

# الاجتهاد والتجديد

فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقہ الإسلامي  
العددان الثامن والتاسع والثلاثون، السنة العاشرة  
ربيع وصيف ١٦ ٢٠٢٠م، ١٤٣٧هـ

## □ شروط النشر:

- ◀ ترحبُ المجلةُ بمساهمات الباحثين في مجالات  
الفقہ 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.
- ◀ يحقّ لهيئة التحرير إعادة صياغة النصوص التي  
تردُّ إليها إذا اقتضت الضرورة ذلك، شرط أن لا  
يؤدّي إلى الإخلال بمقصود الكاتب.
- ◀ للمجلة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة، منفصلةً  
أو ضمن كتاب.
- ◀ ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة  
نظرها.
- ◀ يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنيّة  
بحثة.

رئيس التحرير  
حيدر حبّ الله

مدير التحرير  
محمد عباس دهبني

المدير المسؤول  
ربيع سويدان

## الهيئة الاستشارية (أبجدياً)

الشيخ خميس العدوي عُمان  
د. محمد خير قيرباش أوغلو تركيا  
د. محمد سليم العوا مصر  
الشيخ محمد علي التسخيري إيران

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

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

## التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان - بيروت، الحدث،

قرب مستشفى السان تريز، مفرق ملحمة كساب، خلف

المركز الثقافي اللبناني، بناية عبد الكريم وعطية،

تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

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

## □ وكلاء التوزيع:

◆ لبنان: شركة الناشرون لتوزيع الصحف والمطبوعات، بيروت، المشرفية، مقابل وزارة العمل، سنتر  
فضل الله، طء، ص.ب: ١٨٤/٢٥، هاتف: ٢٧٧٠٠٨٨/٢٧٧٠٠٧ (+٩٦١١).

◆ مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩ (+٩٧٣).

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

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

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

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

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

◆ إيران: ١- مكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ (+٩٨٢٥١). ٢- مؤسسة البلاغ، قم،  
سوق القدس، الطابق الأول. ٣- دفتر تليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهداء، هاتف:  
٧٧٤٢١٥٥ (+٩٨٢٥١).

◆ تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: ٨٨٣٤٣٨٢١ (+٢١٦).

<http://www.neelwafurat.com>

◆ شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات:

<http://www.arabicebook.com>

◆ المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت:

United Kingdom

◆ بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع:

London NW1 ١HJ, Chalton Street ٨٨, Tel: (+٤٤٢٠) ٧٣٨٣٤٠٣٧.

# المحتويات

## □ كلمة التحرير

◀ الأحكام التدبيرية في السنة الشريفة، بين الزمنية والتأيد

حيدر حبّ الله ..... ٥

## □ دراسات

◀ شمولية الشريعة، نقد نظرية الفراغ القانوني في الإسلام

تحت إشراف: الشيخ ناصر مكارم الشيرازي ..... ١١

◀ الرقية والاستعباد في الإسلام / القسم الثاني

الشيخ مرتضى مطهري ..... ٢٨

◀ المفضل بن عمر وكتاب التوحيد (المنسوب له)

د. محمد كاظم رحمتي ..... ٥٩

◀ الفرق بين العام والمطلق وبين التخصيص والتقيد، دراسة أصولية مختلفة

السيد علي حسن مطر الهاشمي ..... ١٠٢

◀ تواتر الحديث بعيون غربية

الشيخ أحمد أبو زيد ..... ١٣٥

◀ الدين والأخلاق، الهوية والتعريف

د. أبو القاسم فنائي ..... ١٦٤

◀ موقف الفقهاء من السلطة، قراءة أصولية / القسم الأول

أ.د. عبد الأمير كاظم زاهد ..... ١٨٩

◀ دراسة في كفاية رؤية الهلال بالأدوات المقرّبة (تطبيقاً لرأي السيد محمود الهاشمي)

الشيخ علي الإلهي الخراساني ..... ٢١٦

◀ فقه الاحتكار، دراسةً استدلاليةً مقارنة / القسم الأول

الشيخ ذو الفقار عبد الرسول عواضة..... ٢٣١

◀ فكرة الأقاليم السبعة في الحديث الشريف

د. أحمد باكتجي..... ٢٧٢

◀ حديث (لا وصية لوارث)، دراسةً تحليليةً مقارنة

د. الشيخ خالد الغفوري الحسني..... ٢٩٥

◀ آثار عملية غسل المال

د. الشيخ حسن آقا نظري / أ. علي هاشم البيضاني..... ٣١١

◀ الصلاة في أجزاء حيوان لا يؤكل لحمه، قراءة نقدية

الشيخ أحمد عابديني..... ٣٣٧

◀ التطرف الديني في العالم العربي، مقارنة تفسيرية في الفكر والمنهج والمآل / القسم الثاني

أ. نبيل علي صالح..... ٣٦٥

◀ أسئلة الشيعة للعلامة الحلبي في القرن الهجري الثامن، تقرير لكتاب (مسائل ابن زهرة)

د. الشيخ رسول جعفریان..... ٣٩٠

◀ التأثير الاجتماعي في التنمية الاقتصادية، قراءة إسلامية

الشيخ صادق يابري محمد / الشيخ محمد تقي سبحاني نيا..... ٤٠٨

□ قراءات

◀ قراءة في كتاب (إضاءات في الفكر والدين والاجتماع)

الشيخ محمد مرادي..... ٤٤٠

# الأحكام التديريّة في السنّة الشريفة

## بين الزمنية والتأييد

حيدر حب الله

### تمهيد

يتّجه الاجتهاد الإسلامي إلى تعزيز الرأي الذي يذهب إلى أنّ النبيّ له شخصيّة تبليغيّة رسولية؛ وأخرى تديريّة ولائيّة. فعندما يبيّن الرسول حكماً قانونياً معيّناً: أ. فتارةً تكون صفته نقل هذا الحكم الموحى إليه إلينا، وهذا يعني أنّ هذا الحكم إلهيٌّ في أصل الشرع، وأنّ وظيفة النبيّ تجاهه هي التبليغ والبيان والنقل، وإيصال الرسالة الإلهية إلى الناس.

ب. لكنّ في حالات أُخر لا تكون الحال على هذه الشاكلة، بل يقوم النبيّ بإصدار قانونٍ ما، لا يكون قد أوحى إليه من ربّه أو أمضى له من ربّه بوصفه جزءاً من الدين المبعوث لتبليغه، وإنّما هو تدييرٌ اتّخذه النبيّ من نفسه، بوصفه زعيم الجماعة ومدبّرٌ أمورها؛ لغرض تحقيق مصلحةٍ معيّنة تتّصل بهذه الجماعة المؤمنة، وبحماية الدين نفسه، دون أن يُعتبر هذا القانون النبويّ جزءاً من أصل الديانة السماوية النازلة. كما لو أمر النبيّ المسلمون بحضر الخندق، بوصف ذلك حكماً تديريّاً لإدارة الحرب، ولم يكن قد نزل عليه فيه وحيٌّ، ولا اعتبرت السماء أنّ هذا الأمر جزءٌ من أصل الشريعة الآتية إلى الخلق عبر الأنبياء.

ونحن لا نريد الدخول في هذا الموضوع هنا، وإنّما نتكلّم في موضوعٍ آخر. وهو بدوره يفترض مصادرةً مسبقة، وهي وجود أحكام ولائيّة حكوميةٍ إداريةٍ تديريّة، أصدرها النبيّ (أو الامام) بما له من ولايةٍ على الأمة، لا بوصفها أمراً تبليغيّاً إلهياً موحىً إليه من الله تعالى بما هو جزءٌ من الدين. فنحن نعتبر تقسيم الشخصية النبوية

إلى: شخصية رسولية؛ وشخصية تديرية، أمراً مفروغاً عنه هنا، ونبني كلامنا على كونه واقعاً صحيحاً مثبتاً في محله. فإذا قبلنا بوجود الشخصية الولائية أو التديرية أو الإدارية للنبي فمعنى ذلك انفتاح المجال لسؤال جديد هو محل كلامنا هنا، وهو: ما هو الأصل، وما هي القاعدة هنا في الأحكام التديرية النبوية؟ هل القاعدة هي التأييد، إلا ما خرج بدليل، أو أنها الزمنية والتأقيت كذلك؟ وبعبارة أخرى: هل ما يصدر عن النبي مما هو غير تبليغي له إطلاقاً زمني يشمل عصرنا أو أن الأحكام الولائية التديرية مختصة بعصر مصدرها وصاحبها؟

وهذا البحث مهم جداً من الناحية العملية؛ فإنه لو قلنا بأن الأحكام التديرية النبوية هي أحكام أبدية أيضاً، مثل أصول أحكام الشريعة الإسلامية الخالدة، فهذا معناه أنه لا قيمة تُذكر عملياً للتمييز بين الأحكام التبليغية الإلهية في أصل الشرع وتلك التديرية النبوية؛ لأننا في الحالتين معاً سوف نضطرّ للالتزام بشمول كلا هذين النوعين من الأحكام لكلّ العصور والأمكنة، فتتحصّر دائرة التمييز بما لو قام عندنا شاهدٌ على زمنية الحكم التديرية. وهذا أمرٌ لا يختصّ بالحكم التديرية، بل قد يقوم شاهدٌ على زمنية حكم إلهي، كما هي الحال في الأحكام المنسوخة في الشرع. ومن الضروري أن نعرف هنا أيضاً أننا لا نبحث في معيار اكتشاف الحكم الولائي التديرية، وتمييزه - إثباتاً وعلى مستوى الصغرى - عن غيره، إنما نفترضه مُحَرَّزاً في كبراه وصغراه معاً.

## فرضيات البحث

توجد هنا فرضيتان متقابلتان:

**الفرضية الأولى:** إن الأحكام الولائية والتديرية للنبي نافذة إلى الأبد، ومجرد تديريتها لا يلغي عنصر التأييد فيها. وهذا معناه أن الحكم التديرية الولائي ممتد في الزمان والمكان، إلا ما خرج بالدليل. ويظهر تبني هذه الفرضية من مثل: السيد الخميني؛ والشيخ المنتظري (انظر: الخميني، كتاب البيع ٣: ٦٠٣ . ٦٠٤؛ والمنتظري، رسالة في الاحتكار والتسعير: ٢١، ٢٢؛ ودراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ٢: ٦٢٢).

**الفرضية الثانية:** إن الأحكام الولائية والتديرية للنبي لا تنفذ إلا في عصره حال

• الأحكام التديبيرية في السنة الشريفة، بين الزمنية والتأبيد

كونه حياً، أما بعد وفاته أو وفاة الإمام فلا تنفذ أحكامه الولائية إلا بقريئة أو دليل خاص. ويلوح من الشيخ محمد مهدي شمس الدين هذا النمط في التفكير. ولعله هو التفكير المنسب إلى الكثير من الأذهان في هذه القضية؛ حيث يرون تلاماً بين التديبيرية والزمنية.

### أصالة التأبيد في الأحكام الولائية التديبيرية، مطالعةً ونقد

يستند أنصار التأبيد في الأحكام الولائية التديبيرية إلى عدة أدلة ومعطيات هنا.

وأبرزها - بعد توسعتها مناً وعميقها - ما يلي:

**الدليل الأول: الاستناد إلى دليل حجية السنة نفسه.** وذلك أن النصوص القرآنية وغيرها الأمرة بإطاعة النبي أو الإمام، والملمزة بالأخذ بما آتانا إياه النبي، والانتهاة عما نهانا عنه...، هذه النصوص مطلقة من حيث الزمان، فكما وجب على المعاصرين للنبي أن يأخذوا بأوامره التديبيرية الولائية الصادرة من قبله، كما يأخذون بأوامره التبليغية الصادرة عن الله تعالى والواصلة إلينا عبر الرسول، كذلك الحال في غير المعاصرين للنبي؛ إذ أدلة الإلزام بالطاعة تشملهم بإطلاقها أيضاً، فأبي موجب لعدم عملهم بالأوامر الولائية؟ وبأي دليل خرجوا عن هذا الإطلاق؟! (انظر: المنتظري، رسالة في الاحتكار والتسعير: ٢١ - ٢٢؛ ودراسات في ولاية الفقيه ٢: ٦٢٢). وهذه المقاربة الاستدلالية للموضوع تتعاطى مع الحكم التديبيري على أنه شيء ما صدر عن النبي، ومقتضى إطلاق الأمر بالأخذ بما صدر عن النبي هو طاعته حتى بعد زمنه، لهذا كان الحكم الولائي التديبيري أبدياً إلا ما خرج بالدليل.

**إلا أن هذه المقاربة غاب عنها - في ما يبدو لي - مركز الجدل في الموضوع.** فنحن لا نتناقش في أن ما آتانا به النبي تجب طاعته، إنما نبحت في أن هذا الذي صدر من النبي هل هو موجة أساساً لغير أهل عصره أو لا؟ فهذا تقييد في الصادر، وليس رداً له بعد صدوره وإطلاقه.

ولتوضيح الفكرة أكثر يمكننا القول: إذا وجّه الرسول أمراً إلى الآباء فلا يمكن التمسك بإطلاق هذا الأمر للشمول لمن ليس لديه وكّد أساساً؛ إذ لا معنى له؛ لفرض أن الحكم وكّد مقيداً بالآباء. وهكذا لو وجّه إلى كبار السن إلزاماً فلا معنى

لإلزام الصغار به، بحجة إطلاق أدلة حجّية السنّة، إلا بعد أن يصبحوا كباراً؛ لأنّ الحكم يتبع دائرته ومخاطبه، ومن أراد الحكم أن يجعل نفسه في عهده ومسؤوليته. وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ منكر التأييد هنا يقول: إنّ الأحكام التديريّة الولائيّة نوعٌ من الأحكام لا يُخاطَب بها غير أهل العصر النبويّ، فهويّة هذه الأحكام هي هويّة زمنيّة إداريّة، ومن ثمّ لا معنى للاستناد إلى إطلاقات أدلة حجّية السنّة فيها. فإذا أردنا أن نتناقش مع أنصار تاريخيّة الأحكام التديريّة والولائيّة يجب البحث معهم في هويّة هذه الأحكام وحقيقتها، قبل الانطلاق نحو أدلة حجّية السنّة هنا، وإلا يلزم أنّه حتّى لو قام الشاهد على زمنيّة حكم من الأحكام أن تشمله أيضاً عمومات ومطلقات حجّية السنّة! وسيأتي البحث في حقيقة هذا الحكم.

**الدليل الثاني: الاستناد إلى عموم ولاية النبيّ على الأمة** (انظر: المنتظري، رسالة في الاحتكار والتسعير: ٢١ - ٢٢؛ ودراسات في ولاية الفقيه ٢: ٦٢٢). فإن ولاية النبيّ ﷺ لم تقتصر على المعاصرين له، بل هي تشمل جميع المسلمين والمسلمات إلى يوم الدين، ولو استناداً إلى العموم المستفاد من الجمع المحلّي باللام في قوله تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ (الأحزاب: ٦). وبناءً عليه إذا أصدر النبيّ حكماً تديريّاً ولأئياً فالأصل فيه أن يكون شاملاً لعموم المؤمنين إلا ما خرج بالدليل، فيشمل جميع العصور والظروف، وكأنّ النبيّ بأحكامه التديريّة هذه يدبّر أمر الأمة إلى يوم القيامة. ولعلّ ما يعزّز ذلك ما نجده في نصوص الأئمّة من أهل البيت من الاستناد إلى أحكام تديريّة نبويّة؛ للإلزام بها في عصرهم، فإنّ هذا معناه أنّ هذه الأوامر كان لها نفوذ زمنيّ إلى ما بعد العصر النبويّ.

**وهذا الدليل يمكن التعليق عليه، وذلك:**

**أولاً:** إنّ بإمكان القائل بأصالة الزمنيّة والتأقيت في الأحكام الولائيّة التديريّة أن يفترض أنّ كلّ حكمٍ نبويّ استند إليه الإمام اللاحق هو حكمٌ إلهيّ تبليغيّ ثابت، وذلك بنفس دليل الاستناد، ومن ثمّ لا يكون نفس الاستناد دليلاً على إطلاقيّة الأحكام الولائيّة، بل كاشفٌ عن عدم ولائيتها، فما هو الدليل على بطلان هذه الفرضيّة في تفسير الاستناد؟! بل قد ذهب القائل بالتأقيت إلى أنّ الإمام عندما يستند إلى حكمٍ نبويّ ولائيّ في زمنٍ متأخّر فإنّ ذلك يدلّ على كون ملاك هذا الحكم ما



## • الأحكام التدبيرية في السنة الشريفة، بين الزمنية والتأبيد

زال موجوداً إلى العصر اللاحق، وأنّ الإمام يريد الكشف عن بقائه بالاستناد إلى مصدره، فيكون نفس استناده كاشفاً عن استمراريته بحكم ولاية الإمام اللاحقة. وهذا كله يعني أنّ مجرد الاستناد لا يحكي بوضوح عن أبدية الحكم الولائي التدبيري، بعد الفراغ عن كونه ولائياً تدبيرياً.

**ثانياً:** لو سرنا مع هذه الطريقة لزمننا تطبيقها على أدلة ولاية الفقيه العامة، بناءً على ثبوتها، فهل يُقال بأنّ الأحكام الولائية للفقيه - غير الأحكام القضائية - تأبديّة إلاّ ما خرج بالدليل، استناداً إلى إطلاق جعل الولاية أو الإلزام بطاعته، أو أنّ الفهم العرفي لأدلة جعل الولاية يذهب نحو فرض أنّ الأحكام الولائية هي بطبيعتها الغالبة ذات خصوصية زمكانية تختلف سعةً وضيقةً باختلاف الملابسات؟

**ثالثاً:** نحتاج أن نتأمّل في حقيقة الحكم الولائي والتدبيري قليلاً. فهذا المصطلح أو هذا المفهوم لم يرد في نصّ ديني حتّى نحلّه لغوياً أو عرفياً، وإلّا هو ظاهرة مكتشفة من التحليل العقلاني لسلوكيات مدير الجماعة وقائدها. وهنا نقول: إذا أصدر النبي حكماً ما لزم على المعاصرين له تطبيق هذا الحكم، وهذا واضح. والسؤال: كيف تتلقّى الأجيال اللاحقة هذا الحكم؟

### نحن أمام حالتين:

**الحالة الأولى:** أن يفهموا من أوامر النبي أنّها تشملهم إلى يوم القيامة، فيعبروا من هذا المفهوم إلى فكرة أخرى، وهي أنّه إذا كان الأمر النبويّ شاملاً لجميع المكلفين إلى يوم القيامة فما هو الفرق بينه وبين التشريع الثابت في أصل الدين؟ إذا قلنا بأنّ للنبي ولاية تشريعية (وهذا غير الولاية التدبيرية التي ينبثق منها الحكم التدبيري الولائي) فهذا يجعل أوامره الثابتة مندرجة ضمن ولايته التشريعية، التي ترجع في الحقيقة إلى عدم كون الحكم ولائياً، بل هو حكم شرعيّ ديني، غاية صدر نبوياً وأمضي إلهياً. وأما إذا نفينا ولايته التشريعية فكيف - مع سكوت الله عن حكم النبي - نميّز بين كون الحكم ولائياً وإلهياً شرعياً؟! وما الفرق بينهما إذن ما دام لكل واقعة حكم، وما دام حكم النبي لا بدّ أن يكون عن مصلحة؟

**الحالة الثانية:** أن يفهموا أوامره على أنّها تعود لعصره أو ما قارب عصره، بحيث يروى كلّ حكم مطلق في الزمان والمكان فهذا قرينة عدم الولائية فيه؛ لأنّ

المعنى العقلاني للولائية والتدبيرية هو هذا، ولا سيما أنّ تعديل الوليّ اللاحق للحكم السابق، بعد فرض صدوره لللاحقين، قد يبدو مشتملاً على التناقض، فتأمل جيداً. نحن لا نريد أن نناقش في عموم ولاية النبيّ على المؤمنين ولو من بعده، وأنّ أدلّة ولايته هل تشمل مَنْ بعده أو هي منصرفة عنهم، كعموم أدلّة الولاية التي تثبت للأولياء - كالأب والجدّ -، بحيث تفيد الولاية في حياتهم عادةً أو ما قاربها، ولا سيما مع وجود أولياء آخرين بعد النبيّ، يُفترض أنّ لهم الولاية، سواءً كانوا الأئمّة من أهل البيت أم الفقهاء أم غيرهم؟

لا نريد أن نناقش في دليل عموم ولاية النبيّ لمثل عصرنا، إلاّ أنّ كلامنا ليس هنا، بل في الإطلاق الأزمني لنفس دليل الحكم الولائيّ النبويّ. فماذا يفهم العرف والعقلاء عادةً - بعد فهمهم جوهر الحكم الولائيّ الموجود في حياة العقلاء - من إصدار الوليّ حكماً تديرياً ولائياً؟ هل يفهمون أنّه يريد به ممارسة ولايته على ما بعد ألف عامٍ أو ينصرف ذهنهم في الأحكام التديريّة الولاية إلى أنّ صاحبها يريد لها عصره وظروفه وحال حياته؟ طبّق ذلك على سائر الأولياء، لتكتشف أنّ المنصرف من الأحكام الولاية التديريّة هو الزمنية، لا التأيديّة، حتّى لو كان صاحب الولاية شامل الولاية إلى يوم القيامة؛ فهناك فرقٌ بين إطلاق دليل الولاية وإطلاق نفس الحكم الصادر ممّن منحت له الولاية. ودعوى الإطلاق الثانية غير محرّزة هنا، لو سلّمنا بالأولى، وعليه فنأخذ بالقدر المتيقّن من مساحة الدليل، وهو الزمنية. نعم، لو كان ملاك ومبرّر الحكم التديريّ النبويّ موجوداً بعينه في العصر اللاحق لعصر النبيّ، ولم يظهر له منافسٌ أو مزاحم، أمكن التكهّن بثبوت الحكم الولائيّ هنا، من خلال اكتشاف خصوصيّة الملاك والمنطلق له. لكنّ هذا غير الفرض الذي نتكلّم عنه هنا، وهو عدم إحراز شيء من هذا القبيل.

**والنتيجة:** إنّ الأصل في الأحكام الولاية التديريّة - بعد إثبات أنّ هذا الحكم ولائيّ تديريّ - هو الزمنية والتأقيت، لا التأييد، إلاّ ما خرج بالدليل. فكلُّ حكمٍ يثبت أنّه ولائيّ تديريّ صدر عن أحد المعصومين فلا حجّية له في عصرنا الحاضر، إلاّ بقرينة. نعم، وفقاً للعقيدة الإمامية إذا كان هذا الحكم صادراً من الإمام المهديّ الغائب فله الولاية في هذه الحال؛ لفرض المعاصرة.

# شمولية الشريعة

## نقد نظرية الفراغ القانوني في الإسلام

تحت إشراف: الشيخ ناصر مكارم الشيرازي(\*)  
ترجمة: حسن مطر

### مقدمة

أ. إن العالم الذي نعيش فيه محكومٌ لنظام خاص، حيث نرى جميع ذراته تسيير نحو غايةٍ وهدف، فهي خاضعة لهداية وتوجيه شامل. لا يشدُّ عن ذلك أصغر الذرات، ولا أكبر المجرات والأجرام السماوية التي تمَّ اكتشافها حتى الآن، وكلُّ ما في الوجود يشهد على هذه الحقيقة. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الحقيقة بقوله: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه: ٥٠).

ب. إن الإنسان؛ بوصفه جزءاً من هذا الكون، لم يشدُّ عن هذا القانون الإلهي التكويني. وحيث يتمنَّع بقوة العقل والشعور فقد قرن الله تعالى هدايته التكوينية للإنسان بالهداية التشريعية من طريق الأنبياء ﷺ<sup>(١)</sup>.

ج. إن الإنسان - من ناحية أخرى - كائنٌ اجتماعي؛ إذ لديه حاجات لا يمكن تلبيتها إلا في إطار الحياة الاجتماعية، من قبيل: الحاجات المادية والعاطفية.

د. إن الحياة الاجتماعية لا تخلو من التعارض والتضارب بين مصالح أفراد المجتمع. يُضاف إلى ذلك أن مواصلة الحياة الاجتماعية واستمرارها بحاجة إلى توزيع الأدوار، وتقسيم المسؤوليات بين أبناء المجتمع، وتحديد الصلاحيات ومن يتولَّى الإدارة الاجتماعية العامة. من هنا يحكم العقل البشري - من أجل استمرار الحياة - بضرورة

---

(\*) أحد كبار مراجع التقليد الشيعة اليوم، ومفسرٌ قرآنيٌّ مشهور. له أعمالٌ علميةٌ كثيرة. يُشار إلى أن هذا المقال نُشر في موسوعة الفقه المقارن التي يشرف عليها.

• تحت إشراف: الشيخ ناصر مكارم الشيرازي

وجود قانون يعمل على حلّ الخلافات بين أبناء المجتمع، ويحول دون حدوث التزاحم بينهم، وكذلك يعمل على تقسيم الوظائف الاجتماعية بين الأفراد. كما تمسّ الحاجة إلى وجود مَنْ يطبّق القانون بين الناس بشكلٍ عادل.

هـ - إن تاريخ الحياة الإنسانية حافلٌ بالجهود الكثيرة للوصول إلى قانونٍ يضمن تطبيق الحقوق لجميع الناس من قبل العدول. ولكنْ حيث كان الإنسان يعاني من النقص المعرفي في ما يتعلّق بنفسه، وما يُحيط به، لم تفلح أيُّ من تلك الجهود في الوصول إلى نتيجة حاسمة، ولذلك نشاهد على الدوام تعديلاً وإصلاحاً في القوانين الوضعية. وعليه هل يمكن القول: إن القوانين التي توصّل إليها الإنسان في القرن الحادي والعشرين هي أكمل وأتمّ القوانين، بحيث لن تمسّ الحاجة إلى تعديلها وتغييرها وإصلاحها؟ إن المقتنين أنفسهم يجيبون عن هذا السؤال بالنفي، حيث يذهبون إلى الاعتقاد باستحالة الحديث عن قانونٍ نهائي حاسم وكامل، بل إن المسار الذي تسلكه عملية التقنين - كسائر القرارات التي يتّخذها الإنسان في حياته - خاضع لاختبار الخطأ والصواب، بمعنى أن الإنسان يعيش تجربة مختلف الطرق، وبعد إدراكه الخطأ يسعى إلى إصلاحه، ليشهد حالة مخبرية تتعلّق بالبدل، ليدرك خطأه مجدداً، وهكذا دواليك. وبذلك فإن الإنسان يقرّ ويعترف بعجز عقله عن التوصل إلى قانون كامل وشامل يضمن للناس جميع حقوقهم.

وقد بعث الله نبيّه محمد بن عبد الله ﷺ بوصفه خاتم الأنبياء، وحاملاً لأكمل الرسالات السماوية، وأتمّ الأديان الإلهية؛ ليضع الأغلال العقائدية والآراء الباطلة عن أعناق البشر، ويفك القيود عن أيديهم، والسلاسل عن أرجلهم، وأن يحرّر العقول بمساعدة الوحي، ويأخذ بيد الناس إلى أفضل وأكمل القوانين، كما قال القرآن الكريم في وصف النبيّ الأكرم ﷺ: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (الأعراف: ١٥٧).

ومن الناحية العقلية واضحٌ تماماً أن لا أحد غير الله - بوصفه خالق الإنسان والعالم بجميع تفاصيل وجوده وحياته ومبدئه ومعاده - يستطيع وضع قانونٍ كامل؛

لتنظيم حياته بما يشتمل على سعادته في الدنيا والآخرة.  
وبعبارة أخرى: يدرك العقل أن المقتن الأكمل يجب أن يتحلّى بالخصائص  
والصفات التالية:

١- أن يكون عالماً بجميع أبعاد الإنسان، وخصائصه الجسدية والروحية، وما  
يضمن له سعادته.

٢- أن لا يكون شحيحاً في بيان ما يضمن سعادة الإنسان.

٣- أن لا يعمل على تفضيل مصالحه الفردية والشخصية والقوية والجماعية،  
وبعبارة أخرى: أن يراعي العدالة بشكل كامل.

ومن الواضح أن هذه الخصائص والصفات لا تتوفر بشكل كامل إلّا في ذات  
الله تعالى، ولذلك فإنّه وحده المؤهّل والقادر على وضع القوانين الثابتة والدائمة  
للإنسان. كما قال في القرآن الكريم: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ (يوسف: ٤٠).

ويتمّ التعبير عن هذا الأمر أحياناً بـ «التوحيد في التشريع».

إن السؤال الهامّ الذي يفرض نفسه في هذا المجال يقول: بالالتفات إلى التحوّل  
والتغيّر المستمر الذي تشهده حياة الإنسان، والحاجات المستجدة التي تطرأ على حياته  
طوال القرون والعصور، وبالالتفات إلى الأحداث الكثيرة التي تقع للإنسان، كيف  
يمكن للقوانين والأحكام الشرعية الثابتة والمعدودة أن تلبّي حاجات الإنسان المتغيرة؟  
للإجابة عن هذا السؤال لا بدّ قبل كلّ شيء من بيان بعض المفاهيم:

### ١- تعريف الحكم، وأقسامه

إن الأحكام الشرعية هي مجموع التعاليم والقوانين والتشريعات الصادرة عن  
الله تعالى؛ لتنظيم حياة الإنسان المادية والمعنوية. ولها تقسيماتٌ متنوّعة. ومن تلك  
التقسيمات ما لا يرتبط ببحثنا الراهن: أما التقسيم الذي يرتبط ببحثنا فهو تقسيم  
الأحكام الشرعية إلى: أحكام أولية؛ وأحكام ثانوية؛ وأحكام حكومية.

### أ- الحكم الأولي

إن الأحكام الأولية هي الأحكام التي يتمّ وضعها للموضوعات بغضّ النظر عن

• تحت إشراف: الشيخ ناصر مكارم الشيرازي

العوارض والحالات الثانوية التي تعرض على تلك الموضوعات، من قبيل: وجوب الصلاة، ووجوب الحجّ، أو طهارة ماء الكرّ، والماء الجاري، وصحة البيع، وبطلان المعاملات الربوية.

### ب - الحكم الثانوي

إن الأحكام الثانوية هي الأحكام التي يتمّ وضعها بسبب عروض بعض الحالات الخاصّة، من قبيل: موارد العُسْر والحَرْج والضَّرر، أو المقدّمية التي تؤدّي إلى وجوب المقدّمة، أو التقيّة التي تغيّر بعض الأحكام. ففي مثل هذه الموارد تعمل الأحكام الثانوية على رفع الحكم الأوّلي، واستبداله بحكمٍ آخر. فعلى سبيل المثال: قال تعالى في القرآن الكريم: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ (البقرة: ١٧٣)، حيث رفعت هذه الآية الحكم بحرمة أكل الميتة بداعي الاضطرار.

كما قال تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾ (آل عمران: ٢٨)، حيث يتمّ تمتين عرى الصداقة معهم لغاياتٍ أهمّ.

### ج - الحكم الحكومي

إن الأحكام الحكومية عبارة عن القوانين الخاصّة التي يضعها الحاكم الإسلامي لتطبيق الأحكام الأوليّة أو الثانوية، من قبيل: الضوابط المرتبطة بالجوازات، وقيادة السيارات، والقوانين المرورية، والمؤسّسات العسكرية، وما إلى ذلك من الأمور التي تدخل بأجمعها في إحلال النظم في المجتمع، الذي يُعتبر وجوبه من الأحكام الأوليّة في الإسلام، والتي يتمّ وضعها من قبل الحكومة تحت إشراف الحاكم الإسلامي. إن الأحكام الحكومية تأتي في سياق تطبيق الأحكام الأوليّة، من قبيل: ما تقدّم ذكره، أو في سياق تطبيق الأحكام الثانوية، من قبيل: تعاطي المخدّرات (وكذلك ما يذهب إليه البعض من تعاطي جميع أنواع التدخين) المحرّمة بحكم قاعدة لا ضرر. فالحكومة الإسلامية - من أجل تطبيق هذا الحكم - تصدر

## • شمولية الشريعة، نقد نظرية الفراغ القانوني في الإسلام

مختلف الأحكام في حقل معاقبة المهريين، وكيفية التعامل معهم، ومع المدمنين. إن هذه الأحكام، التي تمثل مقدمة لتطبيق الحكم الثانوي بحرمة المخدرات أو الدخان، تعتبر من الأحكام الحكومية.

وعليه يجب أن لا يذهبن بنا التصور إلى اعتبار الأحكام الحكومية مرادفة للأحكام الأولية والثانوية، وأن الحكومة الإسلامية يحق لها أن تضع القوانين على مزاجها ورغبتها؛ لأن الشارع المقدس هو الله وحده، وإن كان الله قد سمح لنبيه في بعض الموارد المحدودة بالتشريع، وإن الله قد أمضى هذه الموارد.

نعم، هناك من علماء أهل السنة من أجاز للفقهاء أن يشرع في مورد «ما لا نص فيه»، واعتبروا هذا النوع من الأحكام مرادفاً للأحكام الأولية، وطبقاً لقاعدة التصويب يعتبرون ذلك هو حكم الله. إلا أن الروايات المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام قد أنكرت هذا المعنى.

وعلى هذا الأساس فإن الأحكام الحكومية هي دائماً من الأحكام التطبيقية، ولا تخرج أبداً عن دائرة الأحكام الأولية والثانوية. كما أن إقالة المسؤولين وتصيبيهم في المناصب يعد من الأحكام الحكومية، وهي بأجمعها ذات صبغة تطبيقية وتنفيذية في سياق تطبيق الأحكام الأولية والثانوية. والمسألة الجديرة بالاعتبار أن أصل اختيار الحاكم لوضع الأحكام الحكومية يُعتبر من الأحكام الأولية، بمعنى أن الله سبحانه وتعالى قد أذن للحاكم الإسلامي - من أجل تطبيق الأحكام الإلهية - أن يضع بعض القوانين والضوابط، طبقاً لما يراه أو ما يصل إليه من خلال الهيئة الاستشارية الخاضعة لإشرافه<sup>(٢)</sup>.

## ٢- القوانين الثابتة والمتغيرة، وتأثير الزمان والمكان

على الرغم من بحثنا المستوفي لهذا الموضوع في هذا الكتاب، ولكننا لا نجد بدءاً من الإشارة هنا إلى هذه المسألة، ولو على نحو الإجمال. لا شك في وجود أحكام ثابتة لا يطرأ عليها التغيير، من قبيل: وجوب الصلاة والصوم والحج والجهاد وما إلى ذلك.

وهناك أحكام أخرى تتغير بتغير واختلاف الزمان والمكان، بمعنى أن الزمان

### • تحت إشراف: الشيخ ناصر مكارم الشيرازي

والمكان يتدخّلان في تغيير الموضوعات، وعندها يتغيّر الحكم، تبعاً لتغيّر الموضوع؛ لأن الحكم تابع للموضوع دائماً. وعليه فإن قلنا: «الخمير حرام» فإن هذا الحكم يبقى ما دام موضوع الخمير باقياً، وأما إذا تحوّل الخمير إلى خلّ فسوف يغدو طاهراً حلالاً. ومن البديهي أن حرمة الخمير لم تُنسخ أبداً، ولكن الموضوع قد تغيّر.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى تأثير الزمان والمكان في تغيير الأحكام أيضاً. فعلى سبيل المثال: كان بيع الدم وشراؤه في السابق حراماً؛ لعدم ترتّب منفعة محلّلة عليه يمكن أخذها بنظر الاعتبار، أما اليوم فقد ظهرت فوائد عظيمة للدم في إنقاذ أرواح الجرحى وبعض المرضى وأمثال ذلك؛ فيكون الموضوع قد تغيّر هنا بتغيّر الزمان، ويغدو للدم منفعة محلّلة ملحوظة، فيكون بيعه وشراؤه حينئذٍ جائزاً.

من هنا يمكن حلّ الكثير من المسائل المستحدثة في عصرنا والعصور المقبلة، من خلال الأصول والقواعد العامة الواردة في الكتاب والسنة، بعد أخذ تغيّر الموضوعات بنظر الاعتبار.

إن المسائل المتعلقة بتشريح جسم الإنسان، وتطوير علم الطبّ، وكذلك زراعة الأعضاء، والمسائل المصرفية، وأنواع الشركات التجارية، ومؤسسات الضمان، والتجارات الإلكترونية، والأسفار الفضائية، وما إلى ذلك، يمكن حلّها بجمعها في ضوء الأصول والقواعد العامة، وأخذ تغيّر الموضوعات بحسب الزمان والمكان بنظر الاعتبار. ومن هنا لا يوجد هناك فراغ قانوني من هذه الناحية.

### ٣- انفتاح باب الاجتهاد

في ما يتعلّق بفتح باب الاجتهاد أو عدمه كان البحث التفصيلي محتمماً بين العلماء منذ القدم، ولا يزال. وقد أجمع فقهاء الإمامية على الاعتقاد بفتح باب الاجتهاد في جميع المسائل الفقهية. وبعبارة أخرى: إن الاجتهاد في الأحكام الإسلامية لا ينحصر ببضعة أشخاص، ولا يقف عندهم، بل يمكن لجميع المجتهدين الفقهاء العالمين بقواعد الشرع أن يستنبطوا الأحكام، بل يمكن القول: إن الاستعداد الذي يملكه الفقهاء في الوقت الراهن أكثر من الفقهاء السابقين؛ لكونهم ورثوا علمهم، وأضافوا إليه علوماً من عندهم.



### • شمولية الشريعة، نقد نظرية الفراغ القانوني في الإسلام

هذا في حين كان علماء أهل السنة في السابق غالباً ما يذهبون إلى غلق باب الاجتهاد، حيث قالوا: إن الاجتهاد مقتصرٌ على عدد محدود من الفقهاء السابقين، ولا يحقّ لغيرهم أن يجتهد في المسائل الشرعية، بل على الجميع تقليد هذا العدد المحدود من الفقهاء الذين وقف الاجتهاد عندهم. وأما مؤخراً فقد بدأ بعض علماء أهل السنة يذهبون إلى التجرد من هذا الرأي، وقالوا بفتح باب الاجتهاد على جميع العلماء بالقواعد الشرعية، ولا سيما في المسائل المستحدثة التي لم يرد حكمها في كلمات الفقهاء المتقدمين. لقد أسهبنا في الحديث عن أدلة ومستندات كلا الطرفين من القائلين بفتح باب الاجتهاد أو غلقه في هذا الكتاب، مع الإشارة إلى المصادر والمراجع. والشيء الوحيد الذي نهدف إليه هنا هو ذكر مقدمة نستفيد منها في القول بعدم وجود الفراغ القانوني في الإسلام.

### هل هناك فراغ قانوني؟

بالالتفات إلى المقدمات السابقة ندخل الآن في صلب الموضوع، والإجابة عن السؤال المتقدم. وقبل كل شيء لا بد من بيان المراد من الفراغ القانوني. إن الكلام يدور حول السؤال القائل: هل الشريعة الإسلامية - بالالتفات إلى خلودها وعالميتها - قد استوعبت الأحكام الشرعية لجميع الموضوعات الموجودة في حياة الإنسان الفردية والاجتماعية، أم هناك موارد لم يذكر الإسلام حكمها، وهو ما يُعرف بـ «موارد الفراغ القانوني»؟

لقد اختلفت إجابات المذاهب الإسلامية عن هذا السؤال. وقد ذهب الكثير من علماء أهل السنة إلى الاعتقاد بوجود الفراغ القانوني، وقالوا بأن هناك مسائل لم ترد في الكتاب والسنة، رغم قولهم بأنها من المسائل الابتلائية.

قال الغزالي، في معرض الحديث عن هذا النوع من المسائل، التي عبّر عنها في كتابه «المستصفى» بـ «ما لا نصّ فيه»: «اختلف الفريقان جميعاً في أنه هل في الواقعة التي لا نصّ فيها حكمٌ معيّن لله تعالى هو مطلوب المجتهد؟ فالذي ذهب إليه محققو المصنّبة أنه ليس في الواقعة التي لا نصّ فيها حكمٌ معيّن يطلب بالظنّ، بل الحكم

يتبع الظنّ. وحكم الله تعالى على كلّ مجتهد ما غلب على ظنّه. وهو المختار، وإليه ذهب القاضي [أبو بكر الباقلاني]. وذهب قومٌ من المصوّبة إلى أن فيه حكماً معيّناً يتوجه إليه الطلب؛ إذ لا بُدَّ للطلب من مطلوبٍ. لكنّ لم يكلف المجتهد إصابته، فلذلك كان مصيباً وإنّ أخطأ ذلك الحكم المعين الذي لم يؤمر بإصابته، بمعنى أنه أدّى ما كلف، فأصاب ما عليه»<sup>(٣)</sup>.

بيدّ أن القول بالتصويب، ووجود «ما لا نصّ فيه»، ليس مجمعاً عليه من قبل كافة علماء أهل السنّة. فها هو ابن حزم يقول في رسالته (إبطال القياس والرأي والاستحسان): «إن القول بما لا نصّ فيه غير صحيح؛ لأن الدين كلّهُ منصوب عليه»<sup>(٤)</sup>.

من هنا، وعلى الرغم من عدم إجماع علماء أهل السنّة على القول بفقدان النصّ، فإنّ هناك الكثير منهم يذهب إلى الاعتقاد بذلك، هذا أولاً.

وثانياً: في ما يتعلّق بموارد فقدان النص هل هناك حكم لله أم لا؟ هناك قولان: أحدهما: ما ذهب إليه الغزالي (والكثير من الأشاعرة)، وهو القول بعدم وجود حكم لله في هذه الموارد، وأن المجتهد في هذه الموارد يعمل على طبق ظنّه (من الاستحسان والمصالح المرسلّة وما إلى ذلك)، فيضع المجتهد الحكم على أساس ذلك، ثمّ يمضيه الله، وبذلك تكون عندنا في الواقع أحكام متعدّدة بعدد آراء الفقهاء (وهذا هو التصويب الأشعري).

وثانيهما: القول بأنّ هناك لله حكماً في تلك الموارد، يسعى المجتهد إلى العثور عليه، ولكنّه إذا لم يصل إليه لا يكون مسؤولاً عنه، وتكون مسؤوليته في ما يصل إليه ظنّه (وهذا هو التصويب المعتزلي).

هذا في حين يذهب فقهاء الإمامية بشكلٍ عامٍّ إلى أنّه:

أولاً: ليست هناك مسألة من المسائل التي يحتاج إليها الإنسان إلى آخر الحياة إلّا وجاء فيها حكم في الكتاب والسنّة، إما بشكلٍ خاصٍّ أو بشكلٍ عامٍّ. وقد استدللّ لذلك بالكتاب والسنّة، ومن ذلك:

١- قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل: ٨٩)، فإنّ هذه الآية تقتضي بعمومها أن يكون هناك حكمٌ لجميع الموارد التي يحتاج إليها

الإنسان، مبيّن في القرآن الكريم، على نحو خاصّ أو عامّ.  
٢. قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة: ٣). فكيف يكون الدين الإسلامي كاملاً في حين هناك فراغ في بعض الموارد الابتلائية؟! ومن هنا رُوي عن الإمام الرضا عليه السلام أنه قال: «ما ترك الله شيئاً تحتاج إليه الأمة إلا بيّنه، فمنّ زعم أن الله عزّ وجلّ لم يكمل دينه فقد ردّ كتاب الله»<sup>(٥)</sup>.

٣. رُوي عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أنه قال، في الحديث المعروف في حجة الوداع: «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>(٦)</sup>. وطبقاً لهذا الحديث لم يُترك مورد إلا وبين النبي الأكرم صلى الله عليه وآله حكمه في الإسلام، بشكل عامّ أو بشكل خاصّ.

٤. رُوي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ تَبْيَانَ كُلِّ شَيْءٍ، حَتَّى - وَاللَّهِ - مَا تَرَكَ اللَّهُ شَيْئاً يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْعِبَادُ، حَتَّى لَا يَسْتَطِيعَ عَبْدٌ يَقُولُ: لَوْ كَانَ هَذَا أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ، إِلَّا وَقَدْ أَنْزَلَهُ اللَّهُ فِيهِ»<sup>(٧)</sup>.

٥. ورد في الكثير من الروايات أن عند الإمام علي عليه السلام كتاباً فيه جميع ما تحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة، وهو بخطّ علي عليه السلام وإملاء رسول الله صلى الله عليه وآله<sup>(٨)</sup>.

٦. حديث الثَّقَلَيْنِ، المتواتر في المصادر الروائية لدى الفريقين، من الشيعة وأهل السنة، شاهدٌ آخر على هذا المدعى. فقد رُوي أن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله قال فيه: «إني تارك فيكم الثَّقَلَيْنِ، ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا أبداً: كتاب الله؛ وعترتي أهل بيتي، وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض»<sup>(٩)</sup>.

وطبقاً لهذا الحديث يكون الرجوع إلى كتاب الله وأهل البيت عليهم السلام حلاً لجميع الأحكام المشكّلة.

وقد استلهم فقهاء الإمامية هذا الحديث، فعمدوا إلى جمع كافة الأحاديث المروية عن الأئمة من أهل البيت الأطهار بطرق صحيحة، ودونها في موسوعاتهم المعروفة. ومع الالتفات إلى اشتغالها على أحكام العامّ والخاص لا يروّون فراغاً لحكم؛ كي يلجأوا لحلّه إلى أمور أخرى.

• تحت إشراف: الشيخ ناصر مكارم الشيرازي

وبعبارة ثانية: ليس هناك واقعة وقعت في الماضي، أو تقع الآن، أو ستقع في المستقبل، إلا ولها حكم، غاية الأمر أنه في الكثير من الوقائع قد ورد هناك حكم خاص، وفي الكثير من الموارد الأخرى يُستفاد حكم الواقعة من عمومات وإطلاقات الأحكام الأولية أو الأحكام الثانوية، بحيث ليس هناك من موردٍ لا يندرج تحت واحد من النصوص الخاصة أو العامة (الأعم من الأحكام الأولية والثانوية).

وبعبارة ثالثة: إن مسألة إمامة الأئمة من أهل البيت عليهم السلام قد أَلَعَتْ السدود المائلة أمام الفراغ القانوني بالنسبة إلى الشيعة الإمامية، وعلى فقهاء أهل السنة أن يأخذوا أحكامهم الفقهية من روايات أهل البيت: بمقتضى حديث الثقلين - حتى إذا لم يقرّوا بإمامتهم -: كي لا يواجهوا فراغاً قانونياً في الأحكام الإسلامية.

كم هو الفرق فارقاً بين مدرسة أبي حنيفة، الذي كان يقول: لم يصحّ عندي من المأثور عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله سوى سبعة عشر حديثاً<sup>(١)</sup>، وبين أولئك الذين روّوا عن الأئمة من أهل البيت عليهم السلام عشرات الآلاف من الأحاديث، التي روي الآلاف منها في الحد الأدنى من طرق الرواة الثقات!

**وثانياً:** إنّ ما تقدّم ذكره تحت عنوان التصويب الأشعري يفضي بنا إلى فوضى وهرج ومرج عجيب. وقد أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام في إحدى خطبه المروية في نهج البلاغة: إذ يقول: «تَرُدُّ عَلَى أَحَدِهِمُ الْقَضِيَّةَ فِي حُكْمٍ مِنَ الْأَحْكَامِ، فَيَحْكُمُ فِيهَا بِرَأْيِهِ، ثُمَّ تَرُدُّ تِلْكَ الْقَضِيَّةَ بَعَيْنَهَا عَلَى غَيْرِهِ، فَيَحْكُمُ فِيهَا بِخِلَافِ قَوْلِهِ، ثُمَّ يَجْتَمِعُ الْقَضَاءُ بِذَلِكَ عِنْدَ الْإِمَامِ الَّذِي اسْتَقْضَاهُمْ، فَيُصَوِّبُ آرَاءَهُمْ جَمِيعاً، وَاللَّهُمُّ وَاحِدٌ، وَنَبِيُّهُمُّ وَاحِدٌ، وَكِتَابُهُمُّ وَاحِدٌ، أَفَأَمْرَهُمُ اللَّهُ سُبْحَانَهُ بِالْاِخْتِلَافِ فَاطَاعُوهُ؟ أَمْ نَهَاَهُمْ عَنْهُ فَعَصَوْهُ؟ أَمْ أَنْزَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ دِيناً نَاقِصاً فَاسْتَعَانَ بِهِمْ عَلَى إِتْمَامِهِ؟ أَمْ كَانُوا شُرَكَاءَ لَهُ فَلَهُمْ أَنْ يَقُولُوا وَعَلَيْهِ أَنْ يَرْضَى؟ أَمْ أَنْزَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ دِيناً تَاماً فَكَصَرَ الرَّسُولُ صلى الله عليه وآله عَنْ تَبْلِيغِهِ وَأَدَائِهِ؟ وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ يَقُولُ: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (الأنعام: ٣٨)، وَفِيهِ تَبْيَانُ كُلِّ شَيْءٍ»<sup>(١)</sup>.

## سؤال وجواب

قد يتساءل البعض، ويقول: كيف لا يكون في الإسلام أيّ فراغ قانوني، في

• شمولية الشريعة، نقد نظرية الفراغ القانوني في الإسلام

حين ظهرت بمرور الأزمنة مسائل لم يتحقق موضوع لها في السابق، فضلاً عن أن يكون لها حكمٌ، وهي الأمور التي تعرف بالمسائل المستحدثة، من قبيل: الكثير من القضايا الطبيّة (من زراعة الأعضاء، والتبرُّع بالأعضاء، والتشريح، والتلقيح الصناعي، والاستساخ)، وفي أبواب المعاملات، من قبيل: أنواع الضمان الاجتماعي، والتجارة الإلكترونية، والحقوق المتعلقة بتأليف الكتب، وإنتاج الأفلام، وبراءات الاختراع مما يُصطلح عليه بالملكية المعنوية، وما يُستفاد منه في الأبحاث والمسائل المتعلقة بالحكم والدولة، من أساليب الديمقراطية، والانتخابات في المجالس التشريعية، ورئاسة الجمهورية، وما إلى ذلك، بل حتّى في قسم العبادات هناك مسائل تتعلّق بالصلاة والصوم في الرحلات الفضائية والمناطق القطبية، التي لم يكن الناس يشدّون الرحال إليها إلا نادراً، وأصبحت اليوم من الأمور المألوفة. فهل يمكن العثور على أحكام هذه الموارد في الكتاب والسنة؟

والجواب عن ذلك: كما تقدّم في بحث المسائل المستحدثة في هذا الكتاب بالتفصيل، هناك أصول وقواعد معروفة في الإسلام، مستنبطة من الكتاب والسنة ودليل العقل والإجماع. وليست هناك مسألة من المسائل المستحدثة إلاّ وتكون مشمولةً لواحدة من هذه القواعد والأصول. فالكثير من المسائل المستحدثة يمكن وضعها تحت عنوان (لزوم حفظ النظام في المجتمع الإسلامي)، الثابت بالإجماع والدليل العقلي والروايات، ويقع بعضها تحت عنوان (مقدّمة الواجب)، من قبيل: مسألة التشريح، والكثير من المسائل الطبيّة الأخرى، التي تعدّ مقدّمة لحفظ الأرواح والأنفس، الذي هو من أوجب الواجبات، ويندرج بعضها تحت عنوان (لا ضرر)، والضرورة، والاضطرار، ويقع القسم الأهم الآخر تحت قانون (الأهمّ والمهمّ)، وترجيح الأهمّ على المهمّ عند دوران الأمر بينهما، وهو كذلك من الأصول العقلية والنقلية الثابتة، وكذلك سائر الأمور المستحدثة التي لم يردّ بشأنها نصٌّ خاصّ.

وفي ما يتعلّق بالمسائل العبادية تكون قاعدة الميسور، أو قاعدة نفي العُسْر والحرَج - ذات الدعامة العقلية والنقلية -، حاکمةً في الكثير من الموارد، حيث يتّضح التكليف في مثل هذه الحالات.

• تحت إشراف: الشيخ ناصر مكارم الشيرازي

## هل هناك وجودٌ لـ «منطقة الفراغ»؟

قام بعض العلماء المعاصرين<sup>(١٢)</sup> بوضع نظرية تحت عنوان «منطقة الفراغ»؛ للإجابة عن السؤال المتقدم في خصوص حقل الاقتصاد الإسلامي. وقد تمّ التعبير عن هذه النظرية في بعض الكتب بـ «المساحة المفتوحة في التشريع»، وفي بعضها الآخر بـ «المنطقة الخالية من التشريعات الثابتة، والتي لا تقبل التغيير». ويُنصَح من خلال القرائن الموجودة في مجموع كلمات صاحب هذه النظرية أن التعبير الأدقّ لهذه النظرية يجب أن يكون هو «المنطقة الخالية من التشريعات الإلزامية»<sup>(١٣)</sup>.

ويمكن تلخيص ما ذكره في توضيح نظريته في هذا الشأن على النحو التالي:

١- إن الإسلام لا يقدّم مبادئه التشريعية في ما يتعلّق بالحياة الاقتصادية بوصفها علاجاً موقوتاً، أو تنظيمياً مرحلياً يجتازه التاريخ بعد فترةٍ من الزمن إلى شكلٍ آخر من أشكال التنظيم (كما تقول الماركسية)، وإنما يقدّمها باعتبارها الصورة النظرية الثابتة والخالدة الصالحة لجميع العصور.

٢- لا بُدَّ لإعطاء الصورة هذا العموم والاستيعاب أن ينعكس تطوُّر العصور فيها ضمن عنصرٍ متحرِّك يمدّ الصورة بالقدرة على التكيّف وفقاً لظروفٍ مختلفة. ولكي نستوعب تفصيلات هذه الفكرة يجب أن نحدّد الجانب المتطوُّر من حياة الإنسان الاقتصادية.

٣- هناك في الحياة الاقتصادية للإنسان نوعان من العلاقة: الأولى: علاقة الإنسان بالطبيعة أو الثروة، التي تتمثّل في أساليب إنتاجه لها، وسيطرته عليها. والثانية: علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، التي تنعكس في الحقوق والامتيازات التي يحصل عليها هذا أو ذاك.

٤- إن الفارق بين هذين النوعين من العلاقات يكمن في أن النوع الأول من العلاقات (علاقة الإنسان بالطبيعة) متغيّر ومتطوُّر، بمعنى أن هذه القوانين تتغيّر، تَبَعاً لتغير إمكانية وحجم بسط الإنسان لسيطرته على الطبيعة، وإلاّ تعرّضت العدالة الاجتماعية للخطر. فعلى سبيل المثال: إذا كانت قاعدة «مَنْ أَحْيَا أَرْضاً فَهِيَ لَهُ» تضمن العدالة في عصر حراثة الأرض بالفأس والمعول فإنّها قد تودّي إلى الظلم في عصر تطوير وسائل حراثة الأرض بالآلات التي لا يمكن أن تتوفر إلاّ عند الأغنياء، الأمر

• شمولية الشريعة، نقد نظرية الفراغ القانوني في الإسلام

الذي سيسمح لبضعة أفراد بعمارة الأرض وإحيائها، وتكديس الثروة عندهم بشكل لا يضمن العدالة للجميع. من هنا كان هذا النوع من العلاقات يستدعي وجود عنصرٍ متحرِّكٍ يحول دون حدوث مثل هذا الظلم والإجحاف.

وأما النوع الثاني من العلاقات (علاقة الإنسان بسائر إخوته في الإنسانية)، التي تحددها الحقوق والامتيازات والواجبات، فهي بطبيعتها تتوقَّف على وجود الإنسان ضمن جماعةٍ، فهي بذلك لا تقبل التطوُّر، وتستدعي قوانين ثابتة (في مقابل النظرية الماركسية التي تقول: بأن العلاقة الحقوقية بين الناس أمرٌ عارض، وتابع لتطور علاقة الإنسان بالطبيعة). فعلى سبيل المثال: كلُّ جماعة إذا حصلت على ثروةٍ إثر ارتباطها بالطبيعة ستواجه مشكلةً في كيفية التوزيع العادل لهذه الثروة، وهذه الحاجة حاجةٌ ثابتة، ولا فرق في تلبيتها ورفعها بين أن نعيش في عصر الآلة البدائية أو في عصر التطوُّر الصناعي. وإن القانون الذي يتمُّ وضعه لتلبية مثل هذه الحاجة - من قبيل: قانون توزيع الثروة على أساس العمل - قانونٌ عامٌّ صالح للتطبيق في جميع المراحل التاريخية.

٥- إن العنصر المتحرِّك الذي يحول دون حدوث الخطر من القوانين المتعلقة بالقسم الأول من العلاقات، ويضمن تطبيق العدالة، هو الذي نطلق عليه مصطلح «منطقة الفراغ»، مع ضمِّ ولاية وليِّ أمر المسلمين إليه. فمنطقة الفراغ تعني المنطقة الخالية من القوانين الإلزامية، ومن هنا يكون وليُّ أمر المسلمين والحاكم الإسلامي مبسوط اليد، ويمكنه، على أساس مقتضيات الزمان، أن يحكم في سياق الأهداف الإسلامية العامة (العدالة الاجتماعية) في تلك المنطقة.

وبعبارةٍ أخرى: إن منطقة الفراغ تشمل الأفعال التي يكون حكمها الشرعي الأولي هو الاستحباب أو الكراهة أو الإباحة. في هذا النوع من الموارد يمكن للفقيه أو الحاكم الإسلامي - الذي تجب إطاعته؛ لقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩) - أن يحكم طبقاً لمصالح وأهداف الإسلام والقواعد العامة بوجوب أو حرمة الشيء، الذي كان حكمه الأولي هو الإباحة (أي الإباحة بالمعنى الأعم، الذي يشمل الاستحباب والكراهة أيضاً).

٦- إن الأفعال التي ثبت تشريعياً تحريمها بشكلٍ عامٍّ، كالربا مثلاً، ليس من حقِّ وليِّ الأمر الأمر بها. كما أن الفعل الذي حكمت الشريعة بوجوبه، كإنفاق

الزوج على زوجته، لا يمكن لوليّ الأمر المنع عنه؛ لأن طاعة أولي الأمر مفروضة في الحدود التي لا تتعارض مع طاعة الله وأحكامه العامّة.

٧. اتّضح ممّا تقدّم أن «منطقة الفراغ» لا تدلّ على نقص في الصورة التشريعية، أو إهمال من الشريعة لبعض الوقائع والأحداث، بل على العكس من ذلك، فإنها تعبّر عن استيعاب الصورة، وقدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة؛ لأن الشريعة - كما تقدّم أن أشرنا إلى ذلك - لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعني نقصاً أو إهمالاً، وإنما حدّدت للمنطقة أحكامها، بمنح كلّ حادثَةٍ صفتها التشريعية الأصلية، مع إعطاء وليّ الأمر صلاحية منحها صفة تشريعية ثانوية حسب الظروف. فإحياء الفرد للأرض مثلاً عملية مباحة تشريعياً بطبيعتها، ووليّ الأمر حقّ المنع عن ممارستها، وفقاً لمقتضيات الظروف<sup>(٤)</sup>.

## نقدٌ وتحليل

بغض النظر عن الإشكال الوارد على كلام صاحب هذه النظرية في ما يتعلق بثبات علاقة الناس فيما بينهم، وتغيّر علاقة الإنسان بالطبيعة؛ لأن علاقات الإنسان بإخوته في الإنسانية ليست ثابتة دائماً، كما أن علاقة الإنسان بالطبيعة ليست متغيّرة دائماً، هناك بعض الأمور التي تدعو إلى التأمل في هذه النظرية، ومنها:

١. هل يفيد البيان المتقدّم عدم وجود الأحكام غير الإلزامية في حقل العلاقات القائمة بين الناس؟ ألا يوجد في هذا الحقل أحكامٌ مستحبةٌ أو مكروهة؟ وهل يستحيل على العنصر المتحرّك «منطقة الفراغ وولاية وليّ الأمر» أن يتدخّل في هذه المساحة؟

٢. هل العنصر المتحرّك المتقدّم إنّما يخصّ حقل المباحات، وإنّ وليّ الأمر لا يستطيع أن يتدخّل في حقل الواجبات، سواء في حقل العلاقات مع الطبيعة أو علاقات الناس فيما بينهم، عند تزامنها مع الأهمّ، وإبدال الحكم الإلزامي بالحرمة إلى وجوب، أو الحكم الإلزامي بالوجوب إلى حرمة، أو تبديل الحكم الإلزامي بحكم غير إلزامي؟ فعلى سبيل المثال: ألا يمكنه في الحالة الثانية (حقل علاقة الإنسان بإخوته في الإنسانية) أن يغيّر الطرف عن الحكم الأولي «حرمة التصرف في مال



الغير)؛ بغية إيجاد النظم في المجتمع، وتعبيد الطرق الضرورية لتسهيل حركة الناس (في حالة عدم رضا صاحب الملك بالقيمة الواقعية والسوقية لأرضه)، ويصدر الأمر بشق الطريق عبر أرضه؟

وأساساً ما هو الفرق بين الأحكام الإلزامية وغير الإلزامية؟ فإذا كان وليّ الأمر لا يستطيع تغيير الأحكام الإلزامية؛ بسبب معارضتها لوجوب الطاعة لله، وقاعدة (حرام محمد حراماً إلى يوم القيامة)، فإن الأحكام غير الإلزامية هي من أحكام الله الثابتة؛ بحكم قاعدة (حلاله حلالٌ إلى يوم القيامة)، و«إنَّ الله يُحِبُّ أَنْ يُؤْخَذَ بِرِخْصِهِ كَمَا يُحِبُّ أَنْ يُؤْخَذَ بِعِزَّتِهِ»<sup>(٥٩)</sup>، وما ورد في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ﴾ (المائدة: ٨٧)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَحَلَالاً قُلْ اللَّهُ أَدْنَىٰ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ (يونس: ٥٩). فعلى سبيل المثال: إذا كان الحكم بـ «حرمة الربا» ثابتاً إلى يوم القيامة؛ بحكم قاعدة «حرام محمد حراماً إلى يوم القيامة»، وأنه لا ينبغي أن يتغيّر، يجب أن يكون الحكم بـ «جواز امتلاك الأراضي بإحيائها» حكماً ثابتاً، ويجب أن لا يتغيّر؛ طبقاً لقاعدة «حلال محمد حلالٌ إلى يوم القيامة» أيضاً.

وإذا كان بإمكان وليّ الأمر أن يرفع اليد عن الأحكام غير الإلزامية عند تزاخمها مع حكمٍ أهمّ، وعروض العنوان الثانوي (كما هو الحال بالنسبة إلى المثال المتقدم في «جواز إحياء الأرض»، حيث يحكم الحاكم بحرمة ذلك؛ حفاظاً على مصلحة أهمّ)، يمكنه أيضاً أن يرفع اليد عن الأحكام الإلزامية أيضاً عند فرض تزاخمها مع الأهمّ، كما صنع النبيّ الأكرم ﷺ في قضية سمرة بن جندب، حيث غيّر الحكم بحرمة اقتلاع الشجرة والتصرّف في مال الغير إلى الجواز والإباحة، وكما هو الحال بالنسبة إلى بعض الموارد التي ذكرها الشهيد (الصدر) نفسه في نهاية هذا البحث كأمثلة لإعمال ولاية الحاكم الإسلامي، وإن كانت هي من زاوية من الموارد التي تمّ فيها رفع اليد عن حكمٍ غير إلزامي (حيث تمّ - على سبيل المثال - تبديل جواز «منع فضل ماء وكلاء» أو جواز «بيع الثمرة قبل بدوّ صلاحها» أو «جواز إجارة الأرض» إلى الحرمة)، ولكن من زاوية أخرى عمد النبيّ الأكرم في بعض هذه الموارد إلى تبديل الحكم بالحرمة إلى الجواز، كما قام مثلاً في المثال الأول بتبديل حرمة

تصرف الآخرين في فضل ماءٍ وكلاء إلى جوازه.

٣. إن ما يتم التعبير عنه تحت عنوان وليّ أمر المسلمين هل يفوق الولاية على تشخيص العناوين الثانوية، وعلى رأسها «تقديم الأهم على المهم»، ويفوق القدرة على إصدار الأحكام في إطار تطبيق الأحكام الأولية والثانوية؟ عندما يعمد فقيه، مثل: الميرزا الشيرازي، إلى تبديل حكم إباحة التتباك بالحرمة ألا يكون قد فعل ذلك لأنه رأى الحكم بإباحته معارضاً للحكم بـ «وجوب حفظ كيان الإسلام والمسلمين»، والحكم بـ «وجوب الحفاظ على علو الإسلام وعزّته»، والحكم بـ «وجوب المنع من سيادة الكفار على المسلمين»، بمعنى أنه في إطار العمل بهذه العناوين أفتى بحرمة التتباك؟ أو عندما حكم رسول الله - بوصفه وليّ أمر المسلمين - بوجوب بذل فضل ماءٍ وكلاء، ألم يكن ذلك لأنه رأى الحفاظ على كيان المسلمين قائماً على تنمية وتطوير الثروة الزراعية والحيوانية، وأن حاجة المسلمين هي التي اقتضت ذلك، كما عبّر عن ذلك السيد الشهيد الصدر نفسه، حيث قال: «لأن مجتمع المدينة كان بحاجة شديدة إلى إنماء الثروة الزراعية والحيوانية...»<sup>(١٦)</sup>؟

إذا كان الأمر كذلك، لن يكون هناك من معنى للتعبير بـ «الفراغ»؛ لأن وليّ الأمر في مثل هذه الحالة سيكون مبسوط اليد في إصدار الأحكام حيثما دعت المصلحة إلى ذلك، طبقاً لقاعدة «تقديم الأهم على المهم»، والعمل بالحكم الثانوي المتقدّم على الحكم الأوّلي.

٤. انّضح ممّا تقدّم أن عنصر «منطقة الفراغ» لم تقدّم للشريعة الاستيعاب والشمول، وإنما الذي يؤدّي إلى شمولية الشريعة واستيعابيتها هو ذلك الإذن الممنوح للحاكم الإسلامي من قبل العقل والشرع في الاستفادة من العناوين الثانوية - من قبيل: قاعدة الأهم والمهم -؛ لرفع المشاكل الفردية والاجتماعية، وكسر السدود والحوجز التي تعيق تقدّم المجتمع. وعلى هذا الأساس فإن الذي يقع على عاتق وليّ الأمر هو تشخيص وتحديد المصداق للعناوين الأوّلية (الأعمّ من مواد الأحكام الإلزامية وغير الإلزامية)، وتشخيص العناوين الثانوية، وعروضها وعدم عروضها على الموضوعات<sup>(١٧)</sup>.

## الموامش

- (١) انظر: ناصر مكارم الشيرازي، تفسير نمونه (التفسير الأمثل) ١٣: ٢١٩.
- (٢) للمزيد من التوضيح راجع: أنوار الفقاهة، كتاب البيع ١: ٥٣٦، وكتاب الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٧٣ - ٧٤.
- (٣) أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول ٢: ٣١١ (الحكم الثاني: في الاجتهاد، التصويب والتخطئة)، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠١٢م.
- (٤) انظر: المحلى ١: ٧٨.
- (٥) تفسير البرهان ١: ٤٣٥.
- (٦) الكافي ٢: ٧٤، ح ٢.
- (٧) الكافي ١: ٥٩، ح ١.
- (٨) ورد تفصيل هذه الروايات في مقدمات كتاب جامع أحاديث الشيعة، الباب الرابع.
- (٩) وردت مصادر هذا الحديث في كتاب (النص والاجتهاد) من صحيح الترمذي، وتفسير ابن كثير، وجامع الأصول، لابن الأثير، وغيرها من الكتب الأخرى.
- (١٠) انظر: تاريخ ابن خلدون ٢: ٧٩٦، الفصل السادس، علوم الحديث.
- (١١) نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٨. وقد أورد الشيخ الكليني في كتاب (الكافي) باباً تحت عنوان: «ليس شيء من الحلال والحرام وجميع ما يحتاج الناس إليه إلا وقد جاء في كتاب أو سنة»، وذكر في هذا الباب عشرة أحاديث، يدل أكثرها - في الحد الأدنى - على ما تقدم. (انظر: الكافي ١: ٥٩).
- (١٢) هو الشهيد السيد محمد باقر الصدر رحمته الله.
- (١٣) انظر: السيد الشهيد محمد باقر الصدر، اقتصادنا: ٦٨٩.
- (١٤) انظر: المصدر السابق: ٢٨٥ - ٢٨٩.
- (١٥) وسائل الشيعة ١: ١٠٧.
- (١٦) اقتصادنا: ٦٩٠.
- (١٧) ومن بين موارد الغموض الأخرى في نظرية السيد الشهيد الصدر حصره معادلة (منطقة الفراغ) في خصوص المسائل الاقتصادية من الإسلام فقط.

# الرقية والاستعباد في الإسلام

. القسم الثاني .

الشيخ مرتضى مطهري (\*)  
ترجمة: حسن علي مطر

## الاستعباد قانون مرحلي (مؤقت)

بقي عددٌ من الأسئلة التي أثارها السيد المهندس كتيرائي، نرى طرحها هنا؛ لنجيب عنها، ونختم المسألة بشكل كامل.  
إن من بين الأسئلة التي ذكرها سماحته: «ما هي المباني الرئيسية لإقرار العبودية في الإسلام، من القرآن والروايات المعتبرة؟»  
وهذا السؤال هو من جملة الأسئلة التي تطرقتنا إلى بحثها بشكلٍ وآخر، بمعنى أننا قد ذكرنا مناشئ الاستعباد، وأسبابه في النظم الوضعية، مع بيان الأسباب التي لا يقرها الإسلام منها، وخلصتها كما يلي:

## مناشئ الاستعباد في العالم

### ١- عجز المدين عن الوفاء بأداء الدين

إن من بين الأعراف التي كانت سائدةً في بعض أقطار المعمورة في الحد الأدنى أن يكون الشخص مديناً لشخصٍ آخر في بعض الأحيان، ولا يستطيع أداء دينه، فلا يبقى أمامه سوى تملك نفسه له. وكان هذا يمثل طريقاً لإحقاق الحق؛ إذ يقولون: إن

---

(\*) مفكرٌ إسلاميٌّ كبير، وأحد أبرز رموز النهضة الحديثة في إيران. له عشرات المؤلفات والأعمال والنظريات والأفكار. استشهد مطلع انتصار الثورة الإسلامية في إيران.

حق الدائن يجب أن يُؤدَّى له، وحيث إن المدين لا يملك شيئاً فلا مندوحة من استعباده. وهذا لا وجود له في الإسلام قطعاً. فحتى إذا كان المدين مُعسراً لا يحق للدائن أن يضيق عليه، بل عليه أن يتساهل معه حتى يتمكن من سداد الدين. وقد ورد التعبير عن ذلك في القرآن الكريم بالقول: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ (البقرة: ٢٨٠).

## ٢- الاستعباد الطَّوْعِي

إن من بين مناشئ الاستعباد الأخرى هو الاستعباد الطَّوْعِي. حيث يقال: إن بعض المجتمعات تشهد حالات يتبرَّع فيها بعض الأفراد إلى تسليم قياد أنفسهم لغيرهم بكامل إرادتهم! لماذا؟ السبب في ذلك يعود إلى أن بعض المجتمعات تشهد اضطرابات وأزمات حادة، يعيش أغلب الناس فيها حالات مأساوية، من الفقر المدقع والمجاعة، حيث تترزح الغالبية من أفراد المجتمع في أوضاع من البؤس والحرمان، بينما يتمتع القليل من الناس ومن يلوذ بهم، من المقربين، في بحبوحة من العيش الرغيد. وكان عبيد هؤلاء الأثرياء يتمنَّعون بظروف أفضل من سائر الناس، حتى الأحرار منهم. من هنا يلجأ بعض الأحرار؛ للخلاص من واقعهم المزري، إلى الأثرياء من السادة وأصحاب الممتلكات والأثرياء، ويعرضون عليهم فكرة استعبادهم بملء رغبتهم وإرادتهم. فهل يقرّ الإسلام هذا النوع من الاستعباد الطَّوْعِي؟ وبعبارة أخرى: هل يملك الإنسان الحرّ حرية التنازل عن حرّيته؟ فهل يمتلك الفرد القدرة على التجرد من حرّيته، بأن يقول: أنا حرّ، ويجب أن أكون حرّاً في التصرف بحرّيتي بجميع أنواع التصرف، التي تشمل حتى تجريد نفسي من حرّيتي، فأنا أرغب في أن أكون عبداً لشخصٍ آخر؟ فهل يصحّ ذلك أم لا؟ لا شك في عدم صحّة هذا الكلام.

## ٣- الدين

إن من بين المناشئ التي ذكرت للاستعباد هي الدين، بمعنى أن مجرد الدين - وليس الحرب بين أتباع دينين - يبيح لأتباعه استعباد أتباع الأديان الأخرى، بمعنى أن يقوم أتباع دين - لمجرد كونهم أتباع هذا الدين - باسترقاق أتباع دينٍ آخر؛ لمجرد أنهم

## • الشيخ مرتضى مطهري

يختلفون معه في الدين. وبطبيعة الحال حيث يدور الكلام حول الدين كانت الذريعة المطروحة في هذا الشأن هي القول بأن استعباد أتباع الدين الآخر يخلق الأرضية الخصبة للتأثير عليهم.

فهل يجيز لنا الإسلام استرقاق الآخرين؛ لمجرد اعتناقهم ديناً آخر غير الإسلام؟  
الجواب: لا شك في عدم جواز ذلك قطعاً، بمعنى أننا لا نستطيع أن نستعبد شخصاً مسيحياً أو يهودياً أو مجوسياً، بل وحتى غيرهم، تحت ذريعة أتباعهم ديناً مختلفاً، دون أن يصدر عنهم عدوان في حرب، أو أسرهم في ساحة القتال.

## ع- العرق

الأمر الآخر - الذي سبق أن ذكرناه في المحاضرات الأولى - هو مسألة العرق. فهل يمكن القبول بالفلسفة القائلة بأن بعض الأعراق في الدنيا قد خلقت وهي لا تصلح لغير الاستعباد، حالها في ذلك حال بعض الحيوانات، مثل: الخيل والبغال والحمير. فحيث نجد الناس يبيحون لأنفسهم استخدام هذه الحيوانات، مع أنها في الشعور بالألم وتحمل الأذى مثل البشر، ولكن مع ذلك يبيح الإنسان لنفسه استعبادها، دون أن يعتبر ذلك ظلماً؛ بحجة أن خلقتها تختلف عن خلقتنا، فقد خلقت لحمل الأثقال، غاية ما هنالك يجب عدم تحميلها فوق طاقتها، ودون إيلاها وظلمها، مع رعايتها وتوفير الطعام والراحة لها، ومعالجتها إذا أصيبت بمرض. فهل هناك مثل هذا الشيء بالنسبة إلى بعض الأعراق البشرية، بمعنى أنها خلقت لخدمة الأعراق الأخرى؟ وهذا هو ما ذهب إليه أرسطوطاليس، على ما تقدم أن ذكرناه في محاضرة سابقة.

أمّا الجواب عن ذلك فهو: ليس هناك من شك في أن الإسلام لا يجيز هذا المنطق.

## و- العقوبة على جرم

إن من بين مناشئ الاسترقاق التي كانت سائدة في الأزمنة الغابرة (الجريمة). وهذا يستحقّ بحثاً مستقلاً. فقد قيل: يعتبر الاسترقاق والاستعباد في بعض القوانين

الوضعية عقوبةً على بعض الجرائم الخاصة. فإذا ارتكب شخص الجريمة الاجتماعية الكذائية كانت عقوبته عليها سلب الحرية منه.

فهل لدينا في التشريع الإسلامي مثل هذا الحكم؟ هناك في الإسلام عقوبات شديدة تمّ تشريعها لمعاقبة بعض المجرمين، وقد تمّ التصريح ببعضها في القرآن الكريم، أو في السنة الثابتة القطعية، من قبيل: عقوبة المحارب، والمحارب هو الذي يشهر السلاح بوجه المسلمين، وقد بين الله عقوبة المحارب في القرآن الكريم بقوله: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ﴾ (المائدة: ٣٣)، حيث استعمل كلمة «يُقَتَّلُوا» بصيغة المبالغة؛ للدلالة على شدة القتل، أو الصلْب، أو قطع الأوصال والأطراف من خلافٍ، بمعنى قطع الرجل اليمنى واليد اليسرى، أو الرجل اليسرى واليد اليمنى؛ ليبقى بذلك عبرة لمن سواه. ويبدو أنه لا توجد عقوبة في الإسلام أشدّ من هذه العقوبة، ومع ذلك لم يتمّ تشريع الاستعباد في الإسلام، حتّى بالنسبة إلى المحارب.

وعليه فإن المنشأ والمورد الوحيد للاستعباد في الإسلام يقتصر على الذين يُؤسرون في ساحة القتال والحرب. وقد سبق لنا أن تحدّثنا عن الحرب في المنظار الإسلامي، وقلنا: إنها تختلف عن سائر الحروب الأخرى، من حيث الهدف، والخصائص، ورعاية الشروط الأخرى المذكورة في مظانها. حيث يجوز الاسترقاق بوصفه واحداً من بين خيارات ثلاثة، وفي بعض الحالات واحداً من بين خيارات أربعة، يعود تشخيصها إلى وليّ أمر المسلمين، فقد يرى المصلحة في عدم الإبقاء على الأسير حياً، وأنه حيث أُسر في حالة الحرب أمكن قتله (ولهذا بحث مستقل)، أو أن يسترقه، أو أن يحرّره منّة دون قيد أو شرط، أو أن يحرّره بشرط أن يدفع فدية، أو أن يُستبدل بأسيرٍ أو أسرى وقعوا في أيدي الأعداء.. وهذا هو المورد الوحيد الذي شرّع فيه الإسلام جواز الاسترقاق والاستعباد، ولا غير.

## بيان القرآن

لقد رأيت ملاحظةً جديرة بالاهتمام في كتاب «شبهات حول الإسلام»، لمؤلفه محمد قطب، حيث أجاد كتابة هذا الفصل من الكتاب، رغم وجود بعض النواقص

في بعض فصوله الأخرى من وجهة نظري، بمعنى أنه تجاهلها، ولم يبحثها. يقول الأستاذ قطب: إن الموجود في القرآن الكريم بشأن أسرى الحرب ينحصر في آية واحدة فقط، وهي الآية الواردة في سورة «محمد»، وهي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ (محمد: ٤). يطلق العرب على يوم الحرب مصطلح «يوم اللقاء»، وهنا يستعمل القرآن مصطلح «إذا لقيتم» بهذا المعنى، فعندما يتم اللقاء مع الكفار في ساحة الحرب فعليكم بضرب رقابهم، حتى إذا أثخنتموهم، وكانت لكم الغلبة عليهم، فشددوا الوثاق بعد أسرهم. وبعد أن تم توثيقهم وأسرههم يعرض القرآن الكريم في هذه الآية خيارين، وهما: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾، وقد قلنا بأن الفداء على قسمين: إما فداءً مصحوب بالمن، ومن دون شرط؛ أو فداءً مشروط بالفدية ودفع النقود، أو من خلال الاستبدال بأسير أو أسرى من المسلمين وقعوا في يد الأعداء، وهو الذي لا يزال مألوفاً في العالم، حيث يتم التبادل بين الأسرى من الجانبين. ﴿حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ أي حتى تنتهي الحرب، وهناك بحث بين المفسرين بشأن الغاية التي تفيدها هذه العبارة من الآية.

والملفت للانتباه أن القرآن إنما يقتصر على بيان خيارين من الخيارات الأربعة التي تقدم منا ذكرها، والتي يجب على ولي أمر المسلمين تحديد الأولوية لواحدة منها. وبطبيعة الحال فإن هذه المسألة اختيارية، بمعنى أنه يجب أن ينظر مكمّن المصلحة في ذلك بالنسبة إلى المجتمع الإسلامي، ويتّجه إلى الاختيار على أساسها، لا من منطلق هوى نفسه، فعليه أن يختار، طبقاً لما يراه من المصلحة: إما القتل (إذا كان ذلك الفرد لا يصلح معه إلا القتل، بمعنى أنه يشكل خطراً على المجتمع حتى في حال استعباده، فضلاً عن إطلاق سراحه، أو أخذ الفدية منه)؛ أو الاسترقاق والاستعباد؛ أو تحريره دون شرط بالمن؛ أو تحريره بشرط أخذ الفدية. أما هذه الآية فلم تذكر سوى الخيارين الأخيرين؛ إذ قالت: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾.

## النظرية الأولى

يوجد هنا واحد من ثلاثة احتمالات:



**الاحتمال الأول:** أن يقال: إذن لا وجود لدينك الخيارين ضمن الأحكام والتعاليم الإسلامية أصلاً؛ إذ نبقى نحن وما يقوله القرآن الكريم. والقرآن لم يقل أبداً: يمكن لكم استرقاق الأسرى، وإنما اكتفى بذكر هذين الخيارين، ونحن لا نقبل بسوى القرآن؛ إذ لا قطعية لما سواه. وعليه لا يكون أصل الاستعباد موجوداً في الإسلام. هذا واردة كاحتمال، بمعنى أنه يمكن لشخص أن يحتمل مثل هذا الاحتمال.

إلا أن هذا الاحتمال - بطبيعة الحال - لا يمكن قبوله؛ لأنه على خلاف السيرة القطعية التي سار عليها المسلمون منذ الصدر الأول. ويبدو أننا لا نعثر في سيرة الرسول الأكرم ﷺ على ما يُثبت أنه عامل الأسرى معاملة العبيد، بمعنى أن النبي الأكرم ﷺ في المعارك التي قادها بنفسه قد اختار واحداً من هذين الخيارين فقط، وربما عمد في بعض الموارد إلى الحكم بقتل بعض الأشخاص بعينهم، ولكن لم يكن في البين استعباداً. فعلى سبيل المثال: تمّ أسر سبعين شخصاً في معركة بدر. وهؤلاء الأسرى قد أخذت من بعضهم الفدية، وتمّ تحريرهم وإطلاق سراحهم، أو تمّ إطلاقهم دون قيد أو شرط من باب المنّ. وكان هناك من الأسرى في بدر من لم يكن يملك شيئاً يفكّ به أسره؛ فقال له رسول الله: هل تعلم القراءة والكتابة؟ قال: نعم، فقال له الرسول: فداؤك أن تعلم أطفال المسلمين. إلا أن النبي لم يختَر اللجوء إلى الاستعباد أبداً.

وحيث إننا نواجه هذه المسألة حديثاً نجد حاجة إلى قراءة المزيد بشأنها. وهناك آراء ملفتة للانتباه في هذا الموضوع. فعلى سبيل المثال: نجد لدى بعض الأفراد - وكأني رأيت ذلك في بعض كلمات الفخر الرازي - تمطاً فكرياً يقول: ربما لا يجوز استعباد الأسرى إذا كانوا من العرب؛ لأن الحروب التي خاضها النبي الأكرم قد اقتضت على العرب، وحيث إنه لم يستعبد أحداً في هذه الحروب فهذا يعني أنه لم يستعبد عربياً.

في حين أن هذا الكلام لا يمكن أن يكون صحيحاً؛ فالذي لا يمكن الشك فيه هو أن قوانين الإسلام لم تفرّق بين العرب والعجم. ويتأكد لنا ذلك من خلال الرجوع إلى التصريح بذلك من قبل النبي الأكرم ﷺ نفسه.

بيد أننا نقول: صحيح أن النبي الأكرم لم يستعبد أحداً بنفسه في الحروب التي خاضها، إلا أن هذا لا يعني بالضرورة أن ما كان يقوم به المسلمون بعد ذلك من

الاسترقاق باطلٌ، ومخالف لتعاليم النبيّ. نعم، قد يمكن للسنيّ أن يقول ذلك، إلا أن قول ذلك بالنسبة إلى الشيعيّ مشكّل؛ إذ إن السنيّ لا يصحّ إلا قول النبيّ وسنته، وبعده لا يجد حرجاً في القول بأن كلّ ما قام به المسلمون بعد النبيّ مخالفٌ لتعاليمه؛ لأنهم غير معصومين، في حين أننا كشيعية نعتبر العصمة للأئمة، قولاً وفعلاً وتقريباً، وعليه نقول: لو كان مثل هذا الشيء موجوداً لخالفه الأئمة المعصومون عليهم السلام. وبطبيعة الحال صحيحٌ أن الأئمة لم يقوموا باستبعاد الآخرين شخصياً، ولكن في الوقت نفسه لم يصدر عنهم ما يوحي بتخطئة هذه الظاهرة، بل كانوا أحياناً يرتّبون الأثر على ما يقوم به الآخرون من استرقاق الأسرى؛ فكانوا يتعاملون معهم معاملة العبيد، بمعنى أنهم كانوا يشترّونهم، وربما كانوا يشترونهم بنية الإعتاق، إلا أنهم - على أيّ حال - كانوا يمشون ذلك من خلال الشراء.

وعلى أيّ حال فإن هذا الاحتمال موجودٌ. فمن الممكن لأولئك الأشخاص الذين يتشبّهون بتأصيل القرآن، ويقولون: نؤمن بكلّ ما في القرآن، ونرفض جميع ما لم يرد فيه، ولا سيّما بالنظر إلى أن سيرة النبيّ الأكرم تخلو من حالات الاستبعاد، الأمر الذي يجعل من الممكن لشخصٍ أن يقول: لا وجود للاسترقاق في الإسلام من الأساس، وأن الذي كان قائماً في الحدّ الأدنى هو المعاملة على العبيد الذين كانوا موجودين منذ البداية، وأنه كان يُعاملهم معاملة العبيد بما أسلفناه من الخصائص والضوابط التي رصدت خطّة لضمان حرّية عميقة وراسخة لهؤلاء العبيد، بحيث لو نجحت هذه الخطّة - وخاصّة إذا تمّ تجفيف المصادر، وسدّ المنافذ التي تفضي إلى الاستبعاد - لتحقّقت الحرّية على مستوى واسع.

## النظرية الثانية

وأما إذا لم نقل بهذه النظرية فهناك رأيان آخران يمكن قولهما. وأحد هذين القولين - وهو قولٌ في غاية الضعف والسخف - هو الذي ذهب إليه بعض المتقدّمين من علماء أهل السنّة، وذلك أنهم؛ حيث وجدوا هذه الآية القرآنية لا تتلاءم مع ما عليه واقع المسلمين، من ترجيح كفة الاستبعاد والاسترقاق، من هنا ذهبوا إلى القول بنسخ هذين الخيارين الواردين في هذه الآية!

وهو كلامٌ في غاية الخطل؛ إذ ما هو الناسخ لهذه الآية؟! هذا ما قاله بعضهم، ولم يلقَ قبولاً.

### النظرية الثالثة الشرعية والسنة

أما الاحتمال الآخر فهو ما قاله الأستاذ محمد قطب، وهو خير ما عثرت عليه من قبله. ولذلك أجد من الضروري أن أضيء عليه؛ لما ينطوي عليه من الفوائد في الكثير من الموارد:

هناك بين التعاليم الإسلامية ما يندرج ضمن التعاليم الأساسية والأصلية، وهناك منها ما هو غير أساسي أو غير جوهري، بل هو من قبيل: الإجراءات التي يتخذها النبي الأكرم بشكلٍ مرحلي ومؤقت. وهذه التعاليم موجودة بكثرة، ولكن قلماً تمّ تناولها من قبل علمائنا في كتبهم، باستثناء الشيخ النائيني، في كتابه «تنبية الأمة وتنزيه الملة»؛ والعلامة الطباطبائي، في مقال له [كتبه باللغة الفارسية] تحت عنوان: «ولاية وحكومت»<sup>(1)</sup>، وهو مطبوعٌ ضمن كتاب «مرجعيت وروحانيت».

وخلاصة الكلام: إن لدينا نوعين من التعاليم والأحكام: النوع الأول: هو ما يطلق عليه مصطلح «الشرعية»، بمعنى القانون الذي شرّعه الله سبحانه وتعالى؛ والنوع الثاني: هو ما يطلق عليه مصطلح «السنة»، بمعنى الأسلوب الذي اختاره الرسول، طبقاً لما يتمتع به من الولاية، وما يقع في دائرة صلاحيّاته. أحياناً يكون هناك قانونٌ منصوص ومصادق عليه، من قبيل: التشريعات الصادرة عن البرلمان؛ وتارةً يكون من نوع الأمور التي يسمح فيها القانون لشخصٍ في أن يقوم باتخاذ الإجراءات والخطوات التي يراها مناسبة في حدود الدائرة التي يرسمها له القانون، وهذا النوع لا يدخل في صلب القانون، وإنما هو مجرد آلية يقرّها القانون. هناك الكثير من الأمور التي لا تدخل في صلب الشرعية الإسلامية، وإنما هي من الأمور الداخلة تحت صلاحيّات الرسول، ليختار منها ما يراه من المصلحة.

والفرق بين الأحكام الأصلية والأحكام من النوع الثاني يكمن في أن الأحكام الأصلية تمثل قانوناً ثابتاً لا يتغيّر، وأما الأحكام التي هي من النوع الثاني

فهي أحكام مؤقتة، وتابعة لمقتضيات المرحلة. والقانون الأصلي والأساسي بشأن أسرى الحرب هو أحد هذين الحكمين الواردين في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ بَعْدُ وَإِمًا فِدَاءً﴾ (محمد: ٤)، وهذا غير قابل للنسخ أو التبديل. وانتخاب أحد هذين الخيارين صحيح دائماً وفي جميع الأحوال. أما الاسترقاق فهو أسلوب مؤقت، ولم يتم تشريعه كقانون أصلي ثابت.

### فلسفة الاستعباد كحكم مؤقت يقتضيه إجراء المواجهة بالمثل

يقول الأستاذ محمد قطب: إن الاسترقاق في الإسلام ينطوي على مثل هذا الأمر. وهنا نتساءل: ما الذي دعا الإسلام إلى اللجوء إلى مثل هذا الحكم المؤقت؟ وهنا نجد لقطب جواباً جميلاً إلى حد ما، حيث يقول: علينا أن ننظر في ظروف وأحوال ذلك الزمن، وطريقة تعامل الكفار مع الأسرى من المسلمين. فأحياناً تكون الأعمال مشروطة ومقيّدة ببعض القيود والظروف. فلنوضّح الأمر من خلال المثال التالي: يعمل الفرد أحياناً لوطنه وأبناء وطنه بشكلٍ يميّزهم من الآخرين من غير أبناء وطنه، فهل هذه سياسة صحيحة؟ أليس من الأفضل للفرد أن ينظر إلى جميع الناس - من بني وطنه ومن أبناء الأوطان الأخرى - بعين واحدة، ولا يفرّق بين إنسان وإنسان؟ كأن يقتسم الإيراني لقمة عيشه بينه وبين غير الإيرانيين بالسوية؛ لأن الجميع إخوة في الإنسانية، ولا فرق في ذلك بين الإيراني وغيره؟ هذا كلام جميل، ولا غبار عليه، ولكنه إنما يكون كذلك إذا كان الآخر يفكر بنفس التفكير، وأن يقوم العراقي والأفغاني والتركي والباكستاني باقتسام لقمة عيشهم مع إخوتهم من الإيرانيين، لا أن يقتسم الإيراني رغيفه مع الآخر، بينما يستأثر الآخر برغيفه كاملاً لنفسه. نحن نقول: «إن النفط الإيراني للإيرانيين!» لماذا لا نقول: «إنه للمسلمين جميعاً»؟ يقول: إن هذا إنما يكون كلاماً صائباً ومنطقياً إذا فكر المسلمون جميعاً بهذا النمط من التفكير، فإنما نعطي النفط للباكستانيين إذا قاموا باقتسام ثروتهم معنا، إلا أنهم ما داموا يستأثرون بذلك دوننا يحق لنا أن نستأثر بخيراتنا دونهم.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى ظاهرة الاسترقاق. فمن الخير أن لا يكون هناك استرقاق أبداً، ولكن هذا يتوقّف على استنكار الاسترقاق من قبل الطرف الآخر،

فلا يأخذ الرقيق من أبناء بلدنا أو ديننا، فإذا كانت الظروف السائدة والقائمة تسمح لأعدائنا أن يستعبدوننا فعندها سيكون ما نقوم به من استرقاقهم في بعض الظروف والحالات عملاً بمبدأ المواجهة بالمثل.

طبقاً لهذا الكلام - الذي لا يتفق مع البيان الذي ذكرته في المحاضرتين السابقتين - يكون الإسلام في الأساس مرحباً بإلغاء الرقّ مئة بالمئة، لا أنه يريد من الاستعباد - حتى في تلك الظروف المحدودة - أن يكون قنطرة يدخلها الإنسان عبداً كافراً ليخرج منها مسلماً حراً، بل الإسلام لم يُردّ حتى هذا المقدار، وإنما هو عملٌ قبيح اضطرّ له الإسلام اضطراراً، ومن باب المواجهة بالمثل، ومواجهة العدوان بعدوان مثله.

فإذا قبلنا بهذا الكلام سوف يتضح الجواب عن السؤال التالي للأستاذ المهندس كتيراثي، حيث قال: هل يمكن للمسلمين استرقاق اليهود في الحرب القائمة بين العرب وإسرائيل؟ إن هذا السؤال بطبيعة الحال يبدو ناقصاً من بعض الجهات، فليس كلُّ أسيرٍ يُسترقّ؛ إذ ليس هناك مَنْ يقول: كلُّ أسيرٍ يؤخذ في الحرب فهو عبد لا محالة. والذين يقولون بالاستعباد - كما أسلفنا - إنما يقولون: يحقّ لوليّ أمر المسلم أن يختار واحداً من بين أربعة أمور، يُشكّل الاستعباد واحداً منها. فليس هناك مَنْ يقول بأن الأسير يُستعبد تلقائياً. هذا أولاً.

وثانياً: لو قبلنا هنا بما قاله الأستاذ محمد قطب فإن الإسلام في الظروف الراهنة لا يبيح الاسترقاق في أيّ حربٍ من الحروب؛ لأن روح الاسترقاق الإسلامي تقوم على المواجهة بالمثل، بمعنى أنه حيث كان الآخرون يستعبدون المسلمين أجاز للمسلمين فعل ذلك في بعض الموارد. وعليه حيث لا يكون اليوم استعباد في العالم فإن الإسلام بدوره لا يجيز الاستعباد أيضاً.

### هل يمكن اليوم القبض على غير المسلم؛ بغية استعباده؟

الأمر الآخر الذي هو من الكلام المهلهل والفضفاض، الذي لا يقول به أحدٌ، هو: هل يمكن حالياً القبض على شخصٍ أجنبي لبنية الاسترقاق؟ هناك مَنْ يحاول إيجاد ذريعةٍ ومبررٍ لمضاجعة النساء الأجنبية، وتخريج ذلك من خلال القول

باسترقاقهنّ. كان هناك شخصٌ متهتِك يقول: ذكرتُ هذا الأمر ذات يومٍ في أوروبا، وقلتُ بأنه يجوز نكاح الأجنبيةّ بنية استرقاقها، ثمّ جاء بعد ذلك شخصٌ ممن سمع هذا الكلام، وقال بأنه فعل ذلك! فقيل له: كيف صنعت؟ قال: عثرتُ على ذات بعل فاستعبدتها!! لقهقهة الحضور. إنّ هذا من قبيل: قول القائل: «قتل الحسين بن معاوية على يد يزيد بن أبي طالب في حرب البسوس» لا ينطوي على شيءٍ من الصحة أبداً. فالنصارى أولاً من أهل الكتاب، تختلف معاملتهم في الإسلام عن الكفار والمشركين. ثمّ نحن الآن لسنا في حربٍ معهم. الأمر الآخر هو أن الاسترقاق ليس بالأمر الذي يقع بمجرد قصد النية! بل لا بدّ - بحسب المصطلح - من أن يكون هناك اعتبارٌ عقلائي أيضاً. فإنما يمكن لك أن تقصد استعباد شخص، ويكون هذا القصد واقعياً، إذا أمكن لك أن تعامله معاملة العبد، وأن تكون لك السلطة عليه على طول الخطّ.

لنفترض أن أيزنهاور [الرئيس الأمريكي الأسبق] جاء إلى هنا، وقصد أحدنا أن يضع يده عليه بنية تملكه واستعباده، فإنّ هذا إنّما يتمّ عملياً. وهذا الكلام ليس من عندي، وإنّما هو ما يقوله الفقهاء. ويكون له اعتبارٌ عقلي إذا أمكن لك أن تأمره وتنهاه، وأن يكون ملزماً بالامتثال. وأمّا إذا كان يعتبر نفسه فوق الأمم، ويرى شعبه سيد الشعوب الأخرى، وينظر إلى الشعوب الأخرى نظرة استعلائية وفوقية، فلا يمكن استرقاقه بمجرد قصد استرقاقه، حتّى إذا كان مستحقاً للاستعباد والاسترقاق بحسب الواقع. وهكذا الأمر بالنسبة إلى النساء، فلا يمكن أن تنوي استرقاقهنّ؛ لتعامل الواحدة منهنّ معاملة الأمة، وتستبيح منها ما تستبيحه من الأمة.

**السؤال الآخر:** هل يمكن شراء العبيد في الوقت الراهن؟ وهل هناك إشكالٌ

في هذه المعاملة لو تمّت، أم يجب أخذ سوابق العبد بنظر الاعتبار؟

جواب هذا السؤال قد اتّضح ممّا سبق أيضاً، حيث تناولنا ما إذا كان بالإمكان شراء العبيد في الوقت الراهن أم لا؟ ومَنْ الذي يمكن شراء العبيد منه؟ ومَنْ هو العبد؟ وما هي موجبات الاستعباد؟ وهل يجب التحقيق في سوابق العبد أم لا؟ إذا كان العبد يُباع في أسواق المسلمين لا تكون هناك ضرورةٌ للبحث في سوابقه، ولكنّ هناك مسألة لا بدّ من البحث فيها، وهي:

### تقييم عمل المسلمين بشأن الاسترقاق

صحيحٌ أننا قلنا بأنه لا يمكن تخطئة سلوك المسلمين في ما يتعلق بأصل الاسترقاق، إلا أننا في الوقت نفسه لا نستطيع تصحيح جميع ممارسات المسلمين بحق العبيد في زمن الخلفاء الأمويين والعباسيين. بل نحن على يقينٍ من أن تلك الممارسات كانت مخالفةً لتعاليم الإسلام، ولا نعلم ما هي جذورها؟ وإنَّ أغلبها يعود إلى عمليات الاختطاف والسرقة والقرصنة، والتي واصل الأوروبيون العمل بها حتى ما قبل القرون الأربعة المنصرمة.

كانت إحدى التجارات الكبرى التي يزاولها الإنجليز أنهم كانوا يقصدون الشعوب الهمجية في العالم، فيسرقون ويختطفون أفرادها بما توفر لديهم من الوسائل والأدوات في حينها، ثم يسوقونهم إلى أسواق النخاسة؛ لبيعوا هناك. ولا شك في أن هذا النوع من الاسترقاق مخالفٌ لتعاليم الإسلام؛ لأن الذي يقوله الإسلام في الموارد التي يصح فيها الاسترقاق: إذا كان هناك قومٌ يرزحون تحت وطأة الجاهلية فذهبوا إليهم، وادعواهم إلى الإسلام، وأن تأخذ عملية الدعوة والتبليغ إلى تعاليم الإسلام وقتاً كافياً، حتى تتمَّ بها الحجَّة عليهم، فإن لم يقبلوا كان ذلك عائداً إليهم، وأما إذا قرنوا الرفض بحمل السلاح واللجوء إلى الحرب وجب عندها محاربتهم، فإن وقع منهم أسرى في أيديكم جاز استرقاق هؤلاء الأسرى. وأما إذا كان هناك شعبٌ وادعُ وآمن في مكانٍ ما من أفريقيا أو غيرها، فتذهب إليهم جماعة من الرجال؛ ليختطفوا بعض أبنائها الأبرياء والمسلمين العزل، وحملهم على أنهم من الكفار العبيد، فهذا ما لا يمكن أن يكون صحيحاً بأيِّ حالٍ من الأحوال. وقد حدث الكثير من هذه الأمور المخالفة للشرع والإسلام في هذا المجال.

**السؤال التالي يقول:** العبيد الذين تمَّ استعبادهم، طبق فتاوى سائر المذاهب أو القبائل، هل كان الإسلام يعتبرهم من العبيد، ويمضي بيعهم وشراءهم، أم لا؟ وإذا كان يجيز ذلك فما هو السبب؟

لم يكن هناك شيءٌ من هذا القبيل، فلم يكن الإسلام يمضي معاملة العبيد طبق المذاهب والأديان أو الشعوب الأخرى. قد يكون الشخص عبداً في مذهبٍ أو قبيلةٍ أخرى، ولكن حيث لا ينطبق عليه تعريف العبد في الإسلام، ولا يكون كافراً

حريباً، لا يعتبر رقيقاً. وبعبارة أخرى: إنَّ مثل هذا الفرد قد لا يكون كافراً من الأساس، كما لو كان مسلماً؛ أو إذا كان كافراً لا يكون حريباً، ولذلك فإن الإسلام لا يعاملهم معاملة العبيد؛ لأنهم لم يرفعوا السلاح بوجه الإسلام. **السؤال الآخر يقول:** لخص جميع الطرق المؤدية إلى تحرير العبيد بشكلٍ جامع وشامل.

لقد ذكرنا هذه الأمور في المحاضرات السابقة. بيدَ أننا سنفصلُ البحث في مسألةٍ سبق أن ذكرناها، وتناولها الأستاذ محمد قطب بشكلٍ تفصيلي.

### قيمة «المكاتبة»

على المرء أن يعرف قيمة واعتبار المكاتبة في مشروع التحرير في الإسلام قبل كل شيء. قلنا: إن المكاتبة تعني العقد الذي يبرمه العبد مع سيده، حيث نصت عليه الآية القرآنية القائلة: ﴿وَالَّذِينَ يَبْتِغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَرَفْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَأَوْوَهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾ (النور: ٣٣).

ومضمون هذا العقد أن يقول العبد لمولاه: أشتري منك حريتي بمقدارٍ من المال أبدله لك من جهدي وعملي. والآية صريحة بأن العبد إذا أراد ذلك وجب على السيد أن يستجيب إلى رغبته، بشرط أن يعلم فيه «خيراً». وقد فسّر الخير على المستويين: الخير المادي؛ والخير المعنوي. والخير المعنوي بأن يعلم السيد حسن إسلام العبد، وأنه قد حصل على المقدار الكافي من التربية الإسلامية، وأما الخير المادي فبأن يعلم السيد أن العبد يستطيع القيام بمتطلباته المادية والمعيشية.

وقد سبق أن ذكرنا بحثاً مسهباً عن مونتسكيو عارض فيه تحرير العبيد دفعةً واحدة. وقد اشترط أن يتم ذلك وفق برنامج وخطّة مدروسة ومتأنية؛ لأن تحريرهم دفعةً واحدة يعود بالضرر عليهم وعلى المجتمع؛ لأن العبيد إنّما تعودوا على العمل تحت تأثير سطوة السادة، وإذا تمّ تحريرهم لن يكون بإمكانهم القيام بمهامهم على نحو الاستقلال، وهذا يعني أن العبيد إنّما يجب تحريرهم بعد الاطمئنان من أنهم يستطيعون الاضطلاع بأمورهم لوحدهم، دون حاجةٍ منهم إلى شخصٍ يمارس القوامة والولاية والوصاية عليهم. وهناك الكثير من الصور والمشاهد التاريخية الأوروبية التي



توثق الأزمات والكوارث التي ترتبت على هذا النوع من عمليات تحرير العبيد بشكل غير مدروس.

وعليه فإن المكاتبه تعني أن العبد يمتلك قرار حرّيته، فإن أنس من نفسه القدرة على التحرر أمكنه مفاتحة سيده بذلك، وعندها يجب على السيد تلبية طلبه وفق آلية مدروسة، بمعنى أن الحكومة الإسلامية تستطيع الإشراف على هذه العملية. فهل هناك ما هو أروع وأفضل من هذا الطريق لتحرير العبد؟! وعندها يمكن لكم ضمّ هذا الشيء إلى ما قاله مونتسكيو ومحمد قطب، من أن هذه السياسة لم يتم إقرارها في أوروبا إلا في القرن الرابع عشر للميلاد. كما هناك فقرة رائعة في القانون الإسلامي في هذا الشأن، وهي أن هناك سهماً في بيت المال خاصاً بنفقات مال الكتابة، بمعنى أن الضرائب التي يدفعها الناس، ولا سيما من مال الزكاة - التي نصّ عليها القرآن الكريم - وغيرها للصالح العام يُصرف جزء منها إلى تحرير العبيد الذين كاتبوا أسيادهم. فلو أن عبداً كاتب سيده على عتقه بإداء ألف دينار، وبعد إبرام العقد يمكن للعبد أن يواصل العمل لدى سيده أو لدى غيره؛ ليحني المال المطلوب عليه دفعه لسيده، فإن عجز عن توفير هذا المقدار من المال فقد رصد الإسلام سهماً من مصارف بيت المال لمساعدة هؤلاء العبيد على تحرير أنفسهم. وهذه الفقرة تعكس روعة الإنسانية الموجودة في التعاليم الإسلامية.

### الحرية الفكرية والروحية للعبد

وهناك بحث آخر للأستاذ محمد قطب، وهو بدوره بحثٌ جيدٌ أيضاً. فقد قال: «لم يقنع الإسلام بمنح العبيد حرّيةً على المستوى العملي فقط، بل إنه سعى فوق ذلك وقبله إلى منحهم حرّيةً فكريةً وروحيةً أيضاً، حتّى إذا حصلوا على الحرّية العملية أصبحوا أحراراً بكلّ ما تعنيه الكلمة». وهنا أضيف إلى ذلك شيئاً، وهو: يقول مونتسكيو: لقد أثبتت التجربة أن العبيد الذين يتمّ تحريرهم لا يمتلكون صلاحية القيام بأيّ شيء، ويشدّد بشكلٍ رئيسٍ على عدم منحهم الحقوق السياسية؛ لأنهم إن تسلّموا مقاليد السلطة عملوا على هدم المجتمع؛ وذلك لأنهم - كما يقول - قد عاشوا الحياة وأرواحهم ترسفت بالعبودية، وشعورهم مفعّم بالرق، حيث يعيشون واقعاً يخلق

تفاوتاً فاحشاً بينهم وبين حياة الآخرين، فإذا تمَّ تحريرهم دفعةً واحدة فإنَّ أجسادهم هي التي سوف تتحرَّر، أما أرواحهم فسوف تبقى على ما هي عليه من العبودية، وبذلك سوف يقودون المجتمع برُمته نحو الفناء. وينقل في ذلك أنه حدث في مكانٍ ما أن تمَّ تحرير العبيد، ومنحهم الحقوق السياسية الكاملة، الأمر الذي مكَّنه من استلام السلطة، فكتبوا دستوراً يعكس تشبُّث أرواحهم بالعبودية، حيث أقرَّوا قانوناً يقضي بأن على كلِّ مَنْ يروم الزواج من الأحرار أن يعرض زوجته على العبيد المحرَّرين؛ ليقضي العبد المحرَّر وطره منها، قبل أن تُزفَّ إلى زوجها الحرِّ!

ولذلك قالوا: لا بُدَّ من حظر الحقوق الاجتماعية والسياسية على هؤلاء العبيد المحرَّرين حديثاً، ريثما يصل مستواهم الفكري إلى مستوى الآخرين، حتَّى إذا بلغوا مستوى الاعتدال الفكري مُنحوا كامل الحقوق الاجتماعية. وعليه لا بُدَّ أولاً من الاقتصار على منحهم الحقوق الاقتصادية، فلا يعودون مُلكاً لأحدٍ. في حين لا وجود لمثل هذا الاجحاف في تاريخ الإسلام بحقَّ العبيد؛ وذلك لأنَّ العبيد، حتَّى قبل تحريرهم، يشعرون بالمساواة مع الأحرار من جميع الجهات. فعندما يقول النبيُّ الأكرم ﷺ: مَنْ قتل عبداً قتلناه، ومَنْ قطع عضواً من العبد قطعنا عضوه، بل من أخصى عبداً أخصيناه، بمعنى معاقبته بالمثل، سوف يشعر العبد تلقائياً بالكرامة والشخصية.

يقول (ويل ديورانت)، في الجزء الحادي عشر من (قصة الحضارة): إن عملية إخفاء العبيد في الإسلام لم يكن المسلمون هم الذين يقومون بها - لحرمة ذلك في الإسلام -، بل كان يقوم بها عددٌ من اليهود أو المسيحيين. وفي المدينة المنورة حيث عقد النبيُّ ميثاق المؤاخاة بين المسلمين في أربع مواضع، كان من بينها حالات لعقد الأخوة بين أحرار وعبيد، أو أحرار وعبيد محرَّرين حديثاً (أو ما يطلق عليهم مصطلح الموالي)، فكان هؤلاء الأفراد يشعرون بشخصيتهم وكرامتهم.

وبطبيعة الحال هناك الكثير من هذه المشاهد. والمشهد الأكثر تعبيراً هو مشهد تزويج الرسول الأكرم ﷺ زيد بن حارثة - الذي كان غلاماً مملوكاً للسيدة خديجة، ثمَّ وهبته لرسول الله، ثمَّ أعتقه رسول الله - من ابنة عمته زينب بنت جحش. وفي مشهدٍ آخر عمد رسول الله ﷺ إلى تنصيب عبدٍ أو ابن عبد أميراً على الجيش،

وأمر كبار الصحابة بإطاعة أوامره، بل قال: لو أمرتُ عليكم عبداً حبشياً يشبه رأسه الزبيبة السوداء (وقد عقد هذا التشبيه قاصداً) وجب عليكم أن تطيعوه، ما دام عاملاً بكتاب الله، ومقيماً لأحكام الله. وكلنا يعرف قصة جيش أسامة، وهو ابن زيد بن الحارثة المتقدم ذكره، الأمر الذي يعني أنه ابن عبد، وكلنا يعلم أن النبي أمر أكابر الصحابة وشيوخهم بالانضمام إلى جيش أسامة، والامتثال لأوامره. وقد كان أبو بكر وعمر وأمثالهما من كبار الصحابة ضمن جيش أسامة. يُضاف إلى ذلك كله تعاليم النبي الأكرم ﷺ بحق العبيد، حيث يقول: «أطعموهم ممّا تطعمون، وألبسوهم ممّا تلبسون»<sup>(٣)</sup>.

ونقرأ في سيرة الإمام علي عليه السلام أنه كان يصحب غلامه إلى السوق، فيشتري قميصين: أحدهما جديد؛ والآخر خلق، فيأخذ الخلق لنفسه، ويعطي الجديد لغلامه، معللاً ذلك بأنه قد تقدّم في السنّ، ولم تعد له حاجة في لبس الجديد، بينما الغلام لا يزال في مقتبل العمر، ونفسه تشتتهي الجديد.

كما نقرأ في سيرة السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام أنها كانت تقسم العمل في المنزل مع جاريتها، وتقول لها: تعملين يوماً فأستريح، وأعمل يوماً فتستريحين، بمعنى أنها لم تقم بأيّ تصرفٍ من شأنه أن يميّز بينها وبين جاريتها.

وقد ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبُهَاءِ﴾ (النور: ٣٣)، والمراد من فتياتكم في هذه الآية الجواري. والعجيب أن النبي الأكرم ﷺ كان ينهى أصحابه من مناداة عبيدهم وإمائهم بالعبيد والإماء، وكان يقول لهم: «لا يقول أحدكم: هذا عبيدي، هذه أمّتي. قولوا: هذا فتاتي، وهذه فتاتي»<sup>(٣)</sup>. كما أن كلمة «الغلام» في أصل معناها اللغوي تعني الشاب اليافع.

فكان هذا يؤدي إلى تحرير روح العبد بشكلٍ سابق على تحريره جسدياً، فكان العبيد لذلك يشعرون بالمساواة المعنوية بينهم وبين الأحرار، حتّى في أثناء فترة العبودية الجسديّة، حتّى إذا تمّ تحريرهم وعتقهم لم يشعروا بفرقٍ كبيرٍ بينهم وبين الآخرين. وهكذا فقد شهدت المجتمعات الإسلامية طبقات من العلماء والفقهاء والمدرسين وأئمة الجماعات والأمراء والقادة العسكريين من بين العبيد. فكان هؤلاء لا يشعرون بفرقٍ كبيرٍ بعد أن ينالوا حريّاتهم.

## سؤال وجواب

✽ في ما يتعلّق بعقد المكاتبه ذكرتم أنه يجب أن لا يكون هناك إجحاف في

البيع. فهل لما ذكرتموه سنداً شرعي؟

✽ إن هذا حقٌ مطلق لحاكم المسلمين. هناك بحث بين الفقهاء في دلالة صيغة الأمر في قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ (النور: ٣٣)، وما إذا كانت تدلّ على الوجوب أو الاستحباب؟ وقد ذهب الكثير - بطبيعة الحال - إلى الوجوب. وظاهر الآية يدلّ على الوجوب أيضاً، بمعنى أن العبد إذا أراد المكاتبه وجب على السيد أن يستجيب لطلبه. أما الذي يقول بدلالة هذه الصيغة على الاستحباب فإنه يحتاج إلى الكثير من القرائن الخارجية ليثبت الاستحباب. وفي حالة القول بالوجوب هناك حقٌ للحاكم في الإشراف بشأن مطلق الواجبات، بل يجب عليه أن يقوم بالإشراف. وعندما يكون الأمر واجباً لا يضطرّ العبد لتحصيل حرّيته إلى تبليط البحر<sup>(٤)</sup>، ممّا يعني على المستوى العملي أنه لن يصل في مسعاه إلى مبتغاه. ويكون حال العبد حينها شبيهاً بذلك الأعرابي الذي فقد بعيه، فسأه ذلك، ونذر بيعه بدرهمين إن هو عثر عليه! وبعد بحثٍ طويلٍ وشاقٍّ تمكن من العثور عليه، ولما نظر إلى قوامه الجميل ندم على نذره بأن يبيعه بدرهمين، في حين أن قيمته الواقعية ٥٠٠ درهم، فكان من جهةٍ يريد الوفاء بنذره، ومن جهةٍ أخرى لا تطاوعه نفسه ببيعه بثمانٍ بخس، فاحتال لذلك بأن علّق سنّوراً على رقبة البعير، وأخذ يدور بهما في الأسواق، وهو ينادي عليهما: مَنْ يشتري البعير بدرهمين؟ فاجتمع عددٌ كبير من الناس يطلبون شراءه، حتّى تفاجأوا بأنّه لا يبيع البعير إلاّ لمن يشتري السنّور أيضاً، واشترط على مَنْ يشتري السنّور أن يدفع خمسمئة درهم.

هذا احتيالٌ. فلو أراد شخصٌ أن يطيع أمر الله في هذه الآية فهذا يعني أن العبد إذا أراد المكاتبه وجب على السيد مكاتبته، وأن لا يضع عليه من الشروط التي تجعل وصوله إلى الحرّية ضرباً من المحال، كأن يفرض عليه مقداراً من المال لا يستطيع أن يجمعه لو كدح في العمل طوال حياته، الأمر الذي يعني إلغاء تعاليم القرآن. هذا ما عنياه بعدم الإجحاف. ولكي لا يحصل مثل هذا الإجحاف وجب على الحاكم الشرعي أن يشرف على عملية المكاتبه.

✽ في ما يتعلّق بالأئمة، حيث لم تكن يدهم مبسوطه، لا نستطيع الإشكال

### عليهم بعدم الاعتراض على قيام الحكام بأعمال الاستعباد؟

❦ حتى في عصر خلافة أمير المؤمنين كانت هناك حروب، ومع ذلك صرح الإمام عليؑ بأنه لا يقوم بهذه الأعمال. وبطبيعة الحال كان هناك فرق، وهو أن الطرف الآخر في تلك الحروب وإن كان كافراً من الناحية العملية؛ لأن الذي يحارب إمام المسلمين كافراً من دون شك؛ فإن «الخارجي» يعني الخارج على إمام زمانه، إلا أنه مع ذلك لم يُجزَّ استباحة أموالهم، ولا أسرهم. وفي حرب الجمل أراد بعض الأصحاب أخذ بعض الأموال غنيمةً من أصحاب الجمل، وأن يأسروا الأفراد من الجيش المعتدي، بيد أن الإمام منعهم من ذلك، ولم يستجب لهم حتى بعد اعتراضهم عليه.

❦ عندما تكون للمكاتبة دلالة على الوجوب ففي الحرب الراهنة يتمّ تأسير الأفراد، ثم يأخذون الفدية...

❦ يستبدلونهم. وكان (فيدل كاسترو)<sup>(٥)</sup> يأخذ جرّاراً عن كلّ أسير.

❦ إذن كان الاسترقاق جائزاً، وليس واجباً، وهذا الجواز إنما يعود إلى الحاكم الشرعي والدولة الإسلامية.

❦ أجل [هو كذلك].

❦ هناك أحكام خاصة، من قبيل: عدم فرض الحجاب على الأمة؛ كي لا يكون هناك عُسر ومشقة، إلا أنه من الصعب القبول بهذا التعليل، فحُبذاً لو أمكن العثور على أسباب هذا النوع من الأحكام.

❦ لو أردنا العثور على جميع هذه الأمور لاستغرق ذلك منّا وقتاً طويلاً، ولم يعد في الوقت متسع. وبطبيعة الحال يمكن لشخص أن يعثر على بعض الأشياء من خلال الفروع الفتوائية التي لا يمكن حلّها، ولا نجد ضرورة للعثور على وجه فتاوى المحقق الحلّي على سبيل المثال.

أما موضوع الحجاب والاختلاف فيه بين الأمة والحرّة - كما سبق لنا أن ذكرنا ذلك - فهو موجودٌ بالنسبة إلى الغلام أيضاً، دون فرق في ذلك. وقد عزّونا ذلك إلى الضرورة والتسهيل؛ فلا يجب على المرأة أن تغطّي شعرها من غلامها. وكان الفتوى في هذا الشأن قليلة جداً، حيث لا نجدها إلا عند المتقدمين من الفقهاء، حيث أفتوا بعدم

وجوب الحجاب على المرأة من غلامها، وعدم ستر ذلك المقدار الذي تستره عن غير المحارم بطبيعة الحال.

فقد روى الشيعة وأهل السنة أن النبيّ قد استأذن في الدخول على ابنته فاطمة الزهراء عليها السلام، فأذنت له وكان عليها ساترٌ قصير، إذا وضعته على رأسها بانّت قدمائها، وإنّ هي سترت به قدميها بان رأسها، فوضعت ذلك الساتر على رأسها، واعتذرت لأبيها بأنها لا تملك غيره، فقال لها رسول الله: لا بأس، «إنّما هو أبوك وغلامك»<sup>(١)</sup>؛ إذ لم يكن في البيت غير رسول الله صلى الله عليه وآله، وذلك الغلام الذي كان ملكاً للسيدة الزهراء عليها السلام. الأمر الذي يثبت أن عدم فرض الحجاب على الأمة في مقابل الحرّة لم يكن بدافع امتهان الأمة واحتقارها، بل كانت الغاية منه التسهيل ورفع الحرج. نعم، لو كان الحكم مقتصرًا على الأمة فقط ربما أمكن حمله على الاحتقار، ولكن حيث إنه يعمّ الغلام أيضاً يتّضح أن الغاية منه هي التسهيل ورفع الحرج والمشقة.

إن التشدّد الذي نراه حالياً لم يكن موجوداً في السابق، حيث كانت الجوارى يأتين ويخدمن في المجالس. وكانت هذه الظاهرة منتشرة، حتّى في مجالس الأئمة، حيث يفدن الجوارى ويقمن بأعمال الخدمة<sup>(٢)</sup>. فلو كان يجب على الإماء أن يحتجن، كما تحتج الحرائر، لواجهن الكثير من العنت والشدة. بل حتّى في بحث الوجه والكفّين ذكرنا ذلك في بحوث «مسألة الحجاب»، حيث قلنا: إن العلة الموجودة في ستر المرأة سائر أجزاء جسمها موجودة في ستر الوجه من باب أولى، ومع ذلك نجد الأحكام تستثني ستر الوجه؛ إذ لا يقتصر الأمر على هذا الشيء فحسب، بل يُضاف إلى ذلك العسر والحرج والضيق؛ لما في ذلك من التقييد الذي قد يشلّ نشاط المرأة ويعيق حركتها. وعليه لا شكّ في أن الحكمة من وراء استثناء الوجه تكمن في التسهيل؛ إذ لو وجب ستر الوجه، كما يستر الظهر والصدر وما إلى ذلك ممّا يسهل ستره، لأدّى ذلك إلى التضييق. من هنا قالوا بعدم وجوب ستر الوجه. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الكفّين، فاستثناءهما من وجوب الستر واضحٌ أيضاً؛ إذ لا بدّ من أن يكون الكفّان مكشوفين كي تقدر المرأة على استعمالهما.

❖ يمكن لها أن تستعملهما من وراء القفا.

❖ وهذا هو التضييق. نعم، يمكنها ذلك من الناحية العقلية، ويمكن قول

الشيء نفسه بالنسبة إلى الوجه، حيث تستطيع أن تضع على وجهها قناعاً مشتملاً على نظارة سوداء خاصة تمكّنها من أن ترى من خلالها، ولا تُرى للتغطي بذلك جميع أجزاء جسمها. إلا أن الشريعة السهلة السمحة لا تفرض على الناس مثل هذه القيود الضيقة.

❖ **يحقّ للرجل أن يضاجع أمته، فهل يحقّ للمرأة أن تضاجع غلامها؟**

❖ كلا، لا يجوز لها ذلك.

❖ **يمكن الإشكال على هذا الحقّ، وعليه لا بُدّ من التفكير في أصل منشئه،**

**فهل هناك مثل هذا الحقّ أصلاً؟**

❖ هذا لا يختلف عن أصل الاستعباد؛ إذ إن لازم كلّ عبودية أن يكون اختيار

العبد بيد مولاه، فإنّ المولى [المولى] بمنزلة وليّه.

❖ **تمّ المنع من الكثير من المزايا من وجهة نظر الشرع...**

❖ أوافقك الرأي في ذلك. أحياناً تصدر عن الأوروبيين بعض الانتقادات على

الإسلام في هذا الشأن. في حين أن العكس هو الصحيح.، حيث قالوا: إن المسلمين ينتهكون عصمة الإماء، ويبينون الأمور بشكلٍ وكأنّ الإسلام لا يضع قيوداً وشروطاً لتنظيم العلاقات الجنسيّة بالنسبة إلى الإماء، في حين أنّ هناك قيوداً تنظم العلاقة الجنسيّة مع الأمة، فلا يحقّ للأمة أن تعاشر غير رجلٍ واحد، مع رعاية شروط العدة وما إلى ذلك. فإنّ زوّجها مالكها إلى رجلٍ غيره لم يعدّ بإمكانه وطأها بملك اليمين، وإنّ لم يزوّجها من غيره ووطأها بملك اليمين لن يعود بإمكانه تزويجها من غيره، إلا بعد أن تمسك العدة وتستبرئ.

❖ **ألا يشترط الرضا في البين؟**

❖ لا يشترط الرضا في ما يتعلّق بمسألة العبودية. نعم، لو راعى ذلك شخص من

الناحية الأخلاقية لكان هذا بحثٌ آخر. من ذلك ما يُعرف من أن المأمون أرسل إلى الإمام الرضا عليه السلام جاريةً، وكان الإمام قد ناهز الخمسين في حينها، وقد وخطه الشيب. وحيث تصوّرت الجارية أنها قد أرسلت إلى شابٍ فقد بان عليها عدم الرضا عندما نظرت إلى الشيب في رأس الإمام وعارضيّته، فامتنع الإمام عن قبولها، وردّها إلى المأمون، مع صحيفة كتب فيها هذه الأبيات الحكّمية في الموعدة، وقد خاطب بها

نفسه الشريفة، والتي يقول فيها:  
 نعى نفسي إلى نفسي المشيبُ  
 وراع الغانيات بياضُ رأسي  
 وهيهات الذي قد فات منه  
 فإن يكن الشباب مضي حبيباً  
 سأصحبه بتقوى الله حتى  
 وعند الشيب يتعظ الليبُ  
 ومن مُدّ البقاء له يشيبُ  
 تمنيني به النفس الكذوبُ  
 فإن الشيب لي أيضاً حبيبُ  
 يُفرّق بيننا الأجل القريبُ<sup>(٨)</sup>

وهنا توجد مسألة أخرى، وهي لو أن السيد لم يكن بمقدوره أن يشبع جاريته أو أمته من الناحية الجنسية، فهل يجوز له إمساكها أم لا؟ لدينا روايات في هذا الشأن تقول بأنه إذا لم يستطع أن يشبع حاجتها لم يجز له إمساكها. وهكذا الأمر بالنسبة إلى ظاهرة (الحريم)، حيث يشتري الشخص مئة جارية، ويأتي بهنّ إلى بيته! واضح أنه لا يستطيع ذلك. وفي العادة يفتي الفقهاء في هذه الموارد بالكراهة. ولكن هناك منع في الروايات، فإذا دلّ هذا المنع على الحرمة كان في ذلك جواب عن إشكالك تقريباً، ولكن ليس هناك من إجابة قاطعة.

#### ❖ هل يمكن القول: إن الإسلام يخالف الاستعباد من الأساس؟

❖ لا شك في أن الإسلام لم يكن يصرّ على أن يكون هناك استعباد في البين أبداً. وقد سبق لي أن ذكرتُ بأن فقهاءنا - لحسن الحظ - قد فتحوا في الفقه باباً تحت عنوان «باب العتق»، ولم يفتحوا باباً بعنوان «باب الرق»؛ لأنّ الذي خطّط له الإسلام هو التحرير، دون الاستعباد. فكلّ التعاليم الواردة إلينا في الإسلام تتحدّث عن تحرير وعتق العبيد. وهذا هو الموضوع الذي بقي مغلقاً ومبهماً، حيث لا نجد في أبواب علم الفقه أو علم الحديث منذ القدم باباً تحت عنوان الرق، بل كلّ ما هنالك هو العتق والتحرير.

إن ما حدث في العالم الراهن من تشريع قانون إلغاء الرق لا يُعدّ من وجهة نظر الإسلام أمراً يدعو إلى الأسف. إن هذا الأمر بالنسبة إلى الإسلام شبيه بتعاليم الإسلام وأحكامه في باب الماء القليل ومسائل الكفر. فكما أن استخدام مياه الأنابيب، التي ألفت موضوع الماء القليل، لا يدعونا إلى الأسف، والقول: وإسلاماه! لقد أدّى ظهور



ماء الإسالة إلى هجران شطرٍ لا بأس به من أحكام الإسلام الفقهية! فالإسلام لا يقول بضرورة أن يبقى الناس يعيشون على المياه القليلة والأسنة؛ لتبقى أحكام المياه القليلة إلى يوم القيامة، وإنما يقول: إذا كان هناك ماءً قليل فقط فهذه هي أحكامه، وأما إذا لم يكن هناك ماءً قليل، وحلّ محله الماء الجاري أو مياه الإسالة، فيها ونعمت. فهذا ليس بالأمر الذي يدعو من وجهة نظر الإسلام إلى الأسف، بل على العكس من ذلك، فإنه يدعو إلى الارتياح. لو هكذا الأمر بالنسبة إلى زوال حكم العبيد.

ولكن في الوقت نفسه فإن ما سبق لي أن ذكرته بالنسبة إلى العبودية بالشكل الذي أجازه الإسلام، لو تمّ التعامل مع العبيد طبقاً لتعاليم الإسلام فإن ذلك سينطوي على مصلحة لكل من العبد والمجتمع البشري. والإشكال الوحيد في ذلك سيكون في التطبيق. ولا شك في أن ما قام به بعض المنتسبين إلى الإسلام لم يكن من تعاليم الإسلام في شيء. وعلى الرغم من ذلك فإن تاريخ العبودية في الإسلام تاريخ ناصع ومشع، إلى الحدّ الذي لا يمكن لنا مقارنته بتاريخ الاستعباد الذي شهدته أيُّ شعبي من شعوب العالم أبداً.

### ❖ هل الفداء الذي يؤخذ لتحرير العبيد يجب أن يكون رأساً برأس؟

❖ إن هذا يعود إلى القرار الذي يتخذه وليّ أمر المسلمين في هذا الشأن، طبقاً لما تقتضيه مصلحة المجتمع الإسلامي. فأحياناً تكمن المصلحة في الاستبدال رأساً برأس، وتارةً قد لا تكمن المصلحة إلا في مبادلة رأسٍ بعشرة.

### ❖ هل إن مقدار المال الذي يُفتدى به العبد المكاتب من بيت المال هو من قبيل:

الدين والقرض الحسن، أم هو هبة غير معوضة؟

❖ بل هو هبة غير معوضة.

## القرآن الكريم وأسرى الحرب

إن بحثنا في هذا اليوم هو تنمّة للبحوث المتقدّمة. فحيث تحدّثنا عن العبودية في المحاضرات السابقة وصل بنا البحث إلى موجبات الاستعباد في العالم القديم، وقلنا بأن الإسلام لم يعترف من بين تلك الأسباب والموجبات إلا باستعباد أسرى الحرب. ثم قلنا في هذا الشأن: إن الفقه الإسلامي يخوّل وليّ أمر المسلمين بأن يختار واحداً من

بين أربع خيارات بشأن الأسرى الذين يتم القبض عليهم في ساحة المعركة؛ فإما أن يطلق سراحهم دون قيد أو شرط؛ أو يأخذ الفداء والبدل (والبدل إما أن يكون نقدياً أو يستبدل بأسير من المسلمين)؛ أو أن يقتل الأسير إذا انحصرت المصلحة في قتله؛ أو الاستعباد.

ثم قلنا: إن القرآن الكريم لم يذكر من بين هذه الخيارات الأربعة سوى اثنين منها: التحرير دون قيد أو شرط؛ والفداء. ولكن لا وجود للشك في جواز الخيارين الآخرين في الفقه الإسلامي. وحيث وصل بنا المطاف إلى هذه النقطة وجدنا من الأفضل أن نعقد بحثاً يتعلّق بوجهة نظر القرآن الكريم بشأن موضوع أسرى الحرب؛ لنرى ما هي الآيات القرآنية الواردة بشأن هؤلاء الأسرى الذي يعتبرون من بين الغنائم الحربية؟ كي لا نكون قد أغفلنا رأي القرآن في ما يتعلّق بأسرى الحرب.

## آيات القرآن الكريم بشأن أسرى الحرب ١- آيات سورة البقرة

إن الآيات التي تأتي على ذكر الأسير أو الأسرى في الحرب لا تتجاوز الأربعة موارد. وبعض هذه الموارد تشتمل على آيتين أو ثلاث، لا أكثر. وحيث إننا نروم الاستقصاء، وذكر جميع الموارد القرآنية التي تحدّثت عن الأسرى، فسوف نذكر حتى الموارد التي لا ترتبط كثيراً بموضوع بحثنا.

ومن بين تلك الموارد سورة البقرة، في معرض تناولها الواقع الذي عليه بنو إسرائيل، وتتوجّه بالنقد إلى هؤلاء اليهود، حيث يقول تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَسْهَدُونَ ﴿٨٤﴾ ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارَى تُفَادُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ (البقرة: ٨٤ - ٨٥).

حيث تقول هذه الآيات: إننا على الرغم من الميثاق الذي أبرمناه معهم، والذي يضمن اتحادهم، وأن لا يتقاتلوا فيما بينهم، ولا يطرد بعضهم بعضاً من أرضهم، كانوا يقومون بهذه الأمور. وها أنتم معاشر اليهود الذين تعيشون بين ظهرانينا تقرّون

بذلك، وتشهدون على وجود هذا الميثاق، ولكنكم مع ذلك تفعلون الشيء ذاته، من قتل بعضكم، وإخراجهم من ديارهم، وتتعاذون على هذا الإثم والعدوان، وفي الوقت نفسه إذا جيء لكم بأسيرٍ من هؤلاء الذين أخرجتموهم تفتدوه بأموالكم، مع أن إخراجه كان محرماً عليكم منذ البداية، أفلا تكونون بذلك مصداقاً لمن يؤمن ببعض الكتاب - التعاليم الواردة في التوراة - ويكفر ببعض؟!

وكان الشطر الممدوح من أفعالهم، والذي يوافق الكتاب، هو افتداء الأسرى من أبناء دينهم، رغم معاداتهم.

وإنما ذكرنا هذه الآية لمجرد أنها من الآيات التي تتحدث عن الأسرى والافتداء، ولا تحتوي على شيء يرتبط بما نحن فيه. وقد أتى القرآن الكريم على افتدائهم أسراهم؛ لكون ذلك يوافق الكتاب، أما سائر أفعالهم الأخرى فهي مخالفة لتعاليم التوراة.

## ٢- آيات سورة الأحزاب

ومن بين الآيات الأخرى التي تعرّضت إلى ذكر الأسرى الآيات التي تتعلّق باليهود أيضاً، في القضية المعروفة التي حدثت بين المسلمين وبين اليهود من بني قريظة. فقد كان في المدينة ثلاث قبائل يهودية، وهي: بنو قينقاع؛ وبنو النضير؛ وبنو قريظة، وكانت هذه القبائل اليهودية متعادية ومتخاصمة فيما بينها. وعندما هاجر النبي الأكرم ﷺ إلى المدينة عاهدتهم؛ ليكونوا في ذمة المسلمين. ولكن هذه القبائل الثلاث نقضت عهدها تباعاً، ولقي كلّ واحد منها مصيره. وكان أخطرها بنو قريظة، الذين كانوا من أذلّ اليهود، وعلى الرغم من الخدمة التي قدّمها الإسلام لهذه القبيلة، حتّى ساوى بينها وبين القبائل اليهودية الأخرى، إلا أنهم تنكّروا لهذا المعروف الذي أسداه الإسلام لهم، وتعاقدوا سرّاً مع قريش في واقعة الأحزاب (أي حرب الخندق)؛ لاستئصال الإسلام، في مؤامرة شديدة التعقيد.

وبعد أن اندحرت الأحزاب - المؤلفة من قريش ومختلف الجماعات المتحالفة معها، (ومن هنا يأتي مصطلح الأحزاب) - بشكلٍ معجز، وعادت إلى مواضعها، لم يضع النبي الأكرم ﷺ سلاحه حتّى نزل عليه الوحي يأمره بالتوجّه إلى بني قريظة،

وإقامة صلاة العصر هناك، بعد تطهير الأرض منهم. وقد طلب منهم النبي ﷺ أن يخرجوا من تلك الأرض، ويهجروها إلى الأبد، فلم يقبلوا ذلك، حتى آل الأمر إلى التحكيم، وقد اختاروا لذلك رجلاً من بين المسلمين، كان حليفاً لهم في قديم الأيام، وقد كان هذا الحكم طريق الفراش من جرح أصابه في الحرب، وكان مشرفاً على الموت، فقال له قومه: ما أنت صانع؟ إن هؤلاء حلفاؤنا فلا تغلظ عليهم القول، فقال: أنا في طريقي إلى الآخرة، وعليّ أن أقول ما يرضي الله. فقالوا: وما هو؟ فأجابهم: ستعرفون في حينه. وعندما اجتمع الناس قال لرسول الله ﷺ: أترضى بحكمي؟ فقال النبي: أترضى بحكمك، ثم سأل اليهود نفس السؤال، فقالوا: نرضى بما تحكم. فقال: يا رسول الله، إذا أردت رأيي - وأنا على فراش الموت - فإني أرى المصلحة في عدم إبقاء أحدٍ من بني قريظة؛ لأنهم بأجمعهم يشكّلون خطراً على وجود الإسلام.

وقد ذكرت بعض آيات سورة الأحزاب هذه القصة قائلة: ﴿وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا ♦ وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضاً لَمْ تَطَّوُّوها وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا﴾ (الأحزاب: ٢٦ - ٢٧).

حيث يصف واقعة الأحزاب، وكيف أن الله قد أنزل الذين دعموا كفار قريش من أهل الكتاب من حصونهم، وقد استولى عليهم الخوف والفرع. وكيف قام المسلمون بقتل بعضهم، وأسر بعضهم الآخر، وكيف أن الله أورثهم أرضهم وديارهم وأموالهم، والأراضي التي لم يكن المسلمون قد دخلوها من قبل.

هذا موردٌ آخر من الموارد التي تعرّض فيها القرآن إلى موضوع الأسرى، دون بيان التفاصيل، وما إذا كان المسلمون قد اتخذوا هؤلاء الأسرى عبيداً أم لا. ولم نحصل من كتب السيرة والتاريخ على ما يبيّن لنا ما آلت إليه أمور هؤلاء الأسرى من بني قريظة.

### ٣- آيات سورة الأنفال

هناك آيتان أخريان في القرآن ترتبطان بذات الموضوع الذي نحن فيه؛ وإحدهما الآية ٦٩ من سورة الأنفال، التي بدأنا تتمة البحث بغية الوصول إليها، والآية التي تلوتها في المحاضرة السابقة.

تقول هذه الآية: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُتَخَنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ ♦ لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَحَدْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ♦ فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالاً طَيِّباً وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ♦ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَى إِنَّ يَعلَمُ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْراً يُؤْتِكُمْ خَيْراً مِمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرَ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ♦ وَإِنْ يُرِيدُوا خِيَانَتَكَ فَقَدْ خَانُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (الأنفال: ٦٧) - (٧١).

لقد نزلت هذه الآيات بعد وقعة بدر، حيث انتصر المسلمون فيها بشكل معجز؛ إذ انتصروا رغم قلة العدة والعدد. ولم يكن هناك من يتوقع انتصار المسلمين في تلك الحرب غير المتكافئة، بل تمكن المسلمون من أسر سبعين رجلاً من أهل مكة (من قريش). وكانت قريش هي قبيلة النبي الأكرم ﷺ، بل من أشرف قبائل العرب، وأكبر مكانة ومنزلة بينها. ولم يسبق في التاريخ أن اندحرت قبل بدر في معركة، إلا في هذه المعركة، التي فقدت فيها عدداً من كبارها وشيوخها، وتم أسر البعض منهم، وكان من بين الأسرى عددٌ من أرحام النبي الأكرم ﷺ، منهم: العباس عم النبي، وعقيل ابن عم النبي وأخو أمير المؤمنين، وآخرون من أبناء عمومة النبي. بعد أن قبض المسلمون على الأسرى من المشركين استشارهم رسول الله ﷺ بشأن معاملتهم، فقال أغلبهم: إنهم أقاربك من قريش، ولا بُدَّ من أن نبقئهم أحياء، وأشاروا عليه بإطلاق سراحهم، وأخذ الفدية. ومال قلةٌ منهم إلى القول بأن هؤلاء الأسرى هم من ألدِّ أعدائنا وخصومنا، ولا مصلحة في تحريرهم، وقالوا بأن هؤلاء الأسرى لا يختلفون في شيء عن الذين قتلناهم في أرض المعركة، ولذلك علينا أن نقتلهم. فرجَّح النبي الأكرم ﷺ رأي الغالبية القائل بتحريرهم مقابل الفدية.

وقد نزلت الآية للقول بعدم وجود أي حق لنبي أن يأخذ أسرى إلا في ظل ظروف خاصة: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُتَخَنَ فِي الْأَرْضِ﴾ (الأنفال: ٦٧). نزلت هذه الآية للتعبير عن أن ما قام به النبي والمسلمون إنما كان من اجتهادهم، فلم يكن لنبي، لا في الماضي ولا في الحاضر، أن يقوم بأسر الأعداء إلا بعد أن يُتَخَنَ في الأرض، ويتمكَّن منها، بمعنى أنه لا ينبغي أخذ الأسرى في المراحل الأولى التي لم

يتمكّن النبيّ فيها من الأرض، ولم ييسط سلطته عليها. وكلمة «يُنخَن» تعبر عن الانتصار على العدو والتمكّن منه، وتكون له الغلبة المطلقة عليه.

ثمّ قال الله سبحانه وتعالى للمسلمين: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ﴾، بمعنى أنكم تطلبون الدنيا بأخذ الفدية من الأسرى، ولكنّ الله يريد لكم الآخرة. ثمّ ينتقل إلى تحذيرهم وتهديدهم بالقول: ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾، بمعنى أنه لو لم يسبق في علم الله الإبقاء عليكم لوقع عليكم عذابٌ عظيم؛ بسبب هذه الفدية التي أخذتموها. والمراد هنا بطبيعة الحال العذاب الدنيوي، وهو الاندحار في مواجهة العدو. ولكنّ الله عفا عنكم، وحيث فعلتم ذلك ﴿فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالاً طَيِّباً وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.

وقال في الآية التالية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَىٰ إِنَّ يَعْلَمَ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِمَّا أَخَذَ مِنْكُمْ﴾، فلا تبتسوا ولا تحزنوا على ما أخذ منكم، فإنّ الله سيعوّضكم خيراً ممّا أخذ منكم، ﴿وَيَغْفِرَ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ ♦ وإنّ يريدوا خيانتك فلا تبتس أيضاً؛ ﴿فَقَدْ خَانُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾.

### تحليل هذه الآيات

ما الذي تريد هذه الآيات إيصاله، من خلال قول الله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُنخَنَ فِي الْأَرْضِ﴾؟ وعليه فإنّ ما قام به المسلمون من أخذ الأسرى في تلك الظروف<sup>(٩)</sup> كان عملاً مخالفاً لتعاليم الإسلام.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: ما هو السبب الذي يمنع المسلمين من أخذ الأسرى في بداية الأمر، حيث لم يصلوا إلى مرحلة التمكن والسيطرة؟ لأنهم كانوا يقبضون على الأسير لكي يحرّروه. فهؤلاء لولا الطمع بالحصول على الفدية لقتلوا الأعداء في ساحة المعركة، إلاّ أنهم كانوا يتعمّدون القبض عليهم أحياناً؛ للحصول على الفدية. فالآية تقول: ما كان ينبغي لكم أن تأخذوا الأسرى طمعاً في الحصول على الأموال، بمعنى أنه كان عليكم قتلهم في ساحة المعركة، فحيث أسرتموهم

أحياناً وجب عليكم إطلاق سراحهم، وحيث تطلقون سراحهم سيعودون إلى إثارة الفتن وحياسة المؤامرات.

والشيء الذي أريد قوله هنا هو: لو أن النقطة المقابلة لهذا الأمر القتل في ساحة المعركة والخيار الآخر كان هو الاستعباد من أول الأمر، وكان أسلوب المسلمين في الحرب إما هو قتل الأسير، أو إطلاق سراحه مقابل فدية أو مقابل لا شيء، أو إبقائه أسيراً لمستعبداً، لما كان هناك موضع لهذه الآية بين تلك الآيات؛ إذ لو كان البناء على قتل الأسير في أرض المعركة لما كان يشكل خطراً<sup>(١٠)</sup>، وإذا كان البناء على استعباد الأسير والمحافظة عليه لما كان فيه خطر من ناحيته أيضاً؛ لأنه رازح تحت أنظار المسلمين. إنما الخطر في إبقائهم على قيد الحياة يكمن في عدم قتلهم، أو استرقاقهم، بل تعيين إطلاق سراحهم سواء بفدية أو من دون فدية. وفي ما يتعلق بمعركة بدر لم يكن خيار مبادلة الأسرى بأسرى قائماً؛ لعدم وجود أسير من المسلمين بأيدي المشركين، فكان لا بُدَّ من أخذ الفدية مقابل تحريرهم.

الذي أريد قوله هنا: إن الذي نفهمه من هذه الآية هو أن السلوك المتبع تجاه الأسرى لا يخرج عن ذنك القسمين المذكورين في قوله تعالى: ﴿فَأِمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾، دون القسمين الآخرين، وإلا لو كان لهما من وجود لما كان هناك موضوع لقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى...﴾؛ لأن هذه الآية تقول: لا يوجد في تشريعنا أن يأخذ النبي أسرى قبل أن ييسط سلطته بشكل كامل، وذلك بقريظة قوله: ﴿حَتَّى يُتَخَنَ فِي الْأَرْضِ﴾. لماذا لا يحق له أن يأسر قبل ذلك، ويحق له أن يأسر بعدها؟ لأنه بعد السيطرة حتى إذا تم تحرير الأسير لا يشكل خطراً على الإسلام، بخلاف ما لو تم أسره قبل سيطرة المسلمين، حيث يضطرون إلى إطلاق سراح الأسير، ليعود إلى ما كان عليه من خلق الفتن. وعليه كان الفرض قائماً على تحرير الأسرى لا غير. وحيث كان الأمر في البداية لأي في مرحلة ضعف المسلمين قائماً على ذلك فمن الأفضل عدم أخذ الأسرى، وترك حالة القبض على الأسرى إلى الوقت الذي لا يعود الأسير يشكل خطراً على الإسلام إذا أُطلق سراحه.

هذا ما نفهمه من هذه الآيات. وهناك ما يؤيدها في الروايات المأثورة عن النبي الأكرم ﷺ، حيث قال لأصحابه: إنكم إذا أخذتم الأسرى في الوقت الراهن ثم

أطلقتهم سراحهم فإنهم سيقتلون منكم بعدد ما تطلقونه من الأسرى. وكان جوابهم لرسول الله أن قالوا: لا بأس في ذلك ما دمنا نتوق إلى الشهادة، فاليوم نطلق سراحهم، ونأخذ الفداء، وليعودوا إلينا من غدهم، فالقتل بالنسبة لنا شهادة في سبيل الله. كانت هذه واحدة من الآيات المتعلقة بحكم الأسير. ويبدو لي أنها من أهم الآيات في هذا الشأن. وعليه لا بد من التفكير فيها ملياً، فإني لم أر بين الذين بحثوا في مسألة الاستعباد من يركّز على هذه الآية، في حين أن هذه الآية تستدعي الكثير من التأمل والتحقيق فيها.

### ع- الآية الرابعة من سورة محمد ﷺ

أما الآية الرابعة، وهي الآية التي قرأناها في المحاضرة السابقة، فهي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَخْنَثُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَإِمَّا مَثًّا بِعْدُوٍّ وَإِمَّا فَدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَٰلِكَ وَكُوَيْسَاءُ اللَّهِ لَانتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِن لِّيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾ (محمد: ٤).

إن هذه الآية تمثل دستوراً حربياً، حيث تقول: إذا دخلتم حرباً مع الكفار فاضربوا أعناقهم لكناية عن القتل، حتى تغلبوا عليهم، وما دمتم لم تحققوا النصر لا يحق لكم أن تأسروا منهم أحداً. فإذا تغلبتم عليهم أمكن لكم أن تأسروا منهم. وبعد أن تأسروهم تكونون بالخيار؛ فإما أن تموتوا عليهم بإطلاق سراحهم؛ أو أن تأخذوا منهم الفداء. والفداء يكون إما بتبادل الأسرى بأسرى؛ أو بأخذ المال. ويبقى هذا القانون سارياً حتى تنتهي الحرب، وتضع أوزارها وتبعاتها.

وهناك بشأن قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ احتمالان: الأول: حتى تنتهي هذه الحرب القائمة بينكم وبين عدوكم. أما الاحتمال الآخر - وهو الأقوى، وتؤيده الروايات - فهو أن هذه الآية تبين قانون الحرب بشكل عام، وأنه ما دام هناك حرب في الدنيا - والحرب قانون يحكم البشر - يكون هذا القانون قائماً وساري المفعول. نعم، إذا حدثت الحروب من على وجه الأرض، ولم يعد هناك من مبرر لها، لا يعود لهذا القانون من موضوع. ثم قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ وَكُوَيْسَاءُ اللَّهِ لَانتَصَرَ مِنْهُمْ﴾



وَكَلِمًا لِيَبْلُغُوا بِبَعْضِكُمْ بَعْضًا، بمعنى أن بمقدور الله أن يقضي عليهم مباشرةً، بأن ينزل عليهم العذاب فلا يبقى لهم من أثرٍ، إلا أن سنّة الله لم تقم على ذلك، وإنما قامت على ابتلاء الناس ببعضهم، فيكون الكفار بذلك وسيلة لتمحيص إيمان المؤمنين وتخليصهم.

### حديث نبوي

لقد رأيتُ حديثاً ملفتاً للانتباه في كتاب (صحيح مسلم). ومضمون هذا الحديث أن النبي الأكرم ﷺ ينقل قصةً عن أحد الأنبياء السابقين - ويبدو من القرائن أنه يوشع بن نون، وصي النبي موسى ﷺ - وقال النبي الأكرم ﷺ في هذه الرواية: «فلم تحلّ الغنائم لأحدٍ من قبلنا»<sup>(١١)</sup>، ذلك بأن الله تبارك وتعالى رأى ضعفنا وعجزنا فطيّبها لنا»<sup>(١٢)</sup>.

الأمر الذي يعني أن الغنيمة كانت إجراءً مؤقتاً، تفرضه حالة الضرورة. وعليه فلو كان هذا الحديث قائماً على دعامة محكمة - وأنا لم أطلع عليه من الناحية السندية - فإنه سيعني أن أخذ الغنيمة من الأعداء بشكلٍ عام تخالف سنن الأنبياء، وأنها إنما أبيحت للمسلمين في صدر الإسلام بسبب الظروف القاسية التي مرّت عليهم. فإذا زال السبب، ولم يعد المسلمون يعانون من الفقر، لن تحلّ لهم أموال الأعداء، حتّى على نحو الغنيمة، فما ظنك بالاستيلاء على نفوس الأعداء واستعبادهم.

### هل يكون ذلك بمثابة أكل الميتة؟

تقريباً، مثل أكل الميتة<sup>(١٣)</sup>.

## العوامش

- (١) بمعنى: (الولاية والحكم).
- (٢) مكارم الأخلاق: ١٠٠.
- (٣) مجمع البحرين ١: ٣٢٦.
- (٤) مثل يعني التعجيز عن فعل شيء.
- (٥) الزعيم الكوي المعروف.
- (٦) تذكرة الفقهاء (الطبعة القديمة): ٥٧٤.
- (٧) أحد الحاضرين: لم يكن الرجال في حينها شياطين... الأستاذ: الرجال شياطين في كل حين (قهقهة الحضور). هذا لا يصلح دليلاً.
- (٨) بحار الأنوار ٤٩: ١٦٤.
- (٩) حيث كان المسلمون في واقعة بدر يشكّون الأقلية، ولم يصلوا إلى مرحلة الهيمنة والسيطرة.
- (١٠) هناك بعض الفقرات والعبارات غير مسجّلة في الشريط الصوتي.
- (١١) ومن بين الفئات أسر الأفراد؛ لأن الأسير يدخل ضمن ما يفتّم.
- (١٢) صحيح مسلم ٣: ١٣٦٦؛ الجامع لأحكام القرآن ٦: ١٣١.
- (١٣) هناك ملحوظات للأستاذ الشهيد مرتضى المطهري موجودة في الجزء العاشر من ملاحظات الأستاذ المطهري، في الصفحات من ٢٨٩ إلى ٣١٦، وكذلك في القسم الأخير من كتاب (بردگي در إسلام)، فلم نر ضرورة لإدراجها هنا.

## المفضل بن عمر وكتاب التوحيد ( المنسوب له )<sup>(١)</sup>

د. محمد كاظم رحمتي<sup>(\*)</sup>

ترجمة: د. نظيرة غلاب

إن تعايش الفرق والمذاهب المختلفة فيما بينها ضمن مكوّن واحد، ووجود المشتركات بين ثقافاتنا المختلفة، يجعل من مسألة التشارك والتبادل الثقافى أمراً طبيعياً، وخصوصاً إذا كان الطابع الغالب هو التسامح، رغم أنه في مسار التطور التاريخي لمختلف المذاهب والأديان كثيراً ما يستعمل الإقصاء، ولغة نفي الآخر، وهو ما يعرض هذا السلوك الطبيعي بين الثقافات إلى التهميش، وحتى إلى محاولة الإبادة. ويلاحظ أن مجال التعامل الثقافى عند القدامى لم ينحصر في مجال المشتركات بين المذاهب داخل الدين الواحد، بل هناك شواهد كثيرة على انفتاح المسلمين وعقيدتهم على الأديان الأخرى، وخصوصاً مع وجود شواهد كثيرة على تعامل الإسلام واليهودية في القرون الأولى.

والواقع أنّ المشتركات التي نتحدّث عنها هي أعمّ من اللسان المشترك، فعلوم الإلهيات والمباني الكلامية المشتركة، كلّ هذه، أرضية واقعية مكّنت الأديان الثلاثة الإبراهيمية للاستفادة من بعضها البعض في القرون الأولى. فاللسان المشترك، ووجود مجموعات وفرق متعدّدة من الأقليات الدينية اليهودية والمسيحية، ضمن توسع رقعة الحضارة الإسلامية، أوجد نمطاً من التبادل الثقافى بين هذه الأديان الثلاثة، بالرغم من أن هذا التعامل والتبادل الثقافى قد اتخذ صوراً وأساليب متنوعة<sup>(٢)</sup>.

غير خفي على المحقّقين وذوي الاختصاص مدى تأثير مباني الكلام الإسلامي

---

(\*) باحثٌ متخصصٌ في التراث والدراسات القرآنية والحديثية.

في علم اللاهوت عند الأقليات الدينية الأخرى، التي كانت تحتضنها الدولة الإسلامية. ويظهر هذا التأثير خاصة في علم اللاهوت اليهودي، إلى درجة أنه أصبح بعد ذلك منتشراً عندهم على نطاقٍ واسعٍ خارج حدود الدولة الإسلامية، ليصبح من المباني الأصيلة، يورثونها لبعضهم جيلاً بعد جيل.

والحقيقة أن التشابه بين مواضيع علم الكلام الإسلامي وعلم اللاهوت اليهودي في تاريخه القديم كانت وراء إقبال بعض متكلمي اليهود على التراث الكلامي الإسلامي. وقد أشارت إلى ذلك كتب التراجم والسيرة الذاتية. ومن بين الفرق الكلامية الكبرى الإسلامية أثمرت المعتزلة كثيراً في الكلام اليهودي لليهود من أهل الذمة. ولم تنحصر استفادة علماء اليهود من علماء المعتزلة بحضور مجالسهم، أو كتابة آثارهم، بل توسع تأثرهم بالمعتزلة حتى نقلوا أسلوبهم ومنهجهم في الاستدلال، ولربما انتقل حتى شكل تعاطي اتجاهات المعتزلة فيما بينهم، وتأثروا بها شدةً وحدةً.

عمدة معلوماتنا بخصوص الأمر الأخير ما توفر للمحققين ضمن مجموعة جنيزة كنيسة بن عزرا في القاهرة، التي جمعها أحد علماء يهود القرائين، باسم أبراهام فركويتش<sup>(٣)</sup> (١٧٨٧ - ١٨٧٤). من يهود القرائين، سكن روسيا، من طول سفره إلى كنائس يهود العراق والشام ومصر. كان من سنن اليهود أن يضعوا أو يدفنوا الأوراق التي تحمل عبارات أو أسماء مقدسة في مكانٍ خاصٍ، حتى لا تتعرض لهتك حرمتها بالرمي أو ما شاكله، واختصت سنة اليهود من أهل الذمة في دفن تلك الأوراق في أماكن مخصوصة لذلك داخل كنائسهم<sup>(٤)</sup>.

ومن أشهر جنيزات اليهود من أهل الذمة جنيزة كنيسة ابن عزرا في القاهرة القديمة (الفسطاط)، والتي كانت منذ مدةٍ طويلة محط اهتمام المحققين في النسخ والمطبوعات<sup>(٥)</sup>. لكن جنيزة ابن عزرا، والتي كانت كثيرة العدد (تقريباً ١٨٠٠٠ قطعة)، كانت تعاني من عدم ارتباط قطعاتها ببعضها ببعض، لذلك ليست في مستوى أن تفي بمبتغى المحققين ومتطلبات البحث. في المقابل فإن جنيزة مجموعة فركويتش، مقارنة مع باقي جنيزات اليهود الأخرى، تختلف من حيث الماهية والحجم. وخلافاً لجنيزة ابن عزرا فإن الأخيرة تشتمل على آثار خطية مختلفة، وحجمها يختلف عن مثيلاتها، وهناك بعض النسخ فيها تتكوّن من مئة ورقة، ومشملة على سنن لمختلف

● المفضل بن عمر وكتاب التوحيد (المنسوب له)

فرق اليهود، وبالخصوص يهود القرائين السامريين والريانيين. وتكمن أهمية مجموعة فركويتش في أنها تحفظ آثار مختلف الفرق اليهودية، وتحمل آثاراً كثيرة، تكشف بكل سهولة عن تأثير المباني والمناهج الكلامية الإسلامية على علم اللاهوت والكلام ليهود القرائين الذين عاشوا في كنف الدولة الإسلامية.

هناك شواهد وأدلة كثيرة تكشف مدى تأثير يهود القرائين والريانيين في العراق خلال القرن الثالث بكلام المعتزلة<sup>(١)</sup>. ساموئيل بن حفني (١٠١٣م)، من كبار علماء يهود الريانيين، بل من المتكلمين الكبار في هذه الطائفة من اليهود خلال القرن الخامس الهجري. ويحتمل أن يكون قد عاصر جوانتر أو يافث بن علي، مؤلف كتاب النعمة في الأصول، أو يوسف بن نصير (١٠٣٨م)، والذي بلغت شهرته كتبه الآفاق، وخاصة كتابيه: المحتوى؛ والتمييز. وكلا الرجلين من كبار علماء طائفة اليهود القرائين. وقد ظهر تأثيرهما الكبير بالكلام الإسلامي في كتاباتهما، ومن خلال تبنيهما للنمط الاعتزالي في مباني الاستدلال والاحتجاج.

وجود هذا التوجه بين علماء اليهود دفع بهم إلى كتابة ونقل آثار المتكلمين المسلمين. وتعد مجموعة فركويتش شاهداً حياً على هذا التوجه، بل إن قسماً من نسخ مجموعة فركويتش هي في الحقيقة آثار علماء المسلمين في مواضيع مختلفة، وخاصة الكلام وأصول الفقه. ومن بين أهم النسخ في هذه المجموعة:

١. مجلدات من كتاب المغني، للقاضي عبد الجبار الهمداني (٤١٥هـ)، وهو يوافق في نسبة كثيرة التحريرات المتعددة منه التي انتقلت إلى اليمن، مع الإشارة إلى أن مجموعة فريكويتش قد اشتملت على أجزاء من الكتاب أعم مما في النسخ الموجودة في اليمن.

٢. كتاب كلامي للصاحب بن عباد (٣٨٥هـ)، بعنوان: نهج السبيل في الأصول. غير أن هذا الكتاب لم تسجل وجوده أي من المكتبات حتى الآن. والظاهر أن الموجود منه فقط مقالة واحدة (طهران، ج٢٤، ص٤١٨)، وعنوان الكتاب طبق النقل الموجود «نهج السبيل في إثبات التفضيل». وقد يكون الكتاب في الحقيقة هو شرح القاضي عبد الجبار الهمداني على كتاب الطبيعيات (مبحث الجوهر والأعراض)، تأليف صاحب بن العباد، لكن لا يوجد ضبط دقيق لعنوانه، كما أنه لم يعثر له على أثر

في الموروث الإسلامي.

