

# الاجتهاد والتجويد

فصلية متخصصة بقضايا الاجتهاد والفقه الإسلامي

العدد الخمسون، ربيع ٢٠١٩ م - ١٤٤٠ هـ



50

## دراسات

- ◆ حكم الرجم وتطبيقه في عصر الغيبة الكبرى
- ◆ العلاقة بين النص والمصلحة، قراءة تحليلية تقويمية مقارنة بين الإمامين: الطوفى والخميني
- ◆ قاعدة نفي السبيل، محتملاتها ومضمونها
- ◆ دور قاعدة الصحة في التعايش والسلام العالميين
- ◆ نصوص النهي عن التفسير بالرأي، بين الاعتبار والمدلول
- ◆ حجية خبر الواحد في العقائد. قراءة نقدية في نظرية الشيخ محمد السندي
- ◆ الرأي المنسوب إلى ابن الجنيد في القياس، مناقشة وتحليل
- ◆ «سد الذرائع وفتحها» و«مقدمة الواجب والحرام»، مقارنة موضوعية وحكمية
- ◆ القصاص في القرآن الكريم، قراءة جديدة
- ◆ المباني الفقهية للشيخ يوسف الصانعى

## قراءات

- ◆ كتاب التشيع العلوي والتشيع الصفوي، وقفّة نقدية

# الاجتئاد والتجليد

فصلية مختصة بقضايا الاجتئاد والفقه الإسلامي

العدد الخمسون، السنة الثالثة عشرة

ربيع ١٩٢٠ م - ١٤٤٠ هـ

## 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 نُشرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو دورية عربية أخرى.

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

◀ يحق لـهيئة 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، منفصلة أو ضمن كتاب.

◀ ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظرها.

◀ تخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحثية.

رئيس التحرير  
حيدر حب الله

مدير التحرير  
محمد عباس دهيني

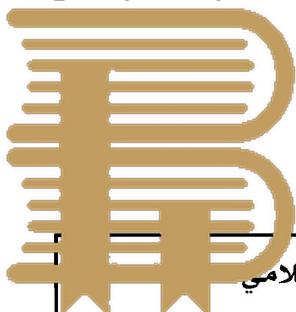
المدير المسؤول  
ربيع سويدان

## الهيئة الاستشارية (أبجدية)

الشيخ خميس العدواني عمان  
د. محمد خير قيرباش أوغلو تركيـا  
د. محمد سليم العـوا مصرـ  
الشيخ محمد علي التسخـري إـران

تنضيد وإخراج  
*papyrus*

تصميم الغلاف  
Idea Creation



فصلية مختصة بقضايا الاجتئاد والفقه الإسلامي

تصدر عن مركز البحث المعاصرة في بيروت

shiabooks.net  
mktba.net رابط بديل <

## التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والتوزيع، لبنان - بيروت، الحديث.  
قرب مستشفى السان ترين، مفرق ملحمة كتاب، خلف  
المركز الثقافي اللبناني، بناية عبد الكريم وعطيه،  
تلفاكس: ٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠.

البريد الإلكتروني: [deltapress@terra.net.lb](mailto:deltapress@terra.net.lb)

المراسلات:  
باسم رئيس التحرير

لبنان - بيروت - ص. ب: ٣٢٧ / ٢٥

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

البريد الإلكتروني

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

## □ وكلاء التوزيع

لبنان: شركة الناشرون للتوزيع الصحف والمطبوعات، بيروت، المشرفية، مقابل وزارة العمل، ستر  
فضل الله، ط٤، ص. ب: ٢٥١٨٤، هاتف: ٠٧٢٧٠٨٨/٢٧٧٠٧٢٧٠١١١(+٩٦١).

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

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

الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤(+٩٧١).

المغرب: (سيريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، ٧٠ زنقة  
سجلماسة.

العراق: ١. دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المتتبّي، هاتف: ٧٩٠١٤٩٣٧٥(+٩٦٤). ٢. مكتبة العين، بغداد، شارع المتتبّي، هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨٨١٦(+٩٦٤). ٣. مكتبة القائم، الكاظمية، باب  
المراد، خلف عمارة النواب. ٤. دار الغدير، التّجّف، سوق الحوش، هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١(+٩٦٤).  
٥. مؤسسة المطرار الثقافية، النّجف، سوق الحوش، هاتف: ٧٥٠١٦٠٨٥٨٩(+٩٦٤). ٦. دار الكتب  
للطباعة والنشر، كربلاء، شارع قبلة الإمام الحسين(+٩٦٤)، الفرع المقابل لمفرق ابن فهد العلي،  
هاتف: ٧٨١١١١٠٣٤١(+٩٦٤).

سوريا: مكتبة دار الحسينين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥(+٩٦٢).

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

تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: ٩٨٣٤٢٨٢١(+٢١٦).

<http://www.neelwafurat.com>

شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والقرارات:

<http://www.arabicebook.com>

المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت:

United Kingdom  
London NW1 1HJ. Chalton Street ٨٨. Tel: (+٤٤٢٠) ٧٣٨٣٤٠٣٧.  
بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع:

# الجُنُكُلُّ

## □ كلمة التحرير

♦ المصلحة في الفقه والسياسة الشرعية، حديث وهوا جس في الضوابط والمحدّدات

٥ ..... حيدر حب الله

## □ دراسات

♦ حكم الرجم وتطبيقه في عصر الغيبة الكبرى

٢٧ ..... د. أحمد بهشتى / أ. وحيد واحد جوان

♦ العلاقة بين النص والمصلحة، قراءة تحليلية تقويمية مقارنة بين الإمامين:  
الطوسي والخميني

٤٢ ..... الشيخ حيدر حب الله

♦ قاعدة نفي السبيل، محتملاتها ومضمونها

٩٠ ..... الشيخ ذو الفقار عبد الرسول عواضة

♦ دور قاعدة الصحة في التعايش والسلام العالميّن

١٢١ ..... د. الشيخ محمد رحماني

♦ نصوص النهي عن التفسير بالرأي، بين الاعتبار والمدلول

١٣٩ ..... الشيخ سعيد نورا / الشيخ مصطفى مهدوبي

♦ الموقف الإيمانية . الكلامية لأنّمة الفرقـة الإمامية، وتأثيرها في سائر الفرقـة  
الإسلامية

١٧٠ ..... الشيخ حب الله النجفي

٤ حجّية خبر الواحد في العقائد، قراءةً نقديةً في نظرية الشيخ محمد السندي	١٩٣
د. حميد رضا شاكرین	
◆ الرأي المنسوب إلى ابن الجنيد في القياس، مناقشةً وتحليل	
٥ حميد رضا تمدن / د. الشيخ علي إلهي خراساني	٢٠٩
◆ الفكر المادي في عصره (ال وسيط والحديث)	
٦ نبيل علي صالح	٢٣٠
◆ حبس الكفيل في الأمور المالية بين الفقه الإمامي والقانون المدني الإيراني	
٧ حسين داورزني / د. علي آل بويه / د. محمد حسين بياتي	٢٤٣
◆ «سد النرائج وفتحها» و«مقدمة الواجب والحرام»، مقارنةً موضوعيةً وحكمية	
٨ علي محمدي هویه / د. أصغر آقا مهدوی	٢٥٣
◆ رشید الدين الهمذاني وأخبار الغزو المغولي للعراق / القسم الثاني	
٩ د. يوسف الهادي	٢٦٧
◆ القصاص في القرآن الكريم، قراءةً جديدةً	
١٠ الشيخ روح الله ملكيان	٣٠٠
◆ المباني الفقهية للشيخ يوسف الصانعى	
١١ السيد ضياء مرتضوي	٣٣٦
□ قراءات	
◆ كتاب التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ووقفةً نقديةً	
١٢ الشيخ عصري الباني	٣٥٧

# **المصلحة في الفقه والسياسة الشرعية**

## **حديثُ وهاجس في الضوابط والمحددات**

حيدر حب الله

### **تمهيد**

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

يبدو موضوع الضوابط على شكل محددات يلزم الأخذ بها في التعامل مع فقه المصلحة. وهذه الضوابط لا فرق فيها هنا بين: المصلحة بوصفها أساساً في الاجتهد الشريعي، والمصلحة بوصفها أساساً في السياسة الشرعية والإجرائية، فكلاً هذه الضوابط تقريباً تمثل قاسماً مشتركاً بين نوعي المصالح.

وتختلف ذهنية ضوابط المصلحة بين الفقهين: الشيعي؛ والسنوي، في تدبرهما. فالفقه السنوي يذهب لممارسة ضوابط للمصلحة خشية الوقوع في العلمانية والخروج عن المعايير الشرعية الدينية العامة، لهذا تجد اهتماماً بكون المصلحة لا تناقض أصول الاجتهد الأخرى، كالكتاب والسنة والقياس والإجماع وغير ذلك. بينما على الصعيد الشيعي الإمامي نجد خشيتين من المصلحة، تستدعيان تواعداً لدى الفقيه الإمامي في تناول القضية، وهما:

**أ. خشية الانجرار نحو علمنة الشريعة.**

**بـ. خشية الانجرار نحو خلع الثوب السنوي الفقهي على الفقه الشيعي.**

**فعلى الصعيد الأول**، وهو الصعيد المشترك بين السنة والشيعة في موضوع البحث هنا، نلاحظ - على سبيل المثال - المقالة التي كتبها جهانغير صالح پور<sup>(١)</sup>،

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

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

**أما على الصعيد الثاني**، فتحن نلاحظ في الأروقة الداخلية للمؤسسة الدينية الشيعية قلقاً من فكرة التوسيع في قضية المصلحة، وأنّ ذلك على حساب الشريعة، ويأتي متأنّاً بالفكرة السنّي تحت اسم المقاصد والأهداف وسعة ولادة الأمر وغير ذلك. ويبدي هذا الفريق قلقه من أنّ الفقه الشيعي في العقود الأخيرة بدأ يتجه نحو الشيء عينه الذي لطالما انتقد في سلوك الخلفاء الثلاثة الأوائل، وفي الفقه السنّي وتفكير علمائه، الذي كان يصنّف تفكيراً تبريريّاً للسلطة. فكلّ السياسات التي سلكها أبو بكر وعمر وعثمان، أو أغلبها على الأقلّ، تصبح مفهوماً ومعقوله ومنطقية وقابلة للتبرير في ظلّ فقه المصلحة، وخاصةً بالمعنى الذي طرّحه السيد الخميني، ولم يكن لديهم سوى خطأ واحد، وهوأخذ الخلافة من عليٍّ، ومن ثمّ فعلَ الاجتهد الإمامي أن يتخلّى عن تلك السلسلة النمطية الموروثة من الانتقادات لهؤلاء الخلفاء، والتي باتت تمثل جزءاً لا يتجرّأ من وعي الإمامية لصورة هؤلاء الخلفاء وفهمهم. فتحن اليوم تقوم بالكثير من عناصر الشّبه فيما سلكه هؤلاء من قبل، بعد أقلّ من نصف قرن على إمساكنا بالسلطة، ومن ثمّ فالفقه الإمامي انتبه إلى أنّ تلك الإشكاليات على الخلفاء كانت مثالياً ناتجة عن عدم وقوع التجربة السلطوية. وهذا ما يخيف التيار

المدرسي التقليدي في الفضاء الإمامي؛ لأنَّه يزرع في الوعي الإمامي تبريراً حقيقياً لسلوك الخلفاء، في الكثير مما اعتبر خرقاً للشريعة من قبلهم. من هنا، يبدو الحديث عن ضوابط المصلحة مهمّاً، بل يبدو أنَّ الأهمّ هو تحويل المصلحة إلى سُقَّ من مسار، وليس مجرد تشخيص فردي.

**المصلحة من الكلمة إلى الحزئة وبالعكس، ولادة فقه الضوابط**

يحاول الدكتور البوطي أن يقارب تبرير الحديث عن ضوابط المصلحة عبر القول بأنه لا يوجد عندنا شيءٌ مستقلٌ في الشرع ومصدر منفرد باسم المصلحة، إلى جانب الكتاب والسنة والإجماع والقياس؛ لأنَّ المصلحة لم تتوصل إليها إلاً عبر استقراء جزئيات الشريعة؛ ليتبين لنا أنها مبنية على المصالح. وبهذا نستنتج أنَّ المصلحة مبدأً كليًّا، بينما الأحكام هي جزئيات هذا الكلي، ولا وجود للكلي بدون جزئياته، فهو قائمٌ بها في الحقيقة ومتتحققٌ عبرها، وهذا يعني أنَّه لكي تتحققُ من مصلحة ما في أمرٍ معين لا بدَّ من دلالة الشرع عليه، أو على الأقل عدم دلالة الشرع على عكسه. ونتيجةً كلام البوطي هنا أنه لا يمكن أن تغلب المصلحة على الجزئيات القائمة في الأدلة الشرعية؛ لأنَّ هذا يقف على النقيض من مرجعية الاستقراء في قضية المصلحة، وبهذا تولد فكرة الضوابط العامة للمصلحة؛ إذ من دون هذه الضوابط لا يتحقق الانسجام بين الكلي والجزئي.

ومن هنا، يرفض البوطي استقلال العقل بدرك المصلحة في الجزئيات؛ إذ لو استقلّ بها فإنّ ذلك يعني - من جهة أولى - الاستغناء عن دليل الشرع؛ ومن جهة ثانية إبطال الكثير من الأدلة التفصيلية التي نلاحظ أنّ العقل هنا وهناك يرى فيها المفسدة أو يرى المصلحة في خارجها. وبذلك يمتاز مفهوم ضوابط المصلحة عن مفهوم شروط المصلحة، فإنّ مفهوم الضوابط يعني عند البوطي أنّ ما هو خارج هذه الضوابط ليس مصلحة من الأصل، وإنْ توهّمناه مصلحة، بينما مفهوم الشرط يعني أنّ ما خرج عن هذه الشروط يمكن أن يكون مصلحة، غاية الأمر أنّ المصلحة المأخوذة لها شروط معينة بحيث تخرج سائر المصالح عن هذه الشروط، ومن خلال ذلك نفكّ قدرة العقل على، مواجهة النصوص، في تشخيص، المصالح<sup>(٣)</sup>.

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

وبهذا نجد افتراقاً في طريقة التفكير بين هذا المنهج والمنهج الذي يؤمن  
باستقلال العقل في درك المصالح والمفاسد والحسن والقبح في الأفعال الجزئية، وينطلق  
من قانون الملزمه لكي يثبت أن الشرع يحكم بذلك أيضاً؛ فإنّ بين هاتين الطريقتين  
بُوناً شاسعاً؛ إذ الطريقة المقاصدية الشاطبية . التي ينتصر لها البوطي وكثيرون . تعتبر  
أن العقل في تفكيره المصلحي يجب أن يستمع إلى الشرع، بينما الطريقة المقابلة تعتبر  
أن الشرع بنفسه ثبت عبر مقولات عملية عقلية مسبقة، فكيف يمكن فرض تجميد  
العقل العملي قبل ورود الشرع؟!

ومردد هذا الاختلاف إلى التنازع في حجية العقل العملي ومدركته، بل وقدرات العقل النظري أيضاً. وهذا التنازع في غاية الأهمية على مستوى فكرة ضوابط المصلحة؛ فإذا قلنا بأن المصلحة المدركة يجب أن لا تكون مخالفة للستة الشريفة فإن المُدرك للمصلحة هنا يجب تحديده، فمن هو المُدرك لهذه المصلحة التي نتكلّم عن ضوابط لها؟

إذا كان المُدرِّك هو العقل العملي بمفهومه الكلامي والأصولي فمن غير المعقول أن يكون محاكمـاً للنص، في سياقـ من التفكير العدلي؛ لأنـ حجـة النص انبثقت من هذا العقل العملي، فكيف يمكن أن يكون محاكمـاً لها، بل كيف يُعقل سلب الحجـة عن العقل هذا؟!

وهذه هي الإشكالية التي وقعت فيها بعض التيارات الفكرية في العالم الإسلامي، مثل: الأخبارية والتفكيكية الخراسانية. فكيف يمكن فرض كون العقل ملحوظاً وتاتياً للنص، في حين أنَّ اثبات هذا النص وحجتة كان عبد العقل؟

فهل ميكانيزم العقل تحولت في الحالتين أو لا؟ وإذا تحولت يجب تفسير هذا التحول، لا إطلاق القول بأن العقل محكوم للنص هنا.

وأماماً إذا كان المدرك هو العقل العربي، وليس العقل العملي (بمفهومه الشامل لفكرة تبني العقلاء، كما يراه الفلسفه)، فإنّ تقيد حركته بالمصلحة معقوله، لكنّ هذا التقيد ليس وضعاً لشرطٍ على حركة العقل في المصلحة، بل القضية في الحقيقة أنّ هذه المصلحة العرفية ليس لها حجية في نفسها حتى تقف في مقابل الشرع، وإذا أعطى الشرع لها حجيةً فمن الطبيعي أن تكون حجيته لها مقيدة من الأول بعدم معارضتها له، وإلاً يكون قد نقض نفسه بطريقه غير معقوله.

وبناءً عليه، ليس المهم وضع ضوابط للمصلحة فقط، بل قبل ذلك يجب أن ندرس من هو المُدْرِك للمصلحة؟ وما هي حججيه المنطقية والاعتبارية الأصولية؟ ما هي نظريتنا في مجال حجية الإدراك العقلي للمصالح والمفاسد بصرف النظر عن الشرع؟ فهل للعقل قدرة ذلك من الأول أو أنه أعجز من ذلك، وأننا إنما نسير خلف العقل في إدراك المصالح والمفاسد عند فقدان السبل الأخرى، لا من باب أنه يوصلنا إلىحقيقة المصالح والمفاسد، بل من باب أنه السبيل المتوفّر الأكثر قرباً إليها، ومن ثم فلا يمكن لهذا العقل الوظيفي أن يواجه النص؟

وبهذا نكتشف أن طريقة مقاربة المدرسة الشاطبية وكل المناصرين لها في العصر الحديث لموضوع العلاقة بين المصلحة والنصر في سياق إنتاج الضوابط هي طريقة غير دقيقة؛ لأن المفروض أن تسبقها طريقة أخرى، وهي حجية العقل الإنساني في كشف المصالح والمفاسد. فإذا كنّا أشاعرّة في تفكيرنا، ولم نمنّع هذا العقل قدرة الاكتشاف، فلسنا بحاجة بعد ذلك إلى مقاربة البوطي في أن المصلحة ناتج الاستقراء، بل لنا من الأول أن نقول بأن المصلحة لا معنى لحجية الكشف العقلي والبشري عنها، سواء ثبت بناء الشريعة على المصالح من خلال الاستقراء أم من خلال دليل مستقلّ عام.

والذي يترجح بالنظر أن العقل الإنساني يقوم بوضع مفاهيم عاملانية لتنظيم أمور الإنسان في علاقاته البشرية، وتأخذ هذه المفاهيم العاملانية قيمتها من المواقف البشرية، وستتم تغذيتها من التجربة المتواصلة التي كشفت عن إنتاج هذه المفاهيم

لصالح معقولة. وهذا يعني أن العقل البشري يرى أن السلوك على وفق هذه المفاهيم هو الراجح، ويحصل له ظن بذلك وترجيح، لا أنه يكتشف حقيقة خارجية في الأفعال هي حقيقة الصلاح والفساد، بل هذه الأمور نسبية بدرجة عالية. وعليه فالعقل ليست لديه قدرة تعيين المصالح والمفاسد الحقيقية، بل يقوم من خلال هذه المفاهيم العمليّة بتنظيم أموره عبر المواقف، وحيث لا يوجد لديه ما يلزمـه ويحرّكه نحو غيرها فهو يعتبرها مرجعاً له، ومن ثمّ ليست لدى هذا العقل في تجربته التاريخية قدرة مواجهة الوَحْي في كشف المصالح والمفاسد، بل هو عقلٌ وظيفي حيث لا علم، وبهذا يظلّ محكوماً للنصّ، ولا سيما لو أردنا نسبة شيء إلى الشريعة عبر اكتشاف هذا العقل للصالح. إذن هو عقلٌ عرفيٌ عقلائيٌ تواصعيٌ تجريبيٌ، وليس عقلاً كلياً مطلقاً متعالياً.

### **التمييز بين: ضوابط المصلحة، وتعيين المصلحة، ورسم الأولويات**

قد يقع الباحث هنا في إشكالية عميقـة يخالط فيها عدّة ملفاتٍ ببعضها، وهي:  
ماذا نريد من فكرة ضوابط المصلحة؟

#### **في سياق الجواب عن هذا السؤال تظهر ثلاثة تصوّرات:**

١. إنّ ضوابط المصلحة هي المعايير التي من خلالها نضع يدنا على أيّ سلوكٍ أو خطوة أو عمل، فنقول: هذا فيه مصلحة أو فيه مفسدة.
  ٢. إنّ ضوابط المصلحة هي المعايير التي من خلالها نضع هرم الأولويات في الشريعة، فنعرف ما هو الأولى وما هو الأقلّ أولوية، فترسم الخارطة تبعاً لذلك.
- هذان المفهومان لضوابط المصلحة غير مقصودين هنا بالتأكيد؛ فكلّ هذه الضوابط التي قيلت أو تُقال لا علاقة لها بتعيين الفعل نفسه أو تحديد موقعه الأولى، بل تعيين المصلحة في الفعل المعين عملية شاقة جدّاً، وليس بسيطة، وتحتاج لسلسلة من العناصر، تتخطى مجرد ضوابط المصلحة بمفهومها الحالي هنا.

وكذلك الحال في فقه الأولويات؛ فإنّها عملية معقدة نظرياً، وأعقد عملياً وتطبيقياً، كما بحثناه في محله. الأمر الذي يعني أنّ الحديث عن ضوابط بالمعنى الأول والثاني من المستحيل عملياً أن يوصلنا إلى توافق؛ لأنّ هذا النوع من البحث عن

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

الضوابط يظل في محل الاختلاف الدائم، ويختلف الباحثون والفقهاء والعلماء في ضوابط المصلحة في داخل منظومة فقه الأولويات، وكذلك داخل تعين هذا الفعل بعينه أو ذاك.

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

٣. ضوابط المصلحة مفهوم سلبيّ، وليس مفهوماً إيجابياً، كما هي الحال مع المفهومين السابقيين. ونعني بالمفهوم السلبي هنا أنّها سلسلة من المعايير التي لها قدرة نفي مصلحة مفترضة، لا غير. أمّا المفهوم الإيجابي فهو من توابع البحث في فقه الأولويات، وبهذا نخرج سلسلة مما أطلق عليه «ضوابط المصلحة» في بعض الكتابات<sup>(٢)</sup>، من نوع:  
أ. المصلحة هي الأمر الضروري.

بـ. المصلحة هي الأمر الأكثر نفعاً على المستوى الكمي، (المصلحة العامة).

جـ. المصلحة هي الأكثر نفعاً على المستوى الكيفي.

د. المصلحة هي النفع الأيقوني

هـ. المصالحة هي الأهم

و- المصلحة ما عيّنه الخبراء المختصون.

ز - المصلحة ما كان اجتماعياً، مقابل ما هو فردي.

فهذه التعريفات تلتقي مع فقه الأولويات، وكلُّ واحدٍ منها بحاجةٍ لما يثبته؛ بينما نحن نريد هنا من ضوابط المصلحة مجردٌ وضع حدودٍ يمنع تحطيمها، ومن ثمَّ فما هو داخل هذه الحدود غير متعيّن بالضرورة، بل هو محدودٌ لا غير، وقد يتغيّر بعناصر مساعدة.

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

وعلى أي حال نتعرض هنا باختصار لبعض الضوابط التي يلزم مراعاتها في سياق الاشتغال بنظرية المصلحة وقواعدها:

## ١- وقوع المصلحة في سياق مقاصد الدين والشريعة

أول معايير الاشتغال بالمصلحة هو إعادة تعريفها وفهمها. وأهم شرط لفهمها هو ضرورة تمييزها عن مفهوم المنفعة بمعناه الوضعي. ونقصد من هذا الضابط الأولي أن مفهوم المصلحة ينسبق منه اليوم المعاني المادية والبشرية الدنيوية أكثر من ارتبطه بالمعاني الدينية والأخروية والأخلاقية، ولهذا يتصور أن الأخذ بالمصلحة هو نوع من تحديد القيم الدينية.

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

وبناءً عليه لا تفصل نظرية المصلحة عن نظرية الغايات والآلات والمقاصد في الدين، بائيَّ معنى اخترنا المقاصدية؛ لأنَّ فقيه المصلحة يقصد من اجتهاده أو تطبيقه الوصول إلى الغايات المحددة في الشرع، وليس تجميد الشرع أو تحطيمه. والفهم المغلوط الشائع أثنا نبحث عن فقه المصلحة كي تتحرر من القيود الشرعية، وأنَّ فقيه المصلحة يقف تماماً مقابل فقيه النص. وهذه أكبر إشكالية تواجه فقه المصلحة اليوم، وذلك على ناحيتين:

**النهاية الأولى:** إنّها توجّه فقه المصلحة نحو مفهومٍ للمصلحة مخارج للدين، وهذا ما يُنتّج الاعتقاد بأنّ نظرية المصلحة تقضي إلى العلمنة.

**النهاية الثانية:** إنها تفرّغ فقه النصّ من مقاصد الشريعة، ومن عقلية الأولويات. وأعتقد بأنّ أدبيّات بعض فقهاء الدولة الدينيّة في حديثهم عن التعامل مع الشريعة ضمن سياق السلطة كان سبباً في حدوث هذا التصور، ولو لم يكونوا قاصدين له. وكان يجب عليهم استحضار مفهوم فقه الأولويات من جهة، وفقه المقاصد والغايات من جهة ثانية؛ لإعادة إنتاج حديثهم عن سلطة ولّي الأمر، وإلاّ فهذا

التفوّل في سلطة ولّي الأمر بهذه الطريقة المعروضة في أدبيات بعض الإسلاميين توحّي، بل لعلّها تجرّ بالفعل، إلى نوع من هيمنة عقل ولّي الأمر على مختلف الأحكام الشرعية، فقط وفقط لأجلبقاء سلطة سياسية للدين، وكان مفهوم السلطة السياسية هو المقصود الشرعي، فيما مفهوم تنزيل القيم الدينية ليس سوى قضيّة شبه هامشية! مع أنَّ العديد من النصوص الدينية التي تتحدث عن الإمامة بمعناها العامَّ تضع الإمامة نفسها في سياق إقامة الشريعة، وليس العكس، فهي خادمُ لتحقيق الشرع، وليسَ هي التي تحظى بأولويّة على تحقيق القيم والغايات الشرعية.

إن التضحية بالكثير من الأمور الدينية لمصلحة بقاء مشروع الدولة هو في حد نفسه مخاطرة كبيرة، ولو كان بحجة أن تطبيق الشريعة لن يكون ممكناً في هذا العصر. فإذا لم يكن ممكناً لأن الناس لا تريد تطبيق الشريعة فهذا يعني أن علينا ترك مشروع الدولة حتى توفر معطياته الموضوعية، أو علينا النظر مجدداً بقراءة اجتهادية موضوعية متحرّزة من إرث الماضين في نفس الأحكام التي نسبناها للشريعة؛ علّنا نكتشف أننا كنا على خطأ فيها، فنذيب جبل الجليد بين الناس وبين الشريعة. أمّا أن نضحي بأحكام الشريعة، وبقسم وافر منها في ميدان التطبيق؛ لأجل سلامه ببقاء السلطة فهذا أمر غير مفهوم، إلا في ضوء اعتبار السلطة هي غاية الشريعة عملاً، وهو مفهوم لم أجده شاهداً مقنعاً له، بل مختلف النصوص الدينية والشواهد التاريخية تعطى، عكس ذلك.

وقد قلنا سابقاً بأنّ وضع فقه المصالحة ضمن سياق المقاصد والغايات وفقه الأولويات يعني ضرورة ولادة اجتهادٍ جديدٍ في أوساطنا، يغطي بالدقّة حاجات هذه الأمور، ومن دون ذلك سوف نبقى في درجةٍ عاليةٍ من الاستنسابية. وإذا كان بعض الفقهاء ما يزال متحسّساً من فكرة فقه المقاصد، وخاصةً في الفضاء الشيعي الإمامي؛ لأنّه لم يقُم بإننتاجها بنفسه بطريقةٍ منسجمةٍ مع أصوله الاجتهدية، ولم ير فيها سوى شكلها الذي لا ينسجم معه، فإنّ الاجتهد العللي أو التعليلي هو بابٌ مهمٌ جداً في نهضة الفقه الإسلامي اليوم، وهو اجتهادٍ يفتش عن العلل في النصوص؛ كي يسير خلفها حيث يمكن، الأمر الذي يسهل فهم مساحةٍ أوسعٍ من دائرة النصّ عبر الأحزن بالعلمة

ونستخلص مما تقدّم أنَّ الحديث عن فقه المصلحة يجب أن يصاحبه تقدير بمثلِ المصلحة الشرعية، أو المصلحة من منظور الدين، أو نحو ذلك، وعلى الأقلِ المصلحة من منظورٍ غير منافق للدين.

## ٢- عدم مناقضة الكتاب والسنة

هذا الضابط من ضوابط المصلحة في الفقه الإسلامي ليس سوى نتيجة طبيعية، وهو أخفُّ من الضابط الأول. ففي الضابط الأول كان المطلوب هو أن تقع المصلحة في سياق الغايات والمقاصد؛ بينما في هذا الضابط يكفي وقوع المصلحة في سياقٍ غير منافق للغايات والمقاصد.

والفرق بين الحالتين أنَّا في الحالة الأولى نعتبر مقاصد الشريعة وغاياتها وعللها مقصودات شرعية، لا بمعنى أنها واجبات أو أعمال مستقلة، بل هي أهداف يلزم التحرُّك نحوها، وهي في النظرية المقاصدية السائدة تقاد تفطّي كلَّ الحياة؛ بينما في الضابط الثاني نحن لا نلاحظ حالياً أهدافاً محدّدة علينا التوجّه نحوها، بقدر ما نلاحظ عدم اصطدامنا بالشريعة ونصولها.

وهنا يظهر الفرق بين الاجتهداد المقاصدي والاجتهداد التفكيكي المسائلي؛ ففي الاجتهداد المقاصدي يميل المقاصديون لجعل الأهداف الدينية والشرعية قادرة على أن تكون القبلة لمختلف سلوكيات الأفراد والجماعات؛ بينما في الاجتهداد التفكيكي المسائلي يميل الفقهاء لجعل كلَّ مسألة لها حكمها الخاص من الأدلة الشرعية. وعليه إذا قلنا بأنَّ الشريعة غير شاملة لمختلف مرافق الحياة فهذا يعني أنَّ الفقيه المقاصدي ما يزال يوجهني في العادة نحو مقاصد الشريعة؛ لأنَّها على صلةٍ بمختلف السلوكيات من وجهة نظره؛ بينما فقيه المسائلة يمكن أن يرجع خالي الوفاض، ومن ثم ففایة ما يطلبه متى هو أن لا أمارس المصلحة في سياقٍ يواجه نتائجه الشرعية في الدائرة التي خرج هو فيها بنتائجٍ شرعية من النصوص.

وبهذا نكتشف أنَّ فقه المسألة يطالبني، حين يتوقف عن استنتاج أمرٍ معين، بعدم مخالفته سائر الأمور؛ بينما فقه الغاية يطالبني بجعل حركتي في سياق تحقيق أمورٍ محدّدة من قبل.

وعلى أي حال شرط عدم مناقضة الكتاب والسنة هو الذي يفتح الباب على النقاش مع مثل الإمام الطوسي. وقد قلنا في محله: إن نظرية الطوسي يمكن تحريرها بفهم مقاصدي، وإلا فهي باطلة لا أساس لها، فلا نعيد.

وعندما نتكلّم عن عدم معارضته المصلحة لكتاب والسنة فنحن نتكلّم عن الناتج من عملية اجتهد كاملة الأوصاف، ومحرّزة لشروط العملية الاجتهدية في الكتاب والسنة. فالسنة لا بد أن تكون ثابتة، وهي مع الكتاب ثمة قواعد لفهم الدلالات فيها وأنماطها. ومن هنا لا أجد حاجة للكثير من التطوّيلات التي أفضى فيها العلامة البوطي، حيث خرج عن أصل الموضوع في بعض الأحيان في كتابه «ضوابط المصلحة».

نعم، هنا مسألة مهمة، وهي الحديث عن المصلحة المعتمدة على قياسٍ؛ فهذا النوع من المصلحة حجة في أصول الفقه السنّي على المشهور، فإذا عارضت نصاً في الكتاب والسنة فما هو الموقف؟

المعروف بين علماء أهل السنة أنَّ القياس - ومنه المصلحة المبنية على القياس - إذا خالفت الدليل القطعي لا يُؤخذ به؛ أمّا لو خالف القياس الدليل الظني فيبينهم كلام في إمكان الأخذ به، وتقديمه على الدليل الظني، كخبر الواحد أو لا. والأغلب على تقديم الدليل الظني على القياس. نعم، إذا كان القياس أخص من دليل الكتاب والسنة فُدِّم عليهم عند كثirين.

لكنْ تبقى قضيّة، وهي أنَّ عدم معارضته الكتاب والسنة يجب أن يشمل عدم معارضته مختلف القوانين التي تحكم حركة التشريعات في الكتاب والسنة، ومنها: قانون الأولوية.

### ٣- عدم تفويت مصلحة أهم

ذكر هذا الضابط الدكتور البوطي، معتبراً أنَّ من معايير المصلحة المعتمدة أن لا يلزم منها تفويت مصلحة أهم أو متساوية. وبعد أن شرح مراتب التشريعات؛ من حيث الأهمية تارة؛ ومن حيث الشمولية أخرى، ونحو ذلك، استدلَّ لهذا الضابط ببعض الأدلة التي تُساق لإثبات قانون الأولوية، وأنَّ الشريعة مبنية على ترتيب التشريعات من

حيث المستوى والأهمية، خاتماً ببعض الأمثلة من قضايا التزاحم والأولويات<sup>(٤)</sup>.  
والحديث عن فقه الأولويات بحثناه في مكان آخر. لكننا نريد هنا أن نتوقف  
قليلًا مع البوطي في تحليله هذا، وذلك:

**أولاً:** لم يتضح لي لماذا اعتبر البوطي أنّ من شرط المصلحة عدم كونها موجبة لتفويت مصلحة متساوية؟ فلما تكمن المشكلة لو اعتبرنا المصلحة موجبة لذلك؟ ولماذا يمنع أن تكون كذلك ما دامت المصلحتان متساويتين من حيث المستوى، ولم يوجب الآخر بواحدة منها تقوية أمر إضافي؟

**ثانياً:** عن أي مصالحة يتكلّماليوطني هنا؟ ثمة احتمالات ثلاثة:

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

وهذا المعنى نوافق عليه، ويتفق عليه فقهاء المسلمين.

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

أـ إذا واجهت هذه المصلحة التي نريد بناء حكمٍ شرعيٍّ عليها غير منصوص  
مصلحة أخرى لا نصّ فيها أيضاً فتحن نجri قواعد الأهمية؛ بهدف استخراج الحكم  
في حالة التصادم. وهذا صحيحٌ ومنطقي تماماً؛ لأنَّ الحكم في ما لا نصّ فيه لا يمكن  
أن يولد على أساس المصلحة المرسلة، إلا إذا ثبت وجود مصلحةٍ تستدعي حكماً. وإذا  
كانت هذه المصلحة تعارضها مصلحةٌ أَهْمٌ فهذا يعني أننا لم نتأكدَ بعُدُّ من وجود  
هذه المصلحة في الحساب العام؛ لأنَّ حاصل الكسر والانكسار بين المصالح يفرض  
أخذِه بعين الاعتبار، لتكون النتيجة هي المصلحة الحقيقية التي يقانون المصالح  
المرسلة نستخرج حكمها.

هذا إذا كان تزاحم المصلحتين دائمًا. أما لو كان اتفاقياً وفي بعض الحالات،

## • المصلحة في الفقه والسياسة الشرعية، حديث وهواجس في الضوابط والمحددات

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

ب - أمّا لو كانت هذه المصلحة غير المنصوص حكمها، والتي نتكلّم عنها هنا، تواجهها مصلحة ثمة نصٌّ متعلق بها ففي هذه الحال لا معنى للحديث عن الأهم والمهم؛ لأنَّ المفروض أنَّ نظرية المصلحة المرسلة لا تستطيع أن تعمل في ظل وجود نصٌّ، والمفروض أنَّ وجود النص في الطرف الآخر هنا يؤدي إلى جعل المصلحة التي نتكلّم عنها ملفاً إذا كانت العلاقة بين المصلحة التي نتكلّم عنها وبين مصلحة المنصوص تصادمية بشكِّل دائم، بحيث لا يمكن تحقيقهما معاً؛ أمّا لو لم يكن الأمر كذلك فترجع إلى قواعد التزاحم، بعد استخراج حكم المصلحة غير المنصوصة بقاعدة المصالح المرسلة.

٣. أن يقصد المصلحة في السياسة الشرعية، باعتبار أنَّ الحاكم يعمل قانون المصلحة في هذا المجال، وليس في مجال الاجتهد الشرعي. فإذا رأى الحاكم مصلحتين أو مصلحةً ومسدةً تتباذلان الموقف، ولا يمكن التوفيق، فهنا:

أ - إذا قلنا بأنَّ جامع أو كلي أو أصل المصلحة في السياسة الشرعية شرطٌ، أو أنَّ الشرط فقط عدم المسدة، ففي هذه الحال يحق للحاكم اختيار أيٍّ من المصلحتين، ما دام اختياره لا يخرج عن حدود صلاحياته.

ب - أمّا لو قلنا بأنَّ المطلوب في السياسة الشرعية هو اتباع الأصلح، ولو انسياقاً مع مفهوم الأحسن في مثل: آية التعامل مع أموال اليتامي، مما يحثاه في محله، ففي هذه الحال يلزمه الأخذ بالأصلح، وترك الأقل أهميةً، ومع التساوي يمكنه الأخذ بأيٍّهما. وبهذا على الحاكم أن يُجري في مرحلة جعل حكمه قوانين التزاحم بين الملاكات نفسها أيضاً.

وبهذا تكون هذه المسألة تابعة لنظرية المصلحة في السياسة الشرعية وحدودها. ومن هنا، نعلق على الشيخ البوطي بأنه كان من الأفضل أن يفكك القضية لتتبّع الصورة أكثر.

#### ٤. اعتماد السبيل الموضوعية لإثبات المصلحة (ضوابط الإثبات)

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

والمقصود من اعتماد السبيل الموضوعية المعتبرة شرعاً وعقلاً في اكتشاف المصلحة التي على أساسها نريد اكتشاف حكم في المصالح المرسلة، أو جعل حكم حكومي في السياسة الشرعية، أن الفقيه أو السلطة النافذة يلزمهما مراعاة ضوابط موضوعية لمعرفة المصالح والمفاسد، وهي ضوابط يفرضها العقل التجريبي البشري تارةً، والنص الشرعي تارةً أخرى. ويمكن لنا ذكر بعضها، على سبيل المثال:

١. الاعتماد على الخبراء والمتخصصين في المجال الذي تفترض فيه المصلحة. فإذا

كتاب نبحث في قضايا متعلقة بالاقتصاد، ونريد تعين المصلحة، فإن الضابط الذي علينا التزامه هو الرجوع إلى المختصين في ذلك، عملاً بدليل العقل والشرع والعقلاة في هذا الموضوع. وكل مصلحة يتم تشخيصها من خارج سياق الوعي بموضوعها فهي منفية ولا قيمة لها. وهذا يعني أن المشورة بهذا المعنى ليست مجرد حكم تكليفي محض، بل شرطٌ بنويٌ في وضع يدنا على المصلحة، تمهدًا لاكتشاف الحكم الشرعي المتعلق بها تارةً، أو جعل قانون حكوميًّا أخرى.

إن الحصول على يقين بالمصلحة أو ظن قوي أمر لا قيمة له موضوعياً ما لم ينطلق هذا اليقين أو الظن من خبرة في الموضوع، وإلا فهي مصلحة موهومة لا يُعتنى بها، بصرف النظر الآن عن إلزامية نتائج الشوري أو لا.

بل ثمة أمر آخر أبعد من ذلك، وهو أنّ الحاكم رُيماً لا يثبت دليلٍ. كما يراه بعض الفقهاء بالفعل . على إلزامه بنتائج المشاورات هذه، لكنَّ الفقيه يغدو وضعه مختلفاً لو أراد إصدار فتوى على أساس المصلحة عملاً بمثل: قاعدة المصالح المرسلة؛ لأنَّ شخصَ الفقيه للمصلحة الخارجة التي يرد على أساسها إصدار الفتوى، يمكن

أن لا يكون ملزماً لعموم الناس، ولا مقلديه فيما لو اختلفوا معه في تعين مصداق المصلحة بمفهومها الشرعي. فالفقهي يحقّ له أن يحدد المفهوم الشرعي للمصالح في ضوء النصوص الدينية، لكنه غير قادر - بوصفه فقيهاً - على تعين هذا الفعل أو ذاك على أنه مصدق للمصلحة الدينية؛ لأنّ هذه العملية ترتكب من جزء نظري، وهو مفهوم وعناصر المصلحة الشرعية؛ وأخر عمليٌّ تطبيقيٌّ، وهو تنزيل هذا المفهوم على الحالة الخارجية أو الفعل الخارجي غير المنصوص حكمه في الكتاب والسنّة ونحوهما من الأدلة الشرعية الأصلية.

والفقـيـهـ عـنـدـمـاـ بـيـتـ فـيـ الجـزـءـ النـظـرـيـ لـاـ يـوـجـدـ مـاـ يـفـرـضـ إـلـزـامـيـةـ فـهـمـهـ لـلـجزـءـ  
الـعـمـلـيـ وـهـذـهـ مـشـكـلـةـ عـوـيـصـةـ تـواـجـهـ نـظـرـيـةـ الـمـصـلـحـةـ الـمـرـسـلـةـ وـأـمـثـالـهـ فـيـ مـرـحـلـةـ  
الـتـزـيلـ،ـ بـلـ هـيـ مـشـكـلـةـ تـواـجـهـ مـخـتـلـفـ الـفـقـهـاءـ الـمـسـلـمـينـ بـمـدارـسـهـمـ،ـ حـيـثـ يـتـدـلـّـونـ  
كـثـيرـاـ فـيـ تـعـيـنـ الـمـسـادـيقـ الـعـيـنـيـةـ الـخـارـجـيـةـ الـزـمـنـيـةـ،ـ رـغـمـ أـنـ ذـلـكـ لـيـسـ مـنـ وـظـيـفـتـهـمـ،ـ  
وـرـغـمـ أـنـهـمـ بـذـلـكـ لـاـ يـصـدـرـونـ حـكـمـاـ،ـ بـلـ فـتـوىـ!

بل ثمة أمر يُصل بالحاكم نفسه في مجال اعتبار حكمه. فلو ذهب أغلب الخبراء في موضوع اقتصادي معين إلى كونه مضرراً ضرراً بالغاً بالمفهوم الديني للضرر والمفسدة، لكنّ الفقيه الحاكم أو الحاكم ولو لم يكن فقيهاً لم يوافق على ذلك؛ لأيّ سبب من الأسباب، فهل المصلحة التي ينطلق منها الحاكم في السياسة الشرعية هي مصلحة تنشأ من قناعاته أو أنّها مصلحة عامة، أي تنشأ من كون ذلك مقبولاً في المجتمع العام، أو في الاجتماع النجوي المعنى بموضوع هذه المصلحة، بعد الأخذ بعين الاعتبار تحريك الوعي الاجتماعي على أساس المفهوم الديني للمصلحة لا غير؟ وبتعبير آخر: هل المصلحة هنا عقلانية شخصية أو هي عقلانية جماعية عامة؟ وأيهما يلزم على الحاكم الأخذ به؟

هذا الأمر يتصل اتصالاً وثيقاً بكون المصلحة في السياسة الشرعية قائمة على محورية الفرد أو قائمة على محورية مسار مؤسسي ملزم لفرد نفسه، وله قوّة ضغط عليه، كما أشرنا لذلك سابقاً. وتفصيله وبحثه في الفقه السياسي الإسلامي، فلا نطا هنا.

٢- اعتماد الرؤية ذات الأبعاد المتعددة لرصد المصالح والمفاسد، يمعنى أنَّ الفقيه

أو الحاكم لا ينطليان من رؤية الموضوع من زاوية واحدة، بل يلزمهما الانطلاق في الموضوع من زواياه كلّها التي تتصل به، وطبعاً قدر الإمكان. فربّ موضوع له زاوية سياسية، ولكنّ له زوايا وأوجهًا لا تظهر إلا للخبر، من نوع زواياه الاجتماعية والتربوية وغيرها. ومن الطبيعي أنّ تعين المصلحة في الفعل يحتاج للكثير من رصد شبكة علاقات الفعل بنواحٍ متعدّدة، الأمر الذي يزداد تعقيداً في المجال الاجتماعي العام.

هذه القضية تواجه السلطة السياسية كما تواجه نشاط المؤسسة الدينية أيضاً، ويبدو هنا ضرورة أن لا يتم البت في أي قضية من منطلق المصلحة إلا بعد عرض ذلك على خبراء متّوّعي الرؤية، يرّؤون الأمور كلّ من زاويته المتخصصة وعيونه الراسدة. أمّا أن يجلس فقيه في بيته، أو سلطة سياسية في أروقتها الضيّقة، لتعطي موافق وأحكاماً وفتاوي انطلاقاً من قراءةٍ فردية أو جماعية تعيش كلّها في فضاء واحد، وهو فضاء المؤسسة الدينية أو الجماعة السياسية الواحدة، فهذا ما يجرّ على المسلمين استنتاجاتٍ منقوصة، وفهموا مغلوطة لقضايا المصالح والمفاسد في الإطار الزمكاني. وهذا هو الذي يفرض تحول معرفة المصلحة إلى مسارٍ مؤسسيٍ معرفيٍ متكملاً، وليس إلى تشخيص فردٍ بعينه.

بل هنا قد يقال بعدم جواز بُتْ الفقيه أو غيره في قضيّة لها زوايا متعدّدة، وليس هو خبيراً بها، بناءً على القول بأنَّ غير الفقيه لا يجوز له الاعتماد على قناعاته الآتية من الاستماع إلى خبراء الفقه ونتائجهم<sup>(٥)</sup>؛ فالفقهاء المدرسيون يقولون عادةً بأنَّ «العامي» لا يحقّ له أن يذهب فيراجع مجموعةً من الفضلاء والفقهاء، فيستمع إلى مواقفهم، ثم يعتمد على وثوّقه وما يظهر له ويترجّح جدًا في ظنه، بل يرُون ظنه غير موضوعي. فإذا كان ظنَّ هذا «العامي» غير موضوعي؛ لأنَّه غير متخصص بالدراسات الفقهية، فإنَّ ظنَّ الفقيه بالصلحة ذات الزوايا المتعدّدة المنطلقة من وعْيٍ خبروي متعدّد لن تكون له قيمةٌ، ولن يصبح بهذا الظنُّ أو الوثيق الذي حصل عنده من مراجعة الخبراء عالماً حتّى يرجع إليه المقلدون من باب رجوع الجاهل إلى العالم، وإلاّ كان رجوع الجاهلين لمنْ هم مثلهم من العوام الذين حصل لهم وثوقٌ بقول بعض الأطباء في موضوع معين... كان هذا الرجوع رجوعاً لعالم! نعم، الرجوع إلى الفقيه في فهم مفهوم

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

## **مخاطر فقه المصلحة غير المنضبط**

هذه الضوابط التي تكلمنا عنها تظلّ كليّةً عامّةً. ورغم أهميّتها العلية تبقى المشكلة الأخطر في محاولات التحايل عليها. وهنا نقف أمام الجانب الأخلاقي للسلوك؛ إذ قد تجرّ المصالح الشخصيّة أو الفئويّة أو المذهبية أو السياسيّة أو حتّى الخوف من السلطان والقوّة الحاكمة، أو معاداة أحدٍ من أفراد أو تيارات أو مذاهب أو ديانات...، تجرّ هذه كلّها الفقيه أو الحاكم أو غيرهما للتسلّل بفكرة المصلحة؛ بغية تصفية حسابات أو الفرار من مآزق. ومن هنا نجد أنّ فكرة المصلحة قد تصبّح تبريراً للفرار من الدين، أو تصبّح تبريراً لسلطاتٍ ظالمة، أو تصبّح تبريراً لممارساتٍ غير أخلاقيّة تجاه الآخرين، ممّن قد يختلف معهم في الدين أو المذهب أو الفئة والجماعة.

إنّ القلقين من فقه المصلحة قلقون من تحول هذا الشعار إلى وسيلة لطمس الحقائق، أو لطمس الدين، أو للتلطّع به، أو لمنح الإنسان سلطة التفوّق عليه، بحيث يغدو الدين على المدى البعيد قرياناً لهذا النمط من التفكير. وسيرة أهل البيت النبوّي تدلّ على حجم الخوف من التورّط في هذا النمط من الفقه المصلحي.

هذا الأمر نلاحظه على سبيل المثال في حركة نقد التقرير بين المذاهب. فهذه الحركة تعتبر أن مصلحة التقرير هذه، وهي مصلحة مهمة في نفسها، تبدو الآن بحسب عقلية الفقه الملاحي التي تسمى نفسها أحياناً، في فضاء لا يؤمن بالفقه الملاحي، مثل: الفضاء الإمامي، بالعنوان الثانوي - موجبة لتقديم العلاقات مع الآخرين على الحقيقة المذهبية أو التاريخية، بحيث بدأنا نطمس الحقيقة التاريخية، ونحاول حذفها من المخلة الإسلامية: لأجل تحقيق التقارب، بما شبه ما يقال بأنه

حصل في بعض البلدان العربية، من عدم بث الآيات التي تعتبر اليهود أعدى أعداء المسلمين عقب توقيع اتفاقية السلام مع الكيان الصهيوني...، أو تبدو موجبة لنوع من التلاعب بالقضية الدينية، فتجد أن مفهوم البراءة من أعداء الله والنبي وأهل بيته، وما يتبعه ويتجلّ فيه، مثل: اللعن ومثالب رموز الآخرين، أخذ بالتلاشي لأجل مقولات مصلحية، من نوع التقريب وحفظ النظام وغير ذلك، إلى حد قمنا بثورة ضد الموروث المذهبي؛ لتصفيته من كل ما يمكن أن يزعج الآخرين! (١).

إنَّ هذه العيُّنةَ . عيُّنةَ التقرِيبِ . تقدُّمَ أنموذجاً بارزاً لقلق التيارات الدينية والمدرسيَّة من مشروع التفكير المصلحيِّ في الشريعة، اجتهاداً أو تطبيقاً.

مثالٌ بارز آخر لقلق المدرسيين من التفكير المصلحي هو تخلي الحركة السياسية الإسلامية تدريجياً عن مهامها الدعوية والتطبيقية للدين والشريعة، واعتبار أنّ المهم هو الوصول إلى السلطة والتأثير السياسي في المجتمع. بل لقد صرّح غير واحدٍ من زعماء بعض الحركات الإسلامية بأنّا غير معنيين بالدعوة الدينية والمساجد، وإنّما نحن معنيون بالجانب السياسي فقط، بل نجدهم يغضّون الطرف عن الكثير من القضايا الدينية، ولا يتدخّلون بها في إصلاح المجتمع، ليس سوى بهدف بقائهم في فنادقهم السياسي، وعدم خسارتهم لساحة شعبية معينة من جمهورهم! أليس معنى هذا أنّ التفكير المصلحي بدأ يُخرّجنا من مهامّاتنا الدينية نحو مكان آخر، وبدأ يهمّش الموضوع الديني بشكل تدريجيٍّ من حياته؟!

مثال ثالث يشير العديد من النقاد هو أصل فكرة مجمع تشخيص مصلحة النظام، بوصفه مؤسسة عليا في التجربة الإمامية الشيعية في إيران؛ إذ يعتبر الناقدون أنّ هذا المجلس، الذي تم تأسيسه على خلفية فض الاشتباك بين ما يصوّبه مجلس الشورى الإسلامي (البرلمان) وما يراه مجلس صيانة الدستور، ليس إلا نظرية المصلحة المرسلة السنّية. فالمفروض أنّ مجلس صيانة الدستور يقوم بالنظر في مصوّبات مجلس الشورى الإسلامي، من حيث كونها موافقة للدستور والشريعة، فما معنى وضع مجلس أعلى يحكم بين الطرفين على أساس المصلحة؟ إنّ معنى ذلك هو أنّ فقه المصلحة وصل بنا إلى وضع مؤسسة قانونية كبرى تسير حركة التجربة الإسلامية على أساس المصلحة، وتحكم في ضوء ذلك، بما يجمّد وجهة نظر مجلس قانوني

يتحدد عن مخالفة الشريعة في مقررات البرلمان، فكيف يعقل أن نحلّ الخلاف بين من يقول - في كثير من الأحيان - بأنّ هذا الحكم مخالفٌ للنصوص الدينية (مجلس صيانة الدستور) ومنْ يريد هذا الحكم برؤيته العقلية البشرية (مجلس الشورى الإسلامي)... كيف نحلّ هذا الخلاف عبر مجلسٍ يعتبر المصلحة مرجعية؟ أليس هذا هو المصالح المرسلة، بل ما هو أبعد منها، وهو الاجتهاد في مقابل النص؟ ألم يجرّنا مسلك المصلحة نحو معايير الاحتفاد السليمة؟<sup>(٧)</sup>

وبصرف النظر عن صحة ما يقوله المدرسيون هنا، في الأمثلة التي ذكرتها، فإنني لم أقصد من ذكرها أن أتبناها تماماً، لكن تبقى القضية تثير فقاً بالنسبة لكثريين، ممن لديهم الحس الديني وحمل الله الدين عموماً.

لَكِنْ كُلَّ هَذَا الْوَجْهِ السَّيِّئِ لِمَارْسَاتِ فَقِهِ الْمُصَلَّحةِ لَا يُشَكِّلُ مُوجَبًا لِلْقُلُقِ مِنْ اعْتِمَادِ مِنْهَجِ هَذَا الْفَقِهِ ضَمِّنَ ضَوَابِطِهِ، سَوَاءً فِي مَجَالِ الْاجْتِهَادِ أَمِ التَّطْبِيقِ، بِنَاءً عَلَى ثَبَوتِ مَرْجِعِيَّةِ هَذَا الْفَقِهِ ضَيْهُمَا؛ لَأَنَّ كُلَّ هَذِهِ الْمُسَاوَى الْأَخْلَاقِيَّةِ وَالْمُخَاطِرِ النَّاجِمَةِ عَنِ الاعْتِمَادِ عَلَى فَقِهِ الْمُصَلَّحةِ لَيْسَتْ مِنْ خَواصِّ هَذَا الْفَقِهِ، وَلَا هِيَ مِنْ نَتَائِجِهِ الْخَاصَّةِ، بِلَ هُنَّ يَأْحُمُهَا بِمَكْنَنِ أَنْ تَقْعُدُ فِي الْإِحْتِهَادِ فِي النَّصْوَرِ، نَفْسَهُمَا، وَإِنْ بِدْرَحَةٍ مُخْتَلِفَةٍ.

**الفارق الرئيس بين مخاطر اجتهد النص واجتهد المصلحة** هو أنَّ اجتهاد المصلحة ما يزال شخصيًّا، بمعنى أنَّ الفقيه أو السلطة تمارس هذا الاجتهد انطلاقاً من العنصر الذاتي السلطويٍّ لديهما، فيما المطلوب؛ لتفادي مخاطر اجتهد المصلحة، أنْ يصبح هذا الاجتهد عامًّا معروضاً أمام الآخرين؛ بغية النقد والإبرام. فالحاكم إذا أَتَخَذَ موقفاً معيناً بحجة المصلحة فإنَّ كون الموقف قد صدر من الحاكم لا يسمح بذاته بعدم مساءلة الحاكم، والطلب منه تبرير سياسته الشرعية هذه أو تلك في إدارة السلطة، ووضع رؤية واضحة للآخرين، تدافع عن نفسها من خلال مفاهيم المصلحة وأمثالها.

وكذلك الحال في الفقيه الذي يريد أن يفتى خارج إطار النصوص بالصلاحة، فإن كونه فقيهاً لا يعني ثبوت حقّ له في إخفاء منطلقات فتواه هذه، بل يجب علينا أن نذهب نحو مرحلة المحاسبة الفتواتية، لنسأله هذا الفقيه: من أين أتيت بهذه الفتوى؟ وما هي الدراسات التي توفرت لديك للانطلاق بفتواي من هذا النوع؟ وهذا ما يفرض

عليها إطلاق العنان للمختصين وأصحاب الرأي في مجال الموضوع الذي أصدر فيه  
الفقيه أو الحاكم قراراتهما وفتواهما على أساس المصلحة... إطلاق العنان لهم  
بممارسة النقد العلني لتصورات الحاكم أو الفقيه، الأمر الذي يجعل الفقيه أو  
الحاكم عرضة للنقد المركز، بما يخفّف من اعتباطية إصدار الفتاوى على أساس  
المصلحة أو إصدار الأحكام الحكومية كذلك.

**ب بهذه الطريقة تصبح محاكمه نظرية المصلحة في مرحلة التطبيق عليه، و تقوم بذلك بوضع سلطة موازية لسلطة الفقيه أو الحاكم، يمكنها نقده، ومن ثم التضييق عليه، بما يفرض عليه الكثير من العمل قبل إصدار فتاوى أو أحكام مصلحية.**

إنَّ هذه العملية التي نقوم بها لإيجاد توازنٍ خارجي يخفف من أضرار فقه المصلحة لا تعني أَنَّا نحاسب أخلاقيَّةَ الحاكم أو الفقيه بالضرورة، بل نحن نحاسب المسار الذي سار فيه فقه المصلحة عنده، وإنَّ فالحاكم أو الفقيه . فرداً كانوا أو جماعةً . رُبَّما ينطلقان في التورُّط في إفراطيَّةِ فقه المصلحة لا من باب سوء الأخلاق، بل من باب حماية الدين أو الإسلام أو النظام الإسلامي. ففي بعض الأحيان قد يتورُّط الفقيه بمصالح ترجع لجذب الناس إلى الدين، فيميل نحو فقه مصلحةٍ يناسب الرخصة في حياة الناس؛ بهدف تمييل قلوبهم إليه أو إلى الدين، مضحياً من حيث لا يشعر بمصالح أخرى.

وبهذا يمكن لفقهاء المصلحة أن يقوموا بهجمة مرتبطة ضدّ خصومهم في الأمثلة السابقة. فهؤلاء الخصوم يمكن الملاحظة عليهم بأنّهم يمارسون بأنفسهم فقه المصلحة، فتجد بعضهم يرر أو يتغاضى عن الكذب الذي يأتي به بعض الخطباء والشخصيات بهدف . فقط . تحبيب الناس بأهل البيت النبوي أو جذب الناس إلى الاعتقاد المذهبي. إن السكوت عن العرض العبثي أو الكاذب أحياناً للدين في القضية المذهبية هو نوع من التفكير المصلحي في بعض مبرراته. وهكذا مستلزمات الجدل الطائفي والمذهبي، بما تحمله من الكذب والمراؤفة والتحايل على الحقيقة والإخفاء لبعض جوانبها وغير ذلك؛ بهدف الوصول إلى تحقيق مكسي على الآخر المذهبي، هو في بعض منطقاته تفكير مصلحي، حتى لو لم نسمّه تفكيراً مصلحياً. وهكذا الحال في خصوم الحركة الإسلامية السياسية، الذين يقيمون الدنيا أحياناً ولا

يُقدّونها لأجل قضيّة مذهبية شكالّية بسيطة، بينما لا ينبعون ببنت شفة، فضلاً عن أن يقوموا بجهدٍ، في مواجهة أخطر المخاطر الوجودية والسياسيّة على الأمة، فلا تجد لهم حضوراً في سُوح الجهاد، ولا في مواجهة أعداء الأمة، بل قد لا تجد في أدبيّاتهم القضايا الكبّرى للأمة، وإنما يقفون في موقع تبرير تصرّفات السلطات الحاكمة تارة، والرموز الدينية تارة أخرى.

ما أُريد أن أصل إليه هو أن الضبط الموضوعي والأخلاقي، ووضع فقه المصلحة في سياق عام، وليس في سياق شخصيّ، فلا يأخذ مرجعيّته من شخص الحاكم أو الفقيه، بل الحاكم والفقيه بفقهه المصلحي يأخذ مرجعيّته من المبررات التي يبديها في المحافل العلمية والمحترفة، بما يضع رقابةً عليه ومحاسبةً، هذا كله يمكن أن يساعد على تخفيف حدّة المخاطر الناجمة عن إعمال فقه المصلحة، لكنه لا يزيلها بالتأكيد. وبهذا نتوصل إلى نتيجة، وهي أن على الفقيه أو الحاكم قبل إصدار الفتوى أو الأحكام المصلحية تهيئ النّخب والقاعدة المعنيّة بالمبررات الموضوعية لفتوى أو الحكم؛ لتأخذ هذه المبررات مسارها العام، فتحوّل إلى وجهة نظر، فيكون عبرها إنشاء الفتوى أو الحكم. فتحن أمام مسار علاني (process)، ولسننا أمام فتوى مفاجئة. وبهذا تحوّل نتائج فقه المصلحة إلى معطيات قابلة للتقويم، وليس قيمتها من مجرد قيمة المُصْدِر لها، رغم أن قيمة المصدر لها تظل محفوظةً ضمن حدودها الشرعية.

## المواضيع

(١) هذا اسم مستعار. والاسم الحقيقي هو سعيد حجاريان. وهو أحد أبرز وأكبر رموز الحركة الإصلاحية في إيران، والذي جرت محاولة اغتياله في إيران، عام ٢٠٠٠م، وأصيب إثرها بإعاقةٍ.

(٢) انظر: البوطى، ضوابط المصلحة: ١١٥ - ١١٧.

(٣) انظر: عطاء الله بيكلى وعلي أصفر هرج پور، ره يافتي نو به ضوابط تشخيص مصلحت، أز ضابطه تا فرآيند، مجلة سياست های راهبردی وكلان، العدد ٢: ٧٩ - ٩٤.

(٤) انظر: البوطى، ضوابط المصلحة: ٢٤٨ - ٢٦٢.

(٥) لا أُريد هنا أن أثبت أو أنفي صحة هذا الاستنتاج الذي يطرحه الفقهاء عادةً، بل أحاول إجراء

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

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

(٧) لا أريد هنا أن أخوض في جدل هذا البحث، فهذا ليس هو المصلحة المرسلة؛ لأن المصالح المرسلة في الاجتهد السني تبدأ حيث لا نص، بل بعد فرضي كون مقررات البرلمان مخالفة للشرع وإنصوص تصبح هذه المصلحة ملحة وفقاً لأصول الاجتهد السني؛ بل الأصح لو أريد الإشكال هنا أن يجعل هذه الحالة من نوع تقديم المصلحة على النص، على مسالك الطوفي التي تحدثنا عنها من قبل، وهو ما يعتبر محل توافق في رفضه بين المذاهب الإسلامية بالتفصير السائد له، كما بحثناه في محله.

طبعاً، لا أريد هنا الموافقة على إشكالية الناقدين، فقد ذكرت ردود في هذا الصدد، يمكن للمهتمين مراجعتها، من نوع أن وظيفة مجمع تشخيص مصلحة النظام لا تقترب من مجال الأحكام الشرعية، بل هي تشغله على تشخيص الموضوعات، وتصحح للطرفين المتنازعين (البرلمان والمجلس الدستوري) نظرهما للموضوع والقضية. وعبر ذلك يكون عمل هذا المجلس ليس سوى توفير المناخ لحلول عنوانٍ ثانوي أو ثالجي، لا غير، وأين هذا من الاستصلاح أو مواجهة النصوص؟! بل يذهب بعض آخر إلى أن المراد بكلمة النظام في مجلس تشخيص مصلحة النظام هو نظام الأمة والشعب ومصالحه، وليس إلا مقاصد الشريعة وغايات الدين، ومن ثم فعمل مجمع تشخيص مصلحة النظام هو عمل يقع ضمن السياق المقاصدي أو فقه الأولويات، ويجعل المقاصد تحكم على الفروع الجزئية والحالات الخارجية الموردية، وليس المراد من النظام هو السلطة الحاكمة. (المزيد من التفصيل راجع: حسن عاشوري لنگرودي، حكومت دینی و مصلحت آندهشی در نظام امامت و خلافت، مجلة حضور، العدد ٢٦: ١٠٧ - ١٣١؛ وأبو القاسم عليدوست، فقه و مصلحت: ٧٥٩ - ٧٥١).

# حكم الرجم وتطبيقه في عصر الغيبة الكبرى

د. أحمد بهشتى<sup>(\*)</sup>

أ. وحيد واحد جوان<sup>(\*\*)</sup>

ترجمة: مرقال هاشم

## ١- المسألة

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

## ٢- التعريف اللغوي والاصطلاحي

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

(\*) أستاذ الفلسفة في جامعة طهران.

(\*\*) باحث متخصص في فلسفة الأخلاق، في جامعة طهران.

بالحجر، والقتل، واللعن<sup>(١)</sup>. ويبدو أن الأصح هو أن الرجم لغة يعني قذف شخص أو موضوع معين بشيء، سواء أكان ذلك الشيء حجراً أو غيره من الجمادات، أو كلاماً أو أمراً معنواً، كما يقال: «رجمت زيداً بالحجارة، أو بزير الحديد، أو بكلمات ذات خشونة وشدة، أو بالقهر وقطع اللطف والرحمة».

وعليه يتضح أن الرمي بالحجر أو الشتم أو الضرب والسب أو اللعن من مصاديق الرجم، أما الطرد والقتل فمن آثاره ولوارزمه<sup>(٢)</sup>. وأما في الاصطلاح الفقهى فالرجم هو حد الزنا محضناً (مع تحقق سائر الشروط الأخرى)، وهو عبارة عن رجم الزاني [المحسن] أو الزانية [المحسنة] بالحجر حتى الموت، بمعنى أن الحاكم الشرعي يقوم - بعد ثبوت تحقق الزنا على طبق الشرائط الخاصة - بإجراء حد الرجم<sup>(٣)</sup>.

### ٣- أدلة حكم الرجم

#### أ- الكتاب

#### الدليل الأول

ينقل عن الخليفة الثاني وغيره أنه كانت هناك آيةً بشأن الرجم، سُسخت تلاوتها، وبقي حكمها، وهي: «الشيخ والشيخة فارجموهما ألبة»<sup>(٤)</sup>. وفي مصادرنا الروائية هناك روایات في هذا الشأن، ومنها: رواية عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليهما السلام قال: «إذا زنى الشيخ والشيخة فارجموهما ألبة؛ فإنهما قضيا الشهوة»<sup>(٥)</sup>. وبذلك يثبت حكم الرجم طبقاً لهذه الآية.

### المناقشة

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

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

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

## الدليل الثاني

قد يستدل البعض بقوله تعالى: «كَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَاةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ تَعَالَى يَكُونُنَّ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ» (المائدة: ٤٣). ببيان أن المراد من (حكم الله) في هذه الآية هو «حد الرجم»<sup>(٨)</sup>.

ومستدهم في ذلك هو سبب النزول المذكور في التفاسير لهذه الآية والآيتين السابقتين عليها<sup>(٩)</sup>. وبطبيعة الحال إن هذه الآية لا تختص بحكم الرجم فقط، وإنما تشمل كل حكم أمر الله به.

## المناقشة

إن الاستدلال بهذه الآية غير تام؛ إذ لو كان المراد من (حكم الله) هو الرجم فإن ذلك يعود إلى شريعة اليهود، وعليه لا يستفاد من هذه الآية حكم الرجم في الإسلام، ونحن لا نرى تامة استصحاب أحكام الشرائع السابقة، إلا إذا استفدنا تشريع الرجم استناداً إلى الرواية الواردة في بيان شأن نزول هذه الآية.

وعلى هذا الأساس لا توجد في القرآن الكريم آية تدل على حكم الرجم في الإسلام بشكل مستقل. وإن عمدة الأدلة في ذلك هي الروايات.

## ب - السنة

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

**الدليل الأول: الطائفة التي تصرح بحكم الرجم للزناء من المحسنين والمحسنات، ومنها:**

١. عن أبي بصير، عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «الرجم حد الله الأكبر، والجلد حد الله الأصغر؛ فإذا زنى الرجل المحسن يرجم، ولم يجلد»<sup>(١٠)</sup>.
٢. عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في الشيخ والشيخة أن

<sup>(11)</sup> يجلدا مائة، وقضى للمحسن الرجم».

٣. عن سماعة، عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «الحرّ والحرّة إذا زنياً جُلد كل واحد منهما مائة حلة، فاما المحسن والممحونة فعليهما الرحم»<sup>(١٢)</sup>.

٤. عن زارة، عنه عليه السلام أنه قال: «المحسن يُرجم، والذى قد أملك ولم يدخل بها فحد مائة ونفر، سنة <sup>(١٢)</sup>».

<sup>٥</sup> عن محمد بن سلم، عن الإمام الباقي رضي الله عنه أنه قال: «في المحسن والمحسنة جلد مائة، ثم الرجم»<sup>(١٤)</sup>.

٦. عن الحلبـي، عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «في الشـيخ والشـيخة جـلد مـائـة والـحـم، والـكـر والـكـرة جـلد مـائـة ونـفـر، سـنة»<sup>(١٥)</sup>.

٧- عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «كان علي عليه السلام يضرب الشيخ والشيخة مائة، ويرجمهما، ويرجم المحسن والمحسنة، ويجلد البكر والبكرة، وينفيهما سنة»<sup>(١٦)</sup>.  
 إن هذه الروايات السبعة، التي ذكرناها نموذجاً، صحيحة سنداً، ولا مشكلة فيها من هذه الناحية؛ وهي معتبرة تماماً ومتضافة؛ وقد عمل بها الأصحاب. ومن حيث الدلالة على أصل حكم الرجم هي واضحة وصريحة، فتتأمل.

**الدليل الثاني:** طائفة من الروايات تأخذ أصل الحكم أخذ المسلمين، وإنما تبيّن شرائط تحقق الإحسان ومحابيات حد الرجم، ومنها:

١. عن جابر، عن الإمام الباقر عليه السلام، قال: قلت: ما المحسن، رحمك الله؟ قال: مَنْ كَانَ لِهِ فَرْجٌ يَغْدُو عَلَيْهِ وَيَرْجُو، فَهُوَ مُحَسِّنٌ<sup>(١٧)</sup>.

٢. عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «المغيب والمغيبة ليس عليهما رجم، إلا أن يكون الرجل مع المرأة، والمرأة مع الرجل»<sup>(١٨)</sup>.

٣- عن رفاعة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يزني قبل أن يدخل بأهله، أرد حمّه قال: لا»<sup>(١٩)</sup>.

٤. عن الإمام الصادق عليه السلام: «حد الرجم أن يشهد أربعة أنهم رأوه يدخل  
ببخ ح<sup>(٢٠)</sup>

<sup>٥</sup> عن الإمام الساقطي، عن أمير المؤمنين عليهما السلام أنه قال: «لَا يُحِمِّدُ حَالَ وَلَا امْرَأَةً».

حتى يشهد عليه أربعة شهود على الإيلاج والإخراج<sup>(٢١)</sup>.

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

**الدليل الثالث:** طائفة من الروايات الأخرى التي تبيّن كيّفية الرجم، مع التسليم بأصل الحكم، ومنها:

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

٢- عن الإمام الصادق ع قال: «تدفن المرأة إلى وسطها، ثم يرمي الإمام ويرمي الناس بأحجار صغار، ولا يدفن الرجل إذا رجم إلا إلى حقويه»<sup>(٤)</sup>.

إن هاتين الروايتين، كنموذج من هذه الطائفة من الروايات، سندُهما صحيح؛  
ودلالتهما الضمنية على أصل الحكم واضحٌ، فتأملُ.

وعلى هذا الأساس فإن الروايات الصحيحة التي ذكرناها، والموثقة التي لم نأت على ذكرها، كثيرة في إثبات أصل حكم الرجم وشرائطه وكيفيته<sup>(٢٥)</sup>.

ج - الإجماع

قال صاحب الجوهر في بيان حكم الرجم بعد تحقق شرائطه: «أما الرجم فيجب على المحسن والمحسنة، إذا زنى أو زنت ببالغة عاقلة أو بالغ عاقل، بلا خلاف أجدده، بل الإجماع بقسميه [المحصل والمنقول] عليه، بل المحكىّ منها مستفيض أو متواتر كالنصوص»<sup>(٢٦)</sup>.

تشير هذه العبارة من صاحب الجواهر إلى أمررين في مسألة الرجم، وهما: تواتر النصوص؛ واستفاضة أو تواتر الأجماعات المنقوله والمحصله.

المناقشة

إذا كان الإجماع حجةً شرعيةً لدى أحدٍ أمكن الاستناد إليه في ما نحن فيه، ويكون عندها دليلاً جيداً؛ لأن الإجماع يقسمه متحقق هنا بالكامل. ولكنْ حيث لا

نرى حجية الإجماع. بالإضافة إلى كون الإجماعات في هذا الباب مدركة. فإننا إنما نتخذ هذه الإجماعات المنشورة والمحصلة مؤيدة في ما نحن فيه، ولا نعتبرها أحد أدلة المسألة. ويُوضح من هذا الأمر أن عمل جميع الأصحاب بالروايات في البين، حتى لو كانت ضعيفة السند، سيُجبر ضعف سندها، وعندها ستكون حجة، مثل الأحاديث الصحيحة.

## جـ فلسفة حكم الرجم

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

### أـ العقوبات المخففة ذات الشروط التنفيذية السهلة

قد تقع بعض الجرائم في ظل الأجراء العادلة للمجتمع، بحيث إنها لا تعبّر عن سوء الأوضاع الاجتماعية. إن هذا النوع من العقوبات الخفيفة إنما يكون على الجرائم التي لا تعبّر عن بؤس المجتمع، لذلك تكون حدود صلاحيات الحاكم في هذا النوع من الجرائم واسعة، ويمكنه . معأخذ نوع المعصية وشخصية العاصي وظروف ارتكاب المعصية بنظر الاعتبار. أن يتّخذ القرار اللازم في مواجهته.

### بـ العقوبات المشددة

إن تفويت هذا النوع من العقوبات رهن بتحقق شروط وقيود كثيرة<sup>(٢٧)</sup> ، بحيث يندر تحقق تلك الشروط والقيود مجتمعة في وقت واحد. إن هذا النوع من العقوبات هو من نمط العلاجات القاسية التي لا يتم اللجوء إليها إلا في ظروف خاصة.

إن هذا النوع من العلاج إنما يتم وصفه حيث يصل التهتك معه مرحلة حرجة، تتهك معها حُجُب العفاف، ولا يعود يُنظر إلى ارتكاب الجرائم باستهجان. فعلى سبيل المثال: في أي مجتمع يقع الزنى بحيث يمكن لأربعة عدول، أو ثلاثة رجال عدول وأمرأتين عاملتين، أن يشهدوا حادثة زنى بتفاصيلها الكامنة؟ إن هذا المجتمع قد ابْتَلَى قطعاً بمرضِ عضال، ولا يمكن علاجه بالأدوية العادلة، وإنما يحتاج إلى صعقنة.

إن الإسلام لا يستهدف حياة الجنائي. وإن السياسة الجزائية في الإسلام في الغالب ذات طبيعة ردّعية أكثر منها تفيفية. ومن هنا فقد تم وضع الكثير من الشروط على تطبيق حدّ السرقة . على سبيل المثال ..، بحيث يندر أن تجتمع في آن واحد. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الزنا واللواء والجرائم المنافية للعفة، حيث تذكر فيها شروط تثبت أن غاية الإسلام تتجه في الغالب إلى الحيلولة دون انتشار الفحشاء وإظهار المنكرات والجهل بها في المجتمع، أكثر منها رغبة إلى تطبيق العقوبة وتتفيد لها على أرض الواقع. وإن حدّ الرجم من هذا النوع من العقوبات.

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

ومن ناحية أخرى إن الشارع لم يجعل شرائطها غير قابلة للإثبات، حتى يكون تطبيق الأحكام منتفياً من الناحية العملية؛ لأن هذا **أولاً**: يتناقض مع الحكمة من تشريع الأحكام؛ **وثانياً**: يفقد الأحكام الجانب الردعـي، مما يجعل القانون أمراً عبثياً.

من الواضح في ظلّ هذه الشرائط أن الأشخاص المتهـكـين هم وحدهم الذين سيتـم تجريـمـهم وإدانتـهمـ. ومن البـديـهيـ أنـ القـانـونـ يـجـبـ أنـ يـتـخـذـ مـوـقـفـاـ قـاسـياـ مـنـهـمـ؛ـ كـيـ يـكـوـنـواـ عـبـرـةـ لـلـآخـرـينـ،ـ وـيـحـافـظـ الـمـجـتمـعـ عـلـىـ سـلـامـتـهـ.

إن هذا العلاج شبيه باستئصال العضو الفاسد، أو معالجة المريض بالأدوية الكيميائية القوية، بعد أن لم تفع معه سبل العلاج الطبيعـيـةـ.ـ ومنـ الواضحـ جـداـ أنـ قـطـعـ العـضـوـ الفـاسـدـ وـفـصـلـهـ مـنـ الجـسـدـ إـنـ كـانـ بـالـغـ القـسوـةـ،ـ وـلـكـنـهـ فيـ بـعـضـ الحالـاتـ يـمـثـلـ الإـجـراءـ الـلـازـمـ وـالـضـرـوريـ الـوـحـيدـ؛ـ مـنـ أـجـلـ الحـفـاظـ عـلـىـ سـلـامـةـ سـائـرـ أـعـضـاءـ الـجـسـمـ،ـ وـعـدـمـ اـنـتـقـالـ عـدـوـيـ العـضـوـ الفـاسـدـ إـلـيـهاـ.

ويمكن أن تكون الفلسفة الأخرى من تشريع هذا الحكم من قبل الشارع المقدس أن نتوصلـ منـ كـيـفـيـةـ المـعـلـولـ (ـحـكـمـ الرـجـمـ)ـ إـلـىـ كـيـفـيـةـ قـبـحـ العـلـةـ (ـالـزـنـىـ مـنـ الـمـحـسـنـ)،ـ وـنـدـرـكـ مـدىـ ماـ تـطـوـيـ عـلـيـهـ هـذـهـ الـمـوـقـةـ مـنـ الدـمـارـ عـلـىـ الـفـردـ وـالـمـجـتمـعـ

السالم، بحيث إن الله سبحانه وتعالى المُتصف بالرحمة يضع عليه مثل هذه العقوبة القاسية. وبعبارة أخرى: إن تشريع هذا الحكم دليلٌ على شدة قبح الزنى من المحسن في النظام التكويني، ويبين مدى تأثيره هذا العمل في باطن عالم الوجود والإنسان.

##### **٥- نظرية عدم تطبيق الحدود في عصر الغيبة**

إن من بين العلماء والمنظرين المعاصرين من يذهب إلى الاعتقاد بأن تطبيق الحدود (ومنها: حكم الرجم) مختصٌ بعصر الحضور؛ وأما في عصر الغيبة فتحلّ التعزيرات محلّ الحدود<sup>(٢٨)</sup>.

وتعود جذور هذا الرأي إلى كلمات بعض الفقهاء المتقدمين. فقد نقل عن ابن زهرة وابن إدريس قولهما: إن الحدود لا تجري في زمن الغيبة<sup>(٣٩)</sup>. وبطبيعة الحال إن صاحب الجواهر، بعد نقله هذا الأمر، يقول: إنه لم يَر مخالفًا لذلك، سوى ما تقدم من المحكى<sup>(٤٠)</sup>:

وقد ألقى المحقق كلامه في ما يتعلّق بجواز إقامة الحدود من قبل الفقيه الجامع للشرط في بعض الموضع على نحو التردد، وأحياناً على شكل «قيل»<sup>(٢١)</sup>. أما العلّامة الحلبي فقد توقف في بعض كتبه<sup>(٢٢)</sup>؛ وقال بالجواز في بعض كتبه الأخرى<sup>(٢٣)</sup>.

وكان الميرزا القمي بدوره يذهب إلى هذا الرأي، ولكنه يقرنه بعبارات التوقف والتأمل، ولا يطرحه بشكلٍ صريح. وقال في كتاب جامع الشتات: هناك في جواز إجراء الحدود في زمن الغيبة توقف وتأمل. نعم، لحاكم الشرع أن يعرّر هذه الجماعة<sup>(٢٤)</sup>. وأما قول مشهور الفقهاء فهو إجراء الأحكام من قبل الفقيه الجامع للشريائط في عصر الغيبة<sup>(٢٥)</sup>.

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

أ. إن علة تشرع الحدود وفلاسفتها قائمة موجودة في عصر الغيبة، كما هو قائمة في عصر الحضور، وإن تعطيلها يؤدي إلى نقض الفرض والإخلال في النظام الاجتماعي للإسلام.

بـ. إن أدلة الحدود مطلقة، وغير مقيدة بزمنٍ خاص، من قبيل: عصر الحضور.  
تعود جذور تأمّل بعض المتقدّمين في الحكم بالرجم إلى جواز أو عدم جواز  
إجراء الحدود من قبل غير المعصوم، الأمر الذي دعاهم إلى التردد في هذه المسألة.  
ويؤيد ذلك أنهم صرّحوا في كتبهم الفقهية بأن إجراء الحدود إنما يكون من قبل  
الإمام أو الحاكم بإذنِ من الإمام، ثم تأمّلوا في إجراء الحدود من قبل الفقيه في عصر  
الفترة<sup>(٢٦)</sup>.

ويمكن رفع هذا التأمل بالقول: إن الفقيه الجامع للشروط مأذونٌ من قبل الإمام أيضاً؛ وذلك لدللين: **الأول**: أن أدلة ولایة الفقيه تثبت ذلك<sup>(٣٧)</sup>؛ **والثاني**: هناك روایات تثبت أن الفقيه الجامع للشروط مأذونٌ في إقامة الحدود، من قبيل: الرواية المأثورة عن الإمام الصادق علیه السلام في جواب من سأله قائلاً: «منْ يقيم الحدود: السلطان أو القاضي؟ فقال: إقامة الحدود إلى مَنْ إليه الحكم»<sup>(٣٨)</sup>. والذي إليه الحكم هو الفقيه الجامع للشروط؛ وذلك بالنظر إلى روایة عمر بن حنظلة، عن الإمام الصادق علیه السلام، حيث قال: «أني قد جعلته عليكم حاكماً»<sup>(٣٩)</sup>.

يجب علينا أن نرى أين تكمن جذور تأمل الميرزا القمي؟

إنه كان يعمل بالأمارات من باب الظن المطلق<sup>(٤)</sup>، ويرى حجيتها من جهة دليل الانسداد. كما كان الحق القمي يقول بعدم حجية ظواهر الكتاب والروايات بالنسبة إلى الذين لم يشاهدو بالكتاب العزيز وبالسنة؛ نظراً إلى أن الكتاب العزيز ليست خطباته موجّهة لغير المشافهين، وليس هو من قبيل: تأليفات المصيّفين التي يقصد بها إفهام كل قارئ لها. ومن هنا فإن ظواهر الكتاب والروايات لن تكون حجّة بالنسبة إلى زمن ما بعد الموصومين عليه<sup>(٤)</sup>. وعليه فإن انسداد باب العلم والعلماني سيحدث في معظم الأحكام.

وقال العلامة المظفر في التعليق على هذا الرأي: «إن هذا القول لا يستقيم، وقد ناقشه كل من حاء بعده من المحققين»<sup>(٤٢)</sup>.

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

ويرد على هذا المبني الأصولي: **أولاً**: إنه مخالف للوedoan؛ **ثانياً**: إن العُرف والعقلاe لا يرَون هذا الفرق؛ **ثالثاً**: إن هذا الكلام يخالف الشمول المكانى والزمانى للإسلام على العالمين. كما تم ببيان الإشكالات على هذا النظر في الكتب الأصولية المتأخرة عنه بالتفصيل<sup>(٤٢)</sup>.

وإذا قال شخص: إن جذور هذه النظرية لا تعود إلى المبني المذكور، أو إننا لا نقول بهذا المبني، أو إن هذا المبني لا يؤدى إلى هذه النتيجة، وعليه فإن إبطال المبني المذكور لا يؤدى إلى بطalan نظرتنا، نقول له: إن إطلاق صريح آيات القرآن الكريم في باب الحدود، من قبيل:

١. «**الرَّازِيَةُ وَالرَّازِيَ فَاجْلَدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدٍ وَلَا تَنْهَذُكُمْ يَوْمًا رَافِعَةً فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُثُّمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَكَيْفَ يَنْهَا عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (النور: ٢).**

٢. «**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقةُ هَاقِطُمُوا أَيْتَيْهِمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا ئَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (المائدة: ٣٨).**

وكذلك الروايات المتواترة في باب الحدود . ومن بينها: الرجم . تشمل عصر الغيبة أيضاً<sup>(٤٤)</sup>.

وعليه كيف وما هو المبرر الذي يدعو إلى تجاهل هذه الآيات ومئات الروايات المستفيضة بل المتواترة في مجموعها . ومنها ما هو صحيح أو موثق من الناحية السنديّة ، ويشتمل على دلالة كاملة وصريحة ، بالإضافة إلى عمل الأصحاب بها ، بل جميع الفرق الإسلامية . ، والقول بأنها مختصة بزمان خاص؟! رُوي عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «**حَدَّ يَقَامُ فِي الْأَرْضِ أَزْكَى فِيهَا مِنْ مَطْرِ أَرْبِيعِنْ لَيْلَةً وَأَيَامَهَا**»<sup>(٤٥)</sup>.

يُضاف إلى ذلك أنه يستفاد من هذه الروايات . بالدلالة الالتزامية . أن من الواجب والفرض على الفقيه الجامع للشرائط . عند الإمكاني . أن يقيم الحدود ، ويتحول دون تعطيل الأحكام ، كما يجب على المسلمين مساعدته على ذلك<sup>(٤٦)</sup>.

## ٦- خمس نقاط تكميلية

أ. يمكن توجيه نظرية بعض كبار الفقهاء القائلين بعدم إجراء الحدود في

عصر الغيبة بالقول: إنهم ينظرون في ذلك إلى العصر الذي تكون فيه السلطة بيد حكام الظلم والجحود، ويكون الوضع السائد بحيث إن الفساد المترتب على إجراء الأحكام أكثر من الصلاح. يؤيد هذا الأمر أن الشيعة وعلماءهم كانوا غالباً ما يرذلون تحت حكم الظلم أو أعداء التشيع.

بـ. إن الكثير من الاعتراضات والإشكالات على الحدود يأتي من عدم البيان الصحيح والكافي لها من قبل العلماء، أو بسبب عدم الإحاطة الشاملة بالمسألة من قبيل المنتقدين. كما أن إشكالات غير المسلمين يجب أن لا تشكل مسوحاً للإفتاء على خلاف الثابت من الكتاب والسنّة، بل يجب بيان جميع أبعاد وأنحاء المسألة، والإجابة عن شبّهات المحقّقين والمفكّرين الحقيقيين. يُبَدِّلُ أنْ توقُّعُ الاقتناع من جميع المنتقدين لن يكون في محله، وفي ذلك يقول الله سبحانه وتعالى: **«وَكَنْ تَرْضَىْ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىْ حَتَّىٰ شَيْعَ مَلَكُهُمْ هُلْ إِنْ هَذِي اللَّهُ هُوَ الْهُدَىٰ وَلَئِنْ أَتَيْتَهُمْ بِمَذَنِ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكُمْ مَا لَكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٌّ وَلَا نَصِيرٌ»** (البقرة: ١٢٠).

جـ. لو قال شخص: إننا بالالتفات إلى قوله تعالى: **«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعَنَا وَقُولُوا الظُّرْنَا»** (١٠٤) (البقرة: ...). مكلّفون بأن لا نقدم ذريعة إلى الأعداء، فلانا: إن هذا الأمر خاصٌ بمنطقة الفراغ، وليس حيث يكون الله سبحانه وتعالى حكم ثابت، ويأمر بالاستقامة عليه والطاعة، بل حتى الدفاع عنه، من قبيل: قوله تعالى:

**«لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِي»** (الكافرون: ٦).

ـ. **«وَكَنْ تَرْضَىْ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىْ حَتَّىٰ شَيْعَ مَلَكُهُمْ...»** (البقرة: ١٢٠).  
ـ. **«وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قُضِيَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونُ لَهُمُ الْغَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ»** (الأحزاب: ٣٦).

ـ. **«وَمَنْ يَكْعَدْ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»** (البقرة: ٢٢٩).

وغيرها من الآيات الأخرى، ومن بينها: بعض آيات الجهاد<sup>(٤٨)</sup>.  
ثم إنه لو سمحنا لأنفسنا بتغيير أحكام الله؛ استجابةً لانتقادات الكفار والشركين وأهل الكتاب، عندها يجب تغيير أكثر بل جميع الأحكام الإلهية في صدر الإسلام.

ـ. إن إساءة استغلال أي قانون أمر وارد، ولذلك فإن إساءة الاستغلال في حد

ذاتها لا تشكل مبرراً لتعديل القانون، ولا سيما إذا كان هذا القانون لمن وضع الله وليس من وضع الإنسان العادي؛ فيمكن للإنسان العادي الآخر أن يغيره، بل يجب الحيلولة دون الفهم الخاطئ للأحكام وإساءة استغلالها.

هـ . إن ما تقدم من المطالب إنما كان على أساس الحكم الأولي . وعلى هذا الأساس لو عرضت ضرورة أهم من إجراء الحد ، كما لو تعرّضت الحكومة الإسلامية أو أساس الإسلام للخطر ، أمكّن للحاكم الشرعي أو للولي الفقيه أن يعلق الحكم على المستوى العلني أو يعطيه مؤقتاً ، ويُجري الحكم بشكل آخر ، فإذا ارتفع الموضوع عاد الحكم إلى حالي الأصلية<sup>(٤٩)</sup> .

٧ النتيجة

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

نعم، لو تعارض هذا الحكم مع ضرورة أهله، من قبيل: تعرض أصل الدين للخطر، أمكن للولي الفقيه أن يقيمه بشكل غير معلن أو يعطيه مؤقتاً.

الهوامش

(١) انظر: الطريحي، مجمع البحرين ٦: ٦٨، نشر: كتابفروشی مرتضوي، ط٢، طهران، ١٣٧٥هـ؛  
الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن: ٣٤٥، دار العلم / الدار الشامية، ط١، دمشق، ١٤١٢هـ؛ ابن منظور الافريقي، لسان العرب ١٢: ٢٢٦، دار صادر، ط٢، بيروت، ١٤١٤هـ.

(٢) انظر: المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم ٤: ٧٤، مركز الكتاب للترجمة والنشر، ط١، طهران، ١٤٠٢ هـ.

- (٣) انظر: سيد جعفر سجادي، فرهنگ معارف إسلامی ۲: ۹۰۴، انتشارات دانشگاه طهران، ۲۵، طهران، ۱۳۷۳هـ.
- (٤) انظر: مسنند أحمد بن حنبل ۵: ۱۸۲، دار صادر، بيروت؛ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري ۹: ۵۴: ۱۲۷: ۱۲۷، دار المعرفة، ط٢، بيروت.
- (٥) الكليني، الكافي ٧: ١٧٧، دار الكتب الإسلامية، طهران، ۱۳۶۵هـ.
- (٦) من قبيل: أن تختلف الروايات في ضبط الكلمات المنسوبة إلى القرآن، أو تكون الرواية مضطربة، ولا يكون ظاهر كلماتها شيئاً بآيات القرآن الكريم.
- (٧) من ذلك: إعراض الأصحاب عن هذا النوع من الروايات. وإعراض الأصحاب يوجب انكسار سند الرواية، وكلما كان السنّد قوياً كان الانكسار أكبر. (انظر: محمد رضا المظفر، أصول الفقه ٢: ٢٥٣، دفتر تبليغات إسلامي حوزة علميه قم، ط٤، قم، ۱۳۷۰هـ؛ جعفر السبعاني، إرشاد العقول إلى مباحث الأصول (قريراً لبحث الإمام الخميني) ٢: ١٩٢ - ١٩٤، دار الفكر، قم، ۱٤١٠هـ).
- (٨) انظر: الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ٢: ٥٣٩، دار إحياء التراث العربي، بيروت؛ الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٢: ٣٠٤، انتشارات ناصر خسرو، ط٢، طهران، ۱۳۷۲هـ.
- (٩) انظر: الوحدي، أسباب نزول القرآن ١: ١٩٨، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ۱٤١١هـ؛ الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٢: ٣٠٠.
- (١٠) الكليني، الكافي ٧: ١٧٧.
- (١١) الطوسي، تهذيب الأحكام ٤: ١٠، دار الكتب الإسلامية، طهران، ۱۳۶۵هـ؛ الحر العاملی، تفصیل وسائل الشیعہ إلى تحصیل مسائل الشریعه ٢٨: ٦١، مؤسسه آل البيت (ع)، قم، ۱٤٠٩هـ.
- (١٢) الكلینی، الكافی ٧: ١٧٧؛ الطوسي، تهذيب الأحكام ١٠: ٣.
- (١٣) الحر العاملی، وسائل الشیعہ ٢٨: ٦٢.
- (١٤) المصدر نفسه.
- (١٥) المصدر السابق: ٦٤.
- (١٦) الطوسي، الاستبصار ٤: ٢٠٠، دار الكتب الإسلامية، طهران، ۱۳۹٠هـ؛ الحر العاملی، وسائل الشیعہ ٢٨: ٦٥.
- (١٧) الكلینی، الكافی ٧: ١٧٩؛ الصدوق، مَنْ لَا يحضره الفقيه ٤: ٣٤، انتشارات جماعة المدرسین، قم، ۱٤١٣هـ.
- (١٨) الحر العاملی، وسائل الشیعہ ٢٨: ٧٢.
- (١٩) الكلینی، الكافی ٧: ١٧٩؛ المجلسی، بحار الأنوار ١٠١: ٧، مؤسسة الوفاء، بيروت، ۱٤٠٤هـ.
- (٢٠) الكلینی، الكافی ٧: ١٨٣.
- (٢١) المصدر نفسه.
- (٢٢) هناك وجوه في بيان المراد من (الوسط)، وأيّ أجزاء البدن يشمل؟ من قبيل: موضع الصدر، وفوق الحوض من الخاصرة. (انظر: جواد التبریزی، أسس الحدود والتعزیرات: ١٤١، مکتب الشیخ التبریزی، ط١، قم، ۱٤١٧هـ).
- (٢٣) الطوسي، تهذيب الأحكام ١٠: ٣٤؛ الحر العاملی، وسائل الشیعہ ٢٨: ٩٨.
- (٢٤) الحر العاملی، وسائل الشیعہ ٢٨: ٩٩.
- (٢٥) الكلینی، الكافی ٧: ١٧٦؛ الطوسي، تهذيب الأحكام ١٠: ٢؛ المجلسی، بحار الأنوار ٧٦: ٢٠؛ الحر

- العاملى، وسائل الشيعة: ٢٨٦.
- (٢٦) النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٤١، ٣١٨، دار إحياء التراث العربي، ط٧، بيروت.
- (٢٧) من ذلك مثلاً أن الرجم يتحقق عند وجود الكثير من الشروط: ١. تحقق شرائط الزنى الموجب للحد، ومن بينها: دخول الذكر في فرج امرأة، والبلوغ، والعقل، والعلم بالجريمة، والاختيار، وعدم الشبهة. ٢. تحقق شرائط الإحسان، ومن بينها: أن يتوفّر للرجل وطء زوجته قبلًا، وأن يكون الواطئ بالغاً، وأن يكون الواطئ عند الدخول عاقلاً، وأن يكون متمناً من الإدخال في الفرج. (انظر: الخميني، تحرير الوسيلة: ٢: ٤٥٧، مؤسسة دار العلم، ط١، قم). كما أن إثبات هذه الأمور رهن بتحقق بعض الشروط، ومن بينها: ١. إقرار الزاني بارتكاب الزنى، ويجب أن يكون المقر: بالغاً وعاقلاً مختاراً وأن يكون قاصداً في إقراره. ٢. أن يثبت بالبينة. والبينة تمثل في الحد الأدنى بشهادة أربعة رجال، أو ثلاثة رجال وامرأتين، وأن تكون شهادة الشهود صريحة و... (انظر: الخميني، تحرير الوسيلة: ٢: ٤٦١).
- (٢٨) انظر: الموقع الرسمي لسمحة الشيخ يوسف صانعي: [www.saanei.org](http://www.saanei.org).
- (٢٩) النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٢١: ٣٩٤.
- (٣٠) المصدر نفسه.
- (٣١) انظر: المصير السايق: ١: ٢١٢.
- (٣٢) انظر: العلامة الحلي، منتهي المطلب في تحقيق المذهب: ٩٩٤، مطبعة الحاج أحمد آغا ومحمد آغا، ط١، ١٤٣٣ هـ.
- (٣٣) انظر: العلامة الحلي، قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام: ١: ٥٢٥، دفتر انتشارات إسلامي التابع لجامعة المدرسين في الجوزة العلمية بقم، ط١، قم، ١٤١٢ هـ.
- (٣٤) الميرزا القمي الجيلاني، جامع الشتات في أجوبة السؤالات: ١: ٣٩٥، مؤسسة كيهان، ط١، طهران، ١٤١٣ هـ.
- (٣٥) انظر: النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٢١: ٣٩٤.
- (٣٦) انظر: ابن إدريس الحلي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى: ٢: ٢٥، دفتر انتشارات إسلامي، ط٢، قم، ١٤١٠ هـ؛ المحقق الحلي، شرائع الإسلام، في مسائل الحلال والحرام: ١: ٣١٢، مؤسسة إسماعيليان، ط٢، قم، ١٤٠٨ هـ؛ العلامة الحلي، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية: ١: ١٥٨، الطبعة الحجرية.
- (٣٧) انظر: الخميني، كتاب البيع: ٢: ٦٢٧؛ الخميني، ولاية الفقيه: ٧٥، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط٥، طهران، ١٤٢٦ هـ.
- (٣٨) الحر العاملى، وسائل الشيعة: ٢٨: ٤٩.
- (٣٩) الكليني، الكافي: ١: ٦٨.
- (٤٠) انظر: الأنصاري، فرائد الأصول: ١: ٧٢، مجمع الفكر الإسلامي، ط١، قم، ١٤٢٩ هـ.
- (٤١) انظر: الميرزا القمي الجيلاني، قوانين الأصول: ٤٥٠، الطبعة الحجرية: المظفر، أصول الفقه: ٢: ١٢٥.
- (٤٢) المظفر، أصول الفقه: ٢: ١٢٥.
- (٤٣) انظر: الأنصاري، فرائد الأصول: ١: ١٦٠؛ الأخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٢٨١، مؤسسة آل

<sup>١٣٥</sup> **البيت** لحياة التراث، قم؛ **المظفر**، أصول الفقه ٢: ٢، الخميني، تهذيب الأحكام ٢: ١٦٤.

<sup>٤٤</sup> انظر: الكليني، الكافي ٧: ١٧٦؛ الطوسي، تهذيب الأحكام ١٠: ٢؛ المجلسي، بحار الأنوار ٧٦: ٦١؛ العجمي، وسائل الشيعة ٢٨: ٣٠.

<sup>٤٥</sup> الكلباني، الكاف، ٧: ١٧٤.

<sup>(٦٤)</sup> انظر: *الخمسة*، ولاية الفقيه: ٢٠.

(٤٧) وذلك لأن كلمة (راعنا)، بالإضافة إلى معنى المهملة، تأتي بمعنى الرعونة أيضاً، وبذلك قد شكل مادة بيد الأعداء لفم المسلمين من قاتلها.

<sup>٤٨</sup>) انظر : الفرقان: ٥٢؛ المتنحي: ١.

<sup>(٤٩)</sup> انظر: ناصر مکارم الشیرازی، بحوث فقهیہ هامہ: ۲۵۹.

# **العلاقة بين النص والمصلحة**

## **قراءة تحليلية تقويمية مقارنة بين الإمامين:**

### **الطوسي والخميني**

الشيخ حيدر حب الله

تمهيد

من الطبيعي أنّه عندما يتم التأكيد على مرجعية المصلحة للأحكام الشرعية، وأنّها التي تقف خلف هذه التشريعات كلّها، وفي الوقت عينه تغدو المصلحة معياراً لكشف الحكم الشرعي في ما لا نصّ فيه، من الطبيعي أن يأتي إلى ذهنا هذا السؤال: ماذا لو كان ما انكشف لنا من النصّ يعارض ما انكشف لنا من المصلحة؟ مَنْ هو المرجع في هذه الحال؟ هل يقدم النصّ على المصلحة، أو العكس؟ فكرة العلاقة بين النصّ والمصلحة يفترض أن تكون تلقائية في المناهج الاجتهادية القائمة على مرجعية المصلحة في بعض المساحات من جهة، وقدرة العقل على اكتشافها من جهة أخرى، لكنّنا نجد هذه القضية تظهر للعلن بشكلٍ واضح مع الإمام نجم الدين الطوسي(٧١٦هـ)، في ما طرحته حول المصلحة.

لقد تسبّبت أفكار الطوسي في إثارة جدلٍ، ما يزال مستمراً إلى يومنا هذا، حول سؤال المرجعية بين النصّ والمصلحة؛ ففيما انقد كثيرون ما طرحة الطوسي، حاول بعض تفسير كلامه أو إرجاعه إلى معانٍ أخرى قابلة للقبول في الفضاء الإسلامي العام.

على خطٍ آخر، لم تكن الإمامية الاشتراطية لتوافق طبقاً لأصولها الفكرية والاجتهادية . على مرجعية المصلحة، وخاصة في مواجهة النصوص، لكنّ وجهة نظرِ

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

## **الموافق والالتباسات في شخصية الإمام الطوفي وفكرة**

يصنف الطوسي في أول مَنْ عارض إجماع الأمة في منع تقديم المصلحة على النصّ، وتبعد فكرته المشيرة هذه داعية للباحثين للغوص في شخصيته وتاريخه، فموقفهم السُّلبي منه دفعهم للطعن فيه من عدّة جهات؛ تارةً من ناحية مستوى علمه وحفظه ومكانته؛ وأخرى من ناحية مذهبها، فرغم أنه سُنِّي حنبلي، لكنَّهم اعتبروا أنه لم يَفِ لحنبلية، بل خالف الحنابلة في عدّة موضع، كما لم يَفِ لسنتيه، بل مال نحو التشيع، حتى قيل بأنه مال نحو الرفض، حيث أنَّهمه ابن رجب الحنبلي(٧٩٥هـ) صراحةً بأنه كان شيعياً منحرفاً عن السنة<sup>(١)</sup>، وترجمه السيد محسن الأمين العاملي في أعيان الشيعة<sup>(٢)</sup>، وتبنَّى الإمام محمد أبو زهرة وأخرون تشيعه<sup>(٣)</sup>.

وينقل الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي عن السيد عبد الحسين شرف الدين، في مقال له في مجلة العرفان، أنه رد على الدكتور محمد معروف الدوالبي (٢٠٠٤م) في زعمه أنَّ الطوسي يعبر عن رأي شيعي، وأنَّه قال: (إِنَّ الطوسي من الغلاة الذين ما زالت خصومنا تحملُّنا أوزارهم). وهو ما قاله فعلاً شرف الدين في بعض كتبه<sup>(٤)</sup>. ويميل البوطي إلى أنَّ الرجل كان يتطوّح بين التشيع والتشين، فلم يمشِ على قواعد الفريقين في الفقه والعقيدة<sup>(٥)</sup>.

ولا أريد هنا أن أدرس شخصية الطوسي وتاريخه<sup>(٣)</sup>، لكن يبدو لي أن خروج شخص عن قواعد المذاهب جميعها ليس بالضرورة دليل ضعف؛ بل قد يكون أحياناً مفتاحاً للتجديد والتوسيع. وليس بعيداً أن يكون الطوسي في رجالاً لم يعشْ تقييداً بالمذاهب، بل كان متوععاً حراً في تفكيره، مما أنتجه عنده حصيلة قد تبدو خليطاً هجينًا لا

ینسجم مع أيٌّ من مذاهب المسلمين، ولهذا يُنقل عنه انتقاده الشیعہ في موضع عدیدة ويعنفي، كما يُنقل عنه انتقاداته للآخرين.

ولا أجد من الضروري تناول هذه القضية بسلبية ونحن نبحث مسألة المصلحة؛ لأن إثارة الحديث عن مذهب الرجل قد تشكل . في أسلوبها وطريقتها . عائقاً أمام سلامة البحث وموضوعيته. فلنفرضه انتهى لأيٍّ مذهبٍ، فهذا لا يعنينا، وإنما تهمتنا هنا آراؤه وأدلةٍ فحَسَبْ.

وفي مقابل سلبية بعض الباحثين من الطویف، كالشیخ البوطی، نلاحظ أن الشیخ محمد رشید رضا(١٩٣٥م) قام في العصر الحديث بطبع رسالة الطویف في مجلة المنار؛ كي تكون . حسب تعبيره . تبصرة لأولى الأبصار، كما جاء في مقدمة رسالة الطویف نفسها.

ويحيل لي أن الموقف من رسالة الطویف يتأثر سلباً وإيجاباً بمذایات تموضع الباحث وحاجته إلى التحرر من النصوص وهو يتعامل مع الواقع، وهو ما يرتد إلى إشكالية العلاقة بين النص والواقع من جهة شبه أنتropolوجیة، ومعضلة العلاقة بين النص والعقل من جهة ایستمولوجیة. فالفقیه الذي يبحث عن فکفکة المشكلات الناشئة عن تصادم الواقع (والعصر) مع النصوص قد يكون ميالاً مثل تفكير الطویف، وخاصة في ظل فضاء نصي مغلق وجامد، وفي سياق حاجة نهضوية للعقلانية؛ بينما الفقیه الذي عاش في زمن التلاعيب بالنصوص لأجل الواقع وضروراته، ورأى التأثيرات السلبية لهذا الأمر على الهوية الدينية مثلاً، تجده حنراً من مثل رسالة الطویف.

إن الذي يحدونا لهذا التمهيد حول هوية الطویف وشخصیتھ وانتمائه ليس سوى الإشارة إلى:

أ. ضرورة تحیید المواقف العقدیة والمذهبیة ونحن نتعامل مع نظریة الطویف أو غيرها؛ حتی لا تكون حاجزاً أمامنا عن تناول الأفکار بموضوعیة عالیة.

بـ . إن شخصاً من هذا النوع يجب أن لا ننظر في أعماله من منظار انتمائی، بمعنى علينا أن لا نفهمه بالضرورة مسقطين حبلیته أو تشیعه ونحن نفهم نظریته؛ لأنه من المتوقع منه أن يعالج الأمور بطريقة مغايرة تماماً للموروث عند المذاهب في مطالعة قضیة المصلحة، ربما من حيث التقسيم والتعریف والاستدلال والفهم وغير ذلك. فتحن

أمام عينه يتوقع منها طريقة مغایرة تماماً في تناول الأمور، وكأنها تحرّك ضمن بارادايم مختلف.

## الطوفى ونظريّة تقديم المصالحة على النصّ، بيانٌ و التشريح

يمهد الطوسي لفكته بذكر الأدلة التي يعتمدها الفقيه في الاجتهاد، ويبلغ بها تسعه عشر دليلاً، يعتبرها أدلة الشرع، يشرع فيها بالكتاب والسنّة والإجماع، وينتهي بإجماع أهل الكوفة وإجماع العترة (عند الشيعة) وإجماع الخلفاء الأربع، كاشفاً عن كون بعضها مما هو متفق عليه بين المذاهب؛ وبعضها الآخر مما هو مختلف فيه، ثم يستدلّ على تأصيل مرجعية المصلحة بحديث لا ضرر).

وبعد هذا التمهيد يقول الطوفيق: «وهذه الأدلة التسعة عشر أقوالها النص والإجماع. ثم هما إما أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفها؛ فإن وافقاها فبها ونعمت، ولا تنازع؛ إذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم، وهي: النص؛ والإجماع؛ ورعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه عليه السلام: (لا ضرر ولا ضرار)؛ وإن خالفها وجب تقديم المصلحة عليهاما بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتئات عليهمما والتعطيل لهمما، كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان».

**هذا النص هو الأكثر خطورة عند نقاد الطوبي؟** فالطوي في هنا يعلن أن العلاقة بين النص والمصلحة تسمح للمصلحة بتخصيص النص. إنه حذر جداً من جعل المصلحة معارضة للنص أو حاذفة لمرجعيته، فهو لا يقبل بذلك، لهذا فهو ينظر بالعلاقة بين الكتاب والسنّة، فكما أن السنّة تصلح لتأصيـص الكتاب وتقييـده وغير ذلك مما يسمى بياناً له، كذلك الحال في المصلحة تصلح لهذا الأمر عينه في علاقتها بالنص والإجماع، وبهذا تكون العلاقة بين النص والمصلحة علاقة تفسيرية من وجهة نظر الطوبي، وليس علاقـة غالـبـة ومغلـوبـة.

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

لهذا يحاول الطوسي في شرح هذه الفكرة عبر القول بأنّ النصّ والإجماع إما لا يكون فيهما ضررٌ أو يكون، فإذا لم يكن فيهما ضرر البة فالامر واضح، وإذا كان فيهما ضررٌ فإنَّ حديث نفي الضرر الوارد عن النبي يصلاح للتخصيص والاستثناء؛ جمعاً بين الأدلة.

ويواجه الطوسي نفسه هنا بتساؤل، وهو: إن الإجماع أقوى من المصلحة؛ لأن المصلحة منطلقة عند الطوسي من الفكرة التي يعطينا إياها حديث لا ضرر، والمفروض أن الحديث غير قاطع ولا يقيني، فكيف يا ثرى تقدمت المصلحة الآتية من حديث غير يقيني على الإجماع الذي يمثل يقيناً وقوه؟<sup>١٦</sup>  
لكن الطوسي يرفض هذا الكلام كله بشدة، مؤكداً أن المصلحة أقوى؛ لأن الأقوى من الأقوى هو الأقوى.

وتبدو محاولة الطويف حتى الآن غير مقنعة، الأمر الذي يضطرره للكشف عن مبررات أقوائیة المصلحة من النص والإجماع؛ لهذا يعقد بحثاً مطولاً نسبياً حول المصلحة ومرجعيتها، فيعرفها في الشرع. أولاًـ بأنها: «السبب المؤدي إلى مقصود الشارع، عبارة (عبادة) أو عادة»، ثم يقومـ ثانياًـ بسرد النصوص التي تؤكد بناء الشريعة على الصالح، معتمداًـ في عبارة مختصرةـ على الاستقراء.

إنَّ تعريف المصلحة بالسبب المؤدي إلى مقصود الشارع يجعل هناك صلةٌ بين نظرية المصلحة الطوفية ونظرية المقاصد؛ وهو ما أظنُّ أنه سوف يساعد في تكريس نظرته، كما سوف نرى لاحقاً.

يواصل الطوسي في محاولته عبر تأصيل فكرة المصالح، فيتعدد عن تعليل الأفعال الإلهية، موافقاً على تعليلها بعلٰى غائية، في نزعةٍ معتزليةٍ واضحةٍ عنده هنا. ثم يتكلّم عن أنّ تبعيّة الأحكام للمصالح هل هي واجبة على الله أو أنها من باب التفضّل؟ فيراها واجبة عليه؛ من باب أنه أوجبها على نفسه، مقترباً في ذلك من التفكير الأشعري. ثم يخوض في تفصيل أدلة رعاية الشريعة للمصالح، مستنداً لكتاب والسنة والإجماع والعقل (النظر)، ليخرج بالنتيجة التالية: ما دامت الشريعة قد بُنيت على المصالح وراعتها لزم تقديم المصالح على النصّ تقديمَ بيان، وليس العكس.

يبدو لنا الطوفى هنا وكأنه؛ يمحاولته تأصيل فكرة المصلحة في بقية

التشريعات الدينية، يريد أن يجعل المصلحة أشباه بالقيد الّلبي (المتصل غير المفهوم) في كل النصوص والإجماعات أيضاً، بمعنى أن كلّ نصٌّ؛ حيث إنّه مبني على المصلحة، فكأنه يقول: تشرط معلومية العوضين في البيع؛ لأنَّ في المعلومية مصلحة، ومن ثم يدور الحكم مدار وجود هذه المصلحة حدوثاً وبقاءً. وكأنَّ النصوص في نفسها مقيدة الآن بحالة المصلحة، فإذا انتفت هذه الحالة لم يكن في النصوص إطلاق. وهذا ما يجعل الطوسي مهتماً كثيراً بأقوائنيَّة المصلحة على النص؛ إذ ربما يجعله المصلحة جزءاً من بنية التشريع يكون قد قيد النصوص بالمصلحة من أول الطريق، فبارتفاعها تزول معطيات النصوص؛ لأنَّ القيد المتصل أقوى من المقيد به، والقرينة مقدمة على ذي القرينة.

بل لعلَّ ما تقدَّم من تعريف الطوبِي للمصلحة بـأَنَّها السبب المؤدي إلى مقصود الشارع يساعدُه هنا أيضًا؛ لأنَّ الفعل المدلول عليه بالنص وجوباً أو تحريراً صار بحيث يلزم أن يكون مفضياً إلى مقصود الشارع؛ إذ ما دامت الأحكام مبنية على المصالح، وما دامت المصالح مبنية على العلاقة السببية بينها وبين المقاصد الشرعية، فهذا يعني أنَّ كلَّ دليلٍ لفظي بات مقيداً بأنَّ يخدم سببية الوصول إلى المقاصد، فإذا انتفت هذه السببية صار الحكم مفرغاً من مضمونه القائم عليه، وهو المصلحة. وبما أنَّ المقصود هو المطلوب الأوَّل فلا معنى لمطلوبية ما في النص ما دام غير قادر على إيصالنا - عبر المصلحة التي ياتت منتفية فيه - إلى المقصود.

وهذا ما تؤكّده عبارةُ أخرى للطوفيق في آخر رسالته، حين يقول: «المصلحة هي المقصودة من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام، وبافي الأدلة كالوسائل، والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل». رغم أنه في التعريف اعتبر المصلحة سبباً للمقاصد، وهو هنا يعتراها عنها.

من هنا، عاد الطويف لتقديم المزيد من مبررات تقديم المصلحة على النص والاجماع، عبر بيان عناصر قوّة في المصلحة على الإجماع، بعد تقديمه تحليلًا نقديًّا للحججية الإجماع، وهي:

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

والظاهريّة. والتمسُك بالمتّفق عليه أُولى من التمسُك بغيره.

ب - النصوص مختلفة متعارضة، وهي سبب الاختلاف المذموم شرعاً، بينما المصلحة متفق عليها، ونحن مأمورون بالاعتصام بعمرى الوحدة وترك الفرق.

بهذه الطريقة صور لنا الطوسي أنّ مرجعية المصلحة توجب اتفاق الأمة، بينما مرجعية النصوص والإجماع توجب اختلافهم.

ج - بعض النصوص والواقع التي تدلّ على أنَّ النبيَّ والصحابة استخدمو تقديم المصلحة على النصّ عند التعارض، مثل: حديث النبيَّ لعائشة في مسألة هدم الكعبة وبناها على معيار إبراهيم عليه السلام.

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

بعد تقريره هذا المشهد يواجه الطوسي السؤال الذي يُعدُّ الأهم والأبرز هنا، وهو: إنَّ الشريعة عالمَة بمصالح العباد بأفضل من علم العباد بمصالحهم، فترك أدلة الشرع الدالة على المصالح لصالح غيرها باطلٌ فاسدٌ، بل هو معاندة.

وكانَ الطوسي هنا يواجه الفكرة التي ترى أنَّ ما يقوم به الآن من التطهير للمصلحة ليس سوى الاجتهاد في مقابل النصّ، والذي لا يقبل به المسلمون، فكيف يريدنا الطوسي أن نترك النصوص لصالح أمير بشري، مع أنَّ الشريعة أعلم بمصالحتنا؟! يستدِّ الطوسي هنا في ردِّ هذه القضية إلى تفويضِ شرعي بمعيارية فهمنا للمصلحة. فهو يعتبر أنَّ الشريعة بنفسها أحالت فهم المصلحة علينا، عبر حديث لا ضرر. وبهذا تكون عملية ترك النصوص تابعةً للعمل بنصٍ آخر مقدمٍ عليها، وهو حديث نفي الضرر. وهذا كله لا ينافي كون الله أعلم منا بمصالحتنا.

بهذه الطريقة جعل الطوسي ممارسته لمرجعية المصلحة بنفسه تطبيقاً لمرجعية نصٍ على نصٍ، فهو يفترض تقديم حديث لا ضرر على سائر أدلة الشرع، والمفروض أنَّ تشخيص الضرر بيد المكلَّف نفسه؛ لأنَّ النصوص لا تشخّص له الضرر ب نحو كشف المصادر هنا وهناك، فتعينه للضرر يوجب تزيل حديث نفي الضرر على الواقع، وتجميد الأحكام الأولية الموجودة في النصوص ضمن تلك الواقع.

بهذه الطريقة ينهي الطوسي في تقرير فكرته، مؤكداً في نهايتها على أنه لا يدعى القطع، بل يدعى الاجتهد في هذه المسألة. والظن في الفروع حجة. كما أنه يؤكّد أنه لا يخشى مخالفة فكرته للسائد، لهذا فهو يقولـ رداً على من قد يطالبه باتباع السواد الأعظم، وهو مشهور الأمةـ : «والسواد الأعظم الواجب اتباعه هو الحجة والدليل الواضح، وإن لزم أن يتبع العلماء العامة إذا خالفوهـ لأنَّ العامة أكثر، وهو السواد الأعظم».

ولا ينتهي الطوسي من بحثه قبل أن يوكّد على فكرة أنَّ ما تحدث عنه مجاله غير العبادات والمقدرات الشرعية؛ أمّا العبادات والمقدرات فمراجعها النصوص نفسها، شارحاً كيفية التعامل مع النصوص من حيث دلالاتها واختلافها وتعارضها. فمورد نظريته الأمور غير العبادية وغير المقدرة في الشرع، وهي: المعاملات والسياسات والتجارات وأمثالها. ومبررٌ في هذا التمييز:

أـ إنَّ العبادات حق الشرع، ولا نعرف حقه إلا منه، أمّا حقوق المكلفين فهي لهم ولأجلهم؛ لأنَّها أحکام سياسية وشرعية وضعت لصالحهم. وحيث إنَّ مرجعية المصلحة مقررة من قبل المولى سبحانه لهذا نأخذ بها هنا.

بـ إنَّ مصالح غير العبادات معلومة للعباد بحكم العقل والعادة، فعندما لا يشرحها دليل الشرع يعلم أنه يحيطها للعقلـ .

ولا يترك الطوسي في البحث قبل أن يوضح الموقف في حال تعدد المصالح والمفاسد واختلافها، ليحكم بضرورة الترجيح بالأهميةـ . فهو هنا ناظر إلى قانون التزاحم وتقديم الأهمـ ، فيشرحه ويشرح حالات التساوي بتفصيل منه<sup>(٧)</sup>ـ ، لا داعي للخوض فيه هناـ .

هذه صورة نظرية الطوسيـ وهو يوضح لنا مراداتهـ . علينا تحليلها ومقارنتها بالفضاء المحيطـ ; فقد قيل بأنَّ سلسلة من قواعد الاجتهد عند الفقهاء يمكن أن تشكل البيئة الحاضنة لنظرية الطوسيـ ، وأهمُّهاـ :

١ـ القول بالاستحسان بالمصلحة عند بعض المالكيـ ، فهو نوعٌ من تخصيص النصـ بالمصلحةـ .

٢ـ قاعدة بناء الشريعة على المصالحـ ، أو قانون تبعية الأحكام للمصالحـ .

٣. بناء الفقهاء على قاعدة تغيير الأحكام زمكانيًا بتأثير عنصر المصلحة<sup>(١)</sup>.
٤. تخصيص الغزالى العموم بالصلحة، حيث قال في مسألة قتل الزنديق المستئر إذا تاب، والمخالفة للحديث الدال على مقاتلة الناس حتى يشهدوا الشهادتين: «فهذا لو قضينا به فحاصله استعمال مصلحة في تخصيص عموم، وذلك لا ينكره أحد»<sup>(٢)</sup>.
- ويرى هذا التحليل أن الطوفي بنى فكرته على هذه الأمور دون أن يشير إليها في رسالته<sup>(٣)</sup>، بما يوحى وكأن رسالته قاصرة في بيانها لفكتها.
- إلى جانب هذا كله مما يوافق عليه بعض الباحثين، لكنه يرى أيضًا أن نظرية الطوفي هي أبلغ صورة وصل إليها تاريخ الفقه الإسلامي على المستوى المعرفي، لكنها قوبلت بالرفض الشديد ولم يكتب لها الاستمرار<sup>(٤)</sup>. ويحتمل بعض الباحثين أن السبب هو أن الطوفي كتب رسالته هذه في منفاه، ولم تكن من حوله بيئه تحتضن أفكاره، ولهذا لا نجد ذكرًا لفكته هذه حتى عند الحنابلة والمالكية الذين جاؤوا بعده أو عاصروه، رغم اهتمامهم بمثل هذه القضايا واشتغالهم عليها، كابن تيمية وأ ابن قيم الجوزية والشاطبي وغيرهم. ورغم حضور شخصية الطوفي في المصنفات اللاحقة، لكن نظريته هذه كانت غائبة إلى أن أخرجها القاسمي، ثم رشيد رضا في العصر الحديث<sup>(٥)</sup>.

## نظريّة الطوفي وسلسل الانتقادات والمناقشات

لم تهدأ الانتقادات على نظرية الطوفي. أو كما سماها بعضهم: غلو الطوفي<sup>(٦)</sup>.

في الفضاء السنّي، ثم الشيعي لاحقاً بدرجة أخف. وقد كانت أبرز الانتقادات متكررة موحدة بين الناقدين. وسوف نتوقف قليلاً عند هذه الانتقادات بالتحليل، محاولين في الوقت عينه ممارسة المزيد من الحفر في نظرية الطوفي واستجلائها أكثر فأكثر.

### ١- من تقديم المصلحة على النص إلى تقديم النص على النص

تعتبر هذه الملاحظة من الملاحظات المنهجية المهمة، وهي ترى أن كل ما فعله الطوفي لا يبرر تقديم المصلحة على النص، ولا يوسع نظرية من هذا النوع؛ لأن مستند

الطوسي في كلّ ما قاله هو حديث نفي الضرر، وهذا يعني أنّ تجميد الأحكام الأولية في الشرع ليس إلاّ لأجل دليل من النصّ نفسه، وهو حديث نفي الضرر، فما معنى القول بقديم المصلحة على النص؟<sup>(١٤)</sup>.

هذه الملاحظة صحيحة. وفي الوقت عينه لا أظنها تزعج الطوسي، بل هو قد صرّ بها في رسالته؛ لأنّ الفكرة المركزية هنا هي أنّ الطوسي يريد منح مرجعية للفهم العقلي البشري للمصلحة، ويقدم هذه المرجعية على النصّ. ومستدنه في التقديم هو مرجعية النصّ، فكأنّه اعتبر. أو على الأقلّ يمكنه أن يعتبر. أنّ حديث نفي الضرر هو دليل حجّية، بحيث يصبح فهم المصلحة حجّة بدليل حجّية هو حديث نفي الضرر. فأنت عندما تجعل آية النبأ دليلاً على حجّية خبر الواحد لا تقول بعد ذلك بأنّ تعارض الخبر مع الإجماع هو تعارض القرآن مع الإجماع، بل تعبّر عنه بأنّه تعارض الخبر مع الإجماع أو مع قول الصحابيّ، وهكذا أنت تقول: أنا أعمل بالقياس وهو مصدر اجتهادي، وفي الوقت عينه يكون دليل حجّية القياس عندك هو النصّ القرآني، دون أن يسلب ذلك القياس مرجعيّته القائمة به. فحديث لا ضرر هو بمثابة دليل حجّية المصلحة بفهمها البشري، وبعد تحقق حجّية الفهم البشري للمصلحة . والذي عبر عنه الطوسي بتقويضنا فهم مصالحنا . تصبح العلاقة بين المصلحة والنصوص الأولية، وهذا ما كان يهدف إليه الطوسي.

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

## ٢- استحالة معارضه النص للمصلحة، أو عبئية الافتراض

المعضلة الثانية التي يراها الناقدون هنا هي أنّ الطوسي عقد رسالته كلّها لمعالجة فكرة معارضه النصوص للمصالح. والفرضية في حدّ نفسها غير معقولة؛ لأنّ الشريعة مبنية على المصالح، فكيف يعقل أن تعارض المصالح؟ وبتعبير آخر: إنّ الشريعة في ذاتها جاءت لأجل تحقيق مصالح العباد، فكيف يُعقل الحديث عن فرضية تعارضها مع مصالح العباد لتقديم المصالح عليها؟ بل إنّ الطوسي يرفض وجود المصالح المهملة، ويرى أنّ الشريعة راعت جميع المصالح، ويفسّر الأدلة من الكتاب والسنّة وغيرهما على أنّ الشريعة راعت جميع المصالح كلّها، فكيف تستثنى له أن يجمع بين الاجتهاد والتجديف.

قوله هذا وبين اعتقاده بتصادم النص مع المصالحة<sup>(١٥)</sup>.

**إلا أن هذه الملاحظة لم تفهم في تدريسي فكرة الطوبي؛ لأنها لم تميّز بين مقام الثبوت والشيء في نفسه، وبين مقام الإثبات والشيء بحسب انكشافه لنا. فالطوبية لا يشك في أن الشريعة الواقعية لا تعارض المصالح، بل هو سعي لإثبات ذلك. إنما كلامه في كيفية اكتشاف الشريعة الواقعية التي لا تعارض المصالح وسبل الاجتهداد فيها، ولهذا فهو يقول بأن إطلاق الدليل - مثلاً - لو عارضه رؤيتنا لمفسدة في مورده فهنا هل الشريعة تجعل إطلاق الدليل حجة علينا أو تقيده برؤيتنا للمصالح والمفاسد، والتي هي رؤية حجة معتبرة بحديث لا ضرورة إن القضية تكمن هنا، لا في واقع الشريعة. فالإشكال خلطُ بين مقام الثبوت ومقام الإثبات.**

٣- المصلحة من التوحيد إلى الفرق، أو وهم توحيد المصلحة

يسجل بعض الناقدين هنا ملاحظة، يمكنني أن أوفق عليها، وهي تتصل بمحاولة الطوّيف جعل مرجعية المصالحة أقوى من مرجعية الإجماع والنص، انطلاقاً من الاتفاق عليها، وذلك لأنّ تشخيص المصالح وتعيينها هو أمرٌ مختلف فيه كذلك، بل هو عرضة. رُبما بشكل أكبر. للأهواء والرغبات، وليس قضية واضحة للجميع حتّى تكون مدعّاة لاتفاق الأمة، بينما النصوص والإجماعات موجبة للفرقة!<sup>(١٦)</sup>

ولا يستطيع الطوّي هنا أن يجيبنا بأن الإجماع مختلف في أصل حجيته، بخلاف المصلحة؛ لأنّه استعان في إثبات تفوق المصلحة على الإجماع بأنّ المصلحة توحد، والنصوص؛ لتعارضها، تفرق، مع أن النصوص لا شك في أصل حجيتها. وبهذا نفهم أنّ الطوّي كان ناظراً لتفزييل حجيّة الإجماع أو النص على مجال الممارسة التطبيقية. وفي هذه الحال لا يصحّ منه زعم أنّ مرجعية المصلحة توحد؛ فإنّ البشر أشدّ اختلافاً في تعين المصالح والمفاسد، سواء على مستوى الكليات والمعايير أم على مستوى التطبيق.

**بل ثمة في مرجعية المصلحة خطورة من ناحية أخرى كان ينبغي أن يلفت إليها الطوفى، وهي خطورة الاستقلال؛ لأن التذرع بالصالح العليا من أقوى وسائل السلطات الحاكمة للتلطيف بحقوق الناس، بل وبقضائها الدين نفسه. ولم يضع لنا الطوفى في أي**

معيار يجتربنا خطورةً من هذا النوع، بل هذه المخاطرة عندما تلصق نتائجها بالدين تصبح مقلقةً وحقيقةً تماماً من الزاوية الدينية، ولذلك كان أمثل: القراء في وابن تيمية على حذر من قضية المصلحة عموماً.

بل حتى على مستوى التطوير، وليس التطبيق، ليس مبدأ مرجعية المصلحة في الاجتهاد أمراً مجمعاً عليه. فعلى الأقل لبعض الشيعة والخوارج والظاهريّة موقف سلبي هنا، وهذا واضح. بل لو كان مجمعاً عليه فإنّ مبدأ مرجعية النص أقوى في هذا الإجماع في الأمة من مبدأ مرجعية المصلحة. وإذا قصد من الإجماع على المصلحة أصل قانون تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد ثبوتاً فهذا لو تم فيه إجماع، لكنه غير الإجماع على مرجعية المصلحة بوصفها وسيلة اجتهادية، كما هو واضح، وألمحنا إليه.

**بل قد أضاف بعض الباحثين - وهو الدكتور مصطفى زيد - أن التعارض بين النصوص قضية واقعة في العبادات نفسها، والطوفي لا يقبل بإجراء قانون تقديم المصلحة على النص في العبادات، ويرى أن التعارض بين الأحاديث له علاجه هنا، ويقدم فيه صيفاً علاجية. والإشكالية هي: إذا كان الطوفي يوافق على وجود مراجعات علاجية للتعارض القائم بين النصوص، ويعمل عليه في العبادات، فلماذا لا تكون هذه المرجعيات العلاجية رافعاً للفرقة التي تقع بسبب تعارض الأخبار حتى في غير العبادات؟! بل إن الطوفي في آخر رسالته يشرح الموقف في حال تعارض المصالح والمفاسد. فالمشكلة هي هي، وكما يوجد مراجعات علاجية في تعارض المصالح والمفاسد توجد كذلك في تعارض النصوص، فما الفرق بين الحالتين؟! ومن ثم فزعمه أن النصوص متعارضة، فتكون مدعاة لفرقة الأمة؛ فيما المصلحة ليست كذلك، لا يكون له وجه على الخطرين معاً<sup>(١٧)</sup>.**

**ولائي إذ أُوافق على هذه الإضافة النقدية، لكن لدى ملاحظة على تفصيل جزئي فيها، وهي ملاحظة تطال الطوفية والنافي معاً هنا، وذلك أنّ وجود المرجعيات العلاجية لا يرفع الفرقة، لا في تعارض المصالح، ولا في تعارض النصوص؛ لأنَّ الاختلاف الواسع قائمٌ تارةً في أصل وتعيين المرجعيات العلاجية؛ وأخرى في كيفية تطبيقها على الواقع والحالات، وهذا أمرٌ نجده في التعارض المصلحي والنصي معاً، وإنْ كان في النصي أوضح على بعض الصُّفُد.**

ومن الغريب ما قاله البوطي هنا، من أن دعوى تعارض النصوص تعني أنها ليست من عند الله! فكيف يدعى الطوسي أن النصوص متعارضة، والمفروض أنها من الله؟ وذلك أن تعارض النصوص يقصد منه ما وصلنا من الروايات المنسوبة، لا تعارض الصادر من النصوص. فغريب جدًا من البوطي طرح هذه المداخلة النقدية، وإلاً فلماذا يبحث الأصوليون والمحدثون وعلماء الصنعة الحديثة في اختلاف الأخبار وقواعد حل التعارض؟

وعلى أي حال أصل هذه الإشكالية تفصيلية بالنسبة للطوسي؛ ولو أنه حذفها فلن تتضرر نظريته؛ لأن طريقة تقديم دليل نفي الضرر على سائر الأدلة الأولية لا حاجة فيها إلى فكرة الوحدة والفرقة. علماً أن فكرة الوحدة والفرقة لا تمثل دليلاً شرعياً مستقلاً في الاجتهد حتى نرجح ما يوجب الوحدة على ما يوجب الفرقة، وإن لزم القول بسقوط حجية الأخبار كلها لما تسبّب النصوص الحديثة من اختلاف في الأمة، كما قال بذلك الكثير من القرآنيين المتأخرين والمعاصرين.

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

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

## ـ علاقـةـ النـصـوـصـ الأولـيـةـ بـحـدـيـثـ نـفـيـ الضـرـرـ

يبدو - أو فهم - من الطوسي أنه يريد تخصيص جميع الأدلة الأولية في الشرع بحديث نفي الضرر، باعتبار أنها عامة في كلّ مورده من مواردها لحالة الضرر وغيره، فيكون حديث نفي الضرر أخصّ منها، فيخصصها.

