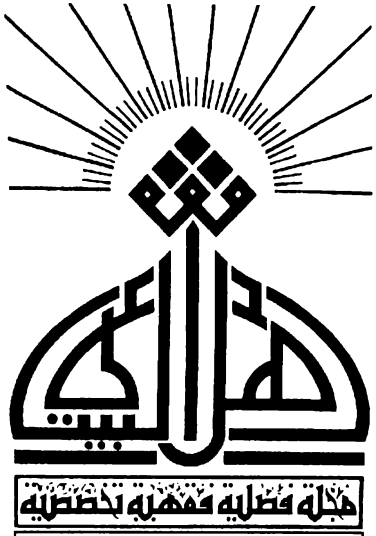
فقه أهل البيت عليهم السلام

فصليّة فقهيّة متخصّصة

الطبعة الثالثة

- حقيقة الإجارة- دراسة مقارنة على ضوء الفقه و القانون
- القواعد الشرعية و القانونية و الأخلاقية- دراسة مقارنة
- مدخل إلى نظرية الاحتمال /٢/
- الفقه الجزائي و السياسة الجنائية/١/
- نظرات نقدية في شرعية الفائدة البنكية
- تفقّد السيّاح غير المسلمين للأماكن المقدّسة
- طاقة النصّ بين الظهور و الظاهرة
- رسالة في صيغة التسليم في الصلاة النافلة
- تقرير حول المركز العالمي للدراسات الإسلامية
- من فقهائنا- أبان بن تغلب الكوفي



فقه أهل البيت عليهم السلام

مجلة فقهية تخصصية فصلية

تصدر عن

مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام

العدد الثلاثون ـ السنة الثامنة

١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٣ م

المشرف العام :

آية الله السيد محمود الهاشمي

رئيس التحرير :

الشيخ خالد الغفوري

هيئة التحرير :

الشيخ عباس الكعبي

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

الشيخ قاسم الابراهيمي

الشيخ حيدر حبّ الله

الشيخ محمد الرحماني

مدير التحرير :

الأستاذ عبد الكريم رؤوف

المراسلات :

تكون باسم رئيس التحرير

وعلى العنوان التالي :

الجمهورية الإسلامية الإيرانية

قم ـ ص. ب : ٣٧٩٩ | ٣٧١٨٥

هاتف : ٧٧٣٩٩٩٩

فاكس : ٧٧٤٤٣٨٧

الاشتراك السنوي

(١٠٠٠) تومان داخل البلاد

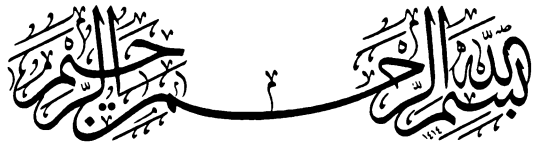
رقم الحساب داخل البلاد : ١٥١١٠٥٢٢٥٠ بانك تجارت ايران

شعبه انقلاب ـ قـــم

(٣٠) دولاراً خارج البلاد

رقم الحساب خارج البلاد : ١٠٠٠١٥ جاري

بانك صادرات ايران ـ قـــم



وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

التوبة: ١٢١

محتويات العدد

كلمة التحرير ـ أئمتنا الإسلامية المسؤولية والموقف ٥ ـ ٨
رئيس التحرير

حقيقة الإجارة ..... ٩ ـ ٢٨
آية الله السيّد محمود الهاشمي

القواعد الشرعية والقانونية والأخلاقية ـ دراسة مقارنة ٢٩ ـ ٦٤
الأستاذ الشيخ عباس الكعبي

مدخل إلى نظرية الاحتمال / ٢ / ٦٥ ـ ٩٦
الشيخ أحمد عبد الله أبو زيد

الفقه الجزائي والسياسة الجنائية / ١ / ٩٧ ـ ١٣٠
طوبى الشاكري

نظرات نقدية في شرعية الفائدة البنكية ١٣١ ـ ١٧٠
الشيخ زين العابدين شمس الدين

تفقّد السيّاح غير المسلمين للأماكن المقدّسة ١٧١ ـ ٢١٢
الشيخ محمّد حسن النجفي

طاقة النصّ بين الظهور والظاهرة ٢١٣ ـ ٢٢٨
السيد حسن خليفة

رسالة في صيغة التسليم في الصلاة الخالية ٢٢٩ ـ ٢٥٢
الحجة السيد محمّد باقر الشفتي

تقرير حول المركز العالمي للعلوم الإسلامية ٢٥٣ ـ ٢٦٤
الأستاذ الشيخ علي رضا الأعرافي

من فقهائنا ـ أبان بن تغلب ..... ٢٦٥ ـ ٢٩٤
الشيخ صفاء الدين الخزرجي

أُمّـتنا الإسلامية
المسؤولية والموقف

لقد أولت شريعتنا الحنيفة الناحية الاجتماعية عناية فائقة.. وقدّمت تصوراً خاصاً حول البنية الاجتماعية النموذجية من حيث الأساس والمبنى الذي ترتكز عليه ومن حيث جدول العلاقات المتبادلة بين الأفراد ومن حيث التطلّعات والأهداف التي ترنو إليها وتنشدها مستقبلياً.. وسنطلّ إطلالة سريعة على هذه الحيثيات الثلاث:

١ ـ الأساس النظري:

من القضايا المهمّة التي لابدّ من بيانها هو أنّ الشريعة تؤمن بأنّ النشأة البشرية نشأة واحدة قال تعالى: ﴿ يا أيّها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأُنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارَفوا إنّ أكرَمَكُم عِندَ اللهِ أتقاكُم ﴾ وليس هناك أيّ مبرّر موضوعي لتصنيف الناس إلى أصناف وتنويعهم إلى طبقات نظراً لتنوّع واختلاف الظروف والعوامل الجغرافية أو الاقتصادية أو غير ذلك من العناصر الخارجة عن الحقيقة الإنسانية من حيث هي.. فإنّ هذه العوامل عوامل طارئة وعارضة.. وبالتالي فإنّها لا تصلح فارقاً ومائزاً بين بني البشر..

أجل.. إنّ الحقيقة البشرية بدأت تاريخياً من نقطة واحدة وهي

أبوّة آدم وأمومة حواء.. وكلّ بني البشر ينحدرون من أصل واحد ومن أسرة وفصيلة واحدة وكلّهم يعدّون أقرباء وإخوة بالمعنى الواسع.. ومن الواضح أنّ هذا التصوّر النظري وهذه الرؤية يتركان انعكاسات نفسية ومشاعرية كبيرة وفي أبعاد مختلفة.. ولهما محرّكية وباعثية للانطلاق.. ومانعية ورادعية عن الانكفاء..

وتسترسل الشريعة في تعميق هذه الرؤية التوعوية من خلال تمتين العلاقات الإنسانية أكثر فأكثر والتقدّم نظرياً خطوة إلى الأمام فتضيف عنصراً مؤثّراً وفاعلاً وهو عنصر الأُخوّة العقيدية والإيدلوجية بين المسلمين ﴿إنّما المؤمنون إخوة﴾.. وتظلّ تواصل الشريعة مسيرتها وتأخذ بزمام المجتمع لترتقي به إلى القمّة من المثالية والأخلاقية فتقرّب بين الأحاسيس وتؤلّف بين القلوب بنشر نسيم الأُخوّة الفوّاح الذي يملأ شذاه كلّ زوايا الحياة ومطبّاتها..

٢ ـ جدولة العلاقات الاجتماعية:

وعلى الرغم من التشابك والتعقيد الذي يكتنف العلاقات الاجتماعية وتفاصيلها فإنّ الشريعة رسمت خارطة متقنة ودقيقة لطبيعة العلاقات داخل المجتمع المسلم من خلال تقنين جملة من القواعد العملية تبيّن كيفية التعامل المطلوب إسلامياً.. وهذه القواعد تارة تصل إلى حدّ الإلزام والأهمية القصوى وأُخرى تكون بمستوى الحثّ والترغيب ولا تتجاوز دائرة الاستحباب.. وهي بمجموعها تشكّل الصيغة الاجتماعية للعلاقات الإسلامية داخل المجتمع المسلم..

وتشتمل هذه الصيغة على جانبين: جانب إيجابي وجانب سلبي.. فالجانب الإيجابي من هذه الصيغة التشريعية يمثّل مجموعة الأوامر والواجبات والحقوق المراد إيجادها عملياً.. كما أنّ الجانب السلبي

منها يمثّل مجموعة النواهي والزواجر عن الممارسات المرفوضة..

وقد نظّمت هذه العلاقات الاجتماعية بكلا شقّيها الإيجابي والسلبي بمنتهى الدقّة والشفافية بحيث يمكن رؤية الدوافع والمنطلقات الكامنة وراءها بسهولة.. وقد أُشربت هذه الرؤية بالروح الأخلاقية وبالوجدان الإنساني ومزجت بالمشاعر والأحاسيس والعواطف.. وربطت هذه الشبكة من العلاقات بالعالم الأعلى وطبعت بالطابع الإلهي المقدّس.. ﴿ إنّ هذه أُمّتكُم أُمّة واحدَة وأنا ربّكُم فاعبدون ﴾..

٣ ـ المجتمع الإسلامي الهادف:

إنّ الكيان الاجتماعي الذي عنيت به الشريعة وحرصت على بنائه أُريد له أن يتحرّك باتجاه أهداف معيّنة لا أن يعيش الحياة الرتيبة في سبيل بناء نفسه والانكفاء على ذاته.. بل أُرسيت دعائم الكيان الإسلامي على أساس الشعور بالمسؤولية والهدفية.. «كلّكم راع وكلّكم مسؤول عن رعيته» وهذه الحقيقة تعبّر عن عنصر قوّة تنطوي على طاقة مذهلة لا يمكن التنبؤ بمدى الإشعاعات التي تتركها..

إلّا أنّ هناك مناطق حرجة قد تمرّ بها أُمتنا الإسلامية تقتضي بروزاً وتجلّياً لهذه الحقيقة ـ وهي المسؤولية والهدفية ـ بشكل بيّن وواضح للعيان سيّما إبّان الأزمات الصعبة التي قد تبتلى بها الأُمّة داخلياً أو خارجياً.. فعندما تتعرّض الأُمّة الإسلامية لهزّة مصيرية ترى الوجدان الإسلامي سرعان ما يستجيب لهذه الهزّة بردّة فعل مناسبة.. بل قد تكون أحياناً فوق ما يُتوقّع تصدّياً وفاعلية..

فنحن نلاحظ حينما يتعرّض بلد إسلامي ما إلى عدوان وتجاوز من قبل معسكر الكفر فإنّ الحسّ الإسلامي النبيل يبدأ يتحرك وتنطلق

المحاولات للمساهمة في صدّ وردّ هذا العدوان والحضور الميداني للأُمّة بقطاعاتها كافّة في الوسط السياسي أو الجهادي.. وهذا ما يجسّد واقعياً البيان النبوي الشريف بأنّ المسلمين كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمّى..

وبمقدار ما تدعونا هذه المواقف المسؤولة إلى الأمل والإيمان بحياة الوجدان الإسلامي العامّ نتنبّأ في الوقت نفسه بمستقبل زاهر للأُمّة الإسلامية ونتوقع المزيد من الحضور الميداني الفاعل في المجالات كافّة طبقاً لبرنامج وتخطيط دقيقين يكونان بموازاة الأحداث المحتدمة وعلى مستوى العالم الذي يغلي بالتطورات والمفاجآت..

ولقد آن الأوان أن نتمثّل الحالة المركزية والوحدوية بعيداً عن التصورات الموضعية والجزئية.. إذ أنّه ليس من العقلانية ولا من الرسالية في شيء أن نترك هذا الوجدان الإسلامي الجماهيري بيد المصادفات والانفعالات القلقة.. بل لابدّ من استثمار عنصر القوّة هذا في أُمتنا من أجل تحقيق الحضارة الإسلامية المنشودة..

رَبَّنا لا تُزِغْ قلُوبَنا بَعدَ إذ هَدَيتَنا وَهَبْ لنا
مِنْ لَدُنكَ رَحْمَةً إنّكَ أنْتَ الوهّاب

.. ولا حول ولا قوّة إلّا بالله ..

رئيس التحرير

حقيقة الاجـارة

دراسة استدلالية مقارنة على ضوء الفقه والقانون

❑ آية الله السيد محمود الهاشمي

تعريف الاجارة على ضوء الفقه:

الاجارة: تمليك عمل أو منفعة بعوض.

وهذا هو التعريف المشهور لمعنى الاجارة الاصطلاحي، والذي به يكون أحد العقود والمعاوضات.

وقد يناقش في هذا التعريف من جهات عديدة، نشير الى أهمها:

المناقشة الأُولى: ما افاده بعض أساتذتنا الأعلام ﷺ من انَّ المعنى المذكور إنّما هو فعل المؤجر حينما ينشئ الايجاب بقوله «آجرتك»، وهذا احد المعنيين للاجارة، والمعنى الآخر هو العقد المركب من الايجاب والقبول، والتمليك والتملك، وهذا التقسيم جارٍ في البيع، بل في جميع المعاملات والعقود، وما هو موضوع للآثار من الصحة واللزوم ونحو ذلك انما هو المعنى الثاني، وهو المراد بهذه الاسامي، حينما ترد في كلمات الفقهاء بل وفي لسان الأدلّة، لا المعنى الأول[1].

والجواب: انَّ الاجارة في الاستعمالين الاخباري والانشائي بمعنى واحد، فانَّ التمليك ايضاً لايتحقق الّا بفعل الاثنين، لانَّ المراد منه التمليك العقدي، وبشكل عام اسماء المعاملات وعناوينها موضوعة للمسبب الحاصل بالتعاقد والاتفاق بين طرفين سواء اريد المسبب الشخصي أو العقلائي أو الشرعي - فانها واحد مفهوماً على ماحققناه في مبحث البيع، والاختلاف في منشأ الاعتبار ومصدره، والموجب حينما يستعمل مادة بعت أو آجرت أيضاً يستعمله في نفس المعنى، باعتباره يحققه ويتسبب الى ايجاده بنفس الايجاب ولو في طول القبول، نظير قوله «آمرك أو أنبئك» الذي يحقق فيه مادة الامر والانباء بنفس الفعل والانشاء غاية الأمر يكون ذلك بفعل الواحد في المثال وبفعل الاثنين في المقام، ولا فرق بينهما من هذه الناحية.

والحاصل: ليس المقصود من التمليك بعوض التمليك الذي هو فعل الواحد، بل التمليك العقدي الذي يكون في طول الايجاب والقبول، ومتقوماً بالتعاهد والتوافق بين الطرفين، سواء وقع عنوان البيع أو الايجار في مقام الانشاء أو الاخبار، على ماحققناه في بحوث البيع من المكاسب.

المناقشة الثانية: ما ذكره بعض المحققين من انَّ الاجارة ان كان بمعنى تمليك المنفعة لاقتضى ذلك اضافته اليها، فيقال: «آجرتك منفعة الدار» مع انه لايضاف إلّا إلى الاعيان، فيقال «آجرتك الدار»، وهذا يعني انّه سنخ معنى متعلق بالعين[٢]، وحيث انّه لا يمكن أن يكون تمليكاً لها، من هنا ذهب صاحب هذا الاشكال في تعريفه الى انه «التسليط على العين من اجل الانتفاع بعوض»، ولجاه لهذا الاشكال ذكر السيد اليزدي ﷺ - بعد نقل تعريف المشهور -: «ويمكن أن يقال: إن حقيقتها التسليط على عين للانتفاع بها بعوض».

وفيه: انَّ هذا خلط بين مجالين، مجال المنشأ المعاملي في باب الاجارة ثبوتاً وانه التمليك للمنفعة أو التسليط على العين - وهما اعتباران مختلفان -

وهذا هو البحث عن حقيقة الاجارة كعقد من العقود وتعريفه فقهياً وقانونياً، ومجال آخر هو البحث عن مدلول مادة الاجارة لغةً، وانه هل يكون بمعنى التمليك أم لا؟

والتعريف المذكور تعريف في المجال الأول لا الثاني، لوضوح انَّ مادة الاجارة اللغوية لاتعني التمليك أصلاً، لا مطلق التمليك ولا الحصة الخاصة منه ـ وهو تمليك المنفعة ـ كما قيل في حل الاشكال المذكور، لوضوح انَّ الأجر لغة هو المكافأة والثواب على عمل وفي قبال خدمة، ومنه «آجرك الله». فلابدَّ وان يضاف وتتعلق مادة الاجارة بالاعيان أو الاشخاص، لانَّ الاجر والثواب يكون على عمل، أي في قبال خدمة شخص أو عين، وبهذا التفسير لمفهوم الاجارة اللغوي يظهر امكان ارجاع معنى هذه المادة في باب آجرتك أو استأجرتك أو استأجرت الدار الى معنى واحد جامع في البابين، وهو جعله مأجوراً ومكافئاً أي جعل أجر بازائهسواء كان في قبال خدمة شخصٍ أو عينٍ خارجية، وان كان اللازم في الاعيان وجود طرف يملك ذلك الاجر ويستحقه، وهو مالك العين، الّا انَّ الاضافة والتعلق بلحاظ مايكون الاجر في قبال خدمته لا من يملكه.

والمقصود انه لا ربط بين المسألتين، ولا ينبغي ان يستند في تشخيص ما هو المنشأ الاعتباري في موارد عقد الاجارة الى كيفية استعمال مادة الاجارة لغة من حيث اضافته الى الاعيان دون المنافع، فانَّ هذه النكتة لغوية أدبية، بينما البحث الأول بحث ثبوتي غير مربوط بلغة دون لغة، بل يرد حتى في الاجارة المعاطاتيةالتي لالفظ فيها ولا استعمال أصلاً. وعلى هذا الاساس لابدَّ من بحث انَّ حقيقة الاجارة هل هي تمليك المنفعة أو التسليط على العين للانتفاع مستقلاً عن استعمالات مادة الاجارة.

المناقشة الثالثة: ما ذكره بعض اساتذتنا الاعلام دام ظله وجعله عمدة

الاشكالات، انَّ الاجارة قد تتحقق وليس في موردها تمليك للمنفعة، لانه لامالك لها، كما في استيجار ولي الوقف العام أو الزكاة لان يكون من الغلات مثلاً حيث لا مالك عندئذٍ لمنفعة الدار المستأجر لها، فلا تمليك في البين بل حال تلك المنفعة حال نفس الزكاة والوقف تصرف في سبيل الله.

وأجاب عليه:

أولاً: بالنقض ببيع الوقف العام أو الزكاة مع انه لااشكال في تعريفه بأنّه تمليك عين بعوض.

وثانيـاً: بالحل وحاصله: ان الولي في هذا القسم من الاوقاف والاموال العامة يشتري أو يستأجر أو يستقرض لنفسه لكن لا لشخصه بحيث لو مات ينتقل الى ورثته بل بعنوان انه ولي وبهذا الوصف العنواني فينطبق عـليه التعريف (٣).

ويلاحظ على ماذكره في مقام حل الاشكال بأن ولاية الولي على التصرف لا تعني تملكه للمال الموقوف عليه حتى بوصفه العنواني وبما هو ولي، ومن هنا يكون بيع الولي للصبي أو للمجنون لا لنفسه فهو ينشئ التمليك للمولّى عليه من دون فرق في ذلك بين الولي العام أو الخاص أو الوقف العام أو الخاص.

فالحاصل: ليس الولي للوقف العام أو الزكاة مالكاً لا لهما ولا لبدلهما لا بما هو شخص ولا بما هو ولي، وليست ولايته الّا بمعنى ملكه للتصرف القانوني في ذلك المال للمولّى عليه لا اكثر بحيث لو حصلت اضافة الملكية بين البدل وبينه ولو بما هو ولي اوجب ذلك خروج الزكاة أو الوقف عن حكم الوقف والزكاة، فيجوز اعطاؤها للهاشمي مثلاً وصرفه في غير مصرفه، وهذا مما لا يمكن الالتزام به، بل لا دليل على صحة تصرف الولي بتغيير جهة الاضافة في بدل الوقف أو الزكاة جزماً، فلو قصد ذلك كان باطلاً ايضاً.

والصحيح في حل الاشكال أن يقال:

أوّلاً: ان تعريف عقود المعاوضة بخصوص التمليك لعله مسامحة؛ فإنّ المبادلة فيها سواء كانت في العين أو المنفعة ليست بمعنىٰ التمليك بالخصوص بل الاعم منه ومن مطلق نقل جهة الاضافة من احد الطرفين الى الطرف الآخر سواء كانت الاضافة ملكية أو حقية، ومن هنا صحَّ تفسير البيع بالمبادلة بين المالين في جهة الاضافة الاعتبارية الموجودة للمال سواء كانت اضافة ملك أو حق اختصاص معين، ولا شك ان الوقف العام والزكاة ولو فرض عدم كونهما مملوكين لجهة الّا انّه لا اشكال في اختصاصهما بجهة معينة، ومن هنا لايجوز صرفهما في غير تلك الجهة المقدرة لهما، فيكون بدلهما قائماً مقامهما في ذلك الاختصاص الاعتباري، وهذا يكفي في تحقق المبادلة.

وثانياً: ان الصحيح في باب الوقف العام والزكاة ايضاً وجود جهة مالكة كشخصية قانونية عنوانية لا حقيقية خارجية من قبيل عنوان الفقراء أو مصلحة الاسلام أو الموقوف عليهم أو غير ذلك، فيكون التمليك معقولاً أيضاً بلحاظ تلك الجهة وليس الولي الّا مجرد متصرف ومنشىء لتمليك البدل لتلك الجهة، فهو يملك التصرف لا الزكاة أو الوقف أو بدلهما.

المناقشة الرابعة: ما أفاده جملة من المحققين ـ وهي مناقشة ثبوتية ـ من انَّ المنفعة غير قابلة للمملوكية، امّا لما توهم من انها معدومة حال الاجارة والمعدوم لايملك، وامّا لانَّ منفعة الدار سكناها، وهي عرض من اعراض الساكن لا الدار، فلا يمكن ان يكون ملكاً لصاحب الدار[٤].

وفيه: ان المراد بالمنفعة مايكون شأناً وفائدة في العين، كصلاحية الدار للمسكونية، وهي قائمة بها لا بالساكن. كما انَّ هذه الفائدة لها وجود خارجي بوجود منشأ انتزاعه، اذ فرق بين الدار الصالحة للانتفاع والدار غير الصالحة خارجاً، ولو فرض انه لاوجود حقيقي لها خارجاً كفىٰ الوجود الاعتباري،

لصحة تعلّق التمليك به، كالوجود الاعتباري للمال الذمي، وليس التمليك من الاعراض الحقيقية كي يحتاج الى معروض حقيقي في الخارج.

المناقشة الخامسة: وهي مناقشة اثباتية لا ثبوتية، وحاصلها: انَّ المنفعة وان كان يعقل مملوكيتها ثبوتاً الّا ان الارتكاز العقلائي يأبى عن ذلك اثباتاً، بشهادة انهم لا يجعلون بازاء المنافع ملكية مستقلة عن الاعيان، فلا يكون للمالك مالان احدهما العين الخارجية والآخر منفعتها، كما انهم حين ينقلون العين من مالك الى آخر لا يرون انَّ ذلك يتضمن تمليكين، احدهما تمليك رقبة العين والآخر تمليك منفعتها، كيف والّا لزم ان يكون البيع بيعاً واجارة معاً، أو بيعاً للرقبة فقط مع بقاء المنفعة على ملك مالكه، وهو كما ترى. فليس البيع الّا تمليكاً واحداً للعين، وامّا تملك منافعها فهي من احكام وآثار ملكية العين بالتبع، ومن هنا ذكر الفقهاء تبعية المنافع للعين في الملكية، بحيث من ملك العين بأيّ سبب عقدي أو غيره ملك منفعته قهراً، وهذا شاهد على انَّ المنفعة لا تلحظ عند العقلاء والشرع كمملوك مستقل عن العين، وانما مملوكية العين تعني حق الانتفاع بها والسلطنة عليها، فليس هناك الّا مملوك واحد وهو العين عقلائياً، والمنفعة أو الانتفاع تحت سلطان المالك من جهة انَّ السلطنة من آثار الملك.

وبهذا يعرف الوجه في انتقال بعض الفقهاء ـ كالسيد اليزدي ـ إلى التعريف الآخر، وهو انَّ الاجارة تسليط على العين من اجل الانتفاع بها، فانه بعد ان لم تكن المنفعة مملوكة مستقلاً فيالنظر العرفي والعقلائي، وإنّما حق الانتفاع والسلطنة عليه من احكام ملكية العين، فتارة: المالك ينقل ملكيته للعين الى الغير وهذا هو البيع واخرى: ينقل سلطنته على الانتفاع بالعين الى الغير، وهذا هو الاجارة.

وفيـه: ان غاية مايثبته هذا التحليل انَّ المنفعة لم تجعل لها الملكية عقلائياً

في عرض ملكية الرقبة، لا انَّ المنفعة لاتجعل لها الملكية حينما يراد التفكيك بينها وبين الرقبة في المالك، والسرّ في ذلك انَّ الملكية المجعولة للرقبة حيث انها بمعنى السلطنة المطلقة عليها فهي تتضمن ملكية المنفعة، فتكون ملكية المنافع مندكة في ملكية الرقبة التي هي سلطنة مطلقة ومن جميع الجهات، فلا حاجة مع جعل ملكية الرقبة بلا قيد فيها الى جعل ملكية اخرى للمنفعة في عرضها، وهذا بخلاف ما اذا أريد التفكيك بينهما في الطرف المالك، فانه يقتضي عندئذٍ جعل الملكية للمنفعة ولحاظها مستقلاً.

نعم، عقد الاجارة قد اخذ فيه لحاظ المنفعة وتمليكها مستقلاً وبشرط لا عن العين، ومن هنا لايصدق على البيع بيع وايجار لا لغة ولا اصطلاحاً كما لا يخفىٰ

وإن شئتم قلتم بأن ملك المنفعة شأن من شؤن الملك المطلق والسلطنة المطلقة على العين، ومن هنا لاتلحظ ملكية المنفعة مع الملكية المطلقة للعين لأنّها مندكة فيها، ومالك العين تارة ينقل تمام تلك السلطنة الى الغير وهذا هو البيع ونحوه، وأُخرى ينقل بعضها وشيئاً منها وهو سلطنته على المنفعة أو حقه في الانتفاع بالعين فقط وهذا هو الاجارة، وثالثة ينقل ملكه وحقه في الرقبة دون المنفعة للغير وهذا هو بيع العين مسلوبة المنفعة.

وأمّا تعريف الاجارة بالتسليط على العين فلا اشكال في عدم ارادة التسليط والاستيلاء التكويني الخارجي بل يراد به إنشاء السلطنة الاعتبارية للمستأجر، وحينئذٍ إن أُريد به إعطاء السلطنة المطلقة على العين فهي عبارة اخرىٰ عن تمليك العين؛ لأنّ الملكية هي السلطنة المطلقة الاعتبارية، وهذا خلف الاجارة.

وإن أُريد إعطاء السلطنة على المنفعة والانتفاع فقط لا السلطنة المطلقة ومن جميع الجهات فهذا عبارة اخرى عن تمليك المنفعة ـ بناءً على تعريف الملكية بالسلطنة ـ فيرجع الى التعريف الأوّل.

إن أُريد إعطاء السلطنة بمعنى الجواز التكليفي أو الجواز الوضعي بمعنى نفوذ التصرفات قانوناً والذي قد يعبر عنه بعدم الحجر، فالسلطنة بأحد هذين المعنيين حكم قانوني عقلائي أو شـرعي، وليس مـما يـعتبره المـتعاقدان وينشآنه، نعم قد ينشآن موضوعه وهو الاذن والرضا بـالتصرف للـغير، فيكون جائزاً تكليفاً أو نافذاً وضعاً، إلّا ان هذا غير المنشأ في باب الاجارة مطلقاً؛ لأنّه لا إشكال في كونها من العقود العهدية التي فيها نقل ملك أو حق الى الغير، فلابدّ وأن يكون التسليط في الاجارة بمعنى تمليك المنفعة، فيرجع الى التعريف الأوّل.

فالحاصل: التسليط أعم من التمليك للمنفعة ويتحقق في عقود أُخرى أيضاً كالعارية المشروطة بعوض إلّا أن يراد بالتسليط التمليك، فيرجع إلى تمليك المنفعة بعوض.

وهذا هو الجواب الفني، لا ماذكره بـعض اسـاتذتنا الاعـلام ﷺ مـن انّ التسليط يختص باجارة الاعيان، ولا يتم في اجارة الاعمال[٥]، إذ يرد عليه:

أولاً: امكان التفكيك بين الاجارتين في التعريف.

وثانيـاً: لا يراد بالتسليط الاستيلاء الخارجي ليقال بعدم توقف استيفاء عمل الاجير على التسلط عليه، وانما المراد الاستيلاء والتسليط الاعتباري، وهو يعقل بل ثابت في حق الأجير ايضاً، حيث يكون المستأجر مسلّطاً اعتباراً على الاجير بحمله على العمل الذي ينتفع به.

المناقشة السادسة: قد يقال: انّ هذا التعريف يشمل ما إذا بـاع شـيئاً بعوض هو منفعة شيء، كما إذا باع فرسه بمنفعة داره سنة مثلاً أو في قبال أن يخيط له ثوبه، فلا يقال انّه ايجار بل بيع مع انّه بلحاظ الثمن يصدق عليه انّه تمليك المنفعة بعوض.

والجواب: انّه يشترط في الايجار أن تكون المنفعة أو العمل ملحوظين كمعوَّض لا العوض، أي الطرف المقصود بالأصالة في التعاقد بين الطرفين، لا بما هو مال وعوض عن ماليته المعبر عنه بالثمن كما هو كذلك في عنوان البيع أيضاً، فلا يصدق على ثمن الاجارة إذا كان عيناً انّه بيع لأنّه ليس مقصوداً بالأصالة وبخصوصيته، وهذا يستفاد من تعريفهم بأنّه تمليك المنفعة أو العمل بعوض حيث يفهم منه انّ المنفعة أو العمل ملحوظان كمعوَّض لا كعوض.

كما انّ المراد من التمليك التمليك العقدي أي الايجار عقد ينشأ فيه التمليك للمنفعة أو العمل بعوض.

ومنه يعرف خروج ما إذا تملك المنفعة بغير عقد كالارث أو بايقاع كالوصية على القول بكونها إيقاعاً.

كما انّه ظهر انّه من عقود المعاوضة، فخرج مثل عقد النكاح إذا كان المهر منفعة أو عملاً. وهكذا يتضح انّ التعريف المشهور للاجارة من انّه تمليك عمل أو منفعة بعوض صحيح لا غبار عليه.

الإجارة على ضوء الفقه الوضعي:

ثم إنَّ هنا أُموراً مهمة متعلقة بحقيقة الاجارة، تعرض لها الفقه الوضعي، ينبغي الاشارة اليها ولو اجمالاً وتمحيصها.

الأمر الأوّل:

اعتبر الفقه الوضعي الزمان ركناً مقوّماً للاجارة، ومن هنا أخذ في تعريفها الانتفاع بشيء معين مدة معينة (٦).

الّا انَّ الصحيح: انَّ المدة والزمان ليس مقوماً ولا ركناً للاجارة، حتى في

اجارة الاعيان فضلاً عن اجارة الاعمال، وانما قد يجب تعيين المدة لدفع الغرر والمجهولية، كما اذا كانت المنفعة زمانية من قبيل سكنى الدار، بخلاف ما اذا كانت المنفعة عملاً معيناً كنقل البضاعة مثلاً أو الخياطة، أو كان لها تحديد كمي لا زماني كما في اجرة الحمّام مثلاً، فانَّ الانتفاع به مقدر بالمرات لا الزمان، وكما في اجارة الشجرة لثمرتها، أو اجارة المركب ـ كالسيارة مثلاً ـ حسب مقدار مسافة السير به، وهكذا.

وهذا يعني انَّ الزمان والمدة قد يكون دخيلاً في بعض الموارد في تحديد مقدار المنفعة المستحقة بالاجارة، فيكون تعيينه شرطاً في الصحة لا ركناً مقوماً للانعقاد، بل حاله حال اشتراط معلومية مقدار المبيع والثمن الذي هو شرط في صحة البيع ايضاً ودفع غرريته، وليس مقوماً لحقيقته.

وبهذا يعرف ان اعتبار الاجارة مطلقاً من العقود الزمانية المؤقتة كما صنعه الفقه الوضعي في غير محله، وإنّما قد يكون الزمان دخيلاً في تحديد مقدار المنفعة.

نعم، الايجار حيث انّه تمليك للعمل أو المنفعة وهما تدريجيان من هنا يصح أن يقال: انّ عقد الايجار يختلف عن البيع ونحوه في انّه تدريجي لا فوري إلّا انّ هذا غير أخذ الزمان المعين قيداً في تعريف الاجارة.

الأمر الثاني:

اعتبر الفقه الوضعي الاجارة من عقود الادارة لا التصرف والنقل، بمعنى انَّ الالتزام والحق الناشىء منها ليس حقاً عينياً والتزاماً بنقل ملكية شيء من المؤجر الى المستأجر كما في البيع، بل حق شخصي والتزام من قبل المؤجر للمستأجر يتعهد بموجبه أن يمكّن المستأجر من الانتفاع، فيكون متعلق الحق والالتزام شخص المؤجر باداء عمل لا العين أو المنفعة الخارجية، وليس فيها

تمليك وتملك لا للعين ولا للمنفعة. ولهذا عرف القانون الوضعي الايجار بأنّه «عقد يلتزم المؤجر بمقتضاه ان يمكّن المستأجر من الانتفاع بشيء مدة معينة باجر معلوم»[٧]، فيكون نظير عقد الكفالة والضمان بمعنى العهدة عندنا لا الذمة.

وقد وقع البحث بينهم بعد ذلك في انَّ الحق والالتزام الشخصي الناشىء بالاجارة سلبي أو إيجابي؟ أي انَّ ماتعهد به المؤجر هل هو اداء عمل وهو جعل المستأجر ينتفع بالعين فيكون ايجابياً، أو الامتناع عن عمل، أي ترك العين للمستأجر لينتفع بها فيكون سلبياً؟ وهذا الخلاف اشبه أن يكون لفظياً، إذ لا يراد بترك العين الّا التمكين ورفع الموانع، وهو المراد بجعل المستأجر ينتفع لا الاجبار الخارجي له على ذلك.

والمهم ملاحظة أصل المطلب، وهو انَّ مفاد عقد الايجار وما ينشأ منه هل هو الحق والالتزام العيني أو الشخصي؟ فانه قد يترتب على ذلك آثار مهمة كما سوف يظهر، فلابدَّ من تحليل الارتكازات العقلائية والتأمل فيها لنرىٰ هل تساعد على التفسير المقدم من قبل الفقه الوضعي لحقيقة الاجارة أم لا؟

والصحيح: انَّ هناك عدّة منبهات على انَّ الالتزام الناشيء من عقد الايجار عيني لا شخصي ـ وقد شرحنا مصطلح الحق العيني والشخصي والفرق بنيهما في بحث نظرية العقد العامة ـ:

منها: انه بناءً على كون الحق عينياً يملك المستأجر منفعة العين، فيمكنه ان ينقلها الى شخص ثالث بايجار آخر بلا اشكال لو لم يكن قد اشترط عليه المباشرة في الانتفاع بخلاف ما اذا قلنا بانَّ الحق شخصي وليس عينياً، فانّه عندئذٍ نواجه صعوبة في كيفية تخريج نقل هذا الحق الشخصي الى الشخص الثالث، فانَّ الحق الشخصي متقوم بالشخص الطرف للحق بحيث بتغيّر الطرف بتغيّر الحق ويكون حقاً آخر مبايناً مع الأوّل.

وقد حاول الفقه الوضعي تصوير ذلك على اساس انه ايجار لنفس الحق الشخصي، فالمستأجر الأول يلتزم للمستأجر الثاني ان يمكنه من الانتفاع بحقه الشخصي على المؤجر الأول. وهذا يجعل متعلق الايجار الثاني هـو الحـق بحسب الحقيقة لا العين، أو قل الانتفاع بالحق الشخصي لا بالعين، وهو على خلاف الارتكاز العقلائي الذي لايرى فرقاً بين الايجارين من حيث تعلقهما بمنفعة العين على حد سواء، بل فكرة ايجار الحقوق الشخصية أو العقد عليها فكرة غير عرفية بنفسها. نعم يمكن فرض انَّ الايجار الثاني تعهد والتزام شخصي من قبل المستأجر الأول بتمكين المستأجر الثاني من الانتفاع بالعين، الّا انَّ هذا يجعل الايجار الثاني مستقلاً عن الأول وغير متوقف على تحققه وصحته، وهذا ايضاً على خلاف الارتكاز.

ومنهـا: انه بناءً على كون الحق الناشىء شخصياً لا عينياً، لو فرض انَّ المؤجر أو غيره منع العين عن المستأجر مدة من الزمن لم يضمن له قيمة منفعة العين في تلك المدة، لانَّ المنفعة لم تكن للمستأجر، وانما كان له حق على المؤجر ان يمكِّنه من الانتفاع ولم يمكِّنه، فلابدَّ من القول ببطلان الاجارة مثلاً أو حق فسخها من دون وجه عقلائي لضمان قيمة المنافع المـمنوعة للمستأجر، لعدم كونها راجعة اليه، وعدم كون الحق الشخصي الذي فات بما هو حق مالاً له قيمة سوقية، أو كون ذلك على الاقل تحليلاً عقلائياً متأخراً لم يكن ثابتاً وواضحاً سابقاً، مع انَّ الاجارة من العقود الواضحة الراسخة في التاريخ البشري منذ البداية وقبل تطور التقنينات العقلائية القانونية.

وهذا بخلافه على القول بانَّ الحق الناشىء بعقد الايجار عيني وهو ملك المنفعة، فانه عندئذٍ يكون الضمان للمستأجر على القاعدة، حيث أتلف على المالك ماله فيضمن قيمته السوقية، وقد تكون اكثر من الاجرة المسمّاة. فاذا استظهرنا انَّ الارتكاز العرفي حاكم بالضمان كان ذلك منبّهاً آخر على عدم

صحة التفسير الوضعي لعقد الايجار.

ومنها: إذا فرض للمنفعة المستقبلية وجود عيني، كما في اجارة الشجر لثمرتها أو الشاة للبنها، فبناءً على كون الحق الناشىء بالاجارة شخصياً لا عينياً لو منعه المالك ولم يمكّنه من الانتفاع بقيت المنافع الحاصلة من الثمر أو اللبن على ملك المالك، وكان للمستأجر فسخ الاجارة أو الضمان لقيمة الحق الشخصي المذكور لا تملك اعيان الثمر واللبن، وهذا بخلافه على القول الآخر فانه مالك لها ويكون المؤجر ضامناً لها ولقيمتها على تقدير التلف للمستأجر، وهذا هو المطابق مع الارتكاز العقلائي ايضاً.

ومنها: ان الحق الشخصي يختلف عن الحق العيني في أنَّ متعلقه من نوع الاعمال والافعال بخلاف الحق العيني، وعلى هذا الاساس لايشترط في صحة التعهدات والالتزامات الشخصية اكثر من القدرة على اداء ذلك الفعل خارجاً، واما التعهدات العينية فيشترط في صحتها زائداً على ذلك ان يكون متعلق الحق العيني موجوداً ومملوكاً له وتحت سلطانه بالفعل، ولا يكفي فيه مجرد القدرة على ايجاده أو تملكه، واذا اتضحت هذه النكتة فنقول: اذا فرض انَّ الاجارة كانت من عقود الادارة، والتي لاينشأ منها إلّا الحق الشخصي والتعهد بتمكين المستأجر من الانتفاع امكن للمؤجر ان يؤجر العين ثانية لغير المستأجر الأول، فيما اذا كان قادراً على فسخ الاجارة الاولى، أو كان قادراً على ارضاء المستأجر الأول بتمكينه من العين لكي يعطيها للمستأجر الثاني مدة معينة، مع انَّ الارتكاز العرفي والعقلائي يرىٰ بطلان الاجارة الثانية اذا صحت الاجارة الأُولى، وانّه لا موضوع للثانية مع الاولىٰ، وليس هذا إلّا من اجل انَّ متعلق الايجار نقل ملكية المنفعة، وهو فرع تملكها، فاذا ملّكها بعقد الايجار للغير فلا موضوع لايجار العين ثانية لمستأجر ثانٍ، كما هو واضح.

ومنها: ارتكازية انَّ التعهدات الشخصية انما تقع وتكون في الموارد التي

يطلب فيها نفس الفعل من المتعهد، كالكفالة التي يكون المطلوب فيها نفس إحضار المدين لا أكثر.

ومن الواضح انه في باب الاعيان والاموال سواء كـان الغـرض مـتعلقاً برقباتها أو منافعها يكون الغرض حصول الحق فيها، وانَّ فعل التمكين من المؤجر لايطلب بنفسه وبما هو فعل، وانما يطلب بما هو استطراق لتحصيل ذلك الحق، ومن هنا لو كانت العين تحت يد المستأجر من أول الامر فلا يحتاج الى تمكين أصلاً، لوجود التمكن، فتمام المقصود حصول حق فـي الانتفاع لا في فعل التمكين، بل مجرد التعهد بفعل التمكين لايوجب ان يكون الانتفاع جائزاً لو لم يفترض وجود حق عيني له في مورده، وهذا هو معنى لزوم وجود حق عيني في البين في هذه الموارد بقطع النظر عن التعهد والحق الشخصي.

وبهذا يعرف الجواب على ماقد يقال: بانه حتى اذا فرضنا انَّ الارتكاز العرفي في باب الاجارة يقضي بكونها منشأً للحق العيني اي نـقل مـلكية المنفعة، إلّا انّه ما المانع من صحة العقد على التعهد الشخصي ايضاً في مورده، وليكن عقداً جديداً لا يسمى بالاجارة، أي من العقود غير المسمّاة ويكون مشمولاً لعمومات الصحة والنفوذ.

وحاصل الجواب: انَّ المطلوب في المقام حصول حق في الانتفاع بالعين وهو لايحصل بالالتزام المذكور، نعم لو فرض انَّ انساناً كان مالكاً لعين أو لمنفعتها، وكانت العين تحت يد غاصب بحيث لا يتمكن المالك من الانتفاع بها، وكان يمكن لشخص أن يمكنه من ذلك ويدفع عدوان الغاصب عنه، امكن التعاقد على انْ يتعهد ذلك الشخص بدفع الغصب والعدوان وتمكين المالك من ملكه ـ عيناً كان أو منفعة ـ خارجاً، فيكون نظير عقد الكفالة أو الضمان بمعنى العهدة. ولا بأس بالقول بصحته ولزومه، ويمكن تخريجه على اساس

انه اجارة على عمل دفع الغصب والعدوان المطلوب بنفسه هنا فانه عمل محترم عقلائياً وشرعاً.

ومن مجموع ما ذكرناه يظهر انَّ الالتزام بكون الايجار ينشأ منه الحق الشخصي لا العيني، وانه من عقود الادارة لا التصرف في باب الايجار على الاعيان غير تام جزماً.

واما في باب الايجار على الاعمال، فما يذكرهُ الفقه الوضعي من انَّ الايجار ينشأ منه حق شخصي معقول في نفسه، إلّا ان الفقه الاسلامي درج على تحويل الحقوق والالتزامات الشخصية الحاصلة في باب العقود الى حقوق عينية، فجعلوا الايجار على عمل ـ كالخياطة مثلاً ـ راجعاً الى تمليك العمل الذي هو حق عيني، فيملك المستأجر أولاً عمل الأجير، بمقتضى العقد ثم يجب عليه في طول ذلك الوفاء به، فنفس العمل مملوك للغير ومتعلق للحق العيني، ودفعه والوفاء به حق شخصي متفرع عليه. وهذا تماماً عكس ماصنعه الفقه الوضعي من جعل المهم في العقود والالتزامات الحقوق الشخصية، حتى انه فسر الايجار في الاعيان بذلك ايضاً، وجعل الحقوق العينية في طول الحقوق الشخصية.

وقد يترتب على تحديد محتوى الاجارة على الاعمال، وانه هل يحصل منها حق عيني، كما هو ظاهر كلمات الفقه الاسلامي، حيث عبروا عنه بتمليك العمل بعوض، أو لايحصل الّا حق شخصي، كما هو صريح الفقه الوضعي، بعض الثمرات العملية.

ولعل من اهم تلك الثمرات انه على القول بحصول الحق العيني والملك للعمل يحق للمستأجر ان يطالب الاجير بقيمة العمل اذا لم يقم به بالنحو المقرَّر، لأنّه فوّت عليه مالاً مملوكاً له، فتشمله ادلة الضمان، بخلاف ما اذا لم يكن الّا الحق الشخصي، فانه يوجب انفساخ الاجارة ورجوع اجرة المسمى الى مالكه

- وهذا هو فتوىٰ المشهور على ماسيأتي في محله - فيكون نظير ما اذا اشترط عليه ضمن عقد لازم فعلاً من الافعال، فانه لو لم يف بشرطه لا يكون ضامناً لقيمة ذلك العمل رغم وجود الحق الشخصي، نعم لو قلنا انَّ التعهد بفعل يستلزم الضمان لقيمته على تقدير التخلف لم تثبت هذه الثمرة بين التفسيرين، الّا انَّ الاستلزام المذكور لايخلو من اشكال، كما انه اذا قلنا انَّ تفويت نفس الحق الشخصي الذي له مالية موجب للضمان فيكون مضموناً عليه بقيمته لامحالة لم يبق فرق بين المسلكين ايضاً.

هذا كله اذا كان التعهد بالقيام بالعمل بنحو شخصي لا مااذا كان التعهد بمطلق العمل الاعم من ان يصدر منه أو غيره، فانه عندئذٍ يكون متمكنا من ادائه عن طريق الغير وتحمل اجرته، وليس هذا من الضمان بل من الوفاء كما لايخفىٰ.

فالحاصل: الفتوى المشهورة من القول بالانفساخ يكون تفسيره على اساس المسلك المختار في الفقه الوضعي أيسر وأوضح، بخلافه على المسلك المختار في الفقه الاسلامي حيث يصعب تفسيره.

وقد يؤيد مايقول به الفقه الوضعي من عدم حصول اكثر من الحق والالتزام الشخصي في الايجار على الاعمال، أن الملكية والحق العيني انما يتعقلها ويعتبرها العقلاء والعرف في باب الاموال التي هي الاعيان ومنافعها الخارجية لا أعمال الانسان ومنافعه، فانها تناسب العهدة والمسؤولية والالتزام لا الملكية. ولهذا لا يقال ان القادر على العمل مالك لاموال كثيرة بخلاف المالك للاعيان ومنافعها، وليس هذا من جهة اللغوية بالنسبة لشخص العامل كما في المال الذمي بالنسبة للانسان نفسه باعتبار خارجية العمل، بل لعدم صدق المال على العمل قبل تحقق نتيجته في الخارج؛ فإن جزمنا بذلك فلا يصح عطف العمل على المنفعة في تعريف الاجارة، بل يكون الايجار على العمل

بمعنى إنشاء التعهد بالعمل، أي حقاً شخصياً لا عينياً. والمسألة بحاجة الى مزيد بحث وتأمل.

الأمر الثالث:

انَّ الفقه الوضعي قسم الايجار الى عقود ثلاثة، اجارة الاشياء واجارة الاشخاص واجارة أرباب الصنايع، وقد كان القانون الروماني يعتبر هذه العقود الثلاثة كلها عقداً واحداً هو عقد الايجار، حيث كان يرىٰ انَّ الانتفاع بعمل الانسان كالانتفاع بالمتاع، لا فرق بينهما، فكلاهما سنخ عقد واحد وقع على الانتفاع بمنفعة شيء أو منفعة عمل، الّا انّه نتيجة بروز الاتجاهات الاشتراكية التي منعت عن اعتبار العمل سلعة تباع في الاسواق ويتحدد سعرها طبقاً لقانون العرض والطلب، فصل العقد على العمل عن الايجار على الاشياء، حيث وضع للعقد على الاعمال تقنينات جديدة تحفظ بموجبها للعامل الاجير حقوق لاتكون ثابتة لصاحب العين المستأجرة، فانفصل بذلك العقد على العمل عن عقد الايجار.

ثم قسم العقد على العمل الى العقد الوارد على العمل في ذاته والعقد الوارد على العمل باعتبار نتيجته، فسمّىٰ الأول بعقد المقاولة والثاني بعقد العمل. وقد ذكروا في وجه هذا التمييز، بانه في عقد المقاولة لايكون العامل تحت اشراف رب العمل وادارته، بل يعمل مستقلاً طبقاً لشروط العقد المبرم، ومن ثمَّ لايعتبر المقاول تابعاً لرب العمل، ولا يكون هذا الاخير مسؤولاً عن المقاول مسؤولية المتبوع عن التابع، بخلاف عقد العمل، فالعامل يخضع فيه لادارة رب العمل واشرافه، سواء كان يؤجر بمقياس مقدار الوقت أو كمية الانتاج، ولا يعمل مستقلاً عن رب العمل، بل يتلقىٰ تعليماته منه وعليه ان ينفذها في حدود العقد المبرم بينهما، ومن ثمَّ يعتبر العامل تابعاً لرب العمل، ويكون هذا الاخير مسؤولاً عنه مسؤولية المتبوع عن التابع. ومن هنا نرى

انَّ المـقاول يـدفع ثـمن اسـتقلاله عـن رب العـمل، إذ لا يـتمتع بـالمزايـا الكثيرة التي يمنحها القانون للعامل، والتي هي نتيجة تـبعية العـامل لرب العمل (٨).

وهذا التقسيم إذا اريد به مجرد تفصيل احكام كل صنف من هذه الاصناف الثلاثة للايجار، اعني اجارة الاشياء والعمل والمقاولة، حيث قد يختص بعض الاحكام والآثار ببعض هذه الثلاثة دون بعض فلا بأس به. وقد وقع نظيره في فقهنا ايضاً، حيث فصل كتاب الصرف والسلم عن البيع مع انهما من اقسام البيع، لما لهما من الاحكام الخاصة.

واما اذا اريد انها عقود ثلاثة متباينة فيما بينها كالتباين بين عقد الايجار والبيع فهو غير صحيح بالنحو المذكور؛ لأنَّ الميزان في التباين بين العقود هو اختلاف سنخ المضمون الذي يلتزم به أو يعتبره المتعاقدان، ولا يكفي مجرد الاختلاف في بعض الأحكام والآثار القانونية المترتبة عليه في تعدد العقد، إذ قد يكون ذلك الأثر المختلف والمتفاوت فيه من خصوصيات مـورد العـقد ولوازمه، كما في الاجارة للعمل الكلي والاجارة على العـمل الخـارجـي أو الاجارة على عمل يقوم بشخص الاجير اي مباشري أو الاعم منه ومن عمل غيره، مع كون المضمون الاعتباري الملتزم به معاملياً فيها جميعاً مضموناً واحداً، فالمقاولة وعقد العمل لا فرق بينهما من حيث مـا هـو المـضمون المعاملي والالتزام الناشىء من العقد، وإنّما الاختلاف في انَّ متعلقه قد يكون العمل بما هو وقد يكون نتيجته. كما انه لا فرق من هذه الناحية بين اجارة الاعيان أو المنافع بعد فرض انهما معاً ينشأ فيهما الحق العيني أو الشخصي، واهتمام القانون بعمل العامل وحمايته في قبال المستأجر بخلاف الاجـارة للاعيان لا يوجب فرقاً في حقيقة العقد، وإنّما هي مـن الفـروق القـانونية والحكمية التابعة لسنخ عقد واحد على أساس مصالح خاصّة.

نعم، لو قبلنا ما أشرنا إليه فيما سبق من انَّ المضمون ومحتوى الالتزام في اجارة الاعيان تمليك المنفعة اي الحق العيني وفي اجارة الاعمال التعهد بالعمل أي الحق الشخصي امكن اعتبارهما عقدين متباينين؛ لأنَّ المنشأ المعاملي في احدهما غير المنشأ في الآخر في نفسه ومع قطع النظر عن مورد العقد.

الهوامش

(١) مستند العروة الوثقى (الاجارة) : ٩ .

(٢) حاشية المكاسب (للآخوند الخراساني) : ٣٢ .

(٣) مستند العروة الوثقى (الاجارة) : ١٢ ـ ١٤ .

(٤) نقله المحقق الاصفهاني في كتاب الاجارة : ٤ .

(٥) مستند العروة الوثقى (الاجارة) : ١٥ .

(٦) الوسيط ٦ (المجلّد الأوّل) : ٣ ـ ٤ .

(٧) الوسيط ٦ (المجلّد الأوّل) : ٣ .

(٨) الوسيط ٧ (المجلد الأوّل) : ١٢ .

القواعد الشرعية والقانونية والأخلاقية

دراسة مقارنة

❑ الأُستاذ الشيخ عبّاس الكعبي

تعريف الشريعة وما يشابهها من المصطلحات الدينية:

١ ـ في اللغة:

قال الراغب في المفردات: الشرع نهج الطريق الواضح، يقال: شرعت له طريقاً، والشرع مصدر ثمّ جعل اسماً للطريق النهج، فقيل له شِرع وشَرع وشريعة، واستعير ذلك للطريقة الإلهية قال: شرعة ومنهاجاً إلى أن قال: قال بعضهم: سمّيت الشريعة شريعة تشبيهاً بشريعة الماء. وعلّق على ذلك العلّامة الطباطبائي في الميزان، بقوله[١]: لعلّ الشريعة بالمعنى الثاني مأخوذ من المعنى الأوّل لوضوح طريق الماء عندهم بكثرة الورود والصدور.

ولو تصفّحنا سائر كتب اللغة[٢] لعرفنا: إنّما في الأصل تطلق على الطريق الظاهر الذي يوصل منه إلى الماء، وتطلق على مورد الشاربة الذي يشرعه الناس، أي ينحدرون إليه فيشربون منه ويستقون، والعرب لا تسمّي ذلك الموضع شريعة حتى يكون عدّاً لا انقطاع له، ويكون ظاهراً معيّناً لا يسقى بالرشاء، وهي مشتقة من التشريع؛ وهو إيراد الإبل شريعة لا يحتاج معها إلى نزع بالعلق ولا سقي في الحوض، فيقال في المثل: أهون السقي التشريع».

٢ . في المصطلح القرآني:

في مصطلح القرآن: الدين والشريعة والملّة بمعنى واحد مع فرق أنّ الدين أعمّ والشريعة، والملّة بمعنى واحد مع الفرق بينهما بالعناية: فالشريعة هي الطريقة الممهّدة لأُمّة من الأُمم أو لنبي من الأنبياء الذين بعثوا بها، كشريعة نوح وإبراهيم وشريعة موسى وشريعة عيسى وشريعة محمّد ﷺ، والدين هو السنّة والطريقة الإلهية العامّة لجميع الأُمم، فالشريعة تقبل النسخ دون الدين بمعناه الوسيع، وهناك فرق آخر فإنّ الدين ينسب إلى الواحد والجماعة كيفما كانا لكن الشريعة لا تنسب إلى الواحد إلّا إذا كان واضعها أو القائم بأمرها يقال: دين المسلمين ودين اليهود وشريعتهم ويقال: دين الله وشريعته ودين محمّد ﷺ وشريعته ويقال دين زيد وعمروا، لكن لا يقال شريعة زيد وعمروا ولعلّ ذلك لما في لفظ الشريعة من التلميح إلى المعنى الحدثي، وهو تمهيد الطريق ووضعه، فمن الجائز أن يقال: الطريقة التي مهدها الله أو الطريقة التي مهّدت للنبي أو للأُمّة الفلانية دون أن يقال: الطريقة التي مهّدها الله أو الطريقة التي مهّدت لزيد إذ لا اختصاص له بشيء.

