

# الاجتهاد والتجديد

فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقہ الإسلامي  
العددان التاسع والخمسون والستون، السنة الخامسة عشرة،  
صيف ٢٠٢١م - ١٤٤٢هـ، وخريف ٢٠٢١م - ١٤٤٣هـ

## □ شروط النشر:

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

رئيس التحرير

محمد عباس دهبني

المدير المسؤول

ربيع سويدان

## الهيئة الاستشارية (أجديا)

الشيخ أحمد المبلغي إيران  
الشيخ حسن الصقار السعودية  
الشيخ خميس العدوي عُمان  
د. محمد خير قيرباش أوغلو تركيا  
د. محمد سليم العوا مصر

تنفيذ وإخراج

*papyrus*

تصميم الغلاف

Idea Creation



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

## المراسلات:

باسم رئيس التحرير

لبنان - بيروت - ص.ب: ٣٢٧ / ٢٥

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

البريد الإلكتروني

[mdohayni@hotmail.com](mailto:mdohayni@hotmail.com)

## التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان - بيروت، الحدث،

قرب مستشفى السان تريز، مفرق ملحمة كسّاب، خلف

المركز الثقافي اللبناني، بناية عبد الكريم وعطية،

تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

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

## □ وكلاء التوزيع:

- ◆ لبنان: دار المحجّة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الرويس، خلف محفوظ ستورز، بناية رمّال، ص.ب: ١٤/٥٤٧٩، هاتف: ٥٤١٢١١(٠٩٦١١).
  - ◆ مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩(٠٩٧٣).
  - ◆ جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٧٧٠٤٣٦٥(٠٢٠٢).
  - ◆ الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤(٠٩٧١٤).
  - ◆ المغرب: (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، ٧٠ زنقة سجلماسة.
  - ◆ العراق: ١- دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المنتبي، هاتف: ٧٩٠١٤١٩٣٧٥(٠٩٦٤). ٢- مكتبة العين، بغداد، شارع المنتبي، هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨٨١٦(٠٩٦٤). ٣- مكتبة القائم، الكاظمية، باب المراد، خلف عمارة النواب. ٤- دار الغدير، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١(٠٩٦٤). ٥- مؤسّسة العطار الثقافية، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٥٠١٦٠٨٥٨٩(٠٩٦٤). ٦- دار الكتب للطباعة والنشر، كربلاء، شارع قبلة الإمام الحسين (عليه السلام)، الفرع المقابل لمرقد ابن فهد الحلبي، هاتف: ٧٨١١١١٠٣٤١(٠٩٦٤).
  - ◆ سوريا: مكتبة دار الحسين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٢٥(٠٩٦٣).
  - ◆ إيران: ١- مكتبة الهاشمي، قم، كزرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣(٠٩٨٢٥٣). ٢- مؤسّسة البلاغ، قم، سوق القدس، الطابق الأوّل. ٣- دفتر تليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥(٠٩٨٢٥٣).
  - ◆ تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: ٨٨٣٤٣٨٢١(٠٢١٦).
  - ◆ شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات:
  - ◆ المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت:
  - ◆ بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع:
- United Kingdom, London, NW1, 1HJ, Chalton Street 88, Tel: (+4420) 73834037.

# المحتويات

## □ كلمة التحرير

◀ الوحدة الإسلامية، بين خوف التلاشي ورجاء التلاقي

محمد عباس دهيني ..... ٥

## □ دراسات

◀ رأي الأكثرية، بين الاعتبار العقلي والشرعي / القسم الأول

الشيخ مسعود إمامي ..... ١١

◀ حجية السيرة العقلانية في غير العبادات، قاعدة أولية أو ثانوية؟

الشيخ سعيد ضيائي فر ..... ٥٧

◀ الخطاب الديني والوظيفة الاجتماعية، الأساليب والضوابط وسبل الترشيح

الشيخ حسن موسى الصفار ..... ٧٧

◀ قرينة السياق ودورها في استنباط الأحكام الشرعية

الشيخ محمد حسن گلي شيردار / الشيخ سپهر كرد ..... ١٠٥

◀ عقد الصلح الابتدائي، نظرات في أدلة المشروعية وعدمها

الشيخ مسلم الداوري / الشيخ مجتبي المسعودي ..... ١٣٣

◀ آية التبليغ وأسباب نزولها، دراسة تحليلية مقارنة

د. الشيخ كامران أويسي / الشيخ عيسى محسني ..... ١٧٣

◀ مقدار المهر وتحديده، مقارنة بين الفقه الإمامي والقانون المدني الإيراني

أ. شروق فقيه / د. الشيخ محسن ملك أفضل الأردكاني ..... ٢٠٣

◀ استنطاق الآيات القرآنية، كشف لأسباب الافتراق بين العلامتين الطباطبائي

وفضل الله

الشيخ حسين جهجاه ..... ٢٣٠

◀ «حديث المقاتلة» وأثره في توليد التطرف الديني، إثارات نقدية في السند والدلالة

د. السيد زين العابدين المقدس الغريفي ..... ٢٤٨

- ◀ مباني فهم النصّ في الفكر الأصوليّ للسيد محمد باقر الصدر  
الشيخ حسنين الجمال ..... ٢٦٦
- ◀ معالم منهجية في فقه الأقليات المسلمة، وبحث في آفاقه ومآلاته الاستراتيجية  
د. العربي إدناصر ..... ٢٩٩
- ◀ قاعدة نفي خلو الوقائع من الحكم الشرعيّ، وأثرها في علم أصول الفقه / القسم  
الثاني  
الشيخ صادق اللاريجاني، بقلم: الشيخ محمد حسن القمي ..... ٣١٧
- ◀ قاعدة التسامح في أدلة السنن، ودورها في تسرب الموضوعات / القسم الثاني  
د. الشيخ حسين الخشن ..... ٣٣٧
- ◀ فلسفة الأخلاق في فكر الشهيد مطهري: الذات بين الأثم والسعادة، ومرجعية  
الضبط الأخلاقيّ  
أ. إيمان شمس الدين ..... ٣٥٦
- ◀ التربية الاجتماعية والنفسية للفرد المسلم، مطالعة في المقومات والوظيفة  
والدور  
أ. نبيل علي صالح ..... ٣٨٤
- ◀ العلوم الإنسانية في التراث العربي الإسلاميّ، بين دعوى الغياب واعتراف الحضور  
د. محمد بنعمر ..... ٣٩٦

## □ قراءات

- ◀ أحاديث «وسائل الشيعة»، تأملات في خصائص الأسانيد والمتون  
الشيخ محمد عباس دهيني ..... ٤١٤
- ◀ تأثير وتجديد كتاب «اقتصادنا»، مناقشة في ضوء تطوير منهجية الأبحاث  
الإسلامية  
د. مالك أبو حمدان ..... ٤٦١



# الوحدة الإسلامية

## بين خوف التلاشي ورجاء التلاقي

محمد عباس دهيني

مهما غالى به بعضٌ أو استخفَّ به آخرون يبقى هو العنوان الأهمّ في مسار الحركات الإسلامية الواعية، والتائقة لنجاة وخلص الأمة. ففي حمأة التحريض الطائفي والمذهبي المتبادل، والذي توسَّعت دائرته، ودخل إلى كلِّ بيتٍ، عبر شاشاتِ قنوات الفتنة وبثَّ الفرقة بين المواطنين، على اختلاف أديانهم، بل بين المسلمين أنفسهم، بل ربّما وصل الأمر إلى تحريض الأخ على أخيه في المذهب الواحد؛ لتباين في بعض الآراء والأفكار والرؤى هنا وهناك، في مثل هذه الظروف لا يجدُ الداعية والمبلِّغ مَفْرَأً من التركيز في كلِّ مناسبةٍ على موضوع الوحدة بين المسلمين، والتعايش بين أهل الأديان السماوية كافةً، وصولاً إلى التواصل بين الأمم والشعوب على اختلاف انتماءاتها العقديّة والسلوكيّة.

ألَمْ يقرأ المسلمون في كتاب الله العزيز ما يدعوهم إلى الوحدة فيما بينهم؟! فلماذا يخشون الوحدة الحقيقيّة الكاملة؟! لعلّهم يختلفون في ماهيّتها ومفهومها. فماذا تعني الوحدة بين المسلمين؟

الوحدة بين المسلمين، الماهيّة والمفهوم

تُتصوّر للوحدة الإسلامية عدّة معانٍ:

١- فالبعض يحاول ربط مفهوم الوحدة بمفهوم الأخوة، وكأنّه يستلهم ذلك من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (الحجرات: ١٠). وهذا المعنى يستلزم أن يكون المسلم سنَد المسلم في الملمات والشدائد، بعيداً

عن أيّ تحريضٍ وِعداوَةٍ وِبغضاءٍ وِعصبيَّةٍ وِصراعٍ.  
٢- وِيزهَب آخرون إلى اعتبار قوام الوحدة الإسلاميَّة في أن يكون للمسلمين جميعاً نظامُ حكمٍ واحدٌ، سواء أَسَمِيَّناه (الخلافة) أو (الدولة).  
٣- وِيشير قسمٌ ثالثٌ إلى أن معنى الوحدة الإسلاميَّة أن لا يكون هناك سُنِّيٌّ وِشيعيٌّ، بل جمعٌ من المسلمين، لا يتميَّزون عن بعضهم.  
وَأَعْتَقِدُ أَنَّ المعنيين الأخيرين هما اللذان شكَّلا وِيشكَّلان مانعاً أمام السعي الجادِّ للوحدة بين المسلمين.

- ما معنى أن يكون للمسلمين جميعاً نظامُ حكمٍ واحدٌ؟ قد يكون هذا الطَّرْح - للوهلة الأولى - جَدَّاباً، ولكِنَّه بعد تأمُّلٍ وِتفكيرٍ سيُشكِّلُ هاجساً مخيفاً لكلِّ مَنْ يرى أَنَّهُ أَقْلِيَّةٌ عَدَدِيَّةٌ يَمكُنُ أن تَذوب وِتتلاشى في مثل نظامٍ كهذا.  
إِذَنْ فَلْيَبْقِ الشُّعْرُ، وَلَكِنْ لا لَأَيِّ تَرْجَمَةٍ عَمَلِيَّةٍ لَهُ.  
- ماذا يعني أن لا يكون هناك شيعيٌّ وِسُنِّيٌّ؟ هذا يعني دعوةً غيرَ صريحةٍ لتخلِّي السُنِّيِّ عن معتقداته والأحكام الشرعيَّة التي نشأ عليها، وورثها عن أسلافه منذ زمنٍ بعيدٍ.

وهكذا هي دعوةٌ مبطنَةٌ للشيعيِّ كي يتخلَّى عن منظومته الفكريَّة، في العقيدة والشريعة، مُهْمِلاً كُلَّ ما بذله العلماءُ الماضون من جُهدٍ في تأسيسٍ وِتأصيلٍ هذه الأفكار والمبادئ.

إِذَنْ سَيَسْوَدُ جِراءُ هذا التفسير للوحدة الإسلاميَّة هاجسُ الفناء والتلاشي والقضاء الاختياريِّ على الذات، وبالتالي لم ولن نشهد جُهداً كافياً لتحقيق الوحدة الواقعيَّة بين المسلمين.

وَالْحَقُّ أَنَّ الوحدة الإسلاميَّة ليست بالمعنيين المذكورين.  
فَنَحْنُ اليوم نعيش عصر الدُولِ المستقلَّة، ولا أَفُقَ لَأَيِّ حَدِيثٍ عن دولةٍ إسلاميَّةٍ واحدة، أو نظامٍ خلافةٍ شاملٍ لكلِّ بلاد المسلمين.  
كما أَنَّ الشيعيِّ لَنْ يتخلَّى عن تشيُّعه، وكذلك السُنِّيُّ. وليس مطلوباً منهما ذلك.

وإنَّما كانت الدعوة إلى الوحدة بين المسلمين، والتعايش بين أهل الأديان

● الوحدة الإسلامية، بين خوف التلاشي ورجاء التلاقي

كافةً، والتواصل الحضاري بين البشر جميعاً، لبناء مجتمعٍ يقلُّ أو يكاد ينعدم فيه الخلاف، وإن بقي الاختلاف، وتزول منه الصراعات والحروب.

إذن ليس المطلوب أن نتناسى ما نختلف فيه، كمسلمين، أو كأتباع مذهبٍ واحدٍ نختلف في عقيدةٍ هنا وحكمٍ شرعيٍّ هناك، وإنما المطلوبُ تنظيماً هذا الاختلاف، بحيث لا يؤدي إلى الخلاف والتقاتل، والتلاعن، والتكفير، والتضليل، والتراشق بالثُّهْم. وأغلبها باطلٌ، وليس بثابتٍ على الطَّرَف الآخر، وإنما هي نتاج الوَهْم والاشتباه والخطأ في الفَهْم؛ بسبب العصبية المقيتة ..

إنَّ الاختلاف في الرأي والاجتهاد حقٌّ مشروعٌ، ما لم يكن قبالة نصٍّ إلهيٍّ أو نبويٍّ أو وُلويٍّ معصومٍ، فينبغي أن يُتَّبَع.

ولكنَّ الممنوع والمحظور أن يَصِلَ الاختلاف إلى حالةٍ من الخلاف والتخالف والتخلف، بحيث يتنافرون، ويتقطَّعون أمرهم، ويقْتُلُ بعضهم بعضاً.

وقد يسأل البعض: إلامَ تهدفون من الدعوة إلى الوحدة الإسلامية؟ أليس انتصارُ هذا المذهب أو ذاك، وكلُّ يعتبر نفسه على حقٍّ وهدى، كافياً لبناء المجتمع الصالح المرضيِّ لله عزَّ وجلَّ؟

### الهدف من تحقيق الوحدة الإسلامية

هي أهدافٌ كثيرةٌ، ولكننا سنتناول ثلاثةً منها على وجه الخصوص؛ لأهميتها:

١- بناء الإنسان الصالح والمجتمع السوي: فمن النادر أن نشهد إنساناً صالحاً ورعاً في مجتمعٍ مليءٍ بالعداوة والحقد والعصبية، وصولاً إلى حدِّ التلاعن والتكفير والتضليل وتبادل الثُّهْم، واختتاماً بالضرب أو الجرح أو القتل.

في مجتمعٍ كهذا يصعب أن يسلم للإنسان دينٌ أو خُلُقٌ أو فكرٌ. فالفعل سيقابله ردةٌ فعلٍ - وهذا طبعٌ إنسانيٌّ -، ثم تتجرُّ الأمور إلى ما لا تُحمدُ عقباه، في الدنيا والآخرة.

حين يتمَّ الافتراء على قومٍ، فينسب إليهم ما لم يقولوه أو يفعلوه، أو تُحرَّف وتُقَطَّع كلماتهم، لتظهر في أشنع صورةٍ، وأقبح طرْح، فمن الطبيعي جداً أن تجد من هؤلاء كثيراً يسعون للبحث عن بعض السَّقَطات والزَّلَّات عند الطَّرَف الأول. وهكذا

تشتعل الحربُ الكلاميةَ بينهم، ولا تخلو في أغلب الأحيان من تجريحٍ وتشكيكٍ ولعنٍ وشتمٍ. فهل هذا هو مظهر المجتمع الإسلاميِّ الصالح؟!؟

من هنا نفهم لماذا وقف أمير المؤمنين عليُّ بن أبي طالب عليه السلام، وقد سمع بعض أصحابه في صفين يسُبُّون أهلَ الشَّام، وقف لينهاهم عن فعلهم هذا. أيقَاتلهم ويمنعُ سيَّهم؟! نعم، لأنَّ المعركة ستضع أوزارها عاجلاً أو آجلاً، وهو يريد أن يبقى لأفراد المجتمع الإسلاميِّ بعد المعركة بقيَّةً من صلاحٍ وورعٍ وأخلاقٍ، ولذلك قال عليه السلام لأصحابه: «إني أكره لكم أن تكونوا سبَّابين، ولكنكم لو وصفتم أعمالهم، وذكرتم حالهم، كان أصوبَ في القول، وأبلغَ في العذر، وقلتم مكانَ سبِّكم إيَّاهم: اللهم احقنْ دماءنا ودماءهم، وأصلحْ ذاتَ بيننا وبينهم، واهدِهِم من ضلالتهم؛ حتى يعرف الحقَّ من جهله، ويرعوي عن الغيِّ والعدوان من لهج به» (نهج البلاغة ٢: ١٨٥ - ١٨٦).

وفي كلامه عليه السلام هذا إشارةٌ إلى لزوم حصر الخلاف بالفعل، فلا يتعدى إلى الفاعل، فالخصومة والمواجهة إنما هي للفعل نفسه، وأمَّا الفاعل فهو امرؤ قد أخطأ، ونحاول إصلاحه، لا إسقاطه.

٢. الحفاظ على الاحترام بين الأمم: فلا يعتقدنَّ أحدٌ أن سائر الأمم تميِّز بين مذهبٍ وآخر في الأمة الإسلامية. فهم يتعاملون معنا على أننا واحدٌ لا يتجزأ.

وهذا ما شهدناه في ما قام به بعض الحاقدين من رسومٍ مسيئةٍ للنبي صلى الله عليه وآله، أو إنتاج أفلامٍ تחדش في سلوكه الشخصي والتبليغي.

وبعض الذي ذكره موجودٌ في بعض تراثنا الحديثيِّ غير النقيِّ، تراث السنة والشيعه على السواء. ولكن هل ميِّز أولئك الحاقدون بين مذهبٍ وآخر، أو بين منظومةٍ فكريةٍ هنا وأخرى هناك؟ أبداً، فهذه بنظرهم سلوكياتُ نبيِّ الإسلام والمسلمين، بجميع مذاهبهم وفرقهم. ولذلك سنُّوا حملةً شعواءً على كلِّ ما يمتُّ إلى الإسلام بصِلَةٍ، ولو لم يكن يرتضي مثل تلك السلوكيات المنسوبة كذباً وزوراً إلى نبيِّنا الأكرم محمد صلى الله عليه وآله.

أمَّا لو كانت الوحدة الإسلامية قائمةً بحق بين المسلمين، وكانوا قد تباحثوا وتجاوزوا فيما بينهم، بهدوءٍ ورويةٍ، وبعيداً عن أيِّ عصبيةٍ، في صحَّة نسبة هذه الأخبار

• الوحدة الإسلامية، بين خوف التلاشي ورجاء التلاقى

. التي لا نشكّ للحظة أنّها موضوعةٌ مدسوسةٌ .، لكانوا قد أزالوها من الكتب،  
وسدّوا الباب مُحْكَمًا أمام كلِّ حاقِدٍ، يستهدف الإساءة للإسلام وأهله.  
٣. تحقيق الانتصار على الأعداء: وهذا لا يمكن أن يكون إلا بتضافر الجهود،  
ورصِّ الصفوف، ووحدة الموقف في القضايا الكبرى، التي تمسُّ أمن المجتمع  
الإسلامي أو اقتصاده أو سياسته.

### آليات ترسيخ الوحدة الإسلامية

لا يكفي أن ندعو إلى الوحدة بين المسلمين، وأن نعقد المؤتمرات بين فترة  
وأخرى؛ إذ ليس للدعوة إلى الوحدة الإسلامية أيُّ قيمةٍ ما لم تقتنرْ بالعمل الجادّ  
لتحقيق هذه الوحدة في الخارج.

ولأجل تحقيق وترسيخ هذه الوحدة لا بدّ من اعتماد آلياتٍ خاصّة، تتوفّر على  
حظٍّ من النجاح في هذا المجال. وأهمُّ تلك السُّبُل:

١. تصفية القلوب والنوايا: فمن المهمّ جدًّا أن يُحسِّن المسلمون الظنَّ ببعضهم،  
ويحمل كلُّ منهم أخاه على مئآت المحامل الحسنة، التي لن يفقدها في كلِّ موقفٍ  
وحدَثٍ.

ومن المفيد جدًّا في مجال ترسيخ الوحدة الإسلامية أن يتحلّى المسلم بصفة أن  
يُحِبُّ لأخيه ما يُحِبُّ لنفسه، ويكره له ما يكره لها. فكما يكره كلُّ إنسانٍ أن  
يفتري عليه الآخرون ما لم يقله أو يعملّه فعليه أن يتحرّى كامل الدقّة في ما ينقله عن  
الآخرين من قولٍ أو فعلٍ؛ كي لا يقع، ولو من حيث لا يريد؛ بسبب التعصّب والرغبة  
في التشفيّ وردّ العدوان إذا كان، في محذور النُّقل الخاطئ أو المجتزأ. وهو ما يزيد  
الشُّرْح، ويعمّق الهُوة، ويثير البلبال والقلق، وربما كانت فتنةً من كلمةٍ. فمنّ  
يتحمّل المسؤولية؟

٢. العودة إلى ضوابط وحدود القرآن: فعندما دعا القرآن الكريم للحوار بين  
الأديان، وهو أوّل مَنْ دعا إلى ذلك. وللأسف فقد انحرف اليوم عن مساره الصحيح .،  
وضع ضوابط لهذا الحوار، ومنع من تجاوزها، حيث قال: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكُتَابِ تَعَالَوْا  
إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا

بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾ (آل عمران: ٦٤)، وقال أيضاً: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٦).

فلا بُدَّ من الالتزام بهذه الضوابط، في حوار الأديان، وحوار المذاهب، وحوار الفرق والمِلل والنحل.

٣- إظهار المشتركات ومساحات التوافق: وهي كثيرة جداً، فلا تقاربهـا - عدداً وسعةً - موارد الاختلاف، ولكن ذلك يحتاج إلى وعي رسالي، وبصيرة إيمانية، وتخطيط هادف، وجهد كبير، ولا سيما في المجالات العلمية، كالأبحاث والدراسات المقارنة، التي تسلط الضوء بوضوح على مساحات التوافق في العقيدة والشريعة، والجذور المشتركة لكثير من القواعد والمبادئ التي يؤمن بها هذا الفريق أو ذاك.

وفي هذا السياق لا بُدَّ من التبيه والتحذير من أبواق الفتنة، سواءً كانوا أشخاصاً أو جمعيات أو إذاعات أو قنوات تلفزيونية، الذين لا همَّ لهم، بل هي وظيفتهم الحرام وغير الشرعية، التي يتقاضون الأجر عليها، لإثارة النعرات بين السنة والشيعة، وبين هذا المرجع وذاك، وبين المسلمين والمسيحيين، وبين الشرق والغرب، وبين العرب والفرس، وما إلى ذلك.

إنهم أبواق الفتنة، إنهم أعوان إبليس، فلا يجوز الاستماع إليهم، ف «مَنْ أَصْنَعِي إِلَى نَاطِقٍ فَقَدْ عَبَدَهُ؛ فَإِنْ كَانَ نَاطِقٌ يُؤَدِّي عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَقَدْ عَبَدَ اللَّهَ؛ وَإِنْ كَانَ نَاطِقٌ يُؤَدِّي عَنِ الشَّيْطَانِ فَقَدْ عَبَدَ الشَّيْطَانَ» (الكليني، الكافي ٦: ٤٣٤، حديث الإمام الجواد عليه السلام).

# رأي الأكثرية

## بين الاعتبار العقلي والشرعي

. القسم الأول .

الشيخ مسعود إمامي (\*)

ترجمة: د. حسن طاهر / د. علي الرضا عيسى

### مقدمة

في عالم اليوم أصبح الرجوع إلى الرأي العام، وتفضيل رأي الأكثرية في اتخاذ القرارات الجماعية، قيمة عالمية. في أغلب الدول يتم اختيار نوع الحكومة، القانون الأساسي، أعلى منصب في الدولة، أعضاء مجلس النواب، بناءً على رأي الأكثرية. اتخاذ القرار في المجالس والمجامع يتم أيضاً على أساس تفضيل رأي الأكثرية. قاعدة اعتبار رأي الأكثرية سارية حتى في الكثير من التجمعات الصغيرة والعائلية. وأعضاء مجمع ما يعملون برأي الأكثرية في الأمور الخلافية التي تخص الأعضاء، وذلك بعد أخذ آراء الجميع.

ونظام الجمهورية الإسلامية أيضاً ليس مستثنى من هذه القاعدة. وتتخذ أهم القرارات الجماعية فيها، مثل: اختيار نوع الحكومة، القانون الأساسي، الولي الفقيه، رئيس الجمهورية، ونواب مجلس الشورى الإسلامي ومجلس الخبراء، على أساس اعتبار رأي الأكثرية.

واليوم، تعتبر وجهة نظر الإسلام حول الرجوع إلى الرأي العام، وتفضيل رأي الأكثرية، ومجال اعتمادها، الشغل الشاغل للكثير من المسلمين. وقد أنجز المفكرون المسلمون وغير المسلمين أبحاثاً مختلفة في هذا المجال، وقدموا وجهات نظر

---

(\*) باحث في الفقه الإسلامي والدراسات القانونية المعاصرة، وباحث في مؤسسة دائرة المعارف لفقهاء أهل البيت (عليهم السلام). له كتابات علمية متعددة.

متباينة أيضاً في هذا الصدد.

إن الوصول إلى وجهة نظر الإسلام في هذا الشأن مسألة في غاية الأهمية بالنسبة إلى الشعب الإيراني ونظام الجمهورية الإسلامية، الذين يحاولون أن يعيشوا في ظل حكومة قائمة على تعاليم الإسلام.

في ما يتعلق باعتبار أو عدم اعتبار رأي الأكثرية يوجد قولان على الأقل: مؤيد؛ ومعارض. ولكن بتأمل وجهات نظر المؤيدين والمعارضين نستنتج أن لديهم قواعد مختلفة، ولا يمكن اعتبار جميع الموافقين أو المخالفين أصحاب نظرية واحدة. ربما بحسب رأي البعض يكون رأي الأكثرية معتبراً وصحيحاً من جهة، وغير معتبر من جهة أو جهات أخرى. لذلك تلعب الأسس والمرتكزات التي يعتمدون عليها دوراً رئيساً في تحليل وجهات النظر، وما يتبعها من نقد ودراسة لها. ومن هذا المنطلق يجب مناقشة وجهات النظر بناءً على المبادئ والمرتكزات.

إن أهم الأسس التي تقوم عليها صحة الأخذ برأي الأكثرية هي الحق في تقرير المصير، وتوضيح الحقائق، الشرعية الدينية، المصلحة والقبول. ويمكن أن يكون مستند صحة رأي الأكثرية، وفق كل واحد من هذه الأسس، إما دليلاً عقلياً أو دليلاً نقلياً.

وقد سعينا في هذه المقالة إلى إثبات هذا الادعاء، وهو أن مبدأ حق تقرير المصير، القائم على أدلة عقلية وشرعية محكمة، هو المبدأ المتين الوحيد الذي يستطيع تبرير أكثر حالات الاعتماد على الرأي العام في أغلب مجتمعات اليوم، لا كلها.

كما سعينا إلى بيان أن عدم اهتمام أكثر أصحاب النظر بهذا المبدأ، وأن إبداءهم آراءهم حول اعتبار رأي الأكثرية أو عدمه على أساس سائر المبادئ - وخصوصاً مبدأ كشف الحقيقة -، يتسبب في تشويش المباحث المتعلقة بهذا الموضوع. وعلى هذا الأساس، فإن تبين المبادئ والمنطلقات المختلفة لأصحاب الرأي حول اعتبار رأي الأكثرية أو عدمه، وتبيين مقتضيات كل واحد من هذه المبادئ، وتفكيكها؛ تجنباً لخلط المباحث العلمية بشأن هذا الموضوع، هدف مهم آخر نسعى لتحقيقه في هذه المقالة.



• رأي الأكثرية، بين الاعتبار العقلي والشرعي / القسم الأول

والنقطة الأهمّ التي تشبّتها هذه المقالة أن معظم أصحاب النّظر في مجال الفقه والفكر الإسلامي قاموا - وفقاً لمبدأ كشف الحقيقة - بإنكار اعتبار رأي الأكثرية. وادّعوا أن رأي الأكثرية لا يكشف عن الحقيقة، فقد تكون أقلية مجتمع على حق، والأكثرية على باطل، فلا يجدر في اتخاذ القرارات الجماعية العمل برأي الأكثرية. وادّعاء هذه المجموعة من العلماء عدم اعتبار رأي الأكثرية قائم على مبدأ كشف الحقيقة. وهذا الادّعاء، على أساس هذا المبدأ، صحيح ومنطقي؛ إلا أن الأمر الذي غفلوا عنه أن أكثر حالات الاعتماد على الرأي العام في مجتمعات اليوم ليست لأجل كشف الحقيقة؛ بل لأن الناس أنفسهم يجب أن يقرّروا لحياتهم، ولا يمكن لشخص ما إجبارهم على فعل شيء ضد إرادتهم، وإن كان ما يقومون به غير صحيح. وقد عبّر عن هذا المبدأ بحق تقرير المصير، وآليته التنفيذية في اتخاذ القرارات الجماعية الاستفتاء العام، وتفضيل صوت الأغلبية.

ولإثبات هذا الادّعاء سوف نتطرّق أولاً إلى شرح المفاهيم ذات الصلة، ومن ثمّ نناقش هذه الأسس الخمسة بشكل عقلائي. وسيتمّ شرح النتائج المنطقية لصحة رأي الأكثرية بناءً على تلك الأسس. وفي المرحلة التالية سنثبت اعتبار رأي الأكثرية من وجهة نظر القرآن الكريم وسيرة المعصومين عليهم السلام على أساس مبدأ حقّ تقرير المصير، وعدم اعتباره على أساس مبدأ كشف الحقيقة.

### مفاهيم البحث، شرح وتوضيح

قبل طرح ودراسة المباني المختلفة حول اعتبار رأي الأكثرية من الضروريّ شرح بعض المفاهيم والمصطلحات، وأيضاً وصف بعض أبعاد البحث.

#### ١- الحرّية التكوينية والحرّية التشريعية

تواجه الإرادة الإنسانية نوعين من المنع والجبر: الأول: منع عيني وتكويني، يعيق الإنسان عن العمل وفق رغباته بالإكراه والإجبار. وهذا النوع من المنع يكون أحياناً بقطع طرق العمل الاختياري أمام الإنسان؛ وأحياناً أخرى بإجباره على عمل لم يختاره. وفي كلتا الحالتين يُقال له: إجبار، حيث يكون الفاعل فاقداً للاختيار والقصد.

وأحياناً يتحقق العائق الخارجي بالتهديد بالعقوبة. وفي هذه الحالة، ورغم أن الفاعل يتمتع بإرادة الاختيار، فإن القيام بالفعل أو تركه ليس مما يرغب فيه، ويُقال عن هذا المنع: «إكراه». وفي كلتا الحالتين تواجه حرية الإنسان عائقاً خارجياً، وبعبارة أخرى: يتم سلب حرّيته.

**القسم الثاني** من سلب الحرّية من الإنسان هو المنع والجبر القانوني والاعتباري. وفي هذه الحالة قد لا يكون هناك أيّ مانع خارجي وعيني، ويصدر الفعل طوعاً وعن رضا وقبول، ولكن هناك قواعد وقوانين إجبارية تقف عائقاً اعتبارياً وقانونياً لإرادة الإنسان الحرّة، وتأمّره بالقيام بالأعمال أو عدم القيام بها. ومنشأ القوانين الإجبارية يمكن أن يكون العقل أو الشرع أو العرف أو الحكومة أو أيّ شيء آخر.

وبالنظر إلى هذين النوعين من العوائق التي تعترض إرادة الإنسان الحرّة يمكن تقسيم الحرّية إلى قسمين: حرّية تكوينية؛ وحرية تشريعية. النقطة المقابلة للحرّية التكوينية هي الإجبار والإكراه الواقعي والعيني؛ والنقطة المقابلة للحرّية التشريعية هي القانون والقواعد الموضوعية. إذن فالفرد أو المجتمع الذي لم يُجبر أو يُكره على القيام بالفعل أو تركه لديه حرّية تكوينية بالنسبة إلى هذا الفعل أو تركه، والفرد أو المجتمع الذي لم يُلزم القيام بالفعل أو تركه وفق نظام اعتباري تشريعي وقانوني لديه بالنسبة لهذا الفعل أو تركه حرّية تشريعية.

إن الخلط الواقع بين هذين المفهومين لدى الكثير من أصحاب النّظر، وبالتّبع لدى عامّة الناس، أدّى إلى الكثير من سوء الفهم. وعلى سبيل المثال: إن كلمة «حرّية» في جملة «الإسلام مع الحرّية» مشترك لفظي بين هذين المعنيين لأيّ الحرّية التكوينية والحرّية التشريعية، ولذلك هي مُجمّلة، وبحاجة إلى تحديد أيّ المعنيين هو المقصود؟ فإذا كان المقصود من كلمة «حرّية» في هذه الجملة هي الحرّية التشريعية فمعنى ذلك أن الإسلام يفتقد إلى القوانين الإجبارية في كلّ المجالات الفردية والاجتماعية، أو في أكثرها؛ وإذا كان المقصود هو «الحرّية التكوينية» فمعنى ذلك أن الإسلام، ورغم توفّره على قوانين إجبارية في كلّ المجالات الفردية والاجتماعية، أو في أكثرها، ولكنّه لم يجبر الناس على اتّباعها.

المعنى الثالث الذي يُراد من الحرّية أحياناً هو صفة الاختيار لدى الإنسان، وهو

• رأي الأكثرية، بين الاعتبار العقلي والشرعي / القسم الأول

المقصود من هذه الجملة «الإنسان خُلِقَ حرّاً». وأصحاب الجبر هم الذين يعترضون على هذا المعنى؛ إذ إنهم ينكرون صفة الاختيار لدى الإنسان. والحرية بهذا المعنى لا يمكن لأحد غير الله سلبها من الإنسان. الفرد أو النظام الطاغي يمكنه فقط أن يمنع الإنسان من العمل بمقتضى صفة الاختيار لديه، ويجبره على القيام بعمل ما، وبعبارة أخرى: يسلب حرّيته التكوينية، ولكنه لا يستطيع أن يسلب منه هذه الصفة الكمالية، وهي الاختيار، ويحوّله إلى كائن غير مختار، كالجملادات. ولن يتمّ بحث هذا المعنى في هذا المقال، وإنما قبوله من الفرضيات المسلّمة له.

## ٢- الحكومة المنشودة والحكم النهائي

في مسألة تحديد الحاكمة السياسية لمجتمع ما ينبغي الفصل بين مرحلتين:

**الأولى:** هي تقديم نموذج حكوميّ ملائم.

**الثانية:** تعيين الحكم النهائي في حالات اختلاف الناس في تحديد الحكومة

المنشودة.

في المرحلة الأولى يكون الحديث عن الحقّ والباطل، والجيد والسيئ، لنظريّة ما في الحكومة. في هذه المرحلة من الممكن أن يقترح البعض الحكومة الإسلامية؛ والبعض الآخر نماذج أخرى للحكومة. ولكن ما من شكّ في أنه من النادر أن يتفق الجميع على حكومة واحدة، أي يتمّ التوصل إلى نموذج معين من الحكومة وكلّ ما يتعلّق بها من خلال الاتفاق بين الأطراف المختلفة.

وهنا نكون بحاجة إلى المرحلة الثانية، أي بعد وجود الاختلاف بين الناس في تحديد نموذج مناسب للحكومة، أو أيّ شيء يتعلّق بالسيادة على المجتمع، فنحن بحاجة إلى حل عقلائي وأخلاقي للخروج من النزاعات، وتعيين تطبيق نموذج حكومي من بين النماذج المتنازع عليها. هذا الحلّ العمليّ هو (الحكم النهائي) في حالات الخلاف بين الناس. وهناك أيضاً فصلٌ بين هاتين المرحلتين في أيّ قرار جماعيّ محلّ نزاع. تتمثّل الخطوة الأولى من تحديد القرار الأفضل؛ والخطوة الثانية هي تحديد حلّ لتقديم أحد القرارات المعروضة من أجل تنفيذه.

تحديد وقبول حكم «الحكم النهائي» في القرارات الجماعية في المجتمع يدلّ

على الالتزام بقواعد اللعبة في الحياة الاجتماعية. في لعبة رياضية يتعلق الأمر أحياناً بالسلوك الصحيح أو الخاطئ للاعب. قد تكون هناك آراء مختلفة في هذه المرحلة، لكن التخطيط لهذه الآراء ومناقشتها لن يؤدي بحد ذاته إلى تشكيل لعبة سياسية سلمية ومنضبطة، بل يحتاج إلى «حَكَم» حتى يصبح حكمه - بغض النظر عما إذا كان مقبولاً من أي من الطرفين -، فصلاً في الخلافات.

هدف الناس في الحياة الاجتماعية هو أيضاً التمتع بفوائد العيش مع الآخرين، وهذا لن يتشكل إلا في حياة اجتماعية سلمية. ومن هذا المنطلق فإن المجتمع - وبغض النظر عن جميع الاختلافات الموجودة في رؤاه الاجتماعية - يحتاج إلى «حَكَم نهائي» متفق عليه من قبل الجميع، ويكون رأيه فصل الخطاب في الخلافات.

يجب أن يتمتع الحَكَم النهائي لمجتمع ما بخصلتين؛ حتى لا تؤدي الخلافات الناشئة فيه إلى انهياره وتصدع النظام والحياة السلمية:

**الأولى:** أن يكون محل اتفاق الجميع، لأنه إذا لم تقبل جماعة ما - وإن كانت أقلية - بحكمه فإن معارضتها العملية لرأي الحَكَم قد تفسد الأمر، وتزعزع نظام المجتمع. لذلك في مجتمع توجد فيه مذاهب مختلفة، وأفكار وأديان شتى، لا يمكن لأي منها أن يكون حكماً نهائياً؛ لأن المختلفين مع ذلك المذهب والفكر لن يقبلوا بحكمه.

**الثانية:** يجب أن يكون رأي الحَكَم النهائي واضحاً ودقيقاً، بحيث لا يؤدي تشخيص رأيه إلى حدوث اختلاف، وإلا فلن يكون هو الحَكَم النهائي، وستكون هناك حاجة لحَكَم آخر حتى يحدد رأيه.

لنفترض أن أفراد المجتمع كلهم مسلمون، ويقبلون بالقرآن الكريم كحَكَم بينهم، ولكنهم يختلفون في فهمهم للقرآن، ففي هذه الحالة ستنشأ الخلافات مرة أخرى، وستكون هناك حاجة لحَكَم آخر؛ لحل مشكلة الخلافات بين أفراد المجتمع<sup>(١)</sup>.

### ٣- الحدان الأدنى والأقصى من الديمقراطية

يرتبط مفهوم الديمقراطية في الثقافة السياسية لمجتمعات اليوم ارتباطاً وثيقاً

• رأي الأكثرية، بين الاعتبار العقلي والشرعي / القسم الأول

بمسألة صلاحية وسيادة رأي الأكثرية. ومن هنا نشهد اليوم العديد من الحوارات العلمية بين المفكرين المسلمين التراثيين والحدائويين فيما بينهم من ناحية، وبين الحدائويين غير المتديين من ناحية أخرى، حول قبول أو رفض الديمقراطية، وأيضاً حول موافقتها أو مخالفتها للإسلام. وترجع الكثير من هذه الاختلافات إلى غياب تفسير صحيح للمفاهيم المختلف عليها. ومن أجل الوصول إلى جواب صحيح في هذا الشأن يحتاج مفهوما «الإسلام» و«الديمقراطية» إلى شرح وتفسير واضحين.

فالإسلام في مقام الثبوت ظاهرة عينية وواحدة، ولا مجال للاختلاف فيه؛ أما في مقام الإثبات فقد قُدمت قراءات مختلفة. إن شرح مفهوم «الإسلام» في أبحاث توافق الإسلام والديمقراطية، مع الإشارة إلى تفسيرات مختلفة للإسلام في العالم المعاصر، قد تمّ بشكل أو بآخر، وبُذلت جهود في هذا الصدد.

تفتقر الديمقراطية إلى الواقع العيني والتاريخي، أو على الأقل في هذا البحث لا يقصد واقعها العيني والتاريخي، وفي مورد واقعها العلمي أيضاً لا يمكن التوصل إلى مفهوم واحد متفق عليه. وفي هذا الجانب تتشابه مع الإسلام<sup>(٢)</sup>. ولعدم التوافق على معنى واحد للديمقراطية - جذوره في العالم الغربي، المكان الذي نشأت فيه - يرى الغربيون أيضاً أن عدم وجود تعريف واضح للديمقراطية يمثل مشكلة رئيسة في الخطاب الأكاديمي<sup>(٣)</sup>.

إن أحد المصاديق الشائعة للاختلاف في معنى «الديمقراطية» هو التردد في تحديد معناها بين الحد الأدنى، أي «حكم رأي الأكثرية»، ومفاهيم الحد الأقصى، التي ظهرت كلواحق لـ «حكم رأي الأكثرية»، وهي من قبيل: «حقوق الإنسان»، و«الحرية»، وخاصة «حرية التعبير»؛ و«احترام حقوق الأقليات».

وقد ذكر بعض الليبرالية؛ والبراغماتية؛ والنسبية؛ وأصالة العقود، وأصالة الموافقة العامة؛ وأصالة المساواة، والاستقلالية الفردية، وأصالة القانون، والمواطنة، والسيادة، وحقوق الإنسان، باعتبارها الأسس الفكرية للديمقراطية<sup>(٤)</sup>.

هذا الشك في مفهوم الديمقراطية في كثير من الحالات تسبب في سوء فهم في هذا البحث العلمي المهم. إيجاد مفهومي: «الحد الأدنى من الديمقراطية»؛ و«الحد الأقصى من الديمقراطية»، الذي شاع في هذه الأيام<sup>(٥)</sup>، يُعتبر جهداً جديراً بالاهتمام؛

لإزالة الغموض الموجود في مفهوم «الديمقراطية». يشير مصطلح «الحد الأدنى من الديمقراطية» إلى مجرد سيادة رأي الأكثرية، ويشير «الحد الأقصى من الديمقراطية» إلى سيادة رأي الأكثرية مع الالتزام بـ «حقوق الإنسان»، «حرية التعبير»، «احترام حقوق الأقليات»، وغيرها من المفاهيم المماثلة.

إذا كانت أغلبية المجتمع تريد حكومةً متطرّفة وسلطوية، وجاءت هذه الحكومة وفقاً لإرادة الشعب، فهناك «حدٌّ أدنى من الديمقراطية» في ذلك المجتمع، أي سيادة رأي الأكثرية؛ لكن «الحد الأقصى من الديمقراطية» يعني سيادة رأي الأكثرية، مع احترام حقوق الإنسان والحريّات الفردية وحقوق الأقليات، وهو غير موجود. ويُعبّر عن «الحد الأدنى من الديمقراطية» بدون «الحد الأقصى من الديمقراطية» بـ «استبداد الأكثرية».

هناك أبحاث وآراء مختلفة بين الفلاسفة الغربيين، من أمثال: كانط، روسو، جون رولز وهابرماس، حول تحدّي «استبداد الأكثرية». برأي بعض المفكرين الذين يميلون إلى المدرسة الوضعية القانونية، كـ (روسو)، القوانين المعتبرة هي القوانين التي وضعها البشر، ووافقوا عليها، وكلّ قاعدةٍ أو قانونٍ أو معيار خارج إطار إرادة الأكثرية فلا اعتبار له. إذن فإن رأي روسو هو مشروعياً «استبداد الأكثرية». ولكنّ حسب رأي الفلاسفة الذين اختاروا مدرسة القانون الطبيعي، كـ (كانط)، فإن هناك قوانين من خارج الإرادة العامة، ولها اعتبارٌ ومشروعيةٌ، ولا يحقّ للأكثرية نقض تلك القوانين. وعليه فإن نتيجة هذا الرأي عدم مشروعية «استبداد الأكثرية»<sup>(٦)</sup>.

وفي قبول أو عدم قبول «الحد الأدنى من الديمقراطية» أو «الحد الأقصى من الديمقراطية» يجب التمييز بين مرحلتي البحث التي تمّت مناقشتها في ما تقدّم، وهما: أولاً: اختيار نموذج الحكم المرغوب فيه؛ وثانياً: إيجاد طريقة عملية للخروج من الاختلافات بين الناس في صنع القرار الجماعي، وبعبارةٍ أخرى: هناك فرقٌ بين ديمقراطيةٍ تمثّل قيمةً ذات أهداف اجتماعية وتاريخية وديمقراطيةٍ تمثّل طريقةً وآلية فاقدة لأيّ هدفٍ اجتماعي وتاريخي.

إذا كانت «الديمقراطية بحدّها الأقصى» - وبغضّ النظر عن كون مفاهيمها الداخلية، كـ «حقوق الإنسان» و«حرية التعبير» و«حقوق الأقليات» ونحوها، مقبولةً

• رأي الأكثرية، بين الاعتبار العقلي والشرعي / القسم الأول

ويمكن الدفاع عنها . إذا كانت في صدد نفي «الديمقراطية في حدّها الأدنى» بصفتها «الحكم النهائي» فستكون في هذه الحالة نظريّة غير عقلانيّة ومتناقضة بطبيعتها؛ بسبب الخلط الحاصل بين تلك المرحلتين اللتين سبق ذكرهما.

لم يلتفت بعض المدافعين عن هذا الرأي إلى حقيقة أنه من أجل إقامة حكومة صحيحة في المجتمع يجب الإجابة عن السؤالين المذكورين بجوابين منفصلين، لا أن نعطي جواباً واحداً لكليهما.

**السؤال الأوّل:** ما هو نموذج الحكم الصحيح والأجدر؟

**السؤال الثاني:** ماذا يجب أن نفعّل إذا لم يوافق أفراد المجتمع على قبول نماذج مختلفة من الحكم؟

وللإجابة عن السؤال الأوّل يمكن للجميع التعبير عن وجهة نظرهم التي يرغبون بها.

ولكن في الإجابة عن السؤال الثاني لا يحقّ لأحدٍ إقحام افتراضاته التي اختارها في نموذج الحكم في حال لم يوافق عليها الآخرون؛ لأنه في هذه الحالة سوف تتكرّر الخلافات، ولا يمكن أن تكون الإجابة هي الحكم النهائي لحلّ النزاع. وعليه يمكن أن تكون «الديمقراطية في حدّها الأقصى» إجابةً عن السؤال الأوّل، ولكن لا يمكنها أن تكون إجابةً عن السؤال الثاني.

وبعبارةٍ أخرى: إذا كانت غالبية المجتمع لا تقبل مفاهيم «حقوق الإنسان» و«حرية التعبير» و«حقوق الأقليات» وفق تفسير العالم المعاصر فما العمل في هذه الحالة، بناءً على «الديمقراطية في حدّها الأقصى»؟ هل يجب فرض «حقوق الإنسان» و«حرية التعبير» و«حقوق الأقليات» على الناس، إذا كانت تخالف ميولهم؟ في هذه الحالة ستضيع «سيادة رأي الأكثرية»، التي هي جزءٌ من هذا الرأي، وسيتمّ تشكيل الحكم الديكتاتوري للأقلية، وبالنتيجة فقدان الديمقراطية، سواء كانت في حدّها الأقصى أو الأدنى.

إذا كان جواب مؤيدي نظرية «الديمقراطية في حدّها الأقصى» هو أن هذه المفاهيم لن تُفرض على المجتمع، وسيتمّ تشكيل الحكومة بدون هذه المفاهيم، فإن نظريتهم هي نظرية «الديمقراطية في حدّها الأدنى»، التي تجعل من رأي الأكثرية

معياراً في قبول نماذج مختلفة من الحكم، مهما تكن تلك الأكثرية معارضة لـ «حقوق الإنسان» و«حرية التعبير» و«حقوق الأقليات».

المدافعون عن الحكومة الإسلامية أيضاً، في الجواب عن السؤال الثاني، لا يستطيعون منطقياً إدراج افتراضاتهم في نموذج مؤاتٍ؛ لأن جوابهم في هذه الحالة لا يمكن أن يكون «الحكم النهائي» في مواطن الاختلاف؛ فإذا أجابوا عن السؤال الثاني، أي قالوا رداً على مسألة تعيين «الحكم النهائي»: إن رأي الأكثرية معتبر طالما أن «الشريعة» أو «ضروريات المذهب» أو «الحقوق الإلهية» محفوظة، ففي هذه الحالة سيكون السؤال: ما الذي يجب فعله إذا كانت الأكثرية لا تقبل هذه المفاهيم، أو كان تفسيرها لها مختلفاً؟ وبعبارة أخرى: يُطرح سؤال «الحكم النهائي» مرةً أخرى. وهذا يشي بأن جوابهم لم يكن جواباً من أجل تعيين «الحكم النهائي»، وإنما كان من أجل تحديد نموذج صحيح للحكم. وهذا جوابٌ عن السؤال الأول، وليس جواباً عن السؤال الثاني.

يمكن للمدافعين عن الحكومة الإسلامية، مثلهم مثل المعارضين لها، أن يقبلوا «رأي الأكثرية» كمعيارٍ في جوابهم عن السؤال الثاني، ولكن يجب عليهم أن يلتزموا بالنتيجة مهما كانت، ولو رأوها تتعارض مع نموذجهم المفضل للحكم. ويمكن أن يقبلوا معياراً عملياً آخر، مثل: «سيادة السلطة والإكراه». هذا المعيار هو إجابة عن السؤال الثاني، ولا يتضمن إشكالاً منطقياً كهذا الذي كان في الأجوبة السابقة، التي لم تكن رداً عن السؤال الثاني، على الرغم من أنه ليس جواباً مناسباً من وجهة نظر عقلانية وأخلاقية.

بالطبع فإن تطبيق استمرار طريقة سيادة رأي الأكثرية، وبعبارة أخرى: «الديمقراطية في حدّها الأدنى»، في أيّ مجتمع تستلزم وجود ملحقات، في حال افتقادها لن تتشكل سيادة «رأي الأكثرية» حدوثاً، ولا بقاءً.

وهذه اللوازم والملحقات لا تشكل قيوداً إضافياً لـ «سيادة رأي الأكثرية»، حتى يظهر الإشكال السابق، ولكنها ملازمة لها في التطبيق، أي إنه بدونها لا يمكن الحصول على رأي الأكثرية.

إحدى هذه الملحقات «حرية التعبير». إذا لم يتمكن أصحاب العقائد والرؤى



• رأي الأكثرية، بين الاعتبار العقلي والشرعي / القسم الأول

المختلفة من طرح أفكارهم في المجتمع فلن يتوفر الجو المناسب لاختيار الناس الحر. مجتمع الصوت الواحد، الذي يكون فيه للحكام ومن لهم نفس التفكير فقط الحق في الكلام، ويحرم الآخرون من التعبير عن آرائهم ويحظرون، مجتمع كهذا لن تحفظ فيه سيادة رأي الأكثرية، ولن تستمر، ولن يتم الالتزام بها، مهما كانت الحكومة مبنية على «رأي الأكثرية»، بل حتى لو كانت سلطة الصوت الواحد وسلب «حرية التعبير» قد تمت وفق إرادة الأكثرية؛ إذ إن آراء الناس تتغير، وللأجيال الجديدة مطالب مختلفة. إذن استمرار سيادة «رأي الأكثرية»، مثل حدوثه، منوط بحفظ الأجواء الحرة للمجتمع والمجتمع الذي يفقد إلى حرية التعبير سوف يعدم الأرضية المناسبة لتقييم الآراء العامة، وبالتالي ستضيع سيادة «رأي الأكثرية».

وبعبارة أخرى: يُعتبر وضع خيارات مختلفة أمام الناس مقدّمة لاختيارهم الحر، وبالتالي سيادة «رأي الأكثرية». وأما في المجتمع الذي يتم فيه اقتراح خيار واحد فقط للناس، بدون أن يكون لهم علم بوجود خيارات أخرى؛ أو يكون مقدّمو تلك الخيارات مؤيدين لخيار واحد، وينظرون لغيره من الخيارات في أحسن الأحوال على أنها ناقدة وتتصيد الأخطاء، أو أنها مُغرِضة، في مثل هذا المجتمع لا يوجد أرضية للحرية التكوينية للناس، واحترام لحق تقرير مصيرهم، مهما كان ذلك الخيار هو الخيار الوحيد الذي يمتلك الحق.

القرآن الكريم أيضاً يعتبر أن الاستماع للأقوال المختلفة يعتبر مقدّمة للاختيار الحر والمقبول والعقلاني، الذي يهيئ الأرضية المناسبة للهداية الإلهية: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (الزمر: ١٧ - ١٨).

إذن في المجتمع الذي تم فيه حرمان الناس من «الاستماع» أو «الحق في الاستماع» فقد سلب منهم أيضاً الحق في اختيار الطريق الأفضل، والحياة الحكيمة، والهداية الإلهية. ومما لا شك فيه أن التأكيد على «حق الاستماع» مصحوب بالتأكيد على «حق التعبير». وبالتالي فإن مقدّمة الحياة العقلانية والهداية الإلهية هي استماع الأقوال المختلفة. ومقدّمات هذا الاستماع هي حرية التعبير. والالتزام بسيادة رأي الأكثرية يصحبه أيضاً «المساواة في حق إبداء الرأي»، والذي يجب أن يُبحث في مكان آخر.

إذا كان قصد المدافعين عن «الديمقراطية في حدّها الأقصى» من معارضتهم لـ «الديمقراطية في حدّها الأدنى» وإضافة قيودٍ إلى سيادة رأي الأكثرية هو شرح الوسائل الخارجية للتطبيق والالتزام بسيادة رأي الأكثرية، وبعبارة أخرى: ذكر الشروط الواجب توفُّرها لتحقيق سيادة رأي الأكثرية، وليس ذكر قيود على مفهوم الديمقراطية بصفتها «الحكَم النهائي»، فإن الإشكال السابق لن يعرض لهم. ومع ذلك فإن هذا لا يعني أن كلّ ما أشاروا إليه على أنه قيودٌ على الديمقراطية سيتمّ بالضرورة قبوله بصفته لوازم خارجية للالتزام برأي سيادة رأي الأكثرية وتطبيقه عملياً.

وأخيراً فإنّ الاختلاف في معنى الديمقراطية بين الباحثين، سواء كانوا غربيين أو شرقيين؛ وخط المفاهيم حول هذا الموضوع؛ وكذلك العواقب السلبية للديمقراطية في العديد من البلدان، ممّا جعلها ذريعةً للسعي إلى السلطة وخداع العوامّ؛ وأيضاً الخلفية الجديدة أو السيئة لمفهوم «الديمقراطية» لدى بعض القراء، كلّ ذلك أدّى بالمؤلف إلى أن لا يجعل من «الديمقراطية» موضوعاً لمقاله. وبغض النظر عن معنى الديمقراطية، وهل هي مقبولة إسلامياً أم لا؟ توجّه بشكلٍ مباشر إلى المعنى الذي يريده، أي اعتبار أو عدم اعتبار رأي الأكثرية، ومدى اعتباره.

### مبادئ اعتبار رأي الأكثرية، دراسة عقلانية

من خلال دراسة وجهات النظر المختلفة حول اعتبار الرأي العامّ ورأي الأكثرية في اتّخاذ القرارات الجماعية يتّضح أن هناك اختلافاً في الأسس التي يعتمد عليها النقّاد في هذا الصدد. قد يكون رأي الأكثرية معتبراً من جهة؛ وغير معتبرٍ من جهةٍ أخرى. لذلك لا يمكن التوصل إلى فهم واضح في هذا الشأن إلّا من خلال معرفة الأسس التي يقوم عليها رأي الأكثرية، وفصلها عن بعضها. ويناقد المؤلف المبادئ الخمسة، ويدرس آراء النقّاد والباحثين في هذا السياق، رغم أنه لا يدّعي أنه جمع كلّ الأسس في هذا الصدد. وأخيراً يشرح النتائج العقلانية لكل من تلك المبادئ.

### المبدأ الأوّل: حقّ تقرير المصير

إن أحد أسس اعتبار رأي الأكثرية «الحق الطبيعي والإلهي لأفراد النوع

• رأي الأكثرية، بين الاعتبار العقلي والشرعي / القسم الأول

الإنساني في تعيين مصيرهم». ويتطلب شرح هذا الأساس توضيح ملاحظات مهمة، بناء عليها يثبت هذا الأساس.

### ١- الحرية التكوينية مقدمة للرشد

الإنسان كائنٌ يتمتع بإرادة حرة. والاختيار من صفاته الكمالية؛ وسبب لتفضيله على بقية الكائنات فاقدة الاختيار. لذلك أولاً: حق الإنسان الطبيعي هو التمتع بهذه الموهبة الإلهية؛ وثانياً: يتحقق الرشد الأخلاقي للبشر عندما يكون سلوكه الأخلاقي حراً، بدون جبر، ولا إكراه. ولا يمكن أن يتحقق الإيمان والاعتقاد والخصال الأخلاقية الحميدة بدون اختيار حُر.

تصوروا أن هناك إنساناً لا يقول إلا الصدق في عمره كله، ولم يجز الكذب على لسانه قط، ولكنه مُجبرٌ على الالتزام بالحقيقة والتورع عن الكذب، ولم يختارها بإرادته الحرة، في هذه الحالة لا يمكننا القول: إنه يمتلك فضيلةً أخلاقيةً في ما يتعلق بالصدق، وكذلك لا يمكن لأيٍّ ضميرٍ أخلاقي أن يعتبره متمتعاً بهذه الصفة الأخلاقية؛ خلافاً لشخصٍ آخر، يتجنب الحقيقة باستمرارٍ، باختياره الحُر، وبعد حياة كاملة من الكذب يقرر قول الحقيقة، وفي غمرة إغراء الكذب في لحظة الاختيار الحرّ يختار قول الصدق بحرية كاملة. إنه أصبح يمتلك درجةً من الصفة النفسية للصدق نتيجة صدقه لهذه المرة الواحدة.

وبعبارةٍ أخرى: لا تنمو الروح البشرية ولا تنشأ فيها الفضيلة الأخلاقية إلا بشرطين: الأول: هو أن ينشأ فعله النفسي والأخلاقي من اختياره وإرادته الحرة، والثاني: اشتغال عملية الاختيار بين القيام بالفعل أو تركه على إغراءٍ بالمعصية.

والدليل على ضرورة واشتراط هذين الأمرين لرشد الإنسان وكماله، الذي هو الهدف الأصلي لخلقه، هو حكم العقل العملي والضمير الأخلاقي للبشر. والضمير الأخلاقي هو الأهم، بل المرجع الوحيد لتشخيص وتقييم الفضائل والردائل الأخلاقية. يجد كل إنسان بضميره الأخلاقي أن أولئك الذين يتصرفون بشكلٍ جيدٍ ظاهرياً إذا لم يستوفوا أحد هذين الشرطين فلن يتمّ الشاء عليهم أخلاقياً. الشخص الذي يتجنب المعاصي مُكرهاً ومُجبراً على ذلك، أو الذي يتجنب المعاصي بإرادته، لكن لا يوجد

لديه أي ميولٍ أو إغراءٍ يدفعه لارتكاب المعاصي، هؤلاء لن يتمّ الشاء عليهم أخلاقياً بحالٍ من الأحوال.

فعلى سبيل المثال: إذا رفض النبي يوسف عليه السلام الرضوخ لإرادة زليخا اللامشروعة عن طريق إجبار شخصٍ آخر، أو أن تكون تلك المرأة التي دَعَتْه إلى نفسها عجوزاً قبيحة المنظر، بحيث لم يشعر النبي يوسف بأي ميلٍ نحوها، في تلك الحالتين لن يستحقّ النبي يوسف المدح الأخلاقي. هذا في حال كان حكم العقل العملي والضمير الأخلاقي للبشر كاشفاً في هذه الحالات عن وجود أو عدم وجود فضيلةٍ أخلاقية وروحية في الإنسان الذي يقوم بالعمل أو يحجم عنه.

وقد وصف القرآن الكريم في آياتٍ كثيرة «الابتلاءات» و«الفتن» و«الامتحانات» بأنها سُنَّةٌ من سُنَنِ اللَّهِ تعالى، التي لا تتبدّل ولا تتغيّر، وقد جعلها هدفاً لوصول الإنسان إلى الكمال والسعادة الأخروية<sup>(٧)</sup>. كما عرّف «الابتلاء» بأنه إيجاد التحول، أي القلب والتحويل لتحقيق نتيجةٍ منظورة<sup>(٨)</sup>. وعرّف «الفتنة» بأنها ما يوجب اختلالاً مع اضطراب<sup>(٩)</sup>؛ و«الامتحان» بأنه اختبار نتيجة بالدأب والجدّ في العمل<sup>(١٠)</sup>. إذن فالكلمات الثلاث تتضمّن معنى العسر والصعوبة. وعليه فإنه لا طريق - من وجهة نظر القرآن الكريم - للوصول إلى الكمال إلاّ باختيار الإنسان حرّاً طريق الصعوبات والمشقّات.

وقد أكّد الإمام الرضا عليه السلام، في جوابه عن سؤال الخليفة العبّاسي المأمون حول الآية ٩٩ من سورة يونس<sup>(١١)</sup>، الشرط الأوّل؛ أي ضرورة أن ينشأ سلوك الإنسان من اختياره وإرادته الحرّة؛ ليصل إلى الكمال ويحصل الثواب. ينقل عن جدّه أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال في شأن نزول هذه الآية: إن المسلمين قالوا لرسول الله صلى الله عليه وآله: لو أكرهت يا رسول الله من قدرت عليه من الناس على الإسلام لكثير عددنا وقوبنا على عدونا، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: ما كنت لألقى الله عزّ وجلّ ببدعةٍ لم يحدث إليّ فيها شيئاً، وما أنا من المتكلّفين، فأنزل الله تبارك وتعالى: «يا محمد، ﴿وَكُوفُوا شَاءَ رَبِّكَ لَأَمِّنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً﴾ على سبيل الإلجاء والاضطرار في الدنيا، كما يؤمنون عند المعاينة ورؤية البأس في الآخرة، ولو فعلت ذلك بهم لم يستحقوا مني ثواباً ولا مدحاً، ولكني أريد منهم أن يؤمنوا مختارين غير مضطرين؛ ليستحقوا مني الزلفى

• رأي الأكثرية، بين الاعتبار العقلي والشرعي / القسم الأول

والكرامة ودوام الخلود في جنة الخلد: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (١٣).

ويبين أمير المؤمنين عليّ عليه السلام أيضاً بوضوح، في الخطبة القاصعة، الشرط الثاني؛ أي ضرورة اشتغال عملية الاختيار بين القيام بالفعل أو تركه على إغراء بالمعصية؛ للوصول إلى الكمال والرشد في ثلاثة مصاديق: سجود الملائكة لآدم عليه السلام<sup>(١٣)</sup>، وبعثة الأنبياء عليهم السلام<sup>(١٤)</sup> وفريضة الحج<sup>(١٥)</sup>.

وقد صرح كذلك علماء المسلمين بضرورة حرية عمل الإنسان؛ من أجل الوصول إلى الكمال، فقد جاء في رسائل إخوان الصفا: «فأما الدين فلا إكراه فيه، فإن أكره عليه لم ينفع الذين أكرهوا على قبوله»<sup>(١٦)</sup>. ويقول أمين الإسلام الطبرسي (٥٤٨هـ) أيضاً، في تفسيره: «إن إيمان الملجأ غير نافع، بين سبحانه أن ذلك لو كان ينفع لأكره أهل الأرض عليه»<sup>(١٧)</sup>. ومثل هذه الكلمات موجودٌ بكثرة في ثنايا الكتب الإسلامية<sup>(١٨)</sup>.

فإن الله تعالى الذي لا يريد سوى سموّ البشر ورشدهم قد خلق كلاً من هاتين المقدمتين من أجل نُيل الإنسان للكمال في نظام الخلق، وهما من فيض رحمة الله اللامتناهية. لذلك من المستحيل وغير المرغوب فيه محاولة إلغاء هاتين المقدمتين الضروريتين بدافع نجاة البشر، وبعبارة أخرى: إنها فكرةٌ فجّةٌ أن البشر يمكن إجبارهم على أن ينالوا الفوز ويدخلوا الجنة، أو أن تتمّ تربيتهم في بيئة خالية من إغراء الخطيئة.

وهذه الخاصية في خلق الإنسان الذي يكون اختياره الحرّ مقدّمةً لرشده الروحي والمعنوي يؤدّي بالأديان الإلهية والمذاهب الإنسانية التي تدعو إلى رشد وكمال الإنسان في ظلّ الالتزام بتعاليمها أن تقدّم تعاليمها للناس في سياق الاختيار الحرّ. فالدين ولو أنه جاء بأحكام ذات التزامٍ تشريعي، ولكنّه لا يستطيع أن يجبر المكلفين في نظام التكوين على العمل بهذه الأحكام، ويسلبهم حقّ الاختيار الحرّ في قبول الدين والعمل بأحكامه؛ لأنه لن يتمكّن في هذه الحالة أن يصل إلى أهدافه في تحقيق الرشد والسموّ الروحي للإنسان، وتتفوّض غايته المنشودة، وسوف يتمّ الحديث عن أن وجود عقوباتٍ دنيوية وأخروية للمجرمين، الذي هو من مسلمات التعاليم

الدينية، لا يتناقض مع هذا الادعاء.

لا يتناقض الوعد بالعذاب الآخروي في الأديان الإلهية مع إيجاد أرضية حرة للنمو الأخلاقي للإنسان، ولا ينبغي الظن أن الوعد بالعذاب في الآخرة، مثل التهديد بالعقوبات الدنيوية، يمنع من تهيئة الأرضية اللازمة للرشد الأخلاقي للبشر؛ لأن حقيقة الآخرة وعالم ما بعد الموت والجزاء والعقوبة فيه ليس سوى انعكاس تكويني للأعمال الاختيارية التي قام بها الإنسان، بل هي باطن وحقيقة تلك الأعمال<sup>(١٩)</sup>.

وهكذا فإن حقيقة الوعد بالعذاب الآخروي ليس خلق تهديد حتى يتنافى مع الحرية، ولكنه إخبار عن ظاهرة واقعية سوف تحدث بعد الموت، وما من شك أن إخبار الإنسان وإعلامه بنتائج سلوكه لا يتنافى مع إرادته الحرة. فإذا أخبر طبيب مريضه أنه في حال تناول بعض الأطعمة، ولم يلتزم بالحمية الغذائية، فسوف يتفاقم مرضه، فإنه لا يكون مجبراً أو مكرهاً له على الالتزام بالحمية الغذائية، ولا يكون مانعاً له من حرّيته التكوينية، بل إنه قد نبهه فقط إلى عواقب سلوكه. والأنبياء الإلهيون، الذين تحدّثوا باستمرار عن عالم الآخرة، كانوا يرومون إخبار الناس عن النتائج التكوينية لسلوكهم في هذه الدنيا.

## ٢- حقّ تقرير المصير حكمٌ من خارج نطاق الدين

يُعتبر الحكم بالحرية التكوينية، أو حقّ تقرير المصير لجميع البشر، حكماً من خارج النطاق الديني، ومن خارج الفقه؛ وذلك لسببين:  
الأول: لأنه حكم العقل العملي؛ إذ إن رشد وكمال الإنسان يتضمّن حسناً ذاتياً من حيث النظر العقلي، وبالتالي فإن المقدمات الضرورية لذلك الرشد والكمال، والتي هي الحرية التكوينية أيضاً، تتضمّن حسناً مقدماتياً؛ ومن ناحية أخرى أحكام العقل العملي خارج دينية، والدين أيضاً يتبع تلك الأحكام. وهذا هو مقتضى القول بالحسن والقبح العقلي والذاتي للأفعال، الذي يعتقد به الكثير من العلماء المسلمين، بمنّ فيهم فلاسفة الشيعة ومتكلمهم. لذلك من أجل إثبات هذا الحقّ للإنسان لا ينبغي للمرء أن يذهب إلى الحجج القرآنية والروائية في المقام الأول.

والسبب الثاني، الذي يجعل هذا الحكم من خارج الدين، أن موضوع هذا

• رأي الأكثرية، بين الاعتبار العقلي والشرعي / القسم الأول

الحكم هو الأحكام الشرعية. إذن هو يأتي في الدرجة الثانية في الصدور بعد الأحكام الشرعية، وبمعنى آخر: يفرض العقل في مواجهة ما يجب وما لا يجب فعله في الشريعة أن يتمتع جميع البشر بالحرية التكوينية في العمل بالشريعة، ولو كانوا يفتقدون للحرية التشريعية، أي إنهم مكلفون بالعمل وفقاً للشريعة في نظام التشريع، ولكن لا يحق لأحد إجبارهم على التقيد بأحكام الدين وتشريعاته في نظام التكوين. وبالطبع؛ وفقاً لقاعدة تلازم حكم العقل والشرع، وكذلك الأدلة القرآنية والروائية التي تشير إلى حق تقرير المصير، فإن الحكم بـ «الحرية التكوينية» أو «حق تقرير المصير» يكتسب أيضاً شرعيةً دينية.

لهذا السبب فإن حكم العقل بحق تقرير المصير للبشر يُعتبر حكماً «حاكماً» بالنسبة إلى سائر أحكام العقل العملي؛ وذلك لأن كل ما يجب فعله وما لا يجب فعله هو موضوع هذا الحكم أيضاً. ويحكم العقل أنه على الرغم من أن البشر ملزمون بما يجب فعله وما لا يجب فعله من حيث النظر العقلي، فلا ينبغي لأحد أن يجبرهم على القيام بما يجب فعله أو منعهم عما لا يجب فعله. لذلك نحن نتحدث عن مرحلتين في نظام التشريع ووضع القوانين:

**المرحلة الأولى:** سنّ أو عدم سنّ قوانين إلزامية في مجال السلوك الإنساني؛

**المرحلة الثانية:** هي سنّ أو عدم سنّ قوانين مفادها إجبار أو إكراه الآخرين على

العمل وفق قوانين المرحلة الأولى.

وعلى الرغم من ارتباط هذين الحكمين التشريعيين ببعضهما، إلا أنهما يختلفان من حيث «المكلف» و«المكلف به». فمثلاً: في حكم وجوب الصلاة على زيد من الناس المكلف هو شخص زيد، والمكلف به هي الصلاة، ولكن ينشأ عن هذا الحكم حكم آخر من العقل والشرع، وهو أنه لا يجوز للآخرين أن يجبروا زيداً على الصلاة، والمكلفون في هذا الحكم الأخير هم أشخاص غير زيد، والمكلف به أيضاً هو «عدم إجبار زيد على الصلاة»، ويُنتزع من الحكم الثاني حق تقرير المصير في إقامة الصلاة بالنسبة إلى زيد. اختلاف «المكلف» و«المكلف به» في هذا الحكم يستتبع هذه النتيجة، وهي أن عدم التزام أي شخص بتكليفه واقع على عهده ومسؤوليته. لذلك إذا لم يصل زيد، وكان يمتلك حق تقرير المصير، فإنه يكون عاصياً ومستحقاً

للعقاب؛ وإذا أجبره عمرو على الصلاة يكون عمرو في هذه الحالة هو العاصي المستحق للعقاب.

قد يكون مصطلح «حقّ تقرير المصير» مُضللًا لأذهان بعض، فيتصوِّرون - من خلال استخدام كلمة «حقّ» في هذا المصطلح - التي غالباً ما تأتي في نظام التشريع مترادفةً مع «الحرية التشريعية» - أن ثبوت «حقّ تقرير المصير» للإنسان هو بمعنى أنه يمتلك «حريةً تشريعيةً» للعمل بأحكام الشريعة، وأنه لا يوجد أيّ قانون إلزامي ثابت بالنسبة له؛ بينما اتضح فيما تقدّم أن «حقّ تقرير المصير» لا معنى آخر له سوى أن البشر مكلفون، ولا يملكون «حريةً تشريعيةً»؛ إلا أنه لا يحقّ لأيّ أحد أن يجبر أو يكره المكلفين على العمل بتكاليفهم الشرعية، بل يجب أن يتمتعوا عند العمل بتكاليفهم الشرعية بـ «حريةً تكوينيةً».

### ٣- إطلاق حقّ تقرير المصير

بما أن هدف العقل والدين من كلّ الواجبات والمحرمات هو رشد البشر وسموهم؛ ومن ناحيةٍ أخرى تُعتَبَر الحرية التكوينية بمثابة مقدّمةٍ ضروريةٍ لذلك الرشد، إذن حقّ تقرير المصير، أي حقّ التمتع بالحرية التكوينية، هو حقّ مطلقٌ وشاملٌ لجميع أعمال الإنسان الاختيارية، الفردية منها والجماعية.

وبالتالي فإن تأسيس أيّ حكومةٍ وبقاءها - حتى حكومة المعصومين عليهم السلام - بدون رضا الناس وإرادتهم حرامٌ شرعاً وعقلاً. ولذلك تفتقر إلى الشرعية العقلانية والدينية. وبعبارةٍ أخرى: رضا الناس جزءٌ من العلة الشرعية الحكومية، والجزء الأول لشرعية حكومةٍ ما تتحصّل من مطابقتها مع حكم العقل والشرع في المرحلة الأولى من نظام التشريع؛ وجزؤها الآخر يتحصّل من المطابقة مع حكم العقل والشرع بالحرية التكوينية للناس وعدم إجبارهم على العمل بنظام التشريع. وهذا الأخير أيضاً حكمٌ عقلي وشرعي في المرحلة الثانية من نظام تشريع العقل والدين. إذن هناك ثلاث حكومات فاقدة للشرعية العقلية والدينية:

**الأولى:** هي الحكومة التي تفتقد لكلا مرحلتي الشرعية العقلية والدينية. مثل: حكومة الجبارين والظلمة، التي تشكّلت بدون رضا الناس.



• رأي الأكثرية، بين الاعتبار العقلي والشرعي / القسم الأول

**الثانية:** هي الحكومة التي تمتلك شرعية المرحلة الأولى، ولكنها تفتقد لشرعية المرحلة الثانية، مثل: حكومة المعصومين عليه السلام . على فرض المحال . التي تتشكّل بدون رضا الناس. وسبب استحالة هذا الفرض أن عدم التزام المعصوم عليه السلام بالحكم الثاني يتناقض مع فرضية عصمته.

**الثالثة:** هي الحكومة التي تفتقد للشرعية الأولى، وتتوفّر على الشرعية الثانية، مثل: حكومة مَنْ لا يليق بالحكم، إلاّ أن الناس يريدونه أن يحكمهم، فحكمهم بناءً على إرادتهم.

وهكذا فإن الأساس الأوّل لجميع أفعال الإنسان الاختيارية، التي هي بمثابة المقدّمة لرشده المعنوي، هو حقّ اختياره الحرّ في تقرير مصيره. وهنا تكمن وظيفة الأنبياء وأوصيائهم عليهم السلام وجميع المصلحين في إبلاغ رسالة الحقّ، وتوضيح طريق السعادة للبشر. والحكومة أيضاً ليست سوى ظهور الإرادة الجماعية للناس من أجل إدارة مجتمعاتهم.

وهكذا فالحكّام ليسوا سوى ممثّلين عن الناس؛ من أجل تحقيق مطالبهم. يتمتع الحكّام، مثل الناس، بالحقّ الطبيعي في الاختيار الحرّ، وهم مثلهم في اتباع الأحكام العقلية والشرعية. وإذا كان الحكّام هم المنفّذون فقط لمطالب الشعب، وكانت مطالب الناس مخالفة لقوانين العقل والشرع، فإن واجب الحكّام العقلي والديني هو التوقّف عن تنفيذها، والتنازل عن السلطة وتمثيل الناس.

وبعبارة أخرى: إذا كانت مطالب الناس مخالفة للعقل والشرع فأمام الحكّام ثلاث فرضيات:

**الأولى:** أن يطبّق أحكام العقل والشرع بناءً على تشخيصه للأمر، ولو كان ذلك مخالفاً لمطالب الناس. وهذه الفرضية مرفوضة؛ لأنها مناقضة للحقّ الطبيعي في الاختيار الفردي أو الجماعي.

**الثانية:** أن يعمل وفق المطالب اللاعقلانية واللاشرعية للناس. وهذه الفرضية أيضاً مرفوضة؛ لأنها تتناقض الأحكام العقلية والشرعية لشخص الحاكم.

**الثالثة:** أن يعتزل الحاكم، ويترك مسند الحكومة، ولا يحول بين الناس وبين العمل الحرّ وفق مطالبهم. وهذه الفرضية هي الوحيدة المعقولة، التي تحترم حقّ حرية

الناس، وفي الوقت نفسه لا يصدر منها عملٌ مخالفٌ لأحكام العقل والشرع. وسوف يأتي لاحقاً أن سيرة المعصومين عليهم السلام كانت دائماً موافقةً للفرضية الأخيرة.

وهناك حالاتٌ، مثل: الإلزامات التربوية للأطفال قبل سنّ البلوغ أو قبل سنّ الرشد، تبدو للوهلة الأولى متناقضةً مع أصل الحرية التكويني.

واليوم نرى جميع الآباء الذين يريدون مصلحة أبنائهم، وكذلك غير الآباء، لا يشكّون في جواز بل ضرورة إجبار الأطفال على القيام ببعض الأعمال، مثل: التعليم والدراسة، والإقلاع عن بعضها الآخر. ويمكن القول: إن خروج مثل هذه الحالات عن القاعدة المطلقة للعقل العملي في الحرية التكوينية هو خروجٌ تخصّصي، وليس خروجاً تخصّصياً، ولذلك لا يضرّ بإطلاق وعموم هذا الأصل.

وتوضيح هذا الادّعاء أنه أحياناً يكون الشخص على يقين من أن شخصاً آخر غير قادر على اتّخاذ القرار الصائب؛ بسبب موقفٍ مؤقت ناتج عن الجهل والإهمال، وهو يحاول القيام بفعل غير صائب، وهو متأكّد أنه سيندم لاحقاً على ما قام به من أعمال غير صحيحة، وحتى أنه سيلوم نفسه ويلوم الآخرين الذين رأوه يقوم بتلك الأعمال الخاطئة؛ لأنهم لم ينهوه ولم يمنعه عنها، في مثل هذه الحالات يملئ العقل العملي للإنسان أن يأخذ الرغبات القطعية واللاحقة القائمة على رؤيةٍ مستتيرة للفاعل بعين الاعتبار، وأن يتمّ مساعدته قدر المستطاع. في مثل هذه الحالات مساعدة الفاعل على اتّباع ما تمليه عليه إرادته الحرّة ما هي إلاّ منعه من الوصول إلى رغبته السابقة والجاهلة. وهكذا فإن أصل الحرية التكوينية لم يتلّه التخصيص، وإنما هم الناس الذين يحبّون الخير لبعضهم البعض، يتعاونون فيما بينهم على القيام بالأعمال الحرّة الواعية، مثل: الشخص الذي يتّجه بإرادته نحو الهاوية في الظلام، والإنسان الواعي يعمل على منعه من الوقوع فيها. وبالطبع لا شكّ في أن هذا التبرير الأخلاقي والعقلانيّ يمكن أن يكون ذريعةً لخداع الآخرين من قبيل الطغاة والظالمين.

وقد يورد بعضٌ هذا الإشكال، بأن إجبار المكلفين على القيام بالوظائف الدينية هو مصداقٌ لهذا المورد الأخير أيضاً؛ لأن المكلفين سيفهمون بعد الموت أن إجبارهم على الوظائف الدينية كان يصبّ في مصلحتهم، ولكن لأنهم كانوا غافلين عن حياة ما بعد الموت ونتائج أعمالهم فإنهم كانوا يعصون أوامر الله، ففي هكذا

• رأي الأكثرية، بين الاعتبار العقلي والشرعي / القسم الأول

موارد أيضاً يحكم العقل العملي للإنسان أنه لا بد من أخذ الإرادة القطعية واللاحقة للفاعل التي نشأت من تنويره بالاعتبار. وبعبارة أخرى: الجحيم مهلكة خطيرة جداً، والأجدر بالإنسان أن يُمنع عن السقوط فيها. وإن كان ذلك بالقوة والإكراه. كما يمنع عن السقوط من المهالك الجسدية أو المادية.

والجواب عن هذا الإشكال واضح؛ فمقارنة إجبار الأولاد على الدراسة أو إجبار الإنسان المعرض للسقوط من منحدر بالإجبار على القيام بالوظائف الدينية للنجاة من الهلاك في الآخرة قياساً مع الفارق؛ لأنه كما مر معنا أن الريح والخسارة في الآخرة مرتبطان بالفعل الاختياري للإنسان. ومن يُجبر أو يُكره على القيام بالوظائف الدينية من غير اختيارٍ منه فلن يحصل أي فائدة في الآخرة. إذن، فتصوّر المُجبر أنه بفعله هذا ينجي الآخرين معنوياً وأخروياً لا يعدو كونه توهماً لا أساس له من الصحة. والرواية التي نقلناها عن الإمام الرضا عليه السلام أكدت هذا الأمر بأنه لو كان الإجبار والإكراه على الإيمان والقيام بالوظائف الدينية ينفع لأكره الله عباده عليه.

### ٤- حق تقرير المصير وضرورة القوانين الإيجابية

يؤدي أحياناً الحق في الاختيار الحر في الحياة الاجتماعية إلى تزاخم الإرادات والصراعات بين البشر، ويعطل نظام وتماسك المجتمع، أي إن الرغبات والتطلعات الإنسانية المنشودة، وهما: الحرية في الاختيار؛ والحياة الاجتماعية، وكلاهما مقدمة لرشد الإنسان ونضجه، تتزاحمان مع بعضهما. وفي هذه الأثناء لا خيار أمامنا إلا تشكيل حكومة، ووضع قوانين إجبارية للحد من حريات الأفراد؛ بغرض الحفاظ على انسجام المجتمع ونظمه<sup>(٢٠)</sup>.

فوضع قوانين إجبارية في المجتمع ضرورة لا يمكن الاستغناء عنها. ومن جهة أخرى، طبقاً للقاعدة العقلية: «الضرورات تُقدّر بقدرها» يرخّص من الحكم والقاعدة الأولية القدر الذي تدفع به الضرورة فحسب. وفي هذه الحال، ويقدر الإمكان، يجب الحفاظ على حق الاختيار الحرّ لأفراد المجتمع أثناء الموازنة بين ضغط نظام المجتمع الذي يضمن استمرار الحياة الاجتماعية وبين مطالب الأفراد. أفضل خيارٍ لمثل هذا الهدف هو سنّ قوانين إلزامية في مجال التشريع، وإجبارية في مجال التكوين؛ للحفاظ

على نظام المجتمع والاختيار الحرّ لأفراده. في هذه الحالة؛ وبسبب ضرورة الحياة الاجتماعية، وبقدر ما تتطلبه هذه الضرورات، نتخلّى عن المبدأ الأوّل الحرّية التكوينية لجميع البشر، إلّا أن هذه القوانين الإجبارية يجب أن تكون مستمدة من «إرادة الناس»؛ لتقليل الضّرر اللاحق بمبدأ الحرّية التكوينية.

وقد صرّح الفقهاء على الدوام بالأصل الأوّلي «عدم الإجبار» بوصفه قاعدةً فقهيّة. والأصل الأوّلي بنظرهم أن كلّ أحدٍ لا يملك إجبار غيره، إلّا في مواضع مبرّرة<sup>(٢١)</sup>. واستند الفقهاء في أبواب الفقه المختلفة على الأصل الأوّلي «عدم الولاية على الغير»، الذي يُعدّ واحداً من القواعد الفقهية المسلّمة<sup>(٢٢)</sup>. وعلى أساس هذا الأصل لا يملك أحدٌ حقّ الولاية والإشراف على أحدٍ، ولا يمكنه اتخاذ القرارات المتعلقة بشؤون حياته المختلفة مكانه، إلّا إذا كان هناك دليلٌ معتبر على ذلك.

والمبدأ العقلي والعقلائي على هذين الأصلين أصلٌ وقاعدة أخرى، يعبر عنها في الفقه بـ «قاعدة السلطنة»<sup>(٢٣)</sup>. وبعبارة أوضح: علّة أنه لا ولاية لأحدٍ على أحدٍ، وأنه لا يحقّ له إجباره على سلوكٍ معين، أن كلّ شخصٍ له سلطةٌ على نفسه وشؤون حياته المختلفة، وإجبار وولاية الآخر يتنافيان مع هذه السلطنة.

والمدرک النقلی على قاعدة السلطنة رواية النبي ﷺ: «الناسُ مُسلطون على أموالهم»<sup>(٢٤)</sup>. وعلى رغم أن هذه الرواية مرسلّة وضعيفة من حيث السند<sup>(٢٥)</sup>؛ إلا أنها مع ذلك متناسبة مع الارتكازات العقلية والعقلائية للفقهاء، وقد وقعت محلّ تسالمٍ في الفقه، وقبلوا بمفادها بوصفها قاعدةً فقهيّة مسلّمة، واستدلوا بها كثيراً<sup>(٢٦)</sup>.

والدليل على أن الفقهاء قد قبلوا بهذه القاعدة على أساس المبادئ العقلية والعقلائية، لا مدرکها النقلی - فهي ضعيفة السند، ولم تردّ في الكتب الروائية المعتمدة -، إضافتهم لعبارة: «على أنفسهم» في آخر القاعدة في الكثير من المصادر الفقهية<sup>(٢٧)</sup>، لتصبح هذه القاعدة شاملةً لكلّ أعمال الإنسان المتعلقة بمصيره، رغم أن هذه العبارة لم تردّ في أيّ رواية<sup>(٢٨)</sup>. وهذا الأمر ينم عن أن مستندهم الأصلي في هذه القاعدة هو حكم العقل والعقلاء، لا الرواية المنقولة. أضيف إلى ذلك أن بعض الفقهاء قد صرّحوا أن هذه القاعدة ترتكز على الدليل العقلي والعقلائي أكثر من ارتكازها على الأدلّة النقلية<sup>(٢٩)</sup>. إذن فالفقهاء اعتبروا - انطلاقاً من المبادئ العقلية والعقلائية - أن

• رأي الأكثرية، بين الاعتبار العقلي والشرعي / القسم الأول

الأصل الأولي على الحرية التكوينية للإنسان في أعماله المتعلقة به وحده، وعبروا عن ذلك بـ «قاعدة السلطنة»، و«أصل عدم الإجماع» و«أصل عدم الولاية».

## ٥- حق تقرير المصير واعتبار رأي الأكثرية

مر في بداية الفصل السابق أنه عند تزامن مبدأ الحرية التكوينية مع النظم الاجتماعي فلا بُدَّ من وضع قوانين إجبارية للحفاظ على النظم الاجتماعي، ولتحقيق أقلَّ ضررٍ ممكن بمبدأ الحرية التكوينية، وذلك من خلال القوانين الإجبارية المستمدة من «إرادة الناس». في هذه الفرضية، وعلى الرغم من أن أفراد المجتمع مجبرون على القيام ببعض الأعمال أو التخلي عن بعض الإجراءات، من خلال سنِّ هذه القوانين، فإنَّ سنِّ هذه القوانين أولاً: ضروريٌّ للحفاظ على الحياة الاجتماعية، التي يطلبها جميع أفراد المجتمع؛ وثانياً: القوانين نفسها تمَّ اختيارها من قبلهم، وبالتالي فإن هذا الإجماع متولّد عن الاختيار الحرِّ لأفراد المجتمع؛ أي إن الناس هم من أرادوا وضع هكذا قوانين لأنفسهم؛ من أجل أن يتخلَّص المجتمع من الفوضى وانعدام النظام. ولذلك فهو لا يؤثّر بتاتا على مبدأ حرية الإرادة.

ولكن بما أن أفراد المجتمع قلما يتفقون على قرار واحد، وبالتالي يحدث الاختلاف في عملية سنِّ القوانين الإلزامية، فإنَّ أفضل حال؛ للوصول إلى أقلَّ الأضرار بمبدأ الاختيار الحرِّ للبشر، هي تفضيل رأي الأكثرية على الأقلية. وفي هذه الحال تُجبر أقلية فقط على الامتثال لقوانين لا تحبها، على الرغم من أن الأقلية تقبل نوعاً ما إلزامية القوانين المختارة من قبل الأكثرية؛ بحكم أنها تقبل بقواعد الحياة الاجتماعية، كتفضيل رأي الأكثرية على الأقلية في اتخاذ القرارات الجماعية.

## ٦- رأي الأكثرية والحكم النهائي

إن تفضيل رأي الأكثرية في القرارات الجماعية، بالإضافة إلى الحفاظ على مبدأ «الحرية»، هو وسيلة واضحة ودقيقة لإرساء النظام في المجتمع. رأي الأكثرية هو أفضل خيار لحلِّ النزاعات بين الناس، والحفاظ على الانضباط الاجتماعي. إن أيَّ خيارٍ آخر، ما سوى رأي الأكثرية، إذا تمَّ اختياره ليكون «الحكم النهائي» لحلِّ

النزاعات بين أفراد المجتمع سيواجه مشكلتين رئيسيتين:

**المشكلة الأولى:** إن ما يقبله الحُكْم النهائي إما أنه يوافق رأي الأكثرية أو يختلف معها؛ فإذا وافقها فعندئذٍ يكون رأي الأغلبية هو السائد؛ وإذا خالفها يكون الرأي المخالف للأكثرية هو السائد، وفي هذه الحال يتعرّض مبدأ الإرادة الحرّة للبشر، التي هي مقدّمة لرشدهم وسموّهم، إلى الكثير من الضّرر. بينما في حالة سيادة رأي الأكثرية لن يتعرّض سوى إلى أقلّ ضررٍ ممكن.

**المشكلة الثانية:** إن هذا «الحكم النهائي» لا يمكن أن يضمن تطلّعات الناس الآخرين، أي الحفاظ على النظام في المجتمع؛ لأن هذا الحكم النهائي قد تمّ قبوله باعتباره الحُكْم من قبل غالبية المجتمع. وفي هذه الحال يكون الحكم النهائي في الواقع هو رأي الأكثرية؛ أما الذي لم يقبله فهي إرادة الأقلية. وفي هذه الحال فإن الأكثرية وكلّ الأقليات الآخرين يمنحون لأنفسهم الحقّ في تعيين الحكم النهائي. وهذه بداية الفوضى، وغياب مطالب الناس الآخرين في النظام الاجتماعي.

ومن السمات الأخرى لرأي الأكثرية، التي تجعله يستحقّ الحكم في نزاعات المجتمع ووضوحه وشفافيّته؛ فالحصول على رأي الأكثرية وتحديد بطريقه لا يوجد بها نزاعٌ يكاد يكون أمراً طبيعياً، وبدون أدنى شكّ.

## ٧- حقّ تقرير المصير والمثّل الأعلى للحرية

هذا الشكل من الدفاع عن حقّ الحرية والرجوع إلى الرأي العامّ وسيادة رأي الأكثرية لا يعني بالضرورة قبول مثال الحرية على أنها مستقلة بذاتها. يبدو أن حرية الإرادة بالنسبة إلى البعض انقلبت إلى الحصول على أفضل حالةٍ من أجل حياة الإنسان وكماله ومطلوبه النهائي، في حين أن هذا النوع من الحرية، الذي يقوم على أساس حقّ تقرير المصير، يُعتبّر بمثابة مقدّمةٍ ضرورية وأرضية لازمة لرشد الإنسان وكماله. ويمكن للإنسان استخدام هذه المقدّمة الضرورية من أجل سعادته أو شقائه. وهكذا نرى فرقاً كبيراً بين الحرية بمثابة «الكمال النهائي للإنسان» والحرية التي هي «مقدّمة من أجل الوصول إلى الكمال النهائي»<sup>(٣٠)</sup>.

## ٨- حقّ تقرير المصير في نظام جمهورية إيران الإسلامية

تمّ إقرار حقّ تقرير المصير للناس في إدارة الدولة في القانون الأساسي لجمهورية إيران الإسلامية في موارد عديدة، سواء من باب التصريح أو الإشارة. ومن جملتها: ما جاء في مقدّمة القانون الأساسي، من تأكيد أن الهدف من إقامة الثورة الإسلامية منح الشعب حقّ تقرير مصيره بنفسه، كما يقوم القانون الأساسي بتهيئة الظروف اللازمة لمشاركة جميع أفراد المجتمع في جميع مراحل اتخاذ القرارات السياسيّة والمصيريّة<sup>(٣١)</sup>. وكذلك اعتبر البند الثامن من المادة الثالثة في القانون الأساسي «مشاركة جميع الناس في تقرير مصيرهم السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي» من وظائف حكومة الجمهورية الإسلاميّة.

وجاء في المادة السادسة أيضاً: «تدار شؤون البلاد في جمهورية إيران الإسلامية بالاعتماد على رأي الأمة الذي يتجسّد في الانتخابات، بما فيها انتخاب رئيس الجمهورية، وأعضاء مجلس الشورى الإسلامي، وأعضاء سائر مجالس الشورى ونظائرها، أو عن طريق الاستفتاء العامّ في الحالات التي ينصّ عليها القانون الأساسي».

وأخيراً، جاء في الفصل الخامس من القانون الأساسي، تحت عنوان «سيادة الشعب والسلطات الناشئة عنها»، في المادة السادسة والخمسين، ما يلي: «السيادة المطلقة على العالم والإنسان لله، وهو الذي جعل الإنسان سيّداً على مصيره الاجتماعي، ولا يحقّ لأحدٍ سلب هذا الحقّ الإلهي أو تسخيريه في خدمة مصالح فردٍ أو جماعةٍ معينة. والشعب يمارس هذا الحقّ الممنوح من الله بالطرق المبيّنة في المواد اللاحقة».

وفي ثنايا خطابات الإمام الخميني، مؤسس الجمهورية الإسلاميّة، تطالعتنا حالاتٌ تمّ التأكيد فيها على هذا الأساس؛ من أجل الرجوع إلى الرأي العام؛ ففي عدّة مناسباتٍ، في خطاباته ومقابلاته قبل انتصار الثورة، وفي حالاتٍ كثيرة، كان يستدلّ على اللاشعريّة السياسيّة للملكيّة بأن على الأمة أن تقرّر بنفسها، ولا يمكن للسابقين في أمّة ما أن يقرّروا بالنيابة عن اللاحقين، أو يجعلوا من أبناء فلان حكّاماً عليهم. يعترف الإمام الخميني أن القرار الخاطئ للماضين بقبول الملكيّة يسري عليهم

فقط، ولا يحقّ لأحدٍ أن ينقضه، ولكنهم لا يستطيعون أن يقرّروا عن الأجيال اللاحقة، ويجعلوا من أبناء ذلك المَلِك حاكماً عليهم، يقول: «إذا افترضنا أنه تمّ تأسيس مجلسٍ وطني - مئة بالمئة وطني -، ونصّب شخصاً ما مع نُسله في السلطة، فإننا نقول لهذا المجلس التأسيسي: حسناً، أنتم يحقّ لكم أن تقرّروا مصيركم بأيديكم حينما كنتم موجودين، ولكن بأيّ مناسبةٍ تقرّرون مصيرنا، نحن الذين جنّا إلى الدنيا بعدكم بمئتي سنة؟ أيّ قانونٍ وأيّ حقٍّ يخولكم تقرير مصيرنا نحن الذين نعيش في هذا الزمان؟ حقوق الإنسان تقتضي أن مصير كلِّ إنسان في يديه. بمجرد أن نكون جميعاً في إيران، بمجرد أن نكون جميعاً مسلمين، فلا يمكننا تقرير مصير أيّ جماعةٍ غير موجودةٍ الآن، حتّى تكون مجبورةً على تعيين هذا السيّد بصفته جلالة المَلِك»<sup>(٣٢)</sup>.

وقال يوم ١٢ بهمن عام ١٣٥٧ هـ.ش، في جنة الزهراء: «لنفترض أن أمةً بأكملها صوتت لشخصٍ واحد؛ ليكون المَلِك. حسناً؛ لأنهم يتحكّمون في مصيرهم، وهم أحرار في تعيين مصيرهم، فإن تصويتهم صالحٌ لهم. ولكن إذا صوتت أمةٌ ما - ولو عن بكرة أبيها - على أن أبناء هذا المَلِك أيضاً ملوكٌ فما هو هذا الحقّ الذي يسمح لأمةٍ قبل خمسين سنة من الآن أن تقرّر مصير الأمة التي تليها؟! مصير كلِّ أمةٍ بيدها»<sup>(٣٣)</sup>.

كما قال، ردّاً على مَنْ اعتبر أن المشاركة في الانتخابات حقّاً فقط لرجال الدين والمجتهدين: «الانتخابات ليست حكراً على أحدٍ، وليست حكراً على رجال الدين، وليست حكراً على الأحزاب، وليست حكراً على الجماعات. الانتخابات مُلكٌ لكلِّ الناس. مصير الناس بأيديهم هم أنفسهم. والانتخابات من أجل التأثير على مصيرك. سمعتُ أن بعض الناس ذهبوا إلى الجامعة، وقالوا: إن التدخّل في الانتخابات تدخّلٌ في السياسة، وهذا حقّ المجتهدين. حتّى الآن كانوا يقولون: لا ينبغي على المجتهدين التدخّل في السياسة، وهذا يتعارض مع حقّ المجتهدين. لقد فشلوا هناك، والآن يقولون العكس تماماً. وفي المجال نفسه يقولون: إن الانتخابات من الأمور السياسيّة، والأمر السياسيّة من حقّ المجتهدين. القولان خطأ؛ فالانتخابات تقرّر مصير الأمم. وعلى فرض أن الانتخابات سياسيّة، وهي كذلك، فإنّها تقرّر مصير الشعب كلّهُ، أي إن مصير أفراد الأمة وحياتهم في الدنيا والآخرة منوطٌ بهذه الانتخابات. ليس



• رأي الأكثرية، بين الاعتبار العقلي والشرعي / القسم الأول

الأمر أنه ينبغي إجراء الانتخابات من قِبَل عددٍ قليل من المجتهدين. يجب أن يعلم الأكاديميون أنه مثلما يجب على المجتهد أن يتدخل في مصيره يجب على الطالب الشاب أيضاً أن يتدخل في مصيره. لا فرق بين جامعي وطالب ومدرّس وبين هؤلاء. هم جميعاً معاً»<sup>(٣٤)</sup>.

وخاطب نواب مجلس الشورى الإسلامي، قائلاً: «فما تقوله الأكثرية هو النافذ، حتى لو كان مخالفاً أو مضرراً لهم، فأنتم لستم مخولين أن تقولوا: إن هذا يضرّ بالشعب، ولا نريد تنفيذه، فأنتم وكلاء الشعب، ولستم أولياء أمره. وأنا أرجو من أولئك الذين يريدون طرح أمرٍ مخالفٍ لإرادة الشعب ومسيرته أن لا يطرحوه منذ البداية، فأنتم نوابٌ فقط بالأمور التي أُعطيت نيابتها لكم، والطريق الذي اختاره شعبنا هو الذي يجب أن نسير فيه جميعاً، وإن كنتم تعتقدون أن هذا الطريق لا يصلح. الشعب هو مَنْ يريد هذا، فلا دخل لي أو لكم به، هو أراد خلاف مصلحته. الشعب أبدى رأيه؛ والرأي الذي أبداه مُتَّبَعٌ»<sup>(٣٥)</sup>.

وأوضح الإمام الخميني هذا الحقّ الشعبي في مواضع أخرى<sup>(٣٦)</sup>.

## ٩- نتائج مبدأ حقّ تقرير المصير

اتضح ممّا مرّ أن الاعتماد على الرأي العامّ انطلاقاً من حقّ تقرير المصير يرتكز على أدلّة عقلية مُحكّمة. كما سيأتي بحث الأدلة النقلية فيما بعد.

ولبدأ حقّ تقرير المصير في اعتبار رأي الأكثرية في القرارات الجماعية نتائج عقلية، نستعرض بعضها على النحو التالي:

**أولاً:** لا بُدّ من الرجوع إلى الرأي العامّ في أيّ قرارٍ جماعي. وفي هذه الحالة لا تُقبَل أيّ استثناءات؛ لأنه - بغضّ النظر عمّا هو صوابٌ أو خطأ - يجب على الناس أن يقرروا عملياً فعل الصواب وترك الخطأ، أو العكس؛ من أجل رشدهم وكمالهم. وحتى في عصر المعصومين عليهم السلام كانت كلّ القرارات الجماعية في المجتمع مبنية على إرادة الأكثرية.

**ثانياً:** أصحاب القرار في الحكومة هم من آحاد الناس، والحكام ممثلون عن الناس في تنفيذ قراراتهم.

**ثالثاً:** لا تتعارض القوانين الإلزامية في المجتمع التي تطالب بها الأغلبية مع حق تقرير المصير والحرية التكوينية للبشر.

**رابعاً:** لكل فرد في المجتمع رأي واحد فقط. وقيمة الآراء واحدة. إيمان الأفراد وأخلاقهم وتخصُّصهم لا يزيد من قيمة آرائهم؛ لأن كل الناس متساوون في الوصول إلى الكمال، وبالتالي في مقدّمته، التي هي الاختيار الحرّ.

### المبدأ الثاني: كشف الحقيقة

مبدأ كشف الحقيقة في اعتبار رأي الأكثرية، يعني أنه في الحالات التي تكون فيها الحقيقة متنازعا عليها، وغير معروفة، فإن رأي الأكثرية يكون كاشفاً عنها. وعليه كلما كانت الحقيقة بالنسبة لأصحاب القرار في الحياة الاجتماعية مجهولة فإنهم يرجعون إلى رأي جميع الناس، أو رأي جماعة من العلماء والمختصين، والخيار الذي تتبناه الأكثرية يقبلون به على أنه الحقيقة، ويقررون بناءً عليه.

ولمزيد من التوضيح ننتقل الآن إلى تقرير وجهات النظر المطروحة من قبل المتخصصين المؤيدين والمعارضين لاعتبار رأي الأكثرية، القائم على أساس كشف الحقيقة.

### ١- تقرير رأي المؤيدين والمعارضين

من خلال تفحص كلمات ذوي الخبرة يتضح أن معظم أولئك الذين يوافقون أو يعترضون على اعتبار رأي الأكثرية لديهم رأي في مبدأ كشف الحقيقة، وأنهم قد غفلوا عن مبدأ حق تقرير المصير. وعلى هذا الأساس قد توصّلوا جميعاً إلى هذه النتيجة الصحيحة، بأن رأي الأكثرية لا اعتبار له؛ لأنه لا يكشف الحقيقة، بل قد يكون رأي الأقلية في المجتمع هو الذي يوافق الحقيقة.

ولأن أكثرية مجتمع ما قد اتفقت على رأي معين فهو لا يعني أن خيارهم صحيح، وأنه لا بدّ من الرجوع إليه في أي قرار جماعي أو فردي. وهذه الجماعة من أصحاب النظر؛ بسبب عدم توجُّهها إلى مبدأ حق تقرير المصير، قد وصلوا بالضرورة إلى عدم اعتبار رأي الأكثرية، وأن سيرة العقلاء في حياة البشر اليوم، من الرجوع إلى

• رأي الأكثرية، بين الاعتبار العقلي والشرعي / القسم الأول

الرأي العام في القرارات الجماعية، غير مبررة وغير معقولة. رأي هذه الجماعة المعارضة لاعتبار رأي الأكثرية القائم على أساس كشف الحقيقة صحيح، إلا أن الخلل في نظريتهم أنهم لم ينتبهوا إلى مبدأ حق تقرير المصير، أو أنهم انتبهوا له لكن لم يأخذوه بالاعتبار. وقد سبق أن أثبتنا أن الاعتماد على الرأي العام وترجيح رأي الأكثرية ليس لأجل كشف الحقيقة، بل لأن الناس أنفسهم - بغض النظر عن الحق والباطل - يجب أن يقرروا لحياتهم؛ ليصلوا إلى الرشد والكمال.

وننتقل الآن إلى تقرير قصير حول آراء أصحاب النظر بهذا الشأن: تعتقد مجموعة من المفكرين الغربيين المؤيدين للديمقراطية أن أي نوع من اتخاذ القرارات الجماعية في نظام ديمقراطي يتم تعيينه بشكل مباشر أو غير مباشر من خلال الرجوع إلى رأي أفراد المجتمع، ثم في شكل البرهان الإثبي (الاستدلال من العلول إلى العلة) يصلون إلى هذه النتيجة، وهي أن الديمقراطية تقوم على النسبية، أي «في حكم الأكثرية تُعتبر هذه الحقيقة من المسلمات، وهي أن كل الأفراد يستطيعون تعيين مصالحهم، ولا يمكن لأي مجموعة أن تدعي احتكار الحقيقة أو التعلل السياسي. ولذلك فإن حكم الأكثرية لا ينسجم مع هذا الادعاء الذي يقول: إن ثمة حقيقة واحدة تخص ماهية الإنسان، الحياة الجيدة السعيدة، أو المجتمع العادل بيد شخص ما أو مجموعة ما، ويمكن أن يطبقوه على الآخرين»<sup>(٣٧)</sup>.

في اعتقاد هذه الفئة من المفكرين الغربيين بما أن الحقيقة نسبية، ولا يوجد أي حقيقة مطلقة وواضحة، ينبغي الرجوع إلى الرأي العام في كل القرارات الجماعية. ومن الواضح أن أساس هذه الفئة من الدفاع عن اعتبار رأي الأكثرية هو الوصول إلى الحقيقة.

انتقد بعض مسألة اعتماد فكرة الديمقراطية على النسبية، قائلين: إن «النسبية المطلقة تؤدي إلى هذه النتيجة، وهي أن الديمقراطية بصفتها مجموعة من القيم السياسية ليست أفضل من الأنظمة الأخرى»<sup>(٣٨)</sup>. وبعبارة أخرى: إن هذا النوع من النسبية سيشمل أيضاً فكرة الديمقراطية، ويسقطها من الاعتبار. وهذا الإشكال على الرأي السابق يستند أيضاً على مبدأ أن سبب الرجوع إلى الرأي العام هو التوصل

إلى الحقيقة.

لقد برّر بعضُ المعاصرين ادّعاءهم بـ «مفارقة الإسلام والديمقراطية» بالقول: «إن أحد الأسس المعرفية للديمقراطية هو غموض الحقيقة وتوزّعها على البشريّة جمعاء»؛ أما الإسلام فإنه يعتبر نفسه «مظهر الحقّ والحقيقة، ويعتبر سواه من الأديان والمذاهب تجلياً للكفر والشرك والضلال»، لذلك «لن يكون مكانٌ للحكم الديمقراطي»<sup>(٣٩)</sup>. فهم هذه المجموعة لملاك قبول الديمقراطية والرجوع إلى الرأي العامّ هو الوصول إلى الحقيقة أيضاً.

ومن الواضح، بناءً على هذا الاستدلال، أن أيّ فردٍ أو جماعةٍ توصّلوا إلى حكمٍ عقليٍّ وعلميٍّ واضحٍ حول أيّ موضوعٍ سوف يعتبرون أن تطبيق الديمقراطية وأخذ آراء الناس حول ذلك الموضوع أمرٌ عبثيٌّ لا معنى له؛ لأن مبدأً وفرضية الديمقراطية «عدم وضوح الحقيقة». وعلى هذا الأساس يجب على المطالبين بالديمقراطية إمّا أن يعترفوا بأنهم لم يتوصّلوا إلى أيّ حقيقةٍ واضحة، وأنه لا يمكن الدفاع عن حقوق الإنسان وسواها من العناوين التي يدّعيها العالم الحديث، ولا يمكن إثباتها علمياً؛ أو أن يقرّروا إمكان الدفاع عن هذه الأمور، وإثباتها علمياً، ولكن لا يمكن تطبيق الديمقراطية عليها.

وهذا تهافتٌ واضحٌ تقع فيه هذه المجموعة من المدافعين عن الديمقراطية وسيادة رأي الأكثرية بناءً على مبدأ كشف الحقيقة.

وقد تحدّثنا فيما سبق عن هذا التحديّ المهمّ للعالم الحديث تحت عنوان «الحدان الأدنى والأقصى من الديمقراطية» و«استبداد الأكثرية».

لذلك فإن بعض المعاصرين الذين ينادون بالديمقراطية القائمة على كشف الحقيقة قد قيّدوا من إطلاق الديمقراطية، ويعتقدون أنه في الأمور التي تكون فيها الحقيقة واضحة؛ أو هناك طريقةٌ لتحقيقها من خلال البحث العلميّ، من غير الجائز الرجوع إلى رأي الناس. وفي الحالات التي يتوجّب فيها الرجوع إلى الرأي العامّ تكون الحقيقة غير واضحة<sup>(٤٠)</sup>.

إذن، فالذين ينادون بالديمقراطية القائمة على كشف الحقيقة؛ إما أنهم بنوا نظامهم المعرفي على النسبيّة؛ ليبرروا الرجوع إلى الرأي العام؛ أو أنهم قيّدوا من إطلاق

• رأي الأكثرية، بين الاعتبار العقلي والشرعي / القسم الأول

الديمقراطية، واعتبروا أن الرجوع إلى الرأي العام محصوراً في الأمور التي تكون فيها الحقيقة مجهولةً.

ومن ناحيةٍ أخرى يعتقد بعضُ معارضي الديمقراطية أيضاً أن أساس الديمقراطية واعتبار رأي الأكثرية هو كشف الحقيقة. وبما أنهم لا يعتبرون أن رأي الأكثرية يمكن أن يؤدي إلى كشف الحقيقة فإنهم يعتقدون أن الرجوع إلى الرأي العام من أجل اتخاذ القرارات في الأمور الجماعية غير مقبول.

وفي غضون ذلك كان الكثير من المعارضين على اعتبار رأي الأكثرية، وبعض المؤيدين لها من بين علماء الدين، يأخذون بعين الاعتبار مبدأ كشف الحقيقة كأساسٍ يستدلون من خلاله على اعتبار رأي الأكثرية أو رفضه.

خلال الثورة الدستورية الإيرانية (المشروطة) نشأت خلافات بين مجموعتين من علماء الدين الشيعة؛ للدفاع عن الدستورية أو معارضتها. وكان أهم زعيم للمعارضة الشيخ فضل الله النوري، وأحد القادة المدافعين عن الدستورية في النجف الميرزا محمد حسين النائيني. كان من مطالب الدستوريين تشكيل البرلمان، وكان انتخاب أعضاء البرلمان من قِبَل الشعب على أساس إجراء انتخابات حرة واعتبار رأي الأكثرية، كما استندت القرارات البرلمانية على تصويت النواب واعتبار رأي الأكثرية. من هنا كان «اعتبار رأي الأكثرية» من نقاط الخلاف بين المؤيدين والمعارضين للدستورية. وبحسب الشيخ فضل الله النوري فإن «اعتبار رأي الأكثرية غير جائز في مذهب الإمامية»<sup>(٤١)</sup>.

لم يقبل النائيني هذا الرأي، وقال في جوابه: إن أساس الحكم في الإسلام قائم على الشورى. وإذا اختلف أطراف الشورى فيما بينهم فإن أكثرية الآراء تكون «أقوى المرجحات النوعية»<sup>(٤٢)</sup>.

رأي النائيني هذا قائم على الرؤية التي تقول: إن الرجوع إلى الرأي العام أو آراء النواب المنتخبين من قِبَل عامة الناس في القرارات الجماعية، وتفضيل رأي الأكثرية على الأقلية، إنما يعتمد على كشفه عن الواقع؛ بينما تتم الشورى في الحالات التي لا تكون فيها الحقيقة واضحةً، ويسعى المستشار للوصول إلى الحقيقة.

ويمكن القول؛ لتوضيح رأي النائيني: إن سيرة العقلاء تنص على أنه في الحالات التي يكونون فيها جاهلين بأمر ما، ويحتاجون للرجوع إلى العالم، ولكن العلماء

وأهل الاختصاص أيضاً مختلفون في ذلك الموضوع، فإنهم - أي العقلاء - يجعلون من رأي أكثرية العلماء مرجحاً ظنيماً لتقوية أحد الأقوال، مثل: المريض الذي يختلف الأطباء في طريقة علاجه، ولا خبرة للمريض أيضاً في أمور الطب، فإنه يختار رأي أكثرية الأطباء، فهو الاحتمال الأرجح بالنسبة لشخص غير متخصص. كما سيأتي بحث رأي النائيني فيما بعد.

إن أكثر الفقهاء وعلماء الإسلام المعاصرين الذين تناولوا مسألة الحكومة في الإسلام لا يرون أن رأي الأكثرية معتبرٌ على أساس كشف الحقيقة. يعتبر العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي أن الإسلام يعارض أتباع رأي الأكثرية والديمقراطية. ويستدل على ادعائه بهذه النقطة، وهي أن الإسلام يدافع عن أتباع الحق، ورأي أكثرية الناس في كثير من الأحيان لا يتوافق مع الحق<sup>(٤٣)</sup>.  
هذه الطريقة من الاستدلال تقول بوضوح: حسب رأيه، بما أن رأي الأكثرية لا يكشف عن الحقيقة فهو فاقدٌ للاعتبار.

يقول الشيخ لطف الله الصافي الكلبايكاني: «من مساوئ الديمقراطية أن رأي الأكثرية - سواء كان حزبياً أم غير حزبي - لا يتفق دائماً مع المصلحة؛ بل غالباً ما يكون رأي الأقلية أقرب للصواب، وخاصة عندما لا يكونون تابعين لحزب، أو كانوا أكثر موثوقية من حيث الكيفية؛ كما لو كانوا مثلاً من المتخصصين السياسيين والقانونيين، وأبدوا في قضية سياسية أو قانونية رأياً مخالفاً لرأي الأكثرية»<sup>(٤٤)</sup>.  
وأيضاً يعتمد الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، في رفضه اعتبار رأي الأكثرية، على مبدأ كشف الحقيقة. وبحسب نظره «بما أن برامج وأحكام الأنبياء الصادقين خالية من كل عيب ونقص وخطأ»، ومن ناحية أخرى «الأكثرية معرضة للخطأ»، فالمجتمع المؤمن برسالة الأنبياء لا يرى في نفسه ملزماً باتباع رأي الأكثرية في سن القوانين. وهو يعتقد أن استناد العالم المعاصر على الأكثرية هو في الحقيقة نوع من الإكراه والإلزام الاجتماعي، وحسكة في حلق المجتمعات»<sup>(٤٥)</sup>.

يقول السيد محمد حسين الطهراني: «الرجوع إلى الرأي العام رجوعٌ إلى الأكثرية الجاهلة وغير المطلعة. يجب الرجوع إلى أهل الخبرة والمتضلعين وأهل اليقين والدراسة»<sup>(٤٦)</sup>. إنه يعتبر أن رأي الأكثرية في انتخاب الحاكم والفقهاء في عصر الغيبة

لا قيمة له<sup>(٤٧)</sup>.

وفي قسم آخر من كتابه يبحث بالتفصيل في بعض الآيات القرآنية التي تدمّ الأكثرية<sup>(٤٨)</sup>. ومن ثمّ يقسّم الناس إلى: خواصّ؛ وعوامّ. ويوجّه سؤالاً إلى أتباع الديمقراطية الذين يمنحون الحقّ في اختيار الحاكم والإمام لجميع أفراد وجماهير الشعب، قائلاً لهم: «أنتم تمنحون الحقّ في التصويت بناءً على سواد الناس وتعداد الأفراد، سواء كان أحدهم فاضلاً وعالماً أو جاهلاً وأحمقاً، وسواء كان العقل المفكّر للبلد أو ذا عقلٍ فارغ. وهذا خطأً في منطق العقل والدراية. هذا الإجراء والتقليد يقوِّض قيمة العقل والعقلاء، والعلم والعلماء. وفي ميزان القياس يساوي بين قيمة رأي وتبصُّر الحكيم والحكماء وعلماء الاجتماع ورأي شخص جاهل غير مطلع. ويضيع أصحاب الدراية والبصيرة في صفٍّ واحد مع الناس العاديين جداً... ولذلك فإنّ الذهاب إثر الأكثرية في كلّ مكانٍ باطلٌ. مثلاً: التصويت لأولئك الذين يذهبون إلى مجلس الشورى في الوضع الانتخابي الحالي لا أساس له من القرآن والأخبار»<sup>(٤٩)</sup>.

ومن ثمّ فإنه يعتبر أنّ الطريقة المحمودة في الإسلام هي «التشاور مع أهل الحلّ والعقد»، وليس «التشاور مع الأكثرية». ولهذا السبب يعتبر أنّ الصحيح فقط هو رأي أكثرية أهل الخبرة عند الشكّ، كعلامةٍ من أجل كشف الواقع. ورأيه هذا يشبه رأي النائيني في أنّ رأي الأكثرية كاشفٌ ظنّي عن الحقيقة. ومن هنا «إذا صوّتت أغلبية مجلس النواب لشيءٍ ما فإنّ الوليّ الفقيه يستطيع أن يفضّل رأي الأقلية، وإذا صوّت جميع أعضاء البرلمان بالإجماع فيمكنه أن يعارضهم جميعاً، ويختار رأيه».

ومن ثمّ يشير إلى طريقة مشورة النبيّ الأكرم ﷺ، فقد كانت عبارة عن مقدّمةٍ لقراره النهائي. «المشورة ليست تصويتاً واختياراً لرأي الأكثرية، إنّما المشورة من أجل أن يكون الموضوع واضحاً بالنسبة إلى الإنسان نفسه، والرأي النهائي يكون لذلك الشخص الذي هو صاحب المشورة. وفي مقام الولاية لا يمكن لأيّ شخصٍ أن يساوي الوليّ فكراً ودرجةً، ويجعل من مشورته منافسةً له وفي ميزانٍ واحد»<sup>(٥٠)</sup>.

وكلام السيد محمد حسين الطهراني أيضاً يدلّ بوضوح على أنّ رأيه في الرجوع للرأي العام قائمٌ على مبدأ كشف الحقيقة، وأنّه لم يُبد أيّ اهتمامٍ بمبدأ حقّ تقرير المصير.

بعد إشكاله على الديمقراطية الغربية بأنها تقف بشكلٍ مطلق مع رأي الأكثرية، الأمر الذي جعلها تشرع أكثر القضايا اللاأخلاقية، يقدم أحد المعاصرين الإسلام على أنه معارضٌ لهكذا ديمقراطية، ويقول: «ما هو الدليل على أن الآراء المقبولة من قبل الأكثرية يجب أن تكون دائماً متطابقة مع العقل والمنطق والضوابط الصحيحة؟ القرآن الكريم يعلمنا أن لا نعتبر آراء وعقائد ونظريات الأكثرية دائماً صحيحة: ﴿بَلْ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾ (المؤمنون: ٧٠)».

ومن ثمّ يستنتج أنه «في النظام الإسلامي المثالي يكون أتباع الأكثرية شرعياً فقط إذا كان خاضعاً للحق، وإلا إذا كان جميع الناس أيضاً يؤيدون رأياً ما أنزل الله به من سلطانٍ فلا يمكن العمل به في الحكومة الإسلامية... وإذا كانت بعض مطالب الناس ليست ضدّ القيم الإسلامية، ولكن بحسب تشخيص المرشد الأعلى ومسؤولي النظام الإسلامي فإن العمل بهذه المطالب سيؤدّي إلى التضحية بمصالح كثيرة ومهمّة وأساسية لذلك المجتمع، هنا... لأن مسؤولي النظام الإسلامي مسؤولون أمام الله والناس فلا ينبغي أن يقعوا في خداع العوام، وإنما عليهم أن يتخذوا الإجراءات الضرورية بشجاعة»<sup>(٥١)</sup>.

## ٢- نتائج مبدأ كشف الحقيقة

قد توصلنا حول اعتبار رأي الأكثرية على أساس مبدأ كشف الحقيقة إلى هذه النتائج:

**الأولى:** الرجوع إلى الرأي العام غير صحيح في الحالات التي تكون فيها الحقيقة واضحة للمراجع، مهما كان الدليل الذي يعتمد عليه، سواء كان علمياً أو دينياً أو سوى ذلك.

**الثانية:** آراء الناس ليس أنها لا تقرّر ما هو حقّ وما هو باطلٌ فحسب، بل إنها لا تكشف الحقّ والباطل بشكلٍ قاطع. الحقّ والباطل تابعٌ لعللٍ خارجية، والكشف عنه منوطٌ بالأدلة العلمية، ورأي الأكثرية ليس علّةً خارجية لإيجاد الحقّ والباطل، وفي أكثر الحالات يعجز عن الكشف المطمئن عن الحقيقة. وبالطبع فإن رأي الأكثرية؛ بالنظر إلى شخصية أصحاب الرأي، والحالات التي يدلون فيها بأرائهم، يمكن أن



• رأي الأكثرية، بين الاعتبار العقلي والشرعي / القسم الأول

يكون قرينةً احتماليةً ظنيّةً أو يدعو إلى الاطمئنان في سبيل الوصول إلى الحقيقة؛ ويمكن أن لا يكون كذلك أيضاً. لذلك لا يمكن الادّعاء أن رأي الأكثرية يكشف الحقيقة دائماً.

**الثالثة:** بناءً على مبدأ كشف الحقيقة فإن صانع القرار أو صنّاع القرار يختلفون عن الأفراد الذين يُدُون بآرائهم. صانع القرار أو صنّاع القرار هم أفراد أو مجموعات محدّدة اعترافهم الشكّ في القرارات التي يريدون اتّخاذها، فطلبوا مشورة الآخرين؛ لاكتشاف الحقيقة واتّخاذ القرار الصحيح؛ خلافاً لمبدأ حقّ تقرير المصير، فإن الناس يكوّنون صنّاع القرار، وما الحكّام سوى ممثّلين ومنفّذين لقرارهم.

**الرابعة:** أحياناً يستخدم العقلاء في الأنظمة الإدارية آليّة المجلس المعتمدة عقلاً وشرعاً من أجل التوصل إلى القرار الصحيح. الهدف من المجلس - كما سيأتي - هو الوصول إلى الحقيقة، بمعنى «التشاور» والاطلاع على آراء وحجج الآخرين واختيار أفضلها. وفي مثل هذه الأنظمة؛ ومن أجل الاستفادة الواضحة والمنهجية من آراء الاستشاريين، فإنهم يجعلون من رأي الأكثرية ملاكاً لاتّخاذ القرار، لكنّ الإدارة في المجموعة المذكورة تتحوّل إلى «إدارة المجلس»، وتفوض حقّ اتّخاذ القرار إلى كلّ من أعضاء المجلس بمقدار حقّ الرأي الذي لديه. لذلك فإن الغرض من تشكيل «إدارة المجلس» هو كشف الحقيقة، وفي الوقت نفسه الاستفادة من آراء المستشارين بطريقة منهجيّة ومنضبطة، ويتمّ منحهم الحقّ في اتّخاذ القرار وفقاً لنظام اعتبار رأي الأكثرية.

**الخامسة:** موافقة رأي الأكثرية في مبدأ كشف الحقيقة غالباً يكون قرينةً ظنيّةً، وسيرة العقلاء في التعامل مع القرائن الظنيّة هي دراسة وتقييم القرائن الموافقة والمخالفة معاً، ففي النهاية إذا رجحت بنظرهم قرائن اعتبار رأي الأقلية فسوف يتخلّون عن رأي الأكثرية، وبعبارة أخرى: العقلاء يعملون بالظنّ على افتراض فقدان العلم. والقرائن الظنيّة غير محصورة في رأي أكثر العلماء؛ وإنّما توجد قرائن أخرى. إذن، بالإضافة إلى العلم - في بعض الحالات - بمخالفة رأي الأكثرية للحقيقة، توجد حالات أخرى أيضاً لا يتمّ العمل فيها وفقاً لرأي الأكثرية، وهي التي يحصل فيها الظنّ برأي

الأقلية بعد تزامم القرائن.

**السادسة:** يمكن لنوع المعرفة والالتزام الأخلاقي للأشخاص الذين يدلون بآرائهم، إلى جانب عددهم، أن يلعب دوراً حاسماً في كشف الحقيقة. وربما يكون رأي أقلية عامة ملتزمة أفضل لكشف الحقيقة من رأي أكثرية من العوام، بل من الحكمة أن يتم الرجوع إلى الواعين والمتخصصين في الحالات التي يوجد فيها جهل بموضوع ما. وفي هذه الحالة يمكن لرأي أكثرية العلماء في ذلك الموضوع أن يكون قرينة ظنية أو تؤدي إلى الاطمئنان في كشف الحقيقة. إذن بناءً على مبدأ كشف الحقيقة - وخلافاً لمبدأ حق تقرير المصير - قيمة آراء أفراد المجتمع ليست متساوية، ورأي الخبراء وأهل الاختصاص يتمتع بقيمة أكبر.

**السابعة:** على هذا الأساس لا يمكن أن يكون الرجوع إلى الرأي العام لكشف الحقيقة؛ فإنه يمكن الإقدام على ذلك في حال كان الطرفان أو الأطراف المختلفون يقرّون بجهلهم، ويعتبرون أن الرجوع إلى الرأي العام يشكل طريقاً لكشف الحقيقة؛ أما إذا كانوا يعتبرون أنفسهم، أو كان بعضهم يعتبر نفسه، عارفاً بالحقيقة، ولا يرى من سبب مقنع للرجوع إلى الرأي العام، فلا يمكن والحال هذه أن يتم بهذه الطريقة التوصل لحل النزاعات والخلافات بين الناس في إدارة المجتمع.

**الثامنة:** على هذا الأساس لا يمكن تبرير معظم الحالات الشائعة في الرجوع إلى الرأي العام في المجتمعات والدول المختلفة، ويتقلص كثيراً نطاق الرجوع إلى الرأي العام. فعلى سبيل المثال: لا يمكن تبرير أول انتخابات بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران بقبول الجمهوريّة الإسلامية أو عدم قبولها؛ لأن منظمي هذه الانتخابات لم يكونوا يشكّون في شرعية الجمهورية الإسلامية.

**التاسعة:** الكثير من الإشكالات التي أثارها هذه المجموعة من علماء الدين على اعتبار رأي الأكثرية بناءً على مبدأ كشف الحقيقة صحيحة. أما الإشكال ضدّهم فهو أنهم تجاهلوا سائر المبادئ لاعتبار رأي الأكثرية، وخاصة حق تقرير المصير، ومن ثمّ بعد رفض اعتبار رأي الأكثرية بناءً على مبدأ كشف الحقيقة توصلوا إلى هذه النتيجة الخاطئة. إن الرجوع إلى الرأي العام وتفضيل رأي الأكثرية لا

يملك أي أساس قابل للدفاع عنه.

- يتبع -

## العوامش

(١) أكد أمير المؤمنين عليّ عليه السلام عند مواجهته لطلب التحكيم أنه لا يخالف تحكيم القرآن، إلا أن القرآن مكتوب في كتاب، وكلامه يحتمل تفاسير مختلفة، والتحكيم به لا يتحقق إلا بتفسير من يملك الصلاحية لتفسيره، وهذا ما جاء في كلامه عليه السلام: «إِنَّا لَمْ نُحَكِّمِ الرَّجَالَ وَإِنَّمَا حَكَّمْنَا الْقُرْآنَ، هَذَا الْقُرْآنُ إِنَّمَا هُوَ حَظٌّ مَسْطُورٌ بَيْنَ الدَّفْتَيْنِ، لَا يَنْطِقُ بِلِسَانٍ، وَلَا بَدُّ لَهُ مِنْ تَرْجُمَانٍ، وَإِنَّمَا يَنْطِقُ عَنْهُ الرَّجَالُ. وَلَمَّا دَعَانَا الْقَوْمُ إِلَى أَنْ نُحَكِّمَ بَيْنَنَا الْقُرْآنَ لَمْ نَكُنْ الْفَرِيقَ الْمُتَوَلِّيَ عَنْ كِتَابِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى». (الشريف الرضي، نهج البلاغة: الخطبة ١٢٥، تحقيق صبحي صالح، دار الهجرة، قم، ط١، ١٤١٤هـ).

(٢) حميد عنایت، أندیشه سیاسی در اسلام معاصر (الفكر السياسي في الإسلام المعاصر): ٢٢١، ترجمة: بهاء الدين خرّمشاهی، خوارزمي، طهران، ط٤، ١٣٨٠هـ.ش؛ السيد حسين نصر، جوان مسلمان ودينای متجدد (الشباب المسلم والعالم المعاصر): ٢٨٧، ترجمة: مرتضى أسعدي، طرح نو، طهران، ط٤، ١٣٨٢هـ.ش.

(٣) سيمور مارتين لبيست، دايرة المعارف دموكراسي (موسوعة الديمقراطية) ٢: ٧٠٠، ط٣، المكتبة التخصصية في وزارة الخارجية، طهران، ١٣٨٥هـ.ش.

(٤) حسين بشيريه، درسهای دموكراسي براي همه (دروس في الديمقراطية للجميع): ١٩، ٤٧، نگاه معاصر، طهران، ط٢، ١٣٨١هـ.ش.

(٥) فصلية المدرسة، العدد ١، عدد خاص بالديمقراطية في حدّها الأدنى والديمقراطية في حدّها الأقصى، تير ١٣٨٤هـ.ش.

(٦) آرش سرکوهي، تنش وتضاد دموكراسي وحقوق بشر از نگاه يورگن هابرماس (تناقض الديمقراطية وحقوق الإنسان من وجهة نظر يورغن هابرماس)، (www.radiozamaneh.com)، ٢٠١٦/١٢/٢٨.

(٧) ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ (الأنفال: ٢٨).  
- ﴿وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَمَلْنَا الرَّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَنُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا﴾ (الإسراء: ٦٠).  
- ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ (طه: ١٣١).

«لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقِ بَعِيدٍ» (الحج: ٥٣).

«وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا» (الفرقان: ٢٠).

«أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ \* وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ» (العنكبوت: ٢-٣).

«قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْمَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْخَلَائِجِ لَابْتِغِي بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ وَظَنَّ دَاوُودُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ» (ص: ٢٤).

«وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ» (ص: ٣٤).

«فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَانَا ثُمَّ إِذَا خَوَّلْنَاهُ نِعْمَةً مِنَّا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ بَلْ هِيَ فِتْنَةٌ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (الزمر: ٤٩).

«وَلَقَدْ فَتَنَّا قَبْلَهُمْ قَوْمَ فِرْعَوْنَ وَجَاءَهُمْ رَسُولٌ كَرِيمٌ» (الدخان: ١٧).

«إِنَّا مُرْسِلُو النَّافَةِ فِتْنَةً لَهُمْ فَارْتَقِبْهُمْ وَاصْطَبِرْ» (القمر: ٢٧).

«لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَمَنْ يُعْرِضْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِ يَسْلُكْهُ عَذَابًا صَعَدًا» (الجن: ١٧).

«وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا لِلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزِدَّادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا وَلَا يَرْتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْبَشَرِ» (المدثر: ٣١).

«وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (البقرة: ١٢٤).

«وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ» (البقرة: ١٥٥).

«فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنْ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرَبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو اللَّهِ كَمْ مِنْ فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِتْنَةٌ كَثِيرَةً يَأْذِنَ اللَّهُ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ» (البقرة: ٢٤٩).

«وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ حَتَّىٰ إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَلَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَىٰ الْمُؤْمِنِينَ» (آل عمران: ١٥٢).

«ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمْنَةً نَاعَسًا يَغْشَىٰ طَائِفَةً مِنْكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ

الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحَّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿ (آل عمران: ١٥٤).  
 . «لَتَبْلُونَ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعَنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَدَىٰ كَثِيرًا وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ ﴿ (آل عمران: ١٨٦).  
 . «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَمَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿ (المائدة: ٤٨).  
 . «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَبْلُوَكُمُ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِنَ الصَّبْرِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ فَمَنْ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿ (المائدة: ٩٤).  
 . «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿ (الأنعام: ١٦٥).  
 . «وَأَسْأَلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِثَّانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ﴿ (الأعراف: ١٦٣).  
 . «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿ (الأنفال: ١٧).  
 . «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَلَئِنَّ قَلْتَ إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيُقُولُنَّ الَّذِينَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ ﴿ (هود: ٧).  
 . «إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴿ (الكهف: ٧).  
 . «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبْلُوَكُمْ بِالْشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ﴿ (الأنبياء: ٣٥).  
 . «هَذَا الَّذِي آتَى الْمُؤْمِنُونَ وَزَلْزَلُوا زَلْزَالًا شَدِيدًا ﴿ (الأحزاب: ١١).  
 . «وَلِنَبْلُوَكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ ﴿ (محمد: ٣١).  
 . «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ ﴿ (الملك: ٢).  
 . «فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ ﴿ (الفجر: ١٥).  
 . «وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ ﴿ (الفجر: ١٦).  
 . «إِنَّ الَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى لَهُمْ مَفْزَرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ ﴿ (الحجرات: ٣).

(٨) حسن مصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ١: ٣٣٥، مركز الكتاب للترجمة والنشر، طهران، ط١، ١٤٠٢هـ.

(٩) المصدر السابق، ٩: ٢٢: «فما أوجب هذين الأمرين فهو فِتْنَةٌ. ولها مصاديق: كالأموال، والأولاد، والاختلاف في الآراء، والغلو في الأمر، والعذاب، والكفر، والجنون، والابتلاء، وغيرها إذا أوجب الأمرين».

(١٠) المصدر السابق، ١١: ٤٢.

(١١) ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾.

(١٢) الصدوق، التوحيد: ٣٤١، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم، قم، ط١، ١٣٩٨هـ؛ الصدوق، عيون أخبار الرضا<sup>عليه السلام</sup>، ١: ١٢٤، نشر جهان، طهران، ط١، ١٣٧٨هـ: «حدثنا تميم بن عبد الله بن تميم القرشي قال: حدثنا أبي، عن أحمد بن علي الأنصاري، عن أبي الصلت عبد السلام بن صالح الهروي قال: سأل المأمون يوماً علي بن موسى الرضا<sup>عليه السلام</sup> فقال له: يا بن رسول الله، ما معنى قول الله عز وجل: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ \* وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ؟ فقال الرضا<sup>عليه السلام</sup>: حدثني أبي موسى بن جعفر، عن أبيه جعفر بن محمد، عن أبيه محمد بن علي، عن أبيه علي بن الحسين، عن أبيه الحسين بن علي، عن أبيه علي بن أبي طالب<sup>عليه السلام</sup>، أن المسلمين قالوا لرسول الله<sup>صلى الله عليه وآله وسلم</sup>: لو أكرهت يا رسول الله من قدرت عليه من الناس على الإسلام كثر عددنا وقوبنا على عدونا، فقال رسول الله<sup>صلى الله عليه وآله وسلم</sup>: ما كنت لألقى الله عز وجل ببدعة لم يحدث إلي فيها شيئاً، وما أنا من المتكفين، فأنزل الله تبارك وتعالى: يا محمد ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً﴾ على سبيل الإلجاء والاضطرار في الدنيا، كما يؤمنون عند المعاينة ورؤية البأس في الآخرة، ولو فعلت ذلك بهم لم يستحقوا مني ثواباً ولا مدحاً، لكني أريد منهم أن يؤمنوا مختارين غير مضطرين؛ ليستحقوا مني الزلفى والكرامة ودوام الخلود في جنة الخلد: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾؛ وأما قوله عز وجل: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ فليس ذلك على سبيل تحريم الإيمان عليها، ولكن على معنى أنها ما كانت لتؤمن إلا بإذن الله، وإذنه أمره لها بالإيمان ما كانت مكلفة متعبدة، والجاؤه إياها إلى الإيمان عند زوال التكليف والتعبد عنها. فقال المأمون: فرجت عني يا أبا الحسن فرج الله عنك».

(١٣) الرضي، نهج البلاغة، الخطبة ١٩٢: «وَلَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَخْلُقَ آدَمَ مِنْ نُورٍ يَخْطَفُ الْأَبْصَارَ ضِيَاءُهُ، وَيَبْهَرُ الْعُقُولَ رَوَاؤُهُ، وَطَيِّبِ يَأْخُذُ الْأَنْفَاسَ عَرْفُهُ، لَفَعَلَ، وَلَوْ فَعَلَ لَطَلَّتْ لَهُ الْأَعْنَاقُ حَاضِعَةً، وَلَخَصَّتِ الْبُلُوبُ فِيهِ عَلَى الْمَلَائِكَةِ، وَلَكِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ يَبْتَلِي خَلْقَهُ بَعْضَ مَا يَجْهَلُونَ أَصْلَهُ؛ تَمَيِّزاً بِالِاخْتِبَارِ لَهُمْ؛ وَنَفِيّاً لِلِاسْتِكْبَارِ عَنْهُمْ؛ وَإِبْعَاداً لِلْخِيَلَاءِ مِنْهُمْ».

(١٤) المصدر السابق، الخطبة ١٩٢: «وَلَوْ أَرَادَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ لِأَنْبِيَائِهِ حَيْثُ بَعَثَهُمْ أَنْ يَفْتَحَ لَهُمْ كُنُوزَ الذَّهَبِ وَمَعَادِنَ الْإِعْقِيَانِ وَمَعَارِسَ الْجَنَانِ، وَأَنْ يَحْشُرَ مَعَهُمْ طُيُورَ السَّمَاءِ وَوُحُوشَ الْأَرْضِينَ، لَفَعَلَ، وَلَوْ فَعَلَ لَسَقَطَ الْبِلَاءُ، وَبَطَلَ الْجَزَاءُ، وَأَضْمَحَّتِ الْأَنْبَاءُ، وَلَمَّا وَجِبَ لِلْقَائِلِينَ أُجُورُ الْمَبْتَلِينَ، وَلَا اسْتَحَقَّ الْمُؤْمِنُونَ ثَوَابَ الْمُحْسِنِينَ، وَلَا لَزِمَتِ الْأَسْمَاءُ مَعَانِيهَا، وَلَكِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ جَعَلَ رُسُلَهُ أَوْلِي قُوَّةٍ فِي عَزَائِهِمْ، وَضَعَفَةً فِيمَا تَرَى الْأَعْيُنُ مِنْ جَالَاتِهِمْ، مَعَ فَتَاعَةِ تَمَلُّ الْقُلُوبِ وَالْعُيُونَ غَنَى، وَخِصَاصَةَ تَمَلُّ الْأَبْصَارِ وَالْأَسْمَاعِ أَدَى، وَلَوْ كَانَتِ الْأَنْبِيَاءُ أَهْلَ قُوَّةٍ لَا تُرَامُ، وَعِزَّةٍ لَا تُضَامُ، وَمَلِكٍ تَمُدُّ نَحْوَهُ أَعْنَاقُ الرِّجَالِ، وَتُشَدُّ إِلَيْهِ عَقْدُ الرِّحَالِ، لَكَانَ ذَلِكَ أَهْوَنَ عَلَى الْخَلْقِ فِي الْإِعْتِبَارِ، وَأَبْعَدَ لَهُمْ فِي الْإِسْتِكْبَارِ، وَلَأَمَّنُوا عَنْ زَهَبَةِ قَاهِرَةٍ لَهُمْ، أَوْ رَغَبَةِ مَائِلَةٍ بِهِمْ، فَكَانَتِ النَّيَاتُ مُشْتَرَكَةً، وَالْحَسَنَاتُ مُقْتَسَمَةً، وَلَكِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ أَرَادَ أَنْ يَكُونَ الْإِتِّبَاعُ لِرُسُلِهِ، وَالنَّصْدِيقُ بِكُتَيْهِ، وَالْخُشُوعُ لَوَجْهِهِ، وَالِاسْتِكَانَةُ لِأَمْرِهِ، وَالِاسْتِسْلَامُ لِطَاعَتِهِ، أَمُوراً لَهُ خَاصَةً، لَا تَشُوبُهَا مِنْ غَيْرِهَا شَائِبَةٌ، وَكَلِمَا كَانَتِ الْبُلُوبُ وَالِاخْتِبَارُ أَعْظَمَ

كَانَتْ الْمُثَوِّبَةُ وَالْجَزَاءُ أَجْزَلَ».

(١٥) المصدر السابق، الخطبة ١٩٢: «الَا تَرُونَ أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ اخْتَبَرَ الْأَوَّلِينَ مِنْ لَدُنْ آدَمَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِلَى الْآخِرِينَ مِنْ هَذَا الْعَالَمِ بِأَحْجَارٍ، لَا تَضُرُّ وَلَا تَنْفَعُ، وَلَا تُبْصِرُ وَلَا تَسْمَعُ، فَجَعَلَهَا بَيْتَهُ الْحَرَامَ الَّذِي جَعَلَهُ لِلنَّاسِ قِيَامًا، ثُمَّ وَضَعَهُ بِأَوْعَرِ بَقَاعِ الْأَرْضِ حَجْرًا، وَأَقْلَّ نَتَائِقِ الدُّنْيَا مَدْرًا، وَأَضْيَقَ بَطُونِ الْأَوْدِيَةِ قَطْرًا، بَيْنَ جِبَالٍ حَشِينَةٍ وَرِمَالٍ دَمِيَّةٍ وَعُيُونٍ وَشَلَّةٍ وَفُرَى مُنْقَطِعَةٍ، لَا يَزْكُو بِهَا خُفٌّ، وَلَا حَافِرٌ، وَلَا ظِلْفٌ، ثُمَّ أَمَرَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَوَلَدَهُ أَنْ يَثْنُوا أَعْطَافَهُمْ نَحْوَهُ، فَصَارَ مَتَابَعَةً لِمُنْتَجِعِ أَسْفَارِهِمْ، وَغَايَةً لِمُلْقَى رِحَالِهِمْ، تَهْوِي إِلَيْهِ ثِمَارُ الْأَفْتِدَةِ، مِنْ مَفَاوِزِ قِفَارٍ سَجِيقَةٍ، وَمَهَاوِي فِجَاجٍ عَمِيقَةٍ، وَجَزَائِرِ يَحَارٍ مُنْقَطِعَةٍ؛ حَتَّى يَهْزُوا مَنَاكِبَهُمْ ذُلًّا، يَهْلِكُونَ لِلَّهِ حَوْلَهُ، وَيَرْمَلُونَ عَلَى أَقْدَامِهِمْ شَعْتًا غُبْرًا لَهُ، قَدْ نَبَذُوا السَّرَائِيلَ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ، وَشَوَّهُوا بِإِعْفَاءِ الشُّعُورِ مَحَاسِنَ خَلْقِهِمْ؛ ابْتِلَاءً عَظِيمًا، وَأَمْتِحَانًا شَدِيدًا، وَاخْتِبَارًا مُبِينًا، وَتَمَحِيصًا بَلِيغًا، جَعَلَهُ اللَّهُ سَبَبًا لِرَحْمَتِهِ، وَوَسْلَةً إِلَى جَنَّتِهِ. وَلَوْ أَرَادَ سُبْحَانَهُ أَنْ يَضَعَ بَيْتَهُ الْحَرَامَ وَمَشَاعِرَهُ الْعِظَامَ بَيْنَ جَنَاتٍ وَأَنْهَارٍ، وَسَهْلٍ وَقَرَارٍ، جَمَّ الْأَشْجَارَ، دَانِيَ الثَّمَارِ، مُلْتَفِّ النَّبِيِّ، مُتَّصِلِ الْقُرَى، بَيْنَ بَرَّةٍ سَمْرَاءَ وَرَوْضَةٍ خَضْرَاءَ، وَأَرْيَافٍ مُحْدِقَةٍ وَعِرَاصٍ مُغْدِقَةٍ، وَرِيَاضٍ نَاضِرَةٍ وَطُرُقٍ عَامِرَةٍ، لَكَانَ قَدْ صَغُرَ قَدْرُ الْجَزَاءِ عَلَى حَسَبِ ضَعْفِ الْبِلَاءِ، وَلَوْ كَانَ الْإِسْلَامُ الْمَحْمُولُ عَلَيْهَا وَالْأَحْجَارُ الْمَرْفُوعُ بِهَا بَيْنَ زُمُرُدَةٍ خَضْرَاءَ وَيَاقُوتَةٍ حَمْرَاءَ وَنُورٍ وَضِيَاءٍ لَخَفَّفَ ذَلِكَ مُصَارَعَةَ الشُّكِّ فِي الصُّدُورِ، وَلَوْضَعَ مُجَاهِدَةً إِبْلِيسَ عَنِ الْقُلُوبِ، وَلَنَفَى مُعْتَلَجَ الرَّيْبِ مِنَ النَّاسِ، وَلَكِنَّ اللَّهَ يَخْتَبِرُ عِبَادَهُ بِأَنْوَاعِ الشَّدَائِدِ، وَيَتَعَبَّدُهُمْ بِأَنْوَاعِ الْمَجَاهِدِ، وَيَبْتَلِيهِمْ بِضُرُوبِ الْمَكَارِهِ؛ إِخْرَاجًا لِلتَّكْبُرِ مِنْ قُلُوبِهِمْ؛ وَاسْكَانًا لِلتَّدَلُّلِ فِي نُفُوسِهِمْ؛ وَلِيَجْعَلَ ذَلِكَ أَبْوَابًا فَتْحًا إِلَى فَضْلِهِ، وَأَسْبَابًا ذُلًّا لِعَفْوِهِ».

(١٦) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، ٤: ٤٦٠، الدار الإسلامية، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.

(١٧) الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ٥: ٢٠٦، انتشارات ناصر خسرو، طهران، ط٣، ١٣٧٢هـ.ش.

(١٨) انظر على سبيل المثال:

- مرتضى مطهري، مجموعة آثار الشهيد مطهري، ١: ٩٦، صدرا، طهران - قم، ط٨، ١٣٧٧هـ.ش: «ثم إن فلسفة وحكمة هذا المقدار من تسلط الشيطان على الإنسان هي «حرية الإنسان»، فقيمة الوجود الإنساني توجب أن يكون حراً مختاراً، والموجود الحر لا بد أن يكون دائماً على مفترق طريقتين، وأمام دعوتين؛ حتى يستطيع تحقيق كماله الذاتي، عن طريق اختياره الخاص».

- المصدر السابق، ٢٣: ٢١٩: «فهل الحرية كمال؟ لا شك في ذلك؛ لأنه إذا لم تكن الحرية موجودة لا يمكن للإنسان أن يصل إلى كماله. لقد خلق الله الإنسان بنحو يستطيع معه أن يصل إلى كمال نفسه عبر طريق الحرية والانتخاب والاختيار. لا يمكن طي طريق الكمال بأي طريقة، إلا إذا كانت خطى الإنسان بإرادة حرّة. طالما كان هناك إكراه لم يعد بالإمكان عبور هذا الطريق».

- المصدر السابق، ٢٨: ٥٣٦: «أما امتحان الله فليس بشيء من هذين النوعين. امتحان الله يعني وضع الإنسان في خضمّ المشاقات والمصاعب؛ لِيَتِمَّكَنَ بِنَفْسِهِ مِنْ إِصَالِ نَفْسِهِ إِلَى الْكَمَالِ. هذا مثل الامتحان التطبيقي الذي يختبر به مدرّبي القيادة طلابهم، ويريدون من ذلك أيضاً ترمينهم وإيصالهم إلى

الكمال».

- حسين علي منتظري، مجمع الفوائد، ٣٨١، قم، ط١: «الكمال المطلوب للإنسان لا يحصل إلا إذا بقي فاعلاً مختاراً، ينتخب بحسن نيته ما فيه الخير والصلاح، أو يختار بسوء سريرته ما فيه الشر والفساد... وعلى هذا فاللزام أن توجد له أرضية السعادة والشقاوة كليهما، وأن يخلي هو وطبعه المختار».

- ناصر مكارم الشيرازي، تفسير نمونه (الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل) ٩: ٢٨١، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط١، ١٣٧٤هـ.ش: «حرية الإرادة هي أساس خلق الإنسان ودعوة جميع الأنبياء، وأساساً لا يستطيع الإنسان بدونها أن يخطو ولو خطوة واحدة في مسير التكامل «التكامل الإنساني والمعنوي». ولهذا فقد أكدت آيات متعددة على أنه لو شاء الله أن يهدي الناس بإجباره لهم جميعاً لفعل، لكنه لم يشأ».

- عبد الكريم الخطيب، التفسير القرآني للقران، ٢: ٣١٩: «إن تحرير ضمير الفرد من الضلال والعمى، وفك عقله من الضيق والإفلام، لا يكون إلا بتحرير إرادة الإنسان وإطلاقها من كل قهر أو قسر... وإنه لن تصح إنسانية الإنسان، ولن يكتمل وجوده، إلا بالضمير الحر، والعقل المتحرر».

(١٩) أخبر القرآن الكريم في آيات كثيرة عن تجسّم أعمال الإنسان يوم القيامة: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ﴾ (الكهف: ٥٧): ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾ (القيامة: ١٤): ﴿يَوْمَ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ مَا سَعَىٰ﴾ (النازعات: ٣٥): ﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾ (الطارق: ٩): ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ (النساء: ١٢٣): ﴿هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأعراف: ١٤٧): ﴿لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ﴾ (إبراهيم: ٥١): ﴿وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (يس: ٥٤).

وكذلك عرف القرآن الكريم الآخرة بأنها انعكاس ونتيجة تكوينية للأعمال الاختيارية التي قام بها الإنسان، وهي باطن وحقيقة تلك الأعمال: ﴿يَعْمَلُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ (الروم: ٧).

وفي آيات متعددة أخبر القرآن أن الله عز وجل ينسى مستحقّي العذاب في الدار الآخرة: أي يتركهم ويهمهم؛ ليهلكوا بنتيجة أفعالهم وباطن أعمالهم: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَسِّأَهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا وَمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ﴾ (الأعراف: ٥١): ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ (التوبة: ٦٧): ﴿قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيَتْهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى﴾ (طه: ١٢٦): ﴿فَذُوقُوا يَمَا نَسِيْتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا إِنَّا نَسِينَاكُمْ﴾ (السجدة: ١٤): ﴿الْيَوْمَ نُنَسِّأَكُمْ كَمَا نَسِيْتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا﴾ (الجاثية: ٣٤).

(٢٠) حسين علي منتظري، نظام الحكم في الإسلام: ٢٦، نشر سرايي، قم، ط٢، ١٤١٧هـ: «إن الإنسان مدني بالطبع، ولا يتيسر له إدامة حياته إلا في ظلّ التعاون والاجتماع، ولازم الاجتماع غالباً التضادّ في الأهواء والتضارب والصراع، فيحتاج لا محالة إلى حاكم يدبّر الأمور ويرفع المظالم، فتجب إطااعته بحكم العقل، لا سيّما إذا عاهدوه على ذلك؛ إذ الفطرة حاكمة بلزوم الوفاء بالعهد».

(٢١) الشهيد الأول محمد بن مكي، القواعد والفوائد ١: ٣٥٦، تصحيح: السيد عبد الهادي الحكيم، المفيد، قم، ط١، ١٤٠٠هـ: المقداد بن عبد الله السيوري الحلّي، نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية: ٤١٤، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم، ط١، ١٤٠٣هـ: المولى أحمد بن محمد مهدي



النراقي، القواعد الفقهية (جامعة الأصول): ٢٧٦؛ الملا حبيب الله الشريف الكاشاني، تسهيل المسالك إلى المدارك: ٢٨، المطبعة العلمية، قم، ط١، ١٤٠٤هـ؛ السيد محمد جعفر المروّج الجزائري، هدى الطالب في شرح المكاسب ٢: ٥٠٨، مؤسسة دار الكتاب، قم، ط١، ١٤١٦هـ؛ السيد محمد الحسيني الشيرازي، الفقه، القواعد الفقهية: ١٩٢، مؤسّسة الإمام الرضا<sup>عليه السلام</sup>، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ؛ السيد محمد الحسيني الشيرازي، الفقه، السلم والسلام: ٩١، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٤٢٦هـ؛ حسين علي منتظري، حكومت ديني وحقوق إنسان (الحكومة الدينية وحقوق الإنسان)، ١٠٦، أرغوان دانش، قم، ط١، ١٤٢٩هـ؛ السيد محمد حسين الحسيني الطهراني، ولاية الفقيه في حكومة الإسلام ٤: ١٨٠، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ؛ محمد اليزدي، فقه القرآن ٢: ٢١٨، مؤسّسة اسماعيليان، قم، ط١، ١٤١٥هـ.

(٢٢) محمد بن حسن بن يوسف (فخر المحققين)، إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد ٤: ٥٠٩، مؤسّسة اسماعيليان، قم، ط١، ١٣٨٧هـ؛ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٩: ١٧٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٧، ١٤٠٤هـ؛ محمد بن محمد التقي بحر العلوم، بلغة الفقيه ٣: ٢١٤، منشورات مكتبة الصادق، طهران - إيران، ط٤، ١٤٠٣هـ؛ السيد محسن الطباطبائي الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١١: ١٢٣، مؤسّسة دار التفسير، قم - إيران، ط١، ١٤١٦هـ؛ السيد روح الله الخميني، كتاب البيع ٢: ٦٩٣، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ط١، ١٤٢١هـ؛ السيد عبد الأعلى السبزواري، مهذب الأحكام ١٦: ٣٦١، مؤسّسة المنار، قم، ط٤، ١٤١٣هـ؛ محمد علي الآراكي، كتاب البيع ٢: ٢١، مؤسّسة در راه حقّ، قم - إيران، ط١، ١٤١٥هـ؛ السيد محمد الصدر، ما وراء الفقه ٩: ٦٧، دار الأضواء، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ؛ حسين علي منتظري، نظام الحكم في الإسلام: ٢٥؛ حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ١: ٢٧، نشر تفكّر، قم، ط٢، ١٤٠٩هـ؛ محسن الآراكي، نظرية الحكم في الإسلام: ٣٠٩، مجمع الفكر الإسلامي، قم - إيران، ط١، ١٤٢٥هـ؛ ناصر مكارم الشيرازي، أنوار الفقاهة - كتاب البيع: ٤٠٢، مدرسة الإمام عليّ بن أبي طالب<sup>عليه السلام</sup>، قم - إيران، ط١، ١٤٢٥هـ؛ السيد صادق الحسيني الروحاني، فقه الصادق<sup>عليه السلام</sup> ١٣: ٢٩٧، دار الكتاب - مدرسة الإمام الصادق<sup>عليه السلام</sup>، قم - إيران، ط١، ١٤١٢هـ؛ السيد تقي الطباطبائي القمي، مباني منهاج الصالحين ٧: ٤٩٩، منشورات قلم الشرق، قم، ط١، ١٤٢٦هـ.

(٢٣) مرتضى بن محمد أمين الأنصاري، المكاسب ٣: ٩٩، المؤتمر العالمي لتراث الشيخ الأنصاري، قم، ط١، ١٤١٥هـ؛ ميرزا حبيب الله الرشتي، كتاب الإجارة: ٥٧، ط١، ١٣١١هـ؛ آغا رضا بن محمد هادي الهمداني، مصباح الفقيه ٥: ٢٤٤، مؤسّسة الجعفرية لإحياء التراث ومؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ط١، ١٤١٦هـ؛ السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، حاشية المكاسب ١: ٧٢، مؤسّسة اسماعيليان، قم، ط٢، ١٤٢١هـ؛ السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، العروة الوثقى (المحشّى) ٥: ٣٢١، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ط١، ١٤١٩هـ؛ الميرزا محمد حسين الغروي النائيني، منية الطالب في حاشية المكاسب، ١: ٢٥٥، المكتبة المحمدية، طهران، ط١، ١٣٧٣هـ؛ محمد حسين بن علي كاشف الغطاء، تحرير المجلة ١: ٩٠، المكتبة المرتضوية، النجف الأشرف، ط١، ١٣٥٩هـ؛ السيد أحمد بن يوسف الخوانساري، جامع المدارك في شرح مختصر النافع ٥: ٢١٠، مؤسّسة اسماعيليان، قم، ط٢، ١٤٠٥هـ.

- (٢٤) محمد بن زين الدين (ابن أبي جمهور الأحسائي)، عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية ١: ٢٢٢، دار سيد الشهداء للنشر، قم، ط١، ١٤٠٥ هـ؛ محمد باقر بن محمد تقي المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٢٦٨، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٤٠٣ هـ.
- (٢٥) محمد باقر الصدر، القواعد الفقهية (مباحث الأصول) ٤: ٦١٦، نشر مكتب المقرّر، قم، ط١، ١٤٠٨ هـ؛ ناصر مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية ٢: ٢١، مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، قم، ط٣، ١٤١١ هـ؛ السيد مصطفى (المحقّق الداماد)، قواعد الفقه ٢: ١١٦، مركز نشر العلوم الإسلامية، طهران، ط١٢، ١٤٠٦ هـ.
- (٢٦) أبو جعفر الطوسي، الخلاف ٣: ١٧٦، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط١، ١٤٠٧ هـ؛ حسن بن أبي طالب اليوسفي (الفاضل الأبي)، كشف الرموز في شرح المختصر النافع ١: ٤٦٥، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط٢، ١٤١٧ هـ؛ جعفر بن حسن (المحقّق الحلّي)، نكت النهاية ٢: ٢٥٤، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط١، ١٤١٢ هـ؛ حسن بن يوسف بن مطهر الأسدي (العلامة الحلّي)، تذكرة الفقهاء ١٠: ٢٤٧، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ط١، ١٤١٤ هـ؛ حسن بن يوسف بن مطهر الأسدي (العلامة الحلّي)، مختلف الشيعة ٥: ٢٢٤، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط٢، ١٤١٣ هـ؛ فخر المحقّقين، إيضاح الفوائد ١: ٤٤٤؛ الشهيد الأول محمد بن مكي، غاية المراد في شرح نكت الإرشاد ٢: ٧٩، مؤسسة التبليغ الإسلامي، قم، ط١، ١٤١٤ هـ؛ أحمد بن محمد الأسدي الحلّي، المهذب البارع في شرح المختصر النافع ٢: ٤٥٨، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط١، ١٤٠٧ هـ؛ علي بن حسين الكركي، جامع المقاصد في شرح القواعد ٤: ٤٢، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ط٢، ١٤١٤ هـ؛ الشهيد الثاني زين الدين بن علي، الروضة البهية في شرح اللمعة دمشقية ٤: ٣٠٢، مكتبة الداوري، قم، ط١، ١٤١٠ هـ؛ الشهيد الثاني زين الدين بن علي، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ٣: ١٤٩، مؤسّسة المعارف الإسلامية، قم، ط١، ١٤١٣ هـ؛ محمد محسن بن شاه مرتضى (الفيض الكاشاني)، مفاتيح الشرائع ٣: ٩٨، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم، ط١، يوسف بن أحمد بن إبراهيم البحراني، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ١٨: ٦٥، قم، ط١، ١٤٠٥ هـ؛ النجفي، جواهر الكلام ٨: ٢٩٨؛ الأنصاري، المكاسب ٢: ٩٨.
- (٢٧) محمد حسين الكمباني الأصفهاني، حاشية كتاب المكاسب ٥: ٣٨١، أنوار الهدى، قم، ط١، ١٤١٨ هـ؛ السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي ٢٣: ٣١، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم، ط١، ١٤١٨ هـ؛ السيد محمد رضا الموسوي الكلبايكاني، كتاب القضاء ١: ٢٣٩، دار القرآن الكريم، قم، ط١، ١٤١٣ هـ؛ محمد علي الآراكي، رسالة في الإرث: ٨٤، مؤسّسة در راه حقّ، قم، ط١، ١٤١٣ هـ؛ الطهراني، ولاية الفقيه في حكومة الإسلام ٤: ١٨٠؛ محمد تقي الشوشتری، النجعة في شرح اللمعة ٦: ٣٦٨، مكتبة الصدوق، طهران، ط١، ١٤٠٦ هـ؛ السيد محمد الحسيني الشيرازي، فقه العوالة: ٢٢٧، مؤسّسة الفكر الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٢٣ هـ؛ ناصر مكارم الشيرازي، أنوار الفقاهة (كتاب النكاح): ٢٢٨، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، قم، ط١، ١٤٢٥ هـ؛ القمي، مباني منهاج الصالحين ٨: ٤١٢.
- (٢٨) السيد حسين الطباطبائي البروجردي، تقارير ثلاثة: ١٨١، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم،

ط ١، ١٤١٣هـ.

(٢٩) المصدر نفسه؛ الخميني، كتاب البيع ١: ٤١؛ السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، مصباح الفقاهة ٢: ٥؛ السيد حسن الخرم آبادي الطاهري، كتاب البيع (تقاريرات درس الإمام الخميني): ٥٠، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، ط ١، ١٤١٨هـ؛ السيد صادق الحسيني الروحاني، المسائل المستحدثة: ٢٩٧.

(٣٠) مطهري، مجموعة آثار الشهيد مطهري ٢٣: ٢١٧: «كمال هدف وكمال وسيلة؛ هناك مسألة أخرى وهي خلط هؤلاء الوجوديين بين الهدف والوسيلة. الحرية كمال الإنسان، لكنها «كمال وسيلة»، وليست «كمال هدف». ليس هدف الإنسان أن يكون حراً، لكن الإنسان يجب أن يكون حراً؛ لكي يصل إلى كماله، فالحرية تعني الاختيار والإنسان هو الموجود الوحيد الذي يختار طريقه بنفسه، ويملك حرية الاختيار، وتعبير أدق: على الإنسان أن يختار ذاته بذاته. إذن، الإنسان حرٌّ ومختار، أما إذا كان حراً فهل هذا يعني أنه وصل إلى كماله؟ أو بما أنه مختارٌ يختار كماله؟ يمكن للإنسان مع الحرية أن يصل إلى أعلى المراتب والكمالات، ومع هذه الحرية ذاتها يمكنه أن يسقط إلى أسفل السافلين. موجودٌ مختارٌ يعني أنه موجودٌ يقود نفسه بنفسه، يعني قالوا: أيها الإنسان، أنت الابن البالغ لهذا العالم وهذه الطبيعة؛ وجميع الأبناء الآخرين غير بالفين، ويجب أن يُشرف عليهم ما عدك أنت البالغ والمختار والحر، ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾، نحن نرشدك فقط إلا أنك أنت من يجب أن يختار. إن الحرية بذاتها ليست كمال البشرية، إنها وسيلة لكمال البشرية، بمعنى أن الإنسان إذا لم يكن حراً فلا يستطيع أن يحصل على الكمالات البشرية. فموجودٌ مجبور لا يمكنه أن يصل إلى هناك. إذن الحرية كمال وسيلة، وليست كمال هدف».

(٣١) فقرات من مقدمة القانون الأساسي للجمهورية الإسلامية: «...ومع ملاحظة جوهر هذه الكبرى فإن القانون الأساسي يضمن رفض كافة أشكال الدكتاتورية الفكرية والاجتماعية والاحتكار الاقتصادي، ويسعى إلى الخلاص من النظام الاستبدادي، ومنح الشعب حق تقرير مصيره بنفسه: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾... ويقوم القانون الأساسي بتهيئة الظروف اللازمة لمشاركة جميع أفراد المجتمع في جميع مراحل اتخاذ القرارات السياسية والمصيرية، ليصبح كل فرد، في مسير تكامل الإنسان، هو بالذات مسؤولاً ومباشراً في مجال نمو القيادة ونضجها، وهكذا تتحقق حكومة المستضعفين في الأرض: ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾».

(٣٢) الخميني، صحيفة الإمام ٢: ٥٠٧، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ط ١، ١٣٧٨هـ.ش.

(٣٣) المصدر السابق ٦: ١٠.

(٣٤) المصدر السابق ١٨: ٣٦٧.

(٣٥) المصدر السابق ٩: ٣٠٤.

(٣٦) المصدر السابق ٣: ٥٠٣؛ ٥: ٢٤٣.

(٣٧) لبيبست، دايرة المعارف دموكراسي (موسوعة الديمقراطية) ١: ٢٢١.

- (٢٨) بشيريه، درسهاي دموكراسي براي همه (دروس في الديمقراطية للجميع): ٢٧.
- (٢٩) حميد پايدار، پارادوكس إسلام ودموكراسي (مفارقة الإسلام والديمقراطية): ٢٣، صحيفة كيان، العدد ١٩، خرداد ١٣٧٣هـ.ش.
- (٤٠) مصطفى ملكيان وديگران، سنّت وسكولاريسم (التراث والعلمانية): ٢٥٠، منشورات الصراط، طهران، ٢، ١٣٨٢هـ.ش؛ محمد سروش محلّاتي، دين ودولت در أنديشه إسلامي (الدين والدولة في الفكر الإسلامي): ١١٩، مؤسسة التبليغ الإسلامي، قم، ط١، ١٣٧٨هـ.ش.
- (٤١) فضل الله النوري، رساله حرمت مشروطه (رسالة حرمة المشروطة): ١٥٤، طُبعت في رسائل مشروطيت، إعداد: غلام حسين زرگري نژاد، كوير، طهران، ط٢، ١٣٧٧هـ.ش.
- (٤٢) محمد حسين النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة: ٨٦، تصحيح وتحقيق: السيد جواد ورعي، بوستان كتاب، قم، ط١، ١٣٨٢هـ.ش.
- (٤٣) السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٤: ١٠٥، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في قم، قم، ط٥، ١٤١٧هـ؛ الطباطبائي، بررسی های إسلامي (دراسات إسلامية): ١٨٢، مؤسسة التبليغ الإسلامي، قم، ط١، ١٣٩٦هـ.
- (٤٤) لطف الله الصافي الكلبايگاني، سلسله مباحث إمامت ومهدويّت (سلسلة مباحث في الإمامة والمهدوية) ١: ٢٩٥، دار القرآن الكريم، قم، ط٥.
- (٤٥) ناصر مكارم الشيرازي، تفسير نمونه (الأمثل في تفسير كتاب الله المنزّل) ٥: ٤١٦.
- (٤٦) الطهراني، ولاية الفقيه في الحكومة الإسلامية ١: ١٣٧.
- (٤٧) المصدر السابق ١: ٢٢١.
- (٤٨) المصدر السابق ٣: ١٨٧.
- (٤٩) المصدر السابق ٣: ١٩٧.
- (٥٠) المصدر السابق ٣: ٢٠٥.
- (٥١) مصطفى كواكبان، دموكراسي در نظام ولايت فقيه (الديمقراطية في نظام ولاية الفقيه): ٨٢ - ٨٤، مؤسسة التبليغ الإسلامي، طهران، ط١، ١٣٧٠هـ.ش.