إنّ علاقـةـ حـدـيـثـ نـفـيـ الضـرـرـ بـأـدـلـةـ الـأـحـكـامـ الـأـوـلـيـةـ لـاـ تـبـدوـ وـاضـحـةـ بـسـرـعـةـ

للباحث، ويمكن تصورها من جهات متعددة لمعرفة مدى صوابية تقديم الطوسي لحديث نفي الضرر علىسائر الأدلة التفصيلية في الشرع. ويمكنا هنا ذكر بعض التخریجات المتصوّرة لشرح هذه العلاقة، والتفصیل في محله، وأهمها:

**التخريج الأول:** ما ذكره بعض الباحثين المعاصرین - ناقداً نظرية الطویف - من رفض العلاقة السلطوية بين حديث لا ضرر والأدلة الشرعية، فذكر أنَّ حديث لا ضرر هو العام، والأدلة التفصيلية في المجالات المختلفة هي الخاص، فالمفترض أنَّ نقول: إنَّ حديث نفي الضرر يقرُّ عدم وجود ضرر في الشريعة، لكنَّه يخصّص بالدليل الدالٌّ على وجوب العقوبات والحدود مثلاً رغم ما فيها من ضرر، وبهذا الجمع نصل إلى نتيجة تقدِّم الأدلة التفصيلية على حديث لا ضرر، وليس العكس، خلافاً لما أراده الطویف<sup>(١٨)</sup>.

لكن هذه المحاولة لم تلاحظ أن النسبة الحقيقة بين كلّ نصٍّ خاصٍ وبين حديث نفي الضرر هي العموم والخصوص من وجه؛ لأنَّ النصَّ الخاصُّ يثبت أحكامه بالإطلاق الشامل لمورد الضرر وغيره، كوجوب الوضوء الشامل للوضوء الضرري وغيره؛ وحديث نفي الضرر ينفي الضرر في مورد هذا النصَّ (الوضوء) وغيره، فتكون النسبة مما لا يقبل تخصيص أحدهما بالأخر، بل لو صحت فرضية هذا المناقش هنا لكان تخصيص الدليل الشرعي التفصيلي بحال عدم الضرر وعدم الحرج مستحيلاً، ومن ثمَّ فيلزم الإبقاء على ثبوت وجوب الصوم ولو لزم منه الضرر أو الحرج، وهذا غير معقول؛ لأنَّه يفضي عملياً إلى تعطيل قانون نفي الضرر ونفي الحرج، إذ أين سيصبح مورد تطبيقهما في ما دلت عليه النصوص بإطلاقها أو عمومها الشاملين لمورد الضرر والحرج !

وكان المناقش هنا تصور أن المراد هو نفي الشيء الذي يكون منه الضرر نوعاً، أو يتعلّن بالعنوان الضرري نوعاً، لهذا مثّل بالعقوبات، مع أن ثبوت الضرر في الشّرع أعمّ من هذه الحال.

**التغريج الثاني:** ادعاء أن تقديم حديث نفي الضرر على سائر الأدلة مبررٌ لأن الحديث وما يحفل به من مؤيدات قطعي السند، فيقدم على الأدلة الظنية؛ لأن تلك الأدلة سوف تصبح في إطلاقها أو عمومها معارضةً لقطعويّ السنة، والقاعدة تفرض

علينا طرح ما خالف قطعیّ السنة.

**لکن هذه المحاولة** تفترض في البداية أنّ حديث نفي الضرر وما يحيط به قطعیّ الصدور، وهذه القطعیّة محل خلاف شديد وغير مقنعة. نعم، أصل نفي الضرر في الجملة في الشريعة معلوم، أما وجود حديث له عموم أو إطلاق فهو أمرٌ غير محرز بشكل يقيني. بل في المقابل لو صحّ هذا التخريج فلن يتمكّن من مواجهة الأدلة قطعیّة الصدور، كالنصوص القرآنية والعديد من نصوص السنة، وسيجعل ذلك قاعدة نفي الضرر ضيقة الدائرة، وهو ما سيلغي في كثير من الأحيان قدرتها على التأثير، وهو ما رُبما لن يخدم نظریّة الطویف أيضًا.

**التخريج الثالث:** ما أحتمل شخصیًّا أنه هو مستند الطویف، وقد تناوله أيضًا بعض الأصولیین من الإمامیة، وهو أن يفترض أن العلاقة مع حديث نفي الضرر لا ينبغي أن يجعلها مع كلّ نصٍّ شرعی على حدَّة، لتكون النسبة هي العموم والخصوص من وجہ، بل يجعلها بين الحديث وبين مجموع الأدلة الشرعیّة، وبتغیر شكل أحد طرفي العلاقة سوف تتغیر النتیجة، وسوف تصبح عموماً وخصوصاً مطلقاً؛ فكأنّ حديث لا ضرر يخصّص جميع الأدلة الشاملة لجميع الواقع دفعاً واحدة وبما هي مجتمعة معاً وفي قوّة نصٍّ واحد، وبهذا يكون مبرّر تقدّم حديث نفي الضرر على سائر الأدلة هو التخصیص، كما يفهم من الطویف.

**لکن هذا التخريج** ناقشه السيد الخوئی بأنه لا يوجد عندنا دلیلً اسمه مجموع الأدلة حتّى نوقع التعارض معه، بل ليس بآيدينا إلاّ كلّ نصٍّ قائم بذاته، فالعلاقة يجب أن تكون بين حديث نفي الضرر وكلّ نصٍّ على حدَّة<sup>(١٩)</sup>. وبعبارة أخرى: إنّ اعتبار مجموع الأدلة دليلاً واحداً فيه عناية زائدة تحتاج إلى تبرير بعد أن كان كلّ دلیل هو في حقيقته دليلاً مستقلّاً، ولا نملك تبريراً لهذه العناية الزائدة<sup>(٢٠)</sup>.

**لکن السيد الصدر رفض هذه المناقشة**، واعتبر أنّ الشريعة لما نزلت بالتدرب، معلنة ذلك في سياستها التبیینیّة، فكأنها ترى أنّ الفاصل الزمانی بين نصوصها منزلة العدم، فيكون الارتباط بين حديث نفي الضرر وسائر الأدلة بحکم الاتصال، ولو لا نصب الشريعة قرینة عامة على سياستها التدرجیّة في بيان الأحكام لما قام العرف ب تقديم الخاص على العام مع الانفصال، فإنّ هذا لا يفهمه العرف إلاّ تعارضًا

مستقرًاً ومستحکماً، وعبر هذه الطريقة تصبح العلاقة الاتصالية بين حديث نفي الضرر ومجموع الأدلة قائمةً، وبهذا يقدم عليها بالأخصية<sup>(٢١)</sup>.

ولا أريد أن أخوض هنا في مناقشات حول هذه الفكرة؛ إذ قد يلزم منها - كما أفاد السيد الحائري - هدم الظهور؛ بسبب تحول القرائن المنفصلة إلى قرائن متصلة<sup>(٢٢)</sup>، وهذا ما يحدث ما يشبه عندهم الكارثة في الاجتهاد، وفقاً لمعايير الأصوليين في خصائص القرينة المتصلة والمنفصلة. لكن ما أودّ التعليق عليه هنا، مكتفياً به، هو أنّ سياسة التدرج في بيان الأحكام لا تعني الاتصال أبداً ولا ما في قوله، ولا يوجب ذلك ربط كلّ نصّ بمجموع النصوص الشرعية بطاً اتصالياً بالمعنى الدلالي للكلمة؛ لأنّ سياسة التدرج لا تعني إلاّ أنّ الأحكام تأتي بشكلٍ تدريجي، والبدليل الذي كان ينبغي أن يُقْحِمَه الصدر هنا هو أنّ النصّ إذا كان في دلالته على صلة بخمسة نصوص من حيث مضمونه فإنّ الفهم الغربي للنصوص يكون بمقارنته بالمجموع، لا بفصل علاقاته مع كلّ واحد على حدة. فلو جاء دليلاً منفصل يتحدث عن الضرر على المتوضئ فقال: الوضوء الضري مرفوعٌ عنكم فإنّ العرف لا يربط هذا الحديث بطبع منفصلأً بكلّ نصّ نصّ من نصوص الوضوء وأحكامه، فيحدث التشظي والتقطيع بينها، بل يربط النصّ بما يتصل به من حيث المضمون بوصف المتأصل نصّاً واحداً، لا يجعل الحديث قرينةً متصلة مع مجموع ما يرتبط به. فكلام السيد الخوئي والسيد الصدر معاً غير مقنع، وفي الوقت عينه يبدو أنّ فكرة نسبة الحديث نفي الضرر إلى المجموع معقولة، وخاصةً مع ورود تعبير (في الإسلام) في بعض روایات حديث الضرر. لكنّ مع هذا كله يبقى في النفس شيءٌ من إثبات أنّ العرف يعتمد إلى ذلك، فيكون الأمر محتملاً على الوجهين، ولا مرّجح في البين، وإنْ كانت النفس تميل إلى قيام العرف بذلك.

**التخريج الرابع:** ما يصبّ أيضًا في مصلحة نظرية الطوفي، وربما يكون هو المستكثن في ذهنه. فبدل أن يذهب الطوфи إلى ممارسة التخصيص المباشر؛ لأنّ التخصيص المباشر قد لا يسمح للطوфи بتقديم حديث لا ضرر على الأدلة الأولية؛ إذ النسبة بينه وبينها هي العموم والخصوص من وجه (بصرف النظر عن التخريج الثالث)، وفي هذه الحال لا موجب للتقديم، بل المتعين هو التساقط.

بدل أن يذهب نحو ذلك، كان من الأفضل له استخدام نظرية الحكومة التي انتصر لها . في علاقـة لا ضرـر بـأدلة التشـريعـات الأولـية . جـمهـور أصـولـيـي الإمامـيـة فيـ القرـنـيـنـ الـآخـيـرـيـنـ، طـبـعاـ لـوـ قـبـلـاـ بـفـهـمـهـمـ وـتـفـسـيرـهـمـ لـهـذـاـ الحـدـيـثـ، وـوـافـقـنـاـ عـلـىـ أـصـلـ فـكـرـةـ الـحـكـومـةـ، وـكـذـلـكـ بـصـرـفـ النـظـرـ عـنـ فـهـمـ الـحـكـومـةـ هـنـاـ وـهـوـيـتـهاـ، حـيـثـ يـوـجـدـ خـلـافـ بـيـنـ مـدـرـسـةـ النـائـيـنـيـ وـغـيـرـهـ...ـ، فـقـدـ اـعـتـبـرـواـ أـنـ الـحـدـيـثـ نـاظـرـ إـلـىـ مـخـتـلـفـ الـأـحـكـامـ الـشـرـعـيـةـ، وـيـشـيرـ إـلـيـهـاـ، وـيـعـلـنـ نـفـيـ الـضـرـرـ فـيـهـاـ، وـخـصـوصـيـةـ الـحـكـومـةـ هـذـهـ (ـوـالـتـيـ يـفـسـرـهـاـ بـعـضـهـمـ بـالـنـظـرـ وـالـإـشـرـافـ)ـ هيـ الـتـيـ تـجـعـلـ حـدـيـثـ لـاـ ضـرـرـ مـقـدـمـاـ،ـ وـلـيـسـتـ خـصـوصـيـةـ نـسـبـةـ الـأـخـصـيـةـ؛ـ لـعـدـمـ وـجـودـهـ؛ـ حـيـثـ النـسـبـةـ هـيـ الـعـمـومـ وـالـخـصـوصـ منـ وجـهـ.

وبهذا نعرف أنـهـ لوـتـمـ فـهـمـ الـمـشـهـورـ لـحـدـيـثـ نـفـيـ الـضـرـرـ إـنـ الصـحـيـحـ هوـ ماـ ذـهـبـ إـلـيـهـ الـطـوـفـيـ مـنـ تـقـدـيمـ حـدـيـثـ نـفـيـ الـضـرـرـ عـلـىـ سـائـرـ الـأـدـلـةـ الـشـرـعـيـةـ.

## ٥- الطوفـيـ وـمـفـارـقـةـ التـمـسـكـ بـالـإـجـمـاعـ ضـدـ الـإـجـمـاعـ

لاحظ بعضـ النـاقـدـيـنـ عـلـىـ الطـوـفـيـ أـنـهـ اـعـتـدـ عـلـىـ الـإـجـمـاعـ بـإـثـبـاتـ تـقـدـمـ الـمـصـلـحةـ عـلـىـ الـإـجـمـاعـ؛ـ وـذـلـكـ حـيـنـ اـعـتـبـرـ أـنـ قـوـةـ الـمـصـلـحةـ عـلـىـ الـإـجـمـاعـ تـكـمـنـ بـيـنـ الـإـجـمـاعـ عـلـىـ مـرـجـعـيـةـ الـمـصـلـحةـ،ـ بـيـنـماـ الـإـجـمـاعـ نـفـسـهـ مـحـلـ خـلـافـ بـيـنـ الـأـمـةـ،ـ وـغـيـرـذـلـكـ،ـ وـالـاعـتـمـادـ عـلـىـ الـأـمـرـ الـمـتـفـقـ عـلـيـهـ يـوـجـبـ الـوـحـدـةـ،ـ فـيـكـونـ أـرـجـعـ مـنـ غـيـرـهـ،ـ وـهـذـاـ يـعـنـيـ أـنـ الطـوـفـيـ اـعـتـدـ عـلـىـ أـمـرـ مـخـلـفـ فـيـهـ،ـ وـهـوـ الـإـجـمـاعـ؛ـ لـكـيـ يـبـثـ أـنـ الـمـصـلـحةـ أـرـجـعـ مـنـ غـيـرـهـ،ـ وـهـذـاـ نـوـعـ مـنـ الـمـفـارـقـةـ<sup>(٣٢)</sup>.

لـكـنـ هـذـاـ نـوـعـ مـنـ الـاـنـقـادـاتـ لـاـ يـصـحـ مـواـخـذـةـ الطـوـفـيـ بـهـ؛ـ فـالـطـوـفـيـ يـبـدوـ عـلـيـ الـاعـتـقـادـ بـحـجـيـةـ الـإـجـمـاعـ،ـ فـقـدـ اـسـتـدـ إـلـىـ مـاـ يـعـتـقـدـ هـوـ أـيـضاـ بـهـ.ـ كـمـاـ أـنـهـ يـبـدوـ كـوـنـهـ بـصـدـ مـنـاـقـشـ الـرـاـضـيـنـ لـفـكـرـتـهـ بـيـنـ سـيـاقـ يـؤـمـنـ بـحـجـيـةـ الـإـجـمـاعـ وـنـفـوذـ مـنـطـقـهـ.ـ لـهـذـاـ استـخـدـمـ أـدـلـتـهـ بـيـنـ إـثـبـاتـ نـظـرـيـتـهـ،ـ وـهـذـاـ رـائـجـ.ـ لـكـنـ لـوـ تـمـكـنـ الطـوـفـيـ مـنـ إـثـبـاتـ تـقـدـمـ الـمـصـلـحةـ عـلـىـ الـإـجـمـاعـ بـمـعـطـيـاتـ مـتـفـقـ عـلـيـهـاـ لـكـانـ ذـلـكـ أـقـوىـ لـهـ أـيـضاـ.

٦- منـ نـقـدـ سـعـةـ النـصـ إـلـىـ نـقـدـ النـصـ نـفـسـهـ،ـ هـلـ اـجـتـهـدـ الطـوـفـيـ فـيـ مـقـابـلـ النـصـ؟ـ!

هـنـاكـ تـهـمـةـ رـائـجـ يـتـهمـ بـهـ الطـوـفـيـ،ـ وـهـيـ أـنـهـ نـظـرـ لـلـاجـتـهـادـ بـيـنـ مـقـابـلـ النـصـ.

ونريد هنا أن ندرس هذه التهمة ونقوّمها.

في البداية، ثمة تساؤلٌ يمكن أن يطرح نفسه هنا، وهو أنّ القاعدة التي أصلّها الطوسي في تقدّم المصلحة على النصّ هل تقف عند حدود التعامل بين دليلين ثبتت حجيتهما، لكنّهما تناطياً في موضع مشترك؛ أو أنّ القضية تذهب أبعد من ذلك؟ وبتعبير آخر: هل تتمكّن المصلحة عند معارضتها للنصّ من تقييد النصّ وتخصيصه فقط، أو أنّ لديها القدرة على إبطال النصّ بشكلٍ تامٍ وطرحة جانباً أضاء؟

من الطبيعي أن هذا التساؤل سوف يفرض ثلاثة أشكال من العلاقة بين النص والمصلحة، هي:

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

هنا تعني هذه المنافاة أنّ إطلاق دليل حصر حقّ الطلاق بالرجل يعارض إطلاق دليل مرجعية المصلحة، ومركز التعارض هي حالة عدوانية الرجل وإضراره بالمرأة. ومن الواضح في تقديرني أنّ هذا الشكل مشمول ل الكلام الطوفي. لكنْ كيف يعالج الطوفي مشكلة من هذا النوع؟ نحن لا نعرف. فهل يعتبر أنّ تقدم المصلحة على النصّ يلزم الرجل بالطلاق، أو أنّه يذهب بها أبعد من ذلك، فيثبت للمرأة هنا حقّ الطلاق لنفسها؟ هذا ما يحتاج لتأمل أكثر؛ لفهم توابع نظريته.

**الشكل الثاني:** أن يكون مركز التبادل مستمراً دائماً على طول الخطّ، وليس له حالة دون حالة، غاية الأمر أنّ هترة عصر النصّ لم يكن فيها هذا التبادل قطعاً أو احتمالاً. وفي هذه الحالة يتناهى الإطلاق الأزمني للنصّ مع مرجعية المصلحة، ويفترض منطقياً أن يقول الطوسي هنا بتأريخية النصّ المذكور؛ انسجاماً مع قانون تقدم المصلحة على النصّ.

وهذا الشكل وإنْ كان من أشكال الشكل الأول، لكننا فضّلناه لمزيد أهمّته.

**الشكل الثالث:** أن يفترض أنَّ النصَّ يتمام حاليه وأزمنته وأوضاعه منافٍ

للمصلحة. وفي هذه الحالة يفترض أن يقول الطویف بنفي صدور النصّ. وهذا إنما يكون عادةً في الطرق الظنیة لإثبات النصوص، مثل: أخبار الأحاداد وغيرها.

لا يبدو واضحًا من الطویف أنه يتحدث عن هذه الحالة، وإن بدا من الشيخ البوطي نسبة ذلك منه إلى الطویف<sup>(٢٤)</sup>. لكن تابع نظریته يفترض أن تطال ذلك منطقیاً، ومن ثمّ فيكون من شروط ثبوت حججية الطرق الظنیة الأخرى عدم منافاتها مع المصلحة.

**والسؤال: هل نظریة الطویف هنا تجعل العلاقة المتعاكسة بين النص والمصلحة من نوع علاقه التعارض أو من نوع علاقه التزاحم؟**

هذا السؤال في غایة الأهمیة؛ لأننا لو جعلنا نظریة الطویف من شؤون باب التعارض بين الأدلة فهذا يعني أنّ المصلحة تهدم إطلاق أو عموم النصوص في حالتها، أو تهدم حججية النص تماماً؛ بينما لو قلنا بأنّ مرجع نظریة الطویف هو التزاحم فهذا يعني أنّ النصوص سالمه من حيث إطلاقاتها وعموماتها، كلّ ما في الأمر أنه في حالة تزاحم امثال دليلين شرعین، هما: النص والمصلحة، ولا يتتسى الجمع بين الامثالين المذکورین، نأخذ بالأهمّ، وهو مفاد المصلحة عند الطویف. وهذا كله على بعض النظريات في التمييز بين التعارض والتزاحم.

إذا فسّرنا العلاقة بأنّها علاقة تزاحم فيجب حذف الشكل الثالث المتقدّم من أشكال التناقض بين النص والمصلحة؛ لأنّ علاقه التزاحم لا يمكنها أن تكون موجودة في حالة التناقض المطلق، فيما يبقى الشكل الأول، وربما - بشيء من التكالّف - الشكل الثاني أيضًا؛ أمّا لو قلنا بأنّ الحاله هي حالة تعارض فالأشكال الثلاثة متصورة.

وإذا جعلناها من نوع التعارض فما هو المرجح لتقديم المصلحة على النص؟ يجب الطویف هنا بأقوائیتها، وبناء الشريعة عليها.

والراجح بالنظر أنّ الطویف فهم الأمر على أنه تعارض. وهذا منسجم مع تخريج الموقف وفقاً لنظریة التخصیص أو الحكومة بما يفهم من كلامه. وبناء عليه يأتي السؤال: ما هو نوع المرجح لتقديم المصلحة على النصّ عند التعارض، فنهدم إطلاق الدليل أو نسقط أصل حججته؟

ويمكن الجوابـ انتصاراً لموقف الطوسيـ . بأنه ما دامت الشريعة الواقعية مقيدة في جميع أحکامها برعاية المصالح فهذا يعني أنها مقيدة ذاتاً بعدم الثبوت وعدم الشمول لأيّ مورد يكون على خلاف المصلحةـ فإذا أدركنا المصلحة بسبيلٍ معتبر شرعاً فهذا يعني أنَّ هذه الحال التي أدركنا فيها المصلحة يفترض أن تكون خارجة عن الشريعةـ ، وتلقائياً لا يكون من المقبول أنَّ النص يشملها؛ لأنَّ النص لا يشمل ولا يخبر إلاً عن الشريعة الواقعيةـ ، المفروض أنها مقيدة بعدم معارضة المصلحةـ .

وبناءً عليه كلَّ الحجج الصدورية والدلالية لا يشمل دليل حجيتها حالة كونها معارضة للمصلحةـ . فمجيء دليل حجية المصلحة على عكس مفاد النصوص يوجب تقدمه عليهاـ .

بل يمكن القول بأنَّ الظنَّ بعدم المصلحة في حالة ما يوجب سقوط الظنَّ بصدر الحديث أو اطلاقه وعمومهـ . وأدلة حجية الظنَّ الصدوري أو الدلالي مقيدة بعدم وجود ظنٌ على خلافهاـ ، والمفروض وجوده هناـ ، فتسقط عن الاعتبارـ . وهذا ما ينتج تقدُّم المصلحة على النصَّ عملياًـ ، بمعنى زوال حكم النصَّ في حال الظنَّ بعدم المصلحةـ ، فضلاً عن القطعـ .

**ولكنَّ هذه العملية برمتها تقوم على:**

**أـ . أصل قدرة العقل موضوعياً على كشف المصلحة أو المفسدةـ ، ولو بمستوى الظنـ .**

**بـ . ثبوت كون الإدراك العقلي الظاهري للمصلحة أو المفسدة قد ثبت له الحجية من الشارعـ ، حتى في حال تعارضه مع نصوص ولو ظنية معتبرةـ .**

والخصوصية الأولى أكثر أهمية هناـ؛ لأنَّها لو لم ثبتت لم يكن يمكن للمصلحة فعل شيء على الإطلاقـ . بينما الخصوصية الثانية تعترف بقدرة العقل على تحصيل ظنٌ موضوعي بالมصلحة أو المفسدةـ ، غاية الأمر لم ثبت له الحجيةـ . وهذا وإن لم ينتج عنه حكمٌ شرعيـ ، ومن ثم لا يصلح لمعارضة دليلٍ شرعيـ ، لكنهـ . كما رأيناـ . يمكن أن يُسقط حجية ظنٌ صدوري أو دلاليـ . وهناك فرقٌ بين سبييلٍ يثبت حكماً شرعياًـ ، لأنَّه سبييلٍ حجَّةـ ، فيعارض حجَّةً أخرىـ ؛ وسبيلٍ آخر لا يثبت ذلكـ ، لكنه يسلب سبيلاً حجَّةً عناصر حجيتهـ .

والآن لننظر: هل سعى الطویف لإثبات هاتين الخصوصیتين؟  
الجواب بالإيجاب؛ فقد اعتبر أنَّ العقل لديه قدرة معرفة المصالح في غير العبادات؛ وفي المقابل اعتبر أنَّ حديث نفي الضرر يمنح شرعية لهذا الإدراك العقلي عملياً. وبهذا كله نكتشف أنَّ الطویف لم يجتهد في مقابل النص، كما صوره بعض خصومه، بل طبق تماماً ما يطبقه سائر المقهاء عند استخدامهم حديث نفي الضرر في مجال الأضرار، لا في مجال المصالح والمفاسد؛ فهم يسمحون للعقل من جهة بإدراك الضرر ولو بسبيل لا يبلغ رتبة اليقين القطعي، مثل: الرجوع لأهل الخبرة؛ حيث يتبعون بقول أهل الخبرة في إثبات ضرورة الصوم مثلاً، ثم يستخدمون حديث نفي الضرر لنفي وجوب الصوم في هذه الحال. والذي فعله الطویف هو العملية نفسها، فسمح للعقل بإدراك المصلحة والمفسدة إدراكاً بالعلم العادي، ثم منح هذا الإدراك حجية وتأثيراً على تقييد سائر الأحكام بحديث نفي الضرر، بعد أن فسره بمعنى المصلحة والمفسدة.

بل بإمكان الطویف هنا أن يناقش الفضاء الحنبلی والمالکي عامة، بأنكم عندما اعترفتم بحجية المصلحة المرسلة آمنتم بإمكان العبور من إدراك المصلحة إلى إدراك الحكم الشرعي، وعملية وعي المصلحة عقلياً لا فرق فيها بين وجود نصٍّ وعدمه. فالعملية نفسها التي مارستها في مورد الإرسال يمكنني أن أمارسها في مورد النص. فهل العقل هناك غير العقل هنا؟ وهل ميكانيزما الاكتشاف هناك غيرها هنا؟ أليس من المنطقي في فضاء حنبلی يؤمن بالمصلحة المرسلة وسدّ الذرائع أن تكون المصلحة منكشفة لنا، فلماذا تتكتشف لنا حال فقدان النص ولا تتكتشف حال وجوده؟ وما هو الفارق المعرفي والوجودي هنا؟ نعم، غایة ما في الأمر أنَّ النتيجة هنا سوف تعارض نصاً، وقد رأينا أنَّ معارضته نصٌّ لا تعنى سوى معارضة دليلٍ لدليل آخر، فينبغي إجراء قواعد التعارض هنا، وليس سلب الوعي العقلي بالمصلحة أصلَّ وجوده من الأول أو حجيته، إلا بدليلٍ منفصل، أو بإثبات فصور دليل حجيته عن الشمول لغير حالة الإرسال (وهو ما يمكن ادعاؤه جزئياً في بعض أدلة حجية المصلحة). وبهذا نكتشف أنَّ الأخذ على الطویف كونه اجتهد في مقابل النص خير صحيح، وخاصة في الفضاء السئي. والغريب أنَّ بعض نقاد الطویف يأخذ عليه أنَّ

نظريته ليست سوى تقديم نصٌ على آخر، لا تقديم المصلحة على النص، كما رأينا سابقاً؛ فيما بعضاً آخر يأخذ عليه أنه يجتهد في مقابل النص! وفي ظني أن كلام الإشكاليين غير صحيح، ولو أريد مناقشة الطوفي فالأفضل الذهاب نحو مفروضاته وأصوله وأدلةه مباشرةً.

## ٧- الشیخ أبو زهرة وتهمة تقديم الطوفی المصلحة على الدلیل القطعی

ورغم هذا كله، يبدو أن الشیخ محمد أبو زهرة يعتبر أن مركز الخلاف بين الفقهاء والطوفی هو أن الطوفی جعل مركز التعارض قائماً بين النص قطعی السند والدلالة وبين المصلحة، لا بين النصوص الظنیة سنداً أو دلالة وبين المصلحة، وإلا فمَنْ قبله قبلوا بنوع من التعارض وتقدیم المصلحة على النص في حالات الظن، وهذا معنی موافقة مالک على تخصیص الظن بالمصلحة، بل هذا معنی أنهم يعتبرون الخبر الأحادی شادًّا المتن عندما يعارض مصلحةً أيضاً، فلا يأخذون به<sup>(٢٥)</sup>.

معنى هذا الكلام أن ما يختلف فيه المشهور مع الطوفی هو النصوص القطعیة سنداً ودلالةً. وهذا ما سوف يعقد الموقف أمام الطوفی جداً، ويجعله بالفعل في مقابل النص! فهل صحيح أن الطوفی يدعى ذلك؟ ولو ادعاه فهل يكون كلامه غریباً أيضاً، أو يمكن فرض تخريج له لو صحت أصوله ومتیاته التحتیة دون التورط في الاجتہاد في مقابل النص؟

وبالذهب أكثر عمقاً في ما طرحة الطوفی يمكن أن تثار أسئلةً مشروعة، وهي: إن الطوفی حيث كان هناك إدراك للمصلحة كان لا يتغلّب حججیة النص؛ لأنَّ النص مبنيٌ على عدم معارضته المصالح، لكنَّ السؤال الأکثر جدیةً أمام الطوفی هو: كيف تستنی للعقل أن يدرك المصلحة وهو يرى نصاً. وخاصةً القطعی منه - على خلاف إدراکه؟

إنَّ السؤال هنا منقلبٌ على الطوفی، فبدل أن يقول لنا: كيف اقتنعتم بوجود حکمٍ شرعیٍ مع أنه منافٍ للمصلحة؟! نقول نحن له: كيف اقتنعت بمنافاة المصلحة في مورد وجود دلالةً من نص؟!

لعلَّ ما يرجح كلام أبو زهرة هو أنَّ الطوفی نفسه يصرُّ بأنه يتکلم بما هو

أبعد من نظرية المصالح المرسلة، ويبدي نفسه وكأنه مختلفٌ عن البقية. لكنَّ نصوص الطويف لا تساعد على افتراض الشيخ أبو زهرة دائمًا؛ فالرجل لم يُشير إطلاقاً إلى فكرة النص القطعي، بل بالعكس تعامل مع النصوص على أنها مبهمة فيما تصلحة قاطعة، وهذا يرجح أنَّ نظره إلى نصوص تحتمل أوجهًا أخرى، وليس قاطعة السند والدلالة.

بل ثمة نص في رسالة الطوسي قد يكون شاهداً على عكس تفسير أبو زهرة له، حيث يقول: «وأما النص فهو إما متواتر أو آحاد، وعلى التقديرين فهو إما صريح في الحكم أو محتمل. فإنْ كان متواتراً صريحاً فهو قاطع من جهة متنه ودلالته، لكنْ قد يكون محتملاً من جهة عموم أو إطلاق، وذلك يقترح في كونه قاطعاً مطلقاً. فإنْ فرض عدم احتماله من جهة العموم والإطلاق ونحوه، وحصلت فيه القطعية من كلّ جهة، بحيث لا يتطرق إليه احتمال بوجهه، معنا أنّ مثل هذا يخالف المصلحة، فيعود إلى الوفاق. وإنْ كان آحاداً محتملاً فلا قطع. وكذلك إنْ كان متواتراً محتملاً، أو آحاداً صريحاً لا احتمال في دلالته بوجهه؛ لفوات قطعيته من أحد طرفيه، إما متنه أو

فهذا النص يبدو مانعاً عن الخروج باستنتاج أبو زهرة لمقصود الطوسي. فالطويق يرفض أن يكون النص القطعي من تمام جهاته مخالفًا للمصلحة، وهو بهذا لا يرى موضوعاً لنظريته في دائرة القطعيات النصية، فكيف ينافشه أبو زهرة بأنّ محل نزاعه ليس، سوى القطعيات؟!

ولو سلّمنا أنَّ الرجل يتحدث عن النصوص القطعية تماماً فإنَّ كلامه يظلُّ يحظى بقدر من المقولية في التصوير؛ وذلك أنَّ الطوفي يريد أن يفتح ثغرةً في قطعية النصّ عند معارضته للمصلحة؛ لا في حجَّة النصّ القطعي بعد المعارضة. فالنصّ لولا المعارضة كان قطعياً، لكن بمجرد أنَّه عارض مصلحةً فهذا يجعله في دائرة الإبهام، ولهذا عبر عنه الطوфи بالبهم. ومرجع كلام الطوفي إلى اعتباره النصوص والدلالات ذات خاصرة رخوة، بمعنى أنَّها قابلة لاهتزاز اليقين بها نتيجة دخول أيٍّ عنصر إضافيٍ على الخطِّ، وهذا هو مسلك العديد من الهرمنوطيقين، بل والأصوليين أيضاً؛ فالاليقنة متفرعةٌ على (صد تمام العوامل الداخلية والخارجية في النص)، ودخول عنصر

معارضة المصلحة يهدم هذه اليقينية، فعندما يعارض النصُّ القطعي - لولا المعارضة - المصلحة فهو في الحقيقة يعارض نصاً آخر، وهو حديث لا ضرر، كما يعارض عنده الكثير من نصوص التعليقات وبناء الأحكام على المصالح، ويعارض النزعة المقاصدية التي تجعل العبرة بالمقاصد، لا بالوسائل. وهذه العناصر المجتمعة تحدث في النصَّ القطعي اهتزازاً في قطعنته، وبهذا يمكن التخلّي عن إطلاقه بعد ذلك.

لست أريد الانتصار للطوفي بقدر ما أريد محاولة فهمه بطريقة معقولة، وإن فالحديث عن إمكانات العقل سوف يأتي التعليق عليه، وهل العقل بمعارضة نصَّ قطعي - لولا التعارض - يمكنه أيضاً أن يدعى اليقين أو حتى الظنَّ في قضيائنا عملية مشابكة ومعقدة أو لا؟<sup>٦٩</sup>

## ٨- الطوفي والشيعة وفكرة النسخ والتخصيص بعد النبي

ي THEM الإمام محمد أبو زهرة الطوفي بأنه أخذ أو التقى بفكيرته التي طرحتها مع الشيعة. ويشرح هذه القضية من خلال قوله بأنَّ الشيعة يقولون بالنسخ والتخصيص للشريعة الحمديَّة بعد وفاة النبي ﷺ من قبل الأئمَّة، اعتماداً على الاجتهد. وإن تخصيص الطوفي في الشريعة بالمصلحة يتلقي مع تخصيص الشيعة لها بالاجتهد الصادر من أئمَّة أهل البيت<sup>(٧٠)</sup>. كما يعتبر الدكتور محمد يوسف موسى أنَّ نظرية الطوفي تفتح باب النسخ بعد وفاة النبي ﷺ، الأمر المرفوض جملةً وتفصيلاً<sup>(٧١)</sup>.

ولست هنا بقصد الحديث عن مذهب الطوفي، وهذا ألمحنا له سابقاً. لكنَّ ما يهمني هو شرح فكرة الطوفي، وتصوُّر الشيعة لأئمَّتهم؛ لأكتشف أنَّ أبو زهرة أخطأ في فهم الاثنين معاً:

١. أَمَا الشيعة، فلا يقولون بتخصيص الشريعة النبوية بالاجتهد الصادر عن أئمَّة أهل البيت عبر علوم تلقواها، بل هم منقسمون في هذه القضية: فبعضهم لا يرى أنَّ أهل البيت يقومون بإضافة أي شيء على الشريعة الواردة في الكتاب والسنة، وإنما يمارسون شرعاً لها. وانطلاقاً من عصمتهم فإنَّ شرحهم لها هو الشرح مضمون الصحة وسط شروحات المسلمين الأخرى. ووفقاً لهذا الفريق لا يوجد تخصيص ولا نسخ للقرآن، ولا للسنة النبوية.

أمّا الفريق الآخر، فرغم كونه يعتقد بأنّ الأئمّة لديهم ولایةٌ شرعیّة، وكأنّهم يقبلون بأنّ الشریعة لم تصدر لعوم الناس كلّها، لكنّهم يعتقدون بأنّ الجزء المتبقّی من الشریعة قد اختصَّ النبیُّ أو الله سبحانه وتعالی به أهل البيت؛ لکی بینوه للناس بالتدريج. فالمختصُّ الصادر من أحد أئمّة أهل البيت ليس منطلقاً من الاجتہاد، كما تصور أبو زهرة، بل هو مأخوذٌ من النبیِّ أو الإلهام الإلهي، وهو جزءٌ من الشریعة المحمدیّة من الأصل، غایة الأمر أنَّ البيان له قد تأخرَ إلى ما بعد وفاة النبیِّ.

وقد بحثنا هذا الموضوع بالتفصیل، وقلنا بأنَّ أهل البيت ليس لهم ولایةٌ شرعیّة، بل هم شرّاحٌ للكتاب والسنّة. نعم، لهم ولایةٌ تدبریّةٌ على مستوى إدارۃ السياسة الشرعیّة<sup>(۲۹)</sup>.

٢. وأمّا الطویف، فالرجل لا يقول بنسخ الشریعة بالصلحة ولا بتخصیصها بها بعد وفاة النبیِّ، بل كلّ ما يراه أنَّ حديث نفی الضرر أصلٌ لمرجعیّة معرفیّة جديدة هي المصلحة. وهذا يعني أنه كلّما خالف النصّ المصلحة انكشف أنه ليس فيه إطلاق شامل لهذه الحال، أو أنَّ إطلاقه غير حجّة. وما الفرق بين طرح الحديث لشذوذ متنه بمخالفته المصلحة والمقادیر الشرعیّة وبين طرح إطلاق الحديث لشذوذ بمخالفته المصلحة الشرعیّة؟! فلماذا قبل أبو زهرة من البقیة فعل ذلك في الحديث، ولم يقبل من الطویف؟! وأمّا قصّة النصّ قطعیّ السنّد والدلالة فقد توّقّنا عندها قبل قلیل، فلا نعید.

فما ذكره أبو زهرة مؤاخذاً الشیعة والطویف معاً في غير محلّه.

## ٩- البوطي وتناقضات الطویف

يلاحظ الشیخ البوطي على الطویف وقوعه في التناقضات. ويدکر لذلك مثالين عمدة، يرى أنه لو لاحظناهما فهما «كافیان لإسپال حجاب الإهمال على مجموع أدلة وبراھینه التي ساقها إلى دعواه».

### وهذان المثالان هما:

١. صرّح الطویف في بداية رسالته بأنَّ أدلة الشرع تسعة عشر، وذكر منها المصلحة المرسلة، ثم قال بأنَّ أقوى هذه الأدلة هو الكتاب والسنّة، ثم لما تحدث عن

معارضة المصلحة للكتاب والسنّة والإجماع قدّم المصلحة على النصّ والإجماع، فكيف يكون النصّ والإجماع أقوى الأدلة، ثم تكون المصلحة، التي هي من سائر الأدلة، مقدمةً عليهم في الوقت عينه؟<sup>(١)</sup>

بـ . إنّه يقول في تفسير حديث لا ضرر بأنّ معناه أنّه «لا لحوق ضرر شرعاً إلا بموجب خاصّ مخصوص»، ثم بعد ذلك يجعل المصلحة مقدمة على كلّ الأدلة، فإذا كان هذا حال المصلحة، فمنّ هو الذي سوف يقوم بتخصيص دليل نفي الضرر؟<sup>(٢)</sup> كما أخذ الدكتور مصطفى زيد على الطوسي في تناقضه حين اعتبر أنّ المصلحة متفقّ عليها، وفي الوقت عينه تحدّث آخر الرسالة عن تعارض المصالح والمفاسد، ليضع لها حلّاً، فكيف تكون المصلحة متفقاً عليها، وتكون مثل هذه المعارضات قائمة؟<sup>(٣)</sup>

### ولكنني أعتقد بأنّ إشكالية المفارقة في كلمات الطوسي غير مقنعة؛ وذلك:

**أولاً:** إنّ تهافت كلامه في موضوع أقوائیة النصّ والإجماع على المصلحة مع قضية المصلحة المرسلة لا يصلح تناقضاً؛ لأنّ كلامه متصل واضح في أنّه ما يزال بصدّ التوضيح، فيوضح بعضه بعضاً. وإنّ فالإشكال في محله، وخاصة نتيجة ما قلناه سابقاً، من أنّ ميكانيزماً الاجتئاد في المصلحة المرسلة هي بعينها في المصلحة في مورد النصّ، وإنّ إذا قال الطوسي بأنّ أقوائیة النصّ والإجماع في مورد التعارض مع سائر الأدلة، والمفروض أنّ المصلحة المرسلة لا موضوع لتعارضها مع النصوص؛ لأنّ موضوعها انعدام النصّ، فيرتفع الإشكال عن الطوسي.

**ثانياً:** إنّ المثال الثاني يشكل نقداً قوياً على الطوسي لو صحّ، وليس مجرد تهافت بياني، كما في المثال الأول لو صحّ. لكنّ البوطي في تقديره لم يلتفت إلى مراد الطوسي. وما يوضح مراده هو مراجعة ما توصلت إليه آخر أبحاث علم أصول الفقه عند الإمامية. فالطوسي في اعتبار أنّ حديث نفي الضرر يخصّ جميع الأدلة الأولية، وفي الوقت عينه لاحظ أنّ هذا الحديث لو تمّ فسوف يواجه أدلة تشرع الضرر بكلّ صراحة، بل هي ناظرةً وخاصة بقضايا الضرر، فأراد أن يفصل التشريعات الضررية عن التشريعات غير الضررية بذاتها، فجعل حديث نفي الضرر مختصاً لكلّ النصوص التي تقدم تشريعات غير ضررية بذاتها، كالوضوء والغسل والصلوة، فيما

أَخْضَعْ حَدِيثَ نَفْيِ الضررِ، فَخَصَّصَهُ بِالْأَدْلَةِ الدَّالَّةِ عَلَى التَّشْرِيفَاتِ الضرَّرِيَّةِ بِذَاتِهَا،  
مِنْ نَوْعِ الْعَقَوبَاتِ وَالْحَدُودِ، فَلَا يَصِحُّ إِشْكَالُ الْبَوْطَى عَلَيْهِ.

بل نص الطوبي واضح في تمييزه للأمور، حين يقول متحدثاً عن مقتضيات النص والإجماع . والغريب أن البوطي نقل هذا النص عنه أيضاً : « وإن اقتضاها ضرراً فإن يكون الضرار مجموع مدلوليهما أو بعضه؛ فإن كان مجموع مدلوليهما فلا بد أن يكون من قبل ما استثنى من قوله عليه الصلاة والسلام: لا ضرر ولا ضرار، وذلك كالحدود والعقوبات على الجنائيات؛ وإن كان الضرار بعض مدلوليهما فإن اقتضاه دليل خاص اتبع الدليل؛ وإن لم يقتضه دليل خاص وجب تخصيصهما بقوله عليه الصلاة والسلام: لا ضرر ولا ضرار؛ جمعاً بين الأدلة».

فتح نلاحظ الطوبي يميز بين التشريعات الضررية بذاتها والتي تكون أدلةً لها متمحضةً لما هو ضرري، وبين غيرها، فيخصص أدلةً التشريعات بلا ضرر، بينما يخصص لا ضرر بدليل التشريع الضرري بذاته، كالعقوبات.

وهذه هي الفكرة التي تناولها الأصول الشيعي لاحقاً تحت عنوان تفسير التشريعات الضررية في ضوء كلية وحكومة قاعدة لا ضرر على مختلف التشريعات، وسلكوا في ذلك مسالك متعددة، وكانوا بصدق رفع الوهن المتصور على حديث لا ضرر من حيث كثرة التخصيصات العارضة عليه.

وبهذا يظهر أنَّ الطوقي لم يتورط في أي خطأ. لكنْ مع ذلك يمكننا أن نأخذ عليه هنا خلطه بين تفسير حديث نفي الضرر بالضرر بالمعنى الخاص، وهو النقص في النفس أو البدن أو الأطراف أو المال، وبين الضرر بمعنى المفسدة في مقابل المصلحة؛ فإنَّ محاولته ترتيب العلاقة بين حديث نفي الضرر وسائر الأدلة بنوعيُّها: التمحض للضرر وغيره، ينبغي أن يقوم على التفسير الخاص لفكرة الضرر، وهو التفسير الذي لا ينفع الطوقي في أصل نظريته في تقديم المصلحة على النص. أمّا لو فهمنا الضرر بمعنى المفسدة في مقابل المصلحة فإنه لن يكون هناك تخصيصٌ لحديث نفي الضرر؛ لأنَّ التشريعات الضررية بعنوانها، كالحدود، ليست مفسدةً، بل هي مصلحة حتّى لمن يقع عليه الحد في كثير من الأحيان، فضلاً عن غيره. إلّا إذا قيل بأنَّ الطوقي في فهم من الضرر في الحديث الأعمّ من معنى النقص والمفسدة!

## ١- مفارقة التخصيص بالمصلحة مع إباء النصوص عن التخصيص

هذه المداخلة قدّمها الشيخ البوطي، حيث ذهب إلى أنه لو فرضنا أنّ الطوسي يقصد معارضة المصلحة للنصّ بنحو التخصيص، لا بنحو النسخ، فإنّ النصوص التي بين أيدينا آبيةً عن التخصيص الزائد، بمعنى أنّ النص القرآني ونصوص السنة والإجماع وسيرة الصحابة بأقوالهم وأفعالهم وسكتوتهم وغير ذلك قد أنهى مجال التخصيص، فلو كان ثمة تخصيصات للعمومات غير ما وصلنا فكيف سكت النبي والصحابة عن التخصيص، ولم يشرحوه لنا، مما يكشف عن أنّ هذا التخصيص غير وارد على العام، وإلا لزم من ذلك جهل الصحابة بمدلولات النصوص والقدر المراد منها، أو أنّ علينا أن نلتزم بالنسخ، وهو واضح الفساد<sup>(٢٢)</sup>. وبعبارة أخرى: إنّ كلام الطوسي في معناه أنّ التخصيص مستمرٌ في النصوص إلى يوم القيمة، ويمكن أن يطرأ عليها بشكل متواصل ودوري.

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

أولاً: مَنْ قال بأنّ هذا التخصيص الذي مارسناه نحن بالمصلحة لم يصدر عن النبي أو الصحابة، بحيث لم يصلنا، أو لم نفهمه نحن من النصوص بعد، فهل وصلتنا كلّ تفاصيل الواقع والأقوال التي تحقّقت في القرن الهجري الأول؟! إنّ هذه دعوى كبيرة في أن نقول بأنّ المشهد التاريخي في قضايا تتصل بتفاصيل الأحكام والنصوص هو كله تحت سلطاناً ومشهودًّا واضح لنا! بل لو كان الأمر كذلك فما معنى الاجتهاد في ما لا نصّ فيه؟ وما معنى القياس والمصلحة المرسلة وسدّ الذرائع وغير ذلك؟ فكيف نلجم إلى كلّ هذه السبل الاجتهادية، مفترضين أنّ نتائجها لم تصدر في الكتاب والسنة، ولم يشرحها لنا الصحابة؟! وإذا كان النبي والصحابي قد وضعوا لنا معايير من نوع القياس والمصلحة المرسلة وسدّ الذرائع والاستحسان وغيرها، مكتفين بوضع المعايير في إرشادنا لمعرفة الأحكام الشرعية، فإنّ الطوسي بإمكانه هنا أن يدّعي أنّ الشرع قد منحنا أيضاً - بحديث لا ضرر - معياراً لنقوم بتطبيقه بأنفسنا.

ثانياً: إنّ بعض أشكال التخصيص والتقييد التي قد يدعى بها الطوسي لا موضوع لها في تلك الأزمنة حتى تصدر فيها نصوص، كما في كثير من محاولات تطبيق نظرية المصلحة في العصر الحديث. وتكتفي نظرية الطوسي في قيمة أنها قادرة على التدخل

في الواقع النازلة والمسائل المستحدثة التي لم يكن لها موضوع في سالف الأزمنة، ولكنّها تقع لفظاً ضمن عامٍ أو مطلق. وفي هذه الحال عدم عثورنا على المختصّ لا يجعل النبيَّ أو الصحابة مقصرين، ولا يسمح لنا بفرض انتهاء إمكانات التخصيص في العمومات والتقييد في المطلقات.

وعليه، وهذه الإشكالية الناقدة للطوفيق في غير محلها أيضاً.

## ١١- مَدِيَات منطقية التمييز بين العبادات والمعاملات عند الطوسي

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

لَكِنَّ الدُّكْتُور زِيد لَم يَأْخُذ بِعِينِ الاعتْبَار ادْعَاء الطَّوْفِيَّة أَنَّ إِمْكَانَاتِ الْعُقْلِ فِي الْعِبَادَاتِ ضَعِيفَةٌ، بِخَلَافِ الْمُعَامَلَاتِ. فَلَم يَغْيِرِ الطَّوْفِيَّيِّ المُوقَفَ تَبَعًا لِلتَّميِيزِ فِي بَنَاءِ الْعِبَادَاتِ وَالْمُعَامَلَاتِ عَلَى الْمُصَالِحِ، بَلْ هُوَ يَعْتَرِفُ بِأَنَّهَا جَمِيعًا مُبْنَيَّةٌ عَلَيْهَا، لَكِنَّهُ لَمَّا أَقْرَرَ بِعَجْزِ الْعُقْلِ عَنْ مَعْرِفَةِ الْمُصَالِحِ فِي الْعِبَادَاتِ؛ كَوْنِ الْعِبَادَاتِ حَقًا إِلَيْهَا لَا يُعْرَفُ إِلَّا بِهِ، التَّزَمَّ بِهَا التَّمِيِيزِ، وَمِنْ ثُمَّ فَمَدَّ إِلَخَلَةً مُصْطَفِيَّةً، زِيدَ غَيْرَ مُنْطَقَيَّةً.

وهذا يعني أيضاً أنَّ الطوسي ليست مشكلته في حُكْمَة حديث نفي الضرر على أدلة العبادات، بل لم أجده رفضاً منه لذلك. كُلَّ ما في الأمر أنَّ هذه الحُكْمَة تحتاج في مقام التنزيل إلى اكتشاف المصلحة والمفسدة في العبادات، الأمر غير المتوفِّر فيها. فالطوسي ليست مشكلته مع القواعد والتقييدات، بل مشكلته ميدانية بامتياز هذه المَّقَة.

ل لكن بالعودة إلى الطوف، هل كان منطقياً في تمييزه إمكانات العقل بين

## المعاملات والعبادات أو لا؟

أعتقد أن إطلاق دعوى عجز العقل عن الولوج في مجال العبادات غير مفهومة وفقاً لبناءات أمثال الطوفي، وخاصةً أن بعض الشواهد التاريخية التي ذكرها عن الصحابة لتأسيس فقه المصلحة ترتبط بالعبادات. فبعض قضايا العبادات مما يبدو واضحاً في أسرارته، وهذا لا شك فيه، لا أقلّ في كونه أسراراً بالنسبة إلينا إلى اليوم، وفي حدود نمو وتطور عقولنا وعلومنا؛ لكنَّ بعضاً آخر يفترض بعقلية مصلحية، مثل: عقلية الطوفي، أن تقبل بإمكان كشفه، وخاصةً أن النصوص التعليلية العامة والخاصة موجودة في العبادات كما هي موجودة في المعاملات، والطبيعة الفامضة في بعض المعاملات تشابه الغموض الذي في بعض العبادات. فلماذا كانت الأيام العشرة الإضافية على الأشهر الأربعية في عدة المتوفى عنها زوجها؟! ولماذا كان استبراء الأمة بحقيقة واستبراء المطلقة بالعدة الكاملة؟! وإذا جعل الطوفي هذه الأشياء من ضمن المقدرات الشرعية التي يريد إلهاقها بالعبادات فنحن نسأل: لماذا لم يكن الوضوء مفهوماً في سياق الدعوة إلى الدخول على الصلاة متظفاً، أو لكون وضع الماء على هذه الموضع مصلحة المزيد من التتبُّع عند الإنسان وبعض النشاط فيه؟! ولماذا لا نفهم النهي عن الرفت في الحجّ على أنه لأجل مصلحة هجران الدنيا في هذه الرحلة الإلهية؟! ولماذا لا نفهم تشريع الصوم على أنه ترويض النفس على الانقطاع عن شهوة البطن وتذكُّر الفقراء؟! ومن ثم لماذا لا تكون هذه مصالح مظنونة من وراء هذه العبادة؟!

إنَّ تهِيَّب الطوفي في دخول فضاء العبادات ليس مفهوماً من الزاوية الموضوعية، وإنْ كان مفهوماً لي من الزاوية النفسية، من حيث ارتباط العبادات والطقوس بالهوية الدينية. ولهذا نرى أنَّ الرئيس التونسي الأسبق الحبيب بورقيبة (٢٠٠٠م) تجرأ في ستينيات القرن العشرين - منطلاقاً من فقه المصلحة. على القول بأنَّ الصوم اليوم؛ حيث يضعف الاقتصاد ونحن بحاجة للنهوض، وهو مصلحة عالية، لزم تجميده أو تعديله على العمال، وحاول ثني الحجيج عن الذهاب إلى مكة؛ باعتبار ما يؤثُّره ذلك من خروج الأموال والنقود إلى الخارج وإضعاف الاقتصاد. وكوُنَّ العبادات حقَّ الله لا ينفي أن تكون جميع التشريعات حقَّ الله في العباد أيضاً.

بهذا لا نفهم وجه التمييز على إطلاقه بين العبادات والمعاملات؛ بحجّة العجز عن الفهم تارةً، والقدرة عليه أخرى. فلم أجد إلى اليوم فقيهاً أو باحثاً قدّم لنا مقاربة تحليلية معمقة لإثبات كليّة هذا التمييز الرأيّ بين المسلمين.

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

كان أحد أكثر الإشكالات أهمية على نظرية الطوفى هو قياس درجة قدرة العقل الإنساني على اكتشاف المصالح<sup>(٣٤)</sup>، بحيث يمكن من خلال طاقته تعطيل النصوص كلاً أو جزءاً. وقد سبق أن تحدّثنا عن هذا الموضوع في أكثر من مناسبة. فمن أي عقل يحدّثنا الطوفى والفكر الإنساني ما يزال مشغولاً منذ آلاف السنين بمعرفة المصالح من المفاسد، والخير من الشر؟! وهذا هي مذاهب الفكر الرأسمالي والليبرالي والاشتراكي والشيوعي والوجودي تتعارض وتتصارع في فهم معنى الخبر والشرّ والعدالة الاجتماعية وما فيه صلاح الإنسان وفساده. فمتى حسمت الأمور أو كانت بهذا المستوى من الوضوح والصفاء، حتى نوكل الأمر إلى العقل في معارضه مفad النصوص؟!

بل حتى على مستوى تنزيل الكليات العقلية على مصاديقها نحن أمام معضلات كبرى، في قضايا معقدة اليوم على المستوى الأخلاقي. وكل فريق يرى السلوك الأخلاقي على طريقته. وهذا كلّه يربك مديّات وثوقنا بقدرة العقل على تعين المصالح بمستوى يوقف النصوص نفسها.

إنّي أعتقد أنّ هذه الإشكالية هي من أقوى الإشكاليّات، وبالاخص في فضاء بعض النصوص الإمامية عن أهل البيت النبوى، والتي تعتبر أن العقل عاجز عن الفهم في مجال الشريعة وملائكتها. ومن ثم فنظرية الطوفى تبقى مجرد حالات قد تبلغ بالإنسان مستوىً عالٍ من الوثوق بتعيين المصلحة أو المفسدة، لكنّها من الصعب أن تشكل ظاهرة، فضلاً عن قاعدة، ما لم نقم بالتعاون مع الطوفى في إجراء تعديل جذرّي لنظريته، أو تفسير مختلف لها.

وعلمية إعادة إنتاج نظرية الطوفى في مصر الحديث يمكنني أن أفهمها عبر إجراء أربعة توضيحات ضرورية:

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

بـ أن نجعل الاستناد لحديث لا ضرر ليس تبريراً لتقديم المصلحة المنفصلة على النصّ، بل هو تبرير لنظرية المقاصد نفسها، في تقديم المقاصد المستبطة من الشريعة الملفوظة أو المستقرأة، على الأشكال والوسائل.

جـ أن نفهم تقيد المقاصد لكل النصوص على أنه تقيد متصل غير منفصل. وكل نص يحمل معه تقيداً ليأْضِنَّه ضمنياً عرفناه من فهم المنظومة المقاصدية، وهذا التقيد هو عدم معارضة مفاد هذا النص لمقاصد الشريعة ومصالحها العليا. فالنصوص تولد مقيدة، لا أن المصلحة المقصدية مقيدة بالنص.

وهذا التقيد هو منح أهمية للسياقات الكلية للشريعة على الكلمات الملفوظة في كل نص. ففصل كل نص عن السياقات الكلية للشريعة هو الخطأ الذي يقع فيه الاجتهاد الشرعي، وذلك عندما يعتبر أنه لا يتعامل في كل موضوعة ومسألة فقهية إلا مع نصوصها، بمعزل عن السياقات الزمكانية، وعن السياقات الكلية للشريعة، سواء سميّناها المقاصد أم غيرها.

وبهذا نفهم معنى قول الطوفي بأن تقديم المصلحة على النص هو تقديم وتحصيص بيان، وليس افتئاتاً على الشريعة والنصوص.

دـ أن نعي أن تقديم المقاصد على النصوص، أو المصلحة على النصوص، ليس سوى تقديم الأهم ملائكة على الأقل أهمية. فنحن أمام نوع من التزاحم الملائكي الدائم، والنتيجة من وراء هذا التزاحم الملائكي هي انتصار الملائكت الأقوى، التي هي المقاصد والغايات والمالات والأغراض، على الأضعف، التي هي خصوصيات الطرق والوسائل.

عبر هذه التوليفة الرباعية يمكنني أن أدعى بأن الطوفي لم يقم سوى بالبدء بعملية تكوين نظرية المقاصد بصيغتها المتطورة التي تتمت مع الشاطبي. وهو بهذه الطريقة يتخلص من أزمة قدرة العقل على تعين المصالح؛ لأنّه يعتبر العقل هنا مجرد

أداة اجتهاديةٌ تطبيقيةٌ معاً. فالمصلحةُ و هويتها و حدودها و معايرها يأخذها العقل من الشريعة، فيعرف المصالح في ضوء الشريعة وما تراه هي من مصالح وما تريده هي منها. ومن ثم لا تأتي هناك موافحةُ الشيخ البوطي على الشيخ الطوفي بأن المصلحة نعرفها بهدفي النصوص، لا من العقول<sup>(٢٥)</sup>. أما في مجال التطبيق فلا يقوم سوى بإثبات أن هذه المصلحة الشرعية سوف تتعرض للخطر مع هذا الحكم أو ذاك. وهنا إذا وصل لرتبة اليقين بذلك فالأمر واضح، ولو كان يقيناً عادياً؛ بينما لو وصل لدرجة الظن فإن هذا الظن بانحرام المقصود لو تمَّسكنا بإطلاق دليل هنا أو هناك سوف يؤدي إلى سقوط الظن بالإرادة الجدية للإطلاق في النصوص، مما يسقطها عن الحجية لو بنينا على أن حجية الظن الدلالي مشروطة بعدم قيام ظن على خلافها؛ لأن التطابق بين الدلالة التصديقية الأولى والثانية، وكذلك بينهما وبين الدلالة التصورية، ليس قاعدةً عقليةً، بل هو خاضع لسيارات، ومن ثم لا يمكن الأخذ بالإطلاق في هذه الحال للشك الحقيقى في انعقاده، وعدم حصول وثوق بذلك.

وبهذا نعيد تشكيل نظرية الطوسي بلا أي حرج، بناء على ثبوت نظرية المقاصد. غاية الأمر أثنا لا نوافقه على التمييز بين العبادات والمعاملات بالشكل الذي طرحته كما قلنا. وإلا فتقديم المصالح المخارجة للنفع والآتية من مجرد العقل المنفصل، دون حصول يقين قاطع أو ظنٌ معتبر بحجية هذا الاستنتاج العقلي، مما لا وجه له، ولا  
نحو حقيقة الطوسي عليه.

وأعتقد بأننا لو فهمنا الطوبي على أنه استمرار وبداية تحول لنظرية المقاصد الشرعية، وفترة بدايات التحول تكون عادةً قاصرةً في الكشف عن تمام الخصوصيات في النظرية، فسوف يساعدنا ذلك على فهمه، وينهي النزاع بينه وبين المقاصدين على الأقل. وإنما بصرف النظر عن الطوبي في نظره تفسيراً لنظرية، ولا نجد فيه كلَّ تلك المشاكل التي طرحت عليه.

من الطوفى إلى الخمينى، تحليل فكرة تقديم المصلحة على النصوص  
يحلل بعض الباحثين المعاصرين . وهو الأستاذ يحيى محمد . الموقف الإمامى من  
نظرية الطوفى، فمعتبر أنّ نقاط الاختلاف تكمن في ثلاثة عناصر :

**العنصر الأول:** في تفسير وفهم حديث لا ضرر، حيث يفهمه الاجتهد الشيعي الإمامي على أنّ المراد به الضرر. وليس الضرر بموازٍ للمفسدة، ولا بمواجهة للمصلحة، بل هو متداخلٌ معهما. ومن ثمّ فالحديث لا يشيد مرجعية المصلحة، بل مرجعية نفي الضرر.

**العنصر الثاني:** رفض الإمامية لنظرية المصلحة المرسلة. وهذا خلافٌ في العمق بينهم وبين الطوسي الذي يحتاج لمثل انطلاق نظرية المصلحة المرسلة ومبرراتها؛ كي يتوصل إلى ما توصل إليه في موضوع معارضه النص للمصلحة.

**العنصر الثالث:** رفض الإمامية تحصيص أو تقيد أو نسخ النصوص بالعقل، وحصرهم ذلك بخصوص السمع. ويستشهد لذلك بقول السيد عبد الحسين شرف الدين: «نحن الإمامية إجماعاً وقولاً واحداً لا نعتبر المصلحة في تحصيص عام، ولا في تقيد مطلق، إلا إذا كان لها في الشريعة نصٌّ خاصٌ يشهد لها بالاعتبار. فإذا لم يكن لها في الشريعة أصلٌ شاهد باعتبارها، أيجاباً أو سلباً، كانت عندها مما لا أثر له. فوجود المصالح المرسلة وعدمها عندنا على حد سواء»<sup>(٣٦)</sup>.

وبهذا يخرج الباحث الموقر بنتيجةٍ تقضي بأنّ هناك تقاطعاً حاداً بين الفكر الإمامي وفكرة الإمام الطوسي، ولا يمكن أن يلتقيا ويتواافقاً؛ لأنّهما يختلفان في الأصول والأسس، خاتماً بالقول: «إن الرفض لنظرية الطوسي لدى الوسط الإمامي الثاني عشرى هو على أشدّه، فهذا الاتجاه يمنع الأخذ بالمصلحة من حيث الأصل، ما لم تكن قطعية، فكيف إذا ما كانت على حساب النص؟!»<sup>(٣٧)</sup>.

وما أفاده حفظه الله صحيح. بيد أنّه يمكننا أن نضيف مسألةً مهمةً أخرى أيضاً، وهي أنّ الذهنية الأصولية الشيعية، فضلاً عن الأخباريين منهم، تعتبر الظنّ - بمفهومه المختلف عن اليقين وعن الاطمئنان - فاقداً للحجّية، ويحتاج إلى ما يسعفه ليكون حجّة، وأنّ القاعدة تقتضي عدم حجّية غير اليقين ما لم يكن هناك دليلاً على حجّيته، وأنّ الأدلة الشرعية قامت على حجّية عدد محدود من الطرق الظنية، مثل: أخبار الآحاد والظهورات الفظائية، ومن ثمّ فليس هناك قاعدةً عند مشهور الإمامية اسمها مبدأ حجّية الظنّ في الفروع، والتي نلمحها في كلمات الطوسي. ولا نستثنى من الإمامية في هذا الأمر عدا مدرسة الانسداد القائلة بحجّية مطلق الظنّ، والتي لم تُحظَ

## بحضور قوي على امتداد التاريخ.

وعلى أي حال، هذا التصوير الذي يقدّمه لنا يحيى محمد سرعان ما يتحول، حيث يعتبر أنَّ تحولاً حقيقياً حصل عند الإمامية في القرن العشرين، وذلك مع ظهور الإمام الخميني، باعتبار أنه أثر على تعديل اتجاه السير في الاجتهد الإمامي نتيجة ضغط الواقع عقب الانطلاق بمشروع الدولة الإسلامية. ونقطة الأوج في هذا التعديل هي موافقة الإمام الخميني على ما طرحته الإمام الطوسي في تقديم المصلحة على النصّ عند التعارض.

ولم يكتف السيد الخميني بطرح الفكرة نظرياً، بل إنَّه مارس تطبيقات لها في القرارات والمواقف التي اتخذتها الدولة الإسلامية التي أسسها في إيران. ويشهد يحيى محمد لهذا التحليل بكلام الشيخ محمد إبراهيم الجناتي، أحد الفقهاء المعاصرين، حين يعتبر أنَّ الإمام الخميني يُعدَّ صاحب طريقة جديدة في الاجتهد، لم يسبق أن اختارها أحدٌ في الوسط الإمامي، وخاصة بعد إقراره بتأثير عنصر الزمان والمكان في الاجتهد الشرعي.

إنَّ نقطة امتياز السيد الخميني أنه لم يَحْشَ من العمل بالمصلحة الراجعة لقضايا الدولة والنظام وتقديمها على مفادات النصوص، فهو يقيّد تقديم المصلحة على النصّ بخصوص حالات نظام الحكم وحاجات الدولة، ولا يُطلق فكرة التقديم، كما فعل الطوسي. ورغم ذهاب بعض علماء الإمامية المتأخرین لفكرة الأحكام الولائية، وإطلاق مقوله منطقة الفراغ، من مثل: السيد محمد باقر الصدر، لكنَّ الصدر لم يقُم بالحديث عن نفوذ حكم ولِي الأمر في غير حالات منطقة الفراغ، رافضاً أن يدخل مجال نفوذه إلى منطقة الإلزامات والتشريعات، كالوجوب والحرمة.

وما يوضّح لنا ذهنية السيد الخميني أنه أطلق اليد للعقل الإنساني في النظر في المصالح بأدواته، بعيداً عن النصوص، فأسس مجمع تشخيص مصلحة النظام، مستطقاً الواقع بعيداً عن النصّ. كما اعتقاد بتقديم الحكومة والدولة على سائر الأحكام الأولية، رافضاً إخضاع شاطئ الدولة للعنوانين الثانوية. بل السيد الخميني يصرّ بأنَّ الدولة بإمكانها عندما ترى ما يرجع لمصلحة النظام في ذلك... بإمكانها فسخ العقود والمعاهدات مع الآخرين، بل لها تجميد العمل بالشريعة - عبادة كانت أم

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

ويختتم الباحث يحيى محمد فكرته بالقول: «بهذا يتبيّن مدى الاتفاق الذي يجمع بين الطوسي والخميني، مع أنَّ الأول لاقى في حياته الكثير من المتابع على آرائه وأفكاره، بخلاف الثاني الذي ما زالت آراؤه مورد توسيعة واعتماد وتتنفيذ. وبالتالي إنَّ سرَّ العلاقة (التي) جعلتا نجمع بين هذين الفقيهين هو ما انفرد به من اجتهاد خاصٌّ رجحَا فيه المصلحة العقلية على النصّ عند تعارضه معها، أي إنَّهما أجازاً تغيير حكم النصّ بهذه المصلحة. ومعلومُ أنه لم يقلُ بذلك أحدٌ قبل الطوسي ولا بعده من الفقهاء، سوى روح الله الموسوي الخميني، فتلك هي العلاقة التي تربط بين فقيهين ينتميان إلى مذهبين وزمانين مختلفين: أحدهما معاصر مؤسس لدولة إسلامية؛ والآخر عاش منذ سبعة قرون مضت»<sup>(٢٨)</sup>.

بعد ذلك يضعنا الباحث يحيى محمد في سياق تحولات التجديد الفقهي عند الشيعة بعد التجربة الإيرانية، فيرى أنَّ الفقه بدأ يتأثر بالواقع، وأنَّ هذا الأمر كان قد حصل في الوسط السنّي قبل ذلك، ويعتبر أنَّ مواقف السيد الخميني ومدرسته كانت مهمةً لتحقيق انتقال الفقه الشيعي من مرحلةٍ إلى أخرى، رغم المحافظة على الفقه الجواهري، وبدأنا نرى أنَّ الدولة في إيران أخذت تنسن سلسلة من القوانين التي لا وجود لها في الشريعة، مثل: الإلزام بتسجيل عقود الزواج في الدوائر الرسمية، والإلزام بغرامات تأخير تسديد الديون للبنوك، والتخلّي شيئاً فشيئاً عن شرط الاجتهداد في القاضي، وكذلك فتح باب محاكم الاستئناف، والمفروض أنَّ الاستئناف ينافق مبدأ قطعية حكم القاضي الأوّل. وبهذا يكون الباب الذي فتحه الخميني بجراءة، مما لم يكن أحداً قادرًا على طرفة...، قد أحدث وما يزال تحولاً كبيراً في الاجتهداد الشيعي، وأدى ذلك لطروحاتٍ كثيرة في تعديل مناهج الاجتهداد وتاريخية النصوص والزمان والمكان وغير ذلك، من نوع موضوع دية العاقلة، والشترنج، وحرمة بيع الدم، وذبح الأضحية خارج منى، وفقه الاحتكار، والعناصر الزكوية، والدعوة لتحديد النسل. وبهذا تحولت إيران نحو تشكيل ذوقٍ فقهيٍّ جديد لم يكن يعرفه

الشیعة من قبل<sup>(٢٩)</sup>.

## بين الطوفی والخمینی، قراءة مقارنة في عناصر الالقاء والتمایز

هذه عصارة ما طرحته هذا الباحث في هذا الموضوع. وقد سبق لي أن كانت لدى تعليقات موجزة على هذه القضية، احتملت فيها تقارب الرجلين، دون أن أجزم بذلك<sup>(٣٠)</sup>. لكنني هنا أتصور أن بينهما اختلافاً في سعة النظرية من جهة، وتقاربًا قوياً من لب الفكرة من جهة ثانية، وتتوافق في طريقة مقاربة الموضوع من جهة ثالثة:

١. أمّا مقارنة نفس النظريتين مع بعضهما من حيث السعة وال نطاق، فنلاحظ أنّ النسبة بين نظرية الطوفی والخمینی هي العموم والخصوص من وجه، ففيما لا يجد السيد الخمینی حرجاً في تقديم المصلحة على النصّ، ولو في العبادات، كما جاء في رسالته الشهيرة للسيد علي الخامنئي عقب خطبة الجمعة للأخير<sup>(٤١)</sup>، بما يجعل نظريته أوسع من نظرية الطوفی، وخصوصه واضحة هنا، وخاصة في مثال الحجّ، لكنه يجري نظريته هذه في خصوص ما يتصل بمصالح الدولة، وبهذا تكون نظريته من جهة ثانية أخصّ من نظرية الطوفی.

وبتعبير آخر: إنّهما يشتراكان في تقديم المصلحة على النصّ في دائرة مصالح الدولة والنظام الإسلامي؛ فيما يتمتّز الخمینی عن الطوفی في توسيعه مجال التقديم للعبادات، وهو ما رأينا أنّ الطوفی لا يوافق عليه؛ بينما يتمتّز الطوفی بتوسيعه . حسب ظاهر كلامه . تقديم المصلحة على النصّ لغير قضايا الدولة ومتطلبات النظام الإسلامي. وبهذا يلتقيان ويفترقان في سعة نظرتيهما.

٢. أمّا تقاريهمَا في لب الفكرة، فأعتقد بأنه لا ينبغي التشكيك في ذلك، بصرف النظر عن تخرّج كلّ واحدٍ منهمما للقضية، ومدخله فيتناول الموضوع، وزاوية رؤيته له، وبصرف النظر عن تفسير كلمة المصلحة ومعناها، مما أسفلنا محاولة تفسيره عند الطوفی. فأصل القضية، عنيت تقديم المصلحة (بمفهومها المجمل الآن) على النصّ في إطلاقه أو عمومه، هو أمر مشترك بينهما من حيث الناتج، وطبعاً في دائرة القضايا السلطوية.

٣. وأمّا تفُّوع مقاربة الموضوع، وهو الأمر الأهم بالنسبة إلينا هنا، فإنّنا نلاحظ

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

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

١. يلاحظ من بعض نصوص الإمام الخميني أنه يصرّ على عدم مخالفه الشرع وأحكامه، لكنه يطالب مجلس صيانة الدستور بأن يلاحظ ضرورات البلاد التي يلزم مراعاتها إما من خلال العناوين الثانوية أو من خلال ولاية الفقيه<sup>(٤٤)</sup>. وفي رسالته التي أدت إلى تشكيل مجمع تشخيص مصلحة النظام يؤكد أن قضية مصلحة النظام قد تشكل أهم تحدي يواجه التجربة الإسلامية في السلطة، ويمكنها تعريه هذه التجربة لو وقعنا في أي خطأ<sup>(٤٥)</sup>.

هذا الكلام يحضر في تصوّرنا مقوله الضرورة. لكنَّ السيد الخميني يتعامل مع الضرورات السياسية والمجتمعية عبر سبليين: العنوان الثانوي؛ وولاية الفقيه. ومعنى ذلك أنَّ ولِيَ الأمر؛ حيث له ولاية مننوحه من الشرع نفسه، فإنَّ نفس هذه الولاية أو ربما دليل جعلها الشرعي يقدم على الأدلة الأولية، فيمكّنه التصرف في الأمور بما هو تحت ولايته؛ لتحقّيق الأغراض، التي، حصلت الولاية لها.

وبهذا نلاحظ حضور ثلاثة أفكار في غاية الأهمية:

أ. اطلاق ولاية الفقيه ومرجعية دليلاً جعل الولاية في ذلك.

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

جـ- مفهوم الضرورة بمعناه العام، لا الجزئي الفردي.

٢. في موضوع آخر، يصرّ الخميني بقضية يعتبرها واضحة وبسيطة، وهي أن مصالح النظام تقدم على جميع الأشياء<sup>(٤٤)</sup>. وهذا الكلام يضعنا مرة أخرى في سياق نوع من التزاحم أو الضرورة أو تقديم الأهم ملائكة.

٣- في نص ثالث بالغ الأهمية، ينتقد الخميني المقاربات الحوزوية للأمور، ويعتبر أنها لا توصل إلى حل، ويؤكد أن مراعاة الشرع مسألة مهمة وأساسية، لكن الأمر الذي لا ينبغي الغفلة عنه هو أن لا تصل التجربة الإسلامية إلى يوم شتم فيه بعجزها عن إدارة العالم والمجتمع. فالمهم ليس الأعلامية في الفقه بالمعنى الكنسي، بل مستوى الوعي بمصالح المجتمع وأفراده أيضاً<sup>(٤٥)</sup>. ومن هنا يكرر السيد الخميني أن مصلحة الإسلام والمسلمين واحدة، وأنه لا تفكير يبتعد عنها<sup>(٤٦)</sup>.

إنّ الخميني هنا واضحًّا في اعتباره نجاح الشريعة في تحقيق أهدافها في الاجتماع السياسي مسألة عليا لا ينفي أن تقدّم عليها مسائل فرعية. والخصوصية التي تعنينا هنا أئّه لا يميّز بين مصالح الإسلام ومصالح المسلمين، فهو يعتبر أنّ مصالح الاثنين واحدة، ومن ثمّ لا يمكن أن تكون هناك مصالح للإسلام ليست مصالح للمسلمين أو العكس. ومن الطبيعي أن ينظر الخميني هنا إلى مفهوم الإسلام للمصلحة، وقيام التشريعات على المصالح الراجعة على العباد، فلا يمكنك رصد مصالح الإسلام في تطبيق الشريعة دون أن تلاحظ أنّ هذه المصالح ترجع على المسلمين. وهذا دمجٌ في غاية الأهمية، ويحتاج ل وسيط يشكّل ميزاناً للتقويم، وهو المفاهيم الكلية العامة، من نوع العدالة الاجتماعية ورفع الفقر وعزّة المسلمين وغير ذلك...

وهذا الفهم الذي يقدمه الخميني يبتعد كثيراً عن الفهم التعبدي في التعامل مع الشريعة، والذي قد يطرحه بعضُ هنا وهناك إلى اليوم، من أئمَّة مكلَّفون بالعمل بالشريعة، ولا نعرف هل ستكون لها نتائج إيجابية دنيوية علينا أو لا؟ فالسيد الخميني لا يفكِّر بهذه الطريقة إطلاقاً؛ لأنَّه لا يفكِّر هنا بمنطق التجييز والتعديل فحسب، بل بمنطق النتائج والواقع، وهذا معنى دخول الواقع جزءاً مهمَّاً من تفكيره الفقهي في الإدارة المجتمعية، وهو بهذا يضع الفقه في موضع الاختبار. وهذه قضية ليست بسيطة أبداً.

وبهذا نكتئف أنَّ كيَفِيَة تناول الرجلين للموضوع مُختلفة:

ففيما استد الطويف للمقاصد، وحديث نفي الضرر، ومبدأ قيام التشريعات على المصالح والمافاسد.

اعتمد الخميني على فهمٍ كليٍ للشريعة بوصفها منظومة لإلادرة المجتمعية، وأن تفاصيل الأحكام ليست سوى حلقات في سلسلة يُراد لها تحقيق العدالة الاجتماعية والصلاح الإنساني العام، ومن ثم فكل ما يتصل بالإنسان الكبير (المجتمع - النظام - الأمة) يصبح هدفاً ومقصوداً، وما يتصل بالإنسان الصغير (الفرد) يصبح وسيلة ومحكوماً. فلم يعتمد السيد الخميني على حديث لا ضرر، بل اعتمد على فهمٍ مجموعياً لتركيبة التشريعات من جهة، وعلى دليل ولادة الفقيه ثانية، وعلى مرجعية الحكم الثانيي من جهة ثالثة.

وبهذا ولدت عنده نظرية الولاية المطلقة بهذا الجانب للإطلاق، وهو إطلاق يؤكد بعض الباحثين أنه لم يسبق إليه أحد<sup>(٤٧)</sup>.

هذا التصور الذي خرج به الخميني رُبما لا يمكن فصله عن رؤيته لدور الزمان والمكان في الاجتهاد؛ لأنَّه بفكرته هذه يريد تكرس فكرته الأولى، وهي أنَّ الأحكام التي صدرت في عصرٍ معينٍ من الممكن أن يكون موضوعها قد تغير ونحن لا نشعر بذلك، متوهَّمين أنَّ الموضوع هو عينه. وسببُ هذا الشعور هو رؤيتنا للمتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في العالم بمنظارٍ سطحيٍّ، وغيبوبتنا عن الواقع. وبتغيير الموضوعات ينبع تغيير الأحكام وفقاً للقاعدة، وهذا يعني أنَّ الأحكام التي تتغير أو تتخصص إنما تولد غير مطلقة، بل بفعل وعي الواقع نكتشف أنَّ خلفها رؤية هي المنظورة. وهذا ما يفهم بوضوح من كلمات السيد الخميني في رسالته إلى الشيخ القديري، والتي دونَها عام ١٩٨٨م<sup>(٤)</sup>.

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

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

من هنا، يعتبر العلامة السيد محمد حسين فضل الله أنَّ الذهنية الثورية للسيد الخميني هي التي حرَّكت إعادة فهمه للنصوص؛ لجعلها ضمن سياقات كليّة من نوع التحرير والمساواة والعدالة ورفع الظلم، دون أن يخرج عن قواعد الاجتهد الرسمية<sup>(٤٩)</sup>، ملاحظاً عنصر النتائج على أرض الواقع، وليس فقط عنصر العلاقة بيننا وبين النص؛ لأنَّ الغایات تُختبر في النتائج.

وبهذا نكتشف اختلاف زاوية الرؤية بين الرجلين، لكنَّ السؤال الأبرز هو: إنَّ الطويف واضحٌ في حديثه عن تخصيص النص بالصلحة، بينما لا نجد تعبير التخصيص أو التقييد هنا في أدبيات الخميني، فهل عملية تجميد الأحكام الفرعية العبادية وغيرها هي - من وجهة نظر الخميني - نوعٌ من التخصيص أو لا؟ وعلى الافتراض الثاني فما هي نوعية هذه العملية التي يقوم بها ولِي الأمر؟

من الممكن أن يقال بأنَّ هناك فرقاً بينهما، هو السبب في عدم توظيف الخميني لمفرداتٍ من نوع التخصيص والتقييد. ويترعرر هذا الاعتقاد بهذا الفرق بأنَّ السيد الخميني لم يستخدم هذه الآلية في التفكير في بحثه الفقهى، ولا في فتاواه، وإنما نلاحظ أنه يستخدمها في سياسة ولِي الأمر، ما يشير في ذهنه احتمالية أنَّ عملية التجميد هذه ليست عملية اجتهادية للتوصُّل إلى حكم الله في الواقع من خلال مقاربة النصوص نفسها، وتتجدد عمليات فهمها، بل هي عملية ولائية، أي هي نوع من تقويض السلطة الشرعية صلاحية التجميد بعنوانٍ ثانوي أو بعنوان جعل الحاكمة نفسه، دون أن يكون ناتج هذه العملية فتوائياً ولا اجتهادياً في النصوص.

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

هذا الكلام معقولٌ جداً. لكنَّ الذي يبدو لي أنه بالتحليل ليس سوى - أو لا يعقل إلا أن يقوم على - عملية تخصيص للإطلاقات. فكأنَّ السيد الخميني قيد

إطلاقات الأدلة الأولية بتدخل الحاكم، تماماً كما نقول: يجب على الولد الوفاء بالنذر، لكنْ بإمكان الأب إبطال هذا النذر بالنهي عنه. فكانَ كلّ الأحكام الشرعية الفرعية مقيدة بمقيد من هذا النوع (إلاّ على تقدير إصدار الحاكم لحكم مخالف)، وفي الوقت عينه يكون هناك تكليفُ للحاكم الشرعي نفسه في أنه لا يجوز له ذلك إلاّ إذا رأى صلحاً يتصل بقضايا الأمة والنظام، بلا حاجة إلى أن يوازن بين نوعية صلاح النظام ونوعية المصلحة في الأحكام الأولية، وإلاّ عدنا إلى قاعدة التزاحم والعناوين الثانوية، والمفروض أنَّ الخميني لا يريد ذلك... فدليل وجوب الحجّ مقيد من الأول بدليل جعل الحاكمية، بمعنى أنه يقول: الحجّ واجبٌ على المستطاع إذا لم ينه عنِّه الحاكم الشرعي، وفي المقابل ثمة خطابٌ شرعي موجه للحاكم بالنهي عن صدّ الناس عن الحجّ والعمل على ذهابهم له، شرط أن يكون ذلك . وفتاوى تشخيص الحاكم . غير مناقضٍ لمصالح النظام العليا، وهذا هو معنى تقدُّم مصالح النظام على جميع الأحكام الأولية.

**فتحن مع السيد الخميني بتنا مجبورين على افتراض وجود تقييدٍ ما في أدلة الأحكام الفرعية، حتى نصحّ تقدُّم حكم الحاكم وفقاً للمصلحة النظامية على كلّ الأحكام الأولية، دون حاجة إلى قاعدة التزاحم ولا العناوين الثانوية. ومن ثم لا فرق من الناحية العميقـة بين الطوسي والخميني في هذه النقطة، حتى لو سميـنا الحكم الذي يصدره الحاكم حكماً ولائياً؛ لأنَّ نفس قدرته على تجميد الحكم الأولى معناه أنَّ الحكم الأول مقيـد بعدم إعمال الحاكم لولايـته، وإلاّ كان حـكمـ الحـاـكـمـ مـخـالـفاًـ لـلـشـرـعـ!**

نعم، **الفرق الدقيق بينهما أنَّ السيد الخميني لا يقول بأنَّ تجميد الحجّ في هذه اللحظة هو حـكمـ مستـبـطـ منـ النـصـوصـ، بلـ هوـ تشـخيـصـ بشـريـ، إذـ لوـ كانـ حـكمـاـ مستـبـطـاـ منـ النـصـوصـ عبرـ عمـليـاتـ المـقارـبةـ وـالمـقارـنةـ بيـنـهاـ للـزـمـ تـحرـيمـ الحـجـ فـتوـائـياـ، ولوـ منـ دونـ إـصـدارـ الحـاـكـمـ حـكـمـهـ الـوـلـائـيـ. وهذاـ ماـ لاـ أـعـقـدـ بـأنـ السـيـدـ الخـمـينـيـ يـقـولـ بـهـ. بلـ هوـ يـرىـ أنـ تـجمـيدـ إـطـلاقـ دـلـيلـ وجـوبـ الحـجـ مـتـرـفـ علىـ تـحـقـقـ صـغـرـىـ الحـكـمـ الـوـلـائـيـ، وـلـهـذاـ يـرـيـطـ كـلـ هـذـهـ العـلـمـيـةـ بـمـفـهـومـ الحـاـكـمـيـةـ. بيـنـماـ يـفـهـمـ منـ الطـوـسـيـ أنـ الـأـمـرـ يـقـعـ دـاخـلـ النـصـوصـ نـفـسـهـاـ، وـالـعـقـلـ الإـنـسـانـيـ لـيـسـ سـوـىـ كـاـشـفـ عـنـ**

تقید النص بهذه المصلحة. بينما الخميني لا يرى ذلك، بل يرى أن التقيد كأنه ليس إلا تقيداً واحداً، وهو تقيد جميع الأدلة الأولية بعدم إعمال الحاكم ولايته على عكسها. فكلاهما مرجع تقidiه إلى عملية داخلية بين النصوص، لكن تطبيق التقيد (لا التقيد نفسه) عند السيد الخميني ليس مأخذوا من النصوص، بل هو عملية بشرية خالصة؛ لأن إصدار الحكم الولي هو عملية بشرية خالصة؛ إذ الحكم الولي هو جهد بشري إنساني، وليس اكتشافياً فحسب، كما حقيقته في محله<sup>(٥٠)</sup>. وبهذا نعرف أن النتيجة عند الطوفي ستكون حكماً شرعاً أولياً، بينما النتيجة عند الخميني ستكون حكماً شرعاً ثانياً، أي إن الحكم الأولي وهو وجوب الحج توقف الآن، وحل مكانه بالنسبة للمكلفين حكم ثانوي، وهو حرمة الحج بعد تعونه بعنوان أنه صار منهياً عنه من قبل الحاكم؛ لأن إصدار الحاكم لحكم مخالف يوجب تجمُّع إطلاق الحكم الأولي، دون أن يكون مفاد حكم الحاكم حكماً أولياً أو ثانياً بنفسه بالضرورة؛ لأنه حكم بشري، ولا حكم شرعاً فيه سوى وجوب طاعته.

### وقفة تقويمية لنظرية الإمام الخميني

بعد أن فهمنا نظرية الرجلين، وعرفنا عناصر الالقاء والاختلاف بينهما، يمكننا أن نعود لنظرية السيد الخميني من زاوية تقويمها؟ فهل همة ما ييرز هذه العملية في الشرع أو لا؟

الذي يبدو لنا أن أدلة جعل الولاية للحاكم لا تقيد، لا بالدلالة المباشرة ولا بالإطلاق ولا بدلالة الاقتضاء ولا بغير ذلك، ضرورة أن يمنحك صلاحية ولاية مطلقة من هذا النوع من الإطلاق. وما قاله السيد الخميني من أن حصر عمل الحاكم بالعناوين الثانية يوجب تفريح حكومته من مضمونها غير صحيح، وكأنه يريد بذلك جعل خصوصية الإطلاق مفادة بدلالة الاقتضاء في النصوص، حسب اصطلاح علماء أصول الفقه الإسلامي، والتي يجعل الولاية لولي الأمر.

وأعتقد بأن السيد الخميني كان بإمكانه تعديل نظريته عبر إجراء تعديلات في فكرة العناوين الثانية نفسها، بإجرائها على المجتمع والإنسان الكبير. فالضرر

والضرورة والحرج والعسر لم تَعْدْ شائناً فردياً، بل حيث إننا نفهم أن التشريعات الفردية تقع في سياق تشريعات المجتمع فهذا يعني أن العناوين الثانوية وقواعد التزاحم تجري في العلاقة بين الأحكام الفردية والمصالح النوعية المجتمعية النظامية، والمقدم هو مصالح النظام مثلاً. وعليه فلا حاجة لفرض إطلاق في دليل الولاية. وهو غير واضح دالياً، بل يمكن الوصول إلى نتائج مقاربة عبر إعادة إنتاج مفهوم التزاحم والعناوين الثانوية من سياقها الفردي إلى سياقها المجتمعي والنظامي، بعد إثبات أن كلّ ما يكون في مصلحة النظام ويقع مزاحماً أو منافساً لمصالح الأحكام الأولية الفردية والاجتماعية فإنّ ما فيه مصلحة النظام هو الأقوى ملاكاً والأهم. وهذه العملية بنفسها بحاجة إلى إثبات اجتهادي أيضاً، وليس مسلمةً أو بديهيّة، وإلاّ حدّدنا التقديم بحالات إحراز الأهم، وقد يكون مصالح النظام تارةً وقد يكون العكس أخرى.

وعليه، نحن قد نوافق على نظرية السيد الخميني في تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة من حيث المبدأ، بلا حاجة لفرض إطلاق في ولايةولي الأمر، ويكون مبرر هذا التقديم هو أهمية المصالح النوعية على المصالح غير النوعية، على فرض إثبات كليّة هذه المقوله، ويكون دليل الولاية مفوّضاً الحاكم تشخيص هذه الأهمية، ولو لا هذا التقويض ستكون حكومته مفرغة من مضمونها.

## **نتيجة البحث في علاقة النص بالصلة**

وعليه، مقولتا الطوقي والخميني صحيحتان في تقديم المصلحة على النص، لكنْ عبر عملية إعادة التفسير أو الإنتاج التي قدمناها لها، وهي تقع في سياق قواعد الحاكمة والأهمية وفقه الأولويات من جهة، وفي إطار نظرية المقاصد الشرعية من جهة ثانية.

وخلاله فكرتـا أنـ تعديل المصلحة من مفهومها المـاخـرـجـ للنصـ إلى مفهومها المقاصـيـ المـادـخـلـ للـنصـ يوجـبـ رفعـ الإـشـكـالـيـاتـ عنـ نـظـرـيـةـ الإـلـامـ الطـوـفـ،ـ عـدـاـ إـشـكـالـيـةـ التـميـزـ بـيـنـ الـعـبـادـاتـ وـالـعـمـالـاتـ،ـ بـعـدـ التـسـلـيمـ بـكـلـيـةـ النـظـرـيـةـ الـمـاقـاصـيـةـ يـوـصـفـهاـ أـصـلـاـ مـوضـعـاـ.

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

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

ولا أريد أن أُبدي هنا موافقةً أو مخالفةً لهذين الأصلين الموضوعَيْن اللذين تقوم عليهما نظرية الطوقي والخميني، بل بحثهما موكولٌ إلى محله.

**وبهذا نخرج بنتيجة أن تقديم المصلحة على النص بالمعنى الذي قلناه ليس فيه  
بأس، وإن كنت أقترح هنا تغيير هذا العنوان؛ لأن كلمة (تقديم المصلحة على النص)  
هي بنفسها موجبة لتكوين انطباع سلبي. ولنذهب نحو اختيار عنوان آخر من نوع:  
تقديم الأحكام النظامية ومصالحها على الأحكام الفردية ومصالحها، أو تقديم  
المصالح المقاصدية على المصالح الوسائلية.**

المواهش

(١) قال فيه: (وكان مع ذلك كله شيعياً منحرفاً في الاعتقاد عن السنّة، حتى أنه قال في نفسه: حبنا راضي أشـوري هـذه أحـد العـبر...)

ووجد له في الرفض قصائد، وهو يلوح في كثير من تصانيفه، حتى أنه صنف كتاباً سماه: العذاب الواصب على أرواح النواصب. ومن دسائسه الخبيثة أنه قال في شرح الأربعين، للنبوبي: إعلم أن من أسباب الخلاف الواقع بين العلماء تعارض الروايات والنصوص، وبعضاً الناس يزعم أن السبب في ذلك عمر بن الخطاب، وذلك أن الصحابة استأذنوه في تدوين السنة من ذلك الزمان فمنعهم من ذلك، وقال: لا أكتب مع القرآن غيره، مع علمه أن النبي ﷺ قال: اكتبوا لأبي شاة خطبة الوداع، وقال: قيّدوا إلَّم بالكتاب، قالوا: هُلْ تُرِك الصِّحَّةَ يَدُونَ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمْ مَا رَوَى عَنِ النَّبِيِّ لَنْ يُضِبِّطَ السَّنَةَ، وَلَمْ يَقُلْ بَيْنَ أَخْرِ الْأُمَّةِ وَبَيْنَ النَّبِيِّ فِي كُلِّ حَدِيثٍ إِلَّا الصَّحَابِيُّ الَّذِي دُونَ رَوَايَتِهِ؛ لأن تلك الدواوين كانت تتواتر عنهم إلينا، كما تواتر البخاري ومسلم ونحوهما. فانتظر إلى هنا الكلام الغبيث المتضمن أن أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه هو الذي أضل الأمة، قصداً منه وتعمدًا. ولقد كذب في ذلك وفجر... وقد كان الطوفى أقام بالمدينة النبوية مدة يصعب الرافضة: السكاكينى المعتزلى، ويجتمعان على ضلالتهما، وقد هتكه الله، وجعل الانتقام منه بالديار المصرية. قال تاج الدين أحمد بن مكتوم القيسي في حق الطوفى: ...كان قليل النقل والحفظ، وخصوصاً للنحو على مشاركة فيه. وأشتهر عنه الرفض، والوقوع في أبي بكر وأبنته عائشة رضي الله عنهما، وفي

غَيْرِهِمَا مِنْ جَمْلَةِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، وَظَهَرَ لَهُ فِي هَذَا الْمَعْنَى أَشْعَارٌ بِخُطْهِ، نَقَالَهَا عَنْهُ بَعْضُ  
مَنْ كَانَ يَصْبِحُهُ وَيَظْهِرُ مَوْافِقَتَهُ لَهُ، مِنْهَا قَوْلُهُ فِي قَصِيدَةِ:  
كَمْ بَيْنَ مَنْ شَكَ فِي خَلْفَتِهِ وَبَيْنَ مَنْ قَبِيلَ: إِنَّهُ اللَّهُ...  
الله

رفع أمير ذلك إلى قاضي قضاء الحنابلة سعد الدين الحراري، وقامت عليه بذلك البينة، فتقدّم إلى بعض نوابه بضربه وتعزّيزه وإشهاره، وطيف به، ونودي عليه بذلك، وصِرُف عن جميع ما كان يبيه من المدارس، وحبس أيامًا، ثم أطلق... قلت: وقد ذكره بعض شيوخنا عن حدثه عن آخر: أنه أظهر له التوبية، وهو محبوس. وهذا من تقيته ونفقة...). (الذيل على طبقات الحنابلة<sup>٤</sup>: ٣٦٨ - ٣٧٠).

وراجع: الصفدي، الواقي بالஹيات<sup>١٩</sup>: ٤٣؛ وابن العماد، شذرات الذهب في أخبار مَنْ ذهب<sup>٦</sup>: ٢٩.

(٤٠).

(٢) انظر: أعيان الشيعة ٣٠١ - ٣٠٢: ٧

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

(٤) يقول السيد عبد الحسين شرف الدين في كتابه (النص والاجتهاد: ٤٩ - ٥٠): «وَقِيلَ أَنْ نَحْتَمُ هَذَا الْبَحْثَ تَرْيَى لِزَاماً عَلَيْنَا أَنْ تَبْهَّ الْأَسْتَاذُ الدَّوَالِيُّ إِلَيْ تَدَارِكٍ مَا نَقْلَهُ عَنِ الْإِمَامِيَّةِ مِنَ الْأَخْذِ بِالْمَصْلَحِ الْمَرْسَلَةِ، وَتَقْدِيمِهِمْ إِيَّاهُ عَلَى النَّصْوَصِ الْقَطْعَيَّةِ؛ فَإِنْ هَذَا مَا مَا لَهُ صَحَّةٌ لَهُ، وَلَمْ يَقُلْ بِهِ مِنْهُمْ أَحَدٌ. وَسَلِيمَانُ الطَّوْفَى مِنَ الْفَلَّاَةِ الَّذِينَ مَا زَالَتْ خَصْوَصَنَا تَحْمِلُنَا أَوزَارَهُمْ. وَرَأَى الْإِمَامِيَّةِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ مَا قَدْ ذَكَرْنَاهُ أَنَّهَا، وَعَلَيْهِ إِجْمَاعُهُمْ، وَتَلَكَ كِتَابُهُمْ فِي أَصْوَلِ الْفَقْهِ مُنْتَشِرٌ، فَلَيَرَاجِعُهَا الْأَسْتَاذُ، وَلَيَعْتَمِدُ عَلَيْهَا فِي مَا يَنْقُلُهُ عَنِ الْإِمَامِيَّةِ، بَدْلًا مِنْ اعْتِمَادِهِ فِي ذَلِكَ عَلَى كِتَابِ ابْنِ حُنْبَلَ سَامِحَةِ اللَّهِ تَعَالَى». وقد يتصور بعض (انظر: يحيى محمد، فهم الدين والواقع: ٩٩، الهامش رقم ١) أن السيد شريف الدين يثبت تشيع الطوفى، غاية الأمر يضعه في غلاة الشيعة. وهذا أمر وإن كنت أجده محتملا، لكنه بعيد؛ إذ لعل شرف الدين قصد من الغلو هنا التطرف والبالغة في الأئمّة، لا الانتماء لمذهب الغلاة من الشيعة، فهذا أمر لا يعقل أن يكون قد قال به أحد أصلا، وخاصة بمفهوم الغلو في الفقه الإمامي، والله العالم.

<sup>٥)</sup> انظر: البوطي، ضوابط المصلحة: ٢٠٢ - ٢٠٦.

(٦) لمزيد اطلاع حول شخصية الطوفى وتاريخه ومذهبة، انظر: مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الاسلامي: ٤٥ - ٧٠.

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

(٨) راجع - لمزيد اطلاع : محمد سلام مذكور، المدخن، للفقه الاسلامي : ٢٦٤ . ٢٧٣ .

<sup>(٩)</sup> الغزالى، المستصنف: ١٧٦؛ وانظر حول نظرية المصلحة قبل الطوفى ما كتبه: مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامى: ٤٣ - ١٧.

<sup>١٠</sup> انظر: علی، حب الله، دراسات في فلسفة أصوات الفقه والشريعة: ٢٠٧ - ٢٠٨.

(١١) انظر: بحث محمد فهم الدين الواقع: ٩٩ - ١٠٢.

(١٢) انظر: مصطفى زيد، المصالحة في التشريع الإسلامى: ٩٩ - ١٠٢.

- (١٣) انظر: محمد تقی الحکیم، *الأصول العامة للفقه المقارن*: ٢٩٢، ٤٠٠؛ و محمد أبو زهرة، ابن حنبل: ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٦؛ والإمام مالك: ٤١٧، ٤٢٤، ٤٣١.
- (١٤) انظر: محمد سلام مذکور، *المدخل للفقه الإسلامي*: ٢٦٠؛ ومصطفی زید، *المصلحة في التشريع الإسلامي*: ٨٥.
- (١٥) انظر: محمد أبو زهرة، ابن حنبل: ٣٥٧ - ٣٥٨؛ والإمام مالك: ٤٢١ - ٤٢٢؛ و محمد سلام مذکور، *المدخل للفقه الإسلامي*: ٢٦٠؛ والبوطي، *ضوابط المصلحة*: ٢٠٩ - ٢١٠؛ ومصطفی زید، *المصلحة في التشريع الإسلامي*: ٨٥، ٨٩، ٩٠، ٩٦، ١١٧.
- (١٦) انظر: محمد سلام مذکور، *المدخل للفقه الإسلامي*: ٢٦٠.
- (١٧) انظر: *المصلحة في التشريع الإسلامي*: ٩٠، ٩١، ٩٣.
- (١٨) انظر: مصطفی زید، *المصلحة في التشريع الإسلامي*: ٨٥، ٩٠.
- (١٩) انظر: الخوئی، *دراسات في علم الأصول*: ٢ - ٥١٢، ٥١٢.
- (٢٠) انظر: الإبراری، *دروس تمهیدیة في القواعد الفقهیة*: ١.
- (٢١) انظر: الصدر، *بحوث في علم الأصول*: ٥٠٦؛ و *مباحث الأصول*: ٤، ٦١٧، ٦١٧، القسم ٢.
- (٢٢) انظر: الحاجی، *مباحث الأصول*: ٤، ٦١٧، ٦١٧، القسم ٢، الہامش رقم ١.
- (٢٣) انظر: البوطي، *ضوابط المصلحة*: ٢١٢.
- (٢٤) انظر: البوطي، *ضوابط المصلحة*: ٢١٠.
- (٢٥) انظر: محمد أبو زهرة، ابن حنبل: ٣٥٦ - ٣٥٧؛ والإمام مالک: ٤٢٠ - ٤٢١؛ وعلى حسب الله، *أصول التشريع الإسلامي*: ٨٦.
- (٢٦) انظر: رسالة في رعاية المصلحة (ضمن كتاب مصادر التشريع في ما لا نص فيه): ١٢٣.
- (٢٧) انظر: أبو زهرة، ابن حنبل: ٣٦١.
- (٢٨) انظر: الأموال ونظرية العقد في الفقه الإسلامي: ١٣٢ - ١٣٥؛ والبیو منهج وتطبیقہ: ١٨ - ٢٠.
- (٢٩) راجع: حیدر حب الله، *حجیۃ السنۃ فی الفکر الاسلامی*: ٥١٧ - ٥٦٩.
- (٣٠) البوطي، *ضوابط المصلحة*: ٢٠٧ - ٢٠٩.
- (٣١) انظر: مصطفی زید، *المصلحة في التشريع الإسلامي*: ١١٦.
- (٣٢) انظر: البوطي، *ضوابط المصلحة*: ٢١٠ - ٢١١.
- (٣٣) انظر: مصطفی زید، *المصلحة في التشريع الإسلامي*: ١١٦.
- (٣٤) انظر: أبو زهرة، ابن حنبل: ٣٥٨ - ٣٥٩؛ والإمام مالک: ٤٢٢ - ٤٢٤.
- (٣٥) انظر: *ضوابط المصلحة*: ٢١٥.
- (٣٦) شرف الدين، *النص والاجتہاد*: ٤٧.
- (٣٧) انظر: یحیی محمد، *فهم الدين الواقع*: ١٠٩ - ١١٢.
- (٣٨) انظر: یحیی محمد، *فهم الدين الواقع*: ١١٢ - ١١٦.
- (٣٩) انظر: یحیی محمد، *فهم الدين الواقع*: ٦٨ - ٧٤ (الطبعة الثانية).
- (٤٠) انظر: حب الله، *إضاءات في الفكر والدين والمجتمع*: ٤ - ٣٨٤، ٣٨٨.

- 
- (٤١) انظر: صحيفه إمام ٢٠: ٤٥٢ - ٤٥١.
  - (٤٢) انظر: صحيفه إمام ٢١: ٤٢٢.
  - (٤٣) انظر: صحيفه إمام ٢٠: ٤٦٣ - ٤٦٥.
  - (٤٤) انظر: صحيفه إمام ٢١: ٣٣٥.
  - (٤٥) انظر: صحيفه إمام ٢١: ٢١٧ - ٢١٨ . ١٧٨ - ١٧٧.
  - (٤٦) انظر: صحيفه إمام ١٩: ٤٠٧ ، ١٥٥ و ١١٥ - ١١٦.
  - (٤٧) انظر: سعيد ضيائي فر، الإمام الخميني منهجه في الاجتهداد ومدرسته الفقهية: ٢٢٦ ، ٢٤٣ .
  - (٤٨) انظر: صحيفه إمام ٢١: ١٤٩ - ١٥٢.
  - (٤٩) انظر: فضيل الله، الفقيه والأمة: ٦١ - ٦٢ ، ٨٣ .
  - (٥٠) انظر: حب الله، شمول الشريعة: ٢١٣ . ٣٥٨.

# قاعدة نفي السبيل

## محتملاتها ومضمونها

الشيخ ذو الفقار عبد الرسول عواضة<sup>(\*)</sup>

تمهيد

تعتبر قاعدة نفي السبيل من القواعد الفقهية المهمة والمشهورة بين الفريقين، والتي يمكن أن يستند إليها في مقام الاستدلال في أبواب مختلفة من الفقه، سواء في العبادات أو المعاملات. وهي تتعلق بتنظيم العلاقات بين المسلمين والكافرين بالخصوص، وأما تنظيم العلاقات بين المسلمين أنفسهم فتتكلّلها قواعد فقهية أخرى. فيمكن الاستفادة منها على الصعيد الداخلي في المجتمع الواحد، والخارجي بين الدول الإسلامية وغير الإسلامية على مستوى العلاقات والاتفاقيات الدولية المختلفة، سواء كانت سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية وغيرها؛ لتكون معياراً في الصحة والفساد. فهذا كله يكشف عن البعد القانوني والمعنوي التي يمكن أن يكون قد هدف إليه الشارع، وهذا ما أشار إليه الإمام الخميني حَفَظَهُ اللَّهُ<sup>(١)</sup>. وإنما سُمِّيت القاعدة بهذا الاسم باعتبارها مستمدّة من الآية الكريمة التي يستدلّ بها عليها. نعم، في بعض الأحيان يطلق عليها قاعدة الإسلام يعلو ولا يعلى عليه؛ نسبة منهم إلى الحديث المذكور<sup>(٢)</sup>.

وثمرة مشروعية هذه القاعدة هو المنع من كل مورد فيه للكافر علوّ وسبيل على المسلم بالمعنى الذي سيأتي إنْ شاء الله. وفي حال عدم ثبوت مشروعيتها ففي كلّ مورد يشكّ بالصحة والفساد إنْ كان هناك أدلة خاصة مانعة تمسّك بها، وإلا يتعيّن الرجوع إلى عمومات الأدلة أو أصلالة الصحة.

(\*) أستاذ وباحث في العوزة العلمية. من لبنان.

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

مضمون القاعدة

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

أدلة القاعدة ومدركيها

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

الوجه الأول: الإجماع

استدلّ بعض الفقهاء على مشروعية هذه القاعدة بالإجماع، وبيان الاستدلال به أنه قام الإجماع المحصل القطعي على عدم وجود أي حكم شرعي معمول به حيث يكون موجباً ومقتضياً لسلطة الكافر على المسلم، بل تتفق جميعها على علوّ المسلمين على الكافرين. وهذا يظهر من خلال تتبع موارد القاعدة. ونذكر على سبيل المثال، لا الحصر، مسألة عدم تزويج المسلمة من الكافر، وعدم بيع العبد المسلم على الكافر، وعدم ولادة الكافر على المسلم، وغيرها من الموارد الأخرى التي لا تخفي على من له اطلاع على الأحكام الشرعية. فمن تتبع هذه الموارد لا محالة يستنتج منها أنهم متسلمون على عدم وجود السبيل للكافر، ويرسلونه إرسال المسلمات من دون نكير<sup>(٢)</sup>.

## ولكن يمكن أن يلاحظ على ما أفيده:

إن حجية الإجماع ليست حجية تعبدية حتى إذا ثبت كشف عن الحكم الشرعي، وإنما حجيته بما له من كاشفية عن وجود ارتكاز على الحكم الشرعي لدى المشرعة في زمن المعصوم عليه السلام. وهناك عوامل أخرى متعددة تؤثر سلباً أو إيجاباً في تراكم الاحتمالات في عملية الاستكشاف. ولو سلمنا بوجود الإجماع المذكور فإن أقل ما يقال فيه كونه محتمل المدركيّة؛ لاحتمال أن يكون الفقهاء قد استندوا إلى الأدلة الأخرى. وهم يصرّحون بذلك.

ويكفي مجرد الاحتمال ليسقط عن الحجية. وعليه لا قيمة له من هذه الناحية. ونبقي أمام الأدلة الأخرى التي استند إليها في المقام؛ فإن تمت فيها؛ وإنما تسقط هذه القاعدة عن المشروعية.

نعم، ترقى السيد الجنوردي عليه السلام إلى القطع بمدركيّة هذا الإجماع، فائلاً: «إن القول بكاشفية الإجماع عن قول المعصوم في غاية الإشكال، بل معلوم العدم؛ لأن الظاهر من المتفقين أنهم يعتمدون على هذه الأدلة»<sup>(٤)</sup>. ويريد بذلك أن ذكرهم الإجماع في عرض الأدلة الأخرى كاشفٌ عن استقلاله في الكشف، وإنما لا معنى للتخصيص عليه طالما أن من شأنه قد ذكر.

ولكن أتى لنا الجزم بمدركيّة الإجماع المذكور، وأنه ناشئ من استظهاراتهم من الأدلة المذكورة؛ فلعل إجماعهم في الفتوى قد نشأ عن وجود ارتكاز متشرع في زمن المعصوم بالخصوص. بل هناك مجال للمناقشة في بعض الأمثلة التي ذكرت؛ إذ من المحتمل أن المنع فيها قد نشأ من دليل خاص غير نفي السبيل، كما سيأتي التعرض له في موارد تطبيق القاعدة إن شاء الله تعالى.

## الوجه الثاني: قوله تعالى: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»

وتقريب الاستدلال بالأية أن يقال: إنها ظاهرة في مقام الإنشاء والجعل، بمعنى أن الله تعالى لن يجعل حكماً شرعاً يكون مقتضاً وسبباً لعلو الكافر على المسلم، بل جميع الأحكام قد لوحظ فيها علوّ المسلم على غيره. وعليه تكون الآية حينئذ حاكمة على جميع الأدلة الأولية الخاصة حكومة واقعية، فتكون من قبيل: قوله

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

نعم، في المقابل تردد الشيخ الأنصاري هناك<sup>(٥)</sup> في حكومتها على بعض العمومات، مثل: عموم قوله تعالى: «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (البقرة: ٢٧٥). وقد أجابه المحقق النائيني (وهو الحق) بأنه لا مجال للاستثناء في المقام؛ لأنها من قبيل: قاعدة نفي الضَّرر والحرج الحاكمتين على الأحكام الأولية، فكما لا يصح الاستثناء هناك كذلك لا يصح هنا. ويريد بذلك أن الاستثناء لا يتناهى مع لسان الآية الآبى عن التخصيص.

إلا أن هناك احتمالات أخرى في الآية، نقتصر على ذكر الأهم منها:  
منها: إن المقصود من السبيل المنفي في الآية هو الحجّة في يوم القيمة، أي إن الله تعالى لن يجعل للكافرين على المؤمنين حجّة، وإنما الحجّة للمؤمنين، حيث تظاهر الحقائق وينكشف الواقع، فلا يبقى مجال لإلإنكار والمعاندة في ذاك اليوم من قبل الكافرين.

ومن الواضح أن أصحاب هذا الرأي لم يذهبوا إليه اعتباطاً، وإنما أقاموا قرينة على مدعاهم، وهو قوله تعالى، قبل هذه الآية: **«فَاللَّهُ يَخْكُمْ بِيَقِنَّتُكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»**. وبمقتضى قرينية سياق ما قبلها تكون الآية ظاهرة في النظر إلى يوم القيمة؛ لوضوح أن الحكومة الإلهية بين العباد إنما تكون يوم القيمة، وهناك تكون الغلبة للمؤمنين؛ لانتفاء الظلم. هذا، مضافاً إلى حرف الاستقبال فيها - وهو «لن» -، فتكون ظاهرة في نفي الجعل التكوي니، لا الجعل التشريعى.

وأَيَّدُوا كَلَامَهُمْ بِمَا رَوَاهُ الطَّبْرِيُّ، فِي تَفْسِيرِهِ، عَنْ أَبِي وَكِيعٍ، يَاسِنَادُهُ عَنْ أَمِيرٍ

المؤمنين عليّ بن أبي طالب رض، قال: قال رجل: يا أمير المؤمنين، أرأيتك قول الله: «وَكَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلنَّاكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»، وهم يقاتلوننا فيظهرون ويقتلون؟ قال له عليّ رض: «ادنه، ثم قال رض: «فَاللَّهُ يَخْكُمْ يَتَكُّمُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَكَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلنَّاكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» يوم القيمة».

وروى أيضاً بإسناده عن عطاء الخراصاني، عن ابن عباس، في تفسير قوله تعالى: «وَكَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلنَّاكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»، قال: ذاك يوم القيمة، وأما السبيل في هذا الموضع فالحجّة. وروى عن السدي ذلك أيضاً بأنه الحجّة<sup>(١)</sup>.

فهذه الآية قرينة على أن المقصود من الآية هو عدم جعل الحجّة والغلبة على المؤمنين يوم القيمة؛ حيث إن الله تعالى في ذاك اليوم يظهر الحقائق ويكشف الواقع بالقدر الذي يرتفع به الشكّ، ولا يمكن معه الكافر من الإنكار والنفي والعناد، وبذلك تكون الحجّة آنذاك للمؤمنين لا غير.

وهذا ما ذهب إليه كُلُّ من: الشيخ الأنصاري<sup>(٢)</sup>، والسيد الحكيم<sup>(٣)</sup>، والسيد الخوئي<sup>(٤)</sup>، وآخرين أيضاً.

ويمكن أن يلاحظ على ما أفيد:

**أولاً:** إن الآية سبقت مساق الكبri، ولا معنى لتخصيصها بيوم القيمة. وسبق الآية المذكورة وتقدمها عليها لا يعني تخصيص الآية بها، وتحديد المعنى من خلالها وانصراف اللفظ إليها؛ لما هو معروف من أن المورد لا يختصّ الوارد، وإنما من شأنه التوسيعة والتعميم. وفي المحصلة الآية عامة، فيكون مفادها حينئذ نفي جعل السبيل للكافر على المؤمن في الآخرة؛ لوضوح البراهين والحجج بانكشاف الحقائق، وكذا لا تعلو حجّة الكافر في الدنيا؛ لعدم نهوض أدلة المؤمن؛ إما لضعفها الواضح في حد ذاتها أو لوجود خلل فيها مع قوتها<sup>(٥)</sup>.

**ثانياً:** إن تفسير السبيل في الآية بالحجّة في يوم القيمة لا يتناهى مع ما استظرف منها؛ باعتباره تفسيراً لها، لا أنه ظاهرٌ من اللفظ. ومن المعلوم أن التفسير ببعض بسطونها لا يعني بالضرورة حصر المعنى فيه، وعدم صحة تفسيرها ببطون أخرى؛ لأن القرآن سبعة أبطن<sup>(٦)</sup>.

**إلا أن هذه الملاحظة ليست تامةً:** لأن حمل الرواية على أنها واردة في مقام ذكر

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

**ثالثاً:** وأما الروايات التي ذكروها كمؤيد لمدعاهم فأقلّ ما يمكن أن يقال فيها: إنها ذكرت بعض المصاديق لمفهوم الغلبة، وليس في مقام البيان من جهة تحديد مفهوم السبيل، بل هي ظاهرة في مقام البيان من جهة نفي السبيل التكويني الذي تصوره السائل. وهذا المقدار يتأنّى بذلك بعض أفراد المعنى القريبة إلى الفهم العربي، ولا يتنافى مع عموم اللفظ وشموله لأفراد أخرى من الغلبة، وهي الغلبة على مستوى الجعل التشريعي<sup>(١٢)</sup>.

**رابعاً:** لا معنى لحمل الآية على عدم جعل الحجّة للكافر على المؤمن يوم القيمة؛ وذلك لأنّ الإنسان يدرك بفطرته - مع اختلاف معتقداته - بأنّ الخالق سوف يحكم بالعدل، ويأخذ بيد المظلوم؛ لانتفاء الظلم في ساحته الإلهية. فلن يفيد المنكر إنكاره؛ لأنّ الله يحكم بحسب الواقع، لا بحسب الظاهر، كما كان عليه الحال في الدنيا. وهذا أمرٌ واضح لا يختلف عليه اثنان. فبمجرد أن تفارق الروح الجسد، وتتخلص من العوالق المادية، ينكشف الحق والحقيقة، ولا مجال للشك والعناد؛ لعدم الفائدة منه، كما تشير الآية الكريمة: «وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَاقِقٌ وَشَهِيدٌ ◆ لَقَدْ كُنْتَ فِي فَضْلٍ مِّنْ هَذَا فَكَسَّفْنَا عَنْكَ غُطَامَكَ فَبَصَرَكَ الْيَوْمَ حَلِيدٌ» (ق: ٢١ - ٢٢). بل نرى الكافرين أنفسهم يعترفون بهذه الحقيقة، ويقرّون بها، كما يخبرنا الله تعالى في قوله عزّ وجلّ: «وَلَوْ تَرَى إِلَّا الْمُجْرِمُونَ نَاسَخُسْوَ رُؤُسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبِّنَا أَبْصَرْنَا وَسَعَمْنَا فَأَرْجَعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوْقِنُونَ» (السجدة: ١٢). فمن ينكر طلوع الشمس في رابعة النهار؟ فذلك لا يحتاج إلى التأكيد عليه وتدخل جديد، وخاصة أنه لا يتاسب مع لسان الآية الظاهر في الحاجة إلى تدخل آخر وجديد من الشارع، وهي قوله: «وَكَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ...»؛ فهي ظاهرة في معنى جديد غير الحكم الذي تضمنه صدر الآية. فالتأكيد على المعنى الواضح وإنْ كان أمراً متصوراً، ولكنه يتنافى مع هذا اللسان، واستخدام حرف النفي «لن» التي تفيد التأبّد. ومن أجل تقرير الفكرة نمثل لذلك بما لو اختلف رجالن على طلوع الشمس وعدم طلوعها، فباء

طرف ثالث ليحكم بينهما، وأزاح الستار عن النافذة، فظهرت الشمس ساطعة في رابعة النهار، فذلك بنفسه كافي في فض النزاع بينهما، ولا حاجة لينطق بالحكم، بل مجرد انكشاف الواقع كافي في المقام لفض النزاع، بل هو الحكم بنفسه، دون الحاجة إلى النطق به. فيوم الحساب ليس إلا انعكاساً لامثالٍ أو عصيان لما هو موجود في لوح التشريع.

إلا أنه لا بد من الإشارة إلى أن ابن عربي نقل عن القاضي مناقشته ورده لاحتمال أن يراد من الآية نفي وجود الحجة يوم القيمة، فرده ورماه بالضعف، معللاً ذلك بعدم فائدة الخبر فيه<sup>(١٢)</sup>.

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

وذكر ابن عربي ثلاثة أوجه محتملة في معنى الآية:

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

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

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

**أولاً:** إن الوجهين الأول والثاني يرجعان في روحهما إلى حقيقة واحدة، كما هو واضح، أو فقل: هما متّمامان لبعضهما البعض، فيقيّد حينئذ الأول بالثاني، أي إن الله

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

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

**ثانياً:** يلاحظ على ما أفيد من الوجوه أن ما ذكر لا يستفاد من الآية نفسها؛ لعدم وجود قرينة تدلّ عليه. نعم، استفید ذلك من خارج الآية. هذا، مضافاً إلى أنه لا معنى للالتزام بشمول الآية لهذه الوجوه جميماً، إلا على سبيل بطون الآية ولوارم معناها.

**ومنها:** إن المقصود بالسبيل الحجة، أي نفي الحجة للكافرين على المؤمنين، كما ذكر بعض المفسّرين<sup>(١٤)</sup>. وهذا ما جاء أيضاً في الخبر الذي رواه الصدوق في عيون أخبار الرضا<sup>عليه السلام</sup>، من جواب الإمام أبي الحسن<sup>عليه السلام</sup> على منْ زعم أن المقصود منها نفي تقدير الله تعالى بمقتضى الأسباب العادلة تسلط الكفار، فوصل بهم الأمر إلى إنكار قتل الإمام الحسين، وإنما رفع كعيسى إلى السماء، فقالوا: «إن الحسين بن علي<sup>عليه السلام</sup> لم يقتل، بل شُبه لهُم، ورفع كعيسى<sup>عليه السلام</sup>، فأجاب الإمام: وأما قوله عزّ وجلّ: «وَكَنْ يَعْجِلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ...» فإنه يقول: ولن يجعل الله لكافر على مؤمن حجة...»<sup>(١٥)</sup>. فتكون الآية حينئذ من قبيل قوله تعالى: «كَعَبَ اللَّهُ لِأَغْلِبِنَا وَرَسُلِنَا»<sup>٢١</sup> (المجادلة: ٢١). وفي النتيجة يكون المقصود من السبيل الغلبة في مقام الاحتجاج. ويمكن أن يلاحظ على ما أفيد أنها ضعيفة سندأ.

فمن ناحية السند هذه الرواية غير تامة؛ لوقوع تميم بن عبد الله القرشي الحميري في الطريق إليها، ويكتفى بآبى الفضل، وهو ضعيف، وإنْ كان من مشايخ الصدوق، وقد ذكره مترضياً عليه؛ لما فرّ في محله من أن مشيخة الإجازة لا تفيد التوثيق، وهو ليس من المشايخ المعروفيين الذين تشدّ الرحال إليهم؛ ليقال بأن ذلك يفيد الوثاقة؛ لأنّه شيخ للصدوق، دون غيره. وكذلك الحال بالنسبة للتراضي، فهو لا يكشف عن التوثيق؛ لعدم وجود ملازمة بينهما. ولم يذكر في كتب التراجم. وقد

**ضعفه كلّ من: ابن الفضائري في رجاله<sup>(١٦)</sup>; والعلامة في خلاصة أقواله<sup>(١٧)</sup>.**

**وأما من ناحية الدلالة** فهي تامة ودالة على المدعى؛ فإنها ظاهرة في مقام تحديد مفهوم السبيل، وذلك بقرينة أنها وردت ردًا على ما فهمه منْ زعم أن الإمام الحسين عليهما السلام لم يقتل، حيث توهموا أن معنى السبيل في الآية الكريمة هو الغلبة المادية بالقتل والأسر ونحو ذلك، فتفى الإمام عليهما السلام هذا المعنى، وأنثبت أن المراد بنفي السبيل نفي الغلبة في مقام الاحتجاج. وما حصل من قتل لأنبياء بنى إسرائيل عليهما السلام أو دس لسم لأوليائه المقصومين خير شاهد على ما نقول.

**ومنها:** إن كلاً من كلمتي الكافرين والمؤمنين، اللتين وردتا في الآية، جمع محلّى باللام، وهو يفيدان العموم، فيكون معنى الآية حينئذ أن الله تعالى لم يجعل لكل فرد من أفراد الكافر على كل فرد من أفراد المؤمن سبيلاً، فهي دالة على سلب العموم، لا على عموم السلب؛ كي يتم المدعى. وهذا لا يتناهى مع وجود السبيل البعض أفراد الكافر على بعض أفراد المؤمن، أو لكل فرد من أفراد الكافر على بعض أفراد المؤمن.

**ويلاحظ على ما أفيده:**

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

**ثانياً:** لو سلمنا أن الجمع المحل باللام يفيد العموم، وأن النفي إذا دخل عليه يفيد سلب العموم، لا عموم السلب، فإننا لا نسلم بذلك في خصوص هذا المورد؛ إذ عدم الجعل منصب على تسلط الكافرين على المؤمنين بلحاظ الكفر من حيث هو كفر؛ فإن مقتضى مناسبة الحكم للموضوع أن لا يجعل الشارع السبيل للكافرين على المؤمنين مطلقاً؛ فالكافر بما هم كفار لن يجعل لهم السبيل على المؤمنين؛ لوجود حرازة ومبغوضية لدى الشارع المقدس في تسلط الكفر على الإيمان. وهذا المحذور، الذي هو محل المبغوضية، يتحقق حتى في فرض تسلط بعض أفراد الكافر أو جميعهم أو كل فرد منهم على بعض أفراد المؤمنين أو جميعهم أو على كل فرد فرد. وأي فرق

بين جميع هذه الصور؟ كلّها مصدق وموارد ومحل للهزارة. والنتيجة أن المستفاد من الآية عموم السلب، لا سلب العموم؛ ببركة خصوصية المورد، وهو الكفر.

**ثالثاً:** أضيف إلى ذلك أن من المستبعد جداً أن يكون لكل واحد من الكافرين سبيل على كل واحد من المؤمنين خارجاً، حتى يخاف المؤمنون من تحققه، وبالتالي يحتاج الأمر إلى تدخل من الشارع بالتفويض، كما هو واضح. وهو قرينة متصلة توجب انصراف الآية عن هذا المفاد.

**الوجه الثالث:** قوله عليه السلام: «الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه. والكافر بمنزلة الموتى، لا يحبون ولا يرثون»<sup>(١٨)</sup>

والكلام في هذا الحديث سندًا ودلالة:

أما من ناحية السند فهو حديث مرسلاً؛ باعتبار أن الصدوق قد أرسله إلى الإمام عليه السلام<sup>(١٩)</sup>.

ولكن هناك منْ حاول علاج مشكلة الإرسال؛ فذهب بعض الفقهاء إلى دعوى انجباره بعمل الأصحاب واستدلالهم به في موارد متعددة، وكونه مشهوراً بين الفريقين. وهذا مما يوجب الوثوق بصدوره، فيكون من المراسيل المعتبرة التي يمكن الاستناد إليها في مقام الاستباضة والعمل بمضمونها<sup>(٢٠)</sup>.

هذا، مضافاً إلى أن الصدوق نسبه إلى الإمام جازماً بذلك؛ فهناك فرق بين أن يقول: (روي) وبين أن يقول: (قال الإمام)؛ فالتعبير الثاني ظاهرٌ في اعتقاده وجزمه بالصدور، وإلاً لما صحَّ منه نسبته وإنساده إلى الإمام على هذا النحو.

**ولكن يمكن أن يلاحظ على ما أفيد عدة ملاحظات:**

**أولاً:** إنه لا فرق بين نقل الخبر بلفظ (قيل) و(روي) وبين نقله بلفظ (قال)؛ لأن غاية ما يثبت وثيق الصدوق بصدوره وصحّة نسبته إلى الإمام، إلا أنه يبقى السؤال عن مدرك حجيته في ذلك، فقد يكون حجة عند الصدوق، بمعنى أن الرواة الواقعين في سلسلة السند ثقات عنده، ولكنهم ليسوا ثقات عندنا: لاختلاف المبني. مضافاً إلى أن حجية الخبر عند المقدمين هي عبارة عن الوثائق بالصدور، ومن المحتمل أيضاً استناده إلى بعض القرائن الحدسية التي أوجبت الوثائق له بالخصوص، دوننا. بل نجد الشيخ

الطوسي يعبر عن الحديث في موارد متعددة ومختلفة؛ فتارةً يعبر عنه بقوله: «بما روى عن النبي ﷺ أنه قال»<sup>(٢٠)</sup>، وأخرى بقوله: «ولقول النبي ﷺ»<sup>(٢١)</sup>، مما يبعد أن يكون التعبير بـ(قال) دالاً على وثاقة الرواية أو توافر القرائن الحسية الموجبة للوثق.

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

وهنا استدراكٌ من الشيخ النكراني، حيث قال: «إلا أن يقال: إن فهم الفقهاء منه ذلك دليلٌ على اعتبارهم لذيل الرواية أيضاً»<sup>(٢٢)</sup>.

**إلا أن هذه الملاحظة ليست تامة؛ فإن الصدوق روى الخبر كاملاً في كتابه من لا يحضره الفقيه، بمعنى أنه رواه مشتملاً على الصدر والذيل معاً مرأة واحدة فقط، ولم يرُوه بدون الذيل مطلقاً. ولكن صاحب الوسائل قام بعملية تقطيع للرواية؛ فتارة اقتصر على ذكر الصدر فقط<sup>(٢٣)</sup>؛ وأخرى ذكرها كاملاً كما هي<sup>(٢٤)</sup>.**

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

**ولكن الإنصاف أن هذا لا يفيد؛ لأننا نريد إحراز عمل المشهور بتمام فقرات الرواية، فإذا اقتصر عمل المشهور في مقام الاستدلال على الفقرة الأولى لم يحرز عملهم بالثانية. وحجج الفقرة الثانية مؤثرة في تحديد معنى الرواية. ومجرد احتمال أنهم لم يتعرضوا للفقرة الثانية لعدم توقف الاستدلال عليها يبقى احتمالاً، فلم يحرز بالنتيجة عملاً بهما، وبالتالي الملاحظة التي ذكرها الشاعر إن جعله مادّة**

وأما من ناحية الدلالة ففي مضمون الخبر احتمالان: أولهما: إنه وارد في مقام الإنشاء والحعا؛ وثانيهما: أنه وارد في مقام الاخبار.

ومن الواضح أن دلالته على القاعدة متوقفة على الاحتمال الأول. وبمكانته تقرب

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

هذا كله فيما لو لوحظ ذيل الحديث، فتكون دلالته على القاعدة تامة. إلا أن الفقهاء عندما تعرّضوا لمناقشة الحديث اقتصر نظرهم على الصدر بالخصوص، دون الذيل. وبناءً عليه يقع الكلام في تمامية دلالة الصدر على القاعدة وعدمها.

وقد نوقش في دلالته على المدعى، حيث انقسم الفقهاء إلى: مثبت؛ ونافي.

ومضمون تلك المناقشة كما يلي:

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

**الاحتمال الأول:** إنه وارد في مقام الإخبار. وعليه يحمل إما على الإخبار بأن الإسلام يعلو خارجاً على غيره من الأديان، وذلك بقوّة براهينه وحججه<sup>(٢٥)</sup>؛ وإما أنه إخبار عن غلبه في آخر الزمان على يد صاحب العصر والزمان، واضمحلال سائر الأديان واندراها.

**الاحتمال الثاني:** ما إذا كان جملة خبرية واردة في مقام الإنشاء؛ فإذاً أن يحمل حينئذ على عدم تشريع الأحكام الموجبة لعلو الكافر؛ وإنما أن يحمل على وجوب بذل الجهد ليعلو الإسلام على غيره، بحيث ينتشر في أصقاع المعمورة، مما يعني أن المقصود حثّ المسلمين على الجهاد وتحريم التناقض والتراخي في بذل الجهد في سبيل تلك الغاية السامية، كما أشار إليه الإمام الخميني<sup>(٢٦)</sup>.

وقد استظهر منه المعنى الأول الإمام الخميني<sup>(٢٧)</sup>، وكذلك كلّ من: السيد

الخوئي<sup>(٢٨)</sup>، والسيد الحكيم<sup>(٢٩)</sup>، والشيخ الأنباري<sup>(٣٠)</sup>، فذهبوا إلى أنها واردة في مقام الإخبار عن أن المراد من علو الإسلام على براهينه وحججه من خلال إرسال الرسل؛ ليتم الله الحجة على العباد، فلا يبقى لهم ما يعتذرون به. ونفي أن يكون المقصود منه علو المسلمين على الكفار؛ لأن هذا مخالف للوجدان، حيث نرى غلبتهم علينا وقهرهم لنا على مرّ التاريخ.

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

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

**أولهما:** نفيه لحمل الخبر على الإخبار؛ بدعوى أن حمل هذا الخبر على الإخبار عن حال الإسلام بعلو مقامه وزيادة شوكته وغلبته على سائر الأديان والمذاهب، من خلال كثرة الناس المعتقدين له، ليس من وظيفة الشارع - بما هو شارع -؛ إذ ليس من شأنه الإخبار عن المستقبل، كيف ذلك ونحن نرى علو الكفر ومقوبيه المسلمين ومظلوميهم وكثرة المعتقدين لغيره من الأديان<sup>١٦</sup>!

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

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

كما استبعد الشيخ النكراني حمل العلو في الخبر على علو الإسلام بحججه وبراهينه على ما سواه من الأديان؛ بدعوى عدم مساعدة معنى العلو والغلبة على الخصم في مقام الاحتجاج. والنكتة في نظره أن التسلط والغلبة بالحجج لا توجب التسلط على الخصم<sup>(٣٣)</sup>.

ويمكن أن يلاحظ على ما أفيد عدة ملاحظات:

**أولاً:** إن ظاهر الحال لا يساعد على ما ادّعى؛ فمجرد عدم إمكانية كون الحكم الشرعي موجباً لعلو الكافر على المسلم لا يشكل ظهوراً للحديث في الإنشاء ونفي هذا النوع من الأحكام؛ لاحتمال ثبوت ذلك بدليل آخر، كالآية مثلاً. بل الحديث ظاهر في الاخبار في نفسه. وأيضاً إن كثرة استعمال هذا التعبير عرفاً في مقام بيان أهمية الشيء وقيمة يوجب انصرافه إليه.

ولكنْ استبعد هذا الاحتمال السيد البزدي؛ بدعوى كونه خلاف الظاهر جداً<sup>(٣٤)</sup>. وكيف ذلك مع كثرة استعماله في الخارج؟ والتزم السيد الخوئي بإجمال النص في محل آخر، وجعل هذا المعنى من المعاني المحتملة من الحديث<sup>(٣٥)</sup>. وكذلك فعل السيد البزدي<sup>(٣٦)</sup>.

نعم، قد يُدعى أن الارتكاز القائم على أن الحكم الشرعي لا يمكن إلا أن يوجب علواً للمسلم على الكافر ارتكاز واضح جداً، وهو بمثابة القرينة المتصلة بالحديث الموجبة لظهوره في النظر لذلك أو لشموله له.

مضافاً إلى أن الأحكام الشرعية توجب علواً للمسلم على الكافر، فهذا علواً حقيقي للإسلام، وليس علواً مجازياً؛ لأن الإسلام هو عبارة عن تشريعات وقوانين، وهذه التشريعات توجب علوه؛ لأنها تؤدي إلى علوٍ من اعتقاده...

