

الاجتهاد والتجديد

فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقہ الإسلامي

تصدر عن مركز الدراسات الفقهية المعاصرة في بيروت

العدد السادس، السنة الثانية، ربيع ٢٠٠٧م، ١٤٢٨هـ

رئيس التحرير

حيدر حب الله

المدير المسؤول

ربيع سويدان

الهيئة الاستشارية (أجدياً)

د. أحمد الريسوني المغرب

د. عبدالهادي الفضلي السعودية

د. محمد سليم العوا مصر

الشيخ محمد علي التسخيري إيران

تنفيذ وإخراج

السيد عبدالله الهاشمي

تصميم الغلاف

Idea Creation

□ شروط النشر:

- ◀ ترحب المجلة بمساهمات الباحثين في مجالات الفقه الإسلامي وأصوله، وعلم الحديث، والرجال، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- ◀ يشترط في المادة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو دورية عربية أخرى.
- ◀ تخضع المادة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نشرت أم لم تنشر.
- ◀ يحق لهيئة التحرير إعادة صياغة النصوص التي ترد إليها إذا اقتضت الضرورة ذلك شرط أن لا يؤدي إلى الإخلال بمقصود الكاتب.
- ◀ للمجلة حق إعادة نشر المواد المنشورة منفصلةً أو ضمن كتاب.
- ◀ ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- ◀ يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحتة.



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

□ وكلاء التوزيع:

◀ شركة الناشرون - بيروت

① هاتف: ٢٧٧٠٠٧ - ١ - ٩٦١ +

◀ المغرب - الشركة الشريفة للتوزيع والصحف

① سوش برس هاتف: ٤٠٠٢٢٣

فاكس: ٤٠٤٠٣١/٢

ص.ب: ٦٨٣ / ١٣

◀ مصر - القاهرة - مؤسسة الأهرام - شارع الجلاء

① هاتف: ٥٧٨٦١٠٠

ص.ب: ٦٨٣ / ١٣

◀ إيران - قم - كذرخان - مكتبة الهاشمي

① هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ - ٢٥١ - ٩٨ +

ومكتبة بارسا، باساج قدس

① هاتف: ٧٨٣٢١٨٦ - ٢٥١ - ٩٨ +

◀ على الإنترنت مكتبة النيل والفرات:

www.neelwafurat.com

□ المراسلات:

باسم رئيس التحرير

لبنان - بيروت - ص.ب: ٢٥ / ٣٢٧

البريد الإلكتروني

egtehad@maktoob.com

هاتف: ٨٥٧٤٩٥ ٧٠ ٩٦١ +

تلفاكس ٤٧٨٣٤٨ ١ ٩٦١ +

المحتويات

□ كلمة التحرير

◀ دلالات القرآن، وقفة مع نظرية العلامة السبحاني

الشيخ حيدر حب الله ٥

□ دراسات

◀ فقه الأراضي ونظرية التحليل، بحوث في إحياء الموات

السيد محمد باقر الصدر ١١

◀ الإمام محمد باقر الصدر في حوار تاريخي: التجربة، السياسة، المرجعية ..

حوار مع السيد محمود الهاشمي الشاهرودي ٤٣

◀ الاجتهاد الإسلامي وثغرات الممارسة، قراءة في آفات الاجتهاد وإشكالياته المعاصرة

الشيخ مهدي مهريزي ٧٠

◀ القمار، المسابقات، التسلية، دراسة فقهية استدلالية

الشيخ يوسف الصانعي ٩٤

◀ علم الهيئة وبدايات الشهور، دراسة في الشرعية والأهمية والدور

د. محمد رضا إمام .. أ. إبراهيم إبراهيمي ١١٩

◀ الإرهاب في الإسلام، مطالعة فقهية في استخدام العنف السياسي والجزائي

الشيخ محمد حسين مهوري ١٤٤

◀ الفقه التاريخي والفقه المقاصدي، قراءة تطبيقية مقارنة في مشروعات الوقف الإسلامي

أ. د. عبدالأمير كاظم زاهد ١٦٩

المحتويات

- ◀ الإدارة في الإسلام بين المركزية في الحكم واللامركزية / القسم الأول
د. محمد رضا فضل الله ١٨٤
- ◀ شهادة المرأة في الإسلام، قراءة فقهية شاملة / القسم الأول
الشيخ فخر الدين الصانعي ٢١٩
- ◀ الشريعة الإسلامية والموقف من الشعر والشعراء، دراسة في ضوء التراث الأدبي والتاريخي
د. محمد عبد عبدالله عطوات ٢٥٦
- ◀ بنية النظام السياسي وظاهرة السلطة، دراسة مقارنة في ضوء نظريتي الانتخاب والتنصيب
د. علي إلهامي ٢٧٤
- ◀ الذهب والفضة، دراسة فقهية نقدية لنظرية تحريم الاستعمال والتزيّن
الشيخ أحمد عابدين ٢٨٧
- ◀ الكر، دراسة فيزيو - رياضية في دعاوى التوفيق بين الوزن والمساحة
الشيخ أحمد أبو زيد ٣٠١
- ◀ ميقات أهل المدينة ومكان التلبية، دراسة فقهية
السيد علي عباس الموسوي ٣٣٥
- قراءات
- ◀ فقه الطفل وأحكام الأولاد، قراءة في «موسوعة أحكام الأطفال وأدلتها»
الشيخ قدرت الله الأنصاري ٣٤٢

دلالات القرآن وقفه مع نظرية العلامة السبحاني

الشيخ حيدر حب الله

قسّم العلماء المسلمون الدلالات اللغوية إلى: نص يتسم بالصراحة والتعبير الكاشف كشفاً مؤكداً عن غرض المتكلم، وظاهر يغلب فيه الظنّ - على تفصيل عندهم - بأثمه مراد المتكلم، ومجمل تتردّد معانيه وتحتمل وجوهاً متساوية لا يمكن البتّ لصالح واحد منها، وهو المتشابه في الاصطلاح القرآني عند بعضهم؛ وبهذا أخضعت اللغة في التعامل معها للتقسيم القائم على قوّة الاحتمال الذي تعطيه أو يؤخذ منها، فصار الاحتمال الموجود في الذهن هو المعيار لتقسيم دلالات اللغة.

وعندما أتى العلماء إلى النصّ القرآني، أعملوا فيه هذا التقسيم الثلاثي، وذهبوا إلى أنّ مجملات القرآن ما لم يأت ما يرفعها عن حدّ الإجمال فلا مجال للعمل بها أو البتّ في شأنها، فيما اتفقوا على أنّ صريح القرآن يمكن العمل به ما دام يعطي يقيناً بالمراد، والمعركة الفكرية التي وقعت بينهم - سيما بين الأصوليين والإخباريين - تموضعت في أنّ الظهور القرآني هل يمكن الاعتماد عليه أم لا؟ في الوقت الذي اتفق الجميع فيه - تقريباً - على أنّ ظهور السنّة الشريفة لا مانع من الاعتماد عليه.

هذه هي الصورة النظرية العامة، لكنّ السؤال: هل هناك نسبة مفترضة لحجم المجمل والظاهر والصريح في الكتاب الكريم؟ هل ريعه ظاهر وريعه مجمل ونصفه صريح؟ أم هناك تقسيم مئوي آخر؟ والذي يجده الإنسان بتتبع مسار تطوّر القراءة العلمية للنصّ القرآني أنّهم أخذوا - سيما في الفكر الشيعي - ينحون ناحية تغليب حضور الظاهر على رقيقه، فظهورات القرآن هي الأغلب، وهذا يعني أنّ أغلب ما نأخذه من القرآن هو دلالات ظنية غير مؤكّدة، لكنّ الشريعة سمحت لنا بالاعتماد على هذه الدلالات. وعندما

نضيف هذه النسبة المتوية إلى شبيبتها في السنة الشريفة فسوف يصبح أغلب الدين - المستنتج من النصوص المقدسة - ظنياً أيضاً.

ظلّ العلماء يسيرون على هذا المنوال إلى أن جاء الخصوم الجدد في الساحة الفكرية إلى الميدان، وهنا من الطبيعي أن يطرح سؤال: كيف يمكن أن نواجه المشاريع الأخرى بنظريات كلاً ظنون؟ صحيح هي مبررة للذمة لكنّها في نهاية المطاف لا تعبر عن الإسلام الواقعي المؤكّد.

ولربما في خضم هذا المناخ الفكري المتحدّي، جاءت مدرسة العلامة الطباطبائي لتطرح القرآن كتاباً مبيناً واضحاً، لم تتخلّ هذه المدرسة عن التقسيم الثلاثي، لكنّها غيرت - بعض الشيء - من النسبة المتوية المذكورة لصالح النصوص ذات الدلالات المؤكّدة، من هنا وجدنا قاطعية أكبر في تفسير النص القرآني عند العلامة الطباطبائي، وسعيًا لتحقيق التفسير القرآني اكتفاءه الذاتي مقابل الافتقار إلى نصّ السنة.

وفي خطوة تصاعديّة لمدرسة الطباطبائي، جاء سماحة العلامة المعاصر الشيخ جعفر السبحاني ليطرح مؤخراً - في كتابه: المناهج التفسيرية - نظرية تقول: إن الظهورات القرآنية وإن بدت للوهلة الأولى ظنيّة، إلا أن الظهور الاستقراري الحاصل بعد التأمل في النصوص القرآنية ومقارنة بعضها مع بعض، ومقاربة النصوص، يفضي إلى تحصيل العلم بدلالات الكتاب. ومعنى ذلك إمكان الحصول على دلالات يقينية كثيرة جداً من القرآن الكريم وليس فقط ظهورات دلالية ظنيّة.

إذن، فنحن مع هذه النظرية سنضم الكثير الكثير من ظهورات القرآن إلى صفّ النصوص الصريحة المؤكّدة الدلالة، لكنّ أوّل إشكال تواجهه هذه النظرية هو إشكال لفظي؛ فمصطلح الظهور في علم أصول الفقه يستبطن الظنّ كما قلنا، فكيف صار عندنا ظهور يعطي يقيناً؟! إلا أنه لا ينبغي الوقوف عند مثل هذه المشكلات التعبيرية، حيث يمكننا استبدال كلمة «ظهور»، بكلمة «دلالة».

إنّما المهم أن ننظر في عناصر هذه النظرية نفسها، ويفترض بها أن تقوم على:

١ - اعتبار النص القرآني مرجعاً مستقلاً في دلالاته في الجملة، بمعنى أن لا يحتاج دوماً إلى مرجع آخر كالسنة الشريفة، وإلا كان خُلف الاتجاه اليقيني في الدلالة، والمنطلق من مقاربة النصوص القرآنية مع بعضها.

● دلالات القرآن، وقفة مع نظرية العلامة السبحاني

٢ - اعتبار النص القرآني إما يقينياً بتمام طبقاته أو لا أقل على مستوى الطبقة الأولى، بمعنى أن يصار إلى افتراض أن السطح الدلالي الأول للنص القرآني يمكن تحصيله بالعلم، وهذا لا يمنع عن وجود سطوح دلالية وطبقات أخرى أعمق يصعب العلم بها إلا بمعونة نص من النبي أو ما شابه.

٣ - لا تتعرض هذه النظرية للخلل إذا قبلت - على نحو الموجبة الجزئية الأقلية - بوجود إجمال في بعض الآيات بالنسبة إلينا، أو بالحاجة فيها إلى مرجع آخر كالسنة، مثل فواتح السور وأمثالها.

٤ - إن القول بيقينية الدلالة القرآنية لا يعني أنه يجب أن تتكشف هذه الدلالة لجميع الناس دائماً، بل الوصول إلى اليقين يمكن أن يتفرع على جمع الشواهد والقرائن وإجراء المقارنات والمقاربات، فلا ينتقض القول باليقينية بعدم انكشاف الدلالة انكشافاً واضحاً لكل العارفين باللغة وحصول خلاف بينهم فيها، فقد وقع خلاف بين البشر في النبوات ومع ذلك هي يقينية.

وسبب هذا الأمر أنه لا يوجد أي ترابط منطقي بين يقينية شيء وسهولة الوصول إليه للجميع، كما لا يوجد أي ترابط منطقي بين يقينية شيء وعدم وجود خلاف فيه، إنما المهم أن هذا الشيء توجد معطيات تمهيدية تسمح بولادة اليقين فيه أم لا؟ هذا هو المهم، فعندما أقول - هرمنوطيقياً -: إن النص القرآني موجود في التاريخ والمكان الخاصين وهو متداخل معهما، وحيث لا علم لي بكل معطيات الزمكانية هذه؛ لأنني لا أعرف كل شيء عن ذلك التاريخ، فهذا يعني أنني أقوم بإنتاج مناخ يعقد عملية الوصول إلى يقين في الدلالة، أما عندما أقول - أيديولوجياً -: إن النص القرآني نص إلهي يخاطب البشر إلى يوم الدين فلا بد أن يختزن عناصر الدلالة الطويلة المدى هذه كي يصدق عليه أنه رشاد وهداية للإنسان إلى يوم القيامة.. فإنني أكون بذلك قد وفرت المناخ المعرفي الذي يفتح فرصة أكبر للوصول إلى معطيات دلالية أكثر يقيناً في هذا الكتاب.

٥ - ليس من الضرورة أن يعني اليقين هنا الجزم الذي يستحيل معه الخلاف، بل يمكن أن يراد به استقرار النفس الذي يشمل ما يسمّى في أصول الفقه بالأطمئنان، وقد ذهب بعض علماء الإخباريين إلى تفسير العلم بأنه العلم العادي الموجب لاستقرار النفس حتى من دون الجزم القاطع، وادّعوا أن هذا هو العلم المراد في الكتاب والسنة، كمحمد

أمين الاسترآبادي والحرّ العاملي والحسين بن شهاب الدين الكركي وغيرهم، وهم بهذا يلتقون مع أحدث الدراسات المعرفية في تنازلها عن شرط استحالة بطلان الخلاف في تحصيل اليقين بالشيء.

من هنا، لا نجد تناقياً بين نظرية العلامة السبحاني هنا ونظرية الإمام الخميني في تحليل حقيقة مفهوم التفسير بالرأي الذي جاء النهي عنه في الأحاديث الواردة في مصادر المسلمين، فقد ذهب الخميني في رأي مميّز إلى أنّ المقصود بالتفسير بالرأي هو التفسير الذي يجزم الإنسان بمفاده بحيث لا يحتمل الخلاف، فإذا توصل الإنسان إلى نتيجة معينة في فهم آية قرآنية فأبّه مهما كانت المعطيات التي تدفعه للأخذ بهذه النتيجة، عليه أن لا يجزم بها جزمًا قاطعاً بحيث ينفي الاحتمالات الأخرى، بل المفترض فيه أن يبقى للاحتمال الآخر باباً مفتوحاً، ولا يقطع الطريق على فرضية أخرى في تفسير الآية الكريمة.

وعندما نعرف أنّ النهي عن تفسير القرآن بالرأي نهيّ عام وشامل وأساسي لا يختصّ لا بظهورات القرآن ولا بمجملاته، بل يشمل أيضاً الدلالات الصريحة والنصيّة التي تعطي يقيناً.. فإنّ هذا يعني أنّ السيد الخميني يرفض - على المستوى القرآني - الجزم بالنتائج حتى في مورد الحالات الصريحة التي فيها يقين، ممّا ينتج تلقائياً أن النص الصريح يفترض أن لا يدفعنا إلى الجزم الحاسم بالدلالة رغم أنّ بنيته قائمة على اليقين، (والخميني كما يظهر من سائر كتبه يقرّ بوجود الدلالة النصية في القرآن) وهذا نحو من توسعة مفهوم اليقين هنا يلتقي مع نظرية السبحاني أو بناءاتها التحتية، ولا يعارضها أو ينافيها.

٦ - ليست واضحةً بشكل كامل المنطلقات التي دفعت الشيخ السبحاني إلى طرح هذه المقولة، فهل يرجع موقفه هنا إلى موقف هرمنوطيقي عام في تحليل بنية اللغة وأبّها بنية تدفع إلى الوصول إلى اليقين بمفاداتها، أم أنّ هناك خصوصية عنده للنصّ القرآني بحيث لا تدفعنا هذه الخصوصية لتسرية هذا القانون إلى نصّ آخر حتى لو كان نصّ السنّة النبوية نفسه؛ وكلا الاحتمالين ممكن، وثمة في كلامه شواهد ما.

أ - أمّا فرضية أنّ اللغة بطبيعتها ميّالة إلى إعطاء اليقين، فهذا كلام ذو وجهين؛ لأنّنا تارة نتحدث في اللغة المباشرة، أي في النص الذي أسمعته مباشرةً من شخص مع اطلاعي على خلفيات المشهد، فهنا من الممكن أن يأتي الحديث عن اليقين، والعقلاء -

● دلالات القرآن، وقفة مع نظرية العلامة السبحاني

في بناءاتهم العقلانية التي يسيرون عليها - يحصل لهم اليقين بالدلالة في هذه الحالات غالباً، ولهذا نتحفظ شديداً على استناد مشهور الأصوليين المتأخرين إلى السيرة العقلانية لإثبات حجية الظهور، فإنّ الذي نجده أنّ العقلاء لا يعملون بالظهورات الظنيّة إلا في حالات الاضطرار، وإنّما يحصل لهم يقين في معاملاتهم ومحاوراتهم بمراد كلّ شخص من كلامه، نعم القضية أنّ علماء أصول الفقه لما أخضعوا يقينهم للمنطق الأرسطي ووجدوا أنّ عمّة الناس ليس لديهم مثل هذا اليقين، فسروا ما عند الناس ظناً، والحال أنّه يقين عادي يمثل اطمئناناً لا ظناً، فلو قال لك شخص: أعطني شربة ماء، فهل تفهم مراده على نحو الظن أم يحصل لك اطمئنان بمراده؟ فالتشكيك في أنّي يحصل لي علم بمراده تشكيك في حالة وجدانية؛ فهل يلتفت أحد من الناس لاحتمال الخلاف؟ ولذلك نرى أنّ الحالة الغالبة في هذا النوع من المعاملات هو تحصيل الاطمئنان والعلم العادي بحيث لا يصار إلى احتمال الخلاف.

أمّا في حالات قراءة النصوص المكتوبة أو النقل الذي يغيب المشهد الشفاهي الحضوري، أو التعدّد المناخي بين المتكلم والقارئ، فهنا يفتح بقوة مجال التردّد لغياب الشواهد والقرائن، سيما عندما تزداد المسافة الزمنية أو المناخية بين النصّ الصادر من المرسل وبين المتلقي، فالبنية اللغوية فيها حالات وتوّعات، ولا مجال لبحثها كلّها هنا، ويجب أن نحدّد موقفنا من تتوّعاتها قبل إسقاط أحد الأنواع أو أكثر على النصّ القرآني.

ب - وأمّا فرضية أنّ نظرية السبحاني انطلقت من خصوصية في النصّ القرآني، فالذي يمكن أن يكون مبرراً لذلك ربما يكون نظرية البيانية والنورية في هذا النصّ والتي طرحها العلامة الطباطبائي، بمعنى أنّ هذا القرآن ما دام نوراً للخلق يهديهم إلى الرشاد إلى يوم الدين، فهذا يعني أنّه لا بد له أن يختزن المعطيات التي تعطي فيه قوّة البيان والكشف عن مراد المولى عز وجل، يضاف إلى ذلك الطابع الكلياني والتعبيدي الموجود في النصّ القرآني والذي يمنحه مكانة (الدستور) بحيث تكون السنّة الشريفة في نصوصها التفصيلية التي تتبع غالباً من أسئلة صغيرة مارسها الرواة ووجهوها إلى النبي.. تكون هذه السنّة بمثابة نصوص (القانون المدني والجزائي والجنائي و..) والتي تخضع لنصّ الدستور، كما هي الحال في القوانين المعاصرة، ومن الطبيعي أن يملك نصّ الدستور قوّة في دلالاته تسمح له أن يتحوّل إلى نصّ مهيمن يتخطى الحالات الجزئية

ولسنا نريد تبين موقف من هذه المواقف، بل قد نخالف بعضها، بقدر ما نريد أعمال بعض التحليل في هذه النظرية ومنطلقاتها اللغوية والدينية، وهي نظرية نجدتها تتجه نحو زيادة حالة المعطيات الاطمئانية في الدين، ومن شأنها أن تقدم الإسلام نظرية قابلة للفهم والتأكد من مصادرها الموثوقة، للفهم ودمجها مع نظرية الإمام الخميني في مسألة التفسير بالرأي، نستطيع الخروج بتصوّرات يقينية عن الدين وفي الوقت عينه بعيدة عن الجزمية والدوغمة وأستبعاد آراي الآخر، مع إعادة القرآن إلى موقع متقدم في بناء النظرية الإسلامية.

وأخيراً، أعتقد - ولا أتبيّن فعلاً - أن نظرية الشيخ السبحاني تستحقّ الدرس، ولكونها بحاجة إلى بحث مركز على صعيد علوم القرآنيات والتفسير والهرمنوطيقا وأصول الفقه، عساها تفتح ورقة للبحث والتداول الجادّين إن شاء الله تعالى، وهي وإن بدت غريبة عن الذوق العام في بعض مدارس أصول الفقه الإسلامي، إلا أن غربة نظرية ما ليست مؤشراً على ضعفها، كما لا تكون مؤشراً على مصداقيتها فيها هنا وهناك - أن نصل إلى نظرية تقربنا من مقولة التدبّر في الكتاب الكريم.

﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَقْفَالُهَا﴾ (محمد: ٢٤).

فقه الأراضي ونظرية التحليل

بحوث في إحياء الموات

القسم الأول

السيد محمد باقر الصدر (*)

بقلم: السيد كاظم الحائري

ألقى السيد محمد باقر الصدر سلسلة محاضرات فقهية حول إحياء الأراضي الموات، في عطلة شهر رمضان المبارك، شرع بها من ١. رمضان ١٣٨١ هـ (٢٠٧. ١٩٦٢ م)، معتبراً إياها خميرة الجزء الثاني من كتاب اقتصادنا، وبعد ذلك درسها مرة أخرى عام ١٩٧١ م، وسبق أن نشرنا في العدد الخامس تلك الدورة، وننشر هنا الدورة الأولى، وقد قرر هذه الدروس أيضاً سماحة السيد كاظم الحائري، أحد خُصّ طلاب السيد الشهيد، وقد قدم لمجلة «الاجتهاد والتجديد» - مشكوراً - هذه الدراسة التي تنشر للمرة الأولى «مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر» في مدينة قم الإيرانية. وقد قام الشيخ حيدر حب الله بتحقيق وتصحيح هذه المحاضرات العلمية، عبر تقويم نصّها، واستخراج مصادرها، وعنونتها وموضوعاتها، كما يراه القارئ هنا، واعددين القارئ نشر سلسلة من بحوث السيد الصدر لم يسبق نشرها من قبل، أسفين لتأخير نشرها الى اليوم، بعد أكثر من عقدين ونصف على استشهادهم ﷺ (التحرير)

تمهيد

يقع الحديث في مسألة الأراضي الموات في محاور ثلاثة:
الأول: في الأخبار الدالة على أن مالك الأرض الميتة هو الإمام ﷺ.

(*) مفكّر شهيد، أشهر من أن يعرف، فالإحجام عن تعريفه أجدى.

الثاني: في نسبة تلك الأخبار إلى باقي الأخبار الواردة في الأراضي، هل هناك تعارض بينها أم لا؟ وما هو العلاج على فرض التعارض؟

الثالث: بعد فرض الفراغ عن إثبات كون الأرض الميثة للإمام عليه السلام ببيان دلالة الأخبار عليه في المحور الأول، وإثبات عدم المعارض لها في المحور الثاني، يقع الكلام في أحكام هذه الملكية التي ثبتت له عليه السلام.

١ - السنة الشريفة وتحديد مالكيّة الإمام (الدولة) للأراضي

المقصود فعلاً الأرض الميثة بالأصالة، أما لو ماتت بعد العمران فهل حكمها كحكم الميثة بالأصالة أم لا؟ هذا ما سنبينه في المحور الثالث إن شاء الله تعالى.

وهنا نقول: المشهور بين الأصحاب والمدعى عليه الإجماع - محصلاً تارة ومنقولاً أخرى^(١) - أن الأرض الميثة بالأصالة ملك للإمام عليه السلام، والدليل على ذلك الأخبار، وهي مجموعات ثلاث:

المجموعة الأولى: ما دلّ على المدعى بصريح عنوان الأرض الميثة الواقع في عبارات الفقهاء، وهي المرسله التي فيها قوله عليه السلام «والموات كلها هي له»^(٢). وتقريب الاستدلال بها أنها وإن كانت ضعيفة من حيث السند لكنها منجبرة بعمل الأصحاب، ودلالاتها واضحة.

إلا أن سيدنا الأستاذ (الخوئي) مدّ ظله اعتبر أن دعوى الانجبار موقوفة على القول بأن ميزان حجية الخبر كون نفس الرواية بحيث يحصل الوثوق النوعي بها، فيمكن دعوى أن عمل الأصحاب بالرواية يورث الوثوق النوعي بها، مما يوجب دخولها تحت دليل الاعتبار تكويناً. أما على ما أثبتناه في علم الأصول من أن ميزان حجية الخبر كون الراوي بحيث يحصل منه الوثوق النوعي لا كون الرواية كذلك؛ فلا مجال لدعوى جابرية عمل الأصحاب هنا؛ لأن عملهم غير موجب لحصول الاطمئنان لنا بعد ما رأينا في كثير من الموارد من أنهم استتبطوا شيئاً وجزمنا ببطلانه؛ فلعل ما نحن فيه من هذا النوع أيضاً؛ كأن يكونوا استتبطوا صدق الحديث ببعض القرائن التي لو ظفرنا بها لما كانت تامّة عندنا.

أقول: بعد فرض ثبوت كون عمل الأصحاب واستنادهم للحديث جابراً له، إما بدعوى كون الميزان في الحجية هو الوثوق النوعي بالرواية نفسها أو بدعوى أن عملهم بها

● **فقه الأراضي ونظرية التحليل، بحوث في إحياء الموات/ القسم الأول**

يوجب الاطمئنان الشخصي، دون أن يُقاس ذلك باستتباطاتهم في فهم دلالة لفظ الأحاديث؛ فإنه لا فرق بيننا وبينهم في فهم دلالة الألفاظ؛ فمع مخالفة فهمهم لفهمنا لا عبرة بفهمهم لنا، وهذا بخلاف قرائن الصدور التي كان الأقدمون قريبين منها ونحن بعيدون عنها؛ فإذا اشتهر بينهم صحّة خبر - باصطلاح المتقدمين - ربما يحصل الوثوق الشخصي بذلك والاطمئنان بعدم اشتباههم في ذلك؛ لكون القرائن بين أيديهم، كما أنّ من يكون بعيداً عن فهم دلالة لفظ الأحاديث ربما يحصل له الاطمئنان بفهم المشهور بالنسبة لدلالة لفظ الأحاديث، وبالجملة لو فرضنا كون عمل الأصحاب واستادهم جابراً للسند، نقول: إنّ الكلام في ما نحن فيه يقع في الصغرى؛ لأنّ الدليل غير منحصر في الرواية السابقة؛ فلعلّ استناد المشهور كان إلى باقي الروايات دونها، مع أنّ أصل تصديق الكبرى مشكلاً لما أشار إليه السيد الأستاذ مد ظله، والذي يهون الخطب في الكبرى أنّ حصول الاطمئنان الشخصي وعدمه أمرٌ وجداني؛ فربما يحصل لشخصٍ ولا يحصل لآخر.

المجموعة الثانية: ما دلّ على المدعى بعنوان الأرض الخربة؛ وذلك مثل:

أ - موثقة محمد بن مسلم، وفيها قوله عليه السلام: «وما كان من أرض خربة أو بطون أودية فهذا كله من الفيء»^(٣).

ب - خبر محمد بن مسلم الآخر، عن أبي جعفر عليه السلام: «.. وما كان من أرض خربة أو بطون أودية فهو كله من الفيء، فهذا لله ولرسوله، فما كان لله فهو لرسوله يضعه حيث شاء، وهو للإمام بعد الرسول..»^(٤).

ج - موثقة سماعة، وفيها: «كلّ أرض خربة أو شيء يكون للملوك فهو خالص للإمام»^(٥).

د - موثقة إسحاق، وفيها: «وما كان من الأرض بخربة لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، وكل أرض لا ربّ لها، والمعادن منها، ومن مات وليس له مولى فما له من الأنفال»^(٦).

هـ - صحيح حفص أو حسنه وفيه: «وكل أرض خربة وبطون الأودية فهو لرسول الله، وهو للإمام بعده يضعه حيث يشاء»^(٧).

وتقريب الاستدلال بهذه المجموعة، أنّ معنى كون الأرض خربة ليس صيرورتها خراباً بعد العمران، بل الخراب - على ما في كلمات أرباب اللغة^(٨)، وهو المتفاهم منه في

عرفنا - هو ما يقابل العمران مطلقاً؛ فتدلّ الأخبار على أنّ الأرض الميئة بالأصالة للإمام عليه السلام.

المجموعة الثالثة: ما دلّ على المدعى بعنوان: «كلّ أرض لا ربّ لها، وهي ما مضى من موثقة إسحاق، وخبر العياشي وفيه: «وكلّ أرض لا ربّ لها، وكلّ أرض باد أهلها فهو لنا»^(٩).

وتقريب الاستدلال بهذه الجملة أنّ موضوع الحكم مركّب من جزئيين: الأول عنوان الأرض، والثاني أن لا يكون لها ربّ، أما الأول فحاصل بالوجدان وأما الثاني فثابت باستصحاب عدم جعل مالك لها غير الإمام عليه السلام في الشرع، بعد فرض عدم دلالة رواية أخرى على ثبوت مالك لها غيره، وبعد إحراز أحد الجزئيين بالوجدان وإثبات الآخر بالأصل يتمّ الموضوع المستصحب.

وثمة فرقٌ فتّي بين المجموعة الثالثة والمجموعتين الأوليين، وهو أنّه لو كان مدرك المدعى هو المجموعة الثالثة وفرض ورود دليل على ثبوت مالك للأرض الميئة - غير الإمام عليه السلام - يصير ذلك حاكماً عليها رافعاً لموضوعها، بخلاف ما لو كان المدرك هو المجموعتين الأوليين، فإنه لو فرض حينئذٍ ورود دليل كذلك يقع التعارض، ولا بدّ من الرجوع إلى قوانين باب التعارض؛ من هنا ظهر أنّ لتقحيح الكلام في المحور الأول تأثيراً على الكلام في المحور الثاني.

إن قلت: لو ورد دليل على ثبوت مالك للأرض الميئة غير الإمام عليه السلام، فإنه يصير حاكماً على المجموعتين الأوليين أيضاً؛ لأنه وإن لم يذكر فيهما قيد عدم الربّ لها، لكنهما مقيّدان بصحيح حماد أو حسنه عن بعض أصحابنا عن العبد الصالح عليه السلام وفيه: «..والأنفال كلّ أرض خربة باد أهلها.. وكلّ أرض ميئة لا ربّ لها»^(١٠) ووجه التقييد - مع أنّهما بحسب الظاهر مثبتان - دعوى ثبوت المفهوم لقوله عليه السلام: «كلّ أرض ميئة لا ربّ لها، وذلك بأحد تقرّيبين:

الأول: دعوى مفهوم الحصر، على أساس أنه وارد في مقام تحديد الأنفال، فهذا نظير قوله: «الكرّ.. ألف ومئتا رطل»^(١١)، فكلّ ما لم يذكر في هذا الحدّ يكون مقتضى المفهوم خروجه عن الأنفال.

الثاني: دعوى مفهوم الوصف، لا بمعنى دلالاته على عموم النفي عند انتفاء الوصف المجمع على بطلانه عند المحقّقين المتأخّرين، بل بمعنى دلالاته على نفي العموم عند انتفاء

● **فقه الأراضى ونظرية التحليل، بحوث في إحياء الموات/ القسم الأول**

الوصف، حتى لا يسقط الوصف عن كونه دخیلاً في الموضوع في عالم الثبوت، على ما هو مقتضى أصالة التطابق بين عالم الثبوت والإثبات، وهذا تقريب بنى عليه السيد الأستاذ الخوئي دام ظله في علم الأصول؛ فقال بمفهوم الوصف بهذا المقدار^(١٢)، تماماً كما في مفهوم الشرط^(١٣)، وإن حققنا هناك بطلان ذلك.

وبالجملة، بعد فرض ثبوت المفهوم لهذا الحديث بأحد التقريبين المتقدمين، يصير مقيداً للأخبار المطلقة، ويكون الثابت من الأخبار - من حيث المجموع - أنّ الأرض الميتة التي لا ربّ لها للإمام^{عليه السلام}؛ فإذا ثبت بدليل وجود ربّ غير الإمام لأرض ميتة كان حاكماً عليها.

قلت: لا يكون دليل وجود ربّ غير الإمام^{عليه السلام} لأرض ميتة حاكماً على الطائفتين الأوليين، حتى على ثبوت المفهوم لحديث حماد؛ لأنّ إطلاق تلك المجموعتين دليل على وجود القيد. وتوضيح ذلك يحتاج إلى ذكر مقدّمة وهي أنه إذا شككنا في شيء أنّه هل خرج عن تحت العموم أو الإطلاق أم لا؟ فهذا الشك تارة يكون ناشئاً عن احتمال وجود مُخرجٍ لخصّة موجودة عن تحت العموم أو الإطلاق، كما لو شككنا في خروج العالم الفاسق عن قوله: أكرم العلماء، وأخرى يكون ناشئاً عن احتمال كون هذه الخصّة التي خرجت عن تحت العموم أو الإطلاق قطعاً، كما لو علمنا بخروج العالم الفاسق وشككنا في فسق زيد العالم المفروض عدم إمكان نفي فسقه بالأصل.

أمّا في القسم الأول، فلا إشكال في التمسك بالعام أو المطلق، وهو المراد من قولهم: إذا شككنا في التخصيص أو التقييد فالأصل عدم التخصيص أو التقييد.

وأما في القسم الثاني، فالتحقيق هو التفصيل بين القيد الذي يكون العبد - بما هو عبد - والمولى بما هو مولى متساويين في إحراز وجوده الخارجي وعدمه، والقيد الذي يكون للمولى بما هو مولى مزية في إحراز وجوده وعدمه على العبد بما هو عبد.

ففي الأول لا يصحّ التمسك بالعام؛ لأنّ الشبهة المصدقية عند العبد شبهة مصداقية عند المولى أيضاً بما هو مولى، ولو لم تكن كذلك عنده بما هو علام الغيوب؛ إذ لم يُلاحظ في خطاباته العرفية كونه علام الغيوب، ولذا لو سأل السائل الإمام^{عليه السلام}: إني شككت بين الثلاث والأربع فماذا أصنع؟ فأجاب^{عليه السلام} بأنّ صلاتك صحيحة، لم نقل إنّ ذلك لعلّه من جهة علمه^{عليه السلام} بأنّه في الواقع أتى بالأربع، بل استفدنا من ذلك حكماً لكلّ

من شك في ذلك؛ فإنه في مقام التخاطب العريفي يفرض كأحد الناس، والحاصل: إنه في هذا الفرض يصح التمسك بالعام فضلاً عن المطلق.

وفي الثاني، أعني فرض وجود المزية للمولى لفهم تحقق القيد في الخارج وعدمه، فلو صدر كلاماً عام من المولى كان ذلك دليلاً على تحقق القيد - مثلاً - لو قال: أكرم كل جبراني، مع أنه لا يريد إكرام عدوه - وهو أعلم بعدوه من غيره - علمنا من ذلك أنه ليس في جبرانه عدو له؛ فإنه إذا ضم ما أفاده المولى من وجوب إكرام كل جبرانه إلى عدم وجوب إكرام عدوه، أنتج - من الشكل الثاني - أنه ليس أحد من جبرانه عدواً له.

ولا يخفى عليك أنّ هذا إنّما يتم بالنسبة إلى العام دون المطلق؛ ذلك أنّ الحكم إلى الأفراد في العام كان يفهم من اللفظ الموضوع للعموم، أما في المطلق فلا يفهم ذلك من اللفظ الموضوع له وإنما يستفاد سريانه إلى الأفراد من ناحية أنّ مقتضى تطابق عالم الثبوت والإثبات كون تمام الموضوع ما ذكره من عنوان المطلق، ومجرد علم المولى بمساواة أفراد المقيّد للمطلق لا يوجب إعفاءه من ذكر القيد، وبعد فرض العلم بأنه ليس تمام الموضوع، بل يكون عنوان عدم كونه عدواً جزء الموضوع قد قصرت يدنا عن نكتة فهم سريان الحكم إلى جميع الأفراد، وهذا قانون قد نقّحناه في علم الأصول^(١٤)، وهو نافع في موارد كثيرة من الفقه، منها ما نحن فيه.

وحاصل هذا القانون أنه إن كان الشك في أصل التخصيص أو التقييد صحّ التمسك بالعام والمطلق مطلقاً، وإن كان الشك في مصداق المخصّص أو المقيّد، فإن كان المولى مساوياً للعبد في إحراز وجود القيد وعدمه، لم يصحّ التمسك بشيء منهما، وإلا صحّ في العام دون المطلق، فما هو المشهور من عدم جواز الرجوع إلى العام في الشبهة المصدقية ليس بصحيح على الإطلاق.

إذا عرفت هذه المقدمة نقول: إنّ المجموعتين الأوليين دلّتا - بالعموم - على أنّ كلّ أرض مية للإمام^{عليه السلام}، وقد ثبت أنّ ذلك مقيّد بقيد؛ فنفس هذا العموم دليل على وجود القيد، وقد حقّقنا في علم الأصول أنّ مصبّ العام لا يحتاج إلى الإطلاق بالنسبة إلى الحال الذي يكون خروجه مساوقاً لخروج الفرد حتى يرد علينا ما عرفته من الإشكال بالنسبة إلى المطلق، وعلى هذا فلو ورد دليل على وجود ربّ غير الإمام^{عليه السلام} للأرض المية حصل التعارض ووجب تطبيق قوانينه.

٢ - هل هناك معارض لأخبار مالكية الإمام في السنة الشريفة؟

القدر المتيقن من مالكية الإمام عليه السلام للأرض الميتة والذي ليس فيه شبهة التعارض أصلاً، هو الأرض الميتة التي لا استيلاء لأحد عليها، وهنا موارد ثلاثة تقع فيها شبهة المعارضة بين الأخبار في هذا المجال:

- الأول: الأرض الميتة التي كانت تحت استيلاء الكفار ففتحت عنوةً.
 - الثاني: الأرض الميتة التي كانت تحت استيلائهم فأسلموا عليها طوعاً.
 - الثالث: الأرض الميتة التي كانت تحت يد الكفار المصالح عليها معهم.
- ونتيجة ذلك أن الكلام سيقع في موارد ثلاثة:

أ - الأرض الميتة المفتوحة عنوةً

أورد شبهة التعارض في هذه الأرض السيد الطباطبائي صاحب الرياض رحمته الله؛ فذهب إلى أن العمدة في المقام قيام الإجماع على كونها ملكاً له عليه السلام، ولولاه لأمكن الخدش في ذلك بتعارض الأخبار الدالة على مالكيته عليه السلام للأرض الميتة والأخبار الدالة على كون الأرض المفتوحة عنوةً للمسلمين.. بالعموم من وجه، ومادة الاجتماع الأرض الميتة المفتوحة عنوةً فتتساقط المجموعتان بالتعارض^(١٥).

وقال المحقق النجفي رحمته الله في كتاب الجهاد ما مضمونه: إن دعوى وقوع التعارض بين أخبار مالكية الإمام عليه السلام للأرض الميتة وأخبار الأرض المفتوحة عنوةً مدفوعةً، برجعان الأولى على الثانية، ولو باعضادها بالإجماع - منقولاً ومحصلاً^(١٦) - وأنت ترى أنه رحمته الله لم يأت بالزائد على ما أفاده صاحب الرياض. نعم قال في كتاب إحياء الموات ما لفظه: «بلا خلاف أجده فيه ليعني في مالكية الإمام عليه السلام للأرض الميتة حال الفتح بل يمكن تحصيل الإجماع عليه فضلاً عن محكيه مستقيماً أو متواتراً مضافاً إلى النصوص التي أشرنا إليها آنفاً ومرّ كثير منها في كتاب الخمس ومنه يعلم أنها ليست من الغنيمة لأنها قد كانت مالاً للإمام قبل الفتح..»^(١٧).

وقوله: ومنه يعلم، مجمل ولعله في مقام دفع شبهة التعارض، بتقريب أن ما يملكه المسلمون من الكفار بالفتح الذي دل عليه هو أخبار الغنيمة، وهي ثابتة وغير ثابتة؛ فغير الثابتة للمجاهدين، والثابتة - كالأرض وما بنى عليها وما غرس فيها - لجميع المسلمين، لا

بما هو فتح مطلقاً، بل بعنوان الغنيمة والأرض الميتة كانت ملكاً للإمام قبل الفتح، ولا يعقل أن يكون ملك الغير غنيمة من الكفار مثلاً لو كان الكفار غصبوا دار زيد بن أرقم المسلم ثم استولى المسلمون على أراضيهم بالفتح، وفيها دار زيد، فمن الواضح أنّ الدار لا تحسب من الغنيمة، بل لا بدّ من ردّها إلى زيد، وكذلك الكلام في ملك الإمام عليه السلام.

وقد أضاف السيد الخوئي إلى ذلك جواباً آخر عن شبهة التعارض، وهو أنه لو قبلنا أخبار مالكية المسلمين لا يبقى مورد لأخبار مالكية الإمام عليه السلام للأرض الميتة، فإنّ جميع الأراضي كانت بيد الكفار ثم أخذت منهم بعد ذلك^(١٨).

وفيه ما لا يخفى؛ إذ ليست كلّ أرض ميتة بيد المسلمين - بعد أخذ ما أخذ من الكفار - معنونة بعنوان أرض الخراج؛ حتى لا يبقى مورد لأخبار مالكية الإمام عليه السلام، بل تبقى موارد عديدة، منها الأرض المأخوذة منهم بالصلح، ومنها ما أسلم عليه أهلها طوعاً، ومنها ما أخذت منهم بالقتال الذي لم يكن بإذن الإمام عليه السلام، ومنها الأرض الميتة التي ظهرت ابتداءً في يد المسلمين، كجزيرة.

وعلى أية حال، فهذا إنما يتم لو كانت العبرة بخصوص صدق عنوان الغنيمة، لكنّ بعض أخبار الفتح مطلق وناطق بأنّ ما أخذ بالسيف فهو ملك للمسلمين، وهذا كما ترى مطلق يشمل الأرض الميتة أيضاً، فإنّ صدق الفتح من الكفار إنما يتوقف على استيلاء الكفار المفروض تحقّقه، لا على ملكيتهم المفروض خلافها، نعم لو كان بيدهم أرض مفسوبة كانت لماكها الأول للنصّ، ولم يصدق الغصب بالنسبة إلى هذه الأرض الميتة التي للإمام عليه السلام.

ولزيد بيان لأخبار ملكية المسلمين للمأخوذ بالسيف مطلقاً ولو لم يكن بملك، نقول: إنّ تلك الأخبار على قسمين:

القسم الأوّل: ما دلّ بنفسه على ذلك دون ضمّ حديث آخر:

أ - كحديث أبي الربيع الشامي: «لا تشتتر من أرض السواد شيئاً إلا من كانت له ذمة فإنما هو فيء للمسلمين»^(١٩).

ب - وصحيح محمد الحلبي: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن السواد ما منزلته؟ فقال: هو

لجميع المسلمين لمن هو اليوم ولمن لم يدخل في الإسلام بعد اليوم، ولمن لم يخلق بعد»^(٢٠).

● **فقه الأراضي ونظرية التحليل، بحوث في إحياء الموات/ القسم الأول**

القسم الثاني: ما دلّ على أنّ مطلق الأرض المأخوذة بالسيف من الخراج، كقوله في حديثي البزنطي: «ما أخذ بالسيف فذلك إلى الإمام يقبله بالذي يرى»^(٣١)، حيث يُضم إلى ما دلّ على أنّ أرض الخراج للمسلمين، كقوله: «إنما أرض الخراج للمسلمين»^(٣٢)، وقوله عندما سئل: كيف ترى في شراء أرض الخراج؟ قال: «ومن يبيع ذلك؟ هي أرض المسلمين»^(٣٣)؛ فبالضمّ إلى هذه الأخبار يثبت المطلوب.

وبالجملة فهذا الجواب ليس بجواب، كما أنّ الجواب عن الخدش في مالكية الإمام عليه السلام لها بالإجماع ليس جواباً فنياً، بل ليس صحيحاً، فليس في البين إلا دعوى انصراف دليل الفتح إلى ما كان ملكاً لهم قبل الفتح؛ فإن ادّعي ذلك فعهدتها على مدّعيها، وإلا فنقول في مقام دفع الشبهة: إنّ الجواب الفتي الصحيح عن هذه الشبهة وجوه أربعة:

الوجه الأول: إنّ ما دلّ على أنّ كل أرض ميتة أو كل أرض خربة للإمام عليه السلام أو لأربابها، إنما دلّ على ذلك بالعموم، بخلاف ما دلّ على مالكية المسلمين لها، مثل قوله: ما أخذ بالسيف ملكٌ للمسلمين، فإنه بالإطلاق، والعام مقدّم على المطلق؛ إمّا لحكومته عليه؛ لكون دلالة العام بالأداة ودلالة المطلق بالمقدّمات المانع عن تحققها وجود العام، كما ذكره الشيخ الأعظم الأنصاري (١٢٨١ هـ) في الرسائل^(٣٤)، وإمّا لأظهريته؛ فإنّ قولنا: أكرم كلّ عالم، أظهر - في شمول جميع الأفراد - من قولنا: أكرم العالم، كما لا يخفى.

الوجه الثاني: إنه بعد فرض التكافؤ والتساقط بالتعارض، إنما يعارض دليل ملكية المسلمين للأرض المجموعتين الأوليين المتقدمتين، ولا يعارض المجموعة الثالثة؛ لحكومته عليها، وقد مضى بيان ذلك في المحور الأول، وبعد تساقط الحاكم مع معارضه، تصل النوبة إلى المحكوم، وهو الطائفة الثالثة، وهي كافية لإثبات المطلوب بالتقريب السابق.

لكنّ هذا الجواب غير صحيح إلا على فرض خاصّ كما سيظهر إن شاء الله.

الوجه الثالث: بعد فرض التعارض مع جميع الطوائف والتساقط، تصل النوبة إلى العام الفوقاني، وهو ما دلّ على أنّ الأرض كلّها للإمام عليه السلام، كصحيح أبي خالد الكابلي عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «وجدنا في كتاب علي عليه السلام أنّ الأرض لله يورثها من يشاء

من عباده والعاقبة للمتقين، أنا وأهل بيتي الذين أورثنا الأرض ونحن المتقون، والأرض كلها لنا؛ فمن أحيى أرضاً من المسلمين فليعمرها وليؤدّ خراجها إلى الإمام من أهل بيتي، وله ما أكل منها..»^(٢٥).

وحمل هذا الخبر على إرادة المالكية بمعنى آخر غير المالكية الشرعية من الوجه العرفاني والولائي^(٢٦)، خلاف الظاهر، خصوصاً مع ما فيه من تفريع إعطاء الأجرة، وهذا ثابت على كلّ أحد إلا الشيعة؛ لأخبار التحليل، وبالجملة: ظاهر الحديث كونه عليه السلام مالكاً بالملك الشرعية لمطلق الأرض، إلا ما خرج بالتخصيص لو ثبت التخصيص، ومهما دار الأمر بين التخصيص وتأويل آخر في العام أخذ بالأول كما حقّقناه في علم الأصول، ولا يلزم هنا تخصيص الأكثر؛ كيف والأراضي كلها موات إلا ما شدّ، وبالجملة بعد الرجوع إلى عموم العام يثبت أيضاً مقالة المشهور من كون الأرض الميتة المفتوحة عنوة ملكاً للإمام عليه السلام.

الوجه الرابع: سلّمنا التعارض مع جميع الطوائف والتساقط، وعدم وجود عامّ نرجع إليه، لكن نقول: تصل النوبة حينئذٍ إلى الأصل العملي، وهو هنا الاستصحاب؛ فإنّ الأرض الميتة قبل الفتح كانت للإمام عليه السلام، فنستصحب ذلك بعد الفتح؛ للشك وفرض عدم وجود دليل اجتهادي.

والمتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ فتوى المشهور صحيحة لوجوه أربعة، ولكلّ واحد من هذه الوجوه خصوصية بالنظر إلى المورد، من حيث فرض وقوع الفتح قبل تشريع الأنفال، وبعبارة أخرى: قبل نزول سورة الأنفال، ووقع المعارضة بعده وفرض وقوع الفتح بعد تشريع الأنفال، فبهذا اللحاظ يكون لكلّ واحد من تلك الوجوه خصوصية ليست للوجوه الأخرى.

أ - فخصوصية الوجه الثالث، أنه يتأتّى في كلا الفرضين بلا إشكال، أي أنه لا فرق بين فرض الفتح قبل تشريع الأنفال وفرضه بعده.

ب - وخصوصية الوجه الرابع، أنه مختصّ بالفرض الثاني بلا شبهة؛ إذ لم تثبت ملكية الإمام قبل الفتح في الفرض الأول، لا بدليل الأنفال؛ لتأخره، ولا بالعموم الفوقاني؛ لفرض التنزل عن الوجه الثالث، حتى تصل النوبة إلى الوجه الرابع، وإذا لم تكن ملكيته قبل الفتح ثابتة فكيف تُستصحب؟!

● **فقه الأراضي ونظرية التحليل، بحوث في إحياء الموات/ القسم الأول**

ج - وخصوصية الوجه الثاني، أنه يتأتى في الفرض الثاني إن قلنا بعدم كفاية عدم الرب لها حين تشريع الأنفال في تحقق عنوان: كل أرض لا رب لها، وإلا فالموضوع متحقق؛ فتدخل المجموعة الثالثة أيضاً طرفاً في المعارضة. أمّا في الفرض الأول - أعنى وقوع الفتح قبل تشريع الأنفال - فإن فرض تشريع حكم الأرض المفتوحة عنوة لهذا الفتح قبل تشريع الأنفال، فالوجه الثاني لا يتأتى حينئذٍ؛ لأنّ الرب غير الإمام - وهو المسلمون - كان ثابتاً للأرض بعد الفتح قبل تشريع الأنفال بلا إشكال، وفعلاً أيضاً ثابت بحكم الاستصحاب، فلا يتأتى قوله: كل أرض لا رب لها فهي للإمام؛ لانتفاء الموضوع، سواء قلنا: إنّ المراد من قوله: لا رب لها، عدم الرب فعلاً أم حين تشريع الأنفال أم حدوثاً وبقاءً من زمان التشريع إلى الزمان الفعلي، أو حدوثاً فقط من زمان التشريع إلى الزمان الفعلي وأما إن فرض عدم تشريع حكم الأرض المفتوحة عنوة الفتح قبل تشريع الأنفال فالوجه الثاني يتأتى بناءً على الاحتمال الأول والثالث، دون الثاني والرابع؛ لأنّ موضوع المجموعة الرابعة حينئذٍ - وهو عدم الرب حدوثاً أو حين التشريع - ثابت؛ فتقع طرفاً للمعارضة.

د - أمّا خصوصية الأول، فيمكن الاستشكال في تأنيها في الفرض الثاني، وهو حصول الفتح بعد تشريع الأنفال؛ لأنه لو فرضنا الأخذ بإطلاق دليل ملكية المسلمين للأرض المفتوحة عنوة لم يلزم طرح العموم الفردي لدليل الأنفال؛ لأنها كانت ملكاً للإمام بعنوان الأنفال قبل الفتح بلا إشكال، فلم يخرج الفرد عن تحت العموم، نعم يلزم طرح الإطلاق الأحوالي لدليل الأنفال، أعني قوله: كل أرض مية أو خرية أو لا رب لها للإمام ﷺ؛ فإنه صار ذلك مختصاً بما قبل الفتح؛ فالتعارض في الحقيقة بين الإطلاقين، لا بين إطلاق وعموم حتى يقدم العموم على الإطلاق، نعم لو كان الفتح قبل تشريع الأنفال لزم من الأخذ بإطلاق دليل ملكية المسلمين للمفتوحة عنوة إخراج الفرد عن دليل الأنفال؛ إذ يلزم عدم كونها ملكاً للإمام بعنوان الأنفال ولو آنأ ما، وهذا وجه فتني لا بأس به.

لكن مع ذلك التحقيق تأتي الوجه الأول في كلا الفرضين؛ فإنه لا يعقل أن يقال: إنّ الفتح لو كان قبل تشريع هذه الملكية للإمام ﷺ كانت الأرض المية المفتوحة ملكاً له بعد تشريعها، لكن لو كان الفتح بعد تشريع ملكيته فكونه بعد تشريع ملكيته مانع عن نفس هذه الملكية، لا أقول: إنّ فيه محذوراً عقلياً، بل أقول: إنه بعد ورود الدليل العام على ملكية الإمام لما فتح قبل تشريع تلك الملكية بذلك اللسان المخصوص، يفهم

العرف من ذلك اللسان ثبوت ذلك في الفتح بعد تشريعها أيضاً بحيث يكون تقييد ذلك في نظر العرف مساوفاً لتخصيص ذلك العام، فافهم ذلك فإنه وجه دقيق لطيف.

أدلة النظرية المخالفة للمشهور، وقفات نقدية

بقي الكلام في ما يمكن الاستدلال به على خلاف المشهور، وهو أمور:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾ (الأنفال: ٤١)، فإن هذه الآية الشريفة بما أنها في مقام التحديد تنفي بمفهوم الحصر مالكية الإمام عليه السلام للأزيد من الخمس، وتامة دلالتها على خلاف قول المشهور مبنية على تسليم مقدمتين:

المقدمة الأولى: صدق الغنيمة على ما يؤخذ منهم بالقتال ولو لم يكن ملكاً لهم.

المقدمة الثانية: دعوى أن الآية الشريفة واردة في مقام بيان مطلق ما للإمام من المال المغنم، أمّا إذا قلنا: إنها إنما تكون في مقام بيان ما للإمام من المال المغنم بعنوان أنه مغنم، فلا ينافي ذلك كون شيء منه ملكاً له من أول الأمر بعنوان آخر.

وبالجملة إذا أنكرنا إحدى المقدمتين فالدليل غير تام من أصله، وإذا سلّمناهما وصلت النوبة إلى الجواب بأحد الوجوه الأربعة الماضية، فنقول:

١ - إذا بنينا في علم الأصول أن الخبر الواحد المعارض للكتاب بالعموم من وجه ليس بحجة، فلا يتم شيء من الوجوه الماضية عدا الوجه الأول الراجع لأصل التعارض بتقديم العام لحكومته على المطلق على مذهب الشيخ الأعظم أو لأظهريته على مذهبا، فهذا جمع عرفي، وأما باقي الوجوه فمبنية على فرض التعارض، وفرض التعارض مساوق لفرض عدم الحجية؛ لأنّ المفروض عدم حجية الخبر الواحد المعارض للكتاب بالعموم من وجه؛ فيصير ذلك من باب تعارض الحجة واللاحجة، ومعلوم أنّ اللازم هو الأخذ بالحجة دون اللاحجة.

٢ - أمّا إذا بنينا في علم الأصول على أنّ الخبر الواحد ينهض معارضاً للكتاب بالعموم من وجه أو ادّعينا أن ما نحن فيه من الأخبار مما يبلغ الخمسة أو الستة موجباً للقطع بالصدور فيكون داخلاً في التواتر، فكما يصح الجواب بالوجه الأول كذلك يصحّ بالوجه الثاني والرابع على تفصيل مضى ذكره، أمّا الجواب بالوجه الثالث فلا

● **فقه الأراضي ونظرية التحليل، بحوث في إحياء الموات/ القسم الأول**

يصحّ هنا؛ لأنّ النسبة بين صحيح الكابلي الحاكم بكون الأرض للإمام عليه السلام والآية الشريفة الواردة في مطلق الغنيمة - خصوصاً الأرض - هي العموم من وجه؛ فليس لدينا عامّ فوقاني نرجع إليه، وهذا بخلاف ما لو كان المعارض حديث ملكية المسلمين للأرض المفتوحة عنوةً، فإنّه أخصّ من صحيح الكابلي مطلقاً؛ لأخذ عنوان الأرض فيه.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَا كُنَّ اللَّهُ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (الحشر: ٦).

فإنّ كلمة (ما) فيها نافية بقرينة قوله: ولا ركب، وبقرينة الاستدراك بـ«كنّ»، والآية وردت في رفع استيحاشرهم واستبعادهم كون جميع ذلك له عليه السلام، فقالت - في مقام التقريب - إنكم ما أوجفتهم بخيل ولا ركب، فلا حقّ لكم فيه، وفيها نوع دلالة على أنّ ما أوجفتم عليه بخيل وركاب لا ينبغي للرسول ووصيه أخذه، وإطلاق هذا الكلام يشمل ما لو كانت الأرض ميتةً.

ويناقش بمنع ثبوت هذا الإطلاق؛ لعدم ثبوت كون الآية في مقام البيان من هذه الجهة، وبعد تسليم إطلاقها تكون كالأية السابقة، وتقدّم أخبار المدعى عليها لكون دلالتها بالعموم ودلالة الآية بالإطلاق. واعلم أنّ الفيء قسمٌ من الأنفال وهو الأرض التي لم يوجف عليها بخيل ولا ركب.

الدليل الثالث: رواية أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام: «كل شيء قوتل عليه على شهادة أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله فإنّ لنا خمسه..»^(٢٧).

فإنّ هذا الحديث مفاده مضاف ما مضى من الآية الشريفة الأولى، ويدلّ أيضاً - بمفهوم الحصر - على عدم كون الزائد على الخمس للإمام عليه السلام، ومزيته على الآية الشريفة من وجهين:

أحدهما: إنّ الاستدلال بالآية كان موقوفاً على دعوى شمول عنوان الغنيمة لكلّ ما كان تحت يدهم وإن لم يكن ملكاً لهم، لكنّ الاستدلال بهذا الحديث لا يحتاج إلى هذه المقدّمة؛ لعدم أخذ عنوان الغنيمة فيه، نعم يحتاج إلى المقدّمة الأخرى، وهي تسليم كونه في مقام بيان مطلق ما للإمام مما قوتل عليه، لا في مقام بيان خصوص ما له منه بهذا العنوان.

ثانيهما: إن دلالة الآية الشريفة كانت بالإطلاق، ودلالة هذا الحديث بالعموم، فالجواب الأول من تلك الأجوبة لا يتأتى هنا؛ فإن تمت دلالة الحديث بأن سلّمنا تلك المقدمة، فلا بد أن يجاب عنه بالأجوبة الأخرى دون الجواب الأول، والذي يهون الخطب أن راوي هذا الحديث عن أبي بصير هو علي بن أبي حمزة البطائني، وهو ضعيف على الأقوى^(٢٨)، فالرواية ساقطة عن درجة الاعتبار من أصلها.

الدليل الرابع: ما مضى من حديث إسحاق: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الأنفال؟ فقال: «هي القرى التي قد خربت وانجلى أهلها، فهي لله وللرسول، وما كان للملوك فهو للإمام، وما كان من الأرض بخربة لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب.»^(٢٩)

فهذا الحديث يدلّ - بمفهوم الحصر والوصف - على أن الأرض الخربة إذا لم تتصف بعنوان (لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب) لم تكن للإمام عليه السلام، فالأرض الموات المفتوحة عنوة ليست له عليه السلام، وهذا أخص من العمومات الماضية فتخصّص به.

والاستدلال بهذا الحديث مبني على تسليم ثبوت المفهوم له، والتحقق أنه مع تسليمه لا يقاوم هذا الحديث - أيضاً - ما مضى من العمومات، فلا بد من رفع اليد عن مفهومه؛ لأنه لا يمكن تخصيص تلك العمومات به وإن كان أخص منها؛ وذلك لأن الأرض الخربة في صحيحة حفص أو حسنته قد ذكرت في قبيل ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، فقد جاء في هذه الصحيحة قال: «الأنفال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب أو قوم صالحوا أو قوم أعطوا بأيديهم وكل أرض خربة.»^(٣٠)

ولو فرضنا تخصيصها بهذا الحديث لزم كون ما ذكر في قبيل عنوان (ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب) هو عنوان (كل أرض خربة لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب)، وهذا أخص من الأول، ويكون من قبيل عطف الخاص على العام، فيلزم من ذلك أن لا يكون لعنوان الخراب مدخل في الحكم، مع أن ظاهره العرفي دخالته فيه، وهو يقدم على المفهوم؛ لأنه ظهور عرفي والمفهوم ظهور إطلاقي.

يضاف إلى ذلك أنه لا تصح دعوى وجود مفهوم لهذا الحديث إلا من باب الحصر والوصف:

أ - أمّا مفهومه الحصري، فليس أخص من العمومات حتى تخصّص به، فإن مفهومه المستفاد من الحصر ليس عدم أنفاليّة خصوص الأرض الخربة التي لم تتصف

● **فقه الأراضي ونظرية التحليل، بحوث في إحياء الموات/ القسم الأول**

بتلك الصفة، أي بصفة أخذها من الكفار دون أن يوجف عليها بخيل ولا ركاب، وإنما كل ما لم يذكر في هذا الحديث الوارد في مقام الحصر فهو ليس من الأنفال، سواء كان ذلك الأرض الخربة غير المتصفة بتلك الصفة وغيرها، وتلك العمومات تشمل الأرض الخربة المتصفة بتلك الصفة وغير المتصفة بها، فيتعارضان بالعموم من وجه في الأرض الخربة غير المتصفة بتلك الصفة؛ فنرجع حينئذ إلى أحد الأجوبة الأربعة الماضية.

ب. وأما مفهومه الوصفي، فغير مسلّم عندنا، وذلك:

أولاً: لما حققناه في علم الأصول من عدم ثبوت مفهوم للوصف^(٢١).

ثانياً: وحتى لو سلّمنا بمفهوم الوصف، ففي خصوص ما نحن فيه لا مفهوم له، وذلك أنّ من يقول بمفهوم الوصف إنّما يقول به من باب أنّ ظاهر ذكر الوصف لموضوع الحكم دخالته دخلاً ضمناً فيه، ومقتضى أصالة التطابق بين عالم الثبوت والإثبات كون الأمر كذلك في عالم الإثبات أيضاً؛ فتثبت دخالة الوصف في الحكم فينتفي بانتفائه. وهذا التقريب كما ترى لا يجري فيما لو فرض أنّ ما أخذ بحسب الظاهر موضوعاً ثبت من الخارج عدم موضوعيته، فلو قال مثلاً: أكرم العالم العادل، وفرضنا أنه ثبت من الخارج أنّ ذكر العالم كان من باب أحد الأفراد، والعادل يجب إكرامه وإن لم يكن عالماً، فالعادل بنفسه موضوع، لا أنه وصف للموضوع حتى يكون ذا مفهوم؛ فإنّ المولى كآئه قال: أكرم العادل، ومعلوم أنه لو قال: أكرم العادل لم يكن له مفهوم، وبعبارة أخرى نقول: بعد أن ثبت أنّ العالم ليس موضوعاً للحكم في عالم الإثبات مع أنه موضوع له في عالم الثبوت فقد ثبت مخالفة عالم الثبوت لعالم الإثبات؛ فلا يصحّ أن يرجع إلى أصالة تطابق عالم الإثبات والثبوت، ويقال: إنّ مقتضى عالم الثبوت أنّ العالم ليس تمام الموضوع بل للموضوع جزء آخر وهو العادل فكذا الأمر في عالم الإثبات.

ثم إنّي أظن أنه قد وقع غلط في نسخة حديث إسحق.

وكيف كان، فقد ظهر من جميع ما ذكرنا بما لا مزيد عليه أنّ الحق هو ما ذهب إليه المشهور من أنّ الأرض الخربة للإمام^{عليه السلام} وإن كانت مفتوحة عنوة.

هل هناك تناقض فتوائي في كلمات مشهور الفقهاء؟!

وقع إشكال في الجمع بين فتويين صادرتين من المشهور: إحداهما أنّ الأرض

الخربة للإمام عليه السلام ، وثانيتها أنّ الأرض المفتوحة العامرة حال الفتح ملكٌ للمسلمين، دون أن يفصلوا في ذلك بين كونها عامرةً حين تشريع الأنفال أو لا؛ فمقتضى الإطلاق أنها للمسلمين حتى لو كانت خربةً حين تشريع الأنفال، مع أنهم لا يقولون بتملك الكافر لها بالتعمير، فهي باقية في ملك الإمام؛ فيشكل القول بصيرورتها ملكاً للمسلمين.

قال صاحب الجواهر في كتاب الخمس ما لفظه: «وإطلاق الأصحاب والأخبار ملكية عامر الأرض المفتوحة عنوةً للمسلمين يُراد به ما أحياء الكفار من الموات قبل [بعدها] أن جعل الله الأنفال لنبِيِّهِ صلى الله عليه وآله ، وإلا فهو له أيضاً وإن كان معموراً وقت الفتح.»^(٣٢).

لكنه ناقض هذا الكلام في كتاب إحياء الموات؛ فجعل وضوح بطلان هذا التفصيل دليلاً على صحّة تملك الكفار للأرض الميتة بالتعميم؛ فإنه قال - بعد إثبات صحّة تملكهم لها به، وبيان أنّه لا محذور فيه مع إذن الإمام - : «كلّ ذلك، مضافاً إلى ما يمكن القطع به من ملك المسلمين ما يفتحونه عنوةً في أيدي الكفار وإن كان قد ملكوه بالإحياء، ولو أن إحياءهم فاسد لعدم الإذن لوجب أن يكون على ملك الإمام، ولا أظنّ أحداً يلتزم به»^(٣٣).

أقول: لا بدّ - للفرار عن الإشكال - من الالتزام بأحد أمور لا يلتزم بها المشهور:

الأول: دعوى أنّ الأرض الخربة التي تكون للإمام مخصوصة بما إذا لم تكن تحت استيلاء الكفار، وهذا خلاف إطلاقات الأخبار وكلام الأصحاب.

الثاني: ما التزم به صاحب الجواهر في كتاب الخمس من التفصيل، وهو أيضاً خلاف إطلاقات الأخبار وكلام الأصحاب.

الثالث: أن لا يشترط في ما يؤخذ بالفتح أن يكون ملكاً شرعياً للكفار قبله، وتسليم أنّ المسلمين يفتنون من إمامهم ماله بأخذهم له من الكفار بالفتح، وهذا أيضاً لا يلتزم به الأصحاب.

الرابع: أن يكون إحياء الكفار للموات كإحياء المسلمين له، فيملكونه بذلك فينتقل إلى المسلمين بالفتح، كما التزم به صاحب الجواهر في كتاب إحياء الموات، وإن كان خلاف المشهور.

والحق أنّ إحياء الكفار كإحياء المسلمين، لكنهم لا يملكونها بالإحياء كما أن المسلمين أيضاً لا يملكون به، بل يحصل لهم حقّ فيها بذلك، كما سنبينه إن شاء

اللَّهِ. فبالفتح يقومون مقام الكفار في طرف الإضافة لذلك الحقّ.
بل يقال: إنّ دفع الإشكال عن إطلاق قولهم الأرض المفتوحة عنوة العامرة حين
الفتح للمسلمين أي إثبات كونها لهم، ولو كانت خربة حين تشريع الأنفال، يكون
بوجوه:

الأول: وهو مبني على أن ما يكون للمسلمين بالفتح يكون من باب الغنيمة وأنّ
الغنيمة تختصّ بما كان للكفار شرعاً، وحينئذٍ معنى صيرورته للمسلمين هو صيرورته
لهم على النحو الذي كان للكفار، إن حقاً فحق وإن ملكاً فملك، وإحياء الكفار
كإحياء المسلمين يوجب الحقيقة؛ فتكون بعد الفتح للمسلمين.
لكنّ المبني باطل فإنّ ما ورد من أنّ ما أخذ بالسيف للمسلمين وأنّ أرض السواد
للمسلمين مطلقاً غير مختصّ بما كان للكفار.

الثاني: وهو مبنيّ على الالتزام بما مرّ من الإطلاق، وحينئذٍ فظاهر ما دلّ على أنّ
ما أخذ بالفتح فهو للمسلمين هو الملكية، لا كونه لهم كما كان للكفار، إن حقاً
فحق وإن ملكاً فملك، وحينئذٍ تقع المعارضة بين ما دلّ على ملكية المسلمين ما فتحوه
وملكية الإمام للأرض الخربة بالعموم من الوجه، ومادة الاجتماع الأرض الخربة المفتوحة
عنوةً الداخلة تحت الإطلاق الأفرادي لدليل ملكية المسلمين ما فتحوه، والإطلاق
الأزماني لدليل أن للإمام الأرض الخربة، بناء على ما سيجيء.

ودليل ملكية المسلمين موافق لقوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ
خُمْسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾ بناء على دلالتها بمفهوم الحصر على أن الزائد من
الخمس ليس للرسول والإمام ﷺ؛ فإن قلنا: إنّ الخبر الواحد المعارض للكتاب - ولو بالعموم
من وجه - غير حجة في نفسه، فدليل ملكية الإمام لها ساقط من رأس، وإلا قدّم دليل
ملكية المسلمين عليه؛ لأوّل المرجحات وهو موافقة الكتاب.

لكن قد مضى منع دلالة الآية الشريفة على ذلك.

الثالث: إنّ ما دلّ على ملكية المسلمين والإمام لها ساقطان بالتعارض؛ فنرجع إلى
ما دلّ على ثبوت الاختصاص للمسلمين بها، وهو لا يدلّ على الملكية حتى يسقط
بالتعارض، بل هو ذو لسان يناسب الحق أيضاً، وهو صحيح حماد بن عيسى أو حسنه عن
بعض أصحابه عن العبد الصالح ﷺ، وفيه: «والأرضون التي أخذت عنوةً بخيل أو ركاب،

فهي موقوفة متروكة في يدي من يعمرها..»^(٣٤).

لكن هذا الحديث ساقط بالإرسال.

الرابع: وهو الوجه الصحيح وهو أنّ اللام في مثل قوله: ما أخذ بالسيف فهو للمسلمين، وقوله: كل أرض خربة للإمام عليه السلام، وقولك: المال لزيد، هي للاختصاص، وما يقال من أنّها للملكية غلط، نعم إطلاق الاختصاص يقتضي الملكية، فإنّ اختصاص مال لشخص بقول مطلق هو مملوكيته له، ففي الحقيقة يكون التعارض بين إطلاق قوله: للمسلمين، وإطلاق قوله: للإمام المقتضيين للملكية، فيتساقط الإطلاق، وأما أصل اختصاص المسلمين بها فلا يناه في ولا يعارض اختصاص الإمام بها، فمن الممكن أن تكون الأرض ملكاً للإمام عليه السلام وللمسلمين حقّ اختصاص بها، فلا بأس بإثبات حقّ الاختصاص للمسلمين بنفس أخبار الفتح، كما لا بأس بإثبات مالكية الإمام أيضاً لهذه الأرض. بعد تساقط الإطلاقين. بالعموم الفوقاني الدال على أنّ كل أرض للإمام عليه السلام.

وقد عرفت دلالة الأخبار على أنّ الأرض الخربة للإمام عليه السلام، ولا إشكال في ذلك في غير موارد شبهة التعارض مع خبر آخر. وقد مضى أنّ موارد شبهة التعارض ثلاثة، وإلى هنا تمّ الكلام في المورد الأول.

ب - الأرض الخربة التي أسلم الكفار عليها طوعاً

إنّ ما يمكن جعله معارضاً لأخبار مالكية الإمام عليه السلام لهذه الأرض هو حديث صفوان بن يحيى وأحمد بن محمد بن أبي نصر، قال: «ذكرنا له الكوفة وما وضع عليها من الخراج وما سار فيها أهل بيته، فقال: من أسلم طوعاً تركت أرضه في يده وأخذ منه العشر، مما سقي بالسماء والأنهار، ونصف العشر بما كان بالرشا فيما عمروه منها وما لم يعمره منها أخذه الإمام فقبله ممن يعمره وكان للمسلمين..»^(٣٥).

إنّ هذا الحديث وإن كان مضمراً، لكنّه لا ضير في إضمّاره بعد كون الراوي مثل صفوان بن يحيى الذي ظاهر حاله أنه لا يروي عن غير الإمام، فلو كان مقصوده من الضمير غير الإمام مع قرينة كان على الراوي عنه بيان القرينة وإلا كان خائناً؛ فالقرينة منفية بالأصل العقلاني.

وقد روى الشيخ الطوسي مثل هذا الحديث بسند عن أحمد بن محمد بن أبي

● **فقه الأراضي ونظرية التحليل، بحوث في إحياء الموات/ القسم الأول**

نصر، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام ^(٣٦) لكن سنده يحتاج إلى تأمل، لبل نقل عنه دام ظلّه أنه ضعّفه ^(٣٧).

أمّا قوله: وما لم يعمره منها، فظاهره عدم التعمير رأساً؛ بقريّة نظائره، فإنّ المضارع المنفي بلم ظاهر في النفي رأساً، كقولك: هذا الثوب لم ألبسه، وهذا الكتاب لم أطلعه، لكنّ الأصحاب فهموا من هذه الجملة الأرض التي خربت بعد تعميرها، وهو - كما ترى - خلاف الظاهر.

أمّا قوله: وكان للمسلمين، ففيه احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأول: أنّ ما لم يعمره من الأرض يكون للمسلمين، وهو الظاهر منه، ويوافقّه الاعتبار أيضاً؛ حيث إنّ المناسب لإسلامهم طوعاً جعل أرضهم لهم، غايته جعلت العامرة منها لهم شخصاً والخرية منها لهم نوعاً؛ انطلاقاً من كونها لنوع المسلمين.

الاحتمال الثاني: كون هذه الجملة تقريراً على قوله: فقبله ممن يعمره؛ بأن يكون معناه: أنّ الإمام عليه السلام يقبله من جانب المسلمين ممن يعمره فيحبيه فيصير للمسلمين؛ لأنّ من أحيا أرضاً فهي له، وهذا خلاف الظاهر؛ لأنّ التفريع يحتاج إلى مؤنة زائدة.

الاحتمال الثالث: ما يفهم من الأصحاب من أنّ المراد أنّ تقبيل الإمام عليه السلام والخراج يكون للمسلمين أي يقبله من شخص، كي يصرف منفعة ذلك للمسلمين؛ وهذا - أيضاً - خلاف الظاهر؛ لأنه لم يذكر في السابق كلمة التقبيل، وإنما هي متصيّدة من قوله: فقبله.

واعلم أنهم قالوا بأن هؤلاء الذين أسلموا طوعاً لو خربت أرض عامرة لهم دخلت في ما مضى من قوله: ما لم يعمره منها لكن لم تخرج عن ملكهم فلاجل جمعهم بين القول بعدم خروجها عن ملكهم والقول بالاحتمال الثاني من الجملة الأولى والاحتمال الثالث من الجملة الثانية.. حكموا بأنه لو خربت أرض كانت عامرة في يد من أسلم عليها طوعاً يتقبلها وليّ المسلمين من أحد يزرعها فيعطي مقداراً من الزرع له لحقّ الزراعة ويعطي أجره المالك، ويصرف الباقي في مصارف المسلمين، جمعاً بين هذا الحديث والأدلة العقلية والنقلية الدالة على عدم جواز التصرف في مال الغير. وصحّة هذه الفتوى وعدمها موكولان إلى المحور الثالث.

وأقول هنا: إنّ هذا الحديث معتبر سنداً ومعمولٌ به عند أكثر الأصحاب، لكنهم

فهموا منه ما عرفت وأفتوا به، والذي نفهمه منه أنّ ما كان من أرضهم لم يعمر أصلاً فهو ملك للمسلمين، وهو أخص من أخبار مالكية الإمام لكل أرض خرية؛ فتخصّص به، ويثبت أنّ هذه الأرض الخرية ملك للمسلمين لا للإمام، ولا وحشة في الإفتاء بهذا سوى وحشة الانفراد، ويحسن الاحتياط. ثم قال دام ظله: إنّ هذا الحديث ضعيف سنداً^(٣٨).

الاحتمال الرابع: أن يكون الضمير راجعاً إلى الخراج المذكور في صدر الحديث، لكنه مع ذلك يستظهر منه مالكية المسلمين للأرض الخرية التي أسلم أهلها طوعاً؛ لأنه يفهم عرفاً من الحكم بكون خرجها وأجرتها للمسلمين أنّ نفس الأرض لهم فتتبعها أجرتها.

لكنّ الإنصاف أنّ هذا الاستظهار لا يقاوم أخبار مالكية الإمام^{عليه السلام} لكل أرض خرية، بل يحمل هذا الحديث على أنّ أخذ المسلمين للخراج كان من باب ثبوت حقّ لهم بالنسبة إلى الأرض لا من باب الملكية، هذا بناء على هذا الاحتمال الرابع وإن كان ربما يستبعد من ناحية الفصل الطويل بين الضمير ومرجعه مع إمكان رجوعه إلى القريب.

وبالجملة: إذا استظهر هذا الاحتمال من الحديث أو احتُمل بحيث صار الحديث مجملاً، كان المرجع عموم أخبار مالكية الإمام^{عليه السلام} للأرض الخرية، لكنّ هذا الاحتمال بعيد؛ لأنّ الخراج المذكور في صدر الحديث ليس مطلق الخراج الذي هو المراد من الضمير على فرض رجوعه إليه، بل خصوص خراج الكوفة المفتوحة عنوةً، والتي جاء الجواب عنها في ذيل الحديث من قوله^{عليه السلام}: «وما أخذ بالسيف فذلك إلى الإمام» وحينما يقول^{عليه السلام}: كان للمسلمين، لم يشترع بعد في جواب السائل، بل هو - وبعد بيان حكم الأرض التي أسلم أهلها طوعاً - بيّن حكمه تفصيلاً زائداً على جواب سؤال السائل.

ج - الأرض الخرية المتصالح عليها مع الكفار

ذكر صاحب الجواهر أنه إذا كانت الأرض الخرية داخلة تحت عقد الصلح كانت لمن صولح عليها من الكافر أو المسلم؛ لأنّ فرض الصلح على هذا، ولم تكن للإمام^{عليه السلام}، نعم إذا لم تكن داخلة تحت عقد الصلح فهي له^(٣٩).

أقول: التحقيق أنّ دخولها تحت عقد الصلح موجب لبطلان أصل الصلح؛ إذ لم يرد دليل على صحّة هذا الصلح بهذا النحو بالخصوص، وإنما الموجود قانون صحّة مطلق

● **فقه الأراضي ونظرية التحليل، بحوث في إحياء الموات/ القسم الأول**

العقود والمعاملات الواقعة بين العقلاء سوى ما خرج بالدليل؛ فيصحّ الصلح مع الكفار إلا ما خرج بالدليل، كفرض ظنّ غلبة المسلمين الذي ورد النص فيه بعدم جواز الصلح معه بل يقاثلون حتى يسلموا أو يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون. وبالجملة: لا دليل على صحّة هذا الصلح سوى القانون الموجود في جميع العقود المقيّدة بعدم وقوعها على خلاف الكتاب والسنة، ومما يخالف الكتاب والسنة صلح شخص مع شخص آخر على أن يخرج أموال شخص ثالث عن ملكه، وما نحن فيه من هذا القبيل. نعم لو كان المصالح هو الإمام عليه السلام صحّ الصلح؛ لأنه المالك، مع أنه لو لم يكن ملكه لقلنا أيضاً بصحّة صلحه لو صالح؛ فإنّ فعله عليه السلام حجة ولو كان على خلاف القواعد.

وبالجملة هذا الصلح إنما يصحّ من الإمام لا من المجتهد وأمثاله، نعم ربما يصلح من باب التقية إذا توقف حفظ بيضة الإسلام والمسلمين عليه، لكنّ هذا الصلح ليس صحيحاً في واقعه.

٣ - الأراضي الموات، الأحكام والنتائج

أ - من أحيى أرضاً فهي له

أول أحكام الأراضي الموات وأهمها قانون من أحيى هذه الأرض فهي له بشرط أن يكون بإذن الإمام عليه السلام، أما الأول - أعني أنّ من أحيها فهي له - فلم أجد خلافاً فيه بين علماء المسلمين، وأما الثاني - أي اشتراط الإذن - فلم أجد فيه خلافاً بين فقهاء الشيعة، وعلى أية حال يقع الكلام في نقطتين:

النقطة الأولى: سيورة الأرض للمحيي بالإحياء

ثمة طوائف ثلاث من الأخبار في هذا المجال:

الطائفة الأولى: ما دلّ بصريحه على اختصاص المسلمين بها وبإطلاقه على الملكية، وذلك لما أسلفناه من أنّ اللام للاختصاص، ومقتضى إطلاق الاختصاص هو الملكية، ومن هذه الطائفة:

أ - صحيح محمد بن مسلم: «سألته عن الشراء من أرض اليهود والنصارى؟ قال: ليس به بأس - إلى أن قال -: وأيّما قوم أحيوا شيئاً من الأرض أو عملوه فهم أحقّ بها وهي لهم»^(٤٠)، فهذا الخبر يدلّ بالإطلاق على الملكية، والشراء المفروض فيه لا يصيرُه نصّاً في

الملكية؛ لما حققناه في مبحث البيع من أنه لا يشترط في البيع الملكية بل يكفي الحقيقة، وإضمار هذه الرواية لا يضر بها؛ لأن مثل محمد بن مسلم لا يروي عن غير الإمام عليه السلام.
ب - خبر ابن مسلم الآخر: «أيما قوم أحيوا شيئاً من الأرض وعمروها فهم أحقّ بها، وهي لهم»^(٤١).

ج - صحيحة محمد بن مسلم أيضاً، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من أحيى أرضاً مواتاً فهي له»^(٤٢).

د - خبر السكوني: «من غرس شجراً أو حفر وادياً بدياً لم يسبقه إليه أحد وأحيى أرضاً ميتة فهي له قضاء من الله ورسوله»^(٤٣).

أما صحيح محمد بن مسلم: «أيما قوم أحيوا شيئاً من الأرض أو عمروها فهم أحقّ بها»^(٤٤)، فيدلّ على مطلق الاختصاص لا الملكية، ولم نجعله طائفةً على حدة؛ لعدم اشتماله على نكته زائدة في البحث.

الطائفة الثانية: ما يكون كالصريح في ملكية المسلمين لها بالإحياء، وهو عدة

روايات:

أ - رواية سليمان بن خالد: «سألت أبا عبد الله عن الرجل يأتي الأرض الخربة فيستخرجها ويجري أنهارها ويعمرها ويزرعها، ماذا عليه؟ قال: عليه الصدقة»^(٤٥).

ووجه كون هذا الحديث كالصريح في ذلك أنه باقتضاره على ذكر الصدقة - وهي زكاة ما غرس فيها مما فيه الزكاة - دلّ على أنه ليس عليه شيء آخر، أعني أجرة الأرض التي تدل عليها الطائفة الثالثة الدالة على أنهم لا يملكونها بل هي للإمام وعليهم أجرتها، ولا أقول: إنه دلّ على نفي شيء آخر بمفهوم الحصر فقط بل دلّ على ذلك أقوى من مفهوم الحصر؛ فإنه عليه السلام لم يكن في مقام بيان وجوب الزكاة، وهي غير مختصة بما غرس في هذه الأرض، ولم يكن سؤال السائل عن ذلك؛ فقولته عليه السلام: «عليه الصدقة» يكون في مقام إفادة أنه ليس عليه شيء آخر غير الصدقة.

وهذا الحديث وإن كان ضعيفاً سنداً بسليمان بن خالد، لكن الشيخ الطوسي روى مثله بسند صحيح عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، كما أشار إليه الحرّ العاملي في وسائل الشيعة^(٤٦)، ومعه فينبغي التعبير بصحيح الحلبي لا برواية سليمان بن خالد حتى يطعن في السند.

● **فقه الأراضي ونظرية التحليل، بحوث في إحياء الموات/ القسم الأول**

ب - صحيح معاوية بن وهب، قال: «سمعت أبا عبد الله يقول: أيما رجل أتى خربةً بائرة فاستخرجها وكرى أنهارها وعمرها، فإنّ عليه فيها الصدقة..»^(٤٧).

ج - حديث عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «سئل وأنا حاضر عن رجل أحيى أرضاً مواتاً فكرى فيها نهراً وبنى فيها بيوتاً وغرس نخلاً وشجراً؟ فقال: هي له وله أجر بيوتها، وعليه فيها العشر فيما سقت السماء أو سيل وادي أو عين، وعليه فيما سقت الدوالي والغرب نصف العشر»^(٤٨).

وبالجملة: هذه الطائفة كالتائفة الأولى في الدلالة على ملكية المسلمين لها بالإحياء، إلا أنّ دلالة الأولى بالإطلاق أما الثانية فهي كالصريح في ذلك.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على عدم مالكيّتهم لها بالإحياء، بل تبقى ملكاً للإمام عليه السلام، وعليهم أداء الأجرة له، وهي عدّة روايات:

أ - صحيح أبي خالد الكابلي، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «وجدنا في كتاب علي عليه السلام أنّ الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين، أنا وأهل بيتي الذين أورثنا الأرض ونحن المتقون، والأرض كلّها لنا؛ فمن أحيى أرضاً من المسلمين فليعمرها وليؤدّ خراجها إلى الإمام من أهل بيتي، وله ما أكل منها، فإن تركها وأخربها فأخذها رجل من المسلمين من بعده فعمرها وأحيها فهو أحقّ بها من الذي تركها؛ فليؤدّ خراجها إلى الإمام من أهل بيتي وله ما أكل منها حتى يظهر القائم عليه السلام من أهل بيتي بالسيف فيحويها ويمنعها ويخرجهم منها كما حواها رسول الله ومنعها، إلا ما كان في أيدي شيعة، فإنه يقاطعهم على ما في أيديهم ويترك الأرض في أيديهم»^(٤٩).

ب - صحيح عمر بن يزيد قال: «سمعت رجلاً من أهل الجبل يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أخذ أرضاً مواتاً تركها أهلها فعمرها وكرى أنهارها وبنى فيها بيوتاً وغرس فيها نخلاً وشجراً؟ قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام: كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: من أحيى أرضاً من المؤمنين فهي له وعليه طسقتها يؤدّيه إلى الإمام في حال الهدنة، فإذا ظهر القائم فليوطن نفسه على أن تؤخذ منه»^(٥٠).

فقوله: أرضاً مواتاً تركها أهلها، وإن كان مختصاً بما خرب بعد العمران، لكن يكفينا شمول إطلاق الجواب لما نحن فيه، كما أنّ قوله: كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول، لعلّه إشارة إلى ما أشير إليه في صحيح الكابلي من قوله: وجدنا في كتاب علي عليه السلام،

وقوله: من المؤمنين، يعني من المسلمين؛ فإنه كثيراً ما يطلق المؤمنین على المسلمين كما يطلق كثيراً على خصوص الإمامية.

وبالجملة هذه الطائفة الثالثة معارضة للطائفتين الأوليين، والذي يمكن أن يقال في وهنها حتى لا تنهض للمعارضة أمران:

الأمر الأول: لا محصل لهذه الطائفة؛ ذلك أنه إذا كان المراد من إعطاء الأجرة للإمام عليه السلام إعطاؤها في زمان الهدنة وعدم ظهور الدولة الحقّة، فهذا منافٍ لما هو المسلم الجاري عليه السيرة القطعية من عدم إعطائها في ذلك الزمان، وأمّا إذا كان المراد إعطائها بعد قيام الحجّة عليه السلام فيلزم حملها على بيان حكم زمان بعيد عن الزمان المبتلى به وإهمال حكم هذا الزمان، مع أنه الذي نحتاج إليه، بل هذا الحمل خلاف صريح الصحيحتين.

والجواب منع ما ذكر من السيرة؛ فإنه إن كان المراد سيرة غير الإمامية فلا حجّة فيها، وإن كان المراد سيرة الإمامية فعلم عدم إعطائهم للأجرة كان من ناحية أخبار التحليل، لا من ناحية عدم الوجوب رأساً؛ فما ذكره المحقق النجفي بعد ذكر صحيحة الكابلي من أنه لا محصل لها^(٥١)، ليس له محصل.

الأمر الثاني: إعراض الأصحاب عنها.

وفيه أولاً: ما أثبتناه في علم الأصول من عدم موهنيّة إعراضهم^(٥٢).

ثانياً: منع ثبوت عدم عمل جميعهم بها، وإن صرح المتأخرون بالملكية، نعم الثابت عند المتقدمين إلى زماننا والمعلوم عند الكلّ عدم وجوب إعطاء الأجرة على الشيعة الإمامية، ولعلّ هذا من ناحية أخبار التحليل.

ثالثاً: لم يثبت - على فرض ثبوت عدم عملهم بها - أنّ ذلك كان من جهة الإعراض عن السند، بل لعلّه من جهة تقدّم مفاد الطائفتين الأوليين على مفاد هذه الطائفة على ما هو مقتضى بعض الوجوه الفنيّة الآتية إن شاء الله.

وبالجملة: الطائفة الثالثة ليست ساقطة في نفسها عن الحجية؛ فلا بدّ من تطبيق قوانين باب التعارض على هذه الأخبار، وليعلم أنّ الطائفة الثالثة إنما تعارض الطائفة الثانية، أما الطائفة الأولى فتقع في الرتبة المتأخرة؛ لأنّ دلالتها بالإطلاق فلو تساقطتا تصل النوبة إليها، ويمكن تطبيق قوانين باب التعارض هنا عبر حلول عدّة:

● **فقه الأراضي ونظرية التحليل، بحوث في إحياء الموات/ القسم الأول**

الحل الأول: حمل الطائفة الثالثة على استحباب إعطاء الخراج بقريئة الطائفة

الثانية، نظير ما لو ورد: صلّ صلاة الليل، وورد: لا بأس بتركها؛ فيحمل الأمر على الاستحباب.

وفيه: إنه خلط بين الأحكام التكليفية والوضعية، وهذا الجمع إنّما يصحّ في

الأحكام التكليفية فيحمل الأمر فيها - إذا وردت الرخصة - على الاستحباب دون الأحكام الوضعية؛ لأن نكته صحّة الجمع هناك غير موجودة هنا، وهي أحد أمور ثلاثة:

أ - أن نلتزم في باب دلالة الأمر على الوجوب بمبنى المحقق النائيني^(٥٣)، وهو أنّ الوجوب حكمٌ عقلي ثابت عند ورود الأمر من المولى وعدم ورود الترخيص، كما أنّ الاستحباب يثبت عند ورود الترخيص؛ فنكته حمل الأمر على الاستحباب عند ورود الترخيص هو دفعه تكويناً لموضوع الوجوب وإثباته تكويناً لموضوع الاستحباب.

ب - أن نلتزم بمبنى المحقق العراقي^(٥٤)، وهو أنّ دلالة الأمر على الوجوب على أساس الإطلاق، فالنكته حينئذٍ هي كون ورود الترخيص رافعاً للإطلاق وحاكماً عليه.

ج - أن نلتزم بالمبنى الحقّ من استفادة الوجوب بالوضع؛ وانقسام الطلب إلى الوجوب والاستحباب أمرٌ مركّز في الذهن العرفي وشائع أيضاً، فيكون هناك ظهوران طوليان: أولي في الوجوب، وثانوي في الاستحباب، وليس من المركّوز هنا جعل ملكية لزومية وأخرى استحبابية، كما هي الحال في الطلب، مما يعدم هذه النكته هنا.

فقوله في ما نحن فيه: عليه طسقتها للإمام، ظاهر في أنه ليس ذلك صيرف حكم تكليفي على المحيي، بل هو حكم وضعي وأنّ الإمام مالكٌ للأرض فيستحقّ الأجرة ممن تصرف فيها بالإحياء، ولا معنى لحمل ذلك على الاستحباب فإنّ استحقاقه الوضعي وكون الشخص مديوناً ليس على قسمين: واجب ومستحب، إلا أن يرفع اليد في مقام الجمع عن ظهوره في بيان الحكم الوضعي ويحمل على الحكم التكليفي الاستحبابي، لكنّ هذا ليس جمعاً عرفياً، بل هو عين الطرح في نظر العرف.

الحل الثاني: الجمع بحمل الطائفة الثانية والثالثة على اختلاف مراتب الحكم،

بكون المراد من الطائفة الثالثة بيان الحكم الاقتضائي ومن الطائفة الثانية بيان الحكم الفعلي.

وفيه: إنّ هذا في نظر العرف طرح للطائفة الثالثة، وهي إنّما وردت في مقام بيان

حكم فعلي لا في بيان الملاك الذي لا أثر له في الحكم العملي، مع أننا ذكرنا أن في صحيح عمر بن يزيد جواباً لسائل ومعلوم أن سؤاله إنما هو عن الحكم الفعلي لا الاقتضائي.

الحل الثالث: الجمع بحملها على اختلاف الحاكم؛ بأن يقال: إن الحاكم في الطائفة الثالثة هو أمير المؤمنين عليه السلام، وقد كان مالكاً ومطالباً بالحق، فيما الحاكم في الطائفة الثانية هو أبو عبد الله الصادق عليه السلام، وقد كان مالكاً وحكم بأنه لا يطالب بحقه ولا يريده منهم.

وفيه أولاً: إن ظاهر كلتا الطائفتين بيان الحكم الذي لا يختلف في زمان هذا الإمام وذاك، بل صريح صحيحتي الطائفة الثالثة ثبوت الحكم إلى زمان الظهور لا اختصاصه بوقت دون وقت.

ثانياً: إن حمل الطائفة الثالثة على الحكم المالكى بقريضة تفريع الأمير عليه السلام الحكم على مالكية الإمام للأرض وإن كان ممكناً، لكن حمل الطائفة الثانية على هذا - مع عدم وجود هذه القريضة وكون مقتضى ظاهر حال الإمام كون مراده بيان الحكم بما هو شارع لا بما هو مالك - غير ممكن.

ثالثاً: إن الصادق عليه السلام قد نقل عن الأمير عليه السلام في جواب السائل، فكيف يعقل حمله على اختلاف الحاكم؟!

الحل الرابع: حملها على اختلاف سنخ الحكم؛ فإن ظاهر الطائفة الثالثة هو استحقاق الإمام عليه السلام الخراج فعلاً، أي كونه مطالباً بدون التحليل، والطائفة الثانية صريحة في عدم الاستحقاق الفعلي، أي أنه لا يجب فعلاً إعطاء الأجرة ولو من باب التحليل؛ فنأخذ بهذا الصريح دون ظاهر الطائفة الثالثة، وتكون الطائفة الثانية بياناً للحكم المالكى بأن تكون بنفسها تحليلاً أو كاشفة عن تحليل سابق، والطائفة الثالثة بيان للحكم الشرعي.

وفيه: إن هذا كما يكون طرحاً لظاهر الطائفة الثالثة، كذلك هو طرح لظاهر الطائفة الثانية؛ لأن ظاهرها إرادة عدم وجوب إعطاء الأجرة بالعنوان الأولي، وأنه بيان لحكم شرعي إلهي، لا بعنوان التحليل والحكم المالكى.

إلا أن يقال: إن الطائفة الثالثة صريحة في الاستحقاق وظاهرة في المطالبة الفعلية،

● **فقه الأراضى ونظرية التحليل، بحوث في إحياء الموات/ القسم الأول**

فيما الطائفة الثانية صريحة في نفس المطالبة الفعلية وظاهرة في نفي أصل الاستحقاق؛ فنرفع اليد عن ظاهر كل بنص الآخر.

وفيه: إنه لو كان هناك آية أو رواية تدلّ على أنه لا بدّ من حمل الظاهر على النصّ صحّ ذلك، لكن لم يرد دليل على هذه القاعدة الكلية، وإنما نحن والعرف، وهو لا يساعد على رفع اليد عن ظهور كلا الطرفين بهذا التقريب؛ والشاهد على هذا أنه لو ورد: صلّ، وورد: لا تصلّ، عدّا من المتعارضين بلا إشكال، ولو صحّ هذا الجمع لقلنا: إنّ قوله: صلّ، صريح في جواز الفعل وظاهر في الوجوب، وقوله: لا تصلّ، صريح في جواز الترك وظاهر في الحرمة؛ فنرفع اليد عن ظهور كلّ منهما بنصّ الآخر؛ ويثبت الجواز؛ وأنت ترى أنه لا يرضى أحدٌ من العرف بالقول بعدم المعارضة بين «صلّ» و«لا تصلّ» ولو لم يكن هذان الكلامان متعارضين فلا يوجد تعارضٌ في الدنيا.

الحلّ الخامس: بعد تعارض الطائفة الثانية والثالثة تتساقطان؛ فنرجع إلى الطائفة الأولى؛ لأنها لم تكن طرفاً في المعارضة؛ فإنّ نسبة الطائفة الثالثة إليها كنسبة المقيد إلى المطلق، ومعلوم أنه إذا ابتلى المقيد بالمعارض كان المرجع هو المطلق. وهذا وجه فتّي متين بعد فرض تساقط الطائفتين، لكن سيجيء إن شاء الله إثبات عدم تساقطهما بل تقدّم إحداهما على الأخرى.

الحلّ السادس: وهو حلّ قائم على نظرية انقلاب النسبة؛ ذلك أنّ الطائفة الثالثة تدلّ على لزوم إعطاء الأجرة على المحيي، سواء كان شيعياً أم لا، والطائفة الثانية تدلّ على عدمه، سواء كان شيعياً أم لا، ودليل التحليل الذي سيأتي الحديث عنه يدلّ على عدم لزومه على الشيعة؛ فيقيد به الطائفة الثالثة؛ فتختصّ بغير الشيعة؛ فتقيد بها الطائفة الثانية؛ فتكون الطائفة الثانية في حقّ الشيعة والطائفة الثالثة في حقّ غيرهم، ويرتفع التعارض، وكبرى انقلاب النسبة - على القول به - منطبقة على ما نحن فيه؛ فإنّ من موارده تعارض عامين بالتباين وورود مخصّص لأحدهما، كما لو ورد: أكرم العلماء، وورد: لا تكرم العلماء، وورد: لا تكرم فسّاق العلماء، فيخصّص الأول بالثالث والثاني بالأول.

وفيه: إنّ الطائفة الثانية إنّما تدلّ - كما عرفت - على الحكم الشرعيّ الإلهي وعدم ثبوت الأجرة رأساً، لا التحليل المالكى، حتى تحمل - بقرينة أخبار التحليل - على

خصوص الشيعة بتخصيص الطائفة الثالثة بها وتخصيص الطائفة الثانية الثالثة، ويشترط في انقلاب النسبة بين العامين المتباينين بورود الخاص، كون الخاص موافقاً لأحدهما ومخالفاً للآخر، وأخبار التحليل وإن كانت مخالفة للطائفة الثالثة لكن مفادها ليس موافقاً لمفاد الطائفة الثانية، بل هما مفادان متباينان لا ربط لأحدهما بالآخر، ويؤيد ما ذكرنا من عدم صحة انقلاب النسبة هنا أن بعض الأخبار النافية للخراج بالإطلاق واردٌ في خصوص مورد اليهودي والنصراني، ويؤيده - أيضاً - ما مضى من قوله: من غرس شجراً أو حفر وادياً بدياً لم يسبقه إليه أحد أو أحى أرضاً ميتة فهي له قضاء من الله ورسوله، فإن قوله: قضاء من الله ورسوله، تصريح - كما ترى - بالحكم الإلهي دون المالك، لكنه ضعيف سنداً.

هذا كله مضافاً إلى ما بيّناه في الأصول من بطلان الكبرى انقلاب النسبة^(٥٥)، وفاقاً للمحقق الخراساني^(٥٦) وخلافاً للمحقق النائيني^(٥٧).

الحل السابع: [ما أفاده الصديق المحترم السيد عبد الغني (الأردبيلي) سلمه الله^(٥٨)]، وهو أن النسبة بين الطائفتين هي العموم المطلق؛ فإن الطائفة الثالثة واردة في مطلق الإحياء والطائفة الثانية مختصة بما إذا كرى أنهاراً وغرس أشجاراً؛ فتخصّص الثالثة بالثانية.

[وقد أجاب عنه: سيدنا الأستاذ مد ظله^(٥٩) بأن ظاهر الطائفة الثانية والمتفاهم منها عرفاً أن ذكر كرى الأنهار وغرس الأشجار من باب المثال، فليست له خصوصية يمتاز بها عن سائر أقسام الإحياء.

الحل الثامن: إن الطائفة الثانية والثالثة متعارضتان، فتصل النوبة إلى الترجيح، ويمكن ترجيح الطائفة الثانية بمرجحين:

المرجح الأول: الشهرة، ولكن قد أثبتنا في علم الأصول عدم مرجحيتها^(٦٠).

المرجح الثاني: موافقتها للسنة القطعية، وهي الطائفة الأولى؛ بناء على تواترها، خصوصاً بعد ضمّها إلى الأخبار الواردة من طرق العامة.

وفيه أولاً: قد أثبتنا في الأصول عدم مرجحية الموافقة للسنة القطعية، لو قد عدل عن ذلك^(٦١).

ثانياً: منع تواتر الموجود من أخبار الطائفة الأولى التي لا تزيد تقريباً عن سبع

روايات من طرفنا وسبع روايات تقريباً من طريق العامة.

والصحيح ترجيح الطائفة الثالثة على الطائفة الثانية بموافقتها للكتاب ومخالفتها

للعامة، بخلاف الطائفة الثانية، وهما المرجحان الأساسيان في باب التعارض.

أ. أما موافقة الكتاب: فقد قال تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾، وقد حققنا في بحث المتاجر أن معنى الآية الشريفة: لا تأكلوا أموالكم بينكم بكل سبب فإنه باطل إلا أن تكون تجارة عن تراض، فإذا ورد في الشرع ناقل عن ملك إلى ملك غير التجارة عن تراض كان ذلك مخصصاً للآية الشريفة، والطائفة الثانية تدل على التملك بالإحياء مع أنه ليس تجارة عن تراض، فلولا ابتلائها بالمعارض لكانت مخصصة للآية الشريفة، لكن قد تعارضها الطائفة الثالثة الموافقة للكتاب. وهي مخالفة له. فتقدم الثالثة على الثانية.

ب. وأما مخالفة العامة: فلأنه لم يقل أحد منهم بثبوت الخراج على المحيي وعدم تملكه بالإحياء، وإنما هذا من مختصات الشيعة؛ فمن المحتمل قوياً ورود الطائفة الثانية من باب التقية، وهذا الاحتمال في نفسه ليس حجّة، لكنه قد ورد النص بالترجيح بمخالفة العامة عند التعارض فنأخذ بالطائفة الثالثة ونحكم بوجود إعطاء الخراج على كل من أحيى أرضاً ميتة، إلا الشيعة لمكان أخبار التحليل.

من هنا، من المناسب الحديث في أخبار التحليل، إذ المربوط ببحثنا هنا وإن كان خصوص تحليل الخراج، لكنّه لا بأس بالتكلم في مطلق تحليل ما للإمام عليه السلام؛ لأنه محل حاجة عامة الناس.

- يتبع -

الهوامش

(١) راجع: الطوسي، الخلاف ٣: ٥٢٥؛ والعلامة الحلي، تذكرة الفقهاء (ط.ق) ٢: ٤٠٠؛ والسبزواري،

كفاية الأحكام ٢: ٥٤٤ (نفي الخلاف)؛ والأنصاري، كتاب الخمس: ٣٤٩ - ٣٥٠ ..

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٥٢٩ - ٥٣٠، كتاب الخمس، أبواب الأنفال، باب ١، ح ١٧.

(٣) المصدر نفسه ٩: ٥٢٧، أبواب الأنفال وما يختص بالإمام، باب ١، ح ١٠.

- (٤) المصدر نفسه ٩: ٥٢٧؛ باب ١، ح ١٢.
- (٥) المصدر نفسه، ح ٨.
- (٦) المصدر نفسه: ٥٢٢، ح ٢٠.
- (٧) المصدر نفسه: ٥٢٢، ح ١.
- (٨) حول كلمات اللغويين في مادة ضرب راجع: الفراهيدي، العين ٤: ٢٥٥ - ٢٥٦؛ والجوهري، الصحاح ١: ١١٨ - ١١٩؛ وابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٢: ١٧٤ - ١٧٥؛ وابن منظور، لسان العرب ١: ٣٤٧ - ٣٥٠ و...
- (٩) وسائل الشيعة ٩: ٥٢٣، أبواب الأنفال، باب ١، ح ٢٨.
- (١٠) المصدر نفسه: ٥٢٤، ح ٤.
- (١١) المصدر نفسه ١: ١٦٨، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، باب ١١، ح ١.
- (١٢) أنظر: الخوئي، محاضرات في أصول الفقه ٥: ١٣٣ - ١٣٤، بقلم الفيض، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
- (١٣) أنظر نظريته في المفهوم في: المصدر السابق: ٧١ - ٨٣.
- (١٤) المصدر، بحوث في علم الأصول ٣: ٣٠٨ - ٣٢٦.
- (١٥) السيد الطباطبائي، رياض المسائل ٧: ٥٤٩ - ٥٥٠.
- (١٦) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٢١: ١٦٩.
- (١٧) المصدر نفسه ٣٨: ١٨.
- (١٨) الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٨٤٤.
- (١٩) وسائل الشيعة ٩: ٥٢٣، أبواب الأنفال، باب ١، ح ٢٨.
- (٢٠) المصدر نفسه، ح ٤.
- (٢١) المصدر نفسه ١٥: ١٥٧ - ١٥٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٧٢، ح ١، ٢.
- (٢٢) المصدر نفسه ١٧: ٣٧٠، كتاب التجارة، أبواب عقد البيع وشروطه، باب ٢١، ح ٩.
- (٢٣) المصدر نفسه ١٥: ١٥٥ - ١٥٦، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٧١، ح ١.
- (٢٤) الأنصاري، فوائد الأصول ٤: ٩٧ - ٩٨، نشر: مجمع الفكر الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
- (٢٥) وسائل الشيعة ٢٥: ٤١٤ - ٤١٥، كتاب إحياء الموات، باب ٣، ح ٢.

- (٢٦) الإصفهاني، حاشية المكاسب ٣: ١٦.
- (٢٧) وسائل الشيعة ٩: ٤٨٧، كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، باب ٢، ح ٥.
- (٢٨) انظر حوله: الخوئي، معجم رجال الحديث ١٢: ٢٣٤ - ٢٥١، رقم: ٧٨٤٦.
- (٢٩) وسائل الشيعة ٩: ٥٣١ - ٥٣٢، كتاب الخمس، أبواب الأنفال، باب ١، ح ٢٠.
- (٣٠) المصدر السابق: ٥٢٣، ح ١.
- (٣١) المصدر، بحوث في علم الأصول ٣: ١٩٨ - ٢١١.
- (٣٢) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ١٦: ١١٨.
- (٣٣) المصدر نفسه: ٣٨: ١٥.
- (٣٤) وسائل الشيعة ١٥: ١١١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٤١، ح ٢.
- (٣٥) المصدر نفسه: ١٥٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٧٢، ح ١.
- (٣٦) المصدر نفسه، ح ٢.
- (٣٧) هذه الجملة من المقرّر، يقصد بها - حسب الظاهر - السيد الصدر.
- (٣٨) هذا النص بين معقوفين للمقرّر، يقصد به السيد الصدر حسب الظاهر.
- (٣٩) أنظر: جواهر الكلام ٢١: ١٧١.
- (٤٠) وسائل الشيعة ٢٥: ٤١١، كتاب إحياء الموات، باب ١، ح ١.
- (٤١) المصدر نفسه: ٤١٢، ح ٤.
- (٤٢) المصدر نفسه، ح ٥.
- (٤٣) المصدر نفسه: ٤١٣، باب ٢، ح ١.
- (٤٤) المصدر نفسه: ٤١٢، باب ١، ح ٣.
- (٤٥) المصدر نفسه: ٤١١، باب ١، ح ٢.
- (٤٦) المصدر نفسه: ٤١٥.
- (٤٧) المصدر نفسه: ٤١٤، باب ٣، ح ١.
- (٤٨) المصدر نفسه: ٤١٣، باب ١، ح ٨.
- (٤٩) المصدر نفسه: ٤١٤ - ٤١٥، باب ٣، ح ٢.
- (٥٠) المصدر نفسه ٩: ٥٤٩، كتاب الخمس، أبواب الأنفال، باب ٤، ح ١٣.
- (٥١) جواهر الكلام ٣٨: ٢٣.

- (٥٢) ذهب السيد باقر الصدر إلى أن الإعراض موهن للخبر في دورته الأصولية الأولى، فراجع: بحوث في علم الأصول ٤: ٤٢٦؛ لكنه عدل عن ذلك في دورته الثانية، فراجع: مباحث الأصول ٢: ٥٨٥ - ٥٩٠، وبهذا يصرّح أيضاً السيد كاظم الحائري - مقررّ أبحاثه - في المصدر الأخير: ٨٨؛ وقد ذهب الصدر في بعض أبحاثه الفقهية إلى الأخذ بقاعدة الوهن فراجع له: بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ٣٤٥، و٤: ١٠٥.
- (٥٣) النائيني، فوائد الأصول ١: ١٣٦ - ١٣٧.
- (٥٤) ضياء الدين العراقي، مقالات الأصول ١: ٢٠٨، ٢٤٤؛ ونهاية الأفكار ١: ١٦٠ - ١٦٣، ١٧٩ - ١٨٠؛ وكان السيد الصدر في بحثه الآخر حول الموضوع نفسه قد نسب هذا الكلام للمحقق الخراساني، وعلقنا هناك فانظر: الصدر، إحياء الموات، دراسات في فقه الأراضي في الشريعة الإسلامية، تحقيق: حيدر حب الله، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد الخامس: ٢٣، ٣٥.
- (٥٥) الصدر، بحوث في علم الأصول ٧: ٢٨٨ - ٣١٢؛ ومباحث الأصول ق ٢، ج ٥: ٦٦٠ - ٦٨٢.
- (٥٦) الخراساني، كفاية الأصول: ٥١٤ - ٥١٦، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الثالثة، ١٤١٥هـ.
- (٥٧) النائيني، فوائد الأصول ٤: ٧٤٠ - ٧٤٨.
- (٥٨) هذه جملة أما من السيد الصدر نفسه، أو هي تعبير عن المقرّر.
- (٥٩) هذه الجملة من تعبير المقرّر لا المقرّر له، كما هو واضح.
- (٦٠) الصدر، بحوث في علم الأصول ٧: ٣٦١ - ٣٦٢، ٣٧٠ - ٣٧٥.
- (٦١) هذا الكلام من المقرّر لا المقرّر له.

الإمام محمد باقر الصدر في حوار تاريخي

التجربة - السياسة - المرجعية ..

(*) حوار مع السيد محمود الهاشمي الشاهرودي

ترجمة: أحمد أبو زيد

لماذا التزم السيد الهاشمي الصمت حول السيد الصدر؟!

عندما شرعنا في تحضير هذا العدد الخاص والمميز، رجعنا إلى كافة المنشورات والمجلات التي تمحورت حول الشهيد الصدر، وعلى الرغم من كونكم أكثر من عايش الشهيد الراحل واطلاعكم الواسع على عطائه الفكري، إلا أنكم غبتم بشكل واضح وملحوظ عن مساح هذه المنشورات، حتى شكّلت الحلقة المفقودة التي يلاحقها الباحثون في هذا المجال، فليكن سؤالنا الأول عن دواعي هذا الصمت المطبق ومبرراته؟

السؤال الذي تفضّلتم به سؤالاً ظريفاً، والحقيقة أنّ دواعي هذا الصمت

عديدة:

أولاً: إنّ الحديث عن شخصيات عظيمة ومرموقة من هذا القبيل ليس بالأمر الهين

على الإطلاق.

ثانياً: إنّ ما تحلّى به الشهيد الصدر من خصال سياسية واجتماعية جعلت أكثر

(*) فقيه بارز في إيران، ومن أبرز تلامذة السيد الصدر، رئيس السلطة القضائية في إيران، وقد نشر

الحوار في مجلّة (شاهد ياران) العدد (١٨) اردبيهشت ١٣٨٦ش/٢٠٠٧م.

الذين يكتبون عنه يسعون إلى وصله والانتساب إليه بنحوٍ من الأنحاء، ثم إلى توظيف ذلك لصالح التيار السياسي الذي ينتمون إليه، تماماً كما حصل مع الإمام الخميني. وكنتُ أنأى بنفسني عن دخول هذه الميادين؛ لأنني كنتُ سأضطرُّ إلى نفي أمورٍ والمصادقة على أخرى، الأمر الذي كنتُ أحذر منه وأتجنبه، خاصةً في السنين الأولى التي أعقبت استشهد الشهيد الصدر، مع ما حفلت به من ظروف خاصة جداً واستثنائية مرتبطة بالحرب العراقية الإيرانية والنضال ضد نظام صدام حسين. ولهذا رأيت أن الابتعاد عن هذه السجلات هو الأفضل والأصلح للمساحة السياسية، وأن من الأفضل كذلك عدم تفعيل الخلافات ومنعها من الظهور إلى السطح.

وكما أشرت، لربما لم يصدر حول الشهيد الصدر إلى اليوم أثر جامع مانع، كما أنه لم يتم إلى اليوم البحث حول أبعاد شخصيته. وكما سبق وذكرت، فإن الصعوبة التي تكتنف هذه المهمة قد أقامت دون تحقيقها سداً؛ لأن المعرفة اللازمة والاطلاع الكافي ليسا بالأمر الهين، إضافةً إلى التجاذبات التي ظهرت بين عددٍ من الوجوه والأطراف السياسية.

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فإن انشغالي بأمور أخرى جعلني أفضل عدم اقتحام هذه الساحة الوعرة، خاصةً أنه - وكما ذكرت - سيتوجب عليّ ذكر بعض الأمور ونقد البعض الآخر فيما لو تقرر الدخول إلى هذه الميادين، وهذا ما دعاني إلى عدم الإدلاء بأي حديث يرتبط بحياة الشهيد الصدر الثقافية والفكرية، وعلى الخصوص السياسية.

بداية التعرف على الشهيد الصدر

❖ **حبذا لو تحدثتم لنا عن الظروف التي انتهت بكم إلى التقرب من الشهيد**

الصدر إلى هذه الدرجة، وبالتالي الاطلاع العميق والوافر على شخصيته وأفكاره؟

❖ عندما كنتُ في الثانوية^(١)، كان الشهيد الصدر قد بدأ يُعرف إلى الملام - خاصةً على صعيد طلاب الجامعات والجيل الصاعد - بوصفه فقيهاً شاباً في مقتبل عطائه العلمي، مع ما يحمله من فكر حديث، وقد ساهم في ترسيخ صورته ومكانته لدى هذه الطبقة ما صدر عنه في تلك المرحلة، من قبيل كتاب (فلسفتنا) والمقالات التي ترصّعت بها مجلّة (الأضواء). أمّا بالنسبة لي، فقد انتظمتُ بعد الثانوية في سلك الحوزة العلمية، وإلى

● الإمام محمد باقر الصدر في حوار تاريخي: التجربة، السياسة، المرجعية..

ذلك الحين كنتُ أعرفه مفكراً إسلامياً، إلى أن وصلتُ إلى مرحلة السطوح - وعلى وجه التحديد السطوح العليا - حيث حضرت على بعض طلابه المرتبطين به، وقد قادني ذلك إلى ارتباطي به شخصياً، فعلاقة الأستاذة والتلميذة تحوز على أهمية بالغة في بنية النظام الحوزوي، وقد نجم عن ذلك أن وفقت للاطلاع على الشهيد الصدر في بُعديّه: الفقهي والحوزوي.

ومن هنا، وبمجرد أن أنهيت مرحلة السطوح التحقت بمحضر درسه، وكان ذلك في العام [١٣٨٧هـ]، طبعاً كنتُ أتردد على مجلسه حتى قبل التحاقني بالدرس، وذلك من خلال المجالس التي كان يُتعارف عقدها في النجف الأشرف بين العلماء والفضلاء، وكان يعرفني من خلال معرفته بوالدي السيد علي الهاشمي الشاهرودي، وكان والدي من العلماء الذين سارعت إليهم المنية، حيث رحل عن أربعين عاماً، وقد ألم رحيله الجميع، فقد كان من مقرري بحث السيد الخوئي في الفقه والأصول، وكان أول من حرّر له تقريراً^(٣)، وحيث كان الشهيد الصدر من تلامذة السيد الخوئي، فقد توّطدت علاقته بوالدي عن هذا الطريق، وإن كان والدي أقدم منه انتساباً إلى درس السيد الخوئي، حيث كان قد تتلمذ عليه وصار من تلامذته المقرّبين ابتداءً من الدورة التي سبقت الدورة التي حضرها الشهيد الصدر.

وعندما تعرّف الشهيد الصدر عليّ أشعرتني بمحبّته واهتمامه بشكل ملحوظ، وكان - وإلى جانبه آخرون ممن يعلمون أنّ المرحوم والدي قد رحل في سن مبكرة - على قناعة بأنّ عليّ أن أستنّ بسنته وأجري على منهاجه، وأظهروا اهتمامهم الخاص بي. ولهذا نبنت براعم علاقتي بالشهيد الصدر قبل حضوري في مجلس درسه، ثمّ اشتدّ عودها ورسخت بيننا قواعد المودة وتوثقت عرى المصافاة بعد التحاقني بالدرس. وكما سبق وأشرت، فإنّ العلاقة التي تربط الطالب بالأستاذ تحظى في الحوزات العلميّة بأهميّة خاصّة ولها رونقها المميّز؛ فإنّ الأستاذ يلعب في الحوزة دور المربيّ والأب والمهدّب في آنٍ واحد. طبعاً هذه الأدوار يلعبها الأساتذة المؤثرون في الحوزات العلميّة تجاه طلابهم.

لقد كانت قوى الشهيد الصدر الجاذبة متعدّدة وراسخة، وكان لشخصيته جاذبيّة استثنائيّة، وكانت أخلاقه في غاية الرفعة، ناهيك عن محبّته الجياشة، خاصّةً تجاه طلابه الذين لا أعتبر نفسي مبالغاً إن قلت: إنّ الواحد منهم كان يعتبره أقرب إليه من

أبيه، وأشدّ تأثيراً في حياته منه، وأكثر شفقةً عليه منه. هذه هي الحقيقة، وهكذا كانت علاقته بطلابه، علاقةً متينةً جداً ووثيقة الأركان، يسعى فيها إلى تربيتهم وترشيدهم من مختلف الزوايا.

علاقة السيّد الصدر بطلابه: المشاريع التربوية والعلاقات الأبوية والبرامج التثقيفية المعاصرة

وحيث إنّ أستاذنا الشهيد صاحب فكرٍ منظمٍ ويعمل وفق طرق مبرمجة، فقد اعتمد في علاقته مع طلابه برنامجاً محدداً، وهذه المسألة وإن خفيت علينا في بداية الأمر، إلّا أنّنا سرعان ما اكتشفنا لاحقاً أنّه قد وضع لكلّ شيء خطة مناسبة وبرنامجاً محدداً، فقد وضع إلى جانب درسه التقليدي في الفقه والأصول صباحاً وعصراً برامج خاصةً وفي غاية الأهمية وفق الأسلوب التقليدي نفسه، ولم ندرك أهمية هذه البرامج إلّا لاحقاً، حيث أدركنا عظمة الدور الذي لعبته في توعيتنا وتربيتنا.