قد يكون التعامل والتبادل الثقافي، كما تابعناه من خلال تأثر اليهود بالكلام الإسلامي، قد طوته يد النسيان؛ وذلك لعوامل متعددة، من جملتها: تغير لغة ثقافة اليهود، وانتشارهم ضمن منظومات ثقافية أخرى. لكن في الجملة تتكشف من خلال الشواهد التي ذكرناها أن هناك مساحة ثقافية مشتركة بين الأديان، مكنت من تعامل وتبادل ثقافي، على رغم ما أصابها من فتور.

لم يقتصر هذا التعامل والتبادل الثقافي على اليهود، بل كان كذلك عند المسيحيين، كما أشرنا إلى ذلك في مقدّمة البحث، فتواجد الأقليات المسيحية على امتداد رقعة العالم الإسلامي، وبالأخص في كل من التجمعات المسيحية في العراق، والشام، ومصر، وشمال أفريقيا من جهة، ومسيحيي الأندلس من جهة أخرى، مكّن من إيجاد مساحة واسعة من التبادل الثقافي، حيث كان إقبال المسيحيين على التأليف والاستساح والترجمة للتراث الإسلامي في جميع أبعاده، وخصوصاً ما كانت تستفيد منه في رفع احتياجاتها الثقافية والفكرية. وفي المقابل كان كذلك إقبال علماء المسلمين على النتاج الفكري والثقافي المسيحي. ولعلّ أبسط مثال على انفتاح المسلمين على التراث المسيحي تعدد الترجمات العربية للعهديين، واستعمال المسلمين لهما في مجادلاتهم الكلامية مع أهل الكتاب. كما توجد شواهد أخرى على توفر المسلمين على بعض كتب المسيحيين، كملحقات الكتاب المقدس، أو ما يعرف بالأبوكريفا (Apocrypha)، والتي كانت مورد التحقيق والبحث والدراسة المفصلة<sup>(٧)</sup>.

في هذه الدراسة - مع حفظ قيد الاحتمال - سنحاول التعرّض لمتن كتاب «الفكر والاعتبار في الدلائل على الخالق، وإزالة الشكوك في تدييره عن قلوب المسترشدين»، تصنيف: جبريل بن نوح بن أبي نوح النصراني الأنباري. يحتمل أن يكون قد صنّف في تراث مسيحيي العراق (القرن الثالث)، والظاهر أنه؛ لخصوصية خاصة، كان مورد اهتمام المسلمين، وتم تشكيل تحرير شيعي له اشتهر بـ (توحيد المفضّل). كما كان له تحرير مختصر، بعد حذف المقدّمة، وتهذيب متنه، نُسب للجاحظ في أوساط أهل السنّة. كما وُجد له تحرير كامل مع المقدّمة، عرف بـ (تحرير الجاحظ)، وانتشر بين الزيدية.

● المفضل بن عمر وكتاب التوحيد (المنسوب له)

اتَّخذ تشكُّل علم الحديث وتدوين وتجميع الدفاتر الحديثية رونقه الخاص بين شيعة العراق خلال القرن الثاني وما بعده. وضمن العمل على تدوين الكتب الحديثية، والتي عرفت بـ (الأصول) في التراث الشيعي، طرحت أمام المحدثين مشكلة كيفية تشخيص المتون الصحيحة والأصيلة من غيرها، كيف يمكن الوصول إلى الموثق منها في حالة تعدد التحريرات للأثر الواحد واختلافها؟

وفي هذا المضمار نجد شخصيات كانت رئيسة ومفتاحية في حل هذه المعضلة، وفي تصحيح وتدوين الحديث الشيعي، أمثال: ابن أبي عمير، حميد بن زياد، ابن الوليد القمي، والذين كانوا إلى جانب ذلك يتمتعون بمكانة بارزة بين الشيعة. وللأسف فما زال البحث متأخراً عن دراسة دورهم ومكانتهم في حفظ الحديث الشيعي ومدوناته. وقد كان تداول بعض التحريرات والكراريس الحديثية المشكوك في صحتها ووثاققتها ضمن المعضلات التي طرحت أمام المحدثين منذ تلك الفترات الأولى. وكان تدوين الفهارس، واعتماد الأشخاص ممن ذكرنا؛ ولمكانتهم الخاصة في إيجاد الاتصال في روايات المكتوبات الحديثية، وذكرهم ضمن فهارس الأصحاب الأصلية، من أهم طرق فرز التحريرات والدفاتر الموضوعية والمجمولة<sup>(٨)</sup>.

وفي الجملة فملاحظة المواد التي أوردها الشيخ الطوسي في كتاب الفهرست، والنجاشي في فهرست أسماء مصنفي الشيعة، تبين شكل تعاطي القدامى مع المتون، واختلاف مناهجهم ومبانيهم فيها. هذا، من دون إغفال منهج النجاشي والطوسي في فهرستهما؛ فالنجاشي - وعلى خلاف الشيخ الطوسي - قد يفصل أكثر في ترجمة الرواة وآثارهم. فمثلاً: في ما يتعلق بالمفضل بن عمر الجعفي نجد الشيخ الطوسي اكتفى بالإشارة إليه بأن النجاشي كتب أن له أثراً بعنوان الوصية، وروى الشيخ نصه برواية ابن أبي الجيد، عن محمد بن حسن بن الوليد القمي، عن الصفار القمي وحسن بن متيل، كلاهما نقلاه عن محمد بن حسين، عن محمد بن سنان، عن مفضل بن عمر. وتابع الشيخ الطوسي إشارته إلى أحد الدفاتر الحديثية التي رواها المفضل، وأشار إلى أن هذا التحرير يجب أن يكون قد أخذ عن التحرير المنقول عن أصل المفضل، والذي رواه مجموعة من المشايخ، عن التلعكبري، عن ابن همام. وقد روى الأثر المذكور ابن همام الإسكافي برواية حميد بن زياد، عن أحمد بن حسن

البصري، عن أبي شعيب المحاملي، عن مفضل<sup>(٩)</sup>. بدون شك فإن اندراس الدفاتر الحديثية الأولى كان ولا زال عاملاً في عدم التوجه بالمقدار الكافي للشخصيات الأعلام في الحديث ورواة الدفاتر الحديثية، أمثال: ابن أبي عمير، وحُميد بن زياد. لكنَّ القدر المتيقن منه أن دور هؤلاء الرواة لم يكن يقتصر على رواية الدفاتر والمصنفات الحديثية بل كانوا يعملون على تصحيح وتصفية تلك الآثار القديمة، وبالخصوص تلك المصنفات التي اعتنوا بروايتها، وهذا ما جعلها تحظى باعتبار كبير عند الأصحاب، وبقيمة خاصة.

ويلاحظ أن تقريرات النجاشي حول المفضل بن عمر تختلف كثيراً عن تقرير الشيخ الطوسي، بلحاظ إشارته إلى بعض الجزئيات. فالنجاشي<sup>(١٠)</sup> في تعريفه للمفضل ذكر كُناه وألقابه، وقال: (أبو عبد الله أو أبو محمد أو...)، وذكر عبارات الجرح الواردة فيه، نحو: «فاسد المذهب»، «مضطرب الرواية»، «لا يعاب به». وأضاف: إن حد الجرح فيه وصل إلى القول: إنه كان خطائياً<sup>(١١)</sup>. والملفت في ما ذكره النجاشي أن بعض الآثار التي كانت تتداول على أنها للمفضل لم تكن في الحقيقة من تصنيفه، ولا يجب التعويل عليها (وقد ذكرت له مصنفات لا يعول عليها)، ثم انتقل بعد ذلك إلى ذكر بعض المصنّفات في التراث الشيعي التي يمكن إلى حدٍ معين قبول انتسابها إلى المفضل<sup>(١٢)</sup>. وتابع النجاشي بذكر مصنّفات المفضل على النحو التالي: ١- ما افترض الله على الجوارح من الإيمان، وهو كتاب الإيمان والإسلام؛ ٢- كتاب يوم وليلة؛ ٣- كتاب فكر - حيث تابع النجاشي في عنوانه - كتاب في بدء الخلق والحثّ على الاعتبار؛ ٤- وصية المفضل؛ وأخيراً ٥- كتاب علل الشرائع.

أشار النجاشي إلى تعدد نسخ الكتاب الأول للمفضل (الرواة له مضطربون في الرواية له)، وذكر طريقه إلى هذا الكتاب. قال: «أخبرنا أبو عبد الله بن شاذان قال: حدّثنا علي بن حاتم قال: حدّثنا أبو عمر أحمد بن علي الفاندي، عن الحسين بن عبيد الله بن سهل السعدي، عن إبراهيم بن هاشم، عن بكر بن صالح، عن القاسم بن بريد بن معاوية، عن أبي عمرو الزبيري، عن المفضل بن عمر».

وهذا الطريق التي ذكره النجاشي لكتاب الإيمان والإسلام، للمفضل، هو في الواقع من متفرّداته. وقد أتى النجاشي في فهرسته على ذكر شخصٍ باسم محمد بن



● المفضل بن عمر وكتاب التوحيد (المنسوب له)

علي القزويني، أبو عبد الله بن شاذان القزويني، أبو عبد الله القزويني، أبو عبد الله القزويني ابن شاذان، أبو عبد الله بن شاذان، ابن شاذان أو أبو عبد الله محمد بن علي بن شاذان. والسؤال الأول المبدئي: هل هذه الأسماء تتعلق بشخص واحد بعينه أم هي لأفراد وأشخاص متعددين؟

وفي الواقع لا مفتاح لعقدة هذا السؤال إلا من خلال تتبع أقوال النجاشي التي نقل في طريقها تلك الأسماء. وبالاستقراء لتلك الطرق يتبين أن جُلَّ تلك الأسماء وقعت في بيان طريق أبي الحسن علي بن حاتم القزويني، وطرق روايته (والطريق المذكور: محمد بن يحيى العطار، وربما حيدر بن محمد السمرقندي، عن العياشي). وهذه المتابعة توصلنا إلى أن كل تلك الأسماء إنما هي لشخص واحد بعينه، وهو أبو عبد الله محمد بن علي بن شاذان القزويني. الشخص المذكور سافر سنة ٤٠٠<sup>(١٣)</sup> إلى بغداد، قاصداً زيارة مقامات أهل البيت عليهم السلام<sup>(١٤)</sup>، حيث يتوقع أن يكون النجاشي قد التقى به هناك. والتاريخ المذكور هو قبل سفر الشيخ الطوسي من خراسان إلى بغداد، يعني سنة ٤٠٨ هـ. وهذا ما يفسر عدم ورود اسم القزويني في فهرست الطوسي؛ إذ إن الطوسي جاء بغداد بعد القزويني بمدّة لا تقلّ عن ثماني سنين، وربما أكثر أو أقلّ. وقد روى النجاشي الكتب الأربعة الأخرى برواية أبي عبد الله بن شاذان القزويني، وعن طريقه وروايته. ولا تختلف طرق الكتب الأخرى عن الطريق الأولى في كونها لم تكن ضمن طرق فهارس مشهور الأصحاب. وإلى هذا يرجع اختلاف سلسلة طرق الشيخ الطوسي عن سلسلة طرق النجاشي في رواية مصنّفات المفضل؛ ففي سلسلة طرق الشيخ الطوسي أسماء محدّثين كبار وأصحاب فهارس، وفي اثنين من النصوص التي نقلها الشيخ الطوسي بعنوان مصنّفات المفضل ذكرت في الفهارس الأصول للأصحاب. لكنّ السبب الحقيقي في عدم ذكر الشيخ الطوسي للمصنّفات التي ذكرها النجاشي للمفضل ترجع إلى اختلاف مبني في الفهرست؛ إذ نمط الشيخ الطوسي كان متخصصاً في ذكر مصنّفات الأصحاب الروائية - الفقهية المتداولة (المدونات الروائية الفقهية)، بينما سلك النجاشي في فهرسته مسلكاً آخر أكثر عموماً، فقد نقل الموروث الشيعي المكتوب، أعمّ من أن يكون للأصحاب أو لغيرهم من الرواة<sup>(١٥)</sup>. من الصعوبات التي صاحبت مسألة توثيق بعض المتون الشيعية في المراحل

المتقدّمة تداول بعض النسخ التي لا يوجد عنها معلومات واضحة. وقد عرض النجاشي معلومات مختلفة حول متونٍ من هذا النوع، لكنّ الشيخ الطوسي لم يُدَلِّ بمعلومات وتقريرات حولها؛ نظراً لاختصاص فهرسه بالمتون الحديثية التي رويت في الفهارس الأصول. ثم إن تعقيد شخصية بعض الرواة في الموروث الشيعي أوجد مثل هذا الإرباك، حتّى أنه يتم نسبة بعض المصنّفات لغير أصحابها. وبخصوص المصنّف الأخير، فباستثناء الإشارات التي ذكرها النجاشي بخصوصه، لا يوجد بين أيدينا مثل هذا المصنّف، ولربما يكون المصنّف الذي نحن بصدد الحديث عنه هو ما أشار إليه النجاشي، يعني كتاب فكر أو توحيد المفضّل بن عمر الجعفي، والذي هو على ما يبدو في الأصل كتاب (الفكر والاعتبار في الدلائل على الخالق، وإزالة الشكوك في تدبيره عن قلوب المسترشدين)، وقد صنّفه أحد المسيحيين من تيار النسطورية في العراق، باسم جبريل بن نوح بن أبي نوح الأنباري النصراني، في فترة حكم المتوكّل العباسي. والكتاب الأخير موجودٌ بمكتبة آيا صوفيا على شكل مخطوطة منسوبة لجبريل بن نوح النسطوري، من مسيحيي العراق<sup>(١٦)</sup>، صنّفه في القرن السابع<sup>(١٧)</sup>. وقد ذكر في الصفحة التي تحمل عنوان النسخة (الورقة ١٦٠ ب) عنوان الكتاب «كتاب الفكر والاعتبار في الدلائل على الخالق وإزالة الشكوك في تدبيره عن قلوب المسترشد»، تأليف: جبريل بن نوح بن أبي نوح (ولعل العبارة التي تبين أنه مسيحيّ قد تمّ حذفها) الأنباري. كما ذكر أن الكتاب قد صنف في فترة حكم المتوكّل العباسي، ودُكر أن هذا التصنيف قد جاء بعد مجموعة من التصنيفات الأخرى في نفس الموضوع، حيث قال: (وقد وضع قبله في هذا المعنى عدّة كتب). وسجل في الورقة ١٦١ ألف وب استحضارين بخصوص وفاة العالم الحنفي، والذي على الظاهر كان يمتلك هذه النسخة من الكتاب، بالإضافة إلى استحضار ثالث خاص بمعلومات عن عزل وتنصيب مجموعة من الأفراد. والكتاب - طبق تقسيم المصنّف - جاء في جزئين، يفهم هذا من إشارة مقتضبة منه لذلك في ختام الجزء الأول، حيث كتب قائلاً: «تم الجزء الأول، ولله المنّة»، وبدأ الجزء الثاني بقوله: «بسم الله الرحمن الرحيم، الجزء الثاني من كتاب الاعتبار. قال جبرائيل بن نوح بن أبي نوح النصراني الأنباري...». وهذا المتن الأخير قد تمت نسبته إلى الجاحظ (٢٥٥هـ)، ونشر تحت عنوان

● المفضل بن عمر وكتاب التوحيد (المنسوب له)

كتاب الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير، والأخير له كتابتين؛ واحدة مختصرة تم طبعها بالنص المطبوع، لا تختلف عن النسخة الخطية لكتاب الفكر والاعتبار إلا في انتسابها إلى الجاحظ؛ والكتابة الثانية مفصلة إلى حدّ تتوسّع فيه عن الأوّل، لها مقدّمة نسب فيها الشخص الذي قام بتصحيح المتن الكتاب إلى الجاحظ، من دون توضيح مسبق أو دلائل معتبرة، بل تمادى في هذه النسبة، إلى درجة نسب فيها كلّ الآثار المناسبة للكتاب الأخير إلى الجاحظ. وإنّ تداول هذا النصّ (كتاب الفكر والاعتبار) تحت عناوين قريبة وسط مختلف الفرق الإسلامية، وانتشاره بينها بشكلٍ واسع، له دلالتة على قيمته وثقله المعرفي<sup>(١٨)</sup>.

وتختلف النسخة المتداولة في الوسط الشيعي مع متن الدلائل المطبوع، كذلك يختلف عن نسخته الخطية. وبالجملة يمكن ترتيب هذه الاختلافات ضمن عدة مجموعات: الأولى: عدم وجود بعض الفصول التي أضيفت إلى الكتابة الشيعية، ومنها: نصّ الرسالة والحوار الذي دار بين المفضّل وابن أبي العوجاء؛ والثانية: إضافة اسم مفضّل بعد عبارة فكر في تمام متن الكتاب، بالإضافة إلى بعض التغييرات في العبارات، والتي سيأتي تفصيلها في الملحق<sup>(١٩)</sup>.

الاختلاف الآخر بين الكتابتين تغيير محلّ وموضع مطالب الكتاب وشكلها. فكما أشرنا سابقاً إن متن النسخة الخطية وكتاب الدلائل قد جاءت في جزئين، لكنّ الكتابة الشيعية استعمل فيها عنوان المجلس، حيث تم تنظيم مطالب الكتاب ضمن أربعة مجالس، وما ذكر من مطالب الكتاب ضمن المجلس الأول والثاني هي نفسها المطالب التي ذكرت في الجزء الثاني، وباقي مطالب الجزء الأوّل شملها المجلسين الثالث والرابع (بالنسبة لمقارنة المتين يرجع للملحق)<sup>(٢٠)</sup>.

السؤال المطروح هنا، بكلّ عفوية: كيف يمكن توجيه التشابه الموجود بين النصّين؟

أولّ الاحتمالات التي تتبادر إلى الذهن هنا القول: إن أحد المسيحيين عشر على الكتاب، فعمل فيه بعض التغييرات القليلة بالحذف والزيادة، ثم أخرجته تحت عنوان قريب من العنوان الأصل.

لكنّ المعطيات التي مررنا على ذكرها تقول: إن الأمر ليس كذلك، بل إن

تداول الكتاب في المحيط السنّي شاهدٌ على أن تصنيفه في الأصل تمّ في وسط غير شيعي. من دون أن ننسى الإشارة إلى أن النسخة المتداولة في هذا المحيط هي طبق النص الأصلي للكتاب، وخالية من بعض الإضافات الشيعية. الكتابة الشيعية، والتي في الحد الأدنى كانت معروفة لدى النجاشي، قد تمّ تحريرها بعد وفاة المفضّل، ويحتمل أن يكون قد كتبها أحد الشيعة، وقد أعمل فيها بعض التغييرات، ثم أعاد نشرها.

تعكس بعض مفاهيم ودلالات النصّ الأفكار والاعتقادات التي كانت رائجة خلال القرنين الثالث والرابع في العالم الإسلامي. فعلى رغم اعتقاد المانوية نوعياً بشريعة عيسى ﷺ، إلا أن هذا لم يكن سداً منيعاً أمام تخاصم المسيحية والمانوية، وكانت الخصومة تظهر في كتابة بعضهم ضدّ الآخر، من خلال أسلوب الردّ والردّ المضادّ. وقد خفّ الضغط على المانوية بعد سقوط الساسانية، ودخول الإسلام أرض فارس، فرحلوا إلى العراق، مركزهم التقليدي، ومحلّ مزاراتهم. ويحتمل أن تكون عودتهم إلى العراق في القرون الأولى، حيث لم تكن تظهر فوارق بينهم وبين الزرادشتية، فقد عاشوا جنباً إلى جنب في سياق واحد تحت مسمّى أهل الكتاب. وباستتباب الأمر للعباسيين، وتمكنهم من زمام السلطة، عادت نكبة المانوية للظهور. فرغم حضورهم المهمّ في بغداد والعراق، إلا أن العباسيين تعقّبوهم، وأعملوا الرقّ فيهم. وإلى جانب عمل الحكومة في قمع المانوية عمد العلماء والمتكلمين المسلمين إلى نقد عقائدهم الثنوية. وبالطبع فالمانوية لم تُبقَ يديها مكبّلتين، حيث عمدت هي الأخرى إلى الدفاع عن عقائدها، وكتبت في ذلك كتباً كثيرة<sup>(٢١)</sup>. الواقع أن حيثيات متعددة تدفع إلى القول: إن كتاب الفكر والاعتبار هو من ضمن المتون القديمة في نقد عقائد المانوية، صنّفه أحد المسيحيين، ووافق زمن تصنيفه فترة التشديد على المانوية في العراق. وإذا صحّ هذا الاستنتاج يتّضح لنا السبب في كون الكتاب لم يستشهد بالمتون المقدّسة؛ لأنه في الردّ على مَنْ لا يقول بقُدسيّة الإنجيل. وقد شدّد في المتن في أكثر من موضع على المانوية، وانتقص منها.

في الكتابة الشيعية للكتاب بقيت نفس الردود، وأضيف إليها قصة ابن أبي العوجاء في بداية النصّ. والظاهر أن الشخص الذي قام بإعداد التحرير الشيعي لم

● المفضل بن عمر وكتاب التوحيد (المنسوب له)

يكن يرى إشكالاً في انتقاد المانوية، وغاب عنه الانتباه إلى أن قصة ابن أبي العوجاء دالة على عدم الاعتقاد بوجود الله تعالى، بينما الكتاب في أصله يناقش عقائد الثنوية، وليس عدم الإيمان بالله مطلقاً. التحرير المتوفر الآن لكتاب التوحيد يؤكد أنه كان في مناقشة المانوية، والردّ عليها، وفي التحرير المنسوب إلى الجاحظ يؤكد أكثر هذا الموضوع؛ لأن نصه اشتمل على شواهد واضحة في الردّ على المانوية، حتى أنه في ختام الكتاب كانت عباراته في انتقاد ماني وأتباعه جدّ قاسية، بل تعرض بالنقد اللاذع حتى لمناشئ ماني الفكرية، التي كانت عند قدماء اليونان، ولبعض الفلاسفة ممن تساوق وتجانس نظرياتهم أفكاره وآراءه<sup>(٣٣)</sup>.

نصّ كتاب الفكر كذلك هو الآخر يستدعي التدبّر من جهاتٍ أخرى، حيث إن المصنّف الأصلي عرض مطالب الكتاب، بحيث جاءت متناسقة ومنسجمة مع العلوم المنتشرة في زمانه، وخصوصاً العلوم الطبية، أو تلك الأفكار المرتبطة ببعض الحيوانات. كما يلاحظ أن مصنّف كتاب الفكر/التوحيد لم يخرج عن إطار المعلومات الرائجة في عصره حول تكوّن الجنين، بل تبنّاها بما هي عليه، حيث ذكر أن الجنين هو حاصل اختلاط مني الرجل ودم حيض المرأة، أو الأفكار السائدة حول ارتباط التّين والنمر، يعكس بها الأفكار القديمة التي كانت منتشرة عند العرب. وتبدو إرجاعاته إلى أرسطو (أرسطاطاليس) من بين المباحث اللافتة في الكتاب؛ وذلك لأن انتشار مؤلفات أرسطو كان في عصر ازدهار الترجمة، وبالذات في فترة حكم المأمون العباسي وما بعده. وإرجاع الإمام عليه السلام إلى كلام أرسطو غريب على التراث الحديثي الشيعي، وليس مألوفاً البتّة، وظاهرة لا شبيه لها. لكنّ هذا لا يعني بالضرورة عدم اطلاع أصحاب الإمام عليه السلام على مصنّفات وأفكار أرسطو، حيث ثبت اطلاع بعضهم على تراث أرسطو، وأكبر دليل على ذلك كتاب المتكلم الشيعي الكبير هشام بن الحكم (١٧٩هـ)، وهو من حواريّ الإمام الصادق عليه السلام، «الردّ على أرسطاطاليس في التوحيد»<sup>(٣٣)</sup>. ثم إن غياب توجه كلامي خاصّ في الكتاب يكشف عن أن مصنّفه كان يسعى لإيجاد طريقه ضمن التراث الفكري العام.

وتجدر الإشارة إلى أنّ كتاب الآثار الباقية، لأبي ریحان البيروني (٤٤٠هـ)، قد ذكر معلومات مهمّة حول جبريل بن نوح. فقد ذكر عدّة مباحث بخصوص جبريل بن

نوح، تحمل في طياتها تفاصيل مهمة، من قبيل: إنه كانت له منازعات ومناقشات مكتوبة مع أحد كبار المانوية في عصره، والذي كان يدعى يزدانبخت. وقد كان للبيروني نسخة من ردوده الأخيرة، وما نقله من تلك المطالب كان في الواقع قد أخذها من تلك النسخة. وعلى مستوى المعاصرة فما أورده البيروني حول اطلاعه على ما كتب في صفحة عنوان النسخة الخطية يتطابق وزمن حياة المصنّف، ويؤكد أنه كان في زمان فترة حكم المتوكل؛ وذلك لأن يزدانبخت، الذي ذكره البيروني، هو باحتمال قوي نفسه يزدانبخت كبير المانوية الذي كان في زمن المأمون. وللأسف لم نعرش شخصياً على معلومات أخرى حول جبريل بن نوح، غير ما ذكره البيروني<sup>(٢٤)</sup>.

رغم كل ما أورده من تفاصيل حول الكتاب، إلا أن التشابه الكبير بين النصين، وعدم القدرة على تحديد الامتداد البنائي لأي منهما، يبقي الموضوع مفتوحاً على كل الاستنتاجات، وبالتالي الحاجة إلى مزيد من الآراء.

### نتيجة البحث

إن حاصل التشابه بين (كتاب الفكر والاعتبار) و(كتاب فكر)، كتاب في بدء الخلق والحث على الاعتبار) مثيرٌ بشكل كبير، والارتباط بين النصين يفرض أن يكون الأقلّ اختلافاً تحريراً للآخر. كل ما يمكن قوله حول انتساب الكتاب، مع الأخذ بعين الاعتبار انتشار كتابات كثيرة متقاربة له ضمن تراث المكونات الفكرية الأربعة (مسيحيّ النسطورية في شمال العراق، الشيعة، النصيريين، وأهل السنة) متوقّفاً على معرفة النص؛ لأن النص يحمل بين سطوره الخصوصيات الفكرية والاعتقادية لمصنّفه. فقد رأينا النجاشي، والذي عرف بشكل واضح المتن، قد ذكر طريقه إلى الكتاب، لكنها لم تكن ضمن الطرق المعروفة في نقل الموروث الشيعي القديم. وبعد مئتي سنة يأتي رضي الدين ابن طاووس ليذكر الكتاب، ويوصي أن يكون ضمن ما يحمل في السفر؛ لما يشتمل عليه من المعارف المهمة<sup>(٢٥)</sup>، مع ملاحظة أن ابن طاووس لم تكن له طريقٌ متّصلة إلى الكتاب الأخير، كما هي عادته مع أكثر الكتب الشيعية القديمة التي نقلها بطريق الوجداء. ولعلّ هذا ما يفسّر توصيفاته الدقيقة للكتب وتعريفها؛ إذ عدم امتلاكه لطريق متّصل في روايتها هو الذي حمله

● المفضل بن عمر وكتاب التوحيد (المنسوب له)

على بذل الجهد في توصيف ظاهرها، وخصوصاً أن الأسلوب المتداول في عصره كان ذكر الطرق إلى الكتب. في ظلّ المعطيات الحالية لا يمكن للتحقيقات أن تثبت المصدر الأصلي لمتن كتاب التوحيد بشكلٍ صريح وقاطع، لكنّ ما هو واضح حتّى الآن أن أحد علماء الشيعة خلال القرن الثالث أو الرابع، والذي يحتمل أن يكون علي بن حاتم القزويني، هو الذي صاغ الكتاب الفعلي، حيث استفاد من تحرير مختصر كتاب الفكر (التحرير الأول للكتاب)، لجبريل بن نوح الأنباري، والذي هو غير التحرير الآخر، الذي تمّ تصحيحه (التحرير المفضل)، ثم لشهرة اسم المفضل، وتعدّد الروايات بخصوص ابن أبي العوجاء، جمع الكلّ في كتاب واحد، وعنونه ب (توحيد المفضل). ثم إن شهرة النص الأخير، مع بعض التغييرات بين أوساط مسيحيي النسطورية، أمر يستدعي التوقّف. ولا تتعدم أهميّة هذه النسخة الأخيرة بحيث يمكن الاستفادة منها لا أقلّ بلحاظ أقدميّتها، حيث ترجع إلى القرن السابع الهجري، وذلك للاستناد عليها في إجراء تصحيح جديد لكتاب المفضل، من خلال مقارنتها مع النسخ المتأخّرة لكتاب (التوحيد)، للمفضل (من القرن الحادي عشر فما بعد)<sup>(٣٦)</sup>.

في ما يرتبط بأصل كتاب التوحيد لا بدّ من استحضار مواقف وآراء أصحاب الفهارس. وجوهرها ما وصلنا من خلال كتابي: فهرست الشيخ الطوسي؛ ورجال النجاشي، فهما حصيلة كلّ عمل أصحاب الفهارس ونظرياتهم، بل هما صورة تامة لإجماعات الطائفة. مبنى الشيخ الطوسي في الفهرست قائم على الفهارس الأصلية لآثار وكتب الأصحاب الروائية، والكتابات المتداولة التي هي في النتيجة تدور حول تجميع روايات المروث الشيعي ما كانت لتكون لولا الجهد الجبار والعمل الدؤوب لشخصيات متميّزة في تاريخ التشيع، أمثال: ابن أبي عمير، حميد بن زياد، ابن الوليد القمي، وهارون بن موسى التلعكبري. إن الاعتراف بدور تلك الكوكبة من الأصحاب الأعلام يفرض بحقّ النظرة الشمولية لدورهم المحوري في التراث الشيعي، فحصر بعضهم، مثل: ابن أبي عمير، في دور الرواية إجحافاً في حقّه؛ إذ دوره أكبر من ذلك بكثير، وخصوصاً أن القرائن الكثيرة تتحدّث عن فاعليّته في تهذيب وتنقيح الروايات، وهي من المباحث التي لا زالت حتّى الآن لم تتلّ حظّها في التحقيق والبحث<sup>(٣٧)</sup>.

## الملحق

ابتداءً حاولنا إجراء مقارنة تطبيقية كاملة بين نصّ نسخة مكتبة آيا صوفيا التركية وكتاب التوحيد. لكنّ تبين لنا في أثناء ذلك أنه باستثناء الموارد الناقصة والاختلاف بين النسختين فإنّ الإتيان على ذكر كلّ الاختلافات بين النسختين، والتي وقعت بسبب التعديل في مباحث الكتاب، وتغيير مواضعها في الكتابين، لها موضوعية في تصحيح المتن. وهنا سنقتصر على عرض بعض الموارد التي حذفت من نسخة كتاب التوحيد، مع الإشارة إلى مدى أهميتها.

وللإشارة فقد تم نشر كتاب توحيد المفضل بشكل مستقلّ في النجف، واستهلّ الكتاب بمدخل لكاظم المظفر (١٩٥٠م)، ونشر بعد ذلك في بيروت<sup>(٢٨)</sup>، بعد أن حذفت منه مقدّمة المظفر.

وكان لمحمد باقر المجلسي نسخة من كتاب توحيد المفضل، نقلها كاملة في كتابه بحار الأنوار<sup>(٢٩)</sup>. وتم نشر الكتاب ضمن عدّة نسخ خطية بواسطة قيس العطار<sup>(٣٠)</sup>، لكنّ لأن تحرير النصيري قد أضاف المجلس الخامس فقد وقع الاعتراض على هذه النسخة، فتمّ جمعها من السوق.

نظراً إلى أن كتاب بحار الأنوار في المتناول فإن الإرجاع في إجراء المقارنة سيكون إلى كتاب التوحيد الذي نقله إلينا. القسم الأول من النسخة الخاصة بالحوار الذي دار بين المفضل وابن أبي العوجاء، وشكوى المفضل إياه في محضر الإمام الصادق<sup>(ع)</sup> لم نعر عليها في نسخة آيا صوفيا. ومجموع المصنّفات الموجودة والمنسوبة إلى المفضل في التراث النصيري تمّ نشرها ضمن مجموعة سلسلة التراث العلوي، حيث كان العدد السادس منها خاصاً بالمجموعة المفضلية<sup>(٣١)</sup>، لكن الكتاب ليست به مقدّمة، وليس به أيّ تعريف للنسخة. والظاهر أن كتاب التوحيد الذي تمّ نشره ضمن المجموعة الأخيرة<sup>(٣٢)</sup>، والتي لا تختلف والتحرير الذي نقل في بحار الأنوار، شأنه شأن العديد من الآثار الأخرى المنسوبة للمفضل، قد أخذها المصحّحون من المتون المتداولة المنشورة، ووضعوها ضمن المجموعة المذكورة.

يبتدئ تطابق النسختين من بداية السطر الثاني (الورقة ١٦١ ألف)؛ بسم الله الرحمن الرحيم، استعنتُ بالله. أما بعد، فإن ناساً حين جهلوا الأسباب والمعاني في



● المفضل بن عمر وكتاب التوحيد (المنسوب له)

الخلقة، يا مفضل، إن الشكَّكَّ جهلوا الأسباب والمعاني في الخلقة...<sup>(٣٣)</sup>. ويستمر التشابه بين النسختين إلى السطر ١٥ الورقة ١٦١ ألف، فبعد عبارة: «على ما خلقها من لطيف التدبير، وصواب التقدير، بالأدلة القائمة» يبدأ الاختلاف بين النسختين، حيث يقدم الأنباري مقدّمة يبيّن فيها تدوينه للكتاب، والمصادر التي اعتمدها (١٦١ ألف - ١٦١ ب). ويتفرّد توحيد المفضلّ بالعبارات التالية: (فيها أن لا يقصر في إظهار ما بلغه من ذلك، بل يتشدّد في نشره وإذاعته وإيراده على المسامع والأذنان؛ ليقوي به قلوب أهل الإيمان، ويجتنب مكيدة الشيطان، في تضليل الوهم، محتسباً للثواب في ذلك، واثقاً بعون الله وتأييده إياه. وقد تكلفنا جمع ما وقفنا عليه من العبر والشواهد على خلق هذا العالم وتأليفه، وصواب التدبير فيه، وشرح المعاني والأسباب في ذلك، بمبلغ علمنا في كتابنا هذا. وتوخّينا إيضاح القول وتوويره، والإيجاز في ما شرحنا؛ ليسهل فهمه، ويقرب مأخذه على الناظر فيه. ورجونا أن يكون في ذلك شفاءً للشاكّ المرتاب، وزيادة في يقين الموقن. وبالله التوفيق). بعد هذه العبارة نرى التشابه والتطابق في العبارات اللاحقة، مع اختلافٍ طفيف في البداية، حيث يبدأ متن كتاب الأنباري بعبارة: «فأول العبرة تهيئة هذه العالم»، بينما يبدأ متن كتاب توحيد المفضلّ بعبارة: «يا مفضل، أول العبر والدلالة على الباري جلّ قدسه تهيئة هذا العالم»، إلى عبارة «ونظم بعضه إلى بعض»<sup>(٣٤)</sup>. في نسخة آيا صوفيا قد تمّ حذف قسم من بقية المطلب (ثلاثة سطور: وذلك ممّا قد قال فيه الأولون فأحسنوا القول، ولكنا ننصرف إلى فنّ آخر من دقائق في الخلقة، فنبين للقائلين بالإهمال والقائلين بأصلين متضادين؛ لأن الإهمال لا يأتي بالصواب، والتضاد لا يأتي بالنظام)، وجاءت بدله عبارة: «جلّ قدسه، وتعالى جدّه، وكرم وجهه، ولا إله غيره، تعالى عمّا يقول الجاحدون، وجلّ وعظم عما ينتحله الملحدون»<sup>(٣٥)</sup>.

وفي تنمّة ما جاء في توحيد المفضلّ لا يتطابق بلحاظ البنية والشكل مع نسخة آيا صوفيا، حيث يبدأ المطلب في نسخة الأخيرة بالتدبر في السماوات، أما على مستوى المحتوى فإن ما جاء في توحيد المفضلّ هو نفسه في المجلس الثالث (المجلس الثالث: قال المفضلّ: فلما كان اليوم الثالث بكرت إلى مولاي، فاستأذن لي، فدخلت، فأذن لي بالجلوس، فجلست، فقال ﷺ: الحمد لله الذي اصطفانا ولم يصطفَ علينا، اصطفانا

بعلمه، وأيدنا بحلمه، مَنْ شَدَّ عَنَا فَالنَّارُ مَأْوَاهُ، وَمَنْ تَقِيًّا بظِلِّ دَوْحَتَا... (إلى) من الأدلة والعبير»، حيث يتكلم الإمام عن شخصيته ومقامه. لكن هذا لم يرد في نسخة آيا صوفيا. بعد ذلك يبتدئ المبحث المعنون بـ (التفكير في لون السماء)، والذي كان متطابقاً في المتنين<sup>(٣٦)</sup>. بعد عبارة: (فكر) التي جاءت في متن توحيد المفضل أتت عبارة: (يا مفضل)، وافتقدت هذه العبارة في نسخة آيا صوفيا.

واستمر تطابق فقرات المطالب على الشكل التالي: فكر في طلوع الشمس<sup>(٣٧)</sup> ثم فكر بعد هذا في ارتفاع الشمس<sup>(٣٨)</sup>، فكر في تنقل الشمس<sup>(٣٩)</sup>، فكر الآن في تنقل الشمس. ووردت في ختام الفقرة الأخيرة، في نسخة آيا صوفيا<sup>(٤٠)</sup>، عبارة حذف من توحيد المفضل، والعبارة المحذوفة هي: «فأما مسير القمر ففيه دلالة جليلة، تستعمله العامة في معرفة الشهور، ولا يقوم عليه حساب السنة؛ لأن دوره لا يستوي في الأزمنة الأربعة، ونشوء الثمار وتصرمها، ولذلك صارت شهور القمر وسنيّه تتخلف عن شهور الشمس وسنيّها، وصار الشهر من شهور القمر يتنقل، فيكون مرة في الشتاء ومرة في الصيف وغيره». وحذف هذه الفقرة الأخيرة من نسخة توحيد المفضل كان على الظاهر بسبب عقيدة الإمامية في الفترة المذكورة في عدم اعتبار القول بالرؤية في تحديد بداية الشهور القمرية، وخاصة شهر رمضان، فطبيعي أن لا ترد هذه الفقرة في توحيد المفضل. وهي بالمقابل دليل على قدم التحرير الشيعي للكتاب. ذكر ابن طاووس في كتابه إقبال الأعمال<sup>(٤١)</sup> مطالب في الاعتقاد القديم لدى الشيعة في عدم نقصان شهر رمضان، حيث قال: إنه في زمانه لم يسمع بأحد من علماء الشيعة يقول بذلك. لكن القول بعدم نقصان شهر رمضان كانت عقيدة متداولة بين القدامى. واستدل على هذا بكتاب الشيخ المفيد<sup>(٤٢)</sup>: (لمح البرهان في عدم نقصان شهر رمضان)، والكتاب ألفه الشيخ المفيد في سنة ٣٦٣هـ. وفي الفقرة التي استشهد بها ابن طاووس إشارة إلى القائلين بنقصان شهر رمضان، وهم قلة: (...فقال: عقيب الطعن على مَنْ ادعى وأحدث هذا القول - الاعتقاد بنقصان شهر رمضان -، وقلة القائلين به...). وعرج بعد ذلك إلى ذكر جمع من كبار علماء عصره القائلين بعدم نقصانه، اشتهر منهم: ابن قولويه القمي، الشيخ الصدوق، هارون بن موسى التلعكبري. وعدّ الشيخ المفيد نفسه كذلك من المنتقدين للقائلين بعدم نقصان شهر رمضان، ويحتمل أن

● المفضل بن عمر وكتاب التوحيد (المنسوب له)

يكون هذا الموقف قد صدر منه مماهاةً منه لما كان عليه الاعتقاد في الوسط الشيعي، الذي اختلف عن مقولة القدامى؛ نظراً لمكانته وموقعه بين شيعة العراق<sup>(٤٣)</sup>. بعد النقل الأخير يرجع التشابه والتطابق مرةً أخرى للنصين (تأمل شروق الشمس على العالم<sup>(٤٣)</sup>)، فكّر في إنارة القمر والكوكب في ظلمة الليل<sup>(٤٤)</sup>)، وحذف جزء من الفقرة الأخيرة، يعني بعد عبارة: «لها هذا التصريف لصالح العالم»، من متن توحيد المفضل، حذفت منافاتها ما كانت عليه معتقدات الإمامية في القرون الأولى، كما أن حذفها دليلٌ آخر على قدم التحرير الشيعي لتوحيد المفضل؛ وذلك لأن الفقرة الأخيرة ورد فيها حديث عن القياس، وهو ما لا تقول به الشيعة: (وما فيه، ومما يدل عليه القياس، أن هذه المصابيح تسير أسرع السير وأحثه، وذلك أنها تدور في كل يوم وليلة دوراً تاماً، حتى ترجع إلى مطلعها، فتطلع فيه، فلولا سرعة سيرها لما قطعت هذه المسافة البعيدة في مقدار أربع وعشرين ساعة. أفرأيت لو كانت الشمس والنجوم بالقرب منا حتى يتبين لنا سرعة سيرها بكنه ما هي عليه ألم تكن تستخطف الأبصار بوهجها وشعاعها، كالذي قد يحدث أحياناً من البروق إذا توالى، واضطربت في الجو، وكذلك أيضاً لو أن ناساً كانوا في قبة مكلّلة بمصابيح تدور حواليلهم دوراناً حثيثاً لحارت أبصارهم، حتى يخرّوا لوجوههم، فانظر كيف قدر أن يكون مسيرها في البعد البعيد؛ لكي لا تضرّ في الأبصار، وتتكأ فيها، وبأسرع السرعة؛ لكي لا تتخلف عن مقدار الحاجة في مسيرها)<sup>(٤٥)</sup>.

بعض المراجع التي أحالت إليها نسخة آيا صوفيا لم نجدها ضمن الآثار المتداولة في بحار الأنوار. من جملة تلك الموارد: ما أشارت إليه نسخة آيا صوفيا في مبحث الأعشاب الطيِّبة (العقاقير). المتن في كلا التحريرين واحدٌ، باستثناء الموضع الذي تذكر فيه نسخة آيا صوفيا أن المطالب المذكورة موجودة في كتب الطبّ والآثار الأخرى المرتبطة بنفس الموضوع، حيث حذفت في تحرير كتاب توحيد المفضل: (...وبعض الطير يحتقن من الحصر يصيبه بماء البحر، فيسلم، وأشباه هذا كثير، هذا ممّا يذكر في كتب الطبّ والطبيعة)<sup>(٤٦)</sup>.

في ما يرتبط بمبحث الفيلة، وحياء الفيلة الأنثى، نقلت نسخة آيا صوفيا<sup>(٤٧)</sup> مطالب حياء الفيلة الأنثى، نقلاً عن كتاب الحيوان، لأرسطاطاليس<sup>(٤٨)</sup>. وورد هذا

البحث في تحرير المفضل، لكن مع حذف اسم الجاحظ: «انظر الآن كيف جعل حياء الأنثى من الفيلة في أسفل...»<sup>(٤٩)</sup>.

موردٌ آخر مرتبط بالقرد، حيث أرجعت مرة أخرى فيه نسخة آيا صوفيا إلى كتاب الحيوان لأرسطو، وتظهر المقارنة بين عبارات نصّ آيا صوفيا وعبارات توحيد مفضلً جانباً من التطابق والاختلاف بشكلٍ ملفت: تأملُ خلقة القرد وشبهه بالإنسان، ويحكي كثيراً ممّا يرى في كثير من أعضائه، أعني الرأس والوجه والصدر والمنكبين، وكذلك أحشاؤه شبيهة بأحشاء الإنسان<sup>(٥٠)</sup>.

أرسطاطاليس في كتاب الحيوان: تأمل خلق القرد وشبهه بالإنسان في كثير من أعضائه أعني الرأس والوجه والمنكبين والصدر، ويشهد به كتب الطب من ذلك، وكذلك أحشاؤه شبيهة أيضاً ما خص به من الذهن والفتنة بأحشاء الإنسان، وخص من التي بها يفهم عن سائسه ما يومي ذلك بالذهن والفتنة التي بها يفهم عن سائسه ما يومي إليه ويحكي كثيراً ممّا يرى الإنسان يفعله<sup>(٥١)</sup>.

فيلاحظ أن المتن متطابقٌ بشكلٍ تامّ غير أن نسخة آيا صوفيا أرجعت فيه إلى كتاب الحيوان، للجاحظ، لكن هذه العبارة قد غابت عن تحرير توحيد المفضل. وبالنسبة إلى الجزء الأول من كتاب الفكر والاعتبار نجده قد انتهى بالكلام عن أسرار وعجائب خلقة السمك، لينصرف في بداية الجزء الثاني، بعد ذكر اسم الكتاب واسم كاتبه، إلى الكلام عن خلقة الإنسان<sup>(٥٢)</sup>: (تم الجزء الأوّل، ولله المنّة. بسم الله الرحمن الرحيم، الجزء الثاني من كتاب الاعتبار. قال جبريل بن نوح بن أبي نوح النصراني الأنباري: انصرف الآن إلى خلقة الإنسان...). ويختلف ترتيب المباحث الأخيرة عما جاء في متن كتاب توحيد المفضل، حيث ذكرت مبحث خلقة الإنسان ضمن المجلس الأوّل منه، في ما يخصّ مبحث تكوّن الجنين، حيث المقارنة بينهما مهمّة جداً:

انصرف الآن إلى خلقة الإنسان، وما فيه من الحكمة والدلالة على التدبير والعمد. وأول ذلك ما تدبر به الجنين في الرحم، حين لا حيلة عنده في تلمس غذاء، ولا دفع أذى، فإنّه يجري إليه من دم أمه ما يغذوه، كما تغذو الماء النبات، فلا تزال ذلك غذاؤه، حتّى إذا كمل خلقه، واستحكم بدنه، وقوي أديمه على مباشرة الهواء،

● المفضل بن عمر وكتاب التوحيد (المنسوب له)

وبصره على ملاقاته الضوء، هاج الطلق، فأزعجه أشدّ انزعاج وأعنفه، حتى تولد، فإذا صرف ذلك الذي كان يغذوه من دم أمّه إلى ثديها، فانقلب إلى ضربٍ آخر...<sup>(٥٣)</sup>.

نبتدئ يا مفضلٌ بذكر خلق الإنسان، فاعتبر به. فأول ذلك ما يدبر به الجنين في الرحم، وهو محجوب في ظلمات ثلاث: ظلمة البطن، وظلمة الرحم، وظلمة المشيمة، حيث لا حيلة عنده في طلب غذاء، ولا دفع أذى، ولا استجلاب منفعة، ولا دفع مضرة، فإنه يجري إليه من دم الحيض ما يغذوه، كما يغذوه الماء النبات، فلا يزال ذلك غذاؤه، حتى إذا كمل خلقه، واستحكم بدنه، وقوي أديمه على مباشرة الهواء، وبصره على ملاقات الضياء، هاج الطلق بأمه، فأزعجه أشدّ إزعاج وأعنفه، حتى يولد، وإذا ولد صرف ذلك الدم الذي كان يغذوه من دم أمّه إلى ثديها، فانقلب الطعم واللون إلى ضربٍ آخر...<sup>(٥٤)</sup>.

يلاحظ أن الاختلاف جرى فقط في إضافة مطلب في بداية الكلام، وتبديل عبارة دم أمّه بدم الحيض، وفي نهاية العبارة ينتقل غذاؤه إلى حليب أمه، حيث يلاحظ عدم وجود تغيير في العبارات.

وما ورد في هذا المبحث - كما رأينا - هو ما كان عليه تصوّر القدامى في كيفية تكوّن الجنين، فقد كانوا يتصوّر أن الجنين يتكوّن من خلال استقرار نطفة الرجل في رحم المرأة، وأن الجنين يتغذى من دم الحيض، وبعد الولادة يتحوّل دم الحيض إلى حليب، حيث يصبح مصدر غذاء المولود، إلى أن تكتمل مدة الرضاعة. مبحث آخر ملفت للنظر ويتعلّق بمبحث قفص الصدر، حيث أتت نسخة آيا صوفيا مرّة أخرى على ذكر أرسطو.

ذكر أرسطاطاليس، في صفة الإنسان، أن في الفؤاد ثقباً موجّهة نحو الثقب الذي في الرية، لتحمل الريح من الرية، فتروح عن الفؤاد، حتى أنه لو اختلفت تلك الأثقاب، وتزايل بعضها عن بعض، لما وصل الريح إلى الفؤاد، وكان في ذلك هلاك الإنسان. فيستجيز ذو فكرة...<sup>(٥٥)</sup>.

في توحيد المفضل جاءت عبارات المبحث على الشكل التالي: أصف لك الآن يا مفضلُ الفؤاد. اعلم أنّ فيه ثقباً موجّهة نحو الثقب التي في الرية، تروح عن الفؤاد، حتى لو اختلفت تلك الثقب، وتزايل بعضها عن بعض، لما وصل الروح إلى الفؤاد، ولهلك

الإنسان. أفيستجيز ذو فكر...<sup>(٥٦)</sup>.

اختلاف آخر بين النسختين، حيث أتت نسخة آيا صوفيا على ذكر كتب الطب، والاختلاف يستتبع اختلاف في المعنى بشكل كبير: ولعلك ترى ذكرنا هذه القوى الأربع وأفعالها، بعد الذي وصفنا من ذلك في كتب الطب، فضلاً، وتزداد الأمر معروف، وليس ذكرنا لهذه القوى على الجهة التي ذكرت عليها في كتب الطب، ولا مذهبنا فيه ذلك؛ لأن ذلك ذكرها هناك على نحو ما يحتاج إليه من صناعة الطب وتصحيح الأبدان، وذكرها هاهنا على نحو ما يحتاج إليه من صلاح الدين وشفاء النفوس...<sup>(٥٧)</sup>.

ولعلك ترى ذكرنا هذه القوى الأربع وأفعالها، بعد الذي وصفت، فضلاً وتزداداً. وليس ما ذكرته من هذه القوى على الجهة التي ذكرت في كتب الأطباء، ولا قولنا فيه كقولهم؛ لأنهم ذكروها على ما يحتاج إليه في صناعة الطب وتصحيح الأبدان، وذكرناها على ما يحتاج في صلاح الدين وشفاء النفوس...<sup>(٥٨)</sup>.

واستمرّ التطابق والتشابه بين نسختي آيا صوفيا وتحريير كتاب المفضل إلى آخر مبحث الحكمة من اختلاف ظاهر الرجل والمرأة، لينتقل الحديث في نسخة آيا صوفيا إلى الردّ على المانوية، ودحض معتقداتهم، بينما غاب هذا المبحث في توحيد المفضل، وكان حاضراً في النسخة السنية، والمنسوبة إلى الجاحظ، حيث ورد فيها المبحث من دون زيادة أو نقصان.

جاء القسمان الأخيران في النسخة الخطية لآيا صوفيا وتوحيد المفضل على الشكل التالي: لِمَ صار الرجل والمرأة جميعاً إذا أدركا نبت لهما العانة، ثم نبتت اللحية للرجل، وتتخلف عن المرأة، لولا التدبير في ذلك، فإنه قدر أن يكون الرجل قيماً ورقيباً على المرأة، وتكون المرأة عرساً وخولاً له. أعطي الرجل اللحية لما له فيها من العزّ والجلالة والهيبة، ومنعت المرأة ليبقى فيها نضارة الوجه والبهجة التي تشاكل المفاكهة والمباضعة. أفلا ترى الخلقه كيف يتمّ الصواب في الأشياء، فتعطي وتمنع على حسب الأرب والمصلحة...<sup>(٥٩)</sup>.

لِمَ صار الرجل والمرأة إذا أدركا نبتت لهما العانة، ثم نبتت اللحية للرجل، وتخلّفت عن المرأة، لولا التدبير في ذلك؟ فإنه لما جعل الله تبارك وتعالى الرجل قيماً

● المفضل بن عمر وكتاب التوحيد (المنسوب له)

ورقياً على المرأة، وجعل المرأة عرساً وخولاً للرجل، أعطي الرجل اللحية لما له من العزّة والجلالة والهيبة، ومنعها المرأة لتبقى لها نضارة الوجه والبهجة التي تشاكل المفاكهة والمضاجعة. أفلا ترى الخلقة كيف يأتي بالصواب في الأشياء، وتتخلل مواضع الخطأ، فتعطي وتمنع على قدر الإرب والمصلحة بتدبير الحكيم عز وجل؟

وتتابعت الأبحاث في نسخة آيا صوفيا بنقد لاذع لمانى، واضع الأسس الفكرية المانوية وأتباعه، وكون نسخة توحيد المفضل لم تذكر المبحث السابق لا يعني أنها لم تنتقد معتقدات المانوية، فلم يخلو توحيد المفضل من ذلك، بل لقد توجه للمانوية ومعتقداتها بالنقد اللاذع في مواضع عدّة. تناولت نسخة آيا صوفيا<sup>(٦١)</sup> في قسمها الأخير نقد مانى نقداً شديداً، واستناده إلى الفلاسفة الدهريين من اليونان. ونجد نفس هذا القسم في التحرير السنّي، المنسوب إلى الجاحظ (التحرير المختصر)، من دون إعمال أي تغيير، سوى أن هذا المبحث في نسخة آيا صوفيا قد انتهى عند الورقة ١٨٦ ب، لكن في النسخة المنسوبة إلى الجاحظ استمر إلى حدود ورقة أخرى.

بعد التعرف على هوية المطلب الأخير فإن أهميته تكمن في كونه من ضمن الآثار القديمة المعدودة، التي تمّ تصنيفها في القرن الثالث الهجري، في نقد معتقدات المانوية، التي قام بتصنيفها جبريل بن نوح الأنباري في نقده ليزدانبيخت كبير المانوية. ويحتمل أن يكون الكتاب نقداً لأجوبة يزدانبيخت. ويؤكد هذا بشكل واضح ما جاء في آخر الرسالة<sup>(٦١)</sup>.

التحرير الكامل للكتاب نشر تحت عنوان العبر والاعتبار، ويشتمل على مقدمة (يحتمل أن يكون قد كتبها الجاحظ، أو شخص آخر غيره)، تحدث فيها عن تصحيحه للغة الكتاب ومنتها، وأشار فيها إلى جانب ذلك إلى المصنّفات التي صنفت في نفس الموضوع، وكانت مشهورة بين زيدية اليمن<sup>(٦٢)</sup>.

ترجع أهمية التحرير الكامل المذكور إلى أنه يبيّن أصل ومنشأ الكتاب، وانتماءه إلى الأدب السرياني، حيث إن تداول الترجمة العربية والفارسية لمثل هذا الآثار ذات أهمية كبيرة. ما يمكننا الاستدلال به على صحّة ما ذهب إليه في انتساب التحرير الكامل للعبر والاعتبار إلى الجاحظ دور الجاحظ غير الخفيّ في إعادة تحرير وتصحيح المتن العربي للكتاب، حيث إن الجاحظ يملك القدرة والإمكانية الأدبية

واللغوية على مثل هذا الموضوع، مع العلم أنه قام بتصحيح وتهذيب بعض الترجمات العربية في عصر الترجمة، وقد بين بعض المطالب التي أخذها من تلك الكتب في كتابه الحيوان<sup>(٦٣)</sup>. بطبيعة الحال، لا مكان هنا للقطع. لذا يجب عدم تغييب أن يكون مصحح الكتاب ومهذب شخص آخر غير الجاحظ، لكن بسبب كثرة شهرة الجاحظ وسمعته في زمانه نسب الكتاب إليه، كما نسب إليه كتاب أخلاق الملوك، والذي اشتهر بعنوان التاج في أخلاق الملوك، حيث تبين أن الكتاب نسب إليه فقط للاستفادة من شهرته وسمعته، حتى يجد الكتاب مكانه ضمن الكتب المعتبرة، مع العلم أن توصلنا في السنوات الأخيرة إلى مجموعة من نسخه المختلفة فتح المجال أمام التعرف عن هوية الكتاب، وكشف لنا أصله ومنشأه<sup>(٦٤)</sup>.

إن الداعي إلى وجود هذا التشكيك في نسبة كتاب العبر والاعتبار إلى الجاحظ هو التوضيح الذي جاء في مقدمة التحرير المفصل للكتاب، حيث انبرى الكاتب إلى الحديث عن سوابق أدبيات الكتابة في إثبات وجود الله تعالى وفق أساسيات برهان النظم، الذي يبدو منه أن التحرير الكامل والمفصل كان بواسطة أحد المترجمين المسيحيين، والواقع أن الجاحظ في كتابه الحيوان حينما تحدث عن برهان النظم تحدث بشكل وبأسلوب مغاير تماماً لما عليه في التحرير المفصل لكتاب العبر والاعتبار. أما أسلوب ومنهج العرض في كتاب الفكر والاعتبار فهو مختلف بشكل تام وواضح عما هو عليه في كتاب الدليل الكبير، لقاسم بن إبراهيم الرسي. إن البحث المكثف، والوصول إلى المزيد من النسخ الخطية، ربما سيكون كفيلاً بأن يلقي الضوء على هذه القضية، ويكشف الهوية الحقيقية لأصحاب هذه الكتب. كما أن الكتاب الأخير وتعدد التحريرات المختلفة له يكشف عن شكل التطور الذي قطعتة ترجمة المتون إلى العربية في عصر ازدهار الترجمة، ودور المترجمين في تنقيح الترجمات. وهذا يمكن تتبعه في موضعه.

## ملحق

بعد أن أعددت المقالة التي بين يديك، وضمن متابعة البحث بخصوص المتن، تعرفت إلى ألكسندر ترايغر، وقد تفضل عليّ بأن بعث لي مباحث خاصة بكتاب



● المفضل بن عمر وكتاب التوحيد (المنسوب له)

الفكر والاعتبار، لجبريل بن نوح. وكان بين المصادر التي أرشدني إلى مطالعتها مباحث مهمة ولافتة، أرى لزوم الإشارة إليها؛ لتعم الفائدة. السيد ترايغر، وفي ملاحظاته حول كتاب الفكر، بيّن أولاً أن المصنّف، يعني جبرائيل بن نوح الأنباري، من نسطورية العراق، وأن حفيده كان وزيراً للجاثليق طيموتوس، وأن جبرائيل بن نوح كتب رداً على يزدانيخت المانوي، وقد افتقد، لكن ذكر أنه كان عند البيروني، وأن كتابه الفكر والاعتبار وجد في نسختين خطيتين (إسطنبول، وإسكوريال)، حيث من خلال إجراء المقارنة بينهما تبين أن له علاقة وطيدة بكتاب العبر أو الدلائل والاعتبار المنسوب إلى الجاحظ.

في ما يخصّ كتاب الفكر والاعتبار يرجى تتبع البحث ضمن المصادر التالية:

١) Il libro dei moniti e della riflessione: un testo-apocrifo, jahiziano ,introduzione, anlisi e traduzione {of al, lbar wal . i, tibar} a cura di An tonella Caruso, Napoli: Istituto Universitario orientale, Dipartimento di studi asiatici, ١٩٩١.

الكتاب الأخير ترجمة وتحليل كتاب العبر والاعتبار للجاحظ، والذي نشرته نابول ١٩٩١.

٢) Joseph Sadan, «Ants, Miracles and Mythological Monster» a Literary Study of Ant Narratives between a Ja I ian Atmosphere and Munajat Musa», Jerusalem Studies in Arabic and islam ٣٠ (٢٠٠٥): ٤٤٩ - ٤٠٣.

تعد مقالة سعدان أكثر المقالات تفصيلاً في مباحث كتاب الدلائل والاعتبار. وقد بدأ بحثه بتقرير عن مقالة بنث. كتب بنث مقالته العبرية سنة ١٩٣٨ «المصادر المشتركة بين بحيا بن يوسف والغزالي»، وحاول توضيح المباحث المشتركة بين كتاب الهداية إلى فرائض القلوب، لابن باقودا، وكتاب أسرار المخلوقات / كتاب الحكمة في مخلوقات الله، للغزالي. حدّد زمن كتابة كتاب الهداية في حوالي ١٠٨٠ - ١٠٩٠. يعتقد بنث، وفقاً لتاريخ وفاة الغزالي (٥٠٥هـ)، أن الغزالي لم يستفد من كتاب الهداية، والذي بالرغم من أنه قد كُتب بالعربية إلا أنه مشبع بالتعابير العبرية، وكتاب الغزالي بحجة قربه من زمان صاحب الهداية لم يستفد منه، ويعتقد أنهما

الإجتاه والتجديد - العددان ٣٨ - ٣٩، السنة العاشرة، ربيع وصيف ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ ٨١

اعتمداً نفس المصدر، ويصل حدس بنث إلى الاعتقاد أن كتاب الدلائل والاعتبار هو المصدر المشترك بينهما. وشكك بنث في نسبة كتاب الدلائل والاعتبار إلى الجاحظ، وقال: على ما يبدو مصنف الكتاب الأخير هو شخص مسيحي. ودليله في هذا غياب الاستشهاد والاستدلال بالآيات القرآنية في الكتاب، كما هي عادة كل المسلمين باختلاف طوائفهم ومذاهبهم. بنث كان له اطلاع على التحرير المختصر المطبوع لكتاب طبّاخ، ويرى أن اختلاف هذه النسخة عن النسخة الخطية البريطانية يكمن فقط في المقدمة، لكن بعد هذا البحث تبين لنا أن اختلافهما أكبر من ذلك، حتى أن حجمهما مختلف بشكل لافت. يرى بنث أن كتاب الدلائل في الأصل هو ردُّ على المانوية، بينما غيب (Gibb)<sup>(٦٥)</sup> رفض أن يكون مصنف كتاب الدلائل شخصاً مسيحياً، بل ذهب إلى القول أن مصنفه شخص معتزلي، طغت عليه مسلكيات الثقافة اليونانية والمسيحية. ولم يبين أدلته في هذه الدعوى. كذلك لم يبين الأدلة التي استند إليها بنث في دعواه، مع العلم أنه في زمن الجاحظ لم يكن برهان النظم يعدّ دليلاً مكتملاً ضمن المنهج الذي يسلكه متكلمي المعتزلة، وعلى العكس فقد كان برهان النظم مألوفاً ومتداولاً بين مسيحيي النسطورية في الشام والعراق.

سعدان، وبعد أن ذكر مطالب بنث، عرض جوانب التشابه بين كتاب الدلائل والاعتبار وكتاب توحيد المفضل، غير أنه أشار إلى الكتاب المذكور والذي نشره محمد خليلي النجفي تحت عنوان: من أمالي الإمام الصادق عليه السلام<sup>(٦٦)</sup>، بعنوان الوصية<sup>(٦٧)</sup>. للتذكير فخليلي قد شرح توحيد المفضل في أربعة مجلدات<sup>(٦٨)</sup>. مقارنة سعدان للتحرير المفصل والمختصر ابتدأها من موضوع النمل، حيث بين حدود اختلاف التحريرين، كما كشفت المقارنة أن كاتب التحرير الشيعي قد اعتمد في أساسيات التدوين على التحرير المختصر، وأنه لم يكن لديه اطلاع على التحرير المفصل. المنقح والمهذب، لكنّه استند بشكل عام في تحريره على المختصر، وبالضبط المتن الذي صنّفه جبرائيل بن نوح الأنباري<sup>(٦٩)</sup>.

وأشار سعدان إلى مسألة عدم الاستدلال بالقرآن أو العهدين في كتاب الدلائل والاعتبار، واعتبرها دليلاً واضحاً على الهوية المسيحية للمصنف. أما عدم استدلاله بالعهدين فلربما يرجع إلى رواج هذا الأسلوب بين الكتاب المسيحيين، حيث غالباً ما

● المفضل بن عمر وكتاب التوحيد (المنسوب له)

يلجؤون لذكر مضامين ومعاني عبارات العهدين، بدلاً عن الإتيان بها بشكلٍ حريفي، وذكر لهذا أمثلة. نستطيع أن نضيف إلى جوابه حول عدم الاستدلال بالعهدين: إنه جرت العادة في كتابة الردّ أنه عندما يكون الطرف الخصم لا يقبل بالمتن المقدّس فطبيعي أن لا يتمّ الاستدلال به، وقد أشرنا مراراً أن كتاب الدلائل والاعتبار في الأصل ردٌّ على معتقدات المانوية<sup>(٧٠)</sup>.

يدّعي سعدان أن تحرير الغزالي لكتاب أسرار مخلوقات الله ليس سوى إعادة معدّلة لكتاب الدلائل والاعتبار، أدخل عليه الآيات القرآنية، حتّى يساوق به النتاج الإسلامي، ويلبسه لباس الهوية الإسلامية<sup>(٧١)</sup>.

قامت السيدة لوبل، في الفصل السادس من كتابها، بعرض لجوانب التشابه بين مباحث كتاب الهداية إلى فرائض القلوب، لبخيا بن يوسف بن باقودا، وأشارت إلى أن إبراهيم سالم بن بنيامين يهودا، والذي قام بنشر المتن العربي للكتاب في لايدن سنة ١٩٠٧ - ١٩١٢ م، قد تكلم في أوجه التشابه بين كتاب توحيد الهداية، لابن باقودا، ومطالب كتاب الحكمة في مخلوقات الله، الذي ينسب إلى الغزالي. ورأى أنه إذا قلنا بأن ابن باقودا قد نقل من كتاب الحكمة، للغزالي، فهذا لا بُدَّ أن يجرنا إلى القول: إن ابن باقودا قد عاش قبل سنة ٥٠٥ هـ، بينما الثابت أنه عاش معظم فترة حياته متأخراً عن الغزالي، وهذا ما دفع بالسيدة لوبل إلى الاعتقاد بضرورة وجود مصدر مشترك بين الغزالي وابن باقودا، ليأتي بنث في تحقيقه، ويذكر أن المصدر المشترك هو كتاب الدلائل والاعتبار، المنسوب إلى الجاحظ. السيدة لوبل<sup>(٧٢)</sup> ذكرت موارد التشابه في عبارات كتاب الهداية والدلائل<sup>(٧٣)</sup>.

كما أشارت لوبل في كتابها إلى اختلاف وجهات نظر بنث وديودسون حول كتاب الحكمة في مخلوقات الله؛ فبنث يرى أن الغزالي قد أتى على ذكر المباحث المشابهة لموضوع كتاب الحكمة في مخلوقات الله ضمن كتابيّه: إحياء علوم الدين؛ والفكر<sup>(٧٤)</sup>، وبعد أن توصل بنسخة الدلائل قام بالاعتباس والاستفادة منها في تصنيف كتابه الحكمة؛ لكنّ ديودسون يختلف معه في الرأي، فهو يرى أن التشابه بين الكتابين لم يكن للغزالي يدّ فيه، وإنما أحد تلامذة الغزالي هو من أعاد كتابة مباحث إحياء علوم الدين، بالاستفادة من كتاب الدلائل، فصنّف كتاب الحكمة،

ويعتقد ديودسون أن كتاب الحكمة ليس من تصنيف الغزالي<sup>(٧٥)</sup>.

عبد الرزاق أحمد قنديل قدّم بحثاً مفصلاً حول كتاب الهداية إلى فرائض القلوب. وانطلاقاً من شواهد خاصّة في تنظيم كتاب الهداية خلص، وخلافاً للرأي الرائج، إلى أن ابن باقودا كانت لديه نسخة من كتاب إحياء علوم الدين، للغزالي، واستند عليه في تصنيف كتابه، ولم يُشير في كتابه إلى كتاب الدلائل. والشواهد التي اعتمدها قنديل مقبولة نسبياً، وعلى أساسها لا بُدّ من إعادة النظر في زمان حياة ابن باقودا، بل وحتى إمكانية استفادته من كتاب الدلائل<sup>(٧٦)</sup>.

وذكر قنديل نفسه<sup>(٧٧)</sup> أن كتابة كتاب الهداية، حسّب ما هو متداولٌ، هي بتاريخ ١٠٨٠م/٤٧٢هـ. بينما تاريخ كتابة إحياء علوم الدين كان بعد سنة ٤٨٨هـ، وهو الوقت الذي ترك فيه التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد، وقبل ٤٩٠هـ؛ لأنها الفترة التي سمع فيها أبو بكر المالكي (٥٤٣هـ) كتاب الإحياء منه ببغداد<sup>(٧٨)</sup>. وعلى هذا الأساس، ووفق ما طرحه قنديل من تأثير الغزالي على كتاب الهداية، لا بُدّ أن تكون فترة تصنيف الهداية بعد سنة ٤٨٨هـ، وقبل ٤٩٠هـ، وهي الفترة التي اشتهر فيها كتاب الإحياء في بلاد المغرب الأقصى والأندلس.

وبخصوص كتاب الهداية فقد علم أنه ترجم للعبرية من طرف يوسف قمحي (١١٧٠م/٥٦٥هـ)، ويهودا بن تبون (كان حياً ما بين ١١٢٠ - ١١٩٠م/٤٩٨ - ٥٨٥هـ)<sup>(٧٩)</sup>، وهما من أشهر المترجمين للمتون العربية اليهودية إلى العبرية، غير أن ترجمة قمحي قد ظلت مفقودة، بينما ترجمة يهودا بن تبون موجودة، وتمّ نشرها<sup>(٨٠)</sup>. وترى السيدة لوبل أن بحيا قد استند إلى كتاب إصلاح الأخلاق، لابن جبريل بن نوح (١٠٥٧ - ١٠٥٨)، في تأليف كتابه<sup>(٨١)</sup>.

تحدّثت لوبل عن أن الغزالي جاء بعد بحيا بقرابة قرنٍ من الزمن، وهو ما يعني ضمناً أنها ترفض ما ذهب إليه قنديل من تأثير الغزالي على بحيا، وقامت بالتحقيق في موارد تشابه الكتابين بلحاظ الألفاظ والتعابير<sup>(٨٢)</sup>، ضمن تحقيق آموس غولدريش، الذي قال فيه: إن من بين المصادر التي اعتمدها بحيا كانت كتاب دواء القلوب، للمحاسبي<sup>(٨٣)</sup>. وتشير إلى احتمال أن تكون المصادر المذكورة ضمن المصادر الأصلية للغزالي، وتُرجع تشابه هيكله بعض الفصول في الهداية لما هو عليه في إحياء علوم

● المفضل بن عمر وكتاب التوحيد (المنسوب له)

الدين إلى الاشتراك في هذه المصادر. والواقع أن اعتماد تشابه هيكله بعض فصول الهداية لما هو عليه في الإحياء ليس بالدليل المحكم في نفي استناد بحيا إلى كتاب الغزالي.

بخصوص الغزالي والمصادر الصوفية التي استند إليها في تصنيف كتابه إحياء علوم الدين<sup>(٨٤)</sup>.

لقد انتشر كتاب إحياء علوم الدين للغزالي بسرعة في بلاد المغرب الأقصى والأندلس، بعد أن سمعه منه تلميذه ابن العربي، وذلك في سنة ٤٩٠هـ، ولم تدمْ خيوط الوصال لإحياء علوم الدين طويلاً في بلاد المغرب؛ إذ سرعان ما هبَّتْ عاصفة الكره والعداء له، حيث قامت حركة مناهضة للكتاب، وذلك من سنة ٥٠٣هـ إلى ما بعدها، لم تهدأ إلا بإصدار الأوامر بحرق الكتاب، وإصدار فتوى بتحريمه. الحركة الأولى كانت في سنة ٥٠٣هـ أيام حكومة علي بن يوسف المرابطي (٥٣٨هـ)، والحركة الثانية كانت في زمن إمارة تاشفين بن علي (٥٣٨ - ٥٤٠هـ). فقد كتب أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر المازري (٥٣٦هـ) كتاباً عنونه بـ «الكشف والإنباء عن كتاب الإحياء»، ضمَّه فتواه بحرمة قراءة كتاب الغزالي. وقد وصلت نسخة من الكتاب الأخير إلى الذهبي، فقد نقل منها فقرات في كتابه سير أعلام النبلاء<sup>(٨٥)</sup>، كما تضمَّن كتاب الذهبي انتقادات أخرى لكتاب الغزالي<sup>(٨٦)</sup>.

كريفيث رأى في كتاب العبر والاعتبار دليلاً على انفتاح المتكلمين المسلمين على التراث المكتوب المسيحي النسطوري في القرن الثالث الهجري، وشاهداً على تأثير الكلام المسيحي على الكلام الإسلامي. كما أنه أتى على ذكر اسم جبريل بن نوح على أنه المؤلف الأصلي للكتاب، وأشار إلى تشكيك شارل بيلا في انتساب كتاب العبر إلى الجاحظ. وحول صحة هذه النسبة ذكر كريفيث أن جبرائيل بن نوح عاش قبل الجاحظ، ونقل جزءاً من مقدّمة التحرير المفصل للكتاب، حيث ضمنه الحديث عن ترجمة بعض المتون اليونانية إلى اللغة العربية<sup>(٨٧)</sup>.

كوتاس في كتاباته تحدّث عن كتاب الدلائل والاعتبار، المنسوب إلى الجاحظ، والذي قام بطبعه محمد راغب طبياخ الحلبي (حلب، ١٣٤٦/١٩٢٨)، وقال: إن الكتاب الأخير هو في حقيقته كتاب الفكر والاعتبار، الذي صنّفه جبريل بن نوح

الإجتاه والتجديد - العددان ٣٨ - ٣٩، السنة العاشرة، ربيع وصيف ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ ٨٥

عرض على شكل نسخة خطية ضمن آيا صوفيا ٤٨٣٦، الورقات ١٦٠ رو - ١٨٧ ومكتبة إسكوريال ٦٩٨ في فهرست درنبورغ. فؤاد سزغين، والذي حصل على نسخة آيا صوفيا أشار هو الآخر إلى التشابه بين متن هذه النسخة والكتاب المنسوب للجاحظ<sup>(٨٩)</sup>.

## الهوامش

(١) الحصول على نسخة من كتاب الفكر والاعتبار من مكتبة آيا صوفيا (٤٨٣٦/٢) كان من ورائه مجهودات السيد علي رضا مقدم والسيد داود بيلديز. وهذه مناسبة كي أتقدم لهم بالشكر الجزيل. وقد أفادني الأستاذ ألكسندر ترايغر ببعض الدراسات حول كتاب العبر والاعتبار، المنسوب إلى الجاحظ، وأشكره كثيراً على ذلك.

(٢) انتقال القصص الديني والأخلاقي مع إعمال تغييرات قليلة من تراث إلى تراث آخر، أو من لغة إلى لغة أخرى، من الأمور الشائعة، وتوجد عليها شواهد كثيرة. مثلاً: قصة برلعام ويواصف ذات الأصول الهندية/البوذية (انظر ابن النديم ٢: ٢٢٦، القسم الأول) قد دخلت إلى التراث المسيحي السرياني قبل الإسلام، ومن طريقها دخلت اليونان، وترجمت إلى العربية في عصر ازدهار الترجمة، لترد التراث الشيعي، مع إدخال بعض العبارات الشيعية بعد القرن الرابع، وانتشرت بعد أن أوردها الشيخ الصدوق (٢٨١هـ) في كتابه كمال الدين وتمام النعمة. بشأن تطور القصة انظر: مراد كامل ومحمد حمدي البكري وزكية محمد رشدي، تاريخ الأدب السرياني، من نشأته إلى العصر الحاضر: ١٧٤ - ١٧٧، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٤.

(٣) بخصوص جنيزة القاهرة وأهميتها انظر: Abraham Firkovich

بخصوص فركويتش وأهمية المجموعة من الجنيزة التي جمعها انظر:

Tapani Harviainen, Abraham Firkovich, Karaite Judaism, A Guide to its History and Literary Sources, ed Meira Polliack Leiden ٢٠٠٣، ٨٧٥ - ٨٩٢.

(٤) من الجنيزات المشهورة جنيزة القديس ابن عزرا في القاهرة القديمة (الفسطاط)، يعود تاريخها إلى القرن ١٩، وجميع المعلومات حولها توجد الآن بمكتبة جامعة كمبريدج، وتمكن من الإطلاع على تاريخ يهود القرون الماضية. من جملة المعلومات المنتشرة كتاب شلومو دوف غويتين من ستة مجلدات تحكي تاريخ الجوامع اليهودية التي كانت تعيش في العالم الإسلامي طبق مستندات ووثائق تاريخية من مجموعة الجنيزة التي عثروا عليها، انظر:

S. D Goitein, A Mediterranean Society: The Jewish communities of the Arab world as portrayed in the documents of the Cairo Geniza, ٦ vols, Berkeley: University of

California Press, ١٩٦٧ - ١٩٩٣.

كنيسة ابن عزرا هي ليهود الربانين. توجد مستندات مشابهة في كنيسة روا سمحا (دار ابن سميح)، في محلة زويله القاهرة. وقد انتقل قسم منها إلى المكتبة الوطنية بباريس. أما القسم المهم منها قد اشتراها أبراهام فركويتش خلال سفره إلى مناطق مختلفة، وهي موجودة الآن بالمكتبة الوطنية لمدينة سانت بترزبورغ. القسم المهم من مجموعة فركويتش نسخ خطية مرتبطة بيهود القرائين الذين كانوا يسكنون العراق، وكانت انتقلت إلى كنيسة ابن سميح. وعلى عكس المستندات التي وجدت بكنيسة ابن عزرا، والتي كانت تشتمل على أقسام جزئية في مجموعة فركويتش، توجد نسخ خطية كثيرة تختلف من حيث الحجم عن مستندات كنيسة ابن عزرا، وقد تكون بعض نسخ مجموعة فركويتش على متن كتاب كامل، كما توجد بالمجموعة الأخيرة نسخ خطية بالخط العربي (بخط عربي وأخرى بالعبرية). للبحث حول أهمية النسخ الخطية لهذه المجموعة في معرفة تأثرها بكلام المعتزلة انظر:

S. Schmidtke, Mutazilī Manuscripts in the Abraham Firkovitch Collection, St. Petersburg. A Descriptive Catalogue, A Common Rationality. Mutazilism in Islam and Judaism, eds. Camilla Adang, Sabine Schmidtke and David Sklare, Wurzburg: Ergon, ٢٠٠٧, ٣٧٧ - ٤٦٢; David Sklare, Judaeo - Arabic Manuscripts in the Firkovitch Collections: The Works of Yusuf al - Basir. A Sample Catalogue. Texts and Studies, Jerusalem: Ben - Zvi Institute for the Study of Jewish Communities in the East, ١٩٩٧.

(٥) بخصوص جنيزة القاهرة وأهميتها انظر:

Stefan. C. Rief, A Jewish Arshive from Old Cairo: The History of Cambridge Unicersity's Genizah collection (Richmond, ٢٠٠٠); idem The Cambridge Genizah Collections: Their Contents and Significance (Cambridge University Press, ٢٠٠٢.

(٦) انظر: زاينيه شميته، مواد المسلمين المخطوطة في مجموعة أبراهام فيركوتش، المكتبة الوطنية الروسية، سانت بطرسبورغ. يمكن الاطلاع عليها من خلال الرابط:

[http://www.academia.edu/٤٠٧١٥٤/\\_prepubl](http://www.academia.edu/٤٠٧١٥٤/_prepubl).

وقد توجه يهود القرائين في العراق ومصر إلى آثار السيد مرتضى(٤٣٦هـ)، عدا عن نسخة كاملة من كتابه ذخيرة العالم وبصيرة المتعلم، والتي استنسخها عالي بن سليمان، وهو من علماء يهود القرائين خلال القرن الخامس: (تم كتاب ذخيرة العالم وبصيرة المتعلم، إملاء الشريف الجليل المرتضى رضي الله عنه، وفرغ من نسخه لنفسه عالي بن سليمان في شهر رجب سنة ٤٧٢هـ. والحمد لله على نعمائه، وهو حسبي، وبه أستعين وحده) (بخصوص أهمية النسخة الأخير لكتاب الذخيرة، والتي تعطي قراءة صحيحة للكتاب، انظر: شميته، النسخة القديمة من كتاب الذخيرة للشريف المرتضى (تاريخ الكتابة: ٤٧٢هـ)، معارف الدورة العشرين، العدد ٢ (مرداد - أبان ١٣٨٢هـ.ش): ٦٨ - ٨٤). كذلك عثر على أجزاء بعض آثار السيد مرتضى، من جملتها أوراق شرح لا يعلم اسم صاحبها على القسم النظري (علم) كتاب جمل العلم والعمل، والتي يحتمل أن تكون شرح الكراچكي على جمل السيد المرتضى، والتي لم يعثر لها على أثر ضمن الموروث الشيعي، وفي القسم الثاني من مجموعة فركويتش أقسام من آخر أبواب التوحيد وأبواب العدل؛ وورقة من رسالة إنقاذ البشر من الجبر والقدر، ضمن

شرح الشيخ الطوسي ضمن الآثار التي تمّ التعرف عليها.

Gregor Schwarb, A newly discovered fragment of al - Sharīf al - Murtaa's K. al. Mulakhkha fī uṣūl al . dīn in Hebrew script, Intellectual History of the Islamicate World (٢٠١٤) (forthcoming).

والملفت في الأمر وجود قسم من كتاب الإيمان إلى جوامع التكليف علماً وعملاً، لسهل بن فضل بن سهل التستيري، عالم القرائين في القرن الخامس، والتي كتبها جواباً على رسالة عالي بن سليمان المقدسي، كان كتبها له طلب منه فيها أن ينظر ما كان مثل كتاب جمل العلم والعمل، للسيد المرتضى، فيكتبها لليهود القراء. وهناك شواهد أخرى على شهرة السيد المرتضى في أوساط التجمعات اليهودية في العراق ومصر وبلاد الشام في القرن الخامس الهجري، انظر:

Schwarb, ٢٠٠٦, pp. ٧٦ - ٧٧.

وقد تمّ التعرف حديثاً على قسم من كتاب في الكلام للسيد المرتضى، تحت عنوان الملخص في أصول الدين، وقد تمت كتابة الكتاب باللغة العربية، لكن بحروف عبرية، ضمن حلقات قرائين بيت المقدس خلال القرن الخامس، انظر في هذا:

Gregor Schwarb, A newly discovered fragment of al . Sharīf al . Murtaa's K. al . Mulakhkha fī uṣūl al . dīn in Hebrew script, Intellectual History of the Islamicate World (٢٠١٤) (forthcoming).

(٧) في ما يتعلق بعصر الترجمة يرجى الرجوع إلى: رشيد الجميلي، حركة الترجمة في المشرق الإسلامي في القرنين الثالث والرابع الهجري، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٤٠٦ - ١٩٨٦؛ رشيد الجميلي، حركة الترجمة والنقل في المشرق الإسلامي في القرنين الأول والثاني للهجرة، منشورات جامعة قاريونس، ١٤٢٦ - ٢٠١٠؛ أورنغ زيب الأعظمي، حركة الترجمة في العصر العباسي، دار الحرف العربي، بيروت، ٢٠٠٥. ويخصوص المتون العربية التي ألفها المسيحيون، وخاصة النسطورية، والتي كان لها نفوذ أكثر من غيرها من أخواتها في عراق العرب وعراق العجم وخراسان، وقد استفاد المسلمون من آثارها، وقد استفاد منها القاضي عبد الجبار في كتابه تثبيت دلائل النبوة، رغم أن البحث في ماهية تلك الكتب يرافقه جدل كبير (جبريل سعيد رينولدز، «هل يمكن اعتبار كتاب دلائل النبوة لعبد الجبار مصدر جديد للتعريف بتاريخ المسيحية؟»: ٧٧ - ١٠٦، ترجمة: منصور معتمدي، معارف، الدورة العشرون، العدد ٣ (آذر - إسفند، ١٣٨٢هـ.ش)). نعم، لا يمكن الحديث في أوساط علماء المسلمين في القرن الثالث عن تأثرهم بالكلام المسيحي؛ لغياب الإشارات على ذلك، لكن هذا لا ينفي تعرفهم على كتب وآثار المسيحيين، مثل: كتاب قاسم بن إبراهيم الرسي (٢٤٦هـ)، والذي أقام في مصر ما بين ١٩٩ - ٢١٢هـ، وكتب كتابه الرد على النصارى، وهذا ينبئ على تعرفه على التراث المكتوب للنصارى، كما خلف مادلونج آثاراً عديدة، رداً على عدم التفريق بين صفات الذات باعتبارها صفات أزلية وصفات الفعل باعتبارها صفات أمر حادثة، والتي عرفت في الكتب الكلامية لتيدور أبو قرة، وهو من أساقفة الملاكائية، كتبها باللغة العربية، ويحتمل أن يكون قاسم بن إبراهيم قد تعرف على تأليفاته:



Madelung, ١٩٩١, pp. ٣٥ - ٤٤.

ولحارث بن أسد المحاسبي كتابٌ تحت عنوان العظمة، لم ينشر بعد، وله نسخة بمكتبة جاز الله أفندي (رقم ١١٠١، أوراق ٢٤ ألف - ٢٧ ب) (يحتمل أن يكون ملخص لأصل الكتاب). وقد استفاد في هذا الكتاب من برهان النظم في استدلاله على وجود الله، لكن لعدم اطلاعنا على الكتاب لا يمكننا التصريح بأكثر من هذا. (انظر: عبد الحليم محمود، أستاذ السائرين الحارث بن أسد المحاسبي: ٨٥، ١٠٨ - ١١٠، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٨٢؛ ابن النديم، كتاب الفهرست ١: ٦٥٨، القسم الأول، قابله على أصوله وعلّق عليه وقدم له: أيمن فؤاد السيد، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، ١٤٣٠ - ٢٠٠٩). ونسب للمحاسبي كتاباً بعنوان التفكير والاعتبار، وهو من جملة الكتب المفقودة. (٨) من الأمثلة ما أشار إليه أحمد بن علي النجاشي في فهرست أسماء مصنفى الشيعة، المشتهر برجال النجاشي: ٢٨٧ (تحقيق: حجة الإسلام السيد موسى الشبيري الزنجاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٧)، في كلامٍ عن عمرو بن شمر الجعفي: زيد أحاديث في كتب جابر الجعفي، ينسب بعضها إليه، والأمر ملبس. (٩) الطوسي، فهرست كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنفين وأصحاب الأصول: ٤٧٢، تحقيق: السيد عبد العزيز الطباطبائي، مكتبة المحقق الطباطبائي، قم، ١٤٢٠. (١٠) رجال النجاشي: ٤١٦.

(١١) الملاحظ أن المتأخرين من علماء الرجال كثيراً ما يتجاهلون تضعيفات القدامى، بل كثيراً ما يقومون بتوجيه بعض التضعيفات، حتى أنهم يتجاهلون إجماع الطائفة في طريقتهم في مواجهة المنحرفين عن خط الأئمة عليهم السلام. ويلاحظ هذا في مقدمات كتاباتهم، أو في تعليقات بعض المصححين المتأخرين. تضعيف القدامى يعتمد على شواهد وقرائن صحيحة، وأغلب تلك الشواهد والقرائن قد اندرست، ولم تصل إلينا. مثلاً: ما كتبه النجاشي في الرجال: ٦٧، في إشارته للحسين بن حمدان الخصبي - زعيم فرقة النصيرية المنحرفة، والشخصية المحورية في وضع العقيدة المنحرفة تأليه الأئمة - كتب: «حسين بن حمدان الخصبي الجنبلائي، أبو عبد الله، شخص فاسد المذهب. من آثاره (ومبدئياً يكون النجاشي قد اطلع عليها): كتاب الإخوان، كتاب المسائل، كتاب تاريخ الأئمة، وكتاب الرسالة. وقال النجاشي بخصوص كتاب الرسالة «خلط». و فقط كتاب تاريخ الأئمة، الذي يحتمل أن يكون كتاب الهداية الكبرى للخصبي، كان متداولاً في سنة الشيعة، وكان في متناول القدامى. وكذا الشيخ الطوسي له نقل في كتاب الغيبة، ولم يذكر له السنة الباطنية للنصيرية في فهرس الشيعة. كما لم يكن محل اهتمام في مراجع الأصحاب. وفي الواقع فكتاب الرسالة، الذي توفرت نسخه، هو من الآثار التي أثبت فيها ألوهية الأئمة، وقد كتب حسين بن حمدان شرحاً عليها. وهو كذلك لا زال متوفراً. ولعل تداول شرح على كتاب الرسالة بين النصيريين يرجع إلى عدم قبولهم لها، أو لعله لأهمية هذا المحور. وكيفما يكون الحال فانعدام هذا الكتاب عند رجال المتأخرين جعلهم يغضون النظر عنه. وعلى العموم فالرجاليون من المتأخرين قد غضوا النظر كذلك عن تضعيفات النجاشي له، بل عمدوا للدفاع عنه. انظر كذلك: محمد كاظم رحمتي، حسين بن حمدان خصبي وكتاب المائة، مجلة پیام بهارستان، العدد ١٠ (شتاء ١٣٨٩هـ.ش): ٨١٢ - ٨١٧. النجاشي لم يشر إلى تلك الآثار التي نسبت إلى المفضل، وإنما المتون التي ذكرها هي تلك التي تنسب إليه الآن، مثل: كتاب

الصراط أو الهفت الشريف / الهفت والأظلة. بخصوص الكتابين الأخيرين انظر

AsatryanM. ٢٠١٢. pp ٦٣ - ١٣٩, ١٤٠ - ٢٤١.

(١٢) بخصوص أهمية المفضل ومكانته انظر: التستري، قاموس الرجال ١: ٢٠٥ - ٢١٧ (والذي جمع أهم المطالب حول المفضل، ومن أهمها: ما ذكره التستري آخر البحث، وإرجاعه لكتاب (مغز متفكر شيعه)، والذي يحتمل أن يكون التستري قد رأى حاصل مقالات المؤتمر التي تم نقلها وما أورده المرحوم ذبيح الله المنصوري والتي تم نشرها، رآها التستري مجرد تخيلات وقصص صنعها وليس لها قيمة علمية)؛ والمدرسي في المجلد الأول: ٤٠٣ - ٤٠٦ (بعد اتمام كتابة المقالة وجدنا ذلك في الترجمة المنشورة من كتاب توحيد المفضل وهي ترجمة العلامة المجلسي ومقدمة مفصلة إلى حد ما لمحمد تقي التستري (طهران، مكتبة الصدر، تاريخ المقدمة ١٨/١/٩٥)، وذكر أن المرحوم التستري قد أبدى حسن الظن بكتاب توحيد المفضل، وأنه تلقاه بالقبول. ومن المقدمة المفصلة له نستطيع القول: إنه يعتقد باعتبار رواية الكتاب (انظر: السيد أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة ١٨: ٣٠٣ - ٣٠٤، دار الزهراء، بيروت، ١٤٠٣ - ١٩٨٢)، وإلى جلالته مقامه، حيث أشار إلى كتاب توحيد المفضل، وقال: إنه نفسه كتاب فكر الذي ذكره النجاشي، واستنتج من قوله: إن الكتاب الأخير هو من إملاء الإمام علي المفضل أن الأخير من خواص أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، ومورد عنايته، وبذلك حكم بتوثيق المفضل.

(١٣) رجال النجاشي: ٥٢.

(١٤) رجال النجاشي: ٣٤٥: ورد علينا زائراً.

(١٥) أشار للنقطة الأخيرة السيد محمد رضا الحسيني الجلاي. بخصوص كتاب توحيد المفضل أو كتاب فكر هناك مطلب يستدعي الذكر: النجاشي في ترجمته لحماد بن عيسى (٢٠٩هـ) كتب نقلاً عن أحمد بن حسين ابن الفضائري أنه قال: الكتاب الذي رآه يشتمل على عبر ومواعظ وتببيهاة بخصوص منافع أعضاء بدن الإنسان والحيوان ومباحث في التوحيد: (رأيت كتاباً فيه عبر ومواعظ وتببيهاة على منافع الأعضاء من الإنسان والحيوان، وفصول من الكلام في التوحيد). وقد وضع له عنوان: مسائل التلميذ وتصنيفه عن جعفر بن محمد بن علي عليه السلام (في النسخة الموجودة من رجال ابن الفضائري لا توجد العبارة الأخيرة، وأوردها السيد الجلاي في قسم مستدركات كتاب الرجال، لابن الفضائري (ص ١٢٣)، نقلاً عن النجاشي). كتب تحت كلمة ترجمة حسين بن أحمد بن شيبان القزويني: المراد من التلميذ حماد بن عيسى، وهذا الكتاب من تأليفه (وهذا الكتاب له). والتساؤلات المطروحة فيه هي تساؤلاته التي طرحها على الإمام الصادق عليه السلام، وأجابه عليه السلام عليها (قد أشير إلى الكتاب الأخير في مدخل «حماد بن عيسى»، موسوعة العالم الإسلامي ١٤: ٧٢، من دون أن الإتيان على ذكر مجال تشابهه في الموضوع وكتاب توحيد المفضل). بالنسبة للنسخة المذكورة فابن شيبان قال: إن علي بن حاتم القزويني روى له الكتاب بواسطة أحمد بن إدريس، وبطريقه حماد: (وذكر ابن شيبان أن علي بن حاتم أخبره بذلك عن أحمد بن إدريس قال: حدثنا محمد بن عبد الجبار قال: حدثنا محمد بن الحسن الطائي رفعه إلى حماد) (رجال النجاشي: ١٤٣). والوصف المنقول إلينا في كتاب توحيد المفضل تقريباً يتطابق وما نعلمه عن كتاب فكر. وهذا ربما يدفع بنا إلى حدس مفاده أن حماد كان يحضر مجالس ما أملاه الإمام الصادق عليه السلام على المفضل، وأنه قرر تلك الإملاءات في شكل

كتاب، لكن المتن المشهور بين الأصحاب كان هو متن المفضل. النجاشي عرف علي بن حاتم القزويني بعنوان أبي الحسن علي بن أبي سهل حاتم القزويني، ووصفه بأنه ثقة في نفسه: (ثقة من أصحابنا في نفسه)، إلا أنه يروي كثيراً عن الضعفاء، وقد ذكر له النجاشي فهرستاً (المصدر نفسه). وقال: إنه لديه مصنفات علي بن حاتم القزويني برواية أبي عبد الله بن شاذان. الشيخ الطوسي في الفهرست: ٢٨٥ نقل فصولاً عن علي بن حاتم القزويني، نقلًا عن فهرست ابن عبدون ومصنفاته. وعلى الأرجح إنما نقلها على أساس توصيف ابن عبدون بعبارة المتعددة والمعتمدة: (له كتب كثيرة جيدة معتمدة)، وذكر طريقه إليها بواسطة ابن عبدون، عن أبي عبد الله حسين بن علي بن شيبان القزويني، عن علي بن حاتم القزويني. بعض عناوين المصنفات التي ذكرها الشيخ الطوسي تشبه ما أورده النجاشي، ككتاب التوحيد. ومن خلال أن حسين بن أحمد بن شيبان القزويني، والذي يحتمل أن يكون نفسه أبا عبد الله الحسين بن علي بن شيبان القزويني، والذي كان يمتلك نسخة كتاب مسائل التلميذ وتصنيفه، لا نستطيع الوصل بين مصنف التوحيد والفكر. والظاهر أن كتاب فكر المفضل هو تحرير آخر برواية حماد بن عيسى، والحلقة التي تجمع بينهما سلسلة السند ورد فيها اسم علي بن حاتم القزويني. وكان علي بن حاتم القزويني من بين محدثي عراق العجم، الذين اهتموا برواية المصنفات الكلامية. والنجاشي في الرجال: ٤٣٣، قبل أن ينقل فهرسة لمصنفات هشام بن الحكم، ذكر أن طريقه إليها بالنقل عن أبي عبد الله بن شاذان، عن علي بن حاتم القزويني. بخصوص علي بن حاتم القزويني انظر: محمد تقي التستري (شوشترى)، قاموس الرجال ٧: ٣١٩ - ٣٩٢، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٠ - ١٤٢٤.

(١٦) عدد ٤٨٣٦؛ الأوراق ١٦٠ ألف - ١٨٧ ألف.

(١٧) في وصف مقتضب عن الكتاب انظر: رمضان ششن، نوادر المخطوطات العربية في مكتبات تركيا ١: ٤٠٤ - ٤٠٥، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٩٧٥؛ رمضان ششن، مختارات من المخطوطات العربية النادرة في مكتبات تركيا: ٣٥٩ - ٣٦٠، إيسار، إسطنبول، ١٩٩٧. في الورقة ١٦٠ مخطوطة مكتبة الفكر والاعتبار، مذكرتين، حيث المتن في المذكرة الأولى (الورقة ١٦٠ ألف، الركن على اليمين في الأعلى): «والحمد لله القديم الدائم، ورد الخبر عن قاضي القضاة شيخ الإسلام صالح بن جلال، مفتي مصر المحروسة، بالانفصال عنها في يوم الأربعاء تاسع وعشرون ذي الحجة الحرام عام ٩٥٦، وكان استقرار بالمنصب في أواخر شهر صفر المظفر من أوائل ٩٥٤، ودخوله إلى القاهرة المحروسة في شعبان الأكرم من السنة الأولى المذكورة، فكان مدة الجلسة سنتين وتسعة أشهر وعشرين يوماً. وعضنا وإياه خيراً في الدنيا والآخرة، ورفع مقامه في الدارين بجاه محمد سيد المرسلين». وفي مذكرة أخرى مفصلة في الورقة ١٦٠ ب أتى كذلك التالي: «الحمد لله رب العالمين، توفي جدنا شيخ الشيوخ علامة الدهر إمام العصر شهاب الدين أبو العباس ابن الصائغ الحنفي تغمده الله برحمته ورضوانه في الليلة... من يوم الأحد سابع وعشرين... وكان آخر كلامه في الدنيا: «إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغْلٍ فَاكِهِونَ»، وغسل بمنزل سكنه بالصالحية، وصلى عليه بجامع الأزهر، ودفن عند والده المرحوم مجد الدين إسماعيل، وكان مشهده من المشايخ المعدودة، وصلى عليه إمام القضاة نور الدين الطرابلسي، اكتفى. ومناقبه الجليلة أعم من أن تحصى، أنزل الله به الإنابة، وهو حسبي ونعم الوكيل وصلى الله عليه...». ووفقاً للمطالب المدرجة على النسخة يبدو واضحاً أن النسخة كانت في دمشق، وبعدها

انتقلت إلى إسطنبول. وكتبت نسخة على النسخة القديمة، وعلامات على مقابلة النسخ وتصحيحها في أوراق مختلفة من النسخة، من جملتها الورقة ١٦٤ ألف، ١٦٦ ألف - ب، ١٦٧ ألف - ب. في الورقة ١٧٢ ألف - ب ذكر بلغ مقابلة. وقد أورد دويدسون بحثاً حول نسخة آيا صوفيا قال فيه: إنه باستثناء بعض الحذف (مثل: حذف المقدمة وبعض فصول آخر الكتاب) فإن نسخة آيا صوفيا لا تفرق عن النسخة المطبوعة لكتاب العبر والاعتبار المنسوبة للجاحظ:

Davidson, ١٩٨٧, p. ٢١٩, no. ٤٠.

وتوجد نسخة أخرى للكتاب تحت عنوان الاعتبار في الملكوت بمكتبة إسكوريال الإسبانية، برقم ٦٩٨، في الورقة ٨٢، ويخط مغربي كتب في القرن الثامن الهجري، حيث ذكر كذلك اسم جبريل بن نوح النسطوري. وهنا أتقدم بالشكر لصديقي العزيز ألكسندر ترايغر الذي ساعدني في الاطلاع على النسخة الأخيرة. لمزيد من الاطلاع على هذه النسخة يرجى الرجوع إلى:

H. Derenbourg, Les manuscrits arabes de l'Escorial [Publications de l'Ecole des Langues Orientales Vivantes, IIe Série, Vol. X], (Paris, ١٨٨٤, repr. Hildesheim: Georg Olms Verlag, ١٩٧٦), pp. ٤٩٤ - ٤٩٥.

(١٨) نشر محمد راغب الطباخ الكتاب المنسوب إلى الجاحظ تحت عنوان كتاب الدلائل والاعتبار على الخالق والتدبير (حلب ١٣٤٦/١٩٢٨). وقد صاحب هذه النسبة نقاشات عديدة، والقدر المسلم به فيها أن هذا المصنف لا يشبه مصنفات الجاحظ الثابت نسبتها إليه. النقطة المهمة بالنسبة إلى المتن المنسوب إلى الجاحظ أن له تحريرين: تحريراً مختصراً؛ والآخر مفصلاً. والتحرير المختصر هو نفسه المتن المطبوع المتداول، ولا يختلف عن نسخة آيا صوفيا، أما التحرير المفصل فهو بعنوان يختلف قليلاً عن العبر والاعتبار، واستهل بمقدمة، حيث احتملت انتساب الكتاب إلى الجاحظ، لكن النسبة هي إلى حد ما معقولة، حيث اعتبر بروكلمان (كيب، ١٩٤٨: ١٥١) نسخة كتاب العبر والاعتبار بمكتبة بريطانيا هو نفسه كتاب الدلائل والاعتبار، التي قام بنشرها الراغب الطباخ، بينما نسخة بريطانيا تحتوي على مقدمة مفصلة نسبياً لا توجد في المتن المنتشر، ولخص المتن في عدة موارد. وذكر صاحب مقدمة الكتاب ترجمة للجاحظ (أو شخص آخر)، أو غيره، أن مجموعة من الحكماء قد صنفوا تصنيفات مشابهة للمصنف الفعلي، من بينهم: جبريل بن نوح الأنباري، مع تفاوت يكمن في أن مصنف الأخير لا يحتوي على خطبة، ولا على مقدمة، وعمل فيه طبق ترتيب الفلاسفة، وكانت عبارتها جد معقدة، وخطابه صعب، كحال باقي كلام الفلاسفة. وتابع صاحب المقدمة أن من المصنفات الأخرى التي صنف في نفس هذا الموضوع ما كان باللغة السريانية، وكان متداولاً بين نسطورية عراق العرب وعراق العجم: (وقد ألف مثل كتبنا هذا جماعة من الحكماء المتقدمين، فما أوضحوا معان، فمنهم: جبريل بن نوح الأنباري؛ لأنه صدر كتابه بغير خطبة، ولا مقدمة، ورتبه ترتيب الفلاسفة، وصدره بكلام أسقف دياذوريس مغلق، ونظمه نظماً غير متسق، فكأنه لم يؤلف. وقبله ألف في معناه فودروفوس عظيم الروم، الذي كان ينتسب إلى القول بالدهر، وجوليان طرسوس كتاباً وضعه في زمان بلسادوس العصبية لدين الكفر، وكان هذا الملك من أهل التلبيس والتدليس. وسمى فودروفوس كتابه كتاب التدبير، ونقله من أخذه عنه من السريانية إلى العربية، فلم يقع بفساد من الإيضاح والشرح، وأفسده بتأول الألسنة، وسوء العبارة، ومنها النقل، حيث ينبغي أن يقع من كتبه باليونانية، ونقل بعده

إلى السريانية ثم إلى العربية. أسقف قورس تيودوروس فجرى مجرى الأول المفسود بتداول النقل والعبارات، ومنها: كتاب ألف أيام بني أمية نظمه يشوع بخت مطران فارس، وكتبه بالفارسية فأكسبه استغلاً... (كيب، ١٩٤٨: ١٥٣ - ١٥٤). في الترجمة الإنجليزية أورد المقدمة، مع التلطف الصحيح للأسماء التي ذكرت فوق، وتم إصلاح النقل. وعلى كل حال فما ذكر في المقدمة يكشف عن تداول كتابات في هذا الموضوع في سنة مسيحيي النسطورية (كيب، ١٩٤٨: ١٥٥)، حيث أشارت إلى ترجمة الأصل اليوناني في القرن الخامس الميلادي إلى السيريانية بواسطة ديودوروس، الذي كان عالماً نسطورياً، وتوجد منه أجزاء، أما المتن اليوناني لكتاب تادورتوس، وهو المؤلف المشهور، قد قامت ميني بنشره (عشرة خطب والخطب الخمسة الأولى: ١. الشمس، السماء، القمر والنجوم؛ ٢. الهواء، الأرض والبحار؛ ٣. جسم الانسان؛ ٤. قصص الإنسان والإبداعات الفنية؛ ٥. سمو مكانة الإنسان على الكائنات الأخرى، حيث ذكر كاتب المقدمة معظم فصول كتاب الفكر والاعتبار في قسم كبير منها، أما في الخطب الخمسة الأخرى فيلاحظ تشابه فقط في مسألة الهواء، كما لا يختلف القسم الأخير من الكتاب عن كتاب الفكر والاعتبار، مع وجود اختلاف كبير بين مباحث كلا الكتابين (بالنسبة لتشابه الكتابين انظر: كيب، ١٩٤٨: ١٥٦ - ١٦٢). بالنسبة ليشوع بخت ما هو معروف عنه أن له مؤلفاً مشهوراً في فقه النسطورية، وكان على قيد الحياة ما بين فترة ١٥٨/٧٧٥ إلى ١٧٢/٧٩٠، يعني أوائل عصر العباسيين (كيب، ١٩٤٨: ١٥٥، الهامش ١١).

من جملة نسخ الكتاب في تحريره الفصل نشير إلى نسخة مكتبة بريطانيا. وقد نشر كرانكو (ص ٥٥٨ - ٥٦٢) مقدمة التحرير الفصل في مقال تحت عنوان «حول كتاب من كتب الجاحظ» (مجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد ٩ (ربيع الأول ١٣٤٨)، مع الإشارة أن المنقول الذي تم طبعه في حلب - باستثناء المقدمة - يعد أصغر حجماً، وهو تلخيص للتحرير الفصل. وقام صابر إدريس بنشر نسخة للتحرير الفصل لنسخة مكتبة بريطانيا بعنوان العبر والاعتبار (العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٤). وقام سعدان (٢٠٠٥: ٤١٥ - ٤١٧) بمقارنة بين قسمي التحريرين بخصوص النقل، وبين أن أحدهما تلخيص كثير للتحرير الفصل. وبنفس العنوان، والتي هي ظاهراً نسخ مختلفة متداولة بين زبدي اليمن، نسخة مختلفة للكتاب، الظاهر أنها التحرير الفصل، وتلخيص بعنوان المنتزع المختار من كتاب العبر والاعتبار والدلائل والآثار (انظر: عبد السلام بن عباس الوجيه، مصادر التراث في المكتبات الخاصة في اليمن ١: ٢٢١، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، صنعاء، ١٤٢٢ - ٢٠٠٢) (العبر والاعتبار في النظر في معرفة الصانع وإبطال مقالة أهل الطبائع)، ١٤ (المنتزع المختار)، ٢: ١٧٢ (المنتزع المختار)، ٦٥٨ (العبر والاعتبار)). كما توجد نسخة في الأصل يمنية، النسخ الخطية قد باعها كلاسر مكتبة بريطانيا، وكتابتها متأخرة عن الأولى (تاريخ كتابة النسخة: الاثني ٧ شعبان ١٢٥٨ - ١٨٤٢). (بالنسبة لنسخة مكتبة بريطانيا انظر: فان إس (١٩٨٠: ٧٨). وبالنسبة إلى التحرير الفصل للكتاب هي في الأصل متعلقة بمكتبة عبد الرحمن الشامي (صنعاء)، ويوجد صورة منها في القاهرة، دار الكتب: ٢٩٩. في التعريف بنسخة مكتبة بريطانيا، والتي كانت كتابتها متأخرة (كيب، ١٩٤٨: ١٥٠ - ١٥١) وغير دقيقة. وأشار أحمد زكي في صنعاء إلى ثلاث نسخ قديمة للكتاب، وكان يرغب في تصحيحها وفق نسخة مكتبة بريطانيا، لكن لم تسمح له الفرصة بذلك. بالنسبة لدور كلاسر في تجميع النسخ الخطية اليمنية للكتاب، وبيعها للمكتبات الغربية انظر: كيب في مقالة بخصوص النسخ

الأخيرة. ولم يقبل شال بلا، الذي اعتمد على مقايضة نثر الكتاب ونثر الكتب المعروفة للجاحظ، التشكيك في نسبه إلى الجاحظ، في حين نجد فان إس، والذي طرح هذا التشكيك من خلال وجود تحريرين للكتاب، حيث قال: إن الجاحظ أدخل إصلاحات على كتاب جبريل بن نوح، الذي كان معاصراً له، وبهذا لا تنتفي نسبه إلى الجاحظ. ولا بد من القول: إن اعتماد هذا الطرح ليس له من دليل سوى وجود هذه النسبة ضمن النسخة، ويحتمل أن يرجع انتسابه إلى الجاحظ إلى كلام الجاحظ نفسه في حديثه عن دوره في تنقيح النسخ التي تمت ترجمتها إلى العربية، حيث تحدث عن ذلك في كتابه الحيوان ١: ٧٥ - ٧٩. لكن من وجهة نظري فإن انتساب الكتاب إلى الجاحظ، وحذف المباحث المنقحة، يرجع إلى عدة أدلة، منها: شهرة الجاحظ، والإقبال على مؤلفاته، وحذف المقدمة كان سبباً في طمس هوية الكتاب غير الإسلامية، وتعلقها بأديبات المسيحيين العرب. انظر:

Gibb, ١٩٤٨, pp. ١٥٠ - ١٦٢; van Ess, ١٩٨٠, pp. ٧٨ - ٧٩.

لكن مصطفى جواد، في كلام له تحت عنوان: «أُتُوِّحِدُ المِفْضَلُ... أم توحيد الجاحظ؟» قال: إن التوحيد المنسوب إلى الجاحظ هو نفسه توحيد المفضل. لكن كاظم المظفر رد هذا الرأي في مقدمة توحيد المفضل (النجف، ١٩٥٠). لكن اليوم، ومع توفر النسخ، نستطيع القول بوضوح: إن المتين؛ بلحاظ المحتوى، ومع الإضافات القليلة (مثل: قصة لقاء ابن أبي العوجاء والمفضل للإمام الصادق، وشكاية المفضل لابن العوجاء للإمام، وبعض التغييرات الأخرى التي سنشير إليها في الملحق)، هي لكتاب واحد. وطبع كتاب الدلائل المنسوب إلى الجاحظ ضمن طبعات مختلفة، من جملتها: طبعة بيروت / القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية ودار الندوة الإسلامية، ١٩٨٧ - ١٩٨٨). انظر في هذا: علي رضا ذكاوتي؛ قراكلو، حياة ومصنفات الجاحظ: ٨٠، منشورات علمي وفرهنگي، طهران، ١٣٦٧هـ. ش؛ ديودسون (١٩٨٧: ٢١٧ - ٢١٩)، وتحدث عن قسم مبحث برهان النظم ومقدماته من الكتاب والتحريرات الثلاثة الموجودة له يعني: On Providence، بعنوان تيودروت (كتاب الفكر والاعتبار والتحريرين المنسوبين إلى الجاحظ) اعتبرها تحريرات عربية للكتاب؛ لاعتمادها لمبحث برهان النظم في إثبات وجود الله تعالى، ويحتمل أن يكون كتاب تيودروت مبني على المصنفات اليونانية القديمة:

Davidson, ١٩٨٧, p. ٢١٩, no. ٤١.

(١٩) ابن أبي العوجاء من أشهر الزنادقة في القرن الثاني الهجري، ولا يوجد معلومات كافية عن شخصيته، وتحدث علماء الحديث عن جعلياته التي تعد كثيرة نسبياً إضافة إلى بعض المناظرات التي أجراها مع الإمام الصادق عليه السلام. انظر في هذا الموضوع: مسعود جلالى مقدم، «ابن أبي العوجاء»، دائرة المعارف الإسلامية الكبيرة ٢: ٦٨٨ - ٦٨٩. نسخة توحيد المفضل التي توجد في السنة الشيعية متأخرة تعود إلى القرن الثاني عشر وما بعده. حول هذه النسخة انظر: السيد أحمد الحسيني، التراث العربي المخطوط في المكتبات الإيرانية العامة ٣: ٥١٨ - ٥١٩، دليلاً، قم، ١٤٢١ - ٢٠١٠) (قول الحسيني أن الكتاب يتكون من سبعة جلسات كلام ليس دقيق)؛ دراييتي، فهرستان نسخه هاي إيران (فتخا) ٩: ٤٠٩ - ٤١٦. وقد تداول في أواخر عصر الصفويين نسختين لتوحيد المفضل؛ مرة بواسطة محمد صالح بن محمد الباقر الروغني القزويني (صفر ١٠٨٠)؛ ومرة أخرى بواسطة محمد باقر المجلسي، حيث انتهى من تأليفها في شهر رجب من سنة ١٠٩٤. انظر في هذا: دراييتي، فهرستان

نسخه هاي إيران (فتخا) ٩: ٤٤٥ - ٤٥٠.

(٢٠) التحرير الموجود يختلف عن التحرير الشيعي، حيث يشتمل على خمسة مجالس، وهو برواية أبي الحسن محمد بن علي الحلبي (كان حياً سنة ٣٩٩)، عن حسين بن حمدان الخصيبي. النسخة الأخيرة، بالإضافة للمجلس الخامس، كانت في متناول حسين النوري (١٣٢٠)، وقد نقل جزءاً من بداية المجلس الخامس، حيث تبين أن هذا المتن الذي نشره المستدرك على الوسائل قد تم تصحيف الأسماء فيه، والظاهر أن مشكلة عدم ضبط الأسماء ترجع إلى النسخة الخطية التي كانت في متناول النوري، حيث صحف اسم أبي الحسن محمد بن علي الحلبي إلى الحسين بن محمد بن علي الحلبي. كما صحف اسم حسين بن حمدان الخصيبي إلى الحسين بن أحمد. (النوري، خاتمة مستدرك الوسائل ٤: ١٣٢). وقد أشار النوري، بعد أن نقل جزءاً من بداية المجلس الخامس، إلى محتواه الغريب، وقال بعدم وثاقة المجلس الخامس بعنوان جزء من كتاب توحيد المفضل، حيث قال: «وفيه مطالب غريبة غامضة لا توجد في غيره، ويحتمل أن يكون هو ما وعده عليه السلام في آخر الخبر السابق، إلا أنني لم أجده في موضع يمكن الاعتماد عليه والنقل منه». وقد نقل المجلس الخامس أبو القاسم بن محمد الحسيني الشريف الشيرازي، والمشهور بأغا ميرزا، والمتلخص براز شيرازي، ضمن كتاب تباشير (طباشير) الحكمة (في مكتبة شاه چراغ شيراز، رسالة المجموعة الأولى ٢٠٦٢، مشتملة على المجلس الخامس من كتاب توحيد المفضل، والتي نقلها الشيرازي في طباشير الحكمة. انظر: درايبي، فهرستان نسخه هاي إيران (فتخا) ٩: ٤١٦). اختلاف المجلس الخامس مع المجالس الأربعة الأخرى في السياق والأسلوب، ومن خلال محتواه يظهر أنه ملحق بها. ليس هناك جواب بالنسبة إلى بعض المتون النصيرية التي تمت روايتها ضمن المتون الإمامية المتأخرة، وكيف تم إدراجها ضمن الموروث المكتوب لبعض علماء الإمامية، لكن القدر المتيقن منه أن الغلاة قد عمدوا إلى دس تلك الآثار، حيث حصلوا على منافذ في البحرين في القرون المتأخرة، وكانت روايات علماء البحرين في العصر الصفوي مجالاً تمكنت المتون النصيرية من الدخول إلى السنة الشيعية من طريقه. ومن هنا نستطيع الوصول إلى خيط في هذا المجال، حيث نستطيع تحديد زمن ورود الآثار النصيرية من خلال أن بعض رواياتها كانت في زمن ما قبل الحلبي، حيث نقل في كتابه مختصر بصائر الدرجات عنهم. في بحار الأنوار وتفسير البرهان جاءت بعض المباحث والروايات التي نقلت عن منهج التحقيق، لكن الظاهر أن هذا النقل كان بواسطة ما ذكره حسن بن سليمان الحلبي في كتابه مختصر بصائر الدرجات، بالضبط كما هو الشأن حين ينقل المجلسي روايات مفصلة تحت عنوان: (روي في بعض مؤلفات أصحابنا) (بحار الأنوار ٥٣: ١ - ٣٦)، فإنها في الأصل مأخوذة عن كتاب الهداية الكبرى، لحسين بن حمدان الخصيبي. انظر كذلك في هذا الشأن: مدرسي الطباطبائي، ميراث الشيعة المكتوب القرون الثلاثة الأولى، الدفتر الأول: ٤٠٤ - ٤٠٥.

(٢١) بالنسبة للمانوية ومعلومات المسلمين عنها راجع: ابن النديم، الفهرست ٢: ٣٧٨ - ٤٠٣، القسم ١. قال ابن النديم في الفهرست ٢: ٤٠٢، القسم ١: إنه في زمن معز الدولة كان يعرف ما يقرب من ٣٠٠ شخص من المانوية في بغداد، لكن أثناء كتابته لكتابه لم يبق منهم سوى ٥ أشخاص. وقال في الفهرست ٢: ٣٠٥ - ٤٠٦، القسم ١: إن كبيرهم يزدان بخت، وكان في الأصل ساكناً في مدينة الري، وأحضره المأمون إلى بغداد؛ لقصد مناظرته مع المتكلمين، وبعد انهزامه في المناظرة بقي في بغداد. وقد وصفه ابن النديم (المصدر السابق) بأنه كان شخصاً فصيحاً وصاحب لسان.

(٢٢) الجاحظ (المنسوب)، كتاب الدلائل والاعتبار: ٦٠ وما بعدها. وذكر الأنباري في الأول مجموعة من فلاسفة اليونان، مثل: دياغوروس وأفقوروس، ومجموعة من الطبيعيين، وقال: إنهم كانوا على عقيدة أن العالم ليس له مدبر، وأن أرسطو (أرسطاطاليس) وفلاسفة آخرين قد انبروا للرد عليهم. وفي الصفحة ٦٢ يتعرض الأنباري بالنقد للمانوية، وفي قطعة من الصفحة ٦٧ يقول بكل شدة: (...ولكن تعجب من المخذول ماني، الذي ادعى أنه أوتي علم الأسرار، حيث عمي عن دلائل الحكمة في الخلق، حتى نسبه إلى الخطأ، ونسب خالقه إلى الجهل، تبارك وتعالى الحكيم الكريم). وعلى كل حال فكتاب توحيد المفضل لا زالت تكسوه صبغة الجدل في نقاش عقائد المانوية، رغم كل التغييرات التي تعرض لها. جبريل بن أحمد كان غرضه من كتابه الفكر والاعتبار نقد نظريات المانوية، وكتابه في الحقيقة هور د على المانوية باعتماده لبرهان النظم. ورغم أن برهان النظم لم يكن غريباً، لكنه لم يكن خلال القرنين الثاني والثالث متداولاً عند متكلمي المعتزلة. صحيح أن إبراهيم الرسي(٢٤٦هـ) قد صنف كتابه الدليل الكبير معتمداً على برهان النظم، لكنه جاء على غرار أسلوب كتاب الفكر والاعتبار، وغير بعيد أن يكون قاسم الرسي قد استفاد من الكتب المشابهة التي صنفها المسيحيون العرب، حيث كانت مثل هذه المصنفات متداولة في تلك الفترة. (للبحث في برهان النظم راجع:

Davidson, ١٩٨٧, pp٢١٣ - ٢٣٦.

وقد كان قاسم بن إبراهيم ما بين سنة ١٩٩ إلى ٢١٢ في مصر، وكانت بعض مؤلفاته في الرد على النصارى، مما يكشف علمه بالعهديين. وإن عدم انتباه أبرهاموف إلى مثل هذه المطالب تبين أن المتن المنسوب إلى الجاحظ متعلق بمناقشة سنة مسيحية النسطورية، كما جاء في مقدمة تحرير المفضل. ونقل عن كيب أن متكلمي الزيدية قد أخذوا الاستدلال ببرهان النظم عن المعتزلة. وفي متابعة بحثه مطالب أشار فيها إلى أن برهان النظم في الفكر الإسلامي يرجع إلى القرن الرابع الهجري وما بعده، والتي كانت متداولة في بعض الآثار غير الكلامية. بخصوص البراهين التي استدلت بها متكلمو المسلمين في إثبات وجود الله تعالى انظر:

Fakhry, ١٩٥٧, pp ١٣٠ - ١٤٥. Davidson, ١٩٧٨, pp ١٧ - ٢١٢. Van Ess, ١٩٨٠, pp ٦٤ - ٨١.

(٢٣) رجال النجاشي: ٤٣٣.

(٢٤) غراف ذكر المعلومات التي أوردها البيروني حول جبريل بن نوح. انظر في هذا:

Graf, volm٢, p١٥٥.

(٢٥) ابن طاووس في كتابه كشف المحجة: ٥٠ - ٥١ ذكر كتاب توحيد المفضل، من دون أن يذكر اسمه، لكن من خلال الأوصاف التي ذكرها تبين أن مراده نفس كتاب التوحيد أو الفكر: (...وانظر كتاب المفضل بن عمرو، الذي أملاه عليه مولانا الصادق عليه السلام في ما خلق الله جل جلاله من الآثار، وانظر كتاب الإهليلجة وما فيه من الاعتبار...). كذلك ذكره (ص ٩١) ضمن الكتب التي يليق بالمؤمن أن يصحبها معه في الأسفار: لأنها كما قال تقيه في السفر من الأحوال و...: (...ويصحب معه كتاب المفضل بن عمر، الذي عن الصادق عليه السلام، في معرفة وجوه الحكمة في إنشاء العالم السفلي، وإظهار أسرارها، فإنه عجيب في معناه). انظر كذلك: آتان كلبغ، مكتبة ابن طاووس وأحواله وآثاره: ٣٦١ - ٣٦٢، ترجمة: السيد علي قرائي ورسول جعفریان، المكتبة العامة للسيد المرعشي النجفي، قم، ١٣٧١هـ.ش.



(٢٦) لا توجد معلومات كثيرة حول علي بن حاتم القزويني. ذكره الشيخ المفيد (٤١٣هـ)، وقال: إن له كتاباً بعنوان الصيام، وقد أرجع القراء الباحثين عن التفصيل إلى أدعية شهر رمضان التي ذكرها في كتابه (المقنعة: ١٧٠)، واعتبره نموذجياً في موضوعه، وجامعاً بخصوص أدعية شهر رمضان. وقد كان الكتاب الأخير وكتب أخري لدى الشيخ الطوسي، وقد نقل عنها، خصوصاً في كتابه التهذيب. وقد نقل الشيخ الطوسي تقريباً كل كتاب الصيام لعلي بن حاتم القزويني في كتاب تهذيب الأحكام (٣: ٧٢ - ٧٥، ٧٨ - ٩٤، ٩٤ - ١٠٨). أخذ علي بن حاتم القزويني إجازة الرواية من ابن عقدة، وهو من مشايخ الشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، وقد نقل الصدوق روايات من تفسير أبي الجارود من طريقه، وذلك في كتابه الأمالي: ١٨٦. وقد أورد الشيخ الصدوق والشيخ المفيد في حق علي بن حاتم القزويني عبارة ترضيه، وقالوا فيه: إنه ثقة في نفسه (انظر: المصدر السابق). كذلك كانت لعلي بن حاتم القزويني ميولات كلامية، نقل هذا النجاشي، حيث مر على ذكر اسمه ضمن نقله لطرق رواية آثار هشام بن حكم. كما روى الشيخ الصدوق مكاتبة آثاراً عنه (انظر: المصدر السابق؛ علل الشرائع ١: ٩٤، ١٢١، ٢٠٩، ٢١٠؛ ٢: ٣٢٣، ٣٢٦، ٤٧٨). والتقى علي بن حاتم القزويني حميد بن زياد (٣١٠هـ) في سنة ٣٠٦ (رجال النجاشي: ١٣٢)، وأخذ منه إجازة الرواية (انظر: الصدوق، علل الشرائع ٢: ٤٠٦). كما أن كتابه العلل توفر لدى الشيخ الصدوق، حيث نقل منه روايات متعددة ضمن كتابه علل الشرائع. أهم تلامذة علي بن حاتم القزويني وأكثرهم رواية لكتبه أبو عبد الله محمد بن علي بن شالان القزويني، وقد التقاه كبار الطائفة، أمثال: الشيخ المفيد، ابن عبيدون، والنجاشي. ولهم منه إجازة الرواية عنه (انظر: رجال النجاشي: ٢٦٣). سافر القزويني في سنة ٤٠٠هـ (رجال النجاشي: ٥٢)، قاصداً زيارة مقامات أهل البيت (رجال النجاشي: ٣٤٥؛ ورد علينا زائراً)، إلى بغداد، وقد تمكّن النجاشي من ملاقاته. إن التاريخ المذكور كان قبل أن يهاجر الشيخ الطوسي من خراسان إلى بغداد، يعني سنة ٤٠٨هـ، وهذا ما يفسر عدم ذكره لاسم القزويني في فهرسته؛ إذ لم يكن الشيخ الطوسي في بغداد لما وصلها القزويني، وقد روى عنه الطوسي بالواسطة.

(٢٧) بالنظر إلى عنصر الزمن والمعاصرة وجدنا الشيخ الطوسي لم يذكر كتابين للمفضل: كتاب الوصية؛ وكتاب حديث (له كتاب). الكتاب الأول - يعني كتاب الوصية - هو كتاب مهم في الفقه، وله طرق وتحريرات مختلفة. رواه الشيخ الطوسي عن ابن أبي جيد القمي (أبو الحسين علي بن أحمد الأشعري القمي)، الذي روى التراث الشيعي الذي تشكل في قم، بل إن التراث الذي منشؤه العراق ثم انتقل إلى قم، ربما بعد التهذيب، بواسطة مشايخ قم روي بواسطة في بغداد. ابن الوليد نقل كتاب الوصية بروايته عن محمد بن حسن الصفار (٢٩٠هـ). ويعد ابن أبي جيد من تلامذة محمد بن الحسن بن الوليد القمي (٢٩٠هـ) النجباء والنخبة. ورواه حسن بن مئيل الدقاق - الذي عدّه النجاشي (الرجال: ٣٩) من كبار الأصحاب: (وجه من وجوه أصحابنا). ورغم مكانة الدقاق إلا أنه لا توجد مطالب كافية حوله، سوى أنه روى عن أحمد بن أبي عبد الله، أي أحمد بن محمد بن خالد البرقي.

(٢٨) مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣ - ١٩٨٣.

(٢٩) بحار الأنوار ٣: ٥٧ - ١٥٢.

(٣٠) مكتبة العلامة المجلسي، قم، ١٤٢٧هـ - ١٣٨٥هـ.ش.

(٣١) تحقيق وتقديم: أبو موسى والشيخ موسى، دار لأجل المعرفة، بيروت، ٢٠٠٦.

- (٣٢) ص ١٦٧ - ٢٢٦.
- (٣٣) بحار الأنوار ٣: ٥٩.
- (٣٤) بحار الأنوار ٣: ٦١، آيا صوفيا، الورقة ١٦١ ب، السطر ٩.
- (٣٥) بحار الأنوار ٣: ٦١.
- (٣٦) بحار الأنوار ٣: ١١١؛ آيا صوفيا، الورقة ١٦١ ب، السطر ١٣.
- (٣٧) الورقة ١٦١ ب؛ بحار الأنوار ٣: ١١٢.
- (٣٨) الورقة ١٦٢ ألف؛ بحار الأنوار ٣: ١١٢.
- (٣٩) الورقة ١٦١ ألف، بحار الأنوار ٣: ١١٢.
- (٤٠) الورقة ١٦٢ ألف - ١٦٢ ب.
- (٤١) إقبال الأعمال ١: ٣٣ - ٣٦.
- (٤٢) حول عدم نقصان شهر رمضان في تراث الشيعة انظر: البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية: ٧٣ - ٧٧، ميراث مكتوب، طهران، ١٣٨٠هـ. ش؛ الطوسي، تهذيب الأحكام ٤: ٢٢٥ - ٢٣٧؛ رحمتي، التعريف بجلاء الأبصار في متون الأخبار، المتن الحديثي لميراث المعتزلة، علوم الحديث، السنة ٦، العدد ٣ (خريف ١٣٨٠هـ. ش): ١١٦ - ١١٨؛ محمد بن مكي العاملي، الدروس الشرعية في فقه الإمامية ١: ٢٤٧. حول كتاب لمح البرهان للمفيد انظر: آغا بزرك الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١٨: ٣٤٠ - ٣٤١، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٣ - ١٩٨٣.
- (٤٣) آيا صوفيا، الورقة ١٦٢ ب = بحار الأنوار ٣: ١١٣؛ انظر إلى شروقهها على العالم.
- (٤٤) آيا صوفيا، الورقة ١٦٢ ب = بحار الأنوار ٣: ١١٣.
- (٤٥) الورقة ١٦٣ ألف.
- (٤٦) الورقة ١٦٩ ألف = بحار الأنوار ٣: ١٣٥، حيث لا توجد العبارة الأخيرة.
- (٤٧) الورقة ١٧٠ ب، خمسة أسطر في الآخر.
- (٤٨) وقد ذكر أرسطاطاليس في كتاب الحيوان أن حياء الأنثى من الفيلة في أسفل.
- (٤٩) بحار الأنوار ٣: ٩٦.
- (٥٠) الورقة ١٧٢ ألف، السطر ٨ وما بعد.
- (٥١) بحار الأنوار ٣: ٩٧ - ٩٨.
- (٥٢) الورقة ١٧٥ ب، السطر ٥.
- (٥٣) الورقة ١٧٥ ب، السطر ٨ وما بعد.
- (٥٤) بحار الأنوار ٣: ٦٢.
- (٥٥) الورقة ١٧٩ ألف، السطر ٥ وما بعد.
- (٥٦) بحار الأنوار ٣: ٧٥.
- (٥٧) الورقة ١٨٠ ب، السطر ١٢ وما بعد.
- (٥٨) البحار ٣: ٨٠.
- (٥٩) الورقة ١٨٢ ب، السطر ٢٠.
- (٦٠) الورقة ١٨٢ ب - ١٨٦ ب.

(٦١) يحتمل أن يكون جبريل بن نوح بن أبي نوح الأنباري هو نفسه أبو نوح الأنباري وزير حاكم الموصل، وكان معاصراً لباتريك تيموتاوس (معاصر للمهدي العباسي)، وينسب لأبي نوح كتاب في نقد القرآن والمنحرفون عن الديانة المسيحية (الهرطقة). انظر في هذا: مراد كامل ومحمد حمدي البكري وزكية محمد رشدي، تاريخ الأدب السرياني من نشأته إلى العصر الحاضر: ٣٠٦. وأوردت بعض المصادر الأخرى أن اسم أبي نوح الأنباري هو أبو نوح عبد المسيح بن الصلت الأنباري. انظر:

Swanson, ٢٠٠٩, vol. ١, pp. ٣٩٧ - ٤٠٠.

(٦٢) ابتدأت النسخة المنسوبة إلى الجاحظ والتحرير المتداول بين زيدية اليمن بالشكل التالي: ... قال أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: الحمد لله الذي سما السماء بقدرته، وجعل الأرض مهاداً بحكمته، ونظم ما بينهما ببراهين أدلته... أما بعد فإنه ليس بأهل البر والتقوى، ولا بذى الغباوة والردى، غنى عن التواضع والدلالة على أمكنة الخير والنواصي والتناهي عن الشر... وربما يرجع السبب في تداول الزيدية في اليمن للكتاب إلى أقدم شاهد، الذي يحتمل أن يكون ما ذكره أحمد بن سليمان المتوكل على الله (٥٠٠ - ٥٦٦) في كتاب حقائق المعرفة: ٢٥٠ وما بعدها، حيث صرح باسم الكتاب، وقال: (وقد ذكر عمرو بن بحر الجاحظ... في كتاب الدلائل...)، رغم أنه في موارد متعددة قد نقل من كتاب الجاحظ من دون أن يصرح باسمه. ففي ضمن الآثار المنتشرة للزيدية، ككتاب عدة الأكياس في شرح معاني الأساس ١: ١٠١ - ١٠٢، لأحمد بن محمد شرفي (١٠٥٥)، نقل فقرات من كتاب العبر والاعتبار، من دون أن يشير إلى اسم الجاحظ أو اسم الكتاب، لكن يحتمل أنه نقل بواسطة، وخصوصاً أنه في كتابه الآخر شرح الأساس الكبير: شفاء صدور الناس بشرح الأساس ١: ٣٢٠ - ٣١٢ قد نقل فقرات من كتاب الجاحظ العبر والاعتبار. بواسطة حقائق المعرفة، لأحمد بن سليمان (Baneth: ٥٠٥). استفاد في بعض الموارد من كتاب الحكمة في مخلوقات الله، وبحيا بن باكودا في كتاب الهداية إلى فرائض القلوب (الفصول الأول والثاني). كتب بانث مقالته باللغة العبرية، ذكر هذا إبراهيمون (١٩٩٠: ٣ - ٢، الهامش ١٨)، وذلك في مقدمة تصحيح كتاب الدليل الكبير، للقاسم بن إبراهيم الرسي. استفادة الزيدية من الكتاب لفتت انتباه غوب (١٩٤٨: ١٥٢، المصدر ٥)، وادعى أن استشهاد الزيدية ببرهان النظم استقرضته من المعتزلة، واستشهد على مقولته بهذه الرسالة، وكتاب حقائق المعرفة، حيث نقل من كتاب العبر والاعتبار في القسم الرابع منه (خاصة القسم الثالث والرابع)، من دون أن يشير إلى الكتاب باسمه. كذلك تم نشر الدليل الكبير ضمن مجموعة كتب رسائل الإمام القاسم بن إبراهيم الرسي ١: ١٩١ - ٢٥٥، دراسة وتحقيق: عبد الكريم أحمد جديان، دار الحكمة اليمانية، صنعاء، ١٤٢٢ - ٢٠٠١.

(٦٣) بخصوص تصحيح الترجمات في زمن نقلها إلى العربية، أو حتى تصحيح بعض الترجمات المقلوية والمضطربة باللغة العربية، انظر: ابن النديم، الفهرست ٢: ١٤٨، ١٤٩، ١٦٢ (القسم ١).

(٦٤) See: Gr. Schoeler, Verfasser und Titel des dem Gahiz zugeschriebenen sog. Kitab al. Tag, Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft ١٣٠ (١٩٨٠), pp. ٢١٧ - ٢٢٥.

(٦٥) ص ١٥٠ - ١٦٢.

(٦٦) النجف، ١٩٦٣.

(٦٧) Sadan, ٢٠٠٥, p٤١٤.

(٦٨) السيد محمد رضا الحسيني الجلاي، تدوين السنة الشريفة: ١٦٤ - ١٦٥، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤١٨هـ - ١٣٧٦هـ.ش.

(٦٩) bid, ٢٠٠٥, p ٤١٨.

(٧٠) Ibid, ٢٠٠٥, p ٤١٩.

(٧١) Dia Kobel, ASufi . Jewogue: Philosophy and Mysticism in Balya Ibn PaaqUda, Duties of Heart (Unidersity of Pennsylanica Press, Philadelphia, ٢٠٠٧.

(٧٢) ص ١١٧ - ١٤٥.

(٧٣) Lobel, p٢٩٠, n<sup>o</sup>١٢ .

(٧٤) ج:٤٤٩ - ٤٧٤، خاصة الصفحات ٤٦١ - ٤٧١، وهي مباحث مركزة لمباحث كتاب العبر والاعتبار.

(٧٥) Dacidson, Proofs for Eternity, p ٢٣٤ - ٢٣٥ .

(٧٦) انظر: عبد الرزاق أحمد قنديل، التأثيرات العربية والإسلامية في كتاب الهداية إلى فرائض القلوب لابن فاقودة اليهودي: ١١٨ - ١٣١، مركز الدراسات الشرقية، القاهرة، ١٤٢٥ - ٢٠٠٤.

(٧٧) ص ٣٦.

(٧٨) أبو بكر ابن العربي، العواصم من القواصم: ٢٤، تحقيق: عمار الطالبي، دار التراث، القاهرة، ١٤١٧ - ١٩٩٧.

(٧٩) قد قام بترجمته للعبرية (قنديل، التأثيرات العربية والإسلامية في كتاب الهداية إلى فرائض القلوب لابن فاقودة اليهودي: ١٠ - ١٦) Judah ibn Tibbon ٥٥٦/١١٦١

(٨٠) قنديل، التأثيرات العربية والإسلامية في كتاب الهداية إلى فرائض القلوب لابن فاقودة اليهودي: ٦٤.

(٨١) انظر: Lobel, pp ٢٠٤. للاطلاع على بحث لوبل عن مصادر بحيا انظر: Lobel, pp ٤.

(٨٢) ص ١٩٦.

(٨٣) لوبل: ٢١٨ - ١٩٦.

(٨٤) انظر: نصر بورجواي، الغزال ومصادره الصوفية: ٢١٣٠ - ٢٧٥، مركز النشر الجامعي، طهران، ١٣٨١هـ.ش.

(٨٥) ج:١٩٠ - ٣٣٢.

(٨٦) انظر في هذا الصدد:

Serrano Ruano, ٢٠٠٦, pp ١٣٧ - ١٥٦.

Sidney H. Griffith, Ammar al . Bari, s kitab al . burhan: Christian Kalam in the first Abbasid Centry, Le Museon ٩٦ (١٩٨٣): ١٤٥ - ١٨١, at pp. ١٥٣ - ١٥٤.

(٨٧) Dmitri Gutas, Ibn ufayl on Sina,s Eastern Philosophy, Oriens ٣٤ (١٩٩٤), pp ٢٢٢ - ٢٤١. p ٢٣٥, n<sup>o</sup> ٢٦٠.

(٨٨) Cf Georg, Geschichte der christlichen arabischen Literatur [Vatican: Biblioteca

● المفضل بن عمر وكتاب التوحيد (المنسوب له)

---

Apostolica Vaticana ,١٩٤٧], p ١٥٥.

(٨٩) انظر:

Hans Daiber, Das theologisch . philosophische System des Mu,ammar Ibn, Abbad as . Sulami [Beiruter Texte und Studien ١٩], (Beirut/Wiesbaden: Franz Steiner verlag, ١٩٧٥), pp ١٥٩ - ٦٠.

Josef van Ess, Theologie und Gesellschaft, pp. ٢٠٨. ٢٠٩.

# الفرق بين العام والمطلق، وبين التخصيص والتقييد

## دراسة أصولية مختلفة

السيد علي حسن مطر الهاشمي(\*)

### مقدمة

الغرض من هذا البحث هو التحقيق في بيان الفرق بين معنى العام والمطلق في اصطلاح علماء الأصول، وفي بيان الفرق بين التخصيص والتقييد في اصطلاحهم أيضاً؛ فإن لهذا التحقيق أثراً مهماً في كيفية التعامل مع أدلة الأحكام التي أخذت هذه العناوين في موضوعاتها، واستفادة الحكم الشرعي منها.

وقد عقدت البحث في مطلبين. وانتهيت فيه إلى أن الفرق بين العام والمطلق يتمثل في أن العام هو الشامل لجميع الأفراد، وأن المطلق هو الشامل لجميع الأحوال. وهذا في مقابل من ذهب إلى القول بأن العام والمطلق متحdan في المعنى، وهو الشمول لجميع الأفراد، وإنما يختلفان في منشأ الدلالة عليه، وهو في العام: الوضع، وفي المطلق: قرينة الحكمة.

وأما الفرق بين التخصيص والتقييد فهو أن التخصيص يعني استثناء بعض أفراد العام من الحكم الثابت له، وأن التقييد يعني إثبات الحكم ابتداءً للموضوع مقيداً بحال معينة، وينفيه عن المورد الفاقد للقيود، في مقابل من ذهب إلى اتحاد التخصيص والتقييد في المعنى.

وقد ختمتُ البحث بتسجيل خلاصة لأهم النتائج التي تمخض عنها، راجياً من

---

(\*) أستاذٌ وباحثٌ في الحوزة العلمية. له أعمالٌ وآراءٌ مختلفة في مجالي علم أصول الفقه وعلم الحديث. من العراق.

اللَّهُ تَعَالَى الْعَوْنُ وَالثَّوَابُ.

## المطلب الأول: العام والخاص النقطة الأولى: معنى العام والخاص، لغة واصطلاحاً

كلمة العام مشتقة لغة من العموم، ومعناه في اللغة: الشمول والاستيعاب. يقال: «عمهم يعمهم عموماً: شملهم... والعام: خلاف الخاصة»<sup>(١)</sup>، «عم الشيء يعم عموماً: شمل... عم القوم بالعطية عموماً: شملهم... عم الشيء: جعله عاماً، وعممه ضد خصصه... والعام: خلاف الخاص»<sup>(٢)</sup>.

«ويوصف به المعنى، يقال: مطر عام، خلافاً لمن اعتبره وصفاً للفظ فقط، بدعوى أن المعنى واحد لا يوصف بالعموم.

**والراجع:** أنه يوصف به المعنى حقيقة، ويوصف به اللفظ من باب تسمية الدال باسم المدلول»<sup>(٣)</sup>.

فمعنى العام في اللغة هو: الشامل مطلقاً، أي سواء كان متعلق الشمول هو أفراد المعنى، أو أحواله، أو أجزاءه، أو جزئياته، إلخ. وأمّا الخاص فمعناه في اللغة: المنفرد، يقال: فلان خاصّ بفلان، أي: منفرد به، واختصّ فلان بكذا، أي انفرد به<sup>(٤)</sup>.

ويستعمل أيضاً في المقصور على بعض الأفراد أو الأحوال أو الأجزاء، إلخ. وأمّا المعنى الاصطلاحي للعام والخاصّ فإن علماء الأصول طرحوا لهما تعريفين: **أولهما:** ما ذكره المفيد (٤١٣هـ) بقوله: «والعام في معنى الكلام: ما أفاد لفظه اثنين فما زاد؛ والخاصّ: ما أفاد واحداً، دون ما سواه»<sup>(٥)</sup>.

وتابعه على ذلك السيد المرتضى (٤٣٦هـ) في الذريعة، بقوله: «إنّ العموم: ما تناول لفظه شيئين فصاعداً، والخصوص: ما تناول شيئاً واحداً»<sup>(٦)</sup>.

فالتعريف هنا للخاصّ بالمنفرد، والعامّ بالجمع بمعناه اللغوي الشامل لاجتماع اثنين فصاعداً.

**والتعريف الثاني:** هو الذي ذهب إليه كثير من علماء الأصول من الفريقين. وأقدم من ذكره أبو الحسين البصري (٤٣٦هـ) بقوله: «العام هو: كلام مستغرق لجميع

• السيد علي حسن مطر الهاشمي

ما يصلح له»<sup>(٧)</sup>.

والشيخ الطوسي(٤٦٠هـ) بقوله: «اعلم أنّ معنى قولنا في اللفظ: (إنه عام) يفيد أنّه يستغرق جميع ما يصلح له»<sup>(٨)</sup>.

وقال الفخر الرازي(٦٠٦هـ): «العموم هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له، بحسب وضع واحد»<sup>(٩)</sup>.

وقيده بقوله: (بحسب وضع واحد) احترازاً عن اللفظ المشترك؛ فإنه يدلّ على ذلك بأوضاع متعدّدة.

وتابعه العلامة الحلي(٧٢٦هـ)، فأورد هذا التعريف بنصّه في كتابيّه: مبادئ الوصول<sup>(١٠)</sup>؛ وتهذيب الوصول<sup>(١١)</sup>.

وعرّفه الشيخ البهائي(١٠٣١هـ) بقوله: «العام هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق أجزائه أو جزئياته»<sup>(١٢)</sup>.

وفي هذا التعريف استبدل عبارة (ما يصلح له) بذكر متعلّق الصلاحية، وهو أجزاء المعنى إذا كان كلاً، وجزئياته إذا كان كلياً.

هذا، ولكنّ المعاصرين من الفقهاء والدارسين أخذوا يقتصرّون على القول: إنّ معنى العام هو الشامل لجميع الأفراد.

قال الآخوند<sup>(١٣)</sup>: «العموم عبارة عن استيعاب المفهوم لما ينطبق عليه من الأفراد»<sup>(١٣)</sup>.

وقال السيد الخوئي<sup>(١٤)</sup>: «إنّ العام معناه الشمول لغة وعرفاً، وأمّا اصطلاحاً [فقد] فسّروه بما دلّ على شمول الحكم لجميع أفراد مدخوله»<sup>(١٤)</sup>.

وقال العلامة الحيدري<sup>(١٥)</sup>: «العام هو لفظ شامل لجميع الأفراد التي تحته»<sup>(١٥)</sup>.

وقال السيد البجنوردي<sup>(١٦)</sup>: «إنّ العموم على ثلاثة أقسام: العموم الاستغراقي... وهو: الشمول لكلّ فردٍ فردٍ بنحو الاستقلال والانفراد...؛ والمجموعي شموله للأفراد يكون بنحو الاجتماع...؛ والبدلي يكون الشمول بنحو البدلية، بمعنى أنّ المتكلم في سعةٍ من تطبيق المأمور به على أيّ واحدٍ من أفراد ذلك العام»<sup>(١٦)</sup>.

وقال الشهيد الصدر<sup>(١٧)</sup>: «أقسام العموم:

١- العام الاستغراقي: وهو الذي يكون الحكم فيه شاملاً لجميع الأفراد في



عَرَضٍ واحد.

٢. العام البدلي: وهو الذي يثبت فيه الحكم على جميع الأفراد بَدَلًا، لا في

عَرَضٍ واحد.

٣. العام المجموعي: وهو الذي يثبت فيه الحكم على الجميع كموضوع واحد

مركب، له حكمٌ واحد»<sup>(١٧)</sup>.

وقال الدكتور طاهر حمّودة: «إنه اللفظ الدالّ على استغراق أفراد مدلوله»<sup>(١٨)</sup>.

وقال الدكتور السيد أحمد عبد الغفّار: العام «لفظ وضع للدلالة على أفراد غير

محصورة، على سبيل الشمول والاستغراق»<sup>(١٩)</sup>.

فحاصلُ التعريف الثاني للعام بمعناه الاصطلاحي أنّ العام هو الشامل لجميع

الأفراد، وإن اختلفت ألفاظهم في التعبير عنه؛ بسبب اختلافهم في كون العام وصفًا

للمعنى أو اللفظ؛ وقد تقدّم أنه وصفٌ لكلّ منهما. وعليه ينبغي صياغة التعريف

بالقول: العام هو المعنى الشامل لجميع أفراد، أو اللفظ الدالّ على ذلك.

«ويطلق العام عند الأصوليين أيضًا على الحكم إذا كان موضوعه عامًا، مثل:

أكرم كلّ تقيّ. فالحكم بالإكرام يوصف بالعموم، كما يوصف موضوعه، وهو

(كلّ تقيّ)، بالعموم»<sup>(٢٠)</sup>.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هناك سببًا آخر لاختلاف صياغة تعريف العام، وهو ما

ذهب إليه بعض العلماء من دلالة المطلق أيضًا على شمول جميع الأفراد بمعونة مقدمات

الحكمة، فاعترضوا على تعريف العام «بما دلّ على شمول الحكم لجميع أفراد

مدخوله لبأنّ الظاهر عدم تماميته؛ لأنّ المطلق أيضًا يشمل جميع أفراد بسبب جريان

مقدمات الحكمة، فلا بُدّ من تقييد الشمول في المقام بقيدٍ يوجب إخراج المطلق،

ولذلك نقول: العام ما كان شاملًا بمفاد اللفظ لكلّ فردٍ يصلح أن ينطبق عليه»<sup>(٢١)</sup>.

وعرّف الشهيد الصدر<sup>(٢٢)</sup> العموم بأنّه «الاستيعاب المدلول عليه باللفظ»<sup>(٢٢)</sup>.

«وقيدّه بقوله: (باللفظ)؛ ليخرج الإطلاق الشمولي الذي يفيد الاستيعاب أيضًا،

ولكن بمعونة قرينة الحكمة، كما هو معروف»<sup>(٢٣)</sup>.

وذهب غيرهما أيضًا إلى أنّ كلاً من العام والمطلق يدلّ على شمول جميع

الأفراد، ولكن دلالة الأوّل عليه لفظية ناشئة من الوضع، ودلالة الثاني عليه بقريّة

الحكمة، أي إن معناهما واحد، وإنما يختلفان في منشأ الدلالة عليه. وسوف نوضح خلال هذا البحث أن دلالة جميع الألفاظ على معانيها إنما تحصل بالوضع؛ إذ لا علاقة قبل الوضع بين اللفظ والمعنى ليكون اللفظ دالاً عليه. وأن العام والمطلق ليسا متّحدين في المعنى؛ فإن معنى العام هو الشامل لجميع الأفراد، ومعنى المطلق هو الشامل لجميع الأحوال. وأن اللفظ إذا لم يكن موضوعاً للدلالة على العموم فإنه لا يدلّ على شمول جميع الأفراد بالإطلاق.

وأما المعنى الاصطلاحي للخاصّ أصولياً فقد قيل في بيانه: «هو المنفرد عمّا هو أعمّ منه»<sup>(٢٤)</sup>، كأنفراد الإنسان عن الحيوان، وانفراد المؤمن عن الإنسان، وانفراد محمد عن المؤمن...

فالإنسان وإن كان عاماً بلحاظ شموله لجميع أفراد نوعه، إلا أنه خاصّ بلحاظ انفراده عن الحيوان الشامل له وللأنواع الأخرى من الحيوانات. والمؤمن وإن كان عاماً بلحاظ شموله لجميع أفراد صنفه، إلا أنه خاصّ بلحاظ انفراده عن الإنسان الشامل له وللأصناف الأخرى من الإنسان. أما محمد فهو خاصّ فقط، ولا يتّصف بالعموم»<sup>(٢٥)</sup>.

أقول: إن هذا أشبه ببيان معنى الخاص في مصطلح علماء المنطق. وأما علماء الأصول فكان المتوقع منهم - بلحاظ التقابل بين العام والخاص - أن يعرفوا الخاصّ بأنه اللفظ الدالّ على فردٍ معيّن أو فئة معيّنة، أو بما ذكره الشيخ المظفر<sup>(٢٦)</sup> من أنه «الحكم الذي لا يشمل إلا بعض أفراد موضوعه أو المتعلّق أو المكلف، أو أنه اللفظ الدالّ على ذلك»<sup>(٢٦)</sup>.

ولو أنهم فعلوا ذلك لكانت العلاقة بين العام والخاصّ أصولياً هي علاقة التقابل المانع من اجتماعهما في حكم واحد.

ولكنّ بناءهم فعلاً استقرّ على أن مرادهم بالخاصّ اصطلاحاً هو: الدليل الذي يتعقّب العام، ويقوم باستثناء بعض أفرادها، وإخراجها عن أن تكون مشمولة لحكم العام.

«وعرفوا التخصيص بأنه استثناء من شمول العام، فمتى كان هناك لفظ استوعب بحكمه جميع وحداته، وأردنا أن نخرج بعضاً منها من دائرة ذلك الحكم،

• الفرق بين العام والمطلق وبين التخصيص والتقييد، دراسة أصولية مختلفة

نقوم بالتخصيص، فنستثني به ذلك البعض من حكم العام، وتسمى هذه العملية: حمل العام على الخاص<sup>(٢٧)</sup>.

ويترتب على ذلك أن العام والخاص بمعناهما الاصطلاحيّ ليسا متقابلين بحيث يمتنع اجتماعهما، وإنما هما متلائمان، يمكن الأخذ بهما معاً؛ لأنّ الخاص يتعقب العام، ويستثني بعض أفراده من حكمه، ليبقى حكم العامّ شاملاً لما بقي تحت العموم، وهو معظم الأفراد.

### النقطة الثانية: الألفاظ الدالة على العموم

هناك مجموعتان من الألفاظ: إحداهما: تدلّ على العموم والشمول لجميع الأفراد بنفسها؛ والأخرى: لا تفيد ذلك إلا بمساعدة قرينة السياق. والكلام عليهما في مرحلتين:

### المرحلة الأولى: الألفاظ التي تفيد العموم بنفسها أولاً: أَلْفَاظُ التَّوَكِيدِ

وهي التي تستعمل في اللغة العربية لتوكيد الأسماء، من جموع وأسماء جموع تتطوي على مجموعة من الأفراد، ومن مركبات لها أجزاء، أو كليات لها جزئيات، مثل:

١- (كلّ). وهي كلمة تفيد استغراق أفراد ما تضاف إليه أو أجزائه، نحو: ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ (الطور: ٢١)؛ و«كلّ المسلم على المسلم حرامٌ: دمه وماله وعرضه»<sup>(٢٨)</sup>.

٢- (جميع). قال في الصحاح: «جميع يؤكّد به، يقال: جاؤوا جميعاً، أي: كلّهم»<sup>(٢٩)</sup>، فهي بمعنى (كلّ) في دلالتها على الاستغراق والشمول. ومن شواهدا في القرآن الكريم: قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾ (البقرة: ٢٩).

### ثانياً: الجموع

وقد ذكروا لها ثلاثة أنواع:

النوع الأول: الجمع المعرف بـ (ال) الجنسية، لا العهدية.  
ومن أمثلته: قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١)؛ وقوله: ﴿وَالْمُطَلَّاتُ  
يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ (البقرة: ٢٢٨).

النوع الثاني: الجمع المعرف بالإضافة إلى المعرفة.

ومن أمثلته في القرآن الكريم:

١. ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ (النساء: ٢٣).

٢. ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ (النساء: ١١).

قال المحقق الحلبي: «الجمع المضاف، كقولك: (عبيدي، وعبيد زيد)، للاستغراق. والحجة عليه: جواز الاستثناء، وتقريره ما مرَّ<sup>(٣٠)</sup>، إشارة إلى قوله قبل ذلك: «إن ألفاظ العموم يصح الاستثناء فيها، والاستثناء دلالة التناول»<sup>(٣١)</sup>، أي العموم والشمول.

والحاصل: «إن الجمع المعرف بالإضافة إلى المعرفة يفيد العموم، والضابطة

لمعرفة ذلك هي:

- صحة إضافة كلمة (كلّ) أو كلمة (جميع) إلى الجمع المضاف.

- صحة الاستثناء من الجمع المضاف»<sup>(٣٢)</sup>.

النوع الثالث: الجمع المنكر.

ومن الشواهد التي ذكرت له:

١. قوله تعالى: ﴿رِجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُمْ مِنَ الْأَشْرَارِ﴾ (ص: ٦٢).

٢. قوله تعالى: ﴿يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ ❖ رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ

عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ (النور: ٣٦ - ٣٧).

وقد اختلف العلماء في دلالة على العموم، وذهب معظمهم إلى عدم دلالة عليه.

قال ابن الحاجب: «الجمع المنكر ليس من صيغ العموم عند المحققين»<sup>(٣٣)</sup>.

وقال صاحب (المعالم): «أكثر العلماء على أن الجمع المنكر لا يفيد

العموم»<sup>(٣٤)</sup>.

وقال العلامة الفضلي: «ولم يعهد في الحوار العرفي استخدام الجمع المنكر

للدلالة على العموم. والآيتان الكريمتان المستشهد بهما تُعْرَبان عن ذلك؛ إذ أريد بهما

• الفرق بين العام والمطلق وبين التخصيص والتقيد، دراسة أصولية مختلفة

رجال مخصوصون، لتقيدهما بالوصف (كنّا نعدّهم من الأشرار)، و(لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله). والنتيجة هي أنّ الجمع المنكّر لا دلالة فيه على العموم<sup>(٣٥)</sup>.

### ثالثاً: اسم الجنس المعرّف بـ (ال) الجنسيّة

ومعناه لغةً: الاسم «الذي لا يختصّ بواحدٍ دون غيره من أفراد جنسه، نحو: طالب، كتاب، رجل.

ومنه: الضمائر، وأسماء الإشارة، والأسماء الموصولة، وأسماء الشرط، وأسماء الاستفهام؛ لأنها لا تختصّ بفردي واحد دون غيره.

ويقاله (العلم) الذي يختصّ بفردي واحد، لا (المعرفة). فالضمائر - مثلاً - معارف، وهي أسماء أجناس.

وإنّما حصرت (ال) بالجنسيّة، أي التي يراد بها حقيقة الجنس؛ لأنها هي التي تستعمل لشمول الأفراد أو الوحدات؛ وذلك ليفرق بينها وبين الال الجنسيّة المقصود بها خصائص الجنس، لا حقيقته<sup>(٣٦)</sup>.

قال ابن هشام النحوي في بيان هذا الفرق: «والجنسيّة إمّا لاستغراق الأفراد، وهي التي تخلفها (كلّ) حقيقة، نحو: ﴿وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ (النساء: ٢٨)...؛ أو لاستغراق خصائص الأفراد، وهي التي تخلفها (كلّ) مجازاً، نحو: (زيد الرجل علماً)، أي الكامل في هذه الصفة<sup>(٣٧)</sup>.

«والشمولية التي هي العنصر المقوم للعموم، يمكن إثباتها هنا بتامة أمرين:

أولهما: صحّة حلول (كلّ) محل (ال) وإفادتها الشمولية.

والثاني: صحّة الاستثناء من مدخول (ال).

ومثال ذلك:

١- قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: ٢٧٥).

٢- قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ♦ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ (العصر: ٢ - ٣).

فإنّه يمكن القول فيهما على التوالي:

- أحلّ الله كلّ بيعٍ إلا بيع الغرر، وحرّم كلّ رباً إلا الربا بين الوالد وولده.

- إنّ كلّ إنسانٍ في خسْرٍ إلا الذين آمنوا<sup>(٣٨)</sup>.

وبهذا يثبت أنّ اسم الجنس المعرّف بالجنسية يدلّ على العموم.  
وينبغي الإشارة هنا إلى أنّ اسم الجنس يدلّ على العموم وشمول جميع الأفراد،  
سواء أكان معرّفًا بالجنسية أو لم يكن كذلك، غاية الأمر أنه مع التعريف يدلّ  
على الشمول الاستغراقي، وبدونه يدلّ على الشمول البدلي.

#### رابعاً: النكرة في سياق النفي والنهي

عرّف النحاة النكرة بأنّها: الاسم الذي يدلّ على شيء غير معيّن. ويرجع عدم  
التعيين إلى شيوع الاسم الذي هو النكرة بين أفراد كثيرة من نوعه، تشابهه في  
حقيقته، وصدقه على كلّ منها صدقاً حقيقياً، نحو: رجل، امرأة، كتاب، بحر،  
هواء.