وكيف ما كان فالمستفاد منها أنّ الشريعة أخصّ معنى من الدين. ويفيد قوله تعالى: ﴿ شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى ﴾ [٣]، إنّ شريعة محمّد ﷺ المشروعة لأُمته هي مجموع وصايا الله سبحانه لنوح وإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام مضافاً اليها ما أوحاه الله إلى محمّد ﷺ وهو كناية إمّا عن كون الإسلام جامعاً لمزايا جميع الشرائع السابقة وزيادة، أو عن كون الشرائع جميعاً ذات حقيقة واحدة بحسب اللب وإن كانت مختلفة بحسب اختلاف الأُمم في الاستعداد كما يشعر به أو يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿ أن أقيموا الدين ولا تتفرّقوا فيه ﴾ [٤].

أمّا الملّة: فهي السنّة الحيويّة المسلوكة بين الناس، وعندما يقال الملّة

الإسلامية فالمراد هو السبيل الذي مهّده الله تعالى لسلوك الناس إليه، والملّة تطلق عليها لكونها مأخوذة عن الغير بالإتباع العملي، ومن هنا فإنّها لا تضاف إلى الله فيصح أن نقول دين الله أو شريعة الله ولا يقال ملّة الله.

وتضاف إلى النبي مثلاً من حيث إنّها شريعته وسنّته أو إلى الأُمّة من جهة أنّهم سائرون مستقون به قال تعالى: ﴿ ملّة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين ﴾ (٥)، وقال تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام: ﴿ إنّي تركت ملّة قوم لا يؤمنون بالله وهم بالآخرة هم كافرون واتّبعت ملّة آبائي إبراهيم وإسحاق ويعقوب ﴾ (٦) وقال تعالى حكاية عن الكفّار في قولهم لأنبيائهم: ﴿ لنخرجنّكم من أرضنا أو لتعودنّ في ملّتنا ﴾ (٧).

فقد تلخّص أنّ الدين في عرف القرآن أعمّ من الشريعة والملّة وهما مترادفان مع فرق ما من حيث العناية اللفظية (٨).

٣ ـ في المصطلح الكلامي والفقهي:

على ضوء المصطلح القرآني يمكن لنا أن نقول في بيان المصطلح الكلامي للدين: بأنّه مجموعة المعارف الإلهية النظرية والمناهج الأخلاقية القيميّة والآداب العامة والأحكام الشرعية العملية (٩).

ومن هنا صحّ أن نقسّم التعاليم الدينية إلى ثلاثة أقسام:

أ ـ العقائد. ب ـ الأخلاق. جـ ـ الأحكام (١٠). والشريعة هي قسم من التعاليم الدينية لا كلّها (١١).

والشريعة يقصد بها في اصطلاح الفقهاء: مجموعة الأحكام الشرعية التي سنّها الله لعباده والتي بلغت عن طريق الرسل، وتحتوي من الأحكام ما ينظّم علاقة الإنسان بنفسه وعلاقة الإنسان بربّه ثمّ علاقته بأخيه الإنسان وبالجماعة التي يعيش فيها. فالشريعة نظام عام شامل يتناول كافّة جوانب الحياة

الإنسانية.

والشريعة الإسلامية: عبارة عن مجموعة الأحكام والأنظمة والقواعد الشرعية التي شرّعها الله عزّوجلّ وارتضاها لعباده، والتي بلغت بواسطة خاتم الأنبياء محمّد بن عبد الله ﷺ.

المبحث الأوّل

مقارنة خصائص قواعد الشريعة وقواعد القانون

▣ **من ناحية تنظيم السلوك الاجتماعي:**

أوّلاً ـ كلاهما ينظّمان السلوك الاجتماعي للإنسان بالتقييم والتوجيه بإصدار أحكام قيمية وفق تصوّر معيّن، والقضاء على تصرّفات الإنسان بالسلب أو الإيجاب سواء عن طريق الضغط أو التخيير أو التوصيف الاجتماعي كما مرّ، مع فارق الخلاف بين علماء القانون على إطلاق الصفة التكليفية أو الفرضية للقواعد القانونية على ما وضّحناه.

ثانياً ـ في القواعد القانونية دائرة التخيير الاجتماعي، تتمثّل في منطقة واحدة هي منطقة عدم الاهتمام الاجتماعي من ناحية المشرّع، ويكون الفعل والترك فيها سواء، بينما نجد أنّ القواعد الشرعية تقسم دائرة التخيير هذه إلى مستحب ومكروه ومباح، فالمستحب والمكروه هو على حدّ توصيات قانونية في مطلوبية الفعل المستحبّ ومبغوضية الفعل المكروه بنحو غير إلزامي، وإتيان المستحبّات واجتناب المكروهات يؤثر بشكل بارز في بناء شخصية الفرد وكيان المجتمع المادّي والمعنوي بما يسهّل عليه تنظيم السلوك الاجتماعي متناسباً مع أهداف المشرّع الاسلامي، والمفروض أنّ كل ما هو مطلوب للشارع يؤثّر في الكمال والقرب إلى الله، وتوجد فيه مصلحة واجباً كان أو مستحباً، وكلّ ما هو مبغوض للشارع يبعد الإنسان عن دائرة الإيمان

والتقوى حراماً كان أو مكروهاً.

وبعبارة أُخرى على ما في علم الاصول يمكن تقسيم الأحكام التكليفية كالقدماء إلى اقتضائية وتخييرية، والمراد من الاقتضائية: ما يكون له اقتضاء للفعل أو الترك فيشمل الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة، والمراد من التخييرية: ما ليس له اقتضاء ورجحان من حيث الفعل والترك وهي المباحات ـ كما يطلق في لسانهم على المستحبّ والمكروه والمباح معاً المباحات بالمعنى الأعمّ، ويطلق على الترخيص من دون رجحان للفعل أو الترك المباح بالمعنى الأخصّ.

وربّما يتساءل عن قانونية المباحات بمعنى الأخص، وقد أجبنا فيما سبق بأنّ الإباحة أيضاً تقنين للسلوك، ونضيف هنا أنّ المقنن تارة ينشئ القانون على نحو الإلزام الوجوبي أو التحريمي وتارة ينشئ الجواز والترخيص، ومن هنا فإنّ الإباحة فعل وجودي، مثال ذلك: ورود المتاع الفلانية جائز من هذا التاريخ، وهذا ليس مجرد رفع المنع السابق، بل انّه انشاء جديد وحكم وجودي في مقابل حكم وجودي سابق، لا فسخه ونسخه فقط[١٢].

ثالثاً ـ «الإسلام ـ كما يقول العلّامة الطباطبائي في تفسير الميزان[١٣] ـ اجتماعي بجميع شؤونه، فالشريعة الاسلامية توظّف جميع قواعدها بجميع أبعادها الفردية والاجتماعية لبناء المجتمع الاسلامي، والعمران المادي والمعنوي بما لا نجده في الشرائع الأُخرى أو القواعد القانونية الوضعية، فنظام العبادات ليس منفصلاً عن الحياة، وإنّه إلى جانب البعد الغيبي يعطي دافعاً روحياً لبناء صرح الحضارة الاسلامية الشامخة، وحيوية منقطعة النظير للإنسان المسلم الملتزم بقواعد الشريعة.

فالصلاة مع أنّها تنظّم علاقة الإنسان بربّه إلّا أنّ فيها منظوراً اجتماعياً أيضاً، لذلك يستحبّ إقامتها جماعة، وتجب في كلّ اسبوع مرّة جماعة، وفي

الجماعة المستحبة جرت السنّة على أدائها بالاجتماع، وقد قال رسول الله ﷺ في قوم من المسلمين تركوا الحضور في الجماعة: ليوشك قوم يدعون الصلاة في المسجد أن نأمر بحطب فيوضع على أبوابهم فتوقد عليهم نار فتحرق عليهم بيوتهم (١٤).

وأمّا الصوم فتمامه مقرون بعيد الفطر، وكذلك بزكاة الفطرة التي هي للصوم بمنزلة الصلاة على محمّد وآل محمّد في الصلاة، فالصوم من دون زكاة الفطرة كالصلاة من دون الصلوات تبقى ناقصة وبتراء. والحجّ مع ما فيه من اجتماع فتمامه بعيد الأضحى وهكذا في جميع التشريعات الاسلامية وهذا ما لا نجده في القواعد القانونية الوضعية.

رابعاً ـ لحاظ الدعائم الخلقية والتربوية في القواعد القانونية الشرعية في تنظيمها للسلوك الاجتماعي بما لا توجد في غيرها من القواعد؛ وذلك يكفل احترامها بالنفوذ إلى عمق الوجدان البشري وتحول دون وقوع الجرائم، والله جلّ وعلا يقول: ﴿ إنّ الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ﴾ (١٥) والصوم كتب من أجل التقوى، والقصاص فيه حياة لأُولي الألباب لعلّهم يتّقون، وعندما يتكلّم عن الزواج يبيّن أساس بناء البيت الإسلامي بقوله تعالى: ﴿ ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودّة ورحمة ﴾ (١٦)، وعند ذكر الطلاق يقول عزّوجل: ﴿ الطلاق مرّتان فإمساكٌ بمعروف أو تسريحٌ بإحسان ﴾ (١٧).

خامساً ـ القاعدة الشرعية في مجال تنظيمها لسلوك الإنسان تخاطب الفرد والمجتمع على حدّ سواء، ومن هذه الناحية فهي أوسع نطاقاً من القواعد الوضعية؛ فعندما تنظم العلاقة الفردية مع الله تبعث في قلب الإنسان من خلال تقرّبه إلى الله روح المسؤولية والشعور بضرورة القيام بالمهمّات والتكاليف الشرعية بعنوانها الجامع من دون فرق بين هذه وتلك.

والقرآن في مجال ذمّه للذين يفصلون بين الاعتقاد أو العمل ببعض القواعد

الشـرعية دون الأُخـرى يـقول تـعالى : ﴿ أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ﴾ (١٨)، كما يقول تعالى: ﴿ الذين جعلوا القرآن عضين فوربك لنسئلنّهم أجمعين عمّا كانوا يعملون فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين ﴾ (١٩)، قوله تعالى: عضين أي فرّقه أجزاءً وأعضاءً، وآمنوا ببعض وكفروا ببعض، وقوله تعالى: فاصدع بما تؤمر: أي أعلن وأظهر تبليغ الرسالة، والشريعة بكاملها تعتبر بعض الرسالة التي يجب العمل بكاملها، فإنّ العبادة (Worship) هي الامـتثال بقصد التقرّب به إلى الله تعالى، هي بعض هذه القواعد الشرعية، ولا يمكن حصر القواعد الشرعية بالعبادة بهذا المعنى فقط، ومن غير الصحيح أيضاً فصلها عن سائر القواعد الشرعية والاكتفاء بالقواعد الشرعية الاجـتماعية، فالشريعة كلٌ مترابط متكامل الأجزاء.

ومن هنا فإطاعة الله عن طريق العبادة من القواعد القانونية الإلزامية في الإسلام، ويجب على الدولة الاسلامية الاهتمام بأمرها قال تعالى: ﴿ الذين إن مكنّاهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ﴾ (٢٠)؛ ولذلك نجد مؤسسة حكومية كـ «الشورى المركزية لتنظيم السياسات العامة لإقامة صلاة الجمعة» أو «مركز إقامة الصلاة ونشر الوعي فيما يتعلق بها وبأحكامها وإقامتها في الدوائر الحكومية والمدارس والمعسكرات والمصانع والمرافق العامّة» أو لجنة «إقامة الزكاة»، وهكذا دوائـر الأمـر بـالمعروف والنهي عن المنكر أو منظّمة الحج والأوقـاف وأمـثال ذلك فـي الجـمهورية الاسلامية، وقوننة العبادات في الحكومة والقرارات الحكومية في هذا الشأن ليست قليلة بما تكفل احترام هذه القواعد، وفقهيّاً لو امتنع الناس عن الحج فعلى الحاكم أن يجبرهم على ذلك وعلى الإقامة في مكة المكرمة والمدينة المنوّرة، وإقامة صلاة الجمعة بنصب من الحاكم، ولو ثبت ترك الصـلاة وأمثالها من العبادات في المحكمة الشرعية للحاكم الشرعي أن يعزره لتركها.

بقي علينا أن نشير إلى أمر هو في غاية الخطورة في مسألة العبادات: إذ

يمكن تصنيف سلوك الإنسان إلى قسمين: أ ـ ظاهري، ب ـ روحي ومعنوي. مثلاً: لو ساهم الإنسان في الجهاد وأتى بالفعل المطلوب منه شرعاً يسقط عنه التكليف ظاهراً، أو تترتب على مساهمته هذه الآثار الظاهرية مثل منحه بطاقة الخدمة العسكرية والتي تسمّى بخدمة العلم، وفيما لو يهرب من الخدمة العسكرية يستحقّ الجزاء الحكومي لمخالفته، إلّا أنّه يشترط في الجهاد قصد التقرب إلى الله، وأن يكون في سبيل الله، وهذا يرتبط بنيّة الشخص المقاتل ويترتّب على النية الخالصة الأثر الروحي والمعنوي من الكمال النفسي والتقرّب إلى الله، فالشريعة الاسلامية في قواعدها العبادية تنفذ إلى أعماق ضمير الإنسان وتصلحه وتحرّكه نحو القيام بالتكاليف الحقوقية بما لا نجد في أيّة قواعد أُخرى، وفي الحديث إنّما الأعمال بالنيات ولكلّ امرئ ما نوى، فأنّى لشرطي الدولة وقاضيها التعرّف على هذه الأبعاد الروحية واكتشاف الخفايا والدفائن لولا إيمان الفرد والمجتمع بأوامر ونواهي الخالق المتعال.

سادساً ـ التماسك والتلاحم بين الفرد والدولة وآحاد المجتمع بعضهم لبعض، بما يؤدّي إلى عزّة المجتمع، من الخصائص التي تنفرد بها الشريعة الاسلامية في تنظيمها للسلوك الاجتماعي:

أ ـ التلاحم بين الفرد والدولة:

فمن جانب الدولة: ١ ـ الحرص على خدمة الشعب، ٢ ـ ورفع العنت والمشقّة عنهم. ٣ ـ والرأفة، ٤ ـ والرحمة بهم. ﴿ لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم ﴾ (٢١).

ومن آثار هذه الرأفة المباركة والرحمة الكريمة النبوية نجد وللأسف الشديد حرمان بعض الأُمّة عن قبول ما جاء به كما قال الله تعالى: ﴿ فلعلّك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفاً ﴾ (٢٢)، وقال تعالى مسلّياً لرسوله ﷺ: ﴿ فلا تذهب نفسك عليهم حسرات ﴾ (٢٣)، ونجد هذه الخصائص

تماماً يوصي بها أمير المؤمنين عليه السلام مالك الأشتر حين ولّاه مصر وقال: «وأشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبّة لهم واللطف بهم، ولا تكوننّ عليهم سبعاً ضارياً تغتنم اكلهم فإنّهم صنفان: إمّا أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق»(٢٤).

وجاء في كلام لمعاذ بن جبل: «آخر ما أوصاني به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حين وضعت رجلي في الغرز أن قال: أحسن خلقك للناس يا معاذ بن جبل»(٢٥).

ومن جانب الفرد: إذا كانت هذه صفات الدولة فما يكون من المواطنين إلّا الطاعة والمحنة والمحبّة والتكاتف مع الحكومة، يقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَأْذِنُوكَ أُولَٰئِكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِذَا ٱسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَن لِّمَن شِئْتَ مِنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمُ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾(٢٦) وبكلمة جامعة في تبيين العلاقة الرصينة بين الدولة والمواطن على أساس قواعد الشريعة لتنظيم السلوك الاجتماعي، يقول مولانا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: «وأعظم ما افترض الله سبحانه من تلك الحقوق، حق الوالي على الرعية وحق الرعية على الوالي. فريضة فرضها الله سبحانه لكل على كل فجعلها نظاماً لألفتهم وعزّاً لدينهم، فليس تصلح الرعية إلّا بصلاح الولاة، ولا تصلح الولاة إلّا باستقامة الرعية. فإذا أدّت الرعية إلى الوالي حقه وأدّى الوالي اليها حقّها، عزّ الحقّ بينهم وقامت مناهج الدين، واعتدلت معالم العدل وجرت على إذلالها السنن، فصلح بذلك الزمان وطمع في بقاء الدولة ويئست مطامع الأعداء، وإذا غلبت الرعية واليها أو أجحف الوالي برعيته، اختلفت هناك الكلمة وظهرت معالم الجور وكثر الأدغال في الدين وتركت محاج السنن؛ فعمل بالهوى وعطّلت الأحكام وكثر علل النفوس، فلا يستوحش لعظيم حق عطّل، ولا لعظيم باطل فعل، فهنالك تذل الأبرار وتعزّ الأشرار وتعظم تبعات الله سبحانه عند العباد، فعليكم بالتناصح في ذلك وحسن التعاون عليه»(٢٧).

ب ـ التلاحم بين آحاد المجتمع بعضهم لبعض:

١ ـ الرحمة والرأفة فيما بينهم: يقول الله تعالى: ﴿ محمّد رسول الله والذين معه أشدّاء على الكفّار رحماء بينهم ﴾ (٢٨).

٢ ـ التعاون على البرّ والتقوى: ﴿ وتعاونوا على البرّ والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان ﴾ (٢٩).

٣ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ﴿ والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ﴾ (٣٠)، وقوله ﷺ: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، الإمام راع ومسؤول عن رعيته والرجل راع في أهله وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسؤولة عن رعيتها، والخادم راع في مال سيده ومسؤول عن رعيته» (٣١). وفي شرح النهج لابن أبي الحديد يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «اتقوا الله في عباده وبلاده فإنكم مسؤولون حتى عن البقاع والبهائم، وأطيعوا الله ولا تعصوه» (٣٢).

٤ ـ الاعتصام بحبل الله والوحدة والتآخي فيما بينهم: قال تعالى: ﴿ واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا ﴾ (٣٣)، وقوله تعالى: ﴿ أقيموا الدين ولا تفرّقوا فيه كبر على المشركين ما تدعوهم إليه ﴾ (٣٤).

ويقول مولانا أمير المؤمنين عليه السلام على ما في النهج، الخطبة ١٢٧: «فإنّ يد الله مع الجماعة وإيّاكم والفرقة فإنّ الشاذ من الناس للشيطان، كما إنّ الشاذّ من الغنم للذئب، ألا من دعا إلى هذا الشعار فاقتلوه وإن كان تحت عمامتي هذه».

وقال تعالى: ﴿ إنّما المؤمنون اخوة، فأصلحوا بين أخويكم ﴾ (٣٥). وتصنع الشريعة الاسلامية بقواعدها مجتمعاً متعاضداً متماسكاً متراصّاً، قال عنه الرسول الأكرم ﷺ: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشدّ بعضه بعضاً».

وقال ﷺ: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمّى».

وقال ﷺ: «المسلمون كرجل واحد إن اشتكى عينه اشتكى كله، وإن اشتكى رأسه اشتكى كلّه».

من خلال هذا البنيان المرصوص التي صرّحت به هذه النصوص المستقاة من مصادر الشريعة (الكتاب والسنة)، تتحقق العزّة والعظمة للإنسان المؤمن فرداً وجماعة، حاكماً ومحكوماً، كما قال الله تعالى: ﴿ فلله العزّة ولرسوله وللمؤمنين ﴾، وقال تعالى: ﴿ ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين ﴾ (٣٦).

ونجد هذه الأبعاد الحيويّة بين الفرد والدولة وآحاد المجتمع فيما بينهم قد وردت صراحة في دستور الجمهورية الاسلامية لا سيّما المادة الثالثة ببنودها الستّة عشر باعتباره قانوناً اسلاميّاً.

المبحث الثاني

المقارنة من ناحية الإلزام والجزاء والعمومية

▫ المطلب الأوّل ـ من ناحية الإلزام:

قد عرفنا سابقاً تشابه القاعدة الشرعية والقانونية من ناحية اشتراط «الإلزام» في ذات وجوهر كلا القاعدتين من دون فرق، إلّا أن التصوّر الحقوقي الكلاسيكي مبهم في كلامه من حيث إدخال الجزاء القانوني في تكوين القاعدة القانونية، بينما الشريعة الاسلامية صريحة في الفصل بين الإلزام والجزاء، وأنّ الجزاء لا يعتبر جزء من صميم القاعدة التكليفية وإن كان هو على حدّ نفسه حكماً شرعياً آخر، فحرمة شرب الخمر قاعدة شرعية إلزامية

يؤدّي اختراقها إلى جزاء قانوني في جلد الشارب ثمانين جلدة، وهذا الجلد وإن كان جزاء لحكم آخر إلّا أنّه على حدّ نفسه يعتبر قاعدة شرعية أُخرى، وهكذا تتسلسل الأحكام الشرعية كمنظومة مترابطة ومتشابكة.

الخلاف في منشأ الإلزام:

المراد من المنشأ هو ذلك النبع التي تتدفق منه القاعدة القانونية أو الشرعية، والتي تجري في المجتمع بعد ميلادها لتدبّ روح الحياة في البلاد والعباد.

وفي التعبير «الحقوقي» يصطلح على منشأ ولادة القانون تارة «أساس» القاعدة القانونية وأُخرى «المصادر المادية» في قبال المصادر الرسمية، والتي يأتي دورها في المرتبة التالية وبعد نشأة القاعدة.

إذاً يقصد بأساس القانون البحث في جوهر القاعدة القانونية والمنبع الذي تستمد منه، والمادة الأوّلية التي تتكون منها، فالبحث عن أساس القانون لا يعني شكل القاعدة القانونية قدر عنايته بمضمونها. واعتاد كتّاب القانون أن يتطرّقوا لهذا الموضوع تحت عنوان «مدارس القانون».

إنّ البحث عن الأساس الملزم للقاعدة الشرعية جاء في بحوث علماء الدين ضمن «علم الكلام» وأبحاث أُصول الفقه والدراسات التفسيرية. أمّا مدارس القانون في صدد معرفة الأساس الملزم للقاعدة القانونية تنقسم إلى قسمين رئيسيين هما: «مدرسة القانون الطبيعي» و «مدرسة القانون الوضعي والاجتماعي» وكلّ منهما يتفرّعان إلى مذاهب ونظريات أُخرى بعد اتّفاقهم جميعاً على أنّ القانون من صنع الإنسان.

وأمّا علماء الدين والشريعة فكلّهم متّفقون على الأساس الرباني لقواعد الشريعة، وأنّ القانون ليس وضعياً ومن صنع الإنسان وإلّا يفقد نفوذه من جهة العقل ولا يكون الإنسان مسؤولاً عنه.

وبعد هذه الإشارة التوضيحية العابرة نحيل التفاصيل إلى وقتها عندما نبحث «أساس القاعدة الشرعية والقانونية»، بإذن الله تعالى.

▫ المطلب الثاني ـ من ناحية الجزاء:

صار من الواضح أنّ الجزاء في الشريعة الإسلامية يشتمل على صورتي «الثواب» كمكافأة قانونية و «العقاب» كردة فعل للمخالفة القانونية، يقول الله تعالى: ﴿ ليجزي الذين أساءوا بما عملوا ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى ﴾ (٣٧)، وقوله تعالى: ﴿ وأن ليس للإنسان إلّا ما سعى * وأنّ سعيه سوف يرى * ثمّ يُجزاه الجزاء الأوفى ﴾ (٣٨)، ثمّ هذا الجزاء إمّا أن يكون ماديّاً يصيب الإنسان في جسمه كالقتل والرجم والجلد والقطع، أو في ماله كالدية، وقد يكون جزاءً معنوياً يتمثل في الخوف أو الرجاء، أو الحبّ الإلهي وهو أعظم كفيل بإطاعة القوانين، وقد يكون دنيوياً يوقع بواسطة السلطة العليا في البلاد، أو اخروياً إذا لم يستوف بالدنيا «أمّا الجزاء في القواعد القانونية دائماً وأبداً دنيوي مادّي مقدّر ومنفّذ من قبل السلطة الحاكمة»، وقد أقرأت الشريعة الاسلامية جميع الجزاءات المادية سواء منها الجنائية أو المدنية أو الإدارية أو السياسية أيضاً على طريقتها وبمصطلحاتها الخاصّة.

إشارة إلى نوعي الجزاء الأُخروي والدنيوي:

ربّما يردد المنهمكون في البحوث القانونية: نحن لا نتعقل معنى الجزاء من غير سلطة تكفل احترام القواعد القانونية، وهذا ما يجعل القواعد الشرعية العبادية من القواعد الأخلاقية الملزمة داخلياً، ثمّ القواعد الشرعية الأُخرى من غير حكومة تقرّرها وتصادق عليها لتجعلها في ذمّة التاريخ، وعلى حدّ الاعتقاد الشخصي ويصير البحث عنها إمّا من شعب «تاريخ الحقوق» أو البحوث الدينية لا أكثر، وهكذا تنفصل عن القاعدة القانونية، وللإجابة على

ذلك نشير هنا إلى أثر الجزاء الأُخروي والدنيوي في توجيه سلوك الإنسان الاجتماعي والفردي في الشريعة الإسلامية.

أ ـ الجزاء الأُخروي: يتولاه الله جلّ جلاله في الآخرة ﴿ يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَراً وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَداً بَعِيداً وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُ وَٱللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ ﴾ (٣٩)، ويقول تعالى: ﴿ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ (٤٠).

وهذا النوع من الجزاء هو الأصل في الشريعة الاسلامية؛ لأنّه يتمّ بعد انتهاء مدّة الامتحان وإتمام الإنسان رحلته على الأرض، وطيّ صحيفة أعماله ثمّ تقويم هذه الأعمال من قبل ربّ العالمين، ثمّ محاسبة الله للناس في الآخرة على أساس هذا التقويم؛ ولهذا سمّيت الآخرة بيوم الدين، أي يوم الحساب، وبالتالي ينال المحسن ما يستحقه من ثواب، وينال المسيء ما يستحقه من عقاب، وهذا النوع من العقاب هو من مقتضى عدل الربّ ومن لوازم الأمر والنهي.

ب ـ الجزاء الدنيوي: وهذا النوع على قسمين:

القسم الأوّل: عقاب جرت به سنة الله الكونية، ويقوم على قانون السبب والمسبب وربط النتائج بالمقدمات، ويصيب الأفراد والجماعات في حالة انحرافهم عن شرع الله، ويأخذ هذا النوع من العقاب أشكالاً مختلفة، فقد يكون بالهلاك للأُمّة أو بتشتت كلمتها وتسليط الأعداء عليها أو بضرب المهانة والذلة عليها بإصابة الناس بالضنك والخوف والقلق ونقص في الأنفس أو الثمرات أو بغير ذلك من أشكال العقاب وأنواعه.

وقد أشار القرآن الكريم في كثير من آياته إلى سنّته الثابتة في هذا النوع من العقاب، وهو على أنواع:

أ ـ أنواع العذاب الجاري على أساس سنّة الله:

١ ـ عذاب الدمار في الدنيا: ﴿ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴾ (٤١)، وقوله تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ دَمَّرَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَالُهَا ﴾ (٤٢).

فسنّة الله لا تتبدل ولا تتغير في المنحرفين عن شرعه، يصيبهم الدمار وهو من عقاب الله الذي جرت به سنّته الكونية في الناس، القائمة على ربط السبب بالمسبب والمقدمة بالنتيجة ولا يمكن أن يتخلف هذا القانون أو يتعطل وإنّما تتأخر النتيجة لمانع.

٢ ـ عذاب الهلاك لشيوع الظلم: ﴿ وتلك القرى أهلكناهم لمّا ظلموا وجعلنا لمهلكهم موعداً ﴾ (٤٣)، وقوله تعالى: ﴿ فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا ﴾ (٤٤) فنتيجة لشيوع الظلم في المجتمع تجري سنة الله في عذاب الهلاك في الدنيا.

٣ ـ عذاب الفشل وذهاب القوّة: نتيجة للنزاع وعصيان أوامر الله ورسوله، ونتيجة للتفرّق وعدم الاعتصام بشرع الله. يقول تعالى: ﴿ واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا ﴾، ويقول أيضاً: ﴿ وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم ﴾ (٤٥)، وفي الحديث الشريف: «والجماعة رحمة والفرقة عذاب».

٤ ـ عذاب الضنك: فالمعيشة الضنك بمختلف أشكالها وأنواعها سواء كان الضنك مادياً أو معنوياً يصيب الأفراد والجماعات في حالة انحرافهم عن ذكر الله وشرعه. قال تعالى: ﴿ ومن أعرض عن ذكري فإنّ له معيشة ضنكاً ونحشره يوم القيامة أعمى ﴾ (٤٦).

٥ ـ التبعيض في إقامة الحدود وعدم المساواة أمام القانون: في الحديث الشريف عن النبي ﷺ: «إنّما أُهلك من كان قبلكم أنّهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحدّ».

ب ـ خصائص العذاب الجاري على أساس سنّة الله:

١ ـ إنّ هذا العقاب إذا نزل في الجماعة لتلبسها بأسباب هذا العقاب فإنّه يصيب الصالح والطالح، قال تعالى: ﴿ واتقوا فتنة لا تصيبنّ الذين ظلموا منكم خاصّة واعلموا أنّ الله شديد العقاب ﴾ (٤٧). وقد جاء في تفسير القرطبي (٤٨) عن ابن عباس في تفسير الآية: «أمر الله المؤمنين أن لا يقروا المنكرين بين أظهرهم فيعمّهم العذاب»، وإصابة الصالح بهذا النوع من العقاب إمّا يكون بمنزلة المرض الذي يصيب الصحيح عند انتشار الوباء وإمّا بسبب تقصير من الصالح في منع أسباب العقاب لترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٢ ـ إنّ هذا النوع من العقاب الدنيوي لا يرفع العقاب الأُخروي عن مستحقيه وإن أصابهم العقاب في الدنيا، ويكون نزوله فيهم في الدنيا مع معاقبتهم في الآخرة بمقتضى سنّة الله الكونية وللاعتبار والاتعاظ. ﴿ لقد كان في قصصهم عبرة لأُولي الألباب ﴾ (٤٩).

القسم الثاني: العقوبات المنصوص عليها في الشريعة الإسلامية، والتي يجب على الدولة الاسلامية تنفيذها وهي على أنواع:

أ ـ العقوبة المقدّرة شرعاً من حيث الكمّ، وهي الحدود. وأسباب الحدود ستّة: أوّلها الزنا، ثانيها ما يتبع الزنا من اللواط والسحق، والثالث القذف، والرابع شرب الخمر، والخامس السرقة، والسادس قطع الطريق، وزاد البعض حدّ المرتدّ وحدّ المحارب (٥٠).

ب ـ التعزيرات. وأسباب التعزيرات أربعة: البغي ـ الردّة ـ إتيان البهيمة ـ ارتكاب ما سوى ذلك من المحرّمات (٥١).

ج ـ القصاص، وهو على قسمين: قصاص النفس وقصاص الأعضاء.

د ـ الديّات، وهي العقوبة المالية بدل القصاص في القتل العمدي وبدل

قصاص الأعضاء في القطع العمدي، وفي القتل الخطائي وقطع العضو الخطائي، كما هو مبوّب في الكتب الفقهية.

وهذه العقوبات لا تمنع العقاب الأُخروي عمّن أُقيمت عليه في «حقّ الله» منها، كالزنا واللواط إلّا بالتوبة النصوح لا بإقامة العقوبة الدنيوية، وفي «حق الناس» باستيفاء الحقّ كالأموال المغصوبة في السرقة وإقامة الحد أو العفو، وباستيفاء القصاص أو أخذ الدية أو العفو والتوبة، مع ذلك يوجد في وسائل الشيعة باب ٩ و ١٠ من أبواب القصاص في النفس[٥٢]، روايات تدلّ على أنّ من قتل مؤمناً على دينه فليست له توبة وإلّا صحّت توبته، نذكر واحدة منها:

الرواية ١ من باب ٩: عن ابن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سئل عن المؤمن يقتل المؤمن متعمّداً، هل له من توبة؟ قال: إن كان قتله لإيمانه فلا توبة له، وإن كان قتله لغضب أو لسبب من أمر الدنيا فإنّ توبته أن يقاد منه، وإن لم يكن علم به انطلق إلى أولياء المقتول، فأقرّ عندهم بقتل صاحبهم؛ فإن عفوا عنه فلم يقتلوه أعطاهم الدية وأعتق نفسه وصام شهرين متتابعين وأطعم ستين مسكيناً توبة إلى الله عزّوجل.

هذا كلّه إشارة إلى الجزاء الأُخروي والدنيوي من ناحية العقاب، وأمّا الجزاء على أثر موافقة القاعدة الشرعية بما سمّي «ثواباً» فهو أيضاً يشتمل على أبعاد في غاية الأهمّية نحيل ذلك إلى الكتب في هذا الفن كـ «ثواب وعقاب الأعمال» للصدوق، و «جزاء الأعمال في دار الدنيا» بالثواب والعقاب، للسيد الجزائري، طبعت منه إلى الآن ثلاثة عشر جزءاً في مخالفة القاعدة القانونية، أمّا في الموافقة فطبع أربعة عشر جزءاً باسم آثار الأعمال في دار الدنيا، وكذلك جزاء المعاصي وأثر المعصية في حياة الفرد والمجتمع للسيد هاشم الرسولي المحلاتي باللغة الفارسية (كيفر كناه ونقش وآثار آن در زندگى فردى واجتماعى)، فراجع.

▫ المطلب الثالث ـ من ناحية العمومية والتجريد:

فالقاعدة شرعية كغيرها من القواعد، عامة ومجرّدة لا تختلف من هذه الناحية أصلاً لقاعدة الاشتراك في التكاليف؛ ومعنى ذلك: أنّه «إذا ثبت حكم لواحد من المكلّفين أو لطائفة منهم ولم يكن هناك ما يدلّ على مدخلية خصوصية لا تنطبق إلّا على شخص خاص أو طائفة خاصة أو زمان خاص كزمان حضور الإمام عليه السلام، فالحكم مشترك بين جميع المكلّفين رجالاً ونساءً إلى يوم القيامة، سواء كان ثبوته بخطاب لفظي أو دليل لبّي من إجماع وغيره»[٥٣].

ويدلّ على هذه القاعدة الإجماع القطعي وارتكاز المتشرّعة على ذلك والروايات الواردة في المقام، منها ما في الوسائل في حديث طويل في كتاب الجهاد ومن جملته: «لأنّ حكم الله عزّوجل في الأوّلين والآخرين وفرائضه عليهم سواء إلّا من علّة أو حادث يكون، والأولون والآخرون أيضاً في منع الحوادث شركاء والفرائض عليهم واحدة يسأل الآخرون من أداء الفرائض عمّا يسأل عنه الأوّلون ويحاسبون عمّا به يحاسبون»[٥٤]. ومنها النبوي المشهور: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»[٥٥]. ومنها قوله صلى الله عليه وآله المشهور: «حلال محمّد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة وحرام محمّد حرام إلى يوم القيامة»[٥٦]. ومنها قوله صلى الله عليه وآله: «فليبلغ الشاهد الغائب»[٥٧]، وفي آخر: «أوصي الشاهد من أُمّتي والغائب منهم ومن في أصلاب الرجال وأرحام النساء إلى يوم القيامة أن يصلوا الرحم».

وهناك قاعدة أُخرى باسم قاعدة اشتراك الكفار مع المؤمنين في التكليف مبحوثة في الفقه، تجعل الكفّار مكلّفين بالفروع كما في الأُصول[٥٨]، وما نودّ التأكيد عليه هنا: أنّ عمومية القاعدة لا تتنافى مع وجود قواعد لصنف أو طبقة خاصة بصفاتهم لا بذواتهم حتّى ولو كان شخصاً واحداً بصفته، ومن

هنا جاء الحجّ للمستطيع والزكاة والخمس لمن بلغ ماله قدراً معيّناً، والجهاد لمن له القدرة على ذلك، وهناك أحكام خاصة بالمرأة أو بالرجل أو بالمسافر أو الحاضر أو الولي، وهكذا.

المبحث الثالث:

مقارنة القاعدة القانونية

والقاعدة الشرعية والقاعدة الأخلاقية

▫ المطلب الأوّل ـ القاعدة القانونية والقاعدة الأخلاقية:

يختلف القانون عن الأخلاق في نقاط عديدة، ولكل واحد من الاثنين ذاتياته الخاصة. أهم الفروق هي:

أ ـ نقاط الافتراق بين الأخلاق والقانون:

١ ـ إنّ القاعدة القانونية تنظّم السلوك الخارجي للإنسان ولا تدخل في الأعماق والوجدان. مثلاً رعاية قوانين المرور سلوك مطابق للقانون حتى إذا كان لباعث الخوف من شرطي المرور، بينما هذا الفعل يعتبر أخلاقياً فيما لو توقف السائق عند الإشارة الحمراء احتراماً للآخرين واعتقاداً بالنظام.

٢ ـ إنّ القاعدة القانونية ترتّب الجزاء القاهر على من يخالف الظاهر لا النية والباطن، في حين أنّ القاعدة الأخلاقية تنظر إلى الباعث على الفعل، وتدرس الدافع والغاية ثمّ تحكم على التصرف من خلال تلك البواعث، فالتبرّع قد يكون متفقاً مع مقتضى المبادئ الأخلاقية إذا كان القصد منه الإعانة على الخير، وقد يتناقض مع المبادئ الأخلاقية إذا كان يهدف إلى التباهي والتفاخر، أو إذا كان يهدف لمصالح أُخرى منظورة.

٣ ـ الهدف من القاعدة القانونية تحقيق الأمن والنظام والعدالة والصحة

والرفاه على اختلاف المدارس والمذاهب في مبحث أهداف القانون، بينما الهدف من القاعدة الأخلاقية تحقيق السعادة والكمال على اختلاف المذاهب والمدارس الأخلاقية؛ ولذلك فهي تبحث عن «الضمير»، القيم الأخلاقية، الميول الطبيعية والالتزامات الباطنية، الفضيلة والرذيلة. مثل الفطنة أو الحكمة، العدل، الشجاعة، العفّة، الصدق والأمانة، المحبة والإحسان، التواضع، السخاء، وهكذا تبحث عن اللذة والألم، النفع والضرر، الزهد والعزلة، أو الترف والعشرة، وعن أخلاق العقل وأخلاق الإرادة وهكذا[٥٩].

وعلى هذا الأساس الأخلاقي يلتزم بالقاعدة القانونية بقدر ما هي تكفل سعادته وأهدافه المرسومة والملتزم بها، والقانوني يصوغ المفاهيم الأخلاقية بأُطر قانونية بقدر ما هي توافق أهدافه المتوخّاة.

٤ ـ نطاق القاعدة الأخلاقية أوسع من القاعدة القانونية، فالاولى تشمل العلاقات الفردية والاجتماعية على حد سواء، بينما الثانية تختص بتنظيم السلوك الاجتماعي، فيصح تقسيم الأخلاق إلى فردي واجتماعي بخلاف القانون.

٥ ـ القاعدة القانونية مصحوبة بجزاء يكفل احترامها، وهكذا القاعدة الأخلاقية، بفارق «القوة الملزمة» ففي الأُولى السلطة الخارجية مثل «الدولة» وفي الثانية: السلطة الداخلية مثل «الضمير والوجدان والمعتقد».

ب ـ نقاط الالتقاء بين الأخلاقي والقانوني:

القاعدة القانونية وإن انفصلت عن القاعدة الأخلاقية من حيث الذات والماهية مع ذلك نجد النظم الوضعية المعاصرة تستعين كثيراً بالقواعد الأخلاقية في وضع القانون، وتحرص على أن تكون القاعدة القانونية منسجمة مع القاعدة الأخلاقية، غير أنّ القانون لا يفعل هذا دائماً لرغبة عنده في النزول عند

مقتضى الأخلاق، ولكن يفعله لبواعث ومقتضيات من طبيعة أُخرى، لكي يتلافى أضراراً ومخاطر واضطرابات اجتماعية، ويكون التوافق في هذه الحالة بين القانون والأخلاق من قبيل المصادفة ومقصوراً على أغراض معيّنة، تتناسب مع أهداف القانون[٦٠]. مثل «هوبس» (Hobse) يرى أنّ القانون واقعة تتميز بالجزاء وتخلو من كل معنى أخلاقي، ولقد ترتب على هذا أنّ الزنا لا يعدّ خطأ لأنّه يخالف قاعدة أخلاقية، بل لأنّ القانون قد وضع شروطه[٦١].

ومن هنا نجد القانون الوضعي يشرّع «الآداب العامة» ولا يسمح بالمساس بها، وليست قليلة القواعد الأخلاقية التي اكتست ثوباً قانونياً منها: قاعدة الوفاء بالعقد ووجوب ردّ الأمانة وعدم جواز إلحاق الضرر بالآخرين. وهكذا القواعد التي تحرّم الاعتداء على النفس أو العرض، أو الأثراء بغير سبب مشروع أو تحريم الرشوة والتزوير وإصدار شيك بدون رصيد[٦٢]، كما أدخلت هذه القواعد في تشريعات الجمهورية الإسلامية في إيران أيضاً. ونذكر على سبيل المثال لا الحصر:

١ ـ المادة ٦ من قانون أُصول المحاكمات المدنية: «لا يترتب أي أثر في المحاكم، على العقود التي تخلّ بالنظام العام أو الأخلاق الحسنة».

٢ ـ المادة ٩٧٥ من القانون المدني: «لا يسمح للمحاكم تنفيذ القوانين الأجنبية أو العقود الخاصة فيما لو كانت خلافاً للأخلاق الحسنة حتى لو كان تنفيذ تلك القوانين جائزاً من حيث المبدأ»[٦٣].

ومن نافلة القول التأكيد على أنّ قانون الجمهورية الاسلامية في نظرته إلى الأخلاق يختلف عمّا عليه النظم الوضعية، وهو يستقي من نبع القواعد الشرعية، ومن وحي هذه الحقيقة نقرأ في الدستور الاسلامي لهذه الدولة المباركة النصوص التالية:

١ ـ في مقدمة الدستور: ولأنّ الهدف من إقامة الحكومة، هداية الانسان

للسير نحو النظام الإلهي ﴿ وإلى الله المصير ﴾ كي تتهيأ الظروف المناسبة لظهور المواهب وتفتحها في سبيل نموّ الأخلاق الإلهية في الإنسان «تخلّقوا بأخلاق الله»؛ وهذا لن يتحقق إلّا بالمشاركة الفعالة والشاملة من قبل جميع أفراد المجتمع في مسيرة التطور الاجتماعي.

٢ ـ البند السادس من المادة الثانية: الإيمان بكرامة الإنسان وقيمته الرفيعة وحريته الملازمة لمسؤوليته أمام الله.

٣ ـ البند الأوّل من المادة الثالثة: خلق المناخ الملائم لتنمية مكارم الأخلاق على أساس الإيمان والتقوى، ومكافحة كل مظاهر الفساد والضياع (من وظائف الدولة الاسلامية).

٤ ـ المادة العاشرة:.... وتمتين العلاقات العائلية على أساس الحقوق والأخلاق الإسلامية.

٥ ـ المادة الرابعة عشرة:... وعلى المسلمين أن يعاملوا الأشخاص غير المسلمين بالأخلاق الحسنة والقسط والعدل الإلهي[٦٤].

▫ المطلب الثاني ـ القاعدة الأخلاقية والقاعدة الشرعية:

القاعدة الشرعية لها وجهان: فهي قانونية ذاتاً بالوجه الأوّل، وبهذا اللحاظ هي قاعدة قانونية تختلف قطعاً عن القاعدة الأخلاقية. وأمّا بالوجه الثاني فهي صنو القاعدة الأخلاقية. فإنّ الشريعة والأخلاق والعقيدة أجزاء ثلاثة لكل واحد هو الدين الكامل الشامل والنظام الموحد الكافل للحياة الإنسانية؛ لذلك لا يمكن الفصل بين هاتين القاعدتين.

أ ـ الوجه القانوني للقاعدة الشرعية:

حتى وإن اختلفت القاعدة الشرعية عن الأخلاقية باللحاظ القانوني، غير أنها لا تتفق مع القاعدة القانونية الوضعية بالفروق بينها وبين الأخلاق في جميع

النقاط لما بينها من أوجه الخلاف. وقد مرّ بيانه خلال مقارنة القاعدتين، ونشير هنا إلى وجهة نظر القاعدة الشرعية في الوجه القانوني.

أوّلاً: إنّ القاعدة الشرعية في بعض أقسامها نظير الأحكام الوضعية والتوصليات من الأحكام التكليفية تقوم بتنظيم سلوك الإنسان الخارجي من دون أن تستهدف النفوذ إلى الأعماق والداخل. وفي قسم آخر تنفذ إلى القلب والروح، وهي التي تسمّى بالأحكام العبادية المشروط فيها «نية التقرب إلى الله».

والنية في الأحكام العبادية من الأركان، والعمل من دونها كالجسم بلا روح سبق وأن أشرنا إلى ذلك مع الأمثلة فراجع.

فمثال رعاية قوانين المرور من أمثلة الأحكام الوضعية؛ فإنّ سلوك السائق المتوقف عند الإشارة الحمراء مطابق للقانون بأي باعث ودليل وقف. فهذا المثال تصادق على قانونيته الشريعة، والجزاء القاهر يقع هنا على من يخالف الظاهر، بينما في مثال الواجبات المالية كالخمس والزكاة، أو العسكرية كالجهاد والرباط، أو الاجتماعية كالحج وصلاة الجمعة يشترط «القربة إلى الله». ولا يتصف الامتثال الظاهري بالقانونية إلّا إذا كان منضماً إلى الطهارة الروحية؛ فلا يصح العمل من الكافر والمرائي، ولئن فاته الجزاء الفردي الحكومي فلن يفلت عنه في يوم الحساب في الآخرة.

ثانياً: القاعدة الشرعية ذات أهداف قريبة ومتوسطة ونهائية، فالقريب من أهدافها تحقيق السلامة والرخاء والاطمئنان وسائر الآثار الاجتماعية والفردية لكل قاعدة شرعية على حدها. والمتوسط من الأهداف تحقيق العدالة والمصلحة والأمن. والهدف النهائي القرب الإلهي والكمال اللائق بالإنسان ليكون خليفة الله.

ومن هنا فهي تهتم بهداية الإنسان وسعادته إلى جانب أمنه وراحته؛ مما

يجعل القاعدة الشرعية أخلاقية النزعة منسجمة مع أهداف القاعدة الأخلاقية ومترابطة معها.

ثالثاً: لا يضرّ قانونية القاعدة الشرعية، إذا غطت علاقات الإنسان الفردية والاجتماعية وحتى علاقة الإنسان بربّه. فإنّ هذا الأمر يعدّ من إيجابياتها فتتحد مع الأخلاق في تغطية المساحة الفردية وتختلف عنه في الشروط، مثلاً حضور القلب في الصلاة شأن أخلاقي، لكن الإخلاص في النية شأن قانوني وأخلاقي معاً. ومن هنا فرّقوا بين شروط الصحة وشروط القبول. فقبول الأعمال متوقف على التقوى. وهذا مفهوم أخلاقي لا حقوقي. والصحة متوقفة على الامتثال بالضوابط المقررة بالفقه؛ بحيث لا تحتاج إلى إعادة أو قضاء. والصحة مفهوم حقوقي لا أخلاقي.

رابعاً: القوة الملزمة في القاعدة الشرعية هي سلطة خارجية لا داخلية، الأمر الذي جوز لنا اطلاق اسم القاعدة الشرعية والقانونية عليها لنميّزها عن القاعدة الأخلاقية. غير أنّ السلطة الخارجية تنحصر دائماً بـ «الدولة». فإنّ العرف والاجتماع وظروفه والاستحياء منه قوة إلزامية خارجية أيضاً. وتعدّ أكبر قوة ملزمة للإنسان، بل ينحصر الإلزام بها عقلا فهي القوة الأساسية التي تنشأ منها القوات والسلطات، وهي في اعتقاد الموحدين قوة الله تعالى: ﴿ ولله جنود السماوات والأرض ﴾ و ﴿ أنّ القوّة لله جميعاً ﴾، فالله خالقنا وهو رقيب علينا وشاهد على أعمالنا وموجه لحياتنا، وأمرنا أن نطبق شريعته. وقد بيّن سبحانه لنا مصير المخالفين لأحكامه؛ بأن يشملهم الخزي والعقوبة الصارمة في الدنيا والآخرة. ورسم لنا عقاب العصاة في الشرع الاسلامي بما يكفل احترام القاعدة القانونية الشرعية بأحسن وجه.

وقد ورد ذلك في الشريعة والبحوث الكلامية والتفسيرية. وقد تطرقنا لذلك عند المقارنة بين القاعدة القانونية والشرعية من ناحية الجزاء القانوني.

ب ـ الوجه الأخلاقي للقاعدة الشرعية:

الأخلاق للشريعة بمنزلة الدم في العروق والروح للجسد، الأخلاق نجدها في الغاية والوسيلة، الشكل والموضوع، الظاهر والباطن للمسألة الشرعية. فهي تحيط بها من كل حدب وصوب. ولذلك فأنت لا تجد حكماً شرعياً إلّا وتحوطه المسألة الأخلاقية، إمّا في مقدماته ومبادئه، أو نتائجه ونهايته، أو في عناصره وأركانه.

ولتوضيح هذا الأمر نسجل النقاط التالية:

النقطة الأُولى: يعتبر العمل بالقاعدة الشرعية وضعية كانت أم تكليفية، فعلاً أو تركاً على حدّ نفسه مرتبة من مراتب الكمال النفساني؛ وعلى هذا الأساس تلتقي المسألة الشرعية مع الأخلاقية من جهة الغاية الواحدة. يقول في هذا الشأن أحد كبار الفقهاء المعاصرين ﷺ في كتابه الفقهي (٦٥): «أوّل مرتبة جهاد النفس الذي يكتفي به الله عزوجل عن عامة عباده، إنّما هو إتيان الواجبات وترك المحرّمات». ثمّ يستدلّ على ذلك بما جاء في جملة من الروايات، منها:

● ما رواه الصدوق بإسناده عن جعفر بن محمّد الصادق عن آبائه عليهم السلام في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام قال: «يا علي، ثلاثة من لقي الله عزّوجل بهنّ فهو من أفضل الناس: ١ ـ من أتى الله بما افترض عليه فهو من أعبد الناس، ٢ ـ ومن ورع عن محارم الله فهو من أورع الناس، ٣ ـ ومن قنع بما رزقه الله فهو من أغنى الناس. ثمّ قال: يا علي، ثلاث من لم يكن فيه لم يتم عمله: ورع يحجزه عن معاصي الله، وخلق يداري به الناس، وحلم يردّ به جهل الجاهل... إلى أن قال: يا علي، الإسلام عريان ولباسه الحياء، وزينته العفاف، ومروّته العمل الصالح، وعماده الورع» (٦٦).

الشاهد في الاستدلال هو العمل بالفريضة وترك الحرام يعدّ ورعاً. وهذا أقل المقدار الذي يكتفى به في مسألة الكمال النفسي، الأمر الذي ينقذ الإنسان من النار ويدخله الجنة.

● وما رواه أبو بصير عن الإمام الصادق جعفر بن محمّد عليه السلام: «من أقام فرائض الله واجتنب محارم الله وأحسن الولاية لأهل بيتي وتبرّأ من أعداء الله فليدخل من أي أبواب الجنة الثمانية شاء»(٦٧).

● فيما رواه السكوني عن أبي عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «إعمل بفرائض الله تكن أتقى الناس»(٦٨).

● وفي رواية أُخرى عن محمّد الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال الله تعالى: ما تحبب إليّ عبدي بأحب مما افترضت عليه»(٦٩). وجاء هذا الحديث في بعض الكتب بلفظ: «ما تقرّب إليّ عبدي بشيء أحب إليّ مما افترضت عليه»(٧٠).

● وفي رواية أُخرى عن أبي حمزة الثمالي عن الإمام علي بن الحسين عليه السلام: «من عمل بما افترض الله عليه فهو من خير الناس»(٧١).

● وفي البحار عن الإمام الحسن عليه السلام: «إنّ الله عزّوجل بمنّه ورحمته لمّا فرض عليكم الفرائض، لم يفرض عليكم لحاجة منه إليه بل رحمةً منه إليكم، لا إله إلّا هو ليميز الخبيث من الطيب وليبتلي ما في صدوركم وليمحّص ما في قلوبكم»(٧٢).

تلخص من ذلك كلّه بأنّ من يعمل بالواجبات وينتهي عن المحرّمات على ما هو مقرر في الفقه وعلى حسب قواعد الشريعة يصحّ إطلاق الصفات الأخلاقية التالية عليه لما له من أثر معنوي كبير على القلب وكمال النفس:

١ ـ خير الناس، ٢ ـ أتقى الناس، ٣ ـ أعبد الناس، ٤ ـ محبوب الله،

٥ ـ مقرّب عند الله ٦ ـ أورع الناس، ٧ ـ تحت رحمة الله، ٨ ـ طيّب، ٩ ـ وبالتالي دخول الجنة والنجاة من النار، فما خيرٌ بخير بعده النار وما شرّ بشرّ بعده الجنّة.

هذه بعض الجوانب من آثار العمل بالواجبات وترك المحرمات، وليس بإمكاننا أن نذكر جميع الآثار، ثمّ تزداد العظمة ويصل الإنسان إلى قمّة الكمال فيما لو عمل بالمستحبات أو انتهى عن المكروهات، وهكذا ترك ما هو أولى تركه من المباحات، وهذه الأُمور كلها فقهية وتستتبع العظمة الروحية: وقد بحثها الفقهاء في كتب الفقه (٧٣).

النقطة الثانية: لا بأس أن نشير هنا إلى الأحكام الشرعية ذات الطابع الأخلاقي، حتى تعرف مدى الترابط بين الفقه والأخلاق، مضافاً إلى ما بيّناه في النقطة الأُولى، وإليك فهرسة من تلك الأحكام، تتلخص في وجوب تهذيب النفس وطهارة الروح، ويندرج تحت هذا الواجب الأُمور التالية:

١ ـ وجوب اجتناب المحارم.

٢ ـ وجوب أداء الفرائض.

٣ ـ وجوب تقوى الله.

٤ ـ وجوب الورع.

٥ ـ وجوب الطاعة لله والصبر على طاعته والصبر عن معصيته.

٦ ـ وجوب الخوف من الله.

٧ ـ وجوب الجمع بين الخوف والرجاء.

٨ ـ عدم جواز تعلّق الرجاء والأمل بغير الله.

٩ ـ وجوب التوكل على الله والتفويض إليه.

١٠ ـ وجوب حسن الظن بالله وتحريم سوء الظن به.

١١ ـ وجوب اليقين بالله في الرزق والعمر والنفع والضرر.

١٢ ـ وجوب العدل.

١٣ ـ لا يجوز لمن وصف عدلاً أن يخالف إلى غيره.

١٤ ـ وجوب تدبر العاقبة قبل العمل.

١٥ ـ وجوب إنصاف الناس ولو من النفس.

١٦ ـ إنّه يجب على المؤمن أن يحب للمؤمنين ما يحب لنفسه، ويكره لهم ما يكره لها.

١٧ ـ وجوب إيثار رضا الله على هوى النفس وتحريم العكس.

١٨ ـ تحريم كفران نعمة الله.

١٩ ـ وجوب اجتناب الكبائر، وتعيين الكبائر التي يجب اجتنابها وأنّها: الشرك، والقتل، والعقوق، والربا، التعرّب بعد الهجرة، القذف، أكل مال اليتيم، الفرار من الزحف، اليأس من روح الله، الأمن من مكر الله، السحر، الزنا، اليمين الفاجرة، الغلول، منع الزكاة، شهادة الزور، كتمان الشهادة، شرب الخمر، ترك الصلاة، ترك شيء من الفرائض، نقض العهد، قطيعة الرحم، والسرقة، لعن الأب، ضرب الولد، السحت، الميسر وهو القمار، البخس في المكيال والميزان، اللواط، القنوط من رحمة الله، معونة الظالمين والركون إليهم، وحبس الحقوق، الكذب، الكبر، الإسراف، التبذير، الخيانة، والاستخفاف بالحج، محاربة أولياء الله والاشتغال بالملاهي والإصرار على الذنوب، وترك معاونة المظلوم.