# حجية السيرة العقلية في غير العبادات قاعدة أولية أو ثانوية؟

الشيخ سعيد ضيائي فر(\*)

ترجمة: مصطفى رناب

## مقدمة

يُعدّ البحث عن سيرة العقلاء أحد البحوث الأكثر تداولاً في علم أصول الفقه. وربما أمكن أن يقال بأن الاستفادة من هذه المسألة في علم الأصول اليوم أكثر من أيّ مسألةٍ أخرى<sup>(١)</sup>، ولكن ليست الاستفادة من هذه المسألة في الفقه بهذا المستوى، وذلك راجعٌ إلى الاختلاف في سيرة العقلاء بين الأصول والفقه؛ فإن أكثر الطرق التي تمّ إثبات حجيتها بالسيرة في علم الأصول كانت حاضرة في عصر حضور المعصومين عليهم السلام، وهم لم يردعوا عنها.

ومن هنا، فإن علماء الأصول عند تمسُّكهم بالسيرة لإثبات المسائل الأصولية المتعدّدة يقولون بأن السيرة جارية على هذه المسألة في كلّ الأزمنة<sup>(٢)</sup>، أو السيرة على هذه المسألة من صدر الإسلام إلى اليوم<sup>(٣)</sup>، أو السيرة قائمة على هذا من اليوم إلى عصر التشريع<sup>(٤)</sup>.

بينما المسائل الفقهية على نوعين؛ فبعضها كانت سيرة العقلاء في زمن المعصومين جارية عليها؛ وبعضها لم تكن السيرة عليها آنذاك، لكن سيرة العقلاء في العديد من المجتمعات البشرية المعاصرة قائمة على اعتبارها، دون أن تكون من السير المحدودة بمجتمعٍ خاصّ.

---

(\*) أستاذ في الحوزة العلميّة، ومدير قسم فلسفة الفقه والحقوق في كلية الفقه والحقوق في قم - إيران.

والسؤال الذي يطرح هنا هو: هل لنا أن نقول - بصورة مطلقة أو مشروطة - بحجّية المسائل والطرق التي تستقرّ عليها سيرٌ عقلانيّة عامّة جديدة، مثل: اعتبار حقوق التأليف، والأخذ بأراء الأغلبية في تنظيم الشؤون السياسية للدول، وفي انتخاب مسؤولي الحكومات؟ وبعبارةٍ أخرى: هل يمكن الحصول على دليلٍ معتبر على حجّية السير العقلانيّة الجديدة والمتشكّلة بعد عصر حضور المعصومين عليه السلام أم أنه لا يوجد دليلٌ معتبر على حجّية هذا القسم من السير العقلانيّة، لا بصورة مطلقة ولا بصورة مشروطة؟

وقد اتّخذت طرق متعدّدة لإثبات حجّية السيرة، مثل: الحجّية الذاتية للسير العقلانيّة<sup>(٥)</sup>، وحجّية السير التي علم المعصوم بتحققها وأخبر عنها<sup>(٦)</sup>. لكنني لم أقف على من طرق الموضوع من هذه الجهة. لذلك فإنّ فكرة البحث تعتبر جديدةً.

### تعريف السيرة العقلانيّة

تطلق السيرة العقلانيّة على طريقةٍ مستمرة للناس في واقعهما العمليّ على فعل شيءٍ أو ترك شيءٍ<sup>(٧)</sup>. والسيرة العقلانيّة تفرّق عن الارتكاز العقلائي؛ فإنّ السيرة يشترط فيها أن تكون متجسّدة في السلوك الخارجي للناس، بينما الارتكاز أمرٌ ذهني، وليس له بنفسه تجسّدٌ خارجي. كما يوجد فرقٌ بين السيرة العقلانيّة وسيرة المتشرّعة؛ لأنّها طريقةٌ مستمرة للمتديّنين خاصّة، في أمورهم الشرعيّة، قائّمة على فعل شيءٍ أو ترك شيءٍ، في واقعهما العمليّ<sup>(٨)</sup>.

### أقسام سيرة العقلاء

للسيرة العقلانيّة أقسامٌ متعدّدة، لسنا في صدّد ذكرها جميعاً، وإنّما نكتفي بتقسيم واحد منها، وهو انقسامها إلى:

أ. السيرة المعاصرة: وهي السيرة الموجودة في زمن حضور المعصوم عليه السلام، وبمراه وتحت نظره.

ب. السير المستحدثة: وهي السيرة التي تحصل بعد زمن حضور المعصوم عليه السلام، وبعيداً عن نظره.

## • حجية السيرة العقلانية في غير العبادات، قاعدة أولية أو ثانوية؟

ومرادنا من السيرة في هذا البحث هو خصوص السير العقلانية الجديدة. وإذا جئنا إلى علماء الأصول والفقهاء فس نجد معظمهم قد اشتروا في حجية السيرة العقلانية إمضاء المعصوم عليه السلام لها<sup>(٩)</sup>، أو عدم ردها عنها وإبطاله لاعتبارها. لذلك فقد ذكروا أنه لا بُدَّ من وجود السيرة في زمان حضور المعصوم، دون أن يصدر منه ردُّ عنها<sup>(١٠)</sup>. ومن هنا فهم لم يقولوا بحجية غير السير المعاصرة للمعصوم. كذلك نلاحظ أن غالب العلماء لم يقدموا دليلاً على حجية السير العقلانية الجديدة والمستحدثة، التي تشكلت بعد زمان حضور المعصومين عليهم السلام. وهناك مجموعة منهم قد طرحوا أدلة على الحجية، وناقشوها<sup>(١١)</sup>.

وسنسى في هذه المقالة إلى أن نبحت الأدلة التي قدمها عددٌ قليل من علماء الأصول، كما سنقدم أدلة أخرى على حجية السير العقلانية العامة والجديدة.

## المراد من العبادة

للعبادات والمعاملات استعمالات عديدة. ومرادنا من العبادة هنا هو كل عملٍ يحتوي على مصلحةٍ توجب محبوبيته عند الله تعالى، ويشترط في صحته قصد القرية بأدائه<sup>(١٢)</sup>. فالبعُد الأصلي للعبادة علاقة العبد بربه، والدين هو أساسها، ومن أمثلتها: الصلاة والحج والصوم وغيرها.

وفي المقابل فإن المراد من المعاملة كل عملٍ لا يحتوي مصلحة موجبة لمحبيته عند الله تعالى، ولا يشترط في صحته قصد القرية، مثل: البيع، والإجارة، والتأمين، حيث يكون دور الشريعة بالنسبة إلى هذه الموارد هو الإمضاء والتأييد، وفي بعضها يكون له دورٌ إصلاحي وتوجيهي.

## قبليات البحث

فرضية البحث والفكرة المدعاة فيه تعتمد على مجموعة من المباني والأسس والأصول الموضوعية، تتميز بالوضوح، وقد تم إثباتها في محلها، وهي:

- ١- المشرع في الإسلام بالأصالة هو الله تعالى<sup>(١٣)</sup>. ويعتبر الرسول صلى الله عليه وآله مشرعاً بالتفويض وبالاتباع<sup>(١٤)</sup>.

٢. لا يوجد دليلٌ معتبرٌ يثبت لغير الله سبحانه ورسوله الأكرم ﷺ ولايةً على تشريع الأحكام الدائمة والأبدية<sup>(١٥)</sup>.
  ٣. تمّ اكتمال الدين في زمن الرسول الأكرم<sup>(١٦)</sup>، وبالطبع فالشريعة كاملةٌ أيضاً. والشارع قد بيّن رأيه في كلّ أمرٍ له موقفٌ سلبيّ تجاهه<sup>(١٧)</sup>.
  ٤. القوانين التي يضعها الشارع الإسلامي ليست موجّهةً للناس في صدر الإسلام، بل للبشر إلى يوم القيامة<sup>(١٨)</sup>.
  ٥. الشارع الإسلامي الذي وضع القوانين للناس إلى يوم القيامة لديه اطلاعٌ على المستقبل<sup>(١٩)</sup>، وهو اطلاعٌ عامٌ يشمل السّير المستقبلية، وإلاّ لزم الخُلف<sup>(٢٠)</sup>. وإنّ مقصودنا من هذا البحث هو أنّه إذا وُجد دليلٌ تامّ، صدوراً ودلالةً وجهةً، على نفي اعتبار سيرة من السّير العقلائية فإنّها تكون غير معتبرة، وتدخل ضمن دائرة الاستثناء من الحجّية، وفي غير هذه الحالة لا يكون موقف الشارع تجاه السيرة سلبيّاً، وتدخل في الدائرة المقابلة للاستثناء، وبالتالي تشملها القاعدة الأوّلية، وتكون معتبرةً وحجّةً.
- والدليل المعتبر الذي نقصده هنا أعمّ من الدليل القطعيّ، عقلياً كان أو شرعياً، والأمانة قطعيّة الاعتبار، والأصل العمليّ.
- وليس مرادنا من القاعدة الأوّلية لحجّية سيرة العقلاء أن نعتبرها دليلاً مستقلاً، في عرض الكتاب والسنة، وأن يكون لها موضوعيّة، بل نقول بأننا نستنتج من الأدلّة التي سنقدّمها في هذا البحث أنّه لا حجّة للشارع ضدّنا في عملنا بمقتضى أيّ سيرة إذا لم يقم دليلٌ على نفي اعتبارها، ولذا نكون معذورين في ذلك. إذن؛ بهذه الأدلّة، نحن نستكشف موقف الشارع من السيرة. وهذا نظير الإجماع الذي له - بناءً على رأي الإماميّة - طريقيّة، وليس له موضوعيّة.
- وإنني أعتقد بأنّ كلّ سيرة عقلائية مستجدة حجّة، إلاّ إذا قام دليلٌ عقليّ أو نقليّ معتبرٌ على خلاف ذلك، مثلما اعتبر بعضُ الأصول الحاكَم على طريقة الشارع في غير العبادات هو الإمضاء وتصحيح بناءات الناس ومبانيهم، إلاّ إذا ثبت خلاف ذلك بطريقٍ معتبر، وإنّ لم يستدلّوا على مدّعاهم<sup>(٢١)</sup>.
- وبناءً على هذا الرأي، فإنّ على الفقيه حين يواجه سيرةً عقلائيةً عامّةً جديدةً أن



• حجية السيرة العقلانية في غير العبادات، قاعدة أولية أو ثانوية؟

يبدل قصارى جهده للحصول من بين الأدلة العقلية والنقلية على دليلٍ معتبرٍ رادعٍ عن هذه السيرة «دليل قطعي أو أمانة أو أصل عملي»، وعندما لا يعثر على دليلٍ معتبرٍ فله أن يفتي بالحكم التكليفي «الجواز»، والحكم الوضعي المتناسب معه، كـ «الصحة أو الملكية وغيرهما».

ومن وجهة نظري فإنّ المباني الكلامية للشرعية كافيةٌ لإثبات مدعى وفرضية البحث. والإشكالات التي يمكن أن تطرأ على الذهن ناشئةٌ من عدم التأمل والتدقيق اللازم في المباني الكلامية للشرعية، وعدم الالتفات التام إلى لوازمها. لذلك فإنّ أكثر الأدلة راجعةٌ إلى تلك المباني والأسس، ومع ذلك فقد أضفنا أدلةً أخرى إليها أيضاً.

### أدلة حجية السيرة العقلانية الجديدة غير المردوعة ١- مقتضى شمولية الشريعة الإسلامية

إنّ معنى شمولية الشريعة هو وجود موقف للشارع من كل شيء، وهذا لا يخرج عن احتمالين دائرين بين النفي والإثبات:

أ. أن يكون للشارع موقفٌ سلبي. وهذه الحالة أيضاً لا تخرج عن فرضين دائرين بين النفي والإثبات؛ فإمّا أن يكون موقف الشارع السلبي قد وصل إلينا، وفي هذا الفرض نقول بعدم اعتبار السيرة، فتدخل ضمن دائرة الاستثناء من الحجية؛ وإما أن يكون الموقف السلبي لم يصل إلينا، وفي هذا الفرض تجري البراءة.

ب. أن لا يكون للشارع موقفٌ سلبي، وفي هذه الصورة يثبت مطلوبنا، وهو الحجية.

### إيرادات غير تامّة

فإن قيل: الأصل في المعاملات بالمعنى الأخصّ هو الفساد وعدم ترتّب الأثر، كما ذكر ذلك كثيرٌ من الفقهاء<sup>(٣٣)</sup>.

نقول في الجواب:

أولاً: إذا كانت المعاملة عقلانية ففسادها يحتاج إلى دليلٍ معتبر، كما ذكر ذلك أيضاً مجموعةٌ كبيرة من الفقهاء<sup>(٣٣)</sup>؛ لأنّ الشارع في مجال المعاملات ليس

مؤسساً، بل موجّه وراذع، وردع ونفي اعتبار أمرٍ رائج بين العقلاء يحتاج إلى دليلٍ معتبر.

ثانياً: إذا فرضنا أنّ أحداً قَبِلَ بأصالة الفساد في المعاملات بالمعنى الأخصّ فنتيجة رأيه عدم اعتبار السيرة العقلائية في المعاملات بالمعنى الأخصّ فقط، ولكن في غير هذا المجال لا يوجد دليلٌ على نفي الاعتبار.

وهنا قد يطرح سؤالٌ مفاده: نوافقكم على قولكم بكون الفساد وعدم الاعتبار محتاجاً إلى دليلٍ، ولكن الأصل العملي دليلٌ معتبر.

وجوابه بأن نقول: الأصل العملي يعتبر دليلاً في الحالة التي لا يوجد فيها دليلٌ معتبر، من دليل قطعي أو أمانة<sup>(٢٤)</sup>. وفي محلّ كلامنا يوجد دليلٌ معتبر، وهو مقدّم على الأصل العملي.

وقد يُقال: المراد من الأصل هنا هو القاعدة، لا الأصل العملي، حتّى يقال بأنّ اعتباره يكون في حالة عدم وجود دليلٍ معتبر.

والجواب عن هذا الإشكال يتّضح عبر نقاط:

أولاً: المراد من الأصل هنا هو الأصل العملي، لا القاعدة.

ثانياً: لو فرضنا أنّ المراد من الأصل هنا هو القاعدة فمبنى وأساس اعتبارها هو الأصل العملي، كما صرّح بذلك القائلون بأصالة الفساد<sup>(٢٥)</sup>.

ثالثاً: لو فرضنا أنّ المراد من الأصل هنا هو القاعدة، وأنّ مبنى اعتبارها ليس هو الأصل العملي، فسيكون أساسها دليلاً مقابلاً للدليل المتقن على سيرة وطريقة الشارع في مجال المعاملات، ومن المسلم به تقديم سيرة الشارع على ذلك الدليل المفترض.

رابعاً: وإذا جرى هنا استصحاب عدم ترثب الأثر فإنّه لا تتأثر القاعدة الأولى حسب ادّعاءنا، بل يخرج هذا المورد عن القاعدة الأولى، ويدخل في دائرة الاستثناء.

## ٢- سيرة الشارع وطريقته في غير العبادات

ويمكن بيان هذا الدليل عبر مقدّمات:

١- الشارع في مجال العبادات مؤسسٌ، ولا بُدّ أن تكون له مواقف إيجابية، ولذا

• حجبة السيرة العقلانية في غير العبادات، قاعدة أولية أو ثانوية؟

فهو قد أمر بأن نرجع إليه، ونأخذ منه تفاصيل المناسك، كما جاء في روايات: «خذوا عني مناسككم»<sup>(٣٦)</sup>، و«صلوا كما رأيتموني أصلي»<sup>(٣٧)</sup>. ولكن الشارع في غير مجال العبادات ليس مؤسساً. لذا فسيرة الشارع وطريقته في غير العبادات سلبية، وكل ما كان منتشراً بين العقلاء ولم يكن يقبله فقد ردع عنه، مثل: البيع الربوي، والمعاملة الغررية، وغيرهما، ولم ينقل عنه. ولو في روايات ضعيفة. أنه قال: «خذوا عني معاملاتكم»، ومثله من التعبيرات.

٢. معنى سلبية مواقف الشارع في غير العبادات هو قبول وإمضاء السير العقلانية، إلا في حالة إحراز ردعه عنها بالطرق المعتمدة.

٣. استمرار اعتبار شريعة الإسلام إلى يوم القيامة يقتضي اطلاع الشارع الإسلامي، وإلى يوم القيامة، على كل ما سيقع ولا يقبله؛ حتى يردع عنه.

٤. ويلزم أن يردع في زمان حضورها عن كل سيرة عقلانية ستستجد إذا لم تكن مقبولة عنده، ولو بعناوين عامة، مثل: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ»، أو بأصول عملية.

وبناءً على هذا في غير العبادات إذا لم يوجد دليل معتبر على ردع عن أمرٍ وعملٍ ما فنقول بأن ذلك العمل غير ممنوع شرعاً.

### ٣- اعتبار القاعدة الأولية في زمان الحضور

ويمكن أن نقرب هذا الدليل من خلال عدّة مقدمات، هي:

١. كان الناس في عصر الحضور يعملون في غير مجال العبادات بالقاعدة الأولية، فلم يكونوا يرجعون فيها للشارع أو الكتاب أو السنة؛ لكي يحصلوا على إمضاء وتأييد للسير العقلانية، بل كانوا يجرون وفقها، إلا إذا ردعهم المعصوم عنها، أو وجدوا في الكتاب والسنة دليلاً على الردع عنها.

٢. العمل بالقاعدة الأولية هذه كان بمرأى ونظر من المعصومين عليهم السلام، ولم يثبت بطريق معتبر أن واحداً من المعصومين قد ردع عن ذلك.

٣. لا دليل على انحصار هذه القاعدة بزمن الحضور، وعلى من يدعي الانحصار أن يأتي بدليل. بل لو لم تكن هذه القاعدة معتبرة في زمن الغيبة للزم

المعصوم أن يعلن عن عدم اعتبارها؛ حيث إنها تشكل خطراً بالنسبة لأحكام وغايات الشارع. فمن المقرر في محله أنه من اللازم عقلاً ونقلًا على المعصوم أن ينبه ويحذر من كل ما يهدد أهداف الشريعة وأحكامها؛ باعتباره حافظاً لها<sup>(٢٨)</sup>، مثلما نبه إلى عدم اعتبار القياس والتفسير بالرأي، وحذر منهما<sup>(٢٩)</sup>. إذن فهذه القاعدة الأولية معتبرة في زمن الغيبة، ولا مانع من العمل بها. ومن الجدير بالذكر أنّ البعض قد تمسك بما يشبه هذا الدليل لإثبات البراءة<sup>(٣٠)</sup>.

### شبهات وردود

وإذا قيل: إنه يحتمل اختلاف الحال في اعتبار القاعدة الأولية بين زمني الحضور والغيبة؛ حيث يستطيع المعصوم في عصر الحضور أن يردع عن السيرة المخالفة للشريعة، بينما هو غير ظاهر في عصر الغيبة؛ حتى يمكنه أن يردع عنها. نقول في الجواب: صحيح أنّ المعصوم غير ظاهر، ولكن هذه القاعدة كانت موجودة في زمان حضوره، فلو كان يراها منافية لأحكامه وأهدافه لكان قد ردع عنها آنذاك.

ولو قيل أيضاً: إنه يحتمل أن يكون عند المعصوم عذرٌ مبرر لعدم الإبلاغ والتبيين، من قبيل: طرؤ عنوان ثانوي، أو حصول تراحم مع واجبٍ أهم. فنقول في هذه الصورة أيضاً: إن احتمال حصول هذا الأمر وتحقق هذه الحالة في وقتٍ قصير ممكن عقلاً، لكن احتمال حصوله بالنسبة إلى مدّة زمنية طويلة، تمتد إلى ٢٧٠ سنة، هو احتمال ضعيف جداً، لا يعتد به العقلاء.

### ع خطبة الرسول الأكرم ﷺ في حجة الوداع

خَطَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ فَقَالَ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ، وَاللَّهِ مَا مِنْ شَيْءٍ يُقَرِّبُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ وَيُبَاعِدُكُمْ مِنَ النَّارِ إِلَّا وَقَدْ أَمَرْتُكُمْ بِهِ، وَمَا مِنْ شَيْءٍ يُقَرِّبُكُمْ مِنَ النَّارِ وَيُبَاعِدُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ إِلَّا وَقَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ»<sup>(٣١)</sup>. وقد ورد هذا الحديث في عددٍ من الجوامع الحديثية الشيعية القديمة، وبأسانيد معتبرة غالباً، كالمحاسن<sup>(٣٢)</sup>، ودعائم الإسلام<sup>(٣٣)</sup>؛ وكذلك تم نقله في كتب أهل السنة<sup>(٣٤)</sup>.

• حجية السيرة العقلانية في غير العبادات، قاعدة أولية أو ثانوية؟

ومفاد هذا الحديث أنّ النبي ﷺ قد بيّن كلّ الأوامر والنواهي المؤثرة في سعادة الإنسان. وهذه القضية غير منحصرة بالناس في ذلك الزمان، ويتّضح ذلك جدّاً من خلال القرائن والدلالات التالية:

١. جاءت رسالة الإسلام لهداية كلّ الناس، إلى يوم القيامة، لا لهداية خصوص الناس الحاضرين والمستمعين لخطبة الرسول ﷺ المشار إليها.

٢. ألقى النبي ﷺ هذه الخطبة في حال وداعه للمسلمين، فهذا خطابٌ يشمل الأجيال اللاحقة، كما هو المتعارف من وداع القادة والشخصيات الاجتماعية.

٣. النبيّ في مقام بيان الأفعال المؤدّية إلى اقتراب الإنسان من الجنّة وابتعاده عن النار، ولا يحتمل الاختلاف في ذلك بين الناس في زمن صدر الإسلام والناس في ما بعده من أزمنة؛ فلا يحتمل مثلاً أن تكون الغيبة في صدر الإسلام مؤدّيةً إلى الابتعاد عن الجنّة والاقتراب من النار، بينما لا تكون الغيبة كذلك في العصور اللاحقة؛ أو أن يكون القيام بالأمانة مؤدّياً إلى الابتعاد عن النار والاقتراب من الجنّة في صدر الإسلام، دون غيره من العصور؛ وهكذا بقيّة الأفعال التي أمر بها النبي ﷺ أمراً إلزامياً، باعتباره شارعاً، أو نهى عنها نهياً إلزامياً، كذلك.

ومضافاً إلى ذلك لدينا روايات مفادها أنّ الرسول الأكرم ﷺ بيّن جميع ما يحتاجه أبناء جيله والأجيال اللاحقة، إلى يوم القيامة<sup>(٢٥)</sup>. وهذا يدلّ على أنّ الشارع الإسلامي المقدّس قد قال كلّ ما ينبغي قوله.

إذن، فإذا كان الشارع المقدّس قد بيّن كلّ الأحكام، بعناوين عامّة أو خاصّة، أو حدّد الوظيفة العملية تجاهها، ووجدنا طريقةً قد راجت بين العقلاء في عصرنا، ولم تكن موجودةً في عصر المعصوم، فإنّ الفقيه يمكنه أن يستنبط الحكم بالجواز التكليفي والوضعي، إذا وصل - بعد التتبّع التام والدقيق - إلى عدم انطباق نهْي عامٍّ أو خاصٍّ على هذه الطريقة، ولم يوجد أصلٌ عمليّ يقتضي عدم اعتبارها.

## إشكالاتٌ وأجوبة

وإذا أُشكل بأنّ غاية ما يثبت هذا الدليل هو عدم الحرمة التكليفية، فكيف

يتم إثبات عدم الحرمة الوضعية!؟

**فنقول:** إذا كانت ظاهرة ستوجد في المستقبل، وهي باطلة بنظر الشارع، فلا بُدَّ من جعل وبيان بطلانها؛ لأنَّ عدم ذلك يؤدي إلى تصوُّر صحَّتها، وتصور الصحة يؤدي إلى التصرُّف في الأشياء التي تنتقل إلى الإنسان بواسطة الاعتماد على تلك الطريقة العقلانية المستجدة، مع كون هذا التصرُّف غير جائز شرعاً. إذن، فحيث ينتهي البطلان الوضعي إلى ارتكاب الحرمة التكليفية يمكننا أيضاً استنتاج الصحة الوضعية.

وإذا تمَّ الإشكال على الأدلة السابقة بأنه يحتمل أن يكون المعصومون عليهم السلام قد بيَّنوا مطلباً ليفهم من هذا المطلب عدم حجِّية هذه الطريقة العقلانية لكونه لم يصل إلى الأجيال اللاحقة أو الحاضرة، فلذلك لا يمكن أن تنتقل من عدم الوجدان إلى عدم الوجود، ومجرد احتمال عدم الحجِّية كافٍ هنا؛ لأنَّ الحجِّية تحتاج إلى دليلٍ معتبر.

**نقول في الجواب:**

**أولاً:** إنَّ هذا الأمر لا يُحتمل بالنسبة إلى دينٍ متكفَّل بهداية البشر في كلِّ العالم، وإلى يوم القيامة، كما ذكر ذلك بعض المتكلمين والفقهاء<sup>(٣٦)</sup>، ومن هنا فإنَّ الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وأئمة أهل البيت عليهم السلام قد أبلغوا لكلِّ الناس كلَّ الأحكام والتعاليم اللازمة بصورة عامة<sup>(٣٧)</sup>، بل قد حتوا الناس على تبليغ الأحكام إلى الآخرين، بعددٍ من الأساليب، كإيصال كلمات النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام إلى الجميع<sup>(٣٨)</sup>.

**ثانياً:** ولو احتمل أحدٌ أنَّ المعصوم عليه السلام بيَّن، لكنَّ لم يصل بيانَه إلينا، فيرتفع بأدلة البراءة تنجيز ذلك الحكم؛ فلو نهى الشارع واقعاً عن السيرة، ونفى اعتبارها، فما دام بيانه غير واصلٍ فإنَّ البراءة جارية هنا. ومضافاً إلى ذلك فإنَّ أدلة البراءة تشمل الأحكام الوضعية كما تشمل الأحكام التكليفية<sup>(٣٩)</sup>.

**ويمكن أن يُقال:** ليس المراد ببيان النبي صلى الله عليه وآله جميع الأفعال المؤدية إلى السعادة أو الشقاء لكلِّ الناس، بل بعضها قد ذكره للإمام علي عليه السلام، حتَّى بيَّنه للناس، هو وبقية الأئمة عليهم السلام<sup>(٤٠)</sup>.

**فنقول في الجواب:**

• حجية السيرة العقلانية في غير العبادات، قاعدة أولية أو ثانوية؟

**أولاً:** دعوى كون النبي ﷺ ذكر بعض الأحكام لأمر المؤمنين ﷺ وحده بحاجة إلى دليل، بل هو بين كل الأحكام لجميع الناس؛ لأنها تكاليفهم جميعاً<sup>(٤١)</sup>.  
**ثانياً:** ولو سلمنا بهذه الدعوى فإن أمير المؤمنين وبقية المعصومين ﷺ قد بينوا للناس تلك الأحكام التي ذكرها النبي ﷺ لهم].

وإذا تم الإشكال علينا بقطعية عدم بيان الرسول ﷺ الأحكام الشرعية لتمام الناس فالجواب:

**أولاً:** بيان جميع فروع وتطبيقات الأحكام الكلية بعيد جداً، لكن لا يوجد أي بُعد في بيان جميع القواعد الكلية، مثل: «الناس مسلطون على أموالهم»، وكذلك الاستثناءات الكلية، مثل: «لا ضرر»<sup>(٤٢)</sup>.

**ثانياً:** دعوانا ليست متوقفة على بيان الأحكام كلها للناس جميعهم من قبل النبي ﷺ نفسه، بل يكفي أن يكون قد بينها أهل البيت ﷺ.

وإذا قيل: إنه جاء في بعض الروايات أن الإمام الحجة يأتي بأحكام جديدة: «إذا قام القائم جاء بأمر جديد»<sup>(٤٣)</sup>، ومنه يُعلم بكون بعض الأحكام قد أودعت عند أهل البيت ﷺ، ولم تبلغ للناس بعد<sup>(٤٤)</sup>. ولعل بعض تلك الأحكام مرتبطة بالسيرة العقلانية المستجدة. وهذا الاحتمال كافٍ في نفي الحجية عنها.

**فنقول في الجواب:**

**أولاً:** ظاهر هذه الروايات كون تلك الأحكام مرتبطة بما بعد ظهوره ﷺ، لا بزمننا، أي زمن الغيبة وما قبل الظهور. وعليه فلا يتنافى مفادها مع القاعدة الأولية المرتبطة بعصر الغيبة، وما قبل ظهوره ﷺ.

**ثانياً:** لو سلمنا كون هذه الروايات مرتبطة بما قبل الظهور فهي لا تخلّ بمدعانا؛ لأنها ستدخل في دائرة الاستثناء من القاعدة الأولية، ونحن قد قبلنا بالأخذ بالدليل المعتبر إذا دلّ على الردع عن السيرة، واستثنائها من الاعتبار. وعليه، فإذا دلّت رواية من تلك الروايات على الردع عن سيرة خاصة فسوف تصبح تلك السيرة فاقدة للاعتبار.

**٥- مقتضى خلود الشريعة الإسلامية**

إن مقتضى خلود الشريعة الإسلامية هو أن يكون أفق نظر الشارع ممتداً إلى

يوم القيامة. وبتعبيرٍ آخر: إنّ نظرة الشارع تجاه الأمور الباطلة والمبغوضة ليست منحصرَةً بمدّة حياته الظاهرية، بل المبغوضات والأمور الباطلة كلّها قد تمّ تشخيصها، وجعلت لها أحكاماً تكليفية ووضعية، وإلاّ لزم أن لا يكون جعل الشارع ناشئاً عن وعيٍ والتفاتٍ، وهذا خُلّف.

ولا يخرج ما بعد الجعل أيضاً عن حالتين دائرتين بين النفي والإثبات:

أ. إمّا أن يكون الحكم قد تمّ تبليغه بعد جعله.

ب. أو لا يكون الحكم قد تمّ تبليغه بعد جعله.

والحالة الأولى لا تخرج عن صورتين أيضاً، دائرتين بين النفي والإثبات:

إمّا أن يكون الحكم قد جعل وتمّ تبليغه، لكنّ لم يصل إلينا. وفي هذه الصورة تجري البراءة.

وإمّا أن يكون الحكم قد وصل إلينا، وحينئذٍ سيقع في دائرة الاستثناء من القاعدة الأولى.

والحالة الثانية «ب» لا تخرج عن صورتين كذلك:

إمّا أن لا يكون لعدم تبليغه مبرراً، وهذا غير متناسبٍ مع حكمة الشارع.

وإمّا أن يكون له مبرراً، وفي هذه الصورة لم يتمّ تبليغ الحكم حتّى يكون منجزاً.

وبناءً عليه، إذا لم يعثر الفقيه بعد التتبّع والتأمّل على دليلٍ معتبرٍ يفيد البطلان فإنه يستتج من عدم وجود دليلٍ معتبرٍ على البطلان، واستناداً إلى الأسس السابقة، كون هذه السيرة معتبرة.

ومضافاً إلى ذلك لدينا رواياتٌ ذكر فيها المعصومون عليهم السلام رأبهم السليبي الراض لأمرٍ مبغوضة، ستحصل في المستقبل<sup>(٤٥)</sup>.

## ٦- المسؤولية الدائمة لهداية البشرية

ويمكننا توضيح هذا الدليل عبر المقدمات التالية:

١- لم يكن دور أيّ دينٍ من الأديان السماوية هداية أهل زمانه فحسب، بل كلّ الأديان كانت تتحمّل مسؤولية هداية أهل أزمانها، ومن بعدهم من أجيالٍ، إلى حين



بعثة نبي جديد.

٢. توجد أدلة متعددة ومُحَكِّمة تدلّ على أنّ نبيّ الإسلام الأعظم ﷺ آخر الأنبياء الإلهيين، وأنّ هداية الناس إلى يوم القيامة كانت مسؤوليته وفي عهده، كقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ (الأحزاب: ٤٠)، والحديث النبويّ المرويّ في كتب الفريقين: «أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ عَلِيًّا مِنِّي كَهَارُونَ مِنْ مُوسَى، إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي»<sup>(٤٦)</sup>. كما تدلّ آية ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (المائدة: ٣) على اكتمال الدين الذي بلغه النبيّ محمد ﷺ للناس. ومن هنا فإنّ كل ما له دخلٌ في سعادة وشقاء البشر إلى يوم القيامة قد تمّ بيانه، بشكلٍ تكون معه الحجّة على النَّاس تامّةً.

٣. إذا لم تعلن الشريعة الإسلامية موقفاً سلبياً ورافضاً لأمرٍ ما فيحصل لدينا العلم بعدم ممنوعيته شرعاً.

٤. السّير العقلانيّة المستحدثة من الأمور التي يحتمل عدم وجود موقفٍ سلبيّ تجاهها، ونتيجة ذلك استنباط حجّية السيرة التي يرى الفقيه - بعد بحثه وتحقيقه - عدم وجود دليلٍ معتبرٍ على نفي حجّيتها.

وربّما يُقال: كما أنّ الأصل اللفظي دليلٌ معتبرٌ فالأصل العملي دليلٌ معتبرٌ أيضاً، وهنا يكون استصحاب عدم ترتّب الأثر مؤدّباً إلى فساد المعاملة. ونجيب عن ذلك بأنّ الأصل العملي معتبرٌ في حالة عدم وجود دليلٍ، وهنا يوجد لدينا دليلٌ مقدّمٌ على الأصل العملي، وهو سيرة وطريقة الشارع في غير مجال العبادات، واعتبار القاعدة الأولى، كما مرّ معنا في الأدلّة المتقدمة.

## ٧- وجوب دفع المنكرات المستقبلية

ونقرّب هذا الدليل بذكر عددٍ من المقدمات، هي:

١. يُعدّ النهي عن المنكر أحد الواجبات الإسلامية الواضحة.

٢. إذا علم أحدٌ بحصول مُنكَرٍ في المستقبل فيجب عليه دفع ذلك المنكر<sup>(٤٧)</sup>، كوجوب النهي عنه؛ فلو كان أحد المكلفين يعلم بأنّ شخصاً ينوي قتل شخصٍ آخر فيجب عليه حينئذٍ دفع ذلك القتل، والحيلولة دون وقوعه.

٣. لدى الشارع العلم بحصول السيّر المنكرة في المستقبل، فيجب عليه النهي عنها.

وبناءً على ما تقدّم نستنتج عدم مخالفة السيّرة للشرع إذا لم تكن داخلة تحت أحد عناوين النواهي الشرعية، ولم يكن العقل يحكم بقبحها.

### تساؤلات مردودة

أ. يوجد سؤال مرتبط بالمقدمة الثانية، وهو: هل أنّ وجوب دفع المنكر ثابتٌ بالنسبة لجميع المحرّمات أم هو مختصٌ بالمحرّمات المهمّة، مثل: قتل النفس المحترمة، والهتك، وإتلاف الممتلكات المشروعة، وهدم أساس الدين، وتضعيف شوكة المسلمين، وترويج بدع المضللين؟<sup>(٤٨)</sup>، ففي الصورة الثانية ستكون هذه المقدمة من الاستدلال غير تامّة.

وينبغي أن يُقال في الجواب بأنّ وجوب دفع كلّ محرّم بحاجةٍ إلى دليلٍ معتبر، كتنقيح المناط القطعي<sup>(٤٩)</sup>، ولكنّ يمكن ذكر ملاك على وجوب دفع المنكر في هذا المجال، وهو أنّه من الممكن في بعض الأحيان أن لا يكون لأحد المحرّمات أهميّة شديدة، ويريد شخصٌ في المستقبل أن يرتكبه بشكلٍ شخصيٍّ وجزئيٍّ، ووجوب دفع المنكر في هذه الصورة يحتاج إلى دليلٍ مُحكّم، ولكنّ هذا المنكر نفسه ربّما يريد شخصٌ أحياناً أن يطلقه ويروّجه كسنةٍ سيّئةٍ في المجتمع، وفي هذه الصورة يمكن ذكر أدلّةٍ على وجوب دفع هذا المنكر، ومن ضمنها الحديث النبويّ القائل: «مَنْ سَنَّ سَنَةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمَلَ بِهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ سَنَّ سَنَةً سَيِّئَةً كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهَا وَوِزْرُ مَنْ عَمَلَ بِهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»<sup>(٥٠)</sup>.

ويستفاد من إطلاق هذا الحديث أنّ مبعوضيّة تأسيس المنكر [وترويجه] بمستوى من الشدّة تجعل آثام وأوزار المرتكبين لذلك المنكر في رقبة مؤسّسه [ومروّجه]، حتّى لو لم تكن تلك السيّئة والمعصية شديدة الأهميّة. ومضافاً إلى ذلك فإنّ العقل يحكم بلزوم الحؤول دون رواج المنكر، ومنع نشره كسنةٍ في المجتمع.

ب. ويوجد سؤال متعلّق بالمقدمة الثالثة من الاستدلال، مفاده: إذا كان علم الإنسان - بما يشمل المعصوم - بشيءٍ حاصلًا عن طريقٍ غير متعارف فهل يؤدي ذلك

• حجبية السيرة العقلانية في غير العبادات، قاعدة أولية أو ثانوية؟

العلم إلى مسؤولية العالم عن التكليف المرتبط به؟ فقد يُقال بأن المعصوم غير مكلفٍ بتأدية ما يعلمه بطريق غير متعارف<sup>(٥١)</sup>.

ولكنّ عموم وإطلاق الأدلة يؤدّيان إلى ثبوت التكليف، وعلى مَنْ يدّعي عدم الثبوت إقامة دليل معتبر.

**وما يُقال من أنّ المعصوم كان يعلم بكفر المنافقين، لكنّ لم يكن من مسؤولياته وواجباته اجتنابهم وقطع علاقته وارتباطه بهم، أو قتلهم، ولو كان علمه بذلك عن طريقٍ عاديّ لكانت تلك الأمور من واجباته<sup>(٥٢)</sup>، فهي دعوى تحتاج إلى إثبات؛ إذ لعلّ عدم إقدام المعصوم على تلك الأمور سببه تحقّق بعض العناوين، كعنوان الأهمّ، ولذا لعلّه لم يكن يقدم على تلك الأمور، حتّى لو حصل له العلم بطريقٍ عاديّ؛ لوجود ذلك العنوان الأهمّ.**

ج - وهناك سؤالٌ آخر مرتبطٌ بالمقدمة الثالثة أيضاً، وهو: هل كانت طريقة الشارع في بيان الأحكام قائمةً على الحديث الغيبي والإخبار عن المستقبل أم لا؟<sup>(٥٣)</sup>. ولكنّ أيّ دليلٍ على نفي ذلك بعدما كان أصل النبوة وأساس الشريعة معتمداً على الحديث الغيبيّ، وحيث تمّ الإخبار عن المستقبل في مواضع متعدّدة من المصادر الدينية؟ وعلى مدّعي خلاف ذلك أن يأتيّ بدليلٍ. نعم، يمكن أن يُقال - كما قيل فعلاً - بأنّ المعصومين عليهم السلام لم يكن تعاطيهم مع موضوعات الأحكام معتمداً على أعمال الغيب<sup>(٥٤)</sup>.

د - وجوب النهي عن المنكر مشروطٌ بعدّة شروط، ومنها: تنجّز التكليف. فإذا غفل المؤمنون عن حرمة بعض المنكرات، وجرواً على سيرة معيّنة، كغيرهم من العقلاء، فإنّ غفلتهم تؤدّي إلى عدم تنجّز التكليف عليهم، وبالتالي لا يكون النهي عن المنكر ودفعه واجباً<sup>(٥٥)</sup>.

ولكنّ لا يمكن قبول هذا المطلب في الأمور المهمّة؛ لأنّ الأحكام المهمّة تستلزم الاحتياط.

ه - دفع المنكر واجبٌ تجاه الشخص العالم بالمنكر، لا الجاهل به. لذلك ذكر الفقهاء العلم ضمن شرائط الوجوب<sup>(٥٦)</sup>. وهذا يختلف عن إرشاد الجاهل، لذلك لا يمكن الاستناد في هذه المسألة إلى أدلة وجوب دفع المنكر، بل ينبغي التمسك فيها

بأدلة وجوب إرشاد الجاهل.

**وهنا سؤال:** مقتضى الأدلة المذكورة في البحث - باستثناء دليل واحد - حجية السير العقلانية بصورة مطلقة؛ فهل يوجد دليل آخر يثبت عدم حجية هذه القاعدة في مجال العبادات؟

**وجوابه:** أولاً: يطلق مصطلح السير العقلانية على السير التي يجري عليها العقلاء بما هم عقلاء، وإذا تشككت سير في أبواب العبادات والتعبديات فستكون سيرة متشرعة، لا سيرة عقلانية<sup>(٥٧)</sup>.

**ثانياً:** لو قلنا بأن العقلاء في مجال العبادات أيضاً لديهم سير يجري عليها بما هم عقلاء فحينئذ سيصدق عليها عنوان السيرة العقلانية، لكن الأصل في العبادة هو الفساد وعدم المشروعية، ونحتاج في إثبات الصحة إلى دليل. وهذا من الأمور المتفق عليها لدى الجميع<sup>(٥٨)</sup>؛ لأن الشارع في مجال العبادات مؤسس، فلا بد أن يرجع إليه، ويُؤخذ منه التأييد والإمضاء، ولا يكفي مجرد عدم الردع.

## النتيجة

لقد تبين في هذا البحث أن السيرة العقلانية هي جري العقلاء المستمر على أمر من جهة حيثيتهم العقلانية، وأما سيرة المتشرعة فهي عملهم المستمر المنطلق من جهة تدينهم وتمسكهم بالشريعة. وبما أن غير العبادات والأمور الإيضائية هي أمور عقلانية، كانت موجودة حتى قبل مجيء الشريعة، والشارع في هذا المجال ليس بمؤسس؛ حتى يلزم عليه إبداء تأييده ورأيه الموافق لها، بل هو مصلح وموجه، من هنا فإن طريقة الشارع كانت بحيث يبين رأيه في كل مورد يختلف موقفه بالنسبة إليه مع رأي وموقف العقلاء.

وانطلاقاً من كون الشريعة الإسلامية خاتمة الشرائع، ورسالتها هي هداية الناس إلى يوم القيامة؛ فإن أفق رؤية الشارع ونظره ممتد إلى يوم القيامة، وكل ما لم يكن يتمتع برضا الشارع الإسلامي وقبوله على امتداد الزمن فقد بينه بنحو ما، كما جاء في الروايات المعتبرة.

لذلك فلا بد للفقهاء في غير مجال العبادات من أن يتتبع الأدلة بدقة؛ ليحصل

• حجية السيرة العقلانية في غير العبادات، قاعدة أولية أو ثانوية؟

على دليلٍ معتبر، صدوراً ودلالةً وجهةً، على خلاف السيرة. وإذا لم يقف على دليلٍ معتبرٍ من النواحي الثلاثة المذكورة، يكون مخالفاً للسيرة العقلانية العامة، ولم يكن هناك أصلٌ عمليٌ مخالفٌ أيضاً، فسوف تثبت حجّية تلك السيرة.

ولقد تمّ في هذا البحث ذكر عدّة أدلّة على هذا المدّعى، وإن كان بعض الأدلّة - كدليل وجوب دفع المنكر - لا يخلو من مناقشة. ولكنّ أغلب تلك الأدلّة محكمةٌ ومتقنةٌ، مثل: مقتضى شمولية الشريعة، ومقتضى خلودها، ومسؤولية هداية جميع الأجيال، وخطبة الوداع، وطريقة الشارع في غير العبادات، واعتبار القاعدة الأولية في عصر الحضور.

## الهوامش

- (١) السيد محمود الشاهرودي، بحوث في علم الأصول، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم، ط٢، ١٤٢٦هـ.
- (٢) محمد حسن الأشثباني، بحر الفوائد في شرح الفرائد ٣: ٥١١، منشورات ذوي القربى، قم، ط١، ١٣٨٨هـ.ش؛ موسى التبريزي، أوثق الوسائل في شرح الوسائل: ٢٥٩، كتبي نجفي، ط١، ١٣٦٩هـ.ش.
- (٣) مرتضى الأنصاري، الاجتهاد والتقليد: ٥٤، مكتبة المفيد، قم، ط١، ١٤٠٤؛ السيد تقي الطباطبائي القمي، آراؤنا ١: ٢٨١، انتشارات محلاتي، قم، ط١، ١٣٧١هـ.ش.
- (٤) محمد إسحاق الفيّاض، الأراضى: ١٨٠، دار الكتاب، قم، ط١، ١٤٠١هـ؛ محمد باقر الإيرواني، دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي على المذهب الجعفري ٣: ٢٠١، قم، ط١، ١٤٢٧هـ.
- (٥) السيد محمد حسين الطباطبائي، حاشية على الكفاية: ٢٠٦، المؤسسة العلمية والفكرية للعلامة الطباطبائي.
- (٦) السيد روح الله الخميني، الاجتهاد والتقليد: ٨١ - ٨٢، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ط١، ١٣٧٦هـ.ش.
- (٧) محمد رضا المظفر، أصول الفقه ٣: ١٧٦، دار النعمان، النجف، ط٢، ١٣٨٦.
- (٨) مجموعة من المؤلّفين، الفائق في علم الأصول: ٤، مركز مديريت حوزة هاي علميه، قم، ط١، ١٣٩٧هـ.ش.
- (٩) ضياء الدين العراقي، مقالات الأصول ٢: ١١٠، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ط٢، ١٤٢٣هـ.
- (١٠) حسين الحلّي، أصول الفقه، مكتب الفقه، قم، ط١، ١٤٣٢هـ.
- (١١) الفائق في علم الأصول: ٣٨ وما بعدها.

- (١٢) محمد حسين آل كاشف الغطاء، تحرير المجلة ١: ٢٩٢، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، طهران، ط١، ١٤٢٤هـ.
- (١٣) السيد مصطفى الخميني، تحريرات في الأصول ٥: ٤٥، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ط١، ١٤١٨هـ.
- (١٤) محمد باقر الطباطبائي، وسيلة الوسائل في شرح الرسائل: ٢٩٥، قم، ط١؛ بحوث في علم الأصول ٧: ٣٠؛ سعيد ضيائي فر، ولايت پیامبر وإمام بر تشريع (الولاية التشريعية للنبي والإمام)، مجلة معارف إسلامي، العدد ٢١: ٧٣.
- (١٥) المصدر نفسه؛ وسيلة الوسائل في شرح الرسائل: ٢٩٥؛ السيد كاظم الحائري، مباحث الأصول ٦٧٦، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط١، ١٤٠٨.
- (١٦) المائدة: ٣؛ محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ١: ٥٧، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط٥، ١٣٦٣هـ.ش.
- (١٧) مجموعة من المؤلفين، موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليهم السلام) ١: ٣٤، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم، ط١، ١٤٢٣هـ؛ سعيد ضيائي فر، فلسفه علم فقه: ٣٣٧، سمت، طهران، ط١، ١٣٩٢هـ.ش.
- (١٨) السيد المرتضى، رسائل الشريف المرتضى ١: ٤١٤، دار القرآن الكريم، قم، ط١، ١٤٠٥هـ؛ جعفر السبحاني، في ظل أصول الإسلام: ١٦٣، مؤسّسة الإمام الصادق (عليه السلام)، قم، ط٢، ١٤١٤هـ.
- (١٩) السيد المرتضى، الذخيرة: ١٠٨، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط١، ١٤١١هـ.
- (٢٠) سعيد ضيائي فر، جاىگاه مباني كلامي در اجتهاد: ١٨٨، بوستان كتاب، ط٣، ١٣٩٧هـ.
- (٢١) أبو القاسم عليدوست، فقه وعُرف: ٣٤٠، پژوهشگاه فرهنگ واندیشه إسلامي، طهران، ط١، ١٣٨٤هـ.ش.
- (٢٢) محمد باقر الوحيد البهبهاني، الفوائد الحائرية: ٣١١، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ط١، ١٤١٥هـ؛ عبد الفتاح المراغي، العناوين ٢: ٦، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط١، ١٤١٨هـ.
- (٢٣) السيد روح الله الإمام الخميني، كتاب البيع ٢: ١٣٣، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ط١، ١٣٧٩هـ.ش؛ محمد حسين الأصفهاني، حاشية المكاسب ١: ٢٦٦، أنوار الهدى، قم، ط١، ١٤١٨؛ محمد علي إسماعيل پور شهر رضايي، مجمع الأفكار ٤: ٣٠٦، انتشارات علمية، قم، ط١، ١٣٩٥؛ سعيد ضيائي فر، مكتب فقهي إمام خميني: ٢٧٦، عروج، طهران، ط١، ١٣٩٣هـ.ش.
- (٢٤) السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، سؤال وجواب: ٥٧٠، مركز نشر العلوم الإسلامية، طهران، ط١، ١٤١٥هـ.
- (٢٥) محمد باقر الوحيد البهبهاني، الرسائل الفقهية: ٣١٣، مؤسّسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، قم، ط١، ١٤١٩هـ؛ مرتضى الحسيني الفيروزآبادي، عناية الأصول ١: ١٠١، انتشارات فيروزآبادي، قم، ط١، ١٤٠٠هـ.
- (٢٦) السيد المرتضى، الانتصار: ٢٥٤، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ط١، ١٤١٥هـ؛ أحمد ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ٣: ٣٩٧، دار المعرفة، بيروت، ط٢.

• حجية السيرة العقلانية في غير العبادات، قاعدة أولية أو ثانوية؟

- (٢٧) الانتصار: ١٥١؛ أحمد البيهقي، شعب الإيمان ٢: ٣٤٥، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١.
- (٢٨) المحقق جعفر الحلي، معارج الأصول: ١٢٦ مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ط١، ١٤٠٣هـ؛ العلامة حسن الحلي، الألفين: ٥٩، دار الهجرة، قم، ط١، ١٤٠٩هـ؛ الفائق في علم الأصول: ٤٤.
- (٢٩) محمد الحرّ العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ٢٧: ٣٥ وما بعدها، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ط٢، ١٤١٤هـ؛ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٢٨٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٤٠٣هـ.
- (٣٠) الفوائد الحائرية: ٢٤١.
- (٣١) الكافي ٢: ٧٤.
- (٣٢) أحمد البرقي، المحاسن ١: ٢٧٨، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٧٠.
- (٣٣) القاضي النعمان المغربي، دعائم الإسلام ٢: ١٥٠، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٣٨٥.
- (٣٤) ابن أبي شيبة الكوفي، المصنّف ٨: ١٢٩، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٩هـ؛ البيهقي، شعب الإيمان ٧: ٢٩٩.
- (٣٥) المحاسن ١: ٢١٣؛ الكافي ١: ٥٧.
- (٣٦) السيد المرتضى، شرح الجمل والعمل: ٣٢٣، دار الأسوة للطباعة والنشر، طهران، ط١، ١٤١٩هـ.
- (٣٧) محمد باقر الطباطبائي اليزدي، وسيلة الوسائل في شرح الرسائل، قم، ط١؛ أوثق الوسائل في شرح الرسائل: ١٤٦؛ محمد فاضل، معتمد الأصول [تقريرات أبحاث الخارج للإمام الخميني] ٢: ٣٥٧، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ط١، ١٣٨١هـ.ش.
- (٣٨) الكافي ١: ٥٢، ٤٠٤.
- (٣٩) الآخوند محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول: ٣٤١ - ٣٤٢، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت، ط٢، ١٤١٢هـ.
- (٤٠) الكافي ١: ٦٤.
- (٤١) محمد باقر الطباطبائي اليزدي، وسيلة الوسائل في شرح الرسائل؛ أوثق الوسائل في شرح الرسائل: ١٤٦؛ محمد فاضل، معتمد الأصول [تقريرات أبحاث الخارج للإمام الخميني] ٢: ٣٥٧.
- (٤٢) المصادر نفسها.
- (٤٣) الشيخ المفيد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد ٢: ٣٨٤.
- (٤٤) مرتضى البروجردي، المستند في شرح العروة الوثقى (تقريرات أبحاث الخارج للسيد الخوئي)، كتاب الخمس: ١٩٦، لطفی، قم، ١٣٦٤هـ.ش؛ السيد عبد الأعلى السبزواري، الخمس: ٢١٣، مكتب السيد السبزواري، بغداد، ط١، ١٤٢٤هـ؛ ناصر مكارم الشيرازي، أنوار الفقاهة (كتاب الخمس والأنفال): ٢٩٣، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب، قم، ط١، ١٤١٦هـ.
- (٤٥) راجع: الكافي ٢: ٦١٤؛ البروجردي، [جامع أحاديث الشيعة] ١: ٥٠؛ علي المتقي الهندي، كنز العمال ٣: ٦٨٨، تصحيح: صفوة السقا، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٩هـ.
- (٤٦) الكافي ٨: ٢٦؛ صحيح مسلم النيشابوري ٧: ١٢٠.

- (٤٧) راجع: مرتضى الأنصاري، كتاب المكاسب ١: ١٤٠، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، قم، ط١، ١٤٢٠هـ؛ السيد روح الله الخميني، المكاسب المحرمة ١: ٢٠٥، مؤسسة إسماعيليان للمطبوعات، قم، ط٣، ١٤١٠هـ؛ حسين علي منتظري، دراسات في المكاسب المحرمة ٢: ٢٥١، نشر تفكّر، قم، ط١، ١٤١٥هـ.
- (٤٨) محمد علي التوحيدي، مصباح الفقاهة (تقارير أبحاث الخارج للسيد الخوئي) ١: ٤٨١، قم، مكتبة الداوري، ط١، ١٣٧٧هـ.ش.
- (٤٩) السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، حاشية المكاسب ١: ٧، مؤسسة إسماعيليان للمطبوعات، ط١، ١٣٧٨هـ.ش.
- (٥٠) الشيخ الصدوق، الخصال ١: ٢٤٠، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط١، ١٣٦٢هـ.ش.
- (٥١) محمد باقر المجلسي، مرآة العقول، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط٢، ١٣٦٣هـ.ش؛ بحار الأنوار ١٧: ١٢١.
- (٥٢) مرآة العقول ٢: ٢٣٧.
- (٥٣) الإمام الخميني، كتاب البيع ٤: ٣٨٢؛ السيد الحائري، مباحث الأصول ٢: ١٢٨.
- (٥٤) الفائق في علم الأصول: ١٤.
- (٥٥) المصدر السابق: ٤١.
- (٥٦) السيد علي الحسيني السيستاني، منهاج الصالحين ١: ٤١٦، مكتب السيد السيستاني، قم، ط١، ١٤١٤هـ.
- (٥٧) الفائق في علم الأصول: ١٤٠.
- (٥٨) الشيخ حسين الحلّي، أصول الفقه ٤: ٢٧٢؛ الشيخ جعفر السبحاني، في ظلّ أصول الإسلام: ٣٦.



# الخطاب الديني والوظيفة الاجتماعية

## الأساليب والضوابط وسبل الترشيح

الشيخ حسن موسى الصفار<sup>(\*)</sup>

### تقويم الخطاب الديني

الخطابُ الديني جزءٌ لا يتجزأ من حياة مجتمعاتنا الإسلامية، وهو ركنٌ في بعض العبادات الدينية، كما هو الحال في صلاة الجمعة وصلاة العيدين الواجبتين، فالخطبة واجبةٌ وجزءٌ من الصلاة فيهما. كما أن الحثَّ على دعوة الناس إلى الخير، وإرشادهم إلى الحقِّ، وهدايتهم إلى الدين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإحياء أمر أهل البيت عليهم السلام، كلُّها مفاهيم توجب وجودَ خطابٍ ديني في المجتمع الإسلامي.

ولللخطاب الديني مساحةٌ لا تُتكرَّر من التأثير، فهو جزءٌ من الشأن العام، لذا ينبغي أن يهتمَّ به كلُّ أفراد المجتمع، تماماً كما يهتمُّون بسائر الشؤون المرتبطة بحياتهم، وينبغي أن يكون لهم رأيٌ وموقفٌ فيه وتجاهه، سلباً أو إيجاباً، فليس صحيحاً أن يُقال: أن الاهتمام بالخطاب الديني ينحصر في دائرة منتجيه، وبقية الناس لا شأن لهم به، وليس من حقِّهم أن يُبدوا رأياً تجاهه، بل على العكس من ذلك، ما دام الخطاب من قضايا الشأن العام، ويؤثر في حياة الناس، فمن واجب الناس ومن حقِّهم أن يهتمُّوا بهذا الخطاب.

ولو رجَعنا إلى واقع الحياة الاجتماعية سابقاً نجد أن عامَّة الناس تهمهم حياتهم الخاصة، ولا يرون أنفسهم معنيين بالشأن العام، عدا فئة خاصة من كبار المجتمع

---

(\*) كاتبٌ وباحث، ومن أبرز الشخصيات الإسلامية في المملكة العربية السعودية، ومن الشخصيات الناشطة في مجال التوعية الدينية، وعلى صعيد التقريب بين المذاهب الإسلامية.

وزعامته، فإنهم يرون أنفسهم المعنيين بذلك، أما الآن فقد تغير الواقع الاجتماعي، وأصبحنا نرى أن الاهتمام بالشأن العام اتسعت رقعته في المجتمعات؛ بسبب ارتفاع مستوى التعليم، وانتشار المعرفة، وزيادة ثقة الناس بأنفسهم، وقدرتهم على التعبير عن آرائهم، عبر وسائل الإعلام والتواصل الحديثة، التي أتاحت لكل إنسان أن يعبر عن رأيه وينشره في أوسع نطاق، وهذا يعني أنه من الطبيعي حصول حالة النقد والتقويم للخطاب الديني.

ومضافاً إلى ذلك هناك قوى وتيارات مخالفة للاتجاه الديني تترصد ما تراه أخطاءً وثورات في الخطاب الديني، وتبثها في المجتمع؛ من أجل إضعاف تأثيره، وإضعاف ثقة الناس به، وهذا أمر طبيعي في ساحات الصراع والمنافسة بين التوجهات والتيارات.

وأساساً فإن الخطاب الديني أداء بشري في مضمونه وأسلوبه، وما دام كذلك فهو غير معصوم عن الخطأ والضعف؛ لأن العصمة محصورة في القرآن الكريم، والنص الثابت عن المعصوم. أما من ينتج الخطاب الديني فهو يجتهد، وحسب اجتهاده ورأيه يتحدث ويخطب ويكتب، وكل أدائه بشري معرض للنقص والخطأ، لذلك يخطئ العلماء بعضهم بعضاً في مختلف المسائل العقديّة والفقهية.

ومن الأمثلة على ذلك: نجد أن الشيخ المفيد رأى عدم صحة رأي الشيخ الصدوق في ثلاث وأربعين مسألة عقديّة، ذكرها في كتابه «الاعتقاد»، فكتب المفيد كتاباً بعنوان «تصحيح الاعتقاد».

ونجد ذلك أيضاً في تعليقات الفقهاء على كتب الفتاوى الفقهية، ككتاب «العروة الوثقى»، وهي فتاوى السيد محمد كاظم اليزدي، حيث يسجل كل فقيه في حاشيته على الكتاب موارد مخالفته لأراء السيد اليزدي، بمعنى عدم تصويبه لتلك الآراء، وإن كان كل فقيه معذوراً في ما يذهب إليه؛ انطلاقاً من مشروعية الاجتهاد. بل قد يكتشف الفقيه أنه كان مخطئاً في رأيه العقدي أو الفقهي فيعدل عنه إلى رأي جديد.

ومن جهة أخرى، وبعيداً عن مسألة الخطأ والصواب، فإن الخطاب الديني بحاجة إلى التطوير ومواكبة التغيرات الثقافية والاجتماعية، خصوصاً مع تطور الحياة

وتقدّم العلم، وبالنقد والتقويم يحصل التطوير والتغيير، فقد يكون خطاباً دينياً صحيحاً ومناسباً في وقتٍ من الأوقات وزمنٍ من الأزمنة، إلا أنه قد لا يكون كذلك في زمنٍ آخر؛ نظراً لحصول تطوّر وتغيير في الواقع الاجتماعي.

ويشير الشيخ مرتضى مطهري إلى ملاحظةٍ مهمّة؛ إذ يقول في أحد كتبه: «قد يكون شيءٌ ما وسيلةً للهداية، ثمّ قد يصبح الشيء نفسه في مكانٍ آخر وسيلةً للضلالة والضياع. إن المنطق الذي جعل امرأة مؤمنةً قد يُضِلُّ المثقّف، وربُّ كتابٍ متناسقٍ مع ذوق عصرٍ من العصور، ومنسجمٍ مع مستواه الفكري، كان وسيلةً في حينه لهداية الناس، ثمّ كان في وقتٍ آخر سبباً لضلالهم. لدينا كتب سبق لها أن أدّت وظيفتها في الماضي، وأرشدت إلى سبيل الهداية آلاف الناس؛ إلا أن هذه الكتب نفسها، فضلاً عن كونها لم تُعدّ تهدي أحداً، فإنها أصبحت سبباً لضلال عددٍ من الناس وشكّهم وحيرتهم»<sup>(١)</sup>.

لذا ينبغي أن يكون هناك تقويمٌ ومراجعة للخطاب الديني، وهذا ما ينسجم مع تعاليم وتوجيهات الدين، التي تحثُّنا على النقد الذاتي والمحاسبة في مختلف المجالات؛ من أجل الارتقاء إلى الأفضل، ففي الرواية الواردة عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «مَنْ اسْتَوَى يَوْمَهُ فَهُوَ مَغْبُوتٌ، وَمَنْ كَانَ آخِرُ يَوْمِيهِ خَيْرُهُمَا فَهُوَ مَغْبُوتٌ، وَمَنْ كَانَ آخِرُ يَوْمِيهِ شَرُّهُمَا فَهُوَ مَلْعُونٌ، وَمَنْ لَمْ يَرَ الزِّيَادَةَ فِي نَفْسِهِ فَهُوَ إِلَى النُّقْصَانِ، وَمَنْ كَانَ إِلَى النُّقْصَانِ فَالْمَوْتُ خَيْرٌ لَهُ مِنَ الْحَيَاةِ»<sup>(٢)</sup>.

### لماذا يرفضون النقد والتقويم؟

نرى في بعض أوساط المتديّنين مَنْ يزعجهم النقد والتقويم لكلّ ما يرتبط بالخطاب الديني، أو أيّ شأنٍ من الشؤون الدينية، وكأنّ كلّ شيءٍ فيها من الثوابت والمقدّسات.

ف نجد، على سبيل المثال، أن أحد العلماء يحدّر من نقد أيّ شيءٍ يتعلّق بالمجالس الحسينية، ويؤيّد قوله بنقل قصّةٍ عن الأثر الخطير لذلك في الآخرة، ومفادها: إنّ إنساناً مؤمناً حضر مجلساً حسينياً، ولما خرج من المجلس انتقد شيئاً مما دار في المجلس، وفي الليل رأى كأنّ القيامة قد قامت، وكان هو من المؤهلين لدخول الجنة،

وحين نظر الملائكة في صحيفته تركوه آخر الناس، ولم يسمحوا له بالدخول إلى الجنة إلا بعد انتظارٍ طويل. وقالوا له: هذا بسبب نقدك لشيء في المجلس الحسيني! إن في هذا التحذير مبالغةً شديدةً، كما أن الاستدلال بأطيايف وأحلام منقولةٍ ليس منهجيةً علميةً موضوعيةً.

وقد يكون التخوّف من نقد الخطاب الديني راجعاً إلى احتمال أنه يتمّ بتحريضٍ من الأعداء، الذين يتّخذون النقد وسيلةً لإضعاف الدين.

ولا ننكر وجود أعداءٍ يسعون بمختلف الطرق لإضعاف الدين، وإضعاف ثقة الناس بالمؤسسة الدينية، ولكن مع ذلك لا يمكن منع النقد والتقويم، وإنما ينبغي أن نتعامل معه تعاملًا إيجابيًا مهما كانت جهته ومصدره، وذلك بسدّ الثغرات والأخطاء في الخطاب والممارسات الدينية، وكشف المغالطات الموجودة في مقولات الناقدين. كما أنه لا يصحّ اتهام كلّ ناقد بأنه ينطلق من خلفيّةٍ عداويةٍ، فهناك ناقدون من داخل الوسط الديني، ينطلقون من دافع الحرص على سمعة الدين، والإخلاص للحقيقة والمعرفة.

وجديرٌ بالذكر استحضار ما جاء في خطبةٍ لأمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، يحثّ فيها من حوله على النقد والتقويم تجاه سياساته ومواقفه، يقول عليه السلام: «فَلَا تُكَلِّمُونِي بِمَا تُكَلِّمُ بِهِ الْجَبَابِرَةَ، وَلَا تَتَحَفَّطُوا مِنِّي بِمَا يُتَحَفَّطُ بِهِ عِنْدَ أَهْلِ الْبَادِرَةِ، وَلَا تُخَالِطُونِي بِالْمُصَانَعَةِ، وَلَا تَتَّظُنُّوا بِي اسْتِثْقَالًا فِي حَقِّ قَبِيلِ لِي، وَلَا الْيَتِمَّاسَ إِعْظَامٍ لِنَفْسِي، فَإِنَّهُ مَنِ اسْتِثْقَلَ الْحَقَّ أَنْ يُقَالَ لَهُ، أَوْ الْعَدْلَ أَنْ يُعْرَضَ عَلَيْهِ، كَانَ الْعَمَلُ بِهِمَا أَثْقَلَ عَلَيْهِ، فَلَا تَكْفُؤُوا عَنْ مَقُولَةٍ بِحَقِّ»<sup>(٣)</sup>.

ونستنتج من ذلك أنه ليس على المتدينين أن لا يرفضوا النقد فحسب، وإنما أن يبادروا إلى النقد الذاتي، وتقويم الخطاب الديني، في كلّ مناسبةٍ وكلّ موسمٍ، وأن يشجّعوا من حولهم على ممارسته والترحيب به، كما جاء في كلام الإمام عليّ عليه السلام. ونستحضر هنا بعض المبادرات النقدية الجريئة التي قام بها علماء أجلاء لهم مكانتهم في الساحة الشيعية، ومنهم:

١- المحدث الشيخ حسين النوري، صاحب مستدرک الوسائل، والذي ألف كتاباً بعنوان (اللؤلؤ والمرجان في آداب أهل المنبر)، سلط فيه الأضواء على الممارسات

الخطابية الرائجة المخالفة للضوابط الشرعية، وفند كل مبرراتها الزائفة.

٢. السيد محسن الأمين، في كتابه (المجالس السنوية في مناقب ومصائب العترة النبوية)، وهو من عدة أجزاء. ويسجل السيد الأمين في مقدمة هذا الكتاب نقداً شديداً لخطابة كثير من الذاكرين في مناسبات أهل البيت (عليهم السلام)، ويصفها أنها مخالفة لنهج أهل البيت وتعاليمهم<sup>(٤)</sup>.

٣. الشيخ محمد جواد مغنية، الذي قدّم نقداً لكثير من مجالات الحالة الدينية، والخطاب الديني، في عددٍ من مؤلفاته وكتابه.

٤. الشيخ مرتضى مطهري، الذي نجد في عددٍ من كتبه نقداً مفصلاً للمؤسسة الدينية. وقد طبعت محاضراته النقدية حول ما يطرحه الخطباء من السيرة الحسينية في ثلاثة مجلدات بعنوان (الملحمة الحسينية). وله كتابات في نقد بعض أوضاع الحوزات العلمية، وممارسات المنتمين إلى سلكها، مثل: (إحياء الفكر الديني في الإسلام)، (نقد الفكر الديني)، (محاضرات في الدين والاجتماع).

٥. الشهيد السيد محمد باقر الصدر، الذي نقد الرسائل العملية للفقهاء، ورأى أن الأسلوب المتداول فيها لم يعد يناسب لغة العصر، وثقافة الناس المكلفين، فعرض رأيه صريحاً في مقدمة رسالته (الفتاوى الواضحة). وله أيضاً نقد عميق تجاه مناهج الحوزة العلمية ودروسها، كتبه في مقدّمات حلقاته في علم الأصول. كما انتقد أسلوب تعامل الحوزة العلمية مع المجتمع في محاضرات سجّلها في آخر أيام حياته، وصدرت في كتاب بعنوان (المحنة).

وهكذا سائر العلماء الذين بادروا إلى نقد الخطاب الديني، كلٌّ في مجاله، وضمن الزاوية التي نظر إليها.

ولا يعني ذلك أنّ كل رأي من الآراء الناقدة صحيح بالملء، فأراء هؤلاء العلماء تقبل النقاش، والمجال مفتوح للبحث، والمبادرات قائمة. وخلاصة القول: إن النقد والتقويم للخطاب الديني مشروع ومفيد للحالة الدينية.

وتشيد هنا ببيان المرجعية الدينية العليا (السيد علي السيستاني)، الذي صدر بمناسبة قرب حلول شهر محرّم ١٤٤١هـ، كوصايا للخطباء والمبلغين، تضمّنت اثنتي عشرة حكمة، فيها توجيهات مهمّة وملاحظات دقيقة، تعالج بعض ثغرات الخطاب

الديني المعاصر، ومن أهم نقاط الضعف التي عالجها هذا البيان المهم، وسلط عليها الأضواء، ما نقله من النص الصادر من مكتب سماحته.

- فقد جاء في الحكمة السادسة: «تجنب طرح ما يثير الفرقة بين المؤمنين والاختلاف فيهم، والاهتمام بالحفاظ على وحدتهم وتآزرهم والتوادد بينهم. ومن وجوه ذلك تجنب التركيز على جهات التمايز بينهم، مثل: اختلافهم في التقليد، وفيما يختلف المجتهدون فيه من تفاصيل بعض المعتقدات، بل كل خلاف بينهم لا يخرج بعضهم عن التمسك بالكتاب والعترة، حتى لو نشأ عن الاختلاف في درجات إيمانهم أو بصيرتهم، أو التزامهم أو رشدهم، بل حتى لو كان عن زلة صادرة من بعضهم.

ولا ينبغي إشهار الزلة والتشهير بصاحبها؛ فإن في ذلك ما يؤدي إلى مزيد اشتهاها، وإلى إصرار صاحبها ومن قد يتأثر به عليها، ويوجب وهن الحقيقة التي يُراد الحفاظ عليها، فضلاً عن عدم جواز التشهير بالمؤمن وتسقيطه بزلة صدرت منه، ولا سيما لو أوحى ذلك بعدم تقدير سائر خصائصه ومزاياه، ورُبَّ زلة خدمت بالسكوت عنها وترك ذكرها، واتقدت ببيانها والحديث عنها، ورُبَّ صمتٍ عن شيءٍ خيرٌ من كلامٍ.

بل ينبغي تجنب ما يثير الفرقة بين المسلمين، ويوجب الضغينة وسوء الظن فيما بينهم، فإن ذلك خلاف تعاليمهم وسيرتهم حيث كانوا (صلوات الله عليهم) يحرسون فيها على حسن التعامل مع الآخر، وعدم إبراز الاختلاف على وجه يوجب وهن الإسلام أو تشويه الحق، حتى وردت التوصية بالصلاة معهم، والكف عنهم، وحضور مجالسهم، وتشجيع جنائزهم، وذلك أمرٌ مؤكدٌ وواضحٌ في التاريخ بالنظر إلى أحاديثهم وسيرتهم، ومن ثم كانوا عليهم السلام موضع احترام الآخرين وثنائهم، بل اهتموا بالتعلم منهم والتفقه لديهم».

- ومما جاء في الحكمة السابعة: «تجنب القول بغير علم وبصيرة؛ فإن ذلك محرّم في الدين، أيّاً كان مضمون القول، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾ (الإسراء: ٣٦)، وليس في حسن قصد المرء وسلامة غايته ما يبيح ذلك، كما لا يقية من محاذير ذلك ومضاعفاته.

وليحذر المرء من الابتداع والبدع، وهي إضافة شيء إلى الدين ليس منه، ولا

حجة موثوقة عليه فيه؛ فإنّ الابتداء في الدين من أضرّ وجوه الضلالة فيه، وهي تؤدي إلى تشعب الدين إلى عقائد متعدّدة، وانقسام أهله إلى فرق وأحزاب مختلفة ومتقاطعة. كما نشهده في كثير من الأديان والمذاهب.، وقد جاء عن النبي ﷺ التحذير من البدعة، وأنّ شرّ الأمور محدثاتها، وكلّ بدعة ضلالة، وكلّ ضلالة في النار. ومن القول بغير علم وبصيرة المبالغة في الشيء والتجاوز به عن حدّه، كأنّ يجعل الأمر النظريّ المتوقّف على الاجتهاد واضحاً وبدهيّاً، أو يجعل الأمر المختلف فيه بين وجوه أهل العلم متفقاً عليه بينهم، تصريحاً أو تلويحاً، وينزله منزلته، أو يجعل المظنون مقطوعاً، أو يجعل المحتمل مظنوناً، أو يجعل بعض الوظائف الشرعيّة فوق درجاتها، فيبلغ بالمستحبّ درجة الواجب. من غير عنوان ثانويّ واجب ينطبق عليه.، وبالواجب من غير الدعائم درجة دعائم الدين، أو يعكس ذلك، فإنّ ذلك كلّ أمر غير مقبول شرعاً.

- وجاء في الحكمة الثامنة: «ليحذر المبلّغون والشعراء والروايد أشدّ الحذر عن بيان الحقّ بما يوهم الغلوّ في شأن النبيّ وعترته (صلوات الله عليهم)، والغلوّ على نوعين: إسباغ الصفات الألوهيّة على غير الله سبحانه؛ وإثبات أمور ومعانٍ لم تقم حجة موثوقة عليها. ومذهب أهل البيت ﷺ خالٍ عن الغلوّ بنوعيّه، بل هو أبعد ما يكون عنه، وإنّما يشتمل على الإذعان للنبيّ وعترته (صلوات الله عليهم) بمواضعهم التي وضعهم الله تعالى فيها، من دون زيادةٍ ولا إفراطٍ، بل مع تحذّر في مواضع الاشتباه، وورع عن إثبات ما لم تقم به الحجة الموثوقة»<sup>(6)</sup>.

### معاييرُ النقد والتقويم

لا بُدّ للنقد والتقويم من معايير موضوعية صحيحة؛ فهناك من يستخدم التهريج والتجريح والألفاظ المسيئة في نقده لأراء الآخرين، أو يعمّم الأخطاء. وهذا أسلوبٌ خطأ، يضرّ ولا ينفع، ويُفقد صاحبه المصداقية، وقد يُظنّ بصاحب هذا الأسلوب أنه يريد إلفات الناس إلى ذاته، أو تصفية حسابات مع هذه الجهة أو تلك، ويُشغل الناس بقضايا جانبية هامشية، ويُشوّه عملية الإصلاح والتطوير. فالنقد بهذه الكيفية ليس في محله، ولا يُعدّ أسلوباً سليماً.

من الجانب الآخر هناك تقويمٌ ونقد على أساسٍ علمي، ينطلق من حالة فكرية علمية، فكل إنسان لديه فكر ومعرفة فيما يحدث حوله من حقه أن ينتقد ويُقوّم. ومهمٌ جداً في مسألة التقويم أن نلتفت إلى مسألة الاتفاق على المرجعية الفكرية؛ إذ حين تختلف المرجعية من الطبيعي أن تختلف الآراء والمواقف، فكل اتجاه له مرجعيته الفكرية؛ فإذا جاء شخص من خارج الفضاء الديني يريد أن يحاكم الخطاب الديني وفق مرجعيته العلمانية مثلاً فهذا خطأ؛ لأنّ محاكمة الخطاب لا بدّ أن تنطلق من المرجعية التي يقبلها، أو من خلال المبادئ العقلية والإنسانية العامة المتفق عليها، دون فرض مرجعيّة وقناعةٍ أخرى على الخطاب الديني.

### انعكاسات الخطاب الديني ومخرجاته الاجتماعية

إن من أهمّ مناهج النقد والتقويم لأيّ خطاب قراءة المخرجات والنتائج، وملاحظة انعكاس الخطاب على المجتمع سلّياً وإيجاباً. فمثلاً: حين نجد أنّ الخطاب الديني ساهم في إنتاج مجتمعٍ متقدّمٍ متحضّرٍ فهذا يدلّ على سلامة ورفقٍ هذا الخطاب، بينما حين نجد أنّ النتيجة كانت تكريس واقعٍ متخلفٍ ووضعٍ سيئٍ فهذا لا يُمكن أن نحكم بصوابية ذلك النهج من الخطاب. فعلى أساس النتائج والانعكاسات التي صنعها الخطاب في المجتمع يكون النقد والتقويم.

وحين ننظر إلى الواقع الاجتماعي في عالمنا الإسلامي نجد واقعاً غير إيجابيٍّ، فيه ظواهر سلبية خطيرة، ومن أبرزها:

**أولاً:** عدم رسوخ القيم الأساس للدين في نفوس أبناء المجتمع، وغياب الالتزام بها في سلوكهم، كقيمة الحرّية والعدالة وحقوق الإنسان، وضعف الالتزام بالأخلاق الفاضلة، كالصدق والأمانة ومراعاة النظام. فهذه القيم غير راسخة في النفوس، وغير منعكسة على السلوك، في مساحةٍ واسعة من هذه المجتمعات.

**ثانياً:** ضعف الاهتمام العلمي والثقافي، وغياب الإبداع في علوم الطبيعة والحياة. فالعالم يتقدّم كلّ يومٍ في مختلف مجالات العلوم، ومساهمة مجتمعاتنا الإسلامية في هذا التقدّم العلمي لا تكاد تُذكر. وحين نُسلط الضوء على بعض المبادرات العالمية للإشادة بالمبدعين والمتميزين في إنتاجهم العلمي، مثل: جائزة الملك فيصل العالمية، نجد



• الخطاب الديني والوظيفة الاجتماعية، الأساليب والضوابط وسبل التشريع

أنه قد فاز بالجائزة في مجال العلوم المختلفة، حتى ٢٠١٩م، ٥٩ عالماً من ١٤ جنسية، وليس فيهم من يحمل جنسية بلد إسلامي، عدا الفائزين في مجال الأدب وخدمة الإسلام.

نعم، نجد في المسلمين من حصل على جائزة نوبل، لكنهم يعدون على الأصابع، ولا يُقاسون عدداً بمن فازوا بالجائزة من اليهود والمسيحيين والديانات الأخرى، فلماذا نجد ضعف الاهتمام العلمي والإبداع المعرفي في مجتمعاتنا الإسلامية؟! **ثالثاً:** انخفاض مستوى الفاعلية والإنتاج ومستوى جودة الحياة، كالإنتاج الصناعي والزراعي والتكنولوجي، وفي مختلف المجالات. وقد أصبح لجودة الحياة معايير ومقاييس عالمية في ما يرتبط بالخدمات الصحيّة، وفرص التعليم، والعمل، والأمن الاجتماعي، والتخطيط العمراني، والحوكمة، والشفافية، ومجالات الترفيه...، وتتنافس الدول والمجتمعات الأخرى على تحقيق أعلى الدرجات فيها، بينما لا تزال معظم مجتمعاتنا الإسلامية تحتل أدنى المراتب في المؤشرات والتقارير الدولية لجودة الحياة.

**رابعاً:** ضعف المشاركة والإقبال على العمل التطوعي الإنساني، في مقابل الإقبال الأكثر على الأعمال الدينية، كبناء المساجد والحسينيات، وأداء الحج والعمرة، وزيارة العتبات المقدّسة، وحضور المآتم وإقامة الشعائر. وهي أعمال حسنة مرضية عند الله تعالى، إلا أننا نتطلع لمثل هذا الإقبال والتفاعل مع الجمعيات الخيرية، والأندية الرياضية، ولجان الاهتمام بالبيئة، وبدوي الاحتياجات الخاصة، ومراكز البحث العلمي والإبداع الفني؛ فالإقبال على هذه المجالات ضعيف جداً مقارنةً بالمجتمعات الأخرى، حيث تشير مثلاً الإحصائية التي صدرت قبل سنوات قليلة في المملكة العربية السعودية عن العمل التطوعي إلى أن عدد المسجلين رسمياً كمتطوعين في المملكة لا يتجاوز ٢٣ ألفاً فقط، في وطن تعداد سكانه يقارب الثلاثين مليوناً! وهناك الآن تطلع لرفع عدد المتطوعين على مستوى المملكة إلى مليون متطوع بحلول سنة ٢٠٣٠م في سياق الرؤية المعتمدة.

**خامساً:** كثرة الخلافات والنزاعات في المجتمعات الإسلامية، وخاصةً في الأوساط الدينية، حتى أن البعض يستخدم الخطاب الديني والأمور العبادية في إذكاء

حالة الصراع والخلاف. ومما يُنقل في التاريخ الماضي: أنه حصل نزاعٌ بين قريتين، فأوقف أحدهم مزرعة نخيل من أجل استخدام (جريد النخل) في النزاع قربةً إلى الله تعالى، وكأنّ النزاع والصراع في بعض الأوساط جزءٌ من الحالة الدينية والأعمال العبادية التي يُتقرب بها إلى الله تعالى.

هذه بعض الظواهر الموجودة في معظم مجتمعاتنا الإسلامية، على سبيل المثال لا الحصر، وقد تجد من يُقيّم الخطاب الديني من خلال هذا الواقع الاجتماعي.

### مدى مسؤولية الخطاب الديني

وهنا نتساءل عن مدى مسؤولية الخطاب الديني عن هذا الواقع؟

يبدو جلياً أنّ هناك من يحمل الخطاب الديني فوق طاقته وقدرته، فالتخلف في المجتمعات الإسلامية نتاج عدّة عوامل وأسباب، سياسية واقتصادية وتعليمية واجتماعية، ولا يصحّ أبداً ترك كلّ هذه العوامل جانباً، وتحميل الخطاب الديني والمؤسسة الدينية مسؤولية الواقع الذي تعيشه هذه المجتمعات؛ لأنّ هذا الواقع إنما يُعالج ضمن مسار سياسي واقتصادي واجتماعي شامل، وهذه المشاكل تحتاج إلى مؤسّسات ذات قدرة وسلطة؛ للتصدّي لمعالجتها.

نعم، إن الخطاب الديني يتحمّل مسؤوليةً، بحجم إمكانياته، ضمن حدودٍ معيّنة، ولا يُمكن تحميله كلّ مآسي الأمة والمجتمع. لذا نجد أنّ الله تعالى لم يكلّف الأنبياء بتغيير مجتمعاتهم؛ لأنّ عملية التغيير تحتاج إلى استجابة الناس في مختلف مجالات الحياة. وآيات القرآن الحكيم في مواضع عديدة تؤكد أنّ الأنبياء ليسوا مسؤولين عن واقع مجتمعاتهم، إلّا ضمن حدود التبليغ وتوجيه الناس إلى طريق الهداية والصواب، أما التغيير الفعلي فهو رهْنٌ بمدى استجابة المجتمع وانقياده، يقول تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (المائدة: ٩٢)، ﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾ (المائدة: ٩٩).

فانطلاقاً من الآيات الكريمة تتجلى لنا مسؤولية الخطاب الديني، وهي البلاغ المبين، بإيصال التعاليم والرسالة الإلهية بوضوح إلى المجتمع، ودعوة الناس إلى مواجهة

الانحراف والفساد في حياتهم، وإرشادهم إلى طريق الخير والصلاح، وبذلك يكون تقييم الخطاب الديني على أساس مدى تحمُّله لهذه المسؤولية وأدائها، أما تحميل الخطاب الديني واقع المجتمع ومآسيه ومشاكله فهذا ليس نقداً موضوعياً.

### الخطاب الديني وسبُل ترشيده وتطويره

الخطاب الديني مؤثّر في المجتمع، بل ليس هناك خطابٌ أكثر منه تأثيراً في نفوس المتديّنين. ويمكن للخطاب الديني أن يؤدّي دوراً كبيراً في نهوض مجتمعاتنا، وإنجاز التنمية في أوطاننا؛ لأنه يحرك الدوافع الذاتية للإنسان، ويجعله أكثر التزاماً بالقيم والمبادئ، وأكثر حرصاً على العمل والعطاء. ويتوقّف ذلك على مستوى هذا الخطاب وتوجّهاته واهتماماته، بأن يكون في مستوى الاستجابة للتحديات والهموم التي تعيشها هذه المجتمعات، وأن يكون رشيداً، وبلغه معاصرة يفهمها ويتفاعل معها إنسان اليوم، وبذلك يستحقّ هذا الخطاب صفة (البلاغ المبين)، حسب تعبير القرآن الكريم.

ويكون للخطاب الديني دورٌ سلبيّ خطير حين يصدر من جهاتٍ متطرّفة متزمّنة، وقد عانت الأمة منذ بداية تاريخها من دور هذه الجهات المغالية في الدين، وهو ما حدّر منه القرآن الكريم، حيث يقول: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾ (النساء: ١٧١). ومن هؤلاء الغلاة: الخوارج في الماضي، والجماعات المتطرّفة المنتسبة إلى الدين في الحاضر؛ فقد كان خطابهم مدمراً للمجتمعات والأوطان.

وتكمن المشكلة في أن بعض من يُنتجون الخطاب الديني يركّزون على بعض النصوص الدينية، بعيداً عن المنظومة المتكاملة للدين، فتتضحّ لديهم بعض الجوانب في الفكر الديني، ويفهمونها بخلاف حقيقتها، وخارج سياقها، ويركّزون عليها، متغافلين عن الجوانب الأخرى في الدين؛ لذلك ورد عن النبي ﷺ: «لَيْسَ يَقُومُ بِدِينِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ إِلَّا مَنْ حَاطَهُ مِنْ جَمِيعِ جَوَانِبِهِ»<sup>(٦)</sup>، وعنه ﷺ: «إِنَّ دِينَ اللَّهِ تَعَالَى لَنْ يُنْصَرَهُ إِلَّا مَنْ حَاطَهُ مِنْ جَمِيعِ جَوَانِبِهِ»<sup>(٧)</sup>.

فتجد مثلاً من يهتم بموضوع الآخرة، مركزاً عليه اهتمامه، وفي كلِّ مجلسٍ

يتحدّث عن الموت والقبر والحساب والصراف، دون التطرّق إلى أمور الدنيا التي يوليها الدين اهتماماً موازياً، يقول تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِي مَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَفْسَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ (القصص: ٧٧).

وورد عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام: «اعْمَلْ لِدُنْيَاكَ كَأَنَّكَ تَعِيشُ أَبَدًا، وَاعْمَلْ لِآخِرَتِكَ كَأَنَّكَ تَمُوتُ غَدًا»<sup>(٨)</sup>.

وحيث نتحدّث عن حقوق الله على العباد ينبغي أن لا نغفل حقوق الناس؛ لأنها من الدين أيضاً، فهذا أمير المؤمنين علي عليه السلام يقول: «جَعَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ حُقُوقَ عِبَادِهِ مُقَدِّمَةً لِحُقُوقِهِ، فَمَنْ قَامَ بِحُقُوقِ عِبَادِ اللَّهِ كَانَ ذَلِكَ مُؤَدِّيًّا إِلَى الْقِيَامِ بِحُقُوقِ اللَّهِ»<sup>(٩)</sup>.

إن ديننا الحنيف شاملٌ لكلِّ نواحي الحياة بتوازنٍ واعتدالٍ؛ فكما أكّد على التوحيد لله تعالى أكّد على حرّية الإنسان، وحين فرض الجهاد وضع أساس السلم والسلام، وحين حثّ على التبرّي من أعداء الله وأعداء رسوله وأعداء أهل البيت حثّ على حفظ وحدة الأمة، وعلى التقية والمداراة والتعامل بعدلٍ وإحسانٍ مع الآخرين، وكما أكّد على الاهتمام بالآخرة فقد أكّد على إصلاح شؤون الدنيا.

لذا ينبغي على الخطاب الديني التركيز على المواضيع التي ترتقي بحياة الناس، ومن ذلك التركيز على طلب العلم والمعرفة، فأوّل ما نزل من القرآن ليس الأمر بالصلاة أو الصوم أو الحجّ، بل الأمر بالمعرفة، في قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ (العلق: ١)، فالمعرفة هي الأساس، ويجب التركيز عليها قبل التركيز على العبادة.

ونسوق هنا مثلاً: ما نقله الشيخ عباس القميّ في كتابه (مفاتيح الجنان) عن فضلية التفكير وطلب العلم في ليلة القدر على سائر الأعمال العبادية المستحبة، وينقل ذلك عن الشيخ الصدوق، ففي آخر حديثه عن الصلوات والأدعية الواردة في أعمال ليلة الحادي والعشرين من شهر رمضان، وهي الليلة الثانية من ليالي القدر، يقول: «وقد قال شيخنا الصدوق: إن إحياء هاتين الليلتين - واحد وعشرين وثلاثة وعشرين - بمذاكرة العلم أفضل من كلّ ذلك»<sup>(١٠)</sup>.

ومثالٌ آخر: ما جاء في الحديث عن صلاة ليلة الدفن، في العروة الوثقى، حيث نقل الحديث المرويّ عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا يأتي على الميت أشدّ من أوّل ليلة، فارحموا

• الخطاب الديني والوظيفة الاجتماعية، الأساليب والضوابط وسبل الترشيده

موتاكم بالصدقة، فإن لم تجدوا فليصل أحدكم ركعتين، يقرأ في الأولى الحمد وآية الكرسي، وفي الثانية الحمد والقدر عشراً، ثم عقب السيد اليزدي بقوله: «ومقتضى هذه الرواية أن الصلاة بعد عدم وجدان ما يتصدق به»<sup>(11)</sup>، والشاهد هنا أولوية العطاء والصدقة، والاهتمام بحاجات الناس.

ومهم جداً التركيز على هذه التوجهات، وعلى النخب في المجتمع أن تساعد في ترشيده وتطوير الخطاب الديني، وعلى الجمهور التفاعل مع الخطاب التوعوي التويري. وفي بعض الأحيان لا يميل مزاج الجمهور إلى الخطاب الإصلاحية التغييرية، ويراه ثقيلاً عليه؛ لتذكيره بالمسؤوليات الاجتماعية، فيبحث هذا الجمهور عن خطاب يدغدغ عواطفه، ويسلّيه بقصص التاريخ الماضي، لكن في المقابل تفيدنا التجارب المعاصرة أن بعض العلماء استطاعوا بخطابهم الديني الواعي أن يغيروا حياة مجتمعاتهم، وأن يوجهوهم إلى الاهتمام بطلب العلم والمعرفة، ومضاعفة الفاعلية والإنجاز، والسير في طريق التنمية والتقدم.

### اتجاه طقوسي

يتعاطى البعض مع الخطاب الديني كطقس (بروتوكول) في المناسبات الدينية.

والطقس الديني: مصطلح يُطلق عند غير المسلمين على أفعال العبادة التي يؤديها أعضاء جماعة دينية.

ولمعظم الأديان طقوسها الدينية الخاصة بها.

«والطقوس هي مجموعة من الإجراءات التي يؤديها بعض الأشخاص، والتي تُقام أساساً لقيمتها الرمزية. وقد يحدّد تلك الطقوس أو المراسم تراث الجماعة المشتركة. وتعتبر المراسم والطقوس بأنواعها المختلفة إحدى سمات المجتمعات الإنسانية، سواء في الماضي أو الحاضر. وتشمل إلى جانب طقوس العبادة مختلف العادات والتقاليد الاجتماعية، كقسم الولاء ومراسم التتويج، ومراسم الزواج والجنائزات، وتقاليد الدراسة والتخرج، والاجتماعات، والأحداث الرياضية»<sup>(12)</sup>.

وهناك رأي فقهي يظهر منه تبني ما يقارب هذا الاتجاه الطقوسي بعنوان

(التعبُدية في توجيه الخطاب الديني)، حتّى وإن لم يكن له فائدةٌ للمستمعين، كما إذا كان بغير لغتهم، حيث ناقش الفقهاء من السنّة والشيعية شرط العربية في خطبتيّ صلاة الجمعة؛ «فذهب جمهور فقهاء السنّة إلى اشتراط كون خطبة الجمعة بالعربية تعبُداً؛ للاتّباع؛ ولأنّها ذكرٌ مفروض، فاشتراط فيه ذلك، كتكبيرة الإحرام، ولو كان الجماعة عَجَمًا لا يعرفون العربية»<sup>(١٣)</sup>.

كما ذهب مشهور فقهاء الشيعة أيضاً إلى اعتبار العربية في خطبتي الجمعة<sup>(١٤)</sup>، ومنع أكثرهم إجراء الخطبة بغير العربية؛ للتأسّي.

وفرّق صاحب الجواهر بين الحمد والصلاة وبين الوعظ، ففيه يجوز بغيرها اختياراً، بخلاف الحمد والصلاة فلا يجوز بغيرها؛ لظهور الأدلة في إرادة اللفظ فيها، والمعنى في الوعظ، وإن كان الواقع منه ﷺ العربية في الوعظ أيضاً؛ لكن لعلّه لأنه ﷺ عربي يتكلّم بلسانه، لا لوجوبه<sup>(١٥)</sup>.

ويرى الشيخ يوسف البحراني لزوم العربية في خطبة الجمعة، وإن لم يفهمها المستمعون؛ لأنها عبادةٌ توقيفية، قال في (الحدائق الناضرة): يمكن أن يُقال: إن يقين البراءة موقوفٌ على ذلك، وأنها عبادةٌ، والعبادات توقيفية، يتبع فيها ما رسمه صاحب الشريعة، وهذا هو الذي جاء عنهم ﷺ.

والتعليل بأن المقصود من الخطبة فهم العدد لمعانيها، مع تسليم وروده، لا يقتضي كونه كلياً، فإن علل الشرع ليست عللاً حقيقيةً، يدور المعلول مدارها وجوداً وعدماً، وإنما هي معرّفات وتقريبات إلى الأذهان. على أن البلدان التي فتحت من العجم والروم ونحوهما، وعُيِّنت فيها الأئمّة للجُمُعات والجماعات، لم يُنقلَ أنهم كانوا يترجمون لهم الخطب، ولو وقع لنقل، ومنه زمان خلافة أمير المؤمنين ﷺ. وكيف كان فالأحوط الخطبة بالعربية، وترجمة بعض الموارد التي يتوقّف عليها المقصود من الخطبة<sup>(١٦)</sup>.

## الطوقسيّة والمضمون

وهناك حديثٌ عن مضمون الخطبة؛ فإن البعض يقرأ خطبته من كتب خطب الجمعة القديمة.

ذكر أحد الكتّاب السوريين في مقال له ما يلي: وفي بلدي التي عشت فيها طفولتي كان الإمام يخطب من كتاب (ابن أبي نباتة) من أيام السلطان قلاوون (المنصور سيف الدين قلاوون الألفي الصالحي - توفي سنة ٦٨٩هـ). وهناك ٥٢ خطبة على مدار السنة، وحسب المواسم، وكتبا صياماً فتحدّث عن الحجّ، ثمّ انتبه إلى أنه بدّل المواسم، فبدأ يقلّب على عجلٍ عن الخطبة المناسبة، بعد أن ضلّ طريقه إليها<sup>(١٧)</sup>. ونجد مثل هذه الطريقة عند البعض في إحياء المناسبات المرتبطة بأهل البيت (عليهم السلام)، فالمطلوب أن يكون الخطاب بنفس الصيغة والأسلوب والطريقة المتوارثة، وأيّ تطوير أو تغيير فهو تحريفٌ للغرض وتمييعٌ لهويّة المناسبة! فالمطلوب في موسم عاشوراء مثلاً هو السيرة فقط، وضمن روايةٍ معيّنة، وقد قرأنا بعض الكتابات التي تعترض على طرح مواضيع ثقافية واجتماعية في موسم عاشوراء، وترى أن ذلك مشروعٌ واضح المعالم في الحرب على الشعائر، لا مبرر للمشاركة فيه، ولا دعمه، ولا إضفاء الشرعية عليه، وأن محرّم موسم عزاء، لا موسم ثقافة.

وكأنّ هؤلاء أحرص على المناسبة والولاء لأهل البيت (عليهم السلام) من الأئمة أنفسهم، الذين يؤكّدون أن إحياء (أمرهم) هو بيتٌ علومهم، كما ورد عن عبد السلام بن صالح الهرويّ قال: سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرُّضَاءَ (عليه السلام) يَقُولُ: «رَجِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا أَمْرَنَا»، فَقُلْتُ لَهُ: فَكَيْفَ يُحْيِي أَمْرَكُمْ؟ قَالَ: «يَعْلَمُ عُلُومَنَا، وَيُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا»<sup>(١٨)</sup>.

أما الاستشهاد بالروايات التي تتحدّث عن بعض مشاهد العزاء عند الأئمة (عليهم السلام)، كخبر أبي هارون المكفوف قال: قال لي أبو عبد الله (عليه السلام): «أنشدني في الحسين (عليه السلام)، فأنشدته، قال: «أنشدني كما تشدون»، يعني بالرقّة، فأنشدته:

أَمْرٌ عَلَى جَدِّ الْحُسَيْنِ      وَقُلْ لِأَعْظَمِهِ الرِّكِيَّةُ<sup>(١٩)</sup>

فهو يفيد أمراً جوهرياً، هو مواجهة التعتيم على مظلومية أهل البيت بذكرها وتداولها، ولكن ذلك لا يقيدّها بأسلوبٍ معين، ولا يحصرها في هذه الدائرة فقط.

### حين تكون الخطابة مهنةً

لأن خطيب المناسبات الدينية في مجتمعاتنا الشيعية لا يعتمد على جهةٍ في تأمين

نفقات حياته وحاجات أسرته فقد جرى العرف أن تقدم له مكافأة في مقابل خطاباته وقراءاته. وذلك أمر طبيعي ومشروع، لا إشكال فيه من الناحية الشرعية.

روى حمزة بن حمران: سَمِعْتُ أبا عبد الله (جعفر الصادق) عليه السلام يقول: «مَنْ اسْتَأْكَلَ بِعِلْمِهِ افْتَقَرَ»، قُلْتُ: إِنَّ فِي شِيعَتِكَ وَمَوَالِيكَ قَوْمًا يَتَحَمَّلُونَ عُلُومَكُمْ، وَيُبْتَوِيهَا فِي شِيعَتِكُمْ، فَلَا يُعْدَمُونَ مِنْهُمْ الْبِرَّ وَالصَّلَاةَ وَالْإِكْرَامَ، فَقَالَ عليه السلام: لَيْسَ أَوْلَيْكَ بِمُسْتَأْكِلِينَ، إِنَّمَا ذَاكَ الَّذِي يُفْتِي بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى مِنَ اللَّهِ؛ لِيُبْطَلَ بِهِ الْحُقُوقُ طَمَعًا فِي حُطَامِ الدُّنْيَا<sup>(٢٠)</sup>.

فالاستأكل بعلمه هو الذي يجبر علمه لمصلحة مَنْ يطلب منه الخطاب، فيخالف الحق طلباً للمال، وهو أمر مذموم منهي عنه شرعاً. أما أن يكون الإنسان مرشداً وموجهاً، يحمل علوم أهل البيت إلى الناس، فيحصل على مكافأة مالية مقابل ذلك، فلا ضير ولا إشكال فيه.

وقد ورد أن بعض الأئمة كافأوا الشعراء على مديحهم؛ فقد مدح الفرزدق الإمام علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام بقصيدته المعروفة:

هَذَا الَّذِي تَعْرِفُ الْبُطْحَاءُ وَطَائِفُهُ وَالْبَيْتُ يَعْرِفُهُ وَالْحِجْلُ وَالْحَرَمُ

فلما سمع هشام هذه القصيدة غضب، وحبس الفرزدق - بعسفان بين مكة والمدينة -، وأنفذ له الإمام اثني عشر ألف درهماً، فردّها، وقال: أنا مدحته لله تعالى، لا للعتاة، فقال عليه السلام: «إِنَّا أَهْلُ بَيْتٍ إِذَا وَهَبْنَا شَيْئًا لَا نَسْتَعِيدُهُ»، فقبلها<sup>(٢١)</sup>.

لكن المشكلة ان تصبح المكافأة محوراً في دور الخطيب، وعاملاً مؤثراً في توجيه خطابته، فيقول ما ليس مقتنعاً به؛ كسباً للمال، حينئذ ينطبق عليه ما ورد سابقاً عن الإمام الصادق عليه السلام: «يُفْتِي بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ؛ لِيُبْطَلَ بِهِ الْحُقُوقُ طَمَعًا فِي حُطَامِ الدُّنْيَا».

## الرسالة الاجتماعية والدينية

الرسالة التي يحملها الخطاب الديني للمجتمع هي رسالة الدين، ولها بُعدان أساسيان:

الأول: تذكير الناس بالله خالقهم وربهم، والذي إليه مصيرهم، وأن عليهم



• الخطاب الديني والوظيفة الاجتماعية، الأساليب والضوابط وسبل الترشيح

طاعته وعبادته، والتطلع إلى رضاه، وما يرتبط بهذا البعد من قضايا عقدية وعبادية ووعظية، وكذلك تعزيز الولاء والمحبة للنبي وآله الكرام، بذكر سيرتهم العطرة، وما قدّموا من تضحيات، وتحملوا من آلام في حماية الدين وخدمة مصالح الأمة.

**الثاني:** إرشاد الناس لحسن الإدارة والتدبير في حياتهم المعيشية والاجتماعية.

فالدين ليس مشروعاً للخلاص في الآخرة فقط، بل هو - إلى جانب ذلك - مشروع

للحياة الأفضل في الدنيا، يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (الأنفال: ٢٤)، ويقول تعالى: ﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً﴾ (البقرة: ٢٠١).

ولعل من أهم أولويات رسالة الدين في الحياة الاجتماعية التي يجب أن يؤكد عليها الخطاب الديني هو تعزيز القيم الأخلاقية في التعامل الاجتماعي؛ حيث يؤكد القرآن الكريم أن هدف بعثة الأنبياء وإنزال الشرائع الإلهية هو إقامة العدل بين البشر، وتبادل الإحسان فيما بينهم، يقول تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: ٢٥)، ويقول تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٩٠).

كما يحدد النبي ﷺ مهمة رسالته الأساس بالارتقاء بمستوى الالتزام الأخلاقي في المجتمع الإنساني، حيث ورد عنه ﷺ: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»<sup>(٣٣)</sup>، من هذا المنطلق فإن الخطاب الديني يجب أن يركز على موضوع التعامل بين الناس، والالتزام بالقيم الأخلاقية في الحياة الأسرية والعلاقات الاجتماعية.

وهذا ما يمكن استنتاجه من قوله تعالى: ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (النساء: ١١٤).

ويؤكد الإمام علي عليه السلام ما سمعه من رسول الله ﷺ من أن الاهتمام بإصلاح العلاقات بين الناس هو خير من سائر العبادات، قال عليه السلام في وصيته للحسن والحسين عليه السلام: «أوصيكم بما وجميع ولدي وأهلي ومن بلغه كتابي - بتقوى الله ونظم أمركم وصلاح ذات بينكم؛ فإني سمعتُ جدكم ﷺ يقول: صلاح ذات البين أفضل

مِنْ عَامَّةِ الصَّلَاةِ وَالصِّيَامِ»<sup>(٢٣)</sup>.

إن إغفال الخطاب الديني موضوع حقوق الناس يؤدي إلى وجود أشخاص متديّنين يهتمون بأمور الصلاة والوضوء إلى حدّ الهوس، لكنهم يتهاونون بحقوق الآخرين ضمن حياتهم العائلية والاجتماعية، وذلك خلاف رسالة الدين. وكما ورد أنه قيلَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ: امْرَأَةٌ تَصُومُ النَّهَارَ، وَتَقُومُ اللَّيْلَ، وَتُؤْذِي جِيرَانَهَا بِلِسَانِهَا؟ قَالَ: «لَا خَيْرَ فِيهَا، هِيَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ»<sup>(٢٤)</sup>.  
والأمر الآخر الذي يجب التركيز عليه في الخطاب الديني هو الاهتمام بجودة الحياة وتحسين مستوى المعيشة.

حيث يبدو من النصوص والتعاليم الدينية، أن الدين لا يريد للإنسان أن يعيش في أدنى مستوى للحياة، بل يريد له العيش في المستوى الأفضل والأرقى، بخلاف النظرة التي يتداولها بعضهم، بتفسير بعض المفاهيم الأخلاقية، كالزهد، والقناعة، والرضا، بأنها تعني تجنّب الاستمتاع بالحياة، وإهمال الاستفادة من خيراتها! وبسبب هذه النظرة ترى أن بعض المتديّنين يعيشون حياة الفقر والتخلف والفوضى!

فإذا ذهبتَ إلى بلدٍ فيه مسلمون وغير مسلمين قد تجد أن حياة غيرهم أكثر ترتيباً وتقدماً من حياتهم.

إن الله تعالى يقول: «مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (النحل: ٩٧)، فأين الحياة الطيبة في واقع كثير من مجتمعاتنا؟!

لقد أصبح مفهوم جودة الحياة مفهوماً واسعاً، له مؤشرات شاملة معتمدة عالمياً كمراجع أساسية، منها: (التصنيف العالمي لقابلية العيش)، وهو مؤشر سنوي يصنّف المدن في ١٤٠ دولة حسب جودة الحياة فيها، بناءً على تقييم الاستقرار والرعاية الصحيّة والثقافة والبيئة والتعليم والرياضة والبنية التحتية.

ومنها: (مؤشر السعادة العالمي)، الذي وضع سنة ٢٠١٧م، والذي يصنّف ١٥٥ دولة وفقاً لمستويات السعادة، وذلك بناءً على الجوانب التالية: الفساد، وحرية الاختيار، ومتوسط العمر المتوقع، وإجمالي الناتج المحلي للفرد، والدعم الاجتماعي،

والعطاء.

إن جودة الحياة مقصدٌ دينيٌ تدعو له النصوص الدينية، يقول تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ (الأعراف: ٣١ - ٣٢).

يريد الله تعالى للإنسان المؤمن أن يستمتع بحياته، ويعيش الرفاهية، ويبدو من الآيات القرآنية أن الأصل في المؤمن أن يكون ثرياً، فحين تتحدث عن الصلاة غالباً ما تردفها بالزكاة، مثل: ﴿وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ (البقرة: ٢٧٧)، ﴿فَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ (الحج: ٧٨)، ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ (المائدة: ٥٥)، وذلك يعني أن الأصل في المؤمن أن يكون غنياً؛ لأن الزكاة ليست واجبةً على الفقراء.

وفي نص ورد عن الإمام عليّ عليه السلام في نهج البلاغة يؤكد أن حياة المتدينين المتقين في سكنهم وأكلهم واستمتاعهم بالحياة هي في درجة أرقى من حياة المترفين والمتجبرين، حيث يقول عليه السلام: «واعلموا، عباد الله، أن المتقين ذهبوا بعاجل الدنيا وأجل الآخرة، فشاركوا أهل الدنيا في دنياهم، ولم يشاركوا أهل الدنيا في آخرتهم، سكنوا الدنيا بأفضل ما سكنت، وأكلوها بأفضل ما أكلت، فحظوا من الدنيا بما حظي به المترفون، وأخذوا منها ما أخذته الجبابرة المتكبرون، ثم انقلبوا عنها بالزاد المبلغ والمتجر الرياح، أصابوا لذة زهد الدنيا في دنياهم، وتيقنوا أنهم جيران الله غداً في آخرتهم، لا ترد لهم دعوة، ولا ينقص لهم نصيب من لذة»<sup>(٣٥)</sup>.

فرسالة الدين الارتقاء بالحياة وإصلاح المجتمع، والإمام الحسين عليه السلام جعل الإصلاح عنواناً لحركته ونهضته، ففي أول بيان صدر عنه في وصيته لأخيه محمد بن الحنفية يقول عليه السلام: «إني لم أخرج أشيراً ولا بطراً، ولا مفسداً ولا ظالماً، وإنما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي وأبي، أريد أن أمر بالمعروف، وأنها عن المنكر»<sup>(٣٦)</sup>.

## الخطاب الديني بين المسؤولية والشعبوية

للخطاب الموجّه للجمهور تأثيرٌ على تشكيل ثقافة المجتمع، وتوجيه مواقف

وسلوكيات أبنائه.

كان هذا من قديم الزمان، حيث كانت خطب الزعماء والقيادات، وقصائد الشعراء والأدباء، تلهب المشاعر، وتحرك الأحاسيس، وتصنع الرأي العام في مجتمعاتها، وتقودهم نحو التوجّهات المطلوبة.

وفي المجتمعات الدينية يكون للخطاب الديني تأثير أكبر من سائر الخطابات؛ لأنه في نظر المتديّنين يعبر عن مقاصد إلهية، وأوامر دينية، والاستجابة له تحقق رضا الله، وتتجي من سخطه.

من هنا كان لروايات المحدثين، وفتاوى الفقهاء، وخطب الواعظين والدعاة، نفوذ في نفوس الناس، وتأثير على أفكارهم وسلوكهم.

وفي عصرنا الحاضر فإنّ تطوّر وسائل الإعلام، وتكنولوجيا التواصل الاجتماعي، أعطى للخطاب الديني أفقاً أوسع في الانتشار والتأثير، حيث الفضائيات، والبتّ المباشر، والشبكة العنكبوتية، والخدمات المتطوّرة للهواتف النقالة. وتوفّر المواسم الدينية فرصاً مميزة للخطاب الديني، حيث يُقبل الناس على الإصغاء له، والتفاعل معه، بحكم طبيعة الأجواء الجمعية الشعائرية.

إنّ تأثير الخطاب الديني هو مصدر أهميته، وفي الوقت ذاته مكن خطورته، فإذا لم يكن في الاتجاه الصحيح فسيصيب الدين والأمة بأضرار جسيمة، وإذا لم يقم بوظيفته المطلوبة فسيضيع على المجتمع أعظم الفرص والمكاسب.

ورد عن الإمام عليّ عليه السلام أنه قال: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «يا عليّ، هلاك أمتي على يديّ كلّ منافقٍ عليم اللسان»<sup>(٣٧)</sup>.

و(عليم اللسان) أي المتحدّث الذي له تأثير في مستمعيه؛ فإذا لم يكن مخلصاً صادقاً فإنّ هلاك الأمة يكون على يديّه؛ لأنّ توجيهه قد يأخذ الناس إلى مسارٍ مهلك لهم.

إنّ للخطيب موقفاً خطيراً، وهو محاسبٌ على تعامله مع هذا الموقع، وعليه أن يدرك ذلك، ويكون حريصاً على مراعاة الضوابط الشرعية والمصلحة العامة.

### ضوابط المسؤولية في الخطاب

يمكن الحديث عن أهمّ ضوابط المسؤولية في الخطاب الديني، وهما ضابطان:

**الأول:** الانطلاق من قيم الدين وتعاليمه، فلا يصح الافتراء على الدين، ولا تجييره لخدمة المصالح والأهواء.

**الثاني:** رعاية المصلحة العامة للدين والمجتمع، وأخذ الظروف والأوضاع الحاضرة بعين الاعتبار، واختيار الأسلوب المناسب للطرح؛ حتى لا يكون منفرًا للناس من الدين.

إنّ الدين منظومة من العقائد والمفاهيم والأحكام والآداب، وفي التراث الديني قضايا ومواضيع كثيرة، لكنّ الخطاب يجب أن يراعي حاجات المجتمع المخاطب، وظروفه ومصالحه، فتكون هناك أولوية لاختيار المواضيع التي تعالج القضايا المهمة الحاضرة، ولا يربك المجتمع بطرح القضايا الجانبية الفرعية، أو يستغرق الخطاب في سرديات تاريخية، قد تشبع فضول المستمع، لكنّها لا تقدّم له ما ينفعه في حياته. ورد عن الإمام الكاظم عليه السلام أنه قال: دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله الْمَسْجِدَ فَإِذَا جَمَاعَةٌ قَدْ أَطَافُوا بِرَجُلٍ، فَقَالَ: مَا هَذَا؟ فَقِيلَ: عَلَامَةٌ، قَالَ: وَمَا الْعَلَامَةُ؟ قَالُوا: أَعْلَمُ النَّاسِ بِأَنْسَابِ الْعَرَبِ وَوَقَائِعِهَا، وَأَيَّامِ الْجَاهِلِيَّةِ، وَبِالْأَشْعَارِ وَالْعَرَبِيَّةِ، فَقَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله: ذَلِكَ عِلْمٌ لَا يَضُرُّ مَنْ جَهِلَهُ، وَلَا يَنْفَعُ مَنْ عِلِمَهُ<sup>(٢٨)</sup>.

ويقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾ (الأحزاب: ٧٠)، أي قولاً رصيناً مُحْكَمًا، لا تكون فيه ثغرات تخلّ بمصالح الدين والمجتمع.

ويقول تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ (النحل: ١٢٥)، والحكمة تعني وضع الشيء المناسب في المكان المناسب. وجاء عن علي عليه السلام في ذكر النبي صلى الله عليه وآله: «طَيِّبٌ، دَوَّارٌ بِطَبِّهِ، قَدْ أَحْكَمَ مَرَاهِمَهُ، وَأَحْمَى مَوَاسِمَهُ، يَضَعُ ذَلِكَ حَيْثُ الْحَاجَةُ إِلَيْهِ»<sup>(٢٩)</sup>. (مَرَاهِمُهُ) تعبير عن المداراة واللين.

(مَوَاسِمُهُ) ما يستخدم للكَيِّ، في الطبّ القديم، كناية عن الشدّة، وكلٌّ في موضعه.

وورد عن الإمام الصادق عليه السلام: «لَا تَكَلِّمْ بِمَا لَا يَعْنِيكَ، وَدَعْ كَثِيرًا مِنَ الْكَلَامِ فِي مَا يَعْنِيكَ حَتَّى تَجِدَ لَهُ مَوْضِعًا؛ فَرُبَّ مُتَكَلِّمٍ تَكَلَّمَ بِالْحَقِّ بِمَا يَعْنِيهِ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ فَتَعَبَ»<sup>(٣٠)</sup>.

فمقياس الحَقَّانية ليس هو المقياس الوحيد لاختيار الكلام.  
بل ينبغي التفكير والتساؤل: هل يناسب الظروف الراهنة أم لا؟  
وفي الحديث عنه عليه السلام: «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمْرُنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ»<sup>(٣١)</sup>.

قال ابن القيم الجوزية: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله يخطب في كلِّ وقتٍ بما يقتضيه حاجة المخاطبين ومصالحهم»<sup>(٣٢)</sup>.  
وكما قيل: ليس كلُّ ما يُعرَف يُقال، وليس كلُّ ما يُقال حضر أهله، وليس كلُّ ما حضر أهله حان وقته، وليس كلُّ ما حان وقته صحَّ قوله.  
إنَّ المسألة لا تكمن فقط في أنَّ القول صحيحٌ أم لا؛ فقد يكون صحيحاً لكنَّ توقيت الطرح قد يكون غير مناسبٍ، فيصبح الخطاب ضاراً بدلاً أن يكون نافعاً.

### الاستجابة للميول الشعبيّة

ليس خطأً أن يفكر الخطيب في استقطاب الجمهور وثيل رضاه، ليحضروا خطابه، وليتفاعلوا مع أطروحاته، بل هو أمرٌ مطلوب، وذلك يتمّ عبر معالجة همومهم وقضاياهم، واختيار اللغة الجاذبة، والأسلوب المؤثّر. لكنّ يفترض أن تكون للخطيب رسالة يريد إيصالها للجمهور، وأن تكون لديه رؤيةٌ من وحي التزامه بضوابط المسؤولية، لا أن يكون الاستقطاب هدفاً بحدّ ذاته؛ لتحقيق البروز، أو كسب الجاه والنفوذ، وتحصيل المصالح، وليس الهدف إمتاع الجمهور، بل توعيته وتوجيهه.  
ورد عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «الشيعة ثلاث: محبٌّ وادٌّ، فهو منّا؛ ومترينٌ بنا، ونحن زينٌ لمن تزين بنا؛ ومستأكلٌ بنا الناس، ومن استأكل بنا افتقر»<sup>(٣٣)</sup>.  
ويحدّر الحديث من الارتزاق بذكر أهل البيت عليهم السلام، فهو رسالة، وليس مصدر رزق، أو دكان تجارة، ومن تعامل مع ذكر أهل البيت بهذه الطريقة فإنه يصاب بالفقر، وقد لا يكون الفقر المادّي، بل الفقر المعنوي، أو الفقر الأخروي، لذلك لا يصحّ أن يكون الهمّ الأوّل للخطيب هو الحصول على المال أو النفوذ الاجتماعي.

### ماذا تعني الشعبيّة؟

يحدّد قاموس (بوتي روبيير)، طبعة عام ٢٠١٣م، الشعبيّة بأنها: «خطابٌ

• الخطاب الديني والوظيفة الاجتماعية، الأساليب والضوابط وسبل التشريع

سياسي، موجّهة إلى الطبقات الشعبية، قائمٌ على انتقاد النظام ومسؤوليه والنُخب»<sup>(٣٤)</sup>. ويقول الباحث الأمريكي (مارك فلورباي) من جامعة برينستون: إنَّ الشعبية هي «البحث من قِبَل سياسيين يحظون بكاريزما عن دعمٍ شعبي مباشر في خطابٍ عامٍ يتحدّى المؤسسات التقليدية والديموقراطية»<sup>(٣٥)</sup>.

لقد بات مصطلح الشعبية يتكرّر مع كلِّ عملية اقتراع. والشعبوية في فرنسا من يتلاعب بأفكار الناس لغاياتٍ سياسية، حسب مدير مجلة «كريتيك» فيليب روجيه<sup>(٣٦)</sup>.

وأخذ مصطلح الشعبية طريقه إلى التداول، في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر، إثر الاحتجاجات التي قام بها الفلاحون في روسيا؛ لأجل تحرُّرهم. ويتمّ توصيف الخطابات بالشعبوية للدلالة على أنها تثير المشاعر العامة للناس؛ لكونها تتوجّه إليهم بطريقة غير منتظمة، تتخطى العقلانية والوقائع، وتعتمد إلى تضخيم بعض الأمور؛ للوصول إلى نتائج تناسب الرغبات أو الأهداف المطروحة. وهناك مصطلحٌ في مصر: «الجمهور عايز كده»؛ للدفاع عن الانحطاط والهبوط الذي أصاب الإنتاج الفني في مصر من غناءٍ ومسرحٍ وأفلامٍ، ثم سرّت للكتابات والخطابات.

وبعض الإذاعات لديها برنامج (ما يطلبه المستمعون). لكن لا يصحّ أن يكون الخطاب الديني شعبيّاً، بمعنى استهدافه دغدغة المشاعر والعواطف على حساب الحقائق والمصالح الواقعية، ولا أن ينقاد لرغبات الجمهور على حساب الوظيفة الشرعية. ذكر الألباني، في سلسلة الأحاديث الصحيحة، أنّ رسول الله ﷺ قال: «مَنْ أَرْضَى اللَّهَ بِسَخَطِ النَّاسِ كَفَاهُ اللَّهُ النَّاسَ، وَمَنْ أَسَخَطَ اللَّهَ بِرِضَا النَّاسِ وَكَلَهُ اللَّهُ إِلَى النَّاسِ»<sup>(٣٧)</sup>.

أخرج الترمذي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «مَنْ التَّمَسَّ رِضَا اللَّهَ بِسَخَطِ النَّاسِ كَفَاهُ اللَّهَ مَوْنَةَ النَّاسِ، وَمَنْ التَّمَسَّ رِضَا النَّاسِ بِسَخَطِ اللَّهَ وَكَلَهُ اللَّهَ إِلَى النَّاسِ»<sup>(٣٨)</sup>. وورد عن الإمام عليّ عليه السلام: «ما أعظم وزر من طلب رضا المخلوقين بسخط الخالق»<sup>(٣٩)</sup>.

كما ورد عن الإمام الحسين عليه السلام: «مَنْ طلب رضا الله بسخط الناس كفاه الله أمور الناس، وَمَنْ طلب رضا الناس بسخط الله وَكَلَّه الله إلى الناس»<sup>(٤٠)</sup>.

## أساليب الخطاب الديني الشعبي

ويمكن رصد ثلاثة أساليب للخطاب الديني الشعبي:

### ١- أسلوب التهيج السياسي

فللشعوب في كل البلدان قضايا ومطالب واهتمامات، وعادةً ما يتفاعل الناس مع مَنْ يرفع صوت المعارضة والاحتجاج، وهنا لا بُدَّ أن تؤخذ الظروف والأوضاع في كلِّ بلدٍ ومجتمع بعين الاعتبار، فما يكون مفيداً في بلدٍ قد يكون مضرراً في بلدٍ آخر، وما يكون مناسباً لظرفٍ وزمنٍ قد لا يكون مناسباً في ظرفٍ وزمنٍ مختلف.

### ٢- أسلوب التعبئة المذهبية

هناك أرضية خصبة في مجتمعاتنا للتفاعل مع الخطاب المذهبي والطائفي؛ بسبب وجود تراث تاريخي وثقافي ضخم عند كلِّ طائفةٍ في السجال المذهبي؛ وبسبب وجود خللٍ في العلاقات بين الطوائف، حيث تستعلي طائفةٌ على أخرى، وتعاني طوائفٍ من التهميش والإقصاء، وحيث تستعر نيران الفتنة والصراعات الطائفية، فمن الطبيعي أن يتفاعل الجمهور من مختلف الطوائف مع الطروحات المذهبية، ويصبح سوقها رائجاً. وأبرز شاهد على ذلك هذه الفضائيات الطائفية، ومَنْ يركب هذه الموجة يصبح نجماً وبطلاً، كما رأينا أن أفراداً نكراتٍ أصبحوا أرقاماً يُحسَب لهم حساب! لكنَّ الخطيب الواعي هو مَنْ يجعل المصلحة العامة للدين والأمة والوطن نُصَب عينيه، فيتقي الله في ما يطرح ويقول، فكثيراً ما تتأثر العلاقة بين أبناء الوطن الواحد بخطب التعبئة الطائفية، وقد يدفع ذلك للفتنة والاحتراب.

### ٣- أسلوب الإثارة العاطفية

لا شك أنَّ للعاطفة دوراً ينبغي أن يستثمر في الخطاب الديني، بإثارة الخشية من



الله والشوق إلى رضاه، والحب لأولياء الله، والتأثر لمصائبهم ومعاناتهم. لكن لا ينبغي الاستغراق والمبالغة في الجانب العاطفي، بحيث يتجاوز الحدود المشروعة، بسرّد قصص مختلقة، أو نسبة كذب لمقامات الأنبياء والأئمة والأولياء. قد يرى البعض أن غرض الإيحاء على الإمام الحسين مبرّر لذكر ما لا أصل له، أو التصوير بلسان الحال لما لا يليق بمقام الأئمة والأولياء. وهذا خطأ لا ينبغي الوقوع فيه.

ذكر السيد حسن القزويني، من علماء الشيعة البارزين في الولايات المتحدة الأمريكية، في كتاب له عن تجربته التبليغية هناك، تحت عنوان: (الشمس تشرق من المغرب)، أن خطيباً في مسجد للجالية الباكستانية في كاليفورنيا كان مولعاً بذكر المعاجز والكرامات، ليس للأئمة الطاهرين فحسب، وإنما لفُرس الإمام الحسين عليه السلام، ففي أكثر من ليلة تحدّث وبشكلٍ مسهب عن وجوه الإعجاز والكرامات لهذا الفرس <sup>(٤١)</sup>.

وقد صنّف العلامة الشيخ حسين النوري (١٣٣٠هـ)، صاحب مستدرك الوسائل، كتابه (اللؤلؤ والمرجان في آداب أهل المنبر): لمعالجة هذه المشكلة التي يعاني منها معظم الخطاب الديني في الساحة الشيعية.

ومما جاء فيه: «في ذكر بعض الشبهات التي حملت هذه الجماعة، بل بعض أرباب التأليف، على نقل الأخبار والحكايات التي لا أساس لها، والروايات التي لا يحتمل صدقها، أو التي يكون احتمال صدقها في غاية الضعف، وعلى افتراء الكذب، وجعل الأخبار ووضعها، واختلاق الحكايات المتضمنة للمصائب التي لا واقع لها؛ من أجل إيحاء المؤمنين وإضفاء الرُوق على مجالس العزاء».

ويتابع: «ما نقل عن بعض مختلقي الكذب من الأخبار التي تمدح الإيحاء، وترغب فيه، وما سطر في هذا المجال، مما يوحى بأن كل ما يحمل على البكاء، وما هو وسيلة للتفجّع وإسالة الدموع، ممدوحٌ ومستحسنٌ، ولو كان كذباً وافتراءً».

ويضيف: «ولا يخفى على كل ذي شعورٍ أنّ هذا النمط من الكلام خلاف ضروريات الدين والمذهب، وخروجٌ عن الملة والإسلام. وجواب أصل هذه الشبهة مشروعٌ في الفقه في كتاب المكاسب، ومجمله الذي يمكن إيراده هنا: إنّ المستحب مهما

كان عظيماً لا يمكنه أن يعارض الحرام مهما كان حقيراً، ولا يُطاع الله من حيث يُعصى، ولا يكون ما يوجب عقوبة الله وسخطه داعياً للتقرب منه، وإن مورد كلّ المستحبات ما كان جائزاً في نفسه، مباحاً بذاته، أما إذا كان حراماً، وتترتب عليه مفسدة عظيمة، تستوجب توجُّه النهي عنه، لا يبقى لذلك المستحب محلٌّ ولا مجالاً<sup>(٤٢)</sup>.  
إنّ ذكر النصوص المعتبرة عن حادثة عاشوراء، وعن مصائب أهل البيت عليهم السلام، تكفي لإثارة المشاعر الولائية النبيلة، دون الحاجة إلى التلفيق والاختلاق.

### نتائج وتوصيات

١. الخطاب الديني مصدرٌ أساس لأبناء الأمة في التعرف على مفاهيم الدين وتعاليمه، وله دورٌ رئيس في تشكيل ثقافتهم الدينية وسلوكهم الاجتماعي.
٢. على القيادات الواعية المخلصة في الأمة أن تبدي أعلى درجات الاهتمام بشأن الخطاب الديني في مجتمعاتها؛ لأن أيّ ضعفٍ أو خللٍ يتسلل إلى هذا الخطاب ستكون نتائجه خطيرة على الدين والمجتمع.
٣. دفعت مجتمعاتنا ثمناً باهظاً لرواج خطاباتٍ - تنتسب إلى الدين - كرسّت التخلف، ونشرت الكراهية، وسببت الخلافات والفتن، وأعطت عن الدين صورة مشوهة منفرّة. لكنّ الإنصاف يقتضي الإشارة إلى أن ساحة الأمة لم تخلُ من وجود خطابٍ ديني أصيل، يبثّ الوعْي، ويدعو إلى الوحدة، ويعزز الاستقرار والسلم المجتمعي، ويحفز للتنمية والنهوض والتقدم.
٤. لا بدّ من الاهتمام بتأهيل وإعداد الخطباء والدعاة والمبلغين، علمياً وثقافياً وتربوياً؛ ليكونوا في مستوى الكفاءة اللازمة لأداء مهمتهم الخطيرة.
٥. تجب المبادرة لتقديم رؤية مدروسة لتوجُّهات الخطاب الديني وأولوياته، حسب حاجة كلّ مجتمع، ومستلزمات كلّ مرحلةٍ وظرف، وذلك يقتضي وجود مراكز ومؤسّسات أبحاث تهتمّ بهذا الشأن.
٦. من الضرورة بمكان وجود متابعةٍ ورصدٍ للأداء الخطابي في كلّ مناسبةٍ وموسمٍ ديني؛ من أجل التقويم، وتدوير التجارب الناجحة، ومعالجة مناطق الضعف، وسدّ الثغرات.

٧. تحتاج الساحة الاجتماعية لرفع مستوى الوَعْيِ بأهمّية الخطاب الديني، والتعامل معه بمسؤولية والتزام، والقيام تجاهه بدور التقويم والنقد البناء لأدائه، انطلاقاً من المعايير والضوابط الصحيحة..

## المواش

- (١) محاضرات في الدين والاجتماع: ٣٥٨، ط١، ١٤٢٠هـ، بيروت، الدار الإسلامية.
- (٢) الشيخ الصدوق، معاني الأخبار: ٣٤٢.
- (٣) نهج البلاغة، الخطبة ٢١٦.
- (٤) المجالس السنّية في مناقب ومصائب العترة النبوية ١: ٤، ط٥، النجف الأشرف، مطبعة النعمان.
- (5) <https://www.sistani.org/arabic/archive/26341/>
- (٦) شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار ٢: ٢٨٢.
- (٧) كنز العمال ١٠: ١٧١، ح ٢٨٨٨٦.
- (٨) مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ١٥٦.
- (٩) عيون المواعظ والحكم: ٢٢٣.
- (١٠) مفاتيح الجنان: ٢٨٣، ط٢، ١٤٢٤هـ، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
- (١١) العروة الوثقى، فصل في صلاة ليلة الدفن.
- (12) <https://www.alfurja.com/?p=39035>
- (١٣) الموسوعة الفقهية الكويتية ١٩: ١٨٠.
- (١٤) الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٤: ٣٤٨، ط١، ١٤١٢هـ، بيروت، مؤسسة المرتضى العالمية - دار المؤرخ العربي.
- (١٥) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٤: ٣٤٨.
- (١٦) الحقائق الناضرة ١٠: ٩٤.
- (١٧) خالص جليبي، أزمة خطبة الجمعة، جريدة الشرق الأوسط، الصادرة بتاريخ: ٢٦ / ٢ / ٢٠٠٢م.
- (١٨) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٣٠٧، ح ٦٩.
- (١٩) جامع أحاديث الشيعة ١٢: ٥٦٥.
- (٢٠) وسائل الشيعة ٢٧: ١٤١، ح ٣٣٤٢٧.
- (٢١) الفندوزي، يتابع المودة ٢: ١٠٩؛ الشيخ عباس القمي، الكنى والألقاب ٣: ٣٦.
- (٢٢) بحار الأنوار ٦٨: ٣٨٢.
- (٢٣) نهج البلاغة، الرسالة ٤٧.
- (٢٤) كنز العمال ٩: ١٨٦.

- (٢٥) نهج البلاغة، الخطبة ٢٧.
- (٢٦) بحار الأنوار ٤٤: ٣٢٩.
- (٢٧) الشيخ الصدوق، الخصال: ٦٩، ح ١٠٣، ١٤٠٣هـ، قم، مركز المنشورات الإسلامية.
- (٢٨) الشيخ الكليني، الكافي ١: ٣٢، ح ١، طبعة ١٩٨٥م، بيروت، دار الأضواء.
- (٢٩) الشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة ١٠٨، تحقيق: صبحي الصالح، ط ١، ١٩٦٧، بيروت، دار الكتاب اللبناني.
- (٣٠) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٧٨: ٢٦٥، ح ١٧٦، ط ٣، ١٩٨٣، بيروت، دار إحياء التراث، مؤسسة التاريخ العربي.
- (٣١) الكافي ١: ٢٣.
- (٣٢) ابن قيم الجوزية، زاد المعاد ١: ٤٨، ط ٢٤، ١٩٩٤م، بيروت، مؤسسة الرسالة؛ الكويت، مكتبة المنار الإسلامية.
- (٣٣) بحار الأنوار ٦٥: ١٥٣، ح ٨.
- (٣٤) جريدة النهار اللبنانية، بتاريخ: ٢ ديسمبر ٢٠١٦م:  
<https://www.annahar.com/article/504973>
- (٣٥) المصدر نفسه.
- (٣٦) المصدر نفسه.
- (٣٧) محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة ٥: ٣٩٢، ح ٢٣١١، ط ٤، ١٩٨٥م، بيروت، المكتب الإسلامي.
- (٣٨) محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، سنن الترمذي ٣: ٢٣٩، ح ٢٤١٤، ط ١، ٢٠٠٠م، بيروت، دار الكتب العلمية.
- (٣٩) الميرزا حسين بن محمد تقي النوري الطبرسي، مستدرک الوسائل ١٢: ٢١٠، ط ٣، ١٤١٢هـ، بيروت، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
- (٤٠) الشيخ الصدوق، الأمالي: ٢٦٨، ح ٢٩٣.
- (٤١) السيد حسن القزويني، الشمس تشرق من المغرب: ١٠٩، ط ١، ٢٠٠٨م، بيروت، مؤسسة البلاغ.
- (٤٢) حسين النوري الطبرسي، اللؤلؤ والمرجان في آداب أهل المنبر: ٢١٩ - ٢٢٠، ط ١، ١٤٢٣هـ، بيروت، دار البلاغة.

# قرينة السياق ودورها في استنباط الأحكام الشرعية

الشيخ محمد حسن كُلي شيردار<sup>(\*)</sup>

الشيخ سپهر كرد<sup>(\*\*)</sup>

ترجمة: حسن علي مطر الهاشمي

## مقدمة

إن جميع الباحثين في الشأن الديني، بكافة الاتجاهات والأساليب التي يتبعونها في أبحاثهم، يحتاجون إلى مصدرٍ روائي ونقلي، كما أنهم في الاستفادة من هذا المصدر النقلي يحتاجون إلى كشف الظهور، أكثر من حاجتهم إلى السند والجهة. وعلى هذا الأساس، فإن من بين أهمّ المسائل، التي يجب أن تقع مورد اهتمام العلماء في هذا المجال في ما يتعلّق بفهم المصادر النقلية، تنقيح المسائل المؤثرة في تشكيّل الظهور. ومن الواضح جداً أن القرائن المتّصلة تحظى بدورٍ كبير فيما نحن فيه. ومن هنا فإن الدور الصارخ للقرائن المتّصلة في فهم الكلام، وتشكيّل الظهور، يضاعف من أهمّية وضرورة التحقيق حول أقسام وشرائط وحدود وثغرات هذه القرائن. وعلى الرغم من الجهود المتواصلة من قِبَل العلماء العظام في إطار الوصول إلى ضوابط وقوانين الاستظهار، لا يزال هناك الكثير من القرائن التي لم يتمّ بحثها بشكلٍ جامع ومدوّن، كما لم يتمّ إفراد فصلٍ مستقلٍّ لهذه الأبحاث.

---

(\*) أستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية في قم، وأستاذ مساعد في قسم الفقه ومبادئ الشريعة الإسلامية في جامعة الإمام الصادق<sup>(عليه السلام)</sup> في طهران.  
(\*\*) باحث في الحوزة العلمية في قم، وطالب في مرحلة الماجستير في جامعة الإمام الصادق<sup>(عليه السلام)</sup> في طهران.

ومن ذلك، على سبيل المثال: لم يتمّ حتى الآن فتح أيّ باب للقرائن العامة في علم الأصول تحت عنوان: التعليل، والحكمة، ومناسبات الحكم والموضوع، والسياق، والتمثيل، وما إلى ذلك. هذا مع أن العلماء والمنظرين في مجال العلوم الإنسانية الإسلامية يتمسّكون بهذه العناوين من الناحية العملية، سواء في الأصول أو الفقه والقانون، بل ينتقدون بعضهم أحياناً بسبب أخطائهم في تشخيص وتوظيف هذه القرائن. ومن هنا فإنهم يعمدون إلى طرح مباحث من قبيل: قرينة التعليل والحكمة، وقرينة السياق، وقرينة التمثيل، وما إلى ذلك؛ طرداً للباب، وعلى نحو غير منضبط. ونسعى في هذه المقالة إلى بيان وشرح قرينة السياق المتصلة بشكل مدوّن وجامع. وعلى سبيل المثال: نذكر في ما يلي نموذجاً لتطبيقات هذه القرينة المتصلة، والتمسكُ بها في كلمات الفقهاء:

إن من بين تطبيقات قرينة السياق كشفَ المراد الجدّي دون التصرف والتغيير في المراد الاستعمالي. ومن ذلك - على سبيل المثال -: ما ذكره السيد الخميني رحمته الله في قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء: ١٥)، حيث قال لما معناه: «إن المراد من العذاب في هذه الآية هو العذاب في الآخرة؛ لوروده في سياق آيات ترتبط بيوم القيامة»<sup>(١)</sup>.

إن المراد الاستعمالي من كلمة العذاب هو مطلق العذاب قطعاً، وإلا كان من قبيل: استعمال اللفظ في المصداق مجازاً، بل المراد الجدّي من العذاب - بالنظر إلى سياق الجملة العامّ - قد اختصّ بالعذاب الأخروي.

وسوف نتعرّض في هذه المقالة أولاً: إلى بحث المفاهيم والأمور العامة المرتبطة بهذا الموضوع؛ ثمّ نعمل ثانياً: على بيان أقسام السياق (السياق الضمني، والسياق الترتيبي، والسياق التأخير، والسياق العدول، والسياق المقابلة، والسياق الانتخاب)، وأقسام كاشفيّتها (الكشف عن المراد الجدّي، والكشف عن المراد الاستعمالي، وكشف الخصائص، والكشف المقدّر، وكشف المصداق، وكشف الداعي)؛ ونبحث ثالثاً: شرائط إحراز هذه القرينة في قسمي إحراز أطراف السياق، وإحراز محدوديّة قرينة السياق.

## المفاهيم العامة، عرضٌ وبيان

### ١- مفهوم القرينة المتصلة

إن «القرينة المتصلة» تعبيرٌ مركَّبٌ من: «القرينة»؛ و«المتصلة».

والقرينة لغةً مشتقة من مادة (ق ر ن). قال ابن فارس: « (قرن): القاف والراء والنون أصلان صحيحان؛ أحدهما: يدلّ على جمع شيءٍ إلى شيءٍ؛ والآخر: شيءٌ ينتأ بقوةٍ وشدةٍ»<sup>(٦)</sup>. كما تطلق على مصاحب القرين، ومن هنا يُطلق على زوجة الرجل «قرينة»<sup>(٣)</sup>.

و«المتصلة» لغةً مشتقة من مادة (و ص ل)، بمعنى ضمّ الشيء، بحيث يعلق الآخر به<sup>(٤)</sup>.

كما تنقسم القرينة طبقاً للمصطلح الأصولي - بناء على بعض التقسيمات - إلى قسمين، وهما: القرينة المتصلة؛ والقرينة المنفصلة. والقرينة المتصلة هي كلُّ شيء يتصل بكلمةٍ أخرى، وتبطل ظهورها وتوجّه المعنى العامّ إلى ما ينسجم مع سياق الكلام<sup>(٥)</sup>.

إن الاختلاف المشهور بين هاتين القرينتين هو الاختلاف التطبيقي؛ وإن مشهور الأصوليين بالنسبة إلى القرينة المتصلة هو الاعتقاد بأنها هادمةٌ لظهور الكلام؛ وأما القرينة المنفصلة فلا يروُن فيها ذلك، وإنما يروُنها مؤثّرةٌ في الحجية فقط<sup>(٦)</sup>. إن التفاوت الذاتي للقرينة المتصلة عن القرينة المنفصلة يكمن في أنها ليست متصلةً بالكلام، والتفاوت التطبيقي لها - على ما تقدّم ذكره - هو أنها لا تزيل الظهور، وإنما تؤثّر في حجّيته فقط<sup>(٧)</sup>.

### ٢- مفهوم الظهور

إن «الظهور» في اللغة مصدرٌ مشتقٌّ من مادة (ظهر / يظهر)، ضدّ البطن؛ بمعنى ظهور الشيء بعد الخفاء. إنما تستعمل مادة هذه الكلمة حيث يزيح شيءٌ الحجاب عن وجهه. ومن هنا يطلق على منتصف النهار أنه ظهر؛ إذ إنه أظهر وأوضح أوقات اليوم<sup>(٨)</sup>. وبطبيعة الحال قد يكون الظهور في بعض الموارد جمعاً لـ «ظَهَرَ»<sup>(٩)</sup>، ولكن هذا خارجٌ عن محلِّ بحثنا.

إن الظهور في المصطلح بمعنى أن يكون اللفظ ظاهراً في معنى خاص بحيث لا يصل إلى حدود النص، ويكون هناك احتمالاً ضعيف في أن يكون المراد منه هو خلاف الظاهر<sup>(١٠)</sup>. ولكن يبدو أن هذا التعريف - بالنظر إلى التعريف الذي سنذكره عن السيد الشهيد محمد باقر الصدر على هامش بيان الظهور التصوري والظهور التصديقي - أخص من تعريف الظهور. وفي الحقيقة إنه إنما يبيّن مجرد ظهور التصورات المقالية فقط، ولا يشمل الظهورات التصديقية ومطلق الظهورات الحالية.

### ٣- أقسام الظهور

#### أ- الظهور التصوري والتصديقي

ينقسم الظهور في المصطلح إلى: الظهور الناشئ من الدلالة التصورية؛ والظهور الناشئ من الدلالة التصديقية. وقال السيد الشهيد الصدر في مقام تعريف هذين الظهورين: «أحدهما: ظهور اللفظ في مرحلة الدلالة التصورية في معنى معين. ومعنى الظهور في هذه المرحلة أن هذا المعنى أسرع انسياقاً إلى تصوّر الإنسان عند سماع اللفظ من غيره من المعاني، فهو أقرب المعاني إلى اللفظ لغةً؛ والآخر: ظهور حال المتكلم في أن ما يريده مطابق لظهور اللفظ في مرحلة الدلالة التصويرية، أي إنه يريد أقرب المعاني إلى اللفظ لغةً، وهذا ما يُسمّى بظهور التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت، ومن المقرر في علم الأصول أن ظهور حال المتكلم في إرادة أقرب المعاني إلى اللفظ حجة»<sup>(١١)</sup>.

#### ب - الظهور المقالي والظهور الحالي

إن الظهور الذي يكون منشأ تبلوره هو اللفظ يسمّى بـ «الظهور المقالي»، والظهور الذي يكون منشأ تبلوره غير اللفظ، من قبيل: ما يدلّ على إلزامية أمرٍ أو عدم إلزاميته من خلال الإشارة أو نبرة الصوت، يُعدّ من الظهور الحالي<sup>(١٢)</sup>.

#### ٤- مفهوم السياق

إن «السياق» مصدرٌ مأخوذ من مادة (س و ق)، وهو مقلوبٌ عن «سواق»<sup>(١٣)</sup>. إن



#### ● قرينة السياق ودورها في استنباط الأحكام الشرعية

الأصل الواحد في هذه المادة هو بعث وتحريك الشيء. قال ابن فارس: «السين والواو والقاف أصل واحد، وهو حَدُّ الشَّيْءِ»<sup>(١٤)</sup>. ومع ذلك قد تستعمل مشتقاته في مختلف المعاني، من قبيل: نزع الروح والموت<sup>(١٥)</sup>، والتعاقب والتتابع<sup>(١٦)</sup>، والسحب<sup>(١٧)</sup>، والتحويل<sup>(١٨)</sup>؛ إذ في جميع هذه المعاني هناك نوعٌ من السَّوْقِ والبعث والحَدُّ. ومن ذلك أن نزع الروح والموت فيه نوعٌ من سَوِّقِ الروح وحَدُّها من البدن، والتتابع والتعاقب هو نوعٌ من طرد الفرد اللاحق عن الفرد السابق.

إن عبارة «قرينة السياق» مؤلفة من: «القرينة»؛ و«السياق». ومن هذه الناحية فإن بحث مصطلح «السياق» يبيِّن المراد من قرينة السياق. وبالنظر إلى سعة استعمال السياق في العلوم المختلفة نجد أن تطبيقات «السياق» ومشتقاته كثيرةٌ جداً؛ بيدَ أن البيان الدقيق لحدود هذه الكلمة ومعانيها شحيحٌ للغاية. ولهذا السبب فإن بيان المعنى المصطلح لهذه الكلمة رهنٌ ببحث تطبيقاتها في المتون العلمية.

وفي نظرةٍ إجمالية يمكن القول: إن الأصوليين والفقهاء لم يجمعوا على تقديم تعريفٍ اصطلاحيّ واحد للسياق. ومع ذلك فإن دراسة استعمالاتهم للسياق تثبت أن له مصطلحين: أحدهما: أعمّ؛ والآخر: أخصّ. والمصطلح الأعمّ يشمل القرائن الأخرى، من قبيل: السؤال، والتمثيل، والتعليل، وما إلى ذلك، وأما المصطلح الأخصّ فيقع في عرضها.

#### أ- المصطلح بالمعنى الأعمّ

من المعروف بين الفقهاء والأصوليين أن هناك أداتين لمعرفة النصّ، وهما: السياق؛ والسباق. يقول الشيخ جوادي الآملي في هذا الشأن: لدينا عنصران لفهم النصوص: أحدهما: السباق؛ والآخر: السياق. والسباق هو المعروف في الأصول بـ «التبادر»، والسياق هو كيفية ونوع صدر الكلام وذيله. فإذا أراد شخصٌ أن يفهم آيةً أو روايةً وجب عليه أن يتزوّد بهذين السراجين (السباق والسياق)؛ ليفهم ما الذي يريد طريقه قوله<sup>(١٩)</sup>. وهذا المعنى من السياق واسعٌ جداً؛ بحيث إنه يشمل مطلق القرائن المتصلة، اللفظية والحالية.

وقال السيد الشهيد محمد باقر الصدر: «ونريد بـ «السياق» كلّ ما يكشف

• الشيخ محمد حسن كحلي شيردار / الشيخ سبهر كرد

اللفظ الذي نريد فهمه من دوالٍ أخرى، سواء كانت لفظيةً، كالكلمات التي تشكّل مع اللفظ الذي نريد فهمه كلاماً واحداً مترابطاً، أو حاليةً، كالظروف والملايسات التي تحيط بالكلام وتكون ذات دلالةٍ في الموضوع»<sup>(٢٠)</sup>.

والشاهد الآخر تطبيق السياق على القرائن اللفظية، من قبيل: سؤال السيد أبو القاسم الخوئي رحمته الله. حيث قال ضمن بيان رواية زيد الشحام: «سألنا أبا عبد الله عليه السلام عن الشجرة المأمومة؟ فقال: فيها ثلث الدية، وفي الجائفة ثلث الدية، وفي موضحة خمس من الإبل»<sup>(٢١)</sup>: «إن المراد من الجائفة فيها: الشجرة الجائفة؛ بقريئة السياق»<sup>(٢٢)</sup>.

### ب - المصطلح بالمعنى الأخصّ

تنقسم القرائن المتصلة إلى ثلاثة أقسام:

فتارةً تكون القرائن موجودةً في الكلام، وهذه بدورها تنقسم إلى: لفظية؛ وغير لفظية.

وتارةً أخرى تكون من خارج الكلام، وهي التي يتمّ التعبير عنها بالقرائن الحالية، وهي - على سبيل المثال - قرائن من قبيل: التعليل، والتشبيه، والسؤال، وما إلى ذلك من القرائن اللفظية، وقرائن من قبيل: الفضاء التاريخي لصدور الكلام، وتاريخ المسألة، وخصائص المتكلم، وما إلى ذلك من القرائن الحالية. وفي المقابل هناك قرائن موجودة داخل الكلام، ولكن لا يوجد لفظاً بإزائها. من قبيل: بيان مسألةٍ إلى جانب مسألةٍ أخرى، أو تكرار مطلب أو أحكام مطلب، أو ما إلى ذلك.

والاستعمالات تعبّر عن وجود مصطلحات أخرى للسياق لا تطلق إلا على القرائن المتصلة وغير اللفظية داخل الكلام. وبعبارةٍ أخرى: إن السياق في هذا المصطلح قريئةٌ نحصل عليها من كيفية اختيار المتكلم بالنسبة إلى تبويب الكلام، وكذلك اختياره لألفاظ ومفردات الكلام.

والشاهد الموجود على المصطلحية الثائية للسياق هو التقابل بين القرائن اللفظية والسياق في عبارات العلماء. وإن السيد الشهيد الصدر - الذي يصرّح بأن السياق أعمّ من القرائن اللفظية والحالية - قال في تحليل القرائن التي تثبت أن حديث الرفع

● قرينة السياق ودورها في استنباط الأحكام الشرعية

للامتتان لما معناها: «أما القرينة اللفظية على الامتتان فهي كلمة «عن» في [حديث] «رُفِعَ عن أمتي»... وأما القرينة السياقية على الامتتان فهي أن الرفع قد أُضيف إلى الأمة. وهذا لسانٌ لطفٌ ومحبةٌ وامتنان»<sup>(٢٣)</sup>.

كما قال السيد الخوئي رحمته الله، الذي طبّق السياق على القرينة اللفظية: «وكون القضية خارجيةً أو حقيقيةً إنما يُستفاد من سياق الكلام، ولا ربط له بمداليل الألفاظ، نظير: استفادة الإخبار والإنشاء من هيئة الفعل الماضي»<sup>(٢٤)</sup>.

وظاهر التقابل بين القرينة اللفظية والقرينة السياقية في العبارة أعلاه يثبت أن السياق يُطلق أحياناً على القرائن غير اللفظية أيضاً.

والشاهد الآخر أن التعابير التفسيرية للعلماء - من قبيل: «بقرينة السياق والمقام»<sup>(٢٥)</sup>، و«بقرينة السياق والمرادفة»<sup>(٢٦)</sup>، و«بقرينة السياق والتفريع»<sup>(٢٧)</sup> - تثبت وحدة السياق والقرائن غير اللفظية داخل الكلام؛ وذلك لأن التعابير التفسيرية، من قبيل: «بقرينة السياق والتعليل»، أو «بقرينة السياق والسؤال»، أو ما إلى ذلك، ليست معهودةً في كلمات العلماء.

إن هذه المقالة في صدد بحث السياق بمعناه الأخص؛ وذلك لأن السياق بالمعنى الأعمّ ليس شيئاً آخر غير قرائن التعليل والتمثيل وما إلى ذلك. ومن هذه الناحية فإن البحث عن قرينة التعليل والتمثيل وما إليها هو - بنحوٍ من الأنحاء - بحثٌ عن قرينة السياق بالمعنى الأعمّ.

ومن الجدير ذكره أننا سنبحث في هذه المقالة دور السياق في إيجاد الظهور. ومن هنا فإن الأبحاث التي هي من قبيل: النكرة في سياق النفي والنهي تكون خارجةً عن محلّ بحثنا؛ إذ السياق في هذه الموارد لا يُنتج ظهوراً، بل يُشكّل في حدّ ذاته صغرى لقاعدة عقلية. إن النكرة في سياق النفي إنما تدلّ على العموم؛ لأنها تدلّ على نفي الطبيعة. ومن هذه الناحية فإنها تدرج ضمن قاعدة «الطبيعة تنعدم بانعدام جميع أفرادها»، وتدلّ بذلك على العموم. وعليه يتّضح تماماً أن السياق لم يُنتج ظهوراً، بل إن مجرد نفي الطبيعة بانضمام الحكم العقليّ هو الذي أنتج الظهور وكان له مثل هذا الأثر. وبعبارةٍ أخرى: ليس مرادهم من النكرة في سياق النفي أكثر من إيصال مفهوم نفي الطبيعة. ومن الجدير ذكره - بطبيعة الحال - أن بعض العلماء، من أمثال: السيد

• الشيخ محمد حسن كحلي شيردار / الشيخ سبهر كرد

الشهيد محمد باقر الصدر، وإن كانوا يرون - بحسب القاعدة - أن الانحلال في النكرة في سياق النهي يجب أن يكون من باب حكم العقل؛ ولكن ربما أمكن القول: حيث يكون للمفاسد في النهي شمولٌ بشكلٍ عامٍّ فإن العرف يدرك التعميم من هذا الإطار على شكل ظهورٍ كلامي<sup>(٢٨)</sup>. فحتى إذا كان لدينا مثل هذا التحليل مع ذلك لا يكون هذا الأمر حاصلًا من السياق؛ وذلك لأنه ناشئٌ من مجرد خاصية النفي والنهي، وليس سياق اختيار وترتيب الكلام.

### أقسام الكاشفيّة، وشرائط قرينة السياق

قبل الخوض في أقسام قرينة السياق سوف نخوض في أقسام السياق؛ لأن معرفة الأنواع المختلفة للسياق يُسهّم بشكلٍ ملحوظ في تصديق القرينية، وفهم كيفية القرينية.

#### ١- أقسام السياق

##### أ- سياق الضمنية

كما ذكرنا سابقاً فإن السياق بالمعنى الأخصّ يعني كيفية ترتيب الكلام واختيار المفردات. وأما سياق الضمنية فهو عبارة عن ترتيب الكلام بحيث يتم بيان مضمونٍ ومحتوى مضمونٍ ومحتوى آخر، أو ضمن حالة حاكمة على الكلام. إن ضمنية المضمون والمحتوى في مضمونٍ آخر كثيرة الاستعمال. وقد أشار الأخوند في ذيل هذه الرواية: «...البيعان بالخيار ما لم يفترقا...»<sup>(٢٩)</sup> إلى هذه النقطة، وهي أن المراد من الافتراق هو الافتراق من المجلس الذي عقده من أجل البيع، وليس المجلس الذي يعقده وكلاؤهما، ويكون لهما مجرد حضورٍ فيه، وقام بإسناد هذا الفهم على النحو التالي: «...إن المنساق منه؛ بقرينة السياق، الافتراق عن الاجتماع البيعي...»<sup>(٣٠)</sup>.

وقال السيد الخميني، في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء: ١٥): «إن المراد من العذاب هو العذاب الأخروي؛ لوروده في سياق آيات ترتبط بيوم القيامة»<sup>(٣١)</sup>.

• قرينة السياق ودورها في استنباط الأحكام الشرعية

وقد انتقد السيد الخوئي الذين فهموا من قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ (البينة: ٥) أن الأصل الأوّلي في الأوامر الإلهية هو عباديتها، فقال: «إن ورود هذا الكلام في سياق قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ (البينة: ١)»<sup>(٣٢)</sup>.

ففي جميع هذه الموارد يُستفاد شيء من بيان مضمون ومحتوى، من قبيل: الخيار، والعذاب، وانحصار الأمر، في ضمن مضمون ومحتوى آخر، من قبيل: البيع، وأحوال القيامة، وإتمام الحجّة على الكفار.

إن موارد الضمنية لا تقتصر على بيان مضمون ومحتوى ضمن مضمون ومحتوى آخر. بل قد يتم في بعض الأحيان بيان محتوى ومضمون ضمن حالة حاكمة على الكلام. قال الشيخ الأنصاري، في ذيل قوله تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (الأعراف: ١٥٧)، في إثبات الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع في الحُسْنِ والقُبْحِ العقلي: «...إن المعروف هو الحُسْنُ، والمنكر هو القُبْحُ العقلي. والتعميم بدوره يُستفاد من سياق مقام المدح»<sup>(٣٣)</sup>. إن فضاء المدح الذي تم إيجاده لجهة خاصية المحتوى في الكلام يؤدي إلى تعميم المحتوى الذي تم بيانه ضمن الكلام.

ومن الجدير ذكره أن الذي يُعدّ على الألسنة بوصفه قرينة المورد يعود إلى هذا القسم. وفي الحقيقة إن من بين حالات الضمنية بيان الأمر ضمن مورد.

## ب - سياق الترتب

إن ترتيب الكلام في سياق الترتب بحيث يكون لجزء من الكلام دور تركيب متساو مع الجزء الآخر منه، كأن تكون جميع الكلمات فيه فواعل أو مفعولات أو عبارات مستأنفة وما إلى ذلك. وبعبارة أخرى: أن تكون العبارات في سياقٍ مفهوميّ مشترك. وأكثر هذا النوع من السياق يتحقّق بواسطة العطف.

ولهذا النوع من السياق استعمالاتٌ شائعة في الأصول والفقه.

ومثاله الأصولي المعروف هو حديث الرفع<sup>(٣٤)</sup>؛ حيث بمقتضى ترتب فقره «ما لا يعلمون» على سائر الفقرات يتم الحكم باتحاد مصداق الموصول فيها<sup>(٣٥)</sup>.

والمثال الآخر لهذا النوع من السياق بحث المرجّحات في ذيل الأخبار العلاجية،

• الشيخ محمد حسن كحلي شيردار / الشيخ سبهر كرد

حيث قال الشيخ الأنصاري رحمته الله في ذلك: «مع أن في سياق تلك المرجحات موافقة الكتاب والسنة ومخالفتهما، ولا يمكن حمله على الاستحباب، فلو حمل غيره عليه لزم التفكيك»<sup>(٣٦)</sup>.

وفي الفقه أيضاً قال السيد الخوئي رحمته الله، في ذيل صحيحة حفص، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ليس على الإمام سهوٌ، ولا على مَنْ خلف الإمام سهوٌ، ولا على السهو سهوٌ، ولا على الإعادة إعادةٌ»<sup>(٣٧)</sup>: «فإن المراد من السهو في هذه الأخبار هو الشك، كما أطلق عليه في كثير من الروايات، ولا سيماً في المقام؛ بقريئة السياق؛ فإن الإمام أو المأموم لو سها جرى عليه حكم السهو، فلو تذكر نقص التشهد مثلاً رجع للتدارك بلا إشكال، فالمراد به الشك جزماً»<sup>(٣٨)</sup>.

ومن الجدير ذكره أن الكثير من الموارد التي يتمّ بيانها بوصفها شرائط لقريئة السياق ليست شرطاً للقريئة، بل هي شرائط لتحقيق السياق. ومن ذلك، على سبيل المثال: عندما يلعب السياق دور الترتب عموماً يعتبرون وحدة السياق شرطاً. إن وحدة السياق في الحقيقة والواقع هي ذات تحقيق الترتب. وبعبارة أخرى: قد تمّ الخلط في هذه الموارد بين شرائط إحراز الموضوع وشرائط تحقيق الحكم.

### ج - سياق التأخر

إن سياق التأخر عبارة عن تأخر بيان مضمون ومحتوى بالنسبة إلى مضمون ومحتوى آخر. وبعبارة أخرى: عندما يختار المتكلم نقطة ليقولها أولاً، ثم يردفها بنقطة أخرى، يكون هذا الاختيار قد أوجد سياقاً في الكلام، يكون منشأً للقريئة.

قال المحقق الداماد، في بحث أدلة البراءة، في ذيل قوله تعالى: ﴿...وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا...﴾ (الطلاق: ٧)، في نقد الذين قالوا بأن المراد من قوله: «ما آتاها» هو المال الذي أعطاه الله لهم: «إن هذا المعنى؛ لجهة قريئة السياق، على خلاف ظاهر الآية؛ إذ ورد قبل هذه الآية قوله تعالى: ﴿...وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ...﴾، فإذا كان المراد من الموصول هو خصوص المال أو الإنفاق لزم من ذلك تكرار المضمون»<sup>(٣٩)</sup>.

والنقطة الجديرة بالذكر هي أن الأقسام المختلفة للسياق تتماهى فيما بينها،

• قرينة السياق ودورها في استنباط الأحكام الشرعية

فقد تحتوي جملةً واحدة على سياقين مختلفين. ومن ذلك - على سبيل المثال، أن الإمام الخميني في المثال المتقدم، في مقام بيان الاحتمالات الثبوتية، قد ذهب إلى القول بذات الفهم والرؤية التي نفاها المحقق الداماد؛ بسبب قرينية سياق التأخر، وذلك من خلال التمسك بقرينية سياق الترتب، حيث قال سماحته: «الاحتمال الثالث في معنى هذه الآية الكريمة هو أن يكون المراد من الموصول؛ بسبب قرينة السياق، المال، والإيتاء بمعنى الإعطاء»<sup>(٤٠)</sup>.

إن اختلاف هذا القسم من السياق عن سياق الضمنية يكمن في أن النكته من بيان المحتوى تستفاد ضمن أمرٍ آخر، وأما في سياق التأخر فيتم اصطيداد النكته من مجرد تأخر أمرٍ عن أمرٍ آخر.

#### د - سياق العدول

إن سياق العدول عبارة عن الانصراف عن بيان مسألة إلى بيان مسألة أخرى، سواء أكانت مرتبطة بما قبلها أو ليست مرتبطة بما قبلها. وبعبارة أخرى: حيث يتخلّى المتكلم عن محتواه الأول، ويصير إلى محتوى آخر، يتبلور في الجملة سياق العدول. وقد قال السيد الخوئي رحمته الله، في بحث مقدار دية أنواع العطب في مفصل الفخذ، في ذيل معتبرة ظريف، عن أمير المؤمنين عليه السلام: «... في الورك إذا كُسِر فجب على غير عثم ولا عيب خمس دية الرجل؛ مئتا دينار...؛ لكسرها مئة دينار، ولنقل عظامها خمسون ديناراً... فإن رُضتْ وعثمت فديتها ثلاثمئة وثلاثة وثلاثون ديناراً...»: «ثم إن المراد من الورك في صدر المعتبرة هو كلا وركي الرجلين [لا أحدهما]؛ فإنه - مضافاً إلى أن في نسبة ديته إلى دية الرجلين دون دية النفس شهادة على ذلك - قد صرح في هذه المعتبرة بأن دية كسر أحد الوركين مئة دينار، وهو قوله عليه السلام: «لكسرها مئة دينار»؛ وعلى ذلك فالمراد من رضه مع العثم رض أحدهما؛ بقرينة السياق؛ حيث إن العدول في التعبير عن بيان الوركين إلى الورك الواحد يدلّ على هذا الأمر»<sup>(٤١)</sup>.

ومن الجدير ذكره أن السياق المذكور ليس هو سياق الضمنية؛ لأن كلا الأمرين قد تمّ بيانهما ضمن بحث الدية؛ بيد أن العدول من فرض جزئي في الكلام يؤدي إلى خروج أحد الطرفين من الاحتمال.

كما يجب الالتفات إلى هذه النقطة، وهي أنه طبقاً لرؤية السيد الخوئي رحمته الله لا يكون سياق العدول مجرد هادم للظهور؛ ليجعل الكلام مجملاً، بل إنه يغير اتجاه الظهور نحو المعدول إليه، وعليه لا يبعد أن يكون رأيه أنه إذا وردت في بعض الأحيان جملة مطلقة بعد سياق العدول تكون لسياق العدول القدرة على إيجاد الانصراف.

### هـ- سياق المقابلة

إن سياق المقابلة يعني «المقابلة والمواجهة بين جزئيين من الكلام، سواء أكانت هذه المقابلة لفظية أم معنوية». فتارة تكون المقابلة لفظية؛ وذلك حيث تقتضي المنزلة الكلامية لجزء من الكلام غير ما يقتضيه الجزء الآخر منه، من قبيل: «الواو» (غير التفسيرية)، و«أو» أو «إما». ومن ناحية أخرى قد تكون المقابلة معنوية، وذلك حيث يكون المعنيين متضادين، أو يكون أحدهما مخالفاً للآخر، من قبيل: «الرشد» الذي هو ضد «الغي»، والمخالف لـ «الشر».

إن المصطلح الأصولي للمقابلة لا يقتصر على المقابلة المعنوية فقط، بل يشمل المقابلة اللفظية أيضاً. وأما في المصطلح البلاغي فهناك موضوعية للمقابلة في المعنى. ومن هنا يكون المصطلح الأصولي أعم من المصطلحين الآخرين. ومن ذلك، على سبيل المثال: لو قال دليل: «جاء عليّ وابن أحمد» لا تكون هناك مقابلة من الناحية البلاغية؛ إذ لا توجد أيّ مقابلة معنوية بين عليّ وابن أحمد. وأما من الناحية الأصولية، فحيث تكون هناك «واو» في الجملة تكون المقابلة الأصولية متحققة. ومن هنا لو صدف أن يكون اسم والد عليّ أحمد فإن الأصولي؛ من خلال توظيف قرينة المقابلة، سوف يرى ابن أحمد هو غير عليّ.

وتجدر الإشارة إلى هذه النقطة، وهي أن الكلام من وجهة نظر الأصولي حتى إذا لم يكن مشتملاً على أيّ أداة - من قبيل: إما، وأو، والواو، وما إلى ذلك -، وإنما كان هناك مجرد قرينة معنوية تدلّ على أن جزءاً من الكلام غير جزئه الآخر، تكون المقابلة متحققة. ومن ذلك، على سبيل المثال، أن السيد الخوئي قد قال، في ذيل رواية أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجلٍ صلّى في ثوبٍ فيه جنابة ركعتين، ثمّ علم به؟ قال عليه السلام: عليه أن يبتدئ الصلاة. قال الراوي: وسألته عن رجلٍ صلّى وفي ثوبه



• قرينة السياق ودورها في استنباط الأحكام الشرعية

جنابةً أو دمٌ حتى فرغ من صلاته، ثم علم؟ قال ﷺ: قد مضتْ صلاته، ولا شيء عليه<sup>(٤٢)</sup>: «إن المراد من السؤال الأول - بالنظر إلى قرينة المقابلة مع [السؤال] الثاني - أنه علم بوجود المني [الجنابة] في الثوب أثناء الصلاة بعد إتمام الركعة الثانية»<sup>(٤٣)</sup>. فإن سماحته قد استفاد هذا الأمر من مجرد أن يكون للسؤالين الصادرين عن شخصٍ واحد [في مقامٍ واحد] ظهوراً في المغايرة، وقال: إن مراده من «صلّى ركعتين» أنه قد أكمل ركعتين من صلاةٍ رباعية أو ثلاثية، لا أنه أتمّ صلاةً كاملة من ركعتين، وقد أطلق على ذلك عنوان قرينة المقابلة. وهذا الاستعمال غير منحصرٍ بسماحته، بل العلماء الآخرون قد عبّروا في الموارد المشابهة بالمقابلة أيضاً<sup>(٤٤)</sup>.