**ثانياً:** ما أفاده المراغي من أن الشارع بما هو شارع ليس من وظيفته الاخبار صحيح. ولكن هذا لا يتناقض مع صدور الاخبار عنه إذا كان المخبر عنه شأنًا من شؤون الدين؛ فإن الاخبار عن الأمور المتوقعة بيانها من المشرع كثیر. وكلامه إنما يتم فيما لو لم يكن الحديث ظاهراً في الاخبار بالتقريب الذي تقدم، فيكون شأنه شأن كثیر من الآيات التي يخبر بها عن انتصار الإسلام على غيره بقوة براهينه وسمو مبادئه التي تضمن سعادة الدارين.

**ثالثاً:** إنه افترض مسبقاً كون العلو بمعنى الغلبة والسلطان في جميع الموارد، حتى الغلبة في مقام الاحتجاج على الخصم. وهذا أول الكلام، ومما لا دليل عليه؛ بل حتى لو سلمنا بذلك يمكن تصوّره في المقام؛ لأن علو كل شيء بحسبه. والإنصاف أن هذا الخبر ظاهر في علو الإسلام في براهينه وعلو مبادئه وقيمه السامية التي نادى بها؛ وذلك بمقتضى الفهم العربي، فهو من قبيل قوله تعالى: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ إِلَيْهِ وَدِينَ الْحَقِّ لِيُظَهِّرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَوْكَرَةِ الْمُشْرِكِوْنَ» (الصف: ٩). ولو ترتبنا عن الظهور في ما ذكرنا فلا أقل من الإجمال، لا ظهوره في العمل والإنشاء.

**مضافاً إلى أن الاستدلال بالخبر والأئية يواجه إشكالاً هاماً، وهو أنه إذا كان مفadema نفي السبيل للكافر على المسلم مطلقاً ينقض عليه بثبوت السبيل على المسلم في كثير من الموارد المختلفة، كما لو افترض منه، أو أتلق ماله، أو ابتاع منه، فإنه يتسلط عليه بسداد دينه وضمان ماله وهكذا. فإن هذا الإشكال يصادم المعنى الذي استفید منها على فرض تمامية الحديث. وهذا الإشكال سجّله كلٌّ من: الشيخ الأنصارى<sup>(٣٧)</sup>؛ والسيد الخوئي<sup>(٣٨)</sup>.**

وقد حاول الحسيني المراغي الجواب عن هذا الإشكال بجوابين:  
**أولهما:** إنه لا مانع من الالتزام بالتحصيص. وهو أولى من اللجوء إلى التأويلات والمجازات، وذلك لأن تلزم بنفي السبيل مطلقاً، إلا في ما أخرجه الدليل.

**ثانيهما:** عدم الحاجة إلى التخصيص؛ لخروج هذه الفروض عن مفاد الدليلين؛ حيث إن الشارع لم يجعل للكافر سبيلاً على المسلم في أصل الشرع، ولكن لو أقدم المسلم على فعلٍ يكون موجباً لتسليط الكافر عليه يكون قد تسبّب بذلك بسوء اختياره، ولا مدخلية للشارع في المقام.

**وأشكل على ما أهيد أن كلا الجوابين خير تمام:**

**فالجواب الأول** . وهو القول بالتفصيص . لا مصير إليه؛ لأن لسان الآية آب عن التفصيص، حيث جاء فيها كلمة (لن)، وهي تقيد النفي والتأييد في الحاضر والمستقبل. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الخبر.

**وأما الجواب الثاني** فهو محاولة غير موفقة من قبله؛ إذ يصدق التسلیط من قبل

الشارع مطلقاً، سواء كان التسلیط ابتداءً أو بالواسطة؛ وذلك لأن النکة والملاک واحد في كليهما؛ حيث إن الشارع في الفرض الثاني قد شرع تسلیط الكافر على المسلم في تلك الموارد وأمضاه، ولا يضر إقحام المسلم نفسه في هذه الأفعال في نسبة التشريع إلى الشارع.

هذا، مضافاً إلى ما ذكره الشيخ محمد الفاضل اللنكراني، من النقض عليه بالحكم بعدم تزويع المسلمة، فإن المرأة المسلمة لا يجوز لها التزويع من الكافر مطلقاً، وعلى هذا الجواب يصح تزويع نفسها منه إذا أقدمت على هذا الفعل<sup>(٢٩)</sup>.

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

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

#### **الوجه الرابع: مناسبة الحكم والموضوع**

والمقصود بذلك أن شرف الإسلام وعزته يعتبر علة تامة لعدم جعل وتشريع أي حكم من شأنه ذلة المسلم والحطّ من قيمته، وخاصةً أن الله تعالى قد أرشد في كتابه المجيد إلى حصر العزة بنفسه ورسوله والمؤمنين، حيث قال: ﴿وَلِلّٰهِ الْعِزَّةُ وَكَرَسِيلُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَكَمَنُ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (المنافقون: ٨). فمع هذا هل يتصور تشريع حكم في الإسلام يكون موجباً لعلو الكفار على المسلمين، ويلزم المسلمين بامتثال تلك الأحكام، فيكون الكفار أعزّة، في حين أن المسلمين هم الأذلة الصاغرون؟

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

بل هذا كله مما يورث القطع بعدم جعل حكم يوجب هوان المسلم. وأضاف: «وعندي أن هذا الوجه أحسن الوجوه استدلاً على هذه القاعدة؛ لأنَّه مما يرکن النفس إليه، ويطمئنُ الفقيه به»<sup>(٤١)</sup>.

**ويمكن أن يلاحظ على ما أفرد أنه من المسلم أن الله تعالى لم يجعل حكماً يوجب هوان المسلم وذله. ولكنَّ هذا شيءٌ وجعل حكم يوجب علوَ الكافر على المسلم شيءٌ آخر؛ ولذلك لعدم وجود ملازمة بينهما. وبيان آخر: ليس كل علوٌ ظاهري يساوي المهانة على من يعلى عليه، فقد يكون هناك علوٌ ولا يوجد هوان، مما يعني أنه لا يوجد ملازمة بين الأمرين حتى يقال بأنه متى ما ثبت أحدهما ثبت الآخر، بل قد يجتمعان وقد يختلفان. ويمكن تصور هذا المعنى في بعض الموارد التي طبقوا القاعدة عليها، كالمنع من علوِ دار الكافر على دار المسلم، ومن قبيل: عدم ثبوت حق الحضانة للأم الكافرة، فجعلوه شرطاً ينتفي الحق بانتفاءه، فـأي مذلة للولد إذا احتضنته أمه؟ أليس ذلك يصب في مصلحته؟**

وإن شئت قلت: إن هذا الدليل أخص من المدعى؛ لأن ما يريد إثباته السيد الجنوردي رحمه الله هو نفي كل ما فيه علو، كما هو مقتضى مفاد قاعدة نفي السبيل. والدليل الذي ساقه وأورده غاية ما يثبته نفي ما فيه مهانة للمسلم. وأما ما كان فيه علو، ولكنه خلا من المهانة، فالدليل المذكور قاصر عن إثباته. والسيد وإن تعرض للجانب السليبي الخاص بنفي كل حكم يقتضي المهانة، إلا أن المقصود هو إثبات عدم جعل يوجب علوًّا للكافر على المسلم مطلقاً.

والنتيجة أنه ليست هذه القاعدة المذكورة قاعدة مطردة، بحيث تتعكس على جميع الموارد، بل قد نجد بعض الموارد ما لا ينطبق عليها المالك والحيثية المتقدمة التي أسس عليها الاستدلال.

ولذلك لا يصار إلى القول بأن السيد رحمه الله لم يدُع الملازمة بين الأمرين، وإنما غاية ما قاله بأن المستفاد من آية العزّة عدم جعل حكم من قبل الشارع يوجب هوان المسلم،

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

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

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

**ويمكن أن يلاحظ على ما أفيه:** إنه وإنْ كنا نسلم بالكبرى، ولكنْ يمكن المناقشة في صدق الصفرى في المقام. فالعقل لا يحكم بقبح علوّ الكافر على المسلم مطلقاً وفي جميع الفروض، وإنما يحكم بذلك فيما لو استلزم مهانةً وذلةً للمسلم. وهذا إنما يتصور مثلاً فيما لو أخذ في الحكم بعلوّ الكافر حيثية الكفر، أي لوحظ الكفر بما هو كفر، ففي مثل هذا الفرض لا شكَّ ولا ريبَ أنه يحكم بالقبح. أما أنه يحكم بعدم علوّ الكافر مطلقاً، بدعوى مخالفته لتعظيم الشعائر واستلزماته للهوان، فهو أول الكلام.

وقد تبين من خلال تقييم الأدلة المتقدمة تمامية الاستدلال بآية السبيل على قاعدة نفي السبيل. ويمكن تطبيقها في كل مورد و موقف يوجب علو الكافر على المسلم. وهذا كاف في إثباتها. ونحن بعفني عن الاستدلال بالأدلة الأخرى؛ لما فيه من عناية زائدة لا يساعد عليها ظاهر الدليل.

## حدود القاعدة ومدىاتها

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

الكلام في صحة الإجارة وعدم صحتها. وانقسم الفقهاء إلى أقوال أربعة:

**الأول:** عدم الجواز مطلقاً<sup>(٤٢)</sup>; **الثاني:** الجواز مطلقاً<sup>(٤٣)</sup>; **الثالث:** القول بالتفصيل.

وهنا تفصيلان في المقام؛ تفصيل بين وقوع الإجارة على الذمة فتكون صحيحة، وبين وقوعها على العمل الخارجي ف تكون باطلة<sup>(٤٤)</sup>. وتفصيل آخر بين العبد والحرر، فتصح في الأول دون الثاني<sup>(٤٥)</sup>. والملاك في المنع في فرض كون الإجارة على أمر خارجي. كما لو استأجره الكافر على خياطة هذا الثوب المعين. والجواز في فرض كون متعلق الإجارة على فعل كلي في الذمة هو أنه يصدق في الفرض الأول السبيل للكافر على المؤمن، بخلاف ما لو كان الفعل المستأجر عليه في الذمة؛ لكونه من قبيل: الدين من الكافر، ولا مانع منه، غاية ما هنالك أن ذمة المسلم تصبح مشغولة للكافر بالقيام بالفعل.

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

والمحتمل في المسألة هو الرأي الثاني، أي الجواز مطلقاً؛ حيث إن الإجارة لا يصدق عليها بحال من الأحوال علو الكافر على المسلم وإثبات السبيل له، بحسب ما تقدم من أن آية السبيل واردة في مقام الامتنان على المسلمين، ومن الواضح عدم صدق السبيل على المسلم، فغاية ما هنالك أن الكافر يستحق على الأجير المسلم القيام بما استأجره عليه من العمل، وهذا هو مقتضى الإجارة، فلا فرق في ذلك بين أن يستأجره البعض منافعه أو تمام منافعه، وبين أن يستأجره على كلي في الذمة أو على أمر خارجي (كما لو استدان منه وكذلك لو رهنها)، ولا فرق بين أن يكون حراً وبين أن يكون عبداً؛ وذلك لوحدة الملاك في جميع الفروض. وليس هناك أي سبيل وهو ان ومدلة، وإنما لانسداد باب المعيشة أمام المسلمين في جميع أبواب المعاملات، كما لا يخفى، وخاصة أن سيرة المسلمين جرت على إجارة أنفسهم من الكافرين، على مر العصور، كما صرّح غير واحد من الفقهاء.

ومنها: **عدم وكالة الذمة على المسلم**. وقد منع مشهور الفقهاء من توكييل

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

### ويمكن أن يلاحظ على ما أفيده:

**أولاً:** إنه لا مجال للاستدلال بالإجماع؛ لاحتمال مدركتيه. ومن الملاحظ أن الشهيد الثاني قد فهم من عبارة المحقق الحلبي أن المقصود من المشهور ما كان في مقابل القول غير المشهور؛ حيث قال تعليقاً على حكم صور توكيل الذمي: «فمنها صورتان لا تصح الوكالة فيها عندنا، وهما ما نسب المصطف الحكم فيهما إلى المشهور، وفي التذكرة ادعى الإجماع عليهما، وهما: وكالة الكافر على المسلم لكافر أو مسلم...»<sup>(٥٣)</sup>. وهذا اشتباه منه<sup>(٥٤)</sup>؛ لأن عبارة المحقق الحلبي - وهي كما يلي: «ولا يتوكّل الذمي على المسلم للذمي، ولا للمسلم، على القول المشهور»<sup>(٥٤)</sup>. ظاهرة في أن مقصوده من المشهور القول المعروف، وهذا الإطلاق ليس بعزيز في كلمات الفقهاء، كما يظهر لمن تتبع كلماتهم، وخاصة أنه نقل عن العلامة قوله بالإجماع على المنع في تذكرته، فتكون قرينة على ما ذكرناه من فهمه<sup>(٥٥)</sup>.

**ثانياً:** عدم صدق السبیل المنفي في الآية على المسلم حتى في فرض المرافعة مطلقاً، سواء كان الموكيل مسلماً والوکیل ذمیاً أم كان أحدهما مسلماً والأخر ذمیاً؛ لكون سبیل الوکیل الذمی على المسلم يرجع في حقيقة الأمر إلى كونه سبیلاً للموكيل لا أكثر، وإنما فليس هو إلا طریق وواسطة في تحقیق مراد المسلم والوصول إلى حقه. ففي المرافعة غایة ما يقوم به الوکیل هو عرض أدلة الموكيل بطريقه واضحة توصل إلى الحقيقة لا أكثر، حيث إنه الأقدر والأجرد بذلك؛ لكونه من أهل الخبرة في هذا المجال عادةً. ولذلك وقع توکیله. هذا الجواب في صورة ما لو كان الموكيل مسلماً.

وأما في الفرض الثاني فلا يتصور وجود سبیل للذمی على المسلم مطلقاً، كما لو كان الموكيل ذمیاً، فلا يخلو الفرض من أحد أمرين؛ إما أن يكون الذمی صادقاً في دعوه وصاحب حق؛ أو متعدیاً. فإن كان محقاً في دعوه فهذا استيفاءً لحقه، ولا فرق في ذلك بين أن يوکل ذمیاً أو مسلماً؛ لأن هذا المورد ليس إلا صغرى من صغيريات علو الحق على الباطل وإزهاقه، والذمی ما هو إلا طریق ووسيلة وواسطة في الكشف عن الحق وإثباته على المسلم، وبالتالي لا خصوصية للموكيل. وأما إذا لم يكن الذمی صاحب حق ومتعدیاً في دعوه فلا تصح وکالته مطلقاً، وهي وکالة باطلة في نفسها؛ لأنها متعلقة بإنجاز عمل محرم وغير محترم في نفسه، سواء كان الوکیل مسلماً أو ذمیاً، فيكون هذا المورد حينئذ صغرى من صغيريات حرمة الظلم ومصداقاً من مصاديقه، وهو قبيح شرعاً وعقلاً. وهذا هو الملاك في بطلان الوکالة، وليس البطلان من باب استلزمته علو للكافر على المسلم وجود سبیل له عليه...

**ثالثاً:** على فرض تسليم الصغرى فلا وجه لما ذكره السيد اليزدي من التفصیل بين الحرمة التکلیفیة والوضعیة، والاقتصر على الحرمة التکلیفیة دون الالتزام ببطلان الوکالة؛ لأن الوکالة هي مثالٌ ومصداق من مصاديق الولاية للكافر على المسلم. فالمسلم قام بتسليط الكافر على المسلم عندما قام بتوکیل الذمی، وبالتالي تكون مشمولة للنهي والنفي، ومقتضی ذلك بطلان الوکالة. كما أن مقتضاه بطلان الإجارة إن كان أجيراً ولا يستحق على فعله . فيما لو قام بالمرافعة . الأجرة مطلقاً، سواء كانت الأجرة المسماة في متن عقد الوکالة أو أجرة المثل. وإن شئت قلت: إن

ال فعل الذي قام به الكافر من المراقبة هو فعلٌ محرّمٌ في ذاته في نظر الشارع؛ لكونه سبيلاً للكافر على المسلم، ومشمولاً للآية، فلذلك لا يستحق عليه الأجرة باعتباره عملاً غير محترم. ولتقريب الفكرة نمثل بما لو وكلَّ رجل مسلم شخصاً لضرب رجل مسلم فإنه مأثومٌ في توكيه إيهًا، ولكن لو أقدم ذاك الرجل على ضرب المسلم فهل يستحق الأجرة باعتبار أنه قد عمل بمقتضى الإجارة مثلاً؟ وجوابه: إنه لا يستحق الأجرة لحرمة ذات الفعل، وهو الضرب، عقلاً. وما نحن فيه من هذا القبيل، حذو القدّة بالقدّة<sup>(٥٥)</sup>. والنتيجة أن وكالة الذمي على المسلم محرّمة شرعاً.

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

ولكنَّ ما قيل ممنوع؛ لأنَّ متعلق النهي هو نفس الوكالة في مراقبة الكافر على المسلم؛ لكونها مصداقاً ومثالاً للسبيل المنفي في الآية الكريمة. ولذا تكون مبغوضة لدى الشارع المقدّس، كما لا يخفى. وهذا بخلاف النهي عن البيع وقت النداء؛ فإن البيع شيءٌ والبيع وقت النداء شيءٌ آخر، فالنهي إنما تعلق بالبيع في زمان معين، وهو وقت النداء، إلا أن البيع جائز ومستحب في حد نفسه، وبعبارة أخرى: إن متعلق النهي البيع بما هو فعلٌ مزاحم لحضور الجمعة، لا بما هو بيع في نفسه؛ كي يكون فاسداً، لذا أمكن تصوّر التفكيك بين الحرمة التكليفية والوضعية. بخلاف ما نحن فيه بالتقريب المتقدم. فليس متعلق النهي هو النسبة الصدورية فحسب، بل الوكالة على نحو الاسم المصدري. فالمبغوض لدى الشارع نفس العلوّ والسبيل الخارجي، وإنَّ نفس التوكيل في بعض الصور ليس إلا للحيلولة دون تحقيق العلوّ في الخارج، وكيف يسد بذلك باب العلوّ أمام الذمي.

**ومنها: عدم ثبوت حق الشفعة للكافر فيما لو كان المشتري مسلماً.** ولا فرق في ذلك بين أن يكون البائع كافراً أو مسلماً؛ لأن الالتزام بإثبات الحق له، ومنع المسلم من الشراء، وقهقه على انتزاع الملك منه، من أظهر مصاديق الغلبة والسبيل والعلو للكافر على المسلم. ومن هنا نجد أنهم جعلوا الإسلام شرطاً في الشفيع في فرض كون المشتري مسلماً. وقد استدلّ على ذلك بالإجماع، كما صرّح الشيخ الطوسي، مضافاً إلى آية نفي السبيل، حيث قال: « Dililna Ijma' al-firqa al-muhaqqiqah، وقوله تعالى: ﴿وَكُنْ يَعْقِلُ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَىٰ...﴾<sup>(٥٦)</sup>. ولم أجده من خالف في ذلك من فقهاء الإمامية. واختاره الإمام أحمد، ولكن لا لقاعدة نفي السبيل، وإنما استدل إلى أدلة أخرى<sup>(٥٧)</sup>.

**ويلاحظ على ما أفيده:** إن الإجماع الذي استدل به على نفي ثبوت حق الشفعة لكافر في الفرض المذكور لا مجال للاستدلال به؛ لاحتمال مدركتيه؛ حيث من المحتمل أن الفقهاء قد استدروا في فتواهم إلى آية نفي السبيل، فيسقط حينئذ عن الحججية من هذه الجهة. ويبقى الاستدلال بالأية، وهو تام؛ لصدق السبيل والعلو للكافر على المسلم بالتقريب المتقدم.

**ومنها: عدم ولایة الكافر على المسلم.** وقد منع الفقهاء من ثبوت ولایة الكافر على المسلم مطلقاً، وحصروها الولایة على المسلم في المسلم، فجعلوا الكفر من مسقطات ولایة الأب على الولد المسلم. وهذا مما لا خلاف فيه عندنا<sup>(٥٨)</sup>، بل عليه الإجماع، كما صرّح الفاضل الهندي، واستناداً منهم إلى قاعدة نفي السبيل وحديث نفي العلو. وقد طبّقوا هذه القاعدة في جميع أنواع الولايات، بل ادعى الفاضل الهندي الإجماع<sup>(٥٩)</sup>. ونحن بدورنا نقتصر على ذكر البعض منها:

**أ. عدم اعتبار إذن الوالد الكافر في نفوذ تذر وله المسلم، ولا قدرة له على حلّ تذرته أيضاً.** هذا كله بناء على اعتبار إذن الوالد في نفوذ تذر وله المسلم وصحته، وقدرته على حلّ تذرته. ولا يثبت للكافر الولایة في هذين الفرضين؛ لأن اعتبار الإذن في النفوذ والحق في الحل مصدق لسبيل الكافر على المسلم، وهو منفيان بمقتضى عموم نفي السبيل والعلو.

**ب - منع ثبوت الولایة للوالد الكافر على البكر الرشيدة المسلمة في عقد النكاح<sup>(٦٠)</sup>.** هذا بناء على القول بثبوت الولایة للوالد المسلم على بنته الباكرة<sup>(٦١)</sup>.

والظاهر أنه لا خلاف بين الأصحاب في اشتراط الإسلام في الولاية، كما صرّح المحدث البحرياني<sup>(٢٢)</sup>، بل الأمر فيه واضح، والحكم به إجماعي، كما صرّح الشهيد الثاني<sup>(٢٣)</sup>.

بل نجد أن السيد محسن الحكيم يناقش في جميع الأدلة التي استدلّوا بها على نفي ثبوت الولاية للكافر على ولده المسلم، من الآية والحديث، مضافاً إلى الأحاديث الأخرى<sup>(٤)</sup>، حيث يرى أن الآية غير دالة على نفي السبيل مطلقاً، كما تقدّم، بل يقول بإمكان انصراف السبيل عليه عمّا يكون لمصلحته وخدمته.

ولكنّه لم يتعرض لمناقشة الإجماع الذي ذكر في عداد الأدلة على نفي ولاية الكافر. ويمكن المناقشة في حجّيته باحتمال مدركيّته؛ حيث من المحتمل جداً أنهم استدروا في مقام الفتوى إلى آية نفي السبيل؛ وحديث الإسلام يعلو ولا يعلو عليه، وحينئذ يبقى وهذه الأدلة؛ فإنْ كانت تامة الدلالة فيها ونعمت، وإلا فلا مصير إلى نفي ولاية الكافر.

نعم، قد يقال في مقام توجيهه كلام السيد الحكيم<sup>عليه السلام</sup> إن عدم المناقشة من قبله لا يعني القبول؛ فلعلّ عدم مناقشته لوضوح مدركيّته.

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

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

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

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

البکر.

**ثانيًا:** إن عدم وجوب احترام الوالد الكافر، فضلاً عن وجوب عدم موادته، أول الكلام؛ لما دل من الذكر الحكيم على مطلوبية معاشرتهم بالمعروف، وهو قوله تعالى: **﴿وَوَصَّيْتَا إِنْسَانَ بِوَالِدِيهِ حُسْنَا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطْعِمُهُمَا...﴾** (العنکبوت: ٨)، وقوله تعالى: **﴿وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطْعِمُهُمَا وَصَاحِبِهِمَا فِي الدُّنْيَا مَغْرُورُهَا﴾** (لقمان: ١٥)، وقال عز وجل: **﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ النِّنْعَمَاتِ لَمْ يَقْاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبْرُوْهُمْ وَتَقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾** (المتحنة: ٨).

وأما النهي عن المودة فهو خاصٌ بمَنْ حَادَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، لا مطلق الكافر، كما صرحت الآية الكريمة: **﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُؤَدِّونَ مَنْ حَادَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ...﴾** (المجادلة: ٢١).

**ج . عدم جعله قيّماً على صغار المسلمين.** فقد منع الفقهاء من جعل الكافر قيّماً على صغار المسلمين ومجانيئهم وسفهائهم، بل لا ولایة له على تجهيز الميت والصلاحة عليه ودفعه فيما لو كان الميت ولداً أو والداً، فيكون حاله حال الأجنبي؛ والملاك في ذلك صدق عنوان السبيل على المسلمين في جميع هذه الأمثلة.

**د . عدم تولية الكافر على الأوقاف الإسلامية،** من قبيل: المعاهد العلمية والمدارس التي جعلت وقفاً على طلاب العلوم الدينية، والمستشفيات التي جعلت وقناً على مرضى المسلمين، ونحو ذلك. والسرّ في عدم الجواز هو أن من طبيعة الولاية والسلطنة على الموقوف عليهم، من خلال تحديد زمن الخروج والدخول للموقوف عليهم، فيكون ذلك بإذنه واختياره، وهذا قهر لهم وسبيل له، وهو منفيٌ بالآلية والرواية بلا إشكال<sup>(٦٥)</sup>.

ولا بدًّ من الإشارة إلى أن هذه المسألة تطبق على أمثلة أخرى، ولا تحصر في وقتنا الحاضر بالأوقاف، من قبيل: توليته المناصب في الدولة، من قبيل: الوزارة والنوابية. وقيادة الجيش ورئاسة الجمهورية وغيرها من المناصب الأخرى.

**ويمكن أن يلاحظ على ما أفيد:** إن التولية هي عبارة عن أمرٍ نظامي يَحْتُ، وإنما فرق بين الطبيب الذي يعالج المسلم، ويجري له العملية الجراحية، وبين أن

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

إن الولاية على الوقف العائد للمسلمين هو تفويضٌ إما من المالك المسلم أو من الحاكم الشرعي، فمرجعه لولاية المسلم، لا ولاية الكافر. مضافاً إلى أن الولاية إجراءٌ نظامي؛ بفرض حفظ الوقف وتميته، فهو سبيلٌ للمسلمين، وليس سبيلاً عليهم. وخلاصة ما نريد قوله: إن التولية عبارةٌ عن طريق ووسيلة تنظيمية لتحقيق الهدف والمصلحة التي لأجلهما أقدم الواقف على تسبيل ووقف العين على المسلم. وإلا فلا يحق للولي إدارة أمور الوقف بالنحو الذي يريد، ولو تشهياً منه، انطلاقاً من شخصياته، كما لو كان لا يتوافق مع بعض المسلمين في السياسة وغيرها فلا يحق له منعه من الاستفادة من الوقف؛ لما هو معلوم من أن المعيار في تشريع أي نظام لا بدّ من أن يتناسب مع غاية الواقف. هذا، مضافاً إلى أنه لا يقال في نظر العرف: إن للكافر الولي سبيلاً وعلواً على المسلم في هذا الفرض، بل يقال: العلوُ والسبيل لنفس القانون الذي يضمن الحفاظ وتحقيق مصلحة المسلمين.

نعم، لا يقال: هذا ينصح على سائر الولايات، كولاية القضاء والمرجعية الدينية وولاية الفقيه؛ لوحدة الملوك بينهما، لا يقال ذلك أولاً: لأن ظاهر الأدلة الخاصة اعتبار الإسلام في هذه الولاية؛ ثانياً: إنها ولاية في الشؤون الدينية، فلا يصح قياسها بالولاية في الشأن الدنيوي، كالولاية على الأوقاف؛ لأننا نعلم أن هذا لا يتناسب مع دوافع الشارع وأحكامه، وخاصة بعد الاطلاع على أدلته: «من كان من الفقهاء، صائناً

لنفسه، حافظاً لدینه، مخالفًا لهواه، مطيناً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه»؛ ومقبولية عمر بن حنظلة، عن أبي عبد الله عليهما السلام . في الحديث طويل في رجلين بينهما منازعة في دين أو ميراث . قال: «ينظران إلى منْ كان منكم قد روى حديثاً، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكاماً، فليرضوا به حَكْماً، فإنني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنما استخفَّ بحكم الله، وعليها رد، والرَّاد علينا رَادٌ على الله، وهو على حد الشرك بالله»<sup>(٦٦)</sup>. فمن هذا كله نعلم بأنه لا يرضى بتولية غير المسلمين لهذه الولايات، والله العالم بحقائق الأمور؛ لكونها خاصة بالأمور الدينية.

**هـ. الحضانة.** منع الفقهاء من ثبوت حقّ الحضانة للأم الكافرة على الولد إذا

كان مسلماً واستدلوا على ذلك، مع اعترافهم بعدم وجود نصّ فيه، بدللين:

**أولئك:** عموم آية نفي السبيل، باعتبار أن الحضانة ضربٌ من الولاية على

الولد، بل حتى على القول بأن الحضانة حق لا ولادة؛ لعموم نفي علو الكافر على

ال المسلم، كما هو مفاد الحديث<sup>(٦٧)</sup>.

**ثانيهما:** إنه ينشأ على ما يألفه منها، لذلك لا حظ لها في تربيته. ومن هنا جعل

الفقهاء الإسلام شرطاً في ثبوت حقّ الحضانة. وهذا ما عليه الفريقيان. نعم، خالف في

ذلك الإمام مالك<sup>(١٨)</sup>. لذا قال الشيخ الطوسي: «إِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا مُسْلِمًا فَالْمُسْلِمُ أَحَقُّ

بـه، عندنا وعند أكثرهم»<sup>(٦٩)</sup>.

**إلاً أنه يمكن أن يلاحظ على ما أفيد:**

**أولاً:** إن الآية واردة في مقام الامتنان على المسلمين، وهم يتزمون بذلك،

**فتجدهم يجُوزُون إِحْرَاءَ الْمُسْلِمِ نَفْسَهُ مِنَ الْكَافِرِ وَغَيْرِ ذَلِكَ، مَثَلًا: الْقَرْضُ، بَدْعَوْيٌ أَنْ**

شمولها لهذه الموارد خلاف الامتنان<sup>(٧٠)</sup>. وهنا أيضاً نقول: إن شمول الآية محل البحث

خلاف الامتنان، أي إن فصل الولد عن أمّه ليس في صالحه. وبعبارة أخرى: إن الموردين

من باب واحد؛ لوحدة الملك، فإما أن نمنع مطلقاً أو نجيز مطلقاً. ولا بدَّ حينئذٍ من

الالتزام بالتفصيل بين الولايات، لا المنع مطلقاً، فنقول: ما كان منها فيه مصلحة

للمسلم فلا مانع منه، وأما ما لا مصلحة للمسلم فلا ثبت للكافر. وخلاصة الكلام:

إن قرينة الامتنان تقتضي عدم شمول نفي السبيل لحضانة الكافر على الولد المسلم،

لا شموله له بالنحو الذي يقتضي النفي والمنع.

**ثانياً:** إن الخوف من أن ينشأ على ما يألفه منها يمكن الحيلولة دونه؛ وذلك بأن يضم إليها امرأة مسلمة تعيش معهما، وتنعها من ممارسة طقوسها الدينية أمام الولد، كي لا تتعكس في شخصيته.

وكيف كان فإنْ كان هناك ثمة إجماع تعيّدي في المسألة، أو كانت من ضروريات الدين، فلا بدَّ حينئذٍ من الالتزام بعدم ثبوت ولادة الكفار على المسلمين، وإلاًّ فلا مجال للمنع من ذلك. نعم، مع هذا كله لا يترك الاحتياط بالتصالح بين الطرفين.

خاتمة واستنتاج

وقد ظهر لك مما تقدم من المناقشة في الأدلة التي ذكرت في مقام الاستدلال على القاعدة عدم نهوض أكثرها في إثبات المدعى، باستثناء آية نفي السبيل، التي تفيد عدم جعل أي حكم شرعي بحيث يكون موجباً وسبباً لعلو الكافر على المؤمن، بل لوحظ في عالم التشريع علو المسلم على الكافر. وأماماً الأدلة الأخرى فلم تنهض في إثبات المدعى؛ إما لقصور في السندي، وإما لقصور في الدلالة.

الهوامش

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

.١٩٠

- (١٢) الجنوبي، القواعد الفقهية ١: ١٨٩.
- (١٣) ابن عربى، أحكام القرآن ١: ٦٤٠.
- (١٤) الكاشانى، تفسير الصافى ١: ٤٠٦.
- (١٥) عيون أخبار الرضا ١: ٢١٩، باب ٤٦، ح ٥.
- (١٦) رجال ابن الفضائى: ٤٥؛ حيث قال: «تميم بن عبد الله القرشى الذى يروى عنه أبو جعفر بن بابويه ضعيف». وراجع: معجم رجال الحديث ٤: ٢٨٥.
- (١٧) العلامة الحلى، خلاصة الأقوال ٢٠٩.
- (١٨) الصدوق، مَنْ لَا يحضره الفقيه ٤: ٣٢٤، باب ميراث أهل الملل، ح ٥٧١٩. وقد رواه البخارى في الصحيح ٢: ٩٦، ولكن من دون ذكر اللذيل.
- (١٩) الأنصارى، المكاسب ٢: ٥٨٢؛ الجنوبي، القواعد الفقهية ١: ١٩٠.
- (٢٠) الطوسي، المبسوط ٨: ٧١.
- (٢١) الطوسي، الخلاف ٤: ٢٤.
- (٢٢) اللنکرانى، القواعد الفقهية ١: ٢٤٣ - ٢٤٤.
- (٢٣) الحر العاملى، الوسائل ٢٦: ١٤، باب ١ من أبواب موانع الإرث من الكفر والقتل والرق، ح ١١.
- (٢٤) المصدر السابق: ١٢٥، باب ١٥ من أبواب أن الأخ الكافر لا يحجب ولا يرث، ح ٢.
- (٢٥) النووي، شرح مسلم ١١: ٥٢، كتاب الفرائض؛ المباركفوري، تحفة الأحوذى ٦: ٢٤١؛ العظيم أبادى، عون المعبد ٨: ٨٦.
- (٢٦) الخمينى، كتاب البيع ٢: ٧٢٥ - ٧٢٦.
- (٢٧) المصدر نفسه.
- (٢٨) الخوئى، مصباح الفقاهة ٥: ٨٢.
- (٢٩) الحكيم، المستمسك ١٤: ٤٨٣.
- (٣٠) الأنصارى، كتاب المكاسب ٤: ١٤٣، فقاعدة نفي السبيل.
- (٣١) المراغى، العناوين الفقهية ٢: ٣٥٣.
- (٣٢) الجنوبي، القواعد الفقهية ١: ١٩٠.
- (٣٣)(lnkrani)، القواعد الفقهية ١: ٢٤٥ - ٢٤٦.
- (٣٤) اليزدي، حاشية المكاسب ١: ٣١.
- (٣٥) الخوئى، مصباح الفقاهة ١: ٧٥٢، حيث جعله الاحتمال الثالث، فقال: «علو حجته وسمو برهانه، لأن حقيقة الإسلام مستندة إلى العجج الواضحة والبراهين اللاحقة، بحيث يفهمها كل عاقل مميز حتى الصبيان، ويتبين ذلك چلياً من يلاحظ الآيات وكيفية الاستدلال على المبدأ والمعاد وغيرها، بيان واضح، دون حاجة إلى مقدمات بعيدة، بخلاف سائر الأديان؛ فإنها تبني على خيالات واهية، وتوجهات بارزة تشبه أحضانات أحلام».
- (٣٦) اليزدي، حاشية المكاسب ١: ٣١.
- (٣٧) الأنصارى، كتاب المكاسب ٤: ١٤٣.

- (٤٨) الخوئي، مصباح الفقاهة: ٥: ٨٢.
- (٤٩) اللنكرياني، القواعد الفقهية: ١: ٢٤٦.
- (٤٠) المصدر السابق: ١: ٢٤٢.
- (٤١) البجنوردي، القواعد الفقهية: ٢: ١١٩.
- (٤٢) ابن العلامة، إيضاح الفوائد: ١: ٤١٣.
- (٤٣) نهاية الأحكام في معرفة الأحكام: ٢: ٤١٥.
- (٤٤) كما في: الشهيد الثاني، المسالك: ٢: ١٦٧؛ الكركي، جامع المقاصد: ٤: ٦٢؛ الأنباري، كتاب المكاسب: ٢: ٨٨٥.
- (٤٥) كما في: الشهيد الأول، الدروس الشرعية: ٣: ١٩٩، كتاب البيع - في شرائط المتعاقدين.
- (٤٦) اليزدي، العروة الوثقى: ٦: ٢١٠.
- (٤٧) ابن زهرة الحلي، غنية النزوع: ٢: ٢٦٨.
- (٤٨) العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء: ٢: ١١٧.
- (٤٩) المحقق الحلي، شرائع الإسلام: ٢: ٤٢٢.
- (٥٠) المفید، المقنعة: ٨١٧؛ الطوسي، النهاية: ٣١٧؛ ابن إدريس، السراير: ٢: ٩١؛ سلار بن عبد العزيز، المراسيم العلوية: ٢٠٤.
- (٥١) النجفي، جواهر الكلام: ٢٧: ٣٩٦؛ البحرياني، الحدائق الناضرة: ٢٢: ٦١؛ الخوانساري، جامع المدارك: ٣: ٤٨٧.
- (٥٢) اليزدي، العروة الوثقى: ٦: ٢١٠.
- (٥٣) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام: ٥: ٢٦٩ - ٢٧٠.
- (٥٤) المحقق الحلي، شرائع الإسلام: ٢: ٤٢٢.
- (٥٥) هذا: حذوت النعل بالنعل حذواً إذا قدرت كل واحدة على صاحبها يقال: حذو القذة بالقذة. انظر: الجوهرى، الصلاح: ٦: ٢٢١. يضرب هذا المثل في مقام بيان المساواة بين أمرين.
- (٥٦) الطوسي، المبسوط: ٢: ١٠٦؛ المرتضى، الانتصار: ٤٥: ٢؛ سلار بن عبد العزيز، المراسيم العلوية: ١٨٤؛ العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء: ١٢: ٢١٢.
- (٥٧) النووي، المجموع: ١٤: ٣٠٣ - ٣١٤؛ ابن حجر، فتح الباري: ٤: ٣٦٠؛ عبد الكريم الرافعي فتح العزيز: ١١: ٤٠٠؛ الشرح الكبير: ٥: ٥٤٢.
- (٥٨) الكركي، جامع المقاصد: ١٢: ١٠٦.
- (٥٩) الفاضل الهندي، كشف اللثام: ٧: ٦٧.
- (٦٠) ابن البراج، المذهب البارع: ٢: ١٩٤؛ ابن حمزة الطوسي، الوسيلة: ٣٠٠، العلامة الحلي، التذكرة: ٢: ١١٥؛ قواعد الأحكام: ٢: ٥٧٨؛ ابن العلامة، إيضاح الفوائد: ٤: ٥٥٤؛ الخوئي، كتاب النكاح: ٢: ٢١١.
- (٦١) الطوسي، المبسوط: ٧: ٢٨٩.
- (٦٢) البحرياني، الحدائق الناضرة: ٢٢: ٢٦٧.
- (٦٣) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام: ٧: ١٦٦ - ١٦٧.

- 
- (٦٤) الحکیم، مستمسک العروة الوثقیٰ: ١٤ . ٤٨٢ . ٤٨٣ .
  - (٦٥) اللئکرانی، القواعد الفقهیة ١: ٢٥٦؛ الجنوردی، القواعد الفقهیة ١: ٢٠٥ .
  - (٦٦) الحر العاملی، الوسائل ١: ٣٤، باب ٢ من أبواب مقدمة العبادات، ح . ١٢ .
  - (٦٧) النجفی، جواهر الكلام ٤١٢: ٢١ .
  - (٦٨) الإمام مالک، المدونة الكبرى ٢: ٣٥٦ .
  - (٦٩) الطوسي، المبسوط ٦: ٤٠ .
  - (٧٠) الحکیم، نهج الفقاہة: ٢١٦ .

# دور قاعدة الصحة في التعايش والسلام العالميين

د. الشيخ محمد رحماني<sup>(\*)</sup>

ترجمة: السيد حسن علي الهاشمي

## المقدمة

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

ومن هنا يسعى أكثر المصلحين في العالم إلى الحدّ من انعدام الثقة والنزاعات المدمرة الناشئة من اختلاف الأديان والمذاهب والنزاعات السياسية، والعنور على طريقة لتحقيق السلام والثقة والولاء بين الشعوب والمجتمعات. ومن الواضح جداً أن هذا الأمر لا يبدو ممكناً إلا من خلال وضع حلول تأسيسية لإقامة السلام والتعايش السلمي على المستوى العالمي، وتقديم صورة مسلمة للمخاطبين في العالم.

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

(\*) أستاذ في الحوزة العلمية في قم، وأستاذ مساعد ومدير قسم الفقه والأصول في جامعة المصطفى<sup>عليه السلام</sup> العالمية.

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

## تحرير موضع النزاع

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

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

١٥. توسيع دائرة قاعدة الصحة بالنسبة إلى أفعال وسلوكيات غير المسلمين، وترتيب آثار الصحة على أعمالهم.

١٦. توسيع دائرة قاعدة الصحة بالنسبة إلى أقوال غير المسلمين.

١٧. توسيع دائرة قاعدة الصحة بالنسبة إلى معتقدات غير المسلمين.

والذي يشكل المحور الرئيس لهذا المقال هي العناوين المذكورة ضمن الأرقام: ١٥ و ١٦ و ١٧ من العناوين المتقدمة، وسوف نبحث العنوان رقم ١٥ تبعاً وعلى نحو الأجمالى.

أدلة القاعدة ومبادئها

من الواضح جداً أن البحث عن المبني وأدلة القاعدة يُعدّ من المسائل المحورية الأساسية في الدراسة؛ إذ بالإضافة إلى توقف إثبات حجية واعتبار القاعدة على هذا البحث، فإن توسيعه وضيق المساحة التطبيقية رهنٌ به أيضاً.

وعلى أي حال ذكر بعض العلماء، ومنهم: المحقق المشكيني - صاحب الحاشية على كفاية الأصول ..، أن مبني وأدلة هذه القاعدة تصل إلى ثمانية، وذكر على هامش بعض هذه الأدلة أربع آيات كأمثلة للعنواين<sup>(٤)</sup>.

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

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

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

جريان أصالة الصحة في أفعال الآخرين يؤدي قطعاً إلى اختلال النظام الاجتماعي.

٨. يقوم الإجماع القولي والعملي لل المسلمين وبناء العقلاة على حمل أفعال الآخرين على الصحة<sup>(٣)</sup>.

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

وقد تعرّضت أكثر هذه الأدلة لانتقاد من قبل العلماء والمنظرين. والدليل الوحيد الذي جمعوا على سلامته من النقد هو السيرة العقلائية. ولذلك سوف ننصر البحث على خصوص هذا الدليل بشكل إجمالي؛ رعاية للاختصار.

### بناء العقلاة

يمكن القول: إن عمدة أدلة القائلين بحجية هذه القاعدة هو بناء العقلاة. ومن ذلك مثلاً أن الإمام الخميني يقول في هذا الشأن: «قد استدلّ على اعتبار القاعدة بأمور من الكتاب والسنة والإجماع والعقل، مما يمكن الخدشة في جلها . لولا كلها .. والدليل عليها هو بناء العقلاة والسيرة العقلائية القطعية، من غير اختصاصها بطائفة خاصة للمسلمين، ولا اختصاص جريانها بفعل المسلم. وليس للمسلمين في ذلك طريقة خاصة تكشف عن كون أصالة الصحة ثابتة من قبل شارع الإسلام»<sup>(٤)</sup>.

كما أن الإمام ما يشبه هذا الكلام في «تفريح الأصول» أيضاً. وقد صرّح هناك بأن أصالة الصحة هي من قبيل: «خبر الثقة» و«قاعدة اليد»؛ حيث لا اختصاص لحجيتها واعتبارها بال المسلمين<sup>(٥)</sup>.

وقال السيد صادق الروحاني، بعد نقد مختلف الأدلة: «فالأولى أن يستدل لها بناء العقلاة على ذلك، والسيرة المستمرة غير المختصة بالمسلمين، بل كل ذي دين، بضميمة عدم الردع. وهذا هو العمدة»<sup>(٦)</sup>.

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

وقال السيد الجنوردي: «والظاهر أن عمدة الدليل عليه هي سيرة العقلاة

كاففة، من جميع الملل، في جميع العصور، من أرباب جميع الأديان، من المسلمين وغيرهم، والشارع لم يردع عن هذه الطريقة، بل أمضاها»<sup>(٨)</sup>.

وقال السيد الگبایگانی: «الظاهر أن بناء العقلاء على ذلك، من دون اختصاص بالمسلمين»<sup>(٩)</sup>.

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

تقریب الاستدلال

إن الاستدلال بسيرة العقلاة يتكون من قياسٍ مؤلَّفٌ من: صغرى؛ وكبري، على النحو التالي:

**٤- الصفرى:** لا شَكُّ في أن العقلاة بما هم عقلاة . سواء أكانوا من المسلمين أم غيرهم .، إذا لم يكونوا ناظرين إلى أعمال الآخرين، هم في موارد الشك في اشتتمالها على الأجزاء والشرائط وفقدان موانع الصحة أم لا يحملون هذه الأعمال على الصحة، ويرتبون على آثارها.

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

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

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

### اختلاف سيرة المتشرّعة عن سيرة العقلاء

إن بين سيرة العقلاء وسيرة المتشرّعة اختلافات، وتترتب على بعضها ثمار عملية أيضًا، ومنها:

أـ إن حجية السيرة العقلائية متوقفة على عدم الردع الكاشف عن إمضاء الشارع، في حين أن سيرة المتشرّعة المتصلة بعصر المعصوم كاشفة بنفسها عن الإمضاء.

بـ ليس للتعبد طريق في السيرة العقلائية، بخلاف سيرة المتشرّعة.

جـ إن سيرة المتشرّعة محدودة بال المسلمين، خلافاً لسيرة العقلائية التي هي أعمّ منها.

دـ إن كل سيرة عقلائية متصلة قطعاً بعصر المعصوم، في حين أن سيرة المتشرّعة قد لا تكون متصلة.

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

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

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

**ثالثاً:** إن هذه السيرة تمتد بجذورها في الأمور الارتكازية والعقلية، وليس في الأمور التعبيدية البُحْثة.

### جريان أصالة الصحة بالنسبة إلى غير المسلمين

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

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

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

الشاهد الثاني على ذلك أن الكثير من الذين أثروا في القواعد قد أضافوا إلى هذه القاعدة لاحقة « فعل الغير »، وجعلوا عنوان هذه القاعدة: « أصلالة الصحة في فعل الغير »، ومن بينهم: السيد الكلبائري<sup>(١)</sup> في « إفاضة القواعد »<sup>(٢)</sup>، والشيخ الأنباري في « فرائد الأصول »<sup>(٣)</sup>، والشيخ مكارم الشيرازي في « القواعد الفقهية »<sup>(٤)</sup>، والآخوند الخراساني في « كفاية الأصول »<sup>(٥)</sup>.

إن هذه اللاحقة بمنزلة التصريح بأن هذه القاعدة تشمل العقلاة بأجمعهم، الأعمّ من المسلمين وغير المسلمين.

كما أن بعض الفقهاء، مثل: الإمام الخميني في كتاب « الاستصحاب »<sup>(٦)</sup>، والسيد الخوئي في « مصباح الأصول »<sup>(٧)</sup>، والسيد الجنوردي في « القواعد الفقهية »<sup>(٨)</sup>، والسيد صادق الروحاني في « زبدة الأصول »<sup>(٩)</sup>، والسيد محمد الروحاني في « منتقى الأصول »<sup>(١٠)</sup>، وإن أطلقوا الكلام في هذه المسألة، إلا أن كلامهم يشمل غير المسلمين أيضاً؛ إذ بالإضافة إلى أن ذات الإطلاق يكفي لشمول غير المسلمين قد صرّحوا في المتن بالتوسيعة والتعميم.

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

وإذا تجاوزنا هذه الأمور فقد صرّح بعض كبار العلماء بتوسيعة هذه القاعدة

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

لقد ذهب الشيخ جعفر الكبير. من خلال الأدلة المتوفّعة التي أقامها على إثبات  
أصلية الصحة . إلى نتيجة مفادها عدم اختصاص هذه القاعدة بال المسلمين .  
كما قال المحقق الأشتيني . صاحب الحاشية على فرائد الأصول . في هذا  
الشأن: «ثم إن هنا أموراً لم يُنْبَهْ إليها الأستاذ العلامة فالحربي أن ننبّه عليها: الأولى:  
إن ظاهر كلامهم في بيان الأصل المذكور اختصاصه في بادئ النظر بفعل المسلم ،  
فلا يجري في فعل الكافر في ما له صحيح وفاسد لو شك في صحيحه وفساده . إلا أن  
مقتضى عميق النظر جريانه فيه؛ فإن بعض أداته، كالكتاب والسنّة، وإن كان  
مختصاً بفعل المسلم...»، إلا أن العقل من حيث لزوم الاختلال والسيرورة قاضيان بعدم  
الفرق (٢٠) .

إن هذه العبارة تدلّ بوضوح على شمول هذه القاعدة للكفار، سواء الكتّابيين منهم أو غير الكتّابيين. ومن الجدير بالذكر أن الشيخ جعفر كاشف الغطاء قد ذكر أربعة فروق بين إجزاء قاعدة الصحة في مورد الكافر والمسلم، وقد فصل الكلام في هذا الشأن. ولكن حيث إن هذا التفصيل لا يرتبط بغایة هذا المقال لا نجد ضرورة لذكره<sup>(٢١)</sup>.

وقد صرّح الإمام الخميني حَفَظَهُ اللَّهُ عَنْهُ بعدم اختصاص القاعدة بالمتدينين، حيث قال في هذا الشأن: «وتوهם اختصاص أصالة الصحة بالمتدينين بدين الإسلام في غايه الفساد؛ لما نشاهد بالعيان من بناء غير المتدينين عليها أيضاً»<sup>(٢٢)</sup>.

أثبتنا حتى الآن أن موضوع دائرة أصالة الصحة هو الأعمّ من المسلم وغير المسلم.  
وبعد ذلك سوف نبحث في أيٍّ أمرٍ من أمور غير المسلمين تجري هذه القاعدة؛ فتكون  
نتيجتها التفاهم والتعاييش السلمي والصلح العالمي.

## جريان القاعدة في الأفعال

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

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

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

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

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

## جريان القاعدة في الأقوال

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

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

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

ردّه؟ أو شتيمة، فيستحقّ قائلها التعزير؟

وفي هذه الحالة تجري أصالة الصحة، وتنتفي الآثار الشرعية المتربة على الحرام. ففي المثال الأخير - مثلاً - لا يترتب الأثر الشرعي على الشتم، بمعنى انتفاء التعزير، ولكنه لا يثبت السلام حتى يترتب عليه وجوب الرد.

وفي المثال الثاني، من خلال جريان أصالة الصحة تنتفي الغيبة، وتنتفي الآثار الشرعية المترتبة على ذلك، من فسق القائل، ووجوب الدفاع عن المفتَاب، وحرمة الاستماع.

ويُفي المثال الأول ينفي الأثر الشرعي المترتب على الكذب والفسق، ولا تحمل عليه آثار الصدق والمطابقة مع الواقع.

وَدَلَالَةُ هَذِهِ الْآيَةِ وَاضْعَفَهَا إِنْ مَقْتَضَى اجْتِبَابِ الظُّنُونِ هُوَ حَمْلُ الْكَلَامِ الَّذِي  
نَشَكَّ فِيهِ عَلَى غَيْرِ الْحَرَامِ، وَعَدْمِ تَرْتِيبِ آثَارِ الْحَرَامِ عَلَيْهِ.

وكذلك تم التمسك لحجية أصالة الصحة بالروايات الدالة على حمل فعل المسلم على الصحة، من قبيل: المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «ضع أمر أخيك على أحسنه، حتى يأتيك ما يغلبك عنه، ولا تظنن بكلمة خرجت من أخيك سوءاً وأنت تجد لها في الخير سبلاً»<sup>(٢٢)</sup>.

ودلالة هذه الرواية على المدعى مورد البحث واضحة؛ إذ الرواية تدلّ على أنه ما  
يُمكّن حمل كلام أخيك على الخير تعين عليك عدم حمل كلامه على غير ذلك.  
وأما على مبني أولئك الذين لا يقبلون بالاستدلال بهذه الآيات والروايات؛ إذ إن  
هذه الآيات والروايات في حد ذاتها، وبغضّ النظر عن دلالتها على حجّية أصالة الصحة  
أو عدم دلالتها على ذلك، تدلّ على حمل الغير على الصحة، ولكن لا من باب  
قاعدة أصالة الصحة. وعلى أي حال إن السيرة [العقلائية] التي تمثل الدليل الأصلي على  
هذه القاعدة تشمل هذه الصورة أيضاً؛ لأن سيرة المسلمين - بل سيرة العقلاة التي هي

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

**الأول:** من حيث كونه حركة من حركات المكلف؛ فيكون الشك من حيث كونه مباحاً أو محرماً. ولا إشكال في الحمل على الصحة من هذه الحيثية<sup>(٤)</sup>.

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

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

**الصورة الثالثة:** صدر كلام عن متكلِّم، وشكنا في كون هذا الكلام كافياً عن شيء أم لا؟ وهناك عدة شروق لهذه الحالة:

**الشق الأول:** نشك في ما إذا كان الكلام كافياً عن المعنى أم لا. وبعبارة أخرى: هل كان المتكلِّم قاصداً المعنى ومدلول الكلام؛ أم أنه كان يقصد مجرد التمرير أو المزاح؛ أو أنه أخطأ في الكلام؟ مثلاً: لو صدرت صيغة: «بعت» أو «أنت طالق» من شخص، وشكنا في قصد الإنشاء أو الإرادة الجدية، ففي هذه الحالة يكون مقتضى الاستصحاب الموضوعي بقاء الملكية والزوجية، إذا لم تجرِ أصلية الصحة.

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

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

الكثير من كبار العلماء، ومنهم: الشيخ الأنصاري، حيث قال، بعد أن رأى الصورة الثالثة مشتملة على بعض الحيثيات: «أحدما»: من جهة أن المتكلّم بذلك القول قد أكّل عن معنى، أم لم يقصد، بل تكلّم به من غير قدّر لمعنى. ولا إشكال في أصلّة الصحة في هذه الجهة، بحيث لو ادعى كون المتكلّم لغواً أو غلطاً لم يسمع منه»<sup>(٤٥)</sup>.

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

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

وهكذا الأمر بالنسبة إلى العبارات الإنسانية، فإذا قال المولى: «بْ داري»، وشكّنا ما إذا كان الأمر حقيقةً أم هو مجرد الاختبار، حمل كلامه على الصحة، وأن الأمر حقيقي، وأن مدلول كلامه مقصود وملزم. والشاهد على ذلك أنه في كلتا هاتين الصورتين لو قال المتكلّم، دون أن ينصب قرينة: إنه لم يكن يقصد أو يعتقد بمدلول الكلام لم يقبل ذلك منه. وهذا هو الذي أشار إليه الشيخ الأنصاري بقوله: «الثاني: من جهة أن المتكلّم صادق في اعتقاده، ومعتقد بمؤدّي ما يقوله، أم هو كاذب في هذا التكلّم في اعتقاده. ولا إشكال في أصالة الصحة هنا أيضاً. فإذا أخبر بشيء، حاز نسبة اعتقاد مضمون الخبر إليه»<sup>(٢٦)</sup>.

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

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

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

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

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

وبالنسبة إلى هذه الحيثية يكون مصداقاً للحالة الأولى، ويتم الحمل على  
الصحة، وتنتفي الآثار الشرعية للحرمة؛ إذ بالإضافة إلى سيرة العقلاء، فإن روايات:  
«ضَعْ فُل أخِيكُ عَلَى أَحْسَنِهِ» تشمل هذا المورد على نحو القطع واليقين أيضاً. وقد  
تقدم تفصيل البحث في هذا الشأن، فلا نعيد.

بـ. الحيثية الثانية: إن هذا الشك عبارة عمّا إذا كان يتم حمل آثار الواقع على  
هذا الكلام أم لا، وبعبارة أخرى: نشك في ما إذا كان قول المتكلم حجة أم لا؛ لأننا  
شك في الصدق وعدم الصدق. وعلى حد تعبير الشيخ الأنصاري: يساوق الشك في  
الحجية وعدم الحجية<sup>(٢٧)</sup>.

يقول الشيخ الأنصاري: هناك من يتصور وجود كبرى كلية على قيام الأصل  
على حجية قول كل مسلم، إلا إذا ثبت الخلاف. ودليلهم في ذلك روايات، ومنها:

١. «قول الصادق عليه السلام بن الفضل: يا محمد، كذب سمعك وبصرك عن  
أخيك. فإن شهد عندك خمسون قساماً أنه قال، وقال: لم أقل، فصدقه وكذبه»<sup>(٢٨)</sup>.  
٢. الرواية القائلة: «ضَعْ فُل أخِيكُ عَلَى أَحْسَنِهِ»<sup>(٢٩)</sup>.

٣. الروايات الدالة على عدم جواز اتهام المؤمن: «المؤمن لا يتهم أخاه»<sup>(٣٠)</sup>.

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

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

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

**ثانياً:** لو كان مدلول الروايات حجية قول المسلم لزم تخصيص الأكثر؛ وذلك لعدم حجية قول مسلم واحد في باب الشهادة. وإن خبر الواحد بما هو خبر واحد ليس حجة إلا مع اجتماع الشرائط، ومن بينها: العدالة أو الوثاقة. وفي باب الحد لا يكون خبر الواحد حجة، وفي الأمور النظرية لا يكون قول الواحد حجة أيضاً<sup>(٢١)</sup>.

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

جريان القاعدة في العقائد

إن مجال العقائد الدينية يعُدّ من بين مجالات تطبيق أصالة الصحة أيضاً. ومن الواضح جداً أن جريان أصالة الصحة في هذه الأمور يلعب دوراً محورياً في بناء مجتمع مسالم، تحكمه روح الوئام والتفاهم، بعيداً من الأحقاد والضغائن وسوء الظن، ولا سيما في المجتمعات متعددة الطوائف والأديان والمعتقدات.

إن الكثير من المفكّرين الذين حققوا في أصالة الصحة لم يتعرضوا لهذا البحث. وعلى أيّ حال فإن الشك في الأمور الاعتقادية ذات الأثر الشرعي على ثلاث

## صور:

- أ. الاعتقاد في أصول الدين.

بـ . الاعتقاد في فروع الدين.

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

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

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

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

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

يُضاف إلى ذلك بعض الآيات القرآنية، التي قد تشمل بياطلاقها مورد البحث أيضاً، من قبيل: قوله تعالى: «وَلَا تَكُونُوا لِمَنْ أَنْتُمْ إِلَيْكُمْ السَّلَامُ لَسْتَ مُؤْمِنًا» (النساء: ٩٤).

**الأولى:** في موارد الشك في صحة وفساد العقائد لا تجري أصالة الصحة وفي هذا الشأن لا بد من الالتفات إلى نقطتين، وهما:

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

**الثانية:** طبقاً لل تعاليم الدينية وفتاوي الفقهاء لو كان شخصٌ يعيش في دار الإسلام، أي المنطقة التي تكون فيها السلطة والغلبة للمسلمين، وشكنا في إسلامه، حُكم عليه بالإسلام، والدليل على ذلك هو السيرة القطعية القائمة بين المسلمين على إجراء أحكام الإسلام عليه، من قبيل: النكاح والذبح والطهارة.

وقال الشيخ الأنصاري في بيان أصل المدعى: «إذا كان الشك في أن اعتقاده ناشئ عن مدرك صحيح، من دون تقصير عنه في مقدماته، أو من مدرك فاسد؛ لتقصير منه في مقدماته، فالظاهر وجوب الحمل على الصحيح»<sup>(٢٢)</sup>.

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

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

١. أن يكون منشأ الشك في صحة العمل أم لا، فلا شك هنا في أن الأصل يكون جارياً، حيث يتم حمل عقيدته على الصحة، ويتم ترتيب الآثار الشرعية عليه، كما لو جاء بصلة نياية بثواب رطب قد مسّ بشرة الكافر الكتابي، فيكون ذلك محظياً، ولا تحب الاعادة على أولياء الميت.

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

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

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

## المواضيع

- (١) انظر: الميرزا أبو الحسن المشكيني، حاشية كفاية الأصول ٥: ٩١، الشيخ سامي الخفاجي، انتشارات لقمان، ط١، قم، ١٤١٣هـ.
- (٢) الشيخ جعفر كاشف الغطاء، كشف الغطاء ١: ٩١، دفتر تبلیغات خراسان / مركز انتشارات دفتر تبلیغات إسلامی، ط١، قم، ١٤٢٢هـ.
- (٣) انظر: المشكيني، حاشية كفاية الأصول ٥: ٩١.
- (٤) الإمام الخميني، الاستصحاب: ٢٥٨، مطبعة مؤسسة العروج / مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام، ط١، ١٤٧٥هـ.
- (٥) انظر: الخميني، تتفیح الأصول (تقریر: حسين تقی الاشتہاری) ٤: ٤٠٦، مطبعة مؤسسة العروج / مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام، ط١، ١٤٧٧هـ.
- (٦) السيد محمد صادق الروحاني، زبدة الأصول ٤: ٢٣٢، مدرسة الإمام الصادق، ط١، قم، ١٤١٢هـ.
- (٧) ناصر مکارم الشیرازی، القواعد الفقهیة ١: ١١٧، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب ع، ط٢، ١٤١٧هـ.
- (٨) السيد محمد حسن الجنوردي، القواعد الفقهیة ١: ٢٨٨، تقریر: مهدی مهریزی و محمد درایتی، انتشارات دلیل ما، ط٢، قم، ١٤٨٦هـ.
- (٩) السيد محمد رضا الكلباگانی، إفاضة العوائد (تعليق على درر الفوائد) ٢: ٢١٨، مطبعة مهر، دار القرآن الكريم، ط١، قم، ١٤١١هـ.
- (١٠) انظر: الكلباگانی، إفاضة العوائد (تعليق على درر الفوائد) ٢: ٢٣٦.
- (١١) انظر: الشيخ مرتضی الأنصاری، فرائد الأصول ٢: ٧١٧، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، نشر: شریعت / مجمع الفکر الإسلامي، ط٥، قم، ١٤٨١هـ.
- (١٢) انظر: مکارم الشیرازی، القواعد الفقهیة ١: ١١٣.
- (١٣) انظر: الأخوند محمد کاظم الخراسانی، کفاية الأصول، مؤسسه نشر إسلامی، ط٧، قم، ١٤٢٥هـ.
- (١٤) انظر: الخميني، الاستصحاب: ٢٥٨.

- (١٥) انظر: السيد أبو القاسم الخوئي، مصباح الأصول (تقرير: السيد محمد سرور واعظ الحسيني)

(١٦) (٢٢)، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم، ١٤٢٢هـ.

(١٧) انظر: الجنوبي، القواعد الفقهية ١: ١١٣.

(١٨) انظر: السيد صادق الروحاني، زبدة الأصول ٤: ١٨٠.

(١٩) انظر: الروحاني، منقى الأصول (تقرير: السيد عبد الصاحب الحكيم) ٧: ٩٢، مطبعة الهدى، ط١٤١٨هـ.

(٢٠) انظر: كاشف الغطاء، كشف الغطاء ١: ٢٠٢.

(٢١) الميرزا محمد الآشتiani، بحر الفوائد في شرح الفرائد ٢: ٢١، منشورات مكتبة المرعشلي التنجي، ط١، قم، ١٤٣٠هـ.

(٢٢) انظر: كاشف الغطاء، كشف الغطاء ١: ٢٠٢.

(٢٣) الخميني، تقييم الأصول (تقرير: حسين تقوي الاشتهرادي) ٤: ٤٠٦؛ وانظر أيضاً: الخميني، الاستصحاب.

(٢٤) الكليني، الكافي، باب التهمة وسوء الظن، ح٢.

(٢٥) الانصارى، الرسائل (فرائد الأصول) ٧٢١: ٧٢١.

(٢٦) المصدر السابق: ٣٨١.

(٢٧) انظر: المصدر السابق: ٣٨٢.

(٢٨) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٨: ٦٠٩.

(٢٩) المصدر السابق: ٨: ٦١٤.

(٣٠) المجلسى، بحار الأنوار ١٠: ١٠٠.

(٣١) الانصارى، الرسائل (فرائد الأصول) ٣٨٢: ٣٨٢.

(٣٢) المصدر نفسه.

# نصوص النهي عن التفسير بالرأي

## بين الاعتبار والمدلول

الشيخ سعيد نورا<sup>(\*)</sup>

الشيخ مصطفى مهدوي<sup>(\*\*)</sup>

### المقدمة

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

المنطلق الأساس لهذه المسألة هي الروايات التي وصلتنا عبر التراث الحديـثي للمذاهب الإسلامية المختلفة، فلذلك تحظى دراسة هذه الروايات بأهمية كبيرة للوصول إلى النتيجة النهائية في هذا الموضوع. لكن للأسف أكثر الدراسات التي كُتبت في هذا الموضوع لم تُعْرِّف اهتماماً لائقاً بهذا الجانب من البحث، بل في الكثير من الأوقات استغفـوا عن الدخـول في الجانب السندي لهذه الروايات، اعتماداً على ما أدىـه بعض العلماء من توافر الأخبار النـاهـية عن التفسـير بالرأـي، بينما في البحـوث العلمـية لا يـيدو الـاعـتمـاد على الدـاعـوى صـحـيـحاً. فـلـذـكـ قـرـرـنا أن نـدـرس هـذـا المـوـضـوع، مـعـتمـدين عـلـى المصـارـد الحـديـثـية الأـصـلـية.

(\*) باحـث فيـ الحـوزـة العـلـمـيـة فيـ قـمـ.

(\*\*) باحـث فيـ الحـوزـة العـلـمـيـة فيـ قـمـ.

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

- ١- پژوهشی درباره دلایل مخالفان وموافقات تفسیر به رأی، محمد علی رضایی صفحه‌نی<sup>(۱)</sup>.
- ٢- تفسیر به رأی آر منظر روایات، محمد اسعدی<sup>(۲)</sup>.
- ٣- ماهیت مؤلفه های تفسیر به رأی آر منظر فریقین با تأکید بر آراء امام خمینی، علی نصیری<sup>(۳)</sup>.
- ٤- التفسیر بالرأي: مفهومه، حكمه، أنواعه، مساعد الطيار<sup>(۴)</sup>.
- ٥- پژوهشی درباره أحاديث نهی آر تفسیر به رأی در دیدگاه فریقین، لجعفر گل محمدی<sup>(۵)</sup>.

حاولنا في هذه الدراسة أن نستقرئ الروايات المتصلة بهذا الموضوع من مختلف المصادر الحديثية، ثم ندرس جميع هذه الروايات من الناحية السنديّة والدلاليّة، حتى نحصل على رؤية شاملة من موقف السنة الشرفية عن مسألة التفسير بالرأي.

هناك روایات کثیرة في مجموع المصادر الحديثية تتحدث عن مسألة فهم القرآن، ومناهجه التي تكون على صلة بهذا الموضوع. ويمكن تصنيف هذه الروايات الكثيرة في طوائف متعددة، نشير إلى بعضها:

١. النهي عن التفسير بالرأي: تضم هذه الطائفة روایات تهی عن التفسير بالرأي، تلویحاً أو تصريحاً.
٢. النهي عن التأویل بالرأي: تهی هذه الطائفة من الروايات عن التأویل بالرأي.
٣. النهي عن التلاوة بالرأي: يوجد في تراثنا الحدیثی ما ینهی عن التلاوة بالرأي.
٤. النهي عن استعمال الرأی في الدين: هناك روایات في التراث الحدیثی الإمامی تهی عن استعمال الرأی والقياس في الدين. وهذه الروايات وإن لم تتحدث عن خصوص فهم القرآن، ولكنها تشمل بعمومها فهم القرآن وتفسیره، حيث يكون القرآن من المصادر الأساسية في فهم الدين.
٥. النهي عن التفسير بغير العلم: بعض الروايات ترکَز على النهي عن تفسیر القرآن بغير العلم.

٦. حصرية فهم القرآن في أهل البيت: هناك روايات تحصر فهم القرآن بأهل البيت، مثل: الروايات التي تعتبر فهم القرآن أبعد من عقول الرجال؛ أو الروايات التي تحصر فهم القرآن بمن خوطب به، وتقصد أهل البيت.
٧. حصر تأويل المتشابهات بأهل البيت: هذه الطائفة من الروايات، تبعاً لما ورد في الآية ٧ من سورة آل عمران، تحصر فهم الآيات المتشابهة بأهل البيت.
٨. فهم القرآن فهماً متعالياً عن العُرُف: يستفاد من بعض الروايات أن هناك مراتب لفهم القرآن الكريم؛ بعضها متعالية عن القواعد العرفية، بحيث لا يفهمها إلا الذين يمتلكون قوى روحية عالية. ويمكن أن نشير في هذا السياق إلى روايات بطون القرآن، وبعض التفاسير التي نقلت عن الأئمة، حيث فسّروا الآيات القرآنية بتفاسير لا تسجم والقواعد العُرُفية للغة.
٩. جواز الاستباط من القرآن: هذه الطائفة تضم روايات تدل على جواز فهم القرآن والاستباط منه، كروايات عرض الأخبار على القرآن؛ أو الروايات التي تعلم كيفية الاستباط من القرآن الكريم.  
إن دراسة جميع هذه الطوائف، ومقارنتها ببعضها البعض، يحتاج إلى بحث طويل، لا يسعه هذا المقال. لذلك نحصر البحث في هذا المقال على دراسة الطوائف الثلاث الأولى، التي هي على صلة وثيقة بموضوع بحثنا، وترك البحث عن سائر الطوائف إلى مجال آخر.

وقد ادعى بعضهم توادر الأخبار في النهي عن التفسير بالرأي، حيث قال الشيخ جعفر السبحاني: «...وأما تفسير الآيات على ضوء الآراء المسبقة، وتطبيقاتها على تلك الأفكار، وجعلها دليلاً على صحتها، فهو نفس التفسير بالرأي الذي حدّر منه النبي ﷺ في الحديث المتواتر عنه: «مَنْ فَسَرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلَيَتَبَوَّأْ مَقْعِدَهُ مِنَ النَّارِ»<sup>(٦)</sup>. ويبدو من السيد الخوئي الموافقة عليه، حيث ينقل ادعاء التواتر في هذه الأخبار، ولا يرد عليه<sup>(٧)</sup>.

وسوف نقسم البحث إلى مرحلتين:

**المراحل الأولى:** الرصد التجزيئي. في هذه المرحلة سوف نقوم باستقراء هذه النصوص، وندرسها واحداً تلو الآخر دراسة سندية ودلالية.

**المرحلة الثانية:** الدراسة الإجمالية. بعد أن قمنا بالتقسيم التجزئي لهذه الروايات سنقوم بالتجمیع النهائی؛ لخرج برأی شاملة عن موقف السيدة الشریفة من التفسیر بالرأی. ومن الواضح أن البتّ في مثل هذا الموضوع يحتاج إلى دراسة جمیع الآیات والروايات المتأصلة بمنھج فهم القرآن الكريم، والتي منها الطوائف التسع المتقدمة. وسوف نقسم هذه الروايات إلى طائفتين. والهدف من وراء هذا التقسيم رصد حجم حضور هذه الروايات في كلٍ من: المصادر السنیة؛ والمصادر الإمامیة:

**الطاقة الأولى:** الروايات الإمامیة.

**الطاقة الثانية:** الروايات السنیة.

### **الطاقة الأولى: الروايات الإمامیة**

بعد التتبع وصلنا إلى ثلاثة عشرة روایة، بين مسنّد ومرسل، تتّصل بهذا الموضوع، أو يمكن أن تتّصل بهذا الموضوع اتصالاً مباشرأ. وبما أن الدرجة الوثائقية من هذه الروايات مختلفة فسوف نبحثها في هذين القسمين.

### **الروايات المسندة**

#### **الرواية الأولى: التفسير بالرأي وسلب الإيمان**

حدثنا محمد بن موسى بن الم توکل عليه السلام قال: حدثنا علي بن إبراهيم بن هاشم قال: حدثنا أبي، عن الريان بن الصلت، عن علي بن موسى الرضا، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: قال رسول الله عليه السلام: قال الله عز وجل: ما آمن بي منْ فسر برأيه كلامي، وما عرفني منْ شبّهني بخلقني، وما على ديني منْ استعمل القياس في ديني <sup>(٨)</sup>.

**أ. الدراسة السنديّة:** ينقل الشیخ الصدوّق هذه الروایة عن محمد بن موسى الم توکل . ولم نجد له توثيقاً صریحاً في المصادر الرجالیة الأولى، إلا أن ابن داود في الرجال والعلامة الحلبی في الخلاصة وصفاه بأنه ثقة<sup>(٩)</sup>، وحاول بعضهم توثيقه عبر طرق مختلفة<sup>(١٠)</sup>، ومنها:

١. ترضی الشیخ الصدوّق له.

٢. كونه من مشايخ الإجازة.

٣. إكثار الثقات من الرواية عنه.

فإذا قلنا بحجية توثيقات المتأخرین، ومنهم: ابن داود والعلامة الحلى، أو أخذنا بهذه المعايير في توثيق الرواية، نستطيع أن نثبت وثاقته، ومن ثم تصحيح السند من ناحيته. وإن نواجه مشكلة في توثيقه من جهة، وتصحيح السند من جهة أخرى. وكذلك يشتمل هذا السند على إبراهيم بن هاشم، الذي لم يصلنا في المصادر الرجالية توثيقاً صريح له، وإن لم تخل تعابيرهم عن مدحه. ولذلك كان منذ قديم الأيام قولان بالنسبة إلى توثيقه؛ حيث ذهب بعضهم إلى توثيقه؛ والآخرون إلى عدمه، وإن ذهب الكثير من المتأخرین إلى وثاقته.

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

**بـ . الدراسة الدلالية:** بعد التأمل في هذه الرواية نجدها ظاهرة في بيان ثلاثة

قضايا:

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

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

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

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

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

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

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

أ. أن تكون الرواية مجمولة، وُسِّبَت إلى النبي ﷺ.

ب - أن تكون الرواية نفسها شاهدأً على وجود الرأي والقياس بهذا المعنى في  
زمن النبي ﷺ.

ومن الواضح أنه إذا ثبت الاحتمال الثاني سينحلّ هذا الإشكال في صدور هذه الرواية. أما الاحتمال الأول فيحتاج إلى إثبات أمرين:

**الأول:** من جهة يجب أن تدرس جميع الشواهد الموجودة . ومنها: نفس هذا الخبر . بخصوص استعمال مصطلحي القياس والرأي، وثبت أن هذا الاصطلاح لم يكن عملاً في الصدر الأول في هذه المعانى.

**الثاني:** من جهة أخرى لا بد من إثبات عدم وجود احتمالٍ معقول آخر لصدرور مثل هذه الروايات في الصدر الأول، منقولة عن النبي ﷺ.

وما لم ثبت هذين الأمرين لا نستطيع أن ندّعى وضع هذه الرواية. فلذلك إذا وجدنا أيّ خلل في هذين الأمرين لا نستطيع أن ندّعى وضعها. لكنّ هذا الاحتمال نتيجةً معقوليتها يمكن أن يزيل درجة الوثوق بهذه الرواية وأشباهها. إلّا إذا ثبت وهنّ هذا الاحتمال بدرجة لا يعيّن بها العقلاء.

على سبيل المثال: يمكن أن ندعّي أن ظاهرة القياس بمعنى سراية الأحكام من المتشابهات، أو إبداء الرأي معتمداً على الظنون، قضية يعرفها البشر بطريقهم، بل كان رائجاً من بداية خلق البشر، حيث ورد: «أول منْ قال أنا هو إبليس»، فالنهي تعلق بهذه الظاهرة، وإنْ لم تكن خاصة بالقضاء والشرعة.

والبَّ يُفِيدُ هذا المَوْضِعُ بِحِلْاجَةِ إِلَى دراسةِ جَمِيعِ الشَّوَاهِدِ، وَهِيَ خَارِجَةٌ عَنْ عَهْدَهُ هَذَا الْمَقَالُ، فَلِذَلِكَ نَؤْخِلُهُ إِلَى مَكَانٍ آخَرَ.

## الرواية الثانية: النهي عن التفسير بالرأي واحتصاص فهم القرآن بالعلماء

ينقل الشيخ الصدوقي روايةً عن أمير المؤمنين عليه السلام، في جواب منْ ارتاب في أمر القرآن، زاعماً وجود التناقض فيه، حيث يجيب الإمام عليه السلام: .. فإياك أن تفسر القرآن برأيك حتى تفقهه عن العلماء؛ فإنه رب تزيل يشبه كلام البشر وهو كلام الله، وتأويله لا يشبه كلام البشر. كما ليس شيءٌ من خلقه يشبهه كذلك لا يشبه فعله تبارك وتعالى شيئاً من أفعال البشر، ولا يشبه شيءٌ من كلامه كلام البشر. فكلام الله تبارك وتعالى صفة، وكلام البشر أفعالهم، فلا تشبه كلام الله بكلام البشر فتهلك وتضل... إلخ<sup>(١١)</sup>.

أ. الدراسة السنديّة: ينقل الشيخ الصدوقي هذه الرواية في كتاب التوحيد بهذا السند: حدثنا أحمد بن الحسن القطان قال: حدثنا أحمد بن يحيى، عن بكر بن عبد الله بن حبيب قال: حدثني أحمد بن يعقوب بن مطر قال: حدثنا محمد بن الحسن بن عبد العزيز الأحدب الجندي بن سبابور قال: وجدت في كتاب أبي بخطه: حدثنا طلحة بن يزيد، عن عبيد الله بن عبيد، عن أبي عمر السعداني.

ولا يمكن الاعتماد على هذا السند حسب المعايير الحديثية؛ بسبب اشتماله على مجاهيل كثيرة، لا نعرف عنهم شيئاً كثيراً.

إضافةً إلى أن طريقة تحمل هذا الحديث في قسم منها تكون على طريقة الوجادة، حيث صرّح محمد بن الحسن: «ووجدت في كتاب أبي بخطه». وكما نعلم طريقة الوجادة من أضعف طرق تحمل الحديث، ولذلك تضعف درجة الوثوق بهذه الرواية جداً.

وعلى ما تقدم، سند هذه الرواية - حسب المعايير الحديثية - ضعيفة، وإن كانت تعتبر قرينة وثيقية يجب مراعاتها في اتخاذ الموقف النهائي من هذه المسألة.

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

هذه الروایة اختصاص فهم القرآن بأهل البيت عليه السلام.

تنفي هذه الروایة بصرامة أيّ نوع من التشابه بين كلام الله وكلام البشر، حيث استخدمت النكارة في سياق النفي، وهذا يدل على العموم. فلا يمكن أن ننمسك بظواهر القرآن الكريم، بل بنصوصه، وهذا ما يقع في مقابل ما ندعّيه في علم الأصول من حجية ظواهر القرآن الكريم، فيخرج القرآن الكريم من كونه مصدرأً معرفياً مستقلأً.

وبما أن هذه الروایة تحصر الطريق الصحيح لتفسیر القرآن في التفقه من العلماء فلا بد أن تتحدد قليلاً عن الماحتمالات الثبوتية في العلم والعلماء، ومن ثم نحاول ترجيح بعض هذه الماحتمالات على بعضها الآخر، مستعينين بالقرائن الإثباتية. هناك ثلاثة ماحتمالات ثبوتية في المقصود من العلم<sup>(١٢)</sup>، وتبعد في المقصود من العلماء:

### التصویر الأول: العلم الذاتي أو النفسي<sup>(١٣)</sup>

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

### التصویر الثاني: العلم الموضوعي

يقع في المقابل العلم الموضوعي، الذي يحصل من خلال اتباع منهج عقلاني في تحليل القضايا واستنتاج النتائج. ويمكن أن نقسم هذا العلم إلى قسمين:  
**العلم الموضوعي المقصوم:** وهذا هو العلم الذي يثبته بعض المذاهب الإسلامية للنبي صلوات الله عليه وآله وسلامه أو أهل بيته عليه السلام، حيث يعتقدون عدم احتمال وقوع الخطأ فيهم، فيوسّعون مفهوم العصمة ليشمل العصمة عن الخطأ أيضاً.

**العلم الموضوعي خير المقصوم:** وهذا هو الذي يحصل للعلماء غير المقصومين

الذى يتبعون المنهاج العقلانية في استنتاج النتائج، حيث يحتمل وقوع الخلاف في الكثير من العلوم، وإنْ كان احتمال مخالفته للواقع ضئيلاً إلى درجة لا يعني به العقلاء. بل حتى لو كان العالم بقضية متيقناً بالمعنى الأرسطي لكلمة اليقين، بحيث لا يحتمل الخلاف أبداً، يحتمل مخالفته مع الواقع بنظرية شمولية. فإذا نظرنا إلى مجموع القضايا اليقينية بالمعنى الأرسطي عند المتيقنين فبمقدار حساب الاحتمالات سيثبت المخالفة الاطمئنانية لبعض هذه القضايا مع الواقع، الأمر الذي سوف يحدث لنا كناظرٍ خارجي احتمال المخالفة في جميع هذه القطوع، وإنْ لم يحدث في نفس المتيقّن.

فهناك ثلاثة تصاوير للعلم، وبتبعه يقسم العالم أيضاً إلى ثلاثة أقسام:

١. العالم الذي إنما يحظى بالعلم الذاتي والنفسى.
٢. العالم الذي يحظى بالعلم الموضوعي المعصوم.
٣. العالم الذي يحظى بالعلم الموضوعي غير المعصوم.

ولكنْ يبدو أنَّ العُرُوف لا يُطلق العالم على منْ يحظى بالعلم الذاتي من دون أن يتبع المنهاج العقلانية في تحصيله. إذطلاق العالم عليه لا يخلو من تسامح. فيبقى التصويران الثاني والثالث.

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

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

تحکی عن جمیع السنت الواقعیة؛ إذ من الممکن أن لا يصلنا بعض روایاتهم الصادرة في تفسیر القرآن، بل يمكن عدم تصدیهم لتفسیر جمیع الآیات القرانیة. فإذا قبلنا بمثل هذه الروایة لا يمكن أن نحملها على التفسیر من دون الرجوع إلى النصوص الموجودة، بل علينا أن نقول باختصاص فهم القرآن بأهل البيت<sup>عليه السلام</sup>، ومن ثم عدم جواز الرجوع إلى القرآن الكريم مستقلاً. وهذه هي نظرية الاختصاص، التي يؤمن بها جماعة من أخباری الشیعیة.

إلا إذا قلنا بأن هذه الروایات، وسائر الروایات التي تتحدث عن اختصاص فهم القرآن بأهل البيت<sup>عليه السلام</sup>، ناظرة إلى دائرة معینة من الآیات القرانیة، وهي الآیات المشابهة مثلاً، فتتضیق هذه النظریة بهذه الدائرة. ولكن هذا الكلام يحتاج إلى مقاربة لتخصیص أو لتقید النصوص الحدیثیة الواردۃ في هذا الموضوع.

### الرواية الثالثة: التفسیر بالرأی والافتراء على الله سبحانه وتعالی

الرواية الثالثة نقلها الشیخ الصدوق في كتابه تمام الدين وكمال النعمة، ونقلها الآخرون، كابن طاووس والعلامة الحلبی، عنه. وهي: حدثنا محمد بن عليٍّ ماجيلویه<sup>عليه السلام</sup> قال: حدثني عمی محمد بن أبي القاسم، عن محمد بن علي الصیرفی الکویفی، عن محمد بن سنان، عن المفضل بن عمر، عن جابر بن یزید الجعفی، عن سعید بن المسیب، عن عبد الرحمن بن سمرة قال: قال رسول الله<sup>صلی الله علیه و آله و سلم</sup>: لعن المجادلون في دین الله على لسان سبعین نبیاً، ومنْ جادل في آیات الله فقد کفر، قال الله عز وجل: «مَا يُجَادِلُ فِي آیَاتِ اللَّهِ إِلَّاَ الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَا يَعْرِزُكُمْ تَكْلِبُهُمْ فِي الْبَلَادِ» (غافر: ۴)، ومنْ فسَرَ القرآن برأیه فقد افترى على الله الكذب، ومنْ أفتى الناس بغير علم فاغنته ملائكة السماوات والأرض. وكل بدعة ضلاله، وكل ضلاله سبيلها إلى النار. قال عبد الرحمن بن سمرة: قلت: يا رسول الله، أرشدنی إلى النجاة، فقال: يا بن سمرة، إذا اختلفت الأهواء وتفرقـت الآراء، فعليك بعلیٍّ بن أبي طالب؛ فإنه إمام أمتي وخليفتی عليهم من بعدي، وهو الفاروق الذي يمیّز به بين الحق والباطل، منْ سأله أجابه، ومنْ استرشده أرشده، ومنْ طلب الحق عنده وجده، ومنْ التمس الهدی لديه صادفه، ومنْ لجأ إليه آمنه، ومنْ استمسك به نجاه، ومنْ اقتدى به هدام...<sup>(۱۴)</sup>.

**أ. الدراسة السنديّة:** هذه الرواية أيضًا من مفردات الشيخ الصدوق. وسندّها ضعيفٌ على الأقلّ بسبب وجود شخصين:

١. عبد الرحمن بن سمرة: لم يرد اسمه في المصادر الرجالية الإمامية، إلا في رجال الشيخ الطوسي، واكتفى بذكر اسمه فقط. فهو على المستوى الإمامي مجهول. إضافة إلى أنه لم يرد في الكتب الحديثة إلا قليلاً جدًا. فالمعطيات المتصلة به محدودة جدًا. وحسب بعض الروايات التاريخية كان واحداً من الشخصين اللذين أرسلوا من قبل معاوية للصلح مع الإمام الحسن عليه السلام<sup>(١٥)</sup>، ويستفاد من بعضها الآخر أنه كان من الذين شاركوا في حرب مؤتة<sup>(١٦)</sup>.

٢. محمد بن علي الصيرفي الكوفي: وهو محمد بن علي، أبو سميّة، الذي اشتهر بالكذب عند بعض الرجالين.

**بـ- الدراسة الدلالية:** يمكن أن يستفيد من هذه الرواية في فقرتين:  
**الأولى:** عبارة «ومَنْ فَسَرَ القرآن بِرَأْيِهِ فَقَدْ افْتَرَ عَلَى اللهِ الْكَذْبَ»، حيث اعتبر التفسير بالرأي افتراء على الله.

**الثانية:** الطريق الذي اعتبر حلاً للخروج من هذه المخاطر التي ذكرت في الرواية.

أما الفقرة الأولى - اعتبار التفسير بالرأي افتراء على الله . فإن الشاهد الأساس في هذه الرواية هي عبارة: «وَمَنْ فَسَرَ القرآن بِرَأْيِهِ فَقَدْ افْتَرَ عَلَى اللهِ الْكَذْبَ»، حيث اعتبر التفسير بالرأي من مصاديق الافتراء على الله سبحانه وتعالى. وهناك ثلاثة احتمالات في تفسير هذا الكلام:

أ. أن يكون التفسير بالرأي مصداقاً حقيقياً للافتراء على الله.

بـ. أن يكون التفسير بالرأي ملازماً للافتراء ملازمة أكثرية أو كثيرة.

جـ. أن يكون مصداقاً اعتبارياً للافتراء. وعليه تكون هذه الرواية حاكمة على الآيات الناهية عن الافتراء بالتوسيع إذا قلنا بأنها ناظرة إلى تلك الآيات.

وإذا قلنا الاحتمال الأول أو الثاني نستطيع أن نستفيد من جميع النصوص الدالة على حرمة الافتراء على الله لتكريس هذا المفهوم. والاحتمال الثالث يتوقف على إثبات لسان الحكومة والنظرارة في هذه الرواية بالنسبة إلى النصوص الدالة على

حرمة الافتاء على الله، ومنها: الآيات القرآنية؛ وكذلك يحتاج إلى إثبات جواز التوسيع الاعتباري في الآيات القرآنية عبر خبر الواحد. وعلى أي حال حسب هذه الروايات سيكون التفسير بالرأي محكوماً بحكم الافتاء على الله، دائماً أو كثيراً على الأقل، وإن كان التفسير بالرأي من حيث المفهوم يختلف عن الافتاء، إذا ذهبنا إلى الاحتمال الثاني أو الثالث، ولا يختلف عنه على الاحتمال الأول.

والجدير بالذكر أن المبادر من الرواية. بعد أن لم تكن فيها أي قرينة سياقية لحملها على المعنى الاعتباري. أن التفسير بالرأي من المصادر الحقيقة للافتاء أو ملازم للافتاء الحقيقي، وعلى ذلك علينا أن نبحث عن تحقق عنوان الافتاء في التفسير بالرأي أو لازمه<sup>(١٧)</sup>. ولكن إذا قلنا بأن التفسير بالرأي حقيقة يختلف عن الافتاء على الله، ولا ملازمة بينه وبين الافتاء الحقيقي، فلا مجال لحمل الرواية على الاحتمال الأول والثاني؛ لأن نفس هذا الاختلاف الحقيقي يمكن قرينة على إرادة المعنى الاعتباري في الرواية.

والبُّتُّ في هذا الموضوع يحتاج إلى دراسة مفهوم «افتاء الكذب على الله»، ومدى تتناسبه مع مفهوم التفسير بالرأي. فهناك مفردتان يجب أن ندرسهما لنصل إلى الحل، وهما: الكذب؛ والافتاء.

أما الافتاء فهو في أصل اللغة من الفري. والفرى هو قطع الشيء<sup>(١٨)</sup>، سواء كان للإفساد أو للإصلاح<sup>(١٩)</sup>، أو اختلاق الشيء مع قصر ونية، كما قاله الطريحي<sup>(٢٠)</sup> والمصطفوي<sup>(٢١)</sup>. فالافتاء في أصل اللغة ليس فيه معنى اختلاق الكذب ونسبته إلى الغير، بل هو قطع الشيء واحتلاته، سواء كان للإفساد أو الإصلاح.

وأما الكذب فهو اسمُ موضوع الخبر الذي لا مخبر له على ما هو به<sup>(٢٢)</sup>. وقال بعض أهل اللغة: لا فرق فيه بين العمد والخطأ<sup>(٢٣)</sup>. أما البحث عن أن الكذب هو التكلم بما يخالف علم المتكلّم أو ما يخالف الواقع فلا يوجد له عين ولا أثر في الكتب اللغوية الأصلية. ولعله من تدقّقات المتأخّرين. ولعلّ من أقدم منْ طرحة في مجال اللغة والأدب هو الفتاتاني(٧٩٢هـ) في المطول. وربما لم يكن هذا التمييز موجوداً آنذاك؛ بسبب عدم التشكيكات الفعلية في قدرة العقل في إصابة الواقع ومديّات خطئه، مما كانوا يميّزون بين الذهن والواقع. وعلى أي حال هذا بحث مطول

فليراجع.

إذن هناك ثلاثة احتمالات ثبوتية في معنى افتاء الكذب على الله، تبعاً لمعنى الكذب:

- ١ـ نسبة غير الواقع إلى الله سبحانه وتعالى مطلقاً (مع قصد ونية).
  - ٢ـ نسبة غير المعلوم إليه سبحانه مطلقاً، سواء كان مطابقاً الواقع أم لا (مع قصد ونية).
  - ٣ـ نسبة غير الواقع غير المعلوم إليه سبحانه تعالى (مع قصد ونية).
- ومن الواضح أن الاحتمال الثالث أضيق الاحتمالات، والقدر المتيقن من مفهوم الافتاء. ولكن بما أن الكذب في اللغة ليس إلا بيان غير الواقع، كما يستفاد من الكتب اللغوية . كما ذكرنا آنفاً .. فالاحتمال الأول هو الأرجح، وإن كان الإثم لا يترتب إلا في فرض العمد.

إذا قارئاً بين هذا المفهوم من افتاء الكذب على الله وبين مفهوم التفسير بالرأي سنقترب كثيراً من التفسير من غير امتلاك علم موضوعي، حيث لا طريق لنا إلى الواقع إلا العلم الموضوعي، وسنجد بين التفسير بالرأي ومخالفة الواقع ملازمة أكثريّة أو كثيريّة على الأقل؛ لأن منْ أقدم على التفسير من غير امتلاك للعلم الموضوعي كثيراً ما يقع في نسبة غير الواقع إلى الله تبارك وتعالى. ومن هنا نرجح أن يكون حمل الافتاء على التفسير بالرأي يكون بمحاجة هذا النوع من الملازمة، وإلا فلا بد من حمل الرواية على الاعتبار والمحاذير التي ذكرناها.

أما الفقرة الثانية . الطريق الذي اعتبر حلّاً للخروج عن المخاطر، فبعد أن يذكر النبي ﷺ في هذه الرواية المهالك والمخاطر التي تكمن خلف التفسير بالرأي والافتاء بغير العلم، يسأل طريق النجاة منها، والرسول ﷺ يرشده إلى عليؑ ، معتبراً إياه الفاروق الذي يميز بين الحق والباطل. فبإمكاننا أن نستفيد من هذا الحل، وأن نتعرّف على مقابله، أي التفسير بالرأي والإفتاء بغير العلم.

فإذا قلنا بأن الرجوع إلى عليؑ والأئمة من ولدهـ له خصوصية ذاتية ، كعدم إمكان الوصول إلى مراد الله تبارك وتعالى إلا عبر الرجوع إليهم، فيكون المقصود من التفسير بالرأي التفسير المستقل عنهمـ . ولكن إذا قلنا بأن الرجوع إليهم

إنما هو لكونهم طريقاً حقيقياً للوصول إلى العلم واليقين فيكون المقصود من التفسير بالرأي نفس التفسير بغير العلم.

#### **الرواية الرابعة: النهي عن التأويل بالرأي**

حدثنا أَحْمَدُ بْنُ زَيْدٍ رضوانُ اللَّهُ عَلَيْهِ قَالٌ: حَدَثَنَا عَلِيًّا بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنُ هَاشِمٍ قَالٌ: حَدَثَنَا الْقَاسِمُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْبَرْمَكِيُّ قَالٌ: حَدَثَنَا أَبُو الصَّلَتِ الْمَهْرَوِيُّ قَالٌ: مَا جَمَعَ الْمُؤْمِنُ لَعْلَىٰ بْنِ مُوسَى الرَّضَا<sup>ع</sup> أَهْلَ الْمَقَالَاتِ مِنْ أَهْلِ الْإِسْلَامِ وَالْمُدِيَانَاتِ مِنَ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى وَالْمُجَوَّسِ وَالصَّابَئِينَ وَسَائِرِ أَهْلِ الْمَقَالَاتِ، فَلَمْ يَقُمْ أَحَدٌ إِلَّا وَقَدْ أَلْزَمَهُ حَجَّتَهُ كَأَنَّهُ أَلْقَمْ حَجَرًا، قَامَ إِلَيْهِ عَلِيًّا بْنُ مُحَمَّدٍ بْنَ الْجَهَمَ، فَقَالَ لَهُ: يَا بْنَ رَسُولِ اللَّهِ، أَنْتَ تُقُولُ بِعَصْمَةِ الْأَنْبِيَاءِ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: فَمَا تَعْمَلُ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ؟ «وَعَصَنَ آدَمَ رَبِّهِ شَفَوْيَ» (طه: ١٢١)، وَفِي قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ: «وَذَا الْتُّونِ إِذَا ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنَّ لَنْ تَقْرِيرَ عَلَيْهِ» (الْأَنْبِيَاءَ: ٨٧)، وَفِي قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي يُوسُفَ<sup>ع</sup>: «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا» (يُوسُفَ: ٤)، وَفِي قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي دَاوِدَ<sup>ع</sup>: «وَظَنَّ دَاوِدُ أَنَّمَا هَنَّاهُ» (ص: ٤٣)، وَقَوْلِهِ تَعَالَى فِي نَبِيِّهِ مُحَمَّدَ<sup>صلوات الله عليه</sup>: «وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْنِيهِ» (الْأَحْزَاب: ٣٧)؛ فَقَالَ الرَّضَا<sup>ع</sup>: وَيَحْكُ يَا عَلِيٌّ، اتَّقِ اللَّهَ، وَلَا تَتَسَبَّ إِلَى أَنْبِيَاءِ اللَّهِ الْفَوَاحِشِ، وَلَا تَتَأَوَّلُ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ بِرَأِيكَ؛ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: «وَمَا يَعْلَمُ كَوْلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»...، إِلَخَ<sup>(٢٤)</sup>.

**أ. الدراسة السنديّة:** تعتبر هذه الرواية كسابقتها من متفرّدات الشيخ الصدوقي، وتصنّف من الضعاف؛ لأن سندّها يشتمل على القاسم بن محمد البرمكي، الذي لم ينحدر له توثيقاً، حيث لم يتحدث عنه علماء الرجال القدامى بشيءٍ من التوثيق.

**ب- الدراسة الدلالية:** نرى في هذا الحديث، ولأول مرة، استخدام تعبير التأويل بالرأي، حيث يتصدى الإمام عَلِيُّ أَبْنَا مُحَمَّدٍ أمام الذي يستند إلى القرآن الكريم ليثبت عدم عصمة الأنبياء، وينهاء عن تأويل القرآن بالرأي. وإن لم يتحدث هذا الحديث عن التفسير بالرأي مباشرًة، ولكن يمكن أن نستفيد منه في حديث:

**الجهة الأولى:** معنى مفردة «الرأي». استدل الإمام الشافعية للنهي عن التأويل بالرأي بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأوِيلَةً إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ هُنَّ الْمُنْتَهَىٰ﴾ (آل عمران: ٧٣).

وهناك خلافٌ في المقصود من «**الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**»، هل المقصود منهم مطلق العلماء، فيشمل الأئمة وغيرهم أيضاً، أم أن المقصود منه ليس إلاّ الرسول **الْأَكْرَمُ اللَّهُ وَالْأَئْمَةُ الْمَعْصُومُونَ**؟ وكذلك هناك خلافٌ في نوعية الواو في هذه الجملة؛ حيث اعتبرها بعضُ استئنافية؛ بينما اعتبرها الآخرون عاطفة.

إذا قلنا بعاطفة الواو، وكذلك بأعمية الراسخين في العلم، فيكون المقصود من التأويل بالرأي نفس التأويل بغير العلم الراسخ. ولكن إذا قلنا بعدم عاطفة الواو فيكون قرينةً على انحصار علم التأويل بالله سبحانه. وإذا قلنا بعدم أعمية الراسخين في العلم، و اختصاصه بالمعصومين **عَلَيْهِمُ السَّلَامُ**، فيكون المقصود من النهي عن التأويل بالرأي **التأويل المستقل عن المعصومين**.

هذا، بغض النظر عن الرواية. ولكن الظاهر من الرواية أن الواو في الآية للعطف، وفيها قرينةً على اختصاص الراسخين في العلم بالنبي **صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ** والأئمة **عَلَيْهِمُ السَّلَامُ**.

**الجهة الثانية: العلاقة بين التفسير والتأويل.** إذا أردنا أن نستفيد من هذه الرواية مباشرةً للنهي عن التفسير بالرأي فعلينا أن ثبت اشتراكاً بين التفسير والتأويل. فإذا قلنا بأن التفسير هو مطلق الإيضاح والتبيين، كما ذكر ابن فارس في كتابه: «كلمة واحدة تدلّ على بيان شيء وإيضاحه»<sup>(٣٦)</sup>، وكذلك قلنا بأن المقصود من التأويل نفس المعنى، أو مصداقاً من مصاديق توضيح معاني القرآن الكريم، نستطيع أن نتمسّك بهذه الرواية لإثبات النهي عن التفسير بالرأي، على الأقل في دائرة جزئية. ولكن إذا قلنا بأن التأويل شيءٌ متبادر عن التفسير تماماً تكون هذه الرواية أجنبيةً عن هذا الموضوع. وبقرينة ما ورد في هذه الرواية يبدو أن المراد بالتأويل هنا هو نفس معنى التفسير، أو على الأقل الأعمّ منه.

### الرواية الخامسة: منهج تفسير القتادة، نقدٌ وتعليق

عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن محمد بن سنان، عن زيد الشحام قال: دخل قتادة بن دعامة على أبي جعفر **عَلَيْهِمُ السَّلَامُ**، فقال: يا قتادة، أنت فقيه أهل البصرة؟ فقال: هكذا يزعمون، فقال أبو جعفر **عَلَيْهِمُ السَّلَامُ**: بلغني أنك تفسّر القرآن، فقال له قتادة: نعم، فقال له أبو جعفر **عَلَيْهِمُ السَّلَامُ**: بعلمٍ تفسّره أم بجهلٍ؟ قال: لا،

علم، فقال له أبو جعفر عليه السلام: فإنْ كنْتَ تفسِّرْ بعلمْ فأنْتَ أنتَ، وأنا أسألك، قال قتادة: سُلْ، قال: أخبرني عن قول الله عز وجل في سبأ: «وَقَدْرَتْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيٍ وَآيَامًاً آمِنِينَ»، فقال قتادة: ذلك مَنْ خرج من بيته بزاد حلال، وراحلة وكراء حلال، يريد هذا البيت، كان آمناً حتى يرجع إلى أهله، فقال أبو جعفر عليه السلام: نشدتك الله يا قتادة، هل تعلم أنه قد يخرج الرجل من بيته بزاد حلال وراحلة وكراء حلال يريد هذا البيت، فيقطع عليه الطريق، فتذهب نفقةه، ويضرب مع ذلك ضربة فيها اجتياحه! قال قتادة: اللهم نعم، فقال أبو جعفر عليه السلام: ويحك يا قتادة، إنْ كنْتَ إنما فسَّرتَ القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلكت، وإنْ كنْتَ قد أخذته من الرجال فقد هلكت وأهلكت. ويحك يا قتادة، ذلك مَنْ خرج من بيته بزاد وراحلة وكراء حلال، يروم هذا البيت، عارفاً بحقنا، يهوانا قلبه، كما قال الله عز وجل: «فَاجْنِلْ أَفْتَدَةً مِنَ النَّاسِ تَهُوِي إِلَيْهِمْ»، ولم يعنَّ البيت فيقول: إليه، فتحن والله دعوة إبراهيم عليه السلام، التي مَنْ هوانا قلبه قبلت حجته، وإلا فلا. يا قتادة، فإذا كان كذلك كان آمناً من عذاب جهنم يوم القيمة. قال قتادة: لا جرم، والله لا فسَّرتها إلا هكذا، فقال أبو جعفر عليه السلام: ويحك يا قتادة، إنما يعرف القرآن منْ خطوب به<sup>(٢٧)</sup>.

وردت هذه الرواية في كتاب الكافي، للشيخ الكليني. وهي أول رواية وصلتنا من غير طريق الصدوق. ولكنها لا تتحدث مباشرةً عن مسألة التفسير بالرأي، وإنما تتحدث عن التفسير من تلقاء النفس، الذي يمكن اعتباره تعبيراً آخر عن التفسير بالرأي.

**أ. الدراسة السنديّة:** يشتمل سند هذه الرواية على محمد بن خالد البرقي ومحمد بن سنان، اللذين اختلف في توثيقهما. فصحة سند هذه الرواية تبني على قبول وثائقهما.

**ب- الدراسة الدلالية:** يقول الإمام عطية في صدر الرواية: «إإنْ كنْتْ تفسِّرْ بعلمْ فَأَنْتَ أَنْتَ»، مما يدل على جواز التفسير بالعلم. ولكنه يعتبره بعيد المنال بالنسبة إلى مثل قتادة، وكأنه يريد أن ينحصر فهم القرآن في جماعة معينة. وهذا ما يجعل الحديث في إطار أحدى اختصاصات فهم القرآن بأهل البيت ع. وهذا ما يؤيده ذيل الرواية، حيث يصرح الإمام عطية بأنه لا يعرف القرآن إلا من حوطبه.

#### • نصوص النهي عن التفسير بالرأي، بين الاعتبار والمدلول

ثم اعتبر الإمام عثيمين أن التفسير من تلقاء النفس موجباً للهلاك والإهلاك. ويبدو أن المقصود منه الاعتماد على الأفكار الشخصية؛ بقرينة ذكر الأخذ من الرجال مستقلاً، حيث اعتبره أيضاً موجباً للهلاك والإهلاك؛ وبقرينة الذيل المقصود منهم غير الأئمة عثيمين.

ويُمكِّن لهذه الرواية أن تفتح لنا باباً للعلاقة بين روایات النهي عن التفسير بالرأي وروایات اختصاص فهم القرآن بأهل البيت عليه السلام؛ الأمر الذي وجدهنا في بعض الروایات المقدمة، كالرواية الثالثة والرابعة، ويكون في صالح النهي عن استبداد الرأي في فهم القرآن، ولزوم الرجوع إلى أهل البيت عليه السلام. وهذا ما يحوجنا إلى دراسة موسعة حول تلك الروایات، ومدى انسجامها مع العقل والقرآن الكريم، وهذا ما لا يزيد خوضه الآن.

الروايات المرسلة

ستتناول في هذه المرحلة الروايات الإمامية المرسلة، ونقسمها إلى قسمين:

**أ. الروايات الواردة في المصادر المعتبرة:** وتعني بها الروايات التي وردت في مصادر موثوقة من نسبتها إلى أصحابها، وكانت قربة إلى زمان النص.

**ب- الروايات الواردة في المصادر غير المعتبرة:** وتعني بها الروايات التي وردت في مصادر متأخرة، أو مشكوك من صحة انتسابها إلى أصحابها، كالتفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام، الذي هناك نقاشٌ في صحة انتسابه إلى الإمام عليه السلام، أو كتاب «إرشاد القلوب» للديلمي (١٨٤هـ)، الذي يعتبر من المصادر المتأخرة.

ولا نقصد من ذلك أن تخرج الروايات الواردة في المصادر غير المعتبرة من البحث إخراجاً كلياً؛ إذ على مسلك الوثوق في قبول الأخبار فإن الرواية الضعيفة أيضاً تعتبر من القرائن الوثائقية، وإن كانت ناقصة، ويجب أن تنظر إلى جميع القرائن الموجودة للنيل في موضوع معين.

**الروايات الواردة في المصادر المعتبرة  
الروایتین الأولى والثانية: من تفسیر العیاشی**

١. عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: مَنْ فَسَرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ

لَمْ يُؤْجِرْ؛ وَإِنْ أَخْطَأْ كَانَ إِنْمَهُ عَلَيْهِ<sup>(٢٨)</sup>.

٢- عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليهما السلام قال: مَنْ فَسَرَ القرآن برأيه إِنْ أَصَابَ لَمْ يُؤْجِرْ؛ وَإِنْ أَخْطَأَ فَهُوَ أَبْعَدُ مِنَ السَّمَاءِ<sup>(٢٩)</sup>.

**أ. الدراسة السنديّة:** قد وردت هاتان الروايتان في مصادر مختلفة، كتفسير العياشي، وجامع الأخبار، وبحار الأنوار. ويبدو أن المصدر الأصلي لهاتين الروايتين هو تفسير العياشي، وهو روايتان مرسلتان من الناحية السنديّة، لا سند لهما.

**ب - الدراسة الدلالية:** على أساس هاتين الروايتين إن أصحاب المفسر برأيه لم يؤجر، فإما أن تكون هذه الرواية قرينة على تخصيص الروايات التي اعتبرت التفسير بالرأي افتراء على الله، أو موجباً للعقاب مطلقاً؛ وإما أن تكون معارضة لها؛ لأن الظاهر من هذه الرواية؛ بقرينة ذكر الإثم في فرض الخطأ فقط، أن المفسر بالرأي إن أصحاب فلا إثم عليه. ولكن الإطلاق الموجود في الروايات السابقة ينافي هذا القول، إلا أن نقول: بما أنه لا طريق لمعرفة الصواب أو عدمه يكون التفسير بالرأي حراماً مطلقاً؛ بمفهومي العلم الاجمالي.

وتتصف الرواية الثانية منْ يخطئ في التفسير بالرأي بأنه أبعد من السماء. وهذه العبارة تكاد أن تكون غير مفهومة، ولكن نقلها الشيخ الحر العاملي في تفصيل وسائل الشيعة هكذا: «إنْ أخطأ حرًّا أبعد من السماء»، فتكون كنایة عن السقوط الروحي.

**الرواية الثالثة:** من تفسير العياشي أيضاً

عن عمّار بن موسى، عن أبي عبد الله عليهما السلام قال: سُئل عن الحكومة؟ قال: مَنْ حُكِمَ بِرَأْيِهِ بَيْنَ اثْيَنِ فَقَدْ كَفَرَ، وَمَنْ فَسَرَ [بِرَأْيِهِ] آيَةً مِنْ كِتَابِ الله فَقَدْ كَفَرَ<sup>(٣٠)</sup>.

**أ. الدراسة السنديّة:** إن هذه الرواية أيضًا من متفرّدات تفسير العياشي، الذي نقله مرسلًا، فتكون رواية ضعيفة من الناحية السنديّة.

**بـ- الدراسة الدلالية:** تشمل هذه الرواية على مقطعين:

**الأول:** الذي يتعلّق بالقضاء، ويعتبر أن الحكم بالرأي يساوي أو يلازم الكفر. الأمر الذي يؤيد اتساع النهي عن استعمال الرأي. وكان الرواية تقع في سياق نزاع

- نصوص النهي عن التفسير بالرأي، بين الاعتبار والمدلول

مدرسة أهل البيت<sub>عليهم السلام</sub> مع مدرسة الرأي، التي كانت في العراق آنذاك. وهذا يساعد على فهم المقصود من التفسير بالرأي؛ إذ كانوا يعتمدون على الظنون والتخمينات في معرفة الدين والشريعة.

**الثاني:** في نسخة من هذه الرواية لم ترد «برأيه» في الرواية، وهذا يجعل الرواية في سياق روايات اختصاص فهم القرآن بأهل البيت عليهما السلام، وإن لم تكن صريحة في ذلك أيضاً. ولكن في نسخة أخرى نجد هذا القيد. وربما هو الأنسب؛ انسجاماً مع المقطع الأول، حيث ذكر فيه أيضاً «برأيه».

ترتُّب هذه الرواية حكم الكفر على مَنْ فسر آيَةً من القرآن برأيِه]. والجدير بالذكر أن ترتُّب الكفر على مَنْ حكم برأيِه أو فسرَ برأيِه بمعناه الفقهي، أي الخروج عن الإسلام، بعيدٌ جدًا؛ بمخالفة سائر النصوص التي تعتبر الشهادتين معياراً للإسلام. وربما كان المقصود من الكفر هنا الكفر العملي. وعلى أي حال دلالة هذه الرواية على النهي عن التفسير بالرأي واضحٌ تماماً.

الرواية الرابعة: من المحسن

أحمد بن محمد بن خالد البرقي، في المحسن، عن الحسن بن عليٍّ بن فضالٍ، عن ثعلبة بن ميمون، عمِّ حديثه، عن المعلى بن خنيس قال: قال أبو عبد الله عليه السلام، في رسالته: فأما ما سألت عن القرآن فذلك أيضاً من خطراتك المتفاوتة المختلفة؛ لأنَّ القرآن ليس على ما ذكرتَ، وكلَّ ما سمعت فمعناه (علي) غير ما ذهبت إليه. وإنما القرآن أمثلُّ لقومٍ يعلمون دون غيرهم، ولقومٍ يتلونه حقَّ تلاوته، وهم الذين يؤمِّنون به ويعرفونه. وأما غيرهم فما أشدَّ إشكاله عليهم، وأبعده من مذاهب قلوبهم. ولذلك قال رسول الله ﷺ: إنه ليس شيءٌ أبعد من قلوب الرجال من تفسير القرآن. وفي ذلك تحير الخلاقَ أجمعون إلَّا منْ شاءَ اللهُ. وإنما أراد الله تعالى بعميته في ذلك أن ينتهاوا إلى بابه وصراطه، وأن يبعدوه وينتهاوا في قوله إلى طاعةِ القوامِ بكتابه، والناطقين عن أمره، وأن يستبطوا ما احتاجوا إليه من ذلك عنهم، لا عن أنفسهم، ثم قال: «وَكُوْرُؤْهُ إلَى الرَّسُولِ وَإلَى أُولَئِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لِعَلْمَةِ الَّذِينَ يَسْتَهِنُونَهُ مِنْهُمْ»، فأما عن غيرهم فليس يعلم ذلك أبداً، ولا يوجد. وقد علمتَ أنه لا يستقيم أن يكون الخلق كلام ولاة الأمر؛

لأنهم لا يجدون من يأترون عليه، ومن يبلغونه أمر الله ونهيه، فجعل الله الولاية خواص، ليقتدى بهم، فافهم ذلك إن شاء الله. وإياك وإياك وتلاوة القرآن برأيك، فإن الناس غير مشتركين في علمه كاشتراكهم في ما سواه من الأمور، ولا قادرين على تأويله إلا من حده وبابه الذي جعله الله له، فافهم إن شاء الله. واطلب الأمر من مكانه تجده إن شاء الله<sup>(٣١)</sup>.

**أ. الدراسة السنديّة:** تعتبر هذه الرواية من متفرّدات «المحاسن». وبغض النظر عن المناوشات التي في هذا الكتاب، هذه الرواية مرسلة؛ حيث نقلها ثعلبة بن ميمون عن مَنْ حدثه، ولم يذكره. فتكون الرواية من الناحية السنديّة ضعيفة.

**بـ - الدراسة الدلالية:** إن هذه الرواية هي الوحيدة في المصادر الإمامية التي تتحدث عن التلاوة بالرأي. وبما أنها عن القرن الثاني الهجري، وهناك قراءات متعددة في هذا القرن، يبدو أن التلاوة آنذاك كانت تتضمّن نوعاً من التفسير؛ لأن المصاحب آنذاك لم تكن تشمل على النقط والإعراب، فكان كلُّ يقرأ حسب فهمه وتفسيره للقرآن الكريم. فنستطيع أن نستفيد من هذه الرواية النهي عن التفسير بالرأي. إضافة إلى أن في صدر الرواية كلاماً عن ابعاد العقول عن التفسير، وينقل عن النبي ﷺ «ليس شيء أبعد من قلوب الرجال من تفسير القرآن». وهذا وإن لم يكن صريحاً في النهي عن التفسير بالرأي، ولكنه يقع في سياقه.

هناك قرائين متعدّدان في هذه الرواية تساعد على فهم التفسير [التلاوة] بالرأي بعدم الرجوع إلى النبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام، وهذا ما يجعل الرواية في سياق روايات الاختصاص.

## الروايات الواردة في مصادر غير مععتبرة الرواية الأولى: من عوالي اللآلبي

عن النبي ﷺ أنه قال: مَنْ فسَرَ القرآن برأيه فليتبُوأ مقعده من النار<sup>(٣٢)</sup>.

**أ. الدراسة السنديّة:** قد وردت هذه الرواية في «عوالي اللآلبي» مرسلة، ف تكون الرواية من الناحية السنديّة ضعيفة.

**بـ - الدراسة الدلالية:** إن هذه الرواية من الناحية الدلالية واضحة في النهي عن

التفسير بالرأي؛ لأنها ترتب الدخول في النار على التفسير بالرأي، وهي مطلقة من جهة الإصابة أو كونها مؤدية إلى الافتراء.

**الرواية الثانية:** من عوالي اللالي أيضاً

قال عليه: مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ أَوْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَلَيَتَبَوَّأْ مَقْعِدَهُ مِنَ النَّارِ<sup>(٣٣)</sup>.

قد ورد في كتاب «منية المريد» ما يشبه هذا الحديث، حيث جاء فيه: عن النبي ﷺ قال: مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَلَيَتَبَوَّأْ مَقْعِدَهُ مِنَ النَّارِ<sup>(٢)</sup>. ولكن لا يمكن اعتباره حديثاً مستقلاً؛ نظراً لنوعية هذا الكتاب، ووجود ما يشبهه في المصادر الحديثة.

١٠. الدراسة السنديّة: تصنّف هذه الرواية في عداد الضعاف؛ لأنّها لا سند لها.

**بـ الدراسة الدلالية:** تستخدم هذه الرواية تعبير «قال في القرآن»، الذي يمكن اعتباره أعمّ من التفسير وكلّ ما يرتبط بالقرآن. ويحتمل أن يكون المقصود ما يتعلّق بتوصيف القرآن من كونه مخلوقاً أو قدِيماً. ولكن نظراً إلى أنها منقوله عن النبي ﷺ، ولم نسمع بنزاع حول هذا الموضوع آنذاك، يصبح هذا الاحتمال ضعيفاً. ولا يبعد أن نقول باتحاد هذا التعبير مع التفسير بالرأي؛ بسبب التشابه الموجود بين هذه الرواية وسائر الروايات التي وردت في هذا الموضوع؛ الأمر الذي يساعد أيضاً على اعتقاد هذه الرواية مستفاداً من تلك النصوص، لا كونها دوامة مستقلة.

تجمع هذه الرواية بين التفسير بالرأي والقول بغير العلم، وهذا ما يساعدنا على فهم التفسير بالرأي فهماً مختلفاً من التفسير بغير العلم، وكأنه يقصد منه التفسير المعتمد على الرأي الشخصي، وإن احتمل أن يكون مصداقاً بارزاً من التفسير بغير العلم، ولهذا خصه بالذكر.

**الرواية الثالثة:** من التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام

وقال رسول الله ﷺ: عليكم بالقرآن؛ فإنه الشفاء النافع، والدواء المبارك،  
وعصمة مَنْ تمسَّكَ به، ونجاة مَنْ تبعه، لا يعوج فِي قومٍ، ولا يزيغ فِي شعبٍ، ولا تقتضي  
عجائبه، ولا يخلق على كثرة الرد. وأتلوه: فإن الله يأحرركم على تلاوته بكل حرف

عشر حسناً، أما إني لا أقول: «الم» عشر، ولكن أقول «الألف» عشر، «اللام» عشر، و«الميم» عشر. ثم قال رسول الله ﷺ: أتدرون من المتمسك الذي بتمسّكه ينال هذا الشرف العظيم؟ هو الذي أخذ القرآن وتأنويله عنّا أهل البيت، أو عن وسائلنا السفراء عنّا إلى شيعتنا، لا عن آراء المجادلين وقياس القائسين. فاما منْ قال في القرآن برأيه فإنْ اتفق له مصادفة صواب فقد جهل في أخذه عن غير أهله، وكان كمن سلك طريقاً مسبباً من غير حفاظ يحفظونه، فإنْ اتفقت له السلامـة فهو لا يعدم من العقلاء والفضلاء الـذمـ والـعـذـلـ والـتـوـبـيـخـ؛ وإنْ اتفق له افتراس السبع له فقد جمع إلى هلاكه سقوطه عند الخـيـرـينـ الفـاضـلـينـ وـعـنـدـ الـعـوـامـ الـجـاهـلـينـ؛ وإنْ أخـطـأـ القـاتـلـ فيـ الـقـرـآنـ، برأـيـهـ فقدـ تـبـواـ مـقـعـدهـ منـ النـارـ، وكانـ مـثـلـ كـمـثـلـ مـنـ رـكـبـ بـحـرـ هـائـجاـ بلاـ مـلـاحـ، ولاـ سـفـيـنةـ صـحـيـحةـ، لاـ يـسـمـعـ بـهـلاـكـهـ أـحـدـ إـلـاـ قـالـ: هوـ أـهـلـ لـاـ لـحـقـهـ، وـمـسـتـحـقـ لـاـ أـصـابـهـ<sup>(٢٥)</sup>.

**أ. الدراسة السنديّة:** تصنّف هذه الرواية في عداد الروايات الضعيفة؛ لأنها وردت في التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام، ولم تثبت صحة هذه النسبة إليه، بل قال السيد الخوئي في معجم رجال الحديث ما نصّه: «أقول: التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام إنما هو برواية هذا الرجل وزميله يوسف بن محمد بن زياد، وكلاهما مجهول الحال، ولا يعتمد برواية أنفسهما عن الإمام عليه السلام اهتمامه بشأنهما، وطلبه من أبييهما إبقاءهما عنده، لإفادتهما العلم الذي يشرفهما الله به. هذا مع أن الناظر في هذا التفسير لا يشك في أنه موضوع، وجَلَّ مقام عالم محقق أن يكتب مثل هذا التفسير، فكيف بالإمام عليه السلام؟»<sup>(٢٦)</sup>.

**بـ. الدراسة الدلالـيةـ:** يستخدم هذا الحديث كسابقه تعبير القول في القرآن. وهو إن لم نقل باتّحاده مع التفسير يشمله على الأقل. ثم يفصل بين فرض الخطأ والصواب، وكان من أصاب لا إثم عليه، ولكنه سلك طريقاً غير آمن، وهذا ما يصبح عند العقلاء، ولكن منْ أخـطـأـ فيـ تـفـسـيرـهـ فـلـيـتـبـواـ مـقـعـدهـ منـ النـارـ. وهذا تعبير واضح عن النهي عنه.

إن هذه الرواية واضحة في كون المقصود من التفسير بالرأي الاستغفاء من أهل البيت عليهم السلام.

## الرواية الرابعة: من إرشاد القلوب للديلمي (٤٨٤هـ)

قال الحسن عليه السلام: ما بقي في الدنيا بقية غير هذا القرآن، فاتخذه إماماً يدلّكم على هداكم وإن أحق الناس بالقرآن مَنْ عمل به، وإن لم يحفظه؛ وأبعدهم منه مَنْ لم يعمل به، وإن كان يقرؤه. وقال: مَنْ قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ<sup>(٣٧)</sup>.

وكذا ورد في منية المريد (٦٦٦هـ): عن النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه قال: مَنْ تكلم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ<sup>(٣٨)</sup>. وكذلك قال صاحب روض الجنان (٥٥٦هـ): روى الخاصة والعامة عن النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه: مَنْ فسَرَ القرآن برأيه وأصحاب الحق فقد أخطأ<sup>(٣٩)</sup>.

**أ. الدراسة السنديّة:** لا تشتمل هذه الأحاديث الثلاثة على سند، فتكون مرسلة جداً. ومصادرها متأخرة. والغريب أن أبا الفتوح الرازبي يرى هذه الرواية مروية عن الخاصة والعامة، ولكن لم نجد رواية عنهم بهذا التعبير.

وبيما أن منية المريد وروض الجنان ليسا من مصادر الحديث، وبينما أنهما أخذوا روایاتهما عن المجاميع الحديثية، فلا نستطيع أن نعتبر روایاتهما أحاديث مستقلة.

**ب - الدراسة الدلالية:** قد تبدو عبارة «مَنْ قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ» للوهلة الأولى غريبة، حيث تثبت الخطأ في فرض الإصابة. ويمكن القول: إن متعلق الإصابة والخطأ هنا مختلف، فالذى يفسر القرآن برأيه وإن كان يصيب الواقع في تفسيره، ولكن منهجه هذا منهج خاطئ وغير سليم.

## الطاقة الثانية: الروايات السنّية

قال العلامة المجلسي في البحار، ناقداً الخليفة الأول والثاني: «إنما فسّرا القرآن برأيهما، مع أن النهي عن التفسير بالرأي ورد في صحاحهم بروايات كثيرة! وهذا ما يوجب النقد عليهم».

ولكن بعد أن فتشنا المصادر الأصلية لأهل السنة لم تُر فيها روایات كثيرة، بل هناك روایات أقل من أصابع اليد الواحدة تنتهي عن ذلك؛ واحدة منها ضعيفة السنّد؛ والأخرى لا يرجع سندها إلى النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه. وتبقى عندهم رواية واحدة تدلّ على النهي، وهو حَسَنٌ على حد تعبير الترمذى.

وربما اعتبر العلامة روایات النهي عن التفسير بالرأي إلى جانب الروایات الناهية

عن القول بغير العلم، كما يدل على ذلك استشهاده بهذه الروايات. وكأنه فهم من التفسير بالرأي نفس التفسير بغير العلم، وجعل التفسير بغير العلم مصداقاً من القول بغير العلم، ومن ثم اعتبرها روايات كثيرة، والعلم عند الله.

وعلى أي حال سنتناول في هذا القسم الروايات التي استخرجناها من المصادر السنتية في خصوص النهي عن التفسير بالرأي، وهي ثلاثة:

**الرواية الأولى: التفسير بالرأي والقول بغير العلم**

حدثنا أبو معاوية: حدثنا الأعمش، عن مسلم، عن مسروق قال: جاء رجلٌ إلى عبد الله، فقال: إني تركت في المسجد رجلاً يفسّر القرآن برأيه، يقول في هذه الآية: **(يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ)** (الدخان: ١٠) إلى آخرها: يغشهم يوم القيمة دخانٌ يأخذ بأنفاسهم، حتى يصيبهم منه كهيئة الزكام، قال: فقال عبد الله: منْ علم علمًا فليقل به، ومنْ لم يعلم فليقل: الله أعلم؛ فإنَّ من فقه الرجل أن يقول لما لا يعلم: الله أعلم، إنما كان هذا لأنَّ قريشاً لما استعصى على النبي ﷺ...  
٤٠.

لا تنتهي هذه الرواية إلى مَنْ قوله الحجَّةُ، حيث لا نؤمن بحجَّية سنة الصحابة. ولكن يمكن الاستفادة من هذا الحديث لمعرفة معنى التفسير بالرأي، حيث يشير عبد الله بالنسبة إلى مَنْ يفسِّر القرآن برأيه إلى التفسير بغير العلم. وهذا يساعد على اعتبار التفسير بالرأي آنذاك نوعاً من الاعتماد على الظنون والتخمينات في تفسير الآيات.

**الرواية الثانية: التفسير بالرأي والدخول في النار**

حدثنا سفيان بن وكيع: حدثنا سعيد بن عمرو الكلبي: حدثنا أبو عوانة، عن عبد الأعلى، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، عن النبي ﷺ قال: «اتقوا الحديث عني إلا ما علمتم، فمن كذب عليًّا متعمداً فليتبوأ مقعده من النار، ومنْ قال في القرآن برأه فليتبوأ مقعده من النار»<sup>(٤)</sup>.

**أ. الدراسة السنديّة:** وصفه الترمذى بالحسن<sup>(٤٢)</sup>. والحسن في اصطلاحه يطلق على الحديث الذى لا يشتمل سنته على راوٍ متهم بالكذب، ويكون خالياً من

الشذوذ، وله عدة طرق<sup>(٤٣)</sup>. وحيث إن الصحيح في ملوك اعتبار الحديث على مبني القول بحجية خبر الواحد ليس هو عدم اتهام الراوي بالكذب فقط، بل إثبات صدقه وضبطه، فالحديث يعدّ عندنا من الروايات غير المعتبرة.

**ب - الدراسة الدلالية:** تخبر هذه الرواية عن عقوبة من يقول في القرآن برأيه. أورد أبو عيسى الترمذى هذا الحديث، والذي يليه، في سنته، في باب «ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه»، مما يدلّ على أنه فهم من القول في القرآن التفسير بالرأي. وكما قلنا سابقاً: لا يبعد أن يكون المقصود من القول في القرآن هنا نفس التفسير بالرأي، وخاصة أنها منقوله عن النبي ﷺ، ولم تكن آنذاك قضايا مثل: قضية خلق القرآن وقدمه مطروحة؛ كي نفسّر الحديث على توصيف القرآن كله، لا تفسير آياته. قد ورد في هذا الحديث، قبل الوعيد على القول بالرأي في القرآن، النهي عن نقل الأحاديث بغير العلم. وهذا ما يمكن اعتباره قرينة ناقصة جداً على تفسير القول بالرأي بالقول بغير العلم.

### الرواية الثالثة: اعتبار التفسير بالرأي خطأً وإنْ كان مصيباً للواقع

حدثنا عبد بن حميد: حدثنا حبان بن هلال: حدثنا سهيل بن عبد الله . وهو ابن أبي حزم أخو حزم القطعى . : حدثنا أبو عمران الجوني، عن جندب بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ<sup>(٤٤)</sup>.

**أ - الدراسة السنديّة:** تصنّف هذه الرواية في عداد الضعاف. قال أبو عيسى الترمذى: «هذا حديثٌ غريبٌ وقد تكلم بعض أهل الحديث في سهيل بن أبي حزم»<sup>(٤٥)</sup>. ونقل ابن أبي حاتم، في كتابه الجرح والتعديل، بسنده عن أحمد بن حنبل أنه قال فيه: «سهيل بن أبي حزم أخو حزم روى عن ثابت أحاديث منكرة». ونقل عن ابن معين أنه قال: «سهيل ابن أبي حزم صالح»، ثم قال: «حدثنا عبد الرحمن قال: سمعت أبي يقول: سهيل بن أبي حزم ليس بالقوى، يكتب حديثه ولا يحتاج به، وحزم أخوه أتقن منه»<sup>(٤٦)</sup>. ونقل البخاري عن ثابت بأنه «ليس بالقوى عندهم»<sup>(٤٧)</sup>. وقد جاء في هامش سنن الترمذى في توصيف سهيل: «ونَقَهُ العَجْلِيُّ، وَقَالَ الْبَخَارِيُّ: لَا يَتَابُعُ فِي حَدِيثِهِ، يَتَكَلَّمُ فِيهِ. وَقَالَ النَّسَائِيُّ: لَيْسَ بِالْقُوَىِ»<sup>(٤٨)</sup>.

**بـ. الدراسة الدلالیة:** تعتبر هذه الروایة التفسیر بالرأی خاطئاً دائماً، وإنْ كان مصیباً في الواقع. وكما قلنا سابقاً يمكن اعتباره إشارة إلى الخطأ المنهجي في التفسیر بالرأی.

## النتیجة

بعد أن قمنا بجولة مختصرة في روایات النهي عن التفسیر بالرأی خرجنا بالنتائج التالية:

أـ. نتائج الدراسة السنديّة في مصادر وأسانيد روایات النهي عن التفسیر بالرأی:

**المشهد الإمامي للروایات:**

من حيث الأسانيد:

من ١٣ حديثاً تعتبر الروایتان ١ و ٥ من الروایات المسندة والمعتبرة على بعض المبني.

وأما سائر الروایات المسندة (وهي الروایات ٢، ٣، ٤) فقد وردت في مصادر معتبرة، لكنها ضعيفة الإسناد.

وهناك ثمان روایات ضعيفة ومرسلة؛ أربع منها وردت في مصادر معتبرة (ثلاث منها بلا سند)، والأربع الآخر وردت في مصادر غير معتبرة (ثلاث منها أيضاً بلا سند).

**ومن حيث المصادر المعتبرة:**

- أربعة منها تقرّد بنقلها الشیخ الصدوّق في غير الفقيه.

- رواية واحدة رواها الكليني في الكافي.

- ثلاثة من تفسیر العیاشی

- رواية واحدة من المحاسن.

**ومن حيث المصادر غير المعتبرة:**

- روایتان من عوالی الالآلی.

- رواية واحدة من التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام.

- رواية واحدة من إرشاد القلوب للديلمي.

**وأما المشهد السنّي للروایات:**

### من حيث الإسناد:

من مجموع ٣ روایات هنالک روایة واحدة اَصْفَتَ بِالْحَسَنِ، حَسْبُ تعریف الترمذی للحسن، وهي الروایة الثانية.

روایة واحدة لا تنتهي إلى مَنْ قَوْلَهُ الْحَجَّةُ، فلا يمكن الاحتجاج بها، وينبغي حذفها من الروایات، وهي الروایة الأولى.

روایة واحدة ضعيفة الإسناد.

### ومن حيث المصادر:

- الروایة الأولى رواها ابن حنبل في مسنده، ومسلم في الصحيح.

- الروایة الثانية رواها ابن حنبل في مسنده، وكذلك الترمذی في سننه، ونقلها النسائي في السنن الكبرى.

- الروایة الثالثة رواها الترمذی والنسائي، وكذلك البخاری في التاريخ الكبير.

هذا، إن لم ندع وحدة بعض هذه الروایات؛ من حيث تشابه الألفاظ والمروي عنه، وإلا فستكون حالها أسوأ.

وممّا تقدم يظهر أن هذه الروایات لا ترقى إلى مستوى خبر الواحد، حَسْبُ بعض المبني. ومن الغريب أن بعضهم اعتبرها من المتوارثات<sup>(٤٩)</sup>! ولعلهم اعتبروا معنى التفسير بالرأي نفس التفسير بغير علم، ثم ادعوا تواترها بملاحظة تلك النصوص التي تدل على حرمة القول بغير العلم، وإن فكيف حصل لهم تواتر من خلال بضعة روایات؛ تكون في أغلبها إما فاقدة للأسانيد؛ وإما واردة في مصادر غير معتبرة.

### بـ. النتائج الدلالية في معنى التفسير بالرأي:

بعد استبعاد أن يكون المقصود من الرأي هنا المعنى المصطلح في مدرسة الرأي؛ نظراً إلى كونها منقولاً عن النبي ﷺ والصحابة، نواجه تفسيرين أساسين للنبي عن القسيير بالرأي:

١. اختصاص فهم القرآن بأهل البيت عليهم السلام.
  ٢. عدم الاعتماد على الطنون والعلم غير الموضوعي في تفسير القرآن الكريم.
- أما الروایة الثانية من الروایات الإمامية المسندة فتسجم أكثر مع التفسير الأول، حيث تؤكد على أن كلام الله لا يشبه كلام البشر في شيء، ولا طريق لنا إلى الجتهاد والتجهيز.