من باب المثال: أنتم تعلمون كثرة العطل في الحوزة عادةً، حيث كانت تعطل في كلّ مناسبات ولادات [الأئمّة] ووفياتهم، وكان الشهيد الصدر يستثمر هذه العطل - باستثناء بعضها بمناسبة عاشوراء ومناسبة الأربعين - للحديث عن تاريخ الأئمّة وتاريخ الإسلام، وما يرتبط بذلك من رؤى يجب على العالم المعاصر أن يتعرّف عليها ويضطلع بها ويعيها، فكان يجعل من صاحب المناسبة محوراً يدير حوله رحى حديثه، وقد أسفر ذلك عن مجموعة من المحاضرات ربّما نافذة على المائة.

❖ هل تمّ تسجيل هذه المحاضرات؟

❖ نعم، لقد تمّ تسجيلها، وتمّ طبع بعضها، وكان بعض الطلاب اللبنانيين قد أخذ هذه المهمة على عاتقه وتجنّسّ عنها. وكان الشهيد الصدر نفسه قد طلب تسجيلها ثمّ تدوينها وعرضها عليه لمراجعتها ثمّ طبعها، إلّا أنّ ذلك لم يتمّ وللأسف الشديد⁽³⁾، وكان قد بحث حول سيرة وحياة كلّ الأئمّة تقريباً بحثاً مفصلاً.

وانطلاقاً ممّا ذكرته لتوّي من أنّه كان يتمتّع بذهنيّة منظمّة، فقد عمد إلى تقسيم سيرة وحياة الأئمّة عليهم السلام إلى عدّة مراحل، وهدف بشكل رئيس إلى تسليط الضوء

● الإمام محمد باقر الصدر في حوار تاريخي: التجربة، السياسة، المرجعية..

على الدور السياسي الذي لعبوه في قيادة العالم الإسلامي وحفظ ميراث رسول الله ﷺ والتصدي للانحراف الذي غزا هذا العالم من الداخل والخارج وفي تثبيت خط رسول الله ﷺ وبقية الأئمة الأطهار عليهم السلام، وكانت هذه التعبيرات قد جرت على لسانه في مناسبات سابقة. لقد دارت معظم أبحاثه في هذا الفلك، وكان - بفضل ثقافته التاريخية الجيدة - يعتمد في الغالب على الروايات والمستندات والنقولات التاريخية المثبتة في المصادر المعتبرة.

لقد كانت هذه الأبحاث بالفعل أبحاثاً لطيفة يفوح منها عطر الحياة، وقد خصَّ أمير المؤمنين عليه السلام بثلاث أو أربع محاضرات متكاملة، إلى جانب موضوعات أخرى تناول فيها صلح الإمام الحسن عليه السلام وفلسفته، نهضة الإمام الحسين عليه السلام وفلسفتها. وبعد أن قسم في هذه المحاضرات الأدوار التي لعبها الأئمة إلى أربعة، قام بمعالجة الأسباب التي يمكن أن تفسر وتبرر تنوع الأدوار هذا، وقام بتنظيمها وترتيبها بشكل لطيف. كان هذا برنامجاً نظمته الشهيد الصدر إلى جانب البرنامج الرسمي المعمول به في الحوزة، وأدار عجلته بشكل هادئ.

ومن البرامج الأخرى التي أدار رحاها في العطل الدراسية الأطول مدى - من قبيل عطلة شهر رمضان المبارك والعطلة الصيفية - سلسلة من الدروس الفقهية المقارنة التي ألقاها على طلابه، من قبيل الدروس التي ألقاها في شهر رمضان المبارك لعام ١٣٨٧هـ حول فقه المعاملات مقارناً بالمباحث الحقوقية المعاصرة^(٤) التي عالجها الأستاذ السنهوري وأمثاله، وكان يستشهد بهذه الكتب وينقل منها ويشجع طلابه ويحضهم على مطالعتها. لم يكن أستاذنا الشهيد يؤول جهداً في توسيع الأفق الذهني والفكري لطلابيه، وكان يسعى إلى كسر الطوق الذي قد يطرأ اهتماماتهم ضمن أبحاث الحوزة المعهودة، محاولاً إخراجهم إلى أفق أكثر رحابة، حيث الاهتمام بالأبحاث المعاصرة. ومن الأبحاث التي تعرض لها أيضاً فقه الحكومة الإسلامية، إضافة إلى الأحكام الفقهية الكبرى المرتبطة بالمجتمع.

وإلى جانب هذه الأبحاث، كان لأستاذنا مجلس أسبوعي - وأحتمل أنه كان يوم الأربعاء - يبحث فيه الفلسفة الإسلامية وفقاً لمذهبه المعرفي الجديد ورؤيته الخاصة، وبعد أن فرغ من بحث الاستقراء، تناول بالبحث الفلسفة الإسلامية على ضوء ما انتهى إليه من

نتائج مرتبطة بالاستقراء، وقام بهذا الصدد بتحضير مجموعة من الأبحاث، ثمّ دوّنها وراح يتداولها مع سبعة أو ثمانية من طلابه الذين يثق بهم ويعتمد عليهم من أهل الدقّة والرأي الملمّين بمبانيه ومنظومته الفكرية، إلا أنّ ذلك كان على أعتاب الثورة الإسلامية فلم يقدر لهذه الأبحاث الاستمرار. وكان هذا البحث من الأعمال الرئيسية والمهمّة التي شرع بها.

طبعاً، كانت انطلاقة الشهيد الصدر في البحث حول الاستقراء من بحث الأصول، ثمّ سرعان ما خرج عن إطار الدرس المتعارف، فعالجه على هامش درس الأصول وبشكل مستقلّ عنه، إلى أن انتهى إلى ما انتهى إليه⁽⁶⁾، وكان حريصاً على أخذ عطاءات الفلسفة المعاصرة بعين الاعتبار، فكان يتابع على سبيل المثال فلسفة هيغل ضمن آخر ما نشر حوله في الشرق والغرب.

وقد استطاع في الفترة الأخيرة من حياته الحصول على كتاب مفصّل يشتمل بين دفتيه على ترجمة لأدقّ أفكار فيلسوف الديالكتيك المعروف هيغل، إلى جانب أفكار كارل ماركس، الذي كان وأنجلز من طلابه، وقد استفاد الأخيران من فكرة الديالكتيك وأدخلها إلى الأبحاث التاريخية ووظفها هناك. فبحثُ الديالكتيك والجدل ينحدر من هيغل الذي تناوله من بعده الفيلسفي، بينما وظّفه طالباه: ماركس وأنجلز في تفسير التاريخ والمجتمع. لقد امتازت أفكار هيغل بصعوبتها، ولم يكن فهمها متيسراً للجميع، وكان أستاذنا الشهيد مهتماً بمتابعتها، وقد أمّن له مؤخراً هذا الكتاب الضخم، الذي كان أحد طلاب هيغل في مجال الفلسفة قد تجشّم عناء جمعه وتنظيمه في حياة أستاذه، وكان من الكتب المعبرة في هذا المجال، وكان السيد الصدر منكباً على مطالعته، وكثيراً ما يزيّنه بحواشيه، ويأتي لنا منه بمطالب يطرحها في درسه المذكور، حيث كان يسعى إلى فتح الأفق أمام أذهان طلابه.

والى جانب الأبحاث العصرية والاجتماعات وجلسات الاستفتاء التي كان يفوح منها جميعاً عبق العلم والفكر والتنظير، والتي كانت مفعمةً بالسؤال والجواب، كان لديه مجالس أخرى، وهي عبارة عن مجالس الدرس المعهودة. وقد شكّلت هذه المجالس وسوح اللقاء أرضية مناسبة وخصبة لتنمية الطلاب وإنباتهم نباتاً حسناً وترشيدهم من مختلف الجهات والحيثيات.

● الإمام محمد باقر الصدر في حوار تاريخي: التجربة، السياسة، المرجعية..

أمّا تعامله الأخلاقي، فهو مبعثٌ للعجب في الحقيقة، ينحدرُ منه ليتجلّى لك في شدة تواضعه وتجافيه عن مقاعد الكبر، وسعيه الحثيث نحو تربية الطلاب وامتحنانهم وابتلائهم وتذكيرهم، محاولاً في ذلك تقديم النموذج الذي يُحتذى به ويُضرب على قلبه. وكان شديد الأدب في تعامله، في تواضعه ولين جناحه، في ذهابه وإيابه، مع أساتذته وأقرانه، وكان يسعى إلى إبراز هذا الأدب وتسليط الضوء عليه. وخالصة الكلام أنّه كان يحاول دائماً تربية الآخرين.

أمّا مضمون البحث السياسي، فقد كان يلججه واثق الخطى ويعالج مسائله بشكل مفصّل، وكان يتعامل مع موقف النظام العراقي إزاء الحوزة العلميّة والمرحوم السيّد الحكيم بكل دقّة وحساسية؛ وقبل استلام البعثيين للحكم عام ١٩٦٨م، كان للسيّد الحكيم مكتبات إسلاميّة عامّة منثورة في أغلب المحافظات، وكانت تعرف بمكتبات السيّد الحكيم. لقد كانت هذه المكتبات تحمل عنوان المكتبة ولكنها كانت في الواقع بالنسبة إلى طلاب الجامعات والعلماء المتواجدين في تلك المناطق بمثابة المراكز التي تتنظم فيها الصفوف لإعلام ناشئة المسلمين بما يجول حولهم في العالم، ولممارسة أعمال الدعوة والتبليغ.

إلى جانب ذلك، فقد عرفت النجف وكربلاء احتفالاً ومهرجاناً سنوياً ضخماً يقام في الأولى في الثالث من شعبان حول الإمام الحسين (عليه السلام)، وفي الثانية في الثالث عشر من رجب حول الإمام علي (عليه السلام)، وكان يتمّ - قبل الموعد المقرر لإقامة المهرجان - استكتاب علماء المسلمين لتقديم مقالاتهم في المؤتمر، وكانت تؤلّف بهذه المناسبات الكتب وتُمنح الجوائز في مهرجانات حافلة تحتشد فيها وفود العلماء؛ إذ كانت العادة أن يتواجد أساتذة الجامعات وعلماء النجف الأشرف من ذوي المكانات والمراكز الخاصّة. وكان احتفال النجف يُعقد في مركزٍ من مراكزها العلميّة، بينما يقام احتفال كربلاء في حسينية أهالي طهران، فكان الاثنان يعقدان بالقرب من حرم النجف وكربلاء اللتين كانتا تعيشان في هاتين المناسبتين أجواءً خاصّةً وتشهدان ظروفًا استثنائيةً.

❁ ما تصفونه شبيهةً باحتفالات الخامس عشر من شعبان التي تشهدها إيران؟

❁ تماماً كما تفضّلتم، ولكن بشكل أعظم وأبهى، فقد كانت المدينة تزدان

بثياب بهائها كما تزدان العروس ليلة عرسها، وكانت الشوارع تُكسى بأجمل الحلل والأقمشة وأجملها، لقد كانت ظاهرة عظيمة وفريدة من نوعها. كان السيد الصدر واحداً من مؤسسي هاتين الظاهرتين - ظاهرة المكتبات وظاهرة المهرجانات - وكان له عادةً في هذه المهرجانات كلمةً وبحثٌ يُلقى، وكان هذا جزءاً من الأعمال السياسية والاجتماعية التي كان مهتماً بإنجازها والتصدي لها.

والذي أريد أن أخلص إليه من النقاط التي قمت باستعراضها هو أن أستاذنا الشهيد كان يسعى بجدٍ إلى تربية طلابه وتنشئتهم نشأةً صالحةً وفي بيئة فكرية متينة، متماسكة وغير ضحلة، مُعملاً في ذلك الرويةً ومعتمداً سياسةً التأني والتريث وعدم إثارة الضجيج. وعندما تلتقي خصالاً من هذا القبيل وتلتئم في أستاذٍ يفوح منه أريج العاطفة الجياشة، فمن الطبيعي أن يتحوّل إلى قبلة عشقٍ تؤمّها أفئدة الطلاب والمريدين. لقد كان بحق يمتّع بجاذبية خاصة.

لماذا طرح السيد الصدر مرجعيته؟!

❖ ليس من شك في أهمية الأحاديث المختزنة لديكم حول جهود الشهيد الصدر وعطاءاته العلمية، إلا أن ضيق الوقت من ناحية، ومحاولتنا التركيز على الجوانب التاريخية لهذه الشخصية من ناحية أخرى يدفعنا إلى استئذانكم في تخطي هذا المحور والانتقال إلى محور جديد. وقد وجدنا أن خير سبيل لمعالجة الفصول الأخيرة من حياة الشهيد الصدر السياسية هو أن نعود أدراجنا إلى زمن وفاة المرحوم آية الله العظمى السيد محسن الحكيم، لنسلط الضوء على الدوافع التي وقفت خلف دخوله ساحة النشاط المرجعي: هل كانت المرجعية الرشيدة التي دعا إليها الشهيد الصدر غير مترجمة على أرض الواقع، فأراد من خلال تصديها لها شخصياً تحقيقها بنفسه؟ أم أن وراء ذلك دوافع أخرى؟

❖ الحقيقة أن هناك عاملين وقفوا معاً وراء بلورة هذا القرار لدى أستاذنا الشهيد؛ فقد مال في بداية الأمر إلى المرجعية الرسمية للحوزة، وعلى وجه الخصوص إلى السيد الخوئي، فأقدم على دعمه والاصطفاف إلى جانبه؛ لاعتقاده وطلاباًه بأعلميته. ولكن وقف خلف قراره بالتصدي سببان رئيسيان:

أ- العلاقة بمرجعية السيد الخوئي

أحدهما: زوال أثر الانطباع الذي كان يخامرهم إزاء السيد الخوئي؛ إذ سرعان ما انقضت الغبرة وأبدت الرغبة عن الصريح، وما حصل معه في هذا الصدد شبيهة بما حصل سابقاً مع الإمام الخميني في علاقته بالسيد البروجردي. فأنتم تعلمون أن الإمام هو الذي استقدم السيد البروجردي من بروجرد ليستقر به المقام في حوزة قم. إلا أن تقادم الزمن كشف له عن أن مرجعية السيد البروجردي - وعلى الرغم من الخصال الإيجابية التي توافرت لديها - لم تجارٍ بشكلٍ كافٍ الأهداف التي رسمها الإمام، بل إنها نقضت غزلها وانقلبت على هذه الأهداف؛ ففي ساحات ومناسبات عدّة - من قبيل قضية (هدائي الإسلام) والشهيد نواب صفوي ومقارعة النظام الحاكم و... - كان الإمام يلاحظ بوضوح أن تدخل السيد البروجردي لا يرقى إلى المستوى المطلوب، وإن بقي جدار الاحترام المتبادل قائماً بينهما.

إذا نقلنا هذه الصورة إلى العراق، نجدتها تتطابق مع علاقة السيد الصدر بالسيد الخوئي؛ ففي البدايات كان أستاذنا يعلّق على مرجعية السيد الخوئي أملاً عظيمة. ولست أدري ما مدى اطلاعكم على تاريخ السيد الخوئي وماضيه، والحق يقال: إننا لو قطعنا النظر عن حواشيه وتأثره بهم، فسنجد أنه كان شخصاً منفتحاً وصاحب ذهنية غضة ونضرة؛ ففي أحداث الخامس عشر من خرداد على سبيل المثال، نجده المرجع الأكثر فعالية وتفاعلاً مع ما عصفت بالساحة يومذاك، حيث أصدر العديد من التصريحات الخطيرة إلى جانب تكفيره الشاه في حكم أصدره بهذا الصدد. لقد أقض اعتقال الإمام الخميني مضجعه وسلب النوم من عينيه، الأمر الذي جعله يخرق صمت الليل في جولانه على المراجع محدثاً من احتمال إعدام الإمام. في ذلك الحين، لم يكن السيد الخوئي مطروحاً في عداد المراجع، شأنه في ذلك شأن الإمام نفسه، وإن كان قد تربّع داخل الحوزة على كرسي الأستاذة والتدريس وحاز المقام العلمي الرفيع، مستقطباً عدداً كبيراً من أهل العلم والفضل الذين التأموا حول مائدة درسه.

لقد كان السيد الخوئي في ذلك الحين ينتقد مراجع عصره، حيث كان يعتبر أن المرجعية خير وسيلة يمكن التوسّل بها لخدمة الإسلام وأهدافه، وكانت تجري على لسانه أحاديث تفوح منها بنحوٍ من الأنحاء رائحة الدعوة إلى تجسيد معنويات الإسلام

الكبرى وإقامة أحكامه على الأرض، وقد صبّت فتاواه المتناثرة في شتى المجالات في هذا المصّب وعزّزت هذا الاتجاه، وكان له فتاوى جيّدة ترتبط بالمسائل الحكومية. وليس ذلك إلا بسبب ما كان يتحلّى به من فكر رحب ومنطلق، ولهذا نجد أنّ أفكاره كانت - قبل تسنّمه سدّة المرجعيّة - عبارة عن فتاوى منفتحة وحرّة. لقد كان جلياً لكلّ من يتداول معه أطراف الحديث أنّه يتمتّع بثقافة حقوقية واسعة، وأنّ مفاهيم الإسلام مشبعة لديه بحيث كان يطرح الإسلام بوصفه نظاماً.

ولنمثّل لهذا الأمر بفتاواه المتعلقة بأموال الأنظمة غير الإسلامية، التي خلع عنها رداء الشرعيّة ولم يقل بملكيّتها طالما أنّها لم تتجلبب بجلباب الإسلام ولم تحظّ بإمضاء الشارع، الأمر الذي انعكس سلباً على مقلّديه الذين يتقاضون رواتب حكوميّة وأوقعهم في الحرج، بينما نجد أنّ الإمام الخميني - الذي نادى بالحكومة الإسلامية وقعد مبانيها - قد ذهب إلى ملكيّة هذه الأنظمة. إنّ فتاوى السيّد الخوئي في هذا المجال تبعث على العجب، وهي في الواقع تعتلي سلّم الرقي. لقد كانت ثقافته العامّة رحبة الجوانب، وكان يتمتّع بذاكرة حديدية.

على كلّ حال، يراودني اعتقادٌ بأنّ السيّد الصدر - الذي تتلمذ عليه لسنوات - قد تجاذب معه أطراف الحديث حول هذه المسائل، ولهذا كان يعقد عليه الآمال الجسام، خاصّة بعد استفحال الصدام بين النظام الحاكم ومرجعيّة السيّد الحكيم؛ ولهذا كان أستاذنا ينضح أملاً في أنّ يقتضي السيّد الخوئي أثر السيّد الحكيم ويكمل طريقه، الأمر الذي دفعه إلى التأكيد على الرجوع إليه، بعد أن أبرم اتفاقاً بهذا الصدد^(٦).

لقد كان السيّد لمرتضى الحكيم - الذي أتى لاحقاً إلى إيران وشغل فيها منصب القضاء في ديوان العدالة الإدارية - صهراً للسيّد الخوئي، وكان قد انخرط في ذلك الحين في مجموعة من الأعمال الثقافية وتصدّى لها، وكان في بداية الأمر مدرّساً في كليّة الفقه التي زرع دعائمها وشيّد بنيانها المرحوم الشيخ محمد رضا المظفر، ولكنّه ما لبث أن ترك التدريس بعد أن طرحت مرجعيّة السيّد الخوئي، والتحق بالبراني^(٧). كان السيّد الحكيم شخصاً مثقفاً مطلعاً يعيش هموم عصره، وكان صاحب قلم جيّد، وقد أبرم مع السيّد الصدر ومعنا اتفاقات تقضي بالسعي نحو إمضاء وكلاء السيّد الحكيم المناهضين للنظام وإقرارهم على وكالاتهم، وفي المقابل حرمان الأشخاص المرتهنيين

● الإمام محمد باقر الصدر في حوار تاريخي: التجربة، السياسة، المرجعية..

للنظام أو المشبوهين منها، وقد أبرم هذا الاتفاق إبراماً قوياً، الأمر الذي دفع بالسيّد الصدر إلى تعليق آماله على مرجعية السيّد الخوئي.

ولكن سرعان ما خاب رجاء السيّد الصدر وخذلته آماله بعد أن تبين له أنّ الاتفاق لم يترجم على أرض الواقع، وأنّ ما يحصل يناقضه تماماً، فقد منحت وكالة المرجعية لأشخاص كانوا من رواد الماركسيّة ذات يوم، أو ممّن رفعوا لواء مناهضة الدين، كما منحت في البصرة وغيرها لأشخاص مشهورين بعناوين خاصّة. ومع مرور الأيام تكشّف لأستاذنا الشهيد أنّ جهاز السيّد الخوئي قد خرج عن نطاق السيطرة والتحكّم، واتّضح له أنّ سعة الأفق الفكري شيء وإدارة الأمور شيء آخر تماماً، ولهذا لم يتمكن السيّد الخوئي من إدارة جهازه والتحكّم به.

وإذا بالسيّد الصدر بعد هذه الحالة قد تقلص ظلّ أمانيه وانفضت علاقته ببيت السيّد الخوئي وجهازه، لكن بقيت بينهما علاقة السلام وردّ السلام إذا التقيا من حين لآخر.

إذن، ضعفت علاقة أستاذنا بجهاز السيّد الخوئي، فانتشر عقدهم وصدع البين شملهم، ولم يستغرق هذا التحوّل سوى سنتين من حين إبرام الاتفاق المذكور بينهما، ولم تقتصر آثار هذا التحوّل على السيّد الصدر، بل طالت حتّى السيّد الحكمي - [صهر السيّد الخوئي] - صاحب الفكر المنفتح، حيث أخرجته السيّد عباس نجل السيّد الخوئي بأسلوب يجا في قواعد اللباقة، الأمر الذي دفعه إلى الانتقال إلى إيران، وهو شوشتر في الأصل. وفي نهاية المطاف تسلّم زمام مرجعية السيّد الخوئي أشخاص لا يولون أهميّة للمسائل الجهادية والاجتماعية بل يعيشون في جوّ مباين تماماً. هذا هو السبب الأوّل الذي وقف خلف تصدّي أستاذنا الشهيد للمرجعية.

ب - الضغط المستمر من جانب الجماهير

والسبب الآخر: عبارة عن الطلب المتزايد الذي كان يتلقاه من الناس للتصدّي للمرجعية؛ ففي العراق - وعلى الصعيد الفكري والسياسي والاجتماعي - لم يكن يُدرك شأؤ الشهيد الصدر ولا ليشقّ غبارُه، بل قلّ له نظير في العالم الإسلامي عموماً، فقد امتازت كتبه ومقالاته ومحاضراته بعمق عجيب ولافت، الأمر الذي مدّ بينه وبين

الكثيرين في داخل العراق وخارجه جسور العلاقة وأواصر التلاقي. خذوا على سبيل المثال الإيرانيين الموجودين في الخارج الذين كانوا يترددون على العراق، أو مناهضي النظام الذين كان بعضهم من أرحام السيد الصدر وأقاربه كالسيد صادق الطباطبائي، أو من قبيل أعضاء الجمعيات الإسلامية الذين كانوا يترددون عليه كالسيدكتور إبراهيم اليزدي وأمثاله، هؤلاء كانوا يذهبون إلى لبنان ويلتقون بالسيد موسى الصدر، ويأتون إلى العراق ويلتقون به ويتأثرون بأفكاره العلمية والسياسية.

لم تكن العين تُفتح على مثله، وكان له في المجالات كافة القدحُ المعلن، وعليكم أن تشاهدوه في جلساته، فبمجرد أن تتحرك شفاته لينهدر منهما الجواب حتى يقع السامع أسير سحره وجاذبيته ومنطقه، لقد كان شخصاً استثنائياً.

على كل حال، كان لأستاذنا درس في الأصول وآخر في الفقه، وترى على يديه ثلة من الطلاب الذين كانوا يسوِّجون في العالم العربي ويجوبون أرجاءه، وخاصة في العراق ولبنان، وقد أصر هؤلاء مع تقادم الأيام على تقليد السيد الصدر والرجوع إليه، وكانوا بادئ الأمر يستسخون حاشيته على (العروة الوثقى)^(أ) و(منهاج الصالحين) بمئات النسخ. لقد كانت علميته ثابتة لدى الكثيرين ممن رغبوا في تقليده، وقد جذر لديهم هذا الشعور تلك الروحية العالية التي تمتع بها إلى جانب توجهه الثوري والحب والعاطفة الجياشة التي كانت تتدفق من جنبه.

لقد أخذت النزعة إلى تقليده بالتنامي والانتشار خاصة في أوساط الشباب، إضافة إلى بعض كبار العلماء المتواجدين في محافظات العراق المختلفة، من قبيل السيد امير محمد القزويني، وهو أحد الفضلاء والمجتهدين في البصرة، فقد طلب إلينا في ذلك الحين أن نوفّر له دفاتر الفقه وغيره من أبحاث السيد الصدر، فكان يقارنها بأبحاث السيد الخوئي التي كان كثير منها قد أبصر النور - من قبيل (التقريح) - إلى جانب (مستمسك العروة الوثقى) للسيد الحكيم، ولكن حيث إن السيد الحكيم كان وقتئذ على قيد الحياة، وكان السيد القزويني قد أرجع الناس إليه بعد ثبوت علميته لديه، فقد كان يقول بأننا مكلفون من الناحية الشرعية بالإرجاع إلى السيد الحكيم ولا يمكننا الدعوة إلى غيره، ولكنه أوفد إلى أستاذنا الشهيد أنجاله وعشائر البصرة عدّة مرّات. وبعد رحيل السيد الحكيم أصبح السيد القزويني في مرمى مضايقات البعثيين، فغادر إلى الكويت

● الإمام محمد باقر الصدر في حوار تاريخي: التجربة، السياسة، المرجعية..

التي كان يحمل جنسيّتها، وهناك انتقل إلى رحمة الله تعالى، ولا يزال أحد أبنائه هناك يمارس القضاء وإمامة المسجد.

وعلى كلّ حال، وكما سبق أن ذكرتُ، فقد أرسل السيّد القزويني أنجاله إلى السيّد الصدر عدّة مرّات، ولم تكن تأكيدات السيّد الصدر المبرمة على عدم تصدّيه للمرجعيّة وعلى الإرجاع إلى السيّد الخوئي لتمنعهم من الترويج له، وذلك من خلال نشرهم ما يلتقطونه من منشور مجلسه، أو من خلال استفتائه وإلجائه إلى الجواب.

هذان هما العاملان الرئيسيان اللذان دفعا السيّد الصدر إلى اتخاذ قراره المصيري بالتصدّي للمرجعيّة، حيث واجه من ناحية الرغبة العامّة في ذلك لدى الشعب العراقي بأطيافه المختلفة، خاصّة الشباب وطلبة العلوم الدينيّة والمطلّعين على تفوّقه العلمي الراسخ، وهم ليسوا بقلّة. ومن ناحية أخرى واجه موقف جهاز السيّد الخوئي تجاهه. هذا علماً أنّه أقدم على خطوته هذه بكثيرٍ من التأمّي والاحتياط؛ وممّا يشهد لذلك أنّه امتنع مثلاً عن طبع حاشيته على (منهاج الصالحين) في العراق، كما أوفدني إلى لبنان من أجل طباعة أوّل تقريراته الأصوليّة بعنوان (تعارض الأدلّة الشرعيّة)، والذي يحتلّ بحسب ترتيب الدورة المجلّد الأخير منها، وكان ذلك عام ١٣٩٤هـ، حيث ساعدنا السيّد موسى الصدر على طباعته لدى دار الكتاب اللبناني، وهي دار نشر معروفة جداً في لبنان وكان نشاطها يقتصر على طباعة كتب المدارس والجامعات، ولكنّ صاحب الدار - وهو الأستاذ حسن الزين - كان من مريدي السيّد موسى خصوصاً وآل الصدر عموماً، فوافق على طباعة كتابنا بعد توصية من السيّد موسى، وأخرج لنا الكتاب بحلّة قشبيّة.

ثمّ إنكم تعلمون أنّ للسيّد الصدر طلاباً عديدين في لبنان، ومن هناك كتبتُ له لأعلمه بأنّ طلابه في لبنان يقومون باستتساخ تعليقاته على (منهاج الصالحين)، وطلبتُ منه الإذن بطباعتها، إلّا أنّه لم يمنحنا الضوء الأخضر، فتعاونت مع طلابه اللبنانيين - ومنهم الشيخ [محمد] جعفر [شمس الدين] - وقمنا بطباعتها في طبعتها الأولى في دار التعارف لصاحبها الحاج [حامد] عزيزي، ولكّنا أودعنا كافّة النسخ في المستودع. وبعد عودتي إلى النجف قلتُ له: إنّ الكتاب قد طبع في نهاية المطاف، فأنتم لم تقولوا لنا بوضوح وصراحة بأن لا نطبعه، وقد طبعناه فضولياً^(٤)، فإن كان ذلك خلاف رغبتكم فليبق في المستودع إلى حين الحاجة، حيث يتمّ توزيعه للمكتبات بالتدريج. واقترحتُ عليه أن نعمد

إلى توزيعه مجاناً وأن لا نعهد إلى بيعه.

ما أريد قوله هو أنّ الشهيد الصدر قد وافق على موضوع الكتاب وطبعه على مضض، واشترط أن لا تُحشد له الألقاب على الغلاف، وأن يكتب عليه «السيد محمد باقر الصدر» مجرداً من لقب «حجة الإسلام» أو «آية الله»، تماماً كما حدث سابقاً مع الإمام الخميني عندما طبع الشيخ [علي] المشكيني رسالته العمليّة دون موافقته، فما كان من الإمام إلا أن أمرهم بشطب الألقاب التي وضعوها على الغلاف بالحبر الأسود، ولا زالت بعض هذه النسخ شاهدة على ذلك حتى اليوم.

خلاصة الكلام: إنّ الحاجة إلى مرجعيّته تفاقمت مع الأيام، خاصّة إذا أخذنا بعين الاعتبار التمايز المتزايد الذي سجّله على الصعيد السياسي والاجتماعي والنضالي مقارنةً بمرجعيّة السيّد الخوئي، الأمر الذي صيرّه قبلة يؤمّها الناس، فحمل نفسه على مكروهاً وقبل بالمرجعيّة بكثيرٍ من الاحتياط.

مرجعية السيد الصدر بين الشباب والجامعات وبين الحوزات العلمية

✦ **يمتد بعض طلاب الشهيد الصدر ومقرّبيه أنّ مرجعيّته لاقت إقبالاً في** أوساط شباب الجامعات وناشئة الحوزة العلميّة، وبالخصوص من قبل الطلبة اللبنانيين وعشائر العراق، بينما لم يكن الأمر كذلك بالنسبة إلى الحوزة العلميّة التي لم تعبأ بهذه المرجعيّة كثيراً ولم تتفاعل معها؛ وذلك - وبحسب تحليل بعض المطلّعين - بسبب تخيير عامل الحسد. كيف تنظرون أنتم إلى هذه المسألة؟

﴿﴾ إنّ أكثر الذين تفاعلوا مع مرجعيّته وأقبلوا عليها كانوا من الطلاب العرب واللبنانيين، أضيفوا إليهم مجموعة من الطلاب الإيرانيين الذين تمّ تسفيرهم إلى إيران في أحداث التسفير المعروفة. لم يكن مقامه العلمي الرفيع إلى حين تصدّيه للمرجعيّة محلّ خلافٍ ونزاع، وكان الإيرانيون يشكّلون أعلى نسبة من طلابه، وكان الأشخاص الذين حرموا من حضور درسه مراعاةً للنظام البعثي الحساس تجاهه - حيث كان وضعه في علاقته مع النظام البعثي شبيهاً بوضع المرحوم السيّد الحكيم - يتجرّعون غصص الندم ويعضّون أناملهم أسفاً. أضيفوا إلى ذلك المسائل المتعلّقة بحزب الدعوة والتنظيم، فقد كانت هذه المسائل برمتها تثير الحساسيّة والترقّب في نفوس الطلاب. ولكن مع ذلك،

● الإمام محمد باقر الصدر في حوار تاريخي: التجربة، السياسة، المرجعية..

وكما سبق وأن أشرت، فإنّ غالبية طلابه كانت من الإيرانيين، وكانوا كذلك الأوفر حظاً في الفضيلة العلميّة، ولم يكن بين اللبنانيين من يضاھبهم فضلاً، وكان بنفسه يولي الإيرانيين مزيداً من الأهميّة.

بعد ذلك، برزت مسألة التصديّ للمرجعيّة وطرح الرسالة العمليّة، وذلك تزامناً مع بلوغ درجة الحساسيّة بين جهاز السيّد الخوئي وجهاز الإمام الخميني درجاتها العُلّی، خاصّة أنّ عدداً كبيراً من الطلّاب الإيرانيين لم يصادقوا على تقدّم السيّد الخوئي على الإمام في ميزان الأعمليّة، وقد شكّلت هذه المسألة في الحقيقة أولى بوادر الافتراق التي سعى السيّد الصدر إلى حلّها وتمييعها من خلال تردّدّه على الإمام، وترحيبه بدرس ولاية الفقيه، وتوصيته بكتاب [الحكومة الإسلاميّة] الذي كان يمدحه كثيراً ويعتبره نقطة تحوّل في مسار المرجعيّة. وعلى كلّ حال، فقد حاول الشهيد الصدر أن يجبر الكسر ويرتق الفتق من خلال لقاءاته وأحاديثه مع الذين كانوا يتردّدون عليه.

وعلى صعيدٍ آخر، وبعد أن تبلور الجهاز التقليدي للسيّد الخوئي - الذي لم يكن متماهياً مع مشروع مقارنة النظام بهذا النحو - تجدّرت أسباب الشقاق ووصل الأمر إلى منعطفٍ طرّق، وقد جعل ذلك الحوزة تتأى عن الشهيد الصدر يوماً بعد يوم. إلا أنّ خلاف الطرفين معه لم يكن لينسحب على الاعتراف بمستواه العلمي والفقهي والفكري، ولكنّ السؤال الذي أثير مثلاً لدى جهاز السيّد الخوئي كان يتمحور حول السرّ في تبدّل موقفه، وأنّه لماذا لا يُرجع اليوم إلى السيّد الخوئي بعد أن كان بالأمس قد دعا الجميع إلى تقليده؟ ولهذا اتّسم تعاطي جهاز السيّد الخوئي معه بالشدّة، وقد اجتمع السيّد لجلال فقيه إيماني - صهر السيّد الخوئي الذي كانت إدارة الجهاز بيده، والذي يصارع اليوم المرض - بالسيّد الصدر وعقد معه اجتماعاً مطوّلاً حول هذا الموضوع وطرح عليه هذا التساؤل.

ولكن قبل ذلك دعوني أذكر لكم أنّ السيّد لجلال فقيه إيماني إصفهاني الأصل، وهو شقيق السيّد كمال الذي كان وكيلاً للإمام الخميني، بينما كان السيّد لجلال وكيلاً وصهراً للسيّد الخوئي، وكان في أيّام الدراسة رفيقاً للسيّد الصدر، ولذلك تلقّى السيّد الصدر منه عتاباً شديداً على ما آل إليه موقفه، خاصّة مع متانة علاقته بالسيّد الخوئي، ومع أخذ موقفه السابق بعين الاعتبار.

وهنا لا يفوتني ذكر حادثة ظريفة كان يذكرها لنا السيد الصدر، حيث قال: عند مجيء السيد جلال من إيران واستقراره في النجف لم يكن متزوجاً، وقد التحق بدرس المرحوم الشيخ حسين الحلّي، وكان الشيخ حسن والشيخ سعيد وبعض الطلاب الإيرانيين الذين يحضرون درس السيد الخوئي يحضرون في درسه أيضاً، وكان الشيخ الحلّي من طلاب الميرزا النائيني، وكان عالماً فاضلاً زاهداً عابداً، ينأى بنفسه عن الادعاءات، وكان على علاقة خاصة بالإيرانيين ويلقي دروسه بالفارسية على غرار أستاذه النائيني، وكان درسه قبل مجيء الإمام إلى النجف يلي درس السيد الخوئي من حيث الأهمية، إلى أن افتتح الإمام درسه واستقطب إليه الطلاب. إذاً إلى ذلك الحين كان درس الشيخ الحلّي من الدروس المهمة التي يحضرها فضلاء الطلاب. في البدايات التحق السيد جلال بدرس السيد الخوئي، ولم تمض بضعة دروس حتى تركه، وعندما سأله السيد الصدر عن السبب أجابه بأنّ الشيخ الحلّي أدقّ وأفضل، فاقتراح عليه السيد الصدر أن يحضر الدرسين معاً، ولكنّه أجاب بأنّه يكتفي بحضور درس الشيخ الحلّي. وبعد مدة لاح في الأفق موضوع مصاهرته للسيد الخوئي، وبعد أن تمتّ المصاهرة رجع إلى الدرس، وترك درس الشيخ الحلّي. هنا يقول السيد الصدر إنّه قال ذات مرة للسيد جلال مماًزحاً: «لقد أتضح لنا الآن أنّ أحد أدلة الأعلمية هو المصاهرة، ما برحنا ندعوك إلى درس الخوئي فلم تستجب، ولما صاهرته أتيت».

نرجع إلى صلب الموضوع: ما أردت قوله هو أنّ السيد جلال كان شديد الحساسية تجاه تبدل موقف السيد الصدر، وكان يسأله عن سبب ذلك، وقد قدّم له السيد الصدر مجموعة من الأجوبة.

لقد كان موقف الحوزة من السيد الصدر موقفاً سياسياً ولم يكن مبدئياً، وكان الطلاب الإيرانيون يتخوفون على أنفسهم من التسفير، وقد حصل ذلك بالفعل لمرتين أو ثلاث مرّات. أذكر بهذا الصدد السيد [محمد باقر] السلطاني [الطباطبائي] عدل السيد الصدر، والذي كان قد عزم على الاستقرار في النجف، وقد تكبّد السيد الصدر عناءً بالغاً في سبيل تأمين مسكن له. في إحدى الليالي شنّ البعثيون حملة من الاعتقالات بين النجف وكربلاء وتمّ إرسال المعتقلين إلى الحدود، ولم يمض أسبوع واحد على سكنى السيد سلطاني وعائلته في منزله الجديد الذي أحسن تجهيزه حتى عدل عن

● الإمام محمد باقر الصدر في حوار تاريخي: التجربة، السياسة، المرجعية..

قراره بالاستقرار حذراً من اعتقاله أو اعتقال أحد من أفراد أسرته من قبل البعثيين الذين وصفهم بالمجرمين، فعاد أدراجه إلى إيران باعتبار أن العراق ليس مكاناً مناسباً للاستقرار.

هكذا كان الوضع في النجف، وقد أفاد هؤلاء بشدة من قضية التسفير، فقد كانوا يضغطون من خلالها على الطلاب، محدّرين إيّاهم من أن من حضور درس فلان^(١) عاقبته الاعتقال، وذلك بسبب حالة الصدام القائمة بينه وبين النظام الحاكم، فقد كانوا يعترفون له بالدقة العالية والفضيلة الواسعة، إلا أنه على أي حال رجل سياسة، وكان التدخل في الشأن السياسي في بيئة الحوزة التقليدية أمراً غريباً وغير مألوف، وعلى وجه الخصوص بين الطلاب الإيرانيين من غير المحسوبين على خط الإمام، حيث كانوا يتحسّسون للغاية من هذه الظاهرة، ويعتبرونها لا تتسجم مع شأن الحوزة، وكان الاعتقاد في ذلك الحين بانفصال الدين عن السياسة أمراً عادياً، وخاصة كيان الحوزة الذي ينبغي - بنظرهم - أن ينأى بنفسه وبشدة عن ميادين العمل السياسي.

لقد كان هؤلاء يستفيدون من الجو السائد لذي ذراع السيد الصدر، ولكن سياستهم هذه لم تؤت أكلها مع الطلاب اللبنانيين لكونهم متورّطين أساساً، ناهيك عن طبقة الشباب الذين كانوا مؤمنين بمشروع النهضة والنضال. لقد كان السيد الصدر يملك أهلية عظيمة لتولي زمام المرجعية، فقد كان صاحب ملكة فقهية راسخة وضاربة في الأرض، إلى جانب ثقافة فكرية مترامية الأطراف، وقد اجتمعت فيه العديد من الإمكانيات والطاقت. وإذا نظرت إلى المرحوم الشهيد مرتضى المطهري مثلاً، لوجدت أنه صاحب رأي في مجال الفلسفة وعلم الاجتماع، وكان الشهيد الصدر يكنّ له احتراماً خاصاً، إلا أنه لم يخلف في الفقه كتاباً ولم يرب فيه تلميذاً، بينما نجد أن آثار الشهيد الصدر الفقهية مرجع لأهل الرأي والفن، حتى أن فضلاء الطلبة في قم يعتبرون الآن أنّ الدرس الذي لا يأخذ نظريات الشهيد الصدر بعين الاعتبار ليس درساً كاملاً، وقد بدأت تقاريره وأبحاثه تحتل اليوم مكانتها في الحوزة، وقد بدأت آراؤه الأصولية تشق طريقها في دروس أساتذة الحوزة وفضلائها في قم، والذين بدأوا في الفترة الأخيرة يحتلّون كراسي التدريس بدل الطبقة الأولى المتقدمة في السن.

فلو كان أفاضل طلاب الميرزا جواد التبريزي مثلاً يهملون آراء السيد الصدر ولا

يتعرّضون لها لما احتشد حولهم الطلاب، ولطولبوا بالتعرّض للأراء الجديدة وعدم إهمال نظريّاته، تماماً كما هي الحال مع السيّد الخوئي مثلاً في الفقه والرجال؛ فلو أنّ أحدهم أراد التحقيق في علم الرجال - الذي كان للسيّد الخوئي فيه يدٌ تحقيق ونظر - ولم يأخذ بعين الاعتبار (معجم رجال الحديث) لسئل عن سبب هذا الإهمال. وكذلك الأمر في الفقه، فلو أنّ أحدهم أراد تدريس الفقه ولم يتعرّض لشرح السيّد الخوئي على (العروة الوثقى) لأثار ذلك التساؤل نفسه. وهذا ما حصل مع السيّد الصدر بالنسبة إلى أبحاثه الأصوليّة التي صدر منها دورة كاملة، حيث كان قد درّس دورتين. وقلنا: «الأصوليّة» لأنّه لم يخلف من الآثار الفقهيّة سوى ثلاثة أو أربعة مجلّدات في باب الطهارة.

على كلّ حال، لقد كان السيّد الصدر ملتقىً للعديد من الخصال والمزايا، وكان ذلك ليسكّل أرضيّة ملائمة جداً ليكون مرشّح الحوزات العلميّة في التصديّ لأمور المرجعيّة، إلّا أنّ الأوضاع السياسيّة التي عصفت به غيرت مجرى سفينه، ونحن في الوقت الذي تخطّجنا فيه أعظم مشاعر الأسى لفقدانه من ساحات العلم والمعرفة، نحسبه عند الله تعالى الذي قدر له أن يسلك سبيل الجهاد والإيثار، وقد انتهى به المطاف بنيل مقام الشهادة الرفيع.

السيد الصدر والإمام الخميني، العلاقات والمشاركات

❁ من الواضح أنّنا إذا قيّمنا الشهيد الصدر وفق قناعاته الاجتماعيّة والسياسيّة، فسنجدّه أقرب فكريّاً إلى خطّ الإمام الخميني منه إلى أساتذته ورفاقه السابقين، وهذا ما يدعو إلى التريث لدى تقييم الأشخاص وعدم سحب قناعات ومواقف أساتذتهم عليهم، هل لديكم من خواطر تدلون بها حول بداية تقارب السيّد مع الإمام؟

❁ لقد كنت على الصعيد الشخصي شديد التوق إلى تعميق التقارب وتجديده بين أساتذنا الشهيد وبين الإمام، فقد بدا لي واضحاً من أوّل الأمر أنّ مدّ جسور هذا التقارب سيكون في صالح الاثنين معاً. ولما أرجع السيّد الصدر في التقليد إلى السيّد الخوئي كنت من أشدّ المعترضين على هذه الخطوة التي لم يستشرني فيها، ولو فعل لحاولتُ صرفه عنها.

● الإمام محمد باقر الصدر في حوار تاريخي: التجربة، السياسة، المرجعية..

✿ إذن، لم تكونوا على علم بها؟

✿ بالضبط، فقد أتى أحد الأشخاص من لبنان ليأخذ بيان السيّد الصدر حول الموضوع ويعود، وهو أخو الشيخ شمس الدين.

✿ كلامكم هذا من الأهمية بمكان..

✿ نعم، اطلمتُ على البيان بعد انتشاره، فسألت أستاذنا عمّا دعاه إلى الإقدام على هذه الخطوة، فأجاب بأنّ السيّد الخوئي أستاذته وأنه رأى أنّ الحفاظ على وحدة الكلمة في الدول العربيّة يقتضي الإرجاع إليه، ولكنني أجبتّه بأنّه لم يكن هناك مصلحة في هذه الخطوة، إضافةً إلى أنّ الاتجاه الذي سينحوه جهاز السيّد الخوئي لم يكن متبلوراً بعد، وأقصد من كلامي حاشيته، وإلاّ فإنّ السيّد الخوئي نفسه شخص عظيم، ونحن لسنا بصدد التعريض كثيراً بالمراجع.

وكما ذكرتم في كلامكم، فإنّ السيّد الصدر كان شديد القرب من الإمام، وكان الإمام بدوره - في البدايات وفي حياة السيّد الحكيم - يحيل مناهضي نظام الشاه الذين كانوا يتوافدون عليه من أوروبا وغيرها من المناطق على السيّد الصدر، وأذكر أنّنا كنّا كثيراً ما نشارك في جلسات السيّد الصدر التي يعقدها عند وفود السيّد صادق الطباطبائي من ألمانيا، فقد كان السيّد صادق ينزل في بيته باعتباره من محارم زوجته، فالسيّد الصدر زوج خالته، وذات مرّة نقل لي السيّد صادق أنّهم استعرضوا أمام الإمام وضع المسائل والقضايا الإسلاميّة التي يقومون بطرحها وأنها استنفذت مداها، وطلبوا منه إحالتهم إلى شخصٍ يمكنهم الرجوع إليه في هذا المجال من أجل الاستمرار في هذا الاتجاه، فما كان من الإمام إلاّ أن أحالهم - ومرتين - على السيّد الصدر وطلب منهم الإفادة منه.

لقد كان الإمام يعقد عليه الآمال، إلاّ أنّ الحوادث التي أعقبت وفاة السيّد الحكيم وإرجاع السيّد الصدر إلى السيّد الخوئي قلبت الأمور رأساً على عقب، وقد فاقم الأمور ما جرى في لبنان من تصنيف السيّد موسى الصدر للإمام الخميني بعد السيّد الخوئي. وقد أثارت هاتان الخطوتان من السيّدَيْن الصدرين حفيظة الكثيرين، والحقّ معهم في عدم تقبّل ذلك؛ لأنّ السيّدَيْن انطلقا من منطلق علاقة التلميذ بأستاذته ورفاقه.

ومما ساعد على إبهام الأمور الانطباع الذي كان يحمله السيد الصدر حول السيد الخوئي وكونه منفتحاً من الناحية الفكرية، فقد سبق أن ذكرت أن من يجالسه يستهويه كلامه حول لزوم تشكيل الحكومة الإسلامية وإقامة الحدود، حتى أنه أفتى بعدم اختصاص إقامة الحدود بزمان المعصوم وحضوره، وأن المسألة من بديهيات الإسلام التي ينبغي إقامتها في كل زمان.

إن هذا الفكر المنفتح كان يجعل السامع يعتقد بأنه وبمجرد أن تدعن المرجعية له رقبته فسيعمل على إقامة الحكومة الإسلامية. ومما عزز هذه القناعة أنه كان قد أفتى بكفر الشاه وعدم شرعية الحكومات الفعلية التي اعتبر أموالها مجهولة المالك وأن ملكيتها لها فاقدة للشرعية. والذي يعلن على الملأ وبكل شفافية فتاوى من هذا القبيل من الطبيعي أن تعقد عليه الآمال بأنه وبمجرد أن يستلم زمام المرجعية فسيعمل على إقامة الحكومة الإسلامية، والحال أن الذي حصل هو خلاف ذلك تماماً، فتلقى السيد الصدر ضربة قاصمة حيث أسقط بيده وخابت آماله، خاصة وأن السيد الخوئي لم يملأ حتى الفراغ الذي خلفه رحيل السيد الحكيم على صعيد التصدي الاجتماعي.

ومما زاد في الطين بلّة ما تعرّض له الإيرانيون من حملات تفسير شنتها النظام البعثي، حيث كان أكثر طلاب السيد الصدر منهم فتلقى ضربة موجعة، ولم يعد ترميم الوضع بالأمر الهين على الإطلاق. ثم توالى الأحداث وتراكمت القضايا التي فاقمت الأمور وراحت تزيدها تعقيداً يوماً بعد آخر. أذكر على سبيل المثال حملات التفسير التي شنتها النظام البعثي ضدّ الإيرانيين، والتي تزامنت مع سفر السيد الخوئي إلى بريطانيا [لندن]، الأمر الذي أزعج السيد الصدر كثيراً، وعندما زاره في بغداد لقبل سفره إلى لندن طالبه بمبرر سفره في هذا الظرف، وذكر له أن مكتبه في النجف قد أعلن أن من أراد السفر فليسافر، وأن نتيجة هذا التدبير ستكون زوال الحوزة. فطلب منه السيد الخوئي أن يرجع أدراجه إلى النجف وينقل عنه عدم رضاه بسفر أي من الطلاب، فرجع السيد الصدر إلى النجف معلناً عن موقف السيد الخوئي، ولم يطلع صباح اليوم التالي حتى كذب مكتب السيد الخوئي ذلك، حيث قال السيد جمال الخوئي: إن هذا الكلام لم يصدر من والده.

والنتيجة أن السيد الخوئي سافر إلى بريطانيا لندن، ولولا وقوف الإمام الخميني

● الإمام محمد باقر الصدر في حوار تاريخي: التجربة، السياسة، المرجعية..

والمرحوم السيّد محمود الشاهرودي وثبات موقفهما لزالمت الحوزة، ولكن مع ذلك فقد هاجر الكثيرون إلى قم، وكان فضلاء الحوزة العلميّة في النجف من الإيرانيين، وقلّما تجد فيها فاضلاً عربياً، أمّا اللبنانيون فقد كان عددهم محدوداً؛ إذن لقد برزت قضية التسفير من ناحية، وملابسات الحوزة من ناحية أخرى.

هل تحتفظون بذكرات ترتبط بعلاقة المرحوم السيّد الصدر بالإمام

الخميني؟

لقد كان تواصل السيّد الصدر مع الإمام يتمّ عبر طريقتين اثنتين: أحدهما عبر المرحوم السيّد أحمد الخميني الذي كان يحضر درس السيّد الصدر. والآخر من خلال الوافدين عليه من الخارج ومن خلال الطلاب الذين كانوا على علاقة به، خذوا على سبيل المثال السيّد محمود دعائي الذي لعب دوراً لا يُستهانُ به في هذا المجال، وكان على تواصل مع الجمعيات الإسلاميّة ومع أطراف عديدة خارج البلد.

هكذا كان حالهما في الجانب السياسي والاجتماعي. وكان السيّد الصدر يستغلُّ أدنى مناسبة لزيارة الإمام، وقد رافقته لمرات عديدة في زيارته تلك، وكان الإمام في المقابل يكنّ له احتراماً بالغاً، خاصّة في الفترة الأخيرة من إقامته في النجف عندما ضرب عليه الحصار ووضع تحت المراقبة، فقد كان السيّد الصدر الشخص الوحيد الذي كسر طوق الحصار وأقدم على زيارته وتفقدّه، وفي ذلك الظرف لم يجرؤ أحدٌ على فعل ذلك؛ فالجميع قد تخاذلت أرجلهم من الفرق وتزّت قلوبهم من الخوف. وفي اليوم التالي قصد الإمام الحدود العراقيّة الكويتيّة، وفي اليوم الذي يليه سافر إلى باريس.

في الأيام الثلاثة أو الأربعة الأخيرة من إقامة الإمام في النجف وضع النظام البعثي منزل الإمام ومحيطه تحت السيطرة والمراقبة، وقبل ذهابه إلى الحدود الكويتيّة بقي لما يقرب من أسبوع محاصراً في منزله، وكان السيّد الصدر - كما قلت - هو الشخص الوحيد الذي أقدم على زيارته وأحجم عن ذلك الجميع، من عرب وغيرهم. علماً بأنّ تعاطي السيّد الصدر مع الإمام كان على هذا النحو منذ السابق، ففي حادثة وفاة المرحوم الحاج السيّد مصطفى الخميني ذهب السيّد الصدر للقاء الإمام ما يقرب من أربع مرّات، وكان الإمام يُقابله بكثيرٍ من اللطف.

الخلاصة أنّ الأمور كانت تسير في الفترة الأخيرة نحو التحسّن والتعايف، ولكنّ الوقت كان قد تأخّر بمعنى أنّ الفرصة كانت ضيقة جداً لذلك، فقد واجه الإمام في تلك الفترة قضايا إيران والغليان الذي عاشه الشارع الإيراني، إضافة إلى ما يرتبط بالبعثيين الذين أعدموا من أعدموا، فقد كانوا خشني الجانب ولا عهد لهم بالرفقة. يُذكر هنا أنّه في بداية الأمر كان السيد مصطفى الخميني يكنّ للسيد الصدر معزةً خاصّة، ولكنّ إرجاع الأخير إلى السيد الخوئي بعد وفاة السيد الحكيم قد عكّر صفو هذه العلاقة إلى حدّ ما، وكذلك الأمر بالنسبة إلى علاقة السيد مصطفى بالسيد موسى الصدر. ولكنّا حاولنا تليين الموقف من خلال التردّد عليهم وشرح الموقف بوصفه جزءاً قد ولى من التاريخ. والذي يبعث على الأسى أنّ المصائب كانت تتوالى الواحدة تلو الأخرى، بحيث لا تدع للإنسان مجالاً للتفكير والتخطيط، فتارةً يسفّر طلاب السيد الصدر، وأخرى طلاب الإمام، وهكذا.

أذكر الآن الميرزا جواد التبريزي الذي اعتقلوه وهو في طريق كربلاء واحتجزوه لليلةٍ في خان النصف بين النجف وكربلاء، وهو الخان الذي أنشأ في عهد لوالهي العثماني سليمان عام ١٧٧٤م، حيث لا يوجد أية غرفة أو شيء آخر، سوى أسقف مظلمة، ثمّ وضعوا أمامه حفنةً من التمر المجفّف. لقد كان هذا الوضع صعباً على الميرزا جواد والميرزا كاظم التبريزي والسيد أبو القاسم الكوكبي وغيرهم ممّن رحل إلى إيران، والتي استقبلت شريحة واسعة من زعماء الحوزة. وبهذا استطاع صدام أن يقضي على حوزة النجف ويخليها من الفضلاء والعلماء؛ فلم يبقَ من الإيرانيين سوى عدد قليل، أمّا أكابر العرب واللبنانيين فبين راحلٍ وسجين. نعم، بقي فيها مجموعة من البعثيين. لقد تلقّت الحوزة من صدام ضربة قاصمة لم تتعاف منها حتّى يومنا هذا. واليوم وبعد مرور أربع أو خمس سنوات على زوال حكم صدام قد يتحدّث القادم من هناك عن وجود حوزة في ذلك البلد، ولكنّ الحقيقة أنّه لا وجود لحوزة هناك، فقد استأصلها صدام من جذورها وأتى على أساسها.

هل كان السيد الصدر يريد الخروج من العراق حقاً؟!

✿ يعتبر إيفادكم إلى إيران مظهراً من مظاهر عزم السيد الصدر على ترميم

علاقته بالإمام، أليس كذلك؟

دعونا هنا لا ننسى الرسالة التي وجهها السيد الصدر إلى الإمام عندما كان في (نوفل لوشاتو)، فقد كانت رسالة عظيمة وهي في الواقع تحكي عن عظمة هذه الثورة^(١).

هل لديكم ذكريات تتعلق بكم حول مجيئكم إلى إيران وأحاديثكم مع

السيد الصدر بهذا الصدد وفي المرحلة التي انثدبتتم فيها لتمثيله هنا في إيران؟

أذكر أنه في مساء اليوم الذي ولّى فيه الشاه هارياً لم يلقِ درسه المعتاد، فقد كان يظفر من الفرح ويميد بعطفه السرور، وبدأ حديثه بكلامٍ رائعٍ وأسلوبٍ ساحرٍ.

لقد كان يتمتع بأدبيات راقية، صحيح؟

بالفعل، لقد كان عجبياً جداً؛ فقد كان بيأئه طوعاً لسانه وقلمه أسير بنانه، وقد قال في تلك اللحظة بعد البسملة: «اليوم تحققت آمال الأنبياء»، فقد استنشى في هذا الحدث نسيم الأمل. وبعد أن قامت التظاهرات عقيب تلك الأحداث قلت له: إن المنطقة ستشهد تحولاً ومنعطفاً مصيرياً بسبب الأوضاع الأخيرة، ومن المؤكد أن صدام حسين لن يدعمكم تنفيذاً لظلال الراحة وتتقلبون بين أعطاف الدعة، بعد أن شاهد بأمر عينه سقوط نظام الشاه وعدم نجاحه في الحفاظ على ملكه، ولذا فلا بد أن تخرجوا من العراق بأي شكلٍ من الأشكال، فكان رأيه أن أذهب أنا في الوقت الراهن.

إلى أين؟

إلى بغداد، فقد أخذت من النجف إلى بغداد حيث تواريت عن الأنظار، وبسبب معرفتي بحقيقة البعثيين ومدى وحشيتهم وكونهم جرثومة الفساد قلت للسيد الصدر بأنهم سينغصون عليه عيشه؛ لأنهم كانوا يستهدفون القضاء على من كان خلف الأحداث الأخيرة التي جرت في العراق، الذي هو السيد الصدر. ولهذا السبب سارعت بالرحيل بمجرد أن اشتعل فتيل الأمور، كما أن السيد الصدر نفسه أوعز لي بذلك، وقال لي بأننا سنبحث لاحقاً من خلال تواصلنا كيف يمكن أن يخرج هو من العراق. فالسيد

الصدر لم يكن في الواقع يرفض فكرة الخروج؛ لأنّ الأوضاع كانت في غاية الخطورة.

❖ هذا يعني أنه كان يرغب في الخروج؟

❖ نعم، كانت لديه رغبة في الخروج في أوائل الأمر، وقد طلب منّي الخروج والتواصل معه لنر إلى أين ستقودنا الأمور. بالمناسبة، لو كنتُ قد أحرّت سفري لأسبوع واحد لاحتضنتني جدران المعتقل، ولكنّي سافرت إلى الكويت، ومنها إلى إيران، وربما كان ذلك في أوائل (فروردين) من العام ١٣٥٨هـ ش/آذار/١٩٧٩م؛ لأنني شاركت في انتخابات الجمهوريّة الإسلاميّة، وكان الإمام في ذلك الحين في قم فزرتّه هناك وقد استغرب من وجودي.

استعرضتُ أمام الإمام الخميني أوضاع العراق وما آلت إليه الأمور، وذكرتُ له أنّ الخطر محقق بالسيد الصدر، وأنّ البعثيين سيقتلونّه، ولكنّه كان يرى أنّهم لا يتورطون في إعدام مرجع، والحرب العراقيّة الإيرانيّة لم تكن قد بدأت بعد، فلم يكن واضحاً لدى الإمام مدى إجرام صدام حسين، ولذلك قال: إنّ من البعيد أن يقدموا على هذه الخطوة.

❖ الحلقة المهمّة هي أنه من قال للإمام بأنّ السيد الصدر عازمٌ على الهجرة

إلى إيران؟

❖ يبدو أنّ وكالة الأنباء الإيرانيّة (فارس) كانت أوّل من أعلن الخبر وطبّرت ذكره في الآفاق، ثمّ تناقلته بعض الصحف، وقد أدّى ذلك إلى شيوع الخبر وانتشاره.

❖ نطرح هذا السؤال لأنّه قيل: إنّ السيد الصدر لم يكن عازماً على الهجرة

في بادئ الأمر.

❖ هذا صحيح؛ فإنّ مجيء السيد الصدر لم يكن متداولاً في البداية، وقد تمّ إفشاؤه هنا، ولست أدري ما الذي سبّب ذلك؟! في ذلك الحين كان السيد محمود دعائي سفيراً إيران في بغداد، وكان على ارتباطٍ غير مباشر بالسيد الصدر، فأتاني وطلب منّي صورةً للسيد الصدر، فسألته عن الأمر فقال: إنّّه يريد أن يُصدر له جواز سفر إيراني، وأنّ

● الإمام محمد باقر الصدر في حوار تاريخي: التجربة، السياسة، المرجعية..

إدخاله إلى إيران أمرٌ ممكن، فأعطيته الصورة وتمّ إصدار الجواز. في العراق كان النظام يحمل السيد الصدر مسؤولية كل ما يجري، ولم يكن السيد الصدر في المقابل مكتوف اليدين، فمن دعمه الثورة الإسلامية في إيران مروراً بتطهير الرسائل الرسمية - من قبيل رسالته إلى الشيخ الخاقاني - وصولاً إلى إقامة الفاتحة للشهيد مرتضى المطهري، إلى غير ذلك من الأعمال... لقد كان الوحيد الذي أقام للشيخ المطهري مجلساً في النجف، كما أنه وقف بنفسه ليتقبل التعازي. وقد اعتبرت السلطة هذه الأعمال بمثابة التحدي لها، وقد حاول بعض أصدقائه ومريديه أن يزيلوه عن خوض المعركة ويثوه عنها، وكنتُ منهم، وكان هذا رأي الخواص. ولست أدري كيف شاع أمر خروجه عبر وكالة الأنباء والصحف، وقد اطلع الإمام على ذلك وكتب في ذلك لرسالته المعروفة، معتقداً أنّ البعثيين لن يقدموا على قتله.

بعد انتشار الخبر وشيوعه ازداد حنق البعثيين على السيد الصدر، وكان مأمولاً أن يساهم هذا الحنق في الحفاظ على حياته، ولكن الأمور اتخذت مساراً مغايراً تماماً. وبعد نشوب الحرب العراقية الإيرانية اتضح بشكل كامل أنّ صدام حسين لن يتلصّب في إبادة شعبه من أجل الحفاظ على كرسيه ومنصبه، ولم يكن ليراعي ما يقف وراء هذه الآمال والتعويلات ويأخذه بعين الاعتبار.

✿ عندما كنتم في إيران: إلى أي حد تمكنتم من التواصل مع السيد الصدر؟

✿ لقد تمّ ذلك كثيراً؛ إذ كنتُ قد أحضرت إلى منزلي هاتفاً، وكان هناك هاتفٌ في الطرف المقابل في أحد البيوت غير المعروفة في النجف الأشرف، فكنا نتصل بذلك المنزل ونتحدث معهم بشكل مباشر، وقد استمرّ تواصلنا عبر هذا الطريق إلى حين ضرب الحصار على بيت السيد الصدر، وبعدها انقطع. كما أنّني أرسلتُ عائلتي إلى النجف مرتين أو ثلاث قبل نشوب الحرب، ورجعتُ حاملةً لنا الرسائل. لقد كانت هذه الأعمال محفوفة بالأخطار، ولكننا كنّا نقدم عليها.

✿ نريد الآن أن نستفسر في سؤالنا الأخير عن الرسالة الأخيرة غير المنشورة

التي تلقيتموها من السيد الصدر، والتي أشبه ما تكون بالوصية؟ هل لديكم ما

تتفضلون به في هذا الشأن؟

الواقع أنها لم تكن وصية، بل هي شبيهة بالنداءات الثلاثة التي سجّلها السيد الصدر مخاطباً فيها عامّة الشعب، ولكنّ النداءات كانت عامّة بينما خصّ بهذه الرسالة خواصّه وطلّابه، وقد ذكر فيها أنّه يستبعد أن يدعه البعثيون على قيد الحياة، وأنّه مصمّمٌ على الشهادة. لقد كان السيد الصدر قد تعرّض سابقاً ضمن أبحاثه التاريخية عن كربلاء إلى نظريّة (الشهيد الخالد) ورفضها، وتبنّى نظريّة أخرى كان بنفسه أحد مصاديقها، وقد ظهر له مؤخراً أنّه سيتوجّب عليه أن يفعل ما فعله [الإمام الحسين عليه السلام]، وإلى جانبه أخته المظلومة لبنت الهدى]، وقد قسم الله تعالى ذلك وقدره له. وفي هذه الرسالة ذكر بعض الأمور من قبيل: من هم الأشخاص الذين ينبغي علينا مداراتهم، ومن هم الذين ينبغي علينا الاستفادة منهم، وماذا علينا أن نفعل... وطابع الرسالة كما وجدته شخصيٌّ لا يصحُّ نشره، وأنا شخصياً لا أؤيد تداول ما يرتبط بالسيد الصدر بحيث يُستفاد منه في المصالح الشخصية، وهذه الرسالة من هذا القبيل، ووضعها شبيهة بإجازة الاجتهاد التي منحتني إياها الأستاذ، وهي إجازة الاجتهاد الخطية اليتيمة التي صدرت عنه، ولكنني لم أشأ يوماً أن تنشر، ولكن قبل خمس سنوات أراد أحد الأشخاص الاطلاع عليها، فأخذها دون علمي وقدمها لمؤتمر الشهيد الصدر الذي قام بدوره بنشرها. وكان السيد [كاظم] الحائري قد طلب منّي - قبل سبع أو ثماني سنوات - الاطلاع عليها أثناء إعدادة مقدّمة المجلد الأوّل من كتابه (مباحث الأصول) والتي خصّصها للحديث عن السيد الصدر، فأطلعت عليها، ثم وجدت أنّه قد أشار إليها في موضع من الكتاب. أنا لا أحبذ نشر ما يتعلّق بي من أمور لأستفيد منه في الدعاية الشخصية، ولا أوافق على ما يقوم به بعضهم من نشر رسائلهم الشخصية.

✽ عندما استئذن السيد الصدر في ترجمة كتاب (فلسفتنا) تمّت الإحالة

إليكم باعتبار أنّه يكفي مصادقتكم على الترجمة..

هذه الأمور يكثر نظيرها، ولكنّ فداحة الخسارة التي منينا بها بفقدان السيد الصدر تخلف في المرء مساً أليماً ومضاً موجعاً وكمداً باطنياً، وتجعل لسانه كلاً عن الحديث عنه.

(١) يُشار إلى أنّ السيّد محمود الهاشمي الشاهرودي من مواليد ١٩٤٨/٩/٦م، وما سيأتي في المتن بين عضادتين [] إضافةً إلى كافّة هوامش المقال من المترجم (المترجم)، أمّا العناوين الفرعية فهي من التحرير.

(٢) وهو التقرير المعروف بـ (دراسات في علم الأصول).

(٣) يكتب السيّد الصدر إلى السيّد محمّد الغروي: «وأما محاضراتنا حول الأئمة فلا ينبغي أن تطبع الآن؛ لأنّ في نيتي أن أكتبها على شكل بحوث صغيرة تدريجاً من قبيل بحث حول الولاية وحول المهدي إن شاء الله تعالى» انظر: أحمد عبد الله أبو زيد، محمّد باقر الصدر.. السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق ٣: ٢٨٢، دار العارف، بيروت، ٢٠٠٧م.

(٤) نشرت هذه المحاضرات مؤخراً في العدد ١ و٢ من مجلّة (الاجتهاد والتجديد) تحت عنوان (شبكة الملكيات.. تحليل البنيات العقلانيّة لأنظمة المال والملك والحق)، تدوين السيّد عبد الغني الأردبيلي، صياغة وتحقيق الشيخ حيدر حب الله، وتنشر قريباً بإذن الله في المجلد الحادي والعشرين من موسوعة (تراث الشهيد الصدر) عن المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر. (٥) نشرت هذه الأبحاث مؤخراً في مجلّة (المنهاج)، الأعداد: ٤١، ٤٢، ٤٣، بصياغة وتحقيق مترجم هذا المقال.

(٦) الاتفاق كان يقتضي: أولاً: أن يكمل السيّد الخوئي نشاط مرجعية السيّد الحكيم من حيث انتهت إليه. وثانياً: بأن يكون تسيير وكلاء السيّد الخوئي إلى المناطق بيد السيّد الصدر، وذلك من خلال لجنة شكّلها في سبيل هذا الغرض. انظر: محمّد باقر الصدر.. السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق ٢: ٣٦٣ وما بعد.

(٧) تعني هذه الكلمة في أمثال المقام حاشية المرجع وجهازه الخاص.

(٨) لم ينشر للسيّد الصدر حاشية فتاويّة على (العروة الوثقى)، لكن ورد في إحدى رسائل السيّد عبد الغني الأردبيلي إلى السيّد الصدر طلباً بطباعتها.

(٩) يقصد المعنى الفقهي لا الأخلاقي، والفضول هنا صفة تلحق بالعمل الذي لا يكتسب إذن صاحب الإجازة إلا بعد وقوعه.

(١٠) يقصد الإمام الشهيد الصدر.

(١١) راجع الرسالة في: محمّد باقر الصدر، مرجع سابق ٤: ١٠ وما بعد.

الاجتهاد الإسلامي وثغرات الممارسة

قراءة في آفات الاجتهاد وإشكالياته المعاصرة

الشيخ مهدي مهريزي (*)

ترجمة: مشتاق الحلو

المسيرة العلمية والحاجة إلى رقابة وإحياء متجددين

كل ظاهرة في حياة الإنسان قد تصاب بآفات خلال مسيرتها، فتحرفها عن منشئها، أو تمنعها عن التطور، أو تعرقل حركتها نحو الكمال، وقد تصيبها بالجمود والضمور تماماً. ولمنع حدوث مثل هذه الآفات والأضرار ينبغي وجود رقابة خارجية دائمة. وتتشأ عمليات المتابعة والرقابة داخل المنظمات والمؤسسات من هذه الحقيقة؛ فتساهم معرفة الآفات التي قد تعرض على أي ظاهرة في تحاشيها ومعالجة أضرارها. والاجتهاد - بصفته ظاهرة معرفية في مجال الدراسات الدينية - غير مستثنى من هذه القاعدة؛ فمن الضروري أن يخضع لرقابة خارجية مستمرة، لتحول دون ابتعاده عن مناشئه الأصيلة، ولتتابع مسيرته بإتقان وسرعة.

وقد التفت الفقهاء منذ العهود القديمة لهذا الأمر، فما إن وجدوا زلّةً عند فقيه حتى يتخذوا موقفاً صارماً منه، ويبدو أنّ اتهام ابن إدريس المجتهدين بعد الشيخ الطوسي بالتقليد جاء في هذا السياق؛ إذ كان يريد منع الفقهاء من ممارسة الاستنباطات التي لا تتبع من بحث وتتبع وتمحيص؛ لذلك نراه يقول في مسألة طهارة ماء البئر: «وأيضاً فالشيخ أبو جعفر الطوسي عليه السلام، الذي يتمسك بخلافه ويقلد في هذه المسألة، ويجعل دليلاً يقوي القول والفتيا بطهارة هذا الماء في كثير من أقواله، وأنا أبين إن شاء الله، أنّ أبا

(*) أستاذ جامعي متخصص في علوم الحديث، ورئيس تحرير مجلة علوم الحديث الفارسية، من أبرز المساهمين في مشروع فلسفة الفقه، له مؤلفات عدّة في الفقه والحديث و..

● الاجتهاد الإسلامي وثغرات الممارسة، قراءة في آفات الاجتهاد واشكالياته المعاصرة

جعفر عليه السلام، يفوح من فيه رائحة تسليم المسألة بالكلية، إذا تُوِّمَل كلامه وتصنيفه حقّ التأمل وأبصر بالعين الصحيحة وأحضر له الفكر الصافي^(١).

كذلك حُكِمَ ابن داود على ابن إدريس، بأنه أعرَض عن روايات أهل البيت^(٢)، يعدّ شكلاً من أشكال تشخيص الآفات؛ إذ إنّ الإعراض عن روايات أهل البيت إحدى الآفات الكبيرة في عملية الاستنباط. وحين يصرخ صاحب الجواهر معترضاً على بعض الفقهاء، بأنّ بعض استنباطاتهم وفتاواهم خرافة، وسان الله الفقه من شرورها، يشير إلى آفة أخرى، وهي الجمود والتجبر في فهم الروايات والنصوص الدينية^(٣). وقد تعدّ ما أخذ الغزالي والملا صدرا على الفقهاء شكلاً من أشكال كشف الآفات^(٤)! وإن تجاوزا حدودهما وأهانا الفقهاء!

ومن الفقهاء الشيعة المعاصرين، هناك من أكّد على وجود بعض الآفات؛ فقد تحدّث الإمام الخميني في رسالته إلى الحوزويين عن عدم كفاية الاجتهاد المصطلح^(٥)، وأنّ التجرّب والجمود في فهم الأخبار يؤدي إلى تقوقع الفقه^(٦). أما الشهيد مطهري، فطرح مجازة العوام مشكلةً من مشاكل الفقه^(٧)، واعتبر الشهيد السيد محمد باقر الصدر النزعة الفردية مشكلةً أخرى^(٨). كما عدّ الشيخ جعفر السبحاني خمس آفات تعرض على عملية الاجتهاد والاستنباط، وهي: عدم مراجعة المصادر المتعارفة، الاهتمام بالأموال الهامشية، إسقاط الواقع الاجتماعي على الفقه، عدم الاهتمام بالقضايا بشكلها الحقيقي، وعدم البحث المستوي في القرآن والسنة^(٩). كذلك اعتبر العلامة فضل الله والعلامة شمس الدين - من فقهاء لبنان - عدم الاهتمام بمقاصد الشريعة مشكلةً في عملية الاستنباط^(١٠). وتحدّث الأستاذ محمد رضا حكيمي في رسالة إلى الحوزويين عن آفات التجرّب والنظرة الجزئية في الفقه، والابتعاد عن الرؤية القرآنية^(١١). وأكّد الشهيد بهشتي على وجود ست آفات في البحوث الفقهية: عدم التتبع الكافي، عدم تقييم المصادر، عدم استخدام المناهج المقارنة، النظرة الجزئية في الدراسات الدينية، الخطأ في فهم النصوص، وتأثير النوازع السلوكية والمذهبية على الفهم^(١٢).

إنّ معرفة آفات الاجتهاد هو - في الحقيقة - مطالعة خارجية لظاهرة الاجتهاد؛ وينبغي بناء هذه المطالعة على أنموذج صحيح وسليم من الاجتهاد، كي يتسنى لنا اكتشاف السلبات والآفات التي طرأت عليه من خلال مقارنة الحالة الفعلية به، ولمعرفة الأنموذج

السليم، نشير إلى التعاريف التي قدّمها بعض علماء الفقه والأصول للاجتهاد. يقول المحقق الحلبي: وهو في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية، وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلة الشرع اجتهاداً^(١٣). لكن العلامة الحلبي، يعرفه بالشكل التالي: هو استقراغ الوسع في النظر فيما هو من المسائل الظنية الشرعية على وجه لا زيادة فيه^(١٤). ويقول الفاضل التوني: المشهور أنه استقراغ الوسع من الفقيه في تحصيل الظن بحكم شرعي. وعندني أن الأولى في تعريفه: أنه صرف العالم بالمدارك وأحكامها نظره في ترجيح الأحكام الشرعية الفرعية^(١٥). ويعرفه السيد الخوئي: تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي^(١٦). ويقول الإمام الخميني: تحصيل الحكم الشرعي المستتبّط بالطرق المتعارفة لدى أصحاب الفن أو تحصيل العذر كذلك^(١٧).

يمكننا استخلاص الميزات التالية للاجتهاد السليم من التعاريف آنفة الذكر: ١- بذل قصارى الجهد الفكري والعلمي. ٢- البحث والتعمّق في جميع الأدلة المتوفرة. ٣- استخدام الأساليب المتعارفة في الاستتبّاط؛ فإذا فقدت عملية الاجتهاد أياً من هذه المواصفات، يكون الاجتهاد منحرفاً عن مساره الطبيعي.

وتجدر الإشارة إلى أنّ مسألة البحث عن آفات عملية الاجتهاد، وإن كانت قديمة ولها جذور في التراث، إلا أنه لم تقدّم حتى اليوم دراسة مستقلة في هذا المجال، وهذا المقال يسعى - معتمداً على آراء الفقهاء والأصوليين، ومستعيناً بملاحظاتهم على الفقه السائد - للخروج بقائمة بالآفات والمشاكل التي تواجه الفقه اليوم والبحث فيها. وكما سيتضح من خلال البحث، فإنّ جملة الفقهاء والمجتهدين أقرّوا بجميع الآفات التي سنذكرها، لكن تناول كلّ منهم مجموعة منها. ومن الواضح أنّ بحث هذه المشاكل لا يعني ابتلاء جميع الفقهاء بها، بل قد يكون رسخ بعض منها - لا إرادياً - في بعض عمليات الاستتبّاط، وجاء ذكرها للتببيه عليها والتحذير منها.

آفات الاجتهاد والعناصر السلبية

وفيما يلي نتناول هذه الآفات بإيجاز، ونذكر شواهد عليها من كلام الفقهاء:

١- مأساة الانقطاع عن القرآن في الاجتهاد الفقهي

يقول العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان عن انقطاع العلوم الإسلامية وابتعادها

● الاجتهاد الإسلامي وثغرات الممارسة، قراءة في آفات الاجتهاد واشكالياته المعاصرة

عن القرآن) أنك إن تبصرت في أمر هذه العلوم، وجدت أنها نظمت تنظيمًا لا حاجة لها إلى القرآن أصلاً، حتى أنه يمكن لتعلم أن يتعلمها جميعاً: الصرف والنحو، والبيان، واللغة، والحديث، والرجال، والدراية، والفقه، والأصول، فيأتي آخرها. ثم يتضلع بها، ثم يجتهد ويتمهر فيها، وهو لم يقرأ القرآن، ولم يمسّ مصحفاً قط. فلم يبق للقرآن بحسب الحقيقة إلا التلاوة لكسب الثواب، أو اتخاذه تميمة للأولاد، تحفظهم عن طوارق الحدثنان^(١٨).

ويؤكد السيد الخامنئي على الموضوع عينه، قائلاً: «... قد ذكرت هذا الأمر مراراً، إن دروسنا الحوزوية وضعت بشكل لا يحتاج الطالب مراجعة القرآن إطلاقاً، منذ أن يبدأ بالدراسة من «اعلم أيّدك الله» وحتى الاجتهاد. فهل تحصل له أية مشكلة إن لم يرجع إلى القرآن؟ هل يتلكأ في دراسة الرسائل؟ أو تعطل مطالعة المكاسب؟ إذ لا يعترض القرآن مسيرنا العلمي والدراسي. قد يكون هناك عالم دين لم يتعرف على القرآن قط، وهو عالم بموجب المصطلحات السائدة»^(١٩).

وقد أشار عدد آخر من المفسرين إلى النقطة ذاتها^(٢٠)؛ فيروي الشيخ مطهري أنه حين اطّلع أحد علماء النجف عن اشتغال العلامة الطباطبائي بكتابة تفسير الميزان، ردّ بأنّ العلامة ذبح نفسه^(٢١). ويشكو الإمام الخميني في إحدى رسائله هجر القرآن، خاصة من قبل رجال الدين^(٢٢). ويقول الشيخ السبحاني: والضرر الخامس الذي يمكن أن يصيب الفقه، عدم التحري الدقيق في مضامين الكتاب والسنة، ذلك أنه توجد في الآيات القرآنية الكريمة مجموعة من أدلّة الأحكام غفل عنها الفقهاء، وإنّ هذا النوع من الاستنباطات موجودة في كلام الأئمة الأطهار^(٢٣). وإنّ هذا يستلزم شكلاً من أشكال معرفة القرآن ليتبين في ظلال الآيات القرآنية قسم من الأحكام التي يبدو أنها لم يرد نصّ فيها^(٢٣).

إنّ الابتعاد عن القرآن بحدّ ذاته يستتبع مشاكل أخرى، منها:

١ - ١ - إفقار منابع الاجتهادية أو تقليص آيات الأحكام

يعتبر الفقهاء عدد آيات الأحكام خمسمائة آية، أو دون ذلك^(٢٤)، لكن لا تستخدم هذه الآيات كثيراً في عمليات الاستنباط؛ فبعضه مكرر، وآخر يبيّن ضروريات الأحكام، وما يستند إليه الفقيه ضئيل؛ لذلك حين يستدل الأصوليون لضرورة علم الرجال وفائدته،

يؤكدون على أن الروايات هي المستند في غالب الأحكام^(٣٥)، لكن من منظار آخر، قد تكون جميع الآيات مصدراً لاستنباط الأحكام، فالقرآن جميعه آيات أحكام. يقول الشيخ محمد مهدي شمس الدين، بعد ذكر قصص نساء في القرآن كمریم وزوجة فرعون وبنات شعيب وبلقيس ملكة سبأ: «فيمكن القول إن هذه القصص تكشف عن مبادئ ثابتة في الشريعة الإسلامية، يمكن للفقهاء أن يأخذوا منها في اعتباره عند البحث عن الحكم الشرعي والاستدلال عليه في مقام الاجتهاد والاستنباط. ففي الأحكام ما لا مرجع له من كتاب الله إذا اقتصرنا على المبادئ العامة وأهملنا مرجعية ما سميناه الرؤية القرآنية. أما إذا اعتبرنا هذه الرؤية مرجعاً، فإن مرجعية القرآن تثبت لجميع الشريعة وليس لبعضها». (٣٦)

والموضوع عينه، يطرحه باحثون آخرون بصورة مختلفة؛ فقد عدوا جميع آيات القرآن آيات أحكام، سواء ما يخص العقائد أم التاريخ والقصص، وحتى الأمثال، وأتوا بشواهد من روايات الأئمة في استنباط الأحكام منها^(٣٧).

١ - ٢ - مشكلة تقديم الروايات على ظهور القرآن وصريحه

يقول القرآن الكريم صراحةً أن اشهدوا لله وإن عادت الشهادة عليكم أو على أهلكم بالضرر: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ (النساء: ١٣٥)، لكن الشيخ الطوسي في كتاب الخلاف يفتي بأن شهادة الابن على أبيه مرفوضة بدلالة الروايات والإجماع^(٣٨)، ويتردد المحقق الحلي في كتاب الشرائع في هذه الفتوى^(٣٩)، أما الشيخ النراقي، فبعد ذكره أقوال مخالفة قبول شهادة الابن على أبيه، ينقل عن السيد المرتضى والشهيد وجماعة آخرين أنهم يرفضونها. ويقول: إن دليلهم هو عمومات قبول الشهادة والآية القرآنية. ثم يتابع قائلاً: إن العمومات تخص بالرواية المرسلة، التي نقلها كتاب من لا يحضره الفقيه، والآية لا ظهور فيها ولا صراحة. ثم يؤول الآية ويقول: إن الآية تتحدث عن تحمل الشهادة لا تقديمها، وحتى لو قلنا: إنها تدل على أداء الشهادة، لا يقصد بها الشهادة عند القاضي بل الأجر الأخروي...^(٤٠). وتتبع الكتب الفقهية يكشف لنا نماذج كثيرة من هذا القبيل^(٤١).

مشكلة الخطأ في نقل الآيات القرآنية في المباحث الفقهية

وفي ختام هذه النقطة نذكر بأن الفقهاء في بعض الأحيان يعتمدون على نقل

● الاجتهاد الإسلامي وثغرات الممارسة، قراءة في آفات الاجتهاد واشكالياته المعاصرة

الكتب الفقهية للآيات القرآنية، فيقعون في أخطاء نتيجة عدم مراجعتهم للقرآن، يقول السيد الخوئي: لا يخفى أنّ الأصحاب (قدّس الله أسرارهم) نقلوا الآية المتقدمة في مؤلفاتهم بلفظة: إن لم تجدوا؛ فإن لم تجدوا، وهو على خلاف لفظة الآية الموجودة في الكتاب. بل لا توجد هاتان اللفظتان في شيء من آيات الكتاب العزيز؛ فإن ما وقفنا عليه في سورتي النساء والمائدة: «فلم تجدوا»، كما أن الموجود في سورة البقرة: «ولم تجدوا كتاباً...»، فراجع. وظنّي أنّ الاشتباه صدر من صاحب الحقائق، وتبعه المتأخرون عنه في مؤلفاتهم اشتباهاً، ولا غرو فإنّ العصمة لأهلها^(٣٢).

٢- الفقه ومأزق النظرة الفردانية

النظرة الخارجية لبعض فتاوى الفقهاء، كجواز الحيلة في الربا واعتبار الزكاة والجهاد.. أمراً ضرورياً وعدم اعتبار حقّ للمؤلف وتجويز قلع الأشجار إن لم تكن ملكاً لأحد وتجويز تملك الكنوز إن لم تكن ملكاً لأحد و... تكشف عن سعي الفقهاء لحلّ مشاكل الأفراد من خلال عملية الاستنباط، فلا يأخذون بنظر الاعتبار مصالح المجتمع الإسلامي، علماً أنّ سبب ظهور هذه النظرة هو ابتعاد الشيعة عن السلطة والحكومة وإدارة المجتمع.

ويصف السيد الصدر - أحد الفقهاء والعلماء الشيعة - هذه المشكلة فيقول: اتجه الاجتهاد لدى الشيعة نحو هدف واحد، وهو تطبيق الشريعة في إطار الحياة الفردية للمسلمين، هذه العقلية التي تكوّنت نتيجة ابتعاد الشيعة عن النظام السياسي، استتبعت مضار عديدة: ١- اهتمّ الفقه بالمواضيع الفردية أكثر من اهتمامه بالمواضيع الاجتماعية. ٢- أصبحت نظرة الفقيه للشريعة فردية؛ ولهذا اعتبر قانون الدية والقصاص معارضاً لقاعدة لا ضرر. ٣- بحث الفقيه دوماً عن حلّ لمشاكل الفرد؛ لذلك عدّ الربا مشكلةً للفرد المسلم، وصار يبحث عن سبل لإزالتها عن طريقه ولم يعتبرها معضلة اجتماعية. ٤- أثرت هذه النزعة الفردية على فهم النصوص؛ لذلك لم يعتبر الفقيه أية شخصية اجتماعية للنبي والإمام، ولم ينظر لهما قطّ كحاكمين ورؤساء دول، وعدّ جميع أقوالهم وأفعالهم تبييناً للأحكام الشرعية. ٥- لم يتعامل الفقهاء مع النصوص الشرعية بهدف تطبيقها على الواقع واستنباط القواعد منها؛ لذلك كان يلتزم بأحكام مختلفة في موضوع واحد، ولم يجد

أحد ضيراً في الأمر^(٣٣). ومعنى هذا أنه قلماً نتفت أحدٌ للبعد الاجتماعي للإسلام ولحياة الناس، والرسائل العملية تعكس ذلك.

يقول الإمام الخميني بصدد مقارنة الرسائل العملية بالمصادر الدينية: «يختلف القرآن وكتب الحديث التي تشكل مصادر الأحكام والقوانين الإسلامية - من حيث الشمولية والتأثير في الحياة الاجتماعية - كل الاختلاف عن الرسائل العملية التي يكتبها المجتهدون والمراجع المعاصرون؛ فنسبة الأمور الاجتماعية التي تطرق لها القرآن للعبادات أكثر من مائة ضعف»^(٣٤).

ويقول الدكتور علي رضا فيض في لقاء معه: «أحد الأمور التي ينبغي دراستها فيما يتعلّق بسعة الفقه، هو السبب الذي دعا علماءنا في الماضي إلى تحديد المسائل المبحوثة فكانت تختص بالجانب الفردي، ولم يتناولوا الجانب الاجتماعي إطلاقاً. حتى الأمثلة التي كانوا يأتون بها (لقاعدة لا ضرر على سبيل المثال) كانت تتطرق إلى الجانب الفردي فقط، فيبحثون في رؤية شخص ضرراً يلحق بآخر أو يلحقه هو بآخر، ولم ينتقلوا قط من الفرد إلى المجتمع...».

ويقول الدكتور كرجي في اللقاء نفسه: «كانوا ينظرون إلى الأمور الاجتماعية أيضاً من زاوية فردية، فمثلاً تصوّروا الزكاة كالصلاة، فكما علينا أن نصلي، من واجبنا دفع الزكاة، والحال أنّها ليست سوى ضرائب مالية»^(٣٥).

٣- الاجتهاد الفردي والاجتهاد الشوروي

الاجتهاد الفردي آفة ابتلى بها الاجتهاد في القرون الأخيرة، حيث يقوم شخص بمفرده باستتباط الحكم الشرعي دون استشارة أقرانه، وتعدّ هذه المسألة مشكلة حقيقية نظراً لسعة الفقه وتنوّعه وتشعبه؛ إذ تتعدّى الإحاطة بكافة أبعاده والعلوم المرتبطة به قدرات شخص واحد وطاقاته، فينبغي أن يلجأ العلماء إلى استشارة بعضهم، ومن ثم يصدرن الفتاوى.

وقد تداول المفكرون الإسلاميون - ومنذ نصف قرن - هذا الموضوع، لكنهم لم يحققوا شيئاً حتى الآن، نعم، مجلس خبراء الدستور في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وفيه عدد من الفقهاء، يدرس مطابقة القوانين التي يصادق عليها مجلس الشورى للشريعة

● الاجتهاد الإسلامي وثغرات الممارسة، قراءة في آفات الاجتهاد واشكالياته المعاصرة

وعدم مخالفتها لأحكام الإسلام، ويعدّ نوعاً من الاجتهاد الشورائي في المسائل غير العبادية.

يقول الشيخ مطهري في ضرورة المشورة الفقهية: «لديّ اقتراح آخر أقدمه وأظن أنّ لتكرار هذه الأمور فائدة؛ فقد ظهرت اليوم اختصاصات في العلوم كافة، أدت إلى حصول تطوّرات هائلة. إضافة لذلك، التعاون والشراكة العلمية بين العلماء والمختصين في كل مجال لعب دوراً مهماً في هذا التقدم؛ ففي عالمنا اليوم لا قيمة لرأي الفرد ونشاطه، فالتفرد لا يقدم شيئاً، والعلماء مشغولون دوماً بتداول آخر نتاجاتهم ... فلو وجد مجلس شورى فقهي يحقق مبدأ تبادل الآراء، لزال كثير من الخلافات في الفتاوى، فضلاً عن التقدم والتطور الذي سيحدث في الفقه نفسه. إذا كنّا ندعي أنّ فقهاءنا أحد العلوم الحقيقية في الدنيا، فلا مفرّ من استخدام الأساليب التي تتبع في سائر العلوم، وإلا سيعني ذلك أنّ الفقه ليس في عداد العلوم»^(٣٦).

ويقترح السيد محمود الطالقاني أيضاً تشكيل شورى الفقهاء، فيقول: «بناء على ما مضى، أقترح تشكيل شورى إفتاء برئاسة أحد العلماء البارزين أو مجموعة منهم، منتخين من قبل عامة الناس في أحد المراكز العلمية، فيعقد جلساته كل شهر، أو في فترات زمنية أخرى، يتداول فيها الأمور الخلافية ومواضيع الساعة أو بتعبير الرواية: «الحوادث الواقعة». كما يدعى علماء المدن البعيدة أيضاً لحضوره، كي يطرحوا المشاكل التي يواجهونها وحلولهم لها وأدلتهم عليها. ولتطرح هذه المواضيع في حلقات الدرس، وترفع خلاصة الآراء عنها. وينطبق هذا النهج مع ما نقل عن الإمام الصادق عليه السلام من أنه كان يجمع الفقهاء وتلاميذه في كل عام بمنى، ويطرح عليهم بعض المواضيع»^(٣٧).

ولخصت جماعة أخرى انطباعها - بعد دراسة الجوانب العلمية لهذه الفكرة - على النحو التالي: «... نظراً للمقدمات أعلاه توصلنا إلى النتائج التالية: ١- التقليد ليس سوى تبعية الجاهل للعالم. ٢- ليس في الشريعة صورة محددة ومعينة عن التقليد. ٣- لذلك، اتخذ التقليد أشكالاً مختلفة على مرّ الزمن، وآخر صورة له كانت تقليد الأعلام. ٤- إذاً، إن حصلنا على صورة أدق وأفضل علمياً لتحقق هذا المبدأ فعلياً اتباعها. ٥- إنّ تأسيس شورى الفقهاء واتباع رأي الأكثرية هو صورة أفضل وأدق وأقرب للصواب وإحراز الواقع، واحتمال الخطأ فيها أقلّ بكثير من الحالات الأخرى. ٦- لا تتعارض هذه الطريقة واتباع

الأعلم، بل هي صيغة أكمل من تلك وأقرب للواقع^(٣٨).

ويقول السيد مصطفى الخميني عن الاجتهاد الجماعي والشورائي ما يلي: «وبالجملة، بعدما لم يكن للشرع منهج جديد في الاحتجاجات والاستدلالات ولم يكن له طريق بديع في ذلك، فلا بد من المواظبة على الطريقة العقلانية. وأمّا في عصرنا، فلا بد من الاهتمام بالأمر ولا يكفي مجرد الرجوع إلى العام ومخصّصه؛ لأنه كثيراً ما نجد تبدل الآراء وتخلّفها عن الواقع في عصر واحد وشخص فارد؛ فإذا كان ذلك كثير الدور، فلا بد من اتخاذ السبيل العقلائي والطريقة الموجودة وهي التبادل مع الشركاء وأهل الفن في الأنظار العلمية والآراء الفقهية العلمية، حذراً من وقوع الناس في الخلاف وفي مفساد النفس الأمانة... ولأجل ذلك تُشكّل حجية فتاوى فقهاءنا المعاصرين جداً؛ ولأجل ذلك وذاك ترى تبدل رأيهم في مسألة طول عمرهم ومدة حياتهم تبديلاً غير مرة، ورجوعاً غير عزيز، فما هي العادة اليومية من الجلوس في زوايا دورهم والإفتاء حسب أفكارهم الوحيدة، مع ما في المسألة العصرية من المصائب العلمية والمعضلات الفنية، ليست بعبادة مرضية وبطريقة عقلانية مألوفة والله المستعان^(٣٩).

وتكشف هذه الأفكار - التي نقلت بإيجاز واقعية أصحابها وإدراكهم لظروف زمانهم وتطلّعهم للمستقبل، خاصة وأن بعضها يعود إلى ثلاثة عقود مضت، لكن لا تتجاوز هذه الأفكار طرح أصل المسألة وضرورتها، ولم تلاحظ قط ظروف تطبيقها وآلياته؛ فعلى المفكرين في العالم الإسلامي بحث آليات هذا الأمر وسبل تحقيقه، ويبدو أن بإمكاننا التمسك بالسياسة العقلانية - التي تعدّ الأساس لمباحث الاجتهاد والتقليد - لإثباتها؛ فعقلاء العالم يعتبرون المشورة أقرب للصواب، كما يمكننا الاحتجاج بالأدلة العامة للمشورة، أما بعض الأحاديث التي تدعو للرجوع إلى الأفراد، فهي تخصّ الحالات التي لا يتعدى الإفتاء فيها نقل الرواية، أو قد تعود إلى فترة كان الفقه فيها محدوداً ولم تتكوّن بعد العلوم المرتبطة به.

كذلك يمكننا التمسك بالحديث التالي بوصفه مؤيداً لهذا الرأي، والذي ورد في مصادر أهل السنّة: (عن الإمام علي عليه السلام) قلت: «يا رسول الله! إن عرض لي أمر لم ينزل فيه قضاء في أمره ولا سنّة، كيف تأمرني؟ قال: تجعلونه شورى بين أهل الفقه والعابدين من المؤمنين، ولا تقضي فيه برأي خاصة^(٤٠).

٤- ظاهرة الجمود في فهم النصوص وتفسيرها

الآفة الأخرى التي ابتلي الفقهاء بها تكمن في التشبث بألفاظ النصوص الدينية، وخاصة الروايات، أي وقوف الفقيه على الموارد المذكورة في الرواية دون تعميمها على ما يشبهها شبيهاً قطعياً، وهذه المعضلة كانت من مميزات الإخباريين كما أصابت كثيراً من الأصوليين والمجتهدين. أمّا المخرج منها فهو الاجتهاد في فهم النص، مع رعاية أطر الرواية وحدودها. بعبارة أخرى: حين يكون النص ظنيّ الدلالة ينبغي أن يفهم ويفسر بلحاظ أنّ قائله حكيم بصير عارف بالإنسان وبخفايا الأمور، أما التعامل بذهنية مغلقة مع الروايات فلا ينتج سوى صورة ضعيفة وهزيلة عن الشريعة.

حين أفتى الإمام الخميني بحلية الشطرنج وشرط أن لا يعتبره العرف قماراً ولا يتضمّن ربحاً وخسارة، رفض بعض تلامذته فتواه وانتقدوه؛ فكتب رداً عليهم: «حريّ بي إعلان أسفي وحزني لما استتبطته من الأخبار والأحكام الإلهية؛ فبناء على ما كتبت، تصرف الزكاة على الفقراء وعلى ما ورد ذكره في الروايات فقط، واليوم حيث تضاعفت مواضع صرفها مئات الأضعاف، لا طريق إلى ذلك؛ كذلك الرهان في «السبق والرماية» خاص بالقوس والسهم أو ركوب الخيل وأمثالها وما كان حاضراً في الحروب قديماً، واليوم يقتصر عليه أيضاً. والأنفال التي أبيحت للشيعة تعني أنّ بإمكانهم تدمير الغابات والطبيعة بالأجهزة الحديثة وتعريض أرواح الملايين للخطر وليس لأحد منعهم، أما المساجد والبيوت التي تحول دون فتح طرق جديدة لتجنب زحمة السير وحفظ أرواح آلاف الناس، فيفترض أيضاً أنّه لا يجوز تخريبها و... وفي جملة واحدة، إنّ أسلوبك في الاستتباط من الأخبار والروايات يعني زوال المدنية الحديثة بالكامل وعودة الناس إلى الأكواخ أو الصحاري»^(٤١).

وإضافة لما ورد في الرسالة، يفتي الإمام الخميني في القصاص الذي وردت الروايات بإقامته بالسيف، يفتي بجواز استخدام الآلات الحديثة فيه^(٤٢).

ويمكننا عدّ الأمور التالية نماذج على الجمود في فهم النص: الفتوى بحرمة الشطرنج في حال لم يترتب عليه ربح ولا خسارة. حصر القصاص بالسيف فقط. حصر حرمة الاحتكار بالحنطة والشعير والتمر والزبيب في الأزمنة كافة. تخصيص لفظ «قوم»

في الروايات بالرجال وعدم إجراء نزع النساء لتطهير ماء البئر. وجوب القضاء عن الوالد من قبل الولد البكر. حصر خيار الحيوان بالمشتري. حصر جواز الريا بين الوالد وولده. حصر صحة المعاملات بإيقاعها بالألفاظ العربية.

ويكشف التأمل في النصوص عن عدم وجود مبرر لهذه التخصيصات، بل يمكن القول: إن القاعدة الأولية في الموارد التالية هي التعميم، إلا إذا جاء دليل قطعي على خلافه، وهذه الموارد هي: ١- استعمال اللفظ المذكور في بيان الأحكام. ٢- ذكر آليات خاصة لتنفيذ الأحكام. ٣- ذكر ألفاظ محددة لانعقاد المعاملات والإيقاعات. ٤- ذكر شواهد لمواضيع الأحكام.

كذلك يمكننا استخدام القواعد التالية لاجتباب الجمود أو التجني على النصوص: أ - الالتفات إلى التعليقات المذكورة في الروايات. ب - التوجه للمقاصد العامة للشريعة. ج - الاستفادة من الفهم الاجتماعي والعرفي^(٤٣).

٥ - آفة عدم الالتفات إلى أهداف الدين ومقاصد الشريعة

ليست التعاليم الدينية مجموعة أوامر ونواهي وأحكام فردية واجتماعية فحسب، بل تشكل العقائد والأخلاق الدعائم الأساسية لصرح الدين، والأحكام ليست إلا قشوراً ظاهرية لهذه التركيبة؛ فللأحكام الفردية والاجتماعية أهداف ومقاصد، وكذلك للتركيبة في مجموعها، فإن لم تلاحظ استنباطات الفقهاء الأهداف الكلية للدين ومقاصد الشريعة فسوف يجعلها ذلك سقيمة تحتاج للعلاج.

بالطبع، ليس اكتشاف أهداف الدين ومقاصد الشريعة جميعاً، وكذا تبويبها بالعمل الهين، ولم يتم أحد به بشكل كامل حتى اليوم، لكن يمكننا معرفة بعض منها بسهولة من خلال ما تؤكد عليه النصوص وكثرتها، كما أن علماء المسلمين أشاروا إلى بعضها، وينبغي أن يلحظ ما استتبط في هذا الخصوص إلى الآن في عمليات الاجتهاد؛ إذ إن تتبع الأدلة الجزئية والإصرار على الدلالة وظهور الأدلة لا يفي بالغرض، بل يجب فهم الدليل الجزئي وإظهاره في إطار الأهداف والمقاصد العامة.

وفيما يلي، ننقل رأي بعض الفقهاء المعاصرين في هذا الموضوع:

١ - يعتقد العلامة السيد محمد حسين فضل الله أن بالإمكان اكتشاف ملاك

● الاجتهاد الإسلامي وثغرات الممارسة، قراءة في آفات الاجتهاد واشكالياته المعاصرة

كثير من الأحكام وعلتها؛ إذ يقول: «ومن هنا نتصور أنّ القول بعدم إمكان إدراك الملاك بالمطلق هو قول غير دقيق، لأننا إذا لم نستطع إدراك الملاك في الأحكام التوقيفية كالعبادات وأمثالها، فإنه بإمكاننا أن ندرك الملاكات في المعاملات، أو بعض الأحكام الأخلاقية، وغير ذلك. ولكن المشكلة هي الاستغراق في التعبدية، والتعامل مع الفقه بمنطق الأسرار والتعبد المحض، ويحضرني ما يقال في تطهير بعض النجاسات كالمتنجس بالبول؛ فإنهم يتحدثون عن اشتراط غسلتين بالماء القليل ويؤكدون على التعددية، بحيث لو غسلنا - كما قال بعضهم - الموضع المتنجس بقطرتين على التوالي فإنه يطهر، ولكننا مع ذلك لو أهرقنا إبريقاً كاملاً دفعة واحدة بلا تعدد، فإنه لا يطهر؛ وذلك لأن التعددية شرطاً في التطهير»^(٤٤).

٢ - يعتبر العلامة شمس الدين أيضاً مقاصد الشريعة قابلة للكشف في غير العبادات، فيقول في هذا الخصوص: «التعبد في العبادات المحضة أمرٌ لا ريب فيه ومسلم به. وأما في مجالات المجتمع فيما نسميه الفقه العام، وبعض الفقه الخاص في باب الأسرة أو المكاسب الفردية مثلاً، نحن لا نعتقد للتعبد معنى على الإطلاق، ولا بد أن تنزل الأمور وفقاً للأدلة العليا في الشريعة وللقواعد العامة في الشريعة التي هي الأساسية، لا بد أن تنزل على مقاصد الشريعة وعلى ما نفهمه من المناطات... أنا أذكر مثلاً بسيطاً.. وهو أن يبدأ المؤمنون طعامهم بالملح ويختمون به بالملح بدعوى أنه مستحب.. أنا لا أفهم باب التعبد في هذا الأمر، أنا أفهم أن الملح مادة غذائية لها صلة بالجسد وكيميائيات الجسد، وأن الإنسان يفقد في البلاد الحارة كمية من ماء جسده بالتعرق فيحتاج إلى تعويضها. وأما في البلاد الباردة أو في البلاد المعتدلة إن كانت نسبة الملح في الطعام عالية، قد لا يحتاج الإنسان إلى مزيد من الملح، وبالتالي قد يكون من غير الراجح أن يستعمل الملح في طعامه»^(٤٥).

ويستنتج شمس الدين من هذه المقدمات ما يلي: «نحتاج (كما ذكرتم) إلى أن نتعامل مع نظام العبادات بمنهج يختلف عن المنهج الذي نتعامل به مع تشريع الأمور الوضعية في الفقه العام، أي فقه الأمة ككل وفقه المجتمع وعلاقات المجتمع وفقه الأفراد داخل المجتمع في علاقاتهم مع الدولة أو مع الجماعات أو مع بعضهم البعض. والمبدأ الأساسي - إلا أن يثبت خلاف ذلك بنص قاطع - أنه لا يوجد تعبد في باب المعاملات العام، يعني في الفقه السياسي والتنظيمي والاقتصادي والأسروي والاجتماعي، لا يوجد تعبد،

لابد أن تلتزم مقاصد الشريعة هنا»^(٤٦).

٣- يعتقد الشيخ محمد جواد مغنية أن المعاملات لا تقبل التعبد، ويمكن الوصول إلى المصلحة والغاية فيها، فيقول: «لأن المعاملات لا تعبد فيها ومصطلحتها ظاهرة في الغالب... أما في المعاملات فينبغي التوفيق القريب بين النص والمصلحة المعلومة»^(٤٧).

٤- أما الأستاذ الشيخ محمد هادي معرفة، فهو من الفقهاء الذين يرون ملاكات الأحكام في غير العباديات واضحة؛ إذ يقول في مقال حمل عنوان: «الواقعية في فكر الإمام الخميني الفقهي»: «إحدى خصائص الفقه العجيب في الإسلام الحقيقي، واقعيته؛ إذ تلاحظ «المصالح الواقعية» في جميع أبعاد الشريعة؛ فقد حدد الذوق الفقهي منذ اليوم الأول بعبارة «الأحكام الشرعية تابعة للمصالح الواقعية». ولذلك قالوا بأن «الأحكام الشرعية أُلطاف في الأحكام العقلية»، أي أن ما يقوله الشرع يمكن للعقل أن يراه بعين البصيرة. شرط أن لا تحجبها الأوهام. من هنا جاء تطابق العقل والشرع. فأحكام الشريعة. سواء في باب العبادات أم المعاملات. قائمة جميعها على الواقعية، وفي الحقيقة تحافظ على مصالح الإنسان الواقعية لتُسعده وتلبي حاجاته الفطرية في الدنيا والآخرة.

لذلك، فالفقيه القدير هو من يمكنه مشاهدة الأمور اليومية بنظرة واقعية، ومن ثم الرجوع بنفس النظرة إلى المصادر الفقهية، وهذا ما يسمونه «شمّ الفقاهة»؛ فالفقيه من يمتلك اطلاعاً كاملاً على جوانب الشريعة كلّها وملاكات الأحكام الشرعية ما عدا العبادات، وقد كان كبار الفقهاء. لا سيما القدماء منهم. ينظرون إلى الفقاهة من هذا المنظار، ويتحركون نحو مصادر الفقه للاستنباط الصحيح؛ فكانوا في تجديد مستمر للفقاهة، جاعلين الفقه حياً وملبياً لحاجات المجتمع، فقد وجدوه مجيباً لمسائل الإنسان كلّها في كافة أبعاد حياته؛ لذلك كان الفقه الإسلامي. من منظار شيعي. جامعاً وكاملاً ومستمراً في التطور والتوسع، ولم يغلق باب الاجتهاد فيه قط، ويبقى دائماً منفتحاً للأمور اليومية»^(٤٨).

ويعلق الشيخ معرفة في الهامش، موضحاً رأيه: «الوضوح مفقود في ملاكات العبادات فقط، إذ لا يمكن لأحد اكتشاف أسرار العبادات جميعها، أما سائر الأحكام الشرعية فمن الممكن معرفة ملاكاتهما؛ فكبار الفقهاء. لا سيما القدماء منهم. كانوا في سعي دائم لمعرفة ملاكاتهما، وقد نجحوا في هذا الأمر»^(٤٩).

● الاجتهاد الإسلامي وثغرات الممارسة، قراءة في آفات الاجتهاد واشكالياته المعاصرة

٥ - ويقول الأستاذ الشيخ مرتضى مطهري: «لم يتطرق الإسلام إلى ظاهر الحياة وصورتها الشكلية إطلاقاً، بل تعاليمه متوجهة إلى الروح والمعنى وإلى السبيل الذي يوصل البشر لتلك الأهداف والمعاني. وقد اهتم الإسلام بالأهداف والمعاني وبيان السبيل الموصل إليها، وترك البشر أحراراً فيما سواها؛ لذلك نأى بنفسه عن أي اصطدام مع الثقافة والحضارة والتطور. ليس هناك آلية مادية أو صورة ظاهرية مقدسة في الإسلام، بحيث يتوجب على المسلم الحفاظ عليها، فاجتناب التضاد مع مظاهر التنمية العلمية والحضارية هو أحد الوجوه المهمة التي سهّلت عملية تناغم الدين مع متطلبات العصر، وقد قضى على موانع البقاء والخلود الخطيرة»^(٥٠).

ويقول في موضع آخر: «لهذا الأمر منشأ آخر، لو عرفناه لقمنا بعمل أفضل، وهو أن القوانين الإسلامية - على حد التعبير المعاصر - وإن كانت سماوية، لكنّها في الوقت نفسه أرضية أيضاً، أي إنها قائمة على المصالح والمفاسد الموجودة في حياة البشر، بمعنى أن ليس فيها مسحة رمزية وسرية، بحيث يقال: «لا علاقة لحكم الله بهذه الأمور، قد وضع الله حكماً يعرف هو أسرارها». بل الإسلام يؤكد على أن كلّ حكم يضعه يعود بالمنفعة إلى البدن أو الروح أو الأخلاق أو العلاقات الاجتماعية وما شاكلها؛ فهي ليست أموراً رمزية خارجة عن إدراك البشر.

ويشير القرآن إلى المصالح والمفاسد التي تتولاها أحكامه، كما أن هذا الأمر من ضروريات الإسلام، وقد جمع الشيخ الصدوق الروايات التي تشير إلى فلسفة الأحكام في كتاب «علل الشرايع»، الأمر الذي كشف عن اهتمام النبي والأئمة منذ صدر الإسلام بتبيين فلسفة الأحكام»^(٥١).

٦ - ويحدّث الأستاذ محمد رضا حكيمي من عدم الالتفات إلى أهداف الدين، قائلاً: «الفقه المصطلح ليس تفقهاً في الدين بل في قسم منه، بمنأى عن باقي الأقسام، غافلاً عن أهداف الدين الأساسية في صناعة الفرد والمجتمع، أي التربية والسياسة، مستبعداً هذين الأمرين الأساسيين. ومن الواضح أن التفقه في قسم من التعاليم الدينية واستيعابها ليس بتفقه؛ لأنه منعزل عن سائر الأقسام ومحروم من تأثيرها على عملية الاستنباط. وبالتعبير المصطلح: لم يحقق «استفراغ الوسع» بالمعنى الحقيقي الجامع؛ إذ لم تلحظ جميع الأبواب والمسائل وأهداف الدين، ولم تتبين مسألة «الأهم» و«المهم» في عملية بناء الفرد والمجتمع،

تلك التي تشكّل الهدف الأساس للدين»^(٥٢).

ويقول في موضع آخر: «يعلم الله ويشهد العقل ويصرّح النقل وتثبت التجربة أنّ الاهتمام بـ «أحكام الدين» من دون التوجه إلى «أهداف الدين»، ليس اهتماماً بـ «الأحكام»، فلا تستبطن «الأحكام» بشكل صحيح وسليم إذا لم تؤخذ «الأهداف» بعين الاعتبار، ويكون لها حينذاك مضموناً إلهياً»^(٥٣).

٦- عدم دراسة المواضيع بشكل مهني وتخصّصي، وعدم الاستفادة من العلوم الحديثة

يترتب كلّ حكم شرعي على موضوع خاص يحمله بوصفه مركباً له، ويقول الفقهاء في تعريف الموضوع: هو الأمر الذي يترتب عليه الحكم الشرعي. ويصنّف الفقهاء المواضيع في مجموعات مختلفة، لكنهم يختلفون في تحديد ما يقع منها على عاتق الفقيه، ويقسم السيد محسن الحكيم المواضيع إلى شرعية وعرفية، وكلاً منها إلى بين وغير بين، ويعدّ تشخيص الموضوعات غير البيّنة فقط من مسؤولية الفقيه^(٥٤). أمّا صاحب العروة الوثقى، فيقسم المواضيع إلى أربعة أصناف: شرعية، وعرفية، ولغوية، وخارجية. وقد عدّ تشخيص المواضيع الشرعية فقط من واجب الفقيه^(٥٥).

ولا شك أنّ الموضوعات الشرعية تقع في دائرة الدراسات الفقهية والدينية؛ لكن هناك خلاف بين الفقهاء في ما يخص سائر الموضوعات؛ فبديهي أنّ المواضيع العرفية والخارجية الصرفة، لا يمكن معرفتها من خلال الدراسات الدينية، ولا بد من الاستعانة بالعرف والاختصاصات في هذه الأقسام. ومع اتساع دائرة العلوم، تتوفر اليوم إمكانية معرفة هذه المواضيع بشكل أفضل؛ فإن لم يهتم الفقهاء بهذا الأمر ولم يستعينوا بالمختصين، فسوف لا تأخذ فتاواهم موقعها المفترض.

يرسم الأستاذ محمد رضا حكيمي أحد السبل لبلوغ الاجتهاد المطلوب، كما يلي: «استعانة المجتهد - قبل صدور الفتوى - بآراء المختصين حسب المواضيع، خاصة في الموضوعات الثورية والاقتصادية والسياسية والدفاعية والثقافية والعالمية؛ ففي كثير من الحالات، يغيّر التشخيص المهني للموضوع الحكم، وبعبارة أدق: يعين على فهم الموضوع بأبعاده كافة

بشكل أفضل، فيستبطل الحكم بمزيد من الدقة وبما هو أقرب إلى الصحة^(٥٦).

٧- تغيب المقارنات أو عدم الاهتمام بالفقه المقارن

شهد الفقه الإسلامي طوال تاريخه مسارات فكرية عديدة، أدت إلى انقسامات وظهور أسماء مختلفة كفقه المذاهب وفقه الإخباريين والفقه الظاهري و... ولا شك في أن هذه المدارس جميعها لاحظت الأخرى وطرحت آراءها نظراً لذلك، وإن ذهب بعضها في مسار مستقل لا يتقاطع مع الآخر، لكن في الفترات الأولى لتكوّن الفقه، كانت هذه الشعب أقرب إلى بعضها؛ بسبب محدودية المسائل والفضاءات الجغرافية؛ لذلك تؤدي قراءة الآراء الفقهية لمذهب معين - بعيداً عن آراء المذاهب الأخرى - إلى سوء فهم في كثير من الأحيان، مما ينتهي إلى الخطأ في الاستنباط.

ويعتبر السيد البروجردي الفقه الشيعي ناظراً للفقه السني وتعليقاً عليه، ومن الواضح أن التعليق لا يمكن فهمها دون النص والتمن؛ إنه يقول في هذا الخصوص: «لعل فتوى من علماء أهل السنة أدت إلى تقدم أصحاب الإمام بالسؤال إليه، وأجابهم على السؤال. فإذا ما فهمنا تلك الفتوى تمكنا من فهم إجابة الإمام بشكل أفضل»^(٥٧). ويقول: «الفقه الشيعي حاشية على فقه أهل السنة»^(٥٨). ويقول بعض تلامذته حول منهجه: كان لديه تسلط خارق على آراء فقهاء أهل السنة، ولذلك تمتع باستباطات جيدة^(٥٩)، ويقول الشيخ واعظ زاده عن هذا المنهج: كان السيد البروجردي يرى أن مراجعة فتاوى أهل السنة ورواياتهم تمكنا من فهم روايات الأئمة، والخروج بفتاوى أفضل؛ فكان يرى أن الفقه الشيعي بمثابة حاشية على الفقه السني؛ فقد كانت فتاوى فقهاء السنة هي الرسمية والسائدة في تلك العصور^(٦٠). وقد نقل تلامذة آخرون هذا الأمر أيضاً^(٦١).

ويقول الشيخ لطف الله الصايف الكلبايكاني - رداً على سؤال عن دور معرفة أقوال علماء أهل السنة في عملية استنباط الأحكام الشرعية -: حين ندرس رواية بعيداً عن الجو والظروف التي صدرت فيها، فسوف يقتصر اطلاعنا على المعنى الظاهري للألفاظ، لكن لو تعرّفنا على ظروف صدورها والآراء العلمية التي كانت سائدة آنذاك، فلعلّ قرينةً حاليةً تغير فهمنا لها أو توسّعه؛ وعلى سبيل المثال، قد أقول في هذا المجلس شيئاً نظراً لحادثة حدثت هنا، ويعرف الحاضر في المجلس ملابسات الحديث وصلته بالحادث؛

أما إذا نقل الحديث نفسه خارج المجلس دون بيان ملابساته، فلعلّ بعضاً آخر يفهم منه أمراً آخر؛ إذاً لا يجوز للمجتهد إغفال الأقوال والآراء القائمة في عصر صدور الرواية^(٦٢).
ويبين الشهيد بهشتي أحد مآخذه على البحوث الفقهية والدينية قائلًا: قلّما استخدم منهج المقارنة، في حين يمكن لهذا المنهج أن يكون مفيداً جداً في معرفة الإسلام بشكل دقيق^(٦٣).

وقد كان هذا الأمر سائداً بين الشيعة إلى القرن السابع، فكانوا لا يمارسون الاستنباط والإفتاء إلا بعد التسلّط والجولان في فقه أهل السنّة؛ فنجد الشيخ الطوسي (٤٦٠ هـ) يؤلّف كتاب «الخلافة»، والعلامة الحلّي (٧٢٦ هـ) كتاب «تذكرة الفقهاء» اعتماداً على هذا المنهج، لكن ترك هذا المنحى فيما بعد إلى عصرنا الحاضر، حيث أحياه السيد البروجردي وما زلنا نجده عند بعض تلاميذه.

٨ - القطيعة أو ابتعاد الفقه عن الأخلاق

يصنّف العلماء تعاليم الدين - في ضوء القرآن والسنّة - إلى ثلاثة أقسام: العقائد، والأخلاق، والفقه. وقد استخرجوا هذا التقسيم من الآية الكريمة: ﴿يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (الجمعة: ١؛ كذلك انظر: البقرة: ١٢٩، ١٥١؛ آل عمران: ١٦٤)، وكذلك من الحديث الشريف: «العلم ثلاثة: آية محكمة أو فريضة عادلة أو سنّة قائمة»^(٦٤).

يقول الشيخ صالح المازندراني في شرح هذا الحديث: «وجه حصر العلم في الثلاثة ظاهر؛ لأنّ العلوم النافعة إما متعلقة بأصول العقائد أو بفروعها، والثانية إما متعلقة بأعمال الجوارح، أو بأفعال القلب من محاسن الأخلاق ومقابحها والاعتبار والاتعاظ، وجميع ذلك مندرج في الثلاثة المذكورة»^(٦٥). ويعتمد صدر المتألهين أيضاً هذا الرأي في شرحه^(٦٦).
لا يمكن الفصل بين هذه المجالات في مقام تحقّقها في حياة الإنسان، وإن أمكن ذلك في مجال التعليم والتعلّم؛ وبناء على ذلك فإن لم يلحظ الفقيه في عملية الاستنباط سوى الفقه فلن تحصل فتواه على الموقع المطلوب.