## و - سياق الاختيار

إن سياق الاختيار عبارة عن اختيار بيان للمضمون والمحتوى من بين الخيارات الأخرى. وبعبارة أخرى: إن المتكلم يستطيع أن يبيّن مراده بأساليب متعدّدة، ولكنه حيث يختار من بين جميع الأساليب أسلوباً واحداً يتبلور عندنا سياق الاختيار.

لقد قال الشيخ الآخوند ﷺ، في بحث الفور والتراخي، على هامش الآيتين الكريميتين: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ (آل عمران: ١٣٣)؛ و﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ (البقرة: ١٤٨؛ المائدة: ٤٨). في معرض نقد الذين استظهروا وجوب الفورية في الأوامر الإلهية من هاتين الآيتين -: «وفيه منعٌ؛ ضرورة أن سياق لهاتين الآيتين إنما هو البعث نحو المسارعة إلى المغفرة والاستباق إلى الخير، من دون استتباع تركهما للغضب والشر؛ ضرورة أن تركهما لو كان مستتبعا للغضب والشر كان البعث بالتحذير عنهما أنسب»<sup>(٤٥)</sup>. إن المتكلم في بيان كلّ ما هو مطلوب في وجوده له طريقتان في البيان: أحدهما: الأمر بذلك الشيء؛ والآخر: النهي عن ضده. وحيث إن الله سبحانه وتعالى قد اختار البيان الأوّل فقد ذهب الشيخ الآخوند إلى استظهار عدم الوجوب، وأطلق على ذلك عنوان السياق. وبطبيعة الحال لا بُدّ من التذكير بأن الشيخ الآخوند، بعد بيان هذا الاستظهار، ختم كلامه بعبارة: «كما لا يخفى...، فافهم». وقد فسّر البعض ذلك في حاشية هذه العبارة بضعف هذا القول والفهم<sup>(٤٦)</sup>. ولكن بغض النظر عن صحّة أو سقم هذا الفهم، لا شكّ في أصل وجود هذا السياق، وإن كان هناك

إشكالٌ في قرينته في خصوص هذا المورد.

## ٢- أقسام قرينة السياق

بعد التعرف على مختلف أنواع السياق، نصل إلى البحث عن دلالات أنواعه المختلفة. وفي هذا القسم سوف نبحت مختلف أقسام قرينة السياق، حيث تدلّ عليها أنواع السياق المختلفة.

### أ- الكشف عن المراد الاستعمالي

إن توظيف كشف المراد الاستعمالي واحدٌ من أكثر استعمالات قرينة السياق شيوعاً. وفي دلالة المراد الاستعمالي يتمّ الكشف عن مواد وهيئات الجملة بواسطة قرينة السياق.

إن الاستفادة من قرينة السياق؛ للكشف عن المراد الاستعمالي، إنما تستعمل إذا كانت المادة أو الهيئة تحتوي على معنيين بشكلٍ مشتركٍ على نحوٍ لفظيٍّ أو على سبيل الحقيقة والمجاز، فتأتي قرينة السياق لتعيّن الاستعمال في أحد المعنيين. ومن ذلك - على سبيل المثال - أن صاحب الفصول، في ذيل قوله تعالى: ﴿...فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (الحشر: ٢) - في نقده لأولئك الذين فسّروا الاعتبار بمعنى العبور والتجاوز، متّخذين ذلك مستنداً للقول بحجّية القياس (العبور من الحكم الأصلي إلى الحكم الفرعي) -، قال: «إن المراد من الاعتبار هنا؛ بقرينة السياق والتفريع، هو الاتّعاظ؛ إذ لولا ذلك ما كان هناك محصلٌ لقوله تعالى: ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ﴾»<sup>(٤٧)</sup>.

كما ذهب السيد الحكيم، في ذيل الحديث القائل: «فإن الله تعالى جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً»<sup>(٤٨)</sup> - في سياق نفي احتمال الجعل التكويني لطهارة الماء -، إلى القول: «لقرينة السياق يجب حمل الجعل على الجعل التشريعي، لا التكويني؛ وذلك لأن مطهّرية التراب - كما يفهم من النصوص الأخرى - تشريعية، وليست تكوينية»<sup>(٤٩)</sup>.

## ب - الكشف عن المراد الجدّي

إن من بين الموارد الأخرى لاستعمال قرينة السياق هو الكشف عن المراد الجدّي، دون التصرف في المراد الاستعمالي. ومن ذلك مثلاً أن السيد الخميني، في ذيل قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء: ١٥)، قال: «إن المراد من العذاب هو العذاب الأخروي؛ لوروده في سياق الآيات المرتبطة بيوم القيامة»<sup>(٥٠)</sup>. إن المراد الاستعمالي من كلمة العذاب هو مطلق العذاب قطعاً، وإلا كان من استعمال اللفظ في المصداق مجازاً، بل إن المراد الجدّي من العذاب - بالنظر إلى مجموع الجملة - قد اقتصّ بالعذاب الأخروي.

لقد بحث السيد الشهيد محمد باقر الصدر في أقسام السياق بمناسبة البحث في حديث الرفع. وربما أمكن القول: إن الموضوع الوحيد الذي يتناول أقسام السياق في علم الأصول هو هذا المورد. فقد أشار سماحته إلى قسمي الكشف عن المراد الاستعمالي والكشف عن المراد الجدّي، بيد أن كلام سماحته إنما هو في قسم السياق الترتيبي فقط. ثم في مقام بيان رأيه قبل بالكشف عن المراد في المراد الاستعمالي، ورفضه في المراد الجدّي. وقال في ذلك: «إن الاختلاف بين مفادات الجمل المتعاقبة المتعاطفة الواقعة في سياق واحد يُتصور على ثلاثة أنحاء: النحو الأول: هو أن يكون الاختلاف بين مفاداتها في مرحلة المدلول الاستعمالي، من قبيل: أن يُقال مثلاً: (صلّ خلف الإمام، وزرّ الإمام)، فكلمة «الإمام» في الجملة الأولى تُستعمل في إمام الجماعة، بينما كلمة «الإمام» الثانية تستعمل في الإمام المعصوم عليه السلام. ولا شك في أن هذا الاختلاف على خلاف ظاهر السياق ووحدته. إذن فلا بُدّ من حمل كلمة «الإمام» الثانية على إمام الجماعة؛ لوحة السياق. النحو الثاني: هو أن يكون الاختلاف في مرحلة المدلول الجدّي، فمثلاً: لو قال: (أكرم العلماء، وقلّد العلماء)، وكان يُراد من كلمة «العلماء» الأولى على إطلاقها، بينما يُراد من الثانية خصوص العدول، فهنا ليس الاختلاف في مرحلة المدلول الاستعمالي، بناءً على ما يُذكر في بحث العام والخاص، من أن التخصيص لا يرتبط بمرتبة المدلول الاستعمالي، بل يرتبط بمرحلة المدلول الجدّي، ولهذا قالوا: لا يلزم منه التجوّز بسبب التخصيص، غاية الأمر أن الاختلاف يكون في مرحلة المدلول الجدّي، وفي هذا النحو الأقرب عدم جريان وحدة السياق،

فلا يلزم إسراء التخصيص من الثاني إلى الأول؛ لأن وحدة السياق إنما هي بلحاظ المدلول الاستعمالي للكلام، لا بلحاظ المدلول الجدي. النحو الثالث: هو أن يكون الاختلاف من حيث مصاديق المفاهيم، من قبيل: أن يُقال: (لا يجوز أن تغصب ما تأكله، ولا أن تغصب ما تلبسه، ولا أن تغصب ما تقرأ فيه)؛ فإن هذا الكلام من حيث المدلول الاستعمالي الجدي واحد في هذه الجمل، ولكن من الواضح أن مصداق ما يُؤكل غير مصداق ما يُلبس، وغير مصداق ما يُقرأ فيه، وهذا الاختلاف مما لا إشكال في أنه لا يمكن نُفيه بوحدة السياق؛ لأن السياق شأن الكلام، وتطبيق المفاهيم على مصاديقه أجنبي عن الكلام، ولا رَبُط له بوجه من الوجوه<sup>(٥١)</sup>.

ومن الجدير ذكره أن هذا الاستعمال لا يختص بالكلمة فقط، بل يجري في الهيئة أيضاً. وبعبارة أخرى: إن الارتباطات المتتية - من قبيل: القيود - لها أنواع مختلفة، من قبيل: القيود الاحترازية؛ والقيود التوضيحية. وإن قرينة السياق تساعد على اكتشاف نوع هذا الارتباط. قال صاحب الجواهر، في ذيل هذه الآية الكريمة: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ﴾ (النحل: ٧٥)، في معرض إثبات أن العبد لا يملك شيئاً: «إن وصف العبد بعدم القدرة بمنزلة الحكم عليه بذلك؛ لأن الغاية من [الصفة لهذا] هي [الكاشفة بقرينة السياق والمقام لدون التخصيص]، وإن كان الأصل فيها لأي في الصفات هو [التخصيص]<sup>(٥٢)</sup>. إن هذه الآية الكريمة واردة ضمن بحث عدم مالكية غير الله سبحانه وتعالى، وهذا الأمر قد أدى إلى إنتاج سياق الضمنية. وقد استفاد صاحب الجواهر الضمنية من السياق، وقال بأن قيد «لا يقدر على شيء» توضيحي، وليس تخصيصياً. وعلى هذا الأساس فإن جميع العبيد «لا يقدر على شيء».

### ج - الكشف عن الخصوصيات

إن من بين أهم استعمالات قرينة السياق، وأكثرها تميزاً، هو الكشف عن الخصوصيات، والتي تستعمل في الغالب في السياق الترئبي. وبعبارة أخرى: إن لجزء من الكلام خصوصية تنتقل وتسري إلى الطرف الآخر لجهة الترئب مع الجزء الآخر من الكلام. لو اعتبرنا اسم قسم من الكلام الواجد لخصوصية قطعية أصلاً، واسم

• قرينة السياق ودورها في استنباط الأحكام الشرعية

قسم من الكلام الذي تنتقل إليه تلك الخصوصية لجهة السياق فرعاً، سوف نحصل في تبويب أولي على نوعين من الكاشفية، وهما: تارة تكون خصوصية الأصل مبيّنة في الكلام، ويكون الكلام ناظراً إليها، وفي هذه الحالة تكون كاشفية السياق أكثر شهودية؛ وتارة لا تكون خصوصية الأصل مبيّنة في الكلام، ولا يكون الكلام ناظراً إليها، بل الخصوصية الواقعية له هو الشيء.

وفي هذا القسم نذكر مثلاً لكلا الموردين، ونبحث استعمال العلماء لهما.

الموارد التي يكون الكلام فيها ناظراً إلى خصوصية الأصل، فنعمل على نقل الخصوصية - التي بيّنها الكلام في الأصل - إلى الفرع. ومن ذلك، على سبيل المثال، أن السيد الحكيم، في ذيل قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴿ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ ﴿ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴾﴾ (الواقعة: ٧٧ - ٧٩)، قال في إطار نقد القول بشرطية الطهارة في جواز مسّ القرآن استناداً إلى هذه الآية: «ولكن يُشكّل بأن الظاهر منه - بقرينة السياق - كونه حكاية عن وصف خارجي للقرآن، لا جعل حكم تشريعي»<sup>(٥٣)</sup>. والكلام في فقرة ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴿ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ ﴾ ناظر إلى الإخبار في مورد القرآن. وقد استفاد سماحته من ترتّب فقرة ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ معها أن هذه الآية بدورها يجب أن تكون في مقام الإخبار أيضاً، دون الإنشاء.

إن الاستفادة من السياق؛ لكشف الخصوصية، لا تقتصر على هذه الموارد، بل إن العلماء قد ذهبوا إلى أبعد من ذلك، حيث استفادوا من السياق في انتقال خصوصيات - لا يكون الكلام ناظراً إليها بأيّ وجه من الوجوه، بل هي معلومة للأصل من الخارج - إلى الفرع. ومن ذلك - على سبيل المثال -: نجد المحقق الداماد، في ذيل رواية عمر بن يزيد، عن الإمام الصادق عليه السلام: «لا بأس بحكّ الرأس واللحية، ما لم يُلقِ الشعر؛ وبحكّ الجسد ما لم يُدْمِه»<sup>(٥٤)</sup>، يقول في إثبات موضوعية «الإدما» في الحرمة، ولو لم يكن من طريق الحكّ، لما معناها: «يظهر من هذه الرواية أمران: الأول: بيان حكم المنع؛ والثاني: أن مصبّ ومحلّ انعقاد هذا المنع هو نفس الإدما، لا أن يكون المصّب ما يؤدي إلى الإدما، أو المصّب نفس الإدما المستند إلى الحكّ. والفهم الأول - المنع - بسبب الظهور الأوّل للكلام، والفهم الثاني لجهة قرينة السياق والترتّب؛ لأن إلقاء الشعر موضوع في حدّ ذاته»<sup>(٥٥)</sup>. في هذا المثال لا يكون الكلام

ناظراً إلى استقلال أو عدم استقلال إلقاء الشعر في الحرمة. ولكن حيث يكون استقلال إلقاء الشعر في الحرمة معلوماً من الخارج فقد تمّ تسرية هذه الخصوصية إلى الإدماء أيضاً.

وهكذا قال المحقق اللاري، في ذيل رواية أمير المؤمنين عليه السلام: «المؤدّن مؤتمنّ، والإمام ضامن»<sup>(٥٦)</sup>، في بيان إثبات شرطية العدالة في الاعتماد على المؤدّن لما معناها: «هل يجوز الاعتماد على أذان العدول مطلقاً؛ لجهة ما ورد في الرواية: «المؤدّن مؤتمنّ، والإمام ضامن»، لا سيّما بالنظر إلى قرينة السياق وحدها»<sup>(٥٧)</sup>. إن الكلام في هذا المثال ليس ناظراً إلى شرطية العدالة بالنسبة إلى الإمام؛ ولكن حيث تكون شرطية العدالة بالنسبة إلى الإمام معلومةً من الخارج فقد تمّت تسريتها إلى المؤدّن أيضاً.

إن القرينية في القسم الأول - انتقال الخصوصية التي يكون الكلام ناظراً إليها - أكثر شهودية؛ وذلك لأن المتكلم عندما يكون في صدد بيان أمر، ثمّ يربط به أمراً آخر في سياق واحد، سوف يعمل بذلك على إيجاد ظهور يكون الآخر مشتركاً فيه. وأما في خصوص القسم الثاني فلا يوجد مثل هذا الوضوح. وتشير التحقيقات إلى أن العالم الوحيد الذي أشار إلى هذا التفصيل تلويحاً هو الميرزا هاشم الأملي. فقد تحدّث سماحته، في ذيل رواية الإمام الصادق عليه السلام: «جرت السنّة في الاستجاء بثلاثة أحجار أبقار، ويتبع بالماء»<sup>(٥٨)</sup>، بعد إقامة الإجماع على استحباب فقرة «يتبع بالماء»، فقال في معرض نقد انتقال الاستحباب منها إلى «ثلاثة أحجار أبقار» لما معناها: «إن اشتمال الرواية على فقرة تمّ حملها على الاستحباب بقرينة خارجية لا يستوجب أن تكون جميع الفقرات كذلك»<sup>(٥٩)</sup>. فإن تصريح سماحته بالقرينة الخارجية يدلّ على أن الكلام لم يكن ناظراً إليها، وإنما تمّت استفادتها من الخارج فقط.

#### د - الكشف عن المقدّر

إن استعمال الكشف عن المقدّر إنما يُستفاد منه حيث يكون جزءاً من الجملة - من قبيل: المفعول، أو المضاف إليه، أو المضاف، وما إلى ذلك - محذوفاً، ويكون هناك في المحذوف عدّة احتمالات. وفي مثل هذه الحالة تأتي قرينة السياق لتساعد على كشف المقدّر، فتعمل على تعيينه، أو تحدّد من سائر الاحتمالات في الحدّ الأدنى.

• قرينة السياق ودورها في استنباط الأحكام الشرعية

قال السيد الحكيم، في ذيل قوله تعالى: ﴿قُلْ لِّلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَنْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾ (النور: ٣٠)، في إطار نقد مَنْ فهم منها حرمة النظر إلى الأجنبية: «من المحتمل أن يكون المراد الفروج [خاصةً؛ بقرينة السياق، لا العموم لبعنى غض الطرف عن كلِّ عضو]. مع أن إرادة العموم تقتضي الحمل على الحكم الأوّلي، وهو غضّ النظر عن كلِّ شيء»<sup>(٦١)</sup>. ففي هذا المثال نجد أن مفعول «الغضّ» محذوف، وإن سمّاه - من خلال الاستفادة من ترتّب هذه الفقرة على فقرة «يحفظوا فروجهم»؛ حيث تمّ فيها بيان المفعول - عمل على اكتشاف المحذوف.

### هـ - الكشف عن المصداق

إن الكشف عن المصداق يُعدّ واحداً من أكثر استعمالات السياق المؤثرة في الفقه والأصول، والأبحاث الهامّة، من قبيل: حدود البراءة الشرعية؛ لتوقّف ذلك عليها. وسبب تسمية هذا الاستعمال بالكشف عن المصداق أن معنى الأسماء المُبهِمة، من قبيل: الموصولات والشيء وما إلى ذلك، هو ذاك الأمر المُبهِم والذي لا يتغيّر، ومن هنا يتمّ رفع الإبهام في ناحية مصداق ذلك الشيء. وقد عمد السيد الشهيد الصدر إلى بيان هذا القسم في سياق الترتّب قائلاً: «النحو الثالث: هو أن يكون الاختلاف من حيث مصاديق المفاهيم، من قبيل: أن يُقال: (لا يجوز أن تغصب ما تأكله، ولا أن تغصب ما تلبسه، ولا أن تغصب ما تقرأ فيه)؛ فإن هذا الكلام من حيث المدلول الاستعمالي الجديّ واحد في هذه الجمل، ولكن من الواضح أن مصداق ما يُؤكّل غير مصداق ما يُلبس، وغير مصداق ما يُقرأ فيه»<sup>(٦١)</sup>.

إن المورد الأهمّ لهذا الاستعمال، الذي تمّت الاستفادة منه في الأصول، هو البراءة الشرعية. قال الشيخ الأنصاري، في نقد الاستفادة من حديث الرفع<sup>(٦٢)</sup>؛ لإثبات البراءة في الشبهات الحُكْمية: «يمكن أن يُورد عليه بأن الظاهر من الموصول في ما لا يعلمون؛ بقرينة أخواتها، هو الموضوع - أعني فعل المكلف غير المعلوم -، كالفعل الذي لا يعلم أن [يكون من] شرب الخمر أو شرب الخلّ، وغير ذلك من الشبهات الموضوعية، فلا يشمل الحكم غير المعلوم»<sup>(٦٣)</sup>.

إن هذا الاستعمال من السياق الترتّبي تعرّض بعد الشيخ الأنصاري رحمته للانتقاد

بشدّة.

قال السيد الخوئي رحمته الله في نقد هذه الرؤية: «والاختلاف في الانطباق من باب الاتفاق من جهة اختلاف الصلة لا يوجب اختلاف المعنى الذي استعمل فيه الموصول؛ كي يضرّ بوحدة السياق، فإن المستعمل فيه في قولنا: «ما ترك زيدٌ فهو لوارثه» و«ما ترك عمرو فهو لوارثه» و«ما ترك خالد فهو لوارثه» شيءٌ واحد، فوحدة السياق محفوظة. ولو كان هذا المفهوم منطبقاً على الدار في الجملة الأولى، وعلى العقار في الثانية، وعلى الأشجار في الثالثة، فلا شهادة لوحدة السياق على أن متروكات الجميع منطبقة على جنسٍ واحد. والمقام [حديث الرفع] من هذا القبيل بعينه»<sup>(٦٤)</sup>.

كما قال السيد الشهيد الصدر رحمته الله في نقد هذا الفهم: «وهذا الاختلاف ممّا لا إشكال في أنه لا يمكن نُفيه بوحدة السياق؛ لأن السياق شأن الكلام، وتطبيق المفاهيم على مصاديقه أجنبيٌّ عن الكلام، ولا رَبُط له بوجهٍ من الوجوه»<sup>(٦٥)</sup>.  
ومن الجدير ذكره أن الذي وقع مورداً للنقد والإنكار من قِبَل السيد الخوئي رحمته الله والسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله هو الاستفادة من السياق الترتيبي لكشف المصداق. بيّد أن هذا لا يعني أن السياق لا يكشف عن المصداق. ومن ذلك أن يقول الكاتب في بحث إرث المرأة من العقار مثلاً: «إن ما يتركه الرجل لا ترثه المرأة»؛ فإن سياق الضمنية في مثل هذا المورد أن يكون مصداق «ما» هو العقار.

## و - الكشف عن الداعي

لقد تحدّث السيد الحكيم، في ذيل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمَنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ... ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ...﴾ (النساء: ٢٥)، في إطار إثبات اشتراط عدم القدرة المالية والخوف من السقوط في المعصية لصحة الزواج من الأمة، قائلًا: «وثالثة<sup>(٦٦)</sup>: بأن دلالة المفهوم [في الآية] على المنع بدون الشرط إذا لم يكن وارداً مورد الإرشاد إلى ما فيه مصلحة المكلف، بل كان وارداً في مقام جعل الحكم الشرعي؛ ليبيد أن الأمر ليس كذلك في ما نحن فيه؛ فقد يكون المراد من الآية مجرد الإرشاد إلى مصلحة المكلف، وتقول: إذا لم كان لديك الإمكانية المادية أو لم تخف من الوقوع في



### • قرينة السياق ودورها في استنباط الأحكام الشرعية

المعصية، فالزواج من الأمة ليس صالحاً. ويدفعها أن قرينة سياق الآية في سياق آيات التحليل والتحريم يقتضي الثاني<sup>(٦٧)</sup>. ففي هذا المورد؛ حيث كان الكلام ناظراً في الأصل إلى بيان حكم مولوي، استفاد سماحته أن الفرع يجب أن يكون مولوياً أيضاً.

### ٣- شرائط قرينة السياق

يختص هذا القسم ببحث الشرائط التي يستوجب إحرازها الحيلولة دون الوقوع في الأخطاء الاستظهارية من قرينة السياق. وعليه فإن المراد من شرائط قرينة السياق تلك الشرائط التي يتعين على المجتهد تحصيلها للاستفادة من قرينة التعليل. والطريق إلى معرفة هذه الشرائط يكمن في دراسة كلام العلماء، والانتقادات التي قاموا بتوجيهها إلى بعضهم في الاستظهار من قرينة السياق. وتكمن فائدة معرفتها في أنها تساعد المجتهد على الفهم الدقيق لموقع قرينة السياق، وتحول دون استعمالها بشكل خاطئ.

### أ- إحراز أطراف السياق

إن قرينية بعض أقسام السياق ذات الأطراف، من قبيل: سياق المقابلة؛ وسياق الترتيب، وما إلى ذلك، تواجه تحدياً في تشخيص أطراف السياق. ومن ذلك، على سبيل المثال، أنه في مثل عبارة: «ذلك الرجل الواقف صالح»، وتلك المرأة الباكية طالحة» نجد أن المرأة والرجل واقعان في سياق المقابلة، وأن كلمة «الواقف» و«الباكية» لا دخل لهما في سياق المقابلة، ولا تقعان جزءاً في أطراف المقابلة، بخلاف السياق في عبارة: «إن الرجل الذي يبكي خيراً من المرأة التي تضحك مقهقهة بحضور الأجنبي»، ففي هذا المثال يكون كل من الرجل والمرأة طرفاً في المقابلة، وكذلك البكاء والقهقهة بحضور الأجنبي أيضاً.

وعليه فإن إحراز أطراف السياق رهناً بالتدقيق في مختلف العناصر، ومن أهمها في المورد: التدقيق في الهيئة، والتدقيق في مثالية الطرف المذكور في العبارة.

### دور الهيئة في إحراز طرف السياق

عند الاستظهار من السياقات ذات الأطراف يجب التدقيق والتأكد من إحراز

الأطراف بشكل كامل، ثم القيام بعد ذلك بتوظيف القرينية واستعمالها. وكما يمكن للمادة أن تكون مؤثرة لتكون طرفاً في السياق، كذلك يمكن للهيئة أن تكون طرفاً في السياق أيضاً، وعليه يمكن لكل من المادة والهيئة أن تقعا مع بعضهما طرفاً في السياق.

إن التحليل الناقص للأطراف أدّى إلى احتدام نزاع بين الشيخ النائيني رحمته والسيد الخوئي رحمته. ففيما لو كانت وظيفة المكلف هي التيمم في ظرف إمكان الوضوء. كما هو الحال في موارد الضرر أو الحرَج. يردُّ هذا السؤال القائل: لو أن المكلف توضعاً وضوءاً ضرورياً أو حرَجياً فهل يكون وضوءه في مثل هذه الحالة صحيحاً أم لا؟ ذهب بعض العلماء إلى القول بأن الوضوء في الحالة العادية واجبٌ تعييناً، وفي حالة الضرر أو الحرَج يكون الحكم هو التخيير بين الوضوء والتيمم. وعليه يكون وضوء المكلف في حالات الضرر والحرَج صحيحاً.

وقد أشكل الشيخ النائيني على هذا الرأي، وقال بأنه يستلزم اجتماع النقيضين في الآية، فإن الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ... وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ (المائدة: ٦)؛ إذ هناك في الوهلة الأولى تقابل بين الوضوء والتيمم. وقد عمد السيد الخوئي رحمته إلى نقل هذا الإشكال الذي أورده الشيخ النائيني، وقام بنقده.

قال الشيخ النائيني: حيث يوجد في الوضوء والتيمم سياق التقابل إذن عندما يكون موضوع التيمم «عدم وجدان الماء» يكون موضوع الوضوء «وجدان الماء». ففي مثل هذه الحالة لو قلنا بأن الوضوء واجب تخييراً في حالة الضرر والحرَج وجب علينا القول بوجوب الوضوء في حالة وجدان الماء وفي حالة عدم وجدان الماء، وهذا تعبير آخر عن اجتماع النقيضين.

وقد أشكل عليه السيد الخوئي رحمته بالقول: إنك لم تعمل على تصوير أطراف سياق المقابلة بشكل صحيح؛ فإن أطراف السياق ليست هي مجرد الوضوء والتيمم، بل الأطراف هنا عبارة عن الوجوب التعييني للوضوء والوجوب التعييني للتيمم، ولا شك في أن موضوع الوجوب التعييني للوضوء هو وجدان الماء، والوجوب التعييني للتيمم هو

فقدان الماء<sup>(٦٨)</sup>.

إن تحليل هذا النزاع يُثبت أن الشيخ النائيني قد اعتبر سياق المقابلة بين مادة التيمم ومادة الغسل (غسل الوجه و... وهو الوضوء). وأما السيد الخوئي رحمته الله فيقول: إن ظهور هيئة الأمر في التعيُّنية داخل في طرف سياق المقابلة أيضاً.

### دور المثل في إحراز طرف السياق

قد لا يكون الطرفان الواقعان في سياق واحد طرفين حقيقيين في بعض الأحيان، بل قد يكونان أو أحدهما - في الحد الأدنى - مثلاً لأمرٍ آخر، حيث يكون ذلك الأمر في الحقيقة طرفاً في السياق، وإن المورد المصرح به في الدليل هو مجرد مثال له.

قال صاحب الكفاية رحمته الله، في بحث جواز الوضوء بالماء المستعمل في الطهارة من الحدّث الأكبر، في ذيل رواية عبد الله بن سنان: ما أخبرني به الشيخ - أيده الله تعالى -، عن أبي القاسم جعفر بن محمد، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن الحسن بن عليّ، عن أحمد بن هلال، عن الحسن بن محبوب، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس أن يتوضأ بالماء المستعمل». وقال: «الماء الذي يغسل به الثوب أو يغتسل به الرجل من الجنابة لا يجوز أن يتوضأ منه وأشباهه، وأما الماء الذي يتوضأ الرجل به فيغسل به وجهه ويده في شيءٍ نظيفٍ فلا بأس أن يأخذه غيره ويتوضأ به»<sup>(٦٩)</sup>، في معرض نقد أولئك الذين استفادوا التفصيل بين الحدّث الأكبر والحدّث الأصغر في جواز الوضوء من سياق المقابلة بين غسل الجنابة والوضوء: «من القريب جداً أن يكون المنع عن التوضؤ بماء الغسل في الرواية، وعن الاغتسال بغسالة الحمّام في غيرها، إنما كان لأجل تلوث بدن الجنب بالنجاسة؛ فإن الغالب إزالتها عند الغسل، بخلاف الوضوء في الإناء النظيف، فيكون مقابلة ماء الوضوء له في الرواية من حيث النظافة وعدمها، لا من حيث الاستعمال في رفع الحدّث الأصغر والأكبر»<sup>(٧٠)</sup>. إن التدقيق في كلام صاحب الكفاية يثبت أنه يرى أن الماء المستعمل في غسل الجنابة مثلاً للماء النجس، والماء المستعمل للوضوء في الإناء النظيف مثلاً للماء الطاهر. وعليه فإن هذين الماءين هما الطرف في سياق المقابلة، وإن تفصيل الحكم يقوم على أساسهما. وأما ما

ذكر في الكلام فهو مجرد مثال، وليس طرفاً حقيقياً في سياق المقابلة.

### ب - إحراز حدود قرينة السياق

إن من النقاط الهامة جداً في استعمال القرينة معرفة حدود دلالتها؛ كي لا يتم اعتبار الأمر الذي لا يُستفاد من القرينة ضمن دائرة تلك القرينة لا شعورياً. ومن ذلك أن سياق المقابلة يقتضي - على سبيل المثال - أن يكون الطرفان في مقابل بعضهما، وأما أن يكون هذا التقابل على أساس أي شيء فهذا ما لا تدلّ عليه قرينة السياق. وكذلك سياق الضمنية يقتضي أن تكون المسألة بحيث تتسجم ضمناً مع المسألة الأخرى، وأما ما هي هذه المسألة التي تتسجم معها فهذا ما لا تدلّ عليه قرينة السياق. وذات هذا الأمر بعينه يجري بالنسبة إلى سائر أقسام السياق الأخرى.

إن الشيخ الأنصاري رحمته الله، ضمن بحث مانعية الحائل الزجاجي من اتصال المأموم بالإمام، رفض المانعية، وأشار في الأثناء إلى هذه النقطة. إن إحدى أهم مستندات مانعية الحائل في صلاة الجماعة صحيحة زرارة؛ إذ يقول فيها: عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن صلى قومٌ وبينهم وبين الإمام ما لا يُتخطى فليس ذلك الإمام لهم بإمام... فإن كان بينهم سُترةٌ أو جدارٌ فليست تلك لهم بصلاةٍ، إلا مَنْ كان من حيال الباب...»<sup>(٧١)</sup>، حيث هناك سياق المقابلة في فقرة (سُترة أو جدار). وقد نوّه الشيخ الأنصاري رحمته الله قائلاً: لا يذهبنّ بكم الظنّ إلى القول بأن إطلاق الجدار يمكن التمسك به لشمول المانعية حتى بالنسبة إلى الجدار الزجاجي أيضاً. وقال في مقام بيان علة عدم جواز التمسك بالإطلاق: «إن جعل الجدار مقابلاً للسترة إنما هو باعتبار ذات الساتر؛ بمعنى أن الساتر قد يكون جداراً وقد يكون غيره، لا باعتبار أصل الستر، فحينئذٍ يعتبر في مانعية الستر كغيره. فالجدار المصنوع من الزجاج بحيث يُشاهد مَنْ خلفه لا بأس به على الأقوى»<sup>(٧٢)</sup>. وخالصة كلامه: إن الذي يقتضيه سياق المقابلة هو أن الجدار في مقابل السترة. إن الذي يتمسك بالإطلاق يرى أن التقابل بينهما يكمن في أصل الحائلية، وكأنّ الشئيين يمكنهما أن يكونا حائلين: أحدهما: الجدار، والآخر: السترة. في حين أن تقابلهما في الحقيقة إنما هو مثالٌ للحجب والتغطية، بمعنى أن كلّ شيءٍ حاجبٍ يُعدّ مانعاً، وقد ذكر لذلك مثالان: أحدهما: السترة؛ والآخر: الجدار. وقد

ذهب السيد الخوئي إلى تأييد رؤية الشيخ [الأنصاري] أيضاً<sup>(٧٣)</sup>.

## الهوامش

- (١) انظر: السيد روح الله الخميني، تنقيح الأصول ٣: ٣٠٨.
- (٢) انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٥: ٧٦.
- (٣) انظر: الجوهرى، الصحاح ٦: ٢١٨٢؛ محمد بن أحمد الأزهرى، تهذيب اللغة ٩: ٨٩؛ الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين ٥: ١٤٣.
- (٤) انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٦: ١١٦.
- (٥) انظر: السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول ٢: ١٠٦.
- (٦) انظر: الأخوند محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول: ٢١٩؛ فوائد الأصول ٢: ٥٢٣؛ عبد الكريم الحائري اليزدي، درر الفوائد: ٢١٤.
- (٧) انظر: السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول ٢: ١٠٦.
- (٨) انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ١: ٤٧١.
- (٩) انظر: محمد ابن دُرَيْد، جمهرة اللغة ٢: ٧٦٤.
- (١٠) انظر: تحسين البدرى، معجم مفردات أصول الفقه المقارن ١: ١٨٧. كما ورد هذا المضمون بعينه في المعاجم الأخرى الخاصة بمصطلحات علم الأصول أيضاً، انظر: محمد الحسينى، معجم المصطلحات الأصولية ١: ١٠٩؛ الدليل الفقهي للتطبيقات الفقهية لمصطلحات علم الأصول ١: ٢١٥.
- (١١) السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول ١: ١٠١.
- (١٢) انظر: تحسين البدرى، معجم مفردات أصول الفقه المقارن ١: ١٨٨.
- (١٣) مبارك بن محمد ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر ٢: ٤٢٤.
- (١٤) انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٣: ١١٨.
- (١٥) انظر: الفراهيدي، العين ٥: ١٩٠؛ الأزهرى، تهذيب اللغة ٩: ١٨٣؛ صاحب إسماعيل بن عبّاد، المحيط في اللغة ٥: ٤٧٣.
- (١٦) انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٣: ١١٨؛ أحمد بن محمد الفيومى، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعى: ٢٩٦.
- (١٧) انظر: حسين بن محمد الراغب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن ١: ٤٣٦.
- (١٨) انظر: الفيومى، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعى: ٢٩٦.
- (١٩) ذكر الشيخ جوادى الأملى هذا الكلام ضمن حوار أُجرى معه. انظر: خبر كزارى تابناك، كد خبر: ٦٦٨٠٣٦؛ الرابط: [www.tabnak.ir](http://www.tabnak.ir)؛ كما نقل هذا التقابل في عبارة للشهيد الثانى أيضاً،

- انظر: زين الدين العاملي (الشهيد الثاني) ، المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية: ١٣ .  
(٢٠) السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول ١: ١٠٣ - ١٠٤ .  
(٢١) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج٧، كتاب الديات، الباب الأخير، ح١ .  
(٢٢) السيد أبو القاسم الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي ٤٢: ٤٧٧ .  
(٢٣) انظر: محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول ١١: ١٤٦ .  
(٢٤) الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، المحاضرات في أصول الفقه ٤: ٣١٥ .  
(٢٥) انظر: محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٤: ١٧٢؛ يوسف البحراني، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ١٣: ٢٥٩؛ السيد محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١: ٥١٨؛ حسن النجفي (كاشف الغطاء)، أنوار الفقاهة (كتاب الطهارة): ١٩ .  
(٢٦) انظر: السيد محمد اليزدي (المحقق الداماد) ، كتاب الحج ٢: ٥٨٨ .  
(٢٧) انظر: محمد حسين الحائري الإصفهاني، الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٣٨٢ .  
(٢٨) انظر: محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول ٢: ١٢٩ .  
(٢٩) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٥: ١٧٠، كتاب المعيشة، باب الشرط والخيار في البيع، ح٦ .  
(٣٠) الآخوند محمد كاظم الخراساني، حاشية المكاسب: ١٥٢ .  
(٣١) السيد روح الله الخميني، تنقيح الأصول ٣: ٣٠٨ .  
(٣٢) السيد أبو القاسم الخوئي، المحاضرات في أصول الفقه ١: ٥٥١ .  
(٣٣) الشيخ مرتضى الأنصاري، مطارح الأنظار ٢: ٣٧٣ .  
(٣٤) محمد بن علي ابن بابويه (الشيخ الصدوق)، الخصال ٢: ٤١٧، الباب ٩، ح٩ .  
(٣٥) الشيخ مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول ٢: ٢٨؛ الآخوند محمد كاظم الخراساني، فوائد الأصول ٣: ٣٤٤ .  
(٣٦) الشيخ مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول ٢: ٧٧٠ .  
(٣٧) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٢: ٣٥٩، كتاب الصلاة، باب مَنْ شك في صلاته كلّها ولم يدْر زاد أو نقص ومَنْ كثر عليه السهو والسهو في النافلة وهو الإمام ومَنْ خلفه، ح٧ .  
(٣٨) السيد أبو القاسم الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي ١٨: ٣٠٠؛ كتاب الصلاة ٢: ٢٨٨ .  
(٣٩) اليزدي (المحقق الداماد)، المحاضرات ٢: ١٩٥ .  
(٤٠) السيد روح الله الخميني، تنقيح الأصول ٣: ٢١٣ .  
(٤١) السيد أبو القاسم الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي ٤٤: ٤٧٧ .  
(٤٢) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٣: ٤٠٥، باب الرجل يصلي في الثوب وهو غير طاهر، عالماً أو جاهلاً، ح٦ .  
(٤٣) السيد أبو القاسم الخوئي، فقه الشيعة (كتاب الطهارة) ٤: ١٦٩ .  
(٤٤) انظر: السيد محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٢: ١٥؛ مرتضى اليزدي الحائري، شرح العروة الوثقى ٢: ٢٢٠؛ محمد باقر الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٤: ١٣٥ .

- (٤٥) الآخوند محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول: ٨٠.
- (٤٦) علي القوجاني، تعليقة القوجاني على كفاية الأصول ١: ٢١١.
- (٤٧) محمد حسين الحائري الإصفهاني، الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٣٨٣.
- (٤٨) محمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام ١: ٤٠٤، كتاب الطهارة، الباب ٢٠، التيمُّم وأحكامه.
- (٤٩) السيد محمد سعيد الحكيم، الكافي في أصول الفقه ١: ٣٨.
- (٥٠) السيد روح الله الخميني، تنقيح الأصول ٣: ٣٠٨.
- (٥١) محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول (تقارير: الشيخ حسن عبد الساتر) ١١: ١٠٩ - ١١١.
- (٥٢) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٤: ١٧٢.
- (٥٣) السيد محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٢: ٢٧٢.
- (٥٤) محمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام ٥: ٣١٣، كتاب الحجّ، الباب ٢٤، ما يجب على المحرم اجتنابه في إحرامه، ح ٧٥.
- (٥٥) اليزدي (المحقق الداماد)، كتاب الحجّ ٢: ٥٨٨.
- (٥٦) محمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام ٢: ٢٨٢، كتاب الصلاة، الباب ١٤، الأذان والإقامة، ح ٢٣.
- (٥٧) السيد عبد الحسين اللاري، التعليقة على المكاسب ١: ٢٥٩.
- (٥٨) محمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام ١: ٤٦، كتاب الطهارة، الباب ٣ من أبواب الأحداث الموجبة للطهارات، ح ٦٩.
- (٥٩) الميرزا هاشم الأملي، المعالم المأثورة ٤: ١١٣.
- (٦٠) السيد محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١٤: ٢٥.
- (٦١) محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول (تقارير: الشيخ حسن عبد الساتر) ١١: ١١٠.
- (٦٢) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٢: ٤٦٣، كتاب الإيمان والكفر، باب ما رفع عن الأمة، ح ٢.
- (٦٣) الشيخ مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول ٢: ٣٢٩.
- (٦٤) السيد أبو القاسم الخوئي، مصباح الأصول ١: ٢٦٠.
- (٦٥) محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول (تقارير: الشيخ حسن عبد الساتر) ١١: ١١٠.
- (٦٦) أي: النقد الثالث على الاشتراط.
- (٦٧) السيد محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١٤: ٢٦٧.
- (٦٨) السيد أبو القاسم الخوئي، القواعد الفقهية والاجتهاد والتقليد ٣: ٥٢٥.
- (٦٩) محمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام ١: ٢٢١، الباب ١٠، المياه وأحكامها وما يجوز التطهّر به وما لا يجوز، ح ١٣.
- (٧٠) الآخوند محمد كاظم الخراساني، اللغات النيرة في شرح تكملة التبصرة ١: ١٩.

• الشيخ محمد حسن كحلي شيردار / الشيخ سبهر كرد

---

- (٧١) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٣: ٣٨٥، باب الرجل يخطو إلى الصف أو يقوم خلف الصف وحده أو يكون بينه وبين الإمام ما لا يتخطى، ح ٤٠.
- (٧٢) الشيخ مرتضى الأنصاري، كتاب الصلاة ٢: ٣٣٦.
- (٧٣) انظر: السيد أبو القاسم الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي ٧: ١٤٦.



# عقد الصلح الابتدائيّ

## نظراتٌ في أدلّة المشروعيّة وعدمها

(\*) الشيخ مسلم الداوري

(\*\*) الشيخ مجتبيّ المسعودي

ترجمة: مرقال هاشم

### مقدّمة

يذهب المشهور من فقهاء الإمامية إلى القول بأن الصلح عقدٌ عامٌ يمكن توسيع دائرته بشكلٍ كبير، وفي المقابل ذهب بعض الإمامية وعموم أهل السنّة إلى اشتراط أن يكون عقد الصلح مسبقاً بالخصومة والنزاع، أو احتمال ذلك؛ لإضفاء المشروعية عليه. إن هؤلاء؛ من خلال التمسك بلفظ الصلح، وإثبات الوضع اللغوي والمتفاهم العُرْفِيّ، قد أثبتوا سبق الخصومة، ومن ناحيةٍ أخرى قالوا بأن الصلح على خلاف مذاق الشارع. وقال هؤلاء في بيان استدلالهم: كيف يمكن للشارع أن يعمل من جهةٍ على وضع أحكام وعقود خاصّة لكلّ واحدةٍ من المعاملات على أساس من المصالح والمفاسد الواقعية، ويعتمد في الوقت نفسه من جهةٍ أخرى إلى السماح للمكلفين في التهرّب من هذه الأحكام والعقود الخاصّة من خلال تغيير ظواهر هذه العقود تحت عنوان الصلح؛ كي لا يجري أيٌّ من تلك العقود بعد تحقّق هذا التغيير الظاهري. وعلى حدّ تعبير بعض الحقوقيين: «إن الصلح الابتدائيّ وسيلةٌ وذريعةٌ لارتكاب أنواع الغشّ والحيل القانونية، ويؤدّي إلى اختلال نظم القوانين، وعدم جدوائية الكثير من

---

(\*) أستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلميّة في قم، وأحد أبرز تلامذة الإمام الخوئيّ في علم الرجال والحديث. شارك في تدوين موسوعة الرجال للخوئيّ. وله مجموعةٌ من المؤلفات.

(\*\*) باحثٌ وأستاذٌ في الحوزة العلميّة في قم.

العقود»<sup>(١)</sup>.

من الطبيعي أننا إذا اعتبرنا توقيفية العقود، واشترطنا من جهة أخرى سبق الخصومة في مشروعية الصلح، سوف نواجه تحدياً في ما يتعلّق بمشروعية العقود المستحدثة؛ لأن إضفاء المشروعية على العقود المستحدثة رهناً بأحد أمرين:

١- أن لا نعتبر العقود أمراً توقيفياً، ونقول بمشروعية كلِّ عقدٍ يجري على بناء العقل، ولا يتنافى مع القواعد الشرعية المسلمة في المعاملات.

٢- أن نعتبر الصلح الابتدائي في مقام المعاملات مشروعاً، وعندها سوف يكون القيام بتلك المعاملة المستحدثة في إطار عقد الصلح الابتدائي أمراً ممكناً؛ لأن ماهية الصلح هي التسالم. وبعبارة أخرى: يجب أن يكون المقصود الأصلي في الصلح هو التسالم، وأما الأمور الأخرى، من قبيل: التملك والتمكك، فيجب أن تكون مقصودةً بالتبعية.

ونسعى في هذه المقالة إلى إثبات مشروعية الصلح الابتدائي؛ بالأدلة العامة للعقود، من قبيل: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١)، و﴿تِجَارَةٌ عَنِ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٢٩)، و«المسلمون عند شروطهم»<sup>(٢)</sup>؛ وبعض الأدلة الخاصة. ومن هنا فإننا؛ لهذه الأدلة، نعتبر الصلح الابتدائي مشروعاً، ونعتبر الأدلة المذكورة لإثبات عدم مشروعية الصلح الابتدائي غير تامّة.

وتجدر الإشارة إلى أنه قد تمّ السعي في هذه المقالة إلى بيان الأدلة التي أقامها الفقهاء على شرعية عقد الصلح الابتدائي، وإن كان فيها ضعفٌ عمدنا إلى ترميمه وتكميله، مع بيانها وتقريبها بشكلٍ واضح، بالإضافة إلى استقصاء جميع الأدلة، بما في ذلك الأدلة غير التامة أيضاً.

### عقد الصلح في الآثار القديمة والحديثة

لقد عقد الفقهاء في مؤلفاتهم وآثارهم الفقهية والروائية فروعاً مختلفة ضمن أبواب الصلح. وجاء في الكتب الروائية - من قبيل: «الكافي»، و«من لا يحضره الفقيه»، و«تهذيب الأحكام» - بابٌ مستقلٌّ تحت عنوان الصلح<sup>(٣)</sup>. وفي الكتب الفقهية للمتقدمين، كما في «المقنعة» للشيخ المفيد، و«الانتصار» للسيد المرتضى، على الرغم

• عقد الصلح الابتدائي، نظرات في أدلة المشروعية وعدمها

من عدم عقد باب مستقل للصلح، ولكن هذه الكتب لم تخلُ من الإشارة إلى بعض فروع عقد الصلح<sup>(٤)</sup>. وفي ضوء التحقيقات المبذولة تعود الجذور الأولى لفتح باب مستقل لبحث المسائل الخاصة بعقد الصلح في الكتب الفقهية إلى آثار أبي الصلاح الحلبي، وسلاّر الديلمي، والشيخ الطوسي، وقد كان هؤلاء الفقهاء معاصرين لبعضهم<sup>(٥)</sup>. ومنذ ذلك الحين وإلى اليوم أخذ كتاب الصلح يقع مورداً للبحث وتداول الآراء والأنظار.

وبين الآثار والأعمال المعاصرة هناك مقالة حول الصلح الابتدائي<sup>(٦)</sup>، بيّد أن كاتبها كان في صدد إثبات عدم مشروعية الصلح الابتدائي. فقد رأى أن مشروعية الصلح إنما تكون في إطار وجود الخصومة والنزاع السابق أو احتمالها فقط. إلا أننا بحثنا في أدلة مشروعية الصلح الابتدائي، ونعتبر دلالتها على مشروعية الصلح الابتدائي تامة، ولذلك نقول بعدم تمامية الأدلة التي أُقيمت على عدم مشروعيته.

## مفهوم الصلح

إن لفظ الصلح في لسان الفقهاء - المأخوذ من الآيات والروايات - ليس أجنبيّاً عن معناه اللغوي، وإن الشارع المقدّس لم يخترع لهذا اللفظ - مثل الكثير من ألفاظ المعاملات الأخرى - معنى آخر مخالفاً لمعناه العرّيفي واللغوي، بمعنى أن الصلح، مثل العبادات، ليس له حقيقة شرعية.

## ١- الصلح لغةً

من خلال الرجوع إلى عبارات اللغويين ندرك أن بعض علماء اللغة يفسّرون الصلح بالسّلم والوفاق. كما فسّروا مفردة السّلم في معرض بيانها وإيضاحها بالصلح<sup>(٧)</sup>. وتعود هذه المقابلة في تفسير وإيضاح هاتين الكلمتين ببعضهما، في دور واضح، إلى بدهة مفهوم الصلح بالنسبة إلى الناطقين باللغة العربية. كما قال بعض اللغويين في بيان معنى الحرب أنها ضدّ السّلم ونقيضه<sup>(٨)</sup>، ويمكن التوصل من خلال ذلك إلى أن هناك ضديّة وتقابل في معنى الصلح مع الحرب.

وقد صرّح بعض علماء اللغة بأن الصلح وفاقٌ بعد الخصومة والنزاع. قال فخر

الدين الطريحي، في مجمع البحرين، في تفسير هذا الحديث: «الصلح جائزٌ بين المسلمين»: «أراد بالصلح التوافق بين المتنازعين»؛ بمعنى أن سبق النزاع والخصومة قد أُخذَ بوصفه أمراً مفروغاً عنه.

## ٢- عقد الصلح في مصطلح الفقهاء

لم يقدم العلامة الحلي، في كتاب التحرير، تعريفاً لعقد الصلح، وقد صرح بأن الصلح عقدٌ مستقلٌّ، وليس متفرعاً عن العقود الأخرى<sup>(٩)</sup>. وجاء في كتاب المسالك في تعريف عقد الصلح: «عقد [الصلح] شرع لقطع التجاذب... لكنته عندنا قد صار عقداً مستقلاً بنفسه، لا يتوقف على سبق خصومة. بل لو وقع ابتداءً على عين بعوض معلوم كان كالبيع في إفادة نقل الملك...؛ لإطلاق النصوص بجوازه، من غير تقييد بالخصومة»<sup>(١٠)</sup>.

وجاء في كتاب (رياض المسائل) في تعريف عقد الصلح: «الصلح، وهو مشروع في الأصل لقطع المنازعة السابقة أو المتوقعة... والنصوص لمن إطلاق الآيات والروايات من الصحاح بالإضافة إلى إجماع الفقهاء المستفيضة وغيرها من المعتبرة الواردة في موارد مخصوصة به مستفيضة لفي دلالتها على عدم لزوم سبق الخصومة في مشروعية الصلح»<sup>(١١)</sup>.

قال الإمام الخميني عليه السلام، في تحرير الوسيلة، في تعريف الصلح: «هو التراضي والتسالم على أمر؛ من تملك عين أو منفعة أو إسقاط دين أو حق، وغير ذلك. ولا يشترط بكونه مسبوقاً بالنزاع. ويجوز إيقاعه على كل أمر إلا ما استثنى، كما يأتي بعضها، وفي كل مقام إلا إذا كان محرماً لحلال أو محلاً لحرام»<sup>(١٢)</sup>. وقال أيضاً: «الصلح عقدٌ مستقلٌّ بنفسه، وعنوانٌ برأسه، فلم يلحقه أحكام سائر العقود، ولم تجر فيه شروطها، وإن أفاد فائدتها، فما أفاد فائدة البيع لا تلحقه أحكامه وشروطه، فلا يجري فيه الخيارات المختصة بالبيع، كخيارَيْ المجلس والحيوان، ولا الشفعة»<sup>(١٣)</sup>.

يُفهم من عبارات الفقهاء المتقدمين، ومن خلال الرجوع إلى كلمات الكثير من الفقهاء، أولاً: إن الصلح عقدٌ مستقلٌّ، ويُعدّ في عرض سائر العقود الأخرى. ولذلك فهو

• عقد الصلح الابتدائي، نظرات في أدلة المشروعية وعدمها

يحتوي على آثاره الخاصة، رغم ذهاب قلة من فقهاء الشيعة إلى عدم اعتبار الصلح عقداً مستقلاً، وقالوا بأنه تابع للعقود الأخرى<sup>(١٤)</sup>. وثانياً: إن أصل مشروعية الصلح لقطع الخصومة، ولكن حيث يكون لأدلة مشروعية الصلح إطلاقاً فإنه يشمل حتى الموارد التي لا تنطوي على نزاع أو خصومة. وثالثاً: بالنظر إلى اتساع دائرة عقد الصلح يمكن الاستفادة منه بوصفه أداة لمشروعية العقود المستحدثة. ولذلك فقد صرح الإمام الخميني بأن هذا العقد قابل للتوظيف في كلِّ مقام، إلا إذا أحلَّ حراماً أو حرَّم حلالاً.

### خصائص الصلح الابتدائي

إن من الخصائص الهامة لعقد الصلح أنه يمكن من خلاله الوصول إلى آثار ونتائج الكثير من العقود المتعارفة. يمكن لكلِّ واحدٍ من الطرفين في عقد الصلح في إطار الصلح أن يعمل على تمليك عينٍ أو منفعةٍ أو إسقاط دينٍ وحقٍّ في مقابل عوضٍ أو بغير عوض. وقد اعتبر الشيخ الطوسي في كتاب «المبسوط»<sup>(١٥)</sup> - استناداً إلى الفقه الشافعي - أن عقد الصلح يشتمل على فوائده العقود الخمسة المتعارفة، وهي: البيع، والإبراء، والعارية، والإجارة، والهبة.

وقد صرح بعض الفقهاء المتأخرين بأن عقد الصلح يمكنه أن ينطوي على فوائده ونتائج تفوق هذه العقود الخمسة. ومن هنا فقد أشار السيد الخميني إلى سعة دائرة عقد الصلح، بقوله: «يجوز إيقاعه على كلِّ أمرٍ، وفي كلِّ مقام، إلا ما أحلَّ حراماً وحرَّم حلالاً»<sup>(١٦)</sup>.

وقد أكد السيد محمد الطباطبائي، صاحب كتاب «المناهل»، صراحةً أن عقد الصلح يمكن أن ينطوي على ثمار ونتائج جميع العقود، والعقد الوحيد الذي تمَّ استثناءه من بين هذه العقود هو عقد النكاح، حيث لا يتطرق إليه الصلح<sup>(١٧)</sup>.

وقد ذهب السيد محمد الصدر - من الفقهاء المعاصرين - إلى استثناء عقد النكاح من بين العقود، والطلاق والعتق من بين الإيقاعات، وقال في ذلك: «وقد يُفيد [الصلح] فوائده المزارعة والمساقاة والقرض والرهن إلى غير ذلك من المعاملات.. بل يُفيد أيضاً فائدة الإيقاعات، كالإبراء، وإن كان نفوذه في العتق والطلاق والنكاح مما لم يقلُّ به أحد»<sup>(١٨)</sup>.

وفي نظر الفقهاء المتأخّرين والمعاصرين لا ينطوي عقد الصلح على فائدة جميع العقود المتعارفة فحسب، بل اعتبروا مشروعية الكثير من المعاملات والعقود المستحدّثة والمجهولة تحت عنوان عقد الصلح أيضاً، ومن بين هذه العقود المستحدّثة - على سبيل المثال - ما يُعرّف بعقد «التايم شير» أو «الملكيّة الزمنية».

يعمد مالك العين في هذا العقد إلى نقل ملكيّته إلى مجموعة من الأشخاص، بحيث يتمكن كلُّ منهم في فترةٍ محدّدة - كأن يتمّ تحديدها بعامٍ واحد - من أن يصبح مالكاً للمال في مدّةٍ زمنيةٍ معيّنة ومحدّدة من ذلك العام، وعلى هذا الأساس تكون خصائص هذا العقد كما يلي:

أ - إن الخصيصة الأصلية لهذا العقد تكمن في انتقال الملكية من مالكٍ إلى آخر، ومن هنا يكون هذا العقد من العقود والمعاملات التمليكية.  
ب - يتمّ في هذا العقد تملكُ العين لآخر، وتنتقل المنافع إليه تبعاً لانتقال العين إليه. وعلى هذا الأساس فإن هذا العقد من حيث التحديد والتخصيص الزمني يبدو شبيهاً بعقد الإجارة، إلا أن وجود تملكِ العين في البين يجعل هذا العقد مختلفاً عن الإجارة.

ج - على الرغم من انتقال العين إلى عددٍ من الأشخاص، ولكن حيث لا يكون هذا الانتقال بالتوازي فيما بينهم، وفي وقتٍ واحد، فإن هذا العقد سيكون مختلفاً عن البيع المشاع من هذه الناحية.

د - إن ملكية كلِّ شخصٍ في الحقيقة تُعدّ ملكيّةً مؤقتةً ومحدّدة؛ إذ العين لا تبقى في ملكية أحد المالكين بشكلٍ دائمٍ أبداً، فهي تنتقل على التوالي من شخصٍ إلى آخر.

والنتيجة هي أنه لإثبات مشروعية مثل هذا العقد، الذي لا يحتوي على ضوابط العقود المعهودة، من قبيل: عقد البيع؛ وعقد الإجارة، يجب إما رفض توقيفية العقود، أو أن نبحث عن طريقة تثبت مشروعية هذه العقود المستحدّثة، بالإضافة إلى الحفاظ على توقيفية العقود أيضاً.

ويرى كاتب هذه السطور أن إضفاء المشروعية على هذا النوع من المعاملات المستحدّثة لا يأتي من طريق الالتزام بعدم توقيفية العقود فقط، بل حتّى لو التزمنا

• عقد الصلح الابتدائي، نظرات في أدلة المشروعية وعدمها

بتوقيفية العقود يمكن لنا إضفاء المشروعية على العقود المستحدثة من طريق الصلح الابتدائي، أو بعبارة أخرى: الصلح في مقام المعاملة. والصلح بدوره من العقود المتعارفة، وكان شائعاً بين الناس في عصر نزول وصدور المطلقات والعمومات. وفي الحقيقة فإن توصيف عقد الصلح بأنه «أنفع العقود» يعود في الواقع إلى أنه يستطيع نشر مظلته على جميع العقود المتعارفة والمستحدثة.

### أدلة مشروعية الصلح الابتدائي

يجب الالتفات - قبل إقامة الأدلة على مشروعية الصلح الابتدائي - إلى نقطتين،

وهما:

**أولاً:** إن الأدلة المذكورة إنما هي أدلة يمكن أن ترد بوصفها مستتداً، ولا تنافي في أن يكون بعضها دليلاً إذا لم تكن هناك في اليمين أدلة أخرى. ومن ذلك - على سبيل المثال - أن التمسك بالأصل إنما يكون صحيحاً إذا قصرت أيدينا عن الوصول إلى الدليل الاجتهادي، ومع افتراض تمامية الأدلة الاجتهادية، من قبيل: العمومات والإطلاقات أو الروايات الخاصة في باب الصلح، عندها لا يصل الدور إلى التمسك بالأصل، أو أن التمسك بالإجماع إنما يكون معتبراً بوصفه كاشفاً تعبدياً عن رأي المعصوم؛ حيث لا يكون هناك دليل خاص على ثبوت الحكم، ومع افتراض وجود الدليل وتماميته لا تكون هناك حاجة إلى التمسك بالإجماع، ولكن حيث من الممكن أن يكون هناك نقاش في التمسك بالأدلة يأتي دور الإجماع أو الأصل، بوصفهما دليلاً على مشروعية الصلح الابتدائي.

**ثانياً:** إن الأدلة التي يرد ذكرها إنما هي الأدلة الوحيدة التي تم التمسك بها في كلمات الفقهاء، وإن مجرد ذكرها لا يشكل دليلاً على القبول بها، وإن كان كاتب هذه المقالة في صدد بيان المناقشات والأبحاث الواردة في كل مورد لا يتم فيه الدليل.

### ١- الإجماع

إن من بين أهم الأدلة على صحة الصلح الابتدائي عند الفقهاء هو الإجماع. وقد

تمت حكاية دعوى الإجماع وثبوت الاتفاق بين الفقهاء على صحة الصلح الابتدائي على صورتين:

**الصورة الأولى:** الإجماع البسيط. والمراد منه اتفاق جميع الفقهاء على فتوى واحدة. إن أول فقيه ذكر مسألة لزوم وعدم لزوم سبق الخصومة والنزاع هو العلامة الحلي في التذكرة. وإنه بعبارة: «عندنا» عمد في الحقيقة إلى نسبة مشروعية الصلح الابتدائي وعدم لزوم سبق الخصومة إلى الشيعة. إن هذا التعبير كان يُستعمل عادة للحكاية عن الإجماع، وهو في الحقيقة بيان على أن المسألة من مختصات الشيعة.

وقد ذهب الفقهاء بعد العلامة إلى ادعاء هذا الإجماع أيضاً. فقد أشار الشهيد الثاني في مسالك الأفهام بعبارة: «عندنا» إلى القول بأن هذه المسألة مجمع عليها. وإن المحقق الأردبيلي بدوره، بعد الاستدلال بالروايات ومناقشتها، قال في الختام: «...وغير ذلك من الأخبار، والإجماع كافٍ في ذلك، مع عدم ظهور المخالف منّا». وذهب السبزواري بدوره إلى ادعاء عدم الخلاف<sup>(١٩)</sup>. وقد عمدت جماعة أخرى من الفقهاء إلى استعمال كلمة «الإجماع» صراحةً، بوصفه مستنداً لمشروعية الصلح، ومن بينهم: صاحب الجواهر<sup>(٢٠)</sup> وصاحب الرياض<sup>(٢١)</sup>. إن نقل الإجماع في هذه المسألة قد بلغ حداً من الكثرة بحيث اعتبره السيد الطباطبائي في كتاب الرياض أمراً مستفيضاً.

**الصورة الثانية:** الإجماع المركب. وهو في الحقيقة ذات القول بعدم الفصل. قال صاحب الرياض في هذا الشأن: «ولكن يمكن الذب عنه بعدم القائل بالفرق بين الأمة، فكل من قال بالمشروعية؛ لدفع منازعة متوقعة. وإن لم تكن سابقة، كما دل عليها إطلاق الأخبار المذكورة. قال بها في الصورة المزبورة، التي لم تكن المنازعة فيها سابقة، ولا متوقعة»<sup>(٢٢)</sup>.

على الرغم من أن تعاريف الفقهاء السابقين للصلح تبين أنهم قد عرفوا الصلح من أجل رفع النزاع المحقق أو المحتمل، ولكن يمكن أن يُقال: إن أصل مشروعية الصلح لا تنحصر في رفع النزاع والخصومة، وإن التعريف إنما يبيّن مجرد جانب من عقد الصلح. وإن الإشارة إلى قطع التجاذب والنزاع إنما هي في الحقيقة إشارة إلى الفرد الغالب، والقيود الغالبة بدورها لا تفيد مفهوماً؛ ببيان أنه لا يمكن التمسك بصرف الإشارة إلى قطع الخصومة والتجاذب، والعمل على نفي مشروعية الصلح غير المسبوق



• عقد الصلح الابتدائي، نظرات في أدلة المشروعية وعدمها

بالنزاع؛ إذ إن شرط الدلالة على المفهوم هو الانحصار، في حين أن قيد «قطع التجاذب» في تعاريف الفقهاء إنما هو لمجرد الإشارة إلى المصاديق الغالبة، التي يتم فيها فصل الخصومة<sup>(٢٣)</sup>. وقد ورد بيان هذه المسألة في كلمات المحقق العامل، على النحو التالي: «على أنه تعريف غير متلقى من الشارع، فليس بحقيقة شرعية، فيجوز أن يكون تعريفاً للمتنفق عليه بين المسلمين. ويظهر من فخر الإسلام، كما هو صريح الفاضل المقداد والقاضي، الجواب بأنهم أشاروا بهذا التعريف إلى أن الغرض الأقصى منه غالباً رفع الخصومة، سواء تقدمت أم لا، حيث يقدر أنه لولاه لحصلت، كالصلح على العين المجهولة للمتصالحين؛ فإن النزاع يحصل غالباً لولا عقد الصلح»<sup>(٢٤)</sup>.

لقد تمت الإشارة في كلام سماحته إلى عددٍ من النقاط:

**النقطة الأولى:** إن التعريفات المنقولة عن الفقهاء المتقدمين، والتي تمت الإشارة فيها إلى مشروعية الصلح من أجل قطع النزاع والخصومة، ليست تعريفات صادرة من قبل الشارع المقدس، بل هي تعريفات مذكورة من قبل الفقهاء، حيث كانوا يسعون إلى تعريف العقود المتفق عليها من قبل جميع المسلمين - من الشيعة وأهل السنة -، والمتفق عليه من قبل جميع المسلمين هو الصلح من أجل رفع النزاع والخصومة، إلا أن هذا الأمر لا يدل على حصر مورد الصلح في الموارد المسبوقه بالنزاع والخصومة.

**النقطة الثانية:** إن الإشارة إلى جهة قطع النزاع والخصومة إنما هي لمجرد الإشارة إلى الموارد الغالبة، وبسبب عدم الحاجة لم يُشيروا إلى الموارد النادرة وغير المسبوقه بالنزاع والخصومة، بيد أن الفقهاء أخذوا بعد ذلك شيئاً فشيئاً - بسبب اتساع دائرة الاحتياجات البشرية، وحل الكثير من العضلات الفقهية والشرعية في المعاملات بواسطة الصلح - يشعرون بالحاجة إلى عدم طرح مسألة لزوم سبق الخصومة والنزاع في الصلح. وعلى هذا الأساس لا يمكن اعتبار عدم ذكر هذه المسألة في كلمات الفقهاء المتقدمين أو مجرد الخوض في طرح الفروع والمسائل التي يوجد فيها نزاع وخصومة أو يحتمل ذلك، مخالفة للإجماع، ومن هنا فإن الإشكال الذي ذكره صاحب مقالة (الصلح الابتدائي) على التمسك بالإجماع لا يكون وارداً<sup>(٢٥)</sup>.

أجل، قد يُشكّل بأن هذا النوع من الإجماع إنما هو من الإجماع المنقول، والمعروف بين الأصوليين هو عدم اعتبار الإجماع المنقول؛ لأن مباني الكشف عن رأي

المعصوم في تحصيل الإجماع مختلفٌ فيها بين العلماء، فربما كان اتفاق جماعة من الفقهاء عند فقيه ملازماً للكشف عن رأي المعصوم، ولا يكون عند فقيه آخر. لم يُنقل له هذا الاتفاق - ملازماً للكشف عن رأي المعصوم. إلا أن هذا الإشكال بدوره يمكن الإجابة عنه بالقول: يبدو أن هذا النوع من نقل الإجماع؛ بسبب التضافر في نقله - كما ادعى السيد الطباطبائي في الرياض -، يمكن أن يكون كاشفاً عن رأي المعصوم. وبعبارة أخرى: إن هذا المورد من الموارد التي يكون فيها تلازمٌ عادي بين نقل السبب<sup>(٢٦)</sup> والمسبب<sup>(٢٧)</sup>، سواء من وجهة نظر الناقل والمنقول إليه<sup>(٢٨)</sup>.

## ٢- الأصل العمليّ

استند بعض الفقهاء في إثبات مشروعية الصلح الابتدائي إلى أصل عدم اشتراط سبق الخصومة في عقد الصلح<sup>(٢٩)</sup>. وفي تقريب هذا الأصل - الذي هو الاستصحاب وعدم جعل الشرطية - يجب القول: إن الشك في صحة وفساد الصلح الابتدائي إنما ينشأ - في الحقيقة والواقع - من الشك في شرطية سبق النزاع في جواز الصلح، وحيث يجري أصل عدم اشتراط سبق النزاع كان حاكماً على أصل الفساد في باب المعاملات، ولذلك يمكن إثبات الصلح الابتدائي من هذه الناحية. وبعبارة أخرى: رغم أن الأصل الأوّلي في باب المعاملات هو الفساد، وعدم نقل المال وانتقاله، ويكون المكلف في مسألة مشروعية الصلح الابتدائي شاكاً في صحّة وفساد الصلح الابتدائي، ويكون منشأ الشك بدوره هو الشك في لزوم سبق النزاع وعدمه، وقد ثبت في محله أنه إذا حصل التعارض بين الأصل السببي والأصل المسببي كان التقدّم للأصل السببي<sup>(٣٠)</sup>.

ولكن يبدو أن الأصل المذكور لا يستطیع أن يكون حاكماً على أصل الفساد في باب المعاملات، بما فيها الصلح الابتدائي؛ إذ الموضوع للصحة في باب المعاملات هو نفوذ وإمضاء ذلك العقد، وليس عدم اشتراط سبق الخصومة في عقد الصلح، أي إن الشارع يجب أن يمضي المعاملة لكي تكون موضوعاً للصحة الشرعية، ومجرد عدم جعل الشرطية لا يعني صحة المعاملة؛ لأن عدم جعل الشرطية يتناغم حتى مع السالبة بانتفاء الموضوع أيضاً؛ بمعنى أنه من الممكن أن لا يكون الشارع قد جعل الصحة لمعاملة ما؛ لكي يجعل الشرطية أو لا يجعلها، فالذي يكون له الأثر هو جعل النفوذ

• عقد الصلح الابتدائي، نظرات في أدلة المشروعية وعدمها

والصحة، وليس عدم جعل الشرطية. وإذا كان المراد من عدم جعل الشرطية هو أن الشارع قد جعل النفوذ للصلح بشكلٍ مطلقٍ سوف يكون هذا أصلاً مُثَبِّتاً، وإن إثبات الجعل والنفوذ غير المشروط مع أصل عدم جعل الشرطية من مصاديق الأصل المُثَبِّت، ولذلك يبدو أن الأصل المذكور غير قابلٍ للتمسك.

### ٣- الأدلة العامة على صحة العقود والتجار

إن من بين أهم الأدلة التي تمسك بها الفقهاء لإثبات مشروعية الصلح الابتدائي هي الأدلة العامة على صحة العقود، من قبيل: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١)، و﴿تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٢٩)، و«الناس مسلطون على أموالهم»<sup>(٣١)</sup>، و«المسلمون عند شروطهم»<sup>(٣٢)</sup>. وتقريب كل واحدٍ من هذه الأدلة على النحو التالي:

#### أ- ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾

في تقريب الاستدلال بهذه الآية على صحة الصلح الابتدائي نقول: إن كلمة «أَوْفُوا» فعلٌ أمرٌ، ولها ظهورٌ في الوجوب. ومن ناحيةٍ أخرى فإن كلمة «العقود» قد جاءت على صيغة الجمع المحلى بالألف واللام، وقد ثبت في محله أن الجمع المحلى بالألف واللام يفيد العموم<sup>(٣٣)</sup>. ومن ناحيةٍ أخرى فإن العقد إما هو مطلق العهد - سواء أكان مشدداً أو غير مشدد - أو هو خصوص العهد الذي يُطلق عليه عنوان العقد لغةً وعرفاً، وهو لا يكون إلا مشدداً، وهو يحتوي على طرفي الإيجاب والقبول، وحيث يكون دليلاً إضامياً فإنه يكون ناظراً إلى العقود الجارية بين العرف.

إن معنى الوفاء بالعقد عبارة عن العمل بمفاده ومقتضاه، أي ما تدل عليه صيغة العقد بالدلالة اللفظية. وفي محل بحثنا - الذي هو الصلح الابتدائي - يكون في الحقيقة إنشاءً للتسالم والتراضي بين الطرفين، ويُعد من مصاديق عقد الصلح؛ وعليه يجب الوفاء بمضمونه ومفاده قطعاً، ويجب أن تترتب الآثار الخارجية على هذا التسالم والتراضي. وبطبيعة الحال ما لم يكن العقد صحيحاً لن يكون هناك وجوبٌ للوفاء أيضاً.

يذهب بعض الفقهاء<sup>(٣٤)</sup> إلى الاعتقاد بأن قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾<sup>(٣٥)</sup> يمكن

أن يشمل جميع أنواع العقود التي لم يَنهَ الشارع عنها بشكلٍ خاصٍّ، حتّى إذا كانت من العقود الجديدة والمستحدّثة التي لا يمكن العثور لها على أيّ سابقةٍ في الكتاب والسنة. وبعبارةٍ أخرى: إن الذين لا يقولون بتوقيفية العقود، ولا يحصرّون المعاوزات في العناوين الخاصّة، يثبتون مشروعية العقود المستحدّثة بالدليل المتقدّم.

والآن في ضوء نظرية مشروعية الصلح الابتدائي، سواء كُنّا من القائلين بتوقيفية العقود أم لم نكن من القائلين بها، يمكن لنا بواسطة الأدلّة العامة المذكورة آنفًا أن نثبت المشروعية للصلح الابتدائي؛ إذ حتّى لو ادّعينا بأن المتقدّمين كانوا يلجأون إلى عقد الصلح - بسبب ظهور مفردة الصلح في سبق النزاع - لرفع الخصومة، إلّا أن مساحته قد اتّسعت شيئاً فشيئاً في فقه الإمامية، واتّخذ شكلاً جديداً. والآن إذا لم نقل بتوقيفية العقود أمكن لنا الادّعاء بأن عقد الصلح الفعلي الذي توسّعت دائرته عند الفقهاء عقدٌ مستحدّثٌ وجديد، لم يردّ رَدُّعٌ عنه من قبل الشارع المقدّس؛ فيكون مشمولاً لدليل ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، وإن لم نستطع إثبات مشروعيتّه بالأدلة العامة والخاصّة لذات عقد الصلح.

وأما لو ارتضينا القول بتوقيفية العقود - كما يبدو من ظاهر كلمات المتقدّمين حصريّة العقود والمعاملات، ولذلك سعوا إلى توسيع دائرة عقد الصلح؛ بحيث أدخلوا مصالحتٍ غير مسبوقه بالنزاع ضمن واحدٍ من العناوين المتعارفة - فلا شكّ ولا شبهة في اعتبار الصلح الابتدائي من مصاديق العقود، ولذلك يمكن اعتباره مشمولاً لدليل ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾.

### إشكالٌ ونقد

جاء في مقالة «الصلح الابتدائي»، في الإشكال على التمسك بقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ لإثبات مشروعية الصلح الابتدائي، ما يلي: «إن عمومات صحّة العقود يمكن لها أن تكون دليلاً على صحّة العقود التي يُطلق عليها عنوان الصلح الابتدائي، إلّا أن هذه الأدلة لا تكتسب عنواناً خاصاً لمصاديقها بأيّ وجهٍ من الوجوه، وإنما يرونها معتبرةً بعنوان مطلق العقد والتجارة، في حين أن الانتقاد الأصلي الذي نوردته على هذا النوع من العقود هو أن هذا النوع من المعاملات لا يمكن له أن يتحقّق تحت عنوان

• عقد الصلح الابتدائي، نظرات في أدلة المشروعية وعدمها

الصلح، وعليه فإن الذي نحن في صدد إنكاره لا تشبهه هذه الأدلة، وما تشبهه هذه الأدلة لسنا في صدد إنكاره»<sup>(٣٦)</sup>.

ويردُّ عليه: هل هناك - عندما يتم التمسُّك بـ ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ أو الأدلة الأخرى؛ لإثبات مشروعية العقود المتعارفة - حاجةٌ إلى شيءٍ آخر غير عنوان العقد والتجارة؟ وعليه، عندما يكون الصلح الابتدائي من مصاديق العقود والتجارات، ولم يردُّ منعٌ عنه من قِبَل الشارع المقدَّس، يكون ذلك أمانةً على إمضاء هذا العقد. ويذهب كاتب المقالة المذكورة إلى الاعتقاد بأن العقود المستحدثة يمكن إثبات مشروعيتهما بـ ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، وأما الصلح الابتدائي - الذي هو من مصاديق عقد الصلح، والذي هو من العقود المتعارفة، والذي يتحقق التسالم والتراضي بإنشائه في الحقيقة والواقع - فلا يمكن إثبات مشروعيته بعنوان الصلح. وهو كلامٌ عجيبٌ وغريبٌ جداً.

## ب - ﴿لَا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾

يمكن القول في تقريب دلالة هذه الآية على مشروعية الصلح الابتدائي: بحكم المستثنى منه في الآية لا يحقُّ التصرف للمؤمنين في أموال بعضهم بغير حقٍّ أو وجهٍ مشروع. وبحكم الاستثناء يكون المجوز الوحيد للتصرف في أموال بعضهم هو أن تكون التجارة ناشئةً عن تراضٍ من قِبَل الطرفين، ولا شكَّ في أن الصلح الابتدائي يُعتبر من مصاديق التجارة، وإن قوام الصلح الابتدائي بدوره يكون بإنشاء التراضي والتسالم بين الطرفين أيضاً، وعليه سوف يكون مشمولاً للمستثنى، وإن التصرفات بعد الصلح الابتدائي في الأموال الحاصلة لن تكون من «أكل المال بالباطل».

## ج - الرواية النبوية: «الناس مسلطون على أموالهم»

في الاستدلال بهذه الرواية يجب أخذ جهتين بنظر الاعتبار:

### ١- التحقيق في سند الحديث

نقل العلامة المجلسي الرواية عن كتاب عوالي اللآلئ، لابن أبي جمهور

الأحسائي.

ولكن لدى المحدث البحراني شبهة ومناقشة في تأليف الكتاب، وفي مؤلفه<sup>(٣٧)</sup>. إن لدى سماحته شبهة تتعلق بذات المؤلف؛ إذ يحسبه شخصاً متسامحاً ومتساهلاً في نقل الأحاديث؛ كما يرى كتابه مشتملاً على إشكال أيضاً؛ إذ جميع الروايات الواردة فيه - ومن بينها الرواية مورد البحث - قد وردت على شكل مراسيل ومرفوعات، وهذا يُعدّ من أسباب ضعف الرواية. وعلى أي حال فإن هذه الرواية مرسلة، ولم يرد لها ذكر في أي من جوامعنا ومصادرنا الروائية؛ لكي يخضع رجالها للبحث والتمحيص.

نعم، لو كان الشخص من القائلين بأن عمل المشهور يُعدّ جابراً لضعف سند الرواية أمكن له جعل هذه الرواية مستتداً له، ولكن بشرط أن تكون دلالتها تامةً أيضاً.

ومن ناحية أخرى؛ حيث نعلم أن دأب الفقهاء قائمٌ على مناقشة الروايات ذات السند؛ ليدركوا صحة السند أو سقمه، ولكن مع ذلك فقد عمد بعض الفقهاء إلى نقل الرواية المتقدمة بلفظ: «قال» - بمعنى أنهم نقلوها على شكل إسنادٍ قطعي عن رسول الله ﷺ -، ولم يستخدموا في نقلها عباراتٍ من قبيل: «روي»؛ ولذلك يمكن أن نفهم من ذلك أن الفقهاء قد تعاملوا مع هذه الرواية بوصفها من الروايات المسندة<sup>(٣٨)</sup>.

## ٢- دلالة الرواية بين القبول والرفض

إن المراد من سلطة الناس وقدرتهم على التصرف في أموالهم هو نفوذ تصرفاتهم - من الناحية الكمية والكيفية -، ولذلك يمكن للناس في ضوء هذه الرواية أن يتصالحوا على أموالهم صلحاً ابتدائياً، وأن يرتبوا الآثار على هذا الصلح؛ إذ يمكن لهذه الرواية أن تشتمل على العموم لدليلين، وهما:

أ. من جهة حذف متعلق السلطة.

ب. من جهة جريان مقدمات الحكمة.

وذلك ببيان: أولاً: أن يكون المتكلم - من جهة - في مقام بيان جميع مراده من سلطة الناس على أموالهم. وثانياً: أن لا ينصب قرينةً على خلاف الظهور الإطلاقي.

• عقد الصلح الابتدائي، نظرات في أدلة المشروعية وعدمها

**وثالثاً:** أن لا يوجد قدرٌ متيقنٌ في مقام التخاطب أيضاً<sup>(٣٩)</sup>.

ومع تمامية هذه المقدمات الثلاثة يمكن القول بأن للناس حقاً في جميع أنواع التصرف في أموالهم، ويمكن لكل شخص أن ينقل ماله إلى الآخر بأي سبب من الأسباب.

وقد ذهب السيد الخوئي إلى القول بعدم صحة التمسك برواية سلطة الناس على أموالهم لإضفاء الشرعية على المعاملات. وقد عمد سماحته في نظير هذا البحث (في إضفاء المشروعية على المعاطاة والمعاملة الفعلية) إلى القول بعدم كفاية التمسك برواية سلطة الناس على أموالهم، حيث قال: «إن دليل السلطنة يتكفل ببيان استقلال المالك في التصرف في أمواله في الجهات المشروعة، وعدم كونه محجوراً عن التصرف في تلك الجهات، وليس لغيره أن يزاحمه في ذلك. وعليه فشأن دليل السلطنة شأن الأوامر المسوقة لبيان أصل الوجوب، من غير نظر فيها إلى تعيين الواجب من حيث الكم والكيف»<sup>(٤٠)</sup>.

في ضوء كلامه يكون شرط التمسك بالإطلاق أن يكون المتكلم في مقام بيان المراد، وهذا الأمر يجب إحرازه، ولذلك حيث لا يتم إحراز كون المتكلم في مقام البيان لا يمكن الحصول على الإطلاق. وعليه فإن سماحته يقول في مورد الرواية المتقدمة: إن القدر المتيقن من هذه الرواية عمومية سلطة الناس على أموالهم. وبعبارة أخرى: إن هذه الرواية إنما تدل على أن المالكين لهم حق التصرف في أموالهم في الجهات المشروعة، وليس هناك ما يمكنه أن يمنعهم من التصرف في أموالهم، ولا يمكن للآخرين أن يزاحموه في القيام بتصرفاته، وأما ما هي الجهات التي تحتوي على مشروعية؟ فهذا ما لم تكن الرواية في صدد بيانه.

وعليه فإن هذه الرواية غير تامة من حيث الدلالة على مشروعية الصلح الابتدائي.

**د - قوله ﷺ: «المسلمون عند شروطهم»**

لقد تم نقل هذه الرواية في الجوامع الروائية بصيغتين؛ ففي بعض الروايات وردت بصيغة: «المسلمون عند شروطهم»؛ وفي بعضها الآخر بصيغة: «المؤمنون عند

شروطهم»<sup>(٤١)</sup>. وعلى أي حال فقد ورد هذا التعبير في العديد من الروايات، وفي ما يلي نشير من بينها - على سبيل المثال - إلى رواية منصور بن بزرج: ما رواه علي بن الحسن بن فضال، عن أيوب بن نوح، عن صفوان بن يحيى، عن منصور بن بزرج، عن عبد صالح رضي الله عنه، قال: قلت له: إن رجلاً من مواليك تزوج امرأة، ثم طلقها، فبانت منه، فأراد أن يراجعها، فأبت عليه إلا أن يجعل لله عليه أن لا يطلقها، ولا يتزوج عليها، ثم بدا له في التزويج بعد ذلك، فكيف يصنع؟ قال رضي الله عنه: ... قل له: فليف للمراة بشرطها؛ فإن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: المؤمنون عند شروطهم»<sup>(٤٢)</sup>.

وهذه الرواية يجب بحثها ومناقشتها من جهتين أيضاً:

### ١- تقييم السند

حيث ورد ذكر هذه الرواية في كتاب الاستبصار، لذلك يجب أولاً النظر في سند الشيخ [الطوسي] إلى علي بن الحسن بن فضال. وقد عرف الشيخ الطوسي في كتاب «الفهرست» طريقه إلى جميع كتب وروايات «علي بن الحسن بن فضال» قائلاً: «أخبرنا بجميع كتبه، قراءة عليه أكثرها، والباقي إجازةً، أحمد بن عبدون، عن علي بن محمد بن الزبير، سماعاً وإجازةً عنه»<sup>(٤٣)</sup>.

وفي هذا الطريق علي بن محمد بن الزبير، ولم ترد وثاقته بشكل صريح، ولكن حيث كان شخصية معروفة يمكن إثبات وثاقته وإمكان الاعتماد عليه. ومن ناحية أخرى حتى إذا كان ضعيفاً يمكن تصحيح طريق الشيخ الطوسي إلى علي بن الحسن بن فضال من طريق آخر؛ ببيان أن النجاشي والشيخ [الطوسي] - على ما يبدو - قد نقلوا روايات «علي بن الحسن بن فضال» من طريق مشترك؛ إذ قال النجاشي: «قرأ أحمد بن الحسين كتاب الصلاة، و...، على أحمد بن عبد الواحد، في مدة سمعتها معه، وقرأت أنا كتاب الصيام عليه...، عن ابن الزبير، عن علي بن الحسن، و... وأخبرنا محمد بن جعفر، في آخرين، عن أحمد بن محمد بن سعيد، عن علي بن الحسين، بكتبه»<sup>(٤٤)</sup>.

يبدو من ظاهر هذه العبارة أن النجاشي والشيخ [الطوسي] كانا كلاهما في مجلس واحد، وقد قرأ كتب علي بن الحسن بن فضال على أحمد بن عبدون، إلا أن



• عقد الصلح الابتدائي، نظرات في أدلة المشروعية وعدمها

لدى النجاشي طريقاً آخر إلى كتب عليّ بن الحسن بن فضال بواسطة محمد بن جعفر النحوي الثقة، وفي هذه الصورة يمكن القول بأن روايات الشيخ عن عليّ بن الحسن بن فضال معتبرة من هذا الطريق؛ إذ من المستبعد أن يكون شخصاً واحداً، مثل: أحمد بن عبدون، قد نقل للنجاشي أمراً مغايراً لما نقله للشيخ الطوسي<sup>(٤٥)</sup>.

وفي ما يتعلق بشخصية «عليّ بن الحسن بن فضال» - على الرغم من انتمائه إلى الفطحية - فإن وثاقته ثابتة. وقد عرفه الشيخ الطوسي في الفهرست بقوله: «عليّ بن الحسن بن فضال، فطحيّ المذهب، ثقة، كوفي، كثير العلم، واسع الرواية والأخبار، جيد التصانيف، غير معاند، وكان قريب الأمر إلى أصحابنا الإمامية القائلين بالاثني عشر، وكتبه في الفقه مستوفياً في الأخبار حسنة<sup>(٤٦)</sup>». وسائر رواة الحديث كلهم ثقات، والرواية؛ من جهة وجود عليّ بن الحسن بن فضال، تعتبر موثقة.

## ٢- تقريب الاستدلال

إن الشرط لغةً يعني مطلق الالتزام<sup>(٤٧)</sup>، ولذلك فإن التعهّدات الابتدائية - ومن بينها: الصلح الابتدائي - من مصاديق الشرط، فليس هناك ضرورة إلى القول بأن الشرط يعني الالتزام ضمن العقد، ولذلك فإنه في حالة انعقاد الصلح الابتدائي يجب الالتزام به، طبقاً لما تقتضيه الرواية.

وعلى الرغم من وجود اختلافات - من وجهة نظر الفقهاء - فيما إذا كان الشرط حقاً شاملاً للالتزامات الابتدائية أم لا؟ ولكن لا يبعد هذا الادعاء من خلال القرائن اللغوية والشواهد الروائية؛ ومن هنا فقد ذهب الشيخ الأنصاري في بحث المعاطاة - وما إذا كانت لازمة الوفاء أم لا؟ - إلى اعتبار المعاطاة لازمة الوفاء<sup>(٤٨)</sup>. إن أهم دليل يتمسك به هؤلاء هو الاستعمالات الكثيرة الواردة في النصوص الدينية للتعهّدات التي لا تقع ضمن العقود؛ حيث لا يمكن حملها بأجمعها على الاستعمالات المجازية، ومن هنا فإنه يذهب إلى تخطئة أولئك اللغويين الذين قالوا في تعريف الشرط بأنه إلزام والتزام في ضمن العقد، ويذهب إلى الادعاء بأنها تعني مطلق الالتزام حتى بلحاظ اللغة أيضاً<sup>(٤٩)</sup>. وعليه يبدو أن هذا الدليل لإثبات مشروعية الصلح الابتدائي تام بدوره أيضاً.

## ع- إطلاقات أدلة صحة عقد الصلح

إن من بين أهم الأدلة التي أُقيمت على صحة الصلح الابتدائي الروايات التي يكون الإطلاق وعموم عقد الصلح فيها شاملاً للصلح الابتدائي أيضاً. وقد استند الشهيد الثاني<sup>(٥٠)</sup> والمقدّس الأردبيلي<sup>(٥١)</sup> إلى هذا النوع من الروايات، ومن بينها:

- ١- عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حفص، عن البخثري، عن أبي عبد الله<sup>(٥٢)</sup> قال: «الصلح جائز بين المسلمين»<sup>(٥٣)</sup>. وهي رواية صحيحة السند.
- ٢- مرسله الشيخ الصدوق، عن النبي الأكرم<sup>(ص)</sup>، قال: «البيّنة على من ادّعى، واليمين على المدّعى عليه، والصلح جائز بين المسلمين، إلّا صلحاً أحلّ حراماً أو حرّم حلالاً»<sup>(٥٤)</sup>.

هناك بحث حول مرسلات الشيخ الصدوق، وما إذا كانت معتبرة أم لا؟ إن الذين يرون الاعتبار لجميع روايات الشيخ الصدوق في كتاب (من لا يحضره الفقيه) قد استندوا إلى كلامه في بداية هذا الكتاب، وقالوا بأنه يمثل نوعاً من الشهادة الحسبية على اعتبار جميع رواياته من قبل المؤلف نفسه؛ حيث قال الصدوق في المقدمة: «لم أقصد فيه قصد المصنّفين في إيراد جميع ما رووه، بل قصدتُ إلى إيراد ما أفتي به، وأحكم بصحته، وأعتقد فيه أنه حجّة فيما بيني وبين ربّي - تقدّس ذكره وتعالّت قدرته.. وجميع ما فيه مستخرجٌ من كتب مشهورة، عليها المعول، وإليها المرجع».

وإن هذه العبارة تحكي عن أمرين، وهما:

- أ. تصريحه بأن جميع الروايات [الموجودة في كتابه] صحيحة وحجّة.
- ب. إن هذه الروايات مشهورة وقد تمّ استخراجها من الكتب المعتمّدة من قبل علماء الشيعة.

وبناءً على هذين الأمرين يجب القول بأن جميع روايات الشيخ الصدوق - بما فيها مرسلاته - معتبرة.

وبطبيعة الحال فقد تمّ نقل مراسيل الشيخ الصدوق في كتاب (من لا يحضره الفقيه) بعباراتٍ مختلفة:

- أ. ورد التعبير عن بعضها بلفظ: «قال رسول الله»، أو «قال أمير المؤمنين»، أو «قال الصادق»، وما إلى ذلك. وهي تحكي عن صدور هذه الرواية عن المعصوم بشكلٍ

قطعي، وعلى نحوٍ جازم.

ب - وقد ورد التعبير في بعض الروايات بلفظ: «رُوي عن النبي»، أو «رُوي عن أمير المؤمنين»، أو «رُوي عن الصادق».

ج - وفي بعضها ورد ذكر اسم الشخص الذي يروي عن الإمام، بلفظ «روي»، من قبيل: «روي زرارة عن الصادق».

د - وفي بعض الروايات تمّ ذكر اسم الكتاب الذي نُقلت عنه الرواية، ومن ذلك مثلاً: «في كتاب محمد بن أحمد بن يحيى».

يرى بعض العلماء أن شهادة الشيخ الصدوق في بداية كتابه تشمل جميع هذه الأقسام، وأن هذا الاختلاف في التعبير لا يحكي عن أن بعض الروايات لا تُعدّ من مراسلات الشيخ الصدوق<sup>(٥٤)</sup>.

بيد أن جماعةً أخرى من العلماء ذهبت إلى الاعتقاد بأن حجّية مراسيل الشيخ الصدوق إنما تقتصر على المجموعة الأولى من المراسيل التي ذكرها الشيخ الصدوق ونسبها إلى المعصوم بشكلٍ قطعي، بلفظ «قال»<sup>(٥٥)</sup>. وبالمناسبة فإنهم لا يعتبرون هذه الطائفة من مراسيل الشيخ الصدوق أقلّ شأنًا من مراسيل ابن أبي عمير. وعلى أيّ حال فإنهم يروون الرواية الأولى التي نقلت عن النبي الأكرم ﷺ؛ حيث عبّر عنها الشيخ الصدوق بلفظ «قال»، معتبرةً.

**تقريب الاستدلال:** في هاتين الروايتين ورد ذكر الصلح بشكلٍ مطلق، ومن دون قيّد سبق الخصومة والنزاع، واعتبر ذلك نافذاً وصحيحاً. وذهب الفقهاء إلى الاعتقاد بكفاية هذا الإطلاق لاعتبار الصلح الابتدائي.

ولكن يبدو أن إطلاق هاتين الروايتين لجهة استعمال مفردة الصلح والمتفاهم العرّفي منها لا يشمل الصلح الابتدائي؛ إذ إنه من الناحية اللغوية والفهم العرّفي يختصّ بالصلح المسبوق بالنزاع. وحتى في حالة الشك لا يمكن التمسك بهذه الإطلاقات؛ إذ إن شرط التمسك بالإطلاق إحراز صدق عنوان الطبيعة؛ بمعنى أننا إذا أردنا التمسك بإطلاق دليل «الصلح جائز بين المسلمين»؛ لنفي شرطية سبق الخصومة، وجب أن نحرز ما إذا كان يُطلق لفظ الصلح على الصلح الابتدائي أم لا؟ ولذلك حيث يكون صدق عنوان الصلح على الصلح الابتدائي في الروايات مشکوكاً فيه لا يمكن التمسك

بإطلاق الأدلة. وبعبارة أصولية: لا يجوز التمسك بالدليل في الشبهة المصدقية لذات الدليل<sup>(٥٦)</sup>.

ولذلك فإن جملة من الفقهاء، على الرغم من التزامهم بمشروعية الصلح الابتدائي، لا يرون التمسك بالأدلة المتقدمة خالياً من الإشكال.

قال السيد أحمد الخوانساري، بعد ذكر الروايات العامة: «وقد يتأمل في دلالة مثل النبوي وما فيه لفظ الصلح من الأخبار على العموم؛ من جهة احتمال أن مفهوم الصلح ما كان مسبقاً بالنزاع»<sup>(٥٧)</sup>.

بالإضافة إلى اشتغال الرواية الثانية على عبارة إذا لم تكن قرينة على اشتراط سبق الخصومة فلا أقل من صلاحيتها للقرينية، ولذلك من شأنها أن تكون جملة، وفي مثل هذه الحالة يجب التمسك بالقدر المتيقن منها، وهي صورة سبق النزاع والخصومة؛ حيث تمت الإشارة في بداية الرواية الثانية إلى القاعدة الثابتة في القضاء الإسلامي، وهي أن البيئة والدليل على المدعي، واليمين على المنكر، وهذا الأمر يعكس أن الصلح يأتي بعد النزاع والخصومة.

## ٥- الروايات الخاصة

قبل عرض الروايات، وتقريب الاستدلال بها، يجب الالتفات إلى نقطتين، وهما:  
١- يتم التعرض إلى الروايات التي تكون دلالتها على مشروعية الصلح الابتدائي أكبر؛ لأن الروايات الأخرى المذكورة في الجوامع والمصادر الروائية تشير إلى الصلح في موارد النزاع والخصومة.

٢- لا ينبغي التصور بأن بعض الروايات؛ حيث لم يرد فيها ذكر لمفردة الصلح، لا ترتبط بباب الصلح؛ لأن بحثنا ليس في الصلح الابتدائي بالحمل الأولي، وإنما الكلام في الصلح الابتدائي بالحمل الشائع الصناعي، بمعنى أننا نتعامل مع عقود تعدد من مصاديق الصلح الابتدائي، ولذلك قد لا تكون الرواية مشتملة على لفظ الصلح، ولكن مورد الرواية معاملة لا تشتمل على شروط المعاملات الأخرى، ولا يمكن إثبات مشروعيتها إلا بعقد الصلح، كما سوف نشير إلى بعضها ضمن الروايات التالية:

## أ- صحيحة محمد بن مسلم

«محمد بن عليّ بن الحسين [الصدوق] بإسناده عن العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، أنه قال: في رجلين كان لكل واحدٍ منهما طعامٌ عند صاحبه، ولا يدري كلُّ واحدٍ منهما كم له عند صاحبه، فقال كلُّ واحدٍ منهما لصاحبه: لك ما عندك، ولي ما عندي، فقال: لا بأس بذلك إذا تراضيا وطابت أنفسهما»<sup>(٥٨)</sup>.

وإن الاستدلال بهذه الرواية يجب بحثه من جهتين:

١- سند الرواية: وردت هذه الرواية في كتاب (من لا يحضره الفقيه). وإن للشيخ

الصدوق عدّة طرق إلى العلاء بن رزين، كما يلي:

أ. «محمد بن عليّ بن الحسين، عن أبيه ومحمد بن الحسن بن الوليد، عن سعد بن عبد الله والحميري، جميعاً، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن خالد، عن العلاء بن رزين».

ب. «عن أبيه ومحمد بن الحسن بن الوليد، عن سعد بن عبد الله والحميري، جميعاً، عن محمد بن أبي الصهبان، عن صفوان بن يحيى، عن العلاء».

ج. «عن أبيه، عن عليّ بن سليمان الزراري الكوفي، عن محمد بن خالد، عن العلاء بن رزين القلاء».

د. «عن محمد بن الحسن بن الوليد، عن محمد بن الحسن الصفّار، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن فضال والحسن بن محبوب، عن العلاء بن رزين». وجميع هذه الطرق من الشيخ الصدوق إلى العلاء بن رزين صحيحة.

والعلاء بن رزين نفسه شخصٌ ثقة، ولذلك قال عنه النجاشي: «صحاب محمد بن مسلم، وفقه عليه، وكان ثقةً وجهاً»<sup>(٥٩)</sup>.

كما كان محمد بن مسلم بدوره ثقةً.

ومن هنا يمكن الاستدلال بهذه الرواية.

كما ذكرها المقدّس الأردبيلي أيضاً، وعبر عنها بالصحيحة<sup>(٦٠)</sup>.

٢- تقريب الاستدلال: تذكر هذه الرواية رجلين، لدى كل واحدٍ منهما طعامٌ للآخر، ولا أحدٌ منهما يعلم مقدار ذلك الطعام، ثمّ تراضيا على أن يكون كل واحدٍ منهما مالكاً لذلك المقدار من الطعام الذي بحوزته. وكما هو واضح فإن هذه الرواية

لا تشمل على أيّ نزاعٍ بين الطرفين، وإنما يصل كلّ واحدٍ منهما إلى حقه بالتراضي والمصالحة فقط، ولا سيّما أنه لم يردّ التعبير في ذيل الرواية بلفظ الصلح؛ كي يدعى أن ظهورها اللغوي والمتفاهم العرّي منها يحكي عن سبق النزاع، بل تمّ الاستناد في الرواية - بالنظر إلى تطبيق القضية الشرطية على المورد المُعبّر عن علة الحكم أيضاً - إلى عنوان التراضي وطيب النفس؛ الأمر الذي يدلّ على أنه حيثما كان هناك إنشاءً للتراضي، وكان لدى الطرفين طيبٌ نفسٍ، كان ذلك كافياً. ولا تتدرج هذه المعاملة تحت أيّ عنوانٍ آخر غير عنوان الصلح. ولذلك فإنّ الادّعاء بأن جهل كلّ واحدٍ من الشركاء بماله يستوجب ظهور النزاع، وعليه تكون الرواية خاصّةً بالمورد الذي يُتوقّع فيه النزاع<sup>(٦١)</sup>، ليس صحيحاً. مضافاً إلى أنه بالنظر إلى قانون «العلّة تعمّم وتخصّص» لا يبدو ادّعاء عدم التعميم في جواب الإمام<sup>(٦٢)</sup> صحيحاً أيضاً.

#### ب - صحيحة عبد الله بن سنان

«محمد بن يعقوب [الكليني]، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن عبد الله بن سنان قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ دفع إلى رجلٍ غنمه بسمنٍ ودراهم معلومة لكلّ شاةٍ، كذا وكذا في كلّ شهرٍ؟ قال: لا بأس بالدراهم، فأما السمن فلا أحبّ ذلك، إلّا أن تكون حوالب فلا بأس بذلك»<sup>(٦٣)</sup>.

١- سند الرواية: لا وجود لأيّ مناقشةٍ في سند الرواية؛ رغم عدم ورود توثيقٍ صريحٍ بشأن إبراهيم بن هاشم، ولكنّه رجلٌ ممدوحٌ، وقد أكثر عنه الرواية نجله عليّ بن إبراهيم؛ ومن ناحيةٍ أخرى قال النجاشي في التعريف به: «وأصحابنا يقولون: أوّل مَنْ نشر حديث الكوفيين بقم هو»<sup>(٦٤)</sup>. ومن الواضح جدّاً أن القميين قد اعتمدوا على رواياته، ولم ينكروا شيئاً منها، ولو كان في أحاديثه إشكالٌ لطرده من قم، كما فعلوا بأحمد بن أبي عبد الله البرقي<sup>(٦٥)</sup>.

٢- تقريب الاستدلال: يُستفاد من هذه الرواية، والروايات المشابهة لها، أنه يجوز لمالك الخراف أن يعطي قطيعه إلى راعٍ مدّةً من الزمن؛ ليحفظها له، ويستفيد من منافعتها، من قبيل: الصوف واللبن، طوال تلك المدّة، على أن يعطيه المالك في المقابل شيئاً من النقود والسمن.

• عقد الصلح الابتدائي، نظرات في أدلة المشروعية وعدمها

لو اعتبرنا هذا الفرض مصداقاً لعقد الإجارة؛ بمعنى أن يصبح الراعي أجيراً عند المالك، فإن الإشكال الذي سيرد هو أن أجرة عمله التي هي اللبن والصوف غير متعيّنة، في حين أن الأجرة يجب أن تكون معلومةً ومحدّدةً في عقد الإجارة، فلو افترضنا أن المالك قد أجر خرافه إلى الراعي؛ ليستفيد من منافعها، سوف تكون المشكلة هي أن الراعي قد استفاد من لبن وصوف الخراف، وهي أعيان، والحال أن عقد الإجارة إنما يقع على تملك المنافع، دون الأعيان، وقال الفقهاء في باب الإجارة: إن متعلّق الإجارة هو الأعيان التي يبقى أصلها ثابتاً بعد استيفاء منافعها؛ فإذا كان المراد الأصلي من إجارة الخراف هو أوصافها وألوانها فإن عينها سوف تزول عند الاستفادة من منافعها أيضاً<sup>(٦٦)</sup>.

ولذلك فقد ذهب بعض الفقهاء، مثل: الشهيد الأول، إلى القول بجواز العقد المذكور في الرواية ضمن عقد الصلح<sup>(٦٧)</sup>؛ لأنها لا تتسجم مع موازين عقد الإجارة.

### ادعاء مرفوض

وقد يدعي شخصٌ فيقول: «حيث إن هذه الرواية لم تشتمل على مفردة الصلح إذن لا يمكن الادعاء بأنها ترتبط بالصلح الابتدائي، وإن عدم وجود سبق الخصومة فيها دليلٌ على عدم لزوم سبق الخصومة»<sup>(٦٨)</sup>.

ولكننا نجيب عن هذا الادعاء بالقول: إن كلامنا ليس في خصوص الصلح الابتدائي بالحمل الأولي، بل في مورد مشروعية الصلح الابتدائي بالحمل الشائع، والعنصر المقوم في الرواية المتقدّمة هو ذات التراضي، والصلح الابتدائي يقوم بدوره على أساس عنصر التراضي.

### ج - صحيحة الحلبي

«محمد بن الحسن [الطوسي] بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله<sup>عليه السلام</sup>؛ وغير واحد، عن أبي عبد الله<sup>عليه السلام</sup>، في الرجل يكون عليه الشيء فيصالح، فقال<sup>عليه السلام</sup>: إذا كان بطيبة نفسٍ من صاحبه فلا بأس»<sup>(٦٩)</sup>.

١. سند الرواية: إن للشيخ الطوسي طريقين إلى روايات وكتب الحسين بن سعيد الأهوازي، وهما:

أ - «أخبرنا بكتبه ورواياته ابن أبي جيد القمي، عن محمد بن الحسن، عن الحسين بن الحسن بن أبان، عن الحسين بن سعيد بن حماد بن سعيد بن مهران». ب - «أخبرنا بها»<sup>(٧٠)</sup> عدة من أصحابنا، عن محمد بن علي بن الحسين ابن بابويه<sup>(٧١)</sup>، عن أبيه، ومحمد بن الحسن و [محمد بن]<sup>(٧٢)</sup> موسى بن المتوكل، عن سعد بن عبد الله والحميري، عن أحمد بن محمد، عن عيسى، عنه<sup>(٧٣)</sup>. وسند هذه الرواية بطريقي الشيخ إلى الحسين بن سعيد الأهوازي معتبر، وعليه تكون هذه الرواية بدورها صحيحة السند أيضاً.

٢. تقريب الاستدلال: تتحدث الرواية عن شخص مدين، حيث يصلح دأته على دئنه، ولكنها تشير في الجواب إلى نقطة هي بمنزلة الضابط؛ وهي رضا الطرفين. وهذا الضابط موجود في الصلح الابتدائي أيضاً؛ لأن الصلح الابتدائي هو إنشاء التراضي والتسالم.

### إشكالٌ وجواب

وقد يُقال: إن هذه الرواية قد اشتملت على عبارة: «فيصلح»، ولهذه العبارة ظهورٌ لغويٍّ ومتفاهمٌ عرْفِيٌّ بسبق الخصومة، بالإضافة إلى أن في مورد الرواية هناك أرضية للنزاع. وبعبارةٍ أخرى: في مورد الرواية هناك نزاعٌ متوقَّعٌ ومحتملٌ، وإن عقد الصلح قد شرَّع لرفع هذا النزاع<sup>(٧٤)</sup>.

ولكن يمكن القول في الجواب: أولاً: إن عبارة: «فيصلح»، التي هي من مشتقات الصلح، لم ترد في كلام الإمام عليه السلام. وثانياً: على الرغم من أن مورد الرواية له ظهور في النزاع، إلا أنه في جواب الإمام - حيث عمد إلى تطبيق القضية الشرطية ذات الإشارة إلى القانون الكلي على المورد - يحكي عن عدم الاختصاص بموارد وجود النزاع المحقق أو المحتمل. وبعبارةٍ أخرى: في ضوء قاعدة «خصوصية المورد لا تخصُّص العام الوارد»، لا يمكن لنا - في سياق تطبيق القانون الكلي على الفرد والمصدق - حصره في ذلك الفرد.



#### د - صحيحة عمر بن يزيد

«محمد بن يعقوب [الكليني]، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن إسماعيل، عن محمد بن عذافر، عن عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا كان لرجلٍ على رجلٍ دينٌ، فمَطَلَهُ حتّى مات، ثمّ صالح ورثته على شيءٍ فالذي أخذ الورثة لهم، وما بقي فللميت حتّى يستوفيه منه في الآخرة، وإن هو لم يصلحهم على شيءٍ حتّى مات ولم يقضِ عنه فهو ككُلِّه للميت يأخذه به»<sup>(٧٥)</sup>.

١- **سند الرواية:** إن هذه الرواية صحيحة من حيث السند. وعبارة: «عدّة من أصحابنا» لم يتّضح المراد منهم في أيّ واحدةٍ من روايات الكافي، سوى ما كان في الرواية الأولى؛ حيث قال الكليني: «حدّثني عدّة من أصحابنا، منهم: محمد بن يحيى العطار، عن أحمد بن محمد»<sup>(٧٦)</sup>. والرواية الثانية من (كتاب الحجّة)؛ حيث قال هناك: «عدّة من أصحابنا، منهم: عبد الأعلى، وأبو عبيدة، وعبد الله بن بشر الخثعمي»<sup>(٧٧)</sup>.

وعلى أيّ حال، هل عبارة «عدّة من أصحابنا» توجب إرسال الرواية؟

**نقول في الجواب:** إن هذا التعبير لا يوجب الإرسال؛ إذ على الرغم من أن الكليني لم يبيّن أسماء هؤلاء الرواة، إلاّ أن العلامة الحليّ نقل في كتابه (خلاصة الأقوال) عن الشيخ الكليني قوله: «المراد بقولي: عدّة من أصحابنا: محمد بن يحيى، وعليّ بن موسى الكمندانى، وداوود بن كورة، وأحمد بن إدريس، وعليّ بن إبراهيم بن هاشم. وقال: كلّما ذكرته في كتابي المشار إليه: عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي، فهم: عليّ بن إبراهيم، وعليّ بن محمد بن عبد الله بن أذينة، وأحمد بن عبد الله بن أمية، وعليّ بن الحسن»<sup>(٧٨)</sup>. وعلى الرغم من أن العلامة الحليّ لم يبيّن مستند نقله، ولكن لا شكّ في أنه قد نقل ذلك من بعض كتب الشيخ الكليني. وأما الأشخاص المذكورون في الطريق الأوّل؛ فتلاثة منهم ثقات بشهادة الشيخ النجاشي، وهم:

١- محمد بن يحيى العطار<sup>(٧٩)</sup>.

٢- أحمد بن إدريس<sup>(٨٠)</sup>.

٣- عليّ بن إبراهيم<sup>(٨١)</sup>.

ولكن ورد شخصان آخران في الطريق الأوّل، ولم يردّ توثيقٌ صريحٌ بشأنهما،

وهما:

١. علي بن موسى الكمندانى.
  ٢. داوود بن كورة أبو سليمان القمى.
- وفي الطريق الثاني ثبتت وثاقة ثلاثة من الرواة، وهم:

١. علي بن إبراهيم بن هاشم.
٢. علي بن محمد بن عبد الله بن أذينة<sup>(٨٢)</sup>.
٣. علي بن الحسن.

وبطبيعة الحال فإن مؤلف كتاب أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق قال بأن هذا الشخص هو علي بن الحسين السعدآبادي، وهو من مشايخ ابن قولويه، وجميع شيوخه من الثقات<sup>(٨٣)</sup>. وأما أحمد بن عبد الله - الذي هو على ما يبدو حفيد البرقي - فلم يرد فيه توثيق<sup>(٨٤)</sup>. وعلى أي حال فإن كلا الطريقين يشتمل على ثلاثة من الثقات.

إن المراد من أحمد بن محمد في السند، سواء أكان هو أحمد بن محمد بن عيسى أو أحمد بن محمد بن خالد البرقي، ثقة.

والمراد من محمد بن إسماعيل - على ما يبدو - هو محمد بن إسماعيل بن بزيع. والدليل على ذلك كلام الشيخ الطوسي بشأن محمد بن عذافر: إذ قال: «محمد بن عذافر: له كتاب، روياه بالإسناد الأول عن أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، عنه»<sup>(٨٥)</sup>. وعلى أي حال فهو ثقة.

ومحمد بن عذافر ثقة بدوره؛ بشهادة الشيخ النجاشي<sup>(٨٦)</sup>.

وهكذا يكون سند الرواية صحيحاً.

٢. **تقريب الاستدلال:** تتحدث الرواية عن شخص مدين، تأخر عن سداد دينه حتى مات الدائن، ثم قام المدين بالصلح مع الورثة. وبغض النظر عن كلمة «الصلح»، إلا أن الرواية غير ظاهرة في حدوث الخصومة والنزاع. ومن هنا فقد تمسك بعض العلماء - من أمثال: المحقق الأدريلي - بالرواية؛ لإثبات مشروعية الصلح الابتدائي<sup>(٨٧)</sup>.

ولكن من وجهة نظر كاتب السطور؛ حيث تشتمل الرواية على كلمة «الصلح» في كلام الإمام المعصوم<sup>عليه السلام</sup>، يكون في الرواية ظهور لغوي وفهم عرقي على سبق

• عقد الصلح الابتدائي، نظرات في أدلة المشروعية وعدمها

تحقق أو توقع سبق النزاع. وعليه يكون الاستدلال بالرواية على مشروعية الصلح الابتدائي موضع تأمل.

## هـ - صحيحة الحلبي

«محمد بن علي بن الحسين [الصدوق] بإسناده عن حماد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، في الرجل يعطى أقرزةً من حنطة معلومة يطحنون بالدرهم، فلما فرغ الطحان من طحنه نكده الدرهم وقفيزاً منه، وهو شيء قد اصطلحوا عليه فيما بينهم، قال عليه السلام: لا بأس به، وإن لم يكن ساعره على ذلك»<sup>(٨٨)</sup>.

١- سند الرواية: إن سند الشيخ الصدوق إلى حماد بن عثمان عبارة عن: «أبيه، عن سعد بن عبد الله والحميري جميعاً، عن محمد بن الوليد الخزاز، عن حماد بن عثمان»<sup>(٨٩)</sup>. والطريق المذكور صحيح.

وحماد بن عثمان ثقة بدوره؛ بشهادة الشيخ النجاشي<sup>(٩٠)</sup>.

والمراد من الحلبي هو عبد الله بن علي بن أبي شعبة الحلبي، وهو ثقة<sup>(٩١)</sup>.

وعليه فالرواية صحيحة السند.

٢- تقريب الاستدلال: تتحدث الرواية عن شخص يمتلك حنطة، ويتفق مع طحانٍ ليطحن له حنطته، ولم يتفقا على مقدار معين من الدرهم، وعلى الرغم من معلومية مقدار الدرهم التي كانوا يتقاضونها على طحن كل قفيز من الحنطة في ذلك الحين يتصالح كل منهما بعد تمام العمل على أن يدفع للطحان مقداراً من الدرهم وقفيزاً من الحنطة. ولا يظهر من الرواية وجود سبق الخصومة بينهما؛ لكي يصيرا إلى الصلح لرفع الخصومة.

وبطبيعة الحال هناك بعض الفقهاء - على الرغم من التزامهم بمشروعية الصلح الابتدائي - أنكروا دلالة الصحيحة على مشروعية الصلح الابتدائي، وقال في مناقشتها: «لا دلالة فيها على الصلح، بل على أن شيئاً إذا صار اصطلاحاً بينهم وقاعدة منهم فيمشون على اصطلاحهم، لا يكون له مانع شرعي»<sup>(٩٢)</sup>. وبعبارة أخرى: إذا كان هناك قاعدة شائعة بين كل صنف أو عرف، وعملوا على طبق عرفهم، فلا إشكال في ذلك.

في ضوء هذا البيان تكون الرواية أجنبيةً عن عقد الصلح، ناهيك عن أن تكون مستنداً لإثبات مشروعية الصلح الابتدائي.

ولكن يبدو من وجهة نظر كاتب السطور أنه لو كانت هذه الفرضية صادقةً فإن دلالة الرواية على مشروعية الصلح الابتدائي سوف تكون أوضح؛ ببيان أن الأمر إذا كان مورداً لقبول صنفٍ وجماعةٍ من الناس وأضحَتْ عُرْفاً وقانوناً بينهم، وأراد الآخرون الدخول معهم في مثل هذه المعاملة؛ فحيث إنها لا تندرج ضمن أيٍّ واحدٍ من العقود المتعارفة الأخرى قطعاً إذن يجب أن يكون قوام هذه المعاملة بالتراضي والتوافق بين الطرفين، وإن الإمام عليه السلام قد أمضى هذه المعاملة على أساسٍ من هذا التراضي. ولذلك قال الإمام عليه السلام في ذيل هذه الرواية: «لا بأس به، وإن لم يكن ساعره على ذلك»، أي حتى وإن لم يقع في هذه المعاملة بيعٌ وشراءٌ وسائر المعاملات المتعارفة الأخرى. ومن ناحيةٍ أخرى فإن وجود عبارة «اصطلحوا» يمكن أن يكون شاهداً آخر على الاعتماد على مجرد التراضي؛ لأن عبارة «الاصطلاح» تحكي عن معنى الاتفاق والتراضي. وعلى هذا الأساس فإنه مع وجود القوانين والأعراف الصنفية والتوافقية التي يمكن فهمها من عبارة «الاصطلاح» فإن عدم تحديد أجرة الطحن لن تشكل أفضيةً لظهور النزاع؛ وعليه لا تكون الرواية خاصةً بموارد النزاع المحتمل<sup>(٩٣)</sup>.

## و - موثقة عمر بن يزيد

«محمد بن يعقوب [الكليني]، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن عيسى، عن ابن بُكَيْر، عن عمر بن يزيد قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ ضمن على رجلٍ ضماناً، ثم صالح عليه؟ قال: ليس له إلا الذي صالح عليه»<sup>(٩٤)</sup>.

وقد استدللّ بهذه الرواية كلٌّ من: المحقق الأردبيلي، والسيد أحمد الخوانساري، وعبراً عنها بالصحيحة<sup>(٩٥)</sup>.

وفي مناقشة وبحث هذه الرواية يجب مواصلة البحث في مقامين:

١- سند الرواية: إن المراد من محمد بن يحيى هو محمد بن يحيى العطار القمي، وقد قال عنه الشيخ النجاشي: «شيخ أصحابنا في زمانه، ثقة، عين، كثير

• عقد الصلح الابتدائي، نظرات في أدلة المشروعية وعدمها

الحديث<sup>(٩٦)</sup>، وقد أشار إليه أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري القمي في مناقشة أسانيد الروايات السابقة، وقال: إنه ثقة.

محمد بن عيسى مشترك بين سبعة أشخاص:

١. محمد بن عيسى الأرمني.
٢. محمد بن عيسى بن زياد.
٣. محمد بن عيسى بن سعد الأشعري، والد أحمد بن محمد بن عيسى.
٤. محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني.
٥. محمد بن عيسى الطلحي.
٦. محمد بن عيسى القطان.
٧. محمد بن عيسى الكندي.

ومن بين هؤلاء السبعة هناك ثلاثة أشهر من سواهم، وهم كل من: الأشعري؛ واليقطيني؛ والطلحي. ومن بين هؤلاء الثلاثة يعتبر اليقطيني هو الأشهر، وعليه عندما يرد ذكر محمد بن عيسى بشكلٍ مطلق، ومن دون ذكر وصفٍ، يكون المراد هو «محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني».

وهناك اختلاف بين علماء الرجال حول وثاقته أو عدم وثاقته. وقال الشيخ النجاشي عنه: «جليلٌ في أصحابنا، ثقةٌ، عين، كثير الرواية، حسن التصانيف...»<sup>(٩٧)</sup>. بيد أن الشيخ الطوسي قد حكم بضعفه، ومن الأفراد الذين تم استثنائهم من قبل «محمد بن الحسن بن الوليد»، وقد تمَّ عدُّه من رجال «نوادير الحكمة»<sup>(٩٨)</sup>.

وقال صاحب كتاب «إيضاح الدلائل» بأن تضعيف الشيخ [الطوسي] لا يمكن أن يقاوم توثيق النجاشي؛ لأن تضعيف الشيخ الطوسي إنما قام على أساس استثناء محمد بن الوليد، في حين أن هذا الاستثناء لا يمكنه أن يكون دليلاً على ضعفه؛ وذلك لأن ابن الوليد متوقفٌ في الروايات التي يرويها محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس بن عبد الرحمن، لا على نحو كلي<sup>(٩٩)</sup>.

إن عبد الله بن بكير وإن كان فطحياً، إلا أن الشيخ الطوسي قد حكم في كتاب «الفهرست» بوثاقته<sup>(١٠٠)</sup>.

إن عمر بن يزيد مشترك بين شخصين، وهما:

١- عمر بن يزيد الصيقل، وليس له كتابٌ.

٢- عمر بن محمد بن يزيد، بياع السابري، وله كتابٌ.

وهذا الاسم عندما يردُ بشكلٍ مطلق يكون المراد منه هو الثاني، والذي وصفه الشيخ النجاشي بقوله: «عمر بن محمد بن يزيد، أبو الأسود، بياع السابري... كوفي، ثقةٌ، جليل...»<sup>(١٠١)</sup>.

وعلى أي حال فإن الرواية؛ من جهة وجود عبد الله بن بكير، تعتبر «موثقةً»، لا صحيحةً.

٢- تقريب الاستدلال: إن الرواية المتقدمة قد اشتملت على هذا المحتوى، وهو أن شخصاً قد ضمن شخصاً آخر، وأنه بناءً على قوانين «الضمان» ينتقل الحق والدين - طبقاً لفتوى الشيعة - من ذمة إلى ذمة أخرى<sup>(١٠٢)</sup>. ومن ناحية أخرى فإن الضامن والمضمون له قد تصالحا على مقدار، ثم سئل الإمام عليه السلام عن المبلغ المتعلق بذمة الضامن ليدفعه؟ فقال الإمام في الجواب: إن المبلغ الذي في ذمة الضامن هو المبلغ الذي وقع مورداً للتصالح.

ولكن بالنظر إلى استعمال مشتقات لفظ «الصلح» والظهور اللغوي والمفاهيم العرفي لها لا يخلو التمسك بالرواية على إثبات مشروعية الصلح الابتدائي من الإشكال.

وقد ثبت - من مجموع ما تمّ التوصل إليه في الاستدلال بالروايات الخاصة - أن الاستدلال بالروايات الأولى والثانية والثالثة على مشروعية الصلح الابتدائي تام، وأن ما جاء من النقاش في كلام بعض العلماء المعاصرين ليس وارداً.

## أدلة عدم مشروعية الصلح الابتدائي

### ١- فقدان الدليل على مشروعية الصلح الابتدائي

لقد تمّ التمسك في مقالة «الصلح الابتدائي» على عدم مشروعية الصلح الابتدائي بعدم وجود الدليل اللفظي على المشروعية، حيث قال صاحب هذه المقالة: «إن جميع الأدلة اللفظية، من الكتاب والسنة، التي تدل على مشروعية عقد الصلح، والتي ورد فيها استعمال مادة الصلح في إحدى مشتقاتها؛ بسبب الوضع اللغوي لهذه

• عقد الصلح الابتدائي، نظرات في أدلة المشروعية وعدمها

المفردة، إنما تضيي الاعتبار على خصوص العقد المسبوق بالنزاع والخصومة أو الذي يُتوقَّع فيه ذلك. ومن هنا فإن الصلح الابتدائي يكون خارجاً عن دائرة دلالة هذا النوع من الأدلة. ومن ناحيةٍ أخرى فإن الأدلة اللفظية الأخرى التي تمّ الاستدلال بها على اعتبار عقد الصلح، والتي تخلو من لفظ الصلح، لا تكون - بسبب فقدان هذا اللفظ - ذات دلالةٍ تامّةٍ وواضحةٍ على عقد الصلح، وعليه فإنها لن تتطوي على دلالةٍ على خصوص الصلح الابتدائي بطريقٍ أوّلي أيضاً... بل يمكن القول: إن التركيب الوصفي لـ «الصلح الابتدائي» يعاني من تناقضٍ وتهافتٍ داخلي، وبذلك يكون استعماله خاطئاً وغير صحيح؛ لأن مفردة «الصلح» تدلّ على سبق الخصومة المتحقّقة أو المتوقّعة، في حين أن مفردة «الابتدائي» أو البدوي تدلّ على عدم وجود سابقة الخصومة، ومن هنا فإن توصيف الصلح بهذه الصفة ليس صحيحاً، وهو شبيهة بقولنا: «النور المظلم» أو «العالم الأمّي» وما إلى ذلك»<sup>(١٠٣)</sup>.

### مطالعاتٌ نقديةٌ

١. كما تقدّم فإن بعض الأدلة العامة على مشروعية العقود - ومن بينها: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، و﴿تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ﴾ - يمكنها أن تدلّ على مشروعية الصلح الابتدائي. ومن ناحيةٍ أخرى، في الأدلة الخاصة بالصلح الابتدائي كانت بعض الروايات ذات دلالةٍ واضحة على مشروعية الصلح الابتدائي، وإن لم تكن مفردة الصلح الابتدائي مستعملةً فيها؛ إذ لو كنّا من القائلين بتوقيفية العقود لما كان المورد الذي وردت فيه الروايات قابلاً للتصحيح إلا بالصلح والإنشاء؛ وإذا كنا من القائلين بعدم توقيفية وانحصار العقود فمع ذلك لو كان بمقدورنا إدخال معاملةٍ ضمن أحد العقود المتعارفة الممضاة قطعاً فسوف يكون ذلك أفضل من الالتزام بعقدٍ جديدٍ ومستحدّث.

٢. كما تحدّثنا سابقاً فإن كلامنا ليس في مشروعية الصلح الابتدائي بالحمل الأوّلي؛ كي تشبّهوا باستعمال مفردة الصلح في الأدلة، ولو لم يرد استعمال هذه المفردة كانت دلالة الأدلة على مشروعية الصلح الابتدائي فاقدةً للدليل. بل إن كلامنا في مشروعية الصلح الابتدائي بالحمل الشائع الصناعي، أي في الموارد والمصاديق التي تمّ إنشاء التوافق والتراضي عليها، ولم يرد منعٌ أو ردغٌ من قبيل الشارع على عدم

جوازها.

٣. يبدو أن أول مَنْ استعمل مصطلح الصلح الابتدائي هو الشيخ النراقي في كتاب «عوائد الأيام»<sup>(١٠٤)</sup>، وقبل ذلك لم يكن استعمال هذا المصطلح متداولاً. وفي كلمات العلامة وبعده لم يرد سوى بحث اشتراط سبق الخصومة والنزاع في مشروعية الصلح وعدمه. وعليه فإن احتمال عبارة «الصلح الابتدائي» على التناقض لا يمكنه أن يكون إشكالاً على المسألة، فإن كُنْتُ لا تطبق استعمال هذه العبارة أمكن لك الاستعاضة عنها بعبارة: «إنشاء التراضي والتسالم».

## ٢- السيرة العقلية

قال كاتب مقالة «الصلح الابتدائي» في بيان هذا الدليل: «إن عقد الصلح - مثل الكثير من العقود الشرعية الأخرى - عقدٌ إمضائي، وإن الشارع المقدس قد أمضى وأيد عقد الصلح الشائع والمتداول بين الناس في إطار الضوابط التي سبق أن حدّد بعضها منها... ومن ناحية أخرى فإننا في العقود الإمضائية - وإن لم نكن من القائلين بتوقيفية العقود، وكنا نطلب دليل اعتبار كلِّ عقدٍ عُرْفِيٍّ وعقلائيٍّ من الأدلة الشرعية الخاصة -: حيث يتم إحراز أصل المشروعية العقلية، ويتم التشكيك في شروطها وقيودها في الشريعة، ولا تكون الأدلة الشرعية مبيّنة لتلك القيود، نرجع إلى سيرة وبناء العقلاء التي تمّ إمضاؤها من قبَل الشارع. وبعبارة أخرى: إن حدود بناء العقلاء - التي وقع أصلها مورداً لإمضاء الشارع - ما لم يردّ بشأنها توسعة أو تضيق من قبَل الشارع تكون محتفظةً بحجّيتها واعتبارها. وعلى هذا الأساس لو شككنا في أدلة مشروعية الصلح الابتدائي أمكن الرجوع إلى سيرة العقلاء في هذا الشأن، ولا شك في أن العقلاء إنما يُجرّون عقد الصلح حيث يكون هناك نزاعٌ وخصومة سابقة، أو يحتمل وجودها في الحد الأدنى»<sup>(١٠٥)</sup>.

## تعليقٌ وبيان

أولاً: يرى المشهور من الفقهاء أن هناك أدلةً موضحةً للقيود في ما نحن فيه؛ فمن ناحية هناك العمومات والإطلاقات التي يمكن التمسك بها، ونفي شرطية «لزوم سبق



• عقد الصلح الابتدائي، نظرات في أدلة المشروعية وعدمها

الخصومة والنزاع في مشروعية الصلح؛ بالإضافة إلى أن هناك أدلةً لفظيةً خاصةً في المقام، ومع وجودها لا يكون هناك موضعٌ للرجوع إلى سيرة العقلاء، كما أشار إلى ذلك صاحب المقالة نفسه.

**وثانياً:** حتى لو سلّمنا عدم وجود مثل هذه الأدلة المبيّنة، إلا أن هذا الادعاء القائل بأنه «لا شكّ في أن العقلاء إنما يُجرون عقد الصلح إذا كانت هناك خصومةٌ سابقة، أو يُحتمل وجودها في الحد الأدنى» هو مجرد ادعاءٍ من دون دليل؛ لأن بناء العقلاء قد استقرّ على أصل التراضي والتسالم، وإن موارد النزاع المتحقق أو المحتمل من مصاديق هذا التراضي. وفي الحقيقة لا يمكن القول: «إن السيرة من الأدلة اللبّية، ويجب علينا أن نتمسك بالقدّر المتيقن منها، وهو وجود الخصومة السابقة أو المحتملة»؛ لأن أصل انعقاد سيرة العقلاء على نفس التراضي والتسالم في الأمور أمرٌ لا يقبل الإنكار.

### ٣- العقل والحكمة

جاء في مقالة «الصلح الابتدائي» في تقريب هذا الدليل ما يلي: «إن قبول الصلح الابتدائي في الفقه الشيعي - بالنظر إلى رؤية هذا المذهب في مورد أصالة واستقلال هذا العقد، الذي هو السبب في عدم تبعية عقد الصلح للعقود الأخرى في الأحكام والقرارات الخاصة بكل واحدٍ من العقود، وكذلك السعة الكبيرة لمساحة هذا العقد، بالمقارنة إلى نتائج العقود والإيقاعات - أمرٌ مخالف للعقل والحكمة؛ لأنه يستوجب الإخلال بالقوانين والمقرّرات الخاصة للعقود، وإن وضع وتشريع هذا النوع من القوانين من خلال القول بجواز عقد الصلح الابتدائي يبدو عبثاً، فكيف يمكن للشارع من جهةٍ أن يعمل على تشريع أحكامٍ ومقرّراتٍ خاصةٍ لكل واحدٍ من المعاملات على أساس المصالح والمفاسد الواقعية، ويسمح في الوقت نفسه للمكلفين من ناحيةٍ أخرى أن يعملوا - من أجل الفرار من هذه الأحكام والمقرّرات الخاصة - على تغيير الإطار الظاهري لعقده بعنوان الصلح، حتى لا يجري أيّ واحدٍ من المقرّرات الخاصة لذلك العقد؛ بسبب هذا التغيير الظاهري»<sup>(١٠٦)</sup>.

## إثارات تنبيهية

**أولاً:** إن هذا الكلام يتناقض حتى مع المسألة التي ذكرها فضيلته في البحث عن الدليل الثاني (بناء العقل)؛ إذ لو كان مرجعنا في حالة عدم وجود الأدلة الواضحة هي سيرة العقلاء فإن العقلاء لا يتوافقون أو يتراضون على أمرٍ كيفما اتفق، وإنما يرون بعض الضوابط والقيود حتى بالنسبة إلى إنشاء الصلح أيضاً.

**وثانياً:** في ضوء تشريع الصلح الابتدائي يفتح أمام المكلفين أفقٌ لأحب، حتى إذا وقعوا في ضيقٍ؛ بسبب رعاية الشروط في بعض العقود والمعاملات، منحهم الشارع المقدس فسحةً من الحرية، فلا يواجهون طريقاً مسدوداً، ويعمل على تشريع المعاملات السائدة بينهم من طريقٍ آخر. إلا أن هذا لا يعني أن الصلح الابتدائي هو حيلة شرعية، وطريقة للتهرب من الالتزام بالشروط العامة للعقود، بل العقلاء إنما يلجؤون إلى هذا العقد في موارد خاصة جداً، وذلك حيث يواجهون طريقاً مسدوداً وضيقاً من ناحية بعض الشروط، ومن ذلك، على سبيل المثال: الصلح على الأعيان المجهولة، فحيث يشترط في البيع العلم بالعوضين، ويكون المكلف مضطراً إلى شراء العين المجهولة، وعليه لا يمكنه اللجوء إلى آلية عقد البيع، ولكن مع تشريع عقد الصلح الابتدائي يمكن للمكلف أن يصل إلى مراده ومبتغاه. ومن هنا فإنه في العقود المذكورة سابقاً تحت عنوان العقود المستحدثة، من قبيل: عقد الضمان، والملكية الزمنية، وما إلى ذلك، لم يكن بالإمكان ضمان ملاكات العقود المتعارفة، ولكن يمكن لنا تشريعها في إطار عقد الصلح الابتدائي، دون الوقوع في الحيرة والمتاهة.

وبعبارة أخرى: يرى الكاتب أن مشروعية عقد الصلح الابتدائي يُعدّ واحداً من إبداعات فقه الشيعة، ويثبت حيوية الفقه الشيعي، الأمر الذي حُرِم منه أهل السنة، ويمكن - في ضوء هذا العقد - أن نجد حلاً بالنسبة إلى الكثير من العقود المتعارفة التي قد يواجه المكلفون المتديّنون - بسبب ضوابطها وشرائطها - طريقاً مسدوداً، ومن هنا فإن الشارع المقدس قد شرّع هذا العقد بوصفه حلاً يضعه بيد المكلفين لعلاج تلك الحالات.

## خلاصة واستنتاج

يرى كاتب هذه المقالة أن عقد الصلح يمتاز من بين العقود الشرعية بامتيازاتٍ

• عقد الصلح الابتدائي، نظرات في أدلة المشروعية وعدمها

وخصائص فذة وفريدة، الأمر الذي جعل هذا العقد يحظى بمكانة هامة؛ إذ هو من ناحية عقد مستقل وأصيل؛ حيث لا يحتوي على الأحكام والشرائط الخاصة بالعقود الأخرى؛ ومن ناحية أخرى يمكن لهذا العقد أن يضيف المشروعية على آثار وفوائد أكثر العقود والإيقاعات المعروفة، أو العقود المستحدثة التي لا تدرج ضمن أي واحد من العقود؛ ومن جهة ثالثة يمكن لهذا العقد - بالإضافة إلى مكانته الأصلية، التي هي عبارة عن موارد الصلح ورفع النزاع والاختلاف بين الطرفين - أن يلعب دوراً في المعاملات الابتدائية التي تخلو من أي نزاع أو خصومة سابقة. ودليلنا على عدم ضرورة سبق الخصومة المتحققّة والمحتملة هي أدلة العقود العامّة، من قبيل: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، و﴿تِجَارَةٌ عَنِ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾، و«المؤمنون عند شروطهم»؛ وكذلك بعض الأدلة الروائية الخاصة، التي أشرنا إلى أحادها في بحث أدلة مشروعية الصلح الابتدائي، ويمكن لها أن تكون أدلة واضحة لإضفاء المشروعية على الصلح الابتدائي. ومن هذه الناحية - وفي ضوء عقد الصلح الابتدائي - يمكن الالتزام حتى بما كان المتقدمون يعتقدونه من انحصارية العقود أيضاً، وليس من اللازم لإثبات مشروعية العقود المستحدثة أن نرفع اليد عن انحصارية العقود والمعاملات. ولذلك فإن هذه المكانة الخاصة التي تحققت لعقد الصلح جعلت بعض العلماء يصفونه بـ «أنفع العقود»<sup>(١٠٧)</sup>.

## الهوامش

- (١) انظر: ناصر كاتوزيان، حقوق مدني: مشاركتها وصلح (الحقوق المدنية: المشاركات والصلح): ٢٩٦، نشر: گنج دانش، طهران، ١٣٦٨هـ ش. (مصدر فارسي).
- (٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٨: ١٦.
- (٣) انظر: محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٥: ٢٥٨، دار الكتب الإسلامية، طه، طهران، ١٤٠٧هـ؛ محمد بن عليّ الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ٣٢، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلمية بقم، ط٢، قم، ١٤١٣هـ؛ محمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام ٦: ٢٠٦، دار الكتب الإسلامية، طه، طهران، ١٤٠٧هـ.
- (٤) انظر: محمد بن نعمان (الشيخ المفيد)، المقنعة: ٦٠٢، ٦٢٢، ٦٣٢، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، ١٤١٣هـ؛ السيد المرتضى علم الهدى، الانتصار في انفرادات الإمامية: ٤٧٢، مؤسسة النشر

الإجتاهد والتجديد - العددان ٥٩ - ٦٠، السنة الخامسة عشرة، صيف وخريف ٢٠٢١م - ١٤٤٣هـ - ١٦٧

- الإسلامي، قم، ١٤١٥هـ.
- (٥) انظر: أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه: ٤٥٣، مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام العامة، إصفهان، ١٤٠٣هـ؛ عبد العزيز بن سلّار الديلمي، المراسم العلوية والأحكام النبوية: ٢٠٠، منشورات الحرمين، قم، ١٤٠٤هـ؛ محمد بن الحسن الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية ٢: ٢٨٨، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ط٢، طهران، ١٣٨٧هـ.
- (٦) انظر: مسعود إمامي، صلح ابتدائي (الصلح الابتدائي)، مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام ٣٤: ٧٨، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي على مذهب أهل البيت عليهم السلام، قم. (مصدر فارسي).
- (٧) انظر: إسماعيل بن حمّاد الجوهري، الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية) ٥: ١٩٥١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٤١٠هـ؛ أبو الفضل جمال الدين محمد بن المكرّم ابن منظور الأفرقي المصري، لسان العرب ٢: ٤٢٨، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - دار صادر، ط٢، بيروت، ١٤١٤هـ.
- (٨) انظر: الجوهري، الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية) ١: ١٠٨؛ ابن منظور الأفرقي المصري، لسان العرب ١: ٣٠٢.
- (٩) العلامة الحسن بن يوسف بن المطهر الحليّ، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية ٣: ٧، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤٢٠هـ.
- (١٠) زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني)، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ٤: ٢٥٩، مؤسّسة المعارف الإسلامية، ١٤١٣هـ.
- (١١) السيد علي الطباطبائي، رياض المسائل ٩: ٣٥، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤١٨هـ.
- (١٢) السيد روح الله الموسوي الخميني، تحرير الوسيلة ١: ٥٦١، مؤسّسة دار العلم للمطبوعات، قم.
- (١٣) المصدر نفسه.
- (١٤) انظر: الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية ٢: ٢٨٨.
- (١٥) انظر: المصدر نفسه.
- (١٦) الخميني، تحرير الوسيلة ١: ٥١٦.
- (١٧) وعبارته في هذا الشأن كما يلي: «هل يفيد الصلح فائدة كلّ عقدٍ، عدا النكاح، أو يختصّ بالعقود الخمس التي تقدّمت إليها الإشارة، أو يختصّ بالبيع الأقرب عندي هو الأوّل، والظاهر أنه متّفق عليه بين القائلين بالمختار». السيد محمد بن علي الطباطبائي، مناهل الصلاة: ٣٤٢، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
- (١٨) السيد محمد الصدر، ما وراء الفقه ٥: ١١٢، دار الأضواء، بيروت - لبنان.
- (١٩) انظر: محمد باقر السبزواري، كفاية الأحكام ١: ٦٠٧، انتشارات مهدي، إصفهان.
- (٢٠) انظر: محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٦: ٢١١، دار إحياء التراث العربي، ط٧، بيروت.
- (٢١) انظر: السيد علي الطباطبائي، رياض المسائل ٩: ٣٥، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤١٨هـ.

- (٢٢) المصدر السابق ٩: ٣٦.
- (٢٣) انظر: محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول: ٢٠٧، مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، ١٤٠٩هـ.
- (٢٤) السيد جواد بن محمد حسين العاملي، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ٥: ٧١٠٥، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٩هـ.
- (٢٥) انظر: مسعود إمامي، صلح ابتدائي (الصلح الابتدائي)، مجلة فقه أهل البيت عليه السلام ٣٤: ١٢٢.
- (٢٦) اتفاق آراء العلماء.
- (٢٧) الكشف عن رأي المعصوم.
- (٢٨) إن هذا المطلب يمثّل إشارة إلى الأقسام التي تمّ بيانها في كتاب كفاية الأصول في معرض نقل الإجماع. انظر: محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول: ٢٨٩.
- (٢٩) انظر: الشيخ علي بن الحسين المحقق الكركي العاملي، جامع المقاصد في شرح القواعد ٥: ٤٠٨، مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ط٢، ١٤١٤هـ؛ السيد عبد الأعلى السبزواري، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام ١٨: ١١٦، مؤسّسة المنار، ط٤، قم، ١٤١٣هـ.
- (٣٠) انظر: محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول: ٤٣١.
- (٣١) ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلئ العزيزية ١: ٢٢٢ - ٤٥٧، دار سيد الشهداء للنشر، قم، ١٤٠٥هـ.
- (٣٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٨: ١٦.
- (٣٣) انظر: محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول: ٢١٧.
- (٣٤) انظر: الخميني، تحرير الوسيلة ١: ٢٩٤.
- (٣٥) وكذلك الأدلة العامّة الأخرى.
- (٣٦) مسعود إمامي، صلح ابتدائي (الصلح الابتدائي)، مجلة فقه أهل البيت عليه السلام ٣٤: ٤٩.
- (٣٧) انظر: يوسف آل عصفور البحراني، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ١: ٩٩، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٥هـ.
- (٣٨) انظر: العلامة الحلي، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ٦: ٢٧٨، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط٢، قم، ١٤١٣هـ؛ أحمد الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ٩: ٢٥٨، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٣هـ.
- (٣٩) انظر: محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول: ٢٤٧.
- (٤٠) السيد أبو القاسم الخوئي، مصباح الفقاهة ٢: ١١٥.
- (٤١) الفيض الكاشاني، الوافي ١٠: ٦٨؛ ١٢: ٨٠، مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، إصفهان، ١٤٠٦هـ.
- (٤٢) محمد بن الحسن الطوسي، الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ٣: ٢٣٢، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٩٠هـ.
- (٤٣) محمد بن الحسن الطوسي، الفهرست: ١٥٧، المكتبة الرضوية، النجف الأشرف.

- (٤٤) أبو الحسن النجاشي، رجال النجاشي: ٢٥٨ - ٢٥٩، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٧هـ.
- (٤٥) انظر: جواد القيومي، مقدّمه إي تحقيق بر فهرست شيخ طوسي (مقدّمه التحقيق على كتاب الفهرست للشيخ الطوسي): ٢٤.
- (٤٦) محمد بن الحسن الطوسي، الفهرست: ١٥٦.
- (٤٧) انظر: ابن منظور الأفرقي المصري، لسان العرب ٧: ٨٢.
- (٤٨) انظر: الشيخ مرتضى الأنصاري، المكاسب ٣: ٥٦، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٥هـ.
- (٤٩) انظر: المصدر السابق ٦: ١١.
- (٥٠) انظر: الشهيد الثاني، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ٤: ٢٥٩، ١٤١٣هـ.
- (٥١) انظر: أحمد الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ٩: ٣٢٢، ١٤٠٣هـ.
- (٥٢) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٥: ٢٥٩، ١٤٠٧هـ؛ محمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام ٦: ٢٠٨، ١٤٠٧هـ.
- (٥٣) محمد بن علي الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ٣١، ١٤١٣هـ.
- (٥٤) انظر: مسلم الداوري، أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق ١: ٤١٤، مؤسسة مجتبي، ط٢، ١٤٢٦هـ.
- (٥٥) انظر: الخميني، كتاب البيع ٢: ٦٢٩، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٤٢١هـ.
- (٥٦) انظر: محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول: ٢٨.
- (٥٧) السيد أحمد الخوانساري، جامع المدارك في شرح المختصر النافع ٣: ٣٩٢، مكتبة الصدوق، ط٢، طهران، ١٤٠٦هـ.
- (٥٨) محمد بن علي الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ٣٣، ١٤١٣هـ؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٨: ٤٤٥.
- (٥٩) أبو الحسن النجاشي، رجال النجاشي: ٢٩٨، ١٤٠٧هـ.
- (٦٠) انظر: أحمد الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ٩: ٣٣٠، ١٤٠٣هـ.
- (٦١) انظر: مسعود إمامي، صلح ابتدائي (الصلح الابتدائي)، مجلة فقه أهل البيت (ع) ٣٤: ٤٩.
- (٦٢) انظر: السيد أحمد الخوانساري، جامع المدارك في شرح المختصر النافع ٣: ٣٩٢، ١٤٠٦هـ.
- (٦٣) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٥: ٢٢٤، دار الكتب الإسلامية، ط٤، طهران، ١٤٠٧هـ؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٣٥٠، ١٤١٤هـ.
- (٦٤) أبو الحسن النجاشي، رجال النجاشي: ١٦، ١٤٠٧هـ.
- (٦٥) انظر: مسلم الداوري، إيضاح الدلائل في شرح الوسائل ١: ٥٠، دار الهدى، ١٤٢٧هـ.
- (٦٦) زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني)، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٤: ٣٣١، تحقيق: السيد محمد كلانتر، ١٣٨٦هـ ش.
- (٦٧) انظر: محمد بن مكي العاملي (الشهيد الأول)، الدروس الشرعية في فقه الإمامية ٣: ١٩٧، مؤسسة النشر الإسلامي، ط٢، قم، ١٤١٧هـ.
- (٦٨) انظر: مسعود إمامي، صلح ابتدائي (الصلح الابتدائي)، مجلة فقه أهل البيت (ع) ٣٤: ١٣٤.

- (٦٩) محمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام ٦: ٢٠٦، ١٤٠٧هـ؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٨: ٤٤٦.
- (٧٠) في الأصل [به]. (المعرب).
- (٧١) ما بين المعوقتين ليس في الأصل. (المعرب).
- (٧٢) ما بين المعوقتين ليس في الأصل. (المعرب).
- (٧٣) محمد بن الحسن الطوسي، الفهرست: ٥٨، رقم ٢٢٠؛ محمد بن الحسن الطوسي، مشيخة التهذيب ١٠: ٦٦.
- (٧٤) انظر: مسعود إمامي، صلح ابتدائي (الصلح الابتدائي)، مجلة فقه أهل البيت ٣٤: ١٣٤.
- (٧٥) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٥: ٣٥٩، ١٤٠٧هـ؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٨: ٤٤٦، ١٤١٤هـ.
- (٧٦) انظر: محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ١: ١٠، كتاب العقل والجهل.
- (٧٧) انظر: المصدر السابق ١: ٢٦١.
- (٧٨) العلامة الحلّي، خلاصة الأقوال: ٤٣٠، الفائدة الثالثة.
- (٧٩) انظر: أبو الحسن النجاشي، رجال النجاشي: ٣٥٣، ١٤٠٧هـ.
- (٨٠) انظر: المصدر السابق: ٩٢.
- (٨١) انظر: المصدر السابق: ٢٦٠.
- (٨٢) انظر: المصدر السابق: ٢٦١.
- (٨٣) انظر: مسلم الداوري، أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق ١: ٣٢٣ - ٣٢٤، ١٤٢٦هـ.
- (٨٤) انظر: مسلم الداوري، إيضاح الدلائل في شرح الوسائل ١: ١٩٥٠، ١٤٢٧هـ.
- (٨٥) محمد بن الحسن الطوسي، الفهرست: ٢٦٦.
- (٨٦) انظر: أبو الحسن النجاشي، رجال النجاشي: ٣٥٩، ١٤٠٧هـ.
- (٨٧) انظر: أحمد الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ٩: ٣٣١، ١٤٠٣هـ.
- (٨٨) محمد بن علي الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ٢١، ١٤١٣هـ؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٨: ٤٤٩.
- (٨٩) أبو الحسن النجاشي، رجال النجاشي: ١١٥، ١٤٠٧هـ.
- (٩٠) انظر: المصدر نفسه.
- (٩١) انظر: المصدر السابق: ٢٣١.
- (٩٢) محمد باقر البهبهاني، حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٤٣٨.
- (٩٣) انظر: مسعود إمامي، صلح ابتدائي (الصلح الابتدائي)، مجلة فقه أهل البيت ٣٤: ١٣٥.
- (٩٤) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٥: ٢٥٩.
- (٩٥) انظر: أحمد الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ٩: ٣٣٠، ١٤٠٣هـ؛ السيد أحمد الخوانساري، جامع المدارك في شرح المختصر النافع ٣: ٣٩٣، ١٤٠٦هـ.
- (٩٦) أبو الحسن النجاشي، رجال النجاشي: ٣٥٣، ١٤٠٧هـ.

- (٩٧) المصدر السابق: ٣٣٣.
- (٩٨) انظر: محمد بن الحسن الطوسي، الفهرست: ٢١٦.
- (٩٩) انظر: مسلم الداوري، إيضاح الدلائل في شرح الوسائل ١: ٨٣، ١٤٢٧هـ.
- (١٠٠) انظر: الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، الفهرست: ١٧٣.
- (١٠١) أبو الحسن النجاشي، رجال النجاشي: ٢٨٣، ١٤٠٧هـ.
- (١٠٢) زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني)، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٤: ٣٣٧، تحقيق: السيد محمد كلانتر، ١٣٨٦هـ ش.
- (١٠٣) مسعود إمامي، صلح ابتدائي (الصلح الابتدائي)، مجلة فقه أهل البيت، العدد ٣٤.
- (١٠٤) انظر: المولى أحمد بن محمد النراقي، عوائد الأيام: ١٨، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٧هـ.
- (١٠٥) مسعود إمامي، صلح ابتدائي (الصلح الابتدائي)، مجلة فقه أهل البيت، العدد ٣٤.
- (١٠٦) المصدر نفسه.
- (١٠٧) السيد عبد الأعلى السبزواري، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام ١٨: ١١٦، ١٤١٣هـ.



# آية التبليغ وأسباب نزولها

## دراسة تحليلية مقارنة

د. الشيخ كامران أويسي (\*)

الشيخ عيسى محسني (\*\*)

### مقدمة

لقد منَّ الله تعالى على هذه الأمة بأن جعل فيهم نبياً يهديهم ويرشدهم إلى السعادة والصلاح، وقد قام هذا النبي العظيم ﷺ طيلة ٢٣ سنة بدعوة الناس إلى التوحيد والأخلاق الحسنة والتسامح والأخوة فيما بينهم، وتحمل الصعوبات الشاقة لتحقيق هذا الهدف إلى أن استطاع أن ينقذ الناس من ذلك المستنقع المهلك الذي كانوا فيه، ويزيح آثار الشرك والكفر فيما بينهم. ولا شك أن النبي ﷺ أدرك من أي شخص آخر أن حفظ هذه الجهود التي قام بها طيلة هذه السنوات يحتم عليه أن يخلف من يليق بمقام قيادة الأمة من بعده، وقد قام في أخريات حياته، في غدير خم، بعدما جاءه الخطاب الإلهي: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾، بهذه المهمة، فجعل من هو أعلم الناس وأعدلهم وأقضاهم و... خليفة وقائداً وزعيماً على الأمة، وقال: «من كنت مولاه فعلي مولاه»، وبذلك قد أكمل الله دينه للناس، وأتمَّ النعمة لهم.

وقد استدلل الشيعة على ذلك بأدلة متعددة، ومنها: الآية ٦٧ من سورة المائدة، المشهورة عندهم بآية التبليغ، إلا أن بعض علماء السنة خالفهم في ذلك، وذكروا

---

(\*) أستاذ مساعد في قسم علوم القرآن والحديث، وعضو الهيئة العلمية، في جامعة المعارف الإسلامية في قم. من إيران.

(\*\*) باحث في الحوزة العلمية، وحائز على الماجستير في علوم القرآن والحديث في جامعة المعارف الإسلامية في قم. من إيران.

معاني أخرى في تفسير الآية. وسوف نستعرض في هذه الدراسة أولاً: مستند الشيعة من الأدلة على نزول الآية في خلافة وإمامة عليؑ؛ وثانياً: أقوال العلماء السنة في الآية، وأدلتهم عليها؛ ومناقشة كل منها.

### ١- شأن النزول عند الإمامية، والأدلة عليه

يعتقد الإمامية أنّ الآية نزلت في عليؑ، في غدير خمّ، في السنة العاشرة، وذلك حينما أنهى النبي ﷺ والمسلمون مناسك حجّهم، وكان عددهم مائة ألف أو يزيدون، وفي أثناء طريقهم إلى المدينة عند غدير خمّ نزل جبرئيل على النبي ﷺ بهذه الآية، وقال له: يا محمد، إنّ الله يقرئك السلام، ويقول: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ في عليؑ، ﴿وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ (المائدة: ٦٧)<sup>(١)</sup>. وقد استدّلوا على قولهم بدليلين:

### أ- روايات كثيرة في مصادر المسلمين

الأحاديث التي استدلت بها الشيعة على مدّعاهم كثيرة ومتواترة، وقد رواها علماء العامّة والخاصّة، ومنها:

١- ما رواه أبو جعفر الكليني، بسنده الصحيح، عن زرارة، عن الإمام الباقرؑ قال: أمر الله عزّ وجلّ رسوله ﷺ بولاية عليؑ، وأنزل عليه: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُعِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾، وفرض ولاية أولي الأمر، فلم يدروا ما هي؟ فأمر الله محمداً ﷺ أن يفسّر لهم الولاية، كما فسّر لهم الصلاة والزكاة والصوم والحجّ، فلما أتاه ذلك من الله ضاق بذلك صدر رسول الله ﷺ، وتخوّف أن يرتدّوا عن دينهم، وأن يكذبوه، فضاقت صدره، وراجع ربه عزّ وجلّ، فأوحى الله عزّ وجلّ إليه: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾، فصدع بأمر الله تعالى ذكره، فقام بولاية عليؑ يوم غدير خمّ، فنادى: الصلاة جامعة، وأمر الناس أن يبلغ الشاهد الغائب. قال عمر بن أذنية: قالوا جميعاً، غير أبي الجارود: وقال أبو جعفرؑ: وكانت الفريضة تنزل بعد الفريضة الأخرى، وكانت الولاية آخر الفرائض، فأنزل الله عزّ

وجلّ: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾، قال أبو جعفر عليه السلام: يقول الله عز وجلّ: لا أنزل عليكم بعد هذه فريضة، قد أكملت لكم الفرائض<sup>(١)</sup>.

٢- وروى العياشي أيضاً، في تفسيره، بإسناده عن حنان بن سدير، عن أبيه، عن أبي جعفر عليه السلام قال: لما نزل جبرئيل عليه السلام على رسول الله صلى الله عليه وآله في حجة الوداع بإعلان أمر علي بن أبي طالب عليه السلام ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ إلى آخر الآية، قال: فمكث النبي صلى الله عليه وآله ثلاثاً حتى أتى الجحفة، فلم يأخذ بيده فرقاً من الناس، فلما نزل الجحفة يوم الغدير، في مكان يُقال له: مهيبة، فنادى: الصلاة جامعة، فاجتمع الناس، فقال النبي صلى الله عليه وآله: مَنْ أَوْلَى بِكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ؟ قال: فجهروا فقالوا: الله ورسوله، ثم قال لهم الثانية، فقالوا: الله ورسوله، ثم قال لهم الثالثة، فقالوا: الله ورسوله، فأخذ بيد علي عليه السلام فقال: مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ، اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ، وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ، وَانصُرْ مَنْ نَصَرَهُ، وَاخْذَلْ مَنْ خَذَلَهُ؛ فإنه مني وأنا منه، وهو مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي<sup>(٢)</sup>.

وغيرها من الروايات التي لا يسعُ المقام لذكرها<sup>(٣)</sup>.

وأمّا الروايات التي وردت عن طريق العامة فهي كثيرة نشير إلى بعضها:

١- روى ابن جرير الطبري، في كتاب الولاية، بإسناده عن زيد بن أرقم قال: لما نزل النبي صلى الله عليه وآله بغدير خمّ في رجوعه من حجة الوداع، وكان في وقت الضحى وحر شديد، أمر بالدوحات فقمّت، ونادى: الصلاة جامعة، فاجتمعنا، فخطب خطبةً بالغة، ثم قال: «إن الله تعالى أنزل إليّ: ﴿بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾، وقد أمرني جبرئيل عن ربي أن أقوم في هذا المشهد، وأعلم كلّ أبيض وأسود أن علي بن أبي طالب أخي ووصيي وخليفتي والإمام بعدي، فسألت جبرئيل أن يستعفي لي ربي؛ لعلمي بقلّة المتّقين، وكثرة المؤذنين لي، واللائمين لكثرة ملازمتي لعليّ، وشدة إقبالي عليه، حتّى سمّوني أدنأ، فقال تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أَدْنَىٰ قُلُوبِ أَدْنَىٰ خَيْرٍ لَكُمْ﴾، ولو شئت أن أسميهم وأدلّ عليهم لفعلت، ولكنتي بسترهم قد تكرّمت، فلم يرض الله إلا بتبليغي فيه، فاعلموا معاشر الناس ذلك؛ فإن الله قد نصبه لكم ولياً وإماماً، وفرض طاعته على كلّ أحدٍ، ماضٍ حكمه، جائزٌ قوله، ملعونٌ من خالفه، مرحومٌ من صدّقه، اسمعوا

وأطيعوا؛ فإن الله مولاكم، وعليّ إمامكم، ثمّ الإمامة في ولدي من صلبه إلى القيامة<sup>(٥)</sup>.

٢- وروى الحافظ ابن مردويه بإسناده عن ابن عباس قال: لما أمر الله رسوله ﷺ أن يقوم بعليّ، فيقول له ما قال، فقال: «يا ربّ إن قومي حديثو عهدٍ بجاهليّة»، ثمّ مضى بحجّه، فلمّا أقبل راجعاً نزل بغدير خمّ، أنزل الله عليه: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ... الآية﴾، فأخذ بعضد عليّ، ثمّ خرج إلى الناس، فقال: «أيّها الناس، ألسنّ أولى بكم من أنفسكم؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: اللهمّ من كنت مولاه فعليّ مولاه، اللهمّ وال من والاه، وعاد من عاداه، وأعز من أعانه، واخذل من خذله، وانصر من نصره، وأحب من أحبه، وأبغض من أبغضه<sup>(٦)</sup>.

وغيرها من الروايات المعتبرة المروية عن الصحابة والتابعين<sup>(٧)</sup>.

فهذه جملة من الأحاديث التي دلّت على أن قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ...﴾ نزل في إمامة وخلافة عليّ عليه السلام، وخصوصاً إذا لاحظنا فقرة «ألسنّ أولى بكم من أنفسكم؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: اللهمّ من كنت مولاه فعليّ مولاه، اللهمّ وال من والاه، وعاد من عاداه...»، فعندها يكون الأمر أوضح. وبه أيضاً يظهر عدم صحّة تلك الأخبار والأحاديث الضعيفة وأخبار الآحاد التي فسّرت الرسالة الإلهية - التي أمر الله تعالى نبيّه ﷺ بتبليغها - بأمر وقضايا بعيدة عن المعنى الذي تضمّنته الآية الكريمة، كالجهاد، وأهل الكتاب، والمشركين، وغيرها. وسيّضح ذلك في ذكر الإشكالات التي تردّ على أقوال الجمهور.

## ب - السياق القرآنيّ المحيط بالآية

إنّ أهمّ ما استند إليه علماء العامة في حمل الآية الكريمة وتفسيرها في أهل الكتاب هو وضعها في سياق الآيات التي تكلمت عن اليهود والنصارى، قال الرازي: «واعلم أن هذه الروايات وإن كثرت إلّا أن الأوّلى حملة على أنه تعالى آمنه من مكر اليهود والنصارى، وأمره بإظهار التبليغ من غير مبالاةٍ منه بهم؛ وذلك لأن ما قبل هذه الآية بكثيرٍ وما بعدها بكثيرٍ لما كان كلاماً مع اليهود والنصارى امتنع إلقاء هذه الآية الواحدة في البين على وجهٍ تكون أجنبيّةً عمّا قبلها وما بعدها<sup>(٨)</sup>.

ولكن يجب أن نعلم أن السياق يعتبر قرينة متى ما كان الكلام متسلسلاً ومتتالياً، لا متفرقاً، كما هو في ترتيب الآيات القرآنية، فقد رتب الرسول الأكرم ﷺ الآيات القرآنية على غير نزولها، كما سيوضح لك لاحقاً. وهكذا الآية ٦٧ من سورة المائدة؛ فإن زمن نزولها يختلف عن الآيات التي قبلها وبعدها، فقد نزلت في أخريات حياة النبي ﷺ؛ وأمّا الآيات السابقة على هذه الآية واللاحقة لها فقد نزلت في أول الهجرة، في الوقت الذي كانت تتوافد عليه اليهود، وتظهر له الحب والإيمان كذباً وزوراً، قال تعالى ﴿وَإِذَا جَاءُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكُفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا يَكْتُمُونَ﴾ ... ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمَنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾ (المائدة: ٦١ - ٦٦)، وهكذا آية: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ (المائدة: ٦٨).

بل إننا نعتقد أن سياق الآية يتفق تماماً مع ما ذهب إليه الإمامية من أنها نزلت في خلافة وولاية علي عليه السلام؛ وذلك إذا لاحظنا الآيات ٦٦ و٦٨ من السورة نفسها، فسنجد أن الله تعالى فرض على أهل الكتاب أن يقيموا أمرين: الأول: التوراة والإنجيل؛ الثاني: ما أنزل إليهم.

وبذلك يظهر أن قوله تعالى: «ما أنزل إليهم» غير الكتب السماوية «التوراة والإنجيل»؛ أولاً: لضرورة وجود الاختلاف بين المعطوف والمعطوف عليه إذا لم يكن المعطوف مبيناً ولا مخصصاً للمعطوف عليه.

وثانياً: لو كان «ما أنزل إليهم» هو كل ما جاء في هذه الكتب السماوية للزم من ذلك التكرار.

كما لا يمكن أيضاً أن يكون المقصود من «ما أنزل إليهم» بعض الأحكام الفقهية - كما قيل -، كالجهد والحج وغيرهما؛ لأن جميع قوانين وأحكام الديانة اليهودية والنصرانية وتشريعاتهم السماوية، بما فيها الجهد والحج، موجودة في كتبهم النازلة، فلو كان المقصود من «ما أنزل إليهم» هذه الأحكام الجزئية للزم التكرار منها.

وبناءً على ما تقدّم نستطيع؛ بدلالة السياق، أن ندّعي أن ما أرادَه اللهُ سبحانه من قوله: ﴿مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ في الآية ٦٧ من سورة المائدة أمراً غير القرآن الكريم، بل هو أمرٌ مهمٌّ آخر يعادل ويساوي القرآن الكريم، وأنه سبحانه أمر نبيّه أن يدعوا الناس إليه، وحدّره من التهاون في تبليغه.

وبذلك يظهر لك عدم صحّة ما قيل في تفسير قوله: ﴿مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ من أنّ المقصود بها هو بيان جميع الأحكام الدينية أو الجهاد أو الحجّ أو غيرها؛ لأنّ جميع هذه الأحكام تعتبر جزءاً من القرآن الكريم، وقد تبين؛ بدلالة السياق، أنّه لا بدّ أن يكون ﴿مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ موضوعاً خارجاً عن إطار القرآن، مساوٍ له في الشرف والمنزلة والعظمة.

ولكنّ ما هو الأمر الذي يعادل القرآن ويساويه في الشرف والمنزلة والعظمة؟ في الواقع إذا راجعنا الأحاديث الشريفة التي قالها رسول الله ﷺ في عترته وأهل بيته الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين، وأعني بالذات حديث الثقلين - المشهور، بل المتواتر عند الشيعة والسنة -، لوجدنا جواب هذا السؤال، حيث نرى أنّه ﷺ جعل أهل بيته صلوات الله عليهم عدلاً للقرآن، فقال فيهم: «إني أوشك أن أدعى فأجيب، وإني تاركٌ فيكم الثقلين: كتاب الله حبلٌ ممدود من السماء إلى الأرض؛ وعترتي أهل بيتي، وإن اللطيف الخبير أخبرني أنهما لم يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض، فانظروا بما تخلفوني فيهما»<sup>(٩)</sup>، فجعل ﷺ الهداية رهناً التمسك والإيمان بهما معاً، وقال: إنهما لن يفترقا حتّى يردا عليه الحوض. ولو دققنا أيضاً على إصراره ﷺ وتأكيد المبالغ على أنّ الهداية لا تتحقّق إلاّ بالتمسك بالأمرين معاً يتّضح لنا أنّ ما أرادَه اللهُ تعالى من قوله ﴿مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ هو تبليغ أمر الخلافة والوصاية بعد النبي ﷺ، وأنّ الأخذ بالقرآن دون العترة لا يجدي الإنسان نفعاً.

فكما أنّ الأكل من نعم الله تعالى وخيراته في قوله: ﴿لَأَكُلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ﴾ مشروطٌ بإقامة أمرين: الأوّل: كتابي التوراة والإنجيل؛ والثاني: وما أنزل إليهم من ربّهم، ولا يكفي إقامة التوراة والإنجيل وحدها في هداية اليهود والنصارى، ولا إنزال الرحمة عليهم، بل ربّما يؤدّي ذلك إلى كفرهم وطغيانهم، وقد أشارت الآيات القرآنية إلى أن أكثر هؤلاء الذين انتهى بهم الأمر إلى الكفر والطغيان

هم الذين كانوا يؤمنون بالتوراة والإنجيل ويعملون بها، دون ﴿مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾، قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُتِمُّوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ (المائدة: ٦٨).