معرفة معاني القرآن الكريم إلا الرجوع إلى القواعدعرفية، فلا يمكن أن تتحدث عن علم موضوعي لغير الموصومين<sup>[١]</sup>. فتكون هذه الرواية لصالح نظرية الاختصاص. أما صدر الرواية الثالثة فينسجم مع التفسير الثاني، حيث اعتبر التفسير بالرأي افتراة على الله سبحانه، وبما أن هناك ملازمة عرفية بين التفسير بغير العلم والافتراض فلا يبعد أن يكون المقصود التفسير بغير العلم الموضوعي. إلا إذا قلنا بأن المولى لاحظ بعلمه عدم مطابقة أغلب التفاسير غير المأكولة من أهل البيت مع الواقع، وإن كان تفسيراً عن علم؛ أو قلنا: لا سبيل لنا للعلم الموضوعي إلا عن طريق الأخذ من أهل البيت، كما يستوحى، من الرواية الخامسة.

وأما ذيلها فإذا قلنا بأن هناك خصوصية ذاتية للرجوع إلى على بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ والأئمة من ولده عَلَيْهِ السَّلَامُ، كعدم إمكان الوصول إلى مراد الله تبارك وتعالى إلا عبر الرجوع إليهم، فيكون المقصود من التفسير بالرأي التفسير المستقل عنهم بِشَيْءٍ. ولكن إذا قلنا بأن الرجوع إليهم إنما هو لكونهم طريراً حقيقةً للوصول إلى العلم واليقين، فيكون المقصود من التفسير بالرأي نفس التفسير بغير العلم.

وفي الرواية الرابعة من الروايات الإمامية المسندة نواجه لأول مرة تعبير التأويل بالرأي. ولا يبعد أن يكون شاملاً للتفسير بالرأي؛ وبقرينة استشهاد الإمام عليه السلام بالآية الشريفة: **«وَمَا يَعْلَمُ تَأوِيلَةً إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»**؛ وبقرينة السياق، نرجح أن المقصود اختصار التفسير بأهل، البنت.

أما الرواية الخامسة فمع أنها تشير في صدرها إلى جواز التفسير بالعلم، ولكنها في ذيلها ينحصر العلم في مَنْ خطب بالقرآن الكريم، ولا يبعد أن يكون المقصود أهل البيت.

و كذلك الرواية التي وردت في التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام أيضاً وأوضحت في اختصاص التفسير بأهل البيت عليهم السلام

هذا على مستوى الروايات الإمامية. أما على مستوى الروايات السنّية القليلة فنجد في الرواية الأولى قرينة على أن المقصود من التفسير بالرأي نفس التفسير بغير العلم، ولكنها غير صادرة عن النبي ﷺ. أما سائر الروايات فخالية عن القرائن لترجمح أحد الاحتمالين على الآخر.

نعم، ذكر الترمذى روايات النهي عن التفسير بغير العلم في باب (ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه)، وكذلك النسائي ذكر روايات النهي عن التفسير بالرأي في باب (من قال في القرآن بغير علم)، مما يشير إلى تساوى هذين التعبيرين عندهما. فستتضح من ذلك كله أن الأرجح في المقصود من هذه الروايات التأكيد على اختصاص فهم القرآن بأهل البيت، وخاصة مع التكملة الموجودة في الرواية الخامسة، حيث اعتبر عدم إمكان الوصول إلى التفسير العلمي إلاّ عن طريق أهل البيت، فتفتح علاقة بين النهي عن التفسير بغير العلم واحتياط فهم القرآن بأهل البيت.

## المواضيع

- (١) محمد علي رضايي إصفهاني، «پژوهشی درباره دلایل مخالفان وموافقات تفسیر به رأی»، نشریه معرفت، آذر ۱۳۸۰، العدد ۴۸: ۲۴ - ۲۹.
- (٢) محمد أسعدی، «تفسیر به رأی از منظر روايات»، نشریه روش شناسی علوم انسانی، صیف ۱۳۸۲: ۳۹ - ۱۲۲.
- (٣) علي نصيري، «ماهیت و مؤلفه های تفسیر به رأی از منظر فریقین با تأکید بر آراء امام خمینی»، پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، خریف ۱۳۸۵، العدد ۱۹: ۴۴ - ۲۲.
- (٤) مساعد الطیار، «التفسیر بالرأي: مفهومه، حكمه، أنواعه»، البيان، ربيع الأول ۱۴۱۹، العدد ۱۲۷: ۲۹ - ۲۰.
- (٥) جعفر گل محمدی، «پژوهشی درباره أحاديث نهي از تفسير به رأي در دیدگاه فریقین»، پژوهشهاي فقهی، صیف و خریف ۱۳۸۴، العدد ۲: ۱۹۹ - ۲۰۸.
- (٦) جعفر السبحانی، المفاهیم القرآن ۴: ۲۴۶.
- (٧) انظر: أبو القاسم الخوئی، البيان في تفسير القرآن: ۲۶۷.
- (٨) الصدقوق، الأمالي: ٦؛ الصدقوق، التوحید: ٦٨؛ الصدقوق، عيون أخبار الرضا علیه السلام: ١١٦؛ المجلسي، بحار الأنوار، ربيع الأول ٨٩: ١٠٧.
- (٩) العلامة الحلي، ترتيب خلاصة الأقوال: ٤٠٣؛ ابن داود الحلي، الرجال: ٣٣٧.
- (١٠) انظر علي سبیل المثال: بحر العلوم، الفوائد الرجالية ٤: ٧٠.
- (١١) الصدقوق، التوحید: ٢٦٤؛ المجلسي، بحار الأنوار، ربيع الأول ٨٩: ١٠٧.
- (١٢) نقصد من العلم الأعم من اليقين الأسطري والاطمئنان العرفي، حيث نعتقد بأن اليقين في القرآن الكريم والأحاديث، وخاصة ما قبل عصر الترجمة، كان يطلق على الأعم منها.
- (١٣) وهذا التقسيم ما أشار إليه السيد الشهید محمد باقر الصدر في أبحاثه الأصولية.

- (١٤) الصدق، كمال الدين وتمام النعمة، ١: ٢٥٦؛ وانظر: ابن طاووس، التحصين لأسرار ما زاد من كتاب اليقين: ٦٢٥؛ يوسف بن حاتم الشامي، الدر النظيم في مناقب الأنئمة الهاشمي: ٧٩٦؛ الحلي، العدد القوية لدفع المخاوف اليومية: ٨٩؛ البحرياني، البرهان في تفسير القرآن، ١: ٣٩؛ الحر العاملی، وسائل الشيعة، ١٩٠، ٢٧؛ ونسب الشيخ العاملی هذه الروایة إلى الخصال، لكن يبدو أن هذه النسبة من سهو قلمه، أو كانت النسخة التي وصلته تختلف عن النسخة الموجودة بين أيدينا؛ إذ لم نجد هذه الروایة في كتاب الخصال.
- (١٥) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١٦: ٤٢.
- (١٦) الطوسي، الأمالي: ١٤١.
- (١٧) ليس المقصود من الملزامة هنا الملزامة العقلية الفلسفية، بل يكفي ملازمة عرفية شبه دائمة.
- (١٨) معجم مقاييس اللغة ٤: ٤٩٦.
- (١٩) مفردات ألفاظ القرآن: ٦٣٤.
- (٢٠) مجمع البحرين ١: ٣٢٦.
- (٢١) التحقیق في کلمات القرآن الکریم ٧٦: ٩.
- (٢٢) الفروق في اللغة: ٣٧؛ وانظر: التحقیق في کلمات القرآن الکریم ١٠: ٣٥.
- (٢٣) مجمع البحرين ٢: ١٥٧؛ المصباح المنیر: ٥٢٨؛ الإفصاح ١: ١٨٠.
- (٢٤) الصدق، الأمالي: ٩٠؛ الصدق، عيون أخبار الرضا ١: ١٩٢. وورد هذا الحديث في العيون بهذا السند: حدثنا أبی حمید بن چعفر الهمداني رضي الله عنه والحسین بن إبراهیم بن احمد بن هشام المکتب وعلی بن عبد الله الوراق رضي الله عنهم قالوا: حدثنا علی بن إبراهیم بن هاشم قال: حدثنا القاسم بن محمد البركمی قال: حدثنا أبو الصیلت الھرموی.
- (٢٥) وتمام الآیة: «بُوَ الْدِّيْنِ أَنَّ زَلَّ عَلَيْكَ الْكِتَابُ مِنْهُ آيَاتٌ مُحَكَّمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأَخْرُ مُتَشَابَّهَاتٍ فَإِنَّمَا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ رَجُلَةٌ فَيَتَبَعُونَ مَا تَشَاءُ مِنْهُ إِنْتَقَاءٌ فَتَتَّهَّى وَإِنْتَقَاءٌ تَأْوِيلُهُ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلُهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ أَمَّا بِهِ كُلُّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (آل عمران: ٧).
- (٢٦) معجم مقاييس اللغة ٤: ٥٠٤.
- (٢٧) الكلینی، الكافی، ٨: ٣١١.
- (٢٨) تفسیر العیاشی ١: ١٧؛ الشعیری، جامع الأخبار: ٤٩؛ المجلسی، بحار الأنوار، ٨٩: ١١٠.
- (٢٩) تفسیر العیاشی ١: ١٧؛ المجلسی، بحار الأنوار، ٨٩: ١١٠؛ وانظر: الحر العاملی، وسائل الشيعة، ٢٢: ٢٠٢، ولكن جاء: «خَرَّ أَبْعَدَ مِنَ السَّمَاءِ».
- (٣٠) تفسیر العیاشی ١: ١٨؛ المجلسی، بحار الأنوار ٨٩: ١١١، لكن لا نجد كلمة «برأيه» في البحار.
- (٣١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٩٠.
- (٣٢) ابن أبي جمهور، عوالی اللآلی العزیزیة في الأحادیث الدینیة ٤: ١٠٤.
- (٣٣) المصدر السابق ١: ١٧٤.
- (٣٤) الشهید الثانی، منیة المرید: ٣٦٨. المجلسی، بحار الأنوار ٨٩: ١١١.
- (٣٥) التفسیر المنسوب إلى الإمام العسكري ١٤.
- (٣٦) معجم رجال الحديث ١٣: ١٥٧.

- (٢٧) الدليلي، إرشاد القلوب: ٣١٥ (ترجمة: طباطبائي).

(٢٨) الشهيد الثاني، منية المرید: ٣٦٩؛ المجلسي، بحار الأنوار: ٨٩: ١١١.

(٢٩) أبو الفتوح الرازي، روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن، ١: ٥؛ وقد نسب هذا الحديث في وسائل الشيعة: ٢٠٥ إلى أهل السنة.

(٣٠) مسند الإمام أحمد بن حنبل: ٦: ١٠٦؛ وانظر: صحيح مسلم، ٤: ٢١٥٦.

(٣١) سنن الترمذى، ٥: ٤٢؛ مسند الإمام أحمد بن حنبل: ٣: ٤٩٦؛ ٥: ١٢٢؛ النسائي، السنن الكبرى: ٥: ٤٢.

(٣٢) سنن الترمذى: ٥: ٤٣.

(٣٣) حيدر حب الله، الحديث الشريف: دوائر الرجعية وحدود الاحتجاج: ١: ٣١٧.

(٣٤) سنن الترمذى: ٥: ٤٤؛ وانظر: سنن النسائي: ٥: ٢١. وكذلك ورد هذا الحديث في سنن النسائي بهذا السند: أخبرنا عبد الرحمن بن محمد بن سلام، عن يعقوب بن إسحاق الحضرمي قال: حدثني سهيل بن مهران القطعي (وهو سهيل بن عبد الله وسهيل بن أبي حزم). انظر: البخاري، التاريخ الكبير: ٤: ١٠٦، قال: ثنا أبو عمران الجوني، عن جندب قال: قال رسول الله ﷺ... .

(٣٥) سنن الترمذى: ٥: ٤٤.

(٣٦) الرازي، الجرح والتعديل: ٤: ٢٤٧. ٢٧٨.

(٣٧) البخاري، التاريخ الكبير، ٤: ١٠٦.

(٣٨) سنن الترمذى: ٥: ٤٤.

(٣٩) انظر على سبيل المثال: عباسعلي عمید زنجانی، مبانی وروشهای تفسیر قرآن: ٢٢١؛ وكذلك جعفر السبحانی، مفاهیم القرآن: ٤: ٢٤٦.

# المواقف الإيمانية . الكلامية لأئمة الفرق الإمامية

## وتأثيرها في سائر الفرق الإسلامية

الشيخ حب الله النجفي<sup>(\*)</sup>

بعث نبيُّنا الأعظم ورسولُنا الأكرم ﷺ، فحبًا الناسَ حبَّوْنَ، وأنحافهم بتحفَّين . طبقاً لِحَدِيثِ النَّقَلَيْنَ : «كَتَابُ اللهِ، وَعَرْتِي؛ أَهْلُ بَيْتِي»، «فَكَمْتُ كَلِمَةً رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلٌ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ».

«كتاب الله» أثَرَ في الأمة الإسلامية؛ شيعيةً وسنيةً . وهذا مما لا يرتابُ فيه أيُّ أحدٍ على وجه المعمورة؛ لكنْ «عترتي؛ أهل بيتي» هل أثَرُوا في الأمة الإسلامية؛ شيعيةً وسنيةً؟

الفرق الشيعيةُ، ولا سيما الإماميةُ، صرَّحت بذلك؛ لكنْ ما هو حالُ «سائر الفرق الإسلامية» (الفرق السنية)؟

الفرق السنيةُ، أو مُعظمُها، لم تُعاصر العترة الطاهرة، فمن الطبيعي أن لا تتأثر بها مباشرةً؛ بل بالواسطة. هنا:

يجبُ علينا أن نسأل هكذا: هل أثَرَ «تراثُ» العترة الطاهرة، لا العترة الطاهرة نفسها، في الفرق السنية؟ هذا هو سؤالُنا، الذي يتَّمَّلُ جوابُنا.

لكنَّ حجمَ هذا السؤال هو أَكْبَرُ من حجم مقالةٍ واحدةٍ؛ لذلك جزأُنا السؤال، فتناولنا جزءاً واحداً منه فقط: «عترتي؛ أهل بيتي» هل أثَرُوا في الفرق السنية، في «الكلام: أصول الدين»؟

لكنَّ حجمَ هذا السؤال أيضاً هو أَكْبَرُ من حجم مقالةٍ واحدةٍ؛ لذلك جزأُنا هذا السؤال أيضاً، فتناولنا جزءاً واحداً منه فقط:

(\*) باحث في الحوزة العلمية في قم.

• المواقف الإيمانية . الكلامية لذئمة الفرقـة الإمامية، وتأثيرها في سائر الفرقـة الإسلامية

«عترتي؛ أهل بيتي» هل أثروا في الفرقـة السنية في مسألة من أهم وأعمـّ المسائل الكلامية ، وهي «الإيمان»؟  
نحاول ، جادـين مجـهـدين ، أن نجـيب هذا السـؤـال المـطـروح ، أو الطـارـحـ نفسهـ ، بكلـ صـدقـ وـأـمانـةـ.

وبـما أنـ «فـهمـ السـؤـالـ نـصـفـ الجـوابـ» فالـلـازـمـ قـبـلـ الـبـدـءـ بـالـإـجـابـةـ ، إـيـضـاـخـ السـؤـالـ ، وـازـالـةـ الـلـبـسـ عـنـهـ.

ليـسـ المـرـادـ بـ «مـوـاقـفـ أـهـلـ الـبـيـتـ» فيـ هـذـاـ السـؤـالـ هوـ «مـوـاقـفـ أـهـلـ الـبـيـتـ» منـ مـنـظـارـ الـفـرقـةـ الـإـمامـيـةـ؛ بلـ المـرـادـ بـ «مـوـاقـفـ أـهـلـ الـبـيـتـ» فيـ هـذـاـ السـؤـالـ هوـ «مـوـاقـفـ أـهـلـ الـبـيـتـ» منـ مـنـظـارـ الـفـرقـةـ الـإـمامـيـةـ.

الـسـؤـالـ هوـ: هلـ قـبـلـ أـهـلـ السـنـةـ ماـ رـأـواـ وـاعـتـقـدـواـ أـنـهـ هوـ «مـوـاقـفـ أـهـلـ الـبـيـتـ» فيـ الـإـيمـانـ حـقـاـ وـصـدـقاـ؟ فـلـنـبـدـأـ بـالـإـجـابـةـ:

## ١- مـاهـيـتـهـ

إنـ أـخـطـرـ فـرقـةـ مـتـقدـمـةـ ، وـهـيـ الـخـواـرـجـ ، وـأـخـطـرـ فـرقـةـ مـتـأـخـرـةـ ، وـهـيـ الـوـهـابـيـةـ ، إنـماـ كـانـ خـطـوـهـماـ وـخـطـرـهـماـ هوـ: «تـكـفـيرـ الـمـوـحـدـيـنـ»؛ الـحـكـمـ بـالـكـفـرـ عـلـىـ مـنـ أـقـرـ قـلـباـ وـقـالـباـ بـالـتـوـحـيدـ. أـوـلـ سـؤـالـ طـرـحـ: مـاـ هـيـ مـاهـيـةـ الـإـيمـانـ؟

«اـخـلـفـ النـاسـ» فيـ مـاهـيـةـ الـإـيمـانـ؛ فـذـهـبـ قـومـ إـلـىـ أـنـ الـإـيمـانـ إـنـماـ هوـ مـعـرـفـةـ اللهـ تـعـالـىـ بـالـقـلـبـ فـقـطـ... وـهـذـاـ قـوـلـ... الـجـهـمـ... وـالـأـشـعـرـيـ... وـأـصـحـابـهـماـ.

وـذـهـبـ قـومـ إـلـىـ أـنـ الـإـيمـانـ هوـ الـمـعـرـفـةـ بـالـقـلـبـ وـالـإـقـرـارـ بـالـلـسـانـ مـعـاـ... وـهـذـاـ قـوـلـ أـبـيـ حـنـيفـةـ... وـجـمـاعـةـ مـنـ الـفـقـهـاءـ.

وـذـهـبـ سـائـرـ الـفـقـهـاءـ وـأـصـحـابـ الـحـدـيـثـ وـالـمـعـتـزـلـةـ... إـلـىـ أـنـ الـإـيمـانـ هوـ الـمـعـرـفـةـ بـالـقـلـبـ... وـالـإـقـرـارـ... وـالـعـمـلـ...»<sup>(١)</sup>.

لـكـنـ جاءـ قـوـلـهـ: «وـجـحدـدـواـ بـهـاـ وـاستـيقـنـتـهـاـ أـنـقـسـهـمـ» فـاـصـلـاـ بـيـنـ الـإـيمـانـ وـالـمـعـرـفـةـ؛ فـكـيـفـ عـرـفـ الـإـيمـانـ بـالـمـعـرـفـةـ؟

يـجـبـ التـفـتـازـانـيـ: «وـقـعـ فـيـ كـلـامـ عـظـمـاءـ الـمـلـلـةـ وـعـلـمـاءـ الـأـمـمـ مـكـانـ لـفـظـ (ـالـتـصـدـيقـ) لـفـظـ (ـالـمـعـرـفـةـ) وـ(ـالـعـلـمـ) وـ(ـالـاعـقـادـ)؛ فـيـنـبـغـيـ أـنـ يـحـمـلـ عـلـىـ الـعـلـمـ التـصـدـيقـيـ،

المعبُر عنه بـ «گروین»، ويقطع بأنَّ التصديقَ من جنس العلوم والاعتقادات. لكنَّه في الإيمان مشروطٌ بقيودٍ وخصوصياتٍ؛ كالتحصيل والاختيار وتركِ الجحود والاستكبار. ويدلُّ على ذلك ما ذكره أمير المؤمنين علیٰ - كرم الله وجهه - أنَّ: الإيمان معرفةٌ، والمعرفة تسلیمٌ، والتسلیم تصدقٌ<sup>(٢)</sup>.

نصٌّ رائِع، جامِع، مانع، صريحٌ بأنَّ «عظماء الله» و«علماء الأمة» إنما أُولوا كلامَ الله عزٌّ وجلٌّ بكلامِ علیٰ<sup>(٣)</sup>.

هذا هو خاتمةُ الإجلال والإكرام، والإعظام والاحترام، لشخصيةِ إمامِ  
الكلام علیٰ؛ مولى الله ومقتدى الأمة.

يؤيُّدُه ويؤكدُه حديثُ جنودِ العقل والجهل؛ جاء فيه: «والمعرفة، وضدُّها  
الإنكار»<sup>(٤)</sup>; وضدُّ الإنكار: الإيمان.

يؤيُّدُه ويؤكدُه قولُ إمامنا الصادق: «إنَّ المعرفةَ من صُنْعِ الله... في القلب...  
والجُحودَ صُنْعُ الله في القلب... فبشهوتهم الإيمان اختاروا المعرفة، فكانوا بذلك  
مؤمنين عارفين؛ وبشهوتهم الكفر اختاروا الجُحودَ، فكانوا بذلك كافرين  
جادلين»<sup>(٥)</sup>.

تصريحٌ صريحٌ بأنَّ الإيمان هو المعرفة، كما أنَّ الكفر هو الجُحود.  
هكذا حلَّ لفظُ «المعرفة» محلَّ «التصديق».

أئمَّتنا هم أولُ منْ عرَفُ الإيمانَ بالمعرفة، وعلماءُ عظامُ أمتنا إنما عرَفوه  
بالمعرفة اتّباعاً لأئمَّتنا.

«اخْتَافَ النَّاسُ فِي مَاهِيَّةِ الإِيمَانِ»، لكنَّهم أثْقَلُوا على دخولِ «المعرفة» في  
ماهِيَّته؛ اقتداءً واهتداءً بأئمَّتنا.

منْ هو أولُ منْ عرَفَ الإيمان؟ أجاب البخاري: رسولُ الله، والطريقُ إلى التعريف  
هو عبدُ الله بن عباس فقط: «آمُرْكُمْ بِأَرْبَعٍ [١] الإِيمَانُ بِاللهِ - ثُمَّ فَسَرَّهَا لَهُمْ - شهادةُ  
أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللهِ؛ وَ[٢] إِقَامُ الصَّلَاةِ...»<sup>(٦)</sup>.

هذا هو التعريفُ النبوِيُّ الصَّحِيحُ الصَّرِيحُ للإيمان: الشهادتان؛ شهادةُ بالتوحيد،  
وشهادةُ بالرسالة.

ولقد أخطأ علماءُ عظامُ الأمةِ الإسلامية في استخراجِ واستباطِ تعريفِ

• المواقف الإيمانية . الكلامية لذئمة الفرقـة الإمامية، وتأثـيرها في سائر الفرقـة الإسلامية

الإيمان من هذا النـص؟ فحسبـوا أنـ: قوله «إقام الصـلاة و... و...» هو من ضمن تفسـير «الإيمـان بالله»، والـحال أنه معطـوف عليهـ، وقسـيم لهـ؛ تـأملـوا: «آمـركـم بـأربـعـ: [١] الإيمـان بالله...؛ و[٢] إقام الصـلاة؛ و[٣] إيتـاء الزـكـاة؛ و[٤] آنـ تـؤـدوا خـمـسـ ما غـيـرـمـ». ومن أـطـرفـ الـطـرـائـفـ وأـلـطـفـ الـلـطـائـفـ أـنـ أولـ مـنـ أـخـطـأـ هـذا الـخـطـأـ الـفـادـحـ هو البـخارـيـ بنـفـسـهـ! قالـ: «بابـ: أـداءـ الخـمـسـ مـنـ الإـيمـانـ». هـذا هـوـ المـدـعـىـ؛ فـماـ الدـلـيلـ عـلـيـهـ؟ ذـكرـ هـذا الـحـدـيـثـ فـقـطـ، لـكـنـ بـهـذهـ الصـورـةـ: «...فـأـمـرـهـمـ بـأـربـعـ...: أـمـرـهـمـ بـالـإـيمـانـ بـالـلـهـ وـحـدـهـ»؛ قالـ: «أـتـدـرـونـ مـاـ الإـيمـانـ بـالـلـهـ وـحـدـهـ؟» قالـواـ: اللـهـ وـرـسـولـهـ أـعـلـمـ، قالـ: «شـهـادـةـ... إـقـامـ الصـلاـةـ وـإـيـتـاءـ الزـكـاةـ وـصـيـامـ رـمـضـانـ وـأـنـ تـعـطـواـ مـنـ الـمـفـنـ الخـمـسـ»<sup>(٦)</sup>. هذهـ الصـورـةـ الـبـخارـيـةـ حـيـرـتـ عـلـمـاءـ وـعـظـمـاءـ الـأـمـةـ، فـخـبـطـواـ فـيـ رـفـعـ إـبـهـامـاتـهـاـ وـإـيـهـامـاتـهـاـ خـبـطـ عـشـوـاءـ<sup>(٧)</sup>؛ فـهـيـ صـورـةـ خـاطـئـةـ ١٠٠٪، أـمـاـ الصـورـةـ الصـحـيـحةـ لـهـذاـ الـحـدـيـثـ الصـحـيـحـ فـهـيـ مـاـ ذـكـرـنـاهـ نـحـنـ، وـهـيـ لـاـ تـدـلـ عـلـىـ مـدـعـىـ الـبـخارـيـ أـبـداـ. البـخارـيـ نـقـلـ هـذاـ الـحـدـيـثـ الصـحـيـحـ بـعـدـةـ صـورـ؛ أـكـثـرـهـاـ التـائـماـ وـانـسـجـاماـ، وـأـقـلـهـاـ إـبـهـامـاـ وـإـيـهـامـاـ، هـيـ مـاـ ذـكـرـنـاهـ.

الـتـعـرـيفـ النـبـويـ لـلـإـيمـانـ هـوـ آنـ الإـيمـانـ هـوـ الشـهـادـتـانـ فـقـطـ؛ فـلـاـ يـشـمـلـ الصـلاـةـ، وـلـاـ الزـكـاةـ، وـلـاـ أـيـ عـملـ.

فـسـرـ النـبـيـ ﷺ لـلـإـيمـانـ؛ لـكـنـ فـسـرـ النـاسـ لـفـظـ «شـهـادـةـ» بـ «قولـ»، فـظـنـواـ كـلـ قـائـلـ مـؤـمنـاـ، حـتـىـ وـلـوـ كـانـ مـنـافـقاـ؛ فـنـزـلـ قـوـلـهـ عـزـ وـجـلـ: «قـالـتـ الـأـعـرـابـ أـمـنـاـ هـلـ نـمـ ثـوـمـنـواـ وـلـكـنـ قـوـلـنـاـ أـسـلـمـنـاـ وـلـكـمـ يـدـخـلـ الـإـيمـانـ فـيـ قـلـوبـكـمـ»، نـصـ صـحـيـحـ صـرـيـحـ بـأـنـ الإـيمـانـ «أـمـرـ» يـدـخـلـ فـيـ الـقـلـبـ، وـلـاـ يـقـفـ عـلـىـ الـلـسـانـ. هـلـ لـهـ اـسـمـ آخـرـ غـيـرـ الإـيمـانـ؟ صـرـحـ الـفـتـارـازـيـ، كـمـاـ مـرـ، بـأـنـ عـلـيـاـ هوـ أـوـلـ مـنـ سـمـاـهـ «مـعـرـفـةـ»، فـسـمـتـهـ الـأـمـةـ الـإـسـلـامـيـةـ كـلـهـاـ، تـبـعـاـ لـهـ، «مـعـرـفـةـ».

صـرـحـ الـفـتـارـازـيـ، كـمـاـ مـرـ، بـأـنـ التـعـرـيفـ الـعـلـوـيـ لـلـإـيمـانـ هـوـ آنـ «الـإـيمـانـ مـعـرـفـةـ»، ... تـسـلـيمـ، ... تـصـدـيقـ<sup>(٨)</sup>.

الـتـعـرـيفـ الـقـرـآنـيـ - النـبـويـ - الـعـلـوـيـ لـلـإـيمـانـ هـوـ آنـ الإـيمـانـ: شـهـادـةـ قـلـبـيـةـ، تـسـمـيـ: مـعـرـفـةـ، تـسـلـيمـ، تـصـدـيقـ.

الـإـيمـانـ عـلـيـ هوـ أـوـلـ مـنـ تـصـرـحـاـتـ عـلـىـ آنـ الإـيمـانـ مـعـرـفـةـ فـقـطـ، وـكـلـ مـنـ

صَرَّاحٌ بَعْدِهِ فَهُوَ مَقْلُودٌ لَهُ.

لَكِنْ هَذَا مَعْنَاهُ أَنَّ سَائِرَ الْعُلَمَاءِ رَفَضُوا وَلَفَظُوا تَعْرِيفَ عَلِيٌّ ؟ كَلَّا ، وَإِنَّمَا لَمْ يَصِلْ إِلَيْهِمْ هَذَا التَّعْرِيفُ ، بَلْ :

هذا الضابطُ النبويُّ، فالرَّابطُ العلويُّ، أَنْتَ أَعْظَمُ الْأَثْرِ فِي الْأُمَّةِ الإِسْلَامِيَّةِ . لَا  
نَنسَ أَبْدًا عَدْمَ كَوْنِهِ تَعْرِيفًا :-

**قال الذهلي:** «السُّنَّةُ عِنْدَنَا أَنَّ الْإِيمَانَ قُولٌ وَعَمَلٌ... وَهُوَ قُولُ أَئْمَتِنَا: مَالِكٌ... وَالْأَوزاعِيُّ وَالثُّورِيُّ وَالْمُتَّقِيُّ»<sup>(١١)</sup>.

قال البخاري: «كتبت عن ١٠٨٠ نفساً... لم أكتب إلاّ عمنْ قال: الإيمانُ قولٌ وعملٌ»<sup>(١٢)</sup>.

قال شارح البخاري: «مذهب جماعة أهل السنة؛ من سلف الأمة وخلفها، أن الإيمان: قولٌ وعملٌ»<sup>(١٣)</sup>.

قال ابنُ سَيْمَيَّةَ: «مِنْ أَصْوَلِ الْفَرْقَةِ النَّاجِيَةِ أَنَّ الدِّينَ وَالإِيمَانَ: قَوْلٌ وَعَمَلٌ»<sup>(١٤)</sup>.  
 قال ابنُ رَجَبَ: «هُوَ قَوْلٌ وَعَمَلٌ... وَهَذَا... إِجْمَاعٌ مِنَ السَّلْفِ، وَقَدْ حَكِيَ  
 الشَّافِعِيَّ أَحْمَاءَ الصَّحَابَةِ وَالْتَّابِعِينَ عَلَيْهِ»<sup>(١٥)</sup>.

قال أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلَ: «هَذَا مِذْهَبُ أَهْلِ الْعِلْمِ... مِنْ لَدُنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ الْأَكْرَمِ».

• المواقف الإيمانية . الكلامية لأئمة الفرقـة الإمامية، وتأثيرها في سائر الفرق الإسلامية

يومـنا هـذا<sup>(١٦)</sup>؛ كـلـهم عـلـويـون.

عظـمـة موقفـ أبي الصـلـتـ أمـامـ ابنـ حـنـبـلـ تـبـيـهـهـ علىـ أنـ مـذـهـبـ أـمـمـتـاـ إنـماـ وـصـلـ عنـ طـرـيقـ أـمـمـتـاـ.

لـكـنـ فـسـرـ النـاسـ هـذـاـ الضـابـطـ النـبـوـيـ بـأـنـ القـوـلـ وـالـعـمـلـ كـافـيـانـ لـتـحـقـقـ مـعـنـىـ الإـيمـانـ، حـتـىـ وـلـوـ كـانـاـ عـنـ نـفـاقـ؛

فـجـاءـ دـوـرـ إـمـامـنـاـ عـلـيـ لـيـعـلـمـ لـأـوـلـ مـرـةـ فـيـ الإـسـلـامـ: «الـإـيمـانـ: مـعـرـفـةـ بـالـقـلـبـ، وـإـقـرـارـ بـالـلـسـانـ، وـعـمـلـ بـالـأـرـكـانـ».

هـذـاـ مـاـ نـبـهـنـاـ، لـاـ بـلـ نـبـهـ أـمـمـتـاـ، عـلـيـهـ الشـرـيفـ الرـضـيـ، فـيـ سـفـرـهـ المـرـضـيـ: النـصـ عـلـويـ، لـاـ نـبـويـ، أـبـدـاـ وـإـطـلـاقـاـ.

نعمـ، رـوـاهـ اـبـنـ مـاجـةـ مـرـفـوـعـاـ إـلـىـ النـبـيـ، لـكـنـ حـكـمـ عـلـيـهـ الـأـلـبـانـيـ، بـلـ وـقـبـلـهـ أـغـلـبـ الـلـعـمـاءـ الـعـظـمـاءـ، بـالـوـضـعـ<sup>(١٧)</sup>.

تأـثـرـتـ الـأـمـمـ الـإـسـلـامـيـةـ بـهـذـاـ الضـابـطـ الـعـلـويـ غـاـيـةـ التـأـثـرـ، وـاتـبـعـتـهـ نـهـاـيـةـ الـاتـبـاعـ؛ وـبعـضـهـمـ غـيرـشـاعـرـ بـعـلـويـتـهـ:

قالـ المـعـتـزـلـيـ: «هـذـاـ هوـ مـذـهـبـ أـصـحـابـنـاـ الـمـعـتـزـلـةـ بـعـيـنـهـ...ـعـلـمـ بـالـأـرـكـانـ عـنـدـنـاـ دـاـخـلـ فـيـ مـسـمـيـ الـإـيمـانـ»<sup>(١٨)</sup>.

قالـ أـبـوـ القـاسـمـ الـأـنـصـارـيـ: «هـذـاـ قـوـلـ مـالـكـ بـنـ أـئـسـ إـمـامـ دـارـ الـهـجـرـةـ، وـمـعـظـمـ أـئـمـةـ السـلـفـ رـضـيـ اللـهـ عـنـهـمـ»<sup>(١٩)</sup>.

ذـهـبـ إـلـيـهـ «مـالـكـ وـالـشـافـعـيـ وـأـحـمـدـ وـالـأـوـزـاعـيـ وـإـسـحـاقـ...ـوـسـائـرـ أـهـلـ الـحـدـيـثـ وـأـهـلـ الـمـدـيـنـةـ...ـوـأـهـلـ الـظـاهـرـ»<sup>(٢٠)</sup>.

«هـذـاـ...ـأـصـلـ كـبـيرـ فـيـ الـإـيمـانـ عـنـ فـقـهـاءـ الـمـسـلـمـينـ؛ـقـدـيـمـاـ وـحـدـيـثـاـ...ـلـاـ يـخـالـفـ هـذـاـ الـأـمـرـ إـلـاـ خـبـيـثـ مـهـجـوـرـ»<sup>(٢١)</sup>.

«ذـهـبـ...ـفـقـهـاءـ...ـوـأـصـحـابـ الـحـدـيـثـ وـالـمـعـتـزـلـةـ وـالـشـيـعـةـ وـجـمـيـعـ الـخـواـرـجـ»ـإـلـىـ ذـلـكـ<sup>(٢٢)</sup>.

لـكـنـ عـلـمـاءـ وـعـظـمـاءـ الـأـمـمـ الـإـسـلـامـيـةـ اـخـتـلـفـواـ فـيـ تـفـسـيرـ هـذـاـ الضـابـطـ، اـخـتـلـافـاـ شـتـتـ شـمـلـهـمـ وـفـرـقـ جـمـعـهـمـ:

الـخـواـرـجـ وـالـمـعـتـزـلـةـ فـسـرـتـ الضـابـطـ الـعـلـويـ بـأـنـ «ـعـلـمـ بـالـأـرـكـانـ...ـدـاـخـلـ فـيـ

مسمی الإيمان<sup>(۲۳)</sup>.

غير الخوارج والمعتزلة فسروه تفسيراً أدقّ وأحقّ؛ قالوا: «إنَّ الإيمانَ يُطلقُ على ما هو الأصلُ والأساسُ في دخول الجنة؛ وهو التصديقُ وحده أو مع الإقرارِ (وقد عرَّفه عليٌ بالمعرفة فقط).»

وعلى ما هو الكاملُ النجبي بلا خلاف؛ وهو التصديقُ مع الإقرارِ والعملِ (وقد عرَّفه عليٌ بمجموع الثلاثة)<sup>(۲۴)</sup>.

غير الخوارج والمعتزلة اتفقوا على تفسير الضابط العلوي، لكنَّ اختلفوا في تعريف الإيمان:

الجهْمِيَّةُ والأحنافُ والأشاعرةُ عرَّفوا الإيمانَ بالنصَّ العلويَّ الأول: «الإيمانُ معرفةٌ». صرَّح بذلك التفتازاني<sup>(۲۵)</sup>.

سائرُ العلماءِ كأنَّهم لم يعثروا على النصَّ العلويَّ الأول، فاضطُرُّوا إلى أنْ يعرِّفوا الإيمانَ بالنصَّ العلويَّ الثاني.

## ٢- مغايرته للإسلام

هل الإيمانُ هو الإسلام أم الإيمانُ غيرُ الإسلام؟ أجاب اللهُ عزَّ وجلَّ: «فَأَتَ الْأَعْرَابُ أَمَّا هُنَّ لَمْ تُؤْمِنُوا وَكَيْنَ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَكَمَا يَدْخُلُ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ»، فأثبتَ المغایرة.

مع هذا، نفها علماءُ عظامٍ؛ كالماطريدي<sup>(۲۶)</sup> والفخر الرازى<sup>(۲۷)</sup>؛ مستشهادين بآيٍ آخرٍ.

لذلك لم يكتفي اللهُ عزَّ وجلَّ بهذا البيان لإثبات المغایرة؛ بل أنزلَ اللهُ جبريلَ ليثبتَ بنفسه هذه المغایرة؛ «كان النبيُّ بارزاً يوماً للناس، فأتاه رجلٌ فقال: ما الإيمان؟ قال: ...أن تؤمن بالله وملائكته... ورسُّله، وتؤمن بالبعث»، قال: ما الإسلام؟ قال: «...أن تعبدَ اللهَ ولا تشركَ به وتقيمَ الصلاةَ وتؤديَ الزكاةَ المفروضةَ وتصومَ رمضان»، ثمَّ أذَرَ، فقال: «رُدُوه»، فلم يرَوْ شيئاً، فقال: «هذا جبريل؛ جاء ليعلمَ الناسَ دينَهم»<sup>(۲۸)</sup>. السندُ صحيحٌ، والمتنُ صريحٌ.

مع هذا جاءَ جماعةً «من أهلِ الجماعة» فاحتَجَّوا بهذا الحديثِ المثبتُ للمغایرة

• المواقف الإيمانية . الكلامية لأئمة الفرقـة الإمامية، وتأثـيرـها في سـائرـ الفـرقـ الإسلامية

على نفي المـغـايـرـة! <sup>(٢٩)</sup>.

فـجـاءـ دـوـرـ أـئـمـتـاءـ لـيـصـرـحـواـ أـوـلـ مـرـةـ فيـ تـارـيخـ إـسـلامـ بـأـنـ إـيمـانـ خـيـرـ إـسـلامـ:

سـُلـّـىـ إـمامـاـنـ الـبـاقـرـ: «إـنـ بـالـكـوـفـةـ قـوـمـاـ يـقـولـونـ مـقـالـةـ يـنـسـبـونـهـ إـلـيـكـ...: إـيمـانـ خـيـرـ إـسـلامـ»، فـأـجـابـ بـالـإـيجـابـ <sup>(٣٠)</sup>. السـنـدـ صـحـيـحـ، وـالـمـتـنـ صـرـيـحـ بـأـنـ إـمامـاـنـ الـبـاقـرـ هوـ أـوـلـ الـمـصـرـحـينـ بـالـمـغـايـرـةـ فـيـ الـعـالـمـ إـسـلامـيـ.

هـذـاـ التـصـرـيـحـ، الصـحـيـحـ، الـخـالـدـ، الرـائـدـ، التـارـيـخـيـ . الـكـلـامـيـ، بلـغـ عـلـمـاءـ وـعـظـمـاءـ الـأـمـةـ بـصـورـةـ هـنـدـسـيـةـ:

قالـ أـحـمـدـ بـنـ حـنـبـلـ: «قـالـ مـحـمـدـ بـنـ عـلـيـ: هـذـاـ إـسـلامـ، وـدـوـرـ دـوـارـةـ فـيـ وـسـطـهـاـ أـخـرىـ: وـهـذـاـ إـيمـانـ الـذـيـ فـيـ وـسـطـهـاـ مـقـصـورـ فـيـ إـسـلامـ» <sup>(٣١)</sup>. السـنـدـ إـلـىـ اـبـنـ حـنـبـلـ صـحـيـحـ؛ يـحـتـاجـ اـبـنـ حـنـبـلـ كـلـامـيـ بـكـلـامـ باـقـرـناـنـ الـبـاقـرـ.

قالـ اـبـنـ مـنـدـةـ: «قـالـ أـبـوـ جـعـفرـ مـحـمـدـ بـنـ عـلـيـ، وـوـصـفـ إـسـلامـ فـدـوـرـ دـائـرـةـ وـاسـعـةـ، فـهـذـاـ إـيمـانـ، وـدـوـرـ دـائـرـةـ صـغـيـرـةـ وـسـطـ الـكـبـيرـةـ، فـإـذـاـ زـنـىـ وـسـرـقـ خـرـجـ منـ إـيمـانـ إـلـىـ إـسـلامـ، وـلـاـ يـخـرـجـهـ مـنـ إـسـلامـ إـلـاـ الـكـفـرـ بـالـلـهـ عـزـ وـجـلـ» <sup>(٣٢)</sup>.

هـذـاـ النـقـلـ هوـ أـرـوـعـ نـقـلـ لـكـلـامـ الـبـاقـرـ، يـسـتـخـدـمـ فـيـ إـمامـاـنـ عـلـمـ الـهـنـدـسـةـ لـتـبـيـنـ الـفـرـقـ بـيـنـ إـيمـانـ وـإـسـلامـ.

«الـمـرـجـئةـ وـأـصـحـابـ الـحـدـيـثـ» <sup>(٣٣)</sup> وـ«الـأـشـاعـرـةـ وـأـكـثـرـ الـمـجـيـرـةـ» <sup>(٣٤)</sup> وـ«الـشـافـعـيـ» <sup>(٣٥)</sup> وـفـاقـواـ أـئـمـتـاءـ لـيـصـرـحـواـ فـيـ المـغـايـرـةـ.

### ٣- عدم شـمـولـهـ لـمـرـتـكـبـ الـكـبـيرـةـ

لوـ بـحـثـاـ النـصـوصـ الـنـبـوـيـةـ الصـحـيـحةـ الـصـرـيـحـةـ لـوـجـدـنـاـ فـيـهـاـ الـحـكـمـ عـلـىـ الـفـاسـقـ بـعـدـ إـيمـانـ حـالـ فـسـقهـ: «لـاـ يـزـنـيـ الزـانـيـ حـيـنـ يـزـنـيـ وـهـوـ مـؤـمـنـ، وـلـاـ...، وـلـاـ يـسـرـقـ حـيـنـ يـسـرـقـ وـهـوـ مـؤـمـنـ» <sup>(٣٦)</sup>. هـذـاـ حـكـمـ نـبـويـ بـاتـ. فـسـرـهـ إـمامـاـنـ الـبـاقـرـ، لـأـوـلـ مـرـةـ فـيـ إـسـلامـ، بـالـتـفـرـقـةـ بـيـنـ إـسـلامـ وـإـيمـانـ، بـرـسـمـ دـائـرـتـيـنـ هـنـدـسـيـتـيـنـ . كـمـاـ مـرـ.. تـفـسـرـ بـاقـرـ الـعـلـمـ بـعـدـ النـبـيـ لـكـلـامـ النـبـيـ أـتـرـ أـعـظـمـ الـأـثـرـ فـيـ أـعـظـمـ أـعـاظـمـ أـهـلـ الـسـنـنـةـ مـثـلاـ: نـقـلـهـ أـحـمـدـ بـنـ حـنـبـلـ، بـسـنـنـ صـحـيـحـ <sup>(٣٧)</sup>، تـابـعاـ مـقـلـداـ لـهـ. فـكـمـاـ قـلـدـ وـاتـبعـ

النبيّ، قَلَّ واتَّبع باقرَ الْعِلْمَ بَعْدَ النَّبِيِّ.

قال الترمذى: «وقد رُوى عن أبي جعفرٍ محمدٍ بنِ عليٍّ أنه قال في هذا: خرج من الإيمان إلى الإسلام»<sup>(٢٨)</sup>.

قال البرّار: «حدثنا... قال: سمعتُ محمدًا بنَ عليٍّ، سُئلَ عن قولِ النبيِّ...، قال: فَأَدَارَ دَارَةً وَاسْعَةً فِي الْأَرْضِ، ثُمَّ أَدَارَ فِي وَسْطِ الدَّارَةِ دَارَةً، فَقَالَ: الدَّارَةُ الْأُولَى إِلَيْهِ الْإِسْلَامُ، وَالدَّارَةُ الَّتِي فِي وَسْطِ الدَّارَةِ إِلَيْهِ الْإِيمَانُ. فَإِذَا رَأَى خَرْجَ مِنَ الْإِيمَانِ إِلَى الْإِسْلَامِ، وَلَا يُخْرِجُهُ مِنَ الْإِسْلَامِ إِلَّا الشَّرِكُ»<sup>(٢٩)</sup>.

قال الالكائي: «وأنبأنا... قال: سُئلَ أبو جعفرٍ محمدٍ بنَ عليٍّ عن قولِ النبيِّ...، فقال: هذا إِلَيْهِ الْإِسْلَامُ، وَدُورُ دَائِرَةٍ عَظِيمَةٍ، ثُمَّ دُورُ دَائِرَةٍ فِي جَوْفِهَا أَصْغَرُ مِنْهَا، ثُمَّ قَالَ: هَذَا إِلَيْهِ الْإِيمَانُ مَقْصُورٌ فِي الْإِسْلَامِ، فَإِذَا هُوَ رَئِيْسٌ أَوْ سَرْقٌ خَرَجَ مِنَ الْإِيمَانِ إِلَى الْإِسْلَامِ، فَإِذَا تَابَ رَجَعَ إِلَى الْإِيمَانِ، وَلَا يُخْرِجُهُ مِنَ الْإِسْلَامِ إِلَّا الْكُفُرُ بِاللهِ»<sup>(٣٠)</sup>. نَقَلَ ابْنُ مَنْدَةَ هَذَا التَّفْسِيرَ الْبَاقِرَ، وَقَالَ: «وَهَذَا مَذْهَبُ جَمَاعَةٍ مِنْ أَهْمَةِ الْآثَارِ»<sup>(٣١)</sup>.

قال ابنُ رَحْبَ: «القولُ بِأَنَّهُ مُسْلِمٌ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ مَرْوِيٌّ عَنْ... مُحَمَّدٍ بْنِ عَلَيٍّ. وَذَكَرَ... أَنَّهُ الْمُخْتَارُ عِنْدَ أَهْلِ السُّنْنَةِ»<sup>(٤٢)</sup>.

أضاف: «ذهب طائفةٌ إِلَى أَنَّ الْإِسْلَامَ عَامٌ؛ وَالْإِيمَانُ خاصٌ. فَمَنْ ارتكَبَ الكبائرَ خَرَجَ مِنْ دَائِرَةِ الْإِيمَانِ الْخَاصَّةِ إِلَى دَائِرَةِ الْإِسْلَامِ الْعَامَّةِ. هَذَا مَرْوِيٌّ عَنْ... مُحَمَّدٍ بْنِ عَلَيٍّ... وَهُوَ اخْتِيَارٌ... وَابْنِ حَامِدٍ وَغَيْرِهِمَا مِنَ الْأَصْحَابِ»<sup>(٤٣)</sup>.

قال ابنُ حَجَرَ الْعَسْقَلَانِيَّ: «يَعْنِي أَنَّهُ جَعَلَ الْإِيمَانَ أَخْصَّ مِنَ الْإِسْلَامِ... وَهَذَا يَوَافِقُ قَوْلَ الْجُمَهُورِ»<sup>(٤٤)</sup>.

قال محمدٌ بنُ نَصْرِ المَرْوَزِيِّ: «اخْتَلَفَ أَصْحَابُنَا فِي تَفْسِيرِ قَوْلِ النَّبِيِّ...: لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ، فَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ: إِنَّمَا أَرَادَ... إِزَالَةَ اسْمِ الْإِيمَانِ عَنْهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُخْرِجَهُ مِنَ الْإِسْلَامِ...، وَاحْتَجَّوا... بِقَوْلِ أَبِي جَعْفَرٍ، الَّذِي حَدَّثَاهُ إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ... عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدٍ بْنِ عَلَيٍّ بْنِ حَسَنٍ أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ قَوْلِ النَّبِيِّ...، فَقَالَ...»<sup>(٤٥)</sup>.

طائفةٌ احْتَجَتْ بِقَوْلِ إِمامَنَا؛ فَهَلْ مَعْنَاهُ أَنَّ الْأَخْرَى عَارَضَتْ إِمامَنَا؟ أَبْدَأْ وَبَتَّاً،

وإنما عارضـتـ الروأة عن إمامـنا.

نقل الآجرـي محمدـ بنـ الحسـينـ هذا التفسـيرـ بالتفـصـيلـ، ثمـ قالـ: «ما أحسـنـ ما قالـهـ محمدـ بنـ عليـ رضـيـ اللهـ عنـهـ؛ وذـلـكـ أنـ الإيمـانـ يـزيدـ وينـقصـ؛ يـزيدـ بالطـاعـاتـ وينـقصـ بـالـعـاصـيـ، وـالـإـسـلـامـ لاـ يـجـوزـ أنـ يـقـالـ: يـزيدـ وينـقصـ... كـلـ ذـلـكـ دـلـيلـ علىـ أنـ الإيمـانـ يـزيدـ وينـقصـ، وـالـإـسـلـامـ لـيـسـ كـذـلـكـ»<sup>(٤٦)</sup>. استـدـلـ بـقولـ إـمامـنا علىـ زـيـادةـ الإـيمـانـ وـنـقصـانـهـ.

نقلـ ابنـ بـطـةـ هـذـهـ التفسـيرـ بالـتفـصـيلـ، ثمـ عـلـقـ: «وهـذا القـولـ منـ أـبـي جـعـفرـ مـحـمـدـ بـنـ عـلـيـ رـضـيـ اللهـ عـنـهـ منـ أـوـضـعـ الدـلـائـلـ وـأـفـصـحـهـاـ عـلـىـ زـيـادةـ الإـيمـانـ وـنـقصـانـهـ؛ وـذـلـكـ أنـ الإـيمـانـ يـزيدـ بـالـطـاعـاتـ فـيـحـسـنـ الإـيمـانـ، وـيـنـقصـ بـالـعـاصـيـ فـيـحرـقـ الإـيمـانـ، وـيـكـونـ غـيـرـ خـارـجـ مـنـ الإـسـلـامـ؛ وـذـلـكـ أنـ الإـسـلـامـ لـاـ يـجـوزـ أنـ يـقـالـ فـيـهـ: يـزيدـ وـيـنـقصـ»<sup>(٤٧)</sup>.

قالـ العـمـرـانـيـ: «الـدـلـيلـ عـلـىـ أنـ الإـيمـانـ يـزيدـ بـالـطـاعـةـ وـيـنـقصـ بـالـعـاصـيـةـ مـاـ روـيـ عـنـ النـبـيـ... وـعـنـ مـحـمـدـ بـنـ عـلـيـ رـضـيـ اللهـ عـنـهـمـ أـنـهـ قـالـ: هـذـاـ الإـسـلـامـ، وـدـوـرـ دـارـةـ فـيـ وـسـطـهـاـ أـخـرىـ، وـقـالـ: هـذـاـ الإـيمـانـ مـقـصـورـ فـيـ الإـسـلـامـ؛ قـالـ رـسـوـلـ اللهـ... يـخـرـجـ مـنـ الإـيمـانـ إـلـىـ الإـسـلـامـ، وـلـاـ يـخـرـجـ مـنـ الإـسـلـامـ، فـإـذـا تـابـ تـابـ اللهـ عـلـيـهـ وـرـجـعـ إـلـىـ الإـيمـانـ»<sup>(٤٨)</sup>.

جـمـهـورـ الـأـمـمـ الـإـسـلـامـيـةـ أـطـاعـواـ النـبـيـ، ثـمـ مـحـمـدـ بـنـ عـلـيـ، فـيـ عـدـمـ وـصـفـ العـاصـيـ بـالـإـيمـانـ.

جـمـهـورـ الـأـمـمـ الـإـسـلـامـيـةـ أـطـاعـواـ مـحـمـدـ بـنـ عـلـيـ، فـيـ عـدـمـ تـكـفـيرـ العـاصـيـ، بلـ وـصـفـهـ بـالـإـسـلـامـ.

جـمـهـورـ الـأـمـمـ الـإـسـلـامـيـةـ اـسـتـبـطـواـ مـنـ كـلـامـ مـحـمـدـ بـنـ عـلـيـ أـنـ الإـيمـانـ يـزيدـ وـيـنـقصـ.

التـفـتوـجـيـدـ؛ إـمامـناـ لـمـ يـصـرـحـ بـزـيـادةـ الإـيمـانـ وـنـقصـانـهـ، أـبـداـ وـبـتـاتـاـ. لـكـنـ عـلـماءـ وـعـظـماءـ الـأـمـمـ الـإـسـلـامـيـةـ صـرـحـواـ بـأـنـ كـلـامـهـ <sup>عليـهـ</sup> دـلـيلـ عـلـىـ ذـلـكـ، بلـ «مـنـ أـوـضـعـ الدـلـائـلـ وـأـفـصـحـهـاـ» عـلـيـهـ، بلـ هـوـ هـوـ دـلـيلـ الـوحـيدـ عـلـيـهـ. هـذـاـ معـنـاهـ أـنـ عـلـماءـ وـعـظـماءـ أـمـمـتـاـ لـمـ يـكـتـفـواـ بـالـأـخـرـ بـتـصـرـيـحـاتـ أـئـمـتـاـ، أـبـداـ وـبـتـاتـاـ، بلـ تـعدـواـ هـذـهـ المـرـحلـةـ إـلـىـ

مرحلة ثانية، وهي أنهم أخذوا كلاماً أئمنا مصدرأً من مصادر الاستبطاط، كالقرآن والستة النبوية تماماً. فكما أنهم لم يكتفوا بالأخذ بالمداليل المطابقية للقرآن والستة، بل وأخذوا بمداليلهما الالتزامية والتضمنية، كذلك لم يكتفوا بالأخذ بالمداليل المطابقية لكلمات أئمنا، بل وأخذوا بمداليلها الأخرى أيضاً؛ تسلیماً لها.

فوجئ أئمنا وأئمنا بالإرجاء؛ بمعنى «إرجاء» الفاسق ووصفه بالإيمان؛ لا بمعنى إرجاء على عدم ولائه.

من هو أول من أرجأ بهذا المعنى؟ يجيب الأوزاعي: «رجل من أهل الكوفة؛ يقال له: (ابن) قيس الماصري»<sup>(٤٩)</sup>.

من هو أول من رد عليه؟ يجيب الكليني: «دخل ابن قيس الماصري... على أبي جعفر (الباقر) عليه السلام... فقال: إبانا...؛ فقال له...: أمّا رسول الله فقد قال: لا يزني الزاني حين يزني...؛ فاذهب... حيث شئت». <sup>(٥٠)</sup> السندي صحيح

هذا الموقف التأريخي - الكلامي ذكر الأمة الإسلامية بالنص النبوى، فتذكرة ورفقت الإرجاء رفضاً.

من أدق النصوص في تقرير مذاهب الأمة الإسلامية في هذه المسألة نص التفتازاني: «أمّا على... ما يقال: إنه إقرار باللسان، وتصديق بالجناح، وعمل بالأركان، فقد يجعل تارك العمل خارجاً عن الإيمان، داخلاً في الكفر، وإليه ذهب الخوارج؛ أو غير داخل فيه، وهو القول بالمنزلة بين المترفين، وإليه ذهب المعتزلة؛ وقد لا يجعل تارك العمل خارجاً عن الإيمان، بل يقطع بدخوله الجنة وعدم خلوه النار، وهو مذهب أكثر السلف وجميع أئمة الحديث وكثير من المتكلمين، والمحكي عن مالك والشافعي والأوزاعي»<sup>(٥١)</sup>.

طبقاً لهذا النص التفتازاني، الخوارج كلهم والمعتزلة كلهم وأكثر السلف وجميع أئمة الحديث و... و... و... قد قلدوا في هذه المسألة علياً؛ لأنهم كلهم أقرروا بالنص العلوي القائل «الإيمان: معرفة... وإقرار... وعمل».

فماذا هذا الاختلاف العظيم بينهم؟ إنما هو اختلاف في تفسير النص العلوي، كالاختلاف في تفسير القرآن.

أمّا الخوارج فحسبوا أنّ الخارج عن ضابط الإيمان كافر، وأنهم فقط موافقين

مطابقـين بل مقلـدين لـعليـ. لكنـ قالـ البـغـدادـيـ: «فـأـوـلـ مـتـكـلـيمـهـ منـ الصـحـابـةـ عـلـيـ بـنـ أـبـيـ طـالـبـ... حـيـثـ نـاظـرـ الـخـواـرـجـ فـيـ مـسـائـلـ الـوـعـدـ وـالـوعـيدـ»<sup>(٥٢)</sup>.

هـذـاـ مـفـادـهـ أـنـ الـخـواـرـجـ مـاـ قـلـدوـ عـلـيـ فـيـ هـذـهـ مـسـائـلـ، أـبـداـ وـبـتـاتـاـ، بـلـ نـاظـرـهـمـ وـنـاظـرـوهـ؛ نـاقـشـهـمـ وـنـاقـشـوـهـ. لـكـنـ لـوـ رـاجـعـنـاـ التـوـارـيـخـ كـلـهـاـ لـمـ نـجـدـ فـيـ أـيـ مـنـهـاـ أـنـ عـلـيـ نـاظـرـ الـخـواـرـجـ فـيـ هـذـهـ مـسـائـلـ، أـبـداـ وـبـتـاتـاـ، بـلـ إـنـماـ نـاظـرـ عـلـيـ الـخـواـرـجـ، الـمـحـكـمـةـ، الـحـرـوـرـيـةـ، فـيـ قـضـيـةـ الـتـحـكـيمـ، لـاـ فـيـ هـذـهـ مـسـائـلـ، أـبـداـ وـبـتـاتـاـ.

أـخـطـأـ الـبـغـدادـيـ فـيـ أـنـ عـلـيـ «نـاظـرـ الـخـواـرـجـ فـيـ مـسـائـلـ الـوـعـدـ وـالـوعـيدـ»، بـلـ إـنـماـ نـاظـرـهـمـ فـيـ مـسـائـلـ الـتـحـكـيمـ.

الـخـواـرـجـ إـنـمـاـ أـحـدـوـ ضـابـطـ الـإـيمـانـ مـنـ عـلـيـ، فـحـسـبـوـاـ أـنـهـ ضـابـطـ الـإـسـلاـمـ، فـكـفـرـوـاـ كـلـ مـنـ لـمـ يـرـؤـهـ مـؤـمـنـاـ. الـخـواـرـجـ قـلـدوـ عـلـيـ فـيـ كـلـ مـسـائـلـ، إـلـاـ فـيـ مـسـائـلـ وـاحـدـةـ، اـسـتـبـطـوـهـاـ مـنـ الـقـرـآنـ: «إـنـ الـحـكـمـ إـلـاـ لـلـهـ».

أـمـاـ الـمـعـتـزـلـةـ فـهـيـ تـعـرـفـ بـصـرـاحـةـ بـأـنـهـ قـدـ قـلـدـتـ وـاتـبـعـتـ عـلـيـ فـيـ هـذـهـ مـسـائـلـ؛ قـالـ القـاضـيـ عـبـدـ الـجـبارـ: «نـكـرـرـ عـلـىـ صـحـةـ مـاـ نـقـولـهـ مـنـ أـنـ لـهـ مـنـزـلـةـ بـيـنـ هـاتـيـنـ الـمـنـزـلـتـيـنـ. وـهـذـاـ الـمـذـهـبـ مـأـخـوـدـ عـنـ أـمـيرـ الـمـؤـمـنـيـنـ(عـلـيـ)؛ لـأـنـ كـانـ يـلـعـنـ مـنـ بـعـىـ عـلـيـهـ، وـيـصـفـهـ بـالـفـسـقـ، وـيـمـرـهـمـ عـنـ الـكـفـارـ فـيـ الـإـرـثـ وـالـدـفـنـ وـغـيـرـهـ لـفـلـمـ يـصـفـهـمـ بـالـكـفـرـاـ. كـمـاـ يـفـرـقـ بـيـنـهـمـ وـبـيـنـ الـمـؤـمـنـ فـيـ الـمـدـحـ وـالـتـعـظـيمـ لـفـلـمـ يـصـفـهـمـ بـالـإـيمـانـ]. وـهـذـاـ مشـهـورـ ظـاهـرـ مـنـ مـذـهـبـهـ وـطـرـيقـتـهـ فـيـهـمـ»<sup>(٥٣)</sup>. فـرـأـيـ الـمـعـتـزـلـةـ فـيـ هـذـهـ مـسـائـلـ إـنـمـاـ أـخـدـهـ وـاـصـلـ مـنـ بـيـتـ عـلـيـ. وـقـالـ اـبـنـ أـبـيـ الـحـدـيدـ الـمـعـتـزـلـيـ، ذـيلـ النـصـ الـعـلـوـيـ الـوارـدـ فـيـ نـهـجـ الـبـلـاغـةـ: «هـذـاـ هوـ مـذـهـبـ أـصـحـابـنـاـ الـمـعـتـزـلـةـ بـعـيـنـهـ؛ لـأـنـ الـعـمـلـ بـالـأـرـكـانـ عـنـدـنـاـ دـاخـلـ فـيـ مـسـمـيـ الـإـيمـانـ... فـمـنـ لـمـ يـعـمـلـ لـمـ يـسـمـ مـؤـمـنـاـ»<sup>(٥٤)</sup>. فـالـمـعـتـزـلـةـ عـلـوـيـةـ هـنـاـ.

الـفـرـقـ الـكـلـامـيـ الرـائـدـ فـيـ هـذـهـ مـسـائـلـ ثـلـاثـ: الـخـواـرـجـ، الـمـعـتـزـلـةـ، الـمـرجـأـةـ. تـكـلـمـنـاـ عـنـ اـشـتـيـنـ، وـبـقـيـتـ الـثـالـثـةـ. الـمـرجـأـةـ بـمـنـ تـأـثـرـتـ فـيـ مـوقـفـهـاـ الـإـرـجـائـيـ؟ إـنـ مـنـ أـعـظـمـ رـجـالـهـمـ أـبـوـ حـيـفـةـ. وـيـوـجـدـ الـآنـ فـيـ مـتـاـوـلـ أـيـدـيـنـاـ رـسـالـةـ كـتـبـهـاـ بـخـطـهـ وـبـيـدـهـ، صـرـحـ فـانـ أـسـ بـأـنـ اـحـتمـالـ صـحـتـهـاـ مـنـ بـيـنـ سـائـرـ مـؤـلـفـاتـهـ «كـبـيرـ جـداـ»<sup>(٥٥)</sup>; سـطـرـ فـيـهـاـ: ١ـ. (وـقـدـ سـمـيـ عـلـيـ أـهـلـ حـرـيـهـ مـنـ أـهـلـ الشـامـ مـؤـمـنـيـنـ فـيـ كـتـابـ الـقـضـيـةـ؛ مـحـارـبـونـ لـعـلـيـ، مـؤـمـنـوـنـ فـيـ رـؤـيـةـ عـلـيـ).

٢- وقد بلغني عن عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه حين كتب القضية أنه يسمّي الطائفتين مؤمنين جميعاً، ومحاربوه: مذنبون؛ «فوالله ما أعلم من ذنوب أهل القبلة ذنباً أعظم من القتل ثم دماء أصحاب محمد... خاصة»<sup>(٥٦)</sup>. وهذا إقرارٌ واعترافٌ رائعٌ لامعٌ بأنَّ أهمَّ موقفٍ تأريخيٍّ - كلاميًّا اقتدَت به المرجنة في إرجائهما موقفُ علىٍ.

هذا الموقف رأته الأمة الإسلامية كلها، فقد حدث جهاراً لا إسراً، لكنها لم تفسّره كما فسرّته المرجئة؛ فأهل الشام لم يكونوا زناة ولا سُرّاقاً، وإنما كانوا قوماً «ضالين»، كما صرّح بذلك أبو حنيفة في النص نفسه: «أو كانوا مهدين وهو يقتلهم»<sup>(٥٧)</sup>. لا، لم يكونوا مهدين، لكنْ هل كانوا مصداقاً لـ«مرتكب الكبيرة»؟ أجاب أبو حنيفة والمرجئة بالإيجاب؛ لأنهم أرافقوا الدم الحرام، وهو من أكبر الكبائر، فلذلك قالوا بالارجاء.

وأجاب الآخرون بالنفي؛ لأنهم ما أرافقوه عالمين بحرمتة، بل ضالين ظاينين  
وحوبيه، فلذلك ما قالوا بالارجاء.

فالذين قالوا بالإرجاء والذين قاوموا الإرجاء في هذه المسألة مختلفون، لكنهم على الأخذ من عليٍّ متفقون.

الخوارج، والمعزلة، والمرجئة، وجميع الأمة الإسلامية، إنما قلدوا عليًّا في هذه المسألة.

عَدْمُ شُمُولِهِ لِتَارِكِ الصَّلَاةِ

قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ بَيْنَ الرَّجُلِ وَبَيْنَ الشَّرِكِ وَالْكُفْرِ تَرْوِيَةُ الصَّلَاةِ». صحّه مُسلمٌ بطريقَيْنِ (٥٨).

قال رسول الله ﷺ: «بَكُّرُوا بِالصَّلَاةِ فِي يَوْمِ الْغَيْمِ؛ فَإِنَّمَا مَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ فَقَدْ كَفَرَ». صححه ابن حبان (٥٩).

صَرَحُ ابْنُ مَنْدَةَ الْأَصْبَهَانِيُّ بِأَنَّ عَلِيًّا هُوَ أَوَّلُ مَنْ فَسَرَ قَوْلَهُ عَزَّ وَجَلَّ: «إِيمَانُكُمْ»  
بِأَنَّهُ «صَلَاتُكُمْ... وَتَصْدِيقُكُمْ...»<sup>(٦٠)</sup>.

**سُئلَ صادقَ النَّعْشَةِ** عَنِ الْكَبَائِرِ فَأَجَابَ، ثُمَّ سُئِلَ فَأَجَابَ، إِلَى أَنْ قَالَ: «إِنَّ تَارِكَ

الصلـاة كـافـرٌ<sup>(٦١)</sup>. السـندُ صـحـيـحـ.

سـئـل صـادـقـانـاطـيـةـ: «ما بـالـزـانـي لـا شـمـيـهـ كـافـرـاـ، وـتـارـكـ الـصـلـاةـ قـدـ سـمـيـتـهـ كـافـرـاـ وـمـاـ الـحـجـةـ فـيـ ذـلـكـ؟» فـأـجـابـ: «...تـارـكـ الـصـلـاةـ لـا يـتـرـكـهـ إـلـاـ اـسـتـخـفـافـاـ بـهـاـ... وـإـذـاـ وـقـعـ اـسـتـخـفـافـ وـقـعـ الـكـفـرـ<sup>(٦٢)</sup>. السـندُ مـوـئـقـ.

قـالـ أـحـمـدـ بـنـ حـنـبـلـ: «لـمـ أـسـمـعـ فـيـ شـيـءـ مـنـ الـأـعـمـالـ تـرـكـهـ كـفـرـ إـلـاـ الـصـلـاةـ<sup>(٦٣)</sup>. سـئـلـ عـنـ الرـجـلـ يـدـعـ الـصـلـاةـ اـسـتـخـفـافـاـ، فـأـجـابـ: «سـبـحـانـ اللهـ، إـذـاـ تـرـكـهـ اـسـتـخـفـافـاـ وـمـجـونـاـ هـاـيـ شـيـءـ بـقـيـ<sup>(٦٤)</sup>».

هـذـاـ كـلـهـ فـيـ مـنـ تـرـكـ الـصـلـاةـ غـيـرـ مـسـتـحـلـ تـرـكـهـ، أـمـاـ مـنـ اـسـتـحـلـ تـرـكـهـ فـكـفـرـهـ مـسـلـمـ؛ صـرـحـ صـادـقـانـاطـيـةـ: «...فـمـنـ تـرـكـ فـرـيـضـةـ مـنـ الـمـوـجـبـاتـ فـلـمـ يـعـمـلـ بـهـاـ وـجـدـهـاـ كـانـ كـافـرـاـ<sup>(٦٥)</sup>. السـندُ صـحـيـحـ.

وـهـذـاـ مـاـ عـلـمـهـ إـمـامـ الـكـلـامـ عـلـيـ عـمـرـ بـنـ الـخـطـابـ، وـنـقـلـهـ اـبـنـ حـنـبـلـ مـحـتـجـاـ بـهـ: قـالـ: «حـدـثـشـاـ... أـنـ أـنـاسـاـ شـرـبـواـ الـخـمـرـ، فـقـالـ لـهـمـ يـزـيدـ بـنـ أـبـيـ سـفـيـانـ: شـرـبـتـمـ الـخـمـرـ؟ فـقـالـوـاـ: نـعـمـ، يـقـولـ اللـهـ: «لـيـسـ عـلـىـ الـنـبـيـ آمـنـاـ وـعـمـلـوـ الـصـالـحـاتـ جـتـاحـ فـيـ مـاـ طـفـمـوـاـ»...، فـبـعـثـ بـهـمـ إـلـىـ عـمـرـ رـضـيـ اللـهـ عـنـهـ... فـقـالـ لـعـلـيـ: مـاـ تـرـىـ؟ فـقـالـ: «أـرـىـ أـنـهـمـ قـدـ شـرـعـوـاـ فـيـ دـيـنـ اللـهـ مـاـ لـمـ يـأـدـنـ اللـهـ فـيـهـ؛ فـإـنـ زـعـمـوـاـ أـنـهـاـ حـلـالـ فـاقـتـلـهـمـ؛ قـدـ أـحـلـوـ مـاـ حـرـمـ اللـهـ، وـإـنـ زـعـمـوـاـ أـنـهـاـ حـرـامـ فـاجـلـدـهـمـ ثـمـانـيـنـ...»<sup>(٦٦)</sup>.

هـذـهـ الـفـتـوـيـ الـعـلـوـيـةـ التـارـيـخـيـةـ، الـفـقـهـيـةـ . الكلـامـيـ، عـلـمـ الـأـمـةـ الـإـسـلـامـيـةـ؛ فـقـهـاـ وـكـلـامـاـ، فـأـصـبـحـتـ أـمـةـ عـلـوـيـةـ.

هـذـاـ الـاسـتـفـتـاءـ العـمـرـيـ التـارـيـخـيـ، الـفـقـهـيـ . الكلـامـيـ، عـلـمـ الـأـمـةـ الـإـسـلـامـيـةـ أـنـ رـأـيـ عـلـيـ حـجـةـ شـرـعـيـةـ.

إـنـ عـمـرـ بـنـ الـخـطـابـ هوـ رـائـدـ وـقـائـدـ الـأـمـةـ الـإـسـلـامـيـةـ فـيـ أـنـ تـتـعـلـمـ مـنـ عـلـيـ، وـأـنـ شـلـمـ لـرـأـيـ عـلـيـ.

وـمـمـاـ يـؤـيـدـ وـيـوـكـدـ، بـحـدـةـ وـشـيـدةـ، أـنـ عـمـرـ عـلـمـ الـأـمـةـ الـإـسـلـامـيـةـ أـنـ تـتـعـلـمـ مـنـ عـلـيـ، وـأـنـ شـلـمـ لـرـأـيـ عـلـيـ:

١. ما حـرـرـهـ وـقـرـرـهـ اـبـنـ قـتـيبةـ الـرـيـنـوـرـيـ (٢١٣ـ ٢٧٦ـ هـ) فـيـ تـأـوـيـلـهـ المـطـبـوـعـ فـيـ الدـوـحةـ، عـاصـمـةـ قـطـرـ: «وـعـمـرـ. مـعـ هـذـاـ. يـقـولـ فـيـ قـضـيـةـ نـبـهـهـ عـلـيـ رـضـيـ اللـهـ عـنـهـ عـلـيـهـ:

لولا قول علي لهلك عمر.

ويقول: أعود بالله من كل مُعْضِلٍ ليس لها أبو حسن؛

حدَّثنا الزبيدي قال: أنا عبد الوارث، عن يوْسَى، عن الحسن، أنَّ عَمَرَ رضي الله عنه أتَى بامرأة وقد وَكَدَتْ لسْتَةً أَشْهُرًا، فَهَمَّ بِهَا، فَقَالَ لَهُ عَلِيٌّ: قَدْ يَكُونُ هَذَا؛ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «وَحَمَلَهُ وَفَصَالَهُ كَلَّا تُونَ شَهْرًا»؛ وَقَالَ تَعَالَى: «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْنَينَ كَامِلَينَ»<sup>(٦٧)</sup>.

٢. ما أفاده حافظ المغرب، أبو عَمَرِ ابْنِ عَبْدِ الْبَرِ القرطبي (٣٦٨ . ٤٦٣ هـ):  
 «حدَّثنا... حدَّثنا... حدَّثنا... قال: حدَّثنا... حدَّثنا... حدَّثنا... قال: سمعت عبد الرحمن بن أبي ليلى قال: قال عَمَرُ رضي الله عنه: على أقضانا.  
 وقال...: حدَّثنا... قال: حدَّثنا... عن... عن ابن عباس قال: قال عَمَرُ: على  
 أقضانا.

قال...: حدَّثنا... حدَّثنا... حدَّثنا... عن... عن... قال: كان عَمَرُ يَتَعَوَّذُ بالله من مُعْضِلٍ ليس لها أبو حسن.  
 وقال في المجنونة التي أمر برجمها، وفي التي وَضَعَتْ لسْتَةً أَشْهُرًا فَأَرَادَ عَمَرَ رَجْمَهَا، فقال له عَلِيٌّ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى. يقول: «وَحَمَلَهُ وَفَصَالَهُ كَلَّا تُونَ شَهْرًا»... وقال له: إِنَّ اللَّهَ رَفَعَ الْقَلْمَ عن المجنون... فَكَانَ عَمَرُ يَقُولُ: لولا علي لهلك عمر.  
 وروى... عن... قال: أتَيْتُ عَمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رضي الله عنه فسأله: من أين أعتمر؟  
 فقال: إِيْتَ عَلِيًّا فَسَأَلَهُ، فَذَكَرَ الْحَدِيثَ... وَفِيهِ قَالَ عَمَرُ: مَا أَجِدُ لَكَ إِلَّا مَا قَالَ عَلِيٌّ<sup>(٦٨)</sup>.

ما ذكره أبو المظفر السمعاني (٤٢٦ . ٤٨٩ هـ) في تفسيره المطبوع في الرياض، عاصمة المملكة السعودية: «رُوِيَ أَنَّ امْرَأَةً أَتَتْ بُوكِرَ لِسْتَةً أَشْهُرًا مِنْ وَقْتِ النَّكَاجِ فِي زَمَانِ عَمَرٍ رضي الله عنه فَهَمَّ عَمَرُ بِرَجْمِهَا، فَقَالَ عَلِيٌّ رضي الله عنه: لا سَبِيلٌ لَكَ عَلَيْهَا»، وَتَلَاقَ قَوْلَهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: «وَحَمَلَهُ وَفَصَالَهُ كَلَّا تُونَ شَهْرًا» فقال عَمَرُ: لولا علي لهلك عمر<sup>(٦٩)</sup>.

٣. ما سطره عبد القاهر الجرجاني (٤٠٠ . ٤٧١ هـ): «قال عَمَرُ: لولا علي لهلك عَمَرُ»<sup>(٧٠)</sup>.

## ٥- عدم شموله لمنكري الإمامة

أمّتنا الإسلامية: إما إمامية، وإما غير إمامية.  
الإمامية، أو بعضهم، يدعون بأنّ إماماً للأئمة الاشّي عشر<sup>عليه السلام</sup> من أركان  
الإيمان؛ ولازمه عدم إيمان غيرهم.  
غير الإمامية، أو غير الشيعة، يُنكرون أشدّ الإنكار هذه الدعوى الكلامية  
الإلهانية».

الإمامية تروي، بأصح أسانيدها، قول النبي ﷺ: «مَنْ ماتَ لَا يَعْرُفُ إِيمَانَهُ ماتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»<sup>(١)</sup>، لَا إِيمَانَ لَهُ.

غير الإمامية تروي، بأصح أسانيدها، قول النبي ﷺ: «مَنْ ماتَ وَلَيْسَ لَهُ إِيمَانٌ ماتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»<sup>(٢)</sup>.

غير الإمامية فسرت هذا الحديث النبوى تفسيراً قريباً من تفسير الإمامية:  
«معناه: مَنْ ماتَ وَلَمْ يَعْتَدْ أَنَّ لَهُ إِماماً يَدْعُ النَّاسَ إِلَى طَاعَةِ اللَّهِ؛ حَتَّى يَكُونَ قَوْمٌ  
الإِسْلَامَ بِهِ عِنْدَ الْحَوَادِثِ وَالنَّوَازِلِ، مَقْتَبِعاً فِي الْانْقِيَادِ عَلَى مَنْ لَيْسَ نَفْتُهُ  
مَاتَ مِيتَةً حَاهِلَةً»<sup>(٧٢)</sup>.

غير الإمامية ترى أنَّ المصدقَ الوحيَّدَ مَنْ «نَعْثَهُ مَا وَصَفَنَا» هو الرسولُ الأعظم صلوات الله عليه: «ظَاهِرُ الْخَيْرِ أَنَّ مَنْ ماتَ وَلَيْسَ لَهُ إِمَامٌ، يَرِيدُ بِهِ النَّبِيُّ صلوات الله عليه، ماتَ مِيتَةً الْجَاهِلِيَّةِ؛ لَأَنَّ إِمَامًا أَهْلَ الْأَرْضِ فِي الدُّنْيَا رَسُولُ اللَّهِ صلوات الله عليه، فَمَنْ لَمْ يَعْلَمْ إِمَامَتَهُ أَوْ اعْتَقَدْ إِمَامًا غَرَبَهُ؛ مُؤْثِرًا قَوْلَهُ عَلَى قَوْلِهِ، ثُمَّ ماتَ، ماتَ مِيتَةً حَاهِلَةً»<sup>(٤)</sup>.

نعم، الحديث صدر عن رسول الله، وإمام أهل الأرض هو رسول الله؛ لكن من هو الإمام بعد رسول الله؟

الإمامية ترى وتروي، بأسانيدها الخاصة بها، أن الإمام الذي من لا يعرفه «مات ميتة جاهلية» هو على وبنوه.

غير الإمامية ترى وتروي، بأسانيدها الخاصة بها، أن الإمام الذي من لا يعرفه «مات ميتةً جاهليةً» هو الأمير: «من كرَه من أميره شيئاً فليصبر؛ فإنه منْ خرج من

السلطان شيراً مات ميّة جاهليّة<sup>(٧٥)</sup>.

«منْ رأى منْ أميره شيئاً يَكْرِهُ فَلَا يَصِيرُ عَلَيْهِ؛ فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شِيرًا فَمَاتَ إِلَّا مَاتَ ميّةً جاهليّةً»<sup>(٧٦)</sup>.

«منْ رأى منْ أميره شيئاً فَكَرِهَهُ فَلَا يَصِيرُ؛ فَإِنَّهُ لَيْسَ أَحَدًا يَفَارِقُ الْجَمَاعَةَ شِيرًا فَيَمُوتُ إِلَّا مَاتَ ميّةً جاهليّةً»<sup>(٧٧)</sup>.

الإماميّة وغير الإماميّة متّفقون على أنّ من أركان الإيمان، بل الإسلام، معرفة الإمام، والالتزامُ العملي بطاعته.

### استخلاص النتائج واقتطافُ التّمار

ابَّعَثْتُ أَمْتَنَا إِلَيْهِمْ، بِكَافَّةِ فِرَقِهَا الْفَقِيهَةُ وَالْكَلَامِيَّةُ، مَوَاقِفَ أَنْتَمْ تَتَّبِعُونَ فِي إِيمَانِكُمْ. مثلاً:

١. التصريحُ بما هيّأ الإيمان، واستخدامُ لفظِ الـ «معرفة» في تعريفِه. هذا الموقفُ أخذَ به الجُمُهورُ.

٢. روایةُ ضابطِ نبویٍّ لتمييزِ المؤمن عن غيره. الخوارجُ ظنُّوا أنه لتمييزِ المسلم، فكَفَرُوا به مَنْ سواهم.

لَكِنَّ جُمُهورَ الْأَمَّةِ إِلَيْهِمْ فَهُمُوا هَذَا الضَّابطُ عَلَى حَقِيقَتِهِ، فَلَمْ يَكُفُّرُوا كَمَا كَفَرَ الْخَوَارِجُ.

٣. استدراكُ الضابطِ النبویِّ، والتبيّهُ على أنّ قولَ وعملَ المنافق لا يُصِيرُهُ مؤمناً.

٤. التصريحُ بأنَّ الإيمانَ غيرَ الإسلامِ، وتعليمُ الأمةِ الإسلاميَّةِ ذلك باستخدامِ الدوائرِ الهندسيَّةِ.

٥. التصريحُ بأنَّ العاصيَ ليس بكافرٍ، وفي الوقتِ نفسهِ ليس بمؤمنٍ، بل هو مُسلِّمٌ.

٦. تعلِيمُ الأمةِ الإسلاميَّةِ، بواسطةِ التصريحينِ الآخرينِ، أنَّ الإيمانَ يَزيدُ وينقصُ.

٧. الموقفُ العلويُّ مِمَّنْ بَعَى عَلَيْهِ: لم يُصِفْهُ بالإيمانِ، ولا بالكافرِ. هذا الموقفُ

أخذ به المعتزلة.

٨. تسمية عليٌّ أهل حريه من أهل الشام «مؤمنين» في كتاب القضية. هذا الموقف أخذ به المرجئة.

٩. الوقوفُ الحاسمُ الصارمُ في وجه مؤسس الإرجاء في الإيمان: قيس الماصـر.

١٠. الاستدلالُ على موقفِ النبي في تكفيرِ تاركِ الصلاة، والتصریحُ ببابحة دماءِ من أحلَّ ما حرَّم اللهُ.

أعظمُ ثمرة اقتطفناها هي ما سطـرناه في السـطر الآخرـ منه؛ نعيـدُ تـأيـداً وتأكـيداً:

إنَّ عمرَ بنَ الخطَّابَ هو رائدُ وقائـدُ الأمةِ الإسلاميةَ في أنْ تـعلمَ من عـلـيٍّ، وأنَّ سـلـمَ لـرأـيـ عـلـيٍّ.

لا يـشـكـلـ علينا بـأنـ مـنـ عـلـمـ الأـمـةـ الـإـسـلـامـيـةـ أـنـ تـعـلـمـ منـ عـلـيـ إنـماـ هوـ النـبـيـ بنـفـسـهـ، لاـ عمرـ بنـ الخطـابـ؛ لأنـ هـذـاـ إـشـكـالـ يـيـشـأـ مـنـ دـعـمـ الدـقـةـ الـلـازـمـةـ فـيـماـ سـطـرـناـهـ: إنـ عمرـ بنـ الخطـابـ هوـ هوـ رـائـدـ الأـمـةـ الـإـسـلـامـيـةـ فيـ أنـ تـعـلـمـ منـ عـلـيـ، وـالـرـائـدـ هوـ المـقـدـمـ، فـهـوـ فيـ مـقـدـمـةـ الـمـتـعـلـمـيـنـ مـنـهـ وـالـمـسـلـمـيـنـ لـهـ.

«قـائـدـ الأـمـةـ الـإـسـلـامـيـةـ فيـ أنـ تـعـلـمـ منـ عـلـيـ، وـالـقـائـدـ أـمـامـ الـمـقـوـدـيـنـ، فـهـوـ أـمـامـ الـمـتـعـلـمـيـنـ مـنـهـ وـالـمـسـلـمـيـنـ لـهـ.

ولـيـسـ رـسـوـلـ اللهـ كـذـلـكـ؛ إذـ لـيـسـ هوـ مـنـ الـمـتـعـلـمـيـنـ مـنـ عـلـيـ، أـبـداـ وـبـتـاتـاـ؛ فـكـيـفـ يـكـوـنـ أـمـامـهـ وـمـقـدـمـهـ؟!

نعمـ، رـسـوـلـ اللهـ كـذـلـكـ هوـ الـذـيـ أـمـرـ بـالـتـعـلـمـ مـنـهـ وـبـالـتـسـلـيمـ لـهـ؛ لـكـنـ أـوـلـ مـنـ طـبـقـ هـذـاـ الـأـمـرـ النـبـويـ هوـ عـمـرـ.

خلاصةُ القـولـ: رـسـوـلـ اللهـ كـذـلـكـ عـلـمـ الأـمـةـ الـإـسـلـامـيـةـ التـعـلـمـ مـنـ عـلـيـ وـالـتـسـلـيمـ لـعـلـيـ نـظـرـيـاـ؛ وـعـمـرـ بنـ الخطـابـ عـلـمـ الأـمـةـ الـإـسـلـامـيـةـ التـعـلـمـ مـنـ عـلـيـ وـالـتـسـلـيمـ لـعـلـيـ عـمـليـاـ.

## خلاصة الدراسة

الإيمانُ لـغـةـ هوـ التـصـدـيقـ، لاـ المـعـرـفـةـ الـتـيـ هيـ الـعـلـمـ أوـ مـنـ جـنـسـ الـعـلـمـ؛ لـكـنـ أـئـمـةـ، خـلـافـاـ لـلـغـةـ وـلـلـفـوـيـنـ، استـخـدـمـواـ لـفـظـ «ـالـعـرـفـةـ»ـ فيـ تـبـيـنـ مـاهـيـةـ الـإـيمـانـ،

فاقتَدَتْ واهَدَتْ بِأَمْمَتْنَا أَمْتَنَا. صَرَحَ بِذَلِكَ التَّفَازُانِيُّ.  
أَوْلُ مَنْ عَرَفَ الإِيمَانَ هُوَ أَوْلُ الْمُؤْمِنِينَ، وَخَاتَمُ النَّبِيِّينَ؛ لَكِنَّ عُلَمَاءَ وَعَظِيمَاءَ  
الْأَمْمَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ أَخْطَلُوا فَهْمَهُ.

**البخاري** هو أول من صحّ هذا التعريف النبوّي، وهو أول من أخطأ في فهم معناه، فأخطأ من بعده.

عليٌّ هو أول من عرَف الإيمان بلفظٍ واضحٍ لا يتطرقُ إليه الخطأ: «الإيمان: معرفةٌ... تسلیمٌ... تصدیقٌ».

لَكُنْ: هَلْ يَكْفِي هَذَا التَّعْرِيفُ لِتَمْيِيزِ الْمُؤْمِنِ عَنْ غَيْرِهِ؟ أَبْدَأْ وَبَتَاتَ؛ إِذْ الْمَعْرِفَةُ وَالْتَّسْلِيمُ وَالتَّصْدِيقُ فِي الْقَلْبِ.

فالأمّةُ الإيمانِيَّةُ بحاجةٍ ماسَّةٍ إلى ضابطٍ ظاهريٍّ، لا قلبيٍّ، تميِّزُ به المؤمنُ عن غيره؛ هذا غَيرُ تعريفِ الإيمان:

وقف أبو الصَّلَكَ الْهَرَوِيَّ في مجلسِ عبدِ اللهِ بْنِ طَاهِرٍ، أَمَامَ أَحْمَادَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ حَنْبِيلٍ وَإِسْحَاقَ بْنِ رَاهْوَيْهِ، فَرَوَى عَنْ أَئْمَتِنَا، بِسِلْسِلَةٍ ذَهَبِيَّةٍ، عَنْ خَاتَمِ النَّبِيِّينَ، قَوْلَهُ: «الإِيمَانُ قَوْلٌ وَعَمَلٌ». خَضَعَتْ لِهَذَا الضَّابطِ أَمْتَنَا.

هذا ليس مميّزاً تاماً للمؤمن؛ إذ يشملُ المنافق، فأتمهَّ علٰيْ بقوله: «الإيمانُ معرفةُ بالقلبِ وإقرارٌ... وعملٌ...»

علماء وعظام الأمة الإسلامية خضعوا وخسّعوا لهذا المائزِ التامِ للمؤمن الحقيقى، وإن اختلُّوا في تفسيره.

الإيمان والإسلام هما واحدٌ أَم اثنان؟ صحّ مسلمٌ والبخاريُّ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ جَرَئِيلَ  
«ليعلمُ النَّاسَ» أَنْهُما اثنان.

لَكِنْ أَعْجَبَ الْعِجَابِ، وَأَغْرَبَ الْفَرَائِبِ، هُوَ أَنَّ جَمَاعَةً اسْتَدَلُوا بِتَعْلِيمِ جَبَرِيلٍ  
أَنَّهُمَا اثْنَانٌ عَلَى أَنَّهُمَا وَاحِدٌ.

فصرّح أئمّتنا، أولّاً مرتّة في تاريخ الإسلام، بأنّ الإيمان والإسلام اثنان متغايران،  
بواسطة الرسم الهندسي.

أَمْتَنَا اتَّبَعْتُ أَمْتَنَا، وَصَرَّحَتْ بِاتَّبَاعِهَا لَهُمْ، وَرَائِدُ وَقَائِدُ أَمْتَنَا فِي هَذَا الاتِّبَاعِ  
لِأَمْتَنَا هُوَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ.

• المواقف الإيمانية . الكلامية لأئمة الفرقـة الإمامية، وتأثـيرـها في سائر الفرقـة الإسلامية

هل العاصي مؤمن؟ أجاب الرسول ﷺ : «لا يَزْنِي الْزَانِي حِينَ يَرْزُنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ» ، وفسـرـه أئـمـةـا هـنـدـسيـا.

علمـاءـ وـعـظـمـاءـ أـمـمـا اـقـتـدـوا وـاهـتـدـوا بـنـبـيـهـ وـنبـيـناـ ، وـأـمـمـهـ وـأـمـمـتـناـ ، فـأـجـابـواـ كـمـاـ أـجـابـ ، وـفـسـرـواـ كـمـاـ فـسـرـواـ.

تعلـمـواـ منـ النـبـيـ أـنـ لـاـ يـصـفـواـ العـاصـيـ بـالـإـيمـانـ ، وـتـلـمـعـواـ مـنـ باـقـرـ الـعـلـمـ بـعـدـ النـبـيـ أـنـ لـاـ يـسـمـوـهـ بـالـكـفـرـ ، بلـ بـالـإـسـلـامـ.

ترـقـىـ علمـاءـ وـعـظـمـاءـ أـمـمـاـ فيـ الـاقـتـدـاءـ وـالـاهـتـدـاءـ بـأـمـمـتـناـ ، فـاستـبـطـواـ مـنـ كـلـامـهـمـ قـابـلـيـةـ إـيمـانـ لـلـزـيـادـةـ وـالـنـقـصـانـ.

لـكـنـ الـخـواـرـجـ وـسـمـوـاـ العـاصـيـ بـالـكـفـرـ ، لـكـنـ لـاـ خـلـافـاـ مـنـهـمـ لـعـلـيـ ، بلـ ظـنـاـ أـنـ كـلـ مـنـ هـوـ غـيـرـ مـؤـمـنـ فـهـوـ كـافـرـ.

لـكـنـ الـمـرـجـةـ وـصـفـتـ العـاصـيـ بـالـإـيمـانـ ، لـكـنـ لـاـ خـلـافـاـ مـنـهـمـ لـعـلـيـ ، بلـ استـبـاطـاـ مـنـ تـسـمـيـتـهـ أـهـلـ الشـامـ: مـؤـمـنـينـ.

أـمـاـ الـمـعـتـزـلـةـ فـأـنـزـلـتـ العـاصـيـ مـنـزـلـةـ بـيـنـ الـمـنـزـلـتـيـنـ ، لـكـنـ لـيـتـهـاـ تـعـلـمـتـ مـنـ أـمـمـتـناـ أـنـ اـسـمـ هـذـهـ الـمـنـزـلـةـ: إـسـلـامـ.

أـمـاـ لوـ كـانـتـ الـمـعـصـيـةـ تـرـكـ الـصـلـاـةـ فـالـعـاصـيـ كـافـرـ؛ صـرـحـ بـهـ النـبـيـ وـالـأـئـمـةـ ، وـصـحـحـهـ الشـيـعـةـ وـأـهـلـ السـنـةـ.

عـلـمـ عـلـيـ عـمـرـ أـنـ مـرـتـكـبـ الـكـبـيرـةـ ، إـنـ اـسـتـحـلـ اـرـتـكـابـهـ فـهـوـ صـاحـبـ «ـبـدـعـةـ»ـ: شـرـيـعـةـ لـمـ يـأـذـنـ اللـهـ بـهـاـ؛ يـقـتـلـ.

## الهوامش

- (١) ابن حزم الظاهري الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل ٢: ١٠٥ - ١٠٦.
- (٢) الفتازانى، شرح المقاصد ٢: ٤٢٠.
- (٣) الكليني، الكافي ١: ٤٨.
- (٤) الصدوق، التوحيد: ٢٤٨ - ٢٤٩.
- (٥) صحيح البخارى: ١١٠.

- (٦) المصدر السابق: ٢٦.
- (٧) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ١: ٢٧٥ - ٢٧٦.
- (٨) التفتازاني، شرح المقاصد ٣: ٤٣٠.
- (٩) من السنة: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٥: ٤١٨ - ٤١٩؛ السبكي، طبقات الشافعية ١: ٩٠.
- نقاً عن: تاريخ نيسابور، للحاكم؛ ومن الشيعة: الصدوق، الخصال ١: ٥٢؛ عيون أخبار الرضا ١: ٢٢٨.
- (١٠) الشيعة: الحميري، قرب الإسناد: ٢٥؛ الصدوق، معاني الأخبار: ١٨٧؛ والسنّة: ابن جرير الطبرى، تهذيب الأثار ٢: ٦٨٤. شيروبه بن شهردار الديلمي، فردوس الأخبار ١: ١٤٨.
- (١١) أبو بكر البهقي، القضاء والقدر: ٢٢٩.
- (١٢) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ١: ٢١٢.
- (١٣) ابن بطال، شرح صحيح البخاري ١: ٥٦.
- (١٤) ابن تيمية الحرانى، العقيدة الواسطية: ١١٣.
- (١٥) ابن رجب الحنبلي، فتح الباري: شرح صحيح البخاري ١: ٥.
- (١٦) ابن أبي عطى، طبقات الغنابلة ١: ٢٤؛ ابن رجب الحنبلي، أهواز القبور: ١٠١.
- (١٧) سنن ابن ماجة: ٢٤؛ ابن الجوزي، (كتاب) الموضوعات ١: ١٢٩.
- (١٨) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١٩: ٥١.
- (١٩) أبو العون السفاريني الحنبلي، لوامع الأنوار البهية ١: ٤٠٦، نقاً عن: سلمان بن ناصر أبو القاسم الانصاري النيسابوري الأرغياني، شرح كتاب «الإرشاد لأبي المعالي إمام العرمى» لم نشر عليه أبداً.
- (٢٠) ابن أبي العز الدمشقى، شرح العقيدة الطحاوية: ٤٥٩.
- (٢١) أبو بكر الأجري، (كتاب) الأربعين حديثاً، طبع مع كتاب الشريعة (للمصنف نفسه): ٤٢١.
- (٢٢) ابن حزم الظاهري الأندلسى، الفصل في الملل والأهواء والنحل ٢: ١٠٥ - ١٠٦.
- (٢٣) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١٩: ٥١.
- (٢٤) التفتازاني، شرح المقاصد ٣: ٤٢٢.
- (٢٥) المصدر السابق ٣: ٤٣٠.
- (٢٦) أبو منصور الماتريدي، تأويلات أهل السنّة: تفسير الماتريدي ٢: ٣٨١.
- (٢٧) الفخر الرازى، مفاتيح الغيب ٧: ٢٢٥ - ١٢٨.
- (٢٨) صحيح البخارى: ٢٥ - ٢٢٤؛ صحيح مسلم: ٣٧ - ٣٨.
- (٢٩) ابن مندة الأصبhani، الإيمان: ١٥٧ - ١٥٦.
- (٣٠) الصدوق، الخصال ٢: ٤١١؛ معاني الأخبار: ٢٨١.
- (٣١) أبو بكر الخلال، السنّة ٢: ٦٠٨.
- (٣٢) ابن مندة الأصبhani، الإيمان: ١٣٥.
- (٣٣) المفيد، أوائل المقالات: ٤٨.
- (٣٤) الشرفى القاسمى، (كتاب) عدة الأكياس فى شرح معانى «الأساس» ٢: ٢٥٤.

- (٢٥) الجرجاني، (كتاب التعرفات): ٢٨.

(٢٦) صحيح البخاري: ٤٤٨ و ١٠٤٣ و ١٢٣٥ و ١٢٣٦؛ صحيح مسلم: ٥٤ و ٥٥.

(٢٧) أبو بكر الغلال، السنة: ٣؛ ٦٠٨؛ عبد الله بن أحمد بن حنبل، السنة: ١؛ ٣٥٢.

(٢٨) جامع الترمذى: ٤٢٦.

(٢٩) أبو بكر البزار، البحر الزخار: مسند البزار: ١٦؛ ٢٥٤.

(٣٠) هبة الله بن الحسن اللالكائى، اعتقاد أهل السنة والجماعة: ٢؛ ٨٢.

(٣١) ابن مندة الأصبهانى، الإيمان: ١٣٥.

(٣٢) ابن رجب الحنبلى، جامع العلوم والحكم: ٢١٢.

(٣٣) ابن رجب البارى، فتح البارى: شرح صحيح البخارى: ١؛ ١٢٨.

(٣٤) ابن حجر العسقلانى، فتح البارى: ٢؛ ٥٥٤.

(٣٥) أبو عبد الله المروزى، تعظيم قدر الصلاة: ٢؛ ٥٠٦ - ٥٠٩.

(٣٦) أبو بكر الآجري، (كتاب الشرعية): ١١٥.

(٣٧) ابن بطة العكبرى، الإبانة: ١؛ ٣٦٠.

(٣٨) أبو الحسين العمرانى، الانتصار في الرد على المعتزلة القديرية الأشرار: ٣؛ ٧٧٩.

(٣٩) ابن حجر العسقلانى، تهذيب التهذيب: ٧؛ ٩٦.

(٤٠) الكلينى، الكافي: ٣؛ ٧٠١.

(٤١) التفتازانى، شرح المقاصد: ٣؛ ٤٢١ - ٤٢٢.

(٤٢) عبد القاهر بن طاهر البغدادى، الفرق بين الفرق: ٣٢١.

(٤٣) القاضى عبد الجبار بن أحمد الهمذانى، المختصر في أصول الدين: ٦؛ ٢٤٧ - ٢٤٦.

(٤٤) ابن أبي الحميد، شرح نهج البلاغة: ١٩؛ ٥١.

(٤٥) جوزيف فان آس، علم الكلام والمجتمع: ٢٧٣.

(٤٦) أبو حنيفة، رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البوى، طبع ضمن كتاب «العقيدة وعلم الكلام من أعمال الإمام» (للكوثري): ٦٢١ - ٦٢٢.

(٤٧) المصدر السابق: ٦٣١.

(٤٨) صحيح مسلم: ٦١.

(٤٩) صحيح ابن حبان: ٤٨٤.

(٥٠) ابن مندة الأصبهانى، الإيمان: ١٤٥.

(٥١) الكلينى، الكافي: ٣؛ ٦٨٨.

(٥٢) المصدر السابق: ١٤٢.

(٥٣) أبو بكر الغلال، أحكام أهل الملل من الجامع لمسائل الإمام أحمد بن حنبل: ٤٧١.

(٥٤) المصدر نفسه.

(٥٥) الكلينى، الكافي: ٤؛ ١٣٧.

(٥٦) أبو بكر الغلال، أحكام أهل الملل من الجامع لمسائل الإمام أحمد بن حنبل: ٤٨٥.

(٥٧) ابن قتيبة الدينورى، تأویل مختلف الحديث: ٢٤١.

- (٦٨) ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب: ٢: ١١٠٣ - ١١٠٢.

(٦٩) أبو المظفر السمعاني، تفسير القرآن: ٥: ١٥٤.

(٧٠) أبو بكر الفارسي الجرجاني، درج الدرر في تفسير الآي والسور: ١: ٣٦٢.

(٧١) محمد باقر اليهودي، صحيح الكافي: ١: ٤٤.

(٧٢) صحيح ابن حبان: ١٢٢٨.

(٧٣) المصدر نفسه.

(٧٤) المصدر نفسه.

(٧٥) صحيح البخاري: ١٢٨١.

(٧٦) المصدر نفسه.

(٧٧) المصدر السابق: ١٢٩٤.

# حجية خبر الواحد في العقائد

## قراءة نقدية في نظرية الشيخ محمد السندي

د. حميد رضا شاكرين<sup>(\*)</sup>

ترجمة: سرمد علي

### المسألة

احتدم الجدل بين العلماء منذ القدم حول المستوى المطلوب من المعرفة في مجال العقائد، وظهرت الكثير من الآراء في هذا الشأن. وقد قام الشيخ الأنصاري بتصنيف هذه الآراء ضمن طبقات ست<sup>(١)</sup>. ولكن يمكن خفض مجموع هذه الطبقات بنظرية عامة إلى ثلاثة أقسام، وهي: العلم، والظن، والتفصيل بين العقائد الأصلية والفرعية. يذهب القائلون بالعلم في العقائد إلى القول بأن المصادر المورثة للعلم وذات الحجية المنطقية هي وحدها المعتبرة في هذا المجال. وفي المقابل يذهب الكثير من القائلين بكفاية الظن إلى القول بأن الحجة الأصولية<sup>(٢)</sup> والظنون المعتبرة، ومن أهمها: خبر الواحد، تُعد كافية في هذا المجال<sup>(٣)</sup>. ومن الجدير بالذكر أن كل واحد من هذين القسمين ينقسم بدوره إلى ثلاثة أقسام، وهي: الاكتفاء بالظن أو العلم المستدل، والاكتفاء بالعلم أو الظن الأخباري، والاكتفاء بالعلم والظن المطلق. يُصرّ مشهور علماء الشيعة والكثير من علماء أهل السنة على وجوب اليقين في العقائد، ولا سيما العقائد الأصولية الأساسية، من قبيل: التوحيد والنبوة والمعاد. وأما في ناحية الفروع وجزئيات العقائد فتشهد الكثير من الاختلافات. ومن العلماء الذين يرون خبر الواحد على الأقل في فروع وجزئيات العقائد. حجة واجبة الاتباع<sup>(٤)</sup> هو الشيخ محمد السندي. فقد سعى بأسلوبه المبتكر في هذا الشأن، معتمدًا تحليلاً عقلياً لرفع موانع اعتبار

(\*) أستاذ مساعد في فرع المنطق وفهم الدين في مؤسسة الثقافة والفكر الإسلامي للأبحاث.

خبر الواحد في دائرة العقائد، ويعمل على إثبات حجيته بالأدلة الأربع. ومن الجدير بالذكر أن الذي يشكل في الأساس مانعاً دون حجية أخبار الآحاد في دائرة العقائد عبارة عن:

١. إن العقيدة من سُنْخِ الْعِلْمِ وَالْكَشْفِ الْيَقِينِيِّ لِلْوَاقِعِ، فِي حِينَ أَنْ خَبْرَ الْوَاحِدِ لَا يَشْتَهِلُ عَلَى كَاشْفِيَّةِ ذَاتِيَّةٍ أَوْ إِنْتَاجِ يَقِينِيٍّ.
٢. إِنَّ الْحَجَيَّةَ بِالْمَعْنَى الْأَصْوَلِيِّ تَحْصُرُ بِدَائِرَةِ الْعَمَلِ، وَيُجَبُ أَنْ تَنْطَوِيَ عَلَى ثَمَرَةِ عَمْلِيَّةٍ، أَمَّا الْعِقِيدَةُ فَهِيَ مِنْ سُنْخِ الْعِرْفِ، وَهِيَ تَحْصُلُ مِنْ الْمَقْدِمَاتِ النَّظَرِيَّةِ بِشَكْلِ ضَرُورِيٍّ وَتَلْقَائِيٍّ. وَعَلَى هَذَا الْأَسَاسِ فَإِنَّ الْعِرْفَ لَيْسَ أَمْرًا اخْتِيَارِيًّا بِشَكْلِ مُباشِرٍ، وَإِنَّمَا السُّعْيُ إِلَى تَحْصِيلِ مَقْدِمَاتِهَا الْعِلْمِيَّةِ، مِنْ قَبْلِ: التَّحْقِيقِ وَالْبَحْثِ، وَحْدَهُ هُوَ الْاخْتِيَارِيُّ، أَمَّا النَّتَائِجُ الْمُرْتَبَّةُ عَلَى ذَلِكَ فَإِنَّهَا لَا تَخْضُعُ لِلْإِرَادَةِ وَالْاخْتِيَارِ. وَعَلَى هَذَا الْأَسَاسِ فَإِنَّ حَجَيَّةَ خَبْرِ الْوَاحِدِ وَالْتَّعْبُدُ النَّظَرِيِّ بِمَفَادِهِ سَيَكُونُ لَغْوًا وَفَاقِدًا لِلْأَثْرِ الْعَمَلِيِّ.

بعد أخذ هذه المقدمات بنظر الاعتبار، ندخل في بيان مدّعى الشيخ السندي، وأدلة على ذلك، لنعمل بعد ذلك على تقييم وتقديم الرأي المختار في هذا الشأن.

### بيان المدعى

يمكن بيان مدّعى الشيخ السندي على النحو التالي:

١. إن العقائد تمثل نوعاً من السلوك والعمل الاختياري القلبي، بمعنى القبول والتسليم. ومن هنا فإنها - مثل الأعمال الأخرى - يمكن أن تقع مورداً لأمر ونهي الشارع، وإن المخالفة فيها تستوجب استحقاق العقاب. وعلى هذا الأساس فإنه ليس هناك ما يمنع التعبد بخبر الواحد . في الحد الأدنى في الفروع الاعتقادية . من الناحية الثبوتية.
٢. بالإضافة إلى عدم وجود المانع الثبوتي، فإن الأدلة الإثباتية بدورها تشهد بلزوم التعبد بالخبر. إذن:
٣. إن خبر الواحد . على الأقل في الفروع الاعتقادية . حجة، ولازم الاتباع.

وقد تم التمسك لإثبات هذا المدعى بالأدلة الأربع. وقد عمد الشيخ السندي أولاً

إلى بيان الدليل العقلي، وانقل بعد ذلك إلى بيان الأدلة القرآنية والروائية، ليختتم بعد ذلك ببحث السيرة العقلائية. وفي ما يلي نستعرض أداته، مع بيان نقدها ومناقشتها.

## الدليل العقلي

يذهب الشيخ السندي إلى الاعتقاد:

١. بأن اليقين اللازم في العقائد يختلف عن اليقين المنطقي والبرهاني، ويتأتى من الاطمئنان ودرجات من الظن أيضًا؛ وذلك لأن اللازم في العقائد هو الإيمان وما ينعقد عليه القلب والتسليم والإذعان، وهي عملية نفسانية، ومن سُنْخ الحكمة العملية. وعلىه فإن التعبُّد وإعمال المولوية في دائرة العقائد أمر ممكِّن. إن ثمرة هذا الإلزام تكمن في رفع موانع الإذعان والتسليم بواسطة الترغيب والترهيب، والتَّعبُّد في ذلك يعني الانقياد والتسليم لخبر الواحد بما يتاسب مع حجم اكتشاف الخبر ومحتواه.

٢. إن القول بظنية الأخبار إنما ينشأ من الرؤية المجزأة والمنفصلة والجزئية إليها، وأما الرؤية الكلية والمجموعية، بمعنى النظر في مجموع الروايات والمؤيدات والقرائن الداعمة، فإنه يرفع من احتمال الصدور إلى مستوى اليقين والتواتر، أو في الحد الأدنى إلى مستوى الاستفاضة.

٣. إن النقل القطعي يقع حدًّا وسطًّا في القياس البرهاني؛ وعليه حيث يجب البحث عن المقدمات العقلية يكون البحث عن الوسائل النقلية واجباً أيضاً؛ لأن تفاصيل العقائد في الكثير من الموارد لا تأتي إلا من طريق النقل فقط<sup>(٥)</sup>.

## نقد ومناقشة

يرد على هذا الكلام إشكال من جهات عديدة، ومنها: إن القول بأن الإيمان هو ما انعقد عليه القلب لا ينتج عنه أنه من سُنْخ الحكمة العملية، وأنه أمر اختياري يمكن أن يكون متعلقاً للأمر والنهي، بل إن الإيمان يقوم على ركنين؛ وركنه الأول هو المعرفة والتصديق الذهني، بمعنى الاعتقاد الذي هو من سُنْخ الحكمة النظرية، ولا يمكن أن يتحقق من دون المقدمات العلمية والمنطقية

الخاصة، وإن الأمر المباشر به لغُو وغير مؤثِّر. ولكنْ يمكن الحثُّ على السعي في البحث عن مقدماته، بمعنى التحقيق والدراسة عبر القنوات المعرفية. والشاهد على ذلك أن الإيمان إذا كان برمه أمراً اختيارياً لوجب على الفرد عند الشكُّ أن يتمكن من الإيمان أيضاً، وأن يعمل باختياره على الإيمان وعقد القلب بالنسبة إلى أحد طرق الشكِّ، في حين أن هذا الأمر غير ممكِّن؛ وذلك للتهافت القائم بين الإيمان والشكُّ.

والركن الثاني للإيمان هو التسليم والانقياد القلبي، والالتزام باللوازم العلمية للمعرفة. ويمكن لهذا الشيء أن يقع مورداً للأمر المولوي. إلا أن هذا الأمر ناظرٌ إلى مرحلة ما بعد تحصيل المعرفة، وهو خارجٌ عن محل النزاع. وعلى هذا الأساس لا يمكن لنا أن نستخرج من قابلية الركن الثاني للمولوية أن يكون الركن الأول قابلاً للأمر والنهي، المباشر ، والقول بمحبوب الإيمان بمُؤَدِّي الخبر.

إن القول بأن ظنية الخبر ناشئة من الرؤية الجزئية يبدو مقبولاً في الجملة، إلا أن نتيجته هي ضرورة القيام بالبحث الجامع في الموارد التي يجب فيها تحصيل العلم والاعتقاد، وليس لزوم الاعتقاد بمُؤْدَى ومضمون الخبر قبل حصول اليقين. فلو أن خبراً واحداً أدى إلى حصول اليقين - لأيّ سببٍ من الأسباب - سيكون حجةً قطعاً لتحقق اليقين، وليس خبر الواحد الواحد بما هو خبر واحد، أو الدليل الطائني بما هو دليل ظنّي.

الأدلة القرآنية

إن الآيات القرآنية التي استدلّ بها على إمكان التعبد بالظن في العقائد عبارة

**آية النفر:** «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَتَنْعِرُوا كَافَةً هَلَّوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ صَلِيقَةً لِيَكْفِئُوهُ فِي الدِّينِ وَكَيْنُورُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (التوبية: ١٢٢).

بتقریب أن الآية الكريمة بصدق بيان وجوب التفقه في الدين، ثم الإنذار على أساس المعارف الدينية، وهذا إنما يكون إذا كان كلام المنذر معتبراً وحجة في حق السامعين. ومن جهة أخرى إن الدين يشتمل على الأحكام والعقائد والأداب والأخلاق

والسنن، وإن التفهّم والإذنار الديني يشمل جميع هذه الأمور. وعليه كما يتّم الاستدلال بهذه الآية على وجوب التفهّم والإذنار كفايةً، والوجوب الاستغراقى للحذر في الأحكام، كذلك يمكن الاستناد إليها والاستدلال بها على وجوبه في الفقه الأكبر المتمثل بدائرة العقائد أيضاً؛ إلا إذا كان هناك مانع، من قبيل: لزوم محدود الدور وما إلى ذلك، في مثل: التوحيد والنبوة أو غيرهما من أصول العقائد<sup>(٣)</sup>.

آية الكتمان: «إِنَّ الَّذِينَ يَكُثُّرُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَاهُ لِلْأَسْسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْفَظُهُمُ اللَّهُ وَيَلْمِعُهُمُ الْلَّاعِنُونَ» (البقرة: ١٥٩).

آية الأدن: «وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذِنُونَ النَّبِيٌّ وَيَقُولُونَ هُوَ أَدْنَىٰ فَلْنَ أَدْنَىٰ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ الْمُؤْمِنُونَ وَرَحْمَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذِنُونَ رَسُولُ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (التوبه: ٦١).

آية السوال: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا بِرَجَالًا نُوحِي إِلَيْنَاهُمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (النحل: ٤٣).

آية النبا: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ يَنْبَئُ فَبَيِّنُوا أَنْ ثَصِيبُوا فَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَنَصِيبُهُ عَلَىٰ مَا فَعَلُمْتُمْ تَادِمِينَ» (الحجرات: ٦).

فقد تم الاستناد إلى جميع هذه الآيات في تعميم دلالتها على دائرة العقائد<sup>(٧)</sup>.

آيات الظن والرجاء: هناك من الآيات ما يثبت أن مجرد الظن والرجاء يوجب الإيمان، ويرتّب عليه آثاره، ومنها: قوله تعالى: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلَيَعْمَلْ حَمَلاً صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (الكهف: ١١٠).

تقد

في الاستدلال بهذه الآيات يرد هذا السؤال، وهو أن حجية خبر الواحد في باب الأحكام بمعنى إلغاء احتمال الخلاف، والعمل على طبق مؤدى الدليل الظّيّ، فما هو معنى حجية خبر الواحد في دائرة العقائد؟

١. إنّ كان بمعنى إلغاء احتمال الخلاف، والإيمان بمؤدى الظن، فإنّ هذا غير ممكن من الناحية الثبوتية، إلا إذا كان محفوفاً بقرارئن تورث الاطمئنان، وترفع الظن إلى درجة اليقين. ولكن لا يمكن إلغاء احتمال الخلاف تعبداً، والحصول على

اليقين والإيمان الحقيقي.

٢. إذا كان المراد هو الوصول إلى الاحتمال والاعتقاد الظني إذا صحّ التعبير فإنّ هذا حاصل في حدّ ذاته، والأمر به أمر بتحصيل الحال.

٣. إذا كان المراد هو عدم الاعتناء بالدليل الظني، ورعاية الاحتياط، بمعنى أنّ يعمل السامع على المزيد من البحث للكشف عن الحقيقة، أو أن يسلك على المستوى العملي سلوك المؤمنين والمؤمنين، وأن يكون منسجماً مع مفad ومؤدّى الدليل الظني، فهو ممكّن في الجملة. ويمكن للآيات المذكورة أن تدلّ على هذا المعنى، إلا أن هذه المسألة مغایرة لمحل النزاع، وهو غير ما يختلف عليه الذين يقولون بالعلم والظنّ.

٤. في قوله تعالى: «**الَّذِينَ يَطْنَبُونَ أَهْلَمُ مُلَاقُو رَبِّهِمْ**» (البقرة: ٤٦) فسرت كلمة «الظنّ» باليقين<sup>(٤)</sup>. يضاف إلى ذلك أنه حتى إذا لم يتمّ تفسير الظن والرجاء باليقين، مع ذلك لا يمكن أن تستفيد من هذه الآيات حجّية الظن في العقائد، وإنما هي تدلّ على مسألة عقلية، وهي أنه في مسائل من قبيل: المعاد والقيمة. لأهميّتها وخطورتها الكبيرة. يكفي مجرد الاحتمال على وجوب وضرورة الاحتياط؛ وذلك لأنّ العقل لا يرى أن قيمة وأهميّة المسألة تابعة لقدر الاحتمال فقط، وإنما هي تابعة لقدر المحتمل أيضاً، وإن المحتمل في ما نحن فيه قويٌ جداً. ومن ذلك، على سبيل المثال: إذا كان احتمال الربح في مشروع اقتصادي يبلغ ٥٪، ويبلغ في مشروع آخر ١٠٪، وكان قدر الربح المحتمل في المشروع الأوّل مليون دينار، وفي المشروع الثاني مئة ألف دينار، سيكون المشروع الأوّل أفضل من المشروع الثاني بخمسة أضعاف، مع أنّ قدر احتماله نصف قدر احتمال المشروع الثاني.

وفي ما يتعلق بالحياة الخالدة في الآخرة حتى إذا كان الاحتمال فيها ضعيفاً جداً، إلا أن الاهتمام بها مقدّم على جميع الأمور الدنيوية؛ وذلك لأن الحياة في هذه الدنيا محدودة ولها أمد، في حين أن الحياة في الآخرة حياة خالدة ليس لها أمد، وإن أفضلية اللامحدود على المحدود إلى ما لا نهاية.

## الأدلة الروائية

تم الاستشهاد بعدّ من الروايات في إثبات التبعّد بالخبر الظني، ومنها: إطلاق

هذه الروايات:

ـ صحيحة عبد العزيز بن المهدى قال: «قلت لأبي الحسن الرضا<sup>عليه السلام</sup>: جعلت فداك، إني لا أكاد أصل إليك أسألك عن كلّ ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقةٌ آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: نعم»<sup>(٩)</sup>. في حين أن معالم الدين - كما لا يخفى - أعمّ من الفروع العملية والمعارف الاعتقادية.

ـ صحيحة عبد الله بن أبي يعفور: «قلت لأبي عبد الله<sup>عليه السلام</sup>: إنه ليس كلّ ساعة ألقاك، ولا يمكنني القدوم، ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني، وليس عندي كل ما يسألني عنه، قال: فما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي؛ فإنه قد سمع من أبي، وكان عنده مرضياً وجهاً»<sup>(١٠)</sup>.

إن إطلاق هذه الرواية يدلّ على جواز الرجوع إلى كلّ شخصٍ تعلم معالم الدين من مصدر الهدایة، وكان شخصاً صالحاً ومرضياً؛ سواء في مجال الأحكام أو العقائد<sup>(١١)</sup>.

## نقدُ

إن ما ذكر من الإشكال على دلالة الآيات الكريمة يردُ هنا أيضاً. وفي الوقت نفسه لا يبعد أن تؤدي بعض الكلمات الصادرة عن الأئمّة<sup>عليهم السلام</sup> في تأييد بعض الخاصة من أصحابهم، وجوازأخذ معالم الدين عنهم، إلى تقوية الاعتماد لدى السامع إلى حدّ الاطمئنان واليقين بالكلام الذي ينقلونه عن الأئمّة<sup>عليهم السلام</sup>. وفي هذه الحالة سيلغى احتمال الخلاف من تلقائه، ويحصل اليقين بالمعارف المنقوله من طريقهم بالنسبة إلى الشخص الذي يحصل عليها من ذلك الشخص بشكلٍ مباشر أو من طريق يورث الاطمئنان. انظر إلى هذه الرواية على سبيل المثال: «قال عبد الله بن جعفر الحميري في حديث: وقد أخبرني أبو عليّ أحمد بن إسحاق، عن أبي الحسن<sup>عليه السلام</sup>، قال: سأله وقلت: مَنْ أَعْمَلَ؟ أَوْ مَنْ آخَذَ، وَقَوْلَ مَنْ أَقْبَلَ؟ فَقَالَ لَهُ: الْعَمْرِي ثَقْتِي، فَمَا أَدْى إِلَيْكَ عَنِي فَعْنِي بِيؤدي، وَمَا قَالَ لَكَ عَنِي فَعْنِي يَقُولُ، فَاسْمَعْ لَهُ وَأَطْعُ، فَإِنَّهُ الثَّقَةُ الْمَأْمُونُ»<sup>(١٢)</sup>.

إن الإمام<sup>عليه السلام</sup> يؤكّد في هذه الرواية على أن كلام العمري هو كلامه، وإن الذي يسمع هذا الكلام من الإمام مباشرةً - بالافتراض إلى عصمه وعلمه بالغيب

والمستقبل . يحصل له يقينٌ بصدق كلام العَمْري . ولكنَّ أين هذا من أخبار الأحاديث التي تصل إلينا عبر وسائلٍ وعنوناتٍ كثيرة ، بالإضافة إلى الإشكالات المتعددة الأخرى ، وإذا لم تكن هذه الأخبار محفوظة بالقرائن التي تورث الاطمئنان لا يمكن لنا أن نستفيد منها إلغاء احتمال الخلاف بشكلٍ علميٍّ ومنطقيٍّ أبداً .

### سيرة العلاء

لا فرق في سيرة العلاء والمترشحة بين حجية خبر الواحد في أصول العقائد والفروع العملية؛ ومن هنا توجد الكثير من الروايات الواردة عند الخاصة وال العامة في نقل أصول العقائد<sup>(١٢)</sup> .

### نقدُ

إن إثبات السيرة في نقل الروايات الاعتقادية لا يثبت السيرة على الاعتقاد التبعي والإيمان بمفادها ، أي في الموارد التي يكون فيها احتمالٌ عقليٌّ أو عقلائيٌّ على خلاف مفاد خبر ما لا يمكن أبداً اعتبار نقله بمنزلة إقامة السيرة على إلغاء التبعي لمثل هذا الاحتمال . وعليه لا وجود لسيرة على التبعي بالظن في العقائد ، وإن السيرة الموجودة لا تدلّ على لزوم أو إمكان التبعي بالظن في هذه الدائرة .

إن الكثير من الروايات المؤثرة عن أهل البيت<sup>عليهم السلام</sup> في مجال العقائد تشتمل على براهين عقلية معمقة ، وإن نقلها والاستفادة منها لا ينطوي على آلية تبعيدية بحثة . كما أن نقل الروايات غير الاستدلالية إنما يأتي لوضعها في متناول المجتمع الإسلامي؛ كي يتم التمكّن . من خلال البحث فيها والتقيّب عن الأدلة والقرائن الأخرى . من تمييز الحقيقة من غيرها . ومن هنا لربما نقل راوٍ واحدٍ رواياتٍ متعارضة أو موارد لا يؤمن بها على المستوى الشخصي ، ولا يكون له في ذلك سوى دور الناقل .

إذن ليس هناك من دليل على إثبات التبعي بالظن في العقائد . وغاية ما يمكن قوله في هذا الشأن هو ضرورة عدم تجاهل الدليل الظني المعتبر ، ووجوب رعاية الاحتياط العملي ، على ما تقدم شرحه وبيانه .

## أدلة وجوب العلم

بالإضافة إلى ما تقدم في نقد أدلة القائلين بالظن في العقائد، هناك في المقابل أدلة تدل بشكل مباشر على وجوب العلم في العقائد. وفي ما يلي نتعرض لبحث هذه الأدلة والانتقادات الواردة عليها من قبل القائلين بالظن.

### الدليل العقلي: العلم من مقتضيات إظهار العقائد للواقع

يمكن من الناحية العقلية إقامة الكثير من الأدلة على وجوب العلم في العقائد؛ ومن بينها: إن القضايا الاعتقادية ذات صبغة إخبارية تحكي عن الواقع، وهذا في الأصل يقتضي العلم واليقين؛ إذ من دون العلم لا يتحقق الاعتقاد بالواقع. يقول الشهيد الثاني في هذا الشأن لما معنّاه<sup>(١٤)</sup>: «إن الغاية في العقائد هي الوصول إلى الواقع، في حين أن الغاية في الأحكام هي العمل بالتكليف، ومن هنا لا يمكن للظنون، وحتى الأمارات، أن تكون مجدية في أصول العقائد»<sup>(١٥)</sup>.

كما يذهب العلامة الطباطبائي إلى القول بأن الإنسان بفطرته السليمة يتبع في اعتقاده ما يراه حقاً، ويجده واقعاً في الخارج، ويتبع في عمله ما يرى نفسه مصيباً في تشخيصه، وذلك في ما تيسّر له أن يحصل العلم به، وأما الذي يشك في وجوده فلا يستطيع أن يدعى تحققّه. وبذلك يكون التعبّد بالدليل الظني في مجال العقائد مخالفًا للفطرة البشرية<sup>(١٦)</sup>.

وبعبارة أخرى: «إن الحجية الشرعية من الاعتبارات العقلائية؛ فتبعد وجود أثر شرعي في المورد يقبل الجعل والاعتبار الشرعي. والقضايا التاريخية والأمور الاعتقادية لا معنى لجعل الحجية فيها؛ لعدم أثر شرعي، ولا معنى لحكم الشارع بكون غير العلم علماً، وتعيّد الناس بذلك»<sup>(١٧)</sup>.

### إشكال: إمكان الجعل في الإذعان القلبي

يذهب الشيخ محمد السندي إلى الاعتقاد بإمكان الجعل الشرعي في دائرة العقائد أيضاً؛ وذلك لأن النفس الإنسانية في مجال العقائد تقوم بثلاثة أمور، وهي:  
١. الفحص والبحث العلمي للوصول من المجهول إلى المعلوم.

- ٢- إدراك المجهول كنتيجةٍ منبثقةٍ عن المقدمات المعلومة.
  - ٣- الإذعان بما حصل عليه من الطريق المذكور.

يرى سماحته أن الإذعان القلبي فعلٌ جوانحي وعملٌ اختياري، وبذلك يكون قابلاً للجعل الشرعي. إذن يمكن للشّارع أن يحكم من طريق أخبار الآحاد بوجوب أن يذعن المكلّف بما حصل عليه بعد الفحص والاستنتاج، وأن ينقاد ويسلم بحكم العقل<sup>(١٨)</sup>.

ال gioab: إمكان الجعل ما يعد العلمي

إن هذا الادعاء على فرض التسليم به. إنما يكون مجدياً في ما يتعلق بالاعتبار الشرعي بعد العلم (المرحلة الأولى); وأما الدليل العقلي على عدم الاكتفاء بالدليل الظني والتعبدى فيعود إلى مرحلة ما بعد العلم (المرحلة الثانية). وبعبارة أخرى: إن الكلام يقع في إمكانية استبدال الدليل الظني بمقدمة معلومة، والوصول من خلاله إلى إدراك الواقع بشكلٍ مبررٍ، وهل يمكن اعتبار الاحتمال الحاصل من الدليل الظني علمًا تعبدًا، ثم الاعتقاد به، أم لا؟ مدّعى الدليل العقلي هو الجواب عن كلام الأمريين بالتنفي.

الأدلة القرآنية

لقد تم الاستناد إلى عدد من آيات القرآن الكريم في ما يتعلّق بالمعرفة اللازمـة في الدين، وفي ما يلي ذكر جانـياً منها على النحو التالي:

١. «وَإِنْ تُطْعِنْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضْلُوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَئِمُونُ إِلَّا الظَّنُّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» (الأنعام: ١١٦). إن هذه الآية لا ترى الحدس والظن ناجعاً ومجدياً في طريق الهدى والسعادة، بل على العكس من ذلك ربما كان سبباً في الضلال. ومن هنا فإن هذه الآية تبيّن أن أكثر أهل الأرض؛ لر كونهم العام إلى الظن والتخيّن، لا تحوز طاعتهم في ما يدعون الله وبأمرونه به<sup>(١٩)</sup>.

٢. «لَا تَكُفُّ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ حَلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانُوا هُنَّةً مَسْتَوِلًا» (الإسراء: ٣٦). إن هذه الآية تنهى عن اتّباع غير العلم بالطلاق. ومن أبرز

مصاديق ذلك أن تعتقد وتؤمن بشيء دون العلم به بشكل كامل؛ لأن الإيمان والاعتقاد نوع من الاتباع<sup>(٢٠)</sup>.

وقال الشيخ الطوسي في تفسير هذه الآية: «واستدل بهذه الآية على أنه لا يجوز العمل بالقياس، ولا بخبر الواحد؛ لأنهما لا يوجبان العلم، وقد نهى الله تعالى أن يتبع الإنسان ما لا يعلمه»<sup>(٢١)</sup>.

### إشكال شامل

أشكال على دلالة الآية بالمعنى المذكور، وقيل: إن هذه الآية - طبقاً لهذا الكلام - تنهى عن اتباعها أيضاً، لأن دلالتها ليست نصّاً، بل هي مجرد ظهور، ودلالة الظهور ظنية. وعليه فإن النهي عن اتباع الظن يساوي الردع عن العمل بمدلول هذه الآية الكريمة.

### الجواب

أ. إن دلالة الآية على أصل عدم جواز اتباع غير العلم نصّ قطعي. وإن الذي يحتوي على الجانب الظاهري منها، ويقع في مرتبة ما دون النصّ، هو إطلاقها وشمولها. هذا في حين يمكن القول: إن المسائل الاعتقادية تمثل القدر المتيقن من نفي التبعية لغير العلم، أو في الحد الأدنى إن القرائن التي هي من قبيل: مؤاخذة القلب - الذي يمثل مركز الإدعاء للحقائق الاعتقادية - يدل على ذلك دلالة خاصة.

بـ. إن الظهور ظني، بيد أنه على أساس الفهم العقلائي يستحمل على ظن يورث الاطمئنان، ويكون حجة؛ إذ بناء على قواعد التفahم لو أريد معنى مغاير لما يدل عليه الظهور وجب نصب قرينة نقلية أو عقلية مفيدة للعلم على ذلك. ومن هنا ذهب بعض العلماء، مثل: الشيخ السبحاني، إلى القول بالقطعية الدلالية لمؤدى الظواهر<sup>(٢٢)</sup>. وعلى هذا الأساس رغم أن المدلول الإطلاقي للآية ليس هو اليقين المنطقي، ولكن حيث لم تُقم قرينة على الخلاف يمكن لظهورها أن يكون مورثاً للاطمئنان، ويكون قابلاً للمحاججة على مستوى اليقين الموضوعي أو الجزم الظني.

جـ. بالإضافة إلى الموارد المتقدمة، يمكن اعتبار مفاد الآية إرشاداً إلى حكم

العقل في دائرة العقائد، وعندما سينتفي الإشكال من الأساس.

٣. «وَمَا يَئِسُ أَكْرَمُهُمْ إِلَّا ظَنَّ لَا يُثْبِتُ مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلَيْمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ» (يوسٰن: ٣٦).

ذهب بعض المفسّرين، مثل: القمي<sup>(٢٤)</sup> وصاحب التفسير المنير<sup>(٢٥)</sup>، إلى القول بأن الآية تنهى عن الاتّباع المطلق للظن. وفي المقابل ذهب المفسرون الآخرون، مثل: المولى فتح الله الكاشاني<sup>(٢٦)</sup> والبيضاوي<sup>(٢٧)</sup>، إلى القول بأن الآية تمثل دليلاً على وجوب تحصيل العلم في العقائد، وعدم الاكتفاء بالظن والتقليد فيها. والمهم في البين أن عدم الاكتفاء بالظن والتقليد في العقائد في كلتا الحالتين يمثل القدر المتيقن من الرأيين المتقدّمين، وأن هذا متّفق عليه من قبل الفريقين.

وقد تم الاستناد في هذه المسألة إلى آيات أخرى أيضاً، ومنها: الآياتان ٣ و ٨ من سورة الحجّ، والآية ٦٥ من سورة الذاريات، والآية ١٥ من سورة الكهف. إلا أن هذه الآيات تحتوي على وضوح أقلّ، بالمقارنة إلى الآيات المتقدّمة في المقام. ومن هنا نكتفي بما تقدّم من الآيات؛ رعاية للاختصار<sup>(٢٨)</sup>.

## الأدلة الروائية

هناك من الروايات ما ربط إبداء الرأي في مجال العقائد بالعلم أيضاً. ومنها:

- في رواية طويلة عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «وَمَنْ عَمِيَ نَسِيَ الذَّكْرَ، وَاتَّبَعَ الظَّنَّ، وَبَارَزَ خَالِقَهُ». إلى أن قال - ومن نجا من ذلك فمن فضل اليقين<sup>(٢٩)</sup>.

- وعن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «إِنَّ اللَّهَ خَصَّ عَبَادَهُ بِآيَتَيْنِ مِنْ كِتَابِهِ: أَنْ لَا يَقُولُوا حَتَّى يَعْلَمُوا، وَلَا يَرْدَدُوا مَا لَمْ يَعْلَمُوا، وَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ: «أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِنْ كِتَابِهِ أَنْ لَا يَقُولُوا حَتَّى اللَّهُ إِلَّا الْحَقُّ»» (الأعراف: ١٦٩)، وقال: «بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُعِظِّمُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتُهُمْ تَأْوِيلُهُ» (يوسٰن: ٣٩)<sup>(٣٠)</sup>.

إن هذه الرواية - بالاستناد إلى آيات القرآن الكريم - تبطل جميع أنواع القبول أو الرفض الاعتقادي الديني دون الاستناد إلى العلم واليقين الكافي.

- وجاء في وصية الإمام الصادق عليه السلام للمفضل قوله: «مَنْ شَكَّ أَوْ ظَنَّ، فَأَقَامَ عَلَى أَحَدِهِمَا، أَبْحَطَ اللَّهُ عَمْلَهُ؛ إِنْ حَجَّةَ اللَّهِ هِيَ الْحَجَّةُ الْوَاضِحةُ»<sup>(٣١)</sup>.

## إشكالٌ

إن الاستناد إلى هذه الأخبار ونظائرها في إثبات وجوب العلم، وعدم اعتبار الأدلة الظنية، يستلزم شمولها لنفسها وعدم اعتبارها أيضاً؛ وذلك لأنها من الأدلة الظنية، وعند إثبات عدم الاعتبار تسقط عن الحجية، فلا يكون الاستناد إليها مُجدِيًّا.