ويتجلّى الاهتمام بالأخلاق في الإفتاء في مجالات عديدة:

١- التعامل باحترام مع أقوال سائر الفقهاء وآرائهم، أي عدم استتقاص الآخرين حين

● الاجتهاد الإسلامي وثغرات الممارسة، قراءة في آفات الاجتهاد واشكالياته المعاصرة

نقدمهم. يذكر الشهيد بهشتي إحدى صفات الباحثين الإسلاميين على النحو التالي: «الباحث اللائق هو من يراعي الأدب واللباقة والاحترام في حديثه وكتاباته، خاصة تجاه سائر الباحثين وآرائهم، فأَيّ كلام جرح يصدر من عالم تجاه الآخرين أو آرائهم، ينم عن وقوع الكاتب أو المتكلم تحت تأثير أحاسيسه وميوله، وهذا ما يقلل من قيمة عمله؛ إذ إنَّ أحد شروط كمال البحث بعده عن التأثيرات الذاتية والميول الشخصية أو المسلكية»^(٦٧).

٢. التواضع العلمي؛ إذ يجتنب الفقيه المتخلق استعمال ألفاظ تظهره وكأنه أفضل من الآخرين، ويضع بعين الاعتبار أن فهمه محدود وقد يقع في خطأ أو زلة؛ فالمبالغة في ادعاء المعرفة والعلم بعيدة كلَّ البعد عن الأخلاق.

٣. مراعاة الأسلوب الأخلاقي في بيان الفتوى في بعض الموضوعات.

٩- الفقه ومشكلة الابتعاد عن قضايا العصر والاهتمام بالأمور البالية

معرفة العصر والحضور فيه وإدراك ظروف كلِّ مرحلة من الحياة، واجبٌ وضعته المعارف الدينية على عاتق العلماء؛ فالفقهاء والمجتهدون الذين يفوقون الآخرين في مجال من المعارف الدينية، ينبغي أن يكونوا عارفين بعصرهم بطريق أولى، وقد خصَّص الأستاذ محمد رضا الحكيمي فصلاً من كتاب «الحياة» لهذا العنوان، ونقل فيه كثيراً من الروايات^(٦٨). كما جاء في رسالته إلى الحوزويين: «المرجع والعالم الديني والفقيه والأستاذ... إن لم يكن عارفاً بزمانه فسوف تهجم عليه اللوابس، أي ستلبس الأمور رداءً آخر ظاهره الصلاح والإغراء، وبديهي أن المراد بـ «الزمان» في الحديث الشريف: «العالم بزمانه لا تهجم عليه اللوابس»، وأمثاله، ليس «الوقت» بل «الزمان الثقائي»، أي لا يريد اليوم والشهر والسنة التي تمرَّ على البشرية، بل الظروف والآراء والثقافة... التي تعيشها»^(٦٩).

إنَّ معرفة ملابسات العصر والحضور في المجتمع يحقق النتائج التالية:

١. حين تناول المواضيع، توضع الأمور التي يبتلى بها الناس ويحتاجون إليها موضع الاهتمام، وتجتنب الموضوعات النادرة التي قد لا تواجه الفرد طوال حياته. ولا يعني ذلك أنها لو حدثت سوف لن تكون هناك إجابة لها بل المقصود عدم دخول القضايا النادرة والمواضيع الخيالية والافتراضية في متن الفقه الإسلامي والفتاوى؛ فمثلاً، ما هو احتمال حدوث مسألة «مسترسل اللحية»^(٧٠) الذي يريد أخذ ماء فائض من لحيته للمسح في

يقول الشيخ جعفر السبحاني في هذا الخصوص: «وهنا يمكن أن يتصور ضرر آخر يصيب الفقه، وذلك هو إلغاء الجانب العملي فيه ليتخذ شكلاً فكرياً، ويتحول إلى تمارين؛ ففي الفقه الإسلامي توجد أحياناً مسائل ربما لا تحدث مرة واحدة طوال قرن كامل، رغم أنّ البحث في مسائل كهذه هو رياضة ذهنية، لكن لما لم تكن لها صلة بحياة الإنسان فإن إضاعة الوقت فيها يخرج الفقه عن حالته الحيوية والمتطورة إلى العالم الفكري. فالمسائل ذات العلاقة بالرقيق الذين كانوا يدعون بالإمام والعبيد، من البديهي أنها كانت تبحث في القرون الماضية لوجود حاجة إليها لكنها الآن لا تجد لها مصداقاً على أرض الواقع»^(٧١).

٢- السعي في فتح أبواب جديدة لم تكن لها حاجة فيما مضى أو لم تبلغ معرفة الفقهاء بها درجة يفتح من أجلها باب مستقل، كالأمور التي تبحث اليوم كملاحق للرسائل العملية أو الكتب الفقهية الاستدلالية تحت عنوان المسائل المستحدثة، كيدل الإخلاء والتشريح الطبي و... فينبغي أن تأخذ هذه الأمور مكانها الطبيعي في المنظومة الفقهية، وكذلك النظام التعليمي الحوزوي، كفتح أبواب تحت عنوان فقه الحكومة وفقه النساء وفقه القضاء و...^(٧٢).

٣- عدم الاعتماد في عملية إعادة صياغة الفقه وتبويبه على ما توصل إليه القدماء؛ فإن تلك الصياغة كانت مواكبة للحركة العلمية في عصرها، لكن مرور الزمن يقتضي مثل هذه التغييرات والإضافات، وقد قام السيد محمد باقر الصدر بهذا الأمر المهم في كتاب «الفتاوى الواضحة»^(٧٣)، وقدم بعض الباحثين اقتراحات أخرى في هذا الموضوع^(٧٤).

وينبغي الالتفات إلى أنّ تركيبة الأبواب الفقهية - كسائر آراء الفقهاء الماضين - من الجائز نقدها وإكمالها. وكما أنّ الفقيه اليوم لا يخشى نقد الآراء بل يتفاخر به، كذلك هو حال التركيبة الكلية للفقه الإسلامي.

١٠- كارثة النزعة العوامية أو مجازاة العوام

يعتبر الفقهاء والمجتهدون أنفسهم حين استتباط الحكم الشرعي ملزمين باتباع الأدلة المعتبرة، ويقومون بالفتوى على أساسها، لكن قد تعرض أمور أمام الفقيه تمنعه من

● الاجتهاد الإسلامي وثغرات الممارسة، قراءة في آفات الاجتهاد واشكالياته المعاصرة

اتباع الدليل، وهي: الإجماع والشهرة ورضا أو عدم رضا عامة المتدينين. ومن الممكن تبرير الخشية من الإجماع والشهرة؛ إذ على فرض تحققهما يدلان على فهم العلماء القريبين من عصر الحضور للموضوع بشكل آخر؛ فقد يكون لديهم شاهد أو دليل أو مؤيد أو قرينة فُقدوا إثر مرور الزمن؛ علماً أنّ هذا الموضوع أيضاً محل تأمل، وقد أفتى كثير من الفقهاء خلاف الشهرة والإجماع، لكنهم خشوا في مسائل أخرى مخالفتها، وهذا الاضطراب غير مبرر في الحركة الفقهية.

لكن حتى لو بررنا الخشية من الإجماع والشهرة، لا يمكننا تبريرها في مخالفة عامة المتدينين، والتي سمّيناها «العوامية». وقد امتنع بعض الفقهاء من إبداء رأي جديد مهابةً لعامة الناس. يقول الشيخ محمد جواد مغنية: «وقد عاصرت ثلاثة مراجع كبار من أهل الفتيا والتقليد: الأول كان في النجف الأشرف وهو الشيخ محمد رضا آل يس، والثاني في قم وهو السيد صدر الدين الصدر، والثالث في لبنان وهو السيد محسن الأمين، وقد أفتوا جميعاً بالطهارة للأهل الكتاب، وأسروا بذلك إلى من يثقون به، ولم يعلنوا خوفاً من المهوشين، على أن يس كان أجراً الجميع. وأنا على يقين بأن كثيراً من فقهاء اليوم والأمس يقولون بالطهارة، ولكنهم يخشون أهل الجهل والله أحق أن يخشوه»^(٧٥).

وينقل الشيخ مطهري عن السيد البروجردي، أنه قال في أحد دروسه: «لا عجب، فالتقية أهم وأعلى متاً. كنت أتصور في أول أيام مرجعيتي العامة أنّ عليّ الاستبطاط وعلى الناس العمل، فكلّ ما أفتي به سوف يعمل به الناس، لكن في بعض الفتاوى (التي خالفت فيها ذوق العامة) وجدت الأمر ليس كذلك»^(٧٦). كذلك يقول الشيخ مطهري عن الشيخ عبد الكريم الحائري، مؤسس حوزة قم العلمية بأنه: «ارتأى تمرّس بعض الطلاب في اللغات الأجنبية ومقدّمات العلوم الحديثة، كي يتمكنوا من عرض الإسلام في الأجواء الأكاديمية وحتى تبليغه في الدول الأجنبية، وحين انتشر هذا الخبر، ذهب بعض العوام وأشباههم من طهران إلى قم، وحذّروا الشيخ الحائري بأنّ هذه الأموال التي يدفعها الناس بوصفها سهم الإمام، ليست لتعلّم طلاب العلوم الدينية لغة الكفار؛ فإن استمرّ هذا الوضع فسنفعل كذا وكذا. فرأى الشيخ أنّ استمرار هذا الأمر سوف ينتهي بانتهيار الحوزة وفساد الأمر من الأساس، فانصرف عن رأيه بشكل مؤقت»^(٧٧).

وقد أجاب الإمام الخميني مجلس صيانة الدستور رداً على سؤالهم عن طلاق الحاكم، قائلاً: «الاحتياط هو إلزام الزوج بنصحه بالطلاق، وإن لم ينفع يجبر عليه، لكن مع مراعاة احترامه، وإن لم يتحقق تطلق المرأة بإذن الحاكم الشرعي. ولو كنت أجراً لكان هناك حل آخر، وهو أسهل»^(٧٨).

الهوامش

- (١) ابن إدريس الحلبي، السرائر ١: ٦٦؛ كذلك راجع: منتجب الدين، الفهرست: ٥.
- (٢) رجال ابن داود: ٤٩٨.
- (٣) جواهر الكلام ٨: ٣٠٠.
- (٤) راجع: إحياء علوم الدين ١: ١٧؛ وشرح أصول الكافي ٢: ١٩.
- (٥) صحيفه امام (فارسية) ٢١: ١٧٧.
- (٦) المصدر نفسه: ١٥٠.
- (٧) مرجعيت وروحانيت (فارسي): ١٨٢.
- (٨) دائرة المعارف الشيعية ٣: ٣٢، ٣٣.
- (٩) مجلة الحياة الطيبة، عدد ٦ - ٧: ٨٧، ٨٨.
- (١٠) الاجتهاد والحياة: ٢١، ٢٢، ٤٤، ٤٥.
- (١١) مجلة آينه بجوهش، العدد التاسع: ٦٤، ٦٥؛ والعدد العاشر: ٦٥ فما بعد.
- (١٢) مجلة حوزه (فارسية)، «طرح كوششي تازه در راه شناخت تحقيقي اسلام»، العدد ١٥: ٤١، ٤٢.
- (١٣) معارج الأصول: ١٧٩.
- (١٤) مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٢٤٠.
- (١٥) الوافية: ٢٤٣.
- (١٦) التفتيح، الاجتهاد والتقليد: ٢٢.
- (١٧) الاجتهاد والتقليد: ٩.
- (١٨) الميزان في تفسير القرآن ٥: ٢٧٦.
- (١٩) مجلة بيّنات (فارسية)، العدد ١: ٥، ٦.
- (٢٠) راجع: الفرقان في تفسير القرآن ١: ٣٣ - ٣٥.

- (٢١) ده كفتار: ٢٢٠.
- (٢٢) صحيفه امام (فارسية) ٢١: ٧٨، ٣٩٤، ٣٩٥.
- (٢٣) مجلة الحياة الطبية، العدد ٦ - ٧: ٨٨.
- (٢٤) كنز العرفان ١: ٥.
- (٢٥) معجم رجال الحديث ١: ١٩، ٢٠.
- (٢٦) مسائل حرجة في فقه المرأة المسلمة، الكتاب الأول: الستر والنظر: ٤٠، ٤١.
- (٢٧) حولية بجوهشهاي قرآني (فارسية)، «كستره مباحث فقهی قرآن»، العدد ٤: ٤٧.
- (٢٨) الخلاف ٢: ٦٢٣.
- (٢٩) شرائع الإسلام ٤: ١١٩.
- (٣٠) مستند الشيعة ١٨: ٢٤٧ - ٢٤٩.
- (٣١) راجع: الفرقان في تفسير القرآن ١: ٣٠.
- (٣٢) التنقيح، كتاب الطهارة ١: ٣٠، ٣١.
- (٣٣) دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، مج ٣، ج ٣: ٣٣، ٣٤.
- (٣٤) ولايت فقيه (فارسي): ٥.
- (٣٥) حولية متين (فارسية)، العدد ١٥ - ١٦: ٥، ٦.
- (٣٦) مرجعيت وروحانيت (فارسي): ٦٣ - ٦٥.
- (٣٧) المصدر نفسه: ٢١٠، ٢١١.
- (٣٨) المصدر نفسه: ٢٢٦.
- (٣٩) تحريرات في الأصول ٥: ٢٨٩، ٢٩٠.
- (٤٠) كنز العمال ٥: ٨١٢، ح١٤٤٥٦.
- (٤١) صحيفه امام (فارسي) ٢١: ١٥٠.
- (٤٢) تحرير الوسيلة ٢: ٥٣٥، المسألة ١١.
- (٤٣) للمطالعة أكثر في هذا الموضوع، راجع: مهدي مهريزي، حديث بجوهي (فارسي)، الكتاب الأول: ١٥٩ - ١٦٧؛ وله أيضاً: فقه بجوهي (فارسي) ١: ٣١٢، ٣١٥ - ٣١٧.
- (٤٤) الاجتهاد والحياة: ٤٤.
- (٤٥) المصدر نفسه: ٢١.
- (٤٦) المصدر نفسه: ٢٢.

- (٤٧) فقه الإمام الصادق ٣: ١٥٨.
- (٤٨) مجلة كيهان انديشه، «واقع نكري در بينش فقهی امام...»، ع ٢٩: ٣٩، ٤٠.
- (٤٩) المصدر نفسه: ٤٠.
- (٥٠) ختم نبوت (فارسي): ٧٧، ٧٨.
- (٥١) اسلام ومقتضيات زمان ٢: ٢٧.
- (٥٢) مجلة آينه بجوهش، ع ٩: ٦٥؛ كذلك راجع: مجلة نقد ونظر، «أهداف دين وأحكام دين»، العدد ١: ١٢١.
- (٥٣) نقد ونظر، ع ١: ١٢١.
- (٥٤) مستمسك العروة الوثقى ١: ١٠٥.
- (٥٥) العروة الوثقى ١: ٢٥.
- (٥٦) آينه بجوهش، ع ١٠: ٦٥؛ وللتوسع في هذا الموضوع، راجع: مجلة حوزة (فارسية)، ع ٥٦ - ٥٧: ٢٦٩؛ ونقد ونظر، ع ٥٥: ٨٧، «جايكاه موضوع شناسي در اجتهاد».
- (٥٧) مجله حوزة، ع ٤٣ - ٤٤: ٤٢، لقاء مع آية الله سلطاني.
- (٥٨) المصدر نفسه: ٢٠٨، لقاء مع آية الله واعظ زاده الخراساني.
- (٥٩) المصدر نفسه: ١١٢، لقاء مع الشيخ صافي الكلبايكاني.
- (٦٠) المصدر نفسه: ٢١٥.
- (٦١) راجع: المصدر نفسه: ٤٣، ٤٤، ٢٤٩، ٢٥٠، ١٧٦، ١٧٧؛ كذلك انظر: نقد ونظر، ع ١: ٢١٦.
- (٦٢) المصدر نفسه: ١٢٢.
- (٦٣) مجلة حوزة، ع ١٥: ٤١، ٤٢.
- (٦٤) الكافي، ج ١، باب صفة العلم وفضله، ح ١.
- (٦٥) الملا صالح المازندراني، شرح أصول الكافي ٢: ٢٦.
- (٦٦) الملا صدرا، شرح أصول الكافي: ١٢٨، (الطبعة الحجرية).
- (٦٧) مجلة حوزة، ع ١٥: ٤٤.
- (٦٨) الحياة ١: ١٥٦، ١٥٧.
- (٦٩) مجلة آينه بجوهش، ع ١٥: ٦٥، نامه.
- (٧٠) العروة الوثقى ١: ١١٧، أفعال الوضوء، المسألة: ٢٥.
- (٧١) مجلة الحياة الطيبة، ع ٦ - ٧: ٨٧.

- (٧٢) يقترح الأستاذ محمد رضا حكيمي إضافة الأبواب التالية للفقهاء: كتاب التكاثر، كتاب العدل والقسط، كتاب الزكاة الباطنية، كتاب الفن، كتاب التربية والتعليم، كتاب الطب الحديث. (ترجمة «الحياة» الفارسية: ٤: ٢٦١ - ٢٦٤؛ و٥: ٢٩٦ - ٣٠٠.
- (٧٣) الفتاوى الواضحة: ٩٩، ١٣٢ - ١٣٤، بيروت، دار التعارف للمطبوعات.
- (٧٤) راجع: مقالات وبررسي ها، الكتاب ٧٣ (٣): ١١٤ - ١١٩؛ وعباس علي عميد زنجاني، فقه سياسي ٢: ٢٥.
- (٧٥) فقه الإمام جعفر الصادق ١: ٣٣.
- (٧٦) ده كفتار: ٣٠٢.
- (٧٧) المصدر نفسه.
- (٧٨) مجموعه نظرات شوراي نكهيان (فارسي) ٢: ٧٣.

القمار، المسابقات، التسلية

دراسة فقهية استدلالية

(*)
الشيخ يوسف الصانعي

ترجمة: حيدر حب الله

مقدمة

عندما رأى الإنسان أنه يعيش إلى جانب الآخرين من أبناء نوعه، وأحسَّ أنّ علاقته بهم توجب راحته وتقدّمه.. صرف قسماً من آتات عمره في المسابقات والمباريات، إما بشكل مباشر أو غير مباشر. ومنشأ هذا الأمر - إضافةً إلى التسلية، والفرح، وتمضية الوقت بالانبساط والانشراح - ملأ الفراغ من هذا الوقت، وكسب الدخل المادي، وربما أحياناً كسب أرباح كبيرة على الصعيد المادي، فلو لم يكن حسّ التباري والسعي للامتياز عن الآخرين والتقدّم عليهم وإبراز محاسن الذات وعناصر قوتها موجوداً لم يحصل في حياة البشر تقدّم ولا بلوغ للإمكانات والرفاه والسعادة والاستقرار، أو على تقدير وجود هذه الأشياء لم تكن لتوجد بهذه السرعة لولا الحسّ المذكور.

واليوم يعتمد الأفراد، والشركات، والمؤسسات الخاصة والحكومية، بل وما هو أعلى من ذلك - كالدول والبلدان - على هذا الأمر، فتسعى يوماً بيوماً لجعل منتوجاتها أكثر تقدماً ودقةً وإمكانيةً من الآخرين، لتقدّم ما عندها للمجتمعات البشرية والمستهلكين، ومن هذا المنطلق نفسه تُقام في بعض الأحيان مسابقات علمية تعطى فيها جوائز قيّمة، تهدف إلى اكتشاف النخب والعناصر الممتازة في المجتمع.

(*) أحد مراجع التقليد الشيعية، له آراء فقهية عديدة مخالفة للمشهور، سيما في فقه المرأة.

وعلى أية حال، فقد كانت هذه المسابقات فيما مضى من زمان تختصر في التباري برمي الأحجار والرمح أو في الصيد، إلا أن مرور الأيام طوّرها لتشمل مختلف ألعاب القوى واختبارها، مثل: المصارعة، والركض، ثم النبال، وركوب الخيل و.. إلى أن وصلت إلى إبداء الإنسان تميّزه في الكتابة ورسم الخط، والسرعة، والحفظ.. بحيث إنّ تعداد ألوان المباريات والمسابقات اليوم لم يعد أمراً سهلاً.

اليوم، وفي تمام أقطار العالم، ملأت المسابقات الدنيا، حيث يشارك الناس جميعاً - كل حسب ثقافته ومنطقته - بهذه المسابقات، إجراءً واستقبالاً وترحيباً و.. وهذا التعدّد والتنوّع صار أساساً لأفكار وأهداف مختلفة عن تلك التي دفعت في الماضي إلى فعلها، فالباعث اليوم على هذه البرامج والنشاطات ليس مجرد التسلية والفرح والرياضة أو تمضية الوقت، بل صارت لها أهداف سياسية كبرى، وكذلك ثقافية، وبالأخص اقتصادية، مما يعيه أبسط الناس وأقلهم اطلاعاً، ولماذا لا تغدو كذلك والحال أنّ عدداً كبيراً من البرامج التلفزيونية، والفضائيات، والصحف، والمجلات، وسائر وسائل الاتصال الجمعي، صار مخصصاً لها، وبأقل قدر من التأمل والتفكير نعرف كم هي المداخل المالية الهائلة والأرباح المذهلة التي تحصل جرّاء إقامة هذه المسابقات، وكم ظهرت فرص عمل وأنواع شغل خاصّة بإقامة هذه المباريات، حتى أنها شغلت الكثير من المجتمعات المختلفة وشرائعها: الشباب والعجوز، الرجل والمرأة، الصغير والمراهق، المجتمعات الإسلامية وغيرها.

والأهم من ذلك كلّه، أن فريقاً من المؤمنين، من حيث شاء أو لم يشأ، صار مرتبطاً بهذه البرامج والأنشطة، وكما قيل سابقاً، فإن المجتمعات الإسلامية تعاملت مع هذه البرامج بوصفها واقعاً خارجاً عن السيطرة، وهو ما جعل رجال الفكر والثقافة والمتولين لأمر الدين مضطرين لدارسة هذه الظاهرة دراسةً دينيةً وتحليلها طبقاً لمعطيات الدين نفسه. والجدير ذكره أنّ الأديان لم تتوان عن التشجيع على إقامة المسابقات والمباريات، بل سعت لترويج بعضها، فقد دعم الإسلام مسابقات الإبل والرمي والفروسية، وقد وردت الروايات العديدة الكثيرة الدالّة على جوازها، كما سوف يأتي إن شاء الله تعالى.

وقد أدى ذلك كلّه - في الماضي والحاضر - إلى تداعي جملة أسئلة طرأت على

أذهان المتشرّعة والمتديّنين من جهة، وشغلت عقول العلماء والفقهاء بوصفهم المتولّين للأمر الدينيّة، من جهة أخرى، ويمكن العثور على هذه الأسئلة من بين ما كُتب وقيل، وذلك من نوع الأسئلة التالية:

- ١ - هل يجوز الحضور إلى محلّ إقامة هذه المسابقات ودفع المال للحصول على مؤشر للدخول؟ وهل تعدّ هذه المسابقات من مصاديق اللهو واللعب؟
 - ٢ - هل يمكن تعميم المسابقات المنصوص عليها في النصوص الدينيّة والمرخّص فيها عبر تنقيح المناط وتوسعة الملاك إلى الأدوات والمسابقات المتناسبة مع العصر الحاضر، ومن ثمّ مقارنة مثل المصارعة، والتكواندو، والكاراتيه، والدراجات النارية، ومسابقات السيارات، والرمي بالأسلحة المعاصرة، مع مثل ركوب الخيل والرمي بالنبال والسهام والرمح، على أساس عنصر تقوية القوى الروحية والدفاعية، وعنصر الاستعداد للحرب؟
 - ٣ - هل تحرم المداخل المالية التي تُجنّى من وراء هذه المسابقات غير الشرط والرهان و..؟
 - ٤ - ما حكم هذه المسابقات إذا كانت لها أهداف غير اقتصادية، مثل نشر ثقافة البلدان الإسلاميّة أو تقوية البنية العلميّة للمشاركين أو محاولة التعرّف على النخب العلميّة لدعمها و..؟
 - ٥ - ما حكم مثل مسابقات حفظ القرآن وقراءته و..؟
 - ٦ - أليس من المنطقيّ استنتاج أنّ ذكر الرماية وركوب الخيل وعدوّ الجمال و.. في الروايات إنما جاء من باب المثال وبيان المصاديق، ومن ثمّ تغيّر الظروف والأوضاع في المصاديق يمكن أن يؤدّي إلى تغيّرها؟
 - ٧ - هل يجوز اللعب بأدوات القمار لغير المقامرة، بل للتسلية فحسب؟
 - ٨ - هل يمكن اللعب للتسلية بالآلات التي لم يكن لها وجود فيما سلف من الزمان، لكنها غدت اليوم آلة من آلات القمار؟
 - ٩ - إذا كان أصل الشرط والرهان والمسابقات غير شرعيّ، كيف يمكن أن تكون قائمة دائماً في أوساط المتديّنين والمجتمعات المحافظة دينياً ونحن نراها كذلك، مع عدم وجود منع من طرف العلماء لها؟ فهل توصل هؤلاء العلماء لحلّ مثل هذه القضايا أم لا؟
- سنحاول هنا في هذه المقالة الإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها من وجهة نظرنا؛ لنقدّم معطيات فقهية تتناسب مع تحوّل الظروف؛ اعتماداً على نظريات السلف الصالح،

وانطلاقاً وأخذاً من الكتاب والسنة والعقل، إن شاء الله تعالى.

معنى المسابقة لغةً وشرعاً

تشتق «المسابقة» من جذر «سبق» ويعنى التقدم على الغير^(١)، كما تختزن الكلمة مفهوم التقدم والمنافسة في الأشياء جميعها^(٢)، وقد استخدمت مادة «سبق» في القرآن الكريم بهذا المعنى، وكذا مشتقاتها؛ فنحن نقرأ في سورة يوسف الآية التالية: ﴿إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا﴾ (يوسف: ١٧)، وفي آية أخرى من السورة عينها جاء: ﴿وَاسْتَبَقَا الْبَابَ﴾ (يوسف: ٢٥)، وفي سورة يس جاء: ﴿فَاسْتَبَقُوا الصِّرَاطَ﴾ (يس: ٦٦).

جاء في لسان العرب - نقلاً عن الأزهري - ما نصّه: «جاء الاستباق في كتاب الله تعالى بثلاثة معاني مختلفة: أحدها قوله عزوجل: ﴿إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ﴾، قال المفسرون: معناه نتضل في الرمي، وقوله عزوجل: ﴿وَاسْتَبَقَا الْبَابَ﴾، معناه ابتدرا الباب، يجتهد كل واحد منهما أن يسبق صاحبه.. والمعنى الثالث في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَطَمَسْنَا عَلَى أَعْيُنِهِمْ فَاسْتَبَقُوا الصِّرَاطَ فَأَنَّى يُبْصِرُونَ﴾، معناه فجازوا الصراط وخلفوه، وهذا الاستباق في هذه الآية من واحد، والوجهان الأولان من اثنين^(٣). نعم، نحن نقرأ في سورة البقرة: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ (البقرة: ١٤٨) وهو يعني السرعة.

ومن سائر الاستعمالات القرآنية للكلمة وجذرها، قوله تعالى: ﴿فَالسَّابِقَاتِ سَبِقاً﴾ (النازعات: ٤)، وقوله: ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (الأنفال: ٦٨)، وقوله: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ ♦ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ (الواقعة: ١٠ - ١١).

كما أن استعمال هذه المفردة بهذا المعنى والمفهوم قد جاء كثيراً في الروايات، وسوف نبجثها لاحقاً إن شاء الله تعالى.

أما على مستوى الاصطلاح الفقهي، فتطلق كلمة «السَّبِقُ» على العقد الذي يُتفق عليه لإجراء مسابقة وغلبة لطرف على طرف في موارد معينة من قبل الشارع، في مقابل شيء ما يُعطى للفائز في هذه المسابقات مع حفظ تمام الشروط والأجزاء. وبشكل عام، فقد قسّم فقهاء كبار مثل المغفور له الشيخ مرتضى الأنصاري^(٤)، وتبعه السيد أحمد

- الخوانساري^(٥)، والسيد أبو القاسم الخوثي^(٦).. قسّموا تمام أنواع المسابقات وألوانها إلى أربعة أقسام، وقد بحثوا في الحكم الفقهي لها طبقاً لهذا التقسيم، وهذه الأقسام هي:
- ١ - اللعب والمسابقة بالآلات القمارية مع العوض والمقامرة والرهان.
 - ٢ - اللعب والمسابقة بالآلات القمارية بدون عوض ومقامرة ورهان.
 - ٣ - اللعب والمسابقة بغير الآلات القمارية مع العوض والمقامرة والرهان.
 - ٤ - اللعب والمسابقة بغير الآلات القمارية دون عوض ومقامرة ورهان، أي مطلق المغالبة والمسابقة.

أشكال المسابقات وأنواعها

١ - المسابقة بآلات القمار مع العوض والمقامرة

قال بعض أهل اللغة: «القمار رهن الشيء على اللعب بشيء من الآلات المعروفة»^(٧)، وهو التعريف الذي أشار له الشيخ الأنصاري في كتاب «المكاسب»^(٨).

إنّ حرمة اللعب والمسابقة بآلات القمار مسألة إجماعية بين علماء الإسلام، الشيعة والسنة، كما يقول العلامة الحلّي في «منتهى المطلب»، و«فقط الشافعي هو من كان مخالفاً في اللعب بالشطرنج»^(٩). ويكتب الشهيد الثاني في «مسالك الإفهام»، فيقول: «مذهب الأصحاب تحريم اللعب بآلات القمار كلّها، من الشطرنج، والنرد، والأربعة عشر، وغيرها، ووافقهم على ذلك جماعة من العامة، منهم أبو حنيفة، ومالك، وبعض الشافعية»^(١٠). ويقول الشيخ الأنصاري: «ولا إشكال في حرمتها، وحرمة العوض، والإجماع عليها تحقّق، والأخبار به متواترة»^(١١). كما يكتب السيد أحمد الخوانساري، يقول: «اللعب بآلات القمار مع الرهن، ولا إشكال في حرمة العوض؛ للإجماع، والأخبار»^(١٢).

أ - المستند القرآني لنظرية التحريم

ذكرت ويعلّق الآيات الدالّة على حرمة هذا القسم من المسابقات في الكتب الفقهية على الشكل التالي: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾

ويعلق العلامة الحلي على الآية، فيقول: «وفي هذه الآية دلالة على تحريم الخمر والقمار من عشرة أوجه»^(١٣). نعم، لا يشير العلامة إلى هذه الأوجه أبداً، إلا أنه يمكن عدّها كما يلي: ١ - إنه رجس. ٢ - من عمل الشيطان. ٣ - فاجتنبوه. ٤ - مجاورة ومقارنة الميسر بالخمر والأنصاب، وهي عبادة الأصنام، والأخيرين من المحرمات القطعية. ٥ - لعلكم تفلحون. ٦ - إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة. ٧ - والبغضاء. ٨ - ويصدكم عن ذكر الله. ٩ - وعن الصلاة. ١٠ - فهل أنتم منتهون.

يقول ابن منظور في «لسان العرب» - نقلاً عن مجاهد -: «كل شيء فيه قمار فهو من الميسر، حتى لعب الصبيان بالجوز»^(١٤)، أي أن كل ما يحتوي مقامرة يعدّ ميسراً، وقيل: القمار هو اللعب بالآلة مع العوض، وعليه فدلالة الآية واضحة هنا جداً. يقول المحقق الأردبيلي: «ثم اعلم أن ظاهر الآية تحريم الخمر، وكل مسكر مطلقاً، وكذا كل قمار وميسر»^(١٥).

أما الآية الأخرى الدالة على حرمة هذا القسم من المسابقات، فهي قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ (البقرة: ٢١٩).

إضافة إلى ظاهر هذه الآيات، ثمة روايات وأصالة تتحدث عن تفسير هذه الآيات، مثل خبر إبراهيم بن عنبسة، عن حمدويه، عن محمد بن عيسى، قال: كتب إبراهيم بن عنبسة - يعني إلى علي بن محمد عليه السلام - إن رأيت سيدي ومولاي أن يخبرني عن قول الله - عز وجل -: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ الآية، فما الميسر - جعلت فداك - ؟ فكتب: «كل ما قومر به فهو الميسر، وكل مسكر حرام»^(١٦).

وكذلك خبر أبي الجارود في تفسير آية: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ﴾، حيث ينقل فيها عن الإمام الباقر عليه السلام: «وأما الميسر فالنرد والشطرنج، وكل قمار ميسر و..»^(١٧).

ب - المستند الحديثي لنظرية التحريم

يتحدث الشيخ الأنصاري عن أن الروايات الدالة على حرمة اللعب والمسابقة بآلات القمار مع العوض مستفيضة، بل إنها متواترة^(١٨)، وإضافة إلى الروايتين اللتين ذكرناهما آنفاً، نشير - أيضاً - إلى بعض الروايات الأخرى:

١ - صحيحة محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام، قال: «لا تصلح المقامرة، ولا النهبة»^(١٩). ولا يصح القول بأن كلمة «لا تصلح» هنا أعمّ - في دلالتها - من الحرمة والكراهة، حيث إنّ متعلّقها شيء دالّ على الحرمة، ألا وهو النهبة، أي الغارة على أموال الآخرين، فلا يمكن أن تكون دالّة في مورده على الكراهية، فبقريته المجاورة يحكم بحرمة المقامرة حينئذ.

٢ - موثقة السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان ينهى عن الجوز يجيء به الصبيان من القمار أن يؤكل وهو سحت»^(٢٠).

٣ - صحيحة الوشاء، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: سمعته يقول: «الميسر هو القمار»^(٢١).

وطبقاً لما تقدّم؛ يتبيّن أنّ حرمة الصورة الأولى للمسابقات، وهي اللعب على نحو المقامرة بآلات القمار مع الشرط وال عوض، من ضروريات الفقه، والقدر المتيقن من الآيات والروايات والإجماع.

٢ - المسابقة واللعب بآلات القمار دون عوض ومقامرة

شكك بعض الفقهاء في حرمة هذا القسم من الألعاب والمسابقات، مثل اللعب للتسلية بالشطرنج والورق - وهو أمر شائع اليوم ومحلّ ابتلاء - وكان من المشكّكين الفقيه الدقيق المتقي المغفور له السيّد أحمد الخوانساري؛ فقد قال: «اللعب بآلات القمار من دون رهن قد يشكك في حرمة»^(٢٢). وهكذا يتحدث المحقق الأردبيلي فيقول: «ثم اعلم أنّ ظاهر الآية تحريم الخمر وكلّ مسكر مطلقاً، وكذا كل قمار وميسر، لكن مع أخذ الرهن»^(٢٣). ويقول الشيخ الأنصاري: «الثانية: اللعب بآلات القمار من دون رهن، وفي صدق القمار عليه نظر»^(٢٤). نعم، يُستثنى من هذه القاعدة: النرد والشطرنج؛ حيث يحرم مطلق المسابقة واللعب بهما.

ولكي تثبت حلية هذا القسم من المسابقات؛ نستد إلى قصور أدلّة الحرمة عن الشمول له، وذلك على الشكل التالي:

أولاً: قصور الآيات القرآنية عن الشمول^(٢٥)

أ - قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ

وَأَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا ﴿ (البقرة: ٢١٩). تدلّ هذه الآية في نفسها على حرمة المال والعض، لكنها - للوجوه القادمة - قاصرة عن الدلالة على حرمة الفعل، أي اللعب والمسابقة، وهذه الوجوه هي:

- ١ - إنَّ المنسب للذهن من منافع الميسر هو المنفعة المالية والمادية له، تماماً كما هو المتعارف في منفعة الخمر من النشوة والنشاط و.. رغم كون منافعهما أعمّ من ذلك، لكنّ المتبادر من منفعة الخمر هو المنفعة النفسية، والمتبادر من منفعة القمار هو المنفعة المالية.
- ٢ - لا يمكن قبول القول بأن المنفعة في هذه المسابقات أعمّ من المالية والترفيهية والتسلية وتمضية الوقت، ذلك أنّ الظاهر من الميسر - بقريته وحدة السياق - هو المنفعة المالية والمادية التي فيه، فحيث كانت الخمر عيناً فلا بدّ أن يكون الميسر كذلك.
- ٣ - مقتضى اشتقاق كلمة الميسر المأخوذة من اليسر، هو أن يراد به الميسر الذي يحوي منفعة مالية، تماماً كما جاء التصريح بذلك في كلمات الأردبيلي بقوله: «على ما فهم من اشتقاقه..»^(٢٦)، وهو ما يشير إليه كلام الزمخشري في كتاب «الكشاف»، وقد أشار الأردبيلي نفسه إلى ذلك، حيث قال: «قال في الكشاف: الميسر القمار، مصدر من يسر، كالموعد والمرجع عن فعلهما.. واشتقاقه من اليسر؛ لأنه أخذ مال رجل بيسر وسهولة من غير كدّ وتعب، أو من اليسار، لأنه سلب يساره»^(٢٧).

وعليه، فالأمر كما قلنا من أن أساس الميسر وركنه الرئيس هو ما فيه من جانب مالي.

ب - قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ (المائدة: ٩١). وتعتبر هذه الآية أنّ علة الحرمة هنا هو ما تحدثه هذه الأشياء من عداوات وشحناء وبغضاء يلقيها الشيطان، وهذا ما لا يصحّ إلّا مع وجود مال في البين؛ ذلك أنّ خسارة هذا المال أو كسبه وربحه هو ما يوقع العداوة والحقد والضعينة، وإلّا فصرف التسلية والترفيه لا يوجب ذلك، فتمام المفسد يكمن في اللعب مع الرهن والعض، كما أشار إلى ذلك السيد أحمد الخوانساري^(٢٨)؛ وعليه، فهذه الآية هي أيضاً قاصرة في دلالتها عن الشمول لحرمة اللعب بالآلات القمار وأدواته دون عوض أو مقامرة.

ثانياً: قصور الروايات الشريفة عن الشمول

لا تشمل الروايات الدالة على حرمة القمار والميسر هذا النوع من اللعب، أي اللعب

بدون عوض ورهن وشرط، كما صرح بذلك الشيخ مرتضى الأنصاري، وقد أشرنا سابقاً إلى ذلك؛ حيث يقول: «الثانية: اللعب بآلات القمار من دون رهن، وفي صدق القمار عليه نظر؛ لما عرفت، ومجرد الاستعمال لا يوجب إجراء أحكام المطلقات، ولو مع البناء على أصالة الحقيقة في الاستعمال؛ لقوة انصرافها إلى الغالب من وجود الرهن في اللعب بها»^(٢٩). وكما نقل عن بعض اللغويين^(٣٠)، فإنهم يطلقون كلمة «القمار» على اللعب بآلات القمار مع العوض والرهن لا غير.

وقد يشكل هنا بأن اللعب بآلات القمار موجب لتقوية الباطل ووهن الحق، كما ينقل ذلك الإمام الخميني عن المغفور له العلامة المجلسي^(٣١).

ويُجاب: هل اللعب بهذه الآلات للتسلية والترفيه للحيلولة دون ارتكاب القمار الواقعي (اللعب مع العوض) أو سائر المحرمات، باعثٌ على تقوية الباطل وتضعيف الحق، سيما مع وجود أغراض عقلانية فيه أيضاً؟! وعليه، فمع قصور أدلة الحرمة عن الشمول لهذا المورد، وتحكيم أصالة الإباحة، يثبت حينئذ حلية القسم الثاني من المسابقات، أي اللعب والمسابقة بآلات القمار دون عوض ومقامرة ورهن.

٣ - المسابقة بغير آلات القمار عن عوض ورهن

وتتقسم هذه المسابقات بدورها إلى قسمين:

القسم الأول: ما جاء على لسان الشرع المقدس من مسابقات صرح بتجوزها كما رخص في الرهن والعوض فيها.

القسم الثاني: ما سكت عنه الشرع المقدس، دون أن تتعرض له أو تصرح به الروايات الشريفة.

وكما نعلم، فقد واجه المسلمون في صدر الإسلام، سواء في عصر النبي ﷺ أو بعده، حروباً كثيرة، وهذا ما فرض عليهم أن يكونوا في حالة جهوزية واستعداد من الناحيتين: الفكرية والبدنية، وكذلك من ناحية الأدوات الحربية الدفاعية، كي يتمتعوا بالقدرة الضرورية حين الحاجة للحرب أو الدفاع؛ من هنا، خاطب الله سبحانه وتعالى المؤمنين بقوله: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ

يُوفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ﴿الأنفال: ٦٠﴾، حيث يستفاد من هذه الآية قانوناً عام ودائم يقوم على التشجيع والحث على كسب الاستعداد الحربي ورفع مستوى القدرات العسكرية والقوى الدفاعية والقتالية للمسلمين. وضرورة امتلاك القدرة في مقابل العدو مبدأ ثابت لا يتغير، وقد كانت هذه القدرة متجليةً في الأزمنة السابقة في ركوب الخيل ورمي السهام والرمح والنبال و.. أما اليوم فقد تغيرت الكثير من العوامل المؤثرة في قدرة المجتمعات وقوتها، فإذا كانت هذه القدرة في يوم من الأيام الماضية متجليةً في عدد الجنود والفرسان والرماة، فكانت تقوى وتشتد بهم، فإن قوة المجتمع اليوم تكمن في امتلاك الأجهزة العسكرية والآلات والعتاد المناسب لهذا العصر، كذلك في رفع مستوى التعليم والمعرفة، وبسط العلم على تمام أفراد المجتمع، وتمتع الأفراد كلهم بخبرات فنية، وعلوم عصرية، وكذلك مكانة هذا البلد وعلاقاته وحضوره في المحافل الدولية؛ فالمسألة تبدأ من امتلاك مضاعف للقدرة العسكرية، لتصل إلى إحراز القدرة الفكرية والعلمية الأكبر، وبين هذين الأمرين ترابط وعلاقة وثيقة محكمة.

وعليه، فالذي يبدو لنا أنه مع حصول هذا التحوّل في مقتضيات الزمان والمكان ومتطلبات العصر، تحصل مصاديق جديدة ومختلفة عمّا مضى على مستوى الاستعداد وإحراز القوة ضد الأعداء، وبحسب المحصلة النهائية يكون هذا اللون من الاستعداد ضرورياً ولازماً.

وهنا يطرح التساؤل التالي: هل أنّ معيار القدرة اليوم يكمن في ركوب الخيل والرمي و.. أم أنّ ذلك يوزن بمقدار وجود خبرات - سيما شبابية - في مجال الإنتاج والإبداع العصريين، وكذا استفادتهم من العلوم المختلفة لهذا العصر، ومستوى الراحة والرفاهية التي يتمتع بها أفراد المجتمع؟

في الحقيقة، كلّ بلد تنمو فيه الإمكانيات العلمية والصناعية والإبداعية - سيما في أوساط الشباب - فهو ينعم بقدرات أكبر وأرفع، وعليه فهذه الضرورة التي تشير إليها الآية الكريمة تفرض تجهيز المسلمين أنفسهم بالإمكانات والآلات والأدوات اللازمة، كما ودعم أسباب الوصول إليها ومقدماته المهمة، مثل إقامة المسابقات مع الأخذ بعين الاعتبار وجود جوائز قيمة بغية التشجيع والترغيب أو بهدف اكتشاف الطاقات والنخب؛ وعليه، هل يمكن استفادة جواز هذا النوع من المسابقات استفاداً إلى هذه الآية التي تؤصّل مبدأ

ثابتاً، يقضي بلزوم الاستعداد الدائم في مقابل الأعداء؟

على أية حال، ثمة روايات كثيرة ترخّص بمسابقات من قبيل ركوب الخيل، والرمي، وهي - مضافاً إلى ترخيصها أصل هذه المسابقات - تجيز الشرط والرهن والعوض فيها، ونحن - ونظراً لضيق المجال ووضوح وكثرة هذه الروايات الدالة على الترخيص - نصرف النظر عنها، تماماً كما قلنا في بداية هذا البحث من أنّ الفقهاء العظام قد خصّصوا لهذا الموضوع كتاباً من الكتب الفقهية، وأسّموه «كتاب السبق والرماية»، وقد تعرّضوا هناك بشكل مفصّل لذلك.

والذي نحن بصدده هنا هو الجواب عن هذا السؤال الهام وهو: في العصر الحاضر، ومع الأخذ بعين الاعتبار رواج مسابقات من نوع: حفظ القرآن وقراءته، رسم الخط، المسابقات الرياضية المختلفة، كرة القدم، كرة اليد، المصارعة، التكواندو، والمسابقات العلمية المتعدّدة، بين المسلمين، ما هو حكم هذه المسابقات؟ وما هو حكم المدخول المالي الذي تحصله؟

نظرية تحريم المسابقة بعوض في غير آلات القمار، عرض الأدلّة وتقويم المستندات
سوف نعمد إلى بحث أدلّة القائلين بالحرمة هنا، ونثبت عدم تماميّتها، ثم نقدّم حلاً لهذه المسألة الهامة.

أولاً: الدليل القرآني على مقولة التحريم

قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأُزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴿٩١﴾﴾ (المائدة: ٩٠ - ٩١).

والاستدلال بهذه الآية يتمّ عبر تقريبين:

التقريب الأول: لكي يتضح وجه الاستدلال بالآية هنا لا بدّ - بدايةً - من توضيح معنى كلمة «الأزلام» الواردة فيها، فالأزلام كلمة تطلق على القمار العربي، ويقصد بها

● القمار، المسابقات، التسلية، دراسة فقهية استدلالية

الضرب بالقداح، وهي السهام، وتسمى أيضاً: الأرقام، أما كيفية هذه اللعبة فكانت أن يشتروا جملاً جزوراً وينحرونه، ثم يقومون بتقسيمه إلى ثمانية وعشرين قسماً، ثم يضعون عند ذلك عشر سهام، ويسمى الأول منها الفذ، والثاني التوأم، والثالث الرقيب، والرابع الحلس، والخامس النافس، والسادس المسبل، والسابع المعلي، والثامن المنيح، والتاسع السنيح، والعاشر الرغد، ويعرف الجميع أن من بين الثمانية وعشرين سهماً هناك جزء هو سهم لفذ، وجزءان سهم توأم، وثلاثة أجزاء سهم رقيب، وأربعة أجزاء سهم حلس، وخمسة أجزاء سهم نافس، وستة أجزاء سهم مسبل، وسبعة أجزاء. وهو أعلى مستوى. سهم معلي، أما الثامن والتاسع والعاشر فلا سهم لها، بعد ذلك يلعبون على طريقة الحظ؛ فمن خرج أحد القداح السبعة باسمه أخذ نصيبه من الأجزاء المفروضة، فإذا خرج الفذ أعطي من خرج الفذ باسمه سهماً من الثمانية وعشرين، أما إذا خرج التوأم أعطي سهمين، وهكذا، أما لو خرج المنيح والسفيح والرغد فلا نصيب لمن خرجت باسمه، مع أن الذين خرجت هذه الأسهم بأسمائهم قد كانوا شاركوا في دفع قيمة الجزور، وهذا العمل يقع دائماً بين أشخاص عشرة، أما تعيين من هو صاحب الفذ أو صاحب التوأم أو.. فإن ذلك يرجع إلى القرعة ويعين بها^(٣٢).

إن الاستدلال بالأزلام يكون عبر إلغاء خصوصيتها، ليعم الحكم مطلق المسابقات الواقعة بغير آلات القمار لكن مع الرهن وال عوض، أي أنه لا الجمل ولا السهام لها خصوصية، بل المهم أن هناك من يفوز بالحظ فيأخذ من لحم الجزور، فيما لا ينجح الآخر في ذلك، أحدهما يملك شيئاً والآخر يتضرر من شيء، وفي هذه المسابقات الأخرى يقع تماماً ما يقع في الأزلام، وعليه فلا بد أن تكون تمام هذه المسابقات محرمة. إلا أن هذا الاستدلال غير تام؛ وذلك:

أولاً: إن الأزلام قمار عربي، وإنما جاء الحديث عنه في القرآن الكريم على أساس شهرته وكثرة الابتلاء به آنذاك، وقد ركز القرآن عليه، كونه نزل في المجتمع العربي وباللغة العربية، فذكره بوصفه أحد موارد القمار، تماماً كما هو صريح كلمات العلامة الطباطبائي؛ وعليه، ففي هذه الحالة، أي عندما تصبح الأزلام من عناوين القمار البارزة، فإن إلغاء الخصوصية للتعدّي إلى مطلق المسابقة واللعب حتى من دون أن يكون ضمن آلات القمار، غير صحيح.

ثانياً: على تقدير إلغاء الخصوصية، لا بدّ من وجود تشابه بين ما نريد إلغاء الخصوصية عنه، وما نريد تسرية الحكم إليه، وعليه لا يمكن إلغاء خصوصية الأرزلام التي كانت من آلات القمار وأدواته لتسرية الحكم إلى مسابقات الخط والرسم وأنواعه، وهو من نوع المسابقة في الأعمال والأفعال، أي أنه إذا كانت هنا آلات وأدوات ما أمكن إلغاء الخصوصية، إلا أنّ ذلك لا يحسن في غير هذه الحال.

التقريب الثاني: التمسكّ بعموم التعليق الوارد في الآية الكريمة، قال سبحانه: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ (المائدة: ٩١)؛ وذلك على أساس أنّ حالة العداوة والبغضاء موجودة في تمام ألوان الألعاب والمسابقات، والعلّة تعمّم، كما أنّها تخصّص، وعليه تحرم تمام المسابقات الواقعة عن رهان وعض.

والإشكال الموجود في هذا الاستدلال هو أنّ الموجود في المسابقات ليس تلك العداوات الموجودة في الخمر والميسر، فالخمر ملازم للعداوة والبغضاء، فطبع الخمر العداوة، كما أنّ طبع الميسر البغضاء والحقد، ذلك أنّ «من يعمل بالميسر لا يترك بمرّة»، أي أنّ من يلعب القمار لا يذره حتى يقامر على زوجته وأولاده، وقد أشير إلى ذلك في الروايات أيضاً^(٣٣). وبشكل طبيعي، يستدعي هذا النوع من الألعاب عداوةً وبغضاءً، وهذا مغاير لقيام بعض الخطّاطين أو لاعبي كرة القدم بإجراء مسابقات. وعليه، نحن نقبل عموم العلة، إلا أننا لا نراها - أي العلة - جاريةً في هذا النوع من المسابقات، وإذا ما تحقق في مسابقة ما حصول هذه العلة - بحسب الطبع - فستكون اللعبة محرّمة حينئذ، وعليه فالاستدلال بهذه الآية الشريفة غير تام.

ثانياً: دليل السنّة على مقولة التحريم

أما الروايات التي استدلتّ بها الشيخ فهي:

الرواية الأولى: خبر العلاء بن سيابة، قال: سمعته يقول: «لا بأس بشهادة الذي يلعب بالحمام، ولا بأس بشهادة صاحب السباق المراهن عليه؛ فإنّ رسول الله ﷺ قد أجرى الخيل وسابق، وكان يقول: إنّ الملائكة تحضّر الرهان في الخفّ والحافر والريش، وما

سوى ذلك قمار حرام^(٣٤). ودلالة هذه الرواية غير مخدوشة، فهي كأنص في تحريم المسابقات مع عوض، إلا أنها ضعيفة السند، لجهالة العلاء بن سيابة^(٣٥).

الرواية الثانية: خبر العلاء بن سيابة: «.. إن الملائكة لتتفر عند الرهان، وتلعن صاحبه، ما خلا الحافر، والخف، والریش، والنصل..»^(٣٦). وهذه الرواية - مثل سابقتها - ضعيفة السند أولاً، كما أن تتفر الملائكة ولعنها ليس دليلاً على الحرمة، بل هو أعم منها.

يقول الإمام الخميني: «وأما لعن الملائكة، وكذا لعن الله تعالى، ولعن رسول الله ﷺ، فالظاهر منه أن العمل الموجب له محرّم، واستعماله في مورد الكراهة.. لا ينافي ظهوره في الحرمة، وقد ورد مادة اللعن قريب أربعين مورداً في القرآن الكريم، لا يكون مورداً منها في أمر مكروه أو شخص مرتكب له، فراجع»^(٣٧).

إلا أن إشكالنا هنا في:

أولاً: إن تمام الموارد التي تعلق بها لعن في القرآن، كانت قد أوضحت حرمتها بشكل جلي قبل تعلق اللعن بها، لا أن حرمتها ثبتت بهذا اللعن المتعلق بها.

ثانياً: إن معنى اللعن هو طلب البعد من رحمة الله، ونحن ندعي أن طلب البعد من الرحمة الإلهية ليس دليلاً على الحرمة، بل قد ينسجم مع الكراهية، وشاهد ذلك ما جاء في بعض الروايات من وروده في مورد المكروهات، مثل: «لعن الله ثلاثة: أكل زاده وحده، وراكب الفلاة وحده، والنائم في بيته وحده»^(٣٨)، وكذا: «إن رسول الله ﷺ لعن الخامشة وجهها، والشاقة جيبها، والداعية بالويل والثبور»^(٣٩)، و«لعن رسول الله ﷺ النائحة والمستمعة»^(٤٠).

الرواية الثالثة: ما عن ياسر الخادم، عن الرضاء عليه السلام قال: «سألته عن الميسر، قال: التفل من كل شيء، قال: الخبز والتفل ما يخرج بين المتراهنين من الدراهم وغيره»^(٤١). والرواية مرسله، مضافاً إلى عدم ثبوت وثاقة ياسر الخادم^(٤٢).

الرواية الرابعة: صحيحة معمر بن خلاد: «وكل ما قומר عليه فهو ميسر»^(٤٣).

الرواية الخامسة: عن أبي جعفر عليه السلام، قيل: «يا رسول الله! ما الميسر؟ فقال: كل ما تقومر به، حتى الكعاب والجوز»^(٤٤).

وقد بين الشيخ الأنصاري الاستدلال هنا على الشكل التالي: «والظاهر أن المقامرة بمعنى المغالبة على الرهن»^(٤٥). ووجه الاستدلال بهاتين الروايتين هو: أنه حيث أطلقت

المقامرة على مطلق المسابقة على العوض والرهن، فهذا الحديث عام في الدلالة على الحرمة حينئذ.

إلا أن ضعف هذا الاستدلال واضح جداً؛ ذلك أن المقامرة ظاهرة في المسابقات القائمة على العوض بآلات المقامرة نفسها، لا مطلق المغالبة، هذا فضلاً عن أن خبر جابر ضعيف السند بعمرو بن شمر الضعيف^(٤٦).

وطبقاً لما تقدّم - وعلى نحو الاختصار - استدلّ بعدة وجوه في هذه الروايات:

١ - عمومية القمار، وأن هذا النحو من المسابقات من مصاديق القمار، وقد قلنا بأن القمار يُطلق فقط على اللعب برهن لكن بآلات القمار.

٢ - إن لعن الملائكة دليل على الحرمة، وقد رددنا هذا الادعاء.

٣ - برواية «حتى الكعب والجوز» يُستدلّ على أنها في مقام بيان حرمة مطلق المسابقة بأي شيء، وقد أجبنا بأن أقصى ما تريد هذه الرواية بيانه أن في المسابقات بمثل هذه الأشياء إشكال، إلا أنه لا ربط لها بالأعمال والأفعال مثل: المصارعة، ورسم الخط، ومسابقات حفظ القرآن وقراءته، هذا مضافاً إلى أن هذه الأخبار ضعيفة السند عموماً.

وقفة مع حديث «لا سبق»

أحد الأحاديث الأخرى التي استدلّ بها على حرمة هذا النوع من المسابقات هو الحديث الوارد من طرق أهل السنة عن رسول الله ﷺ، ومن طرق الشيعة عن الإمام الصادق، بصورة صحيحة، وهو: «لا سبق إلا في خفّ أو حافر أو نصل»^(٤٧).

وقبل الورود في هذا البحث، نجد أنفسنا مضطربين لذكر مقدّمة، تجيب عن السؤال التالي: كيف تُقرأ مفردة «سبق» هنا؟ هل بسكون الباء أم بفتحها؟ وحيث كان لكل من الاحتمالين معنى مختلف ومفهوم مغاير للآخر، كما صار سبباً لاختلاف الآراء والفتاوى، لذا يستدعي الأمر المزيد من الدقة والتركيز والتأمل.

يقول الشهيد الثاني: «وربما رواه بعضهم بسكون الباء، وهو المصدر، أي لا يقع هذا الفعل إلا في ثلاثة؛ فيكون ما عداها غير جائز، ومن ثمّ اختلف في المسابقة بنحو الأقدام، ورمي الحجر، ورفعها، والمصارعة، وبالآلات التي تشتمل على نصل بغير عوض، هل يجوز أم لا؟ فعلى رواية يجوز، وعلى السكون لا، وفي الجواز - مع شهرة روايته بين

المحدثين - موافقةً للأصل، خصوصاً مع ترتب غرض صحيح على تلك الأعمال^(٤٨). ويقول الفيض الكاشاني في كتاب «الواقي»: «والسبق إن قرئ بتسكين الباء أفاد الحديث المنع من الرهان في غير الثلاثة، وإن قرئ بالتحريك، فلا يفيد إلا المنع من الأخذ والإعطاء في غيرها دون أصل المسابقة»^(٤٩).

أما صاحب الرياض، فيستفيد من هذا الحديث حرمة مطلق المسابقات إلا في الموارد الثلاثة، إنّه يقول: «لعدم إمكان إرادة نفي الماهية، فتحمل على أقرب المجازات، وهو إما نفي جميع أحكامها التي منها الصحة والمشروعية أو نفيها خاصة»^(٥٠). إذ طبقاً لهذا الكلام تحرم تمام المسابقات إلا الثلاث المذكورة.

وفي مقابل هذا الموقف المتشدد، هناك نظرية مختلفة تماماً تُستتبط من هذا الحديث، ومستتبط هذا الرأي الدقيق هو الفقيه المحقق المغفور له الشيخ الأردبيلي، وتبعه الفاضل السبزواري. يكتب الأردبيلي يقول: «ولا دلالة في الخبر - على الوجهين - على التحريم، أما على الأول، فلما ذكر، ولأنه قد يقال: معناه أن لا لزوم أو لا يملك السبق والعض إلا في هذه الثلاثة من بين الأسباق والأفعال التي يُسابق عليها؛ فلا يدلّ على تحريم الفعل والملاعبة مع العوض والرهانة أيضاً، بل لا يدلّ على تحريم العوض أيضاً»^(٥١).

أما المحقق السبزواري، فيكتب حول هذا الحديث: «ولا يخفى أنّ الخبر الأوّل - على الوجهين - لا يتعيّن معناه فيما ذكره، بل يحتمل غيره؛ فإنّه على الفتح يحتمل أن «لا لزوم» أو «لا تملك» أو «لا فضل» للسبق والعض إلا في هذه الثلاثة من بين الأفعال التي يسابق عليها، وعلى هذا لا دلالة للخبر على تحريم الفعل والملاعبة مع العوض أيضاً في غير الثلاثة، بل لا يدلّ على تحريم العوض أيضاً، وعلى السكون يحتمل أن يكون معناه: لا اعتداد بسبق في أمثال هذه الأمور إلا في الثلاثة، أو لا فضل لسبق إلا في الثلاثة؛ فلا يكون دالاً على التحريم»^(٥٢).

وعليه، فطبقاً لنظرية الأردبيلي والسبزواري، لا تحرم المسابقة ولا العوض في غير الموارد الثلاثة المعيّنة في النصوص، والذي يبدو لنا أنّ هذا الرأي أقرب إلى الحقيقة؛ على أساس كونه أكثر مناسبةً لسهولة الدين وسماحته، كما جاء في الحديث النبوي: «بعثني بالحنيفية السهلة السمحة»^(٥٣)، كما أنّه موافق لأصالة الجواز والحلية، بعد بطلان

أدلة القائلين بالحرمة، ومعتضدًا بالعمومات، مثل «المؤمنون عند شروطهم»^(٥٤).

والجدير ذكره أن نفي مفهوم الفضل والكمال في الرواية «لا سبق» مؤيد لما قيل في «لا صلاة لجار المسجد إلا في مسجده»^(٥٥)، حيث لا ينفي ماهية ولا صحة ولا جواز صلاة جار المسجد في غير المسجد، وإنما ينفي الكمال والفضل لهذا النوع من الصلاة.

كما يمكن الاستناد لإثبات الجواز والحلية، إلى الآية الشريفة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٢٩)، وذلك عبر إلغاء خصوصية التجارة، لتشمل تمام الأفعال والأعمال البشرية التي يمكن أن يحصل منها دخل مادي ولا تكون باطلة عند العقلاء، إن هذه المسابقات في كثير من الموارد لم تكن باطلة؛ نظراً لوجود أغراض وأهداف عقلانية فيها، وعليه فتكون جائزة شرعاً، سيما لو كانت تلك الأغراض من نوع سلامة القوى الفكرية والبدنية وتقوية عناصر التفكير عند الإنسان.

وينظر المغفور له الشيخ النجفي - صاحب الجواهر - إلى هذا الحديث من زاوية أخرى، ويخرج من ذلك باستنتاج مختلف، وحاصل كلامه أن «لا سبق» في صدد بيان عدم جواز سائر المسابقات - غير الموارد الثلاثة - بوصفها عقد مسابقة؛ ذلك أن الشارع المقدس قد حصر عقد المسابقة في هذه الثلاثة، وعليه فإذا ما أراد شخص أن يقوم بهذه الأعمال بعنوان كونها مسابقة فعمله خارج عن الحد الشرعي، أما إذا قام بها بعنوان آخر غير المسابقة، فلا دليل على الحرمة حينئذ، ولا يكون لهذا الحديث أي ربط بذلك.

يقول المحقق النجفي: «لكن ينبغي أن يُعلم أن التحقيق، الحرمة وعدم الصحة إذا أريد إيجاد عقد السبق بذلك؛ إذ لا ريب في عدم مشروعيته، سواء كان بعوض أو بدونه، ولو للأصل، فضلاً عن النهي في خبر الحصر، أما فعله لا على جهة كونه عقد سبق، فالظاهر جوازه؛ للأصل، والسيرة المستمرة على فعله في جميع الأعصار والأمصار من الأعوام والعلماء»^(٥٦). ويطرق صاحب الجواهر بعد ذلك، فيقول: «بل لا يبعد جواز إباحتهما على العوض على ذلك، والوعد به مع استمرار رضاهما به لا على أنه عوض شرعي ملتزم»^(٥٧).

لكننا نعلق على هذا الكلام:

أولاً: وحقيقة الأمر أن مثل هذا الاستنتاج من هذا الحديث تعبد لا وجه له، وفهم

هذا التعبد من هذه الرواية مشكل عرفاً، إن لم نقل بأنه لغو، فما هو الفرق بين المصارعة بوصفها عقداً فتكون حراماً، وهي عينها لا بهذا الوصف مع اجتماع تمام خصوصياتها، فتكون جائزةً وصحيحةً؟ إن هذا النوع من الحالات إنما هو مواضع عقلائية، ولا مجال للتعبد في البناءات والتعاقدات والتبانيات العقلائية، إلا مع معونة زائدة، فلا يمكن - بلا دليل - القول بحرمة شيء ما، مثل الخمر؛ لأن له مفسد، أما بيع الترياك فهو حلال، لعدم مفسدة فيه، بل له فوائد.

ثانياً: عندما يكون الفرق بين الحلية والحرمة في عقد السبق فقط فإن الناس بإمكانهم القيام بما يريدون دون إيقاع هذا العقد، وهذا ما يعني اللغوية.

وشبيهه هذا الكلام قاله الإمام الخميني في باب الربا؛ إذ يقول: «... إذا كانت الحكمة في حرمة الربا ما ذكر من المفسد؛ لا يجوز التخلّص عنها في جميع الموارد، بحيث لا يشدّ منها مورد، للزوم اللغو في الجعل، فتحرّيم الربا لنكته الفساد والظلم وترك التجارات وتحليله بجميع أقسامه وأفراده - مع تغيير عنوان - لا يوجب نقصاً في ترتب تلك المفسد، من قبيل التناقض في الجعل أو اللغوية فيه.»^(٥٨).

ومما قلناه حتى الآن، اتضح أنّ المسابقات الواقعة بغير آلات القمار وأدواته إذا صدق عليها - عرفاً - أنّها من مصاديق القمار، وصدق عليها عنوانه، مثل التباري على وجهي العملة النقدية المعدنية، أو على خروج الزوج أو الفرد، والتي يلعب بها بهدف الربح والخسارة، فإنّ هذا النوع من الألعاب حرام تكليفاً، كما أنّ المال الحاصل من هذه الألعاب لا يكون شرعياً أيضاً، وأما إذا لم يصدق القمار وعنوانه، إلاّ أنّه لم يكن هناك غرض عقلائي في البين، فهنا رغم عدم وجود حرمة تكليفية، إلاّ أنّ ذلك موجبٌ للحرمة الوضعية، فلا يخلو التصرف في المال الحاصل من إشكال؛ أما دليل هذه الحرمة الوضعية هنا، فهو قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾، ذلك أنّ الموارد المذكورة تعدّ من مصاديق الباطل العرفي، وأما أنّه لا حرمة تكليفية؛ فلأنّ مطلق اللغو واللعب ليس بحرام، والقول بحرمتها مطلقاً يحتاج إلى دليل خاص.

وفي محصّلة الأمر، فإنّ اللعب والمسابقة بغير آلات القمار وأدواته مع العوض إذا لم يعدّ من مصاديق القمار وكانت له أغراض عقلائية.. جائز تكليفاً، كما أنه موجبٌ للملكية واللزوم، فلا بدّ من دفع حقّ السبق للفائز حينئذ.

ثالثاً: دليل الإجماع على مقولة التحريم

استدلّ على الحرمة هنا أيضاً بالإجماع، كما نقل ذلك السيد علي الطباطبائي صاحب كتاب رياض المسائل، إنّه يقول: «فالمنع أظهر؛ لحجّة الإجماع المنقول، سيما مع التعدّد، والاعتضاد بالشهرة و...»^(٥٩).

والإشكال الذي يرد على هذا الإجماع أنّه إجماع في مسألة اجتهادية، وليس من البعيد نشوؤه من تلك المسائل الاجتهادية، وكما ثبت في محلّه، فإنّ الإجماع المدركي ليس بحجة، بل لا بدّ من بحث مدرك الإجماع حينئذ، وقد أشار إلى ذلك الإمام الخميني بقوله: «لكن الاعتداد بها لا يجوز...»^(٦٠).

الإشكال الآخر الذي يسجّله الإمام الخميني أيضاً على هذا الإجماع هو: لعلّ نقل هذا الإجماع حصل من الاجتهاد في كلمات الأصحاب، بمعنى أنّه جرى استظهار الحرمة التكليفية من آرائهم وفتاواهم، والحال أنهم يريدون جميعاً. أو لا أقلّ بعضهم. الحرمة الوضعية؛ وعليه؛ فنقل هذا الإجماع أو عدم الخلاف بهذا الشكل لا اعتبار له^(٦١).

رابعاً: صدق مفهوم القمار

من الأدلّة الأخرى للقائلين بالحرمة هنا هو أنّ هذه الألعاب والمسابقات من مصاديق القمار وموارده، فعنوان القمار يصدق عليها أيضاً. والمستدلّ بهذا الدليل هو السيد علي الطباطبائي في كتاب رياض المسائل^(٦٢)، وتبعه في ذلك السيد الخوئي في كتاب «مصباح الفقاهة»؛ حيث قال: «صدق مفهوم القمار عليه بغير عناية وعلاقة، فقد عرفت أنّ الظاهر من أهل العرف واللغة أنّ القمار هو الرهن على اللعب بأيّ شيء كان»^(٦٣).

وهنا نقول:

أولاً: يظهر لكلّ متتبع أنّ القمار حتى لو صدق - فرضاً - على اللعب بآلات القمار دون عوض، إلاّ أنّه لا يصدق هنا قطعاً؛ أمّا من الناحية اللغوية - وقد نقلنا كلمات بعض اللغويين سابقاً - فإنّ القمار لا يصدق سوى على اللعب بآلاته مع عوض^(٦٤)، وقد اعتبره بعضهم شاملاً للعب بها حتى من دون عوض، وشموله لها مشكلاً جداً. أمّا من الناحية العرفية فلم نجد من أهل العرف من أطلق على مسابقات مثل الركض، والعدو، والمصارعة، ورسم الخط، وحفظ القرآن وقراءته... تعبير القمار.

ثانياً: إذا صرفنا النظر عن الإشكال الأول، وقبلنا حرمة المسابقة مع العوض والرهن بأي شيء، إلا أنه يرد إشكال آخر، وهو أن مسابقات مثل العدو، وكرة القدم، والمصارعة، تعدّ من الأفعال والأعمال، والحال أن التعريف الذي ذكر للقمار كان يتحدث عن المسابقة بشيء أو آلة، ولعلّ تعبير: «حتى الكعاب والجوز»^(٦٥) مشيراً إلى ذلك، وشاهد أنها ليست من موارد القمار، ما قاله الخوئي بعد ذلك: «وإذا صدق عليه مفهوم القمار شملته المطلقات الدالّة على حرمة القمار والميسر والأزلام، وحرمة ما أصيب به من الأموال، غاية الأمر أن الموارد المنصوصة في باب السبق والرماية قد خرجت عن هذه المطلقات»^(٦٦).

ومحل الاستشهاد هو أن لسان أدلة حرمة القمار يأبى التخصيص، فهذه الشدّة والحدّة في الحرمة لا تحتمل التخصيص، تماماً كما قلنا، من أن آية: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة: ٩٠)، تدلّ على الحرمة من وجوه مختلفة، ولعله يندر وجود آية تدلّ على حرمة شيء بهذه الشدّة والتهويل والنفور، فهل هذا اللسان، وهذه الشدّة في لحن الخطاب، يقبلان التخصيص، حتى نقول: إن القمار حرام حرمة شديدة، لكنه في الموارد الثلاثة لا إشكال فيه!

٤ - المسابقة بغير آلات القمار بلا عوض ورهان

يقول السيد أحمد الخوانساري حول هذا النوع من المسابقات: «والأكثر - على ما حكى - على التحريم، بل ادّعي الإجماع عليه، والظاهر أن مدرّكهم عموم النهي إلا في الثلاثة: الخفّ، والحافر، والنصل، ولفظ السبق في الرواية يحتمل أن يكون محرّكاً بفتح الباء، وأن يكون بالسكون، فعلى الأوّل يرجع إلى عدم تملك العوض والحرمة الوضعية، وعلى الثاني يرجع إلى الحرمة التكليفية بالنسبة إلى نفس الفعل، ومع الاحتمال لا مجال للحكم بالحرمة، بل مع احتمال السكون يمكن دعوى الانصراف إلى صورة المسابقة مع العوض، ولا مجال للاستدلال بحرمة اللهو والباطل، وقد يتعلّق بهذه الأفعال

غرضٌ صحيحٌ موردٌ لتوجّه العقلاء به، كحفظ الصحة وتقوية البدن في المصارعة^(٦٧).
أنّضح مما تقدّم، حكم الصورة الرابعة، وهي المسابقة واللعب بغير آلات القمار
ووسائله دون عوض ورهان، ذلك أننا نصدر حكم الجواز هنا بالأولوية، بلا حاجة إلى
استتفاف بحث؛ إذ إنّ الأدلّة التي استدلتّ بها على الحرمة هي عين أدلّة القمار والميسر،
وهي تصدق على الصورة الثالثة بشكل أسهل من صدقها على الصورة الرابعة، أو لا أقلّ
بمؤونة أقل، والحال أننا لم نقبلها هناك بل رددناها، كما أنّ الاستدلال باللغو واللعب
مردودٌ أيضاً، وذلك:

أولاً: إنّ الكثير من هذه الأفعال لا يصدق عليه - لا واقعاً ولا عرفاً - أنّه من مصاديق
اللغو واللعب، سيما إذا كانت فيها أغراض عقلائية، مثل المسابقات الرياضية المرفقة
بهدف السلامة والصحة، وتقوية الطاقات الفكرية والبدنية، والحيولة دون الإدمان على
المخدرات ومفاسد أخرى أيضاً.

ثانياً: لو سلّمنا صدق عنوان اللعب واللغو عليها، فلا يمكن القول بأنّ كل لعب
ولهو حرام، فهذا ما يحتاج إلى دليل خاص، وإلا كانت الكثير من الأعمال التي يقوم بها
الإنسان محرّمة.

نتيجة البحث

إنّ الدراسة المعمّقة والدقيقة للآيات والروايات أوصلتنا إلى أنّ المورد الوحيد المحرّم
من المسابقات هو اللعب بآلات القمار وأدواته برهان وعوض ومقامرة، وبهدف الربح
والخسارة.. إنّ أدلّة حرمة القمار، سواء منها الآيات أو الروايات، لا تشمل سائر أشكال
اللعب والمباراة والمسابقة، أي أنّ اللعب بآلات القمار دون عوض ورهان، وكذا اللعب بغير
آلات القمار، سواء عن عوض ورهان أو من دونه، محكومة كلّها بالرخصة والجواز؛
ذلك أنّ مجموعة الآيات والروايات التي استخدم فيها لفظ «القمار» و«الميسر» لا تطلق -
عرفاً ولغةً - إلاّ على المورد الأول، ألا وهو اللعب بآلات القمار عن مقامرة ورهان.
وعمدة الدليل هنا، هو تلك الروايات الواردة في «كتاب السبق»، حيث تحرّم عموم

● القمار، المسابقات، التسلية، دراسة فقهية استدلالية

المسابقات عدا الثلاث المستثناة فيها، وقد قلنا: إن هذه الروايات، أقصى ما تدلّ عليه نفي
أفضلية سائر المسابقات.

من هنا، وانطلاقاً من وجود أغراض عقلائية وأهداف مفيدة كثيرة في هذه
المسابقات، مثل نشر وإشاعة الثقافة الإسلامية على الصعيد الدولي والعالمي، وتربية روح
الشهامة، وكشف الطاقات النخبوية المستعدّة، والحيولة دون مفاسد عديدة، كالإدمان
على المخدرات وارتكاب الفحشاء.. لذا كان إدراج هذه الألعاب في عداد اللهو واللعب
المنهي عنه في الشريعة بعيداً عن الصواب والصحة.

الهوامش

- (١) فرهنك معين ٢: ١٨١٨.
- (٢) ابن منظور، لسان العرب ١٠: ١٥١.
- (٣) المصدر نفسه ١٠: ١٥٢.
- (٤) الأنصاري، المكاسب المحرّمة: ٤٧.
- (٥) الخوانساري، جامع المدارك في شرح المختصر النافع ٣: ٢٧.
- (٦) الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٣٦٨.
- (٧) الطريحي، مجمع البحرين ٣: ٤٦٢.
- (٨) الأنصاري، المكاسب المحرّمة: ٤٧.
- (٩) الحلبي، منتهى المطلب في تحقيق المذهب ٢: ١٠١٢، كتاب التجارة.
- (١٠) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ١٤: ١٧٦.
- (١١) الأنصاري، المكاسب المحرّمة: ٤٧.
- (١٢) الخوانساري، جامع المدارك في شرح المختصر النافع ٣: ٢٧.
- (١٣) الحلبي، منتهى المطلب في تحقيق المذهب ٢: ١٠١٢، كتاب التجارة.
- (١٤) ابن منظور، لسان العرب ٥: ٢٩٨.
- (١٥) الأردبيلي، زبدة البيان في أحكام القرآن: ٦٣١.

- (١٦) العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٣٢٥؛ وتفسير العياشي ١: ١٠٥.
- (١٧) العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٣٢٢.
- (١٨) الأنصاري، المكاسب المحرّمة: ٤٧.
- (١٩) الكليني، الكافي ٥: ١٢٣، باب القمار والنهبة.
- (٢٠) المصدر نفسه.
- (٢١) المصدر نفسه: ١٢٤.
- (٢٢) الخوانساري، جامع المدارك في شرح المختصر النافع ٣: ٢٨.
- (٢٣) الأردبيلي، زبدة البيان في أحكام القرآن: ٦٣١.
- (٢٤) الأنصاري، المكاسب المحرّمة: ٤٧ - ٤٨.
- (٢٥) لا نعرّض هنا لآية: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾؛ لأننا لم نعتبرها دليلاً حتى على القسم الأوّل، فضلاً عن الثاني، لظهورها في حرمة أكل المال، لا في حرمة الفعل، وهو اللعب ونحوه.
- (٢٦) الأردبيلي، زبدة البيان في أحكام القرآن: ٦٣١.
- (٢٧) المصدر نفسه: ٦٢٨؛ والكشاف ١: ٢٦١.
- (٢٨) الخوانساري، جامع المدارك في شرح المختصر النافع ٣: ٢٨.
- (٢٩) الأنصاري، المكاسب المحرّمة: ٤٨.
- (٣٠) الطريحي، مجمع البحرين ٢: ٤٦٣.
- (٣١) الإمام الخميني، المكاسب المحرّمة ٢: ٢٠؛ والحراني، تحف العقول: ٣٣٣.
- (٣٢) الطباطبائي، الميزان ٢: ١٩٢.
- (٣٣) الكليني، الكافي ٥: ١٢٢.
- (٣٤) العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ٤١٣.
- (٣٥) السيد الخوئي، معجم رجال الحديث ١١: ١٧٢.
- (٣٦) العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ٤١٣.
- (٣٧) الإمام الخميني، المكاسب المحرّمة ٢: ٣٣.
- (٣٨) العاملي، وسائل الشيعة ٥: ٣٣٣.
- (٣٩) النوري، مستدرک الوسائل ٢: ٤٥٢.

- (٤٠) المصدر نفسه: ٤٥٣.
- (٤١) العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ١٦٧.
- (٤٢) المامقاني، تنقيح المقال ٣: ٣٠٧.
- (٤٣) العاملي، وسائل الشيعة ٥: ٣٢٣.
- (٤٤) الكليني، الكافي ٥: ١٢٢.
- (٤٥) الشيخ الأنصاري، المكاسب المحرّمة: ٤٨.
- (٤٦) الخوئي، معجم رجال الحديث ١٣: ١٠٦.
- (٤٧) العاملي، وسائل الشيعة ١٣: ٢٤٨.
- (٤٨) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٦: ٧٠.
- (٤٩) الكاشاني، الوافي ١٥: ١٥١.
- (٥٠) الطباطبائي، رياض المسائل ١٠: ٢٤٠.
- (٥١) الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ١٠: ١٦٨.
- (٥٢) السبزواري، كفاية الأحكام ١: ٧١٨.
- (٥٣) الكليني، الكافي ٥: ٤٩٤.
- (٥٤) العاملي، وسائل الشيعة ٢١: ٢٧٦.
- (٥٥) المصدر نفسه ٥: ١٩٤.
- (٥٦) النجفي، جواهر الكلام ٢٨: ٢٢١.
- (٥٧) المصدر نفسه: ٢٢٢.
- (٥٨) الخميني، كتاب البيع ٢: ٥٥٢ - ٥٥٣.
- (٥٩) الطباطبائي، رياض المسائل ١٠: ٢٣٨.
- (٦٠) الإمام الخميني، المكاسب المحرّمة ٢: ٢٣.
- (٦١) المصدر نفسه.
- (٦٢) الطباطبائي، رياض المسائل ١٠: ٢٣٩.
- (٦٣) الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٣٧٥.
- (٦٤) الطريحي، مجمع البحرين ٣: ٤٦٣.
- (٦٥) الكليني، الكافي ٥: ١٢٢.

(٦٦) الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٣٧٥.

(٦٧) الخوانساري، جامع المدارك ٣: ٣٠.

علم الهيئة وبدايات الشهور

دراسة في الشرعية والأهمية والدور

د. محمد رضا إمام

أ. إبراهيم إبراهيمي (*)

علم الهيئة وثبوت الهلال

تحظى مسألة بداية الأشهر الهجرية القمرية بأهمية كبيرة؛ نظراً لعلاقتها المباشرة بالالتزامات الشرعية والحقوقية والعرفية، وما تفرزه هذه المسألة على الدوام من اختلافات كثيرة في وجهات النظر؛ لذلك وبسبب هذه العوامل وغيرها، جاء هذا البحث ليجيب عن الاستفسارات التي تعلق في الأذهان في كثير من الأحيان، والتي من جملتها حكم الرجوع إلى آراء علماء الهيئة لإثبات حلول الشهر واستبيان رأي الشرع والفقهاء في هذا الموضوع. وحيث إنَّ ثبوت الهلال ينطوي على عنصر الطريقية، وأهميته تكمن في كونه يمثل سبيلاً قطعياً للتحقق من إمكان رؤية الهلال من عدمه، من هنا فإنَّ السؤال المطروح هو: هل يشكل رأي العلم حجّة بالنسبة للمكلف في حال لم تتح له الرؤية العينية مع إقرارنا بأنّها أوكد لليقين، بعبارة أخرى، هل يمكن الرجوع إلى أهل العلم والخبرة عند انتفاء أيّ إمكانية في الرؤية العينية؟ أم أنّ الدين قد حسم الأمر في الرؤية العينية الحسيّة فحسب؟

بناء العقلاء ورأي أهل الخبرة

بناء العقلاء هو السبيل الذي يلجأ إليه أصحاب الرأي السديد للبتّ في قضاياهم الاجتماعية، وهو يعني عمل العقلاء على الرجوع إلى أهل العلم والخبرة فيما يجهلون من

(*) أمّا الدكتور إمام، فهو أستاذ مساعد في كلية الشريعة بجامعة طهران، وأمّا الأستاذ إبراهيمي فهو باحث برتبة أستاذ مساعد في اللغة العربية وآدابها.

شؤونهم الحياتية وغيرها، وعلى سبيل المثال، رجوع الفرد إلى المهندس الاستشاري المختصّ لرسم التصاميم والخرائط الهندسية الخاصة بالعمارات أو شقّ الطرق، أو رجوع المريض إلى الطبيب عندما يعرض له عارض صحي ويهمّ الطبيب بمعالجته على اعتبار أنّه جهة معتمدة للبتّ في مرضه. وقد أمضى القرآن الكريم هذا الأسلوب وأكدّ عليه، إذ لم نلاحظ حالة واحدة تحمل ردعاً أو إلغاءً لسيرة العقلاء، بل العكس هو الصحيح، فلو اعتبرنا أهل الذكر في عداد أهل الخبرة في الآية الشريفة: ﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٤٣) فستكون تأكيداً لما ذهبنا إليه؛ لذا، فإنّ الرجوع إلى أهل الخبرة والاختصاص هو أصلٌ يدور حول مداره العقلاء أينما كانوا في هذه الدنيا، ذلك إنّما كان رجوع الجاهل إلى العالم ممدوحاً لاستناده إلى حكم العقل.

وقد درجت سيرة الفقهاء عبر التاريخ على الرجوع إلى أهل الخبرة في كلّ علم واختصاص، من قبيل رجوعهم إلى علماء اللغة في القضايا اللغوية، أو إلى الأطباء فيما يعرض لهم من مسائل طبية، وهكذا في العلوم الأخرى: المساحة، الجبر، الهندسة... بغضّ النظر عن عدالتهم وفستقهم، بل يكفي أن تحرز حداقتهم في مجال اختصاصهم ليكونوا موضع ثقة، وهذه الوثاقة إنّما هي لجهة الظنّ القوي المحرز من قبل جماعة كثيرة تشهد بتبحّر هؤلاء في مجال خبرتهم^(١).

تأسيس حجّية رأي علم الهيئة

قلنا: إنّ سيرة العقلاء هي رجوعهم إلى أهل الفن والخبرة في شؤونهم الحياتية، لكن متى يكون رأيهم حجّة؟ الجواب على ذلك هو أنّ رأي أهل الخبرة يعتبر حجّة حينما لا يكون هناك ردع من الشرع أو منع، ولكن هل صدر من الشرع ردع لآراء علماء الهيئة؟ في الحقيقة، لم يصدر ردع مطلق من الشارع المقدس بشأن آراء المنجمين، بل يمكن القول بأنّ الردع الوارد كان إمّا لجهة التشكيك في أقوالهم، أو دحض نبوءاتهم حول حوادث السماء والأرض، أي لم يكن ردع الشارع لأقوالهم ونبوءاتهم بشأن أحوال الكواكب والنجوم (لا أحكامها) بل إنّ الشارع قد أكدّ على ضرورة مثل هذه الأقوال وأمضاها، كما هي الحال في استخراج المعلومات حول تحديد جهة القبلة والمواقيت الشرعية كمواقيت الصلاة وغيرها، في هذه الحالات فقط تكون أقوال الفلكيين حجّة

● علم الهيئة وبيدات الشهور، دراسة في الشرعية والأهمية والدور

وينبغي العمل بها، وسنوضح لاحقاً ردع الأحاديث النبوية عن علم النجوم الذي يعتني بسعود الأيام ونحوسها، وليس علم النجوم بمفهومه المعاصر، كما يؤكد المحقق الكركي على هذه الناحية بالقول: «وأما علم الهيئة فلا كراهة فيه، بل ربما كان مستحباً، لما فيه من الاطلاع على عظم قدرة الله تعالى»^(٢).

ولهذا نرى الشريف المرتضى والشيخ أبا الفتح الكراجكي يقولان: «إن الكسوفات واقتران الكواكب وانفصالها من باب الحساب وسير الكواكب، وله أصول صحيحة وقواعد سديدة، وليس كذلك ما يدعونه عن تأثير الكواكب في الخير والشر والنفع والضرر».

ويستطيع الفلكي تحديد إمكان رؤية الهلال أو عدم إمكان ذلك، استناداً إلى الخبرة والاختصاص اللذين يمتلكهما في هذا المجال، كما يمكنه تحديد مواقيت خسوف القمر وكسوف الشمس، أو تحديد اتجاه القبلة من خلال حسابات رياضية، وليقول بالتالي بثقة قاطعة بأنه في حال كانت السماء صافية، يمكن رؤية الهلال بالعين المجردة في الليلة الفلانية والمنطقة الفلانية أو لا يمكن.

الجدير بالذكر أنّ ذمّ الروايات للمنجمّ وسمعته غير الطيبة في الماضي تعود إلى استغلال بعضهم للبسطاء من الناس واحتياهم عليهم، بيد أنّه في الوقت الحاضر لم يعد من مجال لهذا الاستغلال.

موقف السنّة الشريفة من نبوءات المنجمين

في العصور السالفة، كان علم النجوم يعدّ ضرباً من الكهانة والسحر؛ ولذلك لم يكن يحظى بأيّ سمعة حسنة أو احترام، لكنّ هذه النظرة قد تغيّرت مع تغيّر العصر ودخول هذا العلم في زمرة العلوم التطبيقية والرياضية، فلا بدّ في هذه الحال أن يرتفع عامل منعه.

اعتقد المنجمون في الماضي أنّ حوادث الأرض على علاقة وثيقة بأوضاع السماء ونتيجة طبيعية لها، ومن ثمّ فإنّ تأثيرات السماء تظهر جليةً على الأرض. وثمة منجمون - ليس منهم الهنود - اعتقدوا أنّ هذه العلاقة محصورة بين الكواكب السيارة السبعة في كل يوم وبين حوادث الأرض في ذلك اليوم؛ ولهذا فإنّ لأوضاعها المختلفة آثاراً مختلفة على

الأرض، جمعوها وأطلقوا عليها «أحكام النجوم»، وكانوا يتنبؤون بها ويقولون: سيأتي على الأرض أحداث كذا وكذا. هذا وقد اختلف المنجمون في أمر النجوم والكواكب، حيث اعتبر بعضهم أنها أجرام ذوات أرواح حية وإرادة، وتقوم بالأفعال بوصفها علّة فاعلية، فيما قال بعض آخر بأنها عديمة الروح لكن ما يصدر عنها من أثر هو بمثابة علّة فاعلية، وقال فريق ثالث: إن آثارها ليست بعلة فاعلية غير أنها تمهد للفعل الإلهي، وهي فاعلة لحوادث الله تعالى. وقال آخرون بأن الكواكب وأوضاعها عبارة عن علامات تنبئ بحوادث الزمان، وهي لذاتها ليست بشيء، والحوادث ليست من فعلها ولا هي ممهدة لفعل الله تعالى في الحوادث، ومنهم من قال: لا توجد أي علاقة بتاتا بين أوضاع الكواكب وبين حوادث الأرض، وأن تلك الأوضاع لا تمثل أي علامة على وقوع تلك الحوادث، بل شاءت إرادة الله أن تفتتن الحادثة الفلانية بالوضع السماوي الفلاني... وكذا دواليك^(٢).
من هذا المنطلق، سنقوم في بحثنا هذا بتصنيف الروايات إلى أربع مجموعات على الشكل التالي:

المجموعة الأولى: روايات سعود الأيام ونحوسها

وهي الروايات التي تتحدث عن تأثير أو عدم تأثير أوضاع الكواكب على السعود والنحوس في الأيام، وهي كثيرة وتقسم أقساماً عدّة، حيث يحمل ظاهر بعضها على السعد والنحس، مثل: الروايتين عن الإمام علي الذي يقول: «يكره أن يسافر الرجل أو يتزوج في محاق الشهر، وإذا كان القمر في العقرب»^(٤). وكذا رواية فقه الرضا والتي تقول: إذا أدخلت عليك فخذ بناصيتها واستقبل القبلة، وقل «اللهم أمانتي أخذتها، وبميثاقي استحلت فرجها، اللهم فارزقني منها ولداً مباركاً سوياً ولا تجعل للشيطان فيه شركاً ولا نصيباً». واتفق النزويج إذا كان القمر في العقرب فإن أبا عبد الله عليه السلام قال: من تزوج والقمر في العقرب لم ير خيراً أبداً^(٥).

يقول العلامة الطباطبائي: «قد تُحمل هذه الروايات وأمثالها على التقية، أو ربّما تحمل على التطير الذي اعتاد عليه العوام، كما تشير إلى ذلك بعض الروايات؛ ذلك لأنها تحضّ المؤمن على دفع النحس عن يومه بالصدقة، كالرواية التي نقلها الراوندي بسنده نقلاً عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام عن أبيه عن جدّه، حيث قال: «إذا أصبحت فتصدّق

● علم الهيئة وبدايات الشهور، دراسة في الشرعية والأهمية والدور

بصدقة تذهب عنك نحس ذلك اليوم، وإذا أمسيت فتصدق بصدقة تذهب عنك نحس تلك الليلة^(٦)، قد يقال: إن هذه الروايات تفسر العلاقة الخاصة بين أوضاع السماء وحوادث الأرض على نحو الاقتضاء وليس العلية^(٧).

المجموعة الثانية: الروايات التي تدحض عقائد المنجمين جملة وتفصيلاً

وهذه الروايات هي:

١ - ما عن الرسول الأعظم ﷺ، أنه قال: «من صدق كاهناً أو منجماً فهو كافر بما أنزل على محمد»^(٨).

٢ - خبر هشام بن الحكم عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام في ردّه على زنديق سأله عن رأيه في علم النجوم فأجابته: «علم نفعه قليل وضرره كبير، لا يرد القضاء والقدر بالنجوم، وليس باستطاعة المرء دفع البلاء، إذا علم منجم بالبلاء الذي سيصيبه فلا رادّ لقضاء الله، وكذا إن علم بخير سيصيبه فليس بمقدوره تعجيله، وإن أصابه شرّ فلا دافع له. إذا ظنّ المنجم أنّ بمقدوره ردّ قضاء الله عن الناس، فقد حادد الله»^(٩).

٣ - رواية عبد الملك بن أعين التي يقول فيها: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني قد ابتليت بهذا العلم فأريد الحاجة، فإذا نظرت إلى الطالع ورأيت الطالع الشرّ جلست ولم أذهب فيها، وإذا رأيت الطالع الخير ذهبت في الحاجة، فقال لي: «تقضي؟ قلت: نعم، قال: «أحرق كتبك»^(١٠).

ورد علم النجوم في هذه الروايات بمعنى السحر والكهانة، وليس العلوم التطبيقية والرياضية، وهو لذلك لا اعتبار به.

المجموعة الثالثة: الروايات التي تتنبأ برؤية الهلال بواسطة الحساب (المنجم)

١ - خبر محمد بن عيسى قال: كتب إليه أبو عمر: أخبرني يا مولاي: إنّه ربّما أشكل علينا هلال شهر رمضان ولا نراه ونرى السماء ليست فيها علة، ويفطر الناس ونفطر معهم، ويقول قوم من الحساب قبلنا: إنّه يرى في تلك الليلة بعينها بمصر، وإفريقية والأندلس، هل يجوز - يا مولاي - ما قال الحساب في هذا الباب حتى يختلف العرض على أهل الأمصار فيكون صومهم خلاف صومنا وفطرهم خلاف فطرنا؟ فوقع: «لا تصومنّ

وكما نلاحظ، لم يأت لفظ المنجم في الرواية، بل استخدمت كلمة «حساب» أي المحاسب، ولو أمعنا النظر في هذه الرواية سنجد أن المراد من نهى الإمام لم يكن هنا الحسابات الفلكية، بل العمل بالشك وبرأي الحسابين في ذلك العصر، في حين أن علم النجوم في عصرنا لا يحتمل أي شك، فهو يعطينا الحساب الدقيق لرؤية الهلال دون أدنى احتمال بالخطأ، وهذا لعمرى غير مشمول بالرواية آنفة الذكر، من هنا، فإن صحيحة أبي عمرو تدعم قول علماء النجوم، لجهة أن قول الإمام ليس فيه ردع عن قول المنجم.

المجموعة الرابعة: خطبة الإمام علي عليه السلام في نهج البلاغة

يقسم الإمام علي عليه السلام في الخطبة ٧٩ من نهج البلاغة أقوال المنجمين قسمين: قسم منهى عنه يندرج ضمن أقوال الكهنة، وقسم آخر هو موضع تأييد؛ إذ لما عزم عليه السلام على المسير إلى الخوارج قال له أحد أصحابه: يا أمير المؤمنين! إن سرت في هذا الوقت خشيت أن لا تظفر بمرادك من طريق علم النجوم، فأجابه الإمام: «أتزعم أنك تهدي إلى الساعة التي من سار فيها صرف عنه السوء وتُخوف من الساعة التي من سار فيها حاق به الضر؟ فمن صدقك بهذا فقد كذب القرآن، واستغنى عن الاستعانة بالله في نيل محبوب ودفع المكروه، وتبغى في قولك للعامل بأمرك أن يوليك الحمد دون ربه، لأنك بزعمك أنت هديته إلى الساعة التي نال فيها النفع، وأمن الضر. أيها الناس! إياكم وتعلم النجوم، إلا ما يهتدى به في بر أو بحر، فإنها تدعو إلى الكهانة، والمنجم كالكاهن، والكاهن كالساحر، والساحر كالكافر، والكافر في النار، سيروا على اسم الله».

وهنا نرى الإمام يحض على تعلم علم النجوم الذي يهدي المرء في البراري والبحار بقوله: «إلا ما يهتدى به في بر أو بحر»، ومن الواضح أن هذه الهداية هي على سبيل المثال لا الحصر، وهذا يؤكد بجلاء أن الإمام لم ينه عن تعلم علم النجوم بشكل مطلق، بل نهى عن العلم الذي عاقبته الكهانة والسحر. وتعبير أوضح: إن علم النجوم المنهي عنه في هذه الخطبة هو ذلك العلم الذي يتحدث عن أوضاع النجوم المختلفة والخير والشر والطالع ويتبأ بالوقائع الآتية، وليس العلم الذي يحدد مواقع الأجرام السماوية من خلال توظيف قوانين الطبيعة التي سخرها الله تعالى لعباده، وعلى هذا لا يوجد أدنى شك في أن

● علم الهيئة وبيدات الشهور، دراسة في الشرعية والأهمية والدور

الحسابات النجومية التي تهدف إلى تحديد اتجاه القبلة واستخراج مواقيت الصلاة وحساب فصول السنة وغيرها، هي جميعاً مجازة من قبل الشارع، إن لم نقل: إنها مقدّمة للتكاليف الشرعية، إذاً وبناءً على هذه الدلائل؛ لم يعد ثمة مجال للشك بأن المراد بعبارة «المنجم.. كالكافر» الواردة في الرواية هو - بالتأكيد - ليس الذي يقوم بهذه الحسابات الفلكية والنجومية المنوّه إليها.

ومعلوم أنّه أصبح بالإمكان اليوم - عن طريق علم الفلك والنجوم وبواسطة الحسابات الفلكية التي يقوم بها متخصصون في هذا المجال - تحديد موعد رؤية الهلال بدقة متناهية باليوم والساعة والثانية ومنطقة الرؤية أيضاً.

الفرق بين علم الهيئة (أوضاع النجوم) وعلم النجوم (أحكام النجوم)

بالإضافة إلى ما تمثله رؤية الهلال من مسألة شرعية، فهي بلا شك مسألة علمية أيضاً، فمتى ما ظهر الهلال في الأفق كان ذلك إيذاناً ببداية شهر جديد، بينما يشترط الشرع رؤيته بالعين المجردة لكي تصدق الرؤية ومن ثمّ يبدأ الشهر الجديد. والحقيقة إنّ الهلال، وهو انعكاس ضوء الشمس على حافة القمر، يحتاج إلى ٨ ساعات على الأقل لكي يولد، وإلى ١٢ ساعة كي يُرى بالناظور، أمّا الرؤية بالعين المجردة فتتطلب حوالي ١٨ ساعة على الأقل، هذا في حال كانت السماء صافية غير ملبّدة بالغيوم وغير ملوّثة؛ وفي إطار هذه المعلومات العلمية، فإنّ قبول شهادة رؤية الهلال بالناظور لأقلّ من ١٢ ساعة وبالعين المجردة لأقلّ من ١٨ ساعة هو محل شك وترديد.

يقول خبراء الفلك: إنّه إذا كان ارتفاع الهلال حوالي ٧/ ٥ درجة، وفترة مكوثه زهاء ٣٥ دقيقة، ومسافة الزاوية ٨/ ٥ درجة (مركز الأرض) عرض شمال، وكانت بقية ظروف الرصد مناسبة والسماء صافية والأفق مفتوحاً، يمكن في هذه الحال رؤية الهلال بالناظور. أمّا إذا كانت مسافة الزاوية ٩/ ٥ درجة، وارتفاع الهلال أكثر من ٩ درجات وفترة مكوثه تتجاوز فترة ٤٥ دقيقة، علاوة على وجود ظروف رصد مناسبة وجوّ صاف وانتفاء أيّة موانع أخرى، فإنّ رؤية الهلال ستكون ممكنة بالعين المجردة.

وإذا أردنا التمييز بين هذين العلمين يجب - أولاً - أن نوضح نقطة مهمة وهي: كان المنجم في عصر الرسول الكريم ﷺ والأئمة عليهم السلام ينبئ عن أوضاع الكواكب ويحدس

بحوادث الأرض، وبهذه الوسيلة كان يسخر الناس ويسيطر عليهم، أما الهينوي (نسبة إلى علم الهيئة) أو الحساب فهو الذي يستطيع من خلال حسابات دقيقة وبالاستعانة بعلم الرياضيات والوسائل الحديثة تحديد مواعيد رؤية الهلال في مختلف المناطق. وفي هذا يقول المحقق الكركي: «والمراد من التجيم: الإخبار عن أحكام النجوم باعتبار الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية التي مرجعها إلى القياس والتخمين... وأما علم الهيئة، فلا كراهة فيه، بل ربما كان مستحباً لما فيه من الاطلاع على عظم قدرة الله تعالى»^(١٢). ويقول العلامة حسن زاده آملّي: «علم الهيئة أو علم الفلك، علم مبني على أسس الرياضيات الصحيحة، ومسائل الهندسة الرصينة، وإذا ما وظّفها الحساب بطريقة سليمة وصحيحة، فستكون حساباته مطابقة للواقع، هذا العلم النبيل ممدوح شرعاً وعقلاً، ولا يعترض عليه عاقل. أما أحكام النجوم التي يعبر عنها بعلم التجيم أو علم النجوم، والممارس لها بالمنجم، فهي مجموعة القواعد والأسس التي تخبر عن أوضاع الكواكب والنجوم وأحوال العالم والبشر وسعود الأيام ونحوسها ونظائر ذلك، والطعن على هذا النمط من العلم كثير، والاعتراض ضده شديد. ولا يقول المعترضون بعدم وجود أثر تكويني للكواكب في نظام الخلق، إذ لا يتفوّه بهذا عاقل، بل إنّ اعتراضهم هو على فائدة العلم في قطعية وقوع الحوادث، وكيف يمكن للبشر الوقوف على أسرار وأوضاع الكواكب وأحوالها».

ويتابع حديثه قائلاً: «على هذا، فإنّ الهينوي لا يكتفي بالجدول الفلكي لإثبات استهلال الشهر، فالجدول الأداة الرئيسية في حساباتهم، حيث تمّ فيه تبين الشهر الفلكي الوسطي وهو غير الشهر الحقيقي الخارجي، وهي (الشهور الوسطية) عبارة عن نظام رياضي يتمّ تنظيمها في الجداول الفلكية، ومن ثمّ يقوم الحساب أو المحاسب باستخراج المواقيت الخاصة بظهور الهلال الواقعي الخارجي بالاستعانة بالنظام الخاص لتلك الجداول والكسور والسنة الكبيسة وجميع الأمور ذات الصلة. بعبارة أخرى: إنّ الشهر الفلكي هو مقدمة لمعرفة الشهر الحقيقي الخارجي المبني على الحركة الوسطية، وتكون الشهور في الجداول الفردية تامة دائماً، أي تتألف من ٣٠ يوماً، والشهور الزوجية ناقصة، وتزيد عندما تكون السنة كبيسة»^(١٣).

الجدول الفلكي (الزيج) وعدم حجّيته عند الفقهاء

يتفق الفقهاء على عدم حجّية الجدول الفلكي وأنه فاقد لأي اعتبار، لكن ما هو هذا الجدول الفلكي الذي نتحدّث عنه وما هي أوصافه؟
الجدول هو عبارة عن حسابات خاصة مستخرجة من حركة القمر، يبدأ الحساب بشهر محرّم، وتتناوب الأشهر بين تام وناقص. كما يقول الطريحي في مجمع البحرين - وهو ما يطلق عليه الزيج. والزيج في العربية أداة فلكية، وأصل الكلمة هو الحبل، والسبب في استخدام هذه الكلمة للإشارة إلى الجدول حيث إنّ الخطوط المستخدمة في هذه الجداول جعلت منها أشبه بمكانة النسيج^(١٤).

يقول العلامة حسن زاده آملي: «الزيج هو كتاب يجمع المعلومات الموجودة في المرصد من حسابات حركات الكواكب وخطوط الطول والعرض وكل ما يتعلّق بعلم الهيئة والنجوم، وهي معرفة عن كلمة زيح أو زه^(١٥). بالنسبة للتعريب عن كلمة زيح فقد أورد عبد الله بن محمد ذلك في خطابه إلى محارثخان في بداية تسهيل الزيج لمحمد شاهي، أمّا التعريب عن زه فقد قال به الفيلسوف أبو ریحان البيروني في المقالة الثالثة من (قانون المسعودي)، ولهذا، فإنّ قول الشهيد: «لا عبرة بالجدول» يريد به جدول ثبوت رؤية الهلال. وقد عرفنا منذ قليل توضيح العلامة حسن زاده آملي لمعنى الجدول، حيث فسّره بكتب الزيج، وأنّ حساباته على أساس الحركات الوسطية للكواكب.

الفرق بين الشهر الحقيقي والشهر الوسطي

الشهر القمري الحقيقي هو من الهلال إلى الهلال، أقل أيّامه ٢٩ يوماً وأكثرها ٣٠، ولا يمكن للشهر أن يكون ٣٠ يوماً لأربع مرات متتالية، ولا ٢٩ يوماً لثلاث مرات متتالية. ويقوم أصحاب الزيج بحساب الشهر القمري الوسطي على أساس قاعدة الحركات الوسطية للكواكب، وعلى هذا يحتسب شهر محرّم، وهو فاتحة الشهور القمرية، ٣٠ يوماً، والشهر الذي يليه أي شهر صفر ٢٩ يوماً، وهكذا فإنّ كلّ شهر فردي يحتسب ٣٠ يوماً وكل شهر زوجي ٢٩ يوماً.

رأي الفقهاء في الجداول

اتفق الفقهاء على عدم اعتبار الجدول^(١٦)، ويقول العلامة حسن زاده آملي: «أهل

الهيئة والنجوم أنفسهم لا ينظرون إلى الجدول (الزيج) كمعيار لبداية الشهر وانتهائه، فقد نظم على أساس الحركة الوسطية، ولتلافي وقوع أي خطأ في الحسابات، وضعوا الشهر الوسطي بإزاء الشهر الحقيقي (وهو من رؤية الهلال إلى رؤية الهلال). وتبدأ الأشهر في الجدول (الزيج) بشهر محرّم؛ حيث إنّ الأشهر الفردية ٣٠ يوماً والأشهر الزوجية ٢٩ يوماً، لهذا السبب يحتسب شهر رمضان دائماً ٣٠ يوماً، بيد أنّ هذا الشهر هو شهر وسطي وليس حقيقياً معتبراً عند الشارع ومبنيّاً على الرؤية^(١٧).

ويقول^(١٨): «كلام الشهيد الثاني في اللمعة: «ولا عبرة بالجدول» يعني به جدول الزيج الذي يستند إلى الحركة الوسطية وليس الأشهر الحقيقية، وأنّ رؤية الهلال هو الحجة في الشرع، وليس الأشهر الوسطية المستندة إلى جدول الزيج.

وعلى هذا الأساس، فإنّ معايير الأشهر الحقيقية من الهلال إلى الهلال لا يُعمل بها في كتب الزيج، إذ إنّ حساباتها تعتمد الشهر الوسطي، ولما كان المعيار الذي تعترف به الشريعة الإسلامية هو الشهر الحقيقي الذي يبدأ برؤية الهلال وليس بالشهر الوسطي المعمول به في كتب «الزيج»، من هذا المنطلق، كتب الشهيد الأول يقول: لا اعتبار للجدول (ويقصد الزيج) لإثبات رؤية الهلال (وهو علامة بداية الشهر).

ومن المؤكّد أنّ ثمة اختلاف واضح بين حساب أصحاب الزيج للأشهر القمرية والحسابات الفلكية المعاصرة التي تعتمد مشاهدات الأجرام الفلكية وتحليلها على أساس القواعد الدقيقة الصارمة، إذ إنّ بإمكان علم الفلك الحديث أن يحدّد بدقة ويقين وقت رؤية هلال أول الشهر وفي أي منطقة من الكرة الأرضية، وذلك بعد غروب الشمس في أعلى الأفق الغربي.

آراء الفقهاء في أقوال المنجّمين

١. لا يعترف الفقهاء المعاصرون^(١٩). ومنهم الإمام الخميني والإمام الخوئي والسيد الكلبايكاني. بدايةً بأقوال المنجّمين بصورة مطلقة بقولهم: ولا اعتبار بقول المنجّمين، إلّا أنّهم من زاوية أخرى لا يوصدون الباب نهائياً، حيث يستدركون قائلين: لا يثبت أوّل الشهر بأقوال المنجّمين، ولكن إذا اطمئن المرء لقولهم وحصل له اليقين، عليه العمل بقولهم. وهو رأي تقول به جميع المرجعيات الدينية الأخرى مع اختلاف في الصياغات

والعبارات.

وبالنسبة للسؤال: هل يثبت بداية الشهر بأقوال المنجمين؟ يجيب الفقهاء: التبريزي، بهجت، الخامنئي، السيستاني، الخراساني، والزنجاني بقولهم: نعم إذا اطمئن المرء لقولهم وحصل اليقين يجب عليه العمل بقولهم. ويعتبر الشهيد السيد محمد باقر الصدر أقوال علماء الهيئة والفلك أحد الطرق في إثبات رؤية الهلال، إذ يقول: «الخامس: كل جهد علمي يؤدي إلى اليقين أو الاطمئنان بأن القمر قد خرج من المحاق وأن الجزء النيّر منه الذي يواجه الأرض (الهلال) موجود في الأفق بصورة يمكن رؤيته، فلا يكفي لإثبات الشهر القمري الشرعي أن يؤكد العلم بوسائله الحديثة خروج القمر من المحاق ما لم يؤكد إلى جانب ذلك إمكان الرؤية»^(٢٠).

والشيخ فاضل اللكراني في رده على السؤال: هل يعتنى بالحسابات الفلكية والنجومية باعتبارها معياراً للرؤية الشرعية؟ يقول - نقلاً عن موقعه على الأنترنت -: الحسابات الفلكية والنجومية لا تجزئ إلا لمن حصل له اليقين التامّ بها.

٢ - أمّا الفقهاء المتقدمون وعلماء السلف وبعض المتأخرين مثل: الشيخ المفيد والشريف المرتضى والشيخ الطوسي وابن زهرة والعلامة الحلي وأبي جمهور الأحسائي والسيد علي الطباطبائي وابن فهد الحلي و.. فلم يعتمدوا على الحسابات الفلكية؛ إذ يعتقدون أنّ لا حجة شرعية لها لتحديد بداية الشهر القمري^(٢١).

نظرية العلامة الحلي في عدم القبول بأقوال المنجمين

يقول العلامة الحلي: «لا يجوز التعويل على الجدول، ولا على كلام المنجمين، لأنّ أصل الجدول مأخوذ من الحساب النجمي في ضبط سير القمر واجتماعه بالشمس، ولا يجوز المصير إلى كلام المنجم ولا الاجتهاد فيه وهو قول أكثر العامة لما تقدّم من الروايات، ولو كان قول المنجم طريقاً دليلاً على الهلال، لوجب أن يبيّنهُ الشكّ للناس، لأنّهم في محل الحاجة إليه، ولم يجز له الشكّ حصر الدلالة في الرؤية والشهادة، وحكي عن قوم من العامة أنّهم قالوا: يجتهد في ذلك، ويرجع إلى المنجمين. وهو باطل، لما تقدّم ولقول الصادق عليه السلام: ليس على أهل القبلة إلا الرؤية، ليس على المسلمين إلا الرؤية»^(٢٢).

نقد نظرية العلامة الحلي

ونلاحظ أنّ الدليلين اللذين ساقهما العلامة الحلي في رفض قول المنجمين عبارة

عن الروايات وعدم بيان المعصوم:

أمّا بالنسبة للدليل الأول، فإذا كان المقصود بالروايات تلك التي تعنى بموضوع رؤية الهلال، فهي تمثل إحدى طرق ثبوت أول الشهر وليس الطريق الوحيد، والروايات التي تنهى عن الشك والظن لا تشمل قول المنجمين الذين يعلنون أول الشهر عن طرق الحسابات الدقيقة واليقينية، أمّا إذا كان المقصود بالروايات الحديث النبوي الشهير: «من صدّق كاهناً أو منجماً فهو كافر بما أنزل على محمد ﷺ»^(٢٣)، أو الرواية المنقولة عن الإمام علي عليه السلام: «إياكم وتعلم النجوم إلا ما يهتدى به في برّ أو بحر؛ فإنّها تدعو إلى الكهانة، والمنجم كالكاهن والكاهن كالساحر والساحر كالكافر والكافر في النار»، ففي جوابنا على ذلك نقول:

أولاً: المعنى بالذمّ الوارد في الحديث الشريف هو المنجم الذي ينكر مبدأ العالم، ويقول بأنّ الكواكب في ذواتها مؤثرة على العالم، أو الذي بزعمه ينبئ بسعود الأيام ونحوسها^(٢٤). وفي هذا السياق، يقول الشيخ البهائي: «ما زعمه المنجمون من ارتباط بعض الحوادث السفلية بالأجرام العلوية، إن زعموا أنّها هي العلة المؤثرة في تلك الحوادث بالاستقلال أو أنّها شريكة في التأثير فهذا لا يحلّ للمسلم اعتقاده، وعلم النجوم المبني على هذا كفر. وعلى هذا حمل ما ورد من التحذير عن علم النجوم والنهي عن اعتقاد صحته»^(٢٥). أمّا العلامة المجلسي فيقول: «لا نزاع بين الأمة في أنّ من اعتقد أنّ الكواكب هي المدبرة لهذا العالم وهي الخالقة لما فيه من الحوادث والخيرات والشروخ فإنّه يكون كافراً على الإطلاق»^(٢٦). بينما يقول الأغا حسين الخوانساري: «إنّ النهي الوارد في الأخبار لا يشمل استخراج الأهلة من الحساب المتعلّق بالأرصاد، بل إنّما تعلّق بتصديق المنجم، أي بتصديق من يحكم على الكائنات والحوادث من أوضاع النجوم... وأمثال هذه، كما هو المفهوم من علم النجوم، كيف لا، وقد ورد في الشريعة المقدسة بعض الأمور المنوطة بالأرصاد ككون القمر في برج العقرب، ليحترز عنه مريد السفر أو التزويج»^(٢٧).

وقد اعتبر فقهاء السلف والمعاصرون أنّه في حالات عديدة - مثل الخسوف والكسوف ودخول القمر في المحاق وكون القمر في العقرب وانتقال الشمس من برج إلى آخر - اعتبروا كلام الهيتوي (الفلكي) وضمن شروط معينة معتبراً وحجّة.

إذن، تبين لنا أنّ ذمّ المنجم الوارد في الأحاديث الشريفة ليس المقصود به ردّ قول

الهيئة أو الفلكي، وأنّ اللعن والوعيد بالنار هو للمنجم الذي ينكر مبدأ العالم ويعتبر الكواكب في ذواتها مؤثرة على العالم، أو الذي يؤمن بسعد الأيام ونحسها، وقد جاء في كتاب تحف العقول: «قال الحسين بن مسعود: دخلت على أبي الحسن علي بن محمد عليه السلام وقد نكبت إصبعي وتلقاني راكب وصدم كتفي، ودخلت في زحمة فخرقوا عليّ بعض ثيابي فقلت: كفاني الله شرك من يوم فما أيشمك، فقال عليه السلام لي: يا حسن هذا وأنت تغشانا ترمي بدنك من لا ذنب له؟ قال الحسن: فأثاب إليّ عقلي وتبييت خطأي فقلت: يا مولاي استغفر الله، فقال: يا حسن ما ذنب الأيام حتى صرتم تتشاءمون بها إذا جوزيت بأعمالكم بها؟ قال الحسن: أنا أستغفر الله أبداً، وهي توبتي يا ابن رسول الله، قال: ما ينفعكم ولكن الله يعاقبكم بدمها على ما لا ذم عليها فيه. قال: لا تعد ولا تجعل للأيام صنعا في حكم الله. قال الحسن: بلى يا مولاي»^(٢٨).

ثانياً: وكذا الأمر بالنسبة لكلام الإمام علي؛ حيث لا نجد ردعاً أو منعاً لمطلق علم النجوم، بل منع لذلك العلم الذي ينتهي إلى الكهانة والسحر، وهو ما يؤيده الاستثناء الوارد في كلامه «إلا ما يهتدى به في بر أو بحر»، ولا يخفى أنّ هذا الاستثناء من باب المثال؛ إذ من المعلوم أنّنا نتعرّف على اتجاه القبلة بواسطة نجم الجدي، وهو ما أخبرنا به الأئمة عليهم السلام أنفسهم، عندما كانوا يتعرّفون على ظواهر الخسوف والكسوف بواسطة حركة الكواكب المنتظمة، وكانت القوافل تسري ليلاً في الصحاري وكانت السفن تهتدي بالنجوم لتحديد وجهتها وذلك قبل اختراع البوصلة والوسائل الحديثة الأخرى، وهذا كله بفضل علم الهيئة أو النجوم.

من هنا، نلاحظ أنّ الآثار الطبيعية المترتبة على حركة الكواكب وتغيّر أوضاعها، لا تدخل ضمن العلم المحظور لذلك لا ضير من السعي وراء اكتساب هذا النوع من العلوم، بل نقول: إنّها ضرورية في الحياة العملية للبشر، يبقى الإيمان بتأثير الأفلاك والكواكب وتدخلها في مصائر البشر وسعادتهم وشقاوتهم وجميع شؤون حياتهم، هو المنهي عنه وهو التبؤ الذي يقول به الكهنة. فالإمام علي في هذه الخطبة يقول بأنّ علم التنجيم يؤدّي بكم إلى الكهانة والعرافة «المنجم كالكاهن» والكاهن عرّاف يرجم بالغيب، أي أنّ المنجم الذي ينبئ بالغيب عن طريق الاتصال بالنجوم والأفلاك بزعمه، إنّما مثله مثل الكاهن، وأنّ الكاهن كالمساحر حيث يسعى كل منهما إلى التأثير على

أوضاع العالم بخلاف قوانين الطبيعة، وكلاهما يسعى إلى إعطاء صورة مغايرة للواقع والحقيقة، كسحرة فرعون الذين كانوا يحيلون الحبال وأشياء أخرى إلى حيّات وأفاعي، إلا أنّهم في الحقيقة كانوا يسحرون القوة الخيالية لدى المشاهد، وقد جاء في القرآن الكريم: ﴿فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيَّهُمْ تُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْمَى﴾ (طه: ٦٦)، وكنتيجة لسحرهم كان يخيل للناس بأنّ الحبال والعصي تتحرّك، وهذه الحركة بطبيعة الحال هي خلاف نظام الطبيعة، وعليه يكون الكاهن كالساحر.

وفي الخطبة نفسها، نجد أنّ الإمام علياً عليه السلام يميّز بين حساب «أوضاع النجوم» وبين «أحكام النجوم»، أو بعبارة أوضح، بين علم التنجيم وبين علم الهيئة، مشيراً إلى العواقب الوخيمة لعلم التنجيم الذي لا يقوم على أسس سليمة، بينما نجده يحضّ على الاستعانة بعلم الهيئة والفلك من خلال توظيف حركة الكواكب في السماء بهدف الاهتداء بها عند السير في البرّ والبحر، بالإضافة إلى مسائل أخرى بنيت على حقائق أوضاع النجوم، وهذا النوع من العلوم قد وردت تأكيدات كثيرة على تعلّمه واكتسابه، وذلك لأنّه ينسجم مع طبيعة النظام الذي يقوم عليه المجتمع البشري؛ فقد ورد في كتاب الكافي بسنده عن عبد الرحمن بن سيابة أنّه قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ الناس يقولون: إنّ النجوم لا يحلّ النظر فيها وهي تعجّبي فإن كانت تضرّ بديني فلا حاجة لي في شيء يضرّ بديني، وإن كانت لا تضرّ بديني فوالله إنّني لأشتهيها وأشتهي النظر فيها، فقال: ليس كما يقولون، لا تضرّ بدينك. ثم قال: إنّكم تنظرون في شيء منها، كثيره لا يدرك وقليله لا ينفع به»^(٢٩)، كما ورد في بحار الأنوار في كتاب النجوم لابن طاووس عن محمد بن يحيى الخثعمي أنّه قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النجوم حقّ هي؟ قال لي: نعم، فقلت له: وفي الأرض من يعلمها؟ قال: نعم وفي الأرض من يعلمها»^(٣٠).