٢٠ ـ تحريم طلب الرياسة مع عدم الوثوق بالعدل.

٢١ ـ تحريم إساءة الخلق.

هذه بعض الأبواب الواجبة والمحرمة مما يتعلّق بتهذيب النفس على ما هو مبوّب في وسائل الشيعة[٧٤]، ولو أردنا أن نذكر جميع الأبواب بطولها لطال

المقام [٧٥]، وهكذا توجد نفس المسائل في باقي الجوامع الروائية والفقهية [٧٦] وبعض الرسائل العملية الجديدة، فراجع [٧٧]!

وممّا جعل البعض من أهل التحقيق والفلاسفة والفقهاء المعاصرين أن يدرج عنواناً في بيان نطاق المسائل الفقهية ومجالاتها قد أسماه «الفقه الأخلاقي» في كتابه المسمى بـ «فلسفة الدين». وذلك إلى جنب تقسيمات أُخرى كفقه العرفان وفقه العبادة [٧٨].

ويقول في صدد تعريفه للفقه بمعناه الواقعي الشامل: «الفقه هو عبارة عن العلم بأحكام جميع الأفعال والتروك للمكلفين بالنطاقين المادي والمعنوي، مستنداً إلى الله بوسيلة الكتاب والسنة والإجماع والعقل، بما يبين المصالح والمفاسد للحياة المعقولة الإنسانية، مما تتوقّف سعادة الإنسان الدنيوية والأُخروية على ذلك» [٧٩]، ثمّ يضيف قائلاً: إنّ «المولوي» في الكتاب الأوّل من ديوانه الشعري المسمى بـ «المثنوي» قد عبّر عن هذا الفقه بنطاقه الواسع باسم «الفقه الأكبر» [٨٠].

ولصحة عنوان «فقه الأخلاق» إلى جنب سائر التقسيمات الفقهية يستدلّ العلّامة الجعفري بقوله ﷺ: «بعثت لأُتمم مكارم الأخلاق»، إذاً نشكّل «الأخلاق» جانباً من رسالة الأنبياء الحيوية وهي تدخل في دائرة الفقه بمعناه العام [٨١].

النقطة الثالثة: من شروط الفقيه الذي يرجع إليه في الفتوى «العدالة» وهي عبارة عن ملكة إتيان الواجبات وترك المحرمات، والبعض أضاف: «وأن لا يكون مقبلاً على الدنيا وطالباً لها مكبّاً عليها مجداً في تحصيلها»، ففي الخبر: «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلّدوه» [٨٢].

والشهيد العلّامة المطهري ﷺ أيضاً يرى أنّه يشترط في المرجع للتقليد أمراً فوق العدالة ويذكر الحديث المروي عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «إنّا لا نعدّ الفقيه منكم فقيهاً حتى يكون محدّثاً»، أي يلهم إليه من الباطن، ويسأله الراوي متعجّباً: «أوَ يكون الفقيه محدّثاً؟»؛ حيث إنّ التحديث الباطني عن طريق الملك هو خاص بالرسول صلى الله عليه وآله والإمام المعصوم عليه السلام، فيجيب الإمام عليه السلام: «يكون مفهّماً والمفهوم محدّث»[٨٣].

وقال بعض الفقهاء في شروط نائب الغيبة:

الثاني من الشروط: إحاطته بالفقه تماماً من كلّ حيثية وجهة علماً وعملاً؛ بحيث يكون مرآة واقعية للشريعة المقدسة من جميع الجهات.

والرابع من الشروط: ـ وهو الأهمّ ـ انسلاخه عن الماديات بتمام معنى الانسلاخ وعلو همّته من كل جهة وكثرة اهتمامه بالدين وأهله وجهده في الورع والتقوى، وأن يكون متنزّهاً عن الصفات الرذيلة بل المكروهة ـ عند الناس ـ وعدم توهّم الاعتلاء في نفسه على أحد وكثرة مواظبته على العبادة مع الخلوص، كالتهجد في الليل والمداومة على النوافل، ليأخذ الله تعالى بيده كما في بعض الروايات ويلهمه بما هو صلاح النوع[٨٤]، ومراده من بعض الروايات هي الرواية المعروفة بـ «قرب النوافل» على ما رواه أبان بن تغلب عن أبي جعفر عليه السلام، أنّ الله جلّ جلاله قال: «ما يقرب إليّ عبد من عبادي بشيء أحب إليّ ممّا افترضت عليه، وأنّه ليتقرّب إليّ بالنافلة حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها، إن دعاني أجبته وإن سألني أعطيته»[٨٥].

ثمّ إذا كان الفقيه كذلك، فلا شك أن تطفح رائحة الأنوار المعنوية على المسائل الشرعية من خلال طهارته الروحية؛ ممّا يجعل الفقيه والفقه والطالب

والسائل في أجواء التقرّب إلى الله والنيل من السعادة والكمال وهي غاية أخلاقية.

ومن هنا صحّ إطلاق «القدسية» على العلوم الفقهية ومجتهديها، وقالوا: «إنّ الاجتهاد ملكة قدسية»، وقد نرى هذه المسحة الإيمانية ظاهرة على العلوم الشرعية برمّتها في جميع كتبها.

جعلنا الله من الحاملين والطالبين والعاملين بعلوم آل محمّد عليهم السلام. وكمثال فعليك بتورق صفحات المكاسب، وكما يقول بعض الأساتذة من الفقهاء المعاصرين: المكاسب فقه مزدوج ومختلط مع الأخلاق والتربية الإسلامية، وهو في عين كونه كتاباً فقهياً تحقيقياً فقد أشرب في مطاويه الأخلاق الإنسانية والعرفان الإسلامية، مما يجعل مدرّسي المكاسب الأجلاء في غنى عن ذكر النكات الأخلاقية التي يؤكّد عليها في الحوزات العلمية إذا وقفوا دون الظرائف الرائعة فيه[٨٦].

الهوامش

(١) الميزان في تفسير القرآن ٥ : ٣٥٠ .

(٢) انظر : لسان العرب ٨ : ١٧٥ ـ ١٧٧ . النهاية لابن الأثير في غريب الحديث ٢ : ٢٣١ . القاموس المحيط ٣ : ٤٤ . المصباح المنير : ٤٧٣ . المفردات في غريب القرآن : ٢٥٩ .

(٣) الشورى : ١٣ .

(٤) الشورى : ١٢ .

(٥) البقرة : ١٣٥ .

(٦) يوسف : ٣٨ .

(٧) إبراهيم : ١٣ .

(٨) الميزان ٥ : ٣٥٠ ـ ٣٥١ .

(٩) الحقوق في القرآن (بالفارسية) للشيخ آية الله مصباح اليزدي (دام عزّه) .

(١٠) الحقوق في القرآن (بالفارسية) للشيخ آية الله مصباح اليزدي . وراجع أيضاً : كشاف الاصطلاحات للفنون لمحمد علي التهانوي ، مادة الشريعة ٥ : ٨٣٥ ـ ٨٣٦ . ط ـ الإستانة ١٣١٧ .

(١١) وربما إلى هذا التقسيم يشير الحديث النبوي المعروف كما في الكافي الشريف وشرحه : إنّما العلم ثلاثة : أية محكمة وفريضة عادلة وسنّة قائمة وما خلاهنّ فهو الفضل .

(١٢) راجع : أنوار الأُصول ٣ : ٣٦٢ . تقريرات درس آية الله مكارم الشيرازي ، ومصباح الأُصول ٣ : ٧٨ . تقريرات درس آية الله الخوئي في معرفة حقيقة الحكم الشرعي التكليفي والوضعي كما جاء في تنبيهات الاستصحاب في البحوث الأُصولية .

(١٣) راجع : الميزان ٤ : ١٣٧ فصاعداً ، في ذيل الآية الكريمة : ﴿اصبروا وصابروا ورابطوا﴾ .

(١٤) راجع : الميزان في تفسير القرآن ٤ : ١٢٧ . الوسائل ، باب كراهة ترك حضور الجماعة من كتاب الصلاة .

(١٥) العنكبوت : ٤٥ .

(١٦) الروم : ٢١ .

(١٧) البقرة : ٢٢٩ .

(١٨) البقرة : ٨٥ .

(١٩) الحجر ٩١ ـ ٩٤ .

(٢٠) الحج : ٤١ .

(٢١) التوبة : ١٢٨ .

(٢٢) الكهف : ٦ .

(٢٣) فاطر : ٨ .

(٢٤) نهج البلاغة ، الكتاب ٥٣ .

(٢٥) موطأ مالك ٢ : ٩٠٢ .

(٢٦) النور : ٦٢ .

(٢٧) نهج البلاغة ، الخطبة : ٢١٦ .

(٢٨) الفتح : ٢٩ .

(٢٩) المائدة : ٢ .

(٣٠) التوبة : ٧١ .

(٣١) البخاري في صحيحه ٢ : ٦ .

(٣٢) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ، الخطبة ١٦٧ .

(٣٣) آل عمران : ١٣٠ .

(٣٤) الشورى : ١٣ .

(٣٥) الحجرات : ١٠ .

(٣٦) آل عمران : ١٣٩ ، راجع في المطلب بكامله تفسير الميزان الجزء الرابع في ذيل الآية الكريمة ﴿ اصبروا وصابروا ورابطوا ﴾ ، والبحوث التفسيرية لآية الله جوادي آملي

(دامت بركاته) وكذلك كراس : حول العناصر الرئيسية للسياسة الإسلامية لآية الله جوادي آملي ، طبع منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم المقدسة .

(٣٧) النجم : ٣١ .

(٣٨) النجم ٣٩ ـ ٤١ .

راجع : في معنى الجزاء بالتفصيل : تفسير الميزان ٦ : ٣٥٨ ـ ٣٦١ .

(٣٩) آل عمران : ٣٠ .

(٤٠) النور : ٦٣ .

(٤١) آل عمران : ١٣٧ .

(٤٢) محمّد : ١٠ .

(٤٣) الكهف : ٥٩ .

(٤٤) النمل : ٥٢ .

(٤٥) الأنفال : ٤٦ .

(٤٦) طه : ١٣٤ .

(٤٧) الأنفال : ٢٥ .

(٤٨) تفسير جامع البيان لأحكام القرآن ، القرطبي ٧ : ٣٩١ .

(٤٩) يوسف : ١١١ . راجع : مجموعة بحوث فقهية : ٣٧٨ ـ ٣٨١ ، عبدالكريم زيدان ، مكتبة القدس ، مؤسسة الرسالة .

(٥٠) راجع : أُسس الحدود والتعزيرات : ١٠ و ١١ ، الطبعة الأُولى ١٤١٧ لآية الله الأُستاذ ميرزا جواد التبريزي دام ظلّه .

(٥١) راجع : المصدر السابق .

(٥٢) وسائل الشيعة للحر العاملي ١٩ : ١٩ ـ ٣٣ ، باب ٩ و ١٠ من أبواب قصاص النفس .

(٥٣) القواعد الشرعية ١ : ٢٩٥ ، تأليف آية الله فاضل اللنكراني ، الطبعة الأُولى ١٤١٦ هـ .

(٥٤) وسائل الشيعة ١١ : ٢٧ ، باب ٩ من أبواب الجهاد ، ح ١ .

(٥٥) عوالي اللئالي ١ : ٤٥٦ . ورواه الترمذي في كتابه ٤ : ١٥٣ ، ب ٤٠ .

(٥٦) الكافي ٢ : ١٧ ، ح ٢ ، والبحار ٨٩ : ١٤٨ .

(٥٧) البحار ، ٢٢ : ١٥٠ و ٤٧٨ ، ح ١٤٢ و ح ٢٦ .

(٥٨) راجع : القواعد الفقهية ، المصدر السابق .

(٥٩) راجع : الأخلاق النظرية ، د . عبد الرحمن البدوي ، الطبعة الثانية ١٩٧٦ ، الكويت وكالة المطبوعات .

(٦٠) راجع : أبحاث في الاقتصاد الاسلامي : ٢١ ـ ٢٢ ، د . محمّد فاروق النبهان ، مدير دار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية العليا ـ طبع مؤسسة الرسالة .

(٦١) المدخل لدراسات العلوم القانونية ، دكتور عبد الحي الحجازي ١ : ١٦٥ ـ ١٦٦ .

(٦٢) هذه القواعد الأخلاقية التي شرّعها القانون وألبسها ثوب القاعدة القانونية ، جاءت في كتاب القانون الخاص للحقوقي الفرنسي الشهير كابيتان ، راجع [H. Capirtant fntroduction a L,enude du droit civil] : ٢٣ ـ ٢٤ ، نقلاً عن المدخل العام لعلم القانون باللغة الفارسية للدكتور جعفري لنكرودي : ٨٣ .

(٦٣) راجع : المدخل لعلم القانون باللغة الفارسية ، الدكتور ناصر كاتوزيان : ٣٢ ، الطبعة الثامنة عشر : بهنشر ، وكذلك المدخل العام لعلم القانون ، د . جعفري لنكرودي ، المصدر السابق .

(٦٤) دستور الجمهورية الاسلامية ـ الترجمة العربية ـ طبعة منظمة الإعلام الإسلامي ، طهران .

(٦٥) مهذّب الأحكام في بيان الحلال والحرام ١٥ : ٢٧٢ ، طبع مؤسسة المنار ، الطبعة الرابعة ١٤١٦ هـ .

(٦٦) وسائل الشيعة ١١ : ١٩٥ ، باب ٢١ من أبواب جهاد النفس ، ح ١٥ ، طبع إحياء التراث العربي .

(٦٧) المصدر السابق : ٢٠٤ ، باب ٣٣ من أبواب جهاد النفس ، باب وجوب اجتناب المحارم ، حديث ١٦ .

(٦٨) المصدر السابق : ٢٠٦ ، باب ٢٤ من أبواب جهاد النفس ، ح ٦ .

(٦٩) المصدر السابق ٢ : ٢٠٦ ، باب ٢٤ من أبواب جهاد النفس ، ح ٤ .

(٧٠) جامع أحاديث الشيعة ٧ : ٩٩ .

(٧١) وسائل الشيعة ١١ : ٢٠٥ ، باب ٢٤ من أبواب جهاد النفس ، ح ١ .

(٧٢) البحار ٢٣ : ١٠٠ .

(٧٣) راجع : مهذّب الأحكام في بيان الحلال والحرام ١٥ : ٢٥٩ ـ ٣١٥ .

(٧٤) وسائل الشيعة ١١ : ١٠ ـ ١٩ ، فهرست كتاب جهاد النفس .

(٧٥) واحد ومائة باب بين واجب وحرام ومستحب ومكروه .

(٧٦) راجع : مهذّب الأحكام الجزء ١٥ .

(٧٧) توضيح المسائل لآية الله الشيخ حسين المظاهري ، الملحقات : ٤٣٥ ـ ٥٢٧ ، بالفارسية ، فراجع .

(٧٨) فلسفة الدين ، العلّامة محمّد تقي الجعفري : ١٨٨ ، بالفارسية ، الطبعة الأُولى .

(٧٩) المصدر السابق : ١٧٧ و ١٨٨ .

(٨٠) المصدر السابق : ١٨٨ . وراجع : المثنوي المولوي ، الباب الأوّل ، المقدمة .

(٨١) المصدر السابق : ١٩٩ .

(٨٢) العروة الوثقى ١ : ١ ، مسألة ٢٢ في التقليد ـ طبع المكتبة العلمية الإسلامية ـ وعليها تعليقات كبار مراجع العصر .

(٨٣) كتاب «خاتميت» بالفارسية ١٢٧ ـ ١٢٨ ، انتشارات صدرا ـ الطبعة الأُولى ، وهو ينقل عن رجال الكشي ، ح ٢ ، بدل منكم : منهم أي «من الشيعة» .

(٨٤) مهذّب الأحكام ١٥ : ٧٧ و ٨٦ .

(٨٥) وسائل الشيعة ٣ : ٥٣ ، باب ١٧ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها ، ح ٦ .

(٨٦) آية الله الشيخ علي الكريمي الجهرمي في كتابه «مع معلّم الأخلاق في صفحات المكاسب» : ٥ ، طبع المؤتمر العالمي لمناسبة الذكرى السنوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري قدّس الله سرّه .

مدخل إلى نظريّة الاحتمال

مع تطبيقاتها في المدرسة الفقهية

للشهيد السيّد محمّد باقر الصدر قدس سره

القسم الثاني

❑ الشيخ أحمد عبد الله أبو زيد

الفصل الثالث: تطبيقات نظريّة الاحتمال

نظريّة الاحتمال تدخل علوم الشريعة:

يقرّر أحد الباحثين بأنّه قد «أضحى واضحاً للمشتغلين في علوم الشريعة مدى أهمية دراسة الاستقراء، ونظرية الاحتمال في مجال اشتغالهم، اذ أدخل الفقيه المجدّد الراحل السيد محمد باقر الصدر نظرية الاحتمال وتفسير الدليل الاستقرائي على أساس تلك النظرية من باب واسع على علوم الشريعة ـ سواء منهج البحث في علم الأصول أم البحث الفقهي، أم علم الحديث والرجال ـ وأضحت مواقع أهم كبريات البحث الأصولي ترتهن أساساً بالموقف المختار

في نظرية الاحتمال وليس أمام الفقيه ـ المجتهد بحق ـ أيّ حق في إهمال ما طرحه الصدر، حيث إمّا أن يجتهد في اتخاذ موقف محدّد ممّا طرحه الصدر، فيحصل على كبريات البحث الأصولي على أساس اجتهاد وبصيرة، وإمّا أن يقلّد ويتبنّى رأياً لأحد الباحثين دون معاناة وتحقيق، وهذا يعني أنه سوف ينتهي إلى كبريات البحث الأصولي على أساس تقليد في الرأي، وهم يقولون: النتيجة تتبع أخسّ المقدمات!»[1].

ونتيجةً لإسهامات السيّد الصدر ﷺ هذه، صار إزاما على المعنيّين بدراسة علوم الشريعة ضمُّ هذا البحث إلى بحوثهم، ولا يبرّر إهمالَه على الإطلاق سلبيّةُ النتيجة التي قد يخرج بها الباحث، شأنه في ذلك شأن الكثير من المسائل الأصوليّة أو الفقهيّة التي يصرف الفقيه على البحث فيها أياماً بل أشهراً، مع عدم ضمان إيجابيّة النتيجة المنتهى إليها، فقد يتمخّض عن البحث فيها اتّخاذُ موقف سلبيّ إزاء جدواها، مما يعني أنّها لن تصلح حينئذٍ لتكون أداةً من أدوات الفقيه المستفاد منها في مقام التطبيق والاستنباط.

وبغضّ النظر عن الموقف الكبروي المتّخذ إزاء نظريّة الاحتمال سلباً أم إيجاباً، وإمكانِ التمسّك بها في العلوم الشرعيّة، فإنّنا سنتعرّض فيما يأتي إلى أصول تطبيق هذه النظريّة الرياضيّة في بعض العلوم الشرعيّة، لتكون لمن آمن بكبرى النظريّة عوناً في مقام تطبيقه لها.

وقد وردت عبارة «حساب الاحتمالات» و«حساب الاحتمال» في آثار السيد الصدر ﷺ المتوفّرة ٢٦٦ مرّة، تقلّ عن ذلك إذا ما أُخذنا بعين الاعتبار التقريرات المشتركة، أو إذا تحدّثنا عن مورد استخدامها، حيث قد يرد التعبير المذكور في المورد الواحد عدّة مرات، وبشكل عام فإنّها تتوزع على الشكل التالي:

	اسم الكتاب	ج	عدد المرات
١	المعالم الجديدة للأصول	-	٣
٢	الإمامة المبكّرة	-	١
٣	بحوث في شرح العروة الوثقى	٢	١
٤	بحوث في شرح العروة الوثقى	٣	٦
٥	بحوث في شرح العروة الوثقى	٤	٥
٦	الأسس المنطقية للاستقراء	-	٢٤
٧	موجز في أصول الدين	-	١٤
٨	بحث حول المهدي عليه السلام	-	١
٩	الحلقة الثانية	-	١٦
١٠	الحلقة الثالثة	-	١٦
١١	بحوث في علم الأصول	١	٥
١٢	بحوث في علم الأصول	٤	٥٦
١٣	بحوث في علم الأصول	٥	٥
١٤	بحوث في علم الأصول	٦	٣
١٥	بحوث في علم الأصول	٧	٥
١٦	مباحث الأصول	١	١٤
١٧	مباحث الأصول	٢	٧١
١٨	مباحث الأصول	٣	٥
١٩	مباحث الأصول	٤	٦
٢٠	مباحث الأصول	٥	٤
٢١	جواهر الأصول	-	٥
	المجموع	-	٢٦٦

كما وقد أفاد منه بعض تلامذته، حيث ورد في كتاب «الخمس» للسيّد الهاشمي[٢]، وفي «كتاب القضاء» للسيد الحائري ٥ مرات[٣]، وفي «فقه العقود» مرتين[٤]..

درجتان من جريان «حساب الاحتمالات»:

يعتقد المتبنّون لنظريّة الاحتمال بأنّ حساب الاحتمالات الرياضي من الآليات التي يعمل وفقها الذهن البشري في حقيقة الأمر، وإن كانت طريقة سيره خافيةً علينا في بعض الأحيان. فإنّ المواد التي يستقيها هذا الحساب تارةً تكون أرقاماً واضحة بحيث يكون جريانه في ظرفها جرياناً رياضياً واضحاً للذهن وأخرى تكون مستبطنة خفيةً بحيث يكون جريانه في ظرفها رياضياً في واقع الأمر لكنّه يكون جرياناً خفياً لا يقوى الذهن على تلمّس مفرداته وتعيينها بشكل واضح وجليّ. ومن هنا تتنوّع التطبيقات بحسب وضوح جريانه وعدمه. وكنّا قد عقدنا هذه الدراسة أساساً من أجل تطبيقات «نظريّة الاحتمال» في علم الرجال، إلّا أنّنا سنشير قبل ذلك وباختصار إلى تطبيقها في بحثي «التواتر» و «الإجماع»، خاصةً وأن بعض الباحثين من تلامذة السيد الصدر ﷺ يعتقد بأن استخدام استاذه للدليل الاستقرائي هو العطاء التأسيسي الوحيد له في إطار علم الأصول، وإن كانت أغلب بحوثه ومناقشاته سوف تكون بذوراً تأسيسية شاملة[٥]. وأنّ الصدر يمثّل ـ وباتفاق أغلب المحقّقين ـ نهاية تطوّر الفكر الأُصولي الحديث في مدرسة الشيعة الإمامية[٦].

أوّلاً: التواتر في ضوء نظريّة الاحتمال:

من المباحث الأولى التي طالتها يد إبداع سيّدنا الشهيد ﷺ. مبحث «التواتر». والظاهر أنّ أوّل نصّ له ﷺ انعكس فيه تطبيق الدليل الاستقرائي ونظريّة الاحتمال، يعود إلى عام «١٩٦٥» أي إلى بداية الرحلة المعرفيّة كما عرفت في بحث سابق، وذلك في كتاب «المعالم الجديدة» حيث أورد

الشهيد ﷺ الدليل الاستقرائي بقسميه: المباشر، أي في الأحكام؛ وغير المباشر، كما في «التواتر»، «الإجماع»، «الشهرة» و «السيرة».

لكن قبل كلّ شي، ينبغي التنبيه إلى أنّ المنطق «الذاتي» الذي شيّده السيّد الشهيد الصدر ﷺ في «الأسس»، يختلف مع المنطق الأرسطي اختلافاً مبنائياً في تفسيره لجملة من القضايا، ومنها القضية المتواترة. ففي حين يعتقد الأخير بأنّ اليقين في القضية المتواترة ـ التي جعلها إحدى القضايا الأوليّة الست في كتاب «البرهان» ـ يقينٌ موضوعي استنباطي قائمٌ على التصديق بقضية عقليّة قبليّة هي عبارة عن استحالة الاتفاق الدائمي، وجعلها كبرى في قياس صغراه اقتران حادثة بأخرى في مرات عديدة ـ وذلك على غرار تفسيره للقضية التجريبيّة ـ، يرفض المنطق الذاتي المصادقة على هذا التفسير رفضاً قاطعاً، مرجعاً اليقين بالقضية المتواترة إلى يقين من نوعي استقرائي، معتقداً بأنّ استحالة الاتفاق الدائمي قضية استقرائية يولّدها تراكم الاحتمالات، لا أنّها عقليّة قبلية.

وقد هيمنت الصياغة الأرسطيّة لتفسير القضيّة المتواترة على المصنّفات الأصوليّة من البدايات الأولى لعصر التدوين الأصولي حتى فترة زمنية متأخّرة، فلم تغب عن عبارات الشيخ المفيد ﷺ في «التذكرة» والسيّد المرتضى ﷺ في «الذريعة» والشيخ الطوسي ﷺ في «العدّة» والشيخ البهائي ﷺ في «الزبدة» و «البداية» والشهيد الثاني ﷺ في «الرعاية» وغيرهم.

وما ذكروه من شروط للخبر المتواتر، كما في بعض محاولات السيّد المرتضى ﷺ في «ذريعته» والتي تبعه عليها الطوسي ﷺ في «عدّته» إضافةً إلى ما في «تهذيب» العلامة ﷺ و «معالم» نجل الشهيد ﷺ وغيرها من محاولات، يرجع كلّه في حقيقته إلى نكتة تراكم الاحتمالات وإفضائه إلى

اليقين، ولا يقف عند الصياغات الظاهرية التي صاغها هؤلاء الفطاحل.

وقد بقي الوضع على حاله ولم يتغيّر إلا في زماننا المتأخّر، حين افتتح السيّد الشهيد ﷺ بنظريّته المعرفية الجديدة أفقاً أصولياً بكراً، كاشفاً اللثام عن لبّ الموضوع الذي حام حوله العلماء لقرون، فألغى الكثير من الأمور الظاهريّة الطريقيّة التي اشترطوها على نحو الموضوعيّة، متحدّثاً عن جملة من العوامل «الذاتيّة» و«الموضوعيّة» والتي تلعب دورها في سرعة وبطء حصول التواتر. ويعتبر هذا البحث من البحوث الشيّقة في جانبيه الرياضيّ والتطبيقيّ.

وبالرغم من أنّ السيد الشهيد ﷺ قد أحدث فيه قفزة نوعيّة، إلا أنّ التعامل الرياضي مع ما أفاده ﷺ لا زال بحاجة إلى صياغةٍ يسهل على ضوئها تطبيق النظريّة في المجالات الحديثيّة.

ومراعاةً للتدرّج في العرض، فإنّنا سنصطلح على بعض التقسيمات من أجل الوصول إلى روح المطلب الذي رامه الشهيد ﷺ. ومن هنا نقسم البحث في «التواتر» مبدئيّاً إلى: «التواتر العرضي»: حيث ينقل عدّة رواةٍ عرضيّين مضمون خبر واحد. و«التواتر الطوليّ»: حيث ينقل عدّة رواة طوليّين - أي عن بعضهم البعض - مضمون خبر ما. ثم نخلص إلى «التواتر الأعمّ» حيث نصبح قادرين على تطبيق الحالتين السابقتين معاً.

١ - «التواتر العرضيّ»:

قال ﷺ: «كلّ خبر حِسّيّ يحتمل في شأنه - بما هو خبر - الموافقة للواقع والمخالفة له، واحتمال المخالفة يقوم على أساس احتمال الخطأ في المخبِر، أو احتمال تعمّد الكذب لمصلحة معيّنة له تدعوه إلى إخفاء الحقيقة، فإذا تعدّد الإخبار عن محور واحد تضاءل احتمال المخالفة للواقع، لأنّ احتمال الخطأ أو تعمّد الكذب في كلّ مخبِر بصورة مستقلّة إذا كان موجوداً بدرجة مّا،

فاحتمال الخطأ أو تعمّد الكذب في مخبِرين عن واقعة واحدة معاً أقلّ درجة، لأنّ درجة احتمال ذلك ناتج ضرب قيمة احتمال الكذب في أحد المخبِرين بقيمة احتماله في المخبِر الآخر، وكلّما ضربنا قيمة احتمال بقيمة احتمال آخر تضاءل الاحتمال، لأنّ قيمة الاحتمال تمثّل دائماً كسراً محدّداً من رقم اليقين. فإذا رمزنا إلى رقم اليقين بواحد فقيمة الاحتمال هي $\frac{1}{2}$ أو $\frac{1}{3}$ أو أيّ كسر آخر من هذا القبيل، وكلّما ضربنا كسراً بكسر آخر خرجنا بكسر أشدّ ضآلةً، كما هو واضح. وفي حالة وجود مخبِرين كثيرين لابدّ من تكرار الضرب بعدد إخبارات المخبِرينَ لكي نصل إلى قيمة احتمال كذبهم جميعاً، ويصبح هذا الاحتمال ضئيلاً جدّاً، ويزداد ضآلةً كلّما ازداد المخبِرون حتّى يزول عمليّاً، بل واقعيّاً، لضآلته وعدم إمكان احتفاظ الذهن البشريّ بالاحتمالات الضئيلة جدّاً. ويسمّى حينئذ ذلك العدد من الإخبارات التي يزول معها هذا الاحتمال عمليّاً أو واقعيّاً بالتواتر، ويسمّى الخبر بالخبر المتواتر»[٧].

وفي هذه الحالة نواجه عدداً من المخبرين الذين يخبرون جميعاً عن واقعة واحدة، ويخرج عن كلامنا الحالة التي يروي فيها أحدهم عن الآخر والتي نبحثها في البحث الآتي إن شاء الله تعالى.

أما بخصوص ما نحن فيه، فلو افترضنا أنّ عشرة أشخاص شهدوا واقعةً ورووها لنا، وكانت نسب كذبهم في الإخبار متفاوتة: $\frac{1}{1}$ (وهو الكاذب في أخباره جميعها) $\frac{1}{2}$، $\frac{1}{3}$، $\frac{1}{4}$، $\frac{1}{5}$، $\frac{1}{6}$، $\frac{1}{7}$، $\frac{1}{8}$، $\frac{1}{9}$، $\frac{1}{10}$.

ففي المقام يكون احتمال كذب الخبر:

$$\frac{1}{3628800}=\frac{1}{10}\times\frac{1}{9}\times\frac{1}{8}\times\frac{1}{7}\times\frac{1}{6}\times\frac{1}{5}\times\frac{1}{4}\times\frac{1}{3}\times\frac{1}{2}\times\frac{1}{1}=$$

وهو احتمال في غاية الضآلة لا يحتفظ به الذهن البشري، فيقوم اليقين على خلافه أي على صدق الخبر، فيحصل التواتر.

جريان حساب الاحتمالات في المقام بلحاظ الكذب:

ومن الملاحظ هنا أنّ حساب الاحتمالات قد جرى بلحاظ كذب الخبر لا صدقه، ولتبرير ذلك نورد صياغتين:

١ ـ **الصياغة الأولى:** وهي للسيد علي أكبر الحائري حيث يقول في مقام التعليل: «وإنّما يفترض ضرب القيم الاحتماليّة بعضها في بعض بلحاظ جانب الكذب لا بلحاظ جانب الصّدق، لأنّ كذب القضيّة المتواترة يستدعي كون المخبرين قد أخبروا بدافع من مصالح خاصّة لهم في هذا الإخبار، لا بدافع من الصّدق، فلكي نعرف قيمة احتمال كذب القضيّة المتواترة لابدّ من حساب قيمة احتمال اجتماع مصالحهم الخاصّة جميعاً على مثل هذا الإخبار، وهذا يستدعي ضرب احتمالات الكذب بعضها في بعض. وأمّا صدق القضيّة المتواترة فهو لا يستدعي كون المخبرين جميعاً قد أخبروا بدافع من الصّدق، بل يكفي في ذلك كون واحد منهم ـ على أقلّ تقدير ـ قد أخبر بدافع من الصّدق، وإن كان الباقون قد أخبروا جميعاً بدافع من مصالح خاصّة لهم في هذا الإخبار، فلكي نعرف قيمة احتمال صدق القضيّة المتواترة لا يصحّ أن نتّبع حساب قيمة احتمال إخبارهم جميعاً بدافع من الصدّق حتى يستدعي ضرب احتمالات الصّدق بعضها في بعض»[٨]. ثم يحيل لمزيد من التفصيل إلى تفسير القضيّة المتواترة في «الأسس المنطقيّة للاستقراء».

٢ ـ **الصياغة الثانية:** ولدينا صياغة أخرى هي عبارة عن تقريب للمسألة وللتعليل المتقدّم. وحاصلها أنّه لو كان مِن جملة المخبرين مَن يستحيل في حقّه الكذب كالمعصوم عليه السلام، فلا شكّ إذن بحصول اليقين بصدق مفاد الخبر بنسبة ١٠٠ ٪.

ولنفرض أنّ الصحيح هو العكس، أي جريان حساب الاحتمالات بلحاظ الصدق، فإنّ حاصل ضرب قيمة احتمال صدق المعصوم عليه السلام بقيمة غيره من

المخبرين لن يصل إلى درجة اليقين المطلق بل سيبقى دون ذلك. فلو كانت قيمة احتمال صدق المخبر الآخر = $\frac{٩}{١٠}$، فإنّ احتمال صدق الخبر سيكون $\frac{٩}{١٠} \times \frac{١}{١}$ (وهو احتمال صدق خبر المعصوم عليه السلام) = $\frac{٩}{١٠}$ وهو مقطوع البطلان.

أما لو فرضنا أنّ الصحيح هو إجراء حساب الاحتمالات بلحاظ الكذب - و هو الصحيح - فإنّ احتمال كذب المعصوم عليه السلام يساوي صفراً، وعليه يكون حاصل ضرب قيمة احتمال كذب المعصوم عليه السلام × قيمة احتمال كذب غيره يساوي صفراً دائماً سواء ازدادت قيمة احتمال كذب الآخرين أو قلّت. وعليه يكون احتمال صدق الخبر يساوي «١» أي ١٠٠ ٪، وهو الموافق لما ندركه جميعاً من خلال إخبار المعصوم عليه السلام بمفادّ ما.

والخلاصة: أنّ كذب الرواية في التواتر العرضي لمّا كان متوقفاً على كذب رواتها جميعاً، جرت «بدهيّة الاتّصال» بلحاظ جانب الكذب لمعرفة احتمال كذب الجميع.

أو قل إنّه لما كان يكفي لصدقها صدق أحد رواتها جرت «بدهية الانفصال» بلحاظ جانب الصدق لمعرفة احتمال صدق واحد من رواتها على الأقل.

تتمّة: وظاهر النكتة التي يرجع إليها هذا الأمر في حقيقته لم يكن خافياً على القدماء من علمائنا، وإن لم يصلوا إلى صياغته صياغةً واضحة. وهذا ما دعا صاحب المعالم رحمه الله إلى جعل «كثرة الرواة» من المرجّحات السندية «إذ العدد الأكثر أبعد عن الخطأ من الأقل»[٩] وما ذلك إلا للسبب المذكور من جريان حساب الاحتمال. ونظيره ما ذكره السيد الخوئي رحمه الله حول «تراكم الظنون» في الخبر المتواتر، ولكنّه مع ذلك فسّره على أساس «استحالة التواطؤ على الكذب»[١٠].

هذا كلّه مبنيٌ على عدم التأثّر بين المخبرين كما هو الغالب في حالة التواتر العرضي، أمّا حالة التأثّر التي تجري فيها «بدهية الاتصال» في الاحتمالات المشروطة، فللبحث فيها مجال آخر.

٢ ـ «التواتر الطوليّ»:

يتّفق هذا المعنى مع ما ذكره السيد الشهيد ﷺ في «تعدّد الوسائط في التواتر» من «مبحث التواتر». ومن جملة من تعرّض لهذا الأمر قديماً العالم الفرنسي «لابلاس» في كتابه «النظرية التحليلية للاحتمالات» (١٨١٢) حيث يقول: «افترض أنّ حادثةً قد رواها عشرون شاهداً، كلّ شاهد منهم يعتمد في روايته على سابقه، وافرض أنّ نسبة صدق كلّ شاهد هي $\frac{٩}{١٠}$، فإنّ درجة احتمال صدق الرواية كما وصلتنا اخيراً تكون $[\frac{9}{10}]^{20}$ أي أقلّ من $\frac{١}{٨}$»[١١].

يقول الدكتور زكي نجيب محمود: «إذا روى رجل روايةً عما شهده، وكنا نعلم عن هذا الرجل أنّ نسبة الصدق في كلامه هي $\frac{٣}{٤}$، كانت روايته صادقة بهذه النسبة عينها؛ فافرض أنّ رجلاً آخر روى نفس الرواية نقلاً عن الرجل الأول، وأنّ نسبة الصدق في كلام هذا الرجل الثاني هي أيضاً $\frac{٣}{٤}$، فإنّ صدق الرواية كما يرويها تصبح نسبته $\frac{3}{4}\times\frac{3}{4}=\frac{9}{16}$، أي أنها تقلّ عمّا كانت عليه في الرواية الأولى، وهكذا إذا ظلّت رواية معينة يتناقلها الرواة واحداً عن واحد، فإنّ نسبة صدقها تأخذ في القلّة ما لم نفرض أنّ صدق الرواة دائماً نسبته ١، فعندئذ صدق الرواية سيظل عبارة عن $1\times1\times1\times...\times1=1$ لكنّ افتراض الصدق التام في الرواة جميعاً قليل الاحتمال»[١٢].

جريان حساب الاحتمالات في المقام بلحاظ الصدق: ويمكننا في المقام ذكر الصياغتين المتقدّمتين لكن بصورة معكوسة:

١ ـ **الصياغة الأولى**: وهي نظير ما ذكرناه سابقاً، من أنّ الخبر المنقول، حتى يكون صادقاً، فإنّه لا بدّ من يصدق الرواة الواقعون في سلسلة السند جميعهم. خلافاً لجانب الكذب، فإنّه يكفي في كذب الخبر أن يكذب واحدٌ منهم ولو افترضنا صدق البقيّة.

٢ ـ **الصياغة الثانية**: لو فرضنا في المقام أنّ الصحيح هو إجراء حساب الاحتمالات بلحاظ جانب الكذب لا الصدق، ووقع ضمن سلسلة الرواة من يستحيل في حقّه الكذب كالمعصوم عليه السلام. فبحسب الفرض، سيكون احتمال كذب الخبر يساوي صفراً على التقادير جميعها، وذلك لأنّ احتمال كذب المعصوم عليه السلام يساوي صفراً. فيحصل اليقين بمفاد الخبر على أيّة حال، في حين إنّنا نقطع بعدم صحّة هذه النتيجة، وإلا للزم الأخذ بكافة الروايات التي يكون المعصوم عليه السلام فيها أحد الرواة، كالروايات التي تروى بسند عن أحد المعصومين عليهم السلام والذي ينقل بدوره عن معصوم آخر عليه السلام.

أما لو فرضنا ـ كما هو الصحيح ـ جريان حساب الاحتمالات بلحاظ الصدق لا الكذب فإنّ كون المعصوم عليه السلام أحد الرواة سيحافظ على نسبة صدقها باعتبار ضرب قيم صدق باقي الرواة بـ ١، قيمةِ احتمال صدق المعصوم عليه السلام في الرواية، دون رفع هذه القيمة إلى الصواب المطلق الذي لا ينسجم مع وقوع من يحتمل في حقّه الكذب من غير المعصومين عليهم السلام في السند، والذي يمكن أن يكذب على المعصوم عليه السلام.

إذن، فالصحيح ما ذكره «لابلاس» من أنّ حساب الاحتمالات يجري في المقام بلحاظ الصدق لا الكذب.

والخلاصة: أنّ صدق الرواية في التواتر الطولي لمّا كان متوقفاً على صدق رواتها جميعاً، جرت «بدهيّة الاتّصال» بلحاظ جانب الصدق لمعرفة احتمال صدق الجميع. أو قل إنّه لما كان يكفي لكذبها كذب أحد رواتها جرت «بدهية

الانفصال» بلحاظ جانب الكذب لمعرفة احتمال كذب واحد من رواتها على الأقل.

تتمّة: وهذا الأمر كذلك هو الذي دعا صاحب المعالم ﷺ إلى جعل «قلّة الوسائط» أو «علوّ السند» من المرجّحات السنديّة، ونقل عن العلامة ﷺ قوله: «علوّ الإسناد وإن كان راجحاً من حيث إنّه كلّما كانت الرواة أقلّ، كان احتمال الغلط والكذب أقلّ..»[١٣].

«المراسيل» و «روايات مجهولي الحال» على ضوء نظرية الاحتمال:

إن الدقة تقتضي التعامل مع إخبارات مجهولي الحال على أنّها «لا بشرط» من حيث الكشف، وعليه فلا يمكن اعتبار درجة كشف لها، سواء كانت بالغةً درجة اليقين أو الاطمئنان في واقع الأمر (بشرط شيء: ١٠٠٪ على أفضل التقادير) أم لا (بشرط لا: ٠٪ على أسوء التقادير). إلّا أن الأخذ برواية الراوي اما كان متوقفاً على كونها «بشرط شيء» من حيث الكشف، أي على إحراز كونها بالغةً درجة الكشف اليقيني أو الاطمئنان لا احتمال ذلك فحسب، أمكن عملياً التعامل مع ما خلا هذه الحالة على أنه من موارد الكشف الناقص أو غير الحجة أو ما عبّرنا عنه بـ «شرط لا». ومن هنا أمكن إلحاق إخبار مجهول الحال (لا بشرط) بالإخبار ذي الكشف الناقص (بشرط لا). فلو افترضنا الحال هذه أن معدتل درجه الكشف في إخبار مجهول الحال يساوي (٥٠٪)، فإنّ درجة كشف الرواية في حالة «التواتر الطولي» ستنخفض إلى ما دون درجة الاطمئنان مهما كانت مرتفعة حال قياسها إلى معلومي الحال.

ومثاله: لو كان بأيدينا رواية يرويها «ثقة ١» عن «ثقة ٢» عن «مجهول الحال» عن «ثقة ٣» عن المعصوم ﷺ، فإنّ درجة الكشف في إخبار الثقات لو كانت (١٠٠٪) على أفضل التقادير، فإنّ درجة الكشف في الرواية ستصبح - وبلحاظ جانب الصدق كما قلنا -: ١×١×$\frac{١}{٢}$×١=$\frac{١}{٢}$، وهي دون درجة الاطمئنان.

إن قلت: إن من المحتمل كون درجه الكشف في إخبار مجهول الحال أكثر من (٥٠٪)، وعليه فإنّ النتيجة ستتغيّر.

قلت: إنّ ذلك وإن كان محتملاً، إلا أنّ احتمال انخفاض درجه الكشف إلى الصفر ممكن أيضاً، وقد قلنا إنّ موضوع الأخذ بالرواية إحراز وصول درجة الكشف إلى رتبة الاطمئنان أو اليقين، ولا يكفي مجرّد احتمال ذلك.

أما «المراسيل»: فإنّها وإن اشتركت من هذا الجانب مع روايات مجهولى الحال، إلّا أنّ لنا أحياناً إلى إحراز كاشفيتها طريقاً يعتمد على حساب «التوافيق» الرياضي وبدهيّتي «الاتصال» و «الانفصال»، نشرحه مفصّلاً لدى الحديث عن مراسيل ابن أبي عمير ﷺ في القسم الثالث إن شاء الله تعالى.

وقفتان:

١ ـ **الأولى**: لدى شرحه لـ «تعدّد الوسائط في التواتر» من «الحلقة الثالثة» قام بعض العلماء بإعمال «قاعدة الجمع» مفترضاً أنّ نسبة صدق رواية زرارة بإخبار سلمان عن واقعة الغدير إن كان $\frac{١}{١٠٠}$، وكانت نسبة صدق رواية محمد ابن مسلم بإخبار عمّار عن تلك الواقعة تساوي أيضاً $\frac{١}{١٠٠}$، فستصبح درجة صدق الواقعة $\frac{٢}{١٠٠}$ (١٤).

غير أنّ إجراء «قاعدة الجمع» في المقام لا وجه له، بل يؤدّي إلى لزوم ما لا يلزم، وهو بلوغ درجة الصدق $\frac{١٠١}{١٠٠}$ في حالة بلوغ عدد المخبرين «١٠١» راوياً، وهو مقطوع البطلان.

والصحيح إجراء «قاعدة الضرب» بلحاظ جانب الكذب، لأنّ محلّ الكلام ـ أعني خصوص المثال ـ من موارد «التواتر العرضي».

٢ ـ **الثانية**: وتحت العنوان نفسه، قام البعض الآخر (١٥) بتفسير جريان

حساب الاحتمالات «طوليّاً» بواسطة قاعدة الضرب وبلحاظ جانب الصدق، وقال: إنّ احتمال صدق الراوي الأوّل إن كان $\frac{1}{2}$، وكذلك احتمال صدق الثاني والثالث، ثمّ روى الأوّل عن الثاني عن الثالث، فسيصبح احتمال صدق الرواية $\frac{1}{2}\times\frac{1}{2}\times\frac{1}{2}=\frac{1}{8}$، وهذا الكلام صحيح ولا غبار عليه.

إلّا أنّ الشارح قام بتفسير منشأ النسبة $\frac{1}{8}$ قائلاً إنّها «احتمال حصول الصدق من الرواة الثالثة» ـ على حدّ تعبيره ـ، وذلك لأنّ لدينا «٨» حالات متصوّرة من ناحية الصدق والكذب: (١) يحتمل صدق الأول والثاني والثالث (ونرمز لذلك بـ: ص×ص×ص). (٢) ص×ص×ك. (٣) ص×ك×ص. (٤) ك×ص×ص. (٥) ص×ك×ك. (٦) ك×ك×ص. (٧) ك×ص×ك. (٨) ك×ك×ك.

والصحيح أنّه قد وقع خلطٌ في تطبيق التبرير المذكور على محلّ الكلام، فإنّ كلامنا حول درجة الكشف في الأخبار مع الواسطة، والتبرير المذكور أجنبي عنه. ومنشأ الخلط أنّ «مقام»[١٦] (denominator) الكسر الأوّل ـ وهو ٨ ـ لا يعدو كونه مشتركاً مع «مقام» الكسر الثاني اشتراكاً اتفاقيّاً. وذلك لأنّ «مقام» الكسر الأوّل عبارة عن حاصل ضرب «٢×٢×٢=٨)، أما «مقام» الكسر الثاني الموجود في التبرير فهو عبارة عن حاصل جمع (٣+٣+١+١=٨).

ولو كان الشارح قد استخدم في الكسر الأوّل نسبة غير $\frac{1}{2}$، لاتّضح الحال ولما وقع الخلط المذكور. ويمكن توضيح منشأ الخلط نقضاً وحلاً:

أما نقضاً: فلو افترضنا أنّ نسبة صدق كلّ من الرواة الثلاثة هي $\frac{1}{3}$ بدل $\frac{1}{2}$، فإنّ احتمال صدق الرواية سيصبح $\frac{1}{3}\times\frac{1}{3}\times\frac{1}{3}=\frac{1}{27}$. ومع ذلك فإنّ عدد الصور سيبقى «٨» وسيبقى احتمال حصور الصدق منهم ثلاثتهم يساوى $\frac{1}{8}$. وهذه النسبة ستبقى على حالها طالما أنّ عدد الرواة «٣»، فهي إذن مرتبطة بعدد الرواة ولا علاقة لها بدرجة كاشفيّة خبر كلّ منهم. وإذا اتّضح ذلك، اتّضح عدم تناغم التبرير مع ما يراد تبريره.

امّا حلاً: فإنّ التبرير المذكور ينتمي إلى «حساب التوافيق»، وقد استخدمه السيّد الشهيد ﷺ في «الأسس» في ذيل نظرية التوزيع لـ «برنولى» وعند حديثه عن «القضيّة المتواترة»[١٧]، حيث كان ناظراً إلى ما اصطلحنا عليه بـ«التواتر العرضي». وهذا التبرير وإن كان يجري أيضاً في «التواتر الطولي»، إلّا أنّه في حدّ نفسه أجنبيّ عن مرحلة تحديد درجة الكشف التي هي محلّ كلامنا.

ولعلّ الشارح طبّق ما افتتح به الشهيد ﷺ بحث «القضيّة المتواترة» في «الأسس» على بحث «القضيّة المتواترة» في «الحلقة الثالثة» مع أنّهما بخصوص ما نحن فيه أجنبيان. وما ذكره إنّما يقع جواباً للسؤال التالي[١٨]: لو أخبرنا ثلاثة أشخاص عن مفاد ما، ولم نكن نعلم هل هم صادقون أم كاذبون، فما هو احتمال أن يكون واحد منهم على الأقلّ صادقاً حتى نستطيع الحكم على مفاد الخبر بالصدق؟ وما هو احتمال أن يكونوا جميعاً كاذبين حتى نحكم عليه بالكذب؟ وهذا يشبه تماماً مثال الطابات التي يمكن افتراضها في «حساب التوافيق»، فلو كانت لدينا سلّة فيها ثلاث طابات نحتمل في حقّ كلّ واحدة أن تكون إمّا حمراء وإما صفراء، فما هو احتمال أن تكون جميعها حمراء؟ والجواب عن المسألة على ضوء «حساب التوافيق» هو أنّه يحتمل أن يكون هناك راو فقط من الثلاثة صادقاً، ويحتمل أن يكون هناك اثنان صادقين، ويحتمل كونهم جميعاً صادقين.

ويحتمل كونهم جميعاً غير صادقين، فهذه احتمالات أربعة. والاحتمال الأول له ثلاثة فروض هي عدد توافيق واحد (عدد الصادقين) في ثلاثة (مجموع الرواة) ($C_n^r = \frac{n!}{r!\times(n-r)!} = \frac{3!}{1!\times(3-1)!}$)، والاحتمال الثاني له ثلاثة فروض أيضاً هي عدد توافيق اثنين (عدد الصادقين) في ثلاثة (مجموع الرواة) ($C_n^r = \frac{n!}{r!\times(n-r)!} = \frac{3!}{2!\times(3-2)!} = 3$)، والاحتمالان الآخران لكلّ

منهما فرض واحد (وهو فرض اجتماع الجميع على الصدق في الاحتمال الثالث وفرض اجتماع الجميع على الكذب في الاحتمال الرابع)، وبهذا يصبح مجموع الفروض أو الصور = ٣ + ٣ + ١ + ١=٨.

فيكون احتمال صدقهم جميعا = احتمال كذبهم جميعاً $\frac{١}{٨}$. ومن الواضح أنّ هذا في حدّ نفسه شيء وما نبحث عنه في بحث «التواتر الطولي» شيء آخر، لأنّنا نبحث في «التواتر الطولي» عن درجة الكشف في الرواية التي يرويها بشكل طولي ثلاثة رواة نعلم أنّ درجة الكشف في خبر كلّ واحد منهم $\frac{١}{٢}$ مثلاً، لا أنّنا نجهل هل هم صادقون أم كاذبون ونبحث عن احتمال كونهم جميعاً كاذبين أو كون أحدهم على الأقلّ صادقاً. ويأتي الحديث عن نظائر هذه الصورة في مرسلات ابن أبي عمير ﷺ في القسم الثالث إن شاء الله تعالى.

٣ ـ «التواتر» الأعمّ:

بعد الفراغ عن بيان جريان حساب الاحتمالات في النقلين «العرضي» و«الطولي» ننتقل إلى الحديث عن «التواتر» بنظرة أعمّ وأعمق، بحيث يمكن تطبيق النظريّة في أيّ مورد نفترضه. والبحث هنا يقع ضمن خطوات ثلاث:

١ ـ الخطوة الأولى: في تحديد القيمة الاحتمالية للراوي نفسه:

وهنا نواجه العوامل الموضوعية التي ذكرها الشهيد ﷺ في «الحلقات» و«البحوث»[١٩]، والتي أعرضنا عن التطرّق إلى ذكرها هنا لضيق المقام. وهنا يحسن بنا التنبيه إلى أمور:

أ ـ ليست هذه العوامل حصرية، وتحديدها في كلّ مورد يرجع إلى جدارة الفقيه وخبرته وتمرّسه.

ب ـ يقتصر حديثنا على «العوامل الموضوعية» التي يشترك فيها نوع الناس، أمّا «الذاتيّة» التي تختلف بين فرد وآخر، فتقعيدها وإدخالها في الحساب أعقد ممّا نحن بصدد بيانه.

جـ ـ إنّ العوامل المذكورة تجري بلحاظ الصدق لا الكذب، لأنّ صدق الراوي في الرواية متوقّف على صدقه بلحاظ العوامل جميعها، ولا يكفي لذلك صدق البعض، وذلك لإمكان كذبه بلحاظ البعض الآخر. في حين إنّه يكفي لكذب الرواية كذب الراوي بلحاظ عامل من العوامل فقط.

د ـ لا يدخل في الحساب إلا العوامل التي يكون هناك موجبٌ لإجرائها. فبلحاظ راوٍ ما قد يجري عاملان وبلحاظ آخر قد يجري أكثر أو أقلّ. فلو روى راوٍ ما رواية بحقّ بلدته مثلاً، لزم إدخال احتمال الدسّ لصالح البلد، وهي الحالة التي عبّر عنها السيّد البروجردي ﷺ على ما نقل عنه «الأصل الأول في أغلب الأخبار والروايات الواردة في مدح وذمّ البلدان وفي خواصّ الفاكهة وفضائل الأفراد، هو عدم الحجية، لأنّها موضوعة من جانب الشيعة والسنة لما يحقّق مصالحهم»[٢٠]. خلافاً للحالة التي يروي الروايةَ فيها راوٍ لا مصلحة له في ذلك.

ونظير ذلك ما اعتمده الشهيد ﷺ في «الحلقة الثانية»[٢١] تبعاً للخارج لدى ردّه للطائفة الأولى من الروايات الناهية عن الرجوع إلى ظواهر القرآن الكريم، إذ وجد أنّ رواتها في الغالب من ذوي الاتجاهات الباطنيّة المنحرفة.

هذا والغرض من ذلك تبسيط العمليّة الحسابيّة، وإلا فإنّ ذكر العوامل جميعها لا يضرّ طالما أنّها تجري بلحاظ الصدق وأنّ القيمة الاحتمالية مع فرض عدم المصلحة ستكون (١) أي (١٠٠ ٪).

٢ ـ **الخطوة الثانية**: في تحديد القيمة الاحتمالية للرواية الواحدة:

وهنا نجري ما طبّقناه في بحث «التواتر الطولي»، حيث نضرب احتمالات صدق رواة الرواية الواحدة والواقعين في سندها.

٣ ـ **الخطوة الثالثة**: في تحديد القيمة الاحتمالية لمفادٍ ما تخبر عنه مجموعة من الروايات:

وهنا نجري ما طبّقناه في بحث «التواتر العرضي»، حيث نضرب احتمال كذب الرواية الأولى باحتمال كذب الثانية، وهكذا..

تطبيق حساب الاحتمالات

من أجل تطبيق حساب الاحتمالات بشكل وافٍ، نفترض وجود روايتين تفيدان مفاداً مشتركاً:

١ ـ الرواية الأولى: (راوي ١) عن (ر٢): قال أبو عبدالله عليه السلام: «من لم يصدّق فعله قوله فليس بعالم».

٢ ـ الرواية الثانية: (ر٣) عن (ر٤): قال أبو عبدالله عليه السلام: «من لم يصدّق فعله قوله فليس بعالم».

ونحن سنفترض في كلا الموردين وجود ثلاثة عوامل (ع١،ع٢،ع٣) تتحكّم بالرواة. وبناء عليه:

١ ـ تنفيذ الخطوة الأولى: القيمة الاحتمالية لكلّ من الرواة:

وقد قلنا بجريانه بلحاظ الصدق:

القيمة الاحتمالية لـ (ر١) = ع١ × ع٢ × ع٣ = ٩٥٪ × ٩٥٪ × ٩٠٪ = ٨١,٢٪[٢٢].

القيمة الاحتمالية لـ (ر٢) = ع١ × ع٢ × ع٣ = ٨٥٪ × ٩٥٪ × ١٠٠ ٪ = ٨٠,٧٪.

القيمة الاحتمالية لـ (ر٣) = ع١ × ع٢ × ع٣ = ١٠٠٪ × ٩٠٪ × ٩٥٪ = ٨٥,٥٪.