وهكذا الحديث بالنسبة إلى قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (المائدة: ٦٧)، فإن عدم قبول ما أنزل على الرسول ﷺ، وهو التمسك بالعترة الطاهرة - كما في حديث الثقلين - وعلى رأسهم علي ﷺ، يؤدي بالإنسان إلى الضلالة والكفر، حتى لو آمن بالقرآن الكريم بحسب الظاهر، وقد أشير في ذيل الآية الكريمة إلى ذلك في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾، ومعنى الكفر هنا هو إنكار وعدم قبول ما أنزل إلى الرسول ﷺ، وهو ولاية العترة الطاهرة وفي مقدمتهم علي ﷺ، ولا يُراد به الكفر المطلق، الذي يعنى به عدم الإيمان بالله ورسوله وملائكته و...<sup>(١٠)</sup>.

### إشكالات وإيرادات على قول الإمامية

لقد أورد بعض علماء العامة إشكالات على تفسير الإمامية للآية، نذكر بعضها:

#### ١- تكذيب ابن تيمية للروايات التفسيرية

لقد اتهم ابن تيمية الحرّاني الشيعة بالفرية والكذب في ما ادّعوه من نزول الآية في علي ﷺ، وقال بعد نقله كلام العلامة الحلبي ما نصّه: «وقوله: اتفقوا على نزولها في عليّ أعظم كذباً ممّا قاله في تلك الآية، فلم يقل لا هذا ولا ذلك أحد من العلماء الذين يدرون ما يقولون. وأمّا ما يرويه أبو نعيم في الحلية أو في فضائل الخلفاء والنقاش والتعليق والواحد ونحوهم في التفسير فقد اتفق أهل المعرفة على أنّ في ما يروونه كثيراً من الكذب الموضوع. واتفقوا على أنّ هذا الحديث المذكور الذي رواه الثعلبي في تفسيره هو من الموضوع.... ولكن المقصود هنا أنّنا نذكر قاعدة فنقول: المنقولات

فيها كثير من الصدق وكثير من الكذب، والمرجع في التمييز بين هذا وهذا إلى أهل علم الحديث...؛ فلكل علم رجال يعرفون به، والعلماء بالحديث أجل هؤلاء قدراً، وأعظمهم صدقاً، وأعلاهم منزلة، وأكثر ديناً، وهم من أعظم الناس صدقاً وأمانةً وعلماً وخبرةً في ما يذكرونه من الجرح والتعديل.... فالأصل في النقل أن يُرجع فيه إلى أئمة النقل وعلماؤه... ومجرد عزوه إلى رواية الثعلبي ونحوه ليس دليلاً على صحته باتفاق أهل العلم بالنقل؛ لهذا لم يروه أحد من علماء الحديث في شيء من كتبهم»<sup>(١١)</sup>.

**وفي الجواب عن ذلك نقول:** نعم، ربما لا يمكن لنا إثبات ما صرح به العلامة الحلبي من وجود اتفاق بين الفرق الإسلامية على نزول الآية في عليؑ؛ لوجود روايات أيضاً تصرح أن الآية نزلت في غير عليؑ، ولكن يجب أن نعلم أن ما يدعيه ابن تيمية من أن هذه الأحاديث كلها موضوعة، وأن الكثير مما نقله أبو نعيم والثعلبي والنقاش والواحدى في كتبهم موضوع لا يعتمد عليه، ما هو إلا فرية على هؤلاء الأعلام؛ وذلك لوجوه:

**الأول:** لم تكن الروايات التي وردت في نزول الآية في عليؑ منحصرة بما نقله أبو نعيم أو الثعلبي، بل تضافرت طرق وأسانيد تلك الروايات من كتب العامة<sup>(١٢)</sup>، وقد أشرنا إلى بعضها في ما تقدم.

**الثاني:** هب أن الكثير من الروايات التي وردت في نزول الآية في عليؑ قد نقلها أبو نعيم والثعلبي والواحدى، ولكن كيف يدعي ابن تيمية أنها ضعيفة وموضوعة والحال أنه قد ثبت صحة أسانيدها على ضوء كلمات علماء الرجال والحديث<sup>(١٣)</sup>.

**الثالث:** لم يعتمد العلامة على روايات العامة - أبو نعيم والثعلبي - فحسب، بل هناك روايات صحيحة ومتواترة وردت من طرق الشيعة تصرح أن الآية نزلت في عليؑ، فما تصوّره ابن تيمية الحراني من أن تضعيف روايات أبي نعيم والثعلبي والواحدى يسقط أدلة الشيعة هو تصوّر خاطئ، وإنما اعتمد العلامة على تلك الروايات لإلزام الخصم وإقناعهم، لا غير.

## ٢- نقاش الألوسي في الصدور والدلالة

لقد شنّ الألوسي أيضاً هجماً شرساً على الشيعة وما ذهبوا إليه من نزول الآية



• آية التبليغ وأسباب نزولها، دراسة تحليلية مقارنة

في عليّ عليه السلام، وأنكر صحة الأحاديث المروية في ذلك، وفي طليعتها حديث الغدير، وبذل جهداً مضاعفاً لصرف الحديث عن المعنى الذي أريد منه؛ فقد جاء في كلامه: «زعمت الشيعة أن المراد بـ ﴿مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ خلافة عليّ عليه السلام كرمّ الله تعالى وجهه... وخبر الغدير عمدة أدلتهم على خلافة الأمير كرمّ الله تعالى وجهه... وأنت تعلم أن أخبار الغدير التي فيها الأمر بالاستخلاف غير صحيحة عند أهل السنّة، ولا مسلمة لديهم أصلاً<sup>(١٤)</sup>.

ولا يخفى أنّ أول الغلط في هذا الاستدلال جعلهم المولى بمعنى الأوّل، وقد أنكر ذلك أهل العربية قاطبة، بل قالوا: لم يجرى مفعول بمعنى أفعال أصلاً<sup>(١٥)</sup>. وذكر عليه السلام (في قوله: مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ) المحبّة والعداوة، فقد نبّه على أن المقصود إيجاب محبّته كرمّ الله تعالى وجهه، والتحذير من عداوته وبغضه، لا التصرف وعدمه<sup>(١٦)</sup>.

والظاهر حينئذٍ اجتماع الولايتين في زمانٍ واحد، ولا يتصور الاجتماع على تقدير أن يكون المراد أولوية التصرف، بخلاف ما إذا كان المراد المحبّة<sup>(١٧)</sup>. ويجب قبل كلّ شيء أن نعلم أنّ الآلوسي لم يأت بهذه الشبهات من عنده، وإنّما أخذها من أسلافه، فهو ليس إلاّ رجلٌ مقلدٌ لمن تقدّم عليه. وعلى أيّ حال فقد أشار في كلامه هذا إلى جملة من الشبهات والإشكالات، نذكرها على التوالي:

**الأول:** إنّ أخبار الغدير غير صحيحة عند أهل السنّة، ولم تكن مسلمةً عندهم.  
**الثاني:** إنّ الولي في حديث النبي صلى الله عليه وآله ليس معناه الأوّل بالتصرف، وقد أنكر أهل العربية قاطبةً أن يكون المولى بمعنى الأوّل بالتصرف، بل قالوا: لم يجرى مفعول بمعنى أفعال أصلاً.

**الثالث:** وإذا لم يكن المولى بمعنى الأوّل بالتصرف فيجب أن يكون بمعنى المحبّة، وهو كذلك، وقد استند إلى بعض القرائن لدعم هذا المعنى للمولى.  
**الرابع:** يلزم كون المولى بمعنى الأوّل بالتصرف اجتماع الولايتين - ولاية النبي صلى الله عليه وآله وولاية عليّ عليه السلام - في زمانٍ واحد، ومن المعلوم أنّه لا تجتمع ولايتان في زمنٍ واحد.

**وفي الجواب عن الإشكال الأول نقول:** إن طرق وأسانيد حديث الغدير عند أهل السنة كثيرة ومعتبرة، وقد قال فيها الذهبي: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ مَتَوَاتِرٌ يَتَيَقَّنُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَهُ»<sup>(١٨)</sup>. وقد اعتنى بحديث الغدير كبار علماء السنة، حتى أفردوا فيه كتباً مستقلة، كابن جرير الطبري، فقد جمع في حديث الغدير مجلدين، أورد فيهما سائر طرقه وألفاظه. وهذا يدلنا على أن ما قاله الألويسي غير صحيح؛ فإنّ لحديث أهميّة بالغة عند أهل السنة.

**وأما جواب الإشكال الثاني:** لقد حاول الألويسي في هذه الشبهة أن يوهم القارئ أنّه لم يقل أحدٌ من اللغويين أنّ كلمة المولى جاءت بمعنى الأولى بالتصرف، والحال أنّه قد صرح عشرات اللغويين أنّ من جملة معاني المولى هو الأولى بالتصرف، وسنذكر في ما يلي كلمات بعض أعلام اللغويين والمفسرين من أهل السنة، الذين صرّحوا بذلك: قال الفخر الرازي، في تفسير قوله تعالى: «هِيَ مَوْلَاكُمْ وَيَسَّ الْمَصِيرُ»: قال الكلبي: يعني أولى بكم. وهو قول الزجاج والفرّاء وأبي عبيدة...»<sup>(١٩)</sup>.

وقال أبو حيّان الأندلسي، في تفسير قوله تعالى: «قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ»: قال الكلبي: أولى بنا من أنفسنا في الموت والحياة. وقيل: مالكنّا وسيّدنا، فلهذا يتصرّف كيف شاء»<sup>(٢٠)</sup>.

وقال الرازي أيضاً: إنّ أبا عبيدة قال في قوله تعالى: «مَأْوَاكُمْ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ»: معناه: هي أولى بكم<sup>(٢١)</sup>؛ وذكر هذا أيضاً: الأخفش والزجاج وعلي بن عيسى:

فغدتْ كلا الفرجين تحسب أنّه مولى المخافة خلفها وأمامها

قال الجوهرى - والجوهرى هو صاحب كتاب الصحاح، وقد وصف السيوطى كتابه الصحاح بقوله: «فهو (الصحاح) في كتب اللغة نظير صحيح البخارى في كتب الحديث»<sup>(٢٢)</sup>. في شرح هذا البيت (قول لبيد): يريد: إنّهُ أولى موضع أن يكون فيه الخوف»<sup>(٢٣)</sup>.

وقال البغوي، في تفسير الآية: «مَأْوَاكُمْ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ»: يعني صاحبكم وأولى بكم؛ لما أسلفتم من الذنوب»<sup>(٢٤)</sup>.

وقال الزمخشري، في تفسيرها: قيل: هي أُولَى بكم<sup>(٢٥)</sup>.  
وقال أيضاً، في أساس البلاغة، في مادة «ولي»: ومولاي: سيدي وعبدي، ومولى  
من الولاية: ناصر، وهو أُولَى به<sup>(٢٦)</sup>.  
وقال، في تفسير الآية: ﴿وَاللَّهُ مَوْلَاكُمْ﴾: أي متولّي أموركم، وقيل: أُولَى بكم  
من أنفسكم، ونصيحته أنفع لكم من نصائحكم لأنفسكم<sup>(٢٧)</sup>.  
وقال النيسابوري: قيل: المراد أنها تتولّى أموركم كما تولّيتم في الدنيا أعمال  
أهل النار. وقيل: أراد هي أُولَى بكم<sup>(٢٨)</sup>.  
وقال القاضي البيضاوي، في تفسير آية: ﴿هِيَ مَوْلَاكُمْ﴾: يعني هي أُولَى  
بكم<sup>(٢٩)</sup>.

هذه أقوال أئمة التفسير واللغة من العامة، وأمّا كبار المتكلمين من علمائهم  
فقد اعترفوا بمجيء المولى بمعنى الأُولَى بالتصرّف؛ فقد جاء في شرح المقاصد وفي شرح  
المواقف - وهما من أشهر كتبهم العقائدية - ما نصّه: «ولفظ (المولى) قد يُراد به:  
المعتق، والحليف، والجار، وابن العم، والناصر، والأُولَى بالتصرّف<sup>(٣٠)</sup>.  
وبهذا تعرف عدم صحّة قول الألوسي، وتدلّسه على القارئ، عندما يقول: قد  
أنكر أهل العربية قاطبةً أنّ يكون المولى بمعنى الأُولَى بالتصرّف، بل قالوا: لم يجيء  
مفعل بمعنى أفعال أصلاً؛ فقد لاحظنا أنّ الكثير من علماء اللغة والتفسير والكلام قد  
صرّحوا بمجيء المولى بمعنى الأُولَى بالتصرّف.

**جواب الإشكال الثالث:** لقد ادّعى الألوسي أنّ ما أراد النبي الأكرم ﷺ من  
قوله: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ» هو المحبة - بعد أن أبطل بزعمه الخاطيء أنّ  
يكون معنى المولى هو الأُولَى بالتصرّف..، وقال: إنّ معنى قوله: «أَلَسْتُ أُولَى بكم من  
أنفسكم» يعني «أَلَسْتُ أَحَبُّ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ».

**ولكن يُلاحظ عليه:**

**أولاً:** قد جاء في بعض الروايات أنّ النبي ﷺ ضمّ في دعائه كلمة «أَحَبُّ مِنْ  
أَحَبِّهِ» إلى «وَالِ مَنْ وَالَاهُ»؛ فقد روى أبو العباس ابن عقدة عن الحسن بن عليّ بن عفان  
العامري، عن عبيدالله بن موسى، عن فطر، عن أبي إسحاق، عن عمرو بن ذي مرّ  
وسعيد بن وهب، وعن زيد بن يثيع، قالوا: «سمعنا علياً يقول في الرحبة: فذكر نحوه،

فقام ثلاثة عشر رجلاً فشهدوا أنّ رسول الله ﷺ قال: مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ، اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ، وَأَحِبَّ مَنْ أَحَبَّهُ، وَأَبْغُضْ مَنْ أَبْغَضَهُ، وَانصُرْ مَنْ نصره، وَاخْذَلْ مَنْ خَذَلَهُ<sup>(٣١)</sup>. وهو قرينةٌ على أنّ المولى في الحديث ليس بمعنى المحبة، وإلا لكان عطف الشيء على نفسه.

**ثانياً:** إنّه قد ورد في بعض ألفاظ الحديث كلمة: «بعدي»، مع تهنئة عمر بن الخطاب. قال ابن كثير: «قال عبد الرزاق: أنبأنا معمر، عن عليّ بن زيد بن جدعان، عن عدي بن ثابت، عن البراء بن عازب قال: نزلنا مع رسول الله ﷺ عند غدِير خَمٍّ، فبعث منادياً ينادي، فلما اجتمعنا قال: أَلَسْتُ أَوْلَىٰ بِكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ؟! قلنا: بلى يا رسول الله! قال: أَلَسْتُ؟ أَلَسْتُ؟ قلنا: بلى يا رسول الله! قال: مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَإِنَّ عَلِيًّا بعدي مَوْلَاهُ، اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ، وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ، فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: هَنِيئًا لَكَ يَا ابْنَ أَبِي طَالِبٍ، أَصْبَحْتَ الْيَوْمَ وَلِيًّا كُلِّ مُؤْمِنٍ<sup>(٣٢)</sup>».

فلو كان النبي ﷺ يريد «المحبة» لما كان وجهٌ لتقييد كلامه بقوله: «بعدي»، ولما صحَّ لعمر أن يقول: «أصبحت اليوم...».

**ثالثاً:** من الأدلة التي دلّت على أنّ المقصود من المولى في حديث الغدير هو الأولى بالتصرف مناشدة الإمام ﷺ صحابة النبي ﷺ في ذلك، وقد روى هذه المناشدة مجموعة من الرواة، ونقلتها كتب السير والحديث. ومن تلك المناشيدات ما نقله ابن الأثير عن أبي زينب بن عوف الأنصاري: روى الأصمغيني بن نباتة قال: «نشد على الناس مَنْ سمع رسول الله ﷺ يقول يوم غدِير خَمٍّ ما قال إلا قام، فقام بضعة عشر، فيهم: أبو أيوب الأنصاري وأبو زينب، فقالوا: نشهد أنّا سمعنا رسول الله ﷺ وأخذ بيدك يوم غدِير خَمٍّ، فرفعها، فقال: أَلَسْتُمْ تَشْهَدُونَ أَنِّي قَدْ بَلَّغْتُ وَنَصَحْتُ؟ قال: أَلَا إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَلِيٌّ، وَأَنَا وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ، فَمَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ، اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ، وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ، وَأَحِبَّ مَنْ أَحَبَّهُ، وَأَعِنِّ مَنْ أَعَانَهُ، وَأَبْغُضْ مَنْ أَبْغَضَهُ<sup>(٣٣)</sup>»، فقال عليٌّ لأنس بن مالك والبراء بن عازب: ما منعكما أن تقوموا فتشهدا؛ فقد سمعتهما كما سمع القوم؟ فقال: اللهم إن كانا كتماها معاندةً فابْتَلِيْهُمَا، فأما البراء فعمي، فكان يسأل عن منزله، فيقول: كيف يرشد مَنْ أدركته الدعوة؟ وأما أنس فقد برصت قدماه، وقيل: لما استشهد عليٌّ ﷺ قول النبي ﷺ: مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ اعتذر بالنسيان

• آية التبليغ وأسباب نزولها، دراسة تحليلية مقارنة

فقال: اللهم إن كان كاذباً فاضريه ببياضٍ لا تواريه العمامة، فبرص وجهه، فسدل بعد ذلك برقعاً على وجهه<sup>(٣٤)</sup>.

فلو كان المولى الذي سمعه هؤلاء من النبي ﷺ بمعنى المحب لما امتنع أنس والبراء وغيرهما أن يصرّحوا ويشهدوا بذلك، ولقاموا وقالوا: نعم، إن رسول الله ﷺ أمرنا بمحبتك، وأن لا نبغضك، وإنما فهموا من كلمة المولى معنى الولاية والقيادة، ولما كانت قيادة وإمامة الإمام تعارض مصالحهم أبوا أن يشهدوا له بذلك.

رابعاً: أن تذكير الناس بمحبة علي عليه السلام لا يحتاج إلى تلك المقدمات الكثيرة، من إلقاء خطبة في تلك الصحراء القاحلة، وتحت تلك الحرارة المحرقة، ولا يحتاج إلى إيقاف تلك الجموع الغفيرة التي أتعبها طول الطريق، وفيهم الشيخ والشيخة والطفل، ولا إلى أخذ تلك الاعترافات والمواثيق المؤكدة.

كما أن مجرد المحبة ليس لها تلك الأهمية، بحيث تتخذ الآية ذلك الأسلوب الشديد في مخاطبة الرسول ﷺ، وتقول له: ﴿وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾؛ فإن المحبة بين المؤمنين تعتبر من أوليات التعاليم الإسلامية، وقد أكد عليها الدين الإسلامي منذ ظهوره في الجزيرة العربية.

مضافاً إلى أن النبي ﷺ كان قد أكد مراراً، وفي مواقف كثيرة، على محبة علي عليه السلام، ولم يكن الموضوع أمراً جديداً بالنسبة إلى الناس، كما أنها لم تكن من الأمور التي تثير قلق رسول الله ﷺ وتخوفه حتى يطمئنه الله تعالى بشأنه.

ولا نريد أن نستقصي الأدلة على تعين المعنى الذي أراده النبي ﷺ في قوله: «من كنت مولاه فهذا علي مولاه»، وأن معنى المولى هو الأولي بالتصرف؛ فقد ذكروا في محله أدلة كثيرة على ذلك، ويكفي ما ذكرناه في المقام.

**جواب الإشكال الرابع:** أمّا قوله: إذا أخذنا المولى بمعنى الأولي بالتصرف يلزم منه أن تجتمع ولايتان: ولاية للنبي ﷺ؛ وولاية لعلي عليه السلام، في زمان واحد، فهو إيهام للقارئ؛ إذ ليس في اجتماع الولايتين أي محذور، وقد اجتمعت ولاية ونبوة موسى وأخيه هارون في زمن واحد، قال تعالى: ﴿وَأذْكَرُ فِي الْكِتَابِ مَوْسَىٰ إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا ♦ وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا ♦ وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا﴾ (مريم: ٥١ - ٥٣)، فنرى أن نبوة وولاية الأخوين قد اجتمعت

في زمن واحد، ولم يكن أي مانع من ذلك. نعم المحذور في اجتماع التصرفين إذا كان أحدهما على خلاف الثاني، ولم تكن ولاية الإمام عليّ عليه السلام كذلك، بل حتى لو قلنا: إنه عليه السلام كان له حق التصرف في زمن النبي صلى الله عليه وآله فهو لم يخالف النبي صلى الله عليه وآله قيد أنملة. ثم يجب أن نعلم أن هذه الواقعة قد حصلت في أواخر عمر النبي صلى الله عليه وآله، كما نبه على ذلك بقوله: «وإني أوشك أن أدعى فأجيب»، ولم يقصد إعلان وليين أو حاكمين على الناس، بل كان في صدد تعيين الخليفة؛ ليكمل مسيرته من بعده<sup>(٣٥)</sup>. وهكذا تندفع الإشكالات والشبهات الثلاثة، التي أوردها الألوسي وغيره ممن سبقه من العلماء، والتي ردّ عليها علماءنا في مختلف الأدوار.

### ٣- شبهة لزوم التكفير

رُبما يُقال: إن الآية لو كانت تشير إلى خلافة وولاية عليّ عليه السلام، وتنصيبه إماماً للناس، فما معنى الفقرة الأخيرة التي تهدد المتخلفين عن ذلك بالكفر والضلالة؟ وهل يلزم من عدم قبول إمامة عليّ عليه السلام الكفر بالله تعالى؟ وهل يقول الشيعة بكفر جميع أهل السنة؛ لعدم قبولهم إمامة عليّ عليه السلام؟

وللجواب عن هذه الشبهة نقول: جاء الكفر في اللغة وفي الآيات القرآنية بمعنى الإنكار والمخالفة والردّ وعدم الاعتناء، وله مراتب من حيث المردود؛ فتارة يكون إنكاراً ورداً لله تعالى وللرسول صلى الله عليه وآله ولليوم الآخر، كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾. وقد يكون إنكاراً ومخالفة لبعض أحكام الله تعالى، كما قال تعالى ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكُتُبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾<sup>(٣٦)</sup>.

وقد يكون الكفر بمعنى إنكار الخلافة والإمامة التي قام بتبليغها النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في غدير خم<sup>(٣٧)</sup>، ولا يلزم من إنكارها إنكار المبدأ والرسالة والمعاد. نعم، إذا كان المخالف والمنكر على يقين من أن ما يقوله الإمامية هو الصادر من رسول الله صلى الله عليه وآله، وأراد بمخالفته لأمر الإمامة والولاية الردّ على الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله، فلا شك أن مثل هذا يحكم عليه بالكفر والإلحاد. ولكن الكثير من أهل السنة لم يثبت لديهم ما ثبت للإمامية، وأن هذه الأحاديث صادرة من رسول الله صلى الله عليه وآله قطعاً،

• آية التبليغ وأسباب نزولها، دراسة تحليلية مقارنة

وعلى هذا الأساس فلا يحكم الشيعة بكفر أهل السنة، وأنهم منكرون للمبدأ والمعاد.

## ٢- أقوال أهل السنة في شؤون نزولها

اختلفت كلمة العامة في تفسير الآية وبيان المعنى المقصود منها؛ فذهب جمهورهم إلى أنّ الآية لم تهدف موضوعاً محدداً ومعيناً، بل أمرت النبي ﷺ أن يقوم بتبليغ كلّ ما أنزل إليه من ربه ولا يخشى أيّ أحدٍ في ذلك؛ فإنّ الله تعالى عاصمه وحافظه<sup>(٣٨)</sup>.

ويرى بعض آخر منهم أنّ الآية تهدف موضوعاً محدداً ومعيناً، ولكنّ اختلفوا في ذلك المعنى المحدد، وما أراده الله تعالى بقوله: ﴿مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ﴾، وسنذكر هاهنا الأقوال المتعددة التي ذكروها، مع مناقشة كلّ منها.

### أ- تبليغ كلّ الرسالة الإلهية

ذهب جمهور علماء العامة إلى أنّ ما أمر النبي ﷺ بتبليغه هو جميع ما أنزل الله عليه، وقد قام ﷺ بهذا الواجب بأحسن ما يمكن، فبلغ الرسالة، وأدى الأمانة، ونصح الأمة، ثمّ استشهدوا على ذلك بما ورد عن عائشة حيث قالت: مَنْ حَدَّثَكَ أَنْ مُحَمَّدًا كَتَمَ شَيْئًا مِمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْهِ فَقَدْ كَذَبَ، وهو يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾<sup>(٣٩)</sup>.

### ردُّ ونقد

أولاً: لو كان المقصود من ﴿مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ﴾ مجموع الدين للزم أن يكون قوله تعالى: ﴿بَلِّغْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ لغواً وعبثاً؛ لأنّ الكلام حينئذٍ يكون كقول القائل: «يا أيها الرسول بلغ الدين فإن لم تبلغ الدين فما بَلَّغْتَ الدين»، وحاشا لله تعالى أن يتكلّم بمثل هذا الكلام اللغو، والخالي عن أيّ فائدة<sup>(٤٠)</sup>.

ثانياً: لو صحّ قول القائل: إنّ ما أراده الله تعالى من قوله: ﴿مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ﴾

مجموع الدين وأصله لكان الأنسب صدور ذلك في أول بعثة النبي ﷺ؛ ليكون النبي ﷺ على علمٍ من أنه لا يجوز له إخفاء أي شيء نزل عليه، مهما بلغت محاولة الكفار والمشركين لمنع من تبليغ الرسالة، وقد ثبت أن الآية نزلت في أواخر عمر النبي ﷺ، وذلك بما تقدّم من الأحاديث الكثيرة والمتواترة من أن تبليغ ﴿مَا أُنزِلَ﴾ قد تحقّق في حجة الوداع.

أضف إلى ذلك أن الكثير من الأحكام والقوانين في أول البعثة لم تشرع بعد، فلا يصح أن يخاطبه الله تعالى بقوله: إن لم تبلغ هذه الرسالة بأجمعها وبكل تفاصيلها، كيف، وهي لم يكتمل منها عشر معشارها؟!

**ثالثاً:** إن الله تعالى أمر نبيه ﷺ في أول البعثة، في الفترة المكية - قبل نزول آية التبليغ -، بإبلاغ كل ما يؤمر به وينزل عليه، قال تعالى: ﴿فَأَصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾ ﴿إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ﴾ (الحجر: ٩٤ - ٩٥)، والآيتان نزلتا في جماعة من المشركين الذين كانوا يمارسون نوعاً من الاستهزاء بالنبي ﷺ، فكان ﷺ كلما صدع بالدعوة والتبليغ أخذوا يستهزئون به، ويقلّدونه بأفعال سخيفة؛ حتى يتفرّق الناس من حوله. فجاءت الآيتان لتشدًا من عزمه ﷺ في تبليغ الرسالة؛ حتى لا تضعف إرادته أمام ما يواجهه من استهزاء وتهديد من تلك الجماعة المشركية، وقد أخبره سبحانه وتعالى أنه سيكفيه ويحميه من شرهم.

وعلى هذا الأساس، فإذا كان الأمر الإلهي قد صدر في أول البعثة بتبليغ كل ما ينزل عليه، وأن لا يخشى أحداً؛ لأنه وعده البارئ تعالى أن يحفظه ويحميه من المشركين، فلا معنى أن يأمره سبحانه وتعالى مرة ثانية بتبليغ جميع ما أنزل عليه، وأن لا يخشى أحداً من الناس، ويعدّه بالحفظ والحماية من شرّ الأشرار وكيد الكفار؛ لما يلزم من ذلك التكرار واللغو، وعليه فلا ينبغي حمل ﴿مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ على أصل الدين ومجموعه.

## ب - أهل الكتاب (اليهود والنصارى)

ذكر بعض علماء العامة وجهاً آخر لنزول آية التبليغ، فقالوا: إن الآية نزلت في اليهود والنصارى عندما كانوا يستهزئون بالدين الإسلامي، وكان النبي ﷺ يتخذ



#### • آية التبليغ وأسباب نزولها، دراسة تحليلية مقارنة

أسلوب الصمت تجاههم، فلما نزلت آية التبليغ كسر ذلك الصمت، وقام بتبليغ ما أنزله الله فيهم. وقد استدلل أصحاب هذا الرأي على ذلك بقريضة سياق الآيات النازلة قبل وبعد هذه الآية، فقد جاء فيها الحديث مفصلاً عن اليهود والأعمال المنكرة التي كانوا يمارسونها، واستشهدوا أيضاً برواية مقاتل بن سليمان، حيث روى أن النبي ﷺ دعا اليهود إلى الإسلام، فأكثر الدعاء، فجعلوا يستهزئون ويقولون: «أتريد يا محمد أن نتخذك حناناً، كما اتَّخذت النصارى عيسى بن مريم حناناً، فلما رأى النبي ﷺ ذلك سكت عنهم، فحرض الله تعالى نبيه ﷺ على الدعاء إلى دينه، لا يمنعه تكذيبهم إيَّاه واستهزاؤهم به عن الدعاء، فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ (يعنى من اليهود فلا تقتل) إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ»<sup>(٤١)</sup>.

#### تأمل واستبعاد

وفي الجواب نقول: لا يمكن قبول هذا القول؛ وذلك لعدة وجوه:

**الأول:** إنَّ سياق الآية يأبى أن تكون مرتبطة بما قبلها وما بعدها؛ وذلك لما جاء فيها من قوله: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾، فقد وعد الله نبيه ﷺ بالحفظ والعصمة من الأخطار والتهديدات الموجهة إليه، ومن قرأ التاريخ الإسلامي سيعلم أن اليهود لم يكن لهم آنذاك أيَّ شوكةٍ وقدرةٍ يهددون بها النبي الأكرم ﷺ، بل لم يكن لهم دوزٌ وأثرٌ كبير في المدينة، فقد اضطروا بعد فشلهم في معركة خيبر أن يهاجروا من المدينة ويتركوها، فلم يبقَ منهم فيها إلاَّ الأعداد القليلة، الذين كانوا يدفعون للمسلمين الجزية وهم أذلاء، ومع ذلك فكيف يُقال: إن النبي ﷺ كان يخشى اليهود؟! والحال أن الله تعالى وعده بالحفظ والحماية من مؤامراتهم<sup>(٤٢)</sup>.

**الثاني:** إن الآيات القرآنية لم تنزل على ترتيبها الفعلي الموجود في القرآن، بل كانت تنزل على النبي الأكرم ﷺ حسب المناسبات والظروف التي كانت تحيط بالنبي ﷺ والمسلمين، وكان النبي ﷺ يأمر بعض أصحابه بوضع الآيات النازلة في موضعها الخاص، ولهذا نجد بعض الآيات المكية دخلت في سور مدنية، وبالعكس. ويؤيد ذلك ما رواه أبو داود، في سننه، عن عثمان أنه قال: «كان النبي ﷺ تنزل عليه

الآيات، فيدعو بعض مَنْ كان يكتب له، ويقول له: «ضَع هذه الآية في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا»، وتنزل عليه الآية والآيتان فيقول مثل ذلك»<sup>(٤٣)</sup>. وعليه فكيف يستدلّ بسياق الآيات على نزول الآية في اليهود؟!

أضِفْ إلى ذلك أنّ من شروط الأخذ بقريضة السياق في كشف المعنى المراد هو عدم وجود دليلٍ وقريضةٍ على خلافه، فلو قام دليلٌ أو قريضةٌ على خلاف قريضة السياق فحينئذٍ نرفع اليد عن قريضة السياق. وهذا ما اتَّفَق عليه المسلمون كافّةً، فقالوا: إنّ الأدلة ترجّح على السياق، فإذا حصل تعارض بين السياق والدليل تركوا مدلول السياق واستسلموا لحكم الدليل<sup>(٤٤)</sup>. وفي ما يرتبط بآية التبليغ توجد أحاديث متواترة وقطعية على أنّ الآية نزلت في عليٍّ عليه السلام، وقد أشرنا في ما تقدّم إلى بعض تلك الأحاديث.

**الثالث:** إنّ الآية لا تحتوي تكليفاً شاقاً ينحرج اليهود من أدائه، ولا قولاً حاداً بحيث يمنع النبي صلى الله عليه وآله من تبليغه، ويؤمنه الله بالعصمة منهم، كيف، وقد تقدّم ما هو أشدّ وأشقّ من ذلك على اليهود؟! كقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا﴾ (المائدة: ٦٤)، وقوله سبحانه: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِيُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ (التوبة: ٣٠)، بل أكثر من ذلك فقد أمر الله نبيه صلى الله عليه وآله بتبليغ التوحيد ونفي الشرك وتسفيهه وتدمير آلهة الكفار والمشركين، وهو أشدّ بطشاً وأسفك للدماء من دعوة اليهود وتحذيرهم، ومع ذلك فلم يحش النبي صلى الله عليه وآله من تبليغ ما أمر به، ولم يهدده الله تعالى في أمر تبليغهم، ولم يعدّه بالحفظ والحماية. وبهذا يتضح أنّ الآية الكريمة لا تشارك الآيات السابقة عليها واللاحقة لها في السياق، بل هي آية مفردة ومستقلة، نزلت في غدير خمّ، ولكنّ وُضِعَتْ بين الآيات التي تحدّثت عن اليهود؛ حتّى لا تصل إليها يدُ التحريف والتغيير.

### ج - بيان حكم الرّجْم والقصاص

ذكر بعض مفسّري العامة<sup>(٤٥)</sup> أنّ الآية نزلت في بيان حكم الرجم والقصاص. فقد جاء وفدٌ من اليهود إلى النبي الأكرم يسألونه عن حكم الزنى بالمحصنة،

#### • آية التبليغ وأسباب نزولها، دراسة تحليلية مقارنة

وكانت التوراة قد حكمت فيه بالرجم، إلا أنهم كانوا يبحثون عن طريق للهروب من هذا الحكم الإلهي، فلما سألوا النبي ﷺ عن ذلك حكم لهم بالرجم. فقد أخرج ابن مردويه، بهذا الصدد، عن البراء بن عازب قال: مرّ على رسول الله ﷺ يهودي محمّم قد جلد، فسألهم: ما شأن هذا؟ قالوا: زنى، فسأل رسول الله ﷺ اليهود: ما تجدون حدّ الزاني في كتابكم؟ قالوا: نجد حدّه التحميم والجلد، فسألهم: أيكم أعلم؟ فوركوا ذلك إلى رجلٍ منهم، قالوا: فلان، فأرسل إليه فسأله، قال: نجد التحميم والجلد، فناشده رسول الله ﷺ: ما تجدون حدّ الزاني في كتابكم؟ قال: نجد الرجم، ولكنّه كثير في عظامنا فامتنعوا منهم بقومهم، ووقع الرجم على ضعفائنا، فقلنا نضع شيئاً يصلح بينهم؛ حتى يستوتوا فيه، فجعلنا التحميم والجلد، فقال النبي ﷺ: اللهم إني أول من أحيأ أمرك إذ أماتوه، فأمر به فرجم، قال: ووقع اليهود بذلك الرجل الذي أخبر النبي ﷺ، وشتموه، وقالوا: لو كنّا نعلم أنك تقول هذا ما قلنا: إنك أعلمنا، قال: ثم جعلوا بعد ذلك يسألون النبي ﷺ: ما تجد في ما أنزل إليك حدّ الزاني؟ فأنزل الله ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّورَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ﴾<sup>(٤٦)</sup>.

كما تأمره ﷺ أيضاً ببيان حكم القصاص، الذي حاول اليهود الهروب منه أيضاً؛ فقد جاء في تفسير الطبري، في تفسير قوله: ﴿لَا يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ﴾، قال: رجلٌ من اليهود قتل رجلاً من أهل دينه، فقالوا لحلفائهم من المسلمين: سلوا محمداً ﷺ، فإن كان يقضي بالدية اختصمنا إليه، وإن كان يقضي بالقتل لم نأته.

فقالوا: إن الآية ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ نزلت لتأمر النبي الأكرم ﷺ بتبليغ هذين الحكيمين، وأن لا يخشى اليهود في ذلك، فإن الله قد عصمه من مكربهم وكيدهم<sup>(٤٧)</sup>.

#### تساؤل وتعليق

**الأول:** إن الآيات الكريمة المتقدمة (المائدة: ٤١ فما بعدها) قد تطرقت إلى موضوع الرجم، وقد بيّنه الرسول الأكرم ﷺ. كما جاء في الرواية المتقدمة - بشكل مفصل، من دون أن يطرأ عليه خوف، أو يخشى أحداً من اليهود، وعندها لا داعي أن

يأمره الله تعالى بتبليغ هذا الحكم مرةً ثانية. وهكذا الأمر في القصاص فإنه يعتبر من التشريعات والأحكام الأولى التي نزلت على النبي ﷺ، وقد قام النبي في ذلك الوقت ببيان وشرح حكم القصاص، وتصحيح الآراء الباطلة التي كانت عند العرب حول هذا الحكم، وقد جاء ذكره في القرآن الكريم في الآيتين ١٧٨ و ١٧٩ من سورة البقرة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْ بِالْحَرْ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بِكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ♦ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾<sup>(٤٨)</sup>. وإذا كان النبي ﷺ قد بين حكم القصاص في أوائل الهجرة النبوية فلا داعي أن يأمره الله للمرة الثانية أن يقوم بتبليغه بين الناس.

**الثاني:** نحن نسأل أصحاب هذا الرأي: هل يعقل أن يكون لحكمٍ فرعيٍّ وفقهيٍّ، كحكم القصاص أو الرجم، تلك الأهمية البالغة عند الله تعالى، بحيث يجعل تبليغه للناس يعادل ويساوي تبليغ الرسالة بكاملها، وإن لم يبلغه كأمّا لم يبلغ شيئاً من الرسالة؟! وهل كان بيان حكم القصاص أو الرجم يشكل تهديداً لحياة النبي الأكرم ﷺ، حتى خاف النبي ﷺ أن يقوم بتبليغه في أوّل الأمر، فضمن الله تعالى له الحفاظ والعصمة، ومن ثمّ قام النبي ﷺ بتبليغ ما أمر به؟!

#### د - حكم الجهاد

فقد جاء في كلمات بعضهم: إنّ الآية نزلت لترغيب المنافقين إلى الجهاد، فقد كان المنافقون يكرهون الجهاد، ويمتنعون من المشاركة في غزوات النبي ﷺ، وهو لم يحثهم عليه، ولهذا نزلت الآية: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾، تأمر النبي ﷺ أن يحثّ المنافقين على الجهاد، ولا يتهاون في ذلك، ولا يخشى أحداً منهم<sup>(٤٩)</sup>.

#### مقارباتٌ مختلفة

أولاً: تقدّم أن آخر ما نزل على النبي ﷺ هو سورة المائدة، وأن آية التبليغ نزلت

في أواخر عمر النبي ﷺ<sup>(٥٠)</sup>؛ وأما الجهاد فقد دعا الله تعالى إليه منذ هاجر المسلمون إلى المدينة، واستقرت لهم الحكومة، وقد وعد المجاهدين منهم بالرحمة والمغفرة، فقال ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (البقرة: ٢١٨)، كما أنه تعالى هدّد المتخلفين المتقاعدين، الذين تمسكوا بأعداء واهية للإعراض عن الجهاد، بنار جهنم، فقال: ﴿فَرَحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ وَكَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ﴾ (التوبة: ٨١).

إذن هذه الآيات، وغيرها من آيات الجهاد<sup>(٥١)</sup>، لم تنزل في أواخر حياة النبي ﷺ، بل نزلت طيلة الفترة التي أقامها النبي ﷺ في المدينة، من يوم الهجرة إلى يوم فتح مكة، بل إلى ما بعد فتح مكة، عندما دخل في حرب مع الروم وبعض القبائل العربية في غزوات حنين و الطائف وتبوك، وقد قام النبي ﷺ على طيلة هذه السنوات الممتدة بتحريض المسلمين - بمن فيهم المنافقون المستترون بينهم - وترغيبهم في الجهاد، وبيان جميع أحكامه، حتى أصبحت أهميته واضحة لدى جميع المسلمين، وقد ذكر لنا التاريخ الاسلامي قصصاً كثيرة عن الشباب والشيوخ المتشوقين إلى الجهاد، الذين كانوا يطلبون الرخصة من النبي ﷺ للجهاد والتضحية في سبيل الله تعالى.

ولذلك لا يعقل أن يتطرق القرآن الكريم مرة أخرى، وبعد تلك الآيات الكثيرة والمتكررة التي نزلت في الحث على الجهاد، إلى موضوع الجهاد، ويعدده بالحفظ والعصمة من أي خطر محتمل يتوجّه إليه<sup>(٥٢)</sup>.

**ثانياً:** لا شك أن الجهاد والقتال مع الأعداء يُعدّ من الأحكام المهمة التي تضمن لنا العزة والكرامة، وتحفظ لنا الأرض والأوطان، وتستتر لنا الأعراض و... ولكن على رغم من ذلك كله يبقى حكماً فقهيّاً فرعياً، تتقدّمه الأصول والمبادئ والأسس الإسلامية، وعليه فهو لا يستحق أن يكون بمثابة جميع التعاليم والمفاهيم الدينية، بحيث لو لم يقم النبي ﷺ بتبليغه للناس لما كان له تبليغٌ أبداً، ولذهبت جهوده الجبارة طيلة ٢٣ سنة هباءً، ومن الواضح أن هذا القول لا يقبله أي عاقل منصف، فضلاً عن المسلم.

**ثالثاً:** إن الخطر والتهديد المتوقّع من تبليغ آيات التوحيد ونفي الشرك وعبادة

الأصنام أكثر بكثير مما هو متوقَّع من تبليغ آيات الجهاد، وقد قام النبيُّ الأكرم ﷺ في تلك الفترة، التي شاعت فيها عبادة الأصنام وتنزيه الآلهة الصناعية، بمواجهة المشركين وتسفيه آلهتهم؛ حتى أرادوا اغتياله، ولكنه لم يتوقَّف عن مهمته التي ألقاها الله تعالى عليه، ولم يدخله خوفٌ أو رعبٌ، ولم يعده الله سبحانه وتعالى بالعصمة، فلو كان ينبغي دخول الخشية والخوف في قلبه من أجل تبليغ أمرٍ من الدين لكان الأولى أن تدخله في تلك الفترة التي كان يعيشها في مكة بين الدُّ الناس وأشدَّهم خصومةً، وهو يواجههم بتسفيه آلهتهم، ويدعوهم إلى كلمة التوحيد. كما أن الله تعالى لم يضمن له في تلك الفترة العصمة والحماية. ومن هنا يتَّضح لنا أن ما أرادَه الله تعالى من «ما أنزل إليك» ليس الجهاد؛ إذ ليس فيه ما يستحقُّ أن يخشى من تبليغه، أو يعده الله بالحفظ والعصمة<sup>(٥٣)</sup>.

#### هـ - محاولة أعرابيِّ اغتيال النبي ﷺ

ذكر بعضهم أن الآية نزلت إثر حادثة كانت في غزوة بني أنمار، المعروفة بذات الرقاع، وأن شخصاً جاء إلى النبي ﷺ؛ بقصد اغتياله، وطلب منه أن يعطيه سيفه ليراه، فأعطاه النبي ﷺ إياه بكلِّ سهولة؛ فقد روى ابن أبي حاتم عن جابر بن عبد الله قال: لما غزا رسول الله ﷺ بني أنمار نزل ذات الرقاع بأعلى نخل، فبينما هو جالس على رأس بئرٍ قد دلى رجله، فقال غورث به الحرث: لأقتلنَّ محمداً، فقال له أصحابه: كيف تقتله؟ قال: أقول له: أعطني سيفك، فإذا أعطانيه قتلته به، فأتاه، فقال: يا محمد، أعطني سيفك أشمه، فأعطاه إياه، فرعدت يده، فقال رسول الله ﷺ: حال الله بينك وبين ما تريد، فأنزل الله ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾<sup>(٥٤)</sup>.

#### دراسةٌ وتحقيق

أولاً: يجب أن نعلم أن غزوة ذات الرقاع أو بني أنمار كانت في السنة الرابعة من الهجرة، وهو تاريخٌ يسبق نزول سورة المائدة بستِّ سنوات؛ لأنه تقدَّم أن سورة المائدة، وهذه الآية بالذات، هي من آخر ما نزل من القرآن على النبي ﷺ<sup>(٥٥)</sup>.

ثانياً: إن رواية ابن أبي حاتم - بالإضافة إلى تعارضها مع كثيرٍ من روايات

#### • آية التبليغ وأسباب نزولها، دراسة تحليلية مقارنة

العامة، ومع ما نقله أبو هريرة في تفسير الآية - قد ضعّفها بعض العلماء، ومنهم: الترمذي، كما نقل عنه ابن كثير؛ فإنه قال، بعد نقل حديث ابن أبي حاتم: «وهذا حديثٌ غريب»<sup>(٥٦)</sup>.

**ثالثاً:** إنّ ما جاء في الرواية لا ينسجم مع محتوى آية التبليغ، فأى علاقة بين قصة ذلك الإعرابي مع ما أنزله الله تعالى على الرسول ﷺ؟! فقد ضمن الله تعالى لرسوله أن يعصمه من شرّ الناس، وأن لا يخشى أحداً في تبليغ ما أنزل إليه، وليس في قصة الأعرابي ما يوجب الخوف والخشية له، وما يستحقّ العصمة والحفظ من الله تعالى. وهل إبلاغ ما جرى بين النبي ﷺ وبين ذلك الأعرابي إلى الناس يساوي الرسالة، ويعادل كلّ ما تحمّله النبي ﷺ في مدة ٢٣ سنة؟!.

**رابعاً:** أنّ مؤامرة اغتيال النبي ﷺ على يد ذلك الأعرابي ليست أمراً جديداً حتى يعده الله تعالى بالحفظ والعصمة، فقد تأمر الكفار واليهود والمنافقون على مرّ التاريخ، منذ ولادته إلى وفاته، وقد ورد في قصة الراهب النصراني محاولة اليهود اغتيال النبي ﷺ، وما قام به المنافقون في العقبة في طريق عودته من تبوك، وقد فشلوا في تلك المحاولة أيضاً، أو ما اعترف به زعماء قريش من محاولة اغتياله ﷺ في حنين، وأيضاً ما قامت به قريش في ليلة الهجرة، المعروفة بليلة المبيت، التي نام فيها عليٌّ ﷺ في فراشه، وغيرها من الأحداث الخطيرة التي مرّت على النبي ﷺ، فلو كان المقصود من قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ حفظه وإنقاذه من ذلك الأعرابي لكان الأوّل أن يخبر عن حفظه وحمايته في تلك الوقائع المهلّكة التي مرّت عليه ﷺ.

#### و - حراسة الله للنبي ﷺ

من الأقوال المشهورة عند العامة في تفسير هذه الآية هي أنّ الآية نزلت قبل الهجرة، في مكة، عندما كان يحرسه عمّه من المشركين، ويدفع عنه ما يصل إليه منهم. ولكنّ بعدما نزلت الآية، وأخبرته أنّ الله تعالى تعهد بحفظه وحراسته من أيّ مكروهٍ يتوجّه إليه، ألغى حراسة عمّه. وقد استندوا في ذلك إلى بعض الروايات المروية في صحاحهم ومسانيدهم، وهي على نوعين: بعضها تنصّ على أنّ تلك الحراسة كانت من قبل عمّه العباس بن عبد المطلب؛ وبعضها الآخر تروي أنّها كانت لأبي طالب. فقد

رُوي عن ابن عباس أنه قال: سئل رسول الله ﷺ: أي آية أنزلت من السماء أشد عليك؟ فقال: كنت بمنى أيام موسم، واجتمع مشركو العرب وأفناء الناس في الموسم، فنزل عليّ جبريل، فقال: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ» قال: فقممت عند العقبة، فناديت: يا أيها الناس، من ينصرنى على أن أبلغ رسالة ربّي ولكم الجنة؟ أيها الناس، قولوا: لا إله إلا الله، وأنا رسول الله إليكم، تفلحوا وتتجحوا، ولكم الجنة، قال: فما بقي رجل ولا امرأة ولا صبي إلا يرمون عليّ بالتراب والحجارة، ويبصقون في وجهي، ويقولون: كذاب صابى، فعرض عليّ عارض، فقال: يا محمد، إن كنت رسول الله فقد آن لك أن تدعو عليهم كما دعا نوح على قومه بالهلاك، فقال النبي ﷺ: اللهم اهد قومي؛ فإنهم لا يعلمون، وانصرنى عليهم أن يجيبوني إلى طاعتك، فجاء العباس عمّه، فأنقذه منهم، وطردهم عنه<sup>(٥٧)</sup>.

### تعارض وتهافت

إنّ علائم وبيادر الوضّ والجعل ظاهرة على هذه الرواية؛ فإنّها تريد إثبات فضيلة للعباس بأنّه كان يحرس النبي ﷺ في مكة، بدل أبي طالب، وأنه هو الذي عصم الله به رسوله ﷺ، كما يظهر ذلك من تعليق الأعمش عليها، حيث قال: «فبذلك تفتخر بنو العباس، يقولون: فيهم نزلت ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾. هوى النبي ﷺ أبا طالب، وشاء الله عباس بن عبد المطلب<sup>(٥٨)</sup>.

أضيف إلى ذلك أنّ حراسة العباس للنبي ﷺ، وإنقاده له من المشركين، لا تدلّ على إيمانه برسول الله ﷺ، فهو لم يؤمن برسول الله في أول البعثة، وقد كان في بدر في صفّ المشركين يقاتل المسلمين. جاء في قصة بدر أنّه أخذ رسول الله ﷺ كفاً من تراب فرماه إليهم - يعني إلى المشركين -، وقال: شاهت الوجوه، فلم يبق منهم أحد إلا اشتغل بفرّك عينيه؛ وقتل الله من المشركين سبعين رجلاً، وأسر منهم سبعين رجلاً، منهم: العباس بن عبد المطلب، فقال له رسول الله ﷺ: إفر نفسك، فقال: ما لي مال، قال: فأين المال الذي وضعته عند أمّ الفضل بمكة، وليس معكما أحد، فقلت لها: إن أصبت في سفري هذا فهذا المال لبني الفضل وعبد الله وقثم؟ فقال: إن هذا شيء ما



علم به غيري وغير أمّ الفضل، ثم ذكر أنه أسلم<sup>(٥٩)</sup>.

**ثانياً:** إنّ الرواية خبرٌ واحدٍ، وهي تعارض الأخبار الأخرى، بل تعارض ظاهر الآية الكريمة؛ إذ نرى أنّ الآية ذكرت أنّ الذي عصم النبي ﷺ هو الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعَصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾، بينما نجد في الرواية تأكيداً مبالغاً على أنّ الذي عصم النبي الأكرم ﷺ هو العباس بن عبد المطلب. وهذا يشهد على أنّها موضوعة.

**ثالثاً:** تقدّم أنّ الآية نزلت في المدينة، في أواخر حياة النبي ﷺ، وعلى هذا الأساس فهي لا تتسجم مع ما روي من حراسة العباس أو أبي طالب في تلك الفترة التي عاشها النبي في مكة في كنف وحراسة عمّه أبي طالب ﷺ، ولذلك حاول بعض علماء العامة أن يدعي أنّ الآية نزلت مرتين: مرّة في بدء البعثة عند حراسته؛ والمرّة الثانية في أواخر حياته<sup>(٦٠)</sup>. إلا أنّ هذه المحاولة لا تجدي في المقام نفعاً؛ لأنّ الله تعالى قد ضمن في هذه الآية لنبيه الحماية والعصمة، فلو كانت الآية نازلةً في أول البعثة لما احتاج النبي الأكرم في المدينة إلى مَنْ يحميه، ولأخبرهم أنّ الله تعالى وعده في مكة بالحفظ والعصمة، فلا داعي أن يحموه من الأعداء؛ وبعبارة أخرى: لانتفتت الحاجة إلى إنزال الآية مرّة ثانية في المدينة. ولهذا فالقول بنزول الآية مرتين غير صائب.

### ز - الحماية من كفّار قريش

ذكر بعض مفسّري العامة، كالزمخشري والرازي، تفسيراً آخر لهذه الآية، فقالوا: إنّ الله ﷻ كان يهاب المشركين في تبليغ الرسالة، ويخشى أن يصل إليه منهم سوءٌ، فأنزل الله تعالى هذه الآية يطمئنه، ويعده بالحفظ والعصمة والحماية، ويحدّره من التسامح في تبليغ الرسالة الإلهية؛ خشيةً وخوفاً من قريش والمشركين<sup>(٦١)</sup>.

### نقض ورفض

**أولاً:** إنّ الرسول الأكرم ﷺ - كما أشارت الآية الكريمة - كان مأموراً بتبليغ رسالة مهمّة تعادل جميع الأحكام والقوانين التي جاء بها طيلة ٢٣ سنة من حياته الرسالية، ويجب أن نعلم أنّ أكثر التشريعات والقوانين التي شرّعت من قبل الله تعالى قد كانت في الفترة المدنية، أي في الوقت الذي هاجر فيه النبي ﷺ إلى المدينة، حيث

أُتِيحت له الفرصة لنشر وتبليغ الدين والرسالة الإلهية، أما الفترة المكيّة التي عاش فيها في مكة المكرمة، وبين يدَي قريش، فهو لم يسنّ فيها قوانين وتشريعات كثيرة، ما عدا بعض الأصول المرتبطة بالمبدأ والمعاد، فلم يكن الدين في تلك الفترة كاملاً، ولم يبلغ الرسول ﷺ شيئاً كثيراً من الدين، حتّى يصحّ قوله تعالى فيه: ﴿وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾، وهذا بخلاف الفترة التي عاشها في المدينة، التي اكتملت فيها القوانين والتشريعات الإسلامية، فلا بأس حينئذٍ أن يخاطبه تعالى بهذا الخطاب، ويقول له: ﴿وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾.

ثانياً: لقد وعد الله تعالى في هذه الآية رسوله ﷺ بالحفظ والعصمة والحماية، فقال: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾، فلو قلنا: إنّ الآية نزلت في قريش، وفي الفترة التي عاشها النبي ﷺ في مكة، لكان قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ غير صادقٍ - و العياذ بالله -: إذ كيف يكون عاصماً له وقد قامت قريش بتعذيبه وإيذائه بشتى الأنواع طوال ١٣ سنة عاشها بينهم، حتى قال ﷺ: «ما أُوذِيَ نبيُّ كما أُوذيت»، وهذا بخلاف ما إذا قلنا: إنّ الآية نزلت في المدينة، وفي أواخر حياته ﷺ، حيث تخلّص فيها من شرّ قريش وغيرهم، وذلك لما وعده الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾<sup>(٦٢)</sup>.

ثالثاً: من القرائن التي جعلنا نقطع بأنّ الآية لم تكن مكيّة أنّ السياق والأسلوب الخطابي الذي استُخدم في هذه الآية الكريمة يختلف تماماً مع سياق وأساليب الآيات المكيّة، حيث نلاحظ أنّ الأسلوب الخطابي في الآيات المكيّة فيه نوعٌ من اللين والنعومة، فهي عندما تأمر النبي ﷺ، أو تنهاه عن شيءٍ تستخدم أسلوب الرقة والرخاوة، كقوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾، فنجد أنّ الآية عندما تأمر النبي ﷺ بالقراءة تعطف عليه بالخلقة، وترقق من شدّة الأمر المذكور في الخطاب. أمّا في آية التبليغ فنلاحظ أنّ الخطاب فيه نوعٌ من الشدّة والغلظة، بحيث يميّزه عن الخطابات التي دُكرت في الآيات المكيّة.

فهذه الإشكالات والتساؤلات وغيرها جعلنا نطمئنّ إلى أنّ الآية لم تنزل في مكة، وفي قريش، بل هي تتسجم في السياق والمعنى مع الآيات المدنية. وأمّا من منطلق الروايات فقد ثبت بالأحاديث الكثيرة والمستفيضة - بل المتواترة عند الشيعة - أنّ الآية مدنيّة، نزلت في أواخر حياة النبي ﷺ.

## النتيجة

بعد هذه الدراسة المختصرة للآية الكريمة، وبيان الأقوال فيها، وما استدلّ به لتلك الأقوال، وبيان المناقشات والإشكالات والشُّبُهات، انّضح جلياً أنّ القول الحقّ، والذي يقتضيه الطبع السليم والفهم المستقيم، بعيداً عن الأهواء والرغبات، وطبقاً لما تقتضيه الموازين العلمية، هو نزول الآية الكريمة في ولاية أمير المؤمنين عليّ عليه السلام، وأنّه الخليفة بعد رسول الله ﷺ؛ وهشاشة الأقوال الأخرى.

ولا يخفى أنّنا عالجت في هذه الرسالة أمراً خطيراً وفي غاية الأهمية، كما يكاد يكون ذلك صريحاً في الآية الكريمة: ﴿وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾. ولو أنّ المسلمين امتثلوا أمره سبحانه وتعالى في ولاية أمير المؤمنين عليه السلام والوثام الكرة الأرضية، ولعاشت البشرية حياة طيبة، وضمّنت سعادتها في الدنيا والآخرة.

## الهوامش

- (١) عبد الحسين الأميني، الغدير في الكتاب والسنة والأدب ١: ٤٢٣، مركز الغدير، قم، ١٤١٦هـ.
- (٢) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ١: ٢٨٩، دار الإسلامية، طهران، ١٣٦٢هـ.ش.
- (٣) محمد بن مسعود العياشي، تفسير العياشي ١: ٣٣٢، المطبعة العلمية، طهران، ١٣٨٠هـ.
- (٤) راجع المصادر التالية: فرات بن إبراهيم الكوفي، تفسير فرات الكوفي: ١٢٩، مؤسسة الطبع والنشر الإسلامي، طهران، ١٤١٠هـ؛ علي بن إبراهيم القمي، تفسير القمي ١: ١٧١، دار الكتب، قم، ١٤٠٤هـ؛ الصدوق، الأمالي: ٣٥٥، كتابجي، طهران، ١٣٧٦هـ.ش؛ الصدوق، التوحيد: ٢٥٦، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٣٩٨هـ.ش؛ الصدوق، عيون أخبار الرضا ٢: ١٣٠، نشر جهان، طهران، ١٣٧٨هـ.ش؛ محمد بن محمد (المفيد)، الإرشاد في معرفة حجج الله العباد ١: ١٧٥، مؤتمر الشيخ المفيد، قم، ١٤١٣هـ؛ علي بن الحسين (المرتضى)، الأمالي ١: ٣١١، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٨م؛ محمد بن أحمد النيشابوري، روضة الواعظين ١: ٩٠، منشورات الشريف الرضي، قم، ١٣٧٥هـ.ش؛ محمد (ابن شهرآشوب)، مناقب آل أبي طالب ٣: ٢١، منشورات العلامة، قم، ١٣٧٩هـ.ش؛ علي بن عيسى الإربلي، كشف الغمّة في معرفة الأئمّة ١: ٢٣٧، منشورات بني هاشم، تبريز، ١٣٨١هـ.
- (٥) جلال الدين السيوطي، الدرّ المنتور في التفسير بالمأثور ٢: ٢٩٨، مكتبة المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤هـ.
- (٦) المصدر نفسه.
- (٧) لمعرفة المزيد من الروايات راجع المصادر التالية: السيوطي، الدرّ المنتور ٣: ١١٧؛ سليمان بن

إبراهيم القندوزي، ينايع المودة لذوي القربى ١: ١١٩، دار الأسوة، قم، ١٤١٦هـ؛ أحمد (ابن مردويه)، مناقب علي بن أبي طالب وما نزل من القرآن في عليّ: ٢٣٩، دار الحديث، قم، ١٤٢٢هـ؛ علي بن الحسن (ابن عساكر)، تاريخ مدينة دمشق ٢: ٨٥، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ؛ عبيد الله بن أحمد الحسكاني، شواهد التنزيل ١: ١١٩، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ١٤١١هـ؛ حسن بن محمد النيشابوري، تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان ٦: ١٩٤، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ؛ أحمد بن إبراهيم الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن ٤: ٩٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٢هـ؛ علي بن أحمد الواحدي، أسباب نزول القرآن: ٢٠٤، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ.

(٨) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، مفاتيح الغيب ١٢: ٤٠١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ.

(٩) الصدوق، معاني الأخبار ١: ٢٣٥؛ مسند أحمد بن حنبل ٣: ١٧؛ الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين ٣: ١٠٩.

(١٠) عبد الله جوادي الأملي، التسليم في تفسير القرآن ٢٣: ٢٨٨، منشورات الإسرائ، قم، ١٣٩٠هـ.ش؛ حامد ضياء فر، شرح وتوضيح مفهوم آية التبليغ على أساس مدلول السياق: ٢٣، ١٣٩٧هـ.ش.

(١١) منهاج السنّة ٧: ٢٣.

(١٢) علي الميلاني، تشديد المراجعات وتنفيذ المكابرات ٢: ٢٦٠، مركز الحقائق الإسلامية، قم، ١٤٢٧هـ.

(١٣) المصدر نفسه.

(١٤) محمود الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم ٣: ٢٦٠، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ.

(١٥) المصدر السابق ٣: ٣٦١.

(١٦) المصدر نفسه.

(١٧) المصدر السابق ٣: ٣٦٢.

(١٨) المصدر السابق ٣: ٣٦١.

(١٩) الرازي، مفاتيح الغيب ٢٩: ٤٥٩.

(٢٠) أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير ٥: ٤٣٣.

(٢١) الرازي، مفاتيح الغيب ٢٩: ٤٥٩.

(٢٢) السيوطي، المزهرة في اللغة ١: ١٠١، نقلاً عن: نفحات الأزهار.

(٢٣) إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح ٦: ٢٩، دار الكتب للملايين، بيروت.

(٢٤) حسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن ٥: ٣٠، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ.

(٢٥) محمود الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ٤: ٤٧٦، دار الكتب العربي، بيروت،

١٤٠٧هـ.

- (٢٦) محمود الزمخشري، أساس البلاغة: ٦٨٩، دار صادر، بيروت، ١٩٧٩م.
- (٢٧) الزمخشري، الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل ٤: ٥٦٥.
- (٢٨) النيشابوري، تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان ٦: ٢٥٦.
- (٢٩) عبد الله بن عمر البياضوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٥: ١٨٧، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٨هـ.
- (٣٠) سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد ٥: ٢٧٣، منشورات الشريف الرضي، قم، ١٤٠٩هـ؛ مير سيد شريف الإيجي، شرح المواقف ٨: ٣٦١، منشورات الشريف الرضي، قم، ١٤٢٥هـ.
- (٣١) عز الدين ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة ٥: ١٣١، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٩هـ؛ إسماعيل بن عمر (ابن كثير)، البداية والنهاية ٥: ٢١٠، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٧هـ.
- (٣٢) البداية والنهاية (المخطوط) ٧: ٣٤٩.
- (٣٣) ابن كثير، البداية والنهاية ٣: ٣٦٦؛ أحمد بن علي (ابن حجر العسقلاني)، الإصابة في تمييز الصحابة ٧: ١٣٦، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ.
- (٣٤) مير حامد حسين، نفحات الأزهار وعبقات الأنوار في إمامة الأئمة الأطهار ٧: ١٩٤، مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام، إصفهان، ١٣٦٦هـ.ش.
- (٣٥) ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزّل ٤: ٩٩، مدرسة الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام، قم، ١٤٢١هـ.
- (٣٦) حسن مصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن ١٠: ٨١، مؤسسة ترجمة ونشر الكتاب، طهران، ١٣٦٠هـ.ش.
- (٣٧) مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزّل ٤: ٩٩.
- (٣٨) فتح الله نجّار زادگان، دراسة تطبيقية لآيات الولاية على ضوء المدرستين: ٢٤٣، منشورات سبحان، قم، ١٣٩٠هـ.ش.
- (٣٩) وهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج ٦: ٢٦١، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٨هـ؛ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن ٦: ١٩٨، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٢هـ؛ الزمخشري، الكشّاف ١: ٦٥٨.
- (٤٠) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٦: ٤٤، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٧هـ.
- (٤١) مقاتل بن سليمان البلخي، تفسير مقاتل بن سليمان ١: ٤٩٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٣هـ.
- وقد ذكر هذا القول بعض مفسّري العامة، منهم: الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن ٦: ١٩٨؛ الرازي، مفاتيح الغيب ١٢: ٤٠٠؛ البيهقي، معالم التنزيل في تفسير القرآن ٢: ٦٨؛ الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن ٤: ٩١.
- (٤٢) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٦: ٤٣.

- (٤٣) سنن أبي داوود ١: ٣٥٤.
- (٤٤) السيد عبد الحسين شرف الدين، المراجعات: ٢٣٩.
- (٤٥) الرازي، مفاتيح الغيب ١١: ٦٢؛ الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن ٦: ١٦١؛ البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن ٢: ٥.
- (٤٦) السيوطي، الدر المنثور ٢: ٢٨٥.
- (٤٧) المصدر السابق ٢: ٢٨١.
- (٤٨) الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ١: ٤٧٩، انتشارات ناصر خسرو، طهران، ١٣٧٢هـ.
- (٤٩) الرازي، مفاتيح الغيب ١٢: ٤٠١.
- (٥٠) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٥: ٤٤.
- (٥١) راجع الآيات التالية: التحريم: ٩؛ الأنفال: ٦٥؛ النساء: ٩٥؛ محمد: ٣١؛ التوبة: ١٢ و ٢٤.
- (٥٢) فتح الله نجار زادگان، مقالة (دراسة آراء الفريقين حول آية التبليغ)، مركز تحقيق الحكمة والفلسفة الإسلامية، ١٣٨٣ش، الرقم ٨.
- (٥٣) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٦: ٤٣.
- (٥٤) السيوطي، الدر المنثور ٢: ٢٩٩؛ الألوسي، تفسير روح المعاني ٤: ٢٩٠؛ الشوكاني، فتح القدير ٢: ٦١.
- (٥٥) عبد الملك (ابن هشام)، السيرة النبوية ٣: ٢٢٥، دار المعرفة، بيروت.
- (٥٦) إسماعيل بن عمر (ابن كثير)، تفسير القرآن العظيم ٣: ١٣٩، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ.
- (٥٧) السيوطي، الدر المنثور ٢: ٢٩٨؛ الألوسي، تفسير روح المعاني ٣: ٣٦٤.
- (٥٨) السيوطي، الدر المنثور ٢: ٢٩٨.
- (٥٩) الفضل بن الحسن الطبرسي، إعلام الوري بأعلام الهدى ١: ١٠٤، الدار الإسلامية، طهران، ١٣٩٠هـ. ش؛ محمد بن الحسن الحر العاملي، إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات ١: ٣٩٠، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٢٥هـ.
- (٦٠) الألوسي، تفسير روح المعاني ٣: ٣٦٤.
- (٦١) الرازي، مفاتيح الغيب ١٢: ٤٠١؛ الزمخشري، الكشاف ١: ٦٥٩؛ الطبري، جامع البيان ٦: ١٩٩.
- (٦٢) فتح الله نجار زادگان، مقالة (دراسة آراء الفريقين حول آية التبليغ)، مركز تحقيق الحكمة والفلسفة الإسلامية، ١٣٨٣ش، الرقم ٨.

# مقدار المهر وتحديدہ

## مقارنة بين الفقه الإمامي والقانون المدني الإيراني

أ. شروق فقيه (\*)

د. الشيخ محسن ملك أفضلي الأردكاني (\*\*)

### مقدمة

تعد قضية المهر قضية مهمة ودقيقة في الشريعة الإسلامية، وحذا حذوها القانون المدني الإيراني، حيث أدرجت أحكامه ضمن المواد القانونية طبقاً لأحكام الشارع المقدس؛ لأنّ المهر بحسب الآيات والروايات له فلسفة خاصة، وأقسام، وأحكام، وآثار، سوف نتعرف عليها في هذا المقال. ومما يُؤسف له أنّ غلاء المهر الذي تمّ إنشاؤه للمساعدة في تأسيس وتقوية الرابطة الزوجية، والذي هو المهر الخفيف، بحسب تأكيد الروايات، وإعلان الشارع رفضه للمهور الغالية، حيث ورد أنهم «تذاکروا الشؤم عند أبي عبد الله عليه السلام فقال: الشؤم في ثلاث؛ في المرأة والدابة والدار. فأما شؤم المرأة فكثرة مهرها وعمم رجمها»<sup>(1)</sup>، وعلى الرغم من إعلان الشريعة رفضها للمغالاة بالمهور، وتأكيداً على كراهة ذلك، قد صار اليوم إحدى المشاكل الرئيسية في المجتمع الإسلامي بشكل عام، وفي الجمهورية الإسلامية الإيرانية بصورة خاصة، حيث يجري استغلاله بطريقة غير لائقة من قبل بعض العوائل، من خلال التطبيق غير الصحيح للآيات القرآنية وروايات أهل البيت عليهم السلام من جهة، والقانون المدني الإيراني من جهة أخرى، لذلك تلجأ أغلب العوائل إلى طلب مهرٍ غالية؛ من أجل تحقيق أهداف مالية تحت عنوان: (أخذ ضمانة من الرجل)؛ بحجة

(\*) أستاذة وباحثة في الحوزة العلمية في قم. من لبنان.

(\*\*) أستاذ مساعد، وعضو الهيئة العلمية، في جامعة المصطفى عليه السلام العالمية. من إيران.

استمرارية الزواج وعدم اللجوء إلى الطلاق من أدنى مشكلة، بحسب تفكيرهم، بحيث تحوّلت هذه الظاهرة إلى عُرْفٍ آخذٍ في التجذُّر، بدون أيِّ محاربةٍ له. ولذلك؛ من أجل الحدّ من هذه الظاهرة السيئة، فإن السؤال المطروح في هذا المقال: ما هو موقف الشريعة الإسلاميّة والقانون المدني الإيراني من مسألة تحديد نصاب المهر؟

## هدف المقال

يعتبر المهر، الذي تمّ تشريعه للمساعدة في تأسيس وتقوية الرابطة الزوجية من جهة؛ وإعطاء المرأة أهميّةً كبيرةً من جهةٍ أخرى، أضحى اليوم إحدى المشاكل الرئيسية؛ بسبب إطلاقه من قبَل الشريعة والقانون المدني الإيراني، وعدم تقييده بمقدارٍ معين، وقد تمّ استغلال ذلك من قبَل العوائل؛ بهدف تحقيق مقاصد مالية من الزوج، مما خلف آثاراً سلبية جسيمة على الأفراد والمجتمع. وبدل أن يكون الزواج عاملاً مهماً في تكوين الأسرة تحوّل؛ بفعل استخدام المرأة حقّها في طلب مهرٍ مرتفع، إلى كابوسٍ يعيشه الزوج، وبالتالي انهيار العلاقة الزوجية، وتفكك الأسرة؛ لأنه - وللأسف - بُنيَتْ على أسسٍ ماديّة، كالبيع والشراء، رغم أن ملاك الزواج هو تكوين علاقةٍ مبنية على المودّة والرحمة، كما ورد في كتاب الله سبحانه وتعالى. لذلك كان الهدف من كتابة هذه المقالة تسليط الضوء على معالجة المشكلة المستفحلة في المجتمع الإسلامي، من خلال الحديث حول فلسفة تشريع المهر، وحقيقته، وأحكامه، وشرائطه، والأضرار التي تنجم عن إطلاقه وعدم تقييده، والحديث حول إمكانية تحديده من قبَل الولي الفقيه المعنيّ بالحفاظ على أغراض الشريعة والمجتمع الإسلامي.

## المهر لغةً واصطلاحاً

أما في اللغة فالميم والهاء والراء أصلان؛ يدلّ أحدهما على أجرٍ في شيءٍ خاص؛ والآخر: شيءٌ من الحيوان. فالأوّل المهر: مهر المرأة أجرها<sup>(٢)</sup>، وقيل: المهر: الصداق<sup>(٣)</sup>.  
وأما اصطلاحاً فالمهر بفتح الميم: صداق المرأة، والجمع مهور، ويُقال: مهرت المرأة مهراً. من باب نفع ونصر. أي: أعطيتها المهر، وأمهرتها بالألف: زوّجتها من رجلٍ على مهرٍ<sup>(٤)</sup>. وعرف أيضاً أنه ما وجب للمرأة بنكاحٍ أو طيءٍ أو تقويت بضعٍ وذكروا



• مقدار المهر وتحديده، مقارنة بين الفقه الإمامي والقانون المدني الإيراني

في تسمية المهر صداقاً لإشعاره بصدق رغبة باذله في النكاح، الذي هو الأصل في إيجاب المهر<sup>(٥)</sup>.

### تعريف المهر في القانون المدني الإيراني

لم يذكر القانون المدني الإيراني تعريفاً خاصاً للمهر، إلا أن المادة ١٠٧٨ تنصّ على أن: «كلّ ما له ماليّة، ويكون قابلاً للتمكّن، يمكن جعله مهراً».

### التحديد لغةً واصطلاحاً

في اللغة أصل المادّة من «الحدّ والحدود». والحاء والذال أصلان: الأوّل: المنع؛ والثاني: طرف الشيء، فيكون الحدّ: الحاجز بين الشيئين، ويُقال: فلانٌ محدودٌ إذا كان ممنوعاً<sup>(٦)</sup>، أو المنع والفصل بين الشيئين؛ لثلاً يختلط أحدهما بالآخر، أو لثلاً يتعدّى أحدهما على الآخر، وجمعه حدود. وفصل ما بين كلّ شيئين: حدٌّ بينهما. ومنتهى كلّ شيء<sup>(٧)</sup>.

وأما في الاصطلاح فهو ما يمنع المحدود من العود إلى ما كان ارتكبه. وحدود الشرع: موانع وزواجر عن ارتكاب أسبابها، وما لا يجوز فيه الزيادة ولا النقصان. وحدود الله تعالى: محارمه، كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا﴾ (البقرة: ١٨٧)<sup>(٨)</sup>.

### القانون لغةً واصطلاحاً

أما في اللغة فالقانون في الأصل كلمةٌ فارسية، جمع قوانين، ومعناه الأصل<sup>(٩)</sup>. واصطلاحاً هو كلّ منطبقٍ على جميع جزئياته التي يتعرّف أحكامها منه<sup>(١٠)</sup>.

### تسميات أخرى للمهر

وقد أُطلق على المهر تسمياتٌ متعدّدة، نذكر منها:

١- الصداق: أي صداق المرأة، سُمّي بذلك لقوّته، وأنه حقٌّ يلزم. ويقال: صداقٌ وصُدُقَةٌ وَصَدُقَةٌ. قال الله تعالى: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ (النساء: ٤). وقُرِئَتْ:

الإجتهاد والتجديد - العددان ٥٩ - ٦٠، السنة الخامسة عشرة، صيف وخريف ٢٠٢١م - ١٤٤٣هـ - ٢٠٥

«صَدَقَاتِهِنَّ». وَأَمِنَ الْبَابِ الصَّدَقَةُ: مَا يَتَّصِدَّقُ بِهِ الْمَرْءُ عَن نَفْسِهِ وَمَالِهِ<sup>(١١)</sup>.

٢. النُّحْلَةُ: وَأَصْلُهَا النُّحْل. وَمِنْ إِحْدَى دَلَالَتِهَا الْعَطَاءُ، يُقَالُ: نُحِلْتَهُ كَذَا أَيِ أَعْطَيْتَهُ. وَيَقُولُونَ: النُّحْلُ: أَنْ تَعْطِيَ شَيْئاً بِلَا اسْتِعْوَاضٍ. وَنَحَلْتُ الْمَرْأَةَ مَهْرَهَا نُحْلَةً، أَيِ عَنِ طَيْبِ نَفْسٍ، مِنْ غَيْرِ مَطَالِبَةٍ<sup>(١٢)</sup>.

٣. الْأَجْرُ: قَدْ سَمَى اللَّهُ تَعَالَى الْمَهْرَ أَجْراً، كَمَا وَرَدَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً﴾ (النساء: ٢٤).

والتعبيرُ بكلمة «ما» في بداية الآية ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ﴾، المستعمل في غير العقلاء، إشارة إلى تعميم مفهوم الانتفاع والاستمتاع بأيِّ نحوٍ، وبأيِّ عضوٍ، وبأيِّ خصوصيةٍ تتعلقُ بهنَّ، ولا اختصاص بالانتفاع والالتذاذ من مجموع وجودهنَّ. وأيضاً فيه تجليلٌ وتعظيمٌ لمقام المرأة؛ فإنَّ المرأة من حيث هي ليست مخصوصةً بالاستمتاع والانتفاع والالتذاذ: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ (الروم: ٢١)، وأما مُنْعَةُ النِّكَاحِ على شرائطٍ مقرَّرةٍ، وحفظ الصلاح للرجل والمرأة، ورعاية عواقب الأمور، من التوليد وهتك الحرمة والابتلاءات الناشئة من هذا العمل<sup>(١٣)</sup>.

### فلسفة المهر

اتَّفَقَ علماء وفقهاء و متكلمو مدرسة أهل البيت عليهم السلام بالإجماع على أنَّ الأحكام الشرعية، سواء كانت تكليفية أو وضعية، قد شرَّعت على ضوء فلسفةٍ خاصة بها، وهو جعلُ الحكم على أساس ملاكاتٍ معينة، يوجد حكمة وعلَّة من وراء تشريعها، باعتبار أفعال الله معللة بالأغراض والأهداف، وهذه الملاكات تكون بدورها خاضعة للمصالح والمفاسد الواقعية، التي تعود على الفرد والمجتمع دينياً وأخروياً. وبناءً عليه فإنه من المهمِّ الحديث عن فلسفة تشريع المهر، وغاياته، والحكمة منه، وعلته. وقبل الخوض به لا بأس بتوضيح معنى الاستعمال الاصطلاحي لمفردات المطلب، كاصطلاح (فلسفة الحكم)، (مقصد الشريعة)، (الحكمة)، (العلَّة)، على ما ذهب إليه الفقهاء في استعمالاتهم، بما يلي:

## فلسفة الحكم

تعني لفظة «الفلسفة» عندما ترد دون إضافة: «معرفة الوجود». وإذا أُضيفت إلى لفظة أخرى، كما لو أُلحقتُ بها كلمةٌ أخرى، فإنها تكتسب معنىً آخر، يتناسب مع ما يعكسه المركب الجديد<sup>(١٤)</sup>.

المراد من فلسفة الحكم أو الحكمة الهدف والغرض من الحكم الشرعي، باعتبار جميع أفعال الله معللة بالأهداف والأغراض، كما أجمع فقهاء الإمامية، والدليل على ذلك وصفُ الله تعالى نفسه في آيات قرآنية كثيرة أنه «حكيم»، وأن جميع أفعال الله حكيمةٌ وبعيدةٌ عن اللغو والعبث، كما في قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ (المؤمنون: ١١٥)، وقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا﴾ (آل عمران: ١٩)<sup>(١٥)</sup>.

## الحكمة

وأما الحكمة فقد أُخذ في تعريفها معنيان:

- ١- ما عليه أكثر العلماء، وهو: ما قصد إليه الشارع من جلب نفع أو دفع ضرر.
  - ٢- ما عليه بعض، وهو: المناسب أو التناسب<sup>(١٦)</sup>.
- وعليه، يكون معنى الاصطلاحين: (حكمة الحكم) و(فلسفته) واحداً، وهو: الأمر الذي له مدخلية مباشرة في تشريع الحكم، من غير إنابته بها - أي من غير إنابة وجود الحكم وعدمه بالحكمة -، وبعبارة أخرى: هي المصلحة المقصودة للشارع من تشريع الحكم، مع عدم كونها علة تامة في إيجاد الحكم أو عدمه، بمعنى أنه قد تتوفر الحكمة من دون أن يتواجد الحكم، أو يتواجد الحكم ولا تكون الحكمة، كالمشقة في السفر؛ إذ اعتبروها الحكمة في قصر الصلاة، لكن لا أحد يدعي بأنها تشكل العلة التامة للقصر، ومن هنا فإن أُصيب المرء بتعب ومشقة من غير سفر فحكمه التمام، ولا يقصر صلاته، وفي المقابل إذا سافر من غير مشقة فحكمه القصر، دون التمام؛ وذلك لأن المصلحة المقصودة من التشريع، كالمشقة في المثال السابق، ليست علة في جعل الحكم<sup>(١٧)</sup>.

## العلة

يُستخدَم لفظ العلة في موارد متعدّدة لجهة ما، كالفعل الذي يترتّب عليه نفع أو ضرر، أو ما يترتّب على الحكم من مصلحة أو مفسدة، إلا أنّ الفقهاء استخدموا لفظ العلة بمعناه الخاصّ، وهو الوصف الظاهر المنضبط المترتّب على تشريع الحكم، كالإسكار الناجم عن الخمر، المستفاد من ظاهر النصّ، والذي على أساسه شرّع الحكم، وكذلك لوجود المصلحة في تركه<sup>(١٨)</sup>.

## الاختلاف بين الحكمة والعلة

الحكمة هي المصلحة بعينها، والمصلحة هي المقصودة للشارع من تشريع الحكم، وإن لم يصرّح بها، أو صرّح لكن من غير ذكر الحكم الذي يدور مدارها؛ في حين أنّ العلة هي الوصف الذي أنيط به الحكم، بوجوده يوجد وبعدمه ينعدم، فهي مظنةٌ لتحقيق المصلحة المقصودة للشارع، وليست هي المصلحة بعينها<sup>(١٩)</sup>.

## مقصد الشريعة

هو اصطلاحٌ مركّب، ذكروا له ثلاثة استعمالات، تبعاً لما أُريد منه من مفهوم الشريعة، لذا سيتمّ ذكر الاستعمال الذي يتناسب مع البحث. المراد من مقصد الشريعة أهدافُ الله تعالى من تشريع المقرّرات الاعتبارية والعملية في دين الإسلام، ومن البديهي أن يكون المراد من «الشريعة» في هذا الاستعمال هو «أحكام الإسلام»<sup>(٢٠)</sup>.

بعدما اتّضح معنى حكمة تشريع الحكم والمقصد منه وعلته يأتي الحديث عن فلسفة وحكمة تشريع المهر. والآيات القرآنية التي تحدّثت عن المهر لم تصرّح عن علة تشريعه، على غرار بعض الآيات الأخرى التي تحدّثت عن علل الأحكام. نعم، لقد صرّحت الروايات عن علة وجوبه على الرجال، والسبب الموجب لاستحقاق المرأة كامل المهر هو الدخول؛ باعتبار أن المرأة تملك تمام المهر بالعقد، ويسقط نصفه بالطلاق قبل الدخول. ولكنّ نستشفّ من الروايات خصوصية ما لإبراز الحكم، إلا أن المقصد الحقيقي خافٍ ومُبهمٌ، في حين أن العلماء ذكروا في فلسفة تشريع المهر عدّة أمور،

اعتبروها جزءاً من الهدف والغاية من تشريع المهر، وهي:

١- المهر مقابل الاستمتاع: كما ذهب الفقهاء<sup>(٣١)</sup>، وتبعاً لما ورد في روايات أهل البيت<sup>(٣٢)</sup>: «إنما يشتريها بأعلى الثمن»<sup>(٣٣)</sup>.

والمستفاد من كلمات الفقهاء أنّ المقصود من ملكية الزوج لبضع الزوجة هو حق الاستمتاع به.

وذكر الشيخ الطوسي هذه المسألة فقال: «إذا تزوج الرجل امرأةً بمهرٍ معلوم ملكت المهر عليه بالعقد، وملك هو البضع في الوقت الذي ملكت عليه المهر؛ لأنه عقد معاوضة، فملك كل واحدٍ منهما على صاحبه في الوقت الذي ملك صاحبه عليه. وإن خالها بعد هذا بعوض، وبذلته له، ملك العوض الذي عقد الخلع به، وزال ملكه عن بضعها في الوقت الذي ملك العوض عليها، ولا يقال: زال بضعها إليها فملكته؛ لأنها لا تملك بضعها، فإن البضع عبارة عن الاستمتاع...»<sup>(٣٤)</sup>.

٢- المهر هديّة: من جملة ما ذهب إليه العلماء في فلسفة تشريع المهر أنه هبة شرّعت من أجل تقوية عرى الألفة وأواصر المحبة بين الزوج والزوجة، وأن يبقى الحب والوداد مستقرّاً ومستمرّاً إلى الأبد. وتشريع المهر بهذه الكيفية ينسجم مع قانون الفطرة والطبيعة؛ فإنّ الحب والوداد بحسب هذا القانون هو أن يبدأ من الرجل، لا من المرأة، وأمّا حبّها له فهو رد فعلٍ لحبه، واستجابة له. ويدل على كون المهر هبةً وهديةً قوله سبحانه وتعالى: «وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً»<sup>(٣٥)</sup>. ولقد تقدّم تعريف النحلة، أي عطاء بلا مقابل، أي بمعنى الهدية أو الهبة.

٣- المهر عاملٌ وقائيّ إزاء الطلاق: المهر غير النقدي عاملٌ وقائيّ إزاء الطلاق. ولعلّ هذا هو السبب الذي جعل الشارع المقدّس لا يعين له حدّاً، ولم يقل بنوع معين، بدءاً بالأمور التي تقتصر على الجانب المعنوي، مثل: «تعليم القرآن»، وانتهاءً بالمهور المادية الغالية؛ حسب اختلاف الشرائط، وتفاوت الأفراد<sup>(٣٦)</sup>.

٤- المهر وثيقة تأمين مقابل الطلاق: لقد قيل في فلسفة المهر: بما أنّ الطلاق حقٌ إيقاعي للرجل، فيستطيع أن يطلق زوجته متى أراد هذا الفعل، ففي المقابل شرّع الله تعالى المهر؛ ليكون وثيقةً ماليةً للمرأة، تضمن استمراريتها حياتها بعد الطلاق، ريثما ترتب أمورها.

إلا أن هذا الرأي مردودٌ عليه: إنه لو كان من جملة أهداف تشريع المهر أن يكون ضماناً مالية للمرأة إذن لماذا حثتُ الشريعة على تقليل المهور؟! ولماذا جعل الرسول ﷺ مهر زوجاته وابنته الزهراء ﷺ متواضعاً؟! ولماذا شجّع النساء على إبراء الزوج من المهر؟! ولماذا قال الله تعالى: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً﴾؟<sup>(٢٦)</sup>.

### فلسفة المهر في القانون الإيراني

إن الحديث عن فلسفة المهر في القانون الإيراني هي مثل فلسفة تشريع بقية المواد القانونية الأخرى، والتي تكون خاضعةً للفقه الإمامي، فتكون العلة الرئيسية لتشريع المواد القانونية هو تنظيم علاقات الناس في الدولة الإسلامية<sup>(٢٧)</sup>. وبالتالي يمكن أن نفهم أن فلسفة تشريع قانونٍ حقوقي يتعلّق بالمهر هو من أجل تنظيم حياة الأسرة الإيرانية، وحمايتها، والحفاظ على حقوق المرأة.

### حقيقة المهر في الفقه الإمامي

ذكر العلماء بعض الأمور حول المهر، يمكن أن تعتبر من مقوماته وحقيقته،

وهي:

كلّ ما يصحّ أن يملكه المسلم، عيناً كان أو منفعةً، لعقارٍ أو حيوانٍ أو إنسانٍ، عبدٍ أو حرٍّ، ولو الزوج نفسه؛ للأصل، والمعتبرة المستفيضة في تحديد الصداق بما تراضيا عليه، وأن المنساق منها ذلك بالنسبة إلى الكثرة والقلّة، فقد ورد في صحيح الكفائي: «سألته عن المهر، ما هو؟ فقال: ما تراضى عليه الناس»<sup>(٢٨)</sup>؛ وصحيح زرارة، عن أبي جعفر ﷺ: «الصداق كلّ شيءٍ يتراضى عليه الناس، قلّ أو كثر»<sup>(٢٩)</sup>؛ وصحيح فضيل، عنه ﷺ أيضاً: «الصداق ما تراضى عليه الناس، من قليلٍ أو كثيرٍ، فهو الصداق»<sup>(٣٠)(٣١)</sup>.

كلّ ما يملكه المسلم يصحّ جعله مهراً؛ عيناً كان أو ديناً أو منفعةً لعينٍ مملوكةٍ، من دارٍ أو عقارٍ أو حيوانٍ ويصحّ جعله من منفعة الحرّ، كتعليم صنعة ونحوه من كلّ عملٍ محلّلٍ، بل الظاهر صحّة جعله حقاً مالياً قابلاً للنقل والانتقال، كحقّ التحجير ونحوه. ولا يتقدّر بقدرٍ، بل ما تراضى عليه الزوجان، كثيراً كان أو

قليلاً، ما لم يخرج بسبب القلة عن المالية. نعم، يستحب في جانب الكثرة أن لا يزيد على مهر السنة، وهو خمسمائة درهم<sup>(٣٢)</sup>.

ومن متفرعات حقيقته:

١- بالنسبة إلى العقد الدائم: ذكر العلماء في ما يرتبط بحقيقة المهر بأنه ليس شرطاً في صحة عقد النكاح الدائم، وإنما يعتبر من التوابع؛ لأنه ليس ركناً في العقد؛ لأن عقد النكاح لا يخلو منه في الواقع؛ لأن النكاح إذا كان مع الدخول لا يخلو من مهر - وإن كان مهر المثل -؛ بالإجماع، وبصريح النصوص؛ فإن هبة النفس من ناحية المرأة - أي العقد بدون مهر مطلقاً - باطل بالإجماع، وقد صرحوا بأن ذلك من خصائص النبي ﷺ، وقد ورد في آية الأحزاب: «وَأَمْرَأَةٌ مُؤْمِنَةٌ إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَكْحِهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ...» (الأحزاب: ٣٣)<sup>(٣٣)</sup>.

٢- بالنسبة إلى العقد المؤقت: يعتبر المهر شرطاً فيه خاصةً، فلو أخل به بطل العقد. ويشترط الملكية والعلم بقدره، كَيْلاً أو وَزْناً أو مشاهدةً أو وصفاً. ولا حد له قلة وكثرة. ويجب دفعه بالعقد، فإن دخل استقر إن وفّت بالمدة؛ وإن أخلت ببعضها وضع منه بنسبتها. ولو وهبها المدة قبل الدخول لزمه النصف<sup>(٣٤)</sup>.

### حقيقة المهر في القانون الإيراني

إن حقيقة المهر في القانون الإيراني تكون تبعاً للفقه الإمامي، لذلك ينص القانون المدني، في مادته ١٠٧٨، على أن «كل ما له مالية، ويكون قابلاً للملك، يمكن جعله مهراً».

بناءً على تلك المادة المطبقة في القانون المدني الإيراني يمكن القول: إن المهر؛ تبعاً لعقد النكاح، يجب أن يكون له مالية، وبالتالي يصبح ملكاً للمرأة، أو حقاً من حقوقها، أما الأشياء الفاقدة لوصف المالية فلا تصلح أن تكون مهراً.

### شروط المهر في الفقه الإمامي

١- يشترط في المهر أن يكون ممّا يملكه المتعاقدان، فلا يصحّ العقد للمسلم على الخمر والخنزير. ويشترط كونه مملوكاً للعاقد، فلو عقد لنفسه على مال الغير

- لم يصح؛ لامتناع أن يملك البضع بمال غيره، ولا أثر لرضا المالك بعد العقد.
٢. يشترط العلم بقدره، بالكَيْل أو الوَزْن في المكيَل أو الموزون، وبالمشاهدة فيهما وفي غيرهما<sup>(٣٥)</sup>.
٣. يشترط تعيين المهر، فإن أبهم ثبت مهر المثل مع الدخول، والمتعة مع الطلاق قبله. ويكفي في المهر مشاهدته إن كان حاضراً<sup>(٣٦)</sup>.

### شروط المهر في القانون الإيراني

ينص القانون الإيراني على أن المهر لا يعتبر أساساً ومقوماً لعقد الزواج، إلا أنه يعتبر من متفرعاته، وله شرائطه الخاصة به، ولا بد من مراعاتها حين إجراء عقد الزواج، وهي:

١. يشترط في المهر أن يكون له ماليّة، وقابلاً للتمكُّن [المادّة ١٠٧٨].
٢. يجب تعيين المهر ورفع الجهالة بحيث يكون معلوماً عند الطرفين المتعاقدين [المادّة ١٠٧٩].

### أحكام المهر في الفقه الإمامي

لقد ذكر العلماء أحكاماً متعلّقة بالمهر، وهي:

١. **تمليك المهر:** تملك المرأة المهر بالعقد<sup>(٣٧)</sup>؛ لعموم قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ﴾ (النساء: ٤). وينتصف بالطلاق؛ بالنص والوفاق، والأول متواتر معتضد بنص الكتاب: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنَصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾.

٢. **استقرار المهر:** يستقرّ المهر بأحد أمور أربعة: بالدخول، وهو الوطاء قبلاً أو دُبْرًا<sup>(٣٨)</sup>؛ وبردة الزوج عن فطرة؛ وبموت الزوج<sup>(٣٩)</sup>؛ وبموت الزوجة؛ لصحيحة زرارة قال: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ تَزَوَّجَ امْرَأَةً وَلَمْ يَدْخُلْ بِهَا؟ قَالَ: إِنْ هَلَكَتْ أَوْ هَلَكَ أَوْ طَلَّقَهَا فَلَهَا النِّصْفُ، وَعَلَيْهَا الْعِدَّةُ كَمَلًّا، وَلَهَا الْمِيرَاثُ»<sup>(٤٠)</sup>. ولا يسقط معه ولو لم يقبض. ولا يستقرّ بمجرد الخلوة على الأشهر؛ للأصل؛ وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ﴾. والنصوص المعتبرة به مستفيضة، منها: خبر يونس بن يعقوب



قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً، فَأَغْلَقَ بَابًا، وَأَرْخَى سِتْرًا، وَلَمَسَ وَقَبَلَ، ثُمَّ طَلَّقَهَا، أَيُوجِبُ عَلَيْهِ الصَّدَاقُ؟ قَالَ: لَا يُوجِبُ عَلَيْهِ الصَّدَاقُ إِلَّا الْوَقَاعُ»<sup>(٤١)(٤٢)</sup>.

٣. ضمان المهر: فهو مضمونٌ في يد الزوج، فلو تلف رجعت عليه بقيمته<sup>(٤٣)</sup>.

### أ- أحكام المهر قبل الدخول

ذكر الفقهاء جملةً من الأحكام المتعلقة بالمهر قبل الدخول، وهي:

- ١- إذا تزوج الرجل المرأة، ولم يسم لها مهرًا، وقدّم إليها شيئاً قبل الدخول، كان ذلك مهرها، ما لم يشترط قبل الدخول أن المهر غيره؛ بكونه بعض المهر أو مبايناً له<sup>(٤٤)</sup>.
- ٢- إذا طلق قبل الدخول رجع بالنصف إن كان أقبضها؛ أو طالبت بالنصف إذا لم يكن أقبضها. ولا يستعيد الزوج ما تجدد من النماء بين العقد والطلاق، متصلًا كان، كاللبن، أو منفصلاً، كالولد<sup>(٤٥)</sup>.
- ٣- لو كان النماء موجوداً وقت العقد رجع بنصفه، كالحمل. ولو كان تعليم صنعة أو علم، فعلمها، رجع بنصف أجرته. ولو أبرأته من الصداق رجع بنصفه<sup>(٤٦)</sup>.

### ب - اختلاف الزوجين في المهر

لو اختلف الزوجان في أصل المهر، بأن ادّعت المرأة، وأنكره الزوج، فالقول قول الزوج بيمينه، إن كان الاختلاف قبل الدخول؛ وكذا لو كان بعد الدخول. ولو ادّعى أحد الزوجين التفويض، والآخر التسمية، فالأظهر أن القول قول مدّعي التفويض<sup>(٤٧)</sup>. ولو اختلفا في المقدار فإنّ القول قول منكر الزيادة مطلقاً<sup>(٤٨)</sup>. وكذا لو خلا بها فادّعت الواقعة، وأنكرها الزوج، كان القول قوله بيمينه.

### ج - حقّ المنع من التمكين قبل قبض المهر

للمرأة أن تمنع من تسليم نفسها إلى الزوج حتى تقبض مهرها<sup>(٤٩)</sup>.

### أحكام المهر في القانون الإيراني

الأول: تعيين المهر منوطاً بتراضي الطرفين [المادة ١٠٨٠].

**الثاني: تمليك المهر:** وتبعاً للفقّه الإمامي أدرج في القانون المدني مادة تنصّ على أنّ المرأة تملك المهر بالعقد، وهذا التملك لا يستقرّ إلاّ بعد الدخول [المادّة ١٠٨٢]. وبموجب [المادّة ٢] للتعديل في اللوائح التنفيذية للقانون الإيراني ألحقت بـ [المادّة ١٠٨٢] مواد حقوقية متفرّعة عليها، لم يتعرّض لها الفقّه الإمامي، فهي حقوق مدنية موضوعة من قبل المشرّعين القانونيين في إيران، تمّت الموافقة عليها سنة ١٣٧٧هـ.ش. وبطبيعة الحال فإن هذه المواد المنصوص عليها لا تتنافى مع أحكام الشريعة؛ باعتبار أن القانون المعتمد في إيران هو القانون الإسلامي وفق المذهب الشيعي الاثني عشري. وهذه المواد التي ألحقت بالمادة ١٠٨٢ هي:

١- إذا كان المهر مما تتفاوت قيمته مع تغيّر الزمان، وبناءً على طلب أحد الزوجين، فإن هذه المادة تنصّ على أن احتساب قيمة المهر عند دفعه تكون مطابقةً لسنة وقوع العقد [المادّة ١].

ملحوظة: في حال توافق الزوجان على خلاف هذه المادة فإنّ الحكم القانوني الوضعي يطبق على طبق ما توافق عليه الزوجان.

٢- وطريقة احتساب المهر اذا كان مما تتغيّر قيمته مع الزمان تكون كالتالي: إنّ مؤشر السعر المتوسط في سنة العقد يقسّم على الرقم القياسي لقيمة المهر في سنة العقد، مضروباً على المهر المنصوص عليه في العقد [المادّة ٢].

٣- إذا كان الزوج متوفىً يُخرَج المهر من ترِكَته، وتحسب قيمة المهر طبق القيمة الفعلية لسنة موت الزوج [المادّة ٣].

٤- بموجب [المادّة ٤] يكلف البنك المركزي الإيراني بالقيام بالأمر التالي:

أ- إعداد مؤشّرات أسعار السنوات السابقة، وتقديمها للقضاء، قبل تنفيذ الحكم القانوني.

ب- يجب سنوياً تهيئة الأرقام القياسية للأسعار المتعلقة في كلّ سنة، ويتمّ إعلانها للقوة القضائية، بمدّة أقصاها نهاية شهر خرداد (حزيران).

٥- تلزم المحاكم والدوائر الإدارية لتسجيل العقارات والأموال حسب مقدار المهر، ويطبق وفق المادة ٢، كما تقدّم، أما بالنسبة الى تغيير المؤشّر القياسي لقيمة المهر فيطبق الحكم الوضعي الذي نصّت عليه المادة ٤ [المادّة ١٥].

• مقدار المهر وتحديده، مقارنة بين الفقه الإمامي والقانون المدني الإيراني

٦. تنص هذه المادة انه بإمكان الزوج دفع جزء من المهر إلى مدّة معينة أو تقسيطه على دفعات [المادة ١٠٨٣].
٧. إذا كان المهر عيّنًا معينة ومعلومة، إلا أنه حدث فيه عيب قبل العقد أو بعده، أو تلف، فيكون الزوج ضامنًا له [المادة ١٠٨٤].
٨. إذا كان المهر حالاً يحق للمرأة ان تمتع عن القيام بواجباتها تجاه زوجها إلى أن تستلم المهر، وهذا الامتناع لا يسقط حقها في النفقة [المادة ١٠٨٥].
٩. إذا مكّنت الزوجة نفسها باختيارها قبل استلام المهر فلا يعود لها حق الاستفادة من المادة ١٠٨٥، إلا أنه لا يسقط حقها في المطالبة بالمهر [المادة ١٠٨٦].
٣. تعيين المهر منوط بتراضي الطرفين [المادة ١٠٨٠].

### مقدار المهر في الفقه الإمامي، بين الإطلاق والتقييد

اتفق الفقهاء أنه لا حدّ لأكثر المهر، وإن اختلفوا في تحديده من ناحية القلّة. إلا أنه يظهر من رسالة المهر، للشيخ المفيد، أن هناك اختلافًا في تحديد المهر كثرةً أيضاً؛ فقد صرح الشيخ المفيد أن هناك مَنْ قال بتحديد المهر في عقد الزواج الدائم، فكتب رسالته هذه للردّ عليه؛ كما أنه يظهر من السيد المرتضى، بل هو صريح كلامه<sup>(٥٠)</sup>، أن المهر يتحدّد من ناحية الكثرة، وأنه لا يتجاوز مهر السنّة، وهو ٥٠٠ درهم جياداً، فما زاد على ذلك رُدّ إلى هذه السنّة. ومن هنا لا بُدّ من البحث في مسألة تحديد المهور، قلّة وكثرة:

#### أ- مقدار المهر من حيث القلّة

أما من حيث الكميّة فلم يحدّد الإسلام للمهر حدّاً معيّنًا من حيث الكثرة والقلّة، بل المدار فيه هو رضا الزوجين، فمتى تراضيا على شيءٍ - مهما كان - فهو المهر.

وقد جاءت هذه الحقيقة على لسان أئمّة أهل البيت عليهم السلام، بقولهم: إنّ المهر ما تراضى عليه الناس.

وهذا النصّ مطلقٌ في ظاهر لفظه، يشمل جميع أنواع النكاح، الدائم منه

والمنقطع - الذي يُسمّى بالمتعة<sup>(٥١)</sup>، يكفي فيه ما تراضى به الناس، كما ورد في الروايات عن أئمة أهل البيت عليهم السلام بأنّ المهر عبارةٌ عما تراضى عليه الناس<sup>(٥٢)</sup>. فهذه الأخبار تنطق بأنّ كلّ ما تراضى عليه الزوجان، من قليلٍ أو كثيرٍ، فهو المهر؛ لأنّ كميّة المهر تتعلّق برضاها، كائناً ما كان؛ ولأنّ الله تعالى فرض الصداق ولم يحدّ فيه حدّاً بقليلٍ ولا كثيرٍ، فما وقع عليه رضاها فإنّ ذلك يُسمّى مهراً.

والدليل الآخر على أن ليس للمهر حدٌّ يعقد عليه النكاح - إذا جاوزوا ذلك الحدّ لا يعقد النكاح، أو إذا عُقد النكاح على شيءٍ دون بلوغ ذلك الحدّ فلا يعقد النكاح والمهر بخلاف السنّة - إلاّ برضا الزوجين، هو أن الرجل إذا تزوّج امرأةً، ولم يفرض لها مهراً، فطلّقها أو مات عنها قبل أن يدخل بها، فلا مهر لها، وهي امرأته، ترثه ويرثها إن ماتت هي، كما في الحديث عن الصادق عليه السلام<sup>(٥٣)</sup>، فلو كان للمهر حدٌّ معروف لوجب على هذا الذي لم يفرض المهر عند عقدة النكاح توفير المهر المتعارف بين الناس، وإن لم يسمّه عند النكاح، كما يلزم المتمتعين شروط المتعة إذا نسوا ذكر بعضها عند عقد النكاح؛ لأنّ شروط المتعة معروفةٌ متعارفةٌ بيننا. وهذا دليلٌ واضح.

وأما الحديث الذي روي عن الصادق عليه السلام أنه قال: «مَا زَوْجَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله سَأَرَ بَنَاتِهِ، وَلَا تَزَوَّجَ شَيْئاً مِنْ نِسَائِهِ، عَلَى أَكْثَرِ مِنْ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَوْقِيَةً وَنَشْ أَوْقِيَةً أَرْبَعُونَ، وَالنَّشْ عَشْرُونَ دِرْهَمًا»<sup>(٥٤)</sup>، فكان ذلك خمسمائة درهم، فلا ينقض ما ذكرناه؛ لأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله فعله استحباباً، بل تواضعاً لله تعالى، ورحمةً على أمته؛ ليؤجر المقتدي به<sup>(٥٥)</sup>.

فتبين أنه لا خلاف عند فقهاء الإمامية في عدم تحديد المهر من حيث القلّة. نعم، وقع الخلاف عند المذاهب الإسلامية الأخرى؛ فمنهم من ذهب إلى تحديده؛ ومنّ اختلف في تحديده اختلف في مقداره.

## ب - تحديد المهر من حيث الكثرة، الأقوال والأدلة

### أولاً: الأقوال

#### ١- لا حدّ للمهر

ذهب مشهور فقهاء الإمامية إلى أنّ المهر لا يتحدّد من حيث الكثرة، فيجوز

العقد على أكثر من مهر السنّة، أضعافاً مضاعفة.

## ٢- مهر السنّة

وفي مقابل المشهور ذهب بعض الفقهاء المعاصرين للشيخ المفيد والسيد المرتضى إلى أنّ المهر يتحدّد كثرةً بمهر السنّة، ولا يجوز تجاوزه. وأمّا ما ورد مطلقاً فقد خصّه المعاصر للشيخ المفيد بالنكاح المنقطع، وأمّا في العقد الدائم فالمهر ليس مطلقاً من حيث الكثرة، وإنما هو مقيّد بمهر السنّة.

### ثانياً: الأدلّة

#### ١- أدلّة غير المشهور

ويمكن أن يستدلّ لقول غير المشهور على هذا التفصيل بما ورد في رواية محمد بن مسلم قال: «سألتُ أبا عبد الله عليه السلام: كم المهر - يعني في المتعة؟ فقال: ما تراضيا عليه إلى ما شاء من الأجل»<sup>(٥٦)</sup>.

فظاهر هذا الحديث أنّه خاصٌّ بالمتعة؛ لقوله: «يعني في المتعة»؛ ولذا ذكره الأجل، الذي لا يكون مع النكاح الدائم.

فدلّ على أن كفاية ما يقع عليه التراضي في المهر خاصٌّ بعقد المتعة، وبهذا الحديث تقيّد الروايات المطلقة الواردة في الباب<sup>(٥٧)</sup>.

وأما السيد المرتضى فقد استدلّ على أن المهر ليس مطلقاً من ناحية الكثرة، بل هو مقيّد بمهر السنّة، بما يلي:

أولاً: إجماع الطائفة<sup>(٥٨)</sup>.

ثانياً: خبر الفضل بن عمر قال: دخلتُ على أبي عبد الله عليه السلام فقلتُ له: «أخبرني عن مهر المرأة الذي لا يجوز للمؤمنين أن يجوزوه، قال: فقال: السنّة المحمّدية خمسمائة درهم، فمن زاد على ذلك ردّ إلى السنّة، ولا شيء عليه أكثر من الخمسمائة درهم»<sup>(٥٩)</sup>.

ثالثاً: إن القول «مهر» يتبعه أحكامٌ شرعية، وقد أجمع على أن الأحكام الشرعية تتبع ما قيل به (مهر السنّة) إذا وقع العقد عليه، وما زاد عليه (على مهر السنّة) لا إجماع على أنه يكون مهراً، ولا دليل شرعياً، فيجب نفي الزيادة<sup>(٦٠)</sup>.

## ٢- أدلة المشهور

وأما المشهور فقد استدلوا على إطلاق المهر من ناحية الكثرة بما يلي:  
أولاً: قوله تعالى: ﴿وَأَتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَاراً فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً أَنَّا أَخَذُونَهُ بُهْتَاناً وَإِنَّمَا مُبِيناً﴾ (النساء: ٢٠)، وعموم قوله: ﴿فَنَصِفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾ (البقرة: ٢٣٧)، وقوله: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ (النساء: ٤).  
ثانياً: ما ورد في صحيحة الوشاء، عن الرضا عليه السلام، قال: سمعته يقول: «لو أن رجلاً تزوج امرأة، وجعل مهرها عشرين ألفاً، وجعل لأبيها عشرة آلاف، كان المهر جائزاً، والذي جعله لأبيها كان فاسداً»<sup>(٦١)</sup>.  
ثالثاً: إن المهر نوع معاوضة، فكانت تابعة لاختيار المتعاضين في القدر، كالمعاوضات الباقية<sup>(٦٢)</sup>.

## ٣- مناقشة أدلة غير المشهور

ونوقشت أدلة المانعين في مسألة الإطلاق في المهر من حيث الكثرة بما يلي:  
- أما دليل المعاصر للشيخ المفيد فإن التقييد بالمتعة بقوله: «يعني في المتعة» إنما جاء في سؤال الراوي، ولازم ذلك أن يكون إنما خصّ سؤاله عن المهر في عقد المتعة؟ فلذا أجابه الإمام عليه السلام بذكر الأجل<sup>(٦٣)</sup>.  
- وأما بالنسبة إلى السيد المرتضى فيمكن مناقشة استدلاله بما يلي:  
أما بالنسبة للإجماع المدعى فهو محتمل المدركية، إن لم يكن معلوم المدركية.

وأما رواية المفضل فهي أولاً: ضعيفة - على المشهور - بسهل بن زياد؛ وثانياً: لو سلمنا بتمامية سندها فإنها معارضة بما دلّ على عدم تقييد المهر بمهر السنة، وأنه على ما تراضى عليه الزوجان؛ وبما أن هذا التعارض ليس مستقراً فيمكن حمل رواية المفضل على الاستحباب؛ وعلى فرض استقرار التعارض فالمرجع بعد التساقط قوله تعالى: ﴿وَأَتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَاراً﴾، وهو يقتضي عدم التحديد.  
وأما ما استدلّ به ثالثاً فبمنع عدم الإجماع عليه. وعلى فرض عدم الإجماع لا يلزم من نفي الإجماع نفي باقي الأدلة<sup>(٦٤)</sup>.

## تحديد المهر كثرةً من سنخ الأحكام الوالئية

ما تقدّم من عرض الأدلة ومناقشتها هو وفق ما تقتضيه الصناعة العلمية الفقهية، إلا أنه يمكن أن يقال بأن ما ورد من أخبارٍ في تحديد المهر من ناحية الكثرة بمهر السنّة، وهو (٥٠٠ درهم)، وأنّ ما زاد عنها فيردّ إليها، يمكن أن يحمل على كونه حكماً ولائياً من قبيل الإمام عليه السلام؛ نظراً لما تقتضيه بعض الظروف والملاسات القاضية بوضع حدٍّ للمهر.

ولزيد توضيح لهذه الفكرة نقول:

١- إنَّ عدم تحديد المهر من حيث الكثرة، وترك ذلك إلى العُرف، خلّف آثاراً سلبيةً على نفس النكاح الذي حثّت عليه الشريعة المقدّسة - بل يعتبر واجباً في كثيرٍ من الحالات -، وبسبب غلاء المهور عزف كثيرٌ من الشباب عن الزواج، ورجّحوا العزوبية، التي تخلّف نتائج سيئة جداً على الفرد والأسرة، بل المجتمع الإسلامي بأسره.

٢- إن عدم قدرة الأزواج على دفع المهور أدّى إلى:

أ. ازدياد عدد نزلاء السجون، وترك الأسرة بلا وليٍّ يقوم بحمايتها، وإيجاد حالة نفسية سيئة عند الأطفال؛ بسبب وجود الأب في السجن.

ب. ازدياد معدّل الطلاق، الذي ينتج عنه أطفالٌ حيارى بلا والدين، وبالتالي حلول أحد الأقرباء محلّ الأب أو الأمّ؛ للقيام بمهمّة حضانتهم ورعايتهم، والتي ينتج عنها آثارٌ وخيمة على الفرد والمجتمع.

٣- إن المهر، الذي تمّ إنشاؤه للمساعدة في تأسيس وتقوية الرابطة الزوجية، صار اليوم إحدى المشاكل الرئيسيّة في المجتمع، واستخدمه بعض الاستغلاليين بطريقة غير لائقة؛ من أجل تحقيق أهداف مالية؛ وذلك عبر التطبيق غير الصحيح لبعض الآيات والروايات والموادّ الحقوقية للقانون المدني الإيراني.

٤- بسبب ابتعاد المجتمع الإسلامي عمّا ورد في الروايات حول التأكيد على المهر القليل؛ لما له من آثارٍ إيجابية على الزوجين، وبناءً على ما هو الملموس واقعاً من الآثار السلبية التي يشعر بها كلّ شابٍّ وفتاة، وكلّ زوجٍ وزوجة، سوف تحلّ الرهبانية والعزوبية وغيرها من الانحرافات مكان الزواج وتكوين الأسرة، الذي حثّت عليه الشريعة عبر عددٍ كبيرٍ من الروايات المذكورة في الكتب الحديثية. وهذا سوف يؤدّي

- إن لم يتمّ تحديد المهر ووضّع حدٌ لغلاء المهور - إلى حمل هذا الكمّ الكبير من الروايات على الفرد النادر، وهذا مستهجنٌ عرفاً، ويقبح حمل هذه الروايات عليه. وبما أنه لا يمكن العمل بهذه الروايات في ظلّ المهر غير المقيّد إذن لا بدّ من حلّ لهذه المعضلة التي تهدّد أغراض الشارع، بحيث تكون المحافظة على الروايات الدالّة على أن المهر مطلقٌ وغير مقيّد ناقضةً لغرض الشارع، ومضيعةً لمقصده وهدفه من تشريع الزواج، وهنا يجب على الحاكم (أو الوليّ الفقيه) أن يتدخّل من باب ولايته، ولو من خلال العنوان الثانوي، فيحدّد مقدار المهر من ناحية الكثرة، بحيث لا يتنافى مع مقصدية الحفاظ على كرامة المرأة، ولا يؤدّي إلى تعجيز الزوج. وحمل الروايات الدالّة على التحديد على كونها ضرباً من الحكم الولائي هو نوعٌ من الجَمع بين الروايات، بناءً على نظرية الجَمع الاستنباطي، أو كما يمكن أن يعبر عنه بالجَمع الضوابطي والقواعدي.

والنتيجة من كلّ ما ذكره هي أن المصلحة العامة والحفاظ على النظام الإنساني - وعلى الأقلّ في ظلّ الظروف الاقتصادية الخاصة - يحتمّ وضع حدّ لمهر الزواج من ناحية الكثرة.

### إطلاق المهر وقاعدة نفي العُسْر والحَرَج

والكلام يدور حول العُسْر والحَرَج من حيث تأثيره على المجتمع. ويحسب الفرض فإن الحَرَج المسبّب عن ارتفاع المهور لا يخفى على أحد. والمراد من العُسْر والحَرَج هنا كلّ أقسامه، بما في ذلك الحَرَج النفسي والعُسْر البدني. وبيان ذلك:

**أولاً: العُسْر البدني أو المالي:** هو ما كان تأثيره واقعاً على البدن، في الحال أو المال، كالدخول في الأعمال الشاقّة ذات التأثير المباشر على القوّة البدنية الظاهرة، كالدوام على العمل بلا راحة، مما يسبّب تأثيراً سلبياً على بدن الإنسان.

**ثانياً: الحَرَج النفسي أو المعنوي:** هو ما كان تأثيره واقعاً على النفس، كمن يقوم بعملٍ فيندم على ارتكابه، فإن هذه الأمور تحدث قلقاً وألماً في النفس. وكلّ ما تقدّم من العُسْر والحَرَج، على المستوى الشخصي أو النوعي، وعلى



المستوى البدني والنفسي والمالي، فهو منفي بالآية والرواية. إذن، بما أن المهر غير المقيد والمطلق من حيث الكثرة يلزم منه ما ذكر من العسر والحرج، ومن الواضح أن العسر والحرج لم يأتيا من أصل المهر، وإنما جاءا من ناحية إطلاقه وعدم تحديده، فلا بد من تحديده ورفع إطلاقه؛ إذ هو ما يلزم منه الحرج، فبتقييده ووضع حد له يُفنى العسر والحرج، ويبقى أصل فرض المهر على حاله. وبما أن الروايات قد ندبت إلى جعله وتحديده بمهر السنة فمن المناسب أن يجعل المهر من حيث الكثرة بنحو لا يتجاوز مهر السنة. وهذا المقدار بحسب ما هو المشاهد والمعاصر يناسب أغلب الرجال، ولا يوقعهم في عجز بدني أو نفسي أو مالي، كما أنه لا يناهز المحافظة على كرامة المرأة؛ فهذه مهور زوجات النبي ﷺ وسيدة نساء العالمين فاطمة الزهراء ﷺ كانت بهذا المقدار.

### إطلاق المهر وقاعدة لا ضرر

والمراد بالضرر المبحوث عنه هنا الضرر الناجم عن إطلاق المهر من حيث الكثرة، الذي يسبب خسارة مالية وجسدية، وضرراً معنوياً للأزواج بصورة خاصة، وللأسر بصورة عامة. وهذه الأضرار تكمن في ما يلي:

- على مستوى الخسارة المالية: إن إلزام الرجال متوسطي الحال والفقراء المقبلين على الزواج بأن يتعهدوا بدفع مهر خيالي وتعجيزي - هو من شأن الأثرياء فقط - يسبب للزوج خسارة مالية جسيمة.

- على مستوى الضرر الجسدي: يضطر الزوج أن يقضي كل عمره وهو يعمل ليلاً ونهاراً من أجل تأمين مهر زوجته؛ كي تبرا ذمته.

- على مستوى الضرر النفسي: من خلال منع الاستقرار والتوازن؛ بسبب القلق الشديد، والخوف من دخول السجن؛ جراء المطالبة بالمهر، والهاجس من المساس بشرف وكرامة أو سمعة الزوج.

وبالنظر إلى العرض المتقدم للضرر، المتعدد ومحقق الوقوع، الناجم عن إطلاق المهر وعدم تقييده، فهو ضرر معتد، شرعاً وعقلاً، وإن قاعدة لا ضرر تنفي إطلاق المهر وعدم تحديده بحد مقبول.

## إطلاق المهر واختلال النظام

إن إطلاق المهر وعدم تقييده بحدٍّ معيّن كان عاملاً في إيجاد اختلال في النظام الاجتماعي والأسري والمالي. وتوضيح ذلك بما يلي:

- على المستوى الاجتماعي: إن فئةً كبيرة من الشباب أعرضت عن الزواج بسبب عدم القدرة على تأمين المهر، وتعتبر هذه الظاهرة خطيرة جداً، وتوجب اختلالاً في النظام الاجتماعي.

- على المستوى الأسري: إن الزوجة، التي خلقها الله لتكون سَكناً ومودةً ورحمةً، تحوّلت إلى عنصرٍ استغلاليّ، تتاجر بمهرها، الذي شرّع بالأساس لحفظ كرامتها، تضجّ بزوجها وأطفالها من أجل الحصول على المال، وبالتالي صارت الزوجة مصدر تهديدٍ وخوف، لا سَكناً ومودةً، كما أرادها الله.

- على المستوى المالي: إن غلاء المهور بهذا الشكل يسهم بشكلٍ كبير في عدم التنمية الاقتصادية في نفس البلد التي تعارف فيها ارتفاع المهور؛ فإن سعي الأزواج إلى تجميع المال من أجل تأمين مهر الزوجة يسبّب تكديس كمّية كبيرة من الأموال، وعدم استثمارها، مما يؤثّر سلباً على العامل الاقتصادي للدولة الإسلامية. إن السكوت عن هذه الظواهر الخطيرة يوجب اختلالاً في النظام، وهو غير جائز شرعاً؛ لقبح التكاليف الموجبة لاختلال النظام؛ لأن المقصد الأسمى والأقصى للشارع المقدّس من تكاليفه ليس إلا حفظ النظام.

## تحديد المهر في القانون المدني الإيراني

إن تحديد مقدار المهر في القانون المدني الإيراني يكون تبعاً للفقهاء الإمامية، وبما أنّ رأي مشهور الفقهاء هو إطلاق المهر وعدم تقييده، وبما أنّ تحديد مقداره مرتبطٌ بالطرفين، كذلك فإن المادة ١٠٨٠ تنصّ على أنّ تحديد المهر منوطٌ بتراضي الطرفين. ومن هنا لم يذكر القانون المدني الإيراني مادةً تنصّ على مقدارٍ معيّن، ولذلك نجد جرأةً منقطعة النظير في إيران على طلب المهر الخيالي والتعجيزي في أغلب الحالات.

## تشريع قيمة معينة للمهر

ففي ظل التقلبات والانعطافات لقانون حماية الأسرة، وبعد مضيّ سنواتٍ قليلة على الموافقة النهائية على قرار البرلمان حول مشروعية تحديد المهر، ينصّ قانون الإحالة الحكومي على ما يلي:

- يجب على الحكومة العمل بروية، من خلال المؤسسات الثقافية، لتعزيز ثقافة الزواج، ومراعاة المهور العرفية. ويعلن مقدار المهر حسب الوضع الاقتصادي العام كل ثلاث سنوات من قبل رئيس القضاء. إذا كان المهر وقت العقد متعارفاً عليه ومقبولاً، وامتنع الزوج عن دفعه، عندئذٍ يخضع لقانون العقوبة؛ أما إذا كان المهر أعلى قيمة من المقدار المتعارف عليه في سنة العقد فإن الزوج يبرأ من الدفع، ولا يخضع للعقوبة. وللأسف فإن هذه المادة التي تحدّد سقفاً معيناً للمهر أُلغيت من قبل الهيئة الحقوقية والقضائية. وفي المقابل قام المسؤولون بخطوة معاكسة، وهي إلحاق مذكرة إيضاحية بـ (المادة ١٠٨٢)؛ من أجل الحدّ من تدني المهر، وبالتالي ترك تحديد سقف مفتوح للمهر، حيث يمكن أن يعتبر هذا نوعاً من التشجيع على رفعه<sup>(٦٥)</sup>.

ومع ذلك - وفي محاولة لوضع حدّ لهذه المعضلة التي تسببت بوضع الأزواج في السجن، وزيادة معدل الطلاق - لجأ المشرعون، من خلال تناول المادة ٣٤ من قانون حماية الأسرة مسألة تحديد المهر بقيمة معينة، إلى تأكيد أن ما يزيد عن تلك القيمة غير معترف به من قبل القانون، ومعدل قيمة المهر ما يعادل ١١٠ عملات معدنية. وبموجب المادة ٢ من قانون تنفيذ الأحكام المالية تكون العقوبة بالسجن للزوج في حال لم يلتزم بدفع المهر ذي المقدار المذكور، أمّا إذا تجاوز المهر هذا المقدار فيبرأ الزوج من الدفع.

وقد تعرّض هذا التشريع الحقوقي لجملة من الانتقادات، حيث قالوا في هذا المجال: إنّ تحديد المهر من قبل الحقوقيين قد يحلّ المشكلة في دائرة ضيقة جداً، لذلك فالسجون الإيرانية ما زالت مليئةً بالأزواج الذين لم يتمكنوا من دفع المهر، ومع إقرار مثل هكذا قانون ما زال باب السجن مفتوحاً أمام الكثير من الرجال؛ لأن ١١٠ قطع معدنية - ذهبية كما هو المتعارف - ليس بالمبلغ القليل بالنسبة إلى أفراد المجتمع الإيراني.

وإنّ مسألة حبس الرجال بهذه الطريقة يعتبر شكلاً من أشكال الضغط من أجل النساء، مشيراً إلى أن الذين أصدروا هذا القانون كان بإمكانهم البحث عن حلّ أفضل، واقتراح نوع جديد من العقد المالي بين الزوج والزوجة. وعلى سبيل المثال: لو ناقشوا مسألة مهر السنّة، الذي حتّت عليه الروايات<sup>(٦٦)</sup>.

وفي هذا الصدد، وبناءً على الموافقة على هذا القانون، سيتمّ إلغاء تحديد المهور المرتفعة إلى حدّ ما، إلاّ أنه في الأساس لم يكن المهر المرتفع قادراً على ضمان استمرار الحياة الزوجية، ولم يسبّب سوى المتاعب للرجال؛ لأنه من الناحية العملية لم تحقّق المرأة شيئاً على المستوى الأسري، وإنما سمح لها بأن تفكّ الأسرة، وجعل الزوج أسيراً لها؛ لأنه مرغمٌ على تأمين قطعةٍ أو قطعتين من السكك الذهبية في الشهر، وهذا ما يتعارض مع المادة ١١٠٤، التي تنصّ على أنه من واجب الزوجين تشييد أركان الأسرة، وأنّ من واجب الأزواج أن يساعدوا بعضهم البعض في بناء أسس الأسرة وتربية أطفالهم. وأين هذا التشييد في ظلّ إرهاب الزوج بأن يكون خالص تبعه لزوجته؟! ويمكن القول أيضاً: إن ارتفاع المهور بهذا الشكل يسبّب بعدم إمكانية تطبيق المادة ١١٠٥، التي تنصّ بأن إدارة البيت من شؤون الزوج؛ لأنّ خوف الزوج من مطالبة زوجته بالمهر تجعله أسيراً أو عبداً لزوجته، ممّا يضعف دوره كمسؤولٍ عن الأسرة.

## نتائج البحث

١- إنّ فلسفة المهر هو أنه حكمٌ مجعول على أساس ملاكاتٍ معيّنة، توجد حكماً وعلّة من وراء تشريعها؛ باعتبار أفعال الله معلّلة بالأغراض والأهداف، وهذه الملاكات تكون بدورها خاضعةً للمصالح والمفاسد الواقعية، التي تعود على الفرد والمجتمع، دنيوياً وأخروياً.

٢- إنّ الحديث عن فلسفة المهر في القانون الإيراني هي مثل فلسفة تشريع بقية المواد القانونية الأخرى، والتي تكون خاضعةً للفقهاء الإمامي.

٣- إنّ حقيقة المهر في الفقه الإمامي، كما ذكرها الفقهاء، هي كلّ ما يصح أن يملكه المسلم، عيناً كان أو منفعةً لعقارٍ أو حيوانٍ أو إنسانٍ، عبداً أو حرّاً، ولو الزوج نفسه.

٤. إن حقيقة المهر في القانون الإيراني تكون تبعاً للفقه الإمامي، لذلك ينصّ القانون المدني، في مادته ١٠٧٨، على أنّ «كلّ ما له ماليّة، ويكون قابلاً للتملّك، يمكن جعله مهراً».

٥. من شرائط المهر في الفقه الإمامي أن يكون ممّا يملكه المتعاقدان، والعلم بقدره، والتعيين، والمتعة مع الطلاق قبله. ويكفي في المهر مشاهدته إن كان حاضراً.

٦. يشترط في المهر في القانون الإيراني أن يكون له مالية، وقابلاً للتملّك، وتعيينه ورفع الجهالة، بحيث يكون معلوماً عند الطرفين المتعاقدين.

٧. من أحكام المهر في الفقه الإمامي: تملك المرأة المهر بالعقد. ويستقرّ بالدخول؛ وبردّة الزوج عن فطرة؛ وبموت الزوج أو الزوجة. وغير ذلك من الأحكام المتفرّعة عنها.

٨. أحكام المهر في القانون المدني الإيراني هي نفس ما ذكر من الأحكام في الفقه الإمامي. وقد أُضيف إليها قوانين متفرّعة عنها، كالحديث عن تفاوت قيمة المهر، واحتسابها، وغير ذلك.

٩. تمّ الحديث حول مقدار المهر بين الإطلاق والتقييد في الفقه الإمامي، وخلص القول إلى أنّ رأي مشهور فقهاء الإمامية هو إطلاق المهر وعدم تقييده.

١٠. بناءً على نظرية الجَمْع الاستنباطي أو الجَمْع القواعدي أو الضوابطي، الذي يعتمد منهجاً خاصاً في الجمع بين الروايات المتعارضة، يمكن حمل الروايات المحدّدة للمهر من حيث الكثرة بمهر السنّة على كونه حكماً ولائياً صدر من الإمام من جهة كونه حاكماً وولياً.

١١. كذلك إن الإصل في تشريع المهر في القانون الإيراني هو الإطلاق وعدم التقييد، إلّا أنه تمّ في السنوات الأخيرة تشريع موادّ تنصّ على وضع مقدارٍ محدّد للمهر، وهو ١١٠ قطع معدنية.

## المواشم

- (١) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٥: ٥٦٨، ح ٥١٠، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط٤، ١٤٠٧هـ.
- (٢) أحمد بن فارس القزويني، مقاييس اللغة ٥: ٢٨١، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- (٣) محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط ١: ٤٧٨، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٨، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- (٤) انظر: فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين ٣: ٤٨٥، انتشارات مرتضوي، طهران، ط٣، ١٣٧٥هـ. ش. وانظر: أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ، المصباح المنير ١: ٣٠٠، المكتبة العصرية، بيروت، ط٢، ١٤١٨هـ.
- (٥) محمود عبد الرحمان عبد المنعم، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية ٣: ٣٧٠، دار الفضيلة، القاهرة.
- (٦) أحمد بن فارس القزويني، مقاييس اللغة ٢: ٣.
- (٧) المبارك بن محمد (ابن الأثير)، النهاية في غريب الحديث والأثر ١: ٣٥٢، المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م؛ محمد بن مكرم (ابن منظور)، لسان العرب ٣: ١٤٠، دار صادر، ط٣، ١٤١٤هـ.
- (٨) محمود عبد الرحمان عبد المنعم، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية ١: ٥٥٣، ٥٥٤.
- (٩) ابن منظور، لسان العرب ١٣: ٣٥٠.
- (١٠) علي بن محمد الجرجاني، التعريفات: ١٧١، دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- (١١) أحمد بن فارس القزويني، مقاييس اللغة ٢: ٣٣٩.
- (١٢) المصدر السابق ٥: ٤٠٢.
- (١٣) حسن المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن ١١: ١٧، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ط١، ١٣٦٨هـ. ش.
- (١٤) مجلّة المستقبلية، الصادرة عن المركز الإسلامي للدراسات المستقبلية، العدد ٣.
- (١٥) انظر: ناصر مكارم الشيرازي، موسوعة الفقه الإسلامي المقارن ١: ٣٦٩، قم.
- (١٦) عبد الحكيم عبد الرحمن السعدي، مباحث العلة في القياس، نقلاً عن: اللامشي، النسخة الخطية: ١٠٥، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط٢، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- (١٧) محمد علي أيازي، مقاصد الحكام الشرعية وغاياتها ١: ٥٧، ٥٨، سلسلة إصدارات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي (العدد ٤٠)، بيروت، ط١، ٢٠٠٩م.
- (١٨) المصدر السابق ١: ٥٣.
- (١٩) عبد الحكيم عبد الرحمن السعدي، مباحث العلة في القياس: ١٠٦.
- (٢٠) أبو القاسم علي دوست، الفقه والمصلحة ١: ٦١، دار المعارف الحكيمة، بيروت، ط١، ١٤٣٨هـ - ٢٠١٧م.
- (٢١) انظر محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٣١: ١٨، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٧،

- ١٣٦٢هـ.ش؛ العلامة الحلي، مختلف الشيعة ٧: ٢١٢، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط١، ١٤١٨هـ؛ المقدس الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ١٢: ٥٠١، مؤسسة النشر الإسلامي، قم؛ ناصر مكارم الشيرازي، أنوار الفقاهاة في شرح تحرير الوسيلة (كتاب النكاح) ١: ٢١٥، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ط١، ١٣٨٦هـ.ش.
- (٢٢) محمد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٠: ٨٧، ٨٨، ح١، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ط٢، ١٤١٤هـ.
- (٢٣) محمد بن الحسن الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية ٤: ٣١٠، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، طهران، ط٣، ١٣٧٨هـ.ش.
- (٢٤) انظر: مرتضى مطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام: ١٧٧، معاونة العلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، ط٣، ١٤٠٧هـ.
- (٢٥) ناصر مكارم الشيرازي، الزواج المثالي ١: ٣٠، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب، قم، ط١، ١٤٣٠هـ.
- (٢٦) انظر: مرتضى مطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام: ١٨٠، ١٨١.
- (٢٧) انظر: «تاريخچه تدوين قانون مدني». مؤرشفة من الأصلي في ٢٢ مايو ٢٠٠٨م، وتم استرجاعه في ٢٢ أبريل ٢٠٠٩م.
- (٢٨) محمد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢١: ٢٢٩، ح١.
- (٢٩) المصدر نفسه.
- (٣٠) المصدر نفسه.
- (٣١) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٣١: ٣.
- (٣٢) روح الله الموسوي الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٢٨٢، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران.
- (٣٣) ناصر مكارم الشيرازي، أنوار الفقاهاة في شرح تحرير الوسيلة ٣: ١٢٨، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ط١، ١٣٨٦هـ.ش.
- (٣٤) محمد بن يوسف الحلي، إيضاح الفوائد ٣: ١٢٧، مؤسسة إسماعيليان، قم، ط١، ١٣٨٧هـ.ش.
- (٣٥) علي بن الحسين (المحقق الكركي)، جامع المقاصد في شرح القواعد ١٣: ٢٠، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ط٢، ١٤١٤هـ.
- (٣٦) محمد بن الحسن بن يوسف بن مطهر الحلي (فخر المحققين)، إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد ٢: ٣٢، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، مشهد، ط١.
- (٣٧) محمد ابن أحمد بن إدريس الحلي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٢: ٥٨٥، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط٢، ١٤١٠هـ.
- (٣٨) زين الدين بن علي (الشهيد الثاني)، الروضة البهية في شرح اللمعة دمشقية ٣: ٢٧٢، مجمع الفكر، قم، ط١٣، ١٤٢٧هـ؛ الفاضل المقداد السيوري الحلي، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع ٣: ٢٢٦،
- الإجتاهد والتجديد - العددان ٥٩ - ٦٠، السنة الخامسة عشرة، صيف وخريف ٢٠٢١م - ١٤٤٣هـ - ٢٢٧**

- منشورات مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم، ط ١، ١٤٠٤هـ؛ محمد بن الحسن الفاضل الأصفهاني، كشف اللثام ٢: ٨٦، منشورات مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٥هـ.
- (٣٩) علم الهدى الشريف المرتضى، الناصريات (الجوامع الفقهية): ٣٢٥، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- (٤٠) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٦: ١١٨، ح ٢.
- (٤١) المصدر السابق ٦: ١٠٩، ح ٥.
- (٤٢) انظر: محمد بن الحسن الفاضل الأصفهاني، كشف اللثام ٢: ٨٦.
- (٤٣) فخر المحققين، إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد ٢: ٣٢.
- (٤٤) محمد بن محمد المفيد، المقنعة: ١٠٩، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، ط ١، ١٤١٣هـ؛ محمد بن الحسن الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتاوي: ٤٧٠، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٢، ١٤٠٠هـ.
- (٤٥) محمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام في شرح المقنعة ٧: ٣٦٩، ح ١٤٩٤، دار الكتب العلمية، طهران، ط ٤، ١٣٦٥هـ.ش.
- (٤٦) محمد بن الحسن الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية ٤: ٣٠٨.
- (٤٧) محمد علي العاملي، نهاية المرام في مجمع تميم الفائدة والبرهان ١: ٤١٠، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ط ١، ١٤١٣هـ.
- (٤٨) زين الدين بن علي (الشهيد الثاني)، مسالك الأفهام ٨: ٢٩١، مؤسّسة المعارف الإسلامية.
- (٤٩) المصدر السابق ٨: ٢٧٣، ٢٩١، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٥هـ.
- (٥٠) السيد المرتضى، الانتصار: ٢٩٢، مسألة ١٦٤.
- (٥١) جعفر السبحاني، نظام النكاح في الشريعة الإسلامية الغراء ٢: ١٧١، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤١٦هـ.
- (٥٢) الشيخ المفيد، رسالة في المهر: ٤، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، ط ١، ١٤١٣هـ.
- (٥٣) النعمان المغربي، دعائم الإسلام ٢: ٢٢٤، ح ٨٣٧.
- (٥٤) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٥: ٣٧٥، ح ٥.
- (٥٥) محمد بن محمد المفيد، رسالة في المهر: ٢٦.
- (٥٦) محمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام ٧: ٢٦٠، ح ٥٢.
- (٥٧) انظر: محمد بن محمد المفيد، رسالة في المهر: ٥، ٦.
- (٥٨) السيد المرتضى، الانتصار: ٢٩٢.
- (٥٩) محمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام ٧: ٢٦١، ح ٢٧.
- (٦٠) السيد المرتضى، الانتصار: ٢٩٢.
- (٦١) محمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام ٧: ٢٦١، ح ٢٨.
- (٦٢) الحسن بن يوسف المطهر الحلي، مختلف الشيعة ٧: ١٣٠، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ط ١،



١٤١٨هـ.

(٦٣) انظر: محمد بن محمد المفيد، رسالة في المهر: ٦.

(٦٤) الحسن بن يوسف المطهر الحلي، مختلف الشيعة ٧: ١٣٠.

(٦٥) انظر: القانون المدني مع الإصلاحات الأخيرة، تمت المصادقة عليه بتاريخ: ١٨ مايو ١٣٨٠، في نشر المصنّفات وتنفيذ القوانين بشكل عام.

(٦٦) انظر: <https://www.isna.ir/news>.

## استنطاق الآيات القرآنية

### كشف لأسباب الافتراق بين العلامتين الطباطبائي وفضل الله

الشيخ حسين جهجاه (\*)

#### تمهيد

يحتل القرآن الكريم مكانة عظيمة لدى المسلمين، على اختلاف انتماءاتهم المعرفية؛ فهو المصدر التشريعي الأول، ومنهج الحياة الذي يضمن للإنسان فيما لو التزم به سعاده وكماله، وكذلك هو يحوي مضامين رفيعة ومعارف عميقة في كافة المجالات التي تعنيه. من هنا، عرّف القرآن الكريم نفسه على أنه كتاب هداية: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمٌ﴾ (الإسراء: ٩). وقد عرّف المسلمون القرآن بأنه كلام الله الذي أنزل من اللوح المحفوظ إلى النبي ﷺ بواسطة الملاك جبرئيل. هذا المقدار اتفق عليه جميع المسلمين، وسارت عليه كافة الاتجاهات المعرفية، من المحدثين والفقهاء والمتكلمين والفلاسفة، إلا أن مورد الاتفاق هذا لم يكن كافياً لضمان عدم الاختلاف في كيفية استنطاق القرآن؛ للكشف عن مدلولاته، فوقع الخلاف الكبير بين المفسرين في اختيار الأسلوب والمنهج الأصح في تفسير كتاب الله، وبرزت نتيجة لذلك اتجاهات عديدة.

لا نقصد بهذه الاتجاهات المناهج التفسيرية المتعددة المذكورة في الكتب التي تتناول مناهج التفسير مقارنة وشرحاً، كالمناهج الفلسفية والأثرية وغيرها، بل المقصود أن المطالع لتفاسير العلماء يرى سريعاً، وبوضوح، تمايزهم في التعامل مع القرآن واستنطاق الآيات القرآنية كماً ونوعاً. فعلى سبيل المثال: في تفسير الآية التالية: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾ (ق: ٣٠) ذهب بعض المفسرين إلى

(\*) باحث وأستاذ في الحوزة العلمية في قم. من لبنان.

• استنطاق الآيات القرآنية، كشف لأسباب الافتراق بين العلامتين الطباطبائي وفضل الله

أنها مجرد تصوير كنائي عن اتساع جهنم لكل الكفار والمجرمين، حيث إنها لا تضيق بهم مهما كبر عددهم<sup>(١)</sup>، فلا دلالة للآية على أكثر من ذلك؛ غير أن بعضهم الآخر لم يوافقهم على استفادة هذا المقدار فقط، واعتبر أن الخطاب والجواب على ظاهره الحقيقي؛ بدلالة أن العلم والشعور سار في جميع الموجودات<sup>(٢)</sup>، وعلى ذلك فجهنم مخلوق حي عاقل، يُخاطب و يجيب.

إذن، هناك تمايز صريح بين أصحاب هذين المنهجين على المستوى الدلالي الكمي، حيث اكتفى صاحب الرأي الأول بدلالة واحدة من الآية، وهي اتساع جهنم، وزاد عليه الثاني دلالة أخرى، هي أنها مخلوق حي وعاقل، وأيضاً على المستوى الدلالي الكيفي، حيث حمل الأول الآية على الكناية، وحملها الثاني على الاستعمال الحقيقي.

ولهذا شواهد كثيرة في تفاسير هذين الاتجاهين، فربما اقتصر اتجاه على استفادة دلالة أو دالتين من الآية، ومنع استفادة أكثر من ذلك؛ وقابله اتجاه آخر بالقول بإمكان استفادة عشرات الدلالات من الآية الواحدة، بل أكثر.

وهنا يقدم السؤال التالي نفسه أكيداً: ما هي الأسباب التي أدت إلى اختلاف هذين الاتجاهين في عملية التفسير؟ فهل يوجد متبنيات محدّدة اختلفوا فيها انعكست بالنتيجة على تفسير الآيات؟ وإن كان الجواب بالإيجاب فما هي تلك المتبنيات؟

تهدف هذه المقالة إلى إرجاع اختلافات هذين الاتجاهين إلى بعض المتبنيات المتقابلة لدى كلّ فريق، وتوضيح كيفية انعكاس هذه المتبنيات على عملية التفسير. وقد عمدت إلى انتخاب علمين اثنين من أعلام هذين الاتجاهين، ورجعت إلى كتبهم التفسيرية، وأيضاً آرائهم في علوم القرآن؛ لرصد هذه المتبنيات، وهما: العلامة السيد محمد حسين فضل الله، ممثلاً الاتجاه الأول، الذي حدّد مداليل الآيات بمقدار ما يفهمه العرف فقط؛ والعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، ممثلاً الاتجاه الثاني، الذي سمح باستفادة مدلولات أكثر.

يمكن القول: إن اختلاف هذين العلمين في بعض مسائل علوم القرآن انعكس على اختلافهما في التفسير، وإن توافقا في بعض النقاط في المنهج التفسيري. فهما مثلاً اتفقا على استقلالية القرآن في بيان معارفه، بمعنى أنه نصّ مستقل بذاته، لا يحتاج

من حيث المبدأ في فهم مراداته وتحديد معانيه إلى مرجعٍ آخر، وعلى كون السياق قرينةً تفسيريةً يستفيد منها المفسر في تحديد المراد. إلا أنهما بالرغم من ذلك غير متفقين على مسائل أخرى، قد يُعزى سبب الاختلاف فيها إلى مسألةٍ أساسية جداً، هي: حقيقة القرآن الكريم.

فقد اختلفا في حقيقة الألفاظ المتشابهة، ومسألة المحكم والمتشابه، وبطون القرآن، والأسلوب البياني له، والطريقة التي اعتمدها في إيصال مراداته. وكل هذه المسائل تعود بالجدور إلى تغاير فهمهم لحقيقة القرآن الكريم. هذا التغاير نفسه هو الذي أتاح للسيد الطباطبائي أن يوسع من الدلالات القرآنية، ولم يسمح للسيد فضل الله بذلك.

إذن، بالإمكان أن نقول: إن المتبنيات التي اختلفا بها تعود إلى أربعة، هي:

١. حقيقة القرآن الكريم؛

٢. لغة القرآن؛

٣. بطون القرآن وتأويله؛

٤. نظرية روح المعنى.

ويلاحظ أن الثاني والرابع لهما علاقة بالطريقة المعتمدة في التخاطب بين القرآن والبشر، وهل هي طريقة فوق عقلانية وغير عرفية أو لا؟ وهذه المسألة ترتبط أيضاً بشكل وثيق بمسألة بطون القرآن، التي ترتبط بقضية فهم حقيقة القرآن الكريم، وتحديد طبيعته.

وعليه، المتبنيات الثلاثة الأخيرة تعود بالنهاية إلى حقيقة القرآن الكريم، وجميعها أثرت على استنتاج الآيات.

### ١- حقيقة القرآن الكريم

يرى السيد فضل الله، وفقاً للنظرة العامة في فهم حقيقية القرآن الكريم، أنه كتاب الله المنزل، والذي كان موجوداً في اللوح المحفوظ، الذي هو كناية عن علم الله تعالى، أنزله الله بواسطة جبرئيل على قلب النبي ﷺ بصورة ألفاظ وكلمات، معتمداً فقط على أساليب العرب في البيان والإفهام، من حيث الخصائص الفنية التي

• استنطاق الآيات القرآنية، كشف لأسباب الافتراق بين العلامتين الطباطبائي وفضل الله

تحمل الإيحاءات والإشارات المطلوب إيصالها بواسطة هذه اللغة العرفية البسيطة<sup>(٣)</sup>. وقد اعتمد في سبيل إثبات هذا المدعى على بعض آيات القرآن، التي تفصح عن كونه قرآناً عربياً، مثل: قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ٢)، و﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ♦ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ♦ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (الشعراء ١٩٣ - ١٩٥). وبهذا فإن السيد فضل الله لم يحتج إلى مزيد مما بيّنه القرآن عن حقيقة نفسه، وفي طبيعة اللغة التي استخدمها، فاعتمد على آيات القرآن فقط، وتبنى هذه النظرة البسيطة الخالية من التعقيد في فهم حقيقة القرآن، وطريقة مخاطبته.

وبذلك فقد حمل الآيات التي يفهم منها العربي البسيط المعنى الكنائسي أو المجازي على الكناية والمجازية، واحتج بذلك أن هذا هو المفهوم بحسب أساليب البيان العربي، وقد صرح القرآن بأنه اعتمدها. مثلاً: حمل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِيَّامًا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ (النساء: ١٠) على الاستعارة<sup>(٤)</sup>؛ لأن هذا ما يفهمه العربي بشكل طبيعي، على أساس القواعد البلاغية، بنحو يتبادر هذا المعنى مباشرة إلى ذهنه عند السماع، ثم نقض على العلامة الطباطبائي، حيث حمل الآية على الاستعمال الحقيقي؛ لتدل بذلك على تجسّم الأعمال<sup>(٥)</sup>؛ بحجة أن هذا بعيد عن أذهان عموم العرب.

وفي مقابل ذلك كله، ذهب العلامة الطباطبائي، ووفقاً لنظرة العرفاء للوجود، إلى فهم حقيقة القرآن بشكل أكثر عمقاً وتعقيداً. فهو يرى أن حقيقته أعلى من أن تنالها الأفهام البسيطة، وأنها نزلت إلى مرتبة الذكر بلسان النبي ﷺ؛ كي يعقلها عامة الناس، وإلا فإنه في مرتبته العالية عند الله، والمعبر عنها بأم الكتاب، لا يتمكن من فهمه إلا المطهرون، الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً.

وهذا يحتاج إلى مزيد بيان؛ لفهم كيف ربط العلامة الطباطبائي بين حقيقة القرآن والوجود. يرى الطباطبائي أن هذا الوجود بكل ما فيه من موجودات - والقرآن واحدٌ منها - يعود إلى قوسَي النزول والصعود، بمعنى أن هذا الوجود ينحصر في الله تعالى حقيقةً، وهو تعالى في مرتبته وجودٌ مطلق، وأشدّ كمالاً من كل ما عداه من مراتب، ثم هذا الوجود للذات الإلهية نزل درجةً إلى المرتبة الثانية، وتجلّى فيها، فصار

أضعف من الدرجة الأعلى، ثم نزل درجةً أخرى، فصار أيضاً أضعف ممّا سبقه، حتى وصل إلى الدرجة الأدنى والأضعف وجوداً وكمالاً، وهي عالم المادّة.

وعلى هذا الأساس فالقرآن الكريم موجودٌ أيضاً في المرتبة الأولى، ويسمّى فيها أمّ الكتاب، أي العلم الإلهي المطلق، ثم هو نفسه موجودٌ أيضاً في المرتبة الثانية بمستوى أضعف كمالاً، حيث تجلّى في عالم المجرّدات، وصار له نسخةٌ مجردة، ثمّ نزل إلى المرتبة الثالثة، فصار له مرتبةٌ في عالم المثال أقلّ كمالاً، حتّى وصل أخيراً إلى المرتبة الأدنى في عالم الدنيا، فصار القرآن فيها أحرفاً وألفاظاً وكلماتٍ عربية.

يتّضح جلياً أن الطباطبائي قد انطلق في فهمه لحقيقة القرآن من وجهة نظر عرفانية، قد طبّقها الملام صدرًا أيضاً في فلسفته، وكذلك الإشراقيون، هذه النظرة الفلسفية والعرفانية للوجود أنتجت هذا الفهم لحقيقة القرآن الكريم.

لكنّ الملفت هنا أن كلا العَلَمين المُفسّرَيْن قد استند أيضاً إلى نفس الآيات تقريباً لتحديد حقيقة القرآن؛ فهذا العَلَمَة الطباطبائي قد استشهد على ذلك بالآية التالية: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الزخرف: ٣)، حيث قال: «وجعل غاية تعقله غايةً للجعل المذكور يشهد بأن له مرحلةً من الكينونة والوجود لا ينالها عقول الناس، ومن شأن العقل أن ينال كلّ أمرٍ فكريّ، وإن بلغ من اللطافة ما بلغ، فمفاد الآية أن الكتاب بحسب موطنه الذي له في نفسه أمرٌ وراء الفكر، أجنبيٌّ عن العقول البشرية، وإنما جعله الله قرآنًا عربيًّا، وألبسه هذا اللباس، رجاءً أن تستأنس به عقول الناس...»<sup>(٦)</sup>. لكنّ السيد فضل الله علّق على ذلك بأنه خلاف الظاهر من الآية، فقال: «التأمّل في الآية لا يدلّ على ما ذكره، بل الظاهر منها أن الله قد أنزله كتاباً عربيًّا بلغتكم؛ لتفهموه وتعقلوه، كما يفهم أهل كلّ لغةٍ الكلام النازل عليهم بهذه اللغة؛ باعتبار وضوح اللغة الذي يمنح الإنسان وضوحاً في المطلب»<sup>(٧)</sup>. إذن، السيد الطباطبائي استناد من الآية بيان حقيقة القرآن؛ والسيد فضل الله اعتبر أنها تريد الامتتان على العرب بأن القرآن قد نزل بلغتهم؛ كي يعقلوه.

وكذلك في آية: ﴿كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود: ١)؛ حيث اختار الطباطبائي أن معنى الإحكام ربط بعض الشيء ببعض الآخر، بحيث يعود الجميع شيئاً واحداً بسيطاً غير ذي أجزاء وأبعاد، والمراد بالتفصيل إيجاد

• استنطاق الآيات القرآنية، كشف لأسباب الافتراق بين العلامتين الطباطبائي وفضل الله

الفصل بين أجزاء الشيء المتصل بعضها ببعض<sup>(8)</sup>، وبناءً على ذلك ذهب إلى أن للقرآن حقيقةً ومرتببةً يكون فيها بسيطاً ومُحكماً، ثم مرتبةً أخرى صار فيها مفصلاً إلى آيات. بيد أن فضل الله اختار معنىً آخر للإحكام والتفصيل؛ بقريته السياق، فاعتبر أن الإحكام بمعنى الإتقان والوضوح في الدلالة على المعاني، والتفصيل بمعنى الأسلوب المبسط في تأدية المعنى، بحيث تصل المفاهيم بطريقة لا خفاء فيها<sup>(9)</sup>.

وعليه، فالطباطبائي فهم الآية على أنها مسوقة لبيان حقيقة القرآن؛ وفهمها فضل الله على أنها في مقام التعرُّض للجانب الفني للآيات، بحيث إنها جمعت بين الجانب البلاغي. لناحية الدقة في الأسلوب. والوضوح في العرض.

ظهر إلى هنا أن رؤية العلامة الطباطبائي للقرآن الكريم هي أن له حقيقةً عالية جداً، وهي تتجلى في كلِّ مراتب الوجود بدرجةٍ كمالية تتناسب وتلك المرتبة، إلى أن تجلَّت أفاضلاً عربيَّةً في عالم المادة؛ ليعقلها البشر؛ ويرى السيّد فضل الله أنه مجرد كتاب كان محفوظاً في اللوح المحفوظ، ثم أنزله الله على نبيه ﷺ بلغة قومه؛ لكي يعقلوها.

## ٢- لغة القرآن

المقصود هو السؤال التالي: هل القرآن الكريم نزل بلغة عقلانيَّة عُرفيَّة، يستطيع من خلالها أيّ إنسان أن يفهم مدلولاته بشكلٍ بسيط غير معقد، فيكون بيانه هو البيان العربيّ المعروف بما يحمل من أساليب بلاغيَّة وفنيَّة فقط، أم للقرآن لغته الخاصَّة وبيانه الخاصُّ أيضاً، بحيث لا يمكن معه الاقتصار فقط على هذه اللغة العُرفيَّة، بل يجب التفتيش عن الأسلوب الذي اعتمده؛ لنستكشف من خلاله المدلولات؟

في الحقيقة لا يمكن الفصل بين الجواب عن هذا السؤال وبين فهم طبيعة القرآن الكريم؛ فالجواب هناك يؤثّر على الجواب هنا.

لذا ربطت بعض التيارات المعرفية الإسلاميَّة - ومنهم اتجاه العلامة الطباطبائي - بين لغة القرآن وحقيقته، فهم يقولون: بما أن للقرآن حقيقةً مطلقةً توجد فيها جميع الخصائص والكمالات الوجودية في مرتبة الذات الإلهية فلا بُدَّ أن يكون واجداً

لجميع العلوم بشكل تام؛ حيث إن علم الله تعالى فيه جميع العلوم، وهذا معنى قوله تعالى: إن القرآن تبيان لكل شيء.

وعلى ذلك، وبما أن في القرآن معلومات غير متناهية - لأن علمه تعالى غير متناهٍ - يجب أن نفتش عن اللغة والبنية الدلالية التي اعتمدها في سبيل إيصال هذه المعلومات؛ إذ من الطبيعي أن اللغة العربية العرفية - كما هي أي لغة بشرية أخرى - غير قادرة على استيعاب هذه المداليل؛ لأن القرآن محدودٌ بهذه الكلمات التي بين أيدينا، وواضح أنه لا سبيل لدلالاتها على هذه المعلومات اللامتناهية.

إذن، لغة القرآن هي لغة غير عرفية وفوق عقلانية، وهي المتعينة في التعامل مع النص القرآني، أما التعامل معه بطريقة اللغة العرفية العقلانية فهو وإن كان يمدنا بالمعلومات، ويساعدنا على استكشاف بعض المداليل، إلا أنها مداليل معدودة جداً، وبسيطة للغاية، لا تعدو أن تكون قطرةً في بحار القرآن الكريم.

من هنا، يغدو من اللازم علينا أن نذهب إلى القرآن بنسخته الأعلى الموجودة في عالم المثال أو عالم المجردات، ونرى هناك مداليله، ثم نأتي إلى نسخته المادية - أي الموجودة في عالمنا -، المؤلف من الألفاظ العربية، ونطبقها عليها، وهذا ما يقصده العرفاء بقولهم: إن خطاب الله يفهم من مراده، لا العكس.

وعلى الخط الموازي لذلك يقف العلامة فضل الله، فهو ينطلق من اعتقاده الذي بيناه سابقاً، من أن القرآن كان محفوظاً في اللوح ثم نزل على النبي ﷺ بلغة العرب وأساليبهم وطرق بياناتهم، لذلك لا سبيل لفهمه إلا بما يفهمونه. وعلى ذلك، فالقواعد العربية في الاستعمالات الحقيقية والمجازية هي المحكم في مسألة الإفهام والتدليل، فما يفهمه العربي من كلمات القرآن وتراكيبه هو المراد فقط. من هذا المنطلق يعتبر السيد فضل الله أنه لا داعي أبداً للاستغراق في حرفية الكلام القرآني؛ كي نذهب ونسأل عن مسير الجبال وحركتها، ولماذا نراها ثابتة؟ كما في قوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾ (النمل: ٨٨)، وغيرها من الأسئلة، التي تبتعد بنا عن الجانب الجمالي البلاغي في القرآن، القائم على الاستعارات والكنايات، فهذه المعاني المتبادرة عرفاً في ذهن العربي هي ما يريده القرآن، لا غير.



• استنطاق الآيات القرآنية، كشف لأسباب الافتراق بين العلامتين الطباطبائي وفضل الله

ونضرب لذلك مثلاً: الآية التالية: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: ٢٥٧).

يعتقد السيد فضل الله أنها واردة على سبيل الاستعارة المجازية، حيث استعار القرآن كلمتي النور والظلمة، الموضوعتين للمعنى المادي، في المعنى المعنوي لهما<sup>(١١)</sup>، فالإخراج إخراج مجازي.

أما العلامة فإنه يرى أن هذا الإخراج حقيقي<sup>(١٢)</sup>؛ والسبب في ذلك يعود بحسب السيد فضل الله إلى أن العلامة الطباطبائي قد انطلق من حالة عقلية تحليلية، الشيء الذي نتج عنه البحث عن علاقة الولاية بالإيمان والكفر والظلمة والنور وغيرها بالشكل الدقي، الذي استعمله العلامة، فابتعد بذلك عن فهم الكلمات بما تتضمنه من معانٍ عرفية، يدركها الناس الذين يعيشون أجواء اللغة العربية بمنتهى البساطة.

بل ذهب السيد فضل الله أبعد من ذلك، فاعتبر أن الأحاديث التي قد توحى بوجود حقائق أخرى، وتفتح المجال لمثل هذه الأسئلة البعيدة عن ذهن العربي، يجب أن تخضع هي للعناوين والظهورات القرآنية، لا العكس، فتردّ هي أو تؤوّل، لا أن نتمسك بها ونؤوّل فهمنا العرفي للقرآن<sup>(١٣)</sup>. من هنا، يلزم علينا أن نحافظ على ظهور بعض الآيات القرآنية الظاهرة بالجانب البلاغي، ونردّ ما يخالفها من الأحاديث، فيكون القرآن حاكماً عليها بمعنى من المعاني.

وبالمقارنة بين تفسير العَلَمين يظهر افتراقهما كثيراً؛ بسبب هذه النقطة، حيث إن العديد من الآيات قام السيد الطباطبائي بعملية تأويل لها، قد تكون بعيدة عن أذهان العرب في عصر النزول، فاستفاد منها مجموعة من الدلالات، وأيدها ببعض الروايات؛ بينما نجد السيد فضل الله قد حافظ على ظهورها العرفي. سواء الحقيقي أو البلاغي، وتصرف بتلك الروايات، كما في الروايات التي قد يفهم منها تجسّم الأعمال يوم القيامة، والتي اعتمدها الطباطبائي كمؤيّدات لهذه القضية، خلال بحثه العديد من الآيات التي استفاد منها هذا المعنى<sup>(١٤)</sup>، بينما حافظ فضل الله على كنانة هذه المعاني.

### ٣- بطون القرآن وتأويله

بما أن للقرآن بنيته الدلالية الخاصة به - حَسَبَ الاتجاه الذي ينتمي إليه العلامة الطباطبائي - يغدو من السهل قبول الروايات التي قد يُفهم منها أن للقرآن ظَهراً وِبَطْناً، وأن هذه البطون تصل إلى سبعين بطناً في دلالة على كثرتها، بل إنَّ هذا الاتجاه قد اعتمد على مثل هذه الروايات كدليل لإثبات هذا المدَّعى، فقبول هذا المعنى بالنسبة إليه مستساعٌ جداً، وإنَّ كان بعيداً عن طريقة العقلاء في عملية التخاطب. لكنَّ الاتجاه الثاني، الذي يمثله السيد فضل الله، لا يمكن أن يقبل هذا المعنى البتَّة؛ وذلك لنفس النكته المذكورة، وهي أن هذا لا ينسجم مع أسلوب البشر التخاطبي وطرقه بالبيان، في حين أن القرآن قد نزل على هذه الأساليب والطرق، من هنا فهم العلامة فضل الله تلك الروايات بشكلٍ آخر، ولم يقبل أن تكون دليلاً على ما ادَّعاه السيد الطباطبائي.

وُلِدَتْ فكرة بطون القرآن في فضاء الفهم الخاص الذي تبيَّناه اتجاه الطباطبائي في فهم القرآن - وإن اختلفوا في معنى البطون أيضاً -، فهم يقولون: إنَّ مضمون القرآن واسعٌ جداً، لا يمكن أن نتعامل معه - في سبيل استكشافه - مع هذه اللغة العُرفية؛ لأنَّ هذه اللغة لا تلامس إلا ظاهر القرآن، فلا بُدَّ من اعتماد الطريقة الخاصَّة به، التي تتسجم مع لغته الخاصَّة أيضاً، من هنا افترضوا أنَّ له بطوناً أيضاً، وأن علينا أن نغوص في أعماقها لاقتناص هذه البطون غير المحدودة. واستدلُّوا لذلك بروايات تصرَّح بأن للقرآن ظَهراً وِبَطْناً، ومنها: ما رُوي عن فضيل بن يسار قال: «سألتُ أبا جعفر عليه السلام عن هذه الرواية: «ما من آيةٍ من القرآن إلا ولها ظهْرٌ وِبَطْنٌ»؟ فقال: ظهره تنزيله، وِبطنه تأويله، منه ما قد مضى، ومنه ما لم يكن، يجري كما تجري الشمس والقمر، كلُّما جاء تأويلٌ منه يكون على الأموات كما يكون على الأحياء، قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، ونحن نعلمه»<sup>(١٤)</sup>.

ومنها: ما رُوي عن جابر قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «يا جابر، إنَّ للقرآن بَطْناً، وللبطن ظَهراً، ثم قال: يا جابر، وليس شيء أبعد من عقول الرجال منه، إنَّ الآية لتنزل أولها في شيءٍ، وأوسطها في شيءٍ، وآخرها في شيءٍ، وهو كلامٌ متَّصل متصرِّفٌ على وجوه»<sup>(١٥)</sup>.

• استنطاق الآيات القرآنية، كشف لأسباب الافتراق بين العلامتين الطباطبائي وفضل الله

هذه بعض الروايات التي استدلت بها الطباطبائي على نظرية بطون القرآن، واعتبر أن بعض بطونه يختصّ علمها بالمعصوم عليه السلام، كما تشير الرواية الثانية. كما استشهد أيضاً ببعض الروايات التي تبين عملية تفسير الإمام عليه السلام لبعض الآيات، والتي لا يظهر منها المعنى الذي بيّنه الإمام عليه السلام، مثلاً: عن عبد الله بن سنان، عن ذريح المحاربي قال: قلت لأبي عبد الله الصادق عليه السلام: إنّ الله أمرني في كتابه بأمر، فأحبّ أن أعمله، قال: وما ذلك؟ قلت: قول الله عزّ وجلّ: ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾، قال: ﴿لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾ لقاء الإمام، ﴿وَلِيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾ تلك المناسك. قال عبد الله بن سنان: فأتيت أبا عبد الله الصادق عليه السلام، فقلت: جعلت فداك، قول الله عزّ وجلّ: ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾؟ قال: أخذ الشارب وقصّ الأظفار وما أشبه ذلك، قال: قلت: جعلت فداك، إنّ ذريح المحاربي حدّثني عنك بأنك قلت له: ﴿لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾ لقاء الإمام...، فقال: صدق ذريح، وصدقت. إنّ للقرآن ظاهراً وباطناً، ومنّ يحتمل ما يحتمل ذريح؟<sup>(١٦)</sup>.

كما ربط الطباطبائي بين بطون القرآن ومسألة التأويل، وهو أيضاً ما تشير إليه الرواية الثانية بقولها: «وباطنه تأويله». فالتأويل في عرف القرآن - بحسب العلامة الطباطبائي - ليس من قبيل: المعنى المدلول للفظ، بل هو الحقيقة الخارجية المتعالية عن الماديات والجسمانيات، وهي أوسع من قوالب الألفاظ، وهي مضبوطة في أم الكتاب<sup>(١٧)</sup>. من خلال هذا انطلق في اختياره لنظريته في تفسير حقيقة البطون، والتي تعود إلى القراءة العرفانية للقرآن، كما قلنا، ويمكن أن يطلق عليها اسم نظرية البطون الوجودية<sup>(١٨)</sup>، ومفادها: إن بطون القرآن في حقيقتها بطونٌ طويلةٌ وجودية<sup>(١٩)</sup>، يعني أنّ الباطن ليس باطناً دلاليّاً، بل باطنٌ وجوديٌّ، لذلك من الخطأ أن أُعبر إلى تلك البطون من خلال الألفاظ التي تتصل بعالم الدلالات، بل يجب الغوص في رُتب الوجود للوصول إليها؛ باعتبار أنّ القرآن حقيقةً متعاليةٌ تعود إلى الذات الإلهية، وهو يتجلّى في جميع المراتب - كما أسلفنا -، فما علينا إلا أن نصل إلى تلك المراتب، وننظر إلى حقيقة القرآن فيها، وبهذا نستكشف تلك البطون.

كما يشدّد العلامة الطباطبائي أيضاً على أنه لا خلاف بين ظاهر القرآن وباطنه؛ لأنه حقيقةٌ واحدة، ولذلك لا يجوز التوصل من خلال الباطن إلى نقيض ما

يظهر من الألفاظ<sup>(٢٠)</sup>. ولكن من جهة أخرى يعتقد أنه لا معيارية لفهم العربي من حيث الحد الأعلى، فلا يجوز أن تقتصر على المدلولات التي توصل إليها العربي فقط، ونعتبرها غاية ما يريده القرآن، بل القضية مفتوحة على مئات المعاني التي يتوصل إليها عبر هذه البطون. قال ﷺ، في مقام شرحه للظاهر والباطن في كتاب (القرآن في الإسلام): «وعلى هذا للقرآن ظاهرٌ وباطنٌ، أو ظهرٌ وبطنٌ، وكلا المعنيين يُرادان من الآيات الكريمة، إلا أنهما واقعان في الطول، لا في العرض؛ فإن إرادة الظاهر لا تنفي إرادة الباطن، وإرادة الباطن لا تزاحم إرادة الظاهر»<sup>(٢١)</sup>.