## الجواب

١. إن مجموع هذه الروايات من الكثرة بحيث قد تبلغ حد التواتر المعنوي والإجمالي في باب النهي عن اتباع غير العلم، وإذا لم تصل إلى حد التواتر فلا أقل من الاستفاضة، وبذلك لا تكون مجرد أخبار آحاد.
٢. إن الروايات الرادعة عن اتباع غير العلم - وإنْ كانت من أخبار الآحاد - تعضد بالآيات وسائل البراهين، وتغدو يقينية.
٣. لو صح هذا الإشكال فإنه يَرُد على أولئك الذين يرفضون مطلق اتباع الظن والدليل الظني، من قبيل: خبر الواحد. وأما بناءً على عدم الاتباع الاعتقادي، وجواز الاتباع العملي لخبر الواحد المعتبر، فإن الاستناد إليها في موضوع بحثنا إنما يجوز من حيث إن هذه الروايات تشتمل على تكليف عملي، بمعنى السعي من أجل العثور على الحقيقة، وإيجاب العمل بها، وإنها تتطوي على ثمرة عملية، وليس على ثمرة عقائدية ومعرفية. وأما ما هي مساحة هذه الثمرة العملية؟ فهو أمرٌ يحتاج إلى بحث. وفي الحد الأدنى هو معتبرٌ في العقائد اللاحقة، أي العقائد القائمة على الشريعة.

## النتيجة

على الرغم من التمسك بأدلة من العقل والآيات القرآنية والروايات وسيرة العقلاء على الاكتفاء بالظن في تفاصيل العقائد، يَبْدُ أن المشكلة الرئيسة تكمن في أن الحجية بمعنى إلغاء احتمال الخلاف على طبق مؤدى الدليل الظني وإنْ كانت ممكنة في الأحكام، إلا أن هذا الأمر في دائرة العقائد:

**أولاً:** غير ممكن ثبوتاً، لأن القضايا الاعتقادية تلعب دور الحكاية والإخبار عن

الواقع، وهذا في ذاته يقتضي العلم واليقين، ولا يمكن له أن يتحقق من دون العلم.

**وثانياً:** لا يوجد على إثباته أي دليل نقلٍ من الكتاب والسنة، وليس هناك دلالة تامة عليه، بل هناك الكثير من الأدلة من الكتاب والسنة على خلافه.

**وثالثاً:** لم تقم السيرة العقلائية أو سيرة المتشرعة على الاعتماد على خبر الواحد الظني بما هو خبرٌ واحدٌ. وعليه لا يوجد لدينا في العقائد خبراً واحداً حجة ولازم التبعيد في فروع وتفاصيل العقائد. وبطبيعة الحال ليس هناك محدودٌ في تزيل العلم المعتبر في الفروع الاعتقادية إلى حدّ الجزم والاطمئنان، والقبول بالأدلة المورثة للاطمئنان في هذا الشأن، بيدَ أنَّ هذا لا يمكن في ما دون الاطمئنان، وإنما كلَّ ما يمكن فعله في هذه الحالة هو ترجيح كفة الاحتياط في بعض اللوازن العملية المترتبة على هذا النوع من الأخبار.

## المفهومات

- (١) انظر: الأنصارى، فرائد الأصول ١: ٥٧٤، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤١٩هـ.
- (٢) إن العجّة في المنطق عبارة عن الأمر الذي يجب التصديق (انظر: الخواجة نصیر الدین الطوسي، الجوهر النضيد: ١٩٣، تصحيح: محسن بیدار فر، انتشارات بیدار، ط٥، قم، ١٣٧١هـ؛ فخر الدين الرازي، المباحث المشرافية في علم الإلهيات والطبيعيات: ١٠، انتشارات بیدار، قم، ١٤١١هـ). وبعبارة أخرى: المعلومات التي تأخذنا إلى المجهولات التصديقية دون التصورية (انظر: المظفر، المنطق: ٢٠٨، إسماعيليان، قم، ١٣٧٧هـ). أما العجّة في علم أصول الفقه فلها استعمالات متعددة، ومن أكثرها شيئاًً العذرية والمنجزية. والحجّة بهذا المعنى تعني الدليل الذي إذا طابق الواقع نجز مدلوله على المكّلّف، ومن هنا لا تجوز مخالفته عقلاً، وإن مخالفته تستوجب استحقاق العقاب؛ وإن لم تصب الواقع أمكن للمكّلّف أن يعمل على توظيفها في الدفاع عن موقفه. ومن هنا يذهب الأصوليون إلى تعريف الحجّة بالعذر والمنجز (الأخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٤٠٥، مؤسسة آل البيت للإحياء التراث، ط١، قم، ١٤٠٩هـ).
- (٣) انظر: محمد تقى سهابى فر، علم، ظن، وعقيده (العلم والظن والعقيدة): ٢١٣ - ٢٣٨، پژوهشگاه فرهنگ وأندیشه إسلامی، ط١، طهران، ١٣٩١هـ؛ الأنصارى، فرائد الأصول ١: ٥٥٢ - ٥٥٥، ١٤١٩هـ.

(٤) إن من أسباب إخراج العقائد الأصولية، مثل: أصل التوحيد والنبأ، هو أن التبعيد بالدليل النقلٍ فيها يلزم منه محدود الدور، حتى إذا كان النقل قطعياً، ناهيك عمّا إذا كان ظنّياً، من قبيل: خبر

الواحد.

- (٥) انظر: الشيخ السندي البحرياني، نقش روایات در امور اعتقادی (دور الروايات في الأمور الاعتقادية): ٣٤ - ٥٦، فصلية: پژوهش‌های اصولی، العدد ٤ - ٦، صيف وخريف وشتاء عام ١٢٨٢ هـ.
- (٦) انظر: الشيخ السندي البحرياني، بحوث في قراءة النصّ الديني: ٧٣، مركز تحقیقات کامپیوتوی علوم إسلامی، (الموسوعة الإلكترونية لمؤلفات الشيخ محمد السندي).
- (٧) انظر: الشيخ السندي البحرياني، بحوث في قراءة النصّ الديني: ٧٤.
- (٨) انظر: الطبرسي، مجمع البيان ١: ٢٢٠ ناصر خسرو، ط٢، طهران، ١٣٧٢ هـ.ش؛ الفخر الرازى، مفاتیح الفیض ١: ٢٠٠، دار إحياء التراث العربي، ط٢، بيروت، ١٤٢٠ هـ.
- (٩) الحز العاملی، وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٧، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام)، ١٤٠٩ هـ.
- (١٠) المفید، الاختصاص: ٢٠١، انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید، قم، ١٤١٢ هـ.
- (١١) انظر: الشيخ السندي البحرياني، بحوث في قراءة النصّ الديني: ٧٦.
- (١٢) الكلیني، الكافي ١: ٣٢٩، تحقيق: علي أكبر الفقاري، دار الكتب الإسلامية، ط٢، طهران، ١٣٦٥ هـ.
- (١٣) انظر: الشيخ السندي البحرياني، بحوث في قراءة النصّ الديني: ٧٧.
- (١٤) لم نعثر على النص في المصدر، رغم الجهد، فاضطررنا إلى ترجمته من الأصل الفارسي بالمعنى. المغرب.
- (١٥) الشهید الثانی، المقاصد العلیّة في شرح الرسالة الالفیة: ٤٥، مکتب الإعلام الإسلامي، مركز النشر في الحوزة العلمیة، قم، ١٣٧٨ هـ.ش - ١٤٢٠ هـ.
- (١٦) انظر: العلامة الطباطبائی، المیزان في تفسیر القرآن ١٣: ٩٢، دفتر انتشارات إسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ط٥، قم، ١٤١٧ هـ.
- (١٧) انظر: المصدر السابق ١٠: ٣٥١.
- (١٨) انظر: الشيخ السندي البحرياني، بحوث في قراءة النصّ الديني: ٤٧ - ٥٠.
- (١٩) انظر: العلامة الطباطبائی، المیزان في تفسیر القرآن ٧: ٢٣١ - ٩٣: ١٢ هـ.
- (٢٠) انظر: العلامة الطباطبائی، المیزان في تفسیر القرآن ٦: ٩٣ - ٤٧ هـ.
- (٢١) الطوسي، الغواجة نصیر الدین، التبیان في تفسیر القرآن ٦: ٤٧٧، دار إحياء التراث العربي، بيروت. وانظر أيضاً: الطبرسي، مجمع البيان ٦: ٦٤١، ناصر خسرو، ط٢، طهران، ١٣٧١ هـ.ش.
- (٢٢) انظر: جعفر السبحاني، إرشاد العقول ٢: ١٢٠، مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام، ط١، قم، ١٤٢٤ هـ.
- (٢٣) انظر: القمي المشهدی، تفسیر کنز الدقائق وبحر الغرائب ٦: ٥٨، سازمان چاپ وانتشارات وزارت إرشاد إسلامی، ط١، ١٣٦٨ هـ.ش.
- (٢٤) وهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج ١١: ١٧٣، دار الفكر المعاصر، ط٢، بيروت، ١٤١٨ هـ.
- (٢٥) الكاشاني، زبدة التفاسير ٣: ٢٠٨، بنیاد معارف إسلامی، ط١، قم، ١٤٢٣ هـ.

- (٢٦) البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٢: ١١٢، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، ط١، بيروت، ١٤١٨هـ.

(٢٧) انظر: محمد تقى سهراپي فر، علم، ظنٌّ، وعقيدة (العلم والظنُّ والعقيدة): ١٨٧ . ١٩٣ . ، پژوهشگاه فرهنگ و آنديشه إسلامي، ط١، طهران، ١٣٩١هـ.ش.

(٢٨) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ٤١، مؤسسة آل البيت عليها السلام، ١٤٠٩هـ.

(٢٩) الكليني، الكافي ١: ٤٣، ح ٧ و ٨، تحقيق: علي أكبر الفخاري، ١٤٠٧هـ.

(٣٠) المصدر السابق ٢: ٤٠٠ .

# الرأي المنسوب إلى ابن الجنيد في القياس

## مناقشة وتحليل

أ. حميد رضا تمدن<sup>(\*)</sup>

د. الشيخ علي إلهي خراساني<sup>(\*\*)</sup>

ترجمة: فرقـدـ الجـزـائـري

### المقدمة

لا شك في أن «ابن جنيد الإسکايف» فقيه عُرف بكثرة تأليفه حسب كتب الرجال، وذكر فيها بإجلال واحترام في عداد العلماء العظام، لكن لم يحظَ اليوم بكثير من الاهتمام.

قد يكون مرد عدم الاهتمام هذا إلى الاتجاهات والسبل الفقهية الخاصة التي اتبعها، كمِيله إلى اتباع «القياس»، وهو مما اشتهر به، لذلك انتقده بعض تلامذته ومعاصريه؛ حيث قارنوه بأبي حنيفة<sup>(١)</sup>.

وما نربو إليه في هذا المقال هو دراسة ما نسب إليه، ومناقشته، ومن ثم استقصاء الاحتمالات والأسباب المختلفة التي أدت إلى ظهور هذه التصورات؛ إذ تم التفاضي عن دراسة فتاواه ومناقشتها، والتي وردت بشكل متفرق، وخاصة في ما وصل إلينا من مؤلفات مدرسة الحلة. ولذلك يعتقد المؤلفون أن ما ورد في هذا المقال يعود إلى ما قبل دراسة فتاوى ابن جنيد ومناقشتها. وتتجدر الإشارة إلى أن هذا المقال استند إلى آراء الفقيه الكبير السيد علي السيستاني، وخاصة في مناقشة الأسباب

(\*) طالب ماجستير في جامعة الإمام الصادق علیه السلام، ومحقق في مؤسسة البحوث وتأليف المناهج الدراسية - وزارة التعليم.

(\*\*) طالب دكتوراه في جامعة عدالت، ومحقق في قسم الفقه العملي في مؤسسة إسلام تمدن.

التي أدت إلى الوهم في ما يخص القياس.

### أ- ابن الجنيد في بيان معاصريه

لقد أورد النجاشي، في كتابه، تحت اسم ابن جنيد أسماء كتب مثل: «كشف التمويه والإلباش على أغمار الشيعة من أمر القياس»، و«إظهار ما ستره أهل العناد من الرواية عن آئمة العترة من أمر الاجتهاد». وفي ما يبدو أنه هو من ألفها. ولم يعلق النجاشي عليها، لكن يشعر من أسمائها أن ابن جنيد ألفها في دعم وتبرير نهجه في ما يتعلق بـ«القياس»<sup>(٢)</sup>.

و قبل النجاشي، نسب آخرون ذلك إلى ابن جنيد، كالسيد المرتضى صراحة<sup>(٣)</sup>، وابن بابويه تلميحاً<sup>(٤)</sup>.

أما الشيخ الطوسي، ففي نفس الوقت الذي يجده موهوباً لما قدّمه من مؤلفات، يعتقد بأن اتباعه لقياس كان وراء إعراض فقهاء الإمامية عن مؤلفاته<sup>(٥)</sup>.

### ب- القياس ومعانيه

ما يتعقبه المؤلفون هو اكتشاف معنى القياس وما نسب إلى ابن جنيد. فيما ترى ألم يطلع ابن جنيد على الروايات التي تنهى عن القياس؟ وإن كان على علم بها لم انتهجه في فقهه واتبعه؟

ما يعرف اليوم بالقياس، كما يفسره الأصوليون، هو: «حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما، من حكم أو صفة»<sup>(٦)</sup>.  
كما يمكن تأخيذه وتصنيفه كالتالي:

**أ- قياس منصوص العلة**، أو القياس الذي تم التصريح فيه بعلة الحكم، وورد ذلك نصاً<sup>(٧)</sup>: يعد أغلب فقهاء الإمامية هذا النوع من القياس معتبراً ومقبولاً. وقد انضم الوحيد البهبهاني إلى هذا الاعتقاد، حتى أدعى شهرة اعتباره ومقبوليته<sup>(٨)</sup>. وعلى الرغم من رفض حجيته من قبل السيد المرتضى<sup>(٩)</sup>، إلا أن أغلب فقهاء الإمامية يجدونه معتبراً.

**ب- قياس الأولوية**: في هذا النوع من القياس يسري الحكم الذي ثبت للدرجة الأضعف إلى الدرجة الأقوى<sup>(١٠)</sup>. وهذا النوع أيضاً كسابقه أخذ بدلاته وحجيته، على

الرغم من وجود الخلاف فيها<sup>(١١)</sup>.

**ج - تقييم المناط القطعي** (لدى من يعتبرونه من أنواع القياس): بناءً على هذا النوع من القياس للمجتهد تطبق حكم على أمر حادث، إنْ كان على يقينٍ في معرفته لما يتعلّق به الحكم وقادته وأساسه. وقد عدَ أكثر فقهاء الإمامية هذا النوع من القياس معتبراً<sup>(١٢)</sup>.

**د - تقييم المناط الظني**: لا شكَّ في أن هذا النوع ليس مقبولاً لدى فقهاء الإمامية<sup>(١٣)</sup>. ويبتني على حدس العلة المحتملة وراء الأحكام. ويعود ظهوره في الفقه الإسلامي إلى القرن الثاني<sup>(١٤)</sup>.

المشكلة هنا هي عدم معرفتنا بنوع القياس الذي كان يتبعه ابن جنيد. فكما مرّ إن علماء الإمامية رفضوا النوع الرابع فقط، وربما عمل ابن جنيد بالثلاثة الأخرى؛ إذ فقدت جميع تأليفاته، وليس في أيدينا سوى عدد من النصوص المنقوله عنه. كما أن ما كتبه الشيخ المفيد في نقد طريقة ابن جنيد<sup>(١٥)</sup> لم يصلنا بدوره، ولم يُتّبَع لنا الاطلاع على نسخه، ولذلك من الصعب تقدير رأيه في الأمر. يضاف إلى ذلك وجود مثل هذا القول في شأن مفاهيم أخرى، كالاجتهاد، لكنّها تتبع اليوم ببساطة من قبل الشيعة، ولم يكن موقفهم منها في بادئ الأمر مؤاتياً، فقد كانت جموع الإمامية تنظر إليها بعين الاستكار والذم<sup>(١٦)</sup>.

## بـ٢ـ تحليل رأي السيد بحر العلوم في نسبة القياس إلى ابن جنيد

يعتقد السيد بحر العلوم بأنَّ نسب القياس إلى ابن جنيد هم فقهاء عظام، كالشيخ المفيد والشيخ الطوسي. لذلك لا يمكن الاعتقاد بأنَّ القياس الذي اتبّعه ابن جنيد في فقهه هو القياس منصوص العلة أو قياس الأولوية، اللذان يحظيان بقبول لدى الشيعة. فلو صَحَّ هذا الاعتقاد لما ذمَّه هؤلاء الفقهاء العظام. لكنَّ المكانة الرفيعة التي يحظى بها ابن جنيد لدى الشيعة لم تُبْقِ لِنَا إلَّا أن نقول: إنَّ موضوع القياس لم يكن معروفاً وبديهيَا آنذاك، ولم تكن حرمته من ضرورات المذهب الشيعي<sup>(١٧)</sup>.

لكنْ بالإمكان مناقشة رأيه من عدَّة وجوه:

أ. هل كان كُلُّ من: قياس الأولوية؛ ومنصوص العلة، المقبولان لدى الشيعة،

محلّ قبول آنذاك أيضاً فأساساً هذه المفاهيم حديثة في علم الأصول. كما أنه في المختصر الذي وصلنا من كتاب التذكرة، للشيخ المفيد، تطرق إلى موضوع القياس ومنعه في سطır واحد فقط<sup>(١٨)</sup>. وكذلك السيد المرتضى في كتابه الذريعة لم يتطرق إلى أنواع القياس التي مر ذكرها، بل ذكر تصنيف القياس إلى: عقلي وشرعى من منظور؛ وعقلي وسمعي من منظور آخر<sup>(١٩)</sup>.

ب - من أجل الوثوق بصحة نسبة القياس إلى ابن جنيد، وتقييم ما يرمي إليه الشيخ المفيد والشيخ الطوسي، ينبغي الرجوع إلى مؤلفات ابن جنيد، لكنّها ليست في متناولنا. كما لا يمكننا تبيّن صورة واضحة في هذا الشأن من كلام الشيخ المفيد؛ إذ يذكر منهج أستاذه ابن جنيد، بعد نقده لطريقة الشيخ الصدوق وأصحاب الحديث الآخرين، ويقول: «فاما كتب أبي علي بن الجنيد فقد حشاها بأحكام عمل فيها على الظنّ، واستعمل فيها مذهب المخالفين في القياس الرذل، فخلط بين المنقول عن الأئمة<sup>عليهم السلام</sup> وبين ما قاله برأيه، ولم يفرد أحد الصنفين من الآخر. ولو أفرد المنقول من الرأي لم يكن فيه حجة؛ لأنه لم يعتمد في النقل المتواتر من الأخبار، وإنما عوّل على الآحاد»<sup>(٢٠)</sup>.

كذلك الأمور التي أخذها السيد المرتضى والشيخ الطوسي على ابن جنيد لا يمكنها شرح طريقةه أيضاً؛ إذ تبيّن هذه النسبة فحسب، ولم تُعطِ تفصيلاً عن الأمر<sup>(٢١)</sup>.

ج - يعتقد بعضهم أن ما كان يسعى إليه ابن جنيد في الفقه هو معرفة علة الحكم القطعية، لا العلة الظننية. لذلك يمكن اتخاذ هذا الأمر قرينة على عدم قبول أهل الحديث من السنة لنهجه، وليس انتهاجه القياس السني<sup>(٢٢)</sup>.

وبناءً على ما مر يمكن القول بأن للقياس معانٍ متعددة، وقد يكون ذلك وراء نسبته إلى بعض أصحاب الأئمة أيضاً، وستنطرق إليه لاحقاً.

ج - تحليل موضوع انتساب القياس مع احتساب المنهج الاستنباطي السائد مع الأخذ بنظر الاعتبار المعانٍ المتعددة التي قد يكون حملها القياس آنذاك، وكذلك مراجعة المؤلفات الفقهية الأولى، كالملقن للصدوق، والمقنعة للشيخ المفيد،

يَتَضَعُ أَنْ تَلِكَ الْمُؤَلَّفَاتُ تَسْتَدِدُ عَلَى الرِّوَايَاتِ وَالْأَخْبَارِ فَحَسْبٌ، وَلَا تَخْرُجُ عَنْ فَلَكِهَا. فَمِنْ الطَّبِيعِي أَنْ يُوجَهَ مَنْ يُرِيدُ الْخُرُوفَ عَنْ دَائِرَتِهَا وَلَوْ قَلِيلًاً، وَتَجاوزُهَا، بِرَدَّةِ فَعْلٍ الْآخَرِينَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ مَنْعَهُ بِطَرْقٍ مُخْتَلِفٍ.

ويطرح المدرسي الطباطبائي أيضًا هذا الاحتمال بنحو ما؛ إذ يعتقد بأن بعضًا من أصحاب الأئمة، كفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن، كانوا يعتقدون بجواز الاجتهاد على نحو محدود، وضمن قواعد وشروط. أي إنه ليس من الضرورة بمكان سؤال الإمام عن حكم كافة الجزئيات الحادثة، على الرغم من أن دور الأئمة تبيّن الأحكام الإلهية؛ أو أن يكون هناك حكم خاص مستقل في اللوح المحفوظ لـكافة أشكال حدوث الأمور، لترجع إلى الأئمة من أجل كشف حكم كل أمرٍ حادث؛ إذ إن في القرآن وتعاليم النبي والأئمة الأطهار ما يكفي من الأسس العامة والقواعد الكلية التي تغطي كافة احتياجات البشر، وت vind الأحكام المجهولة العامة والخاصة. فأي حادث خاص مرده إلى أحد الأحكام العامة، التي وردت في الكتاب والسنة. هذه الرؤية كانت وراء التباس الأمر على كثيير من أهل الحديث، حتى عدوها نوعاً من القياس<sup>(۲۲)</sup>.

ومن المفيد هنا أن نعرف كيفية تعاطي الأئمة مع هذه الأمور. فآنذاك اهتمَ كثيير من الشيعة بالاستماع إلى الأحاديث ونقلها فحسب، ولم يستسيغوا المناوشات والحوارات الكلامية، وتبئراً لذلك لم يحملوا عن المتكلمين انطباعاً إيجابياً<sup>(۲۴)</sup>.

إن المتكلمين، الذين دعموا من قبل الأئمة، تعرضوا للطعن آنذاك من قبل هؤلاء الأشخاص، ما بعث على استيائهم، فكان الأئمة يخفّفون عنهم، ويوصونهم بمسايرة الطاغعين<sup>(۲۵)</sup>؛ إذ إن عدم استيعاب هذه الفئة لهذه الحوارات وعدم فهمهم للأمور الدقيقة فيها كان وراء طعنهم<sup>(۲۶)</sup>.

فمثلاً: كان المحدثون في قم على خصم حادث مع المتكلمين، وبها جمون آراءهم بقوّة<sup>(۲۷)</sup>. لكن من جانب آخر كان الأئمة يرشدون شيعتهم إلى الرجوع إلى هؤلاء المتكلمين وأثارهم<sup>(۲۸)</sup>. كما كانوا يدعون أهل قم إلى احترام المتكلمين ووذمهم، على الرغم من عداء محدثيّها لهم<sup>(۲۹)</sup>، حتى وصل بهم في كثير من الأحيان إلى النزاع وقطع العلاقة فيما بينهم إلى الأبد<sup>(۳۰)</sup>.

هذا الموضوع قد يكون شاهداً على التباين في فهم الدين، والذي أدى في بعض الأحيان إلى أن تسب أمور غير لائقة إلى بعض الأشخاص لمنع خطر قد يصيب الشيعة من جانبهم. وقد وردت في كتاب رجال الكشي نماذج كثيرة من هذا النوع.

بناءً على ما ورد، وكذلك الصورة العامة التي تم تقديمها عن نمط الفكر السائد في أيام الأئمة وأصحابهم، يمكن أن نعي بوضوح أن المحدثين كانوا يعارضون أي استدلال عقلي. وحتى النتائج القاطعة والمؤكدة لعمليات استكشاف علل الأحكام ومناطاتها وأسسها وقواعدها كانت في رأيهما نوعاً من القياس أيضاً، ورفضوا العمل بها<sup>(٣١)</sup>. ومع أن طريقة كشف العلل القطعية تتبادر عن التمثيل المنطقى أو القياس الأصولي المعمول به لدى أهل السنة، إلا أن فقهاء العصور اللاحقة أطلقوا عليها «القياس المشروع»<sup>(٣٢)</sup>.

فيبدو أن تفوق منهج المحدثين حتى القرنين الثالث والرابع، وقبل صعود نجم السيد المرتضى والشيخ المفيد، وعدم انسجام آراء ابن جنيد ومؤلفاته مع الفكر السائد في هذه المرحلة، أدى إلى عدم ذكرها في الكتب الفقهية حتى القرن السادس. وبعبارة أخرى: إن منهج ابن جنيد يتفق ويشارك طرائق الفقه الشيعي الأكثر تطوراً في الفترات اللاحقة<sup>(٣٣)</sup>.

لذلك نجد ابن إدريس الحلبي في أواخر القرن السادس يأتي ببعض من آراء ابن جنيد في مؤلفاته، وقد أثني على بعضها<sup>(٣٤)</sup>.

وقد وردت آراء ابن جنيد بعد ابن إدريس أيضاً في المؤلفات الفقهية الأخرى، مع اتساع دور العقل وزيادة تأثيره في الفقه الشيعي آنذاك<sup>(٣٥)</sup>.

وبالإمكاني ذكر كتاب «كشف النقاع» القديم، الذي وردت فيه فتاوى بعض أصحاب الأئمة. وقد مر ذكر بعضهم - المتهمن بتابع القياس التقليدي، كشاهد آخر على أن هذه النسبة إليهم ليست بصححة، بل كانوا ينتهجون طريقة الاستدلال والتحليل<sup>(٣٦)</sup>.

ويبدو مما ورد أن التمثال الظاهري أو تشابه الأسماء جعل من أي استدلال أو تحليل عقلي قياساً في الغُرْف المذهبية السائد في القرون الأولى، وعد الأصحاب المناصرون للحديث أي عملية استدلال أو تحليل عقلي مما يقع في دائرة الرفض من قبل

الروايات والأخبار التي تنهى عن العمل بالقياس<sup>(٣٧)</sup>.

كما يدل المدرسي الطباطبائي بملحوظة هامة، يمكنها أن تفيد كثيراً في مجرى البحث، فيقول: «ينبغي أن نكون منصفين ونعرف بأن بعضَ من أسس الحقوق في الفقه الشيعي التي انتهت في الفترات المتأخرة، والتي يستبان من خلالها السبب القطعي للحكم بناءً على شكل من أشكال التحليل العقلي، يماثل كثيراً ما يتبعه أهل السنة في القياس، والفرق ضئيلٌ بينهما، وليس من السهل استيعابه. فعلى سبيل المثال: القاعدة الحقيقة لـ«تنقيح المناط» و«تناسب الحكم والموضع»، اللتان يكونان أحياناً أساساً لاستبطاط قاعدة شاملة من حكم خاصٍ في قضايا محددة<sup>(٣٨)</sup>، يمثّلان اليوم أساس وقواعد رئيسية في الفقه الشيعي»<sup>(٣٩)</sup>.

## د - رأي السيد السيستاني في شرح القياس

بناءً على ما ورد في كتاب «مباحث الحجج»، وهو تقريرٌ لدورات المرجع السيستاني، يعتقد سماحته بأن انتساب القياس إلى عددٍ من الفقهاء وأصحاب الأئمة، كزرارة وجميل بن دراج ويونس بن عبد الرحمن وفضل بن شاذان، أمرٌ خطط له الأخباريون.

أما القياس (كما أصبح متعارفاً اليوم) فيمكن تقسيمه إلى صنفين:

١. الاختراعي: أي أن يوضع حكمٌ في قضايا تشبه القضية التي وضع نفس الحكم من أجلها.

٢. الاستكشافي<sup>(٤٠)</sup>.

لكن حجية الأول متوقفة على مقدمتين:

أ. لم ترد جميع القضايا في الكتاب والسنة، بل لم نجدُ لكثير منها حكماً في الكتاب والسنة، كالقضايا المستحدثة.

ب. من واجبات المجتهد أن يعين حكماً للقضايا التي لم يرِدْ في شأنها حكم صريح في المصادر التشريعية، في ضوء الأهداف التي رسمها الإسلام، أو بناء على الأسباب المستتبطة في المتشابهات.

وكلتا المقدمتين باطلة. لكن ليس في وسع هذا المقال شرح الموضوع وتفصيله.

كما ييدو أن القياس الاستكشافي أيضاً لا يمكن عده سبيلاً عقلائياً لاستكشاف الحكم في القضايا المشابهة؛ إذ حتى في القوانين التي وضعها البشر أيضاً ليس هناك قطعية في استخدامها من قبل العقلاء، فما بالك باستكشاف القوانين الإلهية، التي لا يمكن معرفة أسبابها، وبالتالي لا يمكن تعميم حكمها على القضايا المشابهة لها؛ والروايات التي وردت عن الأنئمة في منع القياس أيضاً مردّها إلى اتساع هذه الظاهرة آنذاك<sup>(٤١)</sup>.

ويعتقد مؤلف الفصول في شأن القياس بأن الإمامية متّفقون على عدم حجّية القياس، إلا ابن جنيد؛ فكما نقل عنه، كان يعتقد بحجّية القياس ابتداءً، لكنه رجع عن اعتقاده لاحقاً. وعلى أي حال يُعدّ بطلانه من ضروريات المذهب الإمامي في ممانة.

لكن يبدو أن ليس هناك حجّة على صدق هذا الادعاء، كما في الأمور الأخرى المنسوبة، حتى رد السيد السيستاني على ذلك قائلاً: «لم نجد أيّ حجّة على ما أورده مؤلّف الفصول في رجوع ابن جنيد عن اعتقاده بالقياس»<sup>(٤)</sup>.

هـ - مراجعة الأسباب التي أوهمت باتباع القياس من وجهة نظر السيد السيستاني

بالإمكان الإدلاء باحتمالات كثيرة حول مصدر هذه النسبة، ومن أهمّها:

## ١- التخمين

من الممكن أن يكون مصدرها الروايات التي نقلها القميون في كتب  
كبصائر الدرجات. ومن هذه الروايات: «كان عليٌ<sup>عليه السلام</sup> إذا ورد عليه أمرٌ ما نزل به  
كتابٌ ولا سُنّة قال: رجم فأصاب، قال أبو جعفر: وهي من المضلالات».

ويوجد في هذا الباب، أي المضلالات، ستّ روايات، يعود سندها إلى عبد الرحيم القصيري، ولم يوثقها غير «المحدث التورى». أما معنى «الرجم» في هذه الروايات وما شابهها، بناءً على ما ورد في كتب اللغة، فهو الحديث عن حديث وتختمن<sup>(٤٣)</sup>. وقد يكون ابن حميد وبعض القميّن اعتمدوا القياس بناءً على هذه

لَكُنْ يَرِي الْعَالَمَةُ الْمَجْلِسِيُّ، كَمَا أُورِدَ بَعْدَ ذِكْرِهِ لِلرِّوَايَةِ، أَنَّ الْمَرَادَ مِنَ الرِّجْمِ  
قَدْ يَكُونَ الإِلَهَامُ مِنَ اللَّهِ، كَمَا تَدْلِي عَلَى ذَلِكَ بَعْضُ الرِّوَايَاتِ فِي كِتَابِ الْبَصَائِرِ<sup>(٤٤)</sup>.  
إِذْنَ، حَتَّى مَعَ الْأَخْذِ بِصَحَّةِ هَذِهِ الرِّوَايَاتِ تُفَسَّرُ بِالْإِلَهَامِ مِنْ قَبْلِ اللَّهِ، وَلِذَلِكَ  
يَسْتَبَعُ أَنْ تَكُونَ مُصْدِرًا أَتَّبَعَهُ ابْنُ جَنِيدٍ لِاعْتِمَادِ الْقِيَاسِ. وَقَدْ يَصْحَّ هَذَا الْاحْتِمَالُ فِي  
شَانِ الْقَمَيْنِ؛ لِأَنَّهُمْ مَنْ نَقَلُوا هَذِهِ الرِّوَايَاتِ<sup>(٤٥)</sup>.

## ٢- الحق في الكتمان في ظل روايات التفويض

بناءً على فحوى هذه الأخبار يعود للأئمة التصريح أو كتمان الأحكام، اعتماداً على تشخيصهم للمصلحة. وقد عدَّ هذا الأمر دائماً أحد جذور الاختلاف في الأحاديث. وقد أدى اعتقاد مجموعة بترك تقييم المصلحة في التبيين أو عدمه للأئمة إلى اتهامهم بالقياس.

### **٣- حق الأئمة في تشريع الحكم الولائي**

قد تكون الروايات التي تشير إلى حقّ الأئمة في تشريع بعض الأحكام؛ بسبب المصالح المتغيرة، وراء هذا الاعتقاد. ففي الحقيقة تولّي الأئمة ولادة الأمر فوضهم حقّ التشريع<sup>(٤٦)</sup>.

**فمثلاً: العهد الذي أرسله الإمام علي<sup>عليه السلام</sup> إلى مالك الأشتر، وأمره فيه بتسعير السلاح وما إلى ذلك، من هذا النمط من الأوامر، وكلها أمور ولاية. وما ورد في كفارة الحضر أيضاً قد يكون من هذا النمط.**

وبعبارة أخرى: قد يعود الاختلاف في كفارة الحيض إلى أن الكفار وقوانين العقوبات منوطة برأي الأئمة، وقد حكمو على أحدهم بدينار، وعلى آخر بنصف دينار، وفي موضع آخر بربع دينار، ككفارة. ويمكن إطلاق تعبير «رأي» على هذا الأمر أيضاً. وربما جعلت هذه الروايات ابن جنيد ينساق إلى مجرى البحث<sup>(٤٧)</sup>. ومن الممكن أن تكون روايات أخرى سبباً في رغبته إلى القياس.

## د- الأخذ بالشواهد بإذن من الأئمة عليهم السلام

قد يتم الاستشهاد بروايات تدل على ضرورة اتباع شواهد الكتاب والسنة. فمثلاً: قد ورد في بعض هذه الروايات: «فقيسه على كتاب الله»<sup>(٤٨)</sup>. وقد يتadar إلى الأذهان أن هذه الروايات تدل على حجية القياس. لكن من الواضح أنها تدل فقط على انسجام فحوى الأخبار والروايات مع القرآن، وليس القياس المصطلح<sup>(٤٩)</sup>.

## ٥- أسلوب الأئمة عليهم السلام في اتباع الشواهد

تقول بعض الروايات بأن الإمام كان يستشهد بحكم في إصدار حكم على موضوع مشابه. وقد يخيل لشخص قليل الخبرة أن هذا من باب الاستدلال. لكن هذا الاستشهاد، كما مرّ، هو من باب اتباع الشواهد من الكتاب والسنة. وعلى سبيل المثال: وردت رواية في الكافي<sup>(٥٠)</sup>، بأن الإمام الباقر عليه السلام يطلب من الحاضرين في مجلسه أن يسألوه في خصوص كل ما يقوله أين ورد في كتاب الله؟ ثم يجيب عن ثلاثة أسئلة سائل بناء على حكم مشابه لها في ثلاث آيات من القرآن الكريم.

## ٦- وجود أخبار توهم حجية القياس إلى جانب الأدلة الأربع

الاحتمال الآخر هو وجود روايات تدل على حجية القياس إلى جانب الكتاب والسنة وفي عرضهما، كالذي ورد في مقدمة «جامع الأحاديث»، نقاً عن المصادر الثلاثة الأخرى:

أ. مجموعة الشهيد محمد بن مكي، نقاً عن كتاب الاستدراك، لعدم من القدماء.

ب. الاختصاص، المنسوب للشيخ المفيد<sup>(٥١)</sup>.

ج. تحف العقول: (أو قياس تعرف العقول عده... إلى آخر الخبر)<sup>(٥٢)</sup>.

د. هذه الرواية، ورغم وصولها إلينا بطريقـة غير سليمة، قد تكون هي وأمثالها أوهـمت ابن جنيد فاستـبطـ حـجـيـة الـقـيـاسـ. معـ أنهـ يـتـراءـيـ أنـ الـهـدـفـ منـ الـقـيـاسـ بـهـذـهـ الـأـوـصـافـ هوـ القـانـونـ الفـطـريـ ذـاتـهـ الـذـيـ أـوـدـعـهـ اللـهـ فيـ كـيـنـوـنـةـ كـلـ شـخـصـ<sup>(٥٣)</sup>.

وعلى أيّ حال يبدو أن ليس هناك من شك في أن العمل بالرأي (بمعنىه اليوم) والقياس ممنوع. لكن لا يوجد فهم راسخ وقاطع لحدوده ومداخله، وهناك فهم مختلف عنه. وأفضل شاهد على ذلك نسبة القياس هذا إلى عدد من قدماء الإمامية. وإن لم تصح جميعها، فإنها ثابتة في شأن بعضهم. وبعبارة أخرى: يبدو أن علماءنا أصيروا بالإفراط والتفريط في تبيين حدوده ومداخله. وإن بعضهم، كما نتصور، كانوا يعتقدون بجواز أنواعه غير الجائزة؛ وبعضهم الآخر قام بإدخال نماذج في دائرة القياس الممنوع، مع أنها ليست من مصاديق المنع. ولذلك اتهم بعض من الأخباريين الفقهاء المعتدلين أو الأصوليين باتباع القياس، أو العمل بالرأي<sup>(٥٤)</sup>.

وفي شأن المجموعات الثلاث من الروايات المذكورة يجب القول: إنه من حيث السند كلها مخدوشة؛ إذ إن نسبة كتاب الاختصاص إلى الشيخ المفید مشكوكـة، ورواية تحف العقول مرسلة أيضاً. ومن حيث المضمون هناك روايات محكمة تتهى عن العمل بالقياس في عرض الكتاب والسنـة، وإلى جانبهما. وحتى لو افترضنا صدورها عن المعصومين عليهم السلام أيضاً لا يدخل في دائرتها القياس الذي كان يعمل به أبو حنيفة وأمثاله؛ فقد يقصد الأئمة بها الأحكام العقلية الجلـية، والحديث يتم عن معلولاتها أو العمل بها وعصيـانها وما إلى ذلك؛ أو قد يريدون القياس منصوص العلة، لكن تم التعبير عنه بالقياس فقط. وعلى أي حال لا يمكن لهذه الرواية أن تتحدث عن حـجـية القياس مستنبطـ العلة، الذي هو موضوع مقالـنا.

ومن ناحية أخرى هناك أمرٌ في غاية الأهمية، وهو أن مؤلفات الأشخاص الذين اتهموا بالقياس توحى برفضهم لما نسب إليهم. وعلى سبيل المثال: إن فضل بن شاذان، الذي نسب إليه القياس من قِبَل السيد المرتضى والشيخ الصدوق، كما مرّ، ينتقد فقهاء أهل السنة في كتاب «الإيضاح»، لتأييم عن الكتاب والسنة واتباعهم القياس<sup>(٥٥)</sup>.

٧- توهّم صدور الإذن من الإمام، وقياسه على تعليم علم الكلام

ظنّ هؤلاء بأن القياس كالخوض في علم الكلام، فكما أن الأئمة بلا شرط منعوا جمعاً من الخوض فيه؛ لعدم كفاءتهم في ذلك، وأذنوا لآخرين، ينطبق الأمر على القياس أيضاً، أي لم يكن القياس حائزاً، إلا إذا أذن الإمام؛ لصلاحة تبيتها<sup>(٥)</sup>.

والشاهد على هذا الأمر رواية، فحواها أن محمد بن حكيم استاذن الإمام المعصوم لاتباع القياس<sup>(٥٧)</sup>. وقد ورد في مصدر آخر، عن محمد بن حكيم، أن سؤاله جاء فقط لطلب الإذن لاتباع القياس<sup>(٥٨)</sup>.

وقد وردت عبارة قريبة من هذا المضمون في مقدمة كتاب الكافي: «اعلم يا أخي، أرشدك الله، أنه لا يسع أحداً تمييز شيء مما اختلفت فيه الرواية عن العلماء برأيه، إلا على ما أطلقه العالم»<sup>(٥٩)</sup>.

## ٨- ترجيح ما يمتلك أمارةً أقوى

يعتبر البعض الترجيح وفق الأمارة الأقوى، حين التعارض، ضرباً من العمل بالرأي؛ إذ يعدونه مصداقاً للاستصلاح<sup>(٦٠)</sup>، حيث يقوم أبناء العامة باكتشاف الدليل الأقوى بجهود عقلية، الأمر الذي ترفضه الشيعة. إذن العمل بالرأي ممنوع، إلا إذا حصل إذن في بعض القضايا. وفي هذه الحال للعمل بالرأي صنفان: قسم أوتينا الإذن لاتباعه (قياس تعرف العقول عده)؛ وقسم لا إذن فيه وممنوع.

## ٩- القياس الباطل: رفض السنة القطعية

قد يقال بأن القياس إذا أدى إلى رفض السنة القطعية باطل. كما أن هناك روایات كثيرة تدلّ على ذلك، استشهد فيها الإمام علیه السلام بقياس إبليس حين رفض النص القطعي بالقياس: «خَلَقْتُنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتُهُ مِنْ طِينٍ» (الأعراف: ١٢)، وكذلك قول الإمام علیه السلام: «يَا أَبَانَ، السَّنَةُ إِذَا قِيسَتْ مُحَقَّ الدِّينِ». تلك النماذج جاءت فقط في حالة النأي عن السنة القطعية بالقياس. لكنّها تدلّ أيضاً على عدم جواز رفض الحكم الصادر قطعاً عن المولى لمخالفته القياس. وعلى سبيل المثال: سمع راوٍ حكماً من الإمام علیه السلام، لكنّ يجده مخالفًا للقياس، فيراوده الشكّ، وقد يتراءى له أن الحكم ليس واجباً؛ لأنّه ظنّ عدم امتلاكه البرهان، لمخالفته القياس. وبعبارة أخرى: تسعى هذه الروایات لإيضاح أنه في ما ورد فيه حكمٌ قاطع من المولى لا محلّ لرأي المكلفين وقياسهم.

ولا يستبعد أن تكون رواية أبان بن تغلب من هذا الباب؛ حيث روي: (قلت لأبي

عبد الله<sup>رض</sup>: ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة، كم فيها؟ قال: عشرة من الإبل، قلت: قطع اثنتين؟ قال: عشرون، قلت: قطع ثلاثة؟ قال: ثلاثون، قلت: قطع أربعاً؟ قال: عشرون، قلت: سبحان الله يقطع ثلاثة فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟ إن هذا كان يبلغنا، ونحن بالعراق، فنبراً ممن قاله، ونقول: الذي جاء به شيطان...)<sup>(٦١)</sup>. ويبدو أنه لم يرد تقبل الموضوع؛ لأنَّه وجد الأمر مخالفاً للقياس. إذن بعض الروايات التي تمنع القياس يأتي منها فقط في حال معارضته للسنة أو الواجب القطعي. ويبدو أن رواية الإمام الكاظم<sup>عليه السلام</sup> في أصول الكافي أيضاً تشير إلى هذا الأمر: «عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن عثمان بن عيسى قال: سألت أبي الحسن موسى<sup>عليه السلام</sup> عن القياس؟ فقال: ما لكم والقياس، إن الله لا يسأل كيف أحل وكيف حرم»<sup>(٦٢)</sup>.

يقول الإمام<sup>عليه السلام</sup> في هذه الرواية: ما لكم والقياس؟ لا ينبغي سؤال الله عن سبب الحلال والحرام. ويبدو أن الإمام يريد القول بأن عليكم العمل بواجبكم (قد يظهر ذلك أنهم كانوا يقيِّمون كل خبر يسمعونه بالقياس).

## ١٠- اتساع دائرة القياس من قبل الأخباريين

الأمر الآخر هو أن من وسَّع من دائرة القياس في الغالب هم الأخباريون أنفسهم، وقد أدخلوا في القياس ما ليس فيه. ومن ذلك، على سبيل المثال:

أ. إبداء الرأي في النص الشرعي، كتاباً وسنة، فيما لم يكن جلياً لدى الجميع، واحتاج فهمه إلى تعمق وتدبر، واستدعا التدقير في مفراداته لغويًا، أو في جمله وكيفية تركيبها. فقد كانوا يطلقون على أي فتوى منوطة بالتدقيق رأياً، في حال أثنا أُمرنا في الكتاب والسنة بالتدبر والتدقيق. وقد شكا الشيخ الطوسي أولئك في مستهل كتابه المسوط. وقد يكون ابن جنيد رُمي بالقياس بسبب التدقير من هذا النمط.

بـ. التفريع على الأصول، أو تطبيق الكبriات على الصغيرات، وخاصة حين يخفى التطبيق، ويحتاج استبطاطه إلى الفطنة. وقد يكون ذلك مدعى شكوى الشيخ. وبيان آخر: بعض مواضع الأصول التي تؤدي أحياناً إلى أن ينعقد الأخباريون

الأصوليين، مثل: استبطاط حكم من تطبيق في المعاير القانونية لدى المجتهدين، حقيقة الأحكام الوضعية والتکلیفیة، الأوامر الولائية والإرشادية والتمیز بینهما. وعلى سبيل المثال: قد يقول الشارع أمراً بصیفة الأمر، لكنْ يظهر للفقهاء فيه الشرط والجزاء. وفي النهاية هذه الاستظهارات عملٌ بالرأي، في حين أنها ليست كذلك حقاً.

وقد اعتبر أهل السنة والجماعة بعض التفريعات عملاً بالرأي؛ إذ تقول قاعدة لا ضرر: كلّ حكم يؤدّي إلى ضرر، أو علّة لضرر، مرفوع، ولا يلزم العمل به. فهذه القاعدة كبرى شاملة، ويمكن تطبيقها على النماذج الصغرى. ولدى أهل السنة اعتقاداً كاعتقادنا؛ والفرق بين الاثنين هو أنهم لا يأخذونه من باب تطبيق الكبرى على الصغرى؛ بل يعتبرونه من باب الاستصلاح، وهو فرعٌ من العمل بالرأي<sup>(٦٣)</sup>. لذلك قد يتوجهُ بأن الشيعة اتبّعواه من باب الاستصلاح أيضاً.

## ١١- اتّباع العلة المنصوصة

الاحتمال الآخر في طريقة ابن جنيد أنه أخذ بالعلة المنصوصة. فقد اختلف في وقوع هذا الأمر في دائرة القياس؛ فإن رأى أحداً أنه ليس من القياس، وأفتى بناءً عليه، سيظنّ الذين يعتبرونه قياساً أن الفتوى صادرةً بآلية القياس. ومن الذين يعتبرونه قياساً يمكننا ذكر السيد المرتضى في كتابه الذريعة<sup>(٦٤)</sup>.

وفي الموضع التي تكون فيها العلة منصوصة، كما إذا كانت العلة من قبيل: الواسطة في العروض، فهي ليست علّة حقاً، بل الموضوع عينه، كما لو قيل: «لا تشرب الخمر فإنه مسكر». ففي مثل هذا الموضع لا يمكن تعميم الحكم على القضايا المشابهة. لكن إنْ كانت العلة من قبيل: الواسطة في الثبوت، كأن يقال: «لا تشرب الخمر لإسْكَاره»، يبدو أنه من الممكن تعميم هذا الحكم على القضايا المشابهة، وهو استظهار للعلة، ولا يمكن إطلاق القياس عليه.

## ١٢- قياس الأولوية

هذا الموضع أيضاً من المواضيع المختلفة فيها، وليس هناك اتفاق على أنه من القياس أو لا، كالآية الكريمة: «فَلَا تَحْكُمْ لَهُمَا أُفْ» (الإسراء: ٢٣).

لا شك أن هذه الجملة تدل على عدم جواز ضرب الأب والأم وما إلى ذلك من باب الأولوية؛ إذ يبدو أن قول الله في هذه الآية الكريمة كناية، حسب الفهم العرفي. وإذا التزمنا باللفظ تدل على التعريم. وفي جميع الأحوال هي تقع خارج دائرة القياس المصطلح، كما لو قيل: لا تعطه حبة، أو لا تتكلّم معي بكلمة».

إذن، بطلان هذا الوَهْم بِيْنَ، فقد يقال بأنّ البيان كناية، وفي هذه الحالة لا صلة له بالقياس؛ إذ إنَّ اللفاظ الكناية تحمل من المعاني ما يمكن استظهاره. وقد يقال بأنَّ لهذه الجملة مدلولاً ملزماً لها، وهو أنَّ الضرب حرام أيضاً، ويستظهر ذلك ملزماً للقول. وفي كلا الفرضين الحديث لا يمت إلى القياس بصلة؛ ففي الاستظهار يبحث الأمر العام والشامل، ولا ينقب بحثاً عن العلة بهدف تعميمها على النماذج الأخرى.

١٣-بيان الحكم الإرشادي

الاحتمال الآخر هو التدقيق في التمييز بين أقسام الأحكام من أوامر ونواهٍ تبني عليها الأحكام. فمثلاً: التمييز بين الأوامر والنواهي من حيث هي ولائمة أحياناً، وإرشادية أحياناً أخرى. والإرشادية بدورها قد تشير إلى أن الآثار العقلية المطلوبة لا تبني عليها، كالنهي عن البيع الغري، أو الأمر بالطلاق في الآية الكريمة: «فَلَا يُؤْمِنُ لِعِبَادَهُنَّ» (الطلاق: ١).

وقد ترشد أحياناً إلى عدم انطباق متعلق الحكم على المصدق، أي كما لو أريد قول شيءٍ لبرئته الذمة، كأن يقال: «لا تصل في ما لا يؤكل لحمه». فيبدو هذا النهي ظاهراً متعلقاً بالصلاوة في لباس من جلد الحيوان المحرّم أكله. لكنه في الحقيقة يريد تبيين عدم صحة الصلاة في حال كان لباس المصلي من جلد الحيوان المحرّم أكله.

فالتمييز بين الاثنين يحتاج التدقيق. وقد قيل: إنْ كان الهدف وراء عملِ ما هو تحقق آثاره التكوينية، ولم يكن فساده مما تبين من آراء الشارع، ولا يمكن التصرُّف فيه، فيكون حين ذاك الأمر به أو النهي عنه ولائياً، كقوله: «لا شرب الخمر»، ويعني ذلك أنك ستتلقى العقاب إنْ شرِبْتَ. وتتجدر الإشارة هنا إلى أن الحكم

الجزائي ينضوي تحت الحكم الولائي<sup>(٦٥)</sup>.

١٤- إلغاء الخصوصية

استبطاط موضوع الحكم من الروايات يكون في الواقع الخاصة، وفي مقام الإفتاء، فيقوم الفقيه بإلغاء الخصوصية، مما قد يتوجهه بعضهم قياساً. ففي رواياتنا كثيراً ما طلب سائل الحكم في موضوع من باب الإفتاء والاستفتاء، لكن الإمام علية أدلّ بالحكم الكلّي في الجواب. لذلك من البديهي أن يعتبر الموضوع من صغيريات القضية.

وبناءً على ذلك يكون الجواب أحياناً حكماً كلياً، أي يسأل شخصٌ ما عن موضوعٍ خاصٍ، لكنْ يُكتفى ببيان الكبri في الإجابة. في مثل هذه الحالات يكون الأمر كحالات الحكم الكلي، ولا يعد مختصّاً، ولا يعتبر من القياس المرفوض لدى الشيعة، كقولهم: «لا تقضى اليقين بالشك»<sup>(٦٦)</sup>.

وفي رواية أخرى يسأل شخص الإمام: عالجت عيني، ولا يمكنني السجود، فقال الإمام: اسجد بأي طريقة ممكنة لك. ثم بين الحكم الكلّي. وفي أحيان أخرى يدلّي الإمام بالحكم الكلّي فقط؛ وفي هذه الحالات لا إشكال في اتباع الحكم الكلّي وتطبيقه على الموضوعات الأخرى.

لكن إن لم يكن الحكم كلياً، كان يقول الإمام: أومئ برأسك بدل السجود، وحدث الأمر في شأن الركوع، فهل من الممكن اتباع الحكم الكلي؟ قد يستظهر الفقيه أن الحكم لا يختص بالسجود، والملالك فيه الاضطرار، وتبعاً لذلك يعمم الحكم للركوع أيضاً. إذن يستظهر الفقيه: استناداً على ذوقه الفقهي وتسلطه على الروايات ومناسبات الأحكام، أن الحكم في كلٍّهما واحد (لأن مناط الحكم واحد)، ولذلك لا يندرج في باب التفاسير.

## ١٥- الانسجام الماهوى مع الكتاب والستة

الاحتمال الآخر هو أن القدماء كانوا يقيّمون الروايات بعرضها على الكتاب والسنة. وقد عبر بعضهم عن ذلك بـ«الأخذ بالسنة وشهاد الكتاب»، كالكليني،

الذي خصّص باباً لهذا الموضوع (باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب)، وإنْ عبر الشيخ المفيد عن ذلك بالقياس، والذي يعني أن الأخبار ظنية الصدور يجب أن تقيّم على هذا النحو، من حيث إنها تسجم وتطابق مع الكتاب والسنة أو لا.

وعلى هذا الأساس كانوا يُعرضون عن كثير من الروايات؛ بسبب عدم انسجامها مع الكتاب والسنة. ولذلك أنكر عليهم ذلك بعض معاصرיהם، كالعبارة التي نقلها المحقق الحلي في كتاب المعارج عن الشيخ المفید في شروط قبول خبر الآحاد، وعلى أساسها يشرح الشيخ المفید أحد هذه الشروط: «أو شاهداً من العقل»<sup>(١٧)</sup>. في حين أن ما يهدف إليه الشيخ من قوله: «شاهدًا من العقل» هي الأحكام العقلية الفطرية.

وما يلفت الانتباه هو أن الشيخ المفید یعین شرطاً آخر للرواية، وهو: يجب أن تكون موافقة للقياس: «أو حاكماً من القياس». وأدنى ما تدلّ عليه هذه العبارة هو عدم وجود معنى واحد متفق عليه للقياس؛ إذ إن الشيخ المفید هو أحد المعارضين للقياس بالمعنى المستخدم في فقه العامة (كما مرّ شرحه).

إذن، ما يرمي إليه الشيخ من عبارة: «أو حاكماً من القياس» هو تطابق الرواية مع الكتاب والسنة؛ فقد تم التعبير بلفظ القياس للدلالة على عرض الرواية على الكتاب والسنة والأخذ بشهادتها في تعابير الأحاديث<sup>(٧)</sup>.

لُكْنَ بِسَبَبِ عَدْمِ وَضُوحِ الْأَمْرِ لِلْمُحْقِقِ كَتَبَ: «إِنْ أَرَادَ الشِّيْخُ بِالْقِيَاسِ الْبَرْهَانَ فَلَا يَسْعَى هُنَاكَ مَا يُؤْخَذُ عَلَيْهِ؛ لَكِنْ إِنْ أَرَادَ الْقِيَاسَ بِذَاتِهِ فَالْأَمْرُ مُحَلٌّ إِشْكَالٌ»<sup>(٦٩)</sup>. لِذَلِكَ قَدْ يَتَصَوَّرُ الْكَثِيرُ أَنَّ عَدْمَ اِنْطِبَاقِ هَذَا الشَّرْطِ عَلَى بَعْضِ الْرَّوَايَاتِ يَجْعَلُ الْأَمْرَ قِيَاسًاً مُمْنَوِعًاً، وَأَخْدَأً بِالرَّأْيِ.

إن شرح هذه النظرية والحديث عنها يتطلب كتابة مقالة أخرى، لكن يمكن الإشارة إلى أن هذا الأمر كان متداولاً بين المتقدمين من الفقهاء<sup>(٧٠)</sup>، وإن لم يؤخذ كثيراً بعين الاعتبار في الاستنباطات الحديثة، في حين يمكنه حلّ كثير من القضايا المستحدثة<sup>(٧١)</sup>.

يصرّ السيد السیستانی بعدم جواز إطلاق القياس على طريقة ابن جنید، ويجدھ معتقداً بـ «نقد نصّ الأخبار». وبعبارة أخرى: قد يكون ابن جنید وآخرون،

کیونس بن عبد الرحمن، من المتشدّدين في قبول الأخبار، وكانوا يقيسونها بمحكمات الكتاب والسنّة. وخير دليل على هذا المدعى ما قاله الشيخ المفید، ونقله المحقق الحلّي؛ إضافة إلى أن من العسیر تصور أن هؤلاء العظام كانوا يعملون بالقياس<sup>(٧٢)</sup>.

## و - محصلة البحث

بناء على ما مر في البحث، التباین في المذاهب المتبعة من قبل ابن جنید ومعاصريه، وعلى الأخصّ المحدثین الذين لم يطیقوه، كان السبب الوحید وراء نسبة القياس إلى ابن جنید. كما أن مراجعة الأقوال التي تدلی بهذه النسبة كانت في العموم مجردة من ذكر مثالٍ ونموذج، بل كانت مجرد ادعاءات عامة. في حين أن الاحتمالات والعلل التي أدى بها السيد السیستانی تذهب بنا إلى أن التشابه الاسمي أدى إلى هذا الأمر. وأدنى ما نصل إليه هو أنه في ظل وجود كلّ هذه الاحتمالات المختلفة من العسیر نسبة القياس المصطلح في أصول فقه السنّة إلى ابن جنید.

## المهمش

- (١) المفید، المسائل السروية: ٢٥١، النجاشی، الرجال: ٣٨٨؛ الطوسي، الفهرست: ١٣٤؛ الطوسي، عدة الأصول ١: ٢٣٩.
- (٢) راجع: النجاشی، الرجال: ٣٨٧.
- (٣) رسائل الشریف المرتضی ٣: ٣١١.
- (٤) ابن بابویه، مَنْ لَا يحضره الفقیہ ٤: ١٩٧.
- (٥) الطوسي، الفهرست، رقم ٦٠٢.
- (٦) الغزالی، المستصنف من علم الأصول ٢: ١٦٧؛ الأمدي، الإحکام في أصول الأحكام ٢: ١٦٤.
- (٧) مکارم الشیرازی، أنوار الأصول ٢: ٥١٩؛ وانظر: وحید البهبهانی، حاشیة مجمع الفائدة والبرهان: ٥٩٢؛ المحقق العلی، معارج الأصول: ١٨٤.
- (٨) البهبهانی، الفوائد الحائزية ١: ١٤٨.
- (٩) السيد المرتضی، الدررية إلى أصول الشیعه ٢: ٦٨٤.
- (١٠) راجع: مکارم الشیرازی، أنوار الأصول ٢: ٥١٩.
- (١١) الحائزی الإصفهانی، الفصول الفروعیة في الأصول الفقهیة: ٣٨٦؛ المظفر، أصول الفقه ٢: ١٨٤.

- (١٢) الثنائي، رسالة الصلاة في المشكوك ٢: ٣١٩؛ المظفر، أصول الفقه ٢: ٢٠٠؛ الآخوند الخراساني كفاية الأصول (مع تعليق المشكيني) ٤: ٤٤٨.
- (١٣) الميرزا القمي، قوانين الأصول ٢: ٨٥؛ الشيخ يوسف البحرياني، العدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ١: ٥٦.
- (١٤) ابن حزم، الإحکام في أصول الأحكام ٧: ١٧٧؛ ابن حزم، ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليل: ٥٠.
- (١٥) النجاشي، الرجال، رقم ١٠٤٨.
- (١٦) راجع: أحمد باكتجي وأبو القاسم گرجي، دائرة المعارف بزرگ إسلامی (مدخل اجتهاد) ٦: ٦٢.
- (١٧) السيد بحر العلوم، الرجال (المعروف بالفوائد الرجالية) ٢: ٢١٤.
- (١٨) الشيخ المفید، التذكرة بأصول الفقه: ٤٣.
- (١٩) السيد المرتضى، الذريعة إلى أصول الشيعة ٢: ١٩٥.
- (٢٠) الشيخ المفید، المسائل الصاغانية: ٧٢.
- (٢١) السيد المرتضى، الانتصار في انفرادات الإمامية: ٤٧٠، ٤٨٨؛ رسائل الشريف المرتضى ١: ١٨٩؛ الطوسي، الفهرست: ٢٠٩.
- (٢٢) السيد بحر العلوم، الرجال (المعروف بالفوائد الرجالية) ٣: ٢١٤؛ الشوشتري، قاموس الرجال ١١: ٩٤.
- (٢٣) المدرسي الطباطبائی، مكتب در فرآیند تکامل: ١٧٤.
- (٢٤) اختيار معرفة الرجال (المعروف ب الرجال الكشي): ٢٧٩، ٤٩٦، ٤٨٨، ٤٨٧، ٤٩٩، ٤٩٨؛ وراجع أيضاً: ابن بابويه، التوحيد: ٤٦٠، ٤٥٨؛ ابن طاووس، كشف المعجة لثمرة المجهة: ١٨.
- (٢٥) رجال الكشي: ٤٩٨ - ٤٩٩.
- (٢٦) رجال الكشي: ٤٨٨.
- (٢٧) رجال الكشي: ٤٨٣، ٤٨٩، ٥٠٦؛ الأردبيلي، جامع الرواية وإزاحة الاشتباكات عن الطرق والإسناد ١: ٤٥٩ - ٢٥٧.
- (٢٨) النجاشي، الرجال: ٣٤٤ - ٣٤٨.
- (٢٩) رجال الكشي: ٤٩٨.
- (٣٠) الكليني، أصول الكافي ١: ٤١١ - ٤٠٩.
- (٣١) المحقق الكركي، رسالة في طريق استنباط الأحكام: ١٧.
- (٣٢) الشهید الثاني، الروضۃ البھیۃ فی شرح اللمعة الدمشقیة ٢: ٦٥؛ وحید البھیهانی، القياس / إبطال القياس (نسخة خطیة): ٨٥.
- (٣٣) الشوشتري، قاموس الرجال ١١: ٩٤.
- (٣٤) ابن إدريس العلی، السرائر الحاوی لتحرير الفتاوی: ٩٩.
- (٣٥) العلامة العلی، رجال العلامة أو خلاصة الأقوال: ١٤٥؛ العلامة العلی، إيضاح الاشتباہ: ٨٩؛ الشهید الثاني، مسائل الأفہام إلى تفہیم شرائع الإسلام: ٢٢٢: ٢.
- (٣٦) المحقق الكاظمی، کشف القناع عن وجوه حجۃ الإجماع: ٨٢، ٨٣، ١٩٨، ٢٤٤.

- (٣٧) السيد حسين المدرسي، مقدمه إيه بر فقه شيعه: ٣٥؛ بناءً على نموذج من هذه المصادر: رجال الكشي: ١٨٩؛ المحقق الحلبي، معارج الأصول: ١٢٧.
- (٣٨) على سبيل المثال، راجع: مفينة، فقه الإمام الصادق ع: ٢٩ . ٤٠ .
- (٣٩) السيد حسين المدرسي، مقدمه إيه بر فقه شيعه: ٢٥.
- (٤٠) رباني، مباحث الحجج (تقرير دروس السيد علي الحسيني السيستاني): ٢٧٩، على الموقع التالي: [www.taghrirat.net](http://www.taghrirat.net).
- (٤١) رباني، مباحث الحجج (تقرير دروس السيد علي الحسيني السيستاني): ٢٨٠.
- (٤٢) المصدر نفسه.
- (٤٣) ابن منظور، لسان العرب: ٦: ١١٦.
- (٤٤) المجلسي، بحار الأنوار: ٢: ١٧٧.
- (٤٥) الصفار، بصائر الدرجات: ١٨٩ . ١٩٠ .
- (٤٦) للاطلاع على الشرح في هذا الموضوع، راجع: السيد هاشم الهاشمي، أسباب اختلاف الحديث [تقريرات دروس السيد السيستاني، النسخة القديمة]: ٤٢.
- (٤٧) رباني، مباحث الحجج (تقرير دروس السيد علي الحسيني السيستاني): ٢٨٧.
- (٤٨) الطبرسي، الاحتجاج: ٢: ٣٥٧؛ العر العاملی، وسائل الشيعة: ١٨: ٨٧ .
- (٤٩) من البديهي أن هذا الوهم ليس ب صحيح؛ إذ إن الأخذ بالشاهد ليس قياساً، وإن تقارباً، لكنهما مختلفان. فأحياناً يستشف الفقهاء من الآيات والأحاديث أموراً، وترد رواية لا تتسم مع تلك الأمور، فيأتي الأمر بعدم الأخذ بالشاهد في مثل هذا الطرف. لكن هذا ليس قياساً؛ فالقياس هو أن تستبط دليلاً ظنيناً من حكم على موضوع، ثم نعمم ذلك الدليل على موضوع آخر.
- وهذا مثال عريفي على الموضوع: نفترض أن لأحد علاقة يائسان مهم، ومن خلال علاقته به أحاط علمًا بأخلاقه وحالاته النفسية والروحية. في هذه الحالة، إن نقل أحد آخر عن ذلك الإنسان المهم أمراً يظهر لديه الشك إن كان ذلك الأمر لا ينسجم مع أخلاقه ونفسيته. والأخذ بالشاهد أيضاً على غرار هذا المثال، أي تبيان الأهداف وتقويم الروايات بهذه الأهداف. وهذا غير القياس موضوع المقال.
- السيد هاشم الهاشمي، أسباب اختلاف الحديث [تقريرات دروس السيد السيستاني، النسخة القديمة]: ٢٧٢؛ نقا عن: رباني، مباحث الحجج (تقرير دروس السيد علي الحسيني السيستاني): ٢٨٧.
- (٥٠) الكليني، أصول الكافي: ١: ٦٠.
- (٥١) المفيد، الاختصاص: ٥٨.
- (٥٢) الجرجاني، تحف العقول: ٤٠٧.
- (٥٣) رباني، حجية الخبر الواحد (تقرير لدروس السيد علي الحسيني السيستاني): ٢٥، على الموقع التالي: [news/fa.shafaqna.com/169630/](http://news/fa.shafaqna.com/169630/).
- (٥٤) رباني، مباحث الحجج (تقرير دروس السيد علي الحسيني السيستاني): ٢٨٨.
- (٥٥) الفضل بن شاذان، الإياضاح: ٢٤٣.
- (٥٦) رجال الكشي: ١٧٠.
- (٥٧) الصفار، بصائر الدرجات: ١: ٣٠٢ .
- (٥٨) راجع في هذا الموضوع: الكليني، أصول الكافي: ١: ٥٦.

(٥٩) الكليني، أصول الكافي :١ .٨.

(٦٠) يعتقد الشيخ مهدي مرواريد . وهو من تلامذة السيد السيستاني . في هذا الشأن بأن الأخذ بالمرجح حين التزاحم يوهم أنه من باب الاستصلاح (استباط المصلحة)، ومن مصاديقه: اتباع الأهم . وتفسير ذلك أنه الملوك الأهم لدى الشارع أيضاً .

ويذكر الفزالي مثلاً للاستصلاح: إذا جعل الكفار عدداً من المسلمين درعاً، وأرادوا الهجوم، قيل: إنمبادرة المسلمين بالهجوم جائزة؛ لأنهم إن لم يفعلوا أصبح الإسلام في خطر.

ومن نماذجه: الواجب الأهم . فإذا تبيّنا الأمر الأهم، وتيقّنا بأنه الأهم لدى الشارع أيضاً، نعمل على نفس المنوال . فمثلاً: لا يتربّد أحد ولا يشك في أن حفظ النفس المحترمة لدى الشارع أهم من التصرُّف في أموال الآخرين . وإن تزاحم الواجبان فلمعرفة الأولى سبل تعود إلى التمسك بما هو ثابت في الشرع . ومع وجود واجب أحدهم لا يمكن لأحد تقديم الواجب المهم . وبما أن ليس بمقدوره الإتيان بكليهما يرفع عنه الواجب المهم . فما من شيءٍ حرَّمه الله إِلَّا وقد أحلَّه لِمَنْ اضطُرَّ إِلَيْهِ، كأن يتصرف أحدهم مطلقاً في دار مقصوبة .

إذن يعود الأمر دائماً إلى البراهين الشرعية . أو أن يجعله من باب الحكم بالعقل حين يتبيّن لأحد أولوية أمرٍ، فيرجحه . ولحكم العقل هنا حجية، ويقدم العذر لصاحبـه، حتى لا يعاقب . وهذا أيضاً من النماذج التي توهـم بالقياس (درس الشيخ مهدي مرواريد، ١٨ جمادي الثاني ١٤٢٣هـ).

(٦١) الكليني، أصول الكافي :١ .٢٩٩ - ٣٠٠ .

(٦٢) الكليني، أصول الكافي :١ .٥٧ .

(٦٣) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن: ٢٧٢ .

(٦٤) سيد مرتضى، الذريعة إلى أصول الشيعة :٢ .٦٨٣ .

(٦٥) انظر: على إلهي الخراساني، نظرية اعتبار قانوني در گذار آز شخصیت گرایی: ١٥١ . ١٦٢ .

(٦٦) الحر العاملـي، وسائل الشيعة :١ .١٧٤ . ١٧٥ .

(٦٧) المحقق العـلـيـ، معارج الأصول: ١٨٧ .

(٦٨) على سبيل المثال، راجع: الحر العـاملـيـ، وسائل الشيعة :١٨ .٨٧ .

(٦٩) المحقق العـلـيـ، معارج الأصول: ١٨٧ .

(٧٠) راجع: رباني، مباحث الحجـجـ (تقـرـير دروسـ السيدـ عـلـيـ الحـسـيـنـيـ السـيـسـيـتـانـيـ): ٢٠ ، ٢٦؛ السـيـسـيـتـانـيـ، قـاعـدةـ لـاضـرـرـ وـلاـ ضـرـارـ: ٢١٢؛ القطـيفـيـ، الرـافـدـ فيـ أـصـوـلـ الـفـقـهـ (محـاـضـرـاتـ السـيـدـ عـلـيـ الحـسـيـنـيـ السـيـسـيـتـانـيـ): ١١ ، ٢٤ . ٢٥ .

(٧١) لمزيدٍ من الاطلاع، راجع: حميد رضا تمدن وعلي إلهي خراساني، نقش يابي عدالت در اجتهاد فقهـيـ در پـرـتوـيـ برـرسـيـ جـالـشـ حـكـمـتـ إـنـگـارـيـ عـدـالـتـ درـ خطـابـاتـ قـرـآنـيـ، مجلـهـ علمـيـ پـژـوهـشـيـ کـاوـشـيـ توـدرـ فـقـهـ، العـدـدـ ٢٣: ٨٧، رـبـيعـ وـصـيـفـ ١٤٩٥هـ.شـ.

(٧٢) القطـيفـيـ، الرـافـدـ فيـ أـصـوـلـ الـفـقـهـ (محـاـضـرـاتـ السـيـدـ عـلـيـ الحـسـيـنـيـ السـيـسـيـتـانـيـ): ١٢ .

# الفكر المادي

## في عصره (الوسطى والحديث)

أ. نبيل علي صالح<sup>(\*)</sup>

ينقسم التراث أو التاريخ الثقافي والحضاري الغربي - بحسب التحقيق الزمني الذي وضعه فلاسفة التفكير الغربي - إلى ثلاث مراحل أساسية: الأولى منها هي مرحلة العصور القديمة (عصر الإغريق اليونانيين حيث الفترة الذهبية للفلسفه والعقل، وتمتد من ٥٠٠ ق.م حتى العام ٤٠٠ م، الذي تبنى فيه الرومان الدين المسيحي؛ والمرحلة الثانية الأطول هي مرحلة العصور الوسطى، وتبدأ من تاريخ سقوط الإمبراطورية الرومانية في الغرب حتى فتح إسطنبول، إذاناً بسقوط الحضارة الرومانية البيزنطية في الشرق على يد السلطان محمد الفاتح في العام ١٤٥٣ م. وهي كانت مرحلة ظلامية على الغرب عموماً؛ والمرحلة الثالثة هي المسماة (مرحلة العصور الحديثة)، وتبدأ من منتصف القرن الخامس عشر، حيث تفجرت معالم النهضة الأوروبية (مع الدعوه إلى إحياء الفلسفه والعلوم اليونانية)، مروراً بعصر الأنوار في القرن الثامن عشر، حتى العصر الحالى.

يعد مصطلح العصور الوسيطة أو القرون الوسطى مصطلحاً غربياً بامتياز، لا علاقة لنا نحن (في اجتماعنا العربي والإسلامي) به، لا تأسيساً ولا نحتاً فكريّاً؛ حيث ظلت (تلك العصور الوسطى) تُعتبر بالنسبة إلى الفكر الأوروبي ومؤرخيه على الأقلّ. عصورةً مظلمة بكلّ معنى الكلمة، انحدرت فيها البشرية الأوروبية - إذا جاز التعبير - إلى أدنى غرائزها وواعيّها، حيث سادت فيها الكنيسة (بتعاليّها وقداستها) في أكثر تجلياتها رجعية<sup>(\*)</sup>، معتبرة عن نفسها خصوصاً بمحاكم التفتيش التي وقفت متصدية

(\*) باحث وكاتب في الفكر العربي والإسلامي. من سوريا.

لكل فكرٍ حرّ، ولكلَّ محاولةً لأنسنةِ الأفكارِ والصعودِ والارتقاءِ بالمجتمعاتِ، فكان أن حُرمَ الفكرُ الحرُّ، وحُظرَ أيُّ تجديدٍ في المفاهيمِ. لكنَّ الإرادةُ البشريةُ والحضورُ العقليُّ ورفضُ البقاءِ في سجونِ الفكرِ القروسطيِّ دفعَ العقولَ مجدداً إلى تسلیطِ الضوءِ العقليِّ على العصرِ الإغريقيِّ، في محاولةٍ لإعادةِ اكتشافِه، فتراكمت التطوراتُ، وتتجزَّرتُ المعرفةُ فلسفياتٌ إنسانيةٌ راقيةٌ، بابعِتُ العقلَ مرجعيةً للتجديدِ والإصلاحِ الدينيِّ.

وبالاستطراد قليلاً يمكن القول: إنَّ اهتمامَ الغربِ في العصور الوسيطةِ كان منصبًا على الدين والوحي والتقاليد الدينية الموروثة من عهود سابقة، وكانت الثقافة والعقل آخر اهتمامات النخب المفكرة، وهي نخب الدين من رجالات الإكليروس والقروسطي ممَّن كانت لهم آراء وتصنيفات ونصوص ومفاهيم مقدسة حول مختلف شؤون الناس الخاصة وال العامة، وكانوا يمنعون انتهاكها بحجَّة الحفاظ على قدسيتها وعذرَيتها التاريخية إذا صَحَّ التعبير، بل كانوا يعاقبون عليها أشدَّ وأقسى ألوان وصنوف العذاب، حتَّى اشتهرت عنهممحاكم التفتيش الصورية، التي أسهمت في دفع الناس إلى ترك الدين، والابتعاد عن طقوسه وتعاليمه، والسير وراء فلسفات وضعية، وتبني رؤى مجتمعية مغایرة للدين، صاغتها عقول رواد التویر الأوروبي، في ردٍّ معرفيٍّ عقليٍّ على ترهات وأباطيل الأفكار الكنسية المتخلفة، التي كان يمثلها الكاهن في وعْيه وسلوكيه وعلاقاته. وهذا ما حدث مع العالم «كوبيرنيكوس» (١٤٧٣- ١٥٤٣م)، الذي قام بأولى الثورات العلمية على الكنيسة، وذلك من خلال ما طرحته في كتابه (الثورة في عالم السماوات)، وناقض فيه النظرية الكنسية القديمة القائلة بأنَّ الأرض هي مركز الكون. كما كان من البديهي أن يحدث التناقض، وبالتالي التصادم المكلَّف، بين الفكر السائد المهيمن على العقل والسلوكيات الخاصة وال العامة منذ قرون طويلة سابقة وبين حاجات الناس المتفاقيمة، التي لم يكن بمقدور الفكر التقليدي الرثُّ والمنحطُ الإجابة عنها، ومعالجة تداعياتها في الشأن العام. وفي مثل هذه الحالات كان على الفلسفة (والعقل) أن تأخذ دورها، لتصبح إحدى مكونات ثقافة المجتمع؛ لأنَّ الإيمان (الديني) لا يمكنه على الإطلاق أن يتذكر (عملياً وواقعاً) للعقل، أو يستفني عن التفكير العقلي، حتَّى في حالة رفضه له (وهو

لا يرفضه بطبيعة الحال).

من هنا حاول فلاسفة العصر الوسيط ومفكروه الكبار، من مسيحيين ومسلمين، القيام بما يمكن القيام به من عمليات فكرية واجتهادات عقلية؛ للتوفيق بين مرجعيتين متصادمتين: مرجعية العقل؛ ومرجعية النقل، بين العقل والنص، بين النسبي والمطلق. فبذلوا كل جدهم، وصرفوا كل وقتهم، لتكيف النص الديني مع التغيرات والمستجدات الحياتية، مجتمعين على أن العقل والنقل مصدران أساسيان وضروريان للمعرفة.

وهكذا وجدنا . مثلاً . فيلسوفاً كبيراً، كالفيلسوف النصراني (المسيحي) القديس «أوغسطين»، يبذل معظم جهوده للتوفيق بين فلسفه أفلاطون وفلسفه أفلوطين من جهة والعقائد المسيحية من جهة أخرى. ونفس الشيء فعله القديس «توما الأكويني»، حين انصرف بجهوده إلى التوفيق بين تعاليم أرسطو وعقائد المسيحية. وكذلك فعل الفلسفه والحكماء المسلمين في محاولتهم التوفيق بين حكمة الإغريق ونصوص القرآن.

وخلال هذه المرحلة لم تظهر معاالم واضحة للفكر المادي، بل كانت أهم الأسئلة التي انشغل بها فلاسفة العصر الوسيط، في محاولتهم الإجابة عنها، متركزة حول طبيعة العقل، وحدوده، وماهية شروط المعرفة العقلية...، وتبيان أسباب وجود تعارض العقل مع النقل، وبأيِّ منها يمكن الأخذ، العقل أم النقل؟

وعلى صعيد التاريخ الإسلامي والفلسفه «العربية - الإسلامية» (التي تألقت خلال فترة الجمود والانحطاط الغربي - مرحلة العصر الوسيط) فقد تمظهرت الفلسفه والحضارة بأشكال دينية، أي إنها ارتبطت بالتاريخ الديني رغم احتكاكها وتفاعلها الخصب والثري مع باقي الحضارات والفلسفات الأخرى التي ظهرت على مسرح الأحداث، كحضارة اليونان التي كانت حضارة العقل، وحضارة الرومان التي كانت حضارة القانون.

وقد نجم عن هذه التفاعلات الحضارية قراءات جديدة للمعرفة وأسسها وأصولها، وعن دور الفرد البشري فيها، ومعنى وجوده، وإراداته ومسؤولياته وحربيته. ونحن نتحدث هنا عن تطور فكري وعلقي حدث في عمق التاريخ الإسلامي، الذي

يحيط النصّ بأحداثه من كلّ الاتجاهات الفردية وال العامة. فمثلاً: رأينا كيف تحدث المعتزلة عن حرّية عموماً، وخاصة عن حرّية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله، وأنّ العدالة الإلهية تقوم على حرّية هذا الإنسان، وتحكيم العقل؛ لأنّ الثواب الحقيق العادل يقتضي حرّية الفعل والسلوك والمسؤولية الكاملة عنه. كما تتحدث عن بالإضافة الفكرية النوعية لابن خلدون حول «تاریخانیة» الحدث، وتتأثير الظروف المادية على الإنسان، وعن قربه من المعتزلة رغم أشهریته؛ حيث وضع الأساس لما يقرب من علم تاريخ اجتماعي حقيقي، في ربطه المدنية والتمدن بالعمaran. كما تتحدث عن الفيلسوف الفارابي والحكيم ابن سينا اللذين اعتمدا في العمق على حكمـة العـقل، قبل أن يطورها ابن رشد إلى مقولـة رائـدة في وقتـه، وهي: «إنـ العالم يتـطور على أساس العـقل...». كما يمكن الحديث هنا عن منعطف أبي بكر الرـازـي، الطـبيبـ الحـاذـقـ والـتجـريـيـ؛ حيث إنـ ما يـميـزـه هو ظـهـورـ بعضـ الآـثارـ (المـادـيـةـ)ـ فيـ فـلـسـفـةـ التـيـ ظـهـرـتـ فيـ القرنـ العـاـشـرـ المـيـلـادـيـ. ثمـ طـبـقةـ ابنـ حـزمـ الـأـنـدـلـسـيـ الـظـاهـريـ (الـقـرنـ 11ـمـ)ـ وـفـخرـ الدـينـ الـراـزـيـ (الـقـرنـ 13ـمـ).

وعلى الرغم من أنّ الفلاسفة المسلمين عاشوا في ظلّ عدم القدرة على الفصل ما بين الفلسفة واللاهوت، إلاّ أنه ظهرت لدى بعضهم أفكار ونزعات عقلانية (غير دينية) صرفة. فكان الكلندي أول مفكّر عربي وضع قضية المعرفة في إطار يتجاوز معناها ومظاهرها اللاهوتي.

كما ظهرتْ. خلال هذه الفترة الزمنية، شخصيات كثيرة أخرى «قلقة شاكرة» إذا صحّ التعبير، ذهبت أبعد مدىً من مجرد اتخاذ العقل كبديل للنصّ المنقول المتوارث، بل يمكن القول: إنها نهجت النهج المادي الصربيغ تقريرياً، وأشارتْ كثيراً من الأسئلة والإشكاليات، اعترضت من خلالها على طبيعة المقدس والنصّ الديني الإسلامي، وكانت تسمى بالزنادقة أو الهرطقة، آمنت بأفكار مخالفة بل ومناقضة للتوجهات وتعاليم الدين الإسلامي، ومع أنها لم تتحول إلى خطٍ واضح وبارز على صعيد الاجتماع الديني الإسلامي، فقد أثارتْ كثيراً من المخاوف لدى أئمّة الدين الإسلامي وعلمائه.

ومصطلح الزندقة أو الزنادقة، والهرطقة أو المراطقة، هو مصطلح عامٌ كان

يطلق على حالات عديدة، يعتقد أنها أطلقت تاريخياً لأول مرة من قبل المسلمين لوصف أتباع الديانات المانوية أو الوثنية والدجالين ومدعى النبوة، والذين يعتقدون بوجود قوتين أزليتين في العالم، وهما: النور؛ والظلم. ولكن المصطلح بدأ يطلق تدريجياً على عموم أصحاب البدع والملحدين، كما ويطلقه بعضهم على كلّ من يعيش ما اعتبره المسلمين حياة المجنون من الشعراة والكتاب، واستعمل البعض تسمية زنديق لكلّ من خالف مبادئ الإسلام وتشريعاته الأساسية. ويعتبر ظهور حركة الزندقة في الإسلام من المواضيع الغامضة التي لم يسلط عليها اهتمام يذكر من قبل المؤرخين، بالرغم من قدّم الحركة التي ترجع إلى زمن العباسين. وهناك كتبٌ تاريخية تتعدد بصورة سطحية عن أشهر الزنادقة، والمحاربة الشديدة التي تعرضوا لها في زمن خلافة أبي عبد الله محمد المهدي. ومن هذه الكتب: كتاب «الفهرست» لابن النديم، وكتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، وكتاب مروج الذهب للمسعودي. ومن البديهي للمتتبع لتاريخ تلك الحقبة الزمنية أن يعي بأن الزندقة أضحتْ تهمة التهم التي يرمي بها أحياناً أيّ مخالف للآراء السائدة (التقليدية) في زمانه، دون النظر حتى لجوهر الرأي<sup>(٣)</sup>.

وكان من أبرز رموز الهراطقة والزنادقة الذين ذكرهم ابن النديم في فهرسه<sup>(٤)</sup> كلُّ من: صالح بن عبد القدس، وأبي عيسى الوراق، وابن أبي العوجاء، وابن المقفع، وغيرهم.

وأما «الدهريون» فهم أشخاصٌ كانوا ينفون الخلق الإلهي، ويعتقدون بالخلق الطبيعي، أي الخلق المادي. وقد أطلق القرآن الكريم لقب أو مصطلح «الدهر»<sup>(٥)</sup> على تلك القوة التي يؤمنون بها، والتي يعتقدون بأنها هي من تميّتهم وتحيّهم، في دلالة على الخلق الطبيعي، لا الإلهي. كما أطلق عليهم علماء الكلام المسلمين مصطلح (الدهريين)، يقول تعالى: «وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاةُ الدُّنْيَا تَمُوتُ وَتُحْيَى وَمَا يُهْكِنُنَا إِلَّا الْدَّهْرُ» (الجاثية: ٢٤)<sup>(٦)</sup>، وقوله تعالى: «أَيَعْدُكُمُ الْكُمْ إِذَا مُمِّنْ وَكُنْتُمْ ثَرَابًا وَمَظَاماً أَنْكُمْ مُخْرَجُونَ» (المؤمنون: ٣٥)، وقوله تعالى: «وَقَالُوا إِلَّا كُنَّا عَظَاماً وَرُفَاتًا إِلَّا لَمْ يَقُولُنَّ حَلْقًا جَلَيدًا» (الإسراء: ٤٩).

ويشتّق المصطلح من الكلمة «الدهر»، حيث إنّ أتباع هذا النهج كانوا يرون أن الزمان (أو الدهر) هو السبب الأول للوجود، وأنّه غير مخلوق، ولا نهائي، وأن المادة لا

فناع لہا۔

بما يجعلنا نفترض إمكانية أن نعتبر «الدهرية» شكلاً قريباً من اعتقاد «اللادينية» و«الإلحاد» والفكر المادي الذي كان ينتشر في كثير من حضارات وأمم العالم.

يبقى أن نقول هنا حول الدهريين: إن ظهورهم سيق مرحلة ظهور الإسلام، وهم لم يتحولوا إلى نهجٍ وخطٍ فكريٍ فاعلٍ ومؤثِّرٍ في حركة التاريخ، بل بقي دورهم محدوداً وضعيفاً الآخر<sup>(١)</sup> حتى خلال العصر الوسيط وما بعده.

كلّ هذا كان يعني أنّ التاريخ العربي والإسلامي لم يكن تاريخاً ناصعاً مليئاً بقيم الدين والإيمان بتعاليمه ومقدّساته، والاقتتال التام والمطلق بالشريعة التي جاء بها هذا الدين فقط. فقد وجدت في هذا التاريخ - وخاصة في المرحلة الوسيطة غربياً والذهبية إسلامياً - الكثير من الشخصيات الفكرية والفلسفية المعروفة التي شكّلت ليس في السلوكيات والأفعال، وإنما في جوهرية الدين وأصل الخلق، بما يعني أنها كانت ذات نهج فكري ماديٍّ طبيعيٍّ (تعيد الخلق لقوّة الطبيعة يعني المادة). وقد لاحظنا أنَّ كثيراً من المؤرخين لم يسلّطوا الضوء الكافي على تلك الشخصيات، التي كانت بغالبيتها تحفي قناعاتها خوفاً، وبعضاها الآخر كان يعلنها فيقتل وتحرق كتبه. لكنَّ المفكِّر المشهور «عبد الرحمن بدوي» حاول في كتابه المرجعي «تاريخ الإلحاد في الإسلام»، من مصادر عدّة، تجميع أفكار «الدهريين» وأقوالهم، وتوثيق ما يمكن توثيقه من أخبارهم وحوادثهم، باعتبارهم جزءاً من هذه الحضارة العربية والإسلامية الكبيرة والغنية، التي أثروا فيها وتأثروا بها، وكانتوا حالةً وحراماً في داخلها، تأثر به رُبما حتى المدافعون عن الدين أنفسهم، من شيوخه والمتكلّمين به، بحيث اضطربتهم إلى تطوير أدواتهم وسبل مواجهتهم حتى تتناسب بقدر الإمكان مع العلم الحديث، والفلسفة الواقفة، وروح العصر، مما وقع في مصلحة العامة، وأثّر في حضارتهم.

## المادية (الفكر المادي) في العصر الحديث

الغرب الحديث يتحارب كبرى سياسية واجتماعية، كان من أبرزها

حضوراً وتدفقاً وجودةً وتأثيراً تَفْجُر النهضة العقلية والفكرية في القرنين الخامس والسادس عشر. وقد أسممت (تلك النهضة) في بروز تجرب غير معهودة من قبل، بنيت على قاعدة الحسن والمعاينة والاختبارات. كما أدت تلك النهضة إلى نشوء نظريات فكرية وفلسفية جديدة، لم تكن لتأتي ويتم ابتكارها وتخليقها لو لا التحرر من سجون الكتب الفكري والديني الكنسي، الذي كانت سيطرته مهولة على البشر والحجر والشجر. وهذه هي الفلسفة الحديثة التي نشأت. في الواقع الأمر. على يد كثير من فلاسفة الأنوار والحداثة العقلية، وبخاصة «رونيه ديكارت» بشكّه المنهجي، وحقائقه الثلاث (الله، والنفس، والجسم)، وتأمّلاته عن الكوجيتو (الكوجيتو)؛ و«فرانسيس بيكون» بدعوته إلى التخلّي عن الميتافيزيقا باعتبارها دراسة عقيمة ولا جدوى منها، وبده الحديث عن خطوط المنهج التجريبي القائم على المشاهدة واللاحظة والتجربة والاستنتاج العلمي، الذي يأتي على هيئة قانون علمي صريح وواضح. وهذه الفلسفة الحديثة أخذت عنواناً عريضاً لها، مارسته بقوّة وفاعليّة، وهو عنوان النقد والحرف الفكري المعرب في المعجم فقط على العقل. وبذلك قطعتْ صلتها بالفكرة الفلسفية الميتافيزيقية السابق ذي الصبغة اللاهوتية، والذي كان منشغلًا. كما قاتنا. بمشكلة الوجود والميتافيزيقا، دون التطرق والبحث لمشاكل الإنسان وحاجاته الدينوية وهمومنه ومتطلباته الأرضية.

وهكذا بدأت العقول والأفكار الحديثة تهتم بمشكلة المعرفة وخدمة الإنسان، التي كان ديكارت يقول عنها بأنها معرفة مفيدة في الحياة، تجعل من أنفسنا سادة الطبيعة وملاكها<sup>(٧)</sup>.

وبداءً من القرن السابع عشر، بدأ صعود مهم للفكرة المادية، حيث ستتّخذ المادية اتجاهًا ملحداً واضحًا، يقوم على التعارض بين المادة والجوهر المفكّر. وفي نظرية المعرفة ترد المعرفة إلى الحواس وحدها. وهي تتصوّر الكون على أنه كلّ مؤلف من أجسام مادية، فيه تجري أحداث الطبيعة وفقاً لقوانين موضوعية ضرورية. والزمان والمكان والحركة تعدّ أحوالاً للمادة. وكل ظواهر الوعي (الفكر) تتوقف على التركيب الجسماني للإنسان<sup>(٨)</sup>. وقد تجراً وقتها العديد من الكتاب وال فلاسفة على طرح مفاهيم لا دينية، والإعلان الصريح عن طبيعة أفكارهم وتوجهاتهم المادية

الإلحادية المعادية للدين (أو للمثالية التجريدية). ونذكر منهم: «لامتي» و«هولباك» و«هيلفيتيس»، وكل من: «دولباخ» و«نيتشه». وقد صنفت هذه النظريات حينذاك باليكانيكية. كما سُتصنف لاحقاً أفكار فوبرباخ بالمقارنة مع المنظومة الجدلية للماركسية؛ لأنها كانت تتجاهل مبدأ الفعل وردّ الفعل، ولا تقرّ إلا بما في الطبيعة من تغيرات كمية. وفي القرن التاسع عشر أدان الفيلسوف «أوجست كونت» المادية؛ لأنها - على حد زعمه - تُنزل الأعلى إلى الأسفل. لكننا نلاحظ - في المقابل - أنّ هذا المفهوم (أي المادية) قد ساد في فروع عدّة من العلم: كالبيولوجيا التي رفضت كلّ غائية، وأعادت تفسير كلّ شيء استناداً إلى مسبباته الفيزيائية والكيميائية؛ أو كعلم النفس، حيث صار الوعي مجرد ظاهرة طارئة، وصار النفسي مجرد استناد لما يمكن مراقبته فيزيائياً (كسيكولوجيا السلوك، على سبيل المثال)<sup>(٤)</sup>.

إذن، لاحظنا أنّ فلاسفة الحداثة الغربية وقفوا عموماً موقفاً سليماً من الدين. ولم يكتونوا - في غالبيتهم - مؤمنين به، ولا بوجود الإله الذي جعلوه معطى مخلوقاً، وجعلوا الإنسان مجرد كائن آليّ تحرّكه غرائزه الوحشية المظلمة القابعة داخله، كما يصوّره (داروين)، أو تدفعه القوانين الآلية التي لا يمكن تجاوزها، كما تصوّره الفلسفة المادية. بعد أن فعل ما فعل بهذا المخلوق الكريم قوّض علاقته بخالقه، وجعلها علاقة تناقض لا علاقة انسجام، وعلاقة صراع لا علاقة عبودية. وبسببي من هذه الثقافة التفكيكية استشكل الفكر الغربي الحديث والمعاصر علاقة العقل الإنساني بالدين الإلهي، ووصل بذلك إلى وصف تلك العلاقة بالتناحر والتضاد، بل والتناقض، لكنه انقسم في محاولة حلّ هذه المشكلة المفتعلة إلى اتجاهين<sup>(٥)</sup>:

**الاتجاه الأول:** اتجاه (مادي) صرّف، حدّي ومتطرّف في تناوله للدين ومعالجته للمسائل المرتبطة به، سلباً أم إيجاباً. وكان هدفه متمحوراً حول القضاء على الدين من أساسه، وسحق مصدره جملةً وتفصيلاً، مع تاليه للعقل الإنساني. وهذا الاتجاه وإنْ كان قد ضعف تأثيره الفكري في فكر السواد الأعظم من الشعوب الغربية، إلا أن طروحته ما زالت قائمة. وقد مثله ليفيـت من مشاهير الفلسفة الغربية باختلاف اتجاهاتهم الفلسفية، من وضعية ومادية تقليدية وماركسية. فمنهم، على سبيل المثال: (دولباخ)، و(نيتشه)، و(لامتي)، كما مثلهم لاحقاً فلاسفة كثـر، مثل: «ماركس»

واللينين»، وغيرهم.

ولو استطردنا قليلاً هنا، في تحليل هذا الاتجاه، سنلاحظ أنّ مادية هؤلاء قد سلكت مسلكين مختلفين، وانقسم أتباعها إلى طائفتين:

**١. المادية الميكانيكية (العلمية):** تقوم الرؤية المادية الميكانيكية (التقليدية) على قاعدة أن كل حادثة أو واقعة خاصة أو عامة لا بد لها من سبب خارجي تسبب بها، أو علة خارجية أحدثتها. فطبيعة هذه الفلسفة تستلزم وجود علة من خارج الحدث الواقع.

وتاريخياً، أرسن أتباع هذا المسلك نظريتهم إلى الفيلسوف اليوناني «ديموقريطس»، والذي تسبّب إليه النظريّة الذريّة، وحاصلها أن المادّة عبارة عن جزيئات صلبة صغيرة لا تقبل التغيير ولا الانقسام. فالمادة الأوليّة هي مجموع تلك الذرات الصلبة والجواهر الفردية. وأما الظواهر الطبيعية. ككون شيء إنساناً أو حيواناً أو نباتاً. فهي ناتجة عن انتقال تلك الجواهر الفردية من مكان إلى آخر. ويعتقد أصحاب هذه الفلسفة بالإدراكات الصحيحة المطلقة، وأن أدوات الإدراك، كالحسّ، ليس لها دور إلا كونها وسائل انتقال من الخارج إلى الذهن. وقد تبني هذا المنهج جلّ الفلاسفة الماديّين في القرن الثامن عشر الميلادي<sup>(١)</sup>.

**٢. المادية الديالكتيكية (الجدلية):** وهي النظرية العامة للحزب الماركسي اللينيني. وقد سميت بالمادية لأنّ أسلوبها في النظر إلى حوادث الطبيعة، أو طريقتها في البحث والمعرفة، هي ديداكتيكية؛ ولأنّ تعليها حوادث الطبيعة وتصورها لهذه الحوادث، أي نظريتها، هي مادية<sup>(٢)</sup>.

وهذه الفلسفة الديالكتيكية تختلف - في العمق - عن الرؤية أو الفلسفة المادية الميكانيكية (العلمية) التي ترجع علة الحدث إلى داخل الذات، بينما تحليل الفلسفة الميكانيكية كلّ حدث أو صيروة إلى سبب خارج الذات. وهذه النظرية - التي باتت مذهبًا فلسفياً. ادعى أنصارها أنها تتطابق على كلّ شيء، وعلى نطاق شامل. وقد أدى ذلك، كما هو متوقّع، إلى قدر كبير من التفكير النظري الفلسفـي، على الطريقة الهيجيلية، حول مسائل كان من الأفضل تركها. كما يقول الفيلسوف برتراندرسل<sup>(٣)</sup>. للبحوث العلمية التجريبية. ويظهر أول مثال لذلك في كتاب إنجلز

«ضدر دورننج/دوهرننج duhring - anti»، الذي انتقد فيه نظريات الفيلسوف الألماني دورننج.

ولم يكتفي ماركس (منظر الفلسفة الديالكتيكية الجدلية والتاريخية) بتحديد موقف فلسفي وعلمي . كما يُزعم . من ظواهر الوجود والحياة على الصعيد العلمي، بل جرى توسيع نطاق مبادئها (الديالكتيكية) حتى تشمل دراسة الحياة الاجتماعية، وتطبق هذه المبادئ على حوادث الحياة الاجتماعية والاقتصادية ومجمل فعاليات النشاط البشري الأخرى، أي على درس المجتمع، وعلى درس تاريخ المجتمع، معيناً (ماركس) كل التطورات فيه إلى الجدل والديالكتيك الذاتي الأساسي عندها وهو النشاط الاقتصادي. فالتطور السياسي، والحقوقي، والفلسفى، والدينى، والأدبى، والفنى، يرتكز . كما يرى أنجلز . على التطور الاقتصادي<sup>(١٤)</sup> .

تارِيخياً، ظهرت الفلسفة الديالكتيكية (الجدلية) في القرن التاسع عشر، وتعامل روادها مع الكون ككلٌ ماديٌ متماسٍ وديناميٌ، مؤكدة على تبادل التفاعل بين العناصر (حيث يصبح كلُ فعل سبباً بدوره، والعكس صحيح)، وحيث يؤدي تراكم التغيرات الكمية للحياة إلى تغيرات نوعية في الوجود؛ مما يعني - ضمن إطار ذلك - التصور ل الواقع، الحل التدريجي للتراكمات الداخلية كأساس للتاريخ. من تصور كهذا جاءت المادية التاريخية كمفهوم (ماركسي) مطبق على التاريخ كتحصيل حاصل، وكإحدى النتائج الرئيسية للمادية الجدلية. لذلك نراها ترتكز على أهمية العامل الاقتصادي في الوجود الإنساني (لأن ما يعرف بالإنسان عملياً هو ما ينتجه من أدوات كينونته)، وتؤكد على أن ما يميز التاريخ هو الصراع الطبقي، الناجم أيضاً عن العلاقات الاقتصادية بين البشر. لكن يبقى أن هذه البنية التحتية الاقتصادية لا تعين تعيناً ميكانيكيًّا تطور البنى الفوقية. فالعكس، يجب التفكير في تفاعلها المتبادل، وذلك على الرغم من بقاء العامل الاقتصادي هو العامل الحاسم في نهاية الأمر<sup>(١٥)</sup>.

**الاتجاه الثاني:** وهو الاتجاه التوفيقى الذى اعترف بطرفى المشكلة التي استشكلها، لكنه أقصى الطرف الثانى، وهو الدين، من ميدان المعرفة البشرية، وربطه بالوحدان القلبي، المحرّد من معنى، العقل، والتعقل.

وقد بلور هذا الاتجاه الموقف العام لل الفكر الغربي المعاصر من الدين والروح. فقد أصبح مفهوم الدين عند الغربيين مثل: مفهوم الأدب والفن القائم على معايير ذاتية، ترفض إقامة البراهين العقلية على صدقها، ويستحيل الإقناع بصدقها إقناعاً عقلياً.

وقد ذهب إلى هذا الاتجاه كثيرون من الفلاسفة الغربيين على اختلاف اتجاهاتهم الفلسفية. ومنهم، على سبيل المثال<sup>(١٦)</sup>: باسكار، وإيمانويل كانت (عمانوئيل كانط)، وبرتراند رسل، وجورج سنتيانا.

إذن، يُتضح مما تقدّم أنّ هناكَ مراحلَ وأدواراً عدّة عبر التاريخ الإنساني مررت بها «الفكرة المادية» بتطورات متتالية عديدة مختلفة، حيث كان هناك فلسفه تبنّوا «المادية» منهاجًا حتّى في فترة ما قبل الميلاد (من دون أن يظهر هذا التبني خطّ معرفي معنوي رصين). وتابعهم على هذا المنوال والخطّ فلاسفةٌ محدثون ومعاصرون. وقد تميّزت المادية القديمة عن المعاصرة والحديثة من حيث إنّ الفلسفه القدماء كانوا يفسّرون الوجود الخارجي تفسيرًا ماديًّا مطلقاً كأنطباع من الحواس المادية. فالأشياء لها وجود خارجي مستقلٍ عن إدراكنا لها، أو أن إدراكنا للأشياء لا يؤسس وجودها بأيّ حال، ومن ثمّ فقد تمّ تفسير الموجودات كلّها بالمادة. وأما الفلسفه الماديون في العصر الوسيط فقد قالوا بوجود علم فيزيائي، أو بالتحديد وجود علم ميكانيكي، يدرس انتقال الأشياء في المكان، وأيضاً وجود دينامية كونية للعلم الرياضي الذي أصبح نموذجاً للمعرفة بالنسبة لكلّ العلوم ابتداءً من هذه المرحلة. وأما الفلسفه المحدثون فقد حاولوا إيجاد رابطٍ بين الأشياء وبين إدراكنا لها، ليخرجوا بنتيجة مفادها: إننا لا ندرك سوى المحسوسات، وإن التجربة العقلية هي أساس معرفتنا، وإن المحسوس هو الحقيقة، بما يعني أنّهم لم يجعلوا للعالم الخارجي وجوداً مستقلاً عن إدراكنا.

وربما يتمنى لنا مستقبلاً استكمال البحث في هذا المجال (العلقي)، الذي أسسَت له الفلسفة الإسلامية تأسيساً جيداً، تميّزت به عن غيرها.

## المحتوى

- (١) يقول والتر ستيتس في كتابه «الدين والعقل الحديث» عن هيمنة الدين على العصر الوسيط: «...في استطاعتنا أن نقول أن (صورة العالم) عند رجل العصر الوسيط قد سيطر عليها الدين... ولم يكن هناك خلال العصور الوسطى ما يمكن أن نطلق عليه اسم العلم... ويمكن التذكير ببعض الواقع المعروفة جيداً، فقد كان للنظرية الجيوبوتيرية (مركزية الأرض) طوال العصور الوسطى سيطرة لا تناقض. فالأرض تقف بلا حركة في مركز الكون، وتدور الشمسي والقمر والكواكب والنجم حولها، متخذة شكل الدوائر... إلى أن جاء كوبرنيكوس الذي ساوره الشك في ذلك...». (راجع: والتر ستيتس، «الدين والعقل الحديث»: ٢٣ - ٢٤، ترجمة وتعليق وتقديم: أ. د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبلولي، القاهرة، طبعة عام ١٩٩٨م).
- (٢) يمكن مراجعة كتاب عبد الرحمن بدوي، «من تاريخ الإلحاد في الإسلام»: ٣٦ - ٤٤، ١٩٤٥م.
- (٣) محمد بن إسحاق النديم، «كتاب الفهرست لابن النديم في أخبار العلماء المصنفين من القدماء والمحدثين وأسماء كتبهم». مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، ٢٠٠٩م.
- (٤) وقد جاء في الأحاديث: «لا تسبوا الدهر؛ لأن الدهر هو الله». وقد ورد الحديث في كثير من كتب التراث، ككتاب صحيح مسلم، الأنفاظ من الأدب وغيرها، الحديث (٢٢٤٦); سنن أحمد بن حنبل (٢: ٢٧٥، ٣١٨)، وسنن مالك، الجامع، الحديث (١٨٤٦).
- (٥) طبعاً هذا الحديث الذي يذكره القرآن على لسان الدهريين يدل على حالة تخمين ظلنـي (أسطوري تخيلي)، ولا يقوم على أساس عقلي أو مصادق عقلاني. أي لا يعني على علم وبينة صريحة، وليس له من غاية سوى إثارة أسئلة وتفجير إشكالات وجدالات مستمرة بلا أي طائل، سوى الشك بغاية الشك ذاته، دون البناء العقلي البرهانى اللاحق. بما يعني أن السؤال القائم على التخييل والظن لن يغير في الواقع على المستوى المطلوب؛ لأن الظن لا يولد حقيقة، ولا يعني عن الحق شيئاً. وموضوع على هذه الدرجة العالية والجيوية من الأهمية. الشك بوجود الله. لا بد من أن يكون مبيناً وقائماً على أساس متبين، وأن تكون أداته وبراهينه قوية وحاضرة.
- (٦) يتحدث صاحب الملل والنحل (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهري)، في كتابه الملل والنحل، عن الدهريين، ويسميهم به «معطلة العرب». ومميزهم بثلاث مجموعات:
  ١. مجموعة تكر الخالق والبعث.
  ٢. مجموعة تقر بالخالق، وتتكر البعث.
  ٣. مجموعة تقر بالخالق والخلق الأول، وتتكر الرسل.
 (راجع: برهان الدين دلو، «جزيرة العرب قبل الإسلام»: ٢: ٦٢١ - ٦٢٢، منشورات آنيب . الجزائر، وبيرولت . دار الفارابي، ٢٠٠٤م).
- (٧) ج. لويس، «مدخل إلى الفلسفة»: ١١٨ - ١١٩، ترجمة: أنور عبد الملك، الدار المصرية للكتب، القاهرة، ١٩٥٧.
- (٨) عبد الرحمن بدوي، «موسوعة الفلسفة»: ٤٠٧.
- (٩) أوليفييه شالين، «فرنسا في القرن الثامن عشر»: ٢٢٨، دار بيلان، باريس - فرنسا، ٢٠٠٦.

- (١٠) عبد الله بن نافع الدعجاني، «جدلية العقل والدين بين الفكر الغربي والدين الإسلامي»: ١٨٥ ، دار جداول للنشر، دمشق، ط١، ٢٠١٣ م.
- (١١) جعفر السبحاني، «نظريّة المعرفة»: ١١٨ ، (بِقَلْمِ الشِّيْخ حُسْن مُحَمَّد مَكِّي الْعَامِلِيِّ). الدار الإسلاميّة، بيروت، ط١، ١٩٩٠ م.
- (١٢) جوزف ستالين، «المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية»: ١٧ ، تقديم: خالد بقداش، المكتبة الاشتراكية ، دار دمشق للطباعة والنشر، ٢٠٠٧ .
- (١٣) برتراند رسل، «حكمة الغرب»: ٢: ١٩٦ ، ترجمة: د. فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، رقم الكتاب: ٣٦٥ ، تموز ٢٠٠٩ .
- (١٤) فريديريك أنجلز، «رسائل حول المادية التاريخية»: ١٨٩٤ - ١٨٩٠ . ٢٥
- (١٥) جوزيف ستالين، «المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية»: ٤٤ ، دار التقدم، موسكو، ١٩٣٨ م.
- (١٦) عبد الرحمن بدوي، «مدخل جديد إلى الفلسفة»: ٢١٤ (بتصرُّف)، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٧٩ م.

# **حبس الكفيل في الأمور المالية**

## **بين الفقه الإمامي والقانون المدني الإيراني**

د. حسين داورزنی<sup>(\*)</sup>

د. علي آل بويه<sup>(\*\*)</sup>

د. محمد حسين بياتي<sup>(\*\*\*)</sup>

### **طرح المسألة**

الكفالة عقد يلتزم بموجبه أحد الطرفين إحضار شخص ثالث للطرف الآخر، فيصطلاح على الملزم بالكفيل وعلى الشخص الثالث بالمكفول، وعلى صاحب الحق بالمكفول له.

الكفالة قد تكون مطلقة؛ وقد تكون مقيدة بمدة. ففي الصورة الأخيرة لا بد أن تكون المدة منضبطة، ولا يحق للمكفول له أن يطلب من الكفيل إحضار المكفول قبل حلول الأجل، وذلك بخلاف الكفالة المطلقة، حيث يحق له أن يطلب من الكفيل إحضار المكفول في أيّ زمان.

إذا أحضر الكفيل المكفول في الزمان والمكان الذي قد التزم بتسليمه فيما تبرأ ذمته؛ وأما إذا لم يعمل بمقتضى التزامه يحبس إلى أن يحضر المكفول أو يؤدي بنفسه ما يكون على ذمة المكفول للمكفول له. والسؤال الرئيسي في المقام، والذي تكون هذه المقالة بقصد الإجابة عنه، هو: ما هي شرائط حبس الكفيل بحسب

---

(\*) أستاذ مساعد في قسم الفقه وأصول القانون الإسلامي في كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية في جامعة طهران.

(\*\*) أستاذ مساعد في قسم الفقه وأصول القانون الإسلامي في جامعة «آزاد إسلامي».

(\*\*\*) أستاذ مساعد في قسم الفقه وأصول القانون الإسلامي في جامعة عدالت.

الروايات ورؤية الفقهاء الإماميين؟ وهل يحبس الكفيف حتى يحضر المكافول أو يخلِّي سبيله إنْ أدى بنفسه دين المكافول إلى المكافول له؟ وهل يوجب عدم الوفاء بالالتزام من ناحية الكفيف أن يحكم عليه بالسجن؟

### حبس الكفيف في الفقه الإمامي

إذا طلب المكافول له من الكفيف أن يحضر المكافول، فامتنع الكفيف عن ذلك، فهل يحبس الكفيف إلى أن يؤدي الحق أو يعاقب عليه بغرامة مالية فحسب، من دون أن يحبس؟ وردت رواياتٌ صحيحة تنص على أنَّ للقاضي حبس الكفيف في هذه الصورة. وقد أفتى جملةً من فقهاء الشيعة وفق هذه الروايات، ومنهم: الشيخ الصدوق وسلام الدين الديلمي والشيخ الطوسي والمحقق والعلامة الحليان والشهيدان وغيرهم. فمن بين الروايات الآتية تكون إحداها فقط. وهي الرواية المنقوله في دعائم الإسلام - مشعرة بتغيير الكفيف بين الإحضار والأداء؛ بينما سائر الروايات تدل بالصراحة على حبس الكفيف إلى أن يحضر المكافول. ويرتفع التنازع المزبور إما بحمل سائر الروايات على رواية الدعائم؛ وإما بالقول بالتخيير.

ففي الدعائم: «عن أبي جعفر محمد بن علي عليهما السلام أنه قال: إذا تحمل الرجل بوجه الرجل إلى أجل، فجاء الأجل من قبل أن يأتي به، وطلب الحمالة، حبس، إلا أن يؤدي عنه ما وجب عليه إنْ كان الذي يطلب به معلوماً، وله أن يرجع به عليه، وإنْ كان الذي قد طُلب به مجهولاً ما لا بدَّ فيه من إحضار الوجه كان عليه إحضاره إلا أن يموت، وإنْ مات فلا شيء عليه»<sup>(١)</sup>.

وفي مسند زيد: «...زيد بن علي، عن أبيه، عن جده، عن علي (رضي الله عنهم)، أنَّ رجلاً كفل لرجل بنفسه فحبسه حتى جاء به»<sup>(٢)</sup>.

وفي وسائل الشيعة: «محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن الحسن بن موسى الخشَّاب، عن غياث بن كلوب بن فيهس البجلي، عن إسحاق بن عمار، عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام، أنَّ علياً عليهما السلام أتي برجلٍ كفل برجليه أتي برجلٍ كفل ببرجلٍ بعينيه، فأخذ بالكافل، فقال: احبسوه حتى يأتي بصاحبه»<sup>(٣)</sup>.

يقول العلامة المجلسي حول هذه الرواية، في ملاذ الأخيار: «حسن أو موئق. قوله:

بعينه: قال الوالد العلامة قدس الله روحه: أي ببدنه. ويمكن أن يقرأ بعينه بكسر العين، أي: بسبب سلف أو نسيرة. انتهى. والباء في قوله: بالكافر سببية، أي: أخذ الكفيل بسبب المكافل<sup>(٤)</sup>.

ووردت في وسائل الشيعة أربع روايات بمضمون أن علياً عليه السلام كان يحبس الكفيل إلى أن يحضر المكفول<sup>(٤)</sup>.

وقد عمل فقهاء الشيعة بمضمون هذه الروايات، وأفتووا بأنه لو امتنع الكفيل من تسليمه ألزمه الحاكم به؛ فإنْ أبى فللمستحق طلب حبسه من الحاكم حتى يحضره أو يؤدّي ما عليه إنْ أمكن أداوه عنه، كالدين؛ فلو لم يمكن، كالقصاص والزوجية والدعوى بعقوبة توجب حدًا أو تعزيرًا، ألزم بإحضاره حتماً مع الإمكان، وله عقوبته عليه كما في كل ممتنع من أداء الحق مع قدرته عليه، فإنْ لم يمكنه الإحضار وكان له بدألاً، كالدية في القتل وإنْ كان عمداً، ومهر مثل الزوجة، وجب عليه البدل. وقيل: يتعمّن إلزامه بإحضاره إذا طلبه المستحق مطلقاً؛ لعدم انحصار الأغراض في أداء الحق، وهو قويٌّ. ثم على تقدير كون الحق مالاً، وأداء الكفيل، فإنْ كان قد أدى بإنذنه رجع عليه؛ وكذلك إنْ أدى بغير إنذنه مع كفالته بإنذنه وتقدّر إحضاره، وإلا فلا رجوع<sup>(٣)</sup>. قال الشيخ الصدوق: «إذا كان لرجل على صاحبه حق فضمنته بالنفس فعليك تسليمه، وعلى الإمام أن يحبسك حتى تسلمه؛ وإنْ ضمنته بمالك فعليك بمالك<sup>(٤)</sup>. قال الشيخ الطوسي: «ومنْ ضمن لغيره نفس إنسان إلى أجل معلوم بشرط ضمان النفوس، ثمْ لم يأت به عند الأجل، كان للمضمون له حبسه حتى يحضر المضمون، أو يخرج إليه مما عليه<sup>(٥)</sup>. واشترط في كتابه المسوط تخليه سبيل الكفيل بتسليمه للمكفول. وصريح في الخلاف بحبسه الدائم. والذي يبدو بالنظر اختصاصه بموارد القتل أو المفاسد الاقتصادية المئلة.

قال في المسوط: «إذا تكفل [كفل خ لـ] بيدن رجل لرجل عليه مال أو يدعى عليه مالاً... وإن امتنع من تسليمه حبس حتى يسلم»<sup>(٤)</sup>. وقال في الخلاف: «إذا تكفل بيدن رجل، ففاب المكفول به غيبة يعرف موضعه، ألزم الكفيل إحضاره، ويمهل مقدار زمان ذهابه ومجيءه لإحضاره، فإن لم يحضره بعد انقضاء هذه المدة المذكورة حبس أبداً حتى يحضره أو يموت. وبه قال حميم من أحاز الكفالة

(١٠). ذهب يحيى بن سعيد إلى انحصار عقوبة الكفيل في الحبس، ولا يرى شيئاً بالبدن<sup>(١١)</sup>. وذهب الشيخ البهائي إلى أنه يحكم على الكفيل في آخر عليه من الحق أو المال<sup>(١٢)</sup>. وذهب المكفول بالحبس أو أداء الحق الذي يكون على ذمته<sup>(١٣)</sup>. وقد صورة عدم إحضاره للمكفول بالحبس أو أداء الحق الذي يكون على ذمته<sup>(١٤)</sup>. وقد قسم سلار الدّيّمي في المراسم الكفالة إلى قسمين: الكفالة العقدية؛ والكفالة القهريّة، وحصر حبس الكفيل في الكفالة العقدية، قال: «أما الكفالة فعلى ضربين: أحدهما: كفالة اقتضاها عقد؛ وكفالة قهر. فاما التي بالعقد فأن يتکفل رجل بوجهه إلى أجل معلوم. وإن جاء الأجل ولم يأت به بنفسه حبسه ليجيء به أو يخرج مما عليه»<sup>(١٥)</sup>. وذهب المحقق الحلبي إلى أنه لو امتنع الكفيل عن تسليم المكفول عنه يحبس حتى يحضر المكفول أو أدى ما في ذمته<sup>(١٦)</sup>. قال العلامة الحلبي في تذكرة الفقهاء: «إذا كانت الكفالة حالة، أو مؤجلة وحلّ أجلها، فإنْ كان المكفول به حاضراً وجب على الكفيل إحضاره إذا طلبه المكفول له، فإنْ أحضره، والا حبس؛ وإنْ كان غائباً فإنْ كان موضعه معلوماً يمكنه رده منه أمهل الكفيل بقدر ذهابه ومجيئه، فإذا مضى قدر ذلك ولم يأت به من غير عذر حبس، ولا يحبس في الحال. وبه قال عامة أهل العلم»<sup>(١٧)</sup>. وقال صاحب مفتاح الكرامة بعد نقل كلام العلامة الحلبي: «كما في النهاية والسرائر والشائع والنافع والتحرير والإرشاد واللمعة والروضة، وظاهر هذه الكتب أنه إذا أدى ما عليه وجب على المكفول له القبول، وibirأ الكفيل بذلك. وفي (التذكرة وجامع المقاصد) أنه إذا لم يرض بدفع المال، وطلب إحضاره، ألزمه الحاكم بإحضاره»<sup>(١٨)</sup>. ثم قال موضحاً لكلام العلامة الحلبي في قواعد الأحكام: «فيجب بالكفالة السعي في إحضارها، فلو لم يحضرها حبس لا غير»<sup>(١٩)</sup>.

كلام صاحب الجوادر

قال صاحب الجواهر في ذيل عبارة المحقق الحلبي: «لا إشكال ولا خلاف في أن للمكفول له مطالبة الكفيل بالمكفول عنه عاجلاً إنْ كانت الكفالة مطلقة أو معجلة، وبعد الأجل إنْ كانت مؤجلة، فإنْ سلمه تسلیماً تماماً، بحيث يمكن المستحق منه فقد برئ مما عليه من حق الكفالة؛ وإنْ امتنع الكفيل عن ذلك كان له حبسه عن الحكم، يل وعقوبته عليه حتى يحضره، أو يؤخذ ما عليه، كما عن النهاية،

والسرائر، والنافع، والتحرير، والإرشاد، والمصنف، والروضه»<sup>(١٨)</sup>.

إشكال صاحب الجوهر

قد استشكل صاحب الجواهر على القول بتخيير الكفيل بين إحضار المكفول وبين أداء دينه بنفسه، فقال: «إلا أنها كما ترى، ليس في شيء منها التخيير بين الإحضار والأداء؛ إذ قد يكون له غرض لا يتعلق بالأداء، أو بالأداء من الغريم لا من غيره»<sup>(١٩)</sup>.

قال صاحب الحدائق: «أما لو امتنع التسليم فقد عرفت من الأخبار المتقدمة أن للحاكم حبسه حتى يحضره. والأصحاب قد ذكروا هنا أن للحاكم حبسه حتى يحضره، قوله عقوبته عليه، كما في كل ممتنع عن أداء الحق. وفيه: إن غاية ما دلت عليه الأخبار المتقدمة هو الحبس حتى يحضره، وهذا كاف في عقوبته، فلا معنى لعقوبته زيادة على ذلك؛ لعدم الإذن فيه شرعاً»<sup>(٢٠)</sup>. يرى صاحب الرياض أنه إذا امتنع الكفيل من تسليمه ألممه الحاكم به، فإن أبي كان للمكفول له طلب حبسه منه حتى يحضر الغريم، أو يؤدي ما عليه إن أمكن أداوه عنه، كالدين؛ فلو لم يمكن، كالقصاص والزوجية والدعوى لعقوبة توجب حدأً أو تعزيراً، ألم يإحضاره حتماً مع الإمكان، قوله عقوبته عليه، كما في كل ممتنع من أداء الحق مع قدرته. فإن لم يمكنه الإحضار، وكان له بدألاً، كالدية في القتل وإن كان عمداً أو مهر مثل الزوجة، وجب عليه الإحضار»<sup>(٢١)</sup>. وبحسب رؤية الإمام الخميني رض كل من عليه حق مالي صحت الكفالة بيده، ولا يتشرط العلم بمبلغ ذلك المال. نعم، يشترط أن يكون المال ثابتاً في الذمة، فإن كان المكفول حاضراً وجب على الكفيل تسليمه إلى المكفول له، فإن سلمه له بحيث يمكن منه فقد برئ مما عليه، وإن امتنع عن ذلك يرفع الأمر إلى الحاكم، فيحبسه حتى يحضره أو يؤدي ما عليه في مثل الدين»<sup>(٢٢)</sup>. وفي وسيلة النجاة: «إذا تحققت الكفالة جامعة للشرائط جازت مطالبة المكفول له الكفيل بالمكفول عاجلاً إذا كانت الكفالة مطلقة أو معجلة؛ وبعد الأجل إن كانت مؤجلة. فإن كان المكفول حاضراً وجب على الكفيل إحضاره؛ فإن أحضره وسلمه تسليماً تاماً بحيث يمكن المكفول له منه فقد برئ مما عليه؛ وإن امتنع عن ذلك

كان له حبسه عند الحاكم حتى يحضره أو يؤدي ما عليه؛ وإنْ كان غائباً فإنْ كان موضعه معلوماً يمكن الكفيل رده منه أمهل بقدر ذهابه ومجيئه، فإذا مضى قدر ذلك ولم يأتي به من غير عذر حبس<sup>(٢٣)</sup>. وفي موارد السجن: «إذا امتنع الكفيل عن تسليم المكفول يجبره الحاكم عليه؛ فإنْ امتنع يحق للمكفول له أن يطلب حبسه من الحاكم إلى أن يحضره أو يؤدي ما كان عليه إنْ كان يمكنه الأداء، كالدين<sup>(٢٤)</sup>. يقول الطبسي: «وما يقال: إن التخيير بين الإحضار والأداء ليس في ما تقدم من الأخبار، إلا خبر الدعائم؛ إذ قد يكون للمكفول له غرض لا يتعلق بالأداء، أو لا يريده من غير المكفول، إنما يرِد فيما لو كانت الكفالة في غير المال، وإنْ كان مالاً فلا شك في انحلال عقد الكفالة بأداء الكفيل الدين، كما ينحل بتسليم المكفول أو بإبراء المكفول له أو بموته المكفول أو برفع المكفول له يده عن الكفالة، ومعه لا يبقى مجال لهذا الإشكال. أضيف إلى ذلك احتمال ورود الرواية مورد الغالب من عدم بذل الكفيل المال، كما احتمله في مفتاح الكرامة»<sup>(٢٥)</sup>.

### حبس الكفيل بحسب رؤية القانون المدني

قررت المادة ٧٤٠ من القانون المدني: الكفيل يكون ملزماً بإحضار المكفول في الزمان والمكان الذي قد التزم بتسليمه فيهما، والاً فعليه أن يؤدي الحق الثابت على ذمة المكفول إلى المكفول له<sup>(٢٦)</sup>. مفاد هذه المادة يكون منطبقاً مع رأي جمع من فقهاء الفريقين، من أنه إذا امتنع الكفيل عن إحضار المكفول يكون غارماً، وعليه أن يؤدي بنفسه ما يكون ثابتاً على ذمة المكفول. وثوّيد ذلك بعض روایات العامة أيضاً، مضافاً إلى أن العرف وبناء العقلاة يساعده، فإنه إذا أدى الكفيل حق المكفول له فلا يبقى مبرراً لإبقاء الكفيل في السجن.

قررت المادة ٧٤٣: إذا التزم الكفيل أن يدفع مالاً إلى المكفول له في صورة عدم إحضاره للمكفول يجب عليه أن يعمل وفق ما التزم به<sup>(٢٧)</sup>. هذه المادة إنما تنص على لزوم وفاء الكفيل بما التزم به، ولا يتصدّى لبيان حكم ما إذا لم ي عمل الكفيل وفق التزامه. لو قيل بأنه لا يكون ثمة عقوبة في فرض عدم عمل الكفيل بتعهده، فيرد عليه حينئذ بأن التعهد المزبور سوف يفتقد الخصيصة القانونية، ويبقى كوعبر

أخلاقيًّا محض، فيقع حق المكفول له في معرض التضييع والتفويت. فلا بد من فرض عقوبة على الكفيل . وهو يكون السجن بحسب الروايات .. وبناء على رأي بعض الفقهاء يجر الكفيل أولاً بالأداء؛ فإن امتنع يحبس. يحاول الكفيل حينئذ إحضار المكفول بأي وجه ممكن؛ لئلا يتضرر بنفسه. ومن البديهي أن من يتقبل الكفالة يلزم أن يكون عالماً بتعاتها القانونية. وهذه التبعة بحسب الروايات والأدلة الأخرى هي الحبس.

## آراء علماء العامة حول حبس الكفيل في الأمور المالية

أجمع علماء العامة على مشروعية الكفالة المالية<sup>(٢٨)</sup>. وصرّحوا بأنه لو لم يعمد المكفول بتعهده أو مات معسراً، وكان الكفيل قد امتنع عن إحضاره، فعلى الكفيل الغرامة. وأمّا إذا امتنع عن أداء الغرامة فهل يحبس إلى أن يؤدي الدين أو يثبت تقدّر إحضار المكفول؟ ذهب علماء الحنفية والشافعية إلى أنه يلزم الكفيل بإحضار المكفول؛ وأمّا إذا لم يحضره فلا يجبر على أداء الغرامة، بل إنّما يحبس حتّى يثبت تقدّر الإحضار أو يؤدي الدين<sup>(٢٩)</sup>.

جاء في أحكام السجن ومعاملة السجناء: «صرحت الأحناف والشوافع بجواز حبس الكفيل؛ لأجل تخلّفه عمّا التزم بأدائه؛ لأنّ ذمته قد انضمّت إلى ذمة المكفول بمطالبة المكفول له. فيجوز حبسه إلاّ أن يثبت إعساره. وهذا مقتضى كلام المالكيّة والحنابلة، بل قد نقل عليه إجماع الفقهاء»<sup>(٣٠)</sup>.

## تسليم المكفول المحبوس بحسب رؤية فقهاء الشيعة

إذا كان المكفول محبوساً فهل يجب تسليمه أيضاً أم لا؟ فسئل الفقهاء في ذلك  
بين ما إذا كان المكفول في سجن الحكم الشرعي فيجب؛ وبين ما إذا كان  
المكفول في سجن ظالم فلا يجب. وإليك أنظارهم: قال الشهيدان: «ويرأ الكفيل  
بتسليمه تسليماً تاماً بأن لا يكون هناك مانع من تسلمه، كمتقلب، أو حبس ظالم،  
وكونه في مكان لا يتمكّن من وضع يده عليه»<sup>(٢١)</sup>. ويرى صاحب الجواهر وجوب  
تسليم المكفول فيما إذا كان في سجن حاكم عادل؛ معللاً بإمكان استيفاء الحقّ

حينئذ. قال: «لو كان المكفول محبوساً في حبس الحاكم العادل وجب تسلمه؛ لأنَّه متمكنٌ من استيفاء حقه منه؛ ضرورة أنه برفع أمره إليه يخرجه من الحبس أو يطالبه وهو فيه وينهي أمره معه ولو بأن يحبسه على الحقين معاً»<sup>(٢٣)</sup>. وقال في شرائع الإسلام: «لو كان محبوساً في حبس الحاكم وجب تسلمه؛ لأنَّه متمكنٌ من استيفاء حقه؛ لو كان في حبس ظالم»<sup>(٢٤)</sup>. وجاء في تحرير الأحكام: «ليس له أن يسلمه إيهام محبوساً في حبس الظالم، كما قلنا؛ ولو أن يسلمه محبوساً في حبس الحاكم، فإن طالب الحاكم بإحضاره أحضره مجلس الحكم، وحكم بينهما، ثم ردَه إلى السجن»<sup>(٢٥)</sup>. وقال في الحدائق الناضرة: «لو كان في حبس الحاكم الشرعي لم يمنع ذلك تسليمه؛ للتتمكنُ من استيفاء الحق؛ بخلاف ما إذا كان في حبس الجائز. والفرق بينهما واضحٌ في الأغلب؛ فإنَّ الحاكم الشرعي لا يمنع من إحضاره ومطالبته بالحق، بخلاف الجائز... ثم إنَّه لو كان في حبس الحاكم الشرعي فطلبه الكفيل من الحاكم أمرُ الحاكم بإحضاره، وحكم بينهما؛ فإنَّ انفصلت الحكومة بينهما ردَه إلى الحبس بالحقِّ الأول؛ ولو توجَّه عليه حقٌّ يوجب الحبس جلسه أيضاً بالحقين معاً، وتوقف فكه على خلاصه من الحقين معاً»<sup>(٢٦)</sup>.

## تسليم المكفول المحوس بحسب رؤية العامة

صرح مشهور فقهاء العامة بأنّ الكفيل لو تعهد بتسليم المكفول في مكان خاص، فحبس المكفول عند غير حاكم شرعيّ، لم يجز للمكفول له إلزام الكفيل بإحضار المكفول المحبوس؛ فإنّ كونه في حبس كذلك يكون مانعاً عن استيفاء الحقّ.

النتيجة

تحصلّ مما ذكرناه النتائج التالية:

١. إن المادة (٧٤١) من القانون المدني وإن لم تصرّح بحبس الكفيل في صورة عدم وفائه بما التزم به؛ إلا أنه يمكن إثبات ذلك بالروايات وبسائر الأدلة.
  ٢. ذهب جمّعُ علماء الشيعة والسنّة إلى حبس الكفيل، وصرّحوا باتفاقه في

السجن إلى أن يحضر المكفول، وقالوا: ليس عليه شيء آخر غيره، كأداء الحق. وتتوافق آراء هؤلاء مع مضمون عدّة من الروايات. وذهب بعضُ آخرين إلى تخيير الكفيل بين إحضار المكفول وبين أداء ما عليه من الحق.

٣. لا يحبس الكفيل إذا ثبت أنَّ إحضار المكفول عنه لم يكن ممكناً له، كما إذا كان المكفول في حبس ظالم أو غائباً منقطعاً أو كان في مكانٍ غير معلوم.

٤. شرائط حبس الكفيل بحسب رؤية الفريقين عبارة عن: أ. امتياز الكفيل عن تسليم المكفول في الأمور المالية؛ بـ. مطالبة المكفول له حبس الكفيل؛ جـ. كون الكفالة بإذن المكفول له وإجازته؛ دـ. كون الكفالة حالة أو مؤجلة وحلّ أجلها؛ هـ. عدم كون الكفيل في حبس حاكمٍ ظالم، وعدم كون المكفول غائباً منقطعاً لا يعرف مكانه.

وقد اشترط المالكي والحنابلة، مضافاً إلى ذلك، عدم إعسار المكفول عنه، فلو امتنع الكفيل عن إحضار المكفول عنه، فمات الأخير مُعسراً، حكم على الكفيل بالغرامة.

## المواضيع

- (١) التمييسي المغربي، دعائم الإسلام ٢: ٦٤.
- (٢) البقاعي، مسنن زيد: ٢٥٧.
- (٣) الحر العاملی، وسائل الشيعة ١٣: ١٥٦.
- (٤) الموسوي، ملاد الأخيار ٩: ٥٥٥.
- (٥) الحر العاملی، وسائل الشيعة ١٣: ١٥٦، ج ٤، ٢، ٢، ١.
- (٦) الجعیي العاملی، الروضۃ البهیۃ في شرح اللمعۃ الدمشقیۃ ١: ١٠٢، ١٠١.
- (٧) الصدقوق، المقتنع: ٣٧٨.
- (٨) الطوسي، النهاية: ٣١٥.
- (٩) الطوسي، المبسوط ٢: ٣٣٧.

- (١٠) الطوسي، الخلاف :٢ .٢٢٢ .

(١١) الحلي، الجامع للثرائين: .٣٠٣ .

(١٢) بهاء الدين العاملی، جامع عباسي: .٢٢٥ .

(١٣) سلار الديلمی، المراسيم العلوية: .٢٠٠ .

(١٤) الحلي، شرائع الإسلام: ٢ :١١٥ .

(١٥) الحلي، تذكرة الفقهاء: ٢ :١٠٢ .

(١٦) العاملی، مفتاح الكرامة: ٥ :٤٣٤ .

(١٧) المصدر السابق: .٤٢٩ .

(١٨) التنجي، جواهر الكلام: ٢٦ :١٨٩ .

(١٩) المصدر نفسه.