القيمة الاحتمالية لـ (ر٤) = ع١ × ع٢ × ع٣ = ١٠٠٪ × ١٠٠٪ × ١٠٠ ٪ = ١٠٠٪.

٢ ـ تنفيذ الخطوة الثانية: القيمة الاحتمالية لكلّ من الروايتين:

وقد استدلّينا في «التواتر الطولي» على جريانه بلحاظ الصدق، وهذا يعني أنّ:

أ ـ القيمة الاحتمالية للرواية الأولى بلحاظ الصدق = ٨١,٢٪ × ٨٠,٧٪ = ٦٥٪.

ب ـ القيمة الاحتمالية للرواية الثانية بلحاظ الصدق = ٨٥,٥٪ × ١٠٠٪ = ٨٥,٥٪.

٣ ـ تنفيذ الخطوة الثالثة: القيمة الاحتمالية لمفاد الروايتين:

أما احتمال مفاد الروايتين فقد استدلّينا في «التواتر العرضيّ» على جريانه بلحاظ الكذب:

أ ـ أما القيمه الاحتمالية للرواية الأولى بلحاظ الكذب = ١٠٠٪ - ٦٥٪ = ٣٥٪.

ب ـ وأمّا القيمة الاحتمالية للرواية الثانية بلحاظ الكذب = ١٠٠٪ × ٨٥,٥٪ = ١٤,٥٪.

⇦ احتمال كذب مفادهما = ٣٥٪ × ١٤,٥٪ = ٥٪.

⇦ احتمال صدق مفادهما = ١٠٠٪ × ٥٪ = ٩٥٪.

ملاحظة:

وقد لاحظت كيف أنّ القيمة الاحتمالية لكلّ من الروايتين تؤثّر في قيمة الأخرى. فبعد أن كانت نسبة الكشف في الرواية الأولى تساوي ٦٥ ٪ ونسبته في الثانية تساوي ٨٥,٥٪، فقد أصبحت بعد اجتماع الروايتين تساوي ٩٥ ٪. وهذا هو معنى قول صاحب المعالم ﷺ: «..لأنّ كلّ واحد يفيد ظناً، فإذا انضمّ إلى غيره قوي حتى ينتهي إلى التواتر المفيد لليقين»[٢٣].

ثانياً: الإجماع في ضوء نظريّة الاحتمال:

يعتبر مبحث «الإجماع» مع مبحث «التواتر» من جملة المباحث المهمّة التي أدخل فيها السيد الشهيد ﷺ حساب الاحتمالات، وجعله بناءً على ذلك كاشفاً عن السيرة، وذلك في مقابل النظريات الأخرى المطروحة في البين من قبيل قاعدة «اللطف» و «التضمين» و«التقرير» وغيرها.

قال ﷺ: «كما أنّ تعدّد الإخبارات الحسيّة يؤدي بحساب الاحتمالات إلى نموّ احتمال المطابقة وضآلة احتمال المخالفة، كذلك الحال في الإخبارات الحدسيّة، حتى تصل إلى درجة توجب ضآلة احتمال الخطأ في الجميع جداً، وبالتالي زوال هذا الاحتمال عملياً أو واقعياً»(٢٤).

ثم فرّق ﷺ بين سرعة حصول اليقين عبر الإجماع وسرعته عبر التواتر، حيث يسير الاحتمال الموافق في التواتر بشكل أسرع. وذكر في مقام تعليل هذا الأمر جملةً من العوامل، منها: «أنّ احتمال تأثير الخبر الأوّل في الخبر الثاني موجود في مجال الأخبار الحدسيّة، وغير موجود عادةً في مجال الأخبار الحسيّة، وهذا يعني أنّ احتمال الخطأ في الخبر الأوّل يتضمّن في مجال الحدسيّات احتمالاً للخطأ في الخبر الثاني، بينما هو في مجال الحسيّات حياديّ تجاه كون الثاني مخطئاً أو مصيباً»(٢٥).

وفي مقام توضيح ذلك، علّق السيد علي أكبر الحائري على المسألة بأنّ «إخبار كلّ مخبر في مجال الأخبار الحسيّة معتمد عادةً على إحساسه الخاص وليس خطأ كلّ واحد منهم عاملاً مساعداً على خطأ الآخر، ولا عاملاً رادعاً عن خطأ الآخر، وهذا يعني أنّه على تقدير خطأ أحدهما سوف لا تختلف درجة احتمال خطأ الآخر زيادة ونقصاناً، فإذا كانت قيمة احتمال خطأ الأوّل ٥٠ ٪ وقيمة احتمال خطأ الثاني ٥٠ ٪ أيضا فاحتمال خطأ الثاني على تقدير خطأ الأوّل يظلّ على حاله بدرجة ٥٠ ٪ - وتسمّى الاحتمالات في مثل ذلك

بالاحتمالات المطلقة ـ وفي مثل ذلك لو أردنا التعرّف على قيمة احتمال خطئهما معاً كان علينا أن نضرب قيمة احتمال خطأ كلّ منهما في قيمة احتمال خطأ الآخر، والنتيجة في المثال المذكور تساوي ٢٥ ٪.

وأمّا في مجال الأخبار الحدسيّة فإنّ خطأ بعض المخبرين يشكّل عاملا مساعداً لخطأ البعض الآخر، فمثلاً إذا أخطأ الشيخ الطوسي ﷺ في مسألة معيّنة من حيث الفتوى كان ذلك عاملاً مساعداً لخطأ من بعده من العلماء في تلك المسألة، فإذا كانت قيمة احتمال خطأ الشّيخ الطوسي ﷺ في نفسه ٥٠ ٪ وقيمة احتمال خطأ المجتهد الآخر في نفسه ٥٠ ٪ أيضاً، فاحتمال خطأ المجتهد الآخر على تقدير خطأ الشيخ الطوسي ﷺ سوف يبلغ ٨٠ ٪ مثلاً، وهذا معنى قوله: «إنّ احتمال الخطأ في الخبر الاوّل يتضمّن في مجال الحدسيّات احتمالاً للخطأ في الخبر الثاني» ـ وتسمّى الاحتمالات في مثل ذلك بالاحتمالات المشروطة ـ وفي مثل ذلك لا يصحّ ضرب ٥٠ ٪ في ٥٠ ٪ لمعرفة قيمة احتمال خطئهما معاً، بل لابدّ من ضرب ٥٠ ٪ التي هي قيمة احتمال خطأ الشّيخ الطوسي في ٨٠ ٪ مثلاً التي هي قيمة احتمال خطأ الآخر على تقدير خطأ الشّيخ الطوسي ﷺ والنتيجة تساوي ٤٠ ٪ أي أكثر من نتيجة الضرب في مجال الأخبار الحسّيّة بخمس عشرة درجة مئويّة.

وبهذا يظهر أنّ احتمال خطأ الجميع في مجال الأخبار الحسّيّة أسرع إلى الهبوط منه في مجال الأخبار الحدسيّة»[٢٦].

تحليل كلام السيد الحائري:

١ ـ إنّ «الاحتمالات المطلقة» هي الاحتمالات غير المشروطة وتسميتها بالمطلقة ليست معتمدة فيما وجدناه في الكتب الرياضيّة، وقد درج عليها السيد الشهيد ﷺ في «الأسس».

٢ ـ لمعرفة درجة كشف إجماع الشيخ الطوسي ﷺ ومجتهدٍ متأخّر عنه (زيد) على مسألة معيّنة، قام السيد الحائري بضرب احتمال خطأ الشيخ ﷺ بدرجة احتمال خطأ «زيد» على تقدير خطأ الشيخ الطوسي ﷺ وهذا يعني أنّ السيّد الحائري من أجل معرفة قيمة احتمال خطأ الشيخ الطوسي ﷺ وزيد معاً، قد لجأ إلى «بدهيّة الاتّصال» في «الاحتمالات المشروطة».

٣ ـ إنّ النسب التي نفترضها فيما يأتي عبارة عن نسب افتراضيّة.

وقد يكون تناول قيمة احتمال خطأ الشيخ الطوسي ﷺ مثلاً ـ في كلّ مسألة فقهيّة على حدة أسلم من الناحية العملية.

٤ ـ إنّ فرض عدم تأثّر «زيد» بالشيخ الطوسي ﷺ ليس مستبعداً دائماً، خاصةً وأنّنا ننظر ـ كما قلنا ـ إلى كلّ مسألة يقوم عليها الإجماع على حدة. فهو والحال هذه ليس ببعيد.

منشأ «النسبة المذكورة»:

قد يتساءل القارىء عن منشأ قيمة ٨٠ ٪ التي افترضها السيد الحائري وهي قيمة احتمال خطأ المجتهد «زيد» على تقدير خطأ الشيخ الطوسي ﷺ.

قال السيد الحائري فيما تقدّم: «إذا أخطأ الشيخ الطوسي ﷺ في مسألة معيّنة من حيث الفتوى كان ذلك عاملاً مساعداً لخطأ من بعده من العلماء في تلك المسألة».

ونحن نجد أنفسنا بدواً أمام تفسيرين لهذه النسبة:

١ ـ التفسير الأوّل:

في هذا التفسير نتناول هذه النسبة من جهة خطأ الشيخ الطوسي ﷺ فحسب. وسنجد أنّ هذا التفسير ترجمة معقولة لقولنا: (احتمال خطأ زيد على

تقدير خطأ الشيخ الطوسي ﷺ)، ويتعزّز هذا التفسير لدى افتراض «زيد» مقلّداً للشيخ الطوسي ﷺ تقليداً أعمى، بحيث إنّه كلّما أخطأ الشيخ الطوسي ﷺ، أخطأ «زيد». ولا شكّ في هذه الحالة أنّ قيمة احتمال خطئه على تقدير خطأ الشيخ الطوسي ﷺ تساوي ١٠٠ ٪. فنستكشف أنّ النسبة المذكورة (٨٠ ٪) ليست في الواقع سوى نسبة تأثر المجتهد «زيد» ـ المتأخّر عن الشيخ الطوسي ﷺ ـ بآراء الشيخ الطوسي ﷺ.

وسنفترض في ما يلي مجموعة من الفرضيات، ونحاول تحليلها على ضوء التفسير الأوّل المذكور. وسنفترض مبدئياً ـ ودرءاً للتشويش ـ أنّ قيمة احتمال خطأ الشيخ الطوسي ﷺ تساوي ٢٠ ٪ وقيمة احتمال خطأ «زيد» تساوي ٤٠٪.

أ ـ الفرضية الأولى: نفترض في الحالة الأولى تأثّرَ «زيد» بالشيخ ﷺ أشدّ التأثّر إلى درجة اتّباعه حذو القذّة بالقذّة. فإذا كان تفسير هذا الأمر هو أنّه: «كلّما أخطأ الشيخ الطوسي ﷺ، أخطأ زيد»، فهذا يعني أنّ احتمال خطأ «زيد» على تقدير خطأ الشيخ ﷺ يساوي ١٠٠ ٪.

وعليه تكون قيمة احتمال خطئهما معاً = قيمة احتمال خطأ الشيخ الطوسي ﷺ × قيمة احتمال خطأ «زيد» على تقدير خطأ الشيخ الطوسي ﷺ = ٢٠ ٪ (بحسب الفرض) × ١٠٠ ٪ = ٢٠ ٪، وهي قيمة احتمال خطأ الشيخ الطوسي ﷺ نفسها. وعليه تكون قيمة احتمال كشف الإجماع = ١٠٠ ٪ ـ ٢٠ ٪ =٨٠ ٪. ومن هنا فإنّ الإجماع في هذه الحالة لم يلعب دوراً إيجابياً في زيادة درجة الكشف التي كان ينطوي عليها رأي الشيخ الطوسي ﷺ نفسه طالما أنّ المجتهد المتأخر عن الشيخ ﷺ متأثر بآرائه أشدّ التأثّر.

ب ـ الفرضية الثانية: نفترض في الحالة الثانية أنّ «زيداً» ليس متأثّراً بآراء الشيخ الطوسي ﷺ مطلقاً. وسنفترض مبدئياً بأنّ هذا يعني أنّ احتمال خطأ «زيد» على تقدير خطأ الشيخ الطوسي ﷺ يساوي صفراً، فهذا يعني أنّ

احتمال خطئهما معاً= ٢٠ ٪ × ٠ ٪ = ٠ ٪، فتكون درجة كشف الإجماع = ١٠٠ ٪ ـ ٠ ٪ = ١٠٠ ٪. ومن الواضح أنّ في النفس شيئاً من هذه النتيجة لأنّه لا يعقل كشف إجماعهما بنسبة ١٠٠ ٪.

ومردّ هذا الأمر في الواقع إلى أنّ نسبة ٠ ٪ التي قلنا بأنّها احتمال خطأ «زيد» على تقدير خطأ الشيخ الطوسي ﷺ ليست إلا ترجمة رياضيّة لقولنا: «إذا أخطأ الشيخ الطوسي ﷺ فإنّه يستحيل أن يخطىء زيد»، أو بعبارة أخرى: «يستحيل اجتماعهما على خطأ». فلو فرضنا والحال هذه أنّهما أجمعا على أمر وضممنا إليه استحالة اجتماعهما على الخطأ، فلابدّ من القول حينئذ بأنّ نسبة الكشف تساوي ١٠٠ ٪ للقطع بصواب رأيهما.

ومن هنا تعلم أنّ هذا الفرض ليس مراداً لنا، لأنّنا لا نريد من القول بعدم تأثّر «زيد» بالشيخ الطوسي ﷺ استحالة اجتماعهما على خطأ، بل غاية ما نريده أنّ «زيداً» قد يخطىء، لكنّ خطأه ليس ناجماً عن تأثّره بالشيخ الطوسي ﷺ.

والصحيح إخراج هذه الحالة من حالات «الاحتمالات المشروطة» إلى «حالات الاحتمالات المطلقة» أو «غير المشروطة» نظير الأخبار الحسيّة، فتكون قيمة احتمال خطئهما معاً = قيمة احتمال خطأ الشيخ الطوسي ﷺ في نفسه × قيمة احتمال خطأ زيد في نفسه = ٢٠ ٪ × ٤٠ ٪ = ٨ ٪. فتكون درجة كشف الإجماع = ١٠٠ ٪ ـ ٨ ٪ = ٩٢ ٪ > ٨٠ ٪ التي هي درجة كشف الإجماع حال تأثّر «زيد» بالشيخ الطوسي ﷺ أشدّ التأثّر.

ج ـ **الفرضية الثالثة**: أما في هذه الحالة فإنّنا سنفترض أنّ «زيداً» قليلاً ما تأثّر بالشيخ الطوسي ﷺ ولنفرض أنّه تأثّر به بنسبة ١٠ ٪. فهذا يعني أنّ احتمال خطئهما معاً بناءً على التفسير الأوّل يساوي = ٢٠ ٪ التي هي قيمة احتمال خطأ الشيخ ﷺ × ١٠ ٪ التي هي نسبة تأثّر «زيد» بالشيخ الطوسي ﷺ

= ٢٪، فتكون درجة كشف إجماعهما على مسألة معيّنة تساوي : ١٠٠ ٪ ـ ٢ ٪ = ٩٨٪.

د ـ **الفرضية الرابعة**: ولو زدنا من نسبة تأثّر «زيد» بالشيخ ﷺ بحيث وصلت النسبة إلى ٣٠ ٪، فإنّ درجة كشف الإجماع ستساوي: ١٠٠ ٪ ـ (٢٠٪ × ٣٠٪) = ١٠٠ ٪ ـ ٦ ٪ = ٩٤ ٪.

هـ ـ **الفرضية الخامسة**: أو أنّنا والحال هذه زدنا من قيمة احتمال خطأ الشيخ الطوسي ﷺ في المسألة بحيث كانت تساوي ٤٠ ٪ بدل ٢٠ ٪، فإنّ درجة كشف الإجماع حينئذ ستساوي: ١٠٠ ٪ ـ (٤٠٪ × ٣٠٪) = ١٠٠ ٪ ـ ١٢ ٪ = ٨٨ ٪.

و ـ **الفرضية السادسة**: ثم لنفترض والحال هذه عدم تأثّر «زيد» بالشيخ ﷺ مطلقاً، فهذا يعني أنّ قيمة احتمال خطئهما ستساوي = ٤٠ ٪×٤٠ ٪ = ١٦ ٪، فتكون درجة كشف الإجماع = ١٠٠ ٪ ـ ١٦ ٪ = ٨٤ ٪. ولنقارن هذه النتيجة مع نسبة ٩٢ ٪ التي خلصنا إليها عندما كانت قيمة احتمال خطأ الشيخ ﷺ ٢٠ ٪، فدرجة الكشف هنا أقلّ: ٨٤ ٪ < ٩٢ ٪، وهذه النتيجة طبيعيّة.

خلاصة البحث بناءً على التفسير الأوّل:

١ ـ في حالات تأثّر «زيد» بالشيخ الطوسي ﷺ نلجأ إلى «بدهيّة الاتّصال» في «الاحتمالات المشروطة» أي إلى ضرب قيمة احتمال خطأ الشيخ ﷺ بنسبة تأثّر زيدٍ به، ثم ننقصها من ١٠٠ للحصول على درجة كشف إجماعهما.

٢ ـ في حالات عدم تأثّر «زيد» بالشيخ ﷺ فإنّنا نلجأ إلى «بدهيّة الاتّصال» في «الاحتمالات غير المشروطة» أي ضرب قيمة احتمال الشيخ ﷺ في نفسه × قيمة احتمال خطأ «زيد» في نفسه، ثم ننقصها من ١٠٠ للحصول على درجة الكشف.

٣ ـ استطعنا لحدّ الآن تقديم تفسير رياضي لما ذكره الشهيد الصدر ﷺ وبيّنه السيّد الحائري، ورأينا كيف أنّ نسبة تأثّر فقيه بآخر تؤثّر في نسبة كشف الإجماع بحيث كلّما زادت هذه النسبة تضاءلت نسبة كشف إجماعهما، وتصل النسبة في حالة عدم التأثّر إلى أعلى مستوياتها.

٢ ـ التفسير الثاني:

أما التفسير الثاني ـ وهو تفسير معمّق للمسألة يتّفق مع ما وراء عبارة السيّد الشهيد ﷺ ـ فإنّه في الوقت الذي يوافق فيه بشكل عام على الدور الذي تلعبه نسبة تأثّر مجتهد بآخر في تحديد درجة كشف الإجماع زيادةً ونقصاناً، إلا أنّه يلاحظ على التفسير الأول أنّ قيمة احتمال خطأ «زيد» في نفسه في حالات تأثّره برأي الشيخ الطوسي ﷺ لم تلعب دوراً إيجابياً أو سلبياً في درجة كشف الإجماع.

فالتفسير الأوّل تصدّى لحلّ جزء من المسألة فقط وهو تأثير عامل «تأثّر مجتهد بآخر» في درجة كشف الإجماع، مع إغفال الجزء الآخر وهو تأثير خطأ المجتهد في نفسه في درجة كشف الإجماع.

والصحيح في تفسير قول السيّد الحائري: «احتمال خطأ المجتهد الآخر على تقدير خطأ الشيخ الطوسي ﷺ»، الحديثُ عن عاملين اثنين: أحدهما خطأ «زيد» في نفسه. والآخر خطأ «زيد» على تقدير خطأ الشيخ الطوسي ﷺ أي من جهة تأثّره بالشيخ الطوسي ﷺ، أو قل نسبة تأثّر «زيد» بالشيخ الطوسي ﷺ.

التخريج الرياضي الفني للمسألة:

أما من أجل الحصول على درجة كشف إجماعهما، فلا بدّ من ضرب قيمة احتمال خطأ الشيخ الطوسي ﷺ بالقيمة الإجمالية لخطأ زيد. وقد رأينا أنّ

القيمة الإجمالية لخطأ زيد يحدّدها عاملان:

العامل الأول: نسبة خطأ زيد في نفسه.

العامل الثاني: نسبة تأثّر زيد بالشيخ الطوسي ﷺ.

وبما أنّ هذين العاملين يلعبان دوراً سلبياً بالنسبة إلى زيد نفسه، بمعنى أنّ اجتماعهما يزيد في نسبة خطأ زيد، فإنّه لا بدّ من ضربهما معاً بلحاظ جانب الصدق لا الكذب. وتطبيق المسألة يكون على النحو التالي:

نفترض أنّ نسبة خطأ الشيخ الطوسي ﷺ في نفسه تساوي ٢٠ ٪. ونفترض أنّ نسبة خطأ «زيد» في نفسه تساوي ٤٠ ٪، وأنّ نسبة تأثّره بآراء الشيخ الطوسي ﷺ تساوي ٣٠ ٪. ثم نخطو الخطوات التالية:

١ ـ **أولاً**: استخراج نسبة الآراء الخاطئة لزيد والآتية من نسبة خطأ الشيخ الطوسي ﷺ، وهي تساوي = ٢٠ ٪ × ٣٠ ٪ = ٦ ٪.

٢ ـ **ثانياً**: تحويل هذه النسبة إلى جانب الصدق، فتكون النسبة = ١٠٠ ٪ ـ ٦ ٪ = ٩٤ ٪.

٣ ـ **ثالثاً**: ضرب هذه النسبة (٩٤ ٪) بنسبة خطأ زيد في حدّ نفسه لكن من جانب الصدق (وهي تساوي: ١٠٠٪ ـ ٤٠٪ = ٦٠٪)، فنحصل على: ٩٢٪ × ٦٠٪ = ٥٦٪.

٤ ـ **رابعاً**: تحويل القيمة الإجمالية لخطأ زيد من جانب الصدق إلى جانب الكذب. ذلك لأنّنا نريد من ذلك ضربها بقيمة احتمال خطأ الشيخ الطوسي ﷺ في نفسه، والمفروض أنّ هاتين القيمتين تلعبان دوراً إيجابياً في زيادة درجة الكشف. وعليه تكون القيمة الإجمالية لخطأ زيد بلحاظ جانب الكذب = ١٠٠ ٪ ـ ٥٦ ٪ = ٤٤ ٪.

وقد رأيت كيف أنّ نسبة خطأ زيد ارتفعت من (٤٠ ٪) التي هي نسبة

خطئه في نفسه إلى (٤٤ ٪) التي هي نسبة خطئه بلحاظ العاملين معاً.

٥ ـ **خامساً**: من أجل الحصول على نسبة خطئهما معاً، نضرب قيمة احتمال خطأ الشيخ الطوسي ﷺ في نفسه × قيمة احتمال خطأ زيد بلحاظ العاملين، فيكون المتحصّل: ٢٠٪ × ٤٤٪ =٨,٨٪.

٦ ـ **سادساً**: نستطيع الآن استخراج درجة كشف إجماع الشيخ الطوسي ﷺ وزيد، حيث ستبلغ: ١٠٠٪ ـ ٨,٨٪= ٩١,٢٪.

وقد رأيت كيف أنّ درجة الكشف، ارتفعت من ٨٠ ٪ (١٠٠ ٪ ـ ٢٠ ٪) عند الشيخ الطوسي ﷺ ومن ٦٠ ٪ (١٠٠ ٪ ـ ٤٠ ٪) عند زيد، إلى (٩١,٢٪) بعد إجماعهما على المسألة. وكيف أنّ حساب الاحتمالات جرى في الأمور الحدسيّة أبطأ منه في الأمور الحسيّة بنسبة «٠,٨» [٩٢٪ (وهي درجة كشف التواتر حال افتراض أنّ احتمال الكذب في راويي الرواية العرضيّين يساوي ٢٠٪ في الأول و ٤٠٪ في الثاني) ـ ٩١,٢٪ (وهي درجة كشف الإجماع حال افتراض أنّ احتمال الخطأ في المجمعَين يساوي ٢٠٪ في الأول و ٤٠٪ في الثاني)] وذلك حال افتراض تأثّر زيد بالشيخ الطوسي ﷺ بنسبة ٣٠ ٪ فقط.

نعم هذا كلّه مبني على ما هو الغالب من عدم تأثّر المخبرين ببعضهم البعض في حالة التواتر (الأخبار الحسيّة)، فتجري فيه «بدهيّة الاتّصال» في الاحتمالات المستقلّة، بينما تجري في «الإجماع» (الأخبار الحدسيّة) في «الاحتمالات المشروطة» أو «غير المستقلّة». أمّا لو بنينا على تأثر المخبرين ببعضهم البعض في حالة التواتر ـ وهو أمر لا يأبى عنه عالم الثبوت، وإن كان الغالب على خلافه بلحاظ عالم الإثبات ـ، فإن الكلام سيتغيّر من رأس، لأن «بدهيّة الاتصال» ستجري في التواتر في «الاحتمالات المشروطة»، شأنها في ذلك شأن الإجماع. وعليه لو فرضنا أن نسبة التأثّر بين المخبرين في التواتر هي عينها نسبة التأثّر بين المجمعين في الإجماع، فهل ستختلف

والحال هذه سرعة جريان حساب الاحتمال بين التواتر والإجماع؟ هذا ما نترك الحديث عنه فعلاً، بالإضافة إلى الحديث عن درجة كشف الإجماع حال كون المجمعين أكثر من شخصين.

والمتحصّل: أنّ التفسير الصحيح للمسألة، هو التفسير الثاني لا التفسير الأوّل. وقد تقدّم أنّ السبب في ذلك، إغفال التفسير الأوّل لقيمة احتمال خطأ «زيد» في نفسه، حيث لم يكن لها دور على الإطلاق في تحصيل الكشف.

نتيجة البحث

إنّ هيمنة التفسير الأرسطيّ للقضيّة المتواترة على العقل الأصولي هيمنةً مستحكمة، أوصدت منافذ البحث التي كان ممكناً الإطلال منها على تفسير منطقي متكامل للقضية. وقد أشرنا في مطاوي البحث إلى أنّ وجدان الأصوليّين كان يوجّههم إلى انتهاج «حساب الاحتمالات» حتى أنّهم وقفوا في بحثي «الإجماع»[٢٧] و «التواتر»[٢٨] على نكتة «تراكم الظنون»، غير أنّ رسوخ التفسير الأرسطي نجح في إحباط محاولات التقدّم جميعها، وجعلهم يفسّرون «تراكم الظنون» نفسه على أساس «استحالة التواطؤ على الكذب». وفي ظلّ هذه التجاذبات، أفلت الشهيد الصدر ﷺ من اسر الصياغة الأرسطية، وتوصّل بجهود فكريّة فلسفيّة جبّارة إلى نظريّة معرفيّة جديدية، انتقل بها إلى أجواء «علم الأصول» حيث وظّفها في بحثي «التواتر» و«الإجماع» و«السيرة» و«الشهرة» توظيفاً دقيقاً. وعلى الرغم من ذلك فقد بقي بالبحث في أجواء هذا العلم بحاجة إلى تفسر رياضي أكثر تفصيلاً، وهو ما حاولنا إنجازه وباختصار في هذه الدراسة التي أغفلنا فيها التعرّض إلى الكثير من التفريعات واقتصرنا على بحث أمور:

١ ـ التفسير الرياضيّ لجريان حساب الاحتمالات في ما اصطلحنا عليه

بـ «التواتر الطولي» و«العرضيّ» و«الأعمّ منهما»، إضافةً إلى محاولة الكشف عن كيفيّة التعامل رياضيّاً مع مجمل «العوامل الموضوعيّة».

٢ ـ التفسير الرياضيّ لارتفاع درجة كشف الإجماع في حال عدم تأثّر المجمعين ببعضهم البعض، وانخفاضها حال التأثّر.

٣ ـ التفسير الرياضيّ لجريان حساب الاحتمالات في «الإجماع» بشكل أبطأ من جريانه في «التواتر».

ولئن كان ما بحثناه صعب التطبيق في بعض مجالاته، إلّا أنّه كشف لنا عن حقيقتين مهمّتين:

الأولى: أنّ «التواتر» في ضوء نظريّة الاحتمال يصبح ـ وبتعبير الشهيد الصدر ﷺ نفسه ـ «حالة شبه مثاليّة خياليّة لا يتّفق له مصداق في باب الأحاديث والأخبار مع واسطة»[٢٩].

والثانية: أنّ «الإجماع» على ضوء النظريّة المتقدّمة يفقد مقداراً من هالته المحيطة به، خاصةً وأنّه ـ وبتعبير الشهيد الصدر ﷺ ـ «ثبت عندنا وقوع تسامح نوعيّ واصطلاح عمومي من قبل علمائنا الأقدمين في نقل الإجماع وادعائه أو اعتمادهم لمشارب غير صحيحة في تشخيصه. فلم يبقى للفقيه ثقةٌ كبيرة بمثل دعاوى الإجماع المنقولة في الكتب ما لم تتظافر الدعاوى وتنضمّ إليها القرائن والشواهد والمؤيّدات على صحّتها»[٣٠].

وعليه، فكأنّ نظريّة الاحتمال حطّمت ـ وبحسب الاصطلاح المتداول ـ «المرآة المحدّبة» التي طالما وقف أمامها البحثان المذكوران، وأظهرت لهما دورهما الحقيقيّ والواقعي في الكشف عن السنة والسيرة.

ويبقى الحديث عن تطبيقات الشهيد الصدر ﷺ لنظرية الاحتمال في علم الرجال، وهو ما سنبحثه مفصّلاً في القسم القادم إن شاء الله تعالى.

الهوامش

(١) منطق الاستقراء ، السيد عمار أبو رغيف ، ص٦ ـ ٧ .

(٢) راجع كتاب الخمس للسيد الهاشمي ، مكتب الإعلام الإسلامي ١٤٠٩ هـ ، ج١ ، ص ١٨٩، ٢١٢ .

(٣) راجع كتاب القضاء للسيد الحائري ، مجمع الفكر الإسلامي ، ١٤١٥ هـ ، ص : ٥٣١ ، ٦٣٤ ، ٧٣٨ ، ٧٦٢ ، ٧٨١ .

(٤) راجع كتاب «فقه العقود» للسيد الحائري ، مجمع الفكر الإسلامي ، ١٤٢١ هـ ج ١ ،ص ٣١٠، ٣١٤ .

(٥) السيد عمار أبو رغيف ، التأسيس في فكر الشهيد الصدر ، مجلة قضايا إسلامية ، العدد الثالث : ٢٣ .

(٦) السيّد عمّار أبو رغيف ، الأُسس العقلية ١ : ٣٠٣ ـ ٣٠٤ .

(٧) الحلقة الثانية ، السيد الشهيد، تعليق السيد علي أكبر الحائري ، مجمع الفكر الإسلامي ١٩٩١ ،ص١٤٦ ـ ١٤٧ .

(٨) الحلقة الثانية ، مصدر سابق ، ص١٤٦ .

(٩) معالم الدين وملاذ المجتهدين ، الشيخ حسن نجل الشهيد الثاني ، ط جماعة المدرسين ، ص ٢٥٠ .

(١٠) الهداية في الأصول ، ج ٣ ، ص ١٥٦ .

(١١) المنطق الوضعي ،مصدر سابق ، ص٥٢١ ، نقلاً عن «Westaway» في «Method Scientific» ، نقلاً عن كتاب «لاپلاس» «Theorie analytique des probabilites» ص١٧٧ .

(١٢) المنطق الوضعي ، مصدر سابق ، ص٥٢١ .

(١٣) معالم الدين وملاذ المجتهدين ، مصدر سابق ص ٢٥١ .

(١٤) الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني ، الشيخ باقر الأيرواني ٢ : ٣٥ .

(١٥) شرح الحلقة الثالة ، الشيخ ناجي طالب أل الفقيه العاملي ، دار الهداة الميامين ١ : ٣١٣ ـ ٣١٤ .

(١٦) الكسر (fraction) عبارة عن نسبة «البسط» (numerator) إلى «المقام» (denominator) .

(١٧) الأسس المنطقية للاستقراء ، دار التعارف ، الطبعة الجديدة ، راجع ص ١٥٥ ؛ ١٩٦ ؛ و ص ٣٨٩ .

(١٨) سنمثّل بالتواتر العرضي تقريباً للفكرة إلى ما ذكره الشهيد﵀ في «الأُسس» .

(١٩) راجع العوامل الموضوعية والذاتية في : الحلقة الثالثة ، طباعة المؤتمر العالمي ، ص ١٥٣ ـ ١٥٤ ، بحوث في علم الاصول ، ج ٤ ، ص ٣٣٢ ـ ٣٣٤ .

(٢٠) مجلة الفكر الإسلامي ، العدد١٣ ـ ١٤ ، ص٢٦٢ ، مقالة للشيخ مهدي المهريزي بعنوان «نظرة إلى طرق توثيق النصوص» .

(٢١) الحلقة الثانية، مجمع الفكر الإسلامي ، ص ١٨٦ ، وانظر حاشية محقّق الكتاب السيد الحائري .

(٢٢) لا يخفى أنّ هذه النسب افتراضيّة .

(٢٣) المعالم ، مصدر سابق ، ص ٢٥٠ .

(٢٤) الحلقة الثانية ، مصدر سابق ، ص١٤٩ .

(٢٥) الحلقة الثانية ، مصدر سابق ، ص ١٥٠ .

(٢٦) الحلقة الثانية ، مصدر سابق ، ص ١٥٠ ـ ١٥١ .

(٢٧) فوائد الأصول ، الميرزا النائيني﵀ ج٣ ، ص ١٤٩ .

(٢٨) الهداية في الأصول ، السيّد الخوئى﵀ ج ٣ ، ص ١٥٦ .

(٢٩) بحوث في علم الأصول ، ج ٤ ، ص ٣٣٤ .

(٣٠) بحوث في علم الأصول، ج ٤ ، ص ٣٢٠ .

الفقه الجزائي والسياسة الجنائية

طوبى الشاكري
ترجمة : أياد حدّاد

القسم الأوّل

لعلّ التأملات الفقهية الحديثة الموسّعة في الفقه الجزائي خلال العقدين الأخيرين، ولا سيما في الأعوام القريبة، ستستتبع تطورات جوهرية تشمل ـ على الأقل ـ أساليب المحاكمة وأدلة إثبات الدعوى. إلا أن ما يدعو إلى التردد والقلق تجاه هذه التطورات المستقبلية المحتملة هو أنه إذا لم يقترن هذا الاتجاه الجديد بفكرة استخراج سياسة جنائية شاملة ومنهجية من النصوص الجزائية؛ فإنه لن يخفف من عبء مشاكل الأجهزة القضائية على الصعيد الشرعي ولن يجاب عن الانتقادات الموجّهة إلى الفقه الجزائي من خارج الدين من زاوية نظر السياسة الجزائية الغربية. من هنا فإن التفكير بسياسة جنائية شاملة إلى جانب مواجهة الانتقادات الموجّهة من خارج الدين والتي تمثّل سياسة جنائية إنسانية عقلانية تجاه الجريمة، يعتبر أمراً ضرورياً في التأملات الفقهية الحديثة.

وبملاحظة زاوية النظر النقدية هذه، ربما أوضح لنا التمهيد الموجز أعلاه ضرورة هذه المقالة وأهدافها، والتي يمكن إبرازها في النقاط التالية:

١ ـ لزوم إثارة التفكير الشمولي في هذا الاتجاه الجديد بالنسبة إلى الفقه

الجزائي، والإيحاء بفكرة رسم الخطوط العامة للتطورات المستقبلية المحتملة في القوانين الجزائية وأساليب المحاكمة، إلى جانب الدراسة الفقهية للسياسة الجنائية الإسلامية وإمكان استخراجها من النصوص الجزائية: الكتاب والسنة والفقه الجزائي.

٢ ـ إلقاء نظرة على السياسة الجنائية في الغرب وأُصولها وأهدافها العلمية والعملية.

٣ ـ نقد النتائج العملية للتأملات الفقهية الحديثة؛ حيث تحدثنا عن التطورات المستقبلية المحتملة في القوانين الجزائية ـ ولا سيّما في أساليب المحاكمة الجزائية ـ بالنظر إلى التيارات الفقهية الموجودة، كما تناولنا هذه التيارات بدراسة معرفية لأسباب ستتضح أثناء البحث.

وقبل الدخول في الموضوعات أعلاه، لنتناول قبل كل شيء المفهوم العام لمصطلح السياسة الجنائية في الغرب.

مفهوم السياسة الجنائية في الغرب:

لا توجد ثمرة علمية ملموسة في البحث تاريخياً عن عودة فكرة السياسة الجنائية (بمعنى الموقف العقلاني من الجريمة) في الغرب إلى «فورباخ»[١] الذي عرّف السياسة الجنائية: بأنها مجموعة الأساليب القمعية التي تعكس الحكومة باستخدامها موقفها من الجريمة[٢]، طارحاً بذلك هذا المفهوم للمرة الأُولى في بدايات القرن التاسع عشر، أو أن ذلك عملياً كان من صنع «بكاريا»[٣] في القرن الثامن عشر الذي عهد برسالة عظيمة، واجه فيها الأنظمة الجزائية التي تقابل الجريمة بالانتقام والكفارة والمجازاة من خلال التبرير العقلاني للعقوبة وتناسبها المنطقي مع الجريمة وبلا دخل ـ بالتأكيد ـ لشخصية المجرم في الموقف المتخذ تجاه الجريمة، كما عُرف فيما بعد من

مفهوم السياسة الجنائية، وإنْ كان هو نفسه بعيداً عن هذا المفهوم بالذات[٤]، أو أنه يعود إلى «مونتيسكيو» الذي سبق «بكاريا»؛ حيث كان كتابه روح القوانين رسالة في السياسة الجنائية في الحقيقة[٥]. وهذا لأنه مهما بلغت الدراسات التاريخية في هذا المجال فإنها لا تؤثر في الإجماع العملي، على أن ظهور هذا المفهوم هو بمعنى بداية عقلانية لمواجهة الجريمة في الغرب، ونتاج الجهود العلمية لعصر التنوير في أوربا. وهذه المواجهة تستبدل الموقف المتسرع القمعي من الجريمة، والتركيز على التصدي للعنصر المجرم بتعامل متعدد الأُصول والأبعاد تجاه ظاهرة الجريمة تلاحظ القضايا المتعلقة بشخصية المجرم ويراعي جوانب حمايته إلى جانب حماية المجتمع. والهدف من ذلك هو الصياغة العقلانية للموقف تجاه الجريمة.

ويبدو أن الإجماع والقطع العلمي في هذه المسألة هو الذي أدى إلى إثارة شكوك جادة تجاه منطقية طرح سؤال: ما هي النسبة بين الفقه الجزائي الإسلامي وهذه السياسة الجنائية العقلانية تجاه الجريمة؟ وكذلك إلى رفض منتقدي الفقه الجزائي الإسلامي للإجابات المعقولة في هذا المجال.

الرؤية النقدية من خارج الدين (تباين النسبة):

يرى منتقدو الفقه الجزائي الإسلامي أن النسبة بين الفقه الجزائي الإسلامي والسياسة الجنائية هي نسبة التباين، ودليلهم على ذلك هو:

أولاً: تقدّم الفقه الجزائي الإسلامي تاريخياً وتأخّر موضوعات السياسة الجنائية طرحاً؛ حيث يبدو أن وجود السياسة الجنائية وتطوراتها التاريخية خلال القرنين الأخيرين هو وليد البحوث والتعاليم الحقوقية لفترة التنوير وما بعدها في أوربا.

فتعاليم شخصيات من أمثال «مونتيسكيو» و«بكاريا» و«بنتام»[٦]

وغيرهم التي تلاها ردّ من قبل وضعيين كـ «لومبروزو»[٧] و «أنريكوفري»[٨] و«جاروفالو»[٩]، هي التي فتحت الطريق أمام نظريات الحماية الاجتماعية لأمثال «أدلف برينس» ومن بعدها للتعاليم المتطرفة المضادة للحقوق الجزائية لـ «جرامانيكا»، وأخيراً للآراء المعتدلة لمدرسة الحماية الاجتماعية الحديثة في السياسة الجنائية بزعامة «مارك أنسل»[١٠]، والتي أثرت بدورها جميعاً في ظهور مفهوم ونظرة خاصة حول الإنسان وحقوقه وحرياته، ورؤى إنسانية في النظام الجزائي، وأدت بالتدريج إلى مواقف معقولة منظمة تدافع عن المجرم في الغرب[١١].

كما يرى المنتقدون أن هذا التباين قائم في الماهية أيضاً باعتبار أن الحقوق الإسلامية مثال للمدارس الفطرية الطبيعية التي كانت قبل القرنين السابع والثامن عشر، والتي كانت ترى أن الحكم لله، وأن الأمر والنهي إنما يصدران عن إرادته، وأن الفقه الجزائي يتّسم بطابع الكفارة والعقاب والتحقير؛ نتيجة النظرة التي حملها الفقهاء تجاه الإنسان من استحقاق الفرد العاصي غير المطيع للقهر الإلهي والتطهير بالعقاب، إيماناً منهم بالعلاقة الكائنة بين العبد والمولى.

فمن وجهة نظر المنتقدين، ما قاله الإمام الخميني في الفقه الجزائي حول قتل اليهود من بني قريظة: «كان هذا القتل في صالحهم (بني قريظة)، وأيضاً يمكن القول بأن قتلهم هو من تمام رحمة خاتم الأنبياء ﷺ؛ لأنه بوجودهم في هذا العالم كانوا يُعدّون لأنفسهم في كل يوم ألوان العذاب، ولا تعادل الحياة كلها هنا يوماً واحداً من العذاب هناك»[١٢]، هو - هذا القول - بموازاة خطاب «القديس بولس» للرومانيين: «إذا أسأتم فخافوا لأنه ليس من العبث أن يكون السيف بيد السلطة الحاكمة، فهي خليفة الله في الحقيقة»[١٣]، وذلك من حيث تعارضه مع تعاليم فلاسفة من أمثال «لوك» و«روسو»

و«كانت» و«استپنسر» وغيرهم ممن حطّموا بتعاليمهم الهياكل الإلهية والدينية للحقوق الفطرية الطبيعية. فكأنّهم لم يستطيعوا التغاضي عن ضرورة وجود قواعد أرقى من إرادة الحكومات والحقوق الموضوعة، ولكنهم من بعد أن فصلوها عن الإرادة والعقل الإلهي، أكّدوا وجودها عن طريق معطيات عقلية صرفة[١٤]؛ فقد أكّد روسو أنه «من دون شك توجد عدالة اجتماعية منشؤها العقل»[١٥] وأخذ الآخرون يستلهمون منه، فأصبحت الحقوق الطبيعية في قراءة الفلاسفة الغربيين عبارة عن:

«أصول وقواعد يعتبر أعمها الشعور بمفهوم العدالة، النابع من العقل الإنساني السليم والهادف إلى حماية الفرد وحقوقه وحرياته».

وهذه النزعة الفردية القائمة على أصالة الفرد عند الفلاسفة هي مصدر إلهام تلك الاتجاهات الحقوقية التي تفكّر اليوم ـ من خلال سياسة جنائية إنسانية ـ بجعل النظام الجزائي إنسانياً وبمكافحةٍ للجريمة تقوم إلى جانب مكافحة العقاب، وهذه السياسة الجنائية هي منشأ النظرة النقدية للغرب تجاه الفقه الجزائي الإسلامي. فهم يحاولون مكافحة العقاب من خلال التمييز بين الذنب والجريمة والكفارة والعقاب، وملاحظة القضايا الإنسانية بالنسبة إلى المجرم وتأكيد الشخصية الإنسانية والنزعة الفردية ورفض العقوبات الدينية.

التيارات العلمية والفقهية الدينية وموقفها من هذه الانتقادات:

هذه النظرة النقدية للفقه الجزائي من خارج الدين استتبعتها في بداية الأمر ردود فعل من علماء الدين؛ حيث أدت سرعة الرد فيها إلى فقدانها العمق والانسجام المطلوب، وردود الفعل هذه جاءت على شكل دفاعات متناثرة، تحدثت تارة عن حكمة تشريع القوانين الجزائية وتارة عن الفوائد والآثار الأخلاقية والتربوية لتنفيذها وما إلى ذلك.

إلا أنه خلال العقدين الأخيرين، تشكلت تيارات فكرية منسجمة ضمن النطاق الديني بخصوص الفقه والعقوبات بسبب تجذّر الفكر النقدي من الخارج والداخل وأخذه منحى سريعاً في الآونة الأخيرة؛ حيث يمكن تقسيم هذه التيارات إلى ثلاثة اتجاهات رئيسية من داخل الدين.

وعلى الرغم من اختلاف هذه التيارات في الماهية وكذا في الأسلوب والمبادئ، إلا أنها تشترك في أمر واحد، وذاك هو عدم مواجهتها ـ عند الإجابة ـ لمنشأ هذا التفكير النقدي، هذا المنشأ الذي يتخذ شكل السياسة الجنائية والذي يعتبره رجال السياسة الجنائية ـ ولا سيما «مارك أنسل» ـ موقفاً معقولاً في قبال النظام التقليدي القمعي، وحركة مضادة للعقاب أو غير عقابية كحد أدنى من إحدى النواحي، وموقفاً مطالباً بضمان حقوق الفرد وحماية الإنسان وتعزيز القيم الإنسانية من ناحية أخرى[١٦]. وبتعبير آخر، ضمان حماية المجتمع من الجريمة إلى جانب احترام القيم الإنسانية والاجتماعية[١٧].

ونحن لنا طريقتان مختلفتان في معالجة هذه التيارات الدينية الداخلية الثلاثة:

١ ـ باعتبار اختلاف التيار الأول عن التيارين الآخرين في المبادئ المعرفية من الدرجة الأُولى تجاه النصوص الجزائية، فلابد من أن نلقي نظرة عامة على أسلوب ومبادئ التفسير داخل هذه التيارات تجاه الشريعة والنصوص الدينية.

وهذا ما يتأكّد عندما نعلم أن الأبحاث المعرفية الدينية من الدرجة الثانية تعكس عدم وجود إجابة منطقية عقلانية للمعارف الدينية ـ ولا سيما المعارف الفقهية والجزائية ـ تجاه التساؤلات والعلاقات الناشئة عن السنة التاريخية في عصرنا الراهن. والحل العملي لذلك يكمن في الفصل بين النصوص المقدسة والشريعة من ناحية، والمعرفة الدينية وفهم الشريعة من ناحية أخرى، وعدم

التقديس والتعبّد تجاه الفهم المقيّد المشروط لفقهاء، مثل: الشيخ الطوسي، والعلّامة، وصاحب الجواهر، وبكلمة واحد المطالبة بتغيير جوهري في مبادئ المعارف الفقهية.

ويبدو أن صاحب التيار الأول يستند إلى هذا الأساس، وكذا إلى مبادئه في الهرمونوطيقيا الفلسفية عند معالجة النصوص الجزائية في الكتاب والسنة، معتقداً عدم حملها رسالة خاصة للسنة التاريخية للمجتمع المعاصر، وأن فهم الفقهاء السابقين في الفقه الجزائي وقضايا السياسة هو إجابة عقلانية للسنن التاريخية للعصر الذي كانوا يعيشونه.

والنتيجة المنطقية لهذا النوع من قراءة النصوص الفقهية هو تأكيد نسبة التباين بين الفقه الجزائي والسياسة الجنائية، وذلك خلافاً للتيارين التاليين اللذين يحاولان استخراج إجابات تبريرية معيّنة من نصوص الفقه الجزائي عن طريق سنة التفقه بعلم الأُصول.

إذاً قبل تناول الموضوعات الفقهية التي تحاول الإجابة عن السؤال السابق، سيكون لنا بحث معرفي موجز عن هذه التيارات وعن علم الأُصول باعتباره المنقّح لأُصول الاجتهاد.

٢ ـ من بعد المعالجة المعرفية للتيارات الدينية الداخلية الثلاثة، سنتناول التحديات الفقهية التي تواجهها هذه التيارات ضمن الموضوعات الفقهية التي تحاول الإجابة عن سؤالنا المذكور (ما هي النسبة بين الفقه الجزائي والسياسة الجنائية؟).

وبعد أن اتضحت ـ بإيجاز ـ طريقة معالجتنا للتيارات الدينية الداخلية في ردها على منتقدي الفقه الجزائي الإسلامي، نتناول أدناه هذه التيارات:

١ ـ التيار الذي ينكر وجود رسالة تشريع وسنناً للقوانين الجزائية في

النصوص الدينية من الكتاب والسنة في أبواب الحدود والقصاص والديات، وبإنكاره للدليل الاجتهادي في السياسات والعقوبات الذي يعتبر هذه الأمور داخلة في منطقة الفراغ (١٨).

يشرح صاحب هذا التيار دعواه هذه بالقول:

«قدر كبير من الفتاوى والآراء الفقهية في باب السياسات يتعلّق بالحدود والديات والقصاص والشهادة والقضاء والبيعة والولاية العامة وأمثالها، والسؤال المطروح أمام فقهائنا اليوم ما هي نسبة هذه الفتاوى والآراء من الأهداف العقلانية المطروحة في أبواب السياسات في العصر الحاضر، وإلى أي مدى تستطيع تلبيتها؟

فقهاؤنا الذين يقولون في باب السياسات أيضاً بأن الفقه عبارة عن عرض الوقائع الاجتماعية والسياسية القائمة للمسلمين على الكتاب والسنة، واستخراج أحكامها الشرعية، لابد لهم أولاً أن يحددوا ما هي وقائع العصر الحاضر. هذه الوقائع تكشف عن نفسها من خلال أسئلة مطروحة حول المجتمعات الإسلامية، وبالإمكان ملاحظة نموذجين أساسيين من هذه الأسئلة في باب نظام الجزاء ونظام الحكم. فمثلاً سؤالنا الأساسي المطروح اليوم في باب (الجريمة والعقاب) هو بأي نظام جزائي وقضائي يمكن الحيلولة دون وقوع الجريمة وتكرارها وشيوعها، أو الاستجابة للوجدان الأخلاقي للمجتمع وضمان العدالة؟ هذه أسئلة تُثار في العصر الحاضر من منطلق فكرة السيادة الكاملة للدولة والمحافظة على الحقوق العامة، ولم يكن لها وجود في صدر الإسلام» (١٩).

ويقول المؤلف في موضع آخر من كلامه:

«هذا الواقع يوجّه أنظارنا إلى تلك النصوص التي قامت عليها تلك الفتاوى

والآراء. فنسأل أنفسنا: هل أن تلك النصوص تريد الإجابة عن تساؤلات عصرنا أيضاً؟ أو أنها في موقع الإجابة عن تساؤلات أُخرى كانت مطروحة في عصر صدور تلك النصوص وأجابت عن تلك التساؤلات مع المحافظة على المصلحة الشرعية والعقلائية للمسلمين»[٢٠]؟

فمن خلال دراسة الأُفق التاريخي والحالة الاجتماعية والثقافية لعصر النزول ومقارنتها بالتطورات الجوهرية الحاصلة في مجتمعنا الحاضر، يعتقد هذا التيار أن هذه النصوص إنما تجيب عن تساؤلات عصر النص، وأن دلالتها لا تتجاوز هذا الحد، وأنها لا تريد تقديم أوامر ونواهي محددة في مجال السياسات والعقوبات في عصرنا الحاضر؛ ولذلك فإن الفقه الجزائي والفتاوى القائمة على هذه النصوص هي خارج نطاق العقلانية، ولا تلبي الأهداف العقلانية لمجتمع اليوم.

ونحن نعتبر هذا التيار من داخل الدين لأنه تبلور في نطاق الدين، ولكنه حيث لم يأخذ بعلم الأُصول وقواعد الدلالة فهو تيار انتقائي. فالمعرفة الدينية والمعارف من الدرجة الأُولى لهذا التيار في مجال الفقه وتفسير نصوصه متأثرة بنظرية المعرفة الحديثة، والهرمونوطيقيا الفلسفية ـ عند جادامر ـ التي تدعو إلى التأمل في ماهية فهم النص وطبيعة تكوّنه؛ لتؤكد مسألة تاريخية الفهم وتقوم بعملية التفسير من خلال ملاحظة اختلاف الأُفق التاريخي للنص، والأُفق التاريخي للمفسر من أجل الحصول على أسئلة يبلورها الأفق المعنوي للمفسر والسنة التاريخية التي يعيشها.

وما تؤمن به الهرمونوطيقيا الفلسفية هو أن المخاطب والمفسر لا يمكنه التوصل إلى فهم نهائي للنص على الإطلاق، وأن التفاسير لا يمكنها الاتصاف بالصحة وعدمها، والمخاطب إنما يستنطق النص من خلال مفروضاته الأولية النابعة من تقليده الخاص، ويستخرج منه أجوبة لأسئلته وشؤونه الخاصة.

من هنا ليس هناك فهم نهائي مقدس ثابت للنص.

ولذلك فإن صاحب هذا التيار لا يجد في نفسه الالتزام العلمي والتعبّد الداخلي تجاه تعاليم الفقه الجزائي للماضين من الفقهاء، ويرى ـ كما هو الحال عند منتقدي الفقه الجزائي الإسلامي ـ أن الفقه الجزائي وفتاوى الفقهاء في السنة التاريخية لمجتمعنا الحاضر هي خارج نطاق العقلانية.

٢ ـ يميل التيار الثاني إلى تعطيل الحدود في زمن الغيبة، ويرى أن إقامة هذه الأحكام هي من مستلزمات المجتمع المثالي؛ حيث يعيش الناس حالة السلوك التكاملي التوحيدي في ظل إدارة وهداية الإنسان الكامل، مستنداً في ذلك إلى أدلة القائلين بأن إقامة الحدود هي من صلاحيات الإمام المعصوم عليه السلام، مع عدم إنكار التشريع الجزائي ووجود الدليل الاجتهادي في هذا المجال.

فبعد أن يتناول أدلة الفقهاء المؤيدين لإقامة العقوبات الإسلامية وكذلك القائلين بتعطيل الحدود في زمن الغيبة، يقول:

«بغض النظر عن الأدلة النقلية التي تقدّم تحليلها، فإنّ النقطة التي تجول في خاطرنا، والتي لا تخلو من أهمية وإنْ خلت من طابع تفقهي، هي أن الإسلام مجموعة ذات أبعاد مختلفة: بعد أخلاقي، بعد اجتماعي، بعد إداري، وفوق ذلك كله أنه يشتمل على نظام تشريعي وحقوقي يسمى اصطلاحاً بالشريعة. وهناك شعور بوجود ترابط وانسجام تام بين هذه الأبعاد المختلفة. وقد اتخذت تدابير متنوعة لتربية البشر وتحلّيهم بمكارم الأخلاق ولتعالي الإنسانية ورقيها، ووضعت أشكال الطرق الراقية لطلّاب الكمال، وإلى جانب ذلك تقررت عقوبات تشريعية صارمة تجاه المخالفين الذين تمت عليهم الحجة في تربية أنفسهم وتهذيب أخلاقهم.

وبهذا، لو فرضنا عدم اجتماع كامل الشروط، والتي أهمها برأي الشيعة الاثني عشرية الصائب هو وجود بشر كاملين على قمة إدارة المجتمع ممن له دور أكيد وفاعل في تربية المجتمع، فإن احتمال التردد في تنفيذ العقوبات الشرعية سيكون أمراً جاداً»(٢١).

ثم يتناول نماذج تاريخية من إقامة الحدود أجراها أمير المؤمنين عليه السلام، وكيف تعامل الإمام عليه السلام مع المخاطبين والمجرمين؛ واضعاً نفسه في ظل الظروف الثقافية والاجتماعية والإيمانية لعصر النص، ليميل من خلال تأمل الظروف الخاصة بالعصر الراهن إلى القول بتعطيل الحدود في زمن الغيبة معتقداً وجود ما يبرر ذلك اجتماعياً.