لذلك وفي مقام بيان العلاقة بين الظاهر والباطن صرح الطباطبائي بأن القرآن اعتمد في بيانه اللغوي على لغة المثال<sup>(٢٢)</sup>، وهذه النتيجة تُعدّ حصيلةً طبيعيةً للفهم الوجودي للقرآن وتعدّد مراتبه. يذهب العلامة الطباطبائي إلى أن القرآن لجأ إلى أسلوب المثال واللغة الرمزية في بيان مراداته، وهذه الأمثلة ليست مجرد أدوات يُراد منها إيصال المضامين العالية بأسلوبٍ بسيطٍ يستسيغه العامة، بل هي قوالب تشير إلى حقائق كامنة وراءها، مثلاً: وصف الإيمان بالنور والكفر بالظلمة ليسا وصفين تمثليين، بل هما حقائق واقعية تنشأ من الحالة الباطنية للمؤمن والكافر<sup>(٢٣)</sup>. من هنا قرر الطباطبائي أن البيانات هي أمثالٌ، ولها ما وراءها من الحقائق الممثلة<sup>(٢٤)</sup>.

هذا باختصارٍ حصيلةً ما يراه العلامة الطباطبائي في هذه المسألة. وعلى الطرف المقابل يقف العلامة فضل الله، الذي أفرز مساحةً لا بأس بها من مقدّمته في تفسير (من وحي القرآن) لمناقشته.

وبالإمكان القول: إن السيد فضل الله يُعدّ من أصحاب الفهم المعرفي لا الوجودي لحقيقية البطون، وإذا كان الطباطبائي قد ربط بين بطون القرآن وحقيقة تأويله ولغة المثال فإن فضل الله قد ربط بين البطون والتأويل وفكرة الاستيحاء. يعتقد العلامة فضل الله أن بطون القرآن ما هي إلا تلك الاستيحاءات واللوازم الكثيرة التي يتضمّنّها القرآن. وفي مقام بيان معنى الاستيحاء الذي يقصده صرح بأنه الانطلاق من الجزئي إلى الكلي، أو من المادي إلى المعنوي؛ أما الأوّل فبمعنى أن القرآن قد يطلق بعض الموارد الجزئية، ويؤسّس من خلالها قواعد كلية، وهو نفس نظرية المصاديق في تفسير البطون التي تبناها بعض<sup>(٢٥)</sup>، يعني إذا قلت: **﴿أَوْفُوا﴾**

• استنطاق الآيات القرآنية، كشف لأسباب الافتراق بين العلامتين الطبائقيتين وفضل الله

بِالْعُقُودِ ﴿﴾ تدلّ على أنه يجب الوفاء بكلّ عهدٍ وثيق، ثمّ بعد ألف عامٍ ظهر عقدٌ جديد في حياة العقلاء، نقول: هذا مشمولٌ لهذه الآية وبطنٌ لها، يعني هو مصداقٌ جديد من مصاديق تلك الآية القرآنية. فأنت للوهلة الأولى عندما تقرأ الآية ينصرف إلى ذهنك مصداقٌ من مصاديقها، ولكن هناك مصاديق كثيرة أنت غير ملتفتٍ إليها. وعليه فكلما ظهر لك مصداقٌ فهو بطنٌ قد انكشف لك. كما يقصد السيد فضل الله من الثاني - أي الانتقال من المادّي إلى المعنوي - أن القرآن كثيراً ما يطلق لفظاً مادياً ولكنه يريد تطبيقه على المعنويات أيضاً، مثلاً: في قوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾ يتمّ توسيع مفهوم الطعام، بحيث لا يقتصر على الطعام المادّي، بل يشمل الطعام المعنوي أيضاً، كالعلم مثلاً، وهذا ما قامت بعض الروايات بتطبيقه بالفعل. وهذا يلتقي مع ما قاله الطبائقيين من أنّ القرآن قد يقرب المعاني المعنوي إلى الذهن البشري بالمعاني المحسوسة التي يألفها<sup>(٢٦)</sup>.

كما يوجد تفسيرٌ إضافيٌ للاستيحاء لفت إليه الشيخ حيدر حبّ الله، وهو عبارة عن تجاوزٍ مدروسٍ لحرفية النصّ أو القضية المطروحة في الآية، وهذا التجاوز لا بُدَّ أن يكون خاضعاً لمنهج الفهم اللغوي العرّفي، بمعنى أننا نستطيع أن نلاحظ إشارات ولطائف ودلالات يمكن استيحاؤها وفقاً لنظام اللغة العربية، كما لو أمكن استيحاء مفهوم قدرة المرأة على ممارسة الإدارة السياسية الحسنّة من قصّة سبأ<sup>(٢٧)</sup>.

وبهذا نجد أنّ السيد فضل الله ربط بين البطون والتأويل والاستيحاء، وهو نفسه صرّح بذلك قائلاً: «إنّ التأويل ليس إلّا عملية استيحاء للمعنى، من خلال التقاء المعاني ببعضها البعض في الأهداف التي يستهدفها القرآن، في القضايا التي يثيرها أمام الناس، والمفاهيم التي يوحىها إليهم...»<sup>(٢٨)</sup>.

ويجدر هنا أيضاً أن نبيّن قضيّة ذكرها العلامة الطبائقي في مقام بيان لماذا تكلم القرآن بأسلوب الظاهر والباطن؟ حيث يرى الطبائقي أنّ القرآن الكريم كما أنّه كتابٌ هداية هو كتابٌ معرفة أيضاً، وهو بذلك يحوي الكثير من المضامين الغيبية العالية والمعارف العميقة والغامضة؛ ومن جهةٍ أخرى فإنّ أغلب الناس يأنسون بالمادّيات والجسميات، وهم بعيدون جداً عن المسائل والعوالم المعنوية غير المحسوسة، فتفاوتت بتبع ذلك إدراكاتهم المعنوية، ونظراً لذلك لا يُؤمن الخطر عند إلقاء هذه

المعارف العالية كما هي على عامة الناس، لذلك استعرض القرآن الحكيم تعاليمه بأسلوب بسيط جداً يتناسب وفهم العامة، فألقى هذه المعارف بقوالب مادية تدلّ عليها الألفاظ، وأخفى وراءها هذه الحقائق المعنوية، وهذه الحقائق هي ذات مراتب كثيرة، والمرتبة بالحد الأعلى لا يمكن لأحد فهمها سوى (المطهرين)، فهم الذين يلمسون الحقيقة القرآنية، ويصلون إلى أعماق معارفها. وهذا كما يرتبط ببطون القرآن يرتبط أيضاً بتأويله<sup>(٢٩)</sup>.

لكن السيد فضل الله رفض أن يكون هناك منطقة خاصة لا يمكن إدراكها، ولا يصل إليها إلا الخاصة؛ فالقرآن عنده كتاب موضوع للناس كافة، وهو كتاب يحتج به الله على عباده جميعاً؛ ولذلك وصفه بأنه مبين وهادٍ، وهذا يفرض أن تكون الفكرة الظاهرة من الآيات هي المرادة، وبالتالي ما يفهمه العرب عرفاً هو الحجّة والمراد من الآيات، ولا دليل على إرادة أزيد من ذلك<sup>(٣٠)</sup>، فإذا فهموا المجاز فهو مجاز، وإذا فهموا الحقيقة فهو الحقيقة.

### ٤- نظرية روح المعنى

الكلام هنا يتعلّق بتأويلات العرفاء المرتبطة بعالم النصّ المكتوب للقرآن الكريم، حيث قدّموا مساهمة لها صلة بتأويل القرآن وقضية البطون، وهي نظرية وضع الألفاظ لروح المعاني.

نشأت هذه النظرية في سياق مسألة الألفاظ المتشابهة في القرآن، فالقضية الأساس التي شغلت بال واضعي هذه النظرية هي الألفاظ التي تتعلّق بالظواهر الغيبية، كالقلم والميزان والكرسي والعرش، والتي يبدو أنها تتكلّم عن الماديات، مع أنها تتكلّم عن غيبات. هذه الألفاظ التي استعملها القرآن الكريم في بيان أسماء الله وصفاته لا يمكن أن تُحمّل على ظواهرها المادية؛ لأنه تعالى منزّه عن الماديات، وهو ليس جسماً. لذا حاول بعض العرفاء ابتكار هذه النظرية؛ للخروج من هذا المأزق.

تفيد هذه النظرية - وخلافاً لنظرية الوضع السائدة - أن الواضع عندما وضع الألفاظ للمعاني لم يلحظ المصداق المادي لها، ثم يضع اللفظ لهذا المصداق، بل الشيء الذي لحظه هو المعنى المشترك بين المصداق المادي والمعنوي، ثم وضع اللفظ لهذا المعنى

• استنطاق الآيات القرآنية، كشف لأسباب الافتراق بين العلامتين الطباطبائي وفضل الله

المشترك. مثلاً: عندما وضع الواضع لفظ الميزان لمعناه لم يتصور الميزان المادّي المعروف، بل تصور المعنى المشترك بينه وبين الميزان المجرد من مواصفاته المادية، فوضع اللفظ له. وبهذا عندما يطلق القرآن لفظ الكرسي والعرش الميزان في ما يتعلّق بالله تعالى هو لا يستعملها بالمعنى المادّي؛ كي تضطرّ لحملها على الاستعمالات المجازية، بل استعملها بالمعنى الأعمّ، فيكون استعماله لها على الحقيقة.

وبالتالي المطلوب منا عند تفسير القرآن تفسيراً حقيقياً تجريد أي مفردة من مفرداته من الخصائص المادية، والنظر إلى روحها، فتعزل بذلك التصور المادّي الذي ينسب إلى الذهن أولاً؛ لأنه في الواقع قد نشأ من الأُس الذهني بالمصاديق المادية، وبهذا هو لا يعبر عن الوضع الحقيقي.

تلتقي هذه النظرية مع النظرية التشكيكية للوجود، التي تفيد أن المعلول نفس العلة ولكن بمرتبة أضعف، وأن كل ما نراه في هذه النسخة المادية موجود حقيقة في النسخة الأعلى ثم الأعلى. وعليه فالفاظ الميزان والصراط وغيرها، التي لها مصاديق مادية، تملك أيضاً مصاديق غيبية محيطية بها. فالميزان الموجود بين أيدينا اليوم في عالم المادة له نسخة موجودة أيضاً في عالم المثال، وأيضاً في عالم العقل، وكل نسخة من هذه تحوز على كمالات أعلى من الأدنى منها، ومحيطية بها.

هذه الفكرة العامة لنظرية روح المعاني. بيد أن أصحابها افترقوا في تقريرها، وإن كانت النتائج واحدة، وما يهمنها هو رؤية العلامة الطباطبائي، الذي تبنّاها نظرياً، وطبقها عملياً، ولو بنحو جزئي، في تفسيره.

يرى الطباطبائي - بحسب ما يُستوحى من عباراته - أن الواضع هو الإنسان، وهو يحتك أولاً بالمصاديق المادية للأشياء؛ لذلك وضع الألفاظ لها أولاً. ثم بدأت تظهر الأمور المعنوية في حياته، فبدأ يستخدم الكلمة التي وضعها للمصداق المادّي في المعنوي؛ لعلاقة الشبه بينهما، وشيئاً فشيئاً تطور استخدامه للكلمة في الأعمّ من المادّي والمعنوي<sup>(٣١)</sup>. مثلاً: فسق في الأصل هي خروج النواة من التمرة، ثم شبه حالة الإنسان في خروجه عن جادة الصواب بخروج النواة من التمرة، وسمّاه فسقاً، ثم شيئاً فشيئاً بدأت المعاني تتسع، فشملت المعنى من المادّي والمعنوي، فصارت الألفاظ بوضعها التطوّري الطويل موضوعة للأعمّ. وقد طبق الطباطبائي هذه النظرية كثيراً في تفسيره، وإن

تجاوزها في بعض الآيات. فمثلاً: في تفسير مفردة النور يقول ﷺ: إن السراج قديماً كان يستعمل في ما له فتيل، وعندما ظهر السراج الكهربائي استعمل أيضاً فيه، فالمسألة لا تتعلق بالمصاديق، بل بروح هذه المصاديق. فنحن إذا لاحظنا حياة البشر نرى أنه كلما ظهر مصداقٌ جديد استخدموا فيه الكلمة القديمة دون أيّ محذور، وهذا ينبئ عن أنّ الوضع في الكلمة كان من الأوّل للمعنى الأعمّ من المصداق القديم والمصداق الجديد، واللفظ هنا لم يوضع للمصداق، بل لروحه، وهو الإضاءة، فكلمة تحققت الإضاءة في مكان كان الاستعمال حقيقياً، فإذا جاءت الإضاءة الوجودية ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ فهو استعمالٌ حقيقي.

ويلاحظ أنّ هذه النظرية تقترب كثيراً من نظرية إنكار المجاز في القرآن الكريم. والعلامة الطباطبائي وإن لم ينكر المجاز فيه، لكنه بتبنيّه هذه النظرية قلله كثيراً في تفسير الآيات، وحملها بذلك على الاستعمالات الحقيقية.

وفي مقابل ذلك نجد العلامة فضل الله؛ ونتيجة عدم تبنيّه هذه النظرية ورؤيته الأخرى للأسلوب البياني في القرآن، الذي يقوم على الإكثار من الاستعارات والكنائيات، نجده قد وضع الكثير من الآيات في دائرة المجازات، واستبعد جداً أن تبقى على ظواهرها الحقيقية، واعتبر أنه لا مبرر للزوم تبين المعارف العالية بأسلوب الحقيقة، والتمسك بذلك بحجة أن بيانها بالأسلوب المجازي مخالف للدّوق، كما فعل الطباطبائي.

يتفق السيد فضل الله مع جمهور الأصوليين في أن الواضع هو الإنسان، وهو - أي الإنسان - إنما يقابل الماديات والمحسوسات أولاً، ثم يضع الألفاظ لهذه المحسوسات، ومن ثمّ فالألفاظ موضوعة لخصوص المصاديق المادية، وهي تستعمل في المعنويات مجازاً<sup>(٣٢)</sup>.

ومن هنا يذهب السيد فضل الله إلى أن جميع الآيات التي استعملت الألفاظ المادية في المسائل المعنوية والغيبية لا بُدّ أن تحمل على المجاز؛ لأن هذا هو ما يتناسب مع الأساليب البلاغية التي يعتمدها العرب في بيان المعنويات، وهو ما فهمه العرب الأوائل حين النزول. وهذه الطريقة العربية هي التي اعتمدها القرآن الكريم في إيصال معانيه الرفيعة إلى كافة الناس، وتشهد على ذلك العديد من الآيات القرآنية.



• استنطاق الآيات القرآنية، كشف لأسباب الافتراق بين العلامتين الطباطبائي وفضل الله

من هذا المنطلق، افترق العلامة فضل الله في تفسير عددٍ من الآيات عن تفسير العلامة - كما قلنا -: فهو مثلاً يحمل آية الكرسي على المجاز، أما العلامة الطباطبائي فهو وإن حمل الكرسي على المعنى الكنائي، إلا أنه يصرّح بأن الله تعالى نور السماوات والأرض حقيقةً - كما ذكرنا سابقاً -، وهذا ما لا يقبله السيد فضل الله<sup>(٣٣)</sup>؛ بحجة أن لفظ النور موضوع للنور المحسوس حقيقةً، وهذا لا معنى له بالنسبة إلى الله تعالى، فلا بد أن يكون الاستعمال هنا مجازياً.

### خلاصة

خلصنا في هذه المقالة إلى وجود أربع متبنيات ساهمت في افتراق العلامة فضل الله عن العلامة الطباطبائي في تفسير الآيات، وظهر أن هذه المتبنيات تعود جميعها إلى الأول، وهو حقيقة القرآن.

فالتباطبائي يرى أن للقرآن حقيقةً متعالية لا يمسّها إلا المطهرون، وهو بذلك حقيقة وجودية تتجلّى في جميع العوالم، وقد تجلّت في عالمنا على شكل كلماتٍ وألفاظ، وهذا ما أثار بالضرورة في فهمه للغة القرآن المستخدمة، ومسألة بطونه وتأويله، وأثر أيضاً في اختياره لنظرية روح المعاني، ونتج عن جميع ذلك - بحسب الطباطبائي - أن للقرآن دلالاتٍ لا متناهية؛ لأنه بحقيقته يعود إلى علم الله اللامتناهي، كما أن أغلب آياته محمولة على الحقيقة.

بينما وجدنا أن العلامة فضل الله؛ ونتيجة مغايرته للسيد الطباطبائي في فهم حقيقة القرآن الكريم، قد حدّد من هذه الدلالات التي تريدها الآيات، وحمل كثيراً منها على الاستعمالات البلاغية، التي تتسجم مع أساليب البيان العربي. وهذا أثار في سائر المتبنيات الأخرى، كما ظهر.

## المواشم

- (١) انظر: محمد حسين فضل الله، من وحي القرآن ٢١: ١٨٥، دار الملاك، بيروت، ط٢، ١٩٤١٩هـ.
- (٢) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٨: ٣٥٣، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
- (٣) انظر: فضل الله، من وحي القرآن ١: ٧ - ٨.
- (٤) انظر: المصدر السابق ٧: ١٠٦.
- (٥) انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٤: ١٦٦.
- (٦) المصدر السابق ١٨: ٨٣.
- (٧) فضل الله، من وحي القرآن ٢٠: ١٢١.
- (٨) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٠: ١٣٠ - ١٣١.
- (٩) فضل الله، من وحي القرآن ١٢: ٧ - ٨.
- (١٠) انظر: المصدر السابق ٥: ٥٧ - ٥٨.
- (١١) انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢: ٣٤٩ - ٣٥٠.
- (١٢) انظر: فضل الله، من وحي القرآن ٧: ١٠٧.
- (١٣) انظر، على سبيل المثال، الآية ٧ من سورة التحريم في: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٩: ٣٨٨.
- (١٤) محمد بن الحسن الصفار، بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد ١: ١٩٦، تصحيح وتعليق وتقديم: حسن كوچه باغي، منشورات الأعلمي، طهران، ١٤٠٤هـ.
- (١٥) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ٨٩: ٩٥، مؤسّسة الوفاء، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ.
- (١٦) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٤: ٥٤٩، كتاب الحجّ، أبواب الزيارات، باب إتباع الحجّ بالزيارة، ح ٤، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط٥، ١٣٦٣هـ.ش.
- (١٧) انظر: محمد حسين الطباطبائي، القرآن في الإسلام ٤٧ - ٤٨، تعريب: أحمد الحسيني، دار الزهراء، بيروت، ط١، ١٣٩٣هـ.
- (١٨) انظر: جواد علي كسّار، فهم القرآن - دراسة على ضوء المدرسة العرفانية - ٢: ٧، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط٢، ٢٠١٠م.
- (١٩) انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٣: ٥٣ - ٥٤، ٧٧ - ٧٨.
- (٢٠) انظر: الطباطبائي، القرآن في الإسلام: ٢٨.
- (٢١) انظر: المصدر نفسه.
- (٢٢) وإن كان حقّ هذه المسألة أن تُذكر ضمن المتبني الثاني، إلا أنني ارتأيت أن أذكرها هنا؛ لعلاقتها ببطون القرآن والتأويل.
- (٢٣) انظر: جواد علي كسّار، فهم القرآن ٢: ٦٥ - ٦٦.

- (٢٤) انظر: الطبائبي، الميزان في تفسير القرآن ٣: ٦٢.
- (٢٥) انظر: ضياء الدين العراقي، نهاية الأفكار ١ - ٢: ١١٧ - ١١٨، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم.
- (٢٦) انظر: الطبائبي، القرآن في الإسلام ٢٨ - ٣٢.
- (٢٧) انظر: حيدر حبّ الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٣: ٤٢٠.
- (٢٨) فضل الله، من وحي القرآن ٨: ١٤٤.
- (٢٩) انظر: الطبائبي، القرآن في الإسلام ٣٢ - ٤٨.
- (٣٠) انظر: فضل الله، من وحي القرآن ١: ٦ - ١٠.
- (٣١) انظر: الطبائبي، الميزان في تفسير القرآن ١: ١٢.
- (٣٢) انظر: فضل الله، من وحي القرآن، المقدمة.
- (٣٣) انظر: فضل الله، من وحي القرآن ٥: ٢٨ - ٣٠.

# «حديث المقاتلة» وأثره في توليد التطرف الديني

## إثارات نقدية في السند والدلالة

د. السيد زين العابدين المقدس الغريفي<sup>(\*)</sup>

### الخلاصة

يسعى الباحث في هذا المقال إلى المساهمة في تهديم أسس وقواعد التطرف في المجتمع، وذلك من خلال مناقشة المباني الدينية التي تستند عليها الجماعات والتنظيمات المتطرفة؛ لأجل دفع تهمة التطرف عن التشريع الإسلامي، وإبراز جوانب الرحمة والإنسانية في التعامل مع مطلق المخالف في العقيدة والفكر والمنهج. فلا يوجد ما يدل على استضعاف المخالف أو قتله؛ لمجرد الكفر، بل القتل عنوان يحصل لأسباب موضوعية، كردّ العدوان، أو الدفاع عن المستضعفين. ويستوي في ذلك المسلم والكافر.

وقد قام الباحث بدراسة «حديث المقاتلة»، الذي يدلّ بظاهره على كون الكفر سبباً لوجوب القتال، من جهتي السند والدلالة؛ فناقش جميع أسانيد هذا الخبر عند الشيعة الإمامية وغيرهم من المذاهب الإسلامية.

كما ناقش في دلالته، بعد أن عرضه على الكتاب الشريف والسنة المعتبرة والسيرة القطعية للمعصوم<sup>عليه السلام</sup>، وتوصل إلى اختصاص المقاتلة بحالة ردّ العدوان، والدفاع عن بيضة الإسلام أو المستضعفين في الأرض، ولا يمكن تعميمه لكل كافر في جميع بقاع الأرض.

---

(\*) أستاذ وباحث في الحوزة العلمية في النجف الأشرف.

## تمهيدٌ

لا شبهة في أن القاعدة الأساس في التعاملات الإنسانية مع الآخر في الدين الإسلامي مبنية على الرحمة والمحبة والتسامح، ولا يُصار إلى الحرب والقتال إلا في حالات ردّ الاعتداء والظلم أو الدفاع عن المستضعفين في البلاد الأخرى، ونحو ذلك مما يحسنه العقل، ويرشد ويدعو إليه العقلاء.

بيد أنه برزت طوائف تدعي الانتماء للدين الإسلامي، وتحدثت بلغة القرآن والسنة، قد حفظوا قشوراً، وغاب عنهم روح الدين وأهدافه ومقاصده، أسسوا لفقه التطرف والتكفير، وبنيت منظومتهم التشريعية على مجموعة من الأحاديث والأخبار، التي تمثل القاعدة الأساس لهم في إثبات القتل لكل كافر ومخالف، بل لكافة الأمم والممل، بحيث لا يخرج عن هذه الدائرة إلا خصوص من يدين بمذهبهم، ويعتقد بجمع اعتقاداتهم.

وهذا مخالفٌ لضرورة العقل، وسيرة العقلاء؛ إذ لا يمكن أن يصدر من عاقل الحكم بوجوب قتل جميع من في الأرض، إلا هو وأتباعه، الذين لا يمثلون في عصر صدور هذه النصوص إلا ١ أو ٢٪، فضلاً عن صدوره عن نبي معصوم مسدّد من الله تعالى الحكيم العادل. ولو تتبعنا نصوص القرآن وسيرة الرسول ﷺ وأخلاقيات المعصومين ﷺ، التي تتعارض وظاهر نصوص التطرف، لأمكن الحكم ببطلان هذا الفهم، وقبح هذا السلوك.

ويمكن تقسيم هذه الأخبار والأحاديث إلى قسمين:

**القسم الأول:** ما كانت ضعيفة، بل موضوعة على لسان الرسول الأكرم ﷺ، أمثال: «جئكم بالذبح»<sup>(١)</sup>، ولها دواعٍ وأسبابٌ معروفة، عقديّة، كتشويه صورة الإسلام السمحة؛ أو سياسية، لتوسيع نفوذ الحاكم والسيطرة على أكبر عدد ممكن من الأراضي والبلدان؛ بدواعٍ دينية.

**القسم الثاني:** ما كانت صحيحة السند، إلا أن الخطأ واقع في فهمهم لها، بحيث لو لوحظت ضمن أجواء الصدور والقرائن المحيطة بالنص لقطّع بخطأ الفهم وسقّمه.

ومن هذه الأخبار «حديث المقاتلة»: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله».

وقد بنوا عليه وجوب مقاتلة أهل الأرض كافة ممن يخالفهم في المعتقد، حتى وإن كان يدين بنفس دينهم، ورثبوا على ذلك مجموعة من الثمرات التي تؤسس للتطرف الديني، مما سنتطرق إلى بعضه في طيات البحث. ولهذا سوف نقوم بدراسة هذا الخبر، سنداً ودلالة، عند الفريقين: الشيعة الإمامية وأهل السنة؛ لنرى هل يصحّ سنده أولاً؟ وإذا فرضنا صحته فهل ينسجم تفسيرهم له مع روح الإسلام ونصوصه وأخلاقياته؟

### ١- مفهوم التطرف الديني، وجذوره

لا شك في وجود أفراد أو جماعات في كل مجتمع أو دين يحملون سمة التطرف والتعصب تجاه معتقداتهم، بما يلغي وجود الآخر ويستضعفه، فينتهج بعضها القتل وسيلة لإخضاع الآخر لرؤاه، تحت أسباب ودواعٍ متعددة، مما ينبئ عن تداعيات وآثار خطيرة تعود على المجتمع.

ولعل من أبرز هذه الظواهر هو التطرف الديني عند بعض الجماعات التي تسبب نفسها إلى الإسلام، وتدعي سعيها لتطبيق الشريعة وفق فهم خاص، وقد حازوا على مكانة دينية في نفوس بعض الناس؛ بسبب انتمائهم الديني والعقدي، حتى عدّ وجودهم في بعض الدول مظهراً لجلب الخراب والدمار، وسبباً لعدم الاستقرار الاجتماعي والسياسي فيها، وإيقاف عجلة التطور الاقتصادي والعمراني.

### أ- مفهوم التطرف

التطرف لغةً من الأخذ بالطرف من الشيء، وهو «يدلُّ على حدّ الشيء وحرفه»<sup>(٢)</sup>، فيخرج بذلك عن الوساطية، ويتجاوز حد الاعتدال، وهو الانحراف عن جادة الصواب، بما يؤول إلى الاضطراب، والاختلال بالمنهج والعمل عند العقلاء. ويقابله الوساطية، التي تمثّل السلوك المعتدل، حيث الوقوف في الوسط، دون الاتجاه يميناً أو شمالاً، من دون غلو أو تقصير.

وأما اصطلاحاً فلا يختلف عن معناه اللغوي، حيث يفسر بكونه تجاوز الحدود في فهم أو تفسير اتجاه فكري أو ديني أو سياسي، والغلو في الاعتقاد به، والخروج عن

● «حديث المقاتلة» وأثره في توليد التطرف الديني، إشارات نقدية في السند والدلالة

القواعد والأهداف الواقعية المعدة له، بما يكون مجموعةً من الأفكار، التي تمثل أسساً لمنهج فكري جديد، يولد سلوكاً غريباً، ويحاول فرضه بالقوة والاكراه.

## ب - أشكال التطرف

للتطرف مصاديق وأنواع وأشكال كثيرة، تبحث من حيثيات وجهات عدة، تبعاً لنوع المضاف إليه؛ فتارةً يلحظ جانب التفكير؛ وأخرى السلوك والعمل. ولذا سنقتصر على أهمها:

أ. **التطرف السياسي**: يحدث عندما تتجاوز السلطة الحدود الدستورية والقانونية في التعامل، بما يؤول إلى الاستبداد واستعمال العنف في إقصاء المعارضين، وبالعكس. ب. **التطرف الفكري**: يمثل حالة التعصب تجاه رأي معين، مع ظهور خطئه وفساد أسسه وقواعده، فيسعى أصحابه إلى إلغاء آراء الآخرين، وإن أدى ذلك إلى القوة والعنف في بعض الأحيان، محاولين بذلك إنشاء مجتمعات مغلقة على أفكار ورؤى خاصة، تخدم مصالح وأهدافاً معينة.

ولذا فمن أشد أنواع التطرف خطورةً على المجتمع هو التطرف العلماني أو الإلحادي، ونحوها من مناهج التفكير، التي لا تقل خطورةً عن التطرف الديني؛ حيث سبب بعضها مجازر ومذابح للألوف، بل الملايين، عبر حروب عالمية، تبتني على صراع المصالح الشخصية والرؤى الضيقة، فضلاً عن استعباد الشعوب، وسلب حرياتهم وحقوقهم، عبر وسائل وأساليب وأيديولوجيات ظالمة عند العقلاء.

ج. **التطرف الاجتماعي**: يحدث حينما يتجه أفراد أو جماعات إلى الاعتقاد بأفكار معينة؛ نتيجةً لقبليات ومسلّمات ثقافية أو قومية أو عرقية، من دون أن تستند إلى أسس وموازن عقلانية، فيبدلوا جميع الوسائل في سبيل تحقيق بُغيتهم، والانتصار لأفكارهم.

ومنه: استبداد الأب برأيه داخل الأسرة، من دون مشورة زوجته وأبنائه، في قضايا تخص الأسرة كافة، حيث يعمد عادةً إلى فرض رؤاه بالقوة والغلبة، مما يستتبع نتائج سلبية على الأسرة أو بعض أفرادها.

د. **التطرف الديني**: يحدث حينما يولد تياراً ينتمي إلى الدين ظاهراً، ويعتمد على مجموعة من النصوص في الاستدلال على مشروعية عمله، سواء ألحق ضرراً

بالأفراد أم لا، وإن لازم العنف في كثير من الأحيان، فيؤدّي إلى إحداث خلل في الواقع المجتمعي؛ نتيجةً لحصول فهم خاطئ للأوامر الشرعية.

وهو ما نراه في عموم العالم، كما عند اليهود تجاه غيرهم من الأمم، أو عند المسيحيين في الحروب الصليبية ومحاكم التفتيش وغيرها إلى يومنا هذا<sup>(٣)</sup>، أو عند الهندوس في الهند وغيرها تجاه المسلمين، أو بعض الفرق والحركات الإسلامية ضدّ غيرهم من المذاهب أو الأديان، وغيرها من الحركات المنحرفة التي تتمسك بالقشور وتترك اللب.

وقد يطلق عليه في بعض الأحيان (التعصب الديني).

بيد أنه غير صحيح؛ فالتعصب إذا كان بمعنى التشدد في الإيمان والعمل، أو السعي لتطبيقه كما يرى الشارع، دون إسقاط رؤى شخصية عليه، فهو محمود قطعاً؛ إذ إنه كلما زاد الإنسان إيماناً وتطبيقاً للشرعية كلما حسن خلقه وتعامله مع الآخر، فالشرعية في نصوص متضافرة من الكتاب والسنة تدعو إلى احترام الإنسان، وحفظ حقوقه، والمعاملة بالحسنى.

وإن كان بمعنى الميل نحو اتجاه معين، ورفض الحق، مع ظهور الدليل عليه، واعتماد الفهم الخاطئ، والتعدي عن الوساطية في الشريعة، فهذا قبيح عقلاً وشرعاً؛ إذ الدين قائم على مصالح معينة، لا يعلمها إلا المشرع الحقيقي، والتعدي عليها يوجب بطلان العمل أولاً، وثبوت المساءلة الدنيوية والأخروية ثانياً.

### ج - جذور التطرف الديني، وأسبابه

من الواضح أنه لا بدّ لكلّ اتجاه فكريّ أو دينيّ من جذور ينطلق منها، ويبني عليها قواعده. وهي تارة تكون واقعية، تحدّد الأسباب بنحو منطقيّ وعقلائيّ؛ وأخرى ظاهرية، يتمسك بها أصحاب الاتجاه نفسه لتبرير آرائهم ومتبنياتهم.

وعند البحث والتحقيق نجد أن أسباب التطرف الديني عند بعض التيارات الإسلامية لا تتفق على جهة واحدة:

فبعضها ينطلق من جهة حبه للدين ومجاهدته في سبيل إعلاء رايته، فيتمسك بكلّ وسيلة بغية تحقيق هذه الغاية، وإن كانت خاطئة، أو تبتني على مقدمات فاسدة؛ لكون الغاية عندهم تبرّر الوسيلة.



● «حديث المقاتلة» وأثره في توليد التطرف الديني، إثارات نقدية في السند والدلالة

وبعضها ينطلق من أهداف شخصية، حيث إن التطرف يسدّ بعض ما نقص عنه من المال أو الشهرة أو الزعامة والرئاسة، مما لا يستطيع تحصيله في المجتمع بحالاته الطبيعية.

وبعضها - وهو الأكثر - له جذورٌ سياسية، يخدم فيها أجنادات أجنبية، كدول الاستكبار العالمي، التي تهدف إلى تشويه الدين الإسلامي وسماحته وإيجاد الاضطرابات في الدول الإسلامية؛ بغية تحقيق مآربهم الاستعمارية، وسلب مقدرات الشعوب واستضعافها، والمحافظة على الكيان الصهيوني الغاصب.

ولعلّ الفقر وحاجة الناس أهمُّ مدخلٍ للقوى الاستكبارية في السيطرة على عقول البسطاء والسُدّج من الناس؛ فالإنسان إذا لم تتوافر له حاجاته الأساسية، من المأكل والمشرب والملبس، سوف لن يتمكن من إنجاز أعماله بصورة طبيعية؛ فالفقر يشلّ عقل الإنسان عن التفكير، فلا يمكنه أن يفكر ما دام جائعاً إلاّ في كيفية سدّ جوعه بأيّ صورة، وإن أدّت إلى القتل أو السرقة، ولذا ورد عن رسول الله ﷺ أنه قال: «كاد الفقر أن يكون كفراً»<sup>(٤)</sup>، فيحمل الإنسان على ارتكاب ما لا يليق بأهل الدين والمروءة، بل على عدم المبالاة في فعل الحرام، والنطق بما يوجب الكفر، صريحاً أو بالملازمة، كالاعتراض على الله تعالى والحسد، وقد ورد في الأثر: «لو تمثّل لي الفقر رجلاً لقتلته»<sup>(٥)</sup>؛ لأجل تخليص البشرية من آثاره السلبية.

ولذا كان لا بُدّ من دراسة المناهج التي يعتمد عليها هؤلاء، والأسس التي ينطلقون منها، في إلغاء الآخر الدينيّ أو المذهبيّ. وأكاد أجزم بكون «حديث المقاتلة» يمثّل أهمّ الأسس والمنطلقات التي بنى الفكر التكفيري عليها بنيانه، في إنتاج خطاب الكراهية وقتل الآخر، أو إخضاعه لمعتقداته بالقهر والغلبة.

## ٢- أسانيد الخبر وطرقه، عرضٌ ونقد

يُعدّ «حديث المقاتلة» من الأخبار التي كثر ذكرها في كتب الحديث، والاستدلال بها في كتب الفقه. وقد تعدّدت طرقه وأسانيده، ممّا يوهم استفاضته وشهرته، فضلاً عن صحّته واعتباره، بل ادّعي تواتره عند العامة.

ولهذا ينبغي الرجوع إلى مصادره الأساسية، ودراسة أسانيده وطرقه؛ للوقوف

على لفظه الصحيح، وتحقيق سنده؛ لاكتشاف ومعرفة مدى صحته واعتباره.

### أ- سند الحديث عند الإمامية

ورد هذا الحديث بطرق ستة، كلها ضعيفة:

**الطريق الأول:** ما رواه الصدوق بسنده عن علي بن أبي طالب قال: قال النبي ﷺ: «أمرتُ أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها فقد حرم علي دماؤهم وأموالهم»<sup>(٦)</sup>.

وفي سنده الحسن بن عبد الله التميمي، وأبوه.

والابن مهمل، لم يتعرّض علماء الرجال لذكره، قال النمازي: «الحسن بن عبد الله بن محمد بن العباس، أبو محمد الرازي التميمي: لم يذكره. روى الصدوق في الأمالي عن محمد بن عمر بن محمد الجعابي البغدادي، عنه، عن أبيه، عن مولانا الرضا صلوات الله عليه»<sup>(٧)</sup>.

وأبوه مجهول؛ حيث لم يذكر بمدح أو ذم، قال عنه النجاشي: «عبد الله بن محمد بن علي بن العباس بن هارون التميمي الرازي: له نسخة عن الرضا بن أبي بصير. أخبرنا أبو الحسين محمد بن عثمان النصيبي قال: حدثنا أبو بكر محمد بن عمر قال: حدثنا أبو محمد الحسن بن عبد الله بن محمد بن العباس قال: حدثنا أبي قال: حدثنا علي بن موسى الرضا بن أبي بصير»<sup>(٨)</sup>.

**الطريق الثاني:** ما رواه الصدوق أيضاً بسند متصل، قال: حدثني محمد بن موسى بن المتوكل قال: حدثني محمد بن جعفر قال: حدثني موسى بن عمران قال: حدثني عمي الحسين بن زيد، عن حماد بن عمرو الصيني، عن أبي الحسن الخراساني، عن ميسرة بن عبد الله، عن أبي عبد الله، عن أبي عايشة السعدي، عن يزيد بن عمر بن عبد العزيز، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، عن أبي هريرة وعبد الله بن عباس قالوا: «خطبنا رسول الله ﷺ قبل وفاته، وهي آخر خطبة خطبها بالمدينة...: ألا وإن ربي أمرني أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها اعتصموا مني، دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله عز وجل...»<sup>(٩)</sup>.

والطريق مبتلى بعدة من المجاهيل، منهم: حماد بن عمرو الصيني، فهو مهمل،

● «حديث المقاتلة» وأثره في توليد التطرف الديني، إشارات نقدية في السند والدلالة

وإذا كان اللقب هو النصيبي فهو مجهول؛ وميسرة بن عبد الله؛ وأبي عبد الله؛ وأبي عايشة السعدي؛ ويزيد بن عمر بن عبد العزيز؛ وأبي سلمة بن عبد الرحمن، وهو عامي مهملٌ عندنا.

**الطريق الثالث:** ما رواه الطوسي بسندٍ متصل قال: أخبرنا أبو الحسن علي بن أحمد بن عمر بن حفص المقرئ، المعروف بابن الحماصي، قراءةً عليه، قال: أخبرنا أبو بكر أحمد بن سلمان بن الحسن الفقيه، قراءةً عليه، قال: حدثنا معاذ بن المشي قال: حدثنا مسدد قال: حدثنا أبو عوانة، عن سهيل، عن أبيه، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لأعطين الراية غداً رجلاً يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله، لا يرجع حتى يفتح الله عليه. قال عمر: ما أحببتُ الإمارة قبل يومئذٍ، فدعا علياً عليه السلام فبعثه، فقال: اذهب فقاتل حتى يفتح الله عز وجل عليك، ولا تلتفت، فمشى ساعة، أو قال: قليلاً، ثم وقف ولم يلتفت، فقال: يا رسول الله، علام أقاتل الناس؟ قال: قاتلهم حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، فإذا فعلوا ذلك فقد منعوا منك دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله عز وجل»<sup>(١٠)</sup>.

وهذا الخبر - بعيداً عن اختصاصه بحال القتال بين طرفين - مبتلى بعددٍ من المجاهيل، والعامّة، حتى ينتهي بأبي هريرة، وجُلهم من الضعاف. فسنده ساقطٌ عن الاعتبار.

**الطريق الرابع:** ما رواه القمي، مرسلًا عن النبي ﷺ أنه قال: «وإني أمرتُ أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله...»<sup>(١١)</sup>.

**الطريق الخامس:** ما رواه القاضي النعمان، مرسلًا عن رسول الله ﷺ، أنه خطب الناس يوم النحر بمنى فقال: «أيها الناس، لا ترجعوا بعدي كفاراً، يضرب بعضكم رقاب بعض، فإنما أمرتُ أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوا ذلك فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلى يوم يلقون ربهم، فيحاسبهم. ألا هل بلغت؟ قالوا: نعم، قال: اللهم اشهد»<sup>(١٢)</sup>.

**الطريق السادس:** ما رواه الأحسائي، مرسلًا عن رسول الله ﷺ، أنه قال: «أمرتُ أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، وإني رسول الله، وقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا قالوها حقنوا مني دماءهم وأموالهم، وحسابهم على الله...»<sup>(١٣)</sup>.

فيظهر مما تقدّم ضعف جميع الطرق؛ إما من خلال جهالة بعض رواتها، كما في الأسانيد الثلاثة الأولى؛ أو من خلال الإرسال، كما في الطرق الثلاثة الأخيرة، فيكون الحديث ساقطاً عن الاعتبار عند الإمامية. وأضعف هذه الأخبار هو الأخير المروي في عوالي اللآلي؛ لاشتماله على زيادة لويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، التي لم ترد في متون المصادر الأخرى. ويبدو لي أن هذا الخبر مما تسرّب إلينا من أحاديث العامة؛ بقريته أن الراوي في بعض الطرق الثلاثة الأولى هو ابن عباس أو أبو هريرة، وفي السند رواية من العامة، فضلاً عن جهالة أغلب رواتها، كما تقدّم. ويؤيد ما ذكرته أن الصدوق قد نقل عن العامة كثيراً في بعض كتبه، ومنها: العيون، وهو مصدر هذا الخبر.

#### ب - سند الحديث عند الجمهور

ورد هذا الحديث بطرق متعددة وأسانيد كثيرة عن النبي ﷺ، ورؤي عن خمسة عشر صحابياً<sup>(٤)</sup>، كأبي هريرة وأنس بن مالك وعمر بن الخطاب وابنه وغيرهم، وإن كان في كثير من الأسانيد نظراً إلا أن بعضها صحيح الإسناد، وهو متفق عليه عندهم؛ لروايته في ما يُسمّى بالصحيحين، وقد ادّعى تواتره معنى<sup>(٥)</sup>، ومنها:

١- ما أخرجه البخاري بسنده عن ابن عمر: «أن رسول الله ﷺ قال: أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله»<sup>(٦)</sup>.

٢- ما أخرجه مسلم بسنده عن أبي هريرة، عن رسول الله ﷺ قال: «أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، ويؤمنوا بي، وبما جئت به، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله»<sup>(٧)</sup>.

وعند تتبع المصادر الحديثية عند العامة، من المصنّفات والمسانيد والصحاح، نجد بينها اختلافاً واضحاً من حيث الزيادة والنقصان؛ فبعضها يقتصر على ذكر الشهادة بالتوحيد؛ وبعضها يضيف الشهادة بالرسالة؛ وبعضها يضيف إقامة الصلاة وأكل الذبائح ونحوها.

● «حديث المقاتلة» وأثره في توليد التطرف الديني، إثارات نقدية في السند والدلالة

بيد أن الكثير من كبار الأئمة والمحدثين قد اقتصروا في نقل الحديث على الشهادة بالتوحيد، وأهملوا سائر الإضافات، مما يُشعر بضعفها ووهنها، فقد روى أبو حنيفة عن أبي الزبير، عن جابر: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَإِذَا قَالُوا عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا، وَحَسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»<sup>(١٨)</sup>.

والغريب أننا، رغم كثرة تخريجه في المسانيد والمصنّفات وكتب الصحاح، نجد أن مالك بن أنس إمام المذهب المالكي قد أسقط تخريجه في موطأه، بعد تهذيبه، فلم يُذكر إلا في نسخة أو نسختين من أصل أربعة عشر نسخة لـ (الموطأ)، وهي نسخة ابن وهب أبو محمد عبد الله بن سلمة الفهري المصري، كما يوجد هذا الحديث في موطأ ابن القاسم.

وهو نفس مقدار ما رواه أبو حنيفة. وهذا المقدار هو الذي يُطمأن بصدوره، مع كثرة أسانيد وطرقه. وأما الزيادات فإنها قد أُضيفت لأغراض سياسية، وهي تصحيح قتال ما يُسمى بـ (مانعي الزكاة).

والذي يدل على كذب الزيادة أمور عدة، أهمها:

١- إن أبا بكر لما أراد قتال المخالفين له احتجّ عمر بن الخطاب عليه بأصل الحديث، من دون الزيادات. فمراد عمر أن الشهادة بالتوحيد كافية في عدم قتالهم، ولو كانت الزيادة صحيحة لما صحّ الاحتجاج، ولكان حجّة لأبي بكر على عمر وغيره من المعترضين في تصحيح فعله.

فقد أخرج البخاري بسنده عن الزهري: حدثنا عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود أن أبا هريرة قال: لما توفّي رسول الله ﷺ، وكان أبو بكر، وكفر من كفر من العرب، فقال عمر: كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَمَنْ قَالَهَا فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ وَنَفْسَهُ إِلَّا بِحَقِّهِ، وَحَسَابُهُ عَلَى اللَّهِ»؟! فقال: واللّه، لأقاتلنّ من فرّق بين الصلاة والزكاة؛ فإن الزكاة حقّ المال. واللّه، لو منعوني عناقاً كانوا يؤدّونها إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعها. قال عمر: فواللّه، ما هو إلا أن قد شرح الله صدر أبي بكر للقتال، فعرفت أنه الحقّ<sup>(١٩)</sup>.

٢. إن المتن الأصلي مروى في كثير من الكتب من دون هذه الزيادات، وإنما جاءت الزيادة لتصحيح فعل أبي بكر؛ تَبَعاً لعملية وضع الأخبار المنهجة في سبيل الانتصار للأراء والمباني الكلامية للمذاهب والفرق. وهذا الفعل مهما كان مُحْكَمًا فلا يخلو من ثغرات تكشف واقعه، وتبطل زيفه، فهُمُ بفعلهم هذا نسبوا الجَهْل بالسنة إلى الشيخين أبي بكر وعمر؛ فمن جهة إن عمر قام ببثّ الحديث والتلاعب به؛ ومن جهة إن أبا بكر لم يلتفت إلى هذا البثّ، رغم أهميته في إثبات مشروعية تصرفاته وأفعاله.

### ٣- دلالة الحديث، دراسة تحليلية ونقدية

مَنْ يقرأ هذه الرواية لأوّل وهلة يفهم من ظاهرها وجوب مقاتلة جميع الكفار؛ لأجل إجبارهم على النطق بالشهادتين ودخول الإسلام، من دون فرق بين المحارب والمسالم. وهو بإطلاقه يشمل أهل الكتاب وغيرهم من المشركين والملحدين. ولا يتحقّق ذلك إلاّ بعرض الإسلام عليهم أوّلاً، فإذا قبلوه حقنّت دماؤهم وأموالهم، وإلاّ فيجب قتالهم. وقد استند إلى هذا الفهم في إثبات مشروعية ما يُسمّى بـ (الفتوحات الإسلامية).

فمنطوق الحديث يجعل سبب القتال هو الكفر، وغاية حقن الدماء هو الإسلام<sup>(٢٠)</sup>، فمنّ ينطق بالشهادتين، ويعلن التوبة، ولو ظاهراً، يحكم بإسلامه، وتطبق عليه أحكام الإسلام، ويحوز حقوق المسلم، فلا يجوز التعدي على دمه أو ماله، إلاّ إذا صدر منه ما يوجب ذلك، كحدّ أو تعزير أو قصاص.

**فإن قيل:** إن دخولهم للإسلام لا يعني حصول الاعتقاد بصحة هذا الدين والإيمان بصحته، فلا يتحقّق منه الغرض، ويكون فعلهم لغوياً؟

**أجيب:** إن معرفة السرائر والحساب على الضمائر موكول إلى الله تعالى؛ لقوله: «وحسابهم على الله»، وإنما يجب عليهم إظهار الإسلام؛ لحقن دمائهم.

والغريب أن بعض فقهاء العامة قد فرض عقوبة القتل على تارك الصلاة والزكاة، حتّى مع إيمانه بوجوبها؛ لاشتراطها في بعض متون الحديث. فالعاصي يُستتاب، فإذا لم يؤدّ قتل. وهذا التطرّف في فهم النصوص، والتمسك بما هو محلّ

● «حديث المقاتلة» وأثره في توليد التطرف الديني، إشارات نقدية في السند والدلالة

خلاف في سنده ودلالته، يخالف الاحتياط في الدماء، والمرتكز في أذهان المتشرعة من حرمة القتل بغير وجه حق، فإذا كانت الحدود المنصوص عليها في الكتاب العزيز تُدرأ بالشُّبهات فكيف بغيرها؟!

بيد أن هذا الفهم سقيم، لا يتناسب مع روح الإسلام وسيرة الرسول ﷺ وأهل بيته الأطهار ﷺ على طول التاريخ؛ لأسباب كثيرة، منها:

أولاً: مخالفته للنص القرآني في بيان حرية المعتقد، وهي كثيرة، منها: قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، وقوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَكْبِرُوا يُعَاقَبُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا﴾ (الكهف: ٢٩)، وقوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (الكافرون: ٦).

ثانياً: مخالفته لوظيفة الأنبياء في التبليغ والبيان، لا الجبر والإكراه، فقد حدّد القرآن وظيفته الانبياء في نصوص كثيرة، منها: قوله تعالى: ﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ (آل عمران: ٢٠)، وقوله تعالى: ﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾ (المائدة: ٩٩)، وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (النحل: ٨٢)، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُكَذِّبُوا فَقَدْ كَدَّبَ أُمَّمٌ مِن قَبْلِكُمْ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (العنكبوت: ١٨)، وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ وَإِنَّا إِذَا أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً فَرِحَ بِهَا وَإِنْ تُصِيبَهُمْ سَيِّئَةٌ مِمَّا قَدَّمْتِ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُورٌ﴾ (الشورى: ٤٨)، وقوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ❖ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ (الغاشية: ٢١ - ٢٢)، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (يونس: ٤١).

ثالثاً: مخالفته للنص القرآني في بيان كيفية الدعوة والتبليغ، كقوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ

هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» (النحل: ١٢٥)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ» (آل عمران: ٦٤).

رابعاً: مخالفته للنصّ القرآني في ترجيح السلم والسلام، كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَاحُوا لِلْسَّلْمِ فَأَجْزَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (الأنفال: ٦١)، وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ اعْتَرَفْتُمْ فَلَمْ يُقَاتِلْكُمْ وَأَلْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلْمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا» (النساء: ٩٠)، وقوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ♦ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيُنْصِرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ» (الحج: ٣٩ - ٤٠)، وقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (البقرة: ١٩٠).

### وجوه الحمل على غير الظاهر

وبالتالي فإن ظاهر هذا الخبر مما يتنافى مع قطعيّ الكتاب العزيز، فيسقط ظاهره عن الاعتبار، ولذا حمل بعضهم الخبر على غير ظاهره؛ لوجوه:

#### ١- تخصيص كلمة «الناس»

فإن عبارة «الناس» الواردة في الخبر إما خطأ من الراوي؛ أو عامٌّ يُراد منه خاصٌّ، وهم خصوص المحاربين من المشركين أو مشركي العرب أو مشركي مكّة، كما جاء في بعض طُرُقته؛ حيث إن وظيفة الحاكم تجاههم هي القتال، حتّى يقرّوا بالتوحيد، ويعلنوا التوبة عن شركهم.

ولهذا نظائر في استعمالات الكتاب والسنة، منها: قوله تعالى: ﴿وَأُذِنَ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا﴾ (الحج: ٢٧)، فالناس عامٌّ ويُراد منه خاصٌّ، وهم المسلمون.



● «حديث المقاتلة» وأثره في توليد التطرف الديني، إشارات نقدية في السند والدلالة

والقرينة على ما تقدم أن قتال المحاربين من أهل الكتاب ينتهي بإعطاء الجزية، ولا يشترط إعلانهم التوبة ودخولهم الإسلام، وإلا كان هذا الخبر ناسخاً للقرآن، وهو بعيد؛ لكونه خبراً حاداً، ظني الصدور، بل ظني الدلالة، ولا ينسخ القطعي بالظني.

## ٢- تحديد المراد من «أقاتل»

إن المقاتلة على وزن مفاعلة، التي تدلّ على مشاركة بين طرفين، كمبادلة ومشافهة، فمتى حصل اعتداء من الكفار لزم قتالهم، إلا إذا أسلموا، فتحقن حينئذٍ دماؤهم وأموالهم، ولا يجوز الاعتداء عليهم؛ لأن الإسلام يجب ما كان قبله. وبذلك يكون الخبر أجنبياً عن قتل كل كافر، وإن لم يكن محارباً. ولو أريد غير هذا المعنى لكان الصحيح أن يُقال: «أمرت أن أقتل الناس...».

فيكون معنى الحديث موافقاً لقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٩٣)، وقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (الأنفال: ٣٩).

وما ورد في الحديث، عن أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ قال يوم خيبر: «لأعطينّ هذه الراية رجلاً، يحبّ الله ورسوله، ويحبّه الله ورسوله، ويفتح الله عليه»، قال عمر بن الخطاب: ما أحببتُ الإمارة إلا يومئذٍ، فدعا رسول الله ﷺ عليّ بن أبي طالب، فأعطاه إيّاها، وقال: امش، ولا تلتفت حتى يفتح الله عليك، فسار عليّ ثم توقّف، فصرخ: يا رسول الله ﷺ، علام أقاتل الناس؟ قال: قاتلهم حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، فإذا فعلوا ذلك فقد منعوا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقّها، وحسابهم على الله»<sup>(٢١)</sup>.

ومنه يُعلم عدم جواز قتل كل كافر، ما لم تحصل منه مبادرة بالقتال والحرب، فيجب حينئذٍ ردّ العدوان؛ دفاعاً عن النفس.

وقد يُقال: إن لصيغة المفاعلة معاني متعدّدة بحسب الاستعمال اللغوي، كإيجاد مادة الفعل خارجاً، كقولك: راسلتُ محمداً أي بعثتُ له، فالمقاتلة كما تصلح لردّ العدوان كذلك تصلح للبدء به.

يَبْدُ أَنْ الْقَرَائِنَ الْخَارِجِيَّةَ قَدْ دَلَّتْ عَلَى اسْتِعْمَالِهَا فِي خُصُوصِ الْمَشَارِكَةِ، الَّتِي تَقْتَضِي رَدَّ الْعُدْوَانِ، حَيْثُ عَلِمْنَا طَبِيعَةَ تَعَامُلِ الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ مَعَ الْكَافِرِ، سِوَا مَا كَانَ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أَوْ مِنْ غَيْرِهِ، وَمَعَ عَدَمِهَا تَبْقَى دَلَالَةُ الْخَبَرِ مَجْمَلَةً مِنْ حَيْثُ تَحْدِيدِ الْجِهَةِ الَّتِي شَرَعَتْ بِالْقِتَالِ، فَلَا يُمْكِنُ التَّمَسُّكُ بِهِ فِي الْمَقَامِ لِإِثْبَاتِ مَشْرُوعِيَّةِ قِتْلِ كُلِّ كَافِرٍ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُحَارِبًا، فَتَأَمَّلْ.

### ٣- اسْتِشْهَادُ النَّبِيِّ ﷺ بِآيَاتِ تَنْفِي الْإِكْرَاهِ

وَرَدَ فِي ذِيْلِ بَعْضِ النُّصُوصِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَرَأَ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿فَذَكَرُوكُمْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ﴾ لَسْتُمْ عَلَيْهِمْ بِمُسيطِرِينَ (الْفَاشِيَّةُ: ٢١ - ٢٢)، وَهِيَ بظَاهِرِهَا تَتَأَيَّفُ فِي الْفَهْمِ السَّقِيمِ بِقِتَالِ جَمِيعِ النَّاسِ؛ إِذْ مَعْنَاهَا: إِنَّمَا وَظِيفَتُكَ الْوَعْظُ وَالتَّذْكَيرُ، لَا السِّيْطَرَةَ عَلَيْهِمْ وَاجْبَارَهُمْ عَلَى مَعْتَقِدِ مَعِينٍ.

فَقَدْ أَخْرَجَ مُسْلِمٌ بِسَنَدِهِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَإِذَا قَالُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا، وَحَسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ»، ثُمَّ قَرَأَ: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ﴾ لَسْتُمْ عَلَيْهِمْ بِمُسيطِرِينَ<sup>(٢٣)</sup>.  
فِيَلْزَمُ حَمَلَهَا عَلَى حَالَةٍ خَاصَّةٍ، لَا يَكُونُ مَقْتَضَاهَا الْإِكْرَاهَ عَلَى دُخُولِ الْإِسْلَامِ، وَهِيَ كَوْنُ الْإِسْلَامِ مِنْ مَسْقَطَاتِ الْقِتْلِ وَمَوْجِبَاتِ حَقْنِ الدَّمَاءِ فِي حَالِ حُصُولِ مَقَاتَلَةٍ مَعَ الْمُشْرِكِينَ وَالْكَفَّارِ.

### ٤- سِيرَةُ النَّبِيِّ ﷺ مَعَ الْكُفَّارِ

ثَبِتَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَمْ يَقُمْ بِقِتْلِ أَحَدٍ لِأَجْلِ الْكُفْرِ طَوَالَ مَسِيرَةِ دَعْوَتِهِ، سِوَا قَبْلِ تَشْرِيعِ حُكْمِ الْجِهَادِ أَوْ بَعْدِهِ، رَغْمَ قُدْرَتِهِ عَلَى مَهَاجِمَةِ الْقَبَائِلِ الصَّغِيرَةِ وَالْمَشْتَتَةِ فِي الْأَرْضِ الْعَرَبِيَّةِ، بَلْ إِنْ جَمِيعَ الْحُرُوبِ النَّبَوِيَّةِ كَانَتْ لِأَغْرَاضٍ دِفَاعِيَّةٍ، وَأَسْبَابِ مَوْضُوعِيَّةٍ دَعَتْهُ إِلَى الْقِتَالِ، وَلَمْ يَكُنْ الْكُفْرَ أَحَدَهَا، مِنْ قَبِيلِ: رَدِّ الْعُدْوَانِ أَوْ تَحْرِيرِ الْمُسْتَضْعَفِينَ وَالدِّفَاعِ عَنْهُمْ، فَلَمْ يَبْدَأْ أَحَدًا بِقِتَالٍ، فَكَانَ ذَلِكَ مِنْبَهًا وَجِدَانِيًّا عَلَى عَدَمِ صُدُورِ الْحَدِيثِ، أَوْ تَفْسِيرِهِ عَلَى غَيْرِ الْوَجْهِ الَّذِي يَتَلَاءَمُ وَسِمَاحَةِ الدِّينِ الْحَنِيفِ.

وَوَفَّقًا لِمَا تَقَدَّمَ يَكُونُ مَعْنَى الْحَدِيثِ: إِنْ الشَّارِعُ يَأْمُرُ بِمَقَاتَلَةِ الْمُحَارِبِينَ دِفَاعًا

● «حديث المقاتلة» وأثره في توليد التطرف الديني، إشارات نقدية في السند والدلالة

عن بيضة الدين والمستضعفين في الأرض، فإذا حصل الظفر بهم فلا بُدَّ من قتلهم ما لم يعلنوا الاستسلام، وذلك بإعلان دخولهم للإسلام، ولو ظاهراً، وهي الغاية التي ينتهي معها القتال. وبهذا ينتفي إشكال نُقْض الغرض بحصول العلم بعدم الإيمان القلبي للمحارب، فالمشرع لا يريد الإيمان في هذه الحالة بقدر ما يريد منهم إبراز الولاء للدولة الإسلامية.

ولا يوجد في الشريعة دليلٌ واحد يمكن الاستناد إليه في قتال كلِّ كافرٍ، بل النصوص الصريحة من الكتاب والسنة واضحة الدلالة في عصمة دم الإنسان إلا بحق، وبهذا يرتفع الفهم السقيم للخبر النبوي. فالثابت أن الكفر ليس سبباً موجباً للقتل.

### خاتمةٌ وخالصة

لكلِّ بحث نتائج وثمار تستوجب بذل الجهد وإفراغ الوسع لأجل تحصيلها، وإلا كان لغواً وعبثاً يوجب تضييع الوقت وهدر الطاقة بما لا فائدة منه. وقد تلخّص مما تقدّم مجموعة من النتائج، التي تمثّل خلاصة البحث، وأهمّ مضامينه، وهي:

١- إن التطرف الديني لدى الجماعات التي تنتهج القوة كسبيلٍ لتحقيق غاياتها له أسبابٌ متعدّدة؛ فبعضها - وهو الأكثر - يعمل لخدمة أجنّدتٍ أجنبيّةٍ تخدم دول الاستكبار العالمي؛ وبعضها يستند في تبرير أفعاله وتصرفاته إلى نصوصٍ من الكتاب والسنة.

٢- يمثّل «حديث المقاتلة»، بظاهره الذي يدلّ على كون الكفر سبباً لوجوب القتال، أحد أبرز الأسس التي يُستند إليها في تأسيس التطرف الديني لدى الجماعات الإرهابية.

٢- إن دراسة السند يظهر ضعف جميع أسانيد هذا الخبر عند الشيعة الإمامية، ما يجعله ساقطاً عن الاعتبار؛ في حين ثبت اعتباره - ولو في الجملة - عند جمهور المذاهب الإسلامية الأخرى؛ إذ المناقشة في بعض أسانيد غير مُجديّة بعد استفاضته وكثرة طرقه.

٣- إن متن الحديث مضطربٌ من حيث الزيادة والنقصان؛ حيث أُضيف إليه عددٌ من القيود، كوجوب إقامة الصلاة ودفع الزكاة واستحلال الذبائح ونحوها، ولم

تثبت عند التحقيق، فيقتصر فيه على القدر المتيقن، وهو: القتال على التوحيد.  
٤. إن دلالة الخبر، بعد عرضه على الكتاب الشريف والسنة المعتمدة والسيره القطعية للمعصوم عليه السلام، تختص بحالة ردّ العدوان والدفاع عن بيضة الإسلام أو المستضعفين في الأرض، ولا يمكن تعميمه لكلّ كافرٍ في جميع بقاع الأرض. وفي ما عدا ذلك يكون ساقطاً عن الاعتبار.  
هذه أبرز النتائج والثمرات التي تساهم في إرجاع الحديث إلى المنظومة التشريعية الصحيحة للدين الإسلامي، بحيث تدفع عنه تهمة التطرف، الذي يدعو إلى استضعاف المخالف وقتله لمجرد الكفر، وتؤدي إلى تهديم أسس وقواعد التطرف في المجتمع.

## الهوامش

- (١) أحمد بن حنبل الشيباني، مسند الإمام أحمد ٢: ٢١٨، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، وآخرين، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
- (٢) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة ٣: ٤٤٧ (مادة طرف)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- (٣) انظر: أبو الحسن حميد المقدس الغريفي، جذور الإساءة للإسلام وللرسول الاعظم عليه السلام: ١٦٣ - ١٨٩، منشورات مكتب أنصار الحجّة عليه السلام الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.
- (٤) محمد بن علي (الصدوق)، الخصال: ١٢، ح٤٠.
- (٥) هو من الأخبار المشهورة على الألسن نسبتها إلى أمير المؤمنين عليه السلام، ولكنها لم تصحّ، فلم يذكر في مصدر حديثي معتبر، بل هو مذكور عند بعض الأدباء المصريين المعاصرين وغيره، فلا يعلم مصدره، فليتأمل.
- (٦) محمد بن علي (الصدوق)، عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٧٠، ح٢٨٠، تحقيق: الشيخ حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط١، ١٩٨٤م.
- (٧) علي النمازي، مستدركات علم الرجال ٢: ٤٢٤، رقم ٣٦٤٨، طهران، ط١، ١٤١٥هـ.
- (٨) أحمد بن علي النجاشي، رجال النجاشي: ٢٢٨، رقم ٦٠٣، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط٨، ١٤٢٧هـ.
- (٩) محمد بن علي (الصدوق)، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال: ٢٨٠ - ٢٩٤ [عقاب مجمع عقوبات الأعمال]، تقديم: محمد مهدي الخرسان، منشورات الشريف الرضي، ط٢، قم، ١٣٦٨هـ.

- (١٠) محمد بن الحسن الطوسي، الأمالي: ٣٨٠ - ٣٨١، رقم ٨١٧، دار الثقافة، قم، ١٤١٤هـ.
- (١١) علي بن إبراهيم القمي، تفسير القمي: ١٧١، تعليق: السيد طيب الجزائري، دار الكتاب للطباعة والنشر، قم.
- (١٢) القاضي النعمان المغربي، دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام عن أهل بيت رسول الله عليه وعليهم أفضل السلام ٢: ٤٠٢، رقم ١٤٠٩، تحقيق: أصف بن علي أصغر فيضي، دار المعارف، القاهرة، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م.
- (١٣) ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلئ العزيرية في الأحاديث الدينية ١: ١٥٣، رقم ١١٨، تحقيق: مجتبي العراقي، مطبعة سيد الشهداء، ط١، قم، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- (١٤) الأمير محمد بن إسماعيل الصنعاني، التنوير شرح الجامع الصغير ٣: ٢٤٤، ح ١٦٢٤، تحقيق: د. محمد إسحاق محمد إبراهيم، مكتبة دار السلام، ط١، الرياض، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
- (١٥) المصدر السابق ٣: ٢٤٤ ح ١٦٢٤؛ محمد بن أبي الفيض جعفر الإدريسي الكتاني، نظم المتناثر من الحديث المتواتر، كتاب الإيمان، ح ٩، تحقيق: شرف حجازي، دار الكتب السلفية، ط٢، مصر.
- (١٦) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري ١: ١١ - ١٢، باب فإن تابو وأقاموا الصلاة وأتوا الزكاة فخلوا سبيلهم، ح ٢٥، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٩م.
- (١٧) مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم ١: ٣٩، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله، ح ٣٤، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، ط٢، ١٤٢١هـ.
- (١٨) النعمان بن ثابت أبو حنيفة، مسند أبي حنيفة برواية الحصكفي: ٥، كتاب الإيمان والإسلام والقدّر والشفاعّة، ح ٦، تحقيق: عبد الرحمن حسن محمود، منشورات الآداب، مصر.
- (١٩) صحيح البخاري ٨: ١٤١، باب وجوب الزكاة، رقم ١٣٣٥.
- (٢٠) انظر: محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٢: ٢٥٢، في ذيل الآية ١٩٣ من سورة البقرة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٩٨٥م.
- (٢١) أحمد بن شعيب النسائي، السنن الكبرى ٥: ١١٠، ح ٨٤٠٥، تحقيق: حسن عبد المنعم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م؛ وقريب منه: الطوسي، الأمالي: ٣٨٠ - ٣٨١.
- (٢٢) النيسابوري، صحيح مسلم ١: ٥٢، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله، ح ٣٥.

# مباني فهم النصّ

## في الفكر الأصوليّ للسيد محمد باقر الصدر

الشيخ حسنين الجمال (\*)

### الخلاصة

الهدف من هذا المقال هو بيان الأسس التي يُبنى عليها فهم النصّ، على طبق رؤية السيد محمد باقر الصدر. لذا، كان من المناسب البحث في إشكالية فهم النصّ عند علماء الأصول الشيعية، وعند الهرمنيوطيقيين الغرب؛ لاستكشاف المباني التي قدّموها، والإشكالات التي واجهوها؛ ثمّ نقف بين يدي الشهيد الصدر، لنرى المباني التي قدّمها كمفتاحٍ لحل إشكالية فهم النصّ. وقد تجنّبُ الإطالة والتفصيل وبيان الأمثلة، لا سيّما في بيان إشكالية فهم النصّ، فكتبتُها بأسلوبٍ مكثّف، مُرجعاً إلى المصادر التي اعتمدتُ عليها، بحيث يمكن للباحث أن يتابع ما شاء من تفصيلات أجملتها، ويعثر على الأمثلة التي اخترلتها؛ ولم أعقد فصلاً لبيان مباني الغرب في المقام، بل أشرتُ إليها في طيّات البحث بشكلٍ مختصر جداً؛ لأن المراد في هذا المقال تسليط الضوء على مباني الشهيد الصدر. وقد خلصتُ إلى ستّة مبانٍ عند السيد الصدر، أشرتُ في الهوامش إلى بعض تطبيقاتها المذكورة في كلماته.

### مقدّمة

يُعدّ النصّ الديني عند المسلمين مصدراً من مصادر المعرفة، وله دائرته الخاصة، حيث يمكن الاستفادة منه في إنتاج المعرفة. ولما كان من الواضح عدم

---

(\*) باحثٌ وأستاذ في الحوزة العلميّة. من لبنان.

• مباني فهم النص في الفكر الأصولي للسيد محمد باقر الصدر

صحة فهم هذا النص بشكل فوضوي، كان لا بد من آلية لهذا الفهم. ولا يخفى أن أي آلية لفهم النص الديني سوف تستند في مرحلة سابقة على مبانٍ أساسية لا بد من تنقيحها.

والبحث في هذه المباني له ارتباط وثيق بعلم الأصول؛ إذ المدعى أن علم الأصول منطلق لفهم النص الديني، ويبحث عن القواعد اللازمة في فهم هذا النص. ولما كان الشهيد السيد محمد باقر الصدر أحد أبرز أعلام هذا العلم في الحقبة الأخيرة لعلم الأصول ارتأينا أن نخوض غمار هذا البحث بين يدي هذا المفكر العظيم، لنرى ما اشتمل عليه من أفكار ومبانٍ في عملية فهم النص.

ومرادنا من المبنى في هذا البحث هو: كل ما يقوم عليه فهم النص؛ وبعبارة أخرى: هي اللبنة الأولى التي يعتمد عليها كل من يواجه نصاً بهدف فهمه وتفسيره. وعلى هذا الأساس، يخرج من دائرة بحثنا القضايا المرتبطة بآليات فهم النص، كالعلاقة بين اللفظ والمعنى، وأنواع الاستعمال، ودلالات الكلام التصورية والتصديقية، وأبحاث العام والخاص، والمطلق والمقيّد، والمجمل والمبيّن، وما شاكل. ومرادنا من النص هو خصوص النص الديني عند الشيعة الإمامية، المتمثّل بالقرآن الكريم وروايات المعصومين عليهم السلام.

وقد بحثت في كلمات الأصوليين الشيعة والهرمنيوطيقيين الغرب لاتباع سير تطوّر إشكالية فهم النصّ عندهم، حتى أستكشف أهمّ الأسئلة والإشكاليات التي واجهوها، ثمّ أقرأ كتابات الشهيد الصدر بخلفية الباحث عن آثار هذه الأسئلة وأجوبتها وما يحوم حولها. لذا، ربّبت هذه المقالة على أربعة مباحث:

- ١- إشكالية فهم النصّ عند علماء الأصول الشيعة.
- ٢- إشكالية فهم النصّ عند الهرمنيوطيقيين الغربيين.
- ٣- مباني الشهيد الصدر كمفتاح لحلّ إشكالية فهم النصّ.
- ٤- وقفة تحليلية مع مباني الشهيد الصدر.

### ١- إشكالية فهم النصّ عند الأصوليين الشيعة

من خلال ملاحظة أهمّ الكتب الأصولية عند الشيعة<sup>(١)</sup>، منذ الشيخ

المفيد(٤١٣هـ) إلى الآخوند الخراساني(١٣٢٩هـ)، يمكن الوقوف على النتائج التالية:

١. اتفق أصوليو الشيعة على إمكان فهم النصوص الشرعية؛ بينما فصل الإسترآبادي - وهو من الأخباريين<sup>(١)</sup> - بين إمكان فهم بعض السنّة وبين عدم إمكان فهم القرآن الكريم دون الرجوع إلى السنّة، التي يمكن فهمها<sup>(٢)</sup>.
٢. ذهب الشيخ الإسترآبادي إلى قطعية دلالة أكثر النصوص الدينية<sup>(٣)</sup>، بينما مال أغلب الأصوليين - الذين تتبّعنا كتبهم - إلى كونها ظنيّة.
٣. وقفوا عند بحث ظواهر القرآن الكريم؛ فذهب بعضهم إلى اختصاص فهم بعض آياته بالمخاطبين في ذلك الزمان؛ بينما تجاوز بعض آخر هذه المعضلة<sup>(٤)</sup>.
٤. التفتوا في أواخر القرن الحادي عشر الهجريّ إلى مسألة تغيير العرف، وعدّوا مباحث الألفاظ حلاً لها<sup>(٥)</sup>.
٥. بيّن بعض الأصوليين<sup>(٦)</sup> سبب قطعية الدلالة عند القدماء - بحسب رأيه؛ إذ خالفه في هذه النسبة بعض آخر من الأصوليين<sup>(٧)</sup>، فعزاها إلى قريهم من عصر صدور النصّ، وكثرة القرائن الموجبة لهذا القطع.
٦. توجد مسألة مُلفتة، وهي أن الأصوليين بشكلٍ عامّ لما واجهوا مشكلة ظنية دلالة النصوص لم يقفوا في حيصّ بيصّ، بل حلّوها مباشرةً. والسرّ في ذلك أنهم يعلمون قطعاً بتوجّه تكاليف شرعية نحوهم، ولا يجوز لهم ترك العمل بها، فإن لم يتيسّر لهم اليقين والقطع فعليهم باتّباع الظنّ - مع تفصيلٍ بين الظنّ الذي دلّ الدليل على اعتباره أو لا .. وبعبارةٍ أخرى: نظرُ الأصوليين إلى مسألة المنجزية والمعدّرية، أي مسألة الثواب والعقاب، فجّل همّهم - حسّب ما يبدو لنا - هو ملاحظة النصوص لأجل معرفة التكليف الشرعيّ والأمر الإلهيّ المتوجّه نحوهم<sup>(٨)</sup>. وعلى هذا الأساس، لم يلتفتوا إلى هذه الإشكالية في النصوص التي لا معنى للحجّية فيها، كالنصوص الحاكية عن حقائق تكوينيّة - مثلاً، والتي لا تشتمل على تكاليف إلهيّة؛ أي التي لا تشتمل على ما يجب أن يُعمل. فالنصوص الحاكية عن الحقائق التكوينية والقصص التاريخية والقضايا الاعتقادية غير داخلة تحت هذا الحلّ، إلّا إن كان لها جهةٌ يترتّب عليها عملٌ. وبالتالي لا بدّ من معالجة هذه المشكلة في مثل هذه النصوص.

إذن، يتّضح أن الأصوليين الشيعة، في هذه الحقبة التاريخية، بين مَنْ يعتقد



• مباني فهم النص في الفكر الأصولي للسيد محمد باقر الصدر

بإمكان فهم النصّ الديني فهماً قطعياً ومَنْ يعتقد بأن أغلب النصوص الدينية ظنيّة الدلالة، فلا يمكن القطع بمراد المتكلم. وهذا أيضاً لم يشكلّ أزمةً عندهم؛ لأنّ الهمّ عندهم كان التجيز والتعذير، الذي لا تضرّه ظنيّة الدلالة.

وبالتالي، إلى هذه الفترة الزمنية، أي قبيل: السيد محمد باقر الصدر، لم يُلتفتْ إلى كثيرٍ من الأسئلة التي تعرّض لها الغرب في مباحث فهم النصّ، التي تعرّضوا لها في المباحث الهرمنيوطيقية.

وسوف نشير في ما يلي إلى أهمّ هذه الأسئلة، ثمّ ندخل إلى البحث الأساس في هذه المقالة، وهو بيان المباني التي تُستنبط من كلمات الشهيد الصدر كمفتاحٍ لحلّ إشكاليّة فهم النصّ.

## ٢- إشكاليّة فهم النصّ عند الهرمنيوطيقيين الغربيين

من خلال الاطلاع على أهمّ مدارس الهرمنيوطيقا في العالم الغربي<sup>(١١)</sup> يمكن الوقوف على تساؤلاتٍ مهمّةٍ مرتبطة بإشكالية النصّ الديني - وإن كان بعضها أعمّ من النصّ الديني -، ورثبوا عليها بعض المباني في فهم النصّ. وبيانه بشكلٍ مفصّلٍ يحتاج إلى بحثٍ مستقلّ، لكنّ سأشير بنحوٍ مكثّفٍ لهذه المباني ضمن عرضي لتلك التساؤلات، فهي التي يهمنّا ذكرها تمهيداً للمبحث الآتي، حتّى نرى هل تعرّض السيد محمد باقر الصدر لها، وقدم إجاباته، أم لا؟ ومن جهةٍ أخرى، إن عرّض هذه التساؤلات نفسه أمرٌ مهمّ؛ إذ يحرك عجلة البحث الأصولي الشيعي، فيتصدّى الباحثون للإجابة عنها، أو لبيان عدم أهميّة التعرّض لها.

وكيفما كان فهذه التساؤلات هي:

١- هل يمكن الوصول إلى فهمٍ للنصّ مطابقٍ لمراد المؤلف أم أن غاية ما يمكن فعله هو الاقتراب من مقصود المؤلف؟ وهذا ما اختلف الباحثون الغربيون في الجواب عنه بين مؤيِّدٍ<sup>(١٢)</sup> ومعارضٍ.

٢- هل الأصل في كلّ فهمٍ هو سوء الفهم؛ وبعبارةٍ أخرى: هل المفسّر دائماً في معرض سوء الفهم؟<sup>(١٣)</sup>.

٣. هل يجب النفوذ إلى ذهنية المؤلف ونفسيته حتى نصل إلى فهم وتفسير صحيحين؟<sup>(١٣)</sup>.

٤. هل النصّ أمرٌ تاريخي، بالمعنى المصطلح للتاريخية أو التاريخانية؟<sup>(١٤)</sup>.

٥. لو كان النصّ تاريخياً فهل يمكن العبور عن هذا المانع والتخلّص منه؟ هذا أيضاً محلّ جدلٍ بين علماء الغرب، بين مؤيِّدٍ ومعارضٍ.

٦. هل يمكننا تفرّغ الفهم أو التفسير من كلّ الأحكام المسبقة والقبليات المعرفية؟<sup>(١٥)</sup>. وهل عدم إمكان ذلك أمرٌ مضرٌّ بعملية الفهم والتفسير، بحيث لا يمكننا الوصول إلى مراد المؤلف؟

٧. تنفّر عن الأحكام المسبقة والقبليات المعرفية عملية انصهار الآفاق<sup>(١٦)</sup>، حيث يكون الفهم عبارةً عن دمج أفق المفسّر والمؤلف. لكن هل الفهم عبارة عن حوار بين النصّ والقارئ؟<sup>(١٧)</sup>. وهل هذا يعني أنه لا يكون الفهم كاشفاً عن مراد المؤلف؟

٨. هل الحوار بين النصّ والقارئ، على نحو الدّور الهرمنيوطيقي الذي بيّنه غادامر<sup>(١٨)</sup>، يستمر إلى ما لا نهاية؟

### ٣- مباني الشهيد الصدر مفتاح حل إشكالية فهم النصّ

أشرنا فيما سبق إلى إشكالية فهم النصّ عند الأصوليين الشيعة، كما ذكرنا أهمّ الأسئلة الهرمنيوطيقية - المرتبطة بفهم النصّ - عند الغربيين، وسنحاول في هذا البحث أن نرى هل التفت السيد الشهيد محمد باقر الصدر إليها، كلاً أو بعضاً، أم لم يلتفت إليها أساساً، أو أغفلها كغيره من الأصوليين، أم أنه - مضافاً إلى ذلك - التفت إلى أسئلة جديدة؟ وما هي المعالجات التي قدّمها؟

وفي سبيل معرفة ذلك كانت لي جولة مطالعة في كتابات الشهيد الصدر، فعثرت على المباني التالية، التي يمكن تقديمها كمفاتيح لحل إشكاليات فهم النصّ الديني، وهي:

١- إمكان فهم النصّ.

٢- الظهور الذاتي والظهور الموضوعي.

٣- ملاحظة المعصومين عليهم السلام على أنهم واحد.

٤. القبلية الضرورية لفهم النصّ.

٥. القبلية المضرة في فهم النصّ.

٦. الحوار بين المفسّر والنصّ.

### أ- إمكان فهم النصّ

النصّ الديني الإسلامي مكوّن من أمرين: القرآن الكريم؛ وروايات المعصومين عليهم السلام. أما بالنسبة إلى الروايات فقد اتفق العلماء، ومنهم: الشهيد الصدر، على وجود المقتضي لفهمها<sup>(١٩)</sup>. وأما بالنسبة إلى إمكان فهم القرآن الكريم فقد اختلفت كلمات علماء الشيعة؛ فذهب بعضهم إلى عدم إمكان الاستناد إلى الآيات القرآنية؛ لعدّة أسبابٍ ذكرها - كعدم انعقاد ظهور للآيات القرآنية، أو عدم حجّيتها -؛ بينما ذهب بعضٌ آخر إلى إمكان ذلك.

والشاهد الصدر هو من العلماء الذين قبلوا إمكان الاستناد إلى الآيات القرآنية وفهمها، بل استخراج النظريات منها. فمضافاً إلى استشهاده بالآيات القرآنية في كتاباته وأبحاثه<sup>(٢٠)</sup>، تراه قد استدلّ على ذلك بعددٍ من الأدلّة، نذكر منها:

١- روايات التدبّر<sup>(٢١)</sup>: فالتدبّر في القرآن فرع فهمه، كما هو واضح.

٢- هدف القرآن: يعتقد الشهيد الصدر أن التأمل في أهداف القرآن الكريم ورسالته يُفضي إلى ضرورة أن يكون هذا الكتاب السماويّ ممكنَ الفهم<sup>(٢٢)</sup>.

٣- إعجاب البلغاء العرب بالقرآن الكريم<sup>(٢٣)</sup>: وهذا فرع فهمهم للقرآن الكريم، ولو في الجملة.

٤- روايات العرض على القرآن الكريم<sup>(٢٤)</sup>: فعرضُ الرواية على القرآن الكريم؛

للأخذ بما يوافقهُ وردّ ما يخالفهُ، فرعُ إمكان فهم القرآن الكريم.

نعم، قد يدعى وجود مانعين في المقام، يمتنعنا من فهم الروايات - بل بعض الآيات القرآنية أيضاً -، وهما: اختصاص الفهم بمنّ قصد إفهامه؛ واختصاص الفهم بالمعاصر لزمان صدور النصّ.

أمّا المانع الأوّل فقد تجاوزه الشهيد الصدر من خلال استعراض مناشئ الشكّ بالنسبة إلى غير المقصود بالإفهام في مراد المتكلّم. فبعد أن استعرض الشهيد خمسة

مناشئ للشك، ذهب إلى أن حجية الظهور بالنسبة إلى غير السامع ممن لم يقصد إفهامه متوقفة على إبراز حيثيات كشف مبررة عند العقلاء؛ لنفي تلك الاحتمالات الخمسة بشأنه، ولا يكفي مجرد القول بالرجوع إلى أصالة عدم القرينة، من دون إبراز تلك حيثيات؛ وهذه حيثيات موجودة فعلاً في كل واحد من تلك الاحتمالات الخمسة. وقد بين ذلك مفصلاً في بحوثه الأصولية<sup>(٢٥)</sup>.

**وأما المانع الثاني<sup>(٢٦)</sup>** فلما كان الهدف هو استكشاف معنى النص في عصر صدور الخطاب، لا في عصر الوصول، حاول الأصوليون التوسل بأصالة عدم النقل؛ للإجابة عن هذا المانع. لكن الشهيد الصدر طرح «أصالة عدم التغيير في اللغة» و«أصالة ثبات اللغة» بدلاً منها؛ فهي أنسب؛ لأنّ المتغير في اللغة ليس فقط خصوص الظواهر الأفرادية التي تنقل من معنى إلى معنى آخر، بل قد تتغير ظواهر الجمل التركيبية، من باب تغيير السياق، لا من باب النقل المخصوص بباب الوضع والظهورات التصورية. والدليل على هذه الأصالة هو بناء العقلاء بناءً عاماً ارتكازياً على أصالة الثبات في اللغة، وأنّ التغيير حالة استثنائية لا يعتنى باحتمالها. وهذا الارتكاز حصل لهم كنتيجة خاطئة للتجربة، حيث إنّ كل فردٍ منهم رأى بحسب تجربته في الفترة القصيرة من الزمن عدم تغير اللغة عادةً، وكون تغيرها حالة استثنائية، مما أوحى إليه ارتكاز أنّ هذا مقتضى طبيعة اللغة بحسب عمود الزمان الطويل. وهذا تعميمٌ عرّفي لا منطقي لتجربة عاشها كل فردٍ من أفراد العرف. ومظاهر هذا الارتكاز العام، أي ارتكاز عدم تغير اللغة عادةً، وإن كانت لا تظهر في باب الحجية بالنسبة إلى الموالى الآخرين غير الشارع؛ لعدم وجود موالٍ وعبيد يتحقق بين زمانهما فصلٌ طويل، لكنها تظهر في مجال أغراضهم ومقاصدهم. فمثلاً: لو كان بين أيديهم وصية مات موصيها، فإنهم يعملون بما يستظهرون منها، ولو كان ثمة مسافة تاريخية طويلة بين موت الموصي وبين قراءتهم للوصية وعملهم بها.

وبما أنّ هذا البناء من قبل العقلاء يشكّل خطراً على أغراض الشارع يكون عدم رده عنه دليلاً على إفضائه. وفعلياً هذه السيرة وخطرها على أغراض الشارع إنّ كانت متأخرة عن زمن الشارع فهذا لا يمنع عن لزوم الردع عنها على تقدير عدم رضاه بها؛ فإن الالتفات إلى أنّه سيكون أمراً من هذا القبيل، أو على الأقل احتمالاً، أمرٌ

طبيعي.

هذا، مضافاً إلى أنه قد تحققت هذه السيرة، وتحقق الخطر بالفعل في زمن المعصوم عليه السلام؛ إذ إنَّ المتشرعة كانوا يعملون بظواهر النصوص المأثورة عن المعصومين الأوائل عليهم السلام، مع أن الفاصل الزمني بين رسول الله صلى الله عليه وآله والهادي والعسكري عليهما السلام فاصلٌ طويل، وتلك الفترة الزمنية فترة متطورة من النواحي الاجتماعية والفكرية والمادية، ولم يكن ثمة رادع أو مانع من قبيل الأئمة عليهم السلام، وعدم الردع دليل الإمضاء.

وليس هذا إمضاءً لأصالة الثبات في المقدار الثابت في زمن المعصوم من احتمال التطور فقط، حتى يقال: إنَّ التطور في اللغة قد اشتدَّ في زماننا بطول المدّة، بل هذه السيرة سنخ سيرة يكون السكوت عنها إمضاءً لنكتهها. ولا يُراد بإمضاء النكته إمضاءً خطأً العقلاء في تخيلهم أنَّ المدّة الطويلة كالمدة القصيرة في الثبات النسبي للغة، كي يقال: إنَّه لا يعقل من الشارع إمضاء الخطأ، وإنَّما المراد بإمضاء البناء على أصالة عدم التغيُّر التي هي النكته لعملهم، وإمضاؤها لا يلزم إمضاء مبانيتها، فمبانيتها وإن كانت خاطئة، لكنَّ الشارع رأى بحكمته البالغة أنَّ إرجاع الناس إلى أصالة عدم التغيُّر أصلح من إرجاعهم إلى مرجع آخر، فأمضى الأصل.

## ب - الظهور الذاتي والظهور الموضوعي

ميّز الشهيد الصدر بين نوعين من أنواع الظهور، وهما: الظهور الذاتي؛ والظهور الموضوعي <sup>(٢٧)</sup>.

**فالظهور الذاتي هو الظهور الحاصل في ذهن إنسانٍ معيّن، والمتأثر بالظروف الشخصية للذهن، التي تختلف من فردٍ إلى آخر، بحسب أسسه الذهني.** فهذه الظروف الخاصة بإنسانٍ ما، والتي لا يشترك فيها مع أبناء نوعه، قد توجب في بعض الأحيان علاقةً خاصةً بمعنىً محدّدٍ غير المعنى الذي يفهمه أبناء العُرف العامّ من اللفظ، فيحصل عنده ظهورٌ لمعنىً من لفظٍ ما، على خلاف الظهور الحاصل عند أبناء العُرف.

أما **الظهور الموضوعي** فهو الظهور بموجب علاقات اللغة وأساليب التعبير العامّ. ويُسمّى هذا الظهور بالظهور الموضوعي؛ بسبب وجود واقعٍ موضوعيٍّ محدّدٍ يكون مبرراً لهذا الظهور؛ وهذا الواقع هو الوَضْع <sup>(٢٨)</sup>. كما أن هذا الظهور يُسمّى بالظهور

النوعي؛ لأن أبناء النوع، أي أبناء العُرف والمحاورة، يفهمونه؛ فهو ظهورٌ مشتركٌ بينهم، بل مشتركٌ أيضاً بينهم وبين كلِّ مَنْ يجري على وفق الأساليب العامّة في التعبير. ويعتقد الشهيد الصدر أن موضوع الحجّية في بحث حجّية الظهور هو الظهور الموضوعي، دون الظهور الذاتي.

### إشكالٌ وجواب

وهنا يردُّ إشكالٌ إلى الذهن، التفتت إليه الشهيد الصدر، ومفاده: إن كان الظهور الذاتي هو ما يتبادر إلى ذهن الفرد وينسب إليه، ويتأثر بما سبق، فكيف لنا أن نصل إلى الظهور الموضوعي؟

ويجيب الشهيد الصدر بأنه لو لاحظنا العقلاء لوجدناهم يجعلون ما يتبادر وينسب إلى ذهن كلِّ شخص أمانةً وكاشفاً عن الظهور الموضوعي المشترك عند أبناء العُرف؛ لأن هذا الانسباق مسبّبٌ عن أحد أمرين:

- إما أن يكون بسبب الوضْع<sup>(٢٩)</sup>؛

- وإما أن يكون بسبب عوامل خاصّة به أدّت إلى حصول أُسِّ ذهني عنده بين

اللفظ وبين معنى خاصّ تابع لهذه العوامل.

وعلى هذا الأساس، لو فحص الإنسان، ولم يجد عوامل خاصّة يفسّر بها ذلك الانسباق، انتفى السبب الثاني، فيتعيّن السبب الأوّل. وبالتالي يكون الظهور الذاتي، بعد الفحص، أمانةً على الظهور الموضوعي<sup>(٣٠)</sup>.

### شبهةٌ وردّ

لكنّ هذا لا يحلّ تمام المشكلة؛ إذ ثمة إشكالٌ آخر مفاده: سلّمنا أن الظهور الذاتي كاشفٌ عقلائي عن الظهور الموضوعي، لكنّ الظهور الذاتي للمفسّر في زمنه كاشفٌ عن الظهور الموضوعي في نفس الزمن، لا عن الظهور الموضوعي في زمن صدور النصّ؛ طبعاً مع فرض اختلاف الزمنين، كما هو الحال في عصرنا.

وقد أجاب الشهيد الصدر عن هذا الإشكال<sup>(٣١)</sup> من خلال الاستفادة من أصلٍ عقلائيّ يُسمّى بـ «أصالة عدم النقل»<sup>(٣٢)</sup>، والشهيد الصدر يُسمّيه بـ «أصالة الثبات في

• مبانى فهم النص في الفكر الأصولي للسيد محمد باقر الصدر

اللغة». فهذا الأصل العقلاني يحكي عن استقرار اللغة وثباتها بنظر الأفراد، فيعمد العقلاء بناءً على هذا الأصل إلى إلغاء احتمال تغير الظهور بين زمنٍ وزمنٍ؛ لأنه احتمالٌ ضئيلٌ وحالةٌ استثنائيةٌ.

وهذا الأصل العقلاني ليس تعبدياً، بل هو كاشفٌ عند العقلاء عن ثبات اللغة عند احتمال التغير والتبدل. وهذا الجواب قد تقدم بشكلٍ أكثر تفصيلاً في المانع الثاني.

### ج - ملاحظة المعصومين عليهم السلام على أنهم واحدٌ

هذا المبنى مهمٌ جداً في قراءة النصِّ الديني الروائي عند الشهيد الصدر. وله بُعدان:

١. عصمة النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام <sup>(٣٣)</sup>: وهذا ما يترتب عليه أثرٌ مهمٌ في فهم الروايات، وهو استحالة وقوع التعارض بين كلماتهم. ففي هذه الحالة لا بدُّ أن يُحمَلَ التعارض على أنه تعارضٌ بدوي، ثم يُصار إلى حله بإحدى طرق علاج التعارض.

٢. اشتراك الأئمة عليهم السلام في الهدف: يعتقد الشهيد الصدر أنه يجب أن ندرس حياة الأئمة عليهم السلام بنحوٍ مجزاً ومستقل، وهذا مهمٌ لإنجاز دراسةٍ كاملة وقراءةٍ كلية عنهم عليهم السلام. فلا بدُّ من دراسة حياة كلِّ إمامٍ على حدة، وبنحوٍ مجتزأ، وإلى أوسع حدٍّ ممكن، ونلاحظ أهدافه ونشاطاته، حتّى نتمكن بعد ذلك من دراستهم عليهم السلام ككل، فنستخلص الدور المشترك <sup>(٣٤)</sup> للأئمة عليهم السلام <sup>(٣٥)</sup>.

ولا يخفى ضرورة هذا الاتجاه - بنظر السيد الشهيد - لفهم النصوص الدينية وما تحكي عنه، بل لولاه قد نفع في اشتباهاً وأخطاء في الفهم <sup>(٣٦)</sup>.

### د - القبليات الضرورية لفهم النصِّ

المراد من القبليات الضرورية هو العلوم والميول التي نحتاج إليها لفهم النصِّ. ولن نفرّق هنا بين القبليات التي يتوقّف عليها الفهم الصحيح والقبليات التي يتوقّف عليها الفهم الأعمق والأكمل <sup>(٣٧)</sup>.

ومن خلال مطالعة آثار الشهيد الصدر يمكننا العثور على جملةٍ من هذه

القبليات، أهمّها:

١. الفهم اللغويّ.
٢. إطار النصّ التاريخيّ والفكريّ.
٣. الارتكاز الاجتماعيّ.
٤. المستوى المعرفيّ للمفسّر.

### ١- الفهم اللغويّ

وهذه من القبليات الضرورية لفهم النصّ، أيّ نصّ كان. ففي مثل النصّ القرآنيّ لا بُدّ من الإلمام باللغة العربية؛ فالقرآن نزل بها<sup>(٢٨)</sup>. والاطّلاع على قواعد المحاورّة العُرفيّة مندرجٌ ضمن هذه القبليّة، فهو ضروريّ أيضاً في مقام فهم النصّ. ولا أرى حاجةً للتفصيل في هذه القبليّة؛ إذ قد فصلّ الشهيد الصدر - كغيره من الأصوليين - هذا البحث في مباحث الألفاظ من علم أصول الفقه، كما صرّح بأهميّتها في بعض كتبه<sup>(٢٩)</sup>.

### ٢- إطار النصّ التاريخيّ والفكريّ

يجب على المفسّر أن يفهم النصّ ضمن الظرف الذي صدر فيه، ومع ملاحظة إطاره الخاصّ، فيجب أن لا يُخرَج النصّ عن إطاره وظرف صدوره، ثم يفسّره. وهذا الإطار للنصّ قد يكون تاريخيّاً؛ وقد يكون فكريّاً:

### الإطار التاريخيّ للنصّ

ينفع الإطار التاريخي للنصّ في فهم الكلمات والعبارات المستخدمة في النصّ؛ إذ لا بُدّ من فهمها على ضوء الإطار التاريخي الذي صدرت فيه، وعلى أساس القرائن التاريخية الحافّة بصدور النصّ. وهذا ما يشير إليه الشهيد الصدر، حيث يذكر عدّة نماذج لهذا الإطار، نذكر منها:

- ١- أسباب صدور النصّ.
- ٢- العادات والتقاليد.



### ٣. الجوِّ الفكريّ السائد.

#### أ- أسباب صدور النصّ

تُعدّ أسباب صدور النصّ، أو المعروفة بـ (أسباب النزول)، من القبلية التي من الضروريّ الاطّلاع عليها؛ حتّى يُفهم النصّ ضمن إطاره الصحيح. وهذا غير مختصّ بالنصّ القرآنيّ، بل يمكن سريانه في العديد من النصوص. وقد أشار الشهيد الصدر إلى هذا النموذج، بوصفه مُعيناً على الفهم الإجماليّ للنصّ القرآنيّ<sup>(٤٠)</sup>.

كما يوضّح الشهيد الصدر في موضعٍ آخر الفائدة من التعرّف على أسباب النزول؛ حيث يعتقد بأهمّيّتها في فهم مدلول الآية ومفادها، ومساهمتها في الاطّلاع على نكات بعض العبارات والأساليب المستخدمة في الآية؛ إذ ثمة ارتباط وثيق بين الآية وبين ظرف نزولها<sup>(٤١)(٤٢)</sup>.

**قد يُتوهّم<sup>(٤٣)</sup> أنه** إذا عرفنا سبب النزول فإن الآية تقيّد به فقط. وبعبارةٍ أخرى: قد يُقال: إذا نزلت الآية بسببٍ خاصّ فإن هذه الآية ستختصّ بهذا المورد، ولا يصحّ فهّمها بشكلٍ أوسع من هذا السبب.

**لكنه مدفوعٌ** بأنه لو كان اللفظ المذكور في الآية عامّاً فالعبرة هي بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب. وعلى هذا الأساس، لا يصحّ تقييد المدلول القرآنيّ بسبب النزول الخاصّ، بل يُؤخَذ بعموم لفظه. والسرُّ في ذلك برأيّ الشهيد الصدر أن دَوْر سبب النزول هو الإشارة إلى محلّ الكلام، لا أنه يخصّص الكلام بهذا المورد. ويضيف الشهيد الصدر بأن عادة القرآن الكريم هي إنزال الأحكام والتعاليم بسبب الوقائع والأحداث، حتى يكون البيان القرآنيّ أشدّ تأثيراً في نفوس المسلمين، وأكثر أهميّة بنظرهم، وإن كان مضمونه عامّاً شاملاً لموارد أخرى.

#### ب - العادات والتقاليد

أما النموذج الثاني من نماذج القبلية المرتبطة بالإطار التاريخيّ فهو العادات والتقاليد السائدة في زمن صدور النصّ. فقد لا تكون هذه العادات هي السبب في صدور النصّ، لكن قد يكون المتكلّم ناظراً إليها، أو مستفيداً من بعض المفردات

التي لا يمكن فهمها إلا بعد الاطلاع على العادات والتقاليد. وفي ما يرتبط بفهم النصّ القرآنيّ يشير الشهيد الصدر إلى أن فهم العادات والتقاليد العربية يساعد على فهم القرآن أيضاً، ولو على مستوى الفهم الإجماليّ؛ إذ يوجد بعض المفردات التي يمكن فهمها من الناحية اللغوية، لكنّ لما كانت مشيرةً إلى عاداتٍ وتقاليد فإنه لا يمكن الوصول إلى درك معنى هذه المفردات بشكلٍ صحيح؛ بسبب تشبُّعها بمعانٍ مرتبطة بهذه العادات، فلا يفهمها إلا مَنْ كان يعيشها أو المطلّع عليها<sup>(٤٤)</sup>.

### ج - الجوّ الفكريّ السائد

وأما النموذج الثالث من قبلية الإطار التاريخيّ للنصّ فهو عبارة عن الجوّ الفكريّ السائد أثناء صدور النصّ. ويجب على المفسّر الاطلاع عليه؛ حتّى يستطيع أن يفهم مفردات النصّ بشكلٍ صحيح. وهذا ما ذكره الشهيد الصدر عندما تعرّض للطائفة الثالثة من الروايات التي ادّعي دلالتها على عدم حجّية القرآن، وهي التي نهت عن تفسير القرآن بالرأي، فأبدى الشهيد الصدر احتمالاً لمعنى الرأي، قوياً أن يكون هو المراد. وهذا المعنى استفاده من خلال ملاحظة الإطار التاريخي للنصّ<sup>(٤٥)</sup>. وقد أكّد الشهيد الصدر على هذه الملاحظة في موردٍ آخر؛ حيث ذكر أن بعض الصحابة كانوا لا يستوعبون النصّ القرآنيّ؛ بسبب عدم اطلاعهم على الملابسات والأمور التي يجب أن يُقرن بها النصّ القرآنيّ<sup>(٤٦)</sup>.

### الإطار الفكريّ للنصّ

هذا في ما يرتبط بالإطار التاريخي. أما الإطار الفكريّ للنصّ فالمراد به النظام الفكريّ الحاكم عند المؤلّف أو المتكلّم، والذي ينعكس في خطابه ونصّه. فلو كان النصّ المدرّس والمراد تفسيره نصّاً إسلامياً فلا يحقّ للمفسّر أن يدرسه على ضوء أُطر فكريّة غير إسلامية، بحيث يؤوّل النصّ إذا كان لا ينسجم مع أُطره الفكريّة. وقد عبّر الشهيد الصدر عن تفسير النصّ من خلال إخراجها عن إطاره الفكريّ بـ «دمج النصّ ضمن إطار خاصّ»<sup>(٤٧)</sup>. ولذا يؤكّد الشهيد الصدر على ضرورة

• مبانى فهم النص في الفكر الأصولي للسيد محمد باقر الصدر

فهم النصّ القرآني ودراسته ضمن إطاره الفكريّ الإسلامي<sup>(٤٨)</sup>.

ثمّ يبيّن الشهيد الصدر المبرّر العلمي لضرورة هذه القبلية، فيرى أن الموقف العلميّ يقتضيها؛ لأن هذا الإطار الفكريّ ينعكس سلباً وإيجاباً على فهم التفاصيل. فلا بُدَّ من فهم الإطار الفكريّ للنصّ بشكلٍ صحيح حتّى تتجسّ عملية فهم النصّ وتفسيره<sup>(٤٩)</sup>.

وهذا النحو من القبلية قد يتقاطع مع فكرة النفوذ إلى ذهنية المؤلف، التي ذهبت إليها الهرمنيوطيقا الرومانسية مع شلايرماخر؛ ولا سيّما أنّ الشهيد الصدر صرّح بأنه عبارة عن اندماج في القرآن<sup>(٥٠)</sup>. وهذا ما سنشير إليه مرّةً أخرى في الوقفة التحليلية في آخر هذا المقال.

### ٣- الارتكاز الاجتماعيّ

ثمّة فرقٌ بين المدلول اللغوي - أو اللفظي - للنصّ ومدلوله الاجتماعيّ. وصحيحٌ أن الفقهاء، أثناء ممارستهم لعملية الاستنباط الفقهية، يعتمدون على عنصر الفهم الاجتماعيّ، إلى جانب اعتمادهم على الجانب اللفظي للدلالة، إلّا أنهم غالباً ما لا يفكّكون بينهما، ولا يبيّنون حدود كلّ عنصرٍ منهما. وقد سعى الشهيد الصدر، تَبَعاً للشيخ محمد جواد مغنّية<sup>(٥١)</sup>، إلى أن يسلّط الضوء على الجانب الاجتماعيّ، وبيّن دَوْرَه في فهم النصّ.

### بيان الارتكاز الاجتماعيّ

الشخص الذي يحاول فهم النصّ لا يمكنه أن يصل إلى معناه النهائيّ اعتماداً على الدلالات اللفظية فقط - سواء كانت وضعيّة أو سياقيّة -؛ لأنه شخصٌ عاش الحياة الاجتماعية مع سائر العقلاء، وبالتالي له ذهنيّةٌ موحّدة معهم، مضافاً إلى ذهنيّته الخاصّة. وهذه الذهنية المشتركة بينه وبين سائر العقلاء في مجتمعه تشكّل أساساً لمرتكزاتٍ عامّة في مجالاتٍ عديدة، منها: المجال التشريعي والتقني. وهذه المرتكزات العامّة تُسمّى عند الفقهاء بـ «مناسبات الحكم والموضوع».

وهي في الحقيقة تُعبّر عن ذهنية مشتركة وارتكازٍ تشريعيّ عامّ، تُفهم على

ضوئه النصوص بنحوٍ أوسع أو أضيق من الدلالة اللغوية. وهذا هو المراد بالفهم الاجتماعي للنص<sup>(٥٢)</sup>.

### مبرر الاعتماد على الارتكاز الاجتماعي في فهم النص

يعتقد الشهيد الصدر أن المبرر للاعتماد على الارتكاز الاجتماعي في فهم النص هو مبدأ أو قاعدة «حجية الظهور»<sup>(٥٣)</sup>.

وعلى هذا الأساس، يكون الارتكاز الاجتماعي للنص مساهماً في تكوّن ظهور النص في معنى محدّد؛ فيصبح هذا الظهور حجةً.

وإن قلت: إنه ثمة فرقٌ بين الظهور اللغوي والظهور الاجتماعي للنص، فسيارة العقلاء تدلّ على حجية الظهور اللغوي، دون الظهور الاجتماعي، أو لا أقلّ من الشك، فنقتصر على القدر المتيقن؛ لأنها دليلٌ لبي.

حيثنّ يقول لك الشهيد الصدر: المتكلم بوصفه فرداً لغوياً يفهم كلامه فهماً لغوياً؛ فيصبح الظهور اللغوي حجةً عند العقلاء. وكذلك الأمر، فهذا المتكلم نفسه، بوصفه فرداً اجتماعياً، يفهم كلامه فهماً اجتماعياً. وقد أمضى الشارع هذه الطريقة في الفهم<sup>(٥٤)</sup>.

ثم إنه لا يُشكّل على الشهيد الصدر بأن مبنك في الفهم الاجتماعي للنص هو نفس القياس الذي ثبتت حرمة في الفقه الجعفري؛ إذ الجواب واضح؛ فالفهم الاجتماعي الذي بيّنه الشهيد الصدر لا يعدو أن يكون عملاً بظهور النص، وحين تُعمّم الفكرة المذكورة في النص إلى فكرةٍ أخرى لم تُذكر فيه فإنه لا يكون من باب القياس، بل من باب الاعتماد على الارتكاز الاجتماعي؛ وبعبارةٍ أخرى: هذا الارتكاز الاجتماعي شكّل قرينةً لظهور النص في الحكم العام، الذي ينطبق على المورد المذكور في النص وعلى ما لم يُذكر فيه<sup>(٥٥)</sup>.

### نتيجة هذا المبنى

يعتقد الشهيد الصدر أنه توجد مشكلةٌ كبيرة في الفقه، تُحلّ اعتماداً على هذا المبنى. أما المشكلة فهي كون الكثير من الأحكام قد بُيّنت على طريقة السؤال

• مبانى فهم النص في الفكر الأصولي للسيد محمد باقر الصدر

والجواب؛ فالراوي يسأل الإمام عليه السلام عن مسألة، والإمام عليه السلام يجيبه؛ وغالباً ما يسأل الرواة عن حالاتٍ خاصّةٍ يحتاجون إلى معرفة حكمها، فيأتيهم جواب الإمام عليه السلام وفقاً لحدود سؤالهم، فيبيّن الحكم ضمن الحالة المسؤول عنها. فلم تُبيّن أغلب الأحكام ابتداءً، وبشكلٍ دستوريٍّ مقنّن.

فإذا اقتصرنا في استنباط الحكم من النصّ على الفهم اللغويّ فحسب كانت النتيجة أن الحكم الذي نستفيده هو حكمٌ خاصٌّ بتلك الحالات الخاصّة بالسائل. مع أننا قد نكون واثقين من أن الإمام عليه السلام قد بيّن الحكم بنحوٍ أوسع وأشمل من تلك الحالة الخاصّة، غايته أن ظرف بيان هذا الحكم الواسع كان حين السؤال عن حالةٍ خاصة. وبالتالي لو فهمنا النصّ فهماً اجتماعياً حينئذٍ سنكون أقرب إلى واقع الحدود المحتملة لتلك الأحكام التي بيّنها الإمام عليه السلام<sup>(٥٦)</sup>.

### ع- المستوى المعرفي للمفسّر

ذهبت بعض الاتجاهات الفكرية<sup>(٥٧)</sup> إلى كفاية الإمام بالقواعد اللغوية؛ لأجل الوصول إلى فهمٍ صحيحٍ للنصّ. ويبدو أن الشهيد الصدر لا يكتفي بهذا المقدار؛ بمعنى أنه يعتبر الإمام بالقواعد اللغوية فقط غير كافٍ للوصول إلى فهمٍ صحيحٍ للنصّ، وإن كان أمراً ضرورياً ولازمياً.

فصحيحٌ أن القرآن الكريم تميّز بلغته العربية الفصيحة البليغة، بل وصل فيها إلى حدّ الإعجاز، ولم يخرج عن الإطار اللغويّ العامّ للغة العربية في ذلك العصر، ممّا أثار إعجاب البلغاء والفصحاء في ذلك الوقت؛ لكنّ هذا لا يعني أن المعاصرين للوحي كانوا يفهمون النصّ القرآني بتمامه وكمالهِ. نعم، كانوا يفهمونه بنحوٍ عامّ وإجمالي، لكنّ لم يرقّ فهمه إلى مستوى الفهم التامّ والكامل، بحيث يستوعبون كلّ مفرداته وتراكيبه، ويدركون ما يدلّ عليه اللفظ القرآني من أحكام ومفاهيم. والسريّ في ذلك أمور:

**الأمر الأوّل:** إن مجرد كون الشخص من أبناء اللغة، وملمّاً بها، لا يعني أنه مطّلعٌ عليها اطلاعاً شاملاً، بل هذا يعني فهمه للغة بالقدْر الذي يدخل في حياته الاعتيادية. وهذا الأمر فعلاً ليس داخلاً بقوةٍ في هذا المبحث، بل اللبّ في الأمر الثاني.

**الأمر الثاني:** لا يتوقّف فهم الكلام القرآني على الاطلاع على اللغة، واستيعاب المعلومات اللغوية، بل لا بُدَّ - مضافاً إلى ذلك - من وجود استعدادٍ فكريٍّ خاصٍّ عند المفسّر والقارئ، ولا بُدَّ من أن يتمنّع المفسّر بمستوىٍ عقليٍّ يتناسب مع مستوى الكلام والمعاني الملقاة في هذا النصّ القرآني. وعلى هذا الأساس، صحيحٌ أن العرب في ذلك الوقت كان لديهم القدرة اللغوية التي تمكّنهم من فهم الأساليب اللغوية، واستيعاب المدلولات اللغوية للفظ القرآني، لكنّ ذهنيّتهم لم تكن بالمستوى الذي يؤهّلهم لاستيعاب المعاني القرآنية بنحو تامٍّ<sup>(٥٨)</sup>.

ومن هنا يتّضح لنا التفات الشهيد إلى أمرٍ في غاية الأهميّة في عملية فهم النصوص، وهو المستوى الفكريّ والمعرفيّ للمخاطب<sup>(٥٩)</sup>.

**الأمر الثالث:** إنه لا يكفي في عملية فهم النصّ القرآني ملاحظة جملة قرآنية أو مقطع قرآنيّ محدّد، بل قد نحتاج إلى ملاحظة سائر الجمل والفقرات، والمقارنة بينها، وتحديد ظروف نزول الآية.

فانطلاقاً من هذه الأمور الثلاثة يتّضح أن عملية فهم النصّ القرآني دراسة «لها قريحتها، وشروطها الفكرية الخاصة، وراء الفهم اللغويّ الساذج»<sup>(٦٠)</sup>.

ويؤكد الشهيد الصدر على عدم كفاية الاطلاع على اللغة لأجل فهم النصّ القرآني، من خلال الإشارة إلى أن طبيعة الأشياء تدلّ هذا الأمر، وتؤيّد الوقائع التاريخية الكثيرة. فالكثير من الصحابة كانوا لا يستوعبون النصّ القرآني، ولا يفهمون معناه؛ إما لجهلهم بالمعنى اللغوي للمفردة القرآنية؛ وإما لعدم وجود استعدادٍ فكريّ يتيح لهم فهم المدلول الكامل للآية؛ أو لفصل الآية عن القرائن الحافّة بها<sup>(٦١)</sup>.

### إشارةً وتنبيه

في إطار هذا النوع من القلبية - أي المستوى المعرفي للمفسّر - يندرج الإلمام بالتجارب البشرية؛ فهذا يجعل المفسّر يفهم القرآن بشكل أفضل. وهذا قد أشار إليه الشهيد الصدر أيضاً؛ فهو التفسير الموضوعي، حيث يجلس جلسة المُحاور للقرآن، وذهنُه مليءٌ بالتجارب البشرية<sup>(٦٢)</sup>.

## هـ - القبليات المضرة في فهم النص

تقدّم الحديث عن القبليات الضرورية في عملية فهم النص، لكن يوجد بعض القبليات المضرة في فهم النص؛ وهي تلك الطائفة من المعارف والميول التي تؤثر بنحو سلبي في فهم النص. فيعمد المفسر أو القارئ إلى إعمال هذا النوع من القبليات وإسقاطها على النص، دون الاعتماد على قرينة أو دليل يبرر له هذه العملية الفهمية. والمطالع لكلمات الشهيد الصدر وكتبه يجده قد حذر من عدد من هذه القبليات المضرة، أهمّها:

١- إسقاط الأفكار المسبقة على النص.

٢- اتخاذ موقف مسبق من النص.

٣- الأُس بمطلب علمي.

## ١- إسقاط الأفكار المسبقة على النص

القبلية المضرة الأولى التي أشار إليها الشهيد الصدر هي: إسقاط الأفكار المسبقة على النص المراد فهمه أو تفسيره. ويمكن التعبير عن هذه القبلية بـ (التفسير بالرأي) أيضاً<sup>(٦٣)</sup>. وقد أبدى الشهيد الصدر موقفه السلبي تجاه هذا النوع من التفسير، حيث عدّه من أشنع الأعمال، وأشار إلى أنه مساوقٌ لتحريف الحقائق<sup>(٦٤)</sup>. ولتتضح هذه القبلية أكثر نشير إلى عدد من الأمثلة التي تعرّض لها الشهيد الصدر، حيث يظهر منها خطورة إعمال هذا النوع من القبليات:

## أ- مقاييس المستشرقين

في مقام بيان الشروط التي يجب توفرها في المفسر أشار الشهيد الصدر إلى نوع من القبليات المضرة في عملية التفسير والفهم، بحيث تؤدي إلى فهم منحرف وخاطئ عن النص. ومثّل بالمستشرقين الذي يعتمدون مقاييس محدّدة لدراسة أيّ كتاب أو نتاج بشري، ثم يحكمون هذه المقاييس على القرآن الكريم، ممّا يؤدي إلى وقوعهم في الاستنتاجات الخاطئة. وسبب هذه الأخطاء هو إسقاطهم تلك المقاييس على النصّ القرآني، دون دليل أو مبرر معرّف<sup>(٦٥)</sup>.

### ب - القبلية الذهنية عند بعض المسلمين في عهد النبي ﷺ

وهو ما ذكره الشهيد الصدر عند حديثه عن التفسير في عصر الرسول ﷺ. فبعد أن بيّن أن الفهم الإجمالي للقرآن لم يكن كافياً لكي يفهم الصحابة القرآن فهماً دقيقاً وشاملاً، كما لم يكن انتساب الصحابة غالباً إلى اللغة العربية ضماناً كافياً لاستيعاب النصّ القرآني، وإدراك معانيه، وضّح المكانة العظمى للقرآن الكريم في حياة المسلمين، فلم يكن مجرد كتاب أدبيّ، أو كتاب مرتبط بالطقوس الدينية يُرْتَل فيها فحسب، بل كان كتاب هداية وإخراج من الظلمات إلى النور، وكتاب تزكية وتثقيف، ويهدف للارتفاع بكلّ مستوياتهم، وبناء الشخصية الإسلامية. وإذا كان كذلك فإذا تُرك القرآن بدون تفسيرٍ موجّهٍ توجيهاً رسالياً فسوف يُفهم من قِبَل المسلمين على ضوء إطاراتهم الفكرية والذهنية، وبحسب المستويات الفكرية لكلّ منهم، فيضيع الفهم الكامل للقرآن. إذن، يظهر بوضوح من الشهيد الصدر ضررٌ هكذا نوعٍ من الإطارات الذهنية والقبلية الفكرية في فهم النصّ القرآني<sup>(٦٦)</sup>.

### ج - إسقاط المصطلح الأصولي على النصّ الروائي

وقد ذكره الشهيد الصدر عندما تعرّض في الأصول للاعتراضات على أدلة البراءة، فنقل روايةً استدللّ بها المعارضون، وهي رواية أبي سعيد الزهري، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «الوقوف عند الشبهة خيرٌ من الاقتحام في الهلكة». فذكر الشهيد الصدر كيفية استدلالهم بالرواية؛ لأجل الاعتراض على أدلة البراءة، ثمّ أشكل عليهم بأنهم أسقطوا المصطلح الأصولي للشبهة على الرواية، ففهموها بنحو خاطئ<sup>(٦٧)</sup>.

### د - إسقاط المعتقدات المذهبية

أشار الشهيد الصدر إلى أن بعضهم يذهب إلى تحكيم معتقداته المذهبية وآرائه على النصّ القرآني، فيحاول ليّ عنق النصّ؛ لأجل تحميله إيّاها<sup>(٦٨)</sup>.



## ٢- اتخاذ موقف مُسبق من النصّ

من القبليات السلبية، التي حدّر منها الشهيد الصدر أيضاً، هو اتخاذ موقفٍ مُسبقٍ تجاه النصّ؛ إذ يؤثّر سلباً على الفهم. فهذا من باب تأثير نفسية المفسّر. وهي من القبليات - سلباً على الفهم. ولكي تتضح هذه الفكرة يمثّل لنا الشهيد الصدر بمثالٍ، حيث يفرض شخصين يمارسان عملية دراسة النصوص الدينية واستنباط الأحكام الشرعية منها. فالأول منهما يميل نحو اكتشاف الجوانب الاجتماعية في النصّ؛ بينما يجذب الثاني نحو الجوانب الفرديّة للأحكام. وهذا ما سوف يؤثّر على فهمهما لهذه النصوص؛ إذ سوف يكشف لكلّ منهما عن معطياتٍ أكبر في مجال اهتمامه، لكنّه سيخفي عنه المعطيات المرتبطة بالجانب النفسيّ الذي لم يتّجه إليه. وبحسب الميولات والاتجاهات النفسية قد تتفاقم الأزمة من مجرد إخفاء معلوماتٍ إلى تضليلٍ في فهم النصّ الشرعيّ، والاستنباط بشكلٍ خاطئٍ<sup>(٦٩)(٧٠)</sup>.

ويعتبر الشهيد الصدر الحدّر من هذه القبلية - التي هي تأثير نفسيّة المفسّر -، وعدم الانحياز، فضيلةً، هي: النزاهة العلميّة<sup>(٧١)</sup>.

## ٣- الأُنس بمطلبٍ علمي

كما أن من القبليات المضرة، التي يمكن أن نستشفّها من كلمات الشهيد الصدر، هو الأُنس بمطالبٍ علميّةٍ ما، بحيث لو ذهبنا نحو النصّ لفهمه فهمناه خطأً على ضوء هذه المطالب. لكنّها ليست بالقبليات التي لا يمكن التخلّص منها، بل يمكن ذلك للملتفت الموضوعي<sup>(٧٢)(٧٣)</sup>.

## و - الحوار بين المفسّر والنصّ

تحدّث الشهيد الصدر عن هذه المسألة المنهجية أثناء بحثه في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، وبيان كيفية العمل في هذا التفسير. ويصرّح بأن المفسّر لا يبدأ عمله من النصّ، بل من واقع الحياة، فيركّز نظره على موضوعٍ من موضوعات الحياة، ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الإنسانيّ، وما طرحه التطبيق التاريخيّ، من أسئلةٍ ونقاط فراغ، ثمّ يأخذ النصّ القرآنيّ، لا ليأخذ من نفسه بالنسبة إلى النصّ دُور

المستمع فحَسَب، بل ليطرح بين يدي النصّ موضوعاً جاهزاً مُشرباً بعددٍ كبير من الأفكار والمواقف البشرية، ويبدأ مع النصّ القرآني حواراً: المفسّر يسأل على ضوء ما حصّله من التجارب البشرية، والقرآن يجيب. فيجلس المفسّر سائلاً ومستنهماً ومتدبراً ومستطلقاً للقرآن. وبالتالي يلتحم القرآن مع الواقع والحياة. فتكون عملية التفسير قد بدأت من الواقع، وانتهت إلى القرآن، لا أنها بدأت من القرآن، وانتهت إليه، بحيث تكون عمليةً منعزلةً عن الواقع، ومنفصلةً عن تراث التجربة الإنسانية<sup>(٧٤)</sup>. ومن هنا يتّضح أنه يُستفاد من الواقع في عملية فهم النصّ وتفسيره على مستويين:

**المستوى الأول:** على مستوى اختيار الموضوع المراد معرفة رأي النصّ فيه.

**المستوى الثاني:** على مستوى التشبّع بالتجارب البشرية الواقعية، ممّا يرفع من مستوى أهلية الباحث لفهم النصّ القرآني. فهنا يظهر مدى العلاقة الوثيقة بين التطبيق الخارجي - وهو التجربة البشرية - وبين النظرية - وهي فهم النصّ القرآني - . وقد بيّن الشهيد الصدر أهمية العلاقة بين النظرية والتطبيق، ووجود ترابطٍ وثيقٍ بينهما، غاية الأمر أنه طبّقه على العلاقة بين الفقه والأصول<sup>(٧٥)</sup>، لكنّ يمكننا أن نأخذ روح الفكرة، ونطبّقها هنا على المستوى الثاني المذكور.

ولعلّ اختيار الشهيد الصدر لبحث السنن التاريخية، ومعالجته معالجةً قرآنيةً، مصداقٌ لكلا المستويين؛ فكأنه رأى مشكلةً طرحها التيار الماركسيّ الذي تحدّث عن قواعد التاريخ وقوانينه، فكأنّ الشهيد الصدر استفاد من الواقع الذي عايشه، فأخذ هذا الموضوع، ثمّ حاول طرحه على النصّ القرآني؛ حتى يرى جواب القرآن عنه<sup>(٧٦)</sup>.

وهذه النظرة في تفسير القرآن الكريم تُلفت نظر المفسّر إلى أمور، منها:

**الأمر الأول:** أن لا ينظر المفسّر إلى القرآن بنظرة تجزيئية، بل يلاحظه كوحدة متكاملة. ولأجل ذلك من يطالع كتابات الشهيد الصدر يجده في بعض الأحيان يستفيد من آيات قرآنية متعدّدة، ومن سورٍ مختلفة، لأجل معالجة موقفٍ محددٍ وقضيةٍ خاصّة. فهذا ما يجعل المفسّر يقدم فهماً متكاملًا للنصّ القرآني<sup>(٧٧)</sup>.

**الأمر الثاني:** يجب على من يريد تفسير القرآن الكريم أن لا يكون منعزلاً عن الواقع؛ بل يجب أن يعايش الواقع بهومومه ومشكلاته، فيعيها بشكلٍ صحيح، ثمّ

• مباني فهم النص في الفكر الأصولي للسيد محمد باقر الصدر

يجلس أمام النصّ القرآني، فيطرح هذه المشكلة عليه، منتظراً الجواب القرآني. وبالتالي لا يكون هدف المفسّر فهم النصّ بنحوٍ سطحيّ، وتفكيك كلماته وعباراته، بل يحاول أن يستفيد من النصّ القرآني لأجل حلّ المشكلات الواقعيّة. وبعبارةٍ أخرى: يجب أن لا يقف المفسّر في فهم النصّ على فهم عباراته، بل يجب أن يتجاوز ذلك إلى الواقع؛ ليأخذ من القرآن وسيلةً لمعالجة المعضلات الواقعيّة<sup>(٧٨)</sup>.

ولا بُدّ من الالتفات أيضاً إلى أن الشهيد الصدر يعتقد بأن القرآن الكريم ذو معانٍ لا متناهية، لذا يمكننا أن نستنتج أن عملية الحوار هذه لا تنتهي؛ بمعنى أنه لا يمكن أن نصل إلى مرحلة نكون قد استوعبنا فيها كلّ المعاني القرآنيّة<sup>(٧٩)</sup>.

### ٤- وقفةٌ تحليليّةٌ مع مباني الشهيد الصدر

بعد بيان ما عثرنا عليه من مباني لفهم النصّ عند الشهيد الصدر يمكن القول بأنه قد قام بخطواتٍ كبيرة في مجال فهم النصّ الديني والمباحث الهرمنيوطيقية. ويبدو أنه استطاع أن يتجاوز الملاحظة التي تُسجّل على غيره من الأصوليين؛ حيث لم يخرجوا عن إطار بحث حجّية النصّ الديني - بمعنى المنجزية والمعدّرية - . وقد فعل ذلك أثناء ردّه على المانع الأول - اختصاص الفهم بمنّ قصد إفهامه - ، وفي طيّات بعض المباني الأخرى.

وكيفما كان، فإنه يمكننا؛ انطلاقاً من مباني الشهيد الصدر، أن نجيب عن بعض الأسئلة الهرمنيوطيقية التي تقدّم ذكرها:

**في ما يرتبط بإمكان فهم النصّ**، فقد ذهب الشهيد الصدر إلى إمكان ذلك، ويكون قد وافق بذلك بعض الاتجاهات الهرمنيوطيقية؛ لكنه كشف عن نكاتٍ مهمّةٍ جداً في عملية فهم النصّ، والوصول إلى مراد المؤلف، وهي الأصول النوعية العقلانية، التي لها حيثيّة كشف عن المراد.

**وتعرّض لمسألة تاريخيّة النصّ**، بمعنى أن النصّ وُلد في ظرفٍ تاريخيٍّ محدّد، فلا بُدّ من ملاحظة ذلك الظرف؛ حتى نتمكّن من فهمه بشكلٍ صحيح. وقد قدّم الشهيد الصدر حلاً لتجاوز هذه المسافة التاريخية بين المفسّر والنصّ. ويشترك في هذا الحلّ المباني التالية: الظهور الموضوعي في عصر النصّ، والقبليات الضرورية لفهم

النصّ.

وفي ما يرتبط بالقبليات المعرفية، فإننا نعلم أن أنصار الهرمنيوطيقا الفلسفية

ذهبوا إلى القول:

أولاً: إن تحقّق الفهم مرتبطٌ بهذه القبليات؛

وثانياً: لا يمكن لهذه القبليات أن تنفك عن المفسّر، بل إنه يعتمد عليها بنحوٍ لا

إراديّ في فهم النصّ؛

وثالثاً: إن كلّ هذه القبليات والأحكام المسبقة تمنع المفسّر من الوصول إلى

مراد المؤلف، فلا تتسجم دخالتها في الفهم مع كون القارئ موضوعياً حيادياً.

لكن يبدو أن الشهيد الصدر قد فكك بين نوعين من هذه القبليات:

١. القبليات الضرورية لفهم النصّ؛

٢. القبليات المضرة في فهم النصّ.

وهذا ما تقدّم بيانه، وبالتالي:

أولاً: ليس كلّ فهم مرتبطاً بالقبليات، وإلا يلزم التسلسل. مضافاً إلى أن العلم

الحضوري هو سنخ فهم ومعرفة غير مبتنية على معارف سابقة. وهذا الردّ لم يُشير إليه الشهيد الصدر، لكنه ردٌّ واضح.

وثانياً: بعض القبليات ضرورية لتحقّق فهم النصّ، فلا يمكن التخلّي عن

دخالها في مقام فهم النصّ.

نعم، يبقى السؤال عن القبليات المضرة: هل يمكن التخلّص منها، أو المنع من

تأثيرها، ولو مع بقائها، أم لا؟ وهذا لم يُجب الشهيد الصدر عنه مباشرة، لكنّ من خلال تحذيره من هذا النوع من القبليات نفهم أنه أمرٌ اختياريّ. وبيانه منّا بأن نقول:

إن إيجاد بعض أنواع القبليات المضرة أمرٌ اختياريّ، فيمكننا أن نعدّل من

ميلونا، فننصرف حينئذٍ في بعض قبلياتنا المضرة بنحوٍ اختياريّ. نعم، قد يكون تجنّب

الاعتماد على هذه القبليات المضرة أمراً صعباً بالنسبة إلى بعض الأشخاص. بسبب

ضعفهم في الجانب الأخلاقيّ مثلاً، لكنّ يمكن التدرّب؛ للتغلب على حاكميّتها القهريّة.

هذا كلّه مع ملاحظة أنه لا يجب التخلّي عن كلّ القبليات المضرة في مقام

• مبانى فهم النص في الفكر الأصولي للسيد محمد باقر الصدر

فَهْمُنَا لنصوص الآخرين، بل يكفي أن لا نعتد عليها في فهم النص، دون قرينة أو شاهد. وهذا من قبيل: الشخص الذي لديه في حقيته أدوات متنوعة، فعندما يواجه مشكلةً محدّدة يستفيد من الأدوات المناسبة لها. فما يمكن أن يؤدّي إلى بعض المشاكل هو الاستفادة من الأدوات غير المناسبة، وليس وجودها ضمن تلك الحقيبة. وبالتالي لا يجب أثناء الفهم الصحيح أن نتخلّى عن دوافعنا الشخصية وميولنا ورغباتنا، بل المهمّ أن لا نعتد عليها في مقام الفهم. وهذا أمرٌ اختياريّ، وممكنٌ، وهو مُشاهدٌ في كتب كثيرٍ من المفكرين، الذي يشرحون آراء مخالفيهم، ثم ينفذونها، فهُم في العديد من الأحيان يضعون قبليّاتهم هذه جانباً، ثم يفهمون كلام الخصم بنحو موضوعيٍّ محايد، ثم يعمدون إلى تحليله ونقده. فهذا دليلٌ على أن عدم الاعتماد على القبليات المضرة أمرٌ اختياريّ، فالوقوع أدلُّ دليلٌ على الإمكان<sup>(٨)</sup>.

وفي ما يرتبط بالحوار بين المفسّر والنصّ، فقد تعرّض الشهيد الصدر لهذه الفكرة في نظريته في التفسير الموضوعي، والتي أشرنا إليها في المبنى السادس، وذكرنا أهميّة هذا المبنى في فهم النصّ القرآني. نعم، لا يقول الشهيد الصدر بمقالة غادامر، بأنه عندما يجري حوار بين المفسّر والنصّ فإن المعنى الذي يصل إليه المفسّر لا يكون منسوباً إلى النصّ، ولا إلى المفسّر، بل هو عبارة عن مزيج بين الأفق المعنائي للنصّ مع الأفق المعنائي للمفسّر، بل أكّد الشهيد الصدر على أهميّة الحوار مع النصّ، والانطلاق من الواقع إلى النصّ، كلّ ذلك لأجل الكشف عن المراد التام والكامل للمؤلّف في هذا المجال.

نعم، بقي ثلاثة أسئلة لم يُجب عنها الشهيد الصدر، وهي:

#### أ- هل المفسّر دائماً في معرض سوء الفهم؟

لم يعالج الشهيد الصدر هذا السؤال مباشرةً، لكن من خلال ما ذكره يمكن الجواب عنه بالإيجاب. فالمفسّر دائماً يواجه خطر سوء الفهم؛ بسبب القسم المضّر من القبليات المعرفية، وبسبب التأثير النفسيّ المُسبق، وغير ذلك مما تقدّم ذكره. لكنّ هذا لا يعني أنه لا يمكن للمفسّر أن يتجاوز هذه العقبات، بل يمكن للمفسّر أن يتخلّص من سوء الفهم؛ ليصل إلى مراد المؤلّف.

**ب - هل يجب النفوذ إلى ذهنية المؤلف ونفسيته حتى نصل إلى فهم صحيح للنص؟**

لم يُجب الشهيد الصدر بشكل مباشر عن هذا السؤال. ولعلّ ما تقدّم الحديث عنه من أهميّة الاندماج مع الإطار الفكري للنص والارتكاز الاجتماعي للنصّ قريبان جداً من فكرة النفوذ إلى ذهنيّة المؤلف، وإن كانا لا يوصلاننا إلى إعادة بناء ذهنيّة المؤلف تماماً.

ولو طرحنا هذا السؤال على الشهيد الصدر الآن لأمكن أن يفصل بين النصّ القرآني والنصّ الروائي؛ فليس مؤلّف النصّ القرآني بشرياً يمكن النفوذ إلى ذهنيته؛ بخلاف النصّ الروائي. ومع ذلك فإنّ مُلّقي النصّ الروائي معصوم، وله درجة وجوديّة أعلى وأكمل من سائر البشر.

لكن، قد يتجاوز الشهيد الصدر هذه المشكلة، من خلال القول بأن المتبّع في النصوص الشرعية هو طريقة المحاورّة العُرفيّة والمتداولة بين أبناء العُرف، وبناءً عليه يمكننا فهم النصّ دون النفوذ إلى أعماق ذهنيّة المؤلف والمتكلّم. نعم، هذا لا يعني أنه يجب أن لا نُلاحظ المتكلّم وإطاره الفكريّ، بل لا بُدّ من ملاحظته. ثمّ إن هذا الكلام قد يجرّنا إلى التفريق بين النصّ القرآني والنصّ الروائي؛ فمؤلّف النصّ القرآني عالمٌ مطلق، يلقي كلامه لكلّ الناس إلى يوم القيامة، ولكلّ فئاتهم، من العامّي وراعي الإبل إلى العالم الفيلسوف المتألّه والفقير وعالم الاجتماع وما شاكل؛ أما النصّ الروائي فليس دائماً هكذا.

وكيفما كان، فهذا سؤالٌ مهمٌّ جداً، والجوابُ عنه ضروريٌّ، لكنّ لم يتعرّض الشهيد الصدر له؛ وإنّ أمكن أن نحُدس بأنه سيّجيب بأن صاحب النصّ الدينيّ يتكلّم بحسب الطريقة العُرفيّة؛ لكنّ الكلام كلّ الكلام في فهم هذه الطريقة بنحوٍ دقيق، وهذا ما يحتاج إلى بحثٍ مستقلّ.

**ج - هل الحوار بين النصّ والقارئ هو على نحو الدّور الهرمنيوطيقي، ويستمرّ إلى ما لا نهاية؟**

هذا - حسب تتبّعي - لم يتعرّض له الشهيد الصدر. نعم، ثمّة وجهة للإجابة بالإيجاب عن هذا السؤال، لكنّ لا على نحو الدّور المبيّن في الهرمنيوطيقا، بل على

• مباني فهم النص في الفكر الأصولي للسيد محمد باقر الصدر

نحو يُسمّى بـ «الدور الاستنباطي»<sup>(٨١)</sup>. وهذا ما قد نستشهد له بالتأمل في المتكلم في النصّ الديني وخصوصياته، كما يمكن أن نستخرج أسس هذا الدور الاستنباطي من النصّ الروائي، الذي يصرّح بأن القرآن يجري مجرى الشمس والقمر، وهو عند كلّ قوم غضٌّ، وما شاكل. وهذا أيضاً بحثٌ شريف، مرتبطٌ بفهم النصّ جدّاً، ويحتاج إلى تحقيقٍ مستقلٍّ أيضاً.

**يبقى أن نسأل:** هل التفت الشهيد الصدر إلى مبنى لم يلتفت إليه الباحثون الغربيون في مجال الهرمنيوطيقا؟

قد يبدو لنا أن كلامه عن دور الارتكاز الاجتماعي في فهم النصّ المذكور في المبنى الرابع، وحيثيات الكشف النوعية التي ألمحنا إليها في المبنى الأول، هو مما لم يلتفتوا إليه.

وبهذا يكون قد تمّ البحث عن مباني فهم النصّ عند الشهيد الصدر، ويمكن البناء عليه لتقديم أبحاثٍ مقارنةٍ في هذا المجال، كالبحث المقارن بينه وبين هايدغر أو غادامر، أو الانطلاق منه لتأسيس بحثٍ مستقلٍّ في مباني فهم النصّ، مع الالتفات إلى الجهات التي لم يتعرّض لها الشهيد الصدر، كحال الرواي للنصّ الديني، وغير ذلك مما يُعثر عليه باستقراء الأسئلة والمباني التي طرحها الباحثون في هذا المجال، وبالتأمل في مباني فهم النصّ نفسها.

هذا ما استطعتُ استخراجُه من خلال مطالعةٍ كثيرٍ من كلمات الشهيد الصدر، ويُحتمل أن أكون قد غفلتُ عن بعض المباني الأخرى المذكورة في طيّات كلماته، أو زلتُ قَدَمي في فهم بعض ما طالعته. لذا، أتمنّى من كلّ قارئٍ أو باحثٍ يجد خللاً في هذا المقال، أو يعثر على ما يسدّ به نقصاً فيه، أن يُطلعني عليه، وله جزيل الشكر وعظيم الأجر.

## المواشم

- (١) وقد أفردتُ ذلك في مقالةٍ مستقلةٍ؛ وللإطلاع على بعض الشواهد انظر: مختصر التذكرة بأصول الفقه للشيخ المفيد(٤١٣هـ): ٢٩، ٤٢؛ الذريعة إلى أصول الشريعة للسيد المرتضى(٤٣٦هـ) ١: ١٥، ٢٥ - ٢٦؛ العدة في أصول الفقه للشيخ الطوسي(٤٦٠هـ) ١: ٤٠٩ - ٤١٠؛ معارج الأصول للمحقق الحلّي(٦٧٦هـ): ٧٦، ٨٢؛ تهذيب الوصول إلى علم الأصول للعلامة الحلّي(٧٢٦هـ): ٨٧ - ٨٨؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول للعلامة الحلّي أيضاً ١: ١٦٦، ١٧٢، ١٩٣؛ القواعد والفوائد في الفقه والأصول والعربية للشهيد الأول(٧٨٦هـ)، كاشفة الحال عن أحوال الاستدلال لابن أبي جمهور الأحسائي(٩٠١هـ)، تمهيد القواعد للشهيد الثاني(٩٦٦هـ)؛ معالم الدين وملاذ المجتهدين للشيخ حسن بن زين الدين(١٠١١هـ): ١٠٢، ١٩٢؛ زبدة الأصول للشيخ البهائي(١٠٣١هـ): ٥٣؛ الفوائد المدنية للشيخ محمد أمين الإسترآبادي(١٠٣٣هـ): ١٠٤، ١٨٠، ٢٦٩، ٢٧١، ٣١٤، ٣٢٠؛ الوافية في أصول الفقه للفاضل التونسي(١٠٧١هـ): ٨١، ١١٩، ١٣٤، ١٣٦، ٢٥٣، ٢٥٥، ٢٩٠؛ الرسائل الأصولية للوحيد البهبهاني(١٢٠٥هـ): ٢٨، ٣٢، ٣٤ - ٣٥؛ القوانين المحكمة في الأصول للميرزا القمي(١٢٣١هـ): ٢٤٠، ٤٢١؛ عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام ومهمات مسائل الحلال والحرام للشيخ محمد مهدي النراقي(١٢٤٥هـ): ٣٥٧، ٥٩٠، ٥٩٣؛ مفتاح الأحكام للنراقي أيضاً: ٩٢؛ فرائد الأصول للشيخ مرتضى الأنصاري(١٢٨١هـ): ١٣٥ - ١٣٦؛ كفاية الأصول للأخوند الخراساني(١٢٨١هـ): ٢٨١ - ٢٨٦.
- (٢) الشيخ محمد أمين الإسترآبادي(١٠٣٣هـ) ليس من الأصوليين، لكن تعرّضتُ لكتابه الفوائد المدنية؛ لأهميته في الدراسات الأصولية.
- (٣) انظر: محمد أمين الإسترآبادي، الفوائد المدنية والشواهد المكية: ١٠٤، ٢٦٩ - ٢٧٠، ٢٧١، تحقيق: الشيخ رحمة الله الرحمتي الآراكي، ط٣، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٢٩هـ.
- (٤) انظر: محمد أمين الإسترآبادي، الفوائد المدنية والشواهد المكية: ١٠٤. وقد صرّح ص ٣١٤ بسبب قطعية هذه الدلالة، فقال: «أكثر أحاديثنا المدوّنة في كتبنا صارت دلالتها قطعيةً بعمونة القرائن الحالية أو المفاضية، وأنواع القرائن كثيرة».
- (٥) للإطلاع على بعض تفاصيل البحث انظر على سبيل المثال: الحسن بن يوسف الحلّي، نهاية الوصول إلى علم الأصول ١: ١٩٢ وما بعد، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ط١، ١٤٢٥هـ؛ عبد الله بن محمد التونسي، الوافية في أصول الفقه: ١١٩، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ط٢، ١٤١٥هـ.
- (٦) انظر: التونسي، الوافية في أصول الفقه: ٢٥٣.
- (٧) انظر: المصدر السابق: ٢٥٥.
- (٨) انظر: محمد باقر الوحيد البهبهاني، الرسائل الأصولية: ٣٢ وما بعد، مؤسّسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، قم، ط١، ١٤١٦هـ.
- (٩) على سبيل المثال: انظر: محمد كاظم الخراساني (الأخوند)، كفاية الأصول: ٢٨١ - ٢٨٦ (بحث حجّة ظواهر الأنفاظ)، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ط٧، ١٤٣١هـ.



(١٠) وهي: الهرمنيوطيقا الكلاسيكية (وأهمّ أعلامها: دان هاور، ويوهانس رامباخ، ومارتن كلادينيوس)؛ والهرمنيوطيقا الرومانسية (وأهمّ أعلامها: فريدريك شلايرماخر، وفيلهلم ديلتاي)؛ والهرمنيوطيقا الفلسفية (وأهمّ أعلامها: مارتن هايدغر، وجورج هانس غادامر).

(١١) وقد ذهب إلى إمكان فهم مراد المؤلف الفيلسوف واللاهوتي مارتن كلادينيوس (١٧١٠ - ١٧٥٩م)، وهو من أتباع الهرمنيوطيقا الكلاسيكية، فانظر: بابك أحمدى، ساختار وتأويل متن ٢: ٥٢٣، نشر مركز، طهران، ١٣٨٩.

(١٢) وهذا ما ذهب إليه فريدريك شلايرماخر (١٧٦٨ - ١٨٣٤م)، فانظر:

kurt Mueller - Vollmer, The Hermeneutics Reader, p. 82.

(١٣) وهذا ما ذهب إليه شلايرماخر، فانظر:

Schleiermacher, Friedrich, Hermeneutics And Criticism and other writings, translated and edited by Andrew Bowie, Cambridge University Press, London, 1998, p. 10.

(14) Historicism.

انظر: صفدر إلهي راد، الهيرمينوطيقا، منشأ المصطلح ومعناه واستعمالاته في الحضارات الإنسانية المختلفة: ١٢٢، ١٣٦ - ١٣٩، ترجمة: حسنين الجمال، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، ط١، ١٤٤٠هـ.

(١٥) يرى مارتن هايدغر عدم إمكان ذلك، ويؤكد بصراحة على أنه لا وجود للتفسير الخالص والعاري عن كلّ الشوائب القبلية؛ بل كل تماس مع العالم لا بدّ أن يكون مبنياً على قِبلات. ويذكر هايدغر ثلاثة عناصر أساسية دخيلة في تشكّل القِبلات عند المفسّر، وهي: المعلومات المسبقة (Fore having)، وجهة النظر المسبقة (Fore sight)، والتصور المسبق (Fore conception). فانظر: مارتن هايدغر، هستي وزمان: ٣٧١، ترجمة: سياوش جمادي، ققنوس، طهران، ١٣٨٩.

(16) Fusion of horizons.

(١٧) انظر: بابك أحمدى، ساختار وتأويل متن: ٥٧١.

(١٨) «هو عبارة عن الحوار المتبادل بين النصّ وبين الفهم المسبق للقارئ. فالقارئ يذهب نحو النصّ انطلاقاً من أحكامه المسبقة وفهمه المسبق، فيصغي للكلام أو يقرأ النصّ، ثمّ يرجع مرّةً أخرى إلى هذه القِبلات والأحكام المسبقة، وقد يُعدّل عليها، ثمّ ينظر مرّةً أخرى إلى النصّ بنظرةٍ جديدة. فهذا الذهاب والإياب من وإلى النصّ يستمرّ حتّى ينتهي إلى توافقٍ وانسجامٍ بين النصّ وبين القارئ. ومن خلال الالتفات إلى المستقبل فإنّ هذا الأمر يستمرّ إلى ما لا نهاية. وبعبارةٍ أخرى: دائماً في قراءة النصّ يندمج أفق القارئ مع أفق النصّ، ويتشكّل الفهم في الدّور بين هذين الأفقين». صفدر إلهي راد، الهيرمينوطيقا، منشأ المصطلح ومعناه واستعمالاته في الحضارات الإنسانية المختلفة: ١٤٦.

(١٩) وإن كان قد يتوقّف بعضٌ في فهم بعض الروايات فيردّ علمها إلى أهلها.

(٢٠) على سبيل المثال: انظر: محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية: ٢٥٨ - ٢٦١، إعداد وتحقيق: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية

- للشَّهيد الصدر، قم، ط ٥، ١٤٣٥هـ.
- (٢١) المصدر السابق: ٢١٦
- (٢٢) المصدر السابق: ٢٩٧.
- (٢٣) المصدر السابق: ٣١٥.
- (٢٤) محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول ٧: ٣٣٣، مؤسَّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي في مذهب أهل البيت (عليه السلام)، قم، ط ٣، ١٤١٧هـ.
- (٢٥) انظر: كاظم الحائري، مباحث الأصول (تقريراً لأبحاث الشَّهيد السيد محمد باقر الصدر)، الجزء الأول من القسم الثاني: ١٧٨ - ١٨٦، دار البشير، قم، ط ١، ١٤٢٨هـ.
- (٢٦) انظر: كاظم الحائري، مباحث الأصول، الجزء الأول من القسم الثاني: ١٨٨ - ١٩١.
- (٢٧) انظر: محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ٢: ٢٠٥ - ٢٠٦ (بتصرُّف يسير)، إعداد وتحقيق: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشَّهيد الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشَّهيد الصدر، ط ١، ١٤٢١هـ.
- (٢٨) بل لا بُدَّ من إضافة عنصر آخر إليه، وهو العنصر الاجتماعي، وهذه الإضافة بسبب حديث الشَّهيد عن دَوْر الارتكاز الاجتماعي في فهم النصِّ. وهذا ما سوف نشير إليه لاحقاً.
- (٢٩) يُلاحظ الهامش السابق؛ إذ تأتي التعليقة السابقة نفسها.
- (٣٠) انظر: محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ٢: ٢٠٦.
- (٣١) انظر: محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول ٤: ٢٠٦ - ٢٠٧.
- (٣٢) وقد يُسمَّى عند الأصوليين بـ «الاستصحاب القهقرائي»، حيث يكون زمن اليقين متأخراً عن زمن الشكِّ. وقد سمَّاه المحقق العراقي بـ «أصالة تشابه الأزمان»، فانظر: ضياء الدين العراقي، نهاية الأفكار ١: ٦٧، مؤسَّسة النشر الإسلامي، قم، ط ٣، ١٤١٧هـ.
- وليس عدول الشَّهيد الصدر عن التسمية مجرد بحثٍ لفظي، بل لأنَّ الأصالة التي ذكرها الشَّهيد الصدر لا يُقتصر فيها على الأوضاع اللغوية، بل تشمل الظهورات السياقية التركيبية غير الوضعية أيضاً، انظر: محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول ٤: ٢٩٣.
- (٣٣) محمد باقر الصدر، أهل البيت (عليه السلام): تنوع أدوار ووحدة هدف: ١٤٣، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٢٦هـ.
- (٣٤) والمراد من هذا الدَوْر المشترك عند الأئمَّة (عليهم السلام) هو الموقف العام الذي وقفوه في خضمِّ الأحداث والمشاكل التي اكتنفت الرسالة بعد انحراف التجربة وإقصائهم عن مناصبهم، انظر: محمد باقر الصدر، أهل البيت (عليه السلام): تنوع أدوار ووحدة هدف: ١٤٣.
- (٣٥) المصدر السابق: ١٤١.
- (٣٦) لملاحظة المثال على هذه الفكرة انظر: المصدر السابق: ١٤١ - ١٤٢.
- (٣٧) وهذا النوع من القبليات هي الأمور التي لا يتوقَّف عليها فهم معاني الألفاظ، ولا فهم المراد الأصلي للمؤلف، لكنها تساعد على استخراج معانٍ جديدة وعميقة من النصِّ. فمن هذا القبيل مثلاً:

الأسئلة الجديدة التي يعرضها المفسر على النص، فيستفيد في أخذ الجواب منه، من دون الاعتماد على الأحكام المسبقة. وبالتالي يمكن أن نسأل عن علاقة المسائل القرآنية بالتعددية والليبرالية والاشتراكية و...، ونسعى للحصول على الأجوبة المناسبة اعتماداً على أسلوب تفسير ممنهج. (انظر: مجتبی مصباح وعبد الله محمدي، معرفت شناسي (الدرس التاسع)، مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث، ط ١، ١٣٩٧هـ.ش.

(٣٨) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية: ٣٢٧.

(٣٩) المصدر السابق: ٣١١ - ٣١٢.

(٤٠) المصدر السابق: ٣٢٨.

(٤١) المصدر السابق: ٢٢٩.

(٤٢) وللإطلاع على بعض الأمثلة على أهمية معرفة أسباب صدور النص انظر: المصدر السابق: ٢٣٠.

(٤٣) انظر: المصدر السابق: ٢٢٢ - ٢٢٣. وتجدر الإشارة إلى أن السيد الشهيد لم يذكره كوههم ودفع، بل ذكره ضمن فقره واحدة منسجمة، لكن رأينا من الأنسب ببحثنا أن نبينه على هذه الصورة.

(٤٤) المصدر السابق: ٣٢٨.

(٤٥) محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول ٤: ٢٨٧.

(٤٦) انظر: محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية: ٣١٧. وقد ذكر مثالاً تاريخياً على هذا المسألة في المصدر السابق: ٣١٩.

(٤٧) محمد باقر الصدر، اقتصادنا: ٣٨٥، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي فرع خراسان (لجنة الاقتصاد)، مكتب الإعلام الإسلامي، ط ١، ١٤١٧هـ.

(٤٨) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية: ٣٠٩.

(٤٩) المصدر السابق: ٣١٠.

وقد ذكر الشهيد الصدر بعض التطبيقات التي يتضح فيها الفرق بين فهم الآية على ضوء الإطار الفكري للقرآن وفهمها على ضوء إطار فكري آخر. المصدر السابق: ٣١٠ - ٣١١.

(٥٠) المصدر السابق: ٣١٢.

(٥١) انظر: محمد باقر الصدر، ومضات: ١٨٥، إعداد وتحقيق: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ط ١، ١٤٢٨هـ.

(٥٢) المصدر السابق: ١٨٩ - ١٩٠.

(٥٣) انظر: المصدر السابق: ١٩١.

(٥٤) انظر: المصدر نفسه.

(٥٥) انظر: المصدر نفسه.

(٥٦) انظر: المصدر السابق: ١٩٢.

(٥٧) الهرمنيوطيقا الكلاسيكية.

- (٥٨) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية: ٣١٦.
- (٥٩) ولكي تتضح هذه المسألة أكثر، ونظراً لأهميتها، نزيدها بياناً، أقول: لدينا تراث قرآني وروائي ضخم وغني جداً. ويمكن للفقهاء أن يفهم هذا التراث بمستوى معين. لكن لو كان الفقيه متخصصاً في مسائل الحقوق، ومطلعاً على القوانين العالمية، ومتمكناً من مداخل هذا العلم ومخارجه، فعندما يواجه رواية أو مجموعة روايات حقوقية قانونية فإن بإمكانه أن يفهمها أكثر من غيره من الفقهاء غير الواردين في هذا المجال، كما لديه قدرة الالتفات إلى الكثير من الجوانب الخفية في هذه الروايات، أو إلى بعض النقاط التي ترمي إليها.
- وهكذا لو كان الفقيه متخصصاً في العلوم التربوية، فإنه سيلتفت إلى الكثير من الجوانب التربوية في الروايات أكثر من غيره من سائر الفقهاء.
- ويمكننا تأييد هذه الفكرة بما جرى بين نبي الله موسى ﷺ والسحرة، حيث ظنّ عامة الناس أن فعل موسى ﷺ سحر، بينما أيقن السحرة - وهم أهل الفن والاختصاص - أنه ليس بسحر، فهموا ذلك فهماً عميقاً، فأمنوا.
- وهذه مسألة عقلانية، لا تشدّ عنها الروايات الواردة في المجال العقلي والفلسفي أيضاً. وبالتالي من يبحث في المسائل العقلية الفلسفية، ويتأمل فيها، سيحصل عنده استعداد أكثر من غيره - بلحاظ هذه الجهة - لفهم الروايات المرتبطة بهذا المجال. هذا على مستوى التنظير والثبوت، وأما على مستوى الإثبات فإن من يقرأ الأبحاث الفلسفية والعرفانية يتمعنّ يجد فيها ما يساعد على الفهم الدقيق لبعض القضايا الدينية، من قبيل: ما ورد عن الإمام عليّ ﷺ: «هو في الأشياء كلّها، غير متمازج بها، ولا بائن عنها»، أو ما ورد عن الإمام الرضا ﷺ في خطبته: «أحد لا بتأويل عدي، ظاهر لا بتأويل المباشرة، متجل لا باستهلال رؤية، باطن لا بمزايلة». والحديث في هذا المجال موكول إلى محله.
- (٦٠) المصدر السابق: ٣١٦.
- (٦١) وقد ضرب الشهيد الصدر مثالين على عدم فهم الناس في عهد الرسول ﷺ للنصّ القرآني؛ بسبب عدم الارتفاع فكرياً إلى مستوى أغراض القرآن ومعانيه. انظر: المصدر السابق: ٣١٨ - ٣١٩.
- (٦٢) المصدر السابق: ٣٤.
- (٦٣) محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول ٤: ٢٧٨.
- (٦٤) المصدر نفسه.
- (٦٥) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية: ٣٠٩؛ وذكر فيه أيضاً: ٣١٠ بعض الأمثلة على ذلك، فراجع.
- (٦٦) المصدر السابق: ٣٢٣.
- (٦٧) محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول (الحلقة الثانية): ٣٨٢. فالسبب في هذا الإسقاط على النصّ هو عدم فهم الكلمة ضمن سياقها التاريخي. وقد أشار إلى أهمية هذه النقطة أيضاً في كتابه اقتصادنا: ٣٨٧.
- (٦٨) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية: ٣١٢.

(٦٩) قد يُقال: إنه لا يمكن للباحث أن يتخلّى عن اتجاهاته النفسية، وبالتالي لا مفرّ من أن يُخفي النص عنّا بعض المعطيات؛ بل هذا حتميٌّ، بناء على ما ذهب إليه الشهيد الصدر من كون المعطيات القرآنية لا متناهية. وبالتالي يجب أن لا نعدّ هذا الاتجاه النفسي قبليّة مضرّة إن كان بهذا المقدار. نعم، يُعدّ مضرّاً عندما يصل إلى حدّ تحريف النصّ وفهمه بشكل خاطئ.

(٧٠) محمد باقر الصدر، اقتصادنا: ٣٩٢.

(٧١) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية: ٣٦. نعم، استثنى الشهيد الصدر مورداً من هذه القبليّة المضرّة، وهو في الحقيقة ليس من باب التخصيص، بل من باب التخصّص، فلا يضرّ في فهم النصّ. وقد اعتبر أعمال الذاتية في هذا المورد ضرورياً، وطبّقه في مورد استنباط الاقتصاد الإسلاميّ، لكنّ يمكن تعميمها لأيّ موضوع نصّي آخر. اقتصادنا: ٣٩٤.

(٧٢) فانظر إليه يروي لنا قصّة حدثت معه في هذا المجال، حيث أثار بحث التزاحم على فهمه للرواية، ثمّ احتمل أن يكون هذا الفهم بسبب هذا المبحث العلميّ، فجردّ نفسه عنه، فتبدّل فهمه. كاظم الحائري، مباحث الأصول، الجزء الثاني من القسم الثاني: ١٨٧ - ١٨٨.

(٧٣) قد يتوهّم أن مبنى الشهيد الصدر في الحوار بين النصّ والواقع عبارة عن إسقاط الواقع على النصّ، وبالتالي هذا قبليّة معرفيّة مضرّة في فهم النصّ على ما هو عليه. لكنّ الشهيد الصدر ملتفتٌ إلى هذه المسألة، فنّبّه عليها. المدرسة القرآنية: ٣٥.

(٧٤) انظر: المصدر السابق: ٢٩ - ٣٠.

(٧٥) محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول (الحلقة الأولى): ٥٣.

(٧٦) وللإطلاع على بعض التطبيقات على فكرة الحوار بين المفسّر والنصّ انظر: محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية: ١٥٧ - ١٧٠؛ ١٥٨ - ١٥٩.

ويمكننا الإشارة إلى ما يمكن أن يكون تطبيقاً ثالثاً لهذه الفكرة، حيث أثار الواقع الحيّاتي على اختيار الموضوع المراد بحثه في القرآن الكريم. ففي زمن الشهيد الصدر راج الفكر الماركسي المتأثر بالفكر الهيجلي، والذي يهتمّ بفلسفة التاريخ. ولعلّ هذا ما أثار على الشهيد الصدر، فدعاه لبحث عن هذا الموضوع في القرآن الكريم. ولأجل ذلك عرض الأسئلة التالية على القرآن الكريم، وسعى لبيان الإجابة عنها، وهذه الأسئلة هي: هل للتاريخ البشري سننٌ في مفهوم القرآن؟ هل له قوانين تتحكّم في مسيرته وفي حركته وتطوّره؟ ما هي هذه السنن التي تتحكّم في التاريخ البشري؟ كيف نما؟ كيف تطوّر؟ ما هي العوامل الأساسية في نظرية التاريخ؟ ما هو دور الإنسان في عملية التاريخ؟ ما هو موقع السماء أو النبوة على الساحة الاجتماعية؟

ففي هذا البحث يكون الشهيد الصدر متأثراً بالواقع الذي يعيشه في مقام اختيار الموضوع، وطرح الأسئلة على النصّ؛ لاستنطاقه. ولزبيدٍ من الاطلاع على هذا البحث انظر: المصدر السابق: ٤٦ - ١٠٢.

(٧٧) انظر على سبيل المثال: المصدر السابق: ٣٤٨ - ٣٤٩.

(٧٨) المصدر السابق: ٣٠ - ٣١.

• الشيخ حسن بن الجمال

- 
- (٧٩) محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة: ٢٣، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، ١٤٢٦هـ.
- (٨٠) انظر: مجتبیٰ مصباح وعبد الله محمدي، معرفت شناسی (الدرس التاسع).
- (٨١) هذه التسمية ذكرها السيد يد الله يزدان پناه، وتلميذه الأستاذ الشيخ علي أميني نجاد (دامت إفاضتهما) في دروسهما الفلسفية والعرفانية، ولا أدري إن ذُكرت قبلهما.

# معالم منهجية في فقه الأقليات المسلمة

## وبحث في آفاقه ومآلاته الاستراتيجية

د. العربي إدناصر<sup>(\*)</sup>

### مقدمة

في تقديري إن مصطلح فقه الأقليات قد تجاوز مرحلة التساؤل عن شرعيته من عدمها؛ لأن المرحلة التي نعيشها انتقلت من لحظة بناء المصطلح إلى مرحلة الاجتهاد من داخله، وعليه لا ضير في التفكير في ما بعد فقه الأقليات، كما يوجد عندنا فقه نوعي عن فقه المرأة، وفقه الصلاة، وفقه الموارث، وغيرها.

وتحلية مجموعة من المسائل الشرعية ونخبة من الاجتهادات الفقهية بلقب معين الهدف منه جمع شتات مسائله، وحصر موادّه، في ما يتعلّق به موضوعاً؛ للتدليل على أحكامه، ولتذليل النفاذ إلى مظائنه، تيسيراً لفهمه والإبداع فيه.

وهو ليس فقهاً مبتدعاً في الدين، غير مآصول على هداة؛ فقضايا الأقليات قديمة بالجنس، حديثة بالنوع، وقد كانت إرهاباته معروفة في تاريخنا الفقهي ضمن اجتهادات الفقهاء، في إطار ما يسمّى بـ (منطقة الفراغ التشريعي)، التي ليس فيها سوابق حكمية، فولدوا فيها اجتهادات وفتاوى وأقضية، عُرفت عقبها بـ (فقه أهل الذمة ونوازل المستأمنين).

لكنّ تحلية فقه الأقليات بوصف زائد يعبر عن هموم جماعة معينة بذاتها لتتصدّ جماعة من المسلمين، ليكون العنوان دالاً ومخصوصاً بـ «فقه الأقليات المسلمة»، فهذا الموضوع لم يتبلور في المدونات الفقهية كنظريّة فقهية وقانونية، كما

---

(\*) كاتبٌ وباحثٌ مهتمٌّ بالفقه السياسي ومقاصد الشريعة والأقليات الدينيّة وقضايا الإصلاح والتجديد. من المغرب.

هو موجودٌ في فقه المستأمنين والذميين، لاعتبارات تتعلق بالوضع السياسي والحضاري الذي يعيشه المسلمون في العصور القديمة، قبل غزو التتار والحروب الصليبية وسقوط الأندلس، حيث كان المسلمون في منعةٍ من أمنهم واستقرارهم، فما كانوا يحتاجون إلى الإقامة في بلدٍ غير مسلم؛ لأن كل بلدان المسلمين هي موطنٌ لهم بحكم آصرة العقيدة. لكن بعد ذلك فالحاجة ماسةٌ إلى تطويره وتأسيسه على قواعد قارةٍ و متماسكة، تخرجه عن إطار الأحكام العرفية والظروف الاستثنائية، ليتحوّل إلى فقهٍ مميزٍ ومستقلٍّ، يعبر عن حاجات جماعةٍ نموذجية.

فما هي معالم هذا الفقه النموذجي؟ وما هي آفاقه ومآلاته الاستراتيجية؟

### فقه النصّ وفقه الواقع

إن فقه الأقليات هو فقهٌ نوعي وخاصٌّ، يرتبط بحالة معينة وفريدة من حيث الأشخاص والمكان، بحيث يختصّ بها ما لا يليق بغيرها في الأحكام والتقدير، لهذا السبب يحتاج الخائض فيه إلى ذخيرةٍ موسعة من المناهج والمعارف، في مجالات الثقافة والفكر، وفي مجالات الاجتماع والاقتصاد والسياسة والقانون والآداب، إضافة إلى الفقه في الشريعة وفهم الواقع.

ولا يعني ذلك أن يكون فقه الأقليات فقه الترخّص والمروق من الدين، والتغريد وراء الأهواء. إن معناه أن تصدر الفتوى عن فقهٍ يوازن بين الدليل والمدلول، ويجمع بين حُسن الفهم عن النصّ وعن الواقع معاً، ثم إدراك حجم خصوصية الواقع الجديد، في ضوء وجود ضرورات وتحديات تهتمّ مسلمي الغرب، دون غيرهم في بلاد الإسلام<sup>(١)</sup>.

فبعض المتصدّين للوعظ والإرشاد الديني والتوجيه التربوي لا يوجد عندهم مؤهلٌ شرعي في الفقه والدعوة، وبعضهم عنده تخصصٌ علمي في الإسلاميات، ولكنّه يحمل فكراً عشوائياً، ويعوزه المنهج والنظرة الكلية للأمور، أو تنقصه الدربة الفقهية في تكييف المسائل والحوادث، ويغلب عليه التعجّل في الحكم عليها. ورغم فضل هؤلاء وصدق نيّاتهم فثمار مجهوداتهم قد تعود على مهامهم بالافتئات.

لذلك فشخصية الفقيه والمفتي تؤثر سلباً أو إيجاباً في طبيعة فتاواه، فكلما كان الفقيه منفتحاً ومطلّماً أكثر كلما أثمر ذلك في علمه ووَعْيِهِ؛ إذ إن «معرفة



• معالم منهجية في فقه الأقليات المسلمة، ويحث في آفاقه ومآلاته الاستراتيجية

وإحاطته وطرز نظرتة إلى العالم تؤثر تأثيراً كبيراً في فتاواه. على الفقيه أن يكون محيطاً إحاطةً كاملة بالموضوع المطلوب منه إصدار فتوى فيه»<sup>(٢)</sup>.

فعملية التأهيل لفقه النصّ والواقع تحتاج إلى مفتٍ وفقيهٍ شجاعٍ، يخوض بعلمٍ وورعٍ؛ كي يصلح واقعه، وإلى تدريب على الفتوى التي تعالج آلام هذا الواقع<sup>(٣)</sup>، ولا تنقل هموماً تاريخيةً أو بعيدةً مكاناً إلى موقعٍ يمتلئ بالأزمات.

والقضيةُ بيّنةٌ واضحةٌ لا تحتاج إلى مزيد أدلّةٍ لإثباتها، بقدر ما تحتاج إلى جهدٍ جهيدٍ لتحقيق مناطها، في واقع المجالس الفقهية، وفي تدريب الأئمة والقيادات الإسلامية، حتّى تصدر الفتوى من امتزاج فقه النصوص ومقاصدها الشرعية مع واقع المشكلات النازلة به.

إن أوضاع هذه الفئة يمكن أن توصف بأنها أوضاعٌ ضروريةٌ بالمعنى العامّ للضرورة، الذي يشمل الحاجة والضرورة بالمعنى الخاص<sup>(٤)</sup>، مما يقتضي اجتهاداً فقهيّاً بمعنى من معاني الاجتهاد، وهو اجتهادٌ يستتفر النصوص والمقاصد والفروع والقواعد، وهي قواعد أساسها التيسير ورفع الحرج، بضوابطه وشروطه.