ثالثاً: الواقع أنّ علم النجوم في عصرنا أضحى من العلوم الضرورية، بحيث إنّ المنجم المختصّ العادل إذا أدلى بشهادته بثقة واطمئنان كخبير أو شهادة عدلين تُقبل شهادته، ذلك أنّ المنجمين والهيئويين هم من أهل الخبرة، ورجوع الجاهل إلى أهل الخبرة مما قامت عليه سيرة العقلاء وموضع تأييد الشرع، من ناحية أخرى، فإنّ شهادة المنجمين في رؤية الهلال هي - في غالب الأحوال - شهادة قطعية ويقينية، وهذا ما يجعل الرجوع إليهم والقبول برأيهم القطعي بلا إشكال.

يعتقد أهل الهيئة والمنجمون أنه يمكنهم القول بصورة قاطعة بإمكان رؤية الهلال أو عدم إمكانه وذلك بعد إجراء الحسابات والقواعد الرياضية وغيرها، وفي حالات نادرة لا يصلون إلى نتيجة أكيدة وقاطعة، وفي هذه الحال، أي عندما يكون كلامهم قطعياً (في الرؤية أو عدم الرؤية) فإن الرجوع إليهم غير ذي إشكال، أما عندما يكون كلامهم غير قطعي ويشوبه الشك، فينبغي على المكلف أن يطلب الرؤية الخارجية للتأكد.

رابعاً: إذا كانت عدم حجّة أقوال المنجمين مردّها إلى اختلاف أقوالهم في تحديد زمان رؤية الهلال في الأفق، فنقول في هذا: إن اختلاف آراء المنجمين لا يعدّ دليلاً على عدم صحّة الحسابات الفلكية، لأنّه لو كان الأمر كذلك، لفقدت أكثر العلوم النظرية اعتبارها وحجيتها، بما في ذلك علم الفقه، حيث إنّه عند اختلاف الآراء يصار إلى الرأي المتواتر.

خامساً: الشهادة على الرؤية أحد طرق رؤية الهلال وهي تفيد الظنّ، دون أن تحرز يقيناً، بينما الحسابات الفلكية إذا كانت قطعية ترجح على شهادة الشهود وذلك بحكم العقل، وإن لم تكن قطعية كانت في موازاة البيّنة، مع الفارق أنّ البيّنة هي حجة شرعية، ففي حال تعارض قول الفلكي مع شهود الرؤية، فإنّ الأولوية للبيّنة التي تحظى بشروط القبول، وفي حال كان الجو ملبّداً وما شاكل ذلك، فإنّ الأولوية لقول الفلكي.

سادساً: وجواباً على قول المرحوم العلامة الحلي في التذكرة بأنّ الإمام عليه السلام لم يذكره كسبيل يُلجأ إليه، نقول: إنّ عدم ذكره لا ينفي حجّة وصحة أقوالهم، وشبيه ذلك وجود طرق أخرى في ثبوت أول الشهر لكنّ الروايات لم تأت على ذكرها، من قبيل حكم الحاكم، حيث تقول فتاوى الفقهاء بأنّه أحد طرق ثبوت أول الشهر مستدلين ببعض الأدلة، ذلك أنّ حكم الحاكم لا يقع في عرض (موازاة) بقية طرق إثبات الهلال بل في طولها وتستند إلى أحدها، لهذا، فإنّ مجرد عدم ذكر المنجم أو الهيتوي في روايات الرؤية لا يعدّ دليلاً يفنّد قولنا.

ومع ذلك، فإنّ ثمة رواية صحيحة لأبي عمرو تؤيد قول المنجم، وهذه الرواية هي عن محمد بن الحسن (بسند صحيح) عن محمد بن الحسن الصفار عن محمد بن عيسى قال: «كتب إليه أبو عمر: أخبرني يا مولاي، إنّه ربّما أشكل علينا هلال شهر رمضان ولا نراه ونرى السماء ليست فيها علة ويفطر الناس ونفطر معهم، ويقول قوم من الحُساب

قلنا: إنه يرى في تلك الليلة بعينها بمصر وإفريقية والأندلس، هل يجوز - يا مولاي - ما قال الحُساب في هذا الباب حتى يختلف العرض على أهل الأمصار فيكون صومهم خلاف صومنا وفطرهم خلاف فطرنا؟ فوقع: لا تصومنَّ الشكَّ، أفطر لرؤيته وصم لرؤيته»^{٣١}. ونتيجة لذلك، يمكن بفضل التقدّم الحاصل في مجال علم النجوم أو علم الفلك حساب بداية الشهر القمري بدقة متناهية، وتبني هذه العلوم باعتبارها من جملة طرق ثبوت رؤية الهلال. وهذا يقودنا إلى أننا إذا لم نأخذ برأي المنجمين في رؤية الهلال في حال توفرت شروط ذلك، فمن باب أولى ألا نقبل بأرائهم في مسائل أخرى مثل الخسوف والكسوف وتحديد اتجاه القبلة، والحال أن الفقهاء - ماضياً وحاضراً - أكدوا على حجية آرائهم إذا ما توافرت الشروط اللازمة.

وعليه نلمس هنا الفارق الجوهرى بين الحسابات الفلكية المعاصرة التي تستند إلى مشاهدات الأجرام السماوية وتحليلها طبقاً للقواعد والأصول الدقيقة، وبين الأحكام النجومية في زمن صدور الروايات؛ فلقد أصبح بإمكان علم الفلك المعاصر تحديد موعد رؤية الهلال في منطقة معينة أو مناطق معينة من الكرة الأرضية باليوم والساعة وبدقة متناهية غروباً وفي الأفق الغربي، وذلك بصورة قاطعة وأكيدة، شرط أن يقوم فلكيون متخصصون بإجراء الحسابات المضبوطة والدقيقة، ولا شك أنه في ظروف كهذه ستكون النتائج مطمئنة وصحيحة وتوجب العلم اليقيني برؤية الهلال في الزمان والمكان المعيّنين.

مشروعية علم النجوم في أقوال الفقهاء

يميّز الفقهاء بين علم الهيئة وعلم النجوم أو بتعبير أدق بين أوضاع النجوم وأحكامها، فهم يحرمون الاعتقاد بامتلاك الأجرام السماوية تأثيراً على الحوادث الأرضية، إلا أنهم لا يُشركون تعلم علم النجوم الذي يفيد في تحديد اتجاه القبلة ومعرفة الأشهر وما شابه. ولنر ما يقوله فقهاؤنا الأجلاء في هذا الخصوص:

١. يقول المحقق الكركي: «والمراد من التنجيم: الإخبار عن أحكام النجوم باعتبار الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية التي مرجعها إلى القياس والتخمين... فاعلم أن التنجيم مع اعتقاد أن للنجوم تأثيراً في الموجودات السفلية ولو على جهة المدخلة

● علم الهيئة وبيدات الشهور، دراسة في الشرعية والأهمية والدور

حرام، وكذا تعلم النجوم على هذا الوجه، بل هذا الاعتقاد كفر في نفسه، نعوذ بالله منه. أما التجيم لا على هذا الوجه مع التحرز من الكذب فإنه جائز، فقد ثبت كراهية التزوج وسفر الحج والقمر في القرب، وذلك من هذا القبيل، وأما علم الهيئة فلا كراهة فيه، بل ربما كان مستحباً، لما فيه من الاطلاع على عظم قدرة الله تعالى»^(٣٢).

٢. ويقول المحقق البحراني: «إعلم أنّ الأصحاب (رضوان الله عليهم) ذكروا لأكثر البلدان علامات تعرف بها قبلتها، والظاهر أنّ ذلك كله أو أكثره مأخوذ من كلام علماء الهيئة الآخذين ذلك من الأرصاد ومعرفة البلاد طولاً وعرضاً»^(٣٣).

٣. ويقول السيد محمد جواد العاملي: «قد استحَبَّ الشهيد والمحقق الثاني النظر في علم الهيئة، ولا يخلو من قوة إذا لم يعتقد فيه ما يخالف الآيات والأخبار كتطابق الأفلاك، ولم يجزم فيه بما لا برهان عليه فيكون داخلًا في القول بلا علم»^(٣٤).

٤. ويقول العلامة المجلسي: «منها علم الهيئة والنظر في هيئات الأفلاك وحركاتها، وجوازه لا يخلو من قوة إذا لم يعتقد فيه ما يخالف الآيات والأخبار كتطابق الأفلاك، ولم يجزم بما لا برهان عليه»^(٣٥).

٥. ويقول الشيخ البهائي: «قال شيخنا طاب ثراه في الذكرى^(٣٦): إنّ أكثر أمارات القبلة مأخوذة من علم الهيئة، وهي مفيدة للظن الغالب بالعين والقطع بالجهة انتهى^(٣٧)... ثم يقول: أما إذا اعتقدت بأنّ أيّاً من أقوال المنجمين لا تفيد العلم أو حتى الظنّ، فذلك أمر بعيد عن الحقّ والإنصاف، وكيف يقال: إنّ أقوالهم لا تفيد علماً ولا ظناً، في حين أنّ معظم تلك الأقوال قد ثبتت صحّتها بالأدلة الهندسية والبراهين اليقينية التي لا ينفذ إليها شك أو شبهة، وهو أمر واضح تماماً لمن له أدنى معرفة في حيثيات هذا العلم وأسرارها.

ويضيف قائلاً: لقد جرت عادة الفقهاء عبر التاريخ - جيلاً بعد جيل - أن يرجعوا في المسائل المتخصصة إلى أهل الخبرة والهن، كمراجعتهم للنحاة في مسائل النحو أو إلى علماء اللغة في قضايا اللغة وإلى الأطباء فيما يتعلّق بأمور الطبابة وإلى علماء الحساب في مسائل المساحة والجبر والهندسة وغير ذلك، دون الخوض في عدالتهم أو فسقهم، لأنّ المهم هو استشارة أهل الخبرة والعمل بما يرونه ضرورياً في مجال اختصاصهم، والأخذ باستشارتهم، وذلك لجهة الظنّ القوي الذي يفرزه اتفاق جمهور كبير من أهل الخبرة بشأن مسألة اختصاصية معيّنة بما يبعد أي احتمال للخطأ عنها، وهو على غرار الظنّ

الذي يفرزه الخبر المتواتر حيث إنه موضع قبول حتى وإن كان راويه فاسقاً بل وكافر أيضاً. وأوليس القبول برأي عالم متخصص مثل الجوهري في مسألة لغوية تتعلق بالقرآن والروايات والتماس استشارته أمر تغلب عليه الفائدة والصواب، بينما استشارة نصير الدين والملة الشيخ الطوسي قدس الله روحه وجمع كثير من علماء الهيئة أمر غير ذي فائدة في نفس الموضوع المذكور، مع عظم منزلته وسمو مقامه، وذات الشيء ينطبق على مراجعتنا لطبيب يهودي ووثوقنا باستشارته وتشخيصه لحالة معينة كأن ينصح مريضه بعدم الصوم لاحتمال كبير في وقوع ضرر عليه، أو أن يشير عليه بأن القيام والجلوس في الصلاة يضر به وأنه يجب عليه الاستلقاء على ظهره، إذاً القبول هنا باستشارة الطبيب اليهودي هو لجهة الشهرة التي اكتسبها كنتيجة للتجربة والممارسة فتولدت قناعة لدى الكثيرين بصواب رأيه، ومن هنا قبولنا نحن أيضاً بهذا الرأي واطمئناننا له. لذلك، ومن باب أولى القبول بقول جماعة عظيمة من علماء الإسلام بالرجوع إلى أهل الخبرة والعمل بما يشيرون به...

ويتابع قوله: لقد أفتى جماعة من مشاهير علمائنا مثل المحقق والمرحوم الشيخ الشهيد وغيرهم، بجواز قبول خبر الكافر حول القبلة، شرط أن يفيد هذا الخبر الظن، وألا يوجد طريق آخر للاجتهاد حول وجهة القبلة سوى ذلك الكافر، وهو بمثابة اجتهاد ظني في ظرف الإكراه. وقد علل المرحوم الشهيد هذه الفتوى في كتاب الذكري بقوله بأن ترجيح الظن في العبادات يقوم مقام العلم، وفي هذه الحالة، فإن تمحيص خبر الفاسق لا سيما في العبادات، يكون في حال عدم إفادته للظن^(٣٨).

٦ - ويقول صاحب الجواهر: «وحيث عرفت وتعرف إن شاء الله قيام الظن هنا (في مسائل علم النجوم) مقام العلم عقلاً ونقلاً لم يكن بأس في الرجوع إلى قواعد الهيئة، ولا بتقليد أهلها في ذلك، بل ربما استفاد الماهر فيها العلم بالاستقبال، كما أنه لا ريب في حصول الظن به منها، بل الظاهر أنه أقوى من غيره، ولذا عول أصحابنا عليها، ووضعوا كثيراً من العلامات بمراعاتها كما اعترف به بعضهم، فمن الغريب دعوى عدم استفادة شيء من العلم أو الظن من كلامهم، مع أن أكثره - كما قيل - ثابت بالبراهين القطعية والدلائل الهندسية التي لا يتطرق إليها شبهة، ولا يحوم حولها وصمة ريب، وعدم الوثوق بإسلامهم فضلاً عن عدالتهم لا يمنع حصول الظن، كما لا يمنع من حصوله في غيره من اللغة والصرف والنحو والطب وغير ذلك الذي من المعلوم ضرورة الرجوع إليه»^(٣٩).

٧. ويقول السيد أبو الحسن الأصفهاني والسيد الكلبيكاني، والإمام الخميني: «تثبت الآيات وكذا وقتها ومقدار مكثها بالعلم وشهادة العدلين، بل وبالعدل الواحد على الأحوط، وبإخبار الرصدي الذي يُطمأن بصدقه أيضاً على الأحوط لو لم يكن الأقوى»، كما جاء في رسائلهم العملية في بحث صلاة الآيات.

٨. وفي تعليقه على رأي السيد «في قبول رأي الهيئوي إشكال» في الحاشية، يقول الإمام الخوئي: «أمّا الثبوت بإخبار الرصدي مع حصول الاطمئنان بصدقه فقد استشكل فيه في المتن، لكن الإشكال في غير محله بعد فرض حصول الاطمئنان الذي هو حجة عقلائية كالقطع. نعم التعويل حينئذ إنّما هو على الاطمئنان الحاصل من قوله لا على قوله بما هو كذلك، اللهم إلا أن يكون مراده حصول الاطمئنان بصدق المخبر لا بصدق الخبر، كما لو كان الرصدي مأموناً من الكذب فجزمنا بكونه صادقاً في إخباره، ومع ذلك لم نطمئن بصدق الخبر؛ لاحتمال خطئه وعدم إصابته الواقع»^(٤٠).

٩. ويقول الشيخ بهجت: «أما قول أهل الحساب، فإنّه بعد اطمئنان المرء لصدقهم بالإضافة إلى الحسابات الدقيقة وتعدد المحاسبين وعدالتهم، بصورة يصل الإعلان عن إمكان الرؤية إلى المطابقة أو الاستلزام، فإنّ الأظهر القبول بقولهم»^(٤١).

١٠. وجاء في البيان الذي أصدره الإمام موسى الصدر في فترة تواجده في لبنان: «كانت رؤية الهلال في الماضي هي العلامة الوحيدة لتحديد بداية الشهر القمري الجديد وانتهاء الشهر القديم، ومن المعروف أنّ المراصد آنذاك كانت بدائية بالمقارنة مع مراصد اليوم الحديثة، ولذلك كانت حسابات المنجّمين والرصديين فيما يتعلق بتحديد مواقع القمر وبداية الشهر ونهايته مبنية في معظم الحالات على الحدس والاحتمالات، ونظراً للأهمية التي أولاها الإسلام العظيم لشهر رمضان المبارك باعتباره من الأشهر الفضيلة، اعتبر الفقهاء الطرق والأساليب القديمة غير كافية لاستخراج الحسابات المضبوطة، لذلك اعتمدوا الرؤية العينية لهلال شهر رمضان الكريم واليقين القطعي بدخول الشهر وخروجه الحاصل عن هذا الطريق. أمّا في عصرنا الحاضر، فإنّ تطوّر أجهزة الرصد والتقدم العلمي الهائل في هذا المجال، يتيح تحديد موقع القمر وزاوية حركته بما لا يترك مجالاً للشكّ بصحة معلومات الرصديين ودقتها، لهذا السبب، فإنّ اعتماد رأي العلم الحديث والثوق بأقوال أهله هو الوسيلة الفضلى لإثبات هلال الشهر وبالتالي تحديد

بدايته. كلنا نعلم كم من المفاسد والأمور السلبية تتشأ عن عدم حصول اليقين في إثبات هلال عيد الفطر وانتهاء شهر رمضان الكريم، وهذه السلبيات امتدّت لتشمل بتأثيرها أحكام المحاكم ومعاملات الناس والعلاقات الاقتصادية الرسمية وبرنامج الحياة اليومية... لقد طرحت اقتراحاً على مجمع البحوث الإسلامية والمحافل اللبنانية، قلت فيه: يجب الاستناد إلى العلوم الحديثة مثل علم الفلك والنجوم ودعوة المختصين في تلك العلوم ليرفدونا بعلومهم وخبراتهم، أو الدعوة إلى اجتماع مشترك للاستماع إلى شهود الرؤية، واتخاذ القرارات اللازمة بشأن ثبوت رؤية هلال العيد أو عدمها، وإذا لم يؤخذ هذان المقترجان بنظر الاعتبار، فلن نصل إلى عيد موحد نجتمع تحت ظلّه»^(٤٢).

بناءً على هذا، فإننا نلاحظ بأنّ عدم وثوق السلف بحسابات الحسّابين والمنجمين كان لجهة الاستفادة الخاطئة والتوظيف السلبي لعلومهم، وأحياناً كانوا - كما السحرة - يستغلون بساطة الناس وسذاجتهم من خلال نسج الأساطير والخزعبلات ويحتالون عليهم ليحصلوا على أموال طائلة بهذه الطرق والوسائل غير المشروعة، فاختلفت الحابل بالنابل والخرافات بالقضايا العلمية، وأدّى ذلك إلى التشكيك بالعلم ومنجزاته، ومعلوم أنّ التمييز بين ما هو علمي وما هو خرافة أمر صعب وعسير على عامة الناس والبسطاء، ولذلك فإن انتشار تلك الطرق الملتوية أدّى إلى التحرّز منها والتحذير من المنجمين والحسّابين في تلك الأزمان. أمّا في زمننا الحاضر، فلقد خبرنا صحّة التنبؤات العلمية طويلة المدى (التي تتبأّ لعدّة سنوات قادمة) التي تصدر عن المؤسسات الجيوفيزيائية، حتى حصل اليقين بعدم إمكان حصول أي استغلال البتة من النمط الذي ذكرنا، واستحالة وجود أي إمكانية لاستغلال تلك الأساليب لأغراض الخرافات والخزعبلات، فضلاً عن الاطمئنان الحاصل من النتائج العلمية الأكيدة التي تتطوي عليها، وعليه فإنّ المبررات التي كانت تسوقها بعض الروايات للتحذير من المنجمين قد انتفت ولم يعد لها وجود في العصر الحاضر.

إذن، وفي ضوء الأدلة المقدمة في هذا البحث، فإنّ مسألة ثبوت رؤية الهلال ما عادت مقتصرة على الرؤية العينية، وأنّ التأكيد عليها أكثر من سائر الطرق الأخرى هو لجهة عدم توفر الإمكانيات الخاصة بالرؤية لمعظم الناس في تلك الأزمان، فنصحوا باستخدام حواسهم الطبيعية والبصرية بهدف زيادة الاطمئنان واليقين، ولهذا، فإنّ

● علم الهيئة وبيدات الشهور، دراسة في الشرعية والأهمية والدور

استخدام الأساليب العلمية والحسابات الجيوفيزيائية لاستخراج المعلومات الخاصة بثبوت رؤية الهلال وبداية الشهر ونهايته، أقول: إن استخدام هذه الأساليب أصبح اليوم ضرورة حياتية لا غنى عنها، وقد أخذت مكانها إلى جانب بقية الأساليب المتبعة.

الأدلة التي تدعم آراء المنجمين في رؤية الهلال

ومن أجل البرهنة على صحة الرجوع إلى آراء المنجم أو الهيتوي فيما يتعلق برؤية الهلال نذكر فيما يلي بعض الأدلة:

١ - رؤية الهلال في المشرق وحجيتها بالنسبة لأهل المغرب الذين لم يروه عياناً:

أ - صحيحة إسحاق بن عمار: «سألت أبا عبد الله عليه السلام: عن هلال رمضان يغمّ علينا في تسع وعشرين من شعبان؟ فقال: لا تصمه إلا أن تراه، فإن شهد أهل بلد آخر أنهم رأوه، فاقضه»^(٤٣).

ب - جاء في صحيحة أبي بصير أنّ الإمام الصادق عليه السلام قال في قضاء يوم من شهر رمضان: «لا تقضه إلا أن يثبت شاهدان عدلان من جميع أهل الصلاة متى كان رأس الشهر، وقال: لا تصم ذلك اليوم الذي يقضى إلا أن يقضى أهل الأمصار، فإن فعلوا فضمه»^(٤٤).

ج - صحيحة محمد بن عيسى المتقدمة فلا نعيدها^(٤٥). وفيها نلاحظ أنّ الإمام عليه السلام لم يصرح بأي قول يستشف منه ردع أو منع لقول الحسابين، بل أشار إلى نتيجة ذلك القول، فخلاصة قوله: «لا تركن إلى سبيل الشك، بل اعتمد اليقين» وهو يؤيد ما ذهبنا إليه من أنّ قول الحسابين كانت موضع شك وترديد في تلك الأزمنة فقط، ذلك أنّ السائل - كبقية الناس - لم تلك لديه الوسائل الكفيلة بالثبوت والتأكد من صحة أقوالهم، وبتعبير أعمّ وبيان أوضح نقول بأنّ معنى كلام الإمام عليه السلام هو: «إذا كانت أقوال الحسابين تفيد الاطمئنان للفرد أو الأفراد، فهو نافذ ومعتبر بالنسبة لهم».

استنتاج و خلاصة

نستنتج في ضوء الروايات التي أوردناها خلال البحث أنّه لم يرد ردع أو منع مطلق

من قبل الشارع المقدس إزاء قول المنجم، بل المنع الوارد لجهة الشك بأقوالهم، أو للنبوءات التي كانوا يطرحونها ومزاعمهم بالنسبة لتأثيرات السماء على حوادث الأرض، ولو حصل اطمئنان لأقوالهم أو ثبت أنها ليست نبوءات بأحوال النجوم وأوضاعها، فلا يوجد منع بتاتا، بل إنها بلا شك ستكون موضع تأييد الشرع وقبوله، وعليه فإنّ توظيف علم الهيئة والنجوم والاستفادة منهما لأغراض بيان جهة القبلة وتحديد مواقيت الصلاة والمسائل الشرعية الأخرى، يؤدّي بلا ريب إلى حصول الاطمئنان واليقين بأقوال أهل الهيئة واعتماد أقوالهم. وبالنسبة للفقهاء، فإنهم يميّزون بين علم النجوم وبين أحوال وأحكام النجوم من حيث إنهما شيئان متباينان، فلقد اتفقوا على حرمة الإيمان بتأثيرات الأجرام على الحوادث الأرضية، في حين أنّ تعلّم هذا العلم لأغراض تحديد اتجاه القبلة في المدن المختلفة وما شابه أمر جائز بل محبّب عندهم. وما يعرف في عصرنا بعلم النجوم هو من النوع الثاني الذي ذكرنا وهو نفسه علم الفلك الذي يتمّ بواسطته استخراج مواقيت رؤية الهلال في الأفق وفق حسابات رياضية دقيقة، ومن خلاله يتمّ تحديد أول الشهر. ومن نافذة القول: إنّ عصر النجوم أضحى في عصرنا من العلوم الضرورية للبشر، وقول المنجم المتخصص العادل له اعتبار وحجية الخبير أو شهادة العدلين شرط أن يصدر عن يقين وقطع، ذلك أنّ المنجم والهيئوي هما في عداد أهل الخبرة والاختصاص، وسيرة العقلاء في الرجوع إلى أهل الخبرة، وهي موضع تأييد الشرع. وفي ختام بحثنا، واستناداً إلى الأدلة المطروحة، نقترح تشكيل لجنة مشتركة تضمّ مجموعة من الأخصائيين في علم الهيئة وممثلين عن الفقهاء والمرجعيات الدينية ممّن لهم إلمام بمبادئ الفقه وعلم النجوم، وتأخذ هذه اللجنة على عاتقها إجراء الحسابات الفلكية الدقيقة لاستخراج مواقيت ظهور الهلال في الغروب ومناطق رؤيته بشكل قاطع وذلك لتحديد اليوم الأول للعید بدقة ويقين.

- (١) انظر: الخراساني، كفاية الأصول: ٢٨٧؛ والإمام الخميني، الرسائل، الاجتهاد والتقليد ٢: ١٣٠، مؤسسة إسماعيليان ١٣٨٥هـ؛ ومحمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقهاء المقارن: ١٩٨؛ ومحمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول ٤: ٢٤٧، دار الكتاب اللبناني، ١٤٠٦هـ.
- (٢) علي بن الحسين الكركي، جامع المقاصد ٤: ٣١، مؤسسة آل البيت، قم ١٤٠٨هـ.
- (٣) الطباطبائي، الميزان ١٩: ٧٤ - ٧٦.
- (٤) العلامة المجلسي، بحار الأنوار ٥٥: ٢٥٤؛ وابن طاووس، فرج المهموم: ١١٣.
- (٥) انظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٥٥: ٢٥٤، و١٠٠: ٢٧٧؛ والبروجردي، جامع أحاديث الشيعة ٢٠: ١٠٣.
- (٦) قطب الدين الراوندي، سلوة الحزين المعروف بالدعوات: ١١٢، مدرسة الإمام المهدي، قم ١٤٠٧هـ.
- (٧) الميزان ١٩: ٧٦.
- (٨) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب ١٥، ح ٢.
- (٩) أحمد بن علي الطبرسي، الاحتجاج ٢: ٩٥، دار النعمان للطباعة والنشر، النجف، ١٣٨٤هـ.
- (١٠) ابن بابويه الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٢: ٢٦٧، مؤسسة النشر الإسلامي.
- (١١) وسائل الشيعة ١٠: ٢٩٧. الباب ١٥، ح ١؛ والطوسي، التهذيب ٤: ١٥٩، ٤٤٦.
- (١٢) جامع المقاصد ٤: ٣١.
- (١٣) رؤية الهلال ١: ٧٣، نقلاً عن محاضرات الفلك وسائر الفروع الرياضية ٢: ٧٥٨.
- (١٤) حسن زاده آملّي، ألف ملاحظة وملاحظة، مركز رجاء للنشر الثقافي، ١٣٦٤هـ.
- (١٥) حسن زاده آملّي، ألف ملاحظة وملاحظة ١: ٢٥١، الملاحظة ٤٨٥.
- (١٦) الطوسي المبسوط ١: ٢٦٧؛ والقاضي ابن البراج، المهذب ٢: ٩؛ وابن زهرة، غنية النزوع: ١٨٩؛ والمحقق الحلّي، شرائع الإسلام ١: ١٤٢؛ والعلامة الحلّي، تذكرة الفقهاء ٦: ١٣٧؛ والشهيد الأول، الدروس الشرعية ٢: ١٢؛ والشهيد الثاني، الروضة البهية ١: ٧٣٨.
- (١٧) محاضرات في علم الهيئة وعلوم رياضية أخرى ١: ٧٣٨، المحاضرة: ١٠٧.
- (١٨) حسن زاده آملّي، دروس في معرفة الوقت والقبلة: ٥٣٤، الدرس: ٧٥.
- (١٩) الخميني، تحرير الوسيلة ١: ٢٩٦؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٢٧٨؛ والكلبائي، هداية

العباد ١: ٢٧١.

(٢٠) الصدر، الفتاوى الواضحة: ٥١٢.

(٢١) الشيخ المفيد، جوابات أهل الموصل: ٧٩٩؛ والشريف المرتضى، الانتصار: ٣٤؛ والشيخ الطوسي،

الخلاص ٢: ١٨٠؛ وابن زهرة، غنية النزوع: ٢٤٧؛ والعلامة الحلي، تذكرة الفقهاء ٦: ١٣٧؛ وأبو

جمهور الأحسائي، عوالي اللئالي العزيفية في الأحاديث الدينية ٣: ١٤١؛ وعلي الطباطبائي، رياض

المسائل ٥: ٤١٦؛ وابن فهد الحلي، المهذب البارع ٢: ٥٧.

(٢٢) تذكرة الفقهاء ٦: ١٣٧.

(٢٣) وسائل الشيعة ١٠: ٢٩٧، ح ٢.

(٢٤) انظر: الصدوق، الخصال ١: ٢٩٨، باب الخمس، ذيل ح ٦٧.

(٢٥) المجلسي، بحار الأنوار ٥٦: ٢٩٩.

(٢٦) المصدر نفسه ٥٥: ٢٩١.

(٢٧) مشارق الشمس ٢: ٤٧٠.

(٢٨) ابن شعبة الحراني، تحف العقول: ٤٨٣.

(٢٩) وسائل الشيعة ١٧: ١٤١.

(٣٠) بحار الأنوار ٥٥: ٢٤٩.

(٣١) وسائل الشيعة ١٠: ٢٩٧.

(٣٢) الكركي، جامع المقاصد ٤: ٣١ - ٣٢.

(٣٣) يوسف البحراني، الحدائق الناضرة ٦: ٣٨٨، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

(٣٤) الحسيني، مفتاح الكرامة ١٢: ٢٧٣.

(٣٥) المجلسي، بحار الأنوار ٥٥: ٣١٠.

(٣٦) الشهيد الأول، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٣: ١٦٢، مؤسسة آل البيت، قم ١٣١٤هـ.

(٣٧) البهائي، الحبل المتين: ١٩٣، بصيرتي، قم.

(٣٨) المصدر نفسه: ٩٣ - ٩٥.

(٣٩) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٧: ٣٤٧، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٩٨٦م.

(٤٠) المستند في شرح العروة ٥: ٦٦٠، محاضرات الإمام الخوئي، لطفي، ١٩٨٥.

(٤١) جامع المسائل: ٦٣١.

-
- (٤٢) صحيفة إيران، ع ٢٠٢١، ٦/١٠/١٩٩٩م، نقلاً عن رضا مختاري من مقدمة رؤية الهلال ١: ٧٣.
- (٤٣) وسائل الشيعة، مصدر سابق، باب ٨، ح ٣.
- (٤٤) المصدر نفسه، باب ١٢، ح ١.
- (٤٥) المصدر نفسه، باب ١٥، ح ١.

الإرهاب في الإسلام

مطالعة فقهية في استخدام العنف السياسي والجزائي

(*)
الشيخ محمد حسين مهوري

مدخل

من أهم حقوق الإنسان في كلّ مجتمع هو العيش في الأمن وليس أشدّ عذاباً للإنسان من الفتنة والفوضى، ومن أهم وظائف الدولة إيجاد الأمن في المجتمع. قال عليّ عليه السلام في بيانه لحاجة كلّ مجتمع إلى دولة: «لابدّ للناس من أميرٍ برّ أو فاجر يعمل في أمرته المؤمن ويستمتع فيها الكافر ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع به الفبيء، ويقا تل به العدو، وتأمين به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوي حتى يستريح به برّ ويستراح من فاجر»^(١).

وفي ظلّ الأمان والأمن تقوم الأمور جميعها، ويتقدم المجتمع على مختلف الصعد، ففي ظلّهما تكون الرفاهية؛ لذا عدّ الإمام عليّ عليه السلام والياً ظلوماً خيراً من الفتنة والفوضى قال عليه السلام: «وال ظلوم غشوم خير من فتنة تدوم»^(٢).

من هنا يظهر - غالباً - بعد الفتنة والفوضى الاستبداد والديكتاتورية، والإرهاب ممّا يوجب الفوضى ويسلب الأمن، ونبحث حول الإرهاب وسلب الأمن من المجتمع، وهو ما سيكون محور بحثنا في هذه المقالة.

مفهوم الإرهاب، إشكالية التعريف

من أشكال الموضوعات تعريف الإرهاب وبيان حدوده؛ لذا وقع خلاف كثير بين

(*) باحث في الحوزة العلمية، متخصص في الفقه السياسي الإسلامي، من إيران.

● الإرهاب في الإسلام، مطالعة فقهية في استخدام العنف السياسي والجزائي

العلماء في تعريفه، بعد اتفاهم على أن مطلق استخدام القوة ليس إرهاباً، بل هو استخدامهما في الأهداف غير المشروعة وغير الإنسانية، وهذا هو الركن الركين في مفهوم الإرهاب بحيث لا يتحقق بدونه؛ فمنظمة التحرير الفلسطينية لا تعدّ منظمة إرهابية؛ لأنها صاحبة حق باستخدام السبل كافة لاستعادة أراضيها المغتصبة وإقامة وطن فلسطين.

الإرهاب في كلمات العلماء والقانونيين

اختلفت كلمات العلماء في تعريف الإرهاب؛ فقال «فريدلاند E.Friedland»: الإرهاب هو الاستخدام التكتيكي للعنف، الغاية منه خلق جوّ عام من الخوف والذعر لدى القسم الأكبر من الشعب. وقال تورك A.Turk: «الإرهاب أيديولوجية أو استراتيجية تبرّر الإرهاب الفتاك أو غير الفتاك بقصد ردع المعارضة السياسية بزيادة الخوف لديها عن طريق ضرب أهداف عشوائية». وقال فراكوتو F.Ferracuti: «العمل الإرهابي هو أيّ عمل ينفذ كجزء من وسيلة للنضال السياسي يقصد به التأثير على سلطة الدولة أو على اكتساب هذه السلطة أو الدفاع عنها، ويتضمّن استخدام العنف الشديد ضدّ الأبرياء والمسلمين»^(٣).

ويظهر من هذه الكلمات أن ركن الإرهاب هو أعمال العنف بطريقة غير شرعية؛ ففي التعريف الأوّل جعلت الغاية منه خلق جوّ عام من الخوف لدى القسم الأكبر من الشعب، وفي الثاني ركّز على عنصر الأيديولوجيا، أمّا الثالث فسلب الضوء على استخدام العنف ضدّ الأبرياء والمسلمين.

يقول إرنست ERNEST: «إنّ المدلول الاجتماعي لمختلف الأعمال المتماثلة شكلاً يظهر على نحو لفظي، وهكذا مثلاً تسمى القوة عنفاً حين تستخدمها السلطات، ويعتبر استخدامها مشروعاً في هذه الحالة، ولكنها تسمى إرهاباً في كل الحالات الأخرى». ويفرّق وولف (Wolff) بين مفهومي العنف والإرهاب فيقول: «الإرهاب هو استعمال غير مشروع للقوة في سبيل الوصول إلى غايات ما ولكن لا يدخل العنف - كاستعمال مشروع للقوة - ضمن مفهوم الإرهاب». وقال جيرت GERT: «إنّ إقامة تفريق دقيق بين المفاهيم التي تتعلّق بالعنف - أي استخدام القوة على أسس مشروعة - والإرهاب، أي الاستخدام غير

المشروع للقوة، ترتبط بالتقييم الصحيح للأعمال العنيفة (إدانتها أو تبريرها)، فكل استعمال مشروع للقوة (كاستعمال أجهزة السلطة للعنف ضدّ مختلف مظاهر الاعتداء على النظام الاجتماعي القائم ونظام الدولة) هو عمل منطقي ومبرر أخلاقياً، أما أعمال العنف غير المشروعة فهي غير منطقية، وهي أعمال إرهابية لا تجد مبرراً لها^(٤).

الإرهاب والمؤتمرات الدولية

ظلّ الإرهاب محل استهجان المجتمع البشري منذ مطلع القرن العشرين، وخاصة في أعقاب الحرب العالمية الأولى؛ فقد عملت لجنة الفقهاء التي كلفت بدراسة المشاكل المتعلقة بمسؤولية مجرمي الحرب عام ١٩١٩م، عملت على إدراج الإرهاب المنظم ضمن قائمة الجرائم التي عدّتها. وهي اثنتان وثلاثون جريمة يقع الإرهاب في المرتبة الثانية منها. وأوصت بالإسراع في تجريمها ولاسيما الحالات التي تكثر فيها حوادث القتل والمذابح^(٥). وفي مؤتمر بروكسل لعام ١٩٣٠م، استعمل مصطلح الإرهاب لأول مرة؛ حيث ورد في مشروع من خمس مواد اشتمل على ذكر عدد من الأفعال التي تتميز بأنها تتضمن «استعمالاً عمدياً لوسائل من شأنها إحداث خطر عام أو تهديد الحياة أو السلامة البدنية أو القضاء على الملكية»^(٦). وقد اقترح في مؤتمر ١٩٧٥م أنه لتحديد مدلول الإرهاب الدولي ينبغي التمييز بين نوعين من أعمال العنف: **أولهما** أعمال يرتكبها فرد أو جماعة في موقف دولي بهدف تحقيق مكاسب شخصية أو مادية، مثل عمليات اختطاف الطائرات للابتزاز وأخذ الرهائن للحصول على فدية مالية مقابل الإفراج عنها، وهذه أعمال إرهابية بلا خلاف. **ثانيهما** أعمال لم ترتكب لتحقيق غايات شخصية لمرتكبها، بل لخدمة قضية معينة يشعرون بالالتزام تجاهها، مثل أعمال المقاومة الشرعية ضدّ قوى الاحتلال، وهذه لا يمكن أن تُعتبر من قبيل الأعمال الإرهابية^(٧).

وكذلك العرف العام، يرى الإرهاب استخداماً غير مشروع للقوة، أما استخدام القوة لدفع الاعتداء وتحرير الأرض فلا يعدّ إرهاباً؛ ولذا نرى أن لفظ الإرهاب من أقبح الألفاظ عند الناس، ومع هذا فالمقاومة مقدّسة عندهم.

والنتيجة: إنّ الإرهاب لا يختصّ بالقتل والجرح، بل يشمل جميع الأعمال الخالقة للربح في جوّ المجتمع، أمّا عند العرف فيختصّ بالقتل أو الجرح غير المشروعين لغاية

● الإرهاب في الإسلام، مطالعة فقهية في استخدام العنف السياسي والجزائي

إيجاد الرعب، «يطلق الإرهاب في الاصطلاح العام على القتل السياسي، وهو وإن لم يكن معناه الحقيقي لكنّه صار شائعاً بين الناس»^(٨).

ونحن نقصد معناه الخاصّ عند العرف العام في هذه المقالة.

نظرية تحريم الإرهاب في الإسلام، الأدلّة والشواهد

يمكن أن يستدلّ لحرمة الإرهاب بالنبوي ﷺ الذي ورد من طريق الشيعة والسنة، قال رسول الله ﷺ: «الإيمان قيّد الفتك، لا يفتك المؤمن»، ونبحث عن هذا الحديث من جهة السند والدلالة.

١ - حديث الفتك من حيث السند

ورد هذا الحديث بعدّة طرق عند الشيعة والسنة:

١ - لما قبض رسول الله ﷺ واشتغل عليّ عليه السلام بغسله ودفنه وبويع أبو بكر: خلا الزبير وأبو سفيان وجماعة من المهاجرين بعباس وعليّ عليه السلام لإجالة الرأي وتكلموا بكلام يقتضي الاستهزاء والتهيج، فقال العباس رضي الله عنه: «.. والله لولا أن الإسلام قيّد الفتك، لتدكدت جنادل صخر يسمع اصطكاكها من المحلّ العليّ»^(٩). وفي رواية الحلواني: «من محلّ الأبيّل»^(١٠).

٢ - خبر الحسن قال: «جاء رجل إلى الزبير بن العوام فقال: أقتل لك عليّاً؟ لا، قال: لا، وكيف تقتله ومعه الجنود؟ قال: ألحق به فافتك به، قال: لا، إن رسول الله ﷺ قال: إن الإيمان قيّد الفتك، لا يفتك مؤمن»^(١١).

٣ - خبر سعيد بن المسيّب، أن معاوية دخل على عائشة فقالت له: «أما خفت أن أقعد لك رجلاً فيقتلك؟ قال: ما كنت لتفعل به وأنا في بيت أمان وقد سمعت النبي ﷺ يقول: الإيمان قيّد الفتك»^(١٢).

٤ - خبر عمرو بن الحمق قال: قال رسول الله ﷺ: «الإيمان قيّد الفتك، من آمن رجلاً على دمه فقتل (فقتله ظ) فأنا من القاتل بريء وإن كان المقتول كافراً»^(١٣).

٥ - خبر أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يفتك المؤمن، الإيمان قيّد الفتك»^(١٤).

٦ - حديث عقبه بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ: «الإيمان هاهنا مختصر الإيمان قيد الفتك»^(١٥).

٧ - خبر عثمان بن عفان أنه أتى النبي ﷺ يوم الفتح آخذ (آخذاً) بيد ابن أبي سرح وقال رسول الله ﷺ: «من وجد ابن أبي الصرح ما وصع الناس، ومد إليه يده، فصرف عنه وجهه، ثم مد إليه يده، فصرف عنه يده، ثم مد إليه يده أيضاً فبايعه وأمنه، فلما انطلق قال رسول الله ﷺ: «أما رأيتموني ما صنعت؟» قالوا: لا، أفلا أومئت إلينا يا رسول الله ﷺ؟ قال رسول الله ﷺ: «ليس في الإسلام إيماء ولا فتك، إن الإيمان قيد الفتك والنبي ﷺ لا يومئ»، يعني بالفتك الخيانة^(١٦).

٨ - ومرض شريك بن الأور - وكان كريماً على ابن زياد وشديد التشيع - فأرسل إليه عبيد الله أني رائج إليك العشيّة فعائدك. فقال شريك لمسلم: «إن هذا الفاجر عائدي العشيّة فإذا جلس فاقتله.. ثم قام وانصرف فخرج مسلم، فقال له شريك: «ما منعك من قتله؟» فقال: «خصلتان: أما إحداهما فكراهية هاني أن يقتل في داره، وأما الأخرى فحديث حدثه الناس عن النبي ﷺ: «إن الإيمان قيد الفتك فلا يفتك مؤمن». فقال له شريك: «أما والله لو قتلته لقتلت فاسقاً فاجراً كافراً غادراً»^(١٧). وفي الكامل: «..وأما الأخرى فحديث حدثه علي عليه السلام عن النبي ﷺ..»^(١٨)، وفي مقتل الحسين عليه السلام للمقرم: «فقال شريك لمسلم ما منعك منه؟» قال: خلتان: الأولى حديث علي عليه السلام عن رسول الله ﷺ: «إن الإيمان قيد الفتك فلا يفتك مؤمن.. والثانية امرأة هاني فإنها تعلقت بي وأقسمت عليّ بالله أن لا أفعل هذا في دارها وبكت في وجهي»، فقال هاني: «يا ويلها قتلتني وقتلت نفسها والذي فررت منه وقعت فيه»^(١٩).

هذا، ولكن قال ابن نما: «فلما خرج ابن زياد دخل مسلم والسيف كفه، قال له شريك: «ما منعك من الأمر؟»، قال مسلم: «هممت بالخروج فتعلقت بي امرأة وقالت: نشدتك بالله إن قتلت ابن زياد في دارنا وبكت في وجهي، فرميت السيف وجلست»، قال هاني: «يا ويلها وقتلت نفسها والذي فررت منه وقعت فيه»^(٢٠).

ولا منافاة بين هذه الروايات؛ إذ ربما كان سبب امتناع مسلم ثلاثة أمور، لكّته اكتفى في كلّ رواية بذكر بعضها، وكذلك لا منافاة بين كراهية هاني قتل ابن زياد في داره وبين مذمة زوجته؛ لاحتمال أن يكون كراهيته في بدو الأمر، ولكن بعد سوء

ظنّ ابن زياد^(٢١) صار راضياً بذلك وذم زوجته على منع مسلم.

قال بعضُ الأحاديث كما ترى لا تقدر على إثبات حرمة الفتك مطلقاً، ومسلم أجلّ وأعلم من أن ينسب إليه نسيان الحديث المروي عن النبي ﷺ والأقرب عندي مجعولية أحاديث حرمة الفتك مطلقاً وصحة حديث ١٥٢٩١ (حديث ابن نما) في قصة مسلم في دار هاني^(٢٢).

أقول: يحتمل نسيان مسلم حديث النبي ﷺ في بدو الأمر ثم تذكره في الأثناء وهذا لا يناه في جلاله مسلم وعلمه، إذ هو ليس معصوماً عن الخطأ والنسيان؛ فهذا لا يدلّ على مجعولية الحديث، وقد تقدم أنه لا منافاة بين روايات قصة مسلم في دار هاني؛ لاحتمال ذكر كل منها بعض القصة، ويؤيد هذا أنّ السيد المرتضى والطبسي نقلتا اعتذار مسلم إلى شريك بأنه قال: «إنّ ذلك فتك وأن النبي ﷺ قال: إن الإيمان قيد الفتك»^(٢٣).

وقال بعض آخر: حتى لو استند مسلم بحديث الفتك ففيه بحث وتأمل؛ لأنّ قتل ابن زياد في تلك الشرائط كان مغيّراً لأوضاع العراق وكربلاء، وكان ابن زياد فاسداً سفكاً والنبي ﷺ نفسه قد أرسل نضراً إلى مكة لقتل أبي سفيان غيلةً وإن لم يقدرُوا على ذلك، وكذلك قتل أشخاصاً نظير كعب بن الأشرف وأبي عفاك غيلةً^(٢٤).

ويلاحظ عليه أولاً: لا نعلم كيف جسر على أن يقول هكذا في فعل مسلم؛ فإنه وإن لم يكن معصوماً ولا قوله وفعله حجة علينا، لكنّه كان نائب الحسين ﷺ في الكوفة وقال في حقّه: «أنا باعث إليكم أخي وابن عمي وثقتي مسلم بن عقيل»^(٢٥). ولا شك أن من كان ثقة الإمام الحسين وعبر عنه بأنه أخيه ونصبه لأمر بتلك الأهمية يجب أن تكون أقواله وأفعاله مرضيةً له، ولا يصدر منه مخالف للأحكام الشرعية.

ثانياً: إنّ مسلماً كان يعيش في عصر أمير المؤمنين ﷺ والإمامين الحسن والحسين ﷺ وكان قريباً منهم جداً، من هنا كان أعلم بأحكام الإسلام ممّن يعيش بعد مضي أزيد من ألف عام من عصر المعصوم، وعلى هذا لا نجسر أن نخطئ مسلماً في عمله.

ثالثاً: لا يجوز التوسّل بأي وسيلة للوصول إلى المقصود، والإسلام لا يبرّر كلّ وسيلة؛ ولهذا اتّهم أمير المؤمنين ﷺ بعدم الدهاء والكياسة. وقال السيد الخميني: نحن

مكفون بالوظيفة لا بالنتيجة.. ألم يقدر علي^{عليه السلام} بعد وفاة عمر على أخذ الخلافة، بأن يتعهد بالعمل بسيرة الشيخين ظاهراً والعمل بما يراه مطابقاً للإسلام بعد تولي الأمر، وعليه كان عزل معاوية سهلاً جداً في ذلك الزمان ولم يكن ليتولى يزيد أمور المسلمين ولا لتحدث حوادث كربلاء.. ألم يقدر علي^{عليه السلام} أن يمنع وقوع حرب الجمل بحبس طلحة والزبير أو قتلهاما غيلة؟ ألم يقدر أن يمنع من حرب النهروان بكذبة واحدة مع الخوارج؟ ألم يقدر على قتل ابن ملجم..

رابعاً: إن الاستشهاد بفعل النبي^{صلى الله عليه وآله} في قتل عدد من المشركين واليهود غيلةً قياس مع الفارق؛ لأن من أمر النبي بقتله لم يكن مأموناً من قبله، والكلام إنما يكون في قتل من كان مأموناً ولذا لم يأمر النبي بقتل المنافقين، وابن زياد وإن كان فاسقاً فاجراً لكنّه كان محكوماً بالإسلام ظاهراً وكان مأموناً في بيت هانئ.

٩ - خبر أبي الصباح الكناني، قال: قلت لأبي عبد الله^{عليه السلام}: «إن لنا جاراً من همدان يقال له: الجعد ابن عبد الله، وهو يجلس إلينا فنذكر علياً أمير المؤمنين^{عليه السلام} وفضله فيقع فيه أفتأذن لي فيه؟ فقال لي: يا أبا الصباح! أفكنت فاعلاً؟ فقلت: أي والله لئن أذنت لي فيه لأرصدنه فإذا صار فيها افتحمت عليه بسيفي فخبطته حتى أقتله، قال: فقال: يا أبا الصباح! هذا الفتك وقد نهى رسول الله^{صلى الله عليه وآله} عن الفتك. يا أبا الصباح! إن الإسلام قيد الفتك ولكن دعه فستكفي بغيرك»^(٣٦).

١٠ - قال الشريف الرضي: «ومن ذلك قوله^{صلى الله عليه وآله}: الإيمان قيد الفتك»^(٣٧).

١١ - وفي حديث المعراج: «قلت: إلهي فمتى يكون ذلك؟ فأوحى إليّ عز وجل: يكون ذلك إذا رفع العلم وظهر الجهل وكثر القرءاء وقلّ العمل وكثر الفتك وقلّ الفقهاء والهادون وكثر فقهاء الضلالة الخونة وكثر الشعراء..»^(٣٨).

وعليه، فحديث الفتك صدر من طريق الشيعة والسنة بأسانيد ضعيفة، لكن:

أ - إن حديث الفتك وصل بطرق متعدّدة، فيمكن دعوى استفاضته؛ وهذا ما يوجب اعتماده؛ والملاك في حجية الخبر هو الوثوق بصدوره.

٢ - إن المرسل لحديث أبي الصباح هو الحسن ابن محبوب، وهو ممن أجمع الأصحاب على تصحيح ما يصح عنه؛ فبناءً على هذا يكون الحديث معتبراً.

٢ - حديث الفتك من حيث الدلالة

قال ابن منظور: «الفتك: ركوب ما هم من الأمور ودعت إليه النفس.. وفتك بالرجل

● الإرهاب في الإسلام، مطالعة فقهية في استخدام العنف السياسي والجزائي

فَتَكًا وَفُتْكَاءً وَفِتْكَاءً: انتهز منه غيرةً فقتله أو جرحه، وقيل: هو القتل أو الجرح مجاهدة وكل من قتل رجلاً غاراً فهو فاتك.. قال أبو عبيد: الفتك أن يأتي الرجل صاحبه وهو غارٌ غافل حتى يشدّ عليه فيقتله وإن لم يكن أعطاه أماناً قبل ذلك...^(٢٩). وقال ابن الأثير: «الفتك أن يأتي الرجل صاحبه وهو غارٌ غافل فيشدّ عليه فيقتله، والغيلة: أن يخدمه ثم يقتله في موضع خفيّ، وقد تكرر ذكر الفتك في الحديث»^(٣٠).

وعلى هذا؛ فالفتك هو القتل عن غفلة، وهو الإرهاب في العرف العام وإطلاق الحديث أعمّ من أن يكون المقتول مهدور الدم أو محقونه، كافراً أو مسلماً، مأموناً من قبل القاتل أو غير مأمون، لكنّ المسلم أن النبي ﷺ أمر بقتل عدد من اليهود والمشركين، وهذا متواتر إجمالاً ونطمئن بصدوره؛ فيقع التعارض بين حديث الفتك وفعل النبي ﷺ ونجمع بينهما بأحد الوجهين:

١ - بناء على عموم الفتك للقتل لغفلة، سواء كان المقتول مأموناً أم غير مأمون من قبل القاتل، كما صرح به أبو عبيد؛ فالنسبة بين حديث الفتك وفعل النبي ﷺ هو العموم والخصوص مطلقاً، فيخصّ حديث الفتك بفعل النبي ﷺ، لكن حيث لا يكون للفعل إطلاق؛ يقتصر في التخصيص على القدر المتيقن؛ وبالنظر في سيرة النبي الأعظم نجد أنّ من أمر بقتلهم كانوا من المشركين أو اليهود أو ممن ارتدّ عن الإسلام، وكانوا بصد التأمير على الإسلام وتجهيز الخيل عليه كخالد بن سفيان، أو كانوا يهجون النبي ويحرّضون المشركين على المسلمين كعصماء وأبي عفك وكعب بن الأشرف، أو كانوا ممن حاربوا النبي فيما سبق كأبي رافع؛ فعلى هذا يستفاد من فعل النبي جواز قتل طوائف: أ - من كان بصدّ تجهيز الجند على المسلمين. ب - من يهجو المسلمين ويحرّض المشركين على حرب المسلمين. ج - من حارب المسلمين فيما سبق من أئمة الكفر، وكان بصدّ القتال فيما يأتي. د - من ارتكب جناية عظيمة بالمسلمين كهند ووحشي و..

ويضاف إليه: إنّ كلّ من أمر النبي بقتله كان من رؤوس الكفر والشرك ولم يكن إنساناً عادياً وكانت حياته خطراً عظيماً على المجتمع الإسلامي؛ وعلى هذا لا يمكن الاستناد إلى فعل النبي لقتل كلّ من ارتد عن الإسلام ومن كان مأموناً من قبل المسلمين، وعلى تقدير الشك في جواز قتل أحد فلا بد من الرجوع إلى إطلاق حديث الفتك والقول بحرّمته.

٢- ذهب بعضٌ إلى اختصاص الفتك بمن كان مأموناً من قِبَل القاتل؛ وعلى هذا يكون من أمر النبي بقتله خارجاً عن الحديث تخصصاً، ولا تعارض بينهما أصلاً؛ لأنَّ جميع من أمر النبي بقتلهم لم يكونوا مأمونين من قبله ﷺ. قال العظيم آبادي: «معنى الحديث أنَّ الإيمان يمنع من الفتك الذي هو القتل بعد الإيمان غدرًا كما يمنع القيد من التصرف»^(٣١)، ويستفاد ذلك أيضاً من بعض الروايات ففي حديث معاوية: «ما كنت لتفعليه وأنا بيت أمان وقد سمعت النبي ﷺ يقول: الإيمان قيد الفتك»، وفي حديث عمرو بن الحمق: «الإيمان قيد الفتك، من آمن رجلاً على دمه فقتله فأنا من القاتل بريء..».

لكن قد تقدم من أهل اللغة أن الفتك هو مطلق القتل على غرّة، ولا يختص ذلك بقتل من كان مأموناً من القاتل، ولعلَّ من عرفه بذلك قصد الفتك الحرام منه في الإسلام، وكيف كان فليس المراد من الأمان هو الأمان الخاص الصادر من القاتل، بل من كان محقون الدم في الإسلام، والشاهد عليه كلام معاوية لعائشة.

ولا يصدق مفهوم الإرهاب على فعل النبي ﷺ في قتل رؤساء اليهود والمشركين؛ لأنَّ الإرهاب هو القتل غير المشروع، ومن قتل بأمر النبي كان في حال الحرب مع المسلمين، وكان ارتكب جنایات عظيمة، وكان فعل النبي مصداقاً للدفاع عن الإسلام والمسلمين.

كما أنَّ حديث الفتك يدلُّ على حرمة الإرهاب من كلِّ أحد، سواء من جانب الحكومة أو من جانب آحاد المسلمين، وقد توجد أدلّة على حرمة الإرهاب في موارد خاصة:

ألوان الإرهاب

أ- الإرهاب من آحاد المسلمين

لا تحتاج حرمة الإرهاب من آحاد المسلمين دون إذن الحاكم إلى بيان وإقامة الدليل والبرهان؛ لأنَّ المقتول لو كان محقون الدم يكون الإرهاب من مصاديق قتل النفس، وهو من أعظم الذنوب في الإسلام، وهذا واضح، أمّا إذا كان مهدور الدم فجواز قتله أو وجوبه إنّما يكون على الحاكم لا على آحاد المسلمين؛ فعن حفص بن غياث، قال: سألت

● الإرهاب في الإسلام، مطالعة فقهية في استخدام العنف السياسي والجزائي

أبا عبد الله عليه السلام من يقيم الحدود: السلطان أو القاضي؟ قال: «إقامة الحدود إلى من إليه الحكم»^(٣٢). ويقول المفيد: «فأما إقامة الحدود فهو إلى سلطان الإسلام المنصوب من قبل الله، وهم أئمة الهدى من آل محمد عليهم السلام ومن نصبوه لذلك من الأمراء والحكام، وقد فوضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم مع الإمكان»^(٣٣).

إن هدر دم إنسان لا يعني جواز قتله لكل أحد؛ فإن جواز قتل شخص من جهة إقامة الحد إنما يكون بعد إثبات موجبه عند الحاكم وجواز قتله من جهة القصاص منوطاً بإثبات التعمد في القتل وطلب وليّ المقتول، نعم هناك فرق بين من قتل محقون الدم ومهدوره؛ فإن الأول مستحق للقصاص اتفاقاً فيما اختلف في الثاني. قال في الجواهر: «فلو قتل غير معصوم الدم كالحربي والزاني والمحصن والمترد وكل من أباح الشرع قتله فلا قصاص وإن أثم في بعض الصور، باعتبار كون قتله حداً مباشرته للحاكم وإن كان غير معصوم الدم في نفسه»^(٣٤). وذهب السيد الخوئي إلى ثبوت القصاص أو الدية في بعض الصور، قال: «لو وجب قتل شخص بزنا أو لواط أو نحو ذلك - غير سب النبي صلى الله عليه وآله - فقتله غير الإمام، قيل: إنه لا قود ولا دية عليه، ولكن الأظهر ثبوت القود أو الدية مع التراخي»^(٣٥).

والنتيجة أنّ حقن الدم أو هدره من المفاهيم النسبية؛ فقد يكون شخص مهدور الدم بالنسبة إلى الحاكم أو وليّ المقتول لكنه محقون الدم بالنسبة إلى سائر الناس؛ فلو جاز قتل مهدور الدم من كل أحد للزم منه الفوضى في المجتمع، نعم قد أجاز الشارع قتل بعض الناس لكل أحد، لكن ذلك في موارد خارجة عن الإرهاب، وداخلة في مصاديق الدفاع وهي:

حالات الترخيص في القتل لكل إنسان

١- المتعدّي على حريم الآخرين

جعل الإسلام دار الإنسان حريماً له؛ فلا يجوز الدخول فيه لغيره من دون إذن صاحبه؛ فلو دخل إنسان حريم غيره دون إذنه يجوز - بل يجب - دفعه بأي طريق ممكن؛ فعن النبي صلى الله عليه وآله: «الدار حرم فمن دخل عليك حرمك فاقتله»^(٣٦)، وعن غياث بن إبراهيم عن جعفر عن أبيه عليه السلام قال: «إذا دخل عليك اللص يريد أهلك ومالك فإن استطعت أن تبدره وتضربه فابدره واضربه»

وقال: «الصلّ محارب لله ولرسوله فاقتله فما منك منه فهو علي»^(٣٧).

بل من قتل في الدفاع عن ماله فهو في الإسلام شهيد؛ فعن محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «من قتل دون ماله فهو شهيد»^(٣٨)، وقد اتفق الفقهاء في ذلك؛ قال المحقق الحلي: «للإنسان أن يدافع عن نفسه وحرимه وماله ما استطاع ويجب اعتماد الأسهل.. ويذهب دم المدفوع هدرًا جرحاً كان أو قتلاً». «بلا خلاف أجده فيه نصاً وفتوى بل الإجماع بقسميه عليه»^(٣٩)، ولا شك في أن دفع المهاجم من حقوق الإنسان؛ فلا يعدّ إرهاباً، بل هو ممّا يوجب أمن الجميع؛ إذ لو دفع أفراد المجتمع المهاجم لهم حتى يموت لم يجسر أحد على الاعتداء على حریم الآخرين.

٢ - الزاني بزوجة غيره

من وجد رجلاً زنى بأهله، يجوز له قتله، قال السيد الخميني: «لو وجد مع زوجته رجلاً يزني بها وعلم بمطاوعتها له فله قتلها ولا إثم عليه ولا قود، من غير فرق بين كونها محصنين أو لا، وكون الزوجة دائمة أو منقطعة، ولا بين كونها مدخولاً بها أو لا»^(٤٠). وهذا الحكم لا يوجب الفوضى وعدم الأمن في المجتمع؛ لأنّ قتله يجوز له شرعاً فيما بينه وبين الله ولا يعاقب عليه، لكن لو لم يقدر على إثباته عند الحاكم فإنه يقاصّ به، وهذا ما يوجب سدّ أيّ سوء استفادة من هذا الحكم، يقول السيد الخميني: «في الموارد التي جاز الضرب والجرح والقتل إنما يجوز بينه وبين الله وليس عليه شيء واقعاً، لكن في الظاهر يحكم القاضي على ميزان القضاء، فلو قتل رجلاً وادّعى أنه رآه مع امرأته ولم يكن له شهود على طبق ما قرّره الشارع، يُحكم عليه بالقصاص، وكذا في الأشباه والنظائر»^(٤١).

وهذا أيضاً ليس إرهاباً؛ لأنّ كل إنسان مجاز في الدفاع عن حریمه لا سيما في مسألة العرض الأكثر أهمية للمسلم من نفسه؛ فكثيراً ما يبذل نفسه في حفظ عرضه.

٣ - قتل سابّ النبي ﷺ

وممن يجوز قتله سابّ النبي ﷺ: لأنه يكون أشدّ عند المسلم من التعرّض لنفسه

● الإرهاب في الإسلام، مطالعة فقهية في استخدام العنف السياسي والجزائي

وعرضه؛ فإن النبي عند المسلمين أعزّ وأكرم وأحبّ من أنفسهم وأموالهم وأولادهم؛ ولعلّ المسلم يقدر على العفو عمّن قتل ولده، لكنّه لا يقدر أن يعفو عمّن يتجاسر على نبيه.

ع - قتل مدّعي النبوة

وممّن يجوز قتله لكلّ أحد مدّعي النبوة، قال في الجواهر: «من ادّعى النبوة وجب قتله بلا خلاف أجده»^(٤٢).

ب - الإرهاب من الحاكم الشرعي

بناءً على نظرية ولاية الفقيه، للفقهاء في عصر الغيبة مناصب ثلاثة: الإفتاء، والقضاء، وإجراء الحدود والولاية على المجتمع، وعلى هذا يطرح تساؤل هنا: هل للفقيه استخدام الإرهاب لتأسيس الدولة وإبقائها؟ وهل يجوز له قتل المجرمين غيلةً من جهة إجراء الحدود فيما إذا لم يتمكّن من إحضار المجرم وإجراء الحدّ عليه؟ والبحث في هذه المحاور يقع في نقطتين:

النقطة الأولى: إجراء الحدود خفاءً

المتداول في إجراء الحدود إحضار المجرم ومحاكمته وإجراء الحدّ عليه بعد ثبوت ما يوجب الحدّ، لكن قد يتفق عدم قدرة الفقيه على جلب الجاني وإجراء الحدّ عليه أو كون إجراء الحدّ علناً عليه مخالفاً للمصلحة؛ فهل يجوز هنا إجراء الحدّ عليه خفاءً؟ إن إجراء الحكم على المجرم خفاءً على أقسام:

١ - من فرّ حين إجراء الحكم عليه: إذا صار المجرم محكوماً بالقتل حضوراً ثم تواری عند إجراء الحكم عليه، بحيث لا يمكن أخذه أو يستلزم أخذه قتل عدد من الأبرياء والمسلمين، ففي هذه الصورة هل يجوز للحاكم أن يأمر شخصاً بعينه بقتله أو يأمر كلّ من قدر عليه من المسلمين بقتله أم لا؟
لم يتعرّض الفقهاء لهذا الموضوع، لكن يمكن استفادة جواز قتله من إطلاق طوائف من الأخبار:

١ - ما دلّ على وجوب إجراء الحدود وحرمة تعطيلها؛ فقد روى ميثم أو صالح بن ميثم عن أبيه في حديث طويل: أنّ امرأة أتت أمير المؤمنين فأقرّت عنده بالزنا أربع مرات قال: فرفع رأسه إلى السماء وقال: «اللهم إنه قد ثبت عليها أربع شهادات، وأنتك قد قلت لنبيك ﷺ فيما أخبرته من دينك: يا محمد! من عطّل حداً من حدودي فقد عاندني وطلب بذلك مضادتي»^(٤٣).

٢ - ما دلّ على وجوب إجراء الحدّ على الإمام وعدم جواز العفو عنه إذا ثبت بالبيّنة؛ فعن أبي عبد الله البرقي عن بعض أصحابه عن بعض الصادقين ﷺ قال: «فجاء رجل إلى أمير المؤمنين ﷺ فأقرّ بالسرقه فقال له: أتقرأ شيئاً من القرآن؟ قال: نعم سورة البقرة، قال: قد ذهب يدك لسورة البقرة، قال: فقال الأشعث: أتعتلّ حداً من حدود الله؟ فقال: وما يدريك ما هذا؟ إذا قامت البيّنة فليس للإمام أن يعفو وإذا أقرّ الرجل على نفسه فذاك إلى الإمام إن شاء عفا وإن شاء قطع»^(٤٤).

٣ - ما دلّ على عدم الشفاعة في الحدود بعد بلوغها للإمام؛ فعن محمد بن قيس عن أبي جعفر ﷺ قال: كان لأم سلمة زوج النبي ﷺ أمة فسرقت من قوم، فأتى بها النبي فكلمته أم سلمة فيها، فقال النبي: يا أم سلمة! هذا حدّ من حدود الله لا يضيع، فقطعها رسول الله^(٤٥)؛ وعن مثنى الحنات عن أبي عبد الله ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ لأسامة بن زيد: «لا يشفع في حدّ»^(٤٦).

٤ - ما دلّ على عدم جواز تأخير الحدود؛ فعن السكوني عن جعفر عن أبيه عن علي ﷺ في حديث قال: «ليس في الحدود نظر ساعة»^(٤٧).

٥ - ما دلّ على أنّ إجراء حدّ خير من مطر أربعين يوماً، فعن السكوني عن أبي عبد الله ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «إقامة حدّ خير من مطر أربعين صباحاً»^(٤٨).

هذا ولكنّ الأحاديث المتقدمة - عدا واحدٍ منها - ليست في مقام بيان كيفية إجراء الحدود حتى يكون لها إطلاق من هذه الجهة؛ لأنّ أحاديث عدم جواز تعطيل الحدود وما دلّ على وجوب إقامتها على الإمام وما دلّ على عدم قبول الشفاعة فيها وما دلّ على عدم جواز تأخيرها وما دلّ على أنّ إجراء حدّ خير من مطر أربعين يوماً كلّها ناظرة إلى إجراء الحدود بجميع ما يعتبر فيها في الشرع بما لها من الشرائط، وفي صورة فقد كلّ واحد من

شرائطها لا يصدق التعطيل؛ ولذا ما دلّ على أنّ إجراء الحدود يكون بيد الإمام ومن كان مأذوناً من قبله أو يشترط في إجرائها أموراً أخرى لا يكون مخصّصاً أو مقيداً لهذه الأحاديث.

نعم حديث يزيد الكناسي عن أبي جعفر عليه السلام قال: «... ولا تبطل حدود الله في خلقه ولا تبطل حقوق المسلمين بينهم»^(٤٩)، له إطلاق من هذه الجهة؛ حيث يدلّ على عدم إبطال الحدود، سواء وجد فقيه أم لا، وسواء أمكن أخذ المجرم أم لم يمكن، فيجب بمقتضاه إجراء الحدود بأيّ طريق ممكن.

وهذا الحديث حاكم على قاعدة «الدرء»؛ حيث إنه مع وجوب إجراء الحدّ كيفما اتفق لا شبهة في إجراء الحدّ على المتوارى حتى تجري قاعدة الدرء، نعم يقيد إطلاقه بما دلّ على عدم جواز الحدّ في أرض العدو؛ فعن أبي مريم عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لا يقام على أحد حدّ بأرض العدو»^(٥٠)؛ وعلى هذا لو هرب المجرم إلى أرض العدو فلا يجوز إجراء الحدّ عليه خفاء، ولكن قيّد في الجواهر هذا الحكم بالجلد^(٥١)، والظاهر أنّ دليله انتفاء اللحق بالعدو في صورة القتل، فلا يشمل الثاني، لكن الحديث الأوّل مطلق ولا يقيد به الحديث الثاني.

وبعد التي واللتيا، يبقى التعارض بين حديث الفتك وحديث يزيد الكناسي؛ فإن كان الفتك هو قتل من كان مأموناً فلا منافاة بينهما؛ لأن من هرب حين إجراء الحدّ عليه لا يكون مأموناً من قبل الحاكم حتى يعدّ قتله فتكاً، أما لو كان الفتك مطلق القتل على غرّة، فيقع التعارض بينهما بالعموم من وجه، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر. لكن لا إشكال فيما يعدّ المجرم خطراً على الإسلام والمسلمين فيجب قتله بأيّ وجه ممكن؛ لتقدم حفظ النظام وأمن المجتمع وحفظ بيضة الإسلام على الأحكام جميعها، أما فيما لا يعدّ خطراً كذلك كمن زنا محصناً ثم هرب من إجراء الحكم بعد ثبوته، فالمرجع هو قاعدة الدرء؛ فلا يجوز قتله على غرّة.

ويوجد حديث آخر هنا عن أبي بصير عن أبي عبد الله، في رجل أقيمت عليه البيّنة بأنه زنى، ثم هرب قبل أن يضرب قال عليه السلام: «إن تاب فما شيء، وإن وقع في يد الإمام أقام عليه الحدّ، وإن علم مكانه بعث إليه»^(٥٢)، والمراد من قوله: «فما عليه شيء» عدم العقاب عليه؛ فلا ينافي إجراء الحدّ عليه؛ فلا يسقط عنه الحدّ إن وقع في يد الحاكم. ويستفاد

من هذا الحديث أنه لا يجب على المجرم في حقوق الله تسليم نفسه إلى الحاكم حتى بعد إقامة البيّنة وإثبات جرمه، بل له أن يتوب ويختفى من الحاكم ولا عقاب عليه، كما يستفاد من عدّة أحاديث عدم وجوب الاعتراف بالذنب عند الحاكم، بل مرجوحيته والتوبة فيما بينه وبين الله. ويستفاد منه أيضاً أنه لا يجب على الحاكم الفحص عن المجرم في حقوق الله وتعقبه إذا لم يعدّ خطراً على الإسلام والمسلمين؛ فلو وقع في يده اتفاقاً أقام عليه الحدّ، ولو علم بمكانه بعث إليه؛ لأن الإمام عليه السلام لم يقل: يجب على الحاكم تعقبه والفحص عنه حتى يجده، وإنما قال: «وإن وقع في يد الإمام أقام عليه الحدّ». ولم يتعرض الإمام عليه السلام لإجراء الحدّ على من هرب بعد إثبات الجرم خفاءً وغيلةً، وهذا مشعر بأن الواجب على الحاكم هو إجراء الحدود على المجرمين بالطرق المعتادة؛ من هنا لا يبعد أن يكون حديث يزيد الكناسي أيضاً ناظرًا إلى الطرق المعتادة في إجراء الحدود؛ لأن المنصرف إلى أذهان الناس عند التكلّم في إجراء الحدود هو هذه الطرق، ولا يتبادر منه إجراء الحدّ خفاءً؛ فلو كان مراد الإمام إجراء الحدود بأيّ طريق ممكن فلا بدّ عليه أن يبيّن ذلك صريحاً، ولا يجوز الاكتفاء بهذا المقدار من البيان؛ لأنه مستلزم للإخلال بالغرض، والشاهد على هذا أن إجراء الحدود في عصر النبي وعلي كان بالطرق المعتادة إلا فيمن عدّ خطراً على الإسلام والمسلمين وأمن المجتمع.

لكن حديث أبي بصير مرسل لا اعتبار به إلا على مبنى اعتبار كل حديث صحّ عن أصحاب الإجماع. وعلى فرض عدم وجود دليل على جواز ذلك وعدمه فالمرجع هو قاعدة الدرع وأصالة عدم ولاية الفقيه فيما شك فيه.

٢ - عدم حضور المجرم ومحاكمته غياباً وهذا نظير الفرع السابق في جميع ما

ذكرنا.

٣ - إن الحاكم بدليل عدم بسط اليد أو لمصلحة لم يخبر المجرم ولم يحضره إلى

المحكمة، وعلى هذا فهل يجوز له محاكمته غياباً وإجراء الحكم عليه خفاءً أم لا؟

لا إشكال في جواز ذلك إذا كانت حياة المجرم موجبةً للإخلال بالنظام وإيجاد الرعب في المجتمع وتهديد المسلمين، نظير ما اتفق في عصر النبي عليه السلام بالنسبة إلى عدد من اليهود والمشركين، أمّا إذا لم يكن بقاءه كذلك وإن كان مانعاً عن تأسيس الدولة أو مزاحماً لبقائها فلا يجوز ذلك للفقيه، ويجري فيه جميع ما ذكرنا في القسم الأول.

ونضيف إلى ذلك:

أولاً: إنه قبل المحاكمة والإعلام يكون مأموناً من قبل الحاكم، ويكون قتله فتكاً؛ فيتعارض فيه حديث الفتك وحديث الكناسي، والمرجع بعد التساقل قاعدة الدرء وعدم ولاية الفقيه على ذلك.

ثانياً: مضافاً إلى حديث الفتك، وردت أحاديث عن الأئمة عليهم السلام في النهي عن قتل من كان مأموناً بعد تأسيس الدولة، وجميع آحاد المسلمين وأهل الذمة بل الكفار المعاهدون مأمونون من قبل الحاكم عدا من نصّب نفسه لمواجهة الدولة، وكذلك قبل تأسيس الدولة تكون الاتفاقية القائمة بين الفقيه والناس على الأمن؛ فعن النبي صلى الله عليه وآله: «من آمن رجلاً على دمه فقتله فأنا بريء من القاتل وإن كان المقتول كافراً»^(٥٣)، وعنه أيضاً: «من آمن رجلاً على دمه فقتله فإنه يحمل لواء غدري يوم القيامة»^(٥٤).

ثالثاً: يستفاد من عدة أحاديث عدم جواز قتل من أئتمنه غيره؛ فعن النبي صلى الله عليه وآله: «إذا أمّك الرجل على دمه فلا تقتله»^(٥٥)، وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «ليس المسلم بالخائن إذا أئتمن، ولا بالمخلف إذا وعد، ولا الكاذب إذا نطق»^(٥٦)، وعن علي بن الحسين عليه السلام: «والمناق... وإن أئتمنته خانك»^(٥٧)، وعن علي عليه السلام: «والفاجر إن أئتمنته خانك»^(٥٨)، وعن النبي صلى الله عليه وآله: «تقبلوا إليّ بست خصال أتقبل لكم بالجنة: إذا حدثتم فلا تكذبوا، وإذا وعدتم فلا تخلفوا، وإذا أئتمنتم فلا تخونوا، وغضوا أبصاركم واحفظوا فروجكم، وكفوا أيديكم وألسنتكم»^(٥٩).

ولا شك في أن المؤمن لا ينحصر فيمن يؤتمن على مال، بل يشمل من يشعر الإنسان من قبله بالأمن على نفسه؛ فإن قتله يكون من أعظم الخيانات؛ فعن أبي جعفر عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «ألا أنبئكم بالمؤمن: من أئتمنه المؤمنون على أنفسهم وأموالهم»^(٦٠).

وواضح أن الناس قبل إثبات جرائمهم في المحاكم العادلة يأتون الحاكم على أموالهم وأنفسهم؛ لأن إحلال الأمن في المجتمع من أهم أهداف الدولة في الإسلام.

رابعاً: تقدّم أن إطلاق حديث الكناسي منصرف إلى الكيفية المعتادة في إجراء الأحكام؛ فلا دليل على جواز إجراء الأحكام بأيّ كيفية من ناحية الولي الفقيه؛ لأنه مع الشك في جواز فعل الفقيه فالأصل عدمه حتى على نظرية الولاية المطلقة للفقيه؛ لأن معنى

الولاية المطلقة هو انتقال جميع صلاحيات المعصوم إلى الفقيه، وعلى هذا فكل صلاحية تثبت للمعصوم تثبت للفقيه بضميمة أدلة ولاية الفقيه، لكن إذا علمنا بعدم جواز فعل ما على المعصوم أو شككنا فيه؛ فلا يمكن إثباته للفقيه؛ يقول الإمام الخميني: «وليعلم أن كل ما ورد ثبوته للإمام أو السلطان أو والي المسلمين أو ولي الأمر أو للرسول أو النبي ﷺ أو ما يشابهها من العناوين يثبت بأدلة الولاية للفقيه، نعم لا يثبت للفقيه ما شك في ثبوته للإمام ﷺ أو علم عدم ثبوته له»^(٦١)؛ وعليه، فإن إثبات جواز كل فعل للفقيه يتوقف على إثبات جوازه للمعصوم، وإثباته للمعصوم يتوقف على إثبات فعل المعصوم له أو دلالة دليل لفظي على جوازه، فلو لم يوجد شيء منهما فالأصل عدم ولاية الفقيه. والمحكمة غياباً وإجراء الحكم خفاء مما لا دليل عليه لفظاً، ولم يفعله المعصوم إلا فيما خيف على بيضة الإسلام أو كان تهديداً لأمن المجتمع أو موجباً لهلاك الأبرياء والمسلمين.

ومما يجب أن يعلم أن المراد من تهديد بيضة الإسلام ما يعدّ خطراً على بقاء الإسلام كما في عصر النبي وأمير المؤمنين والحسن والحسين، أو يوجب انحراف كثير من الناس كمحمد بن بشير، وهذا قلماً يوجد في زماننا هذا، والمراد من تهديد أمن المجتمع والنظام إيجاد الفوضى وشيوع القتل والغارة، أما العمل السياسي الذي لا يضرّ بالأمن فلا يشمل ذلك؛ لذا لم يقيم النبي ﷺ بأي إجراء ضد المنافقين، وكذلك أمير المؤمنين ﷺ في حقّ الخوارج ما داموا لم يعلنوا الحرب.

خامساً: أفتى الأصحاب بعدم جواز محاكمة المجرم غياباً في حقوق الله، وإطلاق كلماتهم وإن شمل ما إذا أبى المجرم عن الحضور إلى المحكمة، لكنّ القدر المتيقن منها ما إذا صدر الحكم عليه دون اطلاعه وإعلامه، يقول ابن حمزة: «والحقوق ثلاثة: فإن كانت لله لم يحكم بها على الغائب، وإن كانت للناس حكم على ما ذكرنا، وإن كانت لله تعالى من وجه وللناس من وجه حكم على الغائب بحقّ الناس، وذلك مثل السرقة»^(٦٢). وقال صاحب إصباح الشيعة: «واعلم أن الحقوق ثلاثة أضرب: حق الله وحق الآدمي وحق الله تعالى يتعلق به حق الآدمي؛ فحق الله كالزنا واللواط والخمر لا يقضى بها على الغائب؛ لأن القضاء على الغائب احتياط، وحقوق الله لا تحتاج إليه؛ لأنها مبنية على الإسقاط والتخفيف، بخلاف حقوق الآدمي وذلك كالدّين ونحوه؛ فإنه يقضى به على الغائب كما سبق، وحق الله المتعلق بآدمي كالسرقة فإنه يقضى فيها على الغائب

● الإرهاب في الإسلام، مطالعة فقهية في استخدام العنف السياسي والجزائي

بالغرم دون القطع^(٦٣). ومثله المحقق الحلي^(٦٤)، والعلامة الحلي^(٦٥)، واليزدي^(٦٦).

لكن قال السيد الكلبيكاني - بعد ذكر الأدلة -: «هذا ولكن مقتضى أدلة القضاء عمومها بالنسبة إلى الحاضر والغائب، وحينئذٍ فلو سرق حكم بقطع يده وبالغرم معاً؛ لعموم الأدلة، ودليل درء الحدّ بالشبهة لا يشمل هذا المقام، ولا مخصص - تام سنداً ودلالة - لتلك العمومات؛ فيقضى عليه في الحقين بلا فرق إلا أن يكون هناك إجماع^(٦٧). ولم يظهر لنا مراده من عمومية أدلة القضاء:

أ - فإن كان مراده أدلة القضاء على الغائب ففيه أنها وردت في حقوق الناس ولا تشمل حقوق الله؛ فعن جميل بن دراج عن جماعة من أصحابنا عنهما عليه السلام قال: «الغائب يقضى عليه إذا قامت عليه البيّنة، ويباع ماله ويقضى عنه دينه وهو غائب، ويكون الغائب على حجّته إذا قدم^(٦٨)؛ فلا إشكال في اختصاصه بحقوق الناس بقريضة ذيله ولا أقلّ من عدم إطلاقه، مضافاً إلى أن الحديث لا يختصّ بالقضاء على الغائب، بل يشمل القضاء والإجراء معاً، وحقوق الله بعد الإجراء غير قابلة للجبران حتى يقال: «ويكون الغائب على حجّته إذا قدم». وحمله في حقوق الناس على القضاء والإجراء وفي حقوق الله على مجرد القضاء خلاف الظاهر.

ب - وإن كان مراده عمومية أدلة الحدود، ففيه أنها ليست في مقام بيان شرائط إجراء الحدود حتى يكون لها إطلاق من هذه الجهة، فليس سوى حديث يزيد الكناسي مطلقاً من هذه الجهة، لكنّه معارض بحديث الفتك، مضافاً إلى انصرافه للطريق المعتاد.

ج - وإن كان مراده أدلة ولاية الفقيه، ففيه ما تقدم من أن مقتضى عمومها تفويض كل ما للمعصوم إلى الفقيه، ولم يثبت أنّ هذا الفعل جائز للمعصوم أم لا؟ ولم نجد دليلاً عليه.

فتحصّل أن دليل عدم جواز إجراء الحكم على الغائب خفاءً دون اطلاعه هو عدم وجود دليل عليه، والأصل عدم ولاية الفقيه على ذلك، ومقتضى قاعدة الدرء أيضاً ذلك كما قال في العروة.

النقطة الثانية: اغتيال المعارضين لتأسيس الدولة أو حفظها

بعدما علم أنه لا يجوز قتل المجرم خفاءً وعلى غرّة؛ لإجراء حدّ من الحدود - إلا ما

استثنى - بل يجب إحضاره ومحاكمته ثم إجراء الحدّ عليه، يصل الكلام إلى السؤال التالي: هل يجوز للفقهاء - لتأسيس الدولة وإبقائها - ممارسة القتل خفاء أم لا؟ إن الأئمة عليهم السلام وإن كانوا منصوبين للخلافة والولاية بعد النبي صلى الله عليه وآله، ويجب على الأمة إطاعتهم وحمائيتهم؛ لكن لا يجوز لهم التصدي للخلافة بأيّ طريق ممكن، حتى مع قتل المعارضين والعمل بالطرق المعتادة بين الجبارين، بل يجب عليهم تصديها برضا الناس والبيعة لهم طوعاً^(٦٩)؛ يدلّ على هذا:

١- قال النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام: «أنت بمنزلة الكعبة تؤتى ولا تأتي؛ فإن أتاك هؤلاء القوم فسلموها إليك - يعني الخلافة - فاقبل منهم، وإن لم يأتوك فلا تأتهم حتى يأتوك»^(٧٠). وقد روي هذا الحديث بطرق متعددة مع اختلاف يسير، منها ما روي عن محمود بن لبيد في حديث له مع فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله في إمامة علي قال قلت: «يا سيدتي! فما باله قد قعد عن حقه؟ فقالت: يا أبا عمر! لقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله: مثل الإمام مثل الكعبة، إذ تؤتى ولا تأتي، أو قالت: مثل علي»^(٧١). وهذا الحديث ورد بطرق مستفيضة، مما يوجب اعتباره، ويدلّ على أن الناس لو رضوا بولاية علي وجب عليه تأسيس الدولة وإلا فلا.

٢ - عن علي عليه السلام في كتاب له إلى شيعته: «وقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله عهد إليّ عهداً فقال: يا ابن أبي طالب! لك ولاء أمتي؛ فإن وُلّوك في عافية وأجمعوا عليك بالرضا، فقم بأمرهم، وإن اختلفوا عليك فدعهم وما هم فيه»^(٧٢).

٣ - وعنه بعد بيعة الناس لعثمان: «لقد علمتم أنّي أحقّ بها من غيري، ووالله لأسلمنّ ما سلمت أمور المسلمين ولم يكن فيها جور إلا عليّ خاصّة؛ التماساً لأجر ذلك وفضله، وزهداً فيما تنافستموه من زخرفة وزبرجة»^(٧٣).

يقول الشهيد المطهري: «الإمام الحسين عليه السلام وحده كان مستحقاً للخلافة ومنصوصاً لا فرق بينه وبين أخيه وأبيه، كما أنه لا فرق بين يزيد ومعوية والخلفاء الثلاثة، وهذا لا يوجب تكليفاً؛ فإن عرف الناس أصلحية الإمام وبايعوه فقد أعلنوا ببيعتهم - في الحقيقة - صلاحيتهم وتأييدهم لقبول ولايته، والإمام أيضاً يقبل ذلك. وإذا لم يستعد الناس من جهة ولم يكن الأمر في صلاح المسلمين من جهة أخرى فلا يكلف الإمام بالمعارضة، بل وظيفته التعاون كما فعل علي؛ فقد كان يشارك في النشاطات السياسية والقضائية، وكان يحضر صلاة الجماعة»^(٧٤).

● الإرهاب في الإسلام، مطالعة فقهية في استخدام العنف السياسي والجزائي

٤ - وعن الرضا عليه السلام: «لنا عليكم حقّ برسول الله صلى الله عليه وآله، ولكم علينا حقّ به فإذا أنتم أدّيتم إلينا ذلك وجب علينا الحقّ لكم»^(٧٥). ولاشك في أن حق الإمام على الناس هو نصرته وإطاعته، وحق الناس عليه إصلاح أمور دينهم وديناهم، والإمام يقول: إن إصلاح أموركم يتوقف على إطاعتكم لي ونصرتكم، وفي هذا يقول الشهيد مطهري: «لنا عليكم حقّ ولايتكم، يعني هذا الحقّ لنا ولا يكون باختيار المأموم، لكن علينا حقّ إصلاح أموركم، ومتى أدّيتم حقنا - يعني متى تقبلتمونا خليفةً عليكم - يجب علينا أداء تكليفنا فيكم والسلام»^(٧٦).

٥ - عن أمير المؤمنين عليه السلام: «لنا حقّ فأعطيناه، وإلا ركبنا الإبل وإن طال السرى»^(٧٧)، يقول الرضي في تفسيره: «وهذا القول من لطيف الكلام وفصيحه، ومعناه أننا إن لم نعط حقنا كنا أدلاء؛ وذلك أن الرديف يركب عجز البعير كالعبد والأسير ومن يجري مجراهما»^(٧٨)؛ وهذا تفسير بعيد جداً؛ لأن الأئمة كانوا مظاهر العزّة والكرامة في المجتمع، وكانوا في قلوب الناس بحيث كانوا محسودين، فهل ملاك العزّة والكرامة هو الرئاسة والخلافة الظاهرية حتى يكون الأئمة أدلاء لبعدهم عنها؟ ألم يقل أمير المؤمنين: «والله لهي أحبّ إليّ من أمرتكم، إلا أن أقيم حقاً أو أدفع باطلاً»^(٧٩). والدليل عليه أنّ العبد لا يركب أعجاز الإبل باختياره بل يركبونه، أمّا الإمام فقد أسند الركوب في الحديث إلى نفسه، ومعلوم أنه لا يختار الذلّة؛ فالصحيح أن مراده - والله العالم - أنه لو سلّمت الخلافة إلينا نأخذ زمامها بأيدينا، ولو لم تسلّم إلينا تركناها ونركب أعجاز الإبل، وعلى هذا فدلالته تامّة على المقصود.

٦ - وفي كتاب له إلى طلحة والزبير: «أما بعد، فقد علمتما وإن كتمتما أني لم أرد الناس حتى أرادوني، ولم أبايعهم حتى بايعوني، وإنكما ممّن أرادني وبايعني، وأن العامة لم تبايعني لسلطان غالب ولا لعرض حاضر، فإن كنتما بايعتماني طائعين فارجعا وتوبا إلى الله من قريب و..»^(٨٠).

٧ - وعنه لما أراد الناس على البيعة بعد قتل عثمان: «دعوني والتمسوا غيري؛ فأنا مستقبلون أمراً له وجوه وألوان، لا تقوم له القلوب ولا تثبت عليه العقول، وإنّ الأفاق قد أغامت والحجة قد تنكرت، واعلموا أني إن أحببتكم ركبت بكم ما أعلم، ولم أصغ إلى قول القائل وعتب العاتب، وإن تركتموني فأنا كأحدكم، ولعلّي أسمعكم

وأطوعكم لمن وليتموه أمركم، وأنا لكم وزيراً خيراً لكم مني أميراً»^(٨١)؛ فقد صرح الإمام أنه مطيع ووزير لمن اختاره الناس للخلافة؛ لما علم أن الناس لا يتحملون صرف الحق. ٨ - ما في تاريخ الطبري، بسنده عن محمد بن الحنفية، قال: «كنت مع أبي حين قتل عثمان، فقام فدخل منزله، فأتاه أصحاب رسول الله ﷺ فقالوا: إن هذا الرجل قد قتل، ولا بد للناس من إمام، ولا نجد اليوم أحداً أحق بهذا الأمر منك، لا أقدم سابقة ولا أقرب من رسول الله ﷺ فقال: فني المسجد، فإن بيعتي لا تكون خفياً (خفية) ولا تكون إلا عن رضی المسلمين»^(٨٢)؛ وهذا يدل على أنه لم يكن بصدد تشكيل الدولة من غير طريق بيعة الناس عن رضا.

٩ - عن الرضاء عليه السلام بإسناده عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «من جاءكم يريد أن يفرق الجماعة ويغصب الأمة أمرها ويتولى من غير مشورة، فاقتلوه»^(٨٣). وهو يدل على أنه لا يجوز لأحد تولي أمور المجتمع من غير مشورة، وهذا لا يناه في نصب الأئمة من الله للخلافة؛ فإنه يدل على أن للناس حقاً في تعيين الحاكم، ولا يدل على أن لهم حقاً في اختيار من شاء، بل عليهم أن يختاروا من نصبه الله لذلك؛ فهذا الحديث ساكت عن ذلك.

ومما تقدم يتبين أنه لا يجوز - لإقامة الدولة الإسلامية - التوسل بأي وسيلة، بل لا بد من الطرق المشروعة؛ والإسلام لا يجوز الرجوع إلى الوسائل غير المشروعة، والهدف لا يبرر الوسيلة؛ ولذلك اتهم علي بعدم الكياسة فيما عد معاوية الذي يستخدم كل وسيلة للوصول إلى هدفه داهية كياساً، حتى قال علي عليه السلام في جواب ذلك: «والله ما معاوية بأدهى مني، ولكنه يغدر ويفجر، ولولا كراهية الغدر لكنت من أدهى الناس، ولكن كل غدره فجرة، وكل فجرة كفر، وكل غادر لواء يعرف به يوم القيامة. والله ما استغفل بالمكيدة ولا استغمز بالشديدة»^(٨٤). وقال في موضع آخر: «أأمروني أن أطلب النصر بالجور، لا والله لا أفعل ما طلعت شمس ولا ح في السماء نجم»^(٨٥).

فلا يجوز الإقدام على فعل غير مشروع لتأسيس الدولة وحفظها، وسيرة المعصومين أقوى شاهد على ذلك؛ فإن أمير المؤمنين لم يحرض أحداً على قتل عثمان بل منعهم عن ذلك؛ فقال في كتابه إلى معاوية: «ثم ذكرت ما كان من أمري وأمر عثمان، فلك أن تجاب عن هذه لرحمك منه، فأيتنا كان أعدى له وأهدى إلى مقاتله أمن بذلك له نصرته فاستقده واستكفه؟ أم من استنصره فتراخى عنه وبث المنون إليه حتى أتى قدره عليه؟..»

● الإرهاب في الإسلام، مطالعة فقهية في استخدام العنف السياسي والجزائي

وما كنت لاعتذر من أني كنت أنقم عليه أحداثاً، فإن كان الذنب إليه إرشادي وهدايتي له فربّ ملوم لا ذنب له، وقد يستفيد الظنّة المتصحح، وما أردت إلا الإصلاح ما استطعت وما توفيتي إلا بالله عليه توكلت»^(٨٦).

والنتيجة أنه لا يجوز استخدام الإرهاب لتأسيس الدولة الإسلامية وحفظها.

الهوامش

- (١) صبحي الصالح، نهج البلاغة: ٢٨٢، خ٤٠.
- (٢) غرر الحكم ودرر الكلم: ٦: ٢٣٦.
- (٣) الإرهاب والقانون الدولي: ١٢ - ١٣.
- (٤) الإرهاب، مفهومه وأهم جرائمه في القانون الدولي الجنائي: ٤٤ - ٤٥.
- (٥) المصدر نفسه: ٧٣ - ٧٥.
- (٦) المصدر نفسه: ٨٢.
- (٧) المصدر نفسه: ٧٥.
- (٨) فرهنك جامع سياسي: ٢٥٦.
- (٩) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة: ١: ٢١٨ - ٢١٩؛ والحلواني، نزهة الناظر وتبئيه الخاطر.
- (١٠) الأبييل: رئيس النصاري، وقيل: هو الراهب الرئيس. وقيل: هو الشيخ، وكانوا يسمون عيسى عليه السلام أبييل الأبلين. لسان العرب.
- (١١) مسند ابن حنبل: ١: ٣٥١ - ٣٥٢، ١٤٢٦؛ ومجمع الزوائد: ١: ٢٧٩، ٣٤٤.
- (١٢) مسند ابن حنبل: ٦: ١٢، ح١٦٨٣٢؛ ومجمع الزوائد: ١: ٢٧٩، ح٣٤٥، والمستدرک علی الصحیحین ٤: ٣٩٣، ح٨٠٣٨ مع اختلاف بسير.
- (١٣) الطبراني، مسند الشاميين: ٢: ٣٥٠، ح٢٤٤٨.
- (١٤) المستدرک علی الصحیحین ٤: ٣٩٢، ح٨٠٣٧؛ وابن سلامة، مسند الشهاب: ١: ١٣٠، ح١٦٤.
- (١٥) مسند الشهاب: ١: ١٢٩، ح١٦٣.
- (١٦) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: ٢٩: ٣٤.
- (١٧) مقاتل الطالبين: ٦٥؛ وبحار الأنوار: ٤٤: ٣٤٤؛ وتاريخ الطبري: ٥: ٣٦٣؛ والأخبار الطوال: ٢٣٥؛ والبدایة والنهاية: ٨: ١٦٥؛ والإمامة والسياسة: ٢: ٩.
- (١٨) الكامل في التاريخ: ٤: ٢٧.

- (١٩) المقرم، مقتل الحسين: ١٥٢ - ١٥٣.
- (٢٠) بحار الأنوار ٤٤: ٣٤٣ - ٣٤٤.
- (٢١) جاء في رواية ابن شهر آشوب: «.. فتوهم ابن زياد وخرج»، بحار الأنوار ٤٤: ٣٤٣.
- (٢٢) ميزان الحكمة ٧٠: ٣٧٩، ذيل ح ١٥٢٩١.
- (٢٣) بحار الأنوار ٤٥: ٩٧؛ وإعلام الوري ١: ٤٣٩.
- (٢٤) رسول جعفریان، تاريخ خلفاء: ٤٥٨.
- (٢٥) بحار الأنوار ٤٤: ٣٣٤.
- (٢٦) فروع الكافي ٧: ٣٥٧، ح ١٦؛ ووسائل الشيعة ١٩: ١٧٠، باب ٢٢ من أبواب ديات النفس، ح ١؛ وتهذيب الأحكام ١٠: ٢١٤، ح ٥٠؛ وبحار الأنوار ٤٧: ١٣٧، ح ١٨٧.
- (٢٧) الرضي، المجازات النبوية: ٣٥٦.
- (٢٨) بحار الأنوار ٥٢: ٢٧٧، ح ١٧٢.
- (٢٩) ابن منظور، لسان العرب ١٠: ١٧٧.
- (٣٠) النهاية ٣: ٤٠٩.
- (٣١) عون المعبود ٧: ٤٥٧، ح ٢٧٥٢.
- (٣٢) وسائل الشيعة ١٨: ٣٢٨، باب ٢٨ من أبواب مقدمات الحدود، ح ١.
- (٣٣) المصدر نفسه، ح ٢.
- (٣٤) النجفي، جواهر الكلام ٤٢: ١٢.
- (٣٥) الخوئي، مباني تكملة المنهاج ٢: ٦٩.
- (٣٦) نهج الفصاحة: ٣٢١، ح ١٥٨٢.
- (٣٧) وسائل الشيعة ١٨: ٥٤٣، باب ٧ من أبواب حدّ المحارب، ح ٢.
- (٣٨) المصدر نفسه: ٥٨٩، باب ٤ من أبواب الدفاع، ح ١.
- (٣٩) جواهر الكلام ٤١: ٦٥٠ - ٦٥١.
- (٤٠) الخميني، تحرير الوسيلة ١: ٤٩١، مسألة ٢٨.
- (٤١) المصدر نفسه: ٢٩.
- (٤٢) جواهر الكلام ٤١: ٤٤٠.
- (٤٣) وسائل الشيعة ١٨: ٣٠٩، باب ١ من أبواب مقدمات الحدود، ح ٦.
- (٤٤) المصدر نفسه: ٣٣١، ح ٣.
- (٤٥) المصدر نفسه: ٣٣٢، باب ٢٠، ح ١.

- (٤٦) المصدر نفسه: ٣٣٣، ح ٢.
- (٤٧) المصدر نفسه: ٣٣٦، باب ٢٥، ح ١.
- (٤٨) المصدر نفسه: ٣٠٨، باب ١، ح ٤.
- (٤٩) المصدر نفسه: ٣١٤، باب ٦، ح ١.
- (٥٠) المصدر نفسه: ٣١٧، باب ١٠، ح ١.
- (٥١) جواهر الكلام ٤١: ٣٤٤.
- (٥٢) وسائل الشريعة ١٨: ٢٢٨، باب ١٦ من أبواب مقدمات الحدود، ح ٤.
- (٥٣) الريشهري، ميزان الحكمة ١: ٣٥٢، ح ١٥٢٦.
- (٥٤) المصدر نفسه: ٣٥٣، ح ١٥٢٧؛ وبحار الأنوار ١٠٠: ٤٧.
- (٥٥) ميزان الحكمة ١: ٣٥٢، ح ١٥٢٤.
- (٥٦) بحار الأنوار ٣٢: ٤٦٤، ٥٩٥، وج ٣٤: ١٤٦، وج ٧٥: ٤٠.
- (٥٧) المصدر نفسه ٥٤: ٢٩١، ح ١٤.
- (٥٨) المصدر نفسه ٦٧: ١٠، ح ٦.
- (٥٩) المصدر نفسه ٦٦: ٣٧٢، ح ١٦.
- (٦٠) المصدر نفسه ٧٢: ٢٣٦، وج ٦٤: ٣٥٨.
- (٦١) الخميني، البيع ٢: ٤٩٧.
- (٦٢) سلسلة الينايع الفقهية ١١: ٢٠٦.
- (٦٣) المصدر نفسه: ٢٢٧ - ٢٢٨.
- (٦٤) المصدر نفسه: ٣١٢.
- (٦٥) المصدر نفسه: ٤١٧.
- (٦٦) اليزدي، العروة الوثقى ٣: ٤٧.
- (٦٧) الكلبايكاني، كتاب القضاء: ٣٧٤.
- (٦٨) وسائل الشريعة ١٨: ٢١٦، باب ٢٦ من أبواب كيفية الحكم، ح ١.
- (٦٩) راجع للمؤلف: مجلة «نامه مفيد» العدد ٢٢ مقالة: جاياكاه مردم در تشكيل حكومت پيشوايان معصوم.
- (٧٠) موسوعة علي بن أبي طالب في الكتاب والسنة ٨: ١١٩، ح ٣٣٧١.
- (٧١) المصدر نفسه، ح ٣٣٧٣.
- (٧٢) المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ١: ٥٠٥، نقلاً عن كشف المحجة لابن طاووس: ١٨٠.

-
- (٧٣) نهج البلاغة، خ٧٤.
- (٧٤) مجموعة آثار للشهيد مطهري ١٧ : ٥٢٧.
- (٧٥) بحار الأنوار ٤٩ : ١٤٦.
- (٧٦) مجموعة آثار الشهيد مطهري ١٨ : ١٣٢.
- (٧٧) نهج البلاغة: ٤٧٢، حكمة: ٢٢.
- (٧٨) شرح نهج البلاغة ١٨ : ١٣٢.
- (٧٩) نهج البلاغة: ٧٦، خ٣٣.
- (٨٠) المصدر نفسه: ٤٤٥، كتاب ٥٤.
- (٨١) المصدر نفسه: ١٣٦، خ٩٢.
- (٨٢) تاريخ الطبري.
- (٨٣) الصدوق، عيون أخبار الرضا ٢ : ٦٢، باب ٣١، ح٢٥٤.
- (٨٤) نهج البلاغة: ٣١٨، خ٢٠٠.
- (٨٥) وسائل الشيعة ١١ : ٨٢، باب ٣٩ من أبواب جهاد العدو، ح٦.
- (٨٦) نهج البلاغة: ٣٨٨، كتاب ٢٨.

الفقه التاريخي والفقه المقاصدي

قراءة تطبيقية مقارنة في مشروعات الوقف الإسلامي

(*) أ.د. عبد الأمير كاظم زاهد

الفقه التاريخي، التعريف والمكونات

الفقه التاريخي: مجموعة من الآراء الفقهية التي ظهرت في الأزمان الماضية وعليها مؤثرات الأزمان تلك؛ إذ من المعلوم أن المراحل التي مر بها الفقه الإسلامي متعدّدة اختلف الناس فيها وفي أزمانها كلّ على ما يراه^(١). لكن الأقرب للقناعة أن منتصف القرن الرابع إلى ما بعد سقوط بغداد (٦٥٦هـ) كان عصر الإبداع والتنظير التأسيسي، أما بعده فقد عكف الدارسون على مذاهب السابقين لاسيما المجتهدين الأربعة، وفي منتصف القرن السابع وقبل سقوط بغداد سقطت قرطبة، وأوقف الاجتهاد بقرار رسمي، وشاعت المركزة المذهبية وساد نظام الحواشي والتفريع على متون الكتب الفقهية، وصار كل ما يواجهه الناس من حوادق يجبر الناس على أن السابقين قد تعرضوا له، وحملوا على تقديسهم تقدّست فتواهم صغت الحياة لصالح النص الفقهي، فاكتفوا بمقالات الأقدمين، فلا حافز يحفزهم للبحث الجديد^(٢)، ولهذا انصرف الناس إلى اجتهاد ليس فيه إلا ترجيح بعض آراء المذهب على غيرها، حصل ذلك رغم أن نقولات المجتهدين الأربعة كانت على عكس المجريات.

فالشافعي يقول مثلاً: مثل الذي يطلب العلم بلا حجة كمثل صاحب الليل، وعن

(*) أستاذ الدراسات الإسلامية في الجامعات العراقية، والأمين العام لبيت الحكمة في بغداد.

أبي يوسف قوله: «لا يحل لأحد أن يقول قولنا حتى يعلم من أين قلناه»^(٣) وأنتج ذلك الوضع ظاهرة التعصب، فلم تكن المناظرات التي جرت هذه الفترة إلا سجالات خلافية أكثر منها وسيلة للتقارب، الموضوعية وبقي هذا سارياً من سقوط بغداد ٦٥٦هـ، حتى ظهور مجلة الأحكام العدلية ١٢٨٦هـ شاعت خلالها طريقة المتون المختصرة، والإيفال في الاختصار مما حوّلها إلى ألباز اضطرتهم فيما بعد إلى شرحها والمختصرات، وظهرت طريقة التعليقات (الحواشي)، وعندما بدأ العثمانيون بتأسيس المحاكم النظامية دعيتهم الحاجة إلى مراجعة الأحكام الفقهية فصدرت (إرادة سنية سلطانية) بتأليف لجنة لوضع مجموعة من الأحكام (التي تعم بها البلوى) فوضعت المجلة عام ١٢٨٦ في قسم المعاملات على الفقه الحنفي. ولم تفعل إلا توزيع الأحكام والتفريعات على مواد ذات أرقام متسلسلة فكانت المجلة تحوي (١٨٥١) مادة سميت (مجلة الأحكام العدلية)^(٤).

إن هذا الموضوع من التراث الفقهي للمذاهب كافة، نطلق عليه الفقه التاريخي، أي الفقه الذي أنتج تاريخ المعرفة الفقهية ومجالاتها الإبداعية مع حالة التوقف وحالات الجمود وحالات الانحطاط. وما عبر عنه ذلك الفقه من انعكاس أوضاعه الزمنية عليه. وهنا أريد أن أؤكد أن الواقع الفعلي والسنة الكونية، تقرر أن الفقه عبارة عن فهم النص وفهم الموضوع الذي يحكمه النص، والفقيه هو الشخص الذي حصل على ملكة النظر بالنصوص والإجماعات، وله القدرة على ممارسة الاستحسانات وتشخيص المصالح حينما يصل إلى فهم علمي للمجتمع وحاجاته، ومن الطبيعي أن معرفيات كل عصر لها مدخلية في تشكيل عقل الفقيه، ومن الطبيعي أيضاً أن ظروف كل عصر مختلفة سياسياً اجتماعياً واقتصادياً ومؤثرة جداً على النتائج الفقهية؛ فالفقه إما استجابة لتموضعات عصره أو انعكاس له على جدلية التأثير والتأثر، لكن بلا أدنى شك كل اجتهاد فقهي قدّم لعصره حلولاً وعلاجات لما كان مشكلاً واقعياً في ذلك العصر على أي درجة كانت، لكن لتغير الواقع وتطور المدنية في المجتمعات الإسلامية، وتطور الحاجات الاجتماعية وتعددتها وانعكاسات المدنيات البشرية على مجتمعاتنا.. لكل هذه فإن تغييراً حصل في موضوع الحكم وليس في الحكم نفسه أو دليل الحكم.. أي في طريقة التفكير الفقهي بما أدى إلى عجز الفقه التاريخي عن أن يقدم أطراً نظمية متناسبة مع المرحلة.

الفقه المقاصدي، التباس المفهوم وحاجات الاجتهاد

أما الفقه المقاصدي، فمصطلح المقاصد شابهته بعض الالتباسات التاريخية، وقد عرّف بأنه (المضمون الخفي الذي يكمن خلف ظواهر الألفاظ)؛ ليكون مدخلاً إلى الارتقاء من الاستدلال الجلي إلى الاستدلال بالمضمون الخفي، أو الخروج من التبعد بالجزئيات إلى التبعد بالكليات، فالسؤال عن المقاصد والمناطات هو سؤال تفهم، وحركة دؤوبة للبحث في أهداف وغايات قوانين الشريعة^(٥).

ومن مفاهيم الفقه المقاصدي، إعادة النظر بطريقة الفتوى من الرؤية الجزئية إلى فقه النظرية كما يقال، ومنها: إعادة رسم العلاقة بين الخالق والذات والمجتمع وحقائق الواقع في الفقه النظري بما يتعدى أفق الفقيه إلى الإطار العملي^(٦) للسلوك والتكليف، ومنها إدراك الناس ما طرأ من تطوّر في وعيهم لحقيقة الواقع الموضوعي الذي يريدون إخضاعه لرسم الشرع، وعلى نوعية وصلاح الأهداف التي يتوخاها الفقه لرسم حركة المجتمع^(٧).

وهذا كما يستدعي تبدل الفاعليات أو تنظيمها بما يتلاءم مع مقتضيات العصر كتظيم القيم والأفكار والمعاني، وترتيب السلطة المعنوية الداخلية للفقه بما يقترب من إعادة تشكيل المنظومة المتكاملة للقيم والأهداف والوسائل، وما يستتبع ذلك من وضع محددات للآليات الموصلة لهذا الهدف، ويتوسع المقاصديون في عرض رأيهم فيرون أن الفقه التاريخي لم يعد منسجماً مع حاجات المجتمع الإسلامي الجديد المتأثر بانتشار المعلوماتية وتطورات المجتمع المدني؛ لذلك فهم يريدون للفقه أن يحقق التوازن النفسي والواقعي والنظمي المعاصر مع الحياة، كما حققه الفقه التاريخي في عصوره المزدهرة والإبداعية فقط، ويطالبون بأن يحقق توازناً مع العالم المعاصر بأسره بكل إشكالياتنا المعاصرة.

من ذلك ما يقوله طه عبد الرحمن: «إن المقاصد هي إقران الحكم الشرعي بغاية تنزل منزلة القيمة التي يتوجه المكلف إلى تحقيقها»^(٨)، ولقد بدأ الفقه المقاصدي عندما كانت مباحث المصالح المرسلّة، وتأثيرات العرف، وسد الذرائع، ومقدمات الواجب، والنهي المقتضي للنهي عن الضد؛ استجابةً للتغيرات إلى صلة على أرض الواقع من مستجدات موضوعية أريد للفقه إعادة التنظير لها.

ويتجه المقاصديون إلى لفت الأنظار إلى ضرورة الاهتمام بتعليق الأحكام، وهو

بحث يكمن في تباين منطلق الخطاب الشرعي ومفاهيمه والتزاماته وآفاقه^(٩) فكانت المحاولات الأولى له مسائل تحديد العلل والمناطات التي رافقت أعمال القياس والاستحسانات وسد الذرائع..

بيد أن تلك لا يمكن الإحاطة بها وبلورتها ومن دون الولوج إلى عالم البحث في المرادات والمقاصد مما أدى إلى الدخول في مرحلة متقدمة، وهي الجمع بين التعليلين: السببي والغائي أي بين المقصود والقصد، بهذا يقول طه عبد الرحمن: إن الفقهاء أوقفوا التعليل السببي على الغائي، فصار الوصف سببياً مشروطاً بحصول الغاية من الحكم، وهو ما يتعارف عليه الدارسون بمصطلح (المناسبة)^(١٠).

وبالمحصلة فإن ثمة قيم معنوية هي المقاصد الحقيقية للتكليف، وهذه المقدمات موضوعية للوصول إلى أن يعتني الفقهاء بتركيز آرائهم على الجانب المقاصدي، أكثر منها على العناية بالسبب أو الجزئية أو الصورة الشكلانية للفقهاء، فالمذاهب التي تقلل من المساحة المتاحة للتحسين والتقبيح هي أكثر المذاهب نأياً عن البحث المقاصدي، بينما التي تترك الأمر لمقتضى العدالة تطلق العناية للبحث المقاصدي، بمجرد إقرارها بفكرة المقاصد، وبيان الحكمة والعلل أو هكذا يفترضه البحث النظري^(١١).

بدايات ظهور التفكير المقاصدي عند المسلمين

لقد ظهرت إشارات التفكير في المقاصد قديماً، وربما أقدم من الجويني الذي لفت الأنظار إلى البحث عن الترابط بين الحكم الشرعي والنوازل الفطرية، وجاء تلميذه الغزالي فأسس لمصلحة لم يشهد الشرع لها تأييداً أو إلغاءً؛ ففتح الباب للدخول إلى فضاءات المعنى ومقاصدية النص، وظهرت في كتاب علل الشرائع للشيخ الصدوق (٣٨١هـ) محاولة جادة تحرّى فيها العلل من وراء الأحكام في ثلاثمائة وخمسة وثمانين باباً، ولعل ما يفسّر سببية ظهور نظريات المقاصد بقوة في القرن السابع وجود مستجدات كثيرة لم يصرّح النص الفقهي بها؛ فأنحاز الناس إلى نمط التفكير المقاصدي مما دعاهم إلى فهمها بوصفها محاولة لفهم المنظومة الفقهية برمتها ومن جذور ذلك:

١ - إن حديث الفراء سابقاً في مسألة الحُسن لفت الأنظار إلى مرجعية العرف دون الشرع لاسيما في التدابير^(١٢).

● **الفقه التاريخي والفقه المقاصدي، قراءة تطبيقية مقارنة في مشروعات الوقف الإسلامي**

٢ - وإن عز الدين بن عبد السلام قضى بمشروعية اختلاف أحكام التصرفات باختلاف مصالحها وإنّ دواعي التشريع تكمن فيما يحصل المقاصد.
٣ - كما أنّ ما ذهب إليه الطوفي من أنّ العبادات توقيف والمعاملات اعتبار للمصالح.

٤ - وما صرح به الطوسي من أنّ الشريعة مبنية على المصالح، والمصالح عقلانية^(١٣) بالدرجة الأولى؛ فالعقلاء يقدرّون على تحديد وجهة الحكم في حال عدم وجود نص ففي كتابه تلخيص الشايفي تناول المناطات تناولاً مبكراً، ونقحها بما يمكنني من القول: إنها قدّمت فقه المقاصد خطوةً، أما الفصل بين نمطية الأصول في العبادات، وتقكيكها عن نمطية المعاملات وإحالتها إلى أهل الخبرة فهي الخطوة الثانية المهمة على مستوى موضوع الحكم، قال الطوسي: «أما ما يقع عند أرباب الصنائع والمتاجرات فتكليف الإمام الرجوع إلى أهل الخبرة، فإذا اختلفوا رجع إلى أعدلهم، فإن تساوا كان مخيراً في الأخذ بأحد الأقوال»^(١٤) بعد ذلك نلاحظ ذلك مطوراً عند الحلبي في معارج الأصول^(١٥).

فقه المقاصد إذاً لا يقتصر فقط على صوغ المقاصد والعناوين الكلية للمباحث الفقهية، بل يتعدى إلى تشخيص الموضوعات والمصالح النوعية والشخصية للخبرة البشرية في إطار تراكم المعرفة وإدخالها في اعتبار الفقيه لتطبيق النص على موضوعه ثم استثمار عمومات النصوص وكلياتها لإدراج هذه المقاصد فيها، وأخيراً الانطلاق من دور العقل على خلفية عن مشروع الفراغ التشريعي أي (ما سكت عنه النص).

وإذا كانت العلمانية تتباهى بأنها التي تعتبر الإنسان طاقة إبداعية هائلة يمكنه أن يستقلّ في اختيار مصالحه وصيغها التنظيمية، فإنّ الفقه المقاصدي يقرر ذلك ولكن في ضوء الموجهات الكبرى المعصومة للنص القرآني والنبوي، وبه يقترن العقل بالنص^(١٦) وتضفي على حركته القانونية والنظمية بعداً روحياً وإلهياً، فضلاً عما يعمله الدين على إنضاج الحسن الداخلي بالرقابة.

دوافع الميل نحو الفقه المقاصدي

إنّ استعراض مدونات الفقهاء ورصد ميلهم منذ القرن الرابع نحو الفقه المقاصدي حتى نضح النظرية على يد الشاطبي، والدعوة المعاصرة له حالياً ربما تحدوها الدوافع الآتية:

١ - الدوافع العقائدية

يعتقد المسلمون أنّ الله تعالى قد أكمل لهم الدين وأتمم عليهم النعمة، وقد نصّ على ذلك في كتابه الكريم؛ فالدين الكامل هو الدين الذي يحكم ويوجه كل مناحي حياة الإنسان وحركته، ويجد الإنسان فيه الموجه المعصوم في كل عصر ومصر مهما كانت درجة التطور، ويرى فيه أنه السقف الذي يزوّده بالإعداد الروحي والعلمي، لتحقيق سعادته، فحينما يقف النص الفقهي على نمطية تاريخية يتجاوز الواقع الجديد بحيث يتوفر على موضوع تلك الحقبات ويدخل في عالم جديد، ولكن لا تلاحقه المعرفة الفقهية، فإنه سيكون أمام أحد خيارات ثلاثة: ١ - إما الدعوة لتجديد المنهج وتطوير التراث ضمن رؤية نقدية عقلانية موضوعية. ٢ - أو الشك في معتقده أن الدين صالح لكل عصر. ٣ - أو الازدواجية المعرفية بأخذ الأحكام من مرجعية لكن على خلفية إسلامية. ولئلا يقع الإنسان بالخيارين الأخيرين، يجد المخلصون طرح مقولة الفقه المقاصدي، واعتمادها.

٢ - الدوافع القانونية

تنمو إلى جانب الفقه في العالم الإسلامي حركة تقنين حديثة مرجعياتها (ملفقة) من الفقه الفرنسي والإنجليزي والشريعة الإسلامية، لكنها قد تطورت في دراستها في مجال المنهج والتقنية (الصياغة والتقسيمات والتحديث) على خلفية تراجع الفقه التاريخي عن التوائم مع الوقائع المعاصرة، ورويداً حلّ القانون الوضعي محل التفكير النظامي الإسلامي المحض؛ من هنا دعا المخلصون لدينهم إلى فقه مقاصدي.

٣ - الدوافع النهضوية

تعاني المجتمعات الإسلامية اليوم من مشكلات كبيرة داخل مجتمعاتها، تعوق مشروعها النهضوي وتدخلها في دوامة التخلف، ولعناصر متعدّدة برزت أخيراً ظاهرة عدم التعايش والتعاون بين العالم الإسلامي وشعوب الحضارة الغربية، وهو أمر ليس - حالياً - على الأقل - في مصلحة المسلمين لضعفهم؛ فلا بد إذاً من فقه يوازن بين المصالح والأضرار ليتخطّى المسلمون هذه المرحلة.

إشكاليات ومعوقات التحول إلى الفقه المقاصدي

أمام قضية التحول من الفقه التاريخي إلى الفقه المقاصدي، هناك مجموعة من العقبات التي تحتاج إلى وعي موضوعي لإزالة الالتباسات التي طالما تحصل مع كل رؤية تحاول الانتقال من العقل التاريخي إلى العقل العلمي، ومن هذه العقبات:

١ - التباس معارضة النص للمقاصد: ينطلق هذا الإشكال من أن النص - سواء

كان قطعي الدلالة أم ظني الدلالة - موجّه معصوم، بينما استتباط المقاصد مجرد ظن بلا موجه نصي، وذلك ثابت وهذا متغير، ولهذين الأمرين تظهر تشكيكات في الفقه المقاصدي.

والجواب على ذلك أن الفقه المقاصدي تطبيقاً للنص على موضوعات متجددة، وملاحقة الموضوع وتطبيق كليات النص وعموماته عليه، وإذا وجد في الفقه ما هو جزئي وتفصيلي فهو مصداق من مصاديق النص.. لاسيما في آراء المجتهدين الأوائل.

٢ - شبهة الإعراض عن آراء الفقهاء القدامى: ويتركز هذا النقد للمقاصديين في

إعراضهم عن آراء الفقهاء الأوائل، والحق أنه ليس إعراضاً بقدر ما هو إفادة من التراكم المعرفي طالما أننا نحاول اكتشاف المقاصد في الموضوع لا في الحكم نفسه.

٣ - شبهة تغليب الشاذ: كثيراً ما يجد فقه المقاصد أقوالاً في المسألة الواحدة وقد

يتفق قول وإن كان شاذاً مع مطلوبهم، ولأجل تأصيل هذا المطلوب يستندون إليه، مما يجرّ عليهم إعراضهم عن المشهور.