(٢٠) البحرياني، الحدائق الناضرة: ٢١ :٦٥ .

(٢١) الطباطبائي، رياض المسائل: ٩ :٢٩٢ .

(٢٢) الخميني، تحرير الوسيلة: ٢ :٣٦ - ٣٥ .

(٢٣) الإصفهانی، وسيلة النجاة: ٢ :١٤٦ .

(٢٤) الطبسی، موارد السجن: ٢ :٤٢٣ .

(٢٥) المصدر نفسه.

(٢٦) منصور، قانون مدنی: .١٢٨ .

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) ابن قدامة، المغني: ٤ :٦١٦؛ ابن حزم الأندلسی، المحتلى: ٢ :٢٢٧ .

(٢٩) ابن تیيبة، مجموع الفتاوى: ٢٩ :٥٤٧ .

(٣٠) حسن أبو غدة، أحكام السجن ومعاملة السجناء: ٢٠٥ .

(٣١) الجباعي العاملی، الروضۃ البھیۃ فی شرح اللمعة الدمشقیۃ: ٤ :١٥١ .

(٣٢) التنجي، جواهر الكلام: .٢٠١ .

(٣٣) الحلي، شرائع الإسلام: ٢ :١١٦ .

(٣٤) الحلي، تحرير الأحكام: ١ :٢٢٥ .

(٣٥) البحرياني، الحدائق الناضرة: ٢١ :٧٦ .

# «سد الذرائع وفتحها» و«مقدمة الواجب والحرام» مقارنة موضوعية وحكمية

أ. علي محمدی هویه<sup>(\*)</sup>

د. أصغر آقا مهدوی<sup>(\*\*)</sup>

## التمهید

منذ عصور قديمة، أصبحت مسألة «مقدمات الواجب والحرام» أو «الوسائل المفضية إلى الواجب أو الحرام» معركة للبحث بين علماء الشيعة والعامّة، وهو أنه إذا كان هناك وسيلة تفضي إلى الحرام فهل يمكن القول بحرمتها إذا لم يدل دليل خاص على حرمتها أو لا؟ وكثيراً ما يُطرح هذا البحث في كتب العامّة تحت عنوان: «سد الذرائع وفتحها»؛ وفي كتب الشيعة تحت عنوان: «مقدمة الواجب والحرام»؛ وكذلك يعتقد البعض أنه لا فرق بين هاتين المسألتين في كتب الشيعة والعامّة<sup>(١)</sup>.

نحن في هذه المقالة نتابع هاتين المسألتين من ناحية الموضوع والحكم. في البداية ندخل في البحث عن عنوان: «مقدمة الواجب والحرام» في كتب الشيعة والعامّة. هل هذا العنوان موجود في كتب العامّة أو لا؟ وبعبارة أخرى: إن البحث حول مقدمة الواجب والحرام هل ينحصر في عنوان «سد الذرائع وفتحها» أو لا، بل إن نفس عنوان «مقدمة الواجب» موجود في كتب العامّة. بعد التحقيق حول المراد من عنوان «المقدمة» عند العامّة والشيعة نبين هل أن هناك فرقاً بين هذا العنوان في كتب الشيعة والعامّة أو

٦٤

(\*) أستاذ في جامعة الإمام الصادق<sup>عليه السلام</sup> في طهران، متخصص في الفقه والقانون.

(\*\*) أستاذ في جامعة الإمام الصادق<sup>عليه السلام</sup> في طهران، له أعمال ومصنفات متعددة في مجال الفقه والقانون.

بعد ذلك نرکز على مفهوم «سد الذرائع وفتحها» الذي ورد في كتب العامة، حتى يمكن لنا التمييز بين قاعدة «سد الذرائع وفتحها» و«مقدمة الواجب والحرام»؛ لأنه - رغم أن العلماء بادروا إلى البحث عن هذين المفهومين وحكمهما - لم يتبيّن نطاقهما الموضوعي بالضبط، وهما في حالة من الغموض. وإن هذا قد يؤدي إلى عدم الانضباط في تطبيق الحكم على المصاديق المختلفة، وإلى المغالطة في البحث عن حكمهما، والمقارنة بين حكمهما. فالباحث في هذه المقالة يدور حول المقارنة بين «سد الذرائع وفتحها» و«مقدمة الواجب والحرام» من ناحية الموضوع والحكم. ويبيّن أن مفهوم سد الذرائع أعمّ من المقدمة المصطلح في الكتب الأصولية. ولأجل وضوح أكثر ندخل في قاعدة «الإعانة على الإثم»، والتحقيق الإجمالي حول مفهومها، والفرق بينها وبين مقدمة الواجب والحرام؛ ليبيّن أن بعض المصاديق المطروحة في البحث عن «سد الذرائع وفتحها» في كتب العامة يدخل في قاعدة الإعانة على الإثم. فالنتيجة أن قاعدة «سد ذرائع وفتحها» أوسع مفهوماً من «مقدمة الواجب والحرام». وفي النهاية ندخل في البحث عن حكمهما، من وجهة نظر الشيعة والعامّة، ونبين القول المختار.

وأما حول السير التاريخي لمسألة سد الذرائع فيمكن أن يقال: إنه يرجع إلى منتصف القرن الثاني الهجري. وأول من عرفها كمصدر لمعرفة الأحكام هو أنس بن مالك، إمام المذهب المالكي. وبعده توسيع هذا الاعتقاد بها كمصدر للإجتهداد. وأما في مذهب الإمامية فالسيد المرتضى وإمام الحرمين بادروا إلى البحث التفصيلي حول مقدمة الواجب ضمن مباحث الأوامر في كتبهم الأصولية<sup>(٢)</sup>.

مقدمة الواح في كتب الإمامية وأهل السنة

قد ذكر في بعض الكتب الأصولية في مذهب أهل السنة بحث حول مقدمة الواجب تحت عنوان: «مقدمة الواجب»<sup>(٣)</sup>، أو «ما لا يتم الواجب إلا به هل يوصف بالوجوب»<sup>(٤)</sup>. ويبحث فيها هل الأمر بالشيء يستلزم وجوب ما لا يتم الواجب إلا به أو لا<sup>(٥)</sup> قال السبكي في شرحه على المنهاج: «وقولنا: ما لا يتم الواجب إلا به يشمل بالوضع ثلاثة أشياء: الجزء والسبب والشرط، لكن الجزء ليس مراداً هنا؛ لأن الأمر بالكلّ أمرٌ به تضمننا، ولا تردد في ذلك، وإنما المراد السبب والشرط، وأن الأمر بالشيء هل

يستلزم الأمر بسببه أو شرطه أو لا؟ ولذلك عبر بعضهم بالمقدمة، والمقدمة خارجة عن الشيء، مقدمة عليه، بخلاف الجزء؛ فإنه داخل فيه. والختار وجوب السبب والشرط، كما ذكر المصنف<sup>(٥)</sup>. والمراد من السبب ما يستلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه عدم. والمراد من الشرط ما يستلزم من عدمه العدم، بخلاف وجوده فهو لا يستلزم الوجود.

وأيضاً نرى في كتب الإمامية تقسيم المقدمة إلى: داخلية؛ وخارجية، وإخراج  
القسم الأول، الذي يسمونه بالجزء عن البحث؛ على توجيهين: **الأول**: إنكار المقدمية  
للجزء رأساً؛ باعتبار أنَّ المركب نفس الأجزاء بالأسر، فكيف يفرض توقيف الشيء  
على نفسه؟! **والثاني**: بعد تسليم أنَّ الجزء مقدمة، ولكنْ يستحيل اتصافه بالوجوب  
الغيري ما دام أنه واجب بالوجوب النفسي؛ لأنَّ المفروض أنه جزء الواجب بالوجوب  
النفسي، وليس المركب إلا أجزاءه بالأسر، فينبسط الوجوب على الأجزاء. وحينئذ لو  
وجب الجزء بالوجوب الغيري أيضاً لاتُنصلف الجزء بالوجوبين<sup>(١)</sup>. وأيضاً نرى تقسيم  
المقدمة الخارجية إلى: عقلية؛ وشرعية؛ وعادية. وهذا يشمل الاقتضاء والشرط وعدم  
المانع والسبب. فعلى هذا - مع أن الإمامية قد بحثوا حول هذه المسألة بدقة أكثر  
وتفصيل أشمل من العامة -. يمكن القول: إنه لا فرق بين «المقدمة» في رأي العامة  
والإمامية، وهو ما يشمل السبب والشرط، اللذين يمكن الجمع بينهما في عنوان:  
المقدمة الخارجية».

فبعد التحقيق حول مسألة مقدمة الواجب ينبغي الغور في مسألة سد الذرائع وفتحها، الذي يعتبر إحدى مستدendas العامة في استبطاط الأحكام الشرعية. قال محمد سلام مذكور: «الواقع أن الفقهاء جميعاً يأخذون بأصل الذرائع، مع اختلاف في مقدار الأخذ به، وتبادر في طريقة الوصول إلى الحكم؛ إذ المشاهد في أحكام الفروع أن أكثر الفقهاء يعطي الوسيلة (الذريعة) حكم الغاية إذا تعينت الوسيلة طريقاً لهذه الغاية؛ أما إذا لم تعين لها فالمشهور عن الإمام مالك أنها تعتبر أصلاً للأحكام، ونغرب في ذلك الإمام أحمد، وتعدهما ابن تيمية وابن قيم...»<sup>(٧)</sup>.

ومثاله في الفتوى الفقهية: عدم جواز بيع العينة. والعينة: شراء ما باع بأقل مما باع. وسمى عينة لأن العين غير مقصودة في البيع، ولكن المقصود التذرع بها إلى ما

يشبه الربا. ومثاله: أن يشتري ثوباً من إنسانٍ بعشرة دراهم إلى شهر، ثم يبيعها نقداً إلى نفس البائع بخمسة نقداً، فيحصل له خمسة حالاً، ويبقى في ذمته عشرة دراهم. فمن قال بحرمة سدّ الذرائع يمنعون من هذا البيع، قائلين: إن هذا بيعٌ قصد منه التوسل به إلى الربا، فيمنع سداً للذريعة. وقال ابن فردون: «من ذلك عقود الربا، وعقود العينة، وسلف جرّ منفعة، وما أشبهه. فكلّ هذه وما جرى مجريها يجب على الحاكم المنع منه ابتداءً إذا علم به، وفسخه إذا اطلع عليه، مع تأديب منْ اعتاد تعاطي هذه العقود»<sup>(١)</sup>. وقال أيضاً: «ومن ذلك: زواج المسلم النصرانية في دار الحرب؛ لما يخشى على الذرية من التضرُّر. ومن ذلك: عقود الغرر؛ لأنها ذريعة إلى أكل المال بالباطل، كالعبد الآبق والبعير الشارد»<sup>(٢)</sup>. وبعد ذلك ندخل في أنه هل هناك فرق بين مسألة سدّ الذرائع وفتحها وبين مقدمة الواجب ومقدمة الحرام أو لا؟

سد الذرائع وفتحها

الذرائع جمع الذريعة، ولها مدلولان: مدلول لغوي؛ ومدلول اصطلاحي. أما الذريعة في اللغة فبمعنى «الوسيلة»<sup>(١٠)</sup>، أو بعبارة أخرى: «الوسيلة التي يتوصل بها إلى الشيء»<sup>(١١)</sup>. وأما معناها الاصطلاحي فقد اختلف فيه العلماء على أقوال:

**الأول:** عرّفها الشاطبي بأنه «التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة»<sup>(١٢)</sup>.

**الثاني:** الذريعة «ما يتوصل به إلى شيء ممنوع مشتمل على مفسدة»<sup>(١٢)</sup>.

**الثالث: الذريعة:** الفعل الذي ظاهره أنه مباح، وهو وسيلة إلى فعل المحرّم<sup>(٤)</sup>.

إلى تعاريف أخرى لا مجال لها في هذا الاختصار.

لكن يرُدُّ على هذه التعريفات إشكالاتٌ، ومن جملتها: افتقارها على الوسيلة المفضية إلى الحرام، مع أن الذريعة أعمّ من أن تكون وسيلة للحرام أو غيره من الأحكام، كما يشعر قول العلامة أبي عباس شهاب الدين أحمد بن إدريس، الشهير بالقرافىء، بأن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها، وتكرهه وتتدب وتباح<sup>(١٥)</sup>. فلذا يمكن أن نقول: إن أنساب التعاريف تعريفها بالوسيلة المفضية إلى الأحكام الخمسة<sup>(١٦)</sup>. وأما لو أضيف إلى الذريعة كلمة «سد»، وقيل: «سد الذرائع»، يكون هذا فرينةً على أن المراد هو الوسيلة إلى الحرام. ومن أن السد يقابل الفتح لو أضيف إلى

الذریعة كلمة «الفتح» يكون هذا فرینة على أن المراد هو الوسيلة إلى الواجب. فالمراد من «سدّ الذرائع» المنع عن الوسائل المفضية إلى الحرام، ومن «فتح الذرائع» فتح الوسائل المفضية إلى الواجب.

**«مقدمة الواحى والحرام» و«سدّ الذرائع وفتحها»**

فَيَلِ: الظاهر هو أن هذا البحث هو نفس ما يبحث عنه في علم الأصول في مذهب الإمامية تحت عنوان: «مقدمة الواجب»، ولا فرق بين الذريعة والمقدمة<sup>(١٧)</sup>. ويؤيد ذلك ما قيل في التعليقة على الفرق الثامن والخمسين بين قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل، من كتاب الفروق، بعد قول المصنف بأن حكم الوسائل حكم ما أفضت إليه من وجوب وغيره، فقال المحسني: «قلت: جميع ما قاله في هذا الفرق صحيح، غير ما قاله من أن حكم الوسائل حكم ما أفضت إليه من وجوب وغيره؛ فإن ذلك مبني على قاعدة: إن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب». وال الصحيح أن ذلك غير لازم في ما لم يصرح الشرع بوجوبه، والله تعالى أعلم<sup>(١٨)</sup>. وفرق الدكتور وهبة الزحيلي بين الذريعة والمقدمة، بأن المقدمة ما يتوقف عليها وجود الشيء، ولو لاها لما تمكّن أحد من تحقيق الهدف المقصود؛ وأن الذريعة وإن كانت وسيلة للتوصُّل إلى الشيء المقصود، لكن وجود الشيء المقصود لا يتوقف عليها. فعلى سبيل المثال: إن ضرب الرجل في قوله سبحانه: «وَلَا يَضْرِبَنَّ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُعْفَفُونَ مِنْ زِيَّنَتِهِنَّ» (النور: ٣١) من باب الذريعة، لا من باب المقدمة؛ لأن افتتان الرجل بالمرأة لا يتوقف على ضرب الرجل، بل هو وسيلة إلى تلك المفسدة. لكنه باطل؛ لأن ضرب الرجل أيضاً مقدمة لافتتان الرجل بها.

بيان ذلك: إن العلة والسبب لوجود الشيء ينقسم إلى قسمين: علة منحصرة؛ وعلة غير منحصرة، بمعنى أن وجود الشيء تارة يتوقف على تحقق «ألف» لا غير، ففي هذه الحالة يكون «ألف» علة منحصرة لوجود المقصود؛ وتارة يكون لوجود الشيء أسباب كثيرة، أحدها: «ألف»، ففي هذه الحالة تكون «ألف» علة غير منحصرة، وفي نفس هذه الحالة إذا كانت الأسباب في عرض آخر، بمعنى أن كل سبب يستقل في إيجاد الشيء المقصود، فالسبب علة تامة لوجود الشيء؛ وأما إن لم تستقل الأسباب في

إيجاد المقصود وإيجاده فيحتاج إلى اجتماع الأسباب، فكلّ سببٍ علةٌ ناقصة أو جزء العلة لوجود المقصود. بعد ذلك نقول: إن المقدمة تعم جميع هذه الأقسام، فضرب الرجل أيضاً مقدمة لافتان الرجل بها، غايتها نقول: إنه مقدمة غير منحصرة. فالظاهر عدم الفرق بين الذريعة والمقدمة. فالمراد ما يتوقف عليه وجود الشيء، سواء أكانت علةً تامةً للشيء أم جزء العلة، سواء أكانت علةً منحصرة أم غير منحصرة.

والتحقيق أن للمقدمة إطلاقان:

**الأول:** المقدمة بالمعنى الأحسن، وهو نفس ما يبحث عنه في الكتب الأصولية تحت عنوان: «مقدمة الواجب ومقدمة الحرام».

**الثاني:** المقدمة بالمعنى الأعم، وهو أعم من المصطلح الأول، ويشمل الإعانة على الإثم، وسبب الفرق بينهما سينتضح ضمن المباحث الآتية إنْ شاء الله، فنمرّ عنها. ويظهر مما ذكر في كتب أهل السنة أن مفهوم سدّ الذرائع أعمّ من المقدمة (بالمعنى المصطلح، أي المقدمة بالمعنى الأخص) - وإن أطلق عليه «المقدمة» (بالمعنى أو الأعم) -، ففيشمل الإعانة على الإثم والسبب.

وأما ما قيل من أنه لا فرق بين «مقدمة الواجب والحرام» وبين «سدّ الذرائع وفتحها» لو أُريد به دعوى التساوي بين هذين المفهومين، فكلّ ما يطرح في بحث سدّ الذرائع يمكن طرحه في بحث «مقدمة الواجب والحرام»، فهذا لا يدلّ عليه ظاهر كلام الفريقين. وكما قلنا: إن «سدّ الذرائع وفتحها» أوسع مفهوماً من «مقدمة الواجب والحرام». وربما يمكن القول: إن النسبة بين هذين المفهومين عمومٌ وخصوص مطلق.

وإليك بعض أمثلة سد الذرائع؛ حتى ترى أنها لا تدخل في «مقدمة الواجب والحرام» بل تدخل في قاعدة الإعانة وغيرها. ولكن قبل ذكر هذه الأمثلة ينبغي الإشارة إلى قاعدة الإعانة على الأئمـ

قاعدة الإعانة على الإثم

الإعانة على الإثم معناها مساعدة الآثم وإعانته في جهة تحقق الإثم وصدر عن العصبية، سواء كانت مساعدة عملية أم مساعدة فكرية إرشادية<sup>(١٩)</sup>.

وكما هو واضح إن في القاعدة طرفين: الأول هو المعين؛ والثاني هو الآثم، وهو غير معين، خلافاً لمصطلح «المقدمة» المبحوث عنها في الكتب الأصولية؛ حيث إن له طرفاً واحداً، وهو الفاعل، الذي بنفسه يبادر إلى ذي المقدمة، وبعبارة أخرى: فاعل المقدمات هو نفسه فاعل الفعل الحرام. فمثلاً: إذا أتى شخصٌ بخمرٍ حتى يشرب بنفسه فهذا يدخل في بحث «مقدمة الحرام»، ولكن إذا أتى شخصٌ بخمرٍ حتى يشرب الآخرون فهذا وإنْ كان في الحقيقة مقدمة للحرام من جهة أن الشخص الأول وفر الخمر الذي هو (أي توفير الخمر) مقدمة لشربه، لكنه لا ينظر إليه من حيث مقدميته، بل ينظر إليه من حيث الإعانة على الإثم.

ولذا لو قلنا بأن مقدمة الحرام ليست بحرام فلا ينافي قولنا بحرمة فعل المعين في المثال الثاني؛ لأنَّه غير ملحوظ من حيث مقدميته (بالمعنى الأخضر)، بل يلاحظ من حيث الإعانة على الإثم، الذي هو عنوان مستقل في تعلُّق الحكم.

### بعض الأمثلة المذكورة في باب سد الذرائع الخارجية عن بحث «مقدمة الحرام»

١. عدم جواز بيع الكراع والسلاح في أيام الفتنة؛ سداً لذريعة القتل والفساد، وعدم جواز بيعهما من الكفار. قال ابن فردون: «وَكَذَلِكَ لَا يَجُوزُ بَيْعُ آلةِ الْحَرْبِ، مِنَ الْكَرَاعِ وَالسَّلَاحِ وَالسُّرُوجِ وَالثُّرُوسِ وَتَحْوِيَّ ذَلِكَ مِمَّا يُتَقَّىُ بِهِ، لِلْحَرَبِيِّينَ؛ لِمَا يُتَقَّىُ مِنْ تَقْوِيَّتِهِمْ بِذَلِكَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ»<sup>(٢٠)</sup>. ولكنَّه لا يدخل في «مقدمة الحرام»؛ وهذا واضح بعد ما بيَّناه من الفرق بين قاعدة الإعانة على الإثم وبين مقدمة الحرام. فهذا يدخل في قاعدة الإعانة على الإثم. وقد أشار إليه ابن قيم بعد ذكر هذا المثال في الوجه السابع والخمسون من أدلةه على حرمة سد الذرائع، فقال «قَالَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ عَنْ بَيْعِ السَّلَاحِ فِي الْفِتْنَةِ، وَلَا رَيْبَ أَنَّ هَذَا سَدًا لِذِرْيَةِ الْإِعَانَةِ عَلَى الْمَعْصِيَةِ... وَمِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ هَذَا الْبَيْعَ يَتَضَمَّنُ الْإِعَانَةَ عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُذُونَ، وَفِي مَعْنَى هَذَا كُلُّ بَيْعٍ أَوْ إِجَارَةٍ أَوْ مُعَاوَضَةٍ تُعِينُ عَلَى مَعْصِيَةِ اللَّهِ، كَبَيْعِ السَّلَاحِ لِلْكُفَّارِ»<sup>(٢١)</sup>.

٢. عدم جواز السفر بالمصحف إلى أرض العدو؛ خشية تلفه وتملُّكه ووقوعه بأيديهم.

٣. عدم جواز عقود الغرر. قال ابن فردون: «وَمَنْ ذَلِكَ: عَقُودُ الْفَرَرِ؛ لِأَنَّهَا ذِرْيَةُ

إلى أَكْلِ الْمَالِ بِالْبَاطِلِ»<sup>(٢٢)</sup>.

وكما شاهد فإن هناك موارد تطرح في موضوع سد الذرائع، لكنها لا تدخل في موضوع مقدمة الحرام، بل تدخل في عناوين أخرى، كقاعدة الإعانة على الإثم أو السبب.

حتى الآن بيتنا أن القائل بأنه لا فرق بين «مقدمة الواجب والحرام» و«سد الذرائع وفتحها» لو كان يريد دعوى التساوي بين هذين المفهومين فهذا مردود على ما أثبتناه. وأما لو كان يريد أنه لا فرق في الحكم بين «مقدمة الواجب والحرام» وبين «سد الذرائع وفتحها» من حيثية خاصة لسد الذرائع، وهي حيثية مقدمتها بالمعنى الأخص، فهذا صحيح لا كلام فيه، أي إذا صدق على مصاديق سد الذرائع وفتحها عنوان مقدمة الواجب والحرام فلا فرق بينهما من ناحية الحكم، فكل ما حكمنا في بحث مقدمة الواجب والحرام نحكم به في سد الذرائع وفتحها، ولذا قال محشى كتاب الفروق: إن ذلك مبني على قاعدة: «إن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»<sup>(٢٣)</sup>.

بعد بيان الفرق بين «مقدمة الواجب والحرام» وبين «سد الذرائع وفتحها» من ناحية الموضوع والمفهوم ندخل في البحث عن حكمها. فلنقدم أقسام الذريعة، مقدمة على بيان حكمها.

أقسام الذريعة

وقد قسمها ابن القيم إلى أقسام أربعة:

١. الوسائل الموضوعة للإفشاء إلى المفسدة، ومثالها: شرب المسكر المفضي إلى مفسدة السكر، والزنى المفضي إلى اختلاط المياه وفساد الفراش. وليس لهذه الأفعال ظواهر غير الإفشاء إلى المفسدة.

٢. الوسائل الموضوعة للأمور المباحة، إلا أن فاعلها قصد بها التوسل إلى المفسدة، ومثالها: فعل منْ يعقد النكاح قاصداً به التحليل، أو يعقد البيع قاصداً به الرُّبَا.

٣. الوسائل الموضوعة للأمور المباحة، والتي لم يقصد التوسل بها إلى المفسدة، لكنها مفضية إليها غالباً، ومفسدتها أرجع من مصلحتها. ومثالها: مسبة آلة

الشركين بين ظهريهم فيسبوا الله عدواً، وتزئن المتوفى عنها زوجها في زمان عدتها.  
٤. الوسائل الموضوعة للمباحث، وقد تفضي إلى المفسدة، ومصلحتها أرجح من مفسدتها، ومثالها: النظر إلى المخطوبة والمشهود عليها، وكلمة الحق عند سلطان حائز (٢٤).

أقوال العامة

يرى ابن قيم أن الوسيلة تأخذ حكمها مما تنتهي إليه. وملخص قوله: إنه لما كانت المقاصد لا يتوصّل إليها إلاّ بالأسباب فإذا حرم الله تعالى شيئاً يجب أن يحظره جميع ما يوصل إليه، ولو لم يحظر بحرمتها لكان ذلك نقضاً للغرض والتحريم وإغراء للنفوس، وهذا قبيح، والقبيح لا يصدر من الشارع فإذاً يقول - أعني ابن قيم - بتحريم الأقسام الأربع المذكورة، عدا القسم الرابع؛ لأن مصلحته أكثر من مفسدته.

**وَلِلْأَنْظَارِ عَلَيْهِ:** إنّ مصْبَحَ القاعدة حَسْبٌ ما يُشَهَدُ عَلَيْهِ الْفَرْوَعُ الْمُتَرْتِبَةُ عَلَيْهَا هُوَ الفَعْلُ الْمُبَاحُ الْخَالِيُّ عَنِ الْمُفَاسِدِ، غَيْرُ الْمُحْكُومِ بِالْحَرْمَةِ، إِذَا وَقَعَ ذِرْيَةً لِلْحَرْمَةِ وَمَا فِيهِ الْمُفَسَدة. وَأَمَّا لَوْ كَانَ الْفَعْلُ ذَا مُفَسَدةً، وَبِالْتَالِي أَمْرًا مُحَرَّمًا بِالذَّاتِ، وَمَعَ ذَلِكَ وَقَعَ ذِرْيَةً لِحَرْمَةٍ آخَرَ، فَهُوَ خَارِجٌ عَنِ الْكَلَامِ؛ لَأَنَّ الْغَايَةَ مِنَ الْقَاعِدَةِ إِثْبَاتُ الْحَرْمَةِ عَلَيْهِ، وَالْمُفْرُوضُ أَنَّهُ حَرَامٌ نَفْسِيٌّ، وَإِثْبَاتُ الْحَرْمَةِ عَلَيْهِ يَكُونُ تَحْصِيلًا لِلْحَاصلِ<sup>(٢٥)</sup>. وَبِذَلِكَ يَخْرُجُ الْقَسْمُ الْأَوَّلُ مِنَ الْأَقْسَامِ الْأَرْبَعَةِ مِنْ تَحْتِ الْقَاعِدَةِ؛ لِأَنَّهُ فِي نَفْسِهِ حَرَامٌ، وَلَا حَاجَةٌ فِي عَرْوَضِ الْحَرْمَةِ عَلَيْهِ. عَلَى أَنَّ الْقَسْمَ الرَّابِعَ خَارِجٌ عَنْ إِطَارِ الْقَاعِدَةِ، كَمَا هُوَ رَأِيهِ. فَإِذَنَ الْبَحْثُ كُلُّ الْبَحْثِ حَوْلِ الْقَسْمَيْنِ الثَّانِيِّ وَالثَّالِثِ، وَهُوَ: هَلْ يُمْكِنُ أَنْ نَقُولَ كِقَاعِدَةً عَامَّةً فِي هَذِينِ الْقَسْمَيْنِ؟ إِنَّ الْوَسِيلَةَ تَابِعَةٌ لِلْمُفْضَى إِلَيْهِ حَكْمًا أَوْ لَا؟ وَأَمَّا الْمَالِكِيَّةُ وَالْحَنَابَلَةُ فَقَالُوا بِتَحْرِيمِ خَصُوصِ الْقَسْمِ الثَّانِيِّ مِنْهَا<sup>(٢٦)</sup>.

الأدلة على الحكم

استدلّ القوم على حجّيّة سدّ الذرائع وفتحها بالأدلة الأربع، أعني: الكتاب والسنة والإجماع. وكلُّها باطلة. وسيأتيك بيان ذلك:

الاستدلال بالكتاب والسنّة

استدل بالكتاب والسنّة على قاعدة سد الذرائع وفتحها بطريق الاستقراء، أي إنه . أعني ابن القيّم . أحصى كثيراً من الآيات والروايات التي تتّحد فيها المقدمة مع ذيها في الحكم.

**الأول:** قوله تعالى: «**وَلَا تُسْبِّحُوا النِّينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُّو اللَّهَ عَذْنَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ**» (الأنعام: ١٠٨)، فقال: فحرّم الله تعالى سبّ آلهة المشرّكين. مع كون السبّ غيظاً وحميّة لله وإهانة لآلهتهم. لكونه ذريعة إلى سبّهم الله تعالى، وكائن مصلحةً ترک مسبّته تعالى أرجح من مصلحة سبّنا لآلهتهم. وهذا كالتشبيه بل كالتمثيل على المنع من الجائز؛ لئلا يكون سبباً في فعل ما لا يجوز.

**الثاني:** قوله تعالى: «وَلَا يَضْرِبُنَّ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِيَنَّ مِنْ زِيَّتِهِنَّ» (النور: ٣١)، فقال: فَمَنْعَهُنَّ مِنَ الضرَبِ بِالْأَرْجُلِ، وَإِنْ كَانَ جَائِزًا فِي نَفْسِهِ؛ لِئَلَّا يَكُونُ سَبِيبًا إِلَى سَمْعِ الرِّجَالِ صَوْتَ الْحَلْحَالِ، فَيُثِيرُ ذَلِكَ دَوَاعِي الشَّهْوَةِ مِنْهُمْ إِلَيْهِنَّ.

**الثالث:** قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْنِفُوكُمُ الَّذِينَ مَلَكُتُ أَيْمَانَكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَلْقَوْا الْحَلْمَ مِنْكُمْ كُلَّا ثَمَرَاتِ» (النور: ٥٨)، أمرٌ تعالى مَمَالِيكَ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ لَمْ يَلْعُمْ مِنْهُمُ الْحَلْمَ أَنْ يَسْتَأْنِفُوا عَلَيْهِمْ فِي هَذِهِ الْأَوْقَاتِ الْثَّلَاثَةِ؛ لِئَلَّا يَكُونُ دُخُولُهُمْ هَجْمًا يَغْيِرُ اسْتِدَانِ فِيهَا ذَرِيعَةً إِلَى اطْلَاعِهِمْ عَلَى عَوْرَاتِهِمْ وَقَتْ إِلْقاءِ ثِيَابِهِمْ عِنْدَ الْقَاتِلَةِ وَالنُّوْمِ وَالْيِقْظَةِ، وَلَمْ يَأْمُرْهُمْ بِالاستِدَانِ فِي غَيْرِهَا، وَإِنْ أُمْكِنَ فِي تُرْكِهِ هَذِهِ الْمُفْسَدَةِ؛ لِنُدُورِهَا وَقِلَّةِ الْإِفْضَاءِ إِلَيْهَا، فَجَعَلَتِ كَالْمُقْدَمَةِ.

**الرابع: إِنَّمَا حَرَمَ الْخُلُوَّةَ بِالْأَجْنِبِيَّةِ، وَلَوْ فِي إِقْرَاءِ الْقُرْآنِ، وَالسَّفَرِ بِهَا، وَلَوْ فِي  
الْحَجَّ وَزِيَارَةِ الْوَالِدَيْنِ؛ سَدَّاً لِذِرْيَةٍ مَا يُحَاذِرُ مِنَ الْفِتْنَةِ وَغَلَبَاتِ الطَّبَاعِ.**

**الخامس:** مَا رَوَاهُ حُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: «مِنَ الْكَبَائِرِ شَتْمُ الرَّجُلِ وَالدِّيَةِ»، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَهُلْ يَشْتَمُ الرَّجُلُ وَالدِّيَةُ؟ قَالَ: نَعَمْ، سَبَّ أَنَا الرَّحْمَنُ، فَسَبَّ أَنَا هُوَ، وَسَبَّ أَمَّهُ فَسَبَّ أُمَّهَهُ». مُتَقَوِّىٌ عَلَيْهِ (٢٧).

واستقرَّ ابن قيُّمٍ ما يقارب المائة من الآيات والروايات؛ ليثبت أن الشارع دائمًا يعطي الوسائل دائمًا حكم ما تنتهي إليه، أو بعبارة أخرى: ليثبت اتحاد المقدمة مع ذتها في الحكم. فلو قلنا بحجتِه ففي مورد لم نجد دليلاً على حرمة الذريعة أو

**المقدمة نحكم بحرمتها إذا كانت الغاية محرّمة.**  
**وَلِلْأَحْظَى عَلَيْهِ:**

**أولاً:** في الأمثلة المذكورة لا يعلم أن حرمة المقدمة من جهة أنها مقدمة الحرام، أي من جهة مقدميتها، أو من جهة أن لها مفسدة ذاتية، وبعبارة أخرى: لا يعلم أن حرمة هذه الموارد نفسية أو غيرية. وإذا شئكنا في كون الحرمة نفسية أو غيرية فمقتضى الأخلاق أنها نفسية.

**ثانياً:** إنّا لا نمنع أن يَتَّخِذ الشارع احتياطات لبعض ملاكات أحكامه، التي يحرص أن لا تفوت بحالٍ، فيأمر أو ينهى عن بعض ما يفضي إليها؛ تحقيقاً لهذا الغرض. إلاّ أنه يتوقف على بيان الشارع خاصةً، ولا يمكن استفادة القاعدة العامة من هذه الموارد، فنقول: كُلُّ ما يفضي إلى الحرام حرامٌ شرعاً، وكلُّ ما يفضي إلى الواجب واجبٌ شرعاً. على أنه لو صحَّ ما ذكره، من أن الحرمة في هذه الموارد من جهة مقدمتها، فإنما يصحَّ في بعض أمثلته، كما أجاب المحقق الشيخ جعفر السبحاني. وحيثئذٍ يصبح الاستقراء ناقصاً غير مفيد للعلم بالملازمة.

الاستدلال بحكم العقل

استدلّ بقوله: «لَا كَانَتِ الْمَقَاصِدُ لَا يَتَوَصَّلُ إِلَيْهَا إِلَّا بِأَسْبَابٍ وَطُرُقٍ ثُقُنْدِيَّةٍ»  
إِلَيْهَا كَانَتْ طَرْفَهَا وَأَسْبَابَهَا تَابِعَةً لَهَا، مُعْتَبَرَةً بِهَا. فَوَسَائِلُ الْمُحَرَّمَاتِ وَالْمُعَاصِيِّ فِي  
كَرَاهَتِهَا وَالْمَنْعُ مِنْهَا بِحَسْبِ إِفْضَائِهَا إِلَى غَایَاتِهَا وَارْتِبَاطَهَا بِهَا؛ وَوَسَائِلُ الطَّاعَاتِ  
وَالْقُرْبَاتِ فِي مُحْبَّتِهَا وَالْإِذْنِ فِيهَا بِحَسْبِ إِفْضَائِهَا إِلَى غَایَتِهَا. فَوَسِيلَةُ الْمَقصُودِ تَابِعَةٌ  
لِلْمَقصُودِ، وَكُلُّهُمَا مَقصُودٌ، لَكُنَّهُ مَقصُودٌ قَصْدُ الْغَایَاتِ، وَهِيَ مَقصُودَةٌ قَصْدُ  
الْوَسَائِلِ. إِذَا حَرَمَ الرَّبُّ تَعَالَى شَيْئًا، وَلَهُ طَرْقٌ وَوَسَائِلٌ ثُقُنْدِيَّةٌ إِلَيْهِ، فَإِنَّهُ يَحْرُمُهَا وَيَمْنَعُ  
مِنْهَا، تَحْقِيقًا لِتَحْرِيمِهِ، وَتَبْيَانًا لَهُ، وَمَنْعًا أَنْ يَقْرَبَ جَمَاهُ. وَلَوْ أَبَاحَ الْوَسَائِلُ وَالذِرَائِعُ  
الْمُفْضِيَّةُ إِلَيْهِ لَكَانَ ذَلِكَ نَقْضًا لِلتَّحْرِيمِ، وَإِغْرَاءً لِلنُّفُوسِ بِهِ. وَحُكْمُتِهِ تَعَالَى وَعَلَمَهُ  
يَأْبَى ذَلِكَ كُلَّ الْإِبَاءِ، بِلْ سِيَاسَةُ مُلُوكِ الدُّنْيَا تَأْبَى ذَلِكَ؛ فَإِنَّ أَحَدَهُمْ إِذَا مَنَعَ جُنْدَهُ أَوْ  
رَعَيْتَهُ أَوْ أَهْلَ بَيْتِهِ مِنْ شَيْءٍ، ثُمَّ أَبَاحَ لَهُمُ الْطَرْقُ وَالْأَسْبَابُ وَالذِرَائِعُ الْمُوَصَّلَةُ إِلَيْهِ، لَعَدَّ  
مُتَنَاقِضًا، وَلِحَصْلِ مِنْ رَعِيَّتِهِ وَجَنْدِهِ ضَدَّ مَقصُودِهِ. وَكَذَلِكَ الْأَطْبَاءُ إِذَا أَرَادُوا حَسْنَمَا

الداء منعوا صاحبه من الطرق والذرائع الموصلة إليه، وإنّا فسد عليهم ما يرومون إصلاحه. فما الظنّ بهذه الشريعة الكاملة التي هي في أعلى درجات الحكمة والمصلحة والكمال؟ ومنْ تأمّل مصادرها ومواردها علم أنّ الله تعالى ورسوله سدّ الذرائع المفضية إلى المحaram؛ لأنّه حرمها ونهى عنها»<sup>(٢٨)</sup>.

ولكنّ نقول: لو أراد المستدلّ دعوى اتحاد الحكم بين المتلازمين فهذا باطل؛ لأنّ الأحكام تابعة للمفاسد والمصالح، أي الملاك. فحيثما وجد الملاك يثبت الحكم، وإنّا فلا. وتلازم الشيئين في الوجود لا يستلزم اتحادهما في الملاك، وبالتالي تلازم الشيئين لا يستلزم اتحادهما في الحكم. نعم، غاية ما يلزم أن لا يتافي في الحكم، بأن يكون أحدهما واجباً والآخر حراماً.

وأما لو أراد دعوى الملازمة بين حرمة الشيء ومقدّمته شرعاً، أو الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته شرعاً في فتح الذرائع، فهو باطل أيضاً، بل لا مانع من حرمة الشيء وحلّية مقدّمته.

أما الأول فلأنّ الهدف من جعل الأحكام هو جعل الداعي في نفوس المكلفين لامتثال تكاليف المولى، وبما أنّ هذا الداعي يحدّث العقل بحكمه بلزم إتيان المقدمة فلا حاجة لجعل الحكم من قبيل الشارع، بل هذا تحصيل الحاصل، وذلك قبيح، والقبيح لا يصدر من الشارع.

واما الثاني، وهو أن لا مانع من حرمة الشيء وحلّية مقدّمته، فلأنّ معنى الإباحة ليس الإلزام بإتيان المقدمة، بل معناها كون المكلف مختاراً بين الفعل والترك، ولكنّ لو أتى بها المكلف يعاقب لأجل إتيان ذيها، لا إتيانها<sup>(٢٩)</sup>.

وبهذا يتضح أن ما ورد في لسان الشارع من صريح النهي عن الإتيان بالمقدّمات المحرّمة من قبيل: الإرشاد إلى حكم العقل، لا أنه تأسيسي أو مولوي.

## الإجماع

أجمع العلماء على النهي عن إلقاء السم في أطعمة المسلمين المبذولة للتناول، بحيث يعلم أو يظنّ أنّهم يأكلونها فيهلّكون، والمنع عن حفر بئر خلف باب الدار في الظلّام الدامس؛ لئلا يقع فيها الداخل.

**ويُلاحظ عليه:** إن النهي في هذه الموارد نفسي، وإن كان لغاية أخرى، كما هو شأن عامة النواهي في المصدرين<sup>(٣٠)</sup>.

## أقوال العلماء الإمامية

اختلف العلماء في الملزمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، وبين حرمة الشيء وحرمة مقدمته، اختلافاً كثيراً. وربما بلغت الأقوال إلى أكثر من عشرة أقوال<sup>(٣١)</sup>. ولعل أسد الأقوال ما قال به السيد الخوئي والمحقق الإصفهاني وغيرهما، من إنكار تبعية المقدمة لذاتها في الحكم، وإنما لها حكمها المستقل المأخذ من أدلةه الخاصة<sup>(٣٢)</sup>. وقد أشرنا إليها بالتفصيل، وأجبنا من خالفها ضمن المباحث، فلا نعيد.

## الهوامش

- (١) مكارم الشيرازي، أنوار الأصول: ٤٩٤.
- (٢) علي تولائي، پیشینه تاريخی مقدمه واجب در فقه إسلامی. فقه ومبانی حقوق إسلامی: ٢٢.
- (٣) السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج: ١٠٢.
- (٤) الغزالی، المستصنی: ٥٧.
- (٥) السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج: ١٠٣.
- (٦) المظفر، أصول الفقه: ٢٧٧ - ٢٧٦.
- (٧) مذکور، المدخل للفقه الإسلامي: ٢٤٤.
- (٨) ابن فر 혼ون، تبصرة الحكم في أصول الأقضية ومناهج الأحكام: ٣٦٦.
- (٩) المصدر نفسه.
- (١٠) عبد المنان راسخ، معجم اصطلاحات أصول الفقه: ٧٩.
- (١١) محمود حامد عثمان، القاموس المبين في إصطلاحات الأصوليين: ١٦٥.
- (١٢) الشاطبي، المواقف: ١٨٣.
- (١٣) مذکور، المدخل للفقه الإسلامي: ٢٤١.
- (١٤) ابن تيمية، الفتاوی الكبيری: ١٧٢.
- (١٥) القرافي، الفروق (المسمى بأنوار البروق في أنواع الفروق، وبهامشه تهذيب الفروق، والقواعد السنیة في الأسرار الفقهیة): ٣٣.
- (١٦) الحکیم، الأصول العامة في الفقه المقارن: ٣٥٤.

- (١٧) مكارم الشيرازي، *أنوار الأصول*: ٤٩٤.

(١٨) القرافي، الفروق (المسمى بأنوار البروق في أنواع الفروق، وبهامشه تهذيب الفروق، والقواعد السننية في الأسرار الفقهية): ٣٢.

(١٩) فاضل التكراني، *القواعد الفقهية*: ٤٥٠.

(٢٠) ابن فرhone، *تبصرة الحكماء في أصول الأقضية ومناهج الأحكام*: ٣٦٦.

(٢١) ابن قيّم الجوزية، *إعلالم الموقعين عن رب العالمين*: ١٢٥.

(٢٢) ابن فرhone، *تبصرة الحكماء في أصول الأقضية ومناهج الأحكام*: ٣٦٦.

(٢٣) القرافي، الفروق (المسمى بأنوار البروق في أنواع الفروق، وبهامشه تهذيب الفروق، والقواعد السننية في الأسرار الفقهية): ٣٢.

(٢٤) ابن قيّم الجوزية، *إعلالم الموقعين عن رب العالمين*: ١٠٩.

(٢٥) جعفر السبحاني، *أصول الفقه المقارن في ما لا نص فيه*: ٢١١.

(٢٦) الحكيم، *الأصول العامة في الفقه المقارن*: ٣٩٥.

(٢٧) ابن قيّم الجوزية، *إعلالم الموقعين عن رب العالمين*: ١١١ . ١١٠.

(٢٨) المصدر السابق: ٢٠٨ - ٢٠٩.

(٢٩) جعفر السبحاني، *أصول الفقه المقارن في ما لا نص فيه*: ٢١٨.

(٣٠) المصدر السابق: ٢٢٠.

(٣١) الحكيم، *الأصول العامة في الفقه المقارن*: ٣٩٦.

(٣٢) المصدر نفسه.

# رشيد الدين الهمذاني وأخبار الغزو المغولي للعراق

## . القسم الثاني .

أ . د . يوسف الهايدي<sup>(\*)</sup>

### الطوسي والامتحان السهل

فلنأت إلى آثاره الدكتور شيرين بياني لنصير الدين الطوسي بتهمة التواطؤ مع المغول، وسنجد أن هولاكو قد حذر أحد المنجمين من الهجوم على بغداد، الذي سيؤدي إلى قتل الخليفة العباسى؛ حيث سيؤدى إلى حدوث ظواهر جوية خارقة: «ستموت الخيول جميعاً، وسيُصاب الجنود بالأمراض، والشمس لن تطلع، والمطر لا ينزل، وستهب ريح صرصر، وينهار العالم بالزلزال، ولن ينبت النبات في الأرض». بينما قال اللamas (علماء الدين البوذيون) والأمراء: إن الذهاب إلى بغداد هو عين المصلحة». وهذا استدعاى هولاكو الطوسي: «بعد ذلك استدعى هولاكو الخواجة نصير الدين الطوسي واستشاره، فخاف وظنَّ أن الأمر على سبيل الاختبار، فقال: لن تقع أيّ واقعة من هذه الأحداث. فقال هولاكو: إذن ماذا يكون؟ قال: إن هولاكو خان سيحل محل الخليفة»<sup>(١)</sup>. وخلال تحاورهما استشهد الطوسي بالحديث الوارد عن النبي ﷺ: «الشمس والقمر آيتان من آيات الله، لا ينكسفان لموت أحدٍ، ولا لحياته»<sup>(٢)</sup>.

ويفسرُ الدكتور عبد المجيد بدوي ذلك بقوله: «ولعل في تعبير رشيد الدين: «فخاف وظنَّ أن الأمر على سبيل الاختبار» ما يبرئ ساحة الطوسي؛ لأن الرجل فعلَّاً كان قريبَ عهْدِ بخدمة هولاكو، وربما ظنَّ أن هذا أول امتحان له لمعرفة صدق نوایاه تجاه المغول. فإذا أضفنا إلى ذلك ما قاله ابن شاكر الكتبى عنه، من أنه «كان

(\*) باحث في شؤون التراث والتاريخ الإسلامي. من العراق.

للمسلمين به نفع، خصوصاً الشيعة والعلويين والحكماء وغيرهم، وكان يَبْرُّهم ويقضى أشغالهم ويحمي أوقافهم<sup>(٢)</sup>، وذلك بعد أن أصبح ذا نفوذ في دولة المغول، إذا أضفنا ذلك أدركنا . في الأقل . أنه ليس لدينا دليل أكيد على سوء نية هذا الرجل تجاه الخلافة وتجاه إخوانه المسلمين المخالفين له في المذهب<sup>(٣)</sup>.

ويمكن أن ندعم رأي الدكتور بدوي باحتمال أن يكون نصير الدين قد خاف، وظن سؤال هولاكو على سبيل التجربة، إذ إن هولاكو عاقب بعد ذلك المنجمين الذين خوفوه من غزو بغداد. يقول الآسرائي: «إن المنجمين الذين كانوا قد تحذوا عن ضرورة عدم مهاجمة الخليفة وجيشه، وقدّموا نصائحهم تلك بداع التعلّب الديني، وصيّموا بوصمة، وعاقبهم [هولاكو]، فلما ذاقوا أشد أنواع العذاب، وأوردتهم مورد العدم، فنالم لهم ثواب الآخرة»<sup>(٤)</sup>.

ما الذي جعل نصير الدين واثقاً من نفسه، ويجزم بانتصار هولاكو؟ أُلْفت النظر إلى واقعة مهمّة عرف نصير الدين كيف يوظّفها في الجواب عن سؤال هولاكو، وهي أن الخليفة حين أُخْبِرَ بِتَوْجُّهِ المغول من الحدود العراقية - الإيرانية نحو بغداد أرسل اثنين من كبار ضباط الجيش لاستطلاع الموقف، لكن المغول قبضوا على الضابطين، اللذين ما إن التقى هولاكو حتى وافقا على التعاون معه، وسلماه أسرار الدولة العسكرية والمدنية، وأصبحا يرشدان الجيش المغولي إلى الطرق التي ينبغي له أن يسلكها، وكانا يكتبان رسائل إلى بقية ضباط الجيش يدعوانهم للانضمام إلى جيش هولاكو الذي لا يُقْهَر<sup>(٥)</sup>.

من خلال التطورات التي أعقبت ضمّ هلاكو نصير الدين إلى حاشيته . مع وصية شقيقه منكو قآن، التي أوضح له فيها أهمية شخصية نصير الدين . أصبح الرجل قريباً جداً من هولاكو، حيث نجده ضمن الطبقة الأولى المحيطة به عند تقادمه من حلوان باتجاه بغداد، فذُكرَ أنه كان في ركبته «كبار الأمراء: كوكا إيلكا وأرقتو وأرغون آقا، ومن الكتاب قرتاي وسيف الدين البيتكجي المدير لشؤون الملكة والخواجة نصير الدين الطوسي والصاحب السعيد علاء الدين عطا ملك الجويني، مع كافة السلاطين والملوك وكتاب بلاد إيران»<sup>(٦)</sup>.

لذا يمكن القول: إن نصير الدين كان حاضراً لدى التحقيق مع الضابطين

المذكورين، وعلم كما علم غيره بعدد أفراد جنود الخليفة الذين قدر عددهم بأنهم «دون ١٠ ألف»<sup>(٨)</sup>. وقدره أحد زائري بغداد آنذاك بما «دون ٧ آلاف فارس، وجُلُّهم ليس بنافع»<sup>(٩)</sup>. يقول ابن كثير: «وجنود بغداد في غاية القلة ونهاية الذلة، لا يبلغون عشرة آلاف فارس، وهم في غاية الضعف، وبقية الجيش كله قد صرفوا عن إقطاعاتهم، حتى استطعى كثير منهم في الأسواق وأبواب المساجد، وأنشد فيهم الشعرا القصائد، يرثون لهم، ويحزنون على الإسلام وأهله»<sup>(١٠)</sup>. بينما قدر عدد المقاتلين الذين مع هولاكو بـ ٢٠٠٠٠ مقاتل<sup>(١١)</sup>.

إن مقارنة أعداد الجنود في الجانب المغولي وما يقابلهم من جنود الخليفة كافي لأن يحكم أيّ عاقل بانتصار هولاكو، فكيف لا يقول نصير الدين لهولاكو: إنك ستنتصر، وخصوصاً أنه رأى بعينه التكتيكات العسكرية التي كان المغول يتبنّون في ابتكارها؟!

## علماء مدينة الحلة يأخذون زمام المبادرة

إن إيمان الدكتورة شيرين بياني، الذي أخذته قبل أن تكتب هذا الفصل،  
بأن تسب إلى الشيعة الدُّور الرئيس في التآمر لإسقاط الخلافة العباسية هو الذي  
أوقعها في أخطاء فاضحة، كنّا نتمنّى أن يسلم كتابها منها، مثل: قوله: «عند وصول  
خبر دخول هولاكو إلى العراق العجمي، واستقراره في همدان؛ للهجوم على بغداد،  
قرر علماء الشيعة في مدينة الحلة الذهاب إلى هولاكو؛ ليشجعواه على العمل الذي يريد  
القيام به، ويباعوا المغول. وأولئك العلماء كانوا من أكثر علماء هذه الطائفة سمعة  
ومكانة، مثل: سعيد الدين يوسف بن المطهر الحلي ومحمد الدين ابن طاووس وابن أبي  
العز»<sup>(١٢)</sup>. وتحتم بالقول: «يتضح أن ما شهدته الحلة . وهي أهم قواعد الشيعة في العراق  
العربي آنذاك . ثم بمبادرة من تلامذة نصير الدين، الذي كان العقل المدبر لها»<sup>(١٣)</sup>.

لقد نسبت الدكتورة بياتي خبر ذهاب هذا الوفد الحلي إلى ابن أبي الحديد في كتابه شرح نهج البلاغة. ويؤسفني القول: إن الدكتورة قد افترت على ابن أبي الحديد، وقد أهانت قلمها وسمعتها؛ إذ إن نسبتها لهذا الخبر إلى ابن أبي الحديد هو غلطٌ شنيع، فإن ابن أبي الحديد لم يتحدث إطلاقاً في شرح النهج عن وفد مدينة الحلة،

ولم يذكر اسمًا واحدًا منْ ذكرتهم الدكتورة بباني؛ لسبب بسيط، هو أن هذا الوفد التقى هولاكو على مشارف بغداد في شهر محرم سنة ٦٥٦هـ، بينما ابن أبي الحديد انتهى من تأليف كتابه شرح النهج في «سلخ صفر سنة ٦٤٩هـ»<sup>(١)</sup>، فكيف يكتب عن واقعة ستحدث بعد ٦ سنوات من تأليفه كتابه هذا؟<sup>(٢)</sup>

ولو أن الدكتورة طالعت، ولو مطالعة بسيطة، كتاب الحوادث لوجدت أن علماء الحلة لم يذهبوا إلى هولاكو إلاّ بعد أن هُزم الجيش العباسي في معركة المزرافة (٩ محرم سنة ٦٥٦هـ)، وهرب الناجون والجرحى من الجنود إلى بلاد الشام<sup>(٣)</sup>، بينما هرب آخرون إلى الحلة (المدينة التي سينطلق منها الوفد الشيعي)، وإلى الكوفة<sup>(٤)</sup>. أما جنود وضباط الحامية العسكرية المكلفة بحماية مدينة الحلة فقد هربوا إلى بلاد الشام، وهو ما حدثنا عنه المصادر الشامية بالتفصيل<sup>(٥)</sup>. وحين بقيت المدينة ولا حامي لها، ونزحَ كثيرٌ من عوائلها إلى البطائع القرية منها<sup>(٦)</sup>؛ لكونهم مدنيين لا قدرة لهم على مجاهدة الجيوش المدججين بالأسلحة، بادر علماء مدينة الحلة هؤلاء إلى لقاء هولاكو، وتعهدوا له بدفع مبالغ كبيرة شرط أن لا يدخل الجيش المغولي مدينتهم. ونكرر أن لقاءهم به كان على مشارف بغداد، وليس في همدان الإيرانية. وقد وافق على مقترفهم، خصوصاً حين أعلن أهل المدينة له أنهم داخلون في «الإيلية» أي الطاعة، فأرسل هولاكو أحد قادته وعدها من الجنود لعرفة ما إذا كان أهل المدينة صادفين في أقوالهم، فذهب الوفد المغولي، واستقبله أهل الحلة مرحّبين به، «ووجهوا له مالاً عظيماً، وحملوه إلى السلطان»<sup>(٧)</sup>.

ومع ذلك فإن الدكتورة شيرين بباني أكملت خبر مدينة الحلة، وسوف نرى بعد قليل أنها تعمدت أن تظلم أهلها وعلماءها الذين عاشوا ساعات الرعب والهلع وهم يسمعون انهيار الجيش العباسي أمام الجيش المغولي، بل وهم يرون المارعين من ذلك الجيش وقد لجأوا إلى مدينتهم. وربما كان من بينهم جرجى -. فكتبت تتقول: «عندما وصلت أنباء الهجوم المغولي بادر أهل الحلة . رُبما بتشجيع من رجال الدين أولئك -. إلى إخلاء المدينة، وأتجهوا إلى الصحراء؛ لكي لا يُضطروا إلى مواجهة المغول، وبذلك أنزلوا ضربة بالحكومة المركزية»<sup>(٨)</sup>. لقد نسبت الدكتورة هذا المقطع إلى رشيد الدين في جامع التواريخ<sup>(٩)</sup>، وللأسف فإنَّ ما قاله رشيد الدين ليس هذا الكلام،

فاننقل نصَّ كلامه: «أثناء حصار بغداد كان قد قدم إليه بعض العلوين والفقهاء من الحلة، والتمسوا إليه أن يعين لهم شحنة، فأرسل هولاكو خان بوكلة والأمير بجي النخجوي، وأوفد في أثرهما بوقا تيمور أخا أولجاي خاتون؛ لحسن نبض أهالي الحلة والكوفة وواسط، والوقوف على مدى إخلاصهم، فاستقبل أهل الحلة الجندي، وأقاموا جسراً على الفرات، وأقاموا الأفراح؛ ابتهاجاً بقدومهم»<sup>(٢٢)</sup>.

والصواب أن ذلك الكلام ورد في كتاب الحوادث، وهو: «أما أهل الحلقة الكوفة فإنهم انتزحوا إلى البطائح بأولادهم وما قدروا عليه من أموالهم، وحضر أكابرهم من العلوين والفقهاء مع مجد الدين ابن طاووس العلوي إلى حضرة السلطان، وسألوه حقن دمائهم، فأجاب سؤالهم، وعيّن لهم شحنة، فعادوا إلى بلادهم، وأرسلوا إلى من في البطائح من الناس يعرّفونهم بذلك، فحضرروا بأهلهم وأموالهم، وجمعوا مالاً عظيماً، وحملوه إلى السلطان، فتصدق عليهم بنفوسهم»<sup>(٣٢)</sup>. وليس فيه تحريض رجال الدين للأهالي على ترك المدينة، كما ليس فيه أن خروج الأهالي «أنزل ضربة بالحكومة المركزية»، فهذا كله من خيال الدكتورة بياني.

لا ندري كيف أنزل هؤلاء المد涅يون العَرَلْ، الذين لم يكن أمامهم من حل سوى التفاوض مع هولاكو، عقب الجبن والتخاذل الذي أصيب به ضباط وجنود الحامية العسكرية عندما تركوا المدينة وفرُوا إلى الشام، كيف أنزل هؤلاء بتصرُّفهم الحكيم ضربة بالحكومة المركزية، التي كان خليفتها جالساً باسترخاء في قصره، يشاهد إحدى الجواري ترقص بين يديه، في ذات الوقت الذي كانت فيه المغول يطلقون فيه رشقات سهامهم من جانب الكرخ بعد أن تموضعوا فيه، فجاءها سهم فقتلها، بينما حمل قائد الجيش كنوزه ومدخراته في سفن وهرب بها؟!

أما القول بأن نصير الدين الطوسي كان العقل المدبر لتلك التحرّكات فالجواب هو أن نصير الدين، كما قلنا، كان مجبراً على الإقامة في قلاع الإسماعيلية منذ سنة ٦٢٥هـ، بعد أن هاجر إليها عقب تدهور الأوضاع في المناطق الشرقية والوسطى في إيران؛ إثر كثافة الهجوم المغولي<sup>(٢٤)</sup>، وحين سقطت قلعة الموت بيد هولاكو سنة ٦٥٤هـ «أصبح الطوسي في قبضة هولاكو، ولم يعد يملك لنفسه الخيار في صحته»<sup>(٢٥)</sup>، فضلاً عن أن هولاكو أكرمه سبباً وصيّة أخيه منكوه قاآن،

مما ذكرناه في ما مضى.

نعم، لقد زار نصير الدين العراق بعد دخول هولاكو إليها في محرم سنة ٦٥٦هـ، ثم زاره في سنة ٦٧٢هـ<sup>(٣٦)</sup>، وكان قد زار الحلة سنة ٦٦٢هـ<sup>(٣٧)</sup>، والتقي علماءها بعد سقوط الخلافة العباسية، وليس قبل ذلك.

يبعد أن الدكتورة بباي قد قررت منذ البدء إلصاق تهمة التآمر على الدولة العباسية بالشيعة، وهي تهمة لا أساس لها، سوى ما رددّه متخصصون من مختلقي الرواية الشامية/المصرية وبعض المستشرقين.

ونقول بأمانة: لا يوجد في أي مصدر ما يدل على تبرُّم الشيعة آنذاك بحكم المستعصم، وكانوا ينظرون إليه نظرتهم إلى خليفة قائم فعلاً ويدير شؤون الدولة، بل إنّ رضي الدين ابن طاووس، وهو أحد مشاهير قيادات الشيعة الإمامية وعلمائهم - وكان مقيناً في بغداد في المنطقة القريبة من قصر الخلافة. كان مستعداً للقيام بأيّ مسعى يكفله به الخليفة العباسي لإبعاد شرّ المغول عن العالم الإسلامي. ففي سنة ٦٣٥هـ، على عهد الخليفة المستنصر، اتجهت قوة عسكرية مغولية لهاجمة بغداد، وحين سمع المستنصر بذلك جمع ما عنده من جيش مع ما وصله من نجدة من بلاد الشام، فكان المجموع ١٥ ألف مقاتل فقط، فأرسلهم؛ ليشتبعوا مع القوة المغولية قريباً من خانقين، لكنّ هذا الجيش وقع في كمينٍ مغوليٍّ، وهُزم هزيمةً مريعة، وخسر. فضلاً عن الجنود. جمعاً من كبار ضباطه<sup>(٢٨)</sup>.

وفي هذا الوقت تقدم ابن طاووس - وكان شخصيةً معتدلةً ذات علاقة طيبة بالبلاط العباسي وبعلماء عصره - برسالةٍ إلى الأمير قشتمر الدين، الذي كان خارج بغداد مرابطًا مع الجنود المتجاهلين على أهبة الاستعداد، «ويخافون أن تأتهم عساكر التتار...، وقد خيف على بيضة الإسلام»، يطلب فيها إلى الخليفة المستنصر بأن يأذن له بأخذ وفري لعقد الصلح مع التتار، فجاء الجواب من قشتمر بالاعتذار عن تلبية طلبه. ثم إنه ذهب إلى مَنْ سَمَّاه صديقاً له، وكان يشغل منصب أستاذ الدار. وهو آنذاك ابن العلقميّ، وطلب إليه استئذان الخليفة في الخروج لهم مع أخيه وشخص آخر ومتزوج يعرف لغة التتار ويحدثهم، «لعلَ الله يدفعهم بقولِ أو فعلٍ أو حيلةٍ عن هذه الديار؛ فقال: نخاف تكسرون حرمة الديوان، ويعتقدون أنكم رُسُلٌ من عندنا». ومع

ذلك طلب إليه ابن العلقمي الجلوس في مكانٍ خاصٍ، ثم ذهب وعاد بعد فترة - رجح ابن طاووس أنه تحدث مع الخليفة . ليعتذر عن تلبية طلبه، ولويقول له: «إذا دعْتُ الحاجة إلى مثل هذا أذنًا لكم؛ لأنَّ القوم (التatars) الذين أغرواكم ما لهم مُقدَّم تقصدونه وتحاطبونه، وهؤلاء سرايا متفرقة، وغارات غير مُتفقة». ثم إنَّ ابن طاووس طلب الإذن من الخليفة بمعادرة بغداد والتوجُّه لزيارة ضريح الإمام الرضا في مدينة مشهد الإيرانية<sup>(٢٩)</sup>. وفي طلب ابن طاووس الإذن من الخليفة بالذهاب لزيارة دليلٍ على وجود علاقة احترام متبادلة بين هذا العالم الشيعي الإمامي وال الخليفة العباسي السُّنِّي، «الذى كان لا يكابر رأس متشيّع إلا رضه، ولا يت Shawas نظر مبتدع إلا غضه، ولا يستكثر راضي إلا رفشه، وحلَّ عقد شعيه وقضنه»<sup>(٣٠)</sup>، بحيث إنه لا يغادر بغداد من غير أن يخبر الخليفة. كما أنه يعني من طرفٍ خفيٍّ أن اقتراحه بالذهب مقابلة التatars ما يزال قائماً.

كان هذا هو موقف أكبر علماء الشيعة الإمامية آنذاك، وحين جاء المغول وظهرت المقاومة الشعبية البغدادية من السنة والشيعة، ولم تتوقف إلا عندما غدر بهم الخليفة المستعصم وأشان من كبار قادته العسكريين (الدويدار الصغير سليمان شاه)، وسلموا بأيديهم أولئك المقاتلين النجاء إلى المغول، فذبحوهم، وكانوا آلافاً.

إن موقف الشيعة الإمامية في الدفاع عن الدولة العباسية هو شبيه ب موقفهم سنة ١٩١٤م، عندما دخل الإنجليز العراق الذي كان محتلاً من قبل حكومة الدولة العثمانية، التي غالباً ما كان ولاتها الذين تعينهم على العراق من شرار خلق الله، وأكثراهم تعطشاً لدماء شيعة آل بيت رسول الله ﷺ، حيث كانوا يرتكبون المجازر بحقهم استناداً إلى فتاوى علماء الدولة الحنفية، الذين كانوا يبحرون دماءهم لكونهم مشركين، كما يقولون. ويكتفي أن نشير إلى ما فعله السلطان سليم الأول العثماني (حكم خلال السنوات ١٥٢١ - ١٥٢٦م)؛ لإيجاد ذريعة لشنّ حرب على الدولة الصفوية، فبادر إلى حصر عدد الشيعة المنتشرين في الولايات المتاخمة لبلاد إيران بطريقة سرية، ثم أمر بقتلهم جميعاً، ويقال: إن عددهم كان يبلغ نحو الأربعين

لـكن عندما دخلت القوات البريطانية إلى العراق سنة ١٩١٤م «تاست الشيعة

آنذاك ما كان قد لقيته من ظلم وجُور على يد الأتراك، وأصدر المجتهد الأكبر فتوى بضرورة مساندة الأتراك ومعاضدة السلطة العثمانية، كما أنه أعلن الجهاد<sup>(٢٣)</sup>. لقد هبَ الشيعة، يتقدمُمهم كبار فقهائهم، وحملوا السلاح للدفاع عن «بيضة الإسلام» وعن الدولة العثمانية، وذهبوا فوراً إلى ميادين القتال، بينما احتفى العلماء وعدد من الوجاهات التابعين للدولة العثمانية في العراق، الذين كانوا يتسلّمون منها رواتب شهرية، واجتمعوا في أحد المنازل ببغداد، وأرسلوا تأييداً للإنجليز، وعرضوا عليهم تقديم المساعدات للقوات البريطانية<sup>(٢٤)</sup>.

وحين احتلت القوات الروسية والبريطانية أجزاء من شمال وجنوب إيران تمَ اتفاق مجتهدي العتبات المقدسة كافية على الضرورة الملحة للدفاع عن الإسلام، وأصدروا فتوى تدعى المسلمين إلى التضحية بأرواحهم من أجل طرد القوات الإيطالية والقوات الأنجلو-روسية من طرابلس الغرب (عاصمة黎بيا) وإيران<sup>(٢٥)</sup>.

وبدؤُرهم قتل المغول في هجومهم على العراق سنة ٦٥٦هـ الشيعة، كما قتلوا السنة، حتى قال الذهبي، ذو الاتجاه الأموي، والمعروف بأنه من أشدّ مناوئي شيعة آل بيت رسول الله ﷺ، الذين يسمّيهم الرافضة: «راح تحت السيف الرافضة والسنة وأمم لا يحصون»<sup>(٢٦)</sup>. وكان من بين القتلى بعض مشاهير السادة العلوبيين. ونذكر هنا فقط بعضاً منْ قتلهم المغول صبراً: «نقيب الطالبيين عليّ ابن النسابة، ونقيب مشهد الكاظم تقى الدين الموسوي، وشرف الدين (أبو الفضل) محمد بن طاووس العلوي»<sup>(٢٧)</sup>، والنقيب عليّ بن النقيب الحسن بن المختار، وعمر بن الجلال عبد الله بن المختار العلوي حاجب باب المراتب<sup>(٢٨)</sup>، وبهاء الدين داود بن المختار العلوي<sup>(٢٩)</sup>; كما قُتل نقيب العلوبيين عندما كان في السفينة التي حاول الدويدار الصغير الهرب بها من بغداد<sup>(٣٠)</sup>; وأُحرق مشهد الإمامين موسى الكاظم وحفيده محمد الجواد من أئمة الشيعة الثانية عشرية الواقع في الكاظمية من بغداد<sup>(٣١)</sup>.

إن الدكتورة شيرين بياني حتى عندما ذكرت (خليل الكردي)<sup>(٣٢)</sup>، أحدَ المتمردين على خلافة المستعصم، فإنها ألصقته بالشيعة، وقالت: «ويُحتمل أنه كان شيئاً»<sup>(٣٣)</sup>، مع أن هذا المتمرد لا علاقة له بالشيعة، فضلاً عن أنها أخطأت حين قالت: إن ذلك حدث عندما تحرك هولاكو الذي أمره أخوه منكوهان أن يبدأ بحرب «اللور

والأكراد الذين يقطعون الطرق على سالكيها<sup>(٤٣)</sup>.

فالصواب أن واقعة تمرُّد خليل الكردي بن بدر هذه حدثت سنة ٦٤٢ هـ، كما قال مؤلف كتاب الحوادث<sup>(٤٤)</sup>، وكذلك الذهبي، الذي كررَ كلام المؤرخين البغداديين بشأنه<sup>(٤٥)</sup>؛ أو في سنة ٦٤٨ هـ، كما نصَّ على ذلك رشيد الدين<sup>(٤٦)</sup>، أي قبل أن يكلُّف منكو قآن شقيقه هولاكو بمهمته التي بدأها منذ سنة ٦٥١ هـ بغزو إيران والعراق والشام.

ويبدو أن قول البناكتي: إن هذا المتمرِّد «خليل بن بدر بن خورشيد الكردي قد اتفق مع جمْعٍ من المغول، وقبل ذلك كان قد تزيَّاً بزَرِّ الصوفية، وعدَّ نفسه من أتباع السيد أحمد الرفاعي، وذهب إلى خولنجان من نواحي النجف، وشنَّ هجوماً على مجموعة من أتباع سليمان شاه، فقتل عدداً منهم، ونهب أموالهم»<sup>(٤٧)</sup>، هو الذي أوقعها في هذا الفَلَطَّ. وكان على الدكتورة أن تحتمل وجود تصحيف في العبارة؛ فمن غير المعقول أن تكون مدينة خولنجان تابعة لمدينة النجف العراقية؛ ذلك أن هذه المدينة قريبة من قرميسين (كرمان شاه)<sup>(٤٨)</sup>، أو هي في خوزستان<sup>(٤٩)</sup>. وعليه فالنجف المذكورة هي تصحيف لاسم مكان هناك هو «اللُّحْفُ»، ولا علاقة له بالنجف الأشرف، حيث يقول ياقوت: «لُحْفٌ: بكسر أوله وسكون ثانية؛ وللُّحْفُ الجبل: أصله؛ وهو صنْعٌ معروف من نواحي بغداد، سمى بذلك لأنَّه في لُحْف جبال همدان ونهاوند وتلك النواحي، وهو دونها ممَّا يلي العراق، ومنها البندنيجين وغيرها، وفيه عدَّ قلاع حصينة». ويدرك المؤرخون البغداديون أنه خرج مع خليل هذا «جمعٌ كثير من المغول وغيرهم، وقصد نواحي اللُّحْفُ، ونهب جماعة من رعيَّة سليمان شاه، وقتلهم...»<sup>(٥٠)</sup>.

وعلى هذا فالمتمرِّد المذكور على الخليفة المستعصم لم يكن شيئاً، ولا هو من أهل النجف، كما قالت الدكتورة بياني، التي تصوَّرت أنها اكتشفت دليلاً جديداً على تآمر الشيعة ضدَّ الخليفة العباسى، فتمسَّكت بكلمة النجف، ولم تحتمل وجود تصحيف فيها.

بل إن الدكتورة نسبت ابن أبي الحديد إلى الشيعة أيضاً؛ لأنَّه ألف كتاب شرح نهج البلاغة، وأهداه إلى الوزير ابن العلقميّ، فقالت: «عزَّ الدين بن أبي الحديد الذي ربما كان شيئاً»<sup>(٥٢)</sup>. والصواب أن ابن الحديد كان معتزلياً معروفاً على الصعيد

العقائدي، وشافعياً على الصعيد الفقهي، وقد نصَّ المؤرخون السُّنَّة على كونه معتزلياً، فقال الأشرف الغساني: إنه «شافعي المذهب، ينتحل في الأصول مذهب المعتزلة»<sup>(٥٢)</sup>، واكتفى الذهبي والصفدي وابن شاكر بالقول: إنه كان معتزلياً<sup>(٥٤)</sup>، لكن ابن كثير قال: «كان شيعياً معتزلياً»، وأضاف: «كان حظياً عند الوزير ابن العلقمي؛ لما بينهما من المناسبة والمقاربة والمشابهة في التشيع والأدب والفضيلة»<sup>(٥٥)</sup>. وربما كان اشتهر ابن العلقمي وابن أبي الحميد بحب الإمام عليٍّ لدى الرجلين هو الذي دعا ابن كثير إلى هذا القول، وخصوصاً أن ابن كثير من مريدي الشيخ ابن تيمية، الذي عُرف ببغضه الشديد للإمام عليٍّ بن أبي طالب ومنه والاه.

كما أن قولها: إن هولاكو بادر إلى خطوة تجريبية، فأرسل في سنة ٦٤٧هـ فريقاً طلائعاً، ليحاصروا بغداد عبر همدان وخانقين<sup>(٥٦)</sup>، أمر غير صحيح؛ ذلك أن هولاكو بدأ مهامه الخاصة بغزو إيران والعراق منذ سنة ٦٥١هـ، حين كلفه بذلك شقيقه منكوقآن، الذي تسلم العرش المغولي سنة ٦٤٩هـ.

ومن أخطائها الواضحة أنها تفamer فلتقي الكلام جزاها، وتمضي مسرعة ل تستنتاج منه، فهي تقول مثلاً: «كان ابن العلقمي وأنصاره. وكان كثير منهم إيرانياً . والشيعة يرون مساومة المغول وقبول حكمهم»<sup>(٥٧)</sup>.

هكذا افترأْت افتراءً هذا الكلام من عندها، لذلك لم تذكر أين وجده. وسنناقشه بعد قليل.

كان ابن العلقمي عربياً من قبيلة بني أسد العربية، من مدينة النيل التابعة لمدينة الحلة في محافظة بابل في وسط العراق، وكان وزيراً مختصاً للخلافاء العباسيين، ولم يكن له ناصر إيراني واحد، فضلاً عن «أنصار»، وحين اقترح على الخليفة المستعصم أن يتفاوض مع هولاكو وهو في همدان، وإرسال الهدايا إليه قبل أن يتقدّم نحو بغداد، إنما تقدّم بذلك الاقتراح من عنده؛ حبّاً بوطنه العراق وخليفته الذي استتصحه، ولم يكن بجانبه إيراني واحد. وإنما قالت الدكتورة بياني ذلك؛ لتصورها أن كلَّ إيراني فهو شيعي منذ أن دخل الإسلام إيران، وهي تهدف إلى القول بأن الشيعة، من إيرانيين و العراقيين، كانوا مع الغزاة المغول؛ لأن الشيعة . كما تقول - «يرؤون مساومة المغول وقبول حكمهم»<sup>(٥٨)</sup>، بينما الحقيقة هي أن الشيعة كانوا

كالستة، مغلوبين على أمرهم، يحكمهم خليفة عابث، انهمك باللعب بالطيور وبالصيد، واستماع المغنيين والمقنیات، وأهمل حال الجنود، وقلل رواتبهم، حتى كان بعضهم يشحذ على أبواب الجوامع<sup>(٥٩)</sup>.

ونذكر هنا بأن إيران كانت سُيّة آنذاك، ولم تتحول إلى التشيع رسميًا إلا بعد ٢٤١ سنة من دخول المغول بغداد. ونقول: استناداً إلى المصادر: إن الدكتورة لم تأت باسم إيراني واحد كان مع ابن العقми، ولم تذكر في أي مصدر وجدت أن الإيرانيين كانوا يحيطون بالوزير ابن العقمي، وهي لن تستطيع ذلك بكل تأكيد؛ لأن هذا المصدر لا يوجد إلا في خيالها. كما أن سُكَان إيران آنذاك كانوا يعانون من الظلم والجُور الذي فرضه المغول المحتلون على أجزاء كبيرة من بلادهم، ولم تكن لهم دولة واحدة، وإنما مجموعة من ملوك الطوائف خضعوا للمغول إلى الحد الذي كانوا إذا نشب نزاع بينهم (حتى بين أفراد الأسرة الواحدة) فإنهم كانوا يذهبون للمغول لفضن ذلك النزاع. وقد تعاون حكام تلك الأسر مع المغول، وأمدُوهُم بالأموال والرجال حينما غزوا أجزاء من إيران والعراق.

والحقيقة أنه كان هناك اثنان لا علاقة لهما بالشيعة قاما بعملٍ مدمرٍ في بغداد خلال وجود الجيش المغولي فيها: **الأول:** شهاب الدين الزنجاني، وقد شغل منصب قاضي قضاة الشافعية لدى الخليفة المستعصم، وأحد كبار أساتذة الفقه الشافعي؛ **والثاني:** عبد الله بن عبد الجليل الطهراني<sup>(٦٠)</sup>، أستاذ الفقه الحنفي في بغداد، حيث قام هذان الاثنان بتنظيم مجزرة دُبِّح فيها جمعٌ من الفقهاء ممن يختلفون معهما في الرأي، حيث كانوا يسلمانهم إلى المغول ليقتلوهم. ولدينا بهذا الشأن شهادة شاهد عيان، كان في بغداد حين دخلها المغول، هو المؤرخ ابن الفوطي الحنبلي، الذي قال عن الطهراني: «وكان شديد الوطأة على أهل العnad والفساد، وتولى تدريس المدرسة البشيرية، وكان عالماً بالفقه وأيام الناس؛ وهو ممن كان يُخرج الفقهاء إلى باب السُّور، إلى مخيّم السلطان هولاكو، مع شهاب الدين الزنجاني، ليُقتلوا»<sup>(٦١)</sup>.

وحول ما حدث عقب وصول رسالة هولاكو التهديدية إلى الخليفة المستعصم يقول الدكتورة بیانی: إن الساسة المحيطين بال الخليفة انقسموا إلى فريقين: فريق شيعي إيراني يدعى لمهادنة المغول (!!)؛ وفريق سُيّي تركي يدعو للقتال (!!).

كُنَا نتمنى لَوْ أَنَّ الدَّكْتُورَةِ بِيَانِي صَانَتْ قَلْمَهَا وَسَمِعَتْهَا كَبَاحَةً عَنْ هَذَا الْكَلَامِ، الَّذِي اخْتَلَقَتْهُ اخْتِلَافًا، وَلَا أَسَاسٌ لَهُ إِطْلَاقًا فِي أَيِّ مُصْدِرٍ تَارِيْخِيٍّ. بَلْ إِنَّهَا لَمْ تَكُلُّ نَفْسَهَا بِذِكْرِ الْمُصْدِرِ الَّذِي نَقْلَتْهُ مِنْهُ فَلَنْقِرُوا كَلَامَهَا: «بَدَأَتِ الْخِلَافَاتُ الْحَادَّةُ وَالْتَّارِيْخِيَّةُ بَيْنِ السَّاسَةِ تَطْفُو عَلَى السَّطْحِ إِثْرَ وَصْوَلِ رِسَالَةِ هُولَاكُو، وَهِيَ بِدَائِيْرَةِ الإِنْذَارِ الْمُغْلُولِ الرَّسْمِيِّ الْمُوجَّهِ إِلَى حُكُومَةِ بَغْدَادِ، فَانْقَسَمَ السَّاسَةُ بَيْنَ فَرِيقِ يُؤْيِّدُ الْحَرْبَ؛ وَفَرِيقٌ يَطْالِبُ بِالْمُساَوَةِ وَقَبْوُلِ التَّبَعِيَّةِ. كَانَ ابْنُ الْعَلْقَمِيِّ وَأَنْصَارَهُ - وَمِنْ بَيْنِهِمْ: الإِيرَانِيُّونَ<sup>(٦٢)</sup> - وَالشِّيَعَةِ يَرَوْنُ مُساَوَةَ الْمُغْلُولِ وَقَبْوُلَ حُكْمِهِمْ، وَلَعِلَّ الْخِلِيفَةَ كَانَ مِنْ بَيْنِ هَذَا الْفَرِيقِ؛ تَأثِيرًا بِوزِيرِهِ. وَكَانَ الدَّوَاتِدارُ الْكَبِيرُ وَالدَّوَاتِدارُ الصَّغِيرُ وَقَادَةُ الْجَيْشِ وَالسُّنَّةِ وَالْأَتْرَاكِ بِشَكْلٍ عَامٍ عَلَى رَأْسِ الْمُتَمَسِّكِينِ بِالْحَرْبِ<sup>(٦٣)</sup>. غَدَ ذَلِكَ الْيَوْمُ أَوَانَ تَصْفِيَةِ الْحِسَابَاتِ وَالانتِقامَ بَيْنَ أَهْلِ الْدِيَوَانِ وَبَيْنِ الْعُسْكَرِيِّينِ، أَوْ بَيْنِ الشِّيَعَةِ وَبَيْنِ السُّنَّةِ وَبَيْنِ الْأَتْرَاكِ وَالْفُرسِ»<sup>(٦٤)</sup>.

هذا كلّه من خيال الدكتورة شيرين بيانى.

**مقالات:** إن ابن العلقمي كان يحيط به إيرانيون شيعة. وهذا افتراًً معيب.

وقالت: إن الشيعة يرون مساومة المغول. وهذا افتراءً أيضاً، وكلام لا وجود له في التاريخ إطلاقاً. وإنما قالت ذلك لاعتقادها الراسخ بأن وفد علماء شيعة الحلة، الذي ذهب للقاء هولاكو، إنما ذهب إليه حين كان في مدينة همدان، وأن أعضاءه حرضوه. كما تزعم الدكتورة. على غزو بغداد.

وهذا افتراء من الدكتورة بیانی؛ سببه أنها صممت على تخوين الشيعة بأيّ ثمنٍ قبل أن تؤلّف كتابها هذا. وال الصحيح أن وفد علماء مدينة الحلة ذهب إلى هولاكو قرب بغداد بعد هزيمة الجيش العباسي أمام المغول (٩٣٦هـ)، وبعد فرار الحامية العسكرية العباسية المكلفة بحماية مدينة الحلة منها. وقد ذهب هذا الوفد لفاوضة هولاكو على عدم مهاجمة الحلة وما جاورها، لقاءً أن يدفعوا له أموالاً هائلة، فوافق هولاكو على ذلك. إذن كان لقاء هذا الوفد بهولاكو قرب بغداد، وليس في همدان الانحراف، كما أدعى الدكتورة.

**فتسلسلا، الواقع هو:**

<sup>(٦٥)</sup> ١٢ رجب سنة ٦٥٥ هـ وصل هولاكو إلى همدان.

في شوال سنة ٦٥٥هـ غادر بجيشه مدينة همدان إلى بغداد، فوصلها بعد ٣ أشهر (٦٦)

حين أصبح على مشارف بغداد . وكما هو مستفاد من كلام العلامة الحلي<sup>(٦٧)</sup> .  
التقاء وفد علماء الحلة في المدة الواقعة بين تطويقه لبغداد من الجانب الشرقي  
(الرصافة) في ١١ محرم سنة ٦٥٦ هـ<sup>(٦٨)</sup> وبين مقتل الخليفة المستعصم في ١٤ صفر  
٦٥٦ هـ

ومن الواضح أن الدكتورة بياني لم تطالع جيداً كتاب جامع التواريХ، ولا كتاب الحوادث؛ إذ إن تفاصيل هذه الواقع موجودة في هذين المصادرين بشكل واضح جداً.

فإنقل الوقائع الصحيحة من رشيد الدين: إن الخليفة عندما سأله وزيره ابن العلقمي عن الحل الذي ينبغي له القيام به لدفع الغازي هولاكو عندما كان في همدان اقترح ابن العلقمي إرسال هدايا إليه، والتفاوض معه وهو هناك، وقبل أن يصل أسوار بغداد. يقول رشيد الدين: «إن رُسْلَ هولاكُو وصلوا بِغَدَادَ وَهُمْ يَحْمِلُونَ رِسَالَتَهُ إِلَى الْخَلِيفَةِ، فَالْتَّقَوْا بِالْوَزِيرِ ابْنِ الْعَلْقَمِيِّ، فَعَرَضُوهَا (رسالة هولاكو) بِرَمْتَهَا عَلَى الْخَلِيفَةِ؛ فَقَالَ: مَاذَا تَرَى لَدُغَ هَذَا الْخَصْمِ الْقَاهِرِ الْقَادِرِ؟ فَأَجَابَ الْوَزِيرُ: يَنْبَغِي أَنْ نَدْفَعَهُ بِبَذْلِ الْمَالِ؛ لَأَنَّ الْخَزَائِنَ وَالدَّفَائِنَ تُجْمَعُ لَوْقَايَةً عَرَّةً الْعَرْضِ وَسَلَامَةَ النَّفْسِ، فَيَجِبُ إِعْدَادُ أَلْفِ حَمْلٍ مِنْ نَفَائِسِ الْأَمْوَالِ، وَأَلْفِ مِنْ نَجَائِبِ الْإِبْلِ، وَأَلْفِ مِنْ الْجِيَادِ الْعَرَبِيَّةِ الْمَجَهَّزَةِ بِالْآلاتِ وَالْمَعَدَاتِ؛ وَيَنْبَغِي إِرْسَالُ التَّحْفِ وَالْهَدَى إِلَى الْأَمْرَاءِ وَالْقَادِهِ الْعَسْكَرِيِّينَ، كُلُّ بَحْسَبِ مَقَامِهِ وَرَتِبَتِهِ، وَأَنْ يُرْسَلَ ذَلِكَ صَحْبَةُ الرَّسُلِ الْكَفَاءَ الْدَّهَاهَةِ، مَعَ تَقْدِيمِ الْاعْتَدَارِ إِلَى هولاكو، وَجَعْلِ الْخُطْبَةِ وَالسَّكَّةَ بِاسْمِهِ، فَأَعْجَبَ الْخَلِيفَةَ بِرَأْيِ الْوَزِيرِ، وَأَشَارَ بِإِنْجَازِ ذَلِكَ، وَلَكِنْ مَجَاهِدُ الدِّينِ أَبَيْكَ، الْمَعْرُوفُ بِالْدَّوَادِارِ الصَّفِيرِ - بِسَبِبِ الْوَحْشَةِ الَّتِي كَانَتْ بَيْنِهِ وَبَيْنِ الْوَزِيرِ -، أُرْسَلَ إِلَى الْخَلِيفَةَ رِسَالَةً بِالْاِتْفَاقِ مَعَ الْأَمْرَاءِ الْآخَرِينَ وَسَفْلَةَ بَغْدَادَ<sup>(٦٩)</sup>، يَقُولُ: إِنَّ الْوَزِيرَ دَبَّرَ هَذِهِ الْحِيلَةَ لِصَلَاحَتِهِ الْخَاصَّةِ؛ لَكِي يَتَقَرَّبَ زَلْفِي إِلَى هولاكو، وَيَلْقَى بَنَا نَحْنُ الْجُنُودُ فِي الْبَلَاءِ وَالْمَحْنَةِ، وَلَكُنَا سُوفَ نَرْقُبُ مَفَارِقَ الْطَّرَقِ، وَنَلْقَى الْقَبْضَ عَلَى الرُّسُلِ، وَنَأْخُذَ مَا مَعْهُمْ مِنْ أَمْوَالٍ، وَسَنْجِرُّهُمْ أَنْوَاعَ الْعَذَابِ وَالْعَنَاءِ، فَعَدَلَ الْخَلِيفَةُ؛ بِسَبِبِ هَذَا

الكلام، عن إرسال الأحتمال<sup>(٧٠)</sup>.

وعليه ففهم الدكتورة بباني لهذا النص من أن الدويدار الصغير دعا إلى الحرب هو فهم مغلوط؛ ذلك أن الدويدار دعا إلى الحيلولة بين ذلك الوفد وبين الذهاب إلى هولاكو، كما دعا إلى سرقة الأموال والهدايا التي يحملها أعضاء ذلك الوفد الحكومي الخليفي، وإلى إلقاء القبض على أعضاء حملة الهدايا والأموال، وإخضاعهم لعمليات تعذيب قاسية. فهل عمليات السرقة وقطع الطرق التي هدد بها الدويدار ورفاقه تسمى قبولاً بالحرب لردع الغزاة المغول، كما تريده الدكتورة بباني أن ترسخ في نفوس قرائتها؟!

كما أن قولها: «ابن العلقمي وأنصاره، الذين كان كثيرُ منهم إيرانياً وشيعياً»، هو كلام غير موجود لدى رشيد الدين، ولا لدى غيره من المؤرخين المعاصرین للواقعة أو القريبين منها، بل حتى البعدين. ويؤسفنا أن نقول: إنه أيضاً من خيالها فقط. بل إن موقف ابن العلقمي كان ضعيفاً بيازاء مراكز القوى في البلاط العباسي؛ والسبب هو أنه لما لم تكن لابن العلقمي مجموعة عسكرية فقد ظللَ موقفه ضعيفاً طوال فترة إدارته للأمور، وكان لديه قوة حمامة من الأتراك لم يكونوا مواليـن له، وحين يحدث توتر في الأوضاع بينه وبين الدويدار الصغير كان أفراد الحمامة هؤلاء يتخلون عنه، وينضمون إلى زملائهم الأتراك ممن كانوا مع الدويدار الجركسي<sup>(٧١)</sup>. ولم يكن الدويدار الصغير يزوره استـكـافاً<sup>(٧٢)</sup>، وكان صاحب الديوان ابن الدامغاني الحنفي مثلاً «يرتبُ النواب في الأعمال من غير مشاورـة الوزير»<sup>(٧٣)</sup>. ولما كان الخليفة عـرف عنه اللعب بالطيور فقد رفع قدر عـاملـيـن من عـمالـ معـاملـ الطـابـوقـ (وهو المـدعـوـ ابنـ الدرـنوـسـ)؛ لـكونـهـ يـعـرـفـ أنـوـاعـ الطـيـورـ وـكـيفـيـةـ اللـعـبـ بهاـ، وأـصـبـحـ مـسـتـشـارـهـ الأولـ فيـ شـؤـونـ الدـوـلـةـ، ثـمـ «صـارـ مـقـرـباـ عـنـ الـخـلـيـفـةـ، يـرـاسـلـ بـهـ الـوزـيرـ وـيـشاـورـهـ وـيـعـمـلـ بـرـأـيـهـ»<sup>(٧٤)</sup>. وـكانـ الـاعـقـادـ السـائـدـ أـنـ ابنـ الدرـنوـسـ هوـ الـحاـكـمـ الـحـقـيقـيـ لـلـدـوـلـةـ، وـأـنـهـ هوـ الـذـيـ أـوـقـعـ الـبـلـدـ فيـ الـخـرـابـ؛ لـكونـهـ قدـ «سـاسـ الـعـرـاقـ»<sup>(٧٥)</sup>. وـكانـ ابنـ العـلـقـمـيـ الـوزـيرـ الأولـ فيـ الـدـوـلـةـ. إـذـ جـاءـهـ ابنـ الدرـنوـسـ بـرسـالـةـ مـنـ الـخـلـيـفـةـ بـيـادـرـ إـلـىـ إـخـلـاءـ الـمـجـلـسـ مـنـ الـجـلـسـاءـ، وـيـخـتـلـيـ بـهـ، فـرـيـماـ جـاءـهـ «يـفـيـ مشـافـهـةـ مـنـ عـنـ الـخـلـيـفـةـ»<sup>(٧٦)</sup>، أيـ ماـ نـسـمـيـهـ الـيـوـمـ بـالـكتـابـ «الـسـرـيـ وـالـشـخـصـيـ».

## موقفان في الوقت الصائب لإنقاذ الخلافة وال الخليفة

في ما يأتي نقل هنا هذين الموقفين اللذين نتساءل عما إذا كان بمقدور الدكتور أن تصفهما بالخياني:

**الأول:** اقتراح لسيِّد علوی شیعی امامی اثني عشری، وما کان إیرانیا؛ لکونه من ذریة النبي ﷺ، امتدحه الناس والمؤرخون لسعة عقله وإخلاصه للخلافة المستعصم وكرمه وسخائه، وهو «ابن صلایا الهاشمي العلوی، نائب باریل الشیعی، کان نائب الخليفة (المستعصم) بباریل، وکان من رجالات العالم رأیاً وعقلاً وحرزاً وصرامة»<sup>(٧٧)</sup>، وکان «سیداً ماجداً سمحاً جواداً، وکان تبلغ صدقاته وهباته في السنة فوق الثلاثين ألف دینار»<sup>(٧٨)</sup>. ترجمة ابن تغیری بردی فقال: «کان فاضلاً شجاعاً، وعنده سياسة وتدبر، وکان له محاسن جمةً، إلا أنه کان شیعیاً، ولو لا ذلك لصلاح للخلافة»<sup>(٧٩)</sup>.

کان في منطقة درتنگ<sup>(٨٠)</sup> داخل الأراضي العراقية حاكماً من قبل الخليفة، يُدعى حسام الدين عَكَة، الذي التقاه هولاکو عند وصوله إلى الحدود العراقية - الإیرانية، ومنحه صلاحیات واسعة وأموالاً ومعدات؛ ليكون معه في الهجوم على بغداد. لكن حسام الدين هذا فَکَرَ، بتشجیع من حاکم أربيل ابن الصلایا العلوی الموالي للخلافة المستعصم، فيأخذ منْ معه من القوات - على أن يمدّه الخليفة بجيشه من الفرسان - ليَنْقُضَ على جيش هولاکو قبل اقتراهه من بغداد. وقد أرسل إلى الخليفة يقول: «لو طَبَّ الخليفة خاطری وطمأن قلبي وبعث إلى بجيشه من الفرسان لجمعتُ أنا أيضاً ما يقرب من مئة ألف من فرق المشاة من کرد وتركمان، ولسدّدت الطرق في وجه هولاکو، ولا أدع أي مخلوقٍ من جنده يدخل بغداد». فأرسل ابن الصلایا رسالة إلى الوزیر ابن العلْقَمَی يخبره بهذا الاقتراح، «فعرَضَه هذا بدوره على الخليفة، فلم يُتَّرَدْ اهتماماً كثيراً به»<sup>(٨١)</sup>.

وبدوره، کان ابن الصلایا العلوی «نائب الخليفة باریل»<sup>(٨٢)</sup>، يسیر إلى الخليفة ويحدّره من التتر، وهو غافلٌ، لا يجدي فيه التحذير، ولا يوقيه التنبیه<sup>(٨٣)</sup>. يقول الذہبی: «وکان تاج الدين ابن الصلایا نائب باریل يحدّر الخليفة، ويحرّك عزمه، والخلافة لا يتحرّك ولا يستيقظ»<sup>(٨٤)</sup>.

**الثاني:** موقف آخر لشیعی امامی اثني عشری، تناگم مع موقف ابن الصلایا

العلوي، ونعني به موقف ابن العلقي، الذي كان يكاتب الخليفة «بالتحذير والتبيه، ويشير عليه بالتنبيه والاحتياط والاستعداد، وهو لا يزداد إلا غفولاً، وكان خواصه يُوهمونه أنه ليس في هذا كبير خطر، ولا هناك محدود، وأنَّ الوزير إنما يعظُّ هذا لينفق سوقه، ولتبرَّز إليه الأموال؛ ليجند بها العساكر، فيقطع منها لنفسه»<sup>(٨٥)</sup>. وفي الوقت نفسه قدَّم حللاً سياسياً، طلب فيه إلى الخليفة أن يفتح باب التفاوض مع هولاكو وهو لما يزال في مدينة همدان الإيرانية. يقول المؤرخ النججواني: إنَّ ابن العلقي قال لل الخليفة بصراحة: «إنَّ المغول قد استولوا على العالم بأسره، وإنَّ عددهم بلغ من الكثرة حدَّاً ليس لأمير المؤمنين القدرة على مجابهته، والرأيُ السديد هو أن يلين لهم ويتواضع، وأن يجعل من الأموال والممتلكات ثمناً لسلامة النفس وسلامة المسلمين. وواصل الوزير المغلوب على أمره قول أمثل هذا الكلام، لكنَّ المستعصم لم يعرِّه أذناً صاغية. أما المقربون من الخليفة وخواصه فقد خوَّفوه، وقالوا: إنَّ هدف الوزير هو إخلاء الخزائن من الأموال، ومن ثم يسلُط عليك المغول»<sup>(٨٦)</sup>. وهذا تفكيرٌ لصوصي عُرف به المحيطون بال الخليفة المستعصم؛ بينما كان ابن العلقي شخصاً نزيهاً جداً؛ بحكم تدينه وتراثه وإبائه، ولم يَتَّهمه أحدٌ من المؤرخين بهذه التهمة القبيحة. لكنَّ تدخل الدويدار الصغير في الأمر، ومنعه إرسال الهدايا والتفاوض مع هولاكو، وأنه سيبعث منْ يلقي القبض على حَمَلة الهدايا، ويصادرها منهم، ويدقِّهم أسوأ أنواع التعذيب، أدى إلى خوف الخليفة وتوقيه عن تنفيذ مقترن الوزير ابن العلقي<sup>(٨٧)</sup>. وكان كلُّ ذلك نكা�يةً بابن العلقي؛ لكونه كان قد أخبر الخليفة في ما مضى عن مؤامرة للدويدار الصغير، يحاول فيها خلع الخليفة، وتعيين أحد أنجاله محله.

ثم إنَّ هولاكو بلغته أخبار اتصالات حسام الدين عَكَّة السرية بالمستعصم، فدعاه إليه؛ بذراعه التشاور معه، ثم قتله. وفيما بعد، عقب احتلاله بغداد، ذهب ابن الصلايا مع بدر الدين لؤلؤ لزيارة هولاكو، قال ابن الجزري: «وكان بينه وبين صاحب الموصل بدر الدين [لؤلؤ] منافسة؛ فأحضرهما هولاكو عنده، فيقال: إنَّ بدر الدين قال لهولاكو: هذا شريفٌ عَلَويٌّ، ونفسه تحذَّه بالخلافة، ولو قام لتبَعَ الناس واستفحَل أمره؛ فأثارَ هذا عند هولاكو، فقتله»<sup>(٨٨)</sup>. ونعتقد أنَّ السبب في قتله هو الاتصالات السرية التي كان قد أجرَها مع الخليفة المستعصم، وطلب إليه دعمه

وعدم حسام الدين عَكَّة؛ ليشنا هجوماً على المغول وهم ما يزالون في الطريق إلى بغداد أواخر سنة ٦٥٥هـ، مما ضمّنه رسالته الناطقة بالإخلاص، فجوابيسيس المغول كثُر. ومن الممكن أن يكون بدر الدين لؤلؤ، المعروف بدهائه ودسايشه وقوسيته، قد شارك في استدرج ابن الصلايا للذهب معه إلى هولاكو، حيث انتقم منه.

وهكذا كان هذان الحریصان على الخليفة والخلافة في تلك الظروف العصيبة، وحاولاً بالاشتراك مع حسام الدين عَكَّة القائد الجبلي التمرس في حروب الجبال إنقاذ الدولة الإسلامية في أيامها الأخيرة، كانوا شيعيين إماميين اثنى عشررين، خلافاً لجميع منْ تعاون مع هولاكو على غزو العراق من الحكام المسلمين، الذين دعموا المقاتلين والأموال والمعدات، وشاركونه في قتل إخوانهم المسلمين من مواطني العراق، ولم يكن بين هؤلاء الحكام المتعاونين شيعي واحد.

فانعدَ إلى الخليفة المستعصم، المعروف بـأنه ملك بلاده، وباللعب بالطير والفناء والمطربين. وهو ما ذكرته أيضًا الدكتورة بياني في كتابها هذا.. ففي تحليل سيكولوجي لنفسيته نقول: إن الخليفة كان خائفاً على الدوام من سطوة الـدويدار الصغير، الذي كان بيده أمر الجيش. وكان الـدويدار الصغير هو الحاكم الحقيقي للعراق آنذاك، وليس المستعصم بالله؛ ذلك أنه إذا حدث تعارضٌ بين رأيه ورأي الوزير أو رأي أيّ مسؤول في الدولة، حتى لو كان الخليفة نفسه، فإن رأي الـدويدار هو الذي يُنفَذ، مثلما حدث عندما اقترب الجيش المغولي من بغداد، وأصدر الخليفة أمره بتعيين مرشد الشرابي قائداً عاماً للجيش، فلم يُنفَذ هذا الأمر؛ لامتناع الـدويدار الصغير وبقية أمراء الجيش عن السير تحت لوائه<sup>(٨٩)</sup>.

ولما كان ضعيف الشخصية إلى هذا الحد، وها هو الآن يواجه تحديين  
كبيرين: تهديد هولاكو؛ وتهديد الدويدار الصغير، ولكي لا يجد بمظهر الخائف،  
فقد انطلق بالكلام على عناصر القوة لديه، مستخدماً واحداً من ميكانزمات آليات  
الدفاع (Defence mechanism) المعروفة، يدفع بها عن نفسه الخوف، وذلك بأن يطلب  
إلى المحيطين به أن لا يخافوا، مدعياً أنه هو الذي سيقوم بحمايةهم بما لديه من  
جيش، وإن لزم الأمر فسيدعوا لنصرته ملوك الأرض الذين هم بمثابة جنود له، وهم  
سوف يلعنون نداءه. ولما كان في داخله خائفاً يردد هكذا ورعناً، ولفرض إسكاته هذا

الرعب في قلبه، فقد تصور أن له علاقة صداقة مع من هو قاً وشقيقه هولاكو، ولا بد أنهم يحملان له المشاعر الودية أيضاً؛ بل إنه استخدم ميكانيزم الإنكار أو نفي الواقع<sup>(٤٠)</sup> (Disavowal mechanism)، فادعى أن الرسالة التي حملها الرسل إليه، وقالوا: إنها من هولاكو، هي رسالة كاذبة. نعم، «الدفّاعات عبارة عن حصنِ أمانٍ للذهن، ونحن ندرأ عن أنفسنا ما قد يسببه اعترافنا بهذه الأفكار من ألم، بأن نحرّفها ونحوّلها ونطردّها ونضعها في صندوق ونخفيها»<sup>(٤١)</sup>. لقد بلغ هذا الوهم به حدّاً كان يقول: «إن بغداد هي تحْتَنا، ولن يدخلوها ما لم نأذن لهم»<sup>(٤٢)</sup>.

لنكمِّل كلام رشيد الدين، حيث يقول: إن الخليفة، «وبدافع من التهور والغرور، أرسل إلى الوزير مَنْ يقول له: لا تخشَ القضاء المُقبل، ولا تقلُّ: خرافَة؛ فإن بيبي وبين هولاكو خان وأخيه منكوفا آن صداقتَه وألفة، لا عداوة وقطيعة. وحيث إنني صديق لهما فلا بدَّ أنهما يكونان صديقين وموالين لي، وإن رسالة الرُّسُل كاذبة. أما إذا أضمرَ الأَحْوَان لي خلافاً وغدرًا فلا ضَيْرٌ على الأسرة العباسية؛ إذ إن ملوك الأرض هم بمثابة الجنود لي، وهم منقادون ومطهرون لأمرِي ونهيبي، فأدعوهُم من كُلِّ قطر، وأسيير لدفعهما، وأُشير إيران وتوران عليهما، فقوّ قلبك، ولا تخافنَ تهديدَ المغول

فلننظر ما هو موقف القيادات العسكرية، وكيف تصرفوا؟ يقول رشيد الدين: «أما قادة الجيش والأمراء، مثل: سليمان شاه بن برجم<sup>(٩٤)</sup> وفتح الدين بن كرمه<sup>(٩٥)</sup> ومجاهد الدين الدواودار الصغير، فإنهم اجتمعوا في منزل الوزير ابن العلقمي، وأطلقوا ألسنتهم بقدح الخليفة وطعنه، قائلين: إنه صديق المطربين والمساخر، وعدو الجيوش والجنود، وإننا أمراء الجيش، بعنا كلّ ما ادْخَرناه في عهد والده المستنصر. وقال سليمان شاه: إذا لم يقدم الخليفة على دفع هذا الخصم القوي، ولم يبادر إلى طلب العون والمساعدة، فسيتغلب جيش المغول عن قربى على بغداد، وحينئذ لا يرحم المغول أي مخلوق، كما فعلوا بسائر البلاد والعباد، فلا يُيقنون على أي شخص من الحضر كان أو من البدو، قوياً كان أو ضعيفاً، وسيخرجون ربات الخدور من ستر العصمة. ولو أن المغول لم يحدقوا بجميع الجهات لكان من السهل حشد الجنود من الأطراف، وحملت عليهم بجيشه في غارة ليلية وشَتَّى شملهم، ولو

جَرَتِ الْأَمْوَالُ عَلَى خَلْفِ ذَلِكَ فَأَوْلَى بِالْفَتَنِ أَنْ يُقْتَلَ فِي حَوْمَةِ الْوَغْيَى فِي عَزَّةٍ وَشَرْفٍ<sup>(٩٦)</sup>.  
لَقَدْ كَانَ هُمُّ هُؤُلَاءِ الْقَادِهِ مُنْحَصِراً بِالْأَمْوَالِ الَّتِي جَمَعُوهَا، وَادْعَوْا أَنَّهُمْ  
فَقَدُوهَا فِي عَهْدِ هَذَا الْخَلِيفَةِ (الْمُسْتَعْصِمِ). بَيْنَمَا اكْتَفَى الْقَائِدُ الْعَسْكَرِيُّ سَلِيمَانُ شَاهُ  
بِالْتَّمَتِيِّ وَالْقَوْلِ: إِنَّهُ لَوْ لَمْ يَطُوقْ الْمَغْوُلُ بَغْدَادُ لَا سُلْطَانُ شَاهُ  
لِيَلَّا، وَفَرَّقَ جَيْوَشَهُمْ. وَيَبْدُوا أَنَّ اخْتِيَارَهُمْ لَمْزِلُ الْوَزِيرِ؛ كَيْ يَعْقِدُوا بِهِ اجْتِمَاعَهُمْ، هُوَ  
إِلَخَافُهُ بِالدَّرْجَةِ الْأَوَّلِ؛ إِذْ إِنَّ الْعَلَاقَهُ لَمْ تَكُنْ طَيِّبَهُ بَيْنَ الدَّوِيدَارِ الصَّغِيرِ وَالْوَزِيرِ أَبْنِ  
الْعَلَمِيِّ.

ولكي يعزز الخليفة ما سميّناه بحالة الإنكار أو نفي الواقع فإنه حين نقل إليه كلام سليمان شاهـ أو أمنيتهـ أُعجب بهـ، «وقال لوزيرـ إنـ كلامـ سليمانـ شاهـ لهـ الأثرـ فيـ النفسـ المنهكـةـ؛ فاستعرضـ الجنـدـ بحسبـ تقريرـهـ لأغـنيـهمـ بالدرـهمـ والـدينـارـ، ثمـ سلمـهمـ إلىـ سليمـانـ شـاهـ ليـتحققـ خطـتهــ. ومعـ عـلـمـ الوزـيرـ أنـ الخليـفةـ لنـ يـمنـحـ مـالـاـ، لكنـهـ مـكاـيـدةـ منـهـ للـأـعـداءــ. لمـ يـبـدـ علىـ الفورـ رـأـياـ مـعـارـضاـ، وأـمـرـ عـارـضـ الجنـدـ أنـ يـعرـضـ الجنـودـ بالـتـدـريـجـ فـوـجاـ فـوـجاـ، ليـصلـ نـبـأـ كـثـرةـ حـشـودـ جـنـدـ الخليـفةـ إلىـ البعـيدـ والـقـرـيبــ والـترـكـ والـعـربـ، فـفـتـرـ عـزـيمـةـ العـدـوــ. وبـعـدـ خـمـسـةـ أـشـهـرـ أـبـلـغـ العـارـضـ الوزـيرـ أنـ الجنـدـ قدـ صـارـواـ عـدـداـ وـفـيـراـ وجـيشـاـ جـرارـاـ، وأنـ عـلـىـ الخليـفةـ أنـ يـمنـحـ المـالـ؛ فـعـرضـ الوزـيرــ الأمرـ عـلـىـ المستـعـصـمـ، ولـكـنـهـ اـعـذـرـ عنـ إـعـطـاءـ شـيءـ، فـيـئـسـ الوزـيرـ منـ موـاعـيدـ كـلـيـةـ، وـرـضـيـ بالـقـضـاءـ، وـوـضـعـ عـيـنـ الـانتـظـارـ عـلـىـ نـافـذـةـ الـاصـطـبارـ، حتـىـ يـكـشفـ الفـالـكـ نـفـسـهـ عـمـاـ وـرـاءـ السـتـارـ»<sup>(٤٧)</sup>.

إن تسلیم مهمـة الإشراف على تدريب العساکر إلى الوزیر ابن العلـمي . وـهـو موظـف مدنـي ، ولا عـلاقـة لـه بـالأـمور العسكريـة .. بـدـل تـكـلـيف القـائـد سـليمـان شـاه ، وـهـو صـاحـب فـكـرة تـجمـيع الجنـود ، وأـحـد أـكـبر قـيـادـات الجـيش ، وبـدـل تـكـلـيف الدـوـیدـار الصـفـير ، فـيـه دـلـالـة عـلـى أـن ثـقـة المستـعـصـم بالـوزـیر كـانـت أـكـثـر من ثـقـته بـهـذـين القـائـدين .

لُكْنَ مَعَ اقْتَرَابِ موْعِدِ حَسْمِ الْمُرْكَةِ خَصَّصَ الْخَلِيفَةُ مِبْلَأً كَبِيرًا لِلتَّشْكِيلِ قَوْءَةً مِنَ الرُّمَاءِ؛ لِلدِّفاعِ عَنِ أَسْوَارِ بَغْدَادِ، الَّتِي حَاصَرَهَا الْمُغْوَلُونَ مِنْ جُمِيعِ الْجَهَاتِ فِي مُحَرَّمٍ سَنَةِ ٦٥٦هـ. يَقُولُ ابْنُ الْكَازْرُونِيِّ، الَّذِي كَانَ فِي بَغْدَادِ آنَذَاكَ: «وَتَقْدِيمُ الْخَلِيفَةِ

بإقامة جماعة على الرُّماة على السور، وإطلاق مالٍ كثيرٍ إليهم؛ فخرج جماعةٌ من الأعيان وأعوان الديوان والمالُ معهم، وشرعوا في الإثبات<sup>(٨٨)</sup> وإطلاق اليسير، وسرقة الباقي؛ شرهاً إلى المال<sup>(٩٩)</sup>. وهكذا أثبتَ كبار موظفي دولة المستعصم ورجال بلاطه أنهم لصوص، حتى في تلك الساعات الحرجة.

ثم إن الوديدار الصغير بادر إلى بث إشاعات كاذبة ظل صداتها يتربّد طويلاً خلال الأعوام والقرون على أفواه مؤرخين وعواوم أرادوا للواقع أن تقع كما تصوّروها في أذهانهم، وليس كما حدثت على أرض الواقع؛ حيث يقول رشيد الدين: «ولما كان الوديدار في تلك المدة خصماً للوزير فإن أتباعه من سفلة المدينة وأوباشها كانوا يذيعون بين الناس أن الوزير متفق مع هولاكو خان، وأنه يريد نصرته وخذلان الخليفة، فقوى هذا الظن»<sup>(١٠٠)</sup>.

فبحسب كتابة مؤرخ مرموق، مثل: رشيد الدين . قلنا: إنه يعتمد الرواية البغدادية الأصيلة . ، كان هذا تسلسل الواقع كما حدث، وليس ما تصورته الدكتورة بياني، واحتصرت في وريقات، بأن السبب في سقوط الخلافة العباسية هو اثنان: نصير الطوسي الشيعي الإيراني، الذي عمل على تدمير الخلافة من الخارج؛ والوزير ابن العلقمي الشيعي العربي، الذي عمل على تدمير الخلافة من الداخل. فألفت بذلك الخطبة المغولية التي أمر بها الملك المغولي منكو قآن بفتح ما لم يتم فتحه من البلدان، وضمه إلى الإمبراطورية المغولية، كما ألغت الدور التحريري لقاضي القضاة شمس الدين القزويني الشافعي ونجله، الذي جاء موافقاً لهوى منكو قآن، وألغت دور حشدٍ من الحكام المسلمين، الذين عاونوا المغول بجيوشهم وأسلحتهم ومعداتهم لغزو العراق وغيره.

أخيراً، تحدثت الدكتورة بياني عن الطوسي وابن العلجمي بشكل ملفت للنظر حقاً، فهي تقول: «فلننظر إلى الخواجة نصير الدين الطوسي ومؤيد الدين محمد بن العلجمي أي دُور سيلعبون؟ أما الخواجة الذي كان قد قام بعمل في غاية المهارة والذكاء فقد علا مقامه عند الخان المغولي أكثر مما مضى».

وقالت عن ابن العلقمي: «لم تطل أيام البطل الثاني لتلك المغامرة بعد فتح بغداد سوى عدّة شهور، فقد مات في جمادى الأولى من سنة ٦٥٦هـ، لكنّ مصيره حتم عليه

أن يرى زوال مخدومه، ويتحقق انتقام الشيعة من السنة. لقد عُلت مكانة الوزير عند المغول، وأبقاء هولاكو على وزارة بغداد»<sup>(١٠١)</sup>.

إنها تؤكد لقرائها أن المغول إنما عيّنوا ابن العلقمي حاكماً على العراق؛ لكونه خان الخليفة وتعاون مع هولاكو. لكن الحقيقة هي غير ذلك. إن هولاكو أراد إدارة مدينة لإدارة البلاد التي فتحها، وكان الأفضل له أن يختار أشخاص هذه الإدارة من كبار موظفي دولة المستعصم، ولذا فقد عين حكومة ضمّت كبار موظفي بلاط الخليفة المندور المستعصم، وإن ابن العلقمي لم يكن وحده الذي عيّنه هولاكو في هذه الحكومة، بل كان من بين أعضاء هذه الحكومة السنّي الشافعي والسنّي الحنفي والشيعي والنصراني والعلوي، وكان بعض هؤلاء قد احتجزه هولاكو لديه، ففي آخر رسالة إلى هولاكو أرسل الخليفة كلاماً من: عبد الغني ابن الدرنوس مستشاره الأول، ووزيره ابن العلقمي، ومارمكيخا جاثليق النصارى، وحين أكمل هؤلاء سفارتهم «بَطَّهُمْ هولاكو، ولم يأذن لهم أن يعودوا إلى الخليفة»<sup>(١٠٢)</sup>. وهكذا احتجزهم هولاكو عنده بطريقة مهذبة، كما هو واضح، لدى قدومهم برسالة الخليفة الأخيرة. بينما كان بعضهم، مثل: الباجسرى<sup>(١٠٣)</sup>، قد ذهب هو بنفسه إلى هلاكو، وطلب أن يعيّنه في وظيفة. وأسماء أغلب هؤلاء الموظفين المعينين في الحكومة المغولية موجودة في جامع التواريخ وفي كتاب الحوادث وغيرهما. فضلاً عن ابن العلقمي الإمامي كان من بين المعينين في الحكومة الجديدة شخصيات سنية ونصرانية، وكان بعض هؤلاء علوى النسب، ومنهم:

ابن الدرنوس المستشار الأول للخليفة المستعصم، وهو غير شيعي بكل تأكيد. وفخر الدين ابن الدامغاني الحنفي، صاحب ديوان المستعصم، حيث عُين أيضاً بمنصب صاحب ديوان (وزير المالية). ويقول صديقه الحميم ابن سعيد المغربي: إن المغول «أبقوه على جباهة البلاد؛ لمعرفته بها»<sup>(١٠٤)</sup>. وقد ذهب مع هولاكو إلى آذربيجان<sup>(١٠٥)</sup>. وتاج الدين ابن الدوامي الشافعي، ملتزم بباب النبوي للمستعصم، حيث عُين بمنصب صدر الأعمال الفراتية. لكنه توفي، فجعل ولده مجد الدين حسين عوضه. ونظام الدين البندنجي الشافعي، قاضي قضاة الخليفة المستعصم، الذي ذهب طوعاً إلى هولاكو، فأمرَ بأن يُقرَّ بمنصب قاضي القضاء<sup>(١٠٦)</sup>.

أما أحمد بن عمران الباجسري، الذي كان يخدم في زمن المستعصم عاملًا، «والغالب على أهل باجسري الحنبلية»<sup>(١٠٧)</sup>، فقد اتّصل بأحد الأمراء، ليتوسط له عند هولاكو، فلما حضر بين يديه، « وأنهى إليه من حال العراق ما أوجب تقديم وتشريفه وتعيينه في الأعمال الشرقية؛ وهي الخالص وطريق خراسان والبندنيجين»<sup>(١٠٨)</sup>.

وقد قام أفراد الطبقة الأولى من الحكام الجدد بتعيين موظفين في الإدارة المغولية الجديدة في ظل الحكم المغولي. ومن ذلك، مثلاً:

عيّنوا فخر الدين المبارك بن يحيى ابن المغرمي الحنبلي<sup>(١٠٩)</sup> صدرًا لدُجَيل والمستصربي. وكان قد شغل مناصب خطيرة في الدولة العباسية، منها: منصب صاحب الديوان<sup>(١١٠)</sup>.

وعيّنوا عز الدين عبد الحميد بن أبي الحديد المعتزلي الشافعي كاتباً للسلة<sup>(١١١)</sup>، فلم تطل أيامه، فرُّكب عوضه ابن الجمل النصراوي. وعيّنوا عز الدين ابن الموسوي نائباً للشرطة، وهو علوى، كما هو واضح من لقبه.

وعيّنوا الشيخ عبد الصمد ابن أبي الجيش الحنبلي، إمام مسجد قمرية، خازناً للديوان وخطيباً للجامع الأكبر جامع القصر<sup>(١١٢)</sup>. وهو شيخ الأئمة عبد الصمد بن أحمد بن عبد القادر بن أبي الجيش البغدادي الحنبلي المتوفى سنة ٦٧٦ هـ<sup>(١١٣)</sup>. ومن المعينين في هذا العهد المغولي عز الدين أحمد الزنجاني الشافعي، نجل شهاب الدين محمود الزنجاني، قاضي قضاة الشافعية لدى الخليفة المستعصم، فقد عيّن منصب قاضي القضاة، وُدُّعى بهذا اللقب<sup>(١١٤)</sup>، ولم يُعرَّل عن منصبه إلا حين كُفَّ بصره سنة ٦٩٤ هـ<sup>(١١٥)</sup>. وكان متوفداً، وعيّن له نواباً، ومنهم: ابن العاقولي الشافعي، الشهير بـ«مفتى العراق»<sup>(١١٦)</sup>.

ومن المفارقات أن جلال الدين كشلوخان، نجل قائد الجيش الوديدار الصفيير، الذي غدر به هولاكو بعد استسلامه وقتلَه، عيّن منصب أمير خظير في الحكومة التي شكلها المغول، حيث نشاهدَه سنة ٦٦٢ هـ يدير مع عدد من الأمراء محكمة خاصة أصدرت حكمًا بإعدام نجم الدين الباجسري، رفيق والده في العمل عند المستعصم؛ لأمور تسبَّبت إليه، فُقِّتُلَ، فانتزع كشلوخان هذا مراتته من أحشائه<sup>(١١٧)</sup>.

لكن قيادة تلك المجموعة الحاكمة بأسرها أنيطت بالأمير علي بهادر، وهو أحد القادة العسكريين ممن جاؤوا مع هولاكو، وشارك مشاركةً فعالةً في الهجوم على بغداد<sup>(١١٨)</sup>؛ ذلك أن هولاكو «فَوَضَّ امْرُ بَغْدَادَ إِلَى الْأَمِيرِ عَلَى بَهَادِرَ وَجَعَلَهُ شَحْنَةً بَهَادِرَ»<sup>(١١٩)</sup>، وأشارك معه في هذا المنصب قائداً آخر يدعى قرابغا، مع قوّةً مغولية مؤلفة من ٥٠٠٠ جندي<sup>(١٢٠)</sup>. ويمكن اعتبار علي بهادر هذا حاكماً عسكرياً عاماً لبغداد، بل كان الحاكم الحقيقي للعراق، وهو قائد عسكري ميداني جاء مع هولاكو، وكان فاتكاً ارتكب الفظائع في الواقع والمدن التي دخلها بجيشه<sup>(١٢١)</sup>، وهو الذي أباد سنة ٦٥٩ هـ قرب مدينة عانة العراقية الخليفة المستنصر العباسي (عم الخليفة المستعصم، وكان قد نجا من الموت في واقعة بغداد) وجيشه الذي أرسله الظاهر بيبرس إلى العراق؛ ليستعيد الخلافة العباسية<sup>(١٢٢)</sup>. وُصف علي بهادر بأنه «حسنُ السياسة، مُظہرُ للخير، يلائمُ الصَّلوَاتَ في الجُمُعِ والثَّراوِيْحِ وَغَيْرَهَا»<sup>(١٢٣)</sup>. وإن أداءه صلاة التراويح لا يدلُّ على كونه شيئاً.

فالدكتورة بباني لم تكن صادقةً مع القراء حين ركّزت بشكلٍ خاصٍ على اسميِّ ابن العلقميِّ والطوسىِّ في الوظائف التي عُيّنا بها في ظلِّ الحكم المغولي؛ لكي توحى بأنَّ هذين الائتين الشيعيين، ولكونهما تعاونا مع المغول، فقد أصبحا موظفين في الحكومة الجديدة، بينما الحقيقة هي غير ذلك، كما يُبيّنُ آنفاً.

ولأن الدكتورة بياني قد قررت قبل شروعها بالكتابة أن تلصق بالشيعة صفة التعاون مع المغول وإسقاط الخلافة العباسية فقد حرصت على أن تصبغ بالتشييع أي شخص تمرد على الخلافة أو عين في حكومة المغول. وقد رأينا كيف أنها سجلت التمرد الكردي خليل بن بدر في سجل الشيعة؛ لمجرد وجود كلمة «النجف» المحرفة، التي كشفنا أنها اللحف. وممن سجلتهم في هذا السجل فخر الدين الدامغاني، حيث تقول الدكتورة بياني: «وقد عينوا فخر الدين الدامغاني، الذي كان صاحب الديوان على عهد المستعصم، بهذا المنصب أيضاً. فإن كان هذا الشخص هو نفسه فخر الدين الدامغاني المعروف، الذي كان في عهد المستنصر من نقباء الفتوة - الذي نحتمل بما يقرب من اليقين أنه هو .. يمكن القول بأهمية دوره في إضعاف أركان حكومة بغداد على عهد المستعصم، وتعزيز التشييع»<sup>(١٢٤)</sup>.

بغداد على عهد المستعصم، وتعزيز التشيع» (١٢٤).

لا ندري أين وجدت الدكتورة بياني ما يدلّ على أن فخر الدين الدامغاني «في عهد المستنصر من نقباء الفتّوة». ونعتقد أن عدم تمكُّنا من اللغة العربية هو الذي أوقعها في ورطة عدم فهم النصّ العربي الذي استندت إليه، مع أنها لم تُشيرْ في الهاشم من أين نقلت هذا الكلام، ثم بَنَتْ عليه بنيانها.

فتَّشْنا عن هذا النص فوجدناه لدى ابن الفوطي، الذي يقول في ترجمة الدامغاني: «كان المستنصر بالله قد وَكَلَهُ بِأَن يُلْبِسَ السُّلْطَانَ جَلَالَ الدِّينِ خَوارِزمِ شَاهَ لِبَاسَ الْفَتُوَّةِ»<sup>(١٢٥)</sup>. وهذا الكلام واضحٌ وضوح الشمس لأن الدامغاني كان رسولًا من الخليفة المستنصر يحمل بيده لباس الفتوة؛ لكي يُلْبِسَه لجلال الدين فقط؛ وليس في هذا الكلام إطلاقاً ما يدلّ على أن الدامغاني «كان على عهد المستنصر من نقباء الفتوة».

ثم إن الدكتورة قد جعلت للدامغاني هذا دُوراً مهماً في إضعاف أركان حكومة بغداد على عهد المستعصم، وتعزيز التشيع». لكننا نعلم أن فخر الدين الدامغاني حنفيٌّ، ومن أسرة حنفية عريقة في تولي المناصب الحكومية، وخصوصاً منصب القضاء<sup>(١٢٦)</sup>. وقد عَدَ عبد القادر القرشي في الجواهر المضيّ في طبقات الحنفية «بيوت الدامغانية» من بيوت الحنفية، وترجمَ كثيراً منهم، وقال في مقدمة كتابه: «سترى منهم خلقاً كثيراً في هذا المجموع»<sup>(١٢٧)</sup>. وهم أسرة استوطنت بغداد منذ عهد الخليفة العباسي القائم بأمر الله (٤٢٢ - ٤٦٧ هـ). وعليه فأفراد هذه الأسرة توادوا وتناسلوا في العراق مدة تزيد على ٢٣٠ سنة إلى التاريخ الذي نحن فيه (أي سنة ٦٥٦ هـ). قال ابن الفوطي عن فخر الدين الدامغاني هذا: «من بيت القضاء والعدالة والقضاء والحكم والسياسة، تنقَّل في الولايات والمراتب والمناصب، وكان يرثِّب النواب في الأعمال من غير مشاورة الوزير»<sup>(١٢٨)</sup>. والمقصود بالوزير هنا هو ابن العلقمي، أي إن رتبة الدامغاني في الدولة كانت أعلى من رتبة ابن العلقمي. المعروف أن «الموظفين في دواعين الدولة في الغالب من الشافعية، ثم يأتي بعدهم الحنفية»<sup>(١٢٩)</sup>، مع بعض الاستثناءات القليلة جداً جداً، مثل: تعيين ابن العلقمي الشيعي الإمامي وزيراً في آخر سنوات الدولة العباسية.

كما ألصقت الدكتورة بیانی بالشیعة حاکم مدینة بعقوبة، الذى لم تذكر

اسمه، لكنها ذكرت نجم الدين أحمد بن عمران الباجسري، وكان يشغل منصب مسؤول ديوان العرض عند الخليفة المستعصم، وقد ذكرنا أنه وسط أحد الأمراء لدى هولاكو فعينه بوظيفة حاكم للأعمال الشرقية، وقالت: إن الباجسري كان يخدم في ديوان بعقوبة (من المدن القريبة من بغداد)، الذي يديره أحد علماء ابن العلقمي، ويتحمل أن يكون شيعياً<sup>(١٢)</sup> و«احتمالية» كون هذا الباجسري شيعياً أمر تقوله الدكتورة بياني لأول مرة في التاريخ.

أخطاء وأخطاء ساندة

نذكر أيضاً أن الدكتورة بياتي في تسرّعها وانفعاليتها بكتابه هذا الفصل من كتابها وقعت في أخطاء مهمة، فهي تقول مثلاً: إن من هو قاًن كان معاصرًا لل الخليفة العباسى الناصر<sup>(١٢١)</sup>. وقد حكم الناصر في السنوات ٥٧٥ - ٦٢٢هـ، بينما تولى من هو قاًن الحكم سنة ٦٤٩هـ، وهناك من يقول: إنه تولاه سنة ٦٤٨هـ<sup>(١٢٢)</sup>، أي بعد أكثر من ربع قرن على وفاة الخليفة الناصر.

ومن أخطاء الدكتورة بیانی احتمالها أن يكون **ثکله**، الذي عینه هولاکو حاكماً على مدينة الحلة، مغولياً<sup>(١٣٢)</sup>. والصواب أنه ليس مغولياً؛ إذ هو الأتابك **ثکله** بن هزار أسف، أحد الأتابكة الذين حكموا مناطق من خوزستان ولرستان لأكثر من أربعة قرون؛ وحينما زحف هولاکو على بغداد ذهب إليه **ثکله** هذا طائعاً، ومعه جيش، فألحقه هولاکو برفقة القائد كيتوبيقا نوبين<sup>(١٣٤)</sup>.

ومن أخطائها قولها: إن الديدار الكبير كان معاصرًا للغزو المغولي للعراق (سنة ٦٥٦هـ)، وهي تذكره في الواقع مع الديدار الصغير<sup>(١٣٥)</sup>. والصحيح أن الديدار الكبير كان قد توفي في ١٦ شوال سنة ٦٥٠هـ<sup>(١٣٦)</sup>.

ومن الأخطاء المهمة في هذا الفصل أنها نسبت إلى كتاب جهانگشا، للجويني،  
نصوصاً<sup>(١٢٧)</sup> هي في حقيقتها ليست له، وإنما لرسالة ملحقة بالكتاب، منسوبة لنصیر  
الدین الطوسي، وعنوانها: کیفیة واقعه بغداد، من نسخة أفضـل العالم أستاذ البشر  
نصیر الحق والدین محمد بن محمد الطوسي. وهذه الرسالة طبعـها العـلامـة القزوینـیـ فيـ  
آخر کتاب تاریخ جهانگشا؛ لأنـه وجدـها مـلحـقةـ فيـ بعضـ مـخطوطـاتـ الـکـتابـ، وهـيـ

تشمل الصفحات ٢٨٠ - ٢٩٣ من الجزء الثالث من طبعة العلامة القزويني، والصفحات ٧٨٤ - ٧٨٩ من طبعة السيد شاهرخ موسويان، المستندة إلى طبعة القزويني. وقد كتبنا بحثاً تحت عنوان: هل كتب نصير الدين الطوسي ذيل تاريخ جهانگشا (كيفية واقعة بغداد) قدمنا فيه وجهة نظرنا من أن رسالة كيفية واقعة بغداد ليست لنصير الدين الطوسي<sup>(١٢٨)</sup>.

إذا أردنا تلخيص سقوط بغداد بعباراتين نقول: كان هناك عاملان قد ساهما في اضمحلال الخلافة العباسية: أحدهما: خارجي، وهو الجيش المغولي ومن ناصرة الرجال والسلاح من حكام المسلمين وغير المسلمين؛ والثاني: الخليفة العباسي المستعصم ومن ناصرة من قيادات الجيش الفاسدين. ويمكن مراجعة كتابنا إعادة كتابة التاريخ، الذي فصلنا فيه دور هذا الخليفة المنهمك بالرقص والفناء واللعب بالطيور، وإهماله أمر تجنيد الجنود وجمع السلاح والعتاد طوال خمس سنوات في الأقل، أي منذ أن تحرك هولاكو بجيشه من منغوليا سنة ٦٥١هـ، وأرسل إلى المستعصم يخبره أنه قادم بجيشه. ويكتفي أن نذكر من عبث هذا الخليفة فقط أنه عندما هُزم الجيش العباسي في الموقعة الوحيدة التي اشتباك فيها مع الجيش المغولي، وقتل من قتل منه، وفرَّ من فرَّ إلى الشام أو إلى الحلة والكوفة، وكان الجيش المغولي بقيادة بايجو نوبان قد احتلَّ الجانب الغربي من بغداد (الكرخ)، وبدأ يطلق سهامه بكثافة على الجانب الشرقي، كان الخليفة المستعصم جالساً باسترخاء في أحد زوايا قصره يراقب رقص إحدى الجواري، يقول ابن كثير: «وأحاطت التمار بدار الخلافة يرشقونها بالنبال من كل جانب، حتى أصيَّبت جارية كانت تلعب بين يدي الخليفة وتنضجحُه». وكانت من جملة حظاياه، وكانت مولدة، تسمى عَرْفَة..، جاءها سهمٌ من بعض الشبابيك، فقتلها، وهي ترقص بين يدي الخليفة، فانزعج الخليفة من ذلك، وفزع فرعاً شديداً، وأحضر السهم الذي أصابها بين يديه، فإذا عليه مكتوب: إذا أراد الله إنفاذ قضائه وقدره أذهب من ذوي العقول عقولهم، فأمر الخليفة عند ذلك بزيادة الاحتقار، وكثُرت الستائر على دار الخلافة<sup>(١٢٩)</sup>. وفي رواية أخرى: «أمر الخليفة عند ذلك بعمل ما يحول بين شبابيك الدار وبين الرماة، فعمَّلت ستائر من ألواح الخشب»<sup>(١٣٠)</sup>.

أخيراً، بعد كلّ هذه الكوارث التي ارتكبّتها الدكتورة شيرين بياني في ما  
مجموعه ٦٨ صفحة فقط (الصفحات ١٨٣ - ٢٥١ من الترجمة العربية) من كتابها  
ذي الأجزاء الثلاثة بالفارسية، الذي بلغت صفحاته ١٠٥٩، عدا الفهارس التفصيلية  
التي ضمّت الصور والمصادر والمراجع (١١١ صفحة)، ككيف للقارئ أن يثق بصحة ما  
كتبته في بقية صفحات الكتاب؟

الهوامش

- (١) رشيد الدين، جامع التواریخ ٢: ٧٠٦ (الطبعة الفارسية): (١): ٢٧٩ (الترجمة العربية).

(٢) الأقسرائي، مسامرة الأخبار: ٤٨. وقد ورد هذا الحديث في مسنن الإمام أحمد ٦: ٧٦، ٨٧؛ صحيح البخاري ٢: ٢٤؛ صحيح مسلم ٢: ٢٧؛ ولدى شيخ الطائفة الطوسي في الخلاف ١: ٦٧٨، ٦٨٢، وغيرها.

(٣) فوات الوفيات ٢: ٣١٠ - ٣١١.

(٤) بدوی، إل تاریخ إسلامی والفكري للمذهب السنی في المشرق الإسلامي: ٢٧٠. والدكتور بدوی هو أستاذ جامعي مصری.

(٥) على حد تعبير الأقسرائي في مسامرة الأخبار: ٤٩.

(٦) مجهول، كیفیة واقعه بغداد، الورقة ٢٥٠ ب: ٢٥١ أ؛ رشید الدین، جامع التواریخ ٢: ٨٩٦.