ومن وجهة نظر معرفية، نجد أن المبادئ التي يعتمدها هذا الاتجاه فيها مجال للتأمل، بغض النظر عن النتائج الفقهية الحاصلة. فعلى الرغم من أن هذا التيار هو من داخل الدين تماماً، ويستند إلى سنة التفقه عن طريق علم وقواعد الدلالة، فهو يتخذ طريقاً نفسياً وراء اللغة في تفسير النص، ويعيد استكشاف خصوصيات صاحب النص وطبيعة موقفه من المخاطبين، وبشكل عام فانّه يعيد استكشاف الحالة التاريخية والاجتماعية والثقافية للعصر الذي ظهر فيه النص. وهذا أمر - بغض النظر عما يواجهه من نقد - يتمتع بإيجابيات أسلوب التفسير الرومانطيقي الذي يعتبره «شلاير ماخر» من مستلزمات تفسير النص إلى جانب التفسير النحوي واللغوي، كما أنه في الفقه الشيعي غالباً ما تستند فتاوى الفقهاء - ولا سيما في الفقه الجزائي - إلى هذا النوع من تعاطي الشارع مع مخاطبيه عند إقامة الأحكام الجزائية باعتبارها فعلاً للمعصوم وسنة عملية.

ويظهر أنه قد تم الإعراض عن بعض الحالات أيضاً باعتبارها حالات واحدة ومنفردة.

فإذا اعتبرنا كل عنوان من أبواب الجامع الروائي في وسائل الشيعة رأياً فقهياً للشيخ الحرّ العاملي، فسنجد أنّ من حالاته التي تدعو إلى التأمل هو تمسّكه بخبر أبي إسحاق الخفاف عن اليعقوبي عن أبيه في الحكم بكراهة اجتماع الناس عند إقامة الحد. فقد جاء في هذا الخبر: «أُتي أمير المؤمنين عليه السلام وهو بالبصرة برجل يقام عليه الحد، قال: فأقبل جماعة من الناس فقال أمير المؤمنين عليه السلام: يا قنبر انظر ما هذه الجماعة؟ قال رجل يقام عليه الحد، قال: فلما قربوا ونظر في وجوههم قال: لا مرحباً بوجوه لا تُرى إلا في كل سوء، هؤلاء فضول الرجال أمطهم عني يا قنبر»(٢٢).

في ضوء هذا الخبر، نجد أنه عندما جيئ بشخص إلى أمير المؤمنين عليه السلام لإقامة الحد عليه، تدافع قوم للتفرج على إقامة الحد، فتساءل أمير المؤمنين عن سبب ذلك فأجاب قنبر بأنهم جاءوا يتفرجون على إقامة الحد، فنظر أمير المؤمنين باشمئزاز إليهم وأعرب بقوله: «لا مرحباً بوجوه لا تُرى إلا في كل سوء...» عن امتعاضه من أناس لا يُرون إلا في موارد السوء، ثم طلب من قنبر إبعادهم عنه.

وكما يُلاحظ، فإن هذا الخبر هو مجرد رواية لنوع من التعاطي القائم على ملاحظات نفسية من قبل الشارع تجاه مخاطبيه.

أضف إلى ذلك، لو صرفنا النظر عن مشكلات السند، فإن نص الخبر يتعارض مع دلالة الآية: ﴿وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين﴾(٢٣)، وأما الجمع بين الخبر والآية بالحكم بكراهة الحضور عند إقامة الحد فهو بعيد جداً بالنظر إلى اللهجة غير التسامحية للآية. وإذا كان العلّامة وغيره قد حملها على الوجوب بالنظر إلى ظاهر الآية، فلو تساهلنا في قبولنا رأي الشيخ الطوسي في المبسوط بحملها على الاستحباب، فإن حملها على الكراهة نظراً للخبر المذكور هو موضع تأمل للغاية من الناحية الأُصولية؛ إلا أن نأخذ بنظر الاعتبار

صحيحة محمد بن خالد ومرسلة ابن أبي عمير وخبر الأصبغ بن نباتة (٢٤) وغيرها.

ولنقل إن المراد من الأفراد الذين توجهت إليهم الكراهة المذكورة هم من عليه حد إلهي بسبب ارتكابه لكبيرة مشابهة (في الجنس أو النوع).

ومع ذلك، لم يغفل الفقهاء عن التمسك بأمثال هذا التعاطي التاريخي للشارع مع مخاطبيه، والنابع من ملاحظات نفسية خاصة لدى الشارع تجاه المخاطبين وتفهّم لظروف ومصالح المجتمع الإسلامي وما شابه ذلك.

يعكس التأمل الفقهي في بحوث القدماء والمتأخرين ـ عدا كتب الفقه الروائي مثل «المقنع والهداية» للشيخ الصدوق ـ عدم جمود الفقهاء في يوم من الأيام على اللفظ في تفسير النص والتفقّه فيه، وأنهم لم يكونوا يتداولون أسلوب التفسير الكلاسيكي الذي ظل إلى القرن الثامن عشر تقريباً الأسلوب المعروف في تفسير النصوص المقدسة في أوربا.

ومن ناحية أُخرى، قد عرف فقهاؤنا ـ على مدى تاريخ الفقه تقريباً ـ ابتكارات «شلاير ماخر» في القرن الثامن عشر وطريقته العامة في التفسير، القائمة على التأمل التاريخي والاجتماعي والثقافي في ظروف عصر النص، ومحاولة إدراك تعاطي الشارع مع المخاطبين، إلى جانب أسلوب التفسير النحوي القائم على فقه اللغة وقواعد الدلالة (المعروف في تقليدنا الفقهي بعلم الأُصول).

بل والملاحظ هو أن إعراض فقهائنا في بعض الحالات عن النهج العملي والقضائي للشارع باعتباره قضية واحدة منفردة نابعة عن ذلك الأسلوب التفسيري والفقهي الذي اتخذوه، وليس عن تأكيدهم الجمود على اللفظ في التفقه والفقه.

ولذلك نراهم يعرضون عن بعض هذه القضايا الواحدة المنفردة لأسباب، من قبيل: عدم العمل بما تفرّد به الشارع وعدم الاطلاع على الظروف الثقافية والمصالح الاجتماعية الخاصة التي دفعت إلى هذا النوع من تعامل الشارع مع مخاطبيه.

٣ ـ وأما التيار الثالث، فهو لا يعتقد بجواز إقامة الحدود والعقوبات الشرعية للإمام عليه السلام فحسب، بل وللفقيه الجامع للشرائط أيضاً، ولكن مع تخصيص بعض الأدلة ـ كعلم القاضي ـ بالإمام المعصوم عليه السلام [٢٥] وكذلك صلاحية الحاكم في الامتناع عن إقامة الحدود في حالات تشخيص ولي الأمر مع وجود مصلحة في تعطيل الحدود، مثل حالات التزاحم مع مفسدة أهم، أو حالات عدم تحقّق الأهداف العقلانية المرجوة من العقوبات ـ التي منها الحيلولة دون وقوع الجريمة وإصلاح المجرم ـ أو عدم تناسب الوسط الاجتماعي والثقافي مع إعمال العقوبات الشرعية، الأمر الذي ينطوي على رسالات أخلاقية وتربوية إلى جانب الأهداف المذكورة أعلاه [٢٦]. كما أنها تخفف من المشاكل الناجمة عن تنفيذ العقوبات والانتقادات الموجّهة التي تنشأ ـ كما يبدو ـ عن عدم تطابق العقوبات مع الأهداف المبرمجة للسياسة الجنائية.

يقول صاحب هذا التيار في معرض الحديث عن التعطيل الموقت للعقوبات الإسلامية:

«هل يستطيع حاكم الشرع أو ولي الأمر في غير الحالات التي مر ذكرها الامتناع عن إقامة الحد في حال وجود مصلحة، سواء أكان الحد من الحقوق الإلهية أم من حقوق الناس، أو أنه لابد من إقامة الحد على أي حال؟ يمكن القول بإمكان امتناع الحاكم عن إقامة الحد في الحدود التي هي من حق الله أو الناس في إحدى الحالات الثلاث التالية:

١ ـ حالة التزاحم: وهي كلما وجد الحاكم في إقامة الحد مفسدة وضرراً

لا يمكن أن يرضى بهما الشارع، من قبيل إعراض الناس عن الدين نفسه وفتح ثغرة ضعف ووهن داخل الحكم وما إلى ذلك.

٢ ـ أن تؤدي إقامة الحد الشرعي إلى ضياع الهدف المرجو منها؛ فمما لا شك فيه أن الحدود الإلهية هي روادع يُراد بها إصلاح المجرم وكفّه مع غيره عن مثل هذه الأعمال؛ لكي يتدبّر عاقبة الجرم، فلو فرضنا أن إقامة الحد ستؤدي إلى فساد المجرم وتباعده أكثر من السابق عن الدين، الأمر الذي يدفعه بالتالي إلى الارتداد عن الإسلام والانخراط في سلك الأعداء والمعارضين، ففي مثل هذه الحالات يقال بامتلاك الحاكم صلاحية المنع عن إقامة الحد أو إرجائه.

٣ ـ في حالات عدم إمكان إقامة الحدود أو صعوبتها، وإنْ كانت تلك الصعوبة ناتجة عن حاجة الناس إلى تنفيذ هادئ وتدريجي للأحكام الإسلامية في المجتمع، وعدم القدرة على تحمل تنفيذ كل الأحكام مرة واحدة»[٢٧].

كما يقول في خصوص عدم إمكان التمسك بإطلاق الآيات والروايات الجزائية لإثبات حجية علم القاضي في إقامة الحدود والعقوبات الإسلامية:

«شروط تنفيذ العقوبات وحق تنفيذها أو كيفية إثبات الجرم على المتهم، هي من المسائل الواقعة خارج نطاق دلالة تلك الآيات والروايات؛ ولذلك لا يمكن الاستناد إلى إطلاق تلك الأدلة لإلغاء كل شروط تنفيذ الأحكام، كشرط البيّنة أو القسم في إثبات تلك الجرائم»[٢٨].

إن الدلالة المطابقية لهذا الاتجاه من ناحية، وتحديد أدلة إثبات الجرائم من ناحية أُخرى، والتعطيل الموقت للعقوبات الشرعية على أساس مصالح، أفرزتها التطورات الاجتماعية والثقافية الحاصلة في صميم المجتمعات الإسلامية، وكذا الدلالة الالتزامية للاتجاهين الأخيرين، يعتبر شكلاً من أشكال

التراجع العلمي قبال الناقدين الغربيين.

ومن حيث الأسلوب المعرفي، فإن التيار الثالث يشارك التيار الثاني في ميزاته العلمية، إلى جانب أنه يركز ـ وبكثافة أكبر ـ في دراساته الفقهية على الترتيب المنطقي للتقدم والتأخر التاريخي للنصوص؛ حيث يعدّ ذلك من مزايا المتابعة الفقهية والعمق الفكري عند صاحب هذا التيار.

والأمر الذي يدعو إلى التركيز على ذلك في الدراسات والتعاليم الفقهية لصاحب هذا التيار، هو تأثيره في تحقيق فهم فقهي معقول وانسجام النتائج الحاصلة من الناحية العلمية.

فكأنّ النص هو في حوار مستمر مع المخاطبين على مدى سنن التاريخ المختلفة. وقد تناول الفقهاء الفاصلة الزمنية التي تدّعي الهرمونوطيقيا الرومانطيقية لـ «شلاير ماخر» معالجتها من خلال إعادة بناء ذهنية صاحب النص والمخاطبين، والتأمل النفسي والثقافي والتاريخي في عصر صدور النص وما إلى ذلك، في حين تقتصر الهرمونوطيقيا الفلسفية لـ «جادامر» على محاولة تقريب الآفاق التاريخية للنص والمخاطبين، وحيث أن الأفق المعنوي للمخاطب مقيّد بخلفياته التاريخية، فإنها لا تؤمن بإمكان فهم كامل للنص، باعتبار أن هذا التقليد الفلسفي يرى النص وكأنه بناء قديم صامت متأثّر من مسافة بعيدة عازلة عن المخاطبين، ولمّا كان المخاطب مقيداً بالخلفيات التاريخية الخاصة به فهو غير قادر على التوصل إلى فهم للنص خالص وغير مشوب.

في التقليد الفقهي، النص هو تمثيلات إيحائية لصاحبه، فإذا أُلقي إلى المخاطب صارت له حياة مستقلة عن الذهنية الإلهية الفريدة لصاحبه هذا، وهذه الحياة تقوم ـ في الوقت ذاته ـ في ذهن هذا الإنسان أو ذلك من الفقهاء والمخاطبين.

ولذلك فإن تقييد فهم المخاطب والفقيه بالخلفيات التاريخية الخاصة لا يؤدي إلى عدم الفهم ما دام النص بإمكانه أن يحكي عن نفسه من خلال تعاليم الفقه. ففي التقليد الفقهي، لا يكون النص صامتاً متأثراً، بل هو في حوار مستمر مع المخاطبين، والمخاطب والفقيه إنما يتسنى له فهم النص إذا ما أصغى إلى هذا الحوار التاريخي للنص في سنن مختلفة، وهذا هو السر في إصرار الفقيه على فهم آخِر وأكمل الحوارات التاريخية للنص عن طريق بحوث واجتهادات الفقهاء، على الرغم من أنه لا يؤمن بآراء فقهاء من أمثال الشيخ الطوسي والمحقق والعلّامة وصاحب الجواهر والشيخ الأنصاري وغيرهم. فكأنه لا يستطيع تناسي ضرورة الرجوع المستقل إلى النص من الكتاب والسنة باعتبارهما مصدراً للتشريع ومرجعاً أولياً لاستخراج الأجوبة المناسبة الحديثة عن التساؤلات والقضايا التي أفرزتها السنة التاريخية الخاصة بها، مؤمناً بأن تناوب النص في أذهان المخاطبين لا يؤدي إلى تحوّل حقيقته في تعاليم الفقه، وأنه يحتفظ بهويته المستقلة لحوارات جديدة في سنن تاريخية مختلفة.

وهذا الأمر هو ما يلتزم به بقوة صاحب التيار الثالث، وينبئ على أساسه عن التطورات القادمة ولا سيما في أدلة إثبات الدعوى وأساليب المحاكمة في ضوء تعاطي فاعل مع النص وتعاليم الفقه، وهذا ما امتاز به المتضلّعون في الفقه والأُصول بين القدماء والمتأخرين، كابن الجنيد وابن أبي عقيل في الفقه، والشيخ الطوسي في الفقه والأُصول، والوحيد البهبهاني في الأُصول والشيخ الأنصاري في الفقه والأُصول. إلا أن الميزة الإضافية لصاحب التيار الثالث والتي نتوصل إليها من خلال المقاربة المعرفية لهذا التيار، هي أن صاحبه الموقر يوحي في بحوثه بأن لا تعتري الفقيه والمخاطب عند فهم النص عن طريق تعاليم الفقه طفرة تراجعية قهقرائية واضحة، وألا يغفل عن المسار المنطقي لتبلور الحوارات التاريخية للنص.

فكما يلزم رعاية ترتيب طبقات الرجال عند دراسة سند معيّن في النصوص الروائية، وأن الإخلال بذلك ـ على الرغم من وثاقة الرواة وعدالتهم ـ يؤدي إلى عدم الاعتماد على النص، كذلك التأمل في النصوص وتعاليم الفقه باعتبارها حوارات متناسقة منطقية للنص يستلزم رعاية هذا الترتيب الطبقي.

فهل تُوصلنا المتابعة الفقهية ـ وإنْ كانت دقيقة وعميقة ـ إلى استخراج إجابات فقهية سليمة إذا استندنا أولاً إلى كلام صاحب الجواهر الذي هو من الطبقة الثالثة والثلاثين من الفقهاء، ثم تناولنا آراء العلّامة وهو من فقهاء الطبقة الثامنة عشرة، ثم تابعنا آراء الشيخ الطوسي في الطبقة الثانية عشرة من الفقهاء والمحدثين، وبعد ذلك قفزنا تاريخياً إلى آراء صاحب البلغة، فقيه الطبقة السادسة والثلاثين وهكذا؟

فهل هذا ليس إلا تحويلاً للحوارات المنطقية للنص إلى أصوات غير مفهومة لا يمكن استيعابها؟

هذا الأمر هو الذي لا يجري التأكيد عليه اليوم في التأملات الفقهية، ويسعى صاحب التيار الثالث إلى اجتنابه، محاولاً استخراج النسب التاريخي للحكم.

أضف إلى ذلك أن معرفة الظروف والسنن التاريخية المختلفة باعتبارها خلفيات لظهور حوارات النص وتعاليم الفقه، ستعين المخاطب والفقيه على إدراك رسالته تجاه تضاريس الزمان في المجتمع، ومعرفة تساؤلاته وشؤونه الخاصة والمطالب المنطقية المعقولة المرجوة من النص.

فلا يمكن الوقوف على سبب رقي واتساع تعاليم الفقه عند الشيخ المفيد ـ وهو من الطبقة الحادية عشرة من العلماء والفقهاء ـ مقارنةً بالفقه الروائي عند الشيخ الصدوق وغيره من دون معرفة الظروف الخاصة التي فرضها الانفتاح

الحاصل عن اعتناق آل بويه للتشيع، والذي مهّد لأرضيات الرقي الفقهي والكلامي لهذا الفقيه الكبير.

وهذا ما دفع بالشيخ الطوسي ـ الفقيه الذي عرف كيف يغتنم الفرص ـ إلى توسيع فريد للفقه الشيعي، ومواجهته للفقه السني وإجابته عن الاتهامات التاريخية، والإصرار القائم على نزعة القياس والاستحسان المتظاهر بالتجدد عن أهل السنة، الذي أدى إلى تفريع الفروع وتوسيع الفقه السني.

كما أنه وسّع مصادر التشريع الشيعي من خلال تأكيد حجية خبر الواحد، وعلّم الفقهاء الشيعة جرأة وقدرة على تفريع فروع أكثر وقد كانوا ـ لشدة تعبدهم بالسنة ـ لا يأخذون في الغالب إلا بالخبر المتواتر، وبالتالي استطاع البلوغ برسالته إلى النهاية بإخراجه المبسوط في قبال مبسوط السرخسي والخلاف (في الفقه المقارن).

وهكذا بإلقاء نظرة على ظهور السلاجقة بهدف إحياء سلطة الحكم المركزي، الآخذة بالاضمحلال آنذاك من بعد الإحساس بخطر الهيمنة القريبة للفقه الإمامي لقوة آل بويه التي لم يسبق لها نظير من ناحية، والفاطميين والحمدانيين من ناحية أخرى، سيعين على إدراك عوامل السبات العلمي من بعد الشيخ وثبات عصر المقلدة.

وكذا ظهور التعاليم الفقهية للمحقق والسيد ابن طاووس وغيرهما، ولا سيما أفكار العلّامة المنظمة في الحكم وتعاليمه المتسقة، إلى جانب اطلاعه على سنته التاريخية الخاصة الناتجة عن الميولات الشيعية للمغول ـ وخاصةً محمد خدابنده ـ كل ذلك سيعين الفقيه والمخاطب على إدراك السنة التاريخية الخاصة به والرسالة المترتبة على هذه السنة للإجابة عن التساؤلات والعلاقات الخاصة بالمجتمع الحديث.

وأخيراً فإن تأمل الآراء الفقهية لعلماء وفقهاء من الطبقة السابعة والعشرين والثامنة والعشرين والتاسعة والعشرين، كصاحب المعالم وصاحب المدارك والشيخ البهائي والمولى محمد تقي المجلسي والملا محمد باقر المجلسي، مع ملاحظة الخلفيات الخاصة الناتجة عن سيادة أول حكومة شيعية، تبرّر لنا توقعات معقولة من الإبداع الفقهي، ولا سيما في الفقه الجزائي[٢٩].

هذا ما يؤكده بقوة صاحب التيار الثالث، ويصرّ على ضرورته في أحاديثه إلى جانب ما في مؤلّفاته[٣٠].

إلا أننا نجد خللاً ملموساً في المعرفة الفقهية من الجانب المعرفي لهذا التيار الفقهي الجزائي، وذاك هو الفراغ الموجود في دراسة النصوص الفقهية السنية، والتي نجد ضرورة منطقية معقولة لها لسببين:

الأول: تبلوّر النصوص الروائية الشيعية في داخل السنة التاريخية الثقافية السياسية الخاصة لمجتمع عصر الصدور، والتي كانت محكومة لفقه أهل السنة، ولا سيما في الشؤون السياسية والجزائية، وغالباً ما كانت هذه النصوص ـ خاصةً في القضايا الجزائية ـ في تضارب أو تعاطي سلبي مع الفقه السني.

ويظهر نموذج تضارب النصوص الروائية الجزائية مع فقه أهل السنة في أخبار وروايات القسامة. فطبيعة دلالة الروايات وتأكيدها لكون القسامة (التي تعتبر من الأحكام الإمضائية بحسب الرأي المشهور) حكماً تأسيسياً من خلال عبارة: «إن الله حكم في دمائكم بغير ما حكم في أموالكم، حكم في أموالكم أن البينة... على المدعي واليمين على من أنكر، وحكم في دمائكم أن البيّنة على من ادّعي عليه واليمين على من ادّعى»[٣١].

في صحيحة أبي بصير، وتبرير الحكم وتعليله في صحيحة عبد الله بن

سنان بعبارة « ...أما إنه حق، ولولا ذلك لقتل الناس بعضهم بعضاً... وإنّما القسامة حوط يحاط به الناس»[٣٢] أو في ممدوحةٍ أو مرسلة أخرى عن زرارة بعبارة: «إنما جعلت القسامة ليغلظ بها في الرجل المعروف بالشر المتهم»[٣٣]، هو نوع من التضارب الشديد (أثناء الفرصة التاريخية الحاصلة من ضعف السلطة الأموية، وعدم استحكام السلطة العباسية)، مع أساليب الهيئة الاستشارية العامة للأمويين عند عمر بن عبد العزيز.

يقول أبو قلابة وضع عمر بن عبد العزيز في أحد مجالسه الرسمية القسامة ـ باعتبارها أحد أدلة إثبات الدعوى ـ في معرض الاستشارة العامة، وعندما وصل الدور إليه (أبي قلابة) استطاع هو بأسلوبه القياسي إقناع عمر ابن عبد العزيز بعدم كفاية وجدوى المحاكمة عن طريق القسامة؛ فكتب بعد ذلك إلى القضاة أنه إذا شهد شاهدان عادلان على القتل جرى القصاص وأما مع خمسين قسماً فلا[٣٤].

وطبيعي أن هذا التضارب ليس بمعنى الاعتراض على الديمقراطية، بل هو صراع سقراطي مع نزعة التأثر بالعوام التي كانت تضع ـ لشدة إدمانها على الاستشارة ـ تنفيذ عقوبة القتل والإعدام وغيرها أمام هيئة استشارية عامة من الفلاحين والتجار وغيرهم، ويشاء القدر أن يكون قرار العوام قتل سقراط هو الرد على خطاباته الثورية المناوئة لهذا الانصياع الصاخب للعوام. تلك الخطابات التي كانت ضد حالة الانصياع للعوام في الوقت الذي لم يكن فيها أثر للدفاع عن حزب الأقلية الحاكمة أو الطبقة الأرستقراطية المثقفة[٣٥].

فهل يمكن ـ إذن ـ التغاضي عن الخلفيات التاريخية لظهور النصوص الروائية، ولا سيما النصوص الجزائية، وخوض غمار البحث الفقهي بالتأمل التجريدي في النصوص أعلاه والتفحّص في المضمون التأسيسي للتعابير المذكورة حول مدى الأخذ بالقسامة وأبعادها للحكم بأن القسامة حكم

تأسيسي؟ أو أن الأمر هو كما فعل صاحب الجواهر مع خبر أبي بصير الذي يقول: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن القسامة، أين كان بدؤها؟ فقال: كان من قبل رسول الله صلى الله عليه وآله»[٣٦]، حيث توقف عند عبارة (من قبل) التي يمكن قراءتها بالفتح والكسر متردداً في كون القسامة حكماً تأسيسياً أو إمضائياً[٣٧].

ثانياً: تعامل المعصوم عليه السلام سلباً وتقيةً تجاه الفقه السني الحاكم في أخبار وروايات كثيرة. وهذا ما يتفق عليه الفقهاء، المتقدمون منهم والمتأخرون. إلا أن تحديد مفردات هذا التعامل السلبي وروايات التقية يعتمد إلى حد كبير جداً على استيعاب الفقه السني، والاطلاع على الخلفيات التاريخية لعصر النص. وصاحب التيار الثالث لا يتعامل مع الفقه السني لأسباب لا نعرفها على الرغم من وقوفه فقهياً على أبعاد هذا الأمر.

والنتيجة التي نخرج بها من البحث المعرفي لتيارات الفقه الجزائي التي مرت، ولا سيما التيار الثالث، هي كما يلي:

١ ـ تأكيد سنة التفقه عن طريق علم الأُصول وقواعد الدلالة.

٢ ـ ضرورة تأمل تعاليم الفقه باعتبارها حوارات تاريخية للنص مع ملاحظة التقدّم والتأخّر في عملية تبلور هذه الحوارات.

٣ ـ ضرورة الاطلاع على السنن التاريخية المختلفة التي عاشها النص من عصر الصدور، ثم مع تعاليم الفقهاء على شكل تفاسير دينية، وكذا التفسير النفسي لحالات تفرّد صاحب النص وتعامله مع المخاطبين.

٤ ـ خروج التيار الأول تلقائياً؛ حيث اعتمد في تفسير النصوص المبحوثة على نظرية المعرفة الحديثة والهرمونوطيقا الفلسفية فحسب.

وأخيراً نشير إلى أننا سنتناول هذين التيارين في أثناء معالجتنا للمشكلات

الفقهية من بعد البحوث المعرفية والدخول في الموضوعات الفقهية الصرفة لاستخراج النسبة بين الفقه الجزائي والسياسة الجنائية.

الآثار العلمية والعملية للاتجاهات ونقدها:

لا تنتهي ردود الفعل عند هذه الاتجاهات العلمية من داخل الدين، بل إن موضوعات وتعاليم الفقه الجزائي الحديث (بغض النظر عن التيار الأول) ولا سيما في التيار الثالث، قد فتحت آفاقاً عملية جديدة إلى جانب تأثيرها في الدراسات الفقهية والحقوقية، سواء في المنهجة أو في المحتوى العلمي، وهي تحكي عن بداية عهد جديد من نظامنا الجزائي وتنبئ عن تغييرات جوهرية في التشريع والقضاء، ولكن ما هو اتجاه هذه التغييرات؟ بالنسبة إلينا، لا نجد فرقاً بين كونها ستؤول إلى إصلاحات أساسية في القوانين الجزائية وتثبيت أصل الأحكام المتعلقة بالحدود والقصاص والديات، أو أنها ستؤدي إلى تغييرات في ماهية القوانين ونظام المحاكمات الجزائية.

المهم هو أن يواجه فقهاؤنا هذا السؤال (ما هي النسبة بين الفقه الجزائي والسياسة الجنائية العقلانية تجاه الجريمة؟).

ولا بد من العلم هنا أن الاعتقاد بتباين هذه النسبة هو منشأ كل الانتقادات من خارج الدين، وأن اتجاهاتنا العلمية ومحاولتنا إصلاح القوانين الجزائية إذا تمت من دون مواجهة هذا السؤال ومن دون الحرص على تكوين مشروع سياسة جنائية ترسم الخطوط العامة للإصلاحات والتطورات المستقبلية، فإنها لن تخفف من مشاكل الجهاز القضائي، ولا من المؤاخذات على نظام العقوبات ولا - بالتالي - من الانتقادات.

وعند تناولنا هذا السؤال سيتضح لنا ما هو المصدر الذي يجب أن نستلهمه لاتخاذ سياسة جنائية منهجية فاعلة توجيهية.

فإذا أردنا رفض الآخر بطريقة غير علمية لتثبيت أنفسنا وبطريقة غير أصولية عن طريق التعصب والمفروضات والأحكام الفقهية والكلامية المسبقة، ومن دون دراسة متأملة حديثة وشاملة في النصوص الدينية والفقهية، ودراسات مقارنة في السياسة الجنائية للغرب في القرنين الماضيين؛ فإننا بذلك لن نقلل من مشاكلنا فحسب، بل وسنبتعد عن السنة الفقهية لأسلافنا، كالشيخ الأنصاري الذي كان قبل الأخذ بتوضيح رؤاه الفقهية في مسألة من المسائل، يعالج أولاً الأفكار المخالفة ويحاول تبريرها بالمنطق والدليل؛ ليقوم بردها علمياً، فيزيد بذلك من متانة نظرياته الفقهية.

ولعلنا نحن أيضاً قد اقتفينا أثر الناقدين التقليديين منا وانتهينا ـ من الناحية العملية ـ إلى الاعتقاد بتباين النسبة بين الفقه الجزائي والسياسة الجنائية، وإن عدم مواجهة هذا السؤال هو في الحقيقة تناسي تاريخي مصلحي، وإغفال نشأ عن أن الشعور بالحاجة إلى سياسة جنائية ذات موقف عقلائي ستعلّم رجال القانون والقضاة لدينا طريقة تعامل الإنسان مع المجرم في الأبعاد التشريعية والقضائية، تعاملاً ينتهي إلى ضمان الحقوق والحريات الشخصية للمجرم، والدفاع عن الكرامة الإلهية والأخلاقية، وتفتّح القيم الإنسانية بخطاب ذي نزعة إنسانية في نظام العقوبات، في الوقت الذي يدافع فيه عن المجتمع، كما أنه يوحي بفكرة رفع العقوبات في التشريع والقضاء.

هذا إلى جانب ما يوحيه انتساب هذه المفاهيم والأصول المنهجية إلى التعاليم الحقوقية لرجال السياسة الجنائية في الغرب، ولا سيما انتسابه في العقود الأخيرة إلى مدرسة الحماية الاجتماعية الحديثة، وتعارض ذلك مع الجزم واليقين في مفاهيم من قبيل: «لا تأخير في الحد»[٣٨] و«لا كفالة في حد»[٣٩] و« لا يشفعنّ أحد في حد»[٤٠] والاعتماد على علم القاضي

في الآية ﴿ ولا تأخذكم بهما رأفة ﴾ (٤١).

إلى جانب وجود حالة من الإباء عن المواجهة العلمية مع النصوص الجزائية من ناحية، ومحاولة التهرب من هذا الجزم واليقين بأساليب من قبيل تخصيص صلاحية إقامة الحدود بالإمام عليه السلام أو التعطيل الموقت والمصلحي للعقوبات من ناحية أُخرى.

إلا أننا لا نصحح ذلك الأسلوب غير المنضبط ولا نستسلم لهذا التناسي المصلحي، بل سنواجه النصوص الدينية والفقه الجزائي بتأمل وتناول جديد، وسنعالج هذا السؤال بالدقة العلمية التي هي الميراث التقليدي والتاريخي لفقهائنا في الجدل الفقهي العلمي، ومهما تكن النتيجة التي سنصل إليها في هذه المواجهة العلمية، نعتقد أننا سنفتح ـ في آخر المطاف ـ أبواباً جديدة وآفاقاً حديثة إلى الدراسات الفقهية على صعيد الفقه الجزائي فننتزع بذلك رهبة مواجهة هذا السؤال عن غيرنا.

ويظهر لنا أن ذلك سيشكل بداية جديدة للفقه الجزائي، ولكننا خلافاً لثوابت الهرمونوطيقا عند من ينتقد القراءة الرسمية للدين، سنعالج ذلك بأسلوب التفقه عن طريق علم الأُصول وقواعد الدلالة الذي يمثّل الأسلوب المرسوم عند الفقهاء في تتبعاتهم الفقهية.

وباعتبار أن البحث في السياسة الجنائية يدور حول التعامل مع المجرم وملاحظة الكرامة الإنسانية والدفاع عن حقوقه الشخصية، حيث تثار مسألة رفع العقوبة ولا سيما في البعد القضائي، فإن التفسير النفسي للنص وملاحظة ما وراء اللغة، ودراسة تعاطي صاحب النص مع المخاطبين من أجل الوقوف على السلوك القضائي للشارع هي مسألة ضرورية، كما لم يغفل التيار الثاني والثالث عن أهمية ذلك.

النسبة بين الفقه الجزائي الإسلامي والسياسة الجنائية

مبدأ قانونية الجرائم والعقوبات:

منشأ هذا المبدأ في المدارس الحقوقية المختلفة:

على الرغم من أن الشعور بالتشويش والغموض تجاه مبدأ قانونية الجرائم والعقوبات كان على مر التاريخ مشعل هداية لمصلحين من أمثال «سولون»[٤٢] ممن كان يشغله التفكير بإصلاح الفوضى الحقوقية والقضائية وإقامة العدل، إلا أنه منذ أن أخذ الإنسان بالتعقل والتفكير الجاد في الموقف تجاه الجريمة راح هذا المبدأ يتجسد في وعيه كوسيلة لتحقيق هذا التعقل والتفكير، وبالفعل أصبح هذا المبدأ حقيقة في القرن الثامن عشر بنشر رسالة الجرائم والعقوبات في تعاليم «بكاريا» المستوحاة من أفكار سلفه «مونتيسكيو»، ثم راح غيرهم - حتى الوضعيون - يتناولون هذا المبدأ في بحوثهم وتعاليمهم في مجال السياسة الجنائية بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

وتبعاً لهذه السنّة التاريخية، سننطلق نحن أيضاً من هذا المبدأ في الإجابة عن سؤالنا الأول، والكشف عن النسبة بين الفقه الجزائي والسياسة الجنائية.

ولكن قبل تناول الموضوعات الفقهية الصرفة، سندرس بإيجاز منشأ هذا المبدأ في مختلف المدارس الحقوقية، والذي يمثل في الوقت ذاته المنشأ العلمي للتطورات والتغييرات التاريخية لهذا المبدأ خلال القرنين السابقين، بالإضافة إلى ضرورة ذلك في التأملات الفقهية للإجابة عن سؤالنا المذكور.

مبدأ قانونية الجرائم والعقوبات في المدارس المختلفة:

أ ـ المدرسة الكلاسيكية:

في التقليد «البكاريائي» والمدرسة الكلاسيكية، ينشأ هذا المبدأ عن الأمرين التاليين:

١ ـ منع القضاة عن التسيب والتعسف في إصدار العقوبات بحق المجرمين. يقول «مونتيسكيو» في تأكيد ضرورة وجود قانون: في «لاسيديمون»، كان أحد عيوب هذه الجمهورية هو أن قضاة إسبارطة كانوا يحكمون كما يحلو لهم بلا قوانين ترشدهم ... في الحكومات الاستبدادية حيث لا يوجد قانون يكون تفكير القاضي وميوله هو القانون[٤٣].

ويقول «بكاريا» نفسه بهذا الصدد: «لا يمكن تحديد العقوبات المناسبة للجرائم إلا على أساس القوانين، وهذه الصلاحية ينفرد بها المشرّع الذي هو ممثل مجتمع تكوّن على أساس العقد الاجتماعي. لا يمكن للقاضي وهو أحد أعضاء المجتمع أن يقرر بعدالة مقدار وكيفية عقاب عضو آخر في المجتمع نفسه؛ وعلى هذا لا يمكن لقاضٍ رفع عقوبة مواطن مجرم بدافع من حميّته والمصلحة الاجتماعية»[٤٤].

٢ ـ ضرورة حماية الأمن في المجتمع ومنع الجريمة، والاهتمام بالدور الرادع للعقوبات مع ملاحظة التناسب المنطقي بين الجريمة والعقاب.

وخلافاً لـ «جروسيوس»[٤٥] الذي كان يفكر بجانب الاقتصاص من العقوبة، وبعيداً عن «هوبز»[٤٦] الذي كان يلاحظ مبدأ النفع في تحديد درجة العقاب، فإن «بكاريا» كان يؤمن بأن أحد موانع ارتكاب الجرم هو عدم إمكان التنصّل من الجزاء[٤٧]، وكان يقول في موضع آخر: «إذا أدرك الناس إمكان العفو عن ذنوبهم وأن الجزاء ليس نتيجة حتمية لأعمالهم، فإن الرجاء الكاذب

للتخلص من العقاب سينمو في كيانهم»[٤٨].

من هنا فإن حتمية الجزاء هي أحد فروع مبدأ قانونية الجرائم والعقوبات في تعاليم «بكاريا»، وإن واجب القاضي عنده ليس سوى إثبات جرم المتهم وتطبيق العقوبات المقررة وتنفيذها، وأن أي شكل من أشكال التفسير الموسّع الذي من شأنه تحسين وضع المجرم والإخلال بحتمية المبدأ المذكور، فهو ممنوع.

لذلك فإن تعاليمه تخلو من أفكار الفلاسفة من قبله، كـ «فولتير»[٤٩]، ممن كان يوحي للقضاة بالعفو والتغاضي وهو يدافع عن حقوق المتهم.

وأما «بنتام» فهو وإنْ كان يلاحظ مسألة حتمية العقاب وسرعة تنفيذه، إلّا أنه كان يعتقد أن من المناسب منح القضاة شيئاً من الحرية في العمل، وليس هذا بهدف تشديد العقوبة، بل لتخفيفها في حالات يُظن فيها أن خطر أو مسؤولية فرد هي أقل من فرد آخر[٥٠].

وكما نلاحظ فإن آثار الميل والعدول عن مبدأ حتمية العقاب التي هي من فروع مبدأ قانونية الجرائم والعقوبات في تعاليم «بكاريا»، أخذت تظهر تدريجاً في أفكار «بنتام» والمدرسة الكلاسيكية.

ب ـ المدرسة الوضعية:

أول من وضع أسس المدرسة الوضعية في أوربا هو «لومبروزو» الطبيب العسكري الإيطالي ومدير مستشفى الأمراض العقلية لأسرى الحرب، وأستاذ الطب الجنائي في «تودين» الذي عكف على دراسة الخصائص الجسمية للمجرمين، ولا سيما التركيز على فحص الكثير من جماجم المجرمين؛ حيث يعتقد بوجود مشتركات خاصة في جماجمهم.

ثم جاء «أنريكوفري» رجل القانون وعالم الاجتماع الإيطالي الذي بدأ عمله

بدارسة الإحصائيات الجنائية في فرنسا، فكانت حصيلة دراسات هذا الطبيب ورجل القانون هي - بالترتيب - إيجاد فرعي علم الإنسان الجنائي، وعلم الاجتماع الجنائي.

ومن بعده قدّم «جاروفالو» أحد القضاة الإيطاليين دراساته في كتاب باسم علم الجريمة استكمالاً لعمل «لومبروزو» و«أنريكوفري»[٥١].

وهؤلاء يبحثون عن الموقف الاجتماعي من المجرم في تدابير تأمينية وإجراءات وقائية، ويعارضون مبدأ قانونية الجرائم والعقوبات الذي تتعارض قطعيته - بنظرهم - مع حرية القضاة في اتخاذ القرار اللازم في الحالات الخطرة، وهم يقترحون منح القضاة صلاحيات أكبر لمكافحة الحالات الإجرامية الخطرة الكامنة، ويعتقدون أن المكافحة يجب أن تأخذ شكل العامل الوقائي. أي أن العقاب هو حالة خطرة ساذجة وسلوك مولّد للجريمة قد يحّمل المجتمع الخسائر، كما أنه ليس من غير المعقول أن نعتبره عملاً إجرامياً على أي حال.

وهم يعترضون حتى على المبدأ الكلاسيكي للتناسب الكمي بين الجريمة والعقاب. فهم يرون أن الإجراءات الوقائية يجب ألّا تكون لفترة محددة؛ لأن مدة العمل بهذه الإجراءات لا تنتهي إلا مع توقف حالة الخطر[٥٢].

وبالتالي فإن أنصار هذه المدرسة يعارضون مبدئياً استخدام مفردات من قبيل الجزاء والعقاب التي تعكس ذهنية الاقتصاص والعقوبة، ويستخدمون مفاهيم منهجية كالتدابير التأمينية والإجراءات الوقائية وما إلى ذلك.

ولأنه لا وجود لمسألة الاقتصاص والعقوبة في الموقف الاجتماعي تجاه الجريمة بحسب رأيهم، فلا وجود لمبدأ قانونية الجرائم والعقوبات القائم على هذه المفاهيم.

ج ـ مدارس الحماية الاجتماعية:

في مدارس الحماية الاجتماعية، ولا سيما مدرسة الحماية الاجتماعية الحديثة، يعتبر منشأ مبدأ قانونية الجرائم والعقوبات هو الأمر الأول فحسب؛ ولذلك فهم لا يستطيعون تحمّل اتجاه الوضعيين حول صلاحيات القضاة في منع الحالات الخطرة للمجرمين المحتملين والتدابير التأمينية في هذا المجال. كما أنهم يرفضون حتمية العقوبات باعتبارها وسيلة تأمين الحماية الاجتماعية والوقاية من الجريمة.

وبرأيهم، يلزم التوجه إلى شخصية المجرم من أجل إعادة بنائه اجتماعياً إلى جانب الحماية الاجتماعية (٥٣).

وعلى هذا، إذا أخذنا شخصية المجرم بنظر الاعتبار، فإن الإجراءات المحتمل تنفيذها بحقه يجب أن تتخذ أشكالاً متنوعة لكي تسمح للقاضي باختيار أفضلها في كل حالة من الحالات (مبدأ فرديّة العقوبات)، حتى أنه من اللازم متابعة شخصية المجرم على مدى مراحل التحقيق (تقطيع المحاكمة الجزائية). وهذا ما يستدعي التعاون مع متخصصين آخرين في الشؤون الطبية والنفسية والطب النفسي وعلم الاجتماع وغيرها. ولذلك، فإن الحقوق الجزائية ـ في تعاليمهم ـ ليست الوسيلة الوحيدة، ولا أفضل الوسائل لمكافحة الجريمة (رفع العقوبة)، وبالتالي فإن مختلف أشكال مكافحة الجريمة في مدرسة الحماية الاجتماعية الحديثة هي من أساليب الموقف العقلاني تجاه الجرم. ولكن «مارك أنسل» يميل بالطبع إلى رفع العقوبة أكثر من ميله إلى رفع الجريمة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة (٥٤).

من هنا فإن مدارس الحماية الاجتماعية ولا سيما الحماية الاجتماعية الحديثة تلتزم مبدأ قانونية الجرائم والعقوبات بمنشئه الأولي، وتؤكد ضرورة هذا المبدأ، ولكنها في الوقت ذاته لا تبحث عن حلول الحماية الاجتماعية في

ضمان تنفيذ العقوبات وتدخّل المراجع القضائية، بل في حركة واسعة لرفع العقوبة تتخذ شكل السياسة الجنائية الحديثة التي ترفع حكم الإعدام، وتميل إلى رفع أو تحديد العقوبات التي تسلب الحرية وتفكّر ببديل مناسب لها.

ومن ناحية أُخرى، فإنها تدافع عن فرديّة العقوبات راغبةً في دور أكبر وصلاحيات أوسع للقضاة من أجل التكييف الكمي والكيفي للمواقف الاجتماعية من شخصية المجرم. من هنا نجد في السياسة الجنائية الحديثة أن مبدأ قانونية الجرائم والعقوبات يأخذ ـ وهو يحافظ على منشئه الأولي ـ منحى خاصاً باتجاه رفع العقوبة وفرديّة العقوبات في سبيل حماية الكرامة الإنسانية لشخصية المجرم وإعادة بنائه اجتماعياً، وفي المقابل نجد مسألة حتمية العقاب المتفرعة عن المنشأ الثاني من مبدأ قانونية الجرائم والعقوبات في التقليد البكاريائي، هي في طريقها إلى الخروج عن القبول العلمي.

الهوامش

(١) Anseimvon Fouerbach 1775 - 1833 .

(٢) السياسة الجنائية ، كريستين لازرج ، ترجمه إلى الفارسية الدكتور علي حسين نجفي .

(٣) Cesare Bccaria 1737–1794 .

(٤) أنسل ، الحماية الاجتماعية : ٣٣ ، ترجمه إلى الفارسية الدكتور محمد آشوري والدكتور نجفي ابرندآبادي .

(٥) رسالة الجرائم والعقوبات ، زار بكاريا ، ترجمها إلى الفارسية الدكتور محمد علي أردبيلي .

(٦) Germy Bentham 1748–1832 .

(٧) Lom breso .

(٨) Ferri 1850–1920 .

(٩) Garo Falo ١٩٣٤ ـ ١٨٥٢ .

(١٠) رسالة الحماية الاجتماعية ، مارك أنسل Mark Ancel ، ترجمها إلى الفارسية الدكتور آشوري والدكتور نجفي .

(١١) سنبحث بالتفصيل تعاليم هذه الشخصيات في الحقوق الجزائية وعلم الإجرام تحت موضوعات ثلاثة : المدرسة الكلاسيكية ، والوضعية ، ومدارس الحماية الاجتماعية) .

(١٢) آداب الصلاة .

(١٣) جان برادل ، تاريخ الفكر الجزائي : ٢٥ ، ترجمه إلى الفارسية الدكتور نجفي .

(١٤) جورج دل وكيف ، فلسفة الحقوق ، ترجمه إلى الفارسية الدكتور علي واحدي .

(١٥) روسو ، العقد الاجتماعي : ٤٤ ، ترجمه إلى الفارسية منوتشهر كيا .

(١٦) مارك أنسل ، الحماية الاجتماعية : ٤٥ ، ترجمها إلى الفارسية الدكتور آشوري والدكتور علي حسين نجفي .

(١٧) المصدر السابق : ٢١ .

(١٨) اصطلاح استخدمه آية الله الشهيد الصدر﵀ يُراد به الموضوعات التي ليس للشارع فيها حكم سلباً أو إيجاباً .

(١٩) نقد القراءة الرسمية للدين ، مجتهد شبستري : ١٦٩ و ١٧٠ ، (بالفارسية) .

(٢٠) المصدر السابق .

(٢١) الدكتور مصطفى محقق ، مقالة الحدود في عصرنا ، مجلة الأبحاث الحقوقية (بالفارسية) .

(٢٢) وسائل الشيعة ١٨ : ٣٣٤ ، باب ٢٢ من أبواب مقدمات الحدود ، ح ١ .

(٢٣) النور : ٢ .

(٢٤) وسائل الشيعة ١٨ : ٢٤٢ ، باب ٣١ من أبواب مقدمات الحدود ، ح ١ ، ٢ ، ٤ .

(٢٥) آية الله السيد محمود الهاشمي ، مقالة علم القاضي ، كتاب مستلزمات الفقه الجزائي : ٧ ، (بالفارسية) .

(٢٦) آية الله السيد محمود الهاشمي ، مقالة دراسة صلاحية ولي الأمر في العفو عن العقوبات ، كتاب مستلزمات الفقه الجزائي : ١٨١ ، (بالفارسية) .

(٢٧) المصدر السابق : ٢٠٣ .

(٢٨) المصدر السابق : ١٣ .

(٢٩) تاريخ الشيعة ، الأزهر في ألف عام ، الشيعة والتشيع ، تاريخ ابن الأثير وغيرها .

(٣٠) كلمة آية الله الهاشمي الشاهرودي في تجمع أساتذة وطلاب معهد الشهيد المطهري .

(٣١) وسائل الشيعة ١٩ : ١٥ ، باب ٩ من أبواب دعوى القتل ، ح ٤ .

(٣٢) المصدر السابق : ١١٦ ، ح ٨ .

(٣٣) المصدر السابق : ح ٧ .

(٣٤) بداية المجتهد ونهاية المقتصد ٦ : ٩٧ .

(٣٥) ويل ديورانت ، تاريخ الفلسفة الغربية .

(٣٦) وسائل الشيعة ١٩ : ١١٨ ، باب ١٠ من أبواب دعوى القتل وما يثبت به ، ح ٥ .

(٣٧) جواهر الكلام ٤٢ : ٢٢٦ .

(٣٨) وسائل الشيعة ١٨ : ٣٣٦ ، باب ٢٥ من مقدمات الحدود ، ح ١ و ٢ .

(٣٩) المصدر السابق : ٣٣٣ ، باب ٢١ من مقدمات الحدود ، ح ١ .

(٤٠) المصدر السابق : ٣٣٢ ، باب ٢٠ من مقدمات الحدود ، ح ٤ .

(٤١) النور : ٢ .

(٤٢) في نهاية القرن السابع قبل الميلاد قام « سولون » من خلال قانونه الشهير المسمى (Seisch) بنهضة لمحاربة الفوضى وإصلاح القوانين وبشكل خاص الضوابط المتعلقة بالقضاة في أثينا . فقام بإلزام كل الناس وطبقات المجتمع بقوانين مشتركة ، ووضع للجميع عقوبات موحّدة ، (راجع مسار القضاء في مختلف عهود التاريخ ، علي حجتي كرماني ـ بالفارسية) .

(٤٣) مونتيسكيو ، روح القوانين : ٢٠١ ، ترجمه إلى الفارسية علي أكبر مهتدي .

(٤٤) بكاريا ، الجرائم والعقوبات : ٤١ ، ترجمه إلى الفارسية محمد علي أردبيلي .

(٤٥) Grotius 1583-1645 .

(٤٦) الفيلسوف الإنجليزي Hobbes 1588 - 1645 .

(٤٧) بكاريا ، الجرائم والعقوبات : ٩٨ .

(٤٨) المصدر السابق : ١٠٠ .

(٤٩) Voltaire 1694-1778

(٥٠) جان برادل ، تاريخ الفكر الجزائي : ٦٣ ، ترجمه إلى الفارسية الدكتور نجفي .

(٥١) مارك أنسل ، الحماية الاجتماعية ، ترجمه إلى الفارسية الدكتور آشوري والدكتور علي حسين نجفي .

(٥٢) جان برادل ، تاريخ الفكر الجزائي : ٦٣ ، ترجمه إلى الفارسية الدكتور نجفي .

(٥٣) في الفكر الكلاسيكي ، يكون الفرد قبل الحكم عليه تحت الحماية العامة ، ومن بعده يخرج عن حماية المجتمع لنقضه العقد الاجتماعي . راجع : كتاب الجرائم والعقوبات .

(٥٤) راجع : جان برادل ، تاريخ الفكر الجزائي ، ترجمه إلى الفارسية الدكتور نجفي ، ومارك أنسل ، الحماية الاجتماعية ، ترجمه إلى الفارسية الدكتور آشوري .

نظراتٌ نقْديّة في

شرعيّة الفائدة البنكيّة

❑ الشيخ زين العابدين شمس الدين

مُقدّمة

لا شك أن موضوع الفائدة البنكية قد أخذ مكاناً كبيراً من السجال الدائر على المستوى التشريعي منذ أن وجدت فكرة البنك في البلدان الإسلامية، ومن الطبيعي أن هذه الفكرة قد لاقت قبولاً عند بعض ورفضاً عند آخرين، وإن كان الذين رفضوا هذا النظام المالي قد افترضوا المعاملات الشرعية في الإسلام هي الحل الوحيد والبديل الفريد لنظام البنك في وضعه الحالي، لكن قسماً من هؤلاء اكتفى بعرض بعض التعديلات على قوانين البنوك بما لا يتنافى مع ما هو واضح وصريح في الشريعة الإسلامية، لكن يبقى من أمضى هذا النظام واعتبره غير متناف مع الشريعة الإسلامية قد حاول أن يبرز بعض الفوارق الموضوعية بين الربا المحرّم في الشريعة وبين نظام الفائدة البنكية في وضعها الحالي.

من هنا كان هذا المقال عرضاً لرأي بعض من اعتبر أن فكرة الفائدة في النظام البنكي الجديد لا يتعارض في روحه مع التشريعات الإسلامية، مبرزاً

بعض ما يمكن أن يكون فارقاً موضوعياً بينهما، مع بيان بعض الملاحظات على كل منهم، دون إبداء رؤية نظرية متكاملة حول هذا الموضوع، الذي يحتاج إلى دراسة أشمل وأعمق من هذا المقال.

وقد تم استعراض عدة آراء مفارقة بين الربا والفائدة البنكية:

١ ـ الفارق الأول:

ما ذكره الكاتب الإيراني الدكتور موسى غني نجاد[١]، وهو يعتمد على عدة مقدمات:

أ ـ إنتاجية رأس المال:

إن الإنتاج المتوقف على رأس المال لم يكن متصوراً في المجتمعات الاقتصادية القديمة ـ الموجودة في عصر النص ـ لأنها كانت مجتمعات بدائية من الناحية الصناعية والاقتصادية؛ حيث إن أغلب الصناعات عندهم كانت تتم بشكل يدوي ومحلياً في غالب الأحيان، ولم تكن تحتاج إلى إقامة المصانع الكبيرة والشركات العملاقة التي تقوم على رؤوس الأموال الكبيرة، وهذا يدلّل على أن رأس المال كان مجرد وسيلة تبادلية بين الناس، ولم يكن يستفاد منه على مستوى الإنتاج بالشكل الموجود عليه في هذا العصر، أو لا أقل من أنه لم يكن على تلك الأهمية في هذا المجال.

أما الآن فقد أصبح لرأس المال أثر مهم في الإنتاج والاقتصاد العالمي خصوصاً في مجال الصناعات والتجارة الدولية، إلى جانب الاستثمارات الإنتاجية فضلاً عن عقود التأمين. بل يمكن أن يدعى أن رأس المال المدخر لم يكن له أي دور يذكر في إنعاش الاقتصاد في المجتمعات السابقة، بخلاف الواقع الموجود في عصرنا الحاضر، فإن البنك الذي يقوم على أساس رؤوس الأموال المودعة والمدخرة لديه ـ خصوصاً رؤوس الأموال الصغيرة

والمتوسطة التي لا تصلح وحدها للقيام بمشاريع حيوية بعيدة الأمد ـ إنما يحوّل هذه الأموال من مجرد كونها مالاً مدخراً إلى وسيلة إنتاجية مهمة، وبواسطتها يستطيع أن يحرّك عجلة السوق المالية في حياة أي مجتمع.

وبعبارة أُخرى أن النقد ورأس المال لم يعد ـ كما كان سابقاً ـ مقتصراً على كونه وسيلة تبادلية فقط، بل صار يعتبر ـ مضافاً إلى كونه كذلك ـ عاملاً إنتاجياً خطيراً له آثاره الإيجابية أو السلبية في حياة أي مجتمع.

ب ـ الفائدة خاضعة لنظام خاص:

إن تحديد الزيادة وقيمة الفائدة في القرض الربوي كان تابعاً لرغبة المقرض المرابي ومن دون أي ضوابط سوى جشعه، فقد كان بوسع صاحب المال المرابي أن يضع البند الجزائي الذي يراه هو، والذي يتناسب مع مصالحه الخاصة، فله أن يقتصّ من المقترض بالشكل الذي يحلو له، فيما إذا تخلّف المقترض ولم يدفع المال المفروض دفعه في الوقت المحدّد، مضافاً إلى أن الزيادة في القروض السابقة لم تكن على نحو من الاستقرار، فتارة كانت تبقى على مستوى ثابت نسبياً، وتارة أُخرى كانت ترتفع إلى أن تصل إلى الضعف أحياناً.

بينما نلاحظ أن الفائدة البنكية خاضعة لنظام اقتصادي دقيق مرتبط بكثرة الاستثمار وقلّته، فهي ترتفع مع ازدياد الطلب على رأس المال فيما إذا كانت الأموال المدخرة قليلة لا تتناغم مع ازدياد الطلب، وتنخفض مع وفرة الأموال الجامدة المودعة في البنوك، فيما إذا كان الطلب عليها قليلاً، كما ويؤثر في ارتفاعها وانخفاضها توفر فرص الاستثمار أو عدم توفرها، وهكذا...

وبعبارة أُخرى إن الفائدة البنكية محكومة لنظام السوق، وخاضعة لقانون

التناسب العكسي، كما هو الحال في قيمة أي سلعة أُخرى في عملية التجارة؛ فإنها ترتفع وتنخفض تبعاً للطلب والعرض، ووفقاً لتوفر السلعة أو ندرتها، وهذا بخلاف ما كان موجوداً في العصور السابقة ـ في عصر تحريم الربا ـ حيث كان المحتاج للمال يقع ضحية جشع المقرض، فيأخذ الزيادة منه بالشكل الذي يحلو له دون أية ضابطة وبلا أي رقيب.