والحق أن هذا الإشكال يتغافل معايير المصالح والمفاسد التي هي مناط الأحكام من جانب، لكن تحمد له شد عملية التواصل، فليس إهمال الغالب والاقتداء بالشاذ لغرض الإفساد، بل لوجود توائم بين هذا الشاذ وبين المصلحة المعاصرة.

٤ - شبهة التباير مع الأسس الأصولية: وملخص الإشكال أن القياس والإجماع

وغيرهما من المرجعيات الأصولية في المدارس الفقهية المختلفة قد حكمت حركة الاستتباط قروناً طويلة فأصبحت آلية الإنتاج المعرفي، أما المقاصد فهي آلية جديدة استقرائية لموضوع الحكم، وعليه ربما تتخلى عن القياس والاستصحاب.. لأنهما يثبتان موجوداً، بينما المقاصد تبحث عما سيوجد، ولعلّ هذا المسوغ كاف في المحاور، وعليه

ففقہ المقاصد عبارة عن تفہم جديد للموضوع والحکم، له مشروعیة الفہم كما للفقہاء القدماء مشروعیة التفہم، کُلٌّ في عصره. على أن الذي یقرینا من المقاصديين أننا نعيش في عالم سريع التغير وعالم تكاد تضيق به المسافات وتنتشر به المعلومات، ويخضع لعوامل الصدام أكثر مما تنتعش فيه عوامل التعايش، وعوامل الصراع وعوامل التعايش تخضعان لحالات التخلف والنمو، ومع التنمية وامتلاك وسائل القوة لآبد أن يسخر الإطار الفكري (ومنه فقہ التعامل) لأغراض تحقق المجتمع القوي. وهذا في تقديری المقصد الشرعي الأكبر، لأنه متى أصبح المجتمع الإسلامي مجتمعاً قوياً اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً قلت المخاطر التي تهدد مصالحه وهويته الحضارية، ومؤسّسات الوقف. مثلاً. إذا ما نظرنا إليها من زاوية الحاجة المعاصرة لتحقيق مجتمعات قوية فإننا نأمن إزاء التحديات الدولية للعالم الإسلامي، بل يمكن ان نستثمر القوة الاجتماعية في المناداة بأطروحة التعايش الإنساني.

تطوير مشروعات الوقف على وفق الفقه المقاصدي

بعد أن مررنا على الإطار النظري، وحتى نكون عمليين، لآبد من الإشارة إلى أهم موضوع في الوقف المقاصدي المعاصر، وهو تشكيل المجمع العلمي لأبحاث الوقف لدراسة الظواهر التجديدية المقاصدية، وهو ما سيجدد: موارد الوقف ومجالات الخدمة الوقفية وطبيعة إدارة الوقف من الأفراد إلى المؤسّسة وينظم صناديق دعم الوقف وصناديق إقراض الوقف ويستثمر دور العرف في تكييف أحكام الوقف المقاصدي ويسخر الوقف للجالية المسلمة في الغرب التي تعاني من ازدواجية الولاء.

١ - اقتراح المجمع العلمي لأبحاث الوقف، مشروع مقاصدي في الوقف

لما كان الوقف من الصدقات التي حث الشارع على فعلها وندبنا للقيام بها، وجعلها مورداً للإنفاق على أبواب البر والخير، فقد صار سلوكاً توجبه موجبات عقائدية واجتماعية، ومقتضيات المواطنة، وتحوّل إلى وسيلة من وسائل التنمية الاجتماعية الشاملة، لا يقيد في ذلك قيد ولا تتقل حاجات عصر مضى إلى عصر تلى لكل مستجداته ومتطلباته، فالجمع يقدر على تغيير الوجهة إلى جهة تكييف الأحكام الوقفية

● **الفقه التاريخي والفقه المقاصدي، قراءة تطبيقية مقارنة في مشروعات الوقف الإسلامي**

لصالح (التمية البشرية) ثم جهة تحديد أولويات الاستحقاق في إنفاق موارد الوقف وتخصيصها، وهذا المجمع يعنى بضرورة الالتزام بالأحكام الفقهية الناهضة بالمجتمع، يشارك به علماء في دراسات الجدوى (جدوى المنفعة) وليس الجدوى الربحية، أي إقناع الواقف بالتحبيس على موارد معينة بحسب المتطلب، وليس بحسب ما هو سائد تقليدياً.

ووظيفة المجمع وظيفه علمية فقهية قانونية من حيث الأطر العامة للممارسة الوقفية، وإجرائية لدراسات تطوير الوعي بالممارسة وتحديد باكتشاف جدوى المنفعة. وإذا احتجنا للمعرفة التاريخية - لا لاقتباس المشروعية - فقد حدد عمر بن الخطاب التحبيس على الفقراء والقريبى والرقاب وفي سبيل الله والضيف وابن السبيل، ويلاحظ هنا أنه اعتنى بسداد الحاجة الفردية وإن كان للتحبيس معطيات اجتماعية، لكنها تبقى تعطي حاجات فردية متنوعة، وجعل طلحة بن الزبير الوقف في قرابته، واختار الزبير أن يجعل دوره (بيوته) صدقةً للمردودة من بناته، في زمن (توبة بن نمر بن حومل الحضرمي) زمن هشام بن عبد الملك ثم نشأ ديوان للوقف في البصرة^(١٧).

وفي العصر العباسي، اتسعت الأوقاف ولم تعد قاصرة على إنعاش الفقراء بل تعدت إلى تأسيس دور العلم والإنفاق على طلابه^(١٨)، ومراكز الصحة والاستشفاء، ومراكز خدمة عامة للمجتمع، وتطورت إدارة مؤسسات الوقف مما أدى إلى تجاوز التشكيلات الإدارية إلى تكليف القضاة في بغداد كي يتولوا الإشراف عليها^(١٩). بعد ذلك صار لها ديوان مستقل وصارت تسجل الأقباس في سجل خاص، ويسمى رئيس الدائرة (صدر الوقوف) وأخيراً صدر في العهد العثماني نظام إدارة الأوقاف^(٢٠).

إن هذا الاستعراض السريع يوضح مدى تطور الوقف مقترنا بالحاجة، بيد أنه - لتطوير الفاعل والمنظم - لا يتم ذلك إلا بإجراء دراسات علمية للموارد والحاجات، وتخطيط تلكم على معيار (جدوى المنفعة) الشامل، وهذا ما لا يتكفل به إلا المجمع العلمي لإدارة الأوقاف وتمييزها؛ ذلك لأن التطور المدني المعاصر لم يستطع إلغاء (ممارسات الوقف) بالرغم من النظام العلماني في تركيا، بل اضطر لإنشاء مؤسسة الوقف في الجمهورية التركية والتي أولت اهتمامها البالغ على الصعيدين: الواقعي والرسمي به، فلا بد من استثمار هذا الثبات النفسي والديني بما يحقق المنفعة كاملةً، ومن تلك زرع الوعي عند الشباب بالوقف من خلال دراسات علمية في التعبئة النفسية بممارسة الوقف وبالصورة

التي تتسجم مع واقعنا المعاصر، أو استحداث مؤسّسات إسلامية لترصين فضيلة التسامح الديني من خلال عرض الرأي والرأي الآخر بأسلوب علمي برهاني لا يستتبع الخلاف فيه مصادمات اجتماعية، وتجلية كل فعل حسن بأنه عبادة يتقرب الإنسان فيها إلى الله تعالى، طالما يرتبط حالياً النشاط الاجتماعي والمعرفي بالحياة الدينية في عالمنا المعاصر، وعليه فإنني أجد المجمع العلمي للوقف ضرورياً، على أن يتشكّل من المتخصّصين في الدراسات الفقهية والتخصصات القانونية، ثم الاقتصادية والاجتماعية والنفسية، ومن يستعان بهم دائماً أو مؤقتاً من العلماء بالتخصصات الأخرى؛ بحيث يتكون للوقف مجموعة خبرة تخطيطية توعوية، تمارس المراقبة والتجديد.

٢ - التجديد في موارد الوقف في ظلّ الفقه المقاصدي

من يطّلع على النصوص الفقهية التقليدية للوقف يلاحظ «الاستجابة الفردية» فيما نحن بحاجة ماسّة إلى تفعيل فكرة المندوب الكفائي مقابل الواجب الكفائي الذي هو عبارة عن تكاليف إلهية للمجتمع من حيث هو مجتمع، بحيث لو قام بها بعض سقط عن الجميع وإذا لم يقوموا أثموا جميعاً، والمندوب الكفائي بنفس المفهوم إلا خاصيتي الإلزام والإثم الجماعي.

لكن من حيث الاستجابة، يمكن تصعيد وعي الأمة للتعامل مع المندوب الكفائي كما تتعامل مع الواجب الكفائي، وذلك بتشجيع «الوقف التعاوني» الجماعي وهو أن يخطّط مشروع للوقف وتستدعي له النفوس والهمم الكبيرة لتساهم هذه القدرات - كلّ بحسبه - في هذا المشروع الوقفي؛ وبذلك تتحول الموارد الجزئية المحدودة بعد تكاملها وتجميعها إلى موارد إستراتيجية، لتكون قادرة على تأسيس المشروعات الوقفية الكبرى، وبالإمكان أن يتشكل «صندوق الوقف» طالما هو جزء من مفهوم الصدقة، فحينما يعتزم أصحاب الخبرة مثلاً على مشروع وقفي لنقل التقنية إلى عالمنا الإسلامي - في أي مجال نافع - يعلن عن توفره في تلبية احتياجات المشروع وتوفيرها، بذلك يمكننا أن نحول موارد الوقف من موارد فردية إلى «موارد مجتمعية» تكون رأسملاً كافياً في مجال الخدمة الوقفية.

ويمكن لهذا المجمع المقترح أعلاه أن يوضح للقادرين على التحبّيس وبالرسائل

● **الفقه التاريخي والفقه المقاصدي، قراءة تطبيقية مقارنة في مشروعات الوقف الإسلامي**

الإعلامية المجالات الجديدة للخدمة الوقفية. وهنا لابد من التأكيد على أن ترصين العقل الإسلامي وبناء العقيدة في ذلك العقل على أساس من القناعة البرهانية أمر ربما افتقدته تجاربنا التاريخية، مما أفرز لنا مجموعة إفرزات تعصبية انكفائية اقتتالية صراعية، صبغت علينا فهم الآخر، سواء من يختلف معنا في الاجتهاد في مسألة صغيرة تفصيلية، أو الآخر الاتجاهي داخل المذهب الواحد، أو الآخر المذهبي، ثم الآخر الديني... بحيث تحول التدين إلى مشروع صراعي، بدل أن نتلقاه ويتلقاه غيرنا بوصفه مشروعاً حضارياً إنسانياً، وهو كذلك؛ فمؤسسات الوقف العقائدية الطابع ضرورية ومهمة كالمسجد والمعهد الديني والإعلام الإسلامي ومراكز إنتاج المعرفة الإسلامية ومراكز التثقيف، لكن آليات العمل وغايات الجهد يلزم أن تحوّل من «التأسيس على الانتماء الخطابي» إلى الانتماء بسبب البرهان والقناعة، لاسيما وأن إجماع العلماء قائم على أن أصول الدين ومعرفيات العقيدة لا تقليد فيها ويجب أن تتحصل ذاتياً، وهذا ما لا نجده في واقعنا المعاصر، وأعتقد أن المؤسسات العقائدية التي يؤسسها الوقف قادرة على إنشاء مراكز الحوار ومراجعات الذات إذا خطّط لها المجمع العلمي المقترح للوقف.

وإذا كان هذا النمط ضرورياً في عالمنا الإسلامي فإنه أكثر ضرورة في العالم المسيحي والغربي، فإن ظاهرة الهجرة واللجوء إلى بلدان أوروبا وأمريكا قد أفرزت لنا معضلة عدم التوائم بين الولاء للوطن الجديد والولاء لمثل وقيم الإسلام، وتسعى أوروبا إلى ما تسميه (اندماج المسلمين بالمجتمعات الأوروبية) ونحن نسعى إلى التمسك بالقيم الإسلامية، وأن تكون الجاليات مجموعات تمارس الإسلام عملياً وتشره إنسانياً وتتوزع الصورة القائمة له في العقل الأوروبي أو العقل الأمريكي.

إن جدلية كهذه لا يمكن فك تشابكها بسهولة إلا ضمن عمل مؤسسي اجتماعي معرفي يخطط لهذه الغاية ويسعى إلى تنفيذها، إلا أنها قد تواجه في بلدان غير إسلامية بكونها غير منسجمة مع النظم العلمانية والقانونية السائدة في تلك البلدان، وهنا يمكن تحقيق ما يدرأ عنها هذه الصعوبة بإدخال مؤسسات الوقف ضمن ما اصطلح عليه مؤسسات المجتمع المدني، وهو وضع سائد في أوروبا وأمريكا ومقبول؛ لأن معايير مؤسسات المجتمع المدني تنطبق تماماً على مؤسسات الوقف.

إدارة الوقف بين الفردية والمؤسسية

تتجه كل النصوص الفقهية إلى أن إدارة الوقف في الفقه التقليدي قائمة على مستوى الفرد سواء كان متولياً أم قيماً.. وقد أثبتوا شروطه التي يمكن اعتبارها في المجموع كما يمكن اعتبارها في الفرد مثل: العقل والبلوغ والعدالة والكفاية والإسلام، ولم يتجه الفقه التاريخي إلى دراسات (جدوى المنفعة) ومعطياتها من خلال إدارة الوقف؛ لذلك جاءت آراؤهم في واجبات الناظر ب(عمارة الوقف)، وتجد الفقهاء يقررون أن للناظر أن يخالف الواقف بشرطين:

١ - مقام المصلحة التي تقتضي مخالفة الشرط، وهذا يفتح باب المشروعية لاستثمار أمثل للمؤسسات الوقفية السابقة.

٢ - صدور إذن من القاضي بالمخالفة لما له من ولاية على الوقف.

ولابد هنا من التنظير إلى أننا بحاجة إلى رؤية مؤسسية لإدارة الوقف، وأرى أنها تتم

بإحدى صورتين:

١- أن يقوم المجمع العلمي للوقف بإشراك الناظرين في مجالسه وتشكيل مؤسسات

ومجالس إدارات منهم.

٢ - أن يتقف الواقفون على تولية (المجمع العلمي) أو مؤسسات إدارة الوقف العام بعد

تشكيله من المعروفين بالوثاقة والأمانة والنزاهة والخبرة المستقبلية...

صناديق دعم الوقف وإقرضه

من المعروف أن الأموال الموقوفة منها ما هو قديم ومنها ما هو حديث، وقد تتباين جهات الوقف وغاياته وطبيعته، لكن المشاهد حالياً أن بعض الموارد الوقفية لم تعد قادرة على تقديم خدماتها بسبب حاجاتها إلى أموال داعمة، وهنا لابد من فتح المجال للمتبرعين بإنشاء صندوق دعم الوقف، ولابد من مساهمة الدولة فيه أو تحويل جزء من متحصلات الزكاة - لاسيما سهم سبيل الله - أو تحويل نصف الخمس، أي حق الإمام - إلى هذه الصناديق. ويمكن إذا كان للوقف غلة أو مردود مالي غير متيسر أن تعرض المؤسسة الوقفية باعتبارها شخصاً معنوياً في القانون لإدامة تلك المؤسسات.

أما طبيعة الأرصدة المالية، فإما هبات الدولة أو هبات الشركات، وهنا لابد من الإشارة إلى أن السائد في بلدان العالم المتقدم أن الشركات التي تتبرع لمؤسسات المجتمع

● **الفقه التاريخي والفقه المقاصدي، قراءة تطبيقية مقارنة في مشروعات الوقف الإسلامي**

المدني تقدم فواتير التبرع لتزليلها من استحقاقات ضريبة الدخل، فلا مانع من تطبيق هذا الإجراء على الوقف، أو نشرقناعة بأن التبرع بالأموال النقدية لصناديق دعم الوقف كالتحبيس في الأعيان، وهذا الموضوع لم أجده في الفقه التاريخي، فإذا اتجهنا إلى فقه المقاصد يمكن القول بأنه طالما يراد للمال الموقوف تسبيل الثمرة، فالمقصد منه يجب أن يتم، وعليه فإسعاف المعطل من الموقوفات من خلال صناديق الدعم والإقراض مقصد شرعي؛ وبهذا يتأسس المطلب الفقهي.

دور العرف في تكييف أحكام الوقف

العرف مصدر تبعي من مصادر الأحكام، وهو سلوك متكرر من مجموعة ما ليس نتاجاً لعلاقة عقلية ولا تلازم عقلي، وإنما هو اعتياد الناس على فعل مدني (التصرفات). وهو عام وخاص، فالعام يكود سائداً في جميع البلدان، والخاص ما يختص به بلد دون آخر، وللعرف سلطان لفظي وسلطان عملي^(٢١)، وقد اختلف الأصوليون في مدى كون العرف منشأ للأحكام أو كاشفاً عن المقادير فليراجع في محلّه. وقد أثبت الأصوليون للعرف مكانة النص؛ فقال السرخسي: (الثابت بالعرف كالثابت بالنص). وذهب ابن نجيم إلى أن الثابت بالعرف كالثابت بدليل شرعي؛ ومن ذلك - مثلاً - أن عرف المعاملات المدنية يصحّ سكوت المخطوبة ويعتبره إذناً منها وتوكيلاً، ومنه بيع المعاطاة، وقد اتفق الفقهاء على أن الأحكام المقررة بالعرف تدور معه وجوداً وعدمًا، ومنه جاءت القاعدة: لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان، على أن العرف مشروط أصالة بضرورة الاطراد ومقارناً للتصرف ولا يعارضه ما هو بخلافه، بل لا يعارضه نص شرعي، بحيث نعمل بالعرف في حدود الفراغ التشريعي؛ لذلك قال ابن الهمام في شرح الهداية: (إن العرف بمنزلة الإجماع شرعاً عند عدم النص)^(٢٢).

والعرف يتغير بتغير الأزمان؛ فالتدابير الاجتماعية للحياة في عصرها تختلف عما هي عليه في عصور لاحقة، ولذلك يتدخل العرف في رفع درجة المصالح في الأحكام الاجتهادية من قياس أو مصلحة أو تدبير أو نمط إدارة، دون أن يكون ذلك إعراضاً عن آراء الفقهاء السابقين، للعلم أن مشكلاتنا لو كانت في زمنهم لقالوا بما نقول به، وهنا لا بد من الاستشهاد بما يقوله القراي: «إن الجمود على منقولات الفقهاء أبداً ضلالة في

خاتمة ونتائج

من كل ما تقدم، نتوصل إلى أنه لم أجد ما يشاع من التعارض بين الفقه التاريخي والفقه المقاصدي؛ لأن الأخير فقه متجدد، والأصول والمرجعيات القرآنية والحديثية تتسع لهذا النمط من التفكير من خلال تحقيق الهدف الأسمى من التشريعات. كما أن التجربة الفقهية للمسلمين بل عموم التجربة فيها ما هو أصيل مشرق امتد في أثره إلى الحاضر والمستقبل، ولا يزال له قابلية تنظيم الحاجات الحاضرة، وبعضها عبر بصدق عن ظروف عصره وبانتهاء تلك الظروف أصبح جزءاً من التراكم العلمي للتراث بما لا يمنع من نمط تفكير جديد في حدود الأصول أو المعايير، وربما نجمل الفقه المقاصدي بإعادة النظر بتفهم موضوع الحكم وغائية الحكم، ويمكن الاستعانة بالآليات الفقهية - إلى جنب ذلك - لتكون فقهاً مقاصدياً مؤصلاً لآسيما وأن هناك محاولات جادة في تأسيس هذا النمط من التفكير الفقهي. وللغفقه المقاصدي دوافع عقائدية وقانونية واجتماعية؛ لذلك فهو مطلوب على مثلث الشريعة: العقيدة والفقه والقيم. ولم أجد فيما طرح من التباسات وشبهات حول الفقه المقاصدي ما يرقى إلى اعتباره ضد الفقه التاريخي، بل يمكن أن يكمل أحدهما الآخر.

ويهيئ لنا الفقه المقاصدي تطويراً بالغ الأثر في توسيع قاعدة الموارد الوقفية؛ إذا نقلنا مرتبة الشروط من القداسة إلى الاجتهاد، كما يمكن لهذا الفقه أن يتوسع ويحدث مجالات الخدمة الوقفية بحيث يلبي الحاجات الحاضرة والمستقبلية، ويجوز إدارة المؤسسات الوقفية إدارة مؤسسية ودعمها بصناديق إسناد الوقف، والمصالح المرسله والعرف والاستحسان وتحكيم العقل والبحث في المناطات وتحكيم العموم والإطلاق والكيلات.. أصول تدعم هذا التوجه.

وأخيراً، فهذه الدراسة تتمنى أن يكون في كل بلد إسلامي مجمع لأبحاث الوقف وإدارته؛ لمواصلة التحديث على مستويي: التقنين والتطبيق معاً.

- (١) مصطفى الزلمي، أسباب اختلاف الفقهاء: ١٨ - ١٩، مطبعة شفيق، ١٩٨٦؛ والزحيلي، الفقه الإسلامي في أسلوبه الجديد ج٢: دار الفكر بيروت ط٢: ومحمد باقر الصدر، مقدمة المعالم في الأصول: ٤، بيروت، ١٩٨٥م.
- (٢) مصطفى الزرقا، الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد: ١٧٩، مطبعة الإنشاء، دمشق، ٩، ١٩٦٥.
- (٣) أعلام الموقعين ٢: ٣٠١ - ٣٠٢.
- (٤) الزرقا، الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد: ١٩٧.
- (٥) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث: ١٢٢، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٣٣م.
- (٦) أحمد الريسوني، نظرية المقاصد: ٢٠٤، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المؤسسة الجامعية، ط١، ١٩٩٢م.
- (٧) برهان غليون، فلسفة التجدد الإسلامي: ٧٢.
- (٨) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج: ١٠١.
- (٩) حسن محمد جابر، المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر، دار الحوار، بيروت، ٢٠٠١.
- (١٠) تجديد المنهج: ١٠٢.
- (١١) راجع: ابن عاشور، مقاصد الشريعة: ٥١، الشركة التونسية، ١٩٧٨م.
- (١٢) الفراء، الأحكام السلطانية: ٢٧٦، مطبعة الوطن، ط٢، ١٤٠٦هـ.
- (١٣) الشيخ الطوسي، عدة الأصول: ٣٨، ٤٤، ط١، قم، ١٩٩٧م.
- (١٤) الطوسي، تلخيص الشافي: ٢٥٣.
- (١٥) المحقق الحلبي، معارج الأصول: ٢٠١، مؤسسة أهل البيت، ط١، قم، ١٤٠٣هـ.
- (١٦) عبد الأمير كاظم زاهد، جدلية النص والعقل: ١١، بحث منشور في مجلة دراسات فلسفية، بيت الحكمة.
- (١٧) محمد أمين علي، تاريخ الأوقاف (دكتوراه) ١: ٤٩.
- (١٨) محمد عبيد ١: ٢٨.
- (١٩) السيوطي، حسن المحاضرة ٢: ١٦٧.
- (٢٠) صدر في ١٩ جمادى الآخرة ١٢٨٠هـ.
- (٢١) مصطفى الزرقا، الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد: ٨٤٦.
- (٢٢) المجلة العدلية وشروحها الملون ٣٩: وفتح الغدير ٦: ١٥٧.
- (٢٣) القرافي، الفروق، الفرق: ٢٨، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، ط١، مكة، ١٣٤٤هـ.

الإدارة في الإسلام

بين المركزية في الحكم واللامركزية

القسم الأول

د. محمد رضا فضل الله (*)

مقدمة تمهيدية

في مقدمة البحث نتوقف عند شكلين من أشكال النظام الإداري:

١ - **النظام الإداري المركزي:** ويقضي بحصر السلطة في يد المسؤول الإداري الأعلى، حيث يختصّ به وحده حق إصدار القرارات الأساسية، وهذا يفرض تجميع السلطات الرئيسية بيد ممثلي الحكم في العاصمة المركزية.

٢ - **النظام الإداري اللامركزي:** ويقضي بتوزيع الصلاحيات بين جهاز الحكم المركزي، والوحدات الإدارية الإقليمية، وهو ما يتطلب تقسيم الاختصاصات العامة إلى قسمين:

أ - قسم تفرض الضرورة بممارسته بالأسلوب المركزي المباشر، وهو ما يتعلّق بالخطوط العريضة للسياسة العامة، والقرارات المفصلية المتصلة بها، والمرافق القومية التي من شأنها أن تؤدي خدماتها إلى جميع الناس على قدم المساواة.

ب - قسم يمكن أن تستقلّ به السلطات الإقليمية المحليّة، حيث تفوض بالبتّ في بعض الأمور دون العودة إلى رأي الحكم المركزي. ودور هذا القسم يكمن في تخفيف بعض الأعباء عن كاهل الحكومة المركزية، التي يجب أن تتفرّغ للقضايا الأساسية، التي تختصّ بوجود الدولة وتطوّرها.

(*) باحث وأستاذ جامعي، من لبنان.

● الإدارة في الإسلام بين المركزية في الحكم واللامركزية/ القسم الأول

وحيثما نعالج مفهوم النظامين: المركزي واللامركزي، نجد أنفسنا أمام موضوع متشابك ومعقد؛ لأنَّ أيَّ نظام - مهما كانت هويته - هو مزيج من الاثنين، لكن ما يميِّز أحدهما عن الآخر هو قوة المركزية أو ضعفها. وعلى هذا الأساس يمكن تبني التصنيف التالي: نظام يتجه نحو المركزية. ونظام يتجه نحو اللامركزية.

وبالعودة إلى واقع الإدارة في التاريخ الإسلامي، نلاحظ وجود مثل هذا التصنيف؛ فالأنظمة المتنوعة عبر العصور المتعاقبة، لم تتبنَّ اتجاهاً واحداً، بل كانت درجة المركزية تشتدّ وتخفّ من عهدٍ لعهد، ومن خليفةٍ لآخر، فكلّما كانت الدولة في أوج مجدها، وكان الخليفة قوياً في شخصه، حاسماً في حكمه.. تكتل أكبر قدر ممكن من السلطات في يديه، بحيث يكون العاملون الإداريون بمثابة أدوات تحركها خططه السياسية والإدارية. وخلاصة القول: إنّ الإدارة التنفيذية في الحكم الإسلامي لم تسلك نمطاً واحداً في طبيعة السلطة، بل كانت تخضع لتغيّرات وتقلّبات تملّحها الظروف التي واكبت مسيرة الحكم. لكن، ونحن ندرس الجهاز التنفيذي للإدارة نلتقي بنوعين: نظام الدواوين الذي يميل بالحكم نحو الاتجاه المركزي. ونظام الولايات الذي يفرض اتجاهاً بالحكم نحو اللامركزية.

نظام الدواوين في الحكم الإسلامي

١ - ما المقصود من كلمة «ديوان»؟

اختلف اللغويون في أصل كلمة «ديوان»، هل هو عربي أم فارسي؟ نُسب إلى «سبويه» أنّ أصل الكلمة عربي، ومعناها الأصل الذي يُرجع إليه^(١). ورؤي عن عبد الله بن عباس قوله: «إذا سألتموني عن شيء من غريب القرآن، فالتمسوه في الشعر، فإن الشعر ديوان العرب»^(٢). وورد عن «ثعلب» أنّ الوليد بن يزيد الأموي جمع ديوان العرب وأشعارها وأنسابها ولغاتها^(٣). وذكر «ابن منظور» عن أبي عبيدة بأن أصل الكلمة فارسي معرّب^(٤). ويؤيد ذلك روايتان دوتهما الماوردي وغيره، وكلتاها ترجعان إلى تاريخ الفرس:

الرواية الأولى: ذات يوم اطّلع كسرى على كتاب ديوانه، فرأهم يحسبون مع أنفسهم، فقال: ديوانه، أي مجانين، فعرف موضوعهم بهذا الاسم، ثم حذفت الهاء عند كثرة الاستعمال تخفيفاً للاسم فقليل: ديوان^(٥).

الرواية الثانية: إن الديوان بالفارسية تعني الشياطين، فأطلق هذا الاسم على الكتاب لحذقهم بالأمور، وقوتهم على الجلي والخفي، وجمعهم لما شد وتفرق، ثم سُمي مكان جلوسهم بالديوان^(٧).

وعلى هذا الأساس، أطلقت كلمة ديوان على:

- ١ - مجتمع الصحف^(٨)، أي الأوراق والسجلات التي يُذكر فيها أسماء أصحاب العطاء، ومقدار أعطياتهم، فيما يخص ديوان الجند مثلاً.
- ٢ - مكان اجتماع كتّاب الدواوين الذين أوكل إليهم القيام ببعض شؤون الدولة المتخصصة.

وقد جمع الماوردي هذين الاصطلاحين بتعريف موحد، فقال: «إنه موضوع لحفظ ما يتعلّق بحقوق السلطنة من الأعمال والأموال، ومن يقوم بها من الجيوش والعمال»^(٨). وفي المصطلح الحديث، يُقصد بالدواوين تلك الوحدات الإدارية المستقلة التي تتولّى تنفيذ الأهداف العامة للسلطة التنفيذية، فكلّ وحدة منها تقوم بخدمة هدف أو أكثر، وتُعرف حالياً بالوزارات أو المصالح المستقلة^(٩).

٢ - تطور مفهوم الدواوين في التاريخ الإسلامي

من خلال التحديدات الأولية لمؤسسة الديوان، يبدو أن فكرة إنشائه انطلقت من مبدأ ضرورة التسجيل والضبط والتنظيم وحفظ الوثائق، والذي يعتبر من إichاءات القرآن الكريم، فقد أكد في مجال العلاقات المالية الفردية على التسجيل والشهادة، والذي من باب أولى يجب التركيز عليه في سياسة الدولة المالية العامة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيَمْلِكِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا﴾ (البقرة: ٢٨٢).

أما كيف جسّد المسلمون هذا الإichاءات واقعاً حياً أدرجوه في نظام الحكم، فيظهر أنه بدأ بسيطاً محدوداً في العصر الإسلامي الأول، ثم نما وتطوّر وتعدّد وتفرع بحسب الظروف والأحوال في العصور اللاحقة.

أ - في العصر النبوي:

كان المسلمون يُقبلون على الاستجابة لمستلزمات الدعوة بحماس إيماني واندفاع رسالي، لا يرجون من أفعالهم أجراً مادياً، ولا نفوذاً سلطوياً، سوى ثواب الله عز وجل، حتى أن بعضهم كان يبذل أغلى ما يملك من مال وقوة ونفس امتثالاً لأمر الله تعالى: ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً﴾ ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُوراً﴾ (الإنسان: ٨-٩)، ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقّاً لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ (الأنفال: ٧٤)، ﴿وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَرْناً أَلَا يَجِدُوا مَا يَنْفِقُونَ﴾ (التوبة: ٩٢). ومن كان يعمل منهم في إطار الحكم، لم يكن ليتوقع راتباً مادياً معيناً، بل جرت العادة، أن من يشارك في المعارك يأخذ نصيبه من الغنائم، وفق ما حدّته الآية: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ﴾ (الأنفال: ٤١). أما إذا ورد شيء من أموال الزكاة والصدقات إلى المدينة، فكان النبي ﷺ يجمع المسلمين المحتاجين في المسجد، ويقسمها بينهم وفق المقادير التي حدّتها الآية: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَكَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْفَارِسِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ﴾ (التوبة: ٦٠).

وحيثما اتسع نطاق انتشار الإسلام، وأخذ الناس يدخلون في دين الله أفواجا، وبلغ النفوذ الإسلامي أطراف شبه الجزيرة العربية.. تعقد الوضع، وأصبحت البساطة في التنظيم، والعفوية في التوزيع لا تستجيبان للواقع الجديد، هذا ما وعاه الرسول حينما أشار على أصحابه اعتماد التسجيل لتحديد الأسماء وتقدير الأعطيات؛ فقد ورد في صحيح البخاري، بسنده عن حذيفة بن اليمان، قول رسول الله ﷺ: «اكتبوا لي من يلفظ بالإسلام من الناس، فكتبت له ألفاً وخمسمائة رجلاً»^(١٠). ويروي «الجهشياري»: أن معيقب بن أبي فاطمة - حليف بني أسد - كان يكتب مغانم رسول الله ﷺ^(١١)، وذكر «القلقشندي» نقلاً عن «عيون المعارف وفنون أخبار الخلائف» للقضاعي: أن الزبير بن العوام وجهم ابن الصلت، كانا يكتبان للنبي ﷺ أموال الصدقات، وأن حذيفة بن اليمان كان يكتب له خرص النخل^(١٢).

ب - في العهد الراشدي:

حافظ الخليفة أبو بكر على الواقع التنظيمي السابق، سوى أنه اتخذ بيتاً للمال، وجعل أبا عبيدة خازناً له^(١٣)، وكان إذا تجمّع مال لديه، قسّمه بالتساوي بين جميع المسلمين دون تمييز^(١٤)، وبحدود سنة ١٥ هـ، وخلال خلافة عمر بن الخطاب، تدفقت الأموال على المدينة، بفعل الفتوحات واتساع رقعة الدولة، وهذا ما لم يعهده المسلمون من قبل. ويبدو أن الخليفة فوجئ بالأمر، ووقع في الحيرة فيما يجب أن يفعله، هذا ما تصوّره الروايات؛ إذ يُروى أن أبا هريرة قدم من البحرين ومعه مال وفير.. قال له عمر: ماذا جئت به؟ قال: خمسمائة ألف درهم.. استكثره عمر وقال: أتدري ما تقول؟ قال أبو هريرة: مائة ألف خمس مرات. فصعد عمر المنبر، فحمد الله تعالى وأثنى عليه، وقال: «أيها الناس.. قد جاءنا مال كثير، فإن شئتم كلنا لكم كيلاً، وإن شئتم عددنا لكم عدلاً»، فقام إليه رجل، وقال: يا أمير المؤمنين.. قد رأيت الأعاجم يدوّنون ديواناً لهم، فدوّن أنت لنا ديواناً^(١٥). وفي رواية ثانية، أن عمر استشار الصحابة في تدوين الدواوين.. فقال له الإمام علي: تقسّم كل سنة ما اجتمع إليك من مال، ولا تمسك منه شيئاً. وقال عثمان بن عفان: أرى مالاً كثيراً يسع الناس، فإن لم يُحصوا، لم يُعرف من أخذ ممن لم يأخذ. وقال خالد بن الوليد (وقيل: الوليد بن هشام بن المغيرة)^(١٦): قد كنت في الشام، فرأيت ملوكها قد دوّنوا ديواناً، وجنّدوا جنوداً، فدوّن ديواناً، وجنّد جنوداً. فأخذ عمر بقوله، ودعا عقيلاً بن أبي طالب، ومخرمة بن نوفل، وجبير بن مطعم. وكانوا من نبهاء قريش وأعلمهم بأنسائها. وقال لهم: اكتبوا الناس على منازلهم^(١٧).

وفي رواية ثالثة، أن الخليفة عمر بن الخطاب بعث بعثاً، فقال له الهرمزان: هذا البعث قد أعطيت أهله الأموال، فإن تخلف رجل، وأخلّ بمكانه، فمن أين يعلم صاحبك به؟ أثبت لهم ديواناً. فسأله عمر عن الديوان، حتى فسّره له^(١٨). ويروى أن أبا سفيان اعترض على هذا الإجراء، فقال لعمر: أديوان مثل ديوان بني الأصفر (الروم)، إنك إن فرضت للناس اتكلوا على الديوان وتركوا التجارة.. فقال عمر: لا بدّ من هذا فقد كثر فيء المسلمين^(١٩).

ويعلّل بعضهم هدف عمر من تدوين الدواوين، أنه أراد أن يجعل من العرب أمةً عسكرية، ويوجّهها للجهاد في سبيل سيادة الإسلام، فخصّص للمقاتلة رواتب وأعطيات

● الإدارة في الإسلام بين المركزية في الحكم واللامركزية/ القسم الأول

من بيت المال، ليكفيهم مؤونة العمل، واحتفظ بسجل لأسماء هؤلاء وأهلهم^(٢٠). وعلى هذا الأساس، يكون الخليفة عمر هو الذي أظهر الديوان إلى الوجود وحوّله إلى مؤسسة إدارية لها نظامها وموظفوها، فشكّل بذلك قفزة نوعية في إطار تطوير عمل الحكم وتنفيذه، ولعل من إيجابيات هذا العمل: ١ - تنظيم العمل الإداري، وتخفيف العبء عن كاهل الخلافة، التي أصبحت مسؤولياتها من السعة، بحيث لا يستطيع الخليفة الإحاطة بكافة التفاصيل، وبالأخص بعد تزايد مساحة الدولة وتشابك علاقاتها وتعقد مصالحها. ٢ - ضبط الحقوق والواجبات التي قد يخالفها النسيان، وذلك من خلال حفظ الأموال والأعمال وأسماء الأشخاص في سجلات ووثائق ميوّبة ومنظمة في مراكز أمينة. ٣ - الحؤول دون خيانة الولاة، وتلاعبهم بأموال الأمة.

وخلاصة القول: إنّ ميزان الديوان في العهد الراشدي لم يحصل تغيير يُذكر في نظامه بعد عهد عمر، بل كان:

١ - إن الديوان كان يعني السجل الذي يحوي أسماء المقاتلة وأهلهم ومقدار أعطياتهم وأرزاقهم، ثم أصبح - بعد تعدد الدواوين - يعني المكان الذي يُحفظ فيه السجل^(٢١).

٢ - إن ديوان الجند هو الديوان الوحيد الذي استُحدث في هذا العصر، وكان إلى جانبه بيت المال الذي تودع فيه الأموال الواردة من الغنائم والجزية والخراج والصدقات^(٢٢).
٣ - لم تتغير أوضاع الدواوين في البلاد المفتوحة، التي بقيت تستعمل لغاتها المحليّة: الفارسية في العراق وفارس، والرومية في الشام، والقبطية في مصر^(٢٣).

ج - في العهد الأموي:

ولما آلت الخلافة إلى الأمويين، توسّعت الأعمال، وتعدّدت الحاجات، واستجدّت بعض الظروف، وكلّ هذا فرض تطوراً جديداً في بنية الدواوين، وتعدداً في اختصاصاتها، فاستحدثت دواوين جديدة، يصعب تحديد بدايات نشوء أغلبها، ولكن سنذكر عصر الخليفة الذي ورد اسم الديوان فيه أوّل مرة، فمن هذه الدواوين:

١ - **ديوان الجند:** وهو الذي وُضعت أسسه في عهد الخليفة عمر، لم تتغير مهمته في إحصاء أسماء الجند، وتسجيل مقدار أعطياتهم.

٢ - **ديوان الخراج:** وهو من الدواوين المحليّة التي كانت موجودة في بلاد الشام في

العهد البيزنطي، وكانت لغته يونانية^(٢٤)، ومهمته تنظيم الخراج وجبايته والنظر في مشكلاته.

٣ - ديوان الخاتم: استحدث في زمن معاوية بن أبي سفيان، على أثر تزوير حدث في أحد رسائله إلى زياد بن أبيه^(٢٥). ومهمته حفظ نسخة من رسائل الخليفة وأوامره، بعد أن تختم النسخة الأصلية وتحزم^(٢٦).

٤ - ديوان الرسائل: أول ما ورد ذكره في أيام عبد الملك بن مروان، حيث تولاه «أبو الزعيزعة» الذي كان يعبر عنه عبد الملك بأنه «شامي الطاعة، عراقي الخط، حجازي الفقه، فارسي الكتاب»^(٢٧). ويقوم هذا الديوان بتحرير رسائل الخليفة وأوامره في الداخل، وبمكاتباته مع الخارج^(٢٨).

٥ - ديوان البريد: يُنسب إنشاؤه إلى معاوية بن أبي سفيان، حيث استعان بخبرة الفرس والروم في ترتيب وضعه، وكان مهمته الرئيسة نقل الأخبار والرسائل بين العاصمة والولايات^(٢٩).

٦ - ديوان النفقات: يذكره الجهشيارى أول مرة في خلافة سليمان بن عبد الملك، فيقول: «كان يكتب على النفقات، وبيوت الأموال، والخزائن، والرقيق.. عبد الله بن عمرو بن الحارث»^(٣٠). ويظهر أنه كان يتصل اتصالاً وثيقاً ببيت المال. وكانت مهمة هذا الديوان النظر في الإنفاق على الجيش، وتوفير الأموال لنفقات الجهاز الإداري.

٧ - ديوان الصدقات: أول إشارة إلى وجوده وردت في سيرة هشام بن عبد الملك، ومهمته النظر في موارد الصدقات والزكاة وتحديد مستحقيها، وكيفية توزيعها^(٣١).

٨ - ديوان المستغلات: ورد ذكره في أيام الوليد بن عبد الملك، ومهمته إدارة ممتلكات الدولة وأموالها غير المنقولة من أراضٍ وبنائيات^(٣٢).

٩ - ديوان الطراز: ذكره الجهشيارى أثناء حديثه عن سيرة هشام بن عبد الملك، ومهمته الإشراف على إنتاج الملابس والأزياء الرسمية والأعلام وشارات الدولة^(٣٣). ولعلّ الخطوة المتطورة في شأن الدواوين هو تعريبها، بعد أن كانت تعتمد اللغات المحلية في تصريف شؤونها، وأهمية هذه الخطوة تكمن في تعزيز وحدة الدولة ومركزيتها، وكانت عملية التعريب طويلة ومتدرّجة^(٣٤)؛ ففي خلافة عبد الملك تمّ تعريب دواوين العراق والشام، وفي خلافة الوليد بن عبد الملك، تمّ تعريب دواوين مصر، وفي أواخر

● الإدارة في الإسلام بين المركزية في الحكم واللامركزية/ القسم الأول

عهد الدولة الأموية، وأثناء ولاية نصر بن سيار (٢٤هـ) تمّ تعريب آخر معقل فارسي في ولاية خراسان، وبذلك أصبحت اللغة العربية لغة الإدارة والثقافة، بعد أن كانت لغة الدين والسياسة، فساعد ذلك على انتشارها في أوساط الموالي من الفرس والروم.

د- في العهد العباسي:

يذكر اليعقوبي في حديثه عن بناء بغداد، أن أبا جعفر المنصور نقل إليها دواوين: الرسائل والخراج والخاتم والجند والنفقات والصدقات^(٣٥).. يستدلّ من ذلك أن العباسيين حافظوا على ما ورثوه من الأمويين، ولكنهم أضافوا عليها دواوين جديدة اقتضتها سنة التطور، وأدخلوا عليها تحسينات إدارية جعلتها في مستوى رفيع من التنظيم والتكامل، بعد أن استفادوا من الخبرة الإدارية الفارسية في هذا المجال^(٣٦).

١ - في عهد أبي العباس السفّاح، صادر العباسيون أملاك بني أمية وضياعهم، فأنشأ الخليفة ديواناً خاصاً لإدارتها، وقلّد أموره لعمارة بن حمزة^(٣٧). وفي خلافته أدخل خالد بن برمك أساليب ووسائل جديدة في العمل؛ إذ استخدم الدفاتر الجلدية في تنظيم السجلات، بعد أن كانت تكتب في صحائف متفرقة قد تكون عرضة للتلف والضياع^(٣٨).

٢ - في عهد أبي جعفر المنصور، استحدث ديوان المصادرات، حيث كانت تسجّل فيه أسماء من صودرت أموالهم مع مقدارها^(٣٩).

٣ - في عهد الخليفة المهدي، تركّز العمل على تحديث الدواوين في الإشراف والمراقبة، فاستحدثت دواوين جديدة، منها: دواوين الأزيمة: وهي دواوين صغيرة تشرف على أعمال الدواوين الأخرى، فتقوم بضبط وتدقيق حساباتها، وأول من عمل فيها عمر بن بزيع^(٤٠). وديوان زمام الأزيمة (سنة ١٦٨هـ): وهو ديوان يقوم بالرقابة على دواوين الأزيمة^(٤١)، زيادة في الاحتراس والحيطه. وديوان المظالم: مهمته النظر في شكوى الرعية من ظلم وعسف الحكام في الجباية خاصة^(٤٢). ونظم المهدي دوام الكتّاب في دواوينهم، فجعل الخميس عطلة للراحة، والجمعة للصلاة والعبادة^(٤٣).

٤ - في عهد الخليفة هارون الرشيد، ظهر ديوان الصواري للنظر في أمور الأراضي التابعة للدولة^(٤٤)، وكذلك ديوان الضياع لإدارة أملاك الخليفة وأسرته، والتي تنتشر في أرجاء العالم الإسلامي^(٤٥).

٥ - في عهد الخليفة المأمون، ظهر ديوان الجهبذة، ويبدو أنه شعبة من شعب بيت المال، مهمته تدقيق الحسابات ونوعية الموارد^(٤٦).

٦ - في عهد المتوكل، استحدث ديوان الموالي والغلمان، للنظر في شؤون الخدم والموالي المتصلين بدار الخلافة^(٤٧).

هذه بعض المراحل التي مرّ بها نظام الدواوين حتى نهاية العصر العباسي الأول

٣ - تطور النظام الإداري للدواوين الرئيسية

من الدواوين المختصة التي رافقت في تطورها مسيرة الحكم الإسلامي في مراحلها المتنوعة:

أ - ديوان الجند (أو العطاء)

وهو أول ديوان رسمي باشر به الخليفة عمر بن الخطاب افتتاح عالم الدواوين، وكان من مهمّاته: جباية الأموال الشرعية (خراج، جزية، زكاة، خمس..). حفظ حقوق الدولة في الدخل والخرج. إحصاء الجند بأسمائهم، وتقدير أرزاقهم، وصرف أعطياتهم في أوقاتها. تسجيل كل ذلك في دفاتر خاصة^(٤٨).

وقد تناول الماوردي التنظيم الداخلي لديوان الجند، فأشار إلى:

١ - القواعد التي تراعى في إثبات أسماء الأشخاص في السجلات، من البلوغ من ناحية شرعية لا يتوجّب الجهاد على القاصر، وبالتالي فهو تابع في عطائه لأسرته، ويعتبر من جملة الذراري والأتباع. والحرية؛ لأنّ العبد محكوم في عطائه لسيده. والإسلام؛ لأنّ المسلم مكفّف وحده بالجهاد والدفاع عن حياض الإسلام، الذي يمثل عقيدته ووجوده. والسلامة الجسدية من الآفات المانعة للقتال. والشجاعة والإقدام والخبرة في شؤون الحرب^(٤٩).

٢ - ترتيب الأسماء حسب المواقع الدينية والاجتماعية، وهو ما بدأ به الخليفة عمر بن الخطاب، حينما طلب من علماء الأنساب أن يكتبوا الناس على منازلهم، فبدأوا ببني هاشم أقرب الناس إلى الرسول ﷺ، ثم بأسرة أبي بكر، ثم عمر.. ثم القبائل الأخرى.. وحينما عُرض عليه هذا الترتيب علّق عليه بقوله: «ابدأوا بقراية رسول الله الأقرب فالأقرب..» ثم فرض لمن شهد بدرًا مقدارًا معينًا، ثم لمن شهد أحدًا.. ثم لأزواج النبي ﷺ.. ثم للقبائل بحسب مواقعهم الاجتماعية^(٥٠)، متجاوزًا بذلك سنّة الرسول ﷺ وسيرة أبي

● الإدارة في الإسلام بين المركزية في الحكم واللامركزية/ القسم الأول

بكر في التسوية بالعطاء، وحينما سُئِلَ عن السبب قال: «لا أجعل من قاتل رسول الله ﷺ كمن قاتل معه»^(٥١).

وهكذا التزم عمر بمبدأ التمايز على أساس النسب القرشي، والسابقة في الإسلام، ويبدو أنّ العرف القبلي آنذاك كان يحترم هذا التمايز، الذي يمكن أن يزيل كثيراً من الإشكالات، خصوصاً على صعيد الأنصار الذين أخذوا إلى السكينة حينما طُرحت مقولة أنّ العرب لا تقبل بغير قريش بديلاً. ثم إنّ الماوردي تبنى هذا التوجّه، فاسترسل في تصنيف الناس على مراتبهم الاجتماعية، فجعلها على نوعين:

أ - عام: وهو ترتيب القبائل والأجناس حتى تتميز كل قبيلة عن غيرها، وكل جنس عمّن خالفه، فلا يجمع فيه بين المختلفين، ولا يفرّق فيه بين المتفقين.. ليزول به التنازع والتجادب. والقبائل والأجناس لا يخلو أمرهم من أن يكونوا من العرب أو العجم؛ فإن كانوا من العرب، ترتبت قبائلهم انطلاقاً من قريبي رسول الله ﷺ. ثم بالانتماء إلى عدنان أو قحطان. وإن كانوا من العجم، يكون التمايز إما بالأجناس (الترك والهند) وإما بالبلاد (الديلم والجبل). وبعد هذا التمايز في الأجناس والبلاد، يعتمد الماوردي تراتبية عمادها السابقة في الإسلام، ثم القرب من وليّ الأمر، ثم التسابق إلى طاعة الله تعالى^(٥٢).

ب - خاص: ويشمل ترتيب الواحد بعد الآخر، بدءاً بالسابقة في الإسلام.. فإن تكافؤوا ترتّبوا في الدين، فإن تقاربوا، ترتّبوا في السن، فإن تقاربوا، ترتّبوا في الشجاعة، فإن تقاربوا، فوليّ الأمر له الخيار بالاختيار، إما بالقرعة أو الاجتهاد^(٥٣).

٣ - تقدير العطاء، وهذا ما اختلف عليه اجتهاد الخلفاء الراشدين؛ فالخليفة أبو بكر اتبع سنّة الرسول ﷺ، فساوى في العطاء، وحينما طلب منه التمييز أجاب: أما ما ذكرت من السوابق.. فما أعرفني بذلك، وإنما ذلك شيء ثوابه على الله جلّ ثناؤه.. فالأسوة فيه خير من الأثرة^(٥٤). أمّا الخليفة عثمان بن عفان، فاتبع سنّة عمر بن الخطاب في التمييز، ولكنّ مقادير العطاء لم تكن لتحكمها ضوابط، نظراً لتسلّط عائلته على مقدرات الدولة^(٥٥). وأمّا الإمام علي بن أبي طالب، اتبع سنّة الرسول ﷺ، فساوى في العطاء، وحينما عوتب على ذلك، أجابهم بالقول: «أتأمروني أن أطلب النصر بالجور فيمن وليت عليه، والله لا أطور به ما سمر سمير، وما أمّ نجم في السماء نجماً، لو كان المال لي لسويت بينهم، فكيف وإنما المال مال الله، ألا وإن إعطاء المال في غير حقّه تبذير

وإسراف، وهو يرفع صاحبه في الدنيا، ويضعه في الآخرة»^(٥٦).

وأما الخليفة عمر بن الخطاب، فقد اجتهد برأيه، فاعتمد التمايز في العطاء، فقسّم الناس طبقات، وفرض لكل واحدة مبلغاً محدداً، وفرض لمن شهد بدرًا من المهاجرين والأنصار خمسة آلاف. ولأزواج النبي ﷺ اثني عشر ألفاً. وللعباس بن عبدالمطلب (عمّ النبي) اثني عشر ألفاً. ولأسامة بن زيد أربعة آلاف^(٥٧). وفي مصدر آخر، ذكر أنه كان يفرض لأمرء القرى ما بين تسعة وثمانية وسبعة آلاف، على قدر ما يصلحهم من الطعام، وما يقومون به من الأمور.. وأيضاً كان يخصّص للمنفوس إذا طرحت أمه مائة درهماً، فإذا ترعرع بلغ به المائتين، فإذا بلغ زاده^(٥٨)، ويقال: إن الخليفة عمر في أواخر أيامه، أعاد النظر بموقفه بخصوص عدم التسوية في العطاء، فقد نقل عنه قوله: «لئن عشت إلى هذه الليلة، لألحقنّ أخرى الناس بأولاهم، حتى يكونوا في العطاء سواء»^(٥٩).

وفيما يتعلق بتقدير رواتب الجند، هناك اتجاه إسلامي يرمي إلى توفير الكفاية المالية لهم، كي لا ينصرف اهتمامهم عن الجهاد، فالإمام علي يوصي عامله على مصر - مالك الأشر - بتوفير كافة المستلزمات المالية للجنود من ضريبة الخراج، كي يقووا به على جهاد عدوهم، ويعتمدوا عليه فيما يصلحهم، ويكون محيطاً بجميع حاجاتهم^(٦٠). ويؤخذ بالحسبان عدد أفراد أسرته ومن يلوذ به من الأقارب والماليك، وعدد ما يرتبط به من الخيل والظهر، وحالة البلد الاقتصادية من غلاء أو رخص^(٦١)؛ وعلى أساس هذه المعايير، تقدّر مؤونة سنته (طعام وسكن وكساء)، ويحدّد له راتبه وموعد دفعه، فإن كان سنوياً دفع في رأس سنته، وإن كان يستوفي شهرياً، جعل في أوله؛ وذلك من أجل أن يطمئن إلى معاشه.

ثم إنّ على الحاكم إعادة النظر سنوياً في الرواتب المعتمدة، تبعاً للمتغيرات الاجتماعية والاقتصادية، فإن زادت نفقاته زيد راتبه، وإن نقصت، نقص^(٦٢). وهذا أمر تعتمد الدول المتقدّمة، حيث تحرّك سلسلة الرتب والرواتب من خلال مؤشر الغلاء، وعدد أفراد الأسرة، والكفاءة العلمية والتقنية^(٦٣).

ومن الضمانات الشرعية التي يعزز بها ديوان الجند حالة عناصره، الوصايا التالية: لا يجوز تأخير الرواتب إلا لسبب مشروع. لا يجوز لوليّ الأمر إقالة أي عنصر لغير سبب مبرّر. إذا امتنع المقاتل القادر على الحرب قُطعت رواتبه. إذا نفقت دابته في حرب أو استهلك

● الإدارة في الإسلام بين المركزية في الحكم واللامركزية/ القسم الأول

سلاحه أو كلف بسفر له نفقة صرفت له تعويضات عليها. إذا مات أحدهم في معركة أصبح عطاؤه ديناً لورثته على بيت المال. إذا أصابته عاهة في حرب تمنعه من القيام بواجباته يرى بعض الفقهاء بتوقيف راتبه؛ لأنه في مقابل عمل قد عدم، لكن بعضاً آخر يقول بالاستمرار؛ ترغيباً في التجنيد والارتزاق^(٦٤).

وقيل إنهاء الحديث عن هذا الديوان، لأبد من عرض بعض التطور الذي لحق به في العصر العباسي؛ فقد استحدثت في كل ديوان، دوائر أو أقسام، لكل واحد منها اختصاص في ناحية معينة، وهذا الدوائر كانت على قسمين:

أ - قسم مشترك مع ديوان الخراج، مثل مجالس: الإنشاء والتحرير والأسكدار^(٦٥).

ب - قسم يختص بالديوان نفسه، وفي إطار الجند نلتقي بمجلسين:

١ - مجلس التقرير: وهو الذي تجري فيه الأعمال المتعلقة بتسجيل وتنظيم استحقاقات الجند وأوقات إعطياتهم وأرزاقهم حسب الرسوم المقررة في جرائد الديوان.. يضاف إلى ذلك تقدير النفقات والأرزاق الواجب إطلاقها في كل وقت، وإرسالها إلى المراكز المختلفة التي تنفق فيها، ثم التدقيق في الكشوفات الحسابية بعد الإنفاق.

٢ - مجلس المقابلة: ومهمته المقابلة بين ما هو موجود في أصل الديوان من جرائد مفصلة للجند وأوقات العطاء ومقداره.. وما يرد إلى الديوان من كتب مفصلة بالإنفاق التي بعث بها المتولون للإنفاق، ثم معالجة الخلاف في ذلك^(٦٦).

ب - ديوان الخراج

ويعتبر من أهم الدواوين؛ لأنه يعالج الحركة المالية في الدولة، التي تمثل الشريان الحيوي والعصب الأساس لكل ما يتفرع من مؤسسات ودوائر إدارية. ومهمة ديوان الخراج تؤكد على أمرين: جباية الموارد الشرعية، وتدعى بحقوق بيت المال. وتحديد النفقات، وتعرف بواجبات بيت المال^(٦٧). ونظامه المطلوب ينحصر بضبط الواردات، وتسجيل النفقات، ثم الموازنة بينهما، يتم - بعد ذلك - وضع تصور دقيق لميزانية الدولة المالية العامة. وهذا الديوان بهذه الصيغة تقابله في النظام المعاصر وزارة المالية.

وأمر الخراج هذا، أثار اهتمام الخلفاء عبر العصور المختلفة؛ لأن تعزيره أساس في تماسك الدولة وقوتها ونمائها، ف«الناس كلهم عيال عليه وعلى أهله، وعمارة البلاد

متوقفة عليه»^(٦٨) . كما يعبر الإمام علي - وانطلاقاً من هذا التوجّه، انكبّ الفقهاء على تحديد الموارد وطرق إنفاقها:

١ - الموارد المالية

وهي متعدّدة ومتنوعة، سنحاول تحديدها دون الخوض في تفاصيل أحكامها التي عالجتها كتب الفقه والشريعة:

١ - **الزكاة:** ورد ذكرها في القرآن الكريم تارةً باسم الزكاة، وأخرى باسم الصدقات.. وهي عبارة عن ضريبة مالية بنصاب محدّد يدفعها الأغنياء القادرون لتزكية ثروتهم النقدية (ذهب وفضة) وأنواع معيّنة من محاصيلهم الزراعية وثوراتهم الحيوانية^(٦٩).
أما تحديد موارد صرفها، فقد سردتها الآية: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: ٦٠).

٢ - **الخمس:** وهو ضريبة مالية، يبلغ مقدارها خمس غنائم الحرب التي يصيبها المسلمون من عساكر العدو المحارب. والكنوز المالية والمعدنية والبحرية التي يعثر عليها في البر والبحر. والأرباح التي يجنيها المسلم في سنة، بعد أن يخرج منها مصاريفه السنوية المختلفة^(٧٠).
والآية التي شرّعت الخمس وحدّدت مصاريفه هي: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّن شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ﴾ (الأنفال: ٤١).

٣ - **الخراج:** وهو ضريبة مالية، تؤخذ على الأرض المفتوحة عنوةً وحرباً، وتصرف مواردها على مصالح المسلمين، وخاصة المحاربين منهم. وكذا على الأرض التي أفاء الله بها على المسلمين فملكوها صلحاً، واستحوذوا على مقدراتها دون قتال^(٧١)، وتصرف مواردها وفق ما تمليه الآية: ﴿وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِن خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٧١﴾ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ...﴾ (الحشر: ٧).

أما مقدار الخراج، فيظهر أنّ تحديده كان من اختصاص الخليفة ومستشاريه، ثم أصبح عرفاً معتمداً فيما بعد، وكان يؤخذ على شكل حاصلات زراعية أو غلال، أو

● الإدارة في الإسلام بين المركزية في الحكم واللامركزية/ القسم الأول

أموال نقدية، أو حصة معينة مما تنتجه الأرض، وقد اصطلح على تسميتها بالمزارعة أو المقاسمة^(٧٢). وفي هذا الإطار، ورد في تاريخ الخليفة عمر بن الخطاب، أنه أمر بمسح السواد، فبلغ حوالي (٣٦ ألف ألف جريب)^(٧٣)، فوضع على جريب الزرع درهماً وقيزاً^(٧٤)، وعلى الكرم عشرة دراهم، وعلى الرطبة خمس دراهم، وعلى الرجل (١٢، ٢٤، ٤٨ درهماً)^(٧٥). ثم إن قيمة الخراج لم تكن ثابتة، بل كانت تتفاوت - كثرة وقلة - بتفاوت وسائل الري والتعمير في الأراضي الزراعية^(٧٦).

٤ - الجزية: وهي ضريبة مالية تختص بأهل الذمة، في مقابل الزكاة المفروضة على أهل الإسلام دون غيرهم، وتختلف هذه عن الخراج بأنها توضع على الرؤوس لا الأرض، وتسقط عن الذمي بالإسلام، في حين لا يسقط الخراج به^(٧٧).

وقد ورد ذكر الجزية في الآية القرآنية: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ
الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى
يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (التوبة: ٢٩).

ولعل الحكمة من فرض الجزية هو إيجاد التوازن في الدولة عن طريق التكافؤ، فالجميع يستفيدون من المصالح بنسبة واحدة لذلك فرضت عليهم في مقابل الزكاة، ويبدو أن الفرق بين الاثنتين يكمن في أن الزكاة فرض عبادي يلتزم به المسلم تماماً كالصلاة والصوم والحج، فيما الجزية فرض قانوني، مقابل ما يقدم للذمي من خدمات وأمان على النفس والمال والأهل في المقام والسفر^(٧٨).

أما مقدار الجزية فيختلف باختلاف المواقع الاجتماعية والمالية، فأبو حنيفة يصنّفهم أنواعاً ثلاثة: الأغنياء، ويُفرض على الواحد منهم ٤٨ درهماً. والمتوسطون، ٤٨ درهماً. والفقراء، ١٢ درهماً، شرط أن يكون لهم مدخول من حرفة، وغير مصابين بمرض أو عجز^(٧٩). أما المرأة والصبي والعاجز والمجنون والعبد والمسكين.. الذين لا يملكون مؤنة سنتهم، فلا تفرض عليهم الجزية^(٨٠).

ويبدو أن الجزية كانت تشكل مورداً مالياً هاماً لبيت المال، وبهدف الحفاظ عليه، لجأ بعض الولاة - كالحجاج بن يوسف الثقفي - إلى عدم إلغائها عن الذمي الذي اعتنق الإسلام^(٨١)، مع العلم أن الآية القرآنية صريحة في هذا المجال: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ﴾ (التوبة: ١١)، ولعل هذا الأسلوب هو ما أثار

حفيظة الخليفة الأموي عمر بن عبدالعزيز في كتاب له إلى واليه حيّان بن شريح: «وقد وليتك جند مصر، وأنا عارف بضعفك، وقد أمرت رسولي بضربك على رأسك عشرين سوطاً، فضع الجزية عمّن أسلم، قبّح الله رأيك، فإن الله إنما بعث محمداً ﷺ هادياً، ولم يبعثه جابياً»^(٨٢)، والجدير بالذكر، أن سياسة التسامح هذه، جعلت الكثير من أهل الكتاب يسارعون لاعتناق الإسلام.

٥ - العشور: وهي ضرائب جمركية - كما يُعبر في المصطلح الحديث - تُفرض على بضائع التجار، فيؤخذ من التجار الكافرين مبلغ العشر، إذا قدموا من دار الحرب إلى دار الإسلام، ومن أهل الذمة، مبلغ نصف العشر، ومن التجار المسلمين مبلغ ربع العشر^(٨٣). وفي رأي لبعض الفقهاء أن الحاكم يملك حرية التصرف في الزيادة أو النقصان تبعاً لطبيعة التجار، أو تحقيقاً لمصلحة إسلامية تفرضها الظروف^(٨٤).

٦ - الكفارات: وهي ضرائب عبادية فرضها الشرع على كلّ مسلم ارتكب بعض الذنوب المحدّدة، وأراد التكفير عنها.. منها: كفارة إفطار العمد في شهر رمضان، وهي مخيرة بين عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكيناً عن كل يوم^(٨٥). وكفارة إفطار قضاء شهر رمضان بعد الزوال، وهي إطعام عشرة مساكين^(٨٦). وكفارة حث اليمين، وهي مخيرة بين عتق رقبة أو إطعام عشرة مساكين^(٨٧).

هذه هي بعض الموارد المالية التي تغدّي خزينة الدولة، وهناك موارد أخرى غير منظورة أو محدّدة، مثل: إيرادات الأوقاف والنذور، والصدقات المستحبة، والضرائب الاستثنائية التي يرى الحاكم الشرعي مصلحةً لفرضها من أجل تنفيذ مشاريع خاصة ذات منفعة عامة.

٢ - النفقات المالية

الأموال التي ترد إلى بيت المال، لا بدّ لها من أن تتفق في المجالات التي تحقق أهداف الدولة ونماءها. والنفقات هنا على قسمين: قسم حدّدت الشريعة مصاديق مصارفه بدقة ووضوح مثل الزكاة والخمس والكفارات.. وقسم يتصرّف فيه الحاكم وفق اجتهاده وما تفرضه خطة إعمار الدولة. مثل رواتب الموظفين وتجهيز الجند وإقامة المشاريع الإنمائية والعمرانية وتحقيق التكافل الاجتماعي..

● الإدارة في الإسلام بين المركزية في الحكم واللامركزية/ القسم الأول

ولعلّ ما يؤيد هذا التوجه، مواقف الخلفاء إزاء سياسة الإنفاق، فقد ورد عند المقرئزي: أن عمرو بن العاص كان يبعث بالجزية إلى الخليفة عمر بن الخطاب، بعد حبس ما يحتاج إليه، فكانت فريضة مصر حوالي (١٢٠ ألفاً)؛ «لحفر خلجها، وإقامة جسورها، وبناء قناطرها، وقطع جزائرهما..»^(٨٨). وفي «نهج البلاغة» نلتقي برأي فريد للإمام علي في إطار سياسة التوازن المالية، فهو يعتبر أن تنمية الموارد المالية يمرّ عبر إنعاش حياة الناس، وتنفيذ مشاريع العمران في مرافق الدولة، ففي عهده لمالك الأشتر يقول: «وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج؛ لأن ذلك لا يدرك إلا بالعمارة، ومن طلب الخراج بغير عمارة، أخرج البلاد وأهلك العباد، ولم يستقم أمره إلا قليلاً.. فإن شكوا ثقلًا أو علة، أو انقطاع شرب، أو بالة، أو إحالة أرض اغتمرها غرق، أو أجحف بها عطش، خففت عنهم بما ترجو أن يصلح به أمرهم»^(٨٩) والإمام علي يعتبر أن الإنفاق في المشاريع الإنمائية - مهما كلف الخزينة من أعباء - وسيلة لإثارة حماس الناس، فيقبلون برغبة على تغذية الموارد من جهة، ومن جهة أخرى، المشاريع ذاتها هي أداة لإضافة موارد جديدة، لذلك نجده يوصي بالسخاء والبذل في الإنفاق؛ لأنّ هذا: «ذخر يعودون به عليه في عمارة بلادك، وتزيين ولايتك مع استجلاب ثنائهم»^(٩٠).

٣ - آداب جباية الخراج

ومع أن المال هو عصب الدولة وأساس نموّها وازدهارها.. ومع أنه حقّ شرعي مفروض على كل مكلف قادر.. نلاحظ أنّ بعض الخلفاء يركّزون على أسلوب جبايته بالطرق الأخلاقية التي تحفظ كرامة الإنسان من جهة، وتستتقذ حق الدولة من جهة ثانية؛ ففي كتاب أرسله الإمام علي إلى عامل الصدقات، يوصيه باعتماد الطريقة الإنسانية التي تثير الثقة والمحبة والاحترام: «انطلق على تقوى الله، ولا تروّعن مسلماً، ولا تجتازن عليه كارهاً، ولا تأخذن أكثر من حقّ الله في ماله، فإذا قدمت على الحيّ، فانزل بمائهم من غير أن تخالط أبياتهم، ثم امض إليهم بالسكينة والوقار، حتى تقوم بينهم وتسلم عليهم، ثم تقول لهم: عباد الله! أرسلني إليكم وليّ الله وخليفته، لأخذ منكم حقّ الله في أموالكم، فهل لله في أموالكم من حقّ فتؤدوه إلى وليه..»^(٩١).

والخليفة عمر بن عبدالعزيز ينحو الاتجاه ذاته، فينهى عن إذلال الناس أثناء جباية

الخراج، ويؤكد على الأسلوب العادل الهادئ الذي يراعي ظروف العمّال ومستوى إنتاجهم.. ففي رده على عدي بن أرطاة - عامله على البصرة - حين استأذنه باستخدام العنف في حال امتناع الناس عن أداء ما عليهم، يقول: «أما بعد.. فالعجب كلّ العجب من استئذائك إيّاي في عذاب البشر، كأني جئت لك من عذاب الله، وإذا أتاك كتابي هذا، فمن أعطاك ما قبله عفواً، وإلا فأحلفه، فوالله لأن لقوا الله بجناياتهم، أحب إليّ من أن ألقاه بعذابهم»^(٩٢).

أمّا نظام الملك الطوسي، فبعد أن يوصي عمّال الخراج بحسن معاملة خلق الله تعالى، فلا يحصلوا منهم سوى ما يترتب عليهم من واجبات.. يحدّد لهم الأوقات الموسمية المناسبة لتحصيل الضرائب، فيكون ذلك بعد جني المحاصيل والثمار؛ لأنّ تحصيلها قبل الأوان قد يضطرهم إلى بيعها قبل وقت نضجها بنصف الثمن.. ثم يخطو الطوسي خطوة نوعية متقدّمة، فيطلب من الولاة تقديم كافة التسهيلات للفلاحين، من خلال قروض مالية تساعد على شراء البذار والأبقار، كي يثبتوا بأرضهم ولا يغتربوا عنها^(٩٣).

أما الصابي، فيبدو أكثر دقّة في مراقبة نتاج الخراج، فيرى أن عمل عامل الخراج يجب أن يتركز في أوقات ثلاثة من السنة: الفترة الأولى تكون أثناء زراعة الأرض، فيطلع على طبيعة التجهيز والبذار والحرث. والفترة الثانية تكون في حال طلوع الزرع والثمر، فيحدّد فيها الناتج الكلّي للأرض، أو التقدير الأولي له. والفترة الثالثة تكون في وقت جمع الغلال في البيادر، حيث يخبّن ما يتوجّب للدولة من محاصيل^(٩٤).

٤ - الإدارة في ديوان الخراج

في زمن الخليفة المهدي العباسي وعلى عهد وزيره أبي عبيدة الله معاوية بن يسار، توسّع عمل ديوان الخراج، فاستحدثت مجالس فرعية في داخله، انفرد كلّ واحد منها باختصاص مميز.. ثم ما لبثت هذه المجالس أن تطوّرت وتتنوعت حتى اتخذت إطاراً تنظيمياً محدداً، نذكر بعضاً من معالمة:

١ - **مجالس الديوان:** أصبح ديوان الخراج يقسم على المجالس أو الوحدات الإدارية

التالية:

أ - مجلس الأصل: بهتمّ بوضع سجل شامل ومفصّل لكل الأراضي الخراجية في

● الإدارة في الإسلام بين المركزية في الحكم واللامركزية/ القسم الأول

ولايات الدولة وتقدير خراجها.. وإليه يرجع حسم الخلاف ما بين عمال الخراج وأرباب الأرض في تقدير الناتج أو الضريبة المستحقة عليه^(٩٥).

ب - مجلس الحساب: يهتم بإعداد دراسة الواردات الواردة إلى ديوان الخراج من مختلف الأقاليم، ومقابلة هذا الدخل مع الدواوين الأخرى^(٩٦).

ج - مجلس التفصيل: يهتم بتصنيف الواردات المتنوعة، حسبما ترفع من قبل العمال في الولايات، ثم مقارنتها مع الأصل الموجود في الديوان، وإخراج الخلاف إن وجد بين الحسابين، بعد التحقق من أسباب المخالفات ومتابعتها^(٩٧).

د - مجلس الجبهة: يشرف على أعمال الجباية في ولايات الخلافة، ويتأكد من وصول الأموال إلى ديوان الخراج المركزي. وكان لهذا المجلس ممثلين في كل ولاية، مهمتهم إرسال ما يتحصل لديهم، مرفقاً بوثائق مفصلة^(٩٨).

هـ - مجلس الجيش: مهمته إدارة الأموال المخصصة لجند الخلافة، وتحديد الطريقة التي تصرف فيها الأعطيات وأوقاتها^(٩٩).

و - مجلس الأسكدار: ومهمته حفظ كل الرسائل الواردة إلى ديوان الخراج، ثم توزيع نسخ عنها إلى المجالس المتنوعة في الديوان نفسه، كل حسب اختصاصه.. ثم تنظيم وتسجيل الأجوبة الصادرة عن المجالس المختلفة وصاحب الديوان^(١٠٠).

ز - مجلس الإنشاء والتحرير: يختص بوضع مسودات الرسائل، وتدقيقها وتحريرها، قبل إرسالها إلى المجالس والدواوين الأخرى^(١٠١).

ح - مجلس النسخ: يركز على نسخ المكاتبات الصادرة إلى الجهات المختلفة، وإرسالها إلى أصحابها^(١٠٢).

وإلى جانب هذه المجالس الفرعية، كان للولايات دواوين خاصة بها تخضع مباشرة لسلطة الوزير، عُرف منها^(١٠٣): ديوان السواد في العراق، يتابع خراج ولايتي البصرة والكوفة. وديوان المشرق، ويشرف على أعمال: الأهواز والبحرين وولايات خراسان وطبرستان وسجستان وكرمان ومكران. وديوان المغرب، ويشرف على خراج ولايات الحجاز والشام ومصر وشمال أفريقيا.. وكان كل ديوان من هذه الدواوين يتألف من:

أ - مجلس الأصل: وظيفته فرض الضرائب وجبايتها ومراقبتها، ومعاينة من تهاون في أمرها^(١٠٤).

ب - مجلس الزمام: وظيفته التدقيق في الحسابات المالية، وكان يختار له رجل أمين، يتعالى عن الرشوة والخيانة^(١٠٥).

وقد بقي هذا النظام ساري المفعول، حتى جاء الخليفة المعتضد العباسي، الذي وحد هذه الدواوين في ديوان واحد عرف باسم «ديوان الدار»^(١٠٦)؛ حيث توزعت مهماته على مجلسين: مجلس ما فتح من أعمال المشرق. ومجلس ما فتح من أعمال المغرب. ولكن ديوان الدار لم يستمر طويلاً، إذ أعاده الوزير أحمد بن الفرات على ما كان عليه سابقاً^(١٠٧).

وكان يحكم عمل كل ديوان جهاز بشري، قوامه: عامل الخراج، وهو رأس جهاز الجباية، يرسم الخطة ويشرف على تنفيذها. وكاتب الخراج، وينفذ سياسة الخطة، فيشرف على عملية الزرع في مختلف مراحلها، ثم تحصيل الخراج، وتسليمه إلى الجهيد المحلي^(١٠٨). والمستخرج، وهو الذي يجمع مال وغلل الخراج من الوحدات الإدارية الصغيرة.. وكان يختار من ذوي الخبرة بالمنظرة والمعرفة بأساليب أصحاب الأرض والفلاحين في التحايل والتهرب من دفع ما يستحق عليهم^(١٠٩).

يقوم بإدارة وتنظيم النفقات الجارية في الدولة، وبما أن النفقات أنواع تصرف في حقول مختلفة، اعتمد لكل نوع مجلس خاص يعالج شؤونه ومشاكله، من هذه المجالس^(١١٠).

١ - مجلس الجاري: يختص بالنفقات الخاصة بما يتبع الجيش من فئات مثل صنف المرتزقة وأوقات أعطياتهم وحلاهم وأنسابهم.

٢ - مجلس الإنزال: ويقوم بمحاسبة التجار الذين يقيمون الوظائف من الخبز واللحم والحيوان والحلوى والفاكهة والحطب والزيت.. وغير ذلك من سائر صنوف الإقامات والأنزال.

٣ - مجلس الكراع: يتحمل مسؤولية الإشراف على كل أنواع الحيوانات في اسطبلات الدولة ونفقاتها من علوفة الخيل والشهاري والبراذين والبغال والحمير والإبل وغيرها مما تتلف من الطير والوحوش وكسوتها وسياستها وعلاجها.. يضاف إلى ذلك

● الإدارة في الإسلام بين المركزية في الحكم واللامركزية/ القسم الأول

أرزاق المكلفين بالعناية بها، والمدربين لمختلف أصنافها، والمشرفين على المروج المخصصة لرعيها.

٤ - مجلس البناء والمرمة: ويهتم ببناء وعمران وإصلاح ما تحتاجه الأبنية العامة، ونفقات هذا المجلس تزيد وتتقص تبعاً لاهتمام الخلفاء بالعمران. وفي هذا المجلس تجري محاسبة كل من له علاقة بهذا الجانب، كالمهندسين والصنّاع والعمال وتجار البناء، وهذا يتطلب براعة فائقة للمكلف بحسابات الديوان، فيكون على معرفة متقدمة بالحساب والأسعار وطبيعة المعاملات.

٥ - مجلس بيت المال: يتولّى النظر في الكتب التي ترفع شهرياً إلى الديوان، فتحسب ما خرج من أموال، وتقارن ما بين الداخل والخارج، وتحدّد الاختلاف.

٦ - مجلس الحوادث: ويختصّ بحساب النفقات الطارئة، والتي لا وجود لها في الأصل.

وتحتاج مكاتبات هذا الديوان - كما هو الحال في الخراج - إلى كتاب في الإنشاء والتحرير والنسخ. وهنا تجدر الإشارة إلى ديوان بيت المال الذي تتوزع اهتماماته ما بين ديواني: الخراج والنفقات؛ إذ يتركز عمله على تدقيق حسابات واردات الدولة ووجوه الإنفاق المختلفة.

د - ديوان المستغلات

وهو ما يُعبر عنه بالدائرة الحكومية التي تنظم إيرادات الدولة من أجور أملاكها غير المنقولة من أراض وأبنية وغيرها. وهو ما يدعوه الماوردي بديوان السلطنة الذي يختصّ بالأعمال من رسوم وحقوق^(١١١).

وخطة عمل الديوان، تشمل النقاط التالية:

١ - تقسيم البلاد إلى مناطق (نواحي)، وتعيين حدودها وخصوصياتها وتمايزها عن غيرها. وقد بدأ هذا الإجراء في العهد الراشدي، حيث عرفت الدولة تقسيمات إدارية بلغت ثمان ولايات، هي: مكة، المدينة، الشام، الجزيرة، البصرة، الكوفة، فلسطين، مصر^(١١٢). ثم قسّمت كل ولاية إلى نواحٍ ومقاطعات، فمصر مثلاً أصبحت: مصر العليا، وتعرف بالصعيد، وتشتمل على ثمان مقاطعات. ومصر السفلى، وتضم حوالي خمس

٢ - وصف حال البلاد: بعد التقسيم الإداري، يذكر في السجلات حال البلد، هل فتح عنوة أم صلحاً؟ وهل نتاجه من العشر أو الخراج أو من بعضهما؟ فإن كان البلد أرض عشر، لم يلزم تحديد مساحته؛ لأن العشر على الإنتاج لا المساحة. وإن كان أرض الخراج، لزم تحديد مساحته؛ لأن الخراج يقتصر على المساحة. وإن كان أرض خراج في حكم الجزية، لزم تسمية أربابه؛ لأن وجوب العشر معتبر بأربابه دون رقاب الأرضين، وإذا رفع الزرع بأسماء أصحابه، ذكر مبلغ كليه وحال سقيه؛ لاختلاف الحكم. وإن كان موزعاً بين العشر والخراج، أصبح من الضروري ذكر تفاصيل التحديد؛ لأن لكل قسم حكماً شرعياً مختلفاً^(١١٤).

٣ - النظر في أحكام الخراج: هل هو مقاسمة على زرعه؟ أو هو رزق مقدّر على خراجه؟ فإذا كان مقاسمةً، لزم أن يذكر المقدار (ربع أو ثلث أو نصف..)، وإذا كان رزقاً، فلما أن يكون متساوياً مع اختلاف الزرع أو مختلفاً، ولكل حالة حكم شرعي خاص، على الديوان استيفاء مقداره^(١١٥).

٤ - تحديد أسماء أهل الذمة، مع ذكر مستوياتهم المعيشية من إعسار أو يسار، لمعالجة أوضاعهم، وتحديد ما يستحق عليهم من الجزية، وهذا يتطلب إحصاء عدد البالغين والموتى ومن اعتق منهم الإسلام^(١١٦).

٥ - توصيف ثروات البلد الطبيعية والمعدنية، لتسجل في الديوان أنواعها وكمياتها، ليستوفي ما يتوجب عليها من ضرائب وفق اجتهاد الفقهاء^(١١٧).

٦ - تعيين موقع البلد العسكري: فإن كان ثغراً متاخماً لدار الحرب، وكانت أموال أهله قد دخلت دار الإسلام بالعشر عن طريق الصلح، وجب أن يثبت في الديوان عقد الصلح، ومقدار المال الذي اتفق عليه من عشر أو خمس أو غيرهما^(١١٨).

هـ - ديوان العمال

وهو بمثابة مصلحة شؤون الموظفين، الهدف من إنشائه هو الاهتمام بأمر العمال ووظائفهم، وظروف عزلهم، وتسجيل تفاصيلهم بسجلات خاصة. وما يجب أن يركز عليه صاحب الديوان هو تسجيل المعلومات التالية:

● الإدارة في الإسلام بين المركزية في الحكم واللامركزية/ القسم الأول

١ - قواعد التعيين والعزل، وتشمل أمرين: ذكر الجهة الرسمية التي صدر عنها التقليد أو العزل، والتي يمكن أن تنطلق من مصادر ثلاثة: السلطة العليا في الدولة (الخلافة). وزير التفويض (لا يصح لوزير التنفيذ إلا بعد الاستشارة). الوالي المفوض بولاية عامة لإقليم ذي شأن^(١١٩). إلى جانب ذلك تحديد مواصفات الموظف الملائم للموقع الوظيفي المقترح، ومنها الكفاءة العلمية والعملية والخلفية، والإسلام (موضع خلاف) والحرية والاجتهاد (إذا كانت عمالة تفويض، وهي موضع خلاف أيضاً).

٢ - تحديد موقع وماهية العمل الوظيفي، ومنها: الموقع الجغرافي وخصائصه. ماهية العمل (جباية، خراج، عُشر..). العلم بحقوق العمال وواجباتهم، وأساليب ووسائل عملهم^(١٢٠).

٣ - تسجيل زمان بدء العمل ومدته، ويكون على ثلاثة أشكال^(١٢١):
أ - مقيداً بفترة محددة بداية ونهاية (شهر، سنة..). لينعزل بعدها الموظف بشكل آلي إذا لم يُجدد له، وللحاكم المسؤول حق الاستغناء عن خدماته خلال مدة العقد، إذا لم تثبت صلاحيته، أو أخلّ بشروط أساسي من شروط العقد.

ب - مقيداً بعمل محدود له مواصفات واضحة، كأن يقول المولى للموظف: قلّدتك جباية صدقات هذا البلد في هذه السنة، فتكون مدة نظره بفرغه من عمله، ينعزل بعدها بشكل تلقائي، كما يجوز إعفاؤه - إذا لم يؤكد فعاليته - قبل إكمال مدة العقد بمدة ولا عمل، كأن يقال له - مطلقاً أي غير مقيّد -: قلّدتك خراج الكوفة، أو أعشار البصرة. وفي مطلق الحالات يحقّ للموظف الاستقالة، إذا لم توفّ له شروطه المالية.

٤ - الاتفاق على الراتب المالي الذي يستحقه العمل، وهذا لا يخلو من ثلاث حالات^(١٢٢):

أ - أن يكون معلوماً بالقيمة، فإذا نفذ الموظف شروط العقد، استحقّ أجره كاملاً، وإذا قصر في بعضها، خضع لأحكام ثلاثة: إذا ترك بعض العمل اختياراً، حسم عليه ما يقابله. وإذا قام بالعمل كاملاً، وخان بعض الشروط، حسم عليه ما خان به. وإذا زاد في عمله، وكانت الزيادة خارجة عن شروط العقد، لا يحصل على شيء، والأقله حقّ الأجر بما ينسجم مع الزيادة.

ب - أن يكون مجهولاً، فالللموظف الحقّ في أجر من يماتله في العمل.

ج - أن يلتبس الأمر بين المعلوم والمجهول، كأن يقول العامل حين يطلب منه تحديد الراتب: لا أهمية لذلك، وفي هذه الحالة، اتخذ الفقهاء مواقف متعارضة؛ فأبو يعلى الفراء يرى وجوب النظر في المشهور المتعارف عليه، فإذا كان العرف يقضي بالأجر، فله مثله، وإلا اعتبر متبرعاً^(١٢٣)، أما الإمام الشافعي، فيعتبره متبرعاً ولا يستحق الأجر^(١٢٤).

٥ - ذكر طبيعة العقد الذي أبرم مع العامل، لفظياً أم خطياً، مع تسجيل إجراءات التقليد وقرارات العزل^(١٢٥).

و - ديوان الأزمة

وقبل إنهاء الحديث عن الدواوين التي تتصل بديوان الخراج، من المفيد بحث ديوان الرقابة والإشراف الذي عرف بديوان الزمام أو الأزمة، ويبدو أن الهدف من إنشائه هو الحؤول دون إهمال أو خيانة أصحاب الدواوين. يقول الطبري: إن الخليفة المهدي هو أول من استحدث ديوان الأزمة لضبط مسار الدواوين الأخرى^(١٢٦)، وزيادة في الضبط لجأ المهدي نفسه إلى تعيين «علي بن يقطين» زمماً على الأزمة^(١٢٧)، بحيث أصبحت دواوين الأزمة تخضع بدورها للإشراف والمراقبة، فكان يتولّى أمرها شخص يملك علماً وخبرة وهيبة كالوزير أو نائبه^(١٢٨).

وعمل ديوان الأزمة كان يركّز على الأمور المالية المتصلة بالخراج والضياغ والنفقات العامة وعطاءات الجند وأرزاقهم^(١٢٩)، فيدقق في حساباتها، تماماً كما يعمل ديوان المحاسبة في الإدارة الحديثة.

ز - ديوان الرسائل

يعتبر هذا الديوان من أهم الدواوين في الخلافة العباسية، فقد حظي أصحابه باهتمام ذوي كتب التراجم أكثر من غيرهم، إذ يندر أن لا تجد ترجمة من تولى كتابة الرسائل للخلفاء والأمراء، خاصة أن عدداً من الوزراء كانوا يختارون من هذه الفئة^(١٣٠). وكان يعرف في العهد الفاطمي بمصر باسم «ديوان الإنشاء»^(١٣١)، ويشرف على جميع مكاتبات الخليفة في الداخل (مع الولاة) وفي الخارج (مع رموز الدولة الأجنبية)، ويعتبره بعضهم أول ديوان استحدث في الإسلام، فجذور تأسيسه تنطلق من العهد الإسلامي

● الإدارة في الإسلام بين المركزية في الحكم واللامركزية/ القسم الأول

الأول، فالنبي محمد ﷺ أحاط نفسه بعدد من الكُتاب الذين كانوا يشرفون على تدوين الوحي الإلهي، وكتابة الرسائل إلى ملوك وأمراء عصره، بالإضافة إلى تسجيل العهود والإقطاعات والأمانات وغيرها^(١٣٣).

وفي العهد الأموي بدأ العمل به كدائرة رسمية باسم «ديوان الخاتم»، وكانت مهمته الأولى ختم الرسائل التي تصدر عن الخليفة حتى لا تتعرض للتزوير والتحوير، ويبدو أن أول من أقره في الشام معاوية بن أبي سفيان بإشارة من واليه زياد بن أبيه، حيث كانت رسائله تختم بخاتمه، وتطوى ويلصق طرفها بالشمع أو الطين الأحمر، وتترك حتى يجف^(١٣٣).

وبقي ديوان الخاتم معمولاً به حتى أواسط العصر العباسي، حيث أدخلت عليه بعض التحسينات، وزيدت له بعض المهمات، فتحوّل بذلك إلى مؤسسة واسعة الصلاحيات، عرفت باسم «ديوان الرسائل»^(١٣٤).

وفي فصل خاص، يتحدث القلقشندي في كتابه «صبح الأعشى» عن بعض شؤون هذا الديوان، نوجز منه بعض العناوين الرئيسة:

١ . مكانة صاحب الديوان: بلغ فن الكتابة أوج ازدهاره في العصر العباسي، فتولّى مهمته رجالات امتازوا بأقلام أديبة وفنيّة، وبخبرات اجتماعية وسياسية، حتى تجاوز دورهم صياغة الرسائل والعهود والمواثيق، إلى المشورة والمشاركة في الرأي والحكم، فاحتلوا مكانة عالية في بلاط الخليفة، حتى أن بعضهم كان أول من يدخل عليه وآخر من يخرج، يستشير في مشكلاته، ويفضي إليه بمهامه، ويطلع على حوادث دولته وأحوال مملكته.. إنه لا يثق بأحد من خاصته ثقته به، ولا يركن إلى قريب ركونه إليه، ومحلّه منه، محل قلبه الذي يؤامره في مشكل رأيه، ولسانه الذي يقرّ بترغيبه أوليائه على الطاعة والموافقة، ويستتفر بترهيبه عن المعصية والمشاqqة، وعينه التي تلاحظ أحوال سلطانه، وأذنه التي يثق بما وعته، ولا يرتاب بما سمعته، ويده التي يبسطها بالإنعام، ويبطش بها في النقض والإبرام^(١٣٥).

ونظراً لعلو رتبته، كان يخصّص له حاجب من الأمراء والشيخوخ، ومجلس فخم فيه المرتبة العظيمة والطنافس والمساند، وأستاذ يحمل له دواته عند حضوره إلى مجلس الخلافة^(١٣٦).

٢ - صفات وآداب صاحب الرسائل: ويبالغ القلقشندي في إسباغ الصفات المثالية

على شخصه، فهو «صبيح الوجه، فصيح اللفظ، طلق اللسان، أصيل في قومه، وقور، حلِيم، مؤثر للجدِّ على الهزل، شديد الذكاء متوقد الذهن، محبُّ للشغل، يستغني عن التصريح بالإشارة والإيماء..»^(١٣٧)، ويجب أن يمتاز بكتمان السرِّ بحيث لا يدانيه فيه أحد^(١٣٨).

ويعلق ابن خلدون على صفات وآداب صاحب ديوان الرسائل، فيقول: «واعلم أنَّ صاحب هذه الخطة لا بدَّ أن يتخير من أرفع طبقات الناس، وأهل المروءة والحشمة منهم، وزيادة العلم، وعارضة البلاغة، فإنه معرض للنظر بأمور العلم، لما يعرض في مجلس الملوك.. مع ما تدعو إليه عشرة الملوك من القيام على الآداب، والتخلُّق بالفضائل، مع ما يضطر إليه في الترسيل وتطبيق مقاصد الكلام من البلاغة وأسرارها»^(١٣٩).

٣ - مهمات صاحب الرسائل: وهي كثيرة، منها^(١٤٠): التوقيع على الرقاع

والقصص، والنظر في الكتب الواردة على الخلافة، والردُّ على الرسائل، والنظر في الألقاب، والنظر في أمر البريد ورجاله ووسائله وجميع متعلقاته، والنظر في أمر العيون والجواسيس الذين يرسلهم لمعرفة أسرار الأعداء، والنظر في الأمور العامة.

٤ - موظفو ديوان الرسائل: بفعل تنوع الكتابات وتعدد المهمات، يضطر رئيس

الديوان إلى توظيف كتاب من مختلف الاختصاصات، فمنهم من يختصُّ بالملوك، ومنهم من يكتب إلى رجال الدولة، ومنهم من يسجِّل الأمانات والأيمان والقسامات، ومنهم من ينشئ كتب التقليد والعزل، ومنهم من ينظِّم فهارس الكتب الواردة والصادرة. وبالإضافة إلى كل هؤلاء، هناك موظفان ثابتان: أحدهما ينظم الإضبارات (الملفات) فيجمع منها الصادر والوارد. وثانيهما ينظم عمليات الدخول والخروج إلى رئيس الديوان^(١٤١).

ح - ديوان البريد

كان الهدف الأساس من ديوان البريد تنظيم الاتصالات السريعة بين جهاز الحكم في العاصمة والولاية في الأقاليم والأمصار.. ثم تطوَّرت أوضاعه، فأضيفت له مهارات أخرى، جعلت منه العين الساهرة على أمن الدولة والرعية.

في صدر الإسلام، بدأ البريد بسيطاً في أساليبه ووسائله، أدواته الخيل والبغال

● الإدارة في الإسلام بين المركزية في الحكم واللامركزية/ القسم الأول

والإبل السريعة، وصاحبه الرجل الثقة في مظهره وخلقه ودينه^(١٤٢)، في هذا الإطار يقول الرسول ﷺ: «إذا أبردتم إليّ بريداً، فاجعلوه حسن الوجه، حسن الاسم»^(١٤٣). ويذكر الطبري: أنه بينما كان المسلمون يقاتلون الروم في اليرموك، جاء البريد يحمل وفاة أبي بكر، وتولية عمر بن الخطاب، وعزل خالد بن الوليد من قيادة الجيش، وتولية أبي عبيدة بن الجراح^(١٤٤).

ويرى المؤرخون أن قواعد نظام البريد وضعت في عهد معاوية بن أبي سفيان، الذي ركّز على سرعة وصول الأخبار إليه، ومن أجل ذلك استعان بخبرات الروم والفرس في هذا المجال^(١٤٥)، والنظام الذي اعتمد آنذاك يقضي بوضع الخيل المضمرة في محطات جغرافية، تبلغ المسافة بين الواحدة والأخرى حوالي اثني عشر ميلاً، فإذا ما وصل حامل البريد على محطة، ترك فرسه المتعب، وركب آخر إلى محطة ثانية، حتى يبلغ هدفه، ويسلم بريده^(١٤٦).

بعد معاوية أدخلت تحسينات بوسائل أكثر حداثة، منها:

١ - البريد الجوي بواسطة الحمام الزاجل^(١٤٧)، حيث يذكر المسعودي أنه استخدم في نقل الظفر ببابك الخرمي إلى الخليفة المعتصم^(١٤٨).

٢ - إشعال النيران على المنائر والأبراج العالية، يذكر البلاذري أن الخليفة عمر بن الخطاب كتب لمعاوية في الشام باتخاذ المواقيد لنقل الأخبار^(١٤٩).

٣ - استخدام السعاة الذين اشتهروا بالخفة والصبر على الجري، وفي هذا الإطار يذكر الطبري حال البريد بين آذربيجان وسامراء إبان ثورة «بابك الخرمي» على الخليفة المعتصم: «وأن المعتصم لعنايته بأمر بابك وأخباره ولفساد الطريق بالثلج وغيره جعل من سامراء إلى عقبة حلوان خيلاً مضمرة، على رأس كل فرسخ فرساً معه مجر مرتب، فكان يركض بالخبر ركضاً حتى يؤديه من واحد إلى واحد، يداً بيد، وكان ما خلف حلوان إلى آذربيجان قد رتبوا فيه المرج، فكانت يُركض بها يوماً أو يومين ثم تبدل، ويصير غيرها، ويحمل عليها غلمان من أصحاب المرج كلّ دابة على رأس فرسخ، وجعل لهم دبابدة على رؤوس الجبال بالليل والنهار، وأمرهم أن ينعمروا إذا جاءهم الخبر، فإذا سمع الذي يليه النعير تهيأ، فلا يبلغ إليه صاحبه الذي نعر حتى يقف له على الطريق، فيأخذ الخريطة منه، فكانت الخريطة تصل من عسكر الأفشين إلى سامراء في أربعة

في العصر العباسي أصبح لصاحب البريد شأن كبير، حيث أضيفت إليه مهمّات واسعة تتجاوز الهدف المرسوم سابقاً، فصار الخلفاء يعتمدون عليه في حفظ الطرق من القطّاع والأعداء، ومراقبة العمّال والكتاب في دواوينهم، ورصد معاملة الولاة لرعاياهم، ومعاينة أمور الغلاء وارتفاع الأسعار والاحتكار..

ويرى «بروكلمان» أنّ سجلات المحطات البريدية التي وضعت في العصر العباسي الأولى ألّفت أحد المصادر التي نشأ عنها علم الجغرافية عند العرب فيما بعد^(١٥١).

وفي عهد الخليفة إلى صاحب البريد يقول فيه: «وأن يفرد لكل ما يكتب فيه من أصناف الأخبار كتباً بأعيانها؛ فيفرد أخبار القضاة، وعمّال المعاون والأحداث.. وأخبار الخراج والضياع وأرزاق الأولياء وما يجري من دور الضرب والأسعار، وما يقع فيه الحلّ والعقد والإعطاء كتباً، ليجري كل كتاب في موضعه، ويكتب في بابه، فيتحصّل العمل، ويملك نظامه»^(١٥٢). ويبالغ نظام الملك الطوسي في ضرورة الدخول إلى عمق تفاصيل الأحداث الجارية في أرض الخلافة في «يعرف الرجل الذي اغتصب دجاجة أو مخلاة ليبادر إلى تأديبه وعقابه»^(١٥٣).

من خلال هذا الموقع، نرى أن الحاكم يحمل الناس على الثقة به، لينصرفوا إلى الكسب والإعمار في ظلّ الأمن والعدل.. ولعلّ هذا هو ما دفع الخليفة أبا جعفر المنصور إلى القول: «ما كان أحوجني إلى أن يكون على بابي أربعة نفر، لا يكون على بابي أعفّ منهم: قاضٍ لا تأخذه في الله لومة لائم. صاحب شرطة ينصف الضعيف من القوي. صاحب خراج يستقصي ولا يظلم الرعية. صاحب بريد يكتب إليّ بخبر هؤلاء على الصلّة»^(١٥٤).

هذه المهمّات الكبيرة تتطلّب من الحاكم حرصاً في اختيار العناصر الصادق الأمين «ليؤثر الصدق فيما ينهيه، والحقّ فيما يعيده ويبيديه»^(١٥٥)، كما يوفر له الدعم المادي والمعنوي، الذي يحصّنه من الأساليب الملتوية التي تتحرف به عن المسار الصحيح^(١٥٦).

صفات صاحب الخراج

بعد الحديث الطويل عن الدواوين نشأة، وظروفاً، وأنواعاً، وإدارة ونظاماً.. نقف أمام الإنسان الريان الذي يملك قياد السفينة إلى شاطئ الإدارة السليمة، فقلبه وحواسه

● الإدارة في الإسلام بين المركزية في الحكم واللامركزية/ القسم الأول

وعقله ودينه واستقامته وعلمه وخبرته التي توفر عناصر النجاح أو الفضل في أي مشروع، فإذا ما توفرت هذه العناصر المتوازنة، حققت المشاريع أهدافها في الظروف الطبيعية، وهو ما يوحي به الحديث النبوي: «ألا وإن في الجسد مضغة، إذا صلحت صلح الجسد كله، وهي القلب»^(١٥٧)؛ على هذا الأساس انكب العلماء على تحديد المواصفات الكافية لأي موقع سياسي وإداري، والتي يوجزها الماوردي بالعدالة والأمانة؛ لأنه أمين على أموال المسلمين وحقوقهم، وبالكفاءة العلمية والعملية؛ لأنه مباشر لأعمال تتطلب فنًا واختصاصاً^(١٥٨).

ونظراً لتنوع أهداف ومهمات الدواوين، فإن من الحكمة أن تتنوع معها بعض الخصوصيات في شخصيات من يوكل الأمر إليهم. على هذا الأساس ومن خلال توصيف اهتمامات الدواوين المختلفة، لابد من تحديد المؤهلات الخاصة التي تتسجم مع الاستجابة لهذه الاهتمامات، فيعتمد تولية الأصلح - كما يعبر ابن تيمية -^(١٥٩)، فإذا تقدم رجلان لوظيفة ما: أحدهما أعظم أمانة، والآخر أكثر قوة، قدم أنفعهما لتلك الوظيفة، وأقلهما ضرراً.. فمثلاً يُقدم إلى صاحب الجندل الرجل القوي الشجاع، وإلى صاحب الخراج، الرجل الصادق الأمين. وقول ابن تيمية لابد وأن يشفع بقيد آخر، وهو توفر الحد الأدنى من الصفات الدينية المتعارف عليها، كي يحرز عدم التجاوز والانحراف.

- يتبع -

الهوامش

(١) القلقشندي، صبح الأعشى ١: ٨٩ - ٩٠.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) ابن النديم، الفهرست: ١٣٤.

(٤) ابن منظور، لسان العرب ٢: ١٤٦١.

(٥) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣٣٧؛ وابن خلدون، المقدمة: ٢٤٣؛ والمقريزي، الخطط ١: ٩١.

(٦) المصادر نفسها.

(٧) ابن منظور، لسان العرب ٢: ١٤٦١ - ١٤٦٢.

(٨) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣٣٧.

- (٩) بسيوني، أصول علم الإدارة العامة: ١٧٧.
- (١٠) صحيح البخاري (شرح الكرمانى)، باب الجهاد ١٣: ٥٦.
- (١١) الجهشيارى، الوزراء والكتاب: ١٥.
- (١٢) القلقشندى، صبح الأعشى ١: ٩١؛ الكتانى، التراتيب الإدارية ١: ٣٩٨.
- (١٣) السيوطى، تاريخ الخلفاء: ٧٩.
- (١٤) تاريخ اليعقوبى ٢: ١٢٦.
- (١٥) الماوردى، الأحكام السلطانية: ٣٣٧؛ أبو يوسف، الخراج: ٤٥؛ ابن الجوزى، سيرة عمر بن الخطاب: ١٠٢.
- (١٦) البلاذرى، فتوح البلدان: ٤٣٢، دار مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٣.
- (١٧) أبو يعلى، الأحكام السلطانية: ٢٣٧.
- (١٨) الماوردى، الأحكام السلطانية: ٣٣٧ - ٣٣٨؛ المقرئى، الخطط ١: ٩٢.
- (١٩) البلاذرى، فتوح البلدان: ٤٤٠.
- (٢٠) الدورى، النظم الإسلامية ١: ١٨٧.
- (٢١) القلقشندى، صبح الأعشى ١: ٩٠.
- (٢٢) الدورى، النظم الإسلامية ١: ١٩٤.
- (٢٣) الجهشيارى، الوزراء والكتاب: ٣٠؛ الكندى، كتاب الولاة والقضاة: ٥٩، تحقيق رفن جست، بيروت: ٥٩.
- (٢٤) الجهشيارى، الوزراء والكتاب: ٢٢.
- (٢٥) المصدر نفسه.
- (٢٦) المصدر نفسه.
- (٢٧) المصدر نفسه: ٢٨.
- (٢٨) القلقشندى، صبح الأعشى ١: ٩٠.
- (٢٩) المصدر نفسه ١٤: ٣٦٨.
- (٣٠) الجهشيارى، الوزراء والكتاب: ٣٥.
- (٣١) المصدر نفسه: ٤٣.
- (٣٢) المصدر نفسه: ٣٤.

- (٣٣) المصدر نفسه: ٤٣.
- (٣٤) المصدر نفسه: ٣٠، ٤٧.
- (٣٥) اليعقوبي، البلدان: ٩ - ١١، التجف ١٩٣٩.
- (٣٦) الجاحظ، التاج في أخلاق الملوك: ٢٣، نشره أحمد زكي باشا، القاهرة ١٩١٤.
- (٣٧) الجهشيارى، الوزراء والكتاب: ٥٩.
- (٣٨) المصدر نفسه: ٦٠.
- (٣٩) ابن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية: ١١٥.
- (٤٠) تاريخ الطبري ٨: ١٤٢.
- (٤١) الوزراء والكتاب: ١٠٦.
- (٤٢) الطبري، تاريخ الرسل والملوك ٩: ٤٤٤.
- (٤٣) الجهشيارى، الوزراء والكتاب: ١٠٦.
- (٤٤) المصدر نفسه: ١٧٩.
- (٤٥) المصدر نفسه.
- (٤٦) قدامة بن جعفر، كتاب الخراج: ٨٠، تحقيق مصطفى الحيارى، عمان ١٩٨٦: الدوري، النظم الإسلامية ١: ٢٠١.
- (٤٧) اليعقوبي، البلدان: ٢٣.
- (٤٨) ابن خلدون، المقدمة: ٢٤٣.
- (٤٩) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣٤٢.
- (٥٠) أبو يوسف، الخراج: ٤٢ - ٤٣؛ المقرئى، الخطط ١: ٩٢ - ٩٣.
- (٥١) أبو يوسف، الخراج: ٤٣.
- (٥٢) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣٤٣ - ٣٤٤.
- (٥٣) المصدر نفسه: ٣٤٤.
- (٥٤) تاريخ اليعقوبي ٢: ١٢٦؛ أبو يوسف، الخراج: ٤٢.
- (٥٥) تاريخ اليعقوبي ٢: ١٦٣.
- (٥٦) نهج البلاغة: ٢٢٦.
- (٥٧) ابن الجوزي، سيرة عمر بن الخطاب: ٦٠؛ أبو يوسف، الخراج: ٤٣.

- (٥٨) تاريخ اليعقوبي ٢: ١٤٤؛ البلاذري، فتوح البلدان: ٤١٤؛ أبو يوسف، الخراج: ٤٦.
- (٥٩) أبو يوسف، الخراج: ٤٦؛ تاريخ اليعقوبي ٢: ١٤٤ (بصيغة أخرى).
- (٦٠) نهج البلاغة: ٥٢٣.
- (٦١) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣٤٤.
- (٦٢) المصدر نفسه.
- (٦٣) عبدالهادي (حمدي أمين)، الفكر الإداري الإسلامي المقارن: ٢٢٠، القاهرة دار الحمامي للنشر، الطبعة الأولى، (بدون تاريخ).
- (٦٤) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣٤٥ - ٣٤٦.
- (٦٥) قدامة بن جعفر، كتاب الخراج وصناعة الكتاب: ٥٠.
- (٦٦) المصدر نفسه: ٥٠.
- (٦٧) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣٥٤.
- (٦٨) نهج البلاغة: ٥٢٨.
- (٦٩) أبو عبيد، الأموال: ١٤٤ وما بعدها؛ شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة: ٩٢.
- (٧٠) أبو يوسف، الخراج: ٢٠ - ٢١؛ المنتظري: كتاب الخمس: ١٥، انتشارات إسلامي قم إيران، (بدون تاريخ).
- (٧١) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٢٢٦ - ٢٢٧؛ الصالح، النظم الإسلامية: ٣٥٩.
- (٧٢) أبو يوسف، الخراج: ٣٦ - ٣٧؛ أبو عبيد، الأموال: ٣٦.
- (٧٣) الجريب: ٣٦٠٠ ذراع مربع.
- (٧٤) القفيز: ٣٦٠ ذراع مربع.
- (٧٥) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٢٦٥ - ٢٦٦.
- (٧٦) المصدر نفسه.
- (٧٧) المصدر نفسه: ٢٥١ وما بعدها؛ أبو يوسف، الخراج: ١٢٠ وما بعدها.
- (٧٨) ابن القيم الجوزية، أحكام أهل الذمة ٢: ١٥٧، تحقيق صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٣.
- (٧٩) يحيى بن آدم القرشي، الخراج: ٢٣، دار المعرفة، بيروت ١٩٧٩.
- (٨٠) المصدر نفسه: ٢٣؛ الماوردي، الأحكام السلطانية: ٢٥٥.

- (٨١) المقرئزي، الخطط ١: ٧٧.
- (٨٢) المصدر نفسه.
- (٨٣) أبو عبيد، الأموال: ٢١٣ - ٢١٤؛ أبو يوسف، الخراج: ١٣٢.
- (٨٤) أبو عبيد، الأموال: ٢١٧.
- (٨٥) الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٢٦٠.
- (٨٦) المصدر نفسه.
- (٨٧) المائة: ٨٩.
- (٨٨) المقرئزي، الخطط ١: ٧٦.
- (٨٩) نهج البلاغة: ٥٢٨.
- (٩٠) المصدر نفسه: ٥٢٩.
- (٩١) المصدر نفسه: ٤٦١ - ٤٦٢.
- (٩٢) ابن عبدالحكم، سيرة عمر بن عبدالعزيز: ٤٥، دار الفكر الحديث، بيروت ١٩٨٧.
- (٩٣) الطوسي (نظام الملك)، سياست نامه: ٥٢.
- (٩٤) الصابي، تحفة الوزراء: ٩٨.
- (٩٥) عريب، صلة تاريخ الطبري: ١١٧، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٧٧؛ مسكويه، تجارب الأمم ٦: ٢٢٣ - ٢٢٦.
- (٩٦) قدامة بن جعفر، من كتاب الخراج وصناعة الكتابة: ٥١.
- (٩٧) المصدر نفسه.
- (٩٨) الخوارزمي، مفاتيح العلوم: ٥٤، تحقيق فان فلوتن، مصورة عن طبعة ليدن، ١٩٦٨.
- (٩٩) قدامة بن جعفر، من كتاب الخراج: ٥٠.
- (١٠٠) المصدر نفسه.
- (١٠١) المصدر نفسه.
- (١٠٢) المصدر نفسه؛ الحيارى (مصطفى)، مقدمة كتاب الدواوين لقدامة: ٢٢.
- (١٠٣) الصابي، تحفة الوزراء: ٧٤.
- (١٠٤) مسكويه، تجارب الأمم ٥: ٢٢٣.
- (١٠٥) المصدر نفسه ٥: ٣٣٨.

- (١٠٦) الصابي، تحفة الوزراء: ٧٩.
- (١٠٧) المصدر نفسه.
- (١٠٨) التنوخي (المحسن بن علي)، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة ١: ٢٢٢ - ٢٢٣، تحقيق عبود الشالجي، دار صادر، بيروت، (بدون تاريخ).
- (١٠٩) المصدر نفسه.
- (١١٠) قدامة بن جعفر، كتاب الخراج وصناعة الكتاب: ٥٩ - ٦١؛ آدم متر، الحضارة الإسلامية ١: ١٤٨ - ١٤٩.
- (١١١) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣٤١، ٣٤٦.
- (١١٢) المصدر نفسه.
- (١١٣) توماس آرنولد وجماعة من المستشرقين، تراث الإسلام، تعريف جرجس فتح الله...: ٤٤١ - جاهين، التنظيمات الإدارية: ١٥٢.
- (١١٤) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣٤٧.
- (١١٥) المصدر نفسه: ٣٤٧ - ٣٥٠.
- (١١٦) المصدر نفسه.
- (١١٧) المصدر نفسه.
- (١١٨) المصدر نفسه.
- (١١٩) المصدر نفسه.
- (١٢٠) المصدر نفسه: ٣٤٩ - ٣٥١.
- (١٢١) المصدر نفسه.
- (١٢٢) المصدر نفسه.
- (١٢٣) أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية: ٢٤٩.
- (١٢٤) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣٥٢.
- (١٢٥) المصدر نفسه.
- (١٢٦) تاريخ الطبري ٨: ١٦٢.
- (١٢٧) المصدر نفسه.
- (١٢٨) التنوخي، نشوار المحاضرة ٨: ٣٥؛ عريب، صلة تاريخ الطبري: ١١؛ الصابي، تحفة الأمراء:

- (١٢٩) التتوخي، نشوار المحاضرة ٨: ٢٤.
- (١٣٠) ابن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية: ١٨١.
- (١٣١) القلقشندي، صبح الأعشى ١: ٩٦.
- (١٣٢) الجهشياري، الوزراء والكتاب: ١٥ - ١٦.
- (١٣٣) القلقشندي، صبح الأعشى: ٩٢؛ ابن قدامة، كتاب الخراج: ٧٦.
- (١٣٤) حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام ١: ٤٤٨.
- (١٣٥) القلقشندي، صبح الأعشى ١: ١٠١ - ١٠٥.
- (١٣٦) المصدر نفسه.
- (١٣٧) المصدر نفسه.
- (١٣٨) المصدر نفسه.
- (١٣٩) ابن خلدون، المقدمة: ٢٤٧.
- (١٤٠) القلقشندي، صبح الأعشى ١: ١١٠ وما بعدها.
- (١٤١) المصدر نفسه ١: ١٣٠ - ١٣٧.
- (١٤٢) المصدر نفسه ١٤: ٣٦٩؛ ابن قدامة، كتاب الخراج: ٩١.
- (١٤٣) ابن منظور، لسان العرب ١: ٢٥٠؛ ابن حمدون، تذكرة ابن حمدون: ٦٥، مكتبة الخانجي، مصر، ط١، ١٩٢٧.
- (١٤٤) تاريخ الطبري ٤: ٣٥.
- (١٤٥) السيوطي، تاريخ الخلفاء: ١٤٣؛ القلقشندي، صبح الأعشى ١٤: ٣٦٨.
- (١٤٦) ابن سعد، الطبقات الكبرى ٥: ٢٧٦؛ ابن طباطبا، الفخري: ١٠٦.
- (١٤٧) المسعودي، مروج الذهب ٣: ٤٦٩؛ الصابي، تحفة الأمراء: ١٨٦؛ القلقشندي، صبح الأعشى ١٤: ٣٩٠.
- (١٤٨) المصدر نفسه.
- (١٤٩) البلاذري، فتوح البلدان: ١٣٤.
- (١٥٠) تاريخ الطبري ٩: ٥٢.
- (١٥١) بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية: ١٨٠.

-
- (١٥٢) ابن قدامة، كتاب الخراج: ٧٣.
- (١٥٣) الطوسي، سياست نامه (سير الملوك): ٨٩.
- (١٥٤) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٥: ٤٦.
- (١٥٥) ابن قدامة، كتاب الخراج: ٧٢.
- (١٥٦) أبو يوسف، الخراج: ١٨٦.
- (١٥٧) سنن ابن ماجه، باب الفتن ٢: ١٣١٩، رقم الحديث ٣٩٨٤.
- (١٥٨) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣٥٦.
- (١٥٩) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية: ٢٣.

شهادة المرأة في الإسلام

قراءة فقهية شاملة

القسم الأول

(*) الشيخ فخر الدين الصانعي

ترجمة: حيدر حب الله

المقدمة

يفترض بأيّ أيديولوجيا أو مدرسة؛ كي تدعو الناس إليها، أن تأخذ بعين الاعتبار الحاجات الفطرية للبشر والمشكلات الاجتماعية التي يعيشونها، ثم تقوم بتشبيد أسسها ومعالمها وفقاً لذلك، لتقدمها للمجتمع الإنساني، قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (الروم: ٣٠). والسبب في ذلك أن التعامي عن حاجات الإنسان في الحياة سوف يعيق أيّ مدرسة فكرية عن النجاح في جذب الناس إليها، فأحد طرق اعتراف المجتمع تكمن في سهولة الدين، وهي مفهوم يرجع إلى فطريته وتلبيته لحاجات الإنسان، جاء في الحديث: «بعثني بالحنيفية السهلة السمحة»^(١).

من هنا، أمر الله الحكيم سبحانه - وهو خالق الإنسان الترابي والعارف بحاجاته أكثر من أيّ شخص آخر - الأنبياء والرسل أن يطرحوا رسالاتهم ضمن برامج تتضمن نشر العدالة ورفع الظلم وأشكال التمييز في المجتمع، ومع الأخذ بعين الاعتبار هذا المعيار، كان الحكيم سبحانه يذكر في القرآن الكريم نبيّه بأنّ ربّه لا يظلم عباده أبداً، وأن قيمة كل إنسان إنما هي بأعماله ونوعها، وأنه لا أفضلية ولا ترجيح لإنسان على آخر، بل معيار القرب من الله إنما هو التقوى والورع والأعمال الصالحة، لا العرق ولا القومية، وهي

(*) باحث وأستاذ في الحوزة العلمية، من إيران.

أمور تقع بدورها لمصلحة الإنسان؛ فإن التقوى مانع عن وقوع الظلم والجور والتعدي. وطبقاً لهذا الأساس، نرى أن تمام الأحكام الشرعية لا بد لها أن تقوم على أساس العدالة، وهو مبدأ لا يقبل الاستثناء، وبناءً عليه، يمكن للمدارس التي ترى العدالة محوراً لها أن تطرح وتشكك في أي حكم مخالف للعدالة وموافق للظلم والتمييز؛ والسبب في ذلك أن المعيار للأحكام كلها من جهة الشارع إنما كان العدالة والإنصاف، ومن الواضح أن الشارع الحكيم لن يصدر على الإطلاق حكماً ظالماً، وعندما نجد في الكتاب والسنة حكماً مشوباً بالظلم فعلياً إعادة النظر في أسسه وفي سبيل استنباطه وطريقة استخراجها.

ومع الأخذ بعين الاعتبار هذا المبدأ، وهذا المعيار الهام في جعل الأحكام وتشريعها، نرى أن من بين هذه الأحكام التي تواجه اليوم بشبهة التمييز وعدم العدالة والمساواة الحكم بعدم تساوي شهادة النساء مع الرجال، وهو عدم تساوي يرجع إلى المباحث المرتبطة بالدعاوى القضائية، كما يرجع إلى إثبات بعض الأحكام الشرعية، مثل رؤية الهلال، ففي بعض الدعاوى القضائية - مثل الحدود العرضية - أو بعض الأحكام الشرعية، مثل ثبوت الطلاق، رفضت شهادة النساء رفضاً كلياً وبتاً، وهو ما من شأنه أن يفجر شبهة الظلم وعدم العدالة في الإسلام. وانطلاقاً من ملاحظة الشبهات المثارة هنا في موضوع شهادة النساء، نستهدف في هذه الدراسة معالجة هذا الموضوع على مستوى أدلته في الكتاب والسنة وأقوال الفقهاء، هادفين من ذلك:

أ - معرفة هل صدر حكم من هذا القبيل من جانب الشارع سبحانه أم لا؟ بمعنى أن الشارع الحكيم الذي يرفض التمييز والظلم في أحكامه وينفيهما، هل وضع هنا حكماً عاماً كلياً على الموضوعات الفقهية والدعاوى المحتاجة إلى شهادة الشهود فاعتبر أن قيمة شهادة امرأتين تساوي شهادة رجل واحد؟ أم أنه لا يوجد من الأساس حكم من هذا القبيل، وهو ما من شأنه رفع شبهة التمييز والظلم من جذورها، بحيث لا يعود يمكن الحديث عن مخالفة تشريعات الإسلام للعدالة في شهادة النساء؟

ب - إذا ثبت في بعض الحالات - عبر الأدلة المتقنة، والنصوص الصريحة الثابتة - أن قيمة شهادة امرأتين تساوي قيمة شهادة رجل واحد، أو ثبت أنه لم تقبل شهادة النساء من رأس، فكيف يمكن تفسير هذا الحكم الشرعي وتبريره؟

● شهادة المرأة في الإسلام، قراءة فقهية شاملة / القسم الأول

ولكي نصل إلى هذين الهدفين، أعدنا هذه الدراسة على قسمين، حيث تحدثنا في القسم الأول حول جملة موضوعات، من قبيل قيمة شهادة المرأة، والأصل العملي في الشهادات، والأدلة العامة على عدم تساوي شهادة الرجل والمرأة، أما القسم الثاني - وهو ما يمثل المحور الرئيس لهذه الدراسة - فقد استوعبنا فيه بالبحث والتقيب أدلة بعض الملفات مثل شهادة النساء في الأمور المالية، ورؤية الهلال، والطلاق، والرضاع، والنكاح، والحدود (العرضية وغيرها) و...