(٧) الطبعة الفارسية: (١): ٢٨٢ - ٢٨٣ (الترجمة العربية): ابن العبری، تاریخ مختصر الدول: ٤٧٢.

(٨) رشید الدین، جامع التواریخ ٢: ٧٠٧ (الطبعة الفارسية): (١): ٢٨٢ (الترجمة العربية).

(٩) الحسنی العلوی، التحفة في نظم أصول الأنساب، الورقة ١٢٤ أ. وينفرد البنکاتی في روضة أولی الألباب: إن عدده كان ٣٠ ألفاً؛ والعینی المؤرخ المتأخر بالقول في عقد الجمان (حوادث ٦٤٨ هـ): إنه دون ٢٠ ألف فارس.

(١٠) ابن کثیر، البداية والنهاية ١٣: ٢٢٤.

(١١) منهاج السراج، طبقات ناصري ٢: ١٩٤ - ١٩٥.

(١٢) بیانی، المغول، التركيبة الدينیة: ٢١٦؛ بیانی، دین ودولت در ایران عهد مغول ١: ٣٠٨.

(١٣) بیانی، المغول، التركيبة الدينیة: ٢١٦ - ٢١٧، ٢١٨؛ بیانی، دین ودولت در ایران ١: ٢٠٩.

(١٤) ابن أبي الحدید، شرح نهج البلاغة ٢٠: ٣٤٩؛ انظر أيضاً: ابن کثیر، البداية والنهاية ٢١: ٢١٢.

(١٥) قطب الدین الشیرازی، ابتداء دولة المغول وخروج جنکیز خان: ٩٣.

(١٦) رشید الدین، جامع التواریخ ٢: ٧٠٩ (الطبعة الفارسية): (١): ٢٨٦ (الترجمة العربية).

- (١٢٤) ابن العسَّال، النهج السديد ١: ٤٨٣ ، ٤٨٢؛ ابن شاكر، عيون التواريُخ ٢٢: ٩٥؛ ببرس المتصوري، مختار الأخبار، ٢٠، زبدة الفكرة: ٩٨؛ شافع بن علي، حسن المناقب السريّة: ١٩٥، ابن فضل الله، مسالك الأنصار: ٢٦٦.

(١٢٥) مجھول، كتاب الحوادث: ٣٦٠.

(١٢٦) انظر تفاصيل ذلك في: كتاب الحوادث: ٣٦٠؛ رشيد الدين، جامع التواريُخ ٢: ٧١٥ (الطبعة الفارسية): ٢ ٢٩٥ - ٢٩٦ (الترجمة العربية): ابن البري، تاريخ مختصر الدول: ٤٧٥.

(١٢٧) بيانی، المغول، التركيبة الدينية: ٢١٨ . ٢١٦؛ بيانی، دین و دولت در ایران ١: ٢٠٩ .

(١٢٨) رشيد الدين، جامع التواريُخ ٢: ٧١٥ (الطبعة الفارسية): ٢ (١): ٢٩٦ (الترجمة العربية).

(١٢٩) المصدر نفسه.

(١٣٠) مجھول، كتاب الحوادث: ٣٦٠؛ وفي الصفحة ٣٢٠ بحسب طبعة الدكتور جواد، التي استندت إليها الدكتورة بيانی.

(١٣١) الجلالي، مقدمة كتاب آداب المتعلمين (الطوسي): ٣٦ .

(١٣٢) كما يقول العلامة محسن الأمين في أعيان الشيعة ٤١٦: ٩ .

(١٣٣) ابن الفوطی، تلخيص مجمع الآداب: ٥: ٨٨ .

(١٣٤) الجابري، نصیر الدين الطوسي: ١٠٧ .

(١٣٥) تفاصيل قدوم المغول إلى العراق سنة ٦٢٥ هـ في كتاب الحوادث: ١٣٧ . ١٤١ . وقد ذكر المؤلف أسماء بعض قادة الجيش الإسلامي الذين استشهدوا في القتال مع آخرين، قال: إنهم «جماعة من الزعماء يطول ذكرهم»؛ انظر أيضاً: ابن البري، تاريخ مختصر الدول: ٤٣٩؛ تاريخ الزمان: ٢٨٥ . وقد فصل الفيومي في نشر الجمان (الورقتان ١٨٥ ب - ١٨٦ أ) تفاصيل هذه المعركة والكمين.

(١٣٦) فصل رضي الدين ابن طاووس خبر هذه الواقع في كشف المعجمة لثمرة المهجة: ١٤٦ . ١٤٨ .

(١٣٧) كما يقول ابن فضل الله العمري في مسالك الأنصار، السفر: ٢٤: ٢٤٣ .

(١٣٨) فريد بك، تاريخ الدولة العثمانية: ١٨٩ . والمؤلف محمد فريد بك مصرى من أصل تركي؛ الشنواوى، الدولة العثمانية دولة مفترى عليها: ١: ٤١٥ . الذي اكتفى بالقول عن المذايَق بحق الشيعة: «وتمت مذابح عامة قتل فيها معظمهم»، ولم يذكر عدد المذبوحين، فقد كان يدافع في كتابه هذا عن الدولة العثمانية.

(١٣٩) النفيسى، دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث: ١٠٧ .

(١٤٠) انظر: العلوى، الشيعة والدولة القومية: ٦٢ - ٦٢؛ نظمي، الجنور السياسية والفكيرية...: ١١٠ . ١١١، نقلاً من وثيقة سرية بريطانية.

(١٤١) نقاش، شيعة العراق: ١١١ . ١١٢ .

(١٤٢) الذهبي، تاريخ الإسلام ٤٨: ٣٧ . سيدکر ابن تفري بردي . الذي دأب على النقل من الذهبي . نص هذا الكلام في النجوم الظاهرة: ٧: ٥٠ . وفي مورد اللطافة: ٢٣٥ .

(١٤٣) الذهبي، تاريخ الإسلام ٤٨: ٣٠٩ . ٢١٠ . الأشرف الغساني، المسجد المسبوك: ٦٣٧ ، ٦٣٩، وما بين القوسين زيادة من الأشرف الغساني؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء: ٢٢ . ٢٢٢ .

(١٤٤) الأشرف الغساني؛ المسجد المسبوك: ٦٢٧ . ٦٢٩ .

(١٤٥) جواد، طيور الفتوة وأثرها في الأدب، مجلة العربي الكويتية، العدد ١١٤، أيار ١٩٦٨ م.

(١٤٦) مجھول، كييفية واقعة بغداد: ٢ ٧٧٨ (المطبوعة).

- (٤٠) رشيد الدين، جامع التواریخ: ٢٧١٤ (الطبعة الفارسية): ٢ (١): ٢٩٣ (الترجمة العربية).
- (٤١) قال مؤلف كتاب الحوادث: «كَانَ يلبِسُ زَيَّ الْقَلْنَدِيرِيَّةَ، وَيَزْعُمُ أَنَّهُ مِنْ أَصْحَابِ الشَّيْخِ أَحْمَدِ الرَّفَاعِيِّ، وَأَظْهَرَ الْإِبَاحةَ، فَاجْتَمَعَ عَلَيْهِ خَلْقٌ كَثِيرٌ؛ وَكَانَ يَشْرَبُ الْخَمْرَ، وَيَأْكُلُ الْحَشِيشَ الْمَسَكِرَ».
- (٤٢) بيانی، المغول، التركيبة الدينية...: ٢١٣؛ بيانی، دین و دولت: ١: ٣١٠.
- (٤٣) انظر: رشيد الدين، جامع التواریخ: ٢٦٨٧ (الطبعة الفارسية): ٢ (١): ٢٢٧ (الترجمة العربية).
- (٤٤) مجهول، كتاب الحوادث: ٢٢٩ .
- (٤٥) الذهبي، تاريخ الإسلام: ٤٧: ١١٧ .
- (٤٦) رشيد الدين، جامع التواریخ: ١: ٦٠٥، ٦٠٦ (الطبعة الفارسية).
- (٤٧) البناکتی، روضة أولی الالباب: ٢١٢؛ وفي الصفحة ٢١٦ من الترجمة العربية لهذا الكتاب.
- (٤٨) كما يقول ابن الأثير في الكامل: ٩: ٤٦٤ .
- (٤٩) كما يقول اعتماد السلطنة في مرآة البلدان: ٤: ٢٠٩١؛ خونجان أز جانب خوزستان.
- (٥٠) ياقوت الحموي، معجم البلدان: ٤: ٣٥٣ . والبندينجين هي مدينة مندلي الحالية، التابعة لمحافظة دیالى.
- (٥١) مجهول، كتاب الحوادث: ٢٢٩ . وسلیمان شاه هو أحد كبار قادة الجيش العباسی.
- (٥٢) بيانی، المغول، التركيبة الدينية...: ٢١٩؛ بيانی، دین و دولت: ١: ٣١٠ .
- (٥٣) الأشرف الفساني، المسجد المسووك: ٦٤٢ .
- (٥٤) الذهبي، تاريخ الإسلام: ٤٨: ٢٠٣؛ الصفدي، الواقي بالوفيات: ١٨: ٤٦؛ ابن شاكر، فوات الوفيات: ١: ٦٠٩ .
- (٥٥) ابن كثير، البداية والنهاية: ١٢: ٢١٢، ٢٢٣ .
- (٥٦) بيانی، المغول، التركيبة الدينية...: ٢١٣؛ بيانی، دین و دولت: ١: ٣٠٤ .
- (٥٧) بيانی، المغول، التركيبة الدينية...: ٢٢٤ .
- (٥٨) المصدر نفسه.
- (٥٩) مجهول، كتاب الحوادث: ٣٥٠؛ ابن شاكر، عيون التواریخ: ٢٠: ١٢٩؛ ابن كثير، البداية والنهاية: ١٢: ٢٣٤؛ الذهبي، تاريخ الإسلام: ٤٨: ٤٦؛ انظر تفاصيل آخر في شتى ثنايا كتابنا إعادة كتابة التاريخ.
- (٦٠) قال مؤلف كتاب الحوادث: ٣٩٦؛ القاضي فخر الدين عبد الله بن عبد الجليل الطهراني الرازی الحنفی...».
- (٦١) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب: ٢: ٢٨ .
- (٦٢) هذه ترجمة غير دقيقة للنص الفارسي، وكان ينبغي لِمُتَرَجِّمِ الكتاب إلى العربية، السيد سيف علي، أن يترجمه بالشكل الصحيح التالي: «فَإِنَّ ابْنَ الْعَلْقَمِيَّ وَأَنْصَارَهُ، الَّذِينَ كَانُوكَثِيرُهُمْ إِيرَانِيًّا وَشَيْعِيًّا...».
- (٦٣) المقصود بالعرب هنا حرب المغول ومقاومتهم.
- (٦٤) بيانی، المغول، التركيبة الدينية...: ٢٢٤؛ بيانی، دین و دولت: ١: ٣١٩ .
- (٦٥) انظر: رشيد الدين، جامع التواریخ: ٢٦٩ (الطبعة الفارسية): ٢ (١): ٢٦٧ (الترجمة العربية).

- (٦٦) قطب الدين الشيرازي، ابتداء دولة المغول: ٩٠.

(٦٧) انظر: العلامة الحلي، كشف اليقين: ٨٢.

(٦٨) انظر: رشيد الدين، جامع التواريخ ٢: ٧١٠ (الطبعة الفارسية); ٢ (١): ٢٨٦ (الترجمة العربية).

(٦٩) في الأصل الفارسي لجامع التواريخ: «رنود بغداد»، وقد أبقاها السادة مترجمو كتاب جامع التواريخ إلى العربية على حالها «رنود بغداد». وإن مفردة «رنود» لها ما يقابلها في العربية، وهي مفردة «غوغاء»، كما نص على ذلك الزمخشري في معجمه مقدمة الأدب ١: ٢٤٤. قال ابن منظور (السان العربي: عَوْغَةٌ): «أصل الغوغاء: الجراد حين يَخُفُ للطيران، ثم استعير للسلالة من الناس والمسرعين إلى الشر».

(٧٠) رشيد الدين، جامع التواريخ ٢: ٧٠٢ (الطبعة الفارسية); ٢ (١): ٢٧١ - ٢٧٢ (الترجمة العربية).

(٧١) مجهول، كتاب الحوادث: ٣٤٧ .

(٧٢) الأشرف الفساني، المسجد المسبوك: ٦٢٣ .

(٧٣) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب ٢: ٥٤٩ .

(٧٤) مجهول، كتاب الحوادث: ٤٤٣ .

(٧٥) مجهول، كتاب الحوادث: ٤٥٩، حيث أورد كاتبه شعرًا بهذا الشأن .

(٧٦) ابن الطقطقى، الفخرى: ٣٧ .

(٧٧) الصفدي، الواقي بالوقفات ٥: ٨٨؛ ابن شاكر، عيون التواريخ ٢٠: ٢٠٣ - ٢٠٤. وقد تولى ابن الصلايا حكم المدينة منذ سنة ٦٢٩هـ (رشيد الدين، جامع التواريخ ١: ٥٧٧ (الطبعة الفارسية); ١٩٣ (الترجمة العربية، تاريخ خلفاء جنكيز خان...)).

(٧٨) ابن الجزري، تاريخ حوادث الزمان (اختيار الذهبي): ٢٤٧ .

(٧٩) ابن تقرى بردى، الدليل الشافى ٢: ٧١٠، ٨٣٥ .

(٨٠) ذكرها ابن الفوطي ضمن مدن شمالي العراق بقوله: «الجبال والدربند مما يلي حلوان ودرتك وبواوة» (تلخيص مجمع الآداب ٢: ٥٢٢). قال العزاوى في تاريخ العراق بين احتلالين ١: ١٦٣: «كانت درتك أيام الخلافة وما بعدها تقد من ألوية بغداد، واحتضنت بذلك إلى أيام السلطان سليمان القانوني وبعدها. واليوم بيد إيران».

(٨١) رشيد الدين، جامع التواريخ ٢: ٨٩٠ - ٨٩١ (الطبعة الفارسية، طبعة روشن وموسى); ٢ (١): ٢٧٧ (الترجمة العربية).

(٨٢) هي مدينة أربيل العراقية، المدينة الأشورية المعروفة.

(٨٣) ابن واصل، مفرج الكروب ٦: ٢١٥؛ أورد هذا النص أيضاً اليونيني في ذيل مرآة الزمان ١: ٨٧؛ وابن شاكر في عيون التواريخ ٢٠: ١٢٢. وبنو الصلايا من الأسر العلوية الجليلة (ابن عبة، عمدة الطالب: ٣٥٠).

(٨٤) الذهبي، تاريخ الإسلام ٤٨: ٤٥ .

(٨٥) ابن الطقطقى، الفخرى: ٣٢٥. ينفق سوقه: يزداد احتراماً ورتبة لدى الخليفة وغيره. وفي تحفة الفقير للإيجي، الورقة ٢٧٩ بـ ٢٨٠: «يعظم شأن هذا الأمر لنفاق سوقه، وليدر إليه الأموال؛ ليجهز المساكير، فمقطع منها لنفسه».

- (٨٦) هندوشاه النججواني، تجارب السلف: ٣٥٦؛ الإيجي، تحفة الفقير، الورقة ٢٧٩ ب.
- (٨٧) رشيد الدين، جامع التواریخ: ٢ : ٧٠٢ (الطبعة الفارسية): ٢ (١): ٢٧٢ (الترجمة العربية).
- (٨٨) أخبار مقتله وتحريض لؤلؤ على قتله لدى: ابن واصل، مفرج الكروب: ٥ : ٥٠ - ٤٤ : ٦ - ٢٤٥ . ابن الجزري، تاريخ حوادث الزمان (اختيار الذهبي): ٢٤٧؛ الذهبي، العبر: ٥ : ٢٢٦؛ ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار: ٢٤٨؛ الصفدي، الواقي بالوفيات: ٥ : ٨٨؛ ابن شاكر، عيون التواریخ: ٢٠٣ - ٢٠٤ . انظر تفاصيل آخر في كتابنا إعادة كتابة التاریخ: ١٤٧ - ١٤٩ .
- (٨٩) انظر: مجهول، كتاب الحوادث: ٣٥٠؛ الأشرف الفساني، المسجد المنسوب: ٦٢٦ .
- (٩٠) هذا الميكانزم أو الآلية معروفة جداً في التحليل السيكولوجي، حتى إنَّ الباحثة الشهيرة آنَّ فرويد (Anna freud) ١٨٩٥ م تذكر حالة صبي في السابعة من عمره، يتخيلُ أنه استطاع ترويض أسدٍ خطير، وهذا الأسد يحبه ومتعلِّق به جداً ويتبعدُ في كل تتقلاطه. إنَّ هذا الصبي ينفي الواقع الذي يصعبُ عليه تحمله (أي الخوف من الأسد)، فيبادر إلى أن يحوِّل عَكْسَ ذلك، حيث يحول الأسد الذي يخافه إلى صديقه له وفي خدمته (انظر: سليماني، المعجم الموسوعي في علم النفس: ٦ : ٢٥٩٢). تلخص آنَّ فرويد كيف استطاع ذلك الطفل تقادِي الخوف من الأسد: أولاً: «الآن عند الطفل ترفض أن تكون على وعيٍ بواقعٍ ما غير سارٌ»؛ ثانياً: «بادئ ذي بدء تدبر (الآن) ظهرَها لذلك الواقع، فتفهم يانِكاره؛ وفي الخيال تقلب للضد الواقع الكريهة» (فرويد، الآنا وميكانزمات الدفاع: ٨٤)، أي أنَّ تحول في الخيال الواقع الكريهة تُبلِّك إلى وقائع محببة.
- (٩١) وارد وزاريٍّ، أقدم لك التحليل النفسي: ٧٧ .
- (٩٢) ابن العبري، تاريخ الزمان: ٢٨٨ - ٢٨٩ . التَّخت: فارسية، وتعني مقرُّ الملك.
- (٩٣) رشيد الدين، جامع التواریخ: ٢ : ٧٠٢ - ٧٠٣ (الطبعة الفارسية): ٢ (١): ٢٧٢ . ٢٧٣ (الترجمة العربية).
- (٩٤) كان تركمانياً من العشيرة الأيوانية. يقول الدكتور جواد، في تعليقه على تلخيص مجمع الآداب (لابن الفوطي): ٤ (١): ١١١ (وانظر طبعة الكاظم: ١٥٤)؛ إنَّهم يسمون أيضاً الأيوانية.
- (٩٥) كان كردياً، وهو من مشاهير القادة العسكريين المحتكرين، وهو الذي نصَّح الديويدار الصغير بعدم ملاحقة المغول حين تظاهروا بالهزيمة في معركة المزرفة، لكنه لم يسمع قوله. (انظر مثلاً: ابن العبري، تاريخ الزمان: ٣٠٧) .
- (٩٦) رشيد الدين، جامع التواریخ: ٢ : ٧٠٣ (الطبعة الفارسية): ٢ (١): ٢٧٣ - ٢٧٤ (الترجمة العربية).
- (٩٧) رشيد الدين، جامع التواریخ، ٢ : ٧٠٤ - ٧٠٣ (الطبعة الفارسية): ٢ (١): ٢٧٤ (الترجمة العربية).
- (٩٨) أي إنَّهم بدأوا بتسجيل قوائم بأسماء الراغبين في التطوع والانضمام إلى قوة الرُّماة المُزعَّم تشكيلاً.
- (٩٩) ابن الكازرونی، مختصر التاریخ: ٢٧٢ .
- (١٠٠) رشيد الدين، جامع التواریخ: ٢ : ٧٠٤ (الطبعة الفارسية): ٢ (١): ٢٧٤ (الترجمة العربية).
- (١٠١) كلامها بشأن الطوسي وابن العلقمي في: المغول، التركيبة الدينية...: ٢٢٥ . ٢٢٦؛ دين دولت...: ٣٤٠ .
- (١٠٢) ابن العبري، تاريخ الزمان: ٣٠٨ .

- (١٠٣) انظر تفاصيل ذلك في كتابنا إعادة كتابة التاريخ: ١٤١ (ط٢).
- (١٠٤) الحميري، الروض المعطار: ٨ - ٩، وفيه: علي بن الديامغاني، عن الأسرة الدامغانية الحنفية انظر: عبد القادر القرشي، الجوهر المضيء في طبقات الحنفية: ١: ٧ - ٨.
- (١٠٥) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب: ٢: ٥٤٩ - ٥٥٠.
- (١٠٦) انظر المعلومات الخاصة بهذه التعيينات في كتاب الحوادث: ٣٦١ - ٣٦٢.
- (١٠٧) الأمين، أعيان الشيعة: ٩: ٨٧.
- (١٠٨) مجهول، كتاب الحوادث: ٣٦١.
- (١٠٩) هو المبارك بن يحيى بن المبارك المخرمي الحنفي، توفي سنة ٦٦٤هـ، ودفن بمقبرة الإمام أحمد بن حنبل.
- (١١٠) الذهبي، تاريخ الإسلام: ٤٩: ١٧٧؛ سير أعلام النبلاء: ١٩: ٤٢٠؛ ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب: ٢: ١١٤؛ مجهول، كتاب الحوادث: ١٧٦، ٢١٢.
- (١١١) هو عبد الحميد بن هبة الله، ومنصب كاتب السلة يعادل رئاسة كتاب ديوان الوزير.
- (١١٢) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة: ٤: ١٣٨؛ مجهول، كتاب الحوادث: ٣٦٢.
- (١١٣) الذهبي، تذكرة الحفاظ: ٤: ١٤٧٣؛ ابن مفلح، المقصد الأرشد: ٢: ١٢٠؛ ابن ناصر الدين، توضيح المشتبه: ٢: ٣٦١ - ٣٦٢.
- (١١٤) انظر: ابن كثير، طبقات الفقهاء الشافعيين، الورقة ٢٦١ ب.
- (١١٥) مجهول، كتاب الحوادث: ٣٦١؛ وقد أثني عليه ابن الفوطي في تلخيص مجمع الآداب: ١: ٨٦، بقوله: «كان أعلم الناس بمعرفة القضاة».
- (١١٦) الصفدي، الواقي بالوفيات: ١٧: ٣١٨. وهو جمال الدين عبد الله بن محمد بن علي العاقولي البغدادي (٦٢٨ - ٧٢٨هـ)، «انتهت إليه رئاسة الشافعية ببغداد». (ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية: ٢: ٣٤٥؛ ابن العماد، شذرات الذهب: ٦: ٨٧).
- (١١٧) مجهول، كتاب الحوادث: ٣٨٢. وهذا العمل دالٌ على أهمية كشلوخان وسطوته في الدولة الجديدة.
- (١١٨) وصف الحضرة، تحرير تاريخ وصف: ٢٠.
- (١١٩) مجهول، كتاب الحوادث: ٣٦١؛ مجهول، رسالة «كيفية واقعة بغداد»، الورقة ٢٥٢ أ؛ ابن البري، تاريخ الزمان: ٢١٢؛ ابن الطقطقى، الفخرى: ٣٣٨؛ وصايف الحضرة، تجزية الأمصار، الورقة ٥٧. كان منصب الشحنة يعادل اليوم منصب من يوكل إليه أمن في البلد أو مدير الشرطة، وهو هنا أكبر من ذلك بكثير؛ إذ يعادل منصب الحاكم العسكري العام.
- (١٢٠) ابن العسال، النهج السديد: ٤٢٩.
- (١٢١) ابن البري، تاريخ مختصر الدول: ٤٦٧ - ٤٦٨.
- (١٢٢) ابن البري، تاريخ الزمان: ٣٢٢؛ اليافعي، مرآة الجنان: ٤: ١١٥؛ بيبرس المنصورى، زبدة الفكرة: ٦٨؛ الذهبي، العبر: ٥: ٢٥٨.
- (١٢٣) مجهول، كتاب الحوادث: ٣٨١؛ الذهبي، تاريخ الإسلام: ٤٨: ٨٥؛ يقول رشيد الدين: إنهما كانا اثنين قراقوقا وإيلكا نوبان، ومعهما ٣٠٠٠ من فرسان المغول. (جامع التواريخ: ٢: ٧١٤ (الطبعة الفارسية): ٢ (١): ٢٩٥ (الترجمة العربية)).
- (١٢٤) بياني، دين ودولت: ١: ٣٣٨؛ بياني، المغول التركيبة الدينية...: ٢٣٤. لكنَّ النص هنا مختصر

١٠

- (١٢٥) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب ٢: ٥٤٩.

(١٢٦) انظر مثلاً: ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب، حيث دأب على الإشارة إلى أغلب من ترجمتهم من أفراد هذه الأسرة الدامغانية بقوله: «قاضي القضاة» (١: ٢٠٧، ١٠٦، ١١٧)، «من بيت الحكم والقضاء والعدالة» (٢: ٨٣)، «من بيت العدالة والقضاء والعلم» (٢: ١٤٩)، «من بيت عريق في القضاء وولادة الأحكام في مدينة السلام» (١: ٢٠٧)، «من بيت الحكم والقضاء» (٣: ١٥٩): الذهبي، المختصر المحتاج إليه من تاريخ ابن الديبيش: ٢٤، ٣٥، ٥١، ١٥٣، ٤٩، ١٥٩، ١٦٩، ٢١٥.

(١٢٧) القرشي، الجواهر المضية ١: ٧ - ٨.

(١٢٨) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب ٢: ٥٤٩.

(١٢٩) فهد، تاريخ العراق في العصر العباسي الأخير (٥٥٢ - ٤٣٤ هـ): ٤٣٤.

(١٣٠) بياني، دين ودولت... ١: ٣٣٨.

(١٣١) بياني، المفول، التركيبة الدينية...: ١٩٧؛ بياني، دين ودولت... ١: ٢٨٢.

(١٣٢) الجويني، تاريخ جهانشahi ٢: ٦٥٩. وهو التأريخ نفسه الذي يذكره ابن العبري في تاريخ الزمان: ٢٩٦؛ وفي تاريخ مختصر الدول: ٤٥٧. ويدرك رشيد الدين في جامع التواریخ ١: ٥٨٥ (الطبعة الفارسية): ٢٠٣ (الترجمة العربية، تاريخ خلفاء جنكيز خان...)، أن اعتلاء العرش كان في ذي الحجة سنة ٦٤٨ هـ. لكن ينفي الركون إلى الجويني الذي كان حاضراً حفل التنصيب آنذاك.

(١٣٣) بياني، المفول، التركيبة الدينية...: ٢٢٥؛ بياني، دين ودولت ١: ٣٤٠.

(١٣٤) النطري، منتخب التواریخ معینی: ٤١؛ البدری، شرف نامه ١: ٧٣؛ الشبانکارئی، مجمع الأساتیب: ٢٠٨.

(١٣٥) انظر مثلاً: بياني، المفول، التركيبة الدينية...: ٢٢٤؛ بياني، دين ودولت... ١: ٢١٩، ٣١٥.

(١٣٦) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب ٤ (١): ١٠٠٠ (طبعة جواد): مجھول، كتاب الحوادث: ٣٠٨. والدویدار الكبير هو علاء الدين الطبرس الظاهري.

(١٣٧) بياني، المفول، التركيبة الدينية...، هوامش في الصفحات ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٢١، ٢٢٥، ٢٢٦.

(١٣٨) سینشر في مجلة الخزانة التي تصدر عن مركز إحياء التراث التابع لدار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة في كربلاء. العدد ٣، سنة ١٤٣٩ هـ.

(١٣٩) ابن كثير، البداية والنهاية ١٢: ٢٢٢. وردت هذه الواقعية أيضاً في: كتاب الحوادث: ٣٥٥؛ ابن شاكر، عيون التواریخ ٢٠: ١٣٣؛ العینی، عقد الجمان: ١٧١، الجزء الخاص بحوادث السنوات ٦٤٨ - ٥٦٤.

(١٤٠) مجھول، كتاب الحوادث: ٣٥٥.

# القصاص في القرآن الكريم

## قراءةٌ جديدة

الشيخ روح الله ملكيان<sup>(\*)</sup>

«القصاص» لغةً «مُقَاصَّةٌ وَلِيُّ الْمَقْتُولِ الْقَاتِلُ وَالْمَجْرُوحُ الْجَارِ، وَهِيَ مُسَاوَاتُهُ إِيَّاهُ فِي قَتْلٍ أَوْ جَرْحٍ، ثُمَّ عَمَّ فِي كُلِّ مُسَاوَاهٍ»<sup>(١)</sup>. واصطلاحاً هو استيفاء أثر الجناية من قتل أو قطع أو جرح. وقد جاء القصاص وأحكامه في آياتٍ قليلة من القرآن، أهمها: الآية ١٧٨ من سورة البقرة، والآية ٤٥ من سورة المائدة، فينبغي الكلام حول القصاص ذيلاً للآيتين المتكفلتين لبيان أحكامه.

### الآية الأولى

وهي قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آتَيْنَاكُمْ حِلْيَكُمُ الْفَرِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْخُرُبِ وَالْخُرُبِ وَالْعَبْدُ وَالْأَنْثَى فَمَنْ عَنِيَ لَهُ مِنْ أَخْيُوهُ شَيْءٌ هَاتُبُاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَمَ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رِبِّكُمْ وَزَخْمٌ فَمَنْ اعْتَدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (البقرة: ١٧٨). ولها فقراتٌ خمسٌ نبحث عن كلٍ منها على حدة.

### الفقرة الأولى

قوله: «كُتُبَ حِلْيَكُمُ الْفَرِصَاصُ فِي الْقَتْلَى». الكتابة هنا كتابة التشريع. ونظائره في القرآن كثيرة، منها: هذه الآي: «أَحْلَلْنَاكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثَ إِلَى نَسَائِكُمْ مَنْ لِيَسَّرَ اللَّهُ أَنْكُمْ كُثُرْتُمْ تَخْتَاثُونَ أَنْفُسَكُمْ

(\*) أستاذ وباحث في حوزة قم العلمية.

وإن استعملت في القرآن كثيراً في غير التشريع أيضاً، كما في هذه الآي: «يَا قَوْمَ اذْهُلُوا الْأَرْضَ الْمَقْدَسَةَ الَّتِي كَبَّ اللَّهُ لَكُمْ...» (المائدة: ٢١)؛ «فُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فُلْ لِلَّهِ كَبَّ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ...» (الأنعام: ١٢)؛ «وَإِذَا جَاءَكُمُ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَبَّ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ...» (الأنعام: ٥٤)؛ «فُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَبَّ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا...» (التوبه: ٥١)؛ «كَبَّ اللَّهُ لِأَغْلِيَنَّ أَنَا وَرَسُلِي إِنَّ اللَّهَ هُوَ عَزِيزٌ» (المجادلة: ٢١)؛ «...أُولَئِكَ كَبَّ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ...» (المجادلة: ٢٢)؛ «وَكَوْلًا أَنْ كَبَّ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْجَلَاءُ لَعْدَهُمْ فِي الدِّينِ...» (الحشر: ٣). فالمراد بها في هذه الآي الكتابة التكوينية.

والكتابية التشريعية لا تختص بتشريع الحكم الالزامي، بل هي أعم منه ومن

تشريع الحكم الترخيصي. خلافاً للفخر الرازي، حيث قال: «إن قوله تعالى: «كتب» يفيد الوجوب في عرف الشرع، قال تعالى: «**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ**»، وقال: «**كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمُؤْمِنُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا وَالْوَصِيَّةَ»»<sup>(٢)</sup>; فإنه . كما سيأتي . مردود بقوله تعالى: «**أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرُّفَثَ إِلَى نِسَائِكُمْ... فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ**» (البقرة: ١٨٧).**

ثم إن متعلق التشريع إما حكم إلزامي لا يجوز إلا امثاله؛ وإما حكم ترخيصي يجوز امثاله وتركه. وبما أن المترائي من الحكم الإلزامي هو المشقة والكلفة على الذي كلف به . ولذا قد يكرهه المكلف، كما صرحت به آية القتال (البقرة: ٢١٦). فإذا أنشئ الحكم بالفعل المتعدد بـ «على» فالحكم إلزامي، كما في آيات القصاص والصوم والوصية والقتال. ولذا قال الرازي في تفسيره: «لفظة «عليكم» مشعرة بالوجوب»<sup>(٣)</sup>. وفي عكسها إذا كان الحكم ترخيصياً يتراءى منه المنفعة والرخصة والسهولة ونحوها فالحكم ينشأ بالفعل المتعدد بـ «اللام»، مثل قوله: «**فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ**» (البقرة: ١٨٧). كما أن الأمر في التحريرم (وهو حكم إلزامي) والإحلال (وهو حكم ترخيصي) كذلك، قال تعالى: «**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَيَنَائِكُمْ وَ... وَأَحَلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذِكْرَكُمْ**» (النساء: ٢٣ - ٢٤)، وقال: «**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمِيَةُ وَالدِّيمُ... أَحَلَّ لَكُمُ الطَّيَّبَاتُ**» (المائدة: ٣ - ٤). ولهذا جمع بين «التحرير» و«كتب على» في قوله: «**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَيَنَائِكُمْ وَ... كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ**» (النساء: ٢٣ - ٢٤)، وبين «الإحلال» و«كتب لـ» في قوله: «**أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرُّفَثَ إِلَى نِسَائِكُمْ... فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ**» (البقرة: ١٨٧). وعليه لا بد أن يكون القصاص المنشأ بقوله: «**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ**» حكماً إلزامياً أيضاً.

ثم إيه إذا كان القصاص حكماً إلزامياً على المؤمنين فلا يجوز تركه، كما أن الأحكام المنشأة بقوله تعالى: «**كُتِبَ عَلَيْكُمْ**» في الصيام والقتال وغيرهما لا يجوز لأحد تركه . إلا من استثنى نفس الآيات .. مع أننا نرى أن العفو وترك القوْد جائز بتصریح الآیة، وباجماع الفریقین. هذا أولاً . وثانیاً: إن قوْد القاتل من الأحكام الإلهیة التي شرّعه الله تعالى في التوراة، كما صرّح به القرآن في الآیة ٤٥ من سورة المائدة،

قد مضت عليه قرونٌ من السنين، وكان من سنن العرب في الجاهلية أيضاً، وليس حكماً جديداً، كما يتراهى جدّته من قوله: «**كُتبَ عَلَيْكُمْ**». **وثالثاً**: الظاهر من «عليكم» أنّ هذا الحكم مما اختصّ به المسلمين. **ورابعاً**: ليست في تشريع استيفاء القوّد كلفة على المؤمنين، بل هو حكم مقبول مطبوع لهم يجعل هذا الحقّ لأولياء الدماء، كما صرّح به صاحب الميزان، حيث قال: «إنّ القصاص في القتلى أمرٌ يواافق حسّ الانتقام الثائر في نفوس أولياء المقتولين، ويلائم الشّح الغريزي الذي في الطّباع أن ترى القاتل حيّاً سالماً يعيش ولا يعبأ بما جنى من القتل... فهذا... أعني القصاص والوصية». حكمان مقبولان بالطبع عند الطّباع»<sup>(4)</sup>.

وبناءً على هذا كله يكون المراد من «القصاص». لا محالة. حكماً موصوفاً  
بكونه مستحدثاً أولاً، ومحتصناً بال المسلمين ثانياً، وإلزامياً ثالثاً، وفيه كلفة رابعاً. فلا  
يمكن أن يكون المراد منه أن يُفعل بالجاني مثلُ ما جنى؛ إذ ليس في مجازاة الجاني  
شيءٌ من هذه الخصوصيات الأربع المذكورة. بل المراد منه ليس إلا المساواة في القتل  
في صفاتِ ذكرها الآية، وخصوصاً بقرينة ما حُكِي أنَّ الآية نزلت في أقوامٍ إذا كان  
لهم عدُّةٌ ومنعه فقتل عبدُ قومٍ آخرين عبدَهم قالوا: لا نقتل به إلا حرّاً؛ تعزّزاً لفضالهم  
على غيرهم. وهكذا إذا قُتلت لهم امرأةٌ. ومن المعلوم أنَّ المساواة في القتل حكمٌ  
مستحدثٌ في الشريعة الإسلامية، مختصٌ بال المسلمين، غير مسبوق بمثله في الشرائع  
الإلهية السابقة عليها. وأيضاً هو إلزاميٌ لا يجوز لأحدٍ التخطي عنه؛ إذ لو لي الدم إما  
طلبُ قود القاتل، فيجب عليه رعاية المساواة المذكورة في الآية، وإما العفو فلا يقدح  
حينئذ في رعاية المساواة؛ إذ المساواة صارت سالبةً بانتفاء موضوعها. وأيضاً فيه كلفة  
على المؤمنين؛ إذ عدم القود - لفقد المساواة في كثير من المواقع التي كانوا يقودون  
القاتل. كلفةً على طباعهم المألوفة على قتل القاتل مطلقاً في الجاهلية أو على الشريعة  
التوراتية.

ولا يخفى أنَّ فهم المراد من كلمة «القصاص» يؤثُّ أثراً كبيراً في فهم المراد من بقية الآية، وتعيين متعلق الجار في قوله: **«فِي الْفَتْنَى»**، وفهم ارتباط فقرة **«كُتُبَ عَلَيْكُمُ الْقَصَاصُ فِي الْفَتْنَى»** مع فقرة **«الْحُرُّ بِالْحُرُّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالآتُونِي بِالآتُونِي»**، وتعيين المشار إليه في فقرة **«ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةً»** وغيرها، ولذا أطلنا

الكلام لدراسة معناه، فتأمل جيداً.

و كذلك قوله تعالى: «الشَّهْرُ الْحَرَامُ وَالشَّهْرُ الْحَرَامُ وَالْحَرَمَاتُ قَصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ» (البقرة: ١٩٤) يدلّ بوجوه ثلاثة على أنّ هذا المعنى هو المعنى بالقصاص: أولها: إنّ الحرمات لا يتّأثّر فيها القود. ثانياً: إنه لو كان المراد بالقصاص المجازاة بالمثل في الحرمات لقال: «والحرمات بالحرمات»، كما قال قبله: «الشَّهْرُ الْحَرَامُ وَالشَّهْرُ الْحَرَامُ». ثالثاً: إنه لو كان المراد بالقصاص المجازاة بالمثل فيها لكان قوله المتفرّع عليه: «فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ...» مستدركاً. وعلى هذا فيكون مراد الآية أنّ الحرمات متساوية، فمن اعتدى عليكم بهتك حرمة من حرماتكم فأعتدوا عليه بمثل اعتدائهم، واهتكوا عليه تلك الحرمة؛ إذ الحرمات متساوية. وفي قوله: «وَكَبَّنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ... وَالْجُرُوحَ قَصَاصٌ» (المائد: ٤٥) أيضاً دلالة أخرى على إرادة هذا المعنى، نذكرها عند الكلام حول الآية.

وبهذا المعنى للقصاص صرّح كثيرون من المفسّرين<sup>(٥)</sup>.

ولا يخفى أن المماثلة والمساواة والمعادلة والمكافأة ونحوها، مما جاء في كلمات المفسّرين والمتجمين في توضيح كلمة «القصاص»، الفاظ قريبة المعاني، تدل على عدم زيادة أحد الشيئين على الآخر، وعدم نقصه منه، في القدر والمقدار والفضل والعلو ونحوها، بحيث يمكن سد أحدهما مسد الآخر.

وأيضاً ترجم كثير من المترجمين قوله: **«والحرماتُ قصاصٌ»** هكذا: «حرمتها را برابري است» (روض الجنان)، «حرامها با هم برابرند» (الفارسي)، «حرمتها را مساوات وبرابري است» (فيض الإسلام، أطيب البيان)، «حرمتها برابر است» (المعربي)، «حرمتها دا مساوات است» (منهج الصادقين).

**إن قال قائل:** إن أكثر هؤلاء المفسرين فسّروا المساواة المذكورة في كلامهم بقولهم: «وهو أن يفعل بالقاتل مثل ما فعله بالمقتول»<sup>(٣)</sup>، أو بقولهم: «أن يعامل غيره بمثل ما يعامله به في هذا المجال»<sup>(٤)</sup>، أو قولهم: «أن يسلك بالقاتل في طريق المقتول الذي سلكه به لما قتله»<sup>(٥)</sup>، أو قولهم: «بحيث يفعل في القاتل العاقد ما فعل في المقتول»<sup>(٦)</sup>، أو قولهم: «أن تقتتلوا القاتل عقوبة له على جريمته، مع مراعاة المساواة»<sup>(٧)</sup>، ونحوها،

فكيف قلتم: إن هؤلاء صرّحوا بأنّ معنى القصاص هو المساواة؟! نجيبه بأنّ تفسيرهم للمساواة بهذه العبارات لا ينافي قولنا بتصرิحهم بأنّ معنى القصاص هو المساواة؛ فإنّ تصرิحهم ذاك منبعث عن اللغة العربية وأدبها، وهذه العبارات آراؤهم وأنظارهم التفسيرية. وغرضنا من حكاية تصريحاتهم هو التأكيد على تبّعهم على أنّ هذا هو معنى القصاص، وإن شدّوا عن الصواب في تفسيره. وعلى أيّ حال فتصرิحهم بهذا غير مُنْكَرٍ، ولالة الآية على هذا المعنى قوية، غير مفتقرة إلى أنظار المفسّرين وأرائهم.

وبهذا ظهر اندفاع ما قيل: كيف قال تعالى: «**كُتُبَ عَلَيْكُمْ**» بمعنى «فرض» والأولياء مخِيَّرون بين القصاص والغفو؟!

وكذلك ظهرت الخدشة في دفعه بما قاله القطب الرواندي في فقه القرآن، حيث قال: «فلنا عنه جوابان: أحدهما: إنّه فرض عليكم ذلك إن اختار أولياء المقتول القصاص، والفرض قد يكون مضيقاً وقد يكون مخيّراً فيه. والثاني: فرض عليكم تركُ مجاوزة ما حُدُّ لكم إلى التعذيب في ما لم يجعل لكم، والقصاص الأخذ من الجاني مثل ما جنى، وذلك لأنّه مثال لجنايته»<sup>(11)</sup>.

وأيضاً ظهرت الخدشة في نحو ممّا قاله السمرقندى في تفسيره بحر العلوم: «إن قيل: الفرض على مَنْ يكون، على الولي أو على غيره؟ قيل له: الفرض على القاضي إذا اختصموا إليه، بأن يقضى على القاتل بالقصاص إذا طلب الولي؛ لأن الله تعالى قد خاطب جميع المؤمنين بالقصاص، ثم لا يتھيأ للمؤمنين جميعاً أن يجتمعوا على القصاص، فأقاموا السلطان مقام أنفسهم في إقامة القصاص، فخاطب الولي بالقصاص، وخاطب غيره بأن يعين الولي على ذلك»<sup>(12)</sup>.

وكذلك نحو هذا السؤال والجواب في جملة من التفاسير؛ فهم لو أصابوا فيفهم المراد من القصاص اندفعت عندهم هذه السؤالات قبل أن يدفعوها بهذه الجوابات. فما أجهم إلى هذه المحامل إلا الشذوذ عن إدراك الصواب في فهم كلمة من كلمات الكتاب.

وإذا كان هذا هو المراد بالقصاص فالكلام بمفاده يدلّنا على أن متعلق «في القتل» هو «القصاص»، ويكون «القتل» ظرفاً للقصاص، خلافاً لما في بيان

السعادة<sup>(١٣)</sup> والجدول في إعراب القرآن<sup>(١٤)</sup>؛ حيث جعلا **«كتب»** متعلقاً بالجار. وخلافاً لإعراب القرآن وبيانه<sup>(١٥)</sup> وإعراب القرآن الكريم<sup>(١٦)</sup>، حيث قالوا: إنَّ الجار والمجرور يتعلّقان بمحذوفٍ حالٍ من القصاص؛ إذ الأقرب - أي القصاص - يمنع الأبعد. هذا أولاً. ثانياً: إنَّ المستفاد من الآية أنَّ المكتوب على المسلمين هو المساواة في القتل، لا أنَّ المكتوب عليهم في القتل هو المساواة. **وثالثاً:** إنَّ التقدير خلاف الأصل، ولا دليل له في الآية. وهذه قرينةٌ أخرى على كون المراد من القصاص هو المساواة؛ إذ لو كان المراد منه القوْد لزم أحدَ المحذورين، **أحدهما:** التجوز في الظرفية، ولذا قال ابن عاشور في التحرير والتتوير: «في من قوله: **«في القتل»** للظرفية المجازية، والقصاص لا يكون في ذوات القتلى، فتعين تقدير مضافٍ<sup>(١٧)</sup>، وأراد بالتقدير **«في قتل القتلى»**. **ثانيهما:** التجوز في معنى **«في»** بحمله على السبيبة<sup>(١٨)</sup>، واستشهد لها بقوله تعالى: **«فَإِنْ تَرَكْنَ الَّذِي لَمْ تُتَّقِنِ فِيهِ»** (يوسف: ٣٢)، وقوله: **«لَوْلَا كَيْابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمْسَكُمْ فِي مَا أَخْدَلْتُمْ عَذَابَ عَظِيمٍ»** (الأనفال: ٦٨)، وبالنبويات: «إنَّ امرأة دخلت النار في هرّة»، و**«في النفس، المؤمنة مائة من الإبل»**، و**«في خمس، من الإبل، شاة»**.

ولكنَّ كلاً المجازينِ - إنْ قلنا بالمجاز في القرآنِ . لا قرينةٌ لهمَا . ولذا قال الرازي: «لفظةٌ في» للظرفية محققاً أو مقدراً... ومن الفقهاء مَنْ قال: إنَّها للسببية كقوله عليه الصلاة والسلام: «في النفس المؤمنة مائة من الإبل». وهو ضعيفٌ؛ لأنَّ أحداً من أهل اللغة ما ذكر ذلك، مع أنَّ المرجع في هذه المباحث إلىهم<sup>(١٩)</sup>. ووافقه المحقق الحلي في معارج الأصول بقوله: «في» للظرفية خاصةً . وقيل: للسببية، كقوله عليه السلام: «في خمس من الإبل شاة». ولا يعرفه أهل اللغة<sup>(٢٠)</sup>. والحقُّ أنَّ «في» يفيد نوعاً من الظرفية خفية على القائلين بكونه للسببية في هذه الموضع وفي غيرها، مثل: «قُلْ أَتَحَاجِجُونَّا في اللهِ»، و«وَشَاؤُرُّهُمْ فِي الْأَمْرِ»، و«يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ»، و«وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ حَوْلًا بِكُلِّهَا»، و«وَيَسْتَخْرُقُكَ فِي النِّسَاءِ»، و«إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُؤْفَعَ بِيَتَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ فِي الْخَمْرِ وَالْمَنِيرِ» . وعليه فالمتعين حمل الكلام على حققه بأن يكون «في» للظرفية، والمتعلقةُ هو «القصاص» .

**القتل**) جمع «القتيل»، بمعنى المقتول، ويجوز كونه أعمّ من المقتول فعلاً ومن القابل للقتل قابلية قريبة، بحيث يكون متوقعاً للقتل. وليس إطلاق القتيل عليه

مجازياً مجازاً الأول أو المشارفة، بل هذا الإطلاق حقيقي. خلافاً للسيد عليخان المدني، حيث عدَه مجازاً، وقال: «والصواب أنهما [أي الميت والميّت] بمعنى حقيقة في من مات، وخصّ المشدد باستعماله في الحيّ مجازاً على سبيل الاستعارة، أي كأنه ميت، تنزيلاً لما يقع لا محالة، مأولة الواقع، لا بمعنى أنه سيموت»<sup>(٢١)</sup>. وهذه الأعمية قد تستفاد بالسياق من الصفات المشبهة، كما أن «الميت» في قوله تعالى: «إِنَّكَ مَيْتٌ وَإِلَهُمْ مَيْتُونَ» (الزمر: ٣٠) بمعنى أنك قابل للموت، ولك شأنية الموت، وأنهم كذلك، لا بمعنى أنك ميت فعلاً، وأنهم أموات فعلاً. وذلك واضحٌ صرّح به أئمّة اللغة والأدب، كما في الفروق اللغوية ولسان العرب والقاموس المحيط وغيرها. وبدل عليه أيضاً قوله: «لَمْ حَكَفْنَا الْحُطْفَةَ حَلَقَنَا... لَمْ أَنْشَأْنَا هَلْقَةَ حَلْقَانَا آخَر... لَمْ إِنْكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيْتُونَ» (المؤمنون: ١٤ - ١٥).

وعليه يكون المراد من «القتلى» في الآية قتيلين: أحدهما: المقتول فعلاً؛ والثاني: المقتول قريباً قوّداً، وهو القاتل؛ فإن استعمال الفعل بمعنى الفاعل كثيرٌ، حتى سمى الصرفيون الصفة المشبهة اسم الفاعل، سواءً أفاد المبالغة أيضاً أم لا، كالعليم والقدير والسميع والشهيد والجليس والعقيد. فيجوز أن يكون القتيل هنا كذلك، وإن كان نادراً. ففي تاريخ مدينة دمشق، لابن عساكر: «إنَّ حجر بن عدي كان عند زياد، وهو يومئذ على الكوفة، إذ جاءه قومٌ قد قتل منهم رجلٌ، فجاء أولياء القتيل [أي القاتل] وأولياء المقتول، فقالوا: هذا قتل صاحبنا، فقال أولياء القاتل: صدقوا، ولكن هذا نبطي وصاحبنا عربيٌ، ولا يُقتل عربيٌ بنبطيٍّ، فقال زياد: صدقتم، ولكن أعطوههم الديمة...»<sup>(٢٢)</sup>. وكذا إرادة معنيين من اللفظ المشترك بينهما غير منكر، وفي كتاب الضمان من الروضة البهية: «وَكَذَا لَا يُشَرِّطُ عِلْمُهُ بِالغَرِيمِ، وَهُوَ الْمُضْمُونُ عَنْهِ... وَيُمْكِنُ أَنْ يُرِيدَ بِهِ الْأَعْمَمُ مِنْهُ وَمِنْ الْمُضْمُونِ لَهُ». فالشارح جوز للمصنف استعمال «الغريم» المشترك بين الدائن والمدين في كلِّيْهما، وهو لفظٌ مفرد. ثم استعمل نفسه أيضاً لفظ «الغريم» وأراد به كلِّيْهما. مع أنه لم يجوز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، فقال في المحرمات بالمساهرة: «وَالْمُشَرِّكُ لَا يُسْتَعْمَلُ فِي مَعْنَيَيْهِ مَعَاً». وانظر أيضاً كلامه حول بطلان الصلاة بالتأمين. هذا مضافاً إلى أنه تعالى لو أراد المقتولين بالفعل فقط لقال: «للقتلى». وأيضاً من المعلوم أن رعاية المساواة في «المقتولين

بالفعل» غير مقدر، وما يقدر عليه المؤمنون هو رعاية المساواة بين القاتل والمقتول. فهذه قرينة أخرى على أن المراد بالقصاص «المساواة»، فقوله: «كُتُبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْفَتْحِ» معناه: «شرع عليكم المساواة بين المقتول والقاتل».»

**فإن قيل:** إذا كان القصاص عبارة عن المساواة كان مفهوم الآية إيجاب المساواة، وعلى هذا التقدير لا تكون الآية دالة على إيجاب القتل البة، بل أقصى ما في الباب أن الآية تدل على وجوب رعاية التسوية في القتل الذي يكون مشروعًا. وعلى هذا التقدير تسقط دلالة الآية على كون القتل مشروعًا بسبب القتل.

**يُقال:** إن آية **«النفس والنفس»** كافية في جوازه، ولا يحتاج في مشروعية القتل إلى إثبات وجوبه، بل يكفي في مشروعيته صرف الجواز. وأيضاً إذا دلت الآية على وجوب التسوية في القول كان جواز أصل القتل مفروغاً عنه. وبعبارة أخرى - كما في مفاتيح الغيب<sup>(٢٣)</sup> - التسوية في القتل صفة القتل، وإيجاب الصفة يقتضي إيجاب الذات، فكانت الآية مفيدة لجواز القتل من هذا الوحي.

والمراد هنا بالقتيل هو القتيل عمداً؛ وذلك لأنَّ قتيل الخطأ جاءت أحكامه في الآية ٩٢ من سورة النساء، حيث قال تعالى: **«وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَا وَمَنْ هُكَلَ مُؤْمِنًا خَطَا فَتَحْرِيرُ رَقْبَةِ مُؤْمِنَةٍ وَرِيَةٍ مُسْلَمَةٍ...»**.

فتحققَ ممَّا ذكرنا إلى هنا أنَّ الآية تفيدُ أنَّ اللهَ - تبارك وتعالى - أوجبَ على المؤمنين رعاية المساواة بين القاتل والمقتول. ولكنَّ هذه المساواة مجملةٌ، والمساواة بينهما في جميع الجهات بل في أكثرها متعددةٌ. ولذا جعل الفقهاء - تبعاً للعُرف - الحيوانَ، وخصوصاً الإنسِيَّ منه، من القيميات، فلو لا تعدد المساواة فيه لجعلوه من المثليات. والمساواة في بعضها ترجيح بلا مرجح. فيعود الأمر إلى تعدد امثال المساواة لو لم يُحلَ الله تعالى تعبيته إلى نبيه أو لم يكن في كلامه ما يفسِّر هذه المساواة. ولهذا عقبَ تعالى إيجاب المساواة بقوله: «الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْتَيْ بِالْأَنْتَيْ». وعليه فلا يصفي إلى كلام حُكيم في التحرير والتتوير<sup>(٢٤)</sup> من الحنفية من أنَّ قوله تعالى: «فِي الْقَتْلَى» هو نهاية الكلام، وقوله: «الْحُرُّ بِالْحُرِّ...» جاء بعد ذلك، وقد ثبت عموم المساواة بقوله: «كُتُبَ عَلَيْكُمُ الْقُسْطَاصُ فِي الْقَتْلَى»؛ لأنَّ القتل عامٌ وخصوص آخر الآية لا يُطلِّ عموماً أولها؛ أو قوله المحكم في البحر المحيط<sup>(٢٥)</sup> من أنَّ قوله:

**«كُتُبٌ عَلَيْكُمُ الْقَصَاصُ فِي الْقَتْلَى»** جملة مستقلة بنفسها، وقوله: «الْحُرُّ بِالْحُرُّ...» ذكر بعض جزئياتها، فلا يمنع ثبوت الحكم فيسائر الجزئيات؛ أو نحوه المحكي في أحكام القرآن، لابن العربي<sup>(٢٦)</sup>. ولا يخفى أن هذا الكلام وأشباهه ناشئ من سوء الفهم للمراد من القصاص؛ فإنهم زعموا أن المراد منه القود، فأخذوا ثم أخطأوا. وعلى ما ذهبنا إليه فالجواب واضح. وعلى مذهبهم فالجواب ما أجاب عنه ابن عاشور في التحرير والتتوير بقوله: «يرد على هذا أنه لا فائدة في التفصيل لو لم يكن مقصوداً، وإن الكلام بأواخره، فالخاص يخصّ العام لا محالة، وإنّه لا محيس من اعتبار كونه تفصيلاً، إلا أن يقولوا: إن ذلك كالتمثيل»<sup>(٢٧)</sup>.

الفقرة الثانية

قوله تعالى: «الْحُرُّ يَالْحُرُّ وَالْعَبْدُ يَالْعَبْدُ وَالْأَنْثَى يَالْأَنْثَى» بجملة الثلاث المتركّب كلّ منها من مبدأ وخبره . يفسّر «القصاص» المعتبر في القتل ويبيّنه<sup>(٢٨)</sup>. والباء للمقابلة، وهي الباء الداخلة على الأعواض، كما في قوله: «الكتاب بدينار»، ومنه قوله تعالى: «وَكَبَّنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ» (المائدة: ٤٥). وهذه الباء تتعلّق بما يقتضيه المقام. ففي البيع إذا قيل: «الكتاب بدينار» فمقتضى المقام أن تتعلّق بأحد مشتقات البيع، مثل: بعث وأبيع وبيع ونحوها. وفي الصلح إذا قيل: «الكتاب بدينار» فمقتضى المقام أن تتعلّق بأحد مشتقات الصلح، مثل: صالحٌ وصالحنا وصoliح ونحوها. وهكذا في الهبة الموعضة وسائر المعاوضات. وفي قوله تعالى: «وَكَبَّنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ» (المائدة: ٤٥)، وهو في مقام القود، مقتضى المقام أن يتعلّق «بالنفس» بأحد مشتقات القود أو القتل، نحو: «يقاد» أو «يقتل». وفي آيتها المبحوث عنها . وهي في مقام القود أيضاً . مقتضى المقام أن يتعلّق الجار كذلك بأحد مشتقات القود أو القتل.

هنا، وقبل التدبر لهذه الفقرة المباركة بجملاتها الثلاث، نذكر مثلاً افتراضياً؛ ليتضح أن بعض العناوين الثلاثة (أي الحرّ والعبد والأنثى) المذكورة تقدّماً على بعضها، فضلاً عما له من القدّم الذكري.

كانت لطلاب صف ثلاثة أنواع من الكتاب، عناوينها «الألف» و«الباء»

و«الجيم»، ولكل طالب مجلد واحد من عنوان واحد. أولئك الطلاب ربما كانوا يتلفون كتب زملائهم، فوضع معلمهم - جزاءً لإتلاف الكتب - قانوناً بهذا المضمون: «كل طالب أتلف كتاب زميله يؤخذ كتابه». في هذا القانون لم يلحظ عنوان الكتاب التالف، ولا عنوان الكتاب المأخوذ جزاءً، بل يؤخذ كتاب المتأفٍّ مهما كان عنوانه، ومهما كان عنوان الكتاب الذي أتلفه. ثم مضت برهة، فوضع المعلم قانوناً آخر ناظراً إلى القانون الأول، وهو: «تجب رعاية التساوي في الكتب: يؤخذ كتاب الألف بكتاب الألف، وكتاب الباء بكتاب الباء، وكتاب الجيم بكتاب الجيم». هذا القانون أسهل من القانون الأول؛ إذ خلافاً للأول لا يؤخذ كتاب المتأفٍّ جزاءً إتلاف أي كتاب، بل أوجب فيه مراعاة التساوي بين التالف والمأخوذ. وبما أن القوانين الجزائية وضعفت دعماً عن الجرم، فضلاً عن كونه جزاءً عليه، فوضع القانون الثاني حالٍ عن أن الطلاب حينئذ كانوا يتلفون الكتب أقل بالنسبة إلى زمان وضع القانون الأول عليهم، وارتفعت الحاجة إلى القانون الأول الذي كان أشد. فلندرس جملات هذا القانون كما هي.

١. تجب رعاية التساوي في الكتب: المراد بـ«الكتب» ما هو أعمّ من الكتاب التالف والكتاب المأخوذ.

٢. يؤخذ كتاب الألف بكتاب الألف: هذه أول جملة تفسّر التساوي المذكور قبلها، تقول: إنّ أخذ كتاب الألف بإزاء إتلاف كتاب الألف تساوي. وبما أنّ هذه الجملة وما بعدها تحديد للتساوي - ولا تحديد إلا مع الجامعية والمانعية - فتمنع عن أن يكون غيره تساوياً، فتعني أنّ أخذ كتاب الألف بإزاء كتاب الباء أو كتاب الجيم ليس تساوياً (قضية للتحديد)، ولا يمكن أن يكون كتاب الألف مساوياً لغيره من الكتب ومع ذلك لا يعتبر المقتنٌ أخذَه بإزاء إتلاف غيره تساوياً. وهذا يفيدنا. أنّ كتاب الألف لا يساوي غيره. فلا بدّ حينئذ أن نسأل: لماذا لم يعتبر المقتن في هذه الجملة كتاب الألف مساوياً لغيره، بل اعتبر الألف مساوياً للآلف فقط؟

والجواب: إنّ اعتبار وجعل عدم التساوي بين عدّة أفراد أو أشياء عبارة أخرى عن اعتبار وجعل الفضل لبعضها على بعض. فللمقتن في الحكم بعدم مساواة بعض هذه العناوين الثلاثة لبعضها الآخر حكم بفضله عليه، ولو كان فضلاً اعتبارياً

مبنياً على الفرض والجعل. وهذا يعني أنَّ واضع القانون لا يقدر قبل وضع ولحاظ الفضل (ولو فضلاً اعتبارياً، لا الواقعي ونفس الأمرى) أن يحكم بأنَّ أيَّ فرد من عنوان فلان مساوٍ لأيَّ فردٍ من نفس العنوان فقط؛ إذ بدون لحاظ هذا الفضل يكُون أيَّ فردٌ من أيِّ كتابٍ بأيِّ عنوانٍ مساوياً لأيَّ فردٍ من أيِّ كتابٍ بأيِّ عنوان. وبعبارة أوضح: ليس في وسْع المفْتَنِ أن يحكم بتساوِي أيَّ فردٍ من كتاب الألف مع أيَّ فردٍ من كتاب الباء أو كتاب الألف خاصةً، على الرغم من اعتقاده واعتباره بأنَّ أيَّ فردٍ من كتاب الباء أو الجيم متساوٍ مع أيَّ فردٍ من كتاب الألف.

ومع العلم بأنَّ الحكم بعدم التساوي بين كتاب الألف وغيره عبارةٌ أخرى عن الحكم بفضل بعض الكتب على بعضها الآخر حينئذ إماً أن يكون كتاب الألف أفضل من كتاب الباء والجيم، أو هما أفضل منه، ومن البديهي أنَّ الأفضل هو ما لا يؤخذ بإزاء غيره، وهو كتاب الألف. وأيضاً إنَّ غرض المفْتَنِ من وضع قانون التساوي للكتب أن لا يجازي المتلَفُ بأكثر مماً تختلف، لا أن لا يجازي أصلاً ولو بأقلٍ مماً تختلف إذا لم يكن له ما يتساوي التالف؛ إذ قانون التساوي - كما يظهر من اسمه - إجراء التساوي بين ما تُلِفَ وما يؤخذ، فيمنع عمّا زاد عن التالف، وأياماً أخذ ما هو أقلٌ مماً تُلِفَ فلا ينافي التساوي ليمنع عنه قانون التساوي. وبعبارة أوضح: لا يصح أن يقال: إنَّ كتاب الباء أو الجيم أفضل من كتاب الألف، لكنَّ لا يؤخذ كتاب الألف عوضاً عن إتلاف أحدهما، قضية لقانون التساوي. وبالعكس أيضاً لا يصح أن يقال: إنَّ كتاب الألف أدون من كتاب الباء أو الجيم، ولكنَّ إنَّ تالفاً كتاب زميله الباء أو الجيم لا يؤخذ كتابه الألف؛ رعاية لقانون التساوي. وبهذا ظهر أنَّ جملة «يؤخذ كتاب الألف بكتاب الألف» تفيد أنَّ كتاب الألف لا يؤخذ عوضاً عن إتلاف سائر الكتب غير الألف، ولكنَّ يؤخذ أيَّ كتاب عوضاً عن إتلافه. وهذا المفاد لا يعارضه مفاد الجملتين الآتيتين؛ إذ تقدُّمُها عليهما يمنعهما عن إفادة ما ينافيها، كما سيأتي.

٣. «يؤخذ كتاب الباء بكتاب الباء». هذه ثاني الجملات المفسرة لقانون المذكور، تقول: إنَّ أخذ كتاب الباء بإزاء إتلاف كتاب الباء تساوٍ. وبما أنَّ هذه الجملة أيضاً - كما قبلها وما بعدها - تحديد لقانون التساوي فتعني (قضية التحديد) أنَّ أخذ كتاب الباء بإزاء كتاب الألف أو كتاب الجيم ليس تساوياً. ولكنَّ هذه الجملة

التحدیدیة تابعةً لسابقتها في الدلالة، وقد ثبت بالسابقة أنَّ أخذ كتاب الباء عوضاً عن إتلاف كتاب الألف لا ينافي قانون التساوي، وعليه لا يثبت باللاحقة ما ينافي السابقة. مضافاً إلى أنه إذا أخذ الباء بإتلاف الباء . والباء يوْجِد بإتلاف مثله . فأنَّ يؤْجِد بالألف الأفضل أولى . وبعبارة أخرى . كما قلنا في الجملة السابقة : إنَّ كتاب الألف لا يساوي كتاب الباء أو كتاب الجيم ، ولكنَّ عدم تساويه لهما ناشئٌ عن فضله عليهما ، وأخذ الأدون عوضاً عن الأفضل لا ينافي قانون التساوي . وبناءً على ما تقدَّم ثبت أنَّ جملة «يؤْجِد كتاب الباء بكتاب الباء» تمنع عن أخذ كتاب الباء عوضاً عن إتلاف كتاب الجيم ، ولكنَّ بما أنَّ كتاب الباء أفضل من كتاب الجيم فأخذ الجيم الأدون عوضاً عنه لا ينافي قانون التساوي أيضاً .

٤. «يؤْجِد كتاب الجيم بكتاب الجيم». هذه ثالث الجملات المفسرة للتساوي المذكور وأخيرتها ، تقول: إنَّ أخذ كتاب الجيم بإزاء إتلاف كتاب الجيم تساو . وبما أنَّ هذه الجملة أيضاً . كما قبلها . تحديد للتساوي فتعني (قضية للتحدید) أنَّ أخذ كتاب الجيم بإزاء كتاب الألف أو كتاب الباء ليس تساوياً . ولكنَّ كما قلنا آنفاً . لا تفید اللاحقة ما ينافي السابقة ، فهذه الجملة التحدیدیة تابعةً لسابقتئها في الدلالة ، وقد ثبت بالسابقتين أنَّ أخذ كتاب الجيم عوضاً عن إتلاف كتاب الألف أو كتاب الباء لا ينافي قانون التساوي . مضافاً إلى أنه إذا أخذ الجيم بإتلاف الجيم . والجيم يؤْجِد بإتلاف مثله . فأنَّ يؤْجِد بالألف وبالباء الأفضلين أولى . وبعبارة أخرى . كما قلنا في الجملتين السابقتين : إنَّ كتاب الألف وكتاب الباء لا يساويان كتاب الجيم ، ولكنَّ عدم مساواتهما له ناشئٌ عن فضلهمما عليه ، وأخذ الأدون عوضاً عن الأفضل لا ينافي قانون التساوي .

وقد ظهر من دراسة جملات القانون المذكور أمران:

**الأول:** لو لم يذكر «رعاية التساوي» في القانون ، وكان نصُّ القانون هكذا: «يجب في الكتب أن يؤْجِد كتاب الألف بكتاب الألف ، وكتاب الباء بكتاب الباء ، وكتاب الجيم بكتاب الجيم» لم يجزُ أخذ كتاب لا يماثل عنوان الكتاب التالف ، وانحصرت المجازاة في الكتب المتماثلة عنوانينها .

**الثاني:** ترتيب الجملات الثلاث المفسرة للتساوي بهذا الترتيب يفيد تقدُّم الجملة

الأولى على الثانية، وتقدم الثانية على الثالثة، وليس ترتيباً عشوائياً يجوز الإعراض عن تقدم دلالة المقدمة على دلالة المتأخرة. وعليه فلو رتبها المفنّن ترتيباً آخر لأفاد تقدّم المقدمة وفضليّتها على المتأخرة، وعدم جواز أخذ المقدّم الأفضل بالتأخر الأدون، وجواز أخذ المتأخر بالمتقدّم.

والآن لو بدأنا كلمات «الكتب» و«كتاب الألف» و«كتاب الباء» و«كتاب الجيم» و«يؤخذ» في القانون المذكور بكلمات هي: «القتل» و«الحر» و«العبد» و«الأنثى» و«يقتل» بنفس الترتيب لحصلنا على هذه العبارة: «تجب رعاية التساوي في القتل: يقتل الحر بالحر، والعبد بالعبد، والأنثى بالأنثى»، وهي نفس مفاد الآية المباركة، فنستفيد منها كل ما استفدناه من دراسة الجملات الأربع من القانون المذكور. نعم، ذلك القانون في غنى عن تفسير مفرداته، والآية بحاجة إلى توضيح مختصر لكلمات «الحر» و«العبد» و«الأنثى»، مضافاً إلى كلمتي «القصاص» و«القتل»، اللتين تقدم توبيخهما.

لفظ «الحرّ» خاصٌ بالذِّكْر، ولا تشاركه فيه الأُنثى؛ وذلك لوجهيَن: أحدهما: إنَّ اللفظ المختصُ بالأُنثى «الحرّة»، ولم يُستخدم في القرآن واللغة في الأعمَّ من الذِّكْر؛ ثانيةً: إنَّ الحرّ والحرّة ضدَّانٌ في الذِّكورة والأُنوثة، والحرّة تختصُ بالأُنثى، فكذا ضدَّها - أي الحرّ - يختصُ بالذِّكْر. وعليه استعمالُ «الحرّ» في الآية في الأعمَّ منها تجُوزُ، لا يُصار إليه إلَّا بقرينةٍ، وهي مفقودةٌ هنا. بل هنا قرينتان على أنَّ المراد بالحرّ هو الذِّكْر خاصَّة: **أولًا**: إنه تعالى قال في العبارة اللاحقة: «العبدُ بالعبدِ»، وصراحة لفظ «العبد» في كونه للذِّكْر أكثر من صراحة لفظ الحرّ فيه؛ إذ اللفظ المخصوص للمملوك المؤتَّث هو «الأُمَّة»، ولم يستخدم «الأُمَّة» في القرآن واللغة في الأعمَّ من الذِّكْر قطٌّ، واتحاد السياق يقتضي أن يكون المراد بالحرّ (الذِّكْر)، كما أنَّ الذِّكْر هو المراد بالعبد. **ثانيةً**: إنه تعالى قال في العبارة اللاحقة: «الأُنثى بالأنثى»، وإتيان هذه الفقرة بعد قوله: «الحرُّ بالحرُّ والعبدُ بالعبدِ»، من دون فصلٍ، يدلُّ على أنه أريد بالحرّ والعبد الذِّكْرُ منها خاصَّة، وإلا لكانَت عبارة «الأُنثى بالأنثى» معارضةً لما سبقها. وعليه فالمقابلة بين الحرّ والعبد، ثمَّ بينهما وبين الأُنثى، تعينُ أنه أريد بـ«الحرّ» الحرُّ المذِكْرُ، وبـ«العبد» المملوک المذِكْرُ، وبـ«الأُنثى» المؤتَّثُ منها.

وعليه فليس المراد من «الحر» و«العبد» معنى يشمل الذكر والأنثى منهما لتكون عبارة **«الأنثى بالأنثى»** تأكيداً، كما ثُبّ في بعض التفاسير إلى مالك أنه قال: يُراد به الجنس - أي جنس الحر والعبد -، الذكر والأنثى سواءٌ فيه، وأعيد ذكر الأنثى توكيداً وتهنّماً بياذهاب أمر الجاهلية<sup>(٢٩)</sup>; إذ جنس الحر يشمل الذكور منه خاصةً، وجنس العبد يشمل الذكور منه خاصةً، ولا يعمّان بجنسهما غير ذكورهما. هذا أولاً، وثانياً: لو كان جنس الحر وجنس العبد شاملين لغير الذكور منها لكان عبارة **«الأنثى بالأنثى»** معارضةً للسابق عليها، كما تقدّم. وثالثاً: إن الكلام ظاهر في كونه تأسيسياً، وأصالة الظهور تمنع من حمله على التأكيد المحتاج إلى قرينة تصرّف الكلام عن ظاهره إليه. ورابعاً: إن **«الحر بالحر والعبد والعبد والأنثى بالأنثى»** حكم عام لجميع المسلمين، فلا بد أن يعم جميعهم، من الحر والحرّ والعبد والأمة. فذكر أولاً فيه ضدّان - أي الحر والعبد - لا ثالث لهما لإفاده التعميم، ثم ذكر الأنثى ثانياً، ولم يذكر ضدّها، فلا بد من أنه أريد ضدها - وهو الذكر - من المذكور قبلها. وعليه فالمراد بقوله تعالى: **«الأنثى بالأنثى»** أن الأنثى من كل فريق (أي الأحرار والمماليك) بالأنثى منه، كما قال مالك بهذا في الموطأ، حيث قال: «أحسن ما سمعت في هذه الآية أن قوله تعالى: **«الحر بالحر والعبد والعبد»** فهو لاء الذكور، وقوله: **«الأنثى بالأنثى»** أن القصاص يكون بين الإناث كما يكون بين الذكور، والمرأة الحرّ تقتل بالمرأة الحرّة، كما يقتل الحر بالحرّ، والأمة تقتل بالأمة، كما يقتل العبد بالعبد، والقصاص يكون بين النساء كما يكون بين الرجال. والقصاص أيضاً يكون بين الرجال والنساء<sup>(٣٠)</sup>. ولا ينقضي عجبني من ابن عاشور كيف فسر قول مالك هذا بقوله: «أي وخصت الأنثى بالذكر، مع أنها مشمولة لعموم **«الحر بالحر والعبد والعبد»**: لئلا يتوهم أن صيغة التذكير في قوله: **«الحر»** وقوله: **«العَبْد»** يُراد بها خصوص الذكور»<sup>(٣١)</sup>.

وعليه فمعنى قوله تعالى: **﴿كُتُبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ هُوَ الْفَثَلُ الْحَرُّ بِالْحُرُّ وَالْعَبْدُ بِالْمُبْدُ وَالأنثى بِالأنثى﴾** أللله شرع عليكم المساواة في القتل؛ جنس الحرّ بجنس الحرّ، وجنس العبد بجنس العبد، وجنس الأنثى من كلّ منها بجنس الأنثى منه. فلا فضل لأيّ حرّ على أيّ حرّ، ولا لأيّ عبد على أيّ عبد، وهكذا في الأنثى منها، فيقاد

الحرّ البالغ الشّريف الكبّير العزيز الغنّي القوي العالم بالحرّ الصّبيّ الوضيع الذليل  
الحقير الفقير الضّعيف الجاهم، وهكذا في العبد والأنثى.

قوله: «**الحرُّ يَالحرُّ**» يكون الجملة الأولى لتفسير القصاص، ويقول: قتل الحرّ جزاء لقتل الحرّ. قصاص. وكما تقدّم إنّ هذه الجملة وما بعدها تحديد للقصاص (أي التساوي)، ولا تحديد إلّا مع الجامعية والمانعية، فتمنع عن أن يكون غير هذا قصاصاً، فتعني أنّ قتل الحرّ جزاء لقتل العبد أو الأنثى ليس قصاصاً؛ قضية للتحديد. وبعبارة أخرى: لا يُعقل أن يكون قتل الحرّ بغير الحرّ قصاصاً ومساواة ومع ذلك حَصْر الله تعالى بالذكر أنّ الحرّ بالحرّ قصاصاً ومساواة. وعليه يكون مفاد الآية حصر القود في المساوي؛ والوجه فيه. مع أنّ التحقيق عدم حجّية المفهوم عموماً، وعدم حجّية مفهوم اللقب خصوصاً. أنّ النصوص الشرعية (القانونية) تحديدية، أي تحدّد الحكم والموضع وتبيّنها، فكلّ حكم يختصّ بموضوعه المذكور ولا يعمّ ما عداه، ومن المعلوم أنّ الآية في مقام تحديد المساواة المعتبرة بين القاتل والمقتول، فلا بدّ أن يكون كلّ قيد ذُكر للمساواة. أي الحرّ والعبد والأنثى. مانعاً عن فاقد ذلك القيد، ليتحقق التحديد. وهذا ما ينتج «نتيجة المفهوم»، وإن لم يكن نفس المفهوم. وإن أبيت إلّا أن يكون للكلام مفهوم فأقول: إنّ عدم المفهوم في اللقب مشروطٌ بأن يكون له فائدة أخرى في الكلام، ولا فائدة هنا لـ«الحرّ» وأمثاله غير تبيين المساواة المعتبرة في القتل، فلو جاز قتل الحرّ بغيره لما خصّه الله تعالى بالذكر، ولم يظهر لتخسيصه فائدة، وحاشا أن يكون شيء من كلام الله بلا فائدة. وبعبارة أخرى، كما قاله الشهيد في غاية المراد: «التخصيص بالذكر هنا تخصيص للحكم». وهو قول كثيرون من نفي دليل الخطاب، وإلّا لزم التكرار»<sup>(٣٢)</sup>.

تقديم أن الحكم بعدم التساوي بين عدة أفراد عبارة أخرى عن اعتبار وجعل الفضل لبعضهم على بعض، ولو كان فضلاً فرضياً اعتبارياً. وهذا يعني أنه ليس في وسع الشارع قبل وضع لاحظ الفضل أن يحكم بأن الحر مساو للحر فقط؛ إذ بدون لاحظ هذا الفضل يكون كل فرد مساوياً لأي فرد آخر. وبعبارة أوضح: لا يتمكن الشارع من الحكم بمساواة الحر للحر خاصة على الرغم من اعتقاده واعتباره بأن غير الحر مساو للحر. وحينئذ إما أن يكون الحر أفضل من غيره؛ وإما أن يكون غيره أفضل منه. ومن المعلوم أن الذي لا يقتل بغيره هو الأفضل، والحر لا يقتل بغيره، فهو أفضل من غيره.

ولما تعلق الحكم بعنوان الحرّ، وهو واجدُ للحرّية والذكورة، عُلم بداعه أنَّ فضل الحرّ على غيره بالحرّية والذكورة، أو بإدحافهما، ففضله على الأمة بهما، وعلى الحرّة بالذكورة . إذ هما يشتراكان في الحرّية ..، وعلى العبد بالحرّية؛ إذ هما يشتراكان في الذكورة. وبما أنَّ الحرّ واجدُ للحرّية والذكورة معاً صار أفضل من الجميع، وبما أنَّ الأمة فاقدة لهما معاً صارت دون الجميع، والواجد لإدحافهما يكون بينهما. وبما أنَّ الحرّ فاق العبد بالحرّية، مع أنهما مشتركان في الذكورة، عُلم أنَّ الحرّية فوق الذكورة، فالحرّة الواحدة للحرّية صارت فوق العبد الواحد للذكورة.

**لا يُقال:** كيف يمكن القول بالفضل والتفوق لطوائف من المسلمين على طوائف أخرى منهم؛ بملأ الحرية أو الذكورة، وقد قال الله تعالى: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ هُنَّا اللَّهُ أَنْتَمْ»، فلأنه كل كرامة ليست بملأ التقوى.

**لأنه يقال:** هذا الفضل فضلٌ ينظم رابطة حقوقية في المجتمع الإسلامي، ولا يمس بالكرامة عند الله تعالى. والروابط الحقوقية. وكذلك الاجتماعية. لا تُناتِط بالتقوى والكرامة؛ إذ كما صرّحت الآية التالية. أعني **«وَكُمْ فِي الْقُصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولَئِكَ الْأَبْيَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»** (البقرة: ١٧٩). إن إحدى غايات تشريع القصاص (المساواة). بعد ردع الناس عن ارتكاب القتل، وهي غايته الأولى. حفظ الحياة لأفراد أكثر من المسلمين في مجازاة القتل متعمداً، فيلزم. نيلاً لهذه الغاية. أن يجعل ضابطة واضحة ثابتة يجري على مجريها القصاص بلا إبهام واشتباه، فلا يبتيء القانون. جزائياً كان أو غيره. على أمور غير منضبطة، كالتقوى، وهي لا تتضبّط كمية،

وكذلك لا ينضبط الذين تقواهم أكثر من غيرهم. وهذا الأمر يجري في كثير من الروابط الاجتماعية، ولذا نرى في كتب التاريخ والسيرة أن النبي ﷺ ربما كان يختار لقيادة سرية أو إفاذ حكومة أو إبلاغ رسالة رجالاً أخبر الله تعالى أنهم غير عدول، فضلاً عن أن يكونوا أتقياء المسلمين وأكرمهم عنده تعالى.

ثم إن الفرض من وضع قانون القصاص (المساواة) في القتل أن لا يجازى أحد بأكثـر مما جنى، لأن لا يجازى القاتل أصلـاً ولو بأقل منه إذا لم يساو المقتول، كما تقدـم في مثـانا الافتراضي في الكـتب؛ إذ قانون القصاص . كما يظهر من اسمه . لـإجراء التساوي بين من قـتـلـ بـغـيرـ حقـ وـمـنـ يـجـازـىـ بـهـ، فـيـمـنـعـ عـنـ جـزـاءـ القـاتـلـ بـمـاـ زـادـ عـنـ جـنـايـتهـ، وـأـمـاـ جـزـاؤـهـ بـمـاـ هـوـ أـقـلـ مـنـ جـنـايـتـهـ فـلـاـ يـنـافـيـ التـسـاوـيـ لـيـمـنـعـ عـنـ قـانـونـ القـاصـاصـ. وـبـعـبـارـةـ أـوـضـحـ: لـاـ يـعـقـلـ القـوـلـ بـأـنـ غـيرـ الحرـ أـفـضـلـ مـنـهـ، وـلـكـنـهـ لـاـ يـقـتـلـ الحرـ إـنـ قـتـلـ غـيرـ الحرـ؛ تـشـبـثـاـ بـالـتسـاوـيـ بـيـنـ القـاتـلـ وـالـمـقـتـولـ. وـبـالـعـكـسـ أـيـضاـ لـاـ يـعـقـلـ أـنـ يـقـاتـلـ إـنـ الحرـ أـدـوـنـ مـنـ غـيرـهـ، وـلـكـنـهـ لـاـ يـقـاتـلـ إـنـ قـتـلـ غـيرـ الحرـ؛ تـشـبـثـاـ بـالـتسـاوـيـ بـيـنـهـماـ. وـعـلـيـهـ فـعـبـارـةـ «الـحرـ بـالـحرـ»ـ تـدلـ عـلـىـ أـنـ الحرـ القـاتـلـ لـاـ يـقـاتـلـ بـقـتـلـ غـيرـ الحرـ، وـلـكـنـ غـيرـهـ. مـهـماـ كـانــ بـقـتـلـ بـهـ.

قوله تعالى: «**العبدُ والعَبْرُ**» يكون الجملة الثانية لتفسير القصاص، ويقول: قتل العبد - جزاء لقتل العبد - قصاص. وبما أنّ هذه الجملة أيضاً . كما قبلها وما بعدها . تحديد للقصاص فمعنى . قضية للتحديد . أنّ قتل العبد بقتل غير العبد ليس قصاصاً ولا مساواة. ولكنّ هذه الجملة التفسيرية التحديدية تابعة لسابقتها في الدلالة، وقد ثبت بالسابقة أنّ قتل غير الحرّ جزاء لقتل الحرّ لا ينافي قانون القصاص، وعليه لا يثبت باللاحقة ما ينافي السابقة. مضافاً إلى أنه إذا قُتل العبد بقتل العبد فالعبد يُقتل بمثله، فإن يُقتل بالحرّ الأفضل أولى. وسيجيء تصریح جماعة بهذه الأولوية. وبعبارة أخرى: إنّ الحرّ لا يساوي غير الحرّ، ولكنّ عدم مساواته لغيره ناشئٌ من فضله عليه، وقتل الأدون . جزاء عن الأفضل . لا ينافي قانون التساوي. وبناء على ما تقدّم ثبت أنّ جملة «**العبدُ والعَبْرُ**» تمنع عن قتل العبد جزاء لقتل الأمة، ولكن بما أنّ العبد أفضلي من الأمة فـ«**العبدُ والعَبْرُ**» الأمة الأدون به لا ينافي قانون التساوي أيضاً.

قوله تعالى: «**الآنِي والآتني**» يكون الجملة الثالثة والأخيرة لتفسير القصاص،

تقول: إنَّ قتل الأنثى - جزاء لقتل الأنثى - قصاصٌ. وبما أنَّ هذه الجملة أيضاً . كما قبلها . تحديدٌ للقصاص فمعنى . قضيةٌ للتحديد . أنَّ قتل الأنثى جزاءً لقتل غيرها ليس قصاصاً . ولكنْ . كما قلنا آنفًا . لا تفيد اللاحقة ما ينافي السابقة ، فهذه الجملة التحديدية تابعةٌ لسابقتها في الدلاله ، وقد ثبت بالسابقتين أنَّ قتل الأنثى بقتل الحرّ أو العبد لا ينافي قانون التساوي . مضافاً إلى أنه إذا قُتِلَ الأنثى بقتل الأنثى فالأنثى تقتل بمثلها ، فإنَّ تُقتل بغيرها الأفضل أولى . وبعبارة أخرى . كما قلنا في الجملتين السابقتين : إنَّ الحرّ والعبد لا يساويان الأنثى ، ولكنْ عدم مساواتهما لها ناشئٌ من فضلهما عليها ، وقتل الأدون جزاء عن الأفضل لا ينافي قانون التساوي . وقد قلنا سابقاً: إنَّ الأنثى من الأحرار فوق الأنثى من الأرقاء ، فالمراد بهذه الفقرة أنَّ الأنثى من فريق الأحرار بالأنثى منه ، والأنثى من فريق الأرقاء بالأنثى منه . وقلنا أيضاً: إنَّ الحرّ فوق العبد والأمة بملك الحرّية ، فلا تقاد بهما ، ودون الحرّ فتقاد به ، ومساوية للحرّة فتقاد بها . وإنَّ الأمة دون العبد فلا يقاد بها ، وتقاد به ، ومساوية للأمة فتقاد بها . فهنا أربع مراتب: الحرّية مع الذكورة؛ والحرّية مع الأنوثة؛ والرقّية مع الذكورة؛ والرقّية مع الأنوثة ، كلُّ مرتبةٍ أفضلٌ مما بعدها وأدون مما قبلها.

وبهذا كله ظهرت أمورٌ:

**الأول:** إنَّ كلَّ جملة من الجملات الثلاث هنا تنتج نتيجة المفهوم . فمفاد «الحرُّ والحرُّ» أنَّ الحرَّ يقاد بالحرَّ فقط ، ولا يقاد بالحرَّة ولا بالعبد ولا بالأمة . ومفاد «الحرَّة بالحرَّة» أنَّ الحرَّة تقاد بالحرَّة فقط ، لا بالعبد ولا بالأمة . ومفاد «العبدُ والعنبر» أنَّ العبد يقاد بالعبد فقط ، لا بالأمة . ومفاد «الأمة بالأمة» أنَّ الأمة تقاد بالأمة وبغيرها مهما كان .

**الثاني:** وجه العدول عن «الحرَّ بالحرَّة والحرَّة بالعبد والعبد بالأمة» بما في الآية المباركة أنه مع لحاظ نتيجة المفهوم لكلَّ جملةٍ من الجملات الثلاث الأولى لا يبقى لذكر جملة «الأمة بالأمة» وجه؛ فإنَّ الأمة تقاد بكلِّ مَنْ قبلها ، فلو لم يذكر هذه الجملة لبقي القصاص بالنسبة إلى الأمة مسكوناً ، مع أنَّ الآية أخصَّ عبارتها منه .

**الثالث:** إنه لو لم يذكر «القصاص» في الآية ، وكانت الآية هكذا: «كتب

عليكم في القتل الحرّ والعبد والأئمّة بالأنشى» لم يجز قوْدُ قاتلٍ لا يماثل عنوانه عنوان المقتول، وانحصرت المجازاة في الأفراد المتماثلة عنوانينهم.

**الرابع:** رُبِّتُ الجملات الثلاث المفسرة للقصاص بهذا الترتيب ليفيد تقدُّم الجملة الأولى على الثانية، وتقدُّم الثانية على الثالثة، وليس ترتيباً عشوائياً يجوز الإعراض عن تقدُّم دلالة المتقدمة على دلالة المتأخرة. وعليه فلو ربَّها الله تعالى ترتيباً آخر لأفاد تقدُّم المتقدمة وفضلها على المتأخرة، وعدم جواز قوْد المتقدَّم الأفضل بالتأخر الأدون، وجواز قوْد المتأخر بالمتقدَّم.

**الخامس:** وجه العدول عن «الحرّ والعبد والأئمّة بأمثالهم»، مع كونه أقصر مما في الآية، أن تفسير القصاص بهذا لا يفي بتحديد مراده تعالى بالقصاص.

**السادس:** إن الله تعالى فسر «القصاص» بقوله: «الْحُرُّ بِالْحُرُّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى»؛ إذ لو لا هذا التفسير لاقتضت المساواة بين الجاني والمجنى عليه أن لا يُقاد مثلاً البالغ الكبير بالطفل الرضيع، كما تقدم. فبهذا التفسير أُلغي هذا النحو من المساواة بين الجاني والمجنى عليه.

كما يظهر من جميع ما تقدّم مفتاح من مفاتيح تدبّر القرآن، وهو أنّ المعنى الذي أراده تعالى لا يفيده إلّا نفس ما قاله تعالى. والعبارات المشابهة لقول الله تعالى قاصرة عن إفاده تمام مراده ومرامه. ولذا يجب على المتدبّر لكلام الله تعالى . ئيّلاً لمعانيه . أن يقاييس كلّ عبارة قرآنية مع ما يشابهها من كلامه وكلامنا، ليتبّعه باختلاف المعاني على مراد الله تعالى . وهذا مما وفّقْتُ له في قوله تعالى: «يُوصِّيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذِّكْرِ مِثْلَ حَظِّ الْأَنْثَيْنِ فَإِنْ كُنْ نِسَاءٌ فَوْقَ الشَّيْنِ فَلَمْ يُنْكِرْ مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النَّصْنُفُ» (النساء: ١١)، الذي بينَ الصور السبعة في إرث الأولاد، بمحسن وجه، وأوجز عبارة، وأحكם ترتيب، لا يتصرّر فوقها حسن وإيجاز إحكام. والتفسير جاء في مقالتي «الوصية والإرث في القرآن الكريم».

واحتاجوا على استفادة الحصر من الآية بوجوه أخرى، ذكرها الفخر الرازى في تفسيره<sup>(٣٣)</sup>، وهى:

**الأول:** إنَّ «اللام» في قوله: **«الحرُّ**» تفيد العموم فقوله: **«الحرُّ بالحرُّ»** يفيد أنَّ يقتل كلَّ حرَّ بالحرَّ، فلو كان قتل حرَّ بعيداً مشروعاً لكان ذلك الحرَّ مقتولاً لا

بالحرّ، وذلك ينافي إيجاب أن يكون كلّ حرّ مقتولاً بالحرّ.

**الثاني:** إنَّ «الباء» من حروف الحرّ، فيكون متعلقاً لا حاله بفعلٍ، فيكون القديرين: «الحرّ يقتل بالحرّ». والمبتدأ لا يكون أعمّ من الخبر، بل إما أن يكون مساواً له أو أخصّ منه، وعلى التقديرين هذا يتضي أن يكون كلّ حرّ مقتولاً بالحرّ، وذلك ينافي كون حرّ مقتولاً بالعبد.

**الثالث:** إنَّه تعالى أوجب في أول الآية رعاية المساواة، وهو قوله: **«كُتُبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى»**، فلما ذكر عقبه قوله: **«الْحُرُّ بِالْحُرُّ وَالْمَبْدُ بِالْمَبْدُ وَالْأَنْثَى بِالْأَنْثَى»** دلَّ ذلك على أنَّ رعاية التسوية في الحرية والعبدية والأنوثة معتبرة؛ لأنَّ قوله: **«الْحُرُّ بِالْحُرُّ وَ...»** خرج مخرج التفسير لقوله: **«كُتُبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى»**، وإيجاب القصاص على الحرّ بقتل العبد إهمال لرعايا التسوية في هذا المعنى، فوجب أن لا يكون مشروعًا.

هذا، ولكنْ قال قومٌ بأنَّ قوله تعالى: **«الْحُرُّ بِالْحُرُّ...»** لا ينفي الحصر البة، بل يفيد شرع القود بين المذكورين، من غير أن يكون فيه دلالة على سائر الأقسام. واحتتجوا عليه بوجوه:

**الأول:** إنَّ قوله: **«وَالْأَنْثَى بِالْأَنْثَى»** يقتضي قصاص المرأة الحرّة بالمرأة الرقيقة، فلو كان قوله: **«الْحُرُّ بِالْحُرُّ وَالْمَبْدُ بِالْمَبْدُ»** مانعاً من ذلك لوقع التناقض. وقد ظهر جوابه مما تقدم، من أنَّ المراد من «الأنثى» الحرّة والأمة، فكأنَّه تعالى قال: «والأنثى من كلّ فريق بالأنثى منه»، وعليه لا يقتضي قوله: **«وَالْأَنْثَى بِالْأَنْثَى»** قود الحرّة بالأمة حتى ينافسه «الحرّ بالحرّ».

**الثاني:** إنَّ قوله تعالى: **«كُتُبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى»** جملة تامة مستقلة بنفسها، وقوله: **«الْحُرُّ بِالْحُرُّ»** تخصيص بعض جزئيات تلك الجملة بالذكر. وإذا تقدم ذكر الجملة المستقلة كان تخصيص بعض الجزئيات بالذكر لا يمنع من ثبوت الحكم في سائر الجزئيات؛ بل ذلك التخصيص يمكن أن يكون لفوائد، سوى نفي الحكم عن سائر الصور، وتلك الفائدة - وهو الذي عليه الأكثرون - بيان إبطال ما كان عليه أهل الجاهلية من أنّهم كانوا يقتلون بالعبد منهم الحرّ من قبيلة القاتل، ففائدة التخصيص زجرهم عن ذلك.

وأجاب عنه الفخر الرازي في تفسيره، فقال: «قوله تعالى: **«كُتُبَ عَلَيْكُمْ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى»** يمنع من جواز قتل الحرّ بالعبد؛ لأنّ القصاص عبارة عن المساواة، وقتل الحرّ بالعبد لم يحصل فيه رعاية المساواة، فوجب أن لا يكون مشروعاً»<sup>(٢٤)</sup>.

**الثالث:** إن الآية لا تدل على أن لا يُقتل الحرّ بالعبد، والذكر بالأشى؛ لأن مفهوم المخالفة مشروطٌ بأن لا يكون للتخصيص فائدة أخرى، والحديث بين الفائدة، وهو المنع من التعدي، وإثبات المساواة بين حرّ وحرّ عبد وعبد. كذا قال بعض،  
كالآلوزي<sup>(٢٥)</sup>:

**وفيـهـ: إـنـا لـا نـحـتـاجـ إـلـىـ أـكـثـرـ مـنـ أـنـ فـائـدـةـ ذـكـرـ هـذـهـ الـأـوـصـافـ «ـإـثـبـاتـ الـمـساـواـةـ بـيـنـ الـحـرـ وـالـحـرـ وـ...ـ»، كـمـاـ قـالـ؛ لـأـنـهـ إـذـاـ كـانـتـ فـائـدـتـهـ هـذـهـ الـمـساـواـةـ فـهـلـ يـمـكـنـ القـولـ بـالـمـساـواـةـ بـيـنـ الـحـرـ وـالـعـبـدـ مـثـلـاـ، أـوـ بـيـنـ الـأـمـةـ؟ـ أـلـيـسـ هـذـاـ القـولـ مـخـالـفـاـ لـلـآـيـةـ؟ـ فـكـلامـهـ هـذـاـ إـقـرـارـ بـمـاـ نـحـنـ بـصـدـ إـثـبـاتـهـ.**

صور القاتل والمقتول الست عشرة

**لكل من القاتل والمقتول أربعة أقسام: الحر والحرّة والعبد والأمة، فالصور المتصرّفة هنا ست عشرة، وإليك تفصيلها وأحكامها:**

١. القاتل حرّ والمقتول حرّ، فيقاد القاتل به؛ لقوله: **«الْحُرُّ بِالْحُرُّ»**.
  ٢. القاتل حرّ والمقتول حرة، فلا يقاد بها؛ لفقد المساواة بينهما في الذكورة المصحّ باعتبارها بقوله: **«الْحُرُّ بِالْحُرُّ»**.
  ٣. القاتل حرّ والمقتول عبد، فلا يقاد به؛ لفقد المساواة بينهما في الحرية المصحّ باعتبارها بقوله: **«الْحُرُّ بِالْحُرُّ»**.
  ٤. القاتل حرّ والمقتول أمة، فلا يقاد بها؛ لفقد المساواة بينهما في الحرية والألوهة المصحّ باعتبارهما بقوله: **«الْحُرُّ بِالْحُرُّ... وَالْأَنْتَ بِالْأَنْتِ»**.
  ٥. القاتل حرة والمقتول حرّ، فالمساواة بينهما في الذكورة مفقودة، ولكنّ الحرّ أفضل من الحرة، كما تقدّم، فقتلها بالحرّ لا ينافي المساواة (القصاص). مع أنه إذا قُتلت الحرّة بالحرّة، مع أنّ الحرّ لا يُقتل بها، فإنّ قتل بالحرّ أولى. وقد صرّح بهذه

- الأولوية هنا وفي الصورة التاسعة جماعة<sup>(٣٦)</sup>.
٦. القاتل حرّة والمقتول حرّة، فتقاد بها؛ للمساواة بينهما في الحرّة والأنوثة.
  ٧. القاتل حرّة والمقتول عبد، فلا تقاد به؛ لفقد المساواة بينهما في الحرّة، والحرّة فوق العبد؛ بالحرّة.
  ٨. القاتل حرّة والمقتول أمة، فلا تقاد بها؛ لفقد المساواة بينهما في الحرّة، والحرّة فوق الأمة؛ بالحرّة.
  ٩. القاتل عبد والمقتول حرّة، فالمتساوية بينهما في الحرّة مفقودة، ولكن الحرّة أفضل منه بالحرّة - كما تقدم -، فقتله بالحرّ لا ينافي المساواة. مع أنه إذا قُتل العبد بالعبد، مع أنّ الحرّ لا يُقتل به، فإنّ يُقتل بالحرّ أولى.
  ١٠. القاتل عبد والمقتول حرّة، فالمتساوية بينهما في الحرّة والأنوثة مفقودة. والعبد أفضل منها بالذكورة، ولكنها أفضل منه بالحرّة، وقد تقدّم أنّ الحرّة أفضل من الذكورة، فقتل العبد بها لا ينافي المساواة. مع أنه إذا قُتل العبد بالعبد، مع أنّ الحرّة لا تُقتل به، فإنّ يُقتل بالحرّة أولى.
  ١١. القاتل عبد والمقتول عبد، فيقاد به؛ لقوله: «العبد بالعبد».
  ١٢. القاتل عبد والمقتول أمة، فلا يقاد بها؛ لفقد المتساوية بينهما في الذكورة، والعبد أفضل منها بالذكورة، فلا يقتل بها.
  ١٣. القاتل أمة والمقتول حرّة، فالمتساوية بينهما في الحرّة والأنوثة مفقودة، ولكن الحرّة أفضل منها؛ بالحرّة والذكورة، فقتلها بالحرّ لا ينافي المساواة. مع أنه إذا قُتلت الأمة بالأمة، مع أنّ الحرّ لا يُقتل بها، فإنّ تُقتل بالحرّة أولى.
  ١٤. القاتل أمة والمقتول حرّة، فالمتساوية بينهما في الحرّة مفقودة، ولكن الحرّة أفضل منها؛ بالحرّة، فقتلها بالحرّة لا ينافي المساواة. مع أنه إذا قُتلت الأمة بالأمة، مع أنّ العبد لا يُقتل بها، فإنّ تُقتل بالعبد أولى.
  ١٥. القاتل أمة والمقتول عبد، فالمتساوية بينهما في الذكورة مفقودة، ولكن العبد أفضل منها؛ بالذكورة، فقتلها بالعبد لا ينافي المساواة. مع أنه إذا قُتلت الأمة بالأمة، مع أنّ العبد لا يُقتل بها، فإنّ تُقتل بالعبد أولى.
  ١٦. القاتل أمة والمقتول أمة، فتقتل بها؛ للمساواة بينهما في الرقّة والأنوثة.

فتحصل أنّه يُقاد القاتل في عشر صور، ولا يقاد في ست منها، هي أكثر ابتلاءً من تلك العشر التي يُقاد القاتل فيها. ومن هذه السّتَّ ثلاث أكثر وقوعاً. وهذه الثلاث هي التي يكون القاتل فيها حرّاً والقتيل حرّاً أو عبداً أو أمّة. وهنا وجه آخر لإثبات نفس هذه الأحكام في هذه الصور السّتَّ عشرة، نذكره في ذيل الآية الثانية.

### تتمّة إيضاح للصورة الثانية والصورة الثالثة

بقي كلام حول الصورة الثانية والصورة الثالثة. وأمّا في الثالثة فقد تقدّم أنّ الآية تدلّ على أنّه لا يُقاد الحرّ بالعبد. وهو المشهور بين أهل السنة، وعليه إجماع الإماميّة. ولكن خالفهم في ذلك أبو حنيفة والثوريّ وابن أبي ليلى وداود، فقالوا: إنّ الحرّ يُقتل بعد غيره<sup>(٣٧)</sup>، حتّى ذهب شوادُّ منهم إلى أنّ الحرّ يُقتل بالعبد، وإنّ كان عبدَ نفسه<sup>(٣٨)</sup>. ومستدهم في ذلك إطلاق «النفس بالنفس» في آية المائدة؛ بدعوى أنّها ناسخة لآية «الحرُّ بالحرُّ والعبدُ بالعبد» في البقرة، والنبوّي: «المسلمون تكافأ دمائهم»، وغيرّهما.

وقال السيد الخوئي، رداً عليهم، ما هذا ملخصه: إنّ المطلق لا يكون ناسخاً للمقيّد، وإنّ كان متّاخراً عنه، بل يكون المقيّد قرينةً على التصرّف في ظهور المطلق، على ما هو الحال في المقيّد المتّاخر. وأمّا النبوّي فهو - على تقدير تسلیمه - مختصّ بالآية؛ فإنّ دلالة الرواية على جواز قتل الحرّ بالعبد إنّما هي بالعموم، ومن البين أنّ حجّيّة العام موقوفة على عدم ورود المختصّ عليه، المتقدّم منه والمتّاخر. قال أبو بكر ابن العربي في أحكام القرآن<sup>(٣٩)</sup>: ولقد بلغت الجهالة بأقوام أن قالوا: يُقتل الحرّ بعد نفسه، ورووا في ذلك حديثاً، عن الحسن، عن سمرة: قال النبي ﷺ: «من قتل عبده قتلناه». وهذا حديث ضعيف. أقول: هذا مضافاً إلى أنّها معارضة برواية عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، أنّ رجلاً قتل عبده متعمداً، فجلده النبي ﷺ، ونفاه سنة، ومحا سهمه من المسلمين، ولم يُقدّه به. وبما رواه ابن عباس، عن النبي ﷺ؛ وبما رواه جابر، عن عامر، عن عليٍّ<sup>رض</sup>: «لا يُقتل حرّ عبد»؛ وبما رواه عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، أنّ أباً بكر وعمر كانوا لا يقتلان الحرّ بقتل العبد<sup>(٤٠)</sup>. وقد عرفت أنّ روایات أهل البيت عليهم السلام مجمعةً على أنّ الحرّ لا يُقتل بالعبد، وأهل البيت هم المرجع في

الدین بعد جدهم الأعظم صلوات الله عليه. وبعد هذا لا يبقى مجال لدعوى نسخ الآية الكريمة من جهة قتل الحرّ بالعبد<sup>(٤١)</sup>.

**أقول:** سيجيء أن نسخ آية القصاص بآية **«النفس بالنفس»** غير جائز؛ إذ آية القصاص نزلت في تشريع حكم على الأمة الإسلامية، وآية **«النفس بالنفس»** بيّنت تشريع حكم علىبني إسرائيل. وكيف يجوز أن ينسخ هذه الآية آية شرعت حكماً على الأمة الإسلامية؟

وأمّا الصورة الثانية، وهي ما إذا كان القاتل حرّاً والقتيل حرّة، فقد ذهب الإمامية إلى أنّ لولي دم المرأة مطالبة الرجل القاتل بالقود، بشرط أداء نصف دية الرجل. وذهب جمهور أهل السنة إلى أنّ الرجل يقتل بالمرأة، من غير أن يرد إلى ورثه شيء من الديمة<sup>(٤٢)</sup>؛ بدعوى نسخ آية **«الأنثى بالأنثى»** بآية **«النفس بالنفس»**. وخالف في ذلك الحسن وعطاء، فذهبوا إلى أنّ الرجل لا يقتل بالمرأة، وحُكّي ذلك عن إبراهيم والشعبي في المصنف، لابن أبي شيبة الكوفي<sup>(٤٣)</sup>. وقال الليث: إذا قتل الرجل امرأته لا يقتل بها خاصة<sup>(٤٤)</sup>.

وقال السيد الخوئي، تأييداً لمذهب الإمامية، ورداً على قول جمهور أهل السنة بقتل الرجل بالمرأة من غير رد نصف الديمة، ما هذا ملخصه: إنّ ظاهر قوله تعالى: **«كُتُبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ»** أنّ القصاص فرض واجب، وأنّ القاتل يجب عليه أن يخضع لحكم القصاص إذا طالبه ولّي الدم بذلك. ومن الواضح أنّ هذا الحكم إنما يكون في قتل الرجل رجلاً، أو قتل المرأة رجلاً أو امرأة؛ فإنّ الرجل إذا قتل امرأة لا يجب عليه الانقياد للقصاص بمجرد المطالبة، ولو الامتناع حتى يأخذ نصف ديته، ولا يأخذه الحاكم بالقصاص قبل ذلك. وبتعبير آخر: تدلّ الآية المباركة على أنّ بدل الأنثى هي الأنثى، فلا يكون الرجل بدلاً عنها. وعليه فلا نسخ في مدلول الآية. نعم، ثبت من دليل خارجي أنّ الرجل القاتل يجب عليه أن ينقاد للقصاص حين يدفع ولّي المرأة المقتولة نصف ديته، فيكون الرجل بدلاً عن مجموع الأنثى ونصف الديمة، وهو حكم آخر لا يمس بالحكم الأول المستفاد من الآية الكريمة. وأين هذا من النسخ الذي يدعّيه القائلون به؟ وجملة القول: إنّ ثبوت النسخ في الآية يتوقف على إثبات وجوب الانقياد على القاتل بمجرد مطالبة ولّي المرأة بالقصاص، كما عليه الجمهور.

وأنى لهم إثباته<sup>٦</sup> فإنهم قد يتمسّكون لإثباته بإطلاق الآية الثانية . على ما صرّحوا به في  
كلماتهم ، وبعموم قول النبي ﷺ : «المسلمون تتكافأ دمائهم». وقد عرفت ما فيه.  
وقد يتمسّكون لإثبات ذلك بما رووه عن قتادة، عن سعيد بن المسيب، أنّ عمر قتل  
نفراً من أهل صنعاء بامرأة، وقادهم بها . وعن ليث، عن الحكم، عن عليٍّ وعبد الله  
قالاً: «إذا قتل الرجل المرأة متعمداً فهو بها قود». وعن الرُّهْري، عن أبي بكر بن محمد  
بن عمرو بن حزم، عن أبيه، عن جده، أنّ رسول الله ﷺ قال: «إنّ الرجل يقتل  
بالمرأة»<sup>(٤٠)</sup> . وهو باطلٌ من وجوه: ١. إنّ هذه الروايات - لو فرضت صحتها - مخالفة  
للكتاب، وما كان كذلك لا يكون حجّةً . وقد قام الإجماع على أنّ النسخ لا يثبت  
بخبر الواحد. ٢. إنّها معارضة بالروايات المرويّة عن أهل البيت<sup>(٤١)</sup> ، وبما رواه عطاء  
والشعبيّ والحسن البصريّ، عن علي<sup>(٤٢)</sup> ، أنّه قال في قتل الرجل امرأة: «إنّ أولياء المرأة  
إن شاؤوا قتلوا الرجل، وأدوا نصف الديمة، وإن شاؤوا أخذوا نصف دية الرجل»<sup>(٤٣)</sup> .  
٣. إنّ الرواية الأولى منها من المراسيل؛ فإنّ سعيد بن المسيب ولد بعد مضيّ سنتين من  
خلافة عمر<sup>(٤٧)</sup> ، فتبعد روایته عن عمر بلا واسطة . وإذا سلمنا صحتها فهي تشتمل على  
نقل فعل عمر، ولا حجّية لفعله في نفسه . والرواية الثانية ضعيفةٌ مرسلة . وأمّا الرواية  
الثالثة فهي - على فرض صحتها - مطلقةٌ وقابلة لأن تُقَيِّد بأداء نصف الديمة . والنتيجة أنّ  
الآية الكريمة لم يثبت نسخها بشيءٍ، وأنّ دعوى النسخ إنّما هي بمخلاحةٍ فتوى  
جماعه من فقهاء العامة . وكيف يمكن رفع اليد عن قول الله تعالى بمخلاحةٍ قوله زيد  
أو عمرو؟! وأمّا يبعث على العجب أنّ جماعة يفتون بخلاف القرآن مع إجماعهم على  
أنّ القرآن لا ينسخ بخبر الواحد<sup>(٤٨)</sup> .

**أقول:** لقد أجاد في ما أفاد. إلا أنَّ في كلامه الله ما لا أكاد أن أفهمه؛ حيث إنه صرَّح بأنَّ «الأية المباركة تدلُّ على أنَّ بَدْلَ الأنسِي هي الأنسِي، فلا يكون الرجل بَدْلَهُ عنها»، وعدَ الروايات القائلة بقتل الرجل القاتل بالمرأة بلا أداء نصف ديته مخالفَةً للقرآن. ولكنَّ لماذا لا يقول - لله درُّه - بهذا عينه بالنسبة إلى الروايات القائلة بقتله بشرط أداء نصف الديمة؟! فإنَّه لو كان بَدْلَ الأنسِي هي الأنسِي خاصَّةً - كما صرَّح به نفسه - فبأنضمام نصف الديمة إليها لا يصير الرجل بَدْلَها عنها. وقوله: «وهو أيُّ كون الرجل بَدْلَهُ عن مجموع الأنسِي ونصف الديمة حكم آخر لا يمسُّ بالحكم الأول»

المستفاد من الآية» لا يرفع المخالفة بينه وبين الآية.

**فَإِنْ قِيلَ: يُحْتَمِلُ أَنْهُ حَكَمَ أَرَادَ أَنَّ «الأنثى» في الآية مطلقة، فتفترق عن «الأنثى المنضمة إلى نصف الديمة» في الروايات، فلا دلالة في «الأنثى بالأنثى» على نفي «الرجل بالأنثى المنضمة إلى نصف الديمة»؛ فإنَّ الثاني حَكَمَ آخر أثبَتَهُ الروايات، ولا مخالفة بينه وبين القرآن.**

**يُقال:** قد تقدّم أنّ مفاد «الحرّ بالحرّ» حصر قود الحرّ في الحرّ، أي إنّ الحرّ يقاد بالحرّ فقط، ولا يقاد بالحرّة ولا بالعبد ولا بالأمة. ومع هذا الحصر كيف يمكن القول بقود الحرّ بالحرّة؟! وهل يمكن رفع اليد عن هذا المفاد، ولو سلّمنا تقدير مطلقات الكتاب بالأخبار. ومع ذلك لا أقلّ من الشك في جواز قود الرجل القاتل بالمرأة المنضمة إلى نصف الدية، ومتى شُك في شرط القود انتفى. فالاحتياط المأمور به في الدماء، وكذا الشبهة الدارئة للقود، مانعان عن قود الرجل؛ لأنّ فارط الدماء لا يستدرك، فتجب رعاية الاحتياط فيها، كما صرّح به في جامع المقاصد<sup>(٤)</sup> وفي غيره.

الفقرة الثالثة

قوله تعالى: «فَمَنْ عَفَى لَهُ مِنْ أَخْيُوهُ شَيْءٌ فَاتَّبَاعُ الْمَعْرُوفِ، وَأَذَادَ إِلَيْهِ بِالْحَسَانِ». «مَنْ» مبتدأ، وإليه يرجع الضمير في «له» و«أخيه». وجاء فعل «عَفَى» مجهولاً ليعلم ما إذا كان ولِي الدم أكثر من شخص واحد، والعافية كُلُّهم أو أكثر من واحد منهم. وفي مجمع البيان: «ولم يذكر سبحانه العافية، لكنه معلوم أن المراد به مَنْ له القصاص والطالبة، وهو ولِي الدم»<sup>(٥٠)</sup>. وفي البحر المحيط<sup>(٥١)</sup> وروح المعاني<sup>(٥٢)</sup>: «عفا» يتعدى بـ«عن» إلى الجنائي وإلى الجنائية، تقول: «عفوت عن زيد»، و«عفوت عن ذنب زيد»، فإذا عُدِيت إليهما معاً تعددت إلى الجنائي بـ«اللام»، وإلى الذنب بـ«عن»، تقول: «عفوت لزيد عن ذنبه»؛ لأن التجاوز عن الجنائية والنفع للجنائي. وقوله: «فَمَنْ عَفَى لَهُ» من هذا الباب، ومعناه «فمن عفا له ولِي الدم عن جنايته»، وحذف «عن جنايته» لفهم المعنى، وصار «عفا» مجهولاً، وأقيمت «شيء» مقام فاعله. «ولا يُفسَّر عَفْيٌ بِمَعْنَى تَرَكٍ؛ لِأَنَّهُ لَم يثبت ذَلِكَ مَعْدِيًّا إِلَّا بِالْمِهْزَةِ، وَمِنْهُ: «اعفوا اللحى»، ولا يجوز أَنْ تضمنْ «عَفْيٌ» معنى تَرَكٍ وإنْ كَانَ الْعَلَيْهِ مِنَ الذَّنْبِ تارِكًا لَهُ لَا يَؤْخُذُ بِهِ؛ لِأَنَّ التَّضْمِنَ لَا يَنْقَاسِ»<sup>(٥٣)</sup>.

والمراد من «أخ» ولـي دم المقتول، فعد ولـي الدم أخاه . على الرغم من كونه جانياً متعمداً . ليـهم بقاء الأخوة الإيمانية بين القاتل ولـيـ الدم، «ولـيـ عطف أحدهما على صاحبه بذكر ما هو ثابت بينهما من أخـوة الإسلام»<sup>(٤٢)</sup>. وجملة «عـفـيـ لـهـ... شـئـهـ» صلة «من»، وخبره «فاتـابـعـ»، وفـاؤـهـ . أي حـرفـ الفـاءـ . ما تـقـعـ عـلـىـ المـبـتـأـ . وـ«اتـابـعـ» مصدر مثل «إمسـاكـ» في قوله تعالى: «الـطـلاقـ مـرـكـانـ فـإـمـسـاكـ بـمـغـرـوفـ أوـ كـسـرـيـحـ بـإـحـسـانـ» (البقرة: ٢٢٩)، والذي معناه: «فـأـمـسـاكـوـهـنـ بـمـعـرـوفـ». كما أن «أـداءـ» مثل «تسـريـحـ» فيه. وضمـيرـ «إـلـيـهـ» يـرجـعـ إـلـىـ الـعـالـيـهـ . وـ«اتـابـعـ» وـ«أـداءـ» كـلاـهـماـ منـ طـرـفـ القـاتـلـ . وـعـلـيـهـ فـمـعـنـىـ هـذـهـ الـفـقـرـةـ أـنـ عـلـىـ القـاتـلـ الـذـيـ عـفـيـ شـئـهـ لـهـ مـنـ أـخـيهـ (وليـ الدـمـ) أـنـ يـتـبـعـ بـالـعـرـوفـ، وـيـؤـدـيـ إـلـيـهـ الـدـيـةـ بـالـإـحـسـانـ . وـفـيـ فـقـهـ الـقـرـآنـ، للـراـوـنـدـيـ: «قـالـ أـبـوـ مـسـلـمـ: أـيـ عـلـىـ قـاتـلـ الـعـدـمـ الـذـيـ يـرـضـىـ مـنـهـ وـلـيـ الـمـقـتـولـ بـالـدـيـةـ، وـيـعـفـوـ لـهـ عـنـ الـقـوـدـ، أـنـ يـتـبـعـ مـا أـمـرـهـ اللـهـ فـيـ إـعـطـاءـ الـوـلـيـ مـاـ يـصـالـحـهـ عـلـيـهـ، وـيـرـضـىـ بـهـ مـنـهـ»<sup>(٤٣)</sup>.

#### الفقرة الرابعة

قوله تعالى: «ذـلـكـ تـخـفـيـفـ مـنـ رـيـكـُمـ وـرـحـمـةـ». أـشـارـ بـ «ذـلـكـ» إـلـىـ مـاـ شـرـعـهـ تعالىـ مـنـ مـسـاـواـةـ فـيـ الـقـتـلـ؛ إـذـ أـهـلـ التـوـرـاـةـ كـانـ قـانـونـهـ قـوـدـ الـقـاتـلـ مـطـلـقاـ، وـلـكـنـ هـذـهـ الـأـمـمـ مـأ~مـورـةـ بـالـمـسـاـواـةـ . وـكـانـتـ الـمـسـاـواـةـ تـخـفـيـفـاـ مـنـ اللـهـ؛ إـذـ فـيـهـ اـنـتـقـاعـ الـوـلـيـ بـالـدـيـةـ، وـحـصـولـ الـأـجـرـ بـالـعـفـوـ، وـاستـبـقـاءـ مـهـجـةـ الـقـاتـلـ، وـبـذـلـ مـاـ سـوـىـ النـفـسـ هـيـنـ فـيـ اـسـتـبـقـائـهـاـ.

#### الفقرة الخامسة

قوله تعالى: «فـمـنـ اـعـتـدـيـ بـعـدـ ذـلـكـ هـلـهـ عـدـابـ أـلـيـمـ» يعني بعد مجازاة القاتل أو بعد العفو، كما في الجاهلية، فيكون مصيره إلى النار.

#### الآية الثانية

قوله تعالى: «وـكـبـيـرـاـ عـلـيـهـمـ فـيـهـاـ أـنـ النـفـسـ بـالـنـفـسـ وـالـعـيـنـ بـالـعـيـنـ وـالـأـنـفـ بـالـأـنـفـ وـالـأـذـنـ بـالـأـذـنـ وـالـسـنـ بـالـسـنـ وـالـجـرـوحـ فـصـاصـنـ فـمـنـ تـصـدـقـ بـهـ فـهـوـ كـفـارـةـ لـهـ وـمـنـ لـمـ الـجـهـادـ وـالـتـجـهـيدـ» . العدد الخمسون، السنة الثالثة عشرة، ربيع ٢٠١٩ - ١٤٤٠ هـ

**يَخْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ**» (المائدة: ٤٥). وهذه الآية حاكمة عن تشريع أحكام القود نفساً وطرفاً وجراحًا في التوراة علىبني إسرائيل. والمقابلة بين هذه الآية، حيث جاء فيها: «**كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ**»، وبين الآية الأولى، وفيها: «**كُتُبَ عَلَيْكُمْ**»، ثوهم إما اختصاص جميع أحكام الآية الثانية باليهود؛ إذ لو لم تختص بهم لقال تعالى هنا مثل ما قاله في الصيام، حيث قال: «**إِنَّمَا الَّذِينَ آتَيْنَا كُتُبَ عَلَيْكُمْ الصِّيَامَ كَمَا كُتُبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ**» (البقرة: ١٨٣)؛ وإما نسخ إحداهما بالأخرى، كما تقدم حكايتها عن بعض أهل السنة، وحُكى ذلك عن بعض في فقه القرآن، للراوندي<sup>(٥٦)</sup>، وفي غيره. فحينئذ ينبع الكلام **أولاً**: في أن أحكام الشرائع السابقة . وخصوصاً المذكورة منها في القرآن . منسوخة أو باقية على شرعايتها بعد ظهور الإسلام. **وثانياً**: لو سلمنا بقاء أحكامها على الشرعية فهل إحدى الآيتين ناسخة للأخرى أم لا؟ فهنا أمران:

**أما الأمر الأول** فاستدل المشهور على بقاء أحكام الشرائع السابقة على شرعايتها؛ بالاستصحاب. ولقد أجاد في ما أفاده المحقق الخراساني، في كتاب الكفاية، في سادس تبيهات الاستصحاب، فراجعه.

ولكننا في غنى عن الاستصحاب هنا؛ إذ التحقيق أن الدليل اللغطي من الكتاب والسنة يدل على بقاء أحكام الشرائع السابقة على شرعايتها عموماً، وعلى بقاء الأحكام المحكية في هذه الآية خصوصاً. والدليل الخاص بالمقام هو نفس الآيتين؛ فإن فقرة: «**كُتُبَ عَلَيْكُمْ الْقِسَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرُّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدُ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى**» في الآية الأولى ناظرة . ل مكان «**فِي الْقَتْلَى**». إلى خصوص فقرة «**وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النُّفُسَ يَنْفَسُونَ**» في الآية الثانية، فلو كان بين الآيتين تقابل من حيث الذين شرعت لهم أحكام الآيتين إنما يكون بين هاتين الفقرتين، لا فيسائر الفقرات، فسائر فقرات الآية الثانية باقية على حالها. هذا **أولاً**. **وثانياً**: إن من المعلوم أن شريعة الإسلام أكمل الشرائع وأنتما، فلو كانت المقابلة بين الآيتين في جميع فقراتها لما كانت شريعة الإسلام أكمل من شريعة اليهود؛ إذ الآية الثانية . وهي لليهود . شاملة لأحكام قصاص الطرف والجروح أيضاً، والآية الأولى . وهي للMuslimين . فاقفة لها. **ثالثاً**: روى الشيخ في تهذيب الأحكام<sup>(٥٧)</sup>، بسنده موثق

كال صحيح<sup>(٨٨)</sup>، عن زرارة، عن أحدهم<sup>ابن عثيمين</sup>، في قول الله عز وجل: «**النفس بالنفس والعين بالعين والألف بالألف...**» قال: هي محكمة.

وأمّا الأمر الثاني فنقول: إن الآيتين محكمتان، ولا تكون إحداهما ناسخة للأخرى. والوجه في ذلك. كما قال السيد الخوئي. أن الآية الثانية مطلقة من حيث العبد والحرر والذكر والأنثى، فلا صراحة لها في حكم العبد وحكم الأنثى. وعلى أي حال إن لم تكن الآية في مقام البيان من حيث خصوصية القاتل والمقتول، بل كانت في مقام بيان المساواة في مقدار الاعتداء فقط، كانت مهملاً ولا ظهور لها في العموم لتكون ناسخة للآية الأولى. وإن كانت في مقام البيان من هذه الناحية، وكانت ظاهرة في الإطلاق، وظاهرة في ثبوت الحكم في هذه الأمة أيضاً، ولم تكن للإشار عن ثبوت ذلك في التوراة فقط، كانت الآية الأولى مقيدة لإطلاقها، وقرينة على بيان المراد منها؛ فإن المطلق لا يكون ناسخاً للمقيد وإن كان متاخراً عنه، بل يكون المقيد قرينة على التصرُّف في ظهور المطلق، على ما هو الحال في المقيد المتأخر<sup>(٨٩)</sup>.

وعلى هذا فإطلاق «**النفس بالنفس**» يفيد أن القاتل يقتل قواداً في جميع الصور الست عشرة المذكورة في ذيل الآية الأولى؛ وذلك لأن «النفس» في الطرفين مطلقة تشمل الحرر والحررة والعبد والأمة. ولكن إذا قيد هذا الإطلاق بقوله: «**الحرر بالحرر والعبد بالعبد والألف بالألف**» خرجت صور من إطلاق «**النفس بالنفس**»، وهي ما إذا كانت النفس الأولى (أي القاتل) حرراً والنفس الثانية (أي المقتول) غير حر، بأن كان حرراً أو عبداً أو أمة، كما في الصور الثانية إلى الرابعة؛ وأيضاً إذا كانت النفس الأولى حرراً والثانية عبداً أو أمة، كما في الصورتين السابعة والثامنة؛ وأيضاً إذا كانت الأولى عبداً والثانية أمة، كما في الصورة الثانية عشرة. وبقيت سائر الصور - وهي عشر - تحت إطلاق «**النفس بالنفس**»، ففيها يقتل القاتل ولو لم يكن القاتل مساوياً للمقتول في الحرية والرقية والذكورة والأنوثة، كما في ست صور (الخامسة والتاسعة والعشرة والثالثة عشرة إلى السادسة عشرة)، التي أثبتنا قتل القاتل فيها بالأولوية، فلو لم تُسلِّم الأولوية فيها يثبت الحكم فيها بـ «**النفس بالنفس**» السليم إطلاقه في عشر صور من التقيد بـ «**الحرر بالحرر...**».

وبهذا يظهر المرام من قوله تعالى: «**وَكُلُّمُ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولَئِكَ بِالْجِنَاحِ وَالتجْبِحِ**» - العدد الخمسون، السنة الثالثة عشرة، ربيع م ٢٠١٩ - هـ ١٤٤٠.

**أَعْلَمُمُ تَقْتُلُونَ** (البقرة: ١٧٩)؛ فإنَّ ما كتبه الله على بني إسرائيل يوجب قتل القاتل في جميع الصور السَّتَّ عشرة المذكورة، ولكنَّ ما كتبه الله على المسلمين لا ينجر إلى قتله في كثير من مصاديقه الخارجية، وهو قتل الحرَّ غير حرٌّ، ففي القصاص حياةً للمسلمين. وعلى هذا لا تحتاج إلى تأويلاً ذكرها أرباب التفاسير وغيرهم في وجه أنَّ القصاص - وهو قتل وإعدام الحياة - كييف يكون حيَا؟! حيث قالوا: «وإِنَّمَا كانَ فِيهِ حَيَاةٌ مِّنْ وَجْهِنَّمِ: أَنَّهُ إِذَا هُمْ إِنْسَانٌ بِالْقَتْلِ، فَذَكَرَ الْقَصَاصُ، ارْتَدَعَ، فَكَانَ ذَلِكَ سَبِيلًا لِلْحَيَاةِ: حَيَاةً لِلَّذِي هُمْ بِقَتْلِهِ، وَحَيَاةً لِهِ؛ لَأَنَّهُ مِنْ أَجْلِ الْقَصَاصِ أَمْسَكَ عَنِ الْقَتْلِ، فَيُسْلَمُ مِنْ أَنْ يُقتلُ»<sup>(٢٠)</sup>. رُوِيَ في الاحتجاج، مرسلاً عن الإمام علي بن الحسين رض: «ولَكُمْ يَا أُمَّةَ مُحَمَّدٍ فِي الْقَصَاصِ حَيَاةً؛ لَأَنَّ مَنْ هُمْ بِالْقَتْلِ، فَعُرِفَ أَنَّهُ يُقْتَصَّ مِنْهُ، فَكَفَّ لِذَلِكَ عَنِ الْقَتْلِ، كَانَ حَيَاةً لِلَّذِي هُمْ بِقَتْلِهِ وَحَيَاةً لِهِذَا الْجَانِي الَّذِي أَرَادَ أَنْ يُقتلَ، وَحَيَاةً لِغَيْرِهِمَا مِنَ النَّاسِ، إِذَا عَلِمُوا أَنَّ الْقَصَاصَ وَاجِبٌ لَا يُجْسِرُونَ عَلَى الْقَتْلِ؛ مُخَافَةً لِلْقَصَاصِ»<sup>(٢١)</sup>.

مع أنَّ هذه الأقوال والرواية المرسلة يَرِدُ عليها إشكالاً:

**الأول:** إنَّ هذه الآية تصرُّح بأنَّ قَوْدَ القاتل كان من الأحكام الإلهية في التوراة، وكان جارياً طيلة قرون، وليس حكماً جديداً خاصاً بال المسلمين، فلا يصحُّ أن يقال: «ولَكُمْ يَا أُمَّةَ مُحَمَّدٍ فِي الْقَصَاصِ حَيَاةً».

**الثاني:** إنَّ أرباب التفاسير والتاريخ ذكرُوا أنَّ أهل الجاهلية فيهم بغيٌّ وطاعةً للشيطان، فكان الحي إذا كان فيهم عدٌّ ومنعه قتْلُ عبدٍ قومٍ آخرين عبداً لهم قالوا: لا نقتل به إلا حرّاً؛ تعزّزاً لفضلهم على غيرهم في أنفسهم. وإذا قُتلت لهم امرأة قُتلتها امرأة قوم آخرین قالوا: لا نقتل بها إلا رجلاً، فأنزَلَ الله هذه الآية يخبرهم أنَّ العبد بالعبد والأنسى بالأنسى، فنهَاهم عن البغي<sup>(٢٢)</sup>. فقوْدُ القاتل كانت سَتَّ رائحة بين الأعراب في الجاهلية قبل الإسلام بنحوِ آكِد وأشدَّ مما شرَّعَه الله في القرآن للMuslimين، وهي أشدَّ ردعًا للناس عن القتل، فلا يصحُّ أن يقال: إنَّ الحكم الإلهي بالقصاص موجبٌ لارتداع القاتل عن القتل، فيُسْلَمُ هو من أَنْ يُقتل، ويُسْلَمُ مَنْ هُمْ هُو بقتله. نعم ما حكى في التبيان<sup>(٢٣)</sup> وفقه القرآن<sup>(٢٤)</sup> وغيرهما، عن السدي أَنَّه قال: «من جهة أَنَّه لا يقتل إلا القاتل، دون غيره، خلاف فعل الجاهليَّة الذين كانوا يتفانون

بالطوابق» سليم من هذا الأشكال.

وما اضطرّهم إلى هذه التأويلات إلا أنّهم فسّروا «القصاص» بالقود. وقد عرفت  
أنّه بمعنى المساواة. ولم يلتفتوا أيضاً إلى أنّ قوله: **«وَكُمْ فِي الْقَصَاصِ حَيَاةٌ»** يدلّ  
على اختصاص القصاص بالأمة الإسلامية في مقابل سائر الأمم الماضية، أعنيبني  
إسرائيل في عصر موسى ومنْ بعدهم؛ حيث كتب الله عليهم **«أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ»**.  
فما كتبه الله على الأمة الإسلامية بالنسبة إلى ما كتبه على غيرهم موجب لإبقاء  
حياة القاتل المسلم في كثير من الموارد، فهو حياة للمؤمنين في شريعة الإسلام.  
وممّا ذكر ظهر أيضاً أن الأحكام المذكورة في الآية، في غير فقرة **«النَّفْسَ**  
**بِالنَّفْسِ»**، باقية على إطلاقها بالنسبة إلى المسلمين. وعليه إطلاق العين والأدن  
والسنّ فيها يدلّ على أنه في هذه الأطراف لا تُعتبر المساواة بين الجاني والمجنى عليه في  
الحرّية والرقابة والذكورة والأنوثة، بل لو كان الجاني حرّاً كبيراً والمجنى عليه أمّة  
صغريرة يقتضي منه بمثيل ما جنى عليها؛ عملاً بإطلاق قوله تعالى: **«وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ**  
**بِالْأَنْفِ وَالْأَدْنَ بِالْأَدْنِ وَالسُّنْنَ بِالسُّنْنِ»**.

قوله تعالى: «وَالْجُرُوحُ قَصَاصٌ» معناه كتبنا عليهم أن الجروح قصاص، يعني أن الجروح متساوية. فلم يتعرض التشريع الإلهي هنا لجزئيات القود في الجروح، بل شرع أنها بعمومها متساوية، فالجرح في اليد مساو للجرح في أي عضو آخر. وبما أنه تعالى في الآية ١٩٤ من سورة البقرة فرع على القصاص في الحرمات قوله: «فَمَنْ اعْتَدَىٰ حَلَّبَكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ حَلَّبَكُمْ»، فبين أنه في الأمور المتساوية جزاء كل اعتداء بعتداء بمثله، علمنا هنا أن كل اعتداء في الجروح يعتدى بمثله أيضاً، فيقاد الجرح في اليد مثلاً بالجرح فيها بقدرها، لا بأزيد منه، لو كان للجاني يد، وإنما في غير يده بقدرها، لا بأزيد منه. وهذا الجروح فيسائر البدن. وليس المراد من «القصاص» هنا الجرح بالمثل، كما في الأمور المذكورة قبل الجروح، أعني في «الثُّفْسَ بِالثُّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأنفُ بِالأنفِ وَالآذنُ بِالآذنِ وَالسُّنَّ بِالسُّنَّ»؛ لأنه لو كان هذا مراده لكان السابق عليه أيضاً قصاصاً، ولا خصوصية للجروح ليعبر عن المجازاة فيها بالقصاص، بل وحدة السياق اقتضت أن يقال: «كتبنا عليهم أن النفس والعين والأنف والأذن والجروح قصاص» أو يقال: «كتبنا عليهم أن النفس والعين والأنف والأذن والجروح قصاص».

والعين... والجروح بالجروح». فالوجه في أنه لم يقل: «والجروح بالجروح» أنه لو قال هكذا لأوهم عموم «الجروح» في الطرفين جواز قود أي ناحية من بدن الجاني بما جرحة الجاني، ولو كان في بدنها عضو مماثل للعضو المجنى عليه.

وبهذا يُعلم وجه عدم التعبير بالقصاص في ما تقدم ذكره على الجروح في الآية، أي العين والأذن والسن؛ لأنَّ القصاص هو المساواة بين عضو الجاني ونظيرِ العضو من المجنى عليه في ما يعتبره العرف خصوصية، ومع اعتبار المساواة في خصوصيات الأعضاء لا يمكن مثلاً أن تقاد العين القوية بالعين الضعيفة ونحوها، وهكذا في الأنف والأذن والسن. نعم، ولو انجرَ الجرح إلى قتل المجنى عليه فيعتبر في استيفاء هذا الجرح مساواتان بين الجاني والمجنى عليه: إحداهما: في نفس الجرح؛ والثانية: في الحرمة والعبودية والذكورة والأنوثة.