وأما السياق فيراد به سياق (الجملة)، وهو أسلوبها الذي جرى عليه الكلام.  
والبحث هنا في جهتين:

#### الجهة الأولى: النكرة في سياق النفي

النفي في اللغة هو: الجحد والإنكار.  
وفي النحو: ضدّ الإثبات، الذي هو: الحكم بوجود أمرٍ، فجملة (الشمسُ  
طالعةٌ) إثباتٌ، وجملة (الشمسُ ليست طالعةٌ) نفيٌ.  
فالمراد بالجملة المذكورة في العنوان هو: الجملة المنفية، أو القضية السالبة  
المشتملة على النكرة.

**ويلاحظ:** إنه لا فرق في دلالة وقوع النكرة بعد النفي على العموم بين وقوعها  
بعد أداة النفي مباشرة، مثل: (لا عتق إلا في ملك)، أو بعد العامل المباشر لأداة النفي،  
مثل: (لم أرَ أحداً في هذا المكان).

وفي بيان الفرق بين دلالة النكرة في الإثبات ودلالاتها في النفي يقول المحقّق  
الحليّ: «النكرة في سياق النفي تعمّ جمعاً، وفي الإثبات بدلاً؛ لوجهين:  
أحدهما: إنّ قولك: (أكلت شيئاً) يناقضه (ما أكلت شيئاً)، فلو لم تكن  
الثانية عامة لم تحصل المناقضة.

• الفرق بين العام والمطلق وبين التخصيص والتقييد، دراسة أصولية مختلفة

**الثاني:** لو لم تكن النكرة في سياق النفي للعموم، لما كان قولنا: (لا إله إلا الله) توحيداً<sup>(٣٩)</sup>.

### الجهة الثانية: النكرة في سياق النهي

ما قيل في مسألة النكرة في سياق النفي يقال في النكرة في سياق النهي، مع وضع أداة النهي موضع أداة النفي، وتغيير الأمثلة، ومنها: قوله تعالى:

١- ﴿وَلَا يَنْخَسُ مِنْهُ شَيْئًا﴾ (البقرة: ٢٨٢).

٢- ﴿لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ﴾ (آل عمران: ١١٨).

ويعرف النحويون النهي بأنه: «طلب الكف عن الفعل أو الامتناع عنه على وجه الاستعلاء والإلزام، وله صيغة واحدة هي: الفعل المضارع المقرون بـ (لا) الناهية، نحو: لا تهمل واجبك»<sup>(٤٠)</sup>.

وتجدر الإشارة إلى أن العلماء، مع اتفاهم على إفادة هذه المجموعة من الأسماء للعموم، اختلفوا في أنها تفيد بالوضع أو بالإطلاق ومقدمات الحكمة.

فقال السبزواري<sup>(٤١)</sup>: «الألفاظ المتداولة في العموم خمسة: لفظ (كل) وما بمعناه، والنكرة في سياق النفي أو النهي، والمحل باللام جمعاً أو مفرداً. واختلف في أن هذه الدلالة وضعية أو إطلاقية، أو أن الأولى بالوضع والبقية بالإطلاق. والظاهر هو الأخير؛ لظهور هذه الألفاظ الخمسة في العموم، والظهور حجة عند العقلاء، وضعياً كان أو إطلاقياً.

نعم، قد يقال: إن الظهور الوضعي أقوى من الإطلاقي، فيقدم عليه مع التعارض. ولكنه دعوى بلا شاهد»<sup>(٤١)</sup>.

وقال الشيخ مكارم الشيرازي: «هناك عدد من الألفاظ لا شك في دلالتها على العموم وشمول جميع الأفراد، لكن وقع الخلاف في أن دلالتها على العموم بالوضع أو بالإطلاق ومقدمات الحكمة، وهي أربعة:

**الأول: النكرة في سياق النفي أو النهي.**

ومثاله: ما رأيتُ أحداً، ولا تكرم فاسقاً.

وقد ذهب الآخوند<sup>(٤٢)</sup> إلى أن دلالتها على العموم موقوفة على إحراز إطلاقها

هذا، ولكنّ «الوجدان شاهد على أنّ التّكيرة في سياق النفي أو النهي يتبادر منها العموم، من دون حاجةٍ إلى مقدمات الحكمة».

#### الثاني: لفظة (كلّ) وما شابهها.

وقد يقال فيها أيضاً: إنّ دلالتها على العموم واستيعاب أفراد المدخول يتمّ بمعونة مقدمات الحكمة... وقد يقال: إنها ظاهرة في العموم من دون حاجةٍ إلى مقدمات الحكمة. وهو الصحيح».

#### الثالث: الجمع المحلّي باللام.

«واستدلّ لدلالته على العموم بالتبادر. وهو تامّ؛ فالتبادر منه في صورة فقد القرينة هو العموم، ولا حاجة فيه إلى إجراء مقدمات الحكمة».

#### الرابع: المفرد المحلّي باللام.

«قيل بدلالته على العموم. ويستدلّ لها باتصافه أحياناً بالجمع، كقوله: (أهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر)، وبوقوعه مستثنىً منه، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ❖ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ (العصر: ٢ - ٣).

وفيه: إنّ التوصيف بالجمع في موارد معدودة، ووقوعه مستثنىً منه كذلك، لا ينافي عدم كونه حقيقة في الجمع؛ لأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز، وعليه فلا يستفاد من المفرد المحلّي باللام - لولا وجود القرينة - العموم<sup>(٤٣)</sup>.

ويُلاحَظ عليه: إنّ الاستثناء - ولو في موارد معدودة - لا يصحّ إلاّ إذا كان المستثنى منه عامّاً وشاملاً لكلّ الأفراد، وهذا يرجح أن المفرد المحلّي بلام الجنس حقيقة في العموم بالوضع أيضاً.

### المرحلة الثانية: الألفاظ التي تفيد العموم بمساعدة قرينة السياق

وهي: أسماء الشرط، وأسماء الاستفهام، والأسماء الموصولة؛ لأنّها تستعمل في المفرد والمثنى والجمع، المذكّر منها والمؤنث. والقرينة السياقيّة هي التي تعيّن مراد المتكلم<sup>(٤٤)</sup>.

وسنتعرّض بالكلام لكلّ من هذه الأسماء تباعاً:



## أولاً: أسماء الشرط

والأسماء المرادة هنا: أيُّ، مَنْ، ما، متى، أينَ.  
- (أيُّ)، وتزاد عليها (ما) توكيداً فتصبحُ: أيُّما. ولها أساليب في استعمالها أداة شرط، هي:

١- أن تضاف إلى النَّكْرَةِ، فتكون بمعنى (كلّ)، فتفيد العموم لذلك، نحو: (أيُّما إهابٍ دُبِعَ فقد طهر)، أي: كلّ إهابٍ دُبِعَ فقد طهر.  
٢- أن تضاف إلى المعرفة، فتكون بمعنى (بعض). وهذه لا عموم فيها، نحو: ﴿أَيُّمًا الْأَجْلِينَ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ﴾ (القصص: ٢٨)، أي إن قضيتُ أحد الأجلين - وهو بعضهما - فلا عدوان عليّ.

٣- أن تقطع عن الإضافة لفظاً وتقدر معنى، فإن قُدِّرَت بـ (كلّ) فهي للعموم، وإن قُدِّرَت بمعنى (بعض) فلا عموم فيها.  
نحو: ﴿أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾. وتقدر هنا بـ (كلّ): بدلالة سياقها؛ وذلك لأنها جاءت بعد قوله تعالى: ﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَانَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (الإسراء: ١١٠)، أي كل اسم تدعون به من الاسمين المذكورين (الله، الرحمن) فهو من أسمائه الحسنَى.

وتقول: (أي صائم أكل في شهر رمضان عامداً فعليه الكفارة: عتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكيناً. فأياً كفر به فقد امتثل)، أي فأى واحدة من هذه الخصال الثلاث (وهي بعضها) كفر بها فقد امتثل.  
- (مَنْ) نحو: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ (البقرة: ١٨٥).  
- (ما) نحو: ﴿وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوفَّ إِلَيْكُمْ﴾ (البقرة: ٢٧٢).  
- (متى) نحو: متى تذهب أذهب.

- (أين)، وقد تزداد عليها (ما) فتصبح (أيئما)، نحو: ﴿أَيُّنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ﴾ (النساء: ٧٨).

والضابط في دلالة هذه الأسماء على العموم هو:

١- صحّة تقدير (كلّ) أو (أيّ).

٢- صحّة الاستثناء من مدخول الأداة.

- وأمثلة ذلك في الأسماء المتقدمة:
- كلّ مَنْ شهد الشهرَ فليصمّه إلاّ المريض.
  - كلّ ما تنفقون من خيرٍ يوفّ إليكم إلاّ إذا كان رياءً.
  - في أيّ وقت تذهبُ أذهبُ.
  - في أيّ مكانٍ تكونون يُدرِككم الموت.

### ثانياً: أسماء الاستفهام

والاستفهام لغة هو: طلب الفهم والعلم بالشيء، يقال: استفهمه: سأله أن يفهمه. وأسماء الاستفهام في اللغة العربيّة هي: مَنْ، ما، متى، أين، أيّان، أيّ، كيف، كم، أيّ.

ويتمثّل عموم هذه الأسماء في أنّها يستفهم بها عن شيءٍ غير معيّن، يطلب تعيينه من بين أفراد تشاركه في عمومٍ يشملها جميعاً، أي إنّ عمومها عمومٌ بدلي.

ففي قوله تعالى: (إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي) (البقرة: ١٣٣) المقصود: الاستفسار عن أيّ إلهٍ يعبدونه من بعده.

وفي قوله تعالى: (فَأَيُّنَ تَدْعُونَ) (التكوير: ٢٦) المراد: إلى أيّ مكانٍ تذهبون. والضابط هنا لمعرفة العموم المدلول عليه بهذه الأسماء هو صحة حلول (أيّ) محلّها، كما أوضحناه في المثالين، وأمّا أمثلة بقيّة هذه الأسماء، فهي:

- ﴿قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (الأنعام: ١٢).
- ﴿وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرُ اللَّهُ﴾ (البقرة: ٢١٤).
- ﴿يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ﴾ (القيامة: ٦).
- ﴿يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَصْرُ﴾ (القيامة: ١٠).
- ﴿وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَآيٍ آيَاتِ اللَّهِ تُكْرَهُنَّ﴾ (غافر: ٨١).
- ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الْأَرْضِ كَمْ أَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ﴾ (الشعراء: ٧).
- ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ (الأنعام: ١١).

(١١).

• الفرق بين العام والمطلق وبين التخصيص والتقييد، دراسة أصولية مختلفة

### ثالثاً: الأسماء الموصولة

عُرِّفَ الاسم الموصول بأنه: «اسم غامض مبهم، محتاج دائماً في تعيين مدلوله وإيضاح المراد منه إلى أحد شيئين بعده: إمّا جملة؛ وإمّا شبهها، وكلاهما يسمّى صلة الموصول»<sup>(٤٥)</sup>.

والمقصود - هنا - من هذه الأسماء هو: مَنْ، ما، (إذا دلّتا على جمع)، الذين، اللاتي، اللائي.

ومن أمثلتها: قوله تعالى:

- ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾ (الحج: ١٨).

- ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾

(البقرة: ٢٣٤).

- ﴿وَاللَّائِي يَيْسُنَّ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ﴾ (الطلاق: ٤).

والضابط لمعرفة العموم في هذه الأسماء هو صحّة إضافة كلمة (كلّ) أو (جميع) إلى الاسم.

تقول في الآية الأولى: ولله يسجد كلّ من في السماوات وجميع من في الأرض،

وفي الآية الأخيرة: وكلّ اللاتي ييسن من المحيض.

### النقطة الثالثة: تقسيم الخاص اصطلاحاً

ينقسم الخاص باعتبار ذكره في سياق الكلام المشتمل على العام، أو ذكره مستقلاً عنه بأسلوب وكلام خاصّ به، إلى قسمين: متصل؛ ومنفصل.

١- الخاص المتصل: وهو اللفظ المخصّص لدلالة العام الذي يتصل به في سياق

كلامي واحد، أو يكون ملابساً له حال النطق به.

وبعبارة أخرى: هو القرينة المتصلة التي يعتمد عليها المتكلم في تضييق دائرة

دلالة العموم إلى ما عدا الخاص.

وعرّف أصولياً بأنه: «لفظ متصل بجملة، لا يستقلّ بنفسه، دالٌّ بحرف (إلا) أو

إحدى أخواتها على أن مدلوله غير مراد بما اتّصل به»<sup>(٤٦)</sup>، نحو قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ

هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص: ٨٨)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ إِلَّا الَّذِينَ

الإجتهد والتجديد - العددان ٣٨ - ٣٩، السنة العاشرة، ربيع وصيف ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ - ١١٥

آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ﴿ (العصر: ٢-٣).

٢. الخاصّ المنفصل: «ويراد به المخصّص لدلالة العام، المستقلّ عنه في كلام آخر، أي إنّه لا يذكر في سياق الكلام المشتمل على العام، وإنّما يذكر في كلام منفصل عنه.

وبهذا يتبيّن الفرق بين الخاص المتصل والخاص المنفصل، وهو أنّ العام مع الخاص المتصل لا ينعقد له منذ البدء ظهور في العموم إلاّ في ما عدا الخاصّ، خلافاً للعام مع الخاصّ المنفصل، فإنّه ينعقد له ظهور في العموم والشمول لجميع الأفراد، لكنّه بمجيء الخاصّ منفصلاً يكون قرينة مانعة عرفاً من حمل العام على العموم»<sup>(٤٧)</sup>.

ومن أمثلته: قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ (النساء: ١١)، وهو عامّ قرآني خصّصته السنّة الشريفة بما رُوي من قول النبي ﷺ: «القاتل لا يرث»<sup>(٤٨)</sup>.

### المطلب الثاني: المطلق والمقيّد

ويقع البحث هنا في نقاط:

### النقطة الأولى: تعريف المطلق والمقيّد، لغةً واصطلاحاً أولاً: تعريفهما لغةً

المطلق والمقيّد اسما مفعول من الفعلين: (أطلق)؛ و(قيّد). ومصدرهما: الإطلاق والتقييد.

ومعنى الإطلاق لغةً: التخلية والإرسال، ويقابله التقييد، وهو: الإمساك والحبس.

يقال: أطلق الأسير: خلاه... وأطلق الناقة من عقالها... وقيّد الدابة تقييداً.

وطلاق النساء لمعنيين: أحدهما: حلّ عقدة النكاح...؛ والآخر بمعنى التخلية والإرسال<sup>(٤٩)</sup>.

## ثانياً: تعريفهما اصطلاحاً

والتحقيق هنا أن يقال: إنَّ المطلق في الاصطلاح هو الشامل لجميع الأحوال، وهو يطلق على المعنى، وعلى اللفظ الدالّ عليه، وعلى الحكم إذا كان موضوعه مطلقاً.

ويقابلة المقيّد، وهو المقصور على حالٍ معيّنة.

ومتابعة تاريخ البحث في هذه المسألة تظهر أنّ أوّل مَنْ ذهب من علمائنا إلى التعريف المذكور هو السيد المرتضى (٤٣٥هـ)، في كتابه (الذريعة)، فقد ذكر تحت عنوان (تخصيص العموم بالشرط) ما يمكن أن يستفاد منه أنّه يرى أنّ معنى الإطلاق اصطلاحاً هو الشمول لجميع الأحوال، وأنّ معنى التقييد هو القصر على بعض الأحوال.

وإنّ اللفظ إذا كان دالاً على العموم وضعاً فإنّه يبقى دالاً على شمول جميع أفرادهِ ومصاديقهِ، سواء أكان مطلقاً أم مقيّداً، غاية الأمر أنّه إذا كان مطلقاً يكون شاملاً لكلّ فردٍ في جميع أحواله، وإنّ كان مقيّداً يكون شاملاً لكلّ فردٍ أيضاً، ولكن مقيّداً بحالٍ معيّنة.

وقد لا تكون عبارته واضحة جداً في أداء هذا المعنى؛ بسبب عدم استقرار استعمال الألفاظ في معانيها الاصطلاحية وقتئذٍ.

قال عليه السلام: «اعلم أنّ الشرط وإن لم يكن مؤثراً في نقصان عدد المشروط كالاستثناء... فإنّه يخصّ المشروط من وجهٍ آخر؛ لأنّه إذا قال: (اضرب القوم إن دخلوا الدار) فالشرط لا يؤثّر في تقليل عدد القوم، وإنّما يخصّ الضرب بهذا الحال؛ لأنّه لو أطلق لتناول الأمر بالضرب على كلّ حال، فتخصّص بالشرط»<sup>(٥٠)</sup>.

فقوله: «إنّ الشرط وإن لم يكن مؤثراً في نقصان عدد المشروط كالاستثناء» عبارة أخرى عن القول: (إنّ القيد لا يدلّ على نقصان عدد أفراد العام كالمخصّص)؛ ذلك أنّ الشرط مثال للقيد الذي يقصّر المعنى على بعض أحواله، والاستثناء مثال للمخصّص الاصطلاحي الذي يُخرّج بعض أفراد العام عن أن تكون مشمولة لحكمه. وقوله: (فالشرط... إنّما يخصّ الضرب بهذا الحال؛ لأنّه لو أطلق لتناول الأمر بالضرب على كلّ حال، فتخصّص بالشرط) ليس المراد بالتخصّص فيه معناه الاصطلاحي المخرج لبعض أفراد العام، بل المراد به معناه اللغوي المساوق للمعنى

الاصطلاحى للتقييد، وهو قصر الحكم على بعض أحوال المعنى.

### النقطة الثانية: ملاحظات على بيان السيد المرتضى لرأيه

ولم أجد من علمائنا القدماء مَنْ ذكر أنّ معنى الاطلاق هو الشمول لجميع الأحوال، غير السيد المرتضى رحمته الله.

ولكنّ يلاحظ عليه: أنّه لم يعقد للإطلاق والتقييد فصلاً مستقلاً، وإنما تكلم عليهما ضمن الكلام على العام والخاص، وعبر عن التقييد بالتخصيص، وجعل بعض القيود (الوصف) بمثابة الاستثناء من حيث كونه مخصّصاً للعام، ومخرجاً لبعض أفرادها عن دائرة شمول حكم العام لها، ممّا يكشف عن أنّ الفرق الاصطلاحى الدقيق بين التخصيص والتقييد لم يتّضح بعد.

قال رحمته الله: «اعلم أنّ الأدلّة الدالة على التخصيص على ضربين: متّصل بالكلام؛ ومنفصل عنه.

والمتصل قد يكون استثناءً أو تقييداً بصفة، وقد ألحق قومٌ بذلك الشرط. وهذا غلطٌ؛ لأنّ الشرط لا يؤثّر في زيادة ولا نقصان، على ما كنّا قدّمناه، ولا يجري مجرى الاستثناء والتقييد بصفة»<sup>(٥١)</sup>.

ثمّ إنه أورد في موضع آخر كلاماً للشافعي أكّد فيه أن الاستثناء يخرج بعض أفراد العام عن حكمه، وأنّ الشرط يقصر الحكم على بعض أحوال المعنى، لكنّه عبّر عن كليهما بالتخصيص، فاستعمل اللفظ في مورد الاستثناء بمعناه الاصطلاحى، وفي مورد الشرط بمعناه اللغوي، الذي يقيّد المعنى، ويقصره على بعض أحواله.

قال الشافعي: «إنّ كلّ واحد منهما لأي الاستثناء والشرط يقتضي ضرباً من التخصيص؛ لأنّ الاستثناء يخصّص الأعيان [الأفراد]، ويخرجها ممّا تناوله ظاهر الكلام، كقولك: (ضربتُ القومَ إلّا زيداً)، والشرط يُخصّص الأحوال، كقولك: (أعطيه درهماً إن دخل الدار)، والأمر بالعطية مع الإطلاق يقتضيها على كلّ حال، فإذا شرط تخصّصت بحال معيّنة»<sup>(٥٢)</sup>.

ويلاحظ عليهما: إنّ مفاد كلّ من الشرط والوصف واحد، وهو التقييد وإثبات الحكم ابتداءً للمعنى مقيداً بحالٍ معيّنة من وصفٍ أو شرط، ونفيه عن المورد الفاقد

• الفرق بين العام والمطلق وبين التخصيص والتقييد، دراسة أصولية مختلفة

للقيد، وبهذا يفترقان معاً عن الاستثناء، الذي يعني نفي الحكم الثابت للعام عن بعض أفراد.

وعليه فكما لا يصح إحقاق الوصف بالاستثناء، كذلك لا يصح إحقاق الشرط به، ولا أي قيد آخر.

ومن المهم التأكيد هنا أنّ المخصّص بالمعنى الاصطلاحي، وهو المخرج لبعض أفراد العام، قد يكون متصلاً، كالاستثناء؛ وقد يكون منفصلاً. وأما المخصّص بالمعنى اللغوي، وهو المقيّد اصطلاحاً، كالوصف والشرط، الذي يُثبت الحكم ابتداءً للمقيّد بحال معيّنة، وينفيه عن الفاقد للقيد، فإنه لا يكون إلاّ متصلاً؛ لأنه مع عدم اتصاله يثبت الإطلاق والشمول لجميع الأحوال، المناهية للتقييد وقصر الحكم على حالٍ معيّنة.

فالفرق الأساس بين التخصيص والتقييد يكمن في أنّ التخصيص اصطلاحاً يقتضي ثبوت حكم للعام أولاً، شامل لجميع أفراد، يتعقبه الخاص الذي يستثني بعض الأفراد من حكمه، ويجمع بينهما بحمل العام على الخاص، وأما التقييد الاصطلاحي فإنه لا يتوقّف على ثبوت حكمٍ للمعنى مطلقاً شاملاً لجميع أحواله، ثمّ يأتي القيد بعده ويقوم باستثناء بعض تلك الأحوال؛ لكي يتمّ الجمع بين الحكمين بحمل المطلق على المقيّد، بل إنّ الشارع إمّا أن يجعل الحكم منذ البداية للمعنى مقيداً بحال معيّنة، أو يجعله للمعنى مطلقاً وفي جميع أحواله، ولا يعقل الجمع بين تقييد الحكم وإطلاقه في عرض واحد.

وأما الشيخ الطوسي رحمته الله فقد تابع السيد المرتضى في ما ذهب إليه - وإن لم يصرّح بأن معنى الإطلاق هو الشمول لجميع الأحوال -، فإنه جعل بحث الإطلاق والتقييد فصلاً من فصول باب العموم والخصوص، وقال: «التقييد يخصّ العام، ويخصّ المطلق الذي ليس بعامّ. فمثال تخصيصه للعام: قول القائل: (من دخل داري راكباً أكرمتّه)، و(لقيتُ الرجال الأشراف).

فقوله: (راكباً) خصّ لفظة (من)؛ لأنه لو لم يذكره لوجب عليه إكرام كل من يدخل داره، سواء كان راكباً أم ماشياً. وكذلك لو لم يقيد لفظة: (الرجال) بالأشراف لكان متناولاً لجميع الرجال، سواء كانوا أشرافاً أو غير أشراف.

وأما تخصيصه المطلق وإن لم يكن عاماً فمثل قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ (النساء: ۹۲)، فقوله: (مؤمنة) قد خصَّ (رقبة)؛ لأنه لو لم يذكر ذلك لكان يجوز تحرير أيِّ رقبة كانت، سواء كانت مؤمنة أو غير مؤمنة<sup>(٥٣)</sup>.

وكلامه واضح في أنه يريد بالتقييد قصرَ الحكم على بعض أحوال المعنى المقيد، سواء أكان عاماً شاملاً لجميع أفراد أم كان مفرداً وشخصياً ليس له أفراد، كاسم العلم، أي إن التقييد يثبت الحكم ابتداءً للمقيد بحالٍ معيَّنة، وينفيه عن الفاقد للتقيد.

ويفهم من عبارته أنه قد استعمل فيها لفظ التخصيص بمعناه اللغوي المساوق للتقييد بمعناه الاصطلاحي.

هذا، ولكن تمثيله للمطلق الذي ليس عاماً ب (الرقبة) يُلاحظ عليه: إنه قد يفهم منه أنه يرى أنّ مثل هذا اللفظ لا يدلّ على العموم، والحال أنّ اسم الجنس (رقبة، عالم، إنسان) دالٌّ بالوضع على العموم وشمول جميع الأفراد، سواء أكان معرفاً أو منكرأ، غاية الأمر أنه مع التعريف يدلّ على العموم الاستغراقي، ومع التوكيد يدلّ على العموم البدلي، وفي كلا المدلولين قد يأتي مطلقاً شاملاً لجميع الأحوال، وقد يأتي مقيداً بحالٍ معيَّنة.

وقد صرح الطوسي بأن المطلق والمقيد متقابلان، لا يمكن الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد.

قال رحمته الله - بعد أن ذكر الخلاف في حمل المطلق على المقيد -: «والذي أذهب إليه أنه ينبغي أن يحمل المطلق على إطلاقه، والمقيد على تقييده، ولا يخصّ أحدهما بالآخر... لوقال: وأما حمل المطلق على المقيد... فبعيد؛ والذي يدلّ على ذلك: أنّ من حقّ الكلام أن يحمل على ظاهره إلا أن يمنع منه مانع، وإذا كان المقيد غير المطلق، وهما حكمان مختلفان، فكيف يؤثّر أحدهما في الآخر؟»<sup>(٥٤)</sup>.

### النقطة الثالثة: التفريق بين بحث العام والمطلق في التبويب

ويجدر بالذكر أنّ منهجة البحث عن الإطلاق والتقييد قد انتقلت من مرحلة إلحاقهما بالعام والخاص إلى مرحلة ثانية، بالكلام عليهما في مبحث الأوامر. وقد بدأ



• الفرق بين العام والمطلق وبين التخصيص والتقييد، دراسة أصولية مختلفة

ذلك في القرن السابع والثامن على يد كل من: المحقق الحلّي، والعلامة الحلّي.  
قال المحقق الحلّي (٦٧٦هـ): «الأمر المقيّد بالشرط منتفٍ عند انتفاء الشرط...  
لنا: إنّ قول القائل: أعطُ زيدا درهماً إن أكرمك جارٍ مجرى قولنا: الشرطُ في  
إعطائه إكرامك، وفي الثاني ينتفي العطاء عند انتفاء الإكرام. فكذلك في مسألتنا.  
وأيضاً فإنّ الشرط هو ما يتوقّف عليه الحكم، فلو حصل بدونه لم يكن  
شرطاً»<sup>(٥٥)</sup>.

ثمّ قال: «تعليق الحكم على الصفة لا يدلّ على نفيه عمّا عداها»<sup>(٥٦)</sup>.  
وقال العلامة الحلّي (٧٢٦هـ): «إنّ الأمر المشروط عدمٌ عند عدم شرطه»<sup>(٥٧)</sup>.  
ثمّ قال أيضاً: «إنّ الأمر المقيّد بالصفة لا يعدم بعدمها»<sup>(٥٨)</sup>.  
ويلاحظ عليهما: إنّ لا فرق بين المقيّد بالشرط والمقيّد بالوصف في أنّ انعدام  
القيد يدلّ على انتفاء المقيّد. نعم، تقييد الحكم بقيدٍ لا يدلّ على امتناع تقييده بقيدٍ  
آخر، كما سيأتي الكلام عليه في قاعدة احترازية القيود.  
كما يلاحظ: إنّ لا ينبغي الكلام على الإطلاق والتقييد في بحث الأوامر؛ فإنه  
قد يوهم اختصاصهما بهذا البحث، والحال أنّه يجري في غيرهما، كما في نحو قوله  
تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً﴾ (النساء: ٩٢)، وقوله: ﴿وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا  
وَالذَّاكِرَاتِ﴾ (الأحزاب: ٣٥).

هذا، وقد انتقل البحث عن الإطلاق والتقييد إلى مرحلته الثالثة والأخيرة على  
يد المتأخّرين والمعاصرين من العلماء؛ إذ أفردوه ببحثٍ مستقلٍّ بعد بحث العام والخاص.  
ولعلّ أقدم من أشار إلى ذلك من علمائنا هو الشهيد الأوّل<sup>(٥٩)</sup>، في كتابه  
القواعد والفوائد؛ إذ تكلم على كلّ منهما في عنوانٍ وقاعدة تخصّه<sup>(٥٩)</sup>.  
وخصّص صاحب (المعالم) المطلب الثالث من كتابه للعموم والخصوص،  
والمطلب الرابع للمطلق والمقيّد<sup>(٦٠)</sup>.

وكذلك نجد الآخوند، في كتابه كفاية الأصول، «يخصّص المقصد الرابع  
للعام والخاص، ويجعل المقصد الخامس للمطلق والمقيّد....  
وفي أصول مغنية يعقد للمطلق والمقيّد باباً مستقلاً، بعد باب العام والخاص...  
وعلى هذا سار التبويب الأصولي في سائر كتب المعاصرين، باستثناء أمثال

كتاب (دروس في علم الأصول)، لأستاذنا الشهيد الصدر، الذي جمع بين الإطلاق والعموم في فصل واحد؛ وكتاب (المحكم)، للسيد محمد سعيد الحكيم، الذي رجع في تبويبه إلى ما نهجه المتقدمون من إدراج الإطلاق والتقييد ضمن موضوع العموم والخصوص.

ويرجع سبب هذه التفرقة في التبويب إلى ما أثير حول تحديد كيفية دلالة المطلق على الشمول، هل هي في جميع مفرداته بدليل العقل (مقدمات الحكمة) أو أن بعضها كذلك والآخر بالوضع؟<sup>(٦١)</sup>.

ومحور الخلاف في المسألة «الذي وقع فيه البحث هو أن الإطلاق في أسماء الأجناس وما شابهها هل هو بالوضع أو بمقدمات الحكمة؟ أي إن أسماء الأجناس [عالم، إنسان، رتبة] هل هي موضوعة لمعانيها بما هي شائعة ومرسلة على وجهه يكون الإرسال، أي الإطلاق، مأخوذاً في المعنى الموضوع له اللفظ، كما نسب إلى المشهور من القدماء قبل سلطان العلماء، أم أنها موضوعة لنفس المعاني بما هي، والإطلاق يستفاد من دال آخر، وهو نفس تجرد اللفظ من القيد، إذا كانت مقدمات الحكمة متوفرة فيه؟

وأول من صرح بهذا القول الثاني - في ما نعلم - سلطان العلماء في حاشيته على (معالم الأصول)، وتبعه جميع من تأخر عنه إلى يومنا هذا<sup>(٦٢)</sup>.

«ولأن هذه المسألة من المسائل الخلافية تأتت تصنيفها في مجال التبويب برأي الباحث الأصولي؛ فإن كان رأيه أن دلالة المطلق على الشبوع هي بالوضع أدرج موضوع المطلق والمقيد في مبحث العام والخاص؛ وإن كان رأيه أن الدلالة بالقرينة (مقدمات الحكمة) فصلهما وأفردهما ببحث خاص بهما<sup>(٦٣)</sup>.

ومنه يتضح أن استقلال كل من العام والمطلق عن الآخر ببحث يخصه لم يكن راجعاً إلى إدراك وجود فرق معنوي بينهما؛ إذ إنهم ما زالوا يرون اتحادهما في المعنى، وهو: الاستيعاب والشمول لجميع الأفراد، غاية ما هناك يرون اختلافهما في منشأ الدلالة على هذا المعنى، وأن دلالة العام على شمول جميع الأفراد ناشئة من الوضع، ودلالة المطلق على ذلك ناشئة من مقدمات الحكمة.

وتبعاً لذلك لم يفرقوا أيضاً بين تخصيص العام وبين تقييد المطلق، فكل منهما

• الفرق بين العام والمطلق وبين التخصيص والتقييد، دراسة أصولية مختلفة

بمعنى واحد، وهو: تضييق دائرة شمول كل من العام والمطلق لجميع الأفراد، بل إنهم كانوا يعبرون عن التقييد وأدواته بالتخصيص، وعن التخصيص بالتقييد.

ومن شواهد ذلك في مصنّفات الأصول:

**أولاً:** ما جاء في كتاب الذريعة من قول السيد المرتضى: «فصل في تخصيص العموم بالشرط»<sup>(٦٤)</sup>، فاعتبر الشرط الذي هو من قيود المطلق مخصّصاً للعام.

**ثانياً:** ما جاء في كتاب (العدّة) من قول الشيخ الطوسي: «التقييد يخصّ العام، ويخصّ المطلق الذي ليس بعام»، أي المفرد، وقد تقدّم ذكره.

**ثالثاً:** قول المحقّق الحلّي: «يجوز تخصيص العام بالشرط والغاية والصفة والاستثناء»<sup>(٦٥)</sup>.

فجعل الألفاظ الثلاثة الأولى مخصّصات للعام، مع أنّها مقيّدات للإطلاق.

**رابعاً:** قول العلامة الحلّي: «التخصيص: إخراج بعض ما يتناوله الخطاب، وهو جنسٌ للاستثناء والشرط والغاية والصفة»<sup>(٦٦)</sup>.

#### النقطة الرابعة: تعقيب على القول باتّحاد معنى العام والمطلق

ومن كلّ ما تقدم يتّضح:

**أولاً:** إنّ الرأي الذي كان سائداً بين معظم العلماء هو أنّ العام والمطلق متّحدان في المعنى، وهو: الشمول لجميع الأفراد. ولكنهما مختلفان في منشأ هذه الدلالة؛ فمنشؤها في العام هو الوضع؛ وفي المطلق هو مقدّمات الحكمة.

**ثانياً:** إنّ التخصيص والتقييد بمعنى واحد أيضاً. وإنّ كلّاً منهما يدلّ على استثناء بعض الأفراد، وإخراجها عن أن تكون مشمولة للحكم الثابت للعام.

وقد صرّح بعضهم بذلك، قائلاً: «إنّ المطلق ملحق بالعام، والتقييد ملحق بالتخصيص، فهما متّحدان حكماً من هذه الجهة»<sup>(٦٧)</sup>.

وتبعاً لذلك ذكروا الألفاظ الدالّة على التقييد ضمن الألفاظ الدالّة على التخصيص، وقاموا بتقسيم القيد إلى: متصل؛ ومنفصل، وذهبوا إلى عدم جواز العمل بالمطلق قبل الفحص عن المقيّد وعدم العثور عليه.

ويقع التعقيب على كلّ ذلك في نقاط، وهي:

**الأولى:** قولهم: إنَّ الإطلاق لا يدلُّ على الشمول بالوضع، بل بمقدّمات الحكمة، يلاحظ عليه: إنَّ الذي انتهى إليه التحقيق أنَّها مقدّمتان فقط:

**إحدهما:** كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد.

**والأخرى:** عدم القرينة على التقييد<sup>(٦٨)</sup>.

ولما كانت المقدمة الأولى محرزة وجداناً في كلّ متكلّم؛ لأنه إنما يريد بكلامه بيان مراده، فلا يبقى من قرينة الحكمة إلّا عدم ذكر القيد، الذي هو عبارة أخرى عن الإطلاق، وليس مقدّمة له، فكأنَّ الأمر ينتهي إلى القول بأنَّ الإطلاق، كالعوم، موضوعٌ للدلالة على الشمول والاستيعاب.

وأياً ما كان فإنَّ وجود القيد يقصر الحكم على المقيد، وعدم وجوده يجعل الحكم مطلقاً دالاً على الشمول والاستيعاب.

ومنه يتّضح أن لا ثمره مهمّة للنزاع في كون المطلق دالاً على الشمول بالوضع أو بقرينة الحكمة، وإنّما المهم هو تحديد معنى الإطلاق، وأنّه شمول جميع الأفراد أو شمول جميع الأحوال.

**الثانية:** إنَّ ما ذهبوا إليه، من اتحاد العام والمطلق معنى، واختلافهما في منشأ الدلالة عليه، ليس صحيحاً، على الرغم من اتّحادهما في الدلالة على الشمول والاستيعاب؛ لأنَّ متعلق الشمول فيهما مختلفٌ، فمتعلّق شمول العام هو جميع الأفراد، ومتعلّق شمول المطلق هو جميع أحوال المعنى، سواءً أكان المعنى مفرداً أو عاماً.

فإطلاق زيد في جملة (أكرم زيداً) لا يفيد العموم؛ إذ إنَّ زيداً لا أفراد له، وإنّما يدلُّ على وجوب إكرامه في جميع أحواله، وإطلاق العلماء في جملة (احترم العلماء) يدلُّ على وجوب احترامهم في جميع أحوالهم، وأمّا دلّته على العموم فليست مستفادة من الإطلاق، بل من وضع لفظ الجمع المعرّف بلام الجنس للدلالة على شمول جميع الأفراد.

**الثالثة:** قولهم: إن منشأ دلالة العام على الشمول هو الوضع، ومنشأ دلالة المطلق هو مقدّمات الحكمة، لا يمكن المساعدة عليه أيضاً؛ إذ إنَّ منشأ دلالة جميع الألفاظ على معانيها هو الوضع، فما لم يكن اللفظ موضوعاً لغةً لإفادة الشمول لجميع الأفراد فإنه لا يدلُّ على شمولها بالإطلاق، وجميع الأمثلة التي قدّموها للألفاظ التي

• الفرق بين العام والمطلق وبين التخصيص والتقييد، دراسة أصولية مختلفة

تفيد العموم بالإطلاق ليست صحيحة؛ وإنما هي لألفاظٍ دالة على العموم بالوضع. ويبدو أنّ سبب الاشتباه راجع إلى أنّ الألفاظ الدالة على العموم وضعت كثيراً ما تأتي مطلقةً، كما في مثل: جملة (أكرم العالم)، فتصوّروا أنّ دلالة اسم الجنس (العالم) على شمول جميع الأفراد ناشئة من الإطلاق، والحال أنها ناشئة من الوضع، ولا يدل إطلاقه إلا على شمول جميع حالات أفرادها.

**الرابعة:** إنّ القول بوحدة المعنى الاصطلاحي للتخصيص والتقييد ليس صحيحاً؛ إذ إنّ بينهما فرقاً مهماً؛ لأنّ المخصّص يقوم بإخراج بعض أفراد العام، ويستثنيها من شمول حكم العام لها، أما التقييد فإنه يثبت الحكم ابتداءً للمقيّد، أي الواجد للقيّد، وينفيه عن الفاقد لذلك القيّد.

#### النقطة الخامسة: بطلان تقسيم القيّد إلى متّصل ومنفصل

إن تقسيم القيّد إلى: متّصل؛ ومنفصل، ليس صحيحاً، وهو من نتائج الخلط بين التخصيص والتقييد؛ ذلك أنّ القيّد لا يكون إلا متصلاً، ومع عدم اتصاله يثبت الإطلاق المقابل للتقييد، والذي لا يمكن اجتماعه معه في عرضٍ واحد.

وبعبارة أوضح: إنّ العام والخاصّ بمعناهما الاصطلاحي ليسا أمرين متقابلين؛ لكي يتمتع اجتماعهما، بل هما متلازمان، ولا بدّ فيهما من تقدّم العام الشامل لجميع أفرادها، ثمّ يتعقّبها الخاصّ ليخرج بعض أفرادها إخراجاً حكماً، أي يستثنيها من أن تكون مشمولةً لحكم العام، وبهذا يتمّ الجمع بينهما والعمل بهما معاً. وهذا ما اصطلح عليه بحمل العام على الخاصّ.

وأما المطلق والمقيّد فهما متقابلان بكلّ من المعنى اللغوي والاصطلاحي، فلا يمكن اجتماعهما معاً، ولا يشترط ثبوت المقيّد بتقدّم ثبوت المطلق، بل الشارع ابتداءً إمّا أن يجعل الحكم مطلقاً شاملاً لجميع أحوال الموضوع، وإمّا أن يجعله مقيداً ببعض أحواله، ولا يعقل الجمع بين إطلاق الحكم وتقييده.

ومنه يتّضح خطأ القول بعدم جواز العمل بالمطلق قبل الفحص عن المقيّد؛ إذ إنه متفرّع على إمكان صدورهما معاً عن الشارع، وقد يتبيّن أنه غير ممكن ثبوتاً؛ بسبب التقابل والتناهي بينهما.

ولو افترضنا اتفاق وجود روايتين من هذا القبيل لم يصحّ تقديم المقيدة منهما على المطلقة، وإنما يتحقّق التعارض بينهما، المؤدّي إلى العلم بعدم صدور إحداها قطعاً، ويرجع لتمييز الصادرة منهما عن غير الصادرة إلى عرضهما معاً على محكم الكتاب والسنة؛ ليحصل العلم بعدم صدور المنافية لأحدهما، والعلم بصدور الموافقة لهما.

### النقطة السادسة: قاعدة احترازية القيود

قد تبين أن الغاية من ذكر القيد هي الاحتراز به عن شمول الحكم للمورد الفاقد للقيد، وعلى ذلك قامت قاعدة احترازية القيود. فقلوه: (أكرم الانسان الفقير) يترتب عليه أن الإنسان إذا لم يكن فقيراً لم يشمل وجوب الإكرام، ولكن ذلك لا يعني أن وجوب إكرامه لا يمكن أن يثبت بقيدٍ آخر، كأن يكون هناك وجوب آخر يثبت للإنسان العالم أيضاً<sup>(٦٩)</sup>.

وبهذا يتضح أن قاعدة احترازية القيود يثبت بها أن الحكم الثابت للمقيّد ينتهي بانتفاء القيد، ولكنها لا تنفي إمكان ثبوته له بقيدٍ آخر.

وهذا هو الفرق بين القاعدة وبين ما اصطالحوا عليه ب (المفهوم)؛ فإنه على - تقدير ثبوته - يقتضي انتفاء الحكم عن المورد الفاقد للقيد كلياً بنحو لا يمكن معه ثبوته له بقيدٍ آخر. ويرجع هذا الفرق إلى القول بأنّ القيد إذا كان علّةً منحصرة للحكم فإن الحكم ينتفي بانتفائه كلياً؛ إذ لا قيد غيره ليثبت به، وأما إذا كان علّةً غير منحصرة فإنه يمكن عند انتفائه بقاء الحكم ثابتاً بقيدٍ آخر.

وقد اهتمّ علماء الأصول بهذا البحث، وحاولوا إثبات أن بعض القيود - كالشرط - علّةً منحصرة للحكم، واستدلّوا على ذلك بأدلة لم تسلم من المناقشة والردّ.

وقالوا في بيان ثمره هذا البحث: إنّ القيد إذا لم يكن علّةً منحصرة أمكن تقييد الحكم بقيدين، فإذا انتفى أحدهما ثبت الحكم بالآخر، وأما إذا كان القيد علّةً منحصرة للحكم فإنه بانتفاء أحدهما دون الآخر يحصل التعارض بين منطوق دليل القيد المتحقّق ومفهوم دليل القيد الآخر.

• الفرق بين العام والمطلق وبين التخصيص والتقييد، دراسة أصولية مختلفة

ومثّلوا لذلك بهذين الدليلين: (إذا خفي الأذان فقصر) و(إذا خفيت الجدران فقصر)، وقالوا: إنه إذا خفي الأذان دون الجدران مثلاً كان مقتضى كون الشرط علةً منحصرةً للجزاء وقوع التعارض بين منطوق دليل خفاء الأذان، الذي يثبت وجوب القصر بتحقق شرطه، وبين مفهوم دليل خفاء الجدران، الذي ينفي حكم القصر بعدم تحقق شرطه.

ولا بُدّ من حلّ هذا التعارض، وإلاّ تساقط الدليلان، ولزم الرجوع إلى الأصل العملي<sup>(٧٠)</sup>.

**ويلاحظ على ترتب هذه الثمرة:**

**أولاً:** إنّ الشارع المقدّس عليم حكيم، لا يخاطب عباده بالمتنافيين، ولا بما يلزم منه التناقض.

**ثانياً:** إنّ ليس هناك قيد يكون بطبيعته علةً منحصرةً للحكم، إلاّ إذا ثبت باستقراء الأدلة أنّ الشارع لم يأخذ في الحكم قيماً سواه. ولو ثبت أنّ قيماً من القيود - كالشرط والوصف - كان علةً منحصرةً للحكم لما كان من المعقول أن يقيد الشارع الحكم الواحد بقيدين من هذا القبيل؛ ليلزم من تحقق أحدهما دون الآخر التناقض بين منطوق المتحقق ومفهوم الآخر.

ولأجل ذلك لا نجد أمثلةً لتحقق هذه الثمرة في واقع الأدلة الشرعية. وتمثيلهم بقيدي خفاء الأذان والجدران لا يصح؛ لأنهما ليسا قيدين للحكم بوجوب القصر؛ ذلك أنّ هذا الحكم مقيد بقيد واحد، هو قصد السفر وقطع المسافة الشرعية، وأمّا خفاء الأذان أو الجدران فهما - على البديل - علامتان: سمعية؛ وبصرية، لبلوغ حدّ الترخّص، الذي يكون فيه حكم القصر فعلياً.

**فالصحيح** أنّ تعدد قيود الحكم الواحد يكشف عن أنّه لا واحد منها يشكل علةً منحصرةً لذلك الحكم، بل كلّ واحد منها إمّا أن يكون جزء العلة، أو علةً تامة، لكنّها غير منحصرة.

وإنّ إطلاق الأحكام وتقييدها أمرٌ راجع إلى الشارع المقدّس، فله أن يطلق الحكم، وله أن يقيدّه. وفي حال التقييد له أن يقيدّه بقيد واحد أو بقيود متعدّدة. وفي حال تعدد القيود له أن يأخذ القيود بنحو الاستقلال أو بنحو الاجتماع، حسب ما

**الإجتاهد والتجديد** - العددان ٣٨ - ٣٩، السنة العاشرة، ربيع وصيف ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ - ١٢٧

يُستفاد من الأدلة الشرعية.

والأمثلة على ذلك من النصوص الشرعية:

- ١- إطلاق الرقبة في الحكم بكفارة الظهار، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا﴾ (المجادلة: ٣).
- ٢- تقييد الرقبة بغير واحد، وهو الإيمان، في الحكم بكفارة قتل المؤمن خطأً، قال تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ (النساء: ٩٢).
- ٣- تقييد الحكم بثبوت التكليف على الإنسان بغير مجتمعين، وهما: البلوغ والعقل.

- ٤- تقييد الحكم بحرمة مباشرة المرأة بغيرين على نحو البدلية والاستقلال، وهما: الاعتكاف أو الحيض، قال تعالى: ﴿وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾ (البقرة: ١٨٧)، وقال تعالى: ﴿فَاعْتَرَلُوا نِسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ (البقرة: ٢٢).
- ٥- تقييد الحكم بوجود الحج بثلاثة قيود مجتمعة، وهي: الاستطاعة المالية، والقدرة البدنية، وتخلية السرب.

- ٦- تقييد الحكم بالتيمم بثلاثة قيود على نحو البدلية، وهي: فقد الماء، أو التضرر باستعماله، أو عدم القدرة عليه؛ لغلاء ثمنه، أو عدم إجازة ماله.
- وفي كل هذه الأمثلة ينتفي الحكم عن المورد الفاقد للقيود، غاية ما هنالك أن الحكم إذا كان مقيداً بعدة قيود فإنها إذا كانت مأخوذة بنحو الاجتماع كان كل منها جزء العلة للحكم، فينتفي الحكم بانتفاء أحدها، ولا يثبت إلا بثبوتها جميعاً؛ وإن كانت مأخوذة بنحو البدلية فإن كلاً منها يكون علة مستقلة للحكم، فيثبت بثبوت أحدها، ولا ينتفي إلا بانتفائها جميعاً.
- ومنه يتضح أن الشارع المقدس قد أخذ القيود المتعددة بنحو لا يؤدي تحقق أحدها دون الآخر إلى التناهي بين منطوق المتحقق ومفهوم الآخر.

### النقطة السابعة: رأي العلماء المعاصرين في الفرق بين العام والمطلق

هذا، ويلاحظ: أن عدداً من علمائنا - ابتداءً من القرن الحاضر - أخذوا يذكرون الشمول الأحوالي، الذي هو مفاد الإطلاق، إلى جانب الشمول الأفرادي،



• الفرق بين العام والمطلق وبين التخصيص والتقيد، دراسة أصولية مختلفة

الذي هو مفاد العموم، حتى تبلور بالتدرج الحدّ الفاصل بين العام والمطلق، وأنّ العام هو الشامل لجميع الأفراد، والمطلق هو الشامل لجميع الأحوال، أي إنهم رجعوا إلى الأخذ برأي السيّد المرتضى، الذي قدّمنا ذكره.

وفي مقدّمة هؤلاء العلماء العلامة الإصفهاني رحمته الله (١٣٦١هـ)، إذ قال: «لفظة (كلّ) تدل على السّعة من جهة المفردات؛ لأنّ العموم بلحاظ الأفراد، كما أنّه إذا كانت [السّعة] من أحوال الفرد فسعة لفظة (كلّ) أجنبيّة عنها، وإنّما هو شأن الإطلاق المستفاد من مقدّمات الحكمة»<sup>(٧١)</sup>.

وكلامه واضح في أنّ العام يدلّ على شمول جميع الأفراد، ولا ربط له بشمول جميع الأحوال إلا إذا كان مطلقاً، فإنه يدلّ حينئذٍ على ذلك بالإطلاق.

وقال السيّد حسين البروجرديّ رحمته الله: «إنّ المعنى إذا كان له شيوغٌ فردي أو أحوالي لأي إذا كان عاماً أو مطلقاً، وصار موضوعاً لحكم، فإنّ لوحظ في مرتبة جعله موضوعاً كونه تماماً الموضوع له سمّي مطلقاً، وإلا فمقيداً. وعلى هذا فمثل الأعلام الشخصية أيضاً باعتبار حالاتها المختلفة يمكن أن تتّصف بالإطلاق والتقيد، ولكن بلحاظ موضوعيتها للحكم. فزيدٌ في قول المولى: (أكرم زيدا) مطلقٌ، وفي قوله: (أكرم زيدا الجائي) مقيّد»<sup>(٧٢)</sup>.

وقال السيّد الجزائري: إنّ الإطلاق «يشمل ثبوت الحكم على كلّ تقدير لأي كل حال. مثلاً: إذا قال: (أكرم العالم) فإنّ وجوب الإكرام، الذي هو مفاد الهيئّة، شاملٌ للعالم، سواء أكان فقيراً أم غنياً، هاشمياً أم غيره، إلى غير ذلك من الحالات المتصوِّرة فيه، نظير: شمول (كلّ عالم)، في قوله: (يجب إكرام كلّ عالم)، لكلّ فردٍ من أفراد العلماء في آنٍ واحد، كما هو شأن العام الاستغراقي، غير أنّ الفرق بينهما أنّ شمول المطلق أحوالي، وشمول العام فردي»<sup>(٧٣)</sup>.

وقال الشهيد مرتضى المطهري رحمته الله: «إنّ مبحث المطلق والمقيّد شبيهة بمبحث العام والخاص، سوى أنّ العام والخاص يكونان في مورد الأفراد، بينما يكون المطلق والمقيّد في مورد الأحوال والصفات؛ فإنّ العام يرد في موارد كليّة لها أفراد متعدّدة...، فيأتي الخاص ويخرج بعض الأنواع أو الأفراد التي شملها ذلك العام، بينما يرتبط المطلق والمقيّد بالطبيعة والماهية التي هي متعلّق التكليف، ويجب على المكلف

إيجادها، فإن لم تتقيّد تلك الطبيعة بشيء فهي مطلقة، وإلا فهي مقيدة. فمثلاً: في قوله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ﴾ لم تقيّد الصلاة بالجهر والإخفات، أو بكونها أمام الجميع...، فهي مطلقة من هذه النواحي... فإذا ورد دليل معتبر، واشترط الجهر في الصلاة، أو أن تكون أمام حشد كبير، وفي المسجد مثلاً، نحمل المطلق على المقيّد حينئذٍ، أي نجعل هذا الدليل مقيداً (بكسر الدال) لتلك الآية<sup>(٤)</sup>.  
ومما يلاحظ على قوله: (إن مبحث المطلق والمقيّد شبيهة بمبحث العام والخاص):  
إنه لم يبيّن وجه الشبه بينهما. والحال أنّهما غير متشابهين، بل هما مختلفان؛ ليس فقط بلحاظ أنّ مورد العام والخاص هو الأفراد، وأنّ مورد المطلق والمقيّد هو الأحوال؛ بل إنهما يختلفان أيضاً في أنّ الخاص يقوم بإخراج بعض أفراد العام من أن تكون مشمولة لحكم العام، بينما التقييد يقوم بإثبات الحكم ابتداءً للمقيّد، وهو الواجد للقيّد، وينفيه عن الفاقد للقيّد.

كما أنّ قوله: (نحمل المطلق على المقيّد) هو من نتائج الخلط بين التخصيص والتقييد، فقد اتّضح أنّ المطلق والمقيّد متقابلان بمعناهما اللغوي والاصطلاحي معاً، ولا يعقل الجمع بينهما، كما يعقل ذلك في حمل العام على الخاصّ.

## الخاتمة

في ختام هذا البحث نسجّل خلاصة لأهمّ نتائجه في النقاط التالية:  
**النقطة الأولى:** إنّ العام هو الشامل لجميع أفراد ومصاديقه، وأمّا المطلق فهو الشامل لجميع أحوال موضوعه.

**النقطة الثانية:** معنى التخصيص: استثناء بعض أفراد العام من شمول حكمه، ومعنى التقييد: إثبات الحكم ابتداءً للمقيّد بحال معيّنة، ونفيه عن الفاقد للقيّد.

**النقطة الثالثة:** العامّ والخاصّ بمعناهما اللغوي متقابلان لا يجتمعان، وأمّا بمعناهما الاصطلاحي فهما متلازمان، يمكن اجتماعهما والعمل بهما معاً، وهذا ما اصطلاحوا عليه بـ (حمل العامّ على الخاصّ)؛ ذلك لأنّ الخاصّ يخرج بعض أفراد العام ويستثيها من حكمه، وهذا يقتضي وجودهما معاً؛ إذ لا معنى لوجود الاستثناء مع عدم وجود المستثنى منه.

• الفرق بين العام والمطلق وبين التخصيص والتقيد، دراسة أصولية مختلفة

**النقطة الرابعة:** المطلق والمقيّد بمعناهما اللغوي والاصطلاحي معاً متقابلان لا يجتمعان، فلا يعقل أن يكون موضوع الحكم مطلقاً لكل الأحوال، ومقيداً بحال معيّنة في الوقت نفسه، ويترتب على ذلك عدم صحّة القول بـ (حمل المطلق على المقيّد).

**النقطة الخامسة:** التخصيص يقتضي تقدّم العام، وأما التقيد فإنه لا يقتضي تقدّم الإطلاق؛ فإن الشارع منذ البداية إما أن يجعل الحكم مطلقاً، فلا يعقل تقييده بعد ذلك؛ وإما أن يجعله مقيداً، فلا يعقل إطلاقه بعد ذلك؛ لأداء ذلك إلى اجتماع المتنافيين.

**النقطة السادسة:** إنّ كلاً من الإطلاق والتقيد قد يثبت للمعنى المفرد، وللمعنى العام.

فمثال ثبوتها للمفرد: أكرم زيداً، وأكرم زيداً إذا زارك.  
فوجوب الإكرام في الجملة الأولى ثبت لزيد مطلقاً، أي في جميع أحواله، وثبت له في الجملة الثانية مقيداً بحال زيارته فقط.

ومثال ثبوتها للعام: احترم العلماء، واحترم العلماء الأتقياء.  
فوجوب الاحترام في الجملة الأولى ثبت للعلماء مطلقاً، أي وجوب إكرام كلّ فرد منهم في جميع أحواله، وفي الجملة الثانية ثبت لكلّ فرد منهم، ولكن مقيداً بحال اتصافه بالتقوى.

**النقطة السابعة:** إنّ الخاص ينقسم إلى: متصل؛ ومنفصل، وأمّا القيد فلا ينقسم إليهما، بل إنّ لا يكون إلاّ متصلاً؛ إذ مع عدم اتصاله يثبت الإطلاق والشمول لجميع الأحوال، المانع من مجيء القيد الذي يقصر الحكم على حالٍ معيّنة؛ للزوم تشريع المتعارضين، المناهية للعلم والحكمة.

ويترتب على ذلك أن الحكم بالعام يتوقّف على إحراز عدم المخصّص المنفصل، وأمّا الحكم بالإطلاق فإنّه يثبت بمجرد عدم القيد المتصل؛ إذ لا ينتظر مجيء مقيّد بعد ثبوت الحكم للمعنى مطلقاً.

## المواشم

- (١) لسان العرب، مادة (عمم).
- (٢) المعجم الوسيط، مادة (عمم).
- (٣) البهادلي، مفتاح الوصول ١: ٣٨٧.
- (٤) لسان العرب، مادة (خصص).
- (٥) المفيد، التذكرة بأصول الفقه: ٣٣.
- (٦) السيد المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ١٩٧، تحقيق: أبو القاسم كرجي.
- (٧) أبو حسين البصري، المعتمد في أصول الفقه ١: ١٨٩، تقديم وضبط: خليل الميس.
- (٨) الطوسي، العدة في أصول الفقه ١: ٢٧٣.
- (٩) الرازي، المحصول في علم الأصول ٢: ٣٠٩.
- (١٠) العلامة الحلي، مبادئ الوصول: ١٢٠، تحقيق: عبد الحسين البقال.
- (١١) العلامة الحلي، تهذيب الوصول: ١٢٧، تحقيق: السيد محمد حسين الكشميري.
- (١٢) أبو القاسم القمي، القوانين المحكمة في الأصول ١: ١٣٥.
- (١٣) محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول: ٢١٦، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
- (١٤) محمد إسحاق الفياض، محاضرات في أصول الفقه (تقريراً لبحث السيد الخوئي) ٥: ١٥١.
- (١٥) السيد علي نقي الحيدري، أصول الاستنباط: ١١٥.
- (١٦) السيد حسن البجنوردي، منتهى الأصول ١: ٤٤٣.
- (١٧) السيد محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول (تقرير بحث الشهيد الصدر) ٣: ٢٢٢.
- (١٨) دراسة المعنى عند الأصوليين: ٢٣.
- (١٩) التصور اللغوي عند الأصوليين: ٨١.
- (٢٠) المحاضرات في أصول الفقه ٥: ١٥١.
- (٢١) مكارم الشيرازي، طريق الوصول إلى علم الأصول ١: ٣١٩.
- (٢٢) دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١: ١٤٩.
- (٢٣) الشيخ عبد الهادي الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية ٢: ٢٢٤.
- (٢٤) أصول السرخسي ١: ١٢٥.
- (٢٥) البهادلي، مفتاح الوصول ١: ٣٨٩.
- (٢٦) المظفر، أصول الفقه ١: ١٢٤.
- (٢٧) الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية ٢: ٢١٩.
- (٢٨) البحراني، الحدائق الناضرة ١٨: ١٤٧.
- (٢٩) الجوهري، صحاح اللغة، مادة (جمع).
- (٣٠) المحقق الحلي، معارج الأصول: ٨٥، تحقيق: محمد حسين الرضوي.
- (٣١) المصدر السابق: ٨٢.
- (٣٢) الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية ٢: ٢٣٩.

- (٣٣) ابن الحاجب، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل: ١٠٥.
- (٣٤) زين الدين العاملي، معالم الدين: ٢٦٥، تحقيق: عبد الحسين بقال.
- (٣٥) الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية ٢: ٢٤١.
- (٣٦) المصدر السابق ٢: ٢٣٤.
- (٣٧) ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعراب: ٧٣.
- (٣٨) الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية ٢: ٢٤٣.
- (٣٩) المحقق الحلبي، معارج الأصول: ٨٤.
- (٤٠) إميل بديع يعقوب، موسوعة النحو والصرف والإعراب، مادة (نهي).
- (٤١) السبزواري، تهذيب الأصول ١: ١٢٣ - ١٢٤.
- (٤٢) الأخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٢١٧.
- (٤٣) مكارم الشيرازي، طريق الوصول ١: ٣٢٢ - ٣٢٣.
- (٤٤) الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية ٢: ٢٢٩.
- (٤٥) موسوعة النحو والصرف والإعراب: ٦٢.
- (٤٦) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام ٢: ٤١٨.
- (٤٧) الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية ٢: ٢٧٠.
- (٤٨) الكليني، الكافي ٧: ١٤١، ح ٥.
- (٤٩) ابن منظور، لسان العرب؛ الرازي، مختار الصحاح؛ ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة (طلق) و(قيد).
- (٥٠) السيد المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ٢٧٢.
- (٥١) المصدر السابق ١: ٢٤٣.
- (٥٢) المصدر السابق ١: ٢٦٠.
- (٥٣) الطوسي، العدة في أصول الفقه ١: ٣٢٩.
- (٥٤) المصدر السابق ١: ٣٣٢.
- (٥٥) المحقق الحلبي، معارج الأصول: ٦٨.
- (٥٦) المصدر السابق: ٧٠.
- (٥٧) العلامة الحلبي، مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٩٨.
- (٥٨) المصدر نفسه.
- (٥٩) المقداد السيوري، نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية: ١٤٩، ١٥٥، تحقيق: السيد عبد اللطيف الكوهكمري.
- (٦٠) زين الدين العاملي، معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٣١٢، تحقيق: عبد الحسين بقال.
- (٦١) الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية ٢: ٣٢٤.
- (٦٢) المظفر، أصول الفقه ١: ١٥٢.
- (٦٣) دروس في أصول فقه الإمامية ١: ٣٢٥.

- (٦٤) السيد المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ٢٧٢.
- (٦٥) المحقق الحلي، معارج الأصول: ٩٠ - ٩١.
- (٦٦) العلامة الحلي، تهذيب الوصول إلى علم الأصول: ١٣٥.
- (٦٧) السيزواري، تهذيب الأصول ١: ١٥٨.
- (٦٨) المصدر السابق ١: ١٥٣.
- (٦٩) الشهيد الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ٩٨.
- (٧٠) المصدر السابق: ١١٥ - ١١٦.
- (٧١) محمد حسين الإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ٤٤٦، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
- (٧٢) الشيخ المنتظري، نهاية الأصول (تقرير دروس البروجردي): ٢٧٠.
- (٧٣) السيد محمد جعفر الجزائري المروج، منتهى الدراية في توضيح الكفاية ٢: ٢١٦.
- (٧٤) مرتضى المطهري، مدخل إلى العلوم الإسلامية: ٢٩ - ٣٠. ويظهر من كلامه ﷺ على الصلاة في الآية الكريمة أنه ذهب إلى أن المراد بها الصلاة على الميت، مع أن سياق الآية يدل على أن المراد هو الصلاة بمعناها اللغوي، وهو الدعاء لإدفع الصدقة عند أخذها منه؛ وتام الآية: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾ (التوبة: ١٠٢).

## تواتر الحديث بعيونٍ غربيةٍ

الشيخ أحمد أبو زيد (\*)

### تمهيد

يبدو - بحسب ما بأيدينا من معطيات - أنّ الطلائع الأولى لما بات يُعرف في الرياضيات خاصّة، والعلوم العقلية عامّة، ب (نظرية الاحتمال) قد لاحت عام ١٤٩٤م، وذلك حين نشر الرياضي الإيطالي لوسا باسيولي (Luca Pacioli) (١٤٤٥ - ١٥١٤) أول كتاب مطبوع في باب نظرية الاحتمالات، وهو كتاب (Summa de Arithmatica)<sup>(١)</sup>، ثمّ تبعه عمل مواطنه الرياضي جيرولامو كاردانو (Girolamo Cardano) (١٥٠١ - ١٥٧٦م)، الموسوم ب (Liber de Ludo Aleoe)، والمنشور عام ١٦٦٣<sup>(٢)</sup>، ثمّ مواطنهما الرياضي نيكولو فونتانا تارتاجليا (Niccolò Fontana Tartaglia) (١٥٠٠ - ١٥٥٧م)<sup>(٣)</sup>. وعلى الرغم من جهود الباحثين الإيطاليين المذكورين، فقد أكد أكثر من خاض غمار التاريخ لنظرية الاحتمالات على أنّ البحث الرياضي فيها لم يتحدّد بحدوده العلمية المقتنّة حتى صيف ١٦٥٤م، وذلك بفضل النقاش العلمي الخالد الذي تجاذب أطرافه العالمان الفرنسيان بليز باسكال (Blaise Pascal) (١٦٢٣ - ١٦٦٢م) وبيير دو فيرما (Pierre De Fermat) (١٦٠١ - ١٦٦٥م)، وذلك إثر مجموعة من الأسئلة وجّهها إلى الأخير الكاتب الفرنسي أنطوان جومبو (Antoine Gombaud) (١٦٠٧ - ١٦٨٤م)، والمعروف ب (شيفلييه دي ميريه) (Chevalier De Méré) - أي: فارس (ميري)، و (Méré) مدينة فرنسيّة -، وهي استفهاماتٌ أثارها لدى الأخير مشاكلٌ واجهها أثناء مقامراته<sup>(٤)</sup>. وقد كانت جهود باسكال وفييرما هذه من الجدّة بحيث ذهب العالم

---

(\*) باحثٌ وأستاذٌ في الحوزة العلميّة. له مؤلّفاتٌ عدّة قيّمة. من لبنان.

الموسوعي الفرنسي بيير سيمون لابلاس (Pierre-Simon Laplace) (١٧٤٩ - ١٨٢٧ م) إلى أنه لم يقدم أحدًا قبل باسكال وفيما المبادئ اللازمة لحلّ مسائل من هذا القبيل، وتتسم بهذه الدرجة من التعقيد<sup>(٥)</sup>. وقد نجم عن محاولات باسكال للإجابة عن أسئلة دي ميريه مثلثة الخالد (مثلث باسكال) (Triangle de Pascal)، وإن كانت تنقيبات متأخرة في مخطوطات أقدمينا قد كشفت عن سبق سجّله العالم الفارسي أبو بكر محمد بن الحسن الكرجي (٤٢١هـ - ١٠٣٠م) في اكتشاف مثلث مطابق لمثلث باسكال سبقه بنحو من ستة قرون، ولكنّ الحظّ لم يحالفه في الشهرة، وقد نقل مثلث الكرجي السموأل بن يحيى المغربي (٥٧٠هـ - ١١٧٤م) في كتابه (الباهر في الجبر)، حتى اعتبر الدكتور رشدي راشد - من خلال نصّ السموأل هذا - أنها المرّة الأولى التي يُذكر فيها المثلث الحسابي في تاريخ الرياضيات قاطبة<sup>(٦)</sup>. وإذا كان قد وجد مثلث مشابه لمثلث باسكال في الكتابات اليدوية الصينية التي وضعها تشي - شي سنة ١٣٠٣ م، كما أشارت بعض الدراسات<sup>(٧)</sup>، فإنّ الكرجي والسموأل متقدّمان عليه على كلّ حال.

عوداً على بدء: متوقّفاً عند هذه المحطّة الرئيسيّة والمفصليّة من تاريخ تشكّل النظرية، اعتبر فيلسوف العلم الألماني هانز رايشنباخ (Hans Reichenbach) (١٨٩١ - ١٩٥٣ م) أنّ ما نتج عن مباحثات باسكال وفيما العلميّة قد أدخل حساب الاحتمالات حيّز التطبيق الاجتماعي، والذي ما لبث - بحسب رايشنباخ نفسه - أن تعدّى ذلك إلى مجالات أحر، من قبيل: التأمين على الحياة، ومدى فعالية العلاجات الطبيّة، كما تمّ توظيفه في مجال التتبّط من وثاقة الشهود في المحاكم<sup>(٨)</sup>، الأمر الذي سنقف عنده في دراسة مستقلّة.

ولكنّ الخطوة الأشدّ خطورةً وتأثيراً في تحوّل توظيف حساب الاحتمالات إلى الجانب المرتبط بمحلّ بحثنا جاءت على يد الرياضي واللاهوتي الإسكتلندي جون كريج (John Craig) (١٦٦٣ - ١٧٣١ م)، الذي عبّر بحساب الاحتمالات إلى مجالات جديدة عبّر عنها بـ (الأخلاقيّة)؛ لارتباطها بسلوك البشر وطرز تعاملهم؛ حيث قام كريج بتطبيق حساب الاحتمالات على إفادة شهادات الشهود العلم بوقوع الحادثة المشهود بها، وذلك من خلال كتابه الذي نشره سنة ١٦٩٩ م تحت عنوان (Theologiae



• تواتر الحديث بعيون غربية

والحقيقة أنّ علماء الغرب قد تعرّضوا كثيراً لموضوع كيفية إفادة شهادات الشهود العلمَ بحدوث الواقعة، كما تعدّوا إلى مجالات أخرى لها ميسسُ علاقةٍ بعلوم المسلمين الشرعيّة، من قبيل: توظيفهم حساب الاحتمالات في المجال القانوني؛ حيث لاحظوا أنّ اطلاع أحد أعضاء لجنة المحلّفين على رأي العضو الآخر قبل البتّ بالحكم يلعب دوراً سلبياً في تكوين رأيه الخاص، وأنّ رأي الثاني سيكون في جزءٍ منه معبّراً عن رأي الأوّل وصدىً له، وبالتالي فإذا ضمنا الصوتين إلى بعضهما فسيكون الناتج أقلّ من مقدار صوتين بمقدار ما يدين به الثاني للأوّل. وهذه الصورة تلامس بشكل مباشر بحث الإجماع لدى المسلمين على ضوء أعمق صورة انتهى إليها على يد المفكر الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر<sup>(١)</sup>، الذي يعدّ بحقّ أبّ النزعة الاستقرائية في علوم المسلمين في القرن المنصرم، وكلنا أملٌ في أن نوفّق لعرض مقارنة بين النتاجين - الغربي والشرقي - في مجال الإجماع في القادم من الأيام.

بعد هذا وذاك، فإنّ إلقاء نظرة خاطفة على المشهد الغربي في هذا المجال لكفيلٌ بتحفيز الباحث المسلم على خوض غمار المقارنة بين نتاج الثقافتين المتلاقحتين حيناً؛ والمتنافرتين حيناً آخر؛ حيث يقف على ضفةٍ موروثٌ ضخّمٌ أنتجه المسلمون بجهدهم وبراعة حول موضوع تواتر الأحاديث والأخبار في مختلف المجالات العلميّة، بدءاً من الأبحاث الكلاميّة التي انطلق من رحمها بحثُ التواتر عند البحث حول إخبار المخبرين عن حصول المعجزات، مروراً بالأبحاث الفقهيّة والأصوليّة التي تلقّفت الموضوع مشكّلةً بذلك ثانية محطّاته، وصولاً إلى مجال علوم الحديث، محطّ رحاله... ويقف على الضفة المقابلة موروثٌ ضخّمٌ أنتجه الغرب بجهدهم وبراعة أيضاً، وجاء - شأنه شأن علوم الأدميين كافة - رهناً لسياقه المعرفي الخاص.

وعلی الرغم من أهميّة البحث المقارن، إلّا أنّ ضيق الفرصة والمساحة يفرضان - في هذه المقالة المستعجلة - الاكتفاء بالإشارة إلى أهمّ مقولات جملةٍ من علماء الغرب في هذا الصدد، على أن نشير قبل ذلك إلى عدّة نقاط نجدها ضروريّة ونحن بصدد تقديم

الإجتاهد والتجديد - العددان ٣٨ - ٣٩، السنة العاشرة، ربيع وصيف ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ - ١٣٧

دراسة بهذا اللون، يرجع بعضها إلى الجانب المنهجي من البحث، والآخر إلى الجانب الهدي والغرضي منه:

١- إننا لم نجد - بحدود تتبُّعنا - مَنْ قام بدراسة هذا الموضوع من هذه الزاوية، أعني استعراض وجهة نظر علماء الغرب بشأن موضوع نعتبره - نحن المسلمين - من الأيقونات التي حُفِظت علينا حقوقها المعنوية؛ حيث جاءت لصيقةً بعلومنا ومعارفنا. ولهذا، فمن الطبيعي أن يكون البحث في الموضوع محفوظاً بالمشققات والصعاب التي تواجه كلَّ دراسةٍ تحاول الحفر في أرض بكر، ولو بنظر الحافر. وبالتالي، فمن الطبيعي أيضاً أنه لو أُتيح للكاتب الاطلاع على ما صنّف في هذا الباب - إن وُجد - لجاءت الدراسة أكثر إشباعاً، وأسلم من الهفوات.

٢- إن من الصعوبة بمكان على الباحث الموضوعي أن يعتبر نفسه قد وُفِّق إلى عرض وجهة نظر (الآخر) بالمقدار الكافي إن كان يُدرك جيداً أن الهوية الثقافية وشبه القطيعة المعرفية مع (الآخر) تجعل من العسير عليه تمييز مصادر (الآخر) الأصلية عن الفرعية، وكذلك تمييز شخصياته المحورية عن الثانوية، وخاصة في مجالات غير متداولة كثيراً. ولهذا فإن ما سجّلناه في هذه الدراسة لا يعبر سوى عما تمكّنا من رصده في تراث الآخر، ولا يدعي لنفسه أكثر من ذلك.

٣- إن مما يدركه الباحث الموضوعي أيضاً أن اختزال (الآخر) بمجموعةٍ من الشخصيات هو في حدّ نفسه مجانيةٌ للموضوعية؛ لأنّ مظلة (الآخر) أوسع بكثيرٍ من أن تُختزل بمجموعةٍ من الشخصيات أو الآراء، وهذا ما يدعوننا إلى استخدام مصطلح (الآخر) نفسه بتحفظ. ولهذا السبب أيضاً عندما نستخدم عباراتٍ من قبيل: (عند الغرب) فنحن نستخدمها أيضاً بتحفظ.

٤- تتجلى أهمّ فوائد هذا البحث - عملياً - في إنارة الطريق أمامنا - نحن المسلمين - في مقام استكشاف ما يدركه عقلاء المجتمعات البشرية المختلفة بما هم عقلاء؛ فكما أن المسلم قد يُقدم على اجترار جملةٍ من السلوكيات انطلاقاً من كونه عاقلاً من عقلاء المجتمع، لا من كونه إنساناً متشرعاً مرتبطاً في سلوكه بشريعة سماويةٍ توجه سلوكه، فكذلك الإنسان الغربي الذي نُعنى في هذه الدراسة - ولو بنحوٍ مقتضب - باستكشاف نظريته إلى الظاهرة محلّ البحث؛ حيث يُحتمل بشدة أن تكون

#### • تواتر الحديث بعين غريبة

نظرته هذه وليدة كونه عاقلاً من العقلاء. وكلما اتفقت نظرته إلى الأمور مع نظرتنا تجاه الظاهرة قيّد الدراسة، مع الأخذ بعين الاعتبار تباعد الظروف وتباينها، زاد احتمال أن تكون النظرة الموحدة وليدة العامل المشترك بين الطرفين، وهو انتماؤهما إلى دائرة العقلاء، فتأتي مقولات (الأخر). - على نحو الاقتضاء، لا الضرورة. لتبئنا إلى حقيقة المرتكز العقلاني، وهنا بالتحديد تكمن أهمية البحث بالنسبة إلى علوم المسلمين.

٥. تنحو هذه الدراسة المنحى الرصدي التوثيقي؛ لأنّ رصد المشهد يعدّ الخطوة الأولى والمنطقيّة قبل تفسيره (تحليل) والحكم عليه (تركيب). ولهذا سوف نبعد - ما كان إلى ذلك مجالاً - عن التحليل التوسّعي، يزيد من التزامنا بذلك ضيق المساحة والفرصة:

#### ١- رينيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠م)

نبدأ جولتنا الرصدية مع الفيلسوف الفرنسي الشهير رينيه ديكارت ( René Descartes) (١٥٩٦ - ١٦٥٠م)، الذي يجوز لنا أن نعتبره أحد أبرز الفلاسفة الغربيين الذين قرأهم المسلمون في القرن العشرين، وربما يعود ذلك - في جزء من الأسباب - إلى أنّه كان في جملة من مواطن مصنّفاته قريباً إلى أذواقهم ومعتقداتهم الدينيّة في ما يرجع إلى مسألة البشريّة الكبرى، أعني الإيمان بالله تعالى. وقد أنّهم الرجل على كلّ حال بالاستفادة الواضحة من تراث ابن سينا، الذي تمكّن - كما يُقال - من الاطلاع عليه مترجماً، حتّى قيل: إنّ ديكارت استقى مقولته (الكوجيتو) من بعض مؤلّفات ابن سينا، التي كانت قد تُرجمت في ذلك الحين<sup>(١٢)</sup>. وقيل: إنّ برهان ابن سينا (المعروف ببرهان الرجل الطائر، أو الرجل المعلق في الفضاء) الذي أقامه لإثبات تجرّد النفس هو نفسه برهان ديكارت المعروف، وإنّ الأخير مأخوذ من الأوّل. ولكنّه أمرٌ رفضه الشهيد مطهري بشدّة في (أصول الفلسفة)<sup>(١٣)</sup> و(العدل الإلهي)<sup>(١٤)</sup>، على أساس أنّ ابن سينا قارب الموضوع من زاوية المشاهدة المباشرة للنفس وبلا واسطة، بينما دخل ديكارت إلى البحث من زاوية شهود الآثار النفسانيّة، متّخذاً من وجود الفكر جسراً وواسطة، فاعتبر أنّ وجود الفكر دليلٌ على وجود النفس. وقد تعرّض للموضوع

الشهيد الصدر أيضاً في (فلسفتنا)<sup>(١٥)</sup>.

النصّ الأوّل الذي نعرضه لديكارت مُستلّ من كتابه ( Discours de la méthode)، الذي نشره عام ١٦٣٧م، والذي تُرجم إلى العربيّة - بحسب علمنا - ثلاث ترجمات:

**أولها:** جاءت تحت عنوان (مقالّ عن المنهج)، قام بها حوالي سنة ١٩٣٠م الأستاذ المصري محمود الخضيرى، والتي قدّم لها زميله الدكتور محمد مصطفى حلمي سنة ١٩٦٦، قبل نشرها عن الدار المصريّة للتأليف والترجمة بوزارة الثقافة المصريّة .  
**والثانية:** للدكتور جميل صليبا، نشرتها اللجنة الدوليّة لترجمة الروائع - اليونيسكو ضمن (مجموعة الروائع الإنسانيّة) سنة ١٩٥٣م، تحت عنوان (مقالة الطريقة).

**والثالثة:** أنجزت سنة ١٩٨٥م، ونشرت سنة ٢٠٠٨م، تحت عنوان (حديث الطريقة)، وقام بها الباحث التونسي عمر الشارني.  
وقد حظينا - إضافةً إلى الأصل الفرنسي - بالترجمتين الأولى والثالثة، دون الثانية، فنقلنا عنها بالواسطة.

لقد تحدّث ديكارت في نصّ (مقاله) أو (حديثه) عن نوعين من الد (certitude)، والتي اختلف المترجمون في ترجمتها؛ فاستخدموا عبارة (اليقين) تارةً، و(الثقة) أخرى... وهذا نصّ ديكارت - كما في ترجمة الخضيرى -: «وأخيراً إذا كان هناك بعضٌ من الناس [الأدقّ]: إذا كان لا يزال بعضُ الناس] من لم يقتنعوا اقتناعاً كافياً بوجود الله ووجود أنفسهم بالحجج التي أوردتها، فإنّي أريد أن يعرفوا أنّ كلّ الأشياء الأخرى التي يروّون [الشارني]: (قد يعتقدون)، (قد يعتقدون): (يعتقدون) أنّهم أكثر وثوقاً بها [الشارني]: (أنّهم متأكّدون منها)، (الأدقّ = أكثر تأكّداً/تحققاً/وثوقاً)، وذلك مثل: أن يكون للمرء جسمٌ، وأن توجد الكواكب والأرض، ومن شابهها من الأمور [الأدقّ]: وذلك من قبيل [هي أقلّ ثبوتاً] [الشارني]: يقيناً؛ لأنّه مع أنّ للمرء - (كما يقول الفلاسفة) [كذا في الخضيرى، لم ترد في الأصل] - ثقة أخلاقيّة بهذه الأشياء التي يبدو معها أنّ المرء لا يقدر على الشكّ فيها، إلّا إذا كان مسرفاً، ومع ذلك أيضاً فعندما يكون المرء بصدد يقين ميتافيزيقي فإنّه لا يقدر - إلّا إذا كان محروماً من

• تواتر الحديث بعيون غربية

العقل . على إنكار أنه يكفي علةً لنفي كمال اليقين أن يلاحظ أنه من المستطاع على هذا الوجه أن يتخيّل النائم أنّ له جسماً آخر...»<sup>(١٦)</sup>.

لقد استخدم ديكارت عبارة (certitude) في كلا الجانبين: الأخلاقي (morale)؛ والميتافيزيقي؛ بينما ترجمها صليبيا بـ (الثقة) في المورد الأوّل، وبـ (اليقين) في المورد الثاني. واستخدم ديكارت وصف (certaine)، المشتقّ من (certitude)، وهو لفظٌ يعني (التأكّد) أحياناً، كما يُستخدم فلسفياً للدلالة على (اليقين)<sup>(١٧)</sup>.

وقد علّق فرانسوا ألب أولار (François-Alp Aulard) - محرّر الطبعة الفرنسية سنة ١٨٦١م، والتي اعتمدنا عليها - بأنّ اليقين على ثلاثة أقسام: يقين أخلاقي ناجم عن الوثاقة وشهادة الشهود؛ يقين فيزيائي (حسيّ) ناجم عن الحواس؛ ويقين ميتافيزيقي ناجم عن العقل<sup>(١٨)</sup>. ولكنّه لم ينسب هذا التقسيم الثلاثي إلى ديكارت، الذي نجده قد اعتمد في مؤلّف آخر تقسيماً ثنائياً لليقين؛ فقد أثبت الخضيرى في هامش (المقال) نصّاً لديكارت استلّه من مبادئ الفلسفة، يُستفاد منه تقسيم ديكارت لليقين تقسيماً ثنائياً. وسنقوم بإيراد ترجمة الخضيرى، مع الإحالة إلى نصّ ديكارت باللغة الفرنسية<sup>(١٩)</sup>.

يقول ديكارت: «سوف أميّز هنا بين نوعين من اليقين: الأوّل: يسمّى أخلاقياً، أي كافياً لتدبير شؤوننا الخلقية، أو هو مثل يقيننا بالأشياء التي تمسّ السلوك في الحياة، لم نعتد قطّ أن نشكّ فيها، مع أنّنا نعرف أنّه قد يجوز أن تكون باطلة على الإطلاق. وهكذا، فإنّ الذين لم يذهبوا البتّة إلى رومة لا يشكّون في أنّها مدينة في إيطاليا، مع أنّه يجوز أنّ كلّ الذين عرفوهم بها ربما خدعواهم. وأمّا اليقين الثاني فهو عندما نرى أنّه يستحيل أن يكون الشيء غير ما نحكم به»<sup>(٢٠)</sup>.

ويذكرنا حديثُ ديكارت عن يقيننا بوجود روما في إيطاليا - مع احتمال أن يكون المخبرون عنها قد قاموا بخداعنا - بتمثيل علماء المسلمين بعلمنا بوجود مكة، مع احتمال تواطؤ المخبرين عنها على الكذب.

وعلى كلّ حال، فقد وقع كلامٌ عندهم في ما يريده ديكارت من (اليقين)، وإلى جانبه كلامٌ آخر حول صحّة استخدام لفظ (اليقين) مرادفاً لـ (الاعتقاد)؛ حيث خالف فريقٌ على أساس أنّ (اليقين) وصف لدرجة المطابقة للواقع، بينما (الاعتقاد)

وصفٌ لحالة الشخص الذي قد يعتقد بأمرٍ مخالف للواقع<sup>(٢١)</sup>.  
ونكتفي من نصوص ديكارت بهذا التّرر اليسير، تاركين التوسّع في ما أراد  
وفي التدقيق بترجمات نصوصه إلى غير فرصة.

## ٢- أنطوان أرنولد (١٦١٢ - ١٦٩٤م)، وبير نيكول (١٦٢٥ - ١٦٩٥م)

في كتابهما (المنطق أو فن توجيه الفكر) (La Logique.. ou l'Art de Penser)،  
تعرّض اللاهوتي والفيلسوف والرياضي الفرنسي أنطوان أرنولد (Antoine Arnauld)  
واللاهوتي بيير نيكول (Pierre Nicole) - أحد أبرز وجوه الحركة الإصلاحية  
(الينسيوية) أو (الجانسينية) - في الفصل الثاني عشر وما يليه إلى العلم الحاصل لدى  
الإنسان من شهادات الشهود وإخبار الآخرين، حيث انتهى إلى أنّ أحد طرق تحصيل  
إيمان الإنسان بحقيقة ما هو «طريق سلطة أشخاص موثوق بهم، وهم الذين يؤكّدون  
لنا أنّ هذا الشيء ثابت، وإنّ كُنّا نحن لا نعلمه. وهذا هو الإيمان أو الاعتقاد على  
حسب ما يرى القديس أوغسطين: إنّ ما نعرفه نكون مدينين به للعقل، وإنّ ما نؤمن  
به نكون مدينين به للشرع. إلّا أنّه لما كانت هذه السلطة الدينية تنقسم إلى مصدرين:  
إمّا أن تكون من الله؛ أو من بعض الناس، حصل أن وجد نوعان من الإيمان: إلهي؛  
وإنساني:

والإيمان الإلهي لا يمكن أن يكون عرضةً للخطأ؛ لأنّ الله تعالى لا يخدعنا،  
ولا يريد لنا أن نخدع.

أمّا الإيمان الإنساني فقد يكون في ذاته عرضةً للخطأ؛ لأنّ كلّ إنسان يُمكن  
أن يكون كاذباً حسب نصّ الكتاب المقدّس؛ لأنّه قد يحدث أنّ من يثبت ويؤكّد لنا  
شيئاً على أنّه حقّ قد يكون هو ذاته قد أخطأ، إلّا أنّه كما ذكرنا آنفاً توجد أشياء  
لا نعلمها إلّا من تصديق إنساني ممّا يجب أن نثق به ولا نشكّ فيه، كما لو كانت  
حصلت لنا البرهنة عليه، مثل: حصول البراهين الرياضية.

وهذا هو ما نعرفه بعلاقة ثابتة لكثير من الأشخاص، وأنّه يستحيل تواطؤهم  
على الكذب، ليقرّروا شيئاً ما على أنّه حقّ، إنّ لم يكن كذلك.

مثلاً: قد يجد الناس بطبعهم صعوبة في أن يتصوّروا وجود متناقضات، غير أنّه

• تواتر الحديث بعين غريبة

وإن كُتبا لا نستطيع أن نتصورها، ولا نعرف عنها شيئاً إلا عن طريق التصديق الإنساني، فيشبه أن يكون من الحمق أن لا نعتقدها. وقد يكون من تبدل الإحساس أن نشك في وجود رجال مثل: قيصر وشيشرون، وبومبي وفيرجل، وأن هؤلاء الرجال لم يوجدوا قط، وأنهم ليسوا إلا لأشخاصاً وهميةً مختلفة<sup>(٢٢)</sup>، كما هو الحال مع الأماديس<sup>(٢٣)</sup>.

ثم سجلاً في الفصل التالي أن «الإمكان الوحيد لحادث ما ليس سبباً كافياً يجعلني أعتقد فيه، وأيضاً قد يكون لي سبب ما لأعتقد فيه، وإن كنت لا أحكم بأنه من المحال أن لا يحدث العكس، حتى أنه من حادثين يمكن أن أصدق أحدهما ولا أعتقد في الآخر، وإن كنت أرجح أن كليهما محتملان»<sup>(٢٤)</sup>.

ثم قرراً في الفصل الرابع عشر، الذي خصصناه للحديث عن (الإيمان بالمعجزات)، أن هناك موقفين مختلفين إزاء هذا الإيمان. يمثل الأول أولئك الذين «اقتنعوا بأنه يكفيهم أن يعلموا أن كل شيء ممكن بالنسبة إلى الله حتى يصدقوا كل ما يقال لهم عن آثار قدرته تعالى.

وخلافاً لذلك، يتخيل آخرون أن في قوة الفكر أن يشك في جميع المعجزات دون أن يكون له أدنى سبب مرجح للشك، إلا ما كان من أنهم يحكمون على أنفسهم في غالب الأحوال بأن لم يجدوا في هذه المعجزات الحقيقة، وليس في زعمهم بأن يكون تصديقها أولى من التصديق بغيرها»<sup>(٢٥)</sup>.

### ٣- جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤م)

في الفصل الخامس عشر من كتابه (مقال حول الفهم البشري) (An Essay concerning human understanding)، الذي خصصه للحديث عن (الاحتمال)، تعرض الفيلسوف الإنجليزي جون لوك (John Locke) (١٦٣٢ - ١٧٠٤م) في معرض ذلك للحديث عن شهادة الشهود، حيث اعتبر أن احتمال لمسألة ما يرتكز على أرضيتين: الأولى: التطابق مع تجاربنا الخاصة؛ والثانية: التطابق مع شهادة الغير المتعلقة بتجاربهم؛ فيجبر الضعف في معارفنا، ويتم إرشادنا إلى مواطن الخلل فيها. وما يهمننا فعلاً هو الشق الثاني، وهو المرتبط - بحسب لوك - بشهادة الآخرين

المستددة إلى مشاهداتهم وتجاربهم، حيث نصّ على ستّ نقاط ينبغي أخذها بعين الاعتبار عند ملاحظة شهادة الغير، وهي:

١. عدد [الشهود].
٢. استقامتهم ونزاهتهم.
٣. براعتهم ومهارتهم.
٤. مراعاة قصد المؤلّف في حال سُجّلت شهادته في كتاب.
٥. اتّساق مقاطع [الشهادة]، وملابسات العلاقة بينها.
٦. الشهادات المضادة.

وفي هذا السياق يسوق لوك ثلاث حالاتٍ أو أمثلة يُظهر من خلال التفاوت القائم بينها مدى تأثير العامل القَبلي والخبرة السابقة على قبول الشهادة أو ردّها:

أ. لو شاهدتُ بنفسِي شخصاً يسير على الثلج، ثمّ أخبرني شخصٌ آخر أنّه رأى في إنجلترا، وفي غمار شتاءٍ قارس، رجلاً يمشي على ماءٍ لبدّه البرد، فهذه الشهادة تتفق إلى حدٍ كبير مع ما تمّ الاعتياد على مشاهدته، وهو ما أميل - بحسب طبيعة الشيء نفسه - على المصادقة عليه، إلّا إذا خيّمَت على الأمر شكوكٌ واضحة.

ب. وفي المقابل، إذا أدليتُ الشهادة نفسها لشخصٍ استوائي، لم يسبق أن شاهد أو سمع بشيءٍ من هذا القبيل، ففي هذه الحالة سيكون احتمالُ وقوع الحادثة بالنسبة إليه رهيناً بالشهادة وحدها، فيقوى الاحتمال أو يضعف تبعاً لما يرتبط براوي الحدث، من حيث العدد والوثاقة وعدم وجود مصلحة له من وراء الإخبار.

ج. وأخيراً يمثّل لوك بشخصٍ تتعارض خبرته مع هذه الشهادة، كما حدث مع سفير هولندا لدى المملكة السيامية، حيث كان بصدد الترفيه عن الملك بذكر ما تنفرد به هولندا، فذكر له في غمار ما ذكر أنّ الماء قد يتجمّد في بلاده نتيجة البرد القارس، حتّى قد يتسنّى للرجال أن تسير عليه، بل إنّ بإمكانه أن يحمل فيلاً. عندها قال له الملك: «إلى الآن كنتُ أصدّق الأمور الغربية التي قصصتها لي؛ لأنني كنتُ أعتبرك رجلاً متّزناً وعادلاً، ولكنني بتُّ متأكّداً الآن من أنّك تكذب»<sup>(٣٦)</sup>.

وإذا أردنا أن نلملم أهمّ ما ورد في كلمات لوك فبإمكاننا أن نضيف إلى النقاط الستّ الذي وردت في مطلع حديثنا نقطتين أخريين، ليصبح المجموع ثماني



نقاط:

- ١- عدد الشهود.
- ٢- استقامة الشهود ونزاهتهم.
- ٣- براعة الشهود ومهارتهم، وهو ما يُمكن التعبير عنه بـ«الخبرويّة».
- ٤- مراعاة قصد المؤلّف في حال سُجّلت شهادته في كتاب.
- ٥- اتّساق مقاطع الشهادة، والملابسات المحفوظة بوشائجها.
- ٦- ما يُعارض الشهادة من شهادات أخرى تسير في اتجاه معاكس.
- ٧- مدى انسجام مؤدّى الشهادة مع المعارف القبليّة للشخص الذي يتلقّى الشهادة.
- ٨- مستوى غرابة الحدّث المنقول في الشهادة؛ فكلّما زادت غرابته بطؤت حركة عجلة القيمة الاحتماليّة لوقوعه.

### ٣- ديفد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦م)

بعد أن خصّص ديفد هيوم (David Hume) الفصل الخامس من كتابه حول (الفاهمة البشريّة) (An inquiry concerning human understanding) للحديث عن الاحتمال<sup>(٢٧)</sup>، قام بتخصيص الفصل العاشر للحديث عن (الخوارق) أو (المعجزات)<sup>(٢٨)</sup>. وسنكتفي بإيراد نصّه المترجم - على طوله - لأنّه يحكي عن نفسه.

قال هيوم: إنّه «ليس ثمة أيّ نوع من أنواع الاستدلال أكثر عموماً ولا فائدة حتّى صار ضرورياً أصلاً للحياة الإنسانيّة من ذلك الاستدلال المستمدّ من شهادة الناس، ومن أخبار الذين رأوا بأعينهم والمشاهدين. وربما عمد بعضهم إلى إنكار قيام هذا الصنف من الاستدلال على علاقة السبب والمفعول.

لن أجادل في كلمةٍ، سيكفي أن نلاحظ أنّ تأكّدنا من أيّ حجّة من هذا القبيل ليس مستمدّاً من أيّ مبدأ آخر غير ملاحظتنا لصدقيّة شهادة الإنسان، وللتطابق الاعتيادي للوقائع مع بيانات الشهود. ولما كان من المسلّم به مسلّمة عامّة أنّه ليس ثمة من الموضوعات ما يوجد بينه ارتباطاً ظاهراً للعيان، وأنّ كلّ الاستنتاجات التي يُمكننا أن ننقل بها من موضوع إلى موضوع إنّما تتأسّس ببساطة على ما خبرناه من اقترانها الثابت والمنتظم، فمن البداهي أنّه لا ينبغي لنا أن نشدّ عن هذه القاعدة

العامّة لفائدة الشهادة الإنسانية التي لا يبدو ارتباطها بأيّ حدثٍ من الأحداث في حدّ ذاته أكثر ضرورةً ممّا سواه، فلو لم يكن في الذاكرة شيءٌ من طبع التشبُّث، ولو لم يكن الناس عموماً على ميل الإحساس بالخجل إذا افتضح كذبهم، أقول: لو لم نكتشف بالتجربة أنّ هذه من الخصال المتضمّنة في الطبيعة الإنسانية لما كان لنا أبداً أدنى ثقة في الشهادة الإنسانية، فما كان لرجلٍ يهذي أو عرف عنه أنّه كذابٍ عديم الذمّة أن يكون له أيّ شكل من أشكال النفوذ علينا.

ولمّا كانت القرينة المستمدّة من الشهود ومن شهادات الناس قائمةً على التجربة السابقة، فإنّها تتغيّر بتغيّر التجربة، وينظر إليها إمّا على أنّها دليلٌ؛ أو على أنّها قرينة ترجيح، بحسب ما نجد أنّ الاقتران بين هذه الرواية أو تلك وهذا الموضوع هو اقتران ثابت أو متبدّل. فثمّة عددٌ من الحيثيات التي يتعيّن أخذها بعين الاعتبار في جميع الأحكام المماثلة، وإنّ المعيار الأقصى الذي نحسم به كلّ الخصومات التي قد تشب في خصوصها هو دوماً معيارٌ مستمدّ من التجربة والملاحظة، فحيثما لم تكن هذه التجربة متواترةً تمام التواتر<sup>(٢٩)</sup> على جانب من جوانبها، تلقيناها بأحكامٍ لا مسلم لها من التضارب، وتلقيناها بعين التعارض والتدافع اللذين بين الحجج، كما في أيّ ضرب آخر من ضروب القرائن، فكثيراً ما نتردّد في تصديق الأخبار التي ينقلها الآخرون، فنوازنها بما يقابلها من الحيثيات التي تولّد الشكّ وقلّة اليقين. ومتى اكتشفنا أيّ تفوّقٍ لهذا الجانب أو ذلك ملنا إليه، وإنّ بيقينٍ يقلّ على قدر قوّة ضديده.

ولعلّه يُمكننا إرجاع تقابل المرجّحات في الحالة الراهنة إلى عدّة أسباب مختلفة:

١- فقد ترجع إلى التعارض مع شهادة مناقضة.

٢- أو إلى طبيعة الشهود.

٣- أو عددهم.

٤- أو إلى كميّة إدلائهم بشهادتهم.

أو إلى اجتماع كلّ هذه الأسباب.

فإنّا نطلّ على توجّسٍ من أمر أيّ واقعة من الوقائع يتناقض فيها الشهود، أو يكونون قلّة فيها، أو لا يكونون من الثقات، أو أنّهم من ذوي المصلحة في أن يؤخذ عنهم ما يقولون، أو أنّهم يتردّدون في شهادتهم، أو أنّهم يعلنونها بعنفٍ شديد.

وثمة كثيرٌ من قبيل: هذه الجزئيات التي قد توهمن أو تحطم قوة أي حجة من الحجج التي تأتي من شهادة الناس.

ولنفترض مثلاً أنّ الواقعة التي تجتهد الشهادة في إقامتها تنتمي إلى مجال الخارق للعادة ومجال العجيب؛ فإنّ البيّنة التي تحصل في هذه الحال من الشهادات تتناقص قيمتها تناقصاً يتفاوت على قدر ما تكون الواقعة معتادة أو غير معتادة؛ فإنّ علّة ثقتنا في الشهود والمؤرّخين ليست أيّ ارتباطٍ ندركه قبلياً بين الشهادة والواقع، وإنّما هي اعتيادنا على ملاحظة تطابق بينهما.

إلاّ أنّه عندما تكون الواقعة المشهود بها من قبيل: ما قلّ أن يقع تحت نظرنا، فها هنا يحدث تنازع تجربتين تُبطل فيه إحداهما الأخرى على قدر طاقتها، ولا يكون للأقوى منهما أثرٌ في الذهن، إلاّ بما يفضل من القوة. وإنّ عين مبدأ التجربة الذي يعطينا درجةً ما من التأكّد من بيانات الشهود لهو ذاته الذي يعطينا كذلك في هذه الحال درجةً أخرى من التأكّد ضدّ الواقعة التي يحاولون إقامتها، وهي المناقضة التي ينجم عنها ضرورة نقل مضادّ وتحطيم متبادل لما يصاحب كلاّ منهما من الاعتقاد والنفوذ.

(لن أصدّق مثل هذه الحكاية ولو حدّثني بها كاتون Cato): تلك عبارة مثليّة رومانيّة سرّت بين الناس، وحتّى في حياة هذا الوطني على جهة الفلسفة: عظم ما كان عدم وثاقة واقعة من الوقائع مجوّزاً لتكذيب أكبر المراجع.

إنّ الأمير الهندي الذي أبى أن يصدّق الروايات الأولى عن مفاعيل التجمّد الثلجي قد كان محقّقاً في تفكيره<sup>(٣٠)</sup>؛ فقد كان من الطبيعي أن يتطلّب شهادة قويّة جداً ليصادق على وقائع تولّدت ضمن حالة طبيعيّة لم يكن ملماً بها، بل كانت بعيدة عن مماثلة تلك الأحداث التي جرّبها تجربة متواترة وثابتة، فهي وقائع لئن لم تكن مناقضة لتجربته هذه فهي غير مطابقة لها.

ولكنّ دعنا - لمزيد الرفع من الاحتمال المضادّ لشهادات الشهود - نفترض أنّ الواقعة التي يقرّرونها ليست عجيبّة فقط، بل هي معجزة فعلاً. ودعنا نفترض كذلك أنّ الشهادة - منظوراً إليها على حدّة، وفي حدّ ذاتها - تضاهي دليلاً برمته، فثمة في هذه الحالة دليلٌ بدليل، وتكون الغلبة لأقواهما، وإنّ كان ذلك مع تناقص في قوته على

### ٥- بيير سيمون لابلاس (١٧٤٩ - ١٨٢٧م)

نشر بيير سيمون لابلاس (Pierre Simon Laplace) أكثرين مهمين في الاحتمال: أحدهما: النظرية التحليلية للاحتتمالات (Théorie analytique des probabilités) سنة ١٨١٢م؛ والذي أعقبه بعمل آخر بعد سنتين - سنة ١٨١٤م -، تحت عنوان: مقال فلسفي حول الاحتمالات (Essai philosophique sur les probabilités).

يُشار إلى أنّ الأبحاث التي تعرّض لها لابلاس حول قيمة شهادة الشهود، وأثرها في تغيير المعطى الرياضي، كثيرة جداً. ولكن ضيق المساحة المخصّصة لعرض رأيه سيحدونا إلى الاقتصار على عرض واحدٍ من الأبحاث المهمة التي طرقها لابلاس في هذين الكتابين، وهو ما يرتبط بنقل الحدّث التاريخي عبر سلسلة من الرواة، وقد عرضه بطريقة واحدة في كلا كتابيه المتقدّمين، حتّى تطابقت الألفاظ.

فقد تعرّض لابلاس تحت عنوان (المبدأ الثالث) من مبادئ حساب الاحتمالات من كتابيه (Théorie analytique des probabilités)<sup>(٣٢)</sup> و (Essai philosophique sur les probabilités)<sup>(٣٣)</sup> إلى الحالة التي ينقل فيها الحادثة عشرون راوياً، يتمتّع كلُّ واحد منهم بدرجة صدق بنسبة  $\frac{9}{10}$ ، بحيث كان كلُّ واحد منهم ينقل الحادثة عن الآخر؛ حيث ذكر لابلاس أنّ القيمة الاحتمالية النهائية لصدق الرواية تتناقص إلى الثمن. وقد شبّه ذلك بمن يضع عشرين قطعة زجاج فوق بعضها البعض، حيث يقلّ وضوح الصورة كلّما وضعنا زجاجة.

وبيان ما ذكره لابلاس: إنّ القيمة الاحتمالية لصدق النقل بعد مروره بعشرين ناقلاً ينقل كلُّ واحد منهم عن الآخر يُمكن استخراجها من خلال ضرب القيم الاحتمالية للرواة ببعضها البعض:

$$P = \frac{9}{10} \times \frac{9}{10} \times \frac{9}{10} \times \frac{9}{10} \times \frac{9}{10} \times \frac{9}{10} \times \frac{9}{10} \times \frac{9}{10} \times \frac{9}{10} \times \frac{9}{10} \times \frac{9}{10} \times \frac{9}{10} \times \frac{9}{10} \times \frac{9}{10} \times \frac{9}{10} \times \frac{9}{10} \times \frac{9}{10} \times \frac{9}{10} \times \frac{9}{10} \times \frac{9}{10} \Rightarrow$$
$$0,121 = \frac{9^{20}}{10^{20}} = \left(\frac{9}{10}\right)^{20} = \frac{9}{10} \times \frac{9}{10} \times \frac{9}{10} \times \frac{9}{10} \times \dots$$

وهو يساوي الثمن تقريباً  $\left(\frac{1}{8} = 0.125\right)$ .

• تواتر الحديث بعيون غربية

وتذكّر صيغة لابلّاس هذه بما يألّفه أكثر المشتغلين ببحوث أصول الفقه عند الإماميّة، الذين اطّلعوا على تراث المفكّر السيّد محمّد باقر الصدر الأصولي؛ حيث سجّل النتائج نفسها في حلّته الأصوليّة الثانية.

إلا أنّ في البيّن سؤالين مهمّين يعتريان ذهن كلّ مشتغلٍ بهذه الأبحاث، وقد بلغت الإجابة عنهما من الغموض درجةً جعلت بعض الباحثين يشكّك في صحّة هذه النتائج، وهما:

١- لماذا اللجوء إلى قاعدة الضرب، بدل قاعدة الجمع؟

٢- لماذا الضرب بلحاظ صدق الراوي في هذا المثال، وبلحاظ كذبه في مثالٍ آخر؟ لكنّ حيث إنّ تقديم جواب واضح ومقنع يحتاج إلى مقدّمات رياضيّة خاصّة فقد قرّرنا الإشكالين المذكورين، وأجبنا عنهما، في دراسةٍ مستقلّة تأتي تبعاً.

## ٦- جاكويه (القرن التاسع عشر)

خصّص جاكويه (P. J. Jacquier)<sup>(٣٤)</sup> الفصل الثالث عشر من كتابه حول (فنّ التفكير) (Éléments de psychologie, d'idéologie et de logique; ou Art de penser) للحديث عن الطريق الخامس من الطرق التي يُصدر البشرُ على أساسها أحكامهم؛ فخصّصه للحديث عن شهادة الناس (Témoignage des hommes).

وبدايةً نوع جاكويه مشاهدات الناس إلى عدّة فئات على أساس حيثيّات مختلفة؛ فهي تارةً من صنع الطبيعة وأخرى من صنع البشر، وتارةً معاصرة وأخرى ماضية؛ وتارةً علنيّة عامّة وأخرى خاصّة؛ وتارةً في غاية الأهميّة وأخرى محدودة الأهميّة؛ وتارةً تتسجم مع القليّات والمصالح وأخرى تتعارض معها؛ وتارةً تسهل ملاحظتها وأخرى تصعب؛ وتارةً ترتبط بحدث طبيعي وأخرى بحدّث خارق؛ ثمّ إنّ الشهود تارةً يشهدون الحدث بأنفسهم وأخرى ينقلونه عن غيرهم.

ويؤكّد جاكويه أنّ لهذه الملابس أثراً كبيراً جدّاً في تحديد مدى الوثاقة بالشهادة البشريّة، ويتناول في هذا السياق ثلاثة من العوامل المذكورة أعلاه:

١- ففي الحوادث التي تتناول مردوداً للراوي ومنفعةً له يكون الباب أوسع لممارسة الخداع والتضليل، بينما يضيق هذا الباب كلّما قلّ المردود النفعي.

الإجتاهد والتجديد - العددان ٣٨ - ٣٩، السنة العاشرة، ربيع وصيف ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ

٢. وكذلك الأمر بالنسبة إلى ما يتفق وقبلياتنا ورغباتنا؛ فإننا أسرع إلى تصديقه مما يعارضها.

٣. كما أن حال مَنْ يشاهد الحديث بنفسه تختلف عن حال مَنْ يروي حدثاً نقلاً عن غيره؛ فإن قدرة المرء على التوثق من سلامة حواسه أعظم من قدرته على التوثق من مصداقية الناقل في ما ينقله.

وخلص جاكبيه من هذا إلى أن من الضرورة بمكان أن تتم ملاحظة الملابس المرتبطة بالراوي وتلك المرتبطة بالحدث نفسه.

ولا ينسى جاكبيه أن يسجل انطباعاتاً في غاية الأهمية، وهو أنه عندما يرتبط الأمر بحوادث عامة فإن من الجزاف أن نرفض الركون إلى الشهادات البشرية؛ لأن من غير الممكن أن يُصاب بالاغتشاش رجالٌ منظمون، سليمو العقل، وغير مسكونين بالمنفعة، ضمن أحداثٍ شهدوها بحدٍ وانتباه.

ومن ناحية أخرى، فإن الناس - بحسب جاكبيه - يحبون بطبعهم الحقيقة، ولا يقدمون على خيانتها إلا إذا اقتضت مصلحتهم ذلك، وأن لديهم - بشكلٍ عام - ثقة غير محدودة بكلام الآخرين.

ومن هنا، فإذا نُقلت إلينا الأحداث عبر مجموعة من الشهود، وخاصة إذا كثر عددهم، واتخذوا كل التدابير اللازمة للوقوف على الحقيقة، ولم يكن من مصلحتهم أن يشوشوها علينا، بل كان ما يقولونه مضاداً لمصالحهم، ففي هذه الحالة ليس بمقدورنا أن نقابل شهادتهم بالشك والرفض.

ودعونا نعرف - يقول جاكبيه - بأنه من غير الصحيح الاعتقاد بأن عدداً كبيراً من الشهود الذي يشهدون حدثاً ما بالعيان، ويحرصون على التلقي السليم، يُمكن أن ينخدعوا معاً...، وأن عدداً كبيراً من الشهود الذي يتفاوتون من جهة الوطن، اللغة، الدين، الخصائص، الاهتمامات، المعتقدات، ولا يعرف أحدهم الآخر؛ لتفرقهم مكاناً وزماناً، يُمكن أن يجتمعوا<sup>(٣٥)</sup> جميعاً على الكذب ( accorder tous dans un mensonge)....، وأن يتم استغلال جمع غفير من الناس - وبشكلٍ متواصل - وفي حادثة عامة في غاية الوضوح من قبل شهود زور...، وأن يُحكم على كافة وسائل صيانة الحدث - أعني الآثار الشفاهية والكتيبية والأثرية - بالانهيار وبفقدان أصالتها.

• تواتر الحديث بعين غريبة

ثم يعرّج جاكبيه على نقل رأي الإنجليزي (كريج) (Craig)<sup>(٣٦)</sup>، الذي سبق أن أشرنا إليه، حيث يعتقد كريج بأن قيمة الشهادة أو الرواية تتضاءل مع تقادم الزمن، فما كان أكيداً عند جيلٍ يصبح بعد عدّة أجيال - ونتيجة تقادم الزمن - أمراً مشكوكاً به، ليحلّ في نهاية المطاف منزلة الصفر، وليصبح بالتالي من قبيل: الدجل والأكاذيب.

ومن هنا يعتقد (كريج) بأن شهادة الرواة تخضع لمنحنى تنازلي على جدول الزمن، تقف على قمته معاينة الشخص للحدث بنفسه، ويليهما نقل الحدث بواسطة من شاهده وعائنه، ليليهما نقله بسلسلة من الوسائط، لينتهي به المطاف في حضيض الأكاذيب.

إلا أن جاكبيه لا يصادق على كلام (كريج)، ويستحضر مناقشة لابلاس له، ويعتبر أنه خلط بين الانطباع الذي يخلفه الحدث فينا، والذي ينتمي إلى عالم الأحاسيس ويخضع لقوة الشعور، وبين التوثق من الحدث الذي يستند إلى شهادة الشهود وينتمي إلى عالم العقل. وإذا كان الأول يضمّر كلما ابتعدنا عن مركز طاقته فليس الأمر كذلك بالنسبة إلى الثاني، الذي يرتكز إلى قوة العقل التي لا يضعفها ذلك. ومن هنا، يخلص جاكبيه إلى أن قدم حدث ما لا يبرّر على الإطلاق رفضه والتكرّر له، وما كان ثابتاً لدى جيلٍ يبقى كذلك بالنسبة إلى الجيل اللاحق<sup>(٣٧)</sup>.

## ٧- أدولف كيتيليه (١٧٩٦ - ١٨٧٤م)

وفي القرن التاسع عشر استرجع الرياضي البلجيكي أدولف كيتيليه (Adolphe Quételet)، في كتابه (معلومات عامة حول حساب الاحتمالات) (Instructions populaires sur le calcul des probabilités)، كلام لابلاس السابق، وقولبه في المعادلة الرياضية التالية، فذكر أنه لو نقل لنا الحدث عشرون راوياً، وكان احتمال كلّ راوٍ - ويقصد بذلك القيمة الاحتمالية لكلّ راوٍ =  $\frac{9}{10}$ ، فإن احتمال الحدث في نهاية السلسلة سيكون  $\left[\frac{9}{10}\right]^{20}$ . ولا ينسى كيتيليه أننا عندما نقول إن احتمال الراوي =  $\frac{9}{10}$  فهذا يعني أنه ضمن كلّ ١٠ شهادات يدلي بها

• الشيخ أحمد أبو زيد

فإنه يخطئ في شهادة<sup>(٣٨)</sup>.

ولكن هذا التفسير من كيتيليه ليس دقيقاً، أو بالأحرى ليس مراداً له حتماً؛ لأنني عندما أقول لأحدهم بأنني أطمئن إلى كلامك بنسبة ٩٠٪ مثلاً فليس معنى ذلك أنني أقطع بصدق ٩٠ ويكذب ١٠ من أخباره المائة، بل المراد أن درجة الكشف عن الواقع في كل شهادة من شهاداته هي  $\frac{9}{10}$ . والقيمة الاحتمالية العامة التي أعطيناها لنوع رواياته تتصور إذا لم نقف على الملابس الخاصة بكل رواية على حدة، وإلا فقد تختلف النسبة باختلاف آحاد الأخبار.

ولهذا، فإن هذه النسبة تتخفف إذا كان للراوي في ما أخبر به مصلحة مثلاً، وترتفع إذا كان الأمر بعكس ذلك، والحال أن التفسير الذي قدمه جاكبيه قاصر عن تفسير مثل هذه الحالة.

اللهم إلا أن يكون مراد جاكبيه هو أن الراوي - بحسب طبعه الأولي، ومع قطع النظر عن الملابس والحيثيات الدخيلة في تكوين قيمته الاحتمالية النهائية - يصدق في خبر واحد من بين كل عشرة أخبار يخبر بها. وهو بعيد جداً؛ فمن ناحية نجد أن المعنى في نفسه تمجّه الأمزجة؛ ومن ناحية أخرى إن الذي ينفعنا هو القيمة الاحتمالية الكلية للراوي، لا قيمته الاحتمالية بحسب طبعه الأولي. أما كيفية استخراج هذه القيمة الاحتمالية الكلية فموكول إلى محله.

## ٨- غوستاف لوبون (١٨٤١ - ١٩٣١م)

بعد نشر كتابه الشهير (حضارة العرب) (La Civilisation des Arabes) سنة ١٨٨٤م، عمد المؤرخ وعالم الاجتماع الفرنسي المشهور غوستاف لوبون (Gustave Le Bon) إلى نشر كتابين رئيسيين في مجال دراسة العقل الجمعي للمجتمعات: الأول: نشره سنة ١٨٩٤م، تحت عنوان (Les Lois Psychologiques de l'Évolution des Peuples)، والذي ترجمه أحمد فتحي زغلول باشا سنة ١٩١٣م، تحت عنوان (سرّ تطوّر الأمم)، وشيخ المترجمين العرب عادل زعيتر (١٨٩٥ - ١٩٥٧م). بترجمة أدقّ، تحت عنوان (السنن النفسية لتطوّر الأمم).

١٥٢ **الإجتاهد والتجديد** - العددان ٣٨ - ٣٩، السنة العاشرة، ربيع وصيف ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ



• تواتر الحديث بعين غريبة

**الثاني:** نشره سنة ١٨٩٥م، بعد سنة واحدة من نشر كتابه الأول، وهو كتاب (La Psychologie des Foules)، الذي خصّصه للحديث عن الحالة النفسية للجماعات، بعد أن عُنِيَ في كتابه الأول بالحديث عن الحالة النفسية للشعوب. وقد أحدث هذا الكتاب لـ (لوبون) شهرةً واسعة، وقد ترجم إلى العربية - بحسب علمنا - ثلاث ترجمات:

**إحداها:** جاءت على يد أحمد فتحي زغلول باشا، تحت عنوان (روح الاجتماع)، وقد نشرت سنة ١٩٠٩م .

**الثانية:** جاءت على يد عادل زعيتر، تحت عنوان (روح الجماعات)، وقد صدرت عن دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٥م.

**الثالثة:** قام بها هاشم صالح، ونشرت سنة ١٩٩١م، تحت عنوان (سيكولوجية الجماهير).

يقول غوستاف لوبون: إنّ «مجموع الخصائص الأساسية للفرد المنخرط في الجمهور هو: تلاشي الشخصية الواعية، هيمنة الشخصية اللاواعية، توجه الجميع ضمن نفس الخطّ بواسطة التحريض والعدوى للعواطف والأفكار...»، ثمّ يقول: «على هذا النحو يُمكننا أن نفهم كيف أنّ هيئات التحكيم الجماعية تصدر أحكاماً كان يُمكن أن يُدينها كلُّ عضوٍ مأخوذاً على حدة. وهكذا نفهم كيف أنّ المجالس البرلمانية تتبنّى القوانين والمراسيم التي كان سيخالفها كلُّ عضوٍ مأخوذاً على حدة»<sup>(٣٩)</sup>.

إنّ من الإجحاف حقاً أن يحاول المرء تلخيص كتاب في أسطر معدودة، ويزداد الأمر تعقيداً عندما يكون الكتاب من الكتب التأسيسية في مجاله، وهو ما ينطبق على كتاب لوبون هذا، ولهذا نشير إلى فكرة واحدة من أفكاره التي ترتبط ببحثنا، ونحن مسكونون بشعور الذنب.

لقد انتهى لوبون - على ضوء فهمه لروح الجماعات أو سيكولوجية الجماهير - إلى ما يشبه التعميم، ومفاده: إنّهُ كلما تقوى اتفاق الجماعة على أمرٍ كان ذلك داعياً إلى التشكيك في صحّة هذا الأمر المشهود به؛ والسبب في ذلك الخصال السيكولوجية للجماعات، وهي الخصال التي حاول دراستها في كتابه.

ولن نقف عند مناقشة لوبون بقدر ما نهدف إلى تسجيل ملاحظة ترتبط بكلية القاعدة التي رام التأسيس لها؛ فإننا إذ لا نشكك بصدق ما قاله في بعض الحالات، إلا أن ذلك يرجع إلى فقدان أحد الشروط التي تحدثوا عنها في بحث التواتر، وهو شرط انعدام المصلحة والداعي إلى التواطؤ على الكذب، وهو عامل لا يمكن بحال ادعاء ملازمته لروح الجماعة تلازماً لا ينفك<sup>(٤٠)</sup>.

وبعد نشر لوبون كتابه هذا بنحو عقدين ونصف، قام معاصره، عالم النفس الشهير، النمساوي سيجموند فرويد (Sigmund Freud) (١٨٥٦ - ١٩٣٩م)، سنة ١٩٢١م، بنشر كتابه (Group Psychology and the Analysis of the Ego)، وقد ترجمه عن الفرنسية الباحث السوري جورج طرايبشي، ونشره سنة ٢٠٠٦، تحت عنوان (علم نفس الجماهير وتحليل الأنا)؛ حيث عمد فرويد في كتابه هذا إلى ما قدمه لوبون فقام بتأصيله، بعد أن عاب على لوبون اكتفاءه بالتوصيف، دون أن يخلو كتابه من نقدٍ وملاحظة<sup>(٤١)</sup>.

### تذييل: في نصوص مفكرين عرب

كثيرة هي النصوص التي رصدنا فيها تلاقياً مع بحث التواتر في مدى أو أكثر من مدياته، ولكن ضيق المساحة لا يسمح لنا حتى باستعراضها استعراضاً، فضلاً عن دراستها وتمحيصها. ولهذا سوف نكتفي بالإشارة - ضمن حدود تتبّعنا - إلى أهم من تعرض لموضوع دراستنا، وعلى رأسهم: ماري جان أنطوان كوندورسيه (Jean-Antoine de Condorcet) (١٧٤٣ - ١٧٩٤)، في (Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues)؛ إدوارد وورينغ (Edward Waring) (١٧٣٤ - ١٧٩٨م)، في (An essay on the principles of human knowledge)؛ شارل فرانسوا بيكييه (Charles-François Biquilley) (١٧٣٨ - ١٨١٤م)، في (Recherches sur la probabilité des jugements en matière criminelle)؛ سيمون دنيس بواسون (Siméon-Denis Poisson) (١٧٨١ - ١٨٤٠م)، في (Recherches sur la probabilité des jugements en matière criminelle)؛ سلفستر فرانسوا لacroix (Silvestre François Lacroix) (١٧٦٥ - ١٨٤٣م)، في (Traité élémentaire du calcul des probabilités)؛ توماس جالواي

• تواتر الحديث بعيون غربية

(Thomas Galloway) (١٧٩٦ - ١٨٥١ م)، في (treatise on probability)؛ أغوستوس دو مورغان (Augustus De Morgan) (١٨٠٦ - ١٨٧١ م)، في (Formal logic , The Calculus)؛ أنطوان أغوستين كورنو (Antoine Augustin Cournot) (١٨٠١ - ١٨٧٧ م)، في (Exposition de la théorie des chances et )؛ ألكسندر باين (Alexander Bain) (١٨١٨ - ١٩٠٣ م)، في (des probabilités)؛ فلوريان كاجوري (Florian Cajori) (١٨٥٩ - ١٩٣٠ م)، في (A History of Induction)؛ جون ماينارد كينز (John Maynard Keynes) (١٨٨٣ - ١٩٤٦ م)، في (A Treatise on Probability).

وبدل أن نخوض في نصوص هؤلاء، سوف نختم بالإشارة إلى نصوص جملة من الباحثين العرب، الذين كانت لهم إطلالة على الموضوع من خارج رحم الحوزات العلمية والمعاهد الدينية، وإن كانوا أنفسهم مسلمين. وسوف نقصر على ثلاثة باحثين:

أ- أحمد عبده خير الدين (١٨٨٣ - ١٩٣٨ م)

تعرض الدكتور أحمد عبده خير الدين في محاضراته في المنطق، التي ألقاها سنة ١٩٢٤م، إلى قيمة الأدلة النقلية. ونحن نقلها نقلاً شبه حري؛ فقد ذهب إلى أن قيمة الأدلة النقلية مختلفة، فبعضها يقبل بلا تردد، وبعضها يرفض من غير جدل، وبعضها يقف أمامه المرء حائراً قبل أن يصدر عليه حكمه. كما أن الغير الذي ننقل شهادته إما أن يكون أميناً مخلصاً في حكمه؛ وإما أن يكون كاذباً غير أمين، يعرف الحقيقة ولكنه يشوهها. وإذا كان أميناً فقد تخدعه حواسه، وتخونه قواه العقلية، وتكون ملاحظته غير سديدة، وأخباره مزيجاً من الحق والباطل.

وعلى ذلك يكون أساس التردد في قبول الدليل النقلية راجعاً إلى فقد أمرين، هما: الأمانة؛ والدقة. ولذلك كنا مضطرين لأن نشك في كل حقيقة مبناها شهادة الغير، حتى نتحقق في ناقلها الأمانة والدقة.

ولكن الحكم على أمانة المرء - بحسب خير الدين - من أصعب الأمور؛ فإذا عرفنا شيئاً عن أخلاقه استطعنا الحكم على درجة صدقه، ومبلغ ما ينبغي أن يوضع

في ما يرويه من الثقة، إلا أن المعلومات التي يمكن الاعتماد عليها في مثل هذا الموضوع في العادة قليلة، بل متناقضة في كثير من الأحوال.

غير أن هناك دواعي عدة تدعو المرء إلى الكذب، منها: حبّ المبالغة، والأدعاء الكاذب، وحبّ الشهرة، وجلب المنافع بحق أو بغير حق، فهذه كلها قد تدعو المرء إلى تشويه الحقائق، وأن يدعي أنه أتى بما لم يأت به الأوائل، ووصل إلى ما لم يصل إليه غيره من كشف واختراع، كما يفعل بعض الذين يسطون على ثمره جهود غيرهم ممن قضوا معظم حياتهم في البحث والتتقيب، ويختصرونها، ويخرجونها للناس مشوهةً مبتورةً محرّفةً، ويدعونها لأنفسهم؛ طمعاً في الحصول على قليل من المال. وكما ادعى بعضهم زوراً وبهتاناً أنه وصل إلى الجهات القطبية، والله يعلم أنه كاذب في ما ادعاه. فكل من عرف في أخلاقه هذه النقائص تسقط عدالته، ولا يقام لروايته وزن، فهو لا يتحرى الصدق، ولا يتوخى إلا ما يوصله إلى غايته، (والغاية عنده تبرر الوسيلة، مهما كانت غير شريفة).

ومن الأمور المهمة التي ذكرها خير الدين أن أمانة الراوي لا تفيد إلا إذا كانت مقترنة بما هو محتاج إليه، من دقة الملاحظة، وسلامة العقل؛ لأن كل امرئ معرض للخطأ في الملاحظة، فمن المهم إذن معرفة مقدار جدارة الراوي، وقدرته على الملاحظة السديدة.

وكثيراً ما يكون من غير المستطاع أن يصف شخصاً واحد حادثه؛ لتشعبها وتعقدتها، أو لأنها دامت مدةً طويلة، فوصف واقعة حربيةً وصفاً شاملاً قد يتعذر على أحد الذين اشتركوا فيها.

ويختلف الناس في قدرتهم على الاحتفاظ بالصفات الضرورية لما هم بصدد ملاحظته، وصرف النظر عن غيرها، فبينما يصف شخصاً حادثهً وصفاً مملاً، شاملاً كل ما ليس من وراء ذكره فائدة؛ إذ ترى الآخر يصفها وصفاً موجزاً منظماً، مقتصرًا في ذلك على كل ما لا يستغنى عن ذكره.

وقد يحمل التحيز الراوي على أن يلبس الحقيقة التي أدركها إدراكاً مطابقاً للواقع ثوباً يشوهها، ويظهرها على غير ما هي عليه، ولذلك يجب أن تعرف ميول الراوي وعواطفه حتى يكون من الممكن إغضاء النظر عن كل ما يدخل روايته مما

يحبّ أو يكره.

إنّ الحافظة عند كثيرٍ من الناس خادعةٌ لا يُؤمّن خطؤها، ولذلك يجب أن يدوّن الباحث في العلوم الطبيعية نتائج ملاحظاته بمجرد الحصول عليه؛ خوفاً من النسيان الذي قد يطمس معالم الحقيقة.

هذا في ما ذكره خير الدين حول رواية الأحاد. لكنّ قد يروي الحقيقة عدّة أشخاص، كلُّ منهم يشكّ في صحّة روايته، ومع ذلك قد يكون لشهادتهم حظٌ كبير من الثقة؛ فليس من الضروري أن يكون نصيب روايتهم الجمعية من الثقة بها على قدر ما لروايات آحادهم منها.

فإذا سلّمنا بأنّه ليس بينهم تواطؤٌ، وأنّ روايتهم لم تصدر عن مصدرٍ واحد، كان اتّفاقهم في جميع العناصر الضرورية دليلاً على احتمال صدق رواياتهم. أمّا تناقض رواياتهم فإنّه يكون دليلاً على أنّ بعض الروايات على الأقلّ كاذبٌ.

وإذا كانت رواية الحقيقة معنونة؛ بأن نقلها راوٍ عن آخر، وهذا نقلها عن الآخر، وهلمّ جرّاً، وجب نقدها ووزنها:

فإنّ كانت تاريخية مثلاً، ورأينا أنّها غير مقبولة ولا معقولة، ولم تطابق روح العصر الذي ترتبط به، وما هو معروفٌ عنه، كان هذا أدعى إلى رفضها والإذعان بعدم صحّتها.

أمّا إذا كانت معقولة وجب القيام بعدّة أشياء قبل قبولها والتسليم بصحّتها: منها: البحث عن حال الرواة؛ لمعرفة عدالة كلِّ منهم، وجدارته، وأمانته، ومذهبه السياسي، ومعتقداته الدينية، وكلّ ما له تأثير في صحّة أخباره أو خطئها. ثمّ معرفة حال المصدر الأصلي الذي نقل عنه هؤلاء الرواة؛ للتنبّه من أمانته وصدقته، وقدرته على الملاحظة والاستنباط، وسلامة عقله، وغير ذلك ممّا تتطلّب القدرة على استخراج الأحكام العامّة. فإذا جرّ البحث إلى الحكم بالوثوق بالمصدر الأصلي وبعدالة الرواة قبلت الرواية.

والجهل بحال مصدر الرواية ورواتها أو بعضهم لا يؤدّي إلى رفض الحقيقة؛ فقد تكون وسيلةً لكشف عصرٍ غامض، وتمهيد الطريق لكثير من الأبحاث التاريخية التي تؤدّي إلى الوقوف على تاريخ العصر المذكور. ولذلك يجب فحص الحقيقة

وموازنتها بما هو موجودٌ من آثار العصر المذكور ومخلفاته، من نقودٍ ونقوشٍ ومؤلفاتٍ خطيةٍ ومطبوعةٍ ونحوها، ويكون ذلك هو أساس قبولها أو رفضها<sup>(٤٣)</sup>.

### ب - علي سامي النشار (١٩١٧ - ١٩٨٠م)

كما تعرّض رئيس الأشاعرة المعاصر الدكتور علي سامي النشار باختصارٍ إلى موضوع بحثنا في كتابه «المنطق الصوري»، فقال<sup>(٤٣)</sup>: «شهادة الغير، أو الدليل النقلي: هذه الطريقة يلجأ إليها الباحث عند انعدام الطرق الأخرى. ويكثر هذا في الأمور الاجتماعية. وهي طريقة لا تخلو من تعريض الباحث للخطأ؛ بسبب أنّ الشاهد يخطئ بحسن نيةٍ أو ينسى، وقد يضلّ بسوء نيةٍ؛ لرغبته في تحقيق منفعة، فيزيّف الباطل؛ إمّا دفاعاً عن نفسه بالباطل؛ أو تحقيقاً لأطماعه؛ أو جلباً للفخر الكاذب. وشهادة الغير من أهمّ الوسائل التي تنتشر بها الخرافات والأباطيل من جيلٍ إلى جيل، ولكن لا يُمكن للعلم الاعتماد على غير هذه الطريقة إلاّ عند الاضطرار، أي إذا استحالَت الطرق الأخرى.

وهنا يُشترط: ١. التذرُّع بالشكّ العلمي. ٢. إجراء معايير النقد الدقيقة. فالشهادة المتّقة مع مصلحة الشاهد جديرةٌ بالشكّ فيها، وغالباً ما تكون كاذبةً. أمّا الشهادة التي تكون ضدّ مصلحة قائلها - كالاقرار وغيره - فإنّها بشكلٍ عامٍ أجدر بالتصديق؛ لأنّ الدافع فيها لا يكون حبّ النفس، بل حبّ الحقيقة دائماً. ومن أدلة الصدق في شهادة الغير اتفاق الشهادات المتعدّدة التي لم يتأثر فيها الشهود بعضهم ببعض؛ إذ من البديهي أنّ فرصة الإجماع على الخطأ أو التحيز تقلّ كلّما تعدّدت الشهادات المستقلة. وهذه الطريقة - أي طريقة شهادة الغير - تستعمل في:

١. الحقائق التاريخية: ٢. الأمور الاجتماعية<sup>(٤٤)</sup>.

### ج - عبد الرحمن بدوي (١٩١٧ - ٢٠٠٢م)

أثناء تناوله النقد الباطن السلبي للنزاهة والدقّة ضمن المنهج الاستردادي (التاريخي)، في أثناء حديثه عن مناهج البحث العلمي، توقّف الدكتور عبد الرحمن بدوي ليقوم - بحسب نظره - بمنهجاً علمياً لدراسة التاريخ. وتوقّف عند مصدرين

أساسيين من مصادر الحقائق التاريخية، وهما يتمثلان في:

## ١- روايات شهادة العيان أو الروايات المباشرة

حيث يعتقد الدكتور بدوي أنّ علينا النظر في الأحوال التي وضعت فيها الوثيقة والظروف التي أحاطت بالمؤلف، سواءً أكانت الظروف والأحوال خارجية عامة أم شخصية متصلة بالمؤلف.

واعتبر الدكتور بدوي أنّ خطوة البحث الأولى - وهي البحث عن الأحوال العامة للوثيقة التي نحن بصدد دراستها - تتمثل في تجميع أوفر قسط من المعلومات عن المؤلف، وعن أمانته وثقة الناس به، وعن المصر الذي كتب فيه، وعن الوثائق المشابهة التي روت نفس الحادث، وعن الوقت الذي وجد به.

أمّا خطوة البحث الثانية فتتمثل في البحث في أمانة الراوي؛ حيث يطفو على السطح سؤالان رئيسان، هما: السؤال عن نزاهة الراوي، ومدى دقته. وحتى يصحّ التمييز الذي سجّله الدكتور بدوي بين أمانة الراوي ومدى ثقة الناس به وبين نزاهته ومدى دقته فلا بدّ أن يكون مراده من النزاهة ما يرجع إلى حمى الدقة، لا الوثاقفة والأمانة، وإلا للزم أن يذكرها في القسم الأول.

## ٢- الرواية غير المباشرة

وهي الأكثر شيوعاً في أعمال المؤرخين الذين لا يعاينون الحدث بشكل مباشر، وإنما ينقلونه عن غيرهم، حيث يفترض أنّ راوي الحدث لم يعاينه مباشرةً، وإنما نقله عمّن عاينه، أو عن مخبرين متنوعين كوّن من خلال أخبارهم المتعددة أخباراً (أو إخباراً) عن حدث.

هنا يتوجّب علينا - يقول بدوي - أن نلجأ إلى طريقة أخرى غير الطريقة المتقدمة في الرواية المباشرة، حيث امتحنّا الدقة والنزاهة بالنسبة إلى الوثائق المباشرة. وأهمّ ما في هذه الطريقة أنّ علينا أن نتسلسل في ما بين الرواة المتوسّطين حتّى نصل إلى الراوي الأصلي الذي يكون قد عاين الحدث، وهذا شرطٌ يكاد لا يتحقّق إلاّ في الأحاديث النبوية المنقولة بأسانيدھا، فيتوجّب علينا والحال هذه أن نقوم بامتحان الرواة

المكوّنين للسلسلة الطويلة واحداً واحداً من جهتين: الأمانة في الرواية؛ ثمّ الدقّة في الرواية. فإذا استوثقنا من أمانة الرواة، واستبعدنا كلّ تجريح لشهاداتهم، وبلغنا إلى الراوي الأصلي الصحابي، فعلياً أن نمتحن هذا الصحابي من حيث أمانته في النقل أو دقّته في القول.

ولكنّ المشكلة - بحسب بدوي - أنّ من السهل على كلّ إنسان أن يرسم سلسلة طويلة موثوقة الرواة، ثمّ يزعم أنّ هذا الحديث أو ذلك مروى بالسلسلة المسجّلة عن صحابي من الصحابة، مع أنّ الحديث يكون من اختلاقه. تزداد الصعوبة عندما نعرف أنّ كثيراً من التابعين الذي يروون عن الصحابة لم يكونوا يتورعون مطلقاً عن الكذب.

ثمّ يتعرّض بدوي بإيجاز لبعض ما يرتبط بدواعي اتّهام بعض الروايات من حيث انحيازها العاطفي أو تحاملها<sup>(٤٥)</sup>.

وممّن تعرّض لما يرتبط بهذا البحث: الدكتور محمود قاسم، في كتابه الموسوم بـ (المنطق الحديث ومناهج البحث)<sup>(٤٦)</sup>.

## الموامش

(١) Arithmetical books from the invention of printing to the present time being, Augustus De Morgan (١٨٤٧), page ٢.

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة: ١٦.

(٣) Motion Mountain, vol ١, Fall Flow and Heat, The Adventure of Physics, Christoph Schiller, page ٣١.

(٤) Rouge et noir: the academicians of ١٨٢٣, Charles Dunne, McManus-Young Collection, page ٢٠٠; Histoire du calcul des probabilités, Charles Gouraud, page ٢; A general history of mathematics from the earliest times to the middle of eighteenth century, Charles Bossut, page ٢١٩.

(٥) Théorie analytique des probabilités, Pierre Simon Laplace, page XCVI; Histoire du calcul des probabilités, Charles Gouraud, page ٢ - ١٣.

(٦) راجع: جماعة من الباحثين، موسوعة تاريخ العلوم العربية ٢: ٤٩٣ - ٤٩٤؛ رشدي راشد، تاريخ



- الرياضيات العربية بين الجبر والحساب: ٨٢، ٢٩١.
- (٧) ألان بلومان، كشف أسرار نظرية الأرجحية: ١٣٠.
- (٨) The theory of probability, Hans Reichenbach, page ٦.
- (٩) Isaac Todhunter, A history of the mathematical theory of probability from the time of Pascal to the of Laplace, p٥٤ - ٥٥; On probability By John William Lubbock, John Elliot Drinkwater Bethune, page ٤٥, page ٢٩٤.
- (١٠) A universal biographical dictionary, Charles N. Baldwin, page ١٤٠.
- (١١) An historical and critical dictionary, Volume ٣, Pierre Bayle, page ٢٢٠.
- (١٢) راجع: هامش المترجم محمود محمد الخضيرى في: رينيه ديكارت، مقال عن المنهج: ٢١٣ - ٢١٤، الهامش ١.
- (١٣) مرتضى مطهري، أصول فلسفه وروش رئاليسم، مجموعه آثار (فارسي) ٦: ٢٨٢.
- (١٤) مرتضى مطهري، عدل إلهي، مجموعه آثار (فارسي) ١: ١١٢.
- (١٥) محمد باقر الصدر، فلسفتنا: ١٣٣.
- (١٦) مقال عن المنهج: ٢٢٩ - ٢٣٠: حديث الطريقة: ٢٢٦.
- Discours de la méthode, René Descartes, page ٣٥.
- (١٧) راجع: موسوعة لالاند الفلسفية ١: ١٦٢.
- (١٨) Discours de la méthode, René Descartes, page ٣٥.
- (١٩) Les principes de la philosophie, René Descartes, page ٤٨٣; Oeuvres philosophiques de Descartes, René Descartes, page ٣١١; Etudes du cartésianisme, ou, principes de la philosophie de René Descartes, Adolphe Mazure, René Descartes, page ١٠٢.
- (٢٠) مقال عن المنهج: ٢٢٩.
- (٢١) راجع: موسوعة لالاند الفلسفية ١: ١٦٢ - ١٦٥.
- (٢٢) في المطبوع: «مختلفة».
- (٢٣) أنطوان أرنولد وبيير نيكول، المنطق أو فن توجيه الفكر: ٣٦٥ - ٣٦٦.
- La Logique ou l'Art de Penser, Arnauld & Nicole, pages ٣١٥ - ٣١٦.
- (٢٤) المصدر السابق: ٣٧٠.
- La Logique ou l'Art de Penser, Arnauld & Nicole, pages ٣١٩.
- (٢٥) المصدر السابق: ٣٧٣.
- La Logique ou l'Art de Penser, Arnauld & Nicole, pages ٣٢٢.
- (٢٦) An Essay concerning human understanding, John Locke, ٢٥th ed, ١٨٢٥, pages: ٥٠١ - ٥٠٢.
- (٢٧) An inquiry concerning human understanding, David Hume, page ٦٥.
- ديفيد هيوم (محبوب)، تحقيق في الذهن البشري: ٨٧؛ ديفيد هيوم (وهبة)، مبحث في الفاهمة البشرية:
- الإجتاهد والتجديد** - العددان ٣٨ - ٣٩، السنة العاشرة، ربيع وصيف ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ - ١٦١

(٢٨) An inquiry concerning human understanding , David Hume, page ١٢٤.

ديفيد هيوم (محبوب)، تحقيق في الذهن البشري: ١٤٥؛ ديفد هيوم (وهبة)، مبحث في الفاهمة البشرية: ١٥١.

(٢٩) كذا في ترجمة محبوب، وفي ترجمة وهبة: «مطرده»، وفي الأصل الإنجليزي: uniform.

(٣٠) ممن ذكر حادثة (أمير سيام) وما يلمح إليه هيوم: برتراند رسل، فراج: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الفلسفة الحديثة: ١٧٥.

(٣١) ديفد هيوم، تحقيق في الذهن البشري: ١٤٧ - ١٥١. وراجع: موسى وهبة، مبحث في الفاهمة البشرية: ١٥٤ - ١٥٨.

An inquiry concerning human understanding , David Hume, page ١٢٦ - ١٣٠.

(٣٢) Théorie analytique des probabilités, Pierre Simon Laplace, pages: VIII-IX.

(٣٣) Essai philosophique sur les probabilités, Pierre Simon Laplace, page: ١٥.

(٣٤) لم نتمكن من تحديد اسمه وسنة وفاته من خلال ما بين أيدينا من مصادر وموسوعات. ولكنه من أعلام القرن التاسع عشر حتماً؛ لورود كتابه الذي ننقل عنه في المجلد السابع والعشرين من تراث القرن التاسع عشر، كما إنه ينقل بعض المطالب عن بيير سيمون لابلاس (١٧٤٩ - ١٨٢٧م)، وهكذا ورد اسمه في الطبيعة الفرنسية من كتابه المذكور، والمنشورة سنة ١٨٢٥م، وكذلك في موسوعة تراجم العلماء الفرنسية، فراج:

Joseph Marie Quérard, La France littéraire, ou Dictionnaire bibliographique des savants, Tome IV, page ١٩٨.

(٣٥) اعتمدنا مفردة (الاجتماع) بدل (الاتفاق)؛ تفادياً لتبادر المعنى العرفي غير المقصود في الأبحاث المعرفية.

(٣٦) وراجع الإشارة إلى مناقشة لابلاس لرأي كريج في:

Isaac Todhunter, A history of the mathematical theory of probability from the time of Pascal to the of Laplace, Ed ١٨٦٥, page ٥٠٠, N٩٤١.

(٣٧) P. J. Jacquier, Éléments de psychologie, d'idéologie et de logique, ou: Art de penser, ١٨٢٥, Chapitre VIII, pages: ١٦٤ - ١٧٧.

(٣٨) Adolphe Quételet, Instructions populaires sur le calcul des probabilités, Bruxelles, sans date, Pages ٣٠ - ٣٢.

(٣٩) غوستاف لوبون، سيكولوجية الجماهير: ٦٠. وراجع الأصل في:

Psychologie Des Foules, Gustave Le Bon, page ٢٠.

(٤٠) للاطلاع على بعض ما نوقش به لوبون راجع: أحمد حامد الطويل، تواتر الأخبار: ١١١.

(٤١) لمزيد من الاطلاع تراجع مقدمة جورج طراييشي على كتاب (علم نفس الجماهير): ٥ - ١٩.

(٤٢) أحمد عبده خير الدين، علم المنطق: ٢٧٢ - ٢٧٤.

(٤٣) لا يخفى أن إدراجنا للدكتور النشار هنا من باب توافق طريقة البحث مع ما طرحه علماء

• تواتر الحديث بعيون غربية

- 
- الغرب، لا باعتبار كونه ممثلاً لهذه المدرسة أو من أتباعها؛ فإنَّ اتجاهه الكلامي معروف.  
(٤٤) علي سامي النشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة: ٥٢٧ - ٥٢٨.  
(٤٥) عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي: ٢١١ - ٢١٧.  
وراجع حول هذا الموضوع في كلمات غير بدوي من المحدثين: محمد محمد بالروين، مفاهيم في المعرفة: ٧٧.  
(٤٦) محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث: ٥٠٢ - ٥٣٨.

# الدين والأخلاق

## الهوية والتعريف

د. أبو القاسم فنائي(\*)  
ترجمة: حسن مطر

«العقل دليل المؤمن» (الإمام الصادق عليه السلام)<sup>(١)</sup>.

### ١- مدخل

نسعى في هذا الفصل إلى تعريف «الدين» و«الأخلاق». وتعود ضرورة ذلك إلى أمرين: **الأول**: إن دراسة النسبة بين الدين والأخلاق تفتقر إلى إدراكٍ وتصوّر واضح عن هذين المفهومين؛ **والثاني**: إن فهم عموم المسلمين للأخلاق وحدودها فهم ناقص، ومحضوف بالغموض؛ حيث يعاني هذا الفهم من نقصين رئيسين؛ إذ إن الأخلاق من وجهة نظر عامة المسلمين لا تشمل:

١- أخلاق الإيمان أو أخلاق التفكير والتحقيق.

٢- الأخلاق الاجتماعية.

بمعنى أن المسلمين من جهةٍ لا يمتلكون تصوّراً واضحاً عن أخلاق الإيمان أو أخلاق التفكير؛ ومن جهةٍ أخرى يتنزلون بالأخلاق الاجتماعية إلى مستوى الفقه. وعلينا أن نبيّن منذ البداية أن تعريفنا للدين والأخلاق لن يقوم على المنهج الأرسطي في تعريفهما، فإننا لا نروم الكشف عن «ذات» و«ماهية» الدين والأخلاق،

---

(\*) أحد الباحثين البارزين في مجال الدين وفلسفة الأخلاق، ومن المساهمين في إطلاق عجلة علم الكلام الجديد وفلسفة الدين.

• الدين والأخلاق، الهوية والتعريف

وبيان جنسهما وفصلهما. فمن وجهة نظرنا ليس لكل من «الدين» و«الأخلاق» ذات وماهية بالمعنى الأرسطي للكلمة (essence)، وإن كان لهما، مثل سائر الأشياء، طبيعة بالمعنى العام للكلمة (nature). وبعبارة أخرى: إن مفهوم كل من الدين والأخلاق من المفاهيم الانتزاعية التي تعرض على مصاديقها بتوسط الصفات والخصائص الأخرى. ونطلق على هذه الخصائص على التوالي تسمية الخصائص «الصانعة للدين» والخصائص «الصانعة للأخلاق»؛ لأن هذه الخصائص هي التي تجعل الدين ديناً، والأخلاق أخلاقاً، فهي المعيار وهي المصحح لتسمية شيء باسم الدين والأخلاق. ومن خلالها نتمكن من الفصل بين الدين والأخلاق، ومن الفصل بينهما وبين الأشياء والأمور الأخرى.

بيد أن تعريف الدين والأخلاق من خلال تعداد الأوصاف والخصائص «الصانعة للدين» و«الصانعة للأخلاق» ليس بالأمر الهين (إذا لم نناقش في إمكان هذا الأمر أصلاً). وعلى كل حال ليس هناك إجماع حول هذا الموضوع؛ حيث هناك اختلاف بين المتكلمين وفلاسفة الدين والباحثين في الشأن الديني وفلاسفة الأخلاق في تعريف الدين والأخلاق، وبيان الخصائص الخاصة والمقومة لكل منهما. ولكن يمكن عدّ مختلف النظريات في تعريف الدين والأخلاق بوصفها نظريات في باب الصفات «الصانعة للدين» والصفات «الصانعة للأخلاق»، (أو بمعنى النظريات الواردة في طبيعة الدين والأخلاق بالمعنى العام للكلمة (nature)، لا بمعنى النظريات الواردة في تعريف ذات وماهية الدين والأخلاق (essence)، ومثل هذا الفهم يساعد على تكوين تقييم صائب ومناسب لهذه النظريات. وعليه من الأفضل أن نبيّن مرادنا من «الدين» و«الأخلاق» في ما يتعلّق بخصوص هذا التحقيق، دون أن نكون بصدد تقديم تعريف حقيقي للدين والأخلاق، أو تقديم فهرسة جامعة ومانعة للصفات والخصائص الصانعة للدين والأخلاق<sup>(٢)</sup>.

## ٢- ما معنى الدين؟

سوف نعني بالدين في هذا الكتاب أحد معنيّيه: العام؛ والخاص. ومرادنا من الدين بالمعنى العام للكلمة مزيج من التجربة الدينية، وتفسير تلك التجربة في إطار

التعاليم النظرية والعملية. وعليه فإن الدين بالمعنى العام للكلمة يحتوي على ثلاثة أركان أساسية، وهي:

١. التجربة الدينية.
٢. العقائد الدينية.
٣. التعاليم الدينية العملية.

وبطبيعة الحال فإن التجربة الدينية تشمل تجربة النبي (الوحي) أيضاً، وإن مضمون التجربة الدينية يمكن أن يكون هو كلام الله، كما هو الحال بالنسبة إلى القرآن<sup>(٣)</sup>. وإن موضوع ومتعلق التجربة الدينية يكون تارة حقيقة تكوينية؛ وتارة أخرى واقعية اعتبارية، أو معيارية، أو تشريعية<sup>(٤)</sup>.

وأياً كان تعريف الدين بالمعنى العام للكلمة لا شكّ - على ما يبدو - في أن التعاليم الأخلاقية تشكّل الجزء الأكبر والمعتدّ به من الدين بالمعنى العام للكلمة. وإذا كان هناك من اختلاف فهو يكمن في:

١. «التعاليم الأخلاقية الموجودة في صلب الدين، هل هي من ذاتياته أم من عرضياته؟».

٢. «ما هي العلاقة والنسبة بين التعاليم الأخلاقية وسائر التعاليم الدينية؟».

وبعبارة أخرى: إن السؤال يقول:

٣. «هل التعاليم الأخلاقية تشكّل جزءاً لا يتجزأ من التعاليم الدينية، بحيث إن تفكيك الدين عن الأخلاق، أو استقلال الأخلاق عن الدين، يستلزم تعطيل الدين أو الأخلاق وتفريغها من المحتوى، أم أن ارتباط الدين والأخلاق ارتباطاً عرضياً واتفافياً وتاريخياً، وأن الأخلاق ذاتاً مستقلة عن الدين، وأن دخول التعاليم الأخلاقية في النصوص الدينية المقدّسة دخول عرضي ناشئ عن الضرورات التاريخية والثقافية، وليس لضرورة منطقية ومعرفية أو ميتافيزيقية؟».

تنقسم التعاليم الدينية إلى: تعاليم نظرية واعتقادية (أصول الدين)؛ وتعاليم عملية وسلوكية (فروع الدين). وإن التعاليم العملية إما «إرشادية»؛ أو «مولوية». وإن التعاليم الإرشادية في حقيقتها عبارة عن تذكير بالأشياء والأمور التي يمكن للبشر أن يعلمها، أو يمكن أن يعلمها، بغض النظر عن الدين والتعاليم الدينية، ومن خلال

• الدين والأخلاق، الهوية والتعريف

الاستفادة من العقل العرفي والطبيعي، أو التجربة الإنسانية. وإنه في ما يتعلق بها بحاجة إلى مجرد التذكير، دون التعليم. إن هذه التعاليم وإن كانت تشكل جزءاً من الدين بالمعنى العام للكلمة، إلا أن مجرد وجودها في النصوص الدينية لا يعني كونها دينية، ولا يعني تبعية العلم الناظر إليها للوحي والنقل.

وبعبارة أخرى: إن وجود التعاليم الأخلاقية الإرشادية في الدين ينسجم مع استقلال الأخلاق عن الدين، وعلمانية الأخلاق. كما يمكن أن يجتمع مع استقلال الإنسان في اختياره الذاتي الأخلاقي. وإن دور الله والنبى في هذا المجال يقتصر على الإرشاد والتذكير. وإن التذكير والإرشاد الأخلاقي لا يتوقف على الولاية والمرجعية الدينية، وسيادة أولياء الدين في مساحة الأخلاق. وإن الناس ليس لديهم أيّ تعهد والتزام يحتم عليهم التبعّد باتباع هذه التعاليم، بل على العكس من ذلك تماماً؛ حيث يتعيّن عليهم تقييم مضامين هذه التعاليم بوجدانهم وعقلهم وتجربتهم قبل العمل بها؛ إذ إن التعاليم الإرشادية بحسب تعريفها لا تعبّر عن الإرادة والتكليف التشريعي لله؛ فإن هذه التعاليم لا تنشأ عن إرادة الله التشريعية، ولا تكتسب تبريرها من المعتقدات الدينية، ولا تتوقف معرفتها وحجّيتها واعتبارها على الوحي، ولا الدافع إلى العمل بها يجب أن يكون دافعاً دينياً بالضرورة. إن التعاليم الإرشادية تعمل على تذكير الإنسان بحكم العقل والوجدان. إلا أن التعاليم المولوية ليست كذلك؛ لأن هذه التعاليم تنشأ من إرادة الله وأوامره التشريعية، وهي من هذه الناحية تابعة للدين.

إن الكثير من أنصار الأخلاق الدينية يدّعون أن المعايير والقيم الأخلاقية تشكل جزءاً من تعاليم الدين المولوية، وتنشأ عن إرادة الله وأوامره التشريعية. من هنا تكون الأخلاق متأخرة عن الدين وقائمة عليه. وهذا هو مراد هؤلاء من دينية الأخلاق، أو تبعية الأخلاق للدين. أما تلك المجموعة من أنصار الأخلاق العلمانية، التي تؤمن بأصل وجود الله، وتدخّله التشريعي في مصير الإنسان، فتذهب إلى ادّعاء أن الإرادة التشريعية لله تابعة للمعايير والقيم الأخلاقية، دون العكس. وطبقاً لهذه الرؤية فإما أن لا توجد أخلاق دينية بالمعنى المذكور؛ أو إذا وجدت فإنها تكون تابعة للأخلاق العلمانية، وتبعاً لذلك تكون عرضةً للقبض والبسط.

وأما مرادنا من الدين بالمعنى الخاص للكلمة فهو خصوص «الشريعة»، أي جزء

أو بُعداً خاص من الدين، وهو البعد المشتغل على التعاليم المولوية من الدين في ما يتعلق بالجانب العملي والسلوكي من حياة الإنسان. إن الدين بالمعنى الخاص للكلمة يشتمل على الأحكام والتعاليم التي تنشأ عن الإرادة التشريعية لله. وإن «علم الفقه» في الثقافة الإسلامية هو الذي يتكفل بمعرفة هذا البعد من الدين.

وعليه فإن السؤال عن علاقة الشريعة (الدين بالمعنى الخاص للكلمة) والأخلاق إنما هو في الحقيقة سؤال عن ماهية العلاقة بين القيم والواجبات والمحظورات الأخلاقية وبين إرادة الله التشريعية والأحكام الشرعية الناشئة عنها. هناك إجابات متعددة عن هذا السؤال، وسوف نتعرض لها في المستقبل بالتفصيل.

إن الفقهاء الشيعة بشكل عام يذهبون في مقام النظر إلى القول بـ «التلازم بين الشريعة والأخلاق»، وأما في مقام العمل فيذهبون إلى القول بـ «إحلال الشريعة محل الأخلاق».

إلا أننا نرى أن الرأي الصحيح في هذا الشأن هو الرأي القائل: «إن للشريعة إطاراً أخلاقياً». وعلى أي حال فإن مرادنا من الدين في هذا الكتاب إما هو المعنى العام للكلمة، الشامل لأصول الدين وفروعه؛ أو المعنى الخاص للكلمة، الذي يشمل فروع الدين فقط، ويُشار إليه عادةً بلفظ (الشريعة).

### ٣- ما هي الأخلاق؟

طوال هذه الدراسة سنعمد إلى استعمال الأخلاق في أحد معنييها: العام؛ والخاص. إن الأخلاق بالمعنى العام للكلمة عبارة عن المعايير والقيم التي تعمل على توجيه التفكير والعمل. وعليه فإن الأخلاق بالمعنى العام للكلمة تشتمل على «أخلاق الإيمان»، و«أخلاق التفكير»، أو أخلاق «البحث والتحقيق» أيضاً. وأما الأخلاق بالمعنى الخاص للكلمة فهي عبارة عن المعايير والقيم التي تعمل على توجيه العمل والسلوك.

إن مرادنا من الأخلاق الدينية هي الأخلاق المرتبطة بنحو من الأنحاء بالدين وتابعة له، وتبعاً لذلك تتعرض للقبض والبسط. ومرادنا من الأخلاق العلمانية هي



#### • الدين والأخلاق، الهوية والتعريف

الأخلاق المستقلة عن الدين، بل والمتقدّمة عليه، وإن ذات الدين، وفهم الدين والمعرفة الدينية، والسلوك الديني؛ يتبع ذلك، يكون عرضةً للقبض والبسط. وكما تقدّم فإنّ تصوّر والفهم السائد بين المسلمين عن الأخلاق تصوّر غير جامع، وهو يشكو النقص من جهتين. ففي هذا الفهم تكون الأخلاق عبارة عن مجموعة من الفضائل والردائل النفسانية، وهي تكون موضع اهتمام بالنظر إلى دورها وتأثيرها على سعادة وشقاء الإنسان في الآخرة. وبذلك يتمّ تجاهل دور الفضائل والردائل في تحصيل المعرفة والبحث والتحقيق، كما يتمّ تجاهل التعامل مع الآخرين بالمرّة. وباختصار فإنّ المسلمين يطفّفون من ثقل الأخلاق، ويتنزلون بها إلى مستوى الأخلاق الفردية وأخلاق السلوك؛ إذ إن الأخلاق من وجهة نظرهم لا تشمل الأخلاق الاجتماعية، ولا أخلاق الإيمان، ولا أخلاق التفكير والبحث. من هنا يبدو من الضروري أن نقدّم شرحاً وتوضيحاً للأخلاق الاجتماعية، واختلافها عن الأخلاق الفردية، وتوضيحاً لأخلاق الإيمان والتفكير والبحث.

#### أ- الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية

يمكن العثور على أحد الفوارق الهامة والجوهرية بين الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية في التصوّر الذي تحمله كلتا هاتين الثقافتين عن مقولة الأخلاق. فهنا نحن أمام رؤيتين أو نوعين من الفهم، يختلفان عن بعضهما اختلافاً كاملاً. ففي الثقافة الإسلامية تحظى الجهات الفردية والأخوية للأخلاق بأهميّة بارزة، في حين نجد الأهميّة في العالم الغربي الراهن متمحّضة للجهات الاجتماعية والدينيوية من الأخلاق.

إن الأخلاق الفردية ترمي - في الغالب - إلى الاهتمام بالنتائج ومصير الإنسان في الآخرة، في حين أن الأخلاق الاجتماعية - سواءً كانت ذات نزعة إلى الاعتبار بالنتائج أو ذات نزعة وظيفية - تميل إلى التفكير الدينيوي.

من هنا لا يمتلك المسلمون تصوّراً وفهماً صحيحاً لأهميّة ومكانة الأخلاق في تنظيم العلاقات الاجتماعية. إن الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية يختلفان عن بعضهما من جهاتٍ عديدة، إلا أننا سنكتفي هنا بالإشارة إلى خمسة فروق هامة بين

هاتين المنظومتين الأخلاقيتين.

## ١- الاختلاف بين الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية من حيث الموضوع

إن موضوع الأخلاق الفردية هو الفرد بقطع النظر عن بعده الاجتماعي. وإن محور الأخلاق الفردية هو تهذيب النفس، وإصلاح روح الفرد من الدُّس ومن الرذائل الأخلاقية. وفي هذه الأخلاق يتمّ تظهير الأمور التالية:

١- تقسيم الصفات النفسانية إلى: حسنة؛ وسيئة، أو صالحة؛ وطالحة، أو صفات فاضلة؛ وصفات رذيلة.

٢- تعريف الرذائل والفضائل النفسانية.

٣- دور الفضائل والرذائل الأخلاقية في السعادة والشقاء الأخروي، وفي كمال ونقص الفرد.

٤- بيان طرق وأساليب اكتساب الفضائل، والتخلُّص من الرذائل.