لذلك فالفتوى لهؤلاء الذين يعيشون في تلك الديار بأحكامٍ عامّةٍ في الفقه لا ينسجم مع فقه هذه الأقلية، بل لا بُدَّ للمفتي أن يستزيد في التفصيل ممّن يسأله لإيضاح أمور خاصّة، ولللاستبيان عن جوانب مهمّة تؤثر في الحكم، ويراعي المقاصد في الأحكام ودورانها مع العلل، وتغيّر الفتوى بتغيّر الزمان والمكان والعرف والحال<sup>(٥)</sup>، ويعتبر بمآلات الأحكام والأفعال، وينظر إلى عالمية الإسلام وشمول رسالته، ويراعي غاياته في الانتشار والتمكين على المدى البعيد، عندها يفتي بما يمليه عليه نظره، وما توصل إليه فهمه؛ اعتباراً بكل ما سبق.

وهذا الجانب من المنهج في الفتوى مرتبطٌ بمعرفة الناس، وقد عدّ الإمام أحمد هذا الأمر من جملة خمس خصال ينبغي توفرها في المفتي<sup>(٦)</sup>، حتى يتحقّق لنا ذلك الفقه المنشود الذي يرفع الضيق والحرج عن الناس، ويحبّب الشريعة إلى نفوسهم، «المفتي البالغ ذروة الدرجة هو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط في ما يليق بالجمهور، فلا يذهب بهم مذهب الشدّة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال»<sup>(٧)</sup>.

لأنه، وحسب الشاطبي دائماً، فإنه ينبغي على المجتهد «النظر في ما يصلح

بكلِّ مكلفٍ في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص؛ إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد (...)، فهو يحمل على كلِّ نفسٍ من أحكام النصوص ما يليق بها، بناءً على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكليف»<sup>(٨)</sup>.

### معرفة الناس وفقه التدرُّج والتخفيف

وتبني فقه التيسير ومراعاة التدرُّج من خصائص الإسلام، ومن سماته: الرحمة، ومن قواعده: رفع الحرج ومنع الضرر. وهذه يجب أن تبقى معالم وقواعد تحكم الاجتهاد والإفتاء في الدين؛ لأن هذا هو جوهر الشريعة، وقد صحَّ عن النبي ﷺ أنه «ما خُير بين أمرين إلاَّ اختار أيسرهما، ما لم يكن إثماً»<sup>(٩)</sup>.

وإن استقراء التاريخ الفقهي يؤدِّي إلى ملاحظة هامة، وهي أن أعلى درجات التيسير ورفع الحرج والتدرُّج كانت في فقه النبي ﷺ، ثم الصحابة من بعده، الذين شهدوا الوحي معه، وبدأ الأخذ بالاحتياط شيئاً فشيئاً، حتى كاد أن يطبق الاحتياط بكلِّ أبواب التيسير، والأولى العودة إلى سلف الأمة وصدر عهدها في اتباع الرفق بالناس.

فالتخفيف سبيلٌ إلى تحبيب الدين إلى عامة الخلق، في حالات يكون فيها المكلف مغلوباً على أمره، ويغدو فيها التكليف بالمشقة سبباً لطرح الالتزام به جملة، والعُسْر دافعٌ كافٍ لجلب العُسْر حتى لا يتم التكليف بما لا يُطاق، وقد قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾ (الطلاق: ٧)، وقال مرتين في سورة واحدة: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴿٥﴾ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ (الانشراح: ٥ - ٦)، حتى اشتهر قولهم: «لن يغلب عُسْرٌ يُسْرَيْنِ»<sup>(١٠)</sup>، ومنه اقتبس الفقهاء قاعدتهم الفقهية: «المشقة تجلب التيسير»<sup>(١١)</sup>.

أما مراعاة التدرُّج، وخاصةً مع المسلم الجديد، حديث العهد بالالتزام، والمسلم الآفاقي في بلاد الغربية، فهو نوعٌ من الحكمة في التخفيف وعدم الإعانة في ترتيب الأحكام، ونوعٌ من تعاطي العلاج على جرعاتٍ محدَّدة لشفاء جسمٍ عليل، حتى يناسب الدواء تفاعل الجسم وقدرته على تقبُّل العلاج، فيتماثل للشفاء، وهو درسٌ يستوي فيه

• معالم منهجية في فقه الأقليات المسلمة، ويبحث في آفاقه ومآلاته الاستراتيجية

الطبيب والفقهاء؛ لئلا يستفحل المشكل، ويستحيل إلى مرضٍ عُضالٍ، لا ينفع معه التداوي.

والإفتاء بالتخفيف والتدرُّج يكون للأفراد، كما يكون للجماعة المسلمة. لكن ممارسة هذه العملية في شأن هموم الجماعة والقضايا المشتركة أمرٌ جَلَلٌ وخطبٌ كبير، فقد يرتقي مفتي الأفراد في تبين الحلول الناجعة، سواء ناقلاً للفتوى أو مجتهداً أصالةً، لكنه يكبو لو تعرَّض للفتوى العامة في المجالات التي تعمُّ بها البلوى، فالأصل أن تحال إلى العقل الفقهي الجماعي الذي تستوعبه المجامع الفقهية، فقد كان الصحابة الكرام يلجأون إلى رؤوس المجتهدين لبحث نوازل عصرهم، حين فقد الدليل من الكتاب والسنة، كما جرَّت بذلك العادة أيام الخليفين أبي بكر<sup>(١٢)</sup> وعمر<sup>(١٣)</sup>.

والاجتهاد الجماعي جمعٌ مكوّن من الخبراء في الفقه، مضافاً إليهم ذوو الباع في التخصصات العلمية<sup>(١٤)</sup>، مثل: الطبّ والفلك والاقتصاد والسياسة والاجتماع والقانون وغيرها، لكن ليس من باب الاستئناس، بل على أساس الاستدماج الواجب، مراعاةً للتطور والتعقّد الذي اصطبغت به الحياة المعاصرة، خلافاً لبساطة الحياة وسهولتها من قبل، حيث كان العالم الشرعي يلمّ بأصول الحياة التي تمكّنه من الفتوى دون حرج، نظراً لموسوعيته، وشيوع المزاجية بين عدّة تخصصاتٍ، ولو بعدت بينها الشقّة، كالطبّ والفقه أو الرياضيات والتاريخ.

ولا مانع هنا أن يكون هؤلاء الخبراء غير مسلمين ما دامت النزاهة والكفاءة محفوظة الجانب، مع الحرص على ضرورة الإشارة إلى تكوين المتخصصين من أبناء الأقليات المسلمة؛ ليكونوا روافد هامةً لمثل هذه المجامع الفقهية، بعد إعدادهم في جوانب التنظير والتنزيل في الثقافة والمجتمع.

### فقه الأولويات وتفريد القضايا

ومن فقه التخفيف والتدرُّج ينبع فقه آخر، يراعي الأولويات<sup>(١٥)</sup> وفقاً للإمكانات الداخلية والظروف الخارجية؛ لأن ترتيب الأمور وإخضاعها لتسلسلٍ منطقيٍّ يفيد في حُسْن جُني ثمارها، وإلى تقدير الأشياء بحسب مكانتها وحجمها الحقيقي، فيقدّم ما

الإجتهد والتجديد - العددان ٥٩ - ٦٠، السنة الخامسة عشرة، صيف وخريف ٢٠٢١م - ١٤٤٣هـ - ٣٠٣

حقّه التقديم، ويؤخّر ما حقّه التأخير، وهكذا.

وفي سالف الأزمان من تاريخ الإسلام كان أمر الدعوة سابقاً على الدولة؛ لأجل بناء الأجيال وتربية الأتباع على العلم والصبر، وتمّ إنزال مقتضيات العقيدة قبل الشريعة؛ ليستحكم التوحيد على العقول والقلوب، فتكون مؤهلةً لتحمل بقية التكاليف.

وأولويات الأقليات أولويات تمكينٍ واندماج؛ لأن العصر المكيّ كان زمن تمكين للمسلمين الأول، وهم أقليةٌ عددية في أحضان قريش، فبدون تمكينٍ للمجموعة المسلمة يستحيل أن نخطو بها إلى مراحل متقدّمة.

وفي دراسة الأولويات يسبق بناء الرجال والنساء والشباب بناء المؤسسات. وفي المؤسسات تبدو التي تعنى بالتربية والتعليم أولى رتبةً من التي تختصّ في الاقتصاد مثلاً. وفي تدبير الاختلاف يتمّ الحرص على المتفق عليه، ويترك المختلف فيه إلى أجله. وتعطى الأهمية القصوى للأصول قبل الفروع. وترجّح مصالح الجماعة والأمة على مصالح الأفراد.

وداخل الجماعة تفرز أولويات الشباب الصاعد عن أولويات الطاعنين في السنّ، وتقدّم أولويات التمكين للنساء على حساب الرجال. ومن داخل القارة الأوروبية مثلاً تختلف الأولويات بين دولةٍ وأخرى، بحسب مدى سرعة الاندماج في هذا البلد أو ذلك، وبالقياس مع الظروف الملائمة التي توفرها هذه البلدان في الرخاء الاقتصادي، وفي ثقافة حقوق الإنسان وغيرها. وداخل الدولة الواحدة تختلف الأولويات بالنظر إلى الجوّ العامّ، السياسي والاقتصادي، الذي يمليه توجهُ الحزب الحاكم أو الحكومة المنتخبة. وهو مجالٌ لاختبار سلامة هذا الفقه وعافيته<sup>(١٧)</sup>. ورغم أنه صعب المنال، ولكنه محمود الغبّ، بتعبير شيخ المقاصد الشاطبي.

### السؤال الفقهيّ كإشكاليّة للبحث

وعودة إلى قضية الإفتاء وحساسيته المفرطة، إذا ثار سؤالٌ له صلةٌ بفقه الأقليات على لسان فردٍ أو جماعةٍ فإن المفتي المعاصر يحتاج إلى تجاوز الموقف البسيط الذي يحصر الأمر بين سائلٍ ومجيبٍ، كما اشتهر عند النوازليين في مدوناتهم وتجاربيهم:

«سئل فأفتى».

بل المطلوب تبني موقف علمي يبحث في خلفية السؤال والسائل معاً، والعوامل الاجتماعية التي ولدت السؤال، وأبرزت الإشكال، وهل هو سؤال مقبول بصيغته المثارة أم يتعين رفضه بهذه الصيغة، وإعادة تركيبه في صورة إشكال فقهي<sup>(١٧)</sup>، ثم معالجته في ضوء رؤية شاملة ومنهج علمي، يستصحب المبادئ الاجتهادية الضابطة لحركة النصوص، والنواميس الاجتماعية المؤطرة لتفاعل المجتمعات؟ فالسؤال الفقهي يوضع ضمن أسئلة كبرى تتعلق بالوجود الإسلامي بالغرب، حتى تستجلي مختلف النواحي السياسية والاقتصادية والتربوية والفكرية والاجتماعية، التي تحيط به؛ حتى تكون المعرفة مطابقة للواقع.

وغاية استفراغ الجهد في هذه الممارسة العلمية أن يحسن المفتي تنقيح المناط في المسألة المثارة؛ لإصابة الحق في الخلق، وتزليل الرحمة والهداية على أفعال المكلفين أينما حلوا وارتحلوا.

وبناءً على هذه التوضيحات المتعلقة بالمنهج وبتحقيق المناط وبجزم الأسئلة المثارة نستطيع بناء فقه نوعي في قضايا الأقليات، يستروح من كليات الشريعة وأصول الفقه، ويتفاعل مع قواعد البناء الاجتماعي بشئى مداخله، مراعيًا توازن المفاعيل بين النص والواقع في ترميم أحكام المغتربين في الآفاق.

وخصوصية الفتوى في الغرب ناجمة أيضاً عن تعقد القضايا التي تنزل بالمسلمين جيلاً بعد جيل؛ فالقضايا التي انشغل بها الجيل الأول المهاجر إلى الغرب لم تعد هي نفسها كماً وكيفاً بالنسبة إلى الجيلين الثاني والثالث، حيث صار لها هموم وأسئلة وإشكالات مضافة؛ فاهتمامات الأبناء مغايرة تماماً لاهتمامات آبائهم وأجدادهم، وقد انضم إلى الأجيال الصاعدة من أبناء المسلمين أولئك الذين اعتنقوا الإسلام من أبناء هذه الديار الغربية.

ورغم وحدة الأصول الفقهية بين الشرق والغرب، فالواقع الغربي له تحدياته الخاصة، ولم يخطئ الباحث ريتشون Richon، الذي ذهب إلى أن المصطلحات مثل الشرق والغرب ليست مجرد كلمات، وإنما هي أسماء مميزة تبني هويات أصبحت أقاليم<sup>(١٨)</sup>.

وهذا الأمر نابعٌ من اعتبار بُعد المكان في بناء المعرفة أو ما يعبر عنه بـ «الجغرافيا الثقافية»، وحرى بنا أن نتحدّث في عصرنا عن «الجغرافيا الفقهية»، التي تأسّس على ضوئها فيما قبل التعدّد المذهبي والفقهي، واختلاف الفتاوى والنوازل والأعراف.

### العُرف وتبيئة أحكام الإسلام

ولما كان الفقه في الشريعة فهماً بشرياً قابلاً للتأثر بمحيطه، بخلاف الشريعة التي هي وضع إلهي ثابت لا يقبل التغيير، فإن الفقه؛ لذلك، كان نسبياً لا يضاوي إطلاقية الشريعة، ومن ثمّ تحوّل الفقه المذهبي إلى مدارس تأثرت بالأقاليم التي انتشرت فيها، والأمصار التي جرى بها العمل فيها. وهكذا نجد في المذاهب الفقهية اتجاهات:

ففي المذهب الشافعي نسمع عن القديم والجديد في فقه الشافعي لما كان بالعراق ثمّ انتقل إلى مصر.

والمالكية لهم طرائق منهجية وفنية ومدارس إقليمية بين العراق ومصر والقيروان والمغرب والأندلس، وعُرف مالكية المغرب بمراعاة ما جرى به، وغلب على مالكية العراق الإيغال في الرأي.

أما الحنفية فالعادة عندهم مُحَكِّمة. وكثير من الأحكام الاجتهادية التي قال بها المتقدمون أعرض عنها المتأخرون، وأفتوا بما يخالفها؛ لتغيّر العُرف. والاختلاف بين الإمام أبي حنيفة وتلاميذه كان اختلاف زمان ومكان، ولم يكن اختلاف حجّة وبرهان<sup>(١٩)</sup>.

وفي ذلك نظم ابن عابدين في أرجوزته «عقود في رسم المفتي» أبياتاً ذكر فيها<sup>(٢٠)</sup>:

والعُرف في الشُّرع له اعتبار      لذا عليه الحكم قد يُدار

واستتبعها بإيضاحات في معناها في رسالته «نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العُرف»، فألح فيها على أن «المفتي ليس له الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية، من غير مراعاة الزمان وأهله، وأن لا يضيع حقوقاً كثيرة، ويكون ضرره

أعظم من نفعه»<sup>(٢١)</sup>.

وهو قولٌ عظيم، ورأيٌ سديد وواقعي في تحكيم الأعراف، والالتزام بها في الفتيا، وينم عن استشعار قيمة المكان والأحوال في الأحكام، وعن ملاحظة تغيير الأعراف والعادات بتغيير الأزمان والبلدان<sup>(٢٢)</sup>.

وأخذاً بيعد الإقليمية في الأحكام اشتهر عن الإمام القرافي قوله في الفرق الثامن والعشرين من كتابه الفروق: «فمهما تجدد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجلٌ من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تُجره على عرف بلدك، وأسأله عن عرف بلده، وأجره عليه، وأفته به، دون عرف بلدك والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح. والجمود على المنقولات أبداً ضلالٌ في الدين، وجهلٌ بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين»<sup>(٢٣)</sup>.

وعلى غرار القرافي المالكي، عقد ابن القيم الحنبلي في إعلامه فضلاً هاماً تحت عنوان: «فصل في تغيير الفتوى واختلافها بحسب تغيير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد»، وافتتحه بمقولته الشهيرة: «هذا فصلٌ عظيم النفع جداً، وقع بسبب الجهل به غلطٌ عظيم على الشريعة، أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يُعلم أن الشريعة الباهرة التي هي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به»<sup>(٢٤)</sup>.

وتغيير الفتوى بتغيير الزمان والمكان ناتجٌ عن ترجيح مصلحة شرعية لم تكن راجحة في وقت من الأوقات، أو لدرء مفسدة حادثة لم تكن قائمة في زمن من الأزمنة. والزمن لا يتغير، والذي يتغير هو أحوال أهل الزمن، والمصالح والمفاسد التي تطرأ عليه، فتراعى جلباً ودرءاً؛ لأن الشريعة في خلاصتها التشريعية نفعٌ ودفعٌ، وهو ما يختصره ابن رشد في قوله: «إن لله أحكاماً لم تكن أسبابها موجودة في الصدر الأول، فإذا وجدت أسبابها ترتبت عليها أحكامها»<sup>(٢٥)</sup>.

### علاقة فقه الأقليات بالفقه العام

وإذا كان اعتبار العرف في الفقه العام أوكد فإنه في فقه الأقليات أولى. وتتأسس العلاقة بين الفقهاء بتبعية الثاني للأول، والتزامه بمعامله، فهو ليس بشاردٍ عن مقوماته، ولا مآصول على غير مصادره وأصوله، وإنما هو فرعٌ كسائر فروعها،

يشاركه ذات المصادر والأصول في صورة عامة. إلا أنه عند التفصيل فإنه ينزع أكثر إلى كليات الشريعة، القاضية برفع الحرَج، وتنزيل أحكام الحاجات على أحكام الضرورات، واعتبار عموم البلوى في الأحكام، وتغيُّر الفتوى بتغيُّر المكان والزمان، وملاحظة المصالح المعتبرة والمرسلة، وإعمال فقه الموازنات والترجيح بين المصالح والمفاسد.

ويختلف معه في كونه ينطوي على خصوصية وضع الأقليات، فيُنَّجه إلى التخصص في معالجتها توسُّعاً وتطويراً وتفتيحاً لمواضيعه في نطاق الفقه الإسلامي ونظرياته، وذلك سواء من حيث ثمرات ذلك الفقه من الأحكام أو من حيث الأصول والقواعد التي بُنيت عليها واستتبَّطت بها.

فمن حيث ثمرات الفقه من الأحكام فإن فقه الأقليات ينبني جسمه الأكبر على تلك الثمرات؛ إذ القدر الأكبر منها متعلِّق بما هو ثابتٌ تشترك فيه أوضاع المسلمين مهما تغيَّرت ظروفها في الزمان والمكان.

ولكن مع ذلك فإنه يعتمد إلى اجتهادات كانت مرجوحة أو غير مشهورة أو متروكة؛ لسببٍ أو آخر من أسباب الترك، فيستجلبها وينشطها ويحييها؛ لما يرى فيها من مناسبة لبعض أوضاع الأقلية المسلمة، تتحقَّق بها المصلحة، فيعالج بها تلك الأوضاع في غير اعتبارٍ لمذهبية ضيقة أو عصبية مفوَّته للمصلحة، ما دام كلُّ ذلك مستنداً إلى أصلٍ في الدين معتبرٍ.

ومن حيث الأصول والقواعد، فهذا الفقه يختار من بين القواعد الفقهية والمبادئ الأصولية ما يراه مناسباً، وأكثر فاعلية في تقريب أحوال الأقليات إلى وضع الشارع، ثم ينتزع منها ما به يضمن استمراريتها وتطوُّرها في الحياة، رغم التحديات والصعوبات، وقد يفتق من مقاصد الشريعة العامة نظريات علمية وقواعد اجتهادية حادثة في الممارسة الفقهية، فيضمُّها إلى أدوات النظر الاجتهادي، ويكيِّفها مع مستجدَّات العصر.

أو يلجأ إلى قواعد معلومة ظلَّت محدودة الاستعمال والانتشار، فينهض إلى تنشيطها واستدراجها وفق المناخ الجديد، بما تقتضيه طبيعة أوضاع الأقليات المسلمة؛ ليتحصَّل من ذلك كله فقهٌ للأقليات، ينبني على الفقه الإسلامي المأثور، ويتجه



• معالم منهجية في فقه الأقليات المسلمة، ويبحث في آفاقه ومآلاته الاستراتيجية

بخصوصية في هذا الشأن، يضيف بها فقهاً جديداً يكون كفيلاً بمعالجة هذا الوضع الجديد.

ونحسب أن من بين أهم ما يمكن أن يستفاد منه في فقه الأقليات من الأصول الفقهية أصل اعتبار المآلات<sup>(٢٦)</sup>؛ وذلك لأن هذا الأصل مبني على تعديل الحكم الشرعي المتعلق بفعل من الأفعال، إذا لم يكن محققاً لمقصده فيه، إلى حكم آخر يحقق فيه مقصده. ويتعمد الحياة الإنسانية الفردية والجماعية وتشابكها وتوسعها يكون لهذا الأصل المجال الأوسع للاجتهاد.

وهي أوضاعٌ تشتدّ صور التعقيد والتشابك فيها في واقع الأقليات المسلمة ضمن أكثرية غير مسلمة، الذي تكون فيه السيادة لقانون ونظام الحكم الأجنبي، مما يدلُّ على أن «هذه الأوضاع من شأنها أن تكسب أحوالاً كثيرة من أحوال المسلمين خصوصيات ذاتية وموضوعية، تؤول بها لو طبقت عليها الأحكام الشرعية العامة إلى مآلات تخالف مقاصد تلك الأحكام، فيكون إذن لقاعدة مآلات الأفعال دورٌ اجتهادي مهم في فقه الأقليات المسلمة، بل لعلها تكون من أهم القواعد الأصولية التي ينبغي تحكيمها في ذلك الفقه»<sup>(٢٧)</sup>.

والحكم الشرعي إنما يتخلف تحقق مقصده عند إجراء الفعل عليه؛ بأسباب تعود في الغالب إلى خصوصية تطراً على ذلك الفعل، تكون مانعة من تحقيق الحكم لمقصده فيه. وأحوال الأقليات المسلمة هي أحوالٌ مشبعة بالخصوصيات المتنوعة بالنسبة إلى أحوال المسلمين في أوضاعهم العادية، وذلك ما يجعل معالجتها بالأحكام الشرعية الأصلية الموضوعية لأجناسها كثيرة الأيلولة فيها إلى غير مقاصدها، مما يحتم أن تعالج بشكلٍ موسعٍ بأحكامٍ تبنى على اعتبار المآلات؛ لتحقيق مقاصد الشريعة. ويتبين هذا الأمر بوضوح من خلال تبيان وجوه الخصوصية في أحوال الأقليات المسلمة، ثمّ بتبيان وجوه تأثير تلك الخصوصية في المآلات؛ لتكون معتبرة في المعالجة الفقهية، ومن ذلك يتضح الدور الكبير لهذا الأصل الفقهي في إثراء فقه الأقليات وتمميته وتطويره وتثويره.

### الإفتاء والمذهبية الفقهية

وفي ما يتعلق بالإفتاء المذهبي الذي يشكل أحياناً عائقاً ومانعاً من توحيد الفتوى

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥٩ - ٦٠، السنة الخامسة عشرة، صيف وخريف ٢٠٢١م - ١٤٤٣هـ - ٣٠٩

بالغرب، وإلى إنزال العنت والشدة على الناس، وإثارة البلبلة في نفوسهم؛ بفعل تضارب الفتاوى، وتدخل الجهات الرسمية لبلدان الأقليات في توجيه رعاياها ومواطنيها لتبني نوع من الأحكام الفقهية، دون غيرها، وكأنها مستقرة على أرضها.

والمثال المائل بين يدي هو الاختلاف العويص في مطالع الشهور وإثبات الأشهر القمرية في حالات الصوم والإفطار، التي تعرف دوماً نقاشاً حاداً بين الجاليات المسلمة، وتنتج عنها تأويلات سياسية للأمر، لا تخدم مستقبل الوجود الإسلامي هناك، ولا تراعي خصوصياته.

فالسؤال المثار إزاء هذه الظاهرة هو: هل تقليد مذهب معين من ضرورات الدين، ومن مستلزمات الحياة الإسلامية في الغرب؟

إن بناء فقه الأقليات لا ينبغي أن يُحاصر بهذه المذهبية الضيقة، ما دمنا ألححنا على خصوصية الوضع في هذه المناطق، والتي ذكرنا أن من جملة ما يقتضيه هذا الاختصاص هو إيجاد فقه نوعي يصلح لجماعة نموذجية، تختلف في تحدياتها عن الجماعة المسلمة في بلدانها الأصلية.

وفي هذه الحالة نذهب مع الشاطبي في رأيه الحامل على الانتقاء مع الارتقاء إلى التوسط في الأحكام؛ إذ «التوسط هو الموافق لقصد الشارع، وهو الذي كان عليه السلف الصالح، فليُنظر المقلد أي مذهب كان أجرى على ذلك الطريق فهو أخلق بالاتباع، وأولى بالاعتبار، وإن كانت المذاهب كلها طرقاً إلى الله، ولكن الترجيح فيها لا بُد منه؛ لأنه أبعد من اتباع الهوى، كما تقدم، وأقرب إلى تحري قصد الشارع في مسائل الاجتهاد»<sup>(٢٨)</sup>.

وعلى المجامع الفقهية في الغرب، كالمجلس الأوروبي للإفتاء، والمجلس الفقهي لأمريكا الشمالية، أن ينخرطوا في مسلسل التقريب بين الآراء والمذاهب لما فيه خير الأقليات، والابتعاد عن التعصب المذهبي والانغلاق على المدونات الفقهية التاريخية وحدها، والانفتاح على منجزات الحضارة الإنسانية على ضوء المقاصد الكلية للدين والقيم الكبرى في التعامل مع الآخر.

ومن الخطأ الكبير اعتبار المذهب الفقهي هو الدين كله. فلا بُد من الاختيار والانتقاء من المذاهب التسعة: الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي والظاهرية

• معالم منهجية في فقه الأقليات المسلمة، ويحث في آفاقه ومآلاته الاستراتيجية

والزبيدي والجعفري والإمامي والإباضي. ولذا يجب أن تسود روح التسامح في الأخذ بالأقوى دليلاً والأنسب حالاً من أيّ مذهب، وقد يضطرّ المسلمون إلى الأخذ بالمذهب المرجوح لمصلحة أكبر.

ولذا لا يصحّ الإنكار على المجلس الأوروبي للإفتاء في فتواه بجواز ميراث المسلم من غير المسلم، الذي وافق رأي بعض الصحابة والتابعين والعلماء المجتهدين، وجاء على خلاف رأي الجمهور. كما لا يصحّ الإنكار عليه في الفتوى بجواز بقاء المرأة المسلمة لدى زوجها الذي لم يسلم، والمسألة تتنازعها آراء أهل العلم، قديماً وحديثاً، لكنّها جديرةٌ بنظرٍ فقهيّ جديد؛ لما يتحصّل منها من مصالح دينية واجتماعية معتبرة<sup>(٢٩)</sup>.

### مأسسة الاجتهاد والفتوى

ومن الأدوار الطلائعية التي ينبغي أن تهتمّ به هذه المراكز أن يتمّ إنشاء مراكز موازية تابعة لها تعكف على دراسة المجتمعات الغربية، تاريخاً وتحديات، وآملاً ومشكلات، دراساتٍ منظمّة ومعمّقة، وليست قراءات عشوائية انتقائية أو تعميمية. وهو أمرٌ لا غنى عنه؛ حتّى تستطيع أن تشارك في بناء الشخصية الإسلامية الحيّة، في مجتمعٍ محفوف بالمخاطر، وغنيّ من حيث التقدّم في مؤشّرات العيش.

وهكذا يصير البحث عن البدائل الشرعية لمختلف المشاكل التنظيمية والفقهية التي تقع لمجموع أفراد الأقليات أو لأغليتها أمراً ضرورياً؛ لأجل حماية هذا الوجود من الوقوع في الأثام، والذوبان في قوالب الدولة المستقطبة التي تخالف ضوابط الشريعة. فالاجتهاد في إيجاد هذه البدائل المشروعة مطلوب؛ إذ لا يكفي بيان الحرمة أو الكراهة في حكم قضية، دون الشروع في وضع مشاريع حلول نافعة في تجاوزها.

ففي قضايا الزواج والطلاق لا بدّ من تأسيس مؤسسات للصلح والتقريب بين وجهات نظر الزوجين المتخاصمين. وفي مسائل الأموال لا بدّ من إيجاد مؤسسات للإقراض بدّل مصادر التمويل التقليدية الربوية، وفي مجال الخدمات الاجتماعية العامة يحتاج المغتربون إلى تنشيط مؤسسة الوقف لدعم مشاريع الإنماء الاجتماعي، ومنها: بناء مدارس للتعليم والتنشئة، ومنها: مسارح للترفيه وتلقين الآداب والفنون، على الطريقة الجاري بها العمل في البلدان الأمّ، وهلمّ جراً...

وفي الجملة، يجب أن ينخرط المجتهدون والفقهاء والأئمة والمصلحون - فرادى وأعضاء في المجامع الفقهية - في وضع فقه جديد للأقليات المسلمة، انطلاقاً من فقه المواطن لا المهاجر، والمقيم لا الراحل، وابن البلد وليس الدخيل؛ أولاً: لأن هذا هو الواقع؛ وثانياً: لأن الوفاء للمكان يوجب أن يشعر بحق هذا البلد عليه في الإصلاح والمشاركة الجادة في نموها واستقرارها.

وهذا لا يمنع من الحنين إلى الموطن الأصلي إن وُجد لدى المهاجرين، كما كان ﷺ تدمع عيناه وهو يمدح مكة موطنه الأصلي، وقد استوطن بعدها المدينة وأقام بها، وحوّلها إلى مركز لانبلاج فجر الحرية والعدالة والصلاح.

وهذا الحنين إلى بلد الولادة والمنشأ معناه رفع الحرج في تكريس المقام في بلد آخر بمعتقد مخالف، مع المشاركة في إصلاحه والوفاء لحقه وحبّه وحب أهله أيضاً، وهو أمرٌ أوكد بالنسبة للمسلمين الذين وُلدوا في هذه الديار الغربية، وهي في حقهم بمثابة الأمّ والمنبت<sup>(٣٠)</sup>.

وهي معانٍ داخلية في وجوب الإقامة والتوطن في البلاد غير الإسلامية، حملاً للأمانة، وتبليغاً للرسالة، وابتعائاً في الخير، كما نصّ على ذلك القرآن: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران: ١١٠)، وكما ترجمه النبي ﷺ في خلاصة رسالته: «إنما بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»<sup>(٣١)</sup>، وقد هيمنت فكرة الابتعاث إلى الخير على الفاتحين الأول، حتى شهدت بفضلهم دولة الإسلام توسعاً عمرانياً وبشراً قل نظيره في تاريخ الحضارات الإنسانية.

## خاتمة

في الأخير، لماذا كلّ هذا الحرص على تأهيل فقه الأقليات، وبنائه على أسس جديدة وغاية في التطور؟

لأن فقه الأقليات هو الوجه الخارجي للفقه الإسلامي في علاقته مع محيطه، وهو التمرين العملي الذي يثبت مدى قدرة المسلم على التعايش مع مخالفه، وعلى قدرته على بناء ذاته خارج أوطانه وبين أقرانه، وهو فقه في مواجهة مباشرة مع الطفرة العلمية والتكنولوجية الغربية، ومع التقدم الحضاري الذي يفرض قدراً من الندية

الفكرية والمنهجية.

وهو فوق ذلك دليلٌ عملي على عالمية الإسلام وشمولية رسالته، وتجلُّ من تجليات الخيرية، والإخراج للناس على منهج البرِّ والمعروف والقسط؛ ليتلمَّس الغير رحمة الدين عن قريب، وينهلوا من دعوة الحق بين مواطنيهم، الذين يشاركونهم نفس الأرض ونفس القانون.

بما يعني أن هناك مهمةً إدارية وفنية في انتظار هذه المجالس وخلايا البحث التابعة لها؛ لأن علوم الإدارة قد تطوّرت وصارت تعتمد التخطيط للحاضر والمستقبل، ولا بدُّ أن يبنى التخطيط على فهمٍ وعلمٍ بعناصر القوة وعناصر الضعف في المجتمع، ومعرفة الفرص المتاحة والتهديدات المتوقعة.

وهي مجرد قاعدة بيانات قبل وضع الهدف الكلي، والأهداف التفصيلية، ثم الوسائل العملية المناسبة؛ ليأتي تنزيلها في أوقات زمنية وخطوات عملية وفي مراحل محدّدة، تعقبها المتابعة الميدانية والمراقبة المستمرة. وبالموازاة مع هذا المخطّط ترصد ميزانية مالية كفيلة بتنفيذه. ويوضع هذا البرنامج ككلّه تحت تصرّف الخبراء الأكفاء في مختلف التخصصات العلمية.

## المواش

- (١) أميز في الفتوى بالغرب بين الفتوى الخاصة والفتوى العامة، فالتى تعنى بالأفراد لها طابع استعجاليّ آني وجزئيّ، أما المتعلقة بالعموم فلها خصوصية تقتضي التأمل والبناء الاستراتيجي.
- (٢) مرتضى مطهري، الاجتهاد في الإسلام والمشكلة الأساس في جماعة علماء الدين: ٣٠، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، بدون تاريخ، ولا رقم الطبعة.
- (٣) يقول عبد الله بن بية: «المطلوب هو معرفة الواقع بكل تفاصيله، وليس الواقع بمعنى اللحظة الحاضرة، لكنه الواقع الذي يعني الماضي الذي أفرز الحاضر وأسّس له، والذي بدون تصوّره لا يمكن تصوّر حاضر هو امتدادٌ له، وحلقةٌ من سلسلة أحداثه وإحداثياته». تنبيه المراجع: ٣٦، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط١، ٢٠١٤م.
- (٤) ينظر: عبد الله بن بية، صناعة الفتوى وفقه الأقليات: ١٦٥، دار المنهاج، بيروت، ط١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

(٥) ألحّ ابن عابدين، كما ينقل عن بعض العلماء، أن «المفتي الذي يفتي بالعرف لا بُدَّ له من معرفة الزمان وأحوال أهله، ومعرفة أن هذا العرف خاصّ أو عامّ، وأنه مخالف للنصّ أو لا، ولا بُدَّ له من التخرّج على أستاذ ماهر، ولا يكفيه مجرد حفظ المسائل والدلائل، فإن المجتهد لا بُدَّ له من معرفة عادات الناس»، ثمّ نقل عن صاحب الأشباه، عن البزازية، أن «المفتي يفتي بما يقع عنده من المصلحة». انظر: رسائل ابن عابدين ٢: ١٢٩، طبعة الآستانة، ١٣٢٥هـ.

(٦) ابن قيمّ الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين ٦: ١٠٥ - ١٠٦، سلسلة مكتبة ابن قيمّ، اعتنى به قراءة وتقديمًا وتخريجًا: مشهور آل سلمان، دار ابن الجوزي بالدمام، ط١، ١٤٢٣هـ. ثمّ علق ابن القيمّ على هذا الشرط بقوله: «وأما قوله: الخامسة: معرفة الناس، فهذا أصلٌ عظيمٌ يحتاج إليه المفتي والحاكم، فإنّ لم يكن فقيهاً فيه فقيهاً في الأمر والنهي ثمّ يطبّق أحدهما على الآخر، وإلّا كان ما يفسد أكثر مما يصلح (...). بل ينبغي له أن يكون فقيهاً في معرفة مكر الناس وخداعهم واحتياهم وعوائدهم وعرفياتهم، فإن الفتوى تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان والعوائد والأحوال، وذلك كله من دين الله...». الإعلام ٦: ١١٣ - ١١٤.

(٧) أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات ٥: ٢٧٦، ضبط وتعليق وإخراج: مشهور آل سلمان، دار ابن عصفان بالسعودية، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، الطرف الثاني من كتاب الاجتهاد.

(٨) أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات ٢: ٥٢٥.

(٩) رواه البخاري في كتاب المناقب، باب صفة النبيّ ﷺ، رقم ٣٥٦٠؛ ورواه مسلم في كتاب الفضائل، باب مباحثته ﷺ للأثام واختياره من المباح أسهله وانتقامه لله عند انتهاك حرمانه، رقم ٢٣٢٧.

(١٠) روي عن عمر بن الخطّاب رضي الله عنه. موطأ مالك برواية أبي مصعب الزهري ١: ٣٧٩، جامع ما جاء في الجهاد، رقم الحديث ٩٦٤.

(١١) قال تقي الدين السبكي: «وإن شئت قلت السادسة - أي القاعدة السادسة الكلية الفقهية - المشقة تجلب التيسير، وإن شئت قلت: إذا ضاق الأمر اتسع». الأشباه والنظائر ١: ٤٩، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

(١٢) أبو محمد الدارمي، كتاب المسند الجامع: ١٣٤، كتاب العلم، باب الفتيا وما فيه من الشدة، رقم الحديث ١٧١، اعتنى به: نبيل الغمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ - ٢٠١٣م.

(١٣) ابن القيمّ، إعلام الموقعين ٢: ١٠٤ - ١٠٥، الوعيد على القول بالرأي، فصل في المنقول من ذلك عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(١٤) من المبادئ التي خرج بها المجتمعون في مؤتمر الكويت، الذي نظمه المركز العالمي للتجديد والترشيد، قولهم: «إن تحقيق مناصات الأحكام الشرعية بعضها موكولٌ إلى العلماء، وبعضها الآخر يقع تحت إشرافهم، اعتماداً على تقارير الخبراء وإفادات المختصين وخبرات مؤسسات الدولة وهيئاتها، وبعضها موكولٌ إلى عموم أفراد الأمة في شؤونهم الخاصة». انظر: عبد الله بن بية، تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع: ١٦.

(١٥) وقد «كان علماءنا المتبصرون بدينهم، المدركون لملاسات واقعهم، ينطلقون من رؤية واضحة في ترتيب الأولويات، فيضعون كلّ أمرٍ في مكانه الصحيح من سلم القيمّ الشرعيّة، ولا يهدرون ضروريات

من أجل حاجيات، ولا حاجيات من أجل تحسينيات». طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة: ١٢٤، دار الهادي، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

(١٦) ينتقد الشيخ حيدر حب الله مسألة تضخّم بعض المباحث في الدرس الفقهي على حساب مباحث أخرى أكثر أهمية من حيث أولويتها، بحيث ما يزال بعض الفقهاء ينشغلون في أغلب مدارسهم بأحكام الطهارة مثلاً؛ إذ يقضي الطلاب سنوات في دراستها، فيما تظل ملفّات ذات حساسية مغيبة في اهتماماتهم، وهذا يشكّل ضرباً في واقعية الفقه ومدى صلاحيته للبتّ في أسئلة الناس المتلاحقة. انظر: حيدر حبّ الله، مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات: ٢٦٣ - ٢٦٦، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٧م.

(١٧) انظر: طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة: ٩٨.

(١٨) مايك كرانغ، الجغرافيا الثقافية، أهمية الجغرافيا في تفسير الظواهر الإنسانية: ٨٣، ترجمة: سعيد متناق، عالم المعرفة (سلسلة تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت)، العدد ٢١٧، جمادى الأولى ١٤٢٦هـ، يوليو ٢٠٠٥م.

(١٩) قال ابن عابدين العنفي: «فاعلم أن المتأخّرين الذين خالفوا المنصوص في كتب المذهب في المسائل السابقة لم يخالفوه إلا لتغيّر الزمان والعرف، وعلمهم أن صاحب المذهب لو كان في وقتهم لقال بما قالوه...». رسائل ابن عابدين ٢: ١٢٨.

(٢٠) رسائل ابن عابدين ٢: ١١٤.

(٢١) مجموعة رسائل ابن عابدين ٢: ١٢١. ولح لمنهج النظّر والمفتين أنهم «قالوا في شروط الاجتهاد: إنه لا بدّ فيه من معرفة عادات الناس، فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغيّر عرف أهله أو لحدوث ضرورة أو فساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً للزم منه المشقة والضّرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضّرر والفساد، لبقاء العالم على أتمّ نظام وأحسن أحكام. ولهذا ترى مشايخ المذاهب خالفوا ما نصّ عليه المجتهد في مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمنه؛ لعلمهم بأنه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به؛ أخذاً من قواعد مذهبه». رسائل ابن عابدين ٢: ١٢٥.

(٢٢) قال ابن عابدين: «إن اعتبار العادة والعرف رجع إليه في مسائل كثيرة، حتّى جعلوا ذلك أصلاً...». رسائل ابن عابدين ٢: ١١٥.

(٢٣) شهاب الدين القرافي، الفروق أو أنوار البروق في أنواع الفروق (ومعه إردار الشروق على أنواع الفروق لابن الشاط، وبحاشية الكتابين تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية لمحمد المكي المالكي) ١: ٢٢١، ضبطه وصحّحه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م. ونجد الإمام القرافي نفسه في كتابه الأحكام يؤكّد على «أن إجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغيّر تلك العوائد خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كلّ ما هو في الشريعة يتبع العوائد يتغيّر الحكم فيه عند تغيّر العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجدّدة. وليس هذا تجديدًا للاجتهاد من المقلّدين حتّى يشترط فيه أهلية الاجتهاد، بل هذه قاعدة اجتهاد فيها العلماء وأجمعوا عليها، فنحن نتبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد». الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي

- والإمام: ٢١٨ - ٢١٩، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط٢، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- (٢٤) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين: ٤: ٣٣٧.
- (٢٥) هذه المقولة لم أعر عليها بهذه الصيغة، ونسبها ابن بية إلى ابن رشد. انظر كتابه: صناعة الفتوى وفقه الأقليات: ١٨٤؛ في حين نسبها باحث آخر للشاطبي في الاعتصام، ينظر: محمد أحمد لوح، فقه الأقليات تأصيل وتوجيه (بحث مخطوط): ٦.
- (٢٦) يقول ابن بية: «قاعدة النظر في المآلات إنما هي في حقيقتها قاعدة الموازنة بين مصلحة أولى بالاعتبار أو بين مصلحة ومفسدة، إلا أنها في الغالب تعني أن المصلحة أو المفسدة المرجحة متوقعة». صناعة الفتوى: ٢٦٥.
- (٢٧) عبد المجيد النجار، مآلات الأفعال وأثرها في فقه الأقليات المسلمة (بحثٌ مقدّمٌ للدورة التاسعة للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث): ٢، جمادى الأولى ١٤٢٣هـ - يوليو ٢٠٠٢م.
- (٢٨) أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات ٥: ٢٨٠.
- (٢٩) والقول الذي ذهب إليه ابن القيم وابن تيمية في هذه المسألة هو نفسه ما قضى به عمر، وهو المعنى المستخلص من حديث ابن عباس في قصة زينب، ويعضده حديثه الآخر الذي جاء فيه: «كان المشركون على منزلتين من النبي ﷺ ومن المؤمنين، كانوا مشركي أهل حرب يقاتلهم ويقاتلونه، ومشركي أهل عهد لا يقاتلهم ولا يقاتلونه، وكان إذا هاجرت المرأة من أهل الحرب لم تخطب حتى تحيض وتطهر، فإذا طهرت حل لها النكاح، وإن جاء زوجها قبل أن تتكح رُدَّتْ إليه». أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطلاق، باب نكاح من أسلم من الشركاء وعدتْهن، رقم ٥٢٨٦.
- (٣٠) نص الطهطاوي على هذا المبدأ قائلاً: «والكريم يحنُّ إلى أحبائه كما يحنُّ الأسد إلى غابه، ويشتاق اللبيب إلى وطنه كما يشتاق النجيب إلى عطنه». المرشد الأمين للبنات والبنين: ٣٠٣، ضمن سلسلة في الفكر النهضوي الإسلامي، تقديم: منى أبو زيد، دار الكتاب المصري بالقاهرة ودار الكتاب اللبنانيي ببيروت ومكتبة الإسكندرية، ٢٠١١م.
- (٣١) رواه البخاري في الأدب المفرد، باب حسن الخلق، رقم ٢٧٣؛ ورواه الحاكم في المستدرک ٢: ٦١٣، رقم ٤٢٨٠، وقال: حديثٌ صحيحٌ على شرط مسلم، ولم يخرجاه؛ ورواه مالك في الموطأ ٢: ٩٠٤، كتاب حسن الخلق، باب ما جاء في حسن الخلق، رقم ٨.



# قاعدة نفي خلو الوقائع من الحكم الشرعيّ

## وأثرها في علم أصول الفقه

. القسم الثاني .

(\*) الشيخ صادق اللاريجاني

بقلم: الشيخ محمد حسن القمي<sup>(١)</sup>

### ٢- طريقة المصالح والمفاسد الواقعيّة

والأفضل أن نعمم الكلام عن خصوص الحُسن والقُبْح الى المصالح والمفاسد الواقعية، فنُدعي الملازمة بين إدراكها وبين الإرادة والكرهية، وبما أنّ الله تبارك وتعالى عالمٌ بجميع المصالح والمفاسد الكامنة والظاهرة صحّ القول بهذه الملازمة في شأنه تعالى شأنه.

والمشكلة الرئيسيّة التي نواجهها في هذه الطريقة هي أيضاً: إثبات عدم خلو واقعة من الوقائع من المصلحة أو المفسدة.

والتحقيق أنّ الواقعة بعد تضارب المصالح والمفاسد فيها لا يخلو أمرها من أحد وجوه ثلاثة: فإمّا أن تكون ذات مصلحة؛ وإمّا أن تكون ذات مفسدة؛ وإمّا تكون خالية من أيّ ملاكٍ مفروض، وهذا أيضاً على قسمين؛ إذ قد تكون خاليةً منهما رأساً ومن البداية؛ وقد تكون فيها من كلا نوعي الملاك، أعني: المصلحة والمفسدة؛ إلّا أنّهما تساقطتا بعد تساويهما وعدم رجحان أحدهما على الآخر، فبقيت الواقعة كأنّها خاليةً من أيّ ملاكٍ.

---

(\*) أحد الفقهاء البارزين، ومن أبرز أساتذة الفكر والفلسفة. رئيس مجمع تشخيص مصلحة النظام في إيران. يُعدّ أحد أبرز نقّاد بعض التيارات الإصلاحية.

• الشيخ صادق اللاريجاني، بقلم: الشيخ محمد حسن القمي

والكلام في الوجهين الأولين يشابه تماماً ما تقدّم في الطريقة الأولى في تقريب الملازمة، وما يردُّ عليها من الإشكالات والإجابة عنها.  
وأما الوجه الثالث بكلّ قسميه فهو على نحوين:  
فتارةً يوجد هناك ما يقتضي جعل الإباحة لتلك الواقعة، فالإباحة المجعولة في مثل ذلك إباحةً اقتضائيةً، كما إذا كان هناك مصلحةٌ في تسهيل الأمر على العباد وإطلاق عنانهم في تلك الواقعة.

وأخرى لا يتوفّر ما يقتضي ذلك، والإباحة في هذا القسم إباحةٌ لا اقتضائيةً.  
وقد حاول الإمام الخميني رحمته أن ينقض على القاعدة بهذا النحو الأخير، على أساس أنه لا معنى لجعل الإباحة في مثل ذلك، بعد أن كان الفعل خالياً من أيّ ملاكٍ يدعو إليه؛ فإثمه لغوٌ، كما أنه لا مجال لتحقيق الإرادة والكرهية فيه أيضاً؛ لأنهما من توابع العلم بالمصالح والمفاسد، ولا مصلحة ولا مفسدة على الفرض في البين، وهذا يعني أنّ الإباحة في مثل ذلك إباحةٌ عقليةٌ بحثة.

قال في (مناهج الأصول): وثانياً: لم يقم دليلٌ على عدم خلوّ الواقعة من الحكم، بل الدليل على خلافه؛ فإنّ الواقعة لو لم يكن لها اقتضاءٌ أصلاً، ولم يكن لجعل الإباحة أيضاً مصلحةً، فلا بُدَّ أن لا تكون محكومةً بحكمٍ، والإباحة العقلية غير الشرعية المدّعاة... إلخ<sup>(٢)</sup>.

والإنصاف أنّ افتراض كون الفعل خالياً من أيّ ملاكٍ يدعو إلى البعث والزجر، ولو بالعناوين الثانوية الطارئة، بعيدٌ جداً، كما عرفنا مثل ذلك في الحُسن والقُبْح، وهذا مما يؤدّي إلى الاطمئنان بأنّ الفعل - أيّ فعلٍ - لا يخلو إما أن يكون ذا مصلحة؛ أو ذا مفسدة، إما بنفسه أو بالعناوين العرَضية الثانوية، كما يشهد به الوجدان.

إلا أنّ هذا المقدار من البيان قد لا يكفي لإثبات القاعدة إثباتاً علمياً كلياً مبرهنًا، فنقول في هذا الصدد: إنّ الجواب على ذلك يرتبط بما يتخذ من موقفٍ في تفسير حقيقة الإباحة كحكمٍ شرعيٍّ وما يسبقها من ملاكٍ وإرادة، ويستصعب الأمر فيها إذا قيست إلى أخواتها، كالوجوب والحرمة؛ حيث إنها أحكامٌ تتعلّق بالأفعال أو التروك في المراحل الثلاث، أعني: الملاك والإرادة والإنشاء، بمعنى أنّ الملاك في الوجوب مثلاً منصبٌّ على الفعل، كما أنّ الشوق والإنشاء منصبان عليه أيضاً، وهذا

• قاعدة نفي خلو الوقائع من الحكم الشرعي، وأثرها في علم أصول الفقه / القسم الثاني

بخلاف الإباحة؛ إذ المفروض أنّ متعلق الإنشاء فيها ليس متعلقاً للملاك والإرادة. فهل الإباحة غير مسبوقه بشيءٍ منهما؟ وكيف ذلك، بعد افتراض تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد؟! أو أنّ الملاك والإرادة فيها منصبان على شيءٍ آخر غير متعلق الإنشاء؟ وما هو ذلك الشيء؟

وقد عرفنا في الأبحاث المتقدمة أنّ هذه الصعوبة قد أدت ببعض المحققين إلى القول: إنّ الملاك في الإباحة قائمٌ بنفس الجعل. كما عرفنا هناك أيضاً ما يوهن هذا الاتجاه، بحيث يحتّم علينا أن نحملها على السهوّ والمسامحة؛ بداهة أنّه لو كان الملاك قائماً بنفس الجعل كان معناه السقوط بنفس الثبوت. مضافاً إلى أنّ الجعل يلغو عندئذٍ بالنسبة إلى المكلفين، ولا يعود إليهم من ذلك أيّ نفع، كما هو واضح. وسيأتي في الأبحاث القادمة ما تتحلّ به هذه العقدة.

ومجمل القول: إنّ الأفضل أن يقال: إنّ الملاك في الإباحة الاقتضائية قائمٌ بنفس إرخاء عنان العبد وإطلاقه، وهذا شيءٌ غير الجعل الشرعي للإباحة، ولا يسقط بنفس الثبوت، كما لا يكون لغواً بالنسبة إلى المكلفين. والتفصيل في موضعه.

والذي نريد أن ندّعيه في المقام هو القول بتوفّر هذا الملاك؛ أعني ما يقتضي جعل الإباحة - بالوجه الذي عرفت إجماله - في كلّ موردٍ لا ملك فيه، أو لا ترجيح لأحد الملاكين على الآخر؛ وذلك بدعوى أنّ التسهيل وإطلاق العنان بنفسه مصلحةٌ تكفي ملاكاً لجعل الإباحة، من دون أن يلاحظ أنّه يؤدّي إلى ملاكٍ آخر أو لا يؤدّي، فنفسُ كون المكلف مطلق العنان ومرخصاً في مقام العمل، بحيث لا يحسّ بالضيق<sup>(٣)</sup> والكلفة من ناحية الشريعة، أمرٌ مشتملٌ على مصلحةٍ عامة، وهذا معنى ما قد يُقال من أنّ مصلحة التسهيل مصلحةٌ عقلانيةٌ نوعيّة.

وهذا الإطلاق والتسهيل يقتضي جعل الإباحة الشرعية، لولا الموانع الرادعة عنه. وأمّا تعلق الإرادة والشوق بهذا الإرخاء والإطلاق فلا يمكن أن يمنع عنه أيّ مانع. كما سبق أن عرفنا أنّ الإرادة هي لبُّ الحكم وروحه.

نعم، يبقى علينا تحقيق أنّ هذه الإرادة تشريعيّةٌ بفعل الغير أو أنّها إرادةٌ تكوينيّةٌ تتعلّق بفعل النفس؛ بدعوى أنّ الإباحة وإطلاق العنان ممّا يتقوم بالجعل الشرعي، ولا وجود لها وراءه. وهذا ما ينبغي التكلّم عنه في الأبحاث الآتية، في ما

تفترق به الأحكام الخمسة عن بعضها.

ونحن نعتقد أنّ هذه الدعوى - أي كون إطلاق العنان بنفسه مصلحةً تدعو إلى جعل الإباحة - ممّا يشهد به الوجدان، وهو خيرُ برهانٍ للإيقان، ولا أقلّ من الاطمئنان. وهناك طريقةً أخرى، لا مجال للتشكيك فيها، وهي: إنّ إطلاق العنان والإرخاء إنّ لم يكف بنفسه مصلحةً مقتضيةً لجعل الإباحة، فلا أقلّ من تسيبه تمكّن المكلف من إسناد الفعل والترك إلى المولى سبحانه؛ فإنّ الإسناد كما يتيسّر بالوجوب والحرمة أو الندب والكراهة، كذلك يتيسّر بالإباحة.

ومن الواضح أنّه لا مجال بعد ذلك لافتراض الفعل خالياً من أيّ ملاكٍ، بل هناك ملاكٌ يدعو دائماً إلى جعل الإباحة، فيما إذا كان الفعل خالياً من ملاكٍ في وجوده وعدمه، وهذا يعني أنّ الإباحة لا تكون إلاّ اقتضائيةً، خلافاً لما هو المشهور من انقسامها إلى: الاقتضائية؛ واللّا اقتضائية.

ولا يخفى أنّه لا مجال للتضارب بين هذه المصلحة وبين ما قد يكون في الفعل أو الترك من مفسدةٍ، ومن ثمّ خلوّ الفعل والترك من أيّ ملاكٍ يدعو إلى الجعل، كما قد يُتوهم؛ فإنّ هذه المصلحة لا تخضع للتضارب والانكسار؛ لأنّ الفعل - بعد افتراض هذا التضارب والتساقط - لا يزال يحسن إسناده إلى المولى سبحانه، فيكون فيه اقتضاءً لجعل الإباحة والرخصة.

بل يمكن أن يُقال: إنّ هناك طريقاً ثالثة، وهي: إنّ إرخاء العنان بنفسه مطلوبٌ المولى، من دون نظرٍ إلى مصلحة التسهيل، بمعنى أنّ مطلوب المولى هنا مثل مطلوبية إرخاء العنان عند العقل، فكما أنّه يرى المكلف مرخيّ العنان عند تساوي الملاكات، فكذلك المولى، وهذا يعني أنّنا نقطع بأنّ إرخاء عنان العبد ثابتٌ عند الشارع أيضاً، ولو لم يجعل على طبقه إباحةً شرعيةً؛ فإنّ هذا الثبوت بنفسه كافٍ لإضافة إرخاء العنان إلى المولى في وعاء التشريع.

والمستخلص من جميع ما تقدّم أنّ هناك طريقتين عقليتين لإثبات المطلوب: **أولاهما:** دعوى عدم خلوّ الوقائع من الحُسن والقُبْح، وبما أنّ الله تعالى عالمٌ بجميع ذلك فلا بدّ أن تكون لديه إرادةٌ أو كراهةٌ له.

والمشكلة الرئيسية في هذه الطريقة هي عدم الدليل على حصر الأمور في

• قاعدة نفي خلو الوقائع من الحكم الشرعي، وأثرها في علم أصول الفقه / القسم الثاني

الحسن والقبیح، فلا يمكن في ضوءها الاحتجاج بالقاعدة في مقام البحث، وإن صح الاستناد إليها في مقام الاستنباط، بعد توفر الوثوق والاطمئنان.

**والثانية:** دعوى عدم خلو الوقائع من المصالح أو المفسد، المقتضية للجعل والتشريع بالنسبة إليها.

وهذه طريقة تامة قطعية في ضوء ما سبق، وإن لم يثبت بها، ولا بسابقتها، أكثر من الإرادة والكراهة كما عرفت. هذا كله في المرحلة الأولى.

### المرحلة الثانية: المدارك النقلية للقاعدة

أشرنا في ما سبق إلى أن الأصحاب لم يتعرضوا لهذه الجهة بالتفصيل، واقتصروا على القول: إن المسألة ضرورية؛ أو إنها محل الاتفاق والإجماع؛ أو إن الأخبار متواترة بها؛ أو غير ذلك من التعابير المختلفة.

ولا يخفى أنه لا مجال في المقام لدعوى الضرورة، بقدر ما تقدم من إنكار بعض كبار الأصحاب، كالمحقق الخراساني والمحقق الرشتي والإمام الخميني<sup>(٤)</sup>.

وأما الإجماع فحيث إنه مدركي قطعاً؛ بعد تمسك الأكثرين به، ولو بالإشارة والإضمار، أو أنه محتمل المدركية في الأقل؛ إذا احتملنا أن استنادهم إليه لم يكن إلا تبريراً لما انتقل إليهم من ارتكاز، فلا مجال للاستناد إليه في المقام.

مضافاً إلى ما قد يقال من أن المسألة ليست تعبدية بحتة، بل المقصود فيها كشف الواقع، وأنه هل تخلو واقعة من حكم أم لا؟ فلا ينبغي الاستناد فيها إلى ما لا يفيد اليقين بالإتقان، كما قد يحمل عليه ما تقدم عن المحقق الرشتي<sup>(٥)</sup> في هذا المقام، وإن كان لا يخلو عن إشكال أو إبهام؛ لأن المسألة وإن كانت ذات وجهة كلامية، وقد حقق في محله أنه لا مجال للتعبد في ما كان المطلوب فيه الحصول على نفس الواقع؛ إلا أنها تدرس في المقام كمبدأ للمجالات الفقهية والأصولية، وهي؛ باعتبارها باحثة عن تعيين الوظيفة العملية، مما يصح تدخّل التعبد والتنزيل فيها، ويكون من الصحيح حينئذ أن يستند في إثبات المسألة إلى الإجماع والأخبار.

ومهما كان فالأمر ينتهي أخيراً إلى الأخبار الكثيرة التي يستند إليها في هذا

الصدد.

• الشيخ صادق الالريجاني، بقلم: الشيخ محمد حسن القمي

ولا يفوتنا، قبل استعراضها ودراستها، أن نشير إلى ما يبحث عنه في أبحاث فلسفة الدين بعنوان: نطاق الدين ومدى سعته، وما بين ذلك البحث وهذه المسألة من الصلة والترابط؛ والغرض أن الروايات الآتية واضحة الدلالة في تلك المسألة، دون المقام؛ إذ لا تخلو دلالتها عليه من غموضٍ أو إبهام.

وتوضيح الحال: اختلفت الكلمة في أن الدين الحنيف هل يتكفل جميع الشؤون الدخيلة في الحياة الإنسانية، من العقائد والمعارف والأخلاق والعبادات والمعاملات والشؤون الكونية والعلوم التجريبية وغيرها، كما هو المختار؛ أو يختص بما له دخل في هداية الإنسان وإرشاده إلى السعادة الأبدية، كما عليه عددٌ من الأعلام؛ أو أن الدين لا يتعرض إلا للمجالات الشخصية والوظائف الفردية، كالعبادات وقسم من الأخلاقيات، كما عليه الكثير من أتباع الغربيين المنتحلين شريعة الإسلام؛ أو غير ذلك من الاتجاهات الخارجة عن قيود التدين والتشريع؟

وعمة المستند للمختار - مضافاً إلى الوجوه العقلية - هي المستندات النقلية، المتمثلة في: آية التبيان الشريفة؛ وما ورد من الأخبار في تفسيرها أو ما تدل منها على ذلك على حدة، من دون نظر إلى الآية الشريفة. وسوف يتضح ذلك أكثر من خلال الأبحاث الآتية، فانتظر.

وكيف كان فما يمكن الاستدلال به في بادئ النظر على المطلوب عدة

روايات:

**الرواية الأولى:** ما رواه الكليني، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن علي بن حديد، عن مرزم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيان كل شيء، حتى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد، حتى لا يستطيع عبدٌ يقول: لو كان هذا أنزل في القرآن، إلا وقد أنزله الله فيه»<sup>(٥)</sup>.

والرواية معتبرة بناء على المختار من اعتبار روايات كتاب الكافي.

وقد فسّر الإمام عليه السلام بذلك قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نُبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيداً عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾. واستظهر منها كثيرٌ من الأعلام؛ بقرينة ما في ذيلها من كون القرآن هدايةً ورحمةً؛ وكذا غيرها من القرائن العقلية، اختصاص نطاق الدين

• قاعدة نفي خلو الوقائع من الحكم الشرعي، وأثرها في علم أصول الفقه / القسم الثاني

بما يدخل في السعادة الأبدية للإنسان، فلا مجال للأخذ بالعموم المستفاد من «كل شيء». ولا يبعد أن تكون الرواية المتقدمة مؤيدة لهذا الاستظهار.

ولكن الصحيح هو الأخذ بعموم الحكم، بعد أن كان الظاهر منها الفرق بين صفة البيانية والهداية، فكأن القرآن موصوفٌ بعدة أوصاف مختلفة، منها: إنه تبيان لكل شيء، ومنها: إنه هدى ورحمة وبشرى للمسلمين. ويشهد لهذا التعميم ما تعددت روايته عن الأئمة الأطهار<sup>(عليهم السلام)</sup>، من علمهم بجميع ما كان وما يكون، بعد أن كان عندهم القرآن الذي هو تبيان كل شيء<sup>(1)</sup>. نعم، لا يمكن أن يكون القرآن بهذه الظهورات العرفية التي نفهمها كذلك، فلا بد أن يُراد به تلك المراتب والبواطن التي لا يمسه إلا المطهرون، في كتاب مكنون، ولا يعزب عنه من مثقال ذرة، والله بكل شيء عليم.

وأما دلالة الرواية على ما نحن فيه فتقريب الاستدلال بها أن هذه الرواية تدل على أن الله تبارك وتعالى لم يترك شيئاً يحتاج إليه العباد إلا وقد أنزله في كتابه، وبيّنه لرسوله.

ولا يخفى على الناظر قصور الرواية في بادئ النظر عن إثبات المطلوب؛ إذ لا بد أن يكون في الفعل مصلحة أو مفسدة حتى يُقال: إنَّ الناس محتاجون إلى الحكم الشرعي؛ لكي يتمكنوا من خلاله من استيفاء المصلحة ودفع المفسدة، وأما إذا كان خالياً عنهما فلا حاجة لهم حينئذٍ إلى الحكم.

وبعبارة أخرى: إنَّ الرواية لا تدل على أكثر من توفر الجعل الشرعي في كل موضع يحتاج إليه الناس، وأما أنهم يحتاجون إلى الحكم في كل واقعة فهذا ما لا دلالة لها عليه.

نعم، قد يقال: إنَّ الحكم الشرعي بنفسه مما يحتاج إليه الناس؛ إذ يتيسر إسناد الفعل والترك إلى المولى سبحانه، وهذا بنفسه من مصححات الجعل الشرعي، على ما تقدّم، وهكذا تصح دلالة ما ورد بهذا المضمون من الأخبار الكثيرة على المطلوب.

إلا أنه لا يبقى حينئذٍ إطلاقاً للقاعدة تشمل به بعض المواضع التي استند إليها فيه، وذلك مثل: مسألة الضد، على ما يأتي في الخاتمة؛ إذ إنَّ الاحتياج مرفوع بعد

الإجتاهد والتجديد - العددان ٥٩ - ٦٠، السنة الخامسة عشرة، صيف وخريف ٢٠٢١م - ١٤٤٣هـ - ٣٢٣

العلم بحرمة عدم الإزالة بناءً على ثبوت الملازمة في الضدّ العام، ولا تبقى حاجةً حينئذٍ إلى العلم بحكم الصلاة التي هي ملازمة الإزالة على الفرض؛ لأنها غير جائزة على أيّ حال، سواء تعلق بها حكمٌ خاصٌّ أم لا.

**الرواية الثانية:** ما رواه الكليني، عن محمد بن يحيى، عن ابن محبوب، عن ابن رئاب، عن أبي عبيدة قال: سأل أبا عبد الله عليه السلام بعض أصحابنا عن الجفر؟ فقال: هو جلدٌ ثورٍ مملوءٌ علماً، قال له: فالجامعة؟ قال: تلك صحيفةٌ، طولها سبعون ذراعاً في عرض الأديم، مثل: فخذ الفالج، فيها كلُّ ما يحتاج إليه الناس، وليس من قضيةٍ إلاّ وهي فيها، حتّى أرش الخدش<sup>(٧)</sup>.

وموضع الاستدلال هو الفقرة القائلة: «ليس من قضيةٍ إلاّ وهي فيها»؛ إذ قد يقال: إنّ المقصود بالقضية هو الواقعة والفعل، وكون القضية فيها إنّما هو بوجودها التشريعي، بمعنى أنّ لكلّ قضية حكماً شرعياً عند الله تعالى.

إلا أنّ الأشبه أنّ المقصود بالقضية هو ما قضى الله تعالى به، وحكم على وفقه، فالقضية تعني الحكم والتشريع، ويكون المعنى حينئذٍ: إنّ ما من حكمٍ شرعي إلاّ وهو فيه، وهذا أجنبيٌّ عن المطلوب. والتأكيد بأرش الخدش، الذي هو موضوع الحكم لا نفسه، إنّما هو باعتبار حكمه على أيّ تقدير، سواء كانت القضية تعني الحكم أو الواقعة.

**الرواية الثالثة:** ما رواه الكليني، عن عليّ بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن حسين بن المنذر، عن عمر بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سمعته يقول: «إنّ الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً يحتاج إليه الأمة إلاّ أنزله في كتابه، وبيّنه لرسوله صلى الله عليه وآله، وجعل لكلّ شيء حداً، وجعل عليه دليلاً يدلّ عليه، وجعل على من تعدّى ذلك الحدّ حداً»<sup>(٨)</sup>.

وكان صاحب الفصول عليه السلام قد استند في ما حكينا عنه سابقاً إلى مثل هذه الرواية، لما أشار إليه من أنّ لله تعالى في كلّ واقعة حكماً، أنزله في كتابه، وبيّنه لرسوله.

وفقرة الاستدلال هي قوله عليه السلام: «وجعل لكلّ شيء حداً»؛ إذ الظاهر أنّ المقصود بالحدّ هو الحكم، سواء كان إلزامياً أو ترخيصياً.



• قاعدة نفي خلو الوقائع من الحكم الشرعي، وأثرها في علم أصول الفقه / القسم الثاني

ولا يردُ الإشكال بأنَّ قوله عليه السلام: «وجعل على مَنْ تعدَّى ذلك الحدَّ حدًّا» إنما هو في غير الإباحة بالمعنى الأعم.

والوجه في الدفع أنَّ التعدي عن الإباحة معقولٌ أيضاً، ولهذا نعتقد أنَّ بعض الاحتياطات الفقهيَّة خلاف الاحتياط.

وتؤيِّد المطلوب نفسُ هذه العبارة، أعني قوله عليه السلام: «وجعل على مَنْ تعدَّى ذلك الحدَّ حدًّا»؛ فإنَّها تعني أنَّ تلك الحدود قابلةٌ للتعدي والعصيان، فلا تنطبق على الحدود الماهويَّة المقدَّرة في مرحلة الخلق، بل ينحصر انطباقها على الحدود الشرعية.

والحاصل أنَّ الظاهر تماميَّة هذه الرواية في إثبات المطلوب، وقد ورد بهذا المضمون رواياتٌ أخرى، تبلغ ستًّا، جمعها الشيخ الحرَّ العاملي رحمته الله في الفصول المهمَّة<sup>(٩)</sup>.

**الرواية الرابعة:** ما رواه الكليني أيضاً عن عليِّ بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن حماد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «ما من شيءٍ إلا وفيه كتابٌ أو سُنَّةٌ»<sup>(١٠)</sup>.

وقد كنَّا نرى أنَّ هذه الرواية وما ورد بمضمونها من الروايات لا دلالة لها على المطلوب، كما أنَّ الأمر كذلك لو لم نلاحظ معها شيئاً آخر من القرائن الحاقَّة بغير هذه الرواية<sup>(١١)</sup>؛ إذ مجرد ورود شيءٍ من الكتاب أو السُنَّة على شيءٍ لا يعني ثبوت الحكم الشرعي له، فربَّما كان ذلك الشيء من المعارف والعقائد والأخلاقيات أو غيرها من الأبحاث الكونيَّة، إلا أنَّ الصحيح - كما تفتنُّ إليه بعضُ حاضري مجلس البحث - تماميَّة دلالتها على المطلوب، عندما نلاحظ القرائن الحاقَّة بها.

وتوضيح الأمر: إنَّ أكثر هذه الروايات قد وردت في ذيل الأخبار الناهية عن العمل بالقياس، وحيث إنَّ القياس إنَّما هو في الأحكام كان من الواجب أن يكون المقصود بهذه الأخبار أنَّ لكل شيءٍ حكماً مبيناً في الكتاب والسُنَّة، وإلاَّ لم يكن هناك تناسبٌ بين الردِّ والمردود، كما هو واضح.

**إن قلت:** إنَّ القياس يجري كذلك في غيرها، كالعقائد، فليس من الواضح أن يكون المنع الوارد في الأخبار عن خصوص القياس في الأحكام؛ بل لعلَّ المنع في الأخبار الدالَّة على أنَّ أوَّل مَنْ قاس إبليس اللعين منصبُّ على القياس في الاعتقاد.

وتوضيحه: إنَّ إبليس لعنه الله قاس شرافة النار من الطين على شرافة نفسه من

آدم، فزعم أنه لما خلق هو من النار، وهي أشرف مما خلق منه آدم، فلا محالة يكون هو أشرف من آدم. مع أن هذا لا يكفي دليلاً على زعمه الفاسد؛ فإن الشرافة بيد الله تعالى، يخرج الحي من الميت، والميت من الحي، والشريف من الوضيع، والوضيع من الشريف. وهذا كما ترى قياساً في الاعتقاد.

**قلتُ: أولاً:** إن القياس الدارج في عصر الأئمة عليهم السلام كان منصباً على الأحكام والحلال والحرام، كما يتضح بأدنى مراجعة.

**وثانياً:** لو سلّم أنّ القياس كان مستعملاً في الأحكام وغيرها كفى ذلك لإثبات المطلوب أيضاً؛ لأنه لا مجال للتشكيك في أنّ القياس كان يستعمل في الأحكام، ولو في الجملة، فيجب أن تدلّ هذه الروايات على عدم خلوّ الواقعة من الحكم الشرعي في الأقل، وإلا لم يصلح هذا التعليل، أعني «ما من شيء إلا و...»، للردع عن القياس في الأحكام، كما ورد في بعض الأخبار؛ لنفس ما عرفت من النكته.

**الرواية الخامسة:** فقرة من خطبة النبي صلى الله عليه وآله في حجة الوداع، وقد رواها الكليني، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن ابن فضال، عن عاصم بن حميد، عن أبي حمزة الثمالي، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «خطب رسول الله صلى الله عليه وآله في حجة الوداع فقال: أيها الناس، والله، ما من شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم من النار إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم من الجنة إلا وقد نهيتكم عنه... الحديث»<sup>(١٢)</sup>. وقد ذكرها المحدث النوري رحمته الله في المستدرک، نقلاً عن كتاب عاصم بن حميد، عن أبي حمزة، مثله<sup>(١٣)</sup>.

وتقريب الاستدلال أنّ الظاهر أنّ المراد بما يقرب من الله تعالى وجنته هو المصالح الكامنة في الأشياء، كما أنّ المراد بما يبعد منها هو المفسد كذلك، وقد دلّ النبي الأعظم صلى الله عليه وآله على كلّ ذلك بالأمر والنهي، وهذا يعني أنه ما من واقعة فيها مصلحة أو مفسدة إلا وقد أمر الله تعالى بها أو نهى عنها، وحيث إننا قد أثبتنا عدم خلوّ الوقائع من المصالح والمفاسد، بناءً على توفرّ مصلحة التسهيل والإضافة العبودية في كلّ واقعة، كانت النتيجة عدم خلوّ الوقائع من الأحكام الشرعية.

ولا يخفى أنّ الاستدلال بها بهذا التقريب قد يعني أنّ المصالح والمفاسد الواقعية

• قاعدة نفي خلو الوقائع من الحكم الشرعي، وأثرها في علم أصول الفقه / القسم الثاني

مقربةً إلى الجنة أو مبعدة عنها قبل أن يأمر بها النبي ﷺ، إذا افتراضنا أن المقصود بالمقربات والمبعدات ذلك، كما هو الظاهر من الرواية.

مع أن هذا لا معنى معقولاً له؛ إذ المصالح والمفاسد الواقعية وإن كانت لها آثارٌ تكوينية خاصة، كما أن لها اقتضاء القرب والبعد، بمعنى أن ارتكابها وفوتها قد يسبب حالة اقتضائية لارتكاب المعاصي وترك الفرائض، إلا أنه لا مجال للقول بكونها بأنفسها، ولو لم يعلم المكلف بها، مقربات ومبعدات فعلية. وقد اتفقوا على نفي ذلك في مسألة التجري؛ إذ رأوا أن العقاب بالنار والثواب بالجنة لا يترتب إلا على الدواعي، دون المصالح والمفاسد الواقعية.

والحاصل أنه لا مجال للقول بأن المصالح والمفاسد الواقعية مقربات قبل تعلق الأمر والنهي بها.

ويبقى حينئذٍ أن يُراد بما يقرب إلى الجنة أو يبعد عنها الأفعال الخارجية. إلا أن اتصافها بصفة التقريب والتباعد إنما هو من جهة تعلق الأمر والنهي به. فالمنعنى أنه ما من شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم من النار إلا وهو في جملة ما أمرتكم به، وما من شيء يبعدكم من الجنة ويقربكم إلى النار إلا وهو في جملة ما نهيتكم عنه. ولكنه خلاف ظاهر الرواية، كما هو واضح، ولا دلالة لها حينئذٍ على المطلوب، كما لا يخفى على المتأمل.

أو يُراد بذلك ما تم حكمه من جانب العقل، كالكذب والظلم، مما لا يخفى كونها مقربةً إلى النار ومبعدة من الجنة، فإن اتصافها بالتقريب والتباعد لا يتوقف على تعلق الأمر والنهي بها.

وهذا أيضاً يخالف العموم المصرح به في الرواية، بقوله ﷺ: «ما من شيء». ولكنه أقرب الوجوه. وعدم دلالة الرواية على المطلوب بناءً على هذا الوجه أوضح من سابقه، فتأمل جيداً.

**الرواية السادسة:** النبوي المشهور المروي في مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها، القائلة: «إنما الأمور ثلاثة: أمرٌ بينٌ رشده فيتبع؛ وأمرٌ بينٌ غيئه فيجتنب؛ وأمرٌ مشكلٌ، يُردُّ علمه إلى الله وإلى رسوله، قال رسول الله ﷺ: حلالٌ بينٌ وحرامٌ بينٌ؛ وشبهاتٌ بين ذلك. فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب

**الإجتهاد والتجديد** - العددان ٥٩ - ٦٠، السنة الخامسة عشرة، صيف وخريف ٢٠٢١م - ١٤٤٣هـ - ٣٢٧

المحرّمات، وهلك من حيث لا يعلم»<sup>(١٤)</sup>.

وتقريب الاستدلال بها - كما عن بعض المعاصرين<sup>(١٥)</sup> - أنّ الأمور قد حصرت فيها في الحلال والحرام، وأمّا الشبهة فهي دائرةٌ بينهما، كما يظهر من الرواية، والمراد بالحلال معناه الأعمّ، فيكون المقصود أنّ الواقع لا يخلو أمره عن الحليّة أو الحرمة، والمكفّف في فرض الشك مردّدٌ بينهما، ومن الواضح أنّ هذا لا يجمع افتراض خلوّ الواقع من الحليّة والحرمة معاً. ولكنّ الصحيح أنّ المقسم هنا هو المكفّف الملتفت، ولا نظر للرواية إلى الواقع، حتى يُقال: إنّ الواقع لا يخلو من غيرهما.

ودعوى أنّه لو كان هناك في الواقع حالةٌ ثالثةٌ خاليةٌ من الحكم لكان من الواجب أن تكون داخلةً في أطراف الاشتباه، فلا تدور الشبهة بين الحلال والحرام فقط، مدفوعةٌ بأنّه لا ملازمة بين علم المكفّف أو جهله وبين ما هو الواقع وراء ذهنه، فقد لا يكون هناك حكمٌ أصلاً، مع أنّ المكفّف يتخيّل دوران الأمر بين الحليّة والحرمة<sup>(١٦)</sup>.

نعم، تتمّ دلالة هذه الرواية أيضاً، بناءً على ما تقدّم من انحصار الإباحة في الاقتضائية؛ إذ الفعل لا يكون خالياً من أيّ مصلحةٍ، فيكون مقتضياً لجعل الإباحة، بمعنى أنّ الفعل إذا لم يكن حراماً ولا واجباً ولا مندوباً ولا مكروهاً فهو مباحٌ بالإباحة الجعلية لا محالة؛ أو الإرادية - إذا كان هناك ما يمنع من الجعل -، ومن ثمّ صحّ الحصر في الرواية.

ولكنّك خبيرٌ بأنّ هذا ليس من دلالة الرواية في شيءٍ، وإنّما هو الدليل العقلي المتقدّم. وكيف كان فلا دلالة للرواية بنفسها، ولا بضمّ غيرها، على المطلوب. هذه نبذةٌ من الروايات والأخبار التي يمكن أن يدعى في بادئ النظر دلالتها على المطلوب. وفيها ما هو تامٌّ في الدلالة والسند، فيثبت به القاعدة. إلاّ أنّ التواتر المدعى عند الأصحاب غيرُ ثابتٍ عندنا.

### المرحلة الثالثة: الدليل المركّب من العقل والنقل

وقد خطر بالبال أخيراً أنّه بالإمكان الاستدلال على القاعدة بطريقةٍ ثالثة،

• قاعدة نفي خلو الوقائع من الحكم الشرعي، وأثرها في علم أصول الفقه / القسم الثاني

مركبة من الدليل العقلي والنقلي.

وتقريبه أن يُقال: إنَّ الوقائع الخارجية إنَّ كانت ذات مصالح أو مفسد فلا شكَّ في عدم خلوها حينئذٍ من الحكم، وإنَّ كانت خاليةً من أيِّ مصلحةٍ أو مفسدة. وذلك على فرض عدم تمامية ما سبق من انحصار الإباحة في الاقتضائية. فلا بُدَّ أن تكون محكومةً بشيء من الأحكام الأربعة، كما هو واضح.

وحينئذٍ نستدلُّ على جعل الإباحة الشرعية فيها ببعض ما ورد من الأخبار والآيات الدالة على أنَّ ما لا يكون حراماً في الشريعة فهو حلالٌ، كما قد يدعى دلالة قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾ (البقرة: ٢٩) على ذلك.

وقد حاول جمعُ من الفقهاء والمحدثين أن يثبتوا أنَّ الأشياء كلها على الحلِّ، عدا ما استثنى منها؛ استناداً إليها وإلى مثلها من الآيات والأخبار، ومنها:

- ما في الكافي والمحاسن: قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني، جعلتُ فداك، لِمَ حرَّم الله الخمر والدم ولحم الخنزير؟ فقال: إنَّ الله تبارك وتعالى لم يحرم ذلك على عبده، وأحلَّ لهم سواه، من رغبةٍ منه في ما حرَّم عليهم، ولا زهدٍ في ما أحلَّ لهم، ولكنَّه عزَّ وجلَّ خلق الخلقَ، وعلم ما تقوم به أبدانهم وما يصلحهم، فأحلَّ لهم وأباحه؛ تفضلاً منه تبارك وتعالى عليهم؛ لمصلحتهم، وعلم عزَّ وجلَّ ما يضرهم، فنهاهم عنه وحرَّمه عليهم، ثمَّ أباحه للمضطرِّ وأباحه له في الوقت الذي لا يقوم بدنه إلَّا به، فأمره أن ينال منه بقدر البلغة، لا غير ذلك<sup>(١٧)</sup>.

وفقرة الاستدلال هي قوله عليه السلام: «وأحلَّ لهم سواه»؛ فإنه ظاهرٌ في حلية كلِّ شيءٍ سوى ما حرَّمه على العباد. نعم، الظاهر أنَّ المقصود بذلك خصوص الأطعمة، أو فقلاً: إنَّه المورد في الرواية، إلَّا أنها تتمُّ دلالتها على المطلوب بانضمام عدم القول بالفصل بين المأكولات وغيرها؛ إذ لم يقلَّ واحدٌ من الفقهاء بالتفصيل في المقام بين الأكل وسائر الأفعال.

وبالجملة، فهذه طريقةٌ ثالثة مركبة من العقل والنقل. ولعلَّ هناك بعض الآيات والروايات الأخرى لها دلالة على حلية ما لم يُحرَّم، قد تظهر بالفحص والتأمل أكثر من ذلك.

الإجتاهد والتجديد - العددان ٥٩ - ٦٠، السنة الخامسة عشرة، صيف وخريف ٢٠٢١م - ١٤٤٣هـ - ٣٢٩

• الشيخ صادق اللاريجاني، بقلم: الشيخ محمد حسن القمي

### خاتمة: بعض المباحث الأصولية المتوقفة على هذه القاعدة

عرفنا في ما سبق أنّ لهذه القاعدة تأثيراً مهماً في الأبحاث الكلامية، ولا سيّما مسألة نطاق الدين الإسلامي ومدى سعته.

وأما الأبحاث الأصولية فقد توقّف البحث في شطرٍ منها على هذا المبدأ، ونخصّ بالذكر منها:

**أولاً:** مسألة التخطئة والتصويب. وهي بذاتها أيضاً تدخل في عدة أبحاث، كالاتجاه والتقليد، وكذا في مسألة التعبد بالظنون عندما يعترض عليه باستلزامه التصويب أو تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة، وكلاهما باطلٌ لا سبيل إلى الالتزام به، فقد استند إلى قاعدة نفي الخلوّ في تبرير بطلان التصويب حسب تقريبيه: المعتزلي؛ والأشعري.

وتوضيح الحال: إنّ التصويب قد يُراد به خلوّ الواقع من أيّ حكمٍ، مع قطع النظر عمّا تؤدّي إليه الإمارة ورأي المجتهد، فيكون الحكم الواقعيّ ما يؤدّي إليه نظر المفتي والأمانة، ولا واقع للحكم وراء ذلك، وهذا ما يُسمّى بالتصويب الأشعري؛ وقد يُراد به تقيّد الأحكام الواقعية بعدم قيام الإمارة على الخلاف، فإنّ قامت تبدّلت الأحكام الواقعية إلى ما تؤدّي إليه الإمارة. وهذا ما يُسمّى بالتصويب المعتزلي.

أما القسم الأوّل فلا ريبَ في بطلانه؛ إذ لا معنى للأمانة وحجّيتها إذا لم يكن هناك حكمٌ في الواقع.

وأما القسم الثاني فالأكثر على استحالته؛ لاستلزامه أخذ العلم بالحكم في موضوع شخصه، المستتبع للدور المحال، كما عليه القوم؛ أو اللغوية، كما هو المختار، تبعاً لجملة من الأعاضل، وخالف في ذلك الشهيد الصدر<sup>(١٨)</sup>؛ إذ رأى أنّ أخذ العلم بالجعل في موضوع المَجْعُول أمرٌ ممكن، ولا يؤدّي إلى الدور، ومن هنا حاول إبطال هذا القسم من التصويب، بل كلا القسمين منه، من طريق آخر، وهو كونهما مستلزمين لخلوّ الواقع من الحكم، فيبطلان بالضرورة، وهكذا تتوقّف المسألة على قاعدة عدم الخلو<sup>(١٨)</sup>.

إلا أنّ الصحيح عندنا عدم توقّف إبطال التصويب على هذه القاعدة؛ لما تقدّم في محلّه من استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوعه، وإن صحّ عدُّ هذه القاعدة مع ذلك

• قاعدة نفي خلو الوقائع من الحكم الشرعي، وأثرها في علم أصول الفقه / القسم الثاني

من المبادئ الأحكامية؛ لتوقف البحث الأصولي عليها، ولو على بعض المباني<sup>(١٩)</sup>.

**وثانياً:** مسألة أن الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أم لا؟

وقد استند في تبرير ذلك إلى أحد وجهين:

**الأول:** دعوى مقدمية أحد الضدين لعدم الآخر، وبما أن عدمه حرام، لثبوت المسألة في الضد العام، كانت مقدمته حراماً أيضاً.

**الثاني:** دعوى الملازمة والسراية على أساس أن عدم أحد الضدين إن لم يكن مقدماً لوجود الآخر، فلا أقل من كونه ملازماً له، فتسري منه الحرمة إليه؛ وفقاً لكبرى يجب إثباتها مسبقاً، وهي: سراية حكم أحد المتلازمين إلى الآخر.

وقد اعترض على هذا الوجه - مضافاً إلى المنع من حرمة الضد العام، وكبرى السراية - بأن عدم أحد الضدين إنما يلزم وجود الآخر إذا كانا بلا ثالث، دون ما إذا لم يكونا كذلك، كالصلاة وعدم الإزالة.

ومن هنا حاولوا دفع هذا الاعتراض على أساس أن الملازمة قائمة بين الصلاة وعدم الإزالة، دون العكس، وبما أن عدم الإزالة حرام؛ للتسليم بالقاعدة في الضد العام، فلا بد من أن تكون الصلاة محكومة بها أيضاً؛ وذلك أنه لا يمكن أن تكون محكومة بغيرها من الأحكام الخمسة؛ لاجتماع الحكمين المتضادين في عدم الإزالة، بعد تسري حكم الصلاة إلى ملازمها، ولا يمكنها أن لا تكون محكومة بشيء منها؛ لعدم خلو الواقع من الحكم، فبينتهي الأمر أخيراً إلى الحرمة. وهكذا يستند إلى هذه القاعدة في هذه المسألة الأصولية.

وقد ذكر الشهيد الصدر<sup>(٢٠)</sup> في هذا الصدد أن ذلك موقوف على كون قاعدة عدم الخلو بمعنى خاص للحكم، أعني الإنشاء والتسريع، لا بمعنى عدم خلو الواقع من الموقف الشرعي، وعدم تحيّر المكلف شرعاً في مقام العمل بحسب الواقع؛ إذ لا مانع حينئذ من خلو الصلاة من أي حكم؛ لأن المكلف ليس متحيّراً في ذلك في مقام العمل، حتى وإن لم تكن الصلاة محرمة شرعاً<sup>(٢٠)</sup>.

وقد سكت<sup>(٢١)</sup> عن المسألة بهذا المقدار، وإن كان الظاهر منه الميل إلى الثاني، وأنه لا يراد بالقاعدة إلا مجرد عدم كون المكلف متحيّراً في مقام العمل بحسب المواقف الشرعية الإلهية.

• الشيخ صادق اللاريجاني، بقلم: الشيخ محمد حسن القمي

وقد ردَّ صاحبُ المنتقى رحمته على هذه الطريقة - أعني التتميم المذكور - بنفس البيان أيضاً<sup>(٢١)</sup>.

وكيف كان فالوجه في مبدئية القاعدة لهذه المسألة توقُّف البحث فيها على هذه القاعدة، ولو على بعض الأسس والمباني، كما سبق نظيره.

**وثالثاً:** قاعدة لا ضرر، وهي وإن كانت في الواقع قاعدةً فقهيةً، إلا أنَّ المتداول عند الأصحاب ذكرها في علم الأصول على وجه الاستطراد. وقد استند في إثبات شمولها للأحكام العدمية إلى قاعدة منع خلوِّ الواقع من الحكم.

وتوضيح الأمر: إنَّه قد اعترض على القول بالتعميم على أساس أنَّ الظاهر من أخبار الباب إنَّما هو نفي التشريع والحكم الضَّرري، ومن الواضح - كما يقتضيه التقييد بالإسلام - أنَّ العدم ليس بحكمٍ، فلا يدخل في موضوع النفي. وقد أجاب عن ذلك بعضهم بأنَّ عدم الحكم يُعدُّ عند العُرف رخصةً وإباحةً، ومن الواضح أنَّ الترخيص والإباحة حكمٌ من الأحكام الخمسة، فيدخل في موضوع القاعدة، ثمَّ يرتفع بها عن المورد، وينتج من ذلك أنَّ الفعل الفلاني ليس بمباحٍ، وبما أنَّ الواقعة لا تخلو من حكمٍ كان مقتضى التناسب بين الحكم وموضوعه أن يكون ذاك الفعل محرماً، وهكذا تستعمل قاعدتنا هذه في إثبات شمول اللا ضرر للأحكام العدمية.

واعترض على ذلك الشهيد الصدر رحمته؛ إذ رأى أنَّ المقصود بقاعدة نفي الخلوِّ ليس إلاَّ أنَّ الشريعة كاملةٌ تامَّةٌ، ولا نقصان فيها، ولا إهمال، فلها في كلِّ واقعةٍ موقفٌ خاصٌّ بها. وهذا أعمُّ من الإلزام والترخيص، بمعنى عدم الحكم؛ لأنَّ هذا العدم يُعدُّ موقفاً شرعياً أيضاً إذا كان مسبوقاً بالالتفات، والأدلة لا تقتضي أكثر من ذلك<sup>(٢٢)</sup>.

**أقول:** هاهنا ملاحظتان:

**الأولى:** تتوجَّه على أصل هذا المنهج للاستدلال؛ إذ لا يخلو من غرابة؛ وذلك لأننا إذا افترضنا دخول الترخيص في موضوع القاعدة - بعد التسليم بكونه عدَمياً - فلا حاجة بعد ذلك إلى ضمِّ قاعدة عدم الخلوِّ واستنتاج الحرمة، وبعبارةٍ أخرى: لا دَخَل



• قاعدة نفي خلو الوقائع من الحكم الشرعي، وأثرها في علم أصول الفقه / القسم الثاني

لقاعدة عدم الخلوّ في إثبات شمول اللا ضرر للأحكام العدمية إذا افترضنا أنّ الترخيص حكمٌ عرفاً؛ لأنّ المقصود حاصلٌ بنفس هذا الافتراض، من دون حاجةٍ إلى الاستناد إلى عدم الخلوّ.

نعم، يمكن أن يدفع اعتراضٌ مقدّر، وهو أنّ مجرد ارتفاع الإباحة باللا ضرر لا يعني ثبوت حكمٍ آخر، فلا يبقى حائلٌ دون هذا الارتفاع.

ولكنّ الصحيح أنّه لا حاجة مع ذلك إلى هذه المحاولات؛ إذ لا يتوقّف ترتّب الفائدة والثمرة العملية على إثبات الحرمة بحدّها للفعل بعد أن انتفى عنه الترخيص والإباحة باللا ضرر؛ فإنّ ارتفاع الإباحة لا يكفي بنفسه لحكم العقل بالتجنّز وفقدان العذر.

**الثانية:** تتوجّه على ما أفاده الشهيد الصدر رحمته الله في هذا الصدد، من أنّ المقصود بذلك ليس إلاّ أنّ للشرعية موقفاً تجاه أيّ واقعةٍ من وقائع الحياة، وهذا أعمّ من الحكم وعدمه.

وتوضيح الملاحظة: إنّ هذا المبدأ إنّ كان مبدأً عقلياً، فمن الواضح في ضوء ما تقدّم أنّ الواقعة لا تخلو من لبّ الحكم وحقيقته، ولا يعقل خلوها عن أيّ إرادةٍ أو كراهيةٍ، فلا يتصور العدم في أيّ واقعةٍ حتى نحتاج إلى تفسير الحكم في هذا المبدأ بالموقف، وإنّ كان مبدأً نقلياً، فبما أنّ العمدة من المدارك النقلية ما تقدّم بعنوان: «إنّ الله قد جعل لكلّ شيءٍ حداً»، وأنّ الظاهر من الحدّ هو الحكم، كما تقدّم، كان المقصود بالحكم في القاعدة خصوص الحكم بمعناه الإثباتي، وأمّا السلبي فليس من البيّن ما يبرّر إطلاق الحدّ عليه، وإنّ صحّ إطلاق الموقف عليه إذا كان مسبقاً بالالتفات.

كما أنّ ظاهر كثيرٍ من التعابير ذلك أيضاً، كقولهم رحمته الله: «فيه كتابٌ أو سنّةٌ»، و«أنزل في القرآن تبياناً كلّ شيءٍ»، «وبينّه لرسوله»: إذ لا يخفى ظهورها في الأمور الوجودية، لا في مجرد عدم الحكم، وإنّ كان مسبقاً بالالتفات.

وهناك مواضعٌ أخرى قد يُستعان فيها بهذه القاعدة تظهر بالفحص والتأمّل. وبهذا نختم الكلام على قاعدة (عدم خلوّ الواقع من الحكم)، راجين من الله سبحانه ما هو أهله، وآخر دعوانا أنّ الحمد لله ربّ العالمين.

**الاجتهاد والتجديد** - العددان ٥٩ - ٦٠، السنة الخامسة عشرة، صيف وخريف ٢٠٢١م - ١٤٤٣هـ - ٣٣٣

## العوامش

(١) يمثل هذا البحث تقريراً لمحاضرات الشيخ الأستاذ صادق اللاريجاني (حفظه الله)، في دورته الأصولية الثانية، عندما كان يبحث في مبادئ علم الأصول عن المبادئ المتعلقة بالحكم الشرعي. وقد استغرق البحث عن هذه المسألة تسعة مجالس تقريباً، لمدة أسبوعين أو أكثر من السنة الدراسية (١٤٢٦ - ١٤٢٧هـ).

وقد ألقينا بها ما أفاده سماحته بعدها، أو ما كان له دُخْلٌ في إغناء البحث، من تسيقاتٍ أو زياداتٍ أو تقديماتٍ وتأخيراتٍ، ممّا قد صحّحه سماحته بالكامل، بعد الملاحظة النهائية سَطْرًا بعد سطر. وقد أثبتنا في الهامش بعض الأمور ممّا قد لا يخلو من فائدةٍ - وهي ملاحظةٌ أيضاً، ومؤيدةٌ في الغالب - وتركنا بعضاً آخر عسى أن يتيسّر الكلام عنها في مجالٍ أوسع إن شاء الله. وزعمي أن مقتضى طبيعة هذه المسائل، التي لم يشبع البحث عنها مستقلاً لدى الأصحاب، أن تكون بحاجة أكثر إلى تضارب الحجج والآراء فيها، والعصمة عند أهلها، والله المستعان.

(٢) السيد روح الله الموسوي الخميني، مناهج الأصول إلى علم الأصول ٢: ١٨، مؤسّسة النشر للأثار، قم، ١٤١٥هـ.

وقد حكى ذلك عنه مقرّرو بحثه أيضاً، على اختلاف بينهم في تقريب المعنى المراد أو التباعد عنه: فمن الأوّل: ما نقله الشيخ محمد حسين السبحاني التبريزي في تهذيب الأصول ١: ٢٣٥، انتشارات إسماعيليان، قم، ١٣٨٢هـ: «على أن عدم خلوّ الواقعة من حكمٍ لم يدلّ عليه دليلٌ، لو لم يدلّ على خلافه؛ إذ الإباحة المسيّبة عن اقتضاء التساوي إباحة شرعيّة، وتعدّ من الأحكام. وأمّا إذا فرضنا عدم اقتضاء للواقعة أصلاً فلا بدّ أن لا يكون لها حكمٌ شرعيّ، إذ جعل الإباحة بلا ملاكٍ لغوّ، فينطبق على الإباحة العقلية قهراً، ويخلو من الجواز الشرعي. ولكنّ المقام من نظائره».

ومن الثاني: ما نقله الفاضل اللكراني في معتمد الأصول ١: ١٢٣، ١٤٢٣هـ، فقال: «هذا، مضافاً إلى أن استحالة خلوّ الوقائع من الحكم ممنوعة؛ فإنّ هذا لو سلّم فإنّما هو بحسب الحكم الواقعي لا الفعلي، مع إمكان أن يُقال بعدم استحالة خلوّها من الحكم بحسب الواقع أيضاً؛ فإنّ الإباحة التي منشؤها عدم تعلق حكمٍ شرعيّ به، بمعنى أن جواز فعله لعدم تعلق النهي التحريمي، ولا التنزيهي، به، وجواز تركه لعدم تعلق الأمر الوجوبي، ولا الاستحبابي، به أيضاً، في الحقيقة ليس بحكمٍ. نعم، الإباحة التي منشؤها خلوّ الفعل من المصلحة والمفسدة أو تساويهما، الراجعة إلى جعل الشارع إياها لذلك، حكمٌ من الأحكام الخمسة، بخلاف الإباحة بالمعنى الأوّل، كما لا يخفى».

ولا يخفى خروجه عن نطاق المراد، على أنّه ممنوعٌ في نفسه، كما يظهر بأدنى تأملٍ. (٣) هاهنا دقيقةٌ أصرّ عليها الأستاذ (حفظه الله)، وهي: إنّ المقصود بالتسهيل ليس إحساس المكلف بالسعة وعدم الضيق من جانب الشريعة؛ إذ لو كان كذلك لم يكن هناك أيّ اقتضاء لجعل الإباحة في فرض الجهل، ومن ثمّ اختصت الإباحة بالعالمين بها، وعادت تلك المحاذير العقلية والنقلية، بل المقصود بمصلحة التسهيل تلك المصلحة التي قد تفوت عن المكلف وقد لا تفوت، وهي مصلحة إرخاء عنان العبد في عالم التشريع، وعدم كونه بحسب الواقع مكلفاً بشيءٍ، فإنّ اتفق أن علم المكلف بهذا

الإرخاء والإطلاق فقد استوفى ملاك الإباحة، وإن لم يعلم بذلك فالإباحة على واقعها، محفوظة تبعاً لانحفاظ ملاكها، وإن لم يتيسر للمكلف استيفاؤه؛ بسبب جهله بها، فتأمل جيداً.

(٤) يجدر بنا الإشارة هاهنا إلى ما أفاده بعض المحشّين على الرسائل (التبريزي الميرزا موسى) في أوثق الوسائل في شرح الرسائل: ٢٣٥، الطبعة الحجرية، إذ قال: «...أما أن نقول بوجود حكم واقعي في كل واقعة، كما هو ظاهر مذهب الخاصة، ووردت به أخبارهم - وإنما عزّونا إلى ظاهر مذهبهم؛ لأن الثابت من مذهبهم بالضرورة، وشهد به العقل، هو عدم خلو الوقائع المبتلى بها، دون غيرها - فالتمسك في ذلك بالأخبار لا يناسب دعوى الضرورة، كما هو المدعى، وإن ادعى تواترها...».

(٥) محمد بن يعقوب الكليني، الأصول من الكافي، كتاب فضل العلم، ح ١٠، ١٣٩١هـ.

(٦) الكليني، الأصول من الكافي، كتاب الحجّة، باب أن الأئمة عليهم السلام يعلمون علم ما كان وما يكون... إلخ، ح ٢.

(٧) الكليني، الأصول من الكافي، كتاب الحجّة، باب ذكر الصحيفة والجفر والجامعة ومصحف فاطمة عليها السلام، ح ٥.

(٨) الكليني، الأصول من الكافي، كتاب فضل العلم، باب الردّ إلى الكتاب والسنة، ح ٢.

(٩) الحرّ العاملي، الفصول المهمة ١: ٤٨٠، ١٤١٨هـ.

(١٠) الكليني، الأصول من الكافي، كتاب فضل العلم، باب الردّ إلى الكتاب والسنة، ح ٤.

(١١) راجع في ذلك: البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، ج ١، باب المنع عن القياس، فقد ورد فيها روايات ثلاث مشتملة على هذا التعبير مذيّلة بالمنع عن القياس.

(١٢) الكليني، الأصول من الكافي ٢: ٧٣.

(١٣) الميرزا حسين النوري، مستدرک الوسائل ١٣: ٢٧، ١٤٠٨هـ.

(١٤) الكليني، الأصول من الكافي، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ح ١٠.

(١٥) نبّه على ذلك بعض فضلاء مجلس البحث سلّمه الله. والمستند هو الشيخ المحقّق الميرزا جواد التبريزي، وذلك في كتابه دروس في مسائل علم الأصول ٢: ٢٥؛ حيث ردّ على كلام المحقّق الخراساني بقوله: «وأما ما ذكره الماتن من عدم خلو الوقائع من الأحكام الإنشائية فقد بيّن أنّ الحكم الإنشائي بالمعنى الذي ذكره ليس بحكم، ولا تكليف أصلاً، مع أنّ معتبرة عمر بن حنظلة، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث - قال: «...قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «حلال بين؛ وحرام بين؛ وشبهات بين ذلك... الخبر» ظاهرة في انحصار الأفعال في المحلّ والمحرمّ فعلاً وجعلاً، كما لا يخفى».

(١٦) لا شكّ في ظهور الرواية في انحصار حالات المكلف الملتفت في هذه الثلاثة، أعني: القطع بالحرمة؛ أو القطع بالحليّة؛ أو التردد بين الحليّة والحرمة، ومن الواضح أنه لو كانت هناك حالة ثالثة في الواقع، غير الحليّة والحرمة، وهي الخلوّ منهما، المساوق للخلوّ من أيّ حكم، لكان من الواجب أن تكون داخلة أيضاً في أطراف ترددهم، إلّا أن يفترض أن هذه الحالة الثالثة لا تستكشف للمكلفين أبداً ولو بدرجة ضئيلة، وهذا كما ترى بعيداً للغاية.

نعم، يمكن النقاش في الاستدلال بالرواية؛ إمّا بدعوى كون الحليّة والحرمة فيها أعمّ من العقلية والشرعية - كما قد يؤيدها التعبير عنهما في صدرها بالرشد والغيّ -، وقد ذكر الأستاذ (حفظه الله)

أن هذا خلاف ظهور الرواية، ولم أعرف الوجه فيه، بعد أن كان الإمام عليه السلام في مقام الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط، لا في صدد التشريع، كما حقق في الأصول؛ ولا أقل من الإجمال، فتسقط الرواية عن صلاحية الاستدلال؛ وإما بدعوى أن الحلية وإن كانت هاهنا حلية شرعية، إلا أن الاكتفاء بها وبالحرمة وعدم التعرض لتلك الحالة الثالثة إنما هو من أجل اتحادهما من حيث النتيجة في مقام العمل؛ بدد اللاحرجية العقلية في تلك الحالة، فكأن التعرض للحلية الشرعية يغني عنها، وإما بالمنع عن ظهور قوله عليه السلام: «وشبهات بين ذلك» في حصر أطراف التردد فيهما؛ بدعوى أن استعمال مثل هذا التعبير في بعض الأطراف عرّف أيضاً؛ فإن إثبات شيء لا يدل على نفي ما سواه، فتأمل.

(١٧) العلامة المجلسي، بحار الأنوار ٦٢: ١٣٤، ١٤٠٣هـ.

(١٨) السيد محمود الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الأصول ٤: ٢١٦، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم، ١٤١٧هـ.

(١٩) قد يُقال: لا وجه لحصر البحث في الخاتمة على ذكر ما يتوقف من الأبحاث الأصولية على هذه القاعدة، وإنما المهم استعراض مواقع من علم الأصول قد استُفيد فيها من قاعدة عدم الخلو، حتى ولو لم تتوقف تلك المسألة الأصولية عليها. ومن الواضح أن بإمكان شيخنا الأستاذ (حفظه الله) أن يضم إلى ما يدعيه من استلزام هذا التصويب للدور المحال إشكالاً آخر، وهو استلزام هذا التصويب خلو الواقع من الحكم. وهذا المقدار يكفي لعدّ القاعدة من المبادئ الأحكامية، ولخروج البحث عنها عن اللغوية، فلا حاجة حينئذ إلى القول بأن توقف البحث الأصولي عليها، ولو على بعض المباني، كافٍ في عدّها من المبادئ الأحكامية؛ لعدم الحاجة إلى التوقف أصلاً، فافهم جيداً.

(٢٠) الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الأصول ٢: ٢٩٧.

(٢١) السيد عبد الصاحب الحكيم، منتقى الأصول ٢: ٣٥٦ - ٣٥٧، ١٤١٨هـ.

(٢٢) الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الأصول ٥: ٤٩٢.

# قاعدة التسامح في أدلة السنن

## ودورها في تسرب الموضوعات

. القسم الثاني .

د. الشيخ حسين الخشن (\*)

### ٨- التوسُّع في القاعدة

لا يخفى أنَّ الكثير من السليبيات المشار إليها قد نتجت عن التوسُّع الذي أجراه الفقهاء على قاعدة التسامح في أدلة السنن، ومعظم توسُّعاتهم ممَّا لا يساعد عليها الدليل. ويمكن تصنيف هذه التوسُّعات إلى نوعين:

#### أ- التوسُّعات الفقهية

وهي توسُّعات كثيرة، جعلت مئات الفروع تدرج في قاعدة التسامح، بمعنى أنه لولا القاعدة فلن نجد دليلاً على هذه الفروع. وإليك أهمُّ هذه التوسُّعات:

أ. الخروج عن مفاد أخبار القاعدة في ما نصَّت عليه من إعطاء الثواب على الأعمال التي تضمَّنتها الأخبار الضعيفة، لتشمل كلَّ خبر ضعيف تضمَّن أمراً أو ترغيباً بعملٍ ما، فيفتى باستحبابه، ولو لم يتضمَّن الخبر ثواباً.

وهذا توسُّع كبير جداً، والأكثر على الأخذ به، وإن رفضه بعضهم، كالشيخ محمد بن الحسن بن الشهيد الثاني<sup>(١)</sup>.

ب. الحكم بالاستحباب استناداً إلى فتوى الفقهاء أنفسهم، فقد لا يكون في المسألة مستندٌ روائي، ولو ضعيفاً، ومع ذلك يحكم بالاستحباب؛ اكتفاءً بشهرة

---

(\*) باحثٌ إسلاميٌّ، وأستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية. له أعمالٌ متعدّدة. من لبنان.

الفتوى<sup>(٢)</sup>، بل اكتفاءً بفتوى فقيه واحد<sup>(٣)</sup>؛ بذريعة شمول قاعدة «مَنْ بلغ» لها. وهذا التوسع لا يقلّ عن سابقه في سعة ما شمله من فروع فقهية. والأقوى أنّه توسّع غير مبرّر، ومخالفٌ لقوله ﷺ: «وإن كان رسول الله لم يقله»، الظاهر في أنّ إبلاغ الثواب كان بواسطة خبر ينقل كلامه ﷺ مباشرةً وحسباً، لا حدساً وبواسطة. ج - توسعة القاعدة لحالات ورود الروايات الضعيفة الظاهرة في الوجوب، على اعتبار أنّ الخبر الضعيف إذا كان قاصراً عن إثبات الحكم الإلزامي فهو لا يقصر - ببركة قاعدة التسامح - عن إثبات الاستحباب<sup>(٤)</sup>.

د - توسعة القاعدة لحالات ورود الخبر الضعيف الظاهر في الحرمة، فإنه إذا كان لا ينهض لإثبات التحريم فيفتى بالكراهة؛ للتسامح في دليلها<sup>(٥)</sup>. وهو توسّع ضعيف؛ لعدم مساعدة أخبار «مَنْ بلغ» عليه. هـ - التوسّع للكراهة، فقد أفتوا بالكراهة في موارد دلالة الخبر الضعيف عليها.

وبرره بعضهم بأنّ ترك المكروه مستحبّ. وهو تبريرٌ ضعيف<sup>(٦)</sup>. وقد رفض بعض الفقهاء هذا التوسّع، أو استشكلوا فيه<sup>(٧)</sup>. والوجه في ضعف هذا التوسّع، وكذا سابقه، أنّ الظاهر من الثواب على العمل هو الثواب على الفعل، لا على الترك، وليس الترك مستحباً شرعياً؛ لعدم انحلال الحكم إلى حكمين<sup>(٨)</sup>. ولا يعني هنا البحث التفصيلي في التوسّعات المتقدّمة، فمحلّ ذلك في الأصول أو في القواعد الفقهية، حيث يتمّ بحث تلك القاعدة. على أننا بعد رفض القاعدة من أساسها يكون ما بُني عليها من توسّعات باطلاً.

و - شمول القاعدة للروايات المروية من طرق السنّة<sup>(٩)</sup> في شتى الفروع الفقهية، والحقيقة أنّ هذا توسّع كبير للغاية عرفته القاعدة، بما جعلها شاملةً للتراث الحديثي غير الإمامي، وعلى رأس ذلك الأخبار المروية من طرق السنّة. وأخبارهم وإن كانت في نظر المشهور غير حجّة<sup>(١٠)</sup>، ولا يعتمدون عليها، ولكنّ الوارد منها في خصوص السنن وما يلحق بها يمكن بنظرهم الاعتماد عليها؛ لشمول أخبار «مَنْ بلغ» لها. وقد نصّ على ذلك غير واحدٍ من الفقهاء.

قال الشيخ حسين بن عبد الصمد العاملي: «ولهذا لم يزلّ علماؤنا المتقدّمون

والمتأخرون يتداولون نقل صحاحهم ورواياتهم بالرواية، وصار ذلك متعارفاً بينهم، حتى اتصل إلينا من طرفنا وطرقهم. وإنما نقلها أصحابنا لما يترتب عليها من جواز العمل بالسُّنن والأدب والمواظب وكل ما لا يتعلّق بالأحكام وصفات ذي الجلال والإكرام، على ما اشتهر بين العلماء. ويمكن أن يستدلّ لذلك بحديث: «مَنْ بلغه شيءٌ من أعمال الخير فعمل به أعطاه الله ذلك، وإن لم يكن الأمر على ما بلغه؛ ولما تفيده من الاعتبار والشواهد في بعض الموارد، كما نبينّه في موضعه، إن شاء الله تعالى»<sup>(١١)</sup>.

وقال الميرداماد: «اختصّ جواز العمل بالحديث الضعيف بما يكون في مستحبات أبواب العبادات؛ ومن ثمّ ترى الأصحاب - رضوان الله تعالى عليهم - في كتبهم الاستدلالية ربّما يحتجّون في سنن العبادات ووظائف المستحبات بأحاديث من طرق العامة»<sup>(١٢)</sup>.

والأمثلة على ذلك كثيرة:

**منها:** ما أشار إليه الشهيد الأوّل، قال في بيان مستحبات الصلاة على الميت: «قال الفاضل: وليكونوا ثلاثة صفوف؛ لما روي عن النبي ﷺ: «مَنْ صَلَّى عليه ثلاثة صفوف فقد أوجب». قلت: الخبر عامي، ولكن فضائل الأعمال ربّما تثبت بالخبر الضعيف»<sup>(١٣)</sup>.

**ومنها:** ما ذكره الشيخ البهائي، قال: «وقد اشتهر بين أصحابنا رضوان الله عليهم، وسيّما المتأخّرين، استحباب قراءة سور المفصل في الصلاة، وهي ثمان وستون سورة، من سورة محمد ﷺ إلى آخر القرآن، وأنه يستحبّ تخصيص الصباح بمطولاته، وهي من محمد إلى عمّ، والعشاء بمتوسّطاته، وهي من عمّ إلى الضحى، والظهرين والمغرب بقصاره، وهي من الضحى إلى آخر القرآن. وهذا شيءٌ ذكره الشيخ ﷺ، ولم نطلع في ما وصل إلينا من الأحاديث المروية من طرفنا على ما يتضمّن ذلك، بل أصولنا المتداولة في زماننا خالية عن هذا الاسم أيضاً، وهذا التفصيل إنما هو مذكورٌ في كتب الفروع، وقد رواه العامّة بطريقٍ فيه عمر بن الخطّاب. ولعلّ وجه ذكر أصحابنا له في كتب الفروع أن من عادتهم قدّس الله أرواحهم التسامح في دلائل السنن، والعمل فيها بالأخبار الضعيفة؛ تعويلاً على الحديث الحسن المشهور الدالّ على جواز العمل في السنن بالأحاديث الضعيفة»<sup>(١٤)</sup>.

**ومنها:** ما ذكره الشيخ المجلسي، تعليقا على ما أورده والده من روايات مروية من طرق السنة في التحذير من الغيبة، قال: «وأما ما أورده الوالد (قدس سره) في رسالته من الأخبار، التي يظهر منها عموم المنع، كلها من أخبار العامة، فلا تصلح لإثبات حكم شرعي، وعذره في إيرادها أنه إنما ذكرها في سياق الترهيب، وشأنهم التسامح في مثله»<sup>(١٥)</sup>.

**ومنها:** صلاة الرغائب.

### ب - التوسعات غير الفقهية

وهذا النوع يهمن التوقف عنده؛ لصلته ببحثنا. ويحسب ما لاحظنا في كلام الأعلام يمكن رصد العديد من التوسعات غير الفقهية، بحيث يمكن القول: إن قاعدة التسامح قد أرخت بظلالها على الفكر والفقه والتاريخ والسيره والوعظ والإرشاد. لقد دخل التسامح إلى الروايات ذات البعد العقائدي، وإلى بعض الروايات ذات الدلالات العرفانية، وإلى المجال الأخلاقي، وكذلك إلى المجال الطبي، ناهيك عن المجال التاريخي. ورصد التوسعات الجارية في كل هذه المجالات يحتاج إلى تتبع، ولكني سوف أكتفي بالإشارة إلى ثلاثة توسعات:

#### ١- قضايا التاريخ

قال آقا بزرك الطهراني، تعليقا على ما فعله الدريندي في كتابه «أسرار الشهادة»، من إدخال بعض ضعاف الأخبار: «ومن شدة خلوصه وصفاء نفسه نقل في هذا الكتاب أمورا لا توجد في الكتب المعتبرة، وإنما أخذها عن بعض المجاميع المجهولة؛ اتكالا على قاعدة التسامح في أدلة السنن، مع أنه لا يصدق البلوغ عنه بمجرد الوجداء بخط مجهول»<sup>(١٦)</sup>.

**أقول:** تطبيق قاعدة التسامح في المجال التاريخي إما أن يكون:

١. بلحاظ الآثار الشرعية المترتبة على بعض القضايا التاريخية.
٢. أو بلحاظ نقل التاريخ وروايته، باعتبار أن النقل هو أمر يقع موقع التساؤل عن حكمه الشرعي.



٣. أو بلحاظ معرفة التاريخ وما جرى خلاله من أحداث، وهذا الأخير له فوائد كثيرة.

**أما الأول**، أعني تضمّن النقل التاريخي سنناً شرعية، فيجري عليه ما يجري على كافة الأخبار الناقلة للسنن.

**وأما الثاني**، أعني نقل التاريخ صرفاً وحكايته، فمعلوم أن نقل الأحداث غير الثابتة والأخبار الضعيفة غير جائز؛ لأنه قولٌ بغير علم، ولا حجة، وهو منهيٌّ عنه، كما سنذكر في التوسّع الآتي، ومع ذلك يمكن تبريره بأحد توجيهين:

**التوجيه الأول**: التمسك بقاعدة التسامح، وذلك بتوجيه أن مفاد هذه الأحداث التاريخية، كمجريات يوم كربلاء مثلاً، وإن لم يكن حكماً شرعياً مستحباً؛ لئيسامح في دليله، ولكنه موضوعٌ لما هو مستحبٌ، فإن البكاء على الحسين بن عليٍّ عليه السلام يكون مستحباً، ويترتب عليه الثواب الكثير، ويصير هذا النقل سبباً لما يكون حكمه الاستحباب<sup>(١٧)</sup>.

**ولكن يُلاحظ عليه**: إن أخبار مَنْ بلغ - لو تمت دلالتها - تدلّ على التسامح في دليل الحكم الشرعي نفسه، لا دليل ما يكون موضوعاً للحكم.

**التوجيه الثاني**: ما ذهب إليه بعض الفقهاء من جواز نقل الحوادث التاريخية، التي لم يقم دليل عليها، بعنوان الحكاية، لا بعنوان الورد أو الجزم، فنقلها بصورة الجزم لا مبرر له<sup>(١٨)</sup>.

سئل السيد الخوئي: «هل يجوز للخطيب الحسيني أن ينقل القضايا التي لم يثبت وقوعها، بعنوان أنها واقعة، كزواج القاسم بن الحسن عليه السلام من سكينه بنت الحسين عليه السلام، أم لا بُدّ من التثبت في نقل ما أثبتته العلماء وطرح ما طرحوه؟ فأجاب: لا يجوز النقل بعنوان الورد، وأما بعنوان الحكاية عن كتاب أو شخص فلا بأس به»<sup>(١٩)</sup>.

وقال الميرزا هاشم الأملي: «...إذا كان التعبير في نقل المصيبة بعنوان: (نقل كذا أو كذا)، ويكون هذا النقل أيضاً من باب الرجاء، فلا إشكال فيه، فما هو المشكلُ يكون النقل بعنوان الجزم»<sup>(٢٠)</sup>.

وربما يُقال بعدم حاجة الناقل إلى استخدام تعابير من قبيل: روى فلان، أو جاء في الكتاب الفلاني، بل يكفي عدم قصد كون الخبر مطابقاً للواقع.

ونلاحظ على هذا التوجيه الذي طرحه العَلَمَان (الخوئي والآملي) بملاحظتين:  
**الملاحظة الأولى:** إنّ هذا التوجيه ناظرٌ إلى إعطاء حلٍّ شرعي للناقل بما يسوّغ له رواية الخبر دون الوقوع في محذورٍ شرعي. وهو بهذا اللحاظ توجيهٌ سليم، لكننا نضع له شرطاً، وهو أن لا يتمّ إيهام الناس من خلال طريقة الطرح بأنّ ما يُطرح عليهم هو حقائق تاريخية؛ لأن ذلك يُعدّ من أنواع الكذب، فإنّ الكذب ليس هو رواية أو نقل ما تعلم أنّه خلاف الواقع دون تشبيه المستمع إلى ذلك فحَسَب، بل هو عُرْفاً شاملاً لنقل ورواية ما لم تعلم أنّه مطابقٌ للواقع مع الإيحاء للمستمع بكونه مطابقاً له، ولا يخفى أنّه عندما يتمّ تداول الروايات في الفضاء الشعبي العامّ بعنوان النقل من كتابٍ فغالباً ما يكون ذلك بقصد الحكاية عن الواقع، لا مجرد الإخبار عمّا ورد في كتاب، ولو قصد الناقل ذلك فإنّ المتلقّي لا يلتفت إليه، ولا سيّما مع تكرار النقل أو الإيحاء من خلال قسّمات الوجه وطريقة التعبير بكون الخبر معتبراً ومطابقاً للواقع. والذي يدفع الخطيب إلى ذلك أنه لا يرغب في تسرّب الشكّ إلى كلامه، وعامة الناس لا يلتفتون إلى أنّه بقوله: «روى فلان» ونحوه لا يضمن لهم صحّة النقل، ويجعل العُهدة على الراوي، وهذا ما يجعل الخبر يلقي رواجاً إلى حدّ التصديق به، وتصور أنّه يمثّل الحقيقة، ولذا يصعب بعد ذلك نقده؛ بسبب ترسّخه في الأذهان، والخطيب هو مَنْ أسهم في هذا الترسّخ.

ومنه يتّضح أن عدم قصد المطابقة لا يكفي، بل هو أكثر إشكالاً من طريقة النقل من كتاب، والإحالة إليه.

**الملاحظة الثانية:** إنّ إشكالية نقل الأخبار من الكتب غير المعتبرة وروايتها للناس لا تنحصر بالإشكال الشرعيّ الذي يقع فيه الناقل، وأنّه في حال نقل على نحو الجرم فقد قفّا ما ليس له به علمٌ ووقع في الكذب، ومن هنا نحاول إيجاد مخرجٍ شرعي له بأن لا ينقل الخبر بعنوان الورد والجرم، وإنما ينقل من كتابٍ. إنّ الإشكاليّة أوسع من ذلك بكثيرٍ، وهي دون شكّ تتعدّى هذا الحدّ؛ فهي - من جهةٍ - تتّصل بالصورة الحقيقية لتاريخنا الإسلامي، والتي هي صورة لها انعكاسها على مفاهيمنا وقيمتنا ومثلنا العليا، وتمسّ أحياناً قضايا الاعتقاد والتشريع، وتتّصل بتربيتنا الدينية؛ وهي - من جهةٍ أخرى - تتّصل بكيفية ردّة فعل الجمهور المتلقّي لهذه الصورة

● قاعدة التسامح في أدلة السنن، ودورها في تسرب الموضوعات / القسم الثاني

والمستمع لهذا الخطاب، أكان جمهوراً إسلامياً أو غير إسلامي، فما هو التأثير والصدى الذي يتركه مثل هذا الخطاب العام غير المتثبت في نقل وقائع التاريخ، وجلُّ اعتماده على الأخبار غير المعتبرة، ولو نقلها المخبر بعنوان: جاء في الكتاب الفلاني، أو ذكر الراوي الفلاني؟ هل تمّ رصد تلك الآثار والتداعيات؟ إنَّ ما نلاحظه هو نفور كثير من المسلمين، فضلاً عن غيرهم، من مثل هذا الخطاب، وأنَّهامه باعتماد الخرافة في تثقيف الناس، والكذب في نقل الأحداث والوقائع.

إنَّ من الغرابة بمكان أن تجد في الأمة مساريين يتحرَّكان بشكل متوازٍ في التعامل مع هذا التاريخ؛ فثمة مسارٌ تحقيقي ينطلق به بعض المحقِّقين والباحثين؛ وفي موازاته مسارٌ آخر لا شغل له بالتحقيق والبحث، ولا يستفيد إلاَّ لماماً من جهود المحقِّقين ونتائج أبحاثهم، بل ربَّما رآها غير مفيدة؛ لكونها تأتي على حساب خطابه العاطفي الذي يعتمد الإثارة.

**وأما الثالث،** أعني معرفة التاريخ وما جرى خلاله من أحداث، فلا مجال للتعامل معه بتساهلٍ وتسامحٍ، ولا سيَّما بملاحظة ما اكتتفه من تلاعبٍ ودسٍّ وطمسٍ وتزويرٍ للحقائق. هذا ناهيك عن أنَّ معظم كُتَّاب التاريخ كانوا يؤرِّخون للسلاطين، ويكتبون وفق أهوائهم.

والدعوة إلى التوثُّق من الخبر التاريخي لن تؤدِّي إلى سدِّ باب المعرفة بأحداث هذا التاريخ، وخفاء حقائقه، كما قد يزعم البعض؛ وذلك لأنَّه بالإمكان تحصيل الوثوق به بنحوٍ من أنحاء الاعتبار. ولعلَّ من أوسع الأبواب التي يمكن من خلالها الوثوق بالأخبار التاريخية تجميع القرائن والشواهد المتعدِّدة، بما يبعث على الوثوق بوقوع الحادثة أو عدم وقوعها. وما لم نتحرَّ من صدق الخبر واعتباره فلا يصحَّ الإخبار عنه، وتثقيف الناس به.

هذا، ويمكن القول: إنَّ الوثوق بالخبر التاريخي أقلُّ مؤونةً وكلفةً من الوثوق بالخبر العقدي، والفقهي أيضاً. وبالإمكان طرح عدَّة مستويات لاعتبار الخبر:

**الاعتبار الكلامي:** وذلك لأنَّ القضية إذا كانت تتصل ببيان مفهوم عقديٍّ فلا بُدَّ عند المشهور من العثور لها على دليلٍ قطعي، عقلياً كان أو نقلياً.

**الاعتبار الفقهي:** بمعنى الاعتماد على خبرٍ موثوق أو صحيح يرويه الثقات،

**الاجتهاد والتجديد - العددان ٥٩ - ٦٠، السنة الخامسة عشرة، صيف وخريف ٢٠٢١م - ١٤٤٣هـ - ٣٤٣**

وذلك عندما يكون المفهوم المطروح متصلاً ببيان حكم شرعي.

**الاعتبار التاريخي:** عندما يتصل الأمر بنقل حادثة تاريخية لا علاقة لها ببيان حكم شرعي أو مفهوم عقدي فهذا قد يكفينا الاعتبار التاريخي، بمعنى أن يكون للحادثة التي تُقدّم إلى الناس مصدر تاريخي معتبر ومعتد به، ولا يكون المضمون مخالفاً لضوابط وشروط قبول الخبر. والتشدد هنا لا يوازي التشدد الذي نشترطه في الاعتبار العقدي أو الفقهي.

والحقيقة أنّ عملية البحث التحقيقي والجهد التنقيبي في المصادر التاريخية المعتبرة قد توصل الباحث إلى الكثير من الحقائق المدفونة في هذا الركاب التاريخي، ويتمكّن بالاعتماد على أساليب البحث العلمي من تمييز الغث من السمين.

## ٢- المواعظ والقصص

قال الشهيد الثاني: «وجوّز الأكثر العمل به - أي بالخبر الضعيف - في نحو: القصص، والمواعظ، وفضائل الأعمال، لا في نحو: صفات الله المتعال، وأحكام الحلال والحرام. وهو حسن، حيث لا يبلغ الضعف حدّ الوضع والاختلاق؛ لما اشتهر بين العلماء المحققين من التساهل بأدلة السنن، وليس في المواعظ والقصص غير محض الخير؛ لما ورد عن النبي ﷺ - من طريق الخاصة والعامّة - أنه قال: «مَنْ بلغه عن الله تعالى فضيلة فأخذها وعمل بما فيها؛ إيماناً بالله ورجاءً ثوابه، أعطاه الله تعالى ذلك، وإن لم يكن كذلك»<sup>(٣١)</sup>.

وقال الشيخ الأنصاري: «المُرَاد بالخبر الضعيف في القصص والمواعظ هو نقلها واستماعها وضبطها في القلب، وترتيب الآثار عليها، عدا ما يتعلّق بالواجب والحرام. والحاصل: إن العمل بكلّ شيء على حَسَب ذلك الشيء. وهذا أمر وجداني لا يُنكر. ويدخل حكاية فضائل أهل البيت ﷺ ومصائبهم، ويدخل في العمل بالإخبار بوقوعها من دون نسبة إلى الحكاية على حدّ الإخبار بالأمر الواردة بالطرق المعتبرة، بأن يقال: كان أمير المؤمنين ﷺ يصلّي كذا، ويكي كذا، ونزل على مولانا سيّد الشهداء ﷺ كذا وكذا. ولا يجوز ذلك في الأخبار الكاذبة، وإن كان يجوز حكايتها؛ فإنّ حكاية الخبر الكاذب ليس كذباً، مع أنه لا يبعد عدم الجواز، إلّا

مع بيان كونها كاذبة»<sup>(٢٢)</sup>.

وتعليقاً على كلام العَلَمين (الشهيد الثاني والأنصاري) نقول: إنَّ فضائل الأعمال يُراد بها ثواب العمل المسنون، فمردُّها إلى ما تقدّم من التسامح في أدلة السنن، ولكن ما المراد بالتسامح في المواعظ والقصص؟

**أقول:** إن المواعظ تارة تكون نصوص أخبار ينقلها الواعظ للناس؛ وأخرى تكون كلمات بليغة من إنشائه أو إنشاء غيره، شعراً أو نثراً أو أحداثاً معيّنة واقعية أو قصصاً افتراضية ينقلها للناس بهدَف وعَظْم وتببيهم، دون أن تكون مضامين أخبار منقولة عن النبي ﷺ أو الأئمة ؑ أو غيرهم. أما الثاني فلا مشكلة فيه، ولو حصل فيه شيء من التسامح؛ وأما الأوّل، وهو المقصود بكلمات الفقهاء المتقدمة، فلا وجه للتسامح فيه، كما استتقرّب بعض الفقهاء المعاصرين، قال: «لا يبعد أن يكون المراد بالتسامح فيها (المواعظ والقصص) هو التسامح في نقلها، من دون نسبتها إلى الرواية، فلا يتقيّد بثبوتها بطرق معتبرة، كما عليه ديّدن الوعاظ وخطباء المنبر الحسيني في عصورنا هذه. ولكن الوجه فيه غير ظاهر مع ما هو المفروغ عنه ظاهراً من حرمة الإخبار من دون علم»<sup>(٢٣)</sup>.

وما ذكره صحيح؛ فإنّ الإخبار بغير علمٍ منهيٌّ عنه شرعاً، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (الإسراء: ٣٦)، كما أنه قبيحٌ عقلاً، قال المحقّق الإصفهاني: فإنّ «نشر الفضيلة التي لا حجة عليها، وذكر المصيبة التي لا حجة عليها، قبيحٌ عقلاً، ومحرمٌ شرعاً، فكيف يعمّها أخبار من بلغ؟»<sup>(٢٤)</sup>.

على أنّ التساهل في مجال الوعظ والقصص قد فتح الباب على مصراعَيْه، فغدا منبر التوجيه والإرشاد بشكلٍ عامٍّ مرتعاً لشبه الأُميين والجهلة، الذين يتلون على الناس الأخبار الخرافية والقصص الخيالية، ما ساهم - من جهة - في بناء جيلٍ من الخرافيين، وساهم - من جهةٍ أخرى - في التنفير عن المذهب وأتباعه، كما نلاحظ في أيامنا، حيث استغلَّ خصومُ خطِّ أهل البيت ؑ ما تتضمنه مواعظ الكثير من الخطباء من قصص خرافية، ونشروها عبر وسائلهم الإعلامية التحريضية؛ بهدَف الإساءة إلى المذهب وتوهينه.

وأما قول الشهيد الثاني: «وليس في المواعظ والقصص غير محض الخير» فهو

كلامٌ غير دقيق؛ إذ الأمر يختلف بنوعية الموعظة وما تتضمنه، فكثيرٌ من الموعظ والقصص تشتمل على معانٍ غير صحيحة أو مفاهيم قلقة. ولعلّ الوُعَاظ في زمانه كانوا من أهل العلم، الذين لا يذكرون في مواعظهم إلاّ محض الخير!

### ٣- بعض قضايا العقيدة، كفضائل المعصومين عليهم السلام

وهذا النحو من التوسّع - لو قيل به - سوف يكون أغرب توسّع عرفته القاعدة، فهل من قائل بإمكان التسامح في الأخبار الواردة في قضايا الاعتقاد؟ يظهر من كلام لبعض الفقهاء المعاصرين قبوله بهذا التسامح، مساوياً بين الأخبار ذات المضامين العقديّة وبين أخبار المستحبات، ومتجاوزاً ما هو معروف بين الأعلام، من أنّ خبر الواحد ليس حجّة ولا يعول عليه في أصول العقائد فيما لو كان صحيح السند، فضلاً عمّا لو كان ضعيفاً. قال ما نصّه: «وهذا التدقيق والتحقيق والتثبّت؛ لاستحصال الاطمئنان بصدور الحديث عن المعصوم، يتأكّد في ما يتعلّق بالأحاديث المرتبطة بالحكم الإلزامي، مثل: الواجب والحرام، أو المعاملات والأموال الماليّة والحقوقية والسياسية، في حين أنّ التعامل مع الأحاديث الأخرى - كالمستحدّثة عن أصول العقائد والمستحبات - لا يحتاج إلى هذا المقدار من التحقيق والدقّة»<sup>(٢٥)</sup>. إنّ ما يثير الاستغراب في هذا الكلام - لو حُمل على ظاهره - هو أنّ التحقيق والتثبّت المطلوب في الأخبار ذات المضامين الفقهيّة يستدعي تثبّتاً بدرجة أعلى في الأخبار ذات المضامين العقديّة. وأمّا مساواة أخبار أصول العقائد بأخبار المستحبات فهو أشدُّ غرابةً. وقياسُ إحداهما بالأخرى قياسٌ مع الفارق؛ لأنّ أخبار أصول العقائد تؤسّس للبناء المعرفي الذي لا يكمل إسلام الشخص وإيمانه إلاّ به، بينما المستحبات هي مجرد نوافل عمليّة، لا يחדش الإخلال بها في استقامة المسلم وعدالته، فضلاً عن إيمانه وإسلامه.

هذا، ولكنّ رُبما يُقال: إنّنا نستبعد أن يكون ظاهر الكلام مراداً له، فهو قد صرّح في موارد أخرى بأنّ خبر الواحد - حتّى لو كان صحيح السند - لا يصحّ الاستناد إليه في إثبات المعتقدات، بل لا يمكن إلزام المكلف بالاعتقاد بمضمون الخبر الوارد في المجال العقدي<sup>(٢٦)</sup>. وعليه؛ فإمّا أنه حصل خطأً طباعياً أو نحوه في الكلام المذكور؛

● قاعدة التسامح في أدلة السنن، ودورها في تسرب الموضوعات / القسم الثاني

أو أنه يقصد بعدم التدقيق في أخبار أصول العقائد أنه حيث كانت مضامينها ثابتةً بالدليل العقلي فلا يحتاج معها إلى التثبت في أخبارها. إن أخبار الفضائل تساهم في تكوين تصورات عقديّة، فلا بدّ من التثبت فيها. نعم، قد يُقال: إن مستندها هو ما روي عنهم: «نزهونا عن الربويّة، وقولوا فينا ما شئتم».

وقد أسلفنا نقل كلام المحقّق الإصفهاني، الذي قال فيه: «نشر الفضيلة التي لا حجة عليها، وذكر المصيبة التي لا حجة عليها، قبيح عقلاً، ومحرم شرعاً، فكيف يعمّها أخبار مَنْ بلغ؟»<sup>(٢٧)</sup>.

**وقصارى القول:** إنّه لو قبلنا الأخذ بأخبار «مَنْ بلغ» في مورد السنن، وصرّفنا النظر عمّا دار من نقاشٍ أصوليّ حول مدى دلالتها على قاعدة التسامح المذكورة، إلّا أنّه لا مجال - بحالٍ - لتعميم مفادها إلى غير دائرة السنن، كما فعل كثيرون؛ لأنّه لا مبرر لهذا التعميم، الذي شكّل غطاءً سمح بتسلّل أخبار الغلوّ والخرافة إلى الأذهان والعقول، وأعاق انطلاق جهودٍ أو بحوثٍ جادة هدفها غريبة التراث وتصفيته من الموضوعات.

وقال بعض العلماء، اعتراضاً على هذا التوسّع: «كيف يسوغ للعلماء أن يتساهلوا في دين الله، فيروون عن رسول الله ﷺ ما لم يقله؟ إذ بإمكانهم أن يرفعوا منزلة السخيف، ويخفضوا قدر الشريف، أو ليست أحكام الله والفضائل تعطي صورةً عن الدين الإسلامي الحنيف؟ فإن لم يُتشدّد بأدلة السنن أعطت صورةً مبيّنة وخاطئة...»<sup>(٢٨)</sup>.

## ٩- شروط جريان القاعدة

ثم إنه بناءً على القبول بقاعدة التسامح، فقد تُذكّر بعض الشرائط لإجرائها. ويهمني الإشارة إلى شرطين؛ لأنهما يتصلان بقضيّة التوسّعات التي تحدّثنا عنها وأشرنا إلى بعضها، وإسقاط شرطيّة ما سيُذكّر، يعني توسّعاً إضافياً في تطبيق القاعدة. وإليك الشرطان المذكوران:

**الإجتهد والتجديد** - العددان ٥٩ - ٦٠، السنة الخامسة عشرة، صيف وخريف ٢٠٢١م - ١٤٤٣هـ - ٣٤٧

## أ- كفاية احتمال صدق الخبر

هل يُؤخذ بقاعدة التسامح في الأخبار الضعيفة، التي يكون احتمال الصدق فيها ضعيفاً وواهياً؟

يبدو من بعضهم التمسك بإطلاقها لصورة كون الاحتمال ضعيفاً، وكل من قال بأنه يُعمل بالقاعدة ما لم يعلم بكذب الخبر ووضعه فظاهره الاكتفاء بالاحتمال الضعيف.

لكن الشيخ الأنصاري يشترط أن لا يكون الاحتمال موهوماً، قال: «هل يعتبر في الرواية الضعيفة أن تفيد الظنّ أو يكفي فيها أن لا تكون موهونةً أو لا يعتبر ذلك أيضاً؟ وجوه، منشأها إطلاقات النصوص والفتاوى، وإمكان دعوى انصراف النصوص، التي هي مستند الفتاوى، إلى صورة عدم كون مضمون الرواية موهوماً، أو إلى صورة كونه مظنوناً. والاحتمال الأوسط أو وسط»<sup>(٢٩)</sup>.

وما اختاره الشيخ هو الأظهر، وهو مختار الشيخ البهائي في «الأربعون حديثاً»، قال: «وظاهر الإطلاق أن ظنّ صدق الناقل غير شرط في ترتب الثواب، فلو تساوى صدقه وكذبه في نظر السامع، وعمل بقوله، فاز بالأجر. نعم، يشترط عدم ظنّ كذبه بقيام بعض القرائن»<sup>(٣٠)</sup>.

والوجه في صحة ما ذكره استبعاد تحقق عنوان البلوغ الذي تحدتت عنه الروايات بالخبر الموهوم، ولا أقلّ من أن قوله ﷺ: «مَنْ بلغه» منصرف عن صورة ظنّ كذب الراوي؛ والقريفة على ذلك أن التشدد الشرعي الملحوظ إزاء مصادر تلقي الخبر، وكذا إزاء صفات المخبر من الوثاقة والصدق...، يخلق جواً متشريعياً رافضاً للعمل بأخبار الكذابين وغير الثقات، وبتحسساً إزاء هذا الأمر. وفي ضوءه لو كانت روايات «مَنْ بلغ» مطلقةً وشاملةً لصورة احتمال صدق الخبر، وكان الاحتمال موهوناً، لشكل ذلك استثناءً صادماً للجو التشريعي المذكور، الأمر الذي يثير حفيظة المتشريعة، ويدفعهم للإكثار من الأسئلة حول هذا الاستثناء وحدوده، مع أننا لم نجد شيئاً من ذلك في الروايات، الأمر الذي يدلّ على عدم شمول روايات «مَنْ بلغ» لصورة احتمال صدق الخبر.

ولا يخفى أن الاكتفاء بالاحتمال - ولو ضعيفاً - قد شكّل مسرباً لدخول تراث



الكذّابين والوضّاعين إلى الفضاء الشرعي، على اعتبار أن الكذّاب قد يصدق أحياناً، ولا يقطع بكذب رواياته بأجمعها، وبهذا نكون قد فتحنا باب الوضع على مصراعين، وأضفينا عليه غطاءً شرعياً. وعليه، لا مبرر لهذه التوسعة في القاعدة لصورة احتمال صدق الراوي مع كون الاحتمال ضعيفاً. ولعله لأجل ذلك ذهب المازندراني إلى حمل أخبار «من بلغ» على صورة ظنّ السامع صدق الخبر، قال: «كأنّ المراد أنّ من سمع رواية صادقة بحسب ظنّه، دالةً على الثواب المترتب على فعل شيءٍ أو تركه، فصنع ذلك الشيء وأتى به؛ طلباً لذلك الثواب، كان له أجر ذلك الشيء، وإن لم يكن المسموع على ما بلغه»<sup>(٣١)</sup>.

وأما ما قد يذكر من أن البلوغ لا يصدق إلا على الوصول من خلال الطريق المعبر؛ ويشهد بذلك كلمة البلوغ في اللغة؛ فإنها بمعنى وصول الشيء إلى الغاية أو المشاركة على ذلك، كما ذكر الراغب الإصفهاني<sup>(٣٢)</sup>، وعليه فالخبر إذا لم يصل بطريقٍ معتبر فلا يصدق عليه البلوغ، فهو ضعيفٌ ومردودٌ؛ لأنّ:

أ. البلوغ يصدق على الخبر الضعيف الظنّي كما يصدق على الخبر الصحيح؛ ألا ترى أننا نقول: بلغني كلامٌ أو خبرٌ كاذب. وحيثية وصول الشيء إلى منتهاه لو فرض دخالتها في مفهوم البلوغ، لغةً أو عرفاً، لا تمنع من صدق البلوغ على الخبر الضعيف، فالخبر الصحيح يبلغ ويصل إلى منتهاه، وكذلك الخبر الضعيف.

ب. ولو سلم بأن المراد ببلوغ الثواب بلوغه بواسطة الخبر الصحيح فإنّ في أخبار «من بلغ» قرينة تقتضي التعميم بما يشمل بلوغه بالخبر الضعيف؛ والقرينة هي ما تضمّنه ذيل الحديث، أعني قوله: «وإن كان رسول الله ﷺ لم يقله»، فهذه الفقرة بإطلاقها تشمل الخبر الضعيف. نعم، قد عرفت أنّ ضعف الخبر إنّ وصل إلى مستوى كان احتمال الصدق فيه واهياً فلا يكون مشمولاً لأخبار «من بلغ».

## ب - انتفاء احتمال الحرمة

إنّ موارد تطبيق القاعدة تارةً تكون مقطوعة التحريم؛ وأخرى محتملة التحريم. أمّا في الصورة الأولى فإذا ورد خبرٌ ضعيف يعطي ثواباً على العمل المحرّم فلا ريبَ في أنّ أخبار «من بلغ» لا شمول لها لذلك؛ لأنّ لازم شمولها لصورة كون الفعل ثابت التحريم،

ومخالفاً للسنة القطعية، هو لزوم تحليل الحرام، وإشاعة البدع، وتخريب الدين. قال العلامة المجلسي رحمته الله: «وأما الفقهاء والمحدثون من الأصحاب - رضوان الله عليهم فإنما نقلوا هذه الأحاديث وما ضاهاها في كتبهم المدونة لأعمال اليوم والليلة - مع اعترافهم بضعف سندها -: تعويلاً على قاعدة التسامح في أدلة السنن، المبتتية على أحاديث «من بلغ»، زعماً منهم أنها تشمل كل حديث روي فيه ثواب على عمل، مطلقاً، وإن كان العمل مخالفًا للسنة القطعية. وليس كذلك، وإلا لكان مفادها تصويب البدع، والحكم بمشروعيتها، والكذب المقتنع<sup>(٣٣)</sup> على أئمة الدين وحُماته. وهذا - كما ترى - مخالفٌ لضرورة المذهب»<sup>(٣٤)</sup>.

وأما في الصورة الثانية، أعني كونها محتملة التحريم، فما عليه بعض الفقهاء هو عدم إجراء القاعدة أيضاً، فيكون إجراؤها مشروطاً بانتفاء احتمال التحريم، وبعبارة أخرى: إنما تجري في مورد يكون احتمال الاستحباب غير مجامع لاحتمال التحريم، فيدور الأمر بين الإباحة والاستحباب، أو الكراهة والاستحباب. وهذا الشرط في محله أيضاً؛ ويمكن الاستدلال عليه بأن حديث الإمام عليه السلام عن «بلوغ الثواب» منصرفاً إلى الثواب المحض، لا الثواب المشوب بالعقاب الناتج عن احتمال التحريم. وقوله عليه السلام في بعض الروايات: «فعله رجاء ذلك الثواب» ظاهر<sup>(٣٥)</sup> وناظرٌ إلى صورة عدم وجود احتمال الحرمة.

هذا لو أخذنا بتفسير أخبار «من بلغ» وفقاً للوجه الأول من الوجوه الخمسة المتقدمة، والذي بموجبه دلت الأخبار على القاعدة؛ وأما بناءً على أقرب الوجوه في تفسير القاعدة، وهما: الوجه الثالث (مطعماً بالربع)؛ أو الوجه الخامس، فالأمر يغدو أكثر وضوحاً. أما على الوجه الثالث، القائل: إنها إرشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد، فإن العقل يحكم بذلك في مورد يكون في الانقياد صرفاً احتمال النفع، وأما إذا كان فيه - بالإضافة إلى احتمال النفع - احتمال الضرر فلا يحكم بحسنه. وأما على الوجه الخامس، القائل: إن نظر الروايات إلى جعل الثواب على العمل المفروغ كونه طاعة في مرتبة سابقة، فهذا يعني أن احتمال الحرمة منتفٍ جزمياً.

ومن خلال ما تقدم يتضح أن تمسك الشيخ الأنصاري بمطلقات الأخبار الواردة في القاعدة؛ لإثبات جريانها حتى مع وجود احتمال التحريم، هو في غير محله، قال:

«الظاهر إطلاقها وعدم تقييدها بعدم احتمال الحرمة. نعم، ما اشتمل منها على التعليل برجاء الثواب ظاهرٌ في صورة عدم احتمال الحرمة. لكنك قد عرفتَ أن المعتمد في الاستدلال هو إطلاق غيرها، والمطلق هنا لا يحمل على المقيد، كما لا يخفى. اللهم إلا أن يدعى انصراف تلك الإطلاقات أيضاً إلى غير صورة احتمال التحريم»<sup>(٣٦)</sup>.  
والوجه في ضعفه - بالإضافة إلى صحة الانصراف المذكور - أن هذه الأخبار هي في صدد بيان حقيقة واحدة، فما اشتمل عليه بعضها هو قرينة لبيان تلك الحقيقة، فلا ينعد الإطلاق في الخبر الثاني.

#### ١٠- عنوان رجاء المطلوبة

ثم إن الفقهاء، ولا سيما الرافضين لقاعدة التسامح في أدلة السنن، قد فتحوا باباً للعمل بما جاء في الخبر الضعيف، دون الإفتاء به ونسبته إلى الله تعالى. وهذا الباب هو أن مجرد الاحتمال وإن كان لا يبرر الإفتاء بالاستحباب، ولا الإتيان بالعمل بعنوان الورد، لكنّه كافٍ في الإتيان بالعمل رجاء المطلوبة. وقد درج الفقهاء المتأخرون الرافضون لقاعدة التسامح على دعوة مقلديهم إلى الإتيان بالمستحبات المذكورة في الرسائل العملية بقصد رجاء المطلوبة؛ لأنّ استحبابها لم يثبت عندهم بالدليل<sup>(٣٧)</sup>.  
والعبد الذي يأتي بما يحتمل أنه مطلوب المولى لا ريب أنه يستحق المدح والثناء عقلاً، وهكذا العبد الذي يجتنب ما يحتمل أنه مكروه ومبغوض للمولى.  
وطبيعي أن يخرج عن ذلك ما لو قطع بكذب الرواية؛ فإنها إذا كانت مكذوبة لا مجال شرعاً للإتيان بالعمل الذي تضمنته، ولو بعنوان الرجاء؛ لانتفاء احتمال المطلوبة. فالعمل بقصد الرجاء يتوقف على احتمال صدور الخبر عن النبي ﷺ أو الإمام عليه السلام.

لكن ثمة ملاحظة نريد أن نسجلها في المقام، وهي أن فتح هذا الباب، وهو الإتيان بالعمل بقصد «الرجاء»؛ لمجرد الاحتمال غير الناشئ من منشأ يُعتمد به عقلاً أو شرعاً، ونظيره: الإتيان بالعمل لا بقصد الجزئية في الموارد التي يكون قصدها مضراً، إن هذا وذاك لا يخلوان في بعض الصور والحالات من شائبة الابتداع، ومنشأ الشبهة أنه مع كون العمل المأتي به بعنوان الرجاء عملاً عبادياً - كما في صلاة

الرغائب مثلاً، ولا يُراد الإتيان به بصورة عفوياً، بل يُراد تكريسه كـ «سنة» عملية يتم المواظبة عليها بكيفية الخاصة غير الثابتة، ويُحَثُّ الناس على أدائها في المساجد<sup>(٢٨)</sup>، فإنَّ احتمال الحرمة والحال هذه سيدخل في البين؛ لقوة احتمال أن يكون هذا التكريسُ العملي - وإن لم يترافق ذلك مع قصد الورود - لصلاة لم تدعُ الشريعة إلى تكريسها مصداقاً لعنوان الابتداء في دين الله تعالى، ومع ورود هذا الاحتمال لا يصحَّ العمل؛ لأنَّ احتمال المطلوبية يقابله احتمال المبعوضية، وهذا ما يجعل المورد خارجاً عن مفاد روايات «من بلغ»، وبعبارة أخرى: إنَّ ما دلَّ على حرمة الابتداء والتشريع في دين الله شاملٌ - ولو على نحو الظنِّ والاحتمال - لصورة التكريس العملي الواسع «للسلاة» أو «العبادة» التي لم تثبت شرعيَّتها بدليل يُعَدُّ به، الأمر الذي يجعل احتمال المطلوبية مزاحماً باحتمال المبعوضية.

## الهوامش

(١) قال: «وما يُقال: من أن أخبار السنن يُتسامح فيها؛ لحديث: «من بلغه شيء من الثواب على عمل... الحديث»، ففي نظري القاصر أن الظاهر من الخبر هو أن يبلغ الإنسان شيء من الثواب على عمل، لا نفس العمل الذي فيه الثواب، ليدخل المستحب؛ حيث إنَّ من لوازمه الثواب، فإنَّ هذا وإنَّ احتمل، إلاَّ أنَّ ما قلناه قد يُدعى ظهوره، وينبئ عليه أنهم لم يستدلوا به في الواجب إذا ثبت بخبر ضعيف، مع أنَّ الثواب فيه حاصلٌ. ولو قيل: إنَّ ثواب الواجب مقرونٌ بكونه واجباً، فإذا لم يثبت لا يكون واجباً، فلا ثواب. قلتُ: فكذا المستحبُّ. واحتمالُ أن يُقال: إنَّ فعل الواجب بقصد مطلق الثواب للخبر الضعيف لا مانع منه فيه: إنَّ فعل المستحبِّ إنَّ كان لمطلق الثواب، لا ثواب المستحبِّ». استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار ٤: ٤٤٦.

(٢) على سبيل المثال: علَّل بعض الفقهاء استحباب الوضوء لحمل المصحف بالتعظيم. ذكرى الشيعة ١: ١٩٣. وعلَّق عليه المحقِّق الخوانساري بالقول: «ولا يخفى أن إثبات الحكم به مشكَّل، لكنَّ لا بأس بالقول به (استحباب الوضوء لحمل المصحف)؛ للشهرة بين الأصحاب (رضوان الله عليهم)، بناءً على التسامح في أدلة السنن». مشارق الشموس: ٤٣. وذكر الميرزا القميُّ أنَّ صاحب المسجد الراتب أولى من غيره في إمامة الصلاة؛ لأنَّ «كلام الأصحاب في ذلك يكفي؛ للتسامح في أدلة السنن». غنائم الأيام ٣: ١٧٣. مثال آخر: قد أفنت بعض الأصحاب باستحباب قضاء الصوم عمَّن فاته بسبب المرض

ومات في مرضه، يقول الميرزا القمي: «فلم يبق إلا الاعتماد على فتواهم؛ للمسامحة في أدلة السنن، وإلا فلم نقف على ما يدل على ذلك، بل الأخبار الصحيحة المصرحة بنفي القضاء ظاهرة في عدم مشروعيتها، كما مرّت». غنائم الأيام ٥: ٣٨٤.

(٣) قال الوحيد البهبهاني: «إنهم يكتفون في مقام الاستحباب بفتوى فقيه واحد». مصابيح الظلام في شرح شرائع الإسلام ٦: ٣٥٦.

(٤) ومثاله: ما ذكره السيد محمد العاملي في المدارك: «إنه قد دلّ الخبر على وجوب أن يتيمّم من أجنب في المسجد الحرام، وقيل: الحائض كالجنب في ذلك؛ لرفوعة محمد بن يحيى، عن أبي حمزة، عن الباقر عليه السلام، حيث قال فيها، بعد أن ذكر تيمّم المحتلم للخروج: «وكذلك الحائض إذا أصابها الحيض تفعل كذلك». وأنكر المصنّف [المحقّق] في المعتبر الوجوب؛ لقطع الرواية؛ ولأنه لا سبيل لها إلى الطهارة، بخلاف الجنب، ثمّ حكم بالاستحباب. وكأنّ وجهه ما ذكره من ضعف السند، وما اشتهر بينهم من التسامح في أدلة السنن». مدارك الأحكام ١: ٢٢.

(٥) على سبيل المثال: ورد في رواية محمد بن يحيى، رفعه، قال: «قال أبو الحسن الرضا عليه السلام: الشاة إذا ذبحت وسلخت أو سلخ شيء منها قبل أن تموت فليس يحلّ أكلها». تهذيب الأحكام ٩: ٥٩. وقد أفنت بعض الفقهاء بحرمة سلخ الذبيحة قبل موتها. لكنّ قال المجلسي: «والأقوى الكراهة، وهو قول الأكثر؛ للأصل؛ وضعف الرواية بالإرسال، فلا يصلح دليلاً على التحريم، بل الكراهة؛ للتسامح في دليلها». بحار الأنوار ٦٢: ٣٠٢.

(٦) قال السيد الكلبايكاني: «قاعدة التسامح جارية في أدلة السنن، وفي المكروهات؛ رجاءً لدرك ثواب تركها». إرشاد السائل، ٢٠١.

(٧) قال الشيخ محمد بن الحسن ابن الشهيد: «والتساهل في أدلة الكراهة محلّ تأمل». استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار ١: ١٢٧.

(٨) بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ٧: ٣٨.

(٩) وتجدر الإشارة إلى أنّنا لا نرفض الاستشهاد بروايات السنّة، بل يمكن الاستدلال بها في بعض الحالات، والاستشهاد بها في حالاتٍ أخرى، ولا سيّما على مبنى الوثوق؛ فهي من أسباب تحصيل الوثوق. وقد أشرنا في كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي ١: ٥٦ إلى أن فقهاء الشيعة قد تمسّكوا بالعشرات من الروايات المروية من طرق السنّة، وحاولنا تفسير هذه الظاهرة.

(١٠) لنا كلامٌ في ذلك، ولا سيّما على مبنى الوثوق، حيث إنّ بالإمكان الاستشهاد بها؛ لكونها تسهم في تحقيق الوثوق والاطمئنان.

(١١) وصول الأخبار إلى أصول الأخبار: ٩٤.

(١٢) الرواشح السماوية: ١٨٩.

(١٣) ذكرى الشيعة ١: ٤٤٨.

(١٤) الحيل المتين: ٢٢٨.

- (١٥) بحار الأنوار ٧٢: ٢٣٦.
- (١٦) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢: ٢٧٩.
- (١٧) مجمع الأفكار ومطرح الأنظار (من تقريرات درس الميرزا هاشم الأملي) ٣: ٣٧٨. ولكنه علق عليه: «ولكن يُشكل ذلك إن كان النقل بنحو العلم بالمخبر به».
- (١٨) قال الشهيد الثاني: «ومريدُ رواية حديثٍ ضعيفٍ أو مشكوكٍ في صحته، بغير إسنادٍ، يقول: رُوي، أو بلغنا، أو ورد، وجاء، ونحوه من صيغ التمريض. ولا يذكره بصيغة الجزم، ك: قال رسول الله ﷺ، وفعل، ونحوها من الألفاظ الجازمة؛ إذ ليس ثمَّ ما يوجب الجزم». الرعاية في علم الدراية: ١٦٥.
- (١٩) صراط النجاة ١: ٤٤٠.
- (٢٠) مجمع الأفكار ومطرح الأنظار (من تقريرات درس الميرزا هاشم الأملي) ٣: ٢٧٨.
- (٢١) الرعاية في علم الدراية: ٩٤.
- (٢٢) رسائل فقهية: ١٥٨.
- (٢٣) المحكم في أصول الفقه ٤: ١٦٠.
- (٢٤) نهاية الدراية ٢: ٥٤٦.
- (٢٥) انظر: أنوار الولاية: ٢٧.
- (٢٦) انظر: منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر عليه السلام ٣: ٢٦٥.
- (٢٧) نهاية الدراية ٢: ٥٤٦.
- (٢٨) دعوة إلى الإصلاح الديني والثقافي: ٨٥، المجمع العالمي لأهل البيت عليه السلام، ط١، ١٤٢٧هـ.
- (٢٩) رسائل فقهية: ١٥٧.
- (٣٠) الأربعون حديثاً: ٢٠١ - ٢٠٢.
- (٣١) انظر: شرح أصول الكافي ٨: ١١٧.
- (٣٢) قال: «البُلُوغُ والبَلَاغُ: الانتهاء إلى أقصى المقصد والمنتهى، مكاناً كان أو زماناً، أو أمراً من الأمور المقدرة، وربما يعبر به عن المشاركة عليه وإن لم ينته إليه، فمن الانتهاء: «بَلَّغَ أَشَدَّهُ وَبَلَّغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً» (الأحقاف: ١٥)، وقوله عزَّ وجلَّ: «فَبَلَّغْنَا أَجَلَهُمْ فَلَا تَعْضُلُوهُمْ» (البقرة: ٢٣٢)، و«مَا هُمْ بِبِأَلْفِيهِ» (غافر: ٥٦)». مفردات ألفاظ القرآن: ٦٠.
- (٣٣) أخذ هذا المصطلح مما جاء في الحديث عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «إِيَّاكُمْ وَالْكَذِبَ الْمُفْتَرَعُ، قِيلَ لَهُ: وَمَا الْكَذِبُ الْمُفْتَرَعُ؟ قَالَ: أَنْ يُحَدِّثَكَ الرَّجُلُ بِالْحَدِيثِ فَتَتْرُكَهُ وَتَرْوِيهِ عَنِ الَّذِي حَدَّثَكَ عَنْهُ». الكافي ١: ٥٢.
- (٣٤) بحار الأنوار ٨٤: ١٠١.
- (٣٥) كما نبه عليه الشيخ الأنصاري في رسائل فقهية: ١٥٦. ولكنه مع ذلك تمسك بالإطلاق، كما سيذكر في كلامه.
- (٣٦) رسائل فقهية: ١٥٦.

(٣٧) يقول السيد الحكيم: «إن كثيراً من المستحبات المذكورة في أبواب هذه الرسالة يبتني استحبابها على قاعدة التسامح في أدلة السنن. ولما لم تثبت عندنا فيتعين الإتيان بها برجاء المطلوبية. وكذا الحال في المكروهات، فترك برعاء المطلوبية». منهاج الصالحين ١: ١٧. ونحوه ما ذكره السيد الخوئي في منهاج الصالحين ١: ١٢، والسيد السيستاني في منهاج الصالحين ١: ١٩.

(٣٨) وقد لاحظنا في زماننا هذا اهتماماً حادثاً وغريباً في أمر هذه الصلاة، حيث يتم الإعلان عنها والدعوة إليها من خلال وسائل الإعلام المختلفة.

# فلسفة الأخلاق في فكر الشهيد مطهري

## الذات بين الألم والسعادة، ومرجعية الضبط الأخلاقي<sup>(١)</sup>

أ. إيمان شمس الدين<sup>(\*)</sup>

### تمهيد

قد تكون الضوابط القانونية تنظم عمل الأفراد في مؤسسات الدولة، إلا أن حديثنا عن القوانين ضابطة لعلاقات الإنسان مع المحيط الإنساني، وهي ضوابط أخلاقية وقيمية. ولكل ساحتها الفكرية نظرياً، ومن ثم ساحتها في الضبط اجتماعياً، رغم التداخل الظاهري بين القيمة والأخلاق. وهناك سعي حقيقي بين المفكرين والفلاسفة، ومحاولات تهدف إلى طرح مشروع يمكن من خلاله إعادة الألفة والوثام بين مختلف الأديان، وبين الإنسان وأخيه الإنسان. ومن هؤلاء: المفكر الديني السويسري المعاصر هانز كونج (١٩٢٨م)<sup>(٢)</sup>، وهو أحد أهم الشخصيات التي اشتغلت على مشروع «السلام الأدياني العالمي»، حيث اعتبر أن مشروعه في المسؤولية والأخلاق العالمية هو حصيلة عمره، وأن هدفه من البحث الديني كله كان تحقيق صلح ديني عالمي، وهو يقول بصراحة: «لا صلح بين الأمم دون الصلح بين الأديان، ولا صلح بين الأديان دون الحوار بينها، ولا حوار بينها دون وجود معايير أخلاقية عالمية (أي متعالية عن دين خاص)، ولا بقاء للكثرة الأرضية دون هذه المنظومة الأخلاقية الكونية»<sup>(٣)</sup>.

إلا أن الشهيد والفيلسوف الشيخ مرتضى مطهري (١٩١٩م - ١٩٧٩م)<sup>(٤)</sup> قارب الموضوع من زاوية مختلفة في أفكاره، تحت عنوان: «المفهوم التوحيدي للعالم»، من خلال تأسيسه لمعيار تقييم للتصور الذي يستطيع أن يكون قاعدةً للأيديولوجيا حين يتّصف بالاستحكام وسعة التفكير الفلسفي وقدسيتها المبادئ الدينية.

(\*) كاتبة وباحثة في الفكر الديني والسياسي. من الكويت.



● فلسفة الأخلاق في فكر الشهيد مطهري: الذات بين الألم والسعادة، ومرجعية الضبط الأخلاقي

فهو ﷺ أسس لقاعدة معيارية؛ حتى يضمن جودة التصور للكون والعالم، وهي:  
١. أن يكون قابلاً للإثبات والاستدلال، أي أن يكون - بعبارة أخرى - مؤيداً بالعقل والمنطق، وبذلك يوفر الأرضية العقلية لتقبله، ويزيل الإبهام والغموض عن طريق العمل.

٢. أن يمنح الحياة معنى، وأن يزيل من الأذهان أفكار عبثية الحياة، ويزيل الإبهام والغموض عن طريق العمل أيضاً.

٣. أن يبعث في النفوس الاندفاع والشوق والهدفية؛ لتكون له قدرة الجذب ومنح الطاقة والحرارة.

٤. قدرته على إعطاء طابع التقديس للأهداف الإنسانية والاجتماعية؛ ليعتد في نفوس معتقيه الاستعداد والتضحية وتجاوز الذات، وبذلك يوفر عنصر «ضمان التنفيذ» للمدرسة الفكرية القائمة على ذلك التصور.

٥. قدرته على خلق روح الالتزام والإحساس بالمسؤولية في ضمير الأفراد أمام أنفسهم ومجتمعهم.

واعتبر أن التصور التوحيدي يتوفر على جميع الخصائص اللازمة للتصور المطلوب، بل هو التصور الوحيد - وفق منظور الشهيد - القادر على جمع كل هذه الخصائص.

ويوضح أن التصور التوحيدي يعني فهم العالم على أنه خلق نتيجة لمشية، وأن نظام الوجود يقوم على أساس الخير والرحمة، وعلى أساس بلوغ الموجودات كمالها المطلوب، وهو يعني أن العالم ذو قطب واحد، ومحور واحد، وأن مبدأه ومرجعه واحد: «إنا لله وإنا إليه راجعون». فموجودات هذا العالم - وفق هذا التصور - تتجه في اتجاه واحد، ونحو مركز تكامل واحد، وفق نظام منسجم، وليست الخليقة موجوداً عبثياً خاوياً بدون هدف، والعالم يسير وفق مجموعة نُظْم لا تتخلف في «السنن الإلهية». والإنسان يتمتع بين الموجودات بكرامة خاصة، ورسالة خاصة، ويتحمل مسؤولية تربية نفسه، وإصلاح مجتمعه<sup>(٥)</sup>. وهو هنا استلهم الفكرة من الآية: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران:

الإجتهد والتجديد - العددان ٥٩ - ٦٠، السنة الخامسة عشرة، صيف وخريف ٢٠٢١م - ١٤٤٣هـ - ٣٥٧

وبين كونج - الذي يذهب إلى «السلام الأدياني العالمي» - ومطهري - الذي يذهب إلى «المفهوم التوحيدي للعالم» - فارق مهم، وهو السعة التي ستحققها كل نظرة. فبينما يؤسس كونج لأخلاق عالمية كونية، كنوع من الضوابط التي تقلل مساحات الاختلاف بين الناس، وخاصة الأديان السماوية؛ فإن الشهيد مطهري يوحد الكون في نظرته، ويجعله تحت مظلة قطبي واحد، هو الله. وهنا الفرق يكمن في المرجعية المعيارية لكل وجهة نظر في التأسيس للمنظومة الأخلاقية، التي من خلالها يمكن توحيد العالم وتحقيق السلام. وهذا الفارق الجوهرية هو فارق ظهر بشكل جلي في أزمة الوباء العالمي «COVID19»، الذي تجلت خلاله نظرية نسبية الأخلاق في العالم الغربي، والتي شككت لديهم مأزقاً حقيقياً أخلاقياً، كشف الخلل المعرفي المصدر والمعياري في تشخيص الضوابط القيميّة والأخلاقية والمعيارية.

وخلال هذا البحث سنتناول، بقدر من الإمكان، رؤية الشهيد مطهري وفلسفته الأخلاقية حول الذات والألم والسعادة، والتي تنطلق من تأسيسه الفلسفي في المفهوم التوحيدي للعالم، وتعتبر مصداقاً جلياً من مصاديق هذه الرؤية؛ إذ يمكن أن تنطبق عليها ضوابط التصور الذي انطلق منها الشهيد مطهري في مفهومه التوحيدي للعالم؛ لأن كثيراً من المدارس الفلسفية الأخلاقية كانت ترى أن الإنسان العاقل لا يتلف عمره في البحث عن الفعل الأخلاقي، فثم سذاجة متناهية، وإنما هو يحرص على اللذات والمصالح وأنواع السعادة، ويؤكد على أنه لا يوجد في العالم سوى اللذة والمنفعة والسعادة.