النَّتْرَةُ

والحاصل من جميع ما ذكرناه أمور، أهمها:

١. المراد بالقصاص في آية القصاص حكم إلزامي مستحدث مختص بال المسلمين.
  ٢. لم يرد بكلمة القصاص في القرآن، باستعمالاتها الأربع، المجازاة والقود، بل المراد منه المماثلة والتساوي.
  ٣. المراد بالقصاص في آية القصاص هو التساوي بين القاتل والمقتول في الذكورة والأنوثة والحرّية والرقّية.
  ٤. آية القصاص قيّدت **«النفس بالنفس»** لصالح المسلمين بالتساوي بين القاتل والمقتول في الصفات المذكورة، وبقى إطلاق سائر فقراتها بحاله بالنسبة إليهم.

المواهش

(١) المغرِّب ٢: ١٨٢، قصص.

٤١: مفاتيح الغيب (٢)

(٣) مفاتيح الغيب ٥: ٤٠ .

(٤) الميزان: ٦٢.

(٥) كايلطوري في مجمع البيان ١: ٤٧٩؛ وجامع الجامع ١: ١٠٠، حيث قال في تفسير «القصاص في القتل»: «المساواة في القتل». ونحوه في تفاسير: الصافي ١: ٢١٥؛ والأصفى: ٨٢؛ والتفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام: ٥٩٥؛ والمعين ١: ٨٩ (لنور الدين الكاشاني)؛ وتفسير شبر: ٦٥؛ وزيدة التفاسير ١: ٢٩١ (فتح الله الكاشاني)؛ والوجيز: ٣٩ (لدخيل)؛ والمبين: ٣٤ (لفنة). وكذلك في التفاسير الفارسية، ففي تفسير گازر: «قصاص مساوات است يعني بر شما مساوات واجب كرده اند در کشتگان». ونحوه في الواهب العلية: ٥٤ (للكاشفي)؛ ومنهج الصادقين ١: ٣٧٨ (للكاشاني)؛ والاثني عشرى ١: ٣٢٧ (للشاه عبد العظيمى)؛ وججة التفاسير ١: ١٢٤ (للبلاجى)؛ وغيرها. وبه صرح بعض مترجمي القرآن إلى الفارسية، ففي ترجمة فيض الإسلام: «در باره اي کشتگان قصاص (مساوات وبرابری در لوح محفوظ يعني كتاب خداوند...) بر شما نوشته (واجب) شده».

و كذلك في تفاسير أهل السنة، ففي تفسير الفخر الرازي ٥: ٤٥: «القصاص عبارة عن المساواة»؛ وفي تفسير القرطبي ٢: ٤٥٥؛ وفتح القدير ١: ١٩٢: «القصاص المساواة»؛ وفي تفسير النسفي ١: ٨٧: «كتب أي فرض عليكم القصاص، وهو عبارة عن المساواة... والمعنى فرض عليكم اعتبار المماثلة والمساواة بين القتلى». وفي أحكام القرآن ١: ٦٤ (لابن العربي)، حكاية عن ابن أبي ليلى: «إن الله سبحانه وتعالى شرط المساواة في القتل». ومثله حكاية عن أحمد بن حنبل ١: ٦٥. وفي تفسير سورآبادى ١: ١٥٥: «أنها كه گرويدگانند نيشتند وفرضيه كردند بر شما برابري در کشتگان». وفي غرائب القرآن ١: ٤٨١: «القصاص عبارة عن التسوية». ونحوه في مقتنيات الدرر ١٠: ٢٢؛ وتفسير الجلالين ٢٠؛ وتفسير المراغي ٢: ٦١؛ وتفسير المظهرى ١: ٢١٧، ١٧٧؛ وتفسير الكريم الرحمن: ٩٠؛ ومحاسن التأويل ٢: ٥. وجاء في كتب ورسائل وفتاوي ابن تيمية في التفسير ١٤: ٧٦: «والجروح قصاص، يعني كتاب الله أن يؤخذ العضو بنظره، فهذا قصاص؛ لأنَّه مساواة». وكذلك في الكشف والبيان ٢: ٩٠ (للثعالبي)؛ والخازن ١: ١٢٢ (للبغدادي)؛ وإيجاز البيان عن معاني القرآن ١: ١٣٩؛ وبيان المعاني ٥: ١٤٧؛ والتفسير الوسيط ١: ٤١٤؛ وتفسير سورآبادى ١: ١٦٨؛ ومحاسن التأويل ٢: ٦٠؛ ومعالم التنزيل ١: ٢٣٩؛ وأحكام القرآن ١: ٨٦ (للكياهراسي)؛ ونبيل المرام: ٤٢ (للقنوجي)؛ والمنير ٢: ١٨١ (للزحيلي).

(٦) جامع الجامع: ١: ١٠٠.

(٧) الكياهراسي، أحكام القرآن ١: ٨٦.

(٨) تفسير الإمام العسكري: ٥٩٥؛ والصافي ١: ٢١٥.

(٩) المبين: ٣٤.

(١٠) الوسيط ١: ٣٦٨.

(١١) الرواندي، فقه القرآن ٢: ٣٩٦.

(١٢) السمرقندى، بحر العلوم ١: ١١٨؛ وكذلك نحو هذا السؤال والجواب في التبيان ٢: ١٠٠؛ وجامع البيان ٢: ٦٠؛ والجديد ١: ٢٠٥؛ وزاد المسير ١: ١٣٧؛ ولباب التأويل ١: ١٠٧؛ وبيان السعادة ١: ١٦٧؛ وغيرها.

- (١٣) بيان السعادة ١: ١٦٧ .  
 (١٤) إعراب القرآن ٢: ٢٥٧ .  
 (١٥) درويش، إعراب القرآن وبيانه ١: ٢٥٤ .  
 (١٦) إعراب القرآن الكريم ١: ٧٤ .  
 (١٧) ابن عاشور، التحرير والتنوير ٢: ١٣٦ .  
 (١٨) كما في الجدول ٢: ٣٥٧؛ وأيات الأحكام ٢: ٦٨٤ (للجرجاني)؛ والبحر المحيط ٢: ١٤٤؛ والتفسير الواضح ١: ١٠٣؛ والتفسير الوسيط ١: ٣٦٩؛ وغرائب القرآن ١: ٤٨١؛ وغيرها.  
 (١٩) الرازي، المحصل ١: ٣٧٦ .  
 (٢٠) المحقق الحلي، معاجل الأصول: ٥٨ .  
 (٢١) الطراز الأول والكتاز لما عليه من لغة العرب المعول ٢: ٣٠٦ .  
 (٢٢) تاريخ مدينة دمشق ١٢: ٢٢٠ .  
 (٢٣) مفاتيح الغيب ٥: ٢٢٢ .  
 (٢٤) التحرير والتنوير ٢: ١٣٧ .  
 (٢٥) البحر المحيط ٢: ١٤٥ .  
 (٢٦) ابن العربي، أحكام القرآن ١: ٦١ .  
 (٢٧) التحرير والتنوير ٢: ١٣٧ .  
 (٢٨) كما في روح المعاني ١: ٤٤٦؛ والأمثال ١: ٥٠٢؛ وإعراب القرآن وبيانه ١: ٢٥٤؛ والتحرير والتنوير ٢: ١٣٦؛ وغيرها.  
 (٢٩) راجع: البحر المحيط ٢: ١٤٥؛ البحر المديد ١: ١٤٨؛ المحرر الوجيز ١: ٢٤٥ .  
 (٣٠) موطأ مالك ٢: ٨٧٣ .  
 (٣١) التحرير والتنوير ٢: ١٣٦ .  
 (٣٢) غایة المراد ٤: ٣٥٧ .  
 (٣٣) مفاتيح الغيب ٥: ٤٣ - ٤٤ .  
 (٣٤) مفاتيح الغيب ٥: ٤٤ .  
 (٣٥) روح المعاني ٢: ٤٩ .  
 (٣٦) كالآردبيلي في زينة البيان ٦٧٢؛ وابن قدامة في المعني ٩: ٢٥٠؛ والألوسي في روح المعاني ٢: ٤٩؛ وصاحب تكميلة حاشية رد المحتار ٩٨ .  
 (٣٧) تفسير ابن كثیر ١: ٢٠٩ .  
 (٣٨) الجصاص، أحكام القرآن ١: ١٣٧ .  
 (٣٩) أبو بكر بن العربي في أحكام القرآن ١: ٢٧ .  
 (٤٠) سنن البيهقي ٨: ٣٤ - ٣٦ .  
 (٤١) البيان: ٢٩٣ - ٢٩٥ .  
 (٤٢) تفسير القرطبي ٢: ٢٢٩ .

- (٤٢) ابن أبي شيبة الكوفي، المصنف :٦ :٣٦٥.

(٤٣) تفسير ابن كثير :١ :٢٢٩.

(٤٤) الجصاص، أحكام القرآن :١ :١٣٩.

(٤٥) المصدر السابق :١ :١٢٠.

(٤٦) تهذيب التهذيب :٤ :٨٦.

(٤٧) البيان :٢٩٥ - ٢٩٧.

(٤٨) جامع المقاصد :٦ :١٢٧.

(٤٩) مجمع البيان :١ :٤٩٠.

(٥٠) البحر المحيط :٢ :١٥.

(٥١) روح المعانى :٢ :٥٠.

(٥٢) البحر المحيط :٢ :١٥.

(٥٣) جوامع الجامع :١ :١٠١.

(٥٤) فقه القرآن :٢ :٤٠٠.

(٥٥) الرواوندي، فقه القرآن :٢ :٣٩٦.

(٥٦) تهذيب الأحكام :١٠ :١٥ - ١٦.

(٥٧) كما في رياض المسائل :١٤ :٥٩.

(٥٨) البيان :٢ :٢٩٤ - ٢٩٦.

(٥٩) الرواوندي، فقه القرآن :٢ :٤٠١؛ ونحوه في التبيان :٢ :١٠٥؛ ومجمع البيان :١ :٤٩٥.

(٦٠) انتظر: جامع البيان :٢ :١٤١؛ وزاد المسير :١ :١٦٣.

(٦١) الاحتجاج :٢ :٣١٩.

(٦٢) التبيان :٢ :١٠٥.

(٦٣) فقه القرآن :٢ :٤٠١.

# المباني الفقهية للشيخ يوسف الصانعي

السيد ضياء مرتضوي<sup>(\*)</sup>

ترجمة: سرمد علي

## إشارة عابرة

يُعدّ الفقيه الكبير والأستاذ المبدع الشيخ يوسف الصانعي واحداً من أبرز تلاميذ الإمام الخميني رض، ومن طلائع المدرسة الفقهية لذلك الفقيه الفدّ. وإن الذي يُضاعف من تميّز الشيخ الصانعي ليس هو الاهتمام الخاصّ من قبل الإمام الخميني بالمنزلة العلمية لهذا الطالب المجدّ والمثابر أو قوّته العلمية والاجتهادية فحسبّ، بل وكذلك في شجاعته في توظيف مقدراته العلمية والفقهية في تقدير الآراء الفقهية المطروحة، وإعادة النظر في المباني والأدلة في إطار الموازين الاجتهادية لدى الشيعة، والسعى للحفاظ على الموازين الاجتهادية.

وحيث حصلت على شرف الاستفادة من دروس سماحته، وتعرفت إلى حدّ ما على آرائه الفقهية، فإنني حتى إذا لم أكن أتفق معه في بعض آرائه الفقهية بطبيعة الحال، إنني على ثقة كاملة من أن آراءه الفقهية - كما هي حظيت باهتمامٍ واسع في المجتمع وعلى مستوى التّخبّ - وأضحت ملاكاً لعمل المقلّدين بوظائفهم الشرعية. سوف ترك أثراً لها في الحوزات العلمية الفقهية أيضاً، وأنها ستحظى في المستقبل - ولا سيّما على مستوى المباني والاتجاهات العامة - باهتمام أكبر، ويتمّ توظيفها على نطاقٍ أوسع.

وإذا حال حجاب «المعاصرة»، وكذلك بعض أنواع «الجفاء»، بل حتى بعض أنواع

(\*) محقق، وأستاذ بحث الخارج في الفقه.

«الآن»، دون استفادة البعض من آرائه، إلا أنه بالنظر إلى ضرورة الحركة الفقهية في الحوزات العلمية نحو المزيد من الفاعلية والتأثير والجدوائية، وجعل الفقه أكثر قدرة على مواكبة العصر وتلبية متطلباته والإجابة عن أسئلته، لا يبقى هناك من طريق سوى الاهتمام بهذه الآراء، أو إن هذه الآراء ونظائرها . في الحد الأدنى . سوف تبقى ماثلةً أمام الحوزات العلمية الفقهية بوصفها أسئلةً جادةً وحيوية . وعلى أي حال فإن الذي يجذب الانتباه من الزاوية الدراسية والاجتهادية أكثر من الفتاوى المميزة للمرجع الصانعي، ويعدّ ملاكاً أساسياً للتقييم العام لآرائه الفقهية، هو التعرُّف على نوع النظرة التي يحملها إلى الفقه، والاتجاهات العامة والمباني الفقهية لهذا الفقيه، وهذا في حد ذاته يحتاج إلى مجالٍ واسع وتحصُّنٍ للوفاء بحقه . وإن الذي يسعنا في هذه العجالة . بعيداً عن التوثيق التفصيلي الذي يحتاج إلى مجالٍ أوسع . تقديم نظرة عابرة لبعض هذه المباني، وإنْ كانت هذه النظرة أكثر من مجرد نظرية عابرة.

المقدمة

إن الفقه لغةً هو الفهم، أو هو فهمٌ خاصٌ، وله ارتباطٌ بالحلّ والفتق، كما يقول الزمخشري؛ لأن أصله يعود إلى هذا المعنى. كما يذهب بعضُ، من أمثالِ الراغب الإصفهاني، إلى اعتبار الفقه من هذه الزاوية أخصَّ من العلم بمعناه العام، وقال في ذلك: «الفقه هو التوصل إلى علمٍ غائبٍ بعلمٍ شاهدٍ، فهو أخصٌ من العلم»<sup>(١)</sup>. ولا شكُ في أنه حيث يتم التأكيد على «التفقه» في جانب من التعاليم الدينية، كما نجد ذلك في الآية ١٢٢ من سورة التوبة، فإن المراد منه هو هذا المعنى العامُ واللغوي لمفردة الفقه. وقد أدى ذلك إلى استعمال الفقه في معنىًّا ودائرةً أخصَّ، حيث تم تعریف «الفقه» في بعض المصادر اللغوية بمعنى «علم الدين». ولكن كما نعلم فإن الدائرة الاستعمالية لمفردة الفقه، بل وحتى الدائرة المفهومية، قد اكتسبت لاحقاً معنىًّا أخصَّ، وأخذت يستعمل بوصفه معنىًّا «اصطلاحياً» في دائرة ضيقَة من التعاليم الدينية والإسلامية. وهذا نحن بعد مضيَّ أكثر من ألف سنةٍ نشهد استعمال مفردة علم الفقه للإشارة إلى أحد العلوم الإسلامية.

إن الفقه علمٌ يسعى إلى معرفة التكاليف والأداب العملية، وبلورة ذلك الجانب

من الحياة الفردية والاجتماعية للفرد، والذي يرتبط بدائرته السلوكية، وهو القسم الذي يطلق عليه مصطلح «الأحكام الشرعية»، والذي يشكل . في طول «التعاليم الاعقادية»، وإلى جانب «التعاليم الأخلاقية» . الضلع الثالث من الأضلاع الأساسية لمثلث الإسلام. ومن هنا كان للفقة الارتباط الأوثق بالحياة الفردية والاجتماعية للمسلمين، الأمر الذي أدى من جهة إلى اتساع هذا العلم وأهميته البالغة، وأدى من جهة أخرى إلى جعل دور الفقهاء في الحياة الدينية للمسلمين ذوراً مؤثراً وممتازاً.

يشتمل علم الفقه . مثل سائر العلوم . على «منهج» و«مصادر» و«مباني» خاصة به . وهناك من العلوم ما يرتبط بشكل وثيق بوصفه مقدمة أو أداة بالنسبة له؛ وبعضها، مثل: «أصول الفقه»، قد تبلور في الأساس في ظل علم الفقه، وبوصفه مقدمة له؛ وبعضها، مثل: «علم الرجال» و«علوم الحديث»، قد شاع وانتشر في ظل علم الفقه أيضاً . وإن الذي يطلق عليه حالياً ومنذ القدم عنوان «الاجتهد» إنما هو في الواقع الأسلوب والمنهج الأصلي في علم الفقه والوصول إلى الأحكام الشرعية، والذي يمكن تسميته «فتاً» واسعاً وعميقاً، مع الالتفات بطبيعة الحال إلى أن بعض فقهائنا يطلقون عليه عنوان «القوة القدسية»، وبالإضافة إلى خصائص مصادره ومعطياته التي تعد جزءاً من الشأن الهام للدين فقد اعتبروا منشأه العلمي والقيمي أمراً أسمى من مجرد الفن والمقدرة العلمية والصناعية على مستوى سائر الفنون.

إن الارتباط الوثيق لهذه العلوم بالفقه، والدور الذي تلعبه في كيفية الاجتهد وفي معرفة الأحكام الشرعية، تدفع الفقيه إلى الحصول على المعرفة التخصصية بتلك العلوم . وإن هذا الأمر لا مناص منه بالنسبة إلى المسائل التي تلعب دوراً مباشراً في الاجتهد وكيفية الاستباط . ومن هنا فإن الفقيه، حتى إذا لم يكن متخصصاً في جميع مسائل العلوم المرتبطة بالفقه، مضطراً إلى التخصص في المسائل والمباني المؤثرة، وأن يكون له رأيٌ ومبني محدد . وهذه الحاجة واضحة في علم الحديث وعلم الرجال، وتعد في علم «أصول الفقه» . الذي يشكل علم الفقه فلسنته الوجودية، بل يُعد في نظره عامة جزءاً من علم الفقه . أمراً في غاية الوضوح، ولا يمكن للفقيه أن يمارس الاجتهد في مجال المصادر والأحكام الشرعية دون أن يكون حائزًا على ملكرة الاجتهد، ودون معرفة وتعيين مبانيه الأصولية . ومن هنا فإن الفقهاء منذ القديم لم

يكتفوا إلى جانب الفقه بالبحث والتدريس في مسائل أصول الفقه فقط، بل قام الكثير منهم بتأليف الكتب المستقلة في هذا الشأن، وقام بعضهم في مؤلفاته الفقهية بالإشارة إليها في المقدمة؛ لفرض بيان مبانيهم وأطرهم الأصولية، وبذلك تبلور علم مستقل إلى جانب سائر العلوم الإسلامية الأخرى.

إن علم الأصول . الذي تستفيد منه بعض العلوم الأخرى، من قبيل: «علم التفسير» أيضاً . قد اتسع وتطور في القرنين الأخيرين بشكل ملحوظ، وتحول إلى أحد الاحتياجات العامة في الحوزات العلمية على مختلف المستويات الدراسية والعلمية والاجتهادية. وبذلك يكون امتلاك الفقيه لـ «المبني الأصولية» الواضحة والمعقولة على الدوام حاجة ضرورية وأصلاً ثابتاً، وتشكل هذه المبني منعطفاً في معرفة اتجاهه الفقهي، ومقدراته الاجتهادية، وتحليل فتاواه.

إن الفقيه المحترم والأستاذ الكبير الشيخ الصانعي، الذي مارس التدريس في مجال أصول الفقه على مدى سنوات طويلة، وأثبتت ذلك أيضاً من خلال دراساته وأبحاثه الفقهية، كان له مبنيٌ في مسائله، ولا سيما تلك التي تلعب دوراً كبيراً في عملية الاستنباط. وهذا ما يمكن تناوله في فرصة أخرى.

ولكن إلى جوار الاحتياجات المتقدمة . والتي يتم طرحها بشكل صحيح وأصولي في تعريف علم الفقه والاجتهاد ومقدماته . فإن الذي يحتاج إليه الفقيه من زاوية أعمّ ومن أفق أوسع في معرفة وجدوائية معطياته الفقهية بشكل أدق وأشمل ، ويلعب دوراً هاماً ووحيداً في اجتهاده وتبلور «مبانيه وقواعد الفقهية» ، عبارة عن بعض المعارف و«الآراء العامة» والكلية في مجال الدين والشريعة والاجتهاد الإسلامي . وإن الذي عثرت عليه من هذه الناحية طوال سنوات تشرُّفي بالاستفادة من المرجع الصانعى عن كثي عبارة عن الكثير من النقاط والمباني العامة والكلية . ولكننا قبل شرح بعض المباني الفقهية لسماحته سنقدم قائمة ببعضها ، ونترك شرحها إلى فرصة أخرى :

١. التأكيد على جامعية الإسلام وتلبيته لاحتياجات جميع العصور.
  ٢. التأكيد على دور الاجتهداد في حياة الإسلام.
  ٣. التأكيد على أصالة الاجتهداد الجواهري.
  ٤. التأكيد على دوام وحيوية الفقه وحرمة الاجتهداد.

٥. الاهتمام بمعايير جدوائية الفقه بوصفه ملائكة في الاجتهداد.
  ٦. الاهتمام بمعرفة الموضوع والنزعه الواقعية في الاجتهداد.
  ٧. التأكيد على وجوب الاهتمام بعنصر الزمان والمكان في الاجتهداد.
  ٨. الاهتمام بدورة الفهم الغرفي للأدلة اللفظية في الاجتهداد، ولا سيما إلغاء الخصوصية.
  ٩. التأكيد على متانة الاجتهداد الشيعي، وقيامه على العقل والمنطق.
  ١٠. الاهتمام بقوه وسعة الفقه في دائرة العلاقات الاجتماعية.

بعض المباني الفقهية للشيخ الصانعى

نعلم أن جميع الفتاوى الفقهية يجب أن تستند إلى أدلة وشواهد كافية. ومن الناحية الكمية فإن القسم الأصلي من هذه الأدلة هو الآيات والروايات الموجودة في مختلف الأبواب والمسائل الفقهية. والقسم الآخر من الأدلة عبارة عن مجموعة من القواعد الفقهية العامة، حيث تكون دائرة كل قاعدة رهناً بمفادها، وتشمل جانباً من مسائلها. والقواعد من هذه الناحية ليست على وثيرة واحدة؛ فهناك منها ما يجري ضمن نطاق خاص، ومنها - من قبيل: قاعدة نفي الضَّرر، ونفي الْحَرَج. إنما يجري في نوع الأبواب الفقهية. بيدَ أنه إلى جانب القواعد الفقهية أو أبعد منها، قد يستبط كل فقيه، تبعاً لمستواه واتجاهه الاجتهادي، بعض المباني الفقهية الأكثر تعميماً وشمولية من مجموع الشريعة والأدلة المتوفرة، والتي ربما تطغى حتى على نوع الاستناد إلى القواعد الفقهية أنسياً.

لقد توصل الشيخ الصانعى في إطار موازين الاجتهداد . تبعاً لأستاذه الكبير الإمام الخميني رض ، والتي عبر عنها مراراً وتكراراً بـ «الاجتهداد الجواهري» . إلى مبانٍ فقهية ممتازة ، أو إنه يؤكد عليها . وإن الذي يستحق الاهتمام والتحليل من الناحية العلمية والاجتهادية أكثر من الفتاوى المتميزة لسماحتها هو هذا النوع من المبانى ، والتي يعتبر بعضها في الوقت نفسه فتاوى فقهية أيضاً . ومن ذلك ، على سبيل المثال: إن ما يذهب إليه الصانعى في التأكيد على وجوب قيام العلاقات الإنسانية بين جميع أفراد البشر . بغض النظر عن الاختلاف في التفكير والعقيدة . إنما تبلور في ظل بعض

هذه المبانى. وفي ما يلى نشير إلى بعض هذه المبانى، وسوف نكتفى في كلّ مبنى بذكر بعض فتاوى سماحته.

## ١- الحرمة والكرامة الذاتية للإنسان

يتمتع جميع الناس؛ بسبب إنسانيتهم، بحرمة وكراهة ذاتية، وبقيم وحقوق إنسانية متساوية. ولا يحق لأيّ أحد أن يتغذى من عقیدته مسوّغاً للتعرّض إلى حقوق الآخرين، واستباحة التصرّف في شؤونهم المادية والمعنوية والفردية والاجتماعية. ومن هنا يذهب الشيخ الصانعى إلى التأكيد على وجوب صيانة الأرواح والأموال والأعراض والكرامات والحرّيات والحقوق الإنسانية لجميع الناس. وإن الاستثناءات الواردة في هذا الشأن، والنائمة عن الأسباب العرضية والخارجية، إنما تخصّ مجموعة خاصة، دون أن يكون للعقيدة دوراً في ذلك. ومن ذلك، مثلاً: إنه كما يحرم اغتياب الشخص الشيعي، يحرم كذلك اغتياب غيره من المسلمين، وغير المسلمين أيضاً. وإذا جاز في بعض الموارد اغتياب شخصٍ فهو يصدق بحق الجميع، دون فرق بين شخصٍ وآخر. وكذلك في ثبوت حد القذف لا فرق بين أن يكون المقدوف مسلماً أو غير مسلم. كما يذهب الصانعى - في ما يتعلق بالقصاص والديمة الكاملة، ووجوب الكفارة على القتل أيضاً - إلى عدم اختصاص ذلك بقتل المسلم، وإنه يشمل غير المسلم أيضاً، وإن كان كافراً حربياً، ولكنه «معاهداً». وتحقيق المعاهدة في ضوء الانضمام إلى القرارات والمعاهدات الدولية أيضاً. كما أن مجرد الاعتقاد - ولو لم يكن صحيحاً من وجهة نظر الإسلام - لا يمكن أن يكون سبباً في نجاسة شخصٍ، ومن هنا فإن غير المسلمين بآجumbleهم - الأعمّ من أهل الكتاب وغيرهم - محكوم عليهم بالطهارة من الناحية الشرعية. ويجري ذات هذا الملاك في الزواج أيضاً، مع استثناء المجموعة الثالثة، المتمثلة بـ«الكافر المعندين» بطبعية الحال.

ويقوم هذا الاتجاه من وجهة نظر شيخنا الأستاذ على أساس منطق ومنهج القرآن الكريم؛ إذ يوجه خطابه إلى «الناس» و«الإنسان». إن القرآن الكريم وإن كان «هدى للناس»، وقد نزل لهذا جمّع أفراد البشر، وإن النبيّ الأكرم ﷺ بدوره وإن كان « بشيراً» و«نذيراً» و«رحمة للعالمين» جميماً، ولكن هذا لا يعني أنه إذا لم يتمكّن

بعض البشر من التعرُّف على رسالة الإسلام عن كثب؛ لأي سبب من الأسباب، ولم يؤمن به، أو حتى إذا لم يتمكَّن من الإقرار بوجود الله عز وجلًّا والاعتقاد بهذه الحقيقة المطلقة، فإنَّ هذا العجز سيحكم عليه بحرمانه من جميع حقوقه وقيمه الإنسانية، ومن هنا فإنَّ قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ تَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ الْأَقْسَاكُمْ» (الحجرات: ١٣) لا يختصُّ بـ«المسلمين»، ولا حتى بـ«الموحِّدين» أيضًا. ومن هنا فإنَّ مفهوم «التقوى» الذي يردُّ في هذه الآية بوصفه ملائِكًا عامًّا للفاضل بين الناس يجب عدم حصره في إطار التمسك والالتزام بالتعاليم الإسلامية، أو حتى التوحيدية، والأديان السماوية فقط. ويرى الصانعي جواز وصحَّة الوقف والوصية أيضًا لمصلحة غير المسلمين، وإنْ كانَ على سبيل المثال - من أجل إعمار كنيسة للنصارى أو كنيس لليهود. وكذلك جواز التيمُّم عند توُّقف حياة الكافر. حتى إذا كان حربيًّا - على ماء الوضوء؛ وذلك لحرمة حياة الإنسان، بغضِّ النظر عن المسائل العارضة. ومن الواضح أنَّ هذا الأمر لا يعني تصحيح جميع المعتقدات والقيم السائدة في مختلف المجتمعات البشرية، وإنما هو تأكيدٌ على هذه الحقيقة، وهي أننا حتى بعد الفصل العام بين «الإنسان القاصر»، أيًّا كانَ معتقده، وـ«الكافر المقصَّر»، فإنَّ قصور الإنسان عن معرفة الدين أو المذهب الحق لا يشكُّل ذريعة لسلب حقوقه الإنسانية وال العامة المنبثقة عن حرمةه وكرامته الإنسانية. ومن هنا فإنَّ لـ«الكافر» من وجهة نظر الصانعي معنى خاصًّا، وكما أسلفنا فإنَّ عنوان «الكافر» لا يشمل كلَّ منْ هو غير مسلم.

إن الاهتمام بحريمة وكرامة الإنسان من وجهة نظر الشيخ الصانعي لا ينحصر بما تمت الإشارة إليه في دائرة العقائد. لقد ترك هذا الاتجاه تأثيره في الأقسام الأخرى من الفقه أيضاً، ومن الممكن تحليل بعض النماذج من هذه الزاوية لاحقاً. كما قال سماحته في حكم كراهة رد ذوي الحاجة: إن هذا الحكم إنما يكون إذا لم يؤد إلى تحولهم إلى حالة على المجتمع، وأما إذا أدى إلى ذلك فردهم يكون واجباً.

## ٢- الاختلاف بين الكافر وغير المسلم

نعلم أن الكفار أو غير المسلمين ينقسمون من الناحية الفلسفية والكلامية إلى

قسمين: «قاصرون»؛ و«مقصرون». إن القاصرين، وهم الذين يمتلكون - بحسب تعبير الإمام الخميني رض. الأغلبية الساحقة من الكفار، معدوزون في معتقداتهم وأعمالهم، ومن هذه الناحية لا يجب اعتبارهم من الخالدين في جهنم بسبب اعتقادهم وأعمالهم، بل إن الصالحين منهم - كما قال الشهيد مطهرى . من أهل الجنة. وأما من الناحية الشرعية، الناظرة إلى التقسيم الاعتباري والفقهي بين المسلم وغير المسلم في المسائل والأحكام، فإن فقهاءنا إما لم يروا فرقاً بين أنواع الكفر، أو أنهم وجدوا الفرق بملك «أهل الكتاب» أو «أهل الذمة» وعدمه. ومن ذلك، على سبيل المثال: إنهم في بحث حكم الغيبة لم يفرقوا بين أصناف غير المسلمين، وفي حكم الطهارة والنجاسة إذا وجدوا فرقاً فهو يعود إلى كونهم من أهل الكتاب أو من غيرهم.

إلا أن من بين المباني الفقهية العامة للشيخ الصانعي، التي تعدّ منشأ اجتهادياً للعديد من فتاواه بشأن تنظيم العلاقات الإنسانية بين المسلمين وغير المسلمين، هي أن غير المسلمين لا ينقسمون إلى: قاصرين ومقصرين من الناحية الكلامية والفلسفية فقط، بل يجب تقسيمهم إلى هذين القسمين - بهذا المالك . من الناحية الفقهية والشرعية أيضاً:

١- إن «الكافر المعاندين»، الذين أشار إليهم القرآن الكريم بقوله: «وَجَحَدُوا بِهَا وَأَسْتَيْقِنُتُهَا أَنفُسُهُمْ ظَلَّمًا وَعَلُوًا» (النمل: ١٤)، مقصرون أيضاً؛ إذ يقتصرُون في معرفة الحق رغم تمكُّنهم من ذلك.

٢- «غير المسلم المعنور»، الأعمّ من أهل الكتاب وغيرهم. فهو لاء وإن لم يكونوا مسلمين، ولكن يجب عدم اعتبارهم كفاراً. إن الكافر هو الذي يتتجاهل الحق عالمًا ويعمل على كتمانه. فعلى حد تعبير الشهيد مطهرى: إن النسبة بين «الإسلام» و«الكافر» هي نسبة «التضاد»، وليس «التبابين». ومن هنا فإنه ليس كلاماً لم يكن الشخص مسلماً فهو كافر قطعاً، بل هناك صنف ثالث يطلق عليه الشيخ الصانعي مصطلح «غير المسلم». ومن هذه الناحية يفرق بين هذين القسمين في مسائل من قبيل: الحكم بالنجاسة والطهارة، وحرمة نبش القبر، وإعطاء زكاة الفطرة، والذبح الشرعي، والزواج، والولاية على الولد، والإرث، وكفاية وعدم كفاية تحرير العبد غير المسلم، وحتى تكليف الكافر بالأحكام الشرعية (ضروع الدين)، وليس بين

ال المسلم وغير المسلم، أو الكافر من أهل الكتاب وغير أهل الكتاب. كما يرى أن «الكافر الحربي» هو الذي يقاتل المسلمين على إسلامهم، وليس كلّ حربٍ أخرى. كما أنه لا يرى تتحقق الارتداد بمجرد الشك أو الارتداد الاعتقادي، بل المرتد، الذي تترتب عليهم أحكام الردة، هو الذي يدفعه ارتداده إلى هتك حرمة وتكذيب النبي الأكرم ﷺ، واتهام المسلمين وإهانة مقدسات المجتمع الإسلامي، من قبيل: حرق القرآن الكريم، والعياذ بالله. وقد ذهب سماحته في ما يتعلّق بشرط الشاهد إلى الاكتفاء بمجرد الوثاقة والاعتدال، ولم يشترط «الإيمان»، ولا حتّى «الإسلام».

٣- عدم الفرق بين الجنسين في المنزلة الإنسانية والحقوق الأساسية والاجتماعية

إن كلاً من الرجل والمرأة من حيث الجوهر و«النوع» الإنساني يمتلكان حقيقة واحدة. وإن كل تعريف لحقيقة الإنسان من هذه الزاوية وعلى هذا المستوى يُعدّ تعريفاً مشتركاً، يصدق عليهما معاً. ومن ناحية أخرى ليس هناك من شكٍ في وجود بعض نقاط الاختلاف بين الرجل والمرأة؛ بوصفهما صفتين وجنسين إنسانيين. ولا يمكن لأي مدرسة أو مؤسسة حقوقية تهتمّ بما يكفي بالحقائق التكوينية والمصالح الواقعية في الحياة الإنسانية أن تتجاهل هذه الفوارق، وهي أمور تقضي ظهور بعض الحقائق المختلفة في الحياة الطبيعية والاجتماعية لكلٍّ من المرأة والرجل. من هنا فإن التشريع الإسلامي، الذي يمثل «الإنسان» فلسفته الوجودية؛ حيث يتبلور من مصدر الوحي الإلهي، ويصدر على أساس الحقائق الوجودية للإنسان ضماناً لسعادته الأبدية، لم يتجاهل هذه الفوارق، ولا يمكن لأي فقيه أن يتجاهلها في إطار المصادر الإسلامية والفقهية. ولكنّ الأصل والبني الاجتهادي الثابت . في دائرة معرفة الفروق -، والذي نطلق عليه في الحقوق والتكاليف مصطلح «الأحكام الشرعية»، يقوم على «الاشتراك» بين المرأة والرجل، وليس «الاختلاف». وبعبارة أخرى: إن الاشتراك بين المرأة والرجل في الأحكام لا يحتاج إلى دليل خاص، إنما الاختلاف بينهما هو الذي يحتاج إلى الدليل، وعند الشك يحب تغليب حان الاشتراك.

إن الذي يميز اجتهاد وفقاً للشيخ الصافعي في هذا الشأن لا يكمن في

تجاهل أصل الاختلاف بين الرجل والمرأة، حيث أكد سماحته مراراً وتكراراً على التفاوت الإجمالي بين إرث المرأة وإرث الرجل، الذي صرّح به القرآن، وإنما ينشأ من أنه من ناحية ينظر إلى كلا الجنسين (الرجل والمرأة) برؤيه إنسانية بحثة، ولا يرى فرقاً بينهما من هذه الناحية؛ ومن ناحية أخرى يبدي اهتماماً خاصاً بأصل الاشتراك الأولي، وما لم يكن هناك سبب مقبول ومقنع يمكنه أن يكون مقيداً أو مختصاً للإطلاقات والعمومات لا يمكن رفع اليد عن هذا الأصل؛ ومن ناحية ثالثة قام شيخنا الأستاذ بمجهود خاص في إعادة النظر ببعض الآراء الفقهية المطروحة، وعمل على تقييم مجدد لأدلتها، حتى وصل إلى نتائج مختلفة. وإن ما ذكره من عدم الفرق بين الرجل والمرأة - في مسائل من قبيل: المرجعية، وقيادة المجتمع، والقضاء، والشهادة، والدية، والقصاص، وإماماة الجمعة والجماعة حتى للرجال، وتأكيده على عدم الفرق بين الزوجة والزوج في التدليس في الزواج، وإرث الزوجة، واتحاد أولوية الزوجة والزوج ببعضهما بعد الموت إلى الدفن، وعدم أفضلية صلاة المرأة في البيت على صلاتها في المسجد، وولاية الأم على الطفل وتقدمها على ولاية الجد، وعدم قصاص الأم مثل الأب، وعدم حد القذف على الأم كما في الأب، وعدم جريان حد السرقة على الأم بسبب سرقتها من بيت ولدها كما في الأب. إنما ينبثق من هذا الاتجاه والاجتهاد. كما ذهب بعض الفقهاء الآخرين أيضاً في الماضي والحاضر. في بعض هذه المسائل إلى نفس ما ذهب إليه شيخنا الأستاذ، وذهب الكثير من الفقهاء. ولا سيما المتقدمين منهم - إلى القول بالفرق؛ بيد أن المهم هو أن هذه الفتوى قد صدرت على أساس الاتجاه المذكور تجاه المرأة، وفي إطار الموازين الاجتهادية العامة، وهذا يكفي في وجوب الاهتمام به، حتى إذا لم يتلزم أحد بنتيجه.

## كـ حاكمة التعاليم العقلية والعقلائية

إن العمل بالأحكام الإلهية والتعبد بها، في الدائرة التي لا يمكن للعقل أو العقلاء التدخل فيها مباشرة، يمثل أصلاً أساسياً واعتقادياً. وإن مبدأ ومستند هذا الأصل يعود في واقعه - بطبيعة الحال - إلى الحكم العقلي العام. إلا أن هذا الأصل لا يمنع أبداً من معرفة وحكم العقل والأصول العقلائية. فإن الإيمان والاعتقاد بأصل

الدين وأركانه الاعتقادية إنما يقوم على أساس حكم العقل، وإن من المفاهيم التي يتم التأكيد عليها مراراً في القرآن والستة هو الاهتمام بهذا المصدر الإلهي العظيم، والذي يُعبر عنه في كلام أهل البيت عليهم السلام بالنبي «الباطن»، في مقابل أنبياء (الظاهر). إن الجزء الأكبر من الأحكام غير العبادية هي تلك الأمور التي تبلور في حياة الأمم والمجتمعات الأخرى، ومن بينها: المرحلة الجاهلية . على أساس الاحتياجات . من قبيل العقلاة والشعب وحتى العرف العام، وهي كانت قائمة منذ القديم ولا تزال، وقد عمد الشارع الحكيم إلى التماهي معها؛ حيث تعرف بكونها من الأحكام الإلامية.

يرى شيخنا الأستاذ أن الاستفادة من المعطيات العقلية والعلقانية في الاجتهد نَعْدَ أصلًا، والذي نعرفه عنه بشكل واضح هو أنه لا يمكن لمؤدى الاجتهد أن يكون متنافيًا مع الحكم العقلي القطعي. وإن مخالفة بناء وارتکاز العقلاة إنما يمكن إذا كان هناك دليل ثابت ومتين يمكنه مواجهة هذا البناء والارتکاز من ناحية الصدور والدلالة. ومن الواضح أنه لا يمكن لأي فقيه أن يذهب إلى الاعتقاد بخلاف ذلك، غاية ما هنالك أن امتياز سماحته يتمثل باهتمامه بهذا الأصل في معرفة مصاديق ودائرة حاكميته.

إن دائرة هذا المبني من وجهة نظر الأستاذ تمتد إلى الحد الذي يعتبر معه بناء العقلاة دليلاً على الحكم بتساوي الرجل والمرأة في الشهادة، وبذلك فقد ألغى الخصوصية عن أدلة شهادة الرجل. وقال بأن اشتراط تشيع القاضي يقتصر على الحكم بين الشيعة فقط، وفي الاستدلال على عدم وجود هذا الشرط في القضاء بين الآخرين . بالإضافة إلى وجوب رعاية العدالة وبسط الأمن بينهم . استشهد بالملازمة العقلائية، بل والعقلية أيضاً. كما أنه؛ بالالتفات إلى مجموع أدلة باب القضاء، لم ير في القول بجواز القضاء بين الشيعة من قبيل القاضي غير الشيعي، بل وحتى غير المسلم، الذي يمكن الوثوق به والاعتماد عليه إذا توفرت فيه سائر الشروط الأخرى، أمراً اعتباطياً أو جزاً. كما أنه في حكم الربا قال من جهة بحرمة خصوص «الربا الاستهلاكي»، الذي يؤدي إلى الإجحاف بحق المفترض، مما يُعد ظلماً، وأما «الربا المنتج»، الذي يؤدي إلى ازدهار الوضع الاقتصادي لكلا الطرفين، فهو جائز من وجهة نظره؛ ومن ناحية أخرى يرى حرمة جميع أنواع الحيل في الربا. وقد أكد، تبعاً لأستاده

الكبير السيد الخميني رض. كما سبق أن أشرنا . على أن الشارع الحكيم إذا أراد أن يشرع حكماً ما على خلاف بناء وارتكاز العقلاء تعين عليه تكراره مراراً، والتأكيد عليه، حتى يألفه الناس ويتقونه بالقبول. ومن هنا فإننا في ما يتعلق بالحكم المخالف لبناء وارتكاز العقلاء إذا لم نعثر على شواهد متعددة، تؤكد على حكم الشارع وصدور الروايات، لا نستطيع الاكتفاء بمجرد حديث أو حديثين يتيمين في المصادر الروائية.

وإذا كان الشيخ الأستاذ قد اهتم بـشكلٍ خاصٍ . منذ مرحلةٍ مبكرةً جداً من حياته العلمية . بفقاھة المحقق الأرديلي ، وأنفق جزءاً كبيراً من جهده ووقته على مدى سنوات في كتابة الھامش والحوashi الاستدلالية على كتاب «مجمع الفائدة والبرهان» ، فإن ذلك إنما يعود في بعض أسبابه إلى عمق نظرية المحقق الأرديلي القائمة على اهتمامه بالاعتبارات والأحكام العقلية . وإن تأكيد سماحته المتكرر على أنه لو توفرت الإمکانية للتعریف بالإسلام والشرع بـشكلٍ صحيح ، وعلى حدّ تعبيره: «لو كان لدى كرسى بحث على مفترق طرق البشرية: للتعریف بحقائق الإسلام والشرع كما هي وكما عرفتها ، لدخلت جميع الأمم في الإسلام» ، إنما ينبثق من بعض جهاته من هذا الأصل والمبني القائل بأن التعاليم الإسلامية والشرعية إنما تتبلور في ضوء المعطيات العقلية والعلقائية ، ولا تتنافى مع ما هو موجود في المرتكزات العقلائية للبشر ، وما يُعتبر من نتائج ومعطيات المعرفة والفهم البشري العام . وحتى إذا حملنا هذا الكلام منه على المبالغة ، فإنه يعبر عن عمق رؤيته ، حيث يعتبر الإسلام الحنيف حتى في مجال الفقه . الذي يُعدّ من العلوم الاعتبارية . قد تحدث في إطار الفطرة الإنسانية الطاهرة ، ولم يخرج عن الموازين العقلية والاتجاهات العقلائية العامة . ومن النماذج الأخرى التي حظيت باهتمام خاصٍ من قبل شيخنا الأستاذ هو أصل «العدل» ، الذي سيأتي بحثه في الفقرة اللاحقة . إلى جانب اهتمامه الخاص بالأسس والمرتكزات العقلائية ، يأتي اهتمامه الخاص بـ«الفهم العربي» في معرفة مفاد الأدلة лингвisticية للقرآن الكريم والسنة ، ولا سيما موضوع «إلغاء الخصوصية» ، واستفادته الكبيرة من ذلك في اجتهاده واستنباطاته ، بوصفها أصلاً ومبني في فقهه . وهذا يحتاج إلى اهتمام وبحث مستيقناً ، ولا نمتلك هنا الوقت الكافي لذلك .

## ٥- حاكمة ومساحة العدل

يُعدّ العدل من وجهة النظر الكلامية والفلسفية أصلًا في معرفة الله تعالى. وإن الله سبحانه كما أقام عالم التكوين على أساس العدالة، وكما أن الجزاء في يوم القيمة لا يخرج عن هذا المعيار العام، فإن تشريعيه يقوم على هذا الأصل أيضاً. وكما أكد الأستاذ مرتضى مطهري، فإن هذا الأصل يُعدّ من مقاييس الإسلام، وفي سلسلة علل الأحكام، بمعنى أن جميع الأحكام الإلهية إنما تمرّ في صدورها عبر فلتر أصل العدل، ومن هنا لا يمكن لأي حكم شرعي أن يتعارض مع العدل.

ومن هنا يذهب شيخنا الصانعي إلى القول بأن العدل أصل حاكم، وقيمة عالمية شاملة، ولا دخل فيه للمعتقدات والأجناس والأعراق، ولا يمكن لهذه الأمور أن تعمل على تقييده أو تحديده. ومن هنا لو رأى الفقيه أن مفاد الدليل بشكل عام أو في بعض أجزاء مدلوله يتعارض تعارضًا قطعياً مع أصل العدل فإن ذلك الفقيه لن يكون بمقدوره أن يتجاهل هذا الأصل الحاكم، ويفتي على أساس ذلك الدليل. ومن النماذج على ذلك فتواه بتساوي دية المرأة والرجل، ودية المسلم وغير المسلم؛ إذ يرى أنه بغض النظر عن قصور أدلة عدم التساوي في الديمة، فإن القول بعدم التساوي في حد ذاته يتنافى مع أصل العدالة. كما أنه يذهب؛ بالاستناد إلى هذا الأصل، إلى حرمة وعدم جواز تكريم المسلم وتفضيله على غير المسلم من قبل القاضي، خلافاً لفتوى الفقهاء في هذه المسألة.

## ٦- حاكمة قاعدة نفي العسر والحرج

لا يتزدّد فقهاء الإسلام في اعتبار قاعدة نفي العسر والحرج . المستدة إلى النصوص القرآنية والروائية . حكمًا قطعياً. بيّنَ أن طريقة التعاطي مع هذه القاعدة، ومساحتها المفهومية والموضوعية، أمرٌ يجب أن لا تتوقع اتفاق جميع الأنظار بشأنه. بيّنَ أن النقطة الرئيسية من وجهة نظر شيخنا الأستاذ، والتي شهد كاتب هذه السطور التأكيد عليها مراراً من قبله، هي أنه إذا كان أساس التشريع الإلهي . كما يتضح من أدلة القاعدة . يقوم من جهة على أساس التشريع الإلهي على نفي العسر والحرج والمشقة في الدين (إلا في الموضوعات التي تكون ماهيتها من قبل: الجهاد والدفاع،

التي يُعدّ الفسْر والحرج من مقوماتها)، ومن جهة أخرى فإن الفسْر والحرج بدُوره مثل سائر المفاهيم العرفية التي لم يقدم الشارع تعريفاً خاصاً ب شأنها، عندها سيكون الملك فيها هو العُرف، إلا إذا تدخل الشارع الحكيم في موردِ نفسه، وقال بأن مراده في هذا المورد الخاص لا يتحقق مع العُرف، سواء لجهة توسيع الحكم أو تضييقه. وعلى هذا الأساس يجب الرجوع إلى العُرف في فهم معنى الحرج من الناحية الكلية والاجتهادية. ومن ناحية أخرى إن الشيخ الصانعي لم يحدد دائرة نفي الحرج برفع الحكم، بل ذهب في بعض الموارد إلى الاستناد إليها في جعل الحكم أيضاً. ومن ذلك أنه قد ذهب من جهة إلى عدم القول بـ«حرمة» مضاجعة الزوجة أبداً بعد الإفشاء. خلافاً لقول الفقهاء: بسبب انطواء ذلك على الفسْر والحرج؛ ومن ناحية أخرى اعتبر عدم وجوب المضاجعة في أقل من أربعة أشهر حرجاً وأمراً مُنكراً، وجعل الملك في ذلك حاجة المرأة.

هذا في حين أنه، بالإضافة إلى مكانة الاستباط ومعرفة أصل الحكم، نعلم أن معرفة المصاديق الخارجية للحرج وعدم الموضوع في مقام امتحان التكليف. كما هو الحال في تشخيص أي موضوع - أمر يعود إلى «المكلف»، دون «الفقية». وإن ما قاله شيخنا الأستاذ بشأن عدم وجوب حمل أحکام الأجنبي على المتبع عند الحرج إنما يقوم على هذه الرؤية، وهي: **أولاً**: إن معرفة معنى الحرج - مثل سائر الموضوعات التي لا تكون من صنع الشارع الحكيم - تعود إلى العُرف؛ **وثانياً**: إن تحديد مصاديقه يعود إلى المكلف، وليس إلى الفقيه. كما أن بيان الجواز رهن بفرض تحقق الحرج أيضاً، حيث جاء في نص سؤال المقلد، وقيل: إن الحرمان من الولد معضلة كبرى في الحياة الاجتماعية والأسرية، وإن معاشرة الأهل والأقارب مع المتبع ومعاملته معاملة الأجنبي ينطوي على عُسرٍ وحرج بالنسبة إلى كلا الطرفين. ومن الواضح أن الشخص إذا لم يرّ حرجاً في هذا النوع من العشرة، وجب عليه رعاية الحجاب، إلا أن تشخيص ذلك إنما يعود إلى المكلف، دون الفقيه ومرجع التقليد.

٧-الْيُسْرُ فِي الشَّرِيعَةِ

إن الذي يقع مورداً للاهتمام في نفي الحرج هو الناحية السلبية من القاعدة، إلا

أنه إلى جانب ذلك يُعدّ موضوع «اليسير في الشريعة» بدأوره معياراً في الاجتهاد؛ فإن ما جاء في بعض الروايات عن النبي الأكرم صلوات الله عليه أنه قال: «بعثت بالحنفية السُّمْحة السَّهْلَة»<sup>(١)</sup>، وعن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «إن الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم؛ إن الدين أوسع من ذلك»<sup>(٢)</sup>، وما رواه عن الإمام علي عليه السلام أنه قال: «إن شيعتنا في أوسع مما بين السماء إلى الأرض»<sup>(٣)</sup>، لا يثبت أن التشريع الإلهي لا مكان فيه للخرج فحسب، بل إن أساس التشريع يقوم بشكل إيجابي على اليسير والتسهيل أيضاً. وهذه النقطة قد حظيت باهتمام الفقهاء بشكلٍ آخر، حتى أن الشيخ الصدوق في باب التعارض بين الروايتين جعل عنصر التسهيل واحداً من المرجحات، حيث يقدم الرواية المشتملة على حكم أيسر على المكلف من تلك المشتملة على حكم أشد. يُبدِّ أن الذي نعده من شيخنا الأستاذ في هذا الشأن هو اهتمامه الخاص بتوظيف هذا المبني في اجتهاده، وتأكيده عليه في توجيهاته للمؤمنين من مقلديه. ومن ناحية أخرى، حيث إن حكم صلاة وصيام المسافر ينطوي على نوع من الرخصة في إطار التسهيل في الدين، فإن كثرة السفر تجعل الأمر مألوفاً بالنسبة إلى المسافر، وعندها يجب عليه الصوم وأداء الصلاة تماماً، دون فرق في ذلك بين من يتخذ السفر عملاً أو لا. ومن ذلك مثلاً: إن السائق حتى لو سافر لغرضزيارة. مثلاً. يصدق عليه حكم كثير السفر أيضاً.

## ـ محورية حقوق الناس والمجتمع

نعلم أن ما يُطلق عليه في الفقه والأحكام عنوان «الحق» العام ينقسم إلى قسمين، وهما: «حق الله»؛ و«حق الناس». وبطبيعة الحال فإن هذا التقسيم لا يمنع من أن تشتمل بعض الأحكام على كلا الحقين، من قبيل: «حق الحضانة»، الذي يُعد في الوقت نفسه تكليفاً إليها في خصوص الولد. وإن ما يذكر في الفقه تحت عنوان «الحق» و«الحكم»، والتفريق بينهما، ناظر إجمالاً إلى هذا التقسيم أيضاً.

إن من النقاط الجديرة بالاهتمام في الرؤية الفقهية للشيخ الصانعي، والتي تُعد رؤية عامة في فقاهته واجتهاده، وقد رأينا التأكيد عليها من قبله مراراً وتكراراً، ولاحظنا دُورها وتأثيرها في فتاواه المختلفة، ولا سيما في المسائل الاجتماعية، هو اهتمامه الخاص باحترام «حقوق الناس» في الفقه، والتعريف بتأثيرتها ومصاديقها في

مختلف المجالات. وهي حقوق لا تختص بصنف أو جماعة بعينها من الناس، وتشمل «الإنسان» بما هو «إنسان»، أيًا كان عرقه أو دينه أو معتقده أو جنسه أو انتماؤه وهوئته أو موطنه ومجتمعه. إن هذا الاتجاه يترك تأثيراً واسعاً وعميقاً على الكثير من المسائل الاجتماعية والسياسية والداخلية والخارجية. إن النقطة المحورية لهذا الاتجاه في رؤية شيخنا الأستاذ، والتي رأيناها يستند إليها كثيراً، ويؤكد على مفادها، تتمثل في هذه القاعدة الأساسية والحيوية التي يشير إليها الإمام الصادق عليه السلام بقوله: «الحق... إذا كان للناس فهو للناس»<sup>(٥)</sup>. وإنه لا يحق للإمام أو الدولة أن تتدخل دون طلب وتفويض من الناس أنفسهم. وقد ذكر الإمام عليه السلام في ذات هذه الرواية في معرض بيان الفرق بين الزنا والسرقة قائلاً: «الواجب على الإمام إذا نظر إلى رجل يزني أو يشرب الخمر أن يقيم عليه الحدّ، ولا يحتاج إلى بُيْنَةٍ مع نظره؛ لأنَّه أَمِينُ اللَّهِ فِي خَلْقِهِ؛ وَإِذَا نظرَ إِلَى رَجُلٍ يَسْرُقُ أَنْ يَزِيرْهُ وَيَنْهَا، وَيَمْضِي وَيَدْعُهُ، قَلْتُ: وَكَيْفَ ذَلِكَ؟ قَالَ: لَأَنَّ الْحَقَّ إِذَا كَانَ لِلَّهِ فَالْوَاجِبُ عَلَى الْإِمَامِ إِقَامَتِهِ، وَإِذَا كَانَ لِلْنَّاسِ فَهُوَ لِلنَّاسِ»<sup>(٦)</sup>.

إن جميع هذه الأمور التي يؤكد عليها هذا الفقيه البصير في توجيهاته، وكذلك في فتاواه، ضمن عشرات المسائل، من قبيل: حق الحرية، وأصل حاكمة إرادة الأفراد، وحقوق القوميات والأقليات، والاهتمام بمطالب الناس، ورعاية المساواة والعدل، ومخالفة المحسوبيات، ونبذ العنف، وعدم تقيد الحريات، ومشروعية الحكم بالرجوع إلى آراء الناس القائمة على الأطر العقلائية، ووجوب التقيد بالقوانين المنبثقة عن إرادة الناس وممثليهم الحقيقيين، وحتى التأكيد على حقوق الموتى، تعود بجملتها إلى هذا الأصل المحوري. حتى أن سماحته يرى صلاة الإمام المعصوم عليه السلام على جنازة الميت دون رضا أوليائه غير جائزة، وتدخل في عنوان غصب حق الغير؛ وذلك استناداً إلى هذا الأصل، واستشهاداً بهذه الرواية المعتبرة، عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إذا حضر سلطان الله جنازة فهو أحق بالصلاحة عليها إن قدمه ولبي الميت، والإله غاصب»<sup>(٧)</sup>. في حين ذهب بعض الفقهاء، مثل: صاحب الجواهر، إلى عدم اشتراط رضا ولبي الميت في خصوص الإمام عليه السلام. وفي ما يتعلق بإمامية شخص لجماعة يكره الناس إمامته ذهب شيخنا الأستاذ إلى القول بحرمة إمامته، خلافاً للفقهاء الآخرين، ومنهم: أستاذ الإمام الخميني عليه السلام؛ إذ قالوا بالكرابة. بل زاد شيخنا الأستاذ على ذلك

القول بسقوط العدالة عنه؛ الأمر الذي يوجب حرمة الاقتداء به. وقد اعتبر هذا الرأي المنبثق عن الأدلة الروائية المتوفرة إنما يأتي في إطار حاكمية الإرادة ورغبة الناس، قائلًا بأن هذا يمثل شاهدًا على الهمش الكبير من الحرية والديمقراطية في الإسلام.

## ٩- المساحة الخاصة في عصر الغيبة

إن من بين الأسئلة الهامة المطروحة في الفقه، وشهدت الإجابة عنها خلافاً واسعاً، السؤال القائل: هل إقامة الحدود الجزائية الخاصة، من قبيل: حد السرقة والزنا، من الشؤون والوظائف الخاصة بالإمام المعصوم عليه السلام أم لا؟ فهل يجوز أو يجب على الحكام والقضاة الذين يتولون الحكم أو بعض جوانبه في عصر الغيبة وعدم إمكان الوصول إلى الإمام عليه السلام؟ وبطبيعة الحال فإن هذا السؤال يعود إلى سؤال أعم، وهو السؤال القائل: هل تم التعريف في عصر الغيبة بشخص أو أشخاص بوصفهم خلفاء للإمام عليه السلام أم لا؟ وإذا كان هناك من خلفاء فهل يخلفون الإمام في جميع شؤونه ووظائفه في إدارة الحكم والدولة أم لا؟

ذهب جماعةٌ من الفقهاءِ - قدِيمًا وحديثًا - إلى قصور الأدلة عن إثبات الوظائف والمسؤوليات المذكورة للآخرين، ومنهم: الفقهاء في عصر الغيبة. ومن هنا وجدوا إشكالاً في إقامة الحدود في عصر الغيبة، أو قالوا صراحةً بعدم إمكان إقامتها. ويمكن لنا أن نذكر من المخالفين لإقامة الحدود في عصر الغيبة من المتقدمين: ابن إدريس الحلبي، والمحقق الحلبي؛ ومن المتأخرین: المیرزا القمي؛ ومن المعاصرین: السيد أحمد الخوانساري. وهناك بعض التفصیلات - بطبيعة الحال - لا نرى حاجة إلى ذكرها. وقد كان الشيخ الصانعی منذ سنواتٍ يبدي ميّله إلى هذا المبني، حتّى استقر رأيه مؤخراً على اختياره. ولكتبه، خلافاً لسائر الفقهاء - الذين لم يذکروا بديلاً لهذه العقوبات -، يؤكّد على استبدال الحدود بالتعزيرات، التي تشمل طيفاً واسعاً من العقوبات، على أن يتم ذلك بإشرافٍ من قبل الخبراء والمختصين في العقوبات الجزائية. ولا يخفى أن مراده من الحدود في هذا البحث ما كان من قبيل: حقوق الله، وأما ما كان من قبيل: القصاص، الذي هو من حقوق الناس، فهو خارجٌ عن محل البحث، ويجرى في عصر الغيبة أيضاً. كما أن عدم إقامة الحدود لا يشمل الاعتداء المفترض

بالعنف، وهو الأمر الذي لا يرى إثباته متوقفاً على شهادة أربعة، وإنما يثبت بشهادة شاهدين فقط. وبطبيعة الحال فإن حد السرقة في هذا التقسيم يندرج ضمن القسم الأول، رغم علمنا بأن إقامة الحد في فرض الجواز تتوقف على وجود مدعٍ خاص.

## ١٠- منشأ مشروعة الحكومة

إن وجود الحكومة حتى إذا لم يكن حاجة فطرية وأولية للبشر، إلا أن تاريخ حياة الإنسان يثبت بشكل قاطع أن الإنسان بحاجة إلى الدولة في حياته الاجتماعية في الحد الأدنى. ولكن ما هو منشأ مشروعية الحكومة؟ كما نعلم فإن هذا السؤال ضارب في القديم، وكما اخترت المجتمعات البشرية حتى الآن أنماطاً متعددة من أنماط الحكم والدولة، ظهرت هناك في تحليل وفلسفة الحكم ومباني مشروعية الدولة نظريات مختلفة أيضاً. وفي تقسيم واحد تعود جميع النظريات الموجودة في تحليل مشروعية ومباني الحكومة بشكل عام إلى: المبني الإلهي؛ والمبني غير الإلهي. وفي نظرية متعارفة يتم إبراز هذين المبنيين بشكل دائم بوصفهما مبنيين متباهيين، وإن كل واحدة من النظريات تدرج حتماً ضمن واحد من هذين المبنيين غير المتجانسين، وكان إرادة الله دائماً على الطرف النقيس من إرادة الناس، في حين يوجد هناك طريق ثالث في بيان مشروعية الحكم، وهو أن الله تعالى؛ بالالتفات إلى فلسفة الدولة وما هيّتها المتغيرة باختلاف الأزمنة والأمكنة، قد ترك كيفية تلبية هذه الاحتياجات. كما هو الحال في الكثير من الاحتياجات الفردية والاجتماعية. إلى الناس أنفسهم، ولم يشرع إطاراً خاصاً لتشكيل الحكم والنظام السياسي. وإن الذي كان منظوراً من قبل الشارع هو مجرد الإلزام ببعض الملائكت والمعايير، وهي ذاتها الملائكت العقلائية التي حصل عليها البشر، ولا سيما النخب، في المجتمعات الإنسانية، على أساس معرفتهم الفطرية، وفهمهم الغريزي على مدى التجارب الطويلة. وبعبارة أخرى: لقد ترك الله كيفية تشكيل الدولة إلى الناس والمجتمعات البشرية، وإن كل ما يختاره الناس في المجتمعات ضمن إطار عقليهم الجماعي، وعلى أساس الاستناد إلى الأصول العقلائية، ويضمن مصالحهم، يكون موضع رضا الله الحكيم. وهذا هو الذي يكون مبني المشروعية. وهو أصل لا يختص بالمجتمعات الإسلامية؛ فإن مشروعية

الحكومة في سائر المجتمعات تقوم على هذا الأساس، ويتم تفسيرها ضمن هذا الإطار.

لقد كان الشيخ الصانعي يعمل منذ سنواتٍ على تحليل وتقدير موضوع الحكومة من خلال هذا الاتجاه، ولكنه أخذ في السنوات القليلة الماضية يؤكّد عليه بشكلٍ واضحٍ وعلى هذا الأساس يذهب إلى القول بأن مجرد «الفقاهمة» لا تشكل أساساً لـ«الولاية» السياسية، ولا لـ«مشروعية» إقامة الدولة، وليس الفقيه وحده الذي يمكنه أن يتولى السلطة في عصر الغيبة دائمًا، إلا إذا رأى الناس أو النخب؛ بوصفهم ممثّلين للعقل الجماعي والإرادة العامة. وإن على ملاك الأكثريّة والأقلّية - مصلحتهم العامة - في تحويل أمورهم لفقيه واحد أو عددٍ من الفقهاء، وبطبيعة الحال فقد استثنى سماحته - بحقٍ - خصوص عصر الأئمة المعصومين في المجتمع الإسلامي من هذه القاعدة العامة؛ حيث كانت الحاجة تمسّ أن يتم التعرّيف بأشخاص محدّدين وتصيّبهم من قِبَل الله سبحانه وتعالى، مؤكّداً ضرورة استثناء عصر حضور الإمام المعصوم عليهما السلام من سائر العصور والمجتمعات. وفي الوقت نفسه يؤكّد على أن الإمام، رغم ولايته ومشروعية إمامته وحكومة الإمام المعصوم عليهما السلام من قِبَل الله تعالى، ويتصف بصفة «العصمة»، وتُعدّ مخالفته معصية، ولكن حتى هذا الإمام - كما ورد في بعض الروايات - لا يستطيع أن يتولى أعباء الحكم دون تحويلٍ من عامة الناس. كما أن عليه أن يعمل بحيث يفرض مودّته ومحبّته في قلوب الناس، ويحافظ على هذه المودّة. ومن ناحية أخرى يرى شيخنا الأستاذ حرمة قبول ولاية حكام الجور منحصرة بتلك الطائفة من الحكام الذين هم شاكلة بنو أمية وبني العباس، من الذين كانوا يدعون خلافة رسول الله، ومع ذلك يعملون على هدم أحكام الدين والمذهب، وليس كلّ حاكم أو سلطة. ومن هنا فإنه يذهب إلى جواز التعاون مع سائر الحكومات والحكّام الذي يعملون على خدمة وأمن المجتمع، والدفاع عن حقوق الناس، وهو بطبيعة الحال يؤكّد في الوقت نفسه على حرمة العوْن على الظلم وهضم الحقّة، من قِبَل هؤلاء الحكام.

وفي الختام، وعلى شكل نتيجة عامة، نقول: من الطبيعي أن يكون لكل فقيه بمقدسي فهمه واجتهاده في كل مسألة فقهية. رؤيته الخاصة، وفتواه المختلفة عن

سائر الفقهاء، وبالتالي سوف نحصل على مجموعة من الفتاوى والأقوال الفقهية المختلفة. كما يمكن لكل فقيه في مستوى دائرة أضيق أن يكون «مبدعاً» أو «متقبلاً» للمبني و«النظريات» التي تشكل «منعطفاً» في منظومته الفقهية. وإن للأستاذ الشيخ الصانع - كما رأينا - فتاواه ومبانيه الخاصة. إلا أنه، بالإضافة إلى هذين المستويين من النشاط الاجتهادي، أي إبداء «الرأي» و«التظير»، قد يشتمل «فقه» بعض الفقهاء - بشكل عام، ومن حيث مجموع الآراء في مجال الأساليب والمباني والنظريات، بل وحتى الفتاوى - على خصائص عامة تؤسس لمدرسة فقهية، من قبيل: «المدرسة الفقهية للسيد المرتضى»، و«المدرسة الفقهية للمحقق الأردبيلي» أو «المدرسة الفقهية للإمام الخميني»، أو ما يقال من أن «المدرسة الفقهية لسامراء»، التي تتمحور حول فقه الميرزا الشيرازي وتلاميذه، إنما يتم تحديدها وتعريفها ضمن حوزة سامراء العلمية. وعليه إذا كانت المدرسة الفقهية عبارة عن مجموعة من المناهج والمباني والنظريات والاتجاهات العامة، والتي تميز فقيهاً أو حوزة فقهية، لن يكون من الجائز أن نعتبر المرجع الصانع من هذه الراوية مؤسساً لـ «مدرسة فقهية» خاصة، وأن نعمل على تحليل ودراسة وتقييم آرائه الفقهية في ضوء هذه المدرسة. وفي الحد الأدنى إن فقه سماحته. لا سيما من حيث المبني والاتجاهات العامة. جدير بالدراسة. وهل من الممكن تعريفه وتقديمه على مستوى مدرسة فقهية متميزة؟ أرى أن لفقه سماحته مثل هذه القابلية، وهو بحاجة إلى دراسة، وإلى تعريف بخصائصه وأطروه العامة. نسأل الله تعالى الصحة وطول العمر لهذا الفقيه القدير، والتوفيق إلى معرفة وتدوين مدرسته الفقهية.

الهوا مش

- (١) الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن: ٥.
  - (٢) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار: ٦٤؛ ١٣٦؛ ٦٥؛ ٣١٩؛ ٦٦؛ ٤٢؛ ٦٩؛ ٢٢٤.
  - (٣) المصدر السابق: ٢٨١؛ ٧٧؛ ٨٢؛ ١٠٠.
  - (٤) انظر: المصدر نفسه.
  - (٥) الحر العاملي، وسائل الشيعة: ٢٨؛ ٥٠، ٦٩.
  - (٦) المصدر نفسه.
  - (٧) المصدر السابق: ١١٤، ح. ٤.

# كتاب التشيع العلوي والتشيع الصفوی

## وقفةٌ نقديةٌ

د. الشيخ عصري البانی<sup>(\*)</sup>

تمهید

ظهر في الفترة الأخيرة، وبكثافة، في الأسواق كتاب (التشيع العلوي والتشيع الصفوی)<sup>(۱)</sup>، مترجمًا إلى اللغة العربية. وقد قمت بمطالعته، ووجدت فيه بعض المحسن، وعليه بعض المأخذ، وهو مما يدعو إلى التنبية عليها؛ للاستفادة من المحسن؛ وللحذر من المأخذ، ومن الله التوفيق.

### ۱- التعريف بالكتاب

يتألف الكتاب من ۳۲۹ صفحة بالقطع الوزيري، وقد قامت بطبعه دار الأمير، وهو عبارة عن محاضرة ألقاها الدكتور علي شريعتي<sup>(۲)</sup>، في حسينية الإرشاد في طهران.

### ۲- ذكر المدح وترك القدح

ابتداً الناشر الكتاب بعنوان (قالوا في شريعتي)؛ إذ قام بجمع المقولات في مدح الدكتور شريعتي. ومقتضى البحث العلمي أن يتعرّض للانتقادات التي وجهت إلى الدكتور علي شريعتي، وردها؛ لكي يكون القارئ على بصيرة من الموقف بشموليته، لا من خلال زاوية واحدة<sup>(۳)</sup>.

---

(\*) أستاذُ التاريخ في جامعة الإمام الخميني للدراسات العليا . قم. من العراق.

## ٣- نقد المُنبر الحسيني

بدأ الدكتور محاضرته ب النقد المُنبر والمنبريين، وأنهم لا يأتون بالجديد، وأن من يجلس تحت المُنبر إنما يجلس لأجل التعبُّد والحصول على التواب، لا غير.

**أقول:** وهذا الأمر وإن كان صحيحاً لبعض المُنابر (وللأسف الشديد)، ولكن تعميمه على كل المُنابر ليس بالأمر الصحيح؛ من حيث إن هذه الشريحة أسهمت وبشكلٍ فعالٍ في إرشاد الأمة وخدمة الدين، وكان لها أكبر الأثر في ربط العامة من الناس بالدين الحنيف. وأما في الخارج فقد وجدنا الكثير من الخطباء والمنبريين من يبذلون قصارى جهودهم من أجل إبراز مُنبر علميٍّ يجذب الناس إليه، ويؤثّر في المجتمع من خلال مستوى العلمي. وقد ألفَ من بعض هذه المُنابر، التي هي معاصرة لزمن الدكتور شريعتي وزمننا، كتب علمية طبعت عدة طبعات، وما زال الطلب عليها كبيراً<sup>(\*)</sup>.

ثم تعرّض إلى انتقاد حركات المنبريين على المُنبر، وأنهم متقيّدون، واعتبره أمراً سلبياً.

**أقول:** إن ما انتقاده هو في الحقيقة أمرٌ إيجابيٌّ وضروريٌّ للمنبريين، ولا بدّ منه لأمور:

أـ. احتراماً لنفسه؛ من حيث إنه عالمٌ بالمعنى الأعمّ، إن لم يكن عالماً بالمعنى الأخضر، مما يفرض عليه أن تكون حركاته متزنة لا تشوبها الخفة.

بـ. احتراماً للجالسين تحت مُنبره؛ من حيث إنهم يقدّسون هذا المقام في الغالب، وإلاً لما جلسوا تحت مُنبره. ومن الواضح أن هؤلاء يتوقّعون أن تشوب حركات هذا الخطيب الرزانة وعدم الخفة، وهذا الأمر تتوقعه الناس وتطلبه في الشارع والأماكن العامة، كيف وهو مرتقٍ لمنبر رسول الله ﷺ. نعم، هذا لا يعني أن لا يستفيد من نظراته وحركاته يديه وغيرها من الأساليب المعاصرة؛ من أجل لفت نظر الجالسين تحت مُنبره.

## ٤- انتقاده للسلطة الحاكمة

نلاحظ أن الدكتور شريعتي يشنّ هجوماً واضحاً على السلطة الحاكمة

آنذاك، ويتميّز بأسلوب ثوريّ، وهو ما يدلّ على شجاعةٍ خاصة، وذلك من خلال التعريض بالنظام الصفوي وأساليبه، وهو في الغالب مشابهٌ للنظام البهلوi<sup>(٥)</sup>، الذي كان يحكم في ذلك الزمان، في أساليبه وأدواته، ولديه إشاراتٌ واضحة، وفيه عدّة مواضع في الكتاب.

## ٥- نظرية تحول الحركة إلى نظام

يذكر المصنف نظرية بعنوان: (تحول الحركة إلى نظام)، ومفادها أن كل حركة أو مدرسة اجتماعية تظهر إلى مرحلة الوجود على أساس تلبية متطلبات زمانية أو طبقية أو قومية، وتقوم بدفع أتباعها ومريديها من أجل العمل لتحقيق هذه الأهداف والأعمال، فإذا تحقق لها ما تريد، وحصل التحول الاجتماعي الذي كانت ترноا إليه، عندئذ تتطفئ جذوة التغيير في نفوس أصحابها، وعند ذلك تبدأ الحركة بالضمور تدريجياً، إلى أن تتلاشى. وقد ضرب لذلك أمثلة، منها: المثال السوفياتي<sup>(١)</sup>. أقول: إن ما بينه أمرٌ صحيح، ويكاد ببيانه هذا يكون ممَّا قد تبأّ بانهيار الاتحاد السوفياتي السابق. وهذا الأمر الخطير ينبغي دائمًا الالتفات إليه، والبحث دائمًا إلى ابتكار ما هو جديد في كل المجالات، حتى لا تبتلى الثورة الإسلامية المباركة بهذا الداء.

## ٦- نظرته إلى الحكم الصفوي

يعتبر المؤلف أن الحكم الصفوي حكم طاغوتٍ، بل إنه يذهب إلى أنه لا فرق بينه وبين حكم بني أمية، وكذلك الأمر بالنسبة إلى حكم آل بويه<sup>(٧)</sup>.  
أقول: يتطابق المؤلف في نظرته مع الإمام الخميني<sup>(٨)</sup>، الذي اعتبر أن كل الملكيات التي حكمت إيران هي جائرة وظلمة، وأن الأبواق الدعائية هي التي صنعت من هؤلاء أساطير، مثل: (أنوشیروان<sup>(٩)</sup>، حيث لقبته بالملك العادل)، أو ما يتعلق بـ(الشاه عباس الأول الصفوي<sup>(١٠)</sup>، وقد كان أسوأ الملوك الصفوين على الإطلاق)، أو العميل الإنجليزي (ناصر الدين شاه القاجاري<sup>(١١)</sup>، والذي عبروا عنه بالملك الشهيد ظلماً وعدواناً). وهذه الحكومات من ناحية غير شرعية. وأما من ناحية

التصرُّفات فهي ظالمَة بِكُلِّ مَا لِلكلمة مِنْ معنى<sup>(١٣)</sup>. وهذا الرأي نصّ عليه القرآن الكريم<sup>(١٤)</sup>.

## ٧- الإمبراطورية العثمانية<sup>(١٤)</sup> والغرب

تعرّض المؤلف إلى الحروب التي حدثت بين الدولتين الصفوية والعثمانية، وألقى باللوم على الدولة الصفوية؛ باعتبار أن الدولة العثمانية كانت تواجه الغرب، فكان ينبغي مساعدتها، لا إعلان الحرب عليها. وقد قام بضرب مثالٍ، وهو موقف الإمام أمير المؤمنين<sup>عليه السلام</sup> مع الخلفاء، كتأكيد لما ذهب إليه.

**أقول:** هنا تطرح عدة أسئلة:

أ. هل أن الدولة العثمانية كانت تهدف إلى خدمة الإسلام والمسلمين أم أن أهدافها طاغوتية شخصية؟

ب - لم تكن الدولة العثمانية أول منْ حارب الغرب، بل إن بني أمية<sup>(١٥)</sup> والعباسيين<sup>(١٦)</sup> خاضوا حروباً عديدة ضدَّ هذه القوى، فما هو موقف أممتك<sup>عليهم السلام</sup> منها؟

ج - ما هي الأهداف التي تبنتها هذه الدولة الظالمَة لأتباع أهل البيت<sup>عليهم السلام</sup>؟ فالحكم على موقف الدولة الصفوية في حربها مع العثمانيين لا بدَّ من الإجابة عن هذه الأسئلة. وفي معرض الجواب نقول: أما في خصوص النية، فمن خلال مراجعة تاريخ الدولة العثمانية يُتَّضح أنها لم تكن تفكَّر في عزَّة الإسلام والمسلمين، بل عاش المسلمون في ظلِّها قروناً مظلومة، وما التخلُّف الذي تعشه الدول الإسلامية إلا نتيجةً من نتائج سياساتها الظالمَة. فالحروب مع الغرب كانت من أجل سدِّ نَهَمِ الملوك العثمانيين وجَشعهم لا غير، ولسان حالهم جميعاً يبيّنُه معاوية بن أبي سفيان<sup>(١٧)</sup> لما قدم الكوفة قال: «ما فلتاتكم على أن تصلوا وتصوموا، فإني أعلم أنكم تفعلون ذلك، بل لأنَّمَّا عليكم، وقد آتاني الله ذلك وأنتم كارهون، لا إنَّ كُلَّ مَا أو دم أصيب في هذه الفتنة فمطلولٌ، وكل شرط شرطته فتحت قدمي هاتين»<sup>(١٨)</sup>.

وأما موقف الأئمة الطاهرين<sup>عليهم السلام</sup> من الحكمين الأموي والعباسي، بالرغم من حروبهم مع الدول الأخرى الكافرة، فقد كان حكم الحاكم الجائر هو حرمة التعامل معه، والتغريب في إضعافه. والشاهد على هذا الأمر تأييدهم<sup>عليهم السلام</sup> للثورات

التي قامت في تلك الفترات، كثورة المختار<sup>(١٩)</sup>، وزيد الشهيد<sup>(٢٠)</sup>، وصاحب فتح<sup>(٢١)</sup>. وهو سار في الدولة العثمانية كما كان في بني أمية وبني العباس؛ لأن الموضوع واحد بلا أدنى شك، إلا ما ندر من الحوادث، عندما يشخص المراجع أن مصلحة الإسلام تكمن في الوقوف إلى جانب الدولة العثمانية، كالموقف من غزو العراق ١٩١٤ م، حيث أفتى المراجع بالقتال إلى جانب القوات العثمانية<sup>(٢٢)</sup>.

وأما نية الدولة العثمانية تجاه شيعة آل البيت<sup>(٢٣)</sup> فيمكن مراجعة كتاب تاريخ الدولة العثمانية)، وسيتضح أن أحد ملوكهم لما أراد أن يغزو بلاد العجم (إيران) أمر بإحصاء مواطنيه من الشيعة الساكنين على الحدود مع إيران، فعدوهم ٤٠ ألفاً، فقام بقتالهم عن آخرهم<sup>(٢٤)</sup>. وهكذا فكراً - يريد استئصال التشيع من الوجود - من الواجب مواجهته، وهذا هو الذي دعا بعض كبار علمائنا للوقوف إلى جانب الدولة الصفوية في حربها مع العثمانيين.

ولست هنا في موقع المدافع عن سياسات الدولة الصفوية، وإنما أنتقد الانقائية التي تعامل بها الدكتور شريعتي في تناوله للمسائل التاريخية.

وأما جواب استشهاده بموقف أمير المؤمنين<sup>(٢٥)</sup> فمن خلال نقاط:  
أ. إن الخلفاء كانت لديهم خطوط حمراء لم يتخطوها. ولقد رأينا أنه عندما تدعى الخليفة الثالث عثمان بن عفان<sup>(٢٦)</sup> هذه الخطوط تصدى الإمام<sup>(٢٧)</sup> له، ووقف في وجهه<sup>(٢٨)</sup>.

ب . إن الإسلام كان جديداً، وأيُّ قيام كان سيؤدي إلى تعرض أصل الإسلام للخطر، ورجوع الناس إلى الجاهلية<sup>(٢٩)</sup>.

ج . لم يكن لأمير المؤمنين<sup>(٣٠)</sup> العدد اللازم من الأتباع ليغير الوضع الذي قام بعد وفاة رسول الله<sup>(٣١)</sup> ، ولو توفر لقام بالإصلاح والتغيير، وإنْ كان بالسيف<sup>(٣٢)</sup>. فالمقارنة لم تكن صحيحة.

## ٨- الإسلام واللعن

من المؤاذنات التي طرحتها الدكتور شريعتي على ما يسميه (التشيع الصفوی) هو السباب والشتمة. ويذهب إلى أن السباب والشتمة قد نهى عنها

الإسلام، وأنه يعبر عن هبوط شخصية المتكلّم قبل السامع. ويستدلّ بكلام لأمير المؤمنين عليه السلام قاله لأصحابه في صفين: «إني أكره لكم أن تكونوا سبّابين»<sup>(٢٨)</sup>.

**أقول:** للجواب على هذه الشبهة لا بد من ذكر أمور:

أ. قد يكون اللعن واجباً وجزءاً من الإيمان إذا اقتصر المكلف عليه، قاصداً به البراءة؛ فالباري تعالى كما أوجب موالاة أوليائه وموذتهم أوجب معاداة أعدائهم والبراءة منهم، ولو كانوا أقرب الناس وألصقهم نسياً<sup>(٢٩)</sup>.

ب - إن الله تعالى جعل من اللعن وسيلة لإثبات دعوى النبوة، وحجّة على الجاحدين لها، في مباهلة نصارى نجران<sup>(٣٠)</sup>؛ ولذلك انقطعوا ولجأوا إلى الصلح، وبذل الجزية، ولم يجدوا إلى تردّد القول سبيلاً. وهذا دليل واضح على اعتنائه تعالى بشأن اللعن.

جـ . إن النبي ﷺ لعن جماعةٌ من مرتکبی المعاصی<sup>(۲۱)</sup> . وقد لعن أمیر المؤمنین  
جماعه<sup>(۲۲)</sup> . فلولا أنه كان يرى أن لعنهما من أقرب القربات لما لعنهم.

د - إن النهي الوارد في بعض النصوص إنما جاء عن جعل السبّ خُلُقاً لهم. فالنهي بسبب المبالغة فيه والإفراط في ارتكابه، بحيث يلعن مَنْ يستحق ومنْ لا يستحق، لأن النهي عن لعن المستحقين.

هـ . إن تصريح الأئمة بأن باللعن يدلّ على مشروعية اللعن لمن يستحقه ، بل على استحبابه ، وترتب الثواب عليه؛ إذ لو لا ذلك لما صرّحوا به في هذه الأدعية والروايات الشريفة ، وجعلوه من جملة الدعاء الذي يتقرب به إلى الله تعالى . فاللعن عبادة بالنسبة لمستحقيه ، كالصلوة ، فإنها عبادة بالنسبة إلى مستحقّيها . وكما يتربّث الثواب على القسم الثاني كذلك يتربّ على القسم الأول إذا وقع في محله؛ ابْغَاءَ لوجه الله.

القول بغير علم

من الأمور التي يُؤاخذ بها الكاتب هو حديثه عن أمور ليست من اختصاصه، بل هي من اختصاص الفقهاء. فقد تناول مسألة الربا، وجعل يميّز بين ما هو رباً حقاً وما هو ليس برباً. وبدأ يناقش في مسألة غير النقادين، وإمكان أن يكون بينهما رباً، وأعتبر كلَّ منْ يقول بعدم وجود الربا في الأوراق النقدية من (التشييع الصفوى).

ثم تعرّض إلى الشعائر الحسينية، وبدأ يصفّها إلى: حلالٍ وحرامٍ، ومنسجمٍ مع روح الشريعة وغير منسجم.

**أقول:** إن أكثر الناس مدحًا للدكتور شريعتي لم يدع أنه كان مجتهداً<sup>(٣٣)</sup>. وهذا الذي تحدّث به هو من عمل الفقهاء واحتصاصاتهم. فالفقيقه يتبع الدليل. وحيث إن الدليل (بالفرض) وصل عند أحد الفقهاء إلى عدم صدق معنى الربّا على هذا الموضوع فإنه يفتى بما وصل إليه. أفال يكون بذلك تابعاً للظالمين، وخارجًا عن الدين الذي يعتقده أمير المؤمنين عليه السلام؟ وهكذا الأمر بالنسبة إلى الشعائر الحسينية؛ فإن هذا الأمر من اختصاص الفقهاء، استناداً إلى الأدلة الشرعية<sup>(٣٤)</sup>.

#### ١٠- قضية أم الإمام زين العابدين عليه السلام

ناقش المؤلّف مسألة أم الإمام زين العابدين عليه السلام. وقد أطّلب فيها. واعتبر فيه أن نسبة أم الإمام زين العابدين عليه السلام إلى يزدجرد<sup>(٣٥)</sup> من صنائع الصفوين، وهو الذين طبّلوا وزمّروا لها. ولكنّه لم يأت بأي شواهد على ادعائه، واستهزأ كثيراً بقضية خطبة رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والزهراء عَلَيْهَا السَّلَامُ بنت يزدجرد.

**أقول:** الجواب عن هذه الشبهة بـ:

أ. إن من ذكر هذا الأمر كبار محدثي الطائفة، فقد ذكره الشيخ الكليني<sup>(٣٦)</sup>، والشيخ الصدوق<sup>(٣٧)</sup>، في روایة عن الإمام الباقر عليه السلام. وهو كما هو معروف ولداً وعاشاً وتوفياً قبل مئات السنين من تأسيس الدولة الصفوية، فكيف يكون من صنائعهم؟

بـ. لم تكن مسألة الإمام السجّاد عليه السلام الوحيدة؛ فقد ذكر المحدثون، وأغلب من كتب عن الإمام الحجة عليه السلام، أنّ أمّه عليه السلام كانت من بنات ملوك الروم<sup>(٣٨)</sup>، وقصتها تشبه كثيراً قصّة أم الإمام السجّاد عليه السلام. فهل يكون معنى هذا أن الروم هم الذين ابتكروا الفكرة، وطبّلوا وزمّروا لها؟

جـ. إنه أمرٌ طبيعي أن يفتخر أيّ شعب أو قبيلة أن تكون لها علاقة مصاهرة مع أهل بيته عليه السلام؛ فهذا رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والإمام أمير المؤمنين عليه السلام والإمام الحسين عليه السلام، وكذلك ولده الإمام زين العابدين عليه السلام، نجد لهم يفتخرن بآبائهم بما هو

مشهورٌ، فلماذا إذن ينكر على غيرهم؟<sup>(٤٠)</sup>.

د - لا مانع من أن يخطب رسول الله ﷺ والزهراء ع زوجة الإمام الحسين ع ،  
بل هو مقتضى الحال (إن صحت الرواية). وهذا القرآن الكريم يشير إلى أحداث  
حدثت في المنام، وكذلك السنة الشريفة. فإن كانت المشكلة في المنام فلا بد  
حينئذ من إنكار كل تاريخنا في القرآن والسنة الذي وقع في المنام، ولا مجال لقبول  
ذلك

١١- الفرس في الفكر الإسلامي

شكّل الدكتور شريعتي في الروايات والأحاديث التي جاءت تمدح الفرس، واعتبر ذلك من مخلفات (التشيّع الصفوي).

**أقول:** الرد على هذا التشكيك بجوابين:

أ. إن النصوص التي دلت على فضل الفرس والجم بمعنى الأخص وردت في كتب ألفت قبل ظهور الصحفيين وحكمهم.

بـ . إن هذه الروايات لم يختص بها الشيعة حتى تنسّب إلى (التشيّع الصفوی)، بل هي في أغلبها من مصادر العامة<sup>(٤١)</sup>.

١٢- نقد الحوزة العلمية، واعتبارها خاملة، وراكتة للظلمة

يريد المؤلف أن يلقي لمستمعه أن الحوزة العلمية في الأعم الأغلب هي حوزة ذات فكر ومنهج صفوی، وأنها قد ركنت إلى الظلمة، وتحولت إلى أفيون للشعوب، ومساندة للحكام الجائرين.

**أقول:** إن المراجع لتاريخ الحوزة العلمية يجد أنها تفاعلت مع كل الأحداث التي واجهت الأمة. وهناك شواهد عديدة وصارخة تدل على ذلك، منها: قضية التباكي<sup>(٤٢)</sup>. فعندما أحسست المرجعية بالخطر على مصالح المسلمين وجدناها تتصدى للدفاع عن حقوق المسلمين ومصالحهم، وتصادم مع الحاكم والجائر، وكان الحاكم آنذاك شيعياً. وأيضاً دورها في الحركة المشروطة<sup>(٤٣)</sup>، ومشاركتها فيها بكل ثقلها؛ من أجل رفع الحيف والظلم عن المسلمين ورعاية مصالحهم، مع أن

الحاكم في ذلك الوقت كان شيعياً أيضاً. وأيضاً النهضة التي قام بها الإمام الخميني رض، والتي أدت إلى قيام الجمهورية الإسلامية، فقد كان الحاكم شيعياً، ولكننا نجد الحوزة العلمية نهضت ضده عندما أحسست بالجور والظلم وضياع حقوق المسلمين. نعم، إن لكل قاعدة شوادعاً، ولكن القياس يكون على القاعدة، لا أن تتحذ بعض الشوادع مثكاً؛ لكي نكيل اللهم لهذه المؤسسة الربانية، ونعتدي عليها بهذا الشكل.

### ١٣- إنكاره للولاية التكوينية

أنكر المؤلف موضوع الولاية التكوينية. واستدلّ على إنكاره لها بأن هدف الأئمة عليهم السلام لم يكن إثبات أن لديهم ولاية تكوينية حتى يكون همّهم أن يأتوا بها، بل كان همّهم هو هداية الناس.

أقول: ينبغي أولاً التعريف بالولاية التكوينية، ثم نجيب عن الشبهة التي قام بطرحها الدكتور شريعتي. فالولاية التكوينية هي التصرف التكويني بالمخلوقات، إنساناً كان أو غيره. ويدلّ عليها آيات، منها:

- قوله تعالى: «وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنَّ الْقِرْآنَ حَسَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ ◆ فَوَقَعَ الْحَقُّ وَيَطَّلَّ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ◆ فَلَمَّا تَلَقَّبُوا هُنَالِكَ وَأَنْقَلَبُوا صَاغِرِينَ» (الأعراف: ١١٧ - ١١٩).

- قوله تعالى: «إِذَا قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نَعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَى وَالدَّرْكَ إِذَا أَيَّدْنَاكَ بِرُوحِ الْقُدْسِ ثَكَلَمُ النَّاسَ فِي الْمَهَدِ وَكَهَلَّا وَإِذَا عَلَمْنَاكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالْوُرَادَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذَا تَخْلُقَ مِنَ الطِّينِ كَهْيَةَ الطَّيْرِ بِإِذْنِنِي فَتَنْفَخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِنِي وَتَبَرِّئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِنِي وَإِذَا تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِنِي وَإِذَا كَفَّفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جَئَتْهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنَّ هَذَا إِلَّا سُحْرٌ مُّبِينٌ» (المائدة: ١٠ - ١١٠).

وقد أنسد الله الفعل إلى الأنبياء. وغير ذلك من الآيات. وبما أنه لا نتحمل أن يكون ذلك ثابتاً للأنبياء دون نبينا فحينئذ ثبت ذلك لنبينا محمد صلوات الله عليه وآله وسلامه. وقد ثبت أن علياً صلوات الله عليه نفس النبي صلوات الله عليه بنص القرآن، ولا فرق بين الأئمة عليهم السلام، إذن ما ثبت للأنبياء

ثبت للنبي ﷺ، وما ثبت له ثبت للأئمة عليهم السلام، إلا منصب النبوة.

نعم، الفرق بين الأنبياء والأئمة أن الأنبياء كانوا يفعلون ذلك لإثبات نبوتهم بالمعجزة، وأما الأئمة فكانوا لا يفعلون ذلك إلا في موارد نادرة، كما ورد ذلك في الأخبار، وكان الناس مكلفين بمعرفتهم، امتحاناً من الله للأئمة، بعد وفاة الرسول ﷺ، حتى يتميّز من يأخذ بقوله ﷺ ومن لا يأخذ به، ولذا ورد في الزيارة: «والباب المبني به الناس»<sup>(٤)</sup>، فكيف يظنّ بشخص يلتزم بإمامتهم، وأنهم عدل للنبي ﷺ إلا في منصب النبوة، ولا يلتزم بالولاية التكوينية لهم<sup>(٥)</sup> مع أن الحكمة الإلهية اقتضت أن تكون الولاية التكوينية بأيديهم؛ حتى يتمكّنوا من إبطال من يدعى النبوة بعد النبي ﷺ بالسحر ونحو ذلك، مما يوجب إضلال الناس.

وقد خلط الدكتور شريعتي بين أمرين، هما: الهدف؛ والوسيلة. فهدف الأئمة عليهم السلام هو الهدایة، ولديهم من أجل تحقيق هذا الهدف وسائل، منها: الولاية التكوينية. ولو كان الأمر كذلك لاعتبر إثبات الأنبياء عليهم السلام بمعاجزهم هدفاً. ولا أدرى كيف اكتفى الدكتور شريعتي بهذا الدليل، وفي تلك الموقعة لردّ هذا موضوع معقد، أللّ له علماؤنا كتاباً، وعقدوا له فصولاً مطولة لبحثه<sup>(٦)</sup>

١٤. لم يدعم أو يوثق المؤلّف ما نسبه إلى الفقهاء والمحدثين أو المؤرّخين وغيرهم، من رأي أو فتوى، وذلك بإرجاعه إلى المصادر الأولية أو المراجع الثانوية. فمن الناحية العلمية هو كتابٌ فاقد لأي اعتبار.

## المواضيع

- (١) كان ظهور الصفويين في أذربيجان، وكانت عاصمة دولتهم في البدء مدينة تبريز، ثم انتقلت إلى مدينة قزوين، ثم انتقلت إلى إصفahan. من ملوكهم المعروفيين: الشاه إسماعيل الصفوي (الجلوس: ٩٠٧ . الوفاة: ٩٢٠): الشاه طهماسب (٩٣٠ - ٩٨٤)؛ الشاه إسماعيل الثاني (٩٧٤ - ٩٨٥)؛ الشاه محمد (٩٨٥ خلع ٩٩٦)؛ الشاه عباس الكبير (١٠٣٨ - ٩٩٦)؛ الشاه صفي (١٠٣٨)؛ الشاه عباس الثاني (١٠٥٢ - ١٠٧٨)؛ الشاه سليمان (١٠٧٨ - ١١٠٦)؛ الشاه سلطان حسين (١١٠٦ - ١١٢٠)؛ الشاه طهماسب الثاني (١١٤٣ - ١١٤٩).
- (٢) ولد الدكتور علي شريعتي في كاهك في عام ١٢١٩هـ.ش. دخل على المدرسة الابتدائية في السابعة

من عمره، أنهى في سن السادسة عشرة من عمره مرحلة المتوسطة الأولى، ودخل الإعدادية. وفي السنة الثانية من الإعدادية، وفي عام ١٢٢٢هـ، شارك في تأسيس حركة «نهضت خدابرسن»، أي (جمعية الموحدين). وفي عام ١٢٢١هـ، اعتقل لأول مرة، على أثر أول مواجهة له مع الحكومة، و موقفه المؤيد للحكومة الوطنية. في عام ١٢٢١هـ، حينما كان في المرحلة الأخيرة من الإعدادية، بدأ بترجمة كتاب أبي ذر الغفارى. بعد حصول على شهادة الثانوية من معهد المعلمين عمل في مجال التعليم، وإلى جانب التعليم . في مدرسة كاتب بور الابتدائية، وكان يواصل الدراسة مساء، إلى أن حصل على شهادة الدبلوم العالى. في عام ١٢٣٤هـ، التحق بكلية العلوم والأدب الإنسانية في مشهد، في شهر مهر من عام ١٢٣٦هـ، ألقى القبض عليه. حاز في عام ١٢٣٨هـ، على المرتبة الأولى، وحاز على زمالة دراسية. دخل في بداية دراسته [في فرنسا] عام ١٩٥٩م في جامعة السوربون في قسم الآداب والعلوم الإنسانية (القرون الوسطى وتاريخ الإسلام). انضم علي أثناء وجوده في أوروبا إلى شبان النهضة الوطنية الإيرانية، وأخذ يشارك في نشاطات العركات الطلابية الإيرانية في أوروبا، ومنها: اتحاد الطلاب الإيرانيين المقيمين في فرنسا، واتحاد الطلبة الإيرانيين في الخارج. وكان يساهم معهم في كتابة البيانات والكلمات. ودافع في هذه السنة (١٩٦٢) عن رسالته، وحصل رسميًّا على شهادة الدكتوراه من الجامعة. توفي سنة ١٢٥٦هـ، ودفن في سوريا. وله مؤلفات عديدة، أكثرها منشور، ومنها: الكتاب محل البحث. صحيفة مردم إيران (الشعب الإيراني) الأسبوعية، العدد ٢٢، تاريخ ٥/٢٥١٢٥٨هـ.

Firouzeh Nahavandi, «Aux Sources de la Révolution Iranienne» Harmattan, Pub, ١٩٨٨, P. ١٦٤ - ١٧١.

(٣) راجع صحيفة النور ٧: ٤٢، وفيها يشير الإمام الخميني عليه السلام إلى أن هناك خلافاً حول شخصية الدكتور شريعي، دون إبراز رأي معين.

(٤) كتاب (الطفل بين الوراثة والتربية)، للعلامة الخطيب محمد تقى الفلسفى.

(٥) بدأت السلطة البهلوية على إيران باستيلاء رضا خان على السلطة سنة ١٢٠٤هـ، وبعد تنحية آخر ملوك السلالة القاجارية أحمد شاه. وبعد احتلال الحلفاء إيران سنة ١٩٤١م نحي عن الملك، ونصب الحلفاء ابنه محمد رضا ملكاً. وأُسقط الأخير في الثورة الإسلامية المباركة بقيادة الإمام الخميني سنة ١٩٧٩م. دائرة المعارف (فارسي): ٣٦ (المؤلف).

(٦) هو اتحاد مكون من عدة جمهوريات، تأسس سنة ١٩١٧م، بعد الثورة البلشفية، التي قادها الحزب الشيوعي الروسي. وقد تلاشى هذا الاتحاد سنة ١٩٩١م، وتحول إلى عدة جمهوريات (المؤلف).

(٧) كان ظهور أمراء آل بويه من مازندران، وبحكمتهم انتهت حكومة الأمراء العرب الذين كانوا يسيطرون على زمام الأمور في الدولة الإسلامية. ومن أبرز أمرائهم: عماد الدولة علي بن بويه (الجلوس: ٣٢٨ . الوفاة: ٣٢٨)؛ وركن الدولة حسن بن بويه، وعمز الدولة أحمد بن بويه، وعاصد الدولة ابن ركن الدولة، وفخر الدولة ابن ركن الدولة، والذي كان الأديب العظيم الصاحب بن عباد وزيرًا له. وكان آخر أمرائهم السلطان رحيم ابن أبو كالبيجار (٤٤٢ - ٤٤٥هـ). دائرة المعارف (فارسي)، مهرداد مهرین: ٣١.

(٨) زعيم المسلمين ومؤسس الجمهورية الإسلامية السيد روح الله بن السيد مصطفى الموسوي الخميني. ولد في مدينة خمین، إحدى توابع المحافظة المركزية في إيران في ٣٠ شهر يور ١٢٧٩هـ، المصادر مع ولادة الصديقة الطاهرة عليها السلام. استشهد والده وهو بعد لم يبلغ ٥ أشهر، فتولت رعايته والدته السيدة هاجر، والتي توفيت وهو لم يبلغ ١٥ سنة. وبعد دراسته المقدمات في مدینته انتقل إلى مدینة أراك سنة ١٢٩٨هـ، وبعد سنتين انتقل إلى مدینة قم. نال أعلى الدرجات العلمية في معظم الدروس التي درسها. وبعد وفاة السيد البروجردي تولى التدريس في المسجد الأعظم، وبعد الإجراءات التي قام بها الشاه الخائن أُعلن نهضته على هذا النظام، مما أدى إلى إبعاده إلى تركيا، ومنها هاجر إلى النجف الأشرف، حيث بقي هناك إلى أن قام بقيادة الثورة الإسلامية وانتصارها سنة ١٣٥٧هـ، توفي سنة ١٣٦٨هـ، ودفن في مقبرة جنة الزهراء في طهران. (سيرته مأخوذة من الفرض المدمج روح الله عليه السلام). ٢)

(٩) السلطان أتو شيروان ولد سنة ٥٢١م، ووُقعت في عهده عدة حروب بين إيران والروم. عقد أتوشِيروان صلحًا مع الروم أسموه بالصلح الدائم. وبعد مدة ساءت ظنون أتوشِيروان بالروم، فأعاد العدة وجهز الجيوش للهجوم على الروم، واستتعلت نيران الحرب. وفي هترة قليلة نسبياً فتح الفرس سورية، وأحرقوا مدينة أنطاكية، ونهبوا آسيا الصغرى. واستمرت الحروب حتى عشرين عاماً، وحتى فقد كل من المسكرين إمكاناتهم وطاقةهم فيها. وبعد خسائر كثيرة عقدوا الصلح بينهم مرة أخرى، ورجعوا إلى حدودهم السابقة كما كانت. شريطة أن يدفع الروم كل عام عشرين ألف دينار من الذهب لإيران. وبعد أن تملك في الروم «تي باريوس» بدأ هجوماً عنيفاً على إيران؛ بغية الانتقام منها، واستمرت هذه الحروب سبع سنين. وفي فتنة مزدك قتل ثمانيون ألفاً من أصحابه؛ ليقتلع جذور الفتنة، بينما جذور الفتنة كانت تكمن في التمايز الطبقي، وكفر الثروات بيد الأثرياء الأغنياء، وحكم الشراء والمقام بأيدي طبقة خاصة. إلى جانب حرمان الأكثريّة الساحقة، وسائل المفاسد الأخرى، في حين يحاول أتوشِيروان أن يسكن الناس باليضغط وقوة السلاح. وبقصد توجيه نسبة صفة العدالة إلى أتوشِيروان يقول إدوارد براون: «وذلك الشدة بطيشه بالزنادقة المزدكين، مما جبّهه إلى مؤيد المجرم، وهو الذين أثبتوا له هذه الصفة. ووصفوه بأنه كان قد علق خارج قصره سلسلة ليعرّكها المظلومون، فينبهونه بذلك، ويدعونه للعدل بشأنهم. ومات عنها أتوشِيروان سنة ٥٨٩م. التاريخ الاجتماعي لإيران (فارسي) ١١: ٦١٨؛ تاريخ أدب إيران (فارسي) ١: ٢٤٦.

(١٠) الشاه عباس الصفوی الماضی ولد في هرات ٩٧٨هـ، وجلس للملك ٩٩٦هـ، وتوفي ١٠٣٨هـ. ومدة ملکه ٤٢ سنة. وقد كتب إسكندر بيک تاریخ (عالم آرا) في وقایع تلك المدة، وهو الذي جعل إصفهان دار السلطنة في ١٠٠٠هـ، بعد مقتلة الصوفية مقرزون. الذريعة (القسم ٢) ٩: ٦٨٠.

(١١) السلطان ناصر الدين شاه ولد سنة ١٢٤٧هـ، وجلس على سرير الملك سنة ١٢٦٤هـ، وتوفي سنة ١٣٢١هـ. الذريعة ٢: ٤٧٨.

© 2010 The McGraw-Hill Companies, Inc.

(١٢) قوله تعالى: «إِنَّا أَنزَلْنَا الْقُرْآنَ فِيهَا هُدًى وَنُورٍ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالْبَرِّيَّاتُونَ وَالْأَجَارِبُ مِنَ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شَهِداءً فَلَا تَخْشَوُ النَّاسَ وَإِلَيْهِمْ وَلَا  
تَشْكُرُوا بِإِيمَانِكُمْ تَعَالَى قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ◆ وَكَبَّتَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ

النفس بالنفس والعين بالعين والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح فصادر قمنه تصدىقه به فهو مختار له ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون ◆ وفينا على آثارهم يعيش ابن مریم مصدقاً ليما يبيه بيده من التوراة وأياته الانجيل فيه Heidi وتور وصادقاً ليما يبيه بيده من التوراة وهدي بموعظة للمتقين ◆ وللحاكم أهل الانجيل بما أنزل الله فيه ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون» (المائدة: ٤٧ - ٤٤).

(١٤) كانت الدولة العثمانية التركية أقوى دولة إسلامية في القرن العاشر الهجري، وقد استبدَّ السلطان سليم بعد أبيه بالحكم، وابتدأ بقتل الطامعين فيه من إخوته وأبنائهم، إلى أن قضى عليهم، ثم توجه إلى قتال الشاه إسماعيل مؤسس الدولة الصفوية بفارس، وكان شيئاً علواً ينتهي إلى علي بن أبي طالب. فحاربه السلطان سليم، واستولى على مدينة تبريز قاعدة ملكه، وانتزع منه العراق وما إليه من البلاد، ثم توجه بعد هذا إلى قتال المماليك بمصر، فحاربهم حتى أسقط دولتهم سنة ٩٢٣هـ = ١٥١٧م، وانتزع لنفسه الخلافة الصورية من آخر خلفاء بني العباس بمصر، وبهذا صار ملوك الدولة العثمانية التركية خلفاء المسلمين، بعد أن كانوا ملوكاً على دولتهم فقط. ثم توفي السلطان سليم سنة ٩٢٦هـ = ١٥٢٠م، فخلفه ابنه السلطان سليمان الأول القانوني. وفي عهده وصلت هذه الدولة إلى نهاية عظمتها، فاستولت على بلاد الصرب والمجر، ووصلت فتوحاتها إلى فيينا قاعدة النمسا، واستولت على الجزائر وغيرها من بلاد المغرب. وقد انتهت باستثنائها على تمسان دولة بني زيان سنة ٩٥٢هـ = ١٥٤٥م، واستولت على اليمن وغيرها من بلاد العرب. وكان لهذا السلطان إصلاحات دينية وعمرانية عديدة، ثم توفي سنة ٩٧٤هـ = ١٥٦٦م، فخلفه ابنه سليم الثاني، وكان ضعيفاً لا يتحلى بالصفات التي تمكّنها من إدارة هذه المملكة الواسعة، ولكن كان له وزير عظيم هو محمد باشا الصقلي، فأعتمد عليه في تدبير أمور هذه الدولة، وإليه يرجع الفضل في المحافظة عليها في عهده. وقد تم في عهده الاستيلاء على مدينة تونس من بلاد المغرب، فانتهت بهذا الدولة الحفصية سنة ٩٨١هـ = ١٥٧٢م، وتوقفت العلاقة في عهد هذا السلطان بين فرنسا والدولة العثمانية التركية، حتى أباح لفرنسا أن ترسل بعوثاً دينية إلى البلاد الإسلامية، فأرسلت إليها كثيراً من هذه البعوث، مع أنها كانت تقصد تربية الطوائف المسيحية الموجودة بين المسلمين على الإخلاص لها، وسيكون لهذا من العواقب السيئة ما سيأتي بيانه في القرون الآتية، ثم توفي هذا السلطان سنة ٩٨٢هـ = ١٥٧٤م، فخلفه ابنه مراد الثالث، وابتدأ حكمه بعادتهم السيئة، فقتل إخوته؛ لئلا ينافعوه في الملك، ثم أعلن تحريم شرب الخمر، وكان قد شاع في عهده أبيه، وأفرط فيه الإنكشارية، هاربوا عليه، واضطربوا إلى إياحته بالمقدار الذي لا يُسْكِر. وفي عهده كانت علاقة الدولة حسنة مع فرنسا والبندقية وإنجلترا، وقد حصلت هذه الدول على كثير من الامتيازات التجارية في بلاد الدولة بسبب هذه العلاقة، وسيكون لهذه الامتيازات أثراً سلبياً في القرون الآتية. وقد وقعت في عهده هذا السلطان حروب كثيرة بينه وبين الدولة الصفوية، فازدادت بها العلاقة سوءاً بينهما، وكانت أولى بحسن العلاقة من الدول الأوروبية السابقة. وفي عهده أهللت الفلاح والبغدان وترسلفانيا الصبيان على الدولة، وأمكنها بمساعدة ملك النمسا وألمانيا الاستيلاء على مدن كثيرة من هذه البلاد. وكانت وفاة هذا السلطان سنة ١٠٠٢هـ = ١٥٩٤م. وكانت نهاية الدولة العثمانية وتفكّها بعد نهاية الحرب العالمية الأولى وهزيمتها فيها. سبل الهدى والرشاد :١٣٥.

(١٥) نسبة إلى أمية بن خلف، الكافر الذي قتل في يوم بدر، قتله بلال الحبشي. بدأ حكمهم الفعلي أيام الخليفة الثالث، حيث ولاهم جميع الأقطار الإسلامية تقريباً، وسلطهم على رقاب المسلمين. وأعلن حكمهم رسمياً في زمن معاوية بن أبي سفيان، فكان أول ملوكهم، وأخر ملوكهم مروان بن محمد (الحمار). وانتهى حكمهم كما أرشد إليه القرآن الكريم بعد ألف شهر، سنة ١٣١هـ، على يد بنى العباس، واختفى نسلهم من الوجود. شرح ابن أبي الحديد ١: ١٩٨؛ ٢: ٣٣؛ المصنف ٨: ٤٧٧؛ الثقات ٢: ٣٢٢.

(١٦) العباسيون: نسبة إلى العباس بن عبد المطلب عم النبي الأعظم عليه السلام. كانت بداية دولتهم سنة ١٤٢ هـ، عندما قتل داود بن علي بن عبد الله بن عباس مروان بن محمد بيوصير، وبيويع أبو العباس اسمه (السفاح) عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن العباس بن عبد المطلب، ومات أبو العباس بالأنبار ١٣٦ هـ، واستخلف (المنصور) عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس؛ ومات أبو جعفر المنصور بمكة ١٥٨ هـ، واستخلف (المهدي) محمد بن عبد الله المنصور. وتوفي المهدي ١٦٩ هـ، واستخلف موسى (الهادي). ومات موسى بن الهادي ١٧٠ هـ، واستخلف (هارون) الرشيد. ومات الرشيد، وكانت خلافته ثلاثة وعشرين سنة وشهراً وستة عشر يوماً، واستخلف (الأمين) محمد بن الرشيد. وقتل الأمين ١٩٨ هـ؛ واستخلف (المأمون) عبد الله بن هارون. ومات المأمون ٢١٨ هـ، واستخلف (المعتصم) محمد بن هارون الرشيد. ومات المعتصم ٢٢٧ هـ، واستخلف هارون (الواشق) بن المعتصم. ومات هارون ٢٢٢ هـ، واستخلف جعفر (المتوكل) بن المعتصم. وقتل المتوكل، وكانت خلافته أربعة عشر سنة وستة أشهر، وولي (المنتصر) ولده، فأقام ستة أشهر ومات، وولي (المستعين)، فأقام أربع سنين إلا ثلاثة أشهر وخلع، وولي (المعتز)، فأقام ثلاث سنين وستة أشهر وقتل، وولي (المهدي)، وقتل فكانت ولايته أحد عشر شهراً، وتولى (المعتدد)، وولي (المعتضد)، وكانت نهاية عهدهم على يد هولاكو المغولي سنة ٦٥٦ هـ. كتاب المحرر: ٣٣؛ معاني القرآن: ١: ٧.

(١٧) معاوية بن أبي سفيان صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف، القرشي الأموي مؤسس الدولة الأموية. ولد بمكة سنة ٢٠هـ، وأسلم يوم فتحها (سنة ٤٨هـ). وتعلم الكتابة والحساب، فجعله رسول الله ﷺ في كتابة. ولما ولت (أبو بكر) ولاة قيادة جيش تحت إمرة أخيه يزيد بن أبي سفيان، فكان على مقدمته في فتح مدينة صيادة وعرقة وجبيل وبيروت. ولما ولت (عمر) جعله والياً على الأردن، ثم ولات دمشق بعد موت أميرها يزيد (أخيه)، وجاء (عثمان) فجمع له إلديار الشامية كلها، وجعل ولاة أمصارها تابعين له. وقتل عثمان، فولى (علي بن أبي طالب)، فوجئ لفوره بعزل معاوية. وعلم معاوية بالأمر قبل وصول البريد، فنادى بثار عثمان، واتّهم علياً بدمه. ونشبت الحروب الطاحنة بينه وبين عليٍ، وانتهى الأمر بمامامة معاوية في الشام وإماممة علي في العراق. ثم قتل عليٌ وبوبيع بعد ابنيه الحسن، فسلم الخلافة إلى معاوية سنة ٤١هـ. توفي سنة ٦٠. الأعلام: ٧: ٢٦١.

(١٨) شرح ابن أبي الحديد: ٤: ٦؛ تاريخ ابن كثير: ٨: ١٣١؛ الانتصار: ٨: ٧؛ الصراط المستقيم: ٤٨: ٣؛ الغدب: ١٠: ٣٢٦.

(١٩) المختار بن أبي عبيد بن مسعود الثقفي (٦٧ - ٦٢٢ هـ = ٦٨٧ - ٦٢٢ م)، أبو إسحاق: من زعماء التأثرين على بني أمية، وأحد الشعermen الأذفاذ. من أهل الطائف. انتقل منها إلى المدينة مع أبيه في زمن عمر، وتوجه أبوه إلى العراق فاستشهد يوم الجسر، وبقي المختار في المدينة منقطعاً إلى بني

هاشم. وتزوج عبد الله بن عمر بن الخطاب أخته (صفية بنت أبي عبيد)، ثم كان مع عليٍّ بالعراق، وسكن البصرة بعد عليٍّ. ولما قتل (الحسين) سنة ٦١ هـ انحرف المختار عن عبید الله بن زياد (أمير البصرة)، فقبض عليه ابن زياد وجده وجسده، ونفاه بشفاعة ابن عمر إلى الطائف. ولما مات يزيد بن معاوية (سنة ٦٤ هـ)، وقام عبد الله بن الزبير في المدينة بطلب الخلافة، ذهب إليه المختار، وعاوه، وشهد معه بداية حرب الحسين بن نمير، ثم استأنفه في التوجه إلى الكوفة؛ ليدعوا الناس إلى طاعته، فوثق به، وأرسله، ووصى عليه. غير أنه كان أكبر همه منذ دخول الكوفة أن يقتل من قاتلوا (الحسين) وقتلوه، فباعيه زهاء سبعة عشر ألف رجل سراً، فخرج بهم على والي الكوفة عبد الله بن مطیع، فغلب عليها، واستولى على الموصل، وعظم شأنه. وتتبع قتلة الحسين، فقتل منهم شمر بن ذي الجوش الذي باشر قتل الحسين، وخولي بن يزيد الذي سار برأسه إلى الكوفة، وعمر بن سعد بن أبي وقاص أمير الجيش الذي حاربه. وأرسل إبراهيم بن الأشتر في عسكرٍ كثيف إلى عبید الله بن زياد، الذي جهز الجيش لحرب الحسين، فقتل ابن زياد، وقتل كثريين منْ كان لهم ضلع في تلك الجريمة. وكان يرسل بعض المال إلى صهره ابن عمر وإلى ابن عباس وإلى ابن الحنفية، فيقبلونه. وعلم المختار بأن عبد الله بن الزبير اشتد على ابن الحنفية وابن عباس؛ لامتناعهما عن بيعته (في المدينة)، وأنه حصرهما ومنَّ كان معهما في (الشعب) بمكة، فأرسل المختار عسكراً هاجم مكة وأخرجهما من الشعب، فانصرفَا إلى الطائف، وحمد الناس له عمله. ورويت عنه أبيات قالها في ذلك، أولها:

تسربلت من همدان درعاً حصينة ترد العوالى بالأنوف الرواغم

و عمل مصعب بن الزبير، وهو أمير البصرة بالنيابة عن أخيه عبد الله، على خفض شوكة المختار، فقاتله، وثبتت وقائع انتهت بحصار المختار في قصر الكوفة، وقتله، ومن كان معه، ومدة إمارته ستة عشر شهرًا. وفي (الإصابة)، وهو من غريب المصادرات، أن عبد الملك بن عمر ذكر أنه رأى عبد الله ابن زيد وقد جيء إليه برأس الحسين، ثم رأى المختار وقد جيء برأس عبد الله بن زيد، ثم رأى مصعب بن الزبير وقد أتي برأس المختار، ثم رأى عبد الملك بن مروان وقد حمل إليه رأس مصعب.

(٢٠) زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب: الإمام، أبو الحسين، العلوي الهاشمي القرشي.  
(٢١) هـ ١٢٢ - ٦٩٨ مـ ويقال له: (زيد الشهيد). عده الجاحظ من خطباء بنى هاشم. وقال أبو حنيفة: ما رأيت في زمانه أفقه منه، ولا أسرع جواباً، ولا أبين قولًا. كانت إقامته بالكوفة، وقرأ على واصل بن عطاء (رأس المعتزلة)، واقتبس منه علم الاعتزاز. وأشخص إلى الشام، فضيق عليه هشام بن عبد الملك، وحبسه خمسة أشهر. وعاد إلى العراق، ثم إلى المدينة، فلحق به بعض أهل الكوفة يحرّضونه على قتال الأمويين، ورجعوا به إلى الكوفة سنة ١٢٠ هـ، فبايعه أربعون ألفاً على الدعوة إلى الكتاب والسنة، وجهاد الطالبين، والدفع عن المستضعفين، وإعطاء المحرّومين، والعدل في قسمة القيء، ورد المظالم، ونصر أهل البيت. وكان العامل على العراق يومئذ يوسف بن عمر الثقفي، فكتب إلى الحكم بن الصلت، وهو في الكوفة، أن يقاتل زيداً، ففعل. ونشبت معارك انتهت بمقتل زيد في الكوفة، وحمل رأسه إلى الشام، فتنصب على باب دمشق. ثم أرسلي إلى المدينة فتنصب عند قبر

النبي ﷺ يوماً وليلة، وحمل إلى مصر فتنصب بالجامع، فسرقه أهل مصر ودققوه. الأعلام :٢ ٥٩.

(٢١) شهيد فخ الحسين بن علي بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه. صاحب فخ، أمه زينب بنت عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه. خرج في أيام موسى الهادي بن المهدى بن أبي جعفر المنصور مع جماعة كثيرة من العلوين بالمدينة، في ذي القعدة سنة ١٦٩هـ، وصل إلى الناس الصبح، ولم يختلف عنه أحد من الطالبين إلا الحسن بن جعفر بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه وموسى بن جعفر رضي الله عنه. وخطب على منبر رسول الله رضي الله عنه، وخرج إلى الحج في تلك السنة، وحاج أيضاً العباس بن محمد وسلميماً بن أبي جعفر وموسى بن عيسى، فلما صاروا بفخ، وهو بفتح الفاء وتشديد الخاء، بئر بneath بينه وبين مكة فرسخ تقريباً، وقع بينهم الحرب، فاتّقوا يوم التروية وقت صلاة الصبح، فكان أول من بدأهم موسى، فحملوا عليه فاستطرد لهم شيئاً حتى انحدروا في الوادي، وحمل عليهم محمد بن سليمان من خلفهم فطحthem طحنة واحدة حتى قتل أكثر أصحاب الحسين، ثم قتل الحسين وسلميماً بن عبد الله بن الحسن المثنى وعبد الله بن إسحاق بن ابراهيم بن الحسن المثنى، وأصحاب الحسين بن محمد بن عبد الله بن الحسن المثنى نشابة في عينه، فتركها، وجعل يقاتل أشد القتال حتى أمنوه ثم قتلوا، وجاء الجندي بالرؤوس والأسرى إلى موسى الهادي، فأمر بقتلهم، ومات في ذلك اليوم، الكتب والألقاب :٢ ٣٩١.

(٢٢) قال الشيخ كاشيف الغطاء في شرح موقف الشيعة من هذا الفزو: (وخرج الشيعة لمحاربة الغزاة الإنجليز بشكل اقشعرت له أبدانهم، واهتزت لمنظره أفتادهم). نعم، لقد اصطف الشيعة آنذاك، يتقدمهم علماؤهم الأبرار، مع بقايا الجيش العثماني الملهل المنزه؛ لإدراكمه بوضوح ما يشكله الاستعمار البريطاني من مخاطر وخيمة، لا تستهدف خيرات الشعوب المسلمة فحسب،قدر ما يمثله من خطر جدي على عموم العقيدة الإسلامية المباركة بكل أبعادها، خلاف الدولة العثمانية التي رغم كل انحرافاتها ومساواتها فإنها يحتويها معهم رباط الإسلام المقدس. وهذا ما ثبتت صوابه الأيام، وهكذا فقد بدأت قوافل العلماء المجاهدين بالتوجه إلى ساحات النزال والمجالدة الشرعية، مرتدین أكفان الشهادة بعزيمة وإصرار راسخين، مسجلين مآثر ازدانت بها صفحات التاريخ، وتفاخر بها الأبناء ومن بعدهم الأحفاد، وستبقى خالدة مدى الدهر. أصل الشيعة وأصولها: ٦٦.

(٢٣) تاريخ الدولة العثمانية ١: ١٨٩.

(٢٤) عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية (٤٤٧ق.هـ - ٥٧٧هـ = ٦٥٦م)، من قريش: ثالث الخلفاء. ولد بمكة، وأسلم بعدبعثة بقليل. وكان غنياً شريفاً في الجاهلية. وصارت إليه الخلافة بعد وفاة عمر بن الخطاب سنة ٢٢هـ، فافتتحت في أيامه أرمينية والقوقاز وخراسان وكerman وسجستان وأفريقياً وقبرص. وأتم جمع القرآن، وكان أبو بكر قد جمعه وأبقى ما بأيدي الناس من الرقاع والإمبراطوريات، فلما ولّ عثمان طلب مصحف أبي بكر، فأمر بالنسخ عنه، وأحرق كل ما عداه. وهو أول من زاد في المسجد الحرام ومسجد الرسول، وقدم الخطبة في العيد على الصلاة، وأمر بالأذان الأول يوم الجمعة. واتخذ داراً للقضاء بين الناس، وكان أبو بكر وعمر يجلسان للقضاء في المسجد. وروى عن النبي ﷺ حدثاً. نقم عليه الناس اختصاصه أقاربه من بنى أمية بالولايات والأعمال، فجاءاته الوفود من الكوفة والبصرة ومصر، فطلبوا منه عزل أقاربه، فامتنع، فحضره في داره يراودونه على

أن يخلع نفسه، فلم يفعل، فحاصروه أربعين يوماً، وتسرّور عليه بعضهم الجدار، فقتلواه صبيحة عيد الأضحى. الأعلام ٤: ٢١٠.

(٢٥) شرح نهج البلاغة ٢: ٢٠٣: ٨: ٢٠٧.

(٢٦) قول أمير المؤمنين عليه السلام: إن الله لما قبض نبی استأثرت علينا قريش بالأمر، ودفعتنا عن حق نحن أحق به من الناس كافة، فرأيت أن الصبر على ذلك أفضل من تفريق كلمة المسلمين، وسفك دمائهم، والناس حديثو عهد بالإسلام، والذين يمْضُونَ مغضِّ الوطْبِ، يفسده أدنى وهن، ويعكسه أدنى خلف. ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١: ٢٠٧ - ٢٠٨.

(٢٧) قول أمير المؤمنين عليه السلام: يا بن قيس، أما والذي فلقَ الحِيَةَ وبِرَ النَّسْمَةِ، إِنِّي لَوْ وَجَدْتُ يَوْمَ بُوْحِ أَخْوَتِيمِ - الَّذِي عَيْرَتْنِي بِدُخُولِي فِي بَيْتِهِ - أَرْبَعِينَ رَجُلًا، كُلُّهُمْ عَلَى مِثْلِ بَصِيرَةِ الْأَرْبَعَةِ الَّذِينَ قَدْ وَجَدْتُ، لَمْ كَفَتْ يَدِي، وَلَا هَمَّتْ الْقَوْمُ، وَلَكِنْ لَمْ أَجِدْ خَامِسًا، فَأَمْسَكْتُ. كتاب سليم بن قيس: ٦٦٨ - ٦٦٩؛ إرشاد القلوب: ٣٩٧؛ بحار الانوار: ٢٩؛ ٤٧٠ - ٤٧١.

(٢٨) الخطبة ٢٠٦ من نهج البلاغة ٢: ١٨٥.

(٢٩) قوله تعالى: «**قَلْمَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِيْنَ**» (البقرة: ٨٩)؛ وقوله تعالى: «**إِبْرَيْتُمُ اللَّهَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ**» (الاحزاب: ٥٧)؛ وقوله تعالى: «**أَوْلَيَكُمْ بِالذِّيْنِ لَكُمُ اللَّهُ وَمَنْ يَكْنِي إِلَهَ فَلَنْ يَكُنْ لَهُ شَيْرًا**» (النساء: ٥٢)؛ وقوله تعالى: «**أَوْلَيَكُمْ عَلَيْكُمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسُ أَجْمَعُمُّونَ**» (البقرة: ٦٦).

(٣٠) قوله تعالى: «**فُمْ يَبْتَهِلْ قَتْجَلْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَادِيْنَ**» (آل عمران: ٦١).

(٣١) قوله عليه السلام: «لعن الله من لعن والديه». نهج السعادة ٨: ٤٨٥. قوله عليه السلام: «ولعن الله أكل الرّبا». مستدرك الوسائل ١٣: ٣٣٦. وقوله عليه السلام: «ولعن الله الخمر وشاربها وساقيها وبايعها...». سنن ابن ماجة ٢: ١٧٤.

(٣٢) بحار الانوار ٨: ٥٩١.

(٣٣) الاجتهاد لغة: المبالغة في الجهد. واصطلاحاً: استباح الأحكام الفرعية عن مداركها الشرعية المقررة ومصادرها المعترضة. د. أحمد فتح الله، معجم ألفاظ الفقه الجعفري: ٢٨؛ الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية ١: ١٤.

(٣٤) الأستاذ مطهرى والتجددin (فارسي): ٤٢.

(٣٥) قال الذهبي: السيد الإمام، زين العابدين، وكان له جلالة عجيبة، وحق له ذلك، وكان أهلاً للإمامية العظمى؛ لشرفه، وسؤدده، وعلمه، وتألهه، وكمال عقله. وقد كان الزهري إذا حدث عن علي بن الحسين يقول: حدثني زين العابدين علي بن الحسين، فقال له سفيان بن عيينة: «ولم تقول له (زين العابدين)؟ قال: «لأنني سمعت سعيد بن المسيب يحدث عن ابن عباس أن رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه قال: إذا كان يوم القيمة ينادي منادياً: أين زين العابدين؟ فكأنى أنظر إلى ولدي علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب يخطو بين الصفوف». وعن ابن زيد، عن أبيه زيد بن أسلم، أنه قال: «ما رأيت مثل علي بن الحسين فيهم - يعني بذلك إما قريش أو بني هاشم -. وقال أبو زرعة: «ما رأيت أحداً كان أفقه منه». وقال المناوي: «زين العابدين، إمام، سند، اشتهرت أياديه ومكارمه، وطارت بالجو في الوجود حمائمه، كان عظيم القدر، رحب الساحة والصدر، رأساً لجسد الرئاسة، مؤملاً للإيالة

والسياسة». سير أعلام النبلاء ٤: ٣٩٨؛ علل الشرائع ١: ٢٢٩؛ المعرفة والتاريخ ١: ٥٤٤؛ تاريخ دمشق ٤١: ٢٧١؛ الكواكب الدرية ٢: ١٣٩.

(٢٦) يزدجرد بن شهريار بن كسرى، وكان ملكه سنة إحدى عشرة من الهجرة، وملك عشرين سنة، وقتل بمردو سنة ٢٢١هـ، في خلافة عثمان بن عفان. وكان قد فر والتجأ إلى بيت نقار رحى، فطبع النقار في ما معه، وفي ثيابه، فقتلته غيلة، وهو نائم. محمد بن حبيب البغدادي، كتاب المحبس: ٢٦٣. تاريخ ابن الأثير ٢: ١١٩ - ١٢٣.

(٢٧) محمد بن يعقوب بن إسحاق، أبو جعفر الكليني، فقيه إمامي، من أهل كلين (بالري)، كان شيخ الشيعة ببغداد، وتوفي فيها. من كتبه: (الكاف)، صنفه في عشرين سنة؛ (الرد على القرامطة)؛ و(رسائل الأئمة)؛ وكتاب في (الرجال). سير النبلاء - خ: الطبقية الثامنة عشرة، وفيه: هو بضم الكاف وأمالة اللام، توفي سنة ٢٢٩هـ. اللباب ٢: ٤٩ (بضم أوله وكسر اللام)؛ رجال النجاشي: ٢٦٦. فهرست الطوسي ١٣٥؛ أحسن الوديعة ٢: ٤٨٥، ٢٢٦؛ الأعلام ٧: ١٤٥.

(٢٨) الشيخ أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن علي بن موسى الرضا (باوبه القمي)، المشهور بالشيخ الصدوق. وعن روضات الجنات: قال صاحب المؤولة البحرين: قال العلامة في الخلاصة: محمد بن علي بن الحسين...، نزيل الري، شيخنا وفقيهنا، وجه الطائفة بخراسان. ورد بعد سنة خمس وخمسين وثلاثمائة، وسمع منه شيخ الطائفة وهو حديث السن. كان جليلاً حافظاً للأحاديث، بصيراً بالرجال، نافذاً للأخبار. ولم ير في القميين مثله في حفظه وكثرة علمه، له نحو من ثلاثة مصنف.. مات سنة إحدى وثمانين وثلاثمائة. معجم المطبوعات العربية ١: ٤٣.

(٢٩) كمال الدين وتمام النعمة: ٤١٧.

(٤٠) الكتاب ٢٨ من نهج البلاغة ٢: ٣٤؛ بحار الانوار ٤٥: ١٢٨؛ فتوح ابن أثيم ٥: ٥ - ٢٤٧. مقتل الغوارزمي ٢: ٦٩ - ٧١.

(٤١) سنن الترمذى ٥: ٦٠؛ مستدرك الحاكم ٢: ٤٨٥؛ تحفة الإلحوذى ٩: ١٠٣؛ المعجم الأوسط ٨: ٣٤٩؛ فتح القدير ٥: ٤٣، ٢: ٥٢؛ الدر المنثور ٦: ٦٧؛ تفسير ابن كثير ٤: ١٩٦؛ تفسير القرطبي ١٦: ٢٥٨؛ زاد المسير ٧: ١٥٧.

(٤٢) وهذه الفتوى كانت لها ظروفها الخاصة بها، وقد صدرت عام ١٨٩١م على لسان الميرزا الشيرازي. وقد نصت على أن التدخين الآن حرام، ويمثابة محاربة لإمام الزمان المهدى المنتظر. وكان السبب في هذه الثورة هو منح شركة بريطانية حق استغلال التابع الإيراني لمدة خمسين عاماً. الخدعة: ١٥٤.

(٤٣) حركة المشروطة حدثت في إيران من أجل أن تكون الملكية دستورية، لا أن يكون الملك فيها حاكماً مطلقاً؛ لتقليل الظلم على أفراد الأمة، وترقية المجتمع. وتم الإعلان عن السلطنة المشروطة في إيران سنة ١٣٢٤هـ. حياة الميرزا النائيني ٦: ٦، مركز المصطفى للله.

(٤٤) عيون أخبار الرضا ١: ٣٠٧.

# قسمة الاشتراك

## مجلة الاجتهد والتجدد

### مؤسسات

### أفراد

اسم المشترك: .....  
العنوان الكامل: .....  
.....  
.....  
الهاتف: ..... فاكس: .....  
مدة الاشتراك: ..... ابتداء من: .....  
المبلغ: ..... عدد النسخ: .....  
نقداً إلى: ..... شيك مصرفى: .....  
التاريخ: ..... التوقيع: .....

## الاشتراك السنوي

سائر الدول:  للأفراد ١٠٠ دولار  للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور

(بريد)

## ثمن النسخة

لبنان ٥٠٠ ليرة  سوريا ١٥٠ ليرة  الأردن ٢.٥ دينار  الكويت ٣ دنانير  
 العراق ٣٠٠ دينار  الإمارات العربية ٣٠ درهماً  البحرين ٣ دنانير  قطر  
٣٠ ريالاً  السعودية ٣٠ ريالاً  عمان ٣ ريالات  اليمن ٤٠٠ ريال  مصر ٧  
جنيهات  السودان ٢٠٠ دينار  الصومال ١٥٠ شلنًا  ليبيا ٥ دنانير  الجزائر  
٣٠ ديناراً  تونس ٣ دنانير  المغرب ٣٠ درهماً  موريتانيا ٥٠٠ أوقية  
 تركيا ٢٠٠٠ ليرة  قبرص ٥ جنيهات  أمريكا وأوروبا وسائر الدول

الأخرى ١٠ دولارات.

# Al-Egtihad & Attagdeed

Spring 1/ 08 - 033/ ١٣ st Year – No. 4/

**Editor-in-chief:**

Haidar Hobballah

**Editor-in-Director:**

Mohamad Dohaini

**Responsible Director:**

Rabie Sowaidan

**Correspondence:**

**To the office of the Editor-in-chief**

**P.O.Box: 216 / 14 Beirut – Lebanon**

**E-mail: info@nosos.net**