إن المهمّ من زاوية الأخلاق الفردية هو مجرد امتلاك الفضائل الأخلاقية، والتجرّد من الرذائل الأخلاقية، دون السلوك المترتّب على هذه الفضائل وتلك الرذائل، بمعنى أن سلوك الفرد وتعاطيه مع الآخرين إنّما تأتي أهمّيته من مجرد التربية والممارسة، وبوصفه مقدّمة لاكتساب الفضيلة، وإبعاد الرذيلة عن ساحة الروح. لا شأن للأخلاق الفردية أولاً وبالذات بالسلوك الخارجي للفرد، الذي يعتبر مظهرًا وتجليًا للمكاته الباطنية. وإن «الشجاعة» و«السخاء» و«العدالة» إنّما تكتسب قيمتها من ناحية الأخلاق الفردية بما هي صفاتٌ نفسانية. إن العدالة في الأخلاق الفردية تعني إقامة العدل والتوازن بين القوى ومختلف أبعاد وجود الفرد، لا بمعنى الوفاء بحقوق الآخرين، من هنا فإن الفرد بغضّ النظر عن علاقته بالآخرين يمكن أن يكون متّصفاً بهذه الصفة.

فعلى سبيل المثال: إن الكرم بمعنى امتلاك صفة الجود والسخاء، وقد يمتلك الشخص هذه الملكة والفضيلة النفسانية، ولكنّه لا يكون في مرحلةٍ من مراحل عمره في موقفٍ يقتضي منه الظهور على هذه الصفة. كما أن المهندس يمتلك القدرة على وضع خريطة البناء، رغم أنه لا يكون مشغولاً بوضع الخرائط في جميع لحظات

• الدين والأخلاق، الهوية والتعريف

حياته. إن الذي يُعدّ من مقوّمات المهندس هو امتلاك القدرة والملكة على وضع خرائط للبناء، وليس الممارسة الفعلية. كما يمكن للطبيب أن يكون طبيباً، دون أن يكون منهمكاً في معالجة المرضى دائماً. وبطبيعة الحال فإن اكتساب ملكة الهندسة أو الطبّ بحاجة إلى ممارسة عملية، غير أن صدق عنوان المهندس أو الطبيب على الفرد يتوقّف على المملكات التي تُعدّ من مقوّمات هذين العنوانين. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الأخلاق الفردية، بمعنى أن الذي يحظى بالأهميّة في الأخلاق الفردية أولاً وبالذات هو امتلاك الفرد ملكة الشجاعة والسخاء والعدالة، وليست نتائج هذه الصفات بالنسبة إلى الآخرين والمجتمع، وليس تأثيرها على السلوك الفردي والاجتماعي. إن الفضائل والرياضات في الأخلاق الفردية إنّما تكمن أهميّتها من حيث الدور الذي تلعبه في سعادة وشقاء من يتصف بهما، لا من حيث تأثير تلك المملكات. أو السلوك الناشئ منها. على سعادة ورفاه الآخرين وتنظيم العلاقات الاجتماعية.

وأما موضوع الأخلاق الاجتماعية فهو سلوك الفرد تجاه الآخرين. إن هذه الأخلاق لا تخوض أولاً وبالذات في المملكات الباطنية للأفراد، فمن وجهة نظر الأخلاق الاجتماعية تكمن أهميّة الفضائل والرياضات الفردية في تأثيرها على تنظيم العلاقات الاجتماعية، وفي رفاهاية وسعادة المجتمع. إنّ ما هو المهمّ أولاً وبالذات في هذه الأخلاق هو كيفية سلوك وتعاطي الأفراد تجاه بعضهم البعض، وتجاه المؤسسات الاجتماعية. وفي الأخلاق الاجتماعية، بالإضافة إلى السلوك الجمعي للأفراد، تخضع حتى المؤسسات والمنظمات الاجتماعية للنقد والتقييم أيضاً، وتكون موضوعاً لإصدار الأحكام الأخلاقية، بمعنى أن المنظومة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والقضائية للمجتمع قد تتّصف بأنها حسنة أو سيّئة من الناحية الأخلاقية، أو أن تتّصف بأنها عادلة أو ظالمة.

في الأخلاق الاجتماعية تعدّ «العدالة» صفة للمؤسسات الاجتماعية، وليست صفة نفسانية للأفراد. إن الأخلاق الاجتماعية تبيّن لنا ماهية النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي والقضائي العادل، وما هي أسس وضوابط العدالة الاجتماعية؟ وما الذي يجب علينا أن نعمله لإقامة العلاقات العادلة في المجتمع؟ وكيف يتمّ توزيع وتقسيم الإمكانيات والفرص والثروات والحصص والمشقات بين الأفراد؛

كي يكون المجتمع الذي نعيش فيه مجتمعاً عادلاً؟ وفي الأخلاق الاجتماعية يتم تقييم عدالة الحكومة والحكام بالعلاقات الاجتماعية العادلة، دون العكس. وعليه، إذا لم يكن هناك مجتمع أبداً، أو إذا لم يكن لدى الفرد أي علاقة مع الآخرين، ستكون الأخلاق الاجتماعية فاقدة للموضوع، في حين أن موضوعية وفعالية القيم والواجبات والمحظورات الأخلاقية في دائرة الأخلاق الفردية لا تدور مدار وجود المجتمع والحياة الاجتماعية، وإن الفرد مخاطبٌ على الدوام بهذه القيم والواجبات، حتى إذا كان يعيش في عزلة أو سجن في زنزانية منفردة. وباختصار: إن الأخلاق الفردية ذات موضوعية على كل حال، سواء في الخلوة أو الحضور، وأما قيم الأخلاق الاجتماعية فإنما تتحقق موضوعيتها في إطار المجتمع<sup>(6)</sup>.

## ٢- اختلاف الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية من حيث الهدف والغاية

إن هدف الأخلاق الفردية هو ضمان الفلاح والسعادة الأخروية للفرد. إن الفضائل التي تعد ذات قيمة معتبرة في الأخلاق الفردية إنما تكون ذات قيمة من حيث إن الفرد المتّصف بها يُعدّ كاملاً وسعيداً، لا من حيث إن آحاد الأفراد في المجتمع أو أكثرهم إذا اتّصفوا بتلك الفضائل فإن الحياة الاجتماعية والدينيوية ستغدو أفضل. يمكن القول: إن غاية الأخلاق الفردية هي تربية الإنسان الصالح، وغاية الأخلاق الاجتماعية بناء المجتمع الصالح. وكما سيأتي فإن بناء المجتمع الصالح ليس نتيجة لتجمّع عددٍ من الأفراد الصالحين بالضرورة، إنما المجتمع الصالح هو المجتمع الذي يتمتع بتولية حقوقية وقانونية عادلة، وأن يتمتع أفرادُه بحقوق متساوية وامتكافئة، وأن تكون السمة الغالبة على أفرادِه هي رعاية حقوق الآخرين.

إن لدى الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية قيمٌ مشتركة أيضاً، إلاّ أنهما حتى في هذه القيم المشتركة ينشدان غايات مختلفة. فالكذب - على سبيل المثال - قبيحٌ على مستوى الأخلاق الفردية والاجتماعية على السواء؛ إلاّ أن قبح الكذب من ناحية الأخلاق الفردية يعود إلى أنه يضرّ بسعادة الفرد وحياته المعنوية؛ في حين أن قبحه من ناحية الأخلاق الاجتماعية يعود إما إلى تضييعه لحقوق الآخرين؛ أو لأنه يزعزع ثقة الأفراد ببعضهم، ولا يخفى أن هذه الثقة تمثّل الشرط الرئيس في التعاون وبناء الصرح

### ٣- اختلاف الأخلاق الفردية عن الأخلاق الاجتماعية من حيث النية والدافع

تلعب النية والدافع في الأخلاق الفردية دوراً هاماً. وليست النية السيئة مؤشراً على الحقارة والرذيلة النفسانية، ونقصان وانحطاط الفرد، حيث «الإناء ينضح ما فيه»، فحسب، بل في الأساس يذهب بعض علماء الأخلاق إلى القول بأن القيمة الأخلاقية للعمل تابعة لنية الفاعل. ولكن من الأفضل أن نفضل «الحسن والقبح الفعلي» عن «الحسن والقبح الفاعلي»، فنقول: إن الفعل الحسن المنبثق عن نية سيئة لا يحتوي على حسن فاعلي، وإن كان يحتوي على حسن فعلي<sup>(٦)</sup>؛ لأن مشاهداتنا الأخلاقية تشهد بأن ذات الأفعال، بغض النظر عن الفاعل ودوافعه، تقبل التقييم الأخلاقي، وإن الفعل الحسن الذي يصدر عن نوايا سيئة لا يتساوى مع الفعل القبيح الصادر عن نوايا سيئة. وفي الأساس فإن نفس إمكان أن نتصور صدور فعل حسن عن نية سيئة، دون أن نشعر بارتكاب تناقض أو مفارقة، يثبت أن الأفعال في حد ذاتها، وبغض النظر عن نية الفاعل، تنقسم من الناحية الأخلاقية إلى: أفعال حسنة؛ وأفعال قبيحة، وأن حسنها وقبحها ليس تابعاً تماماً ومن جميع الجهات لنية الفاعل. ويمكن لنا أن نأخذ النية مجردة بوصفها واحدة من المقاييس الأخلاقية «الصانعة للحسن» و«الصانعة للقبح»، أو «الصانعة للصحيح» و«الصانعة للخطأ».

وعلى أي حال فإن النية من وجهة نظر الأخلاق الفردية تحظى بأهمية قصوى، وفي الحد الأدنى فإن النية الحسنة تعدّ من فضائل وقيم الأخلاق الفردية، وتلعب دوراً في كمال وسعادة الإنسان الفردية والأخروية. ولكن لا أهمية للدافع والنية من ناحية الأخلاق الاجتماعية. فعلى سبيل المثال: من زاوية الأخلاق الفردية لا تعتبر رعاية الأمانة لغايات نفعية، أو بدافع الحصول على مزيد من الربح عن طريق كسب ثقة الآخرين، عملاً حسناً، ولا يحتوي على حسن فاعلي. في حين أن الأخلاق الاجتماعية تطلب من الأفراد أن يكونوا أمناء، لا أكثر، دون أن تولي اهتماماً لدوافعهم ونواياهم، إلا إذا كان لنية ودافع الفرد دوراً في أخلاقية العلاقات الاجتماعية. إن المهم من زاوية الأخلاق الاجتماعية هو أن لا يلحق الفرد ضرراً بالآخرين، ولا يهدر حقوقهم، وإن دافع

الشخص لا يؤثر كثيراً في تحقيق هذه الغاية<sup>(٧)</sup>. إن اختلاف الأخلاق الفردية عن الأخلاق الاجتماعية في ما يتعلق بالدافع والنية ينشأ من تفاوت واختلاف أعمق في ما يتعلق بمنشأ ومصدر هذين النوعين من الأخلاق<sup>(٨)</sup>.

كما يمكن بيان هذا التفاوت بشكلٍ آخر والقول: إن الأخلاق الفردية جوابٌ عن السؤال القائل: «ما هي الحياة الجيدة؟»، وأما الأخلاق الاجتماعية فهي جوابٌ عن السؤال القائل: «ما هو المجتمع الجيد؟».

يمكن أن يُجاب عن السؤال الأول بالعديد من الإجابات، بمعنى إمكان أن يكون للأفراد أفهامٌ مختلفة عن الحياة الجيدة، ويحقّ لكلّ فردٍ أن يبيّن حياته الشخصية الجيدة على أساس ما يتصوّرهُ حياةً جيّدة. رغم أنه يجب على الأفراد أن يجدوا في اكتشاف أفضل أساليب الحياة، وأن يختار أسلوب ونموذج الحياة هو اختيار أخلاقي، ولكن ليس هناك من دليلٍ يُثبت أن الحياة الجيدة واحدةٌ بالنسبة إلى جميع الأفراد، ولذلك لا يحقّ للمجتمع أو الدولة أو الأكثرية أن تفرض نمط حياتها المطلوب لها على الأفراد الذين يفكّرون بنمطٍ آخر مغاير لنمط حياتهم.

وأما الإجابة عن السؤال الثاني فلا يمكن أن تكون متعدّدة؛ لأن الحياة الاجتماعية في مثل هذه الحالة لن تكون ممكنة. فالحياة الاجتماعية إنما تكون ممكنة، ويمكن أن يكتب لها البقاء والاستمرار، إذا كان أكثر أفراد المجتمع يؤمنون بمنظومة قيمٍ وأخلاق واحدة في ما يرتبط بالعلاقات الاجتماعية، ويطبّقون ما يؤمنون به عملياً<sup>(٩)</sup>. ولذلك يمكن القول في الإجابة عن السؤال الثاني: إن المجتمع الجيد من الناحية الأخلاقية هو المجتمع الذي يتّصف بالأمور التالية:

١- أن يتساوى أفرادهُ في الحقوق.

٢- أن تراعى حقوق الأفراد فيه من قبيل المؤسسات السياسية والاجتماعية.

٣- أن يراعى أكثر الأفراد فيه حقوق بعضهم البعض.

٤- أن يقوم الأفراد فيه بمسؤولياتهم الاجتماعية.

وعلى هذا الأساس فإن الأخلاق الفردية لكلّ شخصٍ تعكس تصوّره للحياة الجيدة، أو إنها تعكس الحقوق والوظائف التي يتصوّر أنها واجبة عليه تجاه نفسه (وفيما بينه وبين خالقه). إلا أن الأخلاق الاجتماعية لكلّ شخصٍ تعكس التصوّر

## • الدين والأخلاق، الهوية والتعريف

الذي يحمله عن المجتمع الجيد، أو تعكس الحقوق والوظائف المتبادلة التي تقع على كاهل الأفراد والمؤسسات الاجتماعية تجاه بعضها. ومن الواضح أن الدافع والنية الجيدة تعدّ واحدة من مقومات الحياة الجيدة، في حين أن هذا الأمر ليس له تأثير تلقائي في أداء حقوق الآخرين، وتلبية الوظائف الاجتماعية.

### ع- الاختلاف بين الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية من حيث المنشأ

إن منشأ الأخلاق الفردية يكمن في الهوية الإنسانية للشخص الفاعل، ومنشأ الأخلاق الاجتماعية يكمن في الهوية الإنسانية للآخرين. وإن قيم وإلزامات الأخلاق الفردية تنشأ عن «الكرامة الإنسانية» أو «المنزلة الأخلاقية» للشخص الفاعل. وإن الهوية الإنسانية للفرد هي التي تقول له: كيف ينبغي له أن يعيش؟ وما هي الملكات والفضائل التي يجب أن يتحلّى بها؟ وما هي الملكات والفضائل التي يجب عليه أن يتعد عنها؟ وما الذي عليه أن يفعله مع ذاته؛ كي يبقى إنساناً؛ وكي لا تتضرر هويته الإنسانية؛ أو كي تنمو نحو الأفضل؟

وأما القيم والإلزامات الأخلاقية الجماعية فتنشأ من الكرامة الإنسانية أو المنزلة الأخلاقية للآخرين. وإن الهوية الإنسانية، أو المنزلة الأخلاقية للآخرين، تحدّد إطار سلوك الفرد تجاههم. من هنا لا تكون نية الفرد ودافعه في سلوكه تجاه الآخرين مهمة في حدّ ذاتها؛ لأن دافع ونية الفاعل إنّما تؤثر أولاً وبالذات في سعادته، وليس في سعادة الآخرين. إن علم الأخلاق الفردية عبارة عن شرح وبسط اللوازم المعيارية لهوية الشخص الفاعل، ومنزلته الأخلاقية، في حين أن علم الأخلاق الاجتماعية عبارة عن شرح وبسط اللوازم المعيارية لهوية والمنزلة الأخلاقية للآخرين، والتي تتأثر بنحو من الأنحاء بسلوك الفاعل.

### ف- الاختلاف بين الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية من حيث أسلوب التعبير

يتمّ تبرير قيم الأخلاق الفردية من خلال التمسك بعلم النفس الفردي، وسعادة الإنسان وكماله على المستوى الفردي، إلا أن قيم الأخلاق الاجتماعية يمكن تبريرها من خلال التمسك بعلم الاجتماع، أو علم النفس الاجتماعي، وسعادة المجموعة

الإنسانية وكمالها<sup>(١٠)</sup>. وبعبارةٍ أخرى: إن الأخلاق الفردية تقوم على فرضيات مسبقة لعلم النفس الفردي، في حين أن الأخلاق الجماعية تستند إلى فرضيات مسبقة لعلم الاجتماع النفسي، أو علم النفس الاجتماعي<sup>(١١)</sup>. كما يختلف هذان النوعان من الأخلاق عن بعضهما من حيث المبنى وأسلوب تبرير القيم أيضاً<sup>(١٢)</sup>. يقوم تبرير قيم الأخلاق الفردية على مقدّمات تعود بأجمعها إلى ذات الفرد؛ لأن هذه القيم مستقلة ومنفصلة عن وجود الآخرين، بمعنى أن وجود الآخرين وعدم وجودهم - فضلاً عن حقوقهم - لا يكون أولاً وبالذات هو المؤثر في اعتبار هذه القيم. أما تبرير قيم الأخلاق الاجتماعية فعلى العكس من ذلك تماماً؛ لأن هذه القيم ناظرةٌ بأجمعها إلى حقوق الآخرين، وهي في سياق استيفاء وصيانة هذه الحقوق.

خلاصة القول: إن التبرير العقلاني لقيم الأخلاق الفردية رهنٌ بقبول الفرضيات الخاصة في ما يتعلّق بالسعادة والكمال الفردي والحياة الجيدة، والقائمة على الفهم والإدراك الخاص لـ «الإنسان المثالي». في حين أن التبرير العقلاني لقيم الأخلاق الاجتماعية رهنٌ بقبول الفرضيات الخاصة في ما يتعلّق بالسعادة والكمال الجماعي، والإدراك الخاص لـ «المجتمع المثالي»، رغم أن الذي يطالب في نهاية الأمر بالدليل؛ كي يتمسك بقيم الأخلاق الاجتماعية، هم الأفراد. وإن هذا الدليل يأتي من طريقين، وهما:

أولاً: طريق العقل والعقلانية «التدبيرية»<sup>(١٣)</sup> و«النفعية»<sup>(١٤)</sup> و«الأنوية»<sup>(١٥)</sup>.

وثانياً: طريق العقل والعقلانية «الأخلاقية» و«المطالبة بالحق»<sup>(١٦)</sup> و«الإيثارية والغيرية»<sup>(١٧)</sup>.

إن الأدلة التدبيرية والأنوية تسعى في واقع الأمر إلى تبرير ضرورة مراعاة قيم الأخلاق الاجتماعية، وخاصة رعاية حقوق الآخرين من خلال إظهار تأثير هذا الأمر على ضمان المصالح الفردية والشخصية للأفراد. إن مثل هذه الاتجاهات تقوم على رؤية آليّة إلى الأخلاق الاجتماعية، ولذلك فإن الذين يحملون مثل هذه الرؤية والفهم للأخلاق الاجتماعية يكون التزامهم بمراعاة قيم الأخلاق الاجتماعية وحقوق الآخرين مشروطاً؛ حيث إن التزامهم بهذه القيم ما دام هذا الالتزام ملتبساً لمصالحهم الشخصية (أو الفئوية والصنفية)، وما إن يشعروا بأن ضمان مصالحهم الشخصية (أو الفئوية



#### • الدين والأخلاق، الهوية والتعريف

والصنفية) يتمّ عبر انتهاك قيم الأخلاق الجماعية وهدر حقوق الآخرين، أو أن ذلك سيسهم في تحسين سبل الوصول إلى ضمانها، لن يتردّدوا في انتهاك هذه القيم، ويقدمون المبررات والأدلة على أن ما قاموا به ينطلق من ضرورات ودوافع تبرّر أخلاقية فعلتهم. إن هذا النوع من التبرير يضع الأخلاق الاجتماعية في طول الأخلاق الفردية، بمعنى أنه طبقاً لهذا الأسلوب من رعاية حقوق الآخرين أو معاملتهم معاملة أخلاقية إنما يحظى بالاهتمام والتبرير في حدود تأثيره على ما يصيب الشخص الفاعل من سعادة وشقاء، أو مصلحة ومفسدة.

أما الطريق الثاني لتبرير قيم الأخلاق الاجتماعية فيكمن في التمسك بالعقل والعقلانية الأخلاقية. إن الذين يتمسكون بالعقل والعقلانية لتبرير قيم الأخلاق الجماعية يعتقدون بأن الدوافع (الإيثارية) من بين الدوافع الإنسانية العميقة والأصيلة، وإن عمقها وأصالتها لا تقلّ أبداً عن الدوافع (الأنانية). ولا حاجة للفرد في أتباع هذه الدوافع إلى إرجاعها للدوافع الأنوية وتبريرها بالأدلة التدبيرية. إن قيم الأخلاق الاجتماعية في هذه الرؤية تنبثق عن العقل والعقلانية الأخلاقية، وإن هذا العقل والعقلانية في ذاتها إيثارية أو «حيادية»<sup>(١٨)</sup>، وإن مقتضياتها غير قابلة للإرجاع والتحويل إلى مقتضيات العقل والعقلانية الأنانية. وإن هذه الرؤية تفترض تعريف الإنسان بأنه «مدني بالطبع»، أو أنه «حيوان أخلاقي».

#### ب - أخلاق السلوك وأخلاق التفكير والتحقيق

إن بيان مقولة باسم أخلاق التفكير وأخلاق البحث يعتمد على القول بعددٍ من الفرضيات الهامة.

إن أخلاق التفكير والبحث ليس مجرد اسمٍ آخر للمنطق والمعرفة. وبطبيعة الحال فإن أسس وقواعد هذه الأخلاق تعود في واقع الأمر إلى تلك المعايير المنطقية والمعرفية أو تنتزع منها. يُبَدَّ أن تسمية هذه المعايير باسم أخلاق التفكير والبحث يقوم على الإيمان بفرضية تقول: إن المعايير المنطقية والمعرفية تمثل جزءاً من المعايير الأخلاقية، ومن الواجب أخلاقياً مراعاة تلك المعايير، وإن تعمد نقضها يعتبر معصية وجريمة على المستوى الأخلاقي، ويكون مرتكبها مستحقاً للمؤاخذة.

بعبارة أخرى: إن تسمية المنطق والمعرفة باسم أخلاق التفكير والبحث يقوم على الإيمان بفرضية أن التفكير والبحث هو نوع من الفعل الواعي والإرادي والاختياري، وإن النشاط الذهني للإنسان في مقام التفكير واكتساب المعرفة، وسلوك العلماء في دائرة البحث والتحقيق والتعاطي العلمي، قابلٌ للنقد والتقييم الأخلاقي أيضاً، ويتّصف من الناحية الأخلاقية بالحسن والقبیح، وينقسم إلى: صحيح وخاطئ، وممدوح ومذموم.

إن هذا الادّعاء لا يعني - بطبيعة الحال - تحويل المنطق والمعرفة إلى الأخلاق، بل يعني فقط أن دائرة المعايير والواجبات الأخلاقية أوسع مما يفترض في الفهم التقليدي والسائد للأخلاق، وإن «الإيمان» و«التفكير» و«البحث» ليست مجرد موضوعات للتقييمات المنطقية والمعرفية فقط، بل هي أيضاً قابلةٌ للتقييمات الأخلاقية، وتتنصّف في آن واحد بالصفات المنطقية والمعرفية، وبالصفات الأخلاقية أيضاً. كما تحمل عليها المحمولات المنطقية والمعرفية، والمحمولات الأخلاقية أيضاً.

فمثلاً: إن قيمة «الإنصاف» و«التواضع» و«الشجاعة» لا تختصّ بأخلاق السلوك فقط، بل إن الإنصاف والتواضع والشجاعة العقلانية تعتبر ذات قيمة، وتعدّ فضيلةً، من الناحية الأخلاقية أيضاً. وهكذا «التخلّف» و«الرجعية» و«الجرّمية» و«النظرة السوداوية» لا تشتمل على مجرد تبعات معرفية فقط، بل إنها أيضاً تثبت الانحطاط الأخلاقي للشخص، وإنّ «العُجب» و«التكبر» المعرفي لا يقلّ عن «العُجب» و«التكبر» الأخلاقي بالمعنى الخاص للكلمة. وإن الدافع إلى «الحقيقة» (الإخلاص المعرفي) ليس مهماً على مستوى العقلانية النظرية فحسب، بل تكمن أهميتها وقيمتها حتى على مستوى العقلانية العملية أيضاً.

وباختصار: إن أخلاق التفكير والبحث رهنٌ بقبول الفرض القائل: إن التفكير والبحث يُعدّ نوعاً من العمل والنشاط الواعي والاختياري والإرادي، ومن هنا يكون محكوماً للضوابط والمعايير الأخلاقية، وإن الفضائل والرذائل المنطقية والمعرفية تُعدّ فضيلة ورذيلة حتى على المستوى الأخلاقي أيضاً<sup>(١٩)</sup>. وإن هذه النقطة تعتبر فرضية سابقة للقول بمقولة اسمها أخلاق التفكير والبحث والتحقيق<sup>(٢٠)</sup>.

إن من بين التداعيات الهامة للقول بمقولة أو علم باسم أخلاق التفكير

#### • الدين والأخلاق، الهوية والتعريف

والتحقيق والبحث تقدّم «العقل العملي» على «العقل النظري»، واضمحلال بريق الفصل بين دائرة المدركات الحقيقية ودائرة المدركات الاعتبارية. إن العقل العملي متقدّم على العقل النظري؛ لأن أسس وقيم أخلاق التفكير والتحقيق من مقتضيات العقل العملي، بمعنى أن معايير العقل العملي إما هي شرط نشاط العقل النظري أو شرط لصحة وصوابية نشاطه. وإن جميع المدركات الحسولية حقيقية من ناحية؛ واعتبارية من ناحية أخرى. ولا فرق بين العلم والمنطق والفلسفة والأخلاق والحقوق من هذه الناحية<sup>(٢١)</sup>. وبطبيعة الحال إذا أراد الإنسان أن يتبع معايير العقل العملي وجب عليه التعرف على هذه المعايير، وهذه المعرفة من شؤون العقل النظري. بيد أن العقل النظري إذا أراد القيام بدوره بشكل صحيح فإنه سيكون بحاجة إلى هذه المعايير.

#### كلمة أخيرة

عمدنا في هذا الفصل إلى تعريف الدين والأخلاق.

وقلنا: إن مرادنا من الدين في مجموع هذا البحث إما هو المعنى العام للكلمة، الشامل للتجربة الدينية وأصول العقيدة والأخلاق والشريعة؛ أو المعنى الخاص للكلمة، الذي يُعدّ مرادفاً للشريعة.

وقلنا أيضاً: إن مرادنا من الأخلاق إما المعنى العام للكلمة، الشامل - مضافاً إلى أخلاق السلوك - لأخلاق التفكير وأخلاق البحث والتحقيق أيضاً؛ أو المعنى الخاص للكلمة، الذي يحتوي على مجرد أخلاق السلوك فقط. إلا أن مرادنا من الأخلاق بالمعنى الخاص للكلمة بشكل رئيس هو الأخلاق الاجتماعية، دون الأخلاق الفردية. ومضافاً إلى ذلك قمنا في هذا الفصل ببيان الفروق بين الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية بالتفصيل. لا يمكن رسم حدود فاصلة ودقيقة بين الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية؛ لأسباب وجهاً مختلفة، غير أن التمايز بينهما، والاختلاف بين الرؤية الغربية والرؤية الإسلامية لماهية وآلية الأخلاق، وطغيان أو اضمحلال الجهات الفردية والجماعية للأخلاق في الثقافتين الغربية والإسلامية، لا يمكن إنكاره أيضاً.

إن الأخلاق الفردية تقوم على أساس تصوّر الفرد عن الحياة الصالحة، ومتبنياته

الأساسية بشأن الكون والإنسان وعالم الدنيا والآخرة وأسلوب الحياة المثالية، إلا أن الأخلاق الاجتماعية لا يمكن أن تكون كذلك؛ لأن الفلسفة الأنطولوجية لمثل هذه الأخلاق عبارة عن تنظيم العلاقات الاجتماعية بين أتباع وأنصار مختلف الأنظمة والمذاهب الأخلاقية الفردية المختلفة. وإن خفض الأخلاق الاجتماعية إلى مستوى الأخلاق الفردية، والعمل على فرض قراءة خاصة للأخلاق الفردية على جميع أفراد المجتمع، يعتبر خطيئة من الناحية الأخلاقية، فهو من أبرز وأوضح مصاديق الظلم وانعدام العدالة.

إن فصل الأخلاق الفردية عن الأخلاق الاجتماعية يتوقف على الفصل بين «المساحة الخاصة» و«المساحة العامة»، والحفاظ على المساحة الخاصة للأفراد بمنأى عن تدخّل الآخرين (الأعمّ من الدولة والمؤسسات الاجتماعية وسائر الأفراد الآخرين). إن هذا الفصل يعني أنه لا يحقّ لأحد أن يفرض الأخلاق الفردية المقبولة عنده على الآخرين، وحتى الأكثرية من أفراد المجتمع، الذين يتبنّون أخلاقاً فردية متشابهة أو لديهم تفاسير متشابهة تقريباً لقيم الأخلاق الفردية المقبولة عندهم، لا يحقّ لهم أن يجعلوا الأخلاق الفردية المقبولة لهم على شكل دستور أو قانون يفرضونه على الأقلية التي لا تقبل هذه الأخلاق الفردية أو ذلك التفسير للأخلاق الفردية. وبطبيعة الحال فإن كلاً من الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية قابلة للنقد والتقييم العقلاني والمعالجة والإصلاح، بيد أن النقد العقلاني هو غير فرض نمط من الأخلاق على الآخرين بالقوة، وإجبار الآخرين على تبني عقيدة وأخلاق فردية معيّنة، عبر السبل القانونية وغير القانونية، هذا أولاً. وثانياً: هناك حد أدنى من قيم الأخلاق الاجتماعية إذا لم يتمّ التوافق عليها، واعتناقها من قبل أفراد المجتمع، فإنهم سوف لا يتمكنون من بناء حياة اجتماعية مطلوبة ومقبولة لأنفسهم.

وعليه فإن الأخلاق الاجتماعية أخلاق لا يمكن على أساسها فرض الأخلاق الفردية الخاصة. القائمة على تفسير خاص عن العالم والإنسان، والفرضيات الميتافيزيقية والكلامية، والعقائد الدينية أو غير الدينية والتي تفترض عقيدة خاصة. على الأفراد الذين لا يؤمنون بذلك الدين أو تلك العقيدة، أو لا يقبلون بذلك التفسير الخاص، أو يؤمنون بتفسير آخر. إن الأخلاق الاجتماعية تعمل على مجرد افتراض

• الدين والأخلاق، الهوية والتعريف

المتبنيات ما فوق الدينية، وتعترف بتنوع الأساليب المختلفة للحياة، وحق الأفراد في اختيار نمطٍ من بين أنماط الحياة المختلفة، وتعطي هامشاً وحيزاً لظهور التغيير الفكري والتغيير الشخصي، وتحول دون سريان أو فرض رؤيةٍ وفهم خاص عن الأخلاق الفردية على ساحة الحياة الجماعية. وبطبيعة الحال فإن حق الفرد في اختيار النمط المنشود له من الحياة يعني مجرد أن المجتمع والآخرين لا يحق لهم أن يختاروا نيابة عن الفرد، أو أن يحدوا من اختياره وانتخابه. إن هذا الحق لا يعني سلب المسؤولية العقلانية والأخلاقية للفرد في مقام الانتخاب والاختيار، ولا بمعنى اعتبار الذوقية والمزاجية في نمط الحياة، والقول بالتساوي والتكافؤ العقلاني لمختلف أنماط الحياة. إن الحرية وامتلاك الحق في الانتخاب لا يعني صوابية نتيجة هذا الانتخاب، أو كونه يفوق العقلانية، كما أن امتلاك حق القيام بفعلٍ لا يعني صوابية ذلك الفعل من الناحية الأخلاقية.

يمكن تنظيم العلاقة بين أتباع الأنظمة الأخلاقية الفردية المختلفة مع بعضهم على أساسين مختلفين:

**الأول:** القوة والعنف والإكراه.

**والثاني:** قيم الأخلاق الاجتماعية.

إن الأخلاق الاجتماعية تعمل في واقع الأمر على تنظيم السلوك الجمعي لأصحاب الأخلاق الفردية المختلفة، وتعاطيهم مع بعضهم بشكلٍ مناسب وعادل ومنصف، وتفسح المجال لكل شخص كي يمارس نمودجه وخياره الأخلاقي المقبول والمفضل عنده، وأن يجسد تصوّره عن الإنسان المثالي. يعدّ اختيار الدين والمعتقد، وتبعاً لذلك انتخاب نمط الحياة، - من ناحية الأخلاق الاجتماعية - من الحقوق الأساسية للفرد، ولا يحق لأحد أن يسلب الأفراد هذا الحق، بأيّ نحوٍ من الأنحاء أبداً. وكما تقدّم فإنّه - بطبيعة الحال - يجب على الأفراد أن يبحثوا عن الحقيقة بجدية وصدق، وأن يعملوا على نقد وتقييم مختلف أنماط الحياة والمتبنيات الكونية والإنسانية تقييماً عقلانياً، وأن ينتخبوا الأفضل والأحسن من بينها إذا عثر عليها في حدود الإمكان. ولكن لا يحق لأحد أن يُكره الآخر على ما يراه هو حقاً. وليس هناك من دليل سابق يقتضي أن يجتمع جميع الناس على اختيار نمودج خاص ونمط واحد من الحياة

بالضرورة، أو أن يكون نمطاً واحد من أنماط الحياة هو المناسب لمقاس الجميع، ويضمن السعادة والهناء لكافة الناس على نسقٍ واحد (الطرق إلى الله بعدد أنفس [أنفاس] الخلائق). وباختصار: إن الأخلاق الاجتماعية تقوم على الاعتراف بالتعددية في دائرة الأخلاق الفردية.

وعلى هذا الأساس يمكن القول: إن الأخلاق الاجتماعية متقدمة على الأخلاق الفردية، وهذا التقدم بمعنى تقدم «الحق» (right) على «الحسن» (good)، أو تقدم حق الفرد على الخير والمصلحة العامة (common good). يمكن تلخيص جوهر الأخلاق الاجتماعية في هذه القاعدة الذهبية التي تقول: «ما لا ترضاه لنفسك لا ترضه لغيرك». أو القاعدة القائلة: «عامل الناس كما تحب أن يعاملوك»<sup>(٢٣)</sup>. فإذا كنا لا نرضى للآخرين أن يرضوا علينا أفهامهم وتفسيراتهم لنمط الحياة الصالحة والحسنة، ولا نحب أن يكرهونا على اعتناقها، وكنا نعتبر ذلك نوعاً من الظلم وعدم العدل، وجب علينا في المقابل عدم إعطاء هذا الحق لأنفسنا في إكراه الآخرين على اعتناق ذلك النمط من الحياة الصالحة والحسنة من وجهة نظرنا أيضاً. ولا فرق في هذا الشأن بين أن يكون نمط الحياة المنشود مستنداً إلى الدين أم لا، وبين أن يكون اختلاف أنماط الحياة ناشئاً عن الأذواق والأمزجة وتقييمها خارج دائرة النقد والتقييم العقلاني أم لا. يمكن للأخلاق الفردية أن تكون دينية، إلا أن الأخلاق الاجتماعية تفوق الدين ضرورة.

إن صحة ومشروعية الأخلاق الاجتماعية لا تتوقف على «تعددية الصدق» وعدم إمكان التقييم، وما فوق عقلانية الثقافات والتقاليد المختلفة، على الرغم من أن هذه الفرضيات تُعدّ تبريراً إضافياً لاعتناق الأخلاق الاجتماعية. إن الفرضيات السابقة لتقييم الأخلاق الاجتماعية عبارة عن مجرد «تعدّد طرق النجاة». وعلى هذا الأساس، حتى لو ادّعى الفرد انحصار الصدق في الدين الذي يعتقه، ورأى بطلان سائر الأديان الأخرى. كما هو الحال بالنسبة إلى أتباع جميع الأديان بشكل عام، مع ذلك لا يحقّ له أن يُكره الآخرين الذين لا يرون رأيه على اعتناق ما يراه من نمط الحياة الصالحة والحسنة، فلا يحقّ له إكراه أتباع الديانات الأخرى، ولا حتى الذين لا يؤمنون بأي دين، على اعتناق دينه؛ لأن هذا الأمر غير لائق وغير صائب من الناحية الأخلاقية.

## • الدين والأخلاق، الهوية والتعريف

ولكي يكون الحكم أخلاقياً يجب أن تجتمع فيه شرائط صورية ومضمونية خاصة، وفي الحد الأدنى يجب أن يكون ذلك الحكم قابلاً للتعميم. ومن الواضح أن الذين يدعون الصدق والحقّ الحصري للدين الذي يعتقدونه لا يرضون لأتباع الديانات الأخرى، أو الذين لا يعتقدون ديناً أصلاً من الكفار والملحدين، بأن يُكرهوا الآخرين على نمطٍ خاص من أنماط الحياة، أو نموذج خاص من نماذج الأخلاق. وإذا كانوا يشكلون الأقلية أصروا على التمسك بحقهم في البقاء على دينهم، وأن تكون لهم الحرية الكاملة في اعتناق واختيار نمط الحياة والأخلاق الفردية التي يرونها هي الصحيحة والمناسبة. لا نقول: إن هذا الأمر غير ممكن من الناحية العملية، أو لا يمكن له أن يتحقق؛ فإن تاريخ البشرية زاخرٌ بصفحات ومشاهد تقوم فيها الأمم والشعوب الغالبة بإكراه الشعوب والأمم المغلوبة على اعتناق دينها وثقافتها وفكرها ونمط حياتها وأخلاقها الفردية، إلا أن المدعى هو عدم أخلاقية مثل هذا العمل، وعدم إمكان تبريره أو الدفاع عنه. فإن مجرد القوة الجسدية أو العددية لا تمنح مثل هذا الحق لأصحابها في إكراه الآخرين على ما يرونه، وجعل ما يتبؤونه قانوناً يجب احترامه من قبل الجميع، واعتبار المتخلف عنه متمرداً ومجرماً يجب تعريضه لأشدّ العقوبات. بل إن مثل هذا الأمر لا يمكن تبريره إلا على أساس المنطق القائل: «الحق لمن غلب». وليس هذا المنطق بشيءٍ آخر غير العبودية للبطش والقوة.

## العوامش

(١) الكليني، الكافي ١: ٢٥.

(٢) ليس للدين والأخلاق ذات، ولكن لهما ذاتيات. ومرادنا من الذاتيات هنا تلك الخصائص التي يكون الدين بوجودها ديناً، والأخلاق أخلاقاً، ويؤدي عدمها إلى إخراج الدين عن كونه ديناً، وإخراج الأخلاق عن كونها أخلاقاً. وإن الخصائص الصانعة للدين، والخصائص الصانعة للأخلاق، في الحقيقة هي المعيار الذي يفصل الدين عن غير الدين، ويفصل الأخلاق عن غيرها.

(٣) إن مرادنا من التجربة الدينية هنا ليس خصوص التجربة الدينية للأنبياء، بل مرادنا منها ما يشمل التجربة الدينية للأولياء والمؤمنين أيضاً. إن من بين المشاكل الرئيسة التي تعاني منها التعريفات التقليدية للدين في العالم الإسلامي أن هذه التعريفات تخفض إلى مجموعة من الأصول

العقائدية والأحكام العملية، ويتم إخراج التجربة الدينية - التي هي الغاية القصوى من التدئين، وهي من ذاتيات الدين وجوهر التدئين - من تعريف الدين.

(٤) إن مشاهدة الأمر الروحي إنما هي مجرد نوع خاص من التجربة الدينية. وأما بعض الأنواع الأخرى لهذه التجربة فهي عبارة عن: مشاهدة تجليات الأمر الروحي في مرآة الصور، أو مشاهدة تجليات أسماء وصفات الله وسماع كلامه وندائه. ويمكن لمضمون كلام الله أن يكون واقعية عينية؛ أو حكماً تشريعياً، وناظراً إلى العمل.

(٥) إن مرادنا من المجتمع هنا هو معناه الأعم. ويبدأ هذا المجتمع من شخصين، ليلبغ منتهاه حيث المجتمع العالمي؛ إذ يتألف هذا المجتمع في أصغر نواة له من فردين يتعاطيان مع بعضهما بوصفهما طرفين في معاملة، من قبيل: البائع والمشتري، والعامل ورب العمل، والطبيب والمريض، والطالب والمعلم، والزوجة والزوج، والأب أو الأم والولد، حيث تخضع المعاملة بينهما إلى الحكم والتقييم الأخلاقي على المستوى الاجتماعي، وتخضع لقيم الأخلاق الاجتماعية، حتى نصل إلى المجتمعات الأكبر، مثل: الأسرة والمدرسة والجامعة والدائرة والقرية والمدينة والبلد، وهكذا حتى نصل إلى المجتمع العالمي.

(٦) روي عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: (إنما الأعمال بالنيات) (المجلسي، بحار الأنوار ٦٧: ٢١١، بيروت، مؤسسة الوفاء). ولكن يمكن القول: إن مراد النبي في هذا الكلام هو أن الثواب والجزاء الأخروي على الأعمال تابع لنية الفاعل، أو الحسن الفاعلي للعمل.

(٧) إن من بين الأبحاث الهامة في الأخلاق الاجتماعية البحث القائل: هل الفرد في المجتمع ملزم من الناحية الأخلاقية بأن يوصل النفع للآخرين أم هو ملزم بعدم إلحاق الضرر بهم فقط؟ يمكن تسمية المورد الأول بـ (الأخلاق الاجتماعية في الحد الأعلى)، والمورد الثاني بـ (الأخلاق الاجتماعية في الحد الأدنى). إلا أن المهم في كلا الموردين هو مجرد إيصال النفع إلى الآخرين، أو عدم إلحاق الضرر بهم، دون دافع ونية الفاعل.

(٨) جدير بالذكر أن (كانت) - الذي تُعدّ نظريته الأخلاقية واحدة من التقارير الشهيرة بشأن الأخلاق الحديثة - يدرج نية الفاعل في تعريف الفعل الأخلاقي. يرى (كانت) أن الفعل الأخلاقي هو الفعل الذي ينبثق عن دافع العمل بالتكليف والشعور بالمسؤولية، وأن مجرد مطابقة عمل مع الحكم الأخلاقي لا يصير أخلاقياً. بيد أنه من الواضح أن دور وآلية النية في هذا التقرير عن الأخلاق وطبيعة الفعل الأخلاقي تختلف اختلافاً كبيراً عن دورها وآليتها في الأخلاق الفردية. إن النية في الأخلاق الفردية إنما تكتسب أهميتها من خلال دورها في السعادة والكمال الشخصي والفردية للفاعل، في حين أن (كانت) عندما يتحدث عن النية الأخلاقية إنما يسعى إلى نفي أخلاقية الأفعال الصادرة عن الفاعل بداعي الحصول على نتيجة، سواء أكانت تلك النتيجة منفعة ومصالحة دنيوية، أم سعادة وكمالاً أخروبياً، أم اكتساب وتسمية فضيلة نفسانية. وعلى هذا الأساس ربما كان من الأفضل بيان الاختلاف بين الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية من حيث الدوافع والنوايا بالقول: إن لنية في الأخلاق الفردية من حيث التأثير الروحي والنفسي على السعادة والكمال الشخصي للفرد وللشخص الفاعل أهمية بالغة، في حين إنها في الأخلاق الاجتماعية إما لا أهمية لها؛ أو إذا كان لها من أهمية فتعود



إلى تأثيرها في صيرورة الفعل أخلاقياً، وليس لأجل النتيجة التي تنطوي عليها بالنسبة إلى الشخص الفاعل.

(٩) مرادنا هنا نفي التّعُدُّد على المستوى العملي، وأما على المستوى النظري فيمكن أن تكون الإجابات عن السؤال الثاني متعددة أيضاً. وأما إذا كانت العقائد المقبولة من قبل أكثرية أفراد المجتمع في ما يتعلّق بقيم الأخلاق الاجتماعية متنوعة ومتعدّدة وجب عليهم التحوار فيما بينهم للاتفاق على منظومة أخلاقية واحدة نسبياً، وهذا في الحقيقة يمثل جوهر العقيدة الأخلاقية. يمكن لأفراد المجتمع أن يختلفوا في تفسير قيم الأخلاق الاجتماعية، ولكن يمكن - بل يجب - حلُّ هذا الاختلاف من خلال العقد الاجتماعي؛ إذ يجب على المواطنين في المجتمع؛ كي يتمتّعوا بحياةٍ مطلوبة في مجتمعٍ منشود أن يتوصّلوا إلى توافقٍ نسبي بشأن فهمهم لقيم الأخلاق الاجتماعية. وفي الحقيقة فإن الأخلاق الاجتماعية تمثّل دستوراً غير مدوّن بالنسبة إلى المجتمعات الحديثة.

(١٠) كنا في هذا البحث بصدد بيان الفروق بين الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية، والتأكيد على أن الأخلاق الاجتماعية لا يمكن تحويلها إلى الأخلاق الفردية. إن قيم الأخلاق الفردية تنسجم نوعاً ما مع قيم الأخلاق الجماعية، رغم أن هذين النوعين من الأخلاق قد يتعارضان فيما بينهما، بمعنى أنه قد يكون العمل مذموماً على مستوى الأخلاق الفردية، ولا يكون مذموماً على مستوى الأخلاق الجماعية، بل وربما كان ممدوحاً أيضاً. ومن هنا يرى بعض علماء الأخلاق أن (السيئات الفردية حسنة جماعية). فعلى سبيل المثال: إن اكتساب العلم بقصد المباهاة أو الربح أو الحصول على الجاه والمقام يعتبر مذموماً من زاوية الأخلاق الفردية، ولكن حيث تصل منفعته إلى الجماعة لا يكون مذموماً من زاوية الأخلاق الجماعية. والبخل، الذي يعدّ رذيلةً وسيئةً من ناحية الأخلاق الفردية، يعدّ من ناحية الأخلاق الجماعية حسنةً وفضيلةً؛ إذ ما لم يكن الفرد بخيلاً لا يمكن للثروة أن تجتمع، وإن اكتناز الثروة شرط ضروري للرخاء الاقتصادي والرفاه الاجتماعي.

وبطبيعة الحال يمكن النقاش في بعض الأمثلة التي ذكرت لتأييد هذا الادعاء. فعلى سبيل المثال: يمكن القول: إن البخل يعني حرمان الآخرين من الانتفاع بشيءٍ عائد إلى الفرد، وإن الذي يقوم باكتناز الثروة، ولا يستثمرها في حقل الإنتاج وتوفير فرص العمل ليس بخيلاً. وعلى هذا الأساس يكون البخل مذموماً من حيث الأخلاق الفردية ومن حيث الأخلاق الجماعية. وإن النظر إلى هذا الموضوع من الزاوية الاجتماعية يعكس مجرد تغيير تصورنا عن مصداق البخل، ومعيار التصرف الذي ينطوي على البخل. وبعبارةٍ أخرى: إن اكتناز الثروة من زاوية الأخلاق الفردية غير مذموم، ولا قبيح، إنما الذي يعدّ مذموماً وقبيحاً هو حرمان الآخرين من الانتفاع بالثروة. ومن جهةٍ أخرى فإن بذل المال لا يعدّ فضيلةً في حد ذاته؛ إذ إن هذا البذل يؤدي أحياناً إلى اتساع رقعة الفقر والبؤس، والتشجيع على الاستجداء والسؤال. وعلى هذا الأساس يمكن الادعاء بأن المهم في هذا المورد من الناحية الأخلاقية هو العمل على مكافحة الفقر، والتقليل من ألم المعاناة والحرمان المادي الذي يعاني منه الآخرون، إلا أن الطريق المؤدي إلى هذه الغاية يتوقّف على الأوضاع والأحوال والظروف. ففي بعض الموارد قد يحول التوزيع المباشر للثروة دون تحقيق هذا الهدف، بينما يساعد اكتنازها على تحقيق هذا الهدف. وفي هذه الحالة إما يجب القول بأن السخاء لا مورد له؛ أو نقول بأن السخاء

يكن في اكتناز الثروة أو عدم الجود بها. ولا فرق بين الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية من هذه الناحية. فالذي يكتنز الثروة من أجل إيجاد فرص للعمل جدير بالثناء والتكريم والتشجيع، حتى من ناحية الأخلاق الفردية أيضاً.

والمشكلة التي تواجهنا هنا تكمن في عدم وجود تعريف واضح ودقيق للمفاهيم والقواعد الأخلاقية، وهي تعتبر في الفهم العرفي لعامة الناس من الأمور المطلقة التي لا تقبل الاستثناء والتخصيص. ومشكلتنا نحن البشر تكمن في أننا نعاني من الجرمية في ما يتعلق بمصاديق الأمور الحسنة والسيئة، معتبرين ذلك من التشبُّث بالقيَم والأصول، في حين أن الغفلة عن هذه الحقيقة تعد واحدة من أكثر أسباب السلوكيات المنافية للقيَم والأخلاق شيوعاً، وإن الالتزام والتعهد الأخلاقي يقتضي من الإنسان أن يسعى لكي يفهم الأخلاق والقيَم الأخلاقية كما هي، ويعمل على اتباعها. وإن اعتبار الإطلاق في القِيَم المقيدة خطأ، كما هو الحال بالنسبة إلى تقييد القِيَم المطلقة.

ولكن، بغض النظر عن المناقشة في المثال، يمكن القول: إن أصل هذا الادعاء قابل للدفاع، فهو ليس بالأمر الغريب؛ لأن تعارض القِيَم الأخلاقية ظاهرة واضحة وملموسة، وليست خاصة بالأخلاق الفردية والاجتماعية، أي حتى الأخلاق الفردية قد تتعارض فيما بينها أحياناً. وفي باب تعارض الأصول والقيَم الأخلاقية يمكن لنا أن نطرح سؤالين هامين:

**الأول:** ما هو البيان الذي يمكن تقديمه لهذا التعارض؟

**الثاني:** ما هو الطريق الذي يمكن اقتراحه لحل هذا التعارض؟

أرى أن أفضل بيان للتعارض بين الأصول والقيَم الأخلاقية هو البيان المقترح من قبل فيلسوف الأخلاق الإنجليزي الراحل (ديفيد روس)؛ حيث ذهب إلى الاعتقاد بأن الأسس الأخلاقية تعكس القِيَم في بادئ النظر، بمعنى أن كل أصل أخلاقي يعكس حيثية خاصة تعتبر هامة من الناحية الأخلاقية، وتكون منشأً للتعارض الأخلاقي، واجتماع خصوصيتين أو عدد من الخصائص أو الحيثيات المختلفة في موردٍ أو فعلٍ معيَّن، وهي خصائص وحيثيات تشتمل على اقتضاءات أخلاقية مختلفة وغير منسجمة. وعليه يمكن الادعاء بأن الأصول الأخلاقية مطلقة، وليس هناك تعارض أخلاقي، بمعنى أن يكون هناك فعل واحد يكون حسناً وصحيحاً، ومن نفس الحيثية ذاتها يكون سيئاً وقيحاً. وبعبارة أخرى: إن التعارض الأخلاقي يظهر دائماً في مقام تطبيق الأصول، بمعنى أن هذا التعارض إنما يحصل عندما تجتمع حيثيتان أو حيثيات غير منسجمة في موردٍ واحد. ويرى ديفيد روس عدم وجود حل قطعي للتعارض الأخلاقي. وعند التعارض بين أصليين أخلاقيين لا يوجد أصل ثالث يحكم بشأنهما، ويقول لنا مسبقاً وبشكل مطلق أي هذين الأصليين المتعارضين أهم من الناحية الأخلاقية. وهذا هو سر احتياجنا إلى الحكمة (wisdom). لمزيد من الاطلاع بشأن آراء ديفيد روس انظر:

- Ross, W. D. (1930) The Right and The Good (Oxford: Oxford University Press).

- Ross, W. D. (1939) The Foundations of Ethics (Oxford: Clarendon Press).

(11) إن المراد من علم النفس وعلم الاجتماع هنا ليس خصوص علم النفس وعلم الاجتماع التجريبي، بل هو معنى عام يشمل علم النفس وعلم الاجتماع الفلسفي والعرفاني أيضاً، ويتم الحديث فيه عن الإنسان المثالي والمجتمع المثالي أيضاً.

(١٢) إن لـ (التبرير) أو (التسوية) معنيين. وفي المعنى العامي والسائد في الاستعمال اليومي يكون التبرير مرادفاً لكلمة (rationalization)، بمعنى إظهار الفعل القبيح وغير اللائق على أنه حسن، أو ذكر دليل على القيام بعملٍ هو في الواقع ليس دليلاً على القيام به. وهذا الأمر في الحقيقة هو نوع من اختلاق الأعذار، ونوع من التزييف والاحتيال. فعندما يرتكب الفرد جريمة، بدلاً من أن يعترف بجريمته ويعتذر مما جئت يده، يعمل على إظهار ما قام به على أنه هو الصواب. وعندما يقال: (إن فلاناً يبرر فعله) فالمعنى أنه يظهر فعلته الشنيعة أو كلامه القبيح على أنه هو الصحيح. وهذا النوع من التبرير يحدث عادة بعد وقوع الفعل وارتكابه.

وأما التبرير بالمعنى الثاني فهو مرادف لكلمة (justification)، بمعنى إعداد أو امتلاك دعامة عقلانية على تبرير عقيدة أو اتخاذ قرار أو عمل. وهو في الحقيقة دليل على اعتناق تلك العقيدة أو اتخاذ ذلك القرار أو ارتكاب ذلك الفعل. وحيث إن هذا الدليل، بحسب الفرض، يعمل على توجيه الشخص وهدايته في مقام اعتناق العقيدة أو اتخاذ القرار أو ارتكاب الفعل يجب توفره لدى الشخص قبل اعتناق العقيدة أو اتخاذ القرار أو ارتكاب الفعل. وإن التبرير بهذا المعنى يعدّ واحداً من المصطلحات الفلسفية، وأحد أهم مسائل وموضوعات فلسفة الأخلاق والمعرفة. وفي فلسفة الأخلاق يكون تبرير القرار والفعل والوسائل والغايات هو المنشود، وفي المعرفة يكون المنشود هو تبرير الإيمان والمعتقد. يذهب الكثير من الفلاسفة إلى الاعتقاد بأننا من الناحية العقلانية مسؤولون، وأن هذه المسؤولية تفرض علينا أن لا نؤمن بعقيدة ولا نتخذ قراراً ولا نرتكب عملاً إلا إذا كان لدينا تبرير معقول ومقنع على صوابيته.

(١٣) prudential.

(١٤) utility-oriented.

(١٥) egoistic.

(١٦) right-oriented.

(١٧) altruistic.

(١٨) impartial.

(١٩) كما يصدق عكس هذا الادعاء أيضاً، بمعنى أن الفضائل والبرذائل الأخلاقية؛ لما تشتمل عليه من التبعات المعرفية، تعتبر من الناحية المعرفية مهمة، ومن هنا تكون فضيلة ورذيلة أيضاً. فعلى سبيل المثال: إن آلية السخاء، التي تعدّ واحدة من الفضائل الأخلاقية بالمعنى الخاص للكلمة، لا تتلخص في حث الفرد على القيام بالكرم، بل إن آليته الأهم والأكبر تكمن في الآلية المعرفية؛ حيث إن الكرم والسخاء يوجب على من يتحلى به أن يرى ويدرك شيئاً يعجز البخل عن رؤيته وإدراكه. إن الكرم عندما يكون في موقع يقتضي منه السخاء والكرم يدرك هذا الاقتضاء، ويعمل على طبقه. وعلى أساس الواقعية الأخلاقية توجد الأدلة الأخلاقية للفعل في العالم الخارجي على هيئة المقتضي، إلا أن المعرفة والتأثير الفعلي لهذه الأدلة يتوقف على توفر صفات خاصة لدى الفرد، وهي التي تكون تلك الفضائل المعرفية والأخلاقية. وعلى هذا الأساس فإن الفضائل الأخلاقية ذات طرفين: طرف معرفي؛ وطرف أخلاقي. ومن هنا تكون هذه الفضائل مهمة من الناحية المعرفية؛ ومن ناحية علم الأخلاق

النفسي أيضاً. وقد عالجتنا هذه النقطة بشكلٍ أوسع في محله، تحت عنوان (أخلاق التفكير الأخلاقي). (٢٠) يتحدث بعض علماء المعرفة عن «أخلاق الإيمان» (the ethics of belief) أيضاً. وأما في ما يتعلق بأخلاق الإيمان - فإن كنا نؤمن بوجود هذه المقولة، ولم نشكك في إمكانها؛ بسبب عدم إرادية واختيارية فعل الإيمان - فإنها تفترض وجود أخلاق التفكير والبحث والتحقيق؛ لأن الإيمان المبرر بحسب التعريف عبارة عن الإيمان القائم على التفكير والبحث الصحيح والكافي والمتقن والمنهجي. (٢١) للمزيد من التوضيح بهذا الشأن، انظر: فنائي، أخلاق المعرفة الدينية، الفصل الثاني، الفقرة (٢ / ٤ / ٢)، والفصل الثالث أيضاً. (٢٢) يذهب بعض المفكرين في الشأن الديني إلى الاعتقاد بوجود هذه القاعدة في جميع الأديان، انظر: سروش، صراطهاى مستقيم: ٢٠، طهران، مؤسسه فرهنگي صراط.

# موقف الفقهاء من السلطة

## قراءة أصولية

. القسم الأول .

أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد (\*)

### مقدمة

لم يتضح بشكلٍ جلي أن هناك مسافة كبيرة بين ممارسة السياسة والالتزام بالقيم الأساسية للسلوك الإنساني «الحلال والحرام»، ولم ينفصل الفقه «قانون الحياة في المجتمع الإسلامي» عن ممارسة الشأن العام بوصفه ممارسة حياتية يلزم أن تتقيد بقوانين الممارسة. بيد أن الذي حصل تاريخياً هو انفصالٌ بين التجربة السياسية والرؤية الفقهية للممارسة. وظهر ذلك جلياً في فقه الأحكام السلطانية، بوجهها الآخر المختلف عن الوجه الذي عرضه أبو يوسف في الخراج، وأبو عبيد في الأموال، والماوردي والفراء. إنه الوجه الذي حدّد موقف المكلف المسلم من السلطة غير الشرعية من جهة، وعموم السلطة غير العادلة من جهة أخرى.

ويلحظ في تجارب الأمة الإسلامية أطراد التباين القيمي بين النخبة المنتجة للمعرفة وبين السياسيين الذين امتلكوا سلطة المؤسسة الحاكمة، فانعكس على السلوك اليومي والتفضيلات والمواقف التي يجب أن يلتزم بها المكلف إزاء السلطة، سواء كان النقص فيها عدم الشرعية أو كونها سلطة جائرة؛ ذلك لأن (السلطة) في ماهيتها ومفهومها في التجربة الحضارية الإسلامية ليست نتاج اختيار الأمة المطلق

---

(\*) رئيس قسم الدراسات العليا في كلية الفقه، ومدير مركز الدراسات، في جامعة الكوفة. من العراق.

للحاكمين، بل هي ناتج توصيف الفقه لمشروعيتها ووظيفتها وأسلوب تداولها ورسالتها العالمية. لكن الذي حصل أن السلطة قد تكوّنت ووجدت خارج التوصيف الفقهي، واختطت لها مساراً تأسيسياً قائماً مرةً على إرادات مراكز القوى الاجتماعية، كما حصل في (السقيفة)، أو نتاج استخدام القوة المسلحة، كالذي حصل في تأسيس (السلطتين الأموية والعباسية) وما تلاهما. وعليه فإن مشروعية السلطة السياسية في التجربة الإسلامية لم يكن ناتج الموقف الفقهي، ولم يكن ناتج إرادة الأمة، بل كان ناتج إرادات القوى الاجتماعية والسياسية. لذلك فإن الموقف السياسي للفقهاء إزاء السلطة تكوّن من الرؤية الفقهية لهذا المسار، سواء في تأسيسه أو تطوره وعلاقته بالإنسان. وقد ظهر هذا الموقف في مواضع متعدّدة من البحث الفقهي، مثل: مدى مشروعية العمل في أجهزة حكومات السلطان الجائر، وأحكام الجهاد مع السلطان الجائر، والزكاة، والجمعة، وفقه القضاء في ظلّ السلطان الجائر، وفي مدى قبول جوائز السلطان، وأخيراً مدى مشروعية التغيير السياسي الذي أطلق عليه في مباحث الفقهاء (أحكام الخروج على السلطان)، وقد كان له وجهان: الأوّل هو عبارة عن جريمة بغي إذا كان السلطان عادلاً؛ واختلف في مشروعيته إذا كان السلطان جائراً.

### المبحث الأوّل: السلطان وإشكالية المشروعية والعدالة المطلب الأوّل: مفهوم السلطان

لقد ظهر مصطلح خليفة رسول الله ﷺ مع خلافة أبي بكر كتوصيف لمشروعية ووظيفة الحاكم السياسي في أوّل نشأة الدولة الإسلامية بعد الرسول ﷺ، مقابل لفظ أو مصطلح (الإمام)، الذي تبناه الفكر الكلامي الشيعي؛ للإشارة إلى الشخص الذي يجمع بين السلطة السياسية (الخلافة) والقيادة الدينية للمجتمع (الإمامة)<sup>(١)</sup>.

وتطوّر الأمر في زمن عمر بن الخطاب، ليصبح لقب الحاكم (أمير المؤمنين). واستمر هذا اللقب حتّى حينما تضاءلت مصداقية هذا الوصف السامي للحاكم السياسي تدريجياً؛ بسبب السلوكيات غير الإسلامية التي قدّمتها التجربة السياسية الأموية والعباسية، ثم استبدل الاسم في فترة الدويلات إلى لفظ السلطان. ولم يكن

لفظ السلطان في بداية الأمر مصطلحاً رسمياً؛ لأن مصطلح السلطان يرمز إلى أحد أمرين: إما الإشارة إلى شخص تولّى السلطة «بطرق غير شرعية»؛ أو يرمز للاستبداد الذي يمارسه الحكام. ولعل الثاني أكثر إطلافاً وعمومية من الأول؛ ذلك لأن مَنْ أراد البيان والتوضيح فلا بُدَّ أن يقيّد لفظ السلطان إما بالعدل أو الجائر، فهو أعمّ منهما معاً. مما يشير إلى صورة الاستبداد التي اقترنت مع حكّام الولايات شبه المستقلة عن المركز، أو أمراء الحروب والمقاطعات. ومن الجدير بالإشارة أن بعض فقهاء المسلمين وهم يصنعون النظرية السياسية الإسلامية للسلطة، ماهيتها ومشروعيتها ووظائفها وأسلوب تداولها، يجعلون سلطة التغلّب من صور الممارسة التاريخية؛ لأن أمارات التغلّب قد ظهرت في التجربة السياسية الإسلامية، كما يصطلح عليها الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية<sup>(١)</sup>. فاستقرّ هذا التوصيف في الأدبيات، فكانت المدونات الفقهية تجعل وظيفة السلطان تحت عنوان (الأحكام السلطانية)، أو سيرة الملوك<sup>(٢)</sup>. وبذلك تضاعف مضمون مصطلح الخليفة، ومضمون مصطلح أمير المؤمنين، وبقي فقط الاسم التاريخي. ولعل هذا المصطلح ينطوي على الإشارة أن شخص السلطان هو الذي ينفرد بممارسة السلطة بكلّ تنوعاتها و«ملاساتها»، مع شعور الفقهاء بضرورة الرجوع إلى (شكليات الخلافة) نظرياً وعملياً؛ رغبةً في بقاء الكيان السياسي لأمة الإسلام أصيلاً، لذلك استقرّ مصطلح (الخليفة) حتّى حينما تناقص مضمونه بوصفه رمزاً دينياً وسياسياً في المركز، وتفرّد السلاطين والأمراء والملوك في ولايات الأطراف بالسلطات الفعلية.

إزاء هذا الواقع أصرّ الفقهاء من كلّ المذاهب على تسمية هؤلاء الحكام بالسلاطين. وفي هذه التسمية إشعارٌ واضح بعدم الاعتراف بالشرعية السياسية لسلطاتهم، مما جعلهم ينادون بأنفسهم فكراً وسلوكياً ونفسياً، رافضين الخضوع لمنطق القوة والغلبة، متطلّعين إلى ما يجب أن يكون الوضع المعياري في إقامة السلطة الشرعية العادلة. لذلك نلاحظ القصدية في استعمال الفقهاء لهذا الوصف للحاكمين، التي ربما تستبطن الإشارة إلى استخدامهم العنف السياسي كسبب رئيس للحصول على السلطة، أو كأسلوب لممارسة السلطة ضدّ الناس، ولا سيّما الذين لا يحققون تماماً ما يريده «السلطان»، إشارةً إلى الاستبداد، والاستحواد على المال العام (الخراج).

ومن هنا نشأت معالجاتهم للعلاقة مع السلطان الجائر، سواء بالحكم على عدم شرعية العمل في أجهزة السلطة المتعسفة، مثل: سلطة المهدي العباسي، الذي همّ بقتل القاضي شريك بن عبد الله؛ لمجرد رؤيا رآها في الحلم أنه دخل على بلاطه فوطاً فسطاطه بحذائه، وفسّر له المفسرون ذلك الحلم بعدم احترام القاضي للسلطان. لقد انطلق الفقهاء من واقع فعلي لتحديد الازدواجية لمن يعمل مع السلطان الجائر، وهو إذا عمل مع سلاطين الجور وقع في الاضطرار إلى التساهل في دينه وعقيدته وتكاليفه وواجباته، وعندئذ يتنازل عن آخرته بالعمل مع سلطة جائرة، أو يصطدم مع السلطان عندما لا ينفذ إرادته، فيتنازل عن دنياه وسلامته، ويتعرض للملاحقة والمطاردة والتجويج والسجن، وربما القتل والصلب، ثم الإساءة لسمعته ولتدينه، كاتهامه بالزندقة، أو البغي على السلطان، إلخ.

وفي أدبيات الشيعة الإمامية، الذين عانوا في تاريخهم الطويل أبشع ما عانته جماعة عقائدية، فكانوا دائماً على خوفٍ من السلطان في تاريخهم بأدواره المتعاقبة، نجد عندهم أن مصطلح السلطان العادل لا ينطبق إلا على أحد ثلاثة: إما الإمام المعصوم؛ أو نائبه الخاص؛ أو نائبه العام، شرط أن يكون مبسوط اليد في إقليم ما<sup>(٤)</sup>، وهو الفقيه العادل الجامع لشرائط التقليد. أما في الفكر السياسي الإسلامي غير الشيعي فإن السلطان العادل هو «الحاكم» الذي يساوي بين الرعية، ويحمي السائد العقائدي، دون البحث عن أسلوب اكتساب السلطة.

مما تقدّم يظهر لنا أن الفكر الشيعي كان أكثر تحفظاً حينما حدّد مصاديق السلطان العادل على أسس معروفة وقابلة للتشخيص، وأشار إلى أن غير هذه النماذج الثلاثة لا يدخل في المصطلح، لكن يبقى في الواقع السياسي أنموذج لا ينطبق عليه السلطان العادل، ولا ينطبق عليه سلطان جائر؛ إذ ربما يكون سلطاناً أقل سوءاً وجوراً من السلطان الجائر، أي المستبد الذي يستعمل القمع، ويستولي على المال العام.

وفي الفكر الإسلامي غير الشيعي فإن تحديد السلطان الجائر يبقى على أسس ومعايير ربما (سياسية). فسياسياً تُقاس عدالة الحاكم بالمساواة بين الناس، ويقاس تدينه بالتزامه بالأصول والضوابط السائدة لتلك المدرسة الفقهية، فيشار إلى عدله أو جوره بناءً على هذين العاملين. لقد حفل التأريخ السياسي الإسلامي بنماذج اضطهادات



الحكام الأمويين لكبار الفقهاء من التابعين، وقد قتل الكثير منهم، مثل: سعيد بن جبير، الذي قتله الحجاج. وكان ممن تعرض للاضطهاد الإمام أبو حنيفة، في العصرين الأموي والعباسي؛ في خضم مؤازرته للشهيد زيد بن علي بن الحسين عليه السلام، ومؤازرته لثورة محمد ذي النفس الزكية؛ وكذلك مالك بن أنس؛ لمؤازرته ثورة محمد ذي النفس الزكية<sup>(٥)</sup>؛ وكذلك الشافعي؛ لحبه لآل البيت عليهم السلام؛ وأحمد بن حنبل؛ لقوله بقدم القرآن؛ ولروايته لفضائل أهل البيت عليهم السلام، واستقلاله برأي عقائدي مقابل الرأي العقائدي الذي تبنته السلطة العباسية (عصر المأمون والمعتصم).

فقد جاء في موسوعة البحوث الفقهية: إن أبا حنيفة كان يرى جواز الخروج مع زيد بن علي<sup>(٦)</sup>، كما أورده الجصاص، الذي ذكر قول الأوزاعي فيه: (احتملنا أبا حنيفة على كل شيء، حتى جاءنا بالسيف)<sup>(٧)</sup>. ويقصد هنا أن أبا حنيفة يجيز استخدام القوة للتغيير السياسي نحو إقامة سلطة شرعية وعادلة، وقضيته في حمل المال إلى زيد معروفة، وفتيا الناس سراً في وجوب نصرته والقتال معه، وكذلك أمره مع محمد وإبراهيم ابني عبد الله المحض. وقد روى الكثير أن مالك بن أنس كان يحث الناس على نصرتهم، والتمرد على سلطة العباسيين، بإطلاقه فتواه بأن بيعة الناس للعباسيين كانت بيعة المكروه، وهي غير ملزمة، وقد أوضح لهم ذلك بقياسها على طلاق المكروه.

بيد أن فقهاء الحنفية المتأخرين اعتبروا قول أبي حنيفة بنصرة العلويين وآل البيت، والتمرد والخروج على السلطة القائمة، رأياً له أول أمره، ويرون أن أمره استقر، كما يقولون، على اعتقاد أهل السنة والجماعة، الذي وصفه الطحاوي بقوله: «ولا نرى الخروج على أئمتنا وولاة أمورنا، وإن جاروا، ولا ندعو عليهم، ولا ننزع يداً من طاعتهم، ونرى طاعتهم طاعة لله عز وجل، وهي فريضة، ما لم يأمرؤا بكفر ومعاص، وندعو لهم بالصلاح والمعافاة»<sup>(٨)</sup>، وبذلك يتضح أن متأخري فقهاء المذهب الحنفي قد شاركوا الموقف العام لأهل السنة والجماعة بالقبول بالأمر الواقع، ونسبوا لأبي حنيفة أنه غير موقفه، حتى أصبح عدم الخروج على السلطان علامة على سلامة العقيدة.

ومن ذلك يتضح أن السلاطين في قسوتهم وجورهم تعاملوا مع جميع الفقهاء

تعاملاً استبدادياً قمعياً؛ لأنهم لم يخضعوا لهم، سواء كانوا من مذهبهم أو من مذهب آخر. وإن كبار أئمة الفقه قد تعرّضوا إلى اضطهاد السلاطين، وقد أوغلت تلك السلطات في إذلالهم، وقرّرت أن تجبرهم على أن يعملوا ضمن أجهزة السلطة؛ إمعاناً في الاستلاب، وتزييف وعي الناس لشرعية زائفة يقدمونها للناس. بيد أن الفقهاء رفضوا ذلك، وتعرضوا؛ بسبب رفضهم، إلى متاعب جمّة، وممارسات انتقامية، ربما وصل بعضها إلى الاغتيال. كما تتداوله بعض المصادر..

والأغرب أن هذا الموقف (من الفقهاء) قد تمّ التعتيم عليه؛ لصالح تاريخ السلطة الرسمي (التجربة التاريخية السياسية الإسلامية)، فإنك حين تقرأ سيرة حياة هؤلاء الفقهاء، ولا تجد هذا الجانب مذكوراً فيه، بل لا تجد ظلم السلاطين لهم، ولعل ممّن تعرّض أيضاً سفيان الثوري، وابن عيينة، وغيرهم، لكننا حينما نقرأ تراجمهم لا نجد ذلك واضحاً، إلا بعد بحث قصدي، وعندئذٍ قد تجد شيئاً بسيطاً وتجد مقابله ما يعارضه. في ظلّ هذا النوع من الممارسة السياسية للسلطة، والموقف منها عند الفقهاء، نجد أنفسنا أمام إشكالية الانفصال القيمي بين الحكام ورجال السلطة وبين الفقهاء والقراء، ونجد أنهم يمثلون معارضة فكرية وسياسية هادئة ومتوازنة، رغم كل التعسف الذي لاقوه. وقد ظهرت معارضتهم في قضايا كثيرة، منها:

- أ. مدى جواز العمل في أجهزة الدولة مع السلطان الجائر.
- ب. مدى قبول هداياه ومنحه وجوائزه.
- ج. مدى إجراء الزكاة المدفوعة له.
- د. موقف المكلف من أداء صلاة الجمعة، والجهاد معه.
- هـ. حكم الخروج عليه لأغراض التغيير السياسي نحو الأكثر عدلاً والأكثر مشروعية.

سأحاول عرض هذه المواقف، وإيجاد الرابط بينها وبين الظروف السياسية، من خلال ربط آراء الفقهاء وأدلتهم، وبعد عرض آراء الفقهاء في مصطلح العدالة، وبعد عرض تطوّر مصطلح السلطان.

### المطلب الثاني: مفهوم العدالة

العدالة لغةً: هي تعادل الأحوال تساوياً؛ لأنها لغة الاستواء والاستقامة. ويعني هذا

التحديد أن لدى الإنسان قوى نفسية تدفعه لسلوكيات تحقق مصلحته مطلقاً، بغض النظر عن المشروعية، فإذا عادل هذه القوى يحقق توازناً في البواعث والاستجابات لتلك البواعث.

وهي شرعاً، كما يحددها الفقهاء: ملكة نفسانية تبعث على ملازمة التقوى والمروءة<sup>(٤)</sup>. والمراد بالملكة القدرة المستقرة في النفس، التي تلتزم بالأحكام الإسلامية وتستلزم المروءة. والذي عليه أكثر الفقهاء أن كل المسلمين على العدالة، إلى أن يظهر منه ما يزيلها؛ لمقولتهم المشهورة: «الأصل في تصرفات المسلم الصحة الفقهية».

من ذلك قول الشيخ المفيد: إن عدالة الشاهد هي ظاهر الإسلام، وعدم ظهور ما يقدر بها؛ لأن الأصل في أقوال المسلم وأفعاله الصحة، والفسق طارئ على الأصل. فالبحث عن فسق خفي لا يلزم، والحكم على الشخص بمجرد الالتزام الظاهر أمام الناس كافٍ، دون الحاجة إلى تحري الأحوال غير الظاهرة.

وقال في الوسيلة: العدالة في ثلاثة أشياء: (الدين، المروءة، الحكم).

ففي الدين تعني اجتناب الكبائر، وعدم الإصرار على الصغائر. وفي المروءة تعني الاجتناب عما يسقط المروءة، ويراد بها السلوك الأكثر رقياً وترفعاً وإحساناً مما هو أكثر من دائرة الحلال والحرام إلى دائرة ما بعد الحلال والواجب من الأعمال الإيجابية، كالتبرع وإسقاط الدين عن المدين، والعتو والتسامح عن المسيء، إلخ. وفي الحكم تعني البلوغ وكمال العقل. لذلك ورد في المبسوط للطوسي والسرائر: العادل مَنْ كَانَ عَدْلًا فِي دِينِهِ، وَعَدْلًا فِي مَرْوئَتِهِ، وَعَدْلًا فِي أَحْكَامِهِ.

ومَنْ يَتَّبِعْ مَفْهُومَ الْعَدَالَةِ فَإِنَّهُ سَيَجِدُ ثَلَاثَةَ إِطْلَاقَاتٍ: اثْنَانِ لِلْمُتَقَدِّمِينَ؛ وَثَالِثٌ

لِلْمُتَأَخِّرِينَ:

أما إطلاق المتقدمين فيراد بها:

١- إنها ظاهر الإسلام؛ لأن الاخبار الظاهرة في عدم كفاية مجرد الإسلام تبلغ التواتر المعنوي، فلا بُدَّ إذن من ظهور المراسيم الإسلامية على السلوك الفردي؛ لأن ذلك من مصاديق التدين. فالنطق بالشهادتين لا يكفي؛ إذ لا بُدَّ من تصديق العمل للاعتقاد.

٢- إنها حسن الظاهر: وقد استدلل له بالروايات أيضاً، ويعني ظهور الالتزام

السلوكي بأحكام الإسلام، على مستوى الفرد والأسرة والتعامل الاجتماعي.  
أما عند المتأخرين فهي:

٣. ملكة الاستقامة وعدم الميل إلى ما يعارض الشريعة: وهذا ما يوجب الفحص عن المراد توصيفه بالعدالة؛ كون العدالة ملكة؛ لأنها تنشأ من ثلاثة اعتدالات: الحكمة؛ والعفة؛ والشجاعة. وإن الشارع وإن اعتبرها مع الشهادتين، إلا أنه جعل حسن الظاهر علامة عليها، لذلك صار عدم العثور على ما ينافيها دليلاً عليها. مما تقدم يظهر أن اتجاهات الفقهاء في ماهية العدالة ثلاثة:

أ. يكتفى بالإسلام سبباً للعدالة.

ب. يُراد مع الإسلام الالتزام بأحكامه ظاهراً.

ج. أن تتحقق في النفس ملكة (قدرة نفسية) للاستقامة.

وأعتقد أن اشتراط العدالة من حيث الرتبة يختلف من حالٍ إلى آخر. فعدالة الشاهد غير عدالة القاضي، وعدالة إمام الصلاة غير عدالة المسؤول عن توزيع الزكوات، وعدالة الإمام الأعظم غير عدالة حكام الولايات. ولذلك فإن كان نوعها واحداً فالرتبة من حيث المشروط بها يختلف بحسب جسامته المهام.

**وخلاصة القول في المراد بالسلطان العادل:** هو ذلك الشخص الذي أسلم لله طواعية، والتزم عن وعيٍ بأحكام الإسلام، وتميز بالالتزام بمقتضى ما يحقق المروءة، بحيث أصبحت قدرةً نفسيةً مستقرةً وثابتةً وظاهرةً في ممارسته لإدارة الشأن العام. ويعتقد فقهاء الإمامية أن السلطان العادل لا يتحقق مصداقاً إلا في الإمام المعصوم، وعبروا عنه بإمام الملة، والإمام العادل، وإمام الأصل، وهو المراد بلفظ (الإمام) إذا ورد مطلقاً في الروايات، مثل: (صلاة الجمعة ركعتان مع الإمام، وبغير الإمام أربع)، ولا يقصد به هنا (إمام الجماعة)، إنما يقصد الإمام المعصوم. وقد لاحظ أستاذنا د. هاشم جميل ذلك، فقال: وينبغي أن يعلم هنا أن المقصود بالسلطان عند الإمامية هو الإمام المعصوم، أما الآخرون فإنهم يعنون به رئيس الدولة<sup>(١)</sup>.

وعدالته عندهم: انتهاجه سياسة العدل بين الرعية، ومحافظته على ما استقرّ عليه الناس عقائدياً وفقهياً (السائد الإسلامي)، بغض النظر عن طريق وصوله إلى السلطة.

## المبحث الثاني: العمل مع السلطان

### المطلب الأول: العمل ضمن ولاية السلطان الجائر عند الإمامية

يقصد بالعمل مع السلطان تولّي الوظائف العامة، والاشتغال في الأجهزة الحكومية التي يرأسها حاكم غير شرعي، أو حاكم جائر، على سبيل الديمومة. وربما يدخل فيه الذين يقدّمون للسلطات «أعمالاً» مهمة خلال فترة معينة، كالتعهدات، وبناء المؤسسات.

وقد اختلف فقهاء المذاهب في مدى جواز ذلك على أقوال:

١. قال الإمامية: تقبل الوظائف العامة من السلطان العادل، بل هي راجحة ومستحبة؛ لندب المعاونة على البرّ، وربما تجب إذا تعيّن الأمر في شخص ما لأداء الأمانات، والعمل لمؤازرة السلطان العادل. أما قبولها من السلطان الجائر:

أ. فهي محرّمة بصورة عامة إذا كان الشخص مختاراً. وبه يخرج المُكرّه، على أن لا يسري الإكراه لرفع الإثم في جرائم القتل؛ لأن التقيّة لا تصحّ في الدماء.

ب. وتحرم جزماً إذا كانت الولاية على عمل محرّم، أما في المهام الجائزة فهناك خلافٌ بين الفقهاء.

ويقولون: تحريم الانخراط في أجهزة السلطان الجائر، ولأداء المهمات غير الجائزة شرعاً، من الضروريات التي يستغنى عن ذكر دليلها؛ لأنها من بديهيات العقل، وما تسالم عليه عقلاء وحكماء البشر.

أما الانخراط وبمهامّ جائزة شرعاً فقد انقسم الفقهاء بين: مانع؛ ومجيز:

**القول الأول:** هي محرّمة؛ لجهة صدور التسليط والتمكين من الجائر الذي لا

يملك الحقّ في التولي والتولية.

**والقول الثاني:** هي جائزة؛ لأن مهامها من جنس الجائر، والعبرة بالأفعال؛ لأنها

مناطق التكليف ومحلّ المسؤولية.

ويرد أصحاب القول الأول: إنه لكون الأصل فيها صدورها ممّن لا يملك الإذن والسلطة فهي حرامّ، إلّا إذا حصل له إذن خاص أو إذن عام من الإمام المعصوم أو نائبه الخاص أو نائبه العام؛ لخبر أبي حمزة: «مَنْ أَحَلَّنَا لَهُ شَيْئاً أَصَابَهُ مِنْ أَعْمَالِ الظَّالِمِينَ فَهُوَ لَهُ حَلَالٌ، وَمَا حَرَّمْنَا مِنْ ذَلِكَ فَهُوَ عَلَيْهِ حَرَامٌ»<sup>(١)</sup>. واشتروا مع الإذن - طبقاً

للروايات - أن تكون الولاية (الوظيفة) في جهاز السلطان الجائر مسوغة بالنية والعمل لقضاء حوائج المؤمنين وتفريج كربهم. وعلى هذا الوجه يُحمَل دخول علي بن يقطين ومحمد بن إسماعيل بن بزيع والنجاشي والسيد المرتضى والخواجة نصير الدين والمحقق الثاني والشيخ البهائي والمقدّس المجلسي ونحوهم - كلُّ بحسب حاله<sup>(١٢)</sup> ..

وعلى الرغم من وجود نصوصٍ تصرّح برفض العمل مع السلاطين فقد جاء في فقه القرآن، للراوندي: إن تقليد السلطان الجائر لرجلٍ ما جائزٌ إذا تمكّن الرجل من إيصال الحقوق لمستحقّيها، ويجوز للمحسن أن يطلب الولاية؛ لأن يوسف<sup>(١٣)</sup> قال: اجعلني على خزائن الأرض<sup>(١٤)</sup>.

ويحتج المخالفون للراوندي بأنّ ذلك لا يتحقّق عملياً مع سلاطين الجور، حتى ورد عنهم<sup>(١٥)</sup>: إن تناول السماء أيسر من ذلك<sup>(١٦)</sup>، وورد عنهم أيضاً: إن الرجل إذا عمل لهم لا يصيب من دنياهم شيئاً إلا أصابوا من دينه مثله<sup>(١٧)</sup>.

وفرق بعض الفقهاء في الأعمال على نوعين:

**الأول:** أعمال تتضمن أخذ الضرائب لهم، وجباية الأموال من الناس على غير الموازين الشرعية.

**الثاني:** العمل بجهة الصناعة لهم، أو التجارة معهم على وجه الإجمال.

فأفتوا بحرمة الأول، وجواز الثاني.

والأول - كما يقولون - ظاهرٌ في الحرمة التكليفية والوضعية؛ إذ إن الإثم والوزر ثابتٌ، وما يترتب على الوظيفة من الأمور من الباطل الذي يحرم أكل المال بإزائه؛ لأنها معونة على الظلم، وهي موجبة لكبيرة من الكبائر؛ لأن في ولاية الجائر دروس الحق (تلاشيه)، وظهور الظلم والجور والفساد، فلا تجوز إلا لجهة ضرورة، كضرورة أكل الميتة والدم.

أما الثاني فهو المعروف والاعتيادي للناس من أهل المهن، الذين يقدمون خدماتهم من دون أن يكلّفوا بالتعرّف تفصيلاً عن أحوالهم.

ويفرّق آخرون في هذا الموضوع من حيثية أخرى، وهي أنّ تلك الأحكام الصارمة التي تحرّم العمل مع السلطان الجائر كانت بصدد الوالي المحارب للعقيدة الصحيحة، مثل: حكام بني أمية وبني العباس؛ أما من لم يكن غرضه محاربة

الدين، كما هو شأن ملوك هذا العصر، فلا تحرم الولاية من قبله<sup>(١٦)</sup>؛ لما في ذلك من الحرَج. أما كون بعض ولاياته ووظائفه وأعماله محرمة فإنَّ الحرمة ترد لعنوان آخر، فالحرمة ليست ذاتية، كما في النمط الأول؛ إذ الحرمة لنفس ولاية الجائرين<sup>(١٧)</sup>، أما هنا فالحرمة للعمل ذاته.

ويرى الطباطبائي أن ولاية الجائر من المحرمات الذاتية، واشتمالها على المعاصي موجبٌ لمضاعفة الحرمة؛ لأحاديث النهي عن إعانتهم على المباح، بل على بناء مسجد<sup>(١٨)</sup>.

وفرَّق بعض أهل العلم بين العاملين مع السلاطين بصورة دائمة، ممن يأخذون رزقاً مرتباً، وبين من يقدمون عملاً مقابل عطية. وكان الشيخ الطوسي قد أوضح الفرق بين (الراتب) و(المكافأة المقطوعة)، فقال: الرزق بدل عن الوظائف الدائمة والتفرغ الدائم لها، حتى لو لم يؤد لها عملاً؛ إذ يكفي التفرُّغ. والأجر هو العمل على إنجاز خارج السياقات الدائمة.

**والخلاصة في حكم السلطان الجائر: إن للفقهاء فيها أقوال:**

**القول الأول:** إنه غير جائز وحرام تكليفاً، وباطل وضعاً، في الحالات التالية:

أ. لمجرد صدورها من والٍ غير شرعي، فهو لا يملك التنصيب، ومنح الصلاحيات. لذلك فالقبول بها قبول به.

ب. لصدورها من الوالي الجائر؛ لأن جوره والظلم الذي يصدر منه يجعل معونته إعانة على الإثم.

ج. لمجرد صدورها ممن يحارب الدين الحق، بلا تفريق في نوع الولاية.

د. إذا كانت الوظيفة ممزوجة من أعمال الحلال والحرام فالحرام وحده كافٍ في حرمة القبول بها.

**القول الثاني:** إن الولاية جائزة ومباحة في الحالات التالية:

أ. إذا كان الوالي ممن لا يحارب أهل الحق، وكان عادلاً، وإن لم يكن من أهل التدئين، وإن لم يكن قد تولَّى السلطة بوسائل شرعية.

ب. إذا كان العمل في مجال الصناعة والتجارة والأعمال السائغة شرعاً. وفي هذا الفرض خلاف بين الفقهاء؛ فمنهم من نظر إلى نوع العمل ذاته، فاعتبره مباحاً؛

ومنهم مَنْ نظر الى ما يحقّقه العمل لسلطة غير شرعية.

ج - إذا أجاز إمام العصر أو نائبه العام أو الخاص لأحد الموالين له العمل مع السلطان استثناءً فذاك يصحّ الفعل.

د - إذا كان المتولّي قادراً على ردّ الحقوق إلى أصحابها، وتضريح كرب المؤمنين، وقضاء حوائجهم. وهي وإن كانت حالات نادرة لا تقام عليها قاعدة عامّة، إلا أنها وصفٌ يجب ذكره.

هـ - إذا كانت مهامّ الوظيفة كلّها من جنس الحلال، من دون أن يفرض عليه نوع العمل.

و - إذا أمن على نفسه حينما يعمل حسب الموازين الشرعية من بطش السلطان، وقدر على أداء مهام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ز - إذا أكره عليها، فيجوز له الدخول حتّى في ما يحرم عليه؛ دفعاً للضرر؛ ولأن الإكراه مسقطٌ للتكليف؛ لحاكمية (لا ضرر) على الأدلّة الأولية.

وقد فصلّ الشيخ الأنصاري في كتابه المكاسب أن معونه الظالم كما دلّت عليه الروايات العديدة عملٌ محرّم بالإجماع والنصوص المستفيضة<sup>(١٩)</sup>. لكنّ في تفاصيل ونوع المعونة اختلافٌ يسير بين الفقهاء<sup>(٢٠)</sup>؛ فمنهم مَنْ يرى الحرمة إذا كانت المعونة على المحرمات؛ أما في المعونة في الأعمال المباحة فهم على قولين:

**الأوّل:** إنها حرامٌ مطلقاً طالما أن السلطان ظالم. والحرمة من جهة فقدانه صلاحية التولية.

**الثاني:** التفريق بين أن يكون الذي يعمل مع السلطان الجائر من الأعوان الدائمين فهذا من صنف الأعمال المحرّمة، ولو كانت معونتهم على المباح؛ لقول الإمام عليه السلام: لا تُبْنِ لهم مسجداً<sup>(٢١)</sup>، وبين أن يعمل لهم (صنفقة واحدة) من الأعمال المباحة فهذا لا بأس فيه، ولا يُعدّ معيناً دائماً؛ لأصل البراءة الشرعية؛ إذ لا يوجد الدليل على تحريم مثل هذه الأعمال.

## المطلب الثاني: العمل ضمن ولاية السلطان الجائر في المذاهب الأخرى

لقد أفرز التاريخ الرسمي للتجربة السياسية الإسلامية (الأمويين والعباسيين



والعثمانيين) ظواهر إخضاع التنظير الفقهي الاجتهادي لإرادة السلطة، وترسخ عرفاً متوالٍ أن السلطة بكل أنواعها وأشكالها سلطة مشروعة، أو على الأقل سلطة لا يجوز الخروج عليها وعصيانها. وعليه فإن العمل مع السلاطين الجائرين تحظى بموقف متسامح؛ لأن العمل أهون من طاعتهم المطلقة، التي أصبحت إحدى أهم المعتقدات التي ترسخت كفيصل بين أهل السنة وبين غيرهم في تلك الفترة. لذلك فإننا نجد في فقه الحنفية من يذهب إلى جواز تقلد الوظائف من السلاطين، رغم أن الموقف التأسيسي للإمام أبي حنيفة هو عدم التعامل معهم، وقد اشتهر رفضه لتولي القضاء للخلفاء العباسيين.

قال في العناية - شرح هداية الميرغيناني -: يجوز التقلد من السلطان الجائر، كما يجوز من السلطان العادل؛ لأن الصحابة تقلدوه من معاوية، وكان الحق مع علي عليه السلام، وتقلده التابعون من الحجاج بن يوسف الثقفي، وكان جائراً. فلقد قبل سعيد بن جبيرة القضاء من الحجاج، وقبلها أبو نعيم بن أبي مريم في إصفهان. لكنهم في شأن القاضي اشترطوا أن لا يمنعه من القضاء بالحق، فإن لم يمكنه فلا فائدة من تقلده<sup>(٢٢)</sup>. وفي هذا الاستدلال إشكال؛ لأن السيرة العملية التاريخية للصحابة والتابعين كانت نتاج بيئة لها مواصفاتها، فلا تُعامل تلك السيرة إذا عارضت النصوص والمبادئ الكلية على أنها مستند أصولي للأحكام، ولا يقاس تقبل القضاء على الأعمال الأخرى؛ لميزة خاصة في القضاء في التجربة الحضارية الإسلامية؛ إذ تأسس احترامه منذ بواكير أزمان هذه التجربة، فنشأ مستقلاً لا يعلو عليه إلا القانون.

**موقف الزيدية:** لا يصح تولي القضاء في وقت إمام أو محتسب إلا بولايةٍ منهما. أما من السلطان الجائر فقد قال أحمد بن عيسى والشافعي وزفر: يجوز؛ وقال الهادي: لا يجوز. وهو اختيار الأزهار؛ لأن التولي من جهتهم فسق؛ لما يوهم أنهم محقون<sup>(٢٣)</sup>. وفي فتح التقدير للشوكاني قال: يجوز تولي الأعمال من جهة السلطان الجائر، بل حتى من الكافر، لمن وثق من نفسه القيام بالحق<sup>(٢٤)</sup>.

ونجد عند الحنابلة ما قاله ابن مفلح: إنه يجوز العمل مع السلطان وقبول جوائزه<sup>(٢٥)</sup>؛ بينما قال غيره في التبصرة: يجوز العمل مع من غلب عدله؛ وهناك قول ضعيف بالكراهة.

وفي شأن تولّي الأعمال - وإن تقدّم - أنّ القضاء كان عملاً أقلّ إمكانية للتداخل من السلطة في مجرياته، إلا أنّ العلماء اختلفوا في قبول ولاية القضاء من السلطان الجائر.

فقد قال سحنون: اختلف رواية مالك في هذا؛ فذهب ابن فروخ إلى القول بأنه لا ينبغي له قبول الولاية؛ وذهب ابن غانم إلى الجواز، فكتب الناس إلى مالك بن أنس، فقال: أصاب ابن فروخ، ولا يصحّ عند أغلب فقهاء المذاهب أن ينصب أحداً نفسه للقضاء إلاّ بأمر السلطان. فقد جاء في درر الحكام: إن القاضي وكيل السلطان، وللأخير حقّ النصب والعزل.

وقال ابن رشد: لا خلاف في أن تولية الإمام الأعظم - ويقصد الملوك أو السلاطين أو الخلفاء - للقاضي شرطاً في صحة القضاء، ثم عقب فقال: وهذا ممّا لا خلاف فيه. وذكر خلاف العلماء في مَنْ ارتضاه المتداعيان ممّن ليس مكلفاً من السلطان؛ فقال مالك: لا يجوز؛ وجوّزه الشافعي في أحد قوليه؛ وقال أبو حنيفة: ينفذ حكمه إذا وافق حكم قاضي البلد.

وللشيعة الإمامية موقفاً خاصاً بهم، ومغاير لما تقدّم من آراء للمذاهب الأخرى، ولا سيّما في مجال القضاء؛ ذلك لأن حاجة الناس إلى التقاضي وحسم المنازعات حاجة يومية؛ ولأنّ للسلطان الجائر جهازاً قضائياً له فقه ربما يختلف مع فقه الإمامية. فذهبوا إلى أنه ممّا يشترط في ثبوت ولاية القاضي إذن الإمام عليه السلام، أو مَنْ فوض له الإمام ذلك.

ولو استقضى أهل البلد قاضياً لم تثبت ولايته، ولم ينفذ حكمه، بيدّ أنه ذكر أن الخصمين لو ارتضيا أحداً صحّ، حتّى لو كان هناك قاضٍ منصوب. ومع عدم حضور الإمام ينفذ قضاء الفقيه من فقهاء أهل البيت عليهم السلام الجامع للصفات المشترطة في الفتوى؛ لقول الصادق عليه السلام: انظروا إلى رجلٍ منكم يعلم شيئاً من قضائنا فاجعلوه بينكم قاضياً؛ فإني جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه. واستدلوا بمقولة ابن حنظلة: انظروا إلى مَنْ كان منكم قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فأرضوا به حاكماً.

إن الضغط والمعاملة غير المنصفة التي كان يقاسيها أئمة آل البيت عليهم السلام وأتباعهم في فتراتٍ طويلة من التجربة السياسية قد تكون وراء هذا التأسيس لقضاء شعبي؛ لأجل عدم اللجوء إلى القضاء الرسمي. وبذلك منح الفقهاء إذناً دائماً لتولي القضاء والفصل في الخصومات، طالما هناك قضاءً غير موثوق به.

وقد وضح أن الإمامية لا يختلفون مع الجمهور في أن ولاية القاضي لا بد لها من قرار الإمام، سوى أن الخلاف في الإمام نفسه. فالقاضي عندهم كالوكيل والوصي، وتولية القضاء حق للإمام، له أخذه كما له إعطاؤه.

بيد أن المحقق الحلّي - في الشرائع - لا يرى حق السلطان في عزل القاضي إذا استقرت ولايته، فلا تزول تشهياً، لكنه أجاز عزله إذا تحققت في العزل مصلحة عامة.

وعند الإمامية: إذا مات الإمام انعزل القضاة أجمع؛ لأنهم وكلاء الإمام، وينتهي عقد الوكالة بموت الموكل، فولايتهم فرع عن ولايته، وهذا في النهاية. أما في المبسوط فقد عدل عن ذلك، وأفتى بأن ولايتهم لا تزول بموته<sup>(٢٦)</sup>.

### المبحث الثالث: أحكام قبول جوائز السلطان

المراد بجوائز السلطان ما يدفعه للناس من أموال أو هبات، سواء كانت أجوراً (رواتباً على عملٍ رتيب دائم) أو منحةً مقابل عملٍ محدد، أو مقابل شيءٍ ما لصالح مقتضيات السلطة. ويعالج هذا الموضوع بمدخلين:

١- مدخل شرعية السلطة. فكونه متولٍ للسلطة بلا وجه شرعي لا يجوز له التصرف بالمال العام. ولأنه غير جائز له التصرف فإن قبول العطايا والجوائز يحوطه الإشكال؛ لعدم جواز تصرف السلطان غير الشرعي بالمال العام؛ لأن المال العام له ضوابطه.

٢- مدخل استحقاق الممنوح، وبالعناوين المتعددة: فلا يجوز له أن يمنح أحداً مالاً عاماً بلا استحقاق.

ويلاحظ أي باحث أن الفقهاء يمنعون من التصرف بالخراج بوصفه في أوقات ازدهار المعرفة الفقهية كان هو الجزء الرئيس من المال العام (وهو متروك التصرف به

لنظر الولاية الشرعيين). فالمحددات للتصرف بالمال العام تحقّق الشرعية أولاً، وتحقّق المصلحة العامة، وهو غير المحددات في صرف الزكاة أو الخمس أو الكفارات، والخراج عبارة عن حق الدولة في استغلال الأراضي المفتوحة العامرة، ومن حقها منح الناس حق العمل فيها مقاسمةً أو بنسبةٍ ما؛ ليبقى مالاً مرصوداً للنفع العام. ويضاف إليه: إلى جانب خراج الأرض هناك جزية أهل الذمة، وأموال الفيء، والمعادن الباطنة، والثروات غير المملوكة ملكاً خاصاً. فكلّ هذه مفردات ومكونات الثروات الوطنية.

ونجد عند الفقهاء إشارة إلى أن بعض الجبايات للأموال جبايات مشروعة وصحيحة؛ وبعضها جبايات محرمة ومتعسفة، وتؤخذ من الناس بالقوة، ومن دون وجه حق. فالمتغلبون يفرضونها على الناس جوراً؛ وذلك سبباً من أسباب التحفّظ الفقهي على جوائز السلطان، أي «نوع الجباية المالية»، الذي سيكون سبباً إلى جانب عدم شرعية السلطة المتغلبة. وكل هذه تجعل هذه الإشكالات تتسحب على العطايا التي يعطيها السلطان الجائر لبعض الناس من المال المغصوب الحرام، وهي محرمة قطعاً في أصلها والتقلّب بها، فلا يجوز أخذها، ولا يتمكّن أن يتملّكها الآخذ.

سبب آخر يحرك الفقهاء للإفتاء بالحرمه هو أن هذه الأموال تحبّب السلطة الجائرة إلى الناس رغم جورها. فالذين يمنحون هذه العطايا يستميلون الناس لصالح سلطات الجور، في وقتٍ نهى الباري تعالى عن مودّتهم، وحرّم معونتهم واستمالتهم. فأخذ الهبات منهم توهم الناس أنّهم عدول، فينشأ رأي عام زائف وغير حقيقي للتضامن مع السلطات الجائرة، هذا على جهة الإجمال. وتبقى قضية العلم بالتفاصيل، فهي أمرٌ آخر له صلة بهذا الموضوع، ومنه - مثلاً -: هل يعلم المستفيد أن عطايا السلطان من المال الحرام قطعاً، مثل: أن يمنح السلطان شخصاً ما بيتاً لشخصٍ مصادراً من الحكومة بغير وجه حق، أو مصنعاً، أو أرضاً زراعية، إلخ؟

لقد كانت هذه التفاصيل محلّ التركيز في اللوائح الفقهية أكثر من قضايا جوهرها هو الموقف السياسي من السلطة. وسنعرض لهذه القضايا من خلال آراء الفقهاء:

### المطلب الأول: جوائز السلطان في فقه الإمامية

أجمع علماء الإمامية أن المستفيد من أموال الدولة الممنوحة له من السلاطين إذا علم أنها أموال محرمة بعينها فهي حرام، بلا خلاف، ولا يجوز له قبولها، ولا يصح تملكها والتصرف بها.

يقول في مفتاح الكرامة: «إذا علمت علماً يقينياً أنها مغبوبة، أو مأخوذة بغير حق، على أي نحو كان»، فهي حرام بالإجماع<sup>(٢٧)</sup>.

بينما ذهب في الشرائع والدروس والكفاية إلى أن الجوائز المحرمة هي التي يعلم أنها حرام بعينها، وهذا يعني أن ما لا يعلم أنه حرام بعينه فيجوز أخذه.

وفرع الفقهاء على هذا الفرض: هل كان علم الأخذ لجوائز السلاطين أنها من المال الحرام قبل أن يأخذها أم بعده؟ فإن كان يعلم (حرمتها) قبل الأخذ لا يجوز له أخذها، إلا مكرهاً، مع ضرورة توفر نية الرد، فتكون الأموال أمانة في يده، وإلا يُعدّ غاصباً؛ أما لو علم بالحرمه فيما بعد فهو ضامن لها؛ لأنه أخذ المال بنية التملك، وعندئذٍ عليه أن يعيدها إلى المالك إن عرفه، أو يتصدق بها نيابة عنه.

يقول العلامة في القواعد: وتعاد إلى المالك إن قبضها؛ فإن جهله تصدق بها عنه، ولا تعاد للظالم اختياراً<sup>(٢٨)</sup>. ويوضح هذا القول شارح القواعد: إنه لو مات مالكاها الحقيقي أُعيدت إلى ورثته عيناً أو فعلاً أو قيمة؛ أما لو جهله فأقوال:

أ. يتصدق بها نيابة عنه مطلقاً.

ب. حفظها عنده أمانة لصاحبها، والوصية بها لحين التعرف عليه.

ج. تُعامل كاللقطة؛ إذ يعرف بها لمدة سنة.

د. هو مخير بين التصديق بها، أو حفظها أمانة، أو دفعها إلى الحاكم الشرعي.

يقول العامل: (وهذا التخيير كأنه خلاف الاحتياط)، ولا ريب عندهم أنه

ضامنٌ إذا لم يرُضَ المالك بقول القابض: إنه تصدق بها نيابة عنه<sup>(٢٩)</sup>.

ولو اختلط مال السلطان الحلال بالحرام فيما أن يكون نوع المال متميزاً فيعرف

الحلال من الحرام؛ أو يكون المال مختلطاً بحيث لا يتميَّز. فإن تميَّز فالحكم واضح؛

وإلا فالمال الحرام إما أن يحصر؛ أو لا يمكن حصره. وعند ذلك حكم الكثير من

الفقهاء بالكرهية في حالة أن لا يميز الممنوح من أموال السلطان أيها الحلال وأيها

## الحرام.

وربما يُراد بالكراهة هنا الكراهة التحريمية، ويبعد حملها على التنزيهية. فمن يراها تحريمية يستند إلى ضرورة ترك الشبهات، ومن يحملها على التنزيه يستند لقاعدة اليد؛ لأن يد السلطان على المال دليل على الملكية؛ لعدم وجود دليل على بطلان تملكه، وإن الاشتغال اليقيني يحتاج إلى دليل يقيني؛ إذ مجرد الاحتمال لا يكفي، ولأن القول بالتحريم في مثل هذه الحالات يوجب المشقة المرفوعة بقاعدة رفع الحرج. وإزاء ذلك وضع فقهاء الإمامية حلولاً، منها: إخراج الخمس منها؛ لاعتباره مطهراً للمال الحلال المختلط بالحرام غير المتميز مقداراً وصاحبه؛ أو الاقتراع عليها؛ لأن القرعة لكل أمرٍ مشكل.

وذهب العلامة ابن إدريس في السرائر إلى عدم البأس في أخذ الجائزة أو الهبة من السلطان، حتى إذا كان المال مخلوطاً بالحرام وغير متميز<sup>(٣٠)</sup>.

ويرى الشيخ يوسف البحراني في الحدائق أن مجرد مجهولية حال الأموال تجعل الصلة مقبولة، وإن لم يعلم أن له مالاً حلالاً<sup>(٣١)</sup>.

ويقول العاملي في مفتاح الكرامة: قد اتفقت كلمة الأصحاب على أنه إن لم يعلم حرمتها فهي حلال<sup>(٣٢)</sup>، وإن علم أن في ماله مظالم فإنه جائز أيضاً؛ للأصل، والصحاح المستفيضة، ومنها: قوله عليه السلام: لا بأس حتى تعرف الحلال بعينه. بيد أن ما يعارض ذلك الاتفاق المزعوم كلمة القائلين بالكراهة، فالشهيد الثاني في مسالك الأفهام يكره<sup>(٣٣)</sup> أخذها، والمقداد السيوري في التنقيح<sup>(٣٤)</sup> كذلك، والأردبيلي في المجمع<sup>(٣٥)</sup>. وقد سبق القول عن الطوسي في النهاية<sup>(٣٦)</sup> أن الأفضل التورع عنها، ومعه أكثر من تأخر عنه، مثل: العلامة في منتهى المطلب<sup>(٣٧)</sup>، والبحراني في الحدائق<sup>(٣٨)</sup> والطباطبائي في رياض المسائل<sup>(٣٩)</sup>.

ونسب صاحب الكفاية القول بالكراهية إلى أنه مشهور مذهب الإمامية<sup>(٤٠)</sup>.

واستدل القائلون بكراهة قبول جوائز السلطان بالأدلة التالية:

١- عدم قبول الإمام الكاظم عليه السلام جوائز الرشيد، ثم تعليل قبولها لها بتزويج

عزّاب آل أبي طالب.

لكن يعارضها قبول الإمامين الحسن والحسين عليهما السلام (عطايا معاوية).

ويمكن دفع التعارض بـ:

أ. إن قبول الإمام الكاظم عليه السلام لها معللٌ، وهي العلة ذاتها في قبول الحسنين عليهما السلام لعطايا السلاطين المعتصبين للسلطة.

ب. إن المراد من تصرفهم عليهم السلام دفع توهم الجواز، مقروناً بالحث على التورع.

ج. إن القبول جاء منهما عليهما السلام بعد علمهما بخلوصها عن الحرام، وغالب جوائز السلاطين محرمة.

ويُردُّ: استدلال المانعين بأن الحسن والحسين عليهما السلام كان لهما استيفاء حقوقهما، فهما يملكان هذا العطاء أصلاً، فلا تصحّ المقايسة، ويبطل حديث التأسّي. وقيل: لأنّ باب النقية والاضطرار في شأنه عليه السلام واضحٌ ومفتوح؛ لأن الإمام الحسن عليه السلام قد صالح ظاهراً، فقبوله بعطايا معاوية «تطمين للجائر» على استمرار الهدنة.

٢. قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكُؤُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ (هود: ١١٣).

ووجه الدلالة أن أخذ الجوائز منهم ركونٌ إليهم، فهي مقدّمة لمحذور، وهي محظورة أيضاً؛ للاستلزام، وإنها قلما تنفك عن الارتباط بهم، وطالما كان المنهي عنه غير منفك فإن النهي يقتضي فساد المنهي عنه. فلا تصحّ تكليفاً فهي حرام، ولا تصحّ وضعاً فهي باطلة، غير قابلة للتملك.

### المطلب الثاني: جوائز السلطان في فقه المذاهب

رُوي عن أبي هريرة أنه قال: «ما أحدٌ يُهدي إليّ هدية إلا قبلتها، فأما أن أسأل فلا».

ورُوي أن النبي صلى الله عليه وآله أعطى عمر مالا، فقال له: أَعْطِهِ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَرُ مِنِّي، فقال صلى الله عليه وآله له: خُذْهُ فَتَمَوَّلْهُ أَوْ تَصَدَّقْ بِهِ <sup>(٤١)</sup>.

ويُروى أنه سئل الإمام الباقر عليه السلام عن جوائز السلاطين؟ فقال: إن علمت أنه من غصبٍ أو سحت فلا تقبله.

وعن أبي الدرداء مثله. وقد قبلت السيدة عائشة جوائز معاوية، وقبل عبد الله بن عمر هدايا المختار، وهو في رأيهم من السلاطين المتغلبين. وكذلك ابن عباس.

ويستند الفقهاء في الغالب على قول عثمان بن عفان: «جوائز السلطان لحم ظبي

ذكي».

وقيل: إن معاوية قدم للإمام الحسين عليه السلام أربعمئة ألف دينار. وقبلها التابعي علقمة، والأسود، والنخعي، والشعبي، والحسن البصري، وآخرون.

ويستند إلى أن النبي ندب إلى قبول عطية غير ذي سلطان.

لكن هناك من كره قبول هدية السلطان.

إن خالد بن أسيد أعطى مسروقاً ثلاثين ألفاً، فأبى أن يقبلها، فقيل له: لو أخذتها فوصلت بها رحمك، قال: أرأيت لو أن لصاً نقب بيتاً ما أبالي أخذتها أم أخذت ذلك.

ولم يقبل ابن سيرين، ولا أبو رزين، ولا ابن محيريز، هدايا السلطان.

وبعث هشام إلى عبد الله بن الزبير أموالاً، فقال له أخوه: ردّها، فما أكلها أحدٌ وهو غنيٌّ إلا أحوجه الله إليها.

وممن كره جوائز السلطان: الثوري، وابن المبارك، وأحمد بن حنبل.

**رأي الطبري:** يرى الطبري أن الرسول صلى الله عليه وآله ندب أمته لقبول عطية كلِّ مُعْطٍ جائزة عطيته، سلطاناً كان أو رعيّة؛ لأنه صلى الله عليه وآله قال لعمر: (ما آتاك الله من المال وأنت غير مشرف ولا سائل فاقبله) (رواه مسلم). فهذا ندبٌ عامٌّ من غير تخصيص بسلطانٍ أو بغيره، جائر أو عادل، سوى ما استثناه صلى الله عليه وآله، أو ما جاء من وجهٍ حرام، أو غصبي يعلمه الآخذ.

إذا كان الحديث النبوي المتقدم صحيحاً، ودلالته كافية لجواز قبول عطايا السلاطين مطلقاً، فما الوجه الاستدلالي في مَنْ رَدَّ عطايا السلاطين من أهل العلم؟ قيل: إنهم ردّوا عطية مَنْ كان الأغلب من أمره أنّه لا يأخذ المال من وجهه، فرأوا أن الأسلم لدينهم ترك قبولها، وقبول ما لا شكَّ في حله. فإن كان فيه لبس فالأولى في ترك قبوله.

مما تقدّم فإن مواقف الفقهاء من قبول جوائز السلاطين ثلاثة: ما علم أنه حلالٌ فالمستحب قبوله؛ وما علم أنه حرامٌ فاليقين ردّه؛ وما لم يعلم حاله فقد قالوا: لقد وضع عن الناس تكلف البحث عن أسبابه. وظاهر الحكم أنّ السلاطين أولى بالمال العام



من غيرهم، ما لم يستحقّه مستحقّ، فالواجب قبول عطية كلّ معطٍ.  
**موقف الحنفية:** يرى الحنفية أنّه لا يجوز قبول هدية أمراء الجور؛ لأنّ الغالب في أموالهم الحرمة، إلّا إذا علم أنّ أكثر أموالهم حلال، بأن يكون لصاحبه تجارة أو زرع؛ لأنّ أموال الناس لا تخلو عن قليل حرام<sup>(٤٢)</sup>.

أما مَنْ لم يعرف بالجور قال أبو الليث: اختلف الناس فيه؛ فقال بعضهم: يجوز ما لم يعلم أنّه يعطيه من حرام. وقال محمد بن الحسن الشيباني: وبه نأخذ ما لم نعرف شيئاً حراماً بعينه، وهو قول أبي حنيفة<sup>(٤٣)</sup>.

ويتحدّث العيني عن راوٍ من رواة الحديث، هو إبراهيم بن طهمان الخراساني، فيمدحه بالقول: كان لا يقبل جوائز السلطان، وهي تصريحٌ بالمدح. وقد قال فيه أحمد: يستنزل بذكره القطر<sup>(٤٤)</sup>.

ويمتدح صفوان بن سليم بكلمة (الإمام القدوة)، ممّن يستسقى به، يقولون عنه: إن جبهته ثقت من كثرة السجود، ثم يقول بعد ذلك: كان لا يقبل جوائز السلطان<sup>(٤٥)</sup>.

روى يحيى بن بكير، عن الليث، عن يونس، عن الزهري، عن سالم، عن عبد الله بن عمر قال: سمعت عمر يقول: كان رسول الله يعطيني العطاء، فأقول: أعطه مَنْ هو أفقر مني، فقال ﷺ: خذه. إذا جاءك من هذا المال شيء وأنت غير مشرف ولا سائل فخذ، ولو إلّا فلا تتبعه نفسك. ونقل العيني عن الطبري: إن ما يستفاد من قوله (فخذ) إجماعهم على أنه أمر ندب وإرشاد، وليس كما يذهب آخرون إلى أنه أمر يقتضي الوجوب أو الندب، وقال بعضهم: هو ندب لكلّ مَنْ أُعطي عطية أن يقبلها، سواء كان المعطي سلطاناً أو غيره، صالحاً كان أو فاسقاً، إذا كان ممّن تجوز عطيته<sup>(٤٦)</sup>.

وجاء في مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح أن القاسم بن محمد وابن سيرين وابن المسيّب لا يقبلون جوائز السلطان<sup>(٤٧)</sup>. ونقل عن الغزالي قوله: إن السلاطين في زماننا هذا ظلمة، قلما يأخذون شيئاً على وجهه وبحقّه، فلا تحلّ معاملتهم، ولا معاملة مَنْ يتعلّق بهم، حتّى القاضي، ولا التجارة في الأسواق التي بنوها بغير حقّ. والورع اجتناب الربط والمدارس والقناطر التي بنوها بالأموال المغصوبة، التي لا يعلم

وعن سفيان: إنه كان قد رأى ناراً، فسأل عنها؟ فقيل له: نار صاحب الشرطة، فذهب في طريق آخر، وحينما سأله صاحبه أفاد بعدم جواز الاستضاءة بنارهم<sup>(٤٩)</sup>.

وجاء في مجمع الأنهر: ولا يجوز قبول هدية أمراء الجور؛ لأن الغالب في مالهم الحرمة، إلا إذا علم أن أكثر ماله من حل، بأن كان صاحب تجارة أو زرع<sup>(٥٠)</sup>.

وفي البزازية قال: يراعى الغالب على المال؛ فإن كان الغالب حلالاً جاز نقل عن أبي حنيفة قوله: إن المبتلى بطعام الظلمة يتحرى؛ إن وقع في قلبه حله قبل وأكل؛ وإلا فلا؛ لقوله ﷺ: «استفت قلبك». وفي الأشباه والنظائر كذلك<sup>(٥١)</sup>.

**موقف الشافعية:** قال القيلوبي: لا يحرم الأكل، ولا المعاملة، ولا أخذ الصدقة ولا الهدية، ممن أكثر ماله حرام، إلا ما علم حرمة<sup>(٥٢)</sup>. وهذه قاعدة عامة تقتضي قبول جوائز السلاطين، إلا أن يعلم حرمتها قطعاً وعلى وجه الجزم.

**موقف المالكية:** نقل ابن عبد البر في التمهيد، عن سفيان، أنه قال: جوائز السلطان أحب إلي من صلوات الإخوان؛ لأنهم يمتنون. قال ابن عبد البر: يحتمل أنه يرى لنفسه حقاً في بيت المال؛ لأن الآثار المروية عن النبي كراهته<sup>(٥٣)</sup>.

وفي التاج والإكليل يستند للجواز بقبول ابن عمر هدايا المختار، وقد تقدم أنهم لا يروونه من سلاطين العدل؛ وقبول ابن عباس من معاوية؛ وقول الحسن البصري: «لا يرد عطاياهم إلا أحق أو مرء». وهذا في ما لا يعلم فيه الحرام بعينه<sup>(٥٤)</sup>.

وفي مواهب الجليل قال: لقد قبل جوائز السلطان من علمت من أئمة الهدى والعلم، فقد أخذ ابن عمر جوائز الحجّاج، وأخذ محمد بن شهاب الزهري جوائز عبد الملك بن مروان، وأخذ مالك بن أنس جوائز أبي جعفر المنصور<sup>(٥٥)</sup>.

فإن قيل: إنهم أخذوها على وجه الخوف. قلنا: إن فيهم من يأمن السلطان بترك الأخذ منه، فليس هذا العذر لهم جميعاً. وقد ذكر أن المنصور أمر لمالك بثلاث صرر دنانير، فسقطت من حاملها صرة في الزحام، فلما أتاه بالصرتين سأله عن الثالثة؟ فأنكرها، فألزمه مالك بالثالثة، وألح عليه، حتى وجدها أحد فجاء بها إليه. ومالك لم يفعل هذا إلا متطوعاً غير خائف من السلطان.

ونقل عن سحنون قوله: من قبل جوائز السلطان فهو ساقط الشهادة عندنا. ومن

أدمن الأكل على موآئد السلطان فهو كذلك. ويرى سحنون أن الاحتجاج بقبول ابن شهاب ومالك قياساً مع الفارق؛ لأن مالك يرى الخلفاء ممن تجرى على يده الدواوين، وهو أمير المؤمنين، وهو مكلف بإيصال العطاء إلى أهل العلم.

وجوائز الخلفاء جائزة لا شك فيها على شرط مالك؛ لإجماع الخلق على قبول العطاء من الخلفاء، ممن يرضى به وممن لا يرضى به، أما الأمراء الذين فوض إليهم الخليفة قبض الأموال وصرفها باجتهادهم، كالحجاج، فقبض الجوائز منهم كقبضها من الخلفاء، فإن صح أخذ ابن عمر جوائز الحجج فهذا وجهه.

وجاء في منح الجليل: إنه روي عن مالك: إنه لا بأس بأخذ جوائز الخلفاء، أما جوائز العمال ففيها شيء من التأمل؛ للنظر هل هم مفوضون بالعطاء؟ فإن كان العامل (الوالي) عدلاً في قسمته اتفق أهل العلم على جواز أخذ الجائزة منه، وإن لم تقبل قسمته فهناك قولان؛ فالأكثر على جواز أخذ الجائزة منه؛ وكرهها بعضهم، ولا سيما إذا شاب المجبى منه الحلال والحرام، فالأكثر على كراهة الأخذ؛ أما إذا كان المال المجبى حراماً فالإجماع أنه حرام<sup>(٥٦)</sup>.

ونقل البناني تقسيم ابن رشد أموال الأمراء إلى:

١- مال حلال من سلطان لا يعدل في قسمه، فالأكثر على جواز قبوله منهم، وقيل: يكره.

٢- مال مختلط حلال وحرام، فالأكثر على كراهة أخذه، وقيل: يجوز.

٣- مال حرام، قيل: يحرم أخذه، وقول ضعيف بالجواز.

ونقل ابن عبد البر في الاستذكار الأدلة على قبولها، ومنها: إن ابن عمر قبل جوائز عبد العزيز بن مروان<sup>(٥٧)</sup>، ونقل مقولة سفيان في (جوائز السلطان)، وأضاف: إن سفيان كان يحتج بقول ابن مسعود: (لك المهنة، وعليه المأثم). ثم نقل قول عثمان بن عفان: (لحم ظبي ذكي)، ومقولة الحسن البصري: لا يردّ جوائزهم إلا أحمق أو مرء، ثم قال ابن عبد البر: ما أعلم أحداً لم يقبل جوائز السلطان من علماء التابعين، إلا سعيد بن المسيّب وابن سيرين<sup>(٥٨)</sup>.

**موقف الحنابلة:** سأل الناس أحمد عن قبول جائزة السلطان؟ قال أحمد: أكرهها، وكان يتورّع عنها، ويمنع أولاده منها، ويأمرهم بالتصدّق بما أخذوه منها؛

لأن أموال السلاطين تختلط بالحرام، فيصير مالاً ذا شبهة<sup>(٥٩)</sup>.

جاء في الفروع لابن مفلح أن هناك رأيين:

**الأول:** يجوز قبول جوائز السلطان، ولا سيّما ممن غلب عدله.

**الثاني:** تكره جوائز السلطان مطلقاً<sup>(٦٠)</sup>؛ لأن أحمد قال: أكرهها. ونقل عنه قوله: إن جائزة السلطان أحبّ إليّ من الصدقة، وقال: هي خيرٌ من صلة الإخوان. ولكن أيضاً روي عنه: إن المرء يموت بدينه، ولا يعمل معهم. وقد هجر أحمد أولاده وعمّه وابن عمّه عندما أخذوها، وهذا يقتضي جواز الهجر لمن أخذ مالاً بشبهة. وقال الخلال: كان أحمد يجيز لمن أخذها لحاجة، فلما أخذوها مع الاستغناء هجرهم.

ونقل المجيزون من الحنابلة أن فقهاء المدينة السبعة، سوى ابن المسيّب، يقبلون جوائز السلطان. لكن أحمد كان لا يقبل جوائز السلطان، وينكر على ولده وعمّه قبولها، ويشدّد في ذلك، ولم يكن يأكل في بيوتهم شيئاً، ولا ينتفع بشيء منهم. وممن كان لا يقبلها ابن المسيّب والقاسم وبشر بن سعيد والثوري وابن المبارك. قال المجيزون كان هذا منهم على سبيل الورع والتوقّي، لا على أنها حرام؛ لقول أحمد: جوائز السلطان أحبّ إليّ من الصدقة؛ ولقوله: ليس أحدٌ من المسلمين إلّا وله في هذه الدراهم نصيب، فكيف أقول: إنها سحت؟<sup>(٦١)</sup>.

وأما الذاهبون إلى حرمتها من الحنابلة فقد استدلّوا بأن أموال السلاطين تختلط بما يأخذونه من الحرام والظلم وغيره، فتصير أموال شبهة. وقد قال ﷺ: الحلال بين، والحرام بين... فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن واقع الشبهات أوشك أن يقع في الحرام، كالراتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه؛ وقوله ﷺ: دغ ما يريبك إلى ما لا يريبك.

واحتجوا أيضاً بأن جماعة من الصحابة تنزّهوا عن مال السلطان، مثل: حذيفة؛ ومعاذ. ولكن رغم ذلك لم يرَ أحمد أنها من المال الحرام، لكنه قال: أحبّ إليّ أن يتنزّه عنه. وفسّر ابن تيمية موقف أحمد، فقال: لقد بين أحمد أنه إنما امتنع منه، وحثّ أهله على تركه، لئلا يصير ذلك سبباً إلى أن يداخل الخليفة الفقهاء في ما يريد. وقد نقل عن النبي ﷺ: خذ العطاء ما كان عطاءً، فإذا كان عوضاً عن دين أحدكم

فلا يأخذه<sup>(٦٢)</sup>.

ويفسر ابن تيمية امتناع الفقهاء عن أخذ جوائز السلاطين بقوله: ومن الناس من آل به الإفراط في الورع إلى أمر اجتهد فيه، فيثاب على حسن قصده، وإن كان المشروع خلاف ما فعله<sup>(٦٣)</sup>. وبذلك يقرّر جواز الأخذ بجوائز السلطان.

وجاء في مجموع الفتاوى قال: إن أصول الشريعة كلها مبنية على أصل التفريق في المنهيات بين المحتاج وغيره، ولهذا أبيحت المحظورات عند الضرورة<sup>(٦٤)</sup>. ومن أتباعه من فسّر امتناع أحمد وابن المبارك أنه من باب الزهد في المباحات، وهجر التوسّع، وليس لاعتقاد التحريم<sup>(٦٥)</sup>، واستدلّ بأن النبي ﷺ قبل هديّة المقوقس وصاحب دوحة الجنديل، وهو ﷺ لا يقبل إلا طيباً.

وقال ابن رجب في النصائح: إن الصالحين نصحوا سفيان بن عيينة في موضوع جوائز السلطان، فأجاب: إنّه ما أخذ منهم إلاّ دون حقّه.

وقال ابن حجر العسقلاني: إن لفظه (حُدّه) في حديث النبي ﷺ أمر للندب بغضّ النظر عن المعطي<sup>(٦٦)</sup>. وقال ابن المنذر المالكي: عطية السلطان جائزٌ أخذها ومرحّصٌ فيه.

- يتبع -

## الموامش

- (١) الشهرستاني، الملل والنحل: ١٦١؛ الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣.
- (٢) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣.
- (٣) التبر المسبوك في نصيحة الملوك: ١٥.
- (٤) العاملي، مفتاح الكرامة ٨: ١٩٣.
- (٥) ثورات العلويين في العصر العباسي: ٩٩٩.
- (٦) موسوعة البحوث الفقهية.
- (٧) الجصاص، أحكام القرآن ٢: ١٦١.
- (٨) الطحاوي، العقيدة الطحاوية ١: ٤٧، باب وجوب طاعة الأئمة والولادة.

- (٩) ذخيرة المعاد: ٣٠٣.
- (١٠) هاشم جميل، مسائل في الفقه المقارن ١: ١٢٠.
- (١١) وسائل الشيعة، باب ما يتكسب به.
- (١٢) العاملي، مفتاح الكرامة ١٢: ٣٧٥.
- (١٣) قطب الدين الراوندي، فقه القرآن.
- (١٤) وسائل الشيعة، باب ما يتكسب به.
- (١٥) المصدر نفسه.
- (١٦) وهو رأي بعض الفقهاء المتأخرين.
- (١٧) الطباطبائي، رياض المسائل ٨: ١٠٥.
- (١٨) وسائل الشيعة، باب ما يتكسب به.
- (١٩) الأنصاري، المكاسب ٤: ٢٥٦.
- (٢٠) مفتاح الكرامة ١٢: ٣٧٢.
- (٢١) وسائل الشيعة، باب ما يتكسب به.
- (٢٢) العيني، العناية، شرح الهداية ١٠: ٢١٧.
- (٢٣) شرح الأزهار: ٤: ٣١٢.
- (٢٤) الشوكاني، فتح الغدير ٢: ٣٥.
- (٢٥) ابن مفلح، الفروع ٤: ٤٠٩.
- (٢٦) جواهر الكلام ٤٠: ٢٣.
- (٢٧) العاملي، مفتاح الكرامة ١٢: ٣٨٩.
- (٢٨) العلامة الحلي، قواعد الأحكام؛ العاملي، مفتاح الكرامة ١٢: ٣٨٩.
- (٢٩) العاملي، مفتاح الكرامة ١٢: ٣٨٩.
- (٣٠) ابن إدريس، السرائر.
- (٣١) يوسف البحراني، الحدائق الناضرة ١٨: ٢٦٨.
- (٣٢) العاملي، مفتاح الكرامة ١٢: ٣٨٩.
- (٣٣) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٣: ١٤١.
- (٣٤) السيوري، التنقيح الرائع ٢: ٢٠.
- (٣٥) الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٨٦.
- (٣٦) الطوسي، النهاية في الفقه والفتاوى.
- (٣٧) العلامة الحلي، منتهى المطلب ٢: ١٠٢٦.
- (٣٨) يوسف البحراني، الحدائق الناضرة ١٨: ٢٦٨.
- (٣٩) علي الطباطبائي، رياض المسائل ٨: ١٠٥.
- (٤٠) الخوانساري، كفاية الأحكام.
- (٤١) جامع مسلم؛ سبل السلام ٢: ٧٤٩.

- (٤٢) الموسوعة الفقهية ٢: ٥٢١١، مادة جائزة.
- (٤٣) الفتاوى الهندية ٥: ٣٤٢.
- (٤٤) العيني، العناية شرح الهداية ٥: ٢٩٣.
- (٤٥) المصدر السابق ٩: ٤٦٨.
- (٤٦) المصدر السابق ١٤: ٨.
- (٤٧) مرقاة المفاتيح ٩: ٢٥٢.
- (٤٨) إحياء علوم الدين ٥: ٢٤٠.
- (٤٩) مرقاة المفاتيح ٩: ٢٥٣.
- (٥٠) مجمع الأنهر وملتقى الأبحر ٨: ١٢٨.
- (٥١) الأشباه والنظائر ١: ١٣٧.
- (٥٢) حاشية قيلوبي وعميرة ٤: ٢٦٢.
- (٥٣) ابن عبد البر، التمهيد ٤: ١٠٦.
- (٥٤) التاج والإكليل ١١: ١٦٣.
- (٥٥) مواهب الجليل ١٧: ٢٦١.
- (٥٦) منح الجليل ١٨: ١٢٣.
- (٥٧) ابن عبد البر، الاستذكار ٨: ٦٠٥.
- (٥٨) المصدر السابق ٨: ٦٠٩.
- (٥٩) ابن مفلح، الفروع ٤: ٤٠٩.
- (٦٠) المصدر السابق ٤: ٤١٠.
- (٦١) ابن قدامة، المغني ٨: ٥٠٠.
- (٦٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٧: ٣٣٦.
- (٦٣) المصدر السابق ٧: ٣٣٧.
- (٦٤) المصدر السابق ٧: ٣٣٨.
- (٦٥) الدرر السنية في الكتب النجدية ٢: ٢٢٠.
- (٦٦) ابن حجر، فتح الباري.

# دراسة في كفاية رؤية الهلال بالأدوات المقرّبة

(تطبيقاً لرأي السيد محمود الهاشمي)

الشيخ علي الإلهي الخراساني(\*)

في البدء نقرّ أن رؤية الهلال في زماننا هذا غدت أمراً عسيراً وهمماً ثقیلاً في حياة المؤمنين العبادية، ممّا يستدعي مراجعة فقهية في كفاية رؤية الهلال بالعين المسلّحة، واستخدام الأدوات المقرّبة، والاطمئنان إلى قبول رأي العرف في أن عنوان الرؤية يؤدي إلى حلّ هذه المشكلة، ورفع التحير عن هذه الأزمة في المجتمع الإسلامي. وسنذكر في هذه المقالة وجهة نظر الأستاذ السيد محمود الهاشمي (حفظه الله) خاصّة في كفاية رؤية الهلال بالعين المسلّحة، وآراء بعض الفقهاء الآخرين في عدم اعتبار الرؤية الهلال بالأدوات المقرّبة، والإيرادات عليهم من قبل سيّدنا الأستاذ خاصة، وسنجيب عن هذه الإيرادات، بعون الله وكرمه.

## ١- وجهة نظر المحقّق الهاشمي

ذكر سيّدنا الأستاذ، في مقالة «ثبوت الشهر برؤية الهلال في بلد آخر»؛ دفاعاً عن كفاية رؤية الهلال بالعين المسلّحة، إشكالاتٍ على مبنى أستاذه السيد الخوئي. وهذا نصّه: «إنّ ما أفاده [السيد الخوئي]، من اشتراط إمكان رؤيته بالعين المجرّدة العادية، وعدم كفاية رؤيته هلالاً بالعين المسلّحة، قابلٌ للمناقشة من جهتين: ١. المنع عن دلالة النصوص على اعتبار الرؤية بالعين الباصرة العادية؛ فإنّ عنوان

---

(\*) أستاذٌ وباحثٌ في الحوزة العلميّة.



• دراسة في كفاية رؤية الهلال بالأدوات المقربة (تطبيقاً لرأي السيد محمود الهاشمي)

الرؤية كما يشمل الرؤية بالعين المجردة العادية كذلك يشمل الرؤية بالعين المسلحة؛ فإنها أيضاً رؤية للهلال، كالرؤية بالنظارة الطبية لمن هو ضعيف النظر.

نعم، إحراز وجود الهلال بالحساب والصناعة العلمية، من دون إمكان رؤيته حتى بالعين المسلحة، لا يكفي في دخول الشهر؛ لاشتراط بلوغه مرتبة بحيث يمكن أن يرى هلالاً ولو بالأجهزة العلمية، وبلوغ هذه المرتبة لا يمكن إحرازه عادةً بالحساب. نعم، الرؤية بالأجهزة المقربة ليست رؤية غالبية ولا متعارفة بين الناس. ولكن تقدم أنه لا موجب لدعوى الانصراف إلى الأفراد الغالبة أو المتعارفة، وخصوصاً بعد أن كانت الرؤية طريقاً محضاً إلى طلوع الهلال ووجوده في الأفق على شكل هلال.

٢. استفادة ذلك من بعض الروايات، كمتبرة علي بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام، وقد نقلت بنحوين:

أ. ففي كتاب علي بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام، قال: سألتُه عمَّن يرى هلال شهر رمضان وحده ولا يبصره غيره، أله أن يصوم؟ فقال: إذا لم يشك فيه فليصم وحده، وإلا يصوم مع الناس إذا صاموا.

وقد نقلها بهذا النحو أيضاً الطوسي في التهذيب، والحميري في قرب الإسناد، عن كتاب علي بن جعفر. والسؤال فيه عن رؤية هلال شهر رمضان.

ب. ولكن في الفقيه نقلها الصدوق بإسناده عن علي بن جعفر، أنه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن الرجل يرى الهلال في شهر رمضان وحده، ولا يبصره غيره، أله أن يصوم؟ قال: إذا لم يشك فليفطر، وإلا فليصم مع الناس. وظاهره السؤال عن هلال شهر شوال.

ولعلهما روايتان، وإن كان ذلك مستبعداً مع وحدة فقراتهما. ومضمونهما واحد على كل حال، وهو أن مَنْ يرى الهلال وحده، ولا يبصره غيره، إذا لم يحصل له الشك وكان متيقناً برؤيته وجب عليه ترتيب آثار الشهر الجديد.

والتعبير بقوله: (يبصره وحده، ولا يبصره غيره) ظاهر في انفراده بالإبصار، بحيث إن غيره لا يبصر، لا أنه لم يبصر، فيدلّ - ولو بإطلاقه - على أنه حتى مع عدم إمكان إبصار غيره من الناس - كما إذا كانت عينه غير متعارفة في الإبصار - أيضاً حكمه ذلك، فلا وجه لاشتراط الإبصار بالرؤية بالعين المتعارفة أو العادية. والله

## ٢- إيرادات المحقق السيستاني

ذكر السيد السيستاني المبنى المذكور بعينه بنحو موجز، في رسالة «أسئلة حول رؤية الهلال مع أجوبتها». ولم يقبل هذا المبنى، وأورد عليه بعدة إيرادات، ويثبت عدم كفاية رؤية الهلال بالعين المسلحة، خلافاً لسيدنا الأستاذ. وهذا نصه:

«١. أما التمسك بإطلاق نصوص الرؤية فهو مخدوشٌ من جهة أن الهلال كان عند العرب ميقاتاً يبتدئون به الشهر القمري، الذي اعتمدوا عليه في مختلف شؤون حياتهم. ولما جاء الدين الإسلامي الحنيف أقرهم على ذلك، قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾، ومن المؤكّد أن ما يصلح أن يكون ميقاتاً للناس بصورة عامة هو الهلال الذي يظهر على الأفق المحليّ بنحو قابل للرؤية بالعين المتعارفة المجردة، وأمّا ما لا يُرى إلا بالأدوات المقرّبة، أو ما لا يراه إلا نادراً من الناس يمتاز برؤيةٍ بصريةٍ حادّة، فهو لا يصلح أن يكون ميقاتاً للناس عامّة.

فبهذه القرينة لا بُدّ من البناء على أن الرؤية المذكورة في النصوص إنما أخذت طريقاً إلى ظهور الهلال على الأفق بحجمٍ وبارتفاعٍ مناسبين؛ لأن يرى بالعين المتعارفة غير المسلّحة، لولا الموانع الخارجية، من سحبٍ ونحوه.

٢. وأما صحيحة عليّ بن جعفر فظاهر أن المراد بقول الراوي فيها: (ولا يبصره غيره) هو مجرد عدم تحقّق الرؤية من الغير، لا عدم إمكانية تحقّقها من جهة تفرّد الرائي بحدّة البصر، بحيث لا يوجد نظير له؛ فإنه فرضٌ لا واقع له في أيّ عصرٍ، كما لا يخفى. وعلى ذلك فليس مورد الصحيحة هو خصوص ذي البصر الحادّ جدّاً الذي يرى من الهلال ما لا يراه غيره. وأما إطلاقها لهذا المورد فهو مخدوشٌ لما سبق.

على أنه يمكن أن يُقال: إن هذه الصحيحة ناظرةٌ سؤالاً وجواباً إلى أمرٍ آخر، وهو أن رؤية الهلال حجّةٌ للمتفرّد بها أم لا؟ وذلك أنه لما ورد في العديد من النصوص - ومنها: روايات محمد بن مسلم، وأبي أيّوب الخرزّاز، وعبد الله بن بكير، وأبي العباس - من التأكيد على أنه لا عبرة بالرؤية إذا ادّعاها شخصٌ ولم يصدّقه سائر المستهلّين أراد الراوي أن يستفسر عن اختصاص هذا الحكم بالآخرين، أو شموله للرائي نفسه.

• دراسة في كفاية رؤية الهلال بالأدوات المقرّبة (تطبيقاً لرأي السيد محمود الهاشمي)

ولا سيّما أنّه قد ذهب عددٌ من فقهاء الجمهور إلى شموله للرائي، وأنه لا يصوم إلاّ مع الناس، وقد أجاب الإمام عليه السلام بأن الرائي إذا كان متيقناً من رؤيته للهلال فليعمل بموجبها، وإلاّ فليتابع الناس، أي إن رؤيته معتبرة لنفسه، وإن لم تكن معتبرة للآخرين.

وعلى ذلك فالصحيحة مسوقة لبيان أن رؤية المتضرّد بها حجة لنفسه، دون غيره، ولا ينعقد لها الإطلاق من جهة كون الهلال غير قابل للرؤية بالعين المتعارفة. هذا كلّهُ مضافاً إلى أنّه لو بُني على كون المناطق في دخول الشهر بظهور الهلال في الأفق بنحو قابل للرؤية ولو بأقوى التلسكوبات والأدوات المقرّبة لاقتضى ذلك أن صيام النبي صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام وفطرهم وحجّهم وسائر أعمالهم التي لها أيام خاصة من الشهور لم تكن تقع في كثيرٍ من الحالات في أيامها الحقيقية؛ لوضوح أنهم عليهم السلام كانوا يعتمدون على الرؤية المتعارفة في تعيين بدايات الأشهر الهلالية، مع أنه قلّمَا يرى الهلال بالعين المجردة واضحاً ومرتفعاً في ليلةٍ ولا يكون في الليلة السابقة عليها قابلاً للرؤية ببعض الأدوات المقرّبة القويّة. وهل هذا ممّا يمكن الالتزام به؟<sup>(٢)</sup>.

## الجواب

**أولاً:** أكّد المستشكل أن (ما يصلح أن يكون ميقاتاً للناس بصورة عامة هو الهلال الذي يظهر على الأفق المحلي بنحو قابل للرؤية بالعين المتعارفة المجردة). ويردّ عليه: إن تخصيص الرؤية بالعين المتعارفة انصرافاً وجودي في زمن صدور النصّ، والانصراف إلى الأفراد الغالبة أو المتعارفة واضح البطلان. وإنما العرف هو الميزان في إطلاق الرؤية. والصحيح أن يُقال: إن الرؤية بالأدوات المقرّبة في نظر العرف رؤية، كما هي رؤية شخصٍ بالنظارة، ولا أحد يدعي أنّ الرؤية بالنظارة خروجٌ عن مفهوم الرؤية، مع أنّ النظارة لم تكن موجودة في عصر صدور النصّ. وبعبارةٍ أخرى: إنّ العرف يذهب إلى أن الرؤية بالأدوات التي حيثيتها تقرب الأشياء فقط لا يخرجها عن عنوان الرؤية. والمهمّ صدق هذه العنوان في ديدن العرف، ولا دور للشارع في صدق مثل هذه العناوين. وعليه فإن المعيار في دخول الشهر اشتراط بلوغ الهلال مرتبةً بحيث يمكن أن يرى هلالاً ولو بالأجهزة المقرّبة، وهذا يصلح أن

يكون ميقاتاً للناس بصورة عامة. وما الفرق بين رؤية مجردة ورؤية بالأدوات ميقاتاً للناس؟!

**إن قلت:** نعم، الرؤية بالأدوات ميقات للناس، ولكن لا لنوع الناس، بل لصنف خاصّ منهم، وإن ما يصلح ميقاتاً للناس يجب أن يكون ميقاتاً بصورة عامة.  
**قلت:** كل ما يكون شاخصاً وملاكاً في تنظيم حياة الناس يعتبر عرفياً وغير توقيفي في نظر الناس. والشارع قد يمضي هذه الجذور العقلانية، ومصّبّ إمضاء الشارع هذا الارتكاز. بيد أن الفعل الظاهر أو الصياغة المبرزة هو في الحقيقة يرجع إلى ثقافة العصر ونمط الحياة، وهي نقطة مهمة يأتي تفصيلها في محله. فعليه لا معنى لانحصار الملاك العرفي في المصداق المعين والبدوي في الناس. وفي ما نحن فيه ملاك الميقات للناس المرئي عرفياً، وكلّ مصداق يعرف في الناس بالرؤية صار ميقاتاً للناس بصورة عامة. والمهم إمكانية هذه الطرق والوسائل لدى العرف، ولو لم يبادر إلى تحصيل هذه الطرق واستخدام هذه الوسائل إلا شخصاً واحداً، كما في استخدام الأدوات المقربة في رؤية الهلال.

**ثانياً:** المطلب المذكور من المستشكل، أي (عدم صلاحية الرؤية بالشخص الحادّ بصره لميقات الناس عامّة)، مخدوشٌ بأنّه ليس من الضروري، بل لا يمكن للناس كافة أن يروا الهلال حتّى يقال في هذه الصورة: إنما تحقّق ميقات الناس عامة، بل يرسل من الناس شخصاً أو أشخاص عندهم قوّة عالية في الرؤية؛ بهدف التحقق أن الهلال مرئي أم لا؟ ورؤية هذا الشخص الموثوق به سبب اطمئنان الآخرين، وتصير رؤية حادّ البصر معيار وقوف الناس على الميقات.

**ثالثاً:** يُضاف إليه أن عدم تحقّق الرؤية مناسبٌ بأن يعبر عنه في الرواية بفعل «لم يبصره»، ولا يصحّ إفادة معنى واحد من فعلين: «لا يبصره»؛ و«لم يبصره». وأدعاء تسوية فعلين في المعنى ليس له وجه أصلاً في اللغة العربية. فإنّ عدم إمكانية تحقّق الرؤية من جهة تفرّد الرائي بحدّة البصر كيف لا يوجد نظير له؟ وكيف فرض لا واقع له في أيّ عصر؟ هذا صرف ادّعاء عجيب من صاحبه! نقول: من الممكن جداً، بل قد وقع، أن شخصاً واحداً له قدرة استخدام أدوات خاصّة لرؤية الهلال منفرداً، كما لو كان له طائرة في مدينة منفرداً، وهو يطير بواسطة الطائرة، ويرى وحده

• دراسة في كفاية رؤية الهلال بالأدوات المقرّبة (تطبيقاً لرأي السيد محمود الهاشمي)

الهلال من الغبار والدخان. هذا يعني أن مناط تفرّد الرائي واحد، وهو أعمّ من حدّة البصر تكوينا أو لديه وسائل أم أدوات خاصّة للرؤية التي لم يستطعها الآخرون. وهذا المطلب متوافق مع الارتكازات العقلانية، وجدير بالتأمل!

رابعاً: يذكر في الإيراد أن الرواية ناظرة إلى أمر آخر، هو أنّ رؤية الهلال حجة للمتفرّد نفسه، بشرط أن تكون الرؤية يقينية. ويمكن أن يقال: بأن تفرّد الرائي لا يفترض بدون أسباب له، وأسباب تفرّد الرائي أعمّ من مفاجئي وتكويني أو جهدي واكتسابي، بمعنى أنّه يمكن أن تحدث رؤية الهلال فجأة للشخص من بين غيم وغبار والآخرون لم يروه. وأيضاً يمكن أن يكون سبب تفرّد الرائي اختياراً واكتساباً بأن يكون الشخص قد رأى الهلال متفرّداً بالوسائل المقرّبة، كالتلسكوب، أم كانت له إمكانات خاصة ليطيّر فوق الغبار والدخان وتحدث له رؤية الهلال متفرّداً. على هذا فالرواية لها إطلاقاً بالنسبة إلى أسباب التفرّد، ويستفاد منه أن رؤية الهلال حجة للمتفرّد، بأيّ سبب اتّفقت فيه الرؤية.

خامساً: إن المناطق في ثبوت الهلال ليس الواقع، بل اطمئنان الشخص بالرؤية؛ لأنّه لو فرض الواقع تمام الموضوع فيجب علينا كشف الواقع، حتّى بالحساب وعلم الفلك، مع أننا نعلم أنه منهيٌّ عنه في تعيين الهلال الشرعي.

### ٣- إيرادات المحقّق السبحاني<sup>(٣)</sup>

وقد كتب الشيخ السبحاني؛ إثباتاً لشرطية الرؤية بالعين المجرّدة، في ذيل «دليل القول بكفاية مطلق الرؤية»، أدلّة هذا القول وإشكالاتها أيضاً، حتى يردّ على مبني سيّدنا الأستاذ. وهذا نصّه:

«وقد استدللّ على ذلك [كفاية مطلق الرؤية] بما يلي:

**الأول: الرؤية طريق لثبوت الهلال:** الرؤية الواردة في الأخبار، أعني قول الرضا عليه السلام: «صوموا للرؤية، وأفطروا للرؤية»<sup>(٤)</sup>، طريق محض لثبوت الهلال، حيث إنّ الرؤية من المفاهيم الطريقية المحضة، إلا إذا صرح الشارع بموضوعيتها، كما هو كذلك في مسألة الشهادة على الزنا. وعلى هذا فالملاك وجود الهلال واقعاً، ولو لم يثبت من طريق الرؤية. ولذلك يثبت في الموارد التالية:

## • الشيخ علي الإلهي الخراساني

١- التواتر.

٢- الشيع المفيد للعلم.

٣- الاطمئنان.

٤- شهادة البيئَة.

٥- ثبوت الهلال في البلاد الشرقية.

فإن رؤيته في الجانب الشرقي دليلٌ على خروجه عن المحاق وعن تحت الشعاع خروجاً قابلاً للرؤية عند غروب الشمس، فيكون دليلاً على أنه أكثر تضخماً في البلاد الغربية، لو لم يكن مانعٌ من الرؤية، كالغيم والدخان والبخار. يُلاحظ عليه: إنه لا شك في طريقية الرؤية، ولذلك مرّ في السؤال بثبوته بغير الرؤية إذا انتهى إلى الرؤية بالعين، كما في الأمثلة الماضية، إنما الكلام في تعيين ذي الطريق، فهل هو طريق لوجود الهلال واقعاً في السماء، فعندئذٍ تقوم مقامه الأدوات المقربة؛ لكشفها عن وجود الهلال في السماء، أو هي طريق لإمكان الرؤية لمن يعيش في الأرض، حضرياً كان أو بدوياً، عالماً كان أو غير عالم، فلو كان الميزان هو ذلك فلا يثبت الهلال لسكان الأرض إذا فقدوا الرؤية بالعين العادية؟  
المستفاد من الأدلة هو الثاني؛ لأنه سبحانه جعل الهلال مواقيت للناس، أي لسكان الأرض، بما لهم من عيشٍ طبيعي وأدوات طبيعية، ولم يجعل الهلال بما هو في السماء، وإن كان مستوراً عن الأعين، وكلما كرروا النظر لم يروا شيئاً في السماء.

### الثاني: عدم الفرق بين الرؤية بواسطة النظارات والرؤية بالأجهزة المقربة

إذا كانت الرؤية بالنظارات الطبية كافية في ثبوت الهلال؛ لضعف البصر، فلماذا لا تكفي الرؤية بالأدوات المقربة، فالجامع بينهما هو تقريب البعيد؟  
يُلاحظ عليه: إن النظارة الطبية ترفع قدرة العين المريضة إلى مستوى العين الطبيعية السالمة من العيب. وأين هذا من المنظار والتلسكوب، التي ترفع قدرة العين الطبيعية إلى مستويات عالية جداً؟ فقياس أحدهما على الآخر قياسٌ مع الفارق.

### الثالث: التمسك بالإطلاقات

تضافرت الروايات على أنّ الموضوع هو الرؤية. ومقتضى الإطلاق عدم الفرق بين

• دراسة في كفاية رؤية الهلال بالأدوات المقربة (تطبيقاً لرأي السيد محمود الهاشمي)

الرؤية المتعارفة والرؤية الخارجة عنها. وانصراف الإطلاقات إلى المصدق الموجود في عصر صدور الرؤية لا وجه له.

**يُلاحَظ عليه:** إن شرط التمسك بالإطلاق عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب. والمقام كذلك فإن الخطاب في الإطلاقات متوجه إلى عامة الناس، الذين فيهم العالم والجاهل، ومن له معرفة بالحسابات الفلكية وغيره. ومقتضى ذلك عدم جواز التمسك بالإطلاق؛ لأجل وجود المصدق المتيقن المتعارف بين عامة الناس.

#### الرابع: التمسك بصحيفة علي بن جعفر

توضيح الاستدلال: إن رؤية الرائي كانت لأجل حدة بصره، فاستطاع أن يرى الهلال بمفرده، متمكناً منها بنفسه فقط، وأما الآخرون؛ فلأجل كون عيونهم متعارفة، صاروا غير متمكنين، حتى كرروا النظر، كما هو مفاد قوله: «لا يبصره غيره». فإطلاق الشق الأول، أي المتمكن من رؤية الهلال بشيء خارج عن العادة، يقتضي الاكتفاء بكل ما يصير الإنسان متمكناً من الرؤية، وإن حرم الآخرون منه.

**يُلاحَظ عليه:**

**أولاً:** إن الاستدلال مبني على أساس أن الرائي؛ لأجل كونه حاد البصر، متمكن من الرؤية، دون الآخرين، فصاروا غير متمكنين، وعندئذ صح للمستدل التمسك بإطلاق المتمكن من أمر خارج عن العادة، كالأجهزة المقربة في مقابل غيره. ولكنه احتمال غير مقرون بالدليل، بل هناك احتمال آخر، وهو أن الرائي كان ممارساً لرؤية الهلال، وماهراً فيه في كل شهر، فيرصد مغرب القمر في أواخر الشهور، فلذلك لما استهل رأى الهلال، دون الآخرين، فلم يكن متمكن الرائي أمراً خارجاً عن العادة، ولذلك وجب عليه الإفطار أو الصيام، ولو كان الآخرون في مستواه لصاروا متمكنين من الرؤية.

**وثانياً:** إن الرواية بصدد بيان أمر آخر لا صلة له بموضوع البحث، وهو أنه لما ورد التأكيد في أمر الهلال، والنهي عن الاعتماد على التظني، صار ذلك حافزاً لسؤال السائل: إنه إذا رأى واحداً، ولم يره الآخرون، فهل يكفي ذلك في حقه أو لا؟ فأجاب الإمام عليه السلام بقوله: «إذا لم يشك فليصم، وإلا فليصم مع الناس». أضيف إلى ذلك ما أشرنا

إليه، من أن الرائي في الرؤية صار متمكناً من الرؤية بالعين المجردة، فكيف يمكن إلغاء الخصوصية، وإسراء الحكم إلى العين المسلحة بالآلات المقرّبة؟<sup>(٥)</sup>.

## الجواب

**أولاً:** إن تمام الموضوع هو الهلال المرئي عرفاً، وليس الملاك وجود الهلال واقعاً، كما ذكر في الاستدلال. على أن تقييد الرؤية بالعين العادية بلا دليل، ولا يلزم من جعله سبحانه الهلال مواقيت للناس انحصار الرؤية بالعين العادية، بل كون الهلال مواقيت للناس يتعلّق بديدن العرف والناس في الرؤية، ورؤية الأشياء بالأدوات المقرّبة رؤية في نظر العرف.

**ثانياً:** علّة تقرب الأشياء في الأدوات المقرّبة يكون بوجود العدسة فيها، والمهم العدسة التي توجب وضوح الأشياء أو عظمتها، ولا فرق بين النظارات والكاميرا والتلسكوبات في هذه العدسة، وصدق الرؤية في نظر العرف.

**ثالثاً:** مضافاً إلى إننا لا نسلّم من مقدّمات الحكمة عدم وجود قدر متيقّن في مقام التخاطب، بل الصحيح هو أنّ الإطلاق الحكمي يجري في موارد القدر المتيقّن التخاطبي، فضلاً عن موارد القدر المتيقّن من الخارج<sup>(٦)</sup>، فلا شك في مصاديق الرؤية حتّى يأخذ بالقدر المتيقّن منها. والانصراف الوجودي في الرؤية العادية في زمن صدور الخطاب الشرعي والقانوني لا يوجب هذا المصداق متيقّناً، ورفع اليد عن المصاديق الأخرى.

**رابعاً:** مهارة الرائي في رؤية الهلال انفراداً يمكن بسبب ممارسته في الرؤية، أو قدرة بصره تكويناً أو اكتساباً أيضاً. ولا يفهم من الرواية انحصار تفرّد الرائي بمصداق الممارسة، ولا دليل في تقييد الخطاب الشرعي بمصداق خاص وواحد في زمن صدور الخطاب. فهو جدير بالتأمل.

على أنه لا تنافي بين ظهور الرواية في أن ملاك الصوم والإفطار رؤية متيقّنة، ولا اعتبار في الشك، وبين إطلاقها في الرؤية، فلا وجه لاشتراط الإبصار بالرؤية بالعين المتعارفة أو العادية، ولا يلزم من قبول الدلالة الأولى رفع اليد عن الدلالة الثانية في الرواية. وهذا واضح جداً.



• دراسة في كفاية رؤية الهلال بالأدوات المقرّبة (تطبيقاً لرأي السيد محمود الهاشمي)

وأما إلغاء الخصوصية، وسراية الحكم إلى العين المسلّحة بالآلات المقرّبة، فصحيحٌ، مع لفت النظر إلى ديدن العرف في مصاديق الرؤية. ومضى كلام سيدنا الأستاذ بأن الرؤية بالأجهزة المقرّبة ليست رؤية غالبية ولا متعارفة بين الناس، ولكنّه لا موجب لدعوى الانصراف إلى الأفراد الغالبة أو المتعارفة، وخصوصاً بعد أن كانت الرؤية طريقاً محضاً إلى طلوع الهلال ووجوده في الأفق على شكل هلال. وهذا توجيهٌ صحيح لإلغاء الخصوصية عن الرؤية العادية. وأضيف إلى ذلك أن الخطاب الشرعي والقانوني لا يختصّ بمورده ومصداق زمن صدوره.

### عـ إيرادات الشيخ شهيد

وقد ذكر بعض الأساتذة الكرام، من خلال دراسة كفاية رؤية الهلال بالعين المسلّحة في مجلس درسه، أربعة إشكالات على رأي سيدنا الأستاذ، كما يلي:

«قد استدل السيد الهاشمي على كفاية رؤية الهلال بالعين المسلّحة بصحيفة عليّ بن جعفر، عن أخيه عليه السلام، قال: سألتُه عمَّن يرى هلال شهر رمضان وحده، لا يبصره غيره، أله أن يصوم؟ فقال: إذا لم يشكّ فيه فليصم وحده، وإلا يصوم مع الناس إذا صاموا<sup>(٧)</sup>، فإن إطلاقها يشمل ما لو روي الهلال بالعين المسلّحة، فإنّه إذا اكتفي بالرؤية غير المتعارفة فلا يختلف فيها الرؤية بالعين المسلّحة والرؤية بالعين غير المسلّحة. لكن يردّ عليه أولاً: إن الموضوع في هذه الصحيحة هو الهلال: «مَنْ يرى الهلال وحده»، فلا تصلح للردّ على مثل السيد الخوئي القائل بعدم صدق الهلال على الذي لا يمكن رؤيته إلا بالعين المسلّحة، نظير: عنوان الدم، الذي لا يصدق على المقدار الذي لا يرى إلا بالتلسكوب، بل احتمال ذلك كافٍ لعدم إمكان التمسك بهذه الصحيحة، حيث يكون من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية. ومن هنا ورد في الروايات أنه ليس رؤية الهلال أن يقوم عدّة فيقول واحد: قد رأيته، ويقول الآخرون: لم نره، إذا رآه واحد فقد رآه مئة، وإذا رآه مئة فقد رآه ألف<sup>(٨)</sup>. ومفادها أن الهلال أمرٌ واضح. نعم، إذا كان في السماء غيماً فقد ذكر في هذه الرواية أنه لا يجزي في رؤية الهلال إذا لم يكن في السماء علة أقلّ من شهادة خمسين.

كان الكلام في صحفة عليّ بن جعفر، وأنه يقال: إذا كان رؤية الهلال

بالعين غير المتعارفة كافية فلا موجب لحمل رواية: «صوموا للرؤية، وأفطروا للرؤية» على العين المتعارفة، فتشمل الرؤية بالعين المسلحة.

وقد أشكلنا عليه أولاً: إن المدعى عدم صدق الهلال على ما لم يُرَ بالعين العادية. وهذا صريح كلام السيد الخوئي في مستند العروة. وهذا نظير عدم صدق الدم عرفاً على ما لم يُرَ إلا بالعين المسلحة؛ ونظير: عدم صدق الزلزلة على ما لم يحسّه عامّة الناس، فإنه قد أُشرب في مفهوم الزلزلة عرفاً زلزلة الأرض، بحيث يحسّها بها الناس بإحساسهم العادي. وقد ذكرنا أنه يشهد لما ذكرنا قوله: إذا رآه واحد فقد رآه خمسون. إلا أن يقال بأنه بيان طريقية البينة، وأنه يعتبر كون البينة كاشفةً نوعاً، فإذا لم يُرَ الهلال إلا واحداً فلا يكون قوله كاشفاً نوعاً. ولكن الظاهر أن هذه الرواية تدلّ على أكثر من هذا، وأن الهلال لا يكون شيئاً يراه واحد فقط، فلا بُدَّ من حمل الصحيحة على ما إذا كان في السماء غيمٌ ونحو ذلك.