ونحن هنا لا ندعي أنها قراءات حتمية نهائية؛ لأنه إلى الآن ومنذ آلاف السنين المتصرمة، لم تتفق آراء فلاسفة العالم على تشخيص ماهية الفعل الأخلاقي، وعلى كون الفعل الفلاني فعلاً أخلاقياً أو لا، واختلفت المدارس اختلافاً كبيراً، أغلبه قائم على مصدرية تشخيص معيار تحديد الفعل الأخلاقي من عدمه.

## ثبات الأخلاق

يمكن بيان الخلود في الأخلاق، التي نسميها اصطلاحاً «الحقيقة»، بأن قولنا:

• فلسفة الأخلاق في فكر الشهيد مطهري: الذات بين الألم والسعادة، ومرجعية الضبط الأخلاقي

(هذه معاملة حسنة) يعني أنها حسنة في عينها، وهكذا لو وُصفت بالقُبْح. أي إن كلاً فعل حسن في عينه، أو قبيح في عينه، ويمكن القول بأن بعض الأفعال ليس حسناً في عينه، ولا قبيحاً في عينه.

ومعنى ذلك أن الحُسْنَ والقُبْح عينيَّان، والصفة العينية لا تتخلف ولا تختلف، وسيبقى الحُسْنَ حسناً والقُبْح قبيحاً ما دام العالم. وحكم العقل بإنجاز الحُسْنَ واجتباب القُبْح يستند عادةً إلى ذاتية الحُسْنَ والقُبْح في الأشياء<sup>(٧)</sup>.

وسبق التذكير أن الحُسْنَ والقُبْح مختلفان عند الأمم والأقوام، ولكن كيف عالج الشهيد مرتضى مطهري إشكالية هذا الاختلاف، الذي يؤدي إلى النسبية؟

يرى الشهيد مطهري - بخلاف أستاذه السيّد الطباطبائي (١٩٠٤م - ١٩٨١م)<sup>(٧)</sup>، الذي قال: إن جهازَ الإنسان الحسِّي مطابقٌ لجهازه الطبيعي التكويني - أن الاستخدام أصلٌ عامٌ وضروريٌّ، فمتلماً تسرع الطبيعة إلى جهة كمال الفرد ومصطلحته تسرع إلى كمال النوع ومصطلحته، فليس كمال الفرد بمعزلٍ عن كمال النوع، وإنما هو مرتبطٌ به ارتباطاً وثيقاً. ولهذا تحثُ الطبيعة الجميع على حبِّ أشياء يتحقّق بها كمال النوع. وهذه المحبوبات متشابهةٌ، دائمةٌ، كليةٌ، مطلقةٌ، وهي معيار المحاسن والمساوئ<sup>(٨)</sup>.

**ثم يطرح تساؤلاً فيقول:** «ما هو جذر الحُسْنَ والقُبْح الكليين؟ وما هو مبني كونهما ذاتيين، وليس عينيّين، وفق رأينا؟ كيف يوجّه الحُسْنَ والقُبْح بعدما قلنا في النهاية: إنهما رابطةٌ بين الإنسان والشيء؟»

ويجيب الشهيد بأن هناك ثلاثة توجيهات:

**الأول:** هو أن للإنسان أهدافاً لسدِّ حاجته الذاتية، فإذا جاع وُجد له هدفٌ هو أن يُطعم، وأمثال ذلك.

**الثاني:** للإنسان أهدافاً أخرى، وهي الأهداف النوعية، فهو يحبُّ الشيء لا من أجل نفسه، وإنما من أجل الآخرين.

**الثالث:** نتيجة للأول والثاني يكون العمل اعتيادياً ومبتدلاً إذا عاد على عامله، ويكون متعالياً وكريماً إذا عاد على الآخرين. فالغيرية ملاك الرفعة، والذاتية ملاك الضعة. فمعيار الأخلاقية هو العمومية، ومعيار غير الأخلاقية هو الخصوصية. فالعمومية تضفي على الفعل قيمةً، مع أنه لا يختلف عن الفعل الذاتي.

**الإجتهاد والتجديد - العددان ٥٩ - ٦٠، السنة الخامسة عشرة، صيف وخريف ٢٠٢١م - ١٤٤٣هـ - ٣٥٩**

فصحيح أن الحسن هو ما أحب، ولكني أحب حيناً لنفسي؛ وحيناً للآخرين وغيري، وما أحبّه لغيري يخرج عن البعضية (النسبية) إلى الكلية قهراً، ويصير عاماً دائماً أخلاقياً؛ لأنه ينبع من حبّ الخير للآخرين. وهذا أصل كلّي دائم<sup>(٩)</sup>.

ثم يطرح سؤالاً مداراً للبحث، وهو: هل الأصول الأخلاقية ثابتة أو لا؟

يقول: نحن لدينا أمور يحكم عليها الجميع حكماً واحداً، وكلهم يرونها ذات قيمة، كالإحسان للمحسن، وعمل الخير للآخرين، والثبات على المبدأ. وينقل لنا التاريخ قصصاً كثيرة من هذا القبيل. مدح الناس عبر أجيال وأجيال بنفس المستوى. وفق ذلك فالصدق حسن بما هو صدق، ولكنه حسن لخدمته للآخرين. فملاك حسنه الأصلي هو هذه الخدمة العامة، فلو ترتب عليه ضرر للآخرين كان قبيحاً. وهذا يعني أن الأخلاق اجتماعية الطابع. ونصل هنا، وفق هذا التوجيه، إلى أصل أخلاقي كلّي خالد، تتغير مصاديقه وهو ثابت، والفرق كبير بين تغير الأصل وتغير مصاديقه، أي فرق بين النظرية الأخلاقية ككلّي وبين الفعل الأخلاقي كمصادق لذلك الكلّي الثابت. وخدمة الآخرين هنا لا تعني فرداً بذاته، الخدمة كمعيار هنا هي خدمة النوع الإنساني، أي العمل الذي يعود على الناس بالخير، لا الذي يعود على هذا أو ذاك بالضرر أو النفع.

وهذا يعود إلى مفهوم النفس كتوسعة له، فالعمل عندما يكون أخلاقياً يجتاز حدود النفس إلى الناس عامة، وإذا اجتاز دائرة الناس إلى دائرة أوسع هي الله فيكون أخلاقياً بشكل أسمى وأرفع. فكلما كسر العمل طوق النفس، ومضى إلى دائرة أوسع، كان أخلاقياً<sup>(١٠)</sup>.

ويجيب حول إشكالية عدم الانسجام بين جهاز الإدراك وجهاز الطبيعة الفردية بأن طبيعة الإنسان الفردية تتحرك إلى جهة، وطبيعته الإدراكية تتحرك إلى جهة أخرى، وتسعى إلى الكمال النوعي من غير عبء بالكمال، وجهاز الإدراك الذي هو في خدمة الجهاز الطبيعي، ويجب أيضاً أن يكون كذلك، هو في خدمة النوع، من دون ارتباط بالفرد ومصالحه.

ويعتبر الشهيد مطهري أن خدمة النوع ليست جزءاً من طبيعة الفرد، لكن الفرد يحسن بلده حين يحسن إلى الآخرين، وليست هذه اللذة سدى؛ لأنه لا يمكن الالتذاذ

● فلسفة الأخلاق في فكر الشهيد مطهري: الذات بين الألم والسعادة، ومرجعية الضبط الأخلاقي

إذا لم تبلغ الطبيعة الفردية الكمال. ويقول: إن الإنسان إذا أدرك اللذة فليس لأن الطبيعة ذات جريان وإحساس، وإنما لأن هذه الطبيعة تتشد الكمال، وإذا تبلغه فإن علم الشيء علماً حضورياً كان باعثاً على الإحساس باللذة. وهذا يعني عبور الطبيعة من القوة إلى الكمال، وإن علم الشيء علماً حضورياً هو عين اللذة، يعني نيل اللذة هو الكمال، وذلك عند اقتران هذا النيل بالإدراك، ولا يمكن للإنسان أن يلتذ دون أن تبلغ الطبيعة الكمال<sup>(١١)</sup>.

وحول الأنا الكلية يقول: للإنسان كمالات بحسب الأنا المملوكة، وهي كمالات واقعية، لا إنشائية؛ لأن الإنسان ليس بدنًا فقط، وإنما هو جسمٌ وروح. والعمل المتناسب وكمال الإنسان المعنوي الروحي عملٌ علوي قيّم، والعمل الذي لا يتلاءم وعلو الروح عملٌ اعتيادي، ويُعدّ تافهاً. ويتساءل: هنا البحث عن أيّ (أنا) نحبها، التحتي أم العلوي؟

فإذا كان المحبوب هو الأنا الفوقي كان الحبّ أخلاقياً وذا قيمة. وإحساس الإنسان بالأخلاق ناشئٌ من هنا. ورؤية الإنسان جنبه من وجوده ساميةً، والأعمال المرتبطة بها رفيعةً، ليس اعتباراً؛ بل لأنه يرى تلك الجنية في وجوده أكمل وأقوى من غيرها.

وكلّ الكمالات ترجع إلى هذا الوجود، وكلّ المناقص ترجع إلى عدمه. ولذا رُدّ الصدّ والصواب والإحسان والرحمة والخير وأمثالهما إلى الأنا الأعلى في الإنسان. فالإنسان يحسّ بالسموّ بحكم ما لديه من شرفٍ وكرامةٍ ذاتيين، وهما جنبه ملكوتيه ونفحة إلهية من دون انتباه. فالتناس خُلقوا متشابهين في الكمال، وإنهم متشابهين في الكمال الصعودي والمعنوي، على الرغم من اختلافهم في الأجسام والأماكن، وتغيّرهم في الحاجات البدنية، ولا بدّ أن تكون المحبوبات والطيبات والمساوي والمنكرات واحدةً دائمةً وكلية. ومن هذا الأصل المبين لجميع المحاسن والمساوي، وأنها ناشئة من ارتباط الشيء بكماله، نستكشف أن هذه المحاسن والمساوي مشتركة كلية ودائمة<sup>(١٢)</sup>.

## مفهوم الأخلاق

فعلٌ وسلوكٌ يشكّل حركة الإنسان الاجتماعية والعلائقية، ويعمد لحفظ قيمه

الإجتهد والتجديد - العددان ٥٩ - ٦٠، السنة الخامسة عشرة، صيف وخريف ٢٠٢١م - ١٤٤٣هـ - ٣٦١

الذاتية والاجتماعية. ويميّز الشهيد مرتضى مطهري بين الأفعال الأخلاقية والأفعال العادية الطبيعية بأن الفعل الأخلاقي قابلٌ للثناء والمدح، ويضفي الناس قيمةً على مثل هذا الفعل، لكنّ هذه القيمة ليست من نوع القيمة التي يقيم بها عمل أحد العمال؛ لأن العامل يوجد قيمةً ماديةً، فيستحق مبلغاً من المال أو شيئاً من السلع في مقابل عمله، بينما الفعل الأخلاقي يتميّز بقيمةً تفوق القيم، بحيث لا يمكن تقويمها بالمال، ولا بالسلع المادية، وتنفرد الأفعال الأخلاقية بقيمةً ثمينة، وهي قيمةٌ لا يستوعبها الذهن البشري، ولما كان نوع القيمة متفاوتاً فنحن مهما رفعا مستوى المعيار والمقياس فإننا لا نستطيع أن نقيس القيم الأخلاقية بالمعايير المادية<sup>(١٣)</sup>.

### الأخلاق في الفكر الإسلامي

البنية التنظيمية للإسلام متكاملةٌ ومترابطةٌ ومتصلةٌ، بحيث لا يمكن تفكيك بنیان منها أو فصله؛ للتداخل الوظيفي بين بناها الرئيسية المؤسسة لها. وهي، حسب بعض التصنيفات، تتشكّل من: العقيدة؛ والفقه؛ والأخلاق. ووفق تصنيفات أخرى من: القانون؛ والآداب؛ والقيم.

هذه البنى التأسيسية تتوازي طولياً وتتداخل أفقياً، بحيث يؤثّر بعضها في الآخر بشكلٍ تبادلي، يعتمد على الوعاء القابل، ولو رجح أحدها على الآخر أو غيّب أحدها لحساب الآخر سيظهر الخلل الوظيفي على الإنسان، وتبدأ تظهر الانحرافات في الفهم والسلوك.

وهذا التقسيم قديمٌ ومتمقٌ عليه؛ كونه يعود إلى تقسيم مدركات العقل إلى: نظريٍّ؛ وعمليٍّ. فالعقل النظري يتعلّق بما هو كائنٌ (العقيدة)، والعقل العملي أي بما ينبغي أن يكون (فقهٌ وأخلاق). الفقه يتعلّق بمفردات الأفعال، والأخلاق تتعلّق بكليّاتها (العادات والملكات).

تأتي أهميّة الأخلاق في هذه المنظومة كونها تشكّل الضابطة في بُعدين، هما:  
١- البعد الفردي، حيث تضبط جوانحياً أعماق الإنسان، وتربطها بقيم السماء وأخلاق الله تعالى. هذا الانضباط النفسي هو النواة التي تنطلق منها الضوابط في بُعدها الآخر. البعد الفردي يقتصر على ساحة الكمال الفردي الإنساني؛ فالانضباط

• فلسفة الأخلاق في فكر الشهيد مطهري: الذات بين الألم والسعادة، ومرجعية الضبط الأخلاقي

الأنفسي هو انطلاقاً نحو الانضباط الاجتماعي الخارجي.  
٢. البُعد الاجتماعي: هنا هي ساحة التفاعل الإنساني في السَّير نحو كلٍّ من الكمال والتكامل الإنساني. ومحورية الأخلاق هنا تأتي كضابطة تمنع وقوع الفساد الاجتماعي، وتدفع باتجاه التطوُّر والتممية البشرية على كافة الأصعدة.  
كيف يمكن أن تشكّل الأخلاق ضابطةً فردية واجتماعية في ظلّ وجود الأنا والذات والنفس؟  
عالج الشهيد مرتضى مطهري هذه الإشكالية حينما تناول موضوع الذات والسعادة واللذة والألم.

### حبّ الذات: اللذة، السعادة، والألم

أهميّة هذا التأسيس، الذي يكمن في سيمّة عامّة عند كلّ البشر، وفي فطرتهم، وهي: «حبّ الذات»، أنه يعتبر المحرك الرئيس والباعث الأساس للدافع والإرادة، بل المؤثر الأول في السلوك الإنساني.

### أ- تعريف الذات

هو تكوينٌ معرفيٌّ منظمٌ ومتعلّمٌ للمدركات الشعورية والتصورات والتقييمات الخاصة بالذات، يبلوره الفرد، ويعتبره تعريفاً نفسياً لذاته. ويتكوّن مفهوم الذات من أفكار الفرد الذاتية المنسّقة، ومحدّدة الأبعاد عن العناصر المختلفة لكيونته الداخلية والخارجية. وتشمل هذه العناصر المدركات والتصورات التي تحدّد خصائص الذات، كما تنعكس إجرائياً في وصف الفرد لذاته كما يتصوّرُها هو: «مفهوم الذات المدرك»؛ والمدركات والتصورات التي تحدّد الصورة التي يعتقد أن الآخرين في المجتمع يتصوّرونها، والتي يتمثّلها الفرد من خلال التفاعل الاجتماعي مع الآخرين: «مفهوم الذات الاجتماعي»؛ والمدركات والتصورات التي تحدّد الصورة المثالية للشخص الذي يودّ أن يكون: «مفهوم الذات المثالي»<sup>(١٤)</sup>.

ويقول تعريفٌ آخر: هي الصورة التي يعرف الإنسان نفسه بها. هي الإطار الذي يستطيع الإنسان أن يطبع نفسه بها، بحيث يكون ملمّاً بما في نفسه. وهذه المعلومات

التي يتوصّل إليها الإنسان عن نفسه تعتبر أشياء تعلّمها عن نفسه، ولهذا السبب استطاع أن يصوّر نفسه بأسلوبٍ يستطيع من خلاله معرفة الكثير عن حقيقته<sup>(١٥)</sup>.

## ب - وظيفة الذات

وظيفة مفهوم الذات وظيفة دافعية، وكذلك وظيفة تكامل وتنظيم وبلورة عالم الخبرة المتغيّر، الذي يوجد الفرد في وسطه. ولذا فإنه ينظم ويحدّد السلوك، وينمو تكوينياً كنتاجٍ للتفاعل الاجتماعيّ، جنّباً إلى جنّبٍ مع الدافع الداخلي لتأكيد الذات. وبالرغم من أنه ثابتٌ تقريباً، إلا أنه يمكن تعديله تحت ظروف معينة<sup>(١٦)</sup>.

فمفهوم الذات أهمّ من الذات الحقيقية في تقرير الذات، وكلّ فردٍ يتأثر بالوراثة والبيئة الجغرافية والمادية والاجتماعية والسلوكية، ويتأثر بالآخرين المهمّين في حياة الفرد، ويتأثر بالنضج والتعلّم، ويتأثر بالحاجات والموجّهات<sup>(١٧)</sup>. ويطرح الشهيد مرتضى مطهري السؤال قائلاً: لماذا نصحونا بمعرفة الذات؟ وإلى أيّ شيء نصل من خلال معرفة الذات؟ وبعبارةٍ أخرى: إن معرفة الذات تكون مقدّمة لأيّ شيء؟<sup>(١٨)</sup>.

ويجيب الشهيد مطهري: إنهم أوصونا بذلك؛ لهدفين:

**أحدهما:** هو أننا إذا عرفنا ذواتنا فسوف ندرك أهمّ مسألة يواجهها الإنسان في حياته، وتعتبر السرّ الأساس للعالم، وهو معرفة الله.

**ثانيهما:** هو أننا نعرف ذواتنا؛ لكي نعرف ماذا ينبغي لنا أن نفعل في الحياة والعالم؟ وكيف نتصرّف في مجال الأخلاق والعمل؟ ولو لم نعرف ذواتنا فسوف لن نعرف كيف يجب علينا أن نصوغ أخلاقنا وسلوكنا، أي كيف يجب أن نكون؟ وذلك لأن الأخلاق - من حيث إنها مجموعة من المملكات - تعود إلى أننا كيف يجب أن نكون ونتصرّف؟<sup>(١٩)</sup>، وهي ما يقودنا تلقائياً إلى مفهوم السلوك.

## ج - السلوك

هو نشاطٌ موجّه نحو هدفٍ من جانب الفرد؛ لتحقيق وإشباع حاجاته كما يخبرها في المجال الظاهري كما يدركه<sup>(٢٠)</sup>.

فحبُّ الإنسان لذاته، أي حبه للذة والسعادة، ونفوره من الألم والشقاء، غريزة



• فلسفة الأخلاق في فكر الشهيد مطهري: الذات بين الألم والسعادة، ومرجعية الضبط الأخلاقي

عامّة وقديمة في كلّ البشر؛ «فالواقع الحقيقي الطبيعي الذي يكمن وراء الحياة الإنسانية كلها، ويوجّهها بأصابعه، هو حبّ الذات، الذي نعبر عنه بحبّ اللذة وبغض الألم، والمرتبط بطبيعة الحال بالضمير. ولا يمكن تكليف الإنسان أن يتحمل مختاراً مرارة الألم، دون شيءٍ من اللذة، في سبيل أن يلتذّ الآخرون وينعموا، إلا إذا سلّبت منه إنسانيته، وأُعطي طبيعةً جديدة، لا تتعشّق اللذة ولا تكره الألم...»<sup>(٢١)</sup>.

يطرح الشهيد مرتضى مطهري بحوث علم النفس المتعلقة بضمائر الناس. وما يهمنا هنا هو المبحث الخاصّ بالوجدان الأخلاقي حيث يتساءل الشهيد عليه السلام قائلاً: هل الإنسان قد خُلِقَ فاعلاً للخير بحسب فطرته؟ أي هل منح وجداناً يدعو إلى فعل الخير ويأمره بالإحسان؟<sup>(٢٢)</sup>.

### نظريّة «كانت» حول الوجدان، عرضٌ ونقاش

يناقش الشهيد مطهري في هذا الصدد نظرية «كانت» حول الوجدان، حيث يعتقد «كانت» بوجود حقائق تسبق التجربة.

فالموضوع المطروح للبحث هو: هل أن جميع محتويات ذهن الإنسان وجميع ذخائره الفكرية والوجدانية مأخوذة من أحاسيسه وتجاريه، بحيث لم تكن موجودة عنده من بداية خلقه، وقد حصل عليها عن طريق الحواس، أم أن هناك مجموعة من الأحكام كانت مرافقةً لذهن الإنسان منذ البداية، وهي مغروسة في أعماقه؟<sup>(٢٣)</sup>.

وفي عرضه للإجابة يشرح الشهيد عليه السلام أن هناك رأيين حول هذا الموضوع: أحدهما: إن ذهن الإنسان كمخزن كان فارغاً في بداية الأمر، ثم أُلقيت في هذا المخزن أشياء عن طريق الحواس، وهو لا يحتوي شيئاً قد جاء عن غير هذا الطريق.

والآخر: إن ما هو مخزون في ذهن الإنسان ينقسم إلى قسمين: أحدهما: يضمّ ما جاء عن طريق هذه الحواس الظاهرية؛ والثاني: يشمل ما كان موجوداً في الذهن قبل الإحساس.

وقد اختار «كانت» - حسب الشهيد مطهري - الرأي الثاني، فهو يعتقد بوجود الحقائق السابقة للتجربة<sup>(٢٤)</sup>.

وناقش الشهيد مطهري آراء «كأنت». ف «كأنت» يقول: إن الوجدان أو العقل العملي يتضمّن مجموعة من الأحكام القبلية، أي التي لم يحصل عليها الإنسان من طريق الحسّ والتجربة، وإنما هي جزء من فطرته وكيانه. وي طرح مثلاً حول الصدق، قائلاً: الأمر بأننا يجب أن نكون صادقين، وأن لا نكون كاذبين، هو أمر موجود في ضمير الإنسان قبل أن تكون له تجربة في مجال الصدق والكذب، وهو أمر فطري لا علاقة له بالحسّ والتجربة، وهو أمر مطبق لا يتوقّف على نتائج الأعمال، معتبراً أن الوجدان الأخلاقي لا يعبر بالألّا لأيّ نتائج مترتبة على الكذب والصدق، ولكن العقل هو الذي يهتمّ بالمصلحة، فهو يأمر بالشيء حينما يدور حول محور المصلحة، وبمجرد أن تنتفي المصلحة فإن العقل يكفّ عن حكمه وأمره.

وقد ناقش الشهيد السعيد، في نقده لهذه النظرية، قائلاً: في هذه النظرية احتقرت الفلسفة - حسب اصطلاح الفلاسفة المسلمين - والعقل المحض - حسب اصطلاح «كأنت» نفسه - احتقاراً شديداً. وما يقوله «كأنت»: «نحن لا نستطيع أن نثبت أيّ مسألة من هذه المسائل عن طريق العقل النظري» هو خطأ قطعاً، فنحن نستطيع أن نثبت عن طريق العقل النظري - ومن دون أن نلجأ إلى إنكار طريق الوجدان والعقل العملي - حرية الإنسان واختياره، وبقاء النفس وخلودها، ووجود الله تعالى، فنفس الأوامر الأخلاقية - المستلهمة من الوجدان - يستطيع العقل النظري إدراكها النظري وإصدارها، وعلى أقلّ التقادير بعنوان كونه مؤيداً للوجدان<sup>(٢٥)</sup>.

### أثر حبّ الذات على الكيان الداخلي للإنسان

لغريزة حبّ الذات آثارٌ هامّة جداً في تشكيل الكيان الداخلي للإنسان، وخاصةً في مجاله الإدراكي الذهني، وما يتشكّل من تصوّرات وتصديقات، تنتظم منها مجموعة أحكامٍ تنعكس بعد ذلك على مجموعة الاعتقادات التي يعتقدها، وعلى تشكيل عواطفه، وعلى ماهية سلوكه الفردي والاجتماعي. «فالقانون الذاتي لحبّ الذات هو أنه مقتضى أو علّة تامّة لجلب الخير إلى النفس، ودفع الشرّ عنها، والاعتقاد بكلّ ما هو محبوبٌ لديها، والتفكير بكلّ ما هو راجحٌ في نظرها، وإبعاد كلّ ما هو مكروهٌ عنها إبعاداً لا شعورياً تلقائياً...

• فلسفة الأخلاق في فكر الشهيد مطهري: الذات بين الألم والسعادة، ومرجعية الضبط الأخلاقي

ومن آثار حبّ الذات على الشخصية الإنسانية، وعلى التفكير الإنساني بالخصوص، هو أنه يسلخ موضوعيته في النظر بمقدار ما. وهذا المقدار في بعض حدوده ضروريٌّ، لا يمكن للإنسان ويستحيل أن ينفك عنه. فهو دائماً يعيش في إطار ذاته، ويعيش في حلقة مفرغة من تفكيراته الذاتية وتأمّلاته الباطنية، بما يوحيه إليه سائر إحساساته، التي على رأسها حبّ الذات، ويتدخل كل ذلك في تفكيراته العلمية وتأمّلاته النظرية، مما يؤثر قطعاً فيها، ولا يمكن أن يتخلّى عنها<sup>(٢٦)</sup>.

### أثر حبّ الذات في المجتمع

حبّ الإنسان لذاته يخلق لديه الدافع للتفاعل الاجتماعي، والتأثير في محيطه، إلا أنه يتفاعل على قاعدة التماثل يفيد الانضمام، أي يجذب؛ نتيجة حبه لذاته، إلى كل من يتوافق معه في الميول والرغبات والأهداف والأفكار، ويتنافر مع كل من يخالفه؛ لأن حبّ الذات تختلف ترجمته بين الناس، وتختلف رؤاه وتفسيراته ومحيطه وساحات تطبيقاته، بل تختلف أيضاً دوافعه ومسارات الكمال فيه، وهذا الاختلاف سببٌ لتشكّل الجماعات، أو ما يسمّيه علم الاجتماع بـ: (الشعور بـ «نحن»).  
«ويتخذ الـ «نحن» كياناً مستقلاً عن كيانات أفرادها، وتتلبسه صفات وخصائص لا يتّصف بها أحاد أفرادها. ولأهمية هذه الخصائص نشأ علم نفس الجماعة، أو الجمهور أو القطيع. ومن أبرز من كتب في هذا المجال: غوستاف لوبون في كتابه (روح الجماعات) أو (سيكولوجية الجماهير)؛ وسيغموند فرويد في (علم نفس الجماهير)<sup>(٢٧)</sup>.

فتشكّل الجماعة أو الـ «نحن» يأتي انعكاساً لحبّ الذات على الجماعة، التي تتشكّل من أفرادٍ تشابهت أهدافهم وميولهم وأفهامهم ورغباتهم حول «حبّ الذات»، وقد تمثّل الـ «نحن» تعصباً للجماعة، وتحزّباً لأفكارها وأهدافها.

فنتيجة هذا الاختلاف في إدراك غريزة حبّ الذات وفهمها، والتي يؤثر فيها أيضاً وفي تشكيلات مجال إدراك الفرد حولها الأسرة والمجتمع، فإن هذا الاختلاف يؤدي تلقائياً إلى اختلاف الأهداف والغايات والآليات، بل والمرجعيات المعرفية المعيارية، ومنظومة القيم والمبادئ؛ لأنها كلّها تأتي تحت عنوان اللذة والسعادة والألم،

وتشكيل الأفكار حول هذه المفاهيم.

يؤدّي اختلاف المرجعيات المعيارية إلى اختلاف القوانين الناظمة في المجتمعات، بل يؤدّي إلى اختلاف المثل الأعلى، وآليات التغيير الاجتماعي، والأفكار المؤسّسة لنظريات التغيير. وهذا الاختلاف ناتج من الأساس من غريزة حبّ الذات، ومجالات تطبيقها وتجليها، وامتدادات مفاهيم اللذة والسعادة والألم.

بل إن منشأ أيّ تغيير اجتماعي هو حبّ الذات، الذي من مقوماته السعي إلى الكمال والسعادة والشعور باللذة، والابتعاد عن كلّ المنغصّات. فما أن يتولّد شعور جمعيّ بالألم، وتتراكم تلك المشاعر الاجتماعية، وخاصّة عند تراكم الشعور بالظلم والغبن وسلب الحقوق، الذي هو مدعاة للعقوق، حتى يؤدّي حبّ الذات إلى خلق الدافع نحو التغيير للحصول على السعادة. ونتيجة تشكّل الجماعات على أساس المشتركات المنطلقة من حبّ الذات، ومجالات تحقيقه وأهدافه وآلياته، تختلف آليات التغيير ومقوماته، إلاّ أنها تتفق في الشكل العامّ، وهو السعي نحو الكمال، والتخلّص من مشاعر الألم، ومن كلّ المنغصّات التي تعيق تحقيق السعادة، وتغيير الواقع إلى واقع أكمل وأرقى.

ويعتمد شعور الحاجة للتغيير وانبعاث إرادة الفرد أو الجماعة للتغيير على مدى إدراك ووَعْي هذا الفرد والمجتمع لحاجة التغيير؛ فالإدراك مظلة مهمّة للأفكار الباعثة للحركة، والوَعْي مظلة أعمق، باعثة للدافع وإرادة الحركة، بل الاختيار بين مجموعة خيارات، وإدراك ووَعْي وجود إشكاليات، بل وفهم اللذة والألم والسعادة ومصايقها الخارجية المادية والمعنوية.

لكنّ هذه الدافعية والإرادة الناشئة من حبّ الذات في السعي نحو التغيير الاجتماعي ليست خارجة عن قوانين التاريخ وسُنّنه، بل كما أن للطبيعة قوانينها، وللكون كذلك قوانينه، يفهمها الإنسان، ثمّ يستطيع التحكم بها إلى درجة معينة، كذلك للتاريخ قوانينه وسُنّنه في مجال التغيير الاجتماعي، إذا أدركها الإنسان يمكنه بعد ذلك استخدامها في تحقيق غايته في التغيير والترقي. إلاّ أن اختلاف الغايات والإدراكات والأفهام للكمال والترقي هو الذي يؤدّي إما للتكامل أو للتسافل، وإلى انقلابات متجدّدة تعيد المسار الطبيعي للمجتمع وفق سنن التاريخ، التي

• فلسفة الأخلاق في فكر الشهيد مطهري: الذات بين الألم والسعادة، ومرجعية الضبط الأخلاقي

لا يمكن تحديدها إلا لفترات قصيرة، ثم تتقلب لتعود إلى مسارها الطبيعي نحو الكمال، ووفق تحقق شروطها التي تحقق النتيجة المتصلة بها.

### مقاربة نقدية لرأي «كانت» حول اللذة والألم والسعادة

وفي موضوع اللذة والألم والسعادة يناقش الشهيد مطهري الموضوع، طارحاً نظرية «كانت» حول عذاب الضمير، إذ يقول «كانت»: ليس في الدنيا مَنْ قام بفعل غير أخلاقي ولم يشعر بمرارة الندم عليه. فالإنسان حينما يرتكب خطأً أو رذيلةً أخلاقية فهو في أثناء هذا الفعل يعيش بحرارة الموقف، فهو لا يشعر بأثر هذا الفعل إلا بعد تجاوز الفعل واستعادة حالته الطبيعية، فإنه عندئذٍ يشعر بالألام، فهو يحب أن ينفصل عن ذاته، ويوبخ نفسه، وينحو باللائمة عليها. وهذا هو عذاب الضمير، الذي يُعدّ من الحقائق المسلّمة...

وعلى العكس من هذا، أكثر أهل الصلاح والتقوى والأخلاق، والذين ينصتون دائماً إلى نداءات ضمائرهم، لا يحبّون الهروب من ذواتهم، بل يحبّون أن يتفرّغوا ويتأمّلوا ذواتهم؛ لأن عالمهم الباطني أسلم في الواقع من العالم الخارجي. والسبب في أن الإنسان لا يستطيع الانفراد بذاته هو أنه فقد ذاته الواقعية، فهو لا يستطيع الخلوة بضميره؛ لأنه ضميره يوبّخه ويؤبّه. ويواصل «كانت» قائلاً: لو لم تكن مثل هذه السلطة في أعماق الإنسان فإنه لا توجد فيها مثل هذه المرارة وهذا الندم وهذا العذاب الروحي، ولأمسى الإنسان راضياً عن أفعاله، أو على أقل تقدير لم يشعر بهذه الألام، لكنّ الإنسان يحسّ دائماً بوخز هذه الألام؛ وذلك لأن هذه القوة سابقة للتجربة، وهي مطلقة. ليست مشروطةً بالمصلحة، كأحكام العقل، وعامةً تصدق في جميع الموارد بشكلٍ واحد، فهي صادقةٌ عليّ بمقدار صدقها عليك، وهي صادقةٌ عليك بمقدار صدقها على الآخرين.

ويعتبر «كانت» أن الوجدان الأخلاقي يدعو إلى الكمال، لا إلى السعادة. وهو يفرّق بين الكمال والسعادة، فيقول: في العالم كلّ لا يوجد إلاّ خيرٌ واحد، وهو الإرادة الخيرة، أي الطاعة المطلقة لأوامر الضمير، سواء كانت فيها لذةً وفائدة للإنسان أم لم تكن، وسواء أنتجت راحةً أم عذاباً. فالضمير لا علاقة له بالسعادة؛ لأن

السعادة هي اللذة في خاتمة المطاف، غاية الأمر أنه ليست كلُّ لذةٍ سعادةً، فاللذة التي يعقبها ألمٌ ليست سعادةً، والسعادة هي اللذة الخالصة التي لا يشوبها أيُّ ألمٍ أو عذابٍ، روحي أو جسيمي، دنيوي أو آخروي... فالسعادة عند «كأنت» مبنية على الالتذاز، والوجدان غير مرتبطٍ بالسعادة، وإنما هو مرتبطٌ بالكمال<sup>(٢٨)</sup>.

وفي مناقشته لرأي «كأنت» حول اللذة والألم والسعادة يقول الشهيد مرتضى مطهري: إن موضوع الكمال والسعادة مطروحٌ للبحث في الفلسفة الإسلامية، وتناوله ابن سينا في «الإشارات»، وغيره في كتب أخرى. ويعتقد الفلاسفة المسلمون أنه لا يمكن فصل السعادة عن الكمال، ولا فصل الكمال عن السعادة؛ وذلك لأن كل كمال هو لونٌ من السعادة. أمّا «كأنت» فهو يعترف بأن فصل التكليف عن الجمال وفصل الأخلاق عن السعادة هو أمرٌ صعب، لكنه مع ذلك يُقدم على الفصل بينهما.

وجميع فلاسفة الإسلام يؤكِّدون على التلازم بين الأخلاق والسعادة، بل يعدّون مفهوم السعادة رُكنًا للأخلاق، كالفارابي مثلاً، الذي ألف عدّة كتب في الأخلاق، فهو ممنٌ توسّع في دراسة السعادة، ورأى أن الأخلاق والسعادة توأمان، فالكمال لا ينفك عن السعادة، وإنما كلُّ كمال هو بنفسه لونٌ من ألوان السعادة، غاية الأمر أن السعادة ليست محصورةً في اللذات الحسيّة. والعجيب أن «كأنت» يحصر السعادة في هذا النطاق الضيق. ويسأل الشهيد مطهري «كأنت»: إنك تقول: عندما يخالف الإنسان ضميره فإنه يشعر بمرارةٍ شديدة في وجدانه، وهذا صحيحٌ، لكننا نسألك إذا كان الإنسان يشعر بالمرارة عندما يخالف ضميره فكيف لا يشعر باللذة والسعادة عندما يطيعه، غاية الأمر أنها سعادةٌ ولذةٌ في مستوى أرفع وأعمق وألطف وأبقى؟<sup>(٢٩)</sup>.

ويُفند الشهيد مطهري رأي «كأنت» قائلاً: حَسْب رأي «كأنت» يشعر الإنسان بالمرارة أيضاً عندما يطيع أوامر ضميره؛ لأنه يقول بالتفكيك بين هذه الطاعة والسعادة. وهذا أمرٌ يتعدّر علينا تصديقه، فمن المستحيل أن نشعر بالعذاب عندما نطيع أوامره، ونشعر بالعذاب عندما نخالفها.

إذن لما كان الإنسان يشعر بالعذاب عندما يخالف أوامر ضميره فمن المؤكّد أنه سوف يشعر بلونٍ خاصٍّ من اللذة والسرور عندما يطيعها، وهي لذةٌ وسعادةٌ يصعب

وصفها...

وقد أشار ابن سينا في كتابه «الإشارات والتنبيهات» إلى أنه من الخطأ حصر اللذة في ألوان اللذة الحسية، واستعرض عدداً من اللذات المعنوية. واليوم قد أثبت علم النفس الحديث أن لذات الإنسان ليست منحصرةً في اللذة الحسية، فاللذة الحسية عضوية ومتعلقة بمحرك خارجي...، إلا أن هناك مجموعة من اللذات التي لا ترتبط بالجسم، كلذة الإحساس بالبطولة عند الإنسان البطل، فهو يحسّ باللذة عندما يشعر أن يده أصبحت فوق الأيدي، ويلتذّ الإنسان أيضاً بالشعور بأنه قد أمسى محبوباً عند الناس، ويلتذّ العالم عندما يكتشف حقيقةً علميةً، وأيّ واحدةٍ من هذه اللذات ليس لها عاملٌ حسيّ ومادّي<sup>(٣٠)</sup>.

ويعتبر الشهيد مرتضى مطهري أن اللذة تحصل دائماً عند الوصول، والألم يحدث عن عدم الوصول إلى كمال يتعين على الإنسان أن يصل إليه. وبناءً على هذا يصبح الفصل بين الكمال واللذة أمراً غير صحيح؛ فكلُّ كمالٍ يستتبع لذّةً، شئنا أم أئبنا، وإن كان طالب الكمال حينما يبحث عن الكمال غير مهتمّ بالبحث عن اللذة، وإنما يطلب الكمال لذاته، إلا أن الوصول إلى الكمال هو بنفسه يحقق اللذة للإنسان<sup>(٣١)</sup>.

ولكن ما هو دور حبّ الذات حينما تتزاحم المصالح والأصالح في المجتمعات، ويتطلّب هذا التزاحم ترجيحاً للأصلح؟ فكيف يلعب حبّ الذات، الذي يختلف باختلاف بيئات الأفراد وبنيتها الفكرية، دوراً في ترجيح الأصلح؟

### حبّ الذات والتزاحم

«والمقتضي المثير لحبّ الذات على إصدار الأمر للذات بفعل شيءٍ معين قد يكون تكوينياً، كما في الخوف والمرض والجوع؛ وقد يكون تشريعياً، كما في القوانين الوضعية والشرائع السماوية... وإن التزاحم كما يقع بين المقتضيين التكوينيّين، كما في حالة شرب الدواء للمريض، قد يقع أيضاً بين مقتضى تكويني ومقتضى تشريعي، وذلك موجوداً دائماً، فإن أيّ قيّد ديني أو اجتماعي أو قانوني يكون ضدّ المقتضى الطبيعي التكويني للحرية، والذي يميل إليه الفرد بطبعه. كما قد يقع

التزاحم بين مقتضيين تشريعيين، وهذا الغالب إذا كان التشريعان من سنخين مختلفين، كما لو وقع التزاحم في حياة الإنسان بين مادّة قانونية تقتضي إطاعتها عملاً من الأعمال وبين تعليم ديني يخالفه، أو بين قانونٍ وتقليدٍ اجتماعي، أو تقليدٍ اجتماعي وتعليمٍ ديني.

وحينئذٍ ينظر الفرد إلى مصلحته في ذلك؛ فيرجح المتدين دينه على كلّ الاعتبارات، ويرى أن إرغامه على غير ذلك مخالفٌ لمقتضيات حبّ ذاته، فينفر منه ويثور عليه؛ ويتبع الرجل القانوني مقتضيات القانون؛ والاجتماعي مقتضيات التقاليد السائدة، وإن كان اتباعهما لذلك مخالفاً لتعاليم وقوانين أخرى.

أما التزاحم بين تعليمين من قانونٍ واحد فهو يقع نادراً، إلا أنه حينئذٍ يجب اتباع المتأخّر منهما؛ باعتبار نسخته للأول، أو الأهمّ منهما في نظر المشرّع...

وهذا التزاحم الموجود بين مقتضيات القوانين وبين المقتضيات الطبيعية ملحوظٌ لكل قانونٍ يوضع، سواء من قبل البشر أو من قبل خالقهم؛ وذلك لأن الطبيعة الأولية العميقة للإنسان؛ بمقتضى حبّه لذاته، تقتضي الحرية وحبّ الانطلاق، ولا تقتضي التقيّد بالقانون، بل تقتضي أن يسعى الإنسان لكماله بالنحو الذي يشاء، غير مقيّد بنظامٍ ولا قانونٍ ولا تقليدٍ ولا أخلاق. إلا أنه بعد أن تقيّد، وبعد أن تنظّم في المجتمع؛ حباً لذاته وتوخيّاً لمصلحته؛ ولأنه يرى أن هذا التقيّد يوصل إلى الكمال أسرع من تلك الحرية السائبة. لأنه يرى أن القوانين والنظّم بصرف وجودها شيءٌ ضروري للوصول إلى الكمال، وأن وجودها على كلّ حال موافقٌ لحبّ ذاته.، إذن فهو عندما يرى قانوناً من القوانين موافقاً لمصلحته، وماشياً بالطريق نحو الكمال، فهو حينئذٍ يندفع معه اندفاعاً تلقائياً، ويطيعه إطاعةً عمياء، ويتكيّف لمقتضيات أوامره ونواهيه، غير متوقّع ثواباً أو خائف عقاباً، وإنما هو يطيعه لأجل الوصول إلى النتيجة التي يحسبها أو يراها موافقةً لكماله، ولمصلحة نفسه وحبّ ذاته.

أما إذا لم يتعلّق الفرد. والناس في الغالب لا يتعلّقون ذلك. أن النظام المعين الفلاني في مصلحتهم، وأن اتباعه موافقٌ للوصول إلى كمالهم، وأنه أهلٌ لتقييد الحرية الطبيعية المحبوبة لهم، فإنهم يحتاجون بذلك إلى وضع العقاب والثواب على اتباع هذه القوانين وعلى عصيانها؛ لكي تكون لهم مثيراً تكوينياً وحافزاً قوياً إلى



• فلسفة الأخلاق في فكر الشهيد مطهري: الذات بين الألم والسعادة، ومرجعية الضبط الأخلاقي

إطاعتها وعدم عصيانها؛ وذلك أن كلَّ فردٍ يواجه التزاحم الموجود بين الشرِّ الذي سوف يصيبه من اتباع القانون - أو خسارة المصلحة التي سوف يقع فيها - والذي سوف يصيبه من عدم إطاعته وهو العقاب، فيوازن بينهما في ذهنه، فيرى حَتْمًا أن الشرَّ الذي يصيبه من عدم إطاعة القانون أكبر من الشرِّ والعقاب الذي يصيبه عند عصيانه، وعند ذلك يرى أن من حبَّ ذاته أن يمتثل القانون.

من هنا نرى أن الشخص الذي يستطيع إخفاء فعله عن القانون، والهرب من العقاب ومن يد القضاء، يقدم نحو الجريمة إقداماً؛ لأنه يرى أن عصيان القانون لن يلحق به شرًّا، وأن القيام بالجريمة في مصلحته، وموافقٌ لحبِّ ذاته، حَسَبَ نظره القاصر.

وكذلك بالنسبة إلى وضع الثواب على القوانين، فإنها أيضاً مثيراتٌ ومقتضياتٌ ثانوية لطاعتها، فإن الفرد أيضاً يوازن بذهنه بين المصلحة التي سوف تناله عند طاعة القانون - وهو الثواب - وبين المصالح التي سوف تناله عند عدم طاعته - وهي الحرية الطبيعية - وعند المشي على هُداه واختياره، فهو يرى حَتْمًا أن المصلحة التي ضمنها له القانون أكبر وأكثر، وأن ثوابه أجزل وأعظم، وعليه يتوجَّه إلى هذا الثواب، فيطيع القانون على هذا الأساس...»<sup>(٣٢)</sup>.

ويناقش الشهيد مطهري موضوع أساس التقيد بالفضائل الأخلاقية عند الإنسان عند مواجهته لمصالحه الشخصية، فيغدو مؤمناً معتقداً، ويتنازل عن مصالحه الشخصية من أجل الحقِّ والصدق والعدالة. وعلى أيِّ أساسٍ نبني الأخلاق حتى تجاهد الذات، وتكون في نفس الوقت منطقيَّةً، وتدعمها خلفيَّةً، ولها رصيْدٌ، لا أنها فارغة من غير محتوى؟

وقبل إجابته عن هذا السؤال، يعرض الشهيد مرتضى مطهري لوتين من الأخلاق؛ حيث ينقسم الذين يقترحون الأخلاق إلى طائفتين:

**الأولى:** تقيم أخلاقها على أساس حبِّ الذات وعبادتها وتقويتها، وعلى التنازع في البقاء والدفاع عن الذات. فالذات هي أساس أخلاقهم، ومثالها: الأخلاق التي يقترحها «نيتشه»؛ وكذا الأخلاق الماركسية، فهي لا تتعدى المصالح الشخصية.

**الثانية:** وهي تشمل غير أولئك، فهم يدعون إلى الفضائل الأخلاقية، كالعدالة

**الإجتهد والتجديد - العددان ٥٩ - ٦٠، السنة الخامسة عشرة، صيف وخريف ٢٠٢١م - ١٤٤٣هـ - ٣٧٣**

والصدق والاستقامة والأمانة، وفي كلّ واحدٍ من هذه الأمور يوجد لونٌ من ألوان الجهاد ضدّ الذات. فهم لا يضحّون بالأخلاق حتى لو تضرّرت مصالحهم<sup>(٣٣)</sup>.  
والفعل الأخلاقي عادةً يرتبط بموضوع الذات المتعلقة بالألم والسعادة، حيث يبحث الإنسان دوماً عن السعادة، ويتعد عن الألم. وتبقى الإشكالية تتعلّق بأساس التقيد بالفضائل الأخلاقية، أي هي إشكاليّة معيارية، وبنوية. وهنا يبدأ الشهيد مطهّري بالإجابة عن سؤاله السابق حول كيفية جعل الإنسان مقيداً بالفضائل الأخلاقية عند مواجهته لمصالحه الشخصية. ولكنّ سنعرّج قليلاً على وجهة نظر حول مفهوم السعادة.

### مفهوم السعادة الحقيقيّ

يكشف البروفيسور في علم النفس مارتن سليغمان (١٩٤٢م)<sup>(٣٤)</sup>، من خلال نتاجه مع فريقه البحثي حول السعادة، عن ٣ أنواع من الحياة «السعيدة»:

١. **الحياة الممتعة pleasant life**: هذا النوع هو المليء بالأحداث والخصائص الممتعة (الشهرة، المال، الحفلات، السهرات، التّزّهات...، إلخ). ومشكلة هذا النوع أنّ السعادة فيه ليست مُستدامةً، وأنّ الشخص يعتاد عليها، فيحتاج إلى جرعاتٍ أكبر مع الوقت.

فمثلاً: هذا النوع من السعادة، الذي تروّج له الحكومات من خلال الإعلام، يغرق الشعوب في رفاهية مصطنعة، تبعده عن مفهوم الرفاهية الحقيقي، لذلك ينشغل الفرد والمجتمع في العمل بكافّة أشكاله، وجمع المال بكافّة السُّبل؛ لتحقيق مفهوم الحياة الممتعة. وهنا لا يسعى الفرد، ولا التُّخب، وفق هذا الفهم للحياة لرفع ظلم، ولا استبداد، ولا تحقيق عدالة؛ لأن الهدف هنا ذاتيّ أنوي مادّي، غير ناظرٍ إلى الأهداف بعيدة المدى، بل إلى أهدافٍ قريبة المدى ذاتية ضيقة الأفق والحدود.

٢. **الحياة الجيدة good life**: هذا النوع هو الغنيّ بالأنشطة التي تستحوذ على كامل تركيز الشخص، فيتوقّف الزمن لديه عندما يبدأ فيها (كالأشخاص المهوسين بالبرمجة أو الكتابة أو القراءة أو الرسم...، إلخ)  
وهنا تكمن فرديةً في بُعدٍ فردي معنوي، يحقّق لذّةً معنوية ذاتية، لكنها

• فلسفة الأخلاق في فكر الشهيد مطهري: الذات بين الألم والسعادة، ومرجعية الضبط الأخلاقي

تعطيلية تخديرية، قد توقعه في وهم الإنجاز، ووهم الهدفية، ووهم تحقيق الذات. هو وهم لأنه لا يحقق تغييراً واقعياً للواقع المحيط الاجتماعي والفردى، لا على مستوى الوطن، ولا مستوى الشعب. لا يرفع فساداً ولا استبداداً ولا ظلماً.

٣. الحياة الفنية بالمعنى meaningful life: هذا النوع يعتمد على أن يُسخر نقاط

القوة لديه في سبيل قضية أو هدف أكبر منه.

وهنا يستخدم البعد المادى والمعنوي بالتزامن في سبيل القضايا الكبرى، كتحقيق العدالة والاستقلال الحقيقي والحرية من كل أنواع العبوديات، ورفع الظلم ومحاربة كل أنواع الفساد. هذه القضايا التي تتجاوز ذاته ومحيطه إلى محيط أكبر. فهو يتحرك حراكاً تغييرياً مادياً ومعنوياً، من ذاته إلى محيطه الاجتماعي، ثم محيطه العالمي.

يُشير د. سليغمان إلى أن الحياة قد تكون غنية بالأنواع الثلاث من التجارب، بنسب متفاوتة، ولكن كلما ازدادت تجارب النوع الثالث ازداد منسوب «الرضا عن الحياة» (life satisfaction).

ومن هذه النقطة يمكن الانطلاق مع الشهيد مرتضى مطهري للإجابة عن سؤال آية ضبط الأخلاق الإنسانية ومواجهة الذات.

### أساس التقيد بالفضائل الأخلاقية

يعتبر الشهيد مرتضى مطهري أن للأخلاق أساساً ومرتكزاً؛ حيث تشكل معرفة الله الأساس للدين، وكذا معرفة الله تشكل الحجر الأساس للإنسانية، ويعتبر أنه لا معنى للإنسانية ولا للأخلاق من دون معرفة الله تعالى، أي لا معنى لأي شيء معنوي إذا لم يرتبط برأس المعنويات ومنبعها<sup>(٣٥)</sup>.

ولكن الإشكالية التي تطرح اليوم، كما طرحت سابقاً في عصر الشهيد مرتضى مطهري، هي: إن أدل دليل على إمكان الشيء وقوعه، فكيف لا يوجد انضباط ولا أخلاق في المجتمع الذي لا يعرف الله، ولا يتقيد بالدين، بينما نشهد بأنفسنا أنه في المجتمعات الغربية كثير من أفراد هذه المجتمعات، إن لم يكن جلهم، منضبطون ومنظمون، ويتمتعون بالأخلاق، ولا يتجاوزون حدودهم، ولا حقوقهم، ولا

يتعدون على حقوق الآخرين؟

يقسم الشهيد مرتضى مطهري في معرض إجابته عن هذا التساؤل وهذه الإشكالية الذات وعبادة الذات إلى أقسام:

### ١- الذات الشخصية

الإنسان التابع والعابد لذاته تارة يتبع ذاته الشخصية، فهو لا يرى إلا ذاته ونفسه، فهو مركز الدائرة، ومحيطها لا يتجاوز من دور حول وجودهم الشخصي وبيئتهم الخاصة. فقد رسموا دائرة هم في داخلها، وغيرهم يقع خارجها؛ لأنهم يريدون كل شيء لأنفسهم. وهذا هو النوع الضعيف من عبادة الذات.

### ٢- الذات العائليّة

ولكن في بعض الأحيان تتسع دائرة عبادة الذات قليلاً، حيث يشكّل هذا الفرد العابد لذاته أسرة، فيكون رجلاً عادلاً في إطار عائلته، ويضحّي لأجلهم، ويؤثرهم على نفسه، فهو يعيش بصفاء مع أسرته، لكنّه بمجرد أن يخرج عن بيئته العائلية فإن كل شيء يريده لعائلته. ولأن جميع الصفات الرذيلة ناشئة من عبادة الذات فإن من يعبد ذاته عندما يخرج عن إطار عائلته إلى بيئته أكبر يشتد حرصه، ويكثر نشاطه، فيمارس كثيراً من الرذائل الأخلاقية؛ لأجل جلب المنفعة لعائلته. وهنا الأصل في ذلك هو عبادة الذات، لكن هنا الذات باتت أكبر، وإن تغير المجال، لكن الأصل هو عبادة الذات.

### ٣- الذات الوطنيّة أو القوميّة

وتتسع الذات لتشمل ما هو أكبر من العُصبة أو العائلة، لتصبح الذات الوطنيّة أو القوميّة، فيكون الشخص بالنسبة إلى شعبه وأُمَّته أميناً نزيهاً صادقاً، فلا يكذب ولا يخون، فهو لا يرتكب السيئات الأخلاقية مع ذاته، إلا أن ذاته هنا قد أصبحت أكبر وأوسع، وهو من أجل شعبه وأُمَّته يرتكب أبشع السيئات الأخلاقية مع غيرها، وعلى نطاق أعمّ وأشمل، فجميع الفضائل الأخلاقية، من صدق واستقامة وسلام

• فلسفة الأخلاق في فكر الشهيد مطهري: الذات بين الألم والسعادة، ومرجعية الضبط الأخلاقي

وعدالة وحبّ وحمايةٍ للضعيف، إن كانت تنتهي لمصالح شعوبهم فهي صحيحةٌ، وإلاّ فهي غيرُ صحيحةٍ<sup>(٣٦)</sup>.

يتساءل الشهيد مرتضى مطهري بعد هذا العرض قائلاً: إذن ماذا نفعل لكي تغدو أخلاق الناس أخلاقاً إنسانية؟ وماذا نفعل لكي نقضي على «الذاتية»؟ يقول: من الجدير بالذكر أن الإسلام لا يهدف إلى القضاء على «الذاتية»، وإنما يريد أن يضي سعةً على الذات والشخصية، بحيث تصبح الشخصية الإنسانية متّحدةً مع شخصية كلّ العالم. هكذا يرفع الشخصية الإنسانية ويجعلها رقيقةً، لطيفةً... ويستطيع الإنسان أن يجاهد ضدّ هذه «الذاتية» بأحد لونين، وفق مطهري: **الأوّل**: أن يقوم بإضعاف هذه «الذاتية» والقضاء عليها. وهذا خطأً من وجهة نظر الإسلام.

**الثاني**: أن يقوم بتوسيع حدود «الذات» لتشمل جميع الناس، بل جميع موجودات العالم، بمعنى أن تلك «الذات» تصبح دائرةً تتّسع وتتّسع باستمرارٍ لتضمّ داخل حدودها كلّ شيءٍ، ولا يبقى أيُّ شيءٍ خارج حدودها. وهذا الجهاد ليس سلبياً، ولهذا يوصي الإسلام بالجهاد ضدّ الذات، وهو في نفس الوقت يوجب المحافظة على حقوق الذات وحدودها، ويوجب الدفاع عنها، لكنّ المحافظة على الذات مطلوبةٌ إذا لم تُفضِ إلى الرذائل الأخلاقية. فالإسلام يهدف لتوسعة الذات، وتوسعة البيئة الأخلاقية، بحيث لا تعترف بحدودٍ حتّى بين المسلمين وغيرهم<sup>(٣٧)</sup>.

ويأتي السؤال أيضاً هنا: ما هي ضابطة الالتزام بالأخلاق؟ وعلى أيّ أساس يتمّ بناء هذه المنظومة الأخلاقية؟

### الضبط الاجتماعي والقانون الأخلاقي

ينظر إلى القانون على أنه مجموعة قواعد، فيعرف القانون على أنه «مجموعة قواعد عامّة مجردة ملزمة، تنظّم العلاقات بين الأشخاص في المجتمع». فالقاعدة القانونية تختصّ بأنها عامّة ومجردة (تنطبق على الجميع) وملزمة. فموضوع القانون هو الإنسان وسلوكه الاجتماعي وأفعاله وردود أفعاله، وهدفه نظّم هذا السلوك بمجموعةٍ من القوانين الملزمة؛ لتحقيق الأمن والاستقرار الاجتماعي.

**الاجتهاد والتجديد** - العددان ٥٩ - ٦٠، السنة الخامسة عشرة، صيف وخريف ٢٠٢١م - ١٤٤٣هـ - ٣٧٧

ولا يمكن للقانون أن يحدث الأثر المرجو منه، ويحقق الهدف المرجو منه، إلا في حال جرى تطبيقه وفق مبدأ المساواة على الجميع دون فرق، والآبات القانون لا يساوي الحبر الذي كُتِبَ به. فالقانون يرسم الحدود، ويضبط السلوك الخارجي، ولكنه يحتاج عوامل أخرى؛ كي يحقق هدف الاستقرار الاجتماعي المستديم. وجوهر هذه الاستدامة في الاستقرار الاجتماعي هو إحراز القانون للعدالة الاجتماعية، والعدالة قيمةً غائبة، لا تعتمد في تحقيقها فقط على القانون والانضباط الاجتماعي، بل تحتاج بشكل كبير للانضباط القيمي والمعياري والأخلاقي على مستوى الفرد (الذات)، وهو ما قد يمكن تحقيقه من خلال بوابة التقوى، والتي تلعب دوراً هاماً في الحياة الدنيا، وضبطها وتحقيق العدالة، واستدامة الاستقرار الاجتماعي. وللقانون، ولتطبيقه على الجميع دون فرق، دور كبير في تحقيق الضبط الاجتماعي تشريعياً، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه: ما هي مصادر التقنين؟ وهل للقانون دور في الضبط الأخلاقي؟

### مصادر التقنين

كي يحرز القانون هدفه في الضبط وتحقيق العدل لا بد له من مرجعية خبيرة ومحيطية بالإنسان وعلاقته بالطبيعة والإنسان الآخر، وكيفية نظم هذه العلاقات بما يدفع باتجاه التطور والتقدم والتنمية المستدامة، ويزيل كل العوائق النفسية والاجتماعية.

والمصدر في التقنين يجب أن يتصف بالإحاطة والشمولية والتجرد والموضوعية؛ حتى يستطيع سنّ قوانين تحقق الهدف من التقنين، ويضبط السلوك الفردي والاجتماعي بما يحفظ النوع الإنساني، ويحقق العدل. فنحن هنا أمام مرجعيتين:

١- المرجعية الإلهية، المحيطة الشاملة الخبيرة غير المحدودة، وهنا نعني من حيث الضوابط والقوانين العامة، دون إنكار لدور العقل الذي منحه الله للإنسان في التفصيل، وتشخيص الأصلح؛ لتحقيق تلك الغايات، وتطبيق تلك الحدود العامة.

٢- المرجعية البشرية المحدودة، والتي يلعب فيها كل من: العقل البشري

• فلسفة الأخلاق في فكر الشهيد مطهري: الذات بين الألم والسعادة، ومرجعية الضبط الأخلاقي

المحدود؛ والذات، دَوْرًا كبيراً في تشخيص القانون.  
وتتمثل المرجعية الإلهية بالقرآن الكريم والسنة المعتمدة والحديث المحقق،  
بحيث يشكل القرآن المرجعية المعرفية المعصومة لباقي المصادر، ويلعب العقل دوراً  
هاماً ومحورياً في الوصول إلى حكم الله.

وأما المرجعية البشرية فتتكئ على التجربة، منطلقاً من نجاحها في التجارب  
الطبيعية، مع عدم التفاتها للاختلاف العميق والواقعي بين التجربة الطبيعية والتجربة  
الاجتماعية والبشرية، وأهمها: مجال التطبيق، ومدّة ظهور النتائج والآثار المترتبة على  
التجربة.

ويعتبر الشهيد مرتضى مطهري أن ذات الله هي أساس الفضائل الخلقية،  
ويتساءل: أيمننا أن نجد للأخلاق منطقاً استدلالياً بعيداً عن طريق معرفة الله؟  
ويجيب بالنفي، معتبراً أن الخلفية والرصيد لجميع هذه المفاهيم هي معرفة  
الله، وأن فقد الإيمان يجعل الأخلاق كقطعة نقود لا رصيد لها. ويستدل على ذلك  
بالثورة الفرنسية التي أعلن بعدها الفرنسيون الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، إلا أنهم  
في الحريين العالميتين الأولى والثانية وخلال حرب الاستعمار الفرنسي للشعب المسلم في  
الجزائر غاب هذا الإعلان، وغابت حقوق الإنسان. فيقول هنا:

إن «الذات» في الدين لا تعرف الحدود، أي إن الفضائل الأخلاقية لا حدود لها،  
والأخلاق الدينية الحقيقية لا تفرق بين المتدين<sup>(٣٨)</sup> وغيره، يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا  
الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ  
إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَن تَعْدِلُوا﴾ (النساء: ١٣٥).

فالشهادة يجب أن تؤدى لله، وإن كانت في ضرر الشاهد أو أبويه أو الأقربين.  
هذا هو موقف الدين. فأساس الفضائل الأخلاقية هو الله، والتقيد بها من أجل الله  
تعالى. وهنا يطبق تصوّره التوحيدي للعالم، في مصداقه الأخلاقي والقيمي الرفيع،  
حينما يعتبر أن ذات الله هي أساس الفضائل الخلقية.

المرجعية الإلهية تنظم القوانين وفق أسس ثابتة؛ وأخرى متغيرة وفق الزمان  
والمكان. وتكون فيها الثوابت مرجعية لتلك المتغيرات، بحيث تشكل قواعد كلية  
صالحة لكل زمان ومكان، وتكون المتغيرات في مصاديق تحقيق تلك الكليات

الإجتهااد والتجديد - العددان ٥٩ - ٦٠، السنة الخامسة عشرة، صيف وخريف ٢٠٢١م - ١٤٤٣هـ - ٣٧٩

الثابتة؛ أو إن كانت كليات ثابتة مع تفاصيلها فإن المحرك العملي هنا قواعد كلية مرنة منتزعة من الشريعة، تعمل كمفصل مرين يجعل من هذه الثوابت صالحة لكل زمان ومكان، كقاعدة «لا ضرر ولا ضرار»، على سبيل المثال لا الحصر. وهذا لا يعني إلغاء دور العقل، ومنع الاستفادة من التجارب البشرية الاجتماعية، فالنبي ﷺ أمضى حلف الفضول، الذي تأسس قبل الإسلام؛ لكونه يلتقي في مقاصده الاجتماعية وحراكه مع قيم الإسلام الرفيعة، فالإنسان مفلور على حب الخير.

إذن معيار الاستفادة من تجارب الآخرين البشرية الاجتماعية وما يتعلق بالتقنين هو عدم تعارضها مع القواعد الكلية للشريعة، ومع مقاصد الإسلام العليا، وتحقيقها لجوهرة القيم «العدالة»، وعدم امتنانها لكرامة الإنسان ودوره الاستخلافي على الأرض.

فالعقل أحد مصادر التشريع من جهة، وأحد مصادر المعرفة من جهة أخرى، وهو قادر على كشف الواقع، والانتزاع من جزئيات مستقراة قوانين كلية قادرة على نظم الواقع الإنساني اجتماعياً، ويكون الوحي (النص) حارساً يمنع خروج العقل عن جادة التفكير المنطقي، ويمدّه بالمواد الخام في حال عجز عن الحصول عليها مستقلاً؛ لمعرفة واقع الأمر.

فما نعيشه اليوم من تجربة للمرجعيات البشرية في سنّ القوانين الناظمة والضابطة للحياة الاجتماعية والمنظومة الأخلاقية أكبر دليل على عدم قدرتها منفردة في تشخيص الواقع ومعالجته؛ للقصور الذي يظهر في تلك القوانين والمنظومة الأخلاقية بعد مرور زمن طويل على تطبيقها، وظهور جوانب القصور فيها؛ لعدم تحقيقها للانضباط والاستقرار المستديم، وعدم إرسالها للعدالة الاجتماعية؛ لخلل إما في التطبيق على الجميع؛ أو لخلل في تشخيص الواقع الذي على ضوئه سنّ القانون والقيم الأخلاقية.

فقد يلتزم الأغلب بالقانون والقيم الأخلاقية؛ بدافع حماية النفس من العقاب أو التعدي عليها لانتهاك القانون، أو دفعاً لاستقرار المجتمع، لكن قد يمتلك بعض الأشخاص من النفوذ المالي والسلطوي ما يمكنهم من تجاوز القوانين الناظمة والقيم



● فلسفة الأخلاق في فكر الشهيد مطهري: الذات بين الألم والسعادة، ومرجعية الضبط الأخلاقي

الأخلاقية دون رقيب أو حسيب، وبذلك لا يكون القانون بذاته مالكاً صفة الإلزام، ولا يتم تطبيقه على الجميع؛ لموانع خارجية، غالبها تأتي من تلك الجهة، إما الواضحة للقانون أو المنفذة له؛ كون الأساس الأخلاقي الحاكم على مسار التطبيق هو الأساس المنفعي.

فطالما تتطلب المنفعة تجاوز القانون وعدم تطبيقه فلن يطبق؛ لتحقيق هذه المنفعة، وخاصةً عند اجتماع السلطة والنفوذ مع المنفعة والمصلحة الشخصية، المنطلقة من حبّ الذات، فإن ذلك مع توفره لن يلزم صاحبه بتطبيق القانون.

وما يكسب القانون إلزاميته هو الإنسان ذاته، وما يملكه من أبعاد قيمية ومعايير ضابطة، ترتبط إما بتماهيه مع فطرته وما جُبل عليه من الخير؛ أو ما يملكه من ضمير أخلاقي، أو لارتباط هذا العنصر البشريّ بالسماء وإحرازه لمقومات التقوى المرسخة للانضباط الذاتي. والضمير الأخلاقي حينما يتحوّل إلى ثقافة اجتماعية، بحيث يصبح ارتكاب القبيح أو المخالفة القانونية أمراً مستنكراً اجتماعياً، فإن هذا الاستنكار الجماعي للقبيح وللمخالفة يشكّل بذاته ضابطةً للفرد وللمجتمع، تمنعه - حتى مع عدم وجود رقيب - من ارتكاب القبيح أو مخالفة القانون؛ تحسباً لاستنكار المجتمع، ولعزله اجتماعياً، ولحقوق العار الاجتماعي به؛ نتيجة هذا الانتهاك المخالف للضمير الأخلاقي الاجتماعي.

يقدم الشهيد مرتضى مطهري تصوّره عن العالم وفق صورته التوحيدية له؛ إذ يرجع البشر كلّهم إلى قطب واحد، هو مصدرٌ أصيل للتقنين الأخلاقي من جهة، وسببٌ رئيس للانضباط الأخلاقي، بل هو الأصل في قاعدة الإلزام في تطبيق القانون، وخاصةً الأخلاقي منه، وهو الله. فهو يقدم هذا التصوّر التوحيدي للعالم، ويؤسس لهذه الفكرة المهمة منهجياً في فلسفة الأخلاق، ومصادقاً رصيناً للتصوّر التوحيدي للعالم.

## المواش

- (١) ورقة مشاركة في مؤتمر الشهيد الشيخ مرتضى مطهري.
- (٢) عالمٌ سويسري، يشغل منصب أستاذ علم اللاهوت المسكوني في جامعة توينغن، وقد عين مستشاراً لاهوتياً للمجمع الفاتيكاني الثاني، وهو مؤلف كتاب «ما بين الأشياء»، و«لاهوت الألفية الثالثة»، و«المسيحية وأديان العالم»، و«المسؤولية العالمية: اليهودية، المسيحية، الإسلام».
- (٣) الشيخ حيدر حب الله، هانز كونج ومشروع الأخلاق العالمية، موقع نصوص معاصرة: <https://nosos.net/wordpress/?p=7256>
- (٤) عالمٌ دين، وفيلسوفٌ إسلامي، ومفكرٌ شيعي، إيراني. العضو المؤسس في شورى الثورة الإسلامية في إيران إبان الأيام الأخيرة من سقوط نظام الشاه، ومن المنظرين للجمهورية الإسلامية الإيرانية، وهو أحد أبرز تلامذة المفسر والفيلسوف الكبير محمد حسين الطباطبائي، والسيد روح الله الخميني.
- (٥) الشهيد مرتضى مطهري، المفهوم التوحيدي للعالم: ١٢ - ١٤، دار التيار الجديد.
- (٦) سلسلة تراث وآثار الشهيد مرتضى مطهري، الفكر الإسلامي وعلوم القرآن الكريم: ٣٧٦، دار الإرشاد، بيروت، ط١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- (٧) السيد محمد حسين الطباطبائي من أبرز فلاسفة وعرفاء ومفكرى الشيعة في القرن العشرين، اشتهر بتفسيره المعروف بـ (الميزان في تفسير القرآن)، وكان من أساتذة الشهيد مرتضى مطهري.
- (٨) سلسلة تراث وآثار الشهيد مرتضى مطهري، الفكر الإسلامي وعلوم القرآن الكريم: ٢٩٠.
- (٩) المصدر السابق: ٣٩٢ - ٣٩٣.
- (١٠) المصدر السابق: ٣٩٤ - ٣٩٥.
- (١١) المصدر السابق: ٣٩٤ - ٣٩٦.
- (١٢) المصدر السابق: ٤٠٠ - ٤٠١.
- (١٣) سلسلة تراث وآثار الشهيد مرتضى مطهري، سلوك وأخلاق الإسلام: ٥ - ٦، دار الإرشاد، ط١، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
- (١٤) حامد عبد السلام زهران، التوجيه والإرشاد النفسي: ٨٣، عالم الكتب، ط١، ١٩٨٢م.
- (١٥) محمود عبد الله صالح، أساسيات في الإرشاد التربوي: ١٨٣، دار المريخ للنشر، الرياض - السعودية، ط١، ١٩٨٥م.
- (١٦) حامد عبد السلام زهران، التوجيه والإرشاد النفسي: ٨٢.
- (١٧) المصدر السابق: ٨٣.
- (١٨) سلسلة تراث وآثار الشهيد مرتضى مطهري، سلوك وأخلاق الإسلام: ١٠١.
- (١٩) المصدر السابق: ١٠١ - ١٠٢.
- (٢٠) حامد عبد السلام زهران، التوجيه والإرشاد النفسي: ٨٤.
- (٢١) محمد باقر الصدر، فلسفتنا: ٣٢، ٣٣، دار التعارف للمطبوعات، ط٢، ١٩٩٨م.
- (٢٢) سلسلة تراث وآثار الشهيد مرتضى مطهري، سلوك وأخلاق الإسلام: ٣٠.

- 
- (٢٣) المصدر السابق: ٣١.
- (٢٤) المصدر السابق: ٣١ - ٣٢.
- (٢٥) المصدر السابق: ٤٠.
- (٢٦) السيد محمد الصدر، حبّ الذات وتأثيره في السلوك الإنساني: ٤٨ - ٤٩، ٥٩، مؤسّسة المنتظر لإحياء تراث آل الصدر، مطبعة وفا، ط١، ١٣٠٢م.
- (٢٧) المصدر السابق: ٦٠.
- (٢٨) سلسلة تراث وآثار الشهيد مرتضى مطهري، سلوك وأخلاق الإسلام: ٣٣ - ٣٤.
- (٢٩) المصدر السابق: ٣٤ - ٣٥، ٤٠.
- (٣٠) المصدر السابق: ٤١.
- (٣١) المصدر السابق: ٤٢.
- (٣٢) السيد محمد الصدر، حبّ الذات وتأثيره في السلوك الإنساني: ٩١ - ٩٤.
- (٣٣) سلسلة تراث وآثار الشهيد مرتضى مطهري، سلوك وأخلاق الإسلام: ١٥٠ - ١٥١.
- (٣٤) عالمُ نفسٍ ومعلّمٌ أمريكي. له العديد من النظريّات والمؤلّفات في مجال المساعدة الذاتية المتعلّقة بعلم النفس الإيجابي والرفاه داخل المجتمع العلمي.
- (٣٥) سلسلة تراث وآثار الشهيد مرتضى مطهري، سلوك وأخلاق الإسلام: ١٥٤.
- (٣٦) المصدر السابق: ١٥٥ - ١٥٦.
- (٣٧) المصدر السابق: ١٥٨ - ١٥٩.
- (٣٨) المصدر السابق: ١٥٩ - ١٦٠.

# التربية الاجتماعية والنفسية للفرد المسلم

## مطالعة في المقومات والوظيفة والدور

أ. نبيل علي صالح (\*)

لا شك بأنّ بناء الإنسان، وتأهيله التأهيل النفسي والفكري والأخلاقي والعملي و «المهاراتي» (منذ بداية نشأته الأسرية، وتفتحّه وتعلّمه، وعيشه الجماعي ضمن مجتمع قائم على منظومة قيم اجتماعية أخلاقية ومبادئ سلوك عملية معينة، واستغلاله بدولة تحكمها قوانين ومؤسّسات وأنظمة معنى)، أقول: لا شك بأنّ بناء هذا الإنسان على أسس صحيحة وسليمة وهادفة من القيم الإنسانية والمبادئ الأخلاقية والمعايير السلوكية هو البداية الأولى المطلوبة لانطلاقته الصحيحة على طريق تكامله الروحي والمادّي؛ للسيّر به على طريق تفعيل وجوده الحيّ الفعّال والمنتج، واستثمار مواهبه وطاقاته الذاتية بما يضمن له تحقيق التقدّم والازدهار الفردي والمجتمعي، وضمان سعادته ورفاهيته وسعادته في الدنيا، كمقدّمة لسعادته في الآخرة. فالفرد الأخلاقي والمتوازن والحاصل على حقوقه هو أكثر قدرةً وفاعليّةً على العطاء والإنتاج والثبات في أرض المواجهات.

من هنا تبدأ أوّل مرحلةٍ من مراحل تطوّر الشعوب والحضارات، وسعيها لتحقيق ازدهارها وسعادتها الحياتية. وهذه المرحلة الأولى هي مرحلة «البناء التربوي»<sup>(1)</sup> للفرد والجماعة البشرية؛ حيث إن الفرد هو جوهر الوجود وغاية الحياة ومنطلقها، والجماعة هي الكتلة الاجتماعية - البشرية القيمية والفكرية والسياسية، التي تشكّل «القوة المحرّكة»؛ لتحقيق رسالة النهوض والبناء الحضاري المنتظر والمنشود.

---

(\*) باحثٌ وكاتبٌ في الفكر العربيّ والإسلامي. من سوريا.

إذن لقضية التربية أهميّة حيوية كبرى في إعداد وتهيئة الفرد والمجتمع ككلّ، ولها الأثر الأكبر في تفتح مواهبه وتفتّح إبداعاته وإمكاناته الذاتية، والنزج بقدراته ومهاراته على طريق تقدّم الأمم ورفاهية الشعوب وازدهارها وتحقيقها لتكاملها الروحي والمادّي... والأمم الأكثر قدرةً على إثبات ذاتها، من خلال الفعل والإنتاج والمبادرة والحضور في زمانها، مادياً ومعنوياً، هي الأمم التي ركّزت اهتمامها النوعي على موضوع «التربية»، تربية أفرادها ومواطنيها، منذ أن كانوا صغاراً، يتلقون - مع الحليب - أسس وشروط ومتطلّبات وجودهم الحيّ الفعّال؛ إعداداً وتربيةً للعقل والجسد، للروح والجسم، وتهذيباً للنفس، وضبطاً معيارياً للسلوك، على ضوء القيم والمبادئ وطرائق التربية السليمة، وأساليبها الصحيحة، ومصادرها الأصيلة المنتقاة بعناية فائقة، بما يفضي أولاً إلى بناء الفرد الفاعل والقادر والمنتج، الذي لا يفكر سوى بالعقل، ويستهدي بالتجارب الحيّة، ويراكم الخبرات والمهارات؛ وبما يفضي ثانياً إلى بناء مجتمع متطوّر وسعيد ومزدهر، يرفل أفراده بظلال الخير والمحبة والتعاون والإنتاجية الحضارية المثمرة.

والتربية في الإسلام تهذيبٌ للنفس والسلوك بناءً على مقتضيات القيم المرجعية والمعايير الأخلاقية الإسلامية القائمة على الحقّ والعدل والتوازن النفسي والسلوكي، والتي تعتبر الإنسان سيّداً في حياته وفعاليته الوجودية، بما يحمله مسؤولية السعيّ للتحصيل العلمي والمعرفي، والتطّبع بخصال وسجايا الأخلاق الحميدة، وبما يوجب عليه أيضاً أن يتفكّر ويعلم ويعمل وينتج ويتوازن، عاطفياً ومادياً؛ ليصبح قادراً على العطاء الذاتي والموضوعي، لنفسه ولغيره من أفراد مجتمعه. هي إذن تربية تشتمل على الناحيتين الروحية والسلوكية للإنسان، روحية هدفها تعميق صلة الإنسان بريّه وخالقه؛ من حيث إنه مخلوقٌ لخالقٍ واجب الوجود<sup>(١)</sup>، كامل ومطلق القيم، هو المثال الأعلى المرتفع، بتعبير الشهيد الصدر<sup>(٢)</sup>، ولا بدّ دوماً من السير الارتقائي الكدحي<sup>(٣)</sup> نحوه، كمصدرٍ لقيم الحقّ، ومنبعٍ لكمال الصفات، من العدل والخير والجمال، من حيث إنّها قيمّ قارة ووسائل جوهرية لتحقيق غايات كبرى (تنموية وروحية وعقلية)، على صعيد الفرد والمجتمع ككلّ... وهي من جانبٍ آخر تربية سلوكية مهارتية عملية (مادّية) للجسد والعقل، تنطلق من خلال تنمية المهارات البنيوية الذاتية والقدرات

الجوانية الكامنة؛ لإعداد الإنسان للدخول إلى مجتمع كبير؛ لكي يواكبه، (ويواجهه)، وينخرط ميدانياً في مؤسساته السياسية والاقتصادية والعلمية والاجتماعية وغيرها؛ بهدف أن يصبح فرداً فاعلاً ومنتجاً ومؤثراً وقادراً على الحضور المثمر والتأثير الإيجابي.

وتقوم تنمية المهارات في الإسلام على ضرورة معرفة حقيقة النفس، معرفة حقيقية، لا شكلية. فالنفس البشرية تخرج إلى هذه الحياة وليس لديها رصيذٌ له قيمة تُذكر من العلم أو المعرفة، رغم ما فيها من فطرة سليمة كامنّة لناحية القابلية والاستعداد لتقبُّل الفعاليات الخارجية، والتأثر بها، والتطُّع بخصائها، سلباً أو إيجاباً. ولكن الله تعالى هيأ أمام النفس (والفرد البشري) وسائل التعلُّم والتثقف والتربية، يقول القرآن الكريم: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل: ٧٨)، ويقول: ﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ ♦ وَلِسَاناً وَشَفَتَيْنِ ♦ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ (البلد: ٨ - ١١). وفي هذه الآيات وأمثالها حتّى على إثارة المشاعر، وإيقاظ الحواسّ وتحريكها؛ لتحصيل التربية والتعليم<sup>(٤)</sup>.

لقد تمكّن الإنسان، منذ فجر التاريخ، من معرفة ما للتربية النفسية القيميّة والسلوكية العملية من أهميّة قصوى على المستوى العملي الإنتاجي، بل بدا أنها قد تكون أهمّ من التعليم (المدرسي المهني والمهاتراتي) ذاته...؛ إذ حتّى تتمكّن من صناعة فردٍ له مستقبلٌ مضمون، يكون فيه واعياً ومسؤولاً وبانياً، عليك أن تتعلّم المفاهيم الأولى، وتدرّسه سبُل الوعّي والتواصل، وتكسبه مهاراتٍ ذاتية عملية، ولكن هذا التعليم لم ينجح، ولا يمكن له أن ينجح (ويثمر على الصورة الأحسن والأكثر فاعلية)، من دون وجود سلامة عقلية، وصحة نفسية، ومصالحه ذاتية، وحالة انسجامٍ داخلية وخارجية للفرد نفسه بين التفكير والسلوك. وهذا يعني أنّ أرضية الفرد الروحية وكماله النفسي (التربية الاجتماعية) هو أمرٌ أساس لتلقّي (وتقبُّل واستيعاب) هذا الفرد لكلّ المعارف التعليمية والمهارات العملية الاكسابية، وبالتالي نجاحه العملي في اختزانها، ومن ثمّ استثمارها للبناء والإثمار الفردي والمجتمعي والحضاري... إذن، هذه التربية تعني صناعة «الفرد - المواطن»، وبناءً بناءً قيمياً وعقلانياً

وعلمياً هادفاً، والعمل على إعداده وتهيئته كإنسانٍ موهوبٍ لديه من الاستعدادات والقابليات للاندماج الواثق والصحيح في نهر الحياة بكل جوانبها: الذاتية، والحياتية، والاجتماعية، والعالمية... وهي عمليةٌ مستمرةٌ طوال حياة الفرد، منذ ولادته وسيروة حياته في الأسرة والمجتمع والعمل الميداني.

ونحن في عالمنا العربيّ - وحتى عالمنا الإسلامي الأشمل، الذي لم يعتنِ ساسته وحكامه ونخبه وصناع قراره - بمختلف طبقاتهم وأعمالهم - كثيراً وعميقاً بالمسألة التربوية الاجتماعية، إلا قليلاً؛ بسبب انشغالاتهم الدائمة بتثبيت سلطانهم، وترسيخ مقومات بقائهم، واهتمامهم بالجانب السياسي، حيث لم يكتفوا لفشل مجتمعاتهم ودولهم في تحقيق تنمية إنسانية واقتصادية حقيقية متوازنة - أقول: نحن في عالمنا العربيّ ما زلنا مُرتَهِنين للعادة والعُرف، وخاضعين للتقليد، وأسرى لعاداتٍ قديمة رثّة وبالية، حتى في الموضوع التربوي، تتحكم (تلك العادات المألوفة والمتسمة جيلاً بعد آخر) بوعي الفرد العربي والمسلم، وسلوكياته وتصرفاته، مكرّسةً أنماطاً خطيرة من التربية النفسية والسلوكية له، بل تزداد خطورتها نتيجة نسبتها زوراً وبهتاناً إلى الدين ذاته (للإسلام)، مع أنها عاداتٌ غير دينية، ولا تمتُّ إلى المعايير الدينية (الإسلامية) الرصينة بشيءٍ، ولا صلة تربطها بالقيّم الإنسانية التي جاء الإسلام العظيم معبراً عنها بقوة، على مستوى النُظم الحقوقية ومنظومة الاعتقادات الفكرية، التي تقوم على تربية الروح كمقدّمةٍ لتربية الجسد.

إذن هي أزمةٌ فكرية تعيشها القضية أو مسألة التربية في مجتمعاتنا، كجزء من أزمة بلداننا الرئيسية، المتمثلة في عجز نخبتها الحاكمة عن تحقيق أوليات النهوض السياسي والاقتصادي والتموي، وبناء مجتمعاتٍ قويّة منتجة ومزدهرة، مكفّية بذاتها، وقادرة على منافسة غيرها، نتيجة فشلها الذاتي في بناء (وبالتالي تربية) الفرد الحرّ السليم والمعافى، الممتلئ بالمهارات النوعية، وعجزها عن تمكينه ليكون قادراً على العطاء والإنتاج والحضور الفاعل... وهذه الأزمة التربوية ليست جديدةً بطبيعة الحال، فقد سبقَتْ مناقشتها والتطرُّق إليها لدى كثيرٍ من باحثينا ومفكرينا الاختصاصيين، الذين أشار معظمهم إلى أنّ هذه الأزمة التي تقبع في ظلّها التربية العربية تتميَّز بالعمق والشمول، لتأخذ صورة جمودٍ متماسكٍ في المضامين والحيثيات

العملية، وركود في المناهج النظرية، وانغلاق في الرؤى المفاهيمية، وتصلب في التصورات الفكرية القائمة.

وبالنظر إلى ما تقدم، وخاصة من خلال معاينة الواقع العملي الذي هو آية النجاح النظري، ومعيار التنفيذ الصحيح، يمكن التأكيد بأن فكرنا التربوي، العربي والإسلامي، ما زال يغرد في عالمه الطوباوي الخاص، حالماً بواقع اجتماعي عربي وإسلامي جديد، وما تزال التربية العربية تعاني من المشاكل ذاتها التي تعيشها باقي القطاعات الفكرية، من هيمنة أفكار ومواقع الانغلاق والتزمّت والانقطاع والجمود، كما ذكرنا.

وهكذا، فنحن إذا كنا ندعو إلى تقدّم مجتمعاتنا العربية والإسلامية عموماً، ونفضها لغبار التخلف والترهل والارتهاق والاستلاب والبقاء على الحواشي؛ (من أجل انخراطها الفعلي في عالم الحداثة العلمية والعملية الحضارية الكونية، من موقع الفعل لا الانفعال)، فكيف نفعّل ذلك؟ وما السبيل العملي والآليات التطبيقية المفترض السير عليها، وخاصة أننا نعاين ونعايش أزمةً تربويةً حادة في السلوك والفعل والتطبيق، وليس في النظرية فحسب؟ مع ضرورة التأمل والنظر إلى مسألة مهمة، وهي: إن تقدم تلك المجتمعات مرهونٌ وخاضعٌ بقوة لتقدم وضعها النفسي الذاتي وطبيعتها حالتها التربوية (أنظمة ومعاني وأسس تفكير وبنيات وعي)، وهذه الأخيرة لا يمكن أن نصل إليها في ظل هيمنة روح الطغيان السياسي، واستمرار حالة التبعية والتقليد التاريخي، واستحكام أفكار الماضي الفاتت وأجواء الجمود، ورفض النقد والمساءلة للأفكار والسلوكيات وأنظمة القيم الموروثة.

في ظلّ هذا الواقع البائس، المفتقر إلى الحد الأدنى من الوعي القيميّ المدروس والعلميّ لأصول العمل التربوي، وانعدام فرص استثمار مبادئ وقيم الدين المتسامحة المعروفة، الممكن إعادة فهمها ووعيها (من الداخل) مجدداً؛ للتكيف مع الحياة والعصر، لا بد من الوقوف بقوة أمام مفاصل الاهتراء الاجتماعي التربوي، وتحليل علله الذاتية، وكشف نقائصه وأمراضه، وتقديم صفات العلاج الناجع، بما يمكن أن يسهم في تطوير واقع التربية العربية والإسلامية المعاصرة، الغافية على أحلام التجريد القيميّ الحقوقي النظري.



وهذه التربية المطلوب إعادة ضبط مساراتها هي جزءٌ أساس ورتيس في مشروع نهوض العرب ككل من كبوتهم الحضارية المدنية، التي طالت واستطالت إلى اليوم؛ لأسباب كثيرة، ليس مجال نقاشها متاحاً في هذه القراءة. فالفرد هو البنية الأولى في البناء التربوي، والقرآن الكريم يتجه إلى الفرد ليرشده ويهديه ويربّيه وينمّيه، فيحدّره عداوة الشيطان: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ (يوسف: ٥)، ويحدّره الغرور: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّبَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾ الذي خلّك فسوّاك فعدّلك ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾ (الانفطار: ٦ - ٨)، ويحدّره الطغيان: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظِرٌ﴾ (العلق: ٦ - ٨)، ويذكره بتحمّل التبعة: ﴿وَكُلُّ إِنْسَانٍ لِرَبِّهِ طَائِرَةٌ فِي عُنُقِهِ وَنُخِرُجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَشْهُورًا﴾ ﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ ﴿مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء: ١٣ - ١٥).

ونحن عندما نراجع كثيراً من أدبياتنا التربوية المعاصرة، التي تحدّثت - واستفاضت في الحديث - عن التربية والأصول الاجتماعية للتربية، نلاحظ غلبة السرد النظري، بعيداً عن تمثّل معنى البحث في الجانب العلمي التطبيقي، المتعلّق بدراسة (وتحديد) الأسباب الاجتماعية والثقافية، وحتى السياسية (فكلنا نعيش في عمق السياسة، ونتأثّر بها سلباً وإيجاباً)، لما تعانیه أجيالنا العربيّة والمسلمة المعاصرة من أزمات سياسية داهمة ومقيمة، ومشكلات تربوية اجتماعية مركّبة ومعقدة، تتمثّل في استكاف أجيالنا العربية عن الفعل والحضور، وانكفائها عن بناء وتطوير مجتمعاتها، وعدم انخراطها جدياً في أيّ مشروع نهضوي وتتموي طوعياً وإرادياً حتى اليوم... ومحاولة وصف العلاج المناسب لهذه الأزمة التي باتت مستعصية على العلاج والحلّ الناجع...

هذه اللامبالاة العملية - إذا جاز التعبير - لأجيالنا التربوية لا تحلّ بالوصف التحليلي فقط، فنحن لا نقتصنا مزيداً من الرؤى الأكاديمية والنظريات الفكرية (على أهميتها وتراكمها المفيد)، بقدر ما نحن بحاجة ماسّة إلى حلول عملية حقيقية، واقعية وجدّية، تنفّذ على الأرض، بعيداً عن أحلام التجريد النظري، وتكديس المتون

والشروحات لموضوع حيوي وخطير، كالموضوع التربوي، الذي له مكانة مركزية في حياة المجتمعات البشرية؛ باعتباره الوسيلة الأساسية لنقل قيمها وتراثها، ولتكوين نشئها وإعداده إعداداً سليماً؛ ليكون قادراً على التكيف والتكيف، والمساهمة في تنمية المجتمع تنميةً شاملةً كاملة.

نعم، نحتاج لأفعال وأعمال تطبّق ضمن استراتيجيات عملٍ وخطط وبرامج مُنجزّة، ضمن حدود ومعايير زمنيّة، بلا وعود ولا أمنيات «رغبوية» مستقبلية. فكلنا يعلم أن جامعاتنا حُبلى بأكاديميات وكليات علوم الاجتماع النظرية والآداب الإنسانية...، فماذا تفعل؟ وماذا قدّمت؟ ما هي حصيلتها العملية على صعيد التأثير الحيّ المنتظر منها؟ ماذا حقّقت ونفّذت من خططها وبرامجها على مستوى نهضة المجتمعات والأمة ككل؟ وإلى أين وصلت؟ وهل تمّ تطبيق أفكارها المعيارية الاجتماعية؛ لتخرج من حيّزها الدفترى التدريسي إلى الأفق الاجتماعي العملي الواسع المفتوح؟

كلّها أسئلةٌ تحتاج إلى إجاباتٍ جدّية، وحقيقية. ونحن لا نطرحها إلاّ لأنّ التربية الصحيّة والسليمة هي المعيار الحاسم للتطوّر الاجتماعي، وهي الميزان الفاصل لبناء الفرد والمجتمع، وتطوّرهما المستقبلي، على طريق النهوض والتنمية، حتّى يصل هذا الفرد إلى مواقع القدرة على الابتكار والإبداع، وتحقّق الغاية من وجوده... وعندما نقول بأنّ التربية هي المعنية والمسؤولة عن بناء الأجيال ونموّ النشء، وتنميته ذهنياً وعقلياً، فيجب أن تنتقل علوم التربية إلى الجانب العملي، وتتحرك تطبيقياً، وليس نظرياً فقط؛ وذلك من أجل تمثّل مظاهر هذا النموّ المتوقّع للفرد، في إتقان مهارات التواصل والتفاعل الخلاق، وتعلّم (وتفعيل) طاقات وقدرات الحضور الذاتي، وامتلاك القدرة على التفكير المحلّل الناقد، وليس الاتّباعي الاستلابي... كما تتمثّل في الانخراط المتّقن بعلوم العصر، والتمكّن من فهمها والإحاطة بدقائقها وتفصيلها وكلّ ما يتّصل بتقنياتها المتطوّرة، واكتساب مهارات تطبيقها في العمل والإنتاج الحقيقي.

نعم، يجب أن نعترف ونقرّ بوجود أزمةٍ في الفكر التربوي العربي...، أزمة فعلٍ وحضور، وقدرة على إثبات الوجود، والانتقال من الحيّز النظري إلى الفعل التطبيقي...

ويبدو لي أن السبب وراء هذه الأزمة يعود بالدرجة الأساسية إلى كون هذا الفكر جزءاً من مجمل الأدبيات والخطابات الرسمية النخبوية للدولة العربية، وهو عموماً خطابٌ نظريٌّ شعاراتي تمجيدي وعُظي إنشائي تقديسي، بعيدٌ عن لغة الأرقام والبيانات والاحصائيات الدقيقة، حيث تمكّنت نخب الدولة «التسلطية العربية» من الهيمنة عليه، مثل غيره من مجالات المجتمع ومواقفه المختلفة، وتجييره لمصلحة خطابها ونهجها العام.

إنّ هذه الهيمنة الكليّة والشاملة تركت أثراً فعلياً على أجيالنا السابقة، وما نراه اليوم من حالة حطام اجتماعي عربيّ عامّ هي المآلات الأخيرة لتلك التربية الشمولية، بنتائجها السوداوية الكارثية على بلداننا، التي باتت تفتقر للمهارات والخبرة والتنظيم والتفكير العلمي المنظم...، ولا بدّ أن تترك أثراً أكبر على طبيعة التربية اللاحقة (والتي هي غالباً تربية تلقينية تمجيدية وهوياتية انغلاقية)، التي تتلقاها الأجيال في المدارس اليوم ولاحقاً في المستقبل، ما لم يتدارك الأمر...، بمعنى أن أجيالنا لا تتلقّى تربيتها وتعليمها في فراغ أو بناء من مدارس حديثة ونظيفة ومهيأة شكلياً للتربية، بل ما تتلقاه من نُظُم تربوية يجري ضمن مناخات وأجواء مجتمعٍ محكوم بأنظمةٍ سياسية شمولية عدوانية، تتخذ من الأيديولوجيات الخلاصية (دينية أم وضعية) - القائمة على الطاعة والولاء الأعمى - مقياساً لكلّ شيءٍ خاصّ وعمام، وتضخّ في أوصال المجتمع ككلّه (ابتداءً من المدرسة) ثقافة عصبوية، تمجّد ذات الحاكم، وتلغي دور المساءلة، وتغيّب الحسّ النقدي (باعتباره أحد أهمّ مقومات التعليم التربوي العلمي)، وليس فيها أيّ فسحةٍ أو مجالٍ للنشاط الفردي الحرّ، حتّى لو كان تربوياً وعلمياً، إلّا ضمن أجندة الشمولية السياسية الحاكمة... وتأثّر المدرسة بهذا النهج الشمولي الضاغط، الذي يفرغ الفرد من محتواه القيّمِي النفسي الإبداعي، ويحوّله إلى مجرد فردٍ منحورٍ غير قابل للفعل، يأتي لأنها جزءٌ من نظامٍ مجتمعي وسياسي مؤطرٍ ومسبق الصنع في كواليس السياسة المغلقة؛ لتتحدّد وظيفتها وآليات عملها وصيرورتها في سياق وإطار هذا النظام الاجتماعي والسياسي العامّ، الشامل المهيمن على حياة الفرد، منذ ولادته وإلى يوم مماته.

برأيي، هنا تكمن علّة المرض التربوي، وهنا تتأطرّ وتتحدّد بالذات المشكلة

الأساسية للتربية الاجتماعية، ولعلم الاجتماع العربي... وهي مشكلة ذات صلة وثيقة يبحثه عن الأصول الاجتماعية للتربية... فمن يريد أن يبحث في اجتماعيات التربية، ويعرض لمعاييرها وضوابطها، ويستعرض تاريخ علم الاجتماع، ويعالج مختلف الاتجاهات الاجتماعية، ويتحدث عن البيئة المدرسية والضبط الاجتماعي ورأس المال الاجتماعي وغيرها، كان الأولى به أن يستكمل الحديث. ولو بالإشارات العامة. عن أهم معيقات التربية الاجتماعية وعقباتها ومشكلاتها وعللها الذاتية البنيوية المؤثرة، التي يضجّ بها عالمنا العربي، والتي تتمثل في عقيدتي الفكرية. وكما قلت. في الهيمنة والتسلط والاستلاب وإلغاء الفرد كذات قابلة وقائمة من قواميس الوجود السياسي الخاص والعام، وتكريس قيم السكون والخنوع والاسترخاء والتلقين والاجترار الفردي والمجتمعي، وبالتالي العطالة العقلية والإبداعية...؛ وأيضاً دراسة أسباب تفشي قيم العصبية والتزمّت والإقصاء، وظواهر العنف والإرهاب المتقلّب والتكفير وإلغاء الآخر، التي باتت مرضاً عضالاً من الصعب معالجته جذرياً، دون تشخيصه بشكل صحيح وحقيقي موضوعي، بلا تزييف ولا مكابرة ولا إنكار ولا عواطف، وبعيداً عن التسييس والاستغلال والاستثمار المتكفّف...

وهنا قد يقول قائل، مدافعاً وسائلاً: وما علاقة بحث اجتماعي يتحدث صاحبه عن «الأصول الاجتماعية للتربية» بمسائل سياسية وفكرية، كالتسلط والاستبداد والتكفير والأصولية وغيرها، حتى تطالبه بالبحث فيها؟!

في الواقع، هناك بكل تأكيد علاقة شديدة الصلة بينهما؛ فمن جهة هناك التربية وقضاياها ومعاييرها الاجتماعية، مع دور الأسرة والعائلة والمدرسة في تربية أجيالنا وناشئتنا...؛ ولكن هناك أيضاً ما أصاب هذه الشخصية العربية من أمراض، وما تتعرض له من تشوهات قيمية تربوية خطيرة؛ نتيجة سوء التربية، وفشل أساليبها، وعجز القائمين بها والمشرفين عليها، وفشل الاجتماع العربي وحتى الإسلامي في الحد من خطورة انتشار (وتفشي تلك) الأمراض القاتلة، فباتت شخصيتنا العربية عموماً هزيلة محطمة وهشة؛ نتيجة وقوعها المستمر تحت تأثير تلك العوامل المرضية، على وجه العموم، رغم أن قلة من العرب والمسلمين يقومون بها هنا وهناك من عالمنا المعاصر.

نعم يجب أن نقرّ بأن شخصيتنا العربية باتت تتسم اليوم بالعنف والإقصاء والتكفير والتعصب، كما تقدّم، وهذا كلّه جاء على خلفية واقع سياسي اجتماعي تربوي متداخل ومعقد، وجاء أيضاً كمحصلة لواقع الهيمنة والاستبداد والتسلط وليالي القمع «السياسي - التربوي»، حيث حُكمت الشعوب العربية والإسلامية بالحديد والنار، تحت شعاراتٍ واهية، مثل: شعار قضية فلسطين، التي رُفعت لتكون منبعاً لشرعية بقاء في السلطة...، حيث استحكمت فيها أجواء القهر والكبت «البطريكي» «الأكليروسي» (إذا صحّ التعبير) بالمعنى السياسي والاجتماعي، من بداية ولادة وتربية الطفل في الأسرة وسيره المدرسي إلى أعلى مراحل الهرم الاجتماعي والسياسي... أوليست التربية معنيّة بهذه النتيجة المأساوية التي يواجهها الاجتماع العربي والتربية العربية، وهي المفترض أن تدفع المعنيين بعلم الاجتماع العربي إلى بحث واستقصاء أسباب تشوّه الشخصية العربية، أم أن هذا الموضوع لا علاقة لهم به، وإن دُور علماء اجتماعنا العربي ينحصر فقط في التنظير الفكري، والسرد التاريخي، وتكديس الكتب والمراجع و (الكراريس) الجامعية؟!؛

من هنا ما لم تتفكك شرعية بقاء تلك الأنظمة الاستبدادية الشمولية المهيمنة على كلّ مفاصل الحياة، بما فيها التربية؛ من أجل إطلاق هذا الإنسان العربي والمسلم من قمم الكبت والإرهاب والاستبداد؛ ليعيش حياة حرة كريمة، ولتتمّ تربيته وفقاً لمعايير الأخلاق والتربية الصحيحة المتوازنة، فلن يتغيّر أيّ شيء في معادلة التربية، وفي غيرها من المعادلات الاجتماعية والاقتصادية والتربوية والسياسية...؛ فالكلّ متصلّ بها، ومرتبطة عضويّاً باشتغالاتها ومآلاتها.

إن الغاية من التربية تكمن أساساً في بناء إنسانٍ سليمٍ عقلاً وروحاً، قويّ الشخصية، مندمج في بيئته العلمية والاجتماعية، ومنخرط في واقعه ومجتمعه وعصره، منفتح على الآخر، فاعل الحضور، قادر على الإنتاج والبناء والعطاء والإبداع والابتكار وخدمة ذاته ومجتمعه... وحتى تتحرّك التربية (العربية) اليوم على هذا الطريق - رغم وعورته وأشواكه، ورغم معاناتنا ومآسينا وأزماتنا الكبرى فيه، ومنها: أزمات التربية، كما ذكرنا آنفاً - لا بدّ أن يُعاد بناء التربية ذاتها؛ لتكون تربيةً متجدّدة قادرة على بناء هذا الإنسان، وإنهاء معاناته، والانتقال به ما أمكن إلى عالمٍ

عربيّ تسوده قيمّ العدالة والحقّ والمساواة، يحتلّ فيه الفرد رأس الأولويّة والاهتمام. وأختم بآياتٍ من كتاب الله تعالى، ربّما تختصر كثيراً من معالم التربية الروحية والعملية، وفيها دعوة واضحة ملحة لاستخدام الحواسّ، كالسمع والبصر، في النظر والتأمّل؛ للبناء العلمي والتربوي الروحي والعملية، يقول تعالى:

﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (الإسراء: ٣٦).

﴿اتَّامِرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ نَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾

(البقرة: ٤٤).

﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ

بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (آل عمران: ٦٥).

﴿كَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: ٣٢).

﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (الملك: ١٠).

﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٨٢).

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا...﴾ (الأنفال: ٢٩).

فهي آياتٌ تعكس دعوةً للتربية والتكامل التربويّ الروحي والعقلي...، دعوة واقعية، تأخذ بعين الاعتبار مادّة الجسد وروحانيته، لا مثالية روحية فيها، ولا عقلانية ماديّة، بل هي تربية ماديّة عقلية إلهامية روحية واقعية تنهل من الواقع، مثلما تنهل من الروح والعاطفة والوجدان والقيم الإسلامية الأصيلة.

## المواش

- (١) لكلمة «التربية» في لغتنا العربية دلالة على الزيادة والنمو والعلو. تقول العرب: ربا الشيء أي زاد، والربوة هي المكان المرتفع، وأرَبَتِ الحنطة: زكت، وتقول: رببته إذا غدوته.
- وفي لغتنا كلمة أخرى بمعنى التربية هي كلمة «التربيب»، ومن مادتها جاءت كلمة «الربيبة»، بمعنى الحاضنة؛ لأنها تتكفل بشأن من تحضنه.
- ومن المادة أيضاً «رَبَّة الدار»، أي التي تتعهدّها؛ وكلمة «الرَّب» بمعنى القيم والمصلح، والعرب تقول: «رَبَّ شيء» أصلحه، وربَّ الأب ولده أي رباه. والله تعالى هو الرب؛ لأنه مصلح شؤون خلقه.
- من هنا نلاحظ في مادة التربية - أو التربيب - معنيين أساسيين، هما: الزيادة؛ والإصلاح، أي الإصلاح للموجود، والإضافة إليه. وهذان المعنيان نلاحظهما بصفة عامة عند استعراضنا لتاريخ التربية عند العرب.
- (٢) يعني هذا أن بداية التربية (والتعليم) تنطلق من الله عزَّ وجلَّ؛ لأنه الربَّ الخالق، ومنه تأتي بداية قيم التربية، بالفضرة، أو الإلهام، أو الوحي، وبالاكتساب (من أنبيائه ورسله). وجاء في كتابه تعالى (القرآن الكريم): ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمُ﴾ (العلق: ٥)، ﴿...وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ...﴾ (النساء: ١١٣)، ﴿فَالْتَمَسْنَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (الشمس: ٨)، ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا...﴾ (البقرة: ٣١)، ﴿...وَأَتَقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمُكُمْ اللَّهُ...﴾ (البقرة: ٢٨٢).
- (٣) في إشارة إلى قوله تعالى: ﴿...يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ (الانشقاق: ٦).
- (٤) راجع: «أسس التربية الإسلامية»، مجلّة دعوة الحق، العدد ١٧٢، موقع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، الرابط:

<http://habous.gov.ma/daouat - alhaq/item/4518>

# العلوم الإنسانية في التراث العربي الإسلامي

## بين دعوى الغياب واعتراف الحضور

د. محمد بنعمر<sup>(\*)</sup>

### المفهوم في العلوم الإنسانية

يُعدُّ تحديد المفاهيم وتعيين المصطلحات في العلوم بصفة عامة عملاً مُلْزِماً، ومسلكاً ملحاً لكلِّ دارسٍ أو باحثٍ يودُّ مقارنة آية ظاهرة، ثقافية أو فكرية أو تربوية أو إنسانية أو دينية، في أيِّ علمٍ من العلوم، وفي أيِّ تخصُّصٍ من التخصُّصات، سواء أكانت تلك العلوم علوماً حقّة أم علوماً إنسانية أم علوماً شرعية؛ باعتبار أن لكلِّ صناعةٍ أو علمٍ مصطلحاته ومفاهيمه الخاصة به، التي عادةً ما يتميَّز ويختصُّ بها ذلك العلم عن غيره من العلوم والمعارف، بجميع فروعها وتخصُّساتها. ولأنَّ المفهوم كان دائماً هو النواة الأولى في تركيب وصناعة الأفكار، وبناء وتشكيل النظريات العلمية، فإنَّ أيَّ لبسٍ أو خفاء أو تعميم في تحديد وبيان المفهوم سيؤثّر لا محالة على تلك الأفكار المركّبة للمعارف والنظريات المحمولة في تلك العلوم، وهو ما يعني أن تحديد المصطلحات والمفاهيم أمرٌ ضروريٌّ، وضبطها واختيارها عملية مُلْزِمة؛ لأنَّ الخلل الذي عادةً ما يقع في البحوث العلمية يعود إلى عدم انضباط اللغة المصطلحية والمفاهيمية، وغياب التحقق العلمي من المفاهيم، ولا سيّما ما كان من المفاهيم الشائعة في التداول والدائنة في الاستعمال. وقديماً قال ابن حزم: إن أكبر ما يعترض العلوم هو أن تقع الأسماء على غير مسمياتها<sup>(1)</sup>.

---

(\*) باحثٌ في الفكر الإسلامي، وحائزٌ على دكتوراه في علم أصول الفقه، وأستاذٌ مساعدٌ في كلية الآداب في وجدة - المغرب.



• العلوم الإنسانية في التراث العربي الإسلامي، بين دعوى الغياب واعتراف الحضور

والبحث هذا هو تساؤلٌ عن مدى حضور العلوم الإنسانية في التراث الإسلامي، ممارسةً وكتابةً وتنظيراً، مع العلم أن العلوم، بغض النظر عن نوعها وجنسها، عادةً ما تتطوّر تبعاً للمسار والسياق التاريخي الذي تقطعه أغلب العلوم، بجميع أقسامها وأنواعها ومساراتها. والعلوم الإنسانية لا تخرج عن هذه القاعدة المعرفية والقناعة الإبستمولوجية العامة، التي تقطعها أغلب العلوم في تطوُّرها أو في انتقالها وتفاعلها مع باقي ومختلف العلوم الأخرى؛ إذ إن أيّ علمٍ من العلوم يمرّ بعددٍ من المراحل، ويقطع مجموعةً من الأشواط، إلى أن يستقلّ بموضوعه الخاصّ به، ويتميّز بمناهجه، وينفرد بلغته المفاهيمية.

### الدلالة الحقيقية للعلوم الإنسانية

من عادة الباحثين والمشتغلين بالدراسات الإنسانية أن يتمّ تحديد العلوم الإنسانية بأنها تلك العلوم التي تقارب الإنسان في أحد أبعاده الأساسية المشكّلة لشخصيته، هادفةً من هذا الاشتغال والمدارسة الارتقاء بالإنسان نحو الأفضل. ولقد جاء الاشتغال بهذه العلوم في الغرب في سياق الوَعْي الذي أخذ يتنامى ويتّسع حول قيمة العلوم التي تشتغل على الإنسان في أحد جهاته وأبعاده البارزة المشكّلة لشخصيته، ولا سيّما ما كان منتمياً إلى الجهة النفسية أو التربوية أو الاجتماعية أو القيمية، أو منتمياً إلى المؤسسات والفضاءات المشكّلة للمجتمع ولمؤسّساته، والتي يتفاعل معها الإنسان بشكلٍ دائمٍ وبصفةٍ مستمرة، وهذه الخاصية من أهمّ الأوصاف التي بها تتميز العلوم الإنسانية.

ولعلّ ما يميّز العلوم الإنسانية هو أنها تقارب الإنسان في حدوده الزمانية والمكانية التي يتواجد ويتفاعل فيها، ولا تدرس الإنسان من حيث هو ذاتٌ مطلقة ومستقلة عن هذه الحدود.

### العلوم الإنسانية وحاجيات الإنسان

من أهداف العلوم الإنسانية ومراميها البعيدة الاستجابة لحاجيات الإنسان، والعمل على تلبية متطلّباته، وحلّ مشاكله، والتخفيف من حدّة الإكراهات، ومن

حجم الضغوطات والصعوبات التي يعيشها الإنسان ويتفاعل معها بشكل يومي؛ بسبب التطور السريع الذي عرفته المجتمعات المعاصرة، وهي الصعوبات التي أخذت تواجه هذا الإنسان وتتنوع في حياته، وقد جاءت نتيجة التغير السريع والتحول الطارئ الذي طرأ على مجريات ومسار الحياة المعاصرة، وهذه التغيرات جاءت في معظمها نتيجة لمجموعة من التحولات الثقافية والقيمية والاجتماعية العميقة التي شهدتها العالم اليوم، وبالأخص ما حدث من تحولات في السنوات الأخيرة، وكان هذا بفضل التأثير الكبير الذي تركته الثورة الصناعية والثورات المعرفية التي عرفتها المجتمعات المعاصرة، ولا سيما الثورة الرقمية، وما حملته من آثار ومن تداعيات ومن نتائج عميقة، أثرت على الإنسان في حياته العامة والخاصة، بل حتى على المؤسسات التي يتفاعل معها. فكانت وجهة العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر هي التفاعل مع مجريات الحياة الجديدة باعتماد الأسس المنهجية والاستعانة بالمرجعيات العلمية في مقارنة ما هو إنساني، بالاستعانة والاستفادة من البحوث العلمية ومن الآليات والمناهج الإجرائية، واستثمارها في دراسة وفهم ومعرفة شخصية الإنسان، بأبعادها المتعددة، وباتجاهاتها المختلفة؛ لغاية تعديل السلوك الإنساني والبشري، وتصويب العادات والسلوكيات والأفعال السيئة، والاستجابة للمشاكل الحياتية المتراكمة والمعقدة أحياناً، والتي ساهم فيها التطور الكبير الذي عرفته المجتمعات الإنسانية في الفترة المعاصرة، ما يدل أن من أبرز السياقات التي كانت من وراء نشأة هذا النوع من العلوم هو ميلاد المجتمع الصناعي، وتطور نمط الإنتاج الرأسمالي، وهيمنة ثقافة الاستهلاك، ما يعني أن العلوم الإنسانية جاءت مواكبةً لمجمل التغيرات والتحولات التي عرفها الغرب الأوروبي في سياق تطور المجتمع، وتطور علاقات الإنسان بالطبيعة والمجتمع وبالتاريخ، وسعى هذا الإنسان في سياق هذه التحولات إلى تفسير ومعرفة مظاهر السلوك الإنساني في مختلف أبعاده ومستوياته. وإن كان البعد النفسي والاجتماعي هو الغالب.

### ماهية العلوم الإنسانية

إن العادة السائدة بين الباحثين والدارسين أن يتم اختزال العلوم الإنسانية وتوصيفها بأنها تلك العلوم التي تدرس وتشتغل على الإنسان في أحد أبعاده الأساسية

• العلوم الإنسانية في التراث العربي الإسلامي، بين دعوى الغياب واعتراف الحضور

المشكلة لذاته ولشخصيته، في بعدها النفسي أو الاجتماعي أو القيمي، علماً أن من السياقات المشجعة والمحفزة التي ساهمت في ظهور هذه العلوم هو سياق ظهور النزعة الإنسانية التي عرفها العالم المعاصر، وارتبطت بشكل خاص بعصر الأنوار الأوروبية. لكن أكبر ما تحقق في العلوم الإنسانية في مسارها وتطورها التاريخي البعيد هو استقلالها وانفصالها بشكل كلي ونهائي عن الفلسفة، التي كانت محتضنة لها ومتعايشة معها لفترة طويلة، وانفرادها وتميزها بموضوعها واختصاصها، بمناهجها وبمفاهيمها.

وبالتالي فقد ظهرت العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ لتتبوأ مكانة علمية مهمة وخاصة بين العلوم الحديثة؛ وتعتبر وتشخص للتحوّل الكبير وللنقلة العلمية وللطفرة العميقة التي طرأت وحدثت في المجتمعات الغربية في المستوى الثقافي والفكري والاجتماعي والمؤسّساتي والتربوي والقيمي من جهة؛ ولتجيب على أهمّ المشاكل الحياتية المتراكمة والإكراهات المتعاقبة، التي أعقبت هذا التحوّل العميق وهذه النقلة الكبيرة الذي وقعت في مرافق وقطاعات المجتمع المعاصر من جهة أخرى.

وأمام هذا التحوّل الكبير الذي عرفه العالم في مختلف قطاعاته ومرافقه فقد ازداد واتسع الطلب والحاجة إلى هذه العلوم؛ لتكون علوماً خادمة للإنسان، ومليئة لحاجياته النفسية والسايكولوجية والاجتماعية، ومستجيبة ومجيبة لأهمّ المشاكل والإكراهات الاجتماعية والصعوبات الاقتصادية التي أحدثها هذا التطور الكبير وهذا التقدم السريع في مرافق ومؤسّسات المجتمعات المعاصرة.

فقيم التصنيع والتقنية والعقلانية والثورة الرقمية في التواصل وآثار ومخلفات العولمة جلبت للإنسان كثيراً من التحديات، وأحدثت كثيراً من السلوكيات التي لم يعهدها الإنسان من قبل، ما جعل هذا النوع من العلوم ينخرط في الإجابة عن هذا النوع من الأسئلة القلقة، التي تتصل بواقع الإنسان وحياته وبمستقبله.

### أساسيات وأوليات العلوم الإنسانية

من أساسيات وأوليات العلوم الإنسانية إقرارها واعترافها بأنه يمكن أن يكون الإنسان موضوعاً وذاتاً قابلةً للدراسة والمقاربة الإجرائية، رغم ما يميّز شخصية

الإنسان من خاصية التحوُّل والتغيُّر السريع في شخصيته، وعليه نقول: إن العلوم الإنسانية، رغم حداثتها، هي علومٌ حاملةٌ لخطابٍ مؤسسٍ على إمكانيات علمية، وعلى قدرات معرفية، تتيح وتقدِّم مساهمات علمية، تساعد على مقارنة وملاحظة وفهم شخصية وسلوك الإنسان. فلها مكانةٌ متميِّزة وقدرات خاصة وحضور متميِّز في البحث الإجرائي، مما يجعلها تتميِّز بمجموعةٍ من الخصوصيات والمواصفات داخل مجال العلوم والمعارف بشكلٍ عامٍّ، بل حتَّى داخل المجتمع والوجود الاجتماعي والإنساني، فمن عاداتها أنها تتَّصف باستقلاليةٍ علميةٍ في موضوعها، وبتميُّزٍ وخصوصيةٍ في مناهجها، وبلغهٍ خاصَّةٍ في مفاهيمها ومصطلحاتها المشكَّلة لبنائها.

هذه الاعتبارات والأوصاف المشار إليها جعلت العلوم الإنسانية تُحدِّد بكونها تلك العلوم التي حملت مجالاتها وأقطابها وعناصرها قضايا علمية موجهةً بشكلٍ أساس إلى الاشتغال على شخصية الإنسان، فهي تعمل بشكلٍ دائمٍ وبصفةٍ مستمرةٍ على رُصدٍ وتتبعٍ مختلف السيرورات والتحوُّلات والتفاعلات النفسية والعقلية والاجتماعية والقيمية للإنسان.

وبعبارةٍ أخرى، أكثر إيجازاً وتعبيراً ودقَّةً: إن العلوم الإنسانية هي تلك العلوم التي تتناول بالدراسة النقدية والمتعدِّدة النشاط الإنساني والسلوك البشري في عددٍ من أبعاده، ودوافع تلك الأنشطة وخصائصها، وكيفية تطوُّرها والارتقاء بها، والرفع من وتيرة تلك الأنشطة الإنسانية نحو التميُّز والأفضل.

وفي المقابل فإن أكبر ما تحقَّق للعلوم الإنسانية في مسارها التاريخي، ولا سيَّما في السنين الأخيرة، هو طلاقها وانفصالها بشكلٍ نهائيٍّ عن الفلسفة، واختيارها وجهة الاختصاص والتفرُّد والتميُّز بموضوعها الخاصِّ، بمجالها الخاصِّ ونطاقها العلمي، وحتَّى بلغتها المفاهيمية<sup>(٢)</sup>.

إن الخطاب الفلسفي في مساره التاريخي احتضن كثيراً من الاجتهادات في قضايا الإنسان، في واقعه ومستقبله؛ فالقول والخطاب الفلسفي حول الإنسان يعتبر قديماً قِدَمَ المتفلسف نفسه، حيث لم تخلُ كتابات الفلاسفة من آراء وتأمُّلات وقضايا وخواطر تصبُّ كلّها في المجالات التي لها قرابةٌ مباشرةٌ وصلَّةٌ قريبةٌ بشخصية الإنسان. فالفلسفة اليونانية حملت أفكاراً وآراء وخواطر حول الإنسان، وحول شخصيته

• العلوم الإنسانية في التراث العربي الإسلامي، بين دعوى الغياب واعتراف الحضور

ومصيره، ما يدلّ على أن الإنسان من حيث هو ذاتٌ وهويّةٌ وكيّونةٌ يحضر بشكلٍ كبيرٍ في الفلسفة اليونانية، ولا سيّما في فلسفة أفلاطون وفي جمهوريته. فرغم أن خطاب الإنسان يتّسع في جمهورية أفلاطون، إلا أن المنحى الفلسفي والخطاب التأمليّ يظلّ هو المنحى المهيمن والخطاب الغالب في هذا الحديث<sup>(٣)</sup>.

### إشكاليّة المعرفة في العلوم الإنسانيّة

إضافةً إلى جميع هذه الاعتبارات المذكورة والمشار إليها، فإن العلوم الإنسانية في بُعدها الإستمولوجي والمعرفي لا تدّعي لنفسها الوصول إلى المعرفة بشكلٍ مطلقٍ ونهائيٍّ وقيينيٍّ، وإنما كانت دائماً تأخذ بما هو نسبيٌّ في تحصيلها واكتسابها للمعارف. منطلقها وشعارها المبدئيّ هو الاعتراف والإقرار بالبُعد النسبيّ في النتائج. وهذا من أسرار قوّتها وتفوّقها، ومن تجلّيات استمراريّتها، ومن أوصاف ديمومتها، بل أيضاً هذا أحد تجلّيات تميّزها عن العلوم الحقّة، مثل: الرياضيات؛ والعلوم الفزيائية. فرغم هذا الإشكال الإستمولوجي، الذي يحضر في العلوم الإنسانية، تيسّر وتسنى لهذه العلوم أن تحقّق نتائج إيجابية وكبيرة، وتحمل فائدةً تخصّ حياة الإنسان في حاضره ومستقبله، رغم جميع هذه الإكراهات والصعوبات التي اعترضت الظاهرة الإنسانية، ولا سيّما ما كان متعلّقاً وخاصّاً بجهة المناهج والآليات التي تستخدمها هذه العلوم، وتتوسّل بها؛ للوصول والتأكيد والبرهنة على مقدماتها، وفق الخصوصية المركبة للظاهرة الإنسانية المتميّزة بمجموعةٍ من الخصائص. ورغم هذا الاعتراف بهذا الإشكال فإنه لا يعني في كلامنا هذا التتقيص من المكانة العلميّة للعلوم الإنسانيّة، ولا يعني أن حضورها من حيث الممارسة متوقّفٌ على القضاء على هذه المشاكل الإستمولوجية المرتبطة ببنائها وبموضوعها وبمرجعياتها. فهذا الكلام المتعلّق بالإشكال المنجّي لا يقف عائقاً في قيام العلوم الإنسانية، ولا يشكّل تحدياً لمستقبل هذه العلوم.

### أقطاب العلوم الإنسانيّة

من العادة المترسّخة والحاضرة بين الباحثين والمشتغلين على البحوث والدراسات الإنسانية أن يتمّ تقسيم هذه العلوم وتفريعها إلى فروع وأقطاب عديدة، منها: علم

النفس، الذي يهتم بدراسة السلوك والأنشطة العقلية والوجدانية للنفس البشرية؛ لفهمها وتفسيرها، والبحث عن علاجاتٍ لأمرضها، واقتراح تقويمات لمشاكلها، ما يدلّ على أن علم النفس بشكلٍ عامّ يشغل على المجال النفسيّ والسلوكيّ والشعوري، وعلى الكيفية التي بها يكتسب الإنسان المعارف، والطريقة التي بها يتلقّى التعليمات.

أما علم الاجتماع فهو يختصّ بدراسة المجال الاجتماعي للإنسان وسلوكه في المجتمع الذي يتواجد ويعيش فيه، إضافةً إلى تفاعله مع محيطه. فهو بهذا الوصف يُعدّ العلم الذي يهتمّ بدراسة العلاقات الرابطة والمتبادلة بين الأفراد والجماعات، وعلاقتهم وتواصلهم مع بعضهم، وتفاعلهم المباشر والمستمرّ مع المؤسسات التي يتواجدون فيها، والسعي نحو تفسير وفهم تلك التفاعلات علمياً وإجرائياً؛ من أجل الارتقاء بها نحو الأفضل<sup>(٤)</sup>.

وتُعدّ الجهة الاجتماعية أهمّ جهةٍ من فروع العلوم الإنسانية، وهي جهةٌ تتجّه إلى دراسة المجتمع ورصد الظواهر والتغيرات الاجتماعية، ومدى تأثيرها على الإنسان. ومن العادة أن تعرّف العلوم الاجتماعية وتحدّد بأنها مجموعةٌ من «المعارف المتعلقة بدراسة الفرد والمجتمع، وعلاقة الفرد بالمجتمع ومؤسساته، وعلاقات الأفراد بعضهم مع بعض، في تفاعلهم وتواصلهم. ومن أهمّ هذه العلوم: علم الاجتماع؛ وعلم النفس؛ وعلم الاقتصاد؛ وعلم التاريخ»<sup>(٥)</sup>.

أما علم التاريخ فهو العلم الذي يتناول دراسات الماضي الإنساني في كافّة مجالاته، ومدى تأثير ذلك الماضي على حاضر الإنسان ومستقبله، وكيفية الاستفادة من دروس وأحداث هذا الماضي في بناء الحاضر والمستقبل<sup>(٦)</sup>.

وهذا مؤشّرٌ واضحٌ وبيّنٌ على أن العلوم الإنسانية ذات وحدةٍ معرفيّةٍ متكاملة، ومواضيعٍ منسجمةٍ متوافقةٍ، وأقطابٍ متجانسةٍ متناسقةٍ، لا تقبل التفرقة، ولا الانفصال أو التقاطع بين أجزائها، ولا تقبل التبعيّة لغيرها من العلوم، بل لها استقلالية خاصة<sup>(٧)</sup>.

## حادثة العلوم الإنسانيّة

إن هذه العلوم المسماة بالإنسانية حديثة العهد في نشأتها وتطورها، مقارنةً مع

• العلوم الإنسانية في التراث العربي الإسلامي، بين دعوى الغياب واعتراف الحضور

العلوم الأخرى. وهذا التأخر في النشأة والتطور والمسار له ما يبرره في أكثر من مستوى؛ فهو يرجع بالدرجة الأولى إلى الطبيعة المعرفية المركبة لموضوع هذه العلوم في ارتباطها مباشرةً بشخصية الإنسان، وهي الشخصية التي عادةً ما تتصف بالتركيب المتعدد، وبالتغير المستمر وبالتحول المفاجئ، وهو ما يلزم عنه تحيين هذه العلوم وتجديدها حتى تستجيب للمتغيرات المتلاحقة والسريعة التي تعرفها العلوم، فهي تعرف تحولاً وتغيراً سريعاً، وفي بعض الأحيان يكون هذا التغيير بشكل مفاجئ<sup>(٨)</sup>.

هذا التأخر في نشأة هذا النوع من العلوم، أعني العلوم الإنسانية، يعود إلى أن الإنسان عبر التاريخ راكم معارف كثيرة تخص معرفة العالم المادي والطبيعي لهذا الكون بتوابعه وبتعقيداته، ونجح وتفوق بشكل كبير في فهم وتفسير الظواهر الطبيعية، ووقف على قوانينها وسننها ونواميسها المسيرة لهذه الظواهر، وحلّ كثيراً من المعضلات والمشاكل التي ترتبط بالعالم المادي للإنسان، وانتهى المطاف بهذا الإنسان إلى النجاح في امتلاك كثير من النظريات العديدة حول أصل الكون وأصل الحياة وعالم الطبيعة...<sup>(٩)</sup>.

لكن في المقابل فإن العالم النفسي والعقلي والوجداني للإنسان لا يزال في بداية الاستكشاف والمعرفة، وقد حان الوقت أكثر من أي وقت مضى للتوجه نحو هذه الجهة، والعناية بالمعرفة العلمية الدقيقة أو الإجرائية التي تخص العالم النفسي والاجتماعي لهذا الإنسان، مع الابتعاد قدر الإمكان عن الخطابات والبحوث غير المُجدية وغير النافعة للإنسان...<sup>(١٠)</sup>.

وهذا التأخر في النشأة لا يؤثر على هذه العلوم، ولا على مسارها؛ لأنه قبل أن ينتقل الإنسان إلى معرفة ذاته، ورغم أن هذه المعرفة لم تكن متيسرة إلا في وقت متأخر، فإن الجهة التي نالت الأولوية هي جهة الكون المحيط بالإنسان، وهو ما يفسر ويبرر لنا مدى التأخر الذي عاشته ومرّت منه العلوم الإنسانية في نشأتها وتطورها، وانتقالها بين الحضارات والثقافات، وإن كانت الحاجة تزداد إلى هذه العلوم بشكل أكبر في السنوات الأخيرة؛ بسبب تطور وتعقد الحياة<sup>(١١)</sup>.

### العلوم الإنسانية والامتدادات الفلسفية

تُعدّ المرحلة الفلسفية من أهمّ المراحل التي قطعتها ومرّت منها العلوم الإنسانية.

وقبل هذه المرحلة كانت الممارسات والبحوث في الإنسانيات وفي كلّ ما يتّصل بالبُعد النفسي والاجتماعي والقيمي للإنسان يمارَس بشكلٍ تلقائيٍّ، وأحياناً بشكلٍ عفوي من حيث الممارسة والفعل والحضور والمقاربة؛ لأن المعارف التي يتلقاها أو يحصل عليها الإنسان تجاه ذاته ونفسه، أو حتّى في احتكاكه وتواصله مع الغير، أو في اتجاه تفاعله مع المحيط والمجال الذي يعيش فيه، عادةً ما تكون تلك معارف تلقائية وبسيطة، وأحياناً عفوية، يحصل عليها الإنسان تلقائياً عن طريق الاحتكاك والممارسة اليومية، أو عبر العمل والتواصل والممارسة التلقائية التي يكتسبها من معيشته اليومية<sup>(١٢)</sup>.

وهذا ما يدلّ على أن البدايات الأولى للممارسات البحثية في العلوم الإنسانية كان هو الاشتغال على الإنسان من زوايا فلسفية متعدّدة، وكانت بداياته ومقدّماته هو الاحتضان والمعاشة مع الفلسفة. ففي البحوث الفلسفية اليونانية الأولى استحضرت فلاسفة اليونان المسائل الثقافية والتربوية والنفسية والاجتماعية، فكثيرٌ منهم اشتغل على مهامّ التربية، وعلى وظائفها وأدوارها في المجتمع، وهو الاتجاه الغالب على معظم فلاسفة اليونان، الذين اتّجهوا بشكلٍ خاصٍّ إلى دور التربية والتنشئة في صناعة وإعداد الإنسان المثاليّ الحامل للقيم العليا، التي ترضي الآلهة، وتصنع المجتمع المثالي<sup>(١٣)</sup>.

كما أن فلاسفة اليونان، ومنهم: أفلاطون، قد تحدّثوا عن الذكاء، وقيّدوا الذكاء في علم الرياضيات؛ فالإنسان الذكيّ هو العارف بالمعادلات الرياضية وبخبايا علم الهندسة.

هذا الحضور الواسع للمباحث النفسية والاجتماعية في الممارسات والأنشطة الفلسفية حضر وترسّخ بشكلٍ قويٍّ وفعليٍّ وواضح بين أغلب فلاسفة اليونان، بما في ذلك الفلاسفة الرواد، الذين اختزلوا البحث النفسي والتربوي في القيم العليا، التي ينبغي أن يتحلّى بها الإنسان المثالي، والتي ينبغي أن يحملها الإنسان في سلوكه اليوميّ، وينقلها إلى غيره من أفراد المجتمع الذي يعيشون معه؛ لنيل رضا الآلهة.

ومن الإشارات والأفكار التربوية والنفسية في الفلسفة اليونانية إشارة الفيلسوف اليوناني أفلاطون، الذي ذكر أن التربية سلوكٌ ملازمٌ ومرافقٌ للإنسان منذ ولادته، بل هي ممتدّة ومتعايشة ومستمرّة معه إلى مماته، بحيث تكاد تغطّي التربية



جميع حياة ومراحل الإنسان. ومما قاله أفلاطون في هذا الموضوع: إننا نحتاج لصناعة رجلٍ خمسين عاماً<sup>(١٤)</sup>.

ومن أعمال أفلاطون في المجال الاجتماعي التربوي تأسيسه «الأكاديمية»، وهي مؤسسة تعليمية، أنشأها أفلاطون للتدريس وللتعليم، وأطلق عليها هذا الاسم، وكان علم الرياضيات هو العلم المهيمن والغالب على مناهجها وعلى برامجها التعليمية. وهو أمرٌ غير مستغرب ما دام مدخل الأكاديمية يحمل شعاراً ولافتةً كبيرة كُتبت ونُحت عليها: «...يمنع ولوج مَنْ لا يحسن الرياضيات إلى «الأكاديمية»». وكانت الفترة التي يستغرقها التعليم في هذه المؤسسة تمتد إلى عشر سنوات، يتلقى الطالب فيها الحساب والهندسة الرياضيات...<sup>(١٥)</sup>.

وبالعودة إلى تاريخ الفلسفة بشكلٍ عامّ نجد أفلاطون قد جعل من النشاط العلمي والرياضي النشاط الوحيد المشخص والمُبهرز والمُجلي للذكاء الإنساني وقوّته، فالإنسان الذكي والمتفوق عند أفلاطون هو العارف والتمكّن من علم الرياضيات، والمتمرس بمبادئ هذا العلم، وبغياب الذكاء الرياضي والتقصير أو الجهل في حلّ المعادلات الرياضية يغيب نشاط الذكاء عند الإنسان بشكلٍ عامّ، وفق الرؤية الأفلاطونية<sup>(١٦)</sup>.

وفي هذا السياق قدّم أفلاطون إلى أستاذه سقراط في محاورته الجمهورية نظريته حول القدرات العقلية للإنسان. وتقوم هذه النظرية على أنه يمكن تقسيم البشر إلى ثلاثة أقسام: القسم الأوّل: هم الفلاسفة، وهو أعلى سلّم القدرات العقلية؛ يليه القادة العسكريون، يليهم العمّال والفلاحون؛ أما العوامّ فهم في الرتبة الثالثة، وهم في أدنى السلّم<sup>(١٧)</sup>.

فالذكاء بهذا الفهم الفلسفي والتفسير الأفلاطوني يرجع أحياناً إلى ما هو وراثي وأبديّ أكثر مما يرجع إلى الاستعدادات والمؤهلات القبلية التي يكتسبها الفرد في سياق تفاعله واحتكاكه مع مجتمعه وبيئته؛ إذ يتحدّد الذكاء بشكلٍ حتميٍّ ومسبق مع ميلاد الإنسان، وهو غير قابلٍ للتحويل أو للتغيير، رغم المراحل العمرية التي يمرّ بها ويقطعها الإنسان. فطبيعة الذكاء لا تتغيّر، فهي كطبيعة المعادن، كما قال أفلاطون<sup>(١٨)</sup>.

## العلوم الإنسانية في التراث الإسلامي

يزعم بعضٌ ويدّعي، بدون سندٍ علمي أو مرجعٍ معرّفٍ، أن العلوم الإنسانية التي تشتمل على الإنسان وعلى شخصيّته، في عددٍ من أبعادها ومستوياتها ومكوناتها، ظلّت غائبةً في التراث العربي الإسلامي، وفي كتابات ومدونات علماء الإسلام، وطال غيابها ليغطّي هذا الغياب أمداً بعيداً، ويستغرق مدّةً زمنيةً طويلة، تحت دعوى أن الاستحواذ والقوّة والهيمنة والغلبة في علوم التراث العربي الإسلامي كانت للعلوم الدينية والفقهية والبيانية والمعجمية، التي تنزع نحو البيان، وتتحو نحو التفسير، وتأخذ بالتأويل، أكثر من نزوعها نحو الاشتغال على شخصيّة الإنسان، بأبعادها المتعدّدة، وبمجالاتها المختلفة، وعلى إكراهاته في المجتمع الذي يعيش ويحيا فيه. والمستند في هذا الادّعاء أن ما يجمع العلوم في التراث العربي الإسلامي هو تغليبها المنزع اللغوي والبياني والتأويلي في هذا الاشتغال، دون أيّ اهتمامٍ أو عنايةٍ بما يرجع إلى البحث في الإنسان.

وتغليب هذا المنزع البياني جعل بعضهم يسمّي هذه الحضارة بحضارة النص؛ لأن المدار والمركز الذي تعود إليه هذه الحضارة هو النص. فأغلب العلوم التراثية اختارت لنفسها وجهة العناية بتفهم وفقه النصوص الشرعية؛ لضبط معناها، وتلقّي دلالاتها، وتحصيل مقاصدها، أعني تعلقها بفهم وفقه وتلقّي النصّ الشرعي، على حساب الاشتغال على القضايا المرتبطة بمشاكل الإنسان بأبعادها المتعدّدة وبقضاياها المختلفة، وبالأخصّ ما أتصل بالبُعد النفسي والاجتماعي، وصلة هذا البُعد بحاضر هذا الإنسان وبشخصيّته وبمستقبله.

وهذا الخطاب الصريح يدلّ على أن العلوم التي نشأت في أحضان التراث العربي الإسلامي، ورغم ما تتميز به من التعدّد، وما تحظى به من التنوع، وما تأخذه قضاياها من الاختلاف في البناء، قد نشأت انطلاقاً واعتباراً من التعامل المباشر مع الوحي، الذي هو النصّ.

فالْبُعد الحاكم في الثقافة العربية الإسلامية في بداية نشأتها هو اعترافها بأن الحاجة ماسّةٌ وضروريةٌ إلى تأسيس منهج يضبط عملية الفهم، ويسدّد عملية البيان، وينظّم عملية التأويل، من خلال إظهار الأصول المعتمدة، ووضع الشروط والضوابط

المعينة والمساعدة على التفسير.

وهو ما دفع بعلماء التفسير إلى الاعتناء والاهتمام بمنهج الفهم، وبمسالك البيان والاستمداد، بحيث نتج عن هذا التعامل المباشر مع النصّ الشرعي أن قامت شبكة متكاملة ومتداخلة من العلوم، تتداخل فيها العلوم اللغوية البيانية مع العلوم الشرعية، والتي من أبرزها: علم اللغة والمعجم، وعلم الدلالة والتصريف، وعلم أصول الفقه، وعلم أصول التفسير، وعلم القراءات؛ لتشارك هذه العلوم جميعاً في هدف واحد جامع ومشترك، وهو استمداد وتلقي المعنى من النصّ، وتحصيل القصد المحمول في هذا النصّ<sup>(١٩)</sup>؛ إذ اقترن بهذا العلم «علم الفقه» علمٌ منهجيّ وهو «علم أصول الفقه». والحقّ أن أصالة الفقه الإسلامي، وخصوصية العقل العربي، إنما ترجع إلى هذا العلم المنهجي الذي لا نجد له نظيراً ولا مثيلاً ولا شبيهاً في الثقافات والحضارات الأخرى، وهو الاعتبار الذي جعل الدكتور محمد حميد الله يقول: إن «علم أصول الفقه هو أول محاولة في العالم استهدفت إنشاء علم يفسّر القانون ونصوص القوانين التفصيلية، وهو علمٌ أتجه إلى تفهّم وبيان الحمولة التشريعية في النصوص القانونية الشرعية»<sup>(٢٠)</sup>.

وبلغة الدكتور طه عبد الرحمان عندما قال: «إن علم أصول الفقه يُعدّ بحقّ أعظم علم أنشأته الحضارة الإسلامية إنشاءً...»<sup>(٢١)</sup>.

وبالتوازي مع هذا الاعتراف والإقرار بقوة علم الفقه ومركزيته في التراث العربي الإسلامي، فإن المفكّر طه عبد الرحمان اختار أن يردّ بقوة على مَنْ استصغر هذا العلم، أو قلّ من شأنه أو من قيمته العلمية والمنهجية والتشريعية؛ لأن القضايا والمباحث والإشكاليات الكبرى التي جاءت في هذا العلم يتعدّر على الباحثين المعاصرين استحضارها اليوم...<sup>(٢٢)</sup>، ما يعني أن قصد علوم الفهم والتلقي والبيان في التراث العربي الإسلامي هو ضبط عملية الفهم والتأويل للنصوص الدينية، حمايةً لهذه النصوص من التفسيرات والتأويلات الفاسدة، ومن اختراق المذاهب؛ نتيجة الصراع المذهبي الشديد والقويّ الذي كان بين الفرق الكلامية والعقدية، وهو الصراع الذي أضع من الزمن الكثير على المسلمين ليشتغلوا بقضايا استفدت منهم زمناً كبيراً، فبدّل أن يتّجه البحث إلى العناية بالإنسان وبشخصية هذا الإنسان وبمشاكله، أقحمت كثير من العلوم نفسها في صراعاتٍ مذهبية، لا يُجنى منها نفع؛ إذ هي من

### الصراعات الفارغة.

ومما لاحظته كثيرٌ من الدارسين والباحثين في التراث العربي الإسلامي أن عدداً من العلوم قد صُرف فيها زمنٌ طويل، لكنها لا تحمل معنىً ولا غايةً ولا نفعاً للإنسان، في عاجلته أو في آجلته<sup>(٢٣)</sup>، مثل: القضايا والمسائل التي تنتمي إلى علم الكلام، فرغم أنها استنفدت زمنها، وقضت أغراضها، ووصلت إلى أهدافها، إلا أن كثيراً من العلماء أعادوا الاشتغال عليها، دون اعتبار للسياق، ولا للظروف. فابن خلدون يرى أن الحاجة إلى علم الكلام لم تُعدْ ضروريةً في عصره وزمنه؛ إذ انقرضت المبتدعة والمصلحة، ولم يُعدْ لهم تواجدٌ.

لكن من الباحثين مَنْ يرى أن المعيار الحاكم للعلوم، والذي كانت ترجع إليه العلوم في التراث العربي الإسلامي، هو معيار الجدوى والمنفعة؛ فقيمة العلم في الإسلام ما أدّى إلى الخلاص في الدنيا والآخرة، فلا أفضلية لأيٍّ على الآخر، وإنما الأفضلية تكون بما يحمله العلم من منفعةٍ وفائدةٍ للإنسان<sup>(٢٤)</sup>.

فأفضل العلوم، كما قال ابن حزم، «ما أدّى إلى الخلاص في دار الخلود، ووصل إلى الفوز في دار البقاء»<sup>(٢٥)</sup>.

فحتى العلوم التي دخلت إلى دار الإسلام في العصر العباسي إنما نشأت لدواعٍ حضارية وبواعث ثقافية، ومن أبرز هذه الدوافع الحاجة إلى هذه العلوم؛ إذ لم تكن هذه النشأة مجرد ترفٍ فكري، أو نشأت دون حاجةٍ، وإنما نشأ العلم في الإسلام لدواعٍ اقتضتُها الحاجة الحضارية إلى ذلك العلم؛ للإجابة عن المشاغل والمشاكل التي مرّت بها وعاشتُها الحضارة العربية الإسلامية<sup>(٢٦)</sup>.

### مرجعيات الدعوى

من المستندات المحددة في غياب العلوم الإنسانية عند بعض الدارسين المشتغلين بتراث الحضارة العربية الإسلامية هو أن الحضارة العربية الإسلامية عادةً ما تسمى بـ «حضارة الفقه»، وهذه التسمية ليست عيباً أو نقصاً في حق الحضارة العربية الإسلامية، بقدر ما تختزل هذه التسمية المجال المحوري الذي كان الموضوع الغالب والمهيمن في اشتغال علماء الإسلام؛ فالفقه كان حاضراً بقوة في تراث المسلمين، ولا

• العلوم الإنسانية في التراث العربي الإسلامي، بين دعوى الغياب واعتراف الحضور

أدلّ على ذلك من تلك المختصرات والمطوّلات والحواشي التي ازدهرت في الفقه الإسلامي، وهي الوجه الخاصّ الغالب في الثقافة العربية الإسلامية؛ فالفقه هو أقرب المنتجات إلى العقل العربيّ، وهو الوجه المعبرّ والمجسّد لخصوصية الحضارة العربية الإسلامية<sup>(٢٧)</sup>، بل من الدارسين والمفكرين من قيّد عبقرية الحضارة العربية الإسلامية وخصّها في الدراسات الفقهية والأصولية والتشريعية، وهو الاختيار الذي دافع عنه مصطفى عبد الرزاق في أطروحته الجامعية، التي قدّمها بالفرنسية إلى جامعة السوربون في فرنسا، وكانت بعنوان: «تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية»<sup>(٢٨)</sup>.

### العلوم الإنسانية والتحقُّظ من الغياب

في المقابل يذهب كثيرٌ من الباحثين إلى التحفُّظ من هذا القول، ويعدّونه قولاً بعيداً عن الموضوعية؛ فالاعتراف قائمٌ بحضور الدراسات والبحوث والممارسات ذات المنزع النفسي والإنساني والاجتماعي في التراث العربي الإسلامي؛ إذ تبدو البحوث النفسية والاجتماعية والإنسانية بشكلٍ عامّ حاضرةً في هذا التراث، وهو ما يتجسّد بشكلٍ واضح، وبحضورٍ متميّز، وبموقعٍ واسع، بين علماء الإسلام وفلاسفته ومفكره، الذين قاربوا الإنسان في كثيرٍ من أبعاده المشكّلة لشخصيته، وهو ما تُبديهِ الدراسات والبحوث والكتب المتخصصة والمصنّفات المصنّفة في هذا الموضوع؛ إذ قارب الفلاسفة المسلمون شخصيّة الإنسان، ومن أبرزهم: أبو بكر بن زكريا الرازي والفارابي وابن سينا وإخوان الصفا والغزالي وابن مسكويه وابن رشد وابن حزم وابن باجة. وهذه الأسماء تمثّل المرحلة الفلسفية في الدراسات التي لها صلةٌ مباشرة بشخصيّة الإنسان، فهم يجسّدون المرحلة الفلسفية في دراستهم للنفس البشرية، ولشخصية الإنسان في بُعدها الاجتماعي بشكلٍ عامّ، ما يدلّ على أن المعرفة بالإنسان كانت من العلوم الرائجة في الحضارة العربية الإسلامية<sup>(٢٩)</sup>، بحيث لا نشط إذا قلنا: إن علماء العرب والمسلمين قدّموا إسهاماتٍ جليّةً ومشاركاتٍ رائدةً ومتميّزةً في مجال العلوم الإنسانية، وإن كانت هذه المشاركة تعبّر عن العصر والثقافة التي عاشها ومرّ بها علماء الإسلام، وهذا شأنٌ يعمّ جميع العلوم؛ لأن أيّ علمٍ، كغيره من العلوم، يتطوّر تبعاً للمسار التاريخي الذي تقطعه أغلب العلوم الإنسانية، وعلم النفس لا يحيد ولا

يخرج عن هذه القاعدة المعرفية والإبستمولوجية، التي تمرّ بها أغلب العلوم في نشأتها وتطورها.

ومما ينبغي الإشارة إليه أن علم النفس في التراث الإسلامي لم يكن «صنعة» تجتمع عليها فئة من الدارسين والباحثين، كما كان الشأن في علم النحو، الذي تحوّل إلى صنعة تجمع النحويين؛ إذ كان للمسلمين فضل السبق والإضافة في كثير من مجالات الدراسات النفسية.

### دلائل وشواهد

إن أكبر الدلائل الدالة والشاهدة والكاشفة على مدى اهتمام علماء الإسلام بالدراسات النفسية والتربوية والاجتماعية هو حضور التصنيف والتأليف في هذا النوع من التخصص المتعلق بالتراث التربوي الإسلامي بشكل كبير، والذي كان موضع اشتغال علماء الإسلام.

والذي يعكس هذا الحضور هذا الكم الهائل من المؤلفات والدراسات والمصنّفات التي اشتغلت على التربية، وعلى طرق التعليم والتدريس، في الإسلام، ومنها:

- أدب الدنيا والدين، للماوردي (٤٥٠هـ)<sup>(٣٠)</sup>.

- سياسة الصبيان، لابن سينا.

- كتاب العلم، للحارث المحاسبي (٢٤٣هـ)<sup>(٣١)</sup>.

- رسالة المعلمين؛ ورسالة تهذيب الأخلاق، للجاحظ (٢٩٩هـ).

- تهذيب الأخلاق، لابن مسكويه (٤٢١هـ).

- الأخلاق والسير، لابن حزم (٤٥٦هـ).

- جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر النمري القرطبي<sup>(٣٢)</sup>.

- الرسالة المفصلة لأحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين،

للقابسي (٣٤٩هـ).

- المقدمة، لابن خلدون (٨٠٨هـ)<sup>(٣٣)</sup>.

- القانون في أحكام العلم وأحكام المعلم وأحكام المتعلم، للشيخ العلامة

## • العلوم الإنسانية في التراث العربي الإسلامي، بين دعوى الغياب واعتراف الحضور

الحسن اليوسي المغربي، تحقيق: حميد حماني، مطبعة فضالة، المغرب، ٢٠١٣م<sup>(٣٤)</sup>.  
فهذه الكتب اعترافٌ جليّ بين الباحثين والدارسين بحضور البحث في القضايا الإنسانية، فالعرب والمسلمون قدّموا إسهاماتٍ جليّةً ومشاركاتٍ رائدةً وكتباً متميّزةً في مجال العلوم الإنسانية، وإن كانت هذه المشاركات تعبّر عن أحوال العصر، وعن الثقافة العامة التي سادت في زمنهم وعصرهم، وهذا شأنٌ عامٌّ ومشتركٌ، يعمّ جميع أصناف المعرفة الإنسانية والعلوم في نشأتها، وفي تطوُّرها، وفي المسار الذي تمرّ به وتقطعه<sup>(٣٥)</sup>.

## خاتمة

لا تتأسّس العلوم الإنسانية من فراغ، ولا تتأسّس اعتباراً، وإنما تنشأ وتتأسّس نتيجةً لسياقاتٍ تتحدّد في الحاجة إلى ذلك العلم، تفرض مجموعةً من المعطيات، كما أن خطاب الريادة والأسبقية، ونحن الأسبق والسباقون، لا يساهم ولا يفرض إلى تأسيس خطاباتٍ علمية، إنسانية أو غيرها من العلوم باختلاف أجناسها، التي بإمكانها أن تجيب وتستجيب للمشاكل التي يعيشها الإنسان في حاضره ومستقبله.  
ما نهييه من هذه الورقة البحثية حول العلوم الإنسانية وحضورها في التراث العربي الإسلامي أن الاعتراف أو الإنكار لحضور البحث في العلوم الإنسانية لا أهميّة له، إذا نحن أدركنا المحدودية للقيمة العلمية والمعرفية لهذه البحوث التربوية والنفسية والاجتماعية المنجزة في التراث، ولا سيّما ما تعلق بقدرات هذا المنتج العلمي التراثي على المستوى المعرفي والعلمي.

## الهوامش

- (١) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل ٨: ١٠١.
- (٢) محمد وفيدي، ما هي العلوم الإنسانية؟: ١١.
- (٣) د. عبد الرحمن بدوي، أفلاطون: ١٥٤، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٤م.
- (٤) خادي مسعود، التربية والبيداغوجية في فكر إميل دركايم، مجلة جيل، العدد ٥٠، ٢٠١٧م.

- (٥) مصطفى عشوي، نحو تكامل العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية، مجلة التجديد، العدد ٢: ٥٨، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
- (٦) علي امليل، الخطاب التاريخي عند ابن خلدون (دراسة لمنهجية ابن خلدون): ١٧، المركز الثقافي العربي.
- (٧) طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل: ٢٨.
- (8) Les grands penseurs des sciences humaines: Nicolas Journet: 78.
- (٩) برتراند راسل، حكمة الغرب ٢: ٥، ترجمة وتقديم: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٦٥، ٢٠٠٩ م.
- (١٠) المصدر نفسه.
- (١١) د. سالم يفوت، الفكر الفلسفي والفكر العلمي: ١٢٨، ضمن كتاب الفلسفة العربية المعاصرة، مركز الوحدة العربية، ٢٠٠٠ م.
- (١٢) محمد بنعمر، التربية بمقاربة تاريخية، بحثٌ على موقع جريدة الأستاذ، ٢٠١٦ م: profpress.ma
- (١٣) عفيفي محمد عبد الهادي، الأصول الفلسفية للتربية: ٥٩، دار وهدان للطباعة، مصر، ١٩٧٨ م. هامش ١٤
- (14) Platon - Premier théoricien de l'éducation: Georges Minois: 131.
- وهو بحثٌ نُشر بمجلة العلوم الإنسانية (Sciences Humaines) الفرنسية، العدد ٤٥، ٢٠١٦ م. ٢٠١٧ م.
- (١٥) برتراند راسل، حكمة الغرب ١: ١٠، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٦٤، ط٢، ٢٠٠٩ م.
- (16) Platon - Premier théoricien de l'éducation: 155.
- (١٧) عبد الرحمان بدوي، أرسطو عند العرب: ١٦٤.
- (١٨) الذكاء الإنساني (اتجاهات معاصرة وقضايا): ١٥، تقديم: الدكتور محمد طه، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٣٠، ٢٠٠٦ م.
- (١٩) محمد بنعمر، علوم الفهم في التراث العربي الإسلامي: ١٦.
- (٢٠) أبو الحسين البصري، المعتمد ١: ١٦ (مقدمة المحقق الدكتور محمد حميد الله).
- (٢١) طه عبد الرحمان، تجديد منهج في تقويم التراث: ٩٣.
- (٢٢) الحوار أفقاً للفكر، محاورة مع الفكر طه عبد الرحمان: ١٦٩.
- (٢٣) د. سالم يفوت، نحن والعلم: ٤١.
- (٢٤) سالم يفوت، تصنيف العلوم عند ابن حزم، مجلة كلية الآداب، العدد ٩، الرباط - المغرب، ٢٠٠٩ م.
- (٢٥) رسالة في مراتب العلوم عند ابن حزم الأندلسي ٢: ٦٢.



- (٢٦) د. سالم يفوت، مكانة العلم في الثقافة العربية، مجلة ثقافات، العدد ١٨، ٢٠٠٦م.
- (٢٧) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي: ٩٨.
- (٢٨) علي عبد الرزاق، من آثار مصطفى عبد الرزاق، تقديم: طه حسين، دار المعارف، مصر، ١٩٥٧م.
- (٢٩) إبراهيم محمد الوزاد، مشكل الإنسان في فلسفة ابن باجة: ١٣، أطروحة دكتوراه في كلية الآداب، الرباط - المغرب.
- (٣٠) صدر عن دار المنهاج، ٢٠١٣م.
- (٣١) اشتهر الحارث المحاسبي(٢٤٣هـ) بكتبه وبمصنفاته في التربية في بُعدها الروحي، وبالأخص كتابه العلم، الذي حققه محمد عابد، وصدر عن الدار التونسية عام ١٩٨٧م.
- (٣٢) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي(٤٦٣هـ)، كتاب بيان العلم وفضله، حققه: أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤١٤هـ.
- ولمزيد من التفصيل يراجع: د. عبد الرحمان النحلاوي، أعلام التربية في تاريخ الإسلام (يوسف بن عبد البر القرطبي)، دار الفكر، سوريا، ٢٠١٧م.
- (٣٣) يُراجع: Mongia Arfa Mensia (أستاذة في معهد السوربون في فرنسا)، نظرية ابن خلدون في التعليم نظريةً سبقَت عصرها. وهذا البحث نُشر في المجلة الدولية لعلوم التربية، العدد ٧٩، ٢٠١٨م.
- وكان الملف بعنوان: Les grandes figures de l'éducation dans le monde
- (٣٤) للمزيد من المعرفة حول شخصية أبي الحسن اليوسي يراجع الملف الضخم الذي خصَّصته مجلة المناهل المغربية، في عددها ١٥، لشخصية الإمام اليوسي العلمية والتربوية، ١٩٧٩م.
- (٣٥) د. شقي إبراهيم عبد الحميد، علم النفس في التراث الإسلامي: ٣٥، دار السلام، مصر، ٢٠٠٨م.

## أحاديث «وسائل الشيعة» تأملات في خصائص الأسانيد والمتون

الشيخ محمد عباس دهيني (\*)

يُعتبر كتاب «وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة»، مؤلفه الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي، من أهمّ الموسوعات الحديثية المتخصصة عند الإمامية، التي أُلِّفَتْ في القرن الحادي عشر الهجري. وقد ذكر فيه مؤلفه الأحاديثَ الفقهيّةَ موضع الحاجة، بسندها ومنتها معاً. وقد تميّزت هذه الأسانيد والمتون ببعض الخصائص، وهذا ما سوف نستعرضه في هذه المقالة في مبحثين:

### المبحث الأول: خصائص الأسانيد

يمتاز كتاب «وسائل الشيعة» عن بعض الكتب والمجاميع الحديثية بعدة أمور، ومنها:

#### أ- ذكر أسناد الأحاديث

فقد أثبت الشيخ الحرّ العاملي في كتاب «وسائل الشيعة» الأحاديثَ بأسانيدها، بحيث يكون بإمكان الباحث الاطلاع على سند الحديث ومحاكمته، فيميّز بين الصحيح والحسن والمؤثّق والضعيف<sup>(١)</sup>.

#### ب- ذكر الطرق السندية الأخرى للحديث في ذيله

ويذكر الشيخ الحرّ العاملي - عادةً - الطرق السندية الأخرى للحديث<sup>(٢)</sup> في ذيله،

---

(\*) باحثٌ وأستاذٌ في الحوزة العلمية. من لبنان.

● أحاديث «وسائل الشيعة» تأملات في خصائص الأسانيد والامتون

ونعني بها مصادر الحديث وأسناده الأخرى، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ١ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ٣، حيث قال: «ولمحمّد بن يعقوب| عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن عليّ بن النعمان، عن ابن مسكان، عن سليمان بن خالد، عن أبي جعفر<sup>(١)</sup> قال:....

ورواه البرقيّ في «المحاسن»، عن أبيه، عن عليّ بن النعمان.

ورواه الشيخ بإسناده عن الحسن بن محمّد بن سماعة، عن ابن رباط، عن ابن مسكان، عن سليمان بن خالد، عن أبي عبد الله<sup>(٢)</sup>، عن رسول الله<sup>(٣)</sup>، نحوه. ورواه الحسين بن سعيد في كتاب «الزهد»، عن عليّ بن النعمان، مثله، إلى قوله الجهاد.

ولمحمّد بن يعقوب| عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن ابن فضال، عن ثعلبة، عن عليّ بن عبد العزيز، عن أبي عبد الله<sup>(٤)</sup>، نحوه. ورواه الشيخ بإسناده عن محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى. ورواه الصدوق بإسناده عن عليّ بن عبد العزيز. ورواه البرقيّ في «المحاسن»، عن الحسن بن عليّ بن فضال، مثله<sup>(٥)</sup>.

### الخطأ في ذلك

وقد يخطئ الشيخ الحرّ<sup>(٦)</sup> في ذلك، فيذكر مصدراً آخر لحديث، وهو في الواقع مصدرٌ لحديثٍ آخر قريبٍ منه، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ١ من أبواب القصاص في النفس، ح ٤ و ٥، حيث قال: «٤. وعنه [محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم]، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن منصور بن يونس، عن أبي حمزة الثماليّ، عن عليّ بن الحسين<sup>(٧)</sup> قال: قال رسول الله<sup>(٨)</sup>: لا يغرنّكم رَحْبُ الذراعين بالدم؛ فإنّ له عند الله قاتلاً لا يموت، قالوا: يا رسول الله، وما قاتلٌ لا يموت؟ فقال: النار.

ورواه الصدوق بإسناده عن محمّد بن أبي عمير.

ورواه في «معاني الأخبار»، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمّد، عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير.

ورواه البرقيّ في «المحاسن»، عن محمد بن عليّ، عن صفوان بن يحيى، عن عاصم بن حميد، نحوه.

٥- ولمحمد بن يعقوب[ عن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن عبد الرحمن بن أبي نجران، عن عاصم بن حميد، عن أبي عبيدة، عن أبي جعفر<sup>(٥)</sup> قال: قال رسول الله<sup>(ص)</sup>: لا يعجبك رَحْبُ الذراعين بالدم؛ فإنّ له عند الله قاتلاً لا يموت. ورواه الصدوق في «عقاب الأعمال»، عن أبيه، عن سعد، عن محمد بن الحسين، عن صفوان بن يحيى، عن عاصم بن حميد، مثله<sup>(٤)</sup>.

وعلق المحقّقون في مؤسّسة آل البيت<sup>(ع)</sup> لإحياء التراث، على قوله: «ورواه البرقيّ في «المحاسن»، عن محمد بن عليّ، عن صفوان بن يحيى، عن عاصم بن حميد، نحوه»، بقولهم: «وهو يعود للحديث ٥ الآتي؛ لأنّه يتطابق معه سنداً وممتناً<sup>(٥)</sup>. وبمراجعة كتاب «المحاسن»، لأحمد بن محمد بن خالد البرقيّ، تبين بالفعل أنّه يروي الحديث الخامس «عن محمد بن عليّ، عن صفوان بن يحيى، عن عاصم بن حميد، عن أبي عبيدة، عن أبي جعفر<sup>(ع)</sup> قال: ...»<sup>(٦)</sup>. ولا يروي الحديث الرابع أصلاً.

إذن فما ذكره الشيخ الحرّ<sup>(ع)</sup> في ذيل الحديث الرابع يعود للحديث الخامس.

### ج - اختصار الأسناد

للمساهمة في اختصار الكتاب وتحجيمه عمد الشيخ الحرّ<sup>(ع)</sup> إلى اختصار أسناد الأحاديث، واعتمد<sup>(ع)</sup> في ذلك جملة من الطرق. ومن تلك الطرق:

#### ١- حذف بعض العبارات من أسناد الشيخ الصدوق<sup>(ع)</sup> وغيره من المحدثين

عمد الشيخ الحرّ<sup>(ع)</sup> - وللاختصار - إلى حذف بعض العبارات من أسناد الشيخ الصدوق<sup>(ع)</sup> وغيره من المحدثين، من قبيل: «حدّثنا»، و«حدّثني»، و«قال: حدّثنا»، و«قال: حدّثني»، و«أخبرنا»، و«أخبرني»، و«قال: أخبرنا»، و«قال: أخبرني»، وأتى محلّها بلفظ «عن».

• أحاديث «وسائل الشيعة»، تأملات في خصائص الأسانيد والامتون

وقد أشار رحمته إلى ذلك بقوله: «وأما أسانيدُه في غير كتاب «من لا يحضره الفقيه» فقد أوردتها كما أوردتها هو، إلا أنني حذفْتُ من كثيرٍ منها لفظ «قال: حدَّثنا»، و«قال: أخبرنا»، وأتيتُ مكانها بلفظ «عن»؛ للاختصار، وكذلك أسانيدُ غيره من محدِّثينا»<sup>(٧)</sup>.

وقد عبَّر عن هذه الطريقة بـ «حذف ألفاظ الأداء والتحمُّل، وتبديلها كلِّها بحرف «عن»»<sup>(٨)</sup>.

### مخالفة تلك الطريقة أحياناً

ولكنَّه رحمته يُبقي - أحياناً - على مثل تلك العبارات، مع إمكان حذفها، ومن

ذلك:

❖ ما في الباب ٣ من أبواب مقدِّمة العبادات، ح ١، حيث قال: «محمد بن يعقوب قال: حدَّثني عدَّة من أصحابنا، منهم: محمد بن يحيى العطار، عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب، عن العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام...»<sup>(٩)</sup>.

ولعله رحمته قد أبقى على تلك العبارة للإشارة إلى أنَّ هذا الحديث هو الحديث الأوَّل من «أصول الكافي»؛ إذ فيه استعمل الشيخ الكليني رحمته مثل تلك العبارة<sup>(١٠)</sup>، واستعملها كذلك في الحديث الأوَّل من «فروع الكافي»<sup>(١١)</sup>، بل وفي أوَّل بعض الكتب من «الكافي»، ككتاب الصلاة<sup>(١٢)</sup>.

### ٢- حذف الألقاب، والكنى، ونحوها

«حذف الشيخ الحرُّ رحمته من أسناد أحاديث «الوسائل» الألقاب، والكنى، وأعمدة النَّسَب، والتواريخ، والأمكنة، وما أشبه، وذلك في أكثر الموارد، وخاصة في الأسانيد المتكرِّرة، والأسماء المعروفة المتداولة.

واقصر رحمته على الأسماء، أو الألقاب المعروفة، مثلاً: يكفي بكلمة (الجميري) عن ذكر (عبد الله بن جعفر الجميري)»<sup>(١٣)</sup>.

### ٣- استبدال بعض كلمات السند بضميرٍ دالٍ عليها

في نقله لأحاديث «الكافي» تصرّف الشيخ الحرُّرُفِيُّ في أسناد بعض تلك الأحاديث، وذلك للاختصار قدر الإمكان. وتتحصّر تلك التصرُّفات - بحسب تتبعنا - في أمرين، وهما:

#### أ- استبدال قول الشيخ الكليني رحمته الله: «عدّة من أصحابنا» بلفظ «عنهم» أحياناً

وقد أشار الشيخ الحرُّرُفِيُّ لهذا الأمر حيث قال: «وقد أوردتُ عبارته - في الأسانيد - بعينها، إلا أنّه إذا تكرر قوله: «عدّة من أصحابنا» في سند حديثيْن قلتُ - في الثاني -: «وعنهم، عن فلان»؛ للاختصار...»<sup>(١٤)</sup>.  
ومن موارد هذا التصرُّف:

❖ ما في الباب ٦ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ١ و ٢، حيث قال: «١- محمّد بن يعقوب، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد، عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:....

ورواه البرقيّ في «المحاسن»، عن ابن محبوب، مثله.

٢- وعنهم، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن عليّ بن أسباط، عن محمّد بن إسحاق بن الحسين بن عمرو، عن حسن بن أبان، عن أبي بصير قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام....

ورواه البرقيّ في «المحاسن»، عن عليّ بن أسباط، مثله»<sup>(١٥)</sup>.

وبمراجعة «أصول الكافي» تبين أنّ الحديثيْن على هذا النحو:

«٣- عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد، عن ابن محبوب، عن هشام بن

سالم، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:....

٤- عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن عليّ بن أسباط، عن

محمّد بن إسحاق بن الحسين، عن عمرو، عن حسن بن أبان، عن أبي بصير قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام...»<sup>(١٦)</sup>.

#### ب - استبدال بعض أسماء الرواة الصريحة في المصدر بضميرٍ راجعٍ إليها

فالشيخ الحرُّرُفِيُّ إذا نقل حديثيْن متتالييْن من مصدرٍ واحدٍ عن راوٍ واحدٍ، ذكر

● أحاديث «وسائل الشيعة»، تأملات في خصائص الأسانيد والامتون

السند في الحديث الأول كما هو في المصدر، وأما في السند الثاني فيستبدل الاسم الصريح للراوي الذي يروي عنه صاحب المصدر بضمير يعود إليه في السند الأول، ويُعبّر عن ذلك عادةً بلفظ «وعنه». ومن موارد هذا التصرف:

❖ ما في الباب ٦ من أبواب أعداد الفرائض، ح ٣ و ٤، حيث قال: «٣. وعنه يعني محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن إسماعيل، عن أبي إسماعيل السراج، عن ابن مسكان، عن أبي بصير قال: قال أبو الحسن الأول عليه السلام:....»