ج ـ تضارب مصالح المرابين مع البنوك:

إن الاستعراض التاريخي لفكرة البنك وتطور الفائدة البنكية فيه يثبت أنّ ابتكار هذا النظام كان قد حصل على يد الصيارفة والصاغة ـ بائعي الذهب ـ الذين كانوا يملكون طاولات لإجراء عمليات التصريف في الأسواق، وبما أنهم كانوا بحاجة لأموال نقدية كثيرة؛ فقد قاموا بإنشاء صناديق محكمة للحفاظ على أموالهم، وبعد ذلك رأى أصحاب الأموال أن هذه الصناديق مكان أمين لحفظ أموالهم من السرقة؛ لذا وضعوها عندهم للتأمين عليها من السرقة. وهنا لاحظ الصيارفة أن أصحاب الأموال لا يستعيدون بشكل دفعي سوى ما نسبته عشرة بالمئة ١٠ ٪، وكان ما نسبته تسعون بالمئة ٩٠ ٪ يبقى في صناديقهم على مدار السنة، عند ذلك بدأ الصيارفة بالتصرف في هذه الأموال عبر إقراضها، وهكذا تشكلت البذرة الأولى لنظام البنك.

وبعد أن تطورت فكرة البنك إلى شكل الإيداع وإعطاء الفائدة عليه، فأول من حارب هذه الفكرة الجديدة وأبدى انزعاجه وعدم رضاه من هذا النظام المصرفي الجديد هم المرابون والمقرضون بزيادة، لأنهم فقدوا أهم حلقة وصل فيما بينهم وبين التجار، وهي احتياج التجار إليهم وإلى أموالهم للاقتراض منهم بزيادة؛ حيث أخذ التجار والمحتاجون يقترضون من البنك مباشرة، دون الرجوع إلى المرابين وجشعهم، وهذا يكشف عن أن فكرة الفائدة مغايرة لفكرة الربا، وإلا فلماذا اعترض المرابون على هذا النظام

الجديد؟، وبما أن الفكرتين متغايرتان لابد من القول بوجود التغاير الحكمي بينهما، وبالتالي فيجب أن لا يكون لهما نفس الحكم شرعاً.

د ـ اختلاف نظرة العقلاء:

إن العقلاء ينظرون إلى الربا نظرة سلبية، ويحكمون عليه بالحرمة، لما فيه من ظلم كبير للمقترض ولما فيه من منافاة للعدالة الاجتماعية والأخلاق الإنسانية النبيلة.

من هنا قام كبار الفلاسفة القدماء بتحريمه من خلال نظرتهم السلبية له ولما يفضي إليه من آثار سيئة تعود بالضرر على المجتمع الإنساني، فنرى أن أرسطو مثلاً حين حرّم أخذ الربا والزيادة في المال المقترض، إنما حرمه من باب الظلم ومنافاته للعدل في أخذها، وأيضاً بملاك المنافاة الواضحة للقيم الإنسانية.

والحال أن الزيادة التي تؤخذ في ظل النظام المالي الجديد ـ البنك والفائدة البنكية ـ لا تعتبر بنظر العقلاء أنها ظلم وباطل، بل أن نظرتهم إليها وإلى ما تجنيه من فائدة على المجتمعات كافة وبما فيها من نفع يعود على أفراد المجتمع فضلاً عن صاحب المال، قد تحولت في وقتنا الحاضر إلى نظرة ضرورة وحاجة، فلو فرضنا أن أرسطو موجود الآن بيننا وفي عصر الأنظمة البنكية، لم يكن يحكم على الفائدة المعطاة من قبل البنك بالحكم الذي أطلقه على الربا، بل كان سيبيح هذه الزيادة دون تردد، للأسباب السابقة، خصوصاً إذا لاحظنا أن الانتفاع في الربا كان مقتصراً على صاحب الثروات والنقود المكتنزة، أما في الفائدة البنكية فالمستفيد منها هم أصحاب الأموال القليلة والمتوسطة، الذين يدّخرون الفائض عنهم في البنوك، وأما أصحاب الأموال الكبيرة فهم في غالب الأحوال الذين يقترضون بزيادة، فإن نظرة

العقلاء في مثل هذه القروض ـ التي ينتفع منها الفقراء ـ ليست كما كانت بالنسبة للربا.

نعم هناك بعض علماء الاقتصاد ـ مثل كينز وبعض العلماء الذين أخذوا بنظريته ـ يرون في الفائدة البنكية أثراً سلبياً على الحياة الاقتصادية، حيث يعتبر كينز أن ارتفاع قيمة الفائدة يؤدي إلى انحسار في فرص العمل والاستثمار، والعكس بالعكس فإن انخفاض قيمتها يكون سبباً في توفر الاستثمار والمنع من ارتفاع نقص المال.

إلّا أن كينز قد وقع في تناقض ودور واضح، عندما طرح نظريته هذه؛ فمن جهة يرى أن زيادة طرح المال تكون سبباً في انخفاض الفائدة، ومن جهة أخرى يرى أن الفائدة ناتجة عن نقص رأس المال.

النتيجة:

بالتوجه إلى هذه المقدمات الأربع نخرج بالنتيجة التالية: وهي أنه يوجد بين الربا والفائدة فرق جوهري من حيث الموضوع، فموضوع كل منهما مختلف عن الموضوع الآخر، وبالتالي لا يمكن أن يكون حكم الفائدة البنكية كالربا من الناحية الشرعية، ونحكم عليها بالحرمة[٢].

ملاحظة منهجية:

قبل الدخول في المناقشة، لا بد من الإشارة إلى ملاحظة منهجية وقع فيها الدكتور غني نجاد، وخلاصة هذه الملاحظة هي: أن الأبحاث المتعلقة بمواضيع معينة، وتكون على ارتباط بمواضيع أخرى كأن تكون لها جنبة فقهية أو تاريخية أو اجتماعية، فلابد أن تؤخذ تلك الأمور بالحسبان أثناء معالجة هذا الموضوع، فضلاً عن الإحاطة بنفس الموضوع المعالج. فإننا نلاحظ أن البحث في حكم شرعي في إحدى الموضوعات الطبّية، لابد أن يكون

مستنداً إلى معلومات وافية حول الطب، والأخذ من أهل الخبرة في ذلك، أو الرجوع إلى المصادر الطبية، تماماً كما إذا أردنا أن نعالج موضوعاً اقتصادياً، فلابد من أخذ آراء علماء الاقتصاد بعين الاعتبار، ومراجعة مصادرهم للوقوف على حقيقة ما يقولونه ويدعونه في المقام، وهذه المسألة سيّالة تجري في كل موضوع يراد معالجته معالجة موضوعية، وقريبة من الحقيقة.

من هنا يُلاحظ على الكاتب أنه لم يتعرض للجانب الفقهي من مسألة الربا، وهي من أهم الموضوعات الفقهية المبحوثة في الأحكام الشرعية، ولم يأت بتعريف للربا من وجهة نظر الشرع، كما أنه لم يحاول أن يكيّف نظريته ـ المفارقة موضوعاً بين الربا وبين الفائدة البنكية ـ على طبق المعطيات الفقهية المتعلّقة بها.

كما ويُلاحظ عليه أيضاً غياب الخطابات النصوصية والروائية، أو الشواهد التاريخية التي لا يمكن أن تنفكّ عن بحث مسألة كهذه، وليس لدى الكاتب أي مبرّر للتغاضي عن ذلك سوى عدم عثوره على ما يؤيّد فكرته في بطون الكتب التاريخية أو النصوصية، إن لم نقل أنه عثر على عكس ما يدعم فكرته، فإن الموجود في الكتب الروائية والتاريخية يشير إلى خلاف ما افترضه الكاتب أمراً مسلّماً، كما سوف نوضح ذلك، وهذا مما يزيد في وهن دعواه وضعف مطلبه من الجانب الموضوعي، لذا نراه قد أعرض عن الدخول في هذه التفاصيل والتزم الإشارة فقط إلى بعض الفوارق البسيطة التي لا تؤثر في جعل فارق حكمي بين كلا الموضوعين، كما سوف نرى في المناقشات الآتية.

لذا كان لزاماً علينا قبل الدخول في المناقشة، أن نشير إلى تعريف الربا في الكتب الفقهية وفي المصادر الروائية؛ لنرى مدى التفاضل بين حقيقة الربا الموجودة في تعريفهم له، وبين الفائدة البنكية:

تعريف الربا:

أ ـ تعريفه في الكتب الفقهية: ورد تعريف الربا القرضي في الكتب الفقهية بأنه عبارة عن اشتراط الزيادة على المال المقترض، ولو كان المشترط صفة أو عيناً أو أي شيء آخر[٣]، واستثنى بعض الفقهاء من عدم جواز الاشتراط: اشتراط دفع الزكاة فيما لو كان المال المقترض مما تتعلق به الزكاة، أو اشتراط الدفع في غير بلد الإقراض، أو اشتراط الرهن فيه، أو اشتراط المعاملة في التجارة أو الإجارة أو..، لكن ليس بأقل من القيمة الحقيقية[٤]، هذا كله إذا كان الشرط لصالح المقرض، أما إذا كان المقترض قد اشترط على صاحب المال شرطاً فلا بأس في ذلك.

وعرّفه في معجم ألفاظ الفقه الجعفري بأنه: «الربا ما يكون في القرض، وهو الإقراض مع اشتراط زيادة في القدر أو الصفة»[٥].

وقد عرّف العلّامة الطباطبائي الربا بأنه: «تبديل المثل بالمثل وزيادة، كإعطاء عشرة إلى أجل، أو إعطاء سلعة بعشرة إلى أجل، وأخذ اثنتي عشرة عند حلول الأجل وما أشبه ذلك»[٦].

نعم إذا كان المال الذي يعطيه المقترض لصاحب المال لا على نحو الشرط والإلزام، بمعنى أن لا يكون مذكوراً في العقد، فلا يكون داخلاً تحت الربا القرضي، بل إن دفع الزيادة للمقرِض تبرعاً من قبل المقترض، يعدّ من المستحبات الأكيدة للمستدين، وسوف نشير إلى بعض الروايات التي تفيد هذا المعنى، عند التعرض لذكر الروايات.

ب ـ تعريفه في المجاميع الروائية: ورد في بطون الكتب الروائية الكثير من الروايات التي تشير إلى عدم جواز اشتراط الزيادة على رأس المال المقترض في عقد القرض، ونحن سنذكر هنا بعض تلك الروايات التي يضيق المقام عن

الإشارة إليها تفصيلاً، وهذه الروايات تفيد أن المدار في الحرمة هو «اشتراط» أخذ الزيادة، لا مطلق الأخذ من قبيل ما ورد:

عن حفص بن غياث عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «الربا رباءان: أحدهما ربا حلال والآخر حرام ، فأما الحلال فهو أن يقرض الرجل قرضاً طمعاً أن يزيده ويعوضه بأكثر مما أخذه بلا شرط بينهما، فإن أعطاه أكثر مما أخذه بلا شرط بينهما فهو مباح له، وليس له عند الله ثواب فيما أقرضه، وهو قوله عزوجل: ﴿ فلا يربو عند الله ﴾ (٧)، وأما الربا الحرام فهو أنّ الرجل يقرض قرضاً ويشترط أن يردّ أكثر مما أخذه فهذا هو الحرام» (٨).

وهذه الرواية تشير إلى المعنى الذي ذكرناه سابقاً من أن حرمة الربا تدور مدار الاشتراط وعدمه، فليست مطلق الزيادة في القرض حراماً، فلو فرض أن المقترض قد أوفى الدين بزيادة من دون اشتراط، لا تكون هذه الزيادة محرّمة، بل المحرّم فيها هو خصوص كونها عن إلزام واشتراط مسبق، ولذا لم يحرّم أحد من الفقهاء أخذ الفائدة البنكية فيما لو لم يشترط أخذها، فحكمهم بجواز أخذها في هذه الحالة إنما كان من باب جواز أخذ الزيادة بغير شرط، وهذه الفرضية خارجة عن موضوع بحثنا كما أسلفنا.

وقد روي عن إسحاق بن عمار، عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: «سألته عن الرجل يكون له مع رجل مال قرضاً فيعطيه الشيء من ربحه مخافة أن يقطع ذلك عنه فيأخذ ماله من غير أن يكون قد شرط عليه؟ قال: لا بأس بذلك، ما لم يكن شرطاً» (٩).

وروي أيضاً عن محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من أقرض رجلاً ورقاً فلا يشترط إلّا مثلها، فإن جوزي أجود منها فليقبل، ولا يأخذ أحد منكم ركوب دابة أو عارية متاع، يشترط من أجل قرض ورقه» (١٠).

وفي رواية عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام أنه قال: «كل قرض جرّ منفعة فهو ربا»(١١).

وهناك الكثير من الأخبار والروايات التي تفيد هذا المعنى، لا مجال لاستيفاء سردها لكثرتها وتشعبها(١٢).

مناقشة:

والمناقشة في هذه المحاولة تتم في إطار عرض بعض الملاحظات على مقدّماتها الأربع، وبيان الإشكاليات في كل منها.

المقدمة الأُولى:

يمكن أن يقال في مقام الجواب عليها:

أولاً: إن مسألة الاستفادة من رؤوس الأموال بالشكل المتعارف عليه حالياً - من قبيل المصانع والشركات المتعددة الجنسية، أو من قبيل سندات الخزينة والاعتمادات وغيرها من المعاملات التي يقوم بها البنك الآن - وإن لم تكن في الزمن السابق والمجتمعات البدائية اقتصادياً حائزة على هذا الانتشار الآن، إلّا أن ذلك لا يعني أن رؤوس الأموال لم يكن لها أي دور بتاتاً في تنمية الاقتصاد السائد آنذاك، أو لم تكن تستخدم في مجالات إنتاجية واستثمارية في المجتمع، فإن الأثر الكبير في دفع عجلة الحياة الاقتصادية نحو الأمام في أي نظام من الأنظمة الإنسانية كان - ولا زال - مداناً لاستخدام رؤوس الأموال وتوظيفها.

ولم تكن المجتمعات العربية السابقة والمعاصرة للنص بمنأى عن هذا القانون الاقتصادي، بل كانت تتعامل مع رؤوس الأموال على أنها من وسائل الإنتاج المهمّة، وكان لها دور أساسي في رقي المعاملات التجارية وتقدمها، من قبيل تمويل الرحلات التجارية، بل وفي فتح مجالات إنتاجية جديدة عبر

الاستثمارات الزراعية، كاستصلاح الأراضي الزراعية وزراعة بساتين النخيل وخدمتها فترة زمنية طويلة، مما كان يحتاج المزارع معه إلى الأموال دون إنتاج في المرحلة الأُولى. وهذا كله يؤكّد على الأهمية الكبرى التي كانت توليها تلك المجتمعات لرؤوس الأموال على الصعيد الإنتاجي.

وينقل لنا التاريخ أن بعض القوافل التجارية التي كان العرب يديرونها كانت تضم ألف جمل، تمخر عباب الصحاري والسهول، من الهند إلى أفريقية الوسطى مروراً بشبه الجزيرة العربية، فضلاً عن التجارة المزدهرة التي كانت قائمة فيما بينهم وبين مصر وبلاد الشام وفلسطين (١٣).

لذا يمكن أن نقول: إن التجارة التي كانت الوسيلة الوحيدة لحياة أكثر العرب كانت مزدهرة جداً عندهم؛ وهذا ما يستدعي استخدام رؤوس الأموال في مثل هذه الرحلات التجارية.

وبعبارة أُخرى إن فكرة استخدام الأموال ضمن طرق إنتاجية كانت سائدة عند العرب في العصر الجاهلي، فضلاً عن عصر الدولة الإسلامية التي انتشرت تجارتها انتشاراً واسعاً، واشتهرت برحلاتها التجارية عبر القارات حتى وصلت فيما بعد إلى الصين والأندلس.

هذا مضافاً إلى أن مسألة مشاركة رؤوس الأموال الصغيرة والمتوسطة في الرحلات التجارية كانت مسألة رائجة بين العرب عموماً، وتجار مكة على وجه الخصوص، التي كان لديها في السنة رحلتان تجاريتان تجوب بهما الأسواق من الشام إلى اليمن، وقد أخبر القرآن بهذه الخاصية لأهل مكة في سورة قريش: ﴿ لإِيلافِ قُرَيْشٍ إِيلافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ ﴾ (١٤)، مضافاً إلى أن التجارة كانت المصدر الوحيد لدخل أهل مكة؛ حيث كانت محطّاً للحجاج والتجار من كافة أنحاء الجزيرة العربية، وكانت هذه المشاركة في الغالب تتم عبر طريقين:

١ ـ من طريق المضاربة، واشتراك كل من صاحب المال و التاجر في الأرباح بنسبة يتوافقان عليها مسبقاً.

٢ ـ عبر القرض الربوي، وغيرها من الطرق التي تؤدي إلى نفس النتيجة.

فالتاريخ ينقل لنا أيضاً أن التجار الذين كانوا يسيطرون على هذه القوافل التجارية، كانوا يؤلفون فيما بينهم شركات، يقتسم الربح فيها بشكل محاصّة، كل حسب مشاركته فيها[١٥]. مضافاً إلى أنه نقل أن العديد من هؤلاء التجار، والمشاركين في الحملات التجارية كانوا يقومون بنفس الوظيفة التي يقوم بها البنك الآن، حيث كانوا يقترضون من أشخاص بزيادة، ثم يقومون باستثمار هذا المال في التجارة لحسابهم الخاص، أو أنهم كانوا يعيدون إقراضه من جديد إلى تجار آخرين بزيادة على الأُولى.

وفي ذلك يقول ابن الجوزي في زاد المسير عند ذكره سبب نزول قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾ أنه قال: «في نزولها ثلاثة أقوال: أحدها أنها نزلت في بني عمرو بن عمير بن عوف من ثقيف، وفي بني المغيرة من بني مخزوم، وكان بنو المغيرة يأخذون الربا من ثقيف؛ فلما وضع الله الربا طالبت ثقيف بني المغيرة بما لهم عليهم، فنزلت هذه الآية والتي بعدها هذا قول ابن عباس.

والثاني أنها نزلت في عثمان بن عفان والعباس كانا قد أسلفا في التمر، فلما حضر الجذاذ قال صاحب التمر: إن أخذتما مالكما لم يبق لي ولعيالي ما يكفي، فهل لكما أن تأخذا النصف وأضعف لكما؟ ففعلا، فلما حل الأجل طلبا الزيادة فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فنهاهما، فنزلت هذه الآية. هذا قول عطاء وعكرمة.

والثالث أنها نزلت في العباس وخالد بن الوليد، وكانا شريكين في الجاهلية

وكانا يسلفان في الربا، فجاء الإسلام ولهما أموال عظيمة في الربا فنزلت هذه الآية، فقال النبي ﷺ: «ألا إن كل ربا من ربا الجاهلية موضوع وأول ربا أضعه ربا العباس»(١٦).

هذا الشاهد مع طوله يفيدنا أن الإقراض لأجل الاستثمار كان متعارفاً عند العرب الجاهليين، خصوصاً بناء على القول الثاني الذي يصرّح أن الغرض من الإقراض هو الاتّجار بالتمر، وعليه فيكون الإسلام بتحريمه للربا قد أخذ بعين الاعتبار هذه الأنواع منه.

وثانياً: إن هذه المقدمة تبتني على أن السبيل الوحيد لتجميع رؤوس الأموال الصغيرة يعتمد على إعطاء الفائدة على الإيداعات، ومن ثم جعلت البنك هو المحفّز لتجميع هذه الأموال. وهنا يمكننا أن ننقض ذلك بالقول: إن الطريق لاستجلاب رؤوس الأموال الصغيرة والمتوسطة فضلاً عن رؤوس الأموال الكبيرة ليس منحصراً بالنظام البنكي وبإعطاء الفائدة على القروض، بل هناك الكثير من الطرق والأساليب التي بواسطتها يتمكن المستثمر أن يستميل أصحاب الأموال، ويقنعهم بالمشاركة في المشاريع الكبرى التي يقوم بها، والتي تحتاج إلى رأس مال كبير؛ وذلك عبر عقد شركة بين أصحاب الأموال والمستثمرين، أو إجراء عقود مضاربة شرعية يقتسم فيها الأرباح بين المستثمر وبين صاحب المال، دون الرجوع إلى البنك وتوسيطه في هذه المعاملة، أو إيكال الأمر إليه في تهيئة رأس المال.

وبعبارة أُخرى يمكن أن نقوم بنفس أعمال البنك من تجميع رؤوس الأموال الصغيرة والمتوسطة وإشراكها في عمليات الاستثمار الكبرى، عبر أنظمة أُخرى غير البنك وإعطاء الفائدة على المال المودع، كأن نجري على عملية التجميع عقد المضاربة الشرعية، وإعطاء النصيب المخصّص لكل من الشركاء، وهذا قد يكون أفضل لأصحاب الأموال المتوسطة والصغيرة،

باعتبار أن نسبة الأرباح قد تكون أكثر من قيمة الفائدة.

وإذا فرضنا إمكانية الحصول على رأس مال لتمويل المشاريع الكبرى من طريق آخر غير القروض البنكية ذات الفائدة، أمكن القول بأن الفائدة البنكية ليست الداعي الوحيد والمحفّز الأساسي لمشاركة رؤوس الأموال الصغيرة والمتوسطة في الاستثمارات الكبيرة والعملاقة، والتي تؤدي إلى النهوض الاقتصادي للبلد.

وإذا كان الأمر كذلك فلا يكون ما ذُكر سبباً فارقاً بينها وبين الربا، وبالتالي الحكم بشرعيتها كما أفاده الكاتب.

وثالثاً: إن المعاملات البنكية ليست مقتصرة على النشاطات الاستثمارية والمشاريع التجارية والإنتاجية الكبرى، فإن الكثير من المعاملات التي يجريها البنك تقوم على أساس الإقراض لأشخاص لا يقومون بأي عملية إنتاجية، بل يقترضون من البنوك لأجل سد حاجاتهم، والوفاء بمتطلباتهم الحياتية فقط.

فقد ورد في كشوف حسابات أكثر البنوك في السعودية أن ما نسبته ستون بالمئة ٦٠ ٪ من حجم الودائع في البنوك هي ودائع غير مكلفة للبنك، حيث إن البنك يعيد إقراضها للأفراد أو للمؤسسات التجارية، ويكون واسطة فقط في عملية الإقراض، دون أن يقوم بأي نشاط استثماري يحتوي على مجازفة (١٧).

وإذا كان من جملة نشاطات البنك الإقراض للأفراد بفائدة، فما هو حكم هذه الزيادة التي يأخذها البنك من المقترض، ثم يعطي حصة منها إلى المودع وصاحب المال؟ هل يصدق على هذا أنه دفع لعجلة الاقتصاد في البلد؟ أو يصدق عليه المساعدة في التطور الاقتصادي؟ أو أنه يقف عائقاً أمام التقدم والازدهار الاقتصادي؟.

مضافاً إلى أن على البنك ـ بناء على هذه الدعوى ـ أن يفصل في إجراء قانون الفائدة بين المقترض للاستثمار وبين المقترض لأُمور أُخرى، من قبيل القروض التي تصرف على النفقة والتوسعة المعيشية، وهذا ما لا نلاحظه في معاملات البنوك.

وأما المقدمة الثانية:

فقد يقال في الجواب عليها:

إن تحديد الزيادة في القرض الربوي إنما كان يخضع لرغبة المرابي واختياره في حالات خاصة، وليس بصورة دائمة. وذلك كما في الحالات التي يكون المقترض مضطراً إلى الاقتراض من هذا المرابي بالخصوص، وعلى وجه السرعة، فعندئذٍ يتحكم بالزيادة التي يريدها وبالأجل الذي يضربه، بل ينقل لنا التاريخ قصصاً عن جشع المرابين تتفطر منها القلوب، ويندّ لها الجبين، فقد كان المقترض أحياناً يقع في شراك الرقّية والعبودية هو وأهل بيته لصاحب المال، نتيجة عجزه عن سداد أصل المال المقترض مع الزيادة التي فرضت عليه[١٨].

أما في غير هذه الحالات الخاصة ـ التي لا يمكننا أن نطلق أحكاماً كلية على ضوئها ـ فإن عامل المنافسة بين المرابين أنفسهم كان عاملاً مساعداً في انخفاض قيمة الزيادة في الربا؛ حيث قد تصل في بعض الأحيان إلى حد بسيط جداً، كما هو الحال في ارتفاع قيمة الفائدة أو انخفاضها، فإنها تكون في حال ازدياد الطلب على المال، وتوفر الاستثمارات مرتفعة جداً، وأما إذا كان العرض كثيراً والطلب على الاقتراض قليلاً فإنها ستنخفض لا محالة، وهذا نظام قهري في المنظومة الاقتصادية وحاكم على نظام السوق، وهو خارج عن إرادة المرابي أو المقرض أو حتى البنك نفسه.

نعم هذا لا ينفي أن المرابين كانوا يستغلون أوضاع بعض المحتاجين في موارد معينة للاقتراض منهم حتى ينقضّوا عليهم، ومثل هذا الأمر لا نجده في الفائدة البنكية، بل مهما ارتفعت الفائدة فإنها تبقى محكومة لنظام أعلى، لا يمكن تجاوزه، بيد أن هذا الفارق بينهما ليس فارقاً مطّرداً يوجب اختلاف الحكم بينهما مع كونهما من روح واحدة.

والنتيجة هي أن اعتبار ارتفاع الزيادة أو انخفاضها في القرض الربوي كان أيضاً تابعاً لنظام العرض والطلب، وخاضعاً لعامل المنافسة في أغلب الأحيان، كما هو الحال في ارتفاع أو انخفاض قيمة الفائدة البنكية، أو أي سلعة أخرى في الأسواق الخاضعة للمعاملات التجارية.

وأما المقدمة الثالثة:

فقد يقال في مقام الجواب عليها:

أولاً: إن مجرّد قيام المرابين وإعلانهم الحرب على أصحاب المصارف لتأسيسهم هذا النظام المالي الجديد، لا يمكن اعتباره دليلاً على أن القيّمين على المصارف كانوا ضد الربا، وأنهم إنما أنشأوا البنوك لأجل التصدي للمرابين، ولجعل بديل عن القروض الربوية، في محاولة لمحاربة ظاهرة الربا وإنهائها من المجتمع. بل إن ذلك أقصى ما يدل عليه هو أن المرابين قد قاموا على الصيارفة، وحاربوهم لأجل أن مصالحهم قد تعرضت للخطر، ولأنهم أفقدوهم عملاء وزبائن كانوا يعتمدون عليهم في استمرار عملهم، ووفرة أرباحهم، فالتجار - بعد إنجاز فكرة البنوك - لم يعودوا مضطرين لأن يقترضوا من المرابين، وأن يكونوا تحت رحمتهم، ويضعوا أنفسهم باختيار قلوبهم القاسية، كما كانوا يفعلون من قبل، بل عوضاً من الاقتراض منهم صاروا يقترضون من البنك بشكل مباشر.

وثانياً: إن الذي استلم كفة النظام البنكي وسيطر على البنك وتولى أمره بعد الصيارفة، هم المرابون أنفسهم. فالبنك بحاجة إلى رؤوس أموال كبيرة للقيام بوظائفه، والمرابون كانوا من أصحاب الأموال المكدسة، فأخذوا يودعون أموالهم فيها بغية الاستزادة.

بل إنهم أكثر من ذلك؛ ذهبوا إلى إنشاء بنوك خاصة بهم، واستمرت مصالحهم عبرها، فإنهم وجدوا أن نظام البنك يلبي لهم رغباتهم بشكل أكثر، ويوفر لهم عملاء جدد، إضافة إلى أنه يضمن لهم إرجاع رأس المال، بواسطة الضمانات والرهان التي يأخذونها من المقترض.

وهذا يكشف عن أن الصراع الذي قام بين الصيارفة والمرابين أول الأمر كان صراعاً آنياً، هدفه حماية المصالح والسيطرة على التجار وأصحاب السوق، لا أنه صراع منهجي يكشف عن اختلاف جوهري بينهما في طريقة العمل، ويفصح عن تغيير مسلكي في خلقيات كل من الطائفتين، فإن مردّ عملهما جميعاً إلى أساس واحد وهو: «الإقراض بزيادة»، سواء أطلقنا على هذه الزيادة اسم «الربا» أو أطلقنا عليها عنواناً أكثر تحضراً وأقل اشمئزازاً «الفائدة»، فالنتيجة بالنسبة للمرابين كانت واحدة، وإن اختلفت التسمية.

وأما المقدمة الرابعة:

فيمكن أن يقال في الجواب عليها:

أولاً: إن حرمة الربا ليست تشريعاً عقلائياً محضاً؛ بحيث يكون الحكم الإلهي فيه حكماً إرشادياً، أو إمضائياً فحسب، مما يجعل الحكم سعةً وضيقاً محدّداً بما يدركه العقلاء، فإذا حدّد العقلاء أنه ظلم وحكموا بحرمته يأتي الحكم الشرعي مؤيداً ومرشداً إليه، وإذا رأوا أنه لا يتنافى مع العدالة وحكموا بإباحته كان الحكم الشرعي كذلك.

بل حرمة الربا حكم إلهي واضح وصريح، بمعنى أنه قد يكشف عن ملاك أوسع دائرة من الملاك المعتمد لدى العقلاء، وهو وإن كان فيه مصلحة واضحة لهم، إلا أن ذلك لا يجعل ملاك هذا الحكم هو نفس ما توصل إليه العقلاء، وخاضعاً لمدركاتهم، فضلاً عن عدم جعل أصل هذا التشريع تشريعاً عقلائياً، أو جعل هذه المصلحة المدركة من العقلاء على نحو العلّة التامة للحكم؛ بحيث ينتفي الحكم بانتفائها، ويدور مدارها. إذ قد يكون ما أدركه العقلاء من قبيل الحكمة المنكشفة عندهم لهذا التشريع، أو قد يكون من قبيل جزء العلة للحكم، ويبقى جزء العلة الآخر غير معروف لديهم. ونحن مع عدم تيقننا بالعلة التامة، أو عدم إدراكنا لملاك الحكم الأصلي، لا يمكننا المساس بالحكم الأول، فضلاً عن عدم إمكانية تبديل هذا الحكم إلى ضده.

وثانياً: إن هناك الكثير من علماء الاقتصاد ـ وهم من العقلاء طبعاً، وأهل الخبرة في هذا المجال. كما أن الأمر ليس منحصراً بـ «كينز» الذي رفض الكاتب شهادته، واعتبره مخطئاً في حكمه السلبي على الفائدة ـ يرون في الفائدة البنكية خطراً اقتصادياً مهماً، له تأثيره السلبي على الاقتصاد في كافة المجتمعات، ويعتبرونه العامل المهم لفقدان العملة قيمتها، أو المؤدي إلى الركود الاقتصادي، بل إنه يعتبر السبب الأساسي للتضخم المالي عبر مرور الوقت في كافة الدول، فقد وصلت قيمة التضخم المالي عبر عدة سنوات إلى أضعاف ما كان يتوقع، والسبب في ذلك كما يقول السيد البهشتي:

«إن عوامل التضخم كثيرة جداً، ولكن أهمها يتمثل في ذلك الربح الناتج عن رأس المال المتداول، ولو أننا قضينا ـ في نظام اقتصادي معين ـ على الربح الناتج عن رأس المال المتداول؛ لما وجدنا بعد ذلك نسبة تضخم جديرة بالاهتمام، ولو تفحصنا هذا الأمر من جميع جوانبه فمن المحتمل أن تكون جميع أسباب التضخم الأُخرى نتيجة لهذا السبب»[١٩].

«وفي دراسة قام بها ـ ليبلنج ـ للتجربة الأمريكية وجد أن ارتفاع أسعار الفائدة كان مانعاً كبيراً من الاستثمار»[٢٠].

وتنقل الدكتورة النبراوي في كتابها: «ويعدّ سعر الفائدة في رأي عدد ليس بالقليل من الاقتصاديين من أهم عوامل عدم الاستقرار في الاقتصاديات المعاصرة، فقد تساءل فريدمان في بداية الثمانينات عن أسباب السلوك الطائش الذي لم يسبق له مثيل للاقتصاد الأمريكي، وردّ على تساؤله بقوله: إن الإجابة التي تخطر على البال هي السلوك الطائش المساوي له في أسعار الفائدة»[٢١].

وأشار الأُستاذ حسين توفيق رضا إلى أن الفائدة البنكية تلقي أثراً سلبياً على الحياة الاقتصادية بقوله: «عرض الاقتصاديون الإسلاميون لأثر الربا في النظام الاقتصادي الحديث ـ الفائدة البنكية ـ ورأوه السبب الأساسي لعدم الاستقرار الذي يتميز به ذلك النظام؛ حيث يحدث الربا تفضيل سيولة لأغراض المضاربة على الأسعار، ويؤدي هذا التفضيل إلى اكتناز مقدار كبير من النقود انتظاراً لارتفاع سعر الفائدة؛ فيشجع بذلك المضاربة التي هي السبب الأساسي للاختلال في النظام المعاصر، وبين كثيرون أن ثم رابطة سببية بين نظام الفائدة وحدوث الأزمات الدورية[٢٢].

هذه نماذج من أقوال وآراء علماء اقتصاديين في مضارّ ومخاطر الفائدة البنكية من وجهة نظرهم، وتأثيرها السلبي على الحياة الاقتصادية، وهذه الكلمات تكشف عن أن العقلاء أنفسهم غير متفقين على خلو الفائدة البنكية من المشكلات على الصعيد الاقتصادي، بل يذهبون إلى أن لها آثاراً سلبية في المنظومة الاقتصادية للدول بنظرهم، وهذا تعبير آخر عن رفضهم لهذه الفكرة على الصعيد النظري، وعدم رضاهم بها كنظام عادل.

هذا فضلاً عن آراء الكثير من علماء الاجتماع، الذين يعتبرون أن للفائدة

ضرراً يعدّ من أهم الأضرار التي ترزح تحت عبئها الحياة الاجتماعية، والتي تحدث شرخاً واضحاً بين فئات المجتمع، وتعود بأثر تربوي سيّئ في نفوس الناس.

وإذا كان العقلاء غير متفقين على صلاحية الفائدة أو عدم صلاحيتها، بمعنى أن العقلاء كانوا مختلفين على رأيين بمسألة الفائدة البنكية: رأي مؤيد وآخر معارض، فقول من نقدم من العقلاء، المؤيدين لها أو المعارضين؟ وما هو المرجّح لتقديم أحدهما على الآخر؟ وإذا كان الأمر كذلك لا يكون قول العقلاء دليلاً على شرعية الفائدة في المقام.

والنتيجة: أنه حتى لو تنزّلنا وقلنا بأن دليل حرمة الربا هو حكم عقلائي، وليس حكماً إلهياً، لا يمكن اعتبار قول العقلاء دليلاً على جواز الفائدة البنكية، باعتبار أنهم غير متفقين على ارتفاع عنوان الظلم عنها؛ فيكون حكمها كحكم الربا عندهم.

وثالثاً: إن ما اعتمد عليه الكاتب أخيراً من أن المنتفع في الفائدة البنكية هم الملاّك الصغار، وأصحاب الأموال الصغيرة، لا يساعده على تأييد دعواه؛ وذلك لأن الزيادة التي يأخذها المقرض ـ صاحب المال ـ لقاء عملية الإقراض، تدخل تحت الربا المحرّم؛ لأنه «قرض جرّ نفعاً»، كيفما كانت هذه الزيادة وهذا النفع، ومن أين حصلت ولصالح أي من الأطراف؟ فالحكم الشرعي في ذلك مطلق غير مقيّد بأن يكون المستفيد منه هم الملاك الكبار؛ بحيث إذا انعكست الصورة صار الحكم مباحاً، كما فرض الكاتب.

وقد تقدم عند تعرضنا للروايات المعرّفة للربا بأنّه لا يوجد تصريح في أي من الروايات المتعرضة لحكم الربا وتحديده موضوعاً، إشارة من قريب أو بعيد لمسألة المفاضلة بين ما إذا كان المنتفع في الربا أو الفائدة هو المالك الصغير على حساب المالك الأكبر أو لا.

مضافاً إلى أنه يمكن أن يُدّعى أن المودع الذي يأخذ الفائدة قد يكون مغبوناً بنظر العقلاء ـ الذي اعتبر الكاتب أنهم هم المقياس في الحكم ـ فإن الأرباح التي يجنيها المقترض من أصحاب الأموال المتوسطة عبر تجارته، قد تفوق بكثير الفائدة التي يعطيها لهم، كأن نفترض أن تكون الفائدة عشرة بالمائة إلى سنة، وكانت الأرباح التي جناها المقترض خلال هذه السنة قد فاقت المائة بالمائة، فيبقى ما نسبته تسعون بالمائة أو أكثر من نصيب صاحب الثروات، وهذا ما يشكّل ظلماً ـ بنظر العرف والعقلاء ـ للمقرض، مضافاً إلى أنه قد يشعر بالغبن وضياع حقه، وبالتالي فتكون هذه الزيادة التي يعطيها المقترض إلى صاحب المال المقرض قبيحة بنظر العقلاء، وإن كان المقرض بزيادة هو الفقير، وصاحب رأس المال الصغير.

٢ ـ الفارق الثاني:

وهو ما ذكره الشيخ محمد هادي معرفة [٢٣] ـ في كلام موجز له يمكن توضيحه وتعميقه بالشكل الآتي ـ وهو يعتمد على أمرين:

الأمر الأول: إن الربا المحرّم والذي كان في عصر النص هو الزيادة التي كانت تطرأ على القروض الحاصلة بين أشخاص حقيقيين، لا بين أشخاص وهميين أو جهات اعتبارية، وقد كان الضرر في فرض هذه الزيادة يعود على خصوص الشخص المستدين، كما أن النفع كان يختص بصاحب المال كذلك. أما الآن فإننا لا نرى في المعاملات البنكية أي دور للأشخاص بشكل مستقل، بل المعاملات فيه تابعة للبنك نفسه، ومن الواضح أن البنك لا يمثّل شخصاً بعينه، بل ليس هناك فرد محدد يتحمل دفع الفائدة بشكل مباشر ـ حيث إن الذي يدفع الزيادة هو البنك دون غيره، والذي يمثله البنك هو الجهة لا الأشخاص ـ حتى يلحق بالربا المحرّم.

الأمر الثاني: إنه لم يكن يتصور في القروض الربوية مسألة الاستثمار بالشكل الموجود حالياً؛ حيث إن البنك في الوقت الحاضر يكتسب صيغةً قانونيةً تمكّنه من تحويل الأموال السائبة والعاطلة إلى عمل منتج عبر الاستثمار وتوظيف الأموال، وبالتالي يقوم البنك بتأمين الكثير من فرص العمل التي يستفيد منها العاطلون عن العمل، مما يؤدي إلى دفع العجلة الاقتصادية نحو الأمام، وتعود الفائدة من عمليات الاستثمار هذه إلى أكثر أفراد المجتمع دون أن يكون مختصاً بصاحب المال.

مناقشة:

ويمكن أن يجاب عليه عبر الجواب عن كلا الأمرين اللذين ارتكز عليهما:

أما الأمر الأول: فيجاب عليه:

أولاً: إن استعراض أدلة تحريم الربا ولو بشكل سريع يكشف عن أنها مطلقة وعامة، شاملة بإطلاقها وعمومها لصورة ما إذا كان القرض الربوي قد جرى بين شخصين حقيقيين، أو أنه جرى بين شخص اعتباري وآخر حقيقي أو بين جهة وشخص، ولا يمكننا رفع اليد عن هذا الإطلاق والعموم من دون مقيّد أو مخصّص، ولا يوجد في موردنا أي شيء من ذلك.

فعلى سبيل المثال نرى الآية القرآنية تقول: ﴿ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَن جَاءهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَىَ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ (٢٤). فهي تحرّم كل أنواع الربا بعمومها، ضمن عبارة «وحرم الربا»، فالمحرم هو كل أنواع الربا بدلالة الألف واللام في «الربا» الدالة على العموم. وكذلك غيرها من الأدلة الدالة على حرمة الربا.

لكن قد يُعترض على هذا الجواب ويقال: إن المالك الاعتباري والجهتي لم يكن متصوراً قبل الآن؛ إذ أن البنك من مختصات هذا العصر، ولم يكن له وجود في عصر النص، وعليه فمن أين لنا أن ندرك أن الحكم بالحرمة ـ كما هو المدّعى ـ شامل بإطلاقه أو عمومه لهذا الفرد؟ فإن التمسك بذلك لا يتم إلّا إذا فرض وجود هذا الفرد، وكان الإمام ناظراً له في حكمه بالحرمة.

والجواب أن نقول: إن المالك «الجهتي» ـ غير الشخص الحقيقي ـ كان متصوراً في السابق وفي عصر النص، فمثلاً نرى أن عقد الشركة الشرعية كان موجوداً في ذلك العصر، وهذا العقد لا يتصور فيه مالك شخصي بعينه، باعتبار أن من أركان الشركة إشاعة المال، كما ورد ذلك في تعريف الشركة في الكتب الفقهية، فقد عرّفها المحقّق الحلي: بأنها «اجتماع حقوق الملّاك في الشيء الواحد على سبيل الشياع»[٢٥].

وعرّفها العلّامة بأن «الشركة هي اجتماع حقوق الملّاك في الشيء الواحد على سبيل الشياع، أو استحقاق شخصين فصاعداً على سبيل الشياع أمراً من الأمور»[٢٦]. وكذا عرّفها غيرهما من الفقهاء، وتعريفهم هذا للشركة نابع من مضامين المتون والنصوص الشرعية، لا أنها تعاريف بعيدة عنها.

والمال في النظام البنكي مال مشاع بين كافة المودعين؛ حيث لا يعلم صاحب هذا المال بالخصوص، وكذا الزيادة التي يأخذونها، إذاً فالمال المشاع في الشركة لا يختلف عنه في البنوك.

وبناء عليه، فإذا فرض أن المالك الاعتباري كان موجوداً في عصر النص، ولم يحصل تفصيل في حرمة الربا بين المالك الحقيقي والمالك الجهتي، كان إطلاق الحكم بحرمة أخذ الزيادة في القرض، وعدم ذكر تفصيل في الحكم بينهما دليلاً وكاشفاً عن اشتراك جميع ما فيه زيادة بالحكم، وبالتالي عدم كون ما ذكر فارقاً في الحكم.

نعم لا شك في أن المالك الجهتي وعقود الشركة التي كانت موجودةً في عصر النص تختلف عن الموجود في البنك في هذا العصر، وهناك تباين واضح بينهما، بيد أن هذا الفرق لا يستدعي وجود فارق حكمي بينهما؛ وذلك لأن الدليل ـ الذي أتى به الشيخ على التفريق بين الزيادة في الربا وبينها في الفائدة البنكية ـ قد ارتكز على فكرة عدم وجود مالك حقيقي في البنك، والحال أن الأدلة الشرعية على حرمة الربا قامت على أساس أن المنتفع من الربا هو المالك الحقيقي لا الاعتباري، فنحن لأجل رد هذا الدليل يكفينا إثبات وجود المالك الاعتباري في عصر النص لتصحيح التمسك بالإطلاق والعموم.

وأما الأمر الثاني: فقد تقدمت الإشارة إلى أن عمليات الاستثمار باستخدام رؤوس الأموال كانت أمراً متعارفاً عليه في عصر ما قبل الإسلام فضلاً عما بعده، وذلك ضمن الإجابة على المقدمة الأُولى من الفارق الأول، كما أن فكرة تجميع رؤوس الأموال الصغيرة والمتوسطة، وتوظيفها عبر استخدامها في عمليات إقراض أُخرى ـ كما هي وظيفة البنك في هذا العصر ـ كانت موجودة في العصر الجاهلي أيضاً، وحكم عليها الإسلام بحكم الربا، كما تقدمت الإشارة إلى ذلك سابقاً.

٣ ـ الفارق الثالث: الربا المضاعف:

إن الربا المحرّم هو عبارة عن الربا المضاعف الذي كان المرابون الجاهليون يعملون به، حيث كان هذا النوع من الربا هو المتعارف عليه بينهم، إن لم نقل إن التحريم قد وقع عليه بالخصوص دون بقية أنواع الربا، فإن المرابي كان يأخذ من المقترض أضعاف ما كان يعطيه من المال فضلاً عن استرجاعه أصل المال، وقد أشار القرآن إلى هذه الظاهرة المتفشية في وسط جديد العهد بالإسلام، كما تخبر بذلك الآية المباركة ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَأْكُلُواْ الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُواْ اللّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (٢٧).

وبناء على ذلك يكون المحرّم بنص الآية خصوص الربا المضاعف الذي كان متعارفاً زمن الجاهلية، أما الزيادة القليلة على رأس المال ـ ومنها الفائدة البنكية التي لا تتجاوز في أفضل الأحوال ما نسبته عشرون في المئة ٢٠٪ سنوياً ـ فلا يصدق عليها أنها أضعاف مضاعفة، حتى تكون مشمولة لعنوان الربا المحرّم.

بل إنه يمكن للإمام والحاكم الشرعي أن يضع حداً لفائدة القرض؛ حتى لا يصدق عليه العنوان المحرّم، فيضع القوانين والشروط بالشكل الذي لا تكون الزيادة المأخوذة على القرض زيادة مضاعفة عدة أضعاف، وبالتالي لا تنطبق عليها أوصاف الربا المحرّم المذكورة في القرآن (٢٨).

والجواب عليه:

أولاً: إن الآية المذكورة ليست في مقام تحريم الربا بشكل مستقل، أو تحريم بعض أنواع الربا دون البعض الآخر؛ حتى يقال إن حكم الحرمة في الآية قد انصبّ على الربا المضاعف دون غيره من أنواع الزيادة. بل الآية في مقام تحديد شدّة تحريم هذا النوع من الربا، والتغليظ في النهي عنه وهو الربا المضاعف، ولا ينافي هذا أن يكون أصل الربا قد حرّم بأدلة أُخرى، فإن الدليل على حرمة كل أنواع الربا والمعاملات الربوية ثابتة من طرق أُخرى، من قبيل ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ (٢٩)، وغيرها من الأدلة القرآنية أو الروائية الواضحة على تحريم أصل الربا.

وثانياً: إن الاستدلال بهذه الآية على المطلوب يعتمد على القول بحجية مفهوم الوصف، فبيان الاستدلال بها على ذلك هو أن الآية ـ بناء على تمامية الدليل ـ تريد أن تقول بأن كل ما لم يكن من الربا والزيادة منطبقاً عليه وصف «الأضعاف المضاعفة»، فهو ليس محرّماً، بل ليس من الربا المحرّم في

القرآن أصلاً، وإنما المراد بالحرمة فيه، هي تلك الزيادة المختصة بالربا الحائز على هذا الوصف دون غيره.

لكن من الواضح أن مفهوم الوصف ـ بناء على ما أفاده أكثر الأُصوليين ـ غير حجة كما هو ثابت في علم الأُصول، فعلى سبيل المثال إذا أتى الخطاب: «أكرم العالم الزاهد»، فلا يمكن القول بأنه يفهم من هذا الخطاب عدم وجوب إكرام غير الزاهد من العلماء. فقد يكون وجوبه ثابتاً بدليل آخر غير هذا الدليل، وعليه فلا يمكن استفادة اختصاص الحرمة بالفرد المذكور في الآية دون غيره، بواسطة مفهوم الوصف.

وقد يعترض ويقال إن هذه الآية تعارض آية حرمة الربا المتقدمة، باعتبار أن هذه تحرّم خصوص الربا المضاعف، وتلك تحرّم الربا مطلقاً، سواء كان مضاعفاً أو غير مضاعف؛ وعندئذٍ يصار إلى حل هذا التعارض بحمل إطلاق تلك الآية على مقيّد هذه، بحيث يصير المراد من تلك الآية المطلقة حرمة خصوص الربا المضاعف دون غيره من أفراد الربا، جمعاً بينها وبين هذه الآية.

لكن يجاب عليه أن الآية الذاكرة للربا المضاعف ليست في مقام بيان أصل الحرمة الشرعية ـ كما أشرنا إلى ذلك ـ بل هي في مقام بيان شدّة الحرمة المنصبّة على الربا المضاعف، دون إرادة بيان أصل الحكم، حتى يصار إلى جعلها قرينة مقيدة للآية الأُولى.

وثالثاً: إن الفائدة البنكية الموجودة حالياً يصدق عليها في بعض الموارد أنها أضعاف مضاعفة، كما في الفائدة على الإيداعات والقروض التي جعلت لفترات زمنية طويلة؛ حيث إن الفائدة تزيد كلما زادت فترة الإيداع، فقد تتجاوز الفائدة الحد الذي كان يتقاضاه المرابون في عصر ما قبل النظام

البنكي.

مضافاً إلى أنه إذا حسبت الفائدة المركبة، وهي ما يضاف على رأس المال المودع من الفائدة، فتصير جزءاً من رأس ماله المودع، فإذا فرض أن الفائدة الأصلية كانت بنسبة عشرة بالمائة في السنة، فإنها سوف تصل إلى الضعف في مدة زمنية بسيطة، قد لا تتجاوز الثلاث سنوات في بعض الحالات. فكيف الحال فيما إذا طالت فترة الاقتراض وحسبت فوائد الفوائد؟. فمن الواضح أن حساب مثل هذه الفوائد سيحتاج إلى برامج معقدة، كما أننا سوف نحتاج إلى أحدث البرامج الحسابية لأجل ذلك.

٤ ـ **الفارق الرابع**: أن المقرض في الربا هو القوي:

إن الربا الذي ورد فيه الحكم بالتحريم، هو خصوص الزيادة المأخوذة على رأس المال فيما إذا كان المقرض قوياً والمقترض ضعيفاً؛ بحيث يكون القوي هو الذي يأخذ الزيادة من الضعيف، وتحريم الربا جاء ليضمن حقوق الضعفاء من الناس حتى لا يأخذ الأغنياء أموالهم زوراً وظلماً، وقد ورد في مكان آخر من القرآن عبارة: ﴿كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاء مِنكُمْ﴾ (٣٠)، وهذه العبارة تكشف عن أن الملاك والمقصد في هكذا تشريعات يراعى فيها جانب المحافظة على حقوق الفقراء والمستضعفين من أن يأخذها الأغنياء. والربا من جملة الأُمور التي تساعد على تركيز الأموال في أيدي الأغنياء على حساب الفقراء، فتحريمه يكون دائراً مدار هذا الملاك سلباً وإيجاباً، بمعنى أن الزيادة إذا كانت تصبّ في خانة تجمع الأموال في أيدي الأغنياء دون أن يتنعم بها الفقراء، عندها يكون حكم هذه الزيادة هو الحرمة، أما إذا لم تصب في هذه الخانة فلا يحكم عليها بالحرمة، وأنها من الربا.

وفي الفائدة البنكية فإننا نرى أن الأمر قد انعكس، حيث أصبح الفقير

وصاحب رأس المال القليل هو المقرض، وهو الذي يستفيد من عملية القرض. والمقترض الذي يدفع الزيادة هو الجانب الأقوى والأغنى وصاحب الثروات ـ البنك كما هو المفترض ـ فهنا لا تكون الزيادة المأخوذة على رأس المال المقترض من مصاديق الربا المحرّم، لأن المنتفع من الفائدة البنكية هو الجانب الأضعف على حساب الجانب الأقوى، والحال أن الربا المحرّم مختص بما إذا كان المنتفع هو الأقوى، دون العكس (٣١).

والجواب عليه:

أولاً: ما تقدم من الجواب الأول على الفارق الثاني من إطلاق أدلة حرمة الربا وعمومها، وأنها غير مختصة بحالة دون حالة، فلا فارق بين كون الربا مضاعفاً، أو كون المرابي قوياً والمقترض ضعيفاً، فالأدلة مطلقة وعامة في الحرمة وغير مقيّدة أو مخصصة بما ذكر من القيود.

ثانياً: إن البنوك ليست دائماً هي الجانب الأقوى في عملية القرض والإيداع، بل قد يكون البنك هو الأضعف في هذه المعاملة، فإن البنك نفسه قد يقع ضحية دفع الزيادة ويعلن إفلاسه نتيجة عجزه عن الوفاء بأصل الديون فضلاً عن تسديد الفوائد المترتبة على الإيداعات التي لديه، وعدم قدرته على القيام بخدمة ديونه، وهناك أمثلة ونماذج كثيرة لإفلاس البنوك حتى في أكثر البلاد استقراراً من الجهة الاقتصادية (٣٢).

٥ ـ الفارق الخامس: أن المنتفع هو المرابي فقط:

إن الدائن في عملية الإقراض الربوي هو الوحيد الذي كان يستأثر بالفائدة والمنفعة المترتبة عليها، لذا كانت حرمة الربا مختصة في هذه الحالة دون ما إذا كانت المنفعة متقاسمة فيما بين المتعاقدين.

والفائدة البنكية من قبيل الصورة الثانية التي تعود المنفعة فيها إلى كل من

الدائن والمدين، باعتبار أن المقترض - وهو البنك - يستثمر هذه الأموال وتعود عليه بأرباح، وبطبيعة الحال سوف يكون لصاحب المال جزء منها تحت عنوان الفائدة (٣٣).

والجواب عليه:

أولاً: بأنه يمكن أن نقول فيه ما قلناه في جوابنا عن المحاولتين السابقتين، من أن أدلة حرمة الربا مطلقة وعامة، ولا موجب لتقييدها أو تخصيصها بصورة معيّنة من دون دليل.

وثانياً: إن البنك في بعض الحالات قد لا يحصل على أي ربح يقتسمه مع صاحب المال المودع، بل إنه قد يخسر أحياناً حتى أصل المال المودع عنده أو بعضه، ومع ذلك يبقى البنك ملزماً بتسديد الفائدة المترتبة على المال المودع، فضلاً عن ضمان نفس رأس المال، فالنظام البنكي لا يفرّق في تعامله بين حالتي الربح والخسارة، بل يتعامل معهما معاملة واحدة، فحتى لو تنزلنا وقلنا: بأن أدلة حرمة الربا مختصة بصورة ما إذا كان المنتفع فيها هو المقرض خاصة، ينقض عليه بما إذا خسر البنك في بعض معاملاته، أو لم تحصل لديه أرباح مهمة تفي بنسبة الفائدة المتوجب عليه دفعها، فهل يعفى البنك في هذه الحالة من دفع الزيادة، حيث لم تحصل هناك فائدة ليقتسمها مع صاحب المال؟ أو أن البنك يبقى ملزماً - كما هو موجود في العقد - بدفع الزيادة مهما كان، سواء كان هناك ربح أو خسارة؟ وكذلك الكلام بالنسبة إلى إلزام المستثمر المقترض من البنك بدفع الزيادة المفروضة، فإنه ملزم بدفع الزيادة، سواء كان المقترض قد ربح أو خسر، وعليه فما هو المبرر الشرعي الذي يتيح فرض دفع زيادة على أحد المتعاقدين - البنك أو المقترض منه - مع عدم وجود أرباح؟ حيث من المفترض أن يحكم عليه بالحرمة تماشياً مع هذه المحاولة.

٦ ـ **الفارق السادس**: أن الزيادة كانت بيد المرابي:

إن الربا المحرّم هو عبارة عن الزيادة التي يفرضها صاحب المال الدائن على المقترض بعد حلول الأجل وعند عجزه عن الوفاء بالقرض، وهذه الزيادة تحصل بعقد جديد مستقل عن العقد الأول، يكون تأجيل الوفاء بالقرض فيه مقابل الزيادة المفروضة، وهو المعبر عنه بـ «الإنساء» و «النسيء» كما ورد في الآية الكريمة ﴿ إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُواْ يُحِلُّونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا... ﴾ (٣٤).

أمّا في نظام الفائدة البنكية فالزيادة إنما تفرض من أول الأمر وحين إجراء عقد القرض والإيداع؛ بحيث تكون الزيادة مفروضة ومذكورة بوضوح في أصل العقد، وهذا الفارق يذهب إليه محمد رشيد رضا حيث يقول: «إن الحق في الربا الذي نهى الله تعالى عنه في كتابه وتوعد فاعله بما لم يتوعد بمثله على ذنب آخر أنه ربا النسيئة الذي كان معروفاً في الجاهلية؛ وهو ما يؤخذ من المال لأجل تأخير الدين المستحق في الذمة إلى أجل آخر، مهما يكن أصل ذلك الدين من بيع أو قرض أو غيرهما، فلا يدخل في مفهومه ما يزاد في أصل الدين عند عقده على ما يعطى للمدين ربحاً له، وإنما ما يعطى لأجل تأخير الدين المستحق» (٣٥).