**الإشكال الثاني:** الظاهر عدم كون مراد السائل في هذه الرواية الشخص غير المتعارف، وإلا لوجب التنبية عليه. فإنه لو كان السؤال عما كان عين إنسان فوق المتعارف فيرى الهلال، ولم يره آخرون مع كونهم من المتعارف، لوجب التصريح به؛ فإن السؤال يختلف عن بيان القضية الحقيقية في كلام الإمام عليه السلام. فلا أقل من شبهة الانصراف إلى العين المتعارفة، فقوله: «لا يبصره غيره» لا يعني عدم تمكّن غيره من الإبصار، بل لعل المراد عدم إبصارهم من جهة وجود غيم في السماء أو عدم تجربتهم لرؤية الهلال، وعدم قوّة إبصارهم، فإن الأشخاص وإن اختلفوا من حيث قوّة البصر وضعفه لكنهم كلهم داخلون في المتعارف.

**الإشكال الثالث:** على تقدير كون بصر شخص فوق المتعارف، لكنّه لا وجه للتعدّي إلى التلسكوب، فإن إلغاء الخصوصية يحتاج إلى إحراز ذلك، ولا يكفي الشكّ فيه.

**الإشكال الرابع:** إن هذه الصحيحة مبتلاة بالمعارض، وهو معتبرة معمر بن خلاد، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: كنتُ جالساً عنده آخر يوم من شعبان، ولم يكن هو صائماً، فأتوه بمائدة، فقال: أدن، وكان ذلك بعد العصر، فقلتُ له: جعلت فداك، صمتُ اليوم، فقال لي: ولم؟ قلتُ: جاء عن أبي عبد الله عليه السلام في اليوم الذي يشكّ

• دراسة في كفاية رؤية الهلال بالأدوات المقربة (تطبيقاً لرأي السيد محمود الهاشمي)

فيه أنه قال: يومٌ وُفق له، قال: أليس تدرون إنما ذلك إذا كان لا يعلم أهو من شعبان أم من شهر رمضان، فصام الرجل فكان من شهر رمضان، كان يوماً وُفق له، فأما وليس علة ولا شبهة فلا؟ فقلتُ: أفطر الآن؟ فقال: لا<sup>(٩)</sup>، فإن ظاهرها نفي كون اليوم يوم الشك، معللاً بأن الناس قد استهلوا ولم يروا الهلال، فلو كان يكفي قابلية الهلال للرؤية بالعين غير المسلحة لما كان وجهٌ لنفي كون اليوم يوم الشك، وقد كان المتعارف في زمن الصادق عليه السلام استهلال الناس؛ لفتوى أبي حنيفة بعدم اعتبار أقل من خمسين شاهداً. وعند التعارض يرجع إلى مقتضى القواعد الأولية، مع قطع النظر عن الإشكالات السابقة، ولكن عند سقوط صحيحة علي بن جعفر بالإشكالات السابقة فيمكن التمسك بمعتبرة ابن خلاد.

بل الصحيح أنه لو وصلت النوبة إلى التعارض بين صحيحة علي بن جعفر ومعتبرة ابن خلاد فلا تكون النسبة بينهما التباين؛ حيث إنه لم يفرض في صحيحة علي بن جعفر عدم كون علة في السماء، فتكون مطلقة من هذه الجهة، فتكون معتبرة ابن خلاد أخص من صحيحة علي بن جعفر؛ لافتراض عدم وجود علة في السماء فيها. فلو لم يكن في السماء علة واستهل الناس، على اختلافهم من حيث قوة البصر وعدمها، فلم يروا الهلال، فقد نفى الإمام عليه السلام كون اليوم يوم الشك<sup>(١٠)</sup>.

## الجواب

أولاً: إنَّ تعيين وتحديد موضوع الحكم في المعتبرة بمن يرى الهلال وحده ادعاء بلا دليل ومصادرة. ومورد السؤال لا يعني أنه موضوع الحكم دائماً، بل المستظهر أن الموضوع هو الهلال المرئي عرفاً. وكما أن الرؤية المجردة طريق إلى تحقق الموضوع فالرؤية المسلحة وغير المتعارفة أيضاً طريق إلى حصول الموضوع، ومستنده يرجع إلى ديدن العرف، بما أن الرؤية المسلحة رؤية أيضاً، وبإطلاق المعتبرة، كما تقدم. إن المهم في المقام - كما يستظهر من الأدلة - انتساب رؤية الهلال إلى الإنسان عرفاً، دون الاعتماد على الحسابات الفلكية والتلسكوبات الراديوية والفضائية. والجدير بالتأمل أن الرؤية بالأدوات التي تقرب الموضوع فقط منتسب إلى الإنسان عرفاً. فعليه لا شبهة في مصداقية الرؤية المسلحة؛ لأن المرجع هو العرف بما تقدم.

## • الشيخ علي الإلهي الخراساني

والصحيح أن يقال: الشكُّ في قيدٍ زائد، وهو تقييد مفاد الدليل بالرؤية المجردة عن الأدوات المقربة، أو تقول: تقييد برؤية زمن صدور النص، يعني الشكُّ في الانصراف، وهو غير مانع عن التمسُّك بإطلاق المعبرة.

على أن الروايات المذكورة في الباب في مقام بيان موضوعية العلم أو الاطمئنان العقلاني أو البيئة في ثبوت الهلال الشرعي، وعدم اعتبار الرأي والظن في المقام. **ثانياً:** إن الراوي سأل عن الشخص الذي يرى الهلال وحده، ولم يبصره غيره، وبالتحليل لسؤاله مصداقان:

**الأول:** الشخص الذي يرى الهلال مع وجود غيم في السماء. وفي الحقيقة يرجع إلى أنه حادّ البصر، أي إنه ذو قوة تكوينية في البصر، أو لعدم تجربة رؤية الهلال من الآخرين.

**الثاني:** الشخص الذي يرى الهلال، بلا فرق بين وجود غيم في السماء أم لا، بما عنده من قوة اكتسابية من أدوات خاصة، أو هو ذو قوى جسمية شديدة، ويستطيع الاستقرار في رأس الجبل مثلاً، ويرى الهلال وحده.

هذا، واختصاص سؤال الراوي وحكم الإمام بالمصداق الأول وكيفية البصر، وخروج المصداق الثاني عن موضوع الرواية، خلاف الظاهر جداً. وتقييد الدليل بجو زمن صدور من حياة الإنسان المتقدّم، وفترة عدم تنمية الصنائع، يحتاج إلى الدليل الإثباتي والقرائن العقلائية الاطمئنانية. ورفع الإطلاق بالانصراف الوجودي بلا شك فاسد.

فإذن مع إطلاق المعبرة لا يحتاج إلى تصريح وتبنيه الرواية بالمصداق الثاني، حتى يشمل فرض الرائي بالأدوات غير المتعارفة. والمصداقان من الرؤية لا تنال بينهما أصلاً.

**ثالثاً:** رؤية الهلال من شخص واحد لا يختص عرفاً بكيفية بصره وقوتها بالنسبة إلى الآخرين، بل يمكن تفرّد الرائي بالأدوات المقربة، أو استقراره في الأمكنة المقربة، كما تقدم. وعليه لا يحتاج إلى إلغاء الخصوصية للتعدّي إلى التلسكوب؛ لأنه مع اعتراف العرف بعدم قدح استخدام الأدوات المقربة في صدق الرؤية معها، وإطلاق المعبرة، فلا خصوصية في التلسكوب ومصداق الرؤية.

• دراسة في كفاية رؤية الهلال بالأدوات المقرّبة (تطبيقاً لرأي السيد محمود الهاشمي)

رابعاً: معتبرة معمر بن خلّاد ليست في مقام بيان عدم اعتبار الرؤية بالأدوات المقرّبة، بل المستفاد منها أن المناط في تحقّق الهلال الشرعي هو الرؤية عن العلم أو الاطمئنان، وفي فرض الشكّ والشبهة أو العلة يجب الصوم في يوم الشكّ. فعليه لا مجال للتعارض والتناهي بين الدليلين. وبعبارة أخرى: إن معنى فقرة «فأمّا وليس علة ولا شبهة فلا» إعطاء الملاك في يوم الشكّ، بأنّه في صورة عدم العلة وعدم الشبهة لا يجب الصوم. والظاهر أنّ نفي كون اليوم يوم الشكّ في الرواية هو بسبب عدم العلم أو الاطمئنان أو الحجّة في تحقّق الهلال الشرعي. واحتمال هذا كافٍ في عدم إحراز حال المعصوم في مقام بيان عدم اعتبار رؤية بالأدوات المقرّبة.

## الهوامش

- (١) ثبوت الشهر برؤية الهلال في بلدٍ آخر، السيد محمود الهاشمي، مجلة فقه أهل البيت (ع) ٣١: ٦٤.
- (٢) أسئلة حول رؤية الهلال مع أجوبتها، وفق ما أفاده سماحة السيد السيستاني: ٣٩، مكتب النجف الأشرف.
- (٣) قدمت هذه الرسالة للفقير المحقّق شيخنا الشيخ جعفر السبجاني، وطلبت منه أن ينظر فيها؛ ليذكر رأيه الشريف في مبنى سيدنا الهاشمي. وقد كتب لي رسالة علمية، رجح فيها شرطية الرؤية بالعين المجردة، خلافاً لسيدنا الأستاذ.
- كتب شيخنا الفقيه المحقّق في مطلع هذه الرسالة: «...فقد أتخصني ولدي الفاضل الروحاني الشيخ علي، نجل العلامة الحجة الشيخ علي أكبر الإلهي الخراساني، برسالة لأحد أساتذته رجح فيها كفاية رؤية الهلال بالأجهزة المقرّبة في تحديد أول الشهر، فسألني أن أنظر فيها، وأبين مواضع نظري فيها، وها نحن نقدم له هذه الرسالة، راجياً من الله سبحانه أن يجعله من العلماء العاملين الذابّين عن شريعة سيد المرسلين».
- (٤) وسائل الشيعة ٧، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٥. ولاحظ سائر روايات الباب.
- (٥) جعفر السبجاني، رسالة «شرطية الرؤية بالعين المجردة»: ٦ - ٩.
- (٦) لمزيد التوضيح راجع: الهاشمي، بحوث في علم الأصول (تقريراً لدروس السيد محمد باقر الصدر) ٧: ٤٩٤ - ٤٩٩.
- (٧) وسائل الشيعة ١٠: ٢٦١، باب ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٢.
- (٨) انظر: وسائل الشيعة ١٠: ٢٨٩، باب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٠.
- (٩) وسائل الشيعة ١٠: ٢٤، باب ٥ من أبواب وجوب الصوم، ح ١٢.

• الشيخ علي الإلهي الخراساني

---

(١٠) المسائل المستحدثة، رؤية الهلال بالعين المسلحة، دروس الشيخ محمد تقي الشهيدي، الدرس الرابع ٨ - ٨ - ١٣٨٨.

# فقه الاحتكار

## دراسة استدلالية مقارنة

. القسم الأول .

الشيخ ذو الفقار عبد الرسول عواضة(\*)

### مدخل: آثار الاحتكار ومضارّه

يعتبر الاحتكار من أخطر المشاكل المرتبطة بحياة الناس بشكل مباشر. وقد تنبه إليها الإسلام مبكراً، ومنذ عصور متقدمة. فهناك كثيرٌ من الآفات الاجتماعية والاقتصادية التي تترتب عليه، والتي أسهب علماء الاجتماع والاقتصاد في شرحها وتفصيلها.

فابن خلدون مثلاً يشير إلى أن نفوس الناس تبقى متعلقةً بأموالهم التي بذلوها في سبيل الحصول على أقواتهم بأضعاف مضاعفة تحت وطأة الحاجة إليها من غير رضا منهم؛ فتكون وبالاً على مَنْ يأخذها مجاناً<sup>(١)</sup>. وهذا يخلق بطبيعة الحال الكراهية التي تعصف في النفوس؛ لأنهم ينظرون إلى المحتكرين كعمولٍ للدهر عليهم، وخاصةً أنهم عادةً ما يلجأون إلى هذه الوسيلة السهلة في الأزمات الاقتصادية والحروب.

وأما علماء الاقتصاد فيؤكدون على أن الاحتكار يؤدي إلى التضخم في زيادة الأسعار، بحيث تفقد السلعة قيمتها الشرائية الواقعية، مما ينعكس سلباً على قلة الإنتاج، وعدم استغلال الموارد الطبيعية بالشكل الطبيعي؛ وذلك لإحجام الكثير عن

---

(\*) كاتبٌ وأستاذٌ في الحوزة العلمية. من لبنان.

شرائها؛ نظراً لغلائها الفاحش رغم حاجتهم إليها. وهذا داعٍ لانتشار البطالة؛ الناجم من عدم الحيلولة دون معالجة تلك الآفة، فضلاً عن انعدام عنصر المنافسة، الذي يضمن العدالة في الأسعار وزيادة العرض، مما يؤدي إلى الرواج وخلق فرص العمل، وبالتالي يضمن جودة السلع، وتقديمها بالشكل الأفضل، كعاملٍ دعائي وإعلامي لكسب ثقة المشتري، بخلاف ما لو انفراد المحتكر في امتلاكها، فإنه لا يسعى لذلك؛ لعلمه بأنها سئباع في آخر المطاف.

أضف إلى ذلك أنه يؤدي إلى عدم الترشيد في الاستهلاك، وإثراء طبقة على حساب أخرى، فيخل في التوازن الاجتماعي. ناهيك عن خلق الأزمات والفضوى، من قبيل: اندلاع الحروب، كما حدث في الحرب العالمية الثانية، حيث أصبحت الدول الكبرى تبحث عن مستعمراتٍ جديدة لها؛ بقصد السيطرة الاقتصادية، واحتكار الأسواق أمام سلعها التي باتت تعاني من الكساد.

ومما يزيد من الخطورة اليوم تطوّر أساليب الاحتكار، لينال جميع ما تتوقّف عليه الحياة، بحيث يمكن لشركةٍ إحكام قبضتها على الأسواق، والتلاعب في مصير الناس كما تشتهي، بل يُعتبر الوسيلة الأولى التي تعتمد عليها الدول الكبرى لإحكام القبضة على اقتصاد وسياسة الدول الضعيفة، وفرض ثقافتها التي تريد. ومن الواضح أن الضرر لا يقتصر على الفرد والجماعة، بل يعصف بكيان الدول التي تجد نفسها المسؤولة أمام شعبها في تأمين متطلباته.

وبما أن الإسلام تدخل في جميع مجالات الحياة؛ بهدف تنظيمها، وحلّ جميع المعضلات، كان لا بُدّ من تحديد رؤيته تجاه هذه الموضوعة المهمة، والإشكالية الاقتصادية.

### الاحتكار لغةً واصطلاحاً، والعلاقة بينهما الاحتكار لغةً

قال الخليل الفراهيدي: «حكر: الحكر الظلم في التنقّص وسوء المعاشرة... والحكر: ما احتكر من الطعام ونحوه ممّا يؤكل، ومعناه الجمع، وصاحبه محتكر، ينتظر باحتباسه الغلاء»<sup>(١)</sup>. وذكر مثله الجوهري<sup>(٢)</sup>.



وأضاف الفيروزآبادي: «الحكر: الظلم، وإساءة المعاشرة...، والسمن بال غسل يلعهما الصبي، والقعب الصغير، والشيء القليل، وبالتحريك: ما احتكر، أي احتبس انتظاراً لغلائه...»<sup>(٤)</sup>.

وقال ابن منظور: «حكر: الحكر: ادخار الطعام للتربُّص... وعن ابن سيده: الاحتكار: جمع الطعام ونحوه مما يؤكل، وانتظار وقت الغلاء به. وعن ابن شميل: إنهم ليتحكرون في بيعهم: يتربُّصون، وإنه لحكر: لا يزال يحبس سلعته، والسوق مادة، حتى يبيع بالكثير من شدة احتباسه وتربُّصه؛ والسوق مادة أي ملأى رجالاً وبيوعاً»<sup>(٥)</sup>.

ومن خلال تشريح مجموع الكلمات المتقدمة يظهر أن مادة «حكر» استعملت وصفاً للإنسان، ولبعض الأشياء؛ فقد استعملت في الأشياء بمعنى القلة، كما في القعب الصغير والماء القليل والطعام والسمن بال غسل.

فالاحتكار إمساك بقصد التربُّص، ولا يكون عادةً إلا ملازماً لصفة أخلاقية سيئة؛ وذلك لوجود علاقة جدلية بين الاحتكار باعتباره منشأً لتلك الصفة وبين المحتكر الذي يحقق تلك العلاقة. فالمفهوم اللغوي عامٌ لكل ما يحتاجه الناس، ويكون منعهم عنه والاستبعاد به موجباً للظلم والتقصُّص، كما هو ظاهر كلمات الفيروزآبادي.

وأما موضوع هذه المفردة لدى أهل اللغة فلا يختصُّ بالطعام أو القوت، بل يشمل كلَّ ما يحتاج ويرتبط بالمعيشة من الأمور الضرورية؛ من مأكَل وغيره، مما يترتب على حبسه ندرته وقلته الإيقاع في الحاجة والمشقة، فكل ذلك يكون مصداقاً لتلك الصفة التي سلفت. وهذا ما يستفاد من كلام الفيروزآبادي؛ حيث قال: الحكر «ما احتكر...»، فالاسم الموصول، وهو «ما»، ظاهرٌ في العموم، فيصح القول حينئذٍ بأنه لم يخصَّ بجنس أو صنف معين. ويستفاد أيضاً مما نقله ابن منظور عن ابن شميل، حيث قال: «وإنه لحكر: لا يزال يحبس سلعته»، فالسلعة تشمل كلَّ سلعة تُباع.

وكلام الأخير لا يتنافى وما ذكره الجوهري من التعقيب على تعريف احتكار الطعام بقوله: «وهو الحكرة»؛ لأن الجوهري كان في مقام بيان وتوضيح معنى احتكار الطعام بالخصوص، لا مطلق الاحتكار.

نعم، يتناهى وما ذكره ابن منظور من أن «الاحتكار جمع الطعام ونحوه مما يؤكل»، ولا يصار إلى الجمع بينهما بدعوى حمله على ذكر المثال والمصداق الأبرز والأغلب للحاجة المحتكرة ذاك الزمن - لا أن موضوعه منحصر به دون غيره؛ لما هو المعروف من أن اللغويين ليسوا في مقام تحديد المعاني والمفاهيم الحقيقية للألفاظ، بل من المحتمل أنه لم يكن يحتكر غير الطعام في تلك الآونة؛ لكثرة الحاجة إليه، أو فقل: إنهم أرادوا الممنوع منه شرعاً<sup>(١)</sup>. لا يصار إليه لأنه خلاف الظاهر؛ لظهور السياق في كونه بصدد تحديد المفهوم، أو على الأقل لا ظهور له في شيءٍ منهما، فلم يبق إلا كلام الفيروزآبادي.

فإن استفيد أن اللغوي في مقام بيان وتحديد المعنى اللغوي للفظ فحينئذٍ يتعارض ما أفاده الخليل مع ما أفاده الفيروزآبادي، حيث كان كلام الثاني ظاهراً في التعميم وكلام الخليل خاصاً بالمأكولات، والقدر المتيقن منهما الاحتكار في المأكولات.

لكننا ناقشنا في محله بأن اللغوي ينقل ما سمعه من الاستعمالات الأعم من الاستعمالات الحقيقية والمجازية، وما كان منها على نحو التحديد وعلى نحو الأعم الأغلب، لذا فإننا لا نقطع بأن كلام اللغوي وارد دائماً في مقام التحديد ليتعارض مع كلام لغوي آخر، فيكون ما ذكرناه قرينةً خارجية حاكمة على سير كلام اللغويين بشكلٍ عام.

فما دلّ على التعميم دلّ بظهور اللفظ على ذلك، خلافاً لما دلّ على حصره في المأكولات، فإنه دالٌّ بمقتضى دالّين اثنين: ظهور اللفظ في أصل المأكولات؛ مضافاً لظهوره في كون المأكول على نحو التحديد. ومع تخلينا عن الظهور في التحديد لأجل القرينة العامة السابقة لا يعود هناك تعارض في المقام؛ إذ إن أحد الظهورين كان في المأكول لا على نحو التحديد، بينما الآخر له ظهور في التعميم.

**فخلص من مجموع كلمات اللغويين أن موضوع الاحتكار عام لكل ما يحتاجه الناس من السلع، وأن مفهومه قد أخذ فيه ثلاثة أمور: حبس السلعة؛ وانتظار غلاء السعر.**

## الاحتكار اصطلاحاً

هناك تعاريف مختلفة، من حيث السعة والضييق، بالنسبة إلى الموارد التي تُهي عن احتكارها.

فقال الشيخ الطوسي: «الاحتكار هو حبس الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن من المبيع»<sup>(٧)</sup>، وفي المبسوط أضاف الملح<sup>(٨)</sup>. وكذلك فعل العلامة<sup>(٩)</sup>. وقال الشهيد الثاني: «الاحتكار...، وهو جمع الطعام وحبسه يترى به الغلاء»<sup>(١٠)</sup>.

وعرّفه النراقي بأنه: «حبس الشيء انتظاراً لغلائه»<sup>(١١)</sup>. وقال النووي: «وهو أن يبتاع في وقت الغلاء ويمسكه ليزداد في ثمنه»<sup>(١٢)</sup>. وعرّفه أبو بكر الكاشاني الحنفي: «فهو أن يشتري طعاماً في مصر، ويمتّع عن بيعه، وذلك يضرّ بالناس»<sup>(١٣)</sup>.

وعرّفه الشرييني الشافعي: «وهو إمساك ما اشتراه وقت الغلاء؛ لبيعه بأكثر مما اشتراه عند اشتداد الحاجة»<sup>(١٤)</sup>.

ويمكن أن تقسّم هذه التعاريف إلى قسمين:

**أولهما:** ما كان في مقام التعرّض للأشياء التي ثبتت حرمة احتكارها، أو كراهتها.

**وثانيهما:** ما كان في مقام تعريف الاحتكار، وتفسيره، والشرائط التي تصيّر الشخص محتكراً، ومخاطباً بالنهي عنه. وهي كما يلي:

**القسم الأول:** وهذا القسم يشمل عدّة تعاريف، ابتداءً من تعريف الشيخ وانتهاءً بتعريف العلامة في القواعد؛ فإنهم لم يكونوا في مقام تعريف مفهوم الاحتكار اصطلاحاً، وإنما في مقام ذكر الموارد التي ثبت لديهم النهي عن حبسها. وممّا يؤيد ذلك أن تلك الموارد التي ذكروها هي نفسها التي وردت في الروايات، بل يصرّحون بسبب دخول أو خروج الموارد المختلف فيها. وهذا ينطبق على رواية غياث بن إبراهيم التي ذكرت الزيت في عداد الغلات الأربع، كما سيأتي. والدليل على ذلك أمران:

**أولاً:** إن بعضهم لم يذكر في التعريف ما هو قيد في مفهوم الاحتكار موضوعاً أو حكماً، وهو الحاجة، مع أنهم يذكرونها في طيات كلماتهم. نعم، عبر الكثير

منهم عنها بالشرط تجوزاً<sup>(١٥)</sup>.

**ثانياً:** لا يحتمل في نظر العرف أخذ متعلق الاحتكار في مفهوم الاحتكار، فلذا لم نجد مَنْ ناقش في انطباق مفهوم الاحتكار على بعض تلك الموارد التي نوقش في حرمة احتكارها.

وقد خلصنا مما تقدم إلى أن الأجناس التي اقتصر على ذكرها أهل اللغة والفهاء في تعريف الاحتكار ليست دخيلة في حقيقة الاحتكار ومفهومه؛ وإنما كانوا في مقام بيان موضوع الاحتكار، باعتبارها أظهر المصاديق وأبرزها، من حيث شدة احتياج الناس إليها. فتكون حينئذٍ تعريفاً بالمثل، لا بالحدّ التام.

**القسم الثاني:** وهذا القسم يشمل سائر التعاريف المذكورة، ابتداءً من تعريف الشهيد الثاني وانتهاءً بتعريف أبي بكر الكاشاني.

فالشهيد الثاني اعتبر في تعريفه للاحتكار الجمع والطعام وتربّص الغلاء، مع أنه لا يرى الاحتكار في بعض الموارد، في حين أن الطعام يشمل غيرها أيضاً. ويظهر من المحقق النراقي أنه في مقام تعريف الاحتكار تعريفاً جامعاً مانعاً؛ لأنه عبّر عن تلك الأجناس بالشيء؛ ليكون أعمّ من جميع التعاريف الأخرى، مع أنه لا يلتزم بحرمة احتكار مطلق الموارد.

ويشكل عليه: إنه لم يذكر اعتبار الاشتراء، مع أنه قد جعله شرطاً في ثبوت الحكم.

كما أن الشريبي جعل ما يجري فيه الاحتكار عاماً؛ حيث عبّر عنه باسم الموصول، مع أنه لا يجري في نظره إلا في الأقوات خاصة. وأما النووي فقد ذكر في تعريفه الشراء وقت الغلاء، وعدم تركه للضعفاء. فإن أراد الفقهاء فهذا غير تام؛ لأنه لا يساعد عليه الدليل؛ وإن أراد أن الناس يصبحون ضعفاء عند افتقاد الطعام فلا بأس به.

وأعمّ التعاريف تعريف الكاشاني، حيث أخذ فيه ملاك الضرر، وإن كان يُلاحظ عليه أنه إذا كان الملاك في التحريم هو الضرر فلا معنى لاختصاصه بالشراء ولا بالطعام، بل لا بدّ من تعميمه لكل ما يوقع الناس في الضرر، كما هو مقتضى القاعدة.

وأفضل التعاريف وأتمّها؛ بلحاظ ما يراه الفقيه نفسه من الشرائط المعتبرة في نظره، هو ما ذكره العلامة في قواعده؛ فلم يجد عنها في بحثه الاستدلالي، ولا أضاف إليها شرطاً آخر.

وعليه فينبغي تعريف الاحتكار بأنه حبس ما يحتاجه عامّة الناس من الأمور الضرورية، التي تقوم عليها معيشتهم، مع عدم وجود الكفاية، مطلقاً، سواء جمعه بالشراء أو بغيره، في وقت الغلاء أو الرخص، انتظر الغلاء أو لا. والظاهر أن العلاقة بين مفهوم الاحتكار لغة واصطلاحاً هي نسبة المساواة كما سيأتي، ممّا يعني أن الفقهاء لم يخرجوا في استعمالهم عن المعنى اللغوي، وإنما أضافوا بعض القيود.

### شروط الاحتكار

هناك شروطاً للاحتكار اتفق على اعتبار بعضها، كالحاجة والحبس، واختلف في بعضها الآخر، كالشراء والتحديد الزمني وطلب زيادة الثمن. ومنشأ اختلافهم اختلاف فهمهم للروايات:

#### أ- الشراء

ذهب بعض فقهاء الإمامية إلى اعتبار هذا الشرط<sup>(١٦)</sup>. وكذا أبو حنيفة وأبو يوسف<sup>(١٧)</sup>، والشافعية<sup>(١٨)</sup>، والمالكية<sup>(١٩)</sup>، والحنابلة<sup>(٢٠)</sup>.

ومستندهم في اعتباره ما يلي:

١- صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: **سُئِلَ عن الحكرة؟ فقال: «إنما الحكرة أن تشتري طعاماً...»**<sup>(٢١)</sup>.

٢- رواية ابن القدّاح، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **«قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الجالب مرزوق، والمحتكر ملعون»**<sup>(٢٢)</sup>. وقد رواها عمر بن الخطاب، عن النبي صلى الله عليه وآله، بالصيغة نفسها<sup>(٢٣)</sup>.

وتقريب الاستدلال بالصحيحة على المدعى بمقتضى مفهوم الحصر؛ حيث حصرت الحكرة بالشراء، فإذا انتفى الشراء انتفت الحكرة.

والرواية الثانية تناولت حكم البائع الذي يتملك السلع بالشراء، فقسمته إلى قسمين: قسم يأتي بالسلعة إلى المصر ويبيعهها، وهذا ما يسمى بالجالب، فهو مرزوق؛ وقسم يأتي بالسلعة ويحتكرها، وهذا هو الملعون. وبما أن الرواية جعلت المحتكر في مقابل الجالب، الذي يعتمد الشراء كوسيلة للتملك، فإنها تكشف عن اعتبار قيد الشراء في مفهوم الاحتكار، وإلا لم تتم المقابلة والقسمة. هذا كله بمقتضى قرينية المقابلة بين الجالب والمحتكر، اللذين يملكان السلع عن طريق الشراء.

### ويلاحظ على ما أفيد سنداً ودلالة:

أولاً: إن في سند الرواية الثانية علي بن زيد بن جدعان، وهو ضعيف ومنكر الحديث وغير ضابط، فكان يروي الحديث اليوم ومن ثم يرويه غداً وكأنه ليس له، كما ذكر الرازي<sup>(٢٤)</sup> والبخاري البيهقي<sup>(٢٥)</sup>.  
وأما الرواية الموجودة في المصادر الحديثية للإمامية فضعيفة السند؛ لأن فيه سهل بن زياد، ولا نرى وثاقته.

وأما رواية عمر بن الخطاب فقد قال ابن حجر: إن إسنادها ضعيف<sup>(٢٦)</sup>.

ثانياً: ما ذكره الشيخ الأنصاري من أنه لو كان الشراء شرطاً فيه لدار الحكم مداره وجوداً وعدمًا؛ وذلك بمقتضى قرينة التصريح، فيجب القول حينئذٍ: إن كان في المصر طعامٌ مشتري أو متاع غيره فلا بأس، في حين أن الإمام جعل المناط وجود الطعام وعدمه، وهذا ما يظهر من قوله عليه السلام في الصحيحة: «فإن كان في المصر طعام أو متاع يُباع غيره فلا بأس»<sup>(٢٧)</sup>.

هذا مضافاً إلى أن العرف لا يرى خصوصية للشراء؛ وذلك بمقتضى مناسبة الحكم للموضوع.

ثالثاً: يمكن التمسك بمقتضى ظهور مفهوم التعليل في ذيل صحيحة الحلبي، حيث قال عليه السلام: «ويكره أن يحتكر ويترك الناس ليس لهم طعام»، فجعلت الملاك في تحقق مفهوم الاحتكار حاجة الناس. وهذا الملاك عامٌ يشمل ما لو كان قد تملكه بغير الشراء، وإنما ذكرت الشراء، لا لخصوصية فيه، بل لأن الغالب بين المحتكرين أن لا يكونوا من المزارعين، فيكون هذا التعريف من باب التعريف بالمثل.

بل حتى لو سلمنا بظهور هذه الصحيحة في اعتبار قيد الشراء، ولكن مع ذلك

لا بُدَّ من رفع اليد عنه؛ لأنه لا يقاوم عموم التعليل المذكور؛ حيث يكون قرينة على الحصر الإضائي، لا الحقيقي. وهذا ما أشار إليه الشهيد الثاني. فبعد أن نقل ذلك عن العلامة، قال: «وفي حسنة الحلبي دلالة عليه». ثم قال: «والأقوى عموم التحريم، مع استغنائاه وحاجة الناس»<sup>(٢٨)</sup>.

**رابعاً:** لا ظهور لها في الحصر كي يكون مقيداً؛ لقرينية الذيل على مفادها، وبالتالي فلسنا بحاجة إلى الجمع المذكور بينها وبين الروايات؛ لعدم وجود تعارض مستقر في المقام.

**خامساً:** إن غاية ما تفيده أن البائع قسمان: قسم يشتري السلع من خارج سوق البلد، ويبيعها، ولا يحتكرها، وهذا ما يسمّى بالجالب، ويكون بذلك قد فتح أمامه أبواب الرزق؛ وقسم آخر يحتكرها، ويكون بذلك قد سدّ أمامه أبواب الرزق. وإن شئت قلت: إنها ليست واردة في مقام بيان تمام الموضوع، فقد تعرضت للمشتري، ولكنها ساكنة عن حكم احتكار الأجناس التي تُجمَع من غير شراء.

**وخلاصة الكلام:** إن المناط في الحكم هو ترك الناس بلا طعام، وهذا يتحقق في فرض تملكه بالشراء أو بغيره.

## ب - حاجة الناس

لا خلاف في اعتبار هذا الشرط بين الفريقين. لذا نقتصر على الاستدلال عليه بصحیحة الحلبي، التي سأل فيها أبا عبد الله عليه السلام، قال: سألتُه عن الرجل يحتكر الطعام، ويتربص به، هل يصلح ذلك؟ فقال عليه السلام: «إن كان الطعام كثيراً فلا بأس به، وإن كان الطعام قليلاً لا يسع الناس فإنه يكره أن يحتكر الطعام، ويترك الناس ليس لهم طعام»<sup>(٢٩)</sup>.

فهذه الصحیحة صريحة في اعتبار الحاجة. فقد نفى الإمام عليه السلام عن الاحتكار البأس في حال سعة الناس، وحكم بالكراهية في فرض عدم السعة والكفاية وترك الناس بلا طعام.

ولكن يبقى أنه لا بُدَّ من تقيح المقصود من الحاجة، فهل المقصود منها الحاجة التي تصل حدَّ الاضطرار أو العسر والحرج؟

وقد ذكر الشيخ شمس الدين وجهين على اعتبار الحاجة، دون الاضطرار، وهما كما يلي:

**الوجه الأول:** لو كان الملاك هو الاضطرار بمعنى العسر والحرج للزم منه لغوية أدلة الاحتكار على كثرتها وتنوعها. وهذا ما لا يمكن الالتزام به؛ وذلك لكفاية أدلة الاضطرار لرفع سلطنة المالك على أمواله، دون الحاجة لالتماس أدلة أخرى. أضيف إلى ذلك أن الظاهر من أدلة الاحتكار كونه مفهوماً متميزاً مستقلاً في مقابل مفهوم الاضطرار، وذا أحكام خاصة.

**الوجه الثاني:** إن صحيحة الحلبي صريحة في دلالتها على أن الملاك هو الحاجة؛ فإن قوله عليه السلام: «وإن كان الطعام قليلاً لا يسع الناس...» لا يتلاءم إلا مع الضيق وصعوبة الحصول على السلع، وبذل الجهد الزائد على المتعارف في البحث عنها<sup>(٣٠)</sup>.

#### ويلاحظ على ما أفاده:

**أولاً:** لا ضير في الالتزام بتعدد الأدلة على النهي عن فعل معين، فيكون متعلقاً لها على اختلافها وتنوعها، ويكون ذلك من قبيل: التأكيد على النهي عن هذا الفعل ومبغوضيته الشديدة لدى الشارع، والإشارة إلى خطورته وآثاره السلبية على المجتمع، ومزيد اهتمامه بالحفاظ على ملاكاته في عالم التشريع. فقد يصدق الاضطرار والعسر والضرر والحرج بمقدار معين، وبمعنى من المعاني، على فعل، ويطلق عليه اصطلاح ومفهوم خاص، وهو الاحتكار، كما سيتضح في الإشكال الثاني، فاقتضت المصلحة تشريعاً خاصاً للنهي عنه تحت عنوان مستقل. وتظهر الثمرة فيما لو تعارضت الأدلة، وسقط بعضها، دون الآخر. وإلا لو سلمنا بهذه الدعوى للزم لغوية كثير من الأدلة التي نهت عن كثير من المفاهيم؛ لإمكان إرجاعها إلى مفهوم واحد، وهو الظلم، واندراجها تحت هذا العنوان، من قبيل: الغصب، والسرقة، فإنها جميعاً يصدق عليها عنوان الظلم؛ لأنها سلبت لذي الحق حقه كل بحسبه. فهل يلزم لغوية أدلتها؟ وعليه فالمدار إذن على أدلة الاحتكار التي تحدد مقدار الحاجة، ومرتبها.

**ثانياً:** ما ذكره من أن الحاجة التي اعتبرتها الأدلة جاءت بمعنى الضيق وصعوبة التحصيل وبذل الجهد الزائد عن المتعارف ليس تاماً؛ لأن المراد منها ما كان بمعنى عدم كفاية السلعة لجميع الناس وعدم توفرها بالسوق بالمقدار الذي تؤمن حاجة



المجتمع. هذا هو مقتضى الأدلة، وخاصة الدليل الذي أورده. فالاحتكار يتحقق حتى في فرض قلة السلعة في السوق، بحيث يتسنى للبعض الحصول عليها فيما لو بذل أدنى جهدٍ منه. فالمسألة تكمن في الكفاية وعدمها، لا في صعوبة التحصيل. وبعبارة أخرى: إنهم لو تسابقوا إلى المقدار الموجود لما اكتفوا، ويصدق في حقهم أنهم مضطرون إليه، لا بمعنى الخوف على النفس من التلف، الذي هو أقصى درجات الاضطرار، بل بمعنى اضطراب المجتمع والنظام المعيشي الاعتيادي واختلاله، وإن أمكن استبدالهم لها بغيرها من القوت، وهذا ما يظهر لمن تتبّع كلماتهم وتصريحاتهم<sup>(٣١)</sup>.

### ج - طلب الزيادة في الثمن

صرّح باعتباره كثيرٌ من الفقهاء المتقدمين، أمثال: العلامة<sup>(٣٢)</sup>، والمحقق الحلبي<sup>(٣٣)</sup>، والشهيد الأول<sup>(٣٤)</sup>، والمحقق الأردبيلي<sup>(٣٥)</sup>، بل نفى المحقق النجفي الخلاف في اعتباره، نصاً وفتوى<sup>(٣٦)</sup>. وذهب إلى اعتباره الشافعية<sup>(٣٧)</sup>. واختلف الحنابلة في ذلك؛ فلم يعتبره عبد الله بن قدامة<sup>(٣٨)</sup> وعبد الرحمن بن قدامة<sup>(٣٩)</sup>؛ بينما اعتبره البهوتي<sup>(٤٠)</sup>. وأما من الحنفية فاعتبره ابن عابدين<sup>(٤١)</sup>، بخلاف الكاشاني<sup>(٤٢)</sup>.

ويمكن الاستدلال على اعتبار هذا الشرط بظاهر صحيحة الحلبي، حيث قال: «سألته عن الرجل يحتكر الطعام ويتربص به»<sup>(٤٣)</sup>. وما رواه أبو هريرة، عن النبي ﷺ، قال: قال: «من احتكر حكرة يريد أن يغلي بها على المسلمين فهو خاطيء»<sup>(٤٤)</sup>.

وتقريب الاستدلال بالصحيحة أن الراوي سأل الإمام عليه السلام عن حكم الرجل الذي يحتكر الطعام في فرض تربص الغلاء؟ فأجاب الإمام مفصلاً في الحكم بين السعة وعدمها، ولم ينف دخالة التربص في الحكم، مع أنه في مقام البيان من هذه الجهة، فسكوته يكشف عن الإمضاء، وإلا لكان عليه أن يبيّن له.

وكذا الرواية الثانية؛ حيث أخذ النبي ﷺ في الموضوع قصد إغلاء الأسعار بهدف الربح. وعليه فلو انتفى هذا القصد فلا يصدق الاحتكار.

### ويلاحظ على ما أفيد:

أولاً: إن الرواية الأولى ليست واردة في مقام بيان حقيقة الاحتكار، وإنما هي في

مقام بيان الحكم التكليفي لاحتكار الطعام، والترئص إنما جاء في كلام السائل، ولم يعقب عليه الإمام، بل جاء كلامه عاماً، حيث أناط الحكم بالحاجة وعدم وجود الباذل.

ثانياً: وأما الرواية الثانية فهي واردة في مقام بيان الجزاء الدنيوي الذي يلحق بمن يقوم بذلك الفعل؛ لمجرد قصد إرادة الغلاء للإضرار بالمسلمين، على الاختلاف في فهم هذه الرواية، كما سيأتي. أما سنداً ففي سندها أبو معشر، وقد ضُعب<sup>(٤٥)</sup>.

#### د - الحبس

اتفق الفريقان على اعتبار هذا القيد في مفهوم الاحتكار. ولكن الكلام في معنى الحبس، فهل يختص بمن حبس سلعته بعيداً عن متناول الأيدي أم أنه يشمل من عرضها للبيع وغالى في ثمنها، وبالتالي لا يعدو الحبس عن كونه حيثيةً تعليلية؟ ذهب السيد الخوئي إلى صدق مفهوم الاحتكار في هذا الفرض؛ لرجوعه إلى الاحتكار في السوق، معللاً ذلك بأن الاحتكار ليس بمعنى إخفاء المال عن الاشتراء، بل المراد منع الناس عن الوصول إليه، وهذا يتحقق حتى في فرض مشاهدتهم له<sup>(٤٦)</sup>. ومن هنا فإذا أجبر الحاكم المحتكر على البيع لم يسعّر عليه ماله، ما لم يبالغ في السعر، بحيث يعجز الناس من الشراء، وإلا لانتفتت الغاية من الجبر، فيمكنه التسعير عليه حينئذ.

ويلاحظ على ما أفاده عدم صدقه في هذا الفرض اصطلاحاً؛ لظهور الروايات في الحبس بمعنى عدم وضع السلعة في متناول أيدي الناس، وكونه حيثيةً تقييديةً، يدور صدق المفهوم عليه وجوداً وعدمًا. وإنما يصدق عليه عنوان آخر، وهو الإجحاف في التسعير والتشدد فيه، فنخرج بذلك عن محلّ البحث إلى موضوع آخر يبحث حكمه في محله؛ فلذلك نرى الإمام<sup>(عليه السلام)</sup> في العهد الشريف قد جعل الإجحاف في الأسعار في مقابل الاحتكار: «وهو قوله: «فامنع من الاحتكار...، وليكن البيع سمحاً...، وأسعار لا تجحف بالفريقين...»<sup>(٤٧)</sup>. فالحبس بهذا المعنى لا يصدق عليه مفهوم الاحتكار، وإن كان يتفق معه حكماً. وإطلاق الاحتكار عليه هو من باب التجوز في الاستعمال، أو من باب تنقيح المناط، كما يظهر من كلامه؛ فإن الاحتكار وإن

كان هو منع الوصول إلى السلعة، ولكن ليس كلّ منع من الوصول يصدق عليه مفهوم الاحتكار، بل المنع أعمّ منه؛ فقد يكون منعاً بالاحتكار وإخفاء السلعة؛ وقد يكون منعاً عبر الإجحاف بالثمن.

## هـ - الحدّ الزمني

حدّ بعض فقهاء الإمامية الاحتكار بحدّ زمني، فحدّ الشيخ الطوسي بثلاثة أيام في القلّة والغلاء، وأربعين في حال الرخص والسعة<sup>(٤٨)</sup>. وتبعه ابن حمزة<sup>(٤٩)</sup>. وهو ظاهر الدروس<sup>(٥٠)</sup>. ولكن الأشهر عدمه<sup>(٥١)</sup>. وقد استدلّ عليه بروايتين:

١- موثقة السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الحكرة في الخصب أربعين يوماً، وفي الشدّة والبلاء ثلاثة أيام، فما زاد على الأربعين يوماً فصاحبه ملعونٌ، وما زاد على ثلاثة أيام في العسرة فصاحبه ملعونٌ»<sup>(٥٢)</sup>. وقد استدلّ بهذه الموثقة الشيخ ومَنْ تبعه على التحديد المذكور.

٢- رواية عمر: قال سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «مَنْ احتكر على المسلمين طعامهم أربعين يوماً ضربه الله بالجذام والإفلاس»<sup>(٥٣)</sup>. وتقريب الاستدلال بموثقة السكوني بدعوى أنها ظاهرة في نفي الاحتكار في غير المدّة المذكورة؛ وذلك بمقتضى مفهوم العدد.

وأما الرواية الثانية بأن يقال: تقييد الحكرة والعذاب بتلك المدّة يكشف عن عدم تحقّق موضوع الاحتكار في ما دونها؛ وذلك لظهور العناوين في الروايات في كونها احترازية، لا لمجرد التمثيل.

### ويُلاحظ على الاستدلال بالروايتين سنداً ودلالة:

أولاً: إن الرواية الثانية ليس نقيّة سنداً؛ فقد اختلف في وثاقة بعض رجاله، فنجد أن ابن حزم ضعّفه؛ لجهالة الأصبح بن نباتة وكثير بن مرّة<sup>(٥٤)</sup>، وقال محيي الدين بأن الأول مختلف فيه<sup>(٥٥)</sup>. بينما صرّح ابن حجر بأن إسناده حسن<sup>(٥٦)</sup>.

ثانياً: إن هذه النوع من الروايات معارضٌ للروايات الصحيحة التي لم تتعرض لذلك، رغم كونها في مقام البيان. ولا تصلح لتقييدها على كثرتها. فلو كان قيداً

لذكره الإمام عليه السلام، فمن البعيد جداً تجاهله وعدم التعرُّض له. وهذا هو ظاهر كلام المحدث البحراني، حيث قال: «حدّ الشيخ الحكرة في الرخص بأربعين يوماً... والأشهر العدم؛ لإطلاق الأخبار المتقدمة... وتقييد هذه الأخبار بالخبر المذكور كما هو مقتضى القاعدة وإن أمكن، إلا أن الظاهر بعده من ظواهرها، كما لا يخفى على المتأمل»<sup>(٥٧)</sup>. وإن شئت قلت: إنها معارضة للروايات التي أخذت حاجة الناس في مفهومه، والحاجة قد تحصل قبل المدة المذكورة، كما هو واضح، كما صرَّح السيد علي الطباطبائي<sup>(٥٨)</sup>. وبالتالي لا بُدَّ أن يحمل على الأعم الأغلب، حيث تحصل الحاجة في المدة المذكورة أيام الرخاء في الزمن الماضي؛ لصعوبة التنقل وبعُد المسافة مثلاً، ولا تتحقق في الثلاثة أيام الأولى للقدرة على تأمينها بحسب العادة.

ومن البعيد أن يريد من المعارضة المعنى الاصطلاحي؛ لإمكان الجمع العريفي بينها، فإن تلك الروايات لم تتعرَّض لجميع القيود، فتكون الرواية قرينة على التحديد الزمني في الأعم الأغلب، فتكون حينئذٍ شارحة ومفسرة.

**ثالثاً:** ما ذكره السيد الخوئي، من أنه لا يمكن تصديق السكوني في هذه الرواية؛ فإنَّ الناس متى ما كانوا في حاجةٍ إلى ذلك وقت الشدة والبلاء فلا يجوز الاحتكار، ولو لساعةٍ واحدة، فضلاً عن ثلاثة أيام، فكيف يساوي بين حالتي الغلاء والبلاء في الحكم، في حين أن الحكم في حالة البلاء محلّ اتفاق بين الفقهاء؛ وذلك بمقتضى حكم العقل وإجماع الأمة؟<sup>(٥٩)</sup>

وأما الرواية الأخيرة فإنها واردة في مقام بيان العذاب الدنيوي لمن يحتكر طعام المسلمين، وحدّ نزوله، لا غير.

ولا بُدَّ من الإشارة إلى أن هذا القيد الزمني ورد في احتكار الطعام بالخصوص، فلو قلنا بعموم موضوعه لغيره يقع البحث في اعتباره في غيره أم لا. فتحصل مما تقدّم أن مفهوم الاحتكار عبارة عن حبس مطلق ما يحتاجه الناس، ولا يختص بالأجناس المذكورة في الروايات. وأما سائر القيود الأخرى، كالتقييد الزمني والشراء وطلب الزيادة في الثمن، فقد تبين كونها قيوداً تليقية لموارد الحاجة، لا موضوعية لها.

وبذلك يتبين سنخ العلاقة القائمة بين المفهوم اللغوي والشرعي للاحتكار، فإن

النسبة بينهما المساواة، حيث قد أخذ فيهما الإمساك والحاجة، وأما الترتيب وقصد الريح والتحديد الزمني والشراء فيمكن حمله على الفرد الغالب. وبذلك قد تتقح محلّ النزاع، والصور التي يصدق عليها عنوان الاحتكار.

ولا بُدُّ من الإشارة إلى أنه لو استلزم الاحتكار الضرر والعسر والحرج والمهرج والمرج، بحيث يخلّ بالنظام العام، فقد اتفق الفقهاء على حرمة؛ وذلك لانطباق هذه العناوين الثانوية عليه، مضافاً إلى حكم العقل العملي بقبح هذا الفعل في هذا الفرض إذا صدق عليه عنوان الظلم. في حين أن محل البحث هو حكمه بالعنوان الأولي، وعليه فتكون هذه الصورة خارجةً عن محل البحث تخصصاً. وإنما محلّ النزاع ما لو أدّى الاحتكار إلى وقوع الناس في الحاجة، بحيث لا يوجد لديهم ما يكفيهم في السوق من الأشياء المعينة، مضافاً إلى تحقق الشرائط الأخرى المعتبرة.

### التشريعات والقوانين الواردة حول الاحتكار الحكم التكليفي للاحتكار في الجملة

الاحتكار من الأمور المرجوحة التي نهت عنها الشريعة. إلا أنه وقع الخلاف في كونه مكروهاً أو محرماً. إذن في المقام نظريتان. وقد ذهب إلى كلٍّ منهما جمعٌ من الفقهاء.

فذهب إلى الحرمة كلٌّ من: الصدوق<sup>(٦٠)</sup>، والطوسي في أحد قوليه<sup>(٦١)</sup>، وأبي الصلاح الحلبي<sup>(٦٢)</sup>، وابن إدريس<sup>(٦٣)</sup>، وابن زهرة<sup>(٦٤)</sup>، والعلامة في أحد قوليه<sup>(٦٥)</sup>، والشهيد الأول في دروسه<sup>(٦٦)</sup>، والشهيد الثاني<sup>(٦٧)</sup>، والسيد علي الطباطبائي<sup>(٦٨)</sup>، وهو أصحّ قولي الشافعي<sup>(٦٩)</sup>، وفريق من فقهاء المذاهب الأربعة.

وذهب إلى الكراهة كلٌّ من: الطوسي في قوله الثاني<sup>(٧٠)</sup>، والمفيد<sup>(٧١)</sup>، وسلار<sup>(٧٢)</sup>، والمحقق الحلبي<sup>(٧٣)</sup>، والعلامة في قوله الثاني<sup>(٧٤)</sup>، والفاضل الآبي<sup>(٧٥)</sup>، والشهيد الأول<sup>(٧٦)</sup>، والمحقق النجفي<sup>(٧٧)</sup>، والآخوند الخراساني<sup>(٧٨)</sup>، والمحقق الإصفهاني<sup>(٧٩)</sup>.

وبما أن منشأ الاختلاف أكثر ما يرجع إلى اختلاف فهمهم للروايات الواردة في هذا الصدد كان لا بُدُّ من رصدها وتفتيحها.

## النظرية الأولى: كراهية الاحتكار، قراءة نقدية

استدل أصحاب هذه النظرية عليها بالمستندات التالية:

### ١- قاعدة السلطنة

وهي مستقاة مما روي عن النبي ﷺ: «الناس مسلطون على أموالهم»<sup>(٨٠)</sup>. وتقريب الاستدلال بها أن لها عموماً أزمانياً وأحوالياً. فكما أن الناس مسلطون على أموالهم في زمان السعة فكذلك هم مسلطون عليها في حال الحاجة؛ وكما أن لهم حرية التصرف فيها بسائر أنحاء التقلبات والتصرفات من بيع وغيره في حالة وجود البادل لمثلها كذلك في زمان الحاجة. ولم يرد دليل خاص مقيد لإطلاقها. ولا يوجد مقتضى لرفع اليد عن هذه القاعدة، إلا الروايات التي ادعى دلالتها على الحرمة، ولكنها لا تدل على أزيد من الكراهة الاصطلاحية التي لا توجب رفع تلك السلطة، أو تحمل الأدلة - على فرض دلالتها على التحريم - على الكراهة؛ جمعاً بين الأدلة. وقد استدل بها كل من: العلامة<sup>(٨١)</sup>، والمحقق النجفي<sup>(٨٢)</sup>، والسيد العاملي، حيث قال: «للأصل بمعنييه»<sup>(٨٣)</sup>.

### ويلاحظ على ما أفيد:

أولاً: ما ذكره السيد الخوئي<sup>(٨٤)</sup> وغيره من أن هذه الرواية ضعيفة سنداً؛ لعدم ورودها في الكتب الحديثية المعتبرة. نعم، وردت مرسله، ونحن لا نعمل بالمراسيل في شيء من الأحكام الشرعية. هذا مضافاً إلى أنها غير منجبرة بعمل الأصحاب.

ثانياً: ما ذكره المشهور من أن هذه الرواية ليست واردة في مقام التشريع، بل غاية ما تفيد أن الناس مسلطون على أموالهم بجميع التصرفات الشرعية، وليس لغيرهم أن يزاحمهم فيها، ويخرجها عن ملكهم، إلا مع قيام دليل شرعي. وفي المقام نشك في وجود سلطة شرعية للمالك على احتكار ماله وجبسه، لذا لا يمكن التمسك بعمومها لإثبات مشروعيتها؛ لأنه تمسك بالعام في الشبهة المصدقية. وبيان مختصر: إنها ليست مشرعة، بل أقصى ما تدل على السلطنة الفعلية للمكلف على أمواله في خصوص الجهات التي أباحها الشارع له<sup>(٨٥)</sup>.

ثالثاً: على فرض كونها مشرعة للسلطنة على المال لا مجال للاستدلال بها؛

وذلك لحكومة قاعدة لا ضرر ولا ضرار عليها، والتي تنفي تشريع الأحكام الضرورية الناشئة من قبل الشارع. فيمكن الاستدلال بفقرة لا ضرار الواردة فيها، بأن يقال: إن لا ضرار - بناءً على أن (لا) نافية، لا ناهية - مفادها أن كلَّ موقفٍ شرعي يكون سبباً لإضرار العبد فهو منفي، ولا فرق بين الموقف الوجودي والعدمي. وبما أن عدم جعل الشارع الحرمة موقف سلبى يوجب وقوع المكلف في الضرر فمقتضى لا ضرار رفعه بجعل الحرمة، وإلا لو سكت عن هذا الموقف لصحَّ نسبة الإضرار إليه، والعياذ باللَّهِ. وليس هذا المورد من موارد تعارض الضررين؛ لأنَّ منع المحتكر ليس ضرراً عليه؛ لانحصار الضرر في النقص في المال، وهو منفي في المقام. كما أنها لا تتنافى مع الملكية أيضاً<sup>(٨٦)</sup>.

## ٢- الروايات الخاصة، تعليقات ومناقشات

وهو عبارة عن روايتين استدلتَّ بهما القائلون بالكراهة:

أ. صحیحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إنه سئل عن الحكرة؟ فقال: «إنما الحكرة أن يشتري طعاماً ليس في المصر غيره، فيحتكره، فإن كان في المصر طعاماً أو يباع غيره فلا بأس بأن يلتمس بسلعته الفضل». قال: وسألته عن الزيت؟ فقال: «إن كان عند غيرك فلا بأس بإمساكه»<sup>(٨٧)</sup>.

وتقريب الاستدلال بها على الكراهة أنها تدلُّ بالمنطوق على نفي البأس عن احتكار الطعام أو متاع مع وجود البازل في المصر، وتدللُّ كلمة لا بأس بالمفهوم على وجود البأس في حال عدم وجود البازل، وثبوت البأس أعمُّ من الحرمة؛ فلعلَّ الجامع في موارد إطلاقه باختلاف هيئاته هو السوء والشدة، فيكون المقصود منه حينئذٍ أنه منفور ومرغوب عنه<sup>(٨٨)</sup>.

وستتضح مناقشة الاستدلال بها من خلال مناقشة الاستدلال بصحیحة الحلبي التالية.

ب. صحیحة الحلبي الثانية، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يحتكر الطعام، يتربص به، هل يجوز ذلك؟ قال: «إن كان الطعام كثيراً يسع الناس فلا بأس به، وإن كان الطعام قليلاً لا يسع الناس فإنه يكره أن يحتكر الطعام،

ويترك الناس ليس لهم طعام»<sup>(٨٩)</sup>.

استدلّ بها العلامة على الكراهة<sup>(٩٠)</sup>، وجعل السيد محمد العاملي عدول الإمام عن التعبير عن قوله: (لا يجوز) إلى قوله: «يكره» قرينةً على أن المقصود منها الكراهة بالمعنى الاصطلاحي المتعارف الآن<sup>(٩١)</sup>. ويمكن أن نضيف إلى ذلك أن الإمام عليه السلام ليس في مقام التفنّن في أساليب التعبير، بل اعتبرها المحقق النجفي صريحةً في المدعى<sup>(٩٢)</sup>.

نعم، السيد علي الطباطبائي لم يستفد منها إلاّ الإشعار بالجواز على الكراهية، حيث قال: «ووجه الإشعار واضحٌ إنّ قلنا بثبوت كون الكراهة حقيقة في المعنى المصطلح في ذلك الزمان، وكذا إنّ قلنا بالعدم، وكونها فيه منه ومن التحريم أعمّ، بناءً على وجود القرينة بإرادة الأول - الكراهة -، من حيث العدول عن «لا يجوز» الذي سأل عنه الراوي إلى «يكره». والمسألة محلّ تردّد<sup>(٩٣)</sup>.

#### ويلاحظ على ما أفيد:

**أولاً:** إن كلمة «يكره» المستدّة إلى المعصوم، نحو: نكره؛ أو أكره؛ أو كان عليّ يكره، استعملت في كلامهم عليهم السلام في الحرمة أكثر بكثير مما استعملت في الكراهة، إلى حدّ يوجب انصرافها إلى الحرمة. فالواجب حملها على ذلك؛ بقرينة جملة أخبار المسألة<sup>(٩٤)</sup>.

**ثانياً:** إن كلمة «البأس» ظاهرة في الحرمة لغةً وعرفاً<sup>(٩٥)</sup>، والإمام عليه السلام نفى البأس في الجملة الأولى، وقد بيّن المفهوم في الجملة الثانية أيضاً، فيصير قوله: «فإنه يكره» بمنزلة أن يقول: «فيه بأس»، وظاهر الأخير الحرمة أيضاً<sup>(٩٦)</sup>.

**ولكنّ هذه الملاحظة ليست تامّة؛** فإنه لو لم يصرّح لكان المفهوم هو: فيه بأس، فيدلّ على الحرمة، لكنّه صرّح بنقيض المنطوق، ومع التصريح بنقيض المنطوق فلا ينعقد مفهوم للجملة الشرطية، والمدار حينئذٍ على المنطوق المصرّح به، وهو اللفظ «يكره».

**ثالثاً:** إن العدول عن التعبير بلفظ (لا يجوز) إلى «يكره» ليس فيه دلالة على كون الكراهة استعملت في الكراهية الاصطلاحية؛ إذ ما المانع من عدول الإمام عن ذلك التعبير إلى تعبير آخر طالما أنه يُستفاد من التعبيرين معنىً واحد، فلا بُدّ إذن من



تتقيد معنى «يكره» في المرحلة السابقة، ومن ثم تطبيقها في المقام. وهذا ما نصّ عليه المحقّق النراقي أيضاً<sup>(٩٧)</sup>.

رابعاً: ما ذكره الشيخ الأنصاري، من أن كلمة «يكره» وإن استعملت في المكروهات والمحرمات، إلا أن ذلك لا يعني حملها على الكراهة؛ لوجود قرينة تدل على الحرمة، وهي تقييد الكراهة بعدم وجود باذل غيره، مضافاً إلى الروايات المانعة عن الاحتكار مطلقاً. وإن شئت قلت: إن المراد بكلمة «البأس» في الشرطية الأولى التحريم؛ لأن الكراهة ثابتة في هذه الصورة أيضاً، وهي صورة وجود الباذل، فالشرطية الثانية كالمفهوم لها<sup>(٩٨)</sup>.

### ٣- الأصل العملي

بعد أن ناقش هؤلاء الفقهاء في دلالة الروايات التي ادّعي دلالتها على حرمة الاحتكار يكون الشك في هذا المورد من موارد الشبهة الحكمية، وهو شك بدوي، فتجري البراءة الشرعية، أي حديث الرفع<sup>(٩٩)</sup> وغيره من الأدلة الأخرى الدالة على البراءة الشرعية عند الشك في الحكم، ولا مقتضي في البين لرفع اليد عن هذا الأصل. وقد استدلل بهذا الأصل كلٌّ من: العلامة الحلي، حيث قال: «والأقرب الكراهة. لنا: الأصل عدم التحريم»<sup>(١٠٠)</sup>؛ والمحقّق الأردبيلي، حيث قال: «والأصل يقتضي حمله على معناه الحقيقي، وهو المرجوح مع جواز النقيض»<sup>(١٠١)</sup>؛ والمحقّق النجفي، حيث قال: «والأول (أي الكراهة) أشبه بأصول المذهب وقواعده، التي منها: الأصول، وقاعدة تسلط الناس على أموالها، المعتمدة بنصوص الاتجار وحسن التعيّش والحزم والتدبير وغير ذلك، السالمة من معارضة دليل معتبر على التحريم؛ لقصور نصوص المقام سنداً ودلالة...»<sup>(١٠٢)</sup>؛ وكذلك السيد محمد جواد العاملي<sup>(١٠٣)</sup>.

نعم، يحتمل أن يكون المقصود من الأصل في بعض كلماتهم الاستصحاب أو البراءة، أو أن بعضهم يرى أن الأصل في لفظة «يكره» مجرد المرجوحية، كما صرح بذلك المحقّق الأردبيلي، أي ثبوت الحقيقة الشرعية أو المتشرّعية، فتحمل على الكراهة الاصطلاحية عند عدم ثبوت قرينة على إرادة الحرمة. وسوف نناقش الأصل المذكور باحتمالاته المتعدّدة.

### ويلاحظ على ما أفيد:

أولاً: إنه لم يثبت كون كلمة «يكره» حقيقة شرعية أو متشرعية في خصوص الكراهة الاصطلاحية في كلمات الأئمة عليهم السلام، فضلاً عن كلمات المتقدمين من الأصحاب. وهذا ما صرح به كثير من الفقهاء <sup>(١٠٤)</sup>. بل قد يُراد بها الحرمة، نحو: «ولم يكن عليٌّ يكره الحلال» <sup>(١٠٥)</sup>، حيث إنَّ المكروه الاصطلاحي حلالٌ، وعليٌّ عليه السلام لم يكن يكرهه، فما يكرهه عليه السلام ليس حلالاً، بل حراماً.

ثانياً: إنه لا تصل النوبة إلى الأصل العملي - البراءة الشرعية - مع وجود أدلة خاصة في المقام تدلّ على حرمة الاحتكار، كما سيأتي. بل لو سلّمنا بجريانه في المقام فلا يثبت القول بالكراهة؛ لأن نفي تجزّر الحرمة لا يثبت الكراهة، إلاّ بالأصل المثبت، وذلك بناءً على حملهم لتلك الأخبار على الكراهة الاصطلاحية. إلاّ أن استدلالهم بالأصل إنّما هو تنزّل منهم، وعلى فرض عدم وجود أدلة خاصة تتعرّض لحكم الاحتكار كما هو واضح. بل لا تصل النوبة إليه حتى في فرض عدم نهوض الأدلة على الحرمة؛ لأن أدلة البراءة وحديث الرفع واردة مورد الامتنان، وإجراؤها في المقام مخالفٌ للامتنان على الناس، فأبيّ امتنانٍ مع قلّة الطعام؟! ودعوى أن جريانها امتنانٌ على البائع، وعدم جريانها مخالفٌ للامتنان؛ لإيقاعه في الحرمة واقعاً، وللحيلولة بينه وبين الربح الزائد، معارضٌ للامتنان على الجماعة، حيث يلزم من جريان البراءة عن حرمة الاحتكار إيقاعهم في الضرر المادي. وبما أن مصلحة الجماعة أهمّ من مصلحة الفرد تُقدّم على مصلحته.

ثالثاً: إن استصحاب عدم حرمة الاحتكار معارضٌ في المقابل باستصحاب عدم كونه مكروهاً. ولو سلّمنا بجريانه فإن غاية ما يثبت عدم حرمة، ولا يثبت كونه مكروهاً. وهذا ما لا يلتزمون به أنفسهم؛ لوجود الأدلة على الكراهية، كما يصرّحون. نعم، يقولون بأن الأصل معتضد بتلك الأدلة، وهذا لا محصّل له. ولكن من المحتمل أنهم يريدون بالأصل استصحاب الإباحة بالمعنى الأعمّ، في مقابل الأحكام الأربعة: الإلزام؛ الإباحة بالمعنى الأخصّ.... فالإباحة بالمعنى الأعم ليست جعلاً وجودياً في مقابل جعل تلك الأحكام، بل هي عدم جعل للأحكام الوجودية المعهودة، وقابلة لجعل الأحكام الأخرى، وموضوعها الفعل الذي لم يرد فيه نهيٌ.

فاستصحاب عدم بيان للنهي ينقح موضوع الإباحة، فتثبت بثبوت موضوعها،  
وحيثنذا فلا يجري استصحاب عدم جعل الإباحة؛ لأن هناك أصلاً موضوعياً حاكماً  
عليه، وهو استصحاب عدم جعل الإلزام، ولا يكون معارضاً له. وليست الإباحة جعلاً  
وجودياً؛ لأن الشارع لم يجعل الإباحة بالمعنى الأعم، بل هي عدم جعل للإلزام. ولعل هذا  
المقصود من قوله والأصل بمعنييه.

وبذلك يتبين ضعف نظرية الكراهة بجميع مستنداتها، وأن بعضها على  
التحريم أدل، كصحيحتي الحلبي، لينفتح الباب أمام تحليل مستندات نظرية التحريم.

### النظرية الثانية: حرمة الاحتكار

وقد استند أصحاب هذه النظرية إلى مستندات متعددة، نقتصر على ذكر  
الأهم منها، وهي:

#### ١- الروايات

وهي مجموعة من الروايات التي تختلف فيما بينها، من حيث السند والدلالة،  
قوة وضعفاً، وسنقتصر على استعراض الأهم منها أيضاً.

١- **صحيحه سالم الحنّاط**، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: ما عملك؟ قلت:  
حنّاط، وربما قدمت على نفاق، وربما قدمت على كساد، فحبست، فقال: فما يقول  
من قبلك فيه؟ قلت: يقولون: محتكر، فقال: ببيعه أحد غيرك؟ قلت: ما أبيع أنا من  
ألف جزء جزءاً، قال: لا بأس، إنما كان ذلك رجل من قريش، يقال له: حكيم بن  
حزام، وكان إذا دخل الطعام المدينة اشتراه كله، فمر عليه النبي صلى الله عليه وآله، فقال: يا  
حكيم بن حزام، إياك أن تحتكر<sup>(١٠٦)</sup>.

وبيان الاستدلال بها على الحرمة بأن قوله عليه السلام: «لا بأس» يدل بالمفهوم على وجود  
البأس في حال عدم وجود باذل، وكلمة البأس ظاهرة في الحرمة؛ بمقتضى الفهم  
العرفي واللغوي؛ لأنها بمعنى الشدة والخوف والعذاب، ولا يكون ذلك إلا في فعل  
الحرام<sup>(١٠٧)</sup>. وكذلك الحال فإن قوله عليه السلام: «إياك» ظاهر في التحذير الشديد، المستلزم  
للحرمة<sup>(١٠٨)</sup>.

### ويلاحظ على ما أفيد:

أولاً: إن هذه الرواية لا تدلّ على التحريم؛ والوجه في ذلك - كما صرح السيد محمد جواد العاملي - أن قوله ﷺ: (إياك أن تحتكر) منعٌ خاصٌّ بالمخاطب، وهو حكيم بن حزام<sup>(١٠٩)</sup>.

ولكن هذه الملاحظة ليست تامة؛ فإن الجزم باختصاص كلمة «إياك» بحكيم بن حزام، أو احتمال ذلك، لا نكاد نتصوّر له منشأ؛ فإن العرف لا يرى أيّ خصوصية لحكيم هذا في اختصاصه بالخطاب دون غيره. وهناك أحكامٌ كثيرة جاءت على هذا النحو، ومع ذلك لم يُقلّ باختصاصها بمنّ خوطب بها. وإلاّ لو كان الأمر كذلك فلنا أن نتساءل: ما الفرق بين أن يقوم حكيم بشراء الطعام كلّه ويبقى الناس بلا طعام وبين أن يقوم فردٌ آخر بذلك أو جماعة، كما يحصل في وقتنا الحاضر، حيث تقوم الشركات أو الدول باحتكار السلع؟! ومع انتفاء الخصوصية المذكورة نبقى ومقتضى القاعدة، وهي اشتراك جميع المكلفين في الأحكام ما لم يقم دليلٌ خاص على وجود خصوصية معيّنة، وهي منتفية في المقام، كما ذكرنا<sup>(١١٠)</sup>.

نعم، ربما يقال بأن تحذير النبيّ إنما كان خاصاً بحكيم؛ لكونه حكماً ولأثماً، لا حكماً شرعياً.

ولكنّ يجاب بأن تحذير النبيّ ﷺ لم يكن صادراً منه إلاّ بما هو شارع؛ لأنه ﷺ إنما استشهد بقصة حكيم ليبين لسالم الحنّاط مصداق الاحتكار المحرّم، وهذا يتوقّف على كون التحذير المذكور صادراً منه ﷺ بما هو شارع، كما لا يخفى.

فالصحيحة ظاهرة في أن الناس كانوا يتصوّرون أن الاحتكار المحرّم ينطبق على فعل سالم الحنّاط، رغم وجود باذلٍ غيره، ولذلك كانوا يستتكرون عليه، فأجاب الإمام بالنفي، وأنهم مخطؤون في تصوّره، وبين أن الاحتكار المحرّم ما كان من قبيل: فعل حكيم، الذي كان إذا دخل الطعام المدينة اشتراه كله. فاستشهاد الإمام بقصة حكيم إنما كان لبيان مفهوم منطوق الرواية - أي نفي البأس -، وهو الفرد المحرّم لا أكثر.

ثانياً: لو سلّم بعدم وجود خصوصية فيه فإنّ كلمة «إياك» ليس ظاهرة في

التحريم وضعاً، ولا استعمالاً، كما هو مختار الآخوند الخراساني<sup>(١١١)</sup> والمحقق الإصفهاني<sup>(١١٢)</sup>؛ وذلك بدعوى كثرة استعمالها في كلامه ﷺ في المكروهات أيضاً، وبناءً عليه فهي لا تفيد إلا التحذير والمنع الشديدين، والمنع أعم من التحريمي والتنزيهي. بل جعلوا الاختلاف في التحديد الزمني للاحتكار في رواية السكوني مع إطلاق الروايات دليلاً على عدم التحريم.

**ولكن هذه الملاحظة ليست تامة؛ وذلك لأمرين:**

**الأول:** إنها وإن استعملت في المكروهات، إلا أنها لقرائن خارجية، وهذا لا يقتضي رفع اليد عن ظهورها في الحرمة ما لم تقم قرينة، وهي منتفية في البين. وإلا فإن النواهي والأوامر قد كثر استعمالها في المكروهات والمستحبات<sup>(١١٣)</sup>، ومع ذلك لو ورد نهي أو أمر يكون ظاهراً في الحرمة والوجوب. وهذا ما يلتزم به المحقق الإصفهاني والآخوند نفسهما، أو يكون حجة على العبد على اختلاف المسلكين<sup>(١١٤)</sup>.

**الثاني:** لا نسلم بالصغرى التي ادُعت، وهي كثرة استعمال كلمة «إيّاك» في المكروهات. هذا فضلاً عن أن تبلغ تلك الكثرة حدّاً يوجب انصرافها إلى الكراهة عند تجرّدها عن القرينة. فمن خلال تتبعنا للموارد التي استعملت فيها كلمة «إيّاك» لم نعثر على مورد واحد استعملت في المكروه الاصطلاحي، وإن وجد فهو نادر. وأما الموارد الأخرى فقد استعملت في الرّجْر، ولكن هناك مانع من الأخذ بظهورها فيه، وهي ورود بعضها في سياق الإرشاد إلى الشرطية<sup>(١١٥)</sup>، وبعضها الآخر في الآثار التكوينية والآفات الأخلاقية التي تترتب على المخالفة، من قبيل: التحذير من كثرة المزاح والضحك والنوم بين الطلوعين، والتزويج من خضراء الدمن، والإعجاب، والطمع، وكلّها معللة بترتب آثار تكوينية على فعلها، كالفقر والمرض الجسدي والآفات الأخلاقية كالمخيلة وإماتة القلب<sup>(١١٦)</sup>. وما قد يقال بأن الإمام ما أورد هذه الروايات إلا في مقام العمل بمضمونها، وهذا ما يقتضيه الفهم العربي، فإنه يجاب عنه بأن ما ذكر يستفاد من خارج الروايات، لا منها. نعم، استعملت كثيراً في الحرمة بما يزيد على عشرة موارد، إلا أنه مع ذلك لا مجال للالتزام بدلالاتها على الحرمة؛ إذ من الممكن أن يواجه إشكالاً مفاده أن استفادة الحرمة إنما كانت من قرائن خارجية،

لا من حاقّ اللفظ، فتأمل.

**ثالثاً:** سجّل المحقق الإصفهاني إشكالاً آخرًا على الاستدلال بهذه الصحيحة، وملخصه أنها واردة في مقام بيان موضوع الاحتكار المحكوم بالحرمة أو الكراهة، لا أنها واردة في مقام بيان حكم الاحتكار؛ ليستدلّ بها على الحرمة، كما هو المدعى. والوجه في ذلك أن الإمام بعد أن أخبره سالم بأنهم «يقولون بأنه محتكر» تصدّى لبيان موضوع الاحتكار، وهو فيما إذا لم يكن هناك باذلاً بالخصوص، مستشهداً بقصة حكيم بن حزام، وتحذير النبي ﷺ له<sup>(١١٧)</sup>.

**ولكنّ هذا الإشكال ليس تاماً؛** فالإمام ﷺ بيّن موضوع الاحتكار، وهو عدم وجود الباذل، ولو اقتصر على ذلك فالأمر كما يقول، إلا أنه بيّن ثلاثة أمور: الموضوع؛ والحكم مرتين؛ ومتعلّقه أيضاً. أما المرّة الأولى التي بين فيها الحكم فذلك عندما قال: «لا بأس»، تعقيباً على جواب سالم بوجود بائع غيره، فدلّ بالمفهوم على وجود البأس عند عدم وجود باذل غيره. والمرّة الثانية عندما نقل قصة النبي ﷺ مع حكيم، محدّراً إيّاه من القيام بالاحتكار، والتحذير يفيد النهي، كما هو واضح.

**٢. رواية ابن القدّاح،** عن أبي عبد الله ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «الجالب مرزوق، والمحتكر ملعون»<sup>(١١٨)</sup>.

وتقريب الاستدلال بها على الحرمة بأن يقال: إن قوله ﷺ: «ملعون» ظاهرٌ في الإخبار عن وقوع الغضب عليه من قبل الله عزّ وجلّ، وهو كناية عن الحرمة، فالمحتكر إنما هو ملعون؛ لكونه اقترب فعلاً استوجب غضب الربّ عزّ وجلّ؛ أو فقل: إن اللعن دالٌّ بالدلالة الالتزامية على الحرمة، بحسب الفهم العريف، كما لا يخفى.

فالمستفاد منها بحسب الفهم العريف هو الحرمة على ما هو المستظهر منها، بل يمكن القول: إن هذا اللسان من أشدّ التعبيرات الدالّة على الاستتكار والمبغوضية والحزاة الشرعية التي تتعلّق بها إرادة الشارع، والتي لا تتلاءم إلا مع الحكم بالحرمة.

**ويلاحظ على ما أفيد:**

**أولاً:** إن هذه الرواية قد وردت في المصادر الحديثية لدى الفريقين. وقد سبق منا مناقشتها من جهة السند، وذكرنا هناك بأنه ضعيفٌ في المصدرين.

**ثانياً:** إن لعن المحتكر ليس إلا دعاء عليه بالبعد عن درجات الأبرار، والبعد له

مراتب، منها: ما يتحقق بفعل الحرام، ومنها: ما يتحقق بفعل ما هو مكروه، بحيث إن المكلف لا يصل إلى المراتب العالية من القرب الإلهي. فاللعن إذن يتلاءم مع فعل المكروه أيضاً. وأضاف المحقق النجفي: «كادت أن تكون هذه الروايات صريحة في الكراهة، ضرورة كون اللسان لسانها، والتأدية تأديتها، كما لا يخفى على مَنْ لاحظ ما ورد عنهم عليه السلام في المكروهات، وترك بعض المندوبات، كفعل الجمعة...»<sup>(١١٩)</sup>.  
**ولكن هذه الملاحظة غير تامة؛ فإن كلمة «ملعون» وإن استعملت في المكروهات، إلا أن ذلك لوجود قرينة خارجية، ولا يوجد قرينة في المقام لتصرفها عن ظهورها في الحرمة.**

**ثالثاً:** وأما المحقق الأردبيلي فيقول: إن فعل الاحتكار لا يوجب اللعن. ولم يستبعد حملها على عدم وجودان شيء إلاّ عنده، بحيث لو امتنع عن البيع لهلك الناس، كما لو حصلت مجاعة، فيجب أن يبيع حفاظاً على أرواح الناس. ويمكن حملها على المبالغة أيضاً<sup>(١٢٠)</sup>. وكذلك حملها ابن عابدين على البعد عن درجات الأبرار، ونفى أن يكون المراد منها الإبعاد عن رحمة الله تعالى؛ لأنه لا يكون إلاّ في حق الكفار، ومن المعلوم أن المكلف لا يخرج عن الإيمان بارتكابه الكبيرة<sup>(١٢١)</sup>.

**ولكن هذه الملاحظة غير تامة؛ إذ ليس المراد من كلمة «ملعون» هو الحكم بجواز لعنه من قبل المسلمين، أو أنه فعل كبيرة تخرجه من حدّ الإيمان إلى الكفر، والعياذ بالله، وإنما المراد منه أنه ارتكب فعلاً محرماً، لا أكثر، ممّا استوجب غضب الربّ، كغيره من المحرّمات. وكثيراً ما يطلق هذا حتّى على المسلم إذا فعل فعلاً سيئاً. والدليل على ذلك هو أن كلمة اللعن أطلقت على مَنْ ارتكب بعض المحرمات التي لا توجب لعن مرتكبها من قبل المسلمين، ولا الخروج من الإسلام إلى حدّ الكفر<sup>(١٢٢)</sup>. وهذا ما يلتزم به جميع الفقهاء. فما المانع أن يكون هذا المورد من ذلك القبيل؟!**

وبناءً عليه فإنّما أن يلتزموا بحمل كلمة اللعن على المبالغة، والكراهة في جميع الموارد التي وردت؛ أو يحملوها على الحرمة، وكونها موجبةً للعن بالمعنى الذي ذكره، وإلاّ فلا شاهد على التفصيل المتقدم. هذا، مضافاً إلى أن الله هو الذي لعنه، لا أن الناس يجوز لهم لعنه. نعم، لو قال: فالعنوه فالأمر كما يقولون، والحال أنه لم

يَقُلْ ذَلِكَ.

إلا أن هناك قرينة في المقام على عدم دلالة هذه الكلمة، أي «ملعون»، على الحرمة؛ وذلك بمقتضى قرينة المقابلة بين كلمتي (الجالب) و(المحتكر)، فقد جعل الجالب - أي الذي يجلب السلع إلى البلد، ويبيعها، دون أن يحتكرها - مرزوقاً، في حين أنه جعل المحتكر ملعوناً، وهذا يعني أن المعنى المراد من اللعن ما يقابل الرزق، فيصير المعنى أن الجالب مرزوق، وأما المحتكر فإنه غير مرزوق، وقد سدّ أبواب الرزق على نفسه. وهذا إرشاد إلى الآثار الوضعية التي تترتب على الاحتكار. وقرينة المقابلة في الإرشاد أقوى من ظهور تلك الكلمة في الحرمة. وهذا من قبيل: ما رواه صدقة، عن الإمام الصادق عليه السلام، أنه قال: «ملعون ملعونٌ مالٌ لا يُزكى»<sup>(١٢٣)</sup>، فاللعن بمعنى عدم الرزق والنماء، فالمال الذي هذا حاله لا ينمو ولا يزكو. نعم، ظهورها في الإرشاد لا يقاوم ظهور الروايات الأخرى في الحرمة، ولذلك لا ترفع اليد عنها، كما هو مقتضى الصناعة.

٣. معتبرة إسماعيل بن أبي زياد، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن أبيه قال: «لا يحتكر الطعام إلاّ خاطئاً»<sup>(١٢٤)</sup>. وبهذه الصيغة جاءت أيضاً في دعائم الإسلام<sup>(١٢٥)</sup>.

وقد رواها الشيخ مرسلّة، مسنداً إياها إلى النبي صلى الله عليه وآله، فقال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله:...<sup>(١٢٦)</sup>. وهنا قد يقال بأن نسبتها إلى النبي بهذا النحو، لا بنحو «روي»، يكشف عن جزم الصدوق بصدورها عنه صلى الله عليه وآله. إلا أن ذلك لن يغيّر في النتيجة طالما أنه لم يصرّح بسند الحديث، فجزمه بالصدور حجّة عليه، وليس حجّة على غيره؛ لاحتمال اعتماده بعض القرائن التي من غير المعلوم أن تفيد الجزم بالنسبة لغيره فيما لو وصلته، واطّلع عليها.

ورواها مسلم، بدون ذكر الطعام، عن معمر العدوي، عن النبي صلى الله عليه وآله<sup>(١٢٧)</sup>. وكذا ابن ماجة<sup>(١٢٨)</sup>. وقد صحّحه الترمذي، قائلاً: العمل عليه عند أهل العلم<sup>(١٢٩)</sup>. وعلق العجلوني على الأخبار الواردة في باب الاحتكار قائلاً: «وباب الاحتكار فيه أحاديث كثيرة منقولة، ولم يصحّ منها شيء سوى حديث مسلم»<sup>(١٣٠)</sup>.

ووجه الاستدلال بها على الحرمة، كما ذكره كثير من الفقهاء، أن كلمة (خاطئ) ظاهرة عرفاً في الحرمة، فهي لا تقال إلاّ في حق من ارتكب فعلاً محرماً،



وعليه ف (خاطيء) بمعنى آثمٌ وفاعل الذنب<sup>(١٣١)</sup>.

### **ويُلاحَظ على ما أُفيد:**

**أولاً:** يمكن توجيه دلالتها على الكراهة، كما أفاد المحقق النجفي بقوله: «بل قوله: لا يحتكر الطعام إلاَّ خاطئٌ كذلك أيضاً؛ فإنه بناء على الحرمة يكون من بيان البديهيات، لكن على الكراهة يكون المراد منه الشدّة، التي هي بمنزلة في الكراهة»<sup>(١٣٢)</sup>. ويريد بذلك أن كلمة خاطيء لا تستعمل عرفاً إلا في المنع عمّا هو بديهي، وإذا أردنا تحديد وتشخيص ذلك الأمر البديهي وجدنا أنه لا ينطبق على الحرمة؛ لأننا ما زلنا بصدد تنقيح حكم الاحتكار، وهل هو حرامٌ أو مكروه؟ فبانتهاء احتمال الحرمة يتعيّن أن يكون ذلك الأمر البديهي في المقام الكراهة.

### **ولكن ما ذكره غير تام؛ لأمرين:**

**الأول:** إننا وإن كنّا نسلم بالكبرى التي ذكرها المحقق النجفي، لكننا لا نسلم بأن هذا المورد صغرى من صغرياتهما؛ حيث إن هذه الرواية قد صدرت من الإمام الصادق<sup>(عليه السلام)</sup>، ومن المعلوم صدور روايات متعدّدة من قبل النبي<sup>(صلى الله عليه وآله)</sup> دالة على التحريم في المصادر الحديثية لدى الفريقين. هذا، مضافاً إلى المنع عنه من قبل أمير المؤمنين<sup>(عليه السلام)</sup> أثناء ولايته، كما ورد في عهده الشريف، وكما هو مسلمٌ تاريخياً أيضاً.

**الثاني:** إذا كان اللفظ مردّداً بين مصداقين، وعلمنا من الخارج انتفاء إرادة أحدهما بالحصص العقلي، فهذا لا يوجب ظهور اللفظ في المصداق الآخر؛ لأن ظهوره ليس نابعاً من حاقّ اللفظ؛ ليكون حجّة في ظهوره.

**ثانياً:** ما أفاده الشيخ شمس الدين من أن لسان الحصر في الرواية يحول دون حملها على إرادة الكراهة، التي بالإمكان الاكتفاء عنها بالكناية، بأن يقال: (المحتكر خاطيء) - إذا فهم منها التنزيل -؛ معللاً ذلك بأن لسان الحصر يفيد التأكيد والتحديد، الكاشفين عن أن المراد الجدّي هو نفس المراد الاستعمالي، وهو الحصر في الخطأ المنسجم مع الحرمة<sup>(١٣٣)</sup>.

### **ويردُّ على ما أفاده حلاً ونقضاً:**

**أما حلاً** فإن لسان الحصر لا يتنافى مع الحمل على الكراهية الشديدة؛ فالمكروهات درجات، فمنها: ما لم يبلغ البمغوضية الشديدة؛ ومنها: ما بلغ،

والمبغوضية الشديدة تارة تكون مغلظة؛ وتارة لا تكون مغلظة. وعليه فلو قال: «المحتكر مخطئ» فغاية ما يدل على أن المحتكر ارتكب فعلاً مكروهاً كراهية شديدة، أي بمنزلة الخاطئ، والاحتكار يمكن أن يصدر من أي مكلف وبلا استثناء، ولكن لو قال: «لا يحتكر إلا خاطئ» فإنه يستفاد منه معنى آخر، وهو أن الاحتكار لا يصدر إلا من مكلف متورط في ارتكاب المكروهات المغلظة. وبعبارة مختصرة: إن لسان الحصر أبلغ كناية في التعبير عن الكراهة، فهو وإن كان يدل على التأكيد والتحديد، إلا أنه لا يستفاد منه إلا حصر المعنى المتعلق به، مع قطع النظر عن كونه محرماً أو مكروهاً، فغاية ما يدل على أن احتكار الطعام لا يصدر إلا من الخاطئ، أي الذي يرتكب الكراهة الشديدة المنزلة منزلة الفعل المحرم، وأما المكلف الذي لا يرتكب الكراهة الشديدة فليس من شأنه أن يصدر منه الاحتكار. وأما نقضاً فيرد عليه أن هناك بعض الروايات جاءت أيضاً بلسان الحصر، مثل: قوله ﷺ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»<sup>(١٣٤)</sup>، وقوله: «ولا صلاة إلا بأذان وإقامة»<sup>(١٣٥)</sup>، وقوله: «ولا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد»<sup>(١٣٦)</sup>، ومع ذلك لم يعتبر الفقهاء الفاتحة شرطاً في الصحة مطلقاً، فلو نسيها لم يحكموا ببطالان الصلاة، وهكذا حملوا الرواية الثانية على مرتبة الكمال، دون الحرمة. وأما الرواية الأخيرة فحملت على الاستحباب لا غير.

والإنصاف أن يُقال: إنها قاصرة في دلالتها على الحرمة؛ لأنها ظاهرة في الإرشاد إلى العاقبة السيئة، وإن كان الفعل مكروهاً، بل إن كل من ارتكب فعلاً يضر بالناس فهو خاطئ، وإن كان الفعل مباحاً. ولا يبعد دعوى استعمال كلمة خاطئ في الأعم من الحرمة والكراهة المغلظة.

فالتعبير بلفظ الخاطئ لا يستلزم التحريم؛ فكثيراً ما يستعمل في الزجر الشديد عن المكروهات. وهذا ما ذهب إليه كثيرون<sup>(١٣٧)</sup>.

٤- رواية أبي مريم، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «أيما رجل اشترى طعاماً فحبسه أربعين صباحاً يريد به غلاء المسلمين، ثم باعه فتصدق بثمنه، لم يكن كفارة لما صنع»<sup>(١٣٨)</sup>. وروى البيهقي مثلها<sup>(١٣٩)</sup>.

وتقريب الاستدلال بها بأن يدعى وجود ملازمة بين ثبوت الكفارة وحرمة ذلك

الفعل، وإن شئت قلت: إن الكفارة تكشف عن كونه محرماً، وإلا لا معنى لها. أضيف إلى ذلك أن عدم كفاية التصدق بالثمن الذي اكتسبه عن طريق حبسه للطعام في التكفير عن فعلته كناية عن الحرمة الشديدة للاحتكار.

#### **ويلاحظ على ما أفيد:**

**أولاً:** من ناحية السند هاتان الروايتان ضعيفتان سنداً؛ ففي سند الرواية الأولى أبو مريم، وهو علي بن محمد بن الزبير الكوفي، ولم تثبت وثاقته، لذلك فالخبر ضعيف به<sup>(٤٠)</sup>. وأما سند الرواية الثانية فقد تقدم المناقشة فيه.

**ثانياً:** إن دعوى هذه الملازمة غير تامة؛ فبين الكفارة وفعل المحرم عموم وخصوص من وجه؛ فقد تكون الأفعال محرمة ولا كفارة عليها؛ وقد لا تكون محرمة وتجب فيها الكفارة، كالظهار بناءً على حرمة.

**ثالثاً:** لو سلمنا بهذه الكبرى، وهي وجود ملازمة بين ثبوت الكفارة وكون الفعل محرماً، فإننا لا نسلم بأن هذا المورد صغرى من صغرياتها؛ لأن التعبير بقوله: «لم يكن كفارة لما صنع» كناية عرفية عن كون الفعل الذي صدر منه محرماً. نعم، لو قال **الشيخ**: ليس عليه كفارة، أو قال: عليه كفارة، فالأمر كما يدعون. بل يمكن القول بأن هذا النوع من التعبير ظاهر في الحرمة المشددة؛ لأن الثمن الذي جناه المحتكر لن يكفر عمّا فعله مهما بلغ مقداره. ولكن هل يمكن التكفير عن ذلك بطريقة أخرى أو لا فالرواية لم تتعرض لذلك.

**رابعاً:** لو كان الملاك في صدق مفهوم الاحتكار وحرمة هو الاحتياج إلى الطعام لكان حراماً حتى فيما دون ثلاثة أيام، ولو لم يكن الاحتياج إليه محرماً لما حرم حتى فيما لو زاد عن الأربعين. ومن هنا نستنتج عدم الموضوعية للأربعين. لذلك نجد أن السيد الخوئي<sup>(٤١)</sup> حملها على أنها واردة في مقام بيان جهة أخلاقية تعبدية، مستظهراً منها أن الدافع وراء الاحتكار حبس الطعام بنية سيئة، وهي الإضرار بالمسلمين، لا أنه كان بدافع طلب الربح. وعليه تكون الرواية ناظرة إلى قبح نية السوء، التي تحول دون تكفير التصدق بالثمن لما فعله.

**خامساً:** إن التحديد الزمني وإن لم يكن له موضوعية في تحديد مفهوم الاحتكار، إلا أنه غير ضائر بالاستدلال؛ إذ بالإمكان حمله على الأعم الأغلب؛ حيث

إن الناس عادة يجدون الطعام مدة ثلاثة أيام في أيام الشدة، وأما حبس الطعام لمدة أربعين يوماً فغالباً ما يوقع الناس في ضيق وحرَج، وخاصة في تلك الأزمنة، وغيرها من الوجوه الأخرى المحتملة، كما تقدّم<sup>(١٤٢)</sup>.

٥. ما ورد في عهد الإمام عليه السلام إلى مالك الأشرحينما ولّاه على مصر، حيث قال له: «واعلم مع ذلك - أن في كثيرٍ منهم - التجار - ضيقاً فاحشاً، وشحاً قبيحاً، واحتكاراً لمنافع، وتحكماً في البياعات، وذلك باب مضرة للعامة، وعيب على الولاية، فامنع من الاحتكار؛ فإن رسول الله صلى الله عليه وآله منع منه. وليكن البيع بيعاً سمحاً، بموازين عدل، وأسعار لا تجحف بالفريقين من البائع والمبتاع، فمن قارف حكرة بعد نهيك إياه فنكل به، وعاقب، في غير إسرافٍ»<sup>(١٤٣)</sup>.

وروى مرسلأ، في دعائم الإسلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام، أنه كتب إلى رفاة قاضيه على الأهواز: «أنه عن الحكرة، فمن ركب النهي فأوجعه، ثم عاقبه بإظهار ما احتكر»<sup>(١٤٤)</sup>.

وهذا العهد ظاهرٌ في حرمة الاحتكار؛ لأنه لو كان مكروهاً لما جاز أن يأمر الإمام عليه السلام واليه الأشر بمرعاقبة كل من يقدم على فعله، فاستحقاق المعاقبة لا ينسجم إلا مع كون الاحتكار محرماً<sup>(١٤٥)</sup>.

#### وقد أشكل على الاستدلال بالعهد سنداً ودلالة:

أولاً: من حيث السند قد رواه الشيخ بطريقه إلى الأصبح بن نباتة، وهو كالتالي: «أخبرنا بالعهد ابن أبي الجيد، عن محمد بن الحسن، عن الحميري، عن هارون بن مسلم والحسن بن طريف جميعاً، عن الحسين بن علوان الكلبي، عن سعد بن طريف، عن الأصبح بن نباتة، عن أمير المؤمنين عليه السلام»<sup>(١٤٦)</sup>.

وهذا الطريق يواجه إشكاليتين:

الأولى: إن فيه ابن أبي جيد القمي، واسمه «علي بن أحمد بن أبي جيد»، والحسين بن علوان الكلبي، وقد وقع كلامٌ بين الرجلين في وثاقتهم وعدمها. فابن أبي الجيد القمي ثقةٌ، بناء على النظرية التي تبناها السيد الخوئي، وهي وثاقة جميع مشايخ النجاشي<sup>(١٤٧)</sup>، ونحن لا نتبني ذلك، كما حرر في محله.

الثانية: إن فيه الحسين بن علوان، وقد اختلف في وثاقته، فهو ثقةٌ لدينا، كما

يستظهر من كلام النجاشي في ترجمته، حيث قال: «الحسين بن علوان الكلبي، مولاهم، كوفي، عامي، وأخوه الحسن يكتى أبا محمد، ثقة، روي عن أبي عبد الله عليه السلام، وليس للحسن كتاب، والحسن أخص بنا وأولى»<sup>(١٤٨)</sup>. فالمشكلة في رجوع التوثيق للحسين نفسه أو أخيه؛ فمن الفقهاء من فهم أن التوثيق يرجع إلى أخيه، ومنهم من فهم أنه يرجع إليه. والصحيح هو رجوع الضمير إلى الحسين بن علوان، لا لأخيه؛ وذلك لنكتتين ذكرهما السيد الخوئي<sup>(١٤٩)</sup>:

**الأولى:** إن التوثيق يرجع إلى الحسن؛ بقريته أنه هو المترجم له، وأما جملة «وأخوه الحسن يكتى أبا محمد» فجملة معترضة.

**الثانية:** إن النجاشي نفسه قد تكرر منه نفس هذا التعبير في عدة موارد، فكثيراً ما يذكر شخصاً من أقارب المترجم في ضمن ترجمة الشخص الذي عنونه، مما يكشف عن أنه كان يعتمد هذا الأسلوب في التعبير. فمثلاً: قال النجاشي في ترجمة ابن أبي الثلج: «محمد بن أحمد بن عبد الله بن إسماعيل الكاتب، أبو بكر، يعرف بابن أبي الثلج، وأبو الثلج هو عبد الله بن إسماعيل، ثقة عين، كثير الحديث، له كتب، منها: كتاب ما نزل من القرآن في أمير المؤمنين عليه السلام، كتاب البشري والزلفى في فضائل الشيعة...»<sup>(١٥٠)</sup>. ومن الواضح أن من له هذه الكتب المذكورة هو محمد بن عبد الله المذكور، دون ابن أبي الثلج.

**ثانياً:** هذا السند يواجه إشكالاً آخر ذكره السيد كاظم الحائري، وهو أن الشيخ لم ينقل إلينا متن العهد الشريف إلى مالك الأشر؛ فالسند لا يفيد في إثبات كون المتن الموجود في نسخة نهج البلاغة، التي هي بين أيدينا، هو نفس متن العهد الذي رواه الشيخ في الفهرست بسنده الصحيح.

وأضاف، في محاولة منه لرد المحذور المذكور: «إلا أن يُقال: إن كلام الشيخ: «أخبرنا بالعهد فلان عن فلان...» إشارة منه إلى نفس هذا العهد، الذي لم يُعرف إلا بالنسخ المألوفة، فيثبت ما اتفقت عليه النسخ»<sup>(١٥١)</sup>، مما يعني أنه ترك المسألة معلقة على صحة الدعوى المذكورة.

وقد تبنى الإشكال المذكور الميرزا جواد التبريزي أيضاً، وزاد عليه: إن مجرد أن يكون للشيخ سند صحيح إلى العهد لا يعني أن العهد الواصل إليه قد تضمن

بالضرورة تمام ما تضمّنه العهد الموجود في نهج البلاغة من المضامين، وإلا لتعرّض الشيخ له، ولو في بعض كتبه الاستدلالية، فضلاً عن الحديثية، لكن نجدها خالية منه<sup>(١٥٢)</sup>.

وهناك محاولة أخرى من أجل تصحيح العمل بالعهد، مفادها أن شهرة العهد تكفي في صحّة العمل بمضمونه. هذا، مضافاً إلى تلقّي الأصحاب له بالقبول. بل نفس مضامينه وقوة محتوياته تعتبر أقوى شاهدٍ على صدق صدورهِ إجمالاً عن المعصوم، كما صرح الشريف الرضي نفسه في مقدّمة نهج البلاغة<sup>(١٥٣)</sup>. فإرساله لا يضرّ، طالما أن آثار الصدق منه لائحةٌ، كما لا يخفى للناظر إليه<sup>(١٥٤)</sup>.

ولكن يمكن أن يُجاب بأنه لا يكفي في إثبات صحّة الاستدلال بمحلّ الشاهد ثبوت العهد إجمالاً، من خلال قوّة مضامينه. وأمّا تلقّي الأصحاب له بالقبول فيمكن المناقشة فيه صغرىً وكبرىً؛ فأما الكبرى فإبنا لا نرى عمل المشهور جابراً لضعف السند، إلا أن هذا الإشكال إشكالٌ مبنائي؛ وأما الصغرى فلا يعتبر هذا المورد صغرى من صغريات تلك الكبرى بعد التسليم بها، فدعوى تلقّي الأصحاب له بالقبول أوّل الكلام. فمن خلال مراجعة كتب المتقدّمين من الأصحاب، الذين عليهم المعوّل، لا نجدهم يذكرونه في كتبهم الفقهية الاستدلالية. نعم، بعض المتأخّرين ذكروه في ضمن الأدلة<sup>(١٥٥)</sup>، وعمل المتأخّرين لا يعتبر حجّةً. بل نرى السيد الخوئي نفسه قد أشكل على الاستدلال به، وهذا نصّ عبارته: «إن العهد غير ثابت السند بدليل قابل للاستدلال به في الأحكام الفقهية، وإن كانت عباراته ظاهرة الصدور عنه عليه السلام، إلا أن مثل هذا الظهور غير صالح للاعتماد عليه في الفتاوى الفقهية أبداً»<sup>(١٥٦)</sup>. ولكن هذا الكلام قد صدر منه في مبحث التقليد، وتبنيّه حجية العهد في مصباحه المختص في البحث في المعاملات، وعادة ما يبحث التقليد أولاً، ممّا يعني عدوله عن رأيه في التضعيف.

وأما شهرته بين الأصحاب فما هو المقصود منها؟ فهل المقصود الشهرة الروائية - وهو بعيدٌ - فهذا غير واضح. فإذا أفاد كلّ ذلك الاطمئنان الشخصي بصدوره عن المعصوم - كما هو الحال بالنسبة إلينا - فيها ونعمت، وإلا فلا يخرج عن كونه مؤيداً. وأما إذا كان المقصود الشهرة العملية فلا نعلم استناد المتقدّمين في الفتوى إليه. هذا،

فضلاً عن التسليم بحجّية هذا النوع من الشهرة. وإذا كان المقصود شهرة العهد فقد تقدّم الجواب في طيّات الكلام.

**ثالثاً:** وأما من حيث الدلالة فقد ذهب المحقق الإصفهاني إلى أنه لا يستفاد منه جواز التنكيل بالمحتكر على كلّ حال، ليدل على حرمة الاحتكار بالذات، بل غاية ما يستفاد منه جواز التنكيل من قبل الحاكم الحافظ لسياسة البلاد، بعد صدور الحكم من قبله، ومنعه من الاحتكار، وليس لمجرّد اطلاع الحاكم على أنه أقدم على الاحتكار الممنوع شرعاً<sup>(١٥٧)</sup>. بل حملة المحقّق النجفي على أنه واردٌ في خصوص ما لو أطبق معظم التجار على الاحتكار على نحو يحصل الغلاء والإضرار على الوجه الذي يخالف سياسة الناس، لا مطلقاً<sup>(١٥٨)</sup>.

### ويُلاحظ على ما أفيد أمران:

**الأول:** إن كلام الإمام<sup>عليه السلام</sup> ظاهرٌ في الإخبار عن الواقع الخارجي المير الذي يعاني منه عامة الناس من أفعال التجار في كلّ زمان، وعلى نحو القضية الحقيقية، وعن الصفة السيئة التي يتصفون بها، وهي كثرة قيامهم باحتكار المنافع. فجعل ذلك باب مضرّة لعامة الناس كنتيجة حتمية للحكّة، ويكون بذلك قد شخّص الموضوع، ومن ثمّ أمره بالمنع من الاحتكار، ومعاقبة من قارفه بعد النهي بالنحو المذكور، معللاً ذلك بأمر ارتكازي عام، وهو قوله: «وذلك باب مضرّة». ومن المعلوم أن المضرّة بالآخرين فعلٌ محرّم في حدّ ذاته، بعيداً عن الأمر بالمنع، ومعاقبة فاعله، ووجود الحاكم الفعلي وتصديّه. وكذلك قوله<sup>عليه السلام</sup>: «وعيب على الولاة» ظاهرٌ في أن المقصود جميع الولاة، سواء كلّ بالمنع أم لا؛ فإن من مقتضى وظيفته وواجبه المنع منه. والأمر بالتنكيل بعد النهي لا يغيّر من واقع تلك القضية التي أخبر عنها<sup>عليه السلام</sup> شيئاً. نعم، إنما يأتي هذا الإشكال فيما لو أمره بالتنكيل بعد المخالفة ابتداءً، وبدون تلك المقدّمة التي ذكرت.

وبعبارة مختصرة: إن الإمام<sup>عليه السلام</sup> أخبر عن حال التجار على نحو القضية الحقيقية وبنحو الانحلال، وهو أن التاجر من طبعه عادة الشحّ والإجحاف، وفي ذلك مضرّة للعامة، فلما حدّد طبع التاجر، وشخّص الموضوع، جعل أمره بالمنع عامّاً؛ لكونه يؤدي دائماً إلى المضرّة. وامتنال المنع والنهي عن الطبيعي يقتضي إعدام جميع الحصص

## • الشيخ ذو الفقار عبد الرسول عواضة

والأفراد؛ لانحلاله إلى نواهِ بعدد أفرادهِ، فيحرم على المكلف الاحتكار بمجرد علمه بالضيق وعدم الكفاية، سواء وجد حاكم فعلي أو لا.

وبذلك يتبين أن الإمام عليه السلام لم يستشهد بمنع النبي صلى الله عليه وآله للاحتكار ليعلل أمره بالمنع، بحيث يكون الداعي له لا غير؛ بل الملاك في المنع كونه باب مضرّة للعامة. فيكون عليه السلام قد بين أمرين: الحرمة الذاتية للحكرة؛ ووجوب المنع من قبل الولاية، كما فعل النبي صلى الله عليه وآله.

**الثاني:** يمكن الترقّي ودعوى عدم الفرق بين كون المنع شرعياً أو ولائياً؛ لأن حكمه عليه السلام يشمل الأمة في كلّ زمان ومكان، وهو والحكم الشرعي في ذلك على حدّ سواء. وهذا ما ذهب إليه الإمام الخميني<sup>(١٥٩)</sup>، وتبعه في ذلك الشيخ منتظري<sup>(١٦٠)</sup>.  
فإثبات المدعى بالعهد الشريف لا يتوقف على التمسك بذيل العهد، بل يمكن إثباته من خلال التمسك بالصدر أيضاً.

- يتبع -

## الموامش

- (١) تاريخ ابن خلدون ١: ٣٩٧.
- (٢) كتاب العين ٣: ٦١.
- (٣) الجوهرى، الصحاح ٢: ٦٣٥.
- (٤) القاموس المحيط ٢: ١٢ - ١٣، مادة حكر.
- (٥) ابن منظور، لسان العرب ٣: ٢٦٧.
- (٦) المحقق النراقي، مستند الشيعة ١٤: ٤٥.
- (٧) النهاية: ٣٧٤.
- (٨) المبسوط ٢: ١٩٥؛ تحرير الأحكام ٢: ٢٥٤.
- (٩) فقد أدخله في تحرير أحكامه ٢: ٢٥٤؛ وأخرجه في منتهى المطلب ٢: ١٠٠٧.
- (١٠) مسالك الأفهام ٣: ١٩٢.
- (١١) مستند الشيعة ١٤: ٤٤.
- (١٢) المجموع ١٣: ٤٤.



- (١٣) بدائع الصنائع ٥: ١٢٩
- (١٤) محمد بن أحمد الشريبي، مغني المحتاج ٢: ٣٨.
- (١٥) تذكرة الفقهاء (للعلامة الحلبي) ١٢: ١٦٦؛ ومسالك الأفهام (لشهود الثاني) ٣: ١٩٢.
- (١٦) تذكرة الفقهاء ١٢: ١٦٦ - ١٦٧؛ مستند الشيعة ١٤: ٥٠؛ المحقق الكركي، جامع المقاصد ٤: ٤٠ - ٤٢.
- (١٧) أبو بكر الكاشاني، بدائع الصنائع ٥: ١٢٩.
- (١٨) كما في: المجموع (للنووي) ١٣: ٤٩؛ ومغني المحتاج (لشريبي) ٢: ٣١.
- (١٩) مواهب الجليل (للحطاب الرعيني) ٦: ١٢.
- (٢٠) كما في المغني (لعبد الله بن قدامة) ٤: ٢٨٣؛ والشرح الكبير (لعبد الرحمن بن قدامة) ٤: ٤٧؛ وكشف القناع (للبهوتي) ٣: ٢١٦.
- (٢١) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٤٢٧، كتاب التجارة، باب ٢٨ من أبواب آداب التجارة، ح ١.
- (٢٢) المصدر السابق، باب ٢٧ من أبواب آداب التجارة، ح ٣.
- (٢٣) سنن الدرامي ٢: ٢٤٨؛ البيهقي، السنن الكبرى ٦: ٣٠.
- (٢٤) الرازي، الجرح والتعديل ٦: ١٨٦؛ سنن ابن ماجة القزويني ٢: ٧٢٨.
- (٢٥) السنن الكبرى ٦: ٣٠؛ التاريخ الكبير ٦: ٢٧٨.
- (٢٦) فتح الباري ٤: ٢٩١.
- (٢٧) المكاسب ٤: ٢٧١.
- (٢٨) مسالك الأفهام ٣: ١٩٢.
- (٢٩) وسائل الشيعة ١٧: ٤٢٤، كتاب التجارة، باب ٢٧ من أبواب آداب التجارة، ح ٢.
- (٣٠) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الاحتكار في الشريعة الإسلامية: ٧٧.
- (٣١) النجفي، جواهر الكلام ٢٢: ٤٨١.
- (٣٢) تذكرة الفقهاء ١: ٥٨٥.
- (٣٣) شرائع الإسلام ٢: ٢٥٧.
- (٣٤) الدروس ٣: ١٨٠.
- (٣٥) مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٢٠.
- (٣٦) جواهر الكلام ٢٢: ٤٨٣.
- (٣٧) عبد الكريم الرفاعي، فتح العزيز ٨: ٢١٦؛ النووي، المجموع ١٣: ٤٤؛ الشريبي، مغني المحتاج ٢: ٣٨.
- (٣٨) المغني ٤: ٢٨٣.
- (٣٩) الشرح الكبير ٤: ٤٧.
- (٤٠) كشف القناع ٣: ٢١٦.
- (٤١) حاشية رد المختار: ٦: ٧١٧.
- (٤٢) بدائع الصنائع ٥: ١٢٩.
- (٤٣) وسائل الشيعة ١٧: ٤٢٤، كتاب التجارة، باب ٢٧ من أبواب آداب التجارة، ح ٢.

- (٤٤) مسند الإمام أحمد بن حنبل ٢: ٣٥١.  
(٤٥) الهيتمي، مجمع الزوائد ٤: ١٠.  
(٤٦) التفتيح في شرح المكاسب (كتاب البيع) ٣٧: ٥١٥.  
(٤٧) نهج البلاغة ٢: ١٠٠.  
(٤٨) النهاية: ٣٧٤.  
(٤٩) ابن حمزة، الوسيلة: ٢٦٠.  
(٥٠) الشهيد الأول، الدروس ٣: ١٨٠.  
(٥١) الشيخ يوسف البحراني، الحدائق الناضرة ١٨: ٦٣.  
(٥٢) وسائل الشيعة ١٧: ٤٢٣، كتاب التجارة، باب ٢٧ من أبواب آداب التجارة، ح ١. هذه الموثقة استدل بها الشيخ ومَن تبعه.  
(٥٣) مسند أحمد للإمام أحمد بن حنبل ١: ٢١؛ سنن ابن ماجة القزويني ٢: ٧٢٩.  
(٥٤) المحلى: ٩: ٦٤ - ٦٥.  
(٥٥) المجموع ١٣: ٤٥.  
(٥٦) ابن حجر، فتح الباري ٤: ٢٤.  
(٥٧) الحدائق الناضرة ١٨: ٦٢ - ٦٣.  
(٥٨) الرياض ٨: ١٧٤ - ١٧٥.  
(٥٩) السيد الخوئي، مصباح الفقاهة ٥: ٤٣١.  
(٦٠) المقنع: ٣٧٢.  
(٦١) النهاية: ٤: ٣٧٤.  
(٦٢) الكافي في الفقه: ٥: ٣٦٠ (في المكاسب)؛ وقال في فصل البيع: إنه حرام، والأقرب الكراهة (الكافي في الفقه: ٣٦٠).  
(٦٣) السرائر ٢: ٢١٨.  
(٦٤) غنية النزوع: ٢٣١.  
(٦٥) منتهى المطلب ٢: ١٠٠٦.  
(٦٦) الشهيد الأول، الدروس ٣: ١٨٠.  
(٦٧) الروضة البهية ٢: ٢٩٨.  
(٦٨) رياض المسائل ٨: ١٧١.  
(٦٩) الشيرازي، المهذب ١: ٢٩٩.  
(٧٠) المبسوط ٢: ١٩٥.  
(٧١) المقنعة ٩: ٦١٦.  
(٧٢) المراسم العلوية: ١٨٣.  
(٧٣) شرائع الإسلام ٢: ٢٧٥.  
(٧٤) مختلف الشيعة ٥: ٣٨.  
(٧٥) كشف الرموز ١: ٤٥٥.

- (٧٦) اللعة دمشقية: ٧٦.
- (٧٧) جواهر الكلام ٢٢: ٤٧٧.
- (٧٨) حاشية المكاسب: ١٣٩.
- (٧٩) حاشية المكاسب ٣: ٤١٩ - ٤٢٢.
- (٨٠) العلامة المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٢٧٢، باب ٣٣ ما يمكن أن يستنبط من الآيات والأخبار من متفرقات أصول الفقه، ح ٢: عوالي اللآلي ١: ٤٥٧، ح ١٩٨.
- (٨١) مختلف الشيعة ٥: ٣٩.
- (٨٢) جواهر الكلام ٢٢: ٤٧٨.
- (٨٣) السيد محمد العاملي، مفتاح الكرامة ١٢: ٣٥٣.
- (٨٤) السيد أبو القاسم الخوئي، مصباح الفقاهة (في المعاملات) (تقريرات السيد الخوئي، بقلم: الميرزا محمد علي التوحيدي) ٣: ٨٩ - ٩٠.
- (٨٥) المصدر نفسه.
- (٨٦) المهذب البارع ٢: ٣٦٩.
- (٨٧) وسائل الشيعة ١٧: ٤٢٧، كتاب التجارة، باب ٢٨ من أبواب آداب التجارة، ح ١. ونحوه رواه الكليني في الكافي ٥: ١٦٤، ح ٣، ولكنه زاد قال: وسألته عن الزيت؟ فقال: «إذا كان عند غيرك فلا بأس بإمساكه».
- (٨٨) الآخوند الخراساني، حاشية المكاسب: ١٣٩ - ١٤٠؛ الشيخ الإصفهاني، حاشية المكاسب ٣: ٤١٩ - ٤٢٠.
- (٨٩) وسائل الشيعة ١٧: ٤٢٤، كتاب التجارة، باب ٢٧ من أبواب آداب التجارة، ح ٢.
- (٩٠) المختلف ٥: ٣٨ - ٣٩.
- (٩١) مفتاح الكرامة ١٢: ٣٥٤.
- (٩٢) جواهر الكلام ٢٢: ٤٧٩ - ٤٨٠.
- (٩٣) رياض المسائل ٨: ١٧٣.
- (٩٤) الشيخ يوسف البحراني، الحقائق الناضرة ١٨: ٦١.
- (٩٥) أحمد النراقي، عوائد الأيام: ٦٧ (عائدة ٥ في بيان معنى لفظ البأس في الأخبار).
- (٩٦) الشيخ حسين منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ٢: ٦٣٣.
- (٩٧) مستند الشيعة ١٤: ٤٨.
- (٩٨) كتاب المكاسب ٤: ٣٦٦ - ٣٦٧.
- (٩٩) وسائل الشيعة ١٥: ٣٩٦، كتاب الجهاد، باب ٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ح ١. وهو كالتالي: عن حريز بن عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: رفع عن أمي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، الحديث.
- (١٠٠) مختلف الشيعة ٥: ٢٨.
- (١٠١) مجمع الفائدة والبرهان: ٨: ٢٠.
- (١٠٢) جواهر الكلام ٢٢: ٤٧٧.

- (١٠٣) مفتاح الكرامة ١٢: ٣٥٣.
- (١٠٤) كما في حاشية مجمع الفائدة (للوحيد البهبهاني) ٩: ١٢.
- (١٠٥) وسائل الشيعة ١٨: ١٥١، كتاب التجارة، باب ١٥ من أبواب الربا، ح ١.
- (١٠٦) وسائل الشيعة ١٧: ٤٢٨، كتاب التجارة، باب ٢٨ من أبواب آداب التجارة، ح ٣.
- (١٠٧) يراجع عوائد الأيام: ٦٧، (عائدة ٥ في بيان معنى لفظ «البأس» في الأخبار)؛ الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٢٣.
- (١٠٨) الإمام الخميني، كتاب البيع ٣: ٦٠٢؛ السيد الخوئي، مصباح الفقاهة ٣: ٨١٤؛ الشيخ منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ٢: ٦٣١.
- (١٠٩) مفتاح الكرامة ١٢: ٣.
- (١١٠) مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٢٣.
- (١١١) حاشية المكاسب: ١٣٩.
- (١١٢) حاشية المكاسب ٣: ٤٢٠.
- (١١٣) الشيخ حسن، معالم الدين: ٥٣.
- (١١٤) الإمام الخميني، كتاب البيع ٣: ٦٠٢؛ الشيخ منتظري، دراسات في فقه الدولة الإسلامية ٢: ٦٣١.
- (١١٥) قال رسول الله ﷺ: «يا علي، إياك ونقرة الغراب وفريسة الأسد» (الوسائل ٢٤: ٢١٩، كتاب الأطعمة والأشربة، باب ٥٧ من أبواب الأطعمة، ح ٢)؛ فإنها إرشاد إلى حرمة المنخقة والمتردية، واعتبار التذكية. وفي رواية سماعة بن مهران أنه قال: قال لي أبو عبد الله ﷺ: «إياك أن تصلي قبلي الزوال...» (وسائل الشيعة ٤: ١٦٨، كتاب الصلاة، باب ١٣ من أبواب المواقيت، ح ٦)؛ فإنها إرشاد إلى شرطية الزوال في صحة الصلاة.
- (١١٦) وقد استقرت الكتب الأربعة ومستدرک الوسائل وبحار الأنوار والمصادر الحديثية لدى أهل السنة فلم أعرّ إلا على هذه الروايات:
١. في وصيته ﷺ لعلي ﷺ: «يا علي، إياك أن تتركب مشيرة حمراء؛ فإنها من مراكب إبليس» (الوسائل ٤: ٤٤٦، كتاب الصلاة، باب ٤٨ من أبواب لباس المصلي، ح ٤ و٦).
  ٢. رواية أبي بصير، عن أبي جعفر ﷺ، أن النبي أوصى رجلا من بني تميم، فقال له: «إياك وإسبال الإزار والقميص، فإن ذلك من المخيلة، والله لا يحب المخيلة» (وسائل الشيعة ٥: ٤١، كتاب الصلاة، باب ٢ من أبواب أحكام الملابس، ح ١).
  ٣. وقال ﷺ في وصيته لأبي ذر: «يا أبا ذر، إياك والسؤال؛ فإنه ذلٌّ حاضر، وفقر تتعجله، وفيه حساب طويل يوم القيامة - إلى أن قال: - يا أبا ذر، لا تسأل بكفك، وإن أتاك شيء فاقبله» (المصدر السابق ٩: ٤٤٠، كتاب الزكاة، باب ٣٢ من أبواب الصدقة، ح ٦).
  ٤. وعن الرضا ﷺ، عن آبائه ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «إياكم ومشاركة الناس؛ فإنها تظهر النعرة، وتدفن العزة» (الوسائل ١٢: ٢٤٠، كتاب الحج، باب ١٣٦ من أبواب أحكام العشرة، ح ٩؛ وكنز العمال ٣: ٥٤٩، ح ٧٨٤٣).
  ٥. وفي رواية أبي حمزة الثمالي، عن أبي جعفر ﷺ قال: أتى رجلٌ إلى رسول الله ﷺ فقال: علمني يا

رسول الله شيئاً، فقال: «عليك باليأس مما في أيدي الناس؛ فإنه الغنى الحاضر»، قال: زدني يا رسول الله، قال: «إياك والطمع؛ فإنه الفقر الحاضر» (وسائل الشيعة ١٥: ٢٨٢، كتاب الجهاد، باب ٣٣ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ح٦).

٦. وفي وصيته ﷺ لأبي ذر: «وإياك وكثرة الضحك؛ فإنه يميت القلب، ويذهب بنور الوجه» (الميرزا النوري، مستدرک الوسائل ٨: ٤١٧، باب ٦٩ من أبواب أحكام العشرة في السفر والحضر، ح٣).

٧. ما رواه أبو بصير، عن أبي عبد الله ﷺ، أنه قال: «إياك أن تجامع أهلك وصبي ينظر إليك؛ فإن رسول الله كان يكره ذلك أشد كراهية» (وسائل الشيعة ٢٠: ١٣٤، كتاب النكاح، باب ٦٧ من أبواب مقدمات النكاح وأدابه، ح٩).

٨. وقال رسول الله ﷺ: «...إياك والإعجاب بنفسك والثقة بها؛ فإن ذلك من أوثق فرص الشيطان في نفسه» (الميرزا النوري، مستدرک الوسائل ١٣: ١٥٩، باب ٤٢، ح٢).

٩. ما رواه عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله ﷺ، أنه قال: «قال رسول الله ﷺ: ما أتاني جبرئيل قط إلا وعظني، فأخبر قوله لي: إياك ومشاركة الناس؛ فإنها تكشف العورة، وتذهب بالعز» (الوسائل ١٢: ٢٣٩، كتاب الحج، باب ١٣٦ من أبواب أحكام العشرة، ح٦).

١٠. وفي وصيته ﷺ لأبي ذر: «يا أبا ذر، إياك والتسوية بأهلك؛ فإنك بيومك ولست بما بعده، فإن يكن غده لك تكن في الغد كما كنت في اليوم، وإن لم يكن غده لك لم تتدم على ما فرطت في اليوم» (مستدرک الوسائل ٢: ١٠٧، باب ١٨ من أبواب الاحتضار وما يناسبه، ح٤).

١١. ما رواه محمد بن أبي طلحة، عن الصادق، عن آبائه ﷺ، عن رسول الله ﷺ، أنه قال للناس: «إياكم وخضراء الدمن»، قيل: يا رسول الله، وما خضراء الدمن؟ قال: «المرأة الحسنة في منبت السوء» (الوسائل ٢٠: ٣٥، كتاب النكاح، باب ٧ من أبواب مقدمات النكاح، ح٧؛ المتقي الهندي، كنز العمال ١٦: ٤٩٦، باب الوليمة، ح٤٥٦٢).

١٢. وقال رسول الله ﷺ: «إياك والعجلة في الأمور قبل أوانها، والتواني فيها من زمانها وإمكانها والحكمة فيها إذا تنكرت، والوهن إذا تبينت؛ فإن لكل أمر موضعاً، ولكل حالة حلالاً» (القاضي النعمان المغربي، دعائم الإسلام ١: ٣٦٧، باب ما ينبغي أن يأخذ الوالي به نفسه).

وأما الموارد الأخرى التي استعملت في الجريمة فهي كما يلي:

١. في وصيته ﷺ أنه قال: «يا علي، إياك ودخول الحمام بغير مئزر. ملعون ملعون الناظر والمنظور إليه» (وسائل الشيعة ٢: كتاب الطهارة، باب ٣ من أبواب آداب الحمام، ح٥).

٢. وعن أبي عبد الله ﷺ: قال النبي ﷺ: «يا علي، إياك أن تتختم بالذهب؛ فإنه حليتك في الجنة، وإياك أن تلبس القسي...» (المصدر السابق ٤: ٤١٦، كتاب الصلاة، باب ٣٠ من أبواب لباس المصلي، ح٣).

٣. وفي وصيته ﷺ لأبي ذر: «يا أبا ذر، إياك وهجران أخيك؛ فإن العمل لا يقبل مع الهجران. يا أبا ذر، أنهاك عن الهجران، فإن كنت لا بد فاعلا فلا تهجره ثلاثة أيام كملاً، فمن مات مهاجراً لأخيه كانت النار أولى به» (المصدر السابق ١٢: ٢، كتاب الحج، باب ١٤٤ من أبواب أحكام العشرة في السفر، ح٢).

٤. وفي وصية أخرى له ﷺ لأبي ذر: «يا أبا ذر، إياك والغيبة؛ فإن الغيبة أشد من الزنا» (المصدر

- السابق ١٢: ٢٨١، باب ١٥٢، ح ٩).
٥. وفي موعظة له ﷺ لأمير المؤمنين عليه السلام: «...يا علي، إياك والكذب؛ فإنه يسود الوجه... إلخ» (العلامة المجلسي، بحار الأنوار ٧٤: ٦٧، أبواب المواعظ والحكم، ح ٣).
٦. ومن عهد لأمير المؤمنين عليه السلام إلى الأشر النخعي لما ولّاه على مصر: «إياك ومساماة الله في عظمته، والتشبه به في جبروته؛ فإن الله يذل كل جبار، ويهين كل مختال» (نهج البلاغة ٣: ٨٥).
- (١١٧) المحقق الإصفهاني، حاشية المكاسب: ٤٢٠ - ٤٢١.
- (١١٨) سنن الدرامي ٢: ٢٤٨، باب في النهي عن الاحتكار؛ وسائل الشيعة ١٧: ٤٢٤، كتاب التجارة، باب ٢٧ من أبواب آداب التجارة، ح ٣.
- (١١٩) جواهر الكلام ٢٢: ٤٧٩ - ٤٨٠.
- (١٢٠) مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٢١ - ٢٢.
- (١٢١) حاشية رد المختار ٦: ٧١٨.
- (١٢٢) كلعن الناظر والمنظور إلى عورة غيره (وسائل الشيعة ٢: ٥٦، كتاب الطهارة، باب ٢١ من أبواب آداب الجمام، ح ١)؛ ولعن من أذى جاره، كما عن يونس بن يعقوب قال: سمعت الصادق عليه السلام في حديث: «ملعون ملعون من أذى جاره» (وسائل الشيعة ١٦: ٢٨٠، كتاب الأمر والنهي، باب ٤١ من أبواب الأمر والنهي، ح ٧)؛ ولعن ساب أبيه (الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين ٤: ٣٥٦، باب من وقع على ذات محرم).
- (١٢٣) وسائل الشيعة ٩: ٢٢، كتاب الزكاة، باب ٢ من أبواب ما تجب فيه وما لا تجب، ح ٤. ومثله حديث آخر، رواه أبو بصير، عن النبي ﷺ (المصدر نفسه، ح ١٤).
- (١٢٤) وسائل الشيعة ١٧: ٤٢٦، كتاب التجارة، باب ٢٨ من أبواب آداب التجارة، ح ١٢؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٦٦؛ والاستبصار ٣: ١١٤؛ وتهذيب الأحكام ٧: ١٥٩.
- (١٢٥) القاضى نعمان المغربى، دعائم الإسلام ٢: ٣٥، كتاب البيوع والأحكام فيها، ح ٧٧.
- (١٢٦) من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٦٦، ح ٣٩٥٩.
- (١٢٧) صحيح مسلم ٥: ٥٦، باب تحريم الاحتكار في الأقوات.
- (١٢٨) سنن ابن ماجة ٢: ٧٢٨.
- (١٢٩) سنن الترمذى ٢: ٣٦٩.
- (١٣٠) كشف الخفاء ٢: ٤٢٣.
- (١٣١) العلامة الحلى، تذكرة الفقهاء ١٢: ١٦٥، ٤٠٩؛ الشهيد الثانى، مسالك الأفهام ٣: ١٩١؛ المحقق الكركى، جامع المقاصد ٤: ٤٠؛ المحقق النراقى، مستند الشيعة ١٤: ٤٦؛ عبد الكريم، فتح العزيز ٨: ٢١٦؛ النووى، المجموع ١٣: ٤٥ - ٤٦؛ عبد الرحمن بن قدامة، الشرح الكبير ٤: ٤٧؛ المباركفورى، تحفة الأحوذى ٤: ٤٠٤؛ العظيم آبادى، عون المعبود ٩: ٢٥٥.
- (١٣٢) جواهر الكلام ٢٢: ٤٨٠.
- (١٣٣) الاحتكار في الشريعة الإسلامية: ١٦٦.
- (١٣٤) وسائل الشيعة ٥: ١٩٤، كتاب الصلاة، أبواب أحكام المسجد، ح ١.
- (١٣٥) المصدر السابق ٥: ٤٤٤، كتاب الصلاة، باب ٣٥ من أبواب الأذان والإقامة، ح ٢.

- (١٣٦) ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلي ١: ١٩٦، ح ٢.
- (١٣٧) المحقق الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٢١.
- (١٣٨) وسائل الشيعة ١٧: ٤٢٥، كتاب التجارة، باب ٢٧ من أبواب آداب التجارة، ح ٦.
- (١٣٩) السنن الكبرى ٦: ٢٩.
- (١٤٠) السيد أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ١٣: ١٥١.
- (١٤١) السيد أبو القاسم الخوئي، مصباح الفقاهة ٥: ٤٢٧ - ٤٢٨.
- (١٤٢) الشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٣: ٢٢٩ - ٢٣٠.
- (١٤٣) نهج البلاغة ٣: ١١٠.
- (١٤٤) دعائم الإسلام ٢: ٣٦.
- (١٤٥) السيد الخوئي، مصباح الفقاهة ٣: ٨١٤؛ الشيخ منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ٢: ٦٢٢.
- (١٤٦) الفهرست: ٨٥. وله طريق آخر رواه النجاشي، وهو: «أخبرنا ابن الجندي، عن أبي علي بن تمام، عن الحميري، عن هارون بن مسلم، عن الحسين بن علوان، عن سعد بن طريف، عن الأصمغ بالعهد» (رجال النجاشي: ٨). ولكنه ضعيف.
- (١٤٧) السيد الخوئي، معجم رجال الحديث ١٢: ٢٧٧.
- (١٤٨) رجال النجاشي: ٥٢.
- (١٤٩) معجم رجال الحديث ٥: ٣٧٦.
- (١٥٠) رجال النجاشي: ٣٨٢.
- (١٥١) السيد كاظم الحائري، القضاء في الفقه الإسلامي: ٦٦.
- (١٥٢) الشيخ جواد التبريزي، إرشاد الطالب ٣: ٢٨٢.
- (١٥٣) الشيخ منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ٤: ٣٠٢ - ٣٠٥.
- (١٥٤) السيد الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٤٢٢.
- (١٥٥) المحقق النراقي، مستند الشيعة ١٤: ٤٦، حيث وصفه بالمروي في نهج البلاغة؛ المحقق النجفي، جواهر الكلام ٢٢: ٤٧٩، فقد ناقش في صحة سنده، فرمى جميع ما استدل به على الحرمة، بما في فيه العهد، بالقصور من جهة السند.
- (١٥٦) التقيح في شرح العروة الوثقى ١: ٣٦٦.
- (١٥٧) حاشية المكاسب ٣: ٤٢٠.
- (١٥٨) جواهر الكلام ٢٢: ٤٨١.
- (١٥٩) كتاب البيع ٣: ٦٠٤.
- (١٦٠) دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ٢: ٦٢٢.

## فكرة الأقاليم السبعة في الحديث الشريف

د. أحمد باكتجي (\*)

ترجمة: د. نظيرة غلاب

### مقدمة

راج في المعتقد القديم بين مختلف الأقسام فكرة أن الأرض تتكون من سبعة قطعات أو مناطق، أو ما يعادلها في الفكر الإسلامي «الأقاليم السبعة». في حين أن أبرز نمط لهد الفكرة كان النمادج الثلاثة: الإيرانية، الهندية واليونانية. مع التذكير أن هذه الفكرة في الحد الأدنى على مستوى مصطلح «إقليم» لا هي بالإيرانية، ولا بالهندية، بل إن جذور هذا المصطلح ظاهرة في العمق اليوناني. وحيث لا مشاحة في المصطلحات فإن نفس فكرة «الأقاليم السبعة» الإسلامية تلتقي من حيثيات مختلفة بالنموذجين اليوناني والإيراني.

بغض النظر عن عمق فكرة الأقاليم السبعة، كما وجدت في الفكر اليوناني، والتي انتقلت عن طريق الترجمة إلى المصادر الإسلامية، فقد عرف بين المسلمين منذ القرون الأولى مسألة الدول السبعة الإيرانية. نعم، لا بد من الإشارة إلى عدم امتلاكنا لتصور دقيق عن زمن دخول هذه الفكرة إلى العالم الإسلامي، ولا عن كيفية ورودها إليه، حتى صارت في النصف الثاني من المئة الثالثة بصورة مصطلح جغرافي متداول متداول ضمن كتب تلك الفترة. فالمعطى التاريخي لها تكتفه هالة من الإبهام والغموض، وكل ما نعرفه أن لفظ «إقليم»، سواء منفرداً أو ضمن تركيب «الأقاليم السبعة»، إلى حدود المئة الثانية الأولى لم يكن رائجاً في الآثار العربية

---

(\*) أستاذ بارز في مجال علوم القرآن والحديث في عدة جامعات، منها: جامعة الإمام الصادق عليه السلام، وأحد مدوني دائرة المعارف الإسلامية الكبرى.



#### • فكرة الأقاليم السبعة في الحديث الشريف

المكتوبة، بحيث يمكن الحديث عن معتقد بما يحمله من ثقل في المعرفة وفي الاستعمال.

في هكذا وضعية ما يلفت الانتباه ضمن سياق هذا المفهوم في الموروث الإسلامي هو استعمالها في الحديث الشيعي، وبالأخص في مجموعة من الروايات المروية عن الإمام علي عليه السلام. ومع فرض صحة أسناد هذه الأحاديث فلا بُدَّ أن تكون فكرة الأقاليم السبعة متداولة بين المسلمين ما قبل السنة ٤٠هـ بشكلٍ طبيعي، من هنا حاز البحث السندي لهذه الروايات أهمية خاصة في تاريخ فكرة الأقاليم السبعة.

#### ظهور فكرة الأقاليم في الفكر اليوناني

الأقاليم السبعة، أو سبعة كليما، هو مفهومٌ أخذ من التصور الحاصل لأقسام الأرض. ولفظ «إقليم»، كما «كليما»، يوناني الأصل. هذا اللفظ في مفهومه البدوي يعني «انحدار الأرض»، مشتقٌّ من جذره اليوناني «كلينو»، والذي يعني (انحدار وانحراف)<sup>(١)</sup>. لكن في الاستعمال الثانوي لهذا اللفظ أصبح يعني ناحية أو منطقة من الأرض، وبهذا يقترب من معناه في تركيب «سبعة كليما». يمكن ملاحظة نماذج من استعمال لفظ كليما في مفهوم الناحية والمنطقة ضمن كتب فيلسوف اليونان المشهور في القرن الرابع قبل الميلاد أرسطوطاليس، كما في كتاب اللاحقين له، كديونيسيوس، هاكارناسي، بلوتارخوس، آثنائيوس و«حرب المصانع»<sup>(٢)</sup>.

بعيداً عما ذكر من شواهد نلاحظ استعمال لفظ كليما بمعنى ناحية ومنطقة في عدة آيات من المتن اليوناني للعهد الجديد، وبالضبط ضمن رسائل بولس الرسول<sup>(٣)</sup>.

أقدم ما لدينا حول فكرة الكليما السبعة من التراث اليوناني يرجع إلى مارينوس الصوري الجغرافي في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني الميلادي. المؤرخ والجغرافي المسلم المسعودي ذكر ضمن مبحث «الأقاليم السبعة» في كتاب التنبية والإشراف أنه رأى تصويراً ملوناً للأقاليم السبعة التي تتشكل منها اليابسة في الكتاب الجغرافي لمارينوس<sup>(٤)</sup>، وفي نفس فترة مارينوس كان لعالم الفلك دوروتيسوس الصيداوي نظريات حول الأقاليم السبعة، والتي كانت - كباقي نظرياته - محلّ إعجاب علماء وكتاب المسلمين<sup>(٥)</sup>. بعده أتى عالم فلك الإسكندرانية بطلميوس

القلوذي (١٠٠ - ١٧٠م)، حيث انبرى ضمن مؤلفاته، وبالأخصّ في كتابه الثاني المشهور بكتاب المجسطي (ماثماتيكا سينتاكسيس، وتعني الأطروحة الرياضية)، إلى تبيين وتوضيح الكليما السبعة. كما فصل في نظريته حول الأقاليم السبعة، ضمن كتابه جغرافيا، وكتب أخرى غير مشهورة، والتي تعرف في العربية تحت عنوان: «كتاب ذات الصفائح» (أو كتاب الاضطراب)، وكتاب «القانون»<sup>(٧)</sup>.

غير مستبعد أن يكون اتصال اليونان بالشرق سبباً أولياً في طرح هذا التصور حول تقسيم الأرض إلى سبعة أقاليم، لكن يبدو أن نظرية سبعة كليما (الكواكب السبعة) له ارتباط أصيل بالثقافة اليونانية، ولم يكن نتيجة العلاقة بالمسلمين وما برعوا فيه في علم الفلك<sup>(٨)</sup>. مع الإشارة إلى أن الأقاليم حسب النظرية اليونانية تختلف عن التقسيمات الشرقية من جهات أساسية. فالكليما السبعة في التصور اليوناني ليست بحيث تكون ستة أقاليم تدور حول إقليم مركزي (كما هو تصور الإيرانيين)، لكن هي قطع كلّها تقع في موازاة خطّ الاستواء، ومن جهة أخرى التصور اليوناني لشكل هذه الأقاليم نشأ عن طرح في أسطورة الميثولوجيا الإغريقية القديمة، ليُتخذ فيما بعد منحى جغرافياً.

وجدير بالذكر أن التراث الإسلامي يذهب إلى أن تقسيم الأرض إلى سبعة جهات كأنه مأخوذ من الروايات الهرمسية القريبة جداً من الروايات الإيرانية. وفق ما ذكره المسعودي في كتابه التنبيه فقد نسب فكرة تقسيم الأرض لسبعة أقاليم إلى هرمس، رمز الأسطورة اليونانية، حيث الإقليم الرابع، أو كما سمّاه بابل، يقع في وسطها، والأقاليم الستة الأخرى كأنها دوائر تدور حول نفسها، ومساحة كلّ إقليم ٧٠٠ فرسخ في ٧٠٠ فرسخ، وهذه الأقاليم هي: الأول: الهند، الثاني: الحجاز والحيشة، الثالث: مصر وإفريقيا، الرابع: بابل والعراق، الخامس: الروم، السادس: ياجوج وماجوج، والسابع: يوماريس والصين<sup>(٩)</sup>.

نقل أبو ريحان البيروني، في كتابه التفهيم، ضمن إشارته إلى تقسيم الأرض إلى سبع قطع، أن هذا التقسيم قد نقل عن هرمس، وعرض رسماً لهذا التقسيم<sup>(٩)</sup>. تجدر الإشارة هنا إلى أن الروايات العربية عن هرمس تذكر سبعة أقاليم في النصف الشمالي، وتقع في مقابلها سبعة أقاليم أخرى في النصف الجنوبي<sup>(١٠)</sup> وهذه النظرية

#### ● فكرة الأقاليم السبعة في الحديث الشريف

تجد لها مؤيدين من الجغرافيين، أمثال: ابن خردادبه (٢١١ق=٨٢٦م/حدود ٣٠٠ق=٩١٢م)<sup>(١١)</sup>.

وفي الجملة الفكر الإيراني - الهندي يذهب إلى أن الأقاليم السبعة لليابسة في نصوص الاستاق، الكتاب المقدس للزرادشتية، «المناطق السبعة» أو «الدول السبعة»، وفي نصوص السنسكريتية «الجزر السبعة»<sup>(١٢)</sup>، تسمى كل منطقة باسمها، وتقع المنطقة المنتخبة في الوسط، وستة مناطق أخرى في محيطها وحواليها<sup>(١٣)</sup>.

وكما أسلفنا القول فالمسلمين في القرون الأولى قد تعرّفوا على مقولة اليونان في الأقاليم السبعة، كما عرفوا في نفس الوقت الدول السبعة في المقولة الإيرانية<sup>(١٤)</sup>، رغم أن الاستعمال العربي قد استعمل تعبير «الأقاليم السبعة» مترجمين مقولة الإيرانيين «هفت كشور = الدول السبعة»<sup>(١٥)</sup>. كما تم الكلام في بعض المصادر حول هذا الموضوع من خلال الجمع بين المقولة الهندية «الدول السبعة» وباقي المقولات الأخرى الإيرانية واليونانية<sup>(١٦)</sup>.

#### الأقسام السبعة لليابسة في عمق الثقافة الإسلامية

ورد في سورة الطلاق<sup>(١٧)</sup> الكلام عن الأرضين السبع، وحازت (الأرضين السبع) مكانة خاصة في الروايات الإسلامية. لكن الغالب في التفاسير القديمة أن الأرضين السبع هي مقسمة على المستوى العمودي، وليس على المستوى الأفقي، وهو ما يعبرون عنه بالطبقات السبعة. والمورد الوحيد الذي جاء فيه تفسير الأرضين السبع بالتقسيم الأفقي هي رواية أبي صالح، عن ابن عباس، في هذه الرواية، والتي بالمناسبة قد نقلتها مصادر متعدّدة، تمّ الحديث عن أن الأرضين السبع ليس المقصود بها الطبقات السبعة، لكن المراد هنا بالحديث هو أقسام الأرض إلى سبعة مناطق أو قطعات، والتي تتشكّل ضمن وحدة تحت السماء، وتفصل بينها البحار، بحيث ينفصل كلّ قسم عن الآخر بمساحة بحرية، قد تكون كبيرة كالمحيطات، أو أقلّ كبيراً كالبهار<sup>(١٨)</sup>. ونقل الياقوت الحموي كلاماً قريباً من هذا، في كتابه معجم البلدان، نقله عن بعض متكلمي المعتزلة، الذين يستعملون المنهج العقلي في تعاملهم مع تعاليم الإسلام<sup>(١٩)</sup>.

وغير هذه النماذج الواردة في الموروث الإسلامي حول الأرضين السبع لا يوجد أيّ معادل جادّ لما هو موجود في التراث الإيراني، حيث الحديث عن البلدان السبعة، أو معادل للكليما السبعة كما في الطرح اليوناني. وبالتالي فتقسيم الأرض إلى أقسام على مستوى أفقي تعاطت معه الثقافة الإسلامية إمّا على أنه نظرية جغرافية، أو أنه مجرد تصوّر أسطوري، ولم يتجاوز هذا، بحيث لم يأخذ صبغةً مذهبية.

لا يمكن إرجاع عدم تعاطي المسلمين مع المقولة الإيرانية في تقسيم اليابسة إلى سبعة دول إلى عدم اطلاعهم ومعرفتهم بها، والمرجّح أن يكون السبب هو عدم اتخاذها بعداً علمياً وعملياً، وغلبة الطابع الأسطوري عليها. لذلك بمجرد أن اتّخذت الصبغة الجغرافية صارت مقبولة لديهم، وتداولوها تداول المألوف.

إن ما فتح المجال أمام الكليما اليونانية لتلقّفها الثقافة الإسلامية هو ما تميزت به من طابع جغرافي ورياضي، مما جعلها تحظى بأهمية خاصة في فترة ازدهار الترجمة، وذلك في القرن الثاني الهجري. لقد تحدّثنا عن أصل كلمة إقليم اليوناني، وكذا مركب الأقاليم السبعة ذات الجذر اليوناني، وأنها لم تكن رائجة في القرن الأول والثاني بنفس الدرجة التي أصبحت عليها في القرون اللاحقة. والتتبع التاريخي للنماذج القليلة المحصلة خلال القرنين الأوّلين يطرح عدّة إشكالات، وبالتالي يحظى بأهمية خاصة.

في البحث اللغوي، وبالذات حول مفردة «إقليم»، صرّح العديد من اللغويين العرب بعدم أصالة المفردة في جذرها، وأنها كلمة معربة<sup>(٢٠)</sup>. فقد ذكر حمزة الإصفهاني أن مفردة إقليم دخلت اللغة العربية بواسطة اللغة السريانية، في تلاقح اللغات ذات الأصل الواحد. لكنّ أبا الفضل الهروي بيّن أن العمق التاريخي للفظ إقليم يرجع إلى كليما اليونانية<sup>(٢١)</sup>. وكيفما كان الحال فالثابت أن هذه المفردة قد دخلت اللغة الفارسية عن طريق اللغة العربية، كما دخلت إلى لغاتٍ أخرى في المنطقة<sup>(٢٢)</sup>.

وبالجمله فاستعمال واستخدام مفردة إقليم يظهر بوضوح في النصوص الإسلامية التي يرجع تاريخها إلى أواخر القرن الثاني الهجري، وفي غير هذه الصورة يبقى الحصول على نماذج من استعمالها قبل هذا التاريخ صعباً ومعقّداً جداً. فمن الأمثلة على ذلك: بعض النصوص الحديثية أو النصوص ذات البنية والطابع المذهبي،

#### ● فكرة الأقاليم السبعة في الحديث الشريف

حيث الاعتماد عليها بعنوان مستند تاريخي يحتاج إلى إجراء تحقيق وتدقيق عريض. بعيداً عن تلك الأحاديث التي استعمل فيها مفردة إقليم نجد أن أقدم وثيقة استعملت فيها مفردة إقليم كتابٌ لهشام بن محمد الكلبي (٢٠٦هـ)، تحت عنوان: «كتاب الأقاليم»<sup>(٢٣)</sup>. ونظراً لعدم وضوح موضوع الكتاب، ولأن تاريخ تصنيفه يرجع إلى أواخر المئة الثانية من الهجرة، فإنه لا يرقى لأن يكون وسيلة لاستيضاح الغرض المطلوب. فابن النديم، ضمن ذكره لمصنّفات الكلبي، قد ذكرها وفق عنوان موضوعي: «كتبه في أخبار البلدان»، ولم يفصل فيها<sup>(٢٤)</sup>.

نموذج آخر قريب من تاريخ الكلبي نلاحظه في العبارة التي نقلها أبو الفرج الإصفهاني، في كتابه الأغاني، عن شاعر الزهد أبي العتاهية (٢١١هـ)، فقد ذكر أن أبا العتاهية خاطب مخارق، وهو أحد معاصريه: «جاء أبو العتاهية إلى باب مخارق، فطرقه واستفتح، فإذا مخارق قد خرج إليه، فقال له أبو العتاهية: يا حسان، هذا الإقليم، يا حكيم أرض بابل، أصيب في أذني شيئاً يفرح به قلبي، وتتعم به نفسي»<sup>(٢٥)</sup>. مع ازدهار الترجمة في أواخر المئة الثانية وأوائل المئة الثالثة تمّت ترجمة العديد من التراث اليوناني إلى العربية، وكان من بين الكتب التي تمّت ترجمتها كتب بطليموس<sup>(٢٦)</sup>. لكن ابن خردادبه عالم الجغرافيا الإيراني، الذي ألف في حدود سنة ٢٣٢هـ/٨٤٧م كتابه المسالك والممالك؛ لكي يبين نظرية بطليموس حول الأقاليم السبعة، اعتمد كتابه غير المترجم إلى العربية، وكأنه بذلك يريد العودة إلى المصدر الأصل اليوناني أو الترجمة السريانية<sup>(٢٧)</sup>. وفي أواخر النصف الثاني من القرن الثالث كان الحديث عن الأقاليم السبعة عند بطليموس حديثاً متداولاً ورائجاً بشكل طبيعي في كتب الجغرافيا.

جيهاني في كتابه المسالك والممالك (ألفه ما بين ٢٧٩ - ٢٩٥هـ) قسّم العالم إلى سبعة أقاليم، وربط كل إقليم بملك من الأفلاك السبعة، وعمل على تطوير هذه النظرية باستعمال الجوانب الرياضية وعلم النجوم<sup>(٢٨)</sup>. ابن الفقيه الهمداني الجغرافي الإيراني، في كتابه البلدان (ألفه حدود سنة ٢٩٠هـ)، فصل في حدود وتغور أقاليم بطليموس السبعة<sup>(٢٩)</sup>.

وتبعه ابن رسته الذي أورد إشارات على مسألة الأقاليم السبعة اليونانية، في

كتابه الأعلاق النفيسة<sup>(٣٠)</sup>.

ومن الآثار المفقودة للفيلسوف الإسلامي الكندي (٢٥٨هـ) كتابه «رسالة في أبعاد مسافات الأقاليم»، حيث يظهر من عنوانه ابتداء ارتباطه بنظرية الأقاليم السبعة في بعدها الجغرافي والرياضي<sup>(٣١)</sup>.

وعطفاً على ما سبق فإن انتشار ورواج نظرية الأقاليم السبعة وصلت إلى حد أصبحت من المسلمات، ولم يقتصر تناولها في مجال الفلك والجغرافيا والرياضيات، بل تجاوزت تلك الساحات، لتصل إلى الأدبيات.

فهذا الشاعر ابن الرومي (٢٨٣هـ) قد أشار إلى هذه النظرية حين قال: يسع السبعة الأقاليم طراً وهو في إصبعين من إقليم<sup>(٣٢)</sup>.

رغم اهتمام الجغرافيين في هذه الدورة بنظرية الأقاليم السبعة لبطليموس، إلا أنها لم تحرز دوراً خاصاً في نتائجهم، بل إن بعض الكتب الجغرافية التي كان لها قيمة خاصة في هذه الفترة، مثل: كتاب البلدان، لليقوبي، تحدث عن الأقاليم السبعة بالعرض، حين ذكره لمساحة بغداد، وأنها تعدّ الإقليم الرابع، والإقليم الوسط بين باقي الأقاليم<sup>(٣٣)</sup>.

وفي القرن الرابع، إلى جانب ما قيل حول الأقاليم السبعة حسب الطرح اليوناني، يُلاحظ قلة الاعتناء بها، رغم ذكرها بالإشارة ضمن مؤلفات هذه الفترة. وربما يمكن إرجاع السبب في هذه الظاهرة إلى تطور البحث الجغرافي الإسلامي.

فأبو زيد البلخي (كان حياً في ٣٢٢هـ)، في كتابه صور الأقاليم السبعة، الذي يعتبر أول كتاب جغرافي في العالم الإسلامي، أعطى أهمية وعناية خاصة بالتقسيم البطليموسي، بل كان هذا التقسيم هو أساس الكتاب<sup>(٣٤)</sup>.

لكن الاصطخري، في كتابه صور الأقاليم، حافظ العناوين وفق النموذج اليوناني في الكتاب، إلا أنه ذهب فيه مذهباً آخر، غير المذهب البطليموسي في الأقاليم، حيث وصل عددها لديه إلى عشرين إقليماً<sup>(٣٥)</sup>. وحفظ نفس الخصوصية في كتابه التكميلي مسالك الممالك.

كذلك يلاحظ توجّه مختلف في أواسط المئة الرابع عن نظرية بطليموس. فعلى سبيل المثال: نجد غبن حوقل، في مقدّمة كتابه صورة الأرض، يبين أن مساره في

● فكرة الأقاليم السبعة في الحديث الشريف

تقسيم الأرض بشكلٍ كليٍّ غير مسار الأقاليم السبعة في طرح بطليموس: (...ولم أقصد الأقاليم السبعة التي عليها قسمة الأرض...)»<sup>(٣٦)</sup>.

وأتى بعده المقدسي، وانتقد، في مقدّمة كتابه أحسن التقاسيم، العالم وتوجّهه المفرط في الأقاليم السبعة اليونانية، حيث لم يخصّص من الكتاب سوى عدّة صفحات في بيان حدود وثغور الأقاليم السبعة، كما ذكرت في كتب المتقدمين، لينتقل في كلّ الكتاب إلى طرح أسلوبٍ ومنحى جديدة في تقسيم الأقاليم<sup>(٣٧)</sup>.

وفي الفترة المتأخّرة، وضمن الكتب والمصنّفات الجغرافية، كما في معجم البلدان، لياقوت الحموي(٦٢٦هـ)؛ وكتاب نزهة القلوب، لحمد الله المستوفى(٧٥٠هـ)، لم يكن الحديث عن الأقاليم السبعة اليونانية إلا على مستوى محدود<sup>(٣٨)</sup>.

### دراسة في الأحاديث المنسوبة للإمام عليّ عليه السلام أ- خطبة الإمام عليّ عليه السلام في كراهية الظلم

«والله، لو أعطيت الأقاليم السبعة بما تحت أفلاكها على أن أعصي الله في نملة أسلبها جلب شعيرة ما فعلته...»<sup>(٣٩)</sup>.

الشاهد في الخطبة، مع فرض ثبوت صدورها، يحيلنا إلى أن زمن صدور الخطبة لا بدّ وأن يكون في فترة ممارسته لأمر الحكم السياسي(٣٥ - ٤٠هـ)، وأنها كانت موجهة للناس كافة. وبالإضافة إلى ورود هذه الخطبة في نهج البلاغة فقد وردت في مصادر أخرى، مع بعض الزيادات في موردٍ واحد<sup>(٤٠)</sup>.

ولم تأت هذه الخطبة بسند متصل، رغم تعدّد المصادر، إلا في مورد واحد، وهو رواية ابن بابويه الصدوق: «حدّثنا عليّ بن أحمد بن موسى الدقاق قال: حدّثنا محمد بن الحسن الطائي قال: حدّثنا محمد بن الحسين الخشاب قال: حدّثنا محمد بن محسن، عن الفضل بن عمر، عن الصادق جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جدّه، عن آبائه قال: قال أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام».

والعبارة التي ذكرها الجاحظ في كتابه الحيوان حول الأقاليم مقتبسة - على الظاهر - من هذه الخطبة، حيث كتب قائلاً: «ثم عمّ ذلك بين الصّوابية والفراشة، إلى الأفلاك السبعة وما دونها من الأقاليم السبعة»<sup>(٤١)</sup>. تماماً كما يظهر لنا أن البيت

الشعري الذي جادت به قريحة الشاعر مهيار الديلمي (٤٢٨هـ) قد تأثر فيه بمقدمة الخطبة: «وَاللَّهِ لَأَنَّ أَيْتَ عَلَى حَسَكِ السَّعْدَانِ مُسَهَّدًا أَوْ أُجْرَ فِي الْأَغْلَالِ مُصَفَّدًا أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَلْقَى اللَّهَ...»:

مطايا لأبكار الكلام إذا مشى على حَسَكِ السَّعْدَانِ مِنْهُ دَرِيدٌ<sup>(٤٢)</sup>

في ما يتعلق بـ (الدقاق)، الذي ورد ذكره في إسناد ابن بابويه، المعروف عنه أنه من رواة الآثار الإمامية. وقد ذكره ابن بابويه بقوله: «مرضِيٌّ»<sup>(٤٣)</sup>، وقد نقل الصدوق بطريقه عن الكليني الحديث<sup>(٤٤)</sup>. مع الإشارة إلى أنه قد روى كذلك عن محمد بن سنان<sup>(٤٥)</sup>. محمد بن حسن الطائي، الذي ورد في إسناد الصدوق، والذي على ما يبدو كان من رواة أهل الري<sup>(٤٦)</sup>، قد روى عن أشخاص نظير: سهل بن زياد الأديمي المتهم بالغلو<sup>(٤٧)</sup>؛ علي بن عباس الجراذيني، وهو منهُم كذلك بالغلو؛ وروى عن محمد بن حسين الخشاب، وهو من زمرة المجهولين في كتب الرجال<sup>(٤٨)</sup>، ومن رواته - غير الدقاق - محمد بن يعقوب الكليني<sup>(٤٩)</sup>، ومحمد بن عبد الجبار<sup>(٥٠)</sup>.

وفي السند، بدءاً من محمد بن الحسين الخشاب إلى المفضل، مع مقارنته بالأسناد الموازية له، حيث الخشاب قد نقل الحديث بواسطة محمد بن محسن (ربما محسن)، عن يونس بن ظبيان، الذي هو من نفس طبقة المفضل، والاتصال في هذا السند مؤيد وثابت<sup>(٥١)</sup>. مع الإشارة أن الخشاب ومحمد بن محسن في كتب رجال الإمامية من مجهولي الحال. لكن علاقة التلمذة بين محمد بن محسن من جهة بالمفضل بن عمر؛ ومن جهة ثانية بيونس بن ظبيان، وهما من رموز تيار الغلاة، يؤشّر على أنه من المحتمل أن يكون له علاقة بهذا التيار، أو تأثر بأفكاره، وبالنتيجة فهذا السند يعاني من علتين: الأولى ارتباطه برجال مجهولي الحال في نفس كتب رجال الإمامية؛ ومن جهة أخرى مرتبط برجال لهم ارتباط وطيد بتيار الغلاة.

### ب - خطبة الافتخار المنسوبة إلى الإمام عليؑ

«...ثم الفتنة الغبراء، والقلادة الحمراء في عنقها قائم الحق، ثم أسفر عن وجهي بين أجنحة الأقاليم، كالقمر المضيء بين الكواكب...».

هذه الخطبة ذكرها بنفس العبارة الحافظ رجب البرسي، في كتابه مشارق



● فكرة الأقاليم السبعة في الحديث الشريف

أنوار اليقين، وسماها خطبة الافتخار. كما ذكر أن أصبغ بن نباتة قد روى هذه الخطبة عن الإمام عليّ عليه السلام، لكنه لم يذكر باقي السند إلى الأصبغ<sup>(٥٢)</sup>. وابن شهرآشوب في كتابه المناقب، ضمن عدّه لخطب الإمام عليّ عليه السلام، أتى على ذكر خطبة بعنوان «الافتخار»<sup>(٥٣)</sup>.

الخطبة المذكورة مجردة من السند، مما يصرف إمكانية إجراء النقد السندي. لكنّ قراءة لمضامين عبارات هذه الخطبة يفصح عن محاكاتها ومسايرتها لما عليه الغلاة من رفع وعلو.

### ج - الخطبة التطنجية المنسوبة إلى الإمام عليّ عليه السلام

«... أنا صانع الأقاليم بأمر العليم الحكيم، أنا الكلمة التي بها تمّت الأمور، ودهرت بها الدهور، أنا جعلت الأقاليم أرباعاً، والجزائر سبعاً، فأقليم الجنوب معدن البركات، وإقليم الشمال معدن السطوات، وإقليم الصبا معدن الزلازل، وإقليم الدبور معدن الهلكات...».

هذه الخطبة ذكرها الحافظ رجب برسي بهذا اللفظ في كتابه مشارق أنوار اليقين، وأسماها بالخطبة التطنجية، ولم يذكر رواة الخطبة، لكنه ذكر أنه تحملها في مكان ما بين الكوفة والمدينة، ولم يبيّن إسناد الخطبة حتّى أصبغ<sup>(٥٤)</sup>. وابن شهرآشوب، الذي اعتنى بتتبع جميع خطب الإمام عليّ عليه السلام المشهورة، في كتابه المناقب، لم يأت على ذكر خطبة بهذا العنوان<sup>(٥٥)</sup>، رغم أن آغا بزرك الطهراني؛ وبسبب عدم ذكر هذه الخطبة في فهرست خطب ابن شهرآشوب، ذهب إلى احتمال أن تكون الأخيرة وخطبة الأقاليم واحدة<sup>(٥٦)</sup>. لكنّ، وكما سنبين لاحقاً، هذا الاحتمال لا يتناسب وما أورده ابن شهرآشوب من معلومات حول خطبة الأقاليم.

الخطبة مجردة من السند، فلا يمكن إجراء النقد السندي، الذي في الحدّ الأدنى يكشف لنا - إلى جانب ثبوت الصدور أو عدم ثبوته - حال رواتها. لكنّ ملاحظة مضامين عبارات الخطبة وتقييمها يكشف أنها تتناسب والبعد الفكري والعقدي للغلاة، وتوافق ملاكاتهم.

## د - خطبة اللؤلؤة المنسوبة إلى الإمام عليؑ

«... في عقبها قائم الحق يسفر عن وجهه بين أجنحة الأقاليم بالقمر المضيء بين الكواكب الدرية. ألا وإن لخروجه علامات عشرة: أولها: طلوع الكوكب ذي الذنب...».

هذه الخطبة ذكرها الخزاز القمي بهذا اللفظ في كتابه كفاية الأثر، وسمّاها خطبة اللؤلؤة<sup>(٥٧)</sup>. وفي نقله لهذا الحديث ذكر أسانيد بشكل مفصل: «حدثني علي بن الحسين ابن منده قال: حدثنا محمد بن الحسن الكوفي، المعروف بأبي الحكم، قال: حدثنا إسماعيل بن موسى بن إبراهيم قال: حدثني سليمان بن حبيب قال: حدثني شريك، عن حكيم بن جبير، عن إبراهيم النخعي، عن علقمة بن قيس قال: خطبنا أمير المؤمنينؑ»<sup>(٥٨)</sup>.