ومن الضروري الإشارة هنا إلى أنّ هذه الأبحاث تقوم على دروس بحث الخارج في الفقه، والتي ألقاها سماحة آية الله العظمى الشيخ يوسف الصانعي (دام ظلّه) في العام الدراسي ٧٩ - ٨٠ هـش / ٢٠٠٠ - ٢٠٠١ م في المدرسة الفيضية المباركة في مدينة قم، وحيث قد تلمّدت في تلك الفترة على يديه، ومع الأخذ بعين الاعتبار النظريات الجديدة التي كان الشيخ الأستاذ يطرحها حول شروط الشاهد والشهود، لا سيّما شرطية الذكورة، وانطلاقاً من حثّ الإخوة والأصدقاء في مؤسسة (فقه الثقلين)، قرّرت القيام بتنظيم هذه الدروس وتصحيحها وتقويم نصّها. ولا يفوتنا التذكير بأنّ إعادة كتابة المباحث الفقهية المليئة بالاصطلاحات والتدقيقات والتعقيدات التي يحتاج فهمها إلى التوفر على مقدّمات، والحضور في مجالس دروس الأساتذة الفخام في الحوزات العلمية - صانها الله عن الحدثان - إعادة كتابتها في قالب يمكن لغير طلاب الحوزات العلمية، مثل طلبة الجامعات والمثقفين، الاستفادة منها... إنّ ذلك كله يظنّ عملاً صعباً، لكنني سعيت في هذه الأوراق - قدر الإمكان - لعرض ما يطرح على مستوى أبحاث الخارج حول شهادة النساء وما فيها من إشكاليات وأجوبة وما يتصل بذلك، بما يحقق الهدف من ورائها. وفي الختام، يلزمني تقديم ألوان الشكر والتقدير لوالدي المعظم في إرشاداته التي قدّمها لي، على مستوى كيفية طرح الأبحاث والإشارة إلى نكات فقهية دقيقة.

الفصل الأوّل قيمة شهادة المرأة

المبحث الأوّل: التقسيمات والمعايير

لم يحمل الفقهاء نظرية واحدة حول قيمة شهادة المرأة، بل كانت لديهم نظريات

مختلفة، ولو اختلافاً طفيفاً، عرضوها في كتبهم وآثارهم، ويمكن تقسيم هذه النظريات على الشكل التالي:

١ - **تقسيم شهادة المرأة بحسب الموارد:** حيث تقسم إلى موارد جنائية، وجزائية، ومسائل مالية أو ما يُقصد به المال، ورؤية الهلال، والطلاق، وما يثبت بشهادة النساء وحدهنّ، وهذا التقسيم موجود في أغلب الكتب الفقهية^(١).

٢ - **تقسيم شهادة المرأة على أساس مصاديق حق الله وحق الناس:** وقد جاء هذا التقسيم في كلمات الشيخ الطوسي في المبسوط^(٢)، والمحقق الحلي في شرائع الإسلام^(٣)، وقد لاحظناه بعده في كلمات شارحي الشرائع^(٤).

٣ - **تقسيم شهادة المرأة على أساس القبول بها وعدمه:** وهذا النوع من التقسيم يلاحظ وجوده في كلمات الشيخ الطوسي في النهاية^(٥)، وسلا في المراسم^(٦)، وعبارة القاضي ابن البراج في المهذب^(٧).

٤ - **تقسيم شهادة المرأة على أساس عدد الموارد المحتاجة إلى شهود في القضايا المختلفة:** وهذا التقسيم نلاحظه عند ابن حمزة في كتاب (الوسيلة)^(٨). هذه هي الأنواع الأربعة للتقسيمات، ويمكن ذكرها تحت عنوانين مجتمعةً تحتها وهما:

١ - تقسيم شهادة المرأة على أساس مصاديق الحقوق

نظراً إلى أن بحثنا سوف يقوم - إلى حدّ ما - على أساس تقسيم صاحب الشرائع، لا يخلو ذكر تقسيمه من فائدة فهو يقول: «في أقسام الحق، وهي قسمان: حق الله سبحانه، وحق الآدمي. والأول منه: ما لا يثبت إلا بأربعة رجال كالزنا واللواط والسحق... ويثبت الزنا خاصّة بثلاثة رجال وامرأتين، وبرجلين وأربع نساء، غير أن الأخير لا يثبت به الرجم، ويثبت به الجلد، ولا يثبت بغير ذلك. ومنه ما يثبت بشاهدين، وهو ما عدا ذلك من الجنايات الموجبة للحدود، كالسرقة وشرب الخمر والرّدّة. ولا يثبت شيء من حقوق الله تعالى بشاهد وامرأتين، ولا بشاهد ويمين، ولا بشهادة النساء منفردات ولو كثرن. وأما حقوق الآدمي، فتلاثة: منها ما لا يثبت إلا بشاهدين، وهو الطلاق، والخلع، والوكالة، والوصية إليه، والنسب، ورؤية الأهلة، وفي العتق والنكاح والقصاص تردّد،

● شهادة المرأة في الإسلام، قراءة فقهية شاملة / القسم الأول

أظهره ثبوته بالشاهد والمرأتين. ومنها ما يثبت بشاهدين، وشاهد وامرأتين، وشاهد ويمين، وهو الديون والأموال كالقرض والقراض والغصب... و عقود المعاوضات كالبيع، والصرف، والسلم، والصلح، والإجازات، والمساقاة، والرهن، والوصية له... والجناية التي توجب الدية... الثالث: ما يثبت بالرجال والنساء، منفردات و منضمات، وهو الولادة والاستهلال، و عيوب النساء الباطنة، وفي قبول شهادة النساء منفردات في الرضاع خلاف، أقربيه الجواز.

وتقبل شهادة امرأتين مع رجل في الديون والأموال، وشهادة امرأتين مع اليمين. ولا تقبل شهادة النساء منفردات ولو كثرن. وتقبل شهادة المرأة الواحدة في ريع ميراث المستهل، وفي ريع الوصية، وكل موضع تقبل فيه شهادة النساء لا تقبل بأقل من أربع^(١٠).

٢ - تقسيم شهادة المرأة على أساس أهمية الحقوق

تكرر كثيراً في باب الشهادات كلمات من نوع: حق الله وحق الناس، وقد ذكر الفقهاء هذه المفاهيم بوصفها معايير عامة كلية، وفكّكوا بينها على مستوى الأخذ بشهادة النساء، واعتبروا أنه عندما لا يكون هناك حق للناس بل الحق لله وحده فإن شهادة النساء لا تكون معتبرة، مثل حد اللواط والمساحقة، أما في حقوق الناس فإن شهادة النساء تكون مثل شهادة الرجال ذات قيمة واعتبار.

ومع الالتفات إلى ما ذكرناه حتى الآن، يتحدّد أن شهادة النساء لا تقبل أصلاً في بعض الحالات، أما في حالات أخرى فإنها تقبل على أن تكون شهادة المرأتين موازية لشهادة الرجل الواحد، وبعبارة أخرى: إن قيمة شهادة المرأة تعادل نصف قيمة شهادة الرجل، ومع الأخذ بعين الاعتبار هذا الأمر سنسعى في هذه الدراسة لرفع هذا التمييز؛ انطلاقاً من المناهج الفقهية المتداولة في الحوزات العلمية، بمعنى أننا نريد أن نرى - عبر إعادة النظر والبحث في أدلة هذه الموارد والحالات، بنظرة واعية فاحصة لهذا التمييز بين الجنسين - أنه يمكننا القول بعدم التمييز أو ضرورة ذكر تبرير آخر في المقام. ومن الجدير ذكره أنه كلما وجدنا دليلاً على أن شهادة النساء على النصف من شهادة الرجال فإننا سوف نقبل به ونسلم له ونتبعه، فنحن أتباع الدليل.

المبحث الثاني: آليات تمييز بين الجنسين في الشهادات، قراءة وتقويم

١- النظريات المطروحة الحدود

عرفنا من التقسيمات المذكورة أن شهادة المرأة لا تقبل أساساً ومن رأس في الكثير من موارد الحدود وقوانين العقوبات، ولكي نرفع هذا التمييز ونردّه، لابد لنا من ذكر طريقتين:

أ - تعطيل الحدود في زمان غيبة المعصوم عليه السلام

يقف المحقق الحلي^(١١)، والعلامة الحلي^(١٢)، على رأس الفريق الذي يعارض إقامة الحدود في عصر الغيبة، يناصرهما في نظريتهما هذه بعض الفقهاء المعاصرين الموقرين مثل الميرزا القمي^(١٣)، والفقيه المعروف الحاج السيد أحمد الخوانساري^(١٤).

ب - جواز إجراء الحدود في عصر الغيبة

يقف الشيخ النجفي على رأس الموافقين على نظرية جواز إجراء الحدود في عصر الغيبة؛ فهو يعتقد أنّ مشهور الإمامية على أنّ الأشخاص الواجدين لشروط العدالة والاجتهاد واستتباب الفروع من المصادر الأصلية.. يمكنهم إقامة الحدود الشرعية على أولئك الذين يرتكبون جرائم تستدعي حدوداً^(١٥)؛ وطبقاً لهذا المبنى في باب الحدود، لابد من شرح وإثبات أنّ عدم الأخذ بشهادة النساء مطلقاً أو القبول بها بشرط ضمّ شهادة الرجال في بعض المواضع، وأنّ شهادتهنّ تساوي شهادة رجل واحد... أنّ ذلك كله لا يلغي حقاً من حقوقهنّ، ولا يفرض تمييزاً عليهنّ؛ ذلك أنّ عدم التساوي إذا كان سببه كونهنّ نساءً فقد يغدو منطلقاً لإشكال يقول: لقد مورس على المرأة هنا ظلمٌ وتمّ تضييع حقّ من حقوقها.

٢ - دراسة النظريات المطروحة وتقويمها

أ - قراءة في نظرية تعطيل الحدود

لن يكون هناك معنى للحديث عن قبول شهادة النساء وعدم قبولها، على النظرية الأولى القائلة بعدم جواز إقامة الحدود في زمان الغيبة، وإذا وقع هنا إشكال أمكن

● شهادة المرأة في الإسلام، قراءة فقهية شاملة / القسم الأول

الجواب حينئذ: إن الإمام عليه السلام يعرف أكثر منّا في زمان حضوره كيف يقبل شهادة الشهود، وهو بنفسه سيجيب عن الشبهات الواردة؛ وعليه، فلا يمكن بأيّ وجه من الوجوه إقامة النظام الجزائي (الحدود) في زمان الغيبة، حتى نضطر إلى الجواب عن التمييز الموجود بين الرجال والنساء في مجال الشهادة، وفي شيء مشابه لهذا الموضوع يتحدث المحقق الأردبيلي في موارد من كتاب القضاء والجهاد، ثم يؤيده، ونشير هنا إلى مثالين منهما، حيث يقول الأردبيلي: «واعلم أن أكثر مسائل هذا الكتاب (الجهاد) إنما تقع مع حضور الإمام عليه السلام، إما متعلق بنفسه أو بأصحابه، فلا يحتاج إلى العلم به وتحقيقه»^(١٦). ويقول في ذيل الحديث عن نصب القاضي الفاقد لصفات القضاء من جانب الإمام: «نعم، لا شك في جوازه مع الضرورة، على أنّ البحث عن هذه مستغنى عنه؛ لأنه فعله عليه السلام، وهو عالم بما يفعله، وليس لنا التصرف فيه، والبحث عنه، وهو ظاهر»^(١٧).

ب - قراءة في نظرية إقامة الحدود

أما إذا انطلقنا من نظرية إقامة الحدود في عصر الغيبة، وأردنا أن نثبت أنه لم يقع ظلم على النساء في شهادتهنّ ولم يضع هناك حق من حقوقهنّ، فيلزمنا التدقيق في نقطتين هامتين وضروريتين، كي ندلّل على أن عدم القبول بشهادة النساء موافق - إلى حدّ ما - للاعتبار العقلي.

النقطة الأولى: إن إجراء الحدود والعقوبات من حقوق الله، ومن حق الله تعالى في حقوقه - وهو الشارع - أن يختار أيّ سبيل لإثبات حقه، وهذا الفعل من الشارع منسجم مع الاعتبار العقلي؛ ذلك أن الشارع بمنزلة المدّعي وصاحب الحق، والمدّعي صاحب اختيار في أن يجعل أي شخص مكلفاً منه في استيفاء حقه، إننا ندرك هذا الأمر بعقلنا القاصر وهو أن المدعي المشرّع يمكنه أن ينصبّ أي شخص في استيفاء حقه، ولا يمكن إطلاقاً أن نحسب السبيل التي يستخدمها المدّعون للوصول بها إلى حقوقهم ظلماً بحق الآخرين، اللهم إلا إذا تصرفوا بحقوق غيرهم؛ وعليه ففي شهادات باب الحدود ليس هناك أي تصرف في حقوق النساء حتى نقول: إنه قد مورس ظلمٌ عليهنّ في هذا المجال.

النقطة الثانية: إن مبدأ قيام الحدود على التخفيف يعدّ من المبادئ المسلّمة المنفق عليها بين الشيعة والسنة، كما أن قاعدة الدرء^(١٨) التي تسقط الحدود بمجرد عروض

شبهة، تقوم على أساس: «ادرؤا الحدود بالشبهات»^(١٩)، سيّما في الحدود التي ترجع إلى مكانة الناس وشخصياتهم وسمعتهم؛ ذلك أنه من الممكن في الحدود العرضية أن تُخدش سمعة الإنسان وعرضه؛ وعليه فقد راعى الإسلام تمام الجهات سيما في باب الأعراض، فاهتمّ بسبل الإثبات وطرقه، حتى أنه لو أن واحداً من الشهود الأربعة في حدّ الزنا تأخر في الوصول للشهادة، وكان الثلاثة الآخرون قد سبقوه بالشهادة في المحكمة بحيث لم تكن شهادة الرابع متصلةً بشهادة الثلاثة الأول، لزم إقامة الحدّ عليهم - أي الثلاثة^(٢٠) - إن هذا التعزير لهم كان من باب حفظ سمعة الناس وماء وجهها وأقاربها^(٢١). والملفت أكثر أنّ العلامة الحلبي في القواعد^(٢٢)، وفخر الدين في الإيضاح^(٢٣) ذكرا أنه لا بد من أن يجتمع الشهود قبل جلسة المحكمة وإقامة الشهادة، وإذا لم يحصل ذلك، وإنما اجتمعوا في جلسة الشهادة، فلا بد من حدّهم بسبب الفرية.

الأمر الآخر: إن الشارع وضع شروطاً بالغة الصعوبة لإثبات حدّ الزنا، وهذا ما جعلنا نستنتج أنه ميّال أكثر لعدم سرعة إجراء الحدود؛ لأنّ الإجراء السريع والإثبات اليسير للجرم نوعٌ من إشاعة الفحشاء في المجتمع، ومن الممكن أن يغدو ذلك وسيلةً لتخريب سمعة الناس وتضييع ماء وجهها وكرامتها على يد أشخاص غير منضبطين بالدين و... وعليه، فعدم قبول شهادة المرأة في باب الحدود يمكن تفسيره طبقاً لهذا الكلام، كما قال صاحب الجواهر: «..وبابتداء الحدود على التخفيف، ودرئها بالشبهات»^(٢٤).

وبناءً عليه، فعدم قبول شهادة النساء أو عدم تساوي شهادتهنّ مع شهادة الرجال فيما يؤدي إلى عدم إثبات الجرم أو صعوبة إثباته، إنما هو من جهة التخفيف في العقوبة، والتسهيل في المجازاة؛ ذلك أن باب الحدود باب خاص، سواء من ناحية طرق الإثبات فيه وكيفيته، أم من ناحية عدم الشهود، وهو بنفسه مراعاة للمصلحة الأهم، ويمكن أن يكون تبريراً مقبولاً لوجود هذا التمييز بين الرجل والمرأة فيها.

السبل المذكورة في غير مجال الحدود

يحتوي هذا البحث على الحديث عن شهادة النساء في حقوق الناس وبعض حقوق الله أيضاً من التي ليس فيها بُعد حدّي (من الحدود)، فشبهة الظلم والتمييز بالنسبة للمرأة

● شهادة المرأة في الإسلام، قراءة فقهية شاملة / القسم الأول

تجري في مثل هذه الحقوق، دون أن توافق اعتباراً عقلياً؛ ذلك أن الحديث هنا عن حقوق الناس، والمدعي فيها هو الناس أنفسهم، فيلزم أن يكون المدعي فيها قادراً على إثبات حقه بأي طريقة يريد، وواحد من هذه الطرق هو الاعتماد على شهادة النساء، يضاف إلى ذلك أن التمييز المذكور في بعض الأحكام الإلهية يعدّ ظلماً أيضاً، ومن الواضح أن الظلم في القوانين الإلهية ممنوع، بل مقطوع البطلان.

وانطلاقاً من هذه الشبهة وعدم جريان الأجوبة المتقدمة في باب الحدود هنا؛ ذكر

بعضهم بعض التبريرات لذلك، وأبرزها تبريران:

أ - الشهادة تكليف: إن الشهادة تكليفٌ وواجب ومسؤولية؛ وذلك لأن تحملها

واجب، كما أن أداءها واجب أيضاً، وكتمانها حرام، وبناءً عليه، ليس هناك حق حتى يكون عدم الأخذ بشهادة النساء موجباً لتضييعه.

يضاف إلى ذلك - ثانياً - ليس هناك نفع في الشهادة، حتى يضيع هذا النفع بالقول

بالتمييز بين الرجل والمرأة فيها، بل إن الإسلام، وإرفاقاً بالنساء «فإن المرأة ريحانة وليست قهرمانة»^(٢٥)، أسقط هذه المسؤولية عن كاهلهنّ، فهذا الإسقاط لمسؤولية التكليف لطف بالمرأة، لا ظلماً؛ لأن الشارع أراد أن يقلّ التوجه إلى النساء في دعاوى، ليستحكم بناء الأسرة بعدم أخذهنّ قدر الإمكان إلى المحكمة.

ب - تنوع الشهادة: الشهادة نوعان هما: ١ - الشهادة في الفقه الإسلامي. ٢ - الشهادة

في المحاكم الدنيوية؛ فطبقاً لهذا التقسيم، يظهر أن الشبهة الثانية لا تصدق في النوع الثاني؛ ذلك أن الشهادة في النوع الثاني - وهي الشهادة في الدنيا - لا فرق فيها عندنا بين الرجل والمرأة؛ فهذه الشهادة في الدنيا هي من نوع الأمارة والشاهد والقريضة على أمر خارجي، لا من إحدى الجهتين (البيّنة - القسّم) وموضوعية الشهادة.

لكن ومع التأمل في هذين الجوابين، يمكن تسجيل عدة مناقشات على كل

واحد منهما، ذلك أن الجواب الثاني خروج عن موضوع البحث، ومؤيد للإشكال، وتغييراً لصورة القضية، وليس هو في واقعه جواباً، أما الجواب الأول فمن الواضح أنه لا يرفع التمييز في قيمة الشهادة؛ ذلك أنّ العرف يرى ذلك تمييزاً بين الجنسين حتى مع فرض كونه مسؤولية، مضافاً إلى ذلك أنه لو حصلت حالة احتاجت إلى شهادة شخصين، ولم

يكن عند المدعي سوى امرأتين أو امرأة ورجل واحد، فإن الحكم بعدم قبول شهادة المرأة الواحدة في مكان الرجل الواحد ظلم في حق المدعي وموجب لتضييع حقه. وعليه، لا بد لنا من التفتيش عن حلول لهذه الشبهة، وهو أمر منوط بممارسة بحث فقهي، مستخدمين منهج إعادة النظر في المصادر الفقهية ومعتدين على منهج الفقه الجواهري وموازنين السلف الصالح. وهي الكتاب والسنة. لنرى هل هناك مجال وموضع لهذا الإشكال في غير باب الحدود أم لا؟ بمعنى أن ندرس هل لهذا الحكم وجود أساساً، كي يأتي شخص ويشكل عليه، من باب «ثبت العرش ثم انقش». وعبارة أخرى، لا بد لنا من البحث في أن ما يقوله الفقه من عدم القبول بشهادة النساء مطلقاً أو الحكم بعد تساويهن مع الرجال، هل كان على أساس كون المرأة امرأة أم لأسباب وخصوصيات؟ وإذا كان الأمر لخصوصيات فهل يمكن رفعها مما يوجب ارتفاع الحكم أم أن هذه الخصوصيات عارضة على الرجال أيضاً مما يوجب عدم قبول شهادتهم أو نقول بأن شهادة اثنين من الرجال تساوي شهادة شاهد كامل أم لا؟ ومع الأخذ بعين الاعتبار ما ذكر، سنرى في المباحث القادمة وهذه هي دعوانا، عدم وجود موضع في الفقه يحكم بالتمييز بين شهادة الرجل والمرأة على أساس كونها أنثى، وإنما بسبب الخصوصيات المشتركة بين الطرفين، حيث يتبع الحكم تلك الخصوصيات من حيث الوجود والعدم، ولا علاقة لكون المرأة امرأة بهذا التمييز.

الفصل الثاني

تأسيس الأصل العملي

نظراً لكون شهادة الشاهد من الظنون، والأصل في الظنون عدم الحجية، كان مقتضى الأصل الأولي في الشهادات مطلقاً هو عدم الحجية، وذلك أن ترتب الأثر على حجة ما منوط بثبوت الحجية الفعلية، والحجية الفعلية مرتبهة بنظر العقل. وهو الحاكم الوحيد في قضايا الحجية والإطاعة والعصيان. بإحراز هذه الحجية، ذلك أنه إذا كان هناك شك فلا يرتب العقل أي أثر على هذه الحجية المشكوكة بل يعتبرها كالعدم. وعليه، فموضوع الحجية من وجهة نظر العقل هو العلم بالحجية، فالعلم عنده له حيثية موضوعية، لا طريقية، وعبارة أخرى: إن الشك في الحجية الواقعية يساوي اليقين بعدم

● شهادة المرأة في الإسلام، قراءة فقهية شاملة / القسم الأول

الحجية الفعلية، وطبقاً لذلك تكون تمام الظنون محكومة بحكم عدم الحجية فلا تكون منجزاً ولا معذرةً، إلا إذا ثبتت حجيتها بدليل ثابت.

ولا يفوتنا الإشارة إلى أن الخراساني - صاحب الكفاية^(٢٦) - قد استدلل على مبدأ عدم حجية الظنون بهذا الوجه الذي ذكرناه، وهو وجه قوي جداً ومتمين، ويخلو من تمام الإشكالات الواردة من جانب العلماء على الأدلة التي استند إليها الشيخ الأنصاري^(٢٧) لإثبات هذا الأصل؛ والسبب هو أن محور كلام صاحب الكفاية هو الحجية نفسها، لا لوازمها ولا صحة نسبتها إلى الشارع، كما كانت الحال في المحور الذي دار حوله الأنصاري، هذا هو مقتضى الأصل الأولي في باب الظنون.

وأما الأصل الثانوي العملي في باب القضاء والشهادات، فهو أيضاً عدم الحجية، فإن عدم الحجية هنا يستند - أولاً - إلى أصالة براءة ذمة (أعم من الحق والدين) من أقيمت ضده الشهادة، أي براءة المدعى عليه من التكاليف واللوازم المترتبة على الشهادة، كما أن استصحاب عدم هذه التكاليف - ثانياً - مقتضى لعدم حجية الشهادة.

أدلة حجية شهادة الشاهد

بعد أن عرفنا أن نتيجة الأصل الأولي في الظنون هي عدم الحجية، والأصل العملي في باب الشهادات والقضاء هو عدم الحجية أيضاً، لا بد لنا من دراسة الأدلة التي تستدعي حجية شهادة الشاهد في القضاء وهي:

أ - بناء العقلاء

إن بناء العقلاء في القضاء والشهادات يشكّل دليلاً على حجية قول الشاهد، تماماً مثل حجية خبر الثقة، مع اختلاف في أن حجية خبر ثقة واحد قائمة في مجال الموضوعات وكذلك في إثبات الأحكام الشرعية، ويكون قوله حجةً، أما في مجال الشهادة فإن الحجية لا تثبت إلا بخبر شاهدين ثقة، سواء فيما بيننا وبين الله، أم فيما يتعلق بإصدار الحكم في الدعوى.

إن كلمة الثقة، سواء عند العقلاء واللغة أم في الآيات والروايات، تشمل الرجل والمرأة، تماماً كما جاء في «المنجد» حيث فسرها بقوله: «الثقة من يعتمد عليه ويؤتمن،

ويستعمل بلفظ واحد للمذكر والمؤنث.. وقد يُجمع فيقال: ثقات للمذكر والمؤنث»^(٢٨) وبناءً عليه فإن كلّ أدلة حجية خبر الثقة - سواء أخذت من بناء العقلاء أم من الأدلة اللفظية كالكتاب والسنة، وسواء في مجال الأحكام والموضوعات أم في مجال القضاء والشهادات - تشمل الرجل والمرأة معاً، ولا اختصاص لها بالرجل، وهذا البناء العقلاني سيكون دليلاً على الحجية، كما سيكون دليلاً على كفاية شهادة ثقتين في باب القضاء والشهادات. ومستند هذا البناء والارتكاز العقلاني هو:

١ - فطرية الاعتراف بالشهادة: فإن الاستناد إلى شهادات الآخرين في مقام إثبات

الدعاوى من الأمور الفطرية، إلى درجة أنه حتى الأطفال في ألعابهم الصبانية يستفيدون من هذه الطريقة لحلّ وفصل دعاواهم.

٢ - الحدّ من الجريمة في المجتمع الإنساني: يقوم إحساس الإنسان المجرم على

احتمال أن يشاهده الآخرون لدى ارتكابه الجريمة، وهذا الإحساس يصير باعثاً على الحدّ من الجرائم في المجتمع، فإذا لم تكن الشهادة من أدلة إثبات الدعوى ووسائله، فإن الجرائم سوف تزداد - يوماً بعد يوم - في المجتمع، بما يؤدي إلى اختلال الحياة ونظامها بشكل تام، ممّا يعرّض أرواح الناس وأموالها وأعراضها لمخاطر جدية حقيقية.

٣ - تكريم شخصية الإنسان عن طريق الاعتماد على الآخرين والثقة بهم: إن

حرمة الإنسان وشخصيته من الأمور التي تجعل الحياة المعقولة ممكنة في المجتمع البشري، وإن واحدة من لوازم تكريم الإنسان هو حصول الثقة بين الناس، ومن لوازم هذه الثقة الأخذ بشهادة الإنسان. إن هذا التكريم، إضافة إلى تأكيد الأديان الإلهية - سيما الإسلام - عليه بشكل كبير، جرى الحديث عنه بشكل جاد في المواد الراجعة إلى حقوق الإنسان أيضاً، وهو أمر مقبول في المجتمعات الإنسانية.

ب - الكتاب الكريم

ثمة آيات دالة على وجوب تحمّل الشهادة وأدائها وحرمة كتمانها^(٢٩)، وهنا لا فرق بين الرجل والمرأة؛ فالجميع مخاطبون بهذا الحكم، وكلّهم مكلفون به، وهو ما يدل بالدلالة الالتزامية على وجوب قبول الشهادة، ذلك أنه من دون ذلك سوف يغدو وجوب أدائها وحرمة كتمانها لغواً.

ج - السنّة الشريفة

ومن الأدلّة الأخرى على قبول شهادة المرأة - بعد البناء العقلائي - هو الروايات والتي منها الرواية المعروفة: «إنما أقضي بينكم بالبينات والأيمان..»^(٣٠)، وهناك رواية أخرى أيضاً، وهي رواية مسعدة بن صدقة جاء فيها: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك، ولعله حرّ قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البينة»^(٣١). ولا شك في أن كلمة «البينة» في اللغة تعني الحجة والدليل الواضح، أما في الشرع فقد استعملت بمعناها اللغوي، لذلك ليس لها أيّ حقيقة شرعية ولا متشرعية، والشاهد على ذلك أنها جاءت في القرآن الكريم بمعنى البيان الواضح: ﴿حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ (البينة: ١)، كما أن الرسول الكريم ﷺ قد أشار في الحديث: «إنما أقضي بينكم بالبينات والأيمان» إلى أنه لن يعمل في القضاء والحكم ورفع الخصومات بالعلوم الإشراقية التي تحصل بطريق غير طبيعي، على مقتضى النبوة والإمامة، وإنما سيكون اعتماده صرفاً على الأدلّة السائدة والحجج العرفية، مثل كلمة «البيع» التي استعملت في البيع، كما حملها الفقهاء على معناها العرفي أيضاً.

من هنا، فالبينة شاملة للشاهد إذا كان رجلاً أو امرأة، وعليه فشهادة المرأة - طبقاً للرواية النبوية، وكذلك خبر مسعدة بن صدقة - حجة في تمام الموضوعات، اللهم إلا تلك التي دلّ الدليل الخاص على عدم حجية شهادة المرأة فيها أو اشترط عدداً خاصاً فيهنّ. الرواية الأخرى هنا، هي رواية عبد الكريم بن أبي يعفور؛ حيث يروي عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «تقبل شهادة المرأة والنسوة إذا كنّ مستورات من أهل البيوتات، معروفات بالستر والعفاف، مطيعات للأزواج، تاركات للبداء، والتبرج إلى الرجال في أندية»^(٣٢)؛ وعلى أساس هذه الرواية، فإن شهادة المرأة مقبولة، وإنما المهم هو عدالتها، والفقرات التي جاءت في هذه الرواية، مثل أن تكون المرأة من أهل الستر والعفاف، والأسرة الصالحة، إنما هي سبل لإثبات عدالة المرأة المسلمة.

الاستنتاج

والخلاصة: إن الأصل الثانوي في شهادة الشاهد هو حجية خبر الثقة في باب الشهادات، سواء كان الشاهد رجلاً أم امرأة، إلا إذا جاء دليل من الخارج على عدم حجية الشهادة أو عدم حجية شهادة المرأة أو على اشتراط الزيادة على الثقة الواحد في الشهادة.

أدلة عدم حجية شهادة المرأة، دراسة وتحليل

أ - الأدلة والشواهد

يذكر الفاضل الهندي^(٣٣)، ثلاثة أدلة على عدم حجية شهادة النساء، نذكرها

وهي:

١ - إن مقتضى الأصل العملي هو عدم حجية خبر الثقة في باب القضاء، وهذا الأصل يشمل الرجال كما يشمل النساء، إلا أن الرجال خرجوا بالقطع واليقين وعبر الأدلة الشرعية عن تحت استيعاب هذا الأصل، فبقيت النساء مشمولات لأصالة عدم الحجية، ولا دليل على خروجهن من تحته ومن داخل دائرته.

٢ - إن ضعف النساء في الشهادة كضعفهن في القضاء والإفتاء، حيث أفتى الفقهاء هناك، وقالوا: إن المرأة لا يمكنها أن تكون قاضية ولا مرجع تقليد.

٣ - صحيحة ابن مسلم، عن أبي جعفر^{عليه السلام} قال: «لو كان الأمر إلينا أجزنا شهادة الرجل الواحد إذا علم منه خير، مع يمين الخصم في حقوق الناس، فأما ما كان من حقوق الله عزوجل أو رؤية الهلال فلا»^(٣٤). وكيفية الاستدلال بهذه الرواية هي ورود كلمة «الرجل» فيها، وهذا التصريح دال على عدم حجية سوى شهادة الرجال.

ب - دراسة الأدلة والشواهد

يُعلم مما تقدم عند الحديث عن مقتضيات الأصل، سقوط أصالة عدم الحجية بيناء العقلاء، فتكون الشهادة عند العقلاء حجة، وعليه فالأصل عند العقلاء هو الحجية لا عدمها، وبعبارة أخرى: مع وجود الأمانة والدليل لا تصل النوبة إلى الأصل، ذلك أن

● شهادة المرأة في الإسلام، قراءة فقهية شاملة / القسم الأول

«الأصل دليل حيث لا دليل» ولا يفوتنا أن وجه تقدّم الأمانة والدليل على الأصل هو حكومة أو ورود أدلة الإمارات على أدلة الأصول.

أما فيما يتعلّق بضعف المرأة في القضاء والإفتاء، فلا بدّ لنا أن نعلم هنا أن بعض الفقهاء قد صرّح بأنه يمكن للمرأة أن تكون قاضيةً ومرجعاً للتقليد أيضاً، كما أن بعضهم الآخر، مثل المقدّس الأردبيلي^(٣٥)، وصاحب نهج الحق^(٣٦)، شكّكوا في وجود إجماع على شرط الذكورة، كما أن الشيخ الطوسي في مباحث القضاء من كتاب الخلاف^(٣٧) ذكر حوالي مائة إجماع إلا أنه لم يذكر ادعاء الإجماع في مسألة الذكورية، وهو ما يشكّل دليلاً على وجود قائل معتدّ به على قضاء المرأة في زمان الشيخ وقبله.

وبين الفقهاء المتأخرين، هناك سماحة آية الله العظمى الصانعي يذهب إلى القول بعدم لزوم الذكورة في المرجعية^(٣٨)، ولا القضاء^(٣٩)، وهذا نصّ جواب الاستفتاء منه حول القاضي حيث يقول: «ليست الذكورة ولا الرجولة شرطاً في القاضي، ومعيار قضاوة القاضي هو اعتداله واستقامته في القضاء، وعلمه ومعرفته بالموازن الإسلامية القضائية والقانونية، ولا يوجد عندنا أيّ دليل معتبر على شرطية الرجولة، كما أن مقتضى إطلاق المقبولة^(٤٠) وإلغاء خصوصية التقييد بـ«رجل» في رواية أبي خديجة^(٤١)، هو عدم الشرطية وصحة قضاء المرأة كقضاء الرجل. وبعبارة أخرى أعتقد أن كافة العلماء بموازن جواز القضاء، والحائزين على العدالة والوثاقة وسائر الشروط، كانوا وما زالوا مشمولين لأدلة جواز القضاء، والعرف والعقلاء لم يروا ولا يرون أيّ خصوصية أو اختلاف بين القاضي الرجل والمرأة، ولا يرون أيّ شيء مناطاً وملاكاً سوى العلم بالقوانين والعدالة وسائر الشروط، لا علم الرجل وعدالته بما هو رجل، ولو كان الشارع والمقنّن مريداً لتعبّد من هذا القبيل لاحتاج إلى روايات كثيرة وأدلة أكثر وضوحاً، وبيانات تدلّ بحيث لا تقبل إلغاء الخصوصية، أي أنه كما أنّ الشارع ولكي يحول دون العمل بالقياس - وكان مطابقاً للاعتبار - تحرّك بطريقة يعرف الشيعية بترك العمل بالقياس، كان لا بدّ له من الأمر نفسه في مورد السؤال هنا، ودون إثبات ذلك العمل خرط القتاد» (١٩ - ٦ - ٧٩ ش / ٢٠٠٠ م).

والأمر الذي يلزم التذكير به في هذا المبحث هو ملاحظة الاستدلال بضعف الرأي والإدراك عند النساء في مسألة الشهادة^(٤٢) أو في مسائل فقهية أخرى، وهو ليس سوى

اعتبار، ولا اعتبار بالاعتبار؛ فهذا صاحب الجواهر يقول في كتابه الفقهي الوزين والقيّم حول مسألة تقدم الرجل على المرأة في الولاية على غسل الميت: «نعم، قد يشهد له الاعتبار؛ لكون الرجل غالباً أعقل وأقوى على الأمور وأبصر بها»، لكنه عقب ذلك يقول: «إلا أنه لا يصلح لأن يكون مستنداً شرعياً»^(٤٢). كما أن الاستناد إلى صحيحة ابن مسلم يعاني من إشكال، ذلك أن الحديث ليس في مقام بيان كفاية الرجولة وعدم كفاية الأنوثة، وإنما هو ناظر إلى أن يمين المدعي تقبل في مكان الشاهد الواحد؛ لأن أهل السنّة يقولون بأنه لو احتجنا في مورد إلى شاهدين وأتى المدعي بشاهد واحد وأراد أن يلقي القسم مكان الشاهد الآخر، فإن ادّعاءه لا يثبت بذلك، فهذه الرواية وسائر روايات الباب - والتي تصل إلى عشرين مورداً - كلّها في مقام بيان قبول اليمين مكان الشاهد الواحد، ولم ترد فيها إطلاقاً كلمة «الرجل» إلا في هذه الرواية فقط، فعدم ذكر الرجل في سائر الروايات يمثل بنفسه شاهداً على أن هذه الكلمة استعملت من باب الغلبة في المكالمات، وإلا فلو كان للرجل خصوصية كان لابد من ذكرها في سائر الروايات، وبناءً عليه تدل هذه الرواية - بما قدمناه - على قبول شهادة المرأة بما يساوي شهادة الرجال، لا أنها تدل على عدم القبول أو عدم التساوي.

الفصل الثالث

عدم تساوي شهادة الرجل والمرأة، الأدلة العامة

١- الكتاب الكريم واختلاف الشهادات

قال تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمٌ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَلَّحُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٨٢).

لقد استدلت بهذه الآية على أن شهادة المرأتين تساوي شهادة رجل واحد في تمام الموارد والحالات أو في مورد الآية وهو الدين، وعدم التساوي هنا ينشأ من خصوصية

● شهادة المرأة في الإسلام، قراءة فقهية شاملة / القسم الأول

الأنوثة في المرأة، لا من خصوصية عارضة، وبعبارة أخرى: إن المرأة لأنها امرأة تساوي شهادة الاثنين منها شهادة الواحد. وكيفية الاستدلال بالآية أنها فرضت للكتابة شاهدين من الرجال، وعلى تقدير عدم توفر رجلين لزم اختيار رجل واحد مع امرأتين بوصفهما شاهداً؛ فهذه الآية نصّ في أن شهادة المرأتين تساوي شهادة الرجل الواحد مطلقاً، أو على الأقل تكون كذلك في باب الدين، ومع الأخذ بعين الاعتبار صراحة الآية لا يمكن ادعاء أن ذكر كلمة الرجل هنا إنما جاء من باب الغلبة.

إشكاليات وانتقادات في الدلالة القرآنية على عدم تساوي الشهادات

وقد أورد على الاستدلال بالآية الشريفة إشكالات ثلاثة:

أ - الإشكال الأول ونقده: ليست الآية في مقام بيان الشهادة وحجيتها في المحكمة، وإنما هي في مقام الاستشهاد وطلب الشاهد وتحمل الشهادة، فالأمر هنا أمر إرشادي، فمن الممكن أن يقول شخص بأن الآية مرتبطة بالمحكمة والقضاء من باب الملازمة العقلانية؛ إذ عندما تطالب بالإتيان بشاهد فإن غرضها أن يستند لحلّ الاختلاف قضائياً إلى هذا الشاهد؛ ذلك أنه لا مصلحة في جعل نفسه.

لكننا نجيب بأن هناك احتمالان متصوران هنا: الأول أن يكون الشاهد بهدف رفع الاختلاف في المحكمة. والثاني عدم ارتباط الآية بالقضاء ولا المحاكم وإنما تهدف لتذكير الطرفين، أي يكون ذلك لتذكير الطرفين، ومع وجود هذا الاحتمال لا يغدو الاستدلال بالآية صحيحاً، بل إن الاحتمال الثاني إن لم نقل بأنه نصّ، فلا أقلّ من أنه - لعدة شواهد - قريب وظاهر، وهذه الشواهد هي:

الشاهد الأول: جاء في صدر الآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾، حيث لا حديث أساساً عن وجود مخاصمة أو دعاوى، وإنما جاء الأمر بالكتابة للاطمئنان وراحة البال وإقناع الطرف الآخر، وإلا فلا يمكن في المحكمة الحكم طبقاً لهذه الكتابة، إذ من الممكن للطرف الآخر أن ينكر الكتابة، وهو ما أشير إليه في استفتاءات الميرزا القمي^(٤٤).

الشاهد الثاني: إن أمر المديون بالكتابة في قوله تعالى: ﴿هَلِيكَتُبْ وَلِيْمَلِ النَّزِي عَلَيْهِ الْحَقُّ﴾ يمثل شاهداً آخر على عدم ارتباط الآية بالحجية وباب القضاء، بل تتصل

بأمر شخصي ورفع قلق فردي، بغية حصول الاطمئنان.

الشاهد الثالث: جاء في ذيل الآية: ﴿ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ

أَلَّا تَرْتَابُوا﴾، وهو واضح في أنه ليس من شؤون القضاء والمحاكمات؛ ذلك أن الوصول إلى الحق وعدم زواله «إنه لا يصلح ذهاب حق أحد»^(٤٥)، وإحياء الحق: «أكرموا الشهود؛ فإنَّ الله تعالى يحيى الحقوق بهم»^(٤٦)، لا علاقة له بالأقسط والأقوم ﴿وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا..﴾، وهي من أفعال التفضيل، فالقاضي ملزم بالحكم مع قيام البينة والشاهد، والقسط كاف في باب القضاء، ولا حاجة إلى الأقسطية والأقومية.

وهذا الإشكال - مع كل مؤيداته وشواهد - ليس وارداً لسببين:

الأول: تدلُّ الآية - في الجملة - على أن المرأتين تساويان رجلاً واحداً، حتى لو لم

يكن ذلك في المحكمة وفي مجال القضاء.

الثاني: إن ظاهر الشهادة عند العقلاء أنها للحجية والاحتجاج، ذلك أن الأمر بالشهادة

ملازم للحجية، أي أن المشهود عليه مسؤول عن قبول الشهادة، سواء كان هناك اطمئنان أم لم يكن، فما قيل من أن الشهادة لكي «به ينظر» ليس تاماً؛ ذلك أن ظاهرها الحجية لا الإرشاد، وعليه فإشكال عدم التساوي ما زال قائماً باقياً، والاستدلال بالآية تام.

ب - الإشكال الثاني ونقده: إن الآية الشريفة مربوطة ببحث تحمّل الشهادة لا

أدائها، وذلك بمعنى أنه في مقام حمل الشهادة يلزم وجود امرأتين، وذلك بسبب احتمال النسيان في النساء، ذلك أنهنّ ينسين غالباً، أما عند أداء الشهادة فإن المرأة الواحدة تكون كافية، ووجود امرأة أخرى إنما يكون للحيلولة دون حصول اشتباه، وعندما لا يحصل اشتباه ولا يطرأ النسيان، وتكون الشاهدة امرأة حافظة ملتفتة متنبّهة للجزئيات التي تحتاجها المحكمة وتستجوبها فيها، فإن شهادتها تكون كافية حينئذ، وعليه، فالآية ساكنة عن مقام الأداء، وتحتمل الوجهين والاحتمالين، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

وقد أجب عن هذا الإشكال بأن كلمة (تذكّر) تدلّ على أن التعدّد ضروري في

مرحلة أداء الشهادة، ذلك أن الآية تبين أنه لو عرض النسيان على المرأة الأولى ذكّرتها الثانية، وإلا فلو لم تكن هناك حاجة للتعدّد في الأداء، كان من المفترض بالآية أن تقول: إذا نسيت إحداهما شهدت الأخرى، لا ذكّرتها الأخرى.

ج - الإشكال الثالث: ويقوم هذا الإشكال على أن عدم تساوي الرجل والمرأة في

الشهادة إنما هو بسبب خصوصية عارضة، لا لكون المرأة امرأة، فعندما تنتفي هذه الخصوصية لا يعود هناك أي امتياز بين الرجل والمرأة في الشهادة، وعليه فالاستدلال بالآية لإثبات مطلوبكم غير صحيح.

وتوضيح ذلك، أولاً: إننا نوافق على أن الآية تجعل شهادة المرأتين مساوية لشهادة

رجل واحد، بل إن هذا الحكم منحصر بمورد الآية، ذلك أن كل حكم يقع على خلاف الأصل، لا بد من الاقتصار فيه على مورده، وهو باب الدين.

ثانياً: إن العلة تخصّص كما أنها تعمّم، فإذا قلت: «لا تأكل الرمان؛ لأنه حامض»

دلّ ذلك على عدم جواز أكل سائر الحوامض أيضاً؛ والذي أرشدنا إلى ذلك ارتباط حكم عدم جواز الأكل بكون الرمان حامضاً، وهذا ما من شأنه - من جهة أخرى - أن يخصّص

تحريم الرمان بحالة الحموضة؛ فيجوز أكله لو لم يكن كذلك، ومع الأخذ بعين الاعتبار ما قلناه، نلاحظ أن الآية الشريفة: «**أَنْ تَخِيلَ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا**

الْأُخْرَى» (البقرة: ٢٨٢) بيّنت العلة، وهذه العلة هي النسيان وقلة الحافظة وعدم الدقة والمهارة في الأمور المالية والاقتصادية، وهو ما كان طبع النساء عليه في زمان نزول الآية، أي أن ذاكرتهنّ كانت في المتعارف منها أقلّ من ذاكرة الرجال، ونتيجة ذلك انخفاض

معدّل الاطمئنان في شهادتهنّ وهو ما يجعل شهادة اثنتين منهما معادلة لشهادة رجل واحد. أما إذا جاء زمان وظرف بحيث صارت ذاكرة النساء والرجال متساوية أو كانت ذاكرة النساء أقوى من ذاكرة الرجال، بحيث ارتفع معدّل الوثوق بشهادتهنّ ليساوي معدّل عند

الرجال، ويتساوى - نتيجة لذلك - احتمال النسيان في الرجال والنساء، بما يلحق المقدار الموجود من النسيان بعدهم؛ هنا تصبح شهادة النساء مساوية لشهادة الرجال، بل قد تكون

شهادة المرأة الواحدة مساوية لشهادة رجلين، وحصيلة الاستنتاج أن الآية مربوطة بالنسيان الذي جعل العلة في التصنيف المذكور، وليس المراد به النسيان الطبيعي، بل نسيان

خاص؛ لأن النسيان الطبيعي موجود في الرجال أيضاً كما هو عند النساء، وهو نسيان يُلحِقُه العقلاء في احتجاجاتهم بالعدم، فإذا كان المقصود من الآية هذا النوع من النسيان فسيكون بطلان التعليل واضحاً جداً؛ لأن النسيان بهذا المعنى موجود عند الرجال والنساء معاً، ولا يمكن للشارع - انطلاقاً من وجود علة النسيان هذه - أن يحكم بقبول شهادة

المرأة على أن تكون على النصف من شهادة الرجل. وبصيغة عامة: إن المعلول - وهو الحكم - دائر مدار العلة وسعتها وضيقها، فيكون وجوده ومعدّل وجوده تابعاً لها.

ويؤيد هذا الكلام كله:

أولاً: إن الفقهاء لم يستدلوا بهذه الآية على نحو شائع في الموضوعات الفقهية المختلفة.

ثانياً: إن الروايات كافة التي وردت حول هذه الآية والتي استندت إليها، أو كان السؤال فيها عنها، ضعيفة السند وليست معتبرة، فليس عندنا أي رواية معتبرة يستدل فيها الأئمة عليهم السلام بهذه الآية على عدم تساوي شهادة النساء مع الرجال، وسوف نذكر في بحث أدلة المستدلين على عدم التساوي، هذه الروايات مع ذكر الإشكالات حولها.

ثالثاً: إن لدينا موارد في الفقه تقبل فيها شهادة المرأة الواحدة، وفي هذه الموارد لم تكن شهادة الرجل حجةً، وهذا ما يدفعنا لاستنتاج أن عدم تساوي شهادة المرأة والرجل في باب الدّين كان لخصوصية عارضة، مربوطة بالدّين والأموال المالية، لا لكون المرأة أثنى، وإلا كان المفترض في هذه الموارد أن يحكم الشارع هنا أيضاً بكون شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل، وبعض هذه الموارد:

١ - شهادة المرأة الواحدة في ريع وصية الوارث، حيث يثبت بها ريع الوصية، أما شهادة الرجل هنا فلا تثبت شيئاً^(٤٧).

٢ - شهادة القابلة الواحدة في العيوب الخاصة بالنساء^(٤٨).

استنتاج من الدلالة القرآنية

توصلنا بدراسة هذه الآية إلى أنّها - أولاً - خاصة بهذه الموارد، وأن حكمها الذي أصدرته في هذه الموارد إنما هو لخصوصية عارضة توجب انخفاض معدّل الاطمئنان بشهادة النساء، وهذه الخصوصية هي قلة معرفة النساء بالأموال المالية، وهي خصوصية توجب عدم القدرة والدقة المتعارفتين في الشهادة بلا فرق بين الرجل والمرأة. وإذا ساوت القدرة العلمية والرياضية للنساء في مورد الدّين نفسه - وهو مورد الآية - معدّل الوثوق الموجود في أقوال الرجال في القضايا المالية فإن شهادة امرأة واحدة ستحلّ حينئذ محلّ شهادة الرجل الواحد وستكون مقبولة.

● شهادة المرأة في الإسلام، قراءة فقهية شاملة / القسم الأول

وبناءً عليه، لا يعتبر القرآن العلة هنا في كون المرأة امرأة، وإنما في وصف عارض سبق بيانه؛ ولهذا حكم بقبول شهادة امرأتين مكان شهادة الرجل الواحد في الحالات التي يكون فيها هذا الوصف العارض (النسيان العارض) موجوداً، ولا تكون الآية شاملةً لتمام حالات شهادة المرأة حتى تلك التي لا وجود لهذه الخصوصية فيها؛ ذلك أن الملاك هو النسيان العارض لا أنوثة الأنثى.

الروايات الشريفة ومسألة التمييز بين الشهادات

الدليل الثاني هنا الذي استند إليه في مسألة مساواة شهادة المرأتين لشهادة الرجل الواحد هو مجموعة من الروايات التي يلزمنا البحث فيها، لكن قبل ذلك من الجدير الإشارة إلى بعض النقاط وهي:

النقطة الأولى: إن رؤية القرآن للمرأة رؤية إيجابية تماماً، فالمرأة والرجل في القرآن الكريم متساويان في الإنسانية والحقوق، ففي القرآن نجد الخطابات التي تحمل عناوين: الإنسان، الناس، بني آدم، أولي الألباب، ولا توجد فيه أي من أشكال التمييز لصالح الرجال على النساء. فإذا رأينا في الروايات والأحاديث أحياناً في بعض المواضع ما يدل على تمييز في حق النساء وظلم، بحيث كانت معارضةً للرؤية القرآنية للمرأة في حقوقها وشرفها وتكاملها العقلاني، فإن أمامنا أحد سبيلين:

الأول: في كل حالة تتعارض فيها الأحاديث والآيات تكون الآيات القرآنية - كما يقول العلماء الكبار^(٤٩) - هي الأصل والبناء الرئيس، ومن ثم يجب أن تُفهم الأحاديث في ضوء القرآن، وعلى تقدير المخالفة يجب طرحها جانباً، أو إحالة علمها إلى أهل البيت^(٥٠)، ونتيجة الأمرين معاً عدم حجية هذا النوع من الروايات.

الثاني: إذا لم تتسجم الروايات مع القرآن أو العقل القطعي أو سيرة المعصومين^(٥١)، فإنها تقبل حينئذ إعادة النظر فيها بشكل أساسي مجدداً؛ فكيف يمكن أن يصدر عن أمير المؤمنين^(٥٢) - مع كل هذه المحبة والاحترام للسيدة فاطمة ومع كل تأكيدات على مشورة النساء في سيرته الشخصية مثل: سودة الهمدانية، وأم الخير و...^(٥٣) - ما يفيد تجنّب المرأة السيئة و «كونوا من خيارهنّ على حذر»^(٥٤)!

النقطة الثانية: إن وضّاعي الأحاديث كانوا موجودين في عصر النبي الأكرم^(٥٥)

إلى حدّ أنه ﷺ . كما يقول الإمام علي بن أبي طالب في كلمته رقم (٢١٠) في نهج البلاغة . قام يوماً وقال: «من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»، ثم يضيف الإمام علي نفسه بعد ذلك: «ثم كُذِبَ عليه من بعده»، ليكمل حديثه بوصف حال الرواة والمحدثين، وأن بعض رواة الحديث منافقون، وبعضهم مخطئون، وبعضهم أهل شبهة، و فقط الفريق الرابع هو الفريق الحافظ الصدوق.

وثمة أمر يحوز قدراً كبيراً من الأهمية فيما يتعلّق بروايات المرأة وحقوقها، وهو أنّ النبي ﷺ كانت من مهماته الكبرى التي صرف عمراً في سبيلها، الحيلولة دون تحقير المرأة ووآد البنات... وقد كان النبي يقدّم للمرأة احتراماً خاصاً، سيما للسيدة فاطمة الزهراء، وعندما لم يتمكّن مخالفو الإسلام من الهجوم على فاطمة بشكل مباشر لعدم تقبل المجتمع آنذاك لذلك، وكان ذلك سبباً لمشاكل وقفت أمامهم، فقد استخدموا طريقاً آخر عندما شنّوا حملاتهم على أهل البيت ﷺ عبر الحمل على المرأة . ومن مصاديقها الزهراء . وبذلك حاربوا الثقافة النبوية في الدفاع عن المرأة، كما كشفوا عن حقدهم الدفين للنبي عبر الهجوم على محبوبته فاطمة، ولكي يتحقق الهجوم على الثقافة النبوية فلا سبيل أفضل من جعل الأحاديث على لسان النبي، ويجعل الأحاديث الكثيرة، أحكموا عملهم بإتقان عبر عدم اهتمام أحد بسند الحديث، فجاء وضّاعون من نوع أحمد بن عبد الله الجويباري الذي وضع لوحده أكثر من ألف أو عشرة آلاف حديث. وقد عدّ العلامة الأميني في المجلد الخامس من كتاب الفدير^(٥٢) الوضاعين حتى بلغوا أكثر من سبعمائة شخص وبعضهم وضع لوحده أربعة آلاف حديث، وبعضهم عشرة آلاف حديث^(٥٣)، وقد نبّه الأئمة المعصومون ﷺ في روايات مختلفة على خطر الوضاعين، عبر بيانات مختلفة، ما نشير إلى بعضه هنا.

فمن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «إننا أهل بيت صديقون، لا نخلوا من كذاب يكذب علينا»^(٥٤)، وفي روايات أخرى له أنه قال: «إنّ الناس أولعوا الكذب علينا؛ كأنّ الله افترض عليهم ولا يريد منهم غيره»^(٥٥) من هنا، فالأنسب في دراسة الروايات هو الاهتمام . أكثر فأكثر . بالأسانيد، ومقارنة محتواها ومضمونها مع القرآن.

ومع الأخذ بعين الاعتبار هذه النقاط، نشرع في بحثنا للروايات الواردة هنا، ولا بد من الانتباه إلى أن الروايات المستدل بها هنا على عدم التساوي بين الرجل والمرأة تقع على

مجموعتين: إحداهما ما تعلّق بذيل الآية الشريفة رقم ٢٨٢ من سورة البقرة، وثانيهما ما جاء في الأبواب الفقهية المختلفة والتي استدلّ بها هناك على عدم التساوي.

أ - الروايات المتعلقة بآية الدين

١ - رواية تفسير العسكري

نقل عن الإمام الحسن العسكري عن أمير المؤمنين أنه قال: «(فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان)، عدلت امرأتان في الشهادة برجل واحد، فإذا كان رجلان أو رجل وامرأتان أقاموا الشهادة قضى بشهادتهم، قال أمير المؤمنين عليه السلام: كُنَّا نَحْنُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وهو يذكرنا بقوله: «**وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ**» قال: أحراركم دون عبيدكم؛ فإن الله عز وجل قد شغل العبيد بخدمة مواليتهم عن تحمّل الشهادات وعن أدائها وليكونوا من المسلمين منكم، فإنّ الله - عز وجل - إنما أشرف المسلمين العدول بقبول شهاداتهم، وجعل ذلك من الشرف العاجل لهم ومن ثواب دنياهم، قبل أن ينقلوا (يصلوا خ ل) إلى الآخرة، إذ جاءت امرأة فوقفّت قبالة رسول الله، وقالت: بأبي وأمي يا رسول الله! أنا وافدة النساء إليك، ما من امرأة يبلغها مسيري هذا إليك إلا سرّها ذلك، يا رسول الله! إن الله - عز وجل - ربّ الرجال والنساء وخالق الرجال والنساء، رازق النساء والرجال، وإن آدم أب الرجال والنساء، فما بال امرأتين برجل في الشهادة (في الميراث؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: يا أيتها المرأة! ذلك قضاء من عدل حكيم لا يجور لا يحيف ولا يتحامل، لا ينفعه ما منعك ولا ينقصه ما بذله، لكن يدبّر الأمر بعلمه، يا أيتها المرأة! لأنك (لا تكن) ناقصات الدين والعقل، قالت: يا رسول الله! وما نقصان ديننا؟ قال: إن إحداكن تكون تقعد نصف دهرها لا تصلي بحيضة (ولا تصليّ بحيض عن الصلاة لله خ)، وإنك تكثرن اللعن وتكفرن النعمة، تمكث إحداكن عند الرجل عشر سنين فصاعداً يُحسن إليها وينعم عليها، فإذا ضاقت يده يوماً أو خاصمها، قالت له: ما رأيت منك خيراً قط؛ فمن لم يكن من النساء هذه خُلِقها فالذي يصيبها من هذا النقصان محنة عليها وتصبر فيعظم الله تعالى ثوابها، فأبشري، ثم قال لها رسول الله صلى الله عليه وآله: إنه ما من رجل ردي إلا والمرأة الردية أردى منه، ولا من امرأة صالحة إلا والرجل الصالح أفضل منها، وما سوى الله قط امرأة برجل إلا ما كان من تسوية فاطمة بعلي عليه السلام، أي في الشهادة»^(٥٦).

وكيفية الاستدلال بهذه الرواية لدعم مساواة المرأتين الشاهدتين للرجل الشاهد الواحد واضح جداً؛ لذا لا داعي لإطالة الكلام في هذا المجال.

وقفه نقدية مع خبر تفسير العسكري

في هذا الحديث من ناحيتي: السند والمتن، إشكالات عديدة توجب سقوطه عن الاعتماد عليه في الاستدلال.

١ - ١ - **دراسة سند الرواية:** لم يثبت - سندياً - أن هذا التفسير للإمام العسكري عليه السلام، ولم يكن هذا الكتاب معروفاً حتى لا يحتاج - أمثال كتاب الكافي، والتهذيب، والاستبصار، ومن لا يحضره الفقيه - إلى سند له، وعليه فلا سند لنا - أولاً - إلى هذا الكتاب، كما أن هذه الرواية ليست - ثانياً - سوى خبر مرسل، وعدم حجيته من الضروريات والبدهييات، ذلك أنه حتى مع وجود سند للروايات يلزم أن يكون تمام الرواة ثقات ومحل وثوق، كما أن وثافتهم لا بد أن تحرز، وعليه فكيف يمكن بمجرد نسبة كتاب إلى إمام، أن نعتمد على رواياته، رغم أن سند الرواية غير معلوم، ولا سند الكتاب أيضاً؟!

١ - ٢ - **دراسة متن الرواية:** ثمة مواضع في هذه الرواية تخالف الأصول والضوابط المعتمدة شرعاً وعقلاً، كما تخالف الوقائع الخارجية والأمور المسلمة، إلى جانب مخالفة الكتاب والسنة.

المورد الأول: جاء في الرواية: «فإن الله إنما شرف المسلمين العدول بقبول شهادتهم، وجعل ذلك من الشرف العاجل لهم ومن ثواب دنياهم...»^(٥٧).

أولاً: إن هذا التمييز بين المسلمين وغيرهم ظالم وغير سليم؛ ذلك أنه لا وجه لهذا الامتياز هنا مع فرض أن غير المسلم لا تقصير لديه في عقيدته، فأغلبية غير المسلمين قاصرون؛ فكيف يمكن القبول بأن الرحمن الرحيم والإله الذي وسعت رحمته كل شيء قد حرم هؤلاء من لطفه هذا؟ أليس هذا الانحصار ترجيحاً بلا مرجح كما أن اللطف بالبعض دون الآخر لا وجه له؟ أفهل لله علاقة قرابة ببعض الناس فلا يرحم ولا يرأف ولا يحب غيرهم؟ وبعبارة أخرى: إن هذه الأنواع من الحصر تقوم على خلاف العدل

● شهادة المرأة في الإسلام، قراءة فقهية شاملة / القسم الأول

في اللطف والرأفة، كما أن إعطاء الامتيازات للبعض بلا جهة ولا وجه كذلك، ولا يفوتنا أنه كما يكون العذاب والمجازاة والعقوبة بلا جهة ودون ارتكاب جرم ظلماً وجوراً؛ كذلك إعطاء الشرف بلا مبرر لبعض الأفراد، لا سيما فيما يخصّ ذات الباري تعالى وهو المنزه عن كل ظلم، مخالفاً للعدالة والحكمة.

ثانياً: إن هذا التشريف والاحترام للمسلمين يوجب تضييع حقّ من له الحقّ في الدعاوى؛ ذلك أنه إذا كان لدى من له الحقّ شاهد عادل غير مسلم ولم تقبل شهادته، فإنّ حقّ من له الحقّ سوف يزول ويذهب ويضيع، وبعبارة أخرى: أيّ تشريف هذا الذي يُجعل للمسلمين فيبيعث على تضييع حقوق الآخرين؟! إن هذا الأمر مخالف للعدالة وموازن المولى الحكيم. وإذا أشكل أحد وقال: إنه لا يضيع حقّ هذا الشخص، بل يكون كمن لم يجد شاهداً، قلنا له: إن عدم وجود شاهد لهذا الشخص إنما هو بسبب ضعفه الشخصي لا لضعف في القانون ولا لظلم من المقتنّ له، إنّ ضعف الإنسان في عمل يوجب حتى عدم استجابة الدعاء، كما جاء في حديث عن الإمام الصادق عليه السلام: «أربعة لا تستجاب لهم دعوة: رجل جالس في بيته يقول: اللهم! ارزقني، فيقال له: ألم أمرك بالطلب؟»^(٥٨)، وهذا على خلاف من حصل على شاهد لكنّ المقتنّ أسقط عن شهادة هذا الشاهد الاعتبار والقيمة.

ثالثاً: في هذه الفقرة من الرواية اعتبر قبول شهادة المسلم العادل ناتجاً عن احترامه ومنحه القيمة والشخصية، مع أنه ثبت في موضعه أن حجية شهادة العدول إنما كانت من باب البناء العقلائي والارتكازات العرفية، ومع الأخذ بعين الاعتبار هذا المعيار فإنّ شهادة المسلم العادل إنما اعترف بها ببناء العقلاء، وليسست بحاجة إلى ملاك آخر للاعتراف بها حتى تكون هناك منّة إضافية في رقبته.

رابعاً: إن هذا الحصر في قبول شهادة المسلمين يناه في قبول شهادة غير المسلمين في قضاياهم؛ ذلك أن شهادة غير المسلم مقبولة في المحكمة الإسلامية في حقّ غير المسلم، ويحكم على طبقها.

المورد الثاني: جملة: «إن إحدىكن تكون تقعد نصف دهرها لا تصلي بحيضة»، وهي جملة غير مطابقة للواقع الخارجي، وذلك:

أولاً: إذا رأت المرأة في تمام عمرها حيضاً، وكان ذلك في كل شهر عشر أيام، وهي أعلى معدل للحيض، وكانت تصلّي عشرين يوماً في الشهر، فسوف يكون ثلث حياتها بلا صلاة لا نصف عمرها.

ثانياً: مع الأخذ بعين الاعتبار أن بلوغ المرأة قبل الرجل، وأن توجه التكليف عندهنّ يسبق - كما تدل عليه أحاديث البلوغ المشيرة إلى ذلك - توجهه للرجال، فهذا معناه أن النساء سوف يقمن الصلاة قبل الرجال بعدة سنوات.

ثالثاً: إذا أردنا استنتاج معيار كمّي لأيام الصلاة عند المرأة طبقاً لعدد الأيام، وجعلنا ذلك معياراً، فهو معارض لروايات أخرى ترفض هذا المعيار، وترى أن الصدق والصالح - وهما ثمرة العبادة الصحيحة - هما الميزان لتدوين الإنسان، بل حتى على الصعيد الكمي لا يمكن الجزم بأن الرجال يقيمون الصلاة أكثر من النساء، لأن المرأة تشرع بالصلاة قبل الرجال، وهذا ما يجبر النقصان المسبّب عن أيّام العادة الشهرية.

رابعاً: يجب على النساء وفي فترات اليأس إقامة الصلاة والصيام، وعليه تتساوى المرأة والرجل في هذه الأيام من ناحية التكاليف، وهذا الواقع الخارجي ينافي ما قيل من أن النساء لا يصلّين نصف عمرهنّ.

خامساً: إن عدم إقامة المرأة للصلاة في أيام العادة وظيفية شرعية، فيجب عليها ترك الصلاة، بل إنها لو صلّت تكون مذنبّة تعصي الله تعالى، وعليه فترك الصلاة منهنّ علامة قوّة الإيمان والتسليم أمام القانون والتكليف الموضوع عليهنّ من جانب الباري تعالى؛ فكيف يمكن أن يترك الإنسان عملاً بأمر إلهي وهو ما يدلّ على كمال دينه وإيمانه، ويكون تركه هذا في الوقت عينه دليلاً على قلة الإيمان وعدم التدين؟!

المورد الثالث: جملة: «ما من رجل ردي إلا والمرأة الرديّة أردى منه، ولا من امرأة صالحة إلا والرجل الصالح أفضل منها، وما سوى الله قط امرأة برجل». وهنا:

أولاً: إن هذا الكلام يخالف أصول الإسلام والعقل المسلّمة، وهي تدلّ على تساوي المرأة والرجل في الاختيار في أعمالهم الحسنة والسيئة، ذلك أنه عندما يكون تمام النساء - بلا استثناء - أسوأ من الرجال السيئين، وتتمام الرجال الصالحين أحسن من تمام النساء الصالحات. سيكون التفاضل في الحُسن والسوء جبرياً غير اختياري، وإلا فإذا كان الحُسن والقبح اختياريين، فلا بد أن تتنقض القاعدة المذكورة في بعض الموارد. **وبعبارة**

● شهادة المرأة في الإسلام، قراءة فقهية شاملة / القسم الأول

أخرى: إذا أخذنا هذا المقطع من الرواية بعين الاعتبار فسوف تكون خصوصيات الأفضلية والأحسنية على نحو العلة التامة التي لا تخلف فيها، كما لا اختيار، وفي غير هذه الحالة، إذا كانت هذه الخصوصيات دخيلة على نحو الاقتضاء كان فيها اقتضاء التخلف، ولم تعد القضية إطلاقية في الأحسن والأسوأ.

ثانياً: تخالف هذه الجملة الكثير من الآيات القرآنية، ولعله يمكن القول: إنها تعبر عن أحد النماذج البارزة من الأحاديث المخالفة للقرآن، والتي أمرنا - طبقاً لأوامر الأئمة عليهم السلام - بطرحها وضربها عرض الجدار؛ ذلك أن هذا الحديث يخالف روح الآيات القرآنية الرائعة الدالة على العدالة واللطف الإلهيين، مثل قوله تعالى: ﴿أَنْتَى لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى﴾ (آل عمران: ١٩٥)، و﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾ (النحل: ٩٧)، و﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيراً وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْراً عَظِماً﴾ (الأحزاب: ٣٥).

إن هذه الآية من الآيات التي ركز الله فيها - عبر تكرر الصفات - على صيغة المذكر والمؤنث، كي يفهم أن الإسلام يرى الرجل والمرأة متساويين في صفات الخير والحسن الموجبة للمغفرة الإلهية. وثمة آية أخرى يمكن الاستفادة منها هنا، وهي قوله تعالى: ﴿لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِماً﴾ (الأحزاب: ٧٣)، وكذلك ما جاء من أن الأفضلية لها معيار واحد هو التقوى لا الجنس والعرق والقومية، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣).

المورد الرابع: إن هذه الرواية تجعل تمام النساء ناقصات العقول وناقصات الدين، ومتهمات باللعن وعدم الشكر، ولم تستثن سوى البعض، إن هذه الطريقة في الحديث مع امرأة جاءت إلى محضر النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقدّمت نفسها ممثلة عن النساء، مستخدمة كلمات مثل «بأبي وأمي» دالة على محبتها ومحبة المجتمع النبوي للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم.. إن هذه

الطريقة غير مناسبة، ولا تتسجم مع خلق النبي الذي وصفه الله تعالى في القرآن الكريم بـ ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم: ٤).

المورد الخامس: الشيء المثير للعجب في هذه الرواية أن النبي ﷺ - ولتبرير عدم تساوي الشهادة بين الرجل والمرأة - لم يُشر إطلاقاً إلى الآية الكريمة، وإنما استعاض عنها بسلسلة وجوه تخالف الموازين الشرعية والعقلية؛ وهذا بنفسه دليل محكم على بطلان هذه الرواية وعدم صدورها عمّن هو محلّ نزول الوحي.

ومع الأخذ بعين الاعتبار تمام هذه الإشكاليات المثارة حول هذه الرواية، فإن هذه الرواية تصبح محلّ استفهام جاد في صدورها، كما أن في دلالتها إشكالات أيضاً، ذلك أن الحديث لا يشمل ذيل الآية الشريفة وغير موردها، أي أنه مختص بذاك المورد الخاص، وهو قضية النسيان في باب الدّين، لا عدم التساوي في تمام الموارد والموضوعات. وما تقدّم بتمامه يחדش في صحّة هذه الرواية ونسبتها إلى الإمام المعصوم.

وشبيه هذه الرواية في مخالفة القرآن والقواعد والارتكازات العقلائية، بعض الفقرات الواردة في نهج البلاغة^(٥٩) عن الإمام عليّ عليه السلام حول النساء، ذلك أنّ هذه الصورة للمرأة تخالف صورتها التي رسمها القرآن الكريم، ومناخ هذه الصورة مناخ مليء بفتن الزمان ودسائس شياطين السياسة. إن المرأة في نهج البلاغة وصفت بأوصاف مثل: العقرب، الشرّ، ناقصات العقول، ناقصة الإيمان، ناقصة الحظ، ومع الأسف فقد انبرى أكثر شراح نهج البلاغة لإثبات هذه المقولات، على أساس أن النساء أنقص من الرجال في مقام العبودية، والعروج والتكامل، والتلقي الذهني، والانتزاعات العقلية، غافلين عن كيفية تفسير الآيات القرآنية في هذا المضمار، أليس معيار معرفة كلام الأئمة عن غيرهم في أدعيتهم وأحاديثهم هو الانسجام مع القرآن والكلام الإلهي في المفاهيم والمعاني؟ أين قدّم القرآن المرأة حقيقةً ناقصةً وماهيةً غير كاملة؟!

من هنا؛ فالإشكالات التي ذكرناها سابقاً حول الحديث المتقدم، من مخالفة الأصول المسلّمة للإسلام ومذاق الشرع والآيات القرآنية، يجري في هذه الخطبة أيضاً، يضاف إلى أنه قد جاء هناك أنهنّ «نواقص الإيمان ونواقص الحظوظ»، وهذا ما يضاعف الإشكالات؛ ذلك أنه - وكما يقول العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان^(٦٠) - يتساوى

● شهادة المرأة في الإسلام، قراءة فقهية شاملة / القسم الأول

الرجل والمرأة في الحظ والمك، أو أن المرأة تحظى بمالكية أكبر؛ لهذا كانت هذه الرواية مخالفةً للواقع الخارجي؛ من هنا لا يمكن أن يكون مثل هذا الكلام صادراً عن أمير الكلام وباب مدينة علم الرسول.

٢ - رواية داوود بن الحصين

عن أبي عبد الله عليه السلام: «...وكان أمير المؤمنين عليه السلام يجيز شهادة المرأتين في النكاح عند الإنكار، ولا يجيز في الطلاق إلا شاهدين عدلين، فقلت: فأى ذكر الله تعالى قوله: فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ؟ فقال: ذلك في الدين، إذا لم يكن رجلاً، فرجل وامرأتان، ورجلٌ واحد ويمين المدعي، إذا لم يكن امرأتان، قضى بذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام بعده عندكم»^(٦١).

وكيفية الاستدلال أنه حيث سأل السائل عن الآية الشريفة، وأقره الإمام في سؤاله، عنى ذلك أن الآية - بإمضاء المعصوم - تدل على أن شهادة المرأتين في باب الدين تساوي شهادة الرجل الواحد، وفي كافة الموارد الأخر كذلك، فتساوي شهادتهما شهادته.

قراءة نقدية لرواية ابن الحصين

عندما يكون السؤال عن الآية والجواب في موردها، يرتبط تقرير الإمام تلقائياً بالآية نفسها، فكل ما يفهم من الآية سوف يكون حجة؛ وقد ذكرنا أن في الآية علةٌ وسبباً، وأن الحكم فيها تابع لهذه العلة، وبعبارة أخرى: إن تقرير المعصوم لا يضيف شيئاً على معطى الآية، والآية تدل على تساوي قيمة شهادة المرأتين مع شهادة رجل واحد انطلاقاً من خصوصية النسيان، لا لمحض كون المرأة امرأة، وهذه الخصوصية موجودة في نص الآية بوصفها سبباً ومبرراً للحكم.

ب - الروايات الواردة في الأبواب المختلفة

١ - روايات باب الحدود والوصية والإرث والديات

من جملة الروايات التي يمكن الاستناد إليها في مجال مساواة شهادة المرأتين

لشهادة الرجل الواحد، ما جاء في أبواب مختلفة من الفقه الإسلامي؛ إذ يستتبط من هذه الروايات أن شهادة المرأتين تساوي شهادة رجل واحد في تمام الموارد والمواضع، انطلاقاً من كونها امرأة.

أ - باب الحدود: لقد وردت في باب الحدود أحاديث تدلّ على أن شهادة ثلاثة رجال وامرأتين يمكنها أن تثبت عقوبة الجلد أو الرجم في الزنا، ومع الأخذ بعين الاعتبار لزوم توفر أربعة شهود من الرجال في إثبات جريمة الزنا، يُعلم أن المرأتين قد جعلتا هنا في موضع الرجل الواحد، وذلك مثل روايات: أبي بصير^(٦٢)، وإبراهيم الحارثي (الحارقي)^(٦٣)، ومحمد بن الفضيل^(٦٤)، وعبد الله بن سنان^(٦٥)، ووزارة^(٦٦).

ب - باب الوصية: وهي الأحاديث التي نقلت حول شهادة المرأة في باب الوصايا، والتي قُبل فيها بشهادة المرأة الواحدة في ربع الوصية، مثل صحيحة السندي التي يرويها محمد بن قيس عن الإمام الباقر^{عليه السلام} أنه قال: «قضى أمير المؤمنين^{عليه السلام} في وصية لم يشهدها إلا امرأة، فقضى أن تجاز شهادة المرأة في ربع الوصية»^(٦٧).

ج - باب الإرث: تُثبت شهادة المرأة القابلة في ولادة الطفل - كما هي الحال في مجال الوصايا - ربع الإرث للولد، فصي خبر ابن سنان عن الإمام الصادق^{عليه السلام} أنه قال: «تجوز شهادة القابلة في المولود إذا استهلّ وصاح في الميراث، ويورث الربع من الميراث بقدر شهادة امرأة واحدة»، قلت: فإن كانت امرأتين؟ قال: «تجوز شهادتهما في النصف من الميراث»^(٦٨).

د - باب الديات: ثمة مجموعة من الروايات تقبل - أيضاً - شهادة المرأة الواحدة في ربع دية القتل، من قبيل رواية عبد الله بن الحكم أنه قال: سألت أبا عبد الله^{عليه السلام} عن امرأة شهدت على رجل أنه دفع صبياً في بئر فمات، قال: «على الرجل ربع دية الصبي بشهادة المرأة»^(٦٩).

ولا يفوتنا أنه سينتج بالدلالة الالتزامية من هذه المجموعات الثلاث من الروايات (الوصية - الإرث - الديات) أنه بشهادة أربع نساء تثبت الوصية والإرث والدية بتمامها، إذ عندما يثبت بشهادة المرأة الواحدة ربع هذه الموارد الثلاثة، فإن اللازم العري في ذلك أن تكون شهادة أربع نساء موجبةً لثبوت الوصية والإرث والدية كاملةً. من ناحية أخرى، حيث إن هذه المواضع تثبت بشهادة رجلين كان لازم ذلك أن تساوي شهادة الأربع نساء شهادة رجلين اثنتين.

الانتقادات والإشكالات

أ - النقد المشترك

الجواب الإجمالي والمشترك الذي يتناول هذه الروايات كافة، هو أنها تدل على مزيد مما دلّت عليه الآية القرآنية، فقد جاء في كتاب الله تعالى أن علة عدم المساواة هي إمكان النسيان في النساء، والآية واردة في الدّين وهذه الروايات واردة في الدية والوصية والإرث، وهي أنحاء من الدين وتعدّ من القضايا المالية، فعبر الشهادة يثبت مال أو حق مالي للمشهود له، فتضيف مطلباً للآية، لكن الروايات عندما تريد بيان حكم على خلاف الآية، سواء بالإضافة أو الإنقاص، أو تريد أن تؤسّس حكماً تعبدياً، فإنها تحتاج لحشد من الروايات والأدلة أكثر وضوحاً؛ فلا بد أن تكون النصوص صحيحة صريحة في هذا المضمون عن الأئمة المعصومين، ذلك أنه ثبت في محلّه أن الشارع عندما يريد بيان حكم على خلاف القواعد والبناءات العقلائية فإنه يبرزه ببيانات مختلفة، وفي أزمنة متفاوتة، وأمكنة متنوّعة، وبعبارات صريحة ونصّ قويم، مثل الردع عن القياس في استتباط الأحكام الشرعية، والأ إذا لم يكن الأمر كذلك، فسوف يحمل العقلاء والعرف تلك الأدلة الخاصة المحدودة التي تخالف بناءاتهم.. على مبانيهم وعلى ما لا يخالف تلك الارتكازات العقلائية. وبعبارة أخرى: إن الارتكاز العقلائي مانع عن التعبد، وأي دليل لا يكون بهذه القوة والمتانة والاستحكام بحيث يمكنه أن يثبت ما يخالف البناءات العقلائية، فسوف يكون بنفسه دليلاً وتقريراً للأعمال العقلائية من قبل الشارع.

وخلاصة الكلام أن مدلول الروايات لا يدلّ على أكثر مما تفيد الآية الشريفة، وأن العلة التي أبدتها الآية الكريمة تعود لتلعب دوراً في التعميم والتخصيص، كما بيّناه في الأبحاث السابقة، فنصرف النظر عنه فعلاً.

ب - الانتقادات الخاصة

وفي مجال الحديث عن الانتقادات الخاصة بكل باب من هذه الأبواب لابد من القول: إن روايات باب الحدود ليس فيها سوى إشعار بالأمر، ولا يمكن - بسبب الخصوصيات القائمة في باب الحدود، سيما تلك المجموعة من الحدود التي ترتبط بسمعة الأشخاص ومكانتهم الاجتماعية - التعديّ منها إلى أيّ باب آخر، ذلك أن بعض

الخصوصيات من نوع «درء الحدّ بالشبهة» و«التخفيف» مما جاء في الحدود، تفرض أن يكون الشاهد رجلاً بل متعدداً وأن يُعمل بالإقرارات، وهذا ما يميز هذا الباب عن سائر الأبواب، ولذلك لا تكون الشهادة في الحدود العرضية جائزة إلا عندما يكون هناك وضوح تام لدى الشاهد، بحيث رأى الميل في المكحلة، كما أنه في الأبواب الأخرى لا بد أن تكون الشهادة عن علم واطلاع كافيين؛ وبناءً عليه لا يمكننا - مع وجود اعتبارات خاصة بباب الحدود - أن نعدّي هذا النوع من الشهادة إلى الأبواب الأخرى في الفقه ونلغي الخصوصية؛ ذلك أن الخصوصية واضحة ومعلومة، وإلغاء الخصوصية العرفية مع احتمالها غير صحيح ولا تام، فكيف مع العلم بها؟!

وهكذا الحال في الروايات الراجعة إلى نفوذ شهادة المرأة في ريع الإرث والوصية والدية، فليس فيها أكثر من إشعار، وإلا فالحكم في هذه الروايات لا علاقة له بحجية الخبر وشهادة المرأة، ذلك أنه عندما تكون شهادة أربع نساء حجةً، فإن خبر إحداهن لن يكون له أثر من الحجية والاعتبار، مع أن الشارع جعله حجةً؛ وعليه فننفذ خبرها في الربع حكم تعبدية خاص؛ لأن الحجية لا تقبل التبويض عند العقلاء، كما أنها غير معقولة في بعض المدلول دون بعض، رغم أنه لا مانع من تبعضها من طرف الشارع في الأمور الاعتبارية، إلا أن هذا التعبد لا بد له أن يثبت بالكثير من الأدلة والنصوص المحكمة.

٢ - صحيح منصور بن حازم

ثمة رواية أخرى يروها منصور بن حازم - وهو من الأصحاب والمحدثين الكبار - عن أبي الحسن عليه السلام، قال: حدثني الثقة، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «إذا شهد لصاحب الحق امرأتان ويمينه فهو جائز»^(٧٠). وظاهر هذه الرواية أنها تبين أن شهادة المرأتين تساوي شهادة رجل واحد، ذلك أنه قد ثبت في محله أن شهادة الرجل الواحد تكفي - إذا صاحبها يمين المدعي - في إثبات حقه.

لكن هذه الرواية يعاني الاستدلال بها من مشاكل:

أ - **أما من الناحية السندية**، فلا تخلو هذه الرواية من إشكال؛ ذلك أنها مرسلة، ولا يُعلم من هو الثقة الذي نقل الرواية لمنصور بن حازم، ولعله لا يكون ثقةً عندنا، لكن يمكن القول: إن توثيق منصور - كتوثيق النجاشي - يعتبر حجةً بالنسبة إلينا.

● شهادة المرأة في الإسلام، قراءة فقهية شاملة / القسم الأول

ب- وأما من الناحية المتبية، فتعاني الرواية من مشكلة لغوية ودلالية؛ ذلك أنه جاء

فيها: «إذا شهد لصاحب الحق امرأتان ويمينه فهو جائز» ولا يُعلم مرجع الضمير «هو» الوارد فيها؛ ذلك أن الشهادة مؤنث ولا يرجع ضمير «هو» إليها، كما أن رجوع هذا الضمير إلى صاحب الحق أمر لا معنى له، من هنا ثمة احتمال في حصول سقط أو زيادة في الرواية، وهو احتمال قوي، وإنما يجري أصل عدم الزيادة وعدم النقيصة وعدم تصرف الراوي في الرواية عندما لا تكون هناك حجة على خلافه، وهذه المشكلة اللغوية الموجودة هنا تصلح حجة على الخلاف؛ من هنا لا يمكن الاعتماد على هذه الرواية.

والإشكال الرئيس في هذا الحديث هو أنه في مقام بيان أنه لو اجتمعت شهادة المرأتين مع القسَم كان ذلك في نفع المدعي، وليست في مقام بيان أن شهادة المرأتين تساوي شهادة الرجل الواحد في تمام الحالات؛ وعليه لا إطلاق في الحديث من هذه الزاوية حتى نأخذ به ونحكم بمساواة شهادة المرأتين للرجل الواحد في تمام الموارد؛ وفي نتيجة الأمر لا يمكن أن يدل هذا الحديث على مزيد مما دلّت عليه الآية الكريمة، وقد تقدم أن الآية الشريفة قد جعلت النسيان في النساء هو العلة للحكم، والحكم يدور مدار علته وجوداً وعدمًا، كما أن سعته وضيقه يتبعانها تلقائياً.

ونتيجة البحث: أنه مع الأخذ بعين الاعتبار ما تقدم حتى الآن، نرى أن شهادة

المرأتين لا تساوي شهادة الرجل الواحد بوصفها قاعدة عامة، وأنه عندما جعل الشارع هذا القانون جعله في موارد خاصة لأسباب ترجع إلى المرأة، لا لمحض كون المرأة امرأة.

وفي الأبحاث القادمة، وبالاعتماد على ما توصلنا إليه، سندرس ونعالج فقهيًا الموارد والموضوعات التي طرح فيها قانون مساواة شهادة المرأتين للرجل الواحد، وكذلك تلك الموارد التي لم تقبل فيها شهادة المرأة مطلقاً، ونرصد أدلتها وبراهينها، لعلنا نخرج بنتيجة تخالف ما توصل إليه الفقهاء في هذا المضمار.

- يتبع -

الهوامش

(١) الفروع من الكافي ٥: ٤٩٤، كتاب النكاح، باب كراهية الرهبانية وترك الباه.

(٢) الكافي في الفقه: ٤٣٦، ٤٣٨.

- (٣) المبسوط ٨: ١٧٢ .
- (٤) شرائع الإسلام ٤: ١٣٦ .
- (٥) مسالك الأفهام ١٤: ٢٤٥ .
- (٦) النهاية: ٣٣٢، باب شهادة النساء .
- (٧) المراسم: ٢٣٣ .
- (٨) المهذب ٢: ٥٥٨ .
- (٩) الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ٢٢٢ .
- (١٠) شرائع الإسلام ٤: ١٣٧ .
- (١١) المختصر النافع في فقه الإمامية: ١٩٢ .
- (١٢) تذكرة الفقهاء ٩: ٤٤٥، مسألة: ٢٦٥ .
- (١٣) جامع الشتات ٢: ٧١٣، حيث يقول: «ذكر أن إثبات حدّ الزنا واللواط لا بدّ - كما قرّر في محلّه - أن يكون بأربعة إقرارات أو أربعة شهود، كما فصلّ في محلّه من كتب العلماء، وحيث لا نقول بإجراء الحدود في زمان غيبة الإمام عليه السلام ونتوقف فيه، فلا ثمرة حينئذ لهذا البيان؛ إلا أن حاكم الشرع - أي المجتهد العادل - ربما أمكنه بمقتضى حاله أن يقوم بالتعزير؛ والأفضل أن يتوب الجاني ويسقط صاحب الحقّ حقه ويعفو، حتى يسقط الحدّ؛ لأنه من حقوق الناس» .
- (١٤) جامع المدارك ٥: ٤٠٧ .
- (١٥) جواهر الكلام ٢١: ٣٩٤ .
- (١٦) مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٤٣٧ .
- (١٧) المصدر نفسه ١٢: ٢٤ .
- (١٨) الجدير ذكره أن قاعدة «الحدود تدرأ بالشبهات» قاعدة إجماعية، ولا خلاف فيها، كما يقول صاحب الجواهر في الحديث عن حدّ السرقة: «كما لا خلاف ولا إشكال في درئه بالشبهة، كغيره من الحدود»، فانظر: جواهر الكلام ٤١: ٤٨١ .
- (١٩) وسائل الشيعة ٢٨: ٤٧، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب مقدمات الحدود وأحكامها العامة، باب ٢٤، ح ٤٤ .
- (٢٠) المصدر نفسه ٢٨: ٩٦ - ٩٧، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حدّ الزنا، باب ١٢، ح ٨، ٩ .
- (٢١) رغم أن الفقهاء يعتبرون هذا الحدّ بتهمة القذف (جواهر الكلام ٤١: ٣٠٤)، إلا أن سماحة آية

اللّه العظمى الصانعي، يرى أنه حدّ قائم على المصلحة بهدف الحفاظ والحيلولة دون تعرّض مكانات الأشخاص وسمعتهم للأذية، ولا دليل عرفاً ولا شرعاً ولا عقلاً ولا عقلاً على أنه من باب الافتراء، كما أن ذلك غير موجود في الروايات لكن من حيث إن الشهادة ليست ظلماً ولا افتراءً، فلا يمكن جعل حدّ لها (تقارير درس الصانعي)، والشاهد على صحة كلام الأستاذ أن صاحب الجواهر (جواهر الكلام ٤١: ٢٩٨) ذكر في حكم جلد الشهود إذا كانوا أقلّ من أربعة أنه وإن أمكن كونهم صادقين، إلا أن الشارع سبحانه اعتبرهم كاذبين (النور: ١٢) وعليه، فليس الواقع هو معيار الصدق والكذب، وإنما المصلحة وسمعة الناس ومكانتهم.

(٢٢) قواعد الأحكام ٣: ٥٢٥.

(٢٣) إيضاح الفوائد ٤: ٤٧٥.

(٢٤) جواهر الكلام ٤١: ١٥٧.

(٢٥) وسائل الشيعة ٢٠: ١٦٨، كتاب النكاح، أبواب مقدمات النكاح وآدابه، باب جملة من آداب عشرة النساء، ح ١.

(٢٦) كفاية الأصول ٢: ٥٥.

(٢٧) فرائد الأصول ٢: ٤٩.

(٢٨) المنجد، مادة: وثق.

(٢٩) ﴿وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا...﴾ (البقرة: ٢٨٢). و ﴿...وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ...﴾ (البقرة: ٢٨٣).

(٣٠) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٣٢، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، باب ٢، ح ١.

(٣١) المصدر نفسه ١٧: ٨٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، باب ٤، ح ٤.

(٣٢) المصدر نفسه ٢٧: ٣٩٨، كتاب الشهادات، باب ٤١، ح ٢٠؛ وتهذيب الأحكام ٦: ٢٤٢، باب البيّنات، ح ٥٩٧.

(٣٣) كشف اللثام ١٠: ٣٢٥.

(٣٤) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٦٨، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، باب ١٤، ح ١٢.

(٣٥) مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ١٥.

(٣٦) جواهر الكلام ٤١، كتاب القضاء.

(٣٧) كتاب الخلاف ٦: ٢١٣، مسألة: ٦.

- (٣٨) مجمع المسائل ٢: ٢١، السؤال: ٦.
- (٣٩) استفتاءات قضائي ١: ٢٧، السؤال: ٣.
- (٤٠) وسائل الشيعة ٢٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب ٩، ح ١.
- (٤١) المصدر نفسه، باب ١، ح ٥.
- (٤٢) لم يستدل على أن شهادة المرأة تقع على النصف من شهادة الرجل، بمسألة ضعف الرأي والإدراك عند النساء، سوى الفاضل الهندي صاحب كشف اللثام.
- (٤٣) جواهر الكلام ٤: ٤٦.
- (٤٤) جامع الشتات ٢: ٧١١، الطبعة الحجرية.
- (٤٥) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٨٩ - ٣٩٠، كتاب الشهادات، باب ٤٠، ح ١، ٤.
- (٤٦) المبسوط ١٦: ١١٢.
- (٤٧) جواهر الكلام ٤١: ١٧٣.
- (٤٨) المصدر نفسه: ١٧٠.
- (٤٩) وسائل الشيعة ٢٧، باب ٩، من أبواب صفات القاضي، ح ١٠، ١١، ١٤، وغيرها من أحاديث هذا الباب.
- (٥٠) لمزيد من الاطلاع هنا انظر: جوادي آملی، زن در آيينه جلال وجمال: ٢٩٥ - ٢٩٨، ٣٠٦ - ٣١٦.
- (٥١) نهج البلاغة، الخطبة: ٨٠.
- (٥٢) الفدير ٥: ٢٠١: سلسلة الكذابين والوضاعين.
- (٥٣) علم الحديث ودراية الحديث: ١١٤.
- (٥٤) بحار الأنوار ٢: ٢١٧.
- (٥٥) المصدر نفسه: ٢٤٦.
- (٥٦) تفسير البرهان ١: ٢٦٣.
- (٥٧) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩٩، كتاب الشهادات، باب ٤١، ح ٢٢.
- (٥٨) أصول الكافي ٢: ٥١١، كتاب الدعاء، باب من لا تستجاب دعوته، ح ٢.
- (٥٩) نهج البلاغة، الخطبة: ٨٠.
- (٦٠) الميزان ٤: ٢٠٧.
- (٦١) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٦٠، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٣٥.

-
- (٦٢) المصدر نفسه: ٣٥١، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٤.
- (٦٣) المصدر نفسه: ٣٥٢، ح ٥.
- (٦٤) المصدر نفسه، ح ٧.
- (٦٥) المصدر نفسه: ٣٥٣، ح ١٠.
- (٦٦) المصدر نفسه: ٣٥٤، ح ١١.
- (٦٧) المصدر نفسه: ٣٥٥، ح ١٥.
- (٦٨) المصدر نفسه: ٣٦٤، ح ٤٥.
- (٦٩) المصدر نفسه ٢٧: ٣٥٩، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٣٣.
- (٧٠) المصدر نفسه، ح ٣١.

الشرية الإسلامية والموقف من الشعر والشعراء

دراسة في ضوء التراث الأدبي والتاريخي

د. محمد عبد الله عطوات (*)

نظرية استكراه الإسلام للشعر، الشواهد والمستندات

حينما تقوم بالبحث عن موقف النبي من الشعر والشعراء وتصفح كتب الأدب والتاريخ نرى أنه قد تعددت فيه أعمال الباحثين وتباينت آراؤهم؛ فمنهم من يزعم أن النبي يستقبح الشعر وممارسته وينظر إليه بنظرة الاستكراه والازدراء، ومنهم من يرى أن النبي يحب الشعر وإنشاده وينظر إليه بعين الإعجاب والتقدير، وكل فريق يحتج على إثبات دعواه بالأدلة النقلية والعقلية.

فأما الفريق الأول الذي يرى أن النبي ﷺ يستكراه الشعر، فيحتج بالأدلة التالية:

أولاً: جاءت آيات تستكرك الشعر والشعراء، ومنها قوله تعالى: ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ

الغَاوُونَ ﴿٥٨﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٥٩﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴿٦٠﴾﴾ (الشعراء:

٢٢٤ - ٢٢٦)، ويفهم من ظاهر هذه الآيات أن القرآن الكريم يعارض الشعر ويذمه،

ولذلك لما نزلت هذه الآيات ذهب حسان بن ثابت (٥٥٣ - ٦٧٤هـ) وعبد الله بن رواحة

(٦٣١م) وكعب بن مالك الأنصاري (٥٩٨ - ٦٧٠م) وهم يبيكون^(١)، وأيضاً قال الله تعالى:

﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾ (يس: ٦٩)، ويفهم من هذه الآية أن الله سبحانه وتعالى

قد نزه نبيه عن إنشاد الشعر.

ثانياً: وردت أحاديث صحيحة في ذم الشعر وممارسته مما يدل على أن النبي لم

(*) دكتوراه دولة في اللغة العربية وآدابها، وأستاذ مساعد في جامعة بيروت الإسلامية، كلية الشريعة،

من فلسطين.

● الشريعة الإسلامية والموقف من الشعر والشعراء، دراسة في ضوء التراث الأدبي والتاريخي

يحبّ الشعر ولا إنشاده، كما روي عن سعد بن أبي وقاصّ رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: لأنّ يمتلئ جوف أحدكم قيحاً يريه خير له من أن يمتلئ شعراً^(١)، وروي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كذلك^(٢)، وروي عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عنه قال: بينما نحن نسير مع رسول الله صلى الله عليه وآله بالعرج، إذ عرض شاعر ينشد فقال النبي صلى الله عليه وآله: خذوا الشيطان أو أمسكوا الشيطان، لأنّ يمتلئ جوف أحدكم قيحاً خير له...^(٣)، وهذه الأحاديث تدلّ على مدى استقباح النبي للشعر والشعراء.

ثالثاً: يؤكّد بعض المستشرقين مثل كارل بروكلمان^(٤) وغيره من رجال الفكر والنقد القول بكره النبي للشعر وعدم ارتضائه به. ويقولون في سبيل إثبات رأيهم: إنّ النبي كان ينظر إلى الشعر بوصفه عادة من عادات الجاهلية ينبغي أن تتجنب، ولذلك نرى أن قويت في نفوس المسلمين الأولين كراهية الشعر. وأن الشعر لم يتأثر بالإسلام والشعراء الذين تأثروا بالإسلام قد سكتوا عن نظم الشعر وإنشاده كليد بن ربيعة (٦٦١م) وسويد بن عدي وغيرهما. كما أصبح الشعر ضئيلاً قليلاً في عصر النبوة والخلفاء الراشدين.

نظرية الترحيب بالشعر في الشريعة الإسلامية

الفريق الثاني هنا يستدلّ على إثبات دعواه بالأحاديث النبوية كذلك، فعن عروة عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إن من الشعر لحكمة وإن من البيان لسحراً»^(٥) وعن ابن عائشة التيمي قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «اللهم من هجاني فاعنه مكان كل هجاء هجانيه لعنة»^(٦)، وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل، وكل نعيم لا محالة زائل»^(٧) وقد ورد في الحديث أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال لحسان: «اهجهم أو قال: هاجهم وجبريل معك»^(٨).

من هنا ناقش المؤرّخون والباحثون هذا الموضوع في العصر الحاضر في مؤلفاتهم باستفاضة، فذكر كل من الدكتور يحيى الجبوري في شعر المخضرمون وأثر الإسلام فيه والدكتور عبد الله الحامد في الشعر الإسلامي في صدر الإسلام ومحمد عثمان علي في كتابه في أدب الإسلام، كلاماً طويلاً في هذا الصدد يفتح أبواب البحث والتحقيق، وسوف نحدّد القول في هذا المقال في مسألتين رئيسيتين:

الأولى: بيان موقف النبي صلى الله عليه وآله من الشعر.

الثانية: توجيه الأدلة وتحليل المواقف التي ساعدت على إشاعة الآراء الخاطئة حول النبي ﷺ في هذا المجال.

لمحة خاطفة عن حالة الشعر قبل الإسلام وبعده

وقبل أن نخوض في تفصيلات الموضوع، يجدر بنا أن نلقي ضوءاً على حالة الشعر والشعراء عند العرب قبل مبعث الرسول وبعده، فإنه كانت للشعر في نفوس العرب، كما هو معروف، منزلة سامية ومكانة مرموقة؛ لأنه ديوان مآثرهم وسجل مفاخرهم، فكان يلعب دوراً خطيراً في إيقاد نار الحرب التي كانت تقوم بينهم، وفي إطفائها في الوقت عينه. وبالشعر كانت تفتح مغاليق الأنفس وتلين قساوة القلوب وتُثّل العطايا والهبات، وبإنشاده تعمّر مجالس السمر ومحافل الأدب، ومع ذلك فإن رسالة الشعر قبل مبعث النبي ﷺ كانت قد انحرفت في كثير من الأحيان عن الوضع الكريم الذي يليق بالإنسانية المهذّبة والخلق الكريم الذي تُهدّب به الحياة والمجتمع، فالعرب كانوا يستخدمون الشعر في وصف النساء بأقبح الأوصاف وانتهاك الحرمات وإثارة الحميّة وتحريض الناس على القتال والتشاجر ودعوتهم إلى الرذائل والمجون، فمن هذه الناحية كان عاملاً من عوامل الهدم والفساد وباعثاً من بواعث التدمير والتخريب.

ثم جاء النبي ﷺ بدعوة الإخاء والمساواة والفضيلة في القول والفعل والأدب الذي يليق بالمجتمع البشري وفطرته السويّة، فحرّم على الناس الفواحش ما ظهر منها وما بطن، وحذّرهم من أباطيل القول وزوره، ودعاهم إلى أن يجتنبوا الرذائل وأن يتحلّوا بالفضائل وأن يكفّوا عن سيء القول والفعل مما يؤذي نفس الإنسان. كما قد حارب في الشعراء روح العصبية وحميّة الجاهلية ونهاهم عن كل ما يثير النفس ويحرّض على الخصومات ويوقد دفين الأحقاد وكمين الضغائن^(١).

والشعراء هم أسرى الانفعالات والمشاعر المتغيّرة، تتحكّم فيهم أحاسيسهم وتقودهم إلى التعبير عنها كيفما كانت، ويرون الأمر الواحد في لحظة أبيض وفي أخرى أسود، يرضون فيقولون قولاً، ويسخطون فيقولون قولاً ثانياً، فهم لا يثبتون على حال واحد، بل يتقلّبون بتقلّب الأحوال والأزمان ويخلقون في أذهانهم عوالم من الوهم يعيشون فيها فيقولون خلاف الواقع والحقيقة. وأما النبي فقد جاء بدعوة يريد تحقيقها في عالم

● الشريعة الإسلامية والموقف من الشعر والشعراء، دراسة في ضوء التراث الأدبي والتاريخي

الواقع، فله هدف ومنهج وطريق يختلف عن هذا الوضع السائد في عالم الشعراء، وهو يريد أن يسلك طريقه وفق منهج واضح محدّد وسام، يسعى من خلاله إلى تحقيق هدفه المنشود وهو مفتوح العين بصير، بها ويسمع ويشاهد، يقظ العقل والقلب، لا يرضى بالوهم ولا يعيش بالرؤى، ولا يقنع بالأحلام، حتى تصبح الدعوة واقعاً ملموساً في عالم الناس^(١١).

وإذا نظرنا بإمعان، فإن معظم الشعراء الجاهليين قد سلكوا منهجاً يختلف عن النبي ﷺ، لذا عارض النبي هؤلاء الشعراء، لكنه لم يعارض الشعر والفن لذاته! كما يفهم من ظاهر النص، بل استتكر النهج الذي وجد عليه الشعراء من الأهواء الزائفة والانفعالات الطائشة، فقد أبدى النبي الإعجاب بهم، ونظر إليهم بعين التقدير والرضا. كذلك نجد في الجاهلية بعض الأشعار حافلة بالأغراض السامية والمعاني النبيلة؛ حيث يكثر فيها ضرب الأمثال والحكم والقصد إلى المواعظ مما يحثّ على مكارم الأخلاق وفضائل الإنسانية؛ فالشعراء قد تغنّوا فيها بكريم الشيم، وكل ما يمكن اتخاذه مثلاً رفيعاً لهم في حياتهم وسلوكهم من كرم وضيافة ومروءة ووفاء ونجدة وإقدام وشجاعة وصبر وتحمل، فالنبي ﷺ قد أعرب عن إعجابه بهذا النوع من الشعر.

وملخص القول: إنّ حالة الشعر كانت في عهد النبوة غير ما كانت عليه في عهد الجاهلية، فنرى أن الشعر قد تنزّه في وجهته وسلم مما كان يدنّسه من هتك الأعراس، وكشف الأستار وصار من وسائل الدعوة الجديدة ولساناً من ألسنة الكفاح في سبيل تدعيم قوائمه، فرسالة الشعر إذن كانت رسالة لا تعرف الفحش ولا تحبّ السوء من القول والفعل وتأنف من الخوض فيما حرّم الله، فهي رسالة مستمدّة من روح الإسلام وتعاليمه الخالدة وآدابه الكريمة ودعوته الحقّة إلى معاملة خلق الله أكرم معاملة قال تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾.

يتضح مما سبق أن الشعر في عصر الجاهلية وعصر النبوة على أنواع ثلاثة:

الأول: الشعر الملتزم بالإسلام دفاعاً عن الدعوة وذوداً عن الدين، وهذا الشعر أحبّه النبي ﷺ وأقرّه الإسلام وسمح به عند الحاجة الملحة.

الثاني: الملتزم بالقيم الإنسانية، وهذا شعر كرمه النبي ﷺ وقدره الإسلام وأمر بتعلّمه لوفور الحكمة فيه. ولذلك أرسل عمر ﷺ إلى أبي موسى الأشعري قائلاً: «مُرْمَنْ

قَبْلَكَ بِتَعَلُّمِ الشَّعْرِ، فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى مَعَالِمِ الْأَخْلَاقِ وَصَوَابِ الرَّأْيِ وَمَعْرِفَةِ الْأَنْسَابِ»^(١٢) وهذا النوعان هما من الشعر الطيب المسموح به.

الثالث: الذي يدعو إلى الفحش والرذائل ويخالف التصور الإسلامي، وهو الذي كرهه النبي وحرّمه الإسلام كشعر المديح الكاذب والهجاء الفاضح وشعر الفخر القبلي الجاهلي والغزل الفاضح الفاحش والشعر الوثني، والشعر الذي هاجم الدعوة الإسلامية، فهذا من الشعر الخبيث في نظر الرسول الذي نهانا عنه.

وهكذا نجد الشعراء فريقين: فريق قد ابتعد عن الحق ووقف بشعره يصدّ عن سبيل الله ويهجو الرسول وصحابته، وفريق آمن بالحق ووقف يدافع عنه وعن مبلغه، فأما الفريق الأوّل فمفقوت ومأزور عند الله ورسوله، وأما الفريق الثاني فمقبول ومأجور^(١٣).

وخلاصة القول: إن الشعر إن لم يقع فيه ما نهى الإسلام عن الوقوع فيه من هتك الأعراض وإثارة الفساد، بل يوافق الحق فهو مقبول في نظر النبي ﷺ وإلا فهو مرفوض ومحظور.

وفي ضوء هذا الموقف، جاءت أقوال النبي في الشعر؛ فقد روي عنه أنه قال: «إنما الشعر كلام مؤلّف فما وافق الحق منه فهو حسن، وما لم يوافق الحق منه فلا خير فيه»^(١٤)، وعن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «الشعر بمنزلة الكلام حسنه كحسن الكلام وقبيحه قبيح الكلام»^(١٥). وقال أيضاً: «إنما الشعر كلام فمن الكلام خبيث وطيب»^(١٦).

التجربة النبوية في التعامل مع الشعر

١- تسمية النبي الشعر الحق بأسلحة الجهاد

لما جاء الإسلام بدعوته إلى العرب اشتدت الخصومة بين الرسول وقريش، إذ كان اللسان إلى جانب السنن في ميدان الخصومة، وبالأخص إذا حمى الوطيس وكثر شعراء قريش واندفعوا بهجون النبي وأتباعه هجاء موجعاً، وعلى رأسهم عمرو بن العاص وعبد الله الزبيري وأبو سفيان بن الحارث، وأمام هذا الواقع ودرء الفحش للمشركين وشراسة هجومهم لم يكن للمسلمين من حيلة أو وسيلة يلجؤون إليها إلا الردّ المماثل، فودّوا لو يأذن لهم الرسول ﷺ لمواجهتهم فما هو إلا أن قال لهم: «ما يمنع الذين نصرنا رسول الله

● الشريعة الإسلامية والموقف من الشعر والشعراء، دراسة في ضوء التراث الأدبي والتاريخي

بأسلحتهم أن ينصروه بألسنتهم»^(١٧)، حتى نهض لهم نفر من الصحابة يدافعون عن الإسلام بألسنتهم وينصرونه بأشعارهم، وكان أشدهم وقعاً وأكثرهم إيلاماً حسان بن ثابت وكعب بن مالك وعبد الله بن رواحة، روي عن كعب بن مالك أنه قال للنبي: إن الله تعالى قد أنزل في الشعر ما أنزل، فقال النبي ﷺ: «إن المؤمن يجاهد بسيفه ولسانه والذي نفسي بيده لكانما ترمونهم به نضح النبل»^(١٨)، وأيضاً قيل: يا رسول الله! ماذا ترى في الشعر؟ قال: «إن المؤمن يجاهد بسيفه ولسانه»^(١٩).

٢ - تشجيع النبي ﷺ بالشعراء بالتهاني والجوائز والأدعية

إن النبي كان يتأثر بالأشعار التي ينشدها الشعراء من أتباعه وأنصاره، فيشجعهم، فقد قال فيهم: «هؤلاء نفر أشد على قريش من نضح النبل»^(٢٠)، وقال لحسان بن ثابت: «اهجهم - يعني قريشاً - فوالله لهجاؤك عليهم أشد من وقع السهام في غلس الظلام، واهجهم ومعك جبريل روح القدس، وألق أبا بكر يعلمك تلك الهنات»^(٢١). وهكذا كان النبي يحث حساناً على النيل من المشركين ويدعو له كما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول لحسان بن ثابت الشاعر: «إن روح القدس لا يزال يؤيدك ما كافحت عن الله عز وجل وعن رسول الله»^(٢٢)، وعن الشعبي قال النبي ﷺ: «من يحمي أعراض المسلمين؟ قال كعب: أنا يا رسول الله، وقال عبد الله بن رواحة: أنا يا رسول الله، وقال حسان بن ثابت: أنا يا رسول الله، فقال: نعم، اهجهم فإنه سيعينك عليهم روح القدس»^(٢٣). وحين جاوب حسان بن ثابت عن النبي أبا سفيان بقوله:

هَجَوْتُ مُحَمَّدًا فَأَجِبْتُ عَنْهُ وَعِنْدَ اللَّهِ فِي ذَاكَ الْجَزَاءُ

دعا له النبي حيث قال: جزاؤك عند الله الجنة يا حسان، فلما قال:

فَإِنَّ أَبِي وَوَالِدَهُ وَعِرْضِي لِعِرْضِ مُحَمَّدٍ مِنْكُمْ وَقَاءُ

قال له: «وقاك الله حر النار فضى له بالجنة مرتين في ساع واحدة»^(٢٤)، وإن النبي

كان يعطي الشعراء العطايا على أشعارهم، كما روي أنه قد أوعد كعب بن زهير، فأتى إلى رسول الله متتكرراً، فلما صلى النبي ﷺ صلاة الفجر وضع كعب يده في يد رسول الله ثم قال: يا رسول الله! إن كعب بن زهير قد أتى مستأمناً تائباً، أفثؤمته فأتيتك به؟ قال: هو آمن، فحسر كعب عن وجهه، وقال: بأبي أنت وأمي يا رسول الله هذا

مكان العائد بك، أنا كعب بن زهير، فأمنه رسول الله وأنشد كعب قصيدته المشهورة التي مطلعها:

بأنت سعاد قلبي اليوم مثبُولٌ متيّم إثرها لم يند مكبُولٌ
فتجاوز النبي ووهب له بُردته^(٢٥)، ولما أنشد النابغة الجعدي النبي قصيدته التي يقول فيها:

أتيت رسول الله إذ جاء بالهدى ويتلو كتباً كالمجرّة نيّرا
بلغنا السماء مجدنا وجدودنا وإنما لندرجو فوق ذلك مظهرا
أحسن في الشطر الثاني روح الجاهلية وقال له متسائلاً: إلى أين يا أبا ليلى؟ فأجابه النابغة إلى الجنة! فسُرَّ النبي ﷺ وقال: إن شاء الله، ثم تابع النابغة إنشاده:
لا خير في حلم إذا لم تكن له بوادر تحمي صفوه إن تكذرا
ولا خير في جهل إذا لم يكن له حلِيم إذا ما أورد الأمر أصدرا
فأتاح النبي ﷺ بحسن الشعر وجودته ودعا له بقوله: «لا فضّ الله فاك»^(٢٦) وقدم عمرو بن سليم الخزاعي إلى رسول الله مستصراً وقال:

يا رب! إنني ناشد محمداً حلف أئينا وأبيه الأتلدا
نحن ولدناهم فكانوا ولداً ثمت أسلمنا، فلم نزع يدا
إن قريشاً أخلفوك الموعدا ونقضوا ميثاقك المؤكدا
ونصبوا لي في كداء رصداً وبيتونا ركعاً سجداً
وهم أذل وأقل عدداً فانصر، هكاك الله نصراً تجردا
في فيلق كالبحر يجري مزبداً إن سيم خسفاً وجهه تربداً

فدمعت عينا رسول الله ﷺ ونظر إلى سحابة قد بعثها الله فقال: «والذي بعثني بالحق نبياً إن هذه السحابة لتستهل بنصر بني كعب»، وخرج بمن معه لنصرهم^(٢٧).
إن قتيبة بنت النضر بن الحارث^(٢٨) عرضت للنبي وهو يطوف فاستوقفته وجذبت رداً حتى انكشف منكبه، وأنشدته أبياتاً مطلعها:

يا راكباً إن الأثيل مظنة من صبح خامسة وأنت موفّق

إلى أن قالت:

أحمد ها أنت نجل نجيبة من قومها والفحل معرق
ما كان ضرك مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق
والنضر أقرب من قتلت وسيلة وأحقهم إن كان عتق يعتق

فقال النبي ﷺ: «لو كنت سمعت شعرها هذا ما قتلتها»^(٢٩).

وإن الشاعرة الخنساء وفدت مع بني سليم على النبي ﷺ وأسلمت على يديه وأنشدته شعرها فأعجب بشعرها واستحسنه، وكانت إذا قدمت إليه استزادها من إنشاد الشعر ولربما قال لها: «هيه يا خناس»^(٣٠).

٣- إظهار النبي ﷺ إعجابه بالشعر بالإنشاد والاستنشاد والتمثّل به والاستماع إليه

كان النبي ﷺ أفصح العرب ذوقاً لكل قول جميل، مدركاً لتأثير الشعر، وكثيراً ما أعرب عن رغبته في الشعر مع بعض الوافدين عليه؛ وإن لم يكن شاعراً فقد أثر عنه كلمات تدلّ على تقديره وارتضائه له وإعجابه به، كما قال: «إن من الشعر لحكمة»^(٣١) «وأصدق كلمة قالها شاعر: قول لبيد: ألا كل ما خلا الله باطل» وقد كان عليه الصلاة والسلام يحب كثيراً أن يسمع شعر أمية بن أبي الصلت لما فيه من ذكر الله والبعث، كما روي عن عمرو الشريد عن أبيه قال: «ردفت رسول الله ﷺ يوماً فقال: هل معك من شعر أمية بن أبي الصلت؟ قلت: نعم، قال: هيه، فأنشدته بيتاً فقال: هيه، حتى أنشدته مائة بيت»^(٣٢).

وفوق ذلك أنه كان يستشيد وينشد ويتمثّل به ويستمع إليه ويصدقه، كما روي عن أمير المؤمنين علي ﷺ أنه قال: قال رسول الله ﷺ لبعض من حضر: أنشدني كلمتك التي تقول فيها:

وحَيِّ جميع الناس تسب عقولهم تحيتك الأدنى، فقد ترفع النفل
فإن أظهروا بشراً فأظهر جزاءه وإن ستروا عنك القبيح فلا تسل
فإن الذي يؤذيك منهم سماعه وإن الذي قد قيل خلفك لم يقل^(٣٣)

وعن عبد الله بن مسعود ﷺ قال: «بلغ النبي ﷺ أن قوماً نالوا أبا بكر بالسنتهم،

فصعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أيها الناس! ليس أحد منكم آمن على ذات يده ونفسه من أبي بكر، كلكم قال لي: كذبت، وقال لي أبو بكر: صدقت، فلو كنت متخذاً خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً، فنظر إلى حسّان، فقال: هات ما قلت في وفي أبي بكر، فقال حسّان: قلت يا رسول الله فأنشُد:

إذا تذكرت شَجْواً من أخ ثقةٍ فاذكر أخاك أبا بكرٍ بما فعلا
حتى وصل إلى:

خير البرية أتقاهها وأرأفها بعد النبي، وأوفاهها بما حملا

فقال النبي: «صدقت يا حسان، دعوا لي صاحبي! قالها ثلاثاً»^(٣٤).

وعن أنس بن مالك قال: «جلس رسول الله ﷺ في مجلس، ليس فيه إلا خزرجي، ثم استشهدهم شعر قيس بن الخطيم:

أتعرف رسماً كاطراد المذاهب لعمرة وحشا غير موقف راكب

فأنشد بعضهم إياها، فلما بلغ إلى قوله:

أجالدهم يوم الحديقة حاسراً كأن يدي بالسيف مخراق لاعب

فالتفت إليهم رسول الله ﷺ فقال: هل كان كما ذكر؟^(٣٥).

وحينما أشد حسّان بن ثابت النبي الشعر التالي ضحك:

لقد غدوت أمام القوم منطقا بصارم مثل لون الملح قطاع

يحفز عني نجاد السيف سابقة فضفاضة مثل لون النهي بالقاعي^(٣٦)

وعن ابن عائشة قال: قال رسول الله ﷺ: الشعر كلام من كلام العرب جزل

تتكلم به في نواديها وتسل به الضغائن بينها، قال: ثم أنشد:

قلّدتك الشعر يا سلامة ذا الـ فضال، والشيء حيثما جعلاً

والشعر يستنزل الكريم، كما ينزل رعد السحابة السيلاً^(٣٧)

وأن النبي ﷺ أنشد عند حفر الخندق حين قال أصحابه:

نحن الذين بايعوا محمداً على الجهاد ما بقينا أبدا

قال النبي: «اللهم لا عيش إلا عيش الآخرة، فاغفر للأنصار والمهاجرة»^(٣٨). وعن ابن

● الشريعة الإسلامية والموقف من الشعر والشعراء، دراسة في ضوء التراث الأدبي والتاريخي

عباس قال: أنكحت عائشة ذات قرابة لها من الأنصار، فجاء رسول الله ﷺ فقال: أهديتم الفتاة؟ قالوا: نعم، قال: أرسلتم معها من تغني؟ قالت: لا، فقال رسول الله ﷺ: إن الأنصار قوم فيهم غزل فلو بعثتم معها من يقول:

أَتِيَاكُمْ أَتِيَاكُمْ فَحَيَّاَنَا وَحَيَّاكُمْ^(٣٩) (ولولا الحنطة السمراء لم تسمن عذاراكم)

وعن جندب رضي الله عنه أن النبي ﷺ كان في بعض المشاهد وقد رميت إصبه فقال:

هَلْ أَنْتِ إِلَّا إِصْبَعٌ دَمِيَّتْ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ مَا لَقِيَتْ^(٤٠)

وثبت في الصحيح أنه ﷺ تمثل يوم حفر الخندق بأبيات عبد الله بن رواحة ولكن تبعاً لقول أصحابه رضي الله عنهم فإنهم يرتجزون وهم يحضرون فيقولون:

وَاللَّهُ لَوْلَا اللَّهُ مَا اهْتَدَيْنَا وَلَا تَصَدَّقْنَا وَلَا صَلَّيْنَا

فَأَنْزَلْنَا سَكِينَةً عَلَيْنَا وَثَبَّتْ الْأَقْدَامَ إِنْ لَاقَيْنَا

إِنْ الْأَوْلَى قَدْ بَغَوْا عَلَيْنَا إِذَا أَرَادُوا فَتْنَةَ أَبِيْنَا

ويرفع ﷺ صوته بقوله: «أبيْنَا أبيْنَا»^(٤١).

وورد في صحيح مسلم أنه ﷺ قال يوم حنين وهو راكب على بغلته البيضاء وأبو سفيان بن الحارث أخذ بلجامها: «أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب»^(٤٢).

وعن عوف بن محمد قال: «قال النبي ﷺ ليلة وهو في سفر: أين حسّان بن ثابت؟ فقال حسّان: لبيك يا رسول الله وسعديك، قال أحد، فجعل ينشد يصغي إليه النبي ويستمع، فما زال يستمع إليه وهو سائق راحلته حتى كأن رأس الراحلة يمس الورك حتى فرغ من نشيده، فقال النبي: «لَهَذَا أَشَدُّ عَلَيْهِمْ مِنْ وَقْعِ النَّبْلِ»^(٤٣).

وعن ابن عباس أن رسول الله ﷺ صدق أمية في قوله:

رَجُلٌ وَثُورٌ تَحْتَ رِجْلِ يَمِينِهِ النَّسْرُ لِلْأَخْرَى وَلِيْثٌ مَرَصِدٌ

فقال رسول الله ﷺ: «صد»^(٤٤).

٤ - إبداء النبي ﷺ بعض نظراته الصائبة في الشعر

أبدى النبي ﷺ بعض نظراته في الشعر، فقد ثبت أنه قام في بعض الأوقات والمناسبات ببعض التغيير فيه، كما روي أنه استمع إلى كعب بن زهير في المسجد وهو ينشد قصيدة

«بانت سعاد» فلما بلغ إلى قوله:

إن الرسول لنور يستضاء به مهند من سيوف الهند مسلول

فغير النبي لفظاً منه حيث قال: «من سيوف الله» بدل من سيوف الهند^(٤٥).

وأيضاً روي أنه ﷺ استمع بعد يوم أحد إلى كعب بن مالك في قوله: «مجالدنا عن جزمنا كل فخمة» فقال له أياصلح أن تقول: مجالدنا عن ديننا؟ فقال كعب: نعم، فقال رسول الله ﷺ فهو أحسن، فقال كعب: مجالدنا عن ديننا كل فخمة، ورويت هكذا في سيرة ابن هشام^(٤٦).