والجواب:

أولاً: إن هذا الكلام نتيجة عدم وضوح في مفهوم الربا الواقعة عليه الحرمة، ونتيجة لذلك حصل الخلط في الحكم، أما إذا اتضح المراد الشرعي من الربا فيسهل الحكم على ما هو حرام، وعلى ما هو ليس من الربا. وقد تقدم تعريف الربا في المصطلح الشرعي سابقاً، بأنه: «ما يكون في القرض، وهو الإقراض مع اشتراط زيادة في القدر أو الصفة» (٣٦)، كما ورد أيضاً هذا المعنى في رواية عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام أنه قال: «كل قرض جرّ

منفعة فهو ربا»[٣٧]. سواء كان هذا النفع والفائدة بعد حلول الأجل ـ كما تم حصر الحرمة به ـ أم من حين إبرام العقد، فإذا فرض أن الربا كذلك، لم يعد هذا الفارق واضحاً في الاختلاف بالحكم بينهما، حيث لا يوجد فرق بنظر الشارع بين تحديد الزيادة من أول الأمر وحين العقد، أو بعد حلول الأجل، فإن كليهما زيادة على أصل المال وهي محرّمة.

وثانياً: إن الربا الذي كان متعارفاً في الجاهلية وعند صدور النص، هو الربا الذي كانت الزيادة فيه مشروطة من أول عقد القرض، كأن يقول المقترض: أقرضني مائة دينار على أن أوفيها بعد مدة مائة وعشرة دنانير مثلاً، أو يقول أعطني مبلغاً من المال على أن أسدد في كل شهر جزءاً منه؛ بحيث يكون مجموع ما يسدده المقترِض أكثر من أصل المال المقترَض، هذا النوع من الربا هو الذي كان مشهوراً في عصر النص، وهذا العقد بعينه يجري الآن في المعاملات البنكية والفائدة، إلا أن الذي يُعيّن فيها هو النسبة المئوية من المال مع الأخذ بعين الاعتبار المدة المحددة للقرض، دون الدخول في تسمية نفس المال الزائد وتعيينه، فلا يعود الفرق بين ما كان يجري في السابق وبين ما يجري الآن، سوى تعيين نفس المال الزائد في الربا، والاقتصار على تعيين النسبة في الفائدة. بيد أن هذا الفرق لا يمكن أن يعتبر سبباً فارقاً في المقام، يستوجب اختلاف الحكم في الموضوعين.

ومن هنا يقول الفخر الرازي في تفسيره للربا الذي كانوا يتعاملون به: «إن ربا النسيئة هو الأمر الذي كان مشهوراً متعارفاً في الجاهلية، وذلك أنهم كانوا يدفعون المال على أن يأخذوا كل شهر قدراً معيناً، ويكون رأس المال باقياً، ثم إذا حلّ الدين طالبوا المديون برأس المال، فإن تعذّر عليه الأداء زادوا في الحق والأجل، فهذا هو الربا الذي كان في الجاهلية يتعاملون به»[٣٨].

نعم، هذا الفرد من الربا كان من جملة القروض الربوية الموجودة والمتعارفة في الجاهلية، حيث كانت الزيادة تحصل بعد تمام المدة المضروبة في العقد مقابل تأخير الوفاء بالدين، أو كان يضاف على المبلغ زيادة أُخرى غير تلك المضافة أولاً، وذلك مقابل التأخير الزمني، لكن هذا لا يستدعي اختصاص الحرمة بهذا الفرد مع كون الأفراد الأُخرى للربا القرضي شائعة أيضاً في ذلك العصر، بحيث يقطع بكون النصوص المحرّمة ناظرة إلى جميع مصاديق الربا، وشاملة بإطلاقها لهذه الأفراد منه.

٧ ـ **الفارق السابع**: أن الربا مختص بالقروض الاستهلاكية:

إن الربا المحرّم هو ما كان يؤخذ من الزيادة على القروض الاستهلاكية لا القروض الإنتاجية، بمعنى أن المتعارف من الربا القرضي في عصر النص، هو الزيادة الحاصلة على القرض الذي يأخذه الفقير لأجل إعالة أطفاله وعائلته، على أن يسدّد المبلغ مع الزيادة عند حلول موسم التمر، أو العودة من السفر أو مجيء الحجاج أو غير ذلك، وعندما جاء حكم تحريم الربا، كان هذا الفرد هو الشائع والمنصرف من إطلاق كلمة الربا.

أمّا أن تكون الزيادة المفروضة على رأس المال فيما إذا كان القرض لأجل التجارة أو الصناعة، أو لأجل استصلاح أراض زراعية أو غير ذلك من الأُمور الإنتاجية، فهو لأجل عدم شيوعه وندرته في زمن النص لا يمكن أن يكون مشمولاً للحكم بحرمة الربا، وقد نقل السهروردي عن الأُستاذ معروف الدواليبي: «بأن الربا المحرّم إنما يكون في القروض التي يقصد بها إلى الاستهلاك لا إلى الإنتاج، ففي هذه المنطقة ـ منطقة الاستهلاك ـ يستغل المرابون حاجة المعوزين والفقراء، ويرهقونهم بما يفرضون عليهم من ربا فاحش، أما اليوم وقد تطورت النظم الاقتصادية وانتشرت الشركات وأصبحت القروض أكثرها قروض إنتاج لا قروض استهلاك، فإن الواجب النظر

فيما يقتضيه هذا التطور في الحضارة من تطور في الأحكام، ويتضح ذلك بوجه خاص عندما تقترض الشركات الكبيرة والحكومات من الجماهير وصغار المدّخرين، فإن الآية تنعكس والوضع ينقلب، ويصبح المقترض - أي الشركات والحكومات - هو الجانب القوي المستقل، ويصبح المقرض - أي صغار المدخرين - هو الجانب الذي تجب له الحماية. ثم يقول ولا تعدو الحال أحد أمرين: إمّا أن تقوم الدولة بالإقراض للمنتجين، وإمّا أن تباح قروض الإنتاج بقيود وفائدة معقولة، والحل الثاني هو الحل الصحيح»[٣٩].

والجواب:

أولاً: ما تقدم من الجواب على المقدمة الأُولى، في الفارق الأول، من أن مسألة القروض الاستثمارية كانت متعارفة عند الجاهليين؛ حيث تقدم أن مكة قد اشتهرت بين المدن العربية بأنها كانت محط رحال الحجاج والتجار، وكانت تعتمد في دخلها على التجارة التي كانت رؤوس الأموال - بطبيعة الحال - تلعب الدور الأساسي فيها، وهذه الأموال كانت تتجمع بواسطة القروض الربوية من جهة، والمضاربة من جهة أُخرى، كما تقدمت الإشارة إليه سابقاً.

وثانياً: ما تقدم أيضاً في الجواب على المقدمة الأُولى، من أن البنك في زماننا حين يقرض عملاءه، لا يسألهم أن القرض هو للاستهلاك أو أنه للاستثمار، وبناء على ما ذكر من الفارق، لا بد أن يعفى المقترض لأجل الاستهلاك من الزيادة التي تفرض على المقترض للاستثمار، وهذا خلاف الواقع المعمول به، بل الواقع «أن القروض التي تؤخذ لأجل المصرف والاستهلاك، في وقتنا الحاضر أكثر منها في أي وقت مضى كما ورد في إحصائيات البنوك»[٤٠].

الفارق الثامن: الزيادة عوض التلف المتوقع:

إن ما يأخذه الدائن من الزيادة إنما هو لأجل المخاطرة التي يعرّض أمواله لها؛ فإن المستدين قد لا يعيد الأموال ولا يرجعها، وقد يموت وقد يتلف هذا المال، وبالتالي فقد تنعدم الأموال المستدانة، وتخرج عن ملك صاحبها الأوّلي «الدائن». من هنا يضطر الدائن ـ لأجل المحافظة على رأس ماله من الضياع ـ أن يفرض على المقترضين منه زيادة على رأس المال المقترض، لضمانه في حال التلف، سواء كان التلف منه أو من الغير. فمثلاً إذا أتلف زيد المال الذي اقترضه من عمرو، يكون هذا المال التالف معوّضاً بالزيادة التي اشترطها عمرو على خالد حين الاقتراض منه، فتكون هذه الزيادة بمثابة عقد التأمين على المال بوساطة طرف ثالث، لأجل ضمان ما يتلف من ماله، وبما أنه لا كلام في صحة عقود التأمين وفي شرعيتها، فلا تعود هذه الزيادة المأخوذة، مورد اعتراض وتشكيك شرعي. هذا فيما إذا كانت الزيادة المأخوذة من قبل شخص غير البنك، وأما إذا كانت الزيادة المشترطة من قبل المودع في البنك، فيمكن تصويرها بأن ما يودعه صاحب المال من أمواله في البنك، قد لا يعود إليه، إذ قد ينكسر البنك وقد يعلن إفلاسه، فيخسر المودع جميع أمواله أو بعضها، لذا يقوم باشتراط أخذ الزيادة من البنك لضمان هذه الخسارة المتوقعة أيضاً، وحكم هذا الاشتراط كحكم التأمين الشرعي[٤١].

والجواب:

أولاً: إن النظر العرفي إلى هذه الزيادة، هو بذاته النظر الذي يلاحظ في الربا؛ حيث لا يفرّق العرف في أخذ الزيادة فيما إذا كانت مأخوذة على القرض، بين أن تكون بعنوان الربا وبين أن تكون بعنوان آخر كالضمان، فإن نظره إلى هذه المعاملة كنظره إلى الربا، ولا يشفع عنده تغير العنوان من الربا إلى الضمان، لأن حقيقتهما واحدة عنده وحكمهما واحد كذلك.

أضف إلى أن أدلة التأمين والضمان لا تشمل ضمان النقود في القرض، بل أكثر ما يستفاد منها هو ضمان المال المتخذ للتجارة، بحيث يكون عرضة للتلف والضياع؛ فعندها يمكن أن يحصل ضمان لهذا المال فيما إذا خسرت التجارة أو تلفت الأموال. لذا جعل السيد الخميني ﷺ من جملة شروط التأمين أن يكون المال المأخوذ لقاء التأمين مبيّناً وواضحاً، كما أن هناك بعض الشروط المأخوذة في عقود التأمين غير متوفرة في الإيداع البنكي[٤٢]. إلا أن يكون المراد بهذا التأمين غير ما هو مبحوث في الكتب الفقهية، وغير ما هو المتعارف عليه عند شركات التأمين، لكن هنا أيضاً نقول بأن هذا النوع منه غير معلوم كونه ممضى شرعاً.

وعلى كل حال فهذا الكلام يبحث في مكانه، لكن ما نقوله هنا: أن أدلة الضمان والتأمين قاصرة عن شمول مثل هذه الأفراد من التأمين.

وثانياً: إذا سلّمنا بوجود فارق بنظر العرف يوجب اختلاف الحكم بينهما؛ فيمكن أن يقال بأن طريق التأمين على الأموال ليس مقتصراً على أخذ الزيادة من المقترض حتى تباح للاضطرار إليها، لأجل أن لا تضيع الأموال المقترضة، بل هناك طرق عديدة أكثر فعّالية لضمان المال، وليست داخلة تحت الربا، كأن يرهن المقترض سنداً أو متاعاً ثميناً عند صاحب المال، بحيث يكون هذا الشيء المرتهن هو العوض في حال تلف المال أو جزءٍ منه.

وثالثاً: إن البنك لا يتعاطى مع الفائدة التي يعطيها، بأنها بمنزلة التأمين على المال المودع عنده، بل يرى أن هذه الزيادة هي خدمة للمال، ونتيجة لنفس عملية الإيداع.

هذا مضافاً إلى أن أكثر البنوك تقوم بإجراء عقود تأمين على أموالها عند شركات التأمين الكبرى؛ بحيث تضمن تلك الشركات الأموال التي يودعها أصحابها في البنوك، فيما إذا طرأ عليها طارئ أو تلفت، وهذا مما يعزز أن

فكرة إعطاء الزيادة من قبل البنك ليست لأجل التأمين على المال، بل هو خدمة لنفس المال، ولقاء عملية الإيداع نفسه.

فوارق أُخرى:

وقد تقدم نقل كلام الدكتور الدواليبي الذي يحتوي على عدد من الخصائص المتقدمة، حيث جمع بين الفارق الرابع الذي يحصر الحرمة بصورة كون المقرض قوياً والمقترض ضعيفاً، وبين الفارق السابع الذي يحصر الربا بما أُخذ على القروض الاستهلاكية دون القروض الإنتاجية، وقد حاول أن يستفيد من هذا الجمع لإثبات حلّية الفائدة البنكية، ولكن حيث قد تبين بطلان ما ذكر من الفوارق بين الربا والفائدة فلا يكون في إعادة عرض كلامه والإجابة عليه كثير فائدة[٤٣].

الهوامش

(١) مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام العدد : ٢٧ ، تحت مقال بعنوان «ما وراء الفقه : قراءة في الأُصول المعرفية لتمايز الربا والفائدة البنكية» للدكتور موسى غني نجاد ، ترجمة : حيدر حب الله .

(٢) هذا خلاصة ما ذكره الكاتب مع زيادة توضيح منا .

(٣) ورد ذلك في الكثير من الكتب الفقهية ، وإن كانت عباراتهم لم تعبر بكلمة الربا ، بل ذكروا أن هذا الشرط في هذه المعاملة حرام فقط ، أنظر : المبسوط ٢ : ١٦١ . الوسيلة : ٢٧٢ . السرائر ٢ : ٥٩ . الشرائع ٢ : ٣٢٤ . المختصر النافع : ١٣٥ . المختلف ٥ : ٢٩١ . التحرير ٢ : ٤٥١ . الدروس ٣ : ٣١٨ . الروضة البهية ٤ : ١٣ . الحدائق ٢٠ : ١١٠ . وغيرها من الكتب الفقهية ، بل بعضهم ادعى الإجماع على حرمة اشتراط الزيادة في القرض مهما كانت هذه الزيادة .

(٤) أُنظر على سبيل المثال الوسيلة لابن حمزة : ٣٧٣ . السرائر ٢ : ٦١ ـ ٦٢ .

(٥) معجم ألفاظ الفقه الجعفري : الدكتور أحمد فتح الله : ٢٠٤ .

(٦) تفسير الميزان ٢ : ٤٢٩ .

(٧) الروم : ٣٩ .

(٨) الوسائل ١٢ : ٤٥٤ ، باب ١٨ من أبواب الربا ، ح ١ .

(٩) الوسائل ١٣ : ١٠٣ ، باب ١٩ من أبواب الدين والقرض ، ح ٣ .

(١٠) المصدر السابق : ح ١١ .

(١١) مستدرك الوسائل ، المحقق النوري ١٣ : ٤٠٩ ، باب جواز قبول الهدية من أبواب الدين والقرض . وانظر أيضاً السنن الكبرى ، البيهقي ٥ : ٣٥٠ .

(١٢) انظر على سبيل المثال الوسائل أبواب الربا وأبواب الدين والقرض ، وأبواب الصرف من كتاب التجارة .

(١٣) قصة الحضارة ١٣ : ١٨ .

(١٤) قريش : ١ ، ٢ .

(١٥) قصة الحضارة ١٣ : ١٨ .

(١٦) زاد المسير ، ابن الجوزي ١ : ٢٨٧ .

(١٧) صحيفة الجزيرة ، السعودية ، عدد ١٠٥٢٤ ، ١ جمادى الأُولى ١٤٢٢ هـ .

(١٨) انظر في ذلك : قصة الحضارة ، ويل ديورانت ١ : ٣٧ .

(١٩) بحث في أبعاد النظرية الاقتصادية الإسلامية للشهيد السيد محمد حسين البهشتي : ٤٨ ، طبعة دار الحق ، بيروت ، سنة ١٤١٤هجري .

(٢٠) تحريم الربا ومواجهة تحديات العصر ، الدكتورة خديجة النبراوي : ١٦٠ .

(٢١) المصدر السابق : ١٦٢ ، ويوجد غير ما ذكرنا من الشواهد الأُخرى .

(٢٢) ربوات القروض وربوات البيوع ، الأُستاذ حسين توفيق رضا ٢ : ٥٢٣ مكتبة الشروق ، مصر ، ١٩٩٨ م .

(٢٣) ورد هذا الكلام بشكل مختصر في حوار مع الشيخ محمد هادي معرفة ، راجع مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، العدد الرابع ١٩٩٧ ، صفحة ٣٩ .

(٢٤) البقرة : ٢٧٥ .

(٢٥) شرائع الإسلام ، المحقق الحلي ٢ : ٣٧٤ . وانظر كذلك غنية النزوع ، ابن زهرة الحلبي : ٢٦٣ . السرائر ، ابن ادريس الحلي ٢ : ٣٩٨ . قواعد الأحكام ، العلامة الحلي ٢ : ٣٢٥ . وغيرها من الكتب الفقهية ، حين تعريفهم لعقد الشركة وبيانهم لشروطها وأركانها ، والتي تدور أكثرها حول إثبات الشياع في الشركة .

(٢٦) تذكرة الفقهاء ، العلامة الحلي ٢ : ٢١٩ .

(٢٧) آل عمران : ١٣٠ .

(٢٨) إبراهيم زكي بدوي ، مجلة القانون والاقتصاد المصرية عدد (٤) صفحة ٤٤٥ ، نقلاً عن كتاب تحول المصرف الربوي : ٦٥ ، مع زيادة توضيح وتعميق منا .

(٢٩) البقرة : ٢٧٥ .

(٣٠) الحشر : ٧ .

(٣١) تحوّل المصرف الربوي إلى مصرف إسلامي ، سعود محمد الربيعة : ٨٠ ـ ٨٢ ، وهذا القول نسبه السنهوردي إلى الأستاذ معروف الدواليبي في محاضرة ألقاها في مؤتمر الاقتصاد الإسلامي في باريس ، وسوف يأتي نقل عبارته كاملة عند ذكر الفارق السابع .

(٣٢) حيث كثيراً ما نسمع باندماج بنكين مع بعضهما ، أو بإفلاس هذا البنك أو ذاك نتيجة عدم توفر فرص استثمار تفي بجدولة ديونه ، أو بخدمة القروض التي لديه ، وتفصيل ذلك في هذا المختصر يخرجنا عن موضوعنا ، لكن من أراد التفصيل فليراجع المصادر المختصّة في ذلك ، والنشرات الاقتصادية الغنية بهذه المعلومات .

(٣٣) تحريم الربا ومواجهة تحديات العصر : ١٨٩ .

(٣٤) التوبة : ٣٧ .

(٣٥) الربا والمعاملات في الإسلام ، محمد رشيد رضا : ١٣٧ ـ ١٣٨ ، دار ابن زيدون ، بيروت ١٩٨٦ م . كما ونقل هذا الرأي السيد محمد حسين فضل الله في مناقشة له ضمن مقال في مجلة المنطلق عدد (١١٦) : ٨٩ ، ونقلته أيضا الدكتورة النبراوي في كتابها تحريم الربا ومواجهة تحديات العصر : ١٨٣ ، دون الإشارة في كلا الموضعين إلى القائل ، ونقله أيضاً من مصدره الدكتور عبد الله بن محمد السعيدي في كتابه الربا والمعاملات المصرفية المعاصرة في الجزء الأوّل ، دار طيبة ، السعودية ، ١٤٢٠ هـ .

(٣٦) معجم ألفاظ الفقه الجعفري ، الدكتور أحمد فتح الله : ٢٠٤ .

(٣٧) مستدرك الوسائل ، المحقق النوري ١٣ : ٤٠٩ ، باب جواز قبول الهدية من أبواب الدين والقرض . وانظر أيضاً : السنن الكبرى ، البيهقي ٥ : ٣٥٠ .

(٣٨) التفسير الكبير ، الفخر الرازي ٧ : ٨٥ .

(٣٩) انظر : الربا والمعاملات المصرفية المعاصرة ، الدكتور عبد الله بن محمّد السعيدي ١ : ١٩٦ ـ ١٩٧ ، دار طيبة ، السعودية ١٤٢٠ هـ .

(٤٠) كما أشار إلى ذلك الأُستاذ حسن توفيق رضا في كتابه ربوات القرض وربوات البيع .

(٤١) الربا في التشريع الإسلامي ، الميرزا مسلم الملكوتي ١ : ١٠٦ ، مطبعة مهر ، قم ، مع زيادة توضيح . ونقلها أيضاً مع المناقشة الأُستاذ حسن توفيق رضا في ربوات القرض وربوات البيع ١ :

(٤٢) تحرير الوسيلة ، السيد الخميني ٢ : ٦٠٩ .

(٤٣) فقد استفاد بعض الباحثين من الجمع بين بعض هذه المحاولات المتقدمة ، من قبيل الجمع بين خاصية الاستثمار من الإيداعات البنكية وبين القول بأن المحرّم في القرآن هو خصوص الربا المضاعف ، وغيرها من المحاولات التي لا نرى ضرورة في إعادة عرضها مع جوابها .

تفقّد السيّاح

غير المسلمين للأماكن المقدسة

❑ *الشيخ محمّد حسن النجفي*
ترجمة : عبد الرحيم الحمراني

مُقدّمة

إن الأماكن الاسلامية المقدسة وبغض النظر عن قدسيتها ومعنويتها، فانها تمثل فصلاً من الثقافة والحضارة الاسلامية وفنونها الرائعة. فقد سعى جمعٌ من الفنانين حثيثاً واستفرغوا كل ما بوسعهم ليضفوا على جدران تلك المباني المقدسة آيات فنهم ولطائفهم، ولم يدفعهم لذلك سوى حبهم وعشقهم لتلك الاماكن، الأمر الذي جعلها تغص بالروائع الفنية التي تخطف أبصار الناظرين، وقد ازدان تألقها بفضل العمارة المستخدمة في بلاطها المنسجمة ونقوشها وألوانها الخلّابة، انواع الخطوط المسطورة على أبوابها وجدرانها، والمفروشات الفاخرة والستائر النفيسة، القناديل والثريات الفخمة، الابواب الخشبية المرصعة و.... بالتالي تحولت الى لوحات فنية عظيمة تختزن مختلف الوان الفنون والحضارات الاسلامية خلال القرون والدهور العريقة المتمادية، التي تستوقف الاخرين لمشاهدتها والتأمل فيها.

وبامكان السائح اللبيب أن يجسد في مخيلته وذاكرته صورة واضحة عن طريقة معيشة مختلف الأمم والأقوام الاسلامية وتاريخها وحضارتها، اذا ما وقف على هذه الاماكن وتعمق فيها. ولحسن الحظ فان عالمنا الاسلامي المعاصر، سيّما ايران الاسلام وبأرجائها كافة تغص بمثل هذه الاماكن التي تتمتع بذلك الخزين الثقافي الحضاري العريق.

وبامكان هذا التراث الفني والحضاري اليوم ان يستقطب أعداداً ضخمة من السيّاح الذين يدفعهم روح البحث والتحقيق وارهاق المدنية الحديثة التي تتقاذفهم هنا وهناك لرؤيته والتعرف عليه عن قرب، وان قدوم السيّاح الذين ينتمون للطبقة المثقفة عادة لبلدنا الذي تحكمه الاجواء الاسلامية سيمكّنه وبغض النظر عما يكتنفه من منافع اقتصادية تعود بالنفع على المجتمع الاسلامي، ان يمهد السبيل لتعريفهم بالثقافة الاسلامية وما تستبطنه من تعاليم ومعنويات دينية سامية.

لا شك إنّنا إذا أخذنا بزمام المبادرة واستفدنا من برامجنا العلمية الناجحة سنتمكن من إسماعهم أحاديث الحق و رسالة الدين الحنيف ضمن تعريفهم بالآثار الثقافية والحقائق التأريخية الاسلامية الواقعية. وليس ذلك الا مصداق لما روي عن الصادق عليه السلام: «كونوا دعاة للناس بغير ألسنتكم»[1].

وبالتالي فإنّ أدنى ما سنحصل عليه من هذا الحضور هو احباط التهم والافتراءات التي سعى اعداء الاسلام لالصاقها بهذا النظام المقدس.

وهنا يطرح هذا السؤال وهو: هل لغير المسلمين من سبيل لهذه الاماكن المقدسة؟ أوَ ليس هؤلاء نجس ولا بد من تطهير هذه الاماكن منه؟ أوَ ليست هذه الاماكن مقدسة، والواجب حفظ قداستها وحرمتها؟ الأخطر من ذلك ما سرح به الفقهاء بهذا الشأن، فالمشهور إن لم نقل الاجماع قام على عدم جواز دخول غير المسلمين للمساجد وسائر الأماكن المقدسة، كالمراقد المطهرة

للأئمة المعصومين عليهم السلام. وقد انضم لاولئك الفقهاء صاحب الجواهر حين تعرض لبحث دخول الكفار للمساجد ودائرة الحرم المكي[٢].

وهنا تكمن أهمية الخوض في هذا الموضوع على مباني هذا الرأي الذي يبدو محكماً.

ما دليل هذه الحرمة وعدم الجواز؟ وهل يمكن خدش الدليل ان قام على ذلك؟ وان لم يكن هناك دليل على الحرمة لا بد من الوقوف على جذور الفتوى. هل للفوائد المترتبة على السياحة اليوم أن تغير الفتوى؟

يعتقد كاتب المقال ان ادلة حرمة دخول الكفار للاماكن المقدسة غير تامة، ويمكن مناقشتها والقدح فيها، وليست لها تلك القوة التي يقطع بحرمتها لكافة الاماكن المقدسة. وعليه فالباب مفتوح على مصراعيه أمام الفقهاء والمحققين ليتناولوا هذه المسألة بالبحث والنقاش.

وما دامت كلمات الفقهاء قد تمحورت حول «دخول الكفّار للمساجد» ثم عمموا أدلتهم لسائر الاماكن المقدسة، فاننا سنحذوا حذوهم في جعل قضية «دخول السياح غير المسلمين للمساجد» محورا، فاذا ما اتضحت هذه القضية ستتضح معها مسألة سائر الاماكن المقدسة. آملين أن نغني هذا الموضوع بهذا الجهد المتواضع.

آراء الفقهاء السنّة:

هل الكفار مشركون أم لا؟ وهل يمكنهم أن يترددوا على المساجد أم لا؟

هناك اختلاف بين الفقهاء السنّة بهذا الشأن. وقد أشار ابن حزم لهذه الآراء حيث قال: «٤٩٩ ـ مسألة ودخول المشركين في جميع المساجد جائز، حاشا حرم مكة كلّه، المسجد وغيره، فلا يحلّ البتة أن يدخله كافر، وهو قول الشافعي وأبي سليمان. وقال أبو حنيفة: لا بأس أن يدخله اليهودي

والنصراني. ومنع منه سائر الأديان وكره مالك دخول أحد من الكفّار في شيء من المساجد.

قال الله تعالى: ﴿ إنّما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا ﴾ قال علي: فخصّ الله المسجد الحرام فلا يجوز تعديه إلى غيره بغير نصّ...» (٣).

وأشار الدكتور وهبة الزحيلي لهذا الاختلاف أيضاً: «وقال المالكية: يمنع دخول الكافر المسجد وإن أذن له مسلم إلّا لضرورة عمل... وأجاز أبو حنيفة للكافر دخول كل مسجد، ويجوز عند الشافعية للكافر دخول المسجد غير المسجد الحرام وحرم مكة وله أن يبيت فيه ولو كان جنباً في الأصح ولكن بإذن المسلمين» (٤).

وقد أشار الشيخ الطوسي لبعض هذه الآراء أيضاً قائلاً:

«لا يجوز للمشركين دخول المسجد الحرام ولا بشيء من المساجد، لا باذن ولا بغير إذن، وبه قال مالك، وقال الشافعي: لا يجوز لهم أن يدخلوا المسجد الحرام بحال لا باذن الامام ولا بغير إذنه، وما عداه من المساجد لا بأس أن يدخلوها بالاذن. وقال أبو حنيفة: يدخل الحرم والمسجد الحرام وكل المساجد باذن...» (٥).

لا شك أن مراد الشيخ من المشركين كافة الكفار، حيث بيّنها كذلك في بحث أحكام أهل الذمة، وبذلك قال أيضاً في كتاب المبسوط إلّا أنّه توسع أكثر في الموضوع (٦).

وقد أشار الفخر الرازي أيضاً لاختلاف آراء فقهاء العامة قائلاً: «المسألة الخامسة: قال الشافعي ﷺ: الكفار يمنعون من المسجد الحرام خاصة، وعند مالك: يمنعون من كل المساجد...» (٧).

خلاصة آراء الفقهاء:

١ ـ ليس لأي من غير المسلمين الدخول الى المساجد.

٢ ـ يمنع غير المسلمين من دخول المسجد الحرام فقط.

٣ ـ لا يمنع الكفار من دخول أي مسجد.

ونقل الشيخ الطوسي في تفسيره التبيان رأيا رابعاً، وهو جواز دخول الكفار الذميين وأرقاء المسلمين الى المسجد الحرام:

«واختلفوا في هل يجوز دخولهم المسجد الحرام بعد تلك السنة أم لا؟ فروي عن جابر بن عبدالله وقتادة أنّه لا يدخله أحد إلّا أن يكون عبداً أو واحداً من أهل الذمة...» (٨).

وهناك رأي خامس ورد في تفسير مجمع البيان أيضاً، يصرح بأن منع دخول الكفار للمساجد هو أمر حكومي (ولائي) أثناء الحج والعمرة:

«وقيل منعهم من دخول المسجد الحرام على طريق الولاية، للموسم والعمرة» (٩).

آراء الفقهاء الامامية:

المشهور عند الفقهاء الشيعة هو عدم دخول الكفار للمساجد بأي شكل من الأشكال. بل حين يتعرضون لاحكام أهل الذمة في مبحث الجهاد يذهبون الى وجوب رعاية كل كافر ذمي لمسألة عدم دخول المساجد، فليس لهم دخول المساجد اذا ما عاشوا في كنف الحكومة الاسلامية، ومن هنا تتضح شدة المنع بالنسبة للمشركين والكافرين والملحدين الذين يعيشون في مناطق الكفر.

وكذلك يطالعنا نفس هذا المنع في كلماتهم حين يتعرضون لاحكام المسجد. ولا بد هنا من التعرض لأقوالهم في عدم جواز دخول غير المسلمين للمساجد قبل مناقشة أدلتهم التي استندوا اليها:

* فقد قال نظام الدين الصهرشتي في اصباح الشيعة:

«ولا دخول مشرك فيه ذميا كان أو غيره»[١٠].

* القطب الراوندي:

«... وظاهر الآية ان الكفار أنجاس لا يمكنون من دخول المسجد»[١١].

* العلّامة الحلي:

«ولا يجوز ان يدخلوا المساجد»[١٢].

* وقال:

«ولا يجوز لهم دخول المساجد وإن أذن لهم»[١٣].

* وقال:

«ويحرم عليهم دخول المساجد ولو اذن لهم»[١٤].

* وقال المحقق الحلي:

«ولا يجوز لاحدهم دخول المسجد الحرام ولا غيره ولو أذن له مسلم»[١٥].

وبهذا قال الشيخ الطوسي في الخلاف والمبسوط، المحقق في الشرائع، العلامة في التذكرة، صاحب الجواهر وسائر كبار الفقهاء، وسنتعرض لاقوالهم حين مناقشة الأدلّة.

أدلّة هذا الرأي:

يمكن القول أن الشيخ الطوسي فقط من بين الفقهاء القدماء كان قد أشار لأدلة ما قال به من رأي. فقد ذكر في الخلاف بعد ان تعرض لعدة آراء:

«دليلنا قوله تعالى ﴿ يا أيّها الذينَ آمنوا إنّما المشركونَ نجسٌ فلا يقربوا المسجدَ الحرامَ بعد عامهم هذا... ﴾ فحكم عليهم بالنجاسة. وإذا ثبتت نجاستهم فلا يجوز أن يدخلوا شيئاً من المساجد لأنّه لا خلاف في أن المساجد يجب أن تجنب النجاسات»[١٦].

فاستدلال الشيخ قائم على أمرين:

١ ـ نجاسة الكفار بحكم الآية الشريفة.

٢ ـ وجوب تجنب المساجد عن النجاسات.

وقد توسع في هذا الموضوع في مبسوطه، فقد قسم المساجد بادئ ذي بدء الى ثلاثة أقسام وهي: المسجد الحرام، مساجد الحجاز، وسائر المساجد. وقد استدل على عدم جواز دخولهم المسجد الحرام بالآية الشريفة ﴿ إنّما المشركون نجس... ﴾ ثم قال بشأن عدم دخولهم سائر المساجد:

«لأنّهم أنجاس والنجاسة تمنع المساجد».

ثم ذكر بعد ذلك قائلاً:

«فأمّا ساير المساجد فإن أرادوا دخولها للأكل والنوم وما أشبه ذلك منعوا منه وإن أرادوا دخولها لسماع قرآن وعلم وحديث منعوا منها».

وأضاف:

«فإن قدم وفد من المشركين على الامام أنزلهم في فضول منازل المسلمين، وإن لم يكن لهم فضول منازل جاز أن ينزلهم في دار ضيافة إن كانت، وإن لم يكن جاز للامام أن ينزلهم في المساجد لأنّ رسول الله ﷺ أنزل سبي بني قريضة والنظير في مسجد المدينة حتى أمر ببيعهم، والأحوط ألّا ينزلهم فيها، وهذا الفعل من النبي كان في صدر الاسلام قبل نزول الآية التي تلوناها: ﴿ إنّما المشركون نجس... ﴾»[١٧].

وعليه فان استدلاله في المبسوط كاستدلاله في كتاب الخلاف، إضافة لاقراره هنا بسيرة النبي ﷺ في إنزال الكفار في المسجد، إلّا انّه لم يستند اليها، على آنهاكانت قبل نزول الآية الشريفة.

أمّا العلّامة فقد استدل على ذلك في التذكرة، ثم فرق بين المسجد الحرام

وسائر المساجد، قائلاً بشأن عدم جواز دخول الكفار الى المسجد الحرام:

«لا يجوز لمشرك ذمي أو حربي دخوله إجماعاً لقوله تعالى: ﴿ فلا يقربوا المسجدَ الحرامَ بعدَ عامهم هذا ﴾».

وقد استدل بما يلي على عدم جواز دخولهم سائر المساجد:

١ ـ احترام المسجد: «لأنّه مسجد فلا يجوز لهم الدخول إليه كالحرم».

٢ ـ وجوب تجنيب المسجد النجاسات: «ولقوله عليه السلام جنبوا مساجدكم النجاسة».

وسنثبت فيما بعد ان هذين الدليلين من فروع الاستدلال بتلك الآية الشريفة.

٣ ـ ان منعهم كان مشهورا في صدر الاسلام: «ولان منعهم كان مشهورا».

٤ ـ «لعدم انفكاكهم من حدث الجنابة والحيض والنفاس وهذه الأحداث تمنع من المقام في المسجد».

٥ ـ لعدم ارتباطهم بالمساجد: «ولانهم ليسوا من أهل المساجد».

٦ ـ «ان منعهم من الدخول فيه إذلالا لهم وقد أمرنا به».

وقال: «وقال أكثر العامة يجوز لهم الدخول باذن المسلم لأنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنزل وفد ثقيف في المسجد... ولو سلم لكان في صدر الاسلام»[١٨].

وقد استند صاحب الجواهر الى نفس هذه الأدلّة أيضاً مع هذا الفارق وهو قيام إجماع فقهاء الشيعة على عدم جواز دخولهم المساجد فقال:

«... كما صرح باجماعهم عليه في المسالك، بل في المنتهى نسبته الى مذهب أهل البيت عليهم السلام»[١٩].

وقد استدل الشيخ يوسف البحراني في الحدائق في مبحث أحكام المساجد على حرمة دخول اليهود والنصارى الى المساجد بروايتين لهما مضمون واحد.

ومما تقدم يمكن حصر الأدلّة التي أقامها الفقهاء على عدم جواز دخول الكفار للمساجد بما يلي:

١ ـ الكتاب.

٢ ـ الحديث.

٣ ـ الاجماع.

٤ ـ السيرة العملية أو المشهور.

٥ ـ سائر الأدلّة.

مناقشة الأدلّة:

لقد فرّق الفقهاء في أبحاثهم بين المسجد الحرام وسائر المساجد ـ وإن عمموا رأيهم بالنسبة لعدم جواز دخول المساجد ـ حيث فرقوا بينها بالادلة وكيفية الاستدلال. ونحن بدورنا نحذو حذوهم ونناقش الأدلّة في موردين:

١ ـ حرمة دخول الكفار للمسجد الحرام.

٢ ـ حرمة دخول الكفار لسائر المساجد.

حرمة دخول الكفار للمسجد الحرام

أهم دليل استفاده فقهاء الشيعة والسنة على حرمة دخول الكفار للمسجد الحرام هو الآية الشريفة:

﴿ يا أيّها الذينَ آمنوا إنّما المشركونَ نجسٌ فلا يقربوا المسجدَ الحرامَ بعدَ عامهم هذا ﴾ (٢٠).

لا شك أن الآية الشريفة نزلت بشأن المشركين الذين كانوا يقدمون أثناء

الحج ليقيموا مراسمهم في المسجد الحرام و يمارسوا أعمالهم وتجارتهم، وبعد نزول هذه الآية في شهر ذي الحجة من السنة التاسعة للهجرة، أمر النبي ﷺ علياً عليه السلام أن يقرأ عليهم هذه الآية ويمنعهم من المسجد الحرام ومكة، وعليه فالمراد الأصلي بالآية الشريفة هم المشركون وعبدة الاوثان الذين كانوا يأتون مكة كل عام ليؤدوا مراسم الحج. وأن التوسع في حكم حرمة الدخول في المسجد الحرام ليشمل سائر الكفار: كالمرتدين، والملحدين، وأهل الكتاب إنّما يحتاج الى دليل، وإن لم يكن هناك مخصص، إلّا أن ذلك لا يعني عدم حاجة التوسع في الحكم وإلغاء الخصوصية الى الدليل، سيّما أن شواهد الآية وقرائنها تفيد تخصيص الحكم.

طرق تعميم الحكم:

يمكن استفادة طريقين من كلمات الفقهاء في تعميم حكم المشركين لسائر الكفار:

١ ـ التوسع في معنى الشرك.

٢ ـ التوسع في العلة.

بعبارة أُخرى، بالتوسع في موضوع الحكم أو علته.

أ ـ التوسع في معنى الشرك:

أي أن المشرك لا يختص بعبدة الأوثان ومن يقول بالشريك لله، بل يشمل أهل الكتاب أيضاً. وقد اتفق أغلب فقهائنا سواء منهم من تمسك بهذه الآية في بحث نجاسة أهل الكتاب، أو أُولئك الذين استدلوا بهذه الآية في بحث أحكام أهل الذمة على حرمة دخول أهل الكتاب للمسجد الحرام، على أن أهل الكتاب من المشركين، بل قال بعضهم صراحةً:

«ولا دخول مشرك فيه ذميا كان أو غيره»[٢١].

«لا يجوز لمشرك ذمي أو حربي دخوله اجماعاً...» (٢٢).

فقد ورد القطع في العبارتين على أن أهل الكتاب مشركون، واستدل بعض الفقهاء على ذلك. فقد استشهد صاحب الجواهر ببعض الآيات القرآنية لاثبات شرك أهل الكتاب: «... أو لما يشمل (المشرك) اليهود والنصارى، لقوله تعالى: ﴿ وقالت اليهود عزير - إلى قوله تعالى - عمّا يشركون ﴾ ولما يشعر به قوله تعالى لعيسى عليه السلام ﴿ أأنتَ قلتَ للناسِ اتخذوني وأُمّي إلهين... ﴾ من شركهم أيضا، ولقولهم أيضاً: ﴿ إنّ الله ثالث ثلاثه ﴾» (٢٣) وطبق هذا التفسير للشرك، فانه يشمل عبدة الاوثان وأهل الكتاب أيضاً.

الجواب:

أوّلاً: أهل الكتاب مشركون أم لا؟ مسألة خلافية بين علماء الكلام والتفسير والفقه. فبعض الفقهاء تردد باعتبارهم مشركين. فقد علق المحقق الاردبيلي على دلالة الآية الشريفة على نجاسة أهل الكتاب قائلاً:

«فدلالته على الكل موقوف على اثبات كونهم جميعا مشركين وهو لا يخلو عن إشكال» (٢٤).

وقال السيد أحمد الخوانساري في جامع المدارك:

«ونوقش بعدم صدق المشرك على جميع أصناف الكافر على نحو الحقيقة» (٢٥).

وقال الامام الخميني رحمه الله بصورة أوضح:

«وكيف كان لا يمكن لنا إثبات الشرك لجميع طوائفهم، ومجرد القول بأن عزير ابن الله لا يوجب الشرك» (٢٦).

ثانياً: لسنا بصدد بيان حقيقة الشرك. ومن المشرك؟ فهذا بحث كلامي، وقد اثبت في محله مراتب الشرك التي يمثل الشرك في الالوهية أسوأها. ثمّ

المراتب الأُخرى له كالشرك في الطاعة والعبودية، الذي صرحت الروايات بابتلاء المؤمنين به سوى الأئمة المعصومين وعباد‌الله المخلصين.

وما نروم فهمه في هذا البحث هو ان عبارة «المشركين» التي وردت في عدة آيات قرآنية ومنها الآية المذكورة مختصة بطائفة خاصة معينة أم انّها تشمل طوائف أُخرى؟

يرى الأعم الأغلب أن «المشركين» الواردة في القرآن الكريم مختصة بعبدة الأوثان الذين يرون لله شريكاً. وشاهدهم على ذلك الاية الكريمة التي ذكرت المشركين الى جانب سائر الكفار: ﴿ لم يكن الذينَ كفروا من أهلِ الكتابِ والمشركين ﴾ (٢٧). والآية الأُخرى: ﴿ إن الذين آمنوا والذينَ هادوا والصابئينَ والنصارى والمجوس والذينَ أشركوا إن اللهَ يفصلُ بينهم يومَ القيامة ﴾. (٢٨).

وهذا ما أكد عليه السيد محمد الموسوي العاملي في المدارك قائلاً:

«... إذ المتبادر من معنى الشرك من اعتقد إلهاً مع الله، وقد ورد في أخبارنا أن معنى اتخاذهم الأحبار والرهبان أربابا من دون الله، امتثالهم أوامرهم ونواهيهم لا اعتقادهم أنهم آلهة، وربما كان في الآيات المتضمنة لعطف المشركين على أهل الكتاب وبالعكس بالواو إشعارا بالمغايرة» (٢٩).

حتى صاحب الجواهر حين استدل بالآية الشريفة ﴿ ولا تنكحوا المشركات ﴾ على عدم صحة الزواج بنساء أهل الكتاب صرح بأنها مختصة بالمشركات، والشرك الوارد في الشريعة لا يشمل أهل الكتاب، قائلاً: «لأن المتبادر من الشرك في اطلاق الشرع غير أهل الكتاب، كما يؤيده عطف المشركين على أهل الكتاب وبالعكس في كثير من الايات، وهذا لاينافي اعتقادهم ما يوجب الشرك؛ إذ ليس الغرض نفي الشرك عنهم، بل عدم تبادره من اطلاق لفظ المشرك...» (٣٠).

وبالطبع فان هذا لا يتنافى وكونهم اعتقدوا بما يوجب الشرك، وذلك لأنّ

المقصود ليس نفي الشرك عنهم، بل نفي التبادر الذهني في اطلاق لفظ الشرك.

وبناء على ما تقدم فان التوسع في معنى الشرك لا يؤدي إلى اعتبار سائر الكفار من مصاديقه، والمقصود بالمشركين في الآية: ﴿ إنّما المشركون نجس...﴾ عبدة الأوثان الذين ذكرهم القرآن في عدة مواضع الى جانب أهل الكتاب.

قال آية الله الخوئي: «إن الشرك له مراتب متعددة لايخلو منها غير المعصومين وقليل من المؤمنين... فلا مناص من أن يراد بالمشرك مرتبة خاصة وهي ما يقابل أهل الكتاب» (٣١).

أضف الى ذلك: فان سلم للتوسع في معنى الشرك، فان الآية المذكورة سوف لن تشمل جميع الكفار أيضاً؛ وذلك لأنّ المرتدين والماديين والزنادقة ليسوا مشركين، إلّا أن نعمم الحكم عن طريق الأولوية. أي ليس لاولئك الذين يعتقدون بالله وإن نسبوا له شريك أن يدخلوا المسجد الحرام، وهذا ما سيجري بطريق أولى على أُولئك الذين ينفون كل إله.

بالطبع هناك ترديد في هذه الاولوية، لقوله سبحانه: ﴿ ان الشرك لظلم عظيم ﴾.

ب ـ التوسع في العلة:

الطريق الثاني لتعميم حكم حرمة دخول المشركين للمسجد الحرام ليشمل سائر الكفار، علة الحكم المذكورة في الآية الشريفة، وهي النجاسة: ﴿ إنّما المشركونَ نجسٌ فلا يقربوا المسجدَ الحرامَ ﴾.

وعليه فلا ينبغي لكل نجس كالمشرك أن يدخل المسجد الحرام، سواء كان مشركا أم غير مشرك. وطالما كان سائر الكفار أنجاس كالمشركين، فبالتالي

ليس لهم أن يدخلوا المسجد الحرام.

وقد استدل الشيخ ضياء الدين العراقي في شرح التبصره على حرمة دخول الكفار المسجد الحرام وسائر المساجد قائلاً:

«ولا يجوز أيضاً أن يدخل الذمي فضلاً عن غيره من سائر فرق الكفار المساجد؛ لظهور تفريع عدم دخول المسجد الحرام في الآية على نجاسة المشرك، الجاري في غيرهم من أهل الذمة، فضلاً عن شموله لهم؛ لقوله بأنّ عزير أو المسيح ابن الله» (٣٢).

والاستدلال المذكور يقوم على قبول نقطتين:

١ ـ أن تكون النجاسة الواردة في الآية الكريمة بمعنى النجاسة الاصطلاحية.

٢ ـ أن يحكم الشرع بنجاسة جميع الكفار.

النقطة الأُولى:

النجاسة لغة بمعنى القذارة، وشرعاً بمعنى الشيء الذي يجب تجنبه. وهناك خلاف بين الفقهاء والمفسرين في أيّ المعنيين أُريد بالنجاسة المذكورة في الآية الكريمة؟

يرى الأغلب أنّ المراد هو المعنى اللغوي. فقد قال العلّامة الفقيه رضا الهمداني: «فلا مانع من أن يكون المراد بالنجس في الآية الخباثة الباطنية والقذارة المعنوية الحاصلة بالشرك» (٣٣).

وان لم نقل بأن كلمة «نجس» في الآية استعملت فقط بالمعنى اللغوي، فان هناك احتمالين في أن يكون المراد المعنى الاصطلاحي أو اللغوي، وان صرفها لأحد المعنيين يحتاج الى قرينة.

إنّ مجرد اشتراكها في المعنى وعدم وجود القرينة على أحدهما، دفع أغلب الفقهاء لان يغضوا النظر عن الاستدلال بهذه الآية على نجاسة الكفار في مبحث نجاسة الكفار، بل الأبعد من ذلك، أن البعض ادعى وجود قرينة في الآية تصرفها للمعنى اللغوي.

فقد ذكر آية الله الخوئي:

«بل الظاهر أنه في الآية المباركة بالمعنى اللغوي وهو القذارة... وهذا المعنى هو المناسب للمنع عن قربهم من المسجد الحرام، حيث إن النجس بالمعنى المصطلح عليه لا مانع من دخوله المسجد الحرام فيما اذا لم يستلزم هتكه...» (٣٤).

وقال أيضاً: «فالانصاف أن الآية لا دلالة لها على نجاسة المشركين فضلا عن دلالتها على نجاسة أهل الكتاب» (٣٥).

النقطة الثانية:

على فرض أن المراد بالنجاسة ـ في الآية الشريفة ـ المعنى الشرعي الاصطلاحي، فهل جميع الكفار نجس؟

على الأقل هناك كلام بين الفقهاء بشأن نجاسة أهل الكتاب، وإن كان المشهور عند فقهاء الشيعة الحكم بنجاستهم، إلّا أن كثيرا من الفقهاء أفتوا بطهارتهم.

على كل حال فإنّ هذه الآية سوف لن تكون دليلا على حرمة دخول أهل الكتاب المسجد الحرام على قول من أفتى بطهارتهم. وقد علق الشيخ محمد جواد مغنية القائل بطهارة أهل الكتاب على الآية المذكورة قائلاً:

«اطلاق الآية الشريفة، إنّما المشركون نجس، تشمل كل نجس من حيوان أو إنسان أو غيرهما».

ثم قال: «ونريد بالانسان النجس، الجاحد وعابد الأوثان، أمّا أهل الكتاب فقد أثبتنا طهارتهم» (٣٦).

ويفهم من هذا الكلام أن لأهل الكتاب أن يردوا المسجد الحرام وأي مسجد آخر.

وعليه فالاستدلال بهذه الآية لتعميم حكم حرمة دخول المشركين للمساجد ليشمل سائر الكافرين ليس تاماً ولا يخلو من تأمل.

الاجماع:

الدليل الآخر على تعميم الحكم هو الاجماع وقد ذكره صاحب الجواهر على انّه دليل على ذلك قائلاً: «فلا يجوز أن يدخلوا المسجد الحرام اجماعاً من المسلمين محصلاً ومحكيا مستفيضا مضافا الى قوله تعالى: ﴿ انما المشركون نجس... ﴾ (٣٧).

ويفهم من عبارة صاحب الجواهر، ان الاجماع هو أهم دليل، بل الدليل الوحيد على تعميم حكم حرمة دخول المشركين الى المسجد الحرام لسائر الكفار، وان اشتمل على عدة شبهات وذلك لأنّه:

١ ـ لايمكن ادعاء اجماع المسلمين؛ لمخالفة أبي حنيفة وأتباعه لهذا الحكم.

٢ ـ ليس هناك من إشكال في دخولهم المسجد الحرام على مبنى من قال بطهارة أهل الكتاب، إلّا أنّه يمكن القول، حيث ليست هناك نظرية واضحة في مقام الفتوى على جواز دخول أهل الكتاب، فإنّ وجود المبنى فقط لا يخدش الاجماع.

٣ ـ هناك احتمال بأن نكون هذه الآية هي أساس الاجماع، ومثل هذا الاجماع لا اعتبار له، لأنّه ليس كاشفا عن رأي المعصوم عليه السلام. مع ذلك وبالنظر للمكانة الخاصة التي يتمتع بها المسجد الحرام من بين سائر الأماكن المقدسة

واختصاصه ببعض الأحكام لا يمكن تجاهل اتفاق الآراء بشأنه بهذه البساطة. وعليه يمكن الاستدلال باجماع المسلمين أو على الأقل إجماع الشيعة على حرمة دخول الكفار للمسجد الحرام.

حرمة دخول الكفار لسائر المساجد

يبدو أن الحاجة لدراسة هذه القضية أعمق وأشمل من سابقتها المتمثلة في حرمة دخول المسجد الحرام، والتي كانت تشكّل أساس ودعامة هذه القضية. الأمر الذي جعلنا نتعرض ابتداء لمناقشة تلك الأدلّة. والآن نخوض في دراسة أدلّة حرمة الدخول للمساجد والتي أشرنا إليها سابقا:

١ ـ القرآن:

* لقد استندوا بالآية القرآنية ﴿ إنّما المشركونَ نجس... ﴾ بطريقتين:

الأُولى ـ استفاد الشيخ الطوسي من نجاسة الكفار المذكورة في الآية ليجعلها صغرى لكبرى كلية: « ...دليلنا قوله تعالى: ﴿ يا أيّها الذينَ آمنوا إنّما المشركونَ نجسٌ... ﴾ فحكم عليهم بالنجاسة، وإذا ثبتت نجاستهم فلا يجوز أن يدخلوا شيئا من المساجد، لأنّه لا خلاف في أن المساجد يجب أن تجنّب النجاسات... » [٣٨].

وقد أوضحنا سابقا عدم صواب ما قاله: «فحكم عليهم بالنجاسة» وذلك لأنّ الآية ليست بصدد نجاسة المشركين البدنية فضلا عن سائر الكفار.

وأمّا كبراه التي قال فيها: «لا خلاف في أنّ المساجد يجب أن تجنّب النجاسات». فما هو المقصود منها؟ ان كان المراد عدم تنجيس المساجد، فهذا الكلام تام و صواب، إلّا أن دخول الكافر للمسجد لا ينجسه وإن كان الكافر نجساً؛ وذلك لعدم وجود السراية بينهما. فان كان المراد عدم دخول

النجس للمسجد فهذا كلام ليس بصحيح ؛ وذلك لمشهور الفقهاء في جواز دخول النجس الى المسجد، ما لم تكن هناك سراية تسبب نجاسة المسجد.

فقد ذكر صاحب الحدائق: «... وعن المساجد وقد نقل الاجماع عليه جمع من الأصحاب... واستدلوا على ذلك بقوله عزوجل... وقول النبي ﷺ: «جنبوا مساجدكم النجاسة»، واعترض عليه بأنّه يتوجه على الأوّل... وعلى الثاني الطعن في الرواية بعدم الوقوف على المستند، والمراسيل لا تنهض حجة...» (٣٩).

بالطبع سوف لن تكون جائزة اذا كان فيها هتكا للمسجد، لكن هتك المسجد موضوع آخر.

الثانية ـ الطريقة الأُخرى لاستدلالهم بالآية الشريفة، هو القول بعدم خصوصية للمسجد الحرام، بمعنى منع دخول المشركين الى المسجد الحرام بسبب كونه مسجداً، وهذه نقطة مشتركة بين المسجد الحرام وسائر المساجد، والتي أدت بدورها الى وحدة الحكم في حرمة الدخول.

فقد ذكر الشيخ محمد حسن النجفي:

«... مضافاً الى ما يستفاد من التفريع في الآية المفيد للاشتراك بينه و بين غيره من المساجد أيضاً خصوصا مسجد النبي ﷺ وغيره من المساجد ضرورة اعتبار التعظيم فيها أجمع» (٤٠).

وقد استند العلّامة على حرمة المساجد كنقطة مشتركة تحول دون جواز دخول الكفار لها فقال:

«لأنه مسجد فلا يجوز لهم الدخول كالحرم» (٤١).

وهذا ما صرح به الشيخ محمد جواد مغنية، بصيغة أخرى، حيث قال بعد أن طرح هذا السؤال: أليست هذه الآية ﴿ فلا يقربوا المسجد الحرام ﴾ دليلا

على صحة ما ذهب إليه الشافعي من أن حرمة الدخول مختصة بالمسجد الحرام؟

«الجواب: أنّ مجموع الآية يدل على العموم، لا على الخصوص؛ لأنّ المتبادر الى الأذهان من الآية مجموعها أن علة المنع من الدخول هي النجاسة واحترام المسجد عند الله وليس من شك ان كل مسجد هو محترم عند الله لأنّه منسوب إليه جلت عظمته وقدسيته». (٤٢).

وخلاصة أقوال العلماء الاعلام: أنّ المنزلة الرفيعة للمسجد هي ملاك حكم حرمة الدخول، وهذا الملاك ثابت في جميع المساجد.

ويعتمد هذا الاستدلال على اثبات أمرين:

١ ـ أن لا تكون هناك صفة خاصة أُخرى للمسجد الحرام لها مدخلية في حكم حرمة الدخول سوى كونه مسجداً، وهذا هو معيار ذلك الحكم فقط.

٢ ـ ان دخول الكفار للمساجد تحت أية ذريعة إنّما يتنافى وحرمة المساجد ويسيء لقدسيتها.