ونقل سليلي، وهو من علماء القرن الرابع الهجري، جزءاً من خطبة اللؤلؤة في أحد موارد كتاب له بعنوان: الفتن، وكان ما نقله سليلي على الشكل التالي: «... وفي عقبها قائم الحق يسفر عن وجهه بين، أصبحت الأقاليم كالقمر المضيء بين الكواكب الداري، ألا وإن لخروجه علامات عشر: فأولهن: طلوع الكوكب المذنب...». ذكر سليلي أن الإمام عليؑ قد خطب بهذه الخطبة خمسة عشرة يوماً قبل خروجه من البصرة، وكان الكلام في الخطبة، قبل القطعة التي ذكرناها حول خلفاء بني العباس<sup>(٥٩)</sup>، وتجدر الإشارة هنا إلى أن ابن شهر آشوب قد ذكر في كتابه المناقب، ضمن ذكره للخطب المشهورة للإمام عليؑ، أن له خطبة باسم «اللؤلؤة»<sup>(٦٠)</sup>. هذه الخطبة كذلك مجردة من السند. لذا لا يوجد مجالاً للنقد السندي. وهذه الخطبة تشرك في قسم من عباراتها مع خطبة الافتخار، وبالضبط من قوله: «وإني ضاعنٌ عن قريب» إلى «ألا وإن لخروجه (لخروجي) علامات عشرة»، مما يعني أن الخطبتين قد أخذتا من مصدر واحد، لكنّ هناك بوناً شاسعاً بين الخطبتين؛ بلحاظ أن الثانية - يعني خطبة اللؤلؤة - قد ابتعدت عن الغلو في عباراتها، وهو ما يظهر بشكل ملموس في عبارتها: «إن لخروجه علامات عشرة»، بدل «إن لخروجي علامات عشرة»، التي جاءت في خطبة الافتخار.

• فكرة الأقاليم السبعة في الحديث الشريف

### هـ - خطبة الأقاليم المنسوبة إلى الإمام عليّ عليه السلام

لا يعرف حتى الآن نصُّ لخطبة الأقاليم. لكن ابن شهر آشوب ذكر في فهرسته للخطب المشهورة للإمام عليّ عليه السلام، ضمن كتابه المناقب، خطبة الأقاليم<sup>(٦١)</sup>، وأتى بتفسيرٍ حول هذه الخطبة في موضعٍ آخر من هذا الكتاب. ومما قاله: «وذكر في خطبة الأقاليم فوصف ما يجري في كلِّ إقليم، ثم وصف ما يجري بعد كلِّ عشر سنين من موت النبي ﷺ، إلى تمام ثلاث عشرة سنة من فتح القسطنطينية والصقالبة والأندلس والحبشة والنوبة والترك والكرك ومل وحسيل وتأويل وتاريس والصين وأقاصي مدن الدنيا»<sup>(٦٢)</sup>. ويُلاحظ تشابهه في بعض مضامين هذه الخطبة ومضامين الخطبة التطنجية، حيث ورد فيها كذلك كلام حول صقالبة القسطنطينية، لكن أغلب مضامين خطبة الأقاليم، كما ذكرها ابن شهر آشوب، تختلف عن مضامين الخطبة التطنجية. وعلى الجملة فالشاهد في هذه الخطبة هو عنوانه خطبة الإمام عليّ عليه السلام بخطبة الأقاليم، حيث على ما يبدو مفردة الأقاليم هي الكلمة الدليلية في هذه الخطبة؛ إذ تعني المناطق التي ورد اسمها ضمن الخطبة.

ويوجد في فهرست القديم لمحافظة الروضة الرضوية المقدّسة تحريرٌ لنصِّ خطبة الأقاليم، بضميمة نسخة من نهج البلاغة دونها أحمد بن يحيى بن أحمد بن نافعة، ويخطُّ محمد بن محمد بن الحسن بن طويل الصفار الحلي، وتتواجد حالياً بمكتبة العتبة الرضوية، وقد كتبت بتاريخ ٧٢٩هـ<sup>(٦٣)</sup>.

### و - المناجاة المنسوبة إلى الإمام عليّ عليه السلام

«...إلهي إن قصرت مساعينا عن استحقاق نظرتك فما قصرت رحمتك بنا عن دفاع نعمتك. إلهي إنك لم تزل علينا بحفظ صنائعك منعماً، ولنا من بين الأقاليم مكرماً، وتلك عادتك اللطيفة في أهل الخفية، في سلفات الدهور وغابراتها، وخاليات الليالي وباقياتها...». نقل هذه المناجاة الكفعمي في البلد الأمين، وكذلك في جنة الأمان، من دون أن يذكر المصدر، وكلُّ ما ذكره أنّ هذه المناجاة رُويت عن الإمام الحسن العسكري عليه السلام، عن طريق آبائه، عن الإمام عليّ عليه السلام<sup>(٦٤)</sup>.

هذه المناجاة وصلتنا ضمن مصادرها مجردة عن السند، ممّا يعيق إمكانية

النقد السندي، مع طول متنها. لكن من خلال تتبُّعنا لمضامين متن هذه المناجاة خلصنا إلى أنها تتناسب وتساوق النظريات المشهورة عند الشيعة الإمامية.

### تقييم للأحاديث المنسوبة إلى الإمامين الصادق والرضا عليهما السلام

#### أ- الحديث الأول عن الإمام الصادق عليه السلام

«الدنيا سبعة أقاليم: يأجوج ومأجوج والروم والصين والزنج وقوم موسى وأقاليم بابل». لم يذكر هذا الحديث سوى ابن بابويه الصدوق، في كتابه الخصال<sup>(٦٥)</sup>. ذكر ابن بابويه سنده لهذا الحديث: «حدَّثنا أبي قال: حدَّثنا سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى، عن أبي يحيى الواسطي، بإسناده رفعه إلى الصادق عليه السلام».

راوي الحديث أبو يحيى سهيل بن زياد الواسطي من محدثي الشيعة في القرن الثالث الهجري، لكنَّه في الحديث المزبور لم يذكر واسطته إلى الإمام الصادق عليه السلام. وجلّ رجال سند هذا الحديث إلى أحمد بن محمد بن عيسى من المحدّثين الشيعة المعروفين. لكنّ وقع التردُّد في أبي يحيى الواسطي. فرغم كونه من العوائل الإمامية المعروفة، وهو حفيد بنت محمد بن النعمان مؤمن الطاق، الذي هو من كبار متكلمي الإمامية<sup>(٦٦)</sup>، ورغم ما ورد عنه من روايات نقد فيها بشدّة بعض رؤوس الغلاة، أمثال: محمد بن بشير، وأبي الخطاب<sup>(٦٧)</sup>، إضافة إلى أن الروايات المشتركة بين محمد بن عيسى وأحمد بن أبي عبد الله البرقي عنه<sup>(٦٨)</sup> تكشف عن كونه كان مورد عناية المجموعات المتنافسة بين علماء ومحدّثي قم، إلاّ أن كلّ ذلك لم يشفع له عند نقاد الرجال، فقد كان محلاً للنقد من قِبَل بعض الرجاليين النقّاد - الظاهر أنهم من البغداديين -، بحيث صرّحوا بأنه لم يكن «ثبُتاً»<sup>(٦٩)</sup>. وبعيداً عن المكانة التي لسهيل في كتب الرجال لا بُدَّ من الإشارة إلى أن هذا الحديث الشاهد معلّل بانقطاع السند، حيث ينقطع سنده من سهيل الواسطي - والذي كان معاصراً للإمام الحسن العسكري عليه السلام - إلى الإمام الصادق عليه السلام. وهذا الإشكال غير منحصر في هذا الحديث، بل ابتُلّيت به نماذج أخرى من الأحاديث المعدودة التي رواها سهيل، حيث لم يذكر فيها الوسطة بينه وبين المعصوم الذي روى عنه<sup>(٧٠)</sup>.

● فكرة الأقاليم السبعة في الحديث الشريف

بلحاظ المحتوى يُلاحظ على هذا الحديث أنه لا يشير إلى التعاليم الإسلامية، كما أن تقسيماته للأقاليم السبعة لا تتسجم والتقسيمات التي ذكرها علماء الجغرافيا اليونانيون والمتقدمون من الجغرافيين المسلمين. هذا، بالإضافة إلى عدم مساوqته تقسيمات الأرض حسب النظام الجغرافي. ثم إن ذكره لعبارة: «قوم موسى» هي حسب العرف العام ظاهرة في القوم والمجموعة من الناس من أتباع موسى ﷺ، ولا تشير إلى المنطقة والقطعة من الأرض. والملفت في الحديث أنه عدّ يأجوج ومأجوج إقليمين منفصلين عن بعضهما، كما عبّر عن «أقاليم بابل» بصيغة الجمع، وهي تقسيمات تستدعي مزيداً من التأمل والتحقيق.

ب - الحديث الثاني عن الإمام الصادق ﷺ

«...قال الفضل: يا سيدي، فما يصنع بالبيت؟ قال: ينقضه، ولا يدع منه إلا القواعد، التي هي أول بيت وضع للناس بيكة في عهد آدم، والذي رفعه إبراهيم وإسماعيل. وإن الذي بُني بعدهم لا بناه نبي ولا وصي، ثم بينه كما يشاء. ويغير آثار الظلمة بمكة والمدينة والعراق وسائر الأقاليم، وليعهد من مسجد الكوفة، وبينه على بنائه الأول، وليعهد من القصر العتيق، ملعون من بناه»<sup>(٧١)</sup>.

هذا قسم من حديث مفصل نقل عن الفضل، عن الإمام الصادق ﷺ، حول ظهور الإمام الثاني عشر من أئمة أهل البيت ﷺ. أورد الخصيبي إسناده في كتابه على الشكل التالي: «حسين بن حمدان الخصيبي: حدثني محمد بن إسماعيل وعلي بن عبد الله الحسنيان، عن أبي شعيب محمد بن نصير، عن ابن الفرات، عن محمد بن الفضل، (عن الفضل بن عمر) قال: سألت سيدي أبا عبد الله الصادق ﷺ...»<sup>(٧٢)</sup>. لكن في النسخة المطبوعة من كتاب الهداية سقط اسم الفضل بن عمر من سند هذا الحديث، وقد تمّ تصحيحه بمقارنته بالسندين الآخرين المشابهين له. مع العلم أن هذا الحديث - وينقل عن الخصيبي - قد ورد ذكره في مصدرين آخرين، بحيث جاء سنده في كلاهما تاماً وكاملاً، وضبطت أسانيد في المصدرين بالشكل التالي:

أ. عن الحسين بن حمدان، عن محمد بن إسماعيل وعلي بن عبد الله الحسنيين، عن أبي شعيب محمد بن نصر (الصحيح: نصير)، عن عمر بن الفرات، عن

محمد بن المفضل، عن المفضل بن عمر قال: سألت سيدي الصادق عليه السلام... (٧٣).

ب - روي في بعض مؤلفات أصحابنا، عن حسين الحمدان، عن محمد بن إسماعيل وعلي بن عبد الله الحسيني، عن أبي شعيب محمد بن نصير، عن عمر بن الفرات، عن محمد بن المفضل، عن مفضل بن عمر: سألت سيدي الصادق عليه السلام... (٧٤).

والظاهر أن محمد بن المفضل الذي روى عن المفضل هو محمد بن مفضل بن عمر، ولده، والذي ذكر في مصادر الرجال من دون أن يرافقه أي توضيح حول شخصه، وذكر ضمن أصحاب كل من: الإمام الكاظم، والإمام الرضا عليه السلام (٧٥).

وباستثناء محمد بن إسماعيل الحسيني وعلي بن عبد الله الحسيني اللذين وقع حول شخصيتهما بعض الشك، فإن باقي أفراد السند، أعم من: محمد بن نصير، عمر بن فرات، ومفضل بن عمر، وكذلك الخصيبي مصنف كتاب الهداية، من الشخصيات التي ثبت لها الاتصال بفكر الغلاة، وتبني بعض من مقولاته. ويبقى مذهب محمد بن مفضل؛ إذ إن كتب الرجال لدى الإمامية لم تتعرض له بالذكر.

### ج - الحديث الثالث عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام

مما نقله القندوزي، صاحب ينابيع المودة، حول الإمام الصادق عليه السلام: «وأما الإمام جعفر الصادق عليه السلام فهو الذي غاص في تياره، واستخرج جواهره، وأظهر كنوزه، وفسر رموزه. وقد صنّف الخافية في أسرار الحروف، ونقل عنه أنه كان يتكلم بغوامض الحقائق، وهو ابن سبع سنين، وهو الذي قال: «لقد تجلّى الله لعباده في كلامه، ولكن لا يبصرون»، وأضاف على الفور: «وقد ذكر فيه وزراء الأقاليم السبعة وأمراءها، وما يتفق ويحدث لهم إلى أن تقوم الساعة، وقال: نحن الجبال الرواسخ، لا تحركنا الرياح العواصف» (٧٦).

المتبقي من متن هذا الحديث هو مجرد قطعات مجزأة ومقطعة، ومجردة من السند، مما يفلق أماننا إمكان إجراء النقد السندي.

### د - مناظرة الإمام الرضا عليه السلام مع عمران الصابئي

«... فمنها: ثمانية وعشرون حرفاً تدلّ على لغات العربية، ومن الثمانية والعشرين

● فكرة الأقاليم السبعة في الحديث الشريف

اثنان وعشرون حرفاً تدلّ على لغات السريانية والعبرانية، ومنها خمسة أحرف متحرّفة في سائر اللغات، من العجم والأقاليم واللغات كلّها، وهي خمسة أحرف تحرّفت من الثمانية والعشرين حرفاً من اللغات، فصارت الحروف ثلاثة وثلاثين حرفاً.

ذكر هذه المناظرة ابن بابويه في كتابه عيون أخبار الرضا عليه السلام، ضمن رواية طويلة مشتملة على مجموعة المناظرات التي ناظر فيها الرضا عليه السلام مجموعة من أصحاب المقالات، من كبار علماء الأديان والمعتقدات الأخرى<sup>(٧٧)</sup>، وذكر لها السند التالي: «حدّثنا أبو محمد جعفر بن عليّ بن صدقة القميّ قال: حدّثني أبو عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز الأنصاري الكجبي قال: حدّثني مَنْ سمع الحسن بن محمد النوفلي ثم الهاشمي يقول: لما قدم عليّ بن موسى الرضا عليه السلام على المأمون أمر الفضل بن سهل أن يجمع له أصحاب المقالات...»<sup>(٧٨)</sup>.

لم يكن ابن بابويه هو الناقل الوحيد لهذه المناظرة، فقد ذكرها النجاشي حين أشار إلى كتاب الحسن بن محمد بن سهل، وقال: إنه متضمّن لمجالس الإمام الرضا عليه السلام مع أصحاب الأديان الأخرى، وذكر لها هذا السند: «أخبرناه أحمد بن عبد الواحد قال: حدّثنا أبو عبد الله أحمد بن أبي رافع الصيمري قال: حدّثنا الحسن بن محمد بن جمهور العمي، عنه، به»<sup>(٧٩)</sup>.

رجالات سند ابن بابويه إلى أبي عمرو الكشيّ جلّهم من محدّثي الإمامية المعروفين، لكن وقع الشك في إسناد الشيخ الذي أخذ وسمع عنه الكشيّ، حيث لم يأت على ذكر اسمه في السند. ولا بُدّ من الإشارة هنا إلى أن النجاشي هو الوحيد من متقدّمي رجال الإمامية الذي أتى على ذكر حسن بن محمد النوفلي، وعدّه من الضعفاء<sup>(٨٠)</sup>.

لا يعرف عن تاريخ ميلاد النوفلي وتاريخ وفاته شيئاً، لكن من خلال إسناد ورواية ابن جمهور وأستاذ الكشيّ عنه يتوقّع أن يكون على قيد الحياة إلى بداية النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، وفي هكذا وضع فعده الوحيد الشاهد على مناظرات الإمام الرضا عليه السلام يطرح العديد من الإشكالات. هذا، عدا عن كونه لم يصدر منه تصريح مباشر على هذا الأمر.

## تقييم الأخبار غير الحديثية في كتب الحديث أ- خطابات عبد المسيح من رؤساء مسيحيي نجران

«...ويظهر الله عبده على الدين كله، فيملك مقاليد الأقاليم إلى بيضاء الصين...».

نقل ابن طاووس، في إقبال الأعمال، نقلاً عن كتاب (المباهلة)، تصنيف أبي الفضل الشيباني، وكتاب (عمل ذي الحجّة)، تأليف ابن أشناس، قصةً طويلة تحدث فيها عن مسألة ذهاب سفراء عن النبي الأكرم ﷺ إلى نجران، وذكر القصة بتفاصيلها، وما جرى بين هؤلاء السفراء ونصارى نجران<sup>(٨١)</sup>. والعبارة المتقدمة جزء من كلام عبد المسيح بن شرحبيل، الذي هو من كبار مسيحيي نجران، حول تصوّراته وتوقّعاته وطائفته حول نبي آخر الزمان.

بلحاظ السند ورد هذا الخبر في مصادره بدون سند، كما أنه لم يتمّ تأييده ضمن أخبار أخرى. أما بلحاظ المتن فيغلب عليه في كثير من أجزاءه طابع القصة والأسطورة، وما يستعمل فيها عادةً من مبالغة واستعمال لتصورات الواهمة والخيال.

## ب - رسالة موسى بن نصير إلى عبد الملك

«...دارا بن دارا، فلما قتله الإسكندر قال: واللّه، لقد جئت الأرض والأقاليم كلها، ودان لي أهلها، وما أرض إلا وقد وطئتها، إلا هذه الأرض من الأندلس...».

ذكر هذا الخبر ابن عيّاش الجوهري، في مقتضب الأثر، وذكر له السند التالي: «حدّثني أبو القاسم عبد الله بن القاسم البلخي قال: حدّثنا أبو مسلم الكجي عبد الله بن مسلم قال: حدّثنا أبو السمح عبد الله بن عمير الثقفي قال: حدّثنا هرمز بن حوران قال: حدّثنا فراس، عن الشعبي قال: دعاني ابن عبد الملك بن مروان، فقال: يا أبا عمرو، إن موسى بن نصير العبدي كتب إليّ - وكان عامله على المغرب - يقول:...»<sup>(٨٢)</sup>.

وموسى بن نصير المذكور هنا هو فاتح بلاد المغرب، ووالي الأمويين على تلك الديار(٩٧هـ). وفي الواقع فإنّ سبب ذكر هذه القصة في كتاب مقتضب الأثر أنّ موسى بن نصير قد كتب في رسالته إلى عبد الملك: إنّه خلال فتحه لبلاد الأندلس



• فكرة الأقاليم السبعة في الحديث الشريف

وصل إلى بلادٍ بالقرب من بحيرةٍ وجد منقوشاً على جدارها شعر عربي، تضمن عبارات رأى ابن عيَّاش الجوهري أنها مرتبطة بموضوع كتابه «النصّ على الأئمة الاثنا عشر». وهذه العبارات هي:

له مقاليد أهل الأرض قاطبة      والأوصياء له أهل المقاليد  
هم الخلائف اثنا عشرة حججاً      من بعده الأوصياء السادة الصيد  
حتّى يقوم بأمر الله قائمهم      من السماء إذا ما باسمه نودي

وفي سند هذه الرواية - على ما هو ظاهرٌ - شخصيات لها مكانةٌ كبيرة بين أهل السنّة. أبو مسلم الكجي من المحدثين المعتبرين عند أهل السنّة. كذلك عامر بن شراحيل من تابعي الكوفة المشهورين. وفراس يشير إلى أبي يحيى فراس بن يحيى الهمداني، الراوي المعروف لدى الشعبي<sup>(٨٣)</sup>.

لكن الأسماء المذكورة بين أبي مسلم وفراس هي محلّ نقاش بين علماء الرجال؛ فأبو السمع عبد الله بن عمير الثقفي غير معروف، لا في مصادر الشيعة، ولا في مصادر أهل السنّة. واسم هرمز بن حوران ورد في بعض أسانيد أهل السنّة، وكذا بعض أسانيد الشيعة، حيث جاء حلقة وصل بين عبد الله بن داوود الخريبي وأبي عون<sup>(٨٤)</sup>، وقد نقل إلى الخريبي في إسناد أبي صالح الحنفي<sup>(٨٥)</sup>، لكن لم يعثر له على أثرٍ في كتب الرجال، وحتّى ابن ماکولا الذي أتى على ذكره لم يتجاوز المعطيات التي أدلى بها أبو النعيم في إسناده<sup>(٨٦)</sup>.

وبالجملة متن هذا الخبر يدور مدار القصّة، ومشبع بالآيات النصّ القصصي في المبالغة، وهو ما يلاحظ تكراره بكثرة المتبّع لهذا النصّ، من دون حاجة لجهد الباحث.

## نتيجة البحث

من خلال ما وصلنا إليه في جانب نقل ونقد كلّ تلك الأخبار يمكننا ترتيب الأخبار التي تحدّثت عن الأقاليم ضمن المجموعات التالية:

**المجموعة الأولى:** الأحاديث المسندة، أو نصف المسندة، في مصادر متقدّمي الإمامية. وتشمل: خطبة الإمام علي<sup>عليه السلام</sup> بمضمون «لو أعطيت الأقاليم»؛ حديث الإمام

الصادق عليه السلام بعبارة: «الدنيا سبعة أقاليم»؛ ومناظرة الإمام الرضا عليه السلام لعمران الصابئي.  
**المجموعة الثانية:** أحاديث مجردة من السند، وتوجد في مصادر المتأخرين ومن قبلهم ممن جاء بعد المتقدمين. وتشمل: خطبة اللؤلؤة؛ خطبة الأقاليم؛ مناجاة الإمام علي عليه السلام؛ وحديث «وزراء الأقاليم» عن الإمام الصادق عليه السلام.

**المجموعة الثالثة:** الأحاديث المنقولة في مصادر الغلاة، أو لها مضامين تتسجم وعقيدة الغلاة. وتشمل: خطبة الافتخار؛ الخطبة التنجسية؛ وحديث الخصيبي عن الإمام الصادق عليه السلام.

**المجموعة الرابعة:** الأخبار ذات الطابع القصصي، وغير الحديثية. وتشمل: خبر مباحلة عبد المسيح؛ ورسالة موسى بن نصير.

**والمجموعات الثلاثة الأخيرة، سواء باستعمال المرتكزات التقليدية في نقد الحديث أو باستعمال الأساليب الحديثة في نقد المتون، ليست في مستوى أن تكون وثائق ومستندات معتبرة في إثبات رواج وتداول نوع من الفكر في القرنين الأولين من التاريخ الهجري.**

في ما يرجع للمجموعة الأولى يبقى للحديث الرضوي، بغض النظر عن النقد السندي، وإلى الحد الذي يرتبط فيه بموضوع بحثنا، اعتباراً خاصاً. وما نعرفه أن فكرة الأقاليم ومفهوم الإقليم كان لها رواج بين المسلمين خلال أواخر المئة الثانية، ويظهر أثرها في ما تبقى من آثار عن هذه الفترة، نظير: كتاب هشام الكلبي، وعبارات أبي العتاهية. لكن ما يجب قوله هنا: إنه لا مناظرة الإمام الرضا عليه السلام، ولا متن كتاب الكلبي، أو عبارات أبي العتاهية، تستطيع أن تثبت وجود مفهوم وفهم لمسألة الإقليم والأقاليم. كما أن الحديث عن رواج فكر الأقاليم السبعة في تلك الفترة يبدو مبكراً.

والحديث المروي عن الإمام الصادق عليه السلام، والذي ابتداءً بعبارة: «الدنيا سبعة أقاليم»، إضافة إلى ما يعانیه من انقطاع سندي، لا يخلو منته من إشكال إذا أخضع للنقد؛ إذ الاضطراب في محتواه ظاهر من النظرة الأولى.

والخطبة العلوية: «لو أعطيت...» لها وضعٌ يختلف عما سبقها، فمع فرض صحة صدورها لها مميزات خاصة، وحتى من جهة المضمون فهي ذات شهرة على مرّ القرون

• فكرة الأقاليم السبعة في الحديث الشريف

التي طوتها. أما من جهة السند فهي لم تعرف إلا من جهة مفضل بن عمر وبعض أتباع مدرسته. ومن جهة اللغة باستثناء لفظي أقاليم وأفلاك فإن باقي لغتها ترجع إلى اللغة القديمة، ويمكن تطبيقها على استعمالات النصف الأول من القرن الأول الهجري. وبالجملة فالرأي الواضح في هذه الخطبة أنها تحتاج إلى دراسة خاصة. وإضافة إلى السند والمتن غير مستبعد أن تكون قد نُقلت بالمعنى.

والظاهر، مع احتمال صحة صدور هذه الخطبة، أنه قبل عصر الترجمة، وفي المدّة ما قبل السنة ٤٠هـ، مفهوم إقليم بل فكر «الأقاليم السبعة» كان مفهوماً متداولاً بين جمهور الإمام عليّ عليه السلام، بحيث لم يكن في حاجة إلى توضيحه لهم في كلامه ضمن هذه الخطبة.

## الهوامش

(١) Liddell, H. & R. Scott, A Greek - English Lexicon, Oxford, ١٨٦٤, pp٧٦١.

Muller, F. & H. Thiel, Beknopt Grieks - Nederlands Woordenboek, Batavia, n. d, p ٣٨٦.

(٢) المصدر السابق.

(٣) إلى روما (١٥ : ٢٣)؛ إلى كورنثوس الثاني (١١ : ١٠)؛ إلى الغلاطين (١ : ٢١).

(٤) المسعودي، التنبيه والإشراف: ٢٩ - ٣١.

(٥) ابن فقيه الهمداني، البلدان: ٥ - ٧؛

Paulys Realencyclop? die der classischen

(٦) اليعقوبي، التاريخ ١: ١٣٣ - ١٤٣؛ المسعودي، مروج الذهب ١: ١٠٢ - ١٠٣.

(٧) المسعودي، التنبيه: ٢٩ - ٣١؛ المسعودي، مروج الذهب ١: ١٠٢ - ١٠٣.

(٨) المسعودي، التنبيه: ٢٩ - ٣١؛ ابن فقيه الهمداني، البلدان: ٥ - ٧.

(٩) أبو ریحان البيروني، التمهيم: ١٩٦.

(١٠) المسعودي، التنبيه: ٢٩ - ٣١؛ ياقوت الحموي، معجم البلدان: المقدمة.

(١١) ابن خردادبه، المسالك: ١٦؛ المقدسي، أحسن التقاسيم: ٦٦ - ٦٧.

(١٢) الاستاق، گاهان (٣: ٣٢)؛ يسن ها (٥: ٦٥)؛ تير پشت (٩: ٤٠)؛ مینوی خرد (٥٦: ١٣).

(١٣) أوستا: پشت ها، مهریشت: ١٥، ١٣٣؛ رشن یشت: ٩ - ١٥؛ ونديداد ١٩: ٣٩؛ ويسپرد ١٠: ١؛

كذلك انظر: مینوی خرد ١٥: ١٠؛ پورداور (الجول السبعة): ١٠٩ - ١١٧.

الإجتاهد والتجديد - العددان ٣٨ - ٣٩، السنة العاشرة، ربيع وصيف ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ - ٢٩١

- (١٤) انظر مثلاً: الجاحظ، الترييح: ٤٣؛ البيروني، التفهيم: ١٩٦ - ٢٠٠.
- (١٥) انظر: الدينوري، الأخبار: ١٢٠؛ ابن النديم، الفهرست: ١٥.
- (١٦) تاريخ بغداد ١: ٥٠.
- (١٧) الطلاق: ١٢.
- (١٨) تنوير المقباس من تفسير ابن عباس (في حاشية الدر المنثور السيوطي) ٤: ٩٥؛ الطبرسي، مجمع البيان ١٠: ٣١١.
- (١٩) ياقوت، معجم البلدان: المقدمة.
- (٢٠) ابن دريد، جمهرة اللغة ٣: ٣٧٧؛ موهوب بن أحمد الجواليقي، المعرب: ٢٣.
- (٢١) ياقوت الحموي، معجم البلدان ١: ٢٦.
- (٢٢) انظر: محمد حسن دوست، فرهنگ ريشه شناختي زبان فارسي ١: ١١٦.
- (٢٣) فهرست ابن النديم: ١٠٩.
- (٢٤) المصدر نفسه.
- (٢٥) أبو الفرج، الأغاني: ١٢٣٣٩.
- (٢٦) فهرست ابن النديم: ٣٢٧ - ٣٢٨.
- (٢٧) ابن خردادبه، المسالك والممالك: ١٣ - ١٦.
- (٢٨) المقدسي، أحسن التقاسيم: ١٩ - ٢٠.
- (٢٩) ابن فقيه الهمداني، التفهيم: ٥ - ٧.
- (٣٠) ابن رسته، الأعلام النفيسة: ٩.
- (٣١) فهرست ابن النديم: ٣١٩.
- (٣٢) ابن الرومي، الديوان، بدون صفحة.
- (٣٣) اليعقوبي، البلدان: ١٣٤.
- (٣٤) النسخة الخطية، انظر:
- Brockelmann, C, Geschichte der arabischen Litteratur, Supplement, Leiden, ١٩٤٣ - ١٩٤٩, ١, p ٤٠٨.
- (٣٥) كرفتشكوفسكي: ١٩٧ - ١٩٤.
- (٣٦) ابن حوقل، صورة الأرض: المقدمة.
- (٣٧) المقدسي، أحسن التقاسيم: ١٩ - ٢٠، ٦٦ - ٦٩؛ كراتشكوفسكي: ٢١٨ - ١٩٨.
- (٣٨) ياقوت الحموي، معجم البلدان: المقدمة؛ حمد الله المستوفي، نزهة القلوب: ٢٠ - ٢٢...
- (٣٩) نهج البلاغة، الخطبة ٢٢٢.
- (٤٠) الصدوق، الأمالي: ٤٩٧؛ المرتضى، أجوبة مسائل متفرقة: ١٤٠؛ جار الله الزمخشري، ربيع الأبرار: ١٧١٣ - ١٧١٤؛ ابن حمدون، التذكرة الحمدونية: ٩١؛ السبط ابن الجوزي، تذكرة الخواص: ١٥٦.
- (٤١) الجاحظ، الحيوان: ٧٠٥.

- (٤٢) مهيار الديلمي، الديوان، بدون صفحة.  
(٤٣) الصدوق، المشيخة: ٤٢٩ - ٥٣٤.  
(٤٤) المصدر السابق: ٥٣٤.  
(٤٥) المصدر السابق: ٤٢٨ - ٤٢٩.  
(٤٦) رجال النجاشي: ٢٥٥.  
(٤٧) الصدوق، التوحيد: ٣٨٠.  
(٤٨) الصدوق، الأمالي: ٤٩٧.  
(٤٩) رجال النجاشي: ٢٥٥.  
(٥٠) رجال النجاشي: ١٤٣، مع شك في صحة السند.  
(٥١) راجع: الصدوق، علل الشرائع: ١٢، ٣٧، ١٨٨؛ الصدوق، الأمالي: ٩١، ٢٦٣، ٢٦٥، ٦٠٥؛ هبة الله الراوندي، قصص الأنبياء: ١١٨، ٢٠٢، ٢٧٨.  
(٥٢) رجب البرسي، مشارق أنوار اليقين: ٢٦٠ - ٢٦٢.  
(٥٣) ابن شهر آشوب، المناقب: ٢: ٤٧.  
(٥٤) البرسي، مشارق أنوار اليقين: ٢٦٣ - ٢٦٦؛ أشار بنقلها في المجموع الرائق آغا بزرك الطهراني في الذريعة ٧: ٢٠١.  
(٥٥) ابن شهر آشوب، المناقب: ٢: ٤٧.  
(٥٦) آغا بزرك الطهراني، الذريعة ٧: ٢٠١.  
(٥٧) الخزاز القمي، كفاية الأثر: ٢١٣ - ٢١٦.  
(٥٨) المصدر السابق: ٢١٣.  
(٥٩) ابن طاووس، الملاحم: ١٣٦، نقله عن فتن السليبي.  
(٦٠) ابن شهر آشوب، المناقب: ٢: ٤٧.  
(٦١) المصدر نفسه.  
(٦٢) المصدر السابق: ٢: ٢٧٤.  
(٦٣) فهرست العتبة الرضوية ١: ٩٧ (قسم الأخبار)؛ كذلك الذريعة ٧: ١٩٨.  
(٦٤) الكنعني، البلد الأمين: ٣١٥؛ جنة الأمان: ٣٧٣.  
(٦٥) الصدوق، الخصال: ٢: ٣٥٧.  
(٦٦) رجال النجاشي: ١٩٢.  
(٦٧) رجال الكشي: ٣٠٢.  
(٦٨) الطوسي، الفهرست: ٨١.  
(٦٩) رجال ابن الغضائري، نقله عنه القرشي ٢: ٣٦٢؛ رجال النجاشي: ١٩٢.  
(٧٠) الصدوق، الخصال: ١: ٩٧؛ المفيد، الاختصاص: ٣٢٦.  
(٧١) الخصيبي، الهداية الكبرى: ٣٩٩.  
(٧٢) المصدر السابق: ٣٩٢.

- 
- (٧٣) حسن بن سليمان الحلبي، مختصر بصائر الدرجات: ١٧٩.
- (٧٤) المجلسي، بحار الأنوار ٥٣: ١.
- (٧٥) الطوسي، الرجال: ٣٤٤، ٣٦٦.
- (٧٦) القندوزي، ينابيع المودة ٣: ٢١٦.
- (٧٧) الصدوق عيون أخبار الرضا ٢: ١٥٣ - ١٥٤.
- (٧٨) المصدر السابق ١: ١٥٤.
- (٧٩) رجال النجاشي: ٣٧ - ٣٨.
- (٨٠) المصدر نفسه.
- (٨١) ابن طياوس، إقبال الأعمال ٢: ٣٢٤.
- (٨٢) ابن عياش الجوهري، مقتضب الأثر: ٤٣ - ٤٤.
- (٨٣) البخاري، التاريخ الكبير ٧: ١٣٩.
- (٨٤) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء ١: ٦٥؛ الكوفي، مناقب أمير المؤمنين عليه السلام ٢: ٥٧٣؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ٤٢: ٣٩١.
- (٨٥) موفق بن أحمد الخوارزمي، المناقب: ٨٤.
- (٨٦) ابن ماكولا، الإكمال ٧: ٣١٥.

# حديث ( لا وصية لوارث ) دراسة تحليلية مقارنة

د. الشيخ خالد الغفوري الحسني(\*)

## خلاصة المقالة

لقد استند فقهاء أهل السنة لإثبات قولهم بنفي الوصية للوارث بما رووه من قوله ﷺ: «لا وصية لوارث». وقد بحثناه في هذه الدراسة من ناحية الطرق والأسانيد والمصادر، ومن ناحية النصّ والألفاظ التي حُكي بها، ومن ناحية الدلالة. وانتهينا إلى عدم إمكانية الاستناد إليه في المقام، لا في الإفتاء، ولا في دعوى النسخ، ولا في دعوى التخصيص.

## مقدمة

لقد نقلت المصادر الحديثية السنية عن النبي ﷺ أنه قال: «لا وصية لوارث»<sup>(١)</sup>. وقد عُني به الفقهاء، ورتبوا عليه أثراً مهمّة، كالإفتاء ببطلان الوصية للوارث، وكدعوى كونه ناسخاً لآية الوصية، وهي قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ١٨٠).

كما أنهم بذلوا جهودهم لإثبات حجّيته، حتّى تُسب إلى البعض القول بتواتره<sup>(٢)</sup>. وسوف نعقد البحث لدراسة هذا الحديث لفظاً ودلالة وسنداً وحجّية، ضمن عدّة نقاط.

---

(\*) عضو الهيئة العلمية في جامعة المصطفى ﷺ العالمية، ورئيس تحرير مجلة فقه أهل البيت ﷺ. من العراق.

### النقطة الأولى: سند الحديث وحجّيته

أولاً: إنّ هذا الخبر بطرق أهل السنّة لم يثبت سنداً؛ فإنّ البخاري ومسلم لم يرضياه، فلم يُخرّجاه في صحيحيهما<sup>(٣)</sup>. وقد تكلم عدّة من المحقّقين في طرّقه، كالشافعي<sup>(٤)</sup>؛ والطحاوي، فإنّه قال: «... وإن كان ذلك كلّه لا يقوم من جهة الإسناد»<sup>(٥)</sup>؛ والبيهقي، فإنّه قال: «قد روي هذا الحديث من أوجه أخر كلّها غير قوية، والاعتماد على الحديث الأوّل...»<sup>(٦)</sup>، وهو حديث ابن عبّاس الموقوف؛ والحافظ ابن حجر، فإنّه قال: «ولا يخلو إسناد كلّ منها عن مقال»<sup>(٧)</sup>، وإن حاول بعد ذلك الدفاع عن جعله مستنداً<sup>(٨)</sup>. وعن الخطّابي<sup>(٩)</sup> أنّه قال: «... وإسناده فيه ما فيه»<sup>(١٠)</sup>. بل إنّ ضعف الحديث كان من الواضحات عند أهل الفنّ من القدماء، ومع ذلك كلّه فقد عرض الألباني بهم، فقال: «إنما صدر ذلك منهم بالنظر إلى بعض الأسانيد والطرق التي وقعت لهم، وإلا فبعضها قوي...»<sup>(١١)</sup>.

وقد تصدّى في تفسير المنار لبيان إشكاليات السند، وقال: «إنّه لم يصل إلى درجة ثقة الشيخين به، فلم يروه أحدٌ منهما مسنداً. ورواية أصحاب السنن محصورة في عمرو بن خارجه وأبي أمامة وابن عبّاس.

وفي إسناد الثاني إسماعيل بن عيّاش، تكلموا فيه، وإنّما حسّنه الترمذي؛ لأنّ إسماعيل يرويه عن الشاميين<sup>(١٢)</sup>، وقد قوى بعض الأئمّة روايته عنهم خاصّة.

وحديث ابن عبّاس معلول؛ إذ هو من رواية عطاء عنه، وقد قيل: إنّه عطاء الخراساني، وهو لم يسمع من ابن عبّاس، وقيل: عطاء بن أبي رباح، فإنّ أبا داود أخرجه في مراسيله عنه. وما أخرجه البخاري من طريق عطاء بن أبي رباح موقوفاً على ابن عبّاس<sup>(١٣)</sup>. وما روي غير ذلك فلا نزاع في ضعفه»<sup>(١٤)</sup>.

ثمّ قال صاحب المنار: «فعلّم أنّه ليس لنا روايةٌ للحديث صُحّحت، إلاّ رواية عمرو بن خارجه. والذي صحّحها هو الترمذي<sup>(١٥)</sup>، وهو من المتساهلين في التصحيح. وقد علمت أنّ البخاري ومسلم لم يرضياها، فهل يُقال: إنّ حديثاً كهذا تلقّته الأئمّة بالقبول؟»<sup>(١٦)</sup>.

وقال السيّد المرتضى، من الإمامية: «ومعولّ القوم على خبر يرويه شهر بن حوشب، عن عبد الرحمن بن عثمان، عن عمرو بن خارجه، عن النبي ﷺ أنّه قال:...؛



• حديث (لا وصية لوارث)، دراسة تحليلية مقارنة

وعلى خبر يرويه إسماعيل بن عياش، عن شرحبيل بن مسلم، عن أبي أمامة الباهلي قال: سمعت النبي ﷺ يقول، في خطبته عام حجة الوداع: «ألا إن الله تعالى قد أعطى كل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث»<sup>(١٧)</sup>؛ وعلى خبر يرويه إسحاق بن إبراهيم الهروي، عن سفيان بن عيينة، عن عمرو بن دينار، عن جابر بن عبد الله، عن النبي ﷺ أنه قال: «...»<sup>(١٨)</sup>.

ثم قال: «فأما خبر شهر بن حوشب فهو عند نقاد الحديث مضعف كذاب، ومع ذلك فإنه تفرّد به عن عبد الرحمن بن عثمان، وتفرّد به عبد الرحمن بن عمرو بن خارجة، وليس لعمرو بن خارجة عن النبي ﷺ إلا هذا الحديث، ومن البعيد أن يخطب النبي ﷺ في الموسم بأنه (لا وصية لوارث) فلا يرويه عنه المطيفون به من أصحابه، ويرويه أعرابي مجهول، وهو عمرو بن خارجة، ثم لا يرويه عن عمرو إلا عبد الرحمن، ولا يرويه عن عبد الرحمن إلا شهر بن حوشب، وهو ضعيف متهم عند جميع الرواة»<sup>(١٩)</sup>.  
فأما حديث أبي أمامة فلا يثبت، وهو مرسل؛ لأنّ الذي رواه عنه شرحبيل بن مسلم، وهو لم يلق أبا أمامة، ورواه عن شرحبيل إسماعيل بن عياش وحده، وهو ضعيف<sup>(٢٠)</sup>.

وحديث عمرو بن شعيب<sup>(٢١)</sup>.

وحديث جابر أسنده أبو موسى الهروي، وهو ضعيف متهم في الحديث<sup>(٢٢)</sup>،  
وجميع من رواه عن عمرو بن دينار لم يذكره جابراً، ولم يسندوه.  
وما روي عن ابن عباس لا أصل له عند الحفاظ، ورواه حجاج بن محمد، عن ابن جريح، عن عطاء الخراساني. وعطاء الخراساني ضعيف، ولم يلق ابن عباس،  
وإنما أرسله عنه<sup>(٢٣)</sup>.

**ثانياً:** إنّ الإشكالية الأهمّ تتمثل بعدم نقل هذا الحديث من قبل المحدثين والفقهاء الأوائل. وإنّما مصدره الأوّل هو كتب المغازي، ثمّ سرى إلى المحدثين على يد الشاميين، في قالب حديث منقطع. وقد أفشى الشافعي هذه الحقيقة مفصلاً، وبكلّ جراءة<sup>(٢٤)</sup>.

**ثالثاً:** وأمّا القول بتواتر الحديث، ونسبة ذلك إلى البعض، كالشافعي وابن الحاجب، فيردّ عليها: إنّ كلمات الشافعي وإنّ أكّدت على عدم عدّه هذا الحديث في

زمرة أخبار الآحاد، إلا أنها غير صريحة في التواتر المصطلح، بل الذي يتضح من مراجعتها<sup>(٢٥)</sup> أحد أمرين: إما دعوى الإجماع على الفتوى به، وإما دعوى معروفة تلقى الحديث بالقبول، كما ادّعاها البعض، كالشافعي<sup>(٢٦)</sup> والخطابي<sup>(٢٧)</sup>. وأين هذا من دعوى التواتر؟!

وأما ما ادّعاها ابن الحاجب من التواتر فقد اعترض عليه ونازعه ابن حجر<sup>(٢٨)</sup> وغيره<sup>(٢٩)</sup>.

ونظراً لهشاشة دعوى التواتر؛ بسبب الاختلاف الكبير في ألفاظ الحديث، جنح البعض إلى دعوى التواتر المعنوي. ومن الواضح أنّ التواتر المعنوي يُثبت لنا القدر المتيقن والمشارك بين المتون المتفاوتة، وهو عبارة عن (ثبوت منع ما للوارث من الوصية)، وهذا المقدار لا ينفع في إثبات محلّ النزاع.

أما دعوى مقبولية الحديث فهي ليست بين أهل الحديث والمصادر الحديثية، بل هي في كتب المغازي والمصادر التاريخية، كما هو صريح عبارة محمد بن إدريس الشافعي، والتي أكّدها مراراً<sup>(٣٠)</sup>، ومنها انتقل هذا الحديث إلى كتب الحديث. ودعوى أنّ الأئمة تلقّته بالقبول، فالتحق بالتواتر، مردودة؛ فإنّ هذا يُثبت قبولهم له بعنوان أنّه خبرٌ واحدٍ، ولا يُثبت تواتره، إذن فلا يجوز نسخ القرآن به<sup>(٣١)</sup>.

رابعاً: إنّ الحديث مُعارض بالأحاديث المستفيضة عن أهل البيت عليهم السلام، الدالة على جواز الوصية للوارث. ففي صحيحة محمد بن مسلم<sup>(٣٢)</sup>، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألتُه عن الوصية للوارث؟ فقال: «تجوز»، قال: ثمّ تلا هذه الآية: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ١٨٠)<sup>(٣٣)</sup>. وبمضمونها رواياتٌ أخرى<sup>(٣٤)</sup>.

### ملحوظة

لقد ورد ما يُفيد مضمون هذا الحديث في طرق الإمامية، وهو ما رواه القاسم بن سليمان قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ اعترف لوارثٍ بدينٍ في مرضه؟ فقال: «لا يجوز وصية لوارثٍ، ولا اعتراف»<sup>(٣٥)</sup>، وغيره<sup>(٣٦)</sup>. لكنّه ضعيف السند.

• حديث (لا وصية لوارث)، دراسة تحليلية مقارنة

### النقطة الثانية: ألفاظ الحديث

لقد وقع اختلاف في ضبط متن الحديث؛ بعضه يسيراً يُمكن الغض عنه؛ وبعضه كبير، نظير: وجود زيادات فيه، فقد نقله الأكثر بالصيغة السابقة، لكن نُقل أيضاً بصيغ أخرى:

منها: ما جاء في خطبة النبي ﷺ في حجة الوداع من أنه قال: «...أيها الناس، إن الله قسم لكل وارث نصيبه من الميراث، ولا تجوز لوارث وصية بأكثر [= في أكثر] من الثلث، والولد للفراش...»<sup>(٢٧)</sup>.

ومنها: ما عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه، أن النبي ﷺ قال: «لا وصية لوارث، إلا أن يُجيز الورثة»<sup>(٢٨)</sup>.

ومنها: ما عن عطاء الخراساني، عن عكرمة، عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تجوز وصية لوارث، إلا أن يشاء الورثة»<sup>(٢٩)</sup>.

ومنها: ما عن عاصم بن ضمرة، عن عليّ بن أبي طالب أنه قال: «قال رسول الله ﷺ: الدّين قبل الوصية، وليس لوارث وصية»<sup>(٤٠)</sup>.

وهذه الصيغ للحديث، وما تضمّنته من زيادات، لا يُمكن إسقاطها من الحساب، وإن حاول الألباني ذلك بلحاظ الصيغتين الثانية والثالثة<sup>(٤١)</sup>.

### النقطة الثالثة: دلالة الحديث

#### أولاً: التفسير المطلق للحديث

لقد فسّر الحديث بصيغته المشهورة بأنه دالٌّ على النفي المطلق لمشروعية الوصية للوارث مطلقاً، فيقع التناهي بين دلالاته وبين دلالة آية الوصية. ومن هنا لجأ أكثر أهل السنة إلى فكرة النسخ بأشكالها المختلفة، وجعلوا هذا الحديث ناسخاً للآية. كما ذهب أكثر الإمامية إلى ردّ الحديث؛ لمخالفته للنصّ القرآني القطعي، طاعنين في سنده تارة؛ وتارة في جهة صدوره، وأنه لم يصدر في ظروفٍ اعتيادية. قال الشيخ الطوسي: «أن نحمله على ضربٍ من التقية؛ لأنه موافقٌ لمذاهب جميع العامة. والذي ذهبنا إليه مطابقٌ لظاهر القرآن، قال الله تعالى...»<sup>(٤٢)</sup>.

أقول: بل حتّى لو بنينا على الفهم المشهور للحديث فلا يثبت النسخ؛ إذ بناءً على

ذلك يكون الحديث نافياً للوصية للوارث خاصة، وأمّا غير الوارث من الوالدين والأقربين لحجب أو منع فغير مشمولين بالنسخ. وفي الحقيقة هذا ليس نسخاً، بل هو تخصيص للآية.

### ثانياً: التفاسير المقيّدة للحديث

وفي مقابل الفهم المشهور للحديث يمكن القول: إنّه من الممكن بيان عدم التناهي بين دلالة الحديث والآية من الأساس، وبالتالي الجمع بينهما؛ وذلك في ضوء بعض التفاسير المقيّدة للحديث، وهي:

**الطريق الأوّل للجمع:** إنّه يمكن الجمع بينهما بأن يُقال: إنّ المراد نفي مشروعية الوصية للوارث بأكثر من الثلث وبطلانها؛ أو يُراد نفي نفوذها في ما زاد عن الثلث. ويدعمه الصيغة الأولى: «ولا تجوز لوارث وصية بأكثر من الثلث». قال الشيخ الصدوق: «والخبر الذي روي أنّه (لا وصية لوارث) ليس بخلاف هذا الحديث، ومعناه: إنّه لا وصية لوارث بأكثر من الثلث، كما لا تكون لغير الوارث بأكثر من الثلث»<sup>(٤٣)</sup>.

**وربما يُقال:** إنّ عدم ثبوت الوصية بأكثر من الثلث مطلقاً، يعمّ الوارث وغيره، كما صرح الشيخ الصدوق بذلك، ولا خصوصية للوارث في ذلك، فلم نُصِّ في الحديث على الوارث فحسب!

**ولكن يُقال:** يُحتمل أنّ الحديث جاء لتصحيح تصوّر كان شائعاً في أذهان الناس من أنّ الوارث هو الأوّل بكلّ ما يتركه الميت، إرثاً كان أو وصية، فجاء الحديث لينفي هذه الأولوية المطلقة للوارث، واستثنائه المطلق بالتركة.

**الطريق الثاني للجمع:** كما يمكن الجمع بأن يُقال: إنّ المراد نفي نفوذ الوصية إذا لم يُجزّ الوارث، وأمّا إذا أجازوا فلا منع. ويدعمه الصيغتان الثانية والثالثة: «لا وصية لوارث إلاّ أن يُجيز الوارث»؛ و«لا تجوز وصية لوارث إلاّ أن يشاء الوارث».

وظاهر الصيغتين توقّف الوصية مطلقاً على إجازة الوارث، بيد أنّ الارتكاز المتشرعي يدفعنا إلى حمل الحديث على معنى آخر مقيّد، وهو أنّ المراد توقّف الوصية على إجازة الوارث في خصوص ما زاد على الثلث.

**الطريق الثالث للجمع:** كما يُمكن الجمع بينهما بالقول: إنّ الحديث بصد

• حديث (لا وصية لوارث)، دراسة تحليلية مقارنة

بيان الترتيب بين الدَّيْنِ والوصية والإرث، فالدَّيْنِ قبل الوصية، والوصية قبل الإرث. ويدعمه الصيغة الأخيرة: «الدَّيْنِ قبل الوصية، وليس لوارثٍ وصية»، أي إنّ الوصية للوارث ليست داخلةً في الإرث.

ومن هنا يقوى احتمال طروء التقطيع على حديث رسول الله ﷺ؛ فتارة حُذِفَ ذيله واقتُصر على نقل الفقرة الأولى منه؛ وأخرى حُذِفَ صدره ونُقلت الفقرة الثانية منه مجردة.

**الطريق الرابع للجمع:** وثمة تفسيرٌ رابع، احتمله الشيخ الحرّ العاملي، قال: «ويُحتمل الحمل على عدم الجواز من أصل المال، مع التَّهْمَة في الإقرار»<sup>(٤٤)</sup>. ويدعمه قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ... مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ﴾ (النساء: ١٢)؛ حيث استُفيد منه كونُ عدم الإضرار بالورثة شرطاً في الوصية. وعليه فيمكن فهم الحديث بأنّه مع التهمة لا يُعتبر المال المُقرَّب به دَيْناً كسائر الديون المقدّمة على الإرث، والمُخرَجة من أصل التركة. ويشهد له بعض الأحاديث، ففي صحيح منصور بن حازم قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ أوصى لبعض ورثته أنّ له عليه دَيْناً؟ فقال: «قال: إنّ كان الميت مَرْضِيّاً فأعطيه الذي أوصى له»<sup>(٤٥)</sup>.

**أقول:** ولعلّ التصريح في الحديث بالوارث - مع كون الحكم عاماً للوارث وغيره - ناشئٌ من أنّ الذي كان محلاً للابتلاء كثيراً هو هذه الصورة، أي صورة الوصية للوارث.

**الطريق الخامس للجمع:** وثمة تفسيرٌ خامس، احتمله الشيخ الإشراقي في تعليقه على التفسير الشاهي، قال: «إنّ منافاة حديث «لا وصية لوارث» مع آية ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ...﴾ (البقرة: ١٨٠) غير معلوم؛ لاحتمال أن يكون المراد من نفي الوصية للوارث عبارة عن الوصية لوارثٍ دون آخر، بحيث يحرم ذلك الآخر الذي هو أولى بالإرث، ويُصير التركة مختصةً بالموصى له، ومن الواضح أنّ هذا النحو من الوصية غير جائز؛ لمنعها من حقوق كلّ صاحب حقٍّ أعطاه الله تعالى ذلك، كما صرَّح بهذا المعنى في صدر الخبر، وهو: «إنّ الله أعطى كلّ ذي حقٍّ حَقَّهُ»<sup>(٤٦)</sup>.

**الاجتهاد والتجديد** - العددان ٣٨ - ٣٩، السنة العاشرة، ربيع وصيف ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ - ٣٠١

## إشكالاتٌ وردود

وقد تُثار بعض الإشكالات، نورد بعضها ونجيب عليها:

### الإشكال الأول

قد يُقال: في حالة التردّد بين ورود زيادة في الحديث وعدمها فالصحيح عدم ثبوت الزيادة؛ لأنّ القدر المتيقّن هو ورود الحديث بدونها، وأمّا الزيادة فتبقى مشكوكة، فتنفى بالأصل؛ فإنّ الأصوليين<sup>(٤٧)</sup> في حالات الشكّ في أصل وجود القرينة على التقييد يتمسّكون بأصالة الإطلاق والعموم، من دون الاعتناء بالشكّ في وجود القرينة، ويبنى على أصالة عدم القرينة<sup>(٤٨)</sup>.

### الجواب

إنّ هذه القاعدة إنّما تجري بلحاظ الشكّ في الزيادة، فما دامت مشكوكةً لا يُبنى على أمرٍ مشكوك. وأمّا لو كان لدينا قرائن تدعم وتُرجّح وجود الزيادة - وفي ما نحن فيه توجد قرائن لصالح وجود الزيادة، من قبيل: وجود هذه الزيادة لفظاً أو معنى في روايات أخرى - فنُرجّح حينئذٍ وجود الزيادة. كما أنّنا لو بنينا على عدم هذه الزيادة سوف نتورّط بإشكالية المخالفة مع الكتاب العزيز، ومع إثباتها نتخلّص من هذه الإشكالية.

### الإشكال الثاني

إنّ بعض هذه التفسيرات للحديث لا تخلو من تكلفٍ أو تعسّف.

### الجواب

إنّنا بصدد العثور على حلٍّ لمشكلة التناهي مع النصّ القرآني، كما مرّ توضيحه آنفاً. وإنّ إشكالية التكلف هيّنةٌ يمكن تجاوزها، بخلاف إشكالية التعارض مع الكتاب، التي هي إشكالية مستعصية ومستحكمة. وأمامنا طريقتان: إمّا أن نطرح الحديث؛ وإمّا أن نجد له محملاً قابلاً للجمع مع الآية، والجمع مهما أمكن أوّلى من

• حديث (لا وصية لوارث)، دراسة تحليلية مقارنة

الطرح، ولا سيَّما مع وجود شواهد للجمع قويَّة ومتعدِّدة. وعليه فإنَّ كانت وجوه الجمع المقترحة مُقْنَعَةً بنظر البعض فيها، وإنَّ كانت هذه التفسيرات للحديث مُسْتَبْعَدَةً وغير مُقْنَعَةً بنظر آخرين فبالإمكان طرح الحديث جانباً، وتقديم الآية.

### النقطة الرابعة: سائر خصوصيات الحديث

لقد دُكِرَتْ للحديث بعض الخصوصيات، منها:

١- زمان صدوره عام الفتح، كما في حديث الشاميين<sup>(٤٩)</sup>.

**أقول:** حيث عرفت أنَّ المصدر الأساس للحديث هو كتب المغازي فالظاهر صدور الحديث في نفس حادثة الفتح، لا بعدها. وعليه من المستبعد جداً صدور هذا المضمون في حادثة الفتح؛ لعدم تناسب هذه المضامين مع الحادثة. ونقل الشاميين الحديث من كتب المغازي إلى أهل الحديث يُعَدُّ أوَّل خطوة في تدليس الحديث.

٢- زمان صدوره في حجة الوداع، كما في حديث أبي أمامة الباهلي، قال: سمعتُ رسول الله ﷺ في خطبته عام حجة الوداع...<sup>(٥٠)</sup>.

**أقول:** ونظراً لعدم تناسب مضمون الحديث مع حادثة الفتح طرأ التدليس في الحديث، وغير زمان صدوره إلى عام حجة الوداع؛ لكون خطبة حجة الوداع أكثر تناسباً مع مضمون الحديث، فاقْتطِع من حادثة الفتح، وأقْحَم وسط خطبة حجة الوداع. وكانت هذه هي الخطوة الثانية في التدليس.

٣- كونه ﷺ راكباً على ناقته، كما في حديث عمرو بن خارجة الخشني، قال: خطبنا رسول الله ﷺ، وهو على ناقته، فقال:...<sup>(٥١)</sup>، وأنه هو الآخذ بزمام ناقة رسول الله ﷺ، وهي تقصع بجرتها، ولعابها يسيل بين كتفيه...<sup>(٥٢)</sup>، أو أنَّ الآخذ هو أنس بن مالك<sup>(٥٣)</sup>.

**أقول:** وتمَّ أولاً حذف تاريخ صدور الحديث، والسكوت عنه، وراح الراوي يُفَسِّس عن مكان له في الحديث؛ لأنَّ الحديث منقطع ولا سند له، فاستغفل السامع، وادَّعى أنَّه كان آخذاً بزمام ناقة رسول الله ﷺ، وراح يصف الموقف بما جادت به قريحته ومخيَّلته. وهذه هي الخطوة الثالثة في تدليس الحديث.

وحيث إنَّ كلَّ مَنْ تشرَّف بخدمة النبي ﷺ كان معروفاً نُسب الحديث إلى

أنس بن مالك. وكانت هذه هي الخطوة الرابعة في تدليس الحديث. ويبدو أن هذه الخطوة الأخيرة لم يحالفها النجاح.

٤. خلّو الحديث من هذه الزوائد<sup>(٥٤)</sup>.

أقول: وقد تمّ حذف جميع مقدمات الحديث، والتي قد تُثير الاستغراب. وهذه هي الخطوة الخامسة في تدليس الحديث.

وبعد ذلك انتشر الحديث، وشاع في المجاميع الحديثية المتداولة، حتّى توهم البعض تواتره، في حين أنّه لم يكن له أصل في المصادر الأوّلية.

ومن هنا يتّضح أنّ ما أتعّب الألباني فيه نفسه، من تصحيح بعض طرق الحديث<sup>(٥٥)</sup>، لا يشفي العليل، ولا يروي الغليل.

#### النقطة الخامسة: دعوى نسخ الحديث لآية الوصية

لقد اتّضح ممّا تقدّم أنّ الحديث يواجه عدّة إشكاليات، فلا يمكن الاستناد إليه، لا في الفتوى، ولا في إثبات دعوى كونه ناسخاً لآية الوصية، ولا في إثبات دعوى تخصيصها. ومضافاً إلى ذلك ثمة إشكالات أخرى تعترض دعوى النسخ بالحديث، وهي:

أولاً: لو سلّمنا صحّة السند فلا ينفع في المقام؛ لأنّ النسخ لا يثبت بخبر الواحد، كما هو الصحيح<sup>(٥٦)</sup>، ورُبّما ادّعي عليه الإجماع<sup>(٥٧)</sup>.

ثانياً: بل لو سلّمنا ثبوت التواتر فهو إنّما ينفع في المقام لو قلنا بنسخ القرآن بالسنة، كما اختاره البعض، ولكنّ ثمة مَنْ منع منه، كالشافعي<sup>(٥٨)</sup>، وهو الذي تُرجّحه، ولنا مبنًى خاصٌّ في ذلك.

ثالثاً: ربّما يدّعى الإجماع<sup>(٥٩)</sup> في الفتوى على مضمون الحديث.

لكنّه مردودٌ كبرى وصغرى.

أمّا ردّ الصغرى فواضح؛ لذهاب ثلّةٍ مُعتدِّ بها إلى خلافه. وأمّا الكبرى؛ فلأنّ أوجه أدلّة حجّية الإجماع عند الإمامية هو الحدّسُ الكاشف عن رأي المعصوم، ولا يخفى أنّ الدليل الحدّسي لا يقوى على مقاومة النصّ القرآني.

وأمّا أوجه دليل للإجماع عند أهل السنة فهو السنة، أي حديث «إنّ أمّتي لا



• حديث (لا وصية لوارث)، دراسة تحليلية مقارنة

تجتمع على ضلالة<sup>(٦٠)</sup>، وهذا مآله إلى نسخ القرآن بالسنة، الذي تقدمت المناقشة فيه. وللфخر الرازي بيان آخر للمناقشة، على مبادئه، قال: «...الإجماع لا يجوز أن يُنسخ به القرآن؛ لأنّ الإجماع يدلّ على أنّ الدليل الناسخ كان موجوداً، إلاّ أنّهم اکتفوا بالإجماع عن ذكر ذلك الدليل. ولقائل أن يقول: لما ثبت أنّ في الأمة من أنكر هذا النسخ فكيف يدعى انعقاد الإجماع على حصول النسخ؟»<sup>(٦١)</sup>.

رابعاً: لو افترض تحقق الإجماع صغرياً فإنّ هذا الإجماع مدركيّ، ومستندٌ إلى هذا الحديث بلا ريبّ، فلا يكون حجّةً في نفسه، فضلاً عن نهوضه لمقاومة النصّ القرآني، تخصيصاً أو نسخاً.

### نتائج البحث

لقد انتهى البحث إلى موقفٍ سلبيّ تجاه حديث «لا وصية لوارث»، وأنّه لا يصلح مستنداً شرعياً، لا في الإفتاء، ولا في دعوى نسخ آية الوصية، ولا تخصيصها. وتفصيل ذلك:

١. أثبتنا عدم ثبوت حديث «لا وصية لوارث» سنداً.
٢. ردّدنا دعوى تواتر الحديث.
٣. عرضنا الاضطراب والتفاوت الكبير في ألفاظ الحديث.
٤. بيّنا أنّه في مقابل التفسير المشهور للحديث، وهو التفسير المطلق، ثمة خمسة تفاسير مقيّدة.
٥. قوَّينا احتمال التقطيع في الحديث.
٦. أثبتنا وقوع التدليس في متن الحديث وسنده.
٧. سجّلنا اعتراضات إضافية لتأكيد عدم صحّة دعوى نسخ الحديث لآية الوصية.

## الهوامش

- (١) مسند أحمد بن حنبل ٤: ١٨٦، ١٨٧، ٢٣٨، ٢٣٩: ٥: ٢٦٧: سنن الدارمي ٢: ٤١٩: سنن ابن ماجة ٢: ٩٠٥ - ٩٠٦، باب ٦، ح ٢٧١٣، ٢٧١٤: سنن أبي داوود ١: ٦٥٦، باب ٦، ح ٢٨٧٠: ٢: ١٥٦، باب ٥٤، ح ٣٥٦٥: سنن الترمذي ٣: ٢٩٢ - ٢٩٤، باب ٤، ح ٢٢٠٣، ٢٢٠٤: سنن النسائي ٦: ٢٤٧: سنن البيهقي ٦: ٨٥، ٢١٢، ٢٤٤، ٢٦٤، ٢٦٥: سنن الدارقطني ٤: ١٥٢. وانظر: دعائم الإسلام ٢: ٣٥٨ - ٣٥٩، ح ١٣٠٥، ١٣٠٦.
- (٢) الشافعي، الرسالة: ١٣٩، رقم (٣٩٨): النووي، المجموع ١٣: ٥٣: الكتاني، نظم المتناثر من الحديث المتواتر: ١٦٧ - ١٦٨، رقم (١٨٩).
- (٣) فإن البخاري لم يرو هذا الحديث، وإنما جعل عنوان الباب (لا وصية لوارث)، وروى فيه حديثاً موقوفاً على ابن عباس يفيد هذا المعنى. (انظر: صحيح البخاري ٣: ١٨٨).
- (٤) الرسالة: ١٣٩ - ١٤٠، رقم (٣٩٨ - ٤٠١).
- (٥) انظر: الألباني، إرواء الغليل ٦: ٩٦.
- (٦) البيهقي، السنن الكبرى ٦: ٢٦٥.
- (٧) ابن حجر، فتح الباري ٥: ٢٧٨.
- (٨) فإنه قال بعد ذلك: «ولكن مجموعها أن للحديث أصلاً» (فتح الباري ٥: ٢٧٨).
- (٩) الخطابي هو أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب البستي، المتوفى عام ٣٨٨هـ، صاحب التصانيف، منها: معالم السنن شرح لسنن أبي داوود (الذهبي، تذكرة الحفاظ ٣: ١٠١٨، رقم (٩٥٠)).
- (١٠) إرواء الغليل ٦: ٩٦.
- (١١) فتح الباري ٥: ٢٧٨.
- (١٢) سنن الترمذي ٣: ٢٩٣، ح ٢٢٠٣: هناد وعلي بن حجر، عن إسماعيل بن عياش، عن شرحبيل بن مسلم الخولاني، عن أبي أمامة الباهلي قال: سمعت النبي ﷺ يقول في خطبته عام حجة الوداع: ... قال الترمذي: ورواية إسماعيل بن عياش عن أهل العراق وأهل الحجاز ليس بذاك في ما يتفرد به: لأنه روى عنهم مناكير. وروايته عن أهل الشام أصح. هكذا قال محمد بن إسماعيل: سمعت أحمد بن الحسن يقول: قال أحمد بن حنبل: إسماعيل بن عياش أصلح بدءاً من بقية، ولبقية أحاديث مناكير عن الثقات. وسمعت عبد الله بن عبد الرحمان يقول: سمعت زكريا بن عدي يقول: قال أبو إسحاق الفزاري: خذوا من بقية ما حدث عن الثقات، ولا تأخذوا عن إسماعيل بن عياش ما حدث عن الثقات، ولا غير الثقات.
- (١٣) صحيح البخاري ٣: ١٨٨. والسند: محمد بن يوسف، عن ورقاء، عن ابن أبي نجيح، عن عطاء، عن ابن عباس، قال: كان المال للولد....
- (١٤) من قبيل: ما رواه أبو داوود في السنن ١: ٦٥٦، ح ٢٨٧٠: ٢: ١٥٦، ح ٣٥٦٥. والسند: عبد الوهاب بن نجدة الحوطي، عن ابن عياش، عن شرحبيل بن مسلم، عن أبي أمامة قال: سمعت رسول

- اللَّهُ ﷻ يقول: ... وشرحيل لم يسمع من أبي أمامة، فالحديث مرسلٌ.
- (١٥) سنن الترمذي ٣: ٢٩٣، ح ٢٢٠٣. فإنه - بعد نقله لحديث إسماعيل بن عياش - قال: «وفي الباب عن عمرو بن خارجة وأنس بن مالك. هذا حديث حسن». ثم نقل حديثاً آخر، عن قتيبة، عن أبي عوانة، عن قتادة، عن شهر بن حوشب، عن عبد الرحمان بن غنم، عن عمرو بن خارجة... ثم قال: «هذا حديث حسن صحيح». (سنن الترمذي ٣: ٢٩٣، ح ٢٢٠٤).
- (١٦) رشيد رضا، تفسير المنار ٢: ١٢٨.
- (١٧) السنن الكبرى ٦: ٢٦٤؛ سنن أبي داود ٣: ١١٤، ح ٢٨٧٠؛ سنن الترمذي ٣: ٢٩٣، ح ٢٢٠٣؛ سنن ابن ماجه ٢: ٩٠٥، ح ٢٧١٣؛ مسند أحمد بن حنبل ٥: ٢٦٧؛ المتقي الهندي، كنز العمال ١٦: ٦١٤، ح ٤٦٠٥٧.
- (١٨) سنن الدارقطني ٤: ٩٧، ح ٩٠؛ كنز العمال ١٦: ٦١٥، ح ٤٦٠٦٢.
- (١٩) انظر: النسائي، كتاب الضعفاء والمتروكين: ١٩٤، رقم (٢٩٤)؛ الزيلعي، نصب الراية ١: ٧١؛ العقيلي، الضعفاء ٢: ١٩١، رقم (٧١٦)؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى ٧: ٤٤٩؛ ابن حنبل، العلل ٣: ٢٦، رقم (٣٩٩٧)؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب ٤: ٣٢٤.
- (٢٠) انظر: إرواء الغليل ١: ٢٠٧، ٢: ٨٦، ٣: ٣٤٢، ١٣، ١٤.
- (٢١) سنن ابن ماجه ١٢: ٩١٢، ح ٢٧٣١؛ سنن أبي داود ٣: ١٢٥، ح ٢٩١١؛ سنن الدارقطني ٤: ٧٥، ح ٢٥؛ مسند أحمد بن حنبل ٢: ١٩٥؛ السنن الكبرى ٦: ٢١٨؛ كنز العمال ١١: ١٨، ح ٣٠٤٤٠.
- (٢٢) انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٦: ٣٣٦؛ الذهبي، ميزان الاعتدال ١: ١٧٨، رقم (٧٢١).
- (٢٣) انظر: إرواء الغليل ٦: ٩٦، رقم (١٦٥٦)؛ المرتضى، الانتصار في انفرادات الإمامية: ٥٩٩ - ٦٠٠.
- (٢٤) الرسالة: ١٣٧ - ١٤٠.
- (٢٥) الرسالة: ١٣٩، رقم (٣٩٨)؛ الشافعي، كتاب الأم ٤: ١٠٤، ١١٤، ١١٨.
- (٢٦) الرسالة: ١٣٩ - ١٤٠.
- (٢٧) انظر: النووي، المجموع ١٣: ٥٣.
- (٢٨) انظر: الكتاني، نظم المتناثر من الحديث المتواتر: ١٦٧ - ١٦٨، رقم (١٨٩).
- (٢٩) انظر: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب ٥: ٦٨.
- (٣٠) الرسالة: ١٣٩، فإنه قال: «وجدنا أهل الفتيا ومن حفظنا عنه من أهل العلم بالمغازي من قريش وغيرهم لا يختلفون في أن النبي ﷺ قال عام الفتح: «لا وصية لوارث، ولا يقتل مؤمن بكافر»، ويأثرونه عن حفظوا عنه ممن لقوا من أهل العلم بالمغازي. فكان هذا نقل عامّة عن عامّة، وكان أقوى في بعض الأمر من نقل واحدٍ عن واحدٍ. وكذلك وجدنا أهل العلم عليه مجتمعين». ثم قال: «وروى بعض الشاميين حديثاً ليس مما يثبت أهل الحديث، فيه أن بعض [رجاله] مجهولون، فرويناه عن النبي ﷺ منقطعاً. وإنما قبلناه بما وصفت من نقل أهل المغازي وإجماع العامة عليه، وإن كنا قد ذكرنا الحديث فيه، واعتمدنا على حديث أهل المغازي عاماً، وإجماع الناس» (الرسالة: ١٣٩ - ١٤٠، رقم (٣٩٨ - ٤٠١)).

- (٣١) مفاتيح الغيب ٥: ٦٨.
- (٣٢) سند الحديث: محمد بن يعقوب الكليني، عن عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن ابن بكير، عن محمد بن مسلم.
- وأبو سعيد سهل بن زياد الأديمي الرازي كان ضعيفاً في الحديث. (رجال النجاشي: ١٨٥، رقم (٤٩٠)؛ الطوسي، الفهرست: ١٤٢، رقم (٣٣٩)؛ الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ٢٧٣، رقم (٥٦٣٠ - ٥٦٢٩ - ٥٦٣٩)). لكن وثقه الشيخ في الرجال: ٣٨٧، رقم (٥٦٩٩). وتبعه آخرون (الوحيد البهبهاني، تعليقة على منهج المقال: ١٩٧ - ١٩٨. وانظر: بحر العلوم، الفوائد الرجالية ١: ٢٢١؛ ٣: ٢٣ - ٢٦؛ الكجوري الشيرازي، الفوائد الرجالية: ١٤٥؛ النمازي الشاهرودي، مستدركات علم رجال الحديث ٤: ١٧٥ - ١٧٨، رقم (٦٧٢١)؛ مكي، بحوث في فقه الرجال: ١٧٢ - ١٨١؛ عرفانيان، مشايخ الثقات: ٦٧، رقم (٩٧)).
- وأبو جعفر أحمد بن محمد بن عمرو بن أبي نصر زيد، مولى السكون، المعروف بالبزنطي، لقي الرضا وأبا جعفر عليهما السلام، وكان عظيم المنزلة عندهما (رجال النجاشي: ٧٥، رقم (١٨٠)؛ المفيد من معجم رجال الحديث: ٢١، رقم (٤٢٢ - ٤٢٣ - ٤٢٤))، وهو من الثلاثة الذين لا يروون إلا عن ثقة (الطوسي، عدة الأصول ١: ١٥٤. وانظر: الحائري، القضاء في الفقه الإسلامي: ٢٥ - ٢٦).
- وابن بكير الظاهر أنه عبد الله، وهو فطحي المذهب إلا أنه ثقة (الطوسي، الفهرست: ١٧٣، رقم (٤٦١)).
- (٣٣) الكليني، الكافي ٧: ١٠، ح: الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٩: ٢٨٧، باب ١٥ من الوصايا، ح ٢.
- (٣٤) انظر: وسائل الشيعة ١٩: ٢٨٧ - ٢٩٠، باب ١٥ من الوصايا.
- (٣٥) الطوسي، الاستبصار ٤: ١٢٧، باب ٧٥، ح ٤٧٩؛ الطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ٢٠٠، ح ٧٩٩. وهو ضعيف على المشهور (المجلسي، ملاذ الأخيار ١٥: ١٤).
- (٣٦) الاستبصار ٤: ١١٣، باب ٦٨، ح ٤٣٤؛ تهذيب الأحكام ٩: ١٦٢، ح ٦٦٥. والخبر مجهول؛ فإن القاسم بن سليمان البغدادي الكوفي لم يرد فيه مدح، ولا توثيق (رجال النجاشي: ٣١٤، رقم (٨٥٨)؛ الطوسي، الفهرست: ٢٠٢، رقم (٥٧٨))، وإن وثقه المحقق الخوئي بناء على مبانيه الخاصة (المفيد من معجم رجال الحديث: ٤٦٣، رقم (٩٥٠٤ - ٩٥٠٢ - ٩٥٢٥)). قال العلامة المجلسي: «والظاهر أنه سقط النضر بن سويد من السند؛ لأن الحسين يروي عن القاسم بواسطة النضر غالباً، ولا يروي عنه بلا واسطة» (ملاذ الأخيار ١٥: ٩٨).
- (٣٧) ابن شعبة، تحف العقول: ٣٤؛ وسائل الشيعة ١٩: ٢٩٠، باب ١٥ من الوصايا، ح ١٤.
- (٣٨) سنن الدارقطني ٤: ٥٥، ح ٤١٠٨، ٨٦، ح ٤٢٥٢؛ السنن الكبرى ٦: ٢٦٤.
- (٣٩) سنن الدارقطني ٤: ٥٤، ح ٤١٠٤، ٥٥، ح ٤١٠٩، ٨٦، ح ٤٢٥١، ٨٧، ح ٤٢٥٢؛ السنن الكبرى ٦: ٢٦٣ - ٢٦٤؛ الطبراني، مسند الشاميين ٣: ٣٢٤ - ٣٢٥، ح ٢٤١٠؛ ابن حجر، فتح الباري ٥: ٢٧٨؛ العيني، عمدة القاري ١٤: ٢٨.
- (٤٠) السنن الكبرى ٦: ٢٦٧؛ سنن الدارقطني ٤: ٥٥، ح ٤١٠٦؛ مالك بن أنس، المدونة الكبرى ٦:

- ٥٧؛ نصب الراية ٦: ٤٩٩؛ ابن حجر، الدراية في تخريج أحاديث الهداية ٢: ٢٩٠. وانظر: ابن أبي شيبة، المصنف ٧: ٢٨١، باب ١ من كتاب الوصايا، ح ٣، واقتصر فيه على نقل الفقرة الأخيرة.
- (٤١) إرواء الغليل ٦: ٩٨.
- (٤٢) الاستبصار ٤: ١٢٧.
- (٤٣) الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ١٩٤، رقم (٥٤٤٣).
- (٤٤) وسائل الشيعة ١٩: ٢٩٠، ذيل ح ١٢.
- (٤٥) وسائل الشيعة ١٩: ٢٩١، باب ١٦ من الوصايا، ح ١؛ الكليني، الكافي ٧: ٤١، ح ٢؛ تهذيب الأحكام ٩: ١٥٩، ح ٦٥٦؛ الاستبصار ٤: ١١١، ح ٤٢٦.
- (٤٦) أبو الفتح الجرجاني، آيات الأحكام، المعروف بـ (التفسير الشاهي) ٢: ١٩٧، الهامش رقم (١) للميرزا ولي الله الإشراقي (باللغة الفارسية)؛ وسائل الشيعة ١٩: ٢٩٠، ذيل ح ١٢.
- (٤٧) انظر: العراقي، نهاية الأفكار ٣: ٣٤٤.
- (٤٨) انظر: محسن الحكيم، حقائق الأصول ٢: ٩٣؛ محمد سعيد الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٢: ٦٢؛ بهجت، مباحث الأصول ١: ٤٢٤.
- (٤٩) الرسالة: ١٣٩، رقم (٣٩٨)؛ السنن الكبرى ٦: ٢٦٤.
- (٥٠) مسند أحمد بن حنبل ٥: ٢٦٧؛ سنن ابن ماجة ٢: ٩٠٥، ح ٢٧١٣؛ سنن الترمذي ٣: ٢٩٣، ح ٢٢٠٣؛ السنن الكبرى ٦: ٢١٢، ٢٤٤.
- (٥١) مسند أحمد بن حنبل ٤: ١٨٦، ١٨٧.
- (٥٢) مسند أحمد بن حنبل ٤: ١٨٦، ٢٣٨، ٢٣٩؛ سنن الدارمي ٢: ٤١٩؛ سنن ابن ماجة ٢: ٩٠٥، ح ٢٧١٢.
- (٥٣) سنن ابن ماجة ٢: ٩٠٦، ح ٢٧١٤.
- (٥٤) سنن أبي داود ١: ٦٥٦، ح ٢٨٧٠؛ ٢: ١٥٦، ح ٣٥٦٥.
- (٥٥) انظر: إرواء الغليل ٦: ٨٧ - ٩٨.
- (٥٦) المرتضى، الانتصار: ٥٩٨ - ٥٩٩؛ المرتضى، الذريعة في أصول الفقه ١: ٤٦٠ - ٤٦١؛ الطوسي، عدة الأصول ٢: ٥٤٤.
- (٥٧) عدة الأصول ٢: ٥٤٤، وعبارته: «ولا خلاف بين أهل العلم أنّ القرآن لا يُنسخ بأخبار الآحاد»، فليلاحظ. أجل، نسب السيد المرتضى الخلاف إلى أهل الظاهر وغيرهم في جواز ذلك، وادعوا أيضاً وقوعه (الذريعة في أصول الفقه ١: ٤٦٠).
- (٥٨) ذهب المتكلمون بأجمعهم، من المعتزلة، وغيرهم، وجميع أصحاب أبي حنيفة ومالك، إلى أنّ نسخ القرآن بالسنة المقطوع بها جائز (الشوكاني، إرشاد الفحول: ٥٤٣)، وإليه ذهب المرتضى علم الهدى (الذريعة في أصول الفقه ١: ٤٦٢). فيما ذهب الشافعي (الرسالة: ١٠٦)، وطائفة من الفقهاء، إلى أنّ ذلك لا يجوز، وهو الذي اختاره المفيد (التذكرة بأصول الفقه: ٤٣)، وإن جوزوه عقلاً، لكنه ممتنع شرعاً (انظر: عدة الأصول ٢: ٥٤٣ وما بعدها).

- (٥٩) انظر: السيوطي، الإقتان في علوم القرآن ٢: ٦٠، حيث نقل السيوطي حكاية الإجماع عن ابن العربي؛ السنن الكبرى ٢٦٣، حيث حكاه عن الشافعي؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٢: ٢٦٣. وانظر: المغربي، دعائم الإسلام ٢: ٣٥٨، ذيل ح ١٣٠٥.
- (٦٠) سنن ابن ماجة ٢: ١٣٠٣، باب ٨، ح ٣٩٥٠. وانظر: مسند أحمد بن حنبل ٦: ٣٩٦، سنن الدارمي ١: ٢٩؛ سنن أبي داوود ٢: ٣٠٢، باب ٦، ح ٤٢٥٣؛ سنن الترمذي ٣: ٣١٥، باب ٧، ح ٢٢٥٥؛ الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين ١: ١١٥ - ١١٦.
- (٦١) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب ٥: ٦٨.

# آثار عمليّة غسل المال

د. الشيخ حسن آقا نظري (\*)

أ. علي هاشم البيضاني (\*\*)

هناك آثارٌ مختلفة لعملية غسل المال، منها: ما هو داخل البلد محلّ الغسل؛ ومنها: ما له تأثير على خارجه. ويمكن تقسيم تلك الآثار وفق المباحث التالية:

## ١- الآثار الاقتصادية

إن لعملية غسل المال آثاراً اقتصادية سلبية متعدّدة. ويمكن مناقشتها وفق المطالب التالية:

### أ- تأثير غسل الأموال على الاستثمار

غسل الأموال ذو تأثير سلبي على الاستثمار، سواءً على الدول التي خرجت منها الأموال غير المشروعة أو على الدول التي دخلتها الأموال لغرض غسلها فيها. فهنا بحثان:

### ١- تأثير خروج الأموال غير المشروعة على الاستثمار

- يؤدي إلى نقص الأموال التي يمكن استغلالها في الاستثمار، حيث يزداد الطلب على النقد الأجنبي؛ بسبب تحويل الأموال غير المشروعة إلى عملة حرّة؛ لغرض

---

(\*) أستاذ في الحوزة والجامعة، وعضو الهيئة العلمية في مركز بحوث الحوزة والجامعة. متخصص في الاقتصاد الإسلامي. من إيران.  
(\*\*) باحث في الحوزة العلمية.

تهريبها إلى الخارج، وهنا يزداد الطلب على النقد الأجنبي من المستثمر الحقيقي وصاحب المال غير المشروع، فيلجأ الطرف الأخير إلى رشوة العاملين في المؤسسات النقدية، العامّ منها أو الخاص، ويضيق على الدولة جزءاً هاماً من النقد الأجنبي، الذي كان من الممكن استخدامه في استثمار حقيقي يساهم في التنمية<sup>(١)</sup>.

- يؤدّي النشاط المجرم لغاسلي الأموال إلى فساد المناخ الاستثماري ذاته، حيث إن أصحاب المدّخرات المشروعة يسعون إلى محاكاة وتقليد أصحاب الأموال غير المشروعة؛ بقصد المنافسة في الربح، وبذلك يسود مناخ استثمار فاسد. ويؤدّي أيضاً إلى تفشي الاحتكار غير المشروع، وسيطرته على اقتصاد الدولة، بدلاً من حدوث المنافسة الشريفة، التي تنعكس على اقتصاد الدولة وعلى مواطنيها<sup>(٢)</sup>.

- وتجدر الإشارة إلى أن خروج الأموال المتحصلة من الجريمة، أيّاً كان نوعها، يبلغ في تأثيره أضعاف ما يحدث من خروج الأموال المحصلة من أنشطة مشروعة؛ حيث إن الأخيرة تمّ توظيفها في خدمة الاقتصاد الوطني، وأشبعت احتياجات قطاعات عريضة من المواطنين، بينما الأموال غير المشروعة هي مجلوبة في الأصل من مصادر أضرت بالمجتمع، مثلما هو الحال في الرشوة والسرقات وتجارة المخدرات، بالإضافة إلى كونها حرمت المجتمع من توظيف رأس ماله في ما هو مفيد.

وتتفاقم المشكلة أكثر لو أن النقد الأجنبي الذي يتمّ تهريبه للخارج بقصد الغسل قد تمّ الحصول عليه من قروض دولية، فيتمّ خروجه مرةً أخرى دون الاستفادة منه، وتقوم الدولة بدفع أقساطه وفوائده من صميم اقتصادها<sup>(٣)</sup>.

- إن غسل الأموال في الخارج له تأثيرٌ شديد على الإنتاج ومعدلات النمو؛ نتيجة نقص التمويل الأجنبي اللازم لاستيراد التجهيزات الرأسمالية وقطع الغيار التي يحتاج إليها الاستثمار لاستمرار العمل اليومي<sup>(٤)</sup>.

## ٢- تأثير دخول الأموال غير المشروعة على الاستثمار

مثلما كانت هناك تأثيرات سلبية لخروج الأموال غير المشروعة على الأنشطة الاستثمارية في الدول مصدر هذه الأموال، فإنه وبالتّبع سوف يؤثر سلباً أيضاً على الاستثمار في الدول التي دخلتها الأموال لغرض الغسل فيها، وذلك من النواحي التالية:



#### • آثار عملية غسل المال

- إن غاسل الأموال الأجنبي يسعى عند قيامه بإدخال أمواله إلى الدولة إلى غسلها، دون الاهتمام الجدي باستثمارها في مشروعات جديدة تخدم الاقتصاد الوطني، وإنما يهتم فقط بتوظيف هذه الأموال في الاقتصاد الرسمي؛ لتغيير هوية أمواله غير المشروعة أصلاً<sup>(6)</sup>.

- ويضاف إلى ذلك أن المال غير المشروع لا يتميز بالاستقرار، بل هو مال قلق ومذعور، ينتقل من مكان إلى آخر، ومن شكل إلى آخر من أشكال الاحتفاظ بالثروة (ودائع مثلاً، ثم سندات، ثم أسهم، ثم عقارات). وهذا يجعلها لا تشكل إضافة حقيقية للاقتصاد الوطني المنتج، وكل ما يهتم غاسل المال هو الملاذ الآمن من المصادرة<sup>(7)</sup>.

- عادة ما تكون الدولة المتخذة مكاناً لغسل الأموال معرضة لإجراءات اقتصادية ضارة، كتجميد أرصدها في الخارج، أو فرض عقوبات اقتصادية تضر استثماراتها، بالإضافة إلى سوء سمعة هذه الدولة في مجالات الاستثمار، ما يضعف مصداقيتها الدولية<sup>(8)</sup>.

- إن الأموال غير المشروعة عادة ما تتغلغل في المشاريع الحرة الشريفة، من خلال توظيفها في الدولة المحوِّلة إليها، مما يقلل من الثقة لدى المتعاملين مع تلك المشاريع، ويجعلها محل شك، ما يؤثر سلباً على الاقتصاد<sup>(9)</sup>.

- يؤدي دخول الأموال غير المشروعة في القطاع المصرفي إلى فقدان الثقة في المؤسسات المالية. والأخطر من ذلك لو تمكن غاسل الأموال من السيطرة على المؤسسات المالية، بحيث تصبح عضواً في شبكة لغسل الأموال، الأمر الذي يضر بالتنمية؛ لفقدان هذه المؤسسات جاذبيتها لرأس المال المشروع<sup>(9)</sup>.

#### ب - تأثير غسل الأموال على المدخرات الوطنية

نستطيع القول: إن غسل الأموال يمكن أن يؤثر على المدخرات الوطنية المحلية من خلال ثلاثة أبعاد، نجملها في ما يلي:

**البعد الأول:** هروب رأس المال إلى الخارج، دون إعادته مرةً أخرى، وبالتالي تتحول المدخرات الوطنية إلى مدخرات في مصارف دول أخرى، دون أن توجه إلى

الاستثمار داخل البلاد. ويتمّ تغطية هذا العجز من خلال رفع قيمة الضرائب على المواطنين، أو الاتجاه إلى الاقتراض من الخارج، الذي يزيد المديونية.

**البعد الثاني:** أن يتمّ إعادة الأموال المهربة مرحلياً وغالباً ما تكون هذه الأموال المستردة بالعملة الأجنبية، ومن ثمّ تظلّ مكتنزة، فلا يحوّلها صاحبها إلى استثمارات.

**البعد الثالث:** بقاء المال محلّ الغسل داخل البلاد، دون تهريبه، وتظلّ أمام احتمالين: **الأوّل:** بقاء هذا المال في يد غاسلي الأموال، دون محاولة ضحّته في الاقتصاد، وهذا يعتبر اكتتازاً؛ **والثاني:** يتمّ توجيه هذا المال لشراء سلع استهلاكية، كالذهب والتحف الفنية والعقارات؛ بقصد المضاربة، لا بقصد الاستثمار في هذه المجالات<sup>(١٠)</sup>.

### ج - تأثير غسل الأموال على الدّخل القومي

ويقصد بالدّخل القومي مجموع دخول أفراد المجتمع خلال فترة معينة من الزمن (سنة في العادة)، ويقصد بالأفراد جميع الأشخاص الطبيعيين، وكذلك جميع الشخصيات المعنوية، مثل: الشركات الخاصة والعامة والحكومية. وعندما يقاس الدّخل يقاس على الأفراد المنتجين من واقع الجنسية التي يحملها هؤلاء، فدخول الأفراد الأجانب المقيمين داخل البلد لا تدخل في حساب الدّخل القومي، بينما دخول المواطنين المقيمين خارج البلد لا بدّ أن تدخل في حساب الدّخل القومي<sup>(١١)</sup>.

إنّ عمليات غسل الأموال تؤدي إلى زيادة الدخل لبعض الفئات على حساب فئاتٍ منتجة في المجتمع؛ بسبب حصول هذه الفئات على الأموال المغسولة. وهذا يزيد الفجوة بين طبقات المجتمع، ويؤدي إلى مشاكل اجتماعية واسعة<sup>(١٢)</sup>.

مما لا شكّ فيه أن الأموال الهاربة إلى الخارج خلال عمليات الغسل تمثّل استقطاعات من الدّخل القومي، وبالتالي تعدّ نزيهاً للاقتصاد الوطني إلى الاقتصاد الخارجي. فالمال المهرب والمكتسب عن طريق الجريمة يؤدي إلى حرمان اقتصاد البلد من هذا المال، واستثماره على أرضه ولصالح مواطنيه، بما يترتب على ذلك من آثار سلبية. وحتى لو حدثت عمليات الغسل في صورة عينية للأموال فإن ذلك يؤدي إلى زيادة معدلات الاستهلاك بشكل يفوق الدّخل القومي، وبالتالي يحدث خللاً اقتصادياً

#### • آثار عملية غسل المال

هيكلياً؛ نظراً لانخفاض المدّخرات وزيادة الاستهلاك، دون حدوث نموٍّ مماثل في الناتج المحلي الإجمالي<sup>(١٣)</sup>.

#### د - تأثير غسل الأموال على العملة وسعر الصرف

يتأثر سعر الصرف بشكلٍ مباشرٍ في الدول منبع الأموال عند خروجها بقصد الغسل، في الوقت الذي يتأثر فيه كذلك سعر الصرف في الدول المستقبلة لتلك الأموال، حيث تكون الفائدة الكبرى من تلك العملية لمنفّذي الغسل، ومهرّبّي تلك الأموال. ويمكن تصنيف ذلك التأثير وفق بحثين:

#### ١- تأثير خروج أموال الغسل على العملة وسعر الصرف<sup>(١٤)</sup>

يترتب على استبدال العملة الوطنية المستمدة من الأنشطة الإجرامية بأخرى أجنبية في سبيل غسلها عن طريق تحويلها انخفاض قيمتها؛ نتيجة زيادة المعروض من العملة الوطنية مقابل المطلوب من العملات الأجنبية.

ويمكن القول: إن زيادة عرض العملة المحلية، مع زيادة الطلب على العملة الأجنبية، يؤدي إلى استنزاف الاحتياطي النقدي للدولة من العملات الأجنبية، ما يؤدي إلى قيام المسؤولين برفع سعر الفائدة؛ للحفاظ على المدّخرات المحلية من التحول للعملات الأجنبية الأخرى. ومن المعلوم أن رفع سعر الفائدة يمثل أحد أهم العقبات أمام الاستثمار.

يُضاف إلى ذلك ما يسببه السحب المفاجئ للأموال من قبل غاسلي الأموال من البنوك الوطنية، تمهيداً لحملها نقداً عبر الحدود، أو إجراء غسل عيني عليها، أو تحويلها بالوسائل الإلكترونية، من إرباك سوق العملة الوطنية، وبالتالي انخفاض قيمتها.

#### ٢- تأثير دخول أموال الغسل على العملة وسعر الصرف<sup>(١٥)</sup>

يؤدي دخول الأموال غير المشروعة من النقد الأجنبي إلى الدولة التي يتم فيها الغسل إلى زيادة التدفّقات النقدية الأجنبية، ومن ثم زيادة الطلب على النقد الوطني،

• د. الشيخ حسن آقا نظري / آ. علي هاشم البيضاني

وهذا يؤدي إلى رفع سعر العملة الوطنية بأكثر من قيمتها الحقيقية، مما يؤدي إلى مخاطر كثيرة، أهمها:

- تغير قيمة العملة الوطنية بما لا يعكس حقيقة الأداء الاقتصادي، وأيضاً مجرد التغير في اتجاه حركة رأس المال، وهذا يضر الاقتصاد الوطني، حيث تقل القدرة التنافسية للأسعار في مواجهة السلع الأجنبية.

- إن ارتفاع سعر العملة الوطنية من غير تبرير اقتصادي يشكل عائقاً أمام دخول رأس المال الأجنبي، بشكل مباشر أو غير مباشر.

### هـ- تأثير غسل الأموال على الجهاز المصرفي والمؤسسات المالية

إن عمليات غسل الأموال غالباً ما تتم داخل البنوك والمؤسسات المالية، وبعد أن يتم غسلها تترك آثاراً سلبية على الجهاز المصرفي والمؤسسات المالية من جهة، وعلى الاقتصاد الوطني من جهة أخرى.

فمن هذه الآثار:

- يمكن أن تنشر أنشطة غسل الأموال الفساد في أجزاء النظام المالي. ويؤدي ذلك إلى إضعاف المصارف والمؤسسات المالية. فإذا ما أصاب الفساد مديري المصارف؛ بسبب المبالغ الضخمة التي يتم غسلها، فإن هذا السلوك سيؤثر على سمعة المصرف، وعلى أدائه في السوق المالي<sup>(١٦)</sup>.

- تعريض المصارف التي تستخدم في عملية الغسل للانحيار بعد اكتشافها، أو الاشتباه فيها، وتهديد سلامة واستقرار النظام المالي والمصرفي<sup>(١٧)</sup>.

- إن عمليات غسل الأموال داخل الجهاز المصرفي تؤدي إلى انعدام ثقة المواطن بالجهاز المصرفي؛ بسبب علمهم أن الجهاز يمكن أن يحتوي على أموال غير مشروعة، مما يؤدي إلى اختلاط أموالهم المشروعة بالأموال غير المشروعة الموجودة في المصارف، فتجدهم يفقدون الثقة بالمصارف، لذا؛ ومن باب الحيطة والحذر، يعزفون عن إيداع أموالهم في المصارف والمؤسسات المالية.

- أيضاً تؤدي عمليات غسل الأموال إلى إرباك عمل البورصات والأسواق المالية؛ نتيجة التعامل غير المنطقي أو غير الرشيد في شراء وبيع الأصول المالية، لمجرد إضفاء

المشروعية إلى تلك الأموال<sup>(١٨)</sup>.

## ٢- الآثار الاجتماعية

إن جميع الأفعال الإجرامية لها آثار اجتماعية، يضيق نطاقها أو يتسع حسب جسامة الفعل وخطورته، ومدى تأثيره على سلامة المجتمع واستقراره. وتأتي جريمة غسل الأموال في طليعة الجرائم الاقتصادية في تأثيراتها الاجتماعية السلبية على مجتمع الجريمة وأفراده. ويمكن بلورة أهم تلك التأثيرات، حسب خطورتها، وفقاً لما يلي<sup>(١٩)</sup>:

### أ- تآكل الطبقة الوسطى، وسيادة الطبقة المتفائلة

حيث ينقسم المجتمع المحلي لأي دولة تقليدياً إلى ثلاث طبقات: أغنياء؛ وفقراء؛ وطبقة وسطى. وهذا التقسيم في حقيقته محمودٌ ومطلوب؛ ضمناً لتلاحم المجتمع، وتشابك مصالح أفراده، وتكامل نشاطهم الاقتصادي. وتعتبر الطبقة الوسطى في التدرج الطبقي لأي مجتمع لحمة المجتمع، وهمزة الوصل بين طبقتيه الآخرين. ولوحظ بالاستقراء أن هذه الطبقة هي:

أ. أكثر طبقات المجتمع وطنيةً وانتماءً للوطن، وتضحية وفداء لأجله.

ب. أكثر طبقات المجتمع حرصاً على التعليم، واغترافاً من الثقافة، ومتابعة للتطوير في جميع المجالات.

ج. أكثر طبقات المجتمع تمسكاً بالقيم والثواب الأخلاقية والعادات والتقاليد الاجتماعية الراسخة الاصلية.

د. أكثر طبقات المجتمع بذلاً وعتاءً ونشاطاً وإنتاجية.

ومن أبناء هذه الطبقة يولد المفكرون، والعلماء، والأدباء، والمثقفون، والمهنيون، والأطباء، والمهندسون، والقضاة، والمحامون، والموظفون. ومن الخطورة البالغة على أيّ مجتمع تآكل هذه الطبقة وذوبانها في طبقة الفقراء، وانقسام المجتمع فقط إلى طبقتين؛ حيث تنهار مع تآكل هذه الطبقة كلّ معاني الانتماء والقيم والعتاء، ولا يكون للتعليم قيمة أكثر من فرصة الحصول على عملٍ أو وظيفة، وحيث لا يصبح للثقافة معنى أكثر من التسلية وقتل أوقات الفراغ.

إن الطبقة الوسطى في كلّ مجتمع هي طبقة أصحاب الدخل الثابت والمحدود، وإن دخل هذه الطبقة موزّع على مطالبها الحياتية الضرورية، كالتعليم، والثقافة، والمجالات الاجتماعية، والكساء، والغذاء، والسكن، والتنقل، والادّخار، والصحة، وغيرها من ضرورات الحياة. وإن أيّ ارتفاع في أسعار هذه المطالب يرهق كاهل هذه الطبقة، بما يجعلها شيئاً فشيئاً تنحاز عن ضرورات حياتها، وعن قيمها، ومبادئها، وثوابتها الاجتماعية، بل وتجحد معاني الانتماء للوطن، والتضحية من أجله، ومعاني البذل والعطاء، وينصرف جلّ اهتمامها ونشاطها في البحث عن ضرورات الحياة. فإذا اشتدّت وطأة الأسعار عليها ذابت واختفت، وحلّت محلّها وتبوّأت مكانها طبقة المترفين والأثرياء، وبذلك تزداد فرص وقوع جريمة غسل الأموال. والطامة الكبرى ليست فقط في اختفاء طبقة وظهور طبقة أخرى مكانها، وإنما هي في سيادة الترف الزائد عند طبقة واحدة، وزوال الطبقات الأخرى، وفي ظهور قيم وعادات وتقاليد وأخلاق لا تمتّ إلى المجتمع بأيّ صلة، وهو ما يخلق صراعاً اجتماعياً بين الأجيال، وهو ما يولّد ويفرس الحقد الاجتماعي لدى الفقراء.

وسبقت الإشارة في المبحث السابق إلى أن جريمة غسل الأموال تخلق كثيراً من مشكلات التضخّم والكساد والبطالة، وهي مشكلات اقتصادية ذات تأثير سلبي على حياة الطبقة الوسطى، قد يؤدي إلى تآكلها، بما تمثّله من ثقلٍ بالغ في مسيرة المجتمع نحو النماء والاستقرار الأمني والفكري.

### ب - انهيار الثوابت والقيم الاجتماعية، وسيادة ثقافة المخدرات

تمثّل الثوابت والقيم الاجتماعية قيماً عالية ومهمة، ومعنى نفيساً في حياة كلّ مجتمع. فالصدق والأمانة والإيثار والشجاعة والإخلاص وإنكار الذات وحبّ الخير والترابط الاجتماعي والتعاون وإغاثة الملهوف وغيرها من الثوابت الاجتماعية، التي هي ثمرة غرس القيم في النفوس، وما يطرأ على تلك القيم والثوابت بفعل جريمة غسل الأموال أنّها تصبح أثراً بعد عين، وماضٍ بعد واقع ومعاشة.

وتجدر الإشارة إلى أن جريمة غسل الأموال؛ بما تحدثه في المجتمع من تضخم وانهيار في قيمة العملة الوطنية، ومن كساد تضخمي، وهشاشة في الاقتصاد القومي،

### • آثار عملية غسل المال

ومن تأكل للطبقة المتوسطة، التي هي الأكثر وطنيةً وانتماءً وتعلماً وثقافةً وتمسكاً بالقيم من أولئك القائمين على غسل الأموال، والذين يسعون للتقرب من أصحاب النفوذ والسلطة؛ ليكونوا في منأى ومأمن على أموالهم، بعيداً عن الرقابة والقانون، فتكون جريمة غسل الأموال بذلك القدر الكبير من الخطورة؛ لقدرتها على قتل القيم والثواب الاجتماعية الأصلية، حيث تتوارى أمامها كل صرخات التحذير من الفتن، والدعوة إلى التمسك بالخلق والقيم.

ويُضاف إلى ذلك أنه بعد أن يجد الفرد ذو الدخل المحدود نفسه عاجزاً عن تلبية احتياجاته ومتطلبات أسرته، فإنه يكون بذلك غير قادر على مواجهة الزيادات المستمرة في أسعار السلع والخدمات، مما يؤدي إلى زيادة الحمل عليه، وتحطيم طموحاته وأحلامه، وربما يكون فريسة سهلة لمنظمات الجريمة المنظمة، ومنظمات غسل الأموال، التي تدرّ عليه عملياتها ما فوق خياله وتصوّراته من كسب خلال حياته. وفي هذه الحالة يكون أكثر استعداداً للتضحية بأيّ قيم أو ثوابت اجتماعية؛ إذ إنه عندما كان صادقاً أميناً مخلصاً منكرًا لذاته محبًا للخير منتمياً لوطنه كان معدماً لاهناً وراء الحد الأدنى من ضرورات حياته، وبعد اعتناقه لفكر وثقافة الجريمة تغير حاله إلى النقيض، ووقعت المأساة الحقيقية للمجتمعات التي تتخذها منظمات غسل الأموال ميداناً لنشاطها الإجرامي.

### ج - دعم الجريمة المنظمة

من الملاحظ أن عمليات غسل الأموال الفردية نادرة الوجود، وإن وجدت فهي قليلة الأهمية والأثر. وعلى سبيل المثال: إن تاجر المخدرات المحلي تاجر تجزئة، يتستر في الغالب وراء نشاطه المشروع والصغير؛ لبيع المخدرات؛ لكي يستفيد من أرباحها بمفرده.

وخطورة جريمة غسل الأموال تكمن في عصابات الجريمة المنظمة، سواء الجهات المرتكبة للجريمة الأصلية مصدر المال غير المشروع أو المنظمات الغاسلة للمال الناتج عن الجريمة الأصلية. فالجرم في كليتهما يمتلك أصولاً وممتلكات هائلة. وسواء تمكّنت السلطات الأمنية من القبض عليه، وتطبيق النظام بحقه، أو كان حرّاً

• د. الشيخ حسن آقا نظري / آ. علي هاشم البيضاني

طليقاً، فإنه لو ظلَّت أصوله أو ممتلكاته حرَّةً طليقة يستطيع التنظيم استبداله بآخر، في حال عدم استمراره في دعم نشاطهم الإجرامي المتمثل بغسل الأموال، أو المساهمة في تدفق المال غير المشروط من منبعه.

ومما سبق يتضح أن عمليات غسل الأموال تدعم كلَّ نشاطٍ إجرامي ينتج عنه عائدٌ معين. فأعضاء غسل الأموال لا يغسلون لحسابهم الخاص، وإنما هم أفراد تنظيم فرعي منبثق عن منظمات الجريمة الأصلية، ومن ثم فإنَّهم يحصلون على نصيبهم المقرَّر لهم، ويحوَّلون القدر الأكبر من المال المغسول لحساب مرتكبي الجرائم الأصلية.

إن التقليل من حجم عائدات الجريمة المنظمة على مستوى العالم، أو من حصة أعضاء منظماتها، أمرٌ لم يُعدَّ مقبولاً الآن، بعد تعدُّد أشكالها، واستغلال منظماتها لمنتجات التكنولوجيا الحديثة، وتوظيف أكفأ المحامين والمحاسبين لخدمتهم، وزيادة فاعلية عملياتهم، وتدارك أخطائهم السابقة. وإن القول بسلامة أيِّ اقتصاد نامٍ من عمليات الغسل قولٌ مغلوطن؛ فالمنظمات الإجرامية؛ بما تملك من إمكانات مادية هائلة، قادرة على اختراق أيِّ جدرٍ واقية، وهو الأمر الذي يتطلَّب مواجهة دولية ومحلية فعَّالة.

#### د - تدني إنتاجية عنصر العمل

لا يمكن الفصل، من الناحيتين الاجتماعية والاقتصادية، على مستوى العالم النامي بين:

أ. عمليات غسل الأموال ومعدلات البطالة.

ب. عمليات غسل الأموال وانتشار تعاطي المخدرات.

ج. عمليات غسل الأموال والتضخم الجامح.

ومن جهة ثانية فإن هناك تلازماً بين هذه الظواهر الثلاثة وبين تدني إنتاجية عنصر العمل الوظيفي والمهني والحرفي واليدوي. فالبطالة كظاهرة اقتصادية واجتماعية، سواء كانت سافرة أو مقنعة، تعني خروج أعداد العمالة العاطلة من دائرة النشاط الإنتاجي، كلياً أو جزئياً.



### • آثار عملية غسل المال

ويمكن القول: إن التضخم كظاهرة اقتصادية، وإن كانت من الناحية النظرية أقلّ الفرضيات الثلاثة المتقدّمة تأثيراً على عنصر العمل، إلا أنه يجبر العامل البسيط على تقليل طاقته الإنتاجية، ما يجعله ضحية سهلة، وهدفاً لأفراد وعناصر الجريمة المنظمة: إذ من الممكن أن يسعوا لإقناعه بجدوى انضمامه إليهم، وما يترتب على ذلك من تبديل لحاله السابق.

### ٣- الآثار الأخلاقية

تمثّل الأخلاق المنظومة الرئيسية المحرّكة للمجتمع، وهي ركنٌ أساس في ضبط سلوكيات واتجاهات الأداء الحضاري، ولا يمكن تقييم مجتمع إلا من خلال مجموعة القيم الأخلاقية، ولنا في رسول الله ﷺ أسوة حسنة إذ قال: «إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق»<sup>(٢٠)</sup>.

لهذا تظهر لنا الكثير من الآثار السلبية نتيجة تأثيرات عملية غسل الأموال على أخلاقيات المجتمع، مثل:

- ١- الانسلاخ من الهوية، وفقدان الانتماء والالتزام القانوني والأخلاقي.
- ٢- تفشّي ظاهرة التلوّث العقلي والذهني، وشيوع حالات الفساد والانحلال الأخلاقي، وخصوصاً عند تكدّس الأموال، وبطرقٍ سهلة، ممّا ينشط حالة الاستهلاك الاستفزازي.
- ٣- الرشوة وعلاقات التحايل والفساد، مع أساليب التضليل، وترسيخ العنف والكراهية.
- ٤- ظهور المنفعة الفردية، وانعدام روح التعاون.
- ٥- ظهور حالة التحدي والتحلُّ والتمرد، وظهور الذوات المفعّمة، المعتمدة على دولة اللاقانون، أو عدم التحاكم إلى أخلاقيات العقيدة أو المجتمع.
- ٦- انتشار نوادي القمار والألعاب المخالفة للأخلاق والقانون<sup>(٢١)</sup>.

### ٤- الآثار الأمنية<sup>(٢٢)</sup>

يصاحب عمليات غسل الأموال كثيرٌ من الممارسات التي تزعزع الأمن

والاستقرار في المجتمع، وتؤدي إلى تزايد معدلات الجريمة المنظمة وانتشارها، وإضعاف النسيج الأخلاقي والقيمي في المجتمع، وما يترتب على ذلك من زيادة الجهود والنفقات التي تبذلها الأجهزة الأمنية في مقاومة الجريمة.

ويتج عن عمليات غسل الأموال ظهور أنماط جديدة للجرائم، إلى جانب تزايد معدلات ارتكاب تلك الجرائم. وكلما زادت وسائل المكافحة للجريمة فإن غاسلي الأموال يلجأون إلى وسائل أخرى يصعب اكتشافها، وبذلك تزداد الجرائم الناتجة عن عمليات غسل الأموال. وهذا الازدياد يشمل الجرائم بأنواعها، فضلاً عن تزايد أعداد تلك الجرائم، وتنوع أنماطها.

وتؤدي عمليات غسل الأموال إلى إثراء المجرمين اللامحدود، وتجعل من هؤلاء أصحاباً لرؤوس الأموال الطائلة، التي يسخرونها في العمليات الإجرامية، مما يجعلهم يستمرّون في السلوك المنحرف الخارج عن القانون، ومن ثمّ فإن أهم الآثار السلبية التي تنشأ عن استمرار عمليات غسل الأموال زعزعة الأمن الاجتماعي داخل المجتمع، وانتشار الابتزاز وعمليات السطو المسلح، والقتل، وأخذ الأموال، وهو ما يجعل المجتمع ساحة إجرام، مما يفقد أفرادها عنصر الأمان والطمأنينة. كما أن تزايد فرص إفلات هؤلاء المجرمين من الملاحقة والعقاب؛ بسبب قصور التشريعات الجنائية لدى أغلب دول العالم، يزيد ضمان التمتع بعائدات الجريمة، وفرص تدوير الأموال المتحصل عليها من ناحية؛ ومن ناحية أخرى يحفز الجماعات الإجرامية المنظمة على زيادة نشاطها الإجرامي.

وحيث إن عمليات غسل الأموال تتمّ عن طريق الأسواق المشروعة، والمؤسسات المالية والمصرفية، فإنه في بعض الأحيان توجد علاقات قوية وخطيرة بين القائمين على تلك الأسواق والمؤسسات وبين الجماعات الإجرامية؛ لتبادل المنافع. ويطلق على تلك المؤسسات (المؤسسات المشبوهة)، التي تكون تلك الجماعات الإجرامية مساهمة فيها، أو حتى مالكة لها.

وللجماعات الإجرامية أثناء ارتكابها لجريمة غسل الأموال العديد من الأساليب الإجرامية؛ للإفلات من الملاحقة القضائية؛ فتلجأ إلى إفساد الجهازين الإداري والقضائي برشوة رجال إنفاذ القانون والضبط الجنائي ورجال القضاء؛ وتلجأ في حالة

#### • آثار عملية غسل المال

تعدُّ ذلك إلى التصفية أحياناً. وفي سياق سعي تلك الجماعات للقيام بجرائمها فإنها تسعى لإفساد الجهاز السياسي، وإفساد الكيان القيمي والأخلاقي؛ باتخاذ أساليب الإفساد وسيلةً للتغلغل داخل تلك الأوساط.

وكنتيجةً لتتقل جريمة غسل الأموال عبر البلاد، وانتقالها السريع عبر الأنظمة المالية والمصرفية والتجارية للدول، فإن آثار تلك الجريمة لا تقتصر على دولةٍ بينها، بل يمتدُّ تأثيرها إلى النطاق الدولي، وفي شتى المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والقانونية. وحينما ترتكب الجريمة فإنه يترتب عليها انتهاك العديد من المصالح والمراكز القانونية المحميّة، والتعدّي على النصوص القانونية للأنظمة الداخلية للدولة. ولا يقتصر الأمر على ذلك، بل يمتد الأثر السلبي ليطال مراكز قانونية دولية. ويتّضح ذلك في المعاهدات والمواثيق والاتفاقات الدولية، التي تعنى بمحاربة ومكافحة جريمة غسل الأموال.

ومن أهمّ المؤشّرات التي تدلّ على خطورة جريمة غسل الأموال، وأهمية مواجهة عملياتها، وضرورة تجريمها ومحاربتها أمنياً على كافة الصُّعد الوطنية، هو تنامي حجم عمليات غسل الأموال، وتبعاً لذلك ازدياد وضخامة حجم الأموال المغسولة سنوياً في العالم، حيث يعتبر نشاط غسل الأموال أكبر نشاط اقتصادي على المستوى العالمي، بعد تجارة العملات ومبيعات النفط<sup>(٣٢)</sup>. وليس هناك إحصائيات دقيقة عن حجم الأموال القذرة التي يتمّ غسلها على المستوى المحلي أو الدولي. ويؤيد هذا وجود أرقام متضاربة عن حجم هذه الأموال.

ويمكن القول: إن عدم وجود إحصائيات دقيقة عن حجم تلك الأموال المتأتية من أنشطة غير مشروعة إنما هو أمر منطقي، مردّه إلى أن مصادر هذه الأرقام الإجرامية غير مرئية، كتجارة المخدرات والسلاح وغيرها، كما أن الأنشطة غير المشروعة تتمّ في الخفاء، ويصعب تقدير حجم الأموال المستثمرة منها أو حجم ما تدرّه من إرباح إجمالية أو صافية؛ لأنها من جرائم الاقتصاد الخفيّ الذي لا يظهر حجمه ضمن الدخل القومي؛ وذلك لأسباب عديدة يمكن إيجازها في ما يلي:

١. إن المنظمات الإجرامية التي تقوم بغسل الأموال تلجأ إلى أساليب ذات طبيعة معقّدة للغاية، مستعينة بأحدث الوسائل والتقنيات العلمية؛ لإتمام عمليات الغسل،

• د. الشيخ حسن آقا نظري / آ. علي هاشم البيضاني

وبالتالي يصعب تحديد حجم الأموال الناتجة عن العمليات غير المشروعة، والتي تدخل في عمليات الغسل. ومن الصعوبة بمكان أيضاً تحديد حجم الأموال الناتجة بعد الغسل.

٢. إن الأموال التي تخضع للغسل غالباً ما يتم توزيعها بين قطاعات اقتصادية مختلفة، وفي أنشطة متعدّدة، مما يجعلها غير قابلة للحصر.

### ٥- الآثار السياسية

هناك علاقة وثيقة بين جريمة غسل الأموال وبين الفساد السياسي، حيث إن أهم وأخطر عملية لغسل الأموال إنما تنتج عن سوء استخدام السلطة السياسية والإدارية، وذلك بواسطة رؤساء الدول أو رؤساء الحكومات، وأعضاء المجالس النيابية، وكبار موظفي الدولة، ومن ثم تهريب هذه الأموال؛ وذلك لاستخدام الأموال المتحصلة عنها في شراء واقتناء الأموال العينية، كالذهب والمجوهرات والعقارات، أو استبدالها بصكوك مالية وأسهم وسندات.

ومن هنا فإن عمليات الفساد السياسي تقوم بالعديد من الأنشطة المالية غير المشروعة، حيث يقتصر بعضها على الحدود المحلية، في حين يتعدى البعض الآخر العديد من الدول<sup>(٢٤)</sup>.

لهذا ستمّ الإشارة إلى أهم المخاطر السياسية لجريمة غسل الأموال، وهي:

### أ- السيطرة على النظام السياسي

تؤدّي الثروات الطائلة والدخول غير المشروعة، ومن ثم النجاح في إخفائها وتمويه مصدرها غير المشروع في إطار عملية غسل الأموال، إلى جعل أصحاب هذه الدخول مصدر قوة وسيطرة ونفوذ على النظام السياسي<sup>(٢٥)</sup>.

ومن أهم الأمثلة على عملية غسل الأموال الناجمة عن الفساد السياسي العملية التي حدثت في ظلّ الرئيس الفلبيني «ماركوس» وزوجته «إيميلدا»، حيث أثبتت سلطات التحقيق صحّة هذا الاتهام المنسوب لماركوس خلال فترة حكمه من سنة ١٩٧٢ - ١٩٨٦<sup>(٢٦)</sup>.

#### • آثار عملية غسل المال

أما في الولايات المتحدة الأمريكية فتجدر الإشارة إلى بعض الفضائح المالية لمؤسسات الادّخار والتسليف، والتي تورط فيها «نيل بوش» نجل الرئيس الأسبق «جورج بوش الأب»، وشقيق الرئيس السابق «جورج بوش»، وذلك خلال عضوية نيل بوش في مجلس إدارة سيل فارديو للصيرفة والادّخار في ولاية كلورا دو، التي تعرّضت للانهييار، ومن ثم إلى إجراء تسوية بشأن ديونها بلغت ٤٩,٥ مليون دولار<sup>(٢٧)</sup>.

كذلك في خلال شهر أبريل من سنة ١٩٩٦ بدأت محاكمة كل من: «جيمس وسوزان ماكدوجال»، وهما شريكا الرئيس الأمريكي الأسبق «بيل كلينتون» وزوجته «هيلاري»، وذلك في مشروع «وايت ووتر للعقارات»، حيث وُجّهت لهؤلاء اتّهامات مكوّنة من ٢١ نقطة، تتعلق بسوء استغلال حوالي ثلاثة ملايين دولار في قروض غير مشروعة، حيث أدلى الرئيس الأمريكي السابق كلينتون بشهادته في هذه القضية لصالح المتّهمين، حيث أعلن أنه لم يضغط على رجل أعمال في ولاية أركنسو لكي يمنح قرضاً غير مشروع لشركائه السابقين في وايت ووتر<sup>(٢٨)</sup>.

أما في مصر فإن أشهر مواضيع الفساد السياسي وغسل الأموال هي العملية التي قام بها شقيق الرئيس الراحل «أنور السادات»، والتي تعقبها الرئيس «حسني مبارك» بداية الثمانينات، وقدّمها إلى المدّعي العام الاشتراكي والنيابة العامة. وقد علقت وكالات الأنباء العالمية فقالت: إن الرئيس مبارك قد فتح علبة ديدان مليئة بالفساد، والتي لم تقتصر على أسرة عصمت السادات، إنما شملت أيضاً أشخاصاً آخرين، ارتبطت مصالحهم مع عصمت السادات؛ لتحقيق أموال غير مشروعة. وقد قضت محكمة القيم بأن عصمت السادات ورفاقه انقلبوا كالثعالب الضالّة يخربون الاقتصاد بالسلب والنهب والوساطة والرشوة وفرض الإتاوة بالتهديد والتخويف. وقد أشارت بيانات المدّعي العام الاشتراكي بأن قيمة ثروة عصمت السادات وزوجاته وأولاده قد بلغت حوالي ١٨٠ مليون جنيه مصري في ذلك الوقت<sup>(٢٩)</sup>.

كما أن هناك العديد من النواب أعضاء مجلس الشعب اتّجهوا نحو استغلال نفوذهم، والترئّح من العضوية البرلمانية، حيث ورد في بعض التحقيقات أن إحدى نائبات مجلس الشعب سابقاً حصلت على رشوة من الجانب الأمريكي باسم مكتب وهمي في القاهرة؛ وذلك لأجل تسهيل عقد صفقة استيراد سلاح لمصر من الولايات

• د. الشيخ حسن آقا نظري / آ. علي هاشم البيضاني

المتحدة الأمريكية، حيث كانت قيمة هذه الصفقة حوالي ٧٩ مليون دولار، في حين كان مقدار العمولة ١.٨ مليون دولار<sup>(٣٠)</sup>.

### ب - جريمة غسل الأموال تؤدي إلى اختراق وإفساد هيكل بعض الحكومات

وتجدر الإشارة إلى أن عملية غسل الأموال، وما يترتب عليها من أرباح طائلة وثروات هائلة، سواء أكانت ثروات مادية أو غير مادية، منقولة أو غير منقولة، من شأنها أن تمكن أصحابها من اختراق وإفساد هيكل بعض الحكومات<sup>(٣١)</sup>.

### ج - دور جريمة غسل الأموال في التأثير على البنيان السياسي لبعض المرشحين في الانتخابات البرلمانية

حيث يلجأ كبار تجار المخدرات إلى الإنفاق على الدعم المالي لبعض المرشحين؛ وذلك من أجل خوض انتخابات المجالس النيابية والبلدية، فيقومون بتمويل الدعاية الانتخابية لهؤلاء النواب؛ وذلك لغرض مساعدتهم، والتأثير على المناخ الديمقراطي، والمشاركة في تزوير الانتخابات؛ من أجل وصول بعض تجار المخدرات أو مَنْ يُنوب عنهم إلى عضوية المجالس النيابية والبلدية ذات التأثير السياسي، ومن ثم يكتسبون حصانة برلمانية، ويصبحون في مأمن من المساءلة الجنائية<sup>(٣٢)</sup>.

## ٦- الآثار على المستوى الدولي

وفيه مطالب:

### أ- آثار غسل المال على الاقتصاد العالمي

قدرت إحصائيات الأمم المتحدة والإنتربول حجم الأموال التي تم غسلها سنوياً في عام ٢٠٠٠م بما يجاوز ٥٠٠ مليار دولار<sup>(٣٣)</sup>.  
وفي عام ١٩٩٦م قدر صندوق النقد الدولي حجم عمليات غسل الأموال ما بين ٥٩٠ مليار دولار إلى ١,٥ تريليون دولار<sup>(٣٤)</sup>.  
وبوجه عام تقدر الأموال المغسولة على المستوى العالمي بما يعادل ٢ - ٥٪ من

٣٢٦ **الإجتهااد والتجديد** - العددان ٣٨ - ٣٩، السنة العاشرة، ربيع وصيف ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ

## • آثار عملية غسل المال

حجم الناتج العالمي. وطبقاً لتقديرات فريق العمل المالي (فاتف) (FATF)، المعني بغسل الأموال، فإنه يتراوح حجم الأموال المغسولة من تجارة المخدرات على المستوى العالمي بين ٣٠٠ - ٤٠٠ مليار دولار سنوياً. وإذا تم إضافة الأموال المغسولة من مصادر غير شرعية أخرى فقد تتضاعف تلك التقديرات أو تزيد<sup>(٣٥)</sup>. وهناك مَنْ يرى أن حجم الأموال المغسولة سنوياً يتراوح بين ٨٠٠ مليار دولار إلى ١,٥ تريليون دولار<sup>(٣٦)</sup>.

كما لوحظ وجود تقديرات مختلفة لحجم الأموال المتعلقة بالغسل<sup>(٣٧)</sup>، حيث يشير تقرير الأمم المتحدة للتنمية البشرية إلى أن حجم تلك الأموال بلغ عام ١٩٩٩م (١,٥) تريليون دولار، بما يوازي ١٧٪ من إجمالي الناتج المحلي للولايات المتحدة. وفي المملكة المتحدة تشير تقديرات وحدة الاستخبارات الوطنية (NCIS) إلى أن (٢٥) مليار جنيه إسترليني تمثل رقماً مقبولاً لحجم الأموال المغسولة عام ٢٠٠٠م، بما يوازي ١٣٪ من إجمالي الناتج المحلي البريطاني.

وأتضح من خلال بعض الإحصائيات في بريطانيا أن معدلات الإبلاغ عن تقارير تحويلات مشبوهة بلغت (١٠٠) تقرير في اليوم الواحد عام ٢٠٠٤م. وتشير وحدة الاستخبارات عن الجريمة إلى وصول معدلات تقارير الإبلاغ عن العمليات السنوية إلى حوالي (٧٠٠٠) تقرير في الشهر كحدٍّ متوسط.

أما في الولايات المتحدة الأمريكية فتشير جمعية المصارف الأمريكية إلى أن المصارف قدّمت حوالي (٦٠٠) ألف تقرير عن نشاطات مشبوهة، وحوالي (١٢) مليون تقرير عن عمليات تحويل نقدية في أقسام الخزانة الأمريكية.

ومما لا شكَّ فيه أنه كلما زاد عدد المؤسسات المالية والمصارف، بحيث تصل إلى درجة كبيرة وشكل غير منطقي، فإن ذلك يعدّ عاملاً رئيسياً لزيادة حجم المشكلة، ولا سيّما في بعض الدول والجزر النامية، ما يجعلها ملاذاً آمناً لعصابات الإجرام وغاسلي الأموال، ويمكن على سبيل المثال ذكر بعضها<sup>(٣٨)</sup>:

- **جزر الكاريبي:** حيث يبلغ عدد سكانها (٨٣) ألف نسمة، ويبلغ عدد البنوك بها (٥) بنوك، وعدد المؤسسات المالية الأخرى (٤٦٠٠) مؤسسة.

- **جزر البهاما:** يوجد فيها (٧٠) ألف مؤسسة مالية، (٤٠٠) بنك، (٩٦) مؤسسة ائتمانية، (٦٢) شركة تأمين.

**الإجتاهد والتجديد** - العددان ٣٨ - ٣٩، السنة العاشرة، ربيع وصيف ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ - ٣٢٧

- جزيرة ناورو في المحيط الباسفيكي: وعدد سكانها بضعة آلاف، وبها (٤٠٠) بنك مسجّل.

كما أنه من الملاحظ ضخامة حجم الأموال التي تغسل سنوياً في بعض الدول، فوفق ما ذكره تقرير وحدة المخابرات الأسترالية يُشار إلى أن ما يتمّ غسله سنوياً في البنوك والمؤسسات المالية الأسترالية يزيد على (٤,٥) مليار دولار أمريكي، ما يدلّ على ضخامة حجم الأموال التي يتم غسلها في دولة واحدة.

ويشير تقرير هيئة الرقابة الإدارية في مصر عام ١٩٩٩م إلى أن حجم الأموال غير المشروعة التي يتم تدويرها في الاقتصاد المصري يصل إلى (٥) مليارات دولار أمريكي، منها (٣) مليارات دولار في عمليات غسل الأموال المتعلقة بتجارة المخدرات، وحوالي (١) مليار دولار في عمليات تجارة السلاح، وقرابة الـ (٥٠٠) مليون دولار في العملات المزيفة<sup>(٣٩)</sup>.

كما قدّرت حجم الأموال المغسولة في روسيا بحوالي (١٠ - ١٥) مليار دولار أمريكي.

وأوضح المدير التنفيذي لصندوق النقد الدولي في عام ١٩٩٨م أن تقديرات حجم غسل الأموال تفوق الخيال؛ إذ تتراوح ما بين (٢ - ٥)٪ من إجمالي الإنتاج المحلي العالمي. كما يقدر البعض إجمالي الدخل المتحقق من عمليات المخدرات غير القانونية بما يعادل (٦٨٨) مليار دولار سنوياً، منها (١٥٠) ملياراً في الولايات المتحدة الأمريكية، و(٣٣) ملياراً في أوروبا، و(٥) مليارات في بريطانيا، و(٥٠٠) مليار في باقي أقطار العالم<sup>(٤٠)</sup>.

وتوضح البيانات الخاصة بتقديرات الأمم المتحدة أن حجم عمليات غسل الأموال في الدول الصناعية المتحقّقة من تجارة المخدرات تتراوح بين (١٢٠ - ٥٠٠) مليار دولار؛ بدافع الأرباح الهائلة التي تحقّقها هذه التجارة والأنشطة الأخرى إلى حجم الأرباح التي حققتها المافيا من الاقتصاد الخفي، والتي بلغت (١١٠) مليارات دولار في عام ١٩٩٩م، وارتفعت إلى (٢,٥) تريليون دولار عام ١٩٩٤م، وبشكل يفوق الناتج المحلي الإجمالي العالمي<sup>(٤١)</sup>.



## ب - تهديد السلم والأمن الدوليين

اتّسع نطاق جرائم غسل الأموال إلى حدود خارجة عن الأقاليم، أيّاً كانت، حيث أصبحت تهدّد استقرار وسلامة الأنظمة السياسية وهيكل الحكومات، بل تهدّد كذلك الأمن والسلم الدوليين، ما يستدعي اتّخاذ تدابير مضادة ووقائية من جانب المجتمع الدولي<sup>(٤٢)</sup>. ومن تلك الجرائم:

### ١- تمويل النزاعات الدينية والعرقية وأعمال الإرهاب

من الجدير بالذكر أن جريمة غسل الأموال لها علاقة وثيقة بتمويل النزاعات الدينية والعرقية، وكذلك تمويل حركات الإرهاب والتطرّف والعنف الداخلي. فقد أشارت الأمم المتحدة، في دورتها التي انعقدت في الثامن من شهر حزيران لسنة ١٩٩٨م، إلى أن الأموال الطائلة الناجمة عن غسل الأموال من شأنها أن تموّل العديد من النزاعات الدينية والعرقية والعمليات الإرهابية، وهنا يقوم غاسل الأموال ببثّ الخلافات الداخلية، وإشعال الفتن الداخلية، الدينية والعرقية منها، ثمّ بعد ذلك يعتمد إلى تمويل هذه الحركات بالسلح والمساعدات وغيرها، بواسطة الأموال القذرة. ويُضاف إلى ذلك نشاط المافيا العالمية، ودورها في إحداث الانقلابات السياسية، وخاصة في الدول النامية من العالم الثالث، حيث تستخدم عملية غسل الأموال في توفير الدعم المالي، وتمويل شراء السلاح اللازم لحدوث الانقلابات العسكرية والسياسية والاستراتيجية عالمياً<sup>(٤٣)</sup>.

وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن بنك الاعتماد والتجارة الدولي قد لعب دوراً كبيراً في تمويل ثوار الكونترا في نيكاراغوا، وذلك خلال عامي ١٩٨٥ و ١٩٨٦؛ لأجل الحصول على السلاح والمعدات العسكرية المصدرة، وذلك مقابل إطلاق سراح رهائن. وإضافة إلى ذلك ساهم هذا البنك في تمويل العديد من صفقات السلاح. وقد تولى هذه العملية فرع بنك الاعتماد والتجارة الدولي في مونتري كارلو، بالاشتراك مع فرع لوس أنجلوس، حيث قدرت المبالغ التي تمّ دفعها كتسهيلات بـ (١٠٠) ألف دولار مقابل حصول هذه الصفقة<sup>(٤٤)</sup>.

## ٢- العلاقة الوثيقة بين نشاط الجاسوسية السياسية والاقتصادية وغسل الأموال

تجدر الإشارة إلى أن أجهزة المخابرات والجاسوسية تحتاج إلى التمويل اللازم لعملياتها حول العالم. ومن هنا تلجأ إلى استخدام المصارف التجارية في عدة دول؛ وذلك من أجل توجيه الأموال من دول تجميع الأموال إلى دول تزاوّل أنشطة العمليات التجسسية في مختلف أنحاء العالم. ومن هنا تلجأ هذه الأجهزة إلى استخدام الأموال الهاربة في تأسيس شركات وهمية؛ من أجل مزاولة أنشطة صورية، تخفي حقيقة نشاطها السياسي، ودورها في عمليات التجسس، وتنفيذ بعض العمليات التخريبية أو التدميرية الموجهة إلى أنظمة حكم معينة في مختلف الدول.

وتستخدم بعض الأحزاب السياسية حصيلة الأموال الناجمة عن تجارة المخدرات وتزييف النقد الوطني والأجنبي في تمويل عملياتها العسكرية، وذلك ضدّ نظام الحكم القائم، في إطار الصراع على السلطة، كما هو الحال في العديد من الدول<sup>(٤٥)</sup>.

ويُشار إلى أن بنك الاعتماد والتجارة الدولي قد لعب دوراً مهماً في الجاسوسية الاقتصادية، من خلال توحيد علاقته القوية مع وكالة المخابرات المركزية الأمريكية، والمخابرات الباكستانية، التي رحبت بالتعاون مع هذا البنك؛ نظراً لأنه مؤسسة مصرفية واسعة الانتشار في مختلف دول العالم، كما حرصت هذه المخابرات على التعاون مع الجهات التي تمارس أنشطة خفية، وتقوم بجمع المعلومات، والأسرار، ونقل الأموال عبر القنوات المتعددة، والتي لديها علاقات قوية مع رجال الحكم والسياسة وكبار رجال المال في عددٍ كبير من الدول.

كما استطاع مصرف الاعتماد والتجارة الدولي أن يعين بعض رجال المخابرات في وظائف إدارية بهذا المصرف، فعين اثنين من كبار رجال المخابرات في وظائف هامة، وعمد إلى تعيين آخرين كأعضاء في مجالس الإدارة في مختلف الفروع<sup>(٤٦)</sup>.

وأشارت التقارير المختصة في هذا الشأن إلى أن إدارة بنك التجارة والاعتماد الدولي كانت خاضعة لنفوذ وتوجيهات رجال المخابرات، حيث كانت تتلقى التوجيهات في هذا الصدد؛ لتساهم بدورها في تسهيل عمليات الجاسوسية في مختلف

## • آثار عملية غسل المال

دول العالم، وذلك من خلال تسهيل فتح حسابات في هذا المصرف من دون تثبت من هويات أصحاب الحسابات<sup>(٤٧)</sup>.

### ج - دعم انتشار الجريمة المنظّمة على المستوى الدولي

غسل الأموال غير المشروع يُعدّ صورة للجريمة المنظّمة متعدّدة الجنسيات، فجريمة غسل الأموال تُعدّ جريمة لاحقة أو تابعة، ولا بُدّ أن يسبقها ارتكاب جريمة أولية، تحصّلت منها الأموال غير المشروعة (محلّ الغسل)، وقد تكون هذه الأخيرة (كالاتجار في المخدرات، أو تهريب الأسلحة، أو تهريب العمالة غير الشرعية، إلخ) قد وقعت في دولة، وتتمّ عمليات غسل الأموال المتحصلة منها في دول أخرى، فهي تتّسم في كثير من الأحوال بالطابع الدولي، أي إنها جريمة عابرة للحدود الوطنية. كما أن عمليات الغسل نفسها تقوم بها تنظيمات إجرامية كبرى مختصة، تعمل عبر العديد من الدول، وتجري عملياتها عن طريق الدوائر المالية الدولية، مقابل حصولها على نسب مالية محددة، وتستعين تلك المنظمات بالعديد من المختصين المحترفين ممن يمتنون مهناً مختلفة، تتعلّق بفنون غسل الأموال على جميع المستويات الداخلية والخارجية.

وعندما تتمكّن منظمات الجريمة مشاريع أعمال فإنها تضخّ فيها أموال الجريمة؛ بهدف الغسل، ومن ثمّ تحيط هذه المشاريع بقدر كبير من الدعم، الذي يمكنّها من إزاحة كافّة المنافسين لها في السوق، وتسعى لتطبيق قاعدة الاحتكار المطبّقة بواسطة الجريمة المنظّمة في الاقتصاد الخفي على الاقتصاد الرسمي، وهو الأمر الذي يهدّد الأمن الاقتصادي العالمي. وغالباً ما يحتاج نجاح هذه المشاريع إلى نوع من المساندة الرسمية، من خلال الموظفين الرسميين، والتي تتمّ عادةً عن طريق الرشوة والفساد، واستغلال النفوذ السياسي والإداري، اللذين تربطهما علاقة وثيقة بغسل الأموال؛ إذ يتمّ استغلال النفوذ لجمع الثروات غير المشروعة، وتهريبها، ومن ثمّ غسلها<sup>(٤٨)</sup>.

ولعلّ من أبرز أمثلة الفساد العالمي المرتبط بالجريمة المنظّمة، والذي يهدّد الأمن والسلم الدوليين ما يلي<sup>(٤٩)</sup>:

أ. مشروع مياه مرتفعات ليسوتو: حيث تمّ دفع ٢ مليون دولار من قبل شركة

(أكرس الدولية)، بالإضافة إلى (١١) شركة دولية أخرى مختصة في بناء السدود.

ب - مشروع قولون لحرق النفايات في ألمانيا: حيث تم دفع ما قيمته ١٣ مليون

دولار كرشوة أثناء عملية بناء المنشأة التي تقدر قيمة بنائها بـ ٥٠٠ مليون دولار.

ج - مشروع بناء محطة «باتان» لإنتاج الطاقة النووية في الفلبين، والتي تجاوزت

تكلفتها ٢ بليون دولار أمريكي. وقد اعترفت الشركة المنفذة للمشروع بقيامها بدفع

١٧ مليون دولار كعمولة لصديق سابق للرئيس ماركوس، وتمّ بناء المفاعل فوق موقع

فيه تصدّع زلزالي نشط، ما يخلق مخاطر كبيرة قد يسببها التلوث النووي في حال

تشغيل المفاعل.

د - مشروع بناء سد «بياجالي» في أوغندا، والذي يتمّ التحقيق فيه عن طريق

ممارسات فساد من قبل البنك الدولي وأربع حكومات مختلفة، بعد اعتراف أحد

الموظفين في المشروع بدفع رشوة لموظف حكومي رفيع.

هـ - ما تبين للتحقيقات الأمريكية الفيدرالية من أن تجار المخدرات يقومون

ببيعها، ونقلها من كولومبيا إلى الولايات المتحدة، ويحصلون على الثمن بالدولار

داخلها، ثمّ يقومون بإيداع حصيلة البيع في بنك الاعتماد والتجارة الدولي، ويقوم البنك

بواسطة فروعه المتعددة بتحويل الأموال إلى كولومبيا، بحيث تدخل البلاد بصورة

قانونية.

وقد أعلن النائب العام بمنطقة شمال كاليفورنيا أن مصرف بنكولوي، الذي

يتخذ من لوكسمبورغ مقراً له، قد أقرّ بقيامه بعملية غسل أموال لحساب عمليات

تجارة المخدرات في كولومبيا، تبلغ قيمتها ٢,٣ مليون دولار. ويعتبر هذا البنك ثاني بنك

في تاريخ الولايات المتحدة يعترف بقيامه بعمليات غسل أموال، بعد بنك الاعتماد

والتجارة الدولي.

و - ما تطرقت له بعض الإحصائيات، التي ذكرت أن سويسرا وحدها يوجد

بها (١٤٧٠٠) مصرف يقوم نشاطها أساساً على مهمة غسل الأموال، وتمويل الأنشطة

غير المشروعة بمختلف أنواعها، وإيداع ثروات الحكام السياسيين المهرّبة إليها. ويعمل

٤٠٪ من سكان سويسرا في مصارف، ويوجد فيها مكاتب خاصة لاسترداد الأموال

التي يتمّ غسلها في تلك المصارف مقابل ٢٥٪ من القيمة. ويعمل في هذه المكاتب رجال

## • آثار عملية غسل المال

مخبرات ورجال مصارف تركوا الخدمة. وعادةً ما يتم الإعلان في الصحف السويسرية عن مكافآت لمن يدلي بأيّ معلومات توصل إلى الأموال المطلوب استردادها، والنتيجة عن الفساد السياسي والإداري في العديد من دول العالم، لكنّ الحكومة السويسرية اعترضت على هذه الوسيلة، وألزمت الصحف بالكفّ عنها<sup>(٥٠)</sup>.

## المواشم

(١) محمد عبد السلام سلام، جرائم غسل الأموال إلكترونياً في ظلّ النظام العالمي الجديد للتجارة الحرة (العولمة): ١٥١٠، مؤتمر الأعمال المصرفية الإلكترونية بين الشريعة والقانون، كلية الشريعة والقانون بجامعة الإمارات العربية المتحدة، وغرفة تجارة وصناعة دبي، دبي، ١٠ - ١٢ مايو ٢٠٠٣. انظر أيضاً: عبد العزيز الشافي، تبييض الأموال: ١٩٣، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط١، ٢٠٠١.

(٢) مجلة الحقوق، حلقة نقاشية (جرائم ذوي الياقات البيضاء) : ٢٧٨، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، السنة (٢٣)، سبتمبر ١٩٩٩. انظر أيضاً: هشام غرابية، التأثير الاقتصادي لعمليات غسل الأموال على المجتمع: ٣، الحلقة العلمية (أساليب مكافحة غسل الأموال)، عمان، ٢٠٠١.

(٣) عبد الرحيم صدقي، وجهات نظر فكرية وقانونية حول موضوع غسل الأموال القذرة «جريمة العصر الحادي والعشرين: الوقاية والمنع لجرائم غسل الأموال»: ٧، مؤتمر الوقاية من الجريمة في عصر العولمة، كلية الشريعة والقانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة، بالتعاون مع أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، العين، ٦ - ٨ مايو ٢٠٠١. وانظر: عبد الخالق، الآثار الاقتصادية الاجتماعية لغسيل الأموال: ٣٤، كلية الحقوق، جامعة المنصورة - مصر، ١٩٩٩م. وأيضاً: سيد شوربجي عبد المولى، عمليات غسل الأموال وانعكاساتها على المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية، المجلة العربية للدراسات الأمنية والتدريب، العدد ٢٨: ٣٤٥، الرياض، ١٤٢٠.

(٤) عبد الخالق، الآثار الاقتصادية الاجتماعية لغسيل الأموال: ٢٤. للمزيد انظر: محمد محمد علي، الآثار الاقتصادية لغسيل الأموال: ١٦، بحث مقدم إلى ندوة تطوير الأداء في مؤسسات القطاع العام، المنظمة العربية للتنمية الإدارية، القاهرة، ٢ - ٦ يناير ٢٠٠٥.

(٥) المرجع السابق: ٢٧.

(٦) فؤاد مرسي، الرأسمالية تجدد نفسها: ٢١٦، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٠.

(٧) عبد الخالق، الآثار الاقتصادية الاجتماعية لغسيل الأموال: ٢٧.

(٨) حسني محمد العيوطي، الأموال القذرة، غسيل الأموال في مصر والعالم: ٧٤، دار أخبار اليوم،

- قطاع الثقافة، (د. ت).
- (٩) عصام محمد، مكافحة غسيل الأموال بين التجريم والتعاون الدولي: ٥، المركز القومي للدراسات القضائية، ١٩٩٦.
- (١٠) عصام محمد، المصدر السابق: ١٧٧. انظر أيضاً: خالد سعد زغلول، غسيل الأموال (البنوك في الأردن)، جمعية البنوك في الأردن، العدد ٨: ٣٤٩، تشرين الأول ٢٠٠٠م.
- (١١) عبد الرحمن يسري، النظرية الاقتصادية الكلية: ٤، الدار الجامعية - الإسكندرية، د. ط، ١٩٩٧.
- (١٢) صلاح الدين حسن السيسى، قضايا اقتصادية معاصرة: ٨٤، دار الآداب، الشارقة - الإمارات العربية المتحدة، ط١١، ١٩٩٨.
- (١٣) عصام محمد، مكافحة غسيل الأموال بين التجريم والتعاون الدولي: ١٧٨.
- (١٤) محمد حافظ الرهوان، عمليات غسيل الأموال (مفهومها وخطورتها واستراتيجية مكافحتها)، مجلة الأمن والقانون الصادرة عن شرطة دبي: ١٤٥، السنة العاشرة، يوليو ٢٠٠٢؛ محمد محي الدين عوض، غسيل الأموال، تاريخه وتطوره وأسباب تجريمه وطرق مكافحته، مجلة البحوث القانونية والاقتصادية: ١٧٠، كلية الحقوق، جامعة المنصورة، القاهرة، أبريل ١٩٩٩.
- (١٥) انظر: محمد نصر محمد، الحماية الجنائية للنزاهة ومكافحة الفساد وعلاقتها بجريمة غسل الأموال: ٣٢، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٤.
- (١٦) بيتر كويك، غسيل الأموال يثير التشوش في الاقتصاد الكلي، التمويل والتنمية، صندوق النقد الدولي، المجلد (٣٤)، العدد ١: ٩، مطابع الأهرام التجارية - مصر ١٩٩٧.
- (١٧) فؤاد شاكر، التوجهات الاستراتيجية لمكافحة تبييض الأموال من قبل المصارف العربية: ١١، ندوة «تبييض الأموال»، اتحاد المصارف العربية، عمان، ٢٠٠٢م.
- (١٨) المصدر نفسه.
- (١٩) كلية الملك فهد الأمنية، سجل البحوث والأوراق العلمية المقدمة في ندوة (المجتمع والأمن) السنوية الرابعة، بعنوان: الظاهرة الإجرامية المعاصرة: الاتجاهات والسمات، الرياض، ٢١ - ٢٤ شعبان ١٤٢٦، الموافق ٢٥ - ٢٨ سبتمبر ٢٠٠٥. وانظر: عطية عبد الحليم صقر، الآثار الاجتماعية والاقتصادية لجريمة غسل الأموال: ١٧٣ - ١٧٦، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠١. وانظر أيضاً: مخلص المبارك، غسل الأموال التجريم والمكافحة: ٤٤، مؤسسة النوري للطبع والنشر، دمشق - سوريا، ٢٠٠٣. وانظر أيضاً: بابكر الشيخ، آليات المجتمع السوداني في التصدي لظاهرة غسل الأموال: ٤٦ - ٤٧، مجموعة بنك النيلين للتنمية الصناعية، الرياض، ١٩٩٩؛ ونظر أيضاً: تقرير إدارة شؤون المجتمع الدولي بالأمن المتحدة (ميدان في عالم واحد)، لمجموعة مترجمين.
- (٢٠) الحسن بن فضل الطبرسي، مكارم الأخلاق: ٧، الشريف الرضي، قم، ١٣٧٠. وأيضاً: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: ١٦: ٢١٠، مؤسسة الوفاء، بيروت.

- لبنان، ط٢، ١٩٨٣.
- (٢١) سالم محمد عبود، ظاهرة غسل الأموال (المشكلة - الآثار) مع الإشارة للعراق: ٧٦، دار الدكتور للعلوم الإدارية والاقتصادية، بغداد - العراق، ط٢، ٢٠١٢.
- (٢٢) أحمد البازغي، الآثار الاقتصادية والأمنية لعملية غسل الأموال: ٨٥، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، ١٤٢٣هـ؛ حسان سعيد، الآثار الاقتصادية لجرائم المخدرات، مجلة الأمن والحياة، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، العدد ٢٠٢: ٤٥، الرياض، ربيع الأول ١٤٢٠هـ؛ سعود الغامدي، غسل الأموال في النظام السعودي والاتفاقيات الدولية: ٦٨ - ٦٩، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، ٢٠٠٥؛ سعيد سعد ناصر حمدان، وسيد جاب الله السيد، المصاحبات الاقتصادية والاجتماعية لجريمة غسل الأموال في ظل تحولات العولمة: ٢٠٠ - ٢٠١، كلية الملك فهد الأمنية، الرياض، ٢٠٠٥؛ محمد محيي الدين عوض، جرائم غسل الأموال: ٧٥ - ٧٧، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، ٢٠٠٤؛ مخلص المبارك، دور البنوك التجارية في الرقابة على عمليات غسل الأموال: ٤٦، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، ٢٠٠٣.
- (٢٣) عبد الفتاح سليمان، مكافحة غسل الأموال: ١٥، دار علاء الدين للطباعة والنشر، القاهرة ، ٢٠٠٣.
- (٢٤) سعيد عبد اللطيف حسن، جرائم غسل الأموال بين التفسير العلمي والتنظيم القانوني: ١٢٧، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٧.
- (٢٥) نادر عبد العزيز شافي، تبييض الأموال، دراسة مقارنة: ٢٠٥، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ٢٠٠١.
- (٢٦) حمدي عبد العظيم، غسل الأموال في مصر والعالم: ٦٠، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٨.
- (٢٧) المصدر السابق: ٧٠.
- (٢٨) المصدر السابق: ٧٢.
- (٢٩) المصدر السابق: ١٦٠ - ١٦١.
- (٣٠) المصدر السابق: ١٦٤.
- (٣١) المصدر السابق: ١٦٤.
- (٣٢) عبد الفتاح سليمان، مكافحة غسل الأموال: ١٩٥.
- (٣٣) سهيل الزين، كلمته في الأمانة العامة للإنتربول، وذلك في الاجتماع الإقليمي الآسيوي الأول للتعاون بين وكالات إنفاذ القانون، الرياض، ٢٨ - ٣٠ يناير ٢٠٠٢.
- (٣٤) مركز الدراسات والبحوث (الغرفة التجارية الصناعية)، ظاهرة غسل الأموال وآثارها الاقتصادية والاجتماعية وسبل مكافحتها: ٤٣، الغرفة التجارية الصناعية، الرياض، ٢٠٠٠.
- (٣٥) خالد المشعل، جرائم غسل الأموال، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد ٣٠: ٥٣٠، ١٤٢١هـ.

- (٣٦) جمال محمد السقا اللوزي، الجوانب الاقتصادية والاجتماعية لغسل الأموال (دراسة تحليلية): ٢١٤، كلية الحقوق (جامعة المنصورة)، مصر، ٢٠٠٧.
- (٣٧) خالد المشعل، الأساليب المستحدثة في غسل الأموال واستخدام التكنولوجيا الجديدة في الغسل وكيفية التغلب عليها: ٧، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، ١٤٢٥هـ.
- (٣٨) المصدر السابق: ٨.
- (٣٩) عبد الفتاح سليمان، مكافحة غسل الأموال: ١٦.
- (٤٠) مركز الدراسات والبحوث (الغرفة التجارية الصناعية)، ظاهرة غسل الأموال: ٤٣.
- (٤١) سيد شوربجي عبد المولى، دراسة عن عمليات غسل الأموال، المجلة العربية للدراسات الأمنية، العدد ١٨: ٣٢٢، المجلد ١٤، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، ١٤٢٠هـ.
- (٤٢) نادر عبد العزيز شافي، تبييض الأموال: ٢٠٦.
- (٤٣) سعيد عبد اللطيف حسن، جرائم غسل الأموال بين التفسير العلمي والتنظيم القانوني: ١٢٩، دار النهضة، القاهرة، ١٩٩٧.
- (٤٤) حمدي عبد العظيم، غسل الأموال في مصر والعالم: ٩٣.
- (٤٥) سعيد عبد اللطيف، جرائم غسل الأموال بين التفسير العلمي والتنظيم القانوني: ١٢٨.
- (٤٦) حمدي عبد العظيم، غسل الأموال في مصر والعالم: ٩٣.
- (٤٧) المصدر السابق: ٩٤.
- (٤٨) اللوزي، الجوانب الاقتصادية: ١٥٠.
- (٤٩) محمد نصر محمد، الحماية الجنائية للنزاهة ومكافحة الفساد وعلاقتها بجريمة غسل الأموال: ٥٠.
- (٥٠) حمدي عبد العظيم، غسل الأموال في مصر والعالم: ٧٩.



# الصلاة في أجزاء حيوان لا يؤكل لحمه قراءة نقدية

الشيخ أحمد عابديني<sup>(\*)</sup>

## تمهيد في رسالة البحث

يمكن للناظر الذي ينظر إلى هذا العنوان أن يحسّ بنوعٍ من الانزعاج والنفور، أو يرى هذا الموضوع غير ابتلائيٍّ في مجتمعنا، وفي عصرنا هذا. ويدّعي أن البحث حول هذا الموضوع، الذي بحثه كثير من العلماء، وكتبوا كتباً ورسائل عديدة، من الإتلاف للعمر، وصرف الأوقات في ما لا ينبغي.

ولكن أقول: من خلال هذا البحث الفقهي الفرعي ونظائره نريد أن نصل إلى حكمٍ أصولي عام، وهو أن العلماء القدماء كثيراً ما كانوا يحتاطون ويفتون طبقاً للاحتياط؛ لأجل رواية ضعيفة؛ أو لأجل أمر كانوا يرونه مطابقاً للاحتياط، ويرون خلافه مخالفاً للاحتياط. وهذا النوع يكون كنموذج لهذه الدعوى. وسوف نشير إلى كثير من النماذج الأخرى؛ حتى يطمئن القارئ العزيز بأن ما أفتى به القدماء من الأصحاب، حتى صار مشهوراً بينهم أو إجماعاً، ليس لأجل تلقّ خاصٍّ من المعصومين عليه السلام، وليس لأجل أنه وصلت إليهم إخبار أو أدلة لم تصل إلينا، بل أكثر الأحكام التي لا يوجد لدينا دليل محكم لإثباتها، وفي عصرنا هذا صار العمل بها مشكلاً، ناشئة عن الاحتياط، لا عن حجة شرعية غير قابلة للنقاش.

ثمّ في كثير من الموارد، المتأخرون أيضاً احتاطوا، وأضافوا احتياطاً إلى احتياطٍ،

---

(\*) باحثٌ، وأستاذُ الدراسات العليا، في الحوزة العلمية في إصفهان، وعضو الهيئة العلمية لجامعة آزاد - نجف آباد.

حتى صارت المسألة من الغوامض والأمور التي لا يقبلها العقل العرفى البسيط، فيستشكل على الدين؛ لأجل وجود هذه الاحتياطات.

وبعبارة أوضح: بعض الفقهاء الفحول، كالسيد البروجردى رحمته الله، ويتبعه بعض أساتذتنا الكرام، قائلون بأن الشهرة القدماء تكون حجةً، فضلاً عن إجماعهم. والدليل على ذلك أن القدماء من الأصحاب، الذين هم متعبّدون بالنصوص، وملتزمون بنقل الروايات في فتاواهم، كان دأبهم عدم تغيير لفظ الرواية، حتى بلفظٍ مرادف له، ولم يكونوا أهل القياس، ولا أهل الاستحسان، ولا أهلاً للتدقيقات العقلية الفلسفية، ولم تكن أذهانهم مشوبةً بالشبهات العصرية و... إذا أفتوا كلهم أو جلهم في مسألة واحدة وأجمعوا على أمرٍ واحد نحدس حدساً قطعياً بأنهم تلقوا تلك المسألة عن المعصوم، ووصل إليهم صدراً عن صدر، ولساناً عن لسان، من دون أن يكتبوا شيئاً، أو كتبوا ما هو الأساس للفقهاء ولكن احترق وعُدم وضاع خلال العصور الماضية. فعلى أي حال الحكم الذي حكم به جلّ القدماء يكون كنصّ معتبر، وحجة شرعية، ويجب العمل به.

وفي الواقع هؤلاء الفحول في الفقه يعتقدون أن الفقه وصل إلينا من طريقتين:

**الأول:** التراث المكتوب، كالقرآن، والأحاديث الصحيحة المروية في الكتب الأربعة، وما شابهها.

**الثاني:** التراث الشفهي الذي وصل إلى الفقهاء القدماء صدراً من صدر، ويداً بيد، من طرق الأجواء العلمية والحوارات الدينية الشيعية. ثم إن الفقهاء كتبوه في كتبهم الفتوائية، ومن طريق كتبهم وصل إلينا.

والطريق الثاني أعلى قيمة، وأكثر أهمية، وأرفع درجة، من الطريق الأول؛ إذ في الطريق الأول يوجد احتمال التقية، واحتمال الخطأ في الفهم، أو في النقل؛ وأيضاً يوجد احتمال وجود قرائن لم تصل إلينا، فلا تطمئن النفس بأن ما نقله الراوي كان مراد الأئمة عليهم السلام، ولكن الذي أفتى به القدماء من الأصحاب هو نتيجة غاية سعيهم ومدى وسعهم وتحقيقهم في كشف مراد المعصوم، ونتيجة جمعهم للقرائن والأجواء وغيرها.

ولذا ترى هؤلاء الفقهاء الفحول، كالسيد البروجردى رحمته الله، يقولون: لو وجدنا أخباراً صحاحاً، ولم يُفتَ بها القدماء من الفقهاء، نفهم أنّ فيها خللاً لم يصل إلينا. وخلاصة رأيهم أنّه «كلما ازداد صحة ازداد ضعفاً بإعراض المشهور، وكلما ازداد ضعفاً

ازداد صحّة بإقبال المشهور».

فللمشهور من القدماء دورٌ أساسي في معرفة لبّ رأي المعصوم عليه السلام.

### نقد على السيد البروجردي والشيخ المنتظري

هذا ملخص ما يعتقد به السيد البروجردي عليه السلام، وتلميذه المقرّر والمدقق والمحقّق

الشيخ المنتظري عليه السلام.

وملخص جوابنا: إنه بالتبّع في الموارد التي ترك المشهور الروايات الصحاح، وأفتوا على طبق خبر واحد، نفهم أن النقطة الأساسية في فتاواهم هو رعاية الاحتياط، أي إنهم إذا رأوا خبراً واحداً مطابقاً للاحتياط، ومعارضاً للأخبار الكثيرة، أفتوا به، لا لأجل قرائن خاصة كانت موجودة عندهم ولم تصل إلينا، ولا لشيء آخر؛ بل لأجل أنهم رأوا الخبر الضعيف مطابقاً للاحتياط، فأفتوا به. مثلاً: في حكم الوضوء مع الأغسال الواجبة، غير الجنابة، أو الأغسال المستحبة أفتوا بوجوب الوضوء؛ لرواية ضعيفة...؛ إذ إنه كان مطابقاً للاحتياط، وتركوا صحاحاً كثيرة.

وفي بحث عدم وجدان الماء لتغسيل الميت أفتوا بتيميمه؛ لأجل روايات ضعاف؛ ولأنه أمر غير مغلّ وغير مضرّ بالميت، ولا بالحي. وهكذا في كثير من المباحث، ومنها: بحثنا الحاضر الذي نريد أن نستوفي البحث حوله.

فبعد البحث والتحقيق في موارد كثيرة، وحصول الاطمئنان من الذي كشفنا وادّعينا، نستطيع أن نجد طريقاً للفرار من سيطرة المشهور وفتاواهم في كثير من المجالات، التي أصبحت اليوم من المشاكل للمجتمع.

وأخيراً أقول: إنّ بحثنا لن يصل إلى ترك كتب القدماء ورفض فتاواهم في كلّ المجالات، بل في الموارد التي تكون فتاواهم مطابقةً للاحتياط، ونجد اليوم أدلة واضحة، نقلية أو عقلية، مخالفة لما أفتوا به، فنحكم وفق الروايات الصحاح. وأيضاً في الموارد التي لا يوجد لدينا خبر، ولكن أفتى به المشهور، ويكون مطابقاً للاحتياط، نستطيع أن نخالفهم، وليس مخالفتهم مخالفة للأئمة الأطهار عليهم السلام.

والذي يميّز هذا البحث عن كثير من المباحث هو أنّ الاحتياط في هذا البحث

اشتدّ دورةً بعد دورة، وعصراً بعد عصر. فالقدماء من الأصحاب احتاطوا، ورجّحوا طائفة من الأخبار، ومن أجلها أفتوا بعدم جواز الصلاة في الثوب الذي عمل من جلد أو وبر ما لا يؤكل لحمه، حتّى وصل الدور إلى العلامة الحلّي فجاوز المشهور، واحتاط في التكهّ غير الساترة المعمولة ممّا لا يؤكل لحمه، ثمّ بعده أضافوا على الاحتياط حتّى وصلوا إلى حدّ أفتوا ببطلان الصلاة في الثوب الملقاة عليه شعرةً من غير مأكول اللحم، أو ثوب أصابه لعابُ هرّةٍ مثلاً.

فملاحظة سير البحث في الأدوار المختلفة يفيدنا في دراسة الفقه من جديد، وفهم رموز الفتاوى في العصور الأخيرة.