٤- وعنه يعني محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن سهل بن زياد، عن النوفلي، عن السكوني، عن جعفر، عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ:....<sup>(١٧)</sup>.

وبمراجعة المصدر، وهو «الكافي»، تبين أن هذين الحديثين على هذا النحو:

«١٥- محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن إسماعيل، عن أبي إسماعيل السراج، عن ابن مسكان، عن أبي بصير قال: قال أبو الحسن الأول عليه السلام:....»

١٦- محمد، عن سهل بن زياد، عن النوفلي، عن السكوني، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ:....<sup>(١٨)</sup>.

فلاحظ كيف أنّ الشيخ الحرّ رحمه الله قد استبدل تعبيرَي الشيخ الكليني رحمه الله: «محمد بن يحيى» و«محمد»، بضمير «الهاء» في قوله: «وعنه»<sup>(١٩)</sup>.

### ٤- الجمع بين الأسناد نسبةً خاطئةً

نُسب إلى الشيخ الحرّ رحمه الله أنه - ولاختصار كتابه «الوسائل» - «جمع بين الأسانيد، إذا وردت بنص واحدٍ عن مصدرٍ واحدٍ، فيما إذا اختلفت مواضعها؛ أو عن أكثر من مصدرٍ، بالدمج والتلفيق، فيظنّ مَنْ لا خبرة له بالفنّ وقوع سهوٍ منه؛ لما يراه من زيادة في السند»<sup>(٢٠)</sup>.

ولكنّ الحقّ أنّه رحمه الله يتبع المصدر الذي ينقل الحديث منه؛ فإنّ جمع بين أسناد الحديث في المصدر نقله كما هو؛ وإنّ لم يُجمع بين أسناد الحديث في المصدر لم

يجمع عليه السلام بينها، بل نقل الحديث بسنده الأوّل، ثمّ ذكر السند الثاني له، ومن ذلك:  
❖ ما ذكره في الباب ٢٦ من أبواب الدفن، ح ١، حيث قال: «محمد بن يعقوب، عن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، وعن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه جميعاً، عن النوفليّ، عن السكونيّ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:...»<sup>(٢١)</sup>.  
وهذا السند ينحلّ إلى سنديّين، وهما:

السند الأوّل: محمد بن يعقوب، عن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن النوفليّ....

السند الثاني: محمد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفليّ....  
والواقع أنّه عليه السلام قد نقل الحديث كما هو من «الكافي»، وفيه: «عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، وعليّ بن إبراهيم، عن أبيه جميعاً، عن النوفليّ، عن السكونيّ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:...»<sup>(٢٢)</sup>.

❖ وما في الباب ٢٧ من أبواب التكفين، ح ١، حيث قال: «محمد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفليّ، عن السكونيّ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا أعدّ الرجل كفنه فهو مأجورٌ كلّما نظر إليه.  
وعن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن النوفليّ، مثله»<sup>(٢٣)</sup>.

وبالرجوع إلى المصدر، وهو «الكافي»، تبين أنّ الشيخ الكلينيّ عليه السلام قد ذكر لهذا الحديث سنديّين مختلفين، ولم يجمع بينهما في حديث واحد.

ففي «الكافي»: «٩- عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفليّ، عن السكونيّ، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إذا أعدّ الرجل كفنه فهو مأجورٌ كلّما نظر إليه.

١٢- عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن النوفليّ، عن السكونيّ، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إذا أعدّ الرجل كفنه فهو مأجورٌ كلّما نظر إليه»<sup>(٢٤)</sup>.

وقد تبعه الشيخ الحرّ عليه السلام، فذكر الحديث بسنده الأوّل فقط، ثمّ ذكر سنده الثاني، مشيراً إلى تطابق الحديّين في المتن بقوله: «مثله».

وقد كان بإمكان الشيخ الحرّ عليه السلام لو أراد اعتماد طريقة الجمع بين الأسناد للاختصار - كما نُسب إليه - أن يذكر الحديث بهذا النحو: محمد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، وعن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، جميعاً، عن



● أحاديث «وسائل الشيعة» تأملات في خصائص الأسانيد والامتون

النوفليّ، عن السكونيّ، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إذا أعدّ الرجل كفنه فهو مأجورٌ كلّما نظر إليه.

ولكنّه لم يفعل ذلك، الأمر الذي يدفعنا للقول بأنّه عليه السلام لم يعتمد طريقة الجمع بين الأسناد، وإنّما تبع المصدر الذي ينقل منه؛ فإنّ كان قد جمع بين الأسناد نقله كما هو، ولم يُفكِّك بين تلك الأسناد؛ وإنّ كان لم يجمع بين الأسناد نقله كما هو أيضاً، ولم يجمع بينها من تلقاء نفسه<sup>(٢٥)</sup>.

❖ وما في الباب ٦٤ من كتاب العتق، ح ١ و ٢، حيث قال: «١- محمّد بن الحسن بإسناده عن محمّد بن عليّ بن محبوب، عن محمّد بن الحسين، عن محمّد بن يحيى الخرزّان، عن غياث ابن إبراهيم الرازيّ، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام: إنّ رجلاً أعتق بعض غلامه، فقال عليّ عليه السلام: هو حرٌّ كلّه، ليس لله شريك.

٢- وإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن يحيى، عن طلحة بن زيد، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام: إنّ رجلاً أعتق بعض غلامه، فقال: هو حرٌّ كلّه، ليس لله شريك»<sup>(٢٦)</sup>.

وبالرجوع إلى المصدر، وهو «تهذيب الأحكام»، تبين أنّ الشيخ الطوسي عليه السلام قد ذكر لهذا الحديث سندين مختلفين، ولم يجمع بينهما في حديث واحد.

ففي «تهذيب الأحكام»: «٥٧- عنه لعن محمّد بن عليّ بن محبوباً، عن محمّد بن الحسين، عن محمّد بن يحيى الخرزّان، عن غياث بن إبراهيم الداريّ، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام: إنّ رجلاً أعتق بعض غلامه، فقال عليه السلام: هو حرٌّ، ليس لله شريك.

٥٨- محمّد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن يحيى، عن طلحة بن زيد، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام: إنّ رجلاً أعتق بعض غلامه، فقال: هو حرٌّ كلّه، ليس لله شريك»<sup>(٢٧)</sup>.

وقد تبعه الشيخ الحرّ عليه السلام، فذكر الحديث مرتين. وقد كان بإمكان الشيخ الحرّ عليه السلام لو أراد اعتماد طريقة الجمع بين الأسناد للاختصار - كما نُسب إليه - أن يذكر الحديث بهذا النحو: محمّد بن الحسن بإسناده عن محمّد بن عليّ بن محبوب، عن محمّد بن الحسين، عن محمّد بن يحيى الخرزّان، عن غياث ابن إبراهيم الرازيّ، وإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن

الإجتهد والتجديد - العددان ٥٩ - ٦٠، السنة الخامسة عشرة، صيف وخريف ٢٠٢١م - ١٤٤٣هـ - ٤٢١

محمد، عن محمد بن يحيى، عن طلحة بن زيد، جميعاً، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام: إنَّ رجلاً أعتق بعض غلامه، فقال عليه السلام: هو حرُّ كَلِّه، ليس لله شريك. ولكنه لم يفعل ذلك، الأمر الذي يدفعنا للقول بأنه عليه السلام لم يعتمد طريقة الجمع بين الأسناد، وإنما تبع في ذلك المصدر الذي ينقل منه <sup>(٢٨)</sup>.

### الالتزام بما في المصدر

إذن تبع الشيخ الحرُّ عليه السلام، في مسألة الجمع بين الأسناد وعدمها، المصادر التي ينقل الحديث منها.

والتزم عليه السلام بما جاء في تلك المصادر تماماً، رغم كون الجمع في بعض الموارد مؤهياً جداً، ويحتاج إلى توضيح، ومن ذلك:

❖ ما ذكره في الباب ٦٠ من أبواب القصاص في النفس، ح ١، حيث قال: «محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، وعن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن أبي ولاد الحنَّاط قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام...» <sup>(٢٩)</sup>. فكيف نفكك هذا السند؟

الصحيح أنَّ السندَيْن هما:

السند الأول: محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن أبي ولاد الحنَّاط....

السند الثاني: محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن أبي ولاد الحنَّاط....

ولكن قد يشبهه أحدُ الباحثين، ممن لا خبرة له في علم الرجال، فيعتقد أنَّ السندَيْن بهذا الشكل:

السند الأول: محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن أبي ولاد الحنَّاط....

السند الثاني: محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن أبي ولاد الحنَّاط....

فلاحظ الإيهام في هذا الاختصار.

### كيفية دفعهم للإيهام الناشئ عن الجمع بين الأسناد

وقد تخلّصوا من ذلك الإيهام في بعض الموارد بذكر كلمة «جميعاً» في آخر الجزء المعطوف من السند الثاني، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٥١ من أبواب جهاد العدو وما يناسبه، ح ١، حيث قال: «محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، ومحمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن يحيى، جميعاً، عن عبد الله بن المغيرة، عن طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: جرّت السنّة أن لا تؤخذ الجزية من المعتوه، ولا من المغلوب على عقله»<sup>(٣٠)</sup>. وسندا الحديث هما:

**السند الأوّل:** محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن عبد الله بن المغيرة، عن طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله عليه السلام....

**السند الثاني:** محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن يحيى، عن عبد الله بن المغيرة، عن طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله عليه السلام.... ولولا كلمة «جميعاً» لتوهم كثيرون أنّ سنديّ الحديث هما:

**السند الأوّل:** محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن محمد بن يحيى، عن عبد الله بن المغيرة....

**السند الثاني:** محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن يحيى، عن عبد الله بن المغيرة....

### أنواع العطف في السند

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ العطف في الأسناد تارة يكون عادياً؛ وأخرى يكون غير عادي.

فالعطف العادي هو ما كان عطفاً لطبقة على طبقة، أي لراوٍ واحدٍ على راوٍ واحدٍ آخر، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ١ من أبواب مَنْ يصحّ منه الصوم، ح ١، حيث قال: «محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه وعبد الله بن الصلت جميعاً، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام - في حديث - قال: ...»<sup>(٣١)</sup>.

وأما العطف غير العاديّ فهو ما كان عطفاً لطبقتين أو أكثر على طبقتين أو أكثر، ويُسمّى «التحويل في السند»، وقد تقدّم فيما مرّ ذكر بعض الأمثلة له. ولعلّ هذا العطف هو ما ذكره السيّد البروجرديّ رحمته الله بعنوان «تقطيع الأسانيد»، فقال: «ومع ذلك كلّه لا يخلو عن تكرار الأبواب، والأحاديث، وتقطيع الأخبار، والأسانيد»<sup>(٣٣)</sup>.

### ٥- الاكتفاء بذكر بعض السند حذف آخر السند بدون أيّ إشارة

في نقله للحديث من مصدره يعمد الشيخ الحرّ رحمته الله إلى ذكر سنده أولاً، ثمّ ينقل متن الحديث، فإذا أراد أن ينقل الحديث من مصدر آخر غير المصدر الأوّل اكتفى بذكر السند إلى حيث يشترك مع سنده في المصدر الأوّل، فيفهم القارئ أنّ ما بعد المذكور من السند الثاني هو نفس المذكور في السند الأوّل، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ١١ من أبواب التيمّم، ح ٣، حيث قال: «وعنه لمحمد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، وعن عليّ بن محمد، عن سهل بن زياد، جميعاً، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن ابن بكير، عن زرارة قال: سألت أبا جعفر رحمته الله عن التيمّم....»

ورواه الشيخ بإسناده عن محمد بن يعقوب»<sup>(٣٣)</sup>.

وهنا يُدرك القارئ أنّ الشيخ رواه بإسناده عن محمد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه...إلى آخر الحديث الذي ذكره أولاً.

### حذف آخر السند مع الإشارة

ويشير - أحياناً - إلى أنه ترك ذكر باقي السند بقوله في آخر كلامه: «مثله»،

ومن ذلك:

❖ ما في الباب ١ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ٣، حيث قال: «ولمحمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن عليّ بن النعمان، عن ابن مسكان، عن سليمان بن خالد، عن أبي جعفر رحمته الله قال:....»

● أحاديث «وسائل الشيعة» تأملات في خصائص الأسانيد والامتون

ورواه الحسين بن سعيد في كتاب «الزهد»، عن علي بن النعمان، مثله، إلى قوله الجهاد»<sup>(٣٤)</sup>.

وقد أشار لهذا الأمر السيّد البروجرديّ رحمته الله بقوله: «ومع ذلك كله لا يخلو عن تكرار الأبواب، والأحاديث، وتقطيع الأخبار، والأسانيد»<sup>(٣٥)</sup>.

### حذف أوّل السند مع الإشارة

وقد يحذف الشيخ الحرّ رحمته الله أوّل السند، مشيراً لذلك بقوله: «بإسناده»، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ١٥ من أبواب الوضوء، ح ٣، حيث قال: «ولمحمّد بن يعقوب» عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أذينة، عن زرارة وبكير، أنّهما سألا أبا جعفر رحمته الله عن وضوء رسول الله رحمته الله....

ورواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، نحوه، ....  
ورواه أيضاً بإسناده عن محمد بن يعقوب»<sup>(٣٦)</sup>.

وعلق الشيخ الرّبانيّ في تحقيقه لكتاب «الوسائل»، على هذا الحديث، بالقول: «وأسقط صاحب «الوسائل» من مبتدأ السند الثاني لسند الشيخ الطوسي رحمته الله إلى الشيخ الكليني رحمته الله الوسائط بين الشيخ ومحمّد بن يعقوب، وهم: المفيد، عن جعفر بن محمد ابن قولويه»<sup>(٣٧)</sup>.

ومن مبتدأ السند الأوّل لسند الشيخ إلى الحسين بن سعيد: المفيد، عن أحمد بن محمد، عن أبيه، عن الحسين بن الحسن بن أبان»<sup>(٣٨)</sup>.

وكذلك أسقط هؤلاء من ابتداء سند الحديث التاسع لوهو: «وعنه الطوسي عن الحسين بن سعيد، عن أحمد بن حمزة، والقاسم بن محمد، عن أبان بن عثمان، عن ميسر، عن أبي جعفر رحمته الله، قال: ألا أحكي لكم وضوء رسول الله رحمته الله...»<sup>(٣٩)</sup> (٤٠).

### تبريرٌ محتملٌ

ولعله رحمته الله قد أوكل الباحث - في معرفة السقط - إلى ما ذكره الشيخ الطوسي رحمته الله في مشيخة «تهذيب الأحكام» و«الاستبصار» من طرق إلى بعض الرواة،

الإجتهد والتجديد - العددان ٥٩ - ٦٠، السنة الخامسة عشرة، صيف وخريف ٢٠٢١م - ١٤٤٣هـ - ٤٢٥

● الشيخ محمد عباس دهيني

حيث يتطابق ما أسقطه رحمته مع بعض طرق الشيخ الطوسي رحمته إليهم، ومن هؤلاء الرواة:

١- الحسين بن سعيد <sup>(٤١)</sup>.

٢- محمد بن يعقوب الكليني <sup>(٤٢)</sup>.

مؤيدٌ لهذا التبرير

ويؤيد ذلك أنه رحمته ترك بعض الأسناد على حالها في المصدر، ولم يحذف منها شيئاً، مع أنه قد يبدو - للوهلة الأولى - إمكان حذف أول السند، واستبداله بلفظ: «بإسناده»، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ١٥ من أبواب الوضوء، ح ١١، حيث قال: «والطوسي عن المفيد، عن أحمد بن محمد، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد، عن عثمان بن عيسى، عن ابن أذينة، عن بكير ووزارة ابني أعين، أنهما سألا أبا جعفر عليه السلام عن وضوء رسول الله ﷺ...» <sup>(٤٣)</sup>.

وبمراجعة المصدر، وهو «تهذيب الأحكام»، تبين أن الشيخ الطوسي رحمته ذكر الحديث بهذا الشكل: «ما أخبرني به الشيخ أيده الله تعالى، عن أحمد بن محمد، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد، عن عثمان بن عيسى، عن ابن أذينة، عن بكير ووزارة ابني أعين، أنهما سألا أبا جعفر عليه السلام عن وضوء رسول الله ﷺ...» <sup>(٤٤)</sup>.

وهم مردود

وهنا قد يتوهم بعض الباحثين أنه كان بإمكان الشيخ الحر رحمته - وللاختصار - أن يحذف أول السند، ويقول: وبإسناده عن سعد بن عبد الله...

ولكن ذلك غير صحيح؛ إذ لو فعل الشيخ الحر رحمته ذلك لأوقع الباحث في اشتباه كبير، وهو أن الباحث سيعتمد في معرفة طريق الشيخ الطوسي رحمته إلى سعد على ما ذكره الشيخ الطوسي رحمته من طريق إليه في مشيخة «تهذيب الأحكام» و«الاستبصار» في ما اختلف من الأخبار، وهو: «وما ذكرته في هذا الكتاب عن سعد بن عبد الله فقد أخبرني به الشيخ أبو عبد الله [المفيد]، عن أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه، عن

● أحاديث «وسائل الشيعة» تأملات في خصائص الأسانيد والامتون

أبيه، عن سعد بن عبد الله؛ وأخبرني به أيضاً الشيخ [المفيد]، عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين [الصدوق الابن]، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله<sup>(٤٥)</sup>.  
وكلا الطريقتين مختلفاً عما كان سيسقطه ها هنا، فلو حذف الشيخ الحرُّمَلِيُّ  
أول سند هذا الحديث واعتمد الباحث على أحد الطريقتين المذكورين لوقع في  
الاشتباه والخطأ، وهذا ما لا يريده ولا يرضاه الشيخ الحرُّمَلِيُّ.

## ٦- حذف أسناد بعض الأحاديث

تقدّم الكلام في ما فعله الشيخ الحرُّمَلِيُّ من تأخير ذكر أسناد الشيخ الصدوق  
والشيخ الطوسي رحمهما الله إلى آخر الكتاب، حيث عقد لبيانها فائدتين:  
الأولى: لبيان أسانيد الشيخ الصدوق<sup>(٤٦)</sup>؛ والثانية: لبيان أسانيد الشيخ  
الطوسي<sup>(٤٧)</sup>.

وقد أشار<sup>(٤٨)</sup> إلى ذلك بقوله: «وأخّرتُ أسانيدهما لأي أسانيد الشيخ الصدوق  
والشيخ الطوسي رحمهما الله أيضاً إلى آخر الكتاب؛ لما ذكرناه في هذا الباب لأي  
للاختصار وحذراً من الإطناب»<sup>(٤٦)</sup>.

وقد عمد الشيخ الحرُّمَلِيُّ أيضاً - وللإختصار - إلى حذف أسناد بعض الأحاديث.  
وقد أشار<sup>(٤٩)</sup> إلى هذا الأمر في خاتمة «الوسائل»، في الفائدة الثانية قال: «وروى  
الشيخ في كتاب «المجالس والأخبار» وصيةً لأبي ذرٍّ، عن جماعة، عن أبي الفضل، عن  
رجاء بن يحيى العبرتيّ، عن محمد بن الحسن بن شمون، عن عبد الله بن عبد  
الرحمن الأصمّ، عن الفضيل بن يسار، عن وهب بن عبد الله الهمدانيّ، عن أبي حرب  
بن أبي الأسود الدؤليّ، عن أبيه، عن أبي ذرٍّ، عن رسول الله ﷺ...، وذكر الوصية  
بطولها.

وقد أوردتُ منها فصولاً في مواضع كثيرة، وتركتُ السند اختصاراً»<sup>(٤٧)</sup>.

وقد عثرتُ على بعض هذه المواضع، فوجدنا الأمر كما قال، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٥ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ٨، حيث قال: «وفي «المجالس  
والأخبار» بإسناده الآتي عن أبي ذرٍّ، عن رسول الله ﷺ، في وصيته له، قال: يا أبا ذرٍّ،  
ليكن لك في كلّ شيء نيةٌ، حتّى في النوم والأكل»<sup>(٤٨)</sup>.

الإجتهد والتجديد - العددان ٥٩ - ٦٠، السنة الخامسة عشرة، صيف وخريف ٢٠٢١م - ١٤٤٣هـ - ٢٧٤

وفي الفائدة الثالثة قال: «وقد روى لأي الشيخ الكليني عليه السلام رسالةً طويلةً لأبي عبد الله عليه السلام. في أول كتاب الروضة من «الكافي». وقد حذفُتْ سندها في مواضع اختصاراً، وصورته: محمد بن يعقوب الكليني قال: حدّثني علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن فضال، عن حفص المؤدّن، عن أبي عبد الله عليه السلام.

وعن محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن محمد بن سنان، عن إسماعيل بن جابر، عن أبي عبد الله عليه السلام: أنّه كتب بهذه الرسالة إلى أصحابه، وأمرهم بمدارستها والنظر فيها وتعاهدها والعمل بها، فكانوا يضعونها في مساجد بيوتهم، فإذا فرغوا من الصلاة نظروا فيها.

قال: وحدّثني الحسن بن محمد، عن جعفر بن محمد بن مالك الكوفي، عن القاسم بن الربيع الصحّاف، عن إسماعيل بن مخلد السراج، عن أبي عبد الله عليه السلام. قال: خرجت هذه الرسالة من أبي عبد الله عليه السلام إلى أصحابه، وذكر الرسالة بطولها»<sup>(٤٩)</sup>.

وقد عثّرنا على بعض هذه المواضع، فوجدنا الأمر كما قال، ومن ذلك: ❖ ما في الباب ٦ من أبواب صفات القاضي وما يجوز أن يقضي به، ح ٢، حيث قال: «وبإسناده الكليني الآتي عن أبي عبد الله عليه السلام، في رسالةً طويلةً له إلى أصحابه أمرهم بالنظر فيها وتعاهدها والعمل بها، من جملتها: آيتها العصابة المرحومة المفلحة...»<sup>(٥٠)</sup>.

### الإشارة إلى حذف السند، وبشكلٍ مُوهِمٍ إلى موضع السند المحذوف

وكما يلاحظ القارئ فإنه عليه السلام يشير إلى حذف السند بقوله: «بإسناده»، فيعرف الباحث أنّ لهذا الحديث سنداً، لم يُذكر هاهنا، ولكنّه مذكورٌ في مكانٍ ما من «الوسائل»، أو على الأقلّ يمكن معرفته من المصدر.

ويشير عليه السلام إلى وجود السند في الخاتمة بقوله: «الآتي»، ولكنّه لا يحدّد موضعه بدقّة، فيصير البحث عنه أمراً صعباً نوعاً ما.

وقد وفّر المحققون في مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث على الباحث مشقّة البحث عن هذا السند؛ إذ حدّدوا موضعه في الخاتمة بدقّة، ومن ذلك:



❖ ما في الباب ١٦ من أبواب آداب الحمّام، ح ٦، حيث قال في ذيله: «ورواه في «الخصال» بالسند الآتي عن أنس بن محمد، مثله».

وعلق المحققون بقولهم: «يأتي في الفائدة الأولى من الخاتمة برمز (خ)»<sup>(٥١)</sup>.

ولا يخفى على القارئ ما في تعبير الشيخ الحرّ<sup>رحمته</sup> من الإبهام، فحين يقول: «السند الآتي، أو بالأسانيد الآتية» يختلط الأمر على الباحث، ولا يدري هل أنّ هذا السند سيُذكر في أحد الأحاديث اللاحقة، أو أنّه سيُذكر في الخاتمة؟  
ويزيد من هذا الإبهام ما فعله<sup>رحمته</sup> من استخدام مثل التعبير المذكور للإشارة إلى أنّ السند سيُذكر في أحد الأحاديث اللاحقة، لا في الخاتمة، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ١ من أبواب ديات الأعضاء، ح ٣، حيث قال: «ورواه للطوسي»  
أيضاً بأسانيد الآتية إلى كتاب ظريف، وكذا الصدوق، إلا أنّ في روايتهما:»<sup>(٥٢)</sup>.

وليس في الفائدة الأولى والثانية من الخاتمة، وهما المخصّستان لذكر طرق الشيخ الصدوق والشيخ الطوسي رحمهما الله، أي ذكر لسند الشيخ الصدوق والشيخ الطوسي رحمهما الله إلى كتاب ظريف، فأين دُكرت هذه الأسانيد؟

الصحيح أنّها دُكرت في الباب ٢ من أبواب ديات الأعضاء، ح ٤، حيث قال: «ورواه الصدوق بإسناده عن الحسن بن عليّ بن فضال، عن ظريف بن ناصح، عن عبد الله بن أيوب، عن الحسين الرواسي، عن أبي عمرو المتطبّب قال: عرضت هذه الرواية على أبي عبد الله<sup>عليه السلام</sup>، فقال: نعم، هي حقّ، وقد كان أمير المؤمنين<sup>عليه السلام</sup> يأمر عمّاله بذلك، ثمّ ذكر الحديث بطوله.

ورواه الشيخ بإسناده عن سهل بن زياد.

وإسناده عن محمد بن الحسن بن الوليد، عن محمد بن الحسن الصفّار، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن عليّ بن فضال، عن ظريف بن ناصح.  
وعنه، عن أحمد بن إدريس، عن محمد بن حسان الرازي، عن إسماعيل بن جعفر الكندي، عن ظريف بن ناصح.

وإسناده عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن العباس بن معروف، عن الحسن بن عليّ بن فضال، عن ظريف بن ناصح.

وإسناده عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن فضال، عن ظريف بن ناصح.

وبإسناده عن سهل بن زياد، عن الحسن بن ظريف، عن أبيه ظريف بن ناصح، قال: عرضتُ هذه الرواية على أبي عبد الله عليه السلام <sup>(٥٣)</sup>.

### التحديد العام لموضع السند المحذوف

وعليه فما أحسن ما فعله عليه السلام في بعض الموارد من التحديد العام لموضع ذكر السند، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٥٥ من أبواب الأطعمة المحرمة، ح ٢، حيث قال: «وفي «عيون الأخبار»، وفي «العلل»، بالأسانيد الآتية في آخر الكتاب، عن محمد بن سنان، عن الرضا عليه السلام...» <sup>(٥٤)</sup>.

### خلاصة القول

ومما تقدم نعرف أنّ الشيخ الحرّ عليه السلام قد يترك ذكر بعض الأسناد اعتماداً على ذكرها في أبواب أو أحاديث أو مواضع أخرى من «الوسائل». وهو في ذلك قد يترك الإشارة إلى تقدم الأسناد أو تأخرها؛ وقد يشير إلى ذلك على نحو العموم؛ وقد يحدد موضع ذكر تلك الأسناد على نحو العموم أو الخصوص.

### ترك الإشارة إلى تقدم الأسناد أو تأخرها

من الموارد التي ترك فيها الإشارة إلى تقدم الأسناد أو تأخرها ما في الباب ٤ من أبواب ديات الأعضاء، ح ١، حيث قال: «محمد بن يعقوب بأسانيدِهِ إلى كتاب ظريف عن أمير المؤمنين عليه السلام...» <sup>(٥٥)</sup>. وهذه الأسانيد تقدم ذكرها في الباب ٢ من أبواب ديات الأعضاء، ح ١ و ٢ و ٣.

### الإشارة إلى تقدم الأسناد أو تأخرها على نحو العموم

من الموارد التي أشار فيها إلى تقدم الأسناد أو تأخرها على نحو العموم ما يلي: ❖ ما في الباب ٩٠ من أبواب أحكام العشرة، ح ٤، حيث قال: «وقد تقدم حديث عقبة بن خالد، عن أبي عبد الله، عن آبائه عليهم السلام، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام:

حريم المسجد أربعون ذراعاً...».

وذكر المحققون في مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث أنه «تقدم في الحديث ١ من الباب ٦ من أبواب أحكام المساجد»<sup>(٥٦)</sup>.

وبالرجوع إلى الموضع المشار إليه تبين أن السند بهذا الشكل: «محمد بن علي بن الحسين في «الخصال»، عن الحسين بن أحمد بن إدريس، عن أبيه، عن محمد بن علي بن محبوب، عن محمد بن الحسين، عن الحسن بن علي بن فضال، عن علي بن عقبة، عن أبيه عقبة بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: حريم المسجد أربعون ذراعاً...»<sup>(٥٧)</sup>.

❖ وما في الباب ٣١ من أبواب المزار وما يناسبه، ح ١، حيث قال: «محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن أحمد بن داود الصحيح: داود، عن محمد بن بكار النقاش، عن الحسين بن محمد الفزاري، عن الحسن بن علي النخاس، عن جعفر بن محمد الرماني، عن يحيى الحماني، عن محمد بن عبيد الطيالسي، عن مختار التمار، عن أبي مطر، قال: لما ضرب ابن ملجم الفاسق لعنه الله أمير المؤمنين عليه السلام... ورواه عبد الكريم بن طاوس الصحيح: طاووس] في «فرحة الغري» بالإسناد السابق عن محمد بن أحمد بن داود، مثله».

وعلق المحققون، على قوله: «بالإسناد السابق عن محمد بن أحمد بن داود»، بقولهم: «سبق في الحديث ٢ من الباب ٣٠ من هذه الأبواب»<sup>(٥٨)</sup>.

وبالرجوع إلى الموضع المشار إليه تبين أن الشيخ الحر عليه السلام قال في ذيل الحديث ٢ من الباب ٣٠: «ورواه السيد عبد الكريم بن أحمد بن طاوس في «فرحة الغري»، عن نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي الوزير، عن أبيه، عن السيد فضل الله الحسيني، عن ذي الفقار بن معبد، عن الشيخ الطوسي، عن المفيد، عن محمد بن أحمد بن داود...»<sup>(٥٩)</sup>.

إذن فالسند الثاني للحديث ١ من الباب ٣١ هو: السيد عبد الكريم بن أحمد بن طاووس في «فرحة الغري»، عن نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي الوزير، عن أبيه، عن السيد فضل الله الحسيني، عن ذي الفقار بن معبد، عن الشيخ الطوسي، عن المفيد، عن محمد بن أحمد بن داود، عن محمد بن بكار النقاش، عن

الحسين بن محمد الفزاري، عن الحسن بن علي النخّاس، عن جعفر بن محمد الرماني، عن يحيى الحماني، عن محمد بن عبيد الطيالسي، عن مختار التمار، عن أبي مطر قال: لما ضرب ابن ملجم....

❖ وما في الباب ٨ من أبواب آداب القاضي، ح ٢، حيث قال في ذيله: «ورواه الشيخ كما مرّ في محله».

وعلق المحققون بقولهم: «في الحديث ٨ من الباب ١ من أبواب قسمة الخمس؛ والحديث ٤ من الباب ١ من أبواب الأنفال؛ والحديث ٢ من الباب ٤١ من أبواب جهاد العدو»<sup>(٦٠)</sup>.

وبالرجوع إلى الباب ٤١ من أبواب جهاد العدو وما يناسبه، ح ٢، وجدنا أنّ الشيخ الحرّ رحمه الله يقول في ذيله: «ورواه الشيخ كما تقدّم في الخمس».

وعلق المحققون بقولهم: «تقدّم في الحديث ٩ من الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس؛ وفي الحديث ٨ من الباب ١ من أبواب قسمة الخمس»<sup>(٦١)</sup>.

ورجعنا من جديد إلى الباب ١ من أبواب الأنفال، ح ٤، فوجدناه رحمه الله يقول في ذيله: «ورواه الشيخ كما مرّ».

وعلق المحققون بقولهم: «مرّ في ذيل الحديث ٨ من الباب ١ من أبواب قسمة الخمس»<sup>(٦٢)</sup>.

ورجعنا من جديد أيضاً إلى الباب ١ من أبواب قسمة الخمس، ح ٨، فوجدناه رحمه الله يقول: «٨ وعنه لمحمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد بن عيسى، عن بعض أصحابنا، عن العبد الصالح رحمه الله قال: الخمس من خمسة أشياء: من الغنائم؛ والغوّص؛ ومن الكنوز؛ ومن المعادن؛ والملاحة....

محمد بن الحسن بإسناده عن علي بن الحسن بن فضال، عن علي بن يعقوب، عن أبي الحسن البغدادي، عن الحسن بن إسماعيل بن صالح الصيمري، عن الحسن بن راشد، عن حماد بن عيسى، نحوه»<sup>(٦٣)</sup>.

فلاحظ مدى العناء الذي يتكبّده الباحث لمعرفة سند بعض الأحاديث نتيجة هذه الطريقة، وقد كان بإمكانه أن يقول في كلّ تلك الموارد: ورواه الشيخ كما مرّ في قسمة الخمس، ولو فعل ذلك لوفّر على الباحث الكثير من التعب والعناء<sup>(٦٤)</sup>.

• أحاديث «وسائل الشيعة»، تأملات في خصائص الأسانيد والامتون

### تحديد موضع ذكر الأسناد المحذوفة

حدّد الشيخ الحرّ رحمه الله في بعض الأحيان موضع ذكر الأسناد المحذوفة؛ ولكنّه يحدّد موضع ذكر تلك الأسناد على نحو العموم تارة؛ وعلى نحو الخصوص تارة أخرى.

### تحديدّها على نحو العموم

من الموارد التي حدّد الله فيها موضع ذكر الأسناد المحذوفة على نحو العموم ما في الباب ٨ من أبواب صفات القاضي وما يجوز أن يقضي به، ح ١٩، حيث قال: «وقد تقدّم في الزيارات حديث محمد بن مارد، عن أبي عبد الله عليه السلام في فضل زيارة أمير المؤمنين عليه السلام - إلى أن قال: - ثمّ قال: يا ابن مارد [الصحيح: يا بن مارد]، اكتب هذا الحديث بماء الذهب»<sup>(٦٥)</sup>.

ولم يحدّد في أيّ باب من أبواب الزيارات قد ذكر هذا الحديث، وبالمراجعة المتعبة تبين أنّه في الباب ٢٣ من أبواب المزار وما يناسبه، وهو بعنوان: «باب استحباب زيارة أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، وكراهة تركها»<sup>(٦٦)</sup>، وهو الحديث ٣ في الباب.

وقد كان بإمكان الشيخ الحرّ رحمه الله أن يحدّد الباب الذي ذكر فيه هذا الحديث، فيقول: وقد تقدّم في الزيارات، في باب استحباب زيارة أمير المؤمنين عليه السلام، حديث محمد بن مارد....

### تحديدّها على نحو الخصوص

من الموارد التي حدّد الله فيها موضع ذكر الأسناد المحذوفة على نحو الخصوص ما في الباب ١٤٦ من أبواب أحكام العشرة، ح ٦، حيث قال: «وفي «عيون الأخبار» بأسانيد تقدّمت في إسباغ الوضوء، عن الرضا، عن آبائه عليهم السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: ...»<sup>(٦٧)</sup>.

وباب إسباغ الوضوء هو الباب ٥٤ من أبواب الوضوء.

فلاحظ كم أنّه - مع هذا التحديد من الشيخ الحرّ رحمه الله - أصبح من السهل على الباحث أن يصل للحديث المراد، ومعرفة السند من خلال ذلك<sup>(٦٨)</sup>.

• الشيخ محمد عباس دهيني

## حذف أصل السند دون الإشارة لهذا الحذف

وقد يحذف الشيخ الحرّ رحمه الله سند بعض الأحاديث دون أيّ إشارة لهذا الحذف، فيذكر الحديث في صورة الحديث المرسل الذي لا سند له، بينما هو في المصدر حديث مسند، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٩٤ من أبواب الأطعمة المباحة، ح ٢، حيث قال: «قال: وقال لي: يا عليّ، إذا طبخت شيئاً فأكثر المرقّة؛ فإنّها أحد اللحمين، فإن لم يصيبوا من اللحم يصيبوا من المرقّة»<sup>(٦٩)</sup>.

وبمراجعة المصدر، وهو «عيون أخبار الرضا عليه السلام»، وجدنا الحديث بهذا الشكل: «٣٣٩. وبهذا الإسناد، عن عليّ بن أبي طالب عليه السلام قال: قال النبيّ ﷺ: يا عليّ، إذا طبخت شيئاً فأكثر المرقّة؛ فإنّها أحد اللحمين، واغرف للجيران، فإن لم يصيبوا من اللحم يصيبوا من المرق»<sup>(٧٠)</sup>.

ومرادُ الشيخ الصدوق رحمه الله بقوله: «وبهذا الإسناد» ما ذكره في الحديث ٣٣٨، حيث قال: «٣٣٨. حدّثنا محمد بن أحمد بن الحسين بن يوسف البغداديّ، قال: حدّثنا عليّ بن محمد بن عبيدة، قال: حدّثنا دارم بن قبيصة، قال: حدّثني عليّ بن موسى الرضا عليه السلام، عن أبيه موسى، عن أبيه جعفر، عن أبيه عليّ، عن أبيه الحسين، عن أبيه عليّ عليه السلام قال: دخلتُ على رسول الله ﷺ يوماً وفي يده سفرجلة، فجعل يأكل ويطعمني...»<sup>(٧١)</sup>.

وقد ذكر الشيخ الحرّ رحمه الله هذا السند في نفس الباب، ح (٧٢)، ولكنّه لم يُشير إلى أنّ سند الحديث الثاني هو نفس سند الحديث الأوّل، بل ذكر الحديث الثاني في صورة الحديث المرسل الذي لا سند له.

## ٧- عدم ذكر أسناد أخرى للحديث في ذيله

من دون أيّ إشارة لوجود تلك الأسناد

تقدّم فيما مضى أنّ من عادة الشيخ الحرّ رحمه الله أن يذكر في ذيل الحديث أسناده الأخرى إن كانت، ولكنّه رحمه الله أهمل ذلك في بعض الموارد، فذكر الحديث بسند واحد، ولم يذكر أسناده الأخرى في ذيله، ولما نقل الحديث في موضع آخر ذكره

● أحاديث «وسائل الشيعة» تأملات في خصائص الأسانيد والامتون

بسندهٍ مختلفٍ عمّا ذكره من قبل، فعرّفنا أنّ للحديث أكثر من سنَدٍ، ومن ذلك:  
❖ ما في الباب ٧٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء، ح ١، حيث قال: «محمد بن الحسن بإسناده عن البيزوفريّ، عن أحمد بن إدريس، عن أحمد بن محمد، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبيّ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: أيّما رجلٍ وقع على وليدة قومٍ حراماً...».

وعلق المحقّقون في مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث على هذا الحديث بقولهم:  
«وأخرجه بإسناد آخر عنه، وعن «الكافي»، في الحديث ١ من الباب ٨ من أبواب ميراث ولد الملاءنة»<sup>(٧٣)</sup>.

وبمراجعة الموضوع المشار إليه تبين أنّه قال: «محمد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبيّ، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: أيّما رجلٍ وقع على وليدة قومٍ حراماً...  
ورواه الكلينيّ عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، مثله.  
وعنه الطوسيّ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن القاسم بن محمد، عن عليّ بن أبي حمزة، عن أبي عبد الله عليه السلام، مثله»<sup>(٧٤)</sup>.

### مع الإشارة لوجودها

وفي بعض الموارد يكتبني الشيخ الحرّ رحمته الله بالإشارة إلى أنّ للحديث المنقول أسناداً أخرى، ولا ينقلها لطولها، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ١ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ٢٢، حيث قال: «والصدوق في «العلل» عن محمد بن موسى بن المتوكّل، عن عليّ بن الحسين السعدآباديّ، عن أحمد بن أبي عبد الله البرقيّ، عن إسماعيل بن مهران، عن أحمد بن محمد بن جابر، عن زينب بنت عليّ عليها السلام قالت: قالت فاطمة عليها السلام في خطبتها: فرض الله الإيمان تطهيراً من الشرك...»

ورواه أيضاً بعدة أسانيد طويلة»<sup>(٧٥)</sup>.

### ٨- الإشارة لبعض الأسناد المتقدّمة دون ذكرها تفصيلاً

يعمد الشيخ الحرّ رحمته الله في ذكر بعض الأسناد إلى الاكتفاء بالإشارة إليها دون

ذكرها تفصيلاً، فتُعرف ممّا تقدّم، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٣١ من أبواب أحكام الدوابّ، ح ٩، حيث قال: «وبالإسناد الثاني عن أبي خديجة قال: سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: هذه الحَمَام - حمام الحرم - من نسل حمام إسماعيل بن إبراهيم التي كانت له»<sup>(٧٦)</sup>.

ومرادُهم عليهم السلام من قوله «الإسناد الثاني» ما ذكره في الحديث ٨ من نفس الباب، حيث قال: «وبالإسناد عن الوشاء، وعن عليّ بن محمّد، عن صالح بن أبي حماد جميعاً، عن الوشاء، عن أحمد بن عائذ، عن أبي خديجة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ليس من بيت فيه حمامٌ إلّا لم يُصِبْ أهل ذلك البيت آفةً من الجنّ...»<sup>(٧٧)</sup>.

ومرادُهم عليهم السلام من قوله «وبالإسناد عن الوشاء» ما ذكره في الحديث ٦ من نفس الباب، حيث قال: «وامحمّد بن يعقوباً عن الحسين بن محمّد، عن معلى بن محمّد، عن الوشاء، عن حماد بن عثمان، عن عبد الأعلى مولى آل سام قال: سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: إنّ أوّل حمامٍ كان بمكةَ حمامٌ كان لإسماعيل (صلى الله عليه)»<sup>(٧٨)</sup>.

إذن فالسندُ المشار إليه بقوله: «وبالإسناد الثاني» هو: محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن محمّد، عن صالح بن أبي حماد، عن الوشاء، عن أحمد بن عائذ، عن أبي خديجة قال: سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: هذه الحَمَام...<sup>(٧٩)</sup>.

## ٩- حذف أو اختصار أسماء بعض الأئمّة عليهم السلام

### حذف أسماء بعض الأئمّة عليهم السلام

يعمد الشيخ الحرّ عليه السلام في بعض الأحاديث إلى حذف أسماء بعض الأئمّة عليهم السلام من

السند، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٢٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ح ١٢، حيث قال: «والصدوق في «الخصال» عن سليمان بن أحمد بن أيّوب، عن عبد الوهاب بن خراجة، عن أبي كريب، عن عليّ بن حفص العبسيّ، عن الحسن بن الحسين العلويّ، عن أبيه الحسين بن يزيد، عن جعفر بن محمّد، عن آبائه، عن عليّ عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: والذي نفسي بيده ما جُمِعَ شيءٌ إلى شيءٍ أفضل من حلمٍ إلى علمٍ»<sup>(٨٠)</sup>.

وبالرجوع إلى «الخصال» وجدنا العبارة كما يلي: «...عن جعفر بن محمّد، عن



• أحاديث «وسائل الشيعة» تأملات في خصائص الأسانيد والامتون

أبيه محمد بن عليّ، عن أبيه عليّ بن الحسين، عن الحسين بن عليّ، عن عليّ بن أبي طالب عليه السلام...»<sup>(٨١)</sup>.

فلاحظ كيف أنه عليه السلام قد استبدل سلسلة أسماء الأئمة عليهم السلام بقوله: «عن آبائه». وقد صرح الشيخ الحرّ عليه السلام بذلك، فقال: «إني اختصرت روايات الرضا عليه السلام، وغيره من الأئمة عليهم السلام، عن آبائه عليهم السلام، بالتفصيل، وأتيتُ بلفظ: «عن آبائه»<sup>(٨٢)</sup>.

### اختصار أسماء بعض الأئمة عليهم السلام

ويعمد الشيخ الحرّ عليه السلام في بعض الأحاديث إلى اختصار أسماء بعض الأئمة عليهم السلام، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٥٣ من أبواب أحكام العشرة، ح ١، حيث قال: «محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن محبوب، عن عبد الرحمن بن الحجّاج قال: قلتُ لأبي الحسن عليه السلام: رأيتُ إن احتجّتُ إلى طيب، وهو نصرانيّ...».

وعلق المحققون في مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، على قوله: «لأبي الحسن عليه السلام»، بقولهم: «في المصدر: أبي الحسن موسى عليه السلام»<sup>(٨٣)</sup>.

وبمراجعة المصدر، وهو «الكافي»، وجدنا الحديث بهذا الشكل: «محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن محبوب، عن عبد الرحمن بن الحجّاج قال: قلتُ لأبي الحسن موسى عليه السلام: رأيتُ إن احتجّتُ إلى الطيب، وهو نصرانيّ...»<sup>(٨٤)</sup>.

### ١٠- حذف مشخّصات بعض الرواة المذكورة في المصدر من السند

يعمد الشيخ الحرّ عليه السلام في بعض الأحاديث إلى حذف مشخّصات بعض الرواة المذكورة في المصدر من السند، وهذا ما قد يجعل من بعض العناوين في السند عنواناً مشتركاً بين الثقة وغيره، أو يُوهم مَنْ لا خبرة له في علم الرجال بأنّ هذا الراوي من الطبقة الفلانيّة، والحال أنّه ليس كذلك، بل إنّ راوياً آخر، مشتركاً معه في الاسم، هو من تلك الطبقة.

ومن ذلك:

الإجتهد والتجديد - العددان ٥٩ - ٦٠، السنة الخامسة عشرة، صيف وخريف ٢٠٢١م - ١٤٤٣هـ - ٤٣٧

❖ ما في الباب ٦٩ من أبواب أحكام العشرة، ح ٣، حيث قال: «والصدوق في «معاني الأخبار»، و«عيون أخبار الرضا عليه السلام» عن محمد بن الحسن، عن الصفار، عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن علي بن فضال، عن علي بن الجهم قال: سمعتُ أبا الحسن عليه السلام يقول: لا يأبى الكرامة إلا حمارًا...»<sup>(٨٥)</sup>.

وبمراجعة المصدر، وهو «معاني الأخبار»، وجدنا الحديث بهذا الشكل: «٢. حدثنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد - رضي الله عنه -، قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفار، عن أحمد بن محمد، عن ابن فضال، عن علي بن الجهم قال: سمعتُ أبا الحسن موسى عليه السلام يقول: لا يأبى الكرامة إلا حمارًا...»<sup>(٨٦)</sup>.

وبمراجعة المصدر الثاني، وهو «عيون أخبار الرضا عليه السلام»، وجدنا الحديث بهذا الشكل: «حدثنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضي الله عنه قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفار، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن علي بن فضال، عن علي بن الجهم قال: سمعتُ أبا الحسن عليه السلام يقول: لا يأبى الكرامة إلا حمارًا...»<sup>(٨٧)</sup>.

فلاحظ كيف أنّ الشيخ الحرّ عليه السلام قد حذف مشخّصات ثلاثة من الرواية. ولعلّ ذلك منه عليه السلام اعتماداً على شهرتهم ومعروفيتهم عند العلماء<sup>(٨٨)</sup>.

❖ وما في الباب ١ من أبواب جهاد العدو وما يناسبه، ح ١٠، حيث قال: «ولمحمد بن يعقوب] عنهم، عن ابن خالد، عن أبيه، عن أبي البختري، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ جبرئيل عليه السلام أخبرني بأمرٍ قرّرت به عيني...»<sup>(٨٩)</sup>.  
وبمراجعة المصدر، وهو «الكافي»، وجدنا الحديث بهذا الشكل: «عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبي البختري، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ جبرئيل أخبرني بأمرٍ قرّرت به عيني...»<sup>(٩٠)</sup>.

فلاحظ كيف أنّه اكتفى من قول الشيخ الكليني عليه السلام: «عن أحمد بن محمد بن خالد» بقوله: «عن ابن خالد».

ولعلّ ذلك منه عليه السلام اعتماداً على ما ذكره في الحديث ٩ من نفس الباب وهو: «ولمحمد بن يعقوب] عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن بعض أصحابه، عن عبد الله بن عبد الرحمن الأصمّ، عن حيدرة، عن أبي عبد الله عليه السلام،

• أحاديث «وسائل الشيعة» تأملات في خصائص الأسانيد والامتون

قال: الجهاد أفضل الأشياء بعد الفرائض»<sup>(٩١)</sup>.

فيكون الشيخ الحرُّرُّ قد مارس التعليق الوصفي في سند بعض الأحاديث.

## ١١- إنشاء سند للرواية من خلال مضمونها

يعمد الشيخ الحرُّرُّ في بعض الأحاديث الطويلة إلى نقل فقرة واحدة منها فقط، ولكي يكون المنقول واضحاً يُضطرُّ إلى إضافة بعض الرواة إلى سند الحديث، وذلك اعتماداً على ما جاء في مضمونه، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٤ من أبواب الأنفال، ح ١٢، حيث قال: «والطوسي بإسناده عن سعد بن عبد الله، عن أبي جعفر، عن الحسن بن محبوب، عن عمر بن يزيد، عن أبي سيَّار مسمع بن عبد الملك - في حديث - قال: قلتُ لأبي عبد الله: إنِّي كنتُ وليتُ الغوص فأصبتُ أربعمئة ألف درهم...»<sup>(٩٢)</sup>.

وبمراجعة المصدر، وهو «تهذيب الأحكام»، وجدنا الحديث بهذا الشكل: «سعد بن عبد الله، عن أبي جعفر، عن الحسن بن محبوب، عن عمر بن يزيد قال: رأيتُ أبا سيَّار مسمع بن عبد الملك بالمدينة، وقد كان حمل إلى أبي عبد الله مالاً في تلك السنة فردّه عليه، فقلتُ له: لِمَ ردُّ عليك أبو عبد الله المال الذي حملته إليه؟ فقال: إنِّي قلتُ له حين حملتُ إليه المال: إنِّي كنتُ وليتُ الغوص فأصبتُ أربعمئة ألف درهم...»<sup>(٩٣)</sup>.

فلاحظ كيف أنه صاغ سند الحديث بشكلٍ مختلفٍ عمّا في المصدر، ما يوحي بأن أبا سيَّار مذكورٌ في سند الحديث في المصدر، والأمر ليس كذلك.

## ١٢- تغيير بعض الأسناد عن حالها في المصدر

يعمد الشيخ الحرُّرُّ - وبسبب تقديم وتأخير بعض الأحاديث عمّا هي عليه في المصدر - إلى تعليق أسناد بعض الأحاديث على أسناد الأحاديث التي قبلها، مع كونها غير معلقة في المصدر.

ولكنّ هذا ما يجعله يرفع تعليق بعض الأسناد، ويذكر جميع الرواة فيها، مع أنّها معلقة في المصدر.

ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٩٣ من أبواب أحكام العشرة، ح ١ و ٢، حيث قال: «١- محمد بن يعقوب، عن عدو من أصحابنا، عن أحمد بن محمد وسهل بن زياد جميعاً، عن ابن محبوب، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ردّ جواب الكتاب واجباً كجواب ردّ السلام... الحديث.

٢- وبالإسناد عن ابن محبوب، عمّن ذكره، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: التواصل بين الإخوان في الحضرة التزاور، وفي السفر التكاتب»<sup>(٩٤)</sup>.

وبمراجعة المصدر، وهو «الكافي»، وجدنا الحديثين بهذا الشكل: «١- عدو من أصحابنا، عن أحمد بن محمد وسهل بن زياد جميعاً، عن ابن محبوب، عمّن ذكره، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: التواصل بين الإخوان في الحضرة التزاور، وفي السفر التكاتب.

٢- ابن محبوب، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ردّ جواب الكتاب واجباً كجواب ردّ السلام، والبادي بالسلام أولى بالله ورسوله»<sup>(٩٥)</sup>.

### ١٣- العطف بين الأحاديث

ونظراً للحاجة إلى بسط الكلام في هذا المبحث فقد آثرنا التعرّض له في مقالة مستقلة، تُنشر لاحقاً في عددٍ قادم، إن شاء الله تعالى.

### المبحث الثاني: خصائص المتن

#### ١- الاختصار

ومن أبرز خصائص متن الأحاديث في كتاب «الوسائل» الاختصار.

#### أساليب الاختصار في المتن

وقد اتّبع الشيخ الحرّ عليه السلام في اختصار متن أحاديث كتابه جملةً من الأساليب،

ومنها:

## أ- تقطيع متن الحديث

وقد أشار السيّد البروجرديّ رحمته الله إلى هذا الأمر بقوله: «ومع ذلك كله لا يخلو عن تكرار الأبواب، والأحاديث، وتقطيع الأخبار، والأسانيد»<sup>(٩٦)</sup>.  
والمقصود من «تقطيع متن الحديث» أنّ الشيخ الحرّ رحمته الله يعتمد إلى «الحديث الواحد المشتمل على عدّة فقرات، فيفترّق بين فقراته، ولا يذكرها في باب واحد، بل يذكر كلّ فقرة في بابها المناسب»<sup>(٩٧)</sup>.  
وبعبارة أخرى: إنّ الشيخ الحرّ رحمته الله - في بعض الأحاديث - يحذف بعض فقرات الحديث<sup>(٩٨)</sup>.

## الحذف مع الإشارة

في كثير من الأحاديث التي قام بتقطيعها يشير الشيخ الحرّ رحمته الله إلى أنّه قد حذف بعض فقرات الحديث، وذلك من خلال عدّة صور:  
الصورة الأولى: إنّ كان المحذوف في أول الحديث فيقول رحمته الله، بعد ذكر السند وقبل ذكر متن الحديث: «في حديث»، ومن ذلك:  
❖ ما في الباب ٢٤ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ٢، حيث قال: «...عن الحلبيّ، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: وإن كان موسيراً...»<sup>(٩٩)</sup>.  
الصورة الثانية: إنّ كان المحذوف في وسط الحديث فيقول رحمته الله في وسط متن الحديث: «ثمّ قال»، أو «إلى أن قال»، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٢٦ من أبواب أحكام الملابس، ح ٥، حيث قال: «...عن إسماعيل ابن عليّ الدعبلّي، عن أبيه، عن الرضا، عن آبائه عليهم السلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام - في حديث - أنّه اشترى قميصاً بثلاثة دراهم، فلبسه ما بين الرسغين إلى الكعبين، ثمّ أتى المسجد، فصلّى فيه ركعتين، ثمّ قال: الحمد لله الذي رزقني من الرياش ما أتجمل به في الناس، وأؤدّي فيه فريضتي، وأستر فيه عورتي، ثمّ قال: سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وآله يقول ذلك عند الكسوة»<sup>(١٠٠)</sup>.

وفي مصدر الحديث، وهو «أمالي الطوسي»، بدّل قوله: «ثمّ قال»: هذه العبارة: «فقال له رجل: يا أمير المؤمنين، أعنتك نروي هذا أو شيء سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله؟»

قال: بل شيء سمعته من رسول الله ﷺ»<sup>(١٠١)</sup>.

❖ وما في الباب ١١ من أبواب الأغسال المسنونة، ح ٢، حيث قال ﷺ: «...عن ابن بكير، عن أبيه قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام في أي الليالي أغتسل من شهر رمضان - إلى أن قال - والغسل أول الليل، قلت: فإن نام بعد الغسل؟ قال: هو مثل غسل يوم الجمعة، إذا اغتسلت بعد الفجر أجزأك»<sup>(١٠٢)</sup>.

وفي مصدر الحديث، وهو «تهذيب الأحكام»، بدّل قوله: «إلى أن قال» هذه العبارة: «قال: في تسع عشرة، وفي إحدى وعشرين، وفي ثلاث وعشرين»<sup>(١٠٣)</sup>.

الصورة الثالثة: إن كان المحذوف في آخر الحديث فيقول ﷺ في آخر متن الحديث: «الحديث»، أو «الحديث مختصر»، أو «ثم ذكر الحديث بطوله»، ومن ذلك: ❖ ما في الباب ٩٣ من أبواب أحكام العشرة، ح ١، حيث قال: «...عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ردّ جواب الكتاب واجبٌ كجواب ردّ السلام...، الحديث»<sup>(١٠٤)</sup>.

وفي مصدر الحديث، وهو «الكافي»، زيادة: «والبادي بالسلام أولى بالله ورسوله»<sup>(١٠٥)</sup>.

ويلاحظ في هذا المثال أنّ المحذوف من متن الحديث هو جملة واحدة، لا أكثر<sup>(١٠٦)</sup>.

❖ وما في الباب ٨٦ من أبواب أحكام العشرة، ح ٢، حيث قال: «٢...عن طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله، عن أبيه عليه السلام، قال: قال: قرأت في كتاب علي عليه السلام أنّ رسول الله ﷺ كتب بين المهاجرين والأنصار ومنّ لحق بهم من أهل يثرب أنّ الجار كالنفس غير مضار ولا آثم، وحرمة الجار على الجار كحرمة أمه، الحديث مختصر»<sup>(١٠٧)</sup>.

❖ وما في الباب ٢ من أبواب ديات الأعضاء، ح ٤، حيث قال: «٤...عن أبي عمرو المتطّيب، قال: عرضت هذه الرواية على أبي عبد الله عليه السلام، فقال: نعم، هي حق، وقد كان أمير المؤمنين عليه السلام يأمر عمّاله بذلك، ثم ذكر الحديث بطوله»<sup>(١٠٨)</sup>.

## الحذف مع عدم الإشارة

وفي بعض الأحاديث التي قام بتقطيعها لا يشير الشيخ الحرّ العاملي إلى حذف بعض

● أحاديث «وسائل الشيعة»، تأملات في خصائص الأسانيد والامتون

فقرات الحديث بشيء، فيوقع الباحث في الاشتباه والوهْم، حيث يعتقد أن ما ذُكر في «الوسائل» هو تمام الحديث، بينما يكون المذكور هو بعض الحديث فقط، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٨٢ من أبواب الطواف، ح ٥، حيث قال: «...عن إبراهيم بن أبي البلاد أنه قال لإبراهيم بن عبد الحميد يسأل له أبا الحسن موسى عليه السلام عن العمرة المفردة على صاحبها طواف النساء؟ فجاء الجواب أن نعم، هو واجب لا بُدَّ منه، فدخل عليه إسماعيل بن حميد، فسأله عنها، فقال: نعم، هو واجب، فدخل بشير بن إسماعيل بن عمّار الصيرفي، فسأله عنها، فقال: نعم، هو واجب»<sup>(١٠٩)</sup>.

وبالرجوع إلى مصدر الحديث، وهو «تهذيب الأحكام»<sup>(١١٠)</sup>، تبين لنا أن الشيخ الحرّ عليه السلام قد تصرّف في الحديث، بحذف بعض العبارات، وبصياغة جديدة لبعض عباراته الأخرى، وكل ذلك طلباً لاختصار الحديث قدر الإمكان.

### بعض الإشكالات على تقطيع متن الحديث

#### ١- تشويه متن الرواية

في بعض الأحيان يمارس الشيخ الحرّ عليه السلام تقطيع متن الحديث بشكلٍ يؤدي إلى تشويه متن الرواية، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٧ من أبواب التعقيب، ح ٢، حيث قال: «...عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن التسبيح؟ فقال: ما علمتُ شيئاً موطئاً غير تسبيح فاطمة، وعشر مرّات بعد الفجر...، الحديث»<sup>(١١١)</sup>.

وبالرجوع إلى مصدر الحديث، وهو «الكافي»، تبين أن تتمّة الحديث هي: «وعشر مرّات بعد الفجر تقول: لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، يحيي ويميت، وهو على كلّ شيء قدير، ويُسبّح ما شاء تطوعاً»<sup>(١١٢)</sup>.

فلاحظ كم كان مشوّهاً للرواية قوله: «وعشر مرّات بعد الفجر...، الحديث»، ولو أنه نقل من الرواية إلى قوله: «تسبيح فاطمة»، ثمّ قال: «الحديث»، لكان أفضل وأحسن.

• الشيخ محمد عباس دهيني

## ٢- الخطأ في الفهم

«عُتِرَضَ على منهج الشيخ الحرَّـمِلَلِ في تقطيع متن الحديث بأنَّه رُبَمَا يكون في سائر فقرات الحديث ما له دَخْلٌ في فَهْمِ المراد الفقهي»<sup>(١١٣)</sup>، وبالتالي فإنَّ سياسة تقطيع الحديث قد تُؤدِّي إلى خطأ فتوى الفقهاء.

### الجواب عن هذا الإشكال

وقد أُجيب عن هذا الاعتراض بعدة أجوبة:

أولاً: «إنَّ سياسة التقطيع إنَّما كانت مراعاةً للاختصار، الذي هو غرضٌ رئيسٌ للمؤلف.

فلو التزمنا بمنهج المؤلف ﷺ في صغر حجم الكتاب، لم يكن لنا طريقٌ صحيحٌ مقبولٌ إلاَّ ما قام به من التقطيع»<sup>(١١٤)</sup>.

وثانياً: «إنَّ المؤلف قد صرَّح بالتزام سياسة التقطيع هذه»<sup>(١١٥)</sup>، وبنى عليها ببيان كتابه.

ومع ذكره مصدر الحديث، وتعيين محلِّ الحديث في مصادره، والمواضع التي وردت فيها بقيَّة قطع الحديث، صدرأً وذيلاً، في الطبعة المحقَّقة من قبل مؤسَّسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث، يحصل الغرض الذي أشار إليه المُعْتَرِض، ولا يبقى لهذا الإشكال أثرٌ يُذكَرُ»<sup>(١١٦)</sup>.

وثالثاً: «إنَّ المعهود من المؤلف، والذي يقتضيه حُسنُ الظنِّ به، أنَّه لا يترك من الحديث ما له دَخْلٌ - ولو احتمالاً - في فَهْمِ الحكم منه، كما هو المُلاحَظ من عاداته، وإنَّما يترك ما لا دَخْلُ له في ذلك، وإلاَّ لكان ناقضاً لغرضه»<sup>(١١٧)</sup>.

### تنبيه

وهنا تجدر الإشارة إلى أنَّ التقطيع لم يشمل كلَّ الأحاديث؛ لعدم إمكان تقطيعها، ولذا بقيت بعض الأحكام في غير الأبواب المخصَّصة لها. وعليه ينبغي للباحث في مسألة ما أن يُكثر من التتبُّع للأحاديث المرتبطة بموضوع بحثه.



● أحاديث «وسائل الشيعة»، تأملات في خصائص الأسانيد والمتون

وهذا ما أشار إليه الشيخ الحرُّرُومِيُّ نفسه حيث قال: «فعليكَ بكثرة التتبع لهذه الأحاديث، والمطالعة لها، ولا تقتصر على الباب الذي تريد، فقد بقيت أحكام منصوصة في غير مظانها؛ إذ لم يمكن تقطيع الأحاديث كلها أو أكثرها، ولا الإشارة إلى مضمون الجميع؛ لعدم الاستحضار، وللاكتفاء بالبعض، وغير ذلك»<sup>(١١٨)</sup>.

### ب - الصياغة الجديدة لألفاظه

عمد الشيخ الحرُّرُومِيُّ في أكثر من حديثٍ إلى اختصار متن الحديث، أو بعضه، بصياغةٍ جديدة لألفاظه، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٩٢ من أبواب أحكام العشرة، ح ١، حيث قال: «...عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله، عن آبائه عليهم السلام، أن أمير المؤمنين عليه السلام صاحب رجلاً ذمياً، فقال له الذمّي: أين تريد يا عبد الله؟ قال: أريد الكوفة، فلما عدل الطريق بالذمّي عدل معه أمير المؤمنين عليه السلام، - إلى أن قال: - فقال له الذمّي: لم عدلتَ معي؟ فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: هذا من تمام حُسن الصحبة، أن يشيع الرجل صاحبه هنيئاً إذا فارقه، وكذلك أمرنا نبينا...، الحديث، وفيه أن الذمّي أسلم لذلك»<sup>(١١٩)</sup>.

وبالرجوع إلى مصدر الحديث، وهو «الكافي»، تبين أن تتمّة الحديث هي: «فقال له الذمّي: هكذا قال؟ قال: نعم، قال الذمّي: لا جرمَ أنما تبعه من تبعه لأفعاله الكريمة، فأنا أشهد أتي على دينك، ورجع الذمّي مع أمير المؤمنين عليه السلام، فلما عرفه أسلم»<sup>(١٢٠)</sup>.

فلاحظ كيف أنه عليه السلام قد اختصر هذه الزيادة بقوله: «وفيه أن الذمّي أسلم لذلك»<sup>(١٢١)</sup>.

### ج - حذف متون بعض الأحاديث، وقسم من أساندها

في ذكره لمصادر الحديث الأخرى يعمد الشيخ الحرُّرُومِيُّ - وللاختصار - إلى حذف متن الحديث المتّجد مع ما في المصدر الأصلي للحديث.

وكذلك يحذف قسماً من أساندها، وهو القسم المشترك بينها وبين سند الحديث في المصدر الأصلي له.

غير أنه تارةً يترك الإشارة لحصول هذا الحذف؛ وتارةً أخرى يُشير إلى هذا الحذف بقوله: «مثله»، أو «نحوه». ومن الأمثلة على ذلك:

❖ ما في الباب ٢٦ من كتاب الوصايا، ح ٣، حيث قال: «٣. والصدوق بإسناده عن ابن أبي عمير، عن محمد بن أبي حمزة وحسين بن عثمان، عن إسحاق بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، في رجل مات فأقرّ بعضُ ورثته لرجلٍ بدينٍ، قال: يلزم ذلك في حصّته.

محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، مثله. ورواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن أبي عمير»<sup>(١٢٢)</sup>.

❖ وما في الباب ١ من أبواب القبلة، ح ١، حيث قال: «١. محمد بن الحسن بإسناده عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة قال: سألتُ أبا جعفر عليه السلام عن الفرض في الصلاة؟ فقال: الوقت، والطهور، والقبلة، والتوجّه، والركوع، والسجود، والدعاء، قلتُ: ما سوى ذلك؟ فقال: سنّةٌ في فريضةٍ.

والطوسي بإسناده عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد، عن علي بن حديد، عن عبد الرحمن بن أبي نجران والحسين بن سعيد، عن حمّاد بن عيسى، نحوه.

ورواه الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، وعن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، وعن محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، جميعاً، عن حمّاد، مثله»<sup>(١٢٣)</sup>.

❖ وما في الباب ٥٦ من أبواب الدفن، ح ٣، حيث قال: «٣. ومحمد بن يعقوب] عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن القاسم بن سليمان، عن جراح المدائني قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام كيف التسليم على أهل القبور؟ قال: تقول: السلام على أهل الديار من المؤمنين والمسلمين، رحم الله المستقدمين منّا والمستأخرين، وإنا - إن شاء الله - بكم لاحقون.

● أحاديث «وسائل الشيعة» تأملات في خصائص الأسانيد والامتون

ورواه الصدوق بإسناده عن جرّاح المدائنيّ، مثله، إلاّ أنّه قال: رحم الله المتقدّمين منّا والمتأخّرين<sup>(١٢٤)</sup>.

❖ وما في الباب ٥٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح ٢، حيث قال: «٢- ولمحمد بن يعقوباً عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن عليّ بن الحكم، عن عبد الله بن يحيى الكاهليّ قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن قوم مسلمين يأكلون، وحضرهم مجوسيّ، أيّدعونه إلى طعامهم؟ فقال: أمّا أنا فلا أواكل المجوسيّ، وأكره أن أُحرّم عليكم شيئاً تصنعونه في بلادكم.

ورواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن الكاهليّ، نحوه<sup>(١٢٥)</sup>.

**الفرق بين ترك الإشارة أصلاً وقوله: «مثله» وقوله: «نحوه»**

اختلفت آراء المحقّقين والباحثين في مسألة الفرق بين قوله: «مثله» وقوله: «نحوه». فقال بعض المحقّقين: «كثيراً ما ينقل متن حديثٍ من أحد المشايخ رضي الله عنهم، ثمّ يعطف عليه بقوله: «رواه فلانٌ مثله»، وقد يعبر بقوله: «رواه نحوه». والذي وقفنا عليه بالتتبّع هو وجود اختلافٍ أكثر بين متن الروايتين عند التعبير الثاني<sup>(١٢٦)</sup>.

ولا يخفى ما في هذا القول من الاختصار والإجمال في بيان الفرق بين كلا التعبيرين.

وقال بعض آخر: «إنّ صاحب «الوسائل» قد يُعقب بعد أن يورد الرواية بقوله: «ورواه البرقيّ في «المحاسن» مثلاً، أو يقول: «وروى البرقيّ مثله»، أو يقول: «وروى البرقيّ نحوه».

وهذه التعبيرات الثلاثة كثيرة في «الوسائل»...، وبينها جهة اشتراكٍ وجهة اختلافٍ. أمّا جهة الاشتراك فهي أنّ الرواية واحدة في هذه الموارد الثلاثة، وإلاّ لو كانت رواية أخرى لذكرها على نحو الاستقلال، من دون حاجة إلى العطف.

وأما جهة الاختلاف فإنّ قوله: «رواها» يعني أنّ الرواية بعينها هي الرواية السابقة من دون زيادةٍ ونقصٍ.

**الإجتاهد والتجديد - العددان ٥٩ - ٦٠، السنة الخامسة عشرة، صيف وخريف ٢٠٢١م - ١٤٤٣هـ - ٤٤٧**

وأما إذا قال: «مثله» فالمراد أنها ليست عين الرواية السابقة، بل فيها زيادةٌ أو نقيصةٌ.

وأما إذا قال: «وروى نحوه» فالمراد أنها ليست عين الرواية السابقة أيضاً، بل فيها زيادةٌ ونقيصةٌ معاً، وإن كان الجميع روايةً واحدةً. وهذا الذي ذكرنا في تفسير المثل والنحو إنما هو على نحو الغالب، وإلا فقي بعض الموارد قد يقع خلاف ما تقدم ذكره»<sup>(١٢٧)</sup>. وهذا القول الثاني قريبٌ جداً إلى الصواب<sup>(١٢٨)</sup>.

### النتيجة

حين يحذف الشيخ الحرّ<sup>(ع)</sup> - من نقله عن مصادر الحديث الأخرى - متن الحديث المتّحد مع ما في المصدر الأصليّ للحديث، مشيراً إلى هذا الحذف بقوله: «مثله»، أو «نحوه»، فإنه يريد أنّ هذه الرواية واحدةٌ في هذه المصادر، ويريد أيضاً الإشارة إلى أنّ ما أثبته من متن الحديث، المنقول عن المصدر الأصليّ، مغايرٌ بعض الشيء لمتن الحديث في المصادر الأخرى. والمتحصّل أنّه في هذه الحال يترك<sup>(ع)</sup> الإشارة إلى موارد الاختلاف في الكتب التي ينقل عنها.

وهذا ما أشار إليه السيّد البروجرديّ، حيث قال: «ولم يضبط أحاديث الكتب الأربعة كما في الأصول، بل اكتفى بذكر الخبر عن أحد الشيوخ، ثمّ قال: ورواه الكلينيّ، أو الشيخ، أو الصدوق، مع أنّه ربّما تختلف متونها في الألفاظ، التي يختلف بها المعنى المقصود.

وأهمل هذا في غير الأربعة أكثر ممّا أهمله فيها»<sup>(١٢٩)</sup>.

وعليه «فلا يمكن للباحث الجرّم بأنّ ما أثبته الشيخ الحرّ<sup>(ع)</sup> في «الوسائل» متطابقٌ مع المصدر الذي ينقل عنه، فلا بدّ له من مراجعة المصدر؛ للوقوف على نصّ العبارة»<sup>(١٣٠)</sup>.

الإيحاء بالدقّة في النقل عند قوله: «مثله»، أو «نحوه»

تبيّن ممّا تقدّم أنّ الشيخ الحرّ<sup>(ع)</sup> يُعبّر عن المتن المحذوف بقوله: «مثله»، أو

«نحوه»، تاركاً الإشارة للاختلاف بين ما أثبتته من متن الحديث والمتن المحذوف. غير أنه في بعض الأحيان يشير عليه السلام إلى ذلك الاختلاف بين المتين، مع كونه يسيراً جداً.

ومن الأمثلة على ذلك:

❖ ما في الباب ٤٧ من أبواب الاحتضار، ح ٢، حيث قال: «٢. والاطوسي بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن إبراهيم بن هاشم، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله، عن آباءه عليهم السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: ثلاثة ما أدري أيهم أعظم جرماً: الذي يمشي مع الجنازة بغير رداء، أو الذي يقول: قفوا، أو الذي يقول: استغفروا له غفر الله لكم.

ورواه الصدوق في «الخصال»، مرسلًا.

ورواه أيضاً، فيه، عن أبيه، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، مثله، إلا أنه قال - بَدَلْ قَوْلَهُ: «قفوا» -: «ارفقوا به»<sup>(١٣١)</sup>.

❖ وما في الباب ١ من أبواب الأمر والنهي، ح ٢٢، حيث قال: «٢٢. والصدوق في «الخصال» بإسناده عن الأعمش، عن جعفر بن محمد عليه السلام - في حديث شرائع الدين - قال: والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان على مَنْ أمكنه ذلك، ولم يخف على نفسه، ولا على أصحابه.

وفي «عيون الأخبار» بإسناده عن الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام، في كتابه إلى المأمون، نحوه، وأسقط قوله: «ولا على أصحابه»<sup>(١٣٢)</sup>.

**الخطأ في الإشارة إلى المتن المحذوف بقوله: «مثله»**

وقد وقع الشيخ الحر عليه السلام - في هذا الأسلوب من الاختصار - في الاشتباه والخطأ. ففي بعض الموارد عبّر عليه السلام عن متن الحديث المحذوف بقوله: «مثله»، إلا أن مراجعة المصدر أثبتت أن المتن الذي يعنيه مغايراً تماماً للمتن الذي أثبتته من المصدر الأصلي للحديث، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٢ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، ح ٤، حيث قال: «٤. وعنه [الطوسي] بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن أحمد، عن الحسين، عن

فضالة، عن صالح بن عبد الله، عن أبي إبراهيم عليه السلام، قال: قلت له: رجلٌ جعل لله عليه الصيام شهراً، فيصبح، وهو ينوي الصوم، ثم يبدو له فيفطر، ويصبح، وهو لا ينوي الصوم، فيبدو له فيصوم؟ فقال: هذا كله جائزٌ.

ورواه الكليني، عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن ابن فضال، عن صالح بن عبد الله، مثله.

وعلق المحققون في مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، على قوله: «ورواه الكليني...، مثله»، بقولهم في الهامش: «ورد هذا السند في «الكافي»، لكنّ متن الحديث مختلفٌ عمّا أورده المصنّف»<sup>(١٣٣)</sup>.

وقد رجّعنا بالفعل إلى كتاب «الكافي»، فوجدنا الحديث بهذا الشكل: «أحمد بن محمد لمعلّقاً على ما قبله، وفي أوّله: عدة من أصحابنا، عن ابن فضال، عن صالح بن عبد الله الخثعمي قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل ينوي الصوم فيلقاه أخوه، الذي هو على أمره، أيُفطر؟ قال: إنّ كان تطوّعاً أجزأه، وحُسيب له؛ وإنّ كان قضاءً فريضةً قضاها»<sup>(١٣٤)</sup>.

فلاحظ كيف عبّر الشيخ الحرّ عليه السلام - خطأً - عمّا حذفه من متن بقوله: «مثله». والصحيح أنّ المتن المحذوف مغايرٌ تماماً لما ذكره قبل<sup>(١٣٥)</sup>.

وفي بعض الموارد عبّر عليه السلام عن سند الحديث المحذوف بقوله: «مثله»، إلا أنّ مراجعة المصدر أثبتت أنّ السند الذي يعنيه مختلفٌ في بعض رواته عن السند الذي أثبتته من المصدر الأصلي للحديث، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٢٤ من أبواب فعل المعروف، ح ٦، حيث قال: «٦. ولمحمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من أحبّ الأعمال إلى الله عزّ وجلّ إدخال السرور على المؤمن: إشباع جوعته، أو تنفيس كُرْبته، أو قضاء دينه.

ورواه الشيخ بإسناده عن محمد بن يعقوب، مثله.

وعلق المحققون في الهامش، على قوله: «ورواه الشيخ...، مثله»، بقولهم، بعد تعيين موضع الحديث في المصدر: «وسنّده: محمد بن يعقوب، عن محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن الحكم...»<sup>(١٣٦)</sup>.

● أحاديث «وسائل الشيعة» تأملات في خصائص الأسانيد والامتون

وقد رجَعْنَا بالفعل إلى كتاب «تهذيب الأحكام»، فوجدنا الحديث بهذا الشكل: «محمد بن يعقوب، عن محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من أحب الأعمال إلى الله عزَّ وجلَّ إشباع جَوْعة المؤمن، وتفتيس كُرْبته، وقضاء دَيْنه»<sup>(١٣٧)</sup>. فلاحظ كيف عبّر الشيخ الحرُّ عليه السلام خطأً - عمّا حذفه من السند بقوله: «مثله». والصحيح أنَّ السند المحذوف مختلفٌ في بعض رواته عمّا ذكره قبل<sup>(١٣٨)</sup>.

### تنبيه

في بعض الموارد عبّر الشيخ الحرُّ عليه السلام عن سند الحديث المحذوف بقوله: «بالإسناد المذكور»، إلا أنَّ مراجعة المصدر أثبتت أنَّ الإمام عليه السلام الذي نُقلت عنه الرواية في (الوسائل) مختلفٌ عن الإمام عليه السلام الذي نُقلت عنه الرواية في المصدر الأصلي للحديث، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ١ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ٢، حيث قال: «٢. ولمحمد بن يعقوب] عن علي بن إبراهيم، عن أبيه وعبد الله بن الصلت جميعاً، عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: بُني الإسلام على خمسة أشياء:....

ورواه أحمد بن أبي عبد الله البرقي في «المحاسن»، عن عبد الله بن الصلت، بالإسناد المذكور».

وعلّق المحقّقون في الهامش، على قوله: «ورواه أحمد...، بالإسناد المذكور»، بقولهم، بعد تعيين موضع الحديث في المصدر: «إلا أنّه رواه عن أبي عبد الله عليه السلام»<sup>(١٣٩)</sup>.

وقد رجَعْنَا بالفعل إلى كتاب «المحاسن»، فوجدنا الحديث بهذا الشكل: «عنه، عن أبي طالب عبد الله بن الصلت، عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله، عن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: بُني الإسلام على خمسة أشياء: على الصلاة، والزكاة، والحجّ، والصوم، والولاية،...»<sup>(١٤٠)</sup>.

## السؤال

- (١) وسائل الشيعة، مقدّمة تحقيق الخاتمة (بقلم: السيّد محمّد رضا الجليلي) ٣٠: ٩ (بتصرّف).
- (٢) وسائل الشيعة، مقدّمة التحقيق (بقلم: السيّد جواد الشهرستاني) ١: ٨٨ (بتصرّف).
- (٣) وسائل الشيعة ١: ١٤ - ١٥.
- (٤) وسائل الشيعة ٢٩: ١١ - ١٢.
- (٥) وسائل الشيعة ٢٩: ١١.
- (٦) البرقي، المحاسن ١: ١٠٥، باب عقاب القتل، ح ٨٥.
- (٧) وسائل الشيعة ٣٠: ١١٩.
- (٨) وسائل الشيعة، مقدّمة التحقيق (بقلم: السيّد جواد الشهرستاني) ١: ٩٦.
- (٩) وسائل الشيعة ١: ٣٩.
- (١٠) الكليني، الكافي ١: ١٠، كتاب العقل والجهل، ح ١.
- (١١) الكليني، الكافي ٣: ١، كتاب الطهارة، باب طهور الماء، ح ١.
- (١٢) الكليني، الكافي ٣: ٢٦٤، كتاب الصلاة، باب فضل الصلاة، ح ١.
- (١٣) وسائل الشيعة، مقدّمة التحقيق (بقلم: السيّد جواد الشهرستاني) ١: ٩٦؛ وسائل الشيعة، مقدّمة تحقيق الخاتمة (بقلم: السيّد محمّد رضا الجليلي) ٣٠: ١٢ (بتصرّف وتلفيق).
- (١٤) وسائل الشيعة ٣٠: ١٤٨.
- (١٥) وسائل الشيعة ١: ٤٩ - ٥٠.
- (١٦) الكليني، الكافي ٢: ٨٥، كتاب الإيمان والكفر، باب النيّة، ح ٣ و ٤.
- (١٧) وسائل الشيعة ٤: ٢٤.
- (١٨) الكليني، الكافي ٣: ٢٧٠، كتاب الصلاة، باب من حافظ على صلاته أو ضيّعها، ح ١٥ و ١٦.
- (١٩) وراجع: وسائل الشيعة ٢٠: ٧٣، باب ٢٧ من أبواب مقدّمات النكاح وأدابه، ح ٤، والكليني، الكافي ٥: ٣٤٥ - ٣٤٦، كتاب النكاح، باب آخر منه، ح ٦.
- وراجع: وسائل الشيعة ٢٠: ٤٧١، باب ٢٢ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة ونحوها، ح ٢، والكليني، الكافي ٥: ٣٦٢، كتاب النكاح، باب الرجل يتزوّج المرأة ويتزوّج أم ولد أبيها، ح ٣.
- (٢٠) وسائل الشيعة، مقدّمة التحقيق (بقلم: السيّد جواد الشهرستاني) ١: ٩٦.
- (٢١) وسائل الشيعة ٣: ١٨٧.
- (٢٢) الكليني، الكافي ٣: ١٩٣ - ١٩٤، كتاب الجنائز، باب من يدخل القبر ومن لا يدخل، ح ٥.
- (٢٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٩.
- (٢٤) الكليني، الكافي ٣: ٢٥٣ - ٢٥٤، كتاب الجنائز، باب النوادر، ح ٩ و ١٢.
- (٢٥) وراجع: وسائل الشيعة ٣: ٢٧٨، الباب ٨٦ من أبواب الدفن، ح ٢، والكليني، الكافي ٣: ٢٢٧ - ٢٢٨، كتاب الجنائز، باب في السلوة، ح ١ و ٢.
- وراجع: وسائل الشيعة ٢٢: ٨٥، باب ٣٦ من أبواب مقدّمات الطلاق وشرائطه، ح ١ و ٣، والكليني،



- الكافي ٦: ١٢٦، كتاب الطلاق، باب طلاق السكران، ح ١ و ٢.
- وراجع: وسائل الشيعة ٢٣: ٢٤٦ - ٢٤٧، باب ٢٢ من كتاب الأيمان، ح ١ و ٣، والكليني، الكافي ٧: ٤٤٥، كتاب الأيمان...، باب أنه لا يحلف الرجل إلا على علمه، ح ١ و ٣.
- (٢٦) وسائل الشيعة ٢٣: ٩٩ - ١٠٠.
- (٢٧) الطوسي، تهذيب الأحكام ٨: ٢٢٨، كتاب العتق...، باب العتق وأحكامه، ح ٥٧ و ٥٨.
- (٢٨) وراجع: وسائل الشيعة ٢٣: ٣٧٤ - ٣٧٥، باب ٢٣ من أبواب الصيد، ح ٤ و ٦، والطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ٣٦ - ٣٧، كتاب الصيد والذبائح، باب الصيد والذكاة، ح ١٥٠ و ١٥٣.
- وراجع: وسائل الشيعة ٢٤: ١٧ - ١٨، باب ٩ من أبواب الذبائح، ح ٢ و ٣، والطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ٥٥ - ٥٧، كتاب الصيد والذبائح، باب الصيد والذكاة، ح ٢٣٠ و ٢٣٩.
- (٢٩) وسائل الشيعة ٢٩: ١٢٤؛ وراجع: الكليني، الكافي ٧: ٣٥٩، كتاب الديات، باب، ح ١.
- (٣٠) وسائل الشيعة ١٥: ١٣١؛ الكليني، الكافي ٣: ٥٦٧، كتاب الزكاة، باب صدقة أهل الجزية، ح ٣.
- (٣١) وسائل الشيعة ١٠: ١٧٣؛ الكليني، الكافي ٢: ١٨ - ١٩، كتاب الإيمان والكفر، باب دعائم الإسلام، ح ٥.
- (٣٢) الملايري، جامع أحاديث الشيعة ١: ٩ - ١٠ (من كلام السيد البروجردي رحمته الله).
- (٣٣) وسائل الشيعة ٣: ٣٥٩.
- (٣٤) وسائل الشيعة ١: ١٤.
- وراجع: وسائل الشيعة ٣: ٣٣٣، الباب ٢٠ من أبواب الأغسال المسنونة، ح ١، حيث قال: «محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن زياد القندي، عن عبد الرحيم القصير قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام...»
- ورواه الصدوق بإسناده عن زياد القندي، مثله.
- (٣٥) الملايري، جامع أحاديث الشيعة ١: ١٠ (من كلام السيد البروجردي رحمته الله).
- (٣٦) وسائل الشيعة ١: ٣٨٨ - ٣٨٩؛ وسائل الشيعة (تحقيق: الشيخ الرباني) ١: ٢٧٢ - ٢٧٣.
- (٣٧) وراجع: الطوسي، تهذيب الأحكام ١: ٨١، كتاب الطهارة، باب صفة الوضوء والفرس منه والسنة والفضيلة فيه، ح ٦٠.
- (٣٨) وراجع: الطوسي، تهذيب الأحكام ١: ٧٦، كتاب الطهارة، باب صفة الوضوء والفرس منه والسنة والفضيلة فيه، ح ٤٠.
- (٣٩) وسائل الشيعة ١: ٣٩١ - ٣٩٢؛ وسائل الشيعة (تحقيق: الشيخ الرباني) ١: ٢٧٥؛ وراجع: الطوسي، تهذيب الأحكام ١: ٧٥، كتاب الطهارة، باب صفة الوضوء والفرس منه والسنة والفضيلة فيه، ح ٣٩.
- (٤٠) وسائل الشيعة (تحقيق: الشيخ الرباني) ١: ٢٧٢.
- وراجع: وسائل الشيعة ١: ٣٩١، باب ١٥ من أبواب الوضوء، ح ٨، والطوسي، تهذيب الأحكام ١: ٥٨، كتاب الطهارة، باب صفة الوضوء والفرس منه والسنة والفضيلة فيه، ح ١١.
- وراجع: وسائل الشيعة ١: ٣٩٢، باب ١٥ من أبواب الوضوء، ح ١٠، والطوسي، تهذيب الأحكام ١: ٥٥،

كتاب الطهارة، باب صفة الوضوء والفرض منه والسنة والفضيلة فيه، ح. ٦٦ (في آخر المجلد العاشر من كتاب «التهذيب»؛ الطوسي، الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ٤: ٢٢٠ - ٢٢١، المشيخة، وفيهما: «وما ذكرته عن الحسين بن سعيد فقد أخبرني به الشيخ المفيد أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان والحسين بن عبيد الله وأحمد بن عبدون كلهم، عن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، عن أبيه محمد بن الحسن بن الوليد؛ وأخبرني أيضاً أبو الحسين بن أبي جيد القمي، عن محمد بن الحسن بن الوليد، عن محمد بن الحسن الصفار، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد». إذن فأحد الطرق: المفيد، عن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، عن أبيه محمد بن الحسن بن الوليد، عن الحسين بن الحسن بن أبان، عن الحسين بن سعيد.

وهذا هو المحذوف من مبتدأ السند الأول. (٤٢) راجع: الخرسان، شرح مشيخة تهذيب الأحكام: ٥ - ٨ (في آخر المجلد العاشر من كتاب «التهذيب»؛ الطوسي، الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ٤: ٣٠٥ إلى ٣٠٧، المشيخة، وفيهما: «فما ذكرته عن محمد بن يعقوب الكليني فقد أخبرنا به الشيخ المفيد أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان الحارثي البغدادي، عن أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه، عن محمد بن يعقوب». إذن فأحد الطرق: المفيد، عن جعفر بن محمد بن قولويه، عن محمد بن يعقوب.

وهذا هو المحذوف من مبتدأ السند الثاني. (٤٣) وسائل الشيعة ١: ٣٩٢. (٤٤) الطوسي، تهذيب الأحكام ١: ٥٦، كتاب الطهارة، باب صفة الوضوء والفرض منه والسنة والفضيلة فيه، ح. ٧٧. (٤٥) الخرسان: شرح مشيخة تهذيب الأحكام: ٧٣ - ٧٤ (في آخر المجلد العاشر من كتاب «التهذيب»؛ الطوسي، الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ٤: ٣٢٥ - ٣٢٦، المشيخة. (٤٦) وسائل الشيعة، مقدمة الشيخ الحرّ العاملي ١: ٧. (٤٧) وسائل الشيعة ٣٠: ١٤٣. (٤٨) وسائل الشيعة ١: ٤٨؛ وراجع: وسائل الشيعة ١٢: ١٨٨، الباب ١١٨ من أبواب أحكام العشرة، ح. ١.

(٤٩) وسائل الشيعة ٣٠: ١٤٩ - ١٥٠. (٥٠) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٧. (٥١) وسائل الشيعة ٢: ٥٠. وغير ذلك من الأمثلة كثير جداً، فراجع. (٥٢) وسائل الشيعة ٢٩: ٢٨٤. (٥٣) وسائل الشيعة ٢٩: ٢٩٠. (٥٤) وسائل الشيعة ٢٤: ٢١٣. (٥٥) وسائل الشيعة ٢٩: ٢٩٣. وغير ذلك من الأمثلة كثير جداً، فراجع.

- (٥٦) وسائل الشيعة ١٢: ١٣٢.
- (٥٧) وسائل الشيعة ٥: ٢٠٢.
- (٥٨) وسائل الشيعة ١٤: ٣٩٨.
- (٥٩) وسائل الشيعة ١٤: ٣٩٦.
- (٦٠) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٢٢.
- (٦١) وسائل الشيعة ١٥: ١١١.
- (٦٢) وسائل الشيعة ٩: ٥٢٥.
- (٦٣) وسائل الشيعة ٩: ٥١٣ - ٥١٤.
- (٦٤) والأمثلة على ذلك كثيرة جداً، فراجع.
- (٦٥) وسائل الشيعة ٢٧: ٨٢.
- (٦٦) وسائل الشيعة ١٤: ٣٧٥.
- (٦٧) وسائل الشيعة ١٢: ٢٦٦.
- (٦٨) والأمثلة على ذلك كثيرة جداً، فراجع.
- (٦٩) وسائل الشيعة ٢٥: ١٦٩.
- (٧٠) الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٧٨، ح ٣٣٩.
- (٧١) الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٧٨، ح ٣٢٨.
- (٧٢) وسائل الشيعة ٢٥: ١٦٩.
- (٧٣) وسائل الشيعة ٢١: ١٩٣.
- (٧٤) وسائل الشيعة ٢٦: ٢٧٤.
- وراجع: وسائل الشيعة ١٧: ٨٧، الباب ٣ من أبواب ما يكتسب به، ح ٢، ووسائل الشيعة ٢١: ١٩٨، الباب ٨١ من أبواب نكاح العبيد والإماء، ح ١.
- (٧٥) وسائل الشيعة ١: ٢٢.
- (٧٦) وسائل الشيعة ١١: ٥١٦.
- (٧٧) وسائل الشيعة ١١: ٥١٦.
- (٧٨) وسائل الشيعة ١١: ٥١٥.
- (٧٩) الكليني، الكافي ٦: ٥٤٦، كتاب الدواجن، باب الحمام، ح ٤.
- (٨٠) وسائل الشيعة ١٥: ٢٦٨.
- (٨١) الصدوق، الخصال: ٥، باب ما جمع شيء إلى شيء أفضل من خصلة إلى خصلة، ح ١١.
- (٨٢) وسائل الشيعة ٣٠: ١١٩ - ١٢٠.
- (٨٣) وسائل الشيعة ١٢: ٨٣.
- (٨٤) الكليني، الكافي ٢: ٦٥٠، كتاب العشرة، باب التسليم على أهل الملل، ح ٨.
- وراجع: وسائل الشيعة ١٢: ١٠٢، الباب ٦٩ من أبواب أحكام العشرة، ح ٢، والصدوق، معاني الأخبار: ٢٦٨، باب معنى قول أمير المؤمنين عليه السلام: «لا يأبى الكرامة إلا حماراً»، ح ٢.

- (٨٥) وسائل الشيعة ١٢: ١٠٢.
- (٨٦) الصدوق، معاني الأخبار: ٢٦٨، باب معنى قول أمير المؤمنين عليه السلام: «لا يأبى الكرامة إلا حملاً»، ح ٢.
- (٨٧) الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٢٧٨، باب في ما جاء عن الإمام علي بن موسى عليه السلام من الأخبار المتفرقة، ح ٧٨.
- (٨٨) وراجع: وسائل الشيعة ١٩: ١٤٧، الباب ٢٩ من كتاب الإجارة، ح ٢١، والصدوق، كمال الدين وتمام النعمة: ٤٥٤، ح ٢١.
- وراجع: وسائل الشيعة ٦: ٩٢، الباب ٣٠ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢، والطوسي، تهذيب الأحكام ٢: ١٤٨، كتاب الصلاة، باب تفصيل ما تقدم ذكره في الصلاة من المفروض والمسنون وما يجوز فيها وما لا يجوز، ح ٣٦.
- (٨٩) وسائل الشيعة ١٥: ١٣.
- (٩٠) الكليني، الكافي ٥: ٨، كتاب الجهاد، باب فضل الجهاد، ح ٨.
- (٩١) وسائل الشيعة ١٥: ١٣.
- (٩٢) وسائل الشيعة ٩: ٥٤٨.
- (٩٣) الطوسي، تهذيب الأحكام ٤: ١٤٤، كتاب الزكاة، باب الزيادات، ح ٢٥.
- (٩٤) وسائل الشيعة ١٢: ١٣٥.
- (٩٥) الكليني، الكافي ٢: ٦٧٠، كتاب العشرة، باب التكاثر، ح ١ و ٢.
- (٩٦) الملايري، جامع أحاديث الشيعة ١: ١٠ (من كلام السيد البروجردي عليه السلام).
- (٩٧) الإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الرجالية: ٣٠٧ (بتصرف).
- (٩٨) الشواهد على ذلك كثيرة جداً، ويمكن للباحث تتبعها بالاستعانة بما أثبتته المحققون في هوامش «وسائل الشيعة»، طبعة مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ومن ذلك:
- ١- وسائل الشيعة ٣: ٣٠٣، الباب ١ من أبواب الأغسال السنونة (باب حصر أنواع الأغسال السنونة وأقسامها)، ح ٢، حيث قال: «٢. وبالإسناد [إسناد الكليني المتقدم في الحديث الأول] عن صفوان، عن منصور بن حازم، عن سليمان بن خالد قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: كم أغتسل في شهر رمضان ليلة؟ قال: ليلة تسع عشرة، وليلة إحدى وعشرين. وثلاث وعشرين، قال: قلت: فإن شق علي؟ قال: في إحدى وعشرين، وثلاث وعشرين، قلت: فإن شق علي؟ قال: حسبك الآن».
- ووسائل الشيعة ٣: ٣١٠، الباب ٤ من أبواب الأغسال السنونة (باب استحباب الغسل ليالي الأفراد الثلاث من شهر رمضان)، ح ٢، حيث قال: «٢. و[محمد بن يعقوب] عن محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن صفوان بن يحيى، عن منصور بن حازم، عن سليمان بن خالد قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام كم أغتسل في شهر رمضان ليلة؟ قال: ليلة تسع عشرة، وليلة إحدى وعشرين، وليلة ثلاث وعشرين... الحديث».
- وهذان الحديثان حديث واحد، فلاحظ كيف حذف عليه السلام بعض فقرات الحديث في المورد الثاني، وذكر فقط ما يدل على استحباب الغسل ليالي الأفراد الثلاث من شهر رمضان.

٢. وسائل الشيعة ٣: ٣٠٨، الباب ١ من أبواب الأغسال المسنونة (باب حصر أنواع الأغسال المسنونة وأقسامها)، ح ١٤، حيث قال: «١٤. و[الطوسي] بإسناده عن إبراهيم بن إسحاق الأحمري، عن جماعة، عن ابن فضال، عن عبد الله بن بكير، عن أبيه بكير بن أعين قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام: في أيّ الليالي أغتسل في شهر رمضان؟ قال: في تسع عشرة، وفي إحدى وعشرين، وفي ثلاث وعشرين...، الحديث».

ووسائل الشيعة ٣: ٣٢٢، الباب ١١ من أبواب الأغسال المسنونة (باب أن وقت غسل الجمعة من طلوع الفجر إلى الزوال، وإن ما قُرب من الزوال أفضل، فإن نام بعده لم يُعد)، ح ٢، حيث قال: «٢. و[الطوسي] بإسناده عن إبراهيم بن إسحاق الأحمري، عن جماعة، عن ابن فضال، عن ابن بكير، عن أبيه قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام في أيّ الليالي أغتسل من شهر رمضان - إلى أن قال - والغسل أول الليل، قلتُ: فإن نام بعد الغسل؟ قال: هو مثل غسل يوم الجمعة، إذا اغتسلت بعد الفجر أجزأك».

وهذان الحديثان حديثٌ واحدٌ، فلاحظُ كيف حذفَ عليه السلام بعض فقرات الحديث في كلا الموردين، وذكر في كل مورد ما يختصُّ به من فقرات الحديث.

٣. وسائل الشيعة ٣: ٣٧٧، الباب ١٩ من أبواب التيمم (باب انتقاض التيمم بكل ما ينقض الوضوء، وبالتمكّن من استعمال الماء، فإن تعذّر وجب التيمم...)، ح ١، حيث قال: «١. محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، وعن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، جميعاً، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة قال: قلتُ لأبي جعفر عليه السلام: يصلي الرجل بوضوءٍ واحدٍ صلاة الليل والنهار كلها؟ قال: نعم، ما لم يحدث، قلتُ: فيصلي بتيممٍ واحدٍ صلاة الليل والنهار كلها؟ قال: نعم، ما لم يحدث، أو يصب ماءً، قلتُ: فإن أصاب الماء، ورجا أن يقدر على ماءٍ آخر، وظنّ أنّه يقدر عليه كلما أراد، فعسر ذلك عليه؟ قال: ينقض ذلك تيممه، وعليه أن يعيد التيمم...، الحديث.

محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن حماد، مثله».

ووسائل الشيعة ٣: ٣٧٩، الباب ٢٠ من أبواب التيمم (باب جواز إيقاع صلوات كثيرة بتيمم واحد ما لم يحدث أو يجد الماء)، ح ١، حيث قال: «١. محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن حماد، عن حريز، عن زرارة قال: قلتُ لأبي جعفر عليه السلام: يصلي الرجل بتيممٍ واحدٍ صلاة الليل والنهار كلها؟ فقال: نعم، ما لم يحدث، أو يصب ماء...، الحديث.

ورواه الكليني كما مرّ».

ووسائل الشيعة ٣: ٣٨١، الباب ٢١ من أبواب التيمم (باب أن من دخل في صلاة بتيمم ثم وجد الماء وجب عليه الانصراف والطهارة والاستناب ما لم يركع)، ح ١، حيث قال: «١. محمّد بن الحسن، عن المفيد، عن أحمد بن محمد، عن أبيه، عن الصفار وسعد، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن حماد، عن حريز، عن زرارة - في حديث - قال: قلتُ لأبي جعفر عليه السلام: إن أصاب الماء وقد دخل في الصلاة؟ قال: فلينصرف فليتوضأ ما لم يركع، فإن كان قد ركع فليمض في صلاته، فإن التيمم أحد الطهورين.

ورواه الكليني، عن محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، وعن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه

- جميعاً، عن حماد بن عيسى، عن حريز، مثله».
- وهذه الأحاديث الثلاثة كلها حديثٌ واحدٌ، فلا حظٌ كيف حذفَ اللهُ بعض فقرات الحديث في كلِّ مورد، وذكر في كلِّ مورد ما يناسبه من فقرات الحديث.
- (٩٩) وسائل الشيعة ١١: ٦٣. وغير ذلك من الأمثلة كثيرٌ جداً، فراجع.
- (١٠٠) وسائل الشيعة ٥: ٤٨ - ٤٩. وغير ذلك من الأمثلة كثيرٌ جداً، فراجع.
- (١٠١) الطوسي، الأمالي: ٣٦٥.
- (١٠٢) وسائل الشيعة ٣: ٢٢٢. وغير ذلك من الأمثلة كثيرٌ جداً، فراجع.
- (١٠٣) الطوسي، تهذيب الأحكام ١: ٣٧٣، كتاب الطهارة، باب الأغسال وكيفية الغسل من الجنابة، ح ٣٥.
- (١٠٤) وسائل الشيعة ١٢: ١٢٥. وغير ذلك من الأمثلة كثيرٌ جداً، فراجع.
- (١٠٥) الكليني، الكافي ٢: ٦٧٠، كتاب العشرة، باب التكاثر، ح ٢.
- (١٠٦) وراجع: وسائل الشيعة ٢٠: ١٥٨، الباب ٧٩ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه، ح ١، والكليني، الكافي ٥: ٥٠٦ - ٥٠٧، كتاب النكاح، أبواب المتعة، باب حقِّ الزوج على المرأة، ح ١.
- (١٠٧) وسائل الشيعة ١٢: ١٢٦.
- (١٠٨) وسائل الشيعة ٢٩: ٢٩٠.
- (١٠٩) وسائل الشيعة ١٣: ٤٤٤. وغير ذلك من الأمثلة كثيرٌ جداً، فراجع.
- (١١٠) الطوسي، تهذيب الأحكام ٥: ٤٣٩، كتاب الحج، باب من الزيادات في فقه الحج، ح ١٧٠، وفيه: «...عن إبراهيم بن أبي البلاد، قال: قلتُ لإبراهيم بن عبد الحميد، وقد هيأنا نحواً من ثلاثين مسألة نبعث بها إلى أبي الحسن موسى عليه السلام: أدخل لي هذه المسألة، ولا تسمني له، سلّه عن العمرة المفردة على صاحبها طواف النساء؟ قال: فجاءه الجواب في المسائل كلها غيرها، فقلتُ له: أعدّها في مسائلٍ أُخر، فجاءه الجواب فيها كلها غير مسألتي، فقلتُ لإبراهيم بن عبد الحميد: إنَّ هاهنا لشيئاً، أفرد المسألة باسمي، فقد عرفتُ مقامي بحوائجك، فكتب بها إليه، فجاء الجواب: نعم، هو واجبٌ لا بُدَّ منه، فلقني إبراهيم بن عبد الحميد إسماعيل بن حميد الأزرق، ومعه المسألة والجواب، فقال: لقد فتق عليكم إبراهيم بن أبي البلاد فتقاً، وهذه مسألته والجواب عنها، فدخل عليه إسماعيل بن حميد، فسأله عنها، فقال: نعم، هو واجبٌ، فلقني إسماعيل بن حميد بشر بن إسماعيل بن عمّار الصيرفي، فأخبره، فدخل، فسأله عنها، فقال: نعم، هو واجبٌ».
- (١١١) وسائل الشيعة ٦: ٤٣٩.
- (١١٢) الكليني، الكافي ٢: ٥٣٢ - ٥٣٤، كتاب الدعاء، باب القول عند الإصباح والإمساء، ح ٣٤.
- (١١٣) وسائل الشيعة، مقدّمة تحقيق الخاتمة (بقلم: السيّد محمد رضا الجلاي) ٣٠: ١٠ (بتصرّف)؛ وراجع: الإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الرجالية: ٣٠٧.
- (١١٤) وسائل الشيعة، مقدّمة تحقيق الخاتمة (بقلم: السيّد محمد رضا الجلاي) ٣٠: ١١ - ١٢ (بتصرّف).
- (١١٥) وسائل الشيعة ٣٠: ٥٤٢، وفيه: «فعليك بكثرة التتبع لهذه الأحاديث، والمطالعة لها، ولا تقتصر

على الباب الذي تريد، فقد بقيت أحكامٌ منصوصةٌ في غير مظانها؛ إذ لم يمكن تقطيع الأحاديث كلها أو أكثرها، ولا الإشارة إلى مضمون الجميع؛ لعدم الاستحضر، وللاكتفاء ببعض، وغير ذلك».

(١١٦) وسائل الشيعة، مقدّمة تحقيق الخاتمة (بقلم: السيّد محمّد رضا الجلاليّ) ٣٠: ١١ - ١٢ (بتصرفٍ وتلفيق).

(١١٧) وسائل الشيعة، مقدّمة تحقيق الخاتمة (بقلم: السيّد محمّد رضا الجلاليّ) ٣٠: ١١.

(١١٨) وسائل الشيعة ٣٠: ٥٤٢.

(١١٩) وسائل الشيعة ١٢: ١٣٤ - ١٣٥.

(١٢٠) الكلينيّ، الكافي ٢: ٦٧٠، كتاب العشرة، باب حسن الصحابة وحقّ الصاحب في السفر، ح ٥.

(١٢١) وراجع: وسائل الشيعة ١٩: ١٤٧، الباب ٢٩ من كتاب الإجارة، ح ٢١، والصدوق، كمال الدين

وتمام النعمة: ٤٥٤ - ٤٥٨، باب ذكر من شاهد القائم عليه السلام ورآه وكلمه، ح ٢١.

(١٢٢) وسائل الشيعة ١٩: ٣٢٤. وغير ذلك من الأمثلة كثيرٌ جداً، فراجع.

(١٢٣) وسائل الشيعة ٤: ٢٩٥. وغير ذلك من الأمثلة كثيرٌ جداً، فراجع.

(١٢٤) وسائل الشيعة ٣: ٢٢٥. وغير ذلك من الأمثلة كثيرٌ جداً، فراجع.

(١٢٥) وسائل الشيعة ٢٤: ٢٠٨. وغير ذلك من الأمثلة كثيرٌ جداً، فراجع.

(١٢٦) الحرّ العامليّ: النوريّ، وسائل الشيعة ومستدرّكها (المقدّمة) ١: ٦.

(١٢٧) الحسينيّ؛ البناي، إيضاح الدلائل في شرح الوسائل (تقريراً لبحث الشيخ مسلم الداوريّ) ١:

٢٤ - ٢٥.

(١٢٨) راجع: وسائل الشيعة ١٩: ٢٠٣، الباب ١٠ من كتاب الوقوف والصدقات، ح ٤، والصدوق، من لا

يضره الفقيه ٤: ٢٤٩ - ٢٥١، باب الوقف والصدقة والنحل، ح ٢٨.

وراجع: وسائل الشيعة ٤: ٢٩٥، الباب ١ من أبواب القبلة، ح ١، والكلينيّ، الكافي ٣: ٢٧٢، كتاب

الصلاة، باب فرض الصلاة، ح ٥.

وراجع: وسائل الشيعة ٢٠: ١٥٩، الباب ٧٩ من أبواب مقدّمات النكاح وآدابه، ح ٤، والكلينيّ، الكافي ٥:

٥٥٥، كتاب النكاح، أبواب المتعة، باب نوادر، ح ٣.

وراجع: وسائل الشيعة ٤: ٢٩٥، الباب ١ من أبواب القبلة، ح ١، والطوسيّ، تهذيب الأحكام ٢: ١٣٩ -

١٤٠، كتاب الصلاة، باب تفصيل ما تقدّم ذكره في الصلاة من المفروض والمسنون وما يجوز فيها وما

لا يجوز، ح ١.

وراجع: وسائل الشيعة ١٩: ٢٠٣، الباب ١٠ من كتاب الوقوف والصدقات، ح ٤، والصدوق، عيون أخبار

الرضا عليه السلام ٢: ٤٤، باب نسخة وصيّة موسى بن جعفر عليه السلام، ح ٢.

وراجع: وسائل الشيعة ٢٠: ١٥٨، الباب ٧٩ من أبواب مقدّمات النكاح وآدابه، ح ١، والصدوق، من لا

يضره الفقيه ٣: ٤٣٨، أبواب القضايا والأحكام، باب حقّ الزوج على المرأة، ح ١.

(١٢٩) الملايريّ، جامع أحاديث الشيعة ١: ٩ (من كلام السيّد البروجرديّ عليه السلام).

(١٣٠) الإيروانيّ، دروس تمهيدية في القواعد الرجالية: ٣٠٨ (بتصرف).

(١٣١) وسائل الشيعة ٢: ٤٧٢. وغير ذلك من الأمثلة كثيرٌ جداً، فراجع.

- (١٣٢) وسائل الشيعة ١٦: ١٢٥. وغير ذلك من الأمثلة كثيرٌ جداً، فراجع.
- (١٣٣) وسائل الشيعة ١٠: ١١.
- (١٣٤) الكليني، الكافي ٤: ١٢٢ - ١٢٣، كتاب الصيام، باب الرجل يصبح وهو يريد الصيام فيُفطر...، ح ٧.
- (١٣٥) وراجع: وسائل الشيعة ٢٥: ١٩، الباب ٥ من أبواب الأطعمة المباحة، ح ٦ و ٧، والبرقي، المحاسن ٢: ٤٩٠، باب السويق، ح ٥٧٠ و ٥٧١.
- (١٣٦) وسائل الشيعة ١٦: ٣٥٠.
- (١٣٧) الطوسي، تهذيب الأحكام ٤: ١١٠، كتاب الزكاة، باب من الزيادات في الزكاة، ح ٥٢.
- (١٣٨) وراجع: وسائل الشيعة ١٣: ٣٦٤، الباب ٣٤ من أبواب الطواف، ح ٣، والطوسي، تهذيب الأحكام ٥: ١١٣، كتاب الحج، باب الطواف، ح ٣٩.
- (١٣٩) وسائل الشيعة ١: ١٣ - ١٤.
- (١٤٠) البرقي، المحاسن ١: ٢٨٦، باب الشرايع، ح ٤٣٠.



# تأثير وتجديد كتاب «اقتصادنا» مناقشة في ضوء تطوير منهجية الأبحاث الإسلامية

د. مالك أبو حمدان(\*)

## الخلاصة

يتناول هذا البحث موضوع إسهامات عمل «اقتصادنا»، للسيد محمد باقر الصدر، منطلقاً من أطروحةٍ مجدّدة، مفادها أن التركيز على هذه الإسهامات يجب أن يكون من الزاويتين الإستمولوجية والمنهجية، حيث يكمن حجر زاويتها، بخلاف ما ذهبَ إليه أكثر الدراسات حول هذا العمل. ويقدم هذا البحث اقتراحاً يهدف إلى تجديد وتطوير منهجية البحوث الإسلامية الطابع بشكلٍ عامّ، وهو مبنيّ على التقريب بين إسهامات «اقتصادنا» المنهجية وطروحات مدرسة ماكس فيبر المنهجية الأساسية. ويقترح، إذن، بشكلٍ رئيس، التقريب بين فلسفة منهجية بناء «المفاهيم الإسلامية» عند الصدر وفلسفة منهجية بناء «النموذج - المثالي» عند ماكس فيبر، مع الأخذ بالأطر الإستمولوجية الأساسية لهذه الأخيرة.

## مقدمة

إنه لمن المفاجئ حقيقةً للباحث الأمين والمحيد أن يلاحظ قلة الدراسات العلمية - الأكاديمية بشكلٍ خاصّ - التي تناولت أعمال السيد محمد باقر الصدر، ولا سيّما منها: الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، بشكلٍ رصين ودقيق، والأهمّ بشكلٍ علميٍّ محايد أيديولوجياً. ولناخذ مثلاً عمل الصدر الشهير حول البحث عن المذهب الاقتصادي للإسلام، وهو عمل (اقتصادنا)<sup>(1)</sup>. وقد نشره السيد الصدر (١٩٣٥ -

---

(\*) خبيرٌ ماليّ، وباحثٌ في الماليّة والاقتصاد الإسلاميّين. من لبنان.

١٩٨٠م) في خضمّ الصراع الفكري الأيديولوجي بين الماركسية من جهة والرأسمالية من جهةٍ أخرى، في النصف الثاني من القرن العشرين. فمن النادر أن نجد حوله أبحاثاً نقدية محايدة وجدّية واقعاً، وذلك من وجهة النظر العلمية، لا في صفّ المدافعين، ولا في صفّ المهاجمين. وقد فوجئتُ على المستوى الشخصي، حقيقةً، عندما وصلتني فيديوهات ومقولات لصحافيين ورجال دينٍ تسخر بشكلٍ واضح من هذا العمل، ومن صاحبه، دون أيّ اعتبارٍ للحياد والأمانة العلميّين.

واللافت هو ما يخرج من هذه الفيديوهات والمقولات من مسائل تدلّ مجدداً على جهلٍ عميق بالمسائل الإستمولوجية المؤسّسة لأيّ بحثٍ. فنرى أحدهم يخلط بين الاقتصاد بمعنى علم الاقتصاد (ومنه: الاقتصاد السياسي المدرّس اليوم في الجامعات الغربية خصوصاً) والاقتصاد بمعنى المذهب الاقتصادي (أي الفلسفة أو الأيديولوجيا أو العقيدة الاقتصادية). ونرى الآخرين يقعون في الخطأ ذاته، مع إغفالهم شبه التام لخلفية أبي جعفر الصدر الفلسفيّة، والتي - بلا أدنى شكّ - قد أثّرت على طبيعة عمل (اقتصاديّنا)، كما على تموضعاته ونتائجه. نحن إذن أمام مشكلةٍ حقيقية في ما يخصّ مقارنة هذا العمل وإسهاماته، من قبيل كلّ الأطراف عموماً، وبالتالي، أمام مشكلةٍ أخطر برأينا، وهي تخصّ تفويت فرصةٍ تجديديّة كبرى أمام مستقبل منهجية البحث الإسلامي، بل ربّما أمام مستقبل الفكر الإسلاميّ ككلّ.

فإنّ أطروحتنا المركزية في هذه الورقة تتمحور حول فكرتين مركزيّتين لا بدّ من ذكرهما، برأينا؛ إنصافاً للبحث العلميّ بشكلٍ عامّ، وللمستقبل العلوم الإسلامية الطابع بشكلٍ خاصّ، كما أسلفنا.

**أولّ هاتين الفكرتين هي:** التشديد على أنّ عمل اقتصادنا ليس عملاً عابراً في مجال الأبحاث المعنية بتجديد الفكر الإسلامي المعاصر.

**وثانيهما:** إنّ التركيز يجب أن يتمحور، بالتالي، حول الإسهامات الإستمولوجية والمنهجية (الظاهرة منها والضمنية) لهذا العمل، أكثر من الإسهامات المفاهيمية الجزئية النهائية (كطرحه مثلاً حول مفهوم «العمل المنفق» في وجه الرأسمالية، وحول «استمرارية الملكية» في وجه الماركسية... إلخ).

إننا نعتقد، بصراحةٍ، أن أغلب ناقدَي هذا البحث إما وقعوا في فخّ الحُكم

• تأثير وتجديد كتاب «اقتصادنا» مناقشة من منظار تطوير منهجية الأبحاث الإسلامية

القيمي كما حدّد معناه الفيلسوف والعالم الألماني الاجتماعي ماكس فيبر<sup>(٢)</sup>؛ أو أخطأوا في التصويب على الجوانب الجزئية<sup>(٣)</sup> دون الجوانب الأهمّ، وهي الجوانب المعرفية (أي الإستمولوجية) والمنهجية. وهذه الأخيرة تشكّل برأينا - وبكلّ موضوعيّة - ثورةً في عالم البحث حول المواضيع الإسلامية، وهذا ما لم يلاحظه أكثر ناقدٍ (اقتصادنا)، كما سنفصّل<sup>(٤)</sup>.

ومن المهمّ في هذا السياق التشديد على أننا لسنا في صدد الدفاع الأيديولوجي أو الديني أو الحزبي عن السيد محمد باقر الصدر، وإنما في صدد الدفاع عن الأمانة العلميّة، وخصوصاً في صدد الكشف عن كنوز ثمينّة لمستقبل الدراسات حول تجديد منهجية البحوث الإسلامية أو ذات الطابع الإسلامي عموماً<sup>(٥)</sup>.

### ١- «اقتصادنا» والأبعاد الإستمولوجيّة والميتودولوجيّة الأساسيّة

في بداية عرضنا لا بُدّ من التوقّف عند بعض المصطلحات التي نستعملها، وبشكلٍ مقتضب<sup>(٦)</sup>. وهي مصطلحاتٌ لا بُدّ للباحث حول الإسلاميات (أو للباحث الإسلامي ببساطة) من التوقّف عندها مليّاً، كما سنبين طوال هذه الورقة. باختصارٍ، فالإستمولوجيا بشكلٍ عامّ هي: «فرعٌ من فروع الفلسفة، يهتمّ بنظرية المعرفة»، كما يعرفها موقع قاموس المعاني مثلاً<sup>(٧)</sup>. أي، ببساطة، بعد تحديد موقف الباحث من «الواقع»، ولا سيّما «الخارجي» منه (وهذا فرع الأنطولوجيا أو العلم المعنيّ بالوجود وطبيعته)، عليه أن يحدّد ما هو موقفه من تأثير المشاهد عليه؟ أو بعبارة أدقّ: ما هو موقفنا من تأثيرنا (أي نحن كباحثين) على الواقع الخارجي (وبالتالي على موضوع البحث)؟

على سبيل المثال: هل أن دراستنا لظاهرةٍ طبيعيّة ما تؤثر على هذه الظاهرة، وبالتالي على نتائج واستنباطات البحث؟ وفي نفس السياق: هل هناك «موضوعيّة» حقيقية؟

من هذه التساؤلات نشأت مدارس واختلافات لا تُعدّ ولا تُحصى، وقد انتهت مثلاً، في الغرب، إلى تأسيس مذاهب بذاتها في مجالات البحث العلمي، كالوضعية وما بعد الوضعية، والتأويلية، والبنائية... إلخ.

وأما الميتودولوجيا (أي المنهجية) فهي ببساطة العلم المعنيّ بمنهجية البحث. فبعد أن حدّدنا موقفنا من الوجود والواقع، وهما يتضمّنان موضوع البحث (بمعنى: Objet de la recherche)، وموقفنا من العلاقة بين الباحث وبين موضوع البحث هذا، علينا أن نظهر، بحذرٍ ودقّةٍ شديدين، الكيفية التي نريد أن نصل من خلالها إلى استنتاجات البحث<sup>(٨)</sup>.

من هذه التعريفات المبسّطة والمقتضبة يمكننا الولوج إلى إسهامات (اقتصادنا) الأساسية برأينا، وهي ذات أبعاد رئيسية ثلاثة، كما سنرى.

فبعد نقده للفلسفتين الاقتصاديتين: الماركسية؛ والرأسمالية، يصل الصدر إلى لبّ الموضوع، وهو استكشاف المذهب الاقتصادي للإسلام (أو المذهب الإسلامي في الاقتصاد). وهو، بكلّ أمانةٍ علمية، وفي فصلٍ منهجيّ سنعود إليه في ما يلي، يشدّد على التمييز بين علم الاقتصاد وبين العلم بالمذهب الاقتصادي، ويشدّد على أنه في صدد دراسة الثاني، وهي قضية لا يزال يشتهه عندها كثيرٌ من الباحثين والمراقبين. ولذلك نشدّد مجدّداً على أهمية وضع القضايا الإستمولوجية في أوّل قائمة العلوم البحثية المعنية بالإسلاميات. المهمّ، في الجزء الثالث من اقتصادنا، يبدأ الصدر بعرض منهجية ونتائج بحثه حول المذهب الإسلامي في عدّة مواضيع اقتصادية (مثلاً: التوزيع ما قبل الإنتاج، التوزيع ما بعد الإنتاج، الإنتاج، إعادة التوزيع... إلخ).

وما يتوجّب أن يلفت نظر الباحث، برأينا، هو، قبل أيّ شيءٍ، الملاحظة التالية، وهي: إننا أمام عالم فقهٍ مسلم، ومرجعٍ إسلاميٍّ مجتهد، يتعامل مع الأحكام الفقهية وآراء الفقهاء (من كلّ المذاهب والعصور) على أنها معطيات للدراسة الحيادية نسبياً (على الأقلّ كما يريدونها). وما هذه المسألة بالعابرة بالمعنى الإستمولوجي، كما رأينا وسنرى بشكلٍ أدقّ؛ فقد أصبحت أقوال الفقهاء وأحكامهم معطياتٍ للبحث العلمي («الموضوعي») كما يصفه الصدر طوال صفحات هذا العمل).

إنها إذن نقطةٌ جوهرية؛ فالصدر يسمح لنا من جهةٍ أن نتعامل كباحثين مع معطيات هي ذات طابعٍ دينيٍّ أو شبه دينيٍّ؛ ومن جهةٍ أخرى لا ينفي فكرة أن نبقى، مع ذلك، ضمن البحث الذي يصفه بالموضوعي.

غير أن إسهامات هذا العمل المهمة لا تقف عند هذا الحدّ. فالسيد الصدر

• تأثير وتجديد كتاب «اقتصادنا» مناقشة من منظار تطوير منهجية الأبحاث الإسلامية

يتحدث، ضمن شرحه المنهجي، عن طريقة يسميها بـ «طريقة الطبقات» (أو «الطوابق»). وهي تعني أنه يمكن للباحث أن يستقري (من استقراء) المعاني المفاهيمية ثم الأبنية النظرية، وذلك من خلال دراسة أبواب الفقه. فالفرضية الأنطو - إبستمولوجية الصدرية في (اقتصادنا) تعتقد بوجود هذا المعنى المفاهيمي خلف أقوال الفقهاء المتعددة والمتشعبة والمتقابلة من جهة، ومن جهة ثانية تعتقد بإمكانية استقراءها أو استخراجها أو استنتاجها مع الحفاظ على الموضوعية. نحن إذن في عالم «فهمي» (أو «تأويلي») بامتياز، بالمعنى الذي تتبناه المدرسة الفهمية - التأويلية المعاصرة في العلوم الاجتماعية، وخصوصاً مؤسسها الأبرز، وهو العالم والفيلسوف الاجتماعي الألماني ماكس فيبر (١٨٦٤ - ١٩٢٠م).

ولذلك نصل هنا، بوضوح لا ريب فيه، إلى أهمية تفعيل الرابط بين تفكير محمد باقر الصدر والمدرسة الفيبرية.

ونذكر هنا، مع رايموند آرون<sup>(٩)</sup>، أن للعلم الفيبري سمتين رئيسيتين حقيقتاً، وهما: «عدم الاكتمال الجوهرية» («العلم هو مستقبل العلم») من جهة؛ و«الموضوعية» من جهة أخرى. لذلك، يكون من المهم أن نبقي قريبين من نظرة فيبر الأساسية التي تشدد على الموضوعية، بخلاف التيار المعاصر المهيمن حالياً في المدرسة الاجتماعية التأويلية، والذي يعتبر التأويل «تنظيماً للمعنى الذاتي (غير الموضوعي) من خلال المفاهيم». أما نحن فنأخذ الفهم - على غرار الصدر وفيبر - على أنه «انتزاع، لكن موضوعي، للمعنى الممكن» (أو بحث عنه)؛ والتأويل على أنه «تنظيم - ترجمة، من خلال المفاهيم أيضاً، لكن للمعاني الموضوعية الممكنة»، التي يمكن استقراءها من أقوال ونقاشات الفقهاء<sup>(١٠)</sup>.

إنّ طريقة الطبقات (أو الطوابق) هذه تقول إذن بالانتقال من دراسة الأحكام الفقهية الجزئية التفصيلية حول موضوع معين إلى استقراء المعاني المفاهيمية الممكنة أو المرجحة حوله أيضاً، ثمّ إلى استقراء المباني النظرية (بالمعنى الأيديولوجي) حوله. ونحن، ولو اختلفنا أنطولوجياً مع السيد الصدر حول الاعتقاد بوجود (أو عدم وجود) معنى مفاهيمي - نظري مؤكّد ويقينيّ خلف أحكام الفقهاء في كلّ باب، فمن الحكمة أن نلتقي معه حول مبدأ استعمال أحكام الفقهاء كمعطيات، وحول مبدأ

طريقة الطبقات، وذلك في سبيل الفهم العلمي الموضوعي للمعاني المفاهيمية - النظرية الممكنة خلف خطاب هؤلاء.

ومن شأن هذا الالتقاء الأكاديمي أن يؤسس لصفحة جديدة في منهجية العلوم الإسلامية، وهذا ما سنعود إليه لاحقاً. لكنّ جرأة الصدر التجديدية لا تتوقّف عند هذا الحدّ أيضاً، بل تتعدّاه إلى مفهوم أصبح معروفاً في العلوم الحوزوية الشيعية - الإمامية المعاصرة، وهو مفهوم «منطقة الفراغ» (راجع ما يلي). ففي خضمّ نقاشه لمسائل نظرية جزئية في باب التوزيعين: الابتدائي للموارد الطبيعية؛ والثانوي - الوظيفي لعوائد الإنتاج، يعترف الصدر بقضية أنطولوجية مهمّة. فهو يصرّح بأنه، خلال الغوص في الطبقات (أو الطوابق) المذكورة، قد لاحظ أن الشارع المقدّس (وهو الله جلّ وعلا ورسوله المصطفى ﷺ)، في نهاية الأمر، حسّب اعتقاده) قد ترك - لحكمة ما - مناطق فراغ تشريعية، لا بُدّ للإمام المجتهد من أن يملأها حسّب سياق كلّ عصرٍ وكلّ واقع (ضمن الهامش المشروع طبعا). ثمّ يشرح السيد الصدر أن منطقة الفراغ التشريعية هذه لا بُدّ من أن تؤدي إلى مناطق فراغ مفاهيمية بطبيعة الحال. وهو قولٌ سديدٌ طبعا. ومن هنا، يفتح الصدر باباً كبيراً آخر أمام التقريب بين البحث الإسلامي والبحث العلمي، ولا سيّما البحث العلمي التأويلي، كما عرفناه؛ إذ يقرّ بما يمكن تسميته ب: وجود تأويلات مفاهيمية متعدّدة ممكنة - لا تأويل واحد - لكثير من المواضيع. لذلك نرى السيد محمد باقر الصدر يتحدّث عن عدّة نظريات إسلامية ممكنة حول الموضوع الواحد. وهذا أمرٌ مهمٌّ آخر على المستوى الإبستمولوجي والمنهجي؛ إذ يدفع بنا دفعاً نحو المفاهيم الفيبرية الأساسية في الإبستمولوجيا، كما في المنهجية (راجع المقاطع التالية).

في الخلاصة، وفي سبيل الدفاع عن أطروحتنا في هذه الورقة، فقد شدّدنا على نقاط أساسية ثلاثة في ما يخصّ إسهامات (اقتصادنا) الإبستمولوجية والمنهجية:

**النقطة الأولى:** هي مبدأ اتخاذ أقوال وأحكام الفقهاء (أي خطابهم بشكلٍ عامّ) كمعطيات للبحث العلمي المحايد أو شبه - المحايد (كما في (اقتصادنا))، أي كمعطيات يمكن التعامل معها على هذا الأساس، رغم طبيعتها القريبة من عالم المقدّس وعالم القيم، ودون التخلّي عن هدف البقاء ضمن الموضوعية العلمية.

• تأثير وتجديد كتاب «اقتصادنا» مناقشة من منظار تطوير منهجية الأبحاث الإسلامية

**النقطة الثانية:** هي طرح «طريقة الطبقات أو الطوابق»، حيث نرى أن السيد الصدر ينطلق من أحكام أبواب الفقه، ليغوص نحو العمّقين: المفاهيمي؛ والنظري (اللّذين يكوّنان «المذهب الإسلامي» برأيه)، مع اعتباره - الأنطولوجي - أن هناك، وبالتأكيد، وجوداً لهذين العمّقين خلف أحكام الفقه الفرعية والجزئية في كلّ موضوع.

وبالإضافة إلى هاتين النقطتين الجوهريتين والسبّاقتين بلا أدنى شكّ، على المستوى الإبستمولوجي، كما على المستوى النظري<sup>(١١)</sup>، واللّتين تقرّبنا بشكلٍ لافت من البحث «الفهمي - التّأويلي» بالمعنى العلمي المعاصر، كما أسلفنا، تبقى النقطة المركزية إبستمولوجياً هي:

**النقطة الثالثة:** مسألة منطقة الفراغ التشريعية - المفاهيمية، والتي لا يمكن إلاّ اعتبارها ثوريةً على المستوى العلمي الصّرف. فهذه الفكرة تعتبر، كما يشرح الصدر في ما سيتمّ عرضه لاحقاً، وكما أشرنا سابقاً، أن الشارع قد ترك مناطق فراغ تشريعية (وبالتالي مفاهيمية) لا بدُّ من أن يملأها الإمام - المجتهد في كلّ زمان ومكان، ضمن الهامش المقبول طبعاً.

وهذا ما يفتح المجال أمام السيد الصدر للقبول بفكرة إمكانية وجود «عدّة نظريات إسلامية حول موضوع ما»، قد تكون كلّها إسلامية وكلّها صحيحة إلى حدّ كبير، ويمكن مقابلتها فيما بينها، ومع الواقع التطبيقي، مع بقاء الحكم النهائي بيد الإمام - المجتهد في الزمان والمكان المحدّدين. وهذه المسألة الأخيرة هي التي دعّمت عندنا، نهائياً، فكرة التقريب بين هذه الفلسفة وفلسفة «النموذج - المثالي» عند ماكس فيبر، كما سيلي. لكنّ، لتتوقّف قليلاً عند بعض المقتطفات المهمّة للسيد محمد باقر الصدر في (اقتصادنا)، والتي تبيّن، إيجازاً، ما يتمّ طرحه في هذه الورقة، التي تعتبر بالتالي، صراحةً، أننا أمام عملٍ ثوريٍّ معرفياً ومنهجياً، لم يتمّ استثماره بالطريقة الصحيحة والكافية من قِبَل الباحثين الإسلاميين أو المهتمّين بالمواضيع الإسلامية<sup>(١٢)</sup>:

## ٢- الأبعاد الثلاثة في بعض أقوال السيّد الصدر

«مع أن العلم والمذهب مختلفان في طريقة البحث وأهدافه، لا في موضوعه

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥٩ - ٦٠، السنة الخامسة عشرة، صيف وخريف ٢٠٢١م - ١٤٤٣هـ - ٦٧

ومجالاته، فالبحث المذهبي يظلّ مذهبياً ومحافظةً على طابعه ما دام يلتزم طريقته وأهدافه الخاصّة، ولو تناول الإنتاج نفسه، كما أنّ البحث العلمي لا يفقد طبيعته العلمية إذا تكلم عن التوزيع ودرسه بالطريقة والأهداف التي تتناسب مع العلم»<sup>(١٣)</sup>. من البداية، يبدو السيد الصدر في موقع المشدّد على الأمانة العلميّة في الفصل الراديكالي بين المذهب (الأيديولوجي) من جهة، المعنى خصوصاً بمسائل العدل والتوزيع والأحكام القيمية، وبين العلم بما هو علم الاقتصاد (أو الاجتماع أو غيره بطبيعة الحال). وهذا ما يؤكّد لنا عمق التفكير الإستمولوجي السائد والسابق لعمل (اقتصادنا).

على أنه، أي الصدر، يشدّد على فكرة وجود بُعدٍ مفاهيميٍّ خلف أقوال وأحكام الفقهاء المتنوّعة والمتشعبّة والمتفرّقة، عبر المذاهب والعصور، وهي أطروحةٌ أطروحات (اقتصادنا)، بخلاف ما توقّف عنده الأكثرون: «نعرف من ذلك كلّ أن وظيفة المذهب الاقتصادي هي وضع حلولٍ لمشاكل الحياة الاقتصادية، ترتبط بفكرته ومثله في العدالة، وإذا أضفنا إلى هذه الحقيقة أن تعبيريّ (الحلال والحرام) في الإسلام تجسيديان للقيم والمثل التي يؤمن بها الإسلام فمن الطبيعيّ أن ننتهي من ذلك إلى اليقين بوجود اقتصادٍ مذهبٍ إسلاميٍّ»<sup>(١٤)</sup>. نكاد نظنّ من خلال هذه الكلمات أننا نقرأ باحثاً فيبيرياً بامتياز<sup>(١٥)</sup>. إن هذه الجملة الأخيرة عند الشهيد الصدر تختصر بشكلٍ واضحٍ طريقة الطوابق المذكورة مع فلسفتها المؤسّسة.

فهو يضيف: «ونحن حين نؤكّد على ضرورة التمييز بين الكيان النظري للمذهب الاقتصادي وبين القانون المدني لا نحاول بذلك قطع الصلة بينهما، بل نؤكّد في نفس الوقت على العلاقة المتينة التي تربط المذهب بالقانون، بوصفهما جزءين من بناءٍ نظريٍّ كاملٍ للمجتمع»<sup>(١٦)</sup>. ومن هنا نشرف على جوهر طريقة الطوابق: «وكون المذهب قاعدة نظرية للقانون لا ينفي اعتبار المذهب بدوره بناءً علويّاً لقاعدة يرتكز عليها؛ فإن البناء النظري الكامل للمجتمع يقوم على أساس نظرية عامّة، ويضمّ طوابق متعدّدة يرتكز بعضها على بعض، ويعتبر كلّ طابق متقدّماً أساساً وقاعدةً للطابق العلوي المُشاد عليه. فالمذهب والقانون طابقان من البناء النظري، والقانون هو الطابق العلويّ منهما، الذي يتكيّف وفقاً للمذهب، ويتحدّد في ضوء النظريات والمفاهيم



الأساسية التي يعبر عنها ذلك المذهب»<sup>(١٧)</sup>.

إذن نحن، بالفعل، ضمن طريقة تأويلية - فهمة بامتياز، بالمعنى العلمي المعاصر، هدفها هو استقراء (أو بناء أو إعادة بناء) المفاهيم من خلال دراسة أحكام ونصوص فقهية (ذات طابع ديني أيضاً).

غير أن الصدر يعتقد، أنطولوجياً، أن الباحث الإسلامي (وهو باحثٌ غير محايد عقائدياً، كما يمكن الاستنتاج من خلال خطاب الصدر) يستكشف مفاهيم هي موجودة وقائمة أصلاً، بعكس الباحث «الرأسمالي والاشتراكي» الذي يقوم عملياً بتكوين هذه المفاهيم<sup>(١٨)</sup>. مع احترام تموضع السيد الصدر، الإسلامي طبعاً، فإننا نعتبر أن الباحث المحايد هو في صدد بناء هذه المفاهيم من خلال بناء النماذج - المثالية في كل موضوع ومجال، كما سنرى. ومن الممكن أن نتبنى تموضعاً قريباً من التموضع الإسلامي هذا من خلال الحديث عن «محاولة إعادة بناء» هذه المفاهيم، لكن من الضروري، برأينا، أن نبقى ضمن عملية «بناء»؛ وذلك للحفاظ على الحياد الأكسيولوجي والطابع العلمي (راجع الفقرات التالية).

غير أن المقاطع الأكثر بلاغة في ما يخص بحثنا هي بالطبع المتعلقة بمنطقة الفراغ ونقاش الذاتية<sup>(١٩)</sup>: «وحيث جئنا على ذكر منطقة الفراغ في التشريع الاقتصادي يجب أن نعطي هذا الفراغ أهمية كبيرة خلال عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي؛ لأنه يمثل جانباً من المذهب الاقتصادي في الإسلام (...). ونحن حين نقول: (منطقة فراغ) فإننا نعني ذلك بالنسبة إلى الشريعة الإسلامية ونصوصها التشريعية، لا بالنسبة إلى الواقع التطبيقي للإسلام، الذي عاشته الأمة في عهد النبوة؛ «ذلك أن النبي الأكرم ﷺ هو الذي ملأ الفراغ في هذا العهد بصفته ولي الأمر (أو الإمام والمجتهد معاً)، لا النبي والرسول (وهي فكرة شديدة الجراءة صراحة، غير أنه ﷺ حين قام بعملية ملء هذا الفراغ لم يملأه بوصفه نبياً مبلغاً للشريعة الإلهية، الثابتة في كل مكان وزمان (...))، وإنما ملأه بوصفه ولي الأمر، المكلف من قبل الشريعة بملء منطقة الفراغ، وفقاً للظروف»<sup>(٢٠)</sup>. هل يمكن الادعاء بعد مقطع كهذا أننا لسنا أمام عمل «خطير» بالمعنى العلمي، وخصوصاً بالمعنى الإبيستمولوجي - الميتودولوجي (أي المعرفي - المنهجي)؟!

بالطبع، الجواب عندنا هو بالنفي. وكثيرةً هي المقتطفات التي يمكن استخراجها من كتاب (اقتصادنا) تأييداً لطرحننا في هذه الورقة بطبيعة الحال. على أن المقاطع الأهم بلا أدنى شك هي المتعلقة بالنتائج المترتبة على فرضية منطقة الفراغ هذه: «إن الصورة التي نكوّنها عن المذهب الاقتصادي لما كانت متوقّفةً على الأحكام والمفاهيم فهي انعكاسٌ لاجتهادٍ معين؛ لأن تلك الأحكام والمفاهيم التي تتوقّف عليها الصورة للاحظّ تعبير «الصورة» المرتبط حميمياً بمفهوم «النموذج - المثالي» الفيبري، كما سيتمّ إجلالاً نتيجةً لاجتهادٍ خاصّ في فهم النصوص الاحظّ تعبير «فهم» الجوهري في هذا الإطار، وطريقة تنسيقها والجمع بينها. وما دامت الصورة التي نكوّنها عن المذهب الاقتصادي اجتهاديةً فليس من الحثم أن تكون هي الصورة الواقعية؛ لأن الخطأ في الاجتهاد ممكن».

نبدأ هنا بالدخول، أكثر فأكثر، في منطقة لا شك بقربها الحميم من منطقة بحث النموذج - المثالي عند ماكس فيبر: «ولأجل ذلك كان من الممكن لمفكرين إسلاميين مختلفين ان يقدموا صوراً مختلفة للمذهب الاقتصادي في الإسلام، تبعاً لاختلاف اجتهاداتهم، وتعتبر كل هذه الصور صوراً إسلامية للمذهب الاقتصادي (...). وهكذا تكون الصورة إسلامية ما دامت نتيجةً لاجتهادٍ جائز شرعاً، بقطع النظر عن مدى انطباقها على واقع المذهب الاقتصادي في الإسلام»<sup>(١)</sup>. نصبح إذن، عند هذا الحدّ، رسمياً وبقيناً، في عالم النماذج - المثالية الفيبرية، أي في عالم نظريته عن بناء المفاهيم. وإنما لنقطةً مركزية في مجمل أعمال ماكس فيبر، وإنما في قلب ما نعتقد أن الصدر قد قدّمه في هذا المجال. وهي بطبيعة الحال في قلب الطرح الذي قدّمه في هذه الورقة، ولستقبل الأبحاث الإسلامية أو ذات الطابع الإسلامي.

ولنختصر الفكرة الجوهريّة في هذا السياق بالقول: إن التقريب بين طريقة الطبقات (أو الطوابق) هذه وبين فلسفة النموذج - المثالي هو أمرٌ بديهيّ بالنسبة إلى كل باحثٍ منصف وأمين؛ وذلك لأسباب أساسية ثلاثة:

١. لأننا في صدد عملية بناء مفاهيم وبامتيازٍ (كالمخاطرة الجائزة، والعمل المنفق، والملكية... إلخ).

٢. للحفاظ على الطابع العلمي لهذا الجهد، ضمن ما سبق عن التموضع

الإبستمولوجي.

٣. لأننا ضمن عملية فهمية - تأويلية بامتياز أيضاً، وبلا شك، معطياتها هي خطاب علماء شريعة دينية، وهدفها هو محاولة فهم تفكيرهم، في سبيل بناء مفاهيم ونظريات على أساسها.

نحن نعتبر أن استعمال هذه المدرسة هو ذو أهمية خطيرة في هذا النوع من الأبحاث، كما في كل الأبحاث حول المواضيع الإسلامية، من وجهة نظر علمية<sup>(٢٢)</sup>.  
ونعتبر أيضاً أن إسهام (اقتصادنا) الأهم هو في فتح الباب أمام هذا التقريب ذي الخطورة المنهجية القصوى، وعلى الأرجح، ذي الخطورة التاريخية في سياق تطور العلوم الإسلامية بشكل عام.

### ٣- معالم الطرح المستقبلي: للتقريب بين منهجي «بناء المفاهيم الإسلامية» و«بناء النماذج المثالية»

في ختام هذه الورقة، نصل إلى القناعة، المؤيدة والراسخة عندنا الآن، بأن عمل (اقتصادنا) لا يمكن أن يُعتبر عابراً بالمعنى العلمي، ولا سيما بعد ما ناقشناه عن إسهاماته الخطيرة بالنسبة إلى مستقبل البحث الإسلامي، وبالأخص من الزاويتين المعرفية (أو الإبستمولوجية) والمنهجية (أو الميتودولوجية). إن هذه القناعة، كما شرحنا، تنطلق من ضرورة الحفاظ على الأمانة العلمية، كما من ضرورة الحفاظ على الطبيعة التطورية التراكمية للإسهام العلمي. إن أطروحتنا المركزية تتمحور إذن حول الإسهام المعرفي والمنهجي لعمل (اقتصادنا)، الذي تغفله أكثر الأبحاث حول الاقتصاد الإسلامي (وحول المواضيع الأخرى أيضاً، بطبيعة الحال)، والذي قادنا، كما رأينا، إلى التفكير بضرورة التقريب بينه وبين إسهام مدرسة ماكس فيبر في فلسفة المعرفة المعنوية بالعلوم الاجتماعية.

أما الأسباب التي تدعونا إلى هكذا طرح فقد فصلناها في ما سبق<sup>(٢٣)</sup>. وأما نقطة الانطلاق لهذا الطرح المجدد فهي بلا أدنى شك، كما أسلفنا: فلسفة «النموذج - المثالي» (L'idéal - type ou le type idéal)، التي تختصر أغلب التفكير الفيبري حول موضوعنا، والتي نعتبر أن الصدر في (اقتصادنا) قد أصابها، دون ذكر مباشر لها<sup>(٢٤)</sup>.

وأما أهميته فهي، كما رأينا، أنه يتيح قيام ثورة معرفية - منهجية حقيقية في عالم البحث الإسلامي، حيث يسمح من جهة بتموضع الباحث المحايد تجاه معطيات التراث الإسلامي، ومن جهة أخرى يسمح بتأطير النقاش فيما بين الطروحات المفاهيمية والنظرية - المذهبية الإسلامية؛ إذ تصبح هذه الأخيرة «نماذج - مثالية» يتم بناؤها انطلاقاً من عملية استقرائية - فهمية لمعطيات التراث الإسلامي.

كما يمكن مقابلتها فيما بينها، ويمكن مقابلتها مع الواقع، دون الوقوع في الاتهامات الأيديولوجية والأحكام القيمية.

وطبعاً، يُترك القرار النهائي في تبني هذا النموذج - المثالي أو ذلك لولي الأمر، أو لمن سميّناه بالإمام - المجتهد، في كلّ زمانٍ ومكان.

فيصبح بين أيدينا:

١- من جهة، جهدٌ علميٌّ محايد، يبيّن المفاهيم ويقارنها فيما بينها، وبينها وبين

الواقع، دون حكمٍ قيميّ.

٢- ومن جهةٍ أخرى، إمامٌ - مجتهد هو يتولّى مسألة الحكم القيميّ عملياً، والترجيح النهائي بين النماذج - المثالية المطروحة، مستعيناً بالجهد العلميّ ذاك، ولا سيّما في ضوء نظرية المصلحة الإسلامية (خصوصاً في الإسلام السنّي<sup>(٢٥)</sup>).

إنّ هذا الطرح المعرفيّ - المنهجيّ الذي نقدّمه، انطلاقاً من التلاقي غير المُعلن بين الفصل المنهجيّ في (اقتصادنا)<sup>(٢٦)</sup> وبين جوانب أساسية من أعمال ماكس فيبر (ومترجميه وأتباع مدرسته، كجوليان فرويند؛ وريموند آرون)، يقدّم حلاً ثميناً لكثير من المشاكل المتعلقة بالبحث الإسلامي، ولا سيّما منه المذهبيّ. وهو قد يساهم إسهاماً ملحوظاً في تطوّر الفكر الإسلامي بشكلٍ عامّ، ولا سيّما في ما يخصّ العلوم الإنسانية والاجتماعية (وأمر الحياة الإنسانية بشكلٍ عامّ، بل ربّما أبعد من ذلك...). فهو مثلاً يحلّ نهائياً مشكلة تعاطي الباحث (خصوصاً الحيادي دينياً) مع النصوص ذات الطابع الدينيّ؛ بهدف فهمها فهماً علمياً (راجع ما يلي عن المفاهيم الإيستمولوجية الأساسية عند فيبر). وهو يقدّم، أيضاً، إطاراً منهجياً مُحكماً لبناء المفاهيم، انطلاقاً من فهم هذه النصوص، وهو مزيجٌ من طريقة الطبقات الصدرية وطريقة النموذج - المثاليّ الفيبري.

وهو يسمح لنا، كباحثين، بأن نناقش أبنيتنا النظرية والمفاهيمية حول الفكر الإسلامي، في هذا الموضوع أو ذاك، دون أن نتهم بعضنا بعضاً بالخروج عما هو مقبول دينياً، أو بالخروج عن الإسلام ببساطة، أي يسمح لنا بأن نناقش هذه النظريات والمفاهيم دون الوقوع في الحكم القيمي. أخيراً، وليس آخراً، هو يتيح للفكر الإسلامي ولأولياء أمره بأن يستفيدوا من العلم، من خلال المقارنة الموضوعية بين النماذج. المثالية المطروحة، وبينها وبين الواقع.

### الخاتمة

نستهل هذه الخاتمة بالتذكير ببعض المفاهيم الإيستمولوجية الأساسية عند ماكس فيبر، آمليين أن يكون طرحنا واضح المعالم إلى أقصى حد، ضمن حدود هذه الورقة. وهي مفاهيم متعلقة بعالم القيم بطبيعة الحال، مع تأطيرها لفلسفة النموذج. المثالي بشكل عام، ومع تأطيرها البديهي، أيضاً، لما نقدّمه من طرح، في هذه الورقة. إن المفهومين الفيبريين، الأساسيين هنا، ما هما إلا: الحياد الأكسيولوجي (La neutralité axiologique)؛ والعلاقة مع القيم (Le rapport aux valeurs)، كما يمكن ترجمتهما عن ترجمتي فرويند وآرون<sup>(٢٧)</sup>؛ بالإضافة إلى العالم الاجتماعي - السياسي الفرنسي فيليب راينو<sup>(٢٨)</sup>.

يوجب المفهوم الأوّل على الباحث أن يبقى، في كلّ مراحل البحث، محافظاً على الحياد من زاوية المعتقدات والإيمانيات والمسلمات المذهبية. وعليه أن يثبت ذلك في كلّ المواضع، وأن يكون قادراً على الدفاع عن حياديته في أيّ وقت. في حين يذكره الثاني أنه في موقع «التعامل العلمي مع القيم»، ناهياً إيّاه عن الدخول في مصيدة «الحكم القيمي» (Jugement de valeur). فتغدو «القيم» في هذه الفلسفة، عملياً، معطيات «خارجية»، يتوجّب دراستها دون الحكم عليها من وجهة نظر شخصية و/ أو ايمانية.

أما أداة «النموذج - المثالي» (أو «النمط - المثالي») فهي تشكّل فلسفةً بحدّ ذاتها في سبيل بناء المفاهيم في العلوم الإنسانية والاجتماعية، بل أبعد من ذلك، كما أسلفنا. وإننا نقترح، إذن، تطبيق هذه الأداة، مع تطويرها حسب طبيعة البحث وموضوعه،

على نصوص الفقه الإسلامي (ونصوص التراث الإسلامي بشكلٍ أعم<sup>(٢٩)</sup>). فقد فهم فيبر أن بناء المفاهيم في العلوم بشكلٍ عامّ، وفي العلوم الإنسانية والاجتماعية بشكلٍ خاصّ، لا يمكن إلا أن يمرّ من خلال بناء نماذج «مُثلية» (بمعنى Idéal، أي من عالم الأفكار، لا كما ترجمها الأكثرون بمثاليّة أي Idéal)، وهي أبنيةٌ (أو تركيبات) ذهنية حول ظاهرةٍ معينة، لا وجود لها بشكلٍ عمليّ على أرض الواقع، لكنّها تختصر السمات الأساسية للظاهرة التي يُراد فهمها (مثلاً: «الرأسمالية» كما يعرفها أيُّ كتابٍ اقتصادي هي مجرد نموذج - مُثلي لظاهرةٍ معينة، وهذا النموذج - المُثلي، رغم عدم وجوده الحقيقي في الواقع، يساعد على اختصار المعالم الجوهرية لهذه الظاهرة بطريقة «مُثلية»، أي ذهنية).

باختصار، تعتبر هذه الفلسفة أن العقل البشري لا يمكن أن يفهم الواقع المعقّد (ولا سيّما منه الإنساني والاجتماعي) إلا من خلال بناء هكذا هياكل ذهنية تختصر معالمه - سماته الأساسية. إن النموذج - المثالي عند ماكس فيبر، وكما تفهمه هذه الورقة، هو أداة قياسٍ مفهومية (قياس بمعنى Mesure conceptuelle) بامتياز. ولا يستطيع الباحث:

- ١- أن يدعي فهم موضوعٍ أو ظاهرةٍ ما من دون بناء نموذج - مثالي عنه أو عنها.
- ٢- أن يبني علاقاتٍ سببية (اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية أو تاريخية...)، إلخ) إلا بعد هذا البناء الذهني المنطلق من دراسة المعطيات. إن منهجية النموذج - المثالي تسمح بالتعاطي مع التركيبات المفاهيمية والنظرية - المذهبية هذه خارج إطار الحُكم القيمي، وتتعامل معها على أنها، ببساطةٍ، أداة للبحث العلمي، لا أكثر. وبالتالي، يصبح الباحث المهتمّ بالمواضيع الإسلامية عموماً قادراً على بناء هذه المفاهيم والنظريات، ودراستها، ثمّ وضعها تحت التجربة الأمبريقية، مع تجنّب مخاطر التموضع الإيستمولوجي. وهذا ما يفتح بالتالي الباب أمام تقريبٍ جدّي جداً بين العلوم التجريبية من جهةٍ والمواضيع الدينية من جهةٍ أخرى.

مع ترك تفاصيل هذه التعريفات إلى المراجع المذكورة، وإلى أبحاثنا الأخرى<sup>(٣٠)</sup>، نقدّم طرح هذا التقريب بين التفكيكين: الإيستمولوجي - الميتودولوجي الصدري والفيبري بشكلٍ عامّ، وبين طريقة الطبقات (أو الطوابق) الصدريّة وطريقة

• تأثير وتجديد كتاب «اقتصادنا» مناقشة من منظور تطوير منهجية الأبحاث الإسلامية

النموذج - المثالي الفيبري بشكل خاص، نقدّمها إلى مجمل الباحثين في العلوم الإنسانية والاجتماعية والإسلامية، على أمل أن تفتح المجال أمام نقاشٍ علميٍّ وحضاريٍّ، يمهد لتطوُّرٍ أسرع وأكثر صحّةً لكثيرٍ من مجالات البحث الإسلامي.

ونحن نعتبر أنّ تموضع الباحث الأنسب، كما اعتمدناه في كتابنا<sup>(٢١)</sup>، ولا سيّما في البحث الأكاديمي حول الاقتصاد والمالية والاجتماع والسياسة من منظورٍ إسلاميٍّ، وبما يتوافق إلى أبعد حدٍّ مع تموضع الصدر، هو: «التموضع ما - بعد - الوضعي المُطوَّر» - Positionnement post - positiviste aménagé، أي مطوَّر بما يتناسب مع طبيعة المعطيات من جهة، ومع الاحتياطات الإبيستيمولوجية الفيبرية المذكورة أعلاه من جهةٍ أخرى<sup>(٢٢)</sup>.

## الهوامش

(١) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، دار التعارف، ط٦، بيروت.  
(٢) ماكس فيبر (١٩٢٢ - ١٩٦٥)، كتابات حول نظرية العلم، ترجمات: جوليان فرويند، باريس، بلون Plon، وبالفرنسية:

Essais sur la Théorie de la Science.

(٣) للأمثلة حول طريقة نقد الصدر من قِبَل بعض المعاصرين:  
- رفيق يونس المصري، الخطر والتأمين، دار القلم، ط١، دمشق، ٢٠٠١.  
- أبو المجد حرك ويوسف كمال، الاقتصاد الإسلامي بين فقه الشيعة وفقه أهل السنّة، دار الصحوة.  
(٤) من وجهة النظر الأكاديمية، فقد وردت أول تفاصيل نتائج هذه الأعمال في أطروحتنا للدكتوراه من جامعة باريس ٢، والتي نالت الاعتراف الأكاديمي اللازم من وجهة نظر قيمتها العلمية (تمّ الدفاع عنها أمام اللجنة العلمية في ١٦ سبتمبر ٢٠١٣):

Abou Hamdan, Malek, 2013, Produits Dérivés, Risques de Marché et «Gharar»: Recherche d'une Alternative Islamique, Université Paris II Panthéon - Assas (Thèse, Lauréat du Prix de l'Université en 2015, consultable sur www.theses.fr).

(٥) حول تموضعنا الإبيستيمولوجي «ما بعد الوضعي المُطوَّر» راجع: المرجع السابق؛ وخاتمة هذه الورقة.

(٦) للتعريفات في العلوم الإدارية راجع: ف. بيريه وم. سيفيل، الأسس الإبيستيمولوجية للبحث، ٢٠٠٣م، في: ر. أ. تيبّيتار ومن معها، طرق البحث في علم الإدارة، باريس، دينو Dunod، وبالفرنسية:

الإجتاهد والتجديد - العددان ٥٩ - ٦٠، السنة الخامسة عشرة، صيف وخريف ٢٠٢١م - ١٤٤٣هـ - ٤٧٥

Fondements Epistémologiques de la Recherche.

(٧) راجع: [www.almaany.com](http://www.almaany.com). وفيه أهم المعاجم العربية الكلاسيكية والمعاصرة، وعلى رأسها: لسان العرب، لابن منظور، مثلاً.

(٨) حول هذه المواضيع راجع مثلاً: فيبر، كتابات حول نظرية العلم؛ وجوليان فرويند، العلم الاجتماعي عند ماكس فيبر، المطابع الجامعية الفرنسية PUF، باريس، ١٩٦٦م. وبالفرنسية:

La Sociologie de Max Weber.

(٩) وهو من شيوخ المدرسة الاجتماعية الكبار في فرنسا والعالم الغربي. راييموند آرون، مراحل تطوّر الفكر الاجتماعي، غاليمارد Gallimard، باريس، ١٩٦٥م. وبالفرنسية:

Les Etapes de la Pensée Sociologique.

(١٠) راجع: مالك أبو حمدان، المشتقات المالية ومخاطر السوق والغرر - البحث عن بديل إسلامي، أطروحة دكتوراه تمّ الدفاع عنها في ١٦/٩/٢٠١٣م في جامعة باريس الثانية (بانثيون أسّاس)، تحت إشراف: البروفيسور جيرار بيكرمان، مكتبة جامعة باريس، ٢٠١٣، باريس.

ويمكن الإطلاع عليها على الإنترنت: Theses.fr

وهي قد نالت رتبة السماح بالنشر الأكاديمي؛ اعترافاً بإسهامها العلمي، وقد نالت أيضاً جائزة أفضل بحثٍ علمي للجامعة في مجال الإدارة عام ٢٠١٥م. وبالفرنسية:

Abou Hamdan, Malek, 2013, Produits Dérivés, Risques de Marché et «Gharar»: Recherche d'une Alternative Islamique, Université Paris II Panthéon - Assas (Thèse).

(١١) لا شكّ بالمناسبة، عند أغلب الباحثين الجديين، في أسبقية عمل (اقتصادنا)، خصوصاً على مستوى الشمولية والتفصيل الفقهي والنظريين، رغم وجود بعض المحاولات المتفرقة السابقة عليه، كمحاولات أبي الأعلى المودودي، ومحاولات سيّد قطب (يعتبران عادةً من مراجع تيار «الإخوان المسلمين» الفكري)، ومحاوله مصطفى السباعي مثلاً حول الإسلام والاشتراكية. نحن نتحدّث هنا عن المحاولة الأكاديمية بشكل عامّ، وعن الجانب النظري - المذهبي منها طبعاً، دون المنهجي قيد التفصيل. راجع في هذا المجال: أعمال كوران (فيما يلي)، وويلسون (فيما يلي)، ومقال الدكتور حسن سلمان (٢٠١٦)، دراسة نقدية لمنظومة الاقتصاد الإسلامي، محمد باقر الصدر نموذجاً:

[http://ijtihadnet.net//دراسة\\_نقدية\\_لمنظومة\\_الاقتصاد\\_الإسلامي](http://ijtihadnet.net//دراسة_نقدية_لمنظومة_الاقتصاد_الإسلامي)

(تمّت معانيته في ٢١ حزيران ٢٠٢١).

ت. كوران، الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الفرعي الإسلامي، مجلة المناظير الاقتصادية، المجلد ٩، العدد ٤: ١٥٥ - ١٧٣، ١٩٩٥. وبالإنكليزية:

Islamic Economics and the Islamic Subeconomy.

ت. كوران، تكوين الاقتصاد الإسلامي: فصل ضمن سياسة الهوية المسلمة، البحوث الاجتماعية، المجلد ٦٤، العدد ٢: ٣٠١ - ٣٣٨، ١٩٩٧. وبالإنكليزية:

The Genesis of Islamic Economics: A Chapter in the Politics of Muslim Identity.

ت. كوران، الإسلام والجشع: المآزق الاقتصادية للإسلامية، برنستون، مطابع جامعة برنستون، ٢٠٠٦. وبالإنكليزية:



Islam and Mammon: the Economic Predicaments of Islamism.

رودنييه ويلسون، مساهمة محمد باقر الصدر في الفكر الاقتصادي الإسلامي المعاصر، مجلة الدراسات الإسلامية، المجلد ٩، العدد ١: ٤٦ - ٥٩، ١٩٩٨. وبالإنكليزية:

The Contribution of Muhammad Baqir Al - Sadr to Contemporary Islamic Economic Thought.

(١٢) نحيل القارئ والباحث، بشكل خاص، إلى الفصل - المقطع المهم والخطير في كتاب (اقتصادنا)، وهو المقطع المنهجي الذي لا زلنا نتعجب من مرور كثير من الباحثين عليه مرور الكرام: محمد باقر الصدر، اقتصادنا: ٣٥٥ وما يليها «عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي». هو، حقيقةً، مقطع ذو أهمية قصوى وخطيرة على المستوى المنهجي، بل الفلسفي - المعرفي بلا أدنى شك، كما سنرى طوال هذه الورقة، وقدّ المستطاع.

(١٣) مالك أبو حمدان، المشتقات المالية ومخاطر السوق والغرر: البحث عن بديل إسلامي: ٣٥٩.

(١٤) المصدر السابق: ٣٦٣.

(١٥) راجع: فيبر، ١٩٦٥، مصدر مذكور، حول «العلاقة مع القيم».

(١٦) مالك أبو حمدان، المشتقات المالية ومخاطر السوق والغرر: البحث عن بديل إسلامي: ٣٦٤.

(١٧) المصدر السابق: ٣٦٥.

(١٨) المصدر السابق: ٣٦٨.

(١٩) المصدر السابق: ٣٧٨ وما يلي.

(٢٠) المصدر السابق: ٣٧٨.

(٢١) المصدر السابق: ٣٨١.

(٢٢) نذكر هنا بأهمّ المراجع: ماكس فيبر، كتابات حول نظرية العلم؛ جوليان فرويند، العلم الاجتماعي عند ماكس فيبر، المطابع الجامعية الفرنسية PUF، باريس، ١٩٦٦. وبالفرنسية: La Sociologie de Max Weber؛ رايوند آرون، مراحل تطوّر الفكر الاجتماعي، غاليمارد Gallimard، باريس، ١٩٦٥. وبالفرنسية: Les Etapes de la Pensée Sociologique؛ محمد باقر الصدر، اقتصادنا. راجع المصادر المذكورة في الفقرة التالية أيضاً، خصوصاً: فيليب راينو، ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث، ترجمة وتقديم: محمد جديدي، منشورات الاختلاف، مشروع كلمة للترجمة، ٢٠٠٩؛ ريتشارد سويدبرغ، كيف نستعمل النموذج - المثالي لماكس فيبر في التحليل الاجتماعي؟، مجلة التحليل الاجتماعي، المجلد ١٨، العدد ٢: ١٨١ - ١٩٦، ٢٠١٨.

(٢٣) راجع النقاط الثلاثة الأساسية: ١. المعطيات ذات الطابع المقدّس أو القريبة من المقدّس؛ ٢. منهجية الطبقات التي تحمل في طياتها عنصر الفهم والتأويل بالمعنى الفيبري؛ ٣. مفهوم منطقة الفراغ الذي يقود حكماً إلى عالم التأويل المفاهيمي، وبالتالي إلى فلسفة بناء المفاهيم من خلال بناء «النماذج - المثالية».

إنّ أهمّ المراجع حول هذا الموضوع، خصوصاً في الثقافة الفرنسية، قد قُدِّمت بلا شك من قِبَل: جوليان فرويند وريموند آرون. بالإضافة إلى المراجع المذكورة لفيبر وفرويند وآرون:

- جوليان فريوند، دراسات حول ماكس فيبر، جينيف: مكتبة دروز Droz، ١٩٩٠. وبالفرنسية: Etudes sur Max Weber.
- ريتشارد سويدبرغ، كيف نستعمل النموذج - المثالي لماكس فيبر في التحليل الاجتماعي؟، مجلة التحليل الاجتماعي، المجلد ١٨، العدد ٣: ١٨١ - ١٩٦، ٢٠١٨.
- (٢٤) راجع الفصل المنهجي في: محمد باقر الصدر، اقتصادنا: ٣٥٥ - ٤٠٦.
- (٢٥) راجع الأدبيات حول نظرية المصلحة، مثلاً:
- ح. حامد حسان، فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة، سلسلة محاضرات لعلماء بارزين، رقم ٧، جدة IRTI، ١٩٩٥. وبالفرنسية:
- Jurisprudence de la Maslaha et ses applications contemporaines.
- م. ح. كمالي، هل تجاهلنا نظرية الشريعة حول المصلحة؟، دراسات إسلامية، المجلد ٢٧، العدد ٤: ٢٨٧ - ٣٠٣، ١٩٩٨. وبالإنكليزية:
- Have we neglected the Shariah Law doctrine of Maslahah?
- (٢٦) محمد باقر الصدر، اقتصادنا: ٣٥٥ - ٤٠٦.
- (٢٧) نحيل، للتفاصيل، إلى مجمل المراجع السابقة عن فيبر وفرويند وأرون.
- (٢٨) فيليب راينو، ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث، ترجمة وتقديم: محمد جديدي، منشورات الاختلاف، مشروع كلمة للترجمة، ٢٠٠٩.
- (٢٩) مثلاً: في الفلسفة والعرفان والتاريخ والاجتماع... إلخ.
- (٣٠) لا سيّما: مالك أبو حمدان، المشتقات المالية ومخاطر السوق والغرر: البحث عن بديل إسلامي.
- (٣١) المشتقات المالية ومخاطر السوق والغرر: البحث عن بديل إسلامي.
- (٣٢) راجع: ف. بيريه وم. سيفيل، الأسس الإستيمولوجية للبحث، ٢٠٠٣م، في: ر. أ. تيبتر ومن معها، طرق البحث في علم الإدارة، باريس، دينو Dunod. وبالفرنسية:
- Fondements Epistémologiques de la Recherche.

## قسمة الاشتراك

مجلة الاجتهاد والتجديد

<input type="checkbox"/> أفراد	<input type="checkbox"/> مؤسسات
اسم المشترك:	.....
العنوان الكامل:	.....
الهاتف:.....فاكس:	.....
مدة الاشتراك:.....ابتداء من:	.....
المبلغ:.....عدد النسخ:	.....
نقدا إلى:.....شيك مصرفي:	.....
التاريخ:.....التوقيع:	.....

## الاشتراك السنوي

سائر الدول: <input type="checkbox"/> للأفراد ١٠٠ دولار <input type="checkbox"/> للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)
--

## ثمن النسخة

لبنان ٣,٥ دولار < سوريا ٦٠٠٠ ليرة < الأردن ٢,٥ دينار < الكويت ٣ دنانير < العراق ٣٠٠٠ دينار < الإمارات العربية ٣٠ درهماً < البحرين ٣ دنانير < قطر ٣٠ ريالاً < السعودية ٣٠ ريالاً < عمان ٣ ريالات < اليمن ٤٠٠ ريال < مصر ٧ جنيهات < السودان ٢٠٠ دينار < الصومال ١٥٠ شلناً < ليبيا ٥ دنانير < الجزائر ٣٠ ديناراً < تونس ٣ دنانير < المغرب ٣٠ درهماً < موريتانيا ٥٠٠ أوقية < تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة < قبرص ٥ جنيهات < أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.
---

# **Al-Ijtihad & Al-Tajdeed**

**Summer 2021 - 1442 & Autumn 2021 - 1443 15<sup>th</sup> Year – No. 59 - 60**

## **Editor in chief**

Mohamad Dohaini

## **Responsible Director**

Rabie Sowaidan

### **Correspondence:**

**To the office of the Editor in chief**

**Lebanon – Beirut. P.O.Box: 327 / 25**

**E-mail: [mdohayni@hotmail.com](mailto:mdohayni@hotmail.com)**