وقفه نقدي مع نظرية رفض الشعر

ولما كانت نظرة النبي ﷺ إلى الشعر والشعراء بهذا النقاء والصفاء والتسامح والرحابة، ولما عرفنا كيف تاهت الآراء في هذه القضية وشاعت الأقوال المضادة والآراء الخاطئة حول موقفه من الشعر والشعراء، يجدر بنا فيما يلي أن نوضح تلك الآراء ونردّ على أدلة القائلين بكره النبي ﷺ للشعر والشعراء، فنقول:

أما احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ...﴾ فليس بصائب، وقد ناقش ابن رشيقي في العمدة هذه الآيات، وقال: إن المقصود بالشعراء في هذا النصّ هم الشعراء الذين تناولوا رسول الله بالهجاء ومسّوه بالأذى وهم شعراء المشركين والمنافقين، وأما من سواهم من المؤمنين فغير داخلين في شيء من ذلك^(٤٧). ألا ترى كيف استتاهم الله عزّ وجلّ ونبّه عليهم فقال تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ (الصافات: ٣٦)؟ يريد شعراء النبي ﷺ الذين ينتصرون له ويجيبون المشركين عنه كحسان بن ثابت وكعب بن مالك وعبد الله بن رواحة وغيرهم.

كما روي عن قتادة أنه لما نزلت هذه الآية: ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ...﴾ جاء عبد الله بن رواحة وحسان بن ثابت وكعب بن مالك وهم يبكون، فقالوا: يا رسول الله! لقد أنزل الله تعالى هذه الآية وهو يعلم أننا شعراء، هلكنّا، فأنزل الله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا...﴾، فدعاهم رسول الله فتلاها عليهم^(٤٨).

أما ابتعاد القرآن عن أسلوب الشعر ونفي الله الشاعرية عن النبي وعدم روايته ﷺ

● الشريعة الإسلامية والموقف من الشعر والشعراء، دراسة في ضوء التراث الأدبي والتاريخي

الشعر، فكل ذلك ليس بعيب في الشعر، بل هو لموقف خاص اقتضته طبيعة الدعوة والداعية، لأن كَوْن النبي يسلك مثل هذه المسالك مما يسيء إلى الدعوة، فالحكمة من ذلك - كما يبدو من قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾ - هي صيانة الوحي عن الاختلاط بالشعر، ثم إن في ذلك لِحِكْمَةٌ أخرى، وهي ما عرف به الشعر في الجاهلية عند العرب بصلته الموهومة بالشياطين، واستهتار كثير من الجاهلين واستخدامهم الشعر في الفحش والبذاءة والتكسب، كل ذلك جعل من المناسب للدعوة والداعية الابتعاد عن هذا الأسلوب الذي لا يليق لما يحيط به سوء السمعة، ولذلك نجد قريشاً تحاول إلصاق تهمة الشعر بالقرآن والنبي للغرض نفسه، وهو التشويش على الدعوة ﴿وَيَقُولُونَ إِنَّا لَنَارِكُوا آلِهَتَنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ﴾، ﴿أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَرَبِّصُ بِهِ رَبِّبَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الطور: ٣٠)، وأيضاً في كَوْن النبي أمياً لا يقرأ ولا يكتب حكمة أخرى حتى لا يقال: إنه قرأ كتب الأولين، كما قال تعالى: ﴿وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكُمْ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ (♦) بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ (العنكبوت: ٤٨).

فكون النبي على هذه الحال وتلك الكيفية مما يبعد عنه التخرصات ولا يدع مجالاً للمعاندين أن يشوهوا حقيقة الدعوة في أذهان عامة الناس، ولذلك نفى الله تعالى الشاعرية عنه.

أما قوله ﷺ: «لأن يمتلئ جوف أحدكم قبحاً خيراً له من أن يمتلئ شعراً» فإن هذا الحديث وأمثاله من الأحاديث التي وردت في ذم الشعر إنما ورد جميعها في نوع خاص من الشعر وهو أن يكون فيه فحش وخناء، وأيضاً فإن للحديث مناسبة وتكلمة، فأما المناسبة فهي كما في صحيح مسلم عن أبي سعيد الخدري قال: بينما نحن مع رسول الله بالعرج إذ عرض شاعر ينشد، فقال رسول الله ﷺ: خذوا الشيطان^(٤٩). فمن سياق المناسبة يتضح أن الشاعر عارضهم بهجوا أو يقول شراً، ولذلك في بعض الروايات وردت كلمة «هجيت به». ولما سمعت عائشة رضي الله عنها هذا الحديث قالت: أراد النبي تلك الأشعار التي نظمت في هجائه^(٥٠).

أما زعمهم أن الشعر لم يتأثر بالإسلام فهذا قول ينقضه الاستقراء العلمي والتتبع للشعر والإحاطة بمصادره، ومن أراد الوقوف على تأثر الشعر بالإسلام فليرجع إلى سيرة ابن هشام التي أرخ فيها بضعاً وعشرين سنة من حياة الإسلام الأولى، وفيها من الشعر ما

يدحض ذلك الرأي. وقد سجّل العديد من الباحثين المعاصرين في مؤلفاتهم كثيراً من الأشعار المتأثرة بالإسلام وخاصة منهم الدكتور شوقي ضيف في «تاريخ الأدب العربي» والدكتور عبد الله الحامد في «الدعوة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين».

وأما ترك بعض الشعراء قول الشعر وإنشاده بعد الإسلام فهو صحيح؛ ولكن في الوقت نفسه ترى أن شاعراً فذاً مثل لبّيد بن ربيعة لم يترك الشعر بتاتاً ولكنّه قلّ منه بعد إسلامه. والذين تركوا الشعر لم يتركوه لأنه شرّ وضلال أو كرهه النبي، بل لأنهم وجدوا أنفسهم أمام معطيات جديدة وقيم حديثة، لم يستطيعوا تحويلها من أفكار إلى أشعار لكبر وشيخوخة، ولتمام نضجهم في الجاهلية، ولانشغالهم بتعلّم فروض الدين^(٥١).

أما قولهم: إنّ الشعر قد ضعف في صدر الإسلام بسبب كراهية النبي فهو قول يبعد عن الحقيقة، لأن كثيراً من الباحثين المعاصرين قد ناقشوا هذه القضية بالتفصيل، فأثبتوا أن الشعر لم يضعف في صدر الإسلام ولم يتخلّف بل تطوّر فيه وازدهر، كما قال الدكتور شوقي ضيف: «إن الشعر ظلّ مزدهراً في صدر الإسلام وليس بصحيح أنه توقّف أو ضعّف»^(٥٢)، والذين زعموا أن الشعر قلّ في صدر الإسلام فإنهم قارنوه بالجاهلية مع أن صدر الإسلام لا يزيد عن نصف قرن، فكيف نقارن مدته هذه بالعصر الجاهلي الذي لا يقلّ عن قرنين، فإنه لا تناسب بين العصرين، ومن يحكم بالمنطق الحق ويحاول أن يوازن بين ما سبق صدر الإسلام وما قيل فيه، يجده كثيراً وافراً.

وأما الصحابة والمسلمون والأولون فلم يكونوا يكرهون رواية الشعر، بل على العكس من ذلك كانوا يروون الشعر وأخباره حتى الشعر الذي هجي به الإسلام والمسلمون، وهو ما يدلّ على تقديرهم الشعر، وأيضاً أنشد الصحابة والتابعون منه شعر الغزل الذي يتحدّث عن المرأة دون أن يقدر ذلك في دينهم.

روي أن رجلاً سأل ابن عباس وهو في المسجد: هل ينقض الشعر الوضوء؟ فقال:

نبأت أن فتاة كنت أخطبها عرقوبها مثل شهر الصوم في الطول

ثم قام فأمّ الناس^(٥٣)، وأيضاً كان ابن عباس يسخر ممّن يكره الشعر وكان إذا سئل عن شيء من القرآن أنشد فيه شعراً^(٥٤)، وأن سعيد بن المسيب كان يعيب من يكره الشعر، وذلك حينما ذكر عنده أن قوماً بالعراق يكرهون الشعر فقال: نسكوا نسكاً أعجمياً^(٥٥).

● الشريعة الإسلامية والموقف من الشعر والشعراء، دراسة في ضوء التراث الأدبي والتاريخي

إضافة إلى ذلك، لم يكن الخلفاء الراشدون يروون بأساً من أن يقولوا الشعر هم بأنفسهم وأن يتمثلوا به، فقد نظم كل منهم الشعر^(٥٦)، وحرّض بعضهم بعضاً على قرضه وروايته وحفظه؛ حيث قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «أرووا من الشعر أعفّه، ومن الحديث أحسنه ومحاسن الشعر تدلّ على مكارم الأخلاق وتتهى عن مساوئها»^(٥٧). وأيضاً قال لابنه: «يا بنيّ انسب نفسك تصل رحمك، واحفظ محاسن الشعر يحسن أدبك، فإن من لم يعرف نسبه لم يصل رحمه، ومن لم يحفظ محسان الشعر لم يؤدّ حقاً»^(٥٨). وقال علي رضي الله عنه: «الشعر ميزان القول»، ورواه بعضهم: «ميزان القوم»^(٥٩). وكذلك لم يبق أحد من الصحابة إلا وقد قال الشعر وتمثّل به^(٦٠)، فلو كان نظم الشعر وإنشاده مكروهاً في نظر النبيّ لما نظمته وقاله كل من الخلفاء وأجلة من الصحابة والتابعين والفقهاء المشهورين، ولا سعى المسلمون كذلك في كل عصر من العصور يحاولون - وحتى القرن العشرين - ممارسة الشعر بكل لسان من ألسنة الدنيا ولغاتها.

من كل ما تقدّم من أمثال ونظائر، يتضح لنا موقف النبيّ من الشعر والشعراء، فالحق أنه لم يكره الشعر ونظمه، بل إنّه اتخذ سلاحاً ضد خصومه وأعداء رسالته، ولم يثبّط عن الشعر إلا حين وقف معارضاً، ولم يكن الشعر رجساً ولا فسوقاً في نظره بل كان منه بياناً وسحراً كما كان منه حكمة. فلو كان الشعر حراماً أو مكروهاً لدى النبيّ لما شجّع طائفة من الشعراء من أصحابه يثيبهم على الشعر ويأمرهم بعلمه وتعلّمه ويسمعه منهم، وما خلع على كعب بردته. فكان النبيّ يحب الشعراء ويجيزهم ويحنو عليهم ولم يكن كارهاً لهم، كيف! وقد وضع لحسان منبراً في المسجد^(٦١)، وكان دائماً - كما تؤكد الأخبار والروايات - يدعو الشعراء إلى القول ويسدّد خطاهم ويشرق وجهه بإنشادهم، أما الزعم الذي يزعمه الكثيرون أن النبيّ صلى الله عليه وآله كان لا يحب الشعر بل يكرهه فهو قول ينقضه الواقع المدوّن والتتبّع لمواقف النبيّ والإحاطة بأحداثه، كما سبق ذكره.

ونختّم مقالنا هذا استشهداً بقول أبي حاتم الرازي: «إن النبيّ صلى الله عليه وآله ما كان يحب الشعر فحسب، بل يستنشد وينصت له ويعضو ويصفح به عن المجرمين ويقبل التوبة

والمعذرة منهم، ويستمتع إلى الشعر ويشبههم على الشعر الجيد ويجيزهم ويحنو عليهم باستماع شعرهم»^(٦٢).

الهوامش

- (١) محمد علي الصابوني، مختصر تفسير ابن كثير ٢: ٦٦٣، بيروت، دار القرآن الكريم، ١٩٨١م.
- (٢) ابن رشيقي، العمدة في محاسن العشر وأدابه ونقده ١: ٣٢، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، بيروت، دار الرشاد الحديثة، ١٩٣٤م.
- (٣) في رواية جاء هذا الحديث بتغيير يسير: «لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً حتى يريه من أن يمتلئ فمه شعراً» انظر: أحمد حسن الزيّات، تاريخ الأدب العربي: ٧٨، بيروت، دار المعرفة، ١٩٩٣م.
- (٤) ولي الدين الخطيب، مشكوة المصاييح: ٤٠٩، باكستان، ب ت.
- (٥) عبدالحميد الندوي، تاريخ الأدب العربي ٢: ١٤٥، أردو، دهلي، ترقي أردو بيورد، ١٩٨٧م.
- (٦) أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي، جمهرة أشعار العرب: ٤٥، تعليق: الأستاذ علي فاعور، بيروت، دار الكتاب العلمية، ١٩٨٦م؛ وورد في العمدة، «إن من البيان لسحراً وإن من الشعر لحكماً»، ابن رشيقي، العمدة: ٢٧؛ وفي رواية أخرى: «إن من البيان لسحراً وإن من الشعر لحكمة» ولي الدين الخطيب، مشكوة المصاييح: ٤٠٩.
- (٧) المصدر نفسه: ٤٥.
- (٨) ولي الدين الخطيب، مشكوة المصاييح: ٤٠٩.
- (٩) المصدر نفسه.
- (١٠) د. عبدالمنعم خنجاوي وصاحبه، الحياة في عصري الجاهلية وصدر الإسلام: ٣٠٥، القاهرة، ب ت.
- (١١) د. أنوار الحق خطيبي، الشعر ومكانته في نظر الإسلام، مجلة الدراسات الإسلامية، باكستان، مجمع البحوث الإسلامية، العدد ٣، المجلد ٢٨، يوليو - سبتمبر، ١٩٩٣م، ص ٨٢.
- (١٢) د. خالد يوسف، في النقد الأدبي وتاريخه عند العرب: ٨٥، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٧م.
- (١٣) محمد عثمان علي، في أدب الإسلام: ٨٦، بيروت، دار الأوزاعي، ١٩٨٦م.
- (١٤) ابن رشيقي، العمدة: ٢٧.
- (١٥) ولي الدين الخطيب، مشكوة المصاييح: ٤١١؛ وفي رواية أخرى عن عائشة قالت: ذكر عند رسول الله الشعر، فقال: هو كلام فحسنة حسن وقبيحة قبيح، المصدر نفسه.

- (١٦) ابن رشيقي، العمدة: ٢٧.
- (١٧) أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي: ١٨.
- (١٨) ولي الدين الخطيب، مشكوة المصاييح: ٤١٠؛ وفي رواية أخرى عن عائشة أن رسول الله قال: «اهجوا قريشاً فإنه أشدّ عليهم من رشق النبل»، المصدر نفسه: ٤٠٩.
- (١٩) المصدر نفسه: ٤١٠.
- (٢٠) ابن رشيقي، العمدة: ٣١.
- (٢١) جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية ١: ١٩١، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٧٨م، ط٢.
- (٢٢) أبو الفرج الإصفهاني، كتاب الأغاني ٤: ١٤٩، تحقيق: الأستاذ سمير جابر، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م.
- (٢٣) المصدر نفسه: ١٥٢.
- (٢٤) ابن رشيقي، العمدة: ٥٣.
- (٢٥) المصدر نفسه: ٢٤؛ وهذه البردة اشتراها منه معاوية بثلاثين ألف درهم، وقيل: بعشرين ألفاً، ويتوارثها الخلفاء يلبسونها في الجمع والأعياد تبركاً، وروي أن عمر بن عبد العزيز ذكر عطية رسول الله ﷺ هذه كعباً: وقد توقف في عطاء الشعراء:
- وقلبك ما أعطى هنيذة جلة على الشعر كعباً من سديس
رسول الله المستضاء بنوره عليه السلام بالضحى والأصائل
- ابن رشيقي، العمدة: ٤٢.
- (٢٦) ابن قتيبة، الشعر والشعراء ١: ٢٠٨ - ٢٠٩، بيروت، دار الثقافة، ١٩٨٠م؛ فبنو جعدة يزعمون أنه كان إذا سقطت لنايغة سن، نبتت مكانها أخرى، وغيرهم يزعم أنه عاش ثلاثمائة عام ولم تسقط له سنّ حتى مات، القرشي، جمهرة أشعار العرب: ٤٩.
- (٢٧) المصدر نفسه: ٥٠؛ وكانت خزاعة حلفاء للنبيّ فلما كانت الهدنة بينه وبين قريش أغاروا على حيّ من خزاعة يقال لهم: بنو كعب، فقتلوا فيهم وأخذوا أموالهم، فقدم عمرو إلى النبيّ متصراً.
- (٢٨) وكان أبوها قد أمر النبيّ علياً ﷺ بقتله بعد أن كثر إيذاؤه له وأسر يوم بدر فقتله.
- (٢٩) ابن رشيقي، العمدة: ٥٧؛ وجرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية ١: ١٩١.
- (٣٠) أحمد حسن الزيّات، تاريخ الأدب العربي: ١٠٩.
- (٣١) جرجي زيدان، تاريخ الأدب العربي: ١٠٩.
- (٣٢) ولي الدين الخطيب، مشكاة المصاييح: ٤٠٩.

- (٣٣) أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي، جمهرة أشعار العرب: ٥٢.
- (٣٤) المصدر نفسه: ٢٧٢.
- (٣٥) أبو الفرج الإصفيهاني، كتاب الأغاني ٣: ٩.
- (٣٦) عبد الرحمن البرقوقي، شرح ديوان حسّان بن ثابت: ٢٢، كراتشي، مكتبة مير محمد، ١٣٦٨هـ.
- (٣٧) أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي، جمهرة أشعار العرب: ٤٥.
- (٣٨) ولي الدين الخطيب، مشكاة المصابيح: ٤٠٩.
- (٣٩) المصدر نفسه: ٢٧٢.
- (٤٠) المصدر نفسه: ٤٠٩.
- (٤١) المصدر نفسه؛ وفي رواية: «اللهم» مقام «والله لولا الله»، «ورغبوا علينا» مقام «بغوا علينا»، فانظر: صحيح البخاري ٢: ٥٨٩.
- (٤٢) صحيح مسلم ٢: ١٠١، ديوبند، شركة مختار، ١٩٨٦م؛ وصحيح البخاري ٢: ٦١٧، دهلي، ١٩٣٦.
- (٤٣) الأغاني ٤: ١٤٩ - ١٥٠.
- (٤٤) المصدر نفسه: ١٣٦.
- (٤٥) عبد اللطيف البغدادي، شرح قصيدة «بانث سعاد»: ١٦٦، الكويت، دار الفلاح، ب ت.
- (٤٦) ابن هشام، السيرة النبوية ٣: ٦٣، بيروت، دار الجيل، ١٩٧٥.
- (٤٧) ابن رشيقي، العمدة ١: ٣١.
- (٤٨) محمود الألوسي البغدادي، روح المعاني ١٧: ٢٤٨، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- (٤٩) ولي الدين الخطيب، مشكاة المصابيح: ٤١١.
- (٥٠) علي شاکر فهمي زادة، حسن الصحابة في شرح أشعار الصحابة ١: ١٥، استانبول، ١٣٢٤هـ.
- (٥١) عبد الله الحامد، موقف الإسلام من الشعر، البعث الإسلامي، العدد، رمضان - شوال ١٤٠١هـ، ص ٩٢.
- (٥٢) شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي: ٤٤، العصر الإسلامي، مصر، دار المعارف، ١٩٦٣م.
- (٥٣) ابن رشيقي، العمدة: ٣٠.
- (٥٤) المصدر نفسه.
- (٥٥) المصدر نفسه: ٢٩.

أمن طيف سلمى بالبطح أرقت أوامر في العشيرة حادث
ومن شعر عمر بن الخطاب رضي الله عنه وكان من أنقد أهل زمانه للشعر:
هوّن عليك فإن الأمور بكفّ الإله مقاديرها

ومن شعر عثمان بن عفان رضي الله عنه:

وما عسرة فاصبر لها إن لقبتها بكائنة إلا سيبعتها يُسرُّ

ومن شعر علي رضي الله عنه:

لمن راية حمراء يخفق ظلُّها إذا قلت قدمها خضين تقدماً

انظر: ابن رشيقي، العمدة: ٣٢، ٣٤.

(٥٧) أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي، جمهرة أشعار العرب: ٥٢.

(٥٨) المصدر نفسه.

(٥٩) ابن رشيقي، العمدة ١: ٢٨.

(٦٠) جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية ١: ١٩٢؛ والقرشي، جمهرة أشعار العرب: ٥٤.

(٦١) عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وآله بنى لحسان بن ثابت في المسجد منبراً ينشد عليه الشعر؛ فانظر:

ابن رشيقي، العمدة ١: ٢٧.

(٦٢) عبد الحلیم الندوي، تاريخ الأدب العربي: ١٥٤، أردوا.

بنية النظام السياسي وظاهرة السلطة

دراسة مقارنة في ضوء نظريتي: الانتخاب والتنصيب

د. علي إلهامي (*)

مقدمة

مع اهتمام العلماء الشيعة بموضوع ولاية الفقيه، إلا أنهم أغفلوا بعضاً من زواياها السياسية والتطبيقية؛ حيث لم يوفقوا للوصول إلى تحققها عملياً وعلمياً، وكذلك لحداثة عهد الجمهورية الإسلامية القائمة على هذا المبدأ؛ فبعد تجربة الجمهورية الإسلامية ظهرت العديد من النظريات حول الأبعاد والزوايا السياسية لولاية الفقيه، مثل: أركان نظام ولاية الفقيه، وظاهرة تشكيل السلطة في هذا النظام، ووظائفه، وكيفية توزيع السلطات بين القوى الحكومية والمراكز الاجتماعية والسياسية، وكيفية تعيين مكانة السلطات في هذا النظام، والحدود والوظائف التي يتمتع بها الولي الفقيه، وطريقة تنحيه وعزله عن منصب القيادة...

وسنحاول هنا الإجابة عن مجمل هذه التساؤلات على أساس نظريتي: الانتخاب والتنصيب، ولفعل ذلك نجري مقارنة بين هاتين النظريتين باختلافاتهما والنقاط المشتركة بينهما.

بنية النظام السياسي

المراد من البنية: كيفية ربط المجموعات السياسية والاجتماعية وتحديد عدم

(*) أستاذ جامعي، وعضو الهيئة العلمية في جامعة العلوم الطبية في طهران.

● **بنية النظام السياسي وظاهرة السلطة، دراسة مقارنة في ضوء نظريتي: الانتخاب والتنصيب**

ارتباطها مع المجموعات السياسية؛ وبالأساس فالبنية هي المظهر للتنظيم والتنسيق للمجموعات من الأشياء والأفراد والأجزاء والقوى وربطهم مع بعضهم البعض لتعطي مجموعة خاصة منظمة تختلف عن باقي المجموعات.

والمقصود من النظام السياسي: بنية معقدة وشاملة تقوم بحفظ وجود المجتمع وكأنه عضو واحد عن طريق إدارة السلطة المركزية السياسية؛ ففي المفهوم المحدود تكون الدولة بمثابة البنية (الهيئة) الأصلية للنظام السياسي والمسيطرة على أداة القهر والقدرة الشامل للمجتمع بأكمله. وتعبير آخر للنظام السياسي هو مجموعة من الهيئات والبنى السياسية التي تقوم بتأمين العلاقات بين الطبقات الاجتماعية وإيجاد النظم في المجتمع، وبذلك تسيير صناعة السلطة.

الملاحظة الجديرة بالذكر أنّ مصطلح «الحكومة» و «الدولة» مرادف لـ «النظام السياسي»، وبما أن هاتين الكلمتين: الدولة والحكومة، تعطيان معنى حقوقياً خاصاً، نستخدم هنا مصطلح النظام السياسي للتعبير عنهما، وهو يستوعب معنى البنية وطريقة وكيفية عمل المؤسسات الحكومية أيضاً.

أركان النظام السياسي في نظرية ولاية الفقيه

إن تشكيل النظام السياسي قائم على أساس أركان، وبدونها لا يمكن تشكيله؛ ومن أهمّها: ١ - السيادة. ٢ - الحكومة. ٣ - الشعب. ٤ - الأرض ومنطقة النفوذ الجغرافية والسياسية. وبدون شك، من غير الممكن تشكيل النظام السياسي بدون حضور المجموعات المشكلة لأساساته، وما لا يتصور هو تشكيل أمة بدون وجود أرض، وكذلك وجود القائد على رأس النظام السياسي يعتبر من أهم العناصر الحياتية والاجتماعية لتشكيل وتنظيم العلاقات السياسية والاجتماعية.

و نظراً لأهمية هذا الموضوع، سيتم البحث في أهم أركان النظام القائم على نظرية ولاية الفقيه (القائد)، وشروط ذلك، والوظائف والصلاحيات التي يتمتع بها الولي الفقيه على أساس نظريتي: الانتخاب والتنصيب.

شروط القيادة بين نظريتي: الانتخاب والتنصيب

بناء على اعتقادات الشيعة، تعيّن قيادة النظام السياسي الاجتماعي للمسلمين من

اللّه عز وجل للنبي ﷺ، ومن ثم للأئمة الاثني عشر. وبعد غياب الإمام المعصوم عليه السلام تطرح تساؤلات منها: من يتولى قيادة النظام السياسي الاجتماعي والمعنوي؟ هل الشعب مؤهل شرعاً لانتخاب القائد والموجه؟ هل أي إنسان مؤهل لاستلام أمور المسلمين أم يجب أن يمتلك إمكانيات وكفاءات وشروط خاصة، وما هي؟ وكيف يمكن أن تكون مؤهلة لإثبات قيادته؟

من نقاط الخلاف الرئيسية بين النظام السياسي لولاية الفقيه وبقية الأنظمة السياسية أن منصب القائد يتطلب شروطاً وصلاحيات يتعذر على أغلب الأفراد الوصول إليها، يضاف إليه: إن القائد ملتزم - عملياً واعتقادياً - بحفظ الشروط والصفات المطلوبة وضمان إجراء الأحكام والحدود الدينية، وتأمين العدالة والتوازن الاجتماعي، والوقوف بوجه الاستبداد والديكتاتورية؛ مما يجعل من النظام نظاماً متجدداً دائماً. إن المناخ الشيعي يؤكد دوماً - اعتماداً على النصوص الدينية وسيرة النبي والأئمة المعصومين - على الشروط والصلاحيات التي تتعلق بحاكم المسلمين في زمن الغيبة، ومن أهمها:

أ - الشروط العامة: مثل العقل السليم، وحسن التدبير، والشجاعة واللياقة والاستعداد، والصبر والتحمل وسعة الصدر والسماحة والعفو، والقبول به من قبل الشعب، والرؤيا السياسية والاجتماعية، والوقار والتواضع والتقوى والأمانة، والسلامة الجسدية، والصرامة في إجراء الأحكام وتطبيق الحدود الإلهية، وعدم المصالحة مع الأعداء و... وهذه كلها تعتبر - نوعاً ما - ضرورية للقائد.

ب - الشروط الخاصة المختصة بولي الفقيه: وهي عبارة عن: ١ - الإسلام والإيمان، والمقصود بالثاني أن يكون شيعياً اثنا عشرياً. ٢ - العدالة، وهي عنصر ضمني من الزهد والورع. ٣ - التفقه، وهو الاجتهاد في الأحكام والمقررات الإسلامية. ٤ - طلب الحلال. ٥ - الرجولة. ٦ - الحرية. ٧ - البعد عن الصفات غير الحميدة مثل البخل والطمع والخوف والتواطؤ والجفاء والخشونة. ٨ - الكمال من البلوغ والعقل. ٩ - قوة الذاكرة.

وبالبحث في الكتب والمقالات الفقهية، وعلى الرغم من الاختلاف في التعبير عن الصفات إلا أنه تم الاتفاق عليها وهي: الكمال والإسلام والإيمان وطلب الحلال والعدالة والتفقه والرجولة والبعد عن الصفات غير الحميدة والتدبير السياسي.

وعلى الرغم من اتفاق أصحاب نظريتي: الانتخاب والتصويب حول السؤال المطروح

● **بنية النظام السياسي وظاهرة السلطة، دراسة مقارنة في ضوء نظريتي: الانتخاب والتنصيب**

«من هو الشخص الحاكم؟» وحول الشروط المتعلقة به، إلا أن هناك اختلافاً في طريقة تحقق منصب الولاية للفقهاء الجامع للشروط. ونبين هنا جزءاً من ذلك:

أ - الأعلمية والأفقيّة: اصطلاح أعلم وأفقه مختلفان، فالمراد من الأفقه في الاصطلاح الفقهي: الأعلّم بالمسائل الفقهية ومبادئ استنباط الأحكام، أما اصطلاح الأعلّم فهو أكبر وأوسع؛ لأنه يشمل الاطلاع على شروط الزمان والمكان والتبؤ السياسي والاجتماعي. وبعبارة أخرى: الأعلمية في رأي الفقهاء بمعنى الفقيه والمجتهد القادر على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الأدلة بشكل أفضل من بقية الفقهاء والمجتهدين المعاصرين له، أما الأعلمية في موضوع الولاية والحكومة فليست منحصرّة في القدرة الفكرية على ذلك، بل تستوعب قدرة الفقيه على التمتع بالحنكة والرؤية السياسية والاجتماعية ومعرفة الحوادث في زمانها ومكانها.

يرى أصحاب نظرية الانتخاب أنّ الولي الفقيه يجب أن يكون أعلم وأفقه مجتهد في زمانه، أعلم في الأحكام الشرعية وموضوعات الأحكام والحوادث والظواهر السياسية والاجتماعية. ويعتقدون أيضاً أن الأعلمية الفقهية من أهم الشروط اللازم توفرها في الولي الفقيه في كلّ عصر من العصور، وقد استدلوا على ذلك بالقرآن والروايات والفطرة. وكذلك يرون لزوم أن يكون وليّ أمر المسلمين أفقه وأعلم من البقية بالكتاب والسنة. وفي المقابل يعتقد أصحاب نظرية التنصيب أن الأعلمية لا تنحصر بالأعلمية الفقهية لهذا لا يعتقدون بشرط الأفقيّة هنا، وكذلك الاجتهاد ليس من شروط الولاية، ويدعون أن هناك إجماعاً على أنّ الفقه هنا يعني قدرة الولي على استنباط الأحكام والاجتهاد، وفي ذلك يقول الإمام الخميني: مصطلح الاجتهاد في الحوزات غير كافٍ، فأيّ شخص إذا كان أعلم في العلوم الموكلة إليه ولا يستطيع تشخيص مصلحة المجتمع أو لم يستطع تشخيص الأفراد الصالحين والمفيدة من غير المفيدة، وبشكل عام يفتقد الحنكة الصحيحة والقدرة على اتخاذ القرار في النواحي الاجتماعية والسياسية، فإن هذا الشخص لا يعتبر مجتهداً في المسائل الاجتماعية والحكومية، وغير قادر على استلام زمام المجتمع أبداً.

وهناك موارد عدة يمكن الدفاع من خلالها عن نظرية الانتخاب، لكن في حال عدم توافر الأعلّم فإنّ نظرية الانتخاب ستواجه مشكلة؛ لأنّ الانتخاب لن يتحقق؛ لعدم توافر

مجاله، أمّا نظرية التصيب فهي تتفوّق على صاحبها من حيث عدم التقيّد بمسألة الأعلمية.

ب - المرجعية والقيادة: من نقاط الاختلاف بين نظريتي: الانتخاب والتصيب،

التوأمة بين المرجعية والقيادة السياسية؛ فأصحاب نظرية الانتخاب يرون تلازم القيادة مع المرجعية الدينية، والنص التالي يدلّ على ذلك: ليس من الصحيح التفريق بين القيادة النظامية والمرجعية والقيادة الدينية. وفي المقابل يرفض بعض أنصار نظرية التصيب التلازم هنا، فيكفي عندهم اجتهاد الولي الفقيه، وفي ذلك يقول الإمام الخميني: أنا بدايةً كنت معتقداً ومصرّاً على اشتراط المرجعية ولزومها، لكن يكفي تأييد الخبراء المحترفين للمجتهد العادل. وإذا انتخب الشعب الخبراء لكي يختاروا المجتهد العادل لقيادة الحكومة واستلام منصب القيادة، فاخياره يتمتع بقبول المجتمع وانتخابه يكون عن طريق الشعب وحكمه نافذ. وقد أكّدت على ذلك في الدستور، لكنّ الأصدقاء أصرّوا على شرط المرجعية وأنا قبلت ذلك. وأنا في ذلك الوقت علمت أنه في المستقبل القريب سوف لن يكون قابلاً للتطبيق.

ج - القبول الشعبي: الاختلاف الآخر بين النظريتين يكمن في انتخاب الشعب؛

فأصحاب نظرية الانتخاب يعتقدون أن قبول العامة من الشعب أحد شروط القيادة للتصدي لمقام الولاية، وعلى أساس هذه النظرية يغدو الفقهاء الجامعون للشرائط قد منحوا الولاية من المعصوم شرط قبول الشعب لهم، وبذلك لا يملك أحد من الفقهاء الجامعين للشرائط حق العمل بصفته وليّ الأمر قبل انتخابه من قبل الشعب بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، لأن القيادة شأن عام متعلق بعامة الشعب؛ فمن الضروري أن يكون قبول الشعب شرطاً مهماً. وأوضح الأشكال التي تدلّ على قبول عامة الشعب مشاركتهم جميعاً في انتخاب القيادة أو البيعة لها.

أما بالنسبة لنظرية التصيب، فإن كل الفقهاء الجامعين للشروط لهم الحق بممارسة الولاية المستمدة من المعصومين دون العودة للشعب، وفي حال تعدّد الفقهاء الواجدين للشروط، لا يحقّ للفقيه غير الأصلح وغير الأفضل التدخل في دائرة عمل الولي الأصلح؛ لأنه يخرّب بذلك عمله، وبذلك يتم رعاية النظم والوقاية من التفرقة والتجزئة، وفي بعض الأحيان لا يتم تطبيق الولاية من قبل الفقيه الأعلم، بمعنى أنه لا يحصل

● **بنية النظام السياسي وظاهرة السلطة، دراسة مقارنة في ضوء نظريتي: الانتخاب والتنصيب**

احتكاك بين الفقهاء الجامعين الشروط وهنا يستطيع كلّ منهم تطبيق ولايته في أمور اجتماعية وسياسية متعلقة بالمسلمين على حدة، مثل إجراء الحدود وأخذ الأموال الشرعية والتصرف بها بما ينفع العامة. وعليه فالفقيه الجامع للشروط يملك حقّ الولاية بشرط أن لا يسبّب تخريباً في عمل بقية الفقهاء.

نطاق وظائف وسلطة القائد

من أهم الأبحاث الراجعة إلى مبدأ الحكومة الإسلامية تعيين حدود سلطة الولي الفقيه. واليوم يعدّ هذا الموضوع من أهم الموضوعات وأكثرها اختلافاً بين أصحاب نظريتي: الانتخاب والتنصيب. وقبل الدخول في البحث نذكر ببعض النقاط المهمة:

١ - الاختلاف بين الوظائف والصلاحيات: فالوظائف تطلق على المسؤولية وتقتصر

على الموكل له أو الملزم بتنفيذه، وأيّ تقصير أو عجز يعزل من منصبه. وقد جاء في الدستور الإيراني تحديد وظائف القائد كالتالي: «في أي وقت لا يستطيع القائد القيام بوظائفه يعزل من مقامه». أمّا الصلاحيات فتطلق على الأمور التي يمكن للقائد ممارستها دون حاجة لإذن أحد.

٢ - التناسب بين دائرة الوظائف والصلاحيات: تتناسب دائرة الصلاحيات على

أساس تحديد الوظائف؛ فإذا كان شخصاً ما مسؤولاً عن شيء فلا بدّ من امتلاكه الأدوات والإمكانات والصلاحيات التي تتناسب مع الدائرة المسؤول عنها؛ ليؤدي وظيفته على أكمل وجه، وإلا فتعيين الوظائف يغدو خطأ صرفاً؛ وهذه المناصب السياسية والاجتماعية تعطى دائماً على أساس الحقوق لمن يستحق ذلك؛ كي يقوم بعمله على أكمل وجه وتكون أعماله قابلة للمراقبة.

٣ - تحديد نطاق الوظائف والصلاحيات في الحكومة الدينية ناتج عن أجوبة

الأسئلة التالية: هل حدّدت سبل خاصة بإدارة الأمور السياسية والاجتماعية للشعب من قبل الخالق عز وجل أم أنها طرق عقلانية قابلة للتأييد؟ هل أوجب الخالق على علماء الدين تطبيق ولايتهم السياسية والاجتماعية وتشكيل حكومة؟ هل صلاحيات الولي الفقيه تقع في نطاق سلطة الحكومة العادية؟ هل سلطة الحاكم الإسلامي محدودة بالقوانين، أي بالأحكام الأولية أو الثانوية أم أنّها أعم من ذلك؟

أ- الوظائف والصلاحيات

إنّ حدود ووظائف ولاية الفقيه من الموضوعات المهمة التي بحث فيها علماء الشيعة. وهناك آراء وكلمات مختلفة جداً للفقهاء هنا، لكن وبمنظرة العامة يمكن تصنيف أقوالهم في ثلاثة محاور:

أ - قسم من الفقهاء حصر وظيفة الفقيه الشرعي بالإفتاء والقضاء، ومن البديهي أنّ أيّ مسلم يتمتع بشروط الإفتاء - مثل الفقاهة والعدالة - يستطيع أن يمارس عمل المفتي؛ لأنّ الإفتاء ليس منصباً يمكن أن يعزل أو ينصب. أمّا القضاء وهو الحكم بين الناس بهدف إنهاء العداة وإحقاق الحقوق، فهو منصب لكنه يختلف عن الولاية.

ب - قسم آخر من الفقهاء يعتقدون أنّ نطاق وظائف الفقيه - إضافةً إلى الإفتاء والقضاء - يصل إلى الأمور الحسبية وهي الأمور التي لا يرضى الخالق بتركها ولم يعيّن المتصدي الخاص الذي يقوم بإنجازها؛ لذلك فوظيفة الفقيه متابعتها، فمثلاً حماية الأفراد الذين لا يملكون المعين كالأيتام، والتصدي لأمر الغائبين والقاصرين والوقوف العامة تدخل في الأمور الحسبية. وبذلك يقيد هذا الفريق من دائرة ولاية الفقيه.

ج - وفي مقابل هذين النظيرين، يرى بعض فقهاء الشيعة كالمحقق الكركي والعلامة النراقي والشيخ محمد حسن النجفي والشيخ الخراساني والسيد البروجردي والإمام الخميني.. أن دائرة ولاية الفقيه تضم تمام الأمور التي يتمتع بها النبي الأكرم ﷺ والأئمة المعصومين ﷺ في مجال الحكم؛ إلا إذا كانت هناك أدلة خاصة تقيدها بالمعصومين؛ من حيث اختصاصها بشخصهم وعصمتهم؛ من هنا تدخل مجمل الأمور المتصلة بالسلطة في دائرة ولاية الفقيه كتشكيل الحكومات وتدير السياسات وإدارة الدولة وجمع الضرائب والتصرف في المصالح العامة وإجراء الحدود وتطبيق الشريعة وقوانين الحرب والصلح، وحماية البلاد ونظمها. يقول الإمام الخميني في ذلك: يتمتع الفقيه العادل بتمام صلاحيات النبي والأئمة في كلّ المسائل المرتبطة بالحكومة...

١ - نطاق الوظائف في نظرية التنصيب

نستنتج من كلمات الإمام الخميني أعلاه أن وظائف الفقيه الشرعي - طبقاً لنظرية التنصيب - هي الإفتاء والقضاء والولاية والقيادة السياسية للمجتمع. ويعتقد أصحاب هذه

● **بنية النظام السياسي وظاهرة السلطة، دراسة مقارنة في ضوء نظريتي: الانتخاب والتنصيب**

النظرية أن ذلك لا يتم إلا عبر النص والتنصيب الإلهي؛ لذلك توكل هذه المسؤوليات من قبل الخالق للفقهاء، واستمرارية هذا التوكيل مرتبطة بحفظ الشروط. يقول الإمام الخميني: ينصب الفقيه من قبل المعصومين عليه السلام للقضاء والولاية والحكومة وكل ما يحتاجه المسلمون في حياتهم ومعاشهم، وكل ما يرتبط بإصلاح الحياة وتنظيم السياسة الدينية.

٢- نطاق الوظائف في نظرية الانتخاب

يعتقد أصحاب هذه النظرية أن منطلق اعتبار منصب ولاية الفقيه يقوم على انتخاب العامة، وبالطبع فالفقيه غير المنتخب لا يملك - حسب الشريعة - زمام الأمور، بل يختص فقط بالإفتاء والتبليغ والقضاء والحكم.

ب - نطاق وحدود سلطة ولاية الفقيه

عندما تعطى الوظائف لشخص أو دولة أو مجموعة يجب أن تهيأ الإمكانيات اللازمة لذلك؛ فكلما كان نطاق الوظائف أكبر أو أخطر وجب توسيع الحدود والسلطات والصلاحيات أيضاً. وقبل الدخول في البحث يجب الالتفات للنقاط التالية:

١ - أصحاب النظريتين يعتقدون بولاية الفقيه.

٢ - كلتا النظريتين تقول بوجود امتلاك ولي الفقيه للوظائف والقدرة اللازمة لإدارة أمور المجتمع وإقامة الحدود والقوانين الشرعية.

٣ - حسب نظرية التنصيب يفوض منصب الولاية للفقيه من قبل الخالق عز وجل، ويقوم الشرع أيضاً بتحديد نطاق هذا المنصب، أمّا على أساس نظرية الانتخاب فيلحق الشعب الولاية على عاتق الفقيه ويعين مجالها له.

١- نطاق السلطة في نظرية التنصيب

يعتقد أصحاب هذه النظرية أن للشارع دوراً رئيساً في تعيين حدود سلطة الولي الفقيه، من هنا يثبت للفقيه تمام ما ثبت للرسول صلى الله عليه وآله والأئمة، لأنّ الوظائف والمسؤوليات المتشابهة تتطلب نطاقاً متساوياً ومتشابهاً. ويرون أنه ليس للناس دور في ذلك كما لم

يكن لهم دور في ولاية المعصومين؛ كما يرون أنه يفترض عدم تحديد نطاق سلطة الولي الفقيه فتشمل تطبيق الشريعة وإقامة الحدود وتشكيل النظام السياسي والاجتماعي، وأخذ الخراج والضرائب الدينية وصرفها في مصلحة الأمة الإسلامية و..

بناء على ذلك، تكون حدود ولاية الفقيه على أساس نظرية التصيب كما يلي:

١ - يمتلك الولي الفقيه في أمور الحكومة كل ما كان يملكه الرسول والأئمة من سلطات حول هذا الموضوع، يقول الإمام الخميني: يمتلك الفقيه العادل كل السلطات الحكومية والسياسية التي كان يمتلكها الرسول ﷺ والأئمة المعصومين ﷺ ولا يوجد أي تفاوت أساساً؛ لأن الوالي هو مجري أحكام الشريعة ومقيم الحدود الإلهية، وهو الذي يأخذ الخراج والضرائب ويتولى صرف هذه الأموال بما يطابق مصلحة المسلمين. إن هذا التوهم الذي كان يقول بأن سلطة الرسول ﷺ أكبر من سلطة أمير المؤمنين ﷺ أو سلطة أمير المؤمنين ﷺ اكبر من سلطة الفقيه ما هو إلا توهم خاطئ وباطل.

٢ - تتحدد سلطة الولي الفقيه على أساس الأهداف والأحكام الإسلامية المطلقة، لكنّها غير محدودة بالقوانين الأولية والثانوية للشرع، وهذا ما طرحه الإمام الخميني أيضاً.

٣ - سلطة القائد أو القيادة في النظام السياسي الإسلامي أكبر من الأحكام الاجتماعية والقوانين الموضوعية بما فيها الدستور، كما أشار إلى ذلك الإمام الخميني؛ فالدستور غير قادر على تقييد سلطة القائد، وطبقاً للمادة السابعة والخمسين والفقرة الثامنة من المادة المائة والعشرة من الدستور الإيراني، يتمتع القائد بالسلطة المطلقة، وهذا ما يطابق وجهة نظر القائلين بالتصيب، أمّا ما جاء في المادة المائة والعشرة ومثلها فلا يراد منه حصر سلطة القائد؛ من هنا بإمكانه أحياناً تعطيل بعض الأحكام الشرعية، بل بمقدوره تعطيل الدستور نفسه.

ويلزم هنا التذكير بأن القائد يستطيع مؤقتاً تعطيل العمل بالدستور والأحكام الأولية وفق شرطين: ١ - الظروف الاضطرارية عندما يصل وضع النظام إلى مكان مغلق ومعضلة جادة، ولا يوجد حلّ بأية طريقة ممكنة. ٢ - وجود مصلحة أو مصالح عليا للمجتمع والنظام السياسي تتقدم على نقض الدستور والأحكام الأولية.

٢- نطاق السلطة في نظرية الانتخاب

تقوم حدود سلطة الولي الفقيه في نظرية الانتخاب على رعاية المبادئ والمقدمات

التالية:

١ - الولاية من المقولات العقلية، وهي نتاج عقد بين طرفين: الشعب من جهة والفقير من جهة أخرى. ويقوم على الإيجاب من طرف الشعب والقبول من جانب الفقير العادل، وهذا العقد يعتبر توافقاً عقلياً مقبولاً من الله تعالى؛ لذا فالأدلة الشرعية على صحة ونفوذ العقود مثل العهد والالتزام بالقواعد الشرعية تكون شاملة له.

٢ - ينشأ اعتبار الولاية وشرعيتها من البيعة؛ وبذلك لا يتمتع الفقير الذي لا ينتخب من قبل الشعب بوظائف في الحكومة ولا يحق له - شرعاً - الإمساك بالأمر السياسية للمجتمع، ولا يملك أي سلطة؛ فالبيعة وسيلة لإنشاء الولاية بعد قبول الشعب، بمعنى أنه بعد قبول طرفي العقد: الفقير والشعب، بشروط كل منهما، يبايع الشعب الشخص الواحد للشروط ويرضون بحكمه، وتلك البيعة تتم الولاية، كما أن تحقق الولاية بالفعل متوقف على البيعة.

٣ - البيعة في هذا العصر الحاضر غير ممكنة إلا عبر الانتخابات العامة؛ فالشعب يبايع بالحضور في الانتخابات والإدلاء برأيه، ومن الممكن إعطاء منصب الولاية للولي الفقير بطريقة غير مباشرة عن طريق الخبراء الموثوقين والمنتخبين؛ ولا شك أن الفقير الذي يحصل على أصوات أكثر يتسلم زمام أمور المسلمين؛ فدليل النظام هو الذي يثبت الولاية، وهو أيضاً مبرر لقائد الدولة أن يملك سلطة على البقية، ويمكن تحديد ذلك بطريقتين: ١ - أصوات الأكثرية (الشهرة). ٢ - شهادة العدول.

٤ - البيعة عقد سياسي اجتماعي بطريقة خاصة بين الحاكم الإسلامي والشعب، تماماً مثل عقد البيع، فكل الخصوصيات التي يتمتع بها عقد البيع يمكن إجراؤها على البيعة، يقول الشيخ المنتظري: البيع والبيعة كلاهما من مصدر واحد وحقيقتهم واحدة، فالبيعة معاملة بين أفراد المجتمع والقائد (إمامهم) وتلك البيعة التي يقوم بها الشعب تصبح نفوسهم وأموالهم وإمكاناتهم تحت تصرف القائد، وفي المقابل يتعهد القائد بإدارة أمورهم الاجتماعية ومراعاة مصالحهم؛ فتتم بذلك المعاملة بينهم.

٥ - الولاية معاهدة سياسية اجتماعية ملزمة، مثلها مثل المعاملات المتعارفة كالبيع بشروطها الضمنية. والشروط الضمنية للعقد متعلقة بقبول ورضا كل من الطرفين، أي الشعب والحاكم؛ فالولاية السياسية تملك قابلية الانعطاف والانقباض والانبساط لكل

من الطرفين، وفي هذا يقول الشيخ المنتظري: مثلما في كلّ معاملة رسوم يقوم كلا الطرفين قبل العقد بالتوافق على المقدار والكيفية وخصائص المعاملة، كذلك الحال فيما يتعلق بالبيعة؛ حيث ينطبق عليها المعنى والمفهوم ذاته، فبعد الحوار وتراضي الطرفين تكون وسيلة الإنشاء وإيجاد المسؤولية الحكومية، وبعده يتم انتخابه بوصفه رئيساً لهم؛ وبهذا التسليم يتم إعلان رئاسته وولايته.

إنّ الهدف من انتخاب القائد ورئيس الجمهورية التأكيد على أنّ الشعب هو أساس الدولة وركيزة النظام، وقدرات القائد والرئيس إنّما تأتي من طرف هذا الشعب؛ فتكون محدودة بنطاق انتخابهم له ضمن الضوابط الشرعية.

وعليه ونظراً للأسس الفقهية تكون حدود صلاحيات القيادة - وفقاً للانتخاب - كما يلي: ١ - محدّدة بموازين ومقررات الشرع. ٢ - الشروط الضمنية للبيعة هي الانتخابات العامة. ٣ - محدّدة بإطار الدستور.

وترى مجموعة من أنصار نظرية الانتخاب أنّ الإسلام يقرّ جملة قوانين، وحيث كان عامة الشعب من المسلمين فيتعهد الولي الفقيه للشعب بالعمل ضمن إطار الأحكام والشروط الشرعية؛ من هنا يمكن للحاكم ممارسة نفوذه متخطياً الدستور ضمن شروط العقد مع الشعب؛ لأن موازين الشرع أعمّ وأوسع من الوظائف والصلاحيات المدرجة في دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية؛ وبذلك يمكن أن تكون شروط العقد أوسع أو أضيق من الأحكام الدينية.

ويرى بعضهم أن دائرة عمل الولي الفقيه محدودة بالدستور؛ لأنّه هو الميثاق العام، وقد جاء ضمن تعهد الحاكم وبيعة الشعب بحيث حصل إلزام بالعمل به؛ وبهذا لا يقبل أيّ اقتراح يتخطاه ولا يحق لأحد التخلّف عنه، ويمكن للطرفين الاحتجاج على بعضهما ومطالبته بالوفاء به؛ فالشعب - حسب الفرض - قد صوّت على الدستور، ومجلس الشورى - بوصفه مركزاً لسنّ القوانين - وكذا القائد والخبراء قد انتخبوا هم أيضاً على أساس الدستور؛ وهذا معناه - لزوماً - انحصار حدود عمل القائد بهذا الدستور وما يعطيه له من صلاحيات.

يدار البلد - إيران - على أساس الدستور والقوانين المصوبة حديثاً في مجلس الشورى الإسلامي التي تحدد قدرات القائد، وقد جاء في المادة المائة وسبعة: (يتساوى القائد أمام

● **بنية النظام السياسي وظاهرة السلطة، دراسة مقارنة في ضوء نظريتي: الانتخاب والتنصيب**

القانون مع سائر أفراد الشعب، وكل إدارة لا أصل لها في مجلس الشورى الإسلامي ... تعدّ غير قانونية وجميع أعمالها مخالفة للقانون)، فهذه المادة توجّه على أساس اللحاظ العرفي في الحقوقي؛ فلا يستطيع القائد أن يعمل ولايته على نطاق أوسع من الحدود الدستورية ولو كانت مطابقةً للأحكام الشرعية. بعبارة أخرى: يعتقد أصحاب نظرية الانتخاب أنّ الدستور ميثاق المواطنين مع الحاكم؛ لذلك لا يحق له نقضه إلا عن طريق إعادة النظر فيه.

جاء في المادة المائة وعشرة من الدستور الإيراني أنّ صلاحيات الولي الفقيه دستورياً هي: ١ - تحديد السياسات العامة للنظام الجمهوري الإسلامي في إيران بعد التشاور مع مجمع تشخيص مصلحة النظام. ٢ - الرقابة على حسن تنفيذ السياسات العامة للنظام. ٣ - الأمر بالرجوع إلى الرأي العام. ٤ - القائد العام للقوات المسلحة. ٥ - إعلان الحرب والسلام والتعبئة العامة. ٦ - تعيين وعزل وقبول استقالة: أ - الفقهاء في مجلس صيانة الدستور. ب - رئيس السلطة القضائية. ج - رئيس الإذاعة والتلفزيون. د - القائد العام لحرس الثورة الإسلامية. و - القادة العامّين في الجيش والشرطة. ٧ - حلّ الخلافات وتنظيم العلاقات بين السلطات الثلاث. ٨ - حلّ مشاكل النظام غير القابلة للحلّ بالطرق العادية عن طريق مجمع تشخيص مصلحة النظام. ٩ - البت برئاسة الجمهورية بعد الانتخاب من قبل الناس. ١٠ - عزل رئيس الجمهورية مع الأخذ بعين الاعتبار مصالح البلد، وبعد حكم المحكمة العليا بتخلّف الرئيس عن وظائفه القانونية، أو رأي مجلس الشورى الإسلامي بعدم كفاءته على أساس المادة التاسعة والثمانين. ١١ - العفو أو التخفيف من عقوبات المحكومين في حدود الموازين الإسلامية بعد تقديم اقتراح من رئيس السلطة القضائية.

من هنا، يمكن بعقد الانتخابات تحديد الولاية في مدة زمنية معينة مثل عشر سنوات، وتفكيك السلطات أو توحيدها، وإدراج أيّ شرط آخر يتم التوافق عليه والمبايعة وفقه، فتكون له قدرة تحديد ولاية الفقيه وسلطته، إنّ أنصار نظرية الانتخاب يقولون: وفقاً لما تقدّم إذا كان القائد يتعيّن من طرف الخبراء والناس؛ فما المانع أن يكون انتخابه - مثل رئيس الجمهورية - محدوداً بست سنوات أو عشر مثلاً؟ وعلى الرغم من الخلافات بين أنصار نظرية الانتخاب في نتائج النظرية ومعطياتها، إلا أنّ من نتائج نظريتهم:

- ١ - الالتزام بالدستور بوصفه الميثاق الشعبي المأخوذ في بيعة الشعب للقائد مع الالتزام بموازين الشرع الإسلامي، وهذا الأمران ليس لهما نتيجة واحدة؛ فتختلف الصلاحيات في الشرع الإسلامي عنها في الدستور.
- ٢ - الالتزام بمقولتي: الدستور والقوانين المصادق عليها من السلطة التشريعية؛ وهنا من الممكن أن يتخذ المجلس النيابي قوانين ومقررات جديدة تضيّق أو توسّع من مهام القائد ووظائفه نسبةً للدستور.
- ٣ - نظراً لقيام العقد (البيعة) على التراضي بين الطرفين؛ لذا فأَيّ طرف من أطراف العقد - أي الشعب والقائد - يحقّ له المبايعة ضمن نطاق الدستور أو خارجه، كما يحقّ له ضمن نطاق الشريعة الإسلامية أو خارجها.
- ٤ - على خطّ آخر، يرفض العلماء الشيعة بعض مبادئ نظرية الانتخاب؛ لأنهم يتفقون على أنّ بيعة الشعب ليست جزءاً من ولاية الفقيه، بل التزام وتعهد منهم بطاعة الحاكم ضمن الشريعة الإسلامية، كما أن مقياس البيعة ضمن شروط وحاجات يواجه مشاكل؛ لأن اشتراك الطرفين في العقد ليس سبباً لاشتراكهما في الأحكام الفقهية؛ من هنا لا يرى بعض الفقهاء البيعة ذات صفة إلزامية.

الذهب والفضة

دراسة فقهية نقدية لنظرية تحريم الاستعمال والتزيين

الشيخ أحمد عابديني (*)

مقدمة في تحديد الموضوع

كثيراً ما نجد في الكتب الفقهية والرسائل العملية وفتاوى الفقهاء حكماً بحرمة استعمال أواني الذهب والفضة وحرمة لبس الذهب للرجال، ثم يرتّبون على ذلك أحكاماً وضعية متعدّدة مثل الحكم ببطلان الوضوء أو الغسل من آنية الذهب والفضة، والحكم ببطلان صلاة من لبس الذهب، والحكم بحرمة صنع الأواني منهما، وحرمة أجرته وجواز كسرها وما شابه ذلك؛ فعلياً أن نبحت في الأدلة الشرعية لنرى هل أنّ ما حكموا به صحيح أم أنّه يحتمل بعض النقاش؟

والذي يريب ويولّد الشبهة أنّ استعمال الذهب والفضة والتزيين بهما، كان أمراً متعارفاً في الأعصار الماضية، سيّما في زمن الرسول ﷺ والأئمة الطاهرين عليه السلام وبالأخص بين الأغنياء وأهل الترف، فلو كان استعمالهما حراماً لنزلت في ذلك الآيات الكثيرة والروايات المتواترة الصريحة الناهية عن استعمالهما المختلفة... كما نرى هذه الكثرة في الخمر والميسر. نعم يوجد بعض الآيات لكن في دلالتها نقاش، وفي مقابلها آيات أخرى وروايات توهم الجواز أيضاً، كما أنّ لسان الروايات مختلف كذلك؛ فبعضها ظاهر في الكراهة؛ فهل نفصل بين الموارد من الثوب والآنية والتزيين أو نفصل بين ما يصدق عليه كنز الذهب والفضة وبين ما لا يصدق عليه ذلك أو نفصل بين الأفراد أو الأصناف أو غير ذلك من التفاصيل؟

(*) باحث وأستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية بمدينة إصفهان.

النص القرآني والموقف من استعمال الذهب والفضة

١ - ﴿رُئِنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَبَإِ قُلْ أَ أَنْبئُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكَُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بِصِيرٍ بِالْعِبَادِ﴾ (آل عمران: ١٤-١٥).

فالآية الأولى تدلّ على أنّ النساء والبنين وكثرة الذهب والفضة و... محبوبة للإنسان، سواء كان مؤمناً أم كافراً، وهذه الدلالة خبرٌ صادقٌ نجده من أنفسنا ونراه رأى العين، وليس قابلاً للنقاش. ولا يستطيع أن ينكر غريزته إلا مكابر. نعم في بعض الأوقات قد يقدم الإنسان المؤمن ولده أو ماله أو... في سبيل الله، لا لأنه لا يحب المال أو الولد بل لأنه يحب الله أكثر منهما ويحبّ دار البقاء أكثر من دار الفناء، فالتضحية أو الفداء لا يدلان على عدم حبّ المال أو الولد؛ فسواء قلنا: إنّ المزيّن هو الله - كما قيل - أو الشيطان - كما قاله في الميزان واستدلّ عليه^(١) - لا يختلف الحكم في ما نحن بصده؛ إذ في كلتا الصورتين تدلّ الآية على أنّ عامة الناس يحبّون أن يتزيّنوا بالذهب، إما بوضع القلادة على أعناقهم أو السّوار بأيديهم أو صنع الأواني الجميلة واستعمالها أو... فهذا الحبّ موجود سواء جعلناه غريزياً مخلوقاً لله أو عارضياً عرضه الشيطان على نوع الإنسان.

فلو كان التزيّن بالذهب أو الفضة محرماً لكان على الله أن يبيّن بياناً بليغاً جداً، وعدم البيان يدلّ على عدم الحرمة، سيما عندما نرى أنهما في سياق غيرهما من النساء والبنين والخيل و... وندرى أنّها كلها محبوبة للإنسان، فلم يقل أحد بحرمة حبّ الشخص لأولاده الكثر وامراته الصالحة أو الجميلة ومواشيه الكثيرة أو التزيّن بها، كما لم يقل بحرمة تملكّ الدنانير والدراهم ووضعها في الكيس أو الجيب، فاستثناء بعض الأواني أو بعض ألوان الزينة يحتاج إلى دليل.

نعم، نفهم من الآية الثانية أنّ الآخرة خيرٌ من الأولى، وينبغي للمؤمن التقيّ أن لا يعتني بالدنيا الفانية بل يحصل رضا الله حتى يصل إلى نعيمٍ لا زوال له. ومن ذيل الآية الأولى أيضاً يستشّم ما يصرّح به في الثانية، لكن أين هذا من حرمة استعمال الذهب والفضة أو التزيّن بهما؟! على أن الأخبار الصادرة عن رسول الله ﷺ المخاطبة لعليّ

● الذهب والفضة، دراسة فقهية نقدية لنظرية تحريم الاستعمال والتزين

الناحية عن استعمال الذهب في الدنيا، والمعلة بأنها زينتك في الآخرة، تفسر هاتين الآيتين، ولا تدلّ على حرمتها على الآخرين، بل تفيد أن علياً عليه السلام كان من الذين اتقوا فينبغي له أن يترك التزين بالذهب في الدنيا ليصل إليه في الآخرة.

قال رسول الله ﷺ لأمر المؤمنين: «لا تحتّم بالذهب فإنه زينتك في الآخرة»^(٢)، وقال له أيضاً: «إني أحبّ لك ما أحبّ لنفسي وأكره لك ما أكره لنفسي؛ لا تحتّم بخاتم ذهب فإنه زينتك في الآخرة»^(٣)، وقال له: «إياك أن تتختم بالذهب فإنه حليتك في الجنة»^(٤)، وقال علي عليه السلام: «نهاني رسول الله ﷺ - ولا أقول نهاكم - عن التختم بالذهب»^(٥)؛ فالمخاطب في الأخبار الثلاثة الأولى هو علي عليه السلام وتفتيح المناط وتسرية الحكم إلى غيره من المسلمين يحتاج إلى دليل؛ إذ إنّه لزهده وتقواه ودرجته العليا وإمامته بعد النبي ينبغي له - بل يجب عليه - أن يراعي أموراً ليس على الآخرين رعايتها؛ لأنهم ليسوا في رتبته وهو بنفسه صرح بأن النبي ﷺ: «نهاني ولا أقول نهاكم» فنفهم أن المتقين لفضيلتهم ورتبتهم جديرون بالتزّه عن أمور تحلّ لغيرهم؛ فاستفادة حرمة استعمال الذهب أو الفضة من هاتين الآيتين ممنوع، وكذا استفادتها من الروايات الأربع المذكورة وما شابهها؛ لأنها جميعاً في معنى واحد.

وعليه، فكما ليس كل الأفراد في درجة واحدة من ناحية التقوى، كذلك من ناحية التكاليف النديبة أيضاً ليسوا بمتساوين؛ فمثل علي عليه السلام ينبغي له أن لا يتزين بالذهب ولو كان أقلّ قليل كخاتم ذهب، وليس على غيره هذا التكليف، كما صرح به هنا وقال: «ولا أقول نهاكم»، وقال في موضع آخر: «إن إمامكم قد اكتفى من دنياه بطمريه ومن طعمه بقرصيه، ألا وإنكم لا تقدرون على ذلك ولكن أعينوني بورع واجتهاد وعفة وسداد»^(٦).

٢ - ﴿وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَ فَلَآ تُبْصِرُونَ ﴾ ♦ أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ فَلَوْ لَا أَلْقَى عَلَيْهِ أَسُورَةٌ مِّنْ ذَهَبٍ أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَلَائِكَةُ مُقْتَرِنِينَ ﴿الزخرف: ٥١ - ٥٣﴾؛ فهذه الآيات يفهم منها أن الذهب وأمثاله كان في الأعصار الماضية من وسائل التزين واعدادات السلاطين والكبراء، كانت عليهم الأسورة وأمثالها. وفرعون جعل عدم وجودها على موسى دليلاً على خفته وخذلانه عند الله وعدم نبوته؛ فيعلم من هذا الكلام أن الناس

كانوا يرون للذهب والفضة والقائه على العنق أو جعله على اليد منزلة ومقاماً بحيث كانوا لا يستطيعون أن يقبلوا رسولاً من الله بدون ذهب.

وأهمية الذهب كأهمية سلامة الجسم؛ لذا عطف فرعون بعضه على بعض، وقال: كيف يدعى موسى الرسالة ولسانه ثقيل لا يستطيع أن يتكلم بما يريد بسهولة؟ وكيف هو رسولٌ وليس عليه أسورة من ذهب ولا يكون معه أناس بل ملائكة يحفظونه ويؤيدونه؟ فلبس الذهب كان متعارفاً في الأعصار الماضية - ولو عند المترفين والكبراء - فلو كان استعماله ولبسه حراماً لوجب النهي عنه بالنواهي الكثيرة الشديدة، نظير ما ينهى عن الشرك أو عن الخمر أو الميسر.

٣ - ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا ينفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ﴾ (التوبة: ٣٤ - ٣٥).

فهذه الآية تدل على أن الناس كانوا يحبون الذهب والفضة، ومضافاً إلى التزين بهما وصنع الأسورة والقلادة والخلخال وما شابهها منهما، ممّا كان متعارفاً في تلك الأعصار، ولو عند المترفين، كانوا يكنزون الذهب والفضة لوقت حاجتهم أو لأولادهم. والقرآن ينهى بشدة عن الكنز، ويكرّر ذلك ثلاث مرات، دون أن يأتي على ذكر المنع عن التزين بهما ولو للرجال؛ فنفهم منه أن المحرّم هو الادخار والكنز دون الاستعمال في صنع الخواتيم الذهبية أو الحلّي أو ما شابه ذلك. نعم صنع الأواني الذهبية الكثيرة وتزيين سقف البيوت بالذهب وما شابه ذلك يكون من الكنز والادخار؛ إذ الكنز ليس مختصاً بما يدفن في الأرض؛ ولذا اعترض أبو ذر على كعب الأخبار القائل بأن المسلم يستطيع أن يصنع بيتاً من لبن الذهب والفضة ما أدى زكاتها الواجبة، وقال: «قول الله أصدق من قولك؛ حيث قال: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ...﴾»^(٧)؛ فاستعمل لفظ الكنز في الذهب الذي لا يدفن بل يصنع منه اللبن. وكتب اللغة أيضاً صريحة بأن الادخار تحت الأرض ليس شرطاً لصدق الكنز، قال الراغب: «الكنز جعل المال بعضه على بعض وحفظه»، ولم يشترط في صدق اللغة الدفن في الأرض أو الإخفاء فيها.

هذا، ومن ناحية أخرى، يرى الناظر في الآيات القرآنية الترغيب بالتزين بقوله:

٤. ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَ...﴾ (الأعراف: ٣٢ - ٣٣).

نفهم من الآية أنّ الزينة لم يحرمها الله، بل هي في الدنيا حلال للمؤمن وغيره، لكن في الآخرة تعطى للمؤمن فقط، وإطلاق الزينة يشمل الذهب والفضة، بل هما من أظهر مصاديقها، فلو كانت التزين بهما ممنوعاً كان على الرسول أو الإمام بيانه، سيما إذا علم أنّ الزينة في آيات القرآن كثيراً ما تستعمل في الذهب والفضة: ففي الحديث في ذيل: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ (النور: ٣١)، قال: «الخاتم والمسكة وهي القلب»^(٨)، وفي آخر: «فهي الثياب والكحل وخضاب الكف والسوار»^(٩)، وفي ذيل: ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ﴾ (القصص: ٧٩)، قال المفسرون: خرج في ثياب فاخرة، مذهبة والخدم والحشم...^(١٠). كما يفهم من منع إبداء زينة الأرجل للنساء بقوله: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾ (التوبة: ٣١)، أن المراد منها الخلخال وهو من الذهب أو الفضة، وأيضاً في قوله: ﴿وَلَكِنَّا حَمَلْنَا أَوْزَاراً مِنْ زِينَةِ الْقَوْمِ فَقَذَفْنَاهَا فَكَذَلِكَ أَلْقَى السَّامِرِيُّ﴾ (طه: ٨٧)، يراد من الزينة الحلبي^(١١).

وبهذا يظهر ممّا تقدّم أنّ الزينة في قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ...﴾ تشمل - بالإطلاق - الذهب والفضة، بل هما القدر المتيقن من الآية وشمولها للثياب وغيره يكون بالإطلاق؛ ولذا ورد في الحديث: «أما علمت أن يوسف نبيّ ابن نبيّ ﷺ كان يلبس أقبية الديباج مزوّرة بالذهب ويجلس مجالس آل فرعون يحكم فلم يحتج الناس إلى لباسه وإنما احتاجوا إلى قسطه...»^(١٢).

وبهذا نعلم أنّ شأن النزول وسببه لا يخصّصان الآية؛ فطواف الناس عراة حول البيت وإن أوجب نزول الآية وأمرهم بلبس الثياب حال الطواف وسماه تزييناً، لكن لا يدلّ على انحصار التزيين به، بل غيره يكون أولى بالتزيين منه، وكلّه محرّم كما هو واضح. نفهم من الآية نفسها: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ... خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ - بملاحظة ما مرّ - أن التزين بالذهب والفضة وما شابههما في الآخرة يختصّ بالمؤمنين، لكن لا يدلّ ذلك على أنّه محرّم عليهم في الدنيا، بل نفهم من الآية أنّهم وغيرهم في الدنيا مشتركون فيها، فما مرّ من الأحاديث عن النبي ﷺ مخاطباً لعليّ عليه السلام: «لا تتختم بالذهب فإنّه زينتك في

الآخرة^(١٣)، لا يدلّ على تحريم الذهب عليه في الدنيا، بل على أنه في الدنيا يحلّ لكل إنسان وفي الآخرة يكون للمؤمنين خاصة؛ فينبغي أن لا يحسّ المؤمن ضيقاً وحرماً عندما يرى الحلّي والأموال عند غير المسلم، إذ ستكون عنده أياماً قلائل، ولا ينبغي له أن يبيع آخرته بالدنيا الزائلة.

من هنا ظهر الحال في الآية الأخرى القائلة:

٥. ﴿وَلَوْ لَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِيُوتِيَهُمْ سُقُفًا مِنْ فضةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ وَيُؤْتِيَهُمْ أَنْبَاءً وَسُرُوراً عَلَيْهَا يَتَّكُونَ وَزُخْرُفًا وَإِنْ كُنْ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (الزخرف: ٣٣ - ٣٥)، فهذه الآيات تدلّ على دناءة الدنيا وزينتها وأنها «لو وزنت عند الله جناح بعوضة ما سقى كافراً منها شربة ماء»^(١٤)، فلا ينبغي أن تباع الآخرة بها ولا جعلها معياراً لحقانية أحد، كما أن سائر مظاهرها أيضاً على هذه الحال، فلا هذه حرام ولا غيرها من المواهب الدنيوية، ولا يكون أحدها معياراً لحقانية أحد.

٦. ﴿هُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِئَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا﴾ (النحل: ٢٦٨)، ونفهم من هذه الآية أن صيد السمك واستخراج الحلّي كلاهما مرغّب فيه وتذكير الضمائر يدلّ على جواز لبسها للرجال أيضاً. وإطلاقه يشمل الذهب والفضة.

لكن قد يستشكل هنا في الأخذ بالإطلاق؛ إذ كما أن كل لحوم البحر لا تؤكل بل يؤكل لحمٌ خاص ذو شرائط خاصة، كذلك كل حلّي منه لا تلبس إلا أن يكون لها أوصاف خاصة نظير عدم كونها من الذهب والفضة.

لكن يجاب بأن تقييد إطلاقات القرآن بالدلائل القطعية من الأخبار المتواترة والسنة القطعية بل وبالأخبار الآحاد مع الشروط، أمر صحيح، إنّما الكلام هنا في وجود الدليل المقيّد لإطلاق القرآن، وإلى الآن لم يثبت.

وقد يناقش مرةً أخرى في أنّه ليس لهذه الآية إطلاق بالنسبة إلى الذهب والفضة؛ لأنّهما من المعادن البرية، والآية تشمل اللؤلؤ والمرجان وما شابههما. ويجاب عن ذلك بأنّ إثبات هذا الادعاء على مدّعيه، إذ الذهب والفضة يستخرجان

من تحت البحور والأنهار كما من المعادن البرية، ولا اختصاص بها. وعلى أي حال فالآية الأولى: ﴿هُلَّ مِنْ حَرَمٍ زِينَةَ اللَّهِ...﴾ كافية للحكم بجواز اتخاذ الذهب زينةً للرجل.

نتيجة البحث القرآني

ما فهمناه من الآيات القرآنية هو أن استعمال الذهب أو الفضة ليس محرماً على الرجال أو النساء وحتى الكافرين. بل الكلام كل الكلام في أنهما ليسا معياراً لتفضيل إنسان على آخر، بل معياره التقوى وأمثالها؛ وبما أن الفراعنة والملوك كانوا يرون الأموال - سيما الذهب - معياراً للتفضيل وكانوا يضلون الناس بهذه الطريقة؛ جاءت الآيات لتدلّ على عدم قيمة هذا المعيار وكذا الروايات التي مرّت، لكن كما أن إجراء الماء من تحت البيوت وبناء البيت على شاطئ البحر أو النهر ليس حراماً؛ كذا أنواع استعمال الذهب والفضة لا يكون حراماً. نعم إذا كان تحصيل المال من حرام^(١٥) لا يجوز التصرف فيها وكذا إذا كان المجتمع مبتلى بأفرادٍ فقراء، فلا يجوز استعمال الحلّي الكثير الدال على الترف.

فمن جميع ما مرّ، نستطيع أن نقول: في المجتمع الذي نعيشه حالياً لا دليل من القرآن، على حرمة لبس خاتم ذهبي دال على أن الرجل قد تزوّج وأتته هدية من عروسته، بحيث يكون أكثر أهل المجتمع قادرين على شراء مثل ذلك. نعم بناء بيوت مذهّبة أو أواني ذهبية حرام مع عدم قدرة المجتمع - نوعاً - على ذلك (فتأمل).

السنة الشريفة والتزيّن بالذهب والفضة ..

تقدّم أن استعمال الذهب والفضة والتزيّن بهما كان متعارفاً في صدر الإسلام وقبله وبعده. سيما عند الأثرياء ورؤساء القبائل؛ فلو كان استعمالهما مطلقاً حراماً لزم نزول آيات كثيرة وروايات متواترة في النهي صراحةً، نظير ما نزل في موضوع الخمر أو الربا أو الميسر؛ فكما نهى عن الخمر تدريجاً في طيّ أربعمراحل حتى حرّم نهائياً، كذلك كان ينبغي أن يحصل في تحريم استعمال الذهب إمّا دفعة أو تدريجاً، لكننا عندما نلاحظ الآيات القرآنية لا نرى شدةً وجديةً في هذا المجال.

نعم أشدّ شيء وجدنا في القرآن هو قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ

ولا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ»، وهذه الآية لا تدلّ - كما تقدّم - على أكثر من حرمة الاكتناز والكنز، ولا تصدق على لبس حلقة أو خاتم أو سوار أو ما شابه ذلك. نعم إذا صدق الكنز لكثرتة وقيمتة فيكون حراماً بالنص؛ فبعد عدم وجدان دليل قرآني على حرمة استعمال الذهب القليل مثل الحلقة والسوار والقلادة علينا أن نراجع السنّة لنرى هل تنهى عن كل استعمال للرجال أو فيها تفصيل، ثمّ ننظر في أقوال الفقهاء إجمالاً.

والروايات المرتبطة بالذهب والفضة يمكن تقسيمها إلى مجموعات:

المجموعة الأولى: ما يدلّ على النهي عن استعمال أواني الذهب والفضة

- ١ - نهى رسول الله عن الشرب في آنية الذهب والفضة^(١٦). ٢ - إن رسول الله نهاهم عن سبع، منها الشرب في آنية الذهب والفضة^(١٧). ٣ - عن النبي أنه قال: «آنية الذهب والفضة متاع الذين لا يوقنون»^(١٨)، وروي مثله عن أبي الحسن موسى^(١٩). ٤ - عن أبي جعفر أنه نهى عن آنية الذهب والفضة^(٢٠). ٥ - عن أبي جعفر قال: «لا تأكل في آنية الذهب ولا الفضة»^(٢١)، وروي مثله عن أبي عبد الله^(٢٢). ٦ - عن أبي عبد الله قال: «لا ينبغي الشرب في آنية الذهب والفضة»^(٢٣). ٧ - عن أبي عبد الله أنه كره آنية الذهب والفضة والآنية المفضضة^(٢٤). ٨ - عن أبي عبد الله قال: «لا تأكل في آنية من فضة ولا في آنية مفضضة»^(٢٥). ٩ - عن أبي عبد الله أنه كره الشرب في الفضة وفي القدح المفضض. وكذلك أن يدهن في مدهن مفضض والمشطه كذلك^(٢٦).

إنّ كثرة أحاديث هذه المجموعة تغنيننا عن البحث في أسانيدنا، يفهم منها إجمالاً أنّ النبي ﷺ نهى عن آنية الذهب والفضة، لكن هل كان نهيه عن الشرب منها أو عن الأكل والشرب أو كان عاماً يشمل سائر الاستعمالات؛ فهذا غير معلوم، وكذلك لا يعلم منها أن النهي كان تحريمياً أو تنزيهياً، وإن كان ظاهر العبارات لا يدلّ على أكثر من الكراهة، إذ الباحث يجد في موارد الحرمة المسلّمة شدّة النهي وتوعيداً بالعذاب الأخروي، والجهد منه ﷺ في الدنيا لأن لا يرتكبه الناس، ولا يوجد هذا الأمر في لسان الأحاديث الصادرة هنا.

من هنا يمكننا القول: إنّ هذه النواهي بكثرتها وتعدّد ألفاظها لا تدلّ على أكثر

● الذهب والفضة، دراسة فقهية نقدية لنظرية تحريم الاستعمال والتزين

من الكراهة، سواء كان النهي عن مطلق الاستعمال أم عن الشرب فقط، نعم هذه الكراهة في الشرب عنها أشدّ ثمّ في الأكل ثم في سائر الاستعمالات.

نعم ورد من طرق أهل السنة عنه عليه السلام أنه قال: «الذي يشرب في أنية الفضة إنّما يجرجر في بطنه نار جهنم»^(٢٧)، وفي آخر أنه قال: «من يشرب في إناء ذهب أو فضة أو إناء فيه شيء من ذلك فإنّما يجرجر في بطنه نار جهنم»^(٢٨)، ونقلهما في مستدرك الوسائل عن رسول الله صلى الله عليه وآله؛ فإذا ثبت صدور هذه الأحاديث بلفظها - ولم يثبت - لدلت على الحرمة، فتعارض ظاهر ما تقدم وما سيجيء مما يدلّ على عدم الحرمة، وجمعه يكون بالحمل على الكراهة الشديدة وإن لم يثبت فالحكم أوضح.

هذا، وأكثر أحاديث أهل السنة هنا تشبه ألفاظ أحاديثنا؛ فلا تدلّ على أكثر من الكراهة فعليك ملاحظة بعضها: نهانا رسول الله صلى الله عليه وآله عن سبع: نهانا عن خاتم الذهب أو قال: حلقة الذهب... وأنية الفضة^(٢٩). نهانا عن الشرب في الفضة فإنه من يشرب فيها في الدنيا لا يشرب فيها في الآخرة^(٣٠). وفي خبر طويل بسندين ما حاصله: إن حذيفة بن اليمان استسقى بالمدائن فأتاه دهقان بإناء من فضة، فلما وضع الإناء في كف حذيفة رماه به وقال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «لا تشربوا في أنية الذهب والفضة ولا تأكلوا في صحافها فإنها لهم في الدنيا ولكم في الآخرة»^(٣١). ثم اعتذر عن فعله بأنه نهى الدهقان عن هذا الفعل مرات وهو ما زال يتخلف. والراوي اعتذر عن فعل حذيفة بأنه «كان رجلاً فيه حدة»^(٣٢).

أقول: لو كان الشرب من إناء الذهب أو الفضة حراماً لم يحتج إلى أن يعتذر هو أو الراوي عنه بل كان عليه أن يكسر الأواني قبل هذا اليوم وهو حاكم مبسوط اليد. بل أكثر شيء يدلّ عليه هذا الحديث هو أن الشرب فيه مكروه، وأنه لتقواه وحبّه للنبي كان لا يحبّ أن يرتكب ما نهى عنه النبي.

المجموعة الثانية: الروايات الناهية عن التختّم بالذهب

فمنها ما قال النبي لعليّ: «لا تختّم بالذهب فإنّه زينتك في الآخرة»^(٣٤)، أو قال - كما قال عليّ - نهاني رسول الله - ولا أقول نهاكم - عن التختّم بالذهب^(٣٥)، أو قال له: «إياك أن تتختّم بالذهب فإنه حليتك في الجنة»^(٣٦)، أو قال له: «إني أحبّ لك ما أحبّ

لنفسى وأكره لك ما أكره لنفسى، لا تختّم بخاتم ذهب فإنه زينتك في الآخرة»^(٣٧).
فهذه الأحاديث الأربعة مرّ الحديث عنها في البحث القرآني فلا نعيد. ولو سلّمنا
دلالتها على الحرمة فمختصة بالنبي وعلي دون سائر المسلمين.

ومن هذه الروايات ما عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تجعل في يدك خاتماً من
ذهب»^(٣٨). وما جاء من أنه نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن سبع وأمر بسبع: نهانا أن نتختّم بالذهب
وعن الشرب في آنية الذهب والفضة... وعن ركوب المياثر وعن لبس القسّى وعن لبس
الحرير والديباج والإستبرق، وأمرنا باتباع الجنائز وعبادة المريض وتسميت العاطس ونصرة
المظلوم وإفشاء السلام وإجابة الداعي وإبرار القسم^(٣٩).

ومن الروايات أيضاً ما جاء قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل هل يصلح له الخاتم
الذهب؟ قال: «لا»^(٤٠).

لكنّ هذه الروايات بكثرتها لا تدلّ على حرمة التختّم بالذهب، إذ أربعة منها
كان الخطاب فيها لعلي عليه السلام: «لا أقول نهاكم»؛ فيخصّص النهي بعلي دون سائر المسلمين
فإذا ثبت أن النهي ذو مراتب والمرتبة العالية نهى عنها يثبت عدم حرمة عليهم بطريق أولى،
وأيضاً سياق قوله صلى الله عليه وآله: «نهى عن سبع وأمر بسبع» يدلّ على عدم حرمة، إذ السبع المأمور
بها ليس منها شيء واجب شرعاً في الفقه الإسلامي، فكذا السبع المنهي عنها لا تكون
حراماً، سيما مع بيانها دون ذكر الزنا والسرقه وقتل نفس المحترمة... وهذا ما يدلّ على
أنها مكروهة لا محرّمة، وإلا لم يكن وجه لترك ذكر المحرمات المسلمة.

كما أنّ ما روي عن أبي عبد الله عليه السلام «أن النبي صلى الله عليه وآله تختّم في يساره بخاتم من ذهب
ثمّ خرج على الناس، فطفق ينظرون إليه فوضع يده اليمنى على خنصره اليسرى حتى رجع
إلى البيت فرمى به فما لبسه»^(٤١)، هذا الحديث يدلّ على أن لبسه ليس حراماً وإنما رماه
لأنّ الناس إمّا لفقرهم كانوا لا يستطيعون أن يتحمّلوا لبس النبي له، أو لأنّ النبي كثيراً
ما كان ينهى عن حبّ الدنيا وزينتها فلما رأوه يلبس الذهب تعجبوا، أو أنّه رمى به حتى لا
يصير سنّة كما نقل أهل السنّة: «أن رسول الله اتخذ خاتماً من ذهب... فاتخذ الناس
الخواتيم، فألقاه بعد ذلك»^(٤٢). وعلى أيّ حال: فهذا الحديث يدلّ على أن عدم لبسه لم
يكن لحرمة الذاتية، بل لأنّ الناس لم يتقبلوه، وكان مخالفاً للعرف ومناسباً لزيّ

المترفين، أو للأسباب الأخرى التي أشرنا إليها.

المجموعة الثالثة: الروايات الناهية عن لبس الذهب

١ - عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلي فيه؛ لأنه من لباس أهل الجنة»^(٤٣). ٢ - عن أبي عبد الله في الحديد أنه حلية أهل النار، والذهب أنه حلية أهل الجنة، وجعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرم على الرجال لبسه والصلاة فيه^(٤٤). ٣ - سمعت علياً عليه السلام قال: «أحل رسول الله ذهباً في يمينه وحريراً في شماله ثم رفع بهما يديه، ثم قال: إن هذين حرام على ذكور أمّتي»^(٤٥). ٤ - إن رسول الله صلى الله عليه وآله أحل الذهب والحرير لإناث أمّتي وحرّم على ذكورها^(٤٦).

المجموعة الرابعة: الروايات المجوّزة لاستعمال الذهب والفضة

١ - عن أبي الصباح قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الذهب يحلّي به الصبيان؟ فقال: «يحلّي ولده ونساءه بالذهب والفضة»^(٤٧). ٢ - عن داود بن سرحان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الذهب يحلّي به الصبيان؟ فقال: «إنه كان أبي ليحلّي ولده ونساءه الذهب والفضة فلا بأس به»^(٤٨). ٣ - عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن حلية النساء بالذهب والفضة؟ فقال: «لا بأس»^(٤٩). ٤ - وعنه عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لم يزل النساء يلبسن الحلي»^(٥٠). ٥ - عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن الرجل يحلّي أهله بالذهب؟ قال: «نعم، النساء والجواري، فأما الغلمان فلا»^(٥١). ٦ - عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ليس بتحلية السيف بأس بالذهب والفضة»^(٥٢). ٧ - عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان نعل سيف رسول الله صلى الله عليه وآله وقائمته فضة وبين ذلك حلّق من فضة، ولبست درع رسول الله صلى الله عليه وآله وكنت أصحابها وفيها ثلاث حلقات من فضة لواحدة من بين يديها وثلثان من خلفها^(٥٣). ٨ - عن داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ليس بتحلية المصاحف والسيوف بالذهب والفضة بأس»^(٥٤). ٩ - عن حاتم بن إسماعيل، عن أبي عبد الله أن حلية سيف رسول الله كانت فضة، كلها قائمة وقباعة^(٥٥). ١٠ - عن أبي القداح عن أبي عبد الله أن النبي تختم في يساره بخاتم من ذهب ثم خرج على الناس، فطفق ينظرون إليه، فوضع يده اليمنى على خنصره اليسرى حتى رجع

إلى البيت فرمى به فما لبسه^(٥٦). ١١ - عن الفضيل بن يسار قال: سألت أبا عبد الله عن السرير فيه الذهب، أ يصلح إمساكه في البيت؟ فقال: «إن كان ذهباً فلا. وإن كان ماء الذهب فلا بأس»^(٥٧). ١٢ - علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر سألته عن المرأة هل يصلح إمساكها إذا كان لها حلقة فضة؟ قال: «نعم. إنما يكره استعمال ما يشرب به» قال: وسألته عن السرج واللجام فيه الفضة، أ يركب به؟ قال: «إن كان مموّهاً لا يقدر على نزعها فلا بأس وإلا فلا يركب به»^(٥٨).

إنّ الأخبار المجوّزة لاستعمال الذهب أو الفضة كثيرة وفيما ذكرناه كفاية. والذي نفهمه منها إجمالاً أن استعمالهما ليس كشرب الخمر أو ارتكاب القمار أو الفحشاء؛ إذ هذه الأمور ممنوعة أبداً والخمر قليلة وكثيره حرام، ولا يجوز شربه ولا إشرابه ولو للطفل أو الغافل. لكن الذهب يجوز لبسه للأطفال والنساء بلا كراهة؛ ولذا مرّ أن علياً عليه السلام كان يحلّى ولده ونساءه بالذهب، وندري علم يقين إن علياً لا يعمل مكروهاً، فضلاً أن يرتكبه مستمراً؛ فنفهم منه أن الذهب بنفسه ليس فيه مشكل وليس كالخمر، فلذا يجوز لبسه وتزيين المرأة به وتحلية القرآن به و...

نتيجة البحث

فتحريمه على الرجال خاصة - إن ثبت - يكون بدليل خاصّ تعبدي؛ إذ العقل لا يرى تفاوتاً بين الرجل والمرأة أو الصبي والبالغ... والتعبد في مثل هذه الأمور الشائعة في تلك الأعصار - ولو عند المترفين والأثرياء - يحتاج إلى دليل قطعي، مكرّر في لسان النبي والأئمة، وإذا لم يثبت دليل المنع فالأصل الإباحة، وإذا تعارضت الروايات فالمرجح هو القرآن وهو يرجح القول بالجواز إلا أن يصدق عليه الإتراف والاستكبار، وفي مورد الشك أو تعارض المرجحات يكون الأصل الإباحة أيضاً.

- (١) الميزان في تفسير القرآن ٣: ١٠٢ - ١٠٤.
- (٢) وسائل الشيعة، أبواب لباس المصلي، باب ٣٠ ح ١.
- (٣) المصدر نفسه، ح ٦.
- (٤) المصدر نفسه، ح ١١.
- (٥) المصدر نفسه، ح ٧.
- (٦) نهج البلاغة، الكتاب: ٤٥.
- (٧) نور الثقلين ٢: ٢١٣، ح ١٣٣.
- (٨) المصدر نفسه ٣: ٥٩٥، ح ١١٦.
- (٩) المصدر نفسه، ح ١١٩.
- (١٠) الدر المنثور ٥: ١٣٨.
- (١١) نور الثقلين ٣: ٢٦٠.
- (١٢) المصدر نفسه ٢: ٢١، ح ٧٦.
- (١٣) وسائل الشيعة، أبواب لباس المصلي، باب ٣٠، ح ١، ٦، ١١.
- (١٤) الكشاف ٤: ٢٥٠.
- (١٥) في الحديث: «إن الله جعل في أموال الأغنياء للفقراء ما يكفيهم» وسائل الشيعة، كتاب الزكاة، باب وجوبها، فما دام الفقير موجوداً في المجتمع فهذا معناه أنه لم يؤد حق الفقراء.
- (١٦) وسائل الشيعة، أبواب النجاسات، باب ٦٥، ح ٩، ١١.
- (١٧) المصدر نفسه.
- (١٨) المصدر نفسه، ح ٨.
- (١٩) المصدر نفسه، ح ٤.
- (٢٠) المصدر نفسه، ح ٣.
- (٢١) المصدر نفسه، ح ٧.
- (٢٢) المصدر نفسه، ح ٢.
- (٢٣) المصدر نفسه، ح ٥.
- (٢٤) المصدر نفسه، ح ١٠.
- (٢٥) المصدر نفسه، أبواب النجاسات، باب ٦٦، ح ١.
- (٢٦) المصدر نفسه، ح ٢.
- (٢٧) البيهقي، السنن الكبرى ١: ٢٧.
- (٢٨) المصدر نفسه: ٢٩.

- (٢٩) النوري، مستدرك الوسائل، باب ٤١، من أبواب النجاسات، ح٧٠٤.
- (٣٠) السنن الكبرى ١: ٢٧.
- (٣١) المصدر نفسه.
- (٣٢) المصدر نفسه: ٢٧، ٢٨.
- (٣٣) المصدر نفسه.
- (٣٤) وسائل الشيعة، أبواب لباس المصلي، باب ٣٠، ح١.
- (٣٥) المصدر نفسه، ح٧.
- (٣٦) المصدر نفسه، ح١١.
- (٣٧) المصدر نفسه، ح٦.
- (٣٨) المصدر نفسه، ح٢؛ وراجع: السنن الكبرى ١: ٢٧.
- (٣٩) وسائل الشيعة، أبواب لباس المصلي، باب ٣٠، ح٨.
- (٤٠) المصدر نفسه، ح١٠.
- (٤١) المصدر نفسه، ح٣.
- (٤٢) السنن الكبرى ٢: ٤٢٤.
- (٤٣) وسائل الشيعة، أبواب لباس المصلي، باب ٣٠، ح٤.
- (٤٤) المصدر نفسه، ح٥.
- (٤٥) السنن الكبرى ٢: ٤٢٥.
- (٤٦) المصدر نفسه.
- (٤٧) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أحكام الملابس، باب ٦٣، ح١ - ٥.
- (٤٨) المصدر نفسه.
- (٤٩) المصدر نفسه.
- (٥٠) المصدر نفسه.
- (٥١) المصدر نفسه.
- (٥٢) المصدر نفسه، باب ٦٤، ح١.
- (٥٣) المصدر نفسه، ح٢.
- (٥٤) المصدر نفسه، ح٣.
- (٥٥) المصدر نفسه، ح٤.
- (٥٦) المصدر نفسه، كتاب الصلاة، لباس المصلي، باب ٣٠، ح٣.
- (٥٧) المصدر نفسه، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، باب ٦٧، ح١.
- (٥٨) المصدر نفسه، ح٥، ٦.

الكر

دراسة فيزيو-رياضية في دعاوى التوفيق بين الوزن والمساحة

(*)
الشيخ أحمد أبو زيد

تمهيد

الكر كیل معروف^(١) يكثر ذكره في باب الطهارة لوروده مقداراً لما لا ينجسه شيء. وقد لا يبدو البحث حول هذه المسألة في هذه الأيام بحثاً مشجعاً وشيقاً؛ وذلك لأسباب عديدة، أبسطها اتجاه الحاجة إليه نحو الندرة في ظل توفر المياه غالباً بكميات كبيرة. وقد لا يشفع لنا في بحث بعض جوانبه سوى الرغبة في توظيف جملة من العلوم العصرية في بعض البحوث الفقهية التي احتاج فيها الفقهاء في مقام استنباطهم إلى يد عونٍ أجنبيّة عن الفقه، كان للرياضيات شرف المساهمة فيها تارةً، والفيزياء أخرى، والكيمياء ثالثةً، خاصةً أنّهم متفاوتون في مستوى مخزونهم العلمي المتعلق بهذه العلوم^(٢).
والحقيقة أنّ الإحاطة بكافة الجوانب التي تعرّض لها الفقهاء ممّا يرتبط ببحث الكر لا يمكن استيفاؤها بمقال صغير، لكثرة ما صدر من (قيل وقال) حول روايات الباب، لذا سوف نعمل في هذا المقال إلى التركيز على جانب واحد وجدنا أنّه لم يحظَ بالتمحيص العلمي، وهو التحقيق في إمكانية التوفيق بين الوزن والمساحة بحسب المذاهب المختلفة في ذلك على تقدير انتهائنا في بحثنا الفقهي إلى التطابق بين ما تشير إليه أخبار الوزن وما تشير إليه أخبار المساحة، وقراءة المحاولات المنجزة بعين الفيزياء ولغة الرياضيات، دون أن نسجل السجلات الفقهية التي حفل بها هذا الباب الفقهي. وقد شكّل التوفيق بين هذه الأخبار مشكلة جادة في وجه الفقهاء، حتى قال السيد عبد

(*) باحث في الحوزة العلمية، من لبنان.

الأعلى السبزواري: «ولورد وجه اختلاف الأخبار في هذه المسألة العامة البلوى إلى المعصوم عليه السلام لكان أولى من هذه الأجوبة»^(٣). وقد وقفنا قليلاً عند محاولة السيد الخوئي الذي ذهب إلى استحالة التوفيق على مذهب المشهور، وإمكانها على مذهبه تبعاً للقيمين، وقد سجلنا على محاولته جملة من الإشكالات العلمية، والتي أدت في نهاية المطاف إلى إثبات استحالة التوفيق على مذهبه.

المعيار في تحديد الكرّ

السائد بين الفقهاء أنّ المراد من الإرجاع إلى الكرّ تحديده على وجه الدقة والتحقيق، لا على وجه التسامح والتقريب، وهو ما ذكره - مثلاً - ابن أبي جمهور الأحسائي، والمقداد السيوري، والشيخ النجفي، والشيخ الشريعة، واليزدي، والسيد الكوهكمرى^(٤)، وإن بنى بعضهم على التقريب لا على التحقيق^(٥)، وهو ما عدل إلى استظهاره الشيخ النجفي على ما هو التحقيق عنده^(٦). وربما رجع ذلك إلى بنائهم في علم الأصول على لزوم الرجوع إلى العرف في مقام تحديد المفاهيم، مع بنائهم على أنّ تطبيق المفهوم - المحدّد عرفاً - على مصاديقه يكون بالنظر الدقي لا المسامحي^(٧). اللهم إلا أن يقال بأنّ مفهومه ليس واضحاً للعرف كما ربّما فهم من بعض كلمات الفيض الكاشاني^(٨).

ونشير - استطراداً - إلى تسامح العلماء في إطلاق لفظ (المساحة) - المتناسب مع البعدين - على الحجم - المتناسب مع ثلاثة أبعاد -^(٩)، وربما رجع ذلك إلى اكتفاء بعض السنة الروايات في تحديد الحجم على ذكر بُعدين اثنين، تقديراً للبعد الثالث ودلالة سياق الكلام عليه كما في بعض أشعار العرب^(١٠).

تحديد الكرّ وزناً

اتّفق الفقهاء على أنّ مقدار الكرّ بحسب الوزن (١٢٠٠) رطل عراقي بعد انتهائهم من التوفيق بين الروايات وحمل بعضها على بعضها الآخر^(١١). وقد ورد في الروايات ثلاثة أنواع من الأبطال: الرطل العراقي، الرطل المكي (= الرطل العراقي × ٢) والرطل المدني (= ٢ × الرطل المكي) = ٣ ÷ (٤ × الرطل العراقي) ÷ ٣^(١٢). ويمكن تحديد الرطل العراقي

بعدة طرق:

١ - **الطريق الأول:** الصاع = ٩ × الرطل العراقي ⇐ الرطل العراقي = صاع ÷ ٩ = (٦١٤,٢٥) ÷ ٩ = مثقالاً صيرفيًا.

٢ - **الطريق الثاني:** الرطل العراقي = ١٣٠ درهماً شرعياً^(١٣)؛ و ٢٠٠ × درهم شرعي = ١٠٥ × مثقال صيرفي^(١٤) ⇐ الدرهم الشرعي = (٢٠٠ ÷ ١٠٥) × مثقال صيرفي = ٠,٥٢٥ × ١٣٠ × درهم شرعي = ٠,٥٢٥ × ١٣٠ = (٦٨,٢٥) مثقالاً صيرفيًا. ⇐ الرطل العراقي = (٦٨,٢٥) مثقالاً صيرفيًا. ومن هنا نشأت الحاجة إلى تحديد «المثقال الصيرفي». وقد وقعت له على ثلاثة تحديدات بينها شيء من التفاوت:

١ - ما أورده السيد محمد الصدر^(١٥) من أنه = (٤,٨٨٤) غ. وقد تبناه الشيخ «الفياض» على ما يظهر حسابياً من «منهاجه»^(١٦). وهذا الوجه لا يتم إلا إذا بنينا على أن القيراط = (٠,٢٠٣٥) غ لا (٠,٢) غ كما بنى صاحب «الأوزان و المقادير».

٢ - ما أورده صاحب «الأوزان و المقادير»^(١٧) من أنه = (٤,٨٠) غ، وتبناه السيد ترحيني^(١٨)، والسيد الكلبيكاني على ما يبدو حسابياً من «هدايته»^(١٩). وقد نقله عن صاحب «الأوزان و المقادير» السيد الصدر^(٢٠). وحسابه على هذا النحو يكون بوجهين:

أ - إن المثلثال الصيرفي = (٣ ÷ ٤) × مثقال شرعي، والمثلثال الشرعي = ١٨ × قيراط ⇐ المثلثال الصيرفي = (٤ × ١٨) ÷ ٣ = ٢٤ × قيراط، والقيراط = ٢٠ جزءاً من المئة = ٢٠ ÷ ١٠٠ (٠,٢) غ. وعليه يساوي المثلثال الصيرفي (٠,٢ × ٢٤) = (٤,٨) غ.

ب - إن المثلثال الصيرفي = ١,٥ × درهم شرعي، والدراهم الشرعي = ٣ + ٢٠ جزءاً من مئة = (٣,٢) غ، ⇐ المثلثال الصيرفي = ٣,٢ × ١,٥ = (٤,٨) غ.

٣ - ما بنى عليه السيد الخوئي من أنه = (٤,٦) غراماً. وقد أشار إليه أيضاً الشيخ سند، وهو الظاهر حسابياً من السيد الإمام الخميني، والسيد محمد باقر الصدر^(٢١). ويمكن استخراج هذا البناء من غير موضع:

أ - ما ذكره السيد الخوئي^(٢٢) من أن الكر (٣٧٧) كلغ تقريباً، ووافق عليه الصدر في تعليقه على المنهاج^(٢٣)، وأنقصها (١) كلغ في «الفتاوى الواضحة»^(٢٤). ولو أردنا استخراج مقدار المثلثال من هذا الموضع لقرب من (٤,٦) إلى حد بعيد، لكننا سنعرض عن ذلك، لأننا إنما نريد الانطلاق من «المثلثال» إلى «الكر» لا العكس.

ب- ما ذكره السيد الخوئي في «صراط النجاة»^(٣٥) من أن المثقال الصيرفي = ٤ + (١٠/٦) = ٤,٦ غراماً أو (٤٦ ÷ ١٠) غ.

ج- ما ذكره الخوئي في «كتاب الزكاة» من أن النصاب يساوي «ثمان وزنات وخمس حقق ونصف إلا ثمانية وخمسين مثقالاً وثلاث مثقال.. وبوزن الكيلو يكون النصاب ثمانمائة وسبعة وأربعين كيلواً تقريباً»^(٣٦). وبعد حساب هذه الأمور بحسب المثقال الصيرفي، ستجد أن النصاب = (١٨٤٢٧٥) مثقالاً صيرفياً. ⇐ (١٨٤٢٧٥) × مثقال = (٨٤٧٠٠٠) غراماً ⇐ المثقال الصيرفي = (٤,٥٩٦) = (٤,٦) غ.

د- ما ذكره السيد الخوئي أيضاً في باب «زكاة الفطرة» من أن «المقدار الواجب صاع وهو (٦١٤,٢٥) مثقالاً صيرفياً.. ومقدار الصاع بحسب الكيلو ثلاث كيلوات تقريباً»^(٣٧): ⇐ (٣٠٠٠) غراماً = (٦١٤,٢٥) مثقالاً ⇐ المثقال الصيرفي = ٦١٤,٢٥ ÷ ٣٠٠٠ = (٤,٨٨٤) غراماً. وهنا إما أن نقول بأن الخوئي إنما بنى على ما بنى عليه السيد محمد الصدر من كونه (٤,٨٨٤) غ، وإما أن نقول بينائه على ما سبق (٤,٦) غ، فيكون الصاع: ٢٨٢٥,٥٥ = ٤,٦ × ٦١٤,٢٥ = (٢,٨٢٥) كلف، ويكون قد أضاف إلى المقدار الواجب: ٣٠٠٠ - ٢٨٢٥,٥٥ = (١٧٤,٤٥) غ. ومن هنا عبّر بـ «تقريباً».

وعليه أمكننا القول بأن الرطل العراقي:

$$١ - ٦٨,٢٥ × ٤,٨٨٤ = (٣٣٣,٣٣٣) غ على مبنى السيد محمد الصدر.$$

$$٢ - ٦٨,٢٥ × ٤,٨ = (٣٢٧,٦) غ على مبنى صاحب الأوزان والمقادير.$$

$$٣ - ٦٨,٢٥ × ٤,٦ = (٣١٣,٩٥) غ على مبنى السيد الخوئي.$$

ثم نخلص إلى حساب الكر:

$$١ - ١٢٠٠ × ٣٣٣,٣٣٣ = (٣٩٩,٩٩٩) كلف على مبنى السيد محمد الصدر، وهو ما$$

صرّح به في (المنهاج)^(٣٨) واستدل عليه في (ما وراء الفقه)^(٣٩).

$$٢ - ١٢٠٠ × ٣٢٧,٦ = (٣٩٣,١٢٠) كلف على مبنى صاحب الأوزان والمقادير.$$

$$٣ - ١٢٠٠ × ٣١٣,٩٥ = (٣٧٦,٧٤٠) كلف على مبنى السيد الخوئي. وهو صريح$$

عبارته في (المنهاج)^(٣٠). ولعلّ الكسور الزائدة عن الـ(٣٧٦) كلف هي الداعي إلى تبني

السيد الصدر تارة للرقم (٣٧٧) كما في تعليقه على (المنهاج) وأخرى للرقم (٣٧٦) كما

في (الفتاوى الواضحة). لكن لو صحّ هذا التعليل لكان عدوله من (٣٧٦) إلى (٣٧٧)

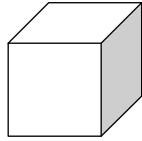
● الكُر، دراسة فيزيو. رياضية في دعاوى التوفيق بين الوزن والمساحة

أكثر منطقياً من عدوله من (٣٧٧) إلى (٣٧٦)؛ لأنّ (الفتاوى الواضحة) متأخرة عن التعليقة على (المنهاج) كما هو معلوم، والرقم (٣٧٦،٧٤٠) أقرب إلى (٣٧٧) منه إلى (٣٧٦).

تحديد الكُر مساحاً

وأهم الروايات الواردة في ذلك:

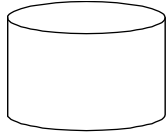
الرواية الأولى: هي الرواية الأولى لإسماعيل بن جابر قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «الماء الذي لا ينجسه شيء؟ قال عليه السلام: ذراعان عمقه، في ذراع وشبر سعتاه»^(٣١). والذراعان = ٢ × (٢ × شبر) = ٤ أشبار^(٣٢)، والذراع والشبر = (٢ × شبر) + شبر = ٣ أشبار. ويمكن حمل هذه الرواية على عدّة أوجه:



أ. حملها على المكعب، فيكون الضلع الثالث = ٣، ولم يصرح به لتساويه مع الضلع الثاني. وحجمه = $a \times b \times c$ ⇐ الكُر = ٤ (العمق) × ٣ (ضلع المربع) × ٣ (الضلع الثاني) = ٣٦ شبر^(٣٣).

ب. حملها على المدور كما عبّر الفقهاء، وقد يكون المراد من المدور:

الشكل الكروي: ويساوي حجمه: $\frac{4}{3} \times \pi \times R^2$. إلا أن هذا الوجه مستبعد إذ ورد في الحديث ذكر العمق، ولو لم يُذكر إلا بعد واحد لحملناه على (القطر).. والمدور في حساباتنا الآتية هو الأسطواني لا الكروي.



الشكل الأسطواني: ويساوي حجمه: $\pi \times \frac{h^2}{2} \times S = h \times \left(\frac{3}{2}\right) \times \pi \times \epsilon$ ⇐ الكُر = $\frac{3}{2}$ شبر. R (نق) = القطر ÷ ٢ = $\frac{3}{2}$ شبر. $\pi = ٩ \times$ وتختلف النتيجة باختلاف حساب π :

أ. $\pi = \frac{22}{7}$ (مع الاقتصار على رقمين بعد الفاصلة) وهو الحساب الدقيق ⇐ الكُر = $(٢٢ \times ٩) \div ٧ = (٢٨٠) \div ٧ = ٤٠$ شبر^(٣٤)

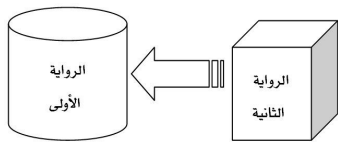
ب. $\pi = ٣$: وهو ما ذهب إليه الفقهاء في حساباتهم^(٣٥) حيث تسامحوا بمقدار (٠،١٤)، وكان معروفاً عندهم قديماً أنّ الأسطوانة المستديرة «لا يعلم تقديرها حقيقةً بل تقريباً»^(٣٥)، وكذلك «نسبة القطر إلى المحيط» (π) حتى قيل: «يا من لا يعلم نسبة القطر إلى المحيط (π) إلا هو»^(٣٦). ⇐ الكُر = $(٣ \times ٩) = (٢٧)$ شبر^(٣٦).

الرواية الثانية: هي الرواية الثانية لإسماعيل بن جابر: قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

وما الكره؟ قال: «ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار»^(٢٧). ويمكن حمل هذه الرواية على عدة أوجه:

أ - حملها على المربع، فيكون الضلع = ٣. وحجمه = $a \times b \times c = 3^3$ الكره = ٢٧ شبراً.

ب - حملها على المدور الأسطواني ويساوي حجمه: $R^2 \times \pi h \times S = h \times$ و R ، (نق) = القطر $\div 2 = \frac{3}{2}$ شبر. الكره = $\pi \times 3 \times \left(\frac{3}{2}\right)^2 = \frac{27}{4} \times \pi$ ، وتختلف النتيجة باختلاف حساب π :



وهو الحساب الدقيق $\pi = \frac{22}{7} = 3,14$ الكره = $(27 \times 22) \div (7 \times 4) = 21,214$ شبراً
 ◆ $\pi = 3$ ، وهو ما جرى عليه الفقهاء في حساباتهم الكره = $(3 \times 27) \div 4 = 20,25$ شبراً.

الرواية الثالثة: وهي رواية أبي بصير، قال سألت أبا عبد الله عن الكره من الماء، كم يكون قدره؟ قال: «إذا كان الماء ثلاثة أشبار ونصف في مثله ثلاثة أشبار ونصف في عمقه في الأرض»^(٢٨). ويمكن حمل هذه الرواية على عدة أوجه:

أ - حملها على المربع، فيكون الضلع = ٣,٥. وحجمه = $a \times b \times c = 3,5^3$ الكره = $(3,5)^3 = 42,875$ شبراً.

ب - حملها على المدور الأسطواني ويساوي حجمه: $R^2 \times \pi h \times S = h \times$ و R ، (نق) = القطر $\div 2 = \frac{3,5}{2}$ شبر. الكره = $\pi \times 3,5 \times \left(\frac{3,5}{2}\right)^2 = \frac{3,5^3}{4} \times \pi = \frac{42,875}{4} \times \pi = 33,6875 \times \pi$ الكره = $(32 \div 343) \times \pi$ شبراً وتختلف النتيجة باختلاف حساب π :

◆ $\pi = \frac{22}{7}$ وهو الحساب الدقيق الكره = $3,14285714 \times (343 \div 32) = 33,6875$ شبراً
 ◆ $\pi = 3$ ، وهو ما جرى عليه الفقهاء في حساباتهم الكره = $(3 \times 32) \div 32 = 3$ شبراً.

والمتحصل: ٩ أوجه أو قل ٨: (١) شبر ٣٦؛ (٢) $\pi \times 9 = 28,28$ شبر؛ (٣) $9 \times \pi = 27$ شبر (حماً على المدور)؛ (٤) ٢٧ شبر (حماً على المربع)؛ (٥) $\pi \times 4/27$

● الكر، دراسة فيزيو. رياضية في دعاوى التوفيق بين الوزن والمساحة

$$21,214 \text{ شبر}^2؛ (6) \pi \times 4/27 = 20,25 \text{ شبر}^2؛ (7) 42,875 \text{ شبر}^2؛ (8) \pi \times 32/343 = 33,687 \text{ شبر}^2؛ (9) \pi \times 32/343 = 32,156 \text{ شبر}^2.$$

أما فقهيًا فأبرز المطروح:

١ - ٤٢,٨٧٥ شبر^٢: ٣,٥ شبر × ٣,٥ شبر × ٣,٥ شبر. هو المعبر عنه بمذهب المشهور.

٢ - ٢٧ شبر^٢: ٣ شبر × ٣ شبر × ٣ شبر. وهو المعبر عنه بمذهب القميين. والمذكور

هنا هو ما حمل على المدور مع تسامحهم في حساب (π) إذ اعتبروها = (٣)، وقد صرح بالتسامح السيد الخوئي^(٢٩) حيث ذهب مذهب القميين معتمداً على الرواية الأولى، والمتحصل عنده «أن الصحيح في تحديد الكر هو تحديده بسبعة وعشرين شبراً وهو الذي ذهب إليه القميون»^(٤٠).

٣ - ٢٨,٢٨ شبر^٢: ونضيف إلى مذاهب الفقهاء في ذلك قولاً جديداً لم يذكره عادةً

وقد ذكره السيد الصدر، وقال: إنه «أقرب إلى واقع النسبة ولكن الفرض الأول - ٢٧ شبر^٢ - هو الذي كان متعارفاً في العمل الخارجي»^(٤١) والوجه فيه كما علمت، وهو عدم التسامح في حساب (π). ويأتي إن شاء الله تعالى المناقشة في التسامح بمقدار (π)، حيث يظهر أن الجدير بالقميين البناء على (٢٨,٢٨) بدل (٢٧).

تحديد المقدم بين الوزن والمساحة

بعد أن كان تقدير الأصحاب للكرّ بالوزن مغايراً لتقديره بالمساحة^(٤٢)، وبعد العجز عن التوفيق بين الوزن والمساحة، وقع الكلام في الضابط والمعين، فهل يكون الوزن أم المساحة؟ وقد وقع الخلاف في ذلك، بين ذاهب إلى أن الحد الحقيقي هو الوزن والمساحة علامة عليه، وبين ذاهب إلى عكسه:

١ - السيد الحكيم: ذهب إلى أن الأظهر حمل التقدير المساحتي المشهور على

العلامة والتقدير الوزني على الحد الحقيقي الأصلي^(٤٣).

٢ - السيد الخوئي: والكر عند هو «الجامع بين الحدين - أي الوزن والمساحة -

فيجزى أسبقهما وجوداً»^(٤٤).

٣ - السيد الصدر: «إن المناط هو الوزن ولا إشكال في تحققه في التقدير المشهور

لمساحة الكر القائل بأن الكر ما بلغ (٤٢,٨٧٥) شبر^٢، وأما ما دون ذلك فيترتب آثار

الكريه إذا أحرز انطباق الوزن عليه»^(٤٥).

٤ - الشيخ محمد جواد مغنية: وقد رأى أن «الأفضل الاعتماد على المساحة أي الأشبار لأمر: (أ) إن الرطل مجمل لا يعرف تحديده بالضبط في عهد الإمام عليه السلام. (ب) إن المياه تختلف في الوزن خفة وثقلًا. (ج) إن الوزن متعذر على أكثر الناس، بخاصة في حال البعد عن العمران، بخلاف المساحة، حيث يمكن تقديرها، ولو بالنظر على سبيل التقريب الذي تركن إليه النفس»^(٤٦).

٥ - السيد محمد الصدر: فبعد أن قام بدراسة رياضية لأخبار الوزن والمساحة، تعارضت لديه النتائج، فاحتمل وجوهاً للتوفيق منها الأخذ بما هو أوثق دليلاً. ودليل الوزن أوثق لعدة قرائن: (أ) اتفاق الروايات على كون الكر = (١٢٠٠) رطلاً مع الاختلاف في المساحة. (ب) الإجماع على هذا الوزن وعدم الإجماع في المساحة^(٤٧).

دعاوى التوفيق بين الوزن والمساحة

بسط الفقهاء الكلام في التوفيق بين أخبار الوزن والمساحة، وقامت دعاوى على وقوع التوفيق، لكن الالتزام بالمقدمات المفترضة من قبلهم لا يساعد عليها كما يأتي إن شاء الله تعالى. وتطبيق الوزن على المساحة «من الأفكار التي اعتاص تطبيقها على الكثيرين.. (و) قلّ منهم من يطبق دليل الوزن على دليل المساحة أو لا يوجد أحد منهم على الإطلاق»^(٤٨). وما نقوم به هنا هو دراسة إمكانية التوفيق بين أخبار الوزن والمساحة على ضوء الأسس الفيزيائية والرياضية، وبقطع النظر عن أيّ جانب فقهي، ونذكر أولاً بعض التجارب:

١ - تجربة السيد الداماد: نقل المولى أحمد النراقي عن بعض المتأخرين - والظاهر أنه الميرداماد - أنه قدر ظرفاً كان شبراً في شبر فوسع ألفين وثلاثة وأربعين صيرفيًا^(٤٩).

٢ - تجربة الأمين الاسترآبادي: قال: «قد اعتبرنا الكر وزناً ومساحة في المدينة المنورة فوجدنا رواية ألف ومئتي رطل مع الحمل على العراقي قريبة غاية القرب من هذه الصحيحة»^(٥٠) أي الرواية الأولى مع حملها على الـ (٣٦) شبراً كما صرح به.

٣ - تجربة السيد محسن الأمين: حيث قال: إنّه اعتبر الوزن المذكور في ماء دمشق بغاية ما يمكن من الدقة والضبط، فبلغت مساحته بالأشبار الوافية ثمانية وعشرين شبراً

● الكر، دراسة فيزيو. رياضية في دعاوى التوفيق بين الوزن والمساحة

مكسرة إلا سبعة أجزاء من مائة جزء من شبر^(٥١).

٤ - **تجربة السيد الخوئي:** وصرح في تقريراته قائلاً: «وزن الكر ثلاث مرات ووجدناه موافقاً لسبعة وعشرين، فالوزن مطابق للمساحة التي اخترناها.»^(٥٢). وقد ذكر في موضع آخر أنه وزن الكر من الماء الحلو والمر غير مرة فوجده كذلك^(٥٣).

٥ - **تجربة جماعة:** «وزن ماء النجف في هذه الأزمنة جماعة فكان وزنه يساوي ثمانية وعشرين شبراً تقريباً، وبعض الأفاضل منهم ذكر أنه يساوي سبعة وعشرين شبراً»^(٥٤).

٦ - **تجربة أحد المشايخ:** حكى أن بعض المشايخ «اعتبر ببلدة إصفهان مع جمع من الفضلاء بنحو الدقة الوزن مع المساحة فوجد أن ألفاً ومئتي رطلاً بالعراقي قريب من ثلاثة وثلاثين شبراً»^(٥٥).

٧ - **تجربة الأخاء رضا الهمداني:** ويرى أن الكيل والوزن في تقدير الكر متقاربان^(٥٦).

٨ - **تقريبات السيد محمد باقر الصدر:** وقد تعرض لبعض التقريبات الرياضية، ونحن نذكرها مع تغيير وتبسيط في لغة العرض. وقد افترض في بحوثه^(٥٧) قبل ذلك عدة مصادر: **أولاً:** إن (١٢٠٠) رطلاً عراقياً = (٣٩٣.١٢٠) كغ، على ما في كتاب «الأوزان والمقادير». **ثانياً:** إن كل غرام من الماء المقطر يملأ (١) سم^٢، والكيلو من الماء المقطر يعادل (١٠٠٠) سم^٢. **ثالثاً:** إن الماء المخلوط الذي كثافته (١.٠٥)، يأخذ الكيلو منه مساحة (٩٥٠) سم^٢.

والنتيجة المتحصلة من هذه المصادر هي: ١ - أن الكر من الماء المقطر يعادل (٣٩٣١٢٠) سم^٢. ٢ - أن الكر من الماء المخلوط يعادل (٣٧٣٤٦٤) سم^٢.

وحيثما نريد أن نحول المساحة من السنتمترات إلى الأشبار، يختلف الحال باختلاف طول الشبر، ونحن نتناول خمسة فروض: ١ - الشبر = (٢١) سم. ٢ - الشبر = (٢٢) سم. ٣ - الشبر = (٢٣) سم. ٤ - الشبر = (٢٣.٢٥) سم على أساس أن الشبر = الذراع ÷ ٢ = ٤٦.٥ ÷ ٢ = (٢٣.٢٥) سم. ٥ - الشبر = (٢٤) سم. وعليه يكون الحساب كالتالي:

مساحة الكر من الماء المقطر:

الشبر = ٢١ سم: ⇐ شبر^٣ = ٢١ × ٢١ × ٢١ = (٩٢٦١) سم^٢، وقد مرّ أن عدد

سنتيمترات الكر = (٣٩٣١٢٠) سم^٢ ⇐ الكر = ٣٩٣١٢٠ ÷ ٩٢٦١ = ٤٢,٤٤٨٩ = (٤٢,٥) شبر^٢ تقريباً. وهذه النتيجة مطابقة تقريباً مع أحوط الأقوال من المساحة، الذي قد يستفاد من حديث أبي بصير، وهي الرواية الثالثة.