نظير هذا السير يمكن لك أن تجده في الدم المعفو في الصلاة، وفي مساحة الدرهم الذي هو ملاك العفو، وفي ثوب المريّة للطفل و...

### مواقف الفقهاء من الموضوع، تعليقٌ ونقد

فإليك كلمات الأصحاب، وفي ذيلها بعض التوضيحات ممّا.

١. قال الصدوق عليه السلام في المنع: «اعلم أنّ كلّ ما أكلت لحمه فلا بأس بالصلاة في شعره ووبره. ولا بأس بالصلاة في الفراء الخوارزمية، وما يدبغ بأرض الحجاز. ولا بأس بالصلاة في السنجاب والسمور والفنك. ولا تُصلّ في ثعلب، ولا في الثوب الذي يليه من تحته وفوقه، إلّا في حال التقيّة، فلا بأس بالصلاة فيه. ولا بأس بالصلاة في الخزّ، إذا لم يكن مغشوشاً بوبر الأرناب»<sup>(١)</sup>.

#### أقول:

١. هو عليه السلام لم يأت بعنوان مأكول اللحم أو نجس العين، بل جاء بلفظ «الثعلب». ولكن نعلم قطعاً أن مراده كان أعمّ من الثعلب والذئب والكلب والخنزير وما شابهها. فترك ذكر غير الثعلب لعله لعدم تداول لبس جلده، وما يصنع منه.

٢. يمكن أن يقال: نهيه عن الثوب الذي يليه من تحته وفوقه يرشدنا إلى الصلاة في الثوب الذي فيه شعر أو شعرات من الثعلب، وأيضاً الثوب الذي فيه دسمه أو عرقه، وإلّا لم يكن وجهٌ لنهي غير تحريمي ولا يدلّ على بطلان الصلاة التي تقع فيه: إذ هو عليه السلام ذكر أحكام الحرام والمكروه، والمبطل وغير المبطل، في سياقٍ واحد، مثل: «ولا يجوز الصلاة

● الصلاة في أجزاء حيوان لا يؤكل لحمه، قراءة نقدية

في بيت فيه خمر محصور في الآنية... ولا تصل في ثوب يكون في عمله مثال طير... ولا تصل وبين يديك امرأة تصلي... ولا تصل في خاتم عليه نقش مثال الطير...<sup>(٣)</sup>، وغير ذلك من الموارد التي نعلم قطعاً أن الصلاة لا تكون فيها باطلة.

فلا نستطيع أن ننسب إلى الصدوق عليه السلام الحكم ببطلان الصلاة في الثوب الذي أصابه شعرة أو عرق مما لا يؤكل.

وأيضاً قال الصدوق في الهداية<sup>(٣)</sup>: باب ما يجوز الصلاة فيه: قال الصادق عليه السلام: صل في شعر ووبر كل ما أكلت لحمه، وما لا يؤكل لحمه فلا تصل في شعره ووبره.

**أقول:**

ما يفهم من عبارته أنه ليس له شيء إلا روايات وأخبار وصلت إلينا، وحاصله عدم جواز الصلاة في ما لا يؤكل لحمه، المنصرف بظاهره عن شعرة وشعرات، بل إنه ينصرف عن تكة صغيرة لا يمكن لبسها للصلاة أيضاً. فلبس ثوب كالقميص أو الأزرار المصنوعة من جلد ما لا يؤكل لحمه ممنوع، لا كل شيء منه، ولو صغيراً في غاية الصغر.

وفي الفقه المنسوب إلى الرضا عليه السلام. المظنون أن يكون من تأليفات والد الصدوق عليه السلام -: لا بأس بالصلاة في شعر ووبر كل ما أكلت لحمه. ولا يجوز الصلاة في سنجاب وسمور وفنك. فإذا أردت الصلاة فانزع عنك هذه. وقد أروي فيه رخصة. وإياك أن تصلي في الثعالب، ولا في ثوب تحته جلد ثعالب<sup>(٤)</sup>.

**أقول:**

قد ظهر مدى دلالتها مما مضى. فكما أنه في جواز الصلاة لا يعتنى بالشعر والشعرة والتكة الصغيرة، ولا يصدق الصلاة فيه، كذلك إذا كان عليه أمور صغيرة مما لا يؤكل لحمه لا يصدق عليه أنه صلى في ما لا يؤكل لحمه.

هل هناك خلافاً بين ما قاله الصدوق في المقنع: «لا بأس بالصلاة في السنجاب والسمور والفنك، ولا تصل في الثعالب» وبين قوله في الهداية: «وما لا يؤكل لحمه فلا تصل في شعره ووبره»، مع علمنا بأن السنجاب والسمور غير مأكول اللحم؟

**الجواب:**

طبقاً لما قلنا من أنه ذكر أمور المنهي بعضها مع بعض من دون فصل بينهما، وأيضاً دأبه كان الإفتاء على أساس الاحتياط، فلا خلاف بين الفتاوى؛ إذ نهي في الهداية ناشئ

عن الاحتياط؛ لأن الصلاة في وبر السنجاب أو السمور ليس واجباً، ولا مستحباً، بل إمّا منهي عنه تحريماً، أو كراهةً. فبعد أن قال المفتي: «لا يجوز الصلاة فيه»، والمكلف ترك الصلاة فيه، وصلى في غيره، فصلاته صحيحة.

وبعبارة أخرى: اختلاف فتواه في المقنع والهداية اختلاف ظاهري، ناشئ عن التفصيل والإجمال. ففي المقنع فصل بين ما يكون لبسه في الصلاة مكروهاً وبين ما يكون لبسه في الصلاة حراماً؛ وفي الهداية نهى عن الصلاة في الجميع؛ احتياطاً. وعليه يحمل النهي عن الصلاة في السمور والسنجاب والفنك في عبارة الفقه الرضوي.

٢. قال الشيخ المفيد<sup>(٥)</sup>: «لا يجوز الصلاة في جلود الميتة كلها... ولا يجوز في جلود سائر الأنجاس من الدواب، كالكلب والخنزير والثعلب والأرنب وما أشبه ذلك، ولا تطهر بالدباغ، ولا تقع عليها ذكاة.

ولا يجوز للرجال الصلاة في الإبريسم المحض... ولا يصلّى في الفنك والسمور، ولا تجوز الصلاة في أوبار ما لا يؤكل لحمه. ولا بأس بالصلاة في الخرز المحض، ولا تجوز الصلاة فيه إذا كان مغشوشاً بوبر الأرنب والثعالب وأشباههما<sup>(٥)</sup>.

#### أقول:

١- رأيه بالنسبة إلى عدم الجواز في جلود الثعلب والأرنب وما شابههما ناشئ عن رأيه بنجاستها، كما يظهر من بعض الروايات. ولكن على القول بطهارتها - كما هو الحق عندنا - هل يجوز الصلاة فيها أم لا؟ لا يظهر شيء من عبارته.

٢- قوله بعدم جواز الصلاة في الفنك والسمور مطابق لبعض الروايات، وفي مقابله روايات أخرى مجوزة للصلاة فيها، ولكن هو رجح الطائفة المانعة؛ لأنها كانت موافقة للاحتياط.

٣- المراد ممّا لا يؤكل لحمه غير معلوم. كما أنّ الوجه لذكر العام بعد الخاص غير معلوم؛ إذ معلوم أنّ الفنك والسمور ممّا لا يؤكل لحمه، فذكر هذين الحيوانين أولاً، ثم ذكر العنوان الكلي مريب. إلا أنّ يحمل لفظ: «ولا يصلّى في الفنك والسمور» على الكراهة، ولفظ «لا تجوز الصلاة في أوبار ما لا يؤكل لحمه» على عدم الجواز وضعاً، واختلاف الألفاظ يرشدنا إلى اختلاف المراد والمعنى.

• الصلاة في أجزاء حيوان لا يؤكل لحمه، قراءة نقدية

٤. لم يذكر ﷺ شيئاً في موضوع الصلاة في أبوال وأرواث وألبان ولعاب ما لا يؤكل لحمه. ولكن حكم الأولين معلوم؛ لأنهما نجسان، والصلاة في النجس ممنوعة.

ولكن لا دليل على نجاسة ألبانه، ولا لعابه. فمن ناحية النجاسة لا إشكال في تجويز الصلاة فيها، وبما أنهما ليسا من الأوبار فلا بأس بهما من هذه الناحية أيضاً. فيظهر مما ذكرنا أنه ﷺ لم يعتمد على موثقة ابن بكير الآتية، الدالة على ممنوعية الصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه<sup>(١)</sup>؛ لأنه اكتفى بالوبر المذكور في سائر الروايات، ولم يُقتَ بممنوعية الصلاة في كل شيء منه.

٥. مراده من «الوبر» غير معلوم في الابتداء؛ إذ لا يُدرى هل أنه يصدق على شعر أو شعرات من الحيوان يكون في ثوب المصلي أو يلزم أن يكون شيئاً معتنى به، بحيث يصدق الصلاة فيه وحيداً، سواء كان كبيراً، بحيث يكون ساتراً، أو صغيراً، مثل: التكة، أو أصغر منه، مثل: الحلقة التي يدخل فيها الإصبع، بحيث يصدق أن إصبعه فيه، فبالتالي يصدق مجازاً أنه صلى في وبر ما لا يؤكل لحمه؟

الذي يظهر من التأمل في عباراته، وملاحظة بعضها مع بعض، أن الصلاة في الجلود والأوبار من قماش واحد. فكما أن الجلد الصغير لا يستعمل بعنوان الثوب فالمراد بالأوبار أيضاً يكون ثوباً مصنوعاً من الوبر، لا شعراً أو شعرات منها.

٣. قال الشيخ الطوسي ﷺ في النهاية: ولا تجوز الصلاة في جلد ووبر ما لا يؤكل لحمه، مثل: الكلب والخنزير والثعلب والأرنب وما أشبهها، سواء كانت مذكاة أو مدبوغة أو لم تكن كذلك، فمن صلى فيه وجب عليه إعادة الصلاة. ولا يجوز الصلاة في الخرز المغشوش بوبر الأرنب والثعالب. ورؤيت رواية في جواز ذلك، وهي محمولة على التقية... ولا بأس بالصلاة في الخرز الخالص، أو إذا خالطه شيء من الإبريسم....

ولا تجوز الصلاة في الفنك والسمور، ووبر كل ما لا يؤكل لحمه. وقد رويت رخصة في جواز الصلاة في هذين الوبرين خاصة، وهي محمولة على حال الاضطرار.

ولا بأس بالصلاة في السنجاب والحواصل، وفي وبر كل شيء يؤكل لحمه، إذا دُكِّي ودبغ<sup>(٧)</sup>.

أقول:

١- رأيه ﷺ في عدم جواز الصلاة في الثعلب والأرنب و... ناشئ من أنها غير مأكولة

اللحم. فهو خالف أستاذه الشيخ المفيد في التعليل، لا في أصل الحكم، ولا في مورده.  
٢. ذكره «الفنك والسمور» خاصة، وقبل العام، لعله ناشئ عن تداول لبسهما، ولا سيما في البلاد الباردة. ولعله لأجل ذلك حمل الرواية المرخصة لهما على الاضطرار، دون التقية، مع أنه حمل الرواية المجوزة للخز المغشوش على التقية.

٣. إنه ﷺ لم يكن عنده شيء أكثر من الروايات التي نقلها في كتابيه، ووصل إلينا، فاحتمال أن يكون عنده ما ليس عندنا في غير محله.

٤. عبارته في «النهاية»، في باب ما يحل من الميتة ويحرم من الذبيحة، يختلف عما هو هنا، ونصه هكذا: «وما لا يؤكل لحمه فعلى ضريين... والضرب الآخر يجوز استعماله إذا دُكِّي ودبغ، غير أنه لا يجوز الصلاة فيه، وهي جلود السباع كلها، مثل: النمر والذئب والفهد والسبع والسمور والسنجاب والأرنب وما أشبه ذلك من السباع والبهائم»<sup>(٨)</sup>.

كلا العبارتين متحدثان في موضوع عدم جواز الصلاة في جلود ما لا يؤكل لحمه، ولكن «الوبر» يوجد في ما نقلناه سابقاً، لا في عبارته الأخيرة.

٥. مراده من الثوب الذي يجوز الصلاة فيه أو لا يجوز هو الثوب الساتر، وبيان حكم الثوب غير الساتر يحتاج إلى عبارة أخرى، كما صرح هو بذلك فقال: «ولا تجوز الصلاة في القلتسوة والتكة إذا عملا من وبر الأرنب»<sup>(٩)</sup>.

فهو وشيخه لم يتكلموا عن الصلاة في الشعرة أو الشعرات الملقاة على الثوب.

٤. قال السيد المرتضى ﷺ في الانتصار: ومما تفرّدت به الإمامية أنّ الصلاة لا تجوز في وبر الأرنب والثعالب، ولا في جلودها، وإن ذبحت ودبغت الجلود. والوجه في ذلك الإجماع المتردد ذكره، وما تقدّم أيضاً من أنّ الصلاة في الذمة بيقين، فلا تسقط إلا بيقين، ولا يقين في سقوط صلاة من صلى في وبر أرنب أو ثعلب أو جلدتهما<sup>(١٠)</sup>.

أقول:

مراده أن الصلاة في ثوب ساتر للعورة، مصنوع من وبر أو من جلد ما ذكر، ممنوع وباطل، لا الصلاة في الثوب الذي عليه شعرة أو شعرات مما لا يؤكل لحمه.

والدليل على ذلك: أولاً: إنه تمسك بالإجماع المتردد ذكره. وقد مرّت كلمات الفقهاء، وعلم من خلالها أنهم لم يفتوا ببطلان الصلاة في الثوب المشتمل على الشعرة



الواحدة، أو قطعة صغيرة غير ساترة.

**ثانياً:** إنّه بنفسه في البحث عن النجاسة المعفو عنها في الصلاة قال: «ويمكن أن يقال: إنّ التكة لا حظ لها في أجزاء الصلاة، ولا تصح الصلاة بها على انفراد، فجرى وجودها مجرى عدمها، وكأنّها من حيث لا تأثير لها في أجزاء الصلاة تجري مجرى ما ليس عليه من الثياب<sup>(١١)</sup>. وهذا الدليل بعينه يجري في ما نحن فيه، ويظهر منه أن الأجزاء الصغيرة ممّا لا يؤكل لحمه، بقدر علم الثوب أو شبهه، لا بأس به؛ لأنه يجري وجودها مجرى عدمه.

**٥. قال أبو الصلاح الحلبي** رحمته الله في الكافي: الشرط الثامن: طهارة اللباس و... ويجتنب النجس والمغصوب وجلود الميتة، وإن دبغت، وجلود ما لا يؤكل لحمه، وإن كان منه ما يقع عليه الذكاة، وما عمل من وبر الأرنب والثعالب، أو غشّ به، والحرير المحض. فإنّ صلّى في شيءٍ من ذلك لم تُجزه الصلاة، ومعفو عن الصلاة في القلنسوة والتكة والجورب والنعلين، وإن كان نجساً أو حريراً. والتترّه عنه أفضل<sup>(١٢)</sup>.

**أقول:**

وجود لفظة «و» في عبارة: «وإن كان نجساً أو حريراً» يرشدنا إلى أنّه يجوز الصلاة في التكة المصنوعة ممّا لا يؤكل لحمه أو الميتة أو المغصوب، وإن خرج الأخيران بدليل آخر لا يلزم منه خروج الأول. فالصلاة في التكة ممّا لا يؤكل لحمه جائز، اللهم إلا أن يقال: إن لفظة «و» غلط، ومن أخطاء النسخ، ففي هذه الصورة ينحصر الاستثناء في التكة وما شابهها إذا كان نجساً، أو من جنس الحرير، دون ما لا يؤكل لحمه. وعلى أي حال لا يدل على عدم جواز الصلاة في ثوب يكون عليه شعرة أو شعرات ممّا لا يؤكل لحمه أو من وبره. ولم يستثن منه شيئاً، حتّى السنجاب أو السمور أو الفنك أو غيرها، وإن دلت روايات كثيرة على جواز الصلاة فيها.

**٦. قال الطوسي** رحمته الله في الخلاف: مسألة ٢٥٦: «كلّ ما لا يؤكل لحمه لا يجوز الصلاة في جلده ولا وبره ولا شعره، ذكّي أو لم يُذكّ، دُبغ أو لم يُدبغ... ورُويت رخصة في جواز الصلاة في الفنك والسمور والسنجاب. والأحوط ما قلناه. وخالف جميع الفقهاء في ذلك، وقالوا: إذا ذكّي ودبغ جازت الصلاة في ما لا يؤكل لحمه، إلا الكلب والخنزير، على ما مضى من الخلاف فيما...».

دليلنا: إجماع الفرقة، وطريقة الاحتياط، واعتبار براءة الذمة بيقين، ولا يقين لمنّ صلّى في ما ذكرناه.

وروى عليّ بن حمزة... فقال: لا بأس بالسنجاب<sup>(١٣)</sup>.

**أقول:**

١- يظهر منه أن العمدة في المسألة الروايات المروية، ولكن بعدما رأى أن الروايات مختلفة أفتى بما هو أحوط. والإجماع ليس دليلاً مستقلاً في رأيه، وأيضاً اليقين بالبراءة وطريقة الاحتياط من الأدلة الإقناعية، لا الأصلية.

٢- قوله: «لا وبره، ولا شعره» يلقي في الذهن ابتداءً أنه لا يجوز الصلاة في ثوب أصابته شعرة أو شعرات، إلا أنّ الأدلة التي جاء بها ليس فيها هذه التشديدات؛ إذ الروايات موضوعها «جلود ما لا يؤكل لحمه»، والجلود لا تصدق على الشعرة. والفقهاء الذين كانوا قبله لم يتكلموا في موضوع الشعرة والشعرات، حتى يكون إجماعاً تحصيلياً. فمن هنا نحسّ حذساً قطعياً بأنّ مراده كان الثوب المتخذ من الشعر أو الوبر، لا الشعرة الواحدة الملقاة على الثوب.

٧- قال السيد أبو المكارم رحمته الله في الغنية: «ويجوز الصلاة في الخرز الخالص، ولا يجوز

في الإبريسم المحض، وجلود الميتة - وإن دُبغت -، وجلود ما لا يؤكل لحمه - وإن كان فيها ما يقع عليه الذكاة -، وما عمل من وبر الأرناب والثعالب، أو غُشّ به، واللباس النجس والمغصوب. يدلّ على جميع ذلك الإجماع المذكور، وطريقة الاحتياط... وقد عُفي عن النجاسة تكون في ما لا تتم الصلاة فيه منفرداً، كالقلنسوة والتكة والجورب والخفّ. والتترّه عن ذلك أفضل<sup>(١٤)</sup>.

**أقول:**

١- عبارة «وما عمل من وبر...» صريحة في أن الممنوع الصلاة في ثوب عمل من وبر ما لا يؤكل لحمه، فالثوب الذي عليه شعرة أو شعرات ممّا لا يؤكل لحمه أو لعاب فمه أو لبنه يبقى على أصله الأوّلي، وهو الجواز.

٢- عدم استثناء السنجاب أو السمور أو غيرها يدلّ على أنه لم يعتنّ بالروايات المجوّزة؛ لأنها كانت مخالفة للاحتياط، وترك الصلاة فيها أفضل.

٣- وأخيراً استثنى الأشياء الصغيرة غير الساترة إذا كانت نجسة، بل إذا كانت

• الصلاة في أجزاء حيوان لا يؤكل لحمه، قراءة نقدية

فيها عين النجاسة. والنجاسة أعمّ من أن تكون الدم أو الروث مما لا يؤكل لحمه أو المنى أو الميتة، فالصلاة فيها مع وجود عين النجاسة عليها غير محظور.

٤- ومع ذلك هو قال ما هو الحقّ عنده، وتكون السيرة العملية للفقهاء وغيرهم هي أن التزّه عنه أفضل.

٨ قال المحقّق رحمته الله في الشرائع: «ولا تصحّ الصلاة في شيءٍ من ذلك إذا كان مما لا يؤكل لحمه، ولو أخذ من مذكّي، إلاّ الخرزّ الخالص. وفي المغشوش منه بوبر الأرناب والثعالب روايتان، أصحّهما المنع<sup>(١٥)</sup>».

### النتيجة

الذي يظهر من الأقوال المنقولة الماضية، حتّى زمان المحقّق، أنّه لم يكن بحث حول إلقاء الشعرة أو الشعرات على اللباس، إلاّ كلاماً من النهاية في موضوع الصلاة في ما لا تتمّ فيه الصلاة. وكان البحث كلّه منصباً حول جلد ما لا يؤكل لحمه، والثوب المتّخذ من وبره، والثوب المغشوش، فإنهم وإنّ روواً موثّقة ابن بكير وغيرها، ونقلوها، ولكنّ لم يفتوا بضمونها. وعباراتهم بين الصريح بالثوب المعمول من الوبر وبين المجمل الذي كان يفهم بالقرائن الداخلية، الدالّة على أنّ مرادهم الثوب وما شابهه من الأمور الساترة للورة، حتّى وصل الدور إلى العلامة الحلّي، فتكلّم حول التكهّ غير الساترة المأخوذة من جلد أو من وبر ما لا يؤكل لحمه.

ومن الشواهد على ذلك: كلام الشهيد الثاني في المسالك، حيث ذيلّ عبارة المحقّق بقوله: «سياق البحث عن اللباس يقتضي كون المنع من ذلك مخصوصاً بكونه لباساً، فلو كان غيره، كالشعرات الملقاة على الثوب، لم يمنع الصلاة فيه. وربما قيل بالمنع مطلقاً. وعلى كلّ حال فيستثنى من ذلك شعر الإنسان؛ لجواز الصلاة فيه متصلاً، وكذا منفصلاً؛ ولعموم البلوى به...<sup>(١٦)</sup>».

٩. قال العلامة رحمته الله في التذكرة: مسألة ١١٨: «وجلد ما لا يؤكل لحمه لا تجوز

الصلاة فيه، وإنّ ذكّي ودبغ، سواء كان هو الساتر أم لا، عند علمائنا أجمع<sup>(١٧)</sup>».

أقول:

مراده من قوله: «أم لا» ليس التكهّ الصغيرة، ولا مثل رأس الإبرة وما شابهها؛ لأنّه

ادّعى الإجماع. ومَرَّت أقوال الفقهاء في هذا المجال، وعرف منها أنهم لم يتكلموا حول الأشياء الصغيرة غير الساترة.

وأيضاً العلامة الحلي نفسه قال، في مسألة ١٢١: «لو عمل من جلد ما لا يؤكل لحمه قلنسوة أو تكة فالأحوط المنع؛ لعموم النهي عن الصلاة في جلد ما لا يؤكل لحمه». فلو كان المراد من الإجماع منع الصلاة في قطعة صغيرة من الجلد كان له أن يدّعي الإجماع في هذه المسألة أيضاً، وكان عليه أن يفتي بالمنع، لا أن يحتاط. فمن هنا نعرف أنه في كلّ العبارات الماضية المطلقة كان المراد بالجلد الساتر، لا القطعات الصغار. وقد أفتى العلامة بالاحتياط لا لأجل الإجماع، بل لأجل موثقة ابن بكير، ولكن دلالتها في نظره لم تكن تامة، وكذا سائر الأخبار الواردة في هذا المجال، ولذا لم يستطع أن يفتي، بل اكتفى بالاحتياط. فنفهم أنه لم يُفتَ أحدٌ بالموثقة إلى زمان العلامة، وهو أيضاً لم يُفتَ بها، بل احتاط لأجلها.

١٠. والشهيد الأول عليه السلام هذا حذوه في الدروس، وقال: «ولا تجوز في جلد ما لا يؤكل لحمه، وإن دُكِّي ودبغ، لا في شعره ووبره، إلا الخرز وبرا وجلداً، على الأصح، والسنجاب. وفي الثعلب والأرانب والفنك رواية بالجواز متروكة. وفي القلنسوة أو التكة مما لا يؤكل لحمه تردّد، أشبهه المنع. وفي الحواصل الخوارزمية رواية بالجواز مهجورة<sup>(١٨)</sup>.

#### أقول:

ملاحظة مجموع العبارة يعلن بأن المراد من «ولا شعره ووبره» الثوب المصنوع منهما، وإلا لم يكن وجه للتردد «في القلنسوة أو التكة مما لا يؤكل لحمه». ويؤيد ما فهمنا استثناءه الخرز بقوله: «إلا الخرز وبرا وجلداً»؛ إذ الظاهر أن مراده الثوب المصنوع من جلد الخرز أو من وبره، لا الثوب الذي عليه وبر من خرز. وقد مرّت عبارة الشهيد الثاني في المسالك: «سياق البحث عن اللباس يقتضي كون المنع من ذلك مخصوصاً بكونه لباساً. فلو كان غيره، كالشعرات الملقاة على الثوب، لم يمنع الصلاة فيه، وربما قيل بالمنع مطلقاً<sup>(١٩)</sup>.

ولا يبعد أنه أراد بقوله: «وربما قيل بالمنع مطلقاً» ما أفتى به المحقق الثاني في جامع المقاصد، حيث قال: «ولا يُستثنى من جلد ما لا يؤكل لحمه وصوفه وما في حكمه ما لا

● الصلاة في أجزاء حيوان لا يؤكل لحمه، قراءة نقدية

تتم الصلاة فيه، كالتكّة والقلنسوة، فيعمّ المنع حتّى الشعرة الواحدة على الثوب أو البدن؛ لعموم حديث زرارة السابق؛ ولمكاتبة إبراهيم...<sup>(٣٠)</sup>؛ إذ لم أجد من أفتى بالرواية وبهذا الشمول قبله، وهو أيضاً لم ينقل شخصاً مؤيداً لقوله. نعم، هو نقل كلام الذكرى مقابلاً لفتواه، حيث قال: «لو وجد على الثوب وبرٌ فالظاهر عدم وجوب الإزالة»<sup>(٣١)</sup>.

وفي المدارك، بعد أن جاء بالأخبار الواردة المرتبطة بالبحث، قال: وهنا فوائد:

**الأولى:** الظاهر اختصاص المنع من الصلاة في هذه الأشياء بالملابس، فلو كانت غيرها، كالشعرات الملقاة على الثوب، لم تمنع الصلاة فيه. وبه قطع الشهيد في الذكرى، وجدّي في جملة من كتبه. ويدلّ عليه، مضافاً إلى الأصل السالم....

**الثانية:** اختلف الأصحاب في التكة والقلنسوة المعمولتين من وبر غير المأكول، فذهب الشيخ في النهاية إلى المنع منهما؛ لما سبق في الجلود؛ وقال في غير النهاية بالكراهة، ومال إليه في «المعتبر»؛ تعويلاً على الأصل ورواية...<sup>(٣٢)</sup>.

**أقول:**

١- الظاهر أن مراده من قول الشيخ في النهاية هذه العبارة: «ولا تجوز الصلاة في القلنسوة والتكّة إذا عملا من وبر الأرانب»<sup>(٣٣)</sup>؛ إذ لو كان مراده غيرها، نظير: ما نقلنا سابقاً عنه: «لا تجوز الصلاة في الفنك والسمور ووبر كلّ ما لا يؤكل لحمه»<sup>(٣٤)</sup>، أو «لا تجوز الصلاة في جلد ووبر ما لا يؤكل لحمه، مثل: الكلب والخنزير...»<sup>(٣٥)</sup>، أو «لا تجوز الصلاة في جلود السباع كلّها»<sup>(٣٦)</sup>، فهذه العبارات لم تكن منحصرة في نهاية الشيخ، بل كانت موجودة في المقنعة وغيرها. فذكر نهاية الشيخ وحيداً يدلّ على ما فهمنا وذكرنا.

٢- مراده من (غير النهاية) المبسوط، حيث ذكر فيه: «وكلّ ما لا تتم الصلاة فيه منفرداً جازت الصلاة فيه، وإن كان من الإبريسم، مثل: التكة والجورب والقلنسوة والخف والنعل. والتترّه عنه أفضل»<sup>(٣٧)</sup>.

ويظهر مما ذكرنا أن الحكم بمنع الصلاة في الثوب الملقاة عليه شعرة أو شعرات ليس مشهوراً، ولا إجماعاً، بل يوجد في كتاب النهاية، دون غيره من كتب الشيخ وغيره. فما عن البعض من ادعاء الشهرة أو الإجماع قابلٌ للمناقشة.

**قال في الجواهر:** «بل عن الذخيرة والمجلسي: إن المشهور بطلان الصلاة في الشعرات الملقاة على اللباس، وإن لم يكن جزءاً منه، بل في جامع المقاصد: «وإن كانت شعرة

واحدة»، بل في حاشية المدارك للأستاذ: إن الظاهر من غير واحد من الفقهاء أن المنع غير مختص باللبس، بل شامل للاستصحاب أيضاً؛ لأنهم يذكرون الأخبار الدالة على ذلك في جملة أدلتهم، من غير تعرض لكون مدلولاتها غير المطلوب، بل يذكرون ما دلّ على جوازه، ويتعرضون للعلاج من غير تعرض لكون ذلك غير المطلوب. ثم قال: وأرى العلماء وأسمع أنهم يتترهون عنه»<sup>(٢٨)</sup>.

#### أقول:

إثبات الشهرة على مدعيها، بعدما مرّ من كلمات القدماء، وشرح مرادهم. وأيضاً جامع المقاصد أفتى بما أفتى لأجل موثقة ابن بكير، لا للشهرة أو الإجماع. وما نقل عن حاشية المدارك حاصل عن استحسان واحتياط، لا شيء آخر. ويمكن أن يجاب بأن القدماء الذين كانوا أتباع النص، وكانوا يفتون بنص الروايات، وكانوا لا يغيرون ألفاظ الروايات ولو بمرادفاتها، مع ذلك لم يأتوا بكلمات الموثقة وما شابهها، فيظهر منه عدم اعتمادهم عليها. فالحكم بعدم جواز الصلاة في ما لا يؤكل كان مطابقاً للاحتياط، فأفتوا به، لا لأجل إجماع، ولا خبر خاص.

ومما ذكرنا يظهر أيضاً ضعف ما في فتوى العروة الوثقى، وفي إمساك أكثر الفقهاء من التعليق عليها.

**قال في العروة الوثقى:** «الرابع لمن شروط لباس المصلي: أن لا يكون من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، وإن كان مذكياً، أو حياً، جلدًا كان أو غيره. فلا يجوز الصلاة في جلد غير المأكول، ولا شعره وصوفه وريشه ووبره، ولا في شيء من فضلاته، سواء كان ملبوساً أو مخلوطاً به أو محمولاً، حتى الشعرة الواقعة على لباسه، بل حتى عرقه وريقه. وإن كان طاهراً، ما دام رطباً، بل ويابساً إذا كان له عين»<sup>(٢٩)</sup>.

#### أقول:

رأيت تعليقات أكثر من عشرين من الفقهاء، ولم يعلق عليه إلا ثلاثة: أحدهم لا يرى بأساً بالتكّة وما يكون غير ساتر<sup>(٣٠)</sup>؛ واثنان منهم لا يرون بأساً بالمحمول<sup>(٣١)</sup>. مع أن كل المسألة قابلة للمناقشة، ومتفرعاتها تكون بلا دليل. فاتّباع الأكثر، وخصوصاً السيد البروجردي<sup>رحمته</sup>، لرواية موثقة لم يُصت بها القدماء من الأصحاب عجيب؛ إذ إنه كان يعتقد أنه «إذا وجدنا روايات متعدّدة نظمّن أنه قد صدر من المعصوم شيء، ولكن لا

### ● الصلاة في أجزاء حيوان لا يؤكل لحمه، قراءة نقدية

ندري لفظه ومضمونه بالضبط...»، فهنا كيف اطمأن بأن رواية مبتلاة بالمعارض، وبمخالفة المشهور، ومبتلاة أيضاً بأن نفس حكمها يكون من الأحكام الشاقّة غير المناسبة للشريعة السهلة، قد صدرت من المعصوم، ثم أفتى وفقها بالاحتياط!! فالذي ظهر إلى الآن، من خلال مباحث متفرقة، وهذا المبحث أيضاً، نكتتان:

**الأولى:** إن الفقهاء القدماء كان ديدنهم العمل بالاحتياط.

**الثانية:** إن الفقهاء المتأخرين أيضاً سلكوا نهج القدماء في الاحتياط، ولا سيّما إذا وجدوا خيراً موافقاً له، وإن لم يُفْتِ به القدماء. فالأحوط اتّسع ظلّه على رأس الفقه، وصار الفقه فقهاً صعباً، غير قابل للدفاع عنه في كثير من المجالات؛ إذ صعبٌ على العقول أن تقبل أن الصلاة في ثوبٍ ملوثٍ بأبوال الأغنام وأرواثها، أي ملوثٍ بالأوساخ، تكون مقرّبةً، وأمّا الصلاة في ثوبٍ طاهرٍ ونظيفٍ، ولكن ألقى عليه شعرة من الهرة، أو مقدار رأس إبرة من بزاقها، فلا تكون مقرّبةً، بل تكون باطلةً من أصلها. هذا الذي جعل العقول تائهةً. وعندما نرجع إلى دليلٍ لهذه التشديدات نرى أنه لم يوجد شيءٌ معتنى به؛ إذ لو كان الدليل هو المؤثقة فإشكاله أن القدماء الذين نقلوها لم يُفْتُوا بها، ولم يعتمدوا عليها، ولو كان الشهرة فالشهرة ابتدؤها من زمن العلامة الحلّي، وهو أيضاً احتاط، وبعده أيضاً احتاطوا، أو نقلوا الوجهين فيه، فكيف اطمأنّ الفقهاء في عصرنا حتّى أفتوا جزمًا؟!

### مع الروايات

بعد ملاحظة أقوال الفقهاء والمتأخرين في موضوع الصلاة في ما لا يؤكل لحمه ينبغي أن نلاحظ الأصل الأساس، الذي هو دليل الفقهاء في فتاواهم، في هذا المجال، وهو الروايات.

والذي يظهر بالتأمل ابتداءً - وأقول: ابتداءً؛ حتّى يتأمّل القارئ المكرّم - هو أن كثرة الاختلاف في الروايات يرشدنا إلى أن الصلاة في ما لا يؤكل مكروه، ودرجة الكراهة مرتبطة بمقدار الاستعمال وجنس الحيوان.

فإذا كان ما يُستعمل للصلاة صغيراً أو غير ساتر، والحيوان لا يصيد، فالكراهة في أدنى مراتبها؛ وإذا كان الحيوان ممّا يصيد ويأكل اللحم، والثوب يكون كبيراً

ساتراً، فالكراهة في أشد مراتبها، ويمكن القول بحرمته. ففي مثل هذه الصورة الصلاة فيه ممنوعة، وهذه المرتبة من النهي تدل على الفساد، دون غيرها.

وأظن أن الكليني رحمته أيضاً هكذا فهم الأخبار؛ إذ عنوانه: «اللباس الذي تكره الصلاة فيه، وما لا تكره».

١. علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن ابن بكير قال: سأل زرارة أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب والفضك والسنجاب وغيره من الوبير؟ فأخرج كتاباً زعم أنه إمام رسول الله عليه السلام: إن الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وألبانه وكل شيء منه فاسدة، لا تقبل تلك الصلاة حتى تصلي في غيره مما أحل الله أكله.

ثم قال: يا زرارة، هذا عن رسول الله عليه السلام، فاحفظ ذلك يا زرارة، فإن كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكل شيء منه جائز، إذا علمت أنه ذكّي ذكاة الذبح، فإن كان غير ذلك، مما قد نُهي عن أكله وحرم عليك أكله، فالصلاة في كل شيء منه فاسدة، ذكاه الذبح أو لم يذكه»<sup>(٣٢)</sup>.

هذه الرواية موثقة بابن بكير. وظاهرها يدل على أن الصلاة في ثوب يكون عليه شعرة واحدة من الهرة أو السنجاب أو الفئك وغيرها مما لا يؤكل لحمه فاسدة باطلة، وأيضاً يدل على أنه لو لصق شعرة واحدة منها بالبدن، أو أصابه قدر رأس إبرة من ريقها، فصلاته فاسدة باطلة. وبهذا يفتي أكثر الفقهاء في عصرنا الحاضر<sup>(٣٣)</sup>.

ولكن في إشكالات عديدة؛ إذ أولاً: هذا الخبر كان بمرأى الفقهاء، ولم يتعرض أحدهم لهذه الجزئيات، مع أن ديدنهم كان بيان الفتوى بألفاظ الروايات بالضبط، ولا سيما الروايات المطابقة للاحتياط، حتى أن الشيخ في النهاية والعلامة في التذكرة... تعرّضوا لحكم الصلاة في الثوب غير الساتر لصغره، كالتكّة والجورب المصنوع منها، ولكن مع ذلك لم يتعرّضوا لحكم الصلاة في الثوب الملقى عليه الشعرة والشعرات.

ومع أن هذا الخبر كان بمرأى منهم، وذكره الشيخ في التهذيب<sup>(٣٤)</sup>، مع ذلك لم يأت بألفاظه في النهاية؛ فإما أنهم كانوا يرون إشكالاً في الحديث من ناحية السند وخفي علينا؛ أو بما أنهم كانوا قريب العهد من الأئمة، وكانوا عارفين بمذاقهم، فهموا



● الصلاة في أجزاء حيوان لا يؤكل لحمه، قراءة نقدية

أن الإمام لم يقصد هذا الإطلاق، بل أراد ما قاله في سائر الأحاديث من منع الصلاة في الثوب الساتر فقط؛ أو أن هذا الحديث دُسَّ في كتب أصحابنا في الأزمنة المتأخّرة، ولم يكن في أصولهم الأوليّة منه عينٌ ولا أثر.

**ثانياً:** لو كان مقصود الحديث الإطلاق أو العموم الذي مرَّ فلماذا وردت عليه الاستثناءات الكثيرة في ضمن سائر الأخبار. وبعد ورود القيود والاستثناءات الكثيرة يصعب علينا أن نتمسك بالإطلاق أو العموم؛ إذ أصالة العموم أو الإطلاق ليست أصلاً تعبدية، بل هما من الأصول العقلانية.

**ثالثاً:** لو فرض بقاء الإطلاق أو العموم فإنّه يتعارض مع سائر الأخبار؛ إذ كثير منها كان في مقام البيان ولم يبيّن، بحيث لو كان بيانه لازماً كان إيقاعاً للمكلف في الجهالة، وكان تسامحاً في بيان أحكام الله، وهو ممنوعٌ وقبيح من الأئمة المعصومين عليهم السلام.

**رابعاً:** وجود التكرار في نفس الحديث، وركاكة الكلمات، وعدم مناسبتها لمقتضى الفصاحة والفتون البلاغية، أمرٌ مريب، بحيث يشكّ الخريّت بالفنّ في أصل صدوره من النبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام؛ لأنّهم قوم فصحاء، ولا يجوز لنا أن ننسب إليهم العبارات المشتملة على التكرار والحشو و...، ولا سيّما إذا كان مكتوباً، وأنّه من إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخطّ علي عليه السلام.

ويؤيد هذا التشكيك لفظة «زعم»، المشتملة لاعتقاد الخطأ، فكيف قال رسول الله صلى الله عليه وآله، وهو أفصح الفصحاء، وأفصح من نطق بالضاد، وكتب كاتبه - الذي هو علي عليه السلام يقيناً؛ إذ ليس هذا الحديث منتشراً بين أهل السنّة وغير أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله - هذه العبارة، وكرّر فيه لفظ «الوبر»، وأتى بلفظ «ألبانه وروثه وبوله» مقارناً للفظ «في».

وهل يمكن الصلاة في اللبن أو في الروث أو البول؟ وهل يصدر منه صلى الله عليه وآله تكرار الكلمات بأنّها «فاسدة لا تقبل»؟ وهل يصدر منه تكرار لفظ «الصلاة» ثلاث مرّات، مع أنّه لا حاجة إليها؟ أليس بناء الكتابة على الاختصار؟ هل لم يكن باستطاعته أن يقول: «إن الصلاة في وبر كلّ شيءٍ حرام أكله فاسدة، وكذا شعره وبوله وكلّ شيءٍ منه»، حتى يشمل «البول» بطريقٍ أولى «الروث والألبان والريق». «وكلّ شيءٍ» يشمل «الجلد وسائر أجزائه».

**الاجتهاد والتجديد** - العددان ٣٨ - ٣٩، السنة العاشرة، ربيع وصيف ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ - ٣٥٣

ثمّ لماذا يكرّر الصادق عليه السلام الكلمات، كلفظ: «يا زرارة»، والتأكيد على حفظه؟! هل كانت المسألة من الأمور الصعبة غير القابلة للحفظ، أو لم يكن بإمكان زرارة أن يحفظ الاجتناب الكامل عن غير مأكول اللحم كقاعدة واحدة، نظير: سائر القواعد؟!

**خامساً:** هل الشرط المذكور في ما يؤكل لحمه مطابق لفتوى الفقهاء أم يباينه تبايناً تاماً؟ إذ الحديث يقيّد جواز الصلاة في وبر ما يؤكل لحمه وشعره و... بالعلم بأنّه ذكاه الذبح، مع أنّه من الضروري جواز قصّ شعر المعزّ وصوف الضأن ووبر الجمل و...، وصنع أنواع الأثواب منها، في حال حياة الحيوان، وحتى بعد موته إذا كان بطريق القصّ؟ هذه الإشكالات وأمثالها ترشدنا إلى أن هذا الحديث مجعولٌ، دُسّ في أخبار الأصحاب؛ كي يشوّهوا وجه الشيعة.

٢- محمد بن أحمد بن يحيى، عن عمر بن عليّ بن عمر بن يزيد، عن إبراهيم محمد الهمداني قال: «كتبتُ إليه: يسقط على ثوبي الوبر والشعر ممّا لا يؤكل لحمه، من غير تقيّة، ولا ضرورة؟ فكتب: لا تجوز الصلاة فيه»<sup>(٣٥)</sup>.

السند ضعيف؛ إذ عمر بن عليّ هذا لم يؤثّق. وسند الشيخ إليه أيضاً ضعيف<sup>(٣٦)</sup>. وفي إبراهيم بن محمد الهمداني أيضاً كلام<sup>(٣٧)</sup>، وإن كان الرجل عندي مقبول الحديث. ثمّ لا ندري هل الرجل كتب إلى الإمام عليه السلام أو غيره، ولكن بما أنّه كان وكيل الناحية المقدّسة فكتابته إلى غير الإمام عليه السلام بعيدة.

ثمّ بعد ضعف هذا الخبر، والذي قبله، إذا وجدنا أدلّة أخرى تمنعنا من الصلاة في الثوب الملقى عليه شعرة أو مثلها ممّا لا يؤكل لحمه فنعمل بها؛ وإن لم نجد دليلاً يدل على المنع، ولم نجد فتوى من قدماء الأصحاب في هذا المجال، فنستطيع أن نحمل هذا الحديث، والذي قبله، على لزوم رعاية الاحتياط، ولا سيّما للخصيّصين بالإمام، الذين هم وكلاؤه وأمناؤه على أمواله وعلى أموره.

٣- محمد بن أحمد بن يحيى، عن رجل، عن أيّوب بن نوح، عن الحسن بن عليّ الوشاء قال: كان أبو عبد الله عليه السلام يكره الصلاة في وبر كلّ شيء لا يؤكل لحمه<sup>(٣٨)</sup>. سنده ضعيف؛ بالإرسال.

ودلالته على الكراهية أكثر؛ إذ الإمام كان يكره أن يصلّي في ذلك الثوب، لا

أنه كان ينهى الآخرين عن الصلاة فيه، فادّعاء نهي الآخرين نهياً يدلّ على بطلان الصلاة فيه يحتاج إلى أدلّة أوضح وأحكم.

٤- عليّ بن محمد، عن عبد الله بن إسحاق العلوي، عن الحسن بن عليّ، عن محمد بن سليمان الديلمي، عن عيثم بن أسلم النجاشي، عن أبي بصير قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الفراء؟ قال: «كان عليّ بن الحسين عليه السلام رجلاً صرداً، لا تدفّته فراء الحجاز؛ لأن دباغتها بالقرظ، فكان يبعث إلى العراق، فيؤتى ممّا قبلهم بالفرو، فيلبسه. فإذا حضرت الصلاة ألقاه، وألقى القميص الذي تحته، الذي يليه. فكان يُسأل عن ذلك فقال: إن أهل العراق يستحلّون لباس الجلود الميتة، ويزعمون أنّ دباغته ذكاته»<sup>(٣٩)</sup>.

سند الحديث ضعيف؛ بعدة أمور:

**أولاً:** إنّ عيثم بن أسلم مجهول، ولم يرو عنه غير هذا الخبر<sup>(٤٠)</sup>.

**ثانياً:** محمد بن سليمان الديلمي ضعيف؛ رمي مرّة بالغلو؛ وأخرى قالوا: «ضعيف»؛ وثالثة قالوا: ضعيف جداً لا يعول عليه في شيء؛ ورابعة قالوا: لا يعمل بما تفرّد به؛ وخامسة قالوا: ضعيف في حديثه<sup>(٤١)</sup>.

**ثالثاً:** عبد الله بن إسحاق العلوي مجهول لم يرو عنه إلا أربع أحاديث، أحدها هذا. وبعد هذه الإشكالات لا يلزم أن نتكلم حول الرجال المشتركين، نظير: الحسن بن عليّ، الذي روى عنه عبد الله بن إسحاق؛ أو عليّ بن محمد، الذي روى عن عبد الله بن إسحاق.

وأما دلالة فالخبر غير مرتبط بما لا يؤكل لحمه، ومرتبطة بالميتة، ويدلّ على أن عليّ بن الحسين كان لا يصلّي في ثوب يكون من الميتة، أو لصق به شعراً من ميتة؛ لأنّه كان يخلع الفرد والثوب الذي يليه الذي كان في معرض إلصاق بعض الفرو به.

ولكنّ فيه إشكالات؛ إذ **أولاً:** فعل الإمام عليه السلام لا يدلّ على الوجوب، بل يدلّ على الاستحباب أو الاحتياط، فلذا لم يأمر الآخرين بهذا، بل عمل به في نفسه.

**ثانياً:** نفس الخبر في نظري مشكوك؛ إذ عندما يكون الفرد صرداً فكل حالاته تكون هكذا، ولا سيّما في حالة القيام؛ لأنه لا يتحرّك كثيراً حتّى يدفأ، ولا يكون جالساً حتّى يتحفّظ على نفسه. وخلع لباس حارّ، مثل: الفرو والذي يليه، الذي يكون

بطبعه سميكاً، موجبٌ لأن يواجه البدن فجأة البرد، ويصبح مريضاً. ويستبعد من الإنسان الصرد أن يفعل هكذا، بل إما يلبسه دائماً، ولا سيّما في حال الصلاة؛ وأما يتركه نهائياً. رابعاً: الجواب غير مقنع للسائل؛ إذ السائل يستطيع أن يسأل: كيف علمت أنه الميتة؟ بل يمكن أن يكون من المذبوح المذكى.

خامساً: بعد هذا كله لم يظهر الجواب للسائل بالنسبة إلى حكم الفراء، بل يظهر حكم الميتة.

٥- وبهذا الإسناد عن محمد بن سليمان، عن عليّ بن أبي حمزة قال: سألت أبا عبد الله وأبا الحسن عليهما السلام عن لباس الفراء والصلاة فيها؟ فقال: لا تصلّ فيها، إلا فيما كان منه ذكياً. قال: قلت: أو ليس الذكيّ ممّا ذكّي بالحديد؟ فقال: بلى، إذا كان مما يؤكل لحمه، قلت: وما [لا] يؤكل لحمه من غير الغنم؟ قال: لا بأس بالسنجاب؛ فإنه دابةٌ لا تأكل اللحم، وليس هو ممّا نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وآله؛ إذ نهى عن كلّ ذي نابٍ ومخلب <sup>(٤٢)</sup>.  
سنده ضعيفٌ كسابقه؛ إذ مرّ أن محمد بن سليمان ضعيفٌ، وعبد الله بن إسحاق مجهولٌ. وأيضاً عليّ بن أبي حمزة هو الباطنيّ، الذي هو من عمد الواقعة. ولم يعترف بإمامة الرضا عليه السلام؛ لأجل الأموال التي كانت عنده من الكاظم عليه السلام؛ لأنه كان وكيله. وعلى تقدير اعترافه بإمامة الرضا عليه السلام كان عليه أن يعطيه الأموال، فلم يعترف، ولم يُعط، فضلٌ وأضل <sup>(٤٣)</sup>.

وأما دلالتة - على تقدير صدوره - فإنّ ذيله يدلّ على أن الحرام هو ما حرّمه رسول الله صلى الله عليه وآله، وهو كلّ ذي نابٍ ومخلب، ولم يبيّن هل النهي يشمل الصلاة في الثوب المتخذ من جلده أو يشمل أكل لحمه فقط أو كليهما؟ وأوسط الاحتمالات أوسطها.

لكنّ صدر الحديث مريبٌ؛ إذ الإمام نهى عن الصلاة في مطلق الفرو غير المذكى، ثمّ بعد السؤال بيّن أن من شرائط التذكية قابلية الحيوان، والقابلية في الحيوان الذي يؤكل لحمه موجودةٌ، ولم يشرح أكثر من ذلك. ثمّ بعد السؤال مرّةً أخرى عمّا لا يؤكل لحمه استثنى السنجاب.

فالسؤال الذي يبقى هو أن الإمام، الذي هو مبينٌ للأحكام، كيف أمسك عن إعطاء الجواب التامّ، ولم يفصّل، حتّى يسأل السائل مرّةً بعد أخرى؟

## الإجابة

هذا النحو من السؤال والجواب والبيان بعد إصرار السائل يمكن أن يرشدنا إلى أن الصلاة في هذه الأثواب مكروهة، فالإمام نهى نهياً كلياً شاملاً، ولم يرحّص إلا في الذكي، ومراده أن هذا المورد يكون بلا أيّ محذور. والسائل أراد أن يفسح المجال من ناحية تعميم الذكي بكل ما ذبح بالحديد، والإمام مرّة أخرى قيّد الذكي بما فيه القابلية التامة، وهو الذي نسميه بـ (مأكول اللحم).

وكانّ السائل يدري أن الصلاة في بعض أنواع غير مأكول اللحم أيضاً جائز، فسأل مرّة أخرى عن غير مأكول اللحم، فاعترف الإمام عليه السلام بالجواز في السنجاب، وعلل بأنّه قريب من مأكول اللحم، وبعيد عن غير مأكول اللحم، ويكون كالمتوسط بينهما؛ لأنّه لا يأكل اللحم فيشبهه مأكول اللحم، ولا يؤكل لحمه فيشبهه غير مأكول اللحم، إلا أنّه لا يصيد. فلذا يجوز الصلاة فيه، ولكن مع كراهة. ولذا لم يُرد الإمام عليه السلام بيانه ابتداءً، ولكن بيّن جوازه بعد إصرار السائل.

٦. أحمد بن إدريس، عن محمد بن عبد الجبار، عن علي بن مهزيار، عن رجل، سأل الماضي عليه السلام عن الصلاة في الثعالب؟ فنهى عن الصلاة فيها، وفي الثوب الذي يليها. فلم أدّر أيّ الثوبين: الذي يلصق بالوبر، أو الذي يلصق بالجلد؟ فوقع عليه السلام بخطه: الذي يلصق بالجلد. قال: وذكر أبو الحسن أنّه سأله عن هذه المسألة؟ فقال: لا تصل في الثوب الذي فوقه، ولا في الذي تحته <sup>(٤٤)</sup>.

سند الحديث فيه إشكال؛ من جهة أنّه ليس معلوماً من سؤال الإمام عليه السلام، فيصبح مراسلاً، إلا أن يقال: اعتماد علي بن مهزيار على كلام الرجل يدل على وثاقته، أو يدل على وجود قرائن تثبت صدوره عن الإمام عليه السلام.

ودلالته أيضاً مخدوشة؛ إذ كلمات الرواة امتزجت مع كلام الإمام، ودخلت في متن الحديث، وصار كقصّة مستمرة.

وخلاصته - والله العالم - أنّ رجلاً من الأصحاب سأل الإمام عليه السلام عن الصلاة في الثوب المصنوع من جلد الثعلب والذي يليه، وأجاب بأنّه منهي عنه. والسائل نقل الجواب إلى علي بن مهزيار. ثمّ هو شك في أنّ المنهي عنه هو الثوب الذي يلي جلد الثعلب أو الثوب الذي يلي وبره، فلأجل فهم المسألة كتب علي بن مهزيار إلى الإمام عليه السلام، وسأله، فأجاب عليه السلام

بأنّ النهي مرتببً بالثوب الذي يلي الجلد ، دون ما يلي الوبر .  
ثمّ محمد بن عبد الجبّار أضاف إلى الحديث شيئاً سمعه من أبي الحسن ، أي عليّ بن مهزيار ، وهو أنّه سأل الإمام مشافهةً عن هذه المسألة ، وهو عليه السلام نهى عن كلا الثوبين :  
الذي يلي الجلد ؛ والذي يلي الوبر .

فبالنتيجة الإمام عليه السلام في جواب سؤال رجلٍ من الشيعة نهاه عن الصلاة في الثوب الذي تحت الجلد ، ونهى علياً عن الثوب الذي تحته ، والثوب الذي فوقه . فهو عليه السلام أجاب بجوابين في هذا المجال ؛ مراعاةً لحال السائل . فإذا كان الرجل شيعياً منعه عن الصلاة في الثوب الذي تحت الجلد ؛ لأن احتمال إصابة دسمه أو رطوبته أو شعره أو ... موجودٌ ، والاحتياط في هذه الموارد حسنٌ . ثمّ عندما سأله عليّ بن مهزيار عن نفس المسألة - وهو فقيه عالم وكيل للإمام ، وينبغي له أن يحتاط أكثر ممّا يحتاط الآخرون - أجابه بالنهي عن الصلاة في الثوب الذي تحته والثوب الذي فوقه ؛ إذ لبس الثوب فوق جلد الثعلب غير متعارف ، ولا يتفق إلا نادراً ، والصاق الشعر به نادرٌ أيضاً ، ولكن رعاية الاحتياط لأمثال أبي الحسن عليّ بن مهزيار أيضاً أحسن ، فلا ينبغي له تركه بترك الصلاة في ثلاثة أثواب : الجلد ؛ وما تحته ؛ وما فوقه .

ويؤيدّه ما أجاب عليه به في جواب ما كتب إليه إبراهيم بن عتبة : «عندنا جواب وتكك تعمل من وبر الأرناب ، فهل تجوز الصلاة في وبر الأرناب ، من غير ضرورة ، ولا تقية؟ فكتب عليه السلام : لا تجوز الصلاة فيها»<sup>(٥)</sup> ؛ إذ السائل كان يعرف النهي عن الصلاة في الثوب الساتر للعودة المصنوع من وبر ما لا يؤكل لحمه ، وأيضاً كان يدري ارتفاع النهي إذا كان هناك تقية أو ضرورة ، ولكن كان لا يدري هل الصلاة في وبر الأرناب الصغيرة غير الساترة تصل في الأقلية مقداراً يصدق عليه عرفاً أنّه لا كراهة فيه؟ فأجاب الإمام عليه السلام : لا . في حالة الاختيار المحض ، وعدم الخوف من البرد أو سرقة الثوب أو غيرهما ، الصلاة فيها مكروهة ، وعبر بأنها لا تجوز الصلاة فيها .

## إشكالٌ

كيف حُمل لفظ «لا تجوز» على الكراهة ، مع أن ظاهر النهي التحريم ، وظاهر النهي في الماهيات المركبة هو الإشعار بالمانعية للصلاة ، وأنها باطلة؟

● الصلاة في أجزاء حيوان لا يؤكل لحمه، قراءة نقدية

**الجواب:** نفس السؤال أرشدنا إلى هذا؛ إذ من البعيد من شخص يعرف حكم ما لا تتم فيه الصلاة، وحكم الصلاة في ما لا يؤكل لحمه، وحكم حالة التقية والضرورة ونظائرها، أنه لا يعرف أن لبس الجلود في غير الصلاة ليس ممنوعاً، ولا منهيّاً عنه. فاحتمال السؤال عن الحكم التكليفي في حقة ممنوع، فبقي الحكم الوضعي، أي إنه بعد العلم بعدم حرمة لبس الثوب المعمول من وبر الأرنب في غير الصلاة سأل هل الصلاة فيه صحيحة أم لا؟

ثم إن تقييد سؤاله بحالة الضرورة والتقية يدلّ على أنه يدري أن الصلاة فيها في حالة الضرورة والتقية صحيحة، والإمام عليه السلام لم يستشكل في هذا الفهم، وبسكوته قرره على هذا الفهم. وإذا كان شيء جائزاً في حال الضرورة وضماً على عدم مانعيته؛ إذ الاضطرار ينفي الحكم التكليفي، دون الوضعي، كما قيل في محله، فتأمل. فلا النهي التحريمي موجود، ولا النهي الوضعي الدالّ على البطلان. فبالنتيجة نهيه عليه السلام يدلّ على الكراهة أو المرجوحية.

ويؤيد الكراهة أيضاً ما قرأ عليّ بن إبراهيم في كتاب محمد بن إبراهيم إلى أبي الحسن عليه السلام، يسأله عن جلود الأرنب؟ فكتب عليه السلام: مكروه<sup>(٤٦)</sup>.

ثم بعض الروايات تدلّ على جواز الصلاة في جلد الفئك والسنجاب، مثل:

- عليّ بن محمد ومحمد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن عليّ بن مهزيار، عن أبي عليّ راشد قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما تقول في الفراء، أي شيء يصلّي فيه؟ فقال: أيّ الفراء؟ قلت: الفئك والسنجاب والسمور؟ قال: فصلّ في الفئك والسنجاب، فأما السمور فلا تصلّ فيه. قلت: فالثعالب نصليّ فيه؟ قال: لا، ولكن تلبس بعد الصلاة، قلت: أصليّ في الثوب الذي يليه؟ قال: لا<sup>(٤٧)</sup>.

**أقول:** التفصيل بين الفئك والسنجاب وبين السمور، مع ما يعلم من أنها كلها غير مأكولة اللحم، ولكن السمور يصيد الطيور ويأكلها، دونهما، يرشدنا إلى أن كلّ ما لا يؤكل لحمه ليس ممّا نُهي عن الصلاة في جلده وشعره، بل الذي يصيد. وذيل الحديث الذي ينهى عن الصلاة في الثعالب أيضاً يؤيد.

وأيضاً يؤيد ما قرأ عليّ بن إبراهيم في كتاب محمد بن إبراهيم إلى أبي الحسن عليه السلام، يسأله عن الفئك يصلّي فيه؟ فكتب: لا بأس به<sup>(٤٨)</sup>.

هذا كله ما فهمناه من الأخبار الماضية. وهذا الذي فهمناه مصرح به في خبر علي بن محمد، عن عبد الله بن إسحاق، عمّن ذكره، عن مقاتل بن مقاتل قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الصلاة في السمور والسنجاب والثعالب؟ فقال: لا خير في ذلك كله، ما خلا السنجاب؛ فإنه دابة لا تأكل اللحم<sup>(٤٩)</sup>.

فجملة «لا خير فيه» يدل على الكراهة. والاستثناء يدل على نفي الكراهة أو نفي شدته في السنجاب؛ لأنه يشبه مأكول اللحم.

وأيضاً: صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن جلود الثعالب، أيصلى فيها؟ قال: ما أحب أن أصلى فيها<sup>(٥٠)</sup>، تدل على أن الإمام يكرهه لنفسه، ولا ينهى الآخرين عن الصلاة فيها. وهذا الفهم مطابق لقوله الآخر في صحيحة جميل بن دراج، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إذا كانت ذكياً فلا بأس<sup>(٥١)</sup>؛ إذ موضوع بحثنا أيضاً المذكى؛ لأن غير المذكى هو الميتة، وهو عنوان آخر، فالصلاة في المذكى لا بأس به للناس، ولكن الإمام نفسه يتتره عنه.

أما ما قاله الرضا عليه السلام، عندما سئل عن جلود الثعالب الذكياً؟ قال: «لا تصل فيها» فإنه يحمل على الكراهة؛ جمعاً بين ما يجوز الصلاة فيها وما لا يجوز، فلا يدل على أكثر مما فهمنا من أحاديث الكافي.

#### أقول:

مضافاً إلى ما مرّ هناك بعض الأخبار الصحاح تدل على جواز الصلاة في ما لا يؤكل لحمه، وهو يصيد أيضاً، مثل:

١. صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن الفراء والسمور والسنجاب والثعالب وأشباهه؟ قال: لا بأس بالصلاة فيه<sup>(٥٢)</sup>.

٢. صحيحة علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن لباس الفراء والسمور والفنك والثعالب وجميع الجلود؟ قال: لا بأس بذلك<sup>(٥٣)</sup>.

٣. خبر الحسن بن شهاب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن جلود الثعالب إذا كانت ذكياً، أيصلى فيها؟ قال: نعم<sup>(٥٤)</sup>.

٤. خبر عبد الرحمن بن الحجّاج قال: سألته عن الخفاف من الثعالب، أو الجرذ منه، أيصلى فيها أم لا؟ قال: إذا كان ذكياً فلا بأس به<sup>(٥٥)</sup>.



● الصلاة في أجزاء حيوان لا يؤكل لحمه، قراءة نقدية

٥. خبر الريان بن الصلت قال: سألتُ أبا الحسن الرضا عليه السلام عن لبس فراء السمور والسنجاب والحواصل وما أشبهها، والمناطق، والكيمخت، والمحشو بالقر، والخفاف من أصناف الجلود؟ قال: لا بأس بهذا كله، إلا بالثعالب<sup>(٥٦)</sup>.

وقد حمل الشيخ الطوسي الأخبار الأربعة على التقية، وقال: لأنهما تضمنا ذكر الثعالب أيضاً، وقد بيّنّا أنه ممّا لا تجوز الصلاة فيه<sup>(٥٧)</sup>.

ويردّه أنّه عندما يوجد طريق للجمع الدلالي لا يصل الدور إلى الحمل على التقية؛ إذ الحمل على التقية متفرّع على تعارض الأخبار، وتكافؤهما، ولكن ممّا بيّنّا ظهر أنّه لا تعارض بين الأخبار، بل هي بأجمعها تدلّ على كراهة الصلاة في الثوب المصنوع من جلود الوحوش، ولا سيّما الذي يصيد، ودرجات الكراهة مرتبطة بحرمة أكل لحمه، وأنّه يصيد، وأن الثوب كبير ساتر، وما شابه هذه الأمور. ولأجل ذلك نرى في بعض الأخبار نهياً عن الصلاة في الثعالب، وفي بعضها رخص فيها.

أخبار الباب لا تدلّ على أكثر من الكراهة، ولا يصل الدور إلى التعارض. وفتاوى الفقهاء القدماء أيضاً كانت مطابقة للروايات، لا شيئاً خاصاً كان عندهم، بل هم راعوا جانب الاحتياط، كما صرح به الشيخ في الخلاف، وأفتوا بترك الصلاة في كلّ ثوب مصنوع من جلد أو وبر غير مأكول اللحم. والمتأخرون، مثل: العلامة الحلي، راعوا جانب الاحتياط أكثر من المتقدمين، وأفتوا بالاحتياط في الثوب الصغير غير الساتر، مثل: التكة والجورب. ثمّ أبدل المتأخرون منهم الاحتياط بالفتوى، وأفتوا صريحاً ببطلان الصلاة في الثوب غير الساتر. ثمّ راعى المعاصرون جانب الاحتياط غاية حدّه، وأفتوا بترك الصلاة في الثوب الملقى عليه الشعرة أو الريق ممّا لا يؤكل لحمه.

وهذا المثال نموذج من عمل فقهاءنا في طيّ الأعصار. وهكذا صار الفقه تعبدياً يوماً فيوماً، حتّى وصل إلى مرحلة صار بينه وبين العقل، أو بينه وبين العلم، بُعد المشرقين. وبعض الشباب المثقّفين يشبهون هذا الدين باليهوديّة والنصرانيّة المحرّفة، مع أن هذا الدين فطري عقلي، متمايز عنهما كلّ التميّز.

وأن أردت مثلاً ثانياً لفتاوى الفقهاء تجده في بحث النجاسات.

ففي أول الأمر كان طريق التطهير بالماء القليل وبالتقطير. فمثلاً: السائل يسأل كم يحتاج من الماء في التطهير؟ فأجاب الإمام عليه السلام: «ضعفي ما على الحشفة»، أو أجاب:

«صبّ عليه الماء مرتين»، أو «إذا غلب عليه الماء فقد طهر». ثمّ في الأعصار المتأخرة صار الاحتياط بالثلاثة، ثمّ تعلق الفتوى بالكرّ والجاري، ثمّ أفتوا بتكرار الغسل في الكرّ والجاري و... بحيث يختلف اليوم التطهير الشرعيّ عن النظافة اختلافاً فاحشاً. وإنّ شئتَ مثلاً ثالثاً فانظر إلى بحث نجاسة الأدمى، وأنهم أولاً أفتوا بنجاسة المشرك، مع أنّه لا دليل عليه، وإنّ نجاسته معنوية أو سياسية، ثمّ ألحقوا به أهل الكتاب، ثمّ ألحقوا به من أنكر ضرورياً من ضروريات الدين، ثمّ ألحقوا ما شاؤوا من الذين سمّوهم مرتدّاً باصطلاحهم، وهكذا. وتوضيح كلّ واحدٍ من الأمثلة بالتفصيل يحتاج إلى فرصةٍ أخرى، نسأل الله سبحانه وتعالى أن يوفّقنا لها.

## الهوامش

- (١) المقنع: ٨٠.
- (٢) المقنع: ٨١ - ٨٢.
- (٣) الجوامع الفقهية: ٥٢.
- (٤) الفقه المنسوب إلى الرضا عليه السلام: ١٥٧.
- (٥) المقنعة: ١٥٠.
- (٦) وسائل الشيعة، باب ٢ من أبواب لباس المصلي، ح ١.
- (٧) النهاية ونكتها ١: ٣٢٥، ٣٢٦.
- (٨) النهاية ونكتها ٢: ٩٩ - ١٠١.
- (٩) النهاية ونكتها ١: ٣٢٨.
- (١٠) الانتصار: ١٣٥.
- (١١) الانتصار: ١٣٦.
- (١٢) الكافي: ١٤٠.
- (١٣) الخلاف ١: ٥١١.
- (١٤) الجوامع الفقهية: ٤٩٣.
- (١٥) الشرائع ١: ٦٨.
- (١٦) مسالك الأفهام ١: ١٦٢.
- (١٧) تذكرة الفقهاء ٢: ٤٦٥.

- (١٨) الدروس الشرعية ١: ١٥٠.  
(١٩) مسالك الأفهام ١: ١٦٢.  
(٢٠) جامع المقاصد ٢: ٨١.  
(٢١) الذكرى: ١٤٦؛ جامع المقاصد ٢: ٨١.  
(٢٢) مدارك الأحكام ٣: ١٦٥ - ١٦٨.  
(٢٣) النهاية ونكتها ١: ٣٢٨.  
(٢٤) المصدر السابق ١: ٣٢٥ - ٣٢٦، ٣٢٩.  
(٢٥) المصدر نفسه.  
(٢٦) المصدر نفسه.  
(٢٧) المبسوط ١: ٨٣.  
(٢٨) جواهر الكلام ٨: ٧٦.  
(٢٩) العروة الوثقى ٢: ٣٣٧.  
(٣٠) المصدر السابق: ٣٣٦ - ٣٣٧ (أقا ضياء العراقي).  
(٣١) المصدر السابق: ٣٣٧.  
(٣٢) الكافي ٣: ٣٩٧، ح ١.  
(٣٣) المحسني، العروة الوثقى ٢: ٣٣٧.  
(٣٤) تهذيب الأحكام، ج ٢، ح ٨١٨.  
(٣٥) تهذيب الأحكام، ج ٢، ح ٨١٩.  
(٣٦) معجم رجال الحديث ١٣: ٤٨ - ٤٩.  
(٣٧) معجم رجال الحديث ١: ٢٩٢ - ٢٩٥.  
(٣٨) تهذيب الأحكام، ج ٢، ح ٨٢٠.  
(٣٩) الفروع من الكافي ٣: ٣٩٧.  
(٤٠) معجم رجال الحديث ١٣: ١٧٣.  
(٤١) معجم رجال الحديث ١٦: ١٢٦ - ١٢٧.  
(٤٢) الفروع من الكافي ٣: ٣٩٧ - ٣٩٨.  
(٤٣) معجم رجال الحديث ١١: ٢١٦.  
(٤٤) الفروع من الكافي ٣: ٣٩٩، ح ٨.  
(٤٥) الفروع من الكافي ٣: ٣٩٩، ح ٩.  
(٤٦) الفروع من الكافي ٣: ٤٠١، ح ١٥؛ تهذيب الأحكام، ج ٢، ح ٨٢٠.  
(٤٧) الفروع من الكافي ٣: ٤٠١، ح ١٤.  
(٤٨) المصدر السابق، ح ١٥.  
(٤٩) الفروع في الكافي ٣: ٤٠١، ح ١٦.  
(٥٠) تهذيب الأحكام، ج ٢، ح ٨٠٣.

- (٥١) المصدر السابق، ح٨٠٩.  
(٥٢) المصدر السابق، ح٨٠٧، ٩١١.  
(٥٣) تهذيب الأحكام، ج٢، ح٨٢٥.  
(٥٤) المصدر السابق، ح١٥٢٧.  
(٥٥) المصدر السابق، ح١٥٢٨.  
(٥٦) المصدر السابق، ح١٥٣٣.  
(٥٧) تهذيب الأحكام ٢: ٢١١.

# التطرفُ الدينيُّ في العالم العربي

## مقاربةٌ تفسيريةٌ في الفكر والمنهج والمآل

. القسم الثاني .

أ. نبيل علي صالح (\*)

**المبحث الثالث: التطرفُ الديني، عوامل اجتماعية وأسباب ودوافع سياسية**  
إن منشأ التطرف إذن يعود - بالدرجة الأولى - إلى ظروف وعوامل خارجية، أكثر مما يعود إلى أسباب داخلية ذاتية. ويمكن هنا إعادة ضبط أسباب ومولدات التطرف في مجتمعاتنا، حيث بقي مناخ التطرف والعنف السياسي وغير السياسي، بنوعيه: العضوي؛ والرمزي، حاضراً بقوة، له بيئة مجتمعية وفكرية حاضنة، وتربة ملائمة لنموه وتصاعده. ولهذا جذوره ومولداته وعوامل لنشوئه وامتداده، وهي بالإجمال العام:

١- الاستغلال بالفقه التقليدي (التحريمي والتحليلي)، والقراءة (القشرية) للنصوص الدينية، وهيمنة على عقول رجال الدين الإسلامي، مما أدى إلى تضخم المتون والشروحات الفقهية والتأويلات الكلامية، وإنتاج كم هائل من التشريعات الدينية، ومحاولة استلهام سنة السلف واقتفاء أثرهم بصورة حرفية وقشرية، تنظر إلى الظواهر والسطح، ولا تتعمق في المعنى والمدلول. هذا النوع من التسطيح الديني للنصوص والمفاهيم الدينية جاء على خلفية ترك القراءة المعمقة والرصينة، التي دعا إليها القرآن الكريم نفسه في ألفاظ عديدة، وردت ضمن آيات قرآنية كثيرة (يتدبر،

---

(\*) باحثٌ وكاتبٌ في الفكر العربي والإسلامي. من سوريا.

يذكر، يعقل، ينظر). ولا نزال حتى اليوم نعاني من هذا الفكر التقليدي، والقراءة السطحية ذاتها، التي اختلفت في الشكل، وبقيت محافظة على المضامين نفسها. وما نتابعه يومياً من خروج بعض المسلمين على القانون العام أو انتهاك الحرمات المدنية بقلب بارد في الكثير من الدول يشير إلى حجم الأزمة التي تعيشها بعض الجماعات الدينية، وهو الأمر الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتطرف الفكري، الذي نعتقد أنه يعيد إنتاج نفسه بصورة مختلفة، حسب الزمان والمكان الذي يكون فيه.

وقد تجلّت هذه القراءة السطحية والمجزوءة للنصّ الديني (التي التزمها حرفياً فقهاء الوعظ المسجدي والفقهاء التقليدي العتيق) من خلال فصل أو نزح النصّ المقروء من سياقاته ودلالاته الزمانية والمكانية والتاريخية، والجهل بطبيعة مضامينه الحقيقية، مما أدى إلى كارثتين:

**الأولى:** تثبيت فهم مغلوط لبعض المفاهيم الإسلامية، كمفهوم الجهاد، ومفهوم التكفير، في الذهنية العامة للأمم، مما كان له الأثر الأكبر في تبني خيار التطرف والعنف، وسلوك طريق الإرهاب كمرجى إجباري للوصول إلى الأهداف والغايات.

**الثانية:** استنتاج ما يتلاءم ومفهومهم للحياة والدين والإنسان والآخر. فالديمقراطية عندهم، مثلاً، فكرة واردة من بلاد الكفر، لا يجوز الأخذ بها في بلاد المسلمين. والانتخابات مشروع غربي لا يحقّ للمسلم تبنيّه. والليبرالي كافر مرتدّ، يلزم قتله؛ حتى لا يستشري خطره بين الجماعة - الأمة. وغير المسلم مباحّ ماله ودمه وعرضه للمسلمين. والمرأة عورةٌ كلها، لا يحقّ لها أن تمارس أيّ نشاط اجتماعي، أو تتدخل في الشأن العام. والأحزاب فكرةٌ غريبة يجب قتل مَنْ ينتمي إليها. وهكذا.

**٢. هيمنة تراث ثقافي وعقائدي تديني (غير ديني) انقسامي إقصائي غير تسامحي، يمجّد القوة، ويبرّر العنف، ويعتبره نوعاً من العبادة والتقرب من الخالق، وأيضاً يجعله طريقاً وحيداً لحلّ القضايا والخلافات والخصومات بين المتصارعين والمختلفين وأصحاب الخصومات والعداوات السياسية وغير السياسية. ولا نعدم في تاريخنا كثرة الأمثلة عن تلك الجماعات التي تتبنى نظرية وأيديولوجية العنف (من منهج عنف الصحابة الأوائل بين بعضهم البعض، إلى الحروب والفتوحات الدينية، إلى سلفية فتاوى ابن تيمية، وطروحات وفتاوى السيد الخميني، إلى غيرهم من مشايخ**

ورجالات الدين الإسلامي وغير الإسلامي، وغيرهم من أتباع منهاج وعقائد الأصوليات الاضطفائية الدينية وغير الدينية. ومجمل أصحاب هذه الاتجاهات الفكرية يؤمنون بعقلية «عقيدتي حقّ ويقين، وعقيدة غيري بطلانٌ وتشكيك». وهم بذلك يدعون حالة من التطهريّة الفكرية والسياسية وامتلاك الحقيقة المقدّسة، وأنهم يمثلون «الخير المطلق» في مواجهة الآخرين الذي هم «الشرّ المطلق». هذه العقلية الإلغائية هي أساس وقاعدة العنف العضوي في مجتمعاتنا عموماً.

٣. وجود نظم أمنية متطرّفة عنيفة مغلقة، لم تُرقّ إلى مفهوم الدولة<sup>(١)</sup>، تبنّت (وما يزال يتبنّى ما تبقى منها) العنف منهجاً وطريقاً وحيداً للعمل السياسي وغير السياسي، باعتبارها فاقدةً لشرعية التمثيل السياسي إلا بالقوة. وهي تتسّتر بالشعارات الكبيرة والضخمة، التي هي فوق إمكانياتها وقدراتها؛ كي تبرّر هذا الوجود اللاشعري، وامتلاكها لوسائل العنف والقوة العارية غير المقيدة، أي إن تلك النخب الأمنية الحاكمة عوضت عن هشاشتها، ولا شرعيتها، بممارسة مزيد من العنف، واستخدام كثيف وعارٍ لأفطع تلك الأدوات العنيفة؛ لتطويع وكسر إرادة شعوبها ومعارضيتها ومجتمعاتها عموماً، وخاصةً عندما يرفع أفرادها - أو بعض معارضيتها - الصوت عالياً مطالبين بالحرية والكرامة والعدالة والمساواة والعيش الحرّ الآمن.

ويمكن هنا وضع كلّ أو معظم ما كان يسمّى بـ «حركات التحرر العربي» القومية واليسارية عموماً كأمثلة بارزة وصارخة على تيارات التطرف والعنف، وأيديولوجيا الانقلاب والاضطفاء العقائدي والعنصري، التي كانت بمعظمها - بحسب ما عبرت في منطلقاتها النظرية ومبادئها التأسيسية - حركات تغييرية انقلابية، أي ثورية عنيفة، تمتلك مخزوناً «تراثياً» عنيفاً كبيراً، تتبنّى فيه العنف والانقلاب الثوري كأسلوب عملٍ وحيدٍ للعمل السياسي والاجتماعي، وربما الاقتصادي. وهذا التراث السياسي العنفي لاحتضانه لدى كلّ تلك النظم القومية والاشتراكية والإسلامية، التي اختلفت في كلّ شيء، واتّفتت - بالرغم من تناقضاتها الذاتية والموضوعية - على تبني فكر التطرف، ومنهج العنف والقوة والبطش؛ للوصول إلى السلطة، والبقاء في الحكم بالقوة، بعد فرض أيديولوجياتها وأفكارها العنيفة المدمرة على الآخرين، مستتيرين في ذلك بتجارب العسكرة الشيوعية «الستالينية»، و«الناصرية» المخابراتية،

وغيرها من موارث دول القمع والاستبداد العربي والعالمي الحديثة أو التاريخية.

٤. تصاعد وتزايد معدلات الفقر والبطالة بين صفوف الشباب على وجه الخصوص، ممّا تسبّب بانهايار تدريجي للطبقة الوسطى حاملة مشروع التغيير والنهوض والتقدّم والعدالة الاجتماعية في أيّ مجتمع. فعدم حصول الناس، وخاصة هؤلاء الشباب العاطل عن العمل، والذي يريد تأمين فرص عيش صحية ملائمة له، ويرغب في تأسيس شبكة أمان مجتمعية قوامها العمل الصالح المنتج والنافع، القائم على الحرّية والكرامة والاستقرار، ليؤسّس بيتاً وعائلةً ودخلاً مناسباً، هو أكبر عامل مساعد، وربما أكبر دافع، لخلق بيئة ومناخ العنف في بلداننا الشرقية؛ حيث إن الشاب العاطل أو المعطل عن استثمار طاقته وشهادته ومهارته التي تعلّمها في الجامعات أو المعاهد سيجد نفسه تنزلق بالضرورة في تيارات سياسية أو ثقافية قد تستثمر حاجته لتوظيف قدراته بما يلائم قناعاتها ومصالحها هي، مقابل أن تضمن له كلّ ما يرنو إليه من مطالب حيوية أساسية كان يفترض بدولته ومؤسّسات مجتمعه أن توفرها له بصورة طبيعية، على الصورة الأمثل والأفضل، بدلاً من أن يجد نفسه في أتون محرقة أيديولوجيا العنف والقوة. وكثير من شبابنا العربي والمسلم ضاعوا في هذا الطريق. إذن عدم تأمين مطالب الناس السياسية وغير السياسية هو أوّل خطوة على طريق العنف والقوّة، وخاصة مع فشل الحكومات العربية في إنتاج حداثة عقلية حقيقية، وتشبيد مدن عصرية مضموناً، تقوم فيها العلاقات الاجتماعية على الحالة المؤسساتية والتعاقدية وتشجيع الهيئات المدنية، وعدم تهميش المجتمع، بجانب حداثة القوميين واليساريين الناقصة نقصاً فادحاً، والمرتكزة على استبداد سلطوي عميق. كل هذا كان يتلاقى مع تديّن سياسي واستعراضية، يقدّمه «الإخوان المسلمون» مثلاً، يقوم على «الشعبوية»، ولا يقيم وزناً كبيراً لحقائق العصر، وأسس العلاقات الدولية. وكله أيضاً اجتمع، بوعي أو بدونه، على إضعاف إنتاج مدن حقيقية تقوم على سيادة القانون، وما يجمع بين أبنائها من روابط مؤسّسية، وكأنّ مدننا تغدو يوماً بعد يوم أقلّ مدنية. وهذه البيئة قد تكون تربة قابلة لاستقبال الأفكار المتشدّدة والأصوليات على شتى ألوانها. والأصوليات تتماهى في بعض الحالات مع فئات اجتماعية تتعرض للانحسار، وتعاني التهميش، كما تتماهى في حالاتٍ أخرى مع جماهير مدنية حديثة



● التطرف الديني في العالم العربي، مقارنة تفسيرية في الفكر والمنهج والمآل / القسم الثاني

التشكل، أو - كما هو في وضع أفغانستان بعد ١٩٧٨م - مع جموع ريفية يهددها توسُّع رقعة السلطة المركزية. وحتى نقرب أكثر من مجتمعاتنا فالأحداث الدائرة في بعض مجتمعاتنا العربية الشرقية انتقلت أساساً من الأطراف والأرياف والمناطق الفقيرة إلى مراكز المدن الكبرى. وكان واضحاً أن عدم اكتراث تلك النظم، على مدى عقود، بتلك الأطراف، وسوء الإدارة التتموية في هذا الصدد، قد ولّد هذا الغضب الشعبي العنيف، تحت وطأة غياب الحريّات، والقمع الأمني، وانسداد أفق الإصلاح السياسي، وتحوُّل «النظم المركزية الاشتراكية» اسماً لنظم رأسمالية شرهة وفاسدة في تحالفها الابتزازي مع البورجوازية، والطبقة الوسطى، والعائلات التجارية والثرية.

٥. العلاقة الفوقية النخبويّة الجائرة بين النخب الحاكمة والجماهير المحكومة.

وعدم وجود جسور وصل، وقنوات تفاهم، أو توسُّطات مدنية حقيقية مهيكلّة بينهما، من تظاهرات ومؤسسات مدنية وأحزاب ومنظمات أهلية، يمكن أن تكون محطة تواصل وتفاعل بين أهل الحكم وعموم الجمهور. الأمر الذي باعد وبياعد المسافة، ويزيد الشرخ، بين مؤسسات الدولة النخبوية وباقي أفراد المجتمع، الذين هم من تقع (وتترتب) عليهم نتائج أعمال وممارسات حكوماتهم، باعتبارهم موضوع الفعل السياسي وغير السياسي (ومعظم دولنا العربية تمثل نماذج واقعية لما تقدم من شرح للعلاقة المختلفة بين الحكم والشعب)، وخاصة بعد أن عمدت تلك النخب التي شكّلت نظماً أمنية وعسكرية مصمتة ومغلقة بالكامل إلى بناء جدران عالية فاصلة بينها وبين مجتمعاتها، جعلتها لا ترى حقائق الأرض وتعقيدات ومشاكل الحياة لشعوبها وجماهيرها، أو أنها تراها فقط من منظورها الأمني فقط، ومن زاوية من معي؟ ومن ضدي؟ بحيث هناك حالة قطيعة شبه كاملة بين الدولة والمجتمع، الأمر الذي حول الدولة العربية إلى دولة خاصة بالنخبة السياسية الحاكمة. ولم تتمكن الدولة من التحول إلى دولة مواطنيها الأحرار الشرفاء أصحاب الكرامة والعزّة، أي إنها دولة منفصلة كلياً عن المجتمع المهمّش والمدمّر، والأمة المقصية والمستبعدة كلياً عن ساحة الفعل والإبداع الحضاري، أي عن تقرير مصيرها بيدها.

٦. عجز الدولة العربية عن إقامة علاقات قانونية متوازنة بالنسبة إلى الشعب

المدني المهمّش والموجود خارج دائرة السلطة أو الحكم، باعتبارها دولة قهرية غير

الإجتهااد والتجديد - العددان ٣٨ - ٣٩، السنة العاشرة، ربيع وصيف ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ ٣٦٩

قانونية في كلّ مواقعها حيال أكثرية مواطنيها. وقد قاد هذا النزوع السلطوي المجنون للنخبة الحاكمة - في استمراريتها على رأس الحكم، وتحكّمها بمفاصل القرار - إلى تزايد الرغبة الشعبية في تدمير النظم القائمة المتشكّلة على هذا النحو الفوقي، وخاصة مع تلاشي أيّ أمل في وجود ولو نافذة بسيطة لإصلاحها، أو العمل على إيجاد حلول ناجعة (لأزماتها) من داخلها. كلّ ذلك كان نتيجة تفاقم حالة الاستبعاد والتهميش المنظم لمختلف قطاعات الشعب، وانعدام الوزن للعديد من الفئات والشرائح الاجتماعية الشعبية وغير الشعبية.

٧. فشل التكوين الوطني الديمقراطي للدولة العربية الحديثة في شكلها ولبوسها السياسي - الاجتماعي والاقتصادي حتّى الآن. حيث إن نموذج الدولة المدنية الديمقراطية الحقيقية يحتمل الاختلاف والتعدّد في الرؤى والأفكار، وكذلك يحتمل النزاع والتخاصم والسجال السياسي، ويكفل حلّ تلك المنازعات والخسومات بالطريقة السلمية الحضارية، البعيدة عن العنف والقوة، رمزياً ومعنوياً كان هذا العنف أم مادياً عضوياً، كما يكفل - من خلال القانون والدستور - إيجاد مخارج طبيعية سلمية لمواقع وأماكن الاحتقانات والتناقضات المجتمعية ذات الأبعاد الطائفية والإثنية والأقوامية تحت مظلة وفضاء الحكم الصالح الديمقراطي التعدّدي، بما يمنع اشتعال بذور العنف الموجودة أساساً، ويضمن عدم الانجرار وراء الاقتتالات الطائفية والنزاعات الأهلية، التي ما تزال ناراً تحت رماد أزمات مجتمعاتنا العربية حتّى الآن.

في هذا الجوّ بالذات تتناقض مصالح النخبة السياسية الحاكمة، العاملة على أهداف ذاتية معاكسة تماماً لأهداف الجماهير، مع مصالح الكتلة الأكبر من الناس أصحاب الحقوق الأساسية غير المتحققة حتّى الآن في أيّ اجتماع عربي. وهذا حوّل ويحوّل مختلف مواقع الدولة العليا النخبوية عندنا - عندما تعمل على ترسيخ شعاراتها ومقولاتها الذاتية المقدّسة الفارغة من أيّ مضامين عملية مثمرة ومفيدة؛ كونها تدعو لتأليه وتأييد الحكم الاستبدادي - إلى مجموعة إقطاعات ومافيات حقيقية، لها أفرادها وأزلامها الدائرين في فلکها، وعندئذ تطفو على السطح ظاهرة جديدة هي ظاهرة «التشبيح» السياسي والاجتماعي، التي لها دعائمها ورموزها، الذين يعملون على تحويل الدولة إلى مجموعة مزارع وإقطاعات واستثمارات ربحية نفعية

خاصة.

وطالما تجري في ظلّ دولة الاستبداد العربية القائمة مثل هذه المظالم المتراكمة، على مستوى انتهاك حقوق ومصادرة حريّات وعدم تحقيق مطالب الناس، فإنه سيجري دوماً إعادة توليد وتخصيب مستمرّ لثقافة التطرف، وسيادة عقلية وسلوكيات العنف، بما يؤدّي إلى بروز وظهور أشكال نافرة مقرّزة من أعمال العنف الانتحاري الإلغائي العدمي والتدميري. وهذا ما شاهدناه في الجزائر والعراق وأفغانستان واليمن والسودان وسوريا وغيرها. وهذه الدول والمجتمعات المقهورة، التي حدثت وتحديث فيها موجات من العنف الانتحاري المتعاضم، نلاحظ فيها وجود حجم غير مقبول وكبير للغاية من التمايزات والفوارق الاجتماعية بين مختلف مكوناتها الإثنية والدينية والقومية.

من هنا لا يمكن إزالة التطرف والعنف إلا عبر تشييد وتأسيس هياكل الدولة الديمقراطية ذات البنية المؤسّساتية القانونية الراسخة والقوية بحكم العراقة والضمانات الدستورية والوعي العقلي الشعبي، وهي الوحيدة القادرة على إضفاء طابع الشرعية القانونية على مناخ العنف، عبر التحكم بمختلف آليات ووسائل الضبط والردع لطرق استخدام القوة ومختلف أدوات العنف، مع حصر احتكار سلطة إصدار الأمر بها بيد أقلية سياسية منتخبة إرادياً من الناس، وهي التي تتحمّل مسؤوليات العمل السياسي وغير السياسي، وبناء مناخ عام لها مناسب لذلك.

إننا نعتقد أن إشادة هيكل المدنية الراسخ والمتين، من خلال بناء قواعد الديمقراطية وتحقيق القيم العملية للتنظيم الديمقراطي المدني، المرتكز بدوره على تحقيق التوازن المجتمعي، الذي يجعل الإنسان مركز وجوهر وقاعدة عملية التنمية، يبقى هو أفضل مناخ مناسب للتعايش السلمي المتين بين مختلف المكونات المجتمعية في بلداننا، وخاصة أن أحد أسباب نشوء العنف قد يكون نتيجة وجود فوارق وتمايزات بين تلك المكونات، عبر عدم مراعاة أوضاعها وحقوقها.

**المبحث الرابع: التأسيس «الشرعي» لثقافة التطرف لدى أتباع الدين الإسلامي،  
«فكرة الجهاد» أنموذجاً**

تعود الأسس التأسيسية والبنى التنظيرية الأولى التي يقوم عليها مجمل الخطاب

والفكر السلفي الجهادي المتطرف الحديث إلى تفسيرات وشروحات الإسلامي المصري «سيد قطب»، الذي يمكن عدّه الأب الروحي - الفكري لتنظيمات السلفية الجهادية والجماعات الإسلامية السياسية الحديثة، التي ظهرت منذ منتصف القرن الماضي وفي أغلب البلدان العربية، مع عدم نسياننا - بطبيعة الحال - أن مرتكزات فكر وشروحات وتأويلات سيد قطب نفسه للنص الديني تمتدّ موعلاً في التاريخ، لتصل إلى ابن تيمية وغيره من رموز الفكر الإسلامي التاريخي المتشدّد الرفض للآخر. وقد ظلت تلك الرؤى المتطرفة كامنة في عقول شرائح مختلفة من أعضاء الحركات الإسلامية في القرن الماضي، إلى أن وجدت طريقها إلى الاستلهام والتطبيق في «بلاد الشام» بالتحديد، عبر التحرك شبه الثوري الذي قاده السوري الإخواني «مروان حديد»، عقب عصيان مدينة حماة السورية عام ١٩٦٤، ووجد حديد ورفاقه - بعدما مانع «إخوان» سوريا تنفيذ مطالبه بالعمل المسلح لإسقاط نظام البعث الحاكم في سوريا - ضالته في الانضمام إلى العمل المسلح الذي كانت تتيحه قواعد حركة «فتح» الفلسطينية في الأردن، ضمن ما عرف بـ «قواعد الشيوخ» في غور الأردن (١٩٦٨ - ١٩٧٠)، التي كان أبرز وجوهها مدرّس الشريعة في الجامعة الأردنية «الدكتور عبد الله عزّام»، الذي لم يجد في الأردن أو فلسطين بعد أحداث أيلول (سبتمبر) ١٩٧٠ أيّ بيئة حاضنة لأفكاره، التي شكّلت البذور النظرية الأولى للسلفية الجهادية في الأردن، فسافر بها إلى أفغانستان، وصار فيما بعد أحد أهم المنظرين لـ «الجهاد» (وتنظيم القاعدة السلفي) في أفغانستان، وقاتل فيها، وقُتل<sup>(٢)</sup>. وكان «مروان حديد» قد أعدّ في قواعد «فتح» في الأردن الخلايا الأولى لتنظيمه «الطليعة المقاتلة»، الذي كان البذرة الأولى للسلفية الجهادية في سوريا، حيث قاد في عقدي السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي المواجهات المسلحة الأولى مع النظام السوري. وقد انضمّ إليه لاحقاً تنظيم «الإخوان المسلمين» في سوريا. وكانت المواجهة العسكرية بين النظام السوري والتنظيم في أحداث مدينة حماة الشهيرة عام ١٩٨٢م. وحين أراد النظام تجفيف منابع الفكر الجهادي المسلح في سوريا عمد، إلى جانب العمل الأمني، إلى ترسيخ نمط مهادن من «التدوين الشامي» (التدوين الاجتماعي الوسطي) غير المعارض، وكانت

• التطرف الديني في العالم العربي، مقارنة تفسيرية في الفكر والمنهج والمآل / القسم الثاني

أفكار محمد سعيد البوطي (الذي قتل في خضمّ الأزمة السورية)، وجماعة القبيسيّات، ورعاية التوجّه الصوفي، بعضاً من روافده الأساسية. لكنّ هذه الوصفة، في ظلّ نظام غير ديمقراطي وقمعي، لم تكبح جماح الأفكار الإسلامية الجهادية المتشدّدة، التي وجدت فيما بعد في غزو العراق عام ٢٠٠٣ مناسبةً للإعلان عن نفسها والانطلاق والتحرّك.

وقسم كبير من رموز تلك التنظيمات خرج من سجون النظم العربية ميّتاً إلى القبور، وقسم أكبر خرجوا منها كارهين ضدّ الآخر، ورافضين للدولة والمجتمع، ومنغلقين على أفكار «اللاهوت السياسي الإسلامي» العتيق (إذا جاز التعبير)، وقارئين قراءة تابعة لا ناقدة لأفكار وخطابات وشروحات سيد قطب، وأبي الحسن الندوي، وأبي الأعلى المودودي، وغيرهم من مرجعيات الإسلام السياسي الحركي، وهم في حالة تعبئة روحية وعاطفية وفكرية طهورية بأفكار هؤلاء، حيث الثقافة الخاصّة، ثقافة الجماعة أو الحزب أو الفئة.

لقد كان القاسم المشترك بين كلّ هذه التيارات والجماعات - التي قبع رموزها ردحاً طويلاً من الزمن في السجون والمعتقلات، وخرجوا من رحم هزائم القومية واليسار العربي عموماً - هو تشربها بثقافة العنف والسيف، ووضع ثقافة السلم وراء ظهرانيها. وتتضاعف المشكلة في الجماعات والتنظيمات والأحزاب السياسية بعامّة، والإسلامية بخاصة. فهذه الأحزاب حينما أرادت أن تثقف أفرادها ثقيفاً سياسياً فإنها وضعت على موائد الأفراد تجارب المجموعات السياسية والمسلّحة في أدغال أمريكا اللاتينية، وهي في مجموعها تجمّعات يسارية آمنت بالسلاح والقوة طريقاً للوصول إلى الحكم، ولو على أشلاء الناس أنفسهم الذين يدعون الدفاع عنهم. وبعض الجماعات الإسلامية التي حاولت الابتعاد عن ثقافة العنف القادمة من المجمع اليسارية تكهّفت بثقافة السلف، ولكنّ في جانبه العسكري المتزمت فقط، فعرفوا أن منتهى التوحيد هو «حمل الناس عليه بالسيف»، فارضين ثقافة البداوة على المجتمع العربي والمسلم. وبعض المجموعات المسلحة تتحرّك بثقافة وقيم العشيرة لمرحلة ما قبل مجيء الإسلام، حيث كانت سلوكيات الغنيمة والغزو والسطو المسلح (بالسيف طبعاً) على الآخرين

الإجتاهد والتجديد - العددان ٣٨ - ٣٩، السنة العاشرة، ربيع وصيف ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ - ٣٧٣

مبلغ الرجولة. وهذه الثقافة الجاهلية المتخلفة تتكرر بين عصر وآخر، وإن بصور مختلفة، بل وبعضها مشابه لما كان يفعله بعض السلف. وهذا ما لمسناه في أفغانستان والجزائر، ونجده اليوم في العراق واليمن وسوريا أيضاً، حيث الظهور الكلي للراديكالية الإسلامية المتطرفة بأبشع صورها، وأقبح وأفظع سلوكياتها، من قتل وتدمير وسحق واستباحة حرمان الناس، والتي وصل بها الأمر أنها تجعل الأطفال يمارسون سلوكياتها العنيفة المهجية، بعد تربيتهم وتدريبهم على كراهية القانون والنظام العام، ورفض كل ما هو آخر مختلف، والحقد عليه، ورميه بأقذع الصفات اللاإنسانية.

إن الفكر الثقيل المهيمن على عقل وسلوك هؤلاء هو - في أعلى وأجلى وأوضح تعبيره ومعانيه - فكر رفضي إلغائي، قائم على تفسيرات وتأويلات مبتورة من سياقاتها، كما في الآية الكريمة التي يرددها أتباع تلك الجماعات: «وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقِفْتُمُوهُمْ» (البقرة: ١٩١). في حين يفترض أن يلتفتوا إلى آية أخرى لا تفسر الأولى إلا بها، وهي: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (الأنبياء: ١٠٧)، وأن يتمعنوا في أحاديث الرسول<sup>(ص)</sup>: «إِيَّاكُمْ وَالغُلُوَّ فِي الدِّينِ، فَإِنَّمَا أَهْلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ الْغُلُوَّ فِي الدِّينِ؛ وَلَا تَشَدَّدُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ فَيَشَدَّدَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ»؛ «وإن هذا الدين يسرٌ فأوغلوا فيه برفقٍ، ولن يشاد الدين أحدٌ إلا غلبه، فسددوا وقاربوا»، إلخ.

وأن يدركوا أن التطرف غير مقبول دينياً وأخلاقياً، بل هو فعلٌ مرفوض ومنهياً عنه في الإسلام؛ بدلالة قوله تعالى: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ» (البقرة: ١٨٥)؛ وقوله: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (النحل: ١٢٥).

ودلالة قول الرسول<sup>(ص)</sup>: «يسرّوا ولا تعسرّوا، وبشروا ولا تنفروا»<sup>(٤)</sup>؛ وقوله: «لن يشاد الدين أحدٌ إلا غلبه»<sup>(٥)</sup>؛ وقوله: «لا تباغضوا، ولا تحاسدوا، ولا تدابروا، ولا تقاطعوا، وكونوا عباد الله إخواناً»<sup>(٦)</sup>.

لكن المشكلة ليست في النصوص المؤسسة لفكرة الوسطية والاعتدال، المعبر عنها بكلّ وضوح وشفافية، بل المشكلة والأزمة مركوزة في الوعي المتشكّل،

● التطرف الديني في العالم العربي، مقارنة تفسيرية في الفكر والمنهج والمآل / القسم الثاني

وآليات التلاعب بالعقول، الراضية لمنطق الاعتدال والتسامح. إنه التَّبعية للواقع الظالم القائم، وكسر النصوص له، أي الانطلاق من الواقع السلبي إلى النصّ (ليس المحكم، بل المتشابه) في قراءةٍ عكسية غير تقديرية.

وفي ظنّي أن الأجيال التي تربّت على هذا التطرّف والعنف لا تتحمّل بطبيعة الحال المسؤولية لوحدها، ولا يمكن وضع اللوم كلّه على هذا الجيل؛ لأنّ المادة التي يتتقّفون عليها هي مادة التطرّف ومادة العنف ومادة الإرهاب، بل وبعض المناهج التربوية تعلمهم كراهية المسلم كما قلنا، وتكفيره، وحتىّ الجهاد ضدّه، بمجرد أنه لا يتفق مع هذا المذهب أو ذلك، حتّى في بعض الفروع الفقهية، وتوزّع في بعض المواسم الدينية الملايين من الكتب والكراسات، وبلغاتٍ مختلفة، في تكفير بعض المسلمين من هذا المذهب الفقهي أو ذلك.

وحتىّ فكرة الجهاد نفسها (وهي ركنٌ من أركان الدين، وتحفر عميقاً في داخل تربة الاجتماع التاريخي السياسي للإسلام) لم تفهمها تلك الجماعات المتطرّفة والتكفيرية - في المحصلة وبقطع النظر عن بعض التنظيرات المجمّلة - إلاّ كثقافة غزوٍ وسلب ونهب وحرب وغنائم ومقاتل ودماء، ونسيّت أو تناسّت أن للجهاد أسسه وظروفه وأنواعه ودوافعه وموضوعاته وأشكاله ومرتكزاته ومبانيه وأحكامه الفقهية، وهو بالأساس جهادٌ دفاعي مبدئي وقائي، لا هجومي قتالي، فقدّمت الدين كله للآخر على أساس أنه دين الغزوات الحربية، ودين السيف البتّار، دين أسلمة الناس تحت حدّ الحراب والسيوف.

ولا شكّ بأنّ «الجهاد» - كفاعلية إجرائية إسلامية - يسجّل حضوراً متميّزاً في داخل المنظومة العقيدية والسياسية التاريخية للإسلام، الأمر الذي يجعل منه على الدوام - وبصرف النظر عن الدرجة والنوع - موضوعاً دائماً الحيوية والتجدّد، خصوصاً في الحالات الحرجة والصعبة التي يمكن أن تمرّ بها الأمة ككلّ، حيث قد تتطلب الظروف المعقّدة استحضار هذه الفكرة (الجهاد) لتشكّل نمط حياة، وأسلوب تفكير، ومنهج عمل متواصل. ولكنّ الإسلام لم يدعُ إلى اتّباع طريق الجهاد على المستوى الخارجي بمعزل عن معايير وضوابطه ومحدّداته وشروطه، أو بمعزل عن

الإجتاه والتجديد - العددان ٣٨ - ٣٩، السنة العاشرة، ربيع وصيف ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ ٣٧٥

المستوى والكيان الذاتي للإنسان المسلم، الذي يشتمل على الروح والفكر والمعنى والقلب والعاطفة والإرادة، إلخ. بل إنه دعا إلى ضرورة الربط بين المستويين الذاتي الفردي والموضوعي العملي لفكرة الجهاد، أي الربط بين الجهاد الأكبر (وهو جهاد النفس ومجاهدة الشهوات، وهو الجهاد الأساس والقاعدة) وبين الجهاد الأصغر (الذي هو جهاد العدو)<sup>(٧)</sup>، بما يعني أن تحقيق الجهاد الخارجي لا ضمان له إلا بالنفاذ إلى الخزان الروحي للفرد المسلم، في أخلاقياته وفضائله وقيمه الرسالية الإسلامية؛ لإقامة الانسجام النفسي، والتوازن الداخلي، والسير على طريق العدالة والاستقامة. وهذا يحتاج إلى جهادٍ يتشعب ويمتد ويتعمق ليشكل كل الآفاق الداخلية لهذا الفرد، في علاقاته الذاتية، وكل آفاقه الخارجية، في علاقاته مع كافة مفردات حياته في المجتمع والبيئة المحيطة.

إذن هذا الربط بين الجهادين - مع النظرة الإسلامية التفضيلية للأول على الثاني - هو المدخل لفهم معنى الجهاد ككل، ولا يمكن بالتالي تفسير الجهاد الأصغر (جهاد العدو) بكل تلاوينه وأشكاله بمعزل عن عمقه وركيزته (الجهاد الأكبر). وما نشاهده اليوم، أو منذ ظهور تيارات الجهاد الدينية في مجالنا الإسلامي، من تطرف وتعصب وأفعال مشينة وسلوكيات فظيعة، تعتمد العنف والقوة كمنهج عملي وحيد لدعوتها وخطابها الفكري والسياسي، ما هو إلا نتيجة فصل الجهاد الأكبر عن الجهاد الأكبر، وتفسير كل واحدٍ منهما بمعزل عن الآخر، فتم تشويه صورة الجهاد، الذي هو - كما عبّر عنه الإمام علي عليه السلام - «لباس التقوى، ودرع الله الحصينة، وجنته الوثيقة»، و«من تركه؛ رغبةً عنه، ألبسه الله ثوب الذل، وشمله البلاء، ودُيِّث بالصغار والقماءة، وضرب على قلبه بالأسداد، وأدب الحق منه بتضييع الجهاد، وسيم الخسف، ومنع النصف»<sup>(٨)</sup>. ومن يتعمق قليلاً في هذه الكلمات سيدرك الأهمية الكبرى لفكرة الجهاد، فهو ركنٌ وثيق من أركان الدين، وهو جزء من المنظومة العقيدية للإسلام، ولا يصح إيمان المسلم ما لم يعتقد به، ولكن تاريخياً غلبت عليه صورة الغزو والهجوم، واستعمال العنف الأعمى؛ لتحقيق الغايات والمصالح والمطامع الخاصة، كما ذكرنا. وسلط المستشرقون الضوء على هذه الناحية المظلمة، فزادوه



تشويهاً وتحريفاً في ذهنية الناس، في سعيهم للنيل من سمعة الدين الإسلامي، ومكانته، ودوره، وحضوره في العوالم الإسلامية، والأخرى غير الإسلامية.

وبالرغم من كون الجهاد (بفرعيه: الأكبر؛ والأصغر) ركناً أساسياً من أركان الإسلام، لكنّه ليس سبيلاً دائماً ومستمراً، أو أسلوباً وطريقاً متواصلاً واستراتيجياً (وبالتحديد فرعه الأصغر)، بل هو واجبٌ بشروطه وشرائطه، وهو مرهونٌ بأوضاع المسلمين، وظروفهم وعلاقاتهم وموازين قوتهم. أما المبدأ العام الرئيسي في السلوك الدعوتي الإسلامي على هذا الصعيد (وعلى كلّ الأصعدة) فهو قائمٌ على قواعد متينة من العدل والتسامح واليسر والإحسان، وهي مفردات «مبادئية» (إذا صحّ التعبير) قيمية ومعيارية و«مقاصدية» راسخة، تستوعب كلّ تشريعات وقوانين وأخلاقيات هذا الدين، حتّى في تفاصيلها الدقيقة. ونحن نجد في القرآن الكريم تأسيساً دينياً لمفهوم وثقافة التسامح، يتمثّل في كلّ هذا الحديث الواسع حول مفردات ومفاهيم «الصفح» و«العفو» و«الإحسان» و«الدفع بالتي هي أحسن» و«الإعراض عن الجاهلين»، «والدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة»، وغير ذلك من المعاني التي تلتقي وتتطلق معه. فنحن نقرأ الآيات الكريمة التالية:

﴿وَيَذَرُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أُولَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ﴾ (الرعد: ٢٢).

﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةَ﴾ (المؤمنون: ٩٦).

﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ

عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ﴿ وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ ﴿

(فصلت: ٣٤ - ٣٥).

﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا

سَلَامًا﴾ (الفرقان: ٦٣).

﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ (النحل: ١٢٥).

﴿وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ (البقرة: ١٠٩).

﴿وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ (القصص: ٧٧).

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ (النحل: ٩٠).

﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (النساء: ٥٨).

وهكذا نلاحظ أن مبدأي التسامح والعدل يشكّلان قلب وجوهر أيّ تشريع ديني (حتى تشريع وركن الجهاد)، فمبدأ «التسامح» يمثّل الأسلوب المسالم الوديع، الذي يواجه به الإنسان اعتداء الآخرين عليه، وإساءتهم إلى حقوقه، فهو يهدف إلى أن يجعل من الإنسان المعتدى عليه إنساناً مثالياً، تتبع الرحمة من قلبه لتتطلق في حياة الآخرين محبة وسلاماً، ويتدفق الخير من روحه ليقبض على مجتمعه نعمى وهناء<sup>(٩)</sup>. ولكن المشكلة التي حدثت عبر تاريخ تشريع وتأسيس فكرة الجهاد عملياً في تاريخنا السياسي العربي والإسلامي حتى اليوم هو ارتباط الجهاد بقضيتين تمّ التلاعب بهما:

**الأولى:** اعتبار الجهاد هجومياً، وليس دفاعياً، مع أن العداوة المشروعة في الإسلام لا تنشأ إلا في حالة وجود عدوان<sup>(١٠)</sup>، أي العدوان الذي يتوجّه من فريق إلى فريق، وهو نوعٌ من البغي والتميز، الذي يدفع فريقاً يري في نفسه القوة والتفوق ليعتدي على فريق آخر؛ بقصد التجبر والهيمنة والسيطرة. وهذا ما يحدث بين الشعوب والأمم، كما يحدث بين الأفراد. فالعدو هو المعتدي، والذاهب في عدوانه إلى الحدود القصوى والآثمة، وهو الذي يجوز اعتباره عدوًّا، ويجوز قتاله، وفي هذه الحالة يكون هذا القتال نوعاً من «الجهاد». وأساس ذلك هو أن الجهاد في الإسلام هو جهاد دفاعي، وليس جهاداً هجومياً. وعلى هذا الأساس فإنّ الصراع مع العدو الصهيوني (من وجهة نظر إسلامية) هو صراع مشروع، وربما يكون واجباً، ولكنّ أولاً ليس بوصف الإسرائيليين يهوداً، بل معتدين؛ لأن اليهود بتصنيف الإسلام هم أهل الكتاب، الذين قرّر الإسلام الانفتاح عليهم واحترامهم واحترام شعائرهم، والسماح لهم بالتعبير عن عاداتهم وطقوسهم وشعائرهم وحرّيتهم الكاملة في ممارسة هذه الشعائر<sup>(١١)</sup>، والصهاينة بوصفهم يمارسون أعلى صور العداوة للمسلمين عموماً، وللعرب والفلسطينيين خصوصاً، فهم اغتصبوا الأرض، وشرّدوا الشعب، ونهبوا الثروات، وارتكبوا ويرتكبون الجرائم والعدوان الحربي، أي قتال المسلمين، وبالتالي فإنّ مثل هذا العداوة من قبل المسلمين هو ردٌّ فعل، وجهادنا لهم هو جهاد دفاعي، وليس جهاد عدوان.

**الثانية:** ربط الجهاد بالكفر. وقد تنامي هذا الاعتقاد خلال القرن الأخير، ممّا شكّل ضربةً قاسيةً لفقهِ العيش وفقهِ الدين معاً، واضطر ذلك عدداً من كبار الفقهاء، أبرزهم: محمود شلتوت شيخ الأزهر، إلى مهاجمة ذلك، والردّ عليه في كتابه «القرآن والقتال» (١٩٤٩)، حيث نبّه إلى أنّ «القتال لا يكون إلاّ لدفع العدوان، ورد المعتدين»، كما جرى التوضيح، بل نبّه أيضاً إلى خطر التكفير، وبالتالي الجهاد على الداخل المسلم؛ بسبب عودة مفهوم الولاء والبراء، والذي لا يتناول غير المسلمين فقط، بل يتناول مسلمين آخرين أيضاً يختلف معهم المتشدّدون في الرأي (والاعتقاد)؛ وقد حصل ما توقّعه شلتوت، عندما انتشرت ظواهر تكفير الحكّام والأنظمة والمجتمعات، واستحلال ممارسة العنف ضدّها. وهكذا فقد تطوّرت المسألة من دعوى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومكافحة البدع إلى ربط العنف بإقامة الدولة الإسلامية التي تطبّق (الشريعة)؛ وبذلك تطرّق الخلل والاختلال لدى فئة من المتشدّدين إلى مفهوم الدين ذاته، فالشريعة هي الدين، وعندما يقال: إنها غير مطبّقة فهذا يعني أن الدين لم يعدّ حاضراً في المجتمعات والدول، وأنه لا بدّ من فرضه بالقوّة. وعلى هذا الأساس الفاسد قامت الأحزاب الدينية العنيفة والسياسية. وهذا التحريف والتحوير لمفهوم الجهاد أخلّ بفقهِ العيش مع العالم، وأخلّ التحوير في مفهوم الشريعة بفقهِ الدين. والتحوير في مفهوم الجهاد جعلنا نتصادم مع الجميع، ووضعتنا في مواجهة (خاسرة) مع بعضنا، ومع العالم كلّهُ، ما تزال على أشدّها. وأما التحوير في فهم الشريعة فقد وضع الدين ذاته في مواجهة الأمّة ككلّ. وكان الأمر الثاني خطيراً لأنّ كثيرين - بحجّة صون الهوية - اندفعوا ليس لفصل الإسلام عن العالم وحسب، بل لفصل الدين عن حاضنته الاجتماعية. والمعروف منذ أكثر من ألف سنة أنّ «الجماعة» في الاعتقاد الإسلامي هي التي تحتضن الدين، والدين عبادات وأخلاق ومعاملات يعيشها المسلمون بالتزامٍ شديد. وها نحن نتلّف فنجد أن عصابات مسلّحة (وعن طريق قيامها بالتأصّيلات المحرّفة والمنحرفة)، وأخرى مسلّحة بالأسلحة النارية، تستلب الدين بمفاهيمها الخاصة، ثمّ تقتل الناس بحجّة إقامة الدولة، و(إحقاق الشريعة)؛ ولهذا نحن محتاجون لأكثر من تجديد «الخطاب»؛ فالتجديد ينطوي - بحسب الداعين إليه - على جانبٍ واحد هو فتح التقليد، واستحداث تغييرات ونوازل، وفقهِ جديد

للتلاؤم مع العالم، والسير مع حركة التاريخ<sup>(١٢)</sup>.

## المبحث الخامس: إصلاح حال الأمة وتغيير النفس كأساس لتغيير واقع التطرف السائد

لعلّ اشتداد أزمت مجتمعاتنا العربية والإسلامية حالياً، وزيادة وطأتها وقسوتها اليوم، قد ساهم بفعالية كبيرة في إعادة التداول والطرح والتركيز على أسئلة الإصلاح والتغيير والحرية والحوار. وإن «إصلاح الحال - إصلاح الذات الدينية والمعرفية الثقافية» هو المدخل الضروري والقاعدة الأساسية والأصل لإصلاح الفرع (وهذا ما سبق أن ذكرناه في سياق هذا البحث)؛ لأن صلاح البدن من صلاح النفس، و﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾. وما نشهده في لحظتنا الراهنة من هيمنة قوى التطرف، وعلوّ كعب «أمراء الجهاد» و«أرباب الشعائر الإرهابية»، واتّساع نطاق الانقسامات والتفرّق والتوترات الفكرية والعملية - ومنها - على سبيل المثال -: مرض التعصب والتطرف الديني الأعمى - يعود أساساً لجذور معرفية لاهوتية عقائدية، تهيأت لها ظروف وأسباب اجتماعية واقتصادية وسياسية، وإن كان للأخيرة دور مهمّ وحيوي بالمآل والنتيجة.

فكيف يمكن البدء بالسير الجدّي على طريق الإصلاح الديني المطلوب لدرء مخاطر التطرف في عالمنا العربي الإسلامي طالما بقيت بذور هذا التطرف والعصبية الدينية، وادّعاء امتلاك الحقيقة المطلقة، وتقسيم العالم إلى عوالم ثنائيات خيرة وشريرة، قائمة ومسيطرة على العقول والأفئدة في بلادنا العربية والإسلامية؟! وكيف يمكن إقناع الناس في تلك البلاد بإعادة الاعتبار لقواعد الفكر الديني الإسلامي (وغير الإسلامي) الحرّ والمتسامح العقلاني والحواري الذي يقبل الآخر (الذي هو نظيره في الخلق) حتّى لو كان مسلماً على مذاهب أخرى، أو كافراً، أو ملحداً، أو حتّى مشركاً، أي بقطع النظر عن انتماءاته الفكرية والأيدولوجية الإسلامية وغير الإسلامية؟!.

إن التطرف الإسلامي الحالي يبدو لي أشدّ تأثيراً وخطراً من أيّ فكرٍ حادّ ومتعصب آخر قائم أو مرّ في تاريخ هذه الأمة؛ لأنه يخلع على نفسه عبادة الدين

● التطرف الديني في العالم العربي، مقارنة تفسيرية في الفكر والمنهج والمآل / القسم الثاني

والتعالى الإلهى. ولكى ننزع عنه هذا القناع الرهيب، الذى يخدم الجماهير بالملايين، يلزمننا، نحن المثقفين العرب، بذل جهود جبارة على مدار العقود القليلة المقبلة على مستوى تركيز الحركة النقدية المعرفية لأفكارنا وتراثنا، وتنقيته من مجمل طروحات وأفكار التعصب والتطرف والتفكير الحاد، الذى لا يقبل حتى بأخيه فى الدين.

إن المسألة خطيرة للغاية، بل هى تدنو من كونها من أخطر بلايا ومصائب هذه الأمة فى تاريخها القديم والحديث. فهل يعقل ما يحدث فى بلداننا اليوم؟! وقد سبق أن حدث منه الكثير فى تاريخنا الإسلامى (المجيد)؛ أى إن له أعماقاً تاريخية تعود إلى مئات السنين، وبالتحديد إلى اللحظة التى دخلنا فيها إلى عصر الانحطاط، وتعطلت تلك الجدلية الرائعة بين العقل والنقل، أدبية الفلسفة والدين.

ويتفق المفكرون على القول: إن هذه اللحظة تعود إلى القرن الحادى عشر أو الثانى عشر الميلادى، حيث ماتت الفلسفة، وانعدم السؤال (والتأمل)، وتكرست العقلية الأتباعية المقلدة، ودخلنا فى غيبوبة عقلية وفكرية وحضارية، وتشكل فكر ظلامى، هو الذى يستخدمه أذعياء الجهاد والمقاومة المزعومين، من أمثال: «البغدادى» و«الجولانى» و«الشامى» و«اليمانى» وغيرهم (وسابقاً كان «ابن لادن»، و«الزرقاوى»، إلخ)؛ لتبرير أعمالهم الإجرامية الشنيعة فى القتل والتكبير والتدمير.

فقد تشكل فى تلك اللحظة التاريخية من زماننا العربى والإسلامى وعى زائف وإدراك قاصر لمسائل الدين والتدين، أنتج فهماً ضيقاً وعدوانياً لمعنى الدين الإسلامى، وللعقل والانفتاح، والتسامح إلى أقصى الحدود. وهذا الفهم، أو بالاحرى الجهل، هو الذى تواصل من ذلك الوقت وحتى يومنا هذا، وهو الذى يسيطر على واقعنا اليوم محلياً وإقليمياً ودولياً.

إن جذور التعصب الدينى والتطرف الفكرى والعملية الذى نشهده اليوم فى كل أنحاء العالم الإسلامى، والذى وصلت نتائجه المدمرة وخيراته العظيمة حتى إلى الجاليات الإسلامية المقيمة فى الغرب، لا تعود إلى ماضٍ قريب، وإنما تعود إلى زمن تاريخى قديم، أى إلى أكثر من ٨٠٠ سنة خلت، وهى لا تزال تفعل فعلها فى راهننا

الإجتاه والتجديد - العددان ٣٨ - ٣٩، السنة العاشرة، ربيع وصيف ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ - ٣٨١

المدير حالياً.

والمفترض حالياً القيام بحملة ثقافية وفكرية شاملة لمواجهة تلك الأفكار المتعصبة. وينبغي هنا طرح تلك المسألة بإلحاح شديد على علماء ومشايخ ورجالات الدين الإسلامي، الذين يفترض بهم أن يكونوا حَمَلَة لواء العلم والورع والتسامح والهدى للناس في دينهم ودنياهم، لا أن يكونوا - كما هم بمعظمهم حالياً - مجرد واجهة مزيفة مكشوفة لرموز القتل والإرهاب والتطرف.

ولكن الشيء الذي يحز في النفس أن غالبية مَنْ نطلب منهم ذلك من العلماء والمشايخ لا يعتمد عليهم كثيراً في تنوير الرأي العام، وهداية الناس وتوعيتهم على قيم ومبادئ الفضيلة والعدل والمحبة والتسامح. فقد تراجع دور هؤلاء العلماء إلى درجة مخيفة على حساب تصاعد دور مشايخ الإفتاء الجهادي المتطرف، والوعظ السلطاني والتفيقه الصبباني. ونشأت خلال الفترة السابقة معاهد ومدارس وكنيات وحوزات دينية (شرعية) تحت ظل وبرعاية ودعم السلطات الرسمية العربية، يفوق عددها أضعاف مضاعفة عدد كليات ومعاهد العلم والتقنية والتكنولوجيا والبحث العلمي، وصُرفَت أموال ذات أرقام فلكية لنشر أفكار وثقافة التكفير، مما أنتج فائضاً كبيراً من الشباب غير المدرك لحقائق العصر، وأساسيات الدين، والملم فقط بمظاهر التدين السلبي الظاهري الشكلاني.

وهنا يتم التركيز دوماً على كل ما يشير إلى الجهاد والقتال ونشر الدين والمذهب بأساليب القوة والعنف والإكراه، وأدعاء التفوق والتعالي وامتلاك الحقيقة المطلقة، حيث نجد هؤلاء يخرجون آيات القرآن الكريم من سياقاتها التاريخية الزمانية والمكان، ويحشدون الكثير من أحاديث الرسول - ذات الأسانيد الضعيفة والمبهمه -؛ لتأييد وجهة نظرهم ورؤيتهم الخاصة التي تتناسب ومصالحهم الخاصة، والمأثور يقول: «مَنْ فسَّرَ القرآن برأيه فليتبوأ مقعده في النار».

إننا نعتقد أن هذا الضخ الإعلامي - الذي تحشد له كثير من فضائيات التضليل كل إمكانياتها -، والمتركز حول فكرة تكفير الآخر، وأدعاء التفوق الكاذب، رغم الفقر والتشتت والتخلف والانقسام، لن ينتج سوى ما نشاهده اليوم من أعمال

إرهابية تنتهك من خلالها حرمان الأمنين.

طبعاً نحن هنا لا نقصد الدين، وإنما التدين، فلا شك أن الإسلام هو الوعاء الحضاري والقاعدة الفكرية البنيوية التي لا يمكن للأمة أن تفك قيودها التاريخية الرثة، وتتفق من ربة تخلفها المقيم، إلا عبره ومن خلاله، شئنا أم أبينا. فالإسلام هو الحاضنة المغذية، وهو المنطلق الحضاري لنهضة هذه الأمة، وغالبية المسلمين يشعرون بالانتماء الراسخ والمتين إليه، ولكن القضية هنا ليست في ذاتية وأصل وأصالة هذا الانتماء، بل في نوعية وطبيعة وموضوعية وآنزان هذا الانتماء وتطبيقاته العملية اللاحقة، وكيفية إيجاد مواقع قوية منفتحة مسؤولة وورصينة ومنتجة جديدة له في عالمنا المعاصر، بعيداً عن أمراض الغلو والتطرف والنزوع «الهوياتي» المغلق. القضية هي كيف يمكن تأسيس البنى الجديدة في هذه الأمة على رؤى ثقافية منفتحة قوية، تصل ولا تقطع؛ لكي تتمكن من القبض الفعلي على أسباب تقدمها وتطورها الحضاري؛ لكي تحضر في العصر والحياة، وتمارس دورها الرسالي الإنساني إلى جانب الحضارات الأخرى، في عالم لا يحترم إلا المبدعين والمنتجين والأقوياء عقلياً وعلمياً.

والتطرف الذي ظهر في أمتنا لم ينشأ هكذا فجأة بلا مقدمات، كما أسلفنا، ولم يأت من فراغ، ولم يهبط على مجتمعاتنا من كواكب أخرى، بل كانت - وما تزال - له جذوره وأسبابه ودوافعه الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الضاربة عمقاً في تربة مجتمعاتنا التقليدية، وبنية دولنا العربية المعاصرة.

ومن المفترض أن تكون ساحة المواجهة ضد هذا التطرف، وأفكار وعقائد التكفير والأصولية التكفيرية، هي ساحة الثقافة والوعي النقدي الثقافي والمعرفي، والعمل المنتج، والعلم النافع، وتحقيق التنمية الإنسانية الفعالة، وإعطاء الناس حقوقهم الطبيعية، ومعاملتهم كبشر حقيقيين، والإقرار بوجودهم ككائنات سياسية حية تريد أن تساهم في البناء، وتشارك في صنع القرار والمصير والمستقبل؛ كي تكون مسؤولة عنه وعن الوطن؛ لحماية وجوده وثوراته وأمنه.

نعم، المواجهة الأكبر والأهم والأكثر حيوية ونجاعة ضد المتطرفين هي في تحقيق الدولة المدنية المؤسساتية العادلة. أما تفضي الفقر، وانتشار التخلف، وانتهاك

الحقوق البديهية الطبيعية، والتفرد بالرأي والقرار، والتسلط على الناس، وشيوع الفساد وثقافة الإفساد، وإعاقة التنمية والنمو، كلها كانت مواطن ضعف وثغرات كبيرة دخل (ويدخل، وسيدخل) منها التطرف (وكل عقائد الاستتصال والعنف) إلى قلب أي بلد؛ لإعاقة وتدمير وتخريب أي تطور وازدهار حقيقي حضاري فيه. إن الخلل والفسل الأساسي الذي كرس عقلية التطرف في مجتمعاتنا هو ثمرة طبيعية لعقليتنا وأفكارنا وثقافتنا، وهو أيضاً حصيلة نهائية لطرق سوسنا للهويات وإدارتنا للأشياء التي ارتكزت على تعميق الاستبداد السياسي، الذي منه انقذت ظاهرة التطرف والعنف، ثم تأتي أسباب ثانوية ساعدت في اكتمال تشكّل الظاهرة العنيفة. لكن يبقى الاستبداد وغياب الديمقراطية كناظم للمشهد السياسي في هذه الدول بمثابة العامل الرئيسي في كل ما نشاهده اليوم، من انفلات أمني واقتتال بعناوين شتى، كلها نتاج طبيعي للاستبداد السياسي المدعوم غربياً<sup>(١٣)</sup>.

### خاتمة البحث

ما تزال للتطرف مواقع قوة فكرية وتاريخية متجددة في وعينا التاريخي المهيمن منذ قرون عديدة. وفي كثير من فترات التراجع الحضاري للمسلمين كان جسد الأمة يصاب بهذا المرض، الذي بقي عصياً على المعالجة الجدية والجدرية حتى تاريخه. في الواقع لا يمكن معالجة مرض وظاهرة التطرف بصورة سحرية طوطمية، بل بالتشخيص الدقيق لأسبابه وجذوره الضاربة في الفكر والتربة والتاريخ. وعلى الرغم من أن البعض ما يزال يصرّ على الحلّ العسكري الأمني لظاهرة التطرف، ولكن يبقى المدخل الأمني وحده غير مجدي في مكافحتها، ربما يؤجل مفاعيلها وتداعياتها السلبية في المديات الزمنية القصيرة، ولكنها ستبقى قائمة وموجودة في المدى الطويل. لهذا يجب اعتماد خطة وأسلوب عمل للعلاج الحقيقي، المنطلق من المنظور الثقافي والأنثروبولوجي، القائم على الاحتواء والتدجين وإعادة الترتيب والتصنيف والتوظيف؛ لتشكيل قنوات الوعي والتأثير للثقافة التثويرية الجديدة، ثقافة الاختلاف والتسامح، كبديل من ثقافة التشدد والتعصب والاختزال والرأي الواحد.



وبهدف البدء بسياسات عملية لاحتوائه، والسيطرة على مفاعيله من العنف والإرهاب، لا بُدَّ من النظر في ما يلي:

١. تأكيد المنهج الوسطي الاعتدالي للإسلام، حيث إن البناء الاجتماعي لهذا الدين تأسَّس منذ عهده الأوَّل على نقض ظواهر التعصُّب والعنف والتطرُّف والإرهاب ونحوها ممَّا يعنيه بها أهل العصر اليوم، تلك الظواهر التي كانت شائعة في الجزيرة العربية، وفي سائر بلاد العالم القديم، واتَّجه إلى محاربة أسبابها المنتجة لها، من الظلم والعبودية لغير الله سبحانه، والعدوان بغير وجه حقّ. هذا ما دعَّت إليه نصوص قرآنية كثيرة:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ (النساء: ١).

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣).

﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُفَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (المتحنة: ٨).

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلْمِ كَافَّةً﴾ (البقرة: ٢٠٥).

٢. وضع برنامج فكري تربوي متكامل من قبل المؤسسات الدينية، والعلماء، وأصحاب القرار ومراجع الدين العقلانيين، والمتقنين المعنيين، يعالج الأسس الفكرية والدينية التي يرتكز عليها دعاة العنف، ويوضِّح بجلاء حقيقة المفاهيم والطروحات التي يبني عليها دعاة التطرُّف والعنف الديني فكرهم وسلوكياتهم، ويفضح زيفهم وادِّعاءاتهم الباطلة في ما يتعلَّق بقضايا الدين والشرع والمفاهيم الإسلامية. ونخصَّ هنا بالذات كبار العلماء والفقهاء الذين عليهم مسؤولية مضاعفة في التصدي لمعالجة مشكلة التطرُّف ونتائجها الكارثية الخطيرة. ومن المهمَّ للغاية تشجيع قيم وثقافة التعدُّد والحوار والتسامح، والتحليِّ بأخلاقيات الاختلاف، واحترام التنوُّع المذهبي والديني والعِرقي. ولا بُدَّ هنا (في صلب هذا البرنامج التربوي) من توجيه صدمة ثقافية

قوية للعقلية المتطرّفة، وإفهامها بأنه لا هوية دينية أو غير دينية مطلقة نقية صافية ثابتة هبطت على المتطرّف من سماء متعالية مفارقة، هي التي يجدر التشبُّث بها والمحافظة عليها، وهذا ما يشير إلى جهل (هذا المتطرّف) بالكيفيّة التي تُصنع بها الأشياء، وتُبنى الحياة، ويسير العالم، ومآله كلّ هذا الحمق والجنون أو العمى والعبث بالمصائر، كما يُترجم الإسلام على يد الأصوليات الجهادية، وسط ذهول المسلمين الذين اكتشفوا، بعد فوات الأوان، كيف أن إسلامهم الحنيف والسمح يختزن كلّ هذا العنف الفاحش والمدمر. وإذا كانت الجماعة أو الأمة الإسلامية احتاجت لكي تلتئم وتتوحّد إلى مبدأ غيبي أو رمز قدسي، فإن الاجتماع الإسلامي لم يكن مملكةً للفضيلة، بقدر ما كان يُنسج من شبكة المصالح وعلاقات القوّة. والمسلمون، وإن آمنوا أو صدّقوا أو خضعوا، فإنهم لم يكونوا ملائكةً، بل كسواهم من البشر، قد تحرّكهم مبادئ الشريعة، وقواعد الفضيلة، بقدر ما تحرّكهم الأهواء والمطامع أو الأحقاد والعداوات. هذا ما شهدت به الحوادث في زمن النبي العربي، صاحب المشروع ومؤسس الشريعة، وهذا ما حدث خاصةً بعد وفاته، حيث أفضت الصراعات والحروب بين خلفائه على المشروعية إلى حروب سالت فيها أنهار من الدماء، شاهدةً بذلك على أن الكلام على عصر ذهبي أو فردوسي هو خرافة صنعتها النرجسية الثقافية لأصحاب الدين الغالب<sup>(١٤)</sup>.

٣. وبما أنّ مشكلة التطرّف هي في أساسها «مشكلة ثقافية»، حيث يبني المتطرّف عقله على مجموعة من المفاهيم والطروحات الخاطئة؛ لتكوّن لديه أيديولوجيا خلاصية، سيكون مستعداً للموت في سبيلها، لذلك فإن «المعالجة المعرفية» هي الأهمّ في مكافحة الإرهاب، إلّا أن هذه الخطوة لا يمكن أن تكون مجردة من إصلاحاتٍ كثيرة مصاحبة لها، وهي إتاحة الحرّية الفكرية في البلدان الإسلامية والسماح للتعدّد أن يأخذ مداه، وتأسيس منتديات الحوار والتداول الفكري، ودعم المؤسسات التثقيفية ومراكز البحث الفكري؛ لتقوم بدورها باقتدار. فنحن في الوطن العربي آخر ما نفكر فيه هو دعم المشاريع الثقافية بشكل عام، وعلى سبيل المثال: تنفق إسرائيل على البحث العلمي والتعليم أكثر مما تنفقه

الدول العربية مجتمعةً، وهذه مأساة حقيقية ينبغي الالتفات إليها، أي لا بُدَّ من البدء بالإصلاح السياسي والاجتماعي الشامل، والذي يقوم على بثِّ ثقافة التعايش والتسامح وإشاعة الحرِّيات العامة، واحترام حقوق الإنسان، والتداول السلمي للسلطة، وفصل السلطات الثلاث، وسيادة القانون أمام الجميع، وتكافؤ الفرص، والتوزيع العادل للثروات، أي بناء الدولة المدنية الديمقراطية. وهذا ما يساهم في احتواء أفكار التطرُّف، وسلب المتطرِّف أهمَّ سلاح بيده، وهو التخلف الاقتصادي، واحتكار السلطة، وقمع الحرِّيات، بحيث إن الناس سيمتلكون زمام أنفسهم، وسيعبرون عن الرأي من دون خوفٍ أو قلق، وسيكون الجميع تحت طائلة المحاسبة والمراقبة بالقانون، وليس بمزاج السلطات، وهو ما يساهم في تبني خيار الحوار، بدلاً من العنف.

٤. العمل على قضايا النقد والتجديد الديني، حيث إنه وحتى يكون التجديد الديني منتجاً ومثمرًا لا بُدَّ من ربط قضايا الدين بالواقع المعاصر وإشكالياته، والعمل على إعادة قراءة النصوص الدينية في ضوء متطلبات ومعطيات العصر، ومعالته وقضاياها المتنوعة هائلة الاتساع كمًّا ونوعاً، بغاية البحث عن رؤية تصلح الواقع الرثِّ القائم، وترتقي به إلى مستوى يتناسب مع مقاصد النصِّ الديني ذاته في حماية النفس والذات، على مستوى الغايات والقيم والمبادئ، بحيث تكون عملية التجديد هي عبارة عن «جدلية مستمرة بين النصِّ والواقع، صعوداً من الواقع إلى النصِّ، ونزولاً من النصِّ للواقع». وبذلك من الممكن لهذا التجدُّد والانفتاح المنشود أن يساهم في إرساء «مصالحة عقلانية» مع تراثنا التاريخي، في الحدِّ من التطرُّف والتعصُّب، والارتهان الانفعالي إلى الماضي من ناحية، ويمكننا من توظيف مخزوننا الحضاري المستتير في الانتماء (ليس التقليدي، بل وحتى المنتج) إلى العصر، والفعل والإبداع فيه؛ ذلك أننا اليوم لسنا في حاجةٍ إلى تقسيم العالم إلى ما يُسمَّى بـ «دار حرب ودار كفر»، أو أهل إيمان وأهل كفر، إلى آخر تلك الثنائيات القاتلة، بل نحن في حاجةٍ إلى الانتماء إلى مجتمع المعرفة والعلوم العقلية، لا النقلية فقط. وهذا ما يقتضيه فعلياً موضوع المعالجة الثقافية للتطرُّف، في هذا المستوى من التحليل، وخصوصاً على صعيد «إشاعة ثقافة التوير والاختلاف»، المتمثلة في تربية الناشئة على قيم المواطنة، ومبادئ ثقافة

الاختلاف واحترام الآخر، والإقرار بالنسيبة، وضرورة التعددية<sup>(١٥)</sup>. ويندرج نشر الأفكار التنويرية، بامتياز، في إطار المعالجة الثقافية للتطرف، فمن المهمّ ديمقراطية الوعي العربي الإسلامي، ونشر الثقافة العالمية، بديلاً من الثقافة المتعالية أو الثقافة الطاردة للآخر. وهذا لا يتأتى إلا بتوظيف قنوات تشكيل الوعي الجمعي، من وسائل إعلام، ومؤسسات تعليمية، ودور شباب، ومواقع في الإنترنت، في تعريف الناس بماهية التطرف، وأسبابه، وسوء مآلاته، وانعكاساته السلبية على الفرد والجماعة، وتعريف الأجيال الصاعدة بالجوانب النيرة في التاريخ العربي الإسلامي، وتوجيههم نحو الإفادة من التراث والانفتاح على العصر، وتدريبهم ثقافة الاختلاف والتسامح.

## الخوامش

(١) ولا شك بأن «هشام شرابي» كان مصيباً عندما لاحظ بأن الدولة العربية المعاصرة خليط من البنى الأبوية والتنظيمات البيروقراطية الاستعمارية، وأن لهذه الدولة خطابها الوصائي الأبوي الهادف إلى تحقيق الإخضاع التام للفرد والجماعة، وأن مفهوم الأمة في هذه الدولة يشكل امتداداً لمفهوم الأسرة، من حيث التراتبية والتوزيعية في جوهره. ويؤكد شرابي أن الإصلاحات العثمانية - المعروفة بـ (التنظيمات) - في القرن التاسع عشر، والحقبة الاستعمارية، أدت إلى تركيز السلطة في أيدي الزعامات القبلية والتقليدية، وهو ما قاد إلى تحديث قانوني للبنى الأبوية نفسها. ويضئ شرابي، هنا، على أزمة الدولة العربية، حيث لم يصل التحديث فيها إلى مداها، بل أعادت إنتاج البنى التقليدية ما قبل الحديثة باستمرار، ليكون المضمون ذاته والأشكال مختلفة، حتى على مستوى الدول ذات شكل الحكم الجمهوري، وليس دول الممالك فقط.

(٢) راجع: محمد برهومة، «عوامل صعود السلفية الجهادية في بلاد الشام»، مجلة السياسة الدولية، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية في مصر. رابط الدراسة:

<http://www.siyassa.org/NewsContent/٢/١١٠/٢٧٨٩>

(٣) لمراجعة هذه الأحاديث انظر: ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم ٢: ٢٥٧ وما بعدها، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

(٤) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري ١: ١١٩ - ١٢٠، القاهرة، دار الريان للتراث، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.

(٥) فتح الباري شرح صحيح البخاري ١: ١١٧ - ١١٨.

(٦) جامع العلوم والحكم ٢: ٢٥٧.

(٧) محمد حسين فضل الله، «كتاب الجهاد»: ٩، دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١،

١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

(٨) ابن أبي الحديد المعتزلي، نهج البلاغة ٢: ٧٤، الباب ٢٧، تحقيق: محمد إبراهيم، دار الكتاب العربي - دار الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٧م.

(٩) فضل الله، «كتاب الجهاد»: ٣٣.

(١٠) لا وجود للبيئة في الإسلام لمبدأ «العداوة» انطلاقاً من تعدد العقائد واختلاف المذاهب وتنوع الرؤى وشمولية الدعوة؛ لأن الإسلام انطلق كما ذكرنا من ثوابت ومبادئ جوهرية معيارية رصينة «قارة»، هي مبادئ التعدد والتسامح والحرية في الاختيار. ولهذا فالاختلاف بالعقائد بين الناس هو حالة صحية، ولا يشكل مصدراً مشروعاً لأي صورة من صور العداة والخصام العدائي. يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾، وهي تعطينا فكرة عن إنسانية وشمولية الدين، حيث لا قومية معينة، أو عنصرية معينة، وإنما هو دين الإنسانية. والقرآن نفسه يخاطب الرسول، مثيباً على تسامحه، ومبشراً بفتح قلبه على الآخر: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ (آل عمران: ١٥٩).

(١١) الحرية المطلقة أساساً من حرية العقيدة الواردة في قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...﴾ (البقرة: ٢٥٦)، حيث سعى الإسلام ابتداءً إلى أن يفتح عقول الناس على كل أنواع العلم والمعرفة الواسعة، قبل أن يدعوهم إلى الإيمان به؛ ليكون لهم إيمانهم والتزامهم الإيماني الحر والمسؤول والواعي والواثق والراسخ، البعيد عن القهر والإكراه والتقليد والتبعية والافتداء بسنة الآباء والأجداد، التي رفضها الإسلام. وهذه الدعوة للإيمان الحر تتعارض كلياً مع ما نسيه الكثير من المستشرقين، ومن لف لفهم من مثقفينا، إلى الإسلام، من أنه يمارس الدعوة بالقوة والعنف، وأنه أقر الإكراه، واتخذ سبيل القهر سبيلاً من سبل العمل في نطاق الدعوة. كما أنه لا ينسجم مطلقاً مع دعوة هذا الدين للتفكير والتعقل والتدبر واتباع سبل الحكمة والموعظة الحسنة، وإدانة الإكراه، والإشادة بقيم التسامح والرحمة والصفح... رغم كل محاولات وأعمال تشويهها تاريخياً.

(١٢) رضوان السيد، «دعوات تجديد الخطاب الديني»، مقال في صحيفة الاتحاد الطيبانية، تاريخ: ٢٢/٣/٢٠١٥م، صفحة وجهات نظر. الرابط:

<http://www.alittihad.ae/wajahatdetails.php?id=٨٣٩٤٨>

(١٣) د. علي حرب، «عام الإرهاب... الوحشية المعاصرة»، صحيفة البيان الإماراتية، صفحة قضايا واتجاهات، تاريخ: ١٦/٦/٢٠١٥م.

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) أنور الجمعاوي، «في المعالجة الثقافية لظاهرة التطرف»، صحيفة العربي الجديد، صفحة مقالات، تاريخ: ١٧/٣/٢٠١٥م.

# أسئلة الشيعة للعلامة الحلّي في القرن الهجري الثامن

## تقرير لكتاب (مسائل ابن زهرة)

د. الشيخ رسول جعفریان(\*)

ترجمة: وسيم حيدر

إن من بين المؤلفات الجيدة التي تمّ نشرها في الآونة الأخيرة كتاباً يحمل عنوان: «مسائل ابن زهرة». يحتوي هذا الكتاب على أسئلة كلامية وفقهية تقدّم بها ابن زهرة (٧٤٩هـ)، وهو من العلماء البارزين، إلى علمين من أساتذته، وهما: العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)؛ ونجده فخر المحققين (٧٧١هـ)، حيث كانا من مراجع التقليد الفكري والفقهي للشيعة في القرن الهجري الثامن. إن أغلب الأسئلة التي يتمّ طرحها على العلماء في عصرنا إنما تأتي في إطار الاستفتاءات الفقهية فقط، وأما الملحوظ من كتابات المتقدمين فإننا نجد شيوع الأسئلة الكلامية في عرض الاستفتاءات الفقهية أيضاً. ومع ذلك قد نجد في عصرنا بعض الأسئلة غير الفقهية، ومنها: ما نراه في بعض مؤلفات الشيخ الصافي الكلبايگاني في هذا المجال.

إن خصوصية الاستفتاءات المطروحة في هذا الكتاب - وقد يكون أمراً شائعاً آنذاك - هو إعطاء الإجابات التفصيلية والتحليلية والاستدلالية، بمعنى أنه لا يتم الاقتصار على مجرد بيان الفتوى أو النظرية الفقهية فقط، بل يُعمد إلى بيان الأدلة بشكلٍ تفصيلي. هذا مع عدم إنكار وجود الاستثناءات أحياناً، حيث يتمّ الاكتفاء بالبيان المختصر والمقتضب.

---

(\*) أحد أبرز المؤرخين الإيرانيين المعاصرين، ورئيس قسم التاريخ في جامعة طهران. ورئيس مكتبة الإسلام وإيران التخصصية، والرئيس السابق لمكتبة مجلس الشورى الإسلامي.

إلا أن جميع هذه الاستفتاءات - قديمها وحديثها -، وفي جميع المذاهب، تشتمل على أمرٍ واحد دائماً، وهو أنها في الغالب تحتوي على مسائل تواجه المقلّدين والمكلفين بشكل يومي وعلى مدى العصور، أي المسائل التي كانت تشغل اهتمام الناس في أدقّ شؤونهم الاجتماعية. نعم، قد يحصل أن يسأل شخصٌ عن حديث أو مضمونه، إلا أن الغالب هو السؤال عن الأمور التي يتعاطونها بشكل يومي. ففي ما يتعلق بالكلام يتمّ السؤال عن الأمور الشائعة على الألسن، والتي يحتدم البحث والجدل بشأنها. وفي ما يتعلق بالفقه يتمّ السؤال عن المشاكل الخارجية التي تواجه الناس على المستوى العملي. وهنا نواجه عملياً نوعاً من المعرفة عن الوضع الجاري في الفضاء الفكري لدى الشيعة، بالإضافة إلى أننا نتمكّن من الحصول على معلومات بشأن الحياة الاجتماعية للشيعة أو عامّة الناس في تلك العصور من صلب الأسئلة الفقهية.

إن الذي يمكن أن نحصل عليه من مجموع هذا الكتاب - الذي يمثل نموذجاً بديعاً ونادراً للاستفتاءات الكلامية والفقهية - هو ما يشتمل عليه هذا الكتاب من الأمور الهامة في معرفة الشيعة على أساس العقائد السائدة في ذلك العصر. إن العلامة الحلي ونجده فخر المحقّقين وابن زهرة نفسه يسعون - من خلال امتلاكهم لناصرية المصادر - إلى بيان المعتقدات الشيعية المتعارفة، بالإضافة إلى آرائهم في هذا الشأن. وحيث كانوا بطبيعة الحال بصدد حلّ معضلة فكرية أو فقهية تتّضح أهمية كتاباتهم في معرفة التشيع بشكله الصحيح من وجهة نظرهم. وبطبيعة الحال فإن هذه المرحلة، مثل سائر المراحل الأخرى، كانت تختلف عن سائر المراحل من خلال اشتغالها على بعض العقائد. وهذا - بالمناسبة - هو الذي يضيف عليها جمالاً وتميزاً. لا يجب أن يذهب الظنّ ببعضنا إلى القول بأن جميع العقائد التي يؤمن بها العلامة أو نجده شبيهة بعقائد السيد المرتضى والشيخ المفيد والشيخ الطوسي. كما أن بعض هذه الآراء قد تمّ التخلّي عنها لاحقاً. ربما كان من المسائل الجديدة التي تمخّضت عنها هذه الاستفتاءات هو الاهتمام بهذا الشأن.

وفي ما يلي جولة على بعض هذه الموارد المنتخبة من هذه المجموعة، تساعدنا على فهم أهميّة هذا النوع من النصوص في معرفة الموارد المذكورة بشكل أفضل. وعليه لا ينبغي أن يذهب بكم التصوّر إلى أن هذا البحث كامل، بل هو انتقائي

محض من قبلي، وقد تمّ بيانه على نحو تقريری أيضاً. إن هذا الاختيار يأتي للتعرف على جوانب خاصة من فكر الشيعة، وخاصة رأي العلامة الحلي؛ بوصفه من أهم المنظرين في المدرسة الحليّة، والذي على الرغم من الأعمال المنجزة بشأنه لا يزال بحاجة إلى مزيد من البحث؛ لكي نفي حقه كما ينبغي. وبطبيعة الحال فإن هذا الانتخاب إنما يأتي على أساس ترتيب الكتاب، دون الأهميّة، ولكن ستلاحظون أنه يحتوي على مسائل ممتعة وجديرة بالالتفات.

### خلق الأرواح قبل الأجساد!

سؤال بشأن الرواية التي تقول: «خلق الله الأرواح قبل الأجساد»، أو التي تقول: «أنا أوّل الأنبياء خلقاً، وآخرهم لقيه»، والرواية القائلة: «إن الله خلق الأرواح قبل الأبدان بألفي عام»، حيث تمّ السؤال عن تأويل هذه الأحاديث بالقول: ما السرّ في تقديره عليه السلام ب «ألفي عام»؟ وما هو نوع الأشهر والأيام؟ وما الذي يعنيه خلق الأرواح قبل الأجساد؟ وأجسام من؟ هل هي أجساد الملائكة أم أبدان آدم عليه السلام وذريته؟<sup>(١)</sup>. ثمّ هل تتسجم مضامين هذه الأحاديث مع الاعتقاد القائل بأن الأرواح إنّما تخلق (كما في تعبير القرآن) عندما يصل الجسم إلى حالة تسوية البدن؟<sup>(٢)</sup>.

في بداية الأمر يتمّ تقديم جوابٍ مقتضب مفاده: «إن هذه الرواية مشهورة، والتقديرات [المذكورة] غير معلومة للبشر».

وجاء في الجواب التفصيلي: «إن هذه الأحاديث المشهورة لا يُراد منها ظاهرها؛ لأن الأدلة العقلية والسمعية تناه في ذلك». وبذلك فهو يرى أن المضامين والمفاهيم الموجودة في هذه الروايات تشتمل على نوع من الاستعمال المجازي، دون الحقيقي<sup>(٣)</sup>. وإن القبلية والبعديّة هنا ليست قبلية وبعديّة زمنية، بل تقوم على مبنى «المشاركة». كما أن معنى الجسم أو الروح يختلف عن المصطلح السائد فيهما؛ فقد يكون المراد من الجسم معنى العالم العنصري، ومن الروح معنى «الذوات الكاملة والنفوس القدسية»<sup>(٤)</sup>. ثمّ ينتقل إلى بحثٍ تفصيلي جدير بالاهتمام بشأن ماهية الجسم والروح. إن الأساس في هذا التفسير يقوم على أن الروح في الحد الأدنى مقارنة للجسم والبدن، وليست متقدّمة عليه. والمسألة الهامة في هذا التفسير هي العدول عن ظواهر هذه الروايات - وهي غير



قليلة .، والاهتمام بالناحية العقلية في تفسيرها.

## ماهية المنامات

السؤال التفصيلي الآخر بشأن ماهية المنامات والأحلام. وقد استغرق البحث حولها ما يزيد على ٢٠ صفحة<sup>(٥)</sup>. وفي هذا الشأن تمّ توظيف الآيات والروايات، بالإضافة إلى مختلف آراء المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة وآراء ابن عربي والغزالي ومذهب الفلاسفة والآراء اليونانية والمصرية، وكذلك تحليلات علماء الطبيعة للإدراك والحسّ الإنساني، في خدمة تفسير حقيقة المنام، وفصله؛ باعتباره جزءاً من النبوة والوحي، إلى: الرؤيا الصادقة؛ وكذلك ما كان منها من أضغاث الأحلام أيضاً. وقد بلغ السؤال حتى الصفحة ٦٥، وبعد ذلك شرع في الإجابة عنه. وقد اشتمل الجواب في جزءٍ منه على رسالة السيد المرتضى في هذا الشأن أيضاً. والذي شغل بال السائل هو كيفية التمييز بين أنواع الرؤى، وما كان منها حقاً وما كان منها باطلاً؟ والجواب هو أن المنامات على قسمين: منامات صادقة؛ ومنامات كاذبة. والصادقة منها هي التي يكون فيها لله نوعٌ من التأثير في انطباعها وانعكاسها في الخيال، والكاذبة هي التي يكون ذلك التأثير فيها للشيطان، أو التي يتمّ تأويلها بشكلٍ خاطئ، والمعايير التي لا تكشف عن حقيقة الواقع الخارجي.

ومما قاله: إن بعض المعتزلة يرى أن المجنون إذا تقوّه بكلامٍ عقلاني كان ذلك من أفعال الجنّ، ومن كلامهم الذي أجروه على لسانه<sup>(٦)</sup>. كما ذهب الحكماء إلى القول بأن حبس الروح في أثناء النوم للظهور في الحسّ عاملاً في إطلالتها على الباطن، وإن النوم إنما هو معلولٌ لهذه الظاهرة. يُقدّم المؤلف في هذا الشأن - طبقاً لقواعد الحكماء والطبيعيين - شرحاً حول آلية انعكاس العقل على الباطن، وتأثيره على الدماغ والمعدة وما إلى ذلك. ومن جهةٍ يتمّ البحث في كيفية انعكاس الصور على الحسّ المشترك الداخلي، ومحلّ تجميع معطيات الحواس الخمسة، أو ما يتمّ التعبير عنه في «لغة اليونانيين» تحت عنوان الـ «نطاسيا»، حيث عمد المؤلف إلى شرح مختلف الآراء الواردة فيه، وقول آخر، وهو «لجماعة من الأفلاطونيين وبعض اليونانيين والمصريين»، حيث تدخل هذه الصور متمثلة في «المثل»، وتمثل الكاذبة فيها ضمناً<sup>(٧)</sup>.

لقد أشرت إلى هذه المسائل بشكلٍ عابر. وأعلم أنني لم أتمكّن في هذه العجالة من توضيح مراد المؤلف بشأن حقيقة المنام بشكلٍ صحيح؛ إذ كانت الغاية بيان كيفية مصادر هذه الأبحاث في ذهن المتكلمين في هذه المرحلة، من الذين ورثوا العلوم الطبيعية اليونانية والإسلامية، مع مجموعة من الروايات والأخبار. إلى هنا تمّ بيان سؤالين تمّ طرحهما إلى حدّ ما بشكلٍ مشتركٍ وتلفيقي مع مسائل عن العلامة الحلي ونجمله فخر المحققين. وبعد ذلك صار إلى بيان مسائل خاصة عن كلّ واحدٍ منهما. وأما نحن فسوف نقصر على بيان بعض مسائل العلامة فقط.

### عذاب القبر

إن أوّل سؤال في هذا القسم يقع حول ماهية «عذاب القبر». يشير السؤال إلى الإجماع والآيات والأخبار الدالة على هذا الأمر، ومنها: رواية بشأن معراج النبي الأكرم ﷺ، حيث يُشاهد عذاب جماعة من الناس في السماء السابعة. ثمّ يتحدّث عن ماهية جسم الإنسان وتركيبه بالروح، وأن الجسد بعد الموت يُصاب بنوع من الخمود والتوقّف، ليعود كلّ جزءٍ منه إلى الموضع الذي خلق منه، ولا يبقى منه سوى حقيقة ملكوتية يمكن للملائكة أن تدركها، وهذا هو ما عبّر عنه الله سبحانه وتعالى بوصفه جسماً يُشبه ما كان عليه في الدنيا (انظر مثلاً: الآية ٦١ من سورة الواقعة). والكلام هنا عندما يدور الحديث عن عذاب القبر أو النعيم الذي يحصل عليه الإنسان في القبر، يطال أيّ جسم؟ فهل العذاب هنا يمسّ هذه الحقيقة الملكوتية، وهذا الجسم المثالي، أو أيّ شيءٍ آخر؟ يبدو أن السؤال يميل إلى القول بأن الذي يتعدّب أو يتعمّم في البرزخ «هو الروح المخاطب من الإنسان في حقيقة الجسم الروحاني المثالي»، وليس الجسم المنشود لنا. ثمّ يصير إلى ذكر شواهد حول المُحتضِر وحضور الأئمّة عنده، وبعض الشواهد الأخرى، ومنها: كلام عليّ الأكبر في يوم عاشوراء لأبيه الحسين ﷺ: «هذا رسول الله يُقرئك السلام»، ويريد من العلامة أن يجيب عنها بالتفصيل<sup>(٨)</sup>.

والعجيب أن جواب العلامة صريحٌ، وفي غاية الاختصار، إذ يقول: «أما عذاب القبر فلا خلاف فيه بين المسلمين»، ثمّ يستطرد قائلاً: «وأما ما تضمّنّه باقي السؤال (أي تلك التوضيحات التي استغرقت خمس صفحات) فهو من باب الخطابة». ثمّ هناك

• أسئلة الشيعة للعلامة الحلي في القرن الهجري الثامن، تقرير لكتاب (مسائل ابن زهرة)

تأكيداً على أن الآيات والروايات تشتمل على أسرار لها معانٍ وتأويلات، ظهر بعضها لبعض الأولياء، وخفي البعض، والله أعلم بالأمور<sup>(٩)</sup>. يكمن فنّ العلامة في إغلاق باب توضيح وتفسير الآيات والأخبار التي يُفصي تلفيقها بالمعتقدات الكلامية، وحتى بالمعارف من العلوم الطبيعية، إلى نوع من الفلسفات العجيبة، التي هي - قبل أن تكون واقعية - نوعٌ من الخطابات غير الجديرة بالاهتمام.

### معرفة الله

السؤال التالي بشأن معرفة الله. يرى الأشاعرة أن هذه المعرفة إنما تكون من طريق السمع فقط، بينما يذهب العدلية إلى القول بأنها تكون من طريق العقل. وعلى كلِّ حال فإن أصل المعرفة أمر ضروري، وقد رُوي عن الإمام الحسن عليه السلام أنه قال: «والله ما عبد الله إلا مَنْ عرفه، فأما مَنْ لم يعرفه فإنما يعبد ضلالاً».

فما هو الإشكال هنا؟ أو بعبارةٍ أخرى: ما هو السؤال؟ نعلم أن معرفة ذات الله أمر مستحيل. وإذا كان المراد من المعرفة مجرد معرفة صفات الباري تعالى فيجب عندها العدول عن هذه الرواية ووضعها جانباً، بل هناك من العلماء مَنْ ذهب إلى استحالة معرفة صفات الله أيضاً. وبطبيعة الحال لا شكَّ في أن بعض الخواص من الأولياء يعرفون الله قطعاً. وقد رُوي عن رسول الله صلى الله عليه وآله، أنه قال: «أنا أعرفكم بالله، وأشدّكم خوفاً منه».

لنفترض الآن أن معرفة الله لا يمكن الحصول عليها إلا من خلال المسائل الواردة في علم الكلام. والتي لم يكتب لها الوجود إلا في مرحلةٍ لاحقة. فما هو مصير جيل الصحابة والتابعين الذين لم يعرفوا شيئاً من علم الكلام؟ وما هو المراد من معرفة الله الواردة في رواية الإمام الحسن عليه السلام في ما يتعلّق بهؤلاء؟ عندما اطلع الإمام الصادق على تأسيس علم الكلام قال معلّقاً: أشهد أن أمّ أيمن في الجنة، وهي لا تعلم شيئاً من علم الكلام. هذا، وقد جاء في الحديث: إن الإيمان نورٌ يقذفه الله في قلب مَنْ يشاء. إن مجموع هذه الأمور تشير الأسئلة التالية:

- ما هي معرفة الله؟

- هل هي ممكنة؟

. ما هي الأهمية المترتبة على وجودها؟

. ما هي مكانة علم الكلام؟<sup>(١٠)</sup>.

يرى العلامة الحلي في معرض الجواب عن هذه الأسئلة أن معرفة ذات الله هي نوعٌ من المعرفة الناقصة. والدليل على ذلك أن المعرفة والإحاطة الكاملة لا تتعلق بالله تعالى. كما أن معرفة صفاته ناقصة أيضاً. وعليه يكفي أن نعلم ما هي القدرة، وأنها التمكن من القيام بالعمل. وبطبيعة الحال فإن للمعرفة شدةً وضعفاً. وإن معرفة النبي الأكرم ﷺ والإمام عليّ عليه السلام أشدّ من معرفة غيرهما. وأما في ما يتعلق بالقول: إن الإيمان حقيقة مكتوبة في وجود المؤمن يقول العلامة الحلي: إن هذه الحقيقة موجودة في قلب الكافر أيضاً، ولكنّه مقصّر، ولذلك لا يمتلك القدرة على الإدراك، ولا يمكنه الوصول إلى حقيقة المعرفة<sup>(١١)</sup>.