الشبر = ٢٢ سم: ⇐ شبر^٢ = ٢٢ × ٢٢ × ٢٢ = (١٠٦٤٨) سم^٢ ⇐ الكر = ٣٩٣١٢٠ ÷ ١٠٦٤٨ = (٣٦,٩١٩) شبر^٢ = (٣٦,٩٢) شبر^٢.

الشبر = ٢٣ سم: ⇐ شبر^٢ = ٢٣ × ٢٣ × ٢٣ = ١٢١٦٧ سم^٢ ⇐ الكر = ٣٩٣١٢٠ ÷ ١٢١٦٧ = (٣٢,٣١) شبر^٢.

الشبر = ٢٣,٢٥ سم: ⇐ شبر^٢ = ٢٣,٢٥ × ٢٣,٢٥ × ٢٣,٢٥ = (١٢٥٦٨,٠٧٨١٢٥) ⇐ الكر = ٣٩٣١٢٠ ÷ ١٢٥٦٨,٠٧٨١٢٥ = (٣١,٢٧٩) شبر^٢ = (٣١,٢٨) شبر^٢.

الشبر = ٢٤ سم: ⇐ شبر^٢ = ٢٤ × ٢٤ × ٢٤ = (١٣٨٢٤) سم^٢ ⇐ الكر = ٣٩٣١٢٠ ÷ ١٣٨٢٤ = (٢٨,٤٣٧٥) شبر^٢، وهذا التقدير مطابق تقريباً مع صحيحة إسماعيل بن جابر التي ينقلها صفوان بناءً على حملها على المدور وفرض نسبة الدائرة إلى القطر ٢٢ ÷ ٧ (٣,١٤).

مساحة الكر من الماء غير المقطر: وقد افترض الصدر مسبقاً أن الماء المخلوط كثافته ١ + ٢٠/١ (١,٠٥) أي أنه أثقل من الماء المقطر بنسبة ٢٠/١ (٠,٠٥) ⇐ حجم الماء المخلوط = حجم الماء المقطر - (حجم الماء المقطر ÷ ٢٠) ⇐ حجم الماء المخلوط = [حجم الماء المقطر - (حجم الماء المقطر ÷ ٢٠)] × (٢٠/١٩) ⇐ حجم الماء المقطر = حجم الماء المخلوط × (٢٠/١٩) ⇐ حجم الماء المقطر = حجم الماء المخلوط × (٢٠/١٩) × (١٩/٢٠) = حجم الماء المخلوط. فيكون الحساب حسب الفروض المتقدمة، على الشكل:

الشبر = ٢١ سم: ⇐ حجم الماء المخلوط = (٤٠,٣٧٥) شبر^٢.

الشبر = ٢٢ سم: ⇐ حجم الماء المخلوط = (٣٦,٩٢ × (٢٠/١٩)) = (٣٥,٠٧٤) شبر^٢.

«ونلاحظ هنا أن نتيجة هذا الفرض، تطابق تقريباً مع صحيحة إسماعيل بن جابر التي ينقلها صفوان بناءً على حملها على المربع، حيث كان المستفاد منها على هذا التقدير، أن الكر (٣٦) شبراً غير أن النتيجة التي استنتجها في الماء المقطر، تكون أكثر من هذا بقليل، بينما في الماء غير المقطر، تنقص عنه بقليل»^(٥٨).

الشبر = ٢٣ سم: ⇐ حجم الماء المخلوط = (٣٢,٣١ × (٢٠/١٩)) = (٣٠,٦٩٤٥) شبر^٢.

الشبر = ٢٣,٢٥ سم: ⇐ حجم الماء المخلوط = (٣١,٢٨ × (٢٠/١٩)) = (٢٩,٧١٦) شبر^٢.

● الكر، دراسة فيزيو. رياضية في دعاوى التوفيق بين الوزن والمساحة

الشبر = ٢٤ سم: \Leftarrow حجم الماء المخلوط = $(20/19) \times 28,437 = (27,01515)$ شبر^٢. «ونلاحظ هنا أيضاً أن نتيجة هذا الفرض مطابقة تقريباً مع الرأي القائل: إن الكر (٢٧) شبراً، المستفاد من صحيحة إسماعيل بن جابر، التي ينقلها صفوان، بناءً على حملها على المدور، وفرض نسبة المحيط إلى القطر $1/3$ (٣) كما هو التقدير المسامحي، والمستفاد من حديث إسماعيل بن جابر الآخر، بناءً على حملها على المربع^(٥٩).

٩- تقريبات السيد محمد الصدر: توصل السيد محمد الصدر إلى أن وزن الكر = ٤٠٠ كغ بتقريب أن الكر = ٨١٩٠٠ مثقالاً صيرفياً، والمثقال الصيرفي عنده = ٤,٨٨٤ غراماً. وبعد ذلك، تعرض إلى مساحة الكر على النحو التالي:

الاحتمال الأول: الكر = $3,5 \times 3,5 \times 3,5 = 42,875$ شبر^٢. الاحتمال الثاني: الكر = $3 \times 3 \times 3 = 27$ شبر^٢. **الاحتمال الثالث:** $3 \times 4 \times 4 = 48$ شبر^٢. **الاحتمال الرابع:** $3 \times 3,5 \times 3,5 = 36,75$ شبر^٢. **الاحتمال الخامس:** $3,5 \times 3 \times 3 = 31,5$ شبر^٢. والمختار عنده هو الاحتمال الأول. أما الشبر فهو مردّد عنده بين (٢١) و (٢٥) سم، فيكون المعدل مردّداً بين (٢٣) و (٢٣,٥) سم والرقم الثاني أكثر وثوقاً في نفسه، فيكون بناؤه عليه. \Leftarrow بناءً على ذلك، ننتقل إلى حساب الكر بالسنتيمترات:

الوجه الأول: $42,875 \times 23,5 \times 23,5 \times 23,5 = 506426,390625$ سم^٣.

الوجه الثاني: $27 \times 23,5 \times 23,5 \times 23,5 = 350402,625$ سم^٣.

الوجه الثالث: $48 \times 23,5 \times 23,5 \times 23,5 = 66270$ سم^٣.

الوجه الرابع: $36,75 \times 23,5 \times 23,5 \times 23,5 = 476937,90625$ سم^٣.

الوجه الخامس: $31,5 \times 23,5 \times 23,5 \times 23,5 = 408803,0625$ سم^٣.

ولما كان قد بنى على أن الماء مقطر \Leftarrow كل ١٠٠٠ سم^٣ = (١) كغ. ونتيجة لذلك: (١) الوجه الأول: (٥٥٦) كغ. (٢) الوجه الثاني: (٣٥٠) كغ. (٣) الوجه الثالث: (٦٢٢) كغ. (٤) الوجه الرابع: (٤٧٦) كغ. (٥) الوجه الخامس: (٤٠٨) كغ.

تنقيح إمكانيّة التوفيق بين الوزن والمساحة

بعيداً عن الجدال القائم حول التقليد في الموضوعات المستتبطة، أو التفصيل بين الموضوعات المستتبطة العرفية واللغوية والشرعية^(٦٠)، فإننا سنجري مع ما لعله هو السائد

فعلاً من لزوم التقليد في الموضوعات المستتبطة مطلقاً وعدم جوازه في غير المستتبطة بعنوان كونه تقليداً. ومن هنا فإننا نوقع الكلام في مقامين: نتعرض في أولهما إلى ذكر الموضوعات المستتبطة المتعلقة بالمقام، وفي الثاني إلى تنقيح جملة من الموضوعات غير المستتبطة التي يجري فيها كل واحد منا تبعاً لتشخيصه دون الالتزام برأي فقيه معين.

أولاً: أمّا الموضوعات المستتبطة المرتبطة بالمقام:

أ - أن المراد من الكر ليس ما يختلف بين شخص وآخر: وهو ما صرح به السيد الخوئي، حيث قال: إن «الكر ليس من قبيل الأحكام الشخصية ليختلف باختلاف الأشخاص بأن يكون الماء كراً في حق أحد وغير كراً في حق آخر؛ لوضوح أنه من الأحكام العامة، فلو كان كراً فهو كراً في حق الجميع كما إذا لم يكن كراً فهو كذلك في حق الجميع»^(٦١). وقد بسط السيد الصدر الكلام فيه مفصلاً^(٦٢).

ب - تحديد الشبر ونسبته إلى الذراع: قيل: إن «الشبر» عبارة عن «المسافة بين رأس الإبهام ورأس «الخنصر، أي الإصبعين الطرفين في الكف عند فتحها تماماً»^(٦٣). والذراع «من المرفق إلى طرف الأصابع»^(٦٤) «وبخاصة الإصبع الوسطى»^(٦٥). وقيل في نسبتها: إن الذراع شبران، وقد صرح بذلك السيد الخوئي حيث قال: «إن كل ذراع من أي شخص عادي شبران متعارفان على ما جرىناه غير مرة ووجدناه بوجداننا، وبهذا المعنى أيضاً أطلق الذراع في الأخبار الواردة في المواقيت»^(٦٦). وقال به السيد الصدر إذ ذكر أنه «لا ينبغي الشك: أن الذراع عند إطلاقه يشمل الذراع المساوي لشبرين، بوصفه ذراعاً متعارفاً في الخارج بالوجدان. ووجود ذراع أطول لا يضر بعد أن كان المقياس هو أقصر المصاديق المتعارفة كما سيأتي»^(٦٧). وقد ذكره قديماً صاحب الحدائق^(٦٨) وحديثاً الشيخ الفضلي^(٦٩) والشيخ الإيرواني^(٧٠). وخالف في ذلك المحقق الهمداني معتبراً أن الذراع أكثر من شبرين^(٧١)، ونقض عليه السيد الخوئي وجدانه بوجدانه.

أما السيد محمد الصدر، فتحديد موقفه مشكل؛ لأنه اعتبر أن الشبر «٢٣,٥ سم» وأن الذراع ٢٤ إصبعاً. لكنّه اعتبر الإصبع تارة^(٧٢) (٩ ملم) فيكون الذراع (٤٥,٦ سم)، وأخرى (٩,٥ ملم) فيكون الذراع (٤٦,٨ سم)، وثالثة^(٧٣) (٢٠ ملم) فيكون الذراع (٤٨ سم). ولو كان بناؤه الواقعي على (٩,٥ ملم) لأمكن القول بأنه يرى أن الذراع شبران، لأن الشبر حينئذ سيكون (٢٣,٤ = ٢ ÷ ٤٦,٨) وهو قريب جداً إلى ما بنى عليه (٢٣,٥ سم).

● الكر، دراسة فيزيو. رياضية في دعاوى التوفيق بين الوزن والمساحة

وثمة سؤال يطرق باب الذهن، وهو سرّ تعبير الإمام عليه السلام بـ«ذراع وشبر»، فلو كان الذراع شبرين كما سيأتي، فلماذا لم يعبر بـ«ثلاثة أشبار» بدل تعبيره بـ«ذراع وشبر»؟ وعلى أيّة حال فإنّ كونه كذلك ليس مورد اتفاق الجميع. هذا وقد يكون تحديد الذراع بكونه شبرين أو غيره من الموضوعات غير المستتبطة بناءً على بعض التفصيل، لأنّ السيّد الخوئي صرّح بأنّ مدرّكه في المسألة هو «الوجدان».

ج - أن المدار هو أقلّ شبر من مستوي الخلقه: وهي المقدمة المهمة التي تبتني عليها هذه الدراسة بشكل أساسي. وقد صرّح بذلك السيّد الخوئي قائلاً^(٧٤): «فالمدار على أقلّ شبر من أشبار مستوي الخلقه.. فإذا بلغ الماء «٢٧» شبراً بأقلّ شبر من أشبار مستوي الخلقه فهو بالغ حدّ الكر أعني «٢٧» في حق جميع المستويين خلقه، كما إنّه إذا لم يبلغ هذا المقدار بالأشبار المذكورة فهو غير كرّ في حق الجميع». وبذلك صرّح أيضاً في بحث «صلاة المسافر»^(٧٥) حيث قال: «الميزان فيها هو الأخذ بأقلّ المتعارف»، كما وذكره في غير موضع من «فقه الشيعة»^(٧٦). وقد صرّح السيّد الصدر بأنّ «المقياس أقصر المصاديق المتعارفة»^(٧٧).

ثانياً: أمّا حول تنقيح الموضوعات غير المستتبطة المرتبطة بالمقام، فلا بدّ لنا أن نقف - قبل الدخول في عملية تقييم المحاولات التي أدلى بها الفقهاء - على تحديد العناصر التي تلعب دوراً في تقييم تلك المحاولات. وما استطعنا تحديده أربعة عناصر: (١) المثقال الصيرفي. (٢) الشبر. (٣) نسبة قطر الدائرة إلى محيطها (π). (٤) كثافة الماء. وبعد تحديد هذه العناصر الأربعة ننتقل إلى عرض محاولة السيّد الخوئي عرضاً رياضياً، وتسجيل ما يمكن أن يسجّل عليها من ملاحظات. أما العناصر الأربعة فهي:

١ - العنصر الأول، المثقال الصيرفي: وقد قدّمنا تنقيحه لدى الحديث عن حساب الكرّ وزناً. وقلنا بأنّ لدينا ثلاثة أرقام: (٤.٦)، (٤.٨) و(٤.٨٨٤) غراماً.

٢ - العنصر الثاني، الشبر: ويحتاج الكلام فيه إلى شيء من التفصيل، وذلك لوقوع التهاافت بين ما ذكره في باب «الطهارة» وما ذكره في باب «صلاة المسافر». مع أنّه في البابين واحد:

أ - مختار السيّد الصدر والملاحظة عليه: حيث بنى على أنّ المسافة الشرعية في السفر (٤٣,٢٠٠) كيلو متراً^(٧٨) \Leftarrow ٨ فراسخ = (٤٣٢٠٠) م. (والفرسخ ٣ أميال، والميل

(٤٠٠٠) ذراعاً، والذراع شبران). $\Leftarrow 8 \times 3 \times (\text{أميال}) \times 4000 \times (\text{ذراع}) \times 2 \times (\text{شبر}) = (43200)$
 $\Leftarrow 192000 \times \text{شبر} = 43200 \text{ متر} = (4320000) \text{ سم} \Leftarrow \text{الشبر} = 4320000 \div 192000 = 22.5$
 = (٢٢.٥) سم. في حين إنه يصرح في موضع آخر^(٧٩) أن الشبر «٢١» سم. وقد سار في بحوثه
 الفقهية وفق خمسة فروض: ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٣.٢٥ و ٢٤ سم. فيكون التهافت الواقع في
 حساباته هو أنه يبني في «كتاب الطهارة» على أن الشبر (٢١) سم، وفي باب «صلاة
 المسافر» على أنه (٢٢.٥) سم.

ب - مختار السيد الخوئي والملاحظة عليه: حيث بنى على أن المسافة الشرعية (٤٤)
 كيلو متراً تقريباً^(٨٠). $\Leftarrow 8 \text{ (فرسخ)} \times 3 \text{ (ميل)} \times 4000 \times (\text{ذراع}) \times 2 \times (\text{شبر}) = (4400000)$
 $\Leftarrow 192000 \times \text{شبر} = (4400000) \text{ سم} \Leftarrow \text{الشبر} = (22.91)$ سم. في حين إنه اعتبر أن
 وزن الـ (٢٧) ش^٢ يساوي (٣٧٧) كلغ. ولما كانت الكثافة عبارة عن نسبة الوزن إلى الحجم
 $\rho = \frac{m}{v}$ ، فإن الحجم $v = \frac{m}{\rho} = \frac{377}{1} = 377$ (بعد اعتبار أن كثافة الماء تساوي
 (١) مبدئياً). ولما كان مختاره في الحجم هو (٢٧) ش^٢ $\Leftarrow 27 \times \text{ش}^2 = 377$ $\Leftarrow \text{ش}^2 =$
 $13.962 = 27 \div 377 \Leftarrow \text{ش} = \sqrt[3]{13.962} = 2.408 = (2.4)$ سم. وعليه يكون التهافت
 الواقع في حساباته هو أنه يبني في «كتاب الطهارة» على أن الشبر (٢٤) سم، وفي باب
 «صلاة المسافر» على أنه (٢٢.٩١) سم.

ج - مختار السيد محمد الصدر: ومعدل الشبر عنده مردد من (٢١) إلى (٢٥) سم،
 فيكون المعدل مرديداً بين (٢٣) و (٢٣.٥) سم والرقم الثاني (٢٣.٥) أكثر وثوقاً لديه وبناءه
 إنما كان عليه^(٨١). ولن نناقشه بما ناقشنا به السيد الصدر والسيد الخوئي؛ لأننا قلنا
 سابقاً بأن تبنيته لطول الإصبع والذي جعله أساساً في حساب الذراع والشبر غير واضح؛ إذ
 رده بين (١٩) و (١٩.٥) و (٢٠) ملم.

د - مختار صاحب «الأوزان والمقادير»: والشبر عنده (٢٣.٢٥) سم؛ لأن الذراع
 (٤٦.٥) سم.

هـ - مختار الشيخ الفضلي والملاحظة عليه: وقد ذكر بعض المعاصرين في بعض
 كتبه^(٨٢) أن الشبر المتعارف يتراوح بين (٢٢) إلى (٢٤) سم. لكنّه ذكر في كتاب آخر^(٨٣)
 أن شبر الإنسان المتوسط الخلقة يساوي (٢٥) سم، ثم بنى عليه في الحساب. وهو غاية في
 البعد لتناسبه بحسب الظاهر والاستقراء مع شبر عظيم الخلقة لا متوسطها.

● الكر، دراسة فيزيو. رياضية في دعاوى التوفيق بين الوزن والمساحة

تعيين المقدار المختار في المقام: بعد هذا العرض تنتقل إلى تعيين المقدار المختار المتفق مع مبنى السيدين الخوئي والصدر في كون الشبر هو أقل شبر من مستوي الخلقة. وهذا التحديد «تشخيص موضوعي» قد يختلف فيه المقلد مع مرجعه. والرقم الأصح على ما رأيناه وعائناه هو ما بنى عليه السيّد الصدر من كونه (٢١) سم؛ إذ لا شك في كون صاحب هذا الشبر من مستوي الخلقة، ولو أمكن النقاش في كون الأقل من ذلك من مستوي الخلقة، فليكن بناؤنا عليه.

أما نقاشنا للسيّد الخوئي حول عدم انسجام بنائه على الـ (٢٤) سم مع مبناه في لزوم مراعاة أقل شبر من مستوي الخلقة فتأتي مفصلاً لدى تمحيص دعاوى التوفيق بين الوزن والمساحة.

العنصر الثالث: (π)، ومناقشة السيّد الخوئي في التسامح بمقدارها

صرّح السيّد الخوئي أنّ اعتماده في رأيه الفقهي هو صحيحة إسماعيل بن جابر الأولى بعد حملها على «المدور». وقد علمت أنّ مساحة المدور كما يعبر عنها بلغة اليوم $R^2 \times \pi =$ ولما كان الوقوف على النسبة بين القطر والمحيط (π) متعذراً على العوام ومختصاً بمهرة الفن والهندسة - على حدّ تعبيره - فإنه لا محيص عن التسامح بمقدار (π)؛ لتصبح المساحة عنده (٢٧) شبراً، مع أنّ حقها - على ما بيّناه في البحث الرياضي أعلاه - أن تكون (٢٨،٢٨) ش. ومن جملة ما أورده قوله: «وقد جرت طريقتهم خلفاً عن سلف - كما في البنائين وغيرهم - على تحصيل مساحة الدائرة بضرب نصف القطر في نصف المحيط، و قطر الدائرة في المقام ثلاثة أشبار فنصفه واحد ونصف، وأما المحيط فقد ذكروا أنّ نسبة قطر الدائرة إلى محيطها ممّا لم يظهر على وجه دقيق.. إلا أنّهم على وجه التقريب والتسامح ذكروا أنّ نسبة القطر إلى المحيط نسبة السبعة إلى اثنين وعشرين، ثمّ إنّهم لما رأوا صعوبة فهم هذا البيان على أوساط الناس فعبروا عنه ببيان آخر، وقالوا: إنّ المحيط ثلاثة أضعاف القطر، وهذا وإن كان ينقص عن نسبة السبعة إلى اثنين وعشرين بقليل إلا أنّ التسامح بهذا المقدار لا بدّ منها»^(٨٤).

ويمكن التأمّل في كلامه من وجوه:

الأوّل: إذا كان يرى - إضافةً إلى «اللابدية» التسامح بمقدار (π) - بأنّ الفارق بين الحجمين المذكورين (٢٧) و(٢٨،٢٨) فارق بسيط قابل للتسامح به أيضاً، فهذا ممّا لا

يساعد عليه عالم الإثبات؛ لأننا لو بقينا معه في اعتبار أن الـ(ش^٢) تزن (٣٧٧ كلغ) فهذا يعني أن المقدار المتسامح به - وهو (٢٨،٢٨-٢٧=١،٢٨ ش^٢) - يزن: $٢٧ \div ٣٧٧ \times ١,٢٨ = ١٧,٨٧$ كلغ)، ومن غير المظنون أن يلتزم أحدٌ بالتسامح بهذا المقدار.

الثاني: إذا كان مردّ التسامح إلى ما يدركه «العوام»، فمن غير المظنون أنهم يدركون حتى المقدار الذي لا يدخل في حسابه مقدار (π)، فإنه من غير المظنون أن عامة الناس تدرك أن مساحة الدائرة تساوي نصف المحيط \times نصف القطر، وأن المحيط يساوي $٣ \times$ القطر، لتصبح المعادلة ($٣ \times$ القطر $\div ٢ \times$ القطر $= ٢ \div ٣ \times$ نق^٢ $= ٣ \times R^2$). نعم قد تدرك ذلك فئة معينة من الناس كالبنايين مثلاً على حدّ تعبيره، وفي أخذهم وأضرابهم حاكين عن العرف ما فيه.

الثالث: إن حجم الكُرّ من ناحية الشكل الذي يتّخذه ليس منحصرًا بالحجم المدوّر، فقد يكون مكعباً أو غير ذلك. وعليه فلو كان الحجم الواقعي للكُرّ (٢٨،٢٨ ش^٢)، فإن هذا سيجعلنا نضحّي في الحالة التي يكون الحجم فيها مكعباً مثلاً بمقدار (١،٢٨=٢٧.٢٨،٢٨ ش^٢) أي بما يقرب من (١٨ كلغ). اللهم إلا أن يقال بأنّ الحجم الواقعي للكُرّ هو (٢٧ ش^٢)، ولما كان الإمام عليه السلام عالماً بأنّ الناس يتسامحون بمقدار (π)، أرجع إلى الحجم المدوّر الذي يبلغ حجمه الواقعي (٢٨،٢٨ ش^٢) ليصبح حجمه بعد التسامح (٢٧ ش^٢). وفي هذا الجواب تكلف غير خاف؛ لأنّ الإرجاع إلى الشكل المكعب أخفّ مؤونةً وتكلفاً بعد أن كان (٢٧) حاصل ضرب $٣ \times ٣ \times ٣$ ، وكان هذا الشكل ممّا لا يندر وجوده في عالم الخارج.

والحلّ - بمعزلٍ عمّا ذكرناه - أنّ البناء على التسامح بمقدار (π) باعتبار أنّ العرف يتسامح في ذلك متوقّف على إثبات كون الإمام عليه السلام في مقام تحديد حجم الكُرّ حسابياً وبالأرقام، وحيث إنّه يسير في مخاطباته مسار العرف، فإنّ من الممكن حينئذٍ القول بأنّ انصراف العرف عن العمل الدقيق بمقدار (π) يصرفنا عن حملها على مقدارها الدقيق. إلا أنّ هذا أوّل الكلام؛ لأنّ الناس كانوا في زمن صدور النصّ يأنسون بالأمور الحسيّة أكثر من أنسهام بالأمور النظرية المعقّدة. وقد ذكر الإمام عليه السلام في جوابه أمرين يسترعيان انتباه السائل في حياته اليومية: ارتفاع الشكل الأسطواني، إضافةً إلى أطول خطّ ممتدّ بين أطراف الدائرة (وما هو إلا القطر)، وهما ممّا يمكن قياسهما بالأشبار. والسائل

● الكر، دراسة فيزيو. رياضية في دعاوى التوفيق بين الوزن والمساحة

عندما يواجه هذا الشكل في عالم الخارج، فإنه يكتفي بقياس ارتفاع الشكل وقطره، ثم يحدّد تكليفه على ضوء هذين القياسين، ولا يقوم بأيّة عمليّة حسابيّة، ولا علاقة له بتحديد حجم الكرّ بلغة الأرقام. ولو كان الأمر كما ذكروا فما أسهل أن يجيب الإمام عليه السلام بأنّ حجم الكرّ (٢٧ شبراً) مثلاً، مع أنّ روايات الباب لا تحتوي على رواية تحدّد حجم الكرّ بالأشبار على النحو الذي نعمل به نحن، ولذا قال السيّد الحكيم - وهو في صدد نقاش مطلب آخر -: «..أنك لا تجد روايةً من روايات الباب تعرّضت لذكر النتيجة، بل الجميع تضمّن التقدير بخصوص المساحة الخاصة، ولو كان المقصود التقدير بالنتيجة كان ذكرها هو المتعيّن، فإنه أصرح وأخصر وأفيد..»^(٨٥).

نعم؛ ما نقوم به نحن هو محاولة استخراج حجم الشكل المدور الذي ذكر الإمام عليه السلام ارتفاعه وقطره بلغة الأرقام، وهذا أجنبيٌّ تماماً عن كون العرف يتسامح بمقدار (π) أو لا يتسامح؛ وذلك لما قدّمناه من أنّ الإمام لم يكن على الإطلاق ناظراً في كلامه إلى مقدار (π) ، ولم يكن في مقام بيان حجم الكرّ بالأرقام ليقال بأنّ تسامح العرف بمقدار (π) يصرف الحجم عن الحجم الواقعي، بل كان عليه السلام بصدد ذكر الارتفاع والقطر، وهما العاملان المستخدمان حتى يومنا الحالي.

ولتجلية الأمور ننبّه إلى أنّه لو عرض لنا اليوم برميل من الماء، ارتفاعه ذراعان وقطر قاعدته ذراع وشبر، فسنحكّم بكرّيته لمجرد ذلك، ودون تقصّي حجمه بالأشبار، الحاصل بضرب ارتفاعه بمساحة قاعدته، التي هي عبارة - بعد التسامح بمقدار (π) - عن نصف المحيط عليه السلام نصف القطر. إضافةً إلى ذلك، يمكن النقض على السيّد الخوئي بأنّه لو كان لدينا برميل فارغ يبلغ ارتفاعه ذراعين وقطره ذراعاً وشبراً، وصبنا فيه (٢٧) شبراً من الماء، فإنّ منسوب الماء فيه لن يصل قطعاً إلى ارتفاع الذراعين؛ باعتبار أنّ التسامح بمقدار (π) جرّ إلى إنقاص الحجم. وعليه، فإنّ الماء - وقياساً إلى الرواية - لن يكون كراً؛ لأنّه ليس من الماء الذي بلغ ارتفاعه ذراعين، ولكنّه في الوقت نفسه كرّ قياساً إلى فتوى الفقيه الذي أفتى بأنّه (٢٧) شبراً بناءً على الرواية نفسها. وهذا مؤيدٌ لتخطئة الفقيه في ما فهمه من الرواية.

إذن، الصحيح في مقام تعيين حجم الكرّ بالأشبار عدم التسامح بمقدار (π) ، خلافاً لما ذهب إليه القميون وتبعهم عليه السيّد الخوئي.

العنصر الرابع، كثافة الماء: إن صحّ التعبير فإنّ «عامل كثافة الماء» كان بمثابة «العكاز» الذي لجأ إليه الفقهاء في كثير من الأحيان، لكنهم - خلا السيّدين الصديين - أطلقوا فيه كلامهم دون إدخال - ولو بسيط - لأرقام محدّدة في عمليّات الحساب. نعم، إنّ أصل إناطتهم الكثير من الأمور بعامل «كثافة الماء» وإن كان سليماً ثبوتاً وفي حدّ نفسه، إلا أنّه ينبغي البحث في عالم الإثبات والواقع في أنّ «الكثافات» المتوقّرة فعلاً هل تساعد على ما قالوه أم لا..؟ من هنا لزم التقديم بمقدّمة:

إنّ الماء إذا كان نقيّاً كان عديم الطعم والرائحة بل واللون أيضاً في الكميّات القليلة^(٨٦). ويعدّ الماء كيميائياً من أفضل المذيبيات إذ تذوب فيه معظم المواد، الأمر الذي يجعل وجود الماء النقي الخالي من الشوائب في غاية الندرة في الطبيعة. وحتى ماء المطر الذي هو أنقى المياه، لا يخلو من شوائب، ويعود ذلك إلى ما يلتقطه من مواد محمّلة في الهواء. وتختلف المياه المعدنية التي تحتوي على المعادن الذائبة من حيث كثافتها، تبعاً لما تجتازه من طبقات الأرض قبل وصولها إلى السطح. كما إنّ مياه الينابيع والمياه الجوفيّة المتسرّبة إلى الجوف عن طريق الأنهار والأمطار، تحتوي على كمية من المعادن أكبر من تلك الموجودة في الأنهار. وتختلف المياه بين بعضها من حيث نسبة الشوائب التي تحملها، ومن هنا فإنّنا سنجعلها في مجموعات:

مياه البحيرات والبحار والمحيطات: تحتوي مياه البحار على نسبة (٣,٧٪) من المعادن، وقيل^(٨٧): من (٣) إلى (٥٪) فتكون الكثافة من (١,٠٣) إلى (١,٠٥). وقد ذكر^(٨٨) أنّ (١) كلغ من مياه المحيطات يحتوي على (٣٥) غراماً من مواد ذائبة فيه، منها (٣٠) غراماً تقريباً من الكلور (CL) والصوديوم (Na) أي ما يقرب من (٨٥٪) من مجموع هذه المواد، وأنّ الملوحة في أكثر المحيطات تتراوح بين (٣٣) و(٣٧) بالألف. كما قيل^(٨٩): إنّ الإنسان يستطيع أن يشرب بأمان الماء الذي يحتوي على أقلّ من (٠,٥) كلغ من الملح في كلّ (١٠٠) كلغ من الماء، أي ما كثافته (١,٠٠٥). ويحتوي ماء البحر على سبعة أضعاف هذه الكميّة من الملح، أي ما يساوي (٣,٥) كلغ. ومن مجموع ما تقدّم نجد أنّ متوسط كثافة مياه البحار والمحيطات = (٠,٣ + ٠,٣٣ + ٠,٣٥ + ٠,٣٧ + ٠,٠٥) ÷ ٥ = (١,٠٣٧).

كثافة مياه البحر الميت: أما مياه البحر الميت، فقد قيل^(٩٠): إنّها تحتوي على

● الكر، دراسة فيزيو. رياضية في دعاوى التوفيق بين الوزن والمساحة

(٢٤٠) غراماً من الأملاح في اللتر الواحد، فتكون كثافتها (١,٢٤). وقد ورد في موسوعة «المورد» أن نسبة الملوحة في مياه البحر الميت = (٢٨٪) حتى عند السطح، وورد في موسوعة «Encarta» أن هذه النسبة = (٢٧٪) عند عمق (٣٠٥) متراً، بينما يفترض أن تكون - بناء على صحة قول «المورد» - أكثر من ذلك في العمق. وعلى أية حال، فإن معدل كثافة مياهه تتراوح بين (١,٢٧) و(١,٢٨).

المياه العذبة: تحتوي مياه بعض البحيرات كبحيرة «كاترين» على نسبة «٠,٠٣» غراماً فقط من المعادن في اللتر الواحد^(٩١)، وعليه تكون كثافة مياهها (١,٠٠٠٣)، وهي كثافة في غاية القرب إلى كثافة المياه المقطرة. وقد قيل^(٩٢): إن كمية الشوائب الموجودة في المياه العذبة تقع عادة بين (٠,٠١) وحتى (٠,١) (كتلة)، وهذا يعني أن في كل (١٠٠) غراماً من الماء، هناك (٠,١-٠,٠١) غراماً من المعادن ⇐ في كل (١٠٠٠) غراماً هناك (١٠,١) غراماً منها ⇐ في كل (١) كلغ هناك (١٠,١) كلغ منها ⇐ في كل (١) كلغ هناك (٠,٠٠١-٠,٠٠٠١) كلغ منها ⇐ فتكون كثافة المياه العذبة متراوحة بين (١,٠٠٠١) و(١,٠٠١).

والمتحصل لدينا مجموعة من الأرقام: ١ - كثافة المياه المقطرة = (١). ٢ - كثافة المياه العذبة = من (١,٠٠٠١) إلى (١,٠٠١). ٣ - كثافة المياه التي يستطيع أن يشربها الإنسان بأمان = (١,٠٠٥) (حد أقصى). ٤ - كثافة مياه البحار والمحيطات = (١,٠٣٧). ٥ - كثافة مياه البحر الميت = (١,٢٨).

مناقشة السيّد الصدر حول اعتبار كثافة الماء

لاحظ السيّد الصدر لدى حسابه للكرّ وزناً ومساحةً أنه ينبغي أن يدخل في الحساب الكثافة الواقعية للماء، لا كثافة الماء المقطر (كثافته: ١). وفي هذا الصدد اعتبر^(٩٣) أن كثافة الماء تساوي (١,٠٥). ولعلك وقفت على عدم واقعية النسبة الإضافية التي افترضها، لأنها نسبة عالية جداً، لا تتفق حتى مع الكثافة الاعتيادية لمياه البحار، بل تتفق مع كثافة مياه «البحار» ذات الملوحة العالية (١,٠٥). كما إنها تبلغ عشرة أضعاف النسبة القصوى للمياه التي يمكن أن يشربها الإنسان بأمان (١,٠٥ ÷ ٠,٠٥ = ١٠). ولو أردنا

قياس النسبة الزائدة التي افترضها إلى بالنسبة الزائدة الموجودة في المياه العذبة المتراوحة بين (١,٠٠٠١) و(١,٠٠١)، فهذا يعني أنها من (٥٠٠) إلى (٥٠) ضعفاً.

دعاوى التوفيق على طاولة البحث الرياضي

بعد تتقيح العوامل الدخيلة في تحديد إمكانية التوفيق وعدمها، ننقل إلى تقييم محاولات مجموعة من العلماء. لكن قبل ذلك ينبغي أن ننقح المعادلة الرياضية التي ستكون «الميزان» في تقييم هذه المحاولات؛ فمن المعلوم أن الكثافة عبارة عن نسبة الوزن إلى المساحة، ويرمز إلى هذه العلاقة بالمعادلة التالية: $\rho = \frac{m}{v}$ $\Leftrightarrow m = \rho \times v$. ولما كانت «v» عبارة عن الحجم بالأشبار، فلو رمزنا إلى طول الشبر بـ «s»

$$\Leftrightarrow m = \rho \times (\text{عدد الأشبار}) \times s^2$$

وعدد الأشبار عبارة عن (٢٧) أو (٢٨,٢٨) أو (٤٢,٨٧٥) ش^٢. وهذا يعني أنه:

$$\text{على مذهب المشهور: } m = \rho \times v = \rho \times 42,875 \times s^2$$

$$\text{على المذهب التسامحي للسيد الخوئي: } m = \rho \times v = \rho \times 27 \times s^2$$

$$\text{على المذهب الحقيقي للسيد الخوئي: } m = \rho \times v = \rho \times 28,28 \times s^2$$

تقييم محاولة الشهيد محمد باقر الصدر

بنى السيد الصدر في رسالته العملية على أن وزن الكرّ (٣٧٦) كلغ. وعلى أن كثافة الماء (١,٠٥)، وعلى أن الشبر (٢١) سم. ثم قال بأن «الماء الصافي إذا كان يساوي ٢٩ شبراً مكعباً فهو يحتوي على كرّ مع زيادة شيء قليل». ومن أجل تبين صحة هذا الرقم (٣٩)، وجب علينا الاستفادة من المعادلة التالية: $m = \rho \times v = \rho \times (\text{عدد الأشبار}) \times s^3$ $= \frac{m}{\rho \times s^3} = \frac{376}{1.05 \times 21^3} = \frac{376}{9724.05} = 0.03866 = (38.66 \text{ شبر}^3)$ فيكون جوابه سليماً، ولما كان أقل من (٣٩) بقليل، فقد قال: «مع زيادة شيء قليل»^(٩٤).

أما السرّ في عدم تعرّضه للمساحة على المبنى المشهور، فلأنّه أولاً يرى أن المناط هو الوزن، كما صرّح به في بحوثه الفقهية وتعليقته على «المنهاج»، وبنى عليه في رسالته العملية حيث استخرج المساحة من الوزن، لا من دليلها المستقل.

تقييم محاولة السيد محمد الصدر

قام السيد محمد الصدر بمحاولة مبسطة من أجل التوفيق بين الوزن والمساحة، وكان الأمر بقي لديه محل إشكال ولم يتوصل إلى نتيجة مرضية. وقد تقدّم مختصر محاولته في هذا البحث. وقد بنى على أن الشبر (٢٣.٥) سم، والمثقال الصيرفي (٤.٨٨٤) غ أي أن الكَر حدود (٤٠٠) كلغ. ولم يرتض ما ذهب إليه أستاذه في كون كثافة الماء (١.٠٥)، ونقض عليه بأن النسبة قد لا تزيد على (١٪) إلى (٥٪)^(٩٥). واللطف أن نسبة (٥٪) التي افترضها ليست سوى نسبة (٠.٠٥) التي افترضها أستاذه المذكور. لكنّه في آخر بحثه أورد تحت عنوان «تعقيب» تفصيلاً رياضياً افترض فيه أن الشبر (٢١) سم، واستطاع فيه التوفيق بين الوزن والمساحة مع فارق بسيط جداً حيث توصل إلى أن وزن الـ (٤٢,٨٧٥) شبراً يساوي (٣٩٧) كلغ، وهو قريب جداً إلى ما بنى عليه من خلال روايات الوزن في كونه (٣٩٩,٩٩٩) كلغ، أي مع فارق يقرب من (٢) كلغ. لكنّه عدل عن هذا التقريب باستبعاده أن يكون الشبر (٢١) سم. ولعلّ هذا هو مبناه في عدم اعتبار أقلّ شبر من مستوي الخلقة.

تقييم متبنيات السيد محمد سعيد الحكيم

ذهب السيد محمد سعيد الحكيم إلى أن «الكَر بحسب الحجم سبعة وعشرون شبراً مكعباً. والأحوط وجوباً القياس بالشبر المقارب لربع المتر. وأما الكَر بحسب الوزن فهو أربعمئة وأربعة وستون كيلو غرام ومئة غرام، والأحوط استحباباً ما يزيد على ذلك قليلاً حتى يبلغ أربعمئة وسبعين كيلو غراماً»^(٩٦).

ويلاحظ على ذلك: أن الكَر بحسب الوزن (١٢٠٠) رطلاً كما مرّ مراراً، وهو يساوي (٨١٩٠٠) مثقالاً صيرفياً كما يأتي في محله، فلو كان الكَر (٤٦٤) كلغ، فهذا يعني أن (٨١٩٠٠) مثقالاً = (٤٦٤٠٠٠) غ = المثقال الصيرفي = $\frac{464000}{81900}$ = (٥.٦٦) غراماً، وهذا ما لم يقل به أحد في حدود اطلاعنا.

هذا من ناحية الوزن بحسب دليله المستقلّ، أمّا من ناحية التطابق بين الوزن والمساحة، فلا يمكن الالتزام به وفق هذه الفرضيات، خاصةً بعض التصريح بكون الشبر (٢٥) سم. وبيانه أن الـ (٢٧) شبراً تزن بحسب المعادلة المتقدمة: $m = \rho \times \text{عدد}$

الأشجار) $\times s = \rho = (25)^2 \times (27) \times \rho \times 421.875$ وهذه النتيجة لا ترقى إلى المطلوب إلا إذا كانت كثافة الماء (ρ) تساوي $\frac{464.1}{421.875} (1.027) > (1.1) =$ معدل كثافة مياه البحار. أما بناءً على ما هو الأقرب إلى الواقع من كون الكثافة (1.001) فإن (27) شبراً تزن: $1.001 \times 421.875 = 422.299$ كلغ، أقلّ من المدعى بـ: 464.1 - 422.29 = 41.81 كلغ. هذا بناءً على الرقم الأوّل، أمّا بناءً على ما هو مقتضى الاحتياط الاستحبابي عنده، فالأمر أوضح.

تقييم مفصل لمحاولات السيّد الخوئي

تقدّمت الإشارة إلى ما حكاه السيّد الخوئي من تجربته لمقدار الماء، وكونه «(27) شبراً. ولنا مع محاولته هذه وقفه نقيّمها فيها من عدّة جهات. وقبل البدء بتقييمها، نستعرض ما ذكره، حيث تعرّض لأربع صور ممكنة، ثمّ تبينى الرابعة منها:

الصورة الأولى: الوزن يساوي المساحة، وهو ما حكاه بالتجربة الشخصية. ولا ينبغي الإشكال فيها إذ لا مانع من تحديد شيء واحد بأمرين متحدين لتلازمهما واتحادهما بلا زيادة لأحدهما على الآخر ولا نقصان، وهو ظاهر⁽⁴⁷⁾. وبعد أن كان شاهده على هذا الوجه هو تجربته الشخصية، أمكن النقض من وجوه:

أ - إن تجربته معارضة بتجارب غيره في المقام.

ب - إن قوله: «أنا وزنا الماء الحلو والمرّ غير مرّة فوجدناهما بالغين (27) شبراً» لا ينسجم مع ما سيحيل إليه فيما يأتي حول ما تلعبه كثافة المياه من دور في تعيين الوزن والمساحة. حيث يظهر من قوله هذا أنّه قدّر (1200) رطلاً من الماء الحلو فكان (27) شبراً، وقدّر (1200) رطلاً من الماء المرّ فكان (27) شبراً أيضاً. وحقّ المسألة بحسب ما تقرّره «الفيزياء» أنّه لو وزن (1200) رطلاً من الماء الحلو وكان (27) شبراً، لكان المقدار نفسه من الماء المرّ أقلّ من (27). إذ بحسب المعادلة الفيزيائية، فإنّ الوزن = الكثافة \times المساحة: $m = \rho \times v$ ، فلو كان الوزنان من الماء المرّ والحلو متساويين (1200=1200) فهذا يعني أنّ كثافة الماء المرّ \times حجم الماء المرّ = كثافة الماء الحلو \times حجم الماء الحلو. وبحسب هذه المعادلة، متى ما زادت كثافة الماء المرّ وجب إنقاص حجمه من أجل المحافظة على نسبة التساوي بين الطرفين.

● الكر، دراسة فيزيو. رياضية في دعاوى التوفيق بين الوزن والمساحة

ج- بعيداً عن التفصيل بين الماء الحلو والمرّ، فلو اعتبرنا أنّ كثافة الماء (١). فإنّ تجربته مبتلاة بالتناقض بين ما لا تنهض إلا بافتراضه وبين المقدمات التي بنى عليها من كون الشبر أقلّه من مستوي الخلقة من ناحية وبين ما بنى عليه في مسافة السفر من ناحية أخرى. وتوضيح ذلك أنّنا قلنا بحسب ما استخرجناه سابقاً: $m = \rho \times (\text{عدد الأشبار}) \times s$ حيث نرّمز بـ «s» إلى طول الشبر. $\Leftarrow m = \rho \times (\text{عدد الأشبار}) \div s$ «١» \times «٢٧» $\div m =$ «٢٧». ولنفرض صحّة ما ذهب إليه السيّد الخوئي من كون الـ«١٢٠٠» رطلاً تساوي «٣٧٧» كلغ، فهذا يعني أنّ: $\frac{377}{27} = s \Leftarrow \frac{377}{27} = s$ $= \sqrt[3]{\frac{377}{27}} = s$ $= (2,408) = (24,08)$ سم.

إذن، دعواه في تطابق الوزن مع المساحة لا تتمّ إلا إذا افترضنا أنّ الشبر الذي أقام به تجربته يساوي (٢٤) سم. ولا أظنّ أنّه يرتضي أنّ هذا المقدار هو أقلّ شبر من مستوي الخلقة كما هو مبناه، وعلى من يشكّك في ذلك أن يستقرئ أشبار الناس، ولا أعتقد أنّ زمن الاستقراء سيطول به. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فهذا لا ينسجم مع ما ذهب إليه في باب «صلاة المسافر» من كونه (٢٢.٩١) سم.

وقد يقال بأنّه يمكننا الانتصار لتجربته من وجوه:

المحاولة الأولى وإبطالها: وذلك بافتراض أنّ كثافة الماء أكثر من «١». فلو رفعنا

هذه النسبة، لصحّ كون حجم الـ«١٢٠٠» رطلاً (٢٧) شبراً.

وقبل أن نحكم على هذه المحاولة ونجعل كلامنا مطلقاً مجرداً عن أيّ رقم حسيّ، دعونا نستخرج كثافة المياه التي تصحّح لنا هذه التجربة، ملتزمين فعلاً بأنّ الشبر (٢١) سم، أي أقلّ شبر من مستوي الخلقة. بعد هذا نقول: $m = \rho \times (\text{عدد الأشبار}) \times s$ $\Leftarrow \rho = m \div (\text{عدد الأشبار}) \times s = \left(\frac{m}{27 \times 21^3} = \frac{m}{27 \times s^3} \right) = 1,5$. وقد رأيت أنّ كثافة مياه البحر الميّت (١.٢٨)، أي أنّ نسبة الأملاح المفترضة في هذه المياه تقرب من ضعف الأملاح الموجودة في مياه البحر الميّت. وهذا ما لا يمكن الالتزام به بوجه. خاصّة إذا علمنا أنّه قام بتجربته إمّا في «النجف الأشرف» وإمّا في «الكوفة»، وعليه فإنّ المياه إمّا أن تكون من «نهر الفرات» ذي المياه العذبة والذي يفترض أن تقرب كثافة مياهه من (١.٠٠١) إلى (١.٠٠١)، وإمّا من المياه الجوفية في «النجف الأشرف» التي تصل كثافتها على أسوأ تقدير إلى «(١.٠٠٥) أو إلى (١.٠١) على تقدير آخر. وهذا كلّ لا يساعد على

المحاولة الثانية وإبطالها: نبني فيها على صحّة ما ذهب إليه في «صلاة المسافر» من كون الشبر (٢٢,٩١) سم. إلا أنّ هذه المحاولة أيضاً لا تجدي؛ لأنّ الكثافة تساوي حينها $\left(\frac{377}{1,16}\right)$ ، وهذا الرقم أيضاً ممّا لا يمكن الالتزام به.

المحاولة الثالثة وإبطالها: وهي محاولة شبه وهميّة وذلك بأن ندخل في الحساب عامل «الحرارة»، حيث قد تؤثر بالتجربة. وفي مقام الإجابة نقول: إنّ ما يذكر لدى تحديد كثافة الماء يكون على درجة حرارة (4) حيث الكثافة العليا للماء، ثم تأخذ بعد ذلك بالانخفاض كلّما سرنا نحو درجة الغليان (100). كما أنّ الكثافة تنخفض عند تجمّد الماء، حيث يزيد الحجم، فتقلّ الكثافة بعد أن كان الوزن ثابتاً^(٩٨). وعليه فإنّ هذه المحاولة لا تستقيم، بل تجري لصالحنا، لأنّه إن كان قام بها في الصيف، فممّا لا شكّ فيه أنّ درجة الحرارة أكثر من ذلك بكثير، فتكون كثافة الماء أقلّ من المتعارف، وهو خلف ما يراد الانتصار به. وإن كان في الشتاء، فإنّها وإن كانت أقرب، إلا أنّها لا تؤثر بشيء؛ لأنّه بعد أن كانت النسبة العليا لا تجدي، فإنّ ما هو أدنى منها لن يجدي كذلك.

الصورة الثانية: أن يكون الوزن أكبر من المساحة، فيكون الوزن حينئذ علامة على المساحة، بمعنى أنه حين بلوغ الوزن المذكور نستكشف بلوغ المساحة لأنها أنقص منه. ولا بأس بالمقدار الزائد إذا لم يكن بكثير^(٩٩) وبعبارة أخرى، إنّ الوزن إذا كان أكبر من المساحة، بمعنى أنّ الـ (١٢٠٠) رطلاً إذا كان حجمها أكثر من (٢٧) شبراً بقليل، فهذا يعني أنّه متى ما تحقّق الوزن، فهذا يعني أنّ المساحة قد تحقّقت قبله، فيكون تحقّق الوزن علامة على تحقّق المساحة. وفي هذه الصورة نفترض تحقّق الوزن، ثم ننظر في تحقّق المساحة بعد أن كان الوزن علامة على المساحة. ونحن تارة نفترض أنّ الشبر (٢١) سم، وأخرى (٢٢,٩١) بعد الترتّل. وعدد الأشبار وفق المعادلة القائلة إنّ: $m = \rho \times (\text{عدد الأشبار}) \times s^3$ ، \Leftrightarrow عدد الأشبار = $\frac{m}{\rho \times s^3}$. فتكون على المبنى الأوّل (٢١ سم) $\left(\frac{377}{1} = ٤١\right)$ شبراً، وعلى المبنى الثاني (٢٢,٩١ سم) $\left(\frac{377}{1 \times 22,91^3} = ٣١\right)$ شبراً. فإن كان ممكناً الالتزام بالنتيجة على المبنى الثاني حيث الفارق حدود أربعة أشبار، فإنّه لا يمكن الالتزام به على المبنى الأوّل حيث الفارق حدود (١٤) شبراً، إذ لا يمكن القول بأننا نتظر وصول الماء إلى (٤١) شبراً حتى نستكشف أنّه كان قد وصل

حصل كفى في الاعتصام. ثم ذكر الخوئي أنّ المياه الثقيلة يحصل فيها الوزن قبل المساحة، والشارع اعتبر في المياه الخفيفة أن تكون أكثر من غيرها؛ لأنها أسرع إلى التغير.

وتبني هذه الصورة يتوقف على استطلاع عالم الإثبات لمعرفة هل أن تغير كثافة الماء يؤدي فعلاً إلى زيادة الوزن على المساحة تارةً ونقصانه عنها تارةً أخرى. وفي ذلك لا بد من التفصيل بين مذهب السيّد الخوئي ومذهب المشهور:

أ - على مذهب السيّد الخوئي: لو أخذنا (٢٧) شبراً من المياه، فإنّ وزنها (٢٥٠)

كلغ على تقدير كون الشبر (٢١) سم كما هو الصحيح، أو (٣٢٤.٦) على تقدير كون الشبر (٢٢.٩١) سم كما هو مقتضى التنزل. وبحسب دعوى السيّد الخوئي، فإنّ كثافة الماء إذا زادت بمقدار معين، فإنّ من الممكن أن يصل وزن الـ (٢٧) شبراً إلى (٣٧٧) كلغ أو يزيد عليه. ولمعرفة مقدار الكثافة التي يجب افتراضها بعد كون المساحة ثابتة (٢٧ شبراً)، ينبغي الالتفات إلى المعادلة المتقدمة: $m = \rho \times v \Leftrightarrow \frac{m}{\rho} = v$. ولما كانت المساحة ثابتة، فهذا يعني أنّ $\frac{m}{\rho}$ (فرض الكثافة الأولى) = $\frac{m}{\rho}$ (فرض الكثافة الثانية) \Leftrightarrow على التقدير الأول للوزن: $\frac{250}{377} = \frac{250}{\rho} \Leftrightarrow \rho = \frac{377}{250} = 1.508$ (=). وعلى التقدير الثاني للوزن: $\frac{324.6}{377} = \frac{324.6}{\rho} \Leftrightarrow \rho = \frac{377}{324.6} = 1.16$ (=).

وهاتان النسبتان - كما ترى - لا يمكن الالتزام بهما بوجه: أما الأولى فلأنّ كثافة مياه البحر الميّت تساوي (١.٢٨)، وأمّا الثانية فلأنّ كثافة مياه البحار والمحيطات تقرب من (١.٠٣٧) وهي أقلّ من هذه النسبة بـ (٤٣) ضعفاً. هذا ويمكن السير من منطلقات متعدّدة بأن يفرض الوزن أولاً ثم استكشاف المساحة، والكلّ عليل.

هذا إذا افترضنا أنّ الوزن الصحيح هو (٣٧٧) كلغ بناءً على كون المثلث الصيرفي (٤.٦) غ، أمّا إذا افترضنا كونه أكثر من ذلك لكون المثلث الصيرفي (٤.٨) غ - كما لعله الصحيح -، فالمشكلة تزداد تعقيداً على مذهب السيّد الخوئي؛ لأنّ عليه رفع الوزن من (٢٥٠) أو (٣٢٤.٦) إلى (٣٩٣) بدل أن يرفعه إلى (٣٧٧)، وهذا يحتاج إلى تكثيف الماء أكثر.

ب - على مذهب المشهور: أمّا على مذهب المشهور، فلو أخذنا «٤٢,٨٧٥» شبراً من

المياه، فإنّ وزنها على تقدير كون الشبر (٢١) سم: $m = \rho \times (\text{عدد الأشبار}) \times s^2 =$

● الكبر، دراسة فيزيو. رياضية في دعاوى التوفيق بين الوزن والمساحة

$(3971) = (21)^2 \times (42,785) \times ()$ كلف وهو أكثر من (377) كلف. وفي هذه الصورة لا يمكن أن ينقص الوزن عن ذلك ليصل إلى (377)؛ وذلك لأننا - وبعيداً عن عامل الحرارة الذي يمكن إقحامه لكن دون جدوى - افترضنا الكثافة الدنيا للماء باعتباره مقطراً.

المختار في التوفيق بين الوزن والمساحة

كنا قد قلنا بأن المعادلة الحاكمة في باب الكرهى التالية: $m = \rho \times (\text{عدد الأشبار}) \times s^2$ ولما كان الوزن = 1200 رطلاً = $1200 \times 68,25$ مثقالاً صيرفيًا = (81900) مثقالاً، فلو رمزنا إلى عدد الأشبار بـ « α » وإلى المثقال بـ « β » $\rho = \beta \times 81900 \Leftrightarrow \rho \times \alpha \times s^2$. فهناك إذا أربعة متغيرات:

١ - **المثقال الصيرفي (β)**: وقد ذكرنا له تحديدات ثلاث: (٤,٦)، (٤,٨) و(٤,٨٨٤).

والأوثق في النفس هو الثاني.

٢ - **الشبر (s)**: وقد ذكرنا له مجموعة من التحديدات: (٢١)، (٢٢)، (٢٣)،

(٢٣,٢٥)، (٢٣,٥)، (٢٤)، (٢٥).

٣ - **الكثافة (ρ)**: وقد ذكرنا لها مجموعة من التحديدات: (١)، (١,٠٠١)،

(١,٠٠١)، (١,٠٠٥)، (١,٠٣٧)، (١,٢٨).

٤ - **عدد الأشبار (α)**: وقد ذكرنا له تحديدات أهمها: (٢٧) وهو مذهب السيّد

الخوئي، (٢٨,٢٨) وهو الصحيح في مذهب السيّد الخوئي مع عدم التسامح بمقدار (π)، و(٤٢,٨٧٥) كما هو مذهب المشهور.

فيكون المتحصّل من هذه الوجوه وبحساب الاحتمالات: $(3) \times (6) \times (7) \times (3) =$

(٣٧٨) وجهاً. ولا شك بأنّ قسماً منها يحقّق التوفيق بين الوزن والمساحة، لكنّ الكثير

منها ممّا لا يمكن الالتزام به لفساد مقدّماته كموافقة كثافة المياه لمياه البحر الميّت

مثلاً، أو لكون الشبر أكبر من أقله من مستوي الخلقه، أو غير ذلك.

لكننا لو بنينا على التالي:

١ - **المثقال الصيرفي** يساوي (٤,٨) غ كما ذهب إليه الشيخ إبراهيم سليمان العاملي

صاحب «الأوزان والمقادير»، وتركنا ما بنى عليه السيّد الخوئي والسيّد الصدر (٤,٦ غ)،

والسيد محمد الصدر (٤,٨٨٤ غ) - الذي تفرّد بهذا الرقم بحسب الظاهر -، وغيرهم (٤,٢٥ غ مثلاً^(١٠٥)).

٢ - الشبر يساوي (٢١) سم، بناءً على مبنى السيد الخوئي، والسيد الصدر من لزوم كونه الأقلّ من مستوي الخلقّة، وهو الموافق لما نراه خارجاً.

٣ - الكثافة تساوي (١,٠٠١) كما هي كثافة المياه العذبة غير المقطرّة والصالحة للشرب.

٤ - المساحة توافق ما ذهب إليه المشهور من كونها (٤٢,٨٧٥) شبراً مكعباً.

بعد ذلك نستخرج الوزن عبر «المثال»، ثم نضعه في معادلة «الكثافة» و«الحجم» من أجل استخراج الحجم وقياسه إلى مذهب المشهور:

$$\begin{aligned} \text{أمّا الوزن فيساوي: } (٨١٩٠٠) \times (٤,٨) &= (٣٩٣,١٢٠) \text{ كلغ. وقد قلنا: } \rho = m \\ \text{ (عدد الأشبار)} \times s &= \text{ عدد الأشبار} = \frac{m}{\rho} = \frac{393.120}{9270.261} = \frac{393.120}{1.001 \times 21^3} \\ \text{ (٤٢,٤) شبراً، وهو في غاية القرب من مذهب المشهور في كونه } & (٤٢,٨٧٥) \text{. والفارق (٤٢,٨٧٥) -} \\ \text{ (٤٢,٤) = (٠,٤٧٥) شبراً مكعباً. ولما كان الشبر المكعب الواحد: } & ٢١ \times ٢١ \times ٢١ \\ \text{ (٩٢٦١) سم}^٣ \text{، ويزن } ٩٢٦١ \times ١,٠٠١ &= (٩,٢٧٠) \text{ كلغ} \Leftarrow \text{ يزن الفارق (٠,٤٧٥) } \times (٩,٢٧٠) \\ \text{ (٤,٤) كلغ. لكن يمكن التخلّص من هذا الفارق عبر اعتبار الشبر أقلّ من } & \text{ «٢١» سم} \\ \text{ بقليل، ولو أردنا إلغاء الفارق نهائياً، لأمكن استخراج مقدار الشبر الذي يفي بذلك عبر} & \\ \text{ المعادلة نفسها، وهي أن } m = \rho \times (\text{عدد الأشبار}) \times s & \Leftarrow m = \rho \times (\text{عدد الأشبار}) \\ \text{ (الأشبار)} = (٣٩٣,١٢٠) \div (٤٢,٨٧٥ \times ١,٠٠١) &= (٩,١٥٩٨١٩) = s = \sqrt[3]{9.159819} \\ \text{ (٢٠,٩٢٣٢٤) سم. ولا غضاضة في اعتبار هذا الشبر أقلّ شبر من مستوي الخلقّة، كما لا} & \\ \text{ غضاضة في اشماله على هذا الكسر الرياضي، فإنّ مقدار الشبر اعتباري محض.} & \end{aligned}$$

عودة إلى السيد الخوئي والمشهور

ذهب السيد الخوئي إلى أن التوفيق بين الوزن والمساحة على مذهب المشهور في غاية الإشكال بل غير ممكن بوجه^(١٠٦). وقد عرفت من خلال ما قدّمته هذه الدراسة أنّ القضية معكوسة تماماً، فإنّه على مبناه نفسه في اعتبار أقلّ شبر من مستوي الخلقّة والذي يمكن تحديده بـ(٢١) سم أو أقلّ بقليل (٢٠,٩٢٣) سم، يكون التوفيق بين الوزن

● الكُر، دراسة فيزيو. رياضية في دعاوى التوفيق بين الوزن والمساحة

والمساحة على مذهب المشهور في غاية الدقة. وفي مقابل ذلك أظهرت المناقشة الفيزيو-رياضية للصور الأربع التي افترضها وتبني الأخيرة منها، أنّ التوفيق غير ممكن على مذهبه بوجه. لأنه إما أن يبتلى بمخالفة ما بنى عليه من كون الشبر أقلّ شبر من مستوي الخلقة، أو يبتلى بكثافة عالية للمياه لا يمكن تبنيها بوجه ولا تتوفر إلا في الوحل. أما على مذهب المشهور، فلو بنينا على الشبر المذكور، وعلى أنّ المثقال (٤.٨) غ، فإنّ «التوفيق» يكون في غاية «التوفيق».

فتح الباب على مقدار المسافة الشرعية في مسألة صلاة المسافر

بعد الركون إلى كون الشبر (٢٠,٩٢٣٢٤) سم، نستطيع الانتقال إلى تحديد المسافة الشرعية في السفر، حيث بنوا كذلك على كون الشبر هو الأقلّ من مستوي الخلقة. ولو علمنا أنّ المسافة الشرعية «٨» فراسخ، وأنّ الفرسخ ثلاثة أميال، وأنّ الميل (٤٠٠٠) ذراعاً، وأنّ الذراع «شبران» ← المسافة الشرعية تساوي: $٨ \times ٣ \times ٤٠٠٠ \times ٢ \times$ الشبر = $١٩٢٠٠٠ \times ٢٠,٩٢٣٢٤١٩١ = ٤٠,١٧٢٦$ كلم = (٤٠) كلم و (١٧٢) متراً و (٦٠) سم. وذلك خلافاً لما ذهب إليه السيّد الخوئي من كونها (٤٤) كلم تقريباً^(١٠٧)، وما ذهب إليه السيّد الصدر من كونها (٤٣,٢٠٠) كلم^(١٠٨)، ولعلّه خلاف الجميع أيضاً، لكنّ النفس قد تركن إليه لأنه مبنيٌّ على مقدار للشبر استطاع التوفيق بين بابي: «الطهارة» و«الصلاة» من ناحية، وبين قضيتي: «الوزن» و«المساحة» من باب «الطهارة» نفسه.

خلاصة البحث

الحريّ بالقميين الذين ذهبوا إلى أنّ حجم الكُر (٢٧) شبراً، هو البناء على كونه (٢٨,٢٨) شبراً، وذلك لعدم وجاهة تسامحهم بمقدار (π). ثمّ إنّ «التوفيق» على مذهبهم بين الوزن والمساحة لا يمكن أن يحالفه التوفيق، خاصةً عند من يرى لزوم مراعاة أقلّ شبر من مستوي الخلقة. أما على مذهب المشهور في كون الحجم (٤٢,٨٧٥) شبراً، فالتوفيق في غاية التوفيق والإمكان، خاصةً عند من يبني على أنّ المثقال الصيرفي (٤.٨) غراماً. ثمّ انجرّ بنا البحث إلى «المسافة الشرعية» حيث بنينا على كونها (٤٠) كلم و (١٧٢) متراً و (٦٠) سم، خلافاً لما هو معروف ومتداول.

- (١) انظر: المصباح المنير: ٥٣٠.
- (٢) راجع مثلاً تحليلات البهائي الرياضية في: الحبل المتين في أحكام الدين: ١١٠ وقارنه بغيره.
- (٣) مهذب الأحكام ١: ١٨٧.
- (٤) الأقطاب الفقهية على مذهب الإمامية: ١٣١؛ ونضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية: ٤٠٠؛
وجواهر الكلام، ط ق ١: ١٨١؛ ونخبة الأزهار في أحكام الخيار: ١٣٠؛ والعروة الوثقى ١: ٨٠؛
والنجم الزاهر في صلاة المسافر: ٧.
- (٥) انظر مثلاً: مقاييس الأنوار: ٧٦.
- (٦) جواهر الكلام ١: ١٨١.
- (٧) راجع حول هذا المبنى الأصولي: مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى ١٢: ٤٠٧.
- (٨) الكاشاني، الوافي ٦: ٣٦.
- (٩) انظر مثلاً: البيان للشهيد الأول: ٩٩؛ وجامع المدارك ١: ٧؛ ومقاييس الأنوار: ٧٦؛ وجواهر الكلام
١: ١٦٢؛ وكتاب الطهارة للشيخ الأنصاري ١: ١٥٩؛ والتتقيح في شرح العروة الوثقى ٢: ٢١٠؛
ومهذب الأحكام ١: ١٨٠؛ وبحوث في شرح العروة الوثقى ١: ٤٢٢.
- (١٠) انظر مثلاً: الحقائق الناضرة ١: ٢٦٣.
- (١١) انظر مثلاً: المستند في شرح العروة الوثقى ١: ٣٨٣.
- (١٢) انظر مثلاً: جواهر الكلام ٣: ١٢١.
- (١٣) بحوث في شرح العروة الوثقى، السيد محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات ١: ٤٦٤.
- (١٤) الشيخ إبراهيم سليمان، الأوزان والمقادير.
- (١٥) محمد الصدر، ما وراء الفقه ١: ٧٦.
- (١٦) الشيخ محمد إسحاق الفيّاض، منهاج الصالحين ١: ٢١، م ٥٢.
- (١٧) الأوزان والمقادير، المتقال الصيرفي.
- (١٨) السيد محمد ترحيني، الزبدة الفقهية ١: ٣٩.
- (١٩) الكلبايكاني، هداية العباد ١: ١٦، م ٥٢.
- (٢٠) بحوث في شرح العروة الوثقى ١: ٤٤٦.
- (٢١) الشيخ سند، سند العروة الوثقى ٢: ١٨٥؛ والسيد الخميني، تحرير الوسيلة ١: ١٦، م ١٤؛ والسيد

- الصدر، الفتاوى الواضحة: ١٥٢، دار التعارف للمطبوعات؛ ومنهاج الصالحين ١: ٢٤، م١٧.
- (٢٢) منهاج الصالحين ١: ١٨، م٤٩.
- (٢٣) منهاج الصالحين ١: ٢٤، م١٧.
- (٢٤) الفتاوى الواضحة: ١٥٢.
- (٢٥) صراط النجاة ٣: ٢٨٥ - ٢٨٦، ٨٦٥ - ٨٦٨.
- (٢٦) منهاج الصالحين ١: ٣٠٥، م١١١٥.
- (٢٧) منهاج الصالحين ١: ٣٢١، م١١٧٨.
- (٢٨) منهج الصالحين ١: ١٤، م٥٦.
- (٢٩) ما وراء الفقه ١: ٧٨.
- (٣٠) منهاج الصالحين ١: ١٨، م٤٩.
- (٣١) وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، باب ١٠ من أبواب الماء المطلق، ح ١.
- (٣٢) تقدّم حساب الذراع، وهو يساوي شبرين عند السيدين: الخوئي والصدر، والظاهر من بعض العمليات الرياضية أن السيد محمد الصدر لا يرتضي ذلك.
- (٣٣) وهو مذهب الشيخ البهائي على ما في الحدائق ١: ٢٧٥.
- (٣٤) انظر على سبيل المثال: حساب البحراني في الحدائق ١: ٢٧٥.
- (٣٥) الحدائق الناضرة ١: ٢٧٥.
- (٣٦) التنقيح ٢: ١٦١.
- (٣٧) وسائل الشيعة، باب ١٠ من أبواب الماء المطلق، ح ٤.
- (٣٨) المصدر نفسه، ح ٦.
- (٣٩) التنقيح ٢: ١٦١.
- (٤٠) المصدر نفسه: ١٦٩.
- (٤١) بحوث في شرح العروة الوثقى ١: ٤٢١.
- (٤٢) على ما في المستمسك ١: ١٦٠.
- (٤٣) الحكيم، المستمسك ١: ١٦٠.
- (٤٤) فقه الشيعة ١: ١٩٠.
- (٤٥) منهاج الصالحين ١: ٢٤، حاشية.

- (٤٦) فقه الإمام الصادق عليه السلام : ١ : ١٨ .
- (٤٧) ما وراء الفقه : ١ : ٨٣ .
- (٤٨) المصدر نفسه : ٨٢ - ٨٤ .
- (٤٩) مستند الشيعة : ١ : ٦٦ .
- (٥٠) راجع: الحدائق الناضرة : ١ : ٢٧٥؛ جواهر الكلام (ط.ج) : ١ : ١٢٠؛ مستمسك العروة الوثقى : ١ : ١٥٧ .
- (٥١) الأوزان والمقادير، مبحث الكر .
- (٥٢) التنقيح ٢ : ١٦٢ .
- (٥٣) المصدر نفسه : ١٧٠ .
- (٥٤) مستمسك العروة الوثقى : ١ : ١٥٨ .
- (٥٥) سند العروة الوثقى ٢ : ١٨٠ .
- (٥٦) أعيان الشيعة ٧ : ٢٢، ط دار التعارف، ١٤٠٦هـ .
- (٥٧) بحوث في شرح العروة الوثقى : ١ : ٤٤٦ .
- (٥٨) المصدر نفسه : ٤٤٨ .
- (٥٩) المصدر نفسه .
- (٦٠) راجع مثلاً: العروة الوثقى، السيّد اليزدي مع تعليقات لخمسة عشر مرجعاً : ١ : ٥٦ - ٥٨ .
- (٦١) التنقيح ٢ : ١٧١ .
- (٦٢) بحوث في شرح العروة الوثقى : ١ : ٤٥٥ .
- (٦٣) ما وراء الفقه ٣ : ٣٤٧ .
- (٦٤) الخوئي، منهاج الصالحين : ١ : ٢٣٨، م ٨٨٤ .
- (٦٥) ما وراء الفقه ٣ : ٣٤٧ .
- (٦٦) التنقيح ٢ : ١٦٠ .
- (٦٧) بحوث في شرح العروة الوثقى : ١ : ٤٣٣ .
- (٦٨) الحدائق الناضرة : ١ : ٣٧٤ .
- (٦٩) دروس في فقه الإمامية : ١ : ٥١١ .
- (٧٠) دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي : ١ : ٢٦ .

- (٧١) التقيح ٢: ١٦٠.
- (٧٢) انظر: ما وراء الفقه ٣: ٣٤٨.
- (٧٣) انظر: المصدر نفسه ١: ٤٤٢.
- (٧٤) التقيح ٢: ١٧١.
- (٧٥) المصدر نفسه.
- (٧٦) فقه الشيعة ١: ١٩٠ - ١٩١.
- (٧٧) بحوث في شرح العروة الوثقى ١: ٤٣٣.
- (٧٨) الفتاوى الواضحة: ٤٠١.
- (٧٩) المصدر نفسه: ١٥٣.
- (٨٠) منهاج الصالحين ١: ٢٣٨، م ٨٨٤.
- (٨١) ما وراء الفقه ١: ٨١.
- (٨٢) دروس في فقه الإمامية ١: ٥١٩.
- (٨٣) مبادئ علم الفقه ١: ٩٧.
- (٨٤) التقيح ٢: ١٦١.
- (٨٥) مستمسك العروة الوثقى ١: ١٥٩.
- (٨٦) الموسوعة العربية الميسرة والموسعة ٧: ٣٠٧٠، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.
- (٨٧) موسوعة كنوز المعرفة ٧: ١٣٩، دار نظير عبود، بيروت.
- (٨٨) بهجة المعرفة، م ١، ٣: ١٢٣.
- (٨٩) الموسوعة العربية العالمية ٢٢: ٢١، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع.
- (٩٠) الموسوعة العربية الميسرة والموسعة ٧: ٣٠٧١.
- (٩١) المصدر نفسه.
- (٩٢) موسوعة كنوز المعرفة ٧: ١٣٩.
- (٩٣) بحوث في شرح العروة الوثقى ١: ٤٤٥؛ والفتاوى الواضحة: ١٥٢.
- (٩٤) الفتاوى الواضحة: ١٥٣.
- (٩٥) ما وراء الفقه ١: ٨٥.
- (٩٦) محمد سعيد الحكيم، منهاج الصالحين ١: ١٤، م ٣.

-
- (٩٧) التقيح ١ : ١٧٢ .
(٩٨) موسوعة كنوز المعرفة ٧ : ١٣٩ .
(٩٩) التقيح ١ : ١٧٢ .
(١٠٠) المصدر نفسه .
(١٠١) الأنصاري، كتاب الطهارة ١ : ١٩١ .
(١٠٢) الإمام الخميني، كتاب الطهارة: ١١٩ ، تقرير الفاضل اللكراني .
(١٠٣) التقيح ١ : ١٧٣ .
(١٠٤) المصدر نفسه ٢ : ١٧٣ .
(١٠٥) الموسوعة العربية الميسرة والموسعة ٧ : ٣١٤١ .
(١٠٦) فقه الشيعة ١ : ١٩٠ ، ١٩٢ .
(١٠٧) منهاج الصالحين ١ : ٢٣٨ ، م ٨٨٤ .
(١٠٨) الفتاوى الواضحة: ٤٠١ .

مِيقَاتُ أَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَكَانُ التَّلْبِيَةِ

دراسة فقهية

السيد علي عباس الموسوي (*)

حدّد الفقهاء مِيقَاتُ أَهْلِ الْمَدِينَةِ - طبق ما ورد في الروايات - بذِي الْحَلِيفَةِ أو مَسْجِدِ الشَّجَرَةِ، على خلاف بينهم في كون المِيقَاتِ هو نفس المسجد أو منطقة ذِي الْحَلِيفَةِ. وقد تعرّضوا لرأي انطلقوا فيه من طائفة من الروايات وردت بتأخير التلبية إلى البيداء، من هنا نشأ البحث فقهياً في تحديد التلبية التي وردت الروايات بتأخيرها إلى البيداء؛ فهل هي التلبية الواجبة أو المستحبة؟

استعراض كلمات الفقهاء

تعدّدت كلمات الفقهاء في هذه المسألة^(١)، واختار بعضهم التوقف كالمحدث البحراني^(٢)، وقيل بتفصيل في الأمر، كما طرح صاحب الرياض^(٣). وهذا الخلاف موجود في فقه المذاهب الأخرى؛ كما ذكر أبو بكر الكاشاني^(٤).

ولا بد لنا - قبل تفصيل المسألة - من التعرّض لنقاط:

الأولى: تحديد الفقهاء لمِيقَاتِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ، فقد وردت الروايات المتعددة تحدّد مِيقَاتِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ والوارد فيها أنه ذُو الْحَلِيفَةِ «إن رسول الله وقت لأهل المدينة ذَا الْحَلِيفَةِ»^(٥)، وورد في رواية أخرى تفسير ذُو الْحَلِيفَةِ بأنه مسجد الشجرة: «وقت لأهل المدينة ذَا الْحَلِيفَةِ وهو مسجد الشجرة»^(٦).

الثانية: أفتى الفقهاء بعدم جواز تجاوز المِيقَاتِ دون إحرام، وبذلك وردت الروايات المتعدّدة؛ فقد ورد في بعضها: «لا تجاوزها إلا وأنت محرم»^(٧).

(*) باحث وأستاذ في الحوزة العلمية، من لبنان.

الثالثة: اختلف الفقهاء في تحديد حقيقة الإحرام؛ فهل هو عبارة عن النية والعزم على ترك المحرمات أم أنه عبارة عن النية والتلبية ولبس الثوبين؟ وقد بين السيد الحكيم والسيد الخوئي ذلك في دراستهما^(٨). وهذه المسائل الثلاث ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألتنا هذه، وهي مسألة تأخير التلبية إلى البيداء؛ لأن معنى ذلك أن لا يكون المسجد هو الميقات، كما أن مؤدى ذلك أن يتجاوز الحاج الميقات دون إحرام.

استعراض طوائف الروايات

ولابد من التعرّض لطوائف الروايات الواردة في المسألة:

الطائفة الأولى: الروايات الحاكية عن فعل النبي وأنه لبّى من البيداء

- ١ - خبر معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله^(عليه السلام): «... فلما انتهى إلى ذي الحليفة زالت الشمس فاغتسل، ثم خرج حتى أتى المسجد الذي عند الشجرة، فصلى فيه الظهر وعزم بالحج مفرداً، وخرج حتى انتهى إلى البيداء عند الميل الأول، فصاف له سماطان فلبى بالحج مفرداً»^(٩).
- ٢ - خبر الحلبي، عن أبي عبد الله^(عليه السلام) قال: إن رسول الله^(صلى الله عليه وآله) حين حجّ حجة الإسلام خرج في أربع بقين من ذي القعدة حتى أتى الشجرة، فصلى بها ثم قاد راحلته حتى أتى البيداء، فأحرم منها وأهلّ بالحج»^(١٠).

الطائفة الثانية: الروايات التي تحدّد البيداء مكاناً للتلبية

- ١ - خبر يونس بن يعقوب، قال: قلت لأبي عبد الله^(عليه السلام): «إني قد اشتريت بدنة فكيف أصنع بها؟ فقال: انطلق حتى تأتي مسجد الشجرة، فأفرض عليك من الماء واللبس ثوبيك، ثم أنخها مستقبل القبلة، ثم ادخل المسجد فصل، ثم افرض بعد صلاتك، ثم اخرج إليها فأشعرها من الجانب الأيمن من سنامها، ثم قل: بسم الله اللهم منك ولك اللهم تقبل مني، ثم انطلق حتى تأتي البيداء فلبه»^(١١).
- ٢ - خبر الحلبي، عن أبي عبد الله^(عليه السلام) قال: «إذا صليت في مسجد الشجرة فقل وأنت قاعد في دبر الصلاة قبل أن تقوم ما يقول المحرم، ثم قم فامش حتى تبلغ الميل

● ميقات أهل المدينة ومكان التلبية، دراسة فقهية

وتستوي بك البيداء، فإذا استوت بك قلبه»^(١٢).

٣ - خبر معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «صل المكتوبة ثم أحرم بالحج أو بالمتعة، واخرج بغير تلبية حتى تصعد إلى أول البيداء، إلى أول ميل عن يسارك، فإذا استوت بك الأرض - راكباً كنت أو ماشياً - قلب فلا يضرك ليلاً أحرمت أو نهاراً، ومسجد ذي الحليفة الذي كان خارجاً عن السقائف عن صحن المسجد ثم اليوم ليس شيء من السقائف منه»^(١٣).

ونحو هذه الأخبار خبر عبيد الله بن علي الحلبي^(١٤)، والكاهلي^(١٥)، ومعاوية بن وهب^(١٦)، ومنصور بن حازم، وعبد الله بن سنان^(١٧)، وعلي بن جعفر^(١٨).

المطائفة الثالثة: الروايات التي تجيز التلبية من مسجد الشجرة

خبر عبد الله بن سنان أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام: «هل يجوز للمتمتع بالعمرة إلى الحج أن يظهر التلبية في مسجد الشجرة؟ فقال: نعم إنما لبى النبي صلى الله عليه وسلم على البيداء؛ لأنَّ الناس لم يكونوا يعرفون التلبية فأحب أن يعلمهم كيف التلبية»^(١٩).

المطائفة الرابعة: الروايات المفصلة بين الماشي والراكب

مثل خبر عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن كنت ماشياً فاجهر بإهلالك وتليبتك من المسجد، وإن كنت راكباً فإذا علت بك راحلتك البيداء»^(٢٠).

وجوه الجمع بين الروايات

اختلف الفقهاء في وجه الجمع بين هذه الروايات، لا سيما مع ملاحظة الأمرين اللذين تقدّم ذكرهما، وهما عدم جواز تجاوز الميقات دون إحرام وكون مسجد الشجرة هو الميقات، ووجوه الجمع المذكورة هي التالية:

الوجه الأول: حمل روايات التأخير على تأخير الجهر بالتلبية إما مطلقاً دون تفصيل أو لخصوص الراكب وأما الماشي فعليه الجهر من الميقات.

الوجه الثاني: الالتزام بعدم الإشكال في تجاوز الإحرام دون تلبية عبر التفصيل بين الإحرام والتلبية؛ فيكون الإحرام من الميقات والتلبية من البيداء. مع الالتزام بجواز التلبية من الميقات.

الوجه الثالث: حمل روايات تأخير التلبية على التلبية المستحبة.

الوجه الرابع: الالتزام بالتوسعة في الميقات وأنه عبارة عن المسجد إلى البيداء.

الوجه الخامس: التفكيك بين الإحرام والميقات، واعتبار أن أصل الإحرام يلزم أن

يكون في المسجد ، أما التلبية وهي ملزم الإحرام فتكون أول البيداء.

أدلة الأقوال ومناقشتها

أما القول الأول، فقد أورد عليه السيد الخوئي بالقول: إن أيّاً من الروايات الواردة في المسألة بين مصرّح فيها بالجهر من نفس المسجد وبين دال على جواز تأخير التلبية التي هي للإحرام، لا الجهر بالتلبية؛ ومن هنا يكون هذا الجمع تبرعياً.

وأما القول الثاني، فاستدل له السيد الخوئي بتقريب أننا نعمل قواعد التخصيص بين طائفتين من الروايات، وهما: الروايات التي تدلّ على عدم جواز تجاوز الميقات بلا إحرام فإنها مطلقة من جهة تحقق الإحرام بعد قليل وزمان يسير وبين عدم حصول الإحرام منه أصلاً، فتخصص بهذه الروايات الدالة على جواز تأخير التلبية والإحرام إلى البيداء، وبهذا يكون المنع خاصاً لمن لا يحرم أصلاً وإلا فمن يريد الإحرام بعد قليل فلا مانع له من التجاوز دون إحرام.

لكن هل هذا التخصيص ممكن؟ الظاهر أن الروايات تنصّ على المنع عن التجاوز عن الميقات دون إحرام تأبى عن هذا التخصيص، كيف وفي لسان بعض هذه الروايات: لا تجاوزها إلا وأنت محرم، والتجاوز يصدق حتى وإن أراد الإحرام بعد قليل، وكذلك ورد في رواية أخرى: فليس لأحد أن يعدو من هذه المواقيت إلى غيرها^(٢١).

وأما القول الثالث، فوجهه أنه بعد أن كان الحمل على الإجهار بعيداً عن ظهور الروايات، وكان الالتزام بتأخير التلبية الواجبة عن الميقات خلاف الارتكاز الشرعي، يتعين الحمل على الاستحباب^(٢٢).

لكنّه مردود أيضاً؛ لإبائه النصوص عنه؛ كيف وفي بعضها ورد النهي عن التلبية والإحرام بها من مسجد الشجرة^(٢٣)، ففي رواية ابن عمير: وأخرج بغير تلبية. مضافاً إلى أن حمل هذه الروايات على التلبية المستحبة والالتزام بوجوب التلبية من المسجد تعارضه طائفة من الروايات التي وردت في وقوع المحرم ببعض تروك الإحرام بعد تجاوزه للميقات دون أن يوجب ذلك عليه الكفارة أو نحوها؛ فعن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله^(ع) قال: «لا بأس أن يصلي الرجل في مسجد الشجرة، ويقول الذي يريد أن يقوله ولا يلبي، ثم يخرج فيصيب من الصيد وغيره فليس عليه فيه شيء»^(٢٤).

وأما القول الرابع، فدلّيله الجمع بين الروايات بأنّ المسجد مبدأ الميقات ونهايته

● ميقات أهل المدينة ومكان التلبية، دراسة فقهية

البيداء، يعني بمسافة ميل، وهذه المسافة المحددة كلها ميقات، ويجوز الإحرام من أي نقطة منها شاء، وإن كان الأفضل هو الإحرام من البيداء، وهو نهاية تلك المسافة المحددة. ومن هنا يظهر أن الروايات التي تدل على أن ذا الحليفة وهو مسجد الشجرة ميقات إنما هي في مقام بيان مبدأ الميقات، وبضمها إلى الروايات الأخرى بتأخير التلبية إلى البيداء ينتج أن هذه المسافة المعينة كلها ميقات مع التفاضل بين مواضعها، فيكون الإحرام من نهايتها أفضل من الإحرام من بدايتها^(٢٥). وبالالتزام بهذا الوجه من الجمع يتم تجاوز مشكلة الروايات التي تدل على عدم جواز تجاوز الميقات إلا محرماً.

لكن هذا الوجه، وإن كان أقرب وجوه الحل، يصطدم ببعض الروايات التي ورد فيها النهي عن التلبية في المسجد، من هنا كيف يكون هو مبدأ الميقات مع نهي هذه الروايات عن التلبية منه، كرواية منصور بن حازم عن أبي عبد الله: «فلا تلب حتى تأتي البيداء»!

وأما الوجه الخامس، فتوجيهه أن ههنا أمرين: أصل الإحرام ولزوم الإحرام وترتب حرمة المحرمات عليه والذي يتوقف على التلبية هو الثاني؛ فإن مفاد أدلة المواقيت النهي عن إيجاد الإحرام في غيرها والتجاوز عنها بلا إحرام، ومقتضى الروايات الدالة على تأخير التلبية إلى البيداء الإرشاد إلى أنه لا ضرورة للتعجيل بالتلبية الموجبة للزوم الإحرام وترتب الآثار الشرعية عليه؛ فالروايات إنما هي للإرشاد إلى عدم لزوم التعجيل، ولا يستفاد منها أفضلية التأخير أيضاً، بل غاية مفادها دفع توهم لزوم كون التلبية في المسجد بحيث كان الخروج منه ملازماً للإحرام اللازم غير القابل للنقض^(٢٦).

والملاحظة الأساسية على هذه الوجوه جميعها أنها لاحظت المسألة بنحو تجزيئي، والاتجاه الصحيح هو ملاحظة جهات متعددة قبل اتخاذ أي رأي في واحدة من هذه الجهات، وإنما يتم اتخاذ الرأي بملاحظتها جميعاً.

الجهة الأولى: فتوى الفقهاء والروايات الواردة بعدم جواز تجاوز الميقات إلا محرماً.

الجهة الثانية: الروايات التي حددت ذا الحليفة وأنه ميقات أهل المدينة ولا سيما

الروايات التي وردت بأن ذا الحليفة هو مسجد الشجرة.

الجهة الثالثة: البحث عن حقيقة الإحرام وأنه هل تدخل التلبية فيها أم لا؟

الجهة الرابعة: طوائف الروايات الواردة في مسألة التلبية لمن يحرم من ميقات أهل

المدينة وأنه هل يحرم من المسجد أو من أول البيداء؟

ولعلّ الوجه الذي يمكن أن يكون عرفياً في الجمع بين هذه المسائل جميعاً هو الالتزام بتوسعة الميقات وأنّ المبدأ فيه هو المسجد والمنتهى هو أول البيداء فلا بد من ملاحظة أن الالتزام بهذا هل يتنافى مع الطوائف الأخرى أو أنه يصلح أن يكون وجهاً للجمع:

أما الجهة الأولى، أي الطائفة من الروايات التي وردت بعدم جواز تجاوز الميقات إلا محرماً؛ فهي أيضاً لا تتنافى في الالتزام بهذه التوسعة؛ لأنّ هذه الروايات الموسّعة للميقات لها التقدم عليها؛ لأنها توسعة لموضوعها، لا سيما إذا لاحظنا صحيحة الحلبي التي ورد فيها النصّ على الميقات وعلى تأخير التلبية إلى أول البيداء.

وأما الجهة الثانية، أي الطائفة التي حدّدت ذا الحليفة أو خصوص مسجد الشجرة ميقاتاً لأهل المدينة، فهي لا تتنافى هذا الحكم بالتوسعة؛ لأنّ صحيحة الحلبي التي ورد فيها ذلك نصّت على أن النبي أحرم من البيداء، وهذه هي الرواية: «وهو مسجد الشجرة كان يصلي فيه ويفرض الحج فإذا خرج من المسجد وسار واستوت به البيداء حين يحاذي الميل الأول أحرم»، وكذلك الروايات الحاكية لفعل النبي وأنه لم يحرم عند المسجد وإنما أحرم عند البيداء؛ فقد ورد فيها: يصلي فيه ويفرض الحج أو ثم قاد راحلته حتى أتى البيداء فأحرم منها.

وأما الجهة الثالثة، أي البحث عن حقيقة الإحرام فهو مما لم يرد تحديده في الروايات، لكن لا شك في أنّ مجرد العزم والنية لا يعقد الإحرام بل الذي يعقده ويحرم محرّماته إنما هو التلبية؛ من هنا فسواء كانت التلبية جزءاً من حقيقته أم خارجة عنها، لا إحرام دون التلبية، من هنا فأَيّ الرأيين تم البناء عليه في حقيقة الإحرام لن يكون له الأثر على مسألتنا هذه؛ لأنّ غاية ما يقال هو أنه يلزم التهيؤ للإحرام من المسجد، وأما عقد الإحرام فلا يكون إلا بالتلبية.

وأما الجهة الرابعة، أي طوائف الروايات فإنّ الجمع العريفي بينها إنما هو باعتبارها في مقام بيان حدود الميقات كمدلول التزامي لها، لا سيما إذا لاحظنا أنّ أياً منها لا تلزم بالإحرام من نفس المسجد، وإنما كان السؤال عن جواز ذلك مقابل توهم عدم الجواز وأجاب الإمام في هذه الروايات بجواز ذلك دون الإلزام.

- (١) الطوسي، الخلاف ٢: ٢٨٩؛ والمبسوط ١: ٣١٦؛ وابن البراج، المهذب ١: ٢١٦؛ وابن حمزة، الوسيلة: ١٦١؛ والحلي، شرائع الإسلام ١: ١٨٣؛ والشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٢: ٢٤٦؛ والعاملي، مدارك الأحكام ٧: ٢٩٨ - ٢٩٩؛ والسبزواري، ذخيرة المعاد (ط.ق) ١ ق ٣: ٥٧٨ - ٥٧٩؛ والهندي، كشف اللثام ٥: ٢٨٧ - ٢٩٠؛ والنراقي، مستند الشيعة ١١: ٣١٠ - ٣١٢؛ والحكيم، مستمسك العروة ١١: ٤١٢ - ٤١٦؛ والخوئي، المعتمد ٢٧: ٤٣٢ ط جديدة؛ والكلبائي، تقارير الحج ١: ١٢٠ - ١٢٨؛ والفياض، تعاليق مبسوبة ٩: ١٧٣ - ١٧٥.
- (٢) البحراني، الحدائق الناضرة ١٥: ٤٠ - ٤٧.
- (٣) الطباطبائي، رياض المسائل ٦: ٢٦١ - ٢٦٣.
- (٤) الكاشاني، بدائع الصنائع ٢: ١٤٥.
- (٥) وسائل الشيعة ١١: ٣٠٧، باب ١ من أبواب المواقيت.
- (٦) المصدر نفسه: ٣٠٨، ح ٣.
- (٧) المصدر نفسه، ح ٢.
- (٨) الحكيم، مستمسك العروة ١١: ٣٦٠؛ والخوئي، كتاب الحج ٢: ٤٨٣.
- (٩) الكليني، الكافي ٤: ٢٤٥.
- (١٠) المصدر نفسه: ٢٤٨.
- (١١) المصدر نفسه: ٢٩٦؛ ونحوه في من لا يحضره الفقيه ٢: ٣٢٤ - ٣٢٥.
- (١٢) الكافي ٤: ٣٣٣ - ٣٣٤؛ ومن لا يحضره الفقيه ٢: ٣٢٠.
- (١٣) الكافي ٤: ٣٣٤.
- (١٤) من لا يحضره الفقيه ٢: ٣٠٢ - ٣٠٣.
- (١٥) المصدر نفسه: ٣٨٢.
- (١٦) الطوسي، الاستبصار ٢: ١٦٩ - ١٧٠.
- (١٧) المصدر نفسه: ١٧٠ - ١٧١.
- (١٨) وسائل الشيعة ١٢: ٣٦٩ - ٣٧٢.
- (١٩) الكافي ٤: ٣٣٣ - ٣٣٤؛ ومثله في الاستبصار ٢: ١٧٠ - ١٧١.
- (٢٠) الاستبصار ٢: ١٧٠ - ١٧١.
- (٢١) وسائل الشيعة ١١: ٣٠٨، باب ١ من أبواب المواقيت.
- (٢٢) الحكيم، مستمسك العروة ١١: ٤١٦.
- (٢٣) الخوئي، المعتمد ٢٧: ٤٣٠.
- (٢٤) وسائل الشيعة ١٢: ٣٣٣ - ٣٣٦، باب ١٤ من أبواب الإجماع.
- (٢٥) الفياض، تعاليق مبسوبة ٩: ١٧٥.
- (٢٦) الشيخ فاضل اللكراني، تفصيل الشريعة ٣: ٢٠٦.

فقه الطفل وأحكام الأهل

قراءة في «موسوعة أحكام الأطفال وأدلتها»

الشيخ قدرت الله الأنصاري (*)
ترجمة: عقيل البندر

تمهيد في الحاجة إلى فقه الطفل

تزامن ظهور الفقه الإسلامي مع بزوغ الشريعة الإسلامية الغراء عندما راح الفقهاء والمحققون ذوو الطول - في الفترة الشاسعة المتقدمة - يدرسون المواضيع الفقهية المختلفة، فتجلت آراؤهم المستوحاة من الأدلة الأربعة، لا سيما القرآن والروايات الشريفة، في عناوين متعددة توزعت بين كتاب ورسالة ومقالة وفتوى و...

ولنا أن نجزم بأن الفقهاء العظام استطاعوا في تلك الفترة المنصرمة ممارسة البحث والتحقيق والشرح والتفصيل في المسائل الفقهية المعقدة وحل الكثير من مشاكلها من خلال نظرهم الدقيق وذهنيّتهم النقدية المنسجمة مع الواقع والمراحل الحياتية المختلفة، ولذا اعترض المحققون والمتخصصون في بحث مسائل الفقه والحقوق بأن الفقه الإسلامي بشكل عام والفقه الشيعي - مدرسة أهل البيت - بشكل خاص، من أوسع المدارس الفقهية في العالم؛ لأنه يحوي ويستوعب أرقى وأفضل الأحكام الفقهية وأكمل المسائل الحقوقية، لكن مع ذلك لا يمكن الاكتفاء بما أنجز من دراسات وأبحاث؛ لأنها كثيراً ما تكون في المسائل الضرورية المهمة، أو كان البحث في بعضها ناقصاً، أو بقي بعضها الآخر دون تحقيق، ومن جملة هذه المسائل تلك المتعلقة بالأطفال، والتي تعدّ من

(*) باحث متخصص في الفقه الإسلامي، من إيران.

● **فقه الطفل وأحكام الأهل والأولاد، قراءة في «موسوعة أحكام الأطفال وأدلتها»**

الموضوعات المهمة في العصر الراهن، وتأتي هذه الأهمية من خلال قراءة المسؤولية الخطيرة الملقاة على عاتق الآباء إزاء أبنائهم، لا سيّما في فترة الطفولة، قال تعالى مخاطباً المؤمنين: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً﴾ (التحريم: ٥)، وكذلك أمر رسوله الكريم بأن يأمر أهله وعياله بالصلاة والمواظبة عليها: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا﴾ (طه: ١٢١)، ونجد ذلك في كلمات الإمام زين العابدين عليه السلام؛ حيث يعتبر سعادة الأنبياء وشقاءهم مرتبطاً بتربيتهم، وعلى الوالدين مسؤولية خطيرة تجاه ذلك: «وأما حقّ ولدك، فتعلم أنه منك ومضاف إليك في عاجل الدنيا بخيره وشره، وأنت مسؤول عما وليته من حسن الأدب والدلالة على ربّه».

ولا شك أن الإعلان عن هذه المسؤولية ضمن الأحكام المدونة والمبيّنة في الآيات والروايات وكلمات الفقهاء سيساعد الآباء على العمل بها وأدائها، وعند مراجعة محتويات المكتبات ومطالعة كتب تراجم الشيعة المهمة، ككتاب الذريعة وغيره مما جاء على غراره، يظهر جلياً عدم وجود كتاب شامل وجامع في الفقه الشيعي والسني يعرض المسائل المتعلقة بالأطفال، وي طرحها بطريقة فقهية استدلالية، كما هو الأسلوب الرائج والمعروف في الوسط الحوزوي، وحتى ما ذكره الفقهاء من مسائل مرتبطة بالأطفال جاءت متناثرة في ذيل المباحث المختلفة.

منجزات في فقه الطفل عند الشيعة والسنة

هذا، لكن كتب في هذا الموضوع كتاب أو كتابين، كمصنفات مستقلة في الفقه السني مثلاً (جامع أحكام الصغار)، وما أُلّف أخيراً في الفقه الشيعي من قبل بعض الباحثين، يحمل عنوان (أحكامنا مع الأطفال)، وهو كتاب يجمع ما كتب من مسائل تتعلّق بالأطفال، لكنه يكتفي بعرض رؤوس بعضها وفهرستها. وقد كان هدف الباحثين هنا فهرسة وتبويب أبحاث الفقه المختلفة من خلال عرضها بشكل منظم، والغوص في مسائلها الضرورية والمهمة التي لم يتمّ البحث في أدلتها كافة.

موسوعة أحكام الأطفال: التعريف والأهداف

ولتحقيق الأهداف المذكورة، قام كاتب هذه السطور - وبإشراف الأستاذ المحقق

الشيخ محمد جواد فاضل النكراني، وبمساعدة كل من الإخوة الباحثين: ١ - أحمد جواد الأنصاري. ٢ - إبراهيم بهشتي. ٣ - عباس علي بيوندي. ٤ - عبدالحسين جمالي. ٥ - علي سعدي. ٦ - السيد علي أكبر الطباطبائي - قاموا بدراسة أحكام الأطفال وتأليف (موسوعة أحكام الأطفال وأدلتها)، في مركز فقه الأئمة الأطهار، بإشراف المرجع الكبير آية الله العظمى الشيخ فاضل النكراني. هذا وقد تم بحمد الله - نشر المجلد الأول والثاني من هذه الموسوعة، فيما الثالث والرابع على وشك الانتشار، وستشر المجلدات الأربعة الأخرى قريباً.

وقد كان هدفنا من هذا البحث عرض نظريات الفقهاء في المسائل المتعلقة بالأطفال، وبعبارة أخرى: إحياء أفكارهم وتأصيلها، وكذلك تسهيل عمل الباحثين في المجال الفقهي وطرح المسائل الفقهية بأسلوب علمي جديد. وفي الحقيقة، فما فعلناه في هذا الكتاب كان عملاً منظماً ومصدراً مناسباً للفقهاء في استنباط المسائل المتعلقة بالأطفال، من جهة أخرى فقد أبدينا بعض آرائنا بما يليق بهذه الموسوعة من أجل تكامل البحث الفقهي ورقية. وثمة مزايا وخصوصيات نسبية تحتوي عليها هذه الموسوعة، نذكر بعضها فيما يلي، وسنذكر كذلك المباحث المطروحة فيها مع توضيحات إجمالية.

موسوعة الأطفال، المزايا والخصوصيات

١ - لم يسبق طرح المسائل المتعلقة بالأطفال بهذا الشمول والاستيعاب وعلى شكل مصنف أو موسوعة خاصة ولم نجد له مثيلاً في الفقه الشيعي والسني؛ لأن كل المسائل من انعقاد نطفة الجنين وحتى البلوغ قد جمعت في هذه الموسوعة، سواء ارتبطت ارتباطاً مباشراً بالطفل أو غير مباشر، كالولاية على أموال الأطفال ونكاحهم والحضانة والنفقة و.. وحتى المسائل التي تتعلق بالأطفال عن طريق وسائط متعددة، ك شروط انتخاب الزوج والزوجة، وذلك من أجل خلق جيل ناضج وسعيد.

٢ - تحتوي هذه الموسوعة على نظريات مشهور فقهاء الشيعة في المسائل المتعلقة بالأطفال، من المتقدمين والمتأخرين ومتأخري المتأخرين، حتى المعاصرين.

٣ - عرض بعض الأحكام المتعلقة بالأطفال بطريقة وأسلوب فقهي، وإقامة الدليل

● **فقه الطفل وأحكام الأولاد، قراءة في «موسوعة أحكام الأطفال وأدلتها»**

على ذلك، كمسائل التربيّة والتعليم التي كانت مطروحة - وإلى الآن - بوصفها قضايا أخلاقية، وكذا البحث في بعض المسائل الحقوقية، كالإزام الوالدين بأخذ البطاقة الشخصية للطفل، وهذا ما يعدّ من إحدى مزايا هذه الموسوعة.

٤ - عرض المطالب والموضوعات في ضوء الاستدلال الفقهي للشيخ محمد حسن النجفي صاحب الجواهر، بعبارة سلسلة وسهلة، ومن ثمّ قمنا بانتخاب ما تيسّر من الأدلّة المخالفة والموافقة، واعتبار الدليل المطلوب وفقاً للمعايير الاستدلالية.

٥ - تشتمل هذه الموسوعة على تعليقات الأستاذ المحقق الحاج الشيخ محمد جواد فاضل النكراني، والتي تتميز بالشرح والعمق الاستدلالي، والإشارة إلى بعض النقاط الأصولية والقواعد الفقهية، وهو بذلك أثرى هذه الموسوعة، وإن اقتصر في التعليق على الموارد اللازمة.

٦ - تعدّد وتوّع المصادر إحدى الميزات الأخرى لهذه الموسوعة، حيث اعتمد في إيراد مطالبها على الكثير من الكتب الشيعية والسنية.

٧ - ترتيب أبحاث الكتاب طبقاً للمراحل والتطوّرات المختلفة التي يمرّ بها الطفل؛ من انعقاد نطفته، مروراً بولادته، حتّى بلوغه، وهي منهجة غير مسبوقه.

٨ - عرض المباحث بأسلوب منظمّ وبعناوين مرتبة ومتسلسلة، كالباب والفصل والمطلب والفرع والمسألة، وأحياناً تبصرة وتوضيح؛ بهدف الوصول إلى موضوعات الكتاب وفهمها وجعلها سهلة ميسرة، وهذا الأسلوب قليلاً ما يستخدم في كتب الاستدلال الفقهية.

٩ - يرى بعض كبار الفقهاء - كالمرحوم البروجردي - أن فتاوى المتقدّمين كالشيخ الطوسي والشيخ المفيد والصدوق و... هي مضمون بل عين روايات الأئمة المعصومين عليهم السلام؛ من هنا اهتمت كتب الفقه الاستدلالي بكلمات هذه الطائفة من الفقهاء، ونحن بدورنا سعينا كذلك إلى ذكر آراء وكلمات الفقهاء من المتقدّمين الشيعة وتمييزها عن آراء ونظريات المتأخرين وبعض الفقهاء الآخرين اعتماداً على كتبهم المرتبطة بذلك، من أجل حصول الاطمئنان لدى القراء والباحثين بموضوعات الكتاب ومضامينه.

١٠ - كثرة وتعدد الأدلّة ميزة أخرى لهذه الموسوعة؛ فقد سعينا إلى جمع تمام الأدلّة التي ذكرت للاستدلال على المسائل المطروحة، وعرضها على شكل مجموعات وأقسام

منظمة، فكثيراً ما يعجز بعض الباحثين عن الوصول إلى الحق والصواب لعدم الاطلاع على الأدلة المطروحة في موضوع معين، أو يذهب إلى خلاف الواقع.

١١ - من المشاكل والسلبيات الموجودة في كتب الفقه الاستدلالية سرد روايات كثيرة غالباً ما تكون صادرة بمحتوى ومضمون واحد؛ ولذا اكتفى الكثير من الباحثين - لتلافي ذلك - بعرض بعضها حتى لا يتعب القارئ وتكون عبارة الكتاب خالية من التعقيد والتكرار، فحريّ بالباحث الذي يروم الاستنباط في موضوع ما متابعة وفحص الكتب الروائية عند البحث في الكتب الاستدلالية، من هنا سعت الموسوعة عند نقل أكثر الروايات ومن خلال تصنيفها إلى مجموعات حسب مضمونها ومحتواها أو أحياناً حسب الاعتبار السندي، إلى معالجة هذه المشكلة، ويمكن للقارئ فهم ذلك عند مطالعتها.

١٢ - يشاهد القارئ في أكثر مباحث الكتاب مقارنة بين آراء الفقهاء الشيعة وآراء الفقهاء السنة، من أجل إثراء فقه أهل البيت ونشره بين المذاهب الأخرى، وقد اعتمدنا في نقل الآراء والمباحث على الكتب المعتبرة لدى كل مذهب؛ لكسب اطمئنان المذاهب الأخرى، وليقتنعوا بوجود مجموعة من الآراء الشيعية المتطابقة مع آرائهم ونظرياتهم.

١٣ - إن ما جاء في هذه الموسوعة من أدلة كثيرة من قبل الفقهاء الشيعة لا سيما المتأخرين منهم والمعاصرين، والتي غالباً ما تمتاز بالقوة والحراك الفكري قياساً بأدلة الفقهاء السنة التي يعتمد أكثرها على القياس والاستحسان، وكذلك المقارنة بينها، يمكن أن يسهم في إقناع الباحثين المنصفين من أهل السنة بجدارة الفقه الشيعي.

موضوعات الموسوعة ومباحثها

المجلد الأول: ويشتمل على المسائل التالية: استحباب أو وجوب الزواج، الأمور التي يستحب مراعاتها في الزوجين، مستحبات زمان المضاجعة وليلة الزفاف، حكم تحديد النسل وموانع الحمل، و.. مستحبات وقت الولادة، الأذان والإقامة، التحنيك، انتخاب الأسماء الحسنة والجميلة، العقيقة، الوليمة، و.. أحكام الرضاع، استحباب الرضاع لمدة سنتين كاملتين، نشر الحرمة وشرائطها. أحكام حضانة الأطفال والمحافظة عليهم، مستحقي الحضانة والشروط التي يجب توفرها فيهم، مدة الحضانة. نفقة الأطفال وأحكامها، شروط من يقوم بالنفقة الواجبة، من هم الأشخاص الذين ينفق عليهم؟

● **فقه الطفل وأحكام الأولاد، قراءة في «موسوعة أحكام الأطفال وأدلتها»**

الموارد التي تتحقق فيها نفقة الأيتام والأطفال والفقراء، زكاة الفطرة، الخمس، الصدقات المستحبة، الأنفال، الجزية... حرمة إطعام الأطفال من المال المغصوب والعين النجسة، حرمة سقي الأطفال المسكرات، حكم إطعام الأطفال من الطعام المتنجس، تغذية الأطفال بالأطعمة المضرة. ولاية الأب والجد على تزويج الصغار، وعدم ولاية الأم، ولاية الأخ وباقي الأقرباء على التزويج، اشتراط رعاية المصلحة في تصرفات الولي. حكم ولي الصغير أو الصغيرة الذي يزوجه بأقل من مهر المثل أو أكثر أو يزوجه إلى شخص معيوب. ولاية وصي الأب أو الجد على تزويج الصغار. شروط الأولياء الذين لديهم ولاية على تزويج الصغار، كالعقل والبلوغ والرشد والكمال والإسلام والحرية، عدم ولاية الحاكم على تزويج الصغار مع وجود الأب والجد.

المجلد الثاني: ويشتمل على المسائل التالية: ولاية الوكيل على نكاح الصغيرين.

الأحكام المترتبة على نكاح الصغيرين، مثل توارثهما، من هو المسؤول عن دفع المهر؟ حكم عدّة الصغير، عدم وجود ولاية الولي الصغير على الطلاق. حكم النظر إلى الصغير والصغيرة ولمسهما. بيان حدود الولاية على أموال الصغار، عموم الولاية للأب والجد، شروط الولاية، ولاية وصي الأب والجد، حدود ولاية الحاكم الشرعي على أموال الصغار. اعتبار المصلحة في تصرفات الحاكم والأمين، الولاية على أموال الأيتام. بيان موارد تصرف أولياء الصغار في أموالهم، كالبيع والشراء والرهن والمضاربة والإجارة واستيفاء حق الشفعة والولاية على قبض الهبة. الوصية على الولاية وبيان حدودها، وأن الحاكم وصي من لا وصي له.

المجلد الثالث: ويحتوي على المسائل التالية: إثبات نسب الطفل، إلحاق الطفل

بوالديه، إلحاق ولد الشبهة، إلحاق ولد الملاعنة، عدم إلحاق ولد الزنا. حكم التلقيح الصناعي، الإقرار بنسب الطفل وشروط نفوذه، أحكام اللقيط، وهو الطفل الذي يعثر عليه في الشوارع والأزقة ولم يعرف والداه. شروط من يأخذ اللقيط وما الذي يجب عليه؟ النسب، نفقة وارث اللقيط، الأب الذي يقرّ بالأبوة وأحكامه، وهو الشخص الذي يقبل بكون الطفل ابناً له. تعليم الأطفال وتربيتهم والمتصدّي لذلك، أهمية التربية، إثبات وجوب تعليمهم وتربيتهم على الوالدين، ولاية الحاكم وعدول المؤمنين على تربية الأيتام، الطرق المؤثرة في التربية والتعليم، بناء شخصية الطفل، انتخاب المثل والقُدوة، الطبع

والعادة، الموعظة، القصة، الأمر والنهي، الافتراق والانفصال، التأديب والضرب، ارتباط الأطفال بالأمور المعاشية والاقتصادية، تعليم الأحاديث. تشجيع الأطفال على أداء العبادات، تعليم الأخلاق الفاضلة، الابتعاد عن فعل الأمور البذيئة والقبیحة عند وجود الأطفال، تربية الأطفال على آداب الإسلام، الطعام وشروط انتخاب الصديق و..

المجلد الرابع: ويحتوي على المسائل التالية: إباحة عبادات الأطفال، أحكام طهارة

الأطفال، حكم لباس المربي، أحكام السقط والعقبة، نجاسة أطفال الكفار. حكم لمس الطفل لكلمات القرآن، حكم جنابة الطفل وصحة غسله بنفسه، منع الطفل من الجنابة المحرمة، حكم عرقه منها، عدم إمكان تحقق الحيض قبل تسع سنوات بالنسبة للفتيات، إمكان حدوث الاستحاضة قبلها، طهارة أولاد الكفار بتبعية دار الإسلام، وكذا من يأخذ أطفال الكفار أسارى (مسبيين). طهارة الصبي المميز مع الإقرار بالشهادتين. أحكام الطفل الميت، توجيهه إلى جهة القبلة عند الاحتضار. وجوب الغسل، حكم المماثلة عند القيام بغسل الطفل الميت، جواز عدم المماثلة فيمن يقوم بتغسيل الطفل الميت إذا كان عمره أقل من ثلاث سنوات. أحكام التكفين، التحنيط، دفن الأطفال الموتى، وجوب الصلاة على الأطفال الذين يبلغ عمرهم ست سنوات فأكثر، سقوط الواجب الكفائي بفعل الصبي. استحباب الصلوات اليومية للصبي، حكم طهارة الصبي في الصلاة، إلباس الحرير للطفل، صلاة الفتيات غير البالغات بدون حجاب، وما هو حكم صلاتهن حال كونهن متقدمات على الرجال؟

حكم أذان وإقامة الصبي المميز، انعقاد صلاة الجماعة بواسطة الأطفال، عدم انعقاد صلاة الجمعة بالأطفال في صورة كون جميع المأمومين أطفالاً فقط، إمامة الطفل المميز لصلاة الجماعة. حكم قضاء صلاة الميت عن الطفل الصغير، استنابة الصبي في الصلاة والصيام، صلاة الصبي في السفر ولحوقه بوالديه، بلوغ الصبي أثناء الصلاة، بلوغه بعد إتيان الصلاة وقبل انتهاء وقتها.

المجلد الخامس: ويشتمل على المسائل التالية: إباحة صوم الأطفال، شروط

صومهم، استحباب تدريبهم على الصوم، بلوغ الصبي في شهر رمضان. اعتكاف الصبي، حكم محرّمات الاعتكاف. زكاة أموال الصبي، حكم زكاة التقدين والغلات وأموال الصبي الأخرى، استحباب دفع الزكاة من أموال الصبي. جواز حج الصبي، استحباب أداء

● **فقه الطفل وأحكام الأَوْلاد، قراءة في «موسوعة أحكام الأطفال وأدلتها»**

فريضة الحج للصبي المميّز، دور الأولياء في أداء الحج، عدم اشتراط إذن الولي في حج الصبي. حكم مؤنة حج الصبي، ميقات حج الأطفال. حكم محرّمات الإحرام وكفّارات الصبي، كميّة أداء الحج بالأطفال، شروط طوافهم، حكم كلفة الأضحية وطواف النساء بالنسبة إلى الأطفال، حكم بطلان حج الأطفال، بلوغ الصبي في أثناء مناسك الحج، صحة استنابة الطفل في الحج. جواز جهاد الصبي، عدم جواز قتل الأطفال الكفار، حكم تتّرس الكفّار بالأطفال المسلمين في الحرب، عدم وجوب الجزية على الأطفال، حكم الأطفال الأسارى في الحرب. حكم أداء الأطفال فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، استحباب السلام على الأطفال، وجوب ردّ سلام الأطفال، حكم ما لو سبق الصبي البالغين برّد السلام.

المجلّد السادس: ويشتمل على المسائل التالية: جريان الأحكام الوضعية بحق الأطفال، مباشرة الصبي في إجراء العقود والإيقاعات، بيع الصبي والأقوال المختلفة في ذلك، صحّة بيع الصبي المميّز الرشيد، اشتراط صحّة بيع الصبي ببلوغه عشر سنوات فأكثر، اشتراط صحّة بيع الصبي بإذن الولي، رهن الصبي. هجران الصبي ومراحلته المختلفة، مرحلة التمييز، مرحلة الرشد، مرحلة البلوغ. التحقيق في مقدار سنّ التمييز في الأطفال، بلوغ الصبي، علامات البلوغ: نبوت الشعر الخشن في العانة، خروج المني، العمر. الحيض والحمل علامتا البلوغ في الفتيات، رشد الصبي ومعناه، إثبات الرشد. حكم ضمان الصبي، اشتراط البلوغ في الضامن، اعتبار البلوغ في المضمون، حكم كفالة الصبي. صلح الصبي، أحكام شركة الصبي، حكم المضاربة، المزارعة، الوديعة، أخذ العارية من الصبي وأحكام إعطائها له، صحّة إجارة الأموال بواسطة الصبي، استئجار الصبي بإذن وليّه. صحّة وكالة الصبي بإذن وليّه، حكم وكالة الصبي عن صبي آخر، صحّة جعل الصبي وكيلاً في الأمور التي تجوز فيها المباشرة. وقف الصبي، جواز وقف الصبي فيما لو كان عمره عشر سنوات، حكم الصدقة والهبة والهدية بواسطة الصبي، قبول الهدية عن طريقه. وصية الصبي، حكم الصبي الوصي منفرداً أو مع البالغين، حكم تعليق وصاية الصبي على بلوغه. صحّة نكاح الصبي إذا كان بإذن وليّه، عدم صحّة طلاقه، حكم الصبي المحلّل.

المجلّد السابع والثامن: ويشتملان على المباحث التالية: إقرارات الصبي، صحّة

إقرار الصبي المميّز بإذن الولي، إقراره في المعروف (الأمور التي له الحق في أدائها شرعاً)، الإقرار بالبلوغ، عدم صحة عقد الجعالة من قبل الصبي، اشتراط البلوغ في أداء القسم. صحّة نذر البالغ. صيد وذباجة الصبي، جواز ملك الصيد للصبي، حليّة صيد الصبي المميّز، جواز ذبح الحيوان للصبي المميّز. حكم الأموال التي يغبها الصبي، حكم حق الشفعة في الملك الذي يكون فيه الصبي شريكاً. تعهد الولي بحفظ لقطة الصبي، حكم ما إذا أخذ الصبي المال الذي أعرض عنه مالكه. الصبي يملك بإحياء الموات. عدم اعتبار البلوغ في حيازة الأشياء، حكم سبق الصبي لحيازة الأشياء المشتركة كمكان المصلّي في المسجد ونحوه. جواز عمل الصبي بفتواه فيما لو كان مجتهداً، اعتبار البلوغ في المفتي، جواز تقليد الصبي المجتهد، نقل الصبي للرواية والحديث. عدم صلاحية الصبي للقضاء، دعوى الصبي، عدم صحّة شهادة الصبي الذي لم يبلغ عمره عشر سنوات، شهادة الصبي المميز في حصول الجنابة، الشروط المعتبرة في قبول شهادة الصبي، ثبوت النجاسة بشهادة الصبي. عدم إجراء الحدود بحق الصبي، جواز إجراء التعزير بحق الصبي في ارتكاب الزنا واللواط والقذف و.. حكم تقبيل الصبي الصغير والنظر إليه بشهوة وتلذذ، انتشار الحرمة بلواط الصبي، حكم اشتراك الصبي مع البالغ في السرقة. حكم قصاص الصبي، حكم الاشتراك مع البالغ في القتل، أحكام الجنابة على الصبي، حكم أخذ القصاص فيما لو كان وليّ الدم صغيراً. حكم الجنابة على الصبي خطأً، وجوب الكفارة في قتل الصبي. وجوب دفع الدية على عاقلة الصبي، عدم اشتراك الصبي في دفع الدية مع العاقلة الأخرى، الحكم عند اصطدام الصبي. هلاك الصبي أثناء تعلّم الصناعة والسباحة و.. أحكام دية الصبي، دية النطفة، دية الجنين، تحديد دية الجنين. وفي الختام، نتقدّم بالشكر الجزيل إلى كل من ساعدنا بأيّ نحو من المساعدة في نظم وترتيب هذا التحقيق، ونخصّ بالذكر مدير مركز فقه الأئمة الأطهار حجة الإسلام والمسلمين فاضل كاشاني المحترم، ورجاؤنا من المفكرين والباحثين أن يمدّونا باقتراحاتهم وانتقاداتهم، ويرشدونا إلى المباحث المتعلقة بالأطفال التي كان طرحها ضرورياً ولم ترد في هذه الموسوعة، من أجل إتمام العمل وتطويره ليكون أكثر نفعاً وفائدة.

قسمة الاشتراك مجلة الاجتهاد والتجديد

<input type="checkbox"/> أفراد	<input type="checkbox"/> مؤسسات
اسم المشترك:	
العنوان الكامل:	
الهاتف: فاكس:	
مدة الاشتراك: ابتداءً من:	
المبلغ: عدد النسخ:	
نقداً إلى: شيك مصرفي:	
التاريخ: التوقيع:	

الاشتراك السنوي

لبنان: للأفراد ٢٠٠٠٠ ل.ل. للمؤسسات ٥٠٠٠٠ ل.ل. (خالصة أجور البريد)
سائر الدول: للأفراد ٥٠ دولاراً للمؤسسات ١٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

لبنان ٥٠٠٠ ل.ل. سوريا ١٢٥ ل.س. الأردن ٢/٥ دينار. الكويت ٢ دينار. العراق ٢٥٠٠ دينار. الإمارات العربية ٢٥ درهماً. البحرين ٢ دينار. قطر ٢٠ ريالاً. السعودية ٢٠ ريالاً. عمان ٢ ريال. اليمن ٣٥٠ ريالاً. مصر ١٠ جنيهات. السودان ١٠٠ دينار. الصومال ١٥٠ شلناً. ليبيا ٥ دنانير. الجزائر ٢٥ ديناراً. تونس ٢/٥ دينار. المغرب ٣٠ درهماً. موريتانيا ٤٥٠ أوقية. تركيا ١٥٠٠٠ ليرة. قبرص ٥ جنيهات. أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولار.

Al-Egtihad & Attagdeed

Spring ١٤٢٨ - ٢٠٠٧ ٢Year – No. ٦

Editor-in-chief:

Haidar Hobballah

Responsible Director:

Rabie Sowaidan

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

P.O.Box: ٢٥ \ ٢٢٧ Beirut – Lebanon

E-mail: egtehad@maktoob.com