### الفتوى عن المفتي الحيّ فقط

أما السؤال الآخر للعلامة فهو عبارة عن مسألة أثارها في حلقة درسه، حيث قال: إن على العامي أن يرجع إلى المفتي، أو يسمع عنه مباشرة، أو من طريق ثقة، أو من خلال المكاتبه. فلو أن العامي سمع الفتوى، إلا أن المفتي مات، وجب الرجوع إلى المفتي الحيّ، فإذا عمل بفتوى المفتي السابق لا يكون عمله مقبولاً، ووجب عليه القضاء. وأما إذا لم يعثر على مجتهد حيّ فعليه أن يعمل بفتوى المجتهد الميت، مع مراعاة الدقة، وعندها سبباً ذمته، ولا قضاء عليه. ولو أن العامي أخذ الفتوى عن مجتهد لا تتوفر فيه الشروط اللازمة للإفتاء، أو أنه أخذ الفتوى عن مفتٍ ثمّ مات، ولم يقصد المجتهد الحيّ ليأخذ منه الفتوى، أو أنه أخذ الفتوى عن كتب المتقدمين، ولم يأخذ الفتوى عن مجتهد حيّ، فعندها لن يكون عمله مقبولاً، ولن تبرأ ذمته، وكان عليه القضاء. يقول السائل: إن هذه مسألة هامة، ويجب إيضاح جميع أبعادها؛ لأن عليها مدار العمل بالشرعيات. والآن حيث العلامة حاضر فالأمر واضح، فالعلامة هو المرجع والمفتي، وليس غيره واجداً لشروط الإفتاء، وقد انتهت رئاسة الطائفة الإمامية، قديماً وحديثاً، بعد المعصومين، إليه، فكيف يكون الشأن بعد وفاته إذا لم يكن هناك مجتهد جامع لشروط الفتوى غيره، فأبي كتاب من كتب العلامة

● أسئلة الشيعة للعلامة الحلبي في القرن الهجري الثامن، تقرير لكتاب (مسائل ابن زهرة)

يمكن الرجوع إليه، وهل بإمكان العلامة أن يرشدنا إلى كتاب من كتبه كي نرجع إليه في هذا الخصوص، وإذا لم نجد جواب المسألة فيه كيف يكون العمل؟ ومن أين نحصل على حكم تلك المسألة؟

ذكر هنا جوابان عن العلامة الحلبي:

**الأول:** شرائط الإفتاء والفتيا مذكورة في كتاب «القواعد»، فمن توفرت فيه تلك الشرائط أمكن أخذ الفتوى منه. وعلى كل حال لا يجوز تقليد الميت. وإذا مات من هو بشرائط الإفتاء فلا بد من وجود آخر جامع للشرائط، وإلا أشكل وتعذر أصل التكليف لمسألة كلامية. ثم يؤكد ثانياً على عدم جواز تقليد الميت<sup>(١٣)</sup>.

ثم أعاد السائل ذات السؤال، فأرسل له العلامة الجواب هذه المرة بخط نجله فخر الدين على النحو التالي: النقل الأول صحيح، وأما النقل الثاني - وهو الأخذ عن الميت - فغير صحيح، والفرض الذي ذكره من إخلاء الله تعالى الأرض من مفتحي قائم بشرائط الإفتاء محال عند الإمامية<sup>(١٤)</sup>.

وقد سبق لي أن كتبتُ مقالاً في الجذور التاريخية لاشتراط «حياة المفتي»، وذكرت فيه أن إضافة هذا الشرط في فقه مدرسة الحلة لعب دوراً هاماً للغاية في تثبيت وترسيخ القيادة والولاية لدى الشيعة في عصر الغيبة منذ تلك المرحلة فما بعد.

وفي موضع آخر من هذا الكتاب هناك سؤال يقول: لو افتقرت المدينة إلى مجتهد يفتي على مذهب أهل البيت عليهم السلام، ولم يتمكن الشيعة من الرجوع إلى المفتي، أو حبسوا عن الخروج إلى مدينة أخرى، وكان عندهم من كتب الأصحاب، فهل يمكن لهم الرجوع إلى تلك الكتب لرفع الإشكال؟ وإذا كان ذلك جائزاً فما هو الكتاب الذي تنصحون به ويمكن الاعتماد عليه؟

وكان جواب العلامة: لا يجوز تقليد الكتب التي صنّفها المتقدمون رحمهم الله؛ لعدم جواز تقليد الميت. وعليه يجب استفتاء المجتهد الموجود في وقتهم، ويكفي المكاتبه مع تعدد السماع<sup>(١٤)</sup>.

### السوق الذي يمتزج فيه المسلمون باليهود

وهناك عددٌ من الأسئلة المرتبطة بواقع حياة الناس، حيث يقطن السائلون في

**الإجتاهد والتجديد** - العددان ٣٨ - ٣٩، السنة العاشرة، ربيع وصيف ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ - ٣٩٧

مجتمع يضمّ غير المسلمين من أهل الذمّة أيضاً، أو أنهم يشترون من سوقٍ يستورد بعض بضائعه من أقطار الكفار، وعليه ترد على أذهانهم أسئلة بهذا الشأن، نطلع في ضمنها على الوضع المعاشي والحياتي لهؤلاء الناس.

يقول السؤال: لو كان في سوق من بلاد المسلمين يهودي يعمل في صبغ الحرير والثياب، وكان العلماء في تلك المدينة يفتون بطهارة اليهودي والنصراني، وهكذا الحكم بشأن السوائل التي تصيب جسمه بطبيعة الحال، فما هو حكم الثياب التي تخرج من تلك المدينة، ولا نعلم طبعاً ما إذا تولى عملها المسلم أم الذمي، رغم علمنا بأن الذي يقوم بهذه الأعمال في الغالب هم من أهل الذمّة؟ فهل يجب غسل تلك الثياب حتماً لأجل الصلاة فيها أم لا ضرورة للفحص؟ وعلى كل حال هل هناك اختلاف في حكم الثوب الذي يشتريه من الكافر الحربي أو الذمي، ويرد فيه بحث الرطوبة وملاقاتها وسريانها عن حكم الثوب المصبوغ في سوق المسلمين ويتمّ شراؤه من مسلم أم لا؟

أما الجواب فهو مختصر، ولا يتجاوز الفقرتين:

**الأولى:** نعم، يجوز الشراء من سوق البلد، من مسلم أو كافر.

**والثانية:** إنّ ما يؤخذ من الكافر فهو نجس<sup>(١٥)</sup>. وعليه لا يجب الفحص

والتحقيق، ولا مورد لذلك إلا عند القطع بأخذه من يد الكافر.

والسؤال التالي شبيه بالسؤال المتقدم، مع اختلاف أنه يتحدّث هذه المرّة عن جلد الميتة، الذي يعتبر - طبقاً لفتوى علماء ذلك البلد (كالمالكية مثلاً) - مدبوغاً وطاهراً، فما الذي يمكن للإمامية أن يفعلوه في مثل هذه الحالة؟ هل يمكن لهم شراؤه، مع عدم العلم بما لو كان من جلد الميتة المدبوغة أو من جلد الحيوان المذكى؟ وهل يجب السؤال عما إذا كان متّخذاً من جلد الحيوان المذكى أم لا؟

الجواب: الأحوط في ذلك البحث والسؤال، ويقبل قوله في أنه مذكى أو ميت.

والسؤال الآخر بشأن الزئبق الذي يتمّ شراؤه من سوق المسلمين من مسلم، هل يجب الفحص عن حاله، والسؤال عن الوعاء الذي كان فيه الزئبق لما اشتراه؛ إذ تواتر النقل بأنه يوضع في جلد كلب مدبوغ غالباً؟ فما هو حكمه؟ هل يجب السؤال عن كيفية نقله إلى سوق المسلمين أم لا؟ ولو حصل الاطمئنان لنا بحمله في هذا النوع من الجلود فهل يجب الحكم بنجاسته أم لا يكون نجساً؛ لكون ظاهره صقيلاً؟ وإذا

• أسئلة الشيعة للعلامة الحلبي في القرن الهجري الثامن، تقرير لكتاب (مسائل ابن زهرة)

كان نجساً فهل يقبل التطهير أم لا؟  
الجواب: لا يجب الفحص عن حاله، ويجب الحكم بطهارته. وأمّا إذا علم المشتري النجاسة حكم بها. وينجس وإن كان صقيلاً فهو نجسٌ. وإذا بلغ الماء جميع أجزائه فهو قابلٌ للتطهير، وإلا فلا<sup>(١٦)</sup>.

### السؤال عن بعض المخدرات والمسكرات والحلوى

السؤال التالي حول استعمال «جوز الطيب»، وهو المعروف عند الأطباء بـ «جوز بوا»، وفي ما يفعل فعله من التخدير وحصول الانتشاء، الذي يحصل عند أكل الحشيشة المحرّمة، ويستعملها أكثر الفقراء وغيرهم، عندما يكون كثيراً، مثل: الزعفران وعرق اللقاح<sup>(١٧)</sup> والقرنفل<sup>(١٨)</sup> والمرزنجوش<sup>(١٩)</sup> والمسك، سواء أكان مفرداً أو منضمّاً إلى ما يفعل فعله من العقاقير المذكورة وشبهها، طلباً للقوة في تأثير تلك الخاصية المذكورة؟

والسؤال هو: هل يحلّ أكله مع حصول التخدير والانتشاء بسببه، كالانتشاء من الحشيشة المحرّمة، بل ربما كان زائداً عمّا يحصل من الحشيشة أضعافاً، أم لا يحلّ أكله إلا إذا كان يسيراً لا يحصل بسببه ما يحصل من الحشيشة؟ ولا يكون حكمه حكمها في تحريم قليلها، وإن لم يحصل من قليلها التخدير والانتشاء؟ وهل يحرم قليل الحشيشة وكثيرها، مستفاداً من عموم قول النبي ﷺ: «كلّ مسكر حرام»؟

والجواب مقتضبٌ: المقتضي للتحريم النصّ العامّ؛ وهذا الجوّز إن كان يفعل فعل الحشيشة كان حكمه في التحريم حكمها.

والسؤال الآخر بشأن الملبّن. يقول السائل: ما يقول مولانا [العلامة الحلبي] في «الملبّن»، هل هو حلالٌ أم حرامٌ؟ فقد نقل بعض العلماء عنكم أنكم تفتون بتحليله. وصورته أن يؤخذ عصير العنب، فيُغلى على النار حتّى يذهب منه رغوته وما فيه من الوسخ، ثم يذرّ فيه الدقيق، ويجعل فيه من قلب اللوز أو قلب الفستق قدراً يختاره صاحبه، ويسوطه، فإذا غلظ حجمه بما وضع فيه، واستحكم نضجه، أنزله عن النار، وحينئذٍ لا يكون قد ذهب من العصير بالغليان عشره على التقريب، ثم يُسَطّ

على الحَصْر والبوارى حتى يجفّ بأكثر رطوباته بالهواء أو بالشمس، ويرقّ حجمه جداً ويشال باليد متماسكاً لا يتساقط منه شيء، وحينئذ لا يكون قد بقي فيه من الرطوبة العُشْر على التقريب. ثم يُجْعَل بعضه على بعض، وينقل ويباع. أفنتا مأجوراً رضي الله عنك<sup>(٢٠)</sup>.

والجواب يستند فيه إلى رواية عن الإمام الصادق<sup>عليه السلام</sup> تقول: إن «العصير إذا طبخ حتى يذهب منه ثلاثة دوانيق ونصف، ثم يترك حتى يبرد، فقد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه»، والنتيجة هي الحكم بالحلية.

والسؤال التالي عن نوع من الشراب يقال له: «الأقسما»، وصورته أن يؤخذ الزبيب، فيطحن طحناً بالغاً، بحيث يختلط بعض أجزائه في بعض، ثم يمرس في الماء مرساً جيداً، ثم يُجْعَل في مصفاة، ثم يُؤخَذ صافيه، فيُجْعَل في راووق من شعير ينزل من خلاله صايف ما وضع فيه، ويبقى في جوفه ما كثف، ثم يؤخذ ذلك الصايف، فيجعله في علب الخشب أو آنية من الفخار التي يختص بعمله، ويوضع عليه شيء من الذوب والفلفل المسحوق، وتوضع العلب بعضها على بعض، وتغطى الآنية بغطاء؛ لحفظه من وقوع شيء فيه، ولا يُمنع من وصول الهواء إليه، ويُترك على حاله كذلك نهارين وليلتين، ثم يُصَبَّ في أواني الزجاج من القناني وغيرها، ويشرب. ويفضل في العلب والأواني المختصة بعمله من فضلة بعد ذلك، فيتركونها على حالها ولا يغسلونها؛ لتكون هذه الفضلة وما يحصل بجوانب العلب والآنية من الفور؛ بسبب العفن، خميرة للجديد المعمول ثانية، وهكذا دائماً<sup>(٢١)</sup>. فهل هذا الشراب المذكور حلالاً شربه أم حرام؟

الجواب: هذا إن كان مسكراً كان حراماً، وإن لم يكن فإن حصل غليان ونشيش حرّم أيضاً. وعلى كلّ حال قد كان فقهاؤنا الماضون - رضوان الله عليهم أجمعين - يُحرّمونه وينجّسونه، فينبغي العمل بذلك.

### سؤال حول العبيد

أما السؤال التالي فيقول: ما يقول سيّدنا في عسكر المسلمين إذا دخلوا بلاد «سيس»<sup>(٢٢)</sup> وغيرها من بلاد النصارى، وغنموا أموالهم، وسبوا نساءهم وأولادهم، وفي



• أسئلة الشيعة للعلامة الحلي في القرن الهجري الثامن، تقرير لكتاب (مسائل ابن زهرة)

الأولاد أطفال وبالغون. فهل يجوز لبعض الإمامية الشراء منهم؟ وهل يكون حكم الطفل المسيبي حكم أبيه وأمه إذا سبي مع أحدهما في لحوق أحكام الكفار به من التجسس وغيره أم لا؟ وإن سبي منفرداً عن أبيه فهل يتبع المسلم السابي له في أحكام الإسلام أم لا؟

وعلى كل حال ففي ذلك العصر كان يؤتى ببعض الأسرى من بلاد النصراري إلى بلد المسلمين، وكان يتم بيعهم وشراؤهم في السوق. والملفت أنه لم يكن واضحاً ما إذا كان هؤلاء الأفراد يؤخذون من بلاد الحرب أم أنه كان يتم اختطافهم، حيث يقال في خاتمة السؤال: «هل يكون حكم المسروق من بلاد الكفار من أموالهم ونسائهم وأولادهم حكم المأخوذ منهم قهراً بالمغالبة والقتال أم لا؟».

الجواب: إذا كانوا مستحقين للسبي لمع توفر شرائط الحرب وإطلاق الكافر الحربي وما إلى ذلك عليهم] جاز شراؤهم... وما يؤخذ سرقة فإنه لاأخذه، بخلاف المأخوذ بالقتال، فإنه يكون غنيمه، إن أخذ بإذن الإمام<sup>(٣٣)</sup>.

وهناك سؤال عن أرض الشام والعراق والعجم التي فتحت عنوة أو صلحاً، فهل يجوز لكل واحد من الإمامية التصرف فيما في يده منها بالبيع أو الوقف على أولاده؟ والجواب: كل أرض فتحت عنوة بإذن الإمام فإنها للمسلمين قاطبة. وما لم يعلم الإذن أو جهل فتحها عنوة أو صلحاً فإنها تقر على من في يده، دون غيره، ويجوز الشراء منه<sup>(٣٤)</sup>.

ثم هناك أسئلة فقهية بشأن مختلف الأبواب الفقهية، من الطهارة والصلاة وغيرهما، مع الإجابة عنها. وفي الأثناء قد نجد امتزاج بعض الأسئلة بالأمور الكلامية. وقد انتخبت من بينها ما بدا لي ملفتاً للانتباه؛ لأعرضه على النحو التالي:

### حكم شراء ممتلكات الدولة

يقول السائل: ماذا يقول سيّدنا في من غصب من مسلم مالا، أو كان متولياً من قبل ظالم وأخذ من أموال المسلمين ما وضعه الظالم عليهم من الضرائب الديوانية والمكوس، إذا باع أحد منهم شيئاً، أو اشتراه امرؤ في بعض طريقه...، واشترى في ذمته ثياباً ولبسها، وجارية ووطأها، وداراً وسكنها، وطعاماً وأكله، ودفع ثمن ذلك

جميعه من أموال المسلمين التي غصبها، أو ممّا أخذه من أموالهم نيابةً عن الظالم على الوجوه المذكورة، أو ممّا أخذه من الظالم نفسه إذا جعل له شيئاً من المال جامكية<sup>(٢٥)</sup> في كلّ شهر على إعانتة على ظلمه، فهل يحلّ له لبس الثياب المذكورة والصلاة فيها، ووطء الجارية المذكورة واستخدامها، وسكن الدار المذكورة والصلاة فيها، وأكل الطعام المذكور والتصرّف فيه؛ لكونه اشترى جميع ذلك في الذمّة، وعليه إثم المال وإعادة مثله إلى أربابه؟

وتأتي أهميّة هذا السؤال من جهة بيان رأي فقهاء الشيعة بالنسبة إلى الحقوق والوظائف التي يتولّاها الإمامية من حكام الجور، وكذلك الأموال التي يأخذونها بعنوان الضرائب والمكوس أو الجامكية، وليس لها وجه حقّ شرعي. والسؤال هنا: ما هو حكم هذه الأموال والتصرّف فيها؟  
والجواب: كلّ ما اشتراه في الذمّة يجوز التصرّف فيه، وإنّ دفع المغصوب عوضاً عن الثمن. وأمّا الصلاة في أوّل وقتها فلا يجوز مع المطالبة.

### حكم الردّة

يسأل السائل: بماذا يحصل الارتداد؟ هل هو بأن يحرم شيئاً ممّا اجتمعت الأمة على تحليله، أو يحلل شيئاً ممّا اجتمعت الأمة على تحريمه، أم الارتداد يحصل بإنكار ما ذكره السيد المرتضى عليه السلام في «انتصاره» ممّا انفردت به الشيعة الإمامية؟ على أنه لم يسلم الكتاب المذكور من الخلاف في بعض مسأله. وهل تجري المسائل التي اختلف الأصحاب من الشيعة الإمامية فيها...، وانفردوا بها عن مخالفيهم، وذهب كلّ واحد منهم إلى قول مسألة معيّنة، واستدلّ على اختياره فيها، وقوّاه وضعّف ما سواه، مجرى ما ذكره السيد في «انتصاره» أم لا؟ وإذا حصل الارتداد بواحدٍ من الطريقتين المذكورين، وعلم ذلك الشخص أنه قد ارتدّ - كان عالماً بما يوجب الارتداد - وعلم الغير ذلك من حاله، أو لم يعلم أنه قد وقع منه [ما] يصير به مرتدّاً - إن كان جاهلاً بما يوجب الارتداد -، وعلم ذلك من حاله أو لم يعلم الغير في الحالين، وعلم ذلك الشخص أنه قد فعل ما يوجب الردّة، أو كان جاهلاً به في الحال وعلم فيما بعد، ولم يقدّم حدّ الارتداد عليه؛ لعدم من يقيم الحدود من زمان الغيبة، هل يكون حكم هذا

• أسئلة الشيعة للعلامة الحلي في القرن الهجري الثامن، تقرير لكتاب (مسائل ابن زهرة)

الشخص المرتدّ حكم الكافر في جميع الأحوال، وتجري عليه أحكامهم، أم لا؟ وهل يجوز مناكحته للمؤمنة إذا حكم بأنه كافر ولم يُقَمَّ حدُّ الارتداد عليه أم لا؟  
الجواب: الارتداد يحصل بإنكار ما يُعَلَّمُ ثبوته من الدين ضرورةً، مع علمه بذلك. ولا يحصل الارتداد بإنكار ما ذكر السيد المرتضى رحمته أنّه ممّا انفردت الإمامية به. ولا تجري المسائل التي اختلفت الإمامية فيها مجرى ما ذكره السيد في «انتصاره» في عدم الارتداد بإنكاره. وإذا ارتدّ عن فطرة حكم عليه بأحكام الكفار، إلا في تزويج الكافرة، ولا تجوز مناكحته <sup>(٢٦)</sup>.

### حكم ولد الزنا

يقول السائل: ما الدليل في الحكم على ولد الزنا بأنه كافر؟ وما السبب المقتضي لذلك إذا كان قد ولد على فطرة الإسلام، وهو معتقد الإيمان، من التوحيد والعدل والنبوة وإمامة الأئمة عليهم السلام والعمل بأركان الشريعة؟  
ويجب العلامة عن هذا السؤال بالقول: الحكم بكفر ولد الزنا، مع اعتقاده الإيمان، ليس بمعتدٍ <sup>(٢٧)</sup>.

وهنا يتم نقد عددٍ من آراء السيد المرتضى بشدّة، ومنها رأيه القائل بكفر «أهل الإثبات» مثلاً، وهي العقيدة التي أسّس لها أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم. فيرد السؤال إلى العلامة الحلي، ويُستجلى رأيه في هذا الشأن؟  
وقال العلامة الحلي في الجواب: لا يخرج معتقد الإثبات عن الدين، ولا إلى الفسق. نعم، هو مخطئٌ غالباً في اعتقاده ذلك، ولا يخرج عن العدالة.

كما قال السائل: ما يقول سيدنا في ما ذكره السيد المرتضى رحمته من «أن المقلد لغيره في العقليات كافر»، وما ذكره الشيخ المفيد رحمته من «أن مقلد كلّ فريق ملحق به، فمقلد المؤمن مؤمن، ومقلد الكافر كافر»؟ وما يقول سيدنا في مَنْ يتوالى أمير المؤمنين والأئمة من ولده - صلوات الله عليهم -، ويتبرأ من أعدائهم، ولا يعلم التوحيد والعدل والإمامة كلاً منها على سبيل التفصيل، بل يعلم ذلك على سبيل الجملة، لكن لو سُئِلَ عن الدليل على مسألة من المسائل المذكورة لما أمكنه الاستدلال، ثمّ مات على هذه الحالة؟ ما حكمه؟

الإجتاهد والتجديد - العددان ٣٨ - ٣٩، السنة العاشرة، ربيع وصيف ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ - ٤٠٣

الجواب: لا يصح التقليد في العقلیات، ولا يُحكم بإيمانه. نعم، مَنْ قصرت قوّته المميّزة عن إدراك اليقين بالأدلة، وقلّد أهل الحقّ، فهو مستضعفٌ، يُرجى له النجاة في الآخرة<sup>(٢٨)</sup>.

ويسأل سائلٌ هذا السؤال نفسه، ويقول: ما يقول سيّدنا في شخص يُنمى إلى الشيعة الإمامية، ويعتقد إمامة أمير المؤمنين والأئمة من ولده عليه السلام، ويتبرأ من أعدائهم، وهو عارٍ من معرفة الله تعالى وتوحيده وعدله كما يجب، ومعرفة ما يجب فيه عن الله تعالى من الصفات، ومعرفة ما يجب إثباته منها، وأوقع العبادات المكلف بها مخلأً ببعض واجباتها، ومات على هذه الحالة؟ ما حكمه؟

وجواب العلامة الحلّي عن ذلك هو: لا نحكم بإيمانه، بل يكون مستضعفاً. إن هذا النوع من الأسئلة يعكس أن السلوك المتشدّد - من قبل المعتزلة على الكلام الشيعي، وجعله قاسياً في بعض مراحلها، وكان للسيد المرتضى والشيخ المفيد تأثير في بلورته - كان لا يزال في تلك المرحلة الزمنية يشغل أذهان الشيعة، وأخذ طريقه إلى الذوبان والانحسار في المدرسة الحلّية في علم الكلام. وفي البحوث التالية تطالعنا كذلك بعض الأسئلة بشأن السيد المرتضى، ومنها: السؤال القائل: إذا اعتقد الإنسان صحّة ما ذهب إليه السيد المرتضى عليه السلام في «الذريعة»، والحمصي<sup>(٢٩)</sup> في «المصادر»، وغيرهما ممن تكلم في أصول الدين على طريقة السيد المرتضى، خلافاً لما ذهب إليه الشيخ المفيد عليه السلام ومن تبعه في بعض المسائل، هل يكون مخطئاً في هذا الاعتقاد؟

وكان جواب العلامة الحلّي عن هذا السؤال بالقول: كلٌّ مَنْ اعتقد خلاف الحقّ فهو مخطئٌ<sup>(٣٠)</sup>. ويبدو أن السائل يحاول - بنحوٍ من الأنحاء - أن يثير العلامة إلى قول شيءٍ ضدّ السيد المرتضى، بيّناً أن العلامة الحلّي يؤثر عدم خروج الإجابة عن الإطار العامّ.

### السؤال عن القرآن

وبعد الكثير من الأسئلة الكثيرة والمتفرّقة حول المسائل الفقهية والكلامية، هناك سؤالٌ موجّهٌ إلى العلامة الحلّي عن القرآن، يقول السائل: ما يقول سيّدنا - أدام

• أسئلة الشيعة للعلامة الحلي في القرن الهجري الثامن، تقرير لكتاب (مسائل ابن زهرة)

اللَّهُ ظَلَّهُ . فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ الْمَوْجُودِ بَيْنَ الْأُمَّةِ ، هَلْ نَقَصَ مِنْهُ شَيْءٌ بَعْدَ وَفَاةِ النَّبِيِّ ﷺ ، أَوْ زِيدَ فِيهِ شَيْءٌ ، أَمْ لَا؟  
وكان جواب العلامة عن ذلك: «قد اختلف النقل في ذلك. والأقوى أنه لم ينقص منه شيء»<sup>(٣١)</sup>.

### السؤال عن الخمس والسهم الخاص بالإمام ﷺ

المسألة الهامة الأخرى التي شغلت تفكير الشيعة في تلك المرحلة هي مسألة الخمس، وخاصة سهم الإمام المعصوم ﷺ، والتي كانت في غاية الأهمية بالنسبة لهم. يقول السائل: هل يجب إخراج الخمس على الفور، أم بعد ما يلحق الشخص من مؤونته وكلفته وكسوته ونفقة عياله ومماليكه ودوابه... طول سنته؟ وماذا يفعل بالمستحق للإمام ﷺ، وهو نصف الخمس؟ هل يوصي به عند الموت ويسلمه إلى ثقة، ويوصيه أن يفعل به ما فعله هو من تسليمه إلى ثقة آخر، إلى أن يصل إلى الإمام ﷺ، أو يدفنه في الأرض، أو يصرفه إلى مستحق الخمس، وهم الأصناف الثلاثة، زيادة على أقسامهم؟ وقد أجاب العلامة الحلي عن ذلك قائلاً: الخمس لا يجب على الفور في التجارات والصناعات والزراعات مقدّمة، فيجوز تأخير الأداء إلى آخر الحول احتياطاً له. وما يستحقه الإمام ﷺ يجوز الإيصال به وإيداعه عند الثقة، وهكذا إلى أن يصل إلى صاحبه ﷺ، وأن يفرق في باقي الأصناف بإذن الحاكم<sup>(٣٢)</sup>.

والملفت أن ذات هذا السؤال قد تمّ طرحه على فخر المحققين؛ إذ يقول السائل: هل يجوز للفقيه المأمون من الإمامية الجامع لشرائط الإفتاء أو مَنْ أذن له الفقيه، تفريق حصّة صاحب الزمان ﷺ من الخمس في باقي المستحقين من الأصناف الثلاثة، مع قصور مستحقّهم عن كفايتهم، أم يجب حفظه والوصية به من شخص إلى شخص، وهكذا حتى يصل إلى مستحقّه ﷺ؟ وكان جواب فخر المحققين عن هذا السؤال قوله: بل هو مختص بالذي لا مالك له، والأمر في مال الإمام ﷺ وتفريق ذلك وعدمه راجع إلى اجتهاد حاكم الشرع؛ إن أدى اجتهاده إليه فعله؛ وإلا فلا<sup>(٣٣)</sup>. وعلى هذا الأساس يكون فخر المحققين قد تقدّم خطوة إلى الأمام، وقال بجواز تقسيم سهم الإمام ﷺ بين المستحقين أيضاً.

## الهوامش

- (١) مسائل ابن زهرة: ٥٠.
- (٢) مسائل ابن زهرة: ٥٣.
- (٣) مسائل ابن زهرة: ٥٤.
- (٤) مسائل ابن زهرة: ٥٥.
- (٥) مسائل ابن زهرة: ٦١ - ٨٢.
- (٦) مسائل ابن زهرة: ٧٤.
- (٧) مسائل ابن زهرة: ٧٨.
- (٨) مسائل ابن زهرة: ٩١.
- (٩) مسائل ابن زهرة: ٩٢.
- (١٠) مسائل ابن زهرة: ٩٦.
- (١١) مسائل ابن زهرة: ٩٧.
- (١٢) مسائل ابن زهرة: ٩٩.
- (١٣) مسائل ابن زهرة: ١٠٠ (ذات المسألة الكلامية).
- (١٤) مسائل ابن زهرة: ١١٢.
- (١٥) مسائل ابن زهرة: ١٠١.
- (١٦) مسائل ابن زهرة: ١٠٢.
- (١٧) اللفاح: نبت عشبي سام طبي، من الفصيلة الباذنجانية، ويسمى البيروح، ينبت برياً في بعض أنحاء الشام. (المعجم الوسيط: ٨٣٢).
- (١٨) القرنفل: جنس أزهار مشهورة، تسمى: المشتري، وهي من الفصيلة القرنفلية، وتطلق على جنبه من الفصيلة الآسية، تزرع في البلاد الحارة لاستعمال أزهارها المجففة تابلاً. (المعجم الوسيط: ٧٣١).
- (١٩) المرزنجوش أو المرذقوش: بقل عشبي عطري زراعي طبي، من الفصيلة الشفوية، وعريته: السَّمَسَق. (المعجم الوسيط: ٢: ٨٦٢).
- (٢٠) مسائل ابن زهرة: ١٠٣.
- (٢١) مسائل ابن زهرة: ١٠٤ - ١٠٥.
- (٢٢) سيس [سيسيه]، وعامة أهلها يقولون سيس: بلد هو اليوم أعظم مدن الثغور الشامية بين أنطاكية وطرسوس على عين زربة، وبها مسكن ابن ليون سلطان تلك الناحية الأرمني. قال الواقدي: جلا أهل سيسية ولحقوا بأعالي الروم في سنة ٩٤ أو ٩٣. (ياقوت الحموي، معجم البلدان ٣: ٢٩٧).
- (٢٣) مسائل ابن زهرة: ١٠٦.
- (٢٤) مسائل ابن زهرة: ١٠٨.
- (٢٥) جامكية (مغرب: جامكي): الحقوق والرواتب التي تعطى لموظفي الدولة.
- (٢٦) مسائل ابن زهرة: ١٣.
- (٢٧) مسائل ابن زهرة: ١١٥.

(٢٨) مسائل ابن زهرة: ١١٦.  
(٢٩) الحمصي: الشيخ الإمام سديد الدين محمود بن علي بن الحسن الحمصي الرازي، علامة زمانه في الأصولين، ورع ثقة. له تصانيف، منها: التعليق الكبير العراقي، المصادر في أصول الفقه، التبيين والتنقيح في التحسين والتنقيح، بداية الهداية، نقض الموجز للنجيب أبي المكارم. قال الشيخ منتخب الدين بن بابويه في فهرسته المشهور: حضرت مجلس درسه سنين، وسمعت أكثر هذه الكتب بقراءة من قرأ عليه. (الخوانساري، روضات الجنات ٧: ١٥٨).

(٣٠) مسائل ابن زهرة: ١٢٨.

(٣١) مسائل ابن زهرة: ١٢٦.

(٣٢) مسائل ابن زهرة: ١٢٩.

(٣٣) مسائل ابن زهرة: ١٣٧.

# التأثير الاجتماعي في التنمية الاقتصادية

## قراءة إسلامية

الشيخ صادق يابري محمد (\*)

الشيخ محمد تقي سبحاني نيا (\*\*)

ترجمة: وسيم حيدر

### ١- المقدمة

يمكن اعتبار الثروة الاجتماعية مجموعة محددة من المعايير والقيم الثقافية والمذهبية، من قبيل: الثقة المتبادلة، والصدق، والوفاء بالعهد، وحفظ الوعود في المعاملات الاجتماعية والاقتصادية التي يقوم عليها المجتمع. ويمكن الوقوف على مفهوم الثروة الاجتماعية في الكثير من أعمال علماء الاجتماع، ضمن أمور من قبيل: الثقة المتبادلة والمعايير والقيم. وقد تمّ توسيع أدبيات مفهوم الثروة الاجتماعية على يد المحققين، من أمثال: هاتيفان، وفوكوياما، وجيمز كلمن، من علماء الاجتماع؛ وبيترام المختصّ في العلوم السياسية؛ وبيير بورديف عالم الاجتماع الفرنسي. وكان لبعض العلماء المختصين في العلوم الاجتماعية - من أمثال: ماك بيك، وغيرن شيم، وغيدنز، وجيمسون، ولومان، ومسيزال، وزتومكا - رؤية جديدة للثقة المتبادلة والإخلاص، بوصفهما نموذجان قريبان من مفهوم الثروة الاجتماعية. وإنّ هواجس هؤلاء تعكس اهتمامهم الخاص بالتعاطي اليومي وكيفية العلاقة القائمة بين أفراد

---

(\*) طالب جامعيّ على مستوى الدكتوراه التدريسيّة في حقل المعارف الإسلاميّة في جامعة القرآن والحديث في قم.

(\*\*) أستاذ مساعد، وعضو اللجنة العلمية، في جامعة القرآن والحديث في قم.



المجتمع<sup>(١)</sup>.

بالالتفات إلى أن الدراسات التي أجريت حتى هذه اللحظة قد ركزت على الثروة الاجتماعية في ما يتعلق بالتنمية الاقتصادية، فإننا نسعى في هذا المقال إلى دراسة «الثروة الاجتماعية المتمثلة بالثقة المتبادلة والصدق في التنمية الاقتصادية من وجهة نظر الإسلام»، معتمدين في هذه الدراسة على المصادر المعتبرة والمتوفرة في هذا الشأن. وفي البداية ستكون لنا جولة على مفهوم الثروة الاجتماعية في الفكر المعارف، لننتقل بعد ذلك إلى الموقع البارز لعناصر الثقة والصدق، وتأثيرهما على التنمية الاقتصادية في هذا المجال.

## ٢- الثروة الاجتماعية<sup>(٢)</sup>

إن الثروة الاجتماعية، كسائر الأشكال الأخرى، ثروة منتجة، وتجعل من تحصيل الأهداف المعيّنة والمحددة - التي لا يمكن الوصول إليها في غياب هذه الثروة الاجتماعية - أمراً ممكناً. إن المشاركة في القيم والمعايير لا يؤدي في حد ذاته إلى إنتاج الثروة الاجتماعية؛ إذ ربما كانت القيم سلبية. إن المعايير التي يمكن لها أن تنتج الثروة الاجتماعية يجب أن تشمل في الأساس سجايا من قبيل: الصدق، والوفاء بالعهد، والعلاقات القائمة على الثقة المتبادلة<sup>(٣)</sup>. إن الثروة الاجتماعية ذخيرة ورصيد من الشعور بالثقة والاعتماد المتبادل والتعاون والمشاركة بين أفراد جماعة أو مجتمع؛ بغية تسهيل علاقاتهم الاجتماعية والاقتصادية. إن الثروة الاجتماعية إلى جانب - الثروة الإنسانية والثروة الاقتصادية - تعمل بوصفها واحدة من العناصر المؤثرة في التقليل من نفقات الإنتاج<sup>(٤)</sup>.

هناك الكثير من الأدوات المتوّعة في الاقتصاد، والتي تستعمل لغرض التخفيف من مستوى عدم المساواة في مختلف العناصر الاقتصادية، من قبيل: الضرائب والدفوعات المتقلّبة التي توضع تحت تصرف الدولة والمؤسسات الخيرية ومؤسسات التكافل الاجتماعي (من قبيل: الزكاة والخمس والإنفاق في الإسلام). بيد أن الأهم من هذه الموارد - والذي ينسجم إلى حد ما مع الأدوات المذكورة، والتي هي بمتناول الناس - تشكيل الثروة الاجتماعية بين الناس. لقد عمد الإسلام - من خلال إيجاد آلية

الزكاة والخمس والإنفاق المباشر - إلى بناء خصائص ومقومات الثروة الاجتماعية. إن الثروة الاجتماعية تقلل من مستوى الفقر، وتعمل على إصلاح عدم المساواة في توزيع الثروات والأرباح، وتقييم المصرف العالمي، وتجعل من تكديس الثروة الاجتماعية بوصفها استراتيجية أصلية وهامة لخفض مستوى الفقر بين أفراد المجتمع. وكما تقدم فإن الدراسات المتنوعة بشأن الثروة الاجتماعية تثبت أن للثروة الاجتماعية دائرة بحث وتطبيق واسعة بالقوة. وبعد التأكيد على الآراء ونتائج التحقيقات سوف نخوض في دراسة بعض نظريات العلماء والمفكرين بشأن الثروة الاجتماعية.

#### أ- جيمز كولمن<sup>(٥)</sup>

يذهب عالم الاجتماع الأمريكي (جيمز كولمن) إلى الاعتقاد بنظرية الانتخاب المنطقي، والتي تقول بأن جميع السلوكيات تتبع من سعي الأفراد إلى تحقيق مصالحهم ومآربهم الشخصية. وقد عمل كولمن على تطوير هذه النظرية في علم الاجتماع. من هنا فإن كولمن ينظر إلى التعاطي الاجتماعي بين الأفراد بوصفه شكلاً من أشكال المبادلة. وإن الثروة الاجتماعية بالنسبة له عبارة عن وسيلة لبيان أسلوب التعاون بين الأفراد؛ من أجل الحصول على الربح. يؤكد كولمن على فائدة الثروة الاجتماعية، ويراهما مصدراً للتعاون الثنائي في التنمية الاجتماعية<sup>(٦)</sup>. وقد أثبت من خلال دراسته أن الثروة الاجتماعية لا تقتصر في نفعها على أصحاب السلطة والأثرياء من الناس فقط، بل هي مفيدة حتى بالنسبة إلى الفقراء والطبقة المهمشة في المجتمع أيضاً. إن من الأمور التي تستهوي كولمن ربط علم الاجتماع بالتيارات الاقتصادية الرئيسية، ومن هنا فإنه يستعمل مفهوم الثروة الاجتماعية بوصفه جسراً بين الاقتصاد وعلم الاجتماع<sup>(٧)</sup>.

إن الثروة الاجتماعية هي - مثل الثروة الفيزيائية والثروة الإنسانية - غير قابلة للتعويض أبداً. إلا أن بالإمكان تعويضها في ما يتعلق ببعض الأنشطة الخاصة. هناك أشكالاً معينة من الثروة الاجتماعية القيمة في تسهيل الأفعال المعينة قد لا تكون نافعةً بالنسبة إلى الأفعال الأخرى، بل وقد تكون ضارةً بالنسبة لها. إن الثروة

الاجتماعية لا تكون في الأفراد، ولا في الأدوات الفيزيائية<sup>(٨)</sup>. إن مفهوم الثروة الاجتماعية بالنسبة إلى كولين وسيلةً لتبيين أسلوب التعاون بين الأفراد. ومن وجهة نظره تعدّ الثروة الاجتماعية مصدراً؛ لاشتمالها على شبكات قائمة على الاعتماد والثقة المتبادلة والقيم المشتركة. وقد عرّف الثروة الاجتماعية في مقال له على أنها منبع ومصدر نافع، يمكن للفاعل الاستفادة منه في الاتصالات الاجتماعية. وعرّفها في موضع آخر بوصفها بضاعة عامة<sup>(٩)</sup>.

وقد بيّن كولين أشكال الثروة الاجتماعية على النحو التالي:

١. **المسؤوليات والتوقعات:** إن من أهم خصائص الثروة الاجتماعية من وجهة نظر كولين هو نظام المسؤوليات والتوقعات، بمعنى أن زيدا من الناس إذا أراد أن يقدم خدمة لعمرو فإنما يكون ذلك منه اعتماداً على أن عمرو في المقابل سيقدم له خدمة مماثلة في المستقبل. وهذا الأمر يخلق توقعاً لدى زيد، ومسؤولية لدى عمرو، والغاية من ذلك هي الحفاظ على عنصر الثقة المتبادلة بينهما. إن هذا التعهد والثقة بمثابة ورقة الضمان بيد زيد. فإذا كانت لدى زيد الكثير من هذه الأوراق في ما يتعلق بتعامله مع غير عمرو من الأشخاص الآخرين يمكن القول: إنه يملك رصيماً مالياً كبيراً من السندات، التي تخلق رصيماً اعتبارياً، يمكنه الاستفادة منه عند الضرورة.

٢. **الظرفية الكامنة بالقوة في المعلومات:** إن الحصول على المعلومات أمرٌ مكلف. من هنا يعمل الكثير من الأفراد على الحصول على معلومات بشأن الأعضاء الآخرين في الشبكة من خلال الاستفادة من شبكة العلاقات الاجتماعية، وبذلك يقتصدون في النفقات إلى حد كبير.

٣. **المعايير والضمانات التنفيذية المؤثرة والفاعلة:** إن للمعايير أشكالاً متفاوتة. وإن بعضها يعتبر في غاية الأهمية بالنسبة إلى التنمية، ولا سيما منها ما كان إرشادياً، ويحث الفرد - على سبيل المثال - على التنكّر لمصالحه الشخصية، والتفاني من أجل مصالح الجماعة. إن معايير من هذا القبيل تحظى بدعم اجتماعي وما إلى ذلك من ألوان التكريم والتقييم الأخرى، وبذلك تمثل ثروة اجتماعية تعمل على بناء الأمم.

٤. **العلاقات المتينة:** إذا قام الفاعلون الكثيرون بإعطاء حقوق السيطرة على الأنشطة إلى فرد فإن هذا النوع من الثروة الاجتماعية سيؤدي إلى قيادة شخص لبيب

في المجتمع. وهذا يعني تماماً الميل إلى بناء ثروة اجتماعية ضرورية لحلّ المشاكل المشتركة التي تحشر الأفراد في ظروف خاصة، وتضطرهم إلى التنازل عن سلطاتهم لصالح زعيم فهيم ومقتدر.

٥. المنظومة الاجتماعية المرنة: تتبلور المنظمات التطوعية من أجل الوصول إلى الغايات والمقاصد التي ينشدها الذين أوجدوها. وهي في مواصلة حياتها تغدو مرنة لتلبية المقاصد الأخرى. وبالتالي تعمل على بلورة الثروة الاجتماعية التي يمكن توظيفها في الوقت المناسب. فعلى سبيل المثال: إن أعضاء تعاونية المطابع في ولاية نيويورك الأمريكية، والذين كانوا من عمال صفّ الحروف، شكّلوا لأنفسهم نادياً باسم (نادي صفّ الحروف). وفيما بعد، حيث كان أرباب الصناعات يبحثون عن عمال في صفّ الحروف من ناحية، وكان عمال صفّ الحروف يبحثون عن فرص للعمل من ناحية أخرى، كان وجود كلا هاتين المنظمّتين مؤثراً في توفير فرص العمل لبعضهما. وفي ختام هذا التبويب وصل كولن إلى نتيجة مفادها: إن أشكال الثروة الاجتماعية عبارة عن روابط السلطة والثقة المتبادلة والمعايير، وإن الثروة الاجتماعية محصولٌ متفرّع عن النشاطات التي يقوم بها الأفراد لتحقيق مقاصد أخرى<sup>(١١)</sup>.

## ب - روبرت بوتنام<sup>(١١)</sup>

يقول بوتنام: إن الثروة الاجتماعية عبارة عن وجوه متنوّعة للنظام الاجتماعي، من قبيل: الثقة المتبادلة، والمعايير والقنوات التي يمكنها - من خلال تسهيل عملية التنسيق - أن تحسّن من فاعلية المجتمع. إن الثروة الاجتماعية مثل سائر الثروات الإنتاجية أيضاً، وتعدّ الأرضية لإمكان التوصل إلى الأهداف المحدّدة، التي لا يمكن الوصول إليها من دونها<sup>(١٢)</sup>.

يرى بوتنام أن الوجوه المتنوّعة للنظام الاجتماعي عبارة عن:

١. القنوات: هناك الكثير من قنوات التواصل الرسمية وغير الرسمية في كافّة المجتمعات، الأعمّ من المتحضرة أو التقليدية أو الإقطاعية أو الرأسمالية وما إلى ذلك. يرى بوتنام أن قنوات المشاركة المدنية من الأشكال الضرورية للثروة الاجتماعية، فكلما كانت هذه القنوات أكثر تراكمًا في المجتمع رفع ذلك من درجة احتمال

تمكّن المواطنين من التعاون فيما بينهم؛ للوصول إلى المصالح المشتركة. ويرى بوتنام أن مزية قناة المشاركة المدنية تكمن في رفع تكاليف نقض العهود والمواثيق في المعاملات، وكذلك تعزيز المعايير القوية في التعامل المتبادل.

**٢. معايير التعامل المتبادل:** هناك في كلّ جماعة اجتماعية معايير تكون أهمّ الفوائد المترتبة عليها: تعزيز الثقة، وخفض تكاليف المعاملات، وتسهيل عملية التعاون. ويرى بوتنام أن من بين أهم هذه المعايير معايير التعامل المتبادل. ويرى أن هذه المعايير من أكثر أجزاء الثروة الاجتماعية إنتاجية. إن الجماعات والمجتمعات التي تطيع هذه المعايير تتفوق بشكلٍ مؤثّر على استغلال الفرص ومشاكل العمل الجماعي. إن هذه المعايير ترتبط بالكثير من قنوات التبادل الجماعي، وتعمل على دعم بعضها للبعض الآخر.

**٣. الثقة الاجتماعية:** يذهب بوتنام إلى الاعتقاد بأن الثقة الاجتماعية تنشأ من مصدرين، وهما: معايير التعامل المتبادل؛ وقنوات المشاركة المدنية. ويرى أن الثقة تسهّل عملية التعاون. وكلما كان مستوى الثقة في المجتمع أكبر ارتفع مستوى احتمال التعامل أيضاً. ويرى بوتنام أنه كلما كان مستوى التعامل بين الأفراد أكبر أمكن لهؤلاء الأفراد أن يحصلوا على مزيدٍ من المعلومات عن بعضهم البعض، الأمر الذي يزيد من الدوافع إلى بناء الثقة المتبادلة.

وفي المجموع يرى أن من بين مصادر الثروة الاجتماعية اعتماد معايير التعامل المتبادل، وقنوات التعامل، حيث تتمتع بعلاقات داخلية ذات نظام دعم وإنتاج تلقائي. وطبقاً لاعتقاد بوتنام فإن خصوصية إعادة إنتاجية الثروة الاجتماعية يؤدي إلى التعامل الاجتماعي المقرون بالمستوى العالي من التعاون والثقة والتعامل المتبادل وما إلى ذلك. وقد أضاف إلى كلامه: إن فقدان هذه الخصائص في بعض المجتمعات سيؤدي إلى نقض العهود وانعدام الثقة، والاحتيال، والغش، وإساءة الاستغلال، والعزلة، والفوضى والركود<sup>(١٣)</sup>.

ويمكن تلخيص وجهة نظر بوتنام على النحو التالي: إن الثروة الاجتماعية تتبلور ضمن التعامل المتبادل. وإن الدافع إلى التعامل المتبادل هو الاستعانة بالآخر، أو تقديم العون له مع توقُّع ردّ الجميل من الطرف المقابل في المستقبل. وإنّ المراد من الربح هو

الحصول على المساعدة من الطرف المقابل عند الحاجة إليها في المستقبل. إن هذا التعامل يقوم على أساس الثقة المتبادلة. ويتم الحصول على الثقة المتبادلة ضمن القنوات؛ إذ من خلال التواجد في القنوات والتعامل المتبادل يمكن لنا الحصول على المعلومات الضرورية لبناء الثقة<sup>(١٤)</sup>.

### ج - فرانسيس فوكوياما<sup>(١٥)</sup>

قال فوكوياما في بيان الثروة الاجتماعية: إنها عبارة عن إعداد وتكوين الثروة الاجتماعية من خلال وساطة مجموعة من المؤسسات التي تتسع تقريباً لحجم المجتمع نفسه. ومن بين مصاديق هذه المؤسسات: الأسرة، والمدارس، والكنائس، واللجان التطوعية، واللجان التخصصية، والثقافات العامة، وما إلى ذلك. إن أكثر هذه المؤسسات غريبة عن اقتصاد السوق، ولا صلة لها به أبداً. وإن ميزانية بعض هذه المؤسسات - من قبيل: المدارس - تأتي من دفع الناس للضرائب. والبعض الآخر - من قبيل: الأسر، أو المؤسسات الخيرية - تأتي ميزانيتها من خلال الإنتاج الفرعي، والأنشطة الأخرى لإنتاج الثروة الاجتماعية. وكما ذكر جيمز كولن فإن الثروة الاجتماعية، مثل الكثير من الأشكال الأخرى للثروة الإنسانية، عبارة عن منفعة عامة، وعليه فإن الأسواق التنافسية تستثمر عليها بشكل منتظم<sup>(١٦)</sup>. إن من التعريف المطروحة أن الثروة الاجتماعية عبارة عن مجموعة من المعايير القائمة في الأنظمة الاجتماعية التي تعمل على رفع مستوى التعاون بين أعضاء تلك المجموعة، وتؤدي إلى خفض مستوى الإنفاق في التبادل والارتباط. وطبقاً لهذا التعريف تغدو مفاهيم من قبيل: المجتمع المدني والمؤسسات الاجتماعية حاصلة على ارتباط مفهومي قريب من الثروة الاجتماعية<sup>(١٧)</sup>.

يذهب فوكوياما إلى الاعتقاد بأن الثروة الاجتماعية تتعلق بالجماعات، دون الأفراد. وإن المعايير التي تشكل الثروة الاجتماعية إنما تكتسب مفهومها إذا أسهم فيها أكثر من شخص واحد. إن الجماعة التي تمتلك ثروة اجتماعية قد تكون من الصغر بحيث لا تعدو الصديقين اللذين يتبادلان المعلومات، أو اللذين يتعاونان فيما بينهما ضمن مشروع خاص، أو يمكن أن تكون في مقياس أكبر شاملة لشعب

### ● التأثير الاجتماعي في التنمية الاقتصادية، قراءة إسلامية

بأكمله. وقد عمل فوكوياما . طبقاً للثروة الاجتماعية . على المقارنة بين بعض البلدان المشابهة من الناحية الثقافية على أساس الثروة الاجتماعية. وهدفه من ذلك هو الإجابة عن السؤال القائل: لماذا تحصل بعض البلدان على فرص اقتصادية أكبر من تلك التي تحصل عليها سائر البلدان الأخرى؟ ويقول في الجواب عن ذلك: إن المستويات العالية للمقبولية الاجتماعية (الثروة الاجتماعية) في هذه البلدان، والمتمثلة بالصدق والثقة المتبادلة بين الأفراد، تحفزهم إلى الأعمال الجماعية والتعاونية المشتركة، وبذلك تخلق الأرضية المناسبة للنمو والازدهار. فعلى سبيل المثال: إن المستويات العالية للثروة الاجتماعية في المجتمع الياباني أدت إلى ازدهار وتتمية هذا البلد، في حين أن العلاقات القائمة في المجتمع الصيني حالت دون تكوين الثروة الاجتماعية، وحدثت من فرص الإبداع في هذا البلد. ويذهب فوكوياما إلى الاعتقاد بأن المجتمعات الحديثة، بدلاً من السعي إلى تحسين أخلاق أفرادها، تبحث عن تأسيس وإقامة مؤسسات من قبيل: الدولة والحكم المستند إلى الدستور، والتبادل القائم على السوق الحرة؛ كي تضبط الإيقاع السلوكي لأفرادها<sup>(١٨)</sup>.

ومن خلال الجمع بين الآراء والنظريات المطروحة يمكن اعتبار الثروة الاجتماعية مجموعة من القنوات والمعايير والقيم التي تسهل الوصول إلى المنافع المشتركة، وهذا النوع من الثروة في الحياة الاجتماعية، وقيام عنصر الثقة المتبادلة بينهم.

### ٣- الثقة<sup>(١٩)</sup>

كما يلاحظ فإن كل واحد من هذه التعاريف المتقدمة يشير إلى ناحية من نواحي الثروة الاجتماعية، بيد أن جميع هذه التعاريف تشترك في ذكر عنصر الثقة بوصفه عنصراً رئيساً في الثروة الاجتماعية. إن «الثقة» تعهدٌ يدفع بالمرء نحو المجازفة، وإن الربح الكامن في هذه المجازفة في العلاقات الاجتماعية لا يعدو كسب الثقة للطرفين في العلاقات الاجتماعية. إن «الثقة» تعني استعداد الأفراد إلى تقبل فكرة ضرورة أن يعتمد الناس على بعضهم في العلاقات الاجتماعية، ففي مثل هذه الصورة يمكن للطرفين أن يبطلوا أو يقللوا من أخطار سلوكيات الأشرار، الذين يتحسبون

الفرص، ويتربصون بالناس الدوائر. فما دامت الثقة موجودةً سيطمئن كلُّ من الشاري والبائع إلى أن الاستثمار في المعاملة سيقترن بالحد الأدنى من المجازفة. كما أن العلاقات القائمة على الثقة ستخفف من كلفة الإنفاق؛ إذ عندما يثق الطرفان ببعضهما فإنهما عند مواجهة الشرائط غير المتوقعة يعملان على ترتيب الأمور، بحيث يضمنان مصلحة الطرفين. كما أن هذه الثقة بين الطرفين تضمن أن لا يعمل كل واحدٍ منهما على ضمان مصالحه بشكلٍ مستقلٍّ وبعيدٍ عن ضمان مصالح الطرف الآخر.

كما ذهب بعض المحققين إلى الاعتقاد بأن مستوى رضا الطرفين بالعلاقة من شأنه أن يؤثر في ثقة الطرف الآخر، بمعنى أن علاقة الثقة والرضا تتم من قبل طرفين؛ إذ إن للرضا تأثيراً إيجابياً على بناء الثقة.

إن الثقة مفهومٌ متعدد الأبعاد. وقد ذكرت النصوص المختلفة معاني متفاوتة للثقة، حتى ذكر منها أسونسون ما لا يقل عن عشرين معنى ورد ذكرها في النصوص المختلفة، من قبيل: الاطمئنان، والقدرة على التوقع، والإمكانية، والأهلية، والكفاءة، والتخصُّص، والإخلاص، والرغبة، والحسَّ التجاري، وحبَّ الآخرين، والتناغم، والوفاء، والإيمان، والألفة، والشخصية، والإدارة المفتوحة، والمحبة، والمرونة في قبول الآخر، والواقعية، وما إلى ذلك<sup>(٣٠)</sup>.

### أ- المباني النظرية للثقة

في ما يلي نتناول مفهوم الثقة، والنظريات المطروحة في هذا الشأن، من خلال الاستفادة من آراء ونظريات مفكرين وعلماء، من أمثال: (جيمز كولن)، و(أنطوني غيدنز)، و(فرانسيس فوكوياما)، بوصفهم ممثلين لثلاثة مستويات في هذا الشأن (الخاص، والمتوسط، والعام)، حيث خاض كل واحد من هؤلاء المفكرين الثلاثة في هذا الأمر من زاويته ورؤيته الخاصة.

١- جيمز كولن (المستوى الخاص): إن مفهوم الثقة عند كولن مفهومٌ محوري، يتناوله في بحث الثروة الاجتماعية بالتفصيل. وقد تناول بحث الثقة الاجتماعية على نطاقٍ واسعٍ من خلال ذكره لأمثلة ومصاديق من بناء الثقة بين المصريف والتاجر، أو



## ● التأثير الاجتماعي في التنمية الاقتصادية، قراءة إسلامية

بين الفلاحين، أو بين أفراد الشعب والمسؤولين في المؤسسات الكبرى، مثل: البرلمان، والصحافة، والجيش، والنظام الطبي، والسلطة التنفيذية في الدولة، ومؤسسة الإذاعة والتلفزيون، والمنظمات العمالية. يقول كولن: هناك في العلاقات الاجتماعية في الحد الأدنى طرفان (المستأمن والمستأمن) يسعيان على الدوام إلى تحصيل أهدافهما المتمثلة بضمان مصالحهما. ففي هذه العلاقة يكون كلٌّ من قرار المستأمن هاماً ومثاراً للجدل فيما إذا كان يتعين عليه الوثوق بالطرف المقابل أم لا، وكذلك قرار المستأمن وما إذا كان يتعين عليه الحفاظ على جسور الثقة أم عليه تقويضها<sup>(٣١)</sup>.

٢. أنطوني غيدنز (المستوى المتوسط): إن من بين خصائص عنصر الثقة ارتباطه بالغياب في الزمان والمكان؛ إذ ليس من الضروري الاعتماد والثقة بالشخص الواقف أمامنا، بمعنى أن شرط الثقة لا يكمن في الافتقار إلى السلطة، بل في ضحالة المعلومات، بمعنى أننا نضطرّ إلى الثقة بشخص لا نمتلك بشأنه الكثير من المعلومات. إن الثقة تميل إلى العلامات النموذجية والفاعلة للأنظمة. إن الثقة هي الطمأنينة والوثوق بالشخص أو النظام الجدير بالثقة، بالاتفات إلى سلسلة من المعطيات والوقائع المحددة<sup>(٣٢)</sup>. يرى غيدنز أن الثقة والأمان والمجازفة والمغامرة تقيم وشائج فيما بينها في ظلّ شرائط الحدّثة. إن هذه المجازفة يمكنها أن تحدث تغييراً وتحولاً لدى المستثمر تجاه المؤسسات وقابليتها على حفظ الأمن. ونتيجة لذلك إذا لم تتمكن المؤسسات (الدولة) من خفض مخاطر هذه المجازفة، أو القضاء عليها تماماً - من خلال ضمان الأمن الاقتصادي -، فإنّ المستثمر سوف يفقد الحوافز والدوافع إلى الاستثمار.

٣. فرانسيس فوكوياما (المستوى العام): لقد عمد فوكوياما إلى تبين مسألة الثقة برؤية اقتصادية، حيث يكون المبنى النظري وبؤرة التركيز على حفظ الثروة الاجتماعية بوصفها مجموعة محدّدة من المعايير والقيم غير الرسمية، ويسهم فيها أعضاء الجماعة المتعاونون فيما بينهم. يرى فوكوياما أن هذه المعايير والقيم يجب أن تشمل صفات وسجايا من قبيل: الصدق والوفاء بالعهود والروابط المتبادلة<sup>(٣٣)</sup>، بحيث إن المساهمة في هذه القيم والمعايير غير الرسمية بهذه الخصائص - من قبيل مجموعة من الأفراد المتعاونين فيما بينهم - يخلق حالة من الثقة المتبادلة. وبطبيعة الحال فإن فوكوياما يذهب إلى الاعتقاد بأن هذا التعاون إنّما يأتي في سياق الاستثمار

الاقتصادي. من هنا فإنه يقيم الثقة على أساس الثروة الاجتماعية ضمن الإطار الاقتصادي.

يرى فوكوياما أن من بين المفاهيم الهامة في بيان الثروة الاجتماعية مفهوم «شبكة الثقة». وشبكة الثقة هذه عبارة عن الجماعة التي تتعاون فيما بينها على أساس الثقة المتبادلة، حيث يتبادل الأفراد المعلومات بشأن المعايير والقيم بشكل متكافئ. من هنا فإن الثقة تلعب دوراً هاماً في تسهيل المسارات، وخفض النفقات المرتبطة بهذا النوع من المعاملات<sup>(٢٤)</sup>.  
وفي المجموع يجب القول:

١. في المستوى الخاص يذهب كولن إلى القول بأن ضمان المصالح هو المبنى والأساس لتبلور واستمرار الثقة المتبادلة.
  ٢. في المستوى الوسيط يذهب غيدنز إلى الاعتقاد بأن الثقة تختص بالعلاقات المعقدة والرسمية، وقد طرح في أبحاثه مسألة (الزمان والمكان)، وقال بأن هذين المفهومين يلعبان دوراً هاماً في بناء الثقة.
  ٣. في المستوى العام بحث فوكوياما مسألة الثقة من الزاوية الاقتصادية، واعتبرها جزءاً من الثروة الاجتماعية.
- وعلى هذا الأساس هناك ارتباط مباشر بين مستوى الثقة وتطور المجتمعات، ومن جهة أخرى فإن الثقة تقلل من نفقات التبادل، الأمر الذي يرفع من الحوافز والدوافع نحو الاستثمار.

## ع- الصدق

إن الأسس الأخلاقية، بالإضافة إلى بنائها للعلاقات الإنسانية، تعمل على إبقائها واستمرارها. من هنا فإن الإنسان يحتاج إلى الأسس الأخلاقية قبل حاجته إلى القانون؛ لأن الأسس الأخلاقية هي التي تبني العلاقات العاطفية. وإن أي نوع من أنواع التهاون في الأسس الأخلاقية يعني خلق مشكلة في العلاقات الإنسانية، وبالتالي خلق أزمة أخلاقية في المجتمع، وفي العلاقات الاجتماعية أيضاً. وكلما كان المجتمع أشد تمسكاً وتشبثاً بالأسس الأخلاقية ومعاييرها فإن علاقاته الاقتصادية والاجتماعية

### ● التأثير الاجتماعي في التنمية الاقتصادية، قراءة إسلامية

بدورها ستكون أفضل وأسلم، وكذلك ستكون المشاكل القانونية والحقوقية بين أفراد أقلّ ظهوراً. وإن المجتمعات التي تسودها الأسس الأخلاقية تقوم فيها العلاقات الاجتماعية بحيث قلماً تحتاج معه إلى تطبيق القانون؛ إذ تقوم العلاقات الأخلاقية فيها على الصدق والعمو والصفح والإحسان والإيثار والتواضع. وإن رعاية كلّ واحد من هذه الأسس الأخلاقية تعمل على حلّ الكثير من المشاكل الأخلاقية تلقائياً، بحيث لا تكون هناك من حاجةٍ إلى فرض القانون بالقوّة.

إن العقود التي يتمّ تبادلها بين أفراد المجتمع عقودٌ تدعمها الأسس الأخلاقية، بمعنى أن الشخص يُلزم نفسه ببعض العهود والمواثيق على أساسٍ من كرامته وأخلاقه الإنسانية، ويلتزم بالقيام على طبقها في المستقبل. إن الالتزام بالأصول يؤديّ إلى رفع مستوى الثقة بينهم، وإن ارتفاع مستوى الثقة يؤديّ بدوره إلى توسيع وتعزيز العلاقات الاقتصادية وما إلى ذلك.

وفي الآونة الأخيرة أخذ علماء الاقتصاد من الغربيين يهتمون بمسألة الأخلاق في مجال الكسب والعمل. وهناك منهم من يؤكّد على دور الأخلاق - بوصفها عنصراً هاماً - في ضمان سلامة الأنشطة التجارية. وقد تنزّلت الأخلاق في الاقتصاد المتعارف إلى حدود عدم المخالفة للقوانين والقرارات<sup>(٢٥)</sup>.

إن غياب الصدق في العلاقات الاجتماعية لن يؤديّ إلى إعاقة وبطء عملية التقدم والتنمية فحسب، بل قد يؤديّ إلى تعريض كيان المجتمع بأسره إلى السقوط والانهيار. فالمجتمع الذي لا يحكمه الصدق يعاني من أمراضٍ نفسية وأخلاقية. وبعبكسه المجتمع الذي تقوم فيه العلاقات بين الأفراد في جميع نواحيه على الصدق، سوف تسوده الثقة المتبادلة على نطاقٍ واسع.

### أ- تأثير الصدق في سلامة المجتمع من وجهة نظر العقل والنقل

يُعرّف «الصدق» في المنطق بـ «مطابقة الخبر للواقع». وأما في الأخلاق فيطلق «الصدق» على مطابقة الخبر لاعتقاد المخبر. وعليه يكون الحديث في المنطق حول «الصدق»، وفي الأخلاق حول «الصادق». وهناك من نظر إلى هذا الصدق، وذهب إلى الاعتقاد بأن الصدق يخالف الكذب، ويعني مطابقة الخبر لواقع الأمر، بمعنى

مطابقة ما في اللوح المحفوظ. والذي يتمتع بصدق اللهجة يكون صادقاً<sup>(٢٦)</sup>.

إن مطابقة أو عدم مطابقة كلام شخص للواقع، وبالتالي إطلاق وصف الصادق أو الكاذب عليه، إنما يشكل موضوعاً لجانب من الآيات المرتبطة بالصدق؛ إذ إن للصدق مفهوماً أوسع. إن معنى الصدق هنا لا يرتبط مباشرةً بفاعل الفعل والتحليل، بل يرتبط بكيفية أدائه وسلوكه. فمن هذه الناحية يرتبط الصدق بمفاهيم من قبيل: الوفاء، وأداء الأمانة، والثبات على العهد، والإخلاص، ويقع من ناحية أخرى في مقابل أمور، من قبيل: نقض العهد، والخيانة، والغش، والنفاق، وما إلى ذلك.

قال تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٧٧).

قال العلامة الطباطبائي في تفسير هذه الآية: «وبالجملة قوله: ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ تعريف للأبرار، وبياناً لحقيقة حالهم، وقد عرفهم أولاً في جميع المراتب الثلاث، من الاعتقاد والأعمال والأخلاق، بقوله: ﴿مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ﴾، وثانياً بقوله: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا﴾، وثالثاً بقوله: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾»<sup>(٢٧)</sup>.

ثم قام بتوضيح العبارة المستعملة في المرة الأولى أولاً، ثم انتقل بعد ذلك إلى توضيح العبارة المستعملة في المرة الثانية، فقال: «وأما ما عرفهم به ثانياً بقوله: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا﴾ فهو وصفٌ جامعٌ لجمال فضائل العلم والعمل، فإن الصدق خلقٌ يصاحب جميع الأخلاق، من العفة والشجاعة والحكمة والعدالة وفروعها، فإن الإنسان ليس له إلا الاعتقاد والقول والعمل، وإذا صدق تطابقت الثلاثة، فلا يفعل إلا ما يقول، ولا يقول إلا ما يعتقد، والإنسان مفطورٌ على قبول الحق والخضوع له باطناً، وإن أظهر خلافه ظاهراً، فإذا أذعن بالحق وصدق فيه قال ما يعتقد وفعل ما يقوله، وعند ذلك تم له الإيمان الخالص والخلق الفاضل والعمل الصالح... والحصر في قوله: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا﴾ يؤكد التعريف وبيان الحد، والمعنى - والله أعلم - إذا أردت الذين صدقوا فأولئك هم الأبرار»<sup>(٢٨)</sup>.

إن الإسلام - بشكلٍ عامٍّ - قد أعطى أهميةً خاصةً للصدق، وراه ضرورياً للمؤمن وغير المؤمن. وقد ذهب المفسِّرون إلى تفسير «الصدق» في قوله تعالى: ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ﴾ (الأحزاب: ٢٣) بأن المؤمنين قد عبَّروا عن الوفاء بسلوكهم صادقين. كما أنهم وجدوا أن عبارة: ﴿لَيْسَ أَلِ الصَّادِقِينَ عَنْ صِدْقِهِمْ﴾ (الأحزاب: ٨) تبيِّن هذا المعنى، وهو عدم كفاية الاعتراف بالحقِّ على مستوى القول، بل لا بُدَّ من تصديق ذلك من خلال السلوك والعمل.

إن الصدق من أكبر الفضائل الأخلاقية، وله مكانةٌ مرموقةٌ في التعاليم الدينية، وقد تمَّ التأكيد عليه في الكتاب الكريم والسنة الشريفة كثيراً. قال تعالى بهذا الشأن في محكم كتابه الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ (التوبة: ١١٩).

إن «الصدق» من الأهمية في الإسلام بمكان، بحيث ذهب بعض العلماء إلى الاعتقاد بأن من بين الأمور التي دفعت بالمشركين في صدر الإسلام إلى اعتناق الإسلام اتِّصاف المسلمين بـ «الصدق». ومن ناحيةٍ أخرى فإنَّ انعدام الصدق يُلحق الضرر بالمجتمع الإسلامي.

كما ورد الصدق في التعاليم الإسلامية بوصفه صفةً من صفات الله سبحانه، قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ (النساء: ٨٧).

وجاء في الحديث أن الصدق من بين الصفات الأخلاقية البارزة للأنبياء ﷺ. وإن على التاجر في أسواق المسلمين أن يتعلَّى بالصدق أيضاً. فقد تمَّ التأكيد في الروايات الإسلامية على أن الصدق مجلبةٌ للرزق<sup>(٢٩)</sup>. كما أنه يجلب ثقة الناس بالشخص الصادق على الصعيد الفردي والاعتبار الاجتماعي أيضاً، الأمر الذي يترك أثراً كبيراً على النشاط الاقتصادي في المجتمع. فقد ورد في الحديث عن رسول الله ﷺ أنه قال: «يا معشر التجار، ارفعوا رؤوسكم، فقد وضع لكم الطريق، تبعثون يوم القيامة فجَّاراً، إلَّا مَنْ صدق حديثه»<sup>(٣٠)</sup>. ومضافاً إلى المنافع الأخروية، يمكن للتاجر أن يستفيد من فوائد الصدق على المستوى الدنيوي أيضاً. قال الإمام الصادق ﷺ: «عليك بصدق الحديث وأداء الأمانة تشرك الناس في أموالهم»<sup>(٣١)</sup>.

وروي عن الإمام عليٍّ ﷺ في هذا الشأن أيضاً أنه قال: «علامة الإيمان أن تؤثر

الصدق حيث يضرّك، على الكذب حيث ينفّك»<sup>(٣٢)</sup>.

لقد شجّب الإسلام النفاق بجميع أشكاله. فالحياة التي يعمرها الصدق تقرّب الإنسان من هدفه الرئيس في الحياة، المتمثّل بالتكامل والتقرب من الله عزّ وجلّ. قال رسول الله ﷺ: «آية المنافق ثلاث: إذا حدّث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا اتّمن خان»<sup>(٣٣)</sup>.

إن «الصدق» يعتبر ثروة اجتماعية عظيمة. فإذا ساد الصدق في المجتمع سوف تسود الثقة المتبادلة بين الناس، الأمر الذي ينعكس - لا محالة - إيجاباً على تماسك المجتمع، واتّحاد أفراده فيما بينهم. إن عدم الصدق لا يُعدّ عملاً مرفوضاً من قبل المجتمع فحسب، بل هو عملٌ مستتكر. ولو أن شخصاً قد لمس عدم الصدق لدى شخصٍ آخر فإنه سيمقته، ويكون انطباعه عنه سيئاً للغاية. كما أن الأمر بالصدق يُعدّ من عناصر ثقافة بناء الثقة في الرؤية الدينية، كما هو الحال بالنسبة إلى سائر القيم الأخرى، من قبيل: أداء الأمانة، والوفاء بالعهد، وما إلى ذلك من القيم التي تسهّل العلاقات الاجتماعية، وتخفّض من تكاليفها ومستوى الإنفاق عليها. إن قيام العلاقة بين الصدق والثقة رهْنٌ بعلم الوثائق وإدراكه الصدق لدى الموثوق به، والتزامه بمجموعةٍ من الضوابط المقبولة والمتعارف عليها في المجتمع.

إن الصدق في الاقتصاد رهْنٌ بأن تكون عناصره - من طرّف في المعاملة وكيفية تعاطيهما مع بعضهما - بحيث تعكس الواقع بعيداً عن أيّ نوع من أنواع الانحراف عن الحقيقة، أو قلبها بأيّ نحوٍ من الأنحاء. ولو حدث أن حصل انحرافٌ عن الحقيقة؛ لأيّ سببٍ من الأسباب، يجب أن تكون هناك مرونةٌ في إعادة الأمور إلى نصابها الطبيعي. إن غياب الصدق بين طرّف في المعاملة يكلف الكثير من التبعات والنفقات على العلاقة بينهما، وبالتالي على المجتمع بأسره. إن الافتقار إلى الصدق في المعاملة وعناصر الإنتاج يؤدّي إلى التغطية على العيوب، والتطفيف في الوقت والبيع، وانعدام المسؤولية وإساءة الاستغلال، ويؤدّي في نهاية المطاف إلى انخفاض في الجودة والإنتاج على المستويين الكمي والكيفي.

إن من بين الخصائص التي يجلبها الصدق في الحياة هي أن فوائده - في الوهلة الأولى - تصل إلى الفرد، ثمّ تعمّ منْ يحيط به، ثمّ تتسع دائرة هذه الفوائد والمنافع لتعمّ

المجتمع بأسره. إن الصدق يشمل أقوال الفرد وأفعاله، وإن التعامل السليم لا يأتي إلا من طريق الصدق في المعاملة. إن الإنسان الصادق يشعر بالهدوء والطمأنينة بشكل طبيعي. وإن الصدق يترك تأثيره على حياة الإنسان، ويستوعب أقواله وأفعاله أيضاً. فكما أن الله سبحانه وتعالى يمارس العدل على أساس القواعد والضوابط العقلية والحسن والقبح العقلي، وأنه إذا وعد لن يخلف وعده؛ طبقاً لأصل الصدق، ويرى أن التخلف وعدم الوفاء بالوعد قبيحاً<sup>(٣٤)</sup>، كذلك يجب أن يكون المؤمن أيضاً. فعليه أن يتحلّى بهذه الصفة الإلهية، كما هو الشأن بالنسبة إلى الأنبياء، الذين أمرنا الله بالتأسي والافتداء بهم<sup>(٣٥)</sup>.

علينا أن ندرك أن للدين أسساً عميقة ومتجدرة. ولكل امرئ ما نوى. وإن صدق الأفراد يتضح مع مرور الوقت. وإن قوام كل مجتمع رهنٌ بالثقة المتبادلة بين أفرادها. وإن الذي يعزز بناء الثقة هو الصدق الذي يتصف به الأفراد عند التعامل فيما بينهم، وإذا انحسر الصدق واضمحَلَّ، ولم يعد له من حضور في المجتمع، فإن الحياة ستغدو معقدة وغير آمنة وممريرة وبائسة. وعليه يجب أن يتحقق الصدق في جميع المراحل الوجودية من حياة الإنسان، بمعنى أن الصدق يجب أن يتجلى في أفكاره وعقائده وسجاياه وصفاته الأخلاقية والنفسية وأفعاله وسلوكياته وأقواله. وإذا قامت جميع حركات الإنسان وسكناته وجميع أحواله على الصدق والصلاح والحقيقة يكون في الواقع مالكاً لثروة السعادة، وسالكاً طريق التكامل والإنسانية. إذن فالصدق إنما يتحقق إذا تنزه الفرد عن جميع أنواع الكذب والغش والاحتيال، والانحراف في الأفكار والأفعال، والتظاهر بخلاف الحقيقة والواقع، والابتعاد عن الأنا والنرجسية وحب الظهور واتباع الهوى، وما إلى ذلك من الأفكار والأفعال والأقوال المخالفة للحق، والابتعاد عن جميع أنواع الرذيلة<sup>(٣٦)</sup>.

نستنتج من مجموع هذه الآيات أن الصادقين هم الذين يقومون بمسؤولياتهم انطلاقاً من إيمانهم واعتقادهم الراسخ بالله، ولا يترددون في ذلك، ولا ينكصون على أعقابهم، ولا يخشون الصعاب أبداً، بل يؤكدون صدق إيمانهم بتضحياتهم الجسيمة. ويتضح من الروايات الإسلامية أن استقامة وصحة إيمان الفرد رهنٌ باستقامة وصدق لسانه.

## ب - مظاهر الصدق في المجتمع

إن الصادق يكون موضع ثقة أبناء جلدته، وبذلك فإنه يكفهم مؤونة التحقيق والتثبت من صحّة ما يقوله. كما أن الصادق يشعر بالاعتزاز بذاته، وبراحة الضمير فيما بينه وبين نفسه، ولا ينغصه عذاب الضمير بسبب الكذب والاحتيال على الناس. من هنا فإن الصادق يفي بالوعد الذي يقطعه على نفسه، ولا يخون الأمانة؛ لأن الصدق في السلوك غير منفصل عن الصدق في القول؛ لعلمه بأن الصدق يقضي على الكثير من أنواع الاختلاف والنزاع؛ لأن أكثر الخلافات والنزاعات إنما تنشأ من أن أحد الطرفين أو كلاهما قد مارس الكذب والاحتيال على الناس، ولجأ إلى إخفاء الحقيقة أو إنكارها من الأساس.

إن الجانب الأكبر من العيوب والآفات الأخلاقية والتمرد على القوانين والضوابط يزول من تلقاء نفسه؛ لأن أغلب الناس إنّما يكذبون للتغطية على هذا النوع من الأفعال والسلوكيات. إن الكثير من المشاكل السلوكية والاختلافات والنزاعات بين الأصدقاء، بل وحتى الخلافات والمناوشات السياسية، ظاهرة تنشأ من عدم الصدق - بالمعنى الأخصّ -، وتؤدي في الوقت نفسه إلى تعزيز الإنصاف والقناعة وأداء الأمانة والوفاء بالوعود والعهود - الصدق بالمعنى الأعمّ - أيضاً. إن التاجر الصادق يتجنّب الغشّ في المعاملة وكتمان العيب والتدليس، ولا يشارك في التآمر والاحتيال على الآخرين. وبعبارة أخرى: إن الصدق هو مفتاح جميع الفضائل، كما قيل في المقابل: «وُضِعَ الشَّرُّ كُلُّهُ فِي صَنْدُوقِ مَقْفَلٍ، وَجُعِلَ مِفْتَاحُهُ الْكُذْبُ»<sup>(٣٧)</sup>. من هنا فإن التاجر يمثّل واحداً من الأركان الرئيسية لسيادة الأخلاق الإسلامية، ويلعب دوراً بارزاً في ضمان الطابع العام لصدق السوق. إن المنتج الصادق والصالح يمتنع عن شراء المواد الخام المغشوشة والمزيفة، كما يتجنّب التمويه والغشّ والخداع في عملية الشحن والتعليب، ويثبت المكونات الحقيقية للمنتج، ولا يلجأ إلى الكذب في الدعاية والترويج لبضاعته. وكلّما كان الصدق أكبر كان حجم التمويه أقلّ، وتكون المعاملة أكثر صدقاً وأمانة.

إن للصدق دوراً محورياً في تعزيز العلاقات الاجتماعية والثقافية والسياسية لجميع أفراد المجتمع، وخاصة العاملين والمسؤولين، وعلى نحو أخصّ المسؤولين في



القطاع المالي في النظام المقدس للدولة الإسلامية، كما يلعب دوراً هاماً في الحصول على ثقة عامة الناس. إن الصدق يمثل واحداً من القيم الإسلامية، ومحوراً في التنمية والأخلاق الحرفية، ويجب أن يكون قاعدة لجميع الأنشطة واتخاذ القرارات. إن المجتمع الذي يفي بوعوده مجتمع زاهر بالقيم؛ لأن الصدق من أهم الأركان والدعائم الأخلاقية الحاضرة في المجتمع الأخلاقي بشكلٍ جاد. وأما المجتمع الذي يخلف الوعد ولا يفي بالعهد فهو مجتمع غارق في النفاق، أفسده الكذب والخداع والغش والنفاق.

إن كل مجتمع يقوم على بناء الثقة المتبادلة بين أفرادهِ. وإن الذي يُرسخ دعائم هذا البناء هو صدق الناس فيما بينهم، ولو انحسر الصدق من بينهم أضحّت الحياة معقّدة وغير آمنة ومريرة ومرّوعة. وكلّما كان الصدق وسائر الفضائل الأخلاقية في المجتمع أكثر كلما كان الحبّ والودّ والوثام بين أفراد المجتمع أكبر. والعكس صحيحٌ أيضاً، فكلما كان الكذب والاحتيال والغش في المجتمع أكثر كان سوء الظنّ وانعدام الثقة بين أفراد المجتمع أكبر. ولو أننا التزمنا الصدق في حياتنا اليومية قد نواجه بعض المشاكل نتيجة لذلك، بيدّ أننا مع ذلك سنخرج منتصرين أيضاً؛ لأننا نكون قد تصرفنا طبقاً لما تملّيه عليه فطرتنا الذاتية. يُضاف إلى ذلك أننا نكون بهذا قد قمنا بما يستوجب مرضاة الله سبحانه وتعالى. كما نكون قد طهرنا المجتمع من رذيلة الكذب والشعور بعدم الثقة بين الأفراد. فربما يكون هناك بعض النجاحات أو الانتصارات الظاهرية، إلا أنها في الحقيقة لا تأتي للفرد بغير الإخفاق والخيبة، وإن هذه المنفعة الظاهرية ستؤدّي بالفرد إلى أزمةٍ نفسية يعيش فيها حالة من عذاب الضمير المستمر. ويمكن القول: إن من بين تداعيات انتشار الكذب في المجتمع أنه يؤدي أحياناً ببعض الأفراد إلى الشكّ حتى بصدق الآخرين أيضاً؛ إذ يكون سوء الظنّ هو السائد بين الناس. وكذلك إذا لم يكن الصدق والوضوح هو الحاكم في العلاقات الاجتماعية سيغدو من الصعب توقّع سلوك الأفراد، وسوف يجد الفرد نفسه - بسبب عدم معرفته بحقيقة الأمر - متخبّطاً في متاهة من التناقض في علاقاته مع الآخرين. ولو أمكن للأفراد أن يحققوا بعض النجاح في أعمالهم من خلال الكذب، متصورين أن الصدق سيؤدّي إلى اضمحلال مصالحهم، وأنهم سيتخلّفون عن أقرانهم في المجتمع، فعندها لن يبقى هناك من وجود للثقة المتبادلة والتمسك بالأخلاقيات، وسوف نشهد

بالتدرج انخفاضاً في الإقبال على الأخلاق والفضائل الأخلاقية. لو تمكّن الكاذب والمنافق من تحقيق مقاصده وأهدافه من طريق الكذب والاحتيال، والحصول على بعض المصالح، فإنّ هذه الرذيلة ستفقد قبجها مع مرور الوقت، وسوف تضرب بجذورها في عمق المجتمع شيئاً بعد شيء.

يُمثّل الصدق واحداً من أهمّ الفضائل الأخلاقية، وهو أحد الأدوات الهامة في العلاقات الاجتماعية السليمة والصحيحة. وإن الفرد من خلال توظيفه لهذا الأصل الهام في حياته الاجتماعية يمكنه أن يحقق الشعور بالأمن والسكينة والطمأنينة في وجوده ووجود سائر الأفراد الآخرين من أبناء جلدته ومجتمعه. يُعدّ الترويج للصدق في العلاقات الاجتماعية من بين العناصر الهامة في الحدّ من الاضطرابات والأزمات الاجتماعية. كما أن المجتمع الذي يكون فيه الصدق هو الأصل والقاعدة سيرتفع فيه مستوى الثقة المتبادلة بين الأفراد، وتكون العلاقات الأخلاقية هي السائدة بين أبنائه، وينخفض فيه مستوى الفساد والرذيلة، والأهمّ من ذلك أن المجتمع سيتحوّل إلى مجتمع سليم وطاهر ومتديّن، يحتوي على الكثير من الخيرات والبركات. وعلى أيّ حال فإن الصدق وعدم التخلّف عن الوفاء بالعهد من أهمّ عناصر بناء الثقة في المجتمع. إن بناء الثقة في المجتمع يُعدّ من أكبر الثروات التي يحتاج إليها المجتمع في ديمومته وبقائه وازدهاره. وأما إذا لم يلتزم الأفراد في المجتمع بالوعود والعهود التي قطعوها على أنفسهم، أو قاموا بنقضها والعمل على خلافها، فإن هذه الثروة الاجتماعية ستضمحلّ، وستعمّ حالة من الفوضى وانعدام الثقة، بحيث لن يستطيع حتى القانون والقوّة المحافظة على استقرار الأمور، وإعادة المجتمع إلى الأمن والهدوء، والمضيّ به نحو النموّ والازدهار الاقتصادي.

### ج - تأثير الصدق على الازدهار الاقتصادي

تُعدّ مراعاة أصل الصدق أمراً هاماً وأساسياً في المعاملات الاقتصادية. إن التطفيف والغشّ والنفاق والكذب والتمويه في المعاملات، بالإضافة إلى كونها من الكبائر، تسمّم الفضاء الاقتصادي في المجتمع، وسوف تعمّ التبعات السيئة المترتبة على ذلك الناس أنفسهم. إن الصدق في القول والعمل من الأهميّة عند الله تعالى بحيث

إنه قد أخذ على جميع الأنبياء عهداً بالتزام الصدق منهجاً في الحياة، ولم يكتف بذلك حتى اختبرهم في هذه الناحية قبل أن يبعثهم بالرسالة. يُعدّ الصدق واحداً من الموازين القيّمة في التعاليم الإسلامية الأصيلة، بحيث نجد الإمام الصادق عليه السلام يؤكد على هذه الحقيقة صراحةً بقوله: «لا تنظروا إلى طول ركوع الرجل وسجوده؛ فإن ذلك شيء قد اعتاده، ولو تركه استوحش لذلك، ولكن انظروا إلى صدق حديثه وأداء أمانته»<sup>(٣٨)</sup>.

لو أن الفرد كان صادقاً، واشتهر بين الناس بهذه الصفة، فإنه سيغدو موضع ثقة الناس، ويصدقون كلامه، ويقبلونه منه. هناك مَنْ يتصور أن الصدق مجرد ظاهرة أخلاقية، ومن هنا يسعى - لا شعورياً - إلى تهميشه عند دراسة الأزمات والمشاكل الاجتماعية. بيد أنه يجب القول: إن ظاهرة الصدق والكذب من الأمور المحورية في فهم ونقد جميع الحقول الاجتماعية، ولا يقلّ تأثيره في الاقتصاد والتجارة عن الثروة والطاقة البشرية وما إلى ذلك من العناصر الاقتصادية الأخرى.

ولكي يضمن الإسلام قيام العلاقات الاقتصادية - كما هو الحال بالنسبة إلى العلاقات الاجتماعية - على أساس الصدق والعدل ورضا الطرفين، مع الحفاظ على المصالح الفردية والاجتماعية، والحيلولة دون حدوث أي نوع من أنواع الاختلاف والفوضى والنزاع، ليحظى الناس في جميع مرافق الحياة، ومن بينها المعاملات الاقتصادية بالهدوء والسعادة والرضا، عمد إلى تشريع بعض الأحكام والتعاليم في حقل التجارة والمعاملات الاقتصادية؛ كي يضمن - من خلال تطبيقها - بناء مجتمع سالم ومرضي لله سبحانه وتعالى.

يعتبر الصدق وتجنبّ الغشّ والخداع والكذب والاحتيال وما إلى ذلك من الموبقات - في جميع الأصعدة - أمراً ضرورياً، إلا أن ضرورتها تتأكد بالنسبة إلى المعاملات على نحو أشدّ. ومن هنا فقد رُوي عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أنه قال: «معاشر التجار، أنتم فجّار، إلا من اتقى وبرّ وصدق».

هناك من المحقّقين مَنْ يربط الكثير من الأزمات والمشاكل التي تعاني منها البلدان المتخلّفة بعدم الصدق وعدم إخلاص المسؤولين والمدراء، وكذلك العلاقة غير الصادقة بين عامّة الناس<sup>(٣٩)</sup>؛ لأن ثقة الناس بالمسؤولين من جهة، وثقة أفراد المجتمع

ببعضهم من جهةٍ أخرى، إنما تنشأ من الصدق والصلاح والإخلاص والالتزام من قبل الجميع بالوعد والمواثيق. وفي النقطة المقابلة للخصائص الأخلاقية المتقدمة نجد الكذب والخيانة وعدم أداء الأمانة وخلف الوعد وما إلى ذلك من الصفات التي تعمل على تقويض الثقة في مختلف المستويات، وترفع من حجم الإنفاق على التعامل وإبرام العقود والمواثيق والعلاقات الاجتماعية. إن هذه الرذائل الأخلاقية مرفوضة في التعاليم الدينية بشدة، وقد ورد الأمر المؤكّد بتجنّبها والابتعاد عنها، ولذلك فإن البلدان التي عرف عن شعوبها الكذب وعدم الوفاء بالوعد وخيانة الأمانة وما إلى ذلك من الصفات الأخلاقية القبيحة لا يمكن أن نعثر فيها على ظاهرة الاستثمارات الاجتماعية وعناصرها. إنك ترى التبعات المترتبة على هذه السلوكيات غير الأخلاقية حاضرة من جميع مرافق حياة الإنسان، ومن بينها: التجارة والاقتصاد أيضاً. رُوي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إنّ أطيب الكسب كسب التجّار الذين إذا حدثوا لم يكذبوا، وإذا اتّمنوا لم يخونوا، وإذا وعدوا لم يخلفوا، وإذا اشتروا لم يذمّوا، وإذا باعوا لم يظلموا، وإذا كان عليهم لم يظلموا، وإذا كان لهم لم يعسروا»<sup>(٤٠)</sup>.

وكما كان طرفا المعاملة أكثر معرفة بالأحكام والضوابط الأخلاقية في حقل الاقتصاد سيكونان أكثر علماً وبصيرة، الأمر الذي يمهد الأرضية لإجراء المعاملة على نحوٍ أيسر. ورغم أن سيادة القيم والأخلاق بشكلٍ مطلقٍ يمكنها أن تكون من العناصر الممهّدة للصدق، إلّا أن التأكيد من قبل التعاليم الإسلامية على ضرورة تعلّم أحكام المعاملات (الفقه) قبل الخوض في التجارة<sup>(٤١)</sup> يعكس اهتمام الإسلام بالتعرّف على أحكام التجارة. إن تعلم التجّار لأحكام التجارة ومصاديقها يحصّنهم من الوقوع في الرّبا والغشّ والكذب وسائر محرّمات البيع والشراء، وأن تكون معاملاتهم جاريةً على طبق الموازين الشرعية. إن الصدق في إجراء الأحكام والسلوك على أساس الأحكام والأخلاقيات الإسلامية يقوم على معرفة الأحكام والقوانين والضوابط الشرعية.

لا شكّ في ضرورة تعلّم أخلاق التجارة؛ من أجل العمل بالأخلاق والتعاليم الإسلامية في ما يتعلّق بالتجارة، الأمر الذي يمهد الأرضية للتمسك بالفضائل الأخلاقية. وعلى الرغم من أن حسن الصدق<sup>(٤٢)</sup> والوفاء بالعهد<sup>(٤٣)</sup> والإنصاف<sup>(٤٤)</sup> هو من

الأمر البديهية، إلا أن الاهتمام بدور الفضائل الأخلاقية في سعادة الإنسان من ناحية، ودور الرذائل الأخلاقية، من قبيل: الكذب والخداع والظلم، في انحطاط الإنسان من ناحية أخرى، يستوجب تحفيز الأفراد إلى العمل بالأمر الأخلاقية. من الواضح أن الترويج للصفات الأخلاقية في السوق الإسلامي يؤسس للصدق، ويردع الشركات المنتجة عن ممارسة التموه والغش، ويؤسس لروح الصدق في السوق. لقد تمّ التأكيد في الكثير من الروايات<sup>(٤٥)</sup> على آداب وأخلاق التجارة، وقد أفردت الكتب الروائية أبواباً وفصولاً مستقلة<sup>(٤٦)</sup> في آداب التجارة.

كما تمّ التصريح في رواية معاوية بن وهب، عن الإمام الصادق<sup>عليه السلام</sup>، بكون معرفة الحلال والحرام الشرعي معياراً للصدق، وذلك إذ يقول<sup>عليه السلام</sup>: «إن آية الكذب بأن يخبرك خبر السماء والأرض والمشرق والمغرب، فإذا سألته عن حرام الله وحلاله لم يكن عنده شيء»<sup>(٤٧)</sup>.

وعن الأصبع بن نباتة، قال: سَمِعْتُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ<sup>عليه السلام</sup> يَقُولُ عَلَى الْمُنْبَرِ: يَا مَعْشَرَ التُّجَّارِ، الْفَقْهَ ثُمَّ الْمُتَجَرَ، الْفَقْهَ ثُمَّ الْمُتَجَرَ، الْفَقْهَ ثُمَّ الْمُتَجَرَ، وَاللَّهُ لَرَبِّا فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ أَحْفَى مِنْ دَيْبِ الثَّمَلِ عَلَى الصَّفَا<sup>(٤٨)</sup>.

يقول الفقهاء: إن المكلف إذا مارس التجارة دون معرفة أحكامها لم يجز له التصرف في أرباحها؛ لأن المعاملة - في مثل هذه الحالة - باطلة من الأساس، ولا تكون أموال أرباحها إلا سحتاً: «يجب على من يزاول التجارة وسائر المعاملات أن يتعلم أحكامها الشرعية وسائر مسائلها؛ كي يميز التجارة الصحيحة من الباطلة». وعليه فإن من بين لوازم وأصول الأخلاق الاقتصادية أن يتعلم من يروم مزاولة التجارة ما يحتاجه من الأحكام والمسائل الشرعية المتعلقة بفنون الاقتصاد والتجارة؛ كي يتمكن من تطبيقها عند مزاولتها على المستوى العملي.

يترتب على الصدق الكثير من الآثار الإيجابية. ويمكن الإشارة من بينها إلى موارد من قبيل: بناء الثقة العامة، والبركة في المعاملة، والحصول على المزيد من الأرباح. إن الصدق يشكل أساساً لجميع أنواع الرقي والتقدم على الصعيد الاقتصادي في المجتمع. كما أن الصدق يبني شخصية الفرد، ويجعله محترماً بين الناس. وإن التزام الصدق يعبر عن المزيد من النجاح في الحقل الاقتصادي، حيث يحقق البائع

• الشيخ صادق يابري محمد / الشيخ محمد تقي سبحاني نيا

مكسباً، ويخرج الشاري سعيداً بصفقته، الأمر الذي يحقق السعادة والمحبة والرضا بين جميع أفراد المجتمع.

#### د - تأثير الثروة الاجتماعية - المتمثلة بالصدق وبناء الثقة - على الازدهار الاقتصادي

لقد عُرف عنصر الثقة بوصفه من أكثر عناصر الثروة الاجتماعية معيارية لبيان النمو والازدهار الاقتصادي؛ إذ إن عامل الثقة يؤدي إلى خفض النفقات في إجراء المعاملات، ويفضي بالتالي إلى نجاحها، الأمر الذي يستتبع بدوره الوصول إلى الازدهار الاقتصادي أيضاً.

يمكن لعنصر الثقة المنبثق عن التعاليم الإسلامية أن يشكل - من خلال التأثير على فاعلية السوق والدولة والحد من الفقر، والعمل على التنمية المالية، وازدهار الاقتصاد في نهاية المطاف - أرضيةً صالحةً للتنمية الاقتصادية في المجتمع. ولهذه الغاية نسعى هنا - من خلال التركيز على عنصر الصدق؛ بوصفه واحداً من أهم عناصر الثروة الاجتماعية في بناء الثقة - إلى دراسة تأثير الصدق على الازدهار الاقتصادي. طبقاً للدراسات المنجزة في هذا المجال يمكن لعنصر الصدق؛ من طريق خفضه لمستوى الإنفاق في العملية التبادلية، وتأثير الثقة على الثقافة المالية ورفاهية الفرد والمجتمع، وتأثير الثقة على أداء الدولة وما إلى ذلك من النواحي الأخرى، يمكن لذلك كله أن يكون مؤثراً على إنتاجية مختلف المؤسسات الاجتماعية إلى حد كبير. ويمكن لعنصر الصدق في بناء الثقة أن يساعد الأفراد في تمكينهم من خفض مستوى الإنفاق على تحديد الاحتمالات، وجعل ذلك مقروناً بالاقتصاد في عملية الإنفاق. إن المجتمع الذي يتمتع بعنصر الثقة والصدق والاطمئنان يمكنه - من خلال ضمان الأداء وتنفيذ العقود والمواثيق - أن يخفض من النفقات ذات الصلة بالمنظومة القانونية أيضاً. وفي ما يلي نشير باختصار إلى بعض القنوات التي يعمل فيها عنصر الثقة على تحقيق الازدهار الاقتصادي، وذلك كما يلي:

#### ١- من طريق التأثير على المعاملات التبادلية

يذهب الكثير من علماء الاقتصاد إلى الاعتقاد بأن الوظيفة الاقتصادية للثروة

الاجتماعية تتمثل بخفض الإنفاق في دائرة التعامل. كما تعمل الثروة الاجتماعية على تسهيل عملية تبادل المعلومات، وبذلك تجعل مصادر الريح أكثر جدوائية. كما يمكن للثروة الاجتماعية - من خلال تسهيل تبادل المعلومات شبه السريّة - أن تخلق فرصاً جديدة للكسب والعمل.

## ٢- من طريق التأثير على الضرائب

يرى الكثير من علماء الاقتصاد أن مسألة الضرائب وتأثيرها على الاستثمار والازدهار الاقتصادي واحدة من المسائل الأساسية في بحث الاقتصاد الراهن. تُعدّ الضريبة من الأدوات المالية الهامة بالنسبة إلى الدولة في ما يتعلق بحقل التنمية الاقتصادية في المجتمع. وإن من بين أهم العناصر المؤثرة على الأداء الضريبي رؤية وفهم الناس لمفهوم الضرائب. كما يتعيّن على الناس أن يدركوا الدور الذي تلعبه سيادة الدولة، والذي يتجلّى في أمور، من قبيل: توفير الأمن للمواطنين، ويعلموا أن اضطلاع الدولة بهذا الدور يكلفها الكثير من الإنفاق. ويجب على المواطن في النظام الضريبي العادل أن يدرك بأن الذي يحظى بالمزيد من الإمكانيات الاقتصادية عليه أن يتكفّل بالجانب الأكبر من الإنفاق الاقتصادي، من خلال مساهمته في دفع الضرائب.

إن أخلاق الضريبة تهدف إلى خلق دافع ذاتي لدى الفرد يدفعه إلى تسديد الضريبة. إن الثقة تأتي كنتيجة للشعور بالإنصاف والعدل. ومضافاً إلى ذلك يمكن للثقة أن تخلق بعض التوقعات. فإذا كان دافع الضريبة يتوقّع أن ينعكس دفعه للضريبة على تقديم المزيد من الخدمات سوف يتحلّى بالمزيد من الثقة بالدولة ومنظومتها الضريبية، وإن هذه الثقة بالدولة ونظامها الضريبي ستؤدّي إلى مساهمة المواطنين في دفع الضريبة برغبة أكبر.

وعلى هذا الأساس من حقّ كلّ مواطن أن يعلم بموضع استثمار وإنفاق أموال الضرائب، وطريقة صرفها، بحيث يجب على الدولة أن تبيّن للمواطنين وبوضوح طريقة الحصول على الضرائب بشكلٍ متكافئ، وتوزيعها على نحوٍ عادل ومتوازن؛ لتكون لديهم رؤية واضحة بهذا الشأن. وعلى الدولة أن تجدّ في إيصال المعلومات إلى المواطنين بهذا الشأن، وأن تنتهج الشفافية المطلقة، وذلك من خلال تزويد المواطنين

بلائحة تبين مصادر حصولها على الضرائب، وطرق إنفاقها. كما يجب عليها أن تبين وتشرح للناس الأسباب التي يتعين عليهم بموجبها دفع الضرائب للدولة، وما هي الموارد والمشاريع التي ستفق فيها أموال هذه الضرائب.

لو أن الدولة قد انتهجت الصدق في سلوكها وأدائها الضريبي، وكان للناس إشراف غير مباشر ومؤثر على إنفاق الضرائب، فإن ثقة الناس في مثل هذه الحالة بالدولة ستكون أكبر، ويمكن للضرائب - مضافاً إلى إنعاش الاقتصاد، وفتح باب التمويل الذاتي للدولة - أن تلعب دوراً في خلق ثقافة ومشروعية ومقبولية تسديد الضرائب من وجهة نظر الناس أيضاً.

### ٣- من طريق التأثير على الفساد والاستثمار

يمكن للفساد أن يكون ظاهرة ناشئة عن التركيبة السياسية والاقتصادية، أو تعود جذورها إلى الثقافة والمخاطر الأخلاقية للأفراد. إن التعريف الذي يقدمه بنك المعلومات العالمي للفساد يقول: «إن الفساد هو التوظيف الخاطئ للمصادر العامة؛ للوصول إلى المصالح الشخصية»<sup>(٤٩)</sup>. إن من تبعات الفساد تأثيره على المتغيرات الاقتصادية العامة، ومن بينها عملية الاستثمار. وفي ما يلي سوف نتناول بالبحث التأثير السلبي للفساد على الاستثمار، ومن بينها: الرشوة، والتنافس غير السليم، وذلك من خلال الفصل بين التأثير الذي يتركه كل واحدٍ منهما بوصفه واحداً من المتغيرات الهامة في الاقتصاد العام.

**الرشوة:** إن الدوائر الحكومية التي تتهم بأخذ الرشوة ستحرم نفسها من مساهمة الصالحين من أبناء الوطن، الذين لا يشرفهم أن تذهب أموالهم إلى جيوب المرتشين، وبذلك سيحرم اقتصاد المجتمع من قدرتهم الاستثمارية. ومن هنا لن تحرم الدولة نفسها من استثمارات الصالحين؛ لرفع مستوى الإنتاج، وتوفير فرص العمل في البلد، فحسب، بل إن استثمارات الدولة ستغدو ساحةً ينزرد الفاسدون والراشون بخوض غمارها.

**التنافس غير السليم:** هناك من المستثمرين من سيء استغلال غياب القوانين المناسبة والرادعة، ويغتتم الفرصة للحصول على مكاسب مادية خاصة، وبذلك يحدث



إرباكاً وعدم أمن في فضاء النشاط الاقتصادي والاجتماعي. إن غياب القوانين الواضحة والدقيقة يؤدي بالمنتجين إلى سوء الظنّ وعدم الاطمئنان بالاستثمار؛ إذ إن الذين يخوضون غمار التنافس غير السليم، من خلال عرض المنتوجات المغشوشة والممنوعة، وخلق مناخ للتنافس غير النزيه، يبلغون بالمتنافسين الآخرين إلى مرحلة الإفلاس، وبذلك يعرّضون الأمن الاقتصادي وسلامة الأشخاص والمجتمع إلى الخطر.

### ٤- الثروة الاجتماعية وجدوائية الدولة

في المجتمعات الكبيرة يتمّ بناء الثقة من خلال تبادل المعلومات. ويمكن لهذه المعلومات أن تصل إلى المستثمر مباشرةً بواسطة مؤسسات الدولة. يمكن للدولة أن تحسّن من أدائها، وبذلك تعمل على تحفيز المستثمرين على القيام بمزيد من الاستثمارات.

إن الثروة الاجتماعية البانية للثقة تؤثر على التنمية والازدهار الاقتصادي من خلال رفع مستوى أداء الدولة أيضاً. يمكن لهذه الثروة أن تعمل على رفع مستوى الوعي لدى الناس تجاه مشاكل المجتمع؛ بوصفه مانعاً يحول دون إساءة استغلال الحكام والسياسة، الأمر الذي يمهد الأرضية لجدوائية أداء الدولة. وفي ظلّ هذه الظروف يمكن للمؤسسات والمنظمات واللجان والأحزاب وغيرها أن تعمل بمثابة العضد القوي للإشراف على أداء الدولة، وردعها عن الانحراف عن مسار مصالح المجتمع، وتوجيهه نحو المسارات الصائبة.

كما أن الثروات الاجتماعية إذا سادت بين رجال الدولة فسوف تجعل منهم شخصيات موثوقة ومعتمدة بين الناس. وفي ظلّ هذه الظروف سوف يكون مستوى إقبال الناس على مشاريع الدولة، ومن بينها الازدهار الاقتصادي للبلاد، أكبر، وبذلك يتمّ إعداد الأرضية لتطبيق النمو الاقتصادي بنجاح.

وعليه لو أمكن ملاحظة صدق الدولة فإنّ ذلك من شأنه أن يصبّ في إطار الحدّ من عدم الاستقرار الاقتصادي، ويمكن للاستثمار أن يشهد مناخاً اقتصادياً آمناً، وسوف ترتفع دوافع الفرد حينها إلى المزيد من الاستثمار.

## ٥- الثروة الاجتماعية والعمل

حيث يتم تناول الثروة الاجتماعية بوصفها وسيلة للحصول على فرص للعمل، يمكن لهذه الثروة أن تؤثر في الازدهار الاقتصادي من خلال التأثير على مسار العمل. وفي الحقيقة إذا كانت ظروف الثروة الاجتماعية البانية للثقة تحظى بالمستوى المطلوب في المجتمع فإن إمكانية الحصول على العمل سيتم بانسيابية أكبر، وإنفاق أقل. ويمكن للأفراد - من خلال الانتساب كأعضاء في التكتلات الاجتماعية، وإقامة العلاقات الاجتماعية - أن يستفيدوا من عضويتهم في هذه التكتلات الاجتماعية للحصول على العمل بأقل النفقات، وأسهل الطرق. ومن الجدير بالذكر أن اتساع رقعة التكتلات الاجتماعية - في ما يتعلق بدور الثروة الاجتماعية في الحصول على العمل - يحظى بأهمية بالغة، حيث تكون التنمية الاقتصادية من خلال توفير فرص العمل.

## ٥- تلخيص واقتراحات

تعتبر الثروة الاجتماعية مفهوماً مستحدثاً في الحقل الاقتصادي، وهو يشتمل على الكثير من الفوائد والآثار التي تنعكس إيجاباً على الازدهار الاقتصادي والحياة الاجتماعية.

لقد عمدنا في هذا المقال أولاً إلى شرح مفهوم الثروة الاجتماعية، ثم انتقلنا إلى بيان مفهوم الصدق؛ باعتباره من أهم عناصر بناء الثقة في المجتمع. وإن أفراد المجتمع إذا لم يلتزموا بالصدق فيما بينهم، ولم يَفُوا بالوعود والعهود التي قطعوها على أنفسهم، أو قاموا بنقضها والعمل على خلافها، فإنهم سيعملون على التفريط بهذه الثروة الاجتماعية الكبيرة، وتقويضها بأيديهم. وإن انعدام الثقة سيأخذ بالاتساع، بحيث لا يعود بوسع حتى القانون أن يعود بالأمر إلى مجاريها الطبيعية. أما المجتمع الصادق والملتزم بوعوده فإنه سيعمل على إنجاح الازدهار الاقتصادي. يمثل الصدق واحداً من العناصر المكوّنة للثروة الاجتماعية الإسلامية، وقد تمّ التأكيد عليه في النصوص والمصادر الإسلامية بشكلٍ خاص. إن الصدق من بين الأمور التي تعمل - بالإضافة إلى إمكان أن توجد الثروة الاجتماعية بنفسها - على لعب دور حسّاس وجوهري في خلق وتعزيز أواصر بناء الثقة المتبادلة على الصعيد الاجتماعي أيضاً. إن

● التأثير الاجتماعي في التنمية الاقتصادية، قراءة إسلامية

الثروة الاجتماعية في كل مجتمع تابعة لرصيد الفضائل الأخلاقية لذلك المجتمع، وهو مرتبط بجميع مستوياته وطبقاته. وعلى كل حال من الضروري الاهتمام بالمسائل الاجتماعية، ومن بينها: مكونات وعناصر الثروة الاجتماعية في إطار تحقيق الازدهار الاقتصادي. ولا شك في أن تحديد الحلقات التي تتوسط الثروة الاجتماعية والتنمية الاقتصادية، والعمل على التركيز بالمقدار الكافي على أفضية الثروة الاجتماعية، سيؤدي إلى تحقيق الازدهار الاقتصادي أكثر من ذي قبل. كما عملنا على دراسة سبل تأثير الثروة الاجتماعية على الازدهار الاقتصادي، واتضح أن بإمكان الثروة الاجتماعية أن تنعكس إيجاباً على عملية الازدهار الاقتصادي. وفي هذا الشأن نشير في ما يلي إلى بيان نوعين من أنواع هذا التأثير:

١- إن الدراسات المتعلقة بالثروة الاجتماعية والتنمية الاقتصادية تثبت أن الثروة الاجتماعية تؤثر على الازدهار الاقتصادي، بمختلف الطرق، وعبر العناصر المتنوعة، ومن بينها: الثروة الاجتماعية البانية للثقة، والمتمثلة بالصدق. إن كثرة عناصر الوفاء والصدق في المجتمع، بالإضافة إلى خفض الإنفاق على التبادل والنواحي المختلفة الأخرى، يمكنه أن يؤثر في جدوائية وفعالية المؤسسات المختلفة للمجتمع، ويساعد الأفراد في تقليل الإنفاق على تحديد الاحتمالات، وجعل شرائطها مقرونة بالاقتصاد في النفقة.

٢- يمكن للصدق أن يؤثر في الضرائب التي تمثل واحدة من أهم الأدوات المالية للدولة في الازدهار الاقتصادي للبلد، وأن يعمل على تغيير نظرة وفهم وسلوك الناس في ما يتعلق بالضرائب، وجعلها نافعة ومجدية في عملية الازدهار الاقتصادي.

٣- لو أن الثروات الاجتماعية تسود بين المسؤولين في الدولة فإن ذلك سيجعل منهم أشخاصاً معتمدين وموثوقين من قبل أفراد المجتمع، وبذلك سيغدو الناس أكثر تقبلاً وتفاعلاً مع مشاريع الدولة، الأمر الذي يخلق أرضية صالحة لتطبيق التنمية الاقتصادية بنجاح.

وبذلك نرى أن الثروة الاجتماعية تؤثر على التنمية الاقتصادية من خلال المسارات المتقدمة. وهذا ما تؤكد عليه الآيات والروايات أيضاً.

وفي الختام يجب القول: إن الثروة الاجتماعية واحدة من العناصر الهامة والمؤثرة

• الشيخ صادق يابري محمد / الشيخ محمد تقي سبحاني نيا

- على التنمية الاقتصادية، ويمكن لها أن تشكل أرضية مناسبة للازدهار الاقتصادي.  
إن الطرق والقنوات التي تساعد على زيادة الثروة الاجتماعية، ويمكن اقتراحها  
للدراستات القادمة، عبارة عن:
1. تشجيع ودعم المؤسسات الاجتماعية؛ لرفع مستوى الثروة الاجتماعية،  
والتقليل من المغامرات وخوض المخاطر.
  2. تشجيع وتعزيز المشاهد الثقافية، من قبيل: الثقة، والصدق، والأمانة،  
والشعور بالانتماء إلى المجتمع.
  3. ضمان الأمن؛ لاستقطاب الاستثمار.
  4. تعزيز العلاقات السالمة بين الدولة والمجتمع.
  5. يمكن لتعزيز الاعتقاد الديني، وإحياء مكارم الأخلاق في المجتمع، أن يعمل  
على تحقيق الثروة الاجتماعية من وجهة نظر الإسلام.

## الموامش

(١) انظر: جان فيلد، سرمايه اجتماعي (الثروة الاجتماعية)، ترجمه إلى الفارسية: غلام رضا غفاري وحسين رضائي، نشر كوير، طهران، ١٣٨٦هـ.ش.

(٢) Social Capital.

(٣) انظر: فرانسيس فوكوياما، اباان نظم: سرمايه اجتماعي ونظم آن: ١٣، ترجمه إلى الفارسية: غلام عباس توسلي، ط٢، نشر حكايت قلم نوين، طهران، ١٣٨٥هـ.ش.

(٤) انظر: محسن رناني ومصطفى عماد زاده ورزيتا مؤيد فر، سرمايه اجتماعي ورشد اقتصادي: إرايه يك ألگوري نظري، مجلة پژوهشي علوم إنساني دانشگاه إصفهان (عدد اقتصادي خاص)، المجلد ٢١، العدد الأول: ١٣٣ - ١٥١، ١٣٨٥.

(٥) Gems Coleman.

(٦) انظر: جان فيلد، سرمايه اجتماعي (الثروة الاجتماعية).

(٧) انظر: المصدر نفسه.

(٨) انظر: جيمز كولن، بنيادهاي نظريه هاي اجتماعي، ترجمه إلى الفارسية: منوشهر صبوري، ط١، نشر ني، طهران، ١٣٧٧.

(٩) انظر: جان فيلد، سرمايه اجتماعي (الثروة الاجتماعية).

(١٠) انظر: جيمز كولن، بنيادهاي نظريه هاي اجتماعي.

(١١) Robert Putnam.

(١٢) انظر: روبرت بوتنام، جامعه برخوردار سرمايه اجتماعي عمومي، إعداد: كيان تاجبخش، نشر شيرازه، طهران، ١٣٨٤هـ.ش.

(١٣) انظر: روبرت بوتنام، جامعه برخوردار سرمايه اجتماعي عمومي.

(١٤) انظر: جان فيلد، سرمايه اجتماعي (الثروة الاجتماعية).

(١٥) Francis Fukuyama.

(١٦) انظر: فرانسيس فوكوياما، اباان نظم: سرمايه اجتماعي ونظم آن.

(١٧) انظر: المصدر نفسه.

(١٨) انظر: المصدر نفسه.

(١٩) Trust.

(٢٠) انظر: محمود نوري شمس آبادي، صحيفة دنياي اقتصاد، العدد ٢٩٧٥، بتاريخ: ١٣٩٢/٥/١هـ.ش.

(٢١) انظر: جيمز كولن، بنيادهاي نظريه هاي اجتماعي.

(٢٢) انظر: أنطوني غيدنز، بيامدهاي مدرنيته، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن ثلاثي، نشر مركز، ط٢، طهران، ١٣٨٠هـ.ش.

(٢٣) انظر: فرانسيس فوكوياما، اباان نظم: سرمايه اجتماعي ونظم آن.

(٢٤) انظر: المصدر نفسه؛ السيد مهدي ألواني، وعلي رضا شيرواني، سرمايه اجتماعي (مفاهيم،

- نظريهها وكاربردها): ١٥٦، نشر زماني، ط١، طهران، ١٣٨٥هـ.ش.
- (٢٥) انظر: محمد نهاونديان، در آمدي بر أخلاق كسب وكار در محيط جهاني: ٤٥ - ٦٤، مركز مطالعات جهاني شدن، طهران، ١٣٨٥هـ.ش.
- (٢٦) انظر: فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين: ١٩٩، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، المكتبة المرتضوية، طهران، ١٣٩٥هـ.
- (٢٧) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٤٢٨ - ٤٢٩، جامعة المدرسين، قم، ١٤١٧هـ.
- (٢٨) المصدر نفسه.
- (٢٩) انظر: محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٢: ١٤؛ ٥: ١٥٠ - ١٥١، ٥٠، ح١، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٥هـ.ش.
- (٣٠) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٢: ٢٨٥، ح٧؛ ١٩: ٦٩، ح٢٤١٧١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٢هـ.
- (٣١) المصدر نفسه.
- (٣٢) نهج البلاغة.
- (٣٣) محمد محمدي ريشهري، ميزان الحكمة، مؤسسة دار الحديث، ط٧، حرف النون، ح٢٠٥٧، ١٣٨٦هـ.ش.
- (٣٤) انظر: آل عمران: ١٥٢.
- (٣٥) انظر: يس: ٥٢.
- (٣٦) انظر: المصطفوي، ١٣٧٨هـ.ش.
- (٣٧) انظر: قدرت الله أنصاري شيرازي وآخرون، موسوعة أحكام الأطفال وأدلتها ٣: ٤٨١، مركز فقهي أئمة أطهار<sup>عليهم السلام</sup>، قم، ١٤٢٩هـ.
- (٣٨) عباس القمي، سفينة البحار ٢: ٤٩، مؤسسة آستان قدس رضوي، ط١، مشهد المقدسة، ١٤١٨هـ.
- (٣٩) الله دادگر ومحمد باقر نجفي، سرمايه اجتماعي وباز توليد آن در عصر پيامبر إسلام: فصلنامه اقتصاد إسلامي، العدد ٢٤، شتاء عام ١٣٨٥هـ.ش.
- (٤٠) محمد محمدي ريشهري، ميزان الحكمة، حرف النون، ح٢٠٥٧.
- (٤١) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٢: ٢٨٥، ح٧؛ ١٩: ٦٩، ح٢٤١٧١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٢هـ.
- (٤٢) انظر: المصدر نفسه.
- (٤٣) انظر: الإسراء: ٣٤.
- (٤٤) انظر: الكليني، الكافي ٢: ١٤؛ ٥: ١٥٠ - ١٥١، ٥٠، ح١.

● التأثير الاجتماعي في التنمية الاقتصادية، قراءة إسلامية

---

(٤٥) انظر: المصدر نفسه.

(٤٦) انظر: المصدر نفسه.

(٤٧) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٦٩: ٢٦٠، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٤هـ.

(٤٨) الكليني، الكافي ٢: ١٤؛ ٥: ١٥٠ - ١٥١، ٥٠، ح ١.

(٤٩) انظر: شهرزاد برومند، فساد، سرمایه گذاري خصوصي ورشد اقتصادي، فصلية اقتصاد مقداري، الدورة الخامسة، العدد ٢: ١١٠، ١٣٨٧هـ.ش.

# قراءة في كتاب (إضاءات في الفكر والدين والاجتماع)

الشيخ محمد مرادي(\*)

ترجمة: حسن مطر

«إضاءات في الفكر والدين والاجتماع» عنوان كتاب في عدة أجزاء، من تأليف المفكر اللبناني الشيخ حيدر حبّ الله. أعدّه على صيغة أسئلة وأجوبة، حيث أجاب فيه عن أسئلة السائلين في مختلف الحقول: الفكرية، والعقائدية، والفقهية، والأخلاقية، والتاريخية، والاجتماعية.

ولد مؤلف هذا الكتاب الشيخ «حيدر محمد كامل حبّ الله» سنة ١٩٧٣م، في مدينة صور، الواقعة في الجنوب اللبناني. وقد درس المقدمات في مسقط رأسه، ليشدّ الرحال بعدها إلى مدينة قم المقدّسة، وينتسب إلى حوزتها العلمية، ودرس فيها على يد الكثير من العلماء في الفقه والأصول والتفسير والفلسفة والرجال، كما درس إلى جانب ذلك في بعض الجامعات التقليدية. وبعد إنهاء دراسته المنهجية باشر نشاطه الفكري في حقل التأليف والترجمة والتدريس. ويشغل حالياً منصب الرئاسة العلمية لقسم الشيعة في «مؤسسة خدمة علوم القرآن والسنة الشريفة» في القاهرة، كما له مشاركة مع «مؤسسة دائرة المعارف لفقه أهل البيت» في قم المقدّسة، وتولى عملية تدوين وتأليف عشرة أجزاء من «موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت»،

---

(\*) كاتب في الحوزة العلمية في قم، وطالب على مستوى الدكتوراه في فرع الفلسفة، وباحث ومدرس، في كلية القرآن والحديث.



• قراءة في كتاب (إضاءات في الفكر والدين والاجتماع)

كما شغل منصب معاون العلمي في هذه الموسوعة العظيمة والخالدة. وبالإضافة إلى تدريس بحث خارج الفقه والأصول والرجال في الحوزة العلمية، قام «الشيخ حيدر حبّ الله» بتدريس الكتب الفلسفية، والأبحاث المطروحة من قبل المستشرقين في حقل العلوم الإسلامية أيضاً. ومضافاً إلى اشتغاله في الدروس التقليدية في الحوزة العلمية، أبدى سماحته اهتماماً بمسائل المعرفة الدينية والكلام الجديد أيضاً، حيث يتابع التحوّل الفكري في العالم المعاصر، ولا سيّما العالم الإسلامي، وقام ببعض الكتابات في هذا الشأن.

كما أن له - بالإضافة إلى الكتابات التقليدية في الفقه والفلسفة - كتاباتٍ أخرى في بحوث الفكر المعاصر، من قبيل: «التعددية الدينية: نظرة في المذهب البلورالي»، و«علم الكلام المعاصر: قراءة تاريخية ومنهجية»، و«الأسس النظرية للتجربة الدينية».

كما سبق له أن عمل على نشر مجلة «المنهاج» في بيروت، وحالياً يقوم بإصدار مجلتين، وهما: «نصوص معاصرة» في حقل الفكر والكلام، و«الاجتهاد والتجديد» في حقل الفقه والشريعة، حيث تعنى هاتان المجلتان بشكلٍ رئيسٍ بطرح الآراء الجديدة في دائرة البحث الديني، وترجمة الأفكار الحديثة للباحثين الإيرانيين في مجال المعرفة والفكر الديني والإسلامي. كما يحمل سماحته في قائمة أعماله عنوان العضوية في الهيئة التحريرية في مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام)، ومجلة ميقات الحجّ.

يأتي تأليف كتاب «إضاءات في الفكر والدين والاجتماع» في إطار التقليد القائم على الإجابة عن الشبهات والإشكالات والأسئلة المتعلقة بالدين والتدين وفي مختلف المجالات، من قبيل: المعرفة، والمجتمع، والتاريخ، والقرآن، وعلم الكلام، والرجال، والعقائد، والشريعة، وما إلى ذلك.

وقد صدر منه حتى الآن أربعة أجزاء<sup>(1)</sup>، وذلك بترتيب التواريخ التالية: ١٤٣٤/٧/٧ هـ الموافق لـ ٢٠١٣/٦/١٦ م، و١٤٣٤/٧/١٥ هـ الموافق لـ ٢٠١٣/٦/٢٤ م، و١٤٣٥/٦/٩ هـ الموافق لـ ٢٠١٤/٣/١١ م، و١٤٣٦/٢/٢٠ هـ الموافق لـ ٢٠١٤/١٢/١٣ م، وذلك على الرابط الإلكتروني في «الشبكة العنكبوتية». ويبلغ الحجم المتوسط لكل مجلدٍ ٦٠٠ صفحة.

الإجتهاد والتجديد - العددان ٣٨ - ٣٩، السنة العاشرة، ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

وقد تمّ تنظيم كلّ مجلّدٍ ضمن عدد من الأقسام:  
القسم الأول تحت عنوان: «الفلسفة والعقائد والعرفان»، حيث يشتمل على مباحث في الكلام والعقيدة والفلسفة والعرفان.  
والقسم الثاني تحت عنوان: «علوم القرآن والحديث»، يتناول الإجابة عن الأسئلة المثارة بشأن القرآن والسنة.  
والقسم الثالث تحت عنوان: «الفقه وعلوم الشريعة»، حيث يشتمل على مسائل تتعلّق بالفقه والشريعة.  
والقسم الرابع تحت عنوان: «التاريخ والسير».   
والقسم الخامس تحت عنوان: «فكر وثقافة».   
والقسم السادس والأخير تحت عنوان: «الأخلاق والعلاقات الاجتماعية».   
كما تحتوي بعض الأجزاء على خاتمة تحت عنوان: «في منشورات وأفكار على وسائل التواصل الاجتماعي»، تتضمن ملاحظات مقتضبة كتبها المؤلف في «الشبكة العنكبوتية» بمناسبات مختلفة.

إن هذا التقسيم السداسي - الذي تبلور على أساس الأعمّ الأغلب من المباحث المطروحة - لا يبدو دقيقاً. فمن خلال توريق صفحات الكتاب نجد أن جميع الأبحاث لم تأت في موضعها من هذه الأبواب الستة، وإنما وضعت في مواضع أخرى. فعلى سبيل المثال: نجد المباحث القرآنية مبنوثة في مختلف مواضع الكتاب، وقد وردت في الأقسام الأخرى تبعاً لمناسبة حيثية الأبحاث. وبطبيعة الحال فإن تبويب المطالب ووضعها في موضعها المناسب ليس بالعملية السهلة؛ وذلك لاختلاف حيثية الأبحاث. ويبدو أن المؤلف قد عمل على توزيعها بالنظر إلى أغلبها؛ طبقاً لما رآه من المصلحة.

هناك مقدّمة من صفحتين كتبها المؤلف في مدخل كتابه نوّه فيها إلى ورود الكثير من الأسئلة عليه من مختلف الأقطار، وأنه قام بالإجابة عنها في موقعه على شبكة الأنترنت، ثمّ عقد العزم بعد ذلك على نشرها ضمن كتابٍ تعميماً للفائدة. وقد ذكر بأنّه قد سعى حتّى الإمكان ليقدمّ للسائل إجاباتٍ مختصرة، ولكنّ قد يضطرّ أحياناً إلى مزيدٍ من التفصيل؛ لحاجة السؤال إلى ذلك.

وقد توزّع السائلون على مختلف الأقطار، من قبيل: العراق والكويت والسعودية

• قراءة في كتاب (إضاءات في الفكر والدين والاجتماع)

والمغرب واليمن وألمانيا وإنجلترا ومصر وإيران وغيرها. وقد عمد المؤلف إلى تقديم إجابات تناسبهم. ونشاهد ضمن الأسئلة رسائل بعث بها بعض علماء أهل السنة، وقد تضمّنت أسئلة حول عقائد الشيعة، من قبيل: ولادة صاحب العصر والزمان، ووجوده الفعلي في الوقت الراهن، والتشكيك في وجود ولد للإمام الحسن العسكري عليه السلام.

وعلى الرغم من الجهود التي بذلها المؤلف؛ من أجل أن تكون الإجابات قائمة على التتبُّع في الأدلة والنصوص والتحليل الفكري، إلا أنه يصرّ على عدم إعطاء ضمانات بصحّتها، مؤكداً على أنه لا طريق للوصول إلى الحقيقة إلا من خلال مشاركة الآخرين في أفكارهم<sup>(٢)</sup>.

وبهذه الرؤية تجده يكيل الثناء على قرّائه، ويولي أهمية لأرائهم ووجهات نظرهم وانتقاداتهم، معتبراً ذلك مؤشراً إيجابياً على سلامة الفكر من الخطأ، وذلك حيث يقول ما نصّه: «فوجود أمثالكم بالنسبة لي ضمانة صحيّة لشخص مثلي؛ كي لا تذهب به الأفكار الخاطئة، وطغيان العقل الثائر، إلى مكان غير سليم، بل يظلّ في صراطٍ سويّ إن شاء الله»<sup>(٣)</sup>.

يغلب حقل الفقه والشرعيات في هذا الكتاب على سائر الأبواب الأخرى، حيث اشتمل على جميع أنواع البحث. فعلى الرغم من أنه كان بإمكانه الاكتفاء بنقل آراء الفقهاء، أو إعطاء رأيه الخاصّ على طريقة الأسئلة والأجوبة الفقهية القائمة على الاختصار، إلا أنه لم يكتفِ بذلك، وساق البحث إلى ذكر المباني والفتاوى واختلاف الآراء؛ كي يضع القارئ في الصورة من جميع الجهات، وبإدراكه إلى توجيه المسائل أيضاً. ومن الجدير بالذكر أن المباحث الفقهية المعاصرة، وفلسفة بعض الأحكام، وكذلك النظرة الجديدة إلى بحوث الفقه التقليدي، قد حظيت بمكانة خاصة في هذا الكتاب.

وفي قسم علوم القرآن والحديث تمّ تناول تفسير الآيات المشكّلة، مع بيان معاني الكلمات المترادفة، والتناهي والاختلاف المحتمل بين الآيات، من قبيل: معالجة الآيات المشتملة على التناقض المفترض بين تكفير السيئات وحبط الأعمال<sup>(٤)</sup> وبين رؤية الإنسان لجميع أعماله - صغيرها وكبيرها - من الخير والشرّ يوم القيامة، كما في قول الله سبحانه وتعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ♦ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾

الإجتاهد والتجديد - العددان ٣٨ - ٣٩، السنة العاشرة، ربيع وصيف ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ - ٤٤٣

(الزلزلة: ٧ - ٨)؛ وكيفية الانسجام بين الآيات التي تصف الدنيا باللغو واللعب وبين اتصاف الله بالحكمة؛ وكذلك التناهي الاحتمالي والبدوي بين بعض آيات القرآن وعدم انسجامها مع المعطيات العلمية، من قبيل: كروية الأرض وما يبدو في القرآن من كونها مسطحة، كما في قول الله تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ﴾ (الذاريات: ٤٨)، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ (الذاريات: ٤٧)، وكيفية الجمع بين قول الله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (هود: ١١٨)، وقول الله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا﴾ (آل عمران: ١٠٣)، وما إلى ذلك من المسائل الأخرى.

وفي قسم الحديث تمّ تناول المسائل المرتبطة بالحديث، ودلالة وأنواع الحديث، وتأريخ الحديث، والنسخ المتعددة للمعنى في المصادر المختلفة والتغيرات المحتملة التي طرأت عليه، وكذلك الجمع بين الروايات والآيات غير المتناغمة، والاختلاف بين السنة القطعية لرسول الله والسنة المحكيّة عنه، ودراسة سند الروايات، والعدد المطلوب من الأحاديث للوصول إلى درجة الاعتبار.

وفي الجزء الأوّل، مضافاً إلى التذكير بأسباب وكيفية تبلور سلسلة «إضاءات»، تحدّث سماحته حول مسار قيام المجتمع النبوي ومراحل ذلك، وذكر أنّه إنما بحث ذلك في بداية الكتاب ليظهر كيفية تكوين الأمة الإسلامية والمجتمع النبوي المدني، ومعالم هذا المجتمع وخصائصه، طوال الحقبة المكيّة والمدنية، وبذلك عمل على إبراز بناء المجتمع على أساس تعاليم القرآن.

لقد احتوت هذه السلسلة على ما يقرب من سبعمئة سؤال، مع الإجابة عنها بأجوبة تحليلية.

وفي ختام بعض الأجزاء تعرّض سماحة المؤلّف إلى بعض الخواطر والملاحظات المختصرة والمقترحات في مختلف الحقول الفكرية، من قبيل: العقل البراغماتي والعقل المبدي، ودعوة إلى إعادة قراءة سيرة زيد الشهيد، ومجالس العزاء وحالة بعض العقلانيين، والحاجة لتوثيق ما قيل في الحسين عند غير المسلمين، ورسالة لأخي المطبّر، وحقّ النقد وواجب النقّاد، وأنا وفكرتي والآخرين، والعقل المقلوب، ومعيّار الحقّ، والمشاهد الثقافية في البلدان الإسلامية ودراساتها من أجل تعرّف المسلمين على ثقافات بعضهم، ومسائل بشأن الحوار، وكيف تقرأ كتاباً أو مقالة؟ والرفق في

الدعوة إلى الدين.

إن الأسئلة المطروحة في هذا الكتاب تثبت أن الحاجة الفكرية لمختلف فئات الناس لا تنحصر بمجتمع محدد وخاص، بل تطال المجتمع العالمي وسؤاله عن نسبه إلى الدين الإسلامي؟ إن هذه السلسلة تظهر بوضوح ما هي التحديّات التي تواجه الفكر الإسلامي؟ وما هي الأبحاث التي حظيت بمزيد من البحث، والتي أخذت قسطها الأوفر من الوضع تحت المجهر؟

وكان حجم المعطيات - بحسب الترتيب - من نصيب: الفقه والعقائد، والقرآن والحديث أو العكس، وتاريخ الإسلام، والمجتمع والأخلاق، والفكر والثقافة. وقد كان نصيب الحقلين الأخيرين هو الحد الأدنى من الأسئلة.

وحيث كان المؤلف بصدد الإجابة عن أسئلة السائلين كانت كتاباته تابعة لأسئلتهم، فلم يكن حُرّاً في اختيار كتابة ما يريد، وإنما كان في ذلك منساقاً مع نمط الأسئلة التي توجه بها السائلون، فكانت الأسئلة هي التي تدير دفة قلمه، وإن كان هو أيضاً يمارس دوره في إدارة الأسئلة.

والإنصاف يقتضي منا الاعتراف بأنه حقّق نجاحاً باهراً في هذا الشأن. وإنّ الإجابات كانت على الدوام في إطار السؤال وأبعاده.

تشتمل هذه الأجزاء من حيث المحتوى على الكثير من التنوع، حيث تضمّ الإجابة عن الأسئلة الجوهرية بشأن العلاقة بين العقل والنصّ، والمسائل المعقّدة بشأن عالم الوجود، وكذلك البحوث المرتبطة بالذات الإلهية، من قبيل: توقيفية أو عدم توقيفية أسماء الله، وصولاً إلى الموضوعات المقترحة للبحث والتحقيق، والموقف من الشبكات والقنوات الدينية على الأعمار الصناعية.

ومن المسائل الكلامية المرتبطة بالنبوة والوحي والأنبياء، إلى الدراسة في الحوزة العلمية والهجرة لطلب العلم وارتداء العمامة، وصفات الأستاذ النموذجي والطالب النموذجي، ومن الفلسفة والمنطق الإغريقي إلى الفلسفة والمنطق في الحوزات العلمية الشيعية، وضرورة دراسة المنطق قبل دراسة الفلسفة، والمناهج الفلسفية للمبتدئين، ومراحل الدراسة الحوزوية، والصعوبات التي تواجه المنظرين في حقول العلوم الدينية.

لم يحصر المحقق حبَّ الله (مؤلف الكتاب) نفسه في الأطر الرسمية والضاربة بأطنابها في صلب البحث الحوزوي، وربما قام أحياناً بتحطيم بعض الأطر، وتناول المسائل بهدوء وأسلوب منطقي، وأبدى بعض التردد والتشكيك في بعض المطالب السائدة والمشهورة، الأمر الذي لا تستسيغه بعض المحافل.

وقد تناول هذا الكتاب مسائل من قبيل: تقدُّم المجتمعات الغربية والتخلف والفساد في البلدان الإسلامية، وتفسير وتحليل الآيات المشككة، والبحث عن جذور الروايات الموجودة في المصادر والكتب الروائية، من قبيل: حديث الأشباح الخمسة، وصنمي قريش، وأفضلية علماء الأمة الإسلامية، والحديث ووثاقته، والقرآن والنسخ في القرآن، والنزاعات المذهبية، والاختلاف بين الشيعة والسنة في مختلف المسائل، والعلاقة الأسرية بين أهل البيت والخلفاء، والمزاج الإيراني والتشيعُّ الغالي، وظهور وانتشار الأحاديث المختلفة في العصر الصفوي، ومعرفة الفرق الإسلامية، وآراء الفلاسفة بشأن مختلف المسائل، من قبيل: أصالة الوجود والماهية، والحاجة إلى علم العقائد كالحاجة إلى علم الفقه، ودراسة الفتاوى الجديدة في المسائل الدينية والفقهية، والمباحث الفقهية المثيرة للجدل، مثل: الخمس وأطواره عبر التاريخ، وخمس أرباح المكاسب، وسهم السادة من الخمس، وأخذ المشايخ والعلماء الحقوق الشرعية والأخماس لأنفسهم، وتحليل الخمس في عصر الغيبة، وخمس مقتنيات المرأة، والزواج عبر الهاتف أو الفايبربوك أو نحوهما، وحقوق الحيوان، والجهاد الابتدائي، والزواج من الرضيعة، والتقليد، والعمل بالتكاليف دون تقليد، والتبعيض في التقليد، وتقليد الأعم وأدلته، وتقليد الميت، والاجتهاد، والجمع بين الفقه الجواهري والفقه الحديث، والقياس ودوره في الاجتهاد، وحجية الاستقراء في الاجتهاد، وكيفية انسجام وعدم انسجام التورية مع التدئين، ونسبة التورية إلى الكذب، وكيفية انسجام كرامة الإنسان مع الحكم بنجاسة غير المسلم، واغتياب غير الشيعي الإمامي، والسرِّ في نجاح أبي بكر وعمر في اختيار الخليفة وعدم نجاح النبي في ذلك، وأدلة عدم الإجابة القطعية بشأن المهذوية، وتسمية الأشخاص بأسماء من قبيل: عبد العلي وعبد الحسين وعبد الرسول وما شابه ذلك وشبهة الشُّرك في هذه التسميات، والرواية المشهورة بشأن البهتان على المبتدع ذات السند الصحيح، وعدم إحراز الاطمئنان بصدورها من قبل

• قراءة في كتاب (إضاءات في الفكر والدين والاجتماع)

المؤلف، والأحاديث الطيبية ومقدار ما لها من الاعتبار، وتطابق تعاليم القرآن مع المعطيات العلمية، ومدى الاعتماد عليها، والبحث في سند زيارة عاشوراء، والإسلام وحرية العقيدة، وزواج الشيعية من السنّي، ومصافحة المسلم للكافرة، وحجاب المرأة المسلمة، ونسبة الهدف إلى الوسيلة، وتبرير الهدف بالوسيلة، والاحتفال في مواليد الأئمة والصالحين، والاستخارة الشرعية، والاستعباد في الفقه، وشهادة الفاسق، وعدم قبول شهادة ولد الزنا حتى لو كان عادلاً، وإقامة التعازي المبالغ فيها، ونسبة البيعة إلى الانتخابات في شكلها الحاضر، ونسبة التقية إلى النفاق وازدواج الشخصية، والعلاقة بين الرجل والمرأة الأجنبية عبر الهاتف، ونسبة قوله تعالى: ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾ (المؤمنون: ٧٠) إلى الديمقراطية القائمة على رأي الأكثرية، وردّ السلام عبر مواقع التواصل الاجتماعي (الدردشة)، وإسلام المرأة الصابئية مع بقاء زوجها على صابئيته، وستر المرأة الزنجية شعر رأسها مع قصر شعرها، حيث لا يتجاوز طوله السنتمتر الواحد، والتطبير، والنهي عن المنكر في المسائل الخلافية بين مراجع التقليد، وإقامة الأمسيات الشعرية في شهر رمضان بحضور النساء المتبرجات، ونسبة المعطيات العرفانية إلى القرآن، واختلاف مكاشفات العارفين، وقوس الصعود والنزول في الفلسفة، وعلاقة قصة إحياء الطيور لإبراهيم بشبهة الأكل والمأكل الفلسفية، وحلية بعض الأشياء في عالم الآخرة وحرمتها في الدنيا، وتقدير أمور العالم في ليلة واحدة من السنة، وهي ليلة القدر، وإخبار الشهداء بشهادتهم، وفرضية سجود إبليس لآدم وعدم تمرده على أمر الله، وعمل الإرهابيين الذين يقطعون بصحة أفعالهم.

وقد تعرّض المؤلف إلى مناقشة المسائل الجدلية - بمعزل عن بعض الملاحظات الموجودة في المجتمع - والتي تستند إلى بعض النصوص الروائية، وأصبحت جزءاً من العقائد المقبولة، وكانت في الوقت نفسه موضعاً لتساؤل البعض، من قبيل: الحديث القائل: «قولوا فينا ما شئتم ونرّهونا عن الربوبية»، والذي يمثل جزءاً من المباني الاعتقادية في علم الإمام. حيث عمد المؤلف إلى بحثه سنداً ودلالة، مع استعراض مختلف صيغته، ومسار تطوره اللفظي والمفهومي، والآراء الموجودة بشأنه.

كما بحث في الولاية التكوينية للأئمة وإمكان تصرفهم في عالم الوجود،

الإجتاهد والتجديد - العددان ٣٨ - ٣٩، السنة العاشرة، ربيع وصيف ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ - ٤٤٧

والمعاني والتشقيقات التي يمكن أو لا يمكن القبول بها، وأبدى رأيه في كونهم وسطاء في العالم، وأنهم إذا أرادوا أن يتصرفوا تصرفوا - باستثناء بعض الموارد -، حيث صرح سماحته بعدم ثبوت ذلك عنده.

وفي سياق رسالته هذه عمد في معرض الإجابة بشكل واضح عن أسئلة المستفسرين إلى إثارة بعض المباحث الجدلية، وشكك فيها من الناحية التاريخية والدلالية، من قبيل: القيام عند سماع اسم الإمام المهدي عليه السلام، وإقامة الاحتفالات في مناسبات من قبيل: يوم غدیر خم، وأخذ الهدايا من السادة بهذه المناسبة على ما هو شائع بين المتدينين وليس لها أصل ديني.

وكذلك رواية احتجاب السيدة فاطمة الزهراء من الرجل الأعمى بحضور رسول الله، حيث شكك في صحتها من الناحية التاريخية والروائية والدلالية. وكذلك ناقش في حديث «نحن حجج الله، وفاطمة حجة الله علينا»، وحديث «كتنا نخيط ونغزل وننظم الإبرة بالليل بنور وجه فاطمة عليها السلام»، وحديث «لنا مع الله حالات: هو فيها نحن، ونحن هو» الوارد في مصادر المتأخرين، ومن بينها كتابات الإمام الخميني، وحديث «كل يوم عاشوراء، وكل أرض كربلاء»، المذكور على ألسنة المتأخرين، دون أن يكون مذكوراً في المصادر الروائية، وإقامة العزاء لجميع المعصومين والأولياء، كما يقام العزاء على الإمام الحسين على ما يُستفاد من النصوص، حيث يحظى مورد الإمام الحسين بأهمية خاصة، ولا يدانيه عزاء أي واحد من المعصومين.

وقد أثار سماحته هذه المسألة في معرض الجواب عن سؤال بشأن إقامة العزاء على السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام، حيث قال سماحته: لو كان هذا أمراً مطلوباً ل جاءت الإشارة إليه في النصوص الدينية، كما جاءت بشأن العزاء على الإمام الحسين عليه السلام.

ثم تناول سماحته ظاهرة تعطيل المؤسسات والأسواق والأعمال من أجل إقامة العزاء على أهل البيت عليهم السلام، قائلاً: إن هذه الظاهرة غير مطلوبة. ولو كانت مطلوبة لوجب التعطيل من أجل الكثير من الأمور الأخرى التي حدثت في التاريخ، من قبيل: خروج المسلمين على الإمام علي عليه السلام في النهروان وصفين والجمل، التي أدت إلى الكثير من الحوادث اللاحقة، ولا يخفى ما يترتب على هذا المنهج من التخلف.

ثم رأى أن إحياء المراسم الدينية والمرتبطة بالأئمة يجب أن لا تؤدي إلى شل حياة



• قراءة في كتاب (إضاءات في الفكر والدين والاجتماع)

الناس، وطالب بحسن الاستفادة من هذه المناسبات في إطار تحسين وتطوير واقع الشيعة، وتوضيح موقع ودور المرأة في الحياة الاجتماعية والفردية، مع بيان وظائف المسلمين تجاه الظلم السياسي والاقتصادي الذي يمارس ضد المؤمنين والمستضعفين.

ومن بين المسائل التاريخية الجدلية التي تناولها هذا الكتاب مسائل من قبيل: كسر ضلع السيدة فاطمة الزهراء (عليها السلام)، والنسبة بين العصر الراهن ومرحلة عصر الظهور، وأبحاث السياسة والفلسفة السياسية، من قبيل: تغيير وجهات النظر بشأن عدم تدخل علماء الشيعة في النشاط السياسي في عصر غيبة الإمام المهدي (عليه السلام)، وإن طول مدة الانتظار قد أدى إلى دخولهم في المعترك السياسي، واتجاههم نحو الثورة وإقامة الدولة، وكذلك العمل في دوائر الدول غير الشرعية.

لقد تمّ تأليف هذا الكتاب بأسلوب سلس، بعيد عن تعقيد العبارة، مع الحفاظ على عمق الفكرة، وطرحها بشكل علمي.

كما تتجلى فيه عفة القلم، ورعاية الأدب، على ما هو متوقّع من أسلوب الكتابة الإسلامية.

وكما يعترف المؤلف فإنّ هذا الكتاب يشتمل على بحوثٍ تخصّصية في مختلف فروع العلوم الإسلامية، ومع ذلك نجد أن مستوى الكتاب بحيث يقنع القارئ المدقّق. وقد عبّر المؤلف في هذا الكتاب عن قلمه وعن فكره، ولذلك فإن ما ذكر في هذا الكتاب نجده في أدبيّاته العملية أيضاً. فقد قامت جهوده على توجيه الأحكام والعقائد، وتجريد الذهن والفكر والعمل من العنف والخرافة، وفصل الغث عن السمين، واتّخاذ الموقف من المسائل التي لا أصل لها، وإثبات المسائل ذات الأصول الثابتة والجذور الراسخة، وهو ما التزم به المؤلف في هذا الكتاب، حيث تجنّب الإفراط والتفريط، والقسوة في التعبير، كما تجنّب وضع الخطوط الوهميّة المثيرة للنزاع.

لقد تمّ تأليف هذا الكتاب وتدوينه بشكلٍ دقيق، وكأنّ المؤلف أراد التخفيف على القارئ، ولم يحمل عليه الأعباء العلمية المعتادة. ولذلك قلّمنا نجده يحيل القارئ إلى المصادر المعتمدة، باستثناء موارد الضرورة القصوى. وعلى الرغم من عدم ندرة الإحالات إلى المصادر في المسائل التخصّصية، والتي قد تبلغ أحياناً ما يقرب من

النصف صفحة بشأن إحالة مسألة إلى مظانها، نجد الكتاب بشكله الراهن، من حيث التجليد، وتبويب العناوين، وتجنُّب التعابير المبالغ فيها، أو التي تنطوي على إهانة شخص، أو المبالغة في تمجيد هذا أو الثناء على ذلك، إلا في بعض الموارد النادرة جداً، حيث يكون ذلك بحق أساتذته.

لقد سعى المؤلّف - من خلال توظيف مقدرته العلمية، وقراءاته الواسعة، وكفاءته الفكرية - إلى تحليل المسائل وتفريعاتها وأبعادها وجوانبها المحتملة، وأن يقدم إجابات مناسبة لجميع الأسئلة المطروحة، وأن يبيّن أبعادها الخاطئة، ويبرز الأبعاد الصحيحة والمقبولة. وإن هذه التفريعات قد تستغرق أحياناً عدّة صفحات للإجابة عن مسألة بسيطة.

إن الاستفادة من التحليل التاريخي، وتأريخ الأبحاث، عملٌ مشهود له في هذا الكتاب العلمي من الناحية الأسلوبية. إن هذا الأسلوب يساعد على تبيين مسائل هذا الكتاب إلى حدّ كبير. لقد تمّ تأريخ الكثير من الأبحاث في هذا الكتاب، وتتبع جذورها وعصر ظهورها من الناحية التاريخية. الأمر الذي يُساعد على إيضاح المسائل، ولا سيّما إذا لم يكن هذا التتبع للجذور من طرف واحد، بل يُنظر فيه إلى رأي المخالفين أيضاً، وهذا هو المنهج الذي تمّ اتّباعه في كتاب «إضاءات».

وفي معرض تحليل مسألة ما والتنظير بشأنها تمّ العمل على تبويب أدلتها ومعطياتها التاريخية والفكرية والحديثية باختصار، ثمّ يُصار إلى تحليلها ومناقشتها والاستنتاج منها واحدةً واحدة.

ومن بين الأساليب المتبعة في هذا الكتاب الطرح التفصيلي للأبحاث، وإحالتها إلى فرصة أخرى، مع اقتراح دراستها دراسة قرآنية وروائية وكلامية وتاريخية معمّقة. لقد سعى المؤلّف في مختلف مواضع الكتاب إلى الإجابة عن السؤال المطروح، إلا أن الوقت لم يُسعفه في بعض الأحيان - على ما يبدو -، وشعر بأن ضيق الوقت لا يسمح له بالخوض في جميع أبعاد الموضوع، ومع ذلك لم يترك السائل دون الحصول على الإجابة، ولو عن جزء من سؤاله. وفي بعض الأحيان نجده بعد تقديم التوضيح التفصيلي بشأن مباني وأبعاد السؤال، كما هو الحال بالنسبة إلى تعيين الأعم في هذا العصر، يعتذر للسائل من عدم توصله إلى نتيجة حاسمة في هذا الشأن.

● قراءة في كتاب (إضاءات في الفكر والدين والاجتماع)

لقد تجنّب المؤلف الدخول في المهاترات الكلامية السائدة، وترفّع عن اتخاذ موقف من يحتكر الحقّ لنفسه، أو السعي إلى إسكات المخالف له في المذهب، أو إفحامه علمياً. إن التواضع والمنطق هو الطاغى على هذا الكتاب. وقد ذكر في موضع من الكتاب جواباً عن رسالة توجه بها أحد علماء السنة إلى «عقلاء الشيعة» يدعوهم فيها إلى التفكير ملياً في الوجود الفعلي للإمام المهدي عليه السلام، قائلاً له: «ليس بهذه الطريقة يوجّه الخطاب لعقلاء الشيعة؛ لأن (عقلاء) الشيعة يفترض أنهم يعملون بمنطق (العقلاء)، ومنطق العقلاء هو منطق الاحتكام إلى الدليل... لوعليه[ فلتنعط لكل إنسان حقّه في تبني العقيدة التي عنده، وناقشه بطريقة علمية ومنهجية وبحثية هادئة». ثم استطرد قائلاً لذلك العالم: «أمدُّ يدي إليك (وأمثالك)؛ كي نقف معاً في مواجهة موجات العصبية القاتلة... ولنكن جاهزين للإقرار بأخطائنا جميعاً، وليتحمل كل واحد منا السياط التي ستأتيه من أبناء مذهبه نتيجة لذلك»<sup>(6)</sup>.

لقد سعى المؤلف في هذا الكتاب - بوصفه عالماً شيعياً متمسكاً بعقيدته - إلى إضفاء طابع علمي وتحقيقي على إجاباته، وعمل في إطار الاجتهاد المتداول في حقل التفكير الشيعي على إظهار الحقيقة والواقعية للسائلين. وربما اشتمل هذا الكتاب على ما يخالف التقليد السائد في المجتمع، وهو أمر مقبول، وهذه هي طبيعة كل عمل تحقيقي، بيد أن الواضح من كتابته أنه لا يسعى إلى إثارة المعارك والنزال والدخول في جدلٍ عقيم، بل انصبَّ كلُّ جهده - في هذا الفضاء الملبّد بالدخان والسموم، والزاهر بأزيز رصاص الفتنة والتكفير من جميع الجهات - من أجل العثور على نفق يوصله أو يقربه من الحقيقة، وأن لا يكون ما يقوم به جهداً عقيماً آخر يفتح باباً جديداً للمواجهة والنزاع.

نادراً ما نشاهد في هذا الكتاب فرضيات مسلّمة، وأصولاً وقواعد ثابتة. فلا وجود لأسئلة قائمة على مسلّمات تعتبر في بعض الأحيان قطعية في مواضع أخرى. إنما سعى الكاتب إلى إقناع أولئك الذين لا يؤمنون بشيءٍ على نحو القطع واليقين، أو أن يعرفهم على ذلك الشيء في الحد الأدنى.

من الواضح جداً أن الأسئلة من هذه الزاوية تبدو مختلفة. فالبعض عبارة عن أسئلة فقهية يجب أن تحدّد وظيفة المكلف، بيد أنه لم يكتفِ بذكر الفتوى، وإنما

كان من المهمّ له أن يعمل على توجيه ذهن القارئ إلى قبول المسألة. ومن هنا قد تطول الإجابة أحياناً على مسألة بسيطة، حيث يتجاوز حدود الإجابة الفقهية البسيطة، وينتقل إلى ضفاف تحليل مباني تلك المسألة، ويصل حتّى إلى فلسفة الحكم أيضاً. وقد يضطرّ أحياناً - في معرض تقديم الإجابة الشافية والواضحة عن سؤال - إلى التحقيق في المباني الكلامية واللغوية والأصولية. فعلى سبيل المثال: عندما سُئل عن التناقض الذي يبدو بين قوله تعالى: ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ﴾ (لقمان: ٣٤) وبين علم الانتحاري بموته عمد سماحته إلى تخصيص عدّة صفحات للبحث بشأن لغة القرآن؛ لكي يوضّح المباني اللغوية لهذا النوع من البيان القرآني؛ كي يدرك القارئ مراد القرآن بوضوح. وفي هذا الفضاء قد يتعرّض أحياناً إلى آراء المخالفين، وردّها أيضاً.

وعلى الرغم من رعاية المؤلّف للاحتياط العلمي من جهة، وتوظيف ذكائه الخاصّ في تجنّب استعمال العبارات الاستفزازية من جهة أخرى، إلاّ أنه كلما توصّل إلى رأي خاصّ عبّر عنه بصراحة تامّة، حتّى إذا كان لا يعجب البعض. فإنّ نتيجة البحث والتحقيق وما تفرزه الأدلة هو الأهمّ عنده من كلّ شيءٍ آخر. وبذلك يكون المؤلّف قد أثبت شجاعته العلمية وحريته الفكرية.

تعتبر رعاية الأدب والاحترام من خصائص هذا الكتاب. ولكنّه مع ذلك لم يتردّد في نقد الآراء. بل إن هذا الكتاب زاخرٌ بالنقد العلمي البعيد عن العصبية، والمتّسم باحترام آراء الآخرين وشخصيّاتهم. لقد تمّ ذكر آراء المفكرين المسلمين المعاصرين والمجدّدين والمختلفين في الرأي، من أمثال: محمد عابد الجابري، وأحمد الكاتب، وعلي الوردى، وعالم سبيط النيلي، ومصطفى مَلَكِيان، وعبد الكريم سرّوش، وعلي شريعتي، وغيرهم، مع بيانها في مختلف المناسبات، وردّها صراحة في بعض الموارد. ولا يقتصر ردّ الآراء على هؤلاء، بل إن آراء الفقهاء والمفسّرين الكبار، من أمثال: صدر المتألّهين، والسيد الخوئي، والعلامة الطباطبائي، والأستاذ المطهري، تحظى باهتمام المؤلّف في هذا الكتاب، حيث تمّ طرح منهجية علماء من أمثال: العلامة الطباطبائي، ونقد بعض آرائه، مثل: برهانه في كتاب بداية الحكمة في توحيد الله.

• قراءة في كتاب (إضاءات في الفكر والدين والاجتماع)

وبالتوازي مع تحليل المسائل ونقد الآراء عمد سماحته إلى تحليل وتقييم مختلف الكتب، من قبيل: «الكافي»، و«مفاتيح الجنان»، و«الملحمة الحسينية»، و«دروس تمهيدية في تاريخ علم الرجال عند الإمامية» أيضاً.

يضمن سرّ نجاح المؤلف في أنه لم يحشر نفسه في إطار خاص.

**فأولاً عمد إلى الاستفادة من كلّ فكرة في دائرة نشاطه. فعلى سبيل المثال:**

نجده من بين الفقهاء قد تحدّث عن السيد البروجردي، والسيد الخوئي، والسيد الخميني، والسيد الكليبايگاني، وصولاً إلى الشيخ المنتظري، والسيد صادق الروحاني، والسيد صادق الشيرازي، والشيخ الجناتي، والسيد الشهيد محمد باقر الصدر، والسيد محمود الهاشمي الشاهرودي (أستاذ المؤلف)، والشيخ مكارم الشيرازي، والسيد محمد حسين فضل الله.

كما تحدّث عن المستيرين من أمثال: الدكتور علي شريعتي، وأخضع آراءه

بشأن الموضوع مورد البحث للتقييم العلمي.

**وثانياً:** لم يكتف بذلك، بل أحال إلى كتب منظّرين، من أمثال: الشيخ محمد

مهدي شمس الدين، ومحمد إقبال اللاهوري، والشيخ مرتضى المطهري، ومحمد عبده، ورشيد رضا، ومحمد رضا الحكيمي، والشيخ محمد جواد مغنية، ومحمد الغزالي، والسيد موسى الصدر، والشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء، والشيخ محمد سعيد رمضان البوطي، والسيد محسن الأمين، والمهندس مهدي بازركان.

يعمل سماحته على توظيف جميع الآراء والجهود العلمية؛ ليخرج من خلالها

برأي، واكتشاف بُعد من أبعاد المعرفة والفكر والعقيدة الإسلامية. إن المؤلف؛ من

خلال تحشيد الآراء، يعمل - بالإضافة إلى بيان أبعاد المسائل والاختلاف الموجود فيها -

على توظيفها من أجل تحليل المسائل بشكلٍ دقيق، كما أنه يرى في ذلك احتراماً لها،

ولا يعتبر مجرد نقلها تأييداً لها؛ إذ يقول ما نصّه: «إن احترام الأفكار لا يعني

تصويبها»<sup>(٦)</sup>.

إن مقدرة المؤلف وشجاعته وسعة صدره ملحوظة، ويمكن مشاهدتها بوضوح

في جميع مواضع هذا الكتاب. كما اعترف بذلك بعض المستخدمين والسائلين أيضاً.

ومن ذلك قول بعض السائلين: لقد كان في اكتشافي لشخصكم الكريم ما اعتبره

**الإجتاه والتجديد** - العددان ٣٨ - ٣٩، السنة العاشرة، ربيع وصيف ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ

نعمة كبيرة، أن وجدنا فيكم المحاور الهادئ، والصدر الرحب الذي يتسع لأبسط الأسئلة من ناحية، أو أكثرها جرأةً من ناحية أخرى، ونكبر لكم دوركم الفذ في نشر ثقافة التسامح والعقلنة في زمن تعالت فيه أصوات الغلو والتطرف وإقصاء الآخر<sup>(٧)</sup>.

وباختصار يُعتبر هذا كتاب «إضاءات في الفكر والدين والاجتماع» كتاباً قيماً للباحثين، سواء من الناحية الأسلوبية أو المضمونية أو الصورية.

## العوامش

- (١) يُشار إلى أن الكتاب أصبح الآن خمسة أجزاء (الترجم).
- (٢) إضاءات في الفكر والدين والاجتماع، ج٤، المقدمة.
- (٣) إضاءات في الفكر والدين والاجتماع ٢: ١٩٠.
- (٤) هذا البحث ورد ضمن القسم الأول (الفلسفة والعقائد والعرفان)، من الجزء الثاني، وليس ضمن القسم الثاني (علوم القرآن والحديث). المعرب.
- (٥) انظر: إضاءات في الفكر والدين والاجتماع ٢: ٨٥ - ٨٨.
- (٦) إضاءات في الفكر والدين والاجتماع ٢: ٢٨.
- (٧) المصدر السابق ٣: ٩٦.

## قسمة الاشتراك

مجلة الاجتهاد والتجديد

<input type="checkbox"/> أفراد	<input type="checkbox"/> مؤسسات
اسم المشترك:	.....
العنوان الكامل:	.....
الهاتف:	.....
فاكس:	.....
مدة الاشتراك:	..... ابتداء من:
المبلغ:	..... عدد النسخ:
نقداً إلى:	..... شيك مصرفي:
التاريخ:	..... التوقيع:

## الاشتراك السنوي

سائر الدول:  للأفراد ١٠٠ دولار  للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

## ثمن النسخة

لبنان ٥٠٠٠ ليرة  سوريا ١٥٠ ليرة  الأردن ٢,٥ دينار  الكويت ٣ دنانير   
العراق ٣٠٠٠ دينار  الإمارات العربية ٣٠ درهماً  البحرين ٣ دنانير  قطر  
٣٠ ريالاً  السعودية ٣٠ ريالاً  عمان ٣ ريالات  اليمن ٤٠٠ ريال  مصر ٧  
جنيهاً  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 جنيهاً  أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠  
دولارات.

# **Al-Egtihad & Attagdeed**

1<sup>st</sup> Year – No. 38 - 39 Spring & Summer 2016 – 1437

**Editor-in-chief:**

Haidar Hobballah

**Editor-in-Director:**

Mohamad Dohaini

**Responsible Director:**

Rabie Sowaidan

**Correspondence:**

**To the office of the Editor-in-chief**

**P.O.Box: ٢٥ \ ٣٣٧ Beirut – Lebanon**

**E-mail: [info@nosos.net](mailto:info@nosos.net)**