مناقشة الأمر الأوّل:

ان القول بعدم وجود الخصوصية التي تجعل حكم الحرمة مختصا بدخول المسجد الحرام ليست إلّا ادعاء، فاحتمال الخصوصية كافيا في عدم اعتبار تشابه الحكم، وذلك لأنّ الأصل عدم حرمة الدخول، إضافة الى ان هناك عدة قرائن تشعر بخصوصيات المسجد الحرام والتي تكفي كل واحدة منها في جعل الحكم مختصا بالمسجد الحرام، أو على الأقل احتمالية ذلك ومنها:

أ ـ يفيد ظاهر الآية وسبب نزولها أن للمشركين عناية خاصة بالمسجد الحرام، فهم يقدمون اليه كل عام أيام الموسم ليؤدوا مراسيمهم الوثنية وأعمال الحج الجاهلية غير التوحيدية في مركز التوحيد والالوهية: ﴿ وماكانَ

صلاتهم عندَ البيت إلّا مكاءً وتصديةً ﴾ (٤٣).

وعلى هذا فان منع الشارع من دخول المسجد الحرام، كان بهدف الحيلولة دون الاتيان باعمال وأفعال الشرك.

فهل يمكن مقارنة هذا مع ذلك المسجد الذي يدخله الكافر ليسمع كلام الله ومواعظ الدين وتعاليمه أو بهدف مشاهدة الآثار التراثية والاطلاع على مظاهر الحضارة الاسلامية ؟

ب ـ لقد اختص الفقه المسجد الحرام ببعض الأحكام الشرعية الخاصة دون سائر المساجد، على سبيل المثال، لا يجوز دخول الجنب الى المسجد الحرام بأي حال من الأحوال و.... وعليه فاحتمال كون هذا الحكم من مختصات المسجد الحرام هو احتمال عقلائي ويكفي مثل هذا الاحتمال في عدم الاعتقاد بتعميم الحكم.

جـ ـ يرى أغلب العلماء أن المراد بالمسجد الحرام في الآية الشريفة هو الحرم. فقد وردت آية في القرآن ذكر فيها المسجد الحرام، إلّا ان المراد كان الحرم. ﴿ سبحانَ الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجدِ الحرامِ ﴾ (٤٤). لا شك أن النبي كان قد عرج من دار أُم هاني، أي الحرم لا المسجد الحرام.

وهناك قرينة أيضاً في ذيل الآية تشير إلى أن المراد بالمسجد الحرام جميع الحرم: ﴿ وإن خفتم عيلَةً فسوف يغنيكم الله من فضله... ﴾ (٤٥) في حالة منع المشركين من القدوم الى مكة، وإلّا فليست هناك من منافاة بين حرمة دخول المسجد الحرام والقدوم لمكة للقيام بالاعمال التجارية. فاذا كان المراد بالمسجد الحرام في الاية هو الحرم وقد منع المشركون من دخوله، فان المسجد الحرام جزء منه، وفي هذه الحالة، سيكون احتمال اختصاص الحكم اقوى بكثير، وذلك لأنّ لمنطقة الحرم أحكاماً خاصة ليست لأي مكان مقدس آخر.

مناقشة الأمر الثاني:

اننا لا نرى ولا نقرّ في أن دخول الكفار وبأي دافع كان، يعدّ هتكاً لقدسية وحرمة المسجد. فكيف لنا الاعتقاد بذلك؟ والحال أنّه لا يمكن مخاطبة الكفر في عقر داره بأفراده المتعطشين لسماع الوحي والحقائق، إلّا من خلال المسجد بصفته أهم مركز ثقافي رسمي يمكنه أن يستقطب الأفراد ويعرفهم برسالة السماء.

فهل حضور الكفار فيالمساجد بغية تحقيق تلك الأهداف يشكل انتهاكاً لحرمتها وقدسيتها؟! أم أن طردهم منها يعدّ خلافا وهتكا لفلسفة تأسيس أوّل مسجد في الاسلام؟ اذا أراد كافر أن يدخل مسجداً يمثل عمق الآثار الفنية والحضارية التاريخية للاسلام ويقف على مدى حب وعشق أتباع ذلك الدين لتعاليمه وأهدافه، فهل ذلك إهانة لقدسية وحرمة المسجد؟

ويستنتج مما سبق أن الاستدلال بالآية على حرمة دخول الكفار المساجد إنّما هو استدلال غير تام، ولعل العلّامة المجلسي قد أشار لهذه المسألة قائلاً:

«﴿ فلا يقربوا المسجد الحرام ... ﴾ استدل به على عدم جواز ادخال النجاسة المسجد الحرام، وهو غير بعيد للتفريع وإن أمكن المناقشة فيه، وأمّا الاستدلال به على عدم جواز دخولهم شيئا من المساجد فهو ضعيف»(٤٦).

* الآية الأُخرى التي ربما يستدل بها على حرمة الدخول للمساجد هي:

﴿ ما كان للمشركينَ أن يعمروا مساجدَ اللهِ شاهدينَ على أنفسِهم بالكفر ﴾(٤٧).

حيث هناك معنيان لغويان «للعمارة» وهما البناء، والتردد والزيارة، وعليه فالمشركين منهيين عن بناء المساجد والتردد عليها.

الجواب: وان كانت العمارة تعني الزيارة والتردد، إلّا أن ذلك ليس معناها السائد والمتداول، وقد ذكرت بمعنى البناء في كافة المواضع التي صرحت بها

الآيات القرآنية.

أضف إلى ذلك فعلى فرض التسليم لهذا الادعاء، فإنّ الآية مختصة بالمشركين، ويرد على تعميمها لسائر الكفار تلك الاشكالات التي طرحت بشأن ما قيل سابقا.

٢ ـ الروايات:

لم يستشهد الشيخ الطوسي، والعلّامة، وصاحب الجواهر و... بحديث في هذا الموضوع حين تصدوا للاستدلال على مدعاهم. بينما انفرد صاحب الحدائق بنقل روايتين ذات مضمون واحد: إحداهما عن دعائم الاسلام والأُخرى عن الراوندي، والعلّامة المجلسي قد ذكر هاتين الروايتين كما جاء في البحار.

الجدير بالذكر أن صاحب الحدائق اكتفى بهاتين الروايتين في استدلاله، بل لم يستدل حتى بالآية الشريفة التي تمسك بها الجميع، قال: «فروى الراوندي بسنده عن موسى بن جعفر عن آبائه عليهم السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ليمنعن أحدكم مساجدكم يهودكم ونصاراكم وصبيانكم ومجانينكم أو ليمسخن الله تعالى قردة وخنازير ركعاً سجداً...»[٤٨].

وقد وردت نفس هذه الرواية أيضاً في دعائم الاسلام مع اختلاف يسير جداً.

والروايتان ضعيفتا السند والدلالة. ويكفي في ضعفهما من ناحية السند أنّهما لم تردا في الكتب الفقهية المعتبرة التي يستدل بها.

وأمّا من حيث الدلالة: فقد وردت عبارة صبيان المسلمين ومجانينهم أيضاً إلى جانب اليهود والنصارى، ومما لا شك فيه ان هناك كراهة لا حرمة في دخول صبيان المسلمين الى المساجد، وعليه فإنّ أقصى دلالة الرواية ستكون على الكراهة، وهذه قرينة على عدم وجوب منع دخول اليهود والنصارى الى

المساجد أيضاً. ولعل النقطة المشتركة بين هذه الأصناف الثلاثة هي عدم الاكترات والالتفات للمسائل الشرعية وعدم رعاية الطهارة والنظافة الظاهرية، والحال لو كان هناك دافع أقوى يستهدفه حضور صبيان المسلمين في المساجد كالوقوف على التعاليم الاسلامية وتعلم المسائل العبادية لأصبح دخولهم مستحبا.

وقد صرح صاحب الحدائق بأن دخول مجانين المسلمين وصبيانهم المسجد وإن كان مكروهاً، إلّا أن هذا لا يمنع حرمة دخول اليهود والنصارى، وذلك لأنّ النهي قد استعمل في معنيين، معنىً حقيقي (الحرمة) وآخر مجازي (الكراهية)، واستعمال كلمة واحدة في معنيين قد ورد كثيراً في الأخبار والروايات:

«ويكون النهي هنا مستعملا في التحريم والكراهة، واستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، كثير في الأخبار...»[٤٩].

فهل يجوز استعمال اللفظ في أكثر من معنى؟ هذا من المباحث الأُصولية التي تعرض لها أغلب محققي الأُصول مصرحين بعدم جواز استعمال لفظ لأكثر من معنىً واحد[٥٠].

إضافة لما تقدم فاننا سنشير لاحقا الى أن النبي صلى الله عليه وآله لم يمنع اليهود والنصارى من دخول مسجده، وسنورد بعض الشواهد التي تفيد المناظرات العلمية التي كان يعقدها النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام مع اليهود والنصارى بل والكفار في المسجد.

وعليه فإنّ أهم إشكال يرد على الروايتين هو ضعف سندهما ودلالتهما، الأمر الذي جعل الفقهاء يطرحونهما ولا يعملون بهما.

الحديث الآخر الذي استند به قوله صلى الله عليه وآله: «جنبوا مساجدكم النجاسة».

وقد جعله العلّامة أحد أدلّته التي ذكرها في التذكرة حيث قال: «ولقوله ﷺ «جنبوا مساجدكم النجاسة»» (٥١).

ويبدو أيضاً عدم إمكانية الاستناد بهذه الرواية وذلك لأنّ:

أوّلاً: ان سند هذه الرواية ضعيف، فقد ورد في وسائل الشيعة: روى جماعة من أصحابنا في كتب الاستدلال عن النبي ﷺ أنّه قال: «جنبوا مساجدكم النجاسة» (٥٢).

وقد عده الشيخ يوسف البحراني أيضاً ضعيفا لا يمكن الاستدلال به (٥٣)

ثانياً: هناك إطلاق في الرواية من حيث المضمون ـ يجب تجنيب المساجد النجاسة ـ سواء كانت النجاسة مسرية أم لم تكن. ولم يعمل أحد بهذا الاطلاق؛ لأنّ مشهور الفقهاء يفيد عدم إشكال حمل شيء نجس الى المسجد ما لم ينجسه أو يهتك حرمته وقدسيته، وعلى فرض نجاسة الكافر فانه ليس مما تسري نجاسته للمسجد أو يوجب تنجيسه.

ثالثاً: انما يكون الاستدلال بهذه الرواية تاما إذا قطع بنجاسة جميع الكفار. والحال ليس الأمر كذلك. فالقدر المتيقن الترديد في نجاسة أهل الكتاب من بين الكفار بل أفتى البعض بطهارتهم.

٣ ـ الاجماع:

الدليل الثالث الذي ساقه الفقهاء في معرض حكمهم بعدم جواز دخول الكفار المساجد هو الاجماع. فقد ذكر المحقق الحلّي:

«فلا يجوز أن يدخل المسجد الحرام إجماعا ولا غيره من المساجد عندنا» (٥٤).

فقد عبر المحقق الحلي بصيغة «عندنا»، وقد علق صاحب الجواهر على ذلك قائلاً: «لقد ورد هذا التعبير في التحرير وكنز العرفان أيضاً، والمراد به

جماعة الامامية، كما صرح بالاجماع في المسالك، وفي المنتهى نسب ذلك لمذهب أهل البيت عليهم السلام».

والمقصود أن هذا الاجماع ورد بعدة صيغ في كلمات الفقهاء، وقد انفرد صاحب المسالك مصرحا بالاجماع: «لا يجوز دخول الذمي المسجد بإجماع الامامية» (٥٥).

وسنذكر هنا بعض الأُمور التي تثبت عدم صواب هذا الاجماع:

الأوّل ـ ان الشيخ الطوسي لم يتمسك بالاجماع في الخلاف والمبسوط سيّما في الخلاف عند احتجاجه بالاجماع في إطار ردّه لآراء فقهاء السنة التي يستندون فيها للاجماع. ولذلك لم يكن هناك إجماع في الخلاف يعتني به الفقهاء، مصرحين بأنّها إجماعات على القاعدة ساقها الشيخ مقابل إجماعات السنة. وعليه فليس هناك إجماع لفقهاء الشيعة في هذا الموضوع يجدر الالتفات إليه والاعتناء به.

الثاني ـ لم يتعرض أغلب قدماء الفقهاء لهذه المسألة فضلا عن بيان رأيهم فيها، سيّما أُولئك الذين دأبوا على نقل المسائل كاملة عن المعصومين عليهم السلام كما عبّر عنهم آية الله البروجردي، كالشيخ الصدوق في الهداية والمقنع، الشيخ المفيد في المقنعة، الشيخ الطوسي في النهاية، سلار بن عبد العزيز في المراسم وأبي الصلاح الحلبي في الكافي و... وكان الشيخ الطوسي أوّل من طرح هذه المسألة في كتبه الاستدلاليه وتبعه الآخرون في ذلك، وعليه فكيف يمكن ادعاء الاجماع؟

الثالث ـ لقد نسب العلامة المجلسي حرمة دخول اليهود والنصارى الى المساجد للمشهور فقال: «أمّا منع اليهود والنصارى فهو على الوجوب على المشهور» (٥٦)

إضافة لذلك، على فرض قيام مثل هذا الاجماع، فان دليله معلوم، أو على الأقل محتمل الدليل، وهو الآية الشريفة أو الحديث المذكور، ومن الطبيعي ألّا يكون لهذا الاجماع أي اعتبار.

ولذلك أشار المحقق الاردبيلي بعد نقله لإجماع مذهب أهل البيت المدعى عن «المنتهى» لهذه النقطة قائلاً: «والمستند في الجملة هو الآية»[٥٧].

ولعل مراده من هذه العبارة عدم الاعتناء بهذا الاجماع فهو اجماع مدركي يستند لتلك الآية الشريفة.

٤ ـ شهرة حرمة دخول الكفار المساجد في صدر الاسلام:

يعتقد بعض الفقهاء أن حرمة دخول الكفار المساجد كانت مشهورة بين مسلمي صدر الاسلام. وقد ذكرها العلّامة ضمن أدلته التي ساقها في التذكرة، مستشهدا على ذلك بحادثة تاريخية: «ولأنّ منعهم كان مشهورا، دخل أبو موسى على عمر ومعه كتاب حساب عمله، فقال عمر: ادع الذي كتبه ليقرأه، قال: انّه لا يدخل المسجد، قال: ولم لا يدخل؟ قال لأنّه نصراني، فسكت. وهو يدل على شهرته بينهم»[٥٨].

ويمكن الردّ: أنّه بغض النظر عن صدق هذه القضية من عدمه، لنا أن نتساءل لم انفرد أهل السنة بروايتها؟ وهل لمثل هذه الحادثة ان تكشف عن شهرة حكم في زمان معين؟ وهل لهذه الشهرة من حجية؟ أضف الى ذلك فان هذه الشهرة لا تنسجم والمشهور المروي من طرق الفريقين، فالتأريخ يتحدث عن وفود وأفراد من النصارى واليهود كانوا يأتون مسجد النبي ابان خلافة عمر وقبلها وبعدها ليطرحوا أسئلتهم واستفساراتهم على خليفة المسلمين ويتلقون أجوبتها.

ومن الطبيعي أن يقدم هذا النقل المعتبر على النقل الأوّل الضعيف.

٥ ـ سائر الأدلّة:

أ ـ ان دخول الكفار المسجد وان كان بهدف سماع كلام الله أو رؤية آثار الحضارة الاسلامية والمباني التأريخية، يعني استصغار المسجد واستصغار المسجد الحرام.

ب ـ ان في منعهم من دخول المسجد إذلالاً لهم وقد أُمرنا به.

جـ ـ ليس للكافر من ارتباط بالمسجد، ولا يتوقف المسجد على دخول الكافر.

أقول: لو كانت هناك أدلّة محكمة في المنع لأمكن لهذه الأُمور أن تقوي ذلك الرأي وتؤيده، إلّا أننا نرى أن الأدلّة خاوية الأساس، لذا فمثل هذه الأُمور لا تسمن ولا تغني من جوع.

أضف الى ما سبق من أنّ دخول الكفار المسجد حتى بهدف سماع كلام الله وحقائق التوحيد ومشاهدة آثار الحضارة الاسلامية يعني استصغار المسجد ليس إلّا ادعاء لا واقعية له؛ لأنّ انتهاك الحرمة قضية عرفية، ولا شك أن العرف لا يرى انتهاك حرمة المسجد وقدسيته اذا ما دخله كافر بكل أدب وتواضع قد دفعه الحق والبحث عن الحقيقة، وبهدف سماع كلام الله أو هدف عقلائي آخر.

ومن جهة أُخرى أفلا يعتبر منع الكافر الذي يريد أن يتعرف على الاسلام وتاريخه وحضارته من دخول المسجد انتهاكا وتحقيراً لا يرتضيه الله؟ وما معنى تجاهل دعوة الناس وارشادها والأخذ بيدها لشاطئ الأمان؟

أضف الى ذلك فان استفادة التحقير من الآية الكريمة ﴿ عن يد وهم صاغرون ﴾ [٥٩] إنّما هو مختص بكفار أهل الذمة وعند دفع الجزية، لا الكفار الذين يعيشون في دار الحرب.

أمّا القول بعدم ارتباط الكافر بالمسجد، فان هذا يتوقف على كيفية رؤيتنا للمسجد، فإن اعتقدنا بان المسجد موضع للدعاء والتوسل والمناجاة فقط، فمن الطبيعي ألّا يكون للكافر سبيل إليه، إلّا لرؤية الآثار الحضارية والفنون الاسلامية. أمّا اذا اعتبرنا المسجد - اضافة لكونه موضعا للعبادة والصلاة و... - مركزا إعلاميا متوهجاً يقوم على الوعظ والارشاد وهداية الناس، ومظهرا لاشعاع الثقافة الاسلامية وفنونها الرائعة، فان الكافر الذي ينشد الحق والحقيقة والتعرف على الاسلام وحضارته الاصيلة ليس بمعزل عن المسجد، بل ان كان هذا هو هدفه فهو مصداق لهذه الآية الشريفة: ﴿ فبشر عبادي الذين يستمعون القول ويتبعون أحسنه ﴾ (٦٠).

أدلّة جواز دخول الكفار المساجد

١ - مقتضى الأصل: كما ذكر سابقا عدم جواز دخول المشركين الى المسجد الحرام، بل دائرة الحرم، للآية الشريفة سواء اعتبرنا المشرك نجس الجسم أم الفكر.

أمّا بالنسبة لسائر المساجد فلم نعثر على دليل مقنع، وهذا كافٍ أيضاً لنحكم بالجواز؛ وذلك لأنّ جواز الدخول تابع للأصل. بعبارة أُخرى فان أهم دليل على حرمة دخول الكفار المساجد كان الآية الشريفة والاجماع، إلّا أن دلالتهما كانت مقتصرة على دائرة الحرم والمسجد الحرام ليس أكثر، وعليه فان عدم توفر الدليل على سائر المساجد، سيكون دليلاً على الجواز؛ وذلك لأنّ مقتضى الأصل الأولي جواز دخول الجميع للمساجد كسائر الأماكن. خاصة إذا كان لذلك الدخول هدف عقلائي وشرعي، كالبحث عن الحق والتعرف على المعارف الاسلامية، والتحقيق والتنقيب في الآثار والعمارة الاسلامية.

٢ ـ السيرة: تفيد الوقائع التأريخية لعصر الرسالة الاسلامية، ان النبي الاكرم ﷺ وبعد استقراره في المدينة وإقامته للحكومة الاسلامية بذل ما بوسعه لاقامة العلاقات والروابط مع كافة القبائل فيداخل المدينة وخارجها، وسعى لتصدير الأفكار الاسلامية وتوسيع رقعتها. وفي هذا المجال كان يبرم العقود والاتفاقيات مع كافة القبائل والطوائف، أضف الى ذلك اجتماعه بغير المسلمين في مسجده بهدف تعريفهم بالاسلام وتعاليمه السامية، فكانت النفوس تتطلع الى المدينة بغيه لقاء النبي وسماع كلماته، ولذلك كانت هذه اللقاءات تزداد يوما بعد يوم مع تقدم الزمان وازدياد عدد الاتباع والأنصار. بحيث اطلق على السنة التاسعة للهجرة اسم عام الوفود، و «اسطوانة الوفود» على إحدى المواضع الخاصة في مسجد النبي الذي كانت تعقد فيه تلك الجلسات والمناظرات. وعليه فليس هناك مجال لتطرق الشك والريب لأصل وجود هذه السيرة.

وقد أقر الشيخ الطوسي والآخرون بهذه السيرة كما أشرنا، إلّا أنّهم نسبوها لما قبل نزول الاية الشريفة، حيث منع الكفار بعد ذلك من دخول المسجد فقد ذكر الشيخ الطوسي: «... وهذا الفعل من النبي ﷺ كان في صدر الاسلام قبل نزول الآية...» (٦١).

وقال العلامة: «... لو سلم لكان في صدر الاسلام» (٦٢).

وقال الشيخ محمد حسن النجفي: «... أو أنه كان قبل نزول الآية» (٦٣)

ويقسم الكفار الذين كانوا يدخلون مسجد النبي الى صنفين: صنف يشمل الأسرى والضيوف الذين كانوا ينزلون مسجد النبي ولم يكن عددهم كثيرا.

الصنف الثاني الأكثر، ويشمل الوفود التي كانت تأتي النبي، ممثلة ومندوبة عن قبائلها بهدف الوقوف على الاسلام وأهدافه أو لعقد المواثيق

والاتفاقيات.

ويبدو أنّ كلام العلامة وصاحب الجواهر قد ورد في الصنف الأوّل؛ وذلك لأنّ الكلمة التي وردت في التذكرة «أنزل...» أي أن النبي أنزلهم في المسجد، وجاءت في الجواهر «ادخال» أي أن النبي أدخلهم. ثم قالوا بان ذلك مختص بما قبل نزول الآية على فرض ثبوته.

على كل حال فان القول «على فرض ثبوته» رغم الأخبار المستفيضة بحضور وفود الكفار وممثليهم في مسجد النبي وانزالهم فيه لبعيد عن اللطف والمرونة.

أمّا الزعم بأن حضور الكفار في مسجد النبي كان قبل نزول الآية الشريفة ولم يقع بعد السنة التاسعة للهجرة فهو ما ينبغي بحثه تاريخيا ليتبين صوابه من عدمه؛ وذلك لأنّه ادعاء تاريخي، ومن الطبيعي أن تكون الكلمة الفصل فيه لنفس التأريخ، حيث لابد من استقراء تلك السيرة في أنها كانت مستمرة، أم أن النبي والمسلمين كانوا قد أغلقوا أبواب المسجد بوجه الوفود والأفراد على أنهم نجس ولا ينبغي أن يدخلوا المسجد؟

انّ الآية الشريفة ﴿ إنّما المشركونَ نجسٌ... ﴾ نزلت في شهر ذيالحجة من السنة التاسعة للهجرة، وأبلغها علي عليه السلام المشركين في مراسم الحج، إلّا أن هناك تأملاً في أنها هل نزلت على النبي صلى الله عليه وآله في ذلك الشهر أيضاً؟

أمّا الشواهد والنماذج الكثيرة التي وقعت في السنة العاشرة للهجرة فانّها تغنينا عما قيل، فقد شحنت وغصت تلك السنة بالوفود التي كانت تقدم المسجد بعد نزول الآية الشريفة.

فقد أورد ابن الأثير في تاريخه اسم ثلاثة عشر وفداً كان قد حضر مسجد النبي في المدينة ابان السنة العاشرة للهجرة، كان آخرها وفد «نخع»، وهي

قبيلة يمانية جاءت النبي في النصف من محرم للعام الحادي عشر للهجرة (٦٤).

وبالطبع كان من بين الوفود بعض الأفراد الذين أعلنوا اسلامهم من قبل، وقد حضروا لتجديد البيعة مع النبي والتعبير عن مساندة قبائلهم ودعمها له ﷺ. كان أهم وفد جاء النبي في السنة العاشرة للهجرة والذي تعرض له الفريقان هو وفد «نصارى نجران» الذي كان يضم ستين شخصا من جهابذة علماء المسيح.

لقد دخلوا مسجد النبي ﷺ، وحين حان وقت صلاتهم استأذنوا النبي ﷺ في أن يأتوا بصلاتهم فيه، ثم جلسوا للحوار مع النبي ﷺ الذي دعاهم للاسلام. وبعد جدال طويل يصرح الوفد بعدم اقتناعه مقترحاً المباهلة. فأجابهم ﷺ إلى ذلك، والآية ﴿ فقل تعالوا ندعُ أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثمّ نبتهلْ فنجعل لعنةَ اللهِ على الكاذبين ﴾ (٦٥) أشارت لهذه الواقعة التي وردت مفصلة في المصادر التأريخية (٦٦).

لقد استمر تدفق الأفراد من غير المسلمين الى المدينة بعد وفاة رسول الله ﷺ، حيث ذكرت المصادر التاريخية قدوم بعض الجماعات والأفراد الى مسجد النبي لتطرح أسئلتها على خليفة المسلمين آنذاك، وتشير الشواهد التاريخية أنّه غالبا ما كان يستعان بعلي عليه السلام من قبل الخليفة، وكان بدوره يرد على تلك الأسئلة والاستفسارات بما يزيل كافة الظنون والشبهات، الأمر الذي أدّى إلى اعتناق الاسلام من قبل أغلب تلك الجماعات.

ويمكن العثور على هذه الشواهد في مباحث احتجاجات الأئمة عليهم السلام التي نقلتها الكتب الروائية، وقد صنف العلامة المجلسي في بحار الأنوار احتجاجات علي عليه السلام إلى عدة أبواب من قبيل: باب الاحتجاج على اليهود، باب الاحتجاج على النصارى و...

وسنشير بصورة مختصرة لبعض تلك النماذج دون الخوض في التفاصيل:

١ ـ حضور يهوديين لمسجد النبي على عهد أبي بكر، وطلبه من علي عليه السلام في أن يحاورهم ويجيب على أسئلتهم (٦٧).

٢ ـ قدوم عالم يهودي لمسجد النبي طالباً من علي عليه السلام الإجابة على أسئلته (٦٨).

٣ ـ سؤال اليهودي لعمر حين كان جالساً وأصحابه حوله: من أعلمكم بكتاب الله وسنّة نبيه؟ وارشاده لعلي عليه السلام من قبل عمر، والمناظرة التي تدور بينهما (٦٩).

٤ ـ سؤال الوفد النصراني ـ الذي كان يتزعمه الراهب بعد قدومه من الروم الى المدينه، وحضوره في مسجدالنبي صلى الله عليه وآله وسلم ـ لأبي بكر على أنه خليفة المسلمين وهدايته الوفد لعلي عليه السلام والإجابه على أسئلتهم واستفساراتهم (٧٠)

٥ ـ قدوم وفد نصارى نجران مع أسقفهم في عهد خلافة عمر لدفع الجزية والمناظرة، ثم إرشادهم لعلي عليه السلام الذي أجاب على أسئلتهم (٧١)

وهذا ما تكرر حدوثه ابان خلافة علي عليه السلام. فقد قال الشيخ المفيد:

«أتى رأس اليهود إلى علي بن أبي طالب عند انصرافه من وقعة النهروان وهو جالس في مسجد الكوفة...» (٧٢)

وتطالعنا حياة المعصومين عليهم السلام باحتجاجاتهم العلمية في المسجد مع بعض الافراد والجماعات من غير المسلمين، فقد جاء في احتجاج الامام الصادق عليه السلام على الزنادقة:

«عن الكليني، عن علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن العباس بن عمرو أنّ ابن أبي العوجاء و... في نفر من الزنادقة كانوا مجتمعين في الموسم بالمسجد

الحرام، وأبو عبد الله جعفر بن محمّد عليه السلام فيه إذ ذاك يفتي الناس، يفسر لهم القرآن، ويجيب على المسائل بالحجج والبينات، فقال القوم لابن أبي العوجاء: هل لك في تغليط هذا الجالس وسؤاله عمّا يفضحه عند هؤلاء المحيطين به؟ فقد ترى فتنة الناس به، يفسر لهم القرآن ويجيب عن المسائل به، وهو علّامة زمانه؛ فقال لهم ابن أبي العوجاء: نعم، ثمّ تقدم ففرّق الناس و...» (٧٣).

فهذه الرواية تحدثنا بأنّ الامام وافقه وجلس معه للمناظرة، فما كان من ابن أبي العوجاء إلّا السخرية والاستهزاء بالكعبة وبالأفعال التي يؤديها الحجاج هناك، فجعل الامام عليه السلام يجيبه حتى ألقمه حجراً.

وإذا صح هذا النقل في دخول غير المشركين المسجد الحرام، فانه ليؤيد أن حرمة دخول المسجد الحرام إنّما اختصت بالمشركين.

قال المفضل: «كنت ذات يوم جالساً في مسجد النبي ما بين القبر والمنبر، بعد أن فرغت من صلاة العصر، فدخل ابن أبي العوجاء مع صاحب له وجلسا بجانبي، ثم تكلم منكراً الخالق، فامتعظت وصرخت بوجهه، فقال: إن كنت من أصحاب جعفر بن محمّد عليه السلام فانه ليناظرنا ولا يفعل ما فعلت قال: فأخبرت الامام الصادق عليه السلام الخبر، فأشار علي أن أُعامله بالمنطق والاستدلال والبرهان» (٧٤).

فالواقعة تفيد بوضوح أن دخول الزنادقة والملاحدة كابن أبي العوجاء الى المسجد كان قضية طبيعية. وما أغضب المفضل كان كلمات الكفر التي صدرت من ذلك الزنديق لا حضوره في المسجد، ولم يشر عليه الامام بطرح هذه المناظرات خارج المسجد.

كانت تلك بعض الشواهد والنماذج التأريخية على استمرار السيرة النبوية منذ زمان بناء المسجد حتى زمان المعصومين عليهم السلام. ولا يخفى أن تلك الشواهد كثيرة جمة لا يمكن إحصائها جميعاً.

وفي إطار تأييد هذه السيرة يمكن القول بأن الموضوع وان كان من موارد الابتلاء، إلّا أنّه لم يصلنا أي حديث عن الأئمة بشأنه،أو على الأقل لم نعثر على حديث معتبر استندوا به في كتبهم الفقهية، والحال ان مصادرنا مليئة بمختلف الأحكام المتعلقة بالكفار من قبيل: الزواج، المعاشرة، المبادلات التجارية والمقايضة و...

جذور الفتوى بحرمة دخول الكفار المساجد:

إن افتقار موضوع حرمة دخول الكفار الى جميع المساجد لدليل معتبر آثار السؤال بشأن كيفية تسلل هذه العبارة - حرمة دخول الكفار المساجد - للمباحث الفقهية.

وما يستشف من بعض التفاسير والمصادر الفقهية لأهل السنة، ان أوّل مرة منع الكافرون فيها من دخول المساجد كانت اثر إصدار عمر بن عبد العزيز حكما حكوميا يقضي بالمنع ابان خلافته: «... وقال عمر بن عبد العزيز... ولا يدخل أحد من اليهود والنصارى شيئاً من المساجد بحال»[٧٥].

وقال القطب الراوندي: «... وقال عمر بن عبد العزيز: ولا يجوز أن يدخل المسجد أحد من اليهود والنصارى وغيرهم من الكفار. ونحن نذهب إليه...»[٧٦].

وعليه فليس من المستبعد أن تكون المرة الأُولى التي مُنعوا فيها من دخول المساجد اثر حكم عمر بن عبد العزيز الحكومي، ثم تسلل الموضوع بعد ذلك للمصادر الفقهية.

فان كان الأمر كذلك حينئذ يجب الأخذ بنظر الاعتبار الشرائط التي كانت سائدة زمان عمر بن عبد العزيز، وما الذي دفعه لاتخاذ ذلك القرار؟ وعلى فرض حجية عمله، فان ذلك مختص بذلك الزمان وتلك الشرائط ولا مسوغ للتعميم.

حفظ الحرمة والقدسية:

يمكن الاستنتاج مما سبق بأن الكفر لا يشكل عنصراً يحول دون دخول المساجد، وللكافرين أن يدخلوها، إلّا أن هذا لا يعني بأنّ أبواب المساجد مفتحة أمام كل كافر دون الاستناد لقاعدة وضابطة، فالمسجد مكان للعبادة، والوعظ والتبليغ ونشر الأحكام الشرعية، ولا يجوز الاتيان بكل ما ينافي ذلك الشأن والمقام حتى من قبل المسلم فضلا عن غيره. وعليه فان دخول الكفار المسجد لابد أن يرافقه دافع مقبول شرعاً بالدرجة الأساس، كالوقوف على المعارف الاسلامية، سماع الوحي الالهي، التعرف على آداب المسلمين وشعائرهم وطقوسهم العبادية، أو دافع عقلائي من قبيل مشاهدة آثار الحضارة الاسلامية وفنونها العمرانية التي تجسّدَ فصل منها في أبنية المساجد.

وعليه لابد أن ينطوي الدخول للمسجد على هدف شرعي وعقلائي. أضف الى ذلك لابد من مراعاة شؤون المسجد وحفظ حرمته، من خلال ارتداء اللباس الساتر وكيفية التردد والالتزام بالآداب المعروفة.

وخلاصة القول فلابد ألّا يكون هناك ما ينافي حرمة المسجد وقدسيته، حيث لا يجوز ذلك بأي شكل من الأشكال.

وقد جاء في الأخبار بشأن وفد نجران الذي حضر عند النبي ﷺ: «أنّه ﷺ لم يكترث إليهم حين رآهم بثيابهم الفاخرة وعلائمهم الخاصة، وحين سألوا علة ذلك من أصحاب النبي، أجابوهم قائلين بسبب ملابسكم وثيابكم التي لا تروق للنبي ﷺ، فما كان منهم إلّا أن غيروا ثيابهم بثياب أبسط، فاستقبلهم ﷺ». ولا يستبعد عدم اكتراثه ﷺ في الوهلة الأُولى اثر ارتدائهم الثياب الفاخرة، وحالة التكبر والغرور التي دخلوا بها والتي تتنافى ومنزلة المسجد ومقامه السامي.

الحجاز ومنطقة الحرم:

دخول الكفار للحجاز أو دائرة الحرم (منطقة ذات مسافات مختلفة عن المسجد الحرام) من المواضيع الفقهية الخلافية. وهنا ثلاث نقاط لابد من فصلها عن بعضها البعض الآخر:

إحداها: الدخول بهدف السكن في الحجاز أو منطقة الحرم، التي يرى أغلب الفقهاء ـ بل على قول صاحب الجواهر ـ قيام الاجماع على حرمته: «وعلى كل حال فلا يجوز لهم الدخول لا استيطانا ومكثا، ولا اجتيازا، ولا امتياراً للطعام بمعنى جلبه أو مطلق البيع لاجماعهم على حرمته» (٧٧)

والأُخرى: دخولهم للتجارة.

والثالثة: للتنزه والتجول.

ويرى فقهاء الشيعة سريان الحرمة الى دائرة الحرم أيضاً. بل قالوا: «ولو جاء رسولاً، بعث إليه الامام عليه السلام من يسمع رسالته» (٧٨).

أمّا بالنسبة لغير منطقة الحرم فالمسألة خلافية، وقيل له أن يدخل إذا أجازه الحاكم الاسلامي، بل صرح بعض الفقهاء بجواز دخوله حتى منطقة الحرم إذا أذن له الحاكم الاسلامي (٧٩)

وما دامت هذه المنطقة ليست من موارد الابتلاء سيما ان اتفاق الفقهاء كان بشأن حرمة السكن لا السياحة والسفر، فاننا نعرض عن طرح تفاصيل هذا الموضوع ومناقشة أدلته. وإن كانت أقصى دلالة للآية الشريفة ﴿ إنما المشركون نجس ..﴾ كما قيل سابقا عدم دخول المشركين لمنطقة الحرم إن كانت هي المقصودة بالمسجد الحرام

إلّا أن هناك تأمل بالنسبة لغير المشركين من الكفار، وتجري هنا نفس تلك

المباحث التي مرت معنا آنفا، واذا أردنا أن نتناول التفاصيل، فان ما ينبغي الوقوف عليه: هل هناك منع أم لا؟ هذا المنع مختص بمنطقة الحرم أم يشمل جميع جزيرة العرب؟ ما المقصود بجزيرة العرب وما حدودها؟ هل الاستيطان ممنوع أم السياحة والسفر والتنزه؟

مراقد الأئمة وذريتهم

ليست لدينا أية آية أو رواية في حرمة دخول الكفار حرم الأئمة عليهم السلام. والفقهاء بدورهم امّا أنهم لم يتعرضوا لحكمها أو أنهم ألحقوا المشاهد المشرفة للأئمة عليهم السلام بالحرم المكّي حين خاضوا في حرمة دخول الكفار اليه.

فقد قال صاحب الجواهر في تعليقه على حرمة دخول الكفار للحرم:

«ويحتمل إلحاق حرم الأئمة عليهم السلام بذلك، فضلاً عن الحضرات المشرفة، بل والصحن، ولكن السيرة على دخولهم بلدانهم...» (٨٠).

أمّا ضياء العراقي فقد قال بعد نقله لرواية دعائم الاسلام في حرمة دخول الكفار منطقة الحرم:

«وتنقيح المناط يقتضي إلحاق حرم النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبقية الأئمة عليهم السلام بل والمشاهد المعظمة وحرم الزهراء سلام الله عليها...» (٨١).

وعليه فلا بد من معرفة ما مراده من «تنقيح المناط»؟ وهل هناك من مجال لتنقيح المناط؟

هل يمكن تجاهل الخصوصيات الكثيرة لمنطقة الحرم المكي بالنسبة للمسلمين فضلا عن الكافرين، من قبيل عدم جواز الدخول بدون الاحرام وعدم جواز قلع الأشجار و... وتعميم الحكم الوارد بشأن الحرم المكي الى سائر الحرم على أساس ملاك ومعيار احتمالي؟

غالبا ما يتردد فقهاؤنا في إلحاق حرم الأئمة عليهم السلام بالمساجد حين تعرضهم لحرمة دخول الجنب فيها [٨٢]. ودليلهم أن هذا الحكم مختص بالمسجد، ولعل للمسجد خاصية لا يمكن تعميمها لغيره على الرغم من أرجحية حرم الأئمة عليهم السلام عليه.

فان كان هناك ترديد في تشبيه حرم الأئمة بالمسجد، كيف يمكن اعتبار التساوي بينه وبين الحرم المكّي رغم اختصاصه ببعض الأحكام والتعاليم. ولعل هذا هو الذي دفع صاحب الجواهر ليعبر بـ «يحتمل» حين تناول التشبيه.

وبناءً على ما تقدم فبغض النظر عن التأمل والبحث في أصل المنع بالنسبة للحرم المكي، فان تعميم المنع لحرم الأئمة عليهم السلام لا يقوم على أي دليل.

ومما تقدم يتبين حكم الحاق حرم الأئمة بالمساجد أيضاً وذلك لأنّ:

أوّلاً: أصل الشبه بينها محل تأمل وبحث.

ثانياً: ـ حسب ما حققناه ـ لم يكن هناك من منع لدخول الكفار للمساجد فضلاً عن حرم الأئمة أو حرم ذريتهم.

وفي الختام تتحتم قضية رعاية حرمة وقدسية هذه الأماكن المقدسة سيّما حين قدوم السيّاح والمحققين من غير المسلمين.

الهوامش

(١) «أُصول الكافي» ، محمد بن يعقوب الكليني ٢ : ٧٨ ، دار التعارف بيروت .

(٢) «جواهر الكلام» ، الشيخ محمد حسن النجفي ٢١ : ٢٨٩ ، دار احياء التراث العربي ، بيروت .

(٣) المحلى ، ابن حزم ٣ ـ ٤ : ٢٤٣ ، دار الجبل ـ بيروت .

(٤) الفقه الاسلامي وأدلته ١ : ٣٩٣ ، دار الفكر .

(٥) الخلاف ، الشيخ الطوسي ١ : ٥١٨ ، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة مدرسي الحوزة العلمية في قم .

(٦) «المبسوط» ، الشيخ الطوسي ٢ : ٤٧ ، المرتضوية ، طهران .

(٧) التفسير الكبير ، الامام الفخر الرازي ٢٤ : ١٦ ، دار احياء التراث العربي ، بيروت .

(٨) «التبيان» ، الشيخ الطوسي ٥ : ٢٠١ ، مكتب الاعلام الاسلامي ، قم .

(٩) «مجمع البيان» ، الطبرسي ٣ : ٤٣ ، دار مكتبة الحياة ، بيروت .

(١٠) «اصباح الشيعة» ، نظام الدين الصهرشتي ، ضمن «الينابيع الفقهية» ، ٤ : ٦٣٨ ، مؤسسة فقه الشيعة ـ بيروت .

(١١) «فقه القرآن» ، قطب الدين الراوندي ، ضمن «الينابيع الفقهية» ٤ : ٥٢٦ .

(١٢) «تبصرة المتعلمين» ، العلامة الحلي ، ضمن «الينابيع الفقهية» ٣١ : ١٨٦ .

(١٣) «ارشاد الاذهان» ، العلامة الحلي ، ضمن «الينابيع الفقهية» ٣٠ : ١٩٨ .

(١٤) «تلخيص المرام» ، العلامة الحلي ، ضمن «الينابيع الفقهية» ٣١ : ٢٠٧ .

(١٥) «المختصر النافع» ، المحقق الحلي ، ضمن «الينابيع الفقهية» ٩ : ٢٢٦ .

(١٦) «الخلاف» ، الشيخ الطوسي ١ : ٥١٨ .

(١٧) «المبسوط» ، الشيخ الطوسي ٢ : ٤٧ .

(١٨) «تذكرة الفقهاء» ، العلّامة الحلّي ١ : ٤٤٥ ، الطبعة الحجرية .

(١٩) «جواهر الكلام» ، محمد حسن النجفي ٢١ : ٢٧٨ ، دار احياء التراث العربي ، بيروت .

(٢٠) التوبة : ٢٨ .

(٢١) إصباح الشيعة ، ضمن «الينابيع الفقهية» ٤ : ٦٣٨ .

(٢٢) تذكرة الفقهاء ١ : ٤٤٥ ، ط ـ الحجرية .

(٢٣) جواهر الكلام ٦ : ٤٢ ـ ٤٣ .

(٢٤) «مجمع الفائدة والبرهان» ، المقدس الاردبيلي ١ : ٣٢٠ ، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة مدرسي الحوزة العلمية في قم .

(٢٥) «جامع المدارك» ، السيد أحمد الخوانساري ١ : ٢٠١ ، اسماعيليان ، قم .

(٢٦) «كتاب الطهارة» ، الامام الخميني ٣ : ٢٩٨ .

(٢٧) البينة : ١ .

(٢٨) الحج : ١٧ .

(٢٩) «مدارك الاحكام» ، السيد محمد الموسوي العاملي ٢ : ٤٤ ، العلمية .

(٣٠) «جواهر الكلام» ، ٣٠ : ٣٥ .

(٣١) «التنقيح» ٢ : ٤٤ . تقريرات درس آية الله السيّد الخوئي

(٣٢) «شرح التبصرة» ٤ : ٣٧٥ ، مؤسسة النشر الاسلامي .

(٣٣) «كتاب الطهارة» ، الفقيه الهمداني : ٥٥٧ .

(٣٤) التنقيح ٢ : ٤٤ .

(٣٥) المصدر السابق ٢ : ٤٦ .

(٣٦) تفسير «الكاشف» ، محمد جواد مغنية ٤ : ٢٨ ، دار العلم للملايين ، بيروت .

(٣٧) جواهر الكلام ٢١ : ٢٧٨ .

(٣٨) الخلاف ١ : ٥١٨ .

(٣٩) الحدائق الناضرة ٥ : ٢٩٣ .

(٤٠) جواهر الكلام ٢١ : ٢٨٧ .

(٤١) تذكرة الفقهاء ١ : ٤٤٥ .

(٤٢) تفسير الكاشف ٤ : ٢٨

(٤٣) الأنفال : ٣٥.

(٤٤) الاسراء : ١.

(٤٥) التوبة : ٢٨.

(٤٦) « بحار الأنوار» ، العلّامة المجلسي ٨٠ : ٤٤ . مؤسسة الوفاء ، بيروت .

(٤٧) التوبة : ١٧.

(٤٨) «الحدائق الناضرة» ، الشيخ يوسف البحراني ٧ : ٢٧٩ ، مؤسسة النشر الاسلامي .

(٤٩) المصدر السابق : ٢٨٠.

(٥٠) «كفاية الأُصول» ، محمد كاظم الخراساني ١ : ٥٤ ، المكتبة العلمية الاسلامية ، طهران .

(٥١) تذكرة الفقهاء ١ : ٤٥.

(٥٢) وسائل الشيعة ٣ : ٥٠٤ ، ب ٢٤ من أحكام المساجد ، ح ٢.

(٥٣) راجع : الحدائق الناضرة ٥ : ٢٩٢.

(٥٤) شرائع الاسلام ، المحقق الحلي : ٣٣٢ ، دار الأضواء ، بيروت .

(٥٥) «مسالك الأفهام» ، الشهيد الثاني ٣ : ٨٠ ، مؤسسة المعارف الاسلامية

(٥٦) بحار الأنوار ٨ : ٣٥٠.

(٥٧) مجمع الفائدة ٧ : ٥٢١.

(٥٨) تذكرةالفقهاء ١ : ٤٤٥.

(٥٩) التوبة : ٢٩.

(٦٠) الزمر : ١٨.

(٦١) المبسوط ٢ : ٤٧.

(٦٢) تذكرة الفقهاء ١ : ٤٤٥.

(٦٣) جواهر الكلام ٢١ : ٢٧٨.

(٦٤) «الطبقات الكبرى» ، ابن سعد ١ : ٣٦٤ ، دار الصادر ، بيروت

(٦٥) آل عمران : ٦١.

(٦٦) الطبقات الكبرى ١ : ٣٧٥. النور الأبدي ، جعفر السبحاني ٢ : ٤٣١ ، مكتب الاعلام الاسلامي ، قم .

(٦٧) بحار الأنوار ١٠ : ١ ـ ٥ ، الباب الأوّل ، ح ١ .

(٦٨) المصدر السابق ٩ ـ ١١ ، الباب الأوّل ، ح ٤ .

(٦٩) المصدر السابق ٢٠ ـ ٢٢ ، الباب الأوّل ، ح ١٠ .

(٧٠) المصدر السابق : ٥٢ ـ ٥٣ ، الباب الثالث ، ح ١ .

(٧١) المصدر السابق : ٥٨ ـ ٦٠ ، الباب الثالث ، ح ٣ .

(٧٢) الاختصاص : ١٦٤ ـ ١٨٠ ، ضمن مجموعة مؤتمر الشيخ المفيد .

(٧٣) بحار الأنوار ١٠ : ٢٠٩ ، ح ١١ .

(٧٤) انظر : بحار الأنوار ٣ : ٥٧ .

(٧٥) التبيان ، الشيخ الطوسي ٥ : ٢٠١ .

(٧٦) فقه القرآن ، ضمن «الينابيع الفقهية» ٤ : ٥٢٦ .

(٧٧) جواهر الكلام ٢١ : ٢٨٨ .

(٧٨) المصدر السابق .

(٧٩) المصدر السابق : ٢٨٩ .

(٨٠) المصدر السابق .

(٨١) شرح التبصرة ٤ : ٣٧٦ .

(٨٢) «مستمسك العروة الوثقى» السيد الحكيم ٣ : ٤٩ .

طاقة النص بين الظهور والظاهرة

واحتمالات المنتَج الفقهي

❑ السيد حسن خليفة

مدخل:

بإيجاز شديد أُحدد موضوع هذا البحث المتواضع في النص، والنهج إلى فقهه مقارناً بين رؤية من يرى فيه وثيقة لغوية مغلقة على ما يتيحه الظهور من إمكانات دلالية، يتوسلها الفقيه في إنتاج الفتاوى على قدر تلك الطاقة التي افترضها في النص. وبين رؤية من يتجاوز الظهور اللغوي لتلك الوثيقة إلى النظر إليها، على أساس أنها ظاهرة تختزن في ملفوظها وملابسات إنشائه والتعامل معه تجربة أنتجت فقهاً يؤدي إغفاله إلى إهدار طاقة في النص؛ باعتباره ظاهرة يتفاوت فقهها مع النص ذاته لدى انغلاقه على الظهور في ذاته؛ مما يعني أن وظيفة هذه المقالة أن تبحث في احتمالات المنتج الفقهي من خلال الدخول إلى عالم النص، من باب الظهور كان الدخول أم من باب الظاهرة، في عرض وصفي لا يخلو من تحليل، مع مقارنة بين المنهجين.

وذلك لأنّ اكتشاف دلالات في نص ما على نحو مغاير يستدعي وعياً

مغايراً، ومنهجية مغايرة أيضاً، وإلّا فإنّ منهجاً واحداً يشتغل على مصادر تشريعية واحدة، لا يمكنه إلا أن ينتج فقهاً واحداً.

ما دعاني إلى اختيار دراسة هذا الموضوع ليس الدعوة إلى تعدد الفقاهات بتعدد القراءات للنصوص الشرعية، و إنما من أجل تسليط الأضواء على الظاهرة، ظاهرة الاختلاف في الفتاوى مع وحدة الموضوع ومصادره لا لشيء، إلا الاختلاف في المنهج بين فقيه وآخر في قراءة النص الواحد، أو لتعامل الفقيه الواحد مع أكثر من منهج في سيرته العلمية في الاستدلال والاستنباط.

والغاية المتوخاة من تسليط الضوء على ظاهرة تبدل الفتاوى بتبدل المناهج التي تقرأ النصوص التي يمكن أن تنتجها هي الدعوة إلى إثارة الأسئلة حول تلك المناهج، ومدى استجابة النصوص لها، وجدوى التزامها بصرامة أو بمرونة تقبل بعض التجاوزات المنهجية التي قد تصل بالبعض إلى التبعيض بين المناهج في الاشتغال على نص وآخر، لإنتاج فقه وآخر، في موضوع وسواه.

ما يعني أن التفكير في وضع طرقنا في التفكير الاستدلالي على رفوف المراجعة وفي آفاق النقد بات أمراً ملحاً، ولا سيما بعد الأشواط البعيدة التي قطعتها العلوم الإنسانية، والدرس اللغوي، وطرق قراءة النص، مما له مسيس الصلة فيما نحن فيه.

وما التزامي - هنا - بالمقارنة بين (الظهور) و (الظاهرة) في تناول النصوص من قِبَل فقهائنا الأجلاء إلّا محاولة لطرح البحث - على وجازته - في الإطار التطبيقي الذي لا بد له من أن يتخذ نموذجاً إجرائياً في هذا المجال.

طاقة النص:

١ ـ مواجهة الظهور:

يمتلك النص باعتباره ظاهرة لغوية اجتماعية طاقة كامنة لإنتاج الدلالة، ولكل فقيه من الفقهاء طريقته في الدخول إلى عالم النص، وأسلوبه في الاستنباط، وقدرته في اصطياد المرادات التي ينطوي عليها، وموهبته في توظيف ما في النص من طاقة للإجابة عن أسئلة تتحرك بها عجلة الواقع.

هذا لا يهمل أن هناك ضوابط منهجية تعمل على وضع الفردي في سياقه الاجتماعي، هي بمثابة العقد الدلالي المضمر في النص، باعتبار أنه وثيقة لغوية، يخضع لها أبناء اللغة لضمان عملية التواصل عبر وسط مادي، أو حدث، قوامه الأصوات التي تصنع الألفاظ والكلمات بحسب أنظمة التفاهم العرفية التي يفترض في النص التواصلي الإبلاغي ألا يغفلها، أو يهدر شروطها وهو في حالة التشكل والبناء.

٢ ـ مواجهة الظاهرة:

الفرق بيّن بين مواجهة فقيه للنص منشغلاً بمجرّد معرفة ذلك الظهور اللغوي الذي ينطوي عليه، وبين مواجهته للنص ذاته على أنه ظاهرة اجتماعية تتجاوز البنية اللغوية إلى علاقات تلك البنية مع محيطها التداولي الأُفقي ـ عصر النص ـ ومع محيطها التداولي العمودي ـ عبر العصور ـ.

إن مواجهة على هذا النحو عمل مغرٍ، يستحوذ على كل قارئ نوعي يطمع باكتشاف كل ما في النص من طاقة على إنتاج الدلالة، وفقيه من هذا النوع غير مستعد أن يهدر حتى جزءاً بسيطاً من تلك الطاقة الدلالية؛ ذلك لأنه يعي أن المعنى في النص مركّب من تلك الأجزاء على نحو عضوي؛ بحيث إن أي نقصان في جزءٍ ما من المعنى يحيله إلى شيءٍ شائهٍ، ويجعل مفعوله منقوصاً

وقاصراً عن تأدية المراد الذي من أجله انوجد المعنى، وانبنى ليشير إلى شيء في الخارج على وجه المطابقة والكمال.

البعد الزمني:

للبعد الزمني أثره الفعّال في تسطيح النظر إلى النص، أو في تعميقه، مع الحذر من التعامل مع هذه المقولة على نحو الإطلاق؛ لأنّه لا يتأثر كل نص، ومن دون استثناء تسطيحاً وتعميقاً - بمرور الزمن على قارئه، غير أن هناك الكثير من النصوص يتجاذبها ذلك التأثر مما يجعل مواجهة الفقيه للنص باعتباره عالَماً مغلقاً من الدلالات اللغوية، متوسلاً لقراءة تلك الدلالات مهما تنوعت بقاعدة الظهور اللغوية الداخلية دون وضع النص في أُفقه الاجتماعي، باعتباره ظاهرة تبيين سننيّة تُعدُّ جزءاً من منظومة (القول / الفعل / التقرير) لا مجرد بيان في مدونة لغوية معزولة - يجعل تلك المواجهة مغامرة قد تأتي على إهدار الكثير من الطاقة الدلالية في النص.

هذا إن لم تعمل تلك المعالجة اللغوية الداخلية الظهورية المعزولة على قلب المرادات الدلالية للنص في بعض الأحيان، فتكون النتائج عكسية، أو منحرفة عن اتجاه النص.

من التنظير إلى البرهنة الإجرائية:

إذا اريد الانتقال من المعاينة إلى الملامسة للبرهنة على تلك المفارقات القرائية الفقهية للنصوص الشرعية، فلا بد من تناول بعض الشواهد من النصوص، ومن ثم رؤية كيف أدى النظر إلى تلك النصوص من زاوية الظهور اللغوي البنيوي إلى معنى، وكيف أدى النظر إليها - باعتبارها ظاهرة غنية بعلاقاتها - إلى إثراء المعنى السابق نفسه، أو إلى تحويله إلى معنى آخر، أو إلى وضع الفقيه أمام معنى يمكنه أن يعدّه حاكماً على كل إمكانات المعاني المتاحة في النص.

لعل النماذج التي سأستعين بها قادرة على تبيين ما لاحتمالات المنتج الفقهي من أُصول وخلفيات منهجية، معلنة أو مضمرة، واعية أو غير واعية، تنشط بها ذهنية الفقيه، وهو يمارس عملية الاستنباط لإنتاج الحكم الشرعي على شكل فتاوى استفرغت طاقته في توليدها من طاقة النص.

النماذج

أ ـ في الاحتكار:

النص:

في (الخصال) عن حمزة بن محمد العلوي، عن علي بن إبراهيم عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن جعفر بن محمد، عن آبائه عليهم السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله، قال: «الحكرة في ستة أشياء: في الحنطة والشعير والتمر والزيت والسمن والزبيب»[1].

يعالج النص المتقدم قضية الاحتكار، وبحسب قواعد الظهور فإنّه لا احتكار إلا فيما ورد في النص الذي ورد في بعض المواضع دون ذكر الزيت؛ مما جعل الفقهاء المتمسكين بالظهور اللغوي دون تجاوزه إلى فهم الاحتكار باعتباره ظاهرة يفتون بحرفية النص، فقد نقل الشيخ محمد حسن النجفي (ت ١٢٦٦ هـ) في الجواهر استدلالهم الظهوري بقوله:

«صرّح غير واحد من الأصحاب بأن الاحتكار الذي هو محل البحث إنما يكون في الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن، دون غيرها، بل المشهور فيما بينهم، بل عن جماعة الإجماع عليه»[2].

إلا أن صاحب الجواهر يتجاوز تلك الرؤية الظهورية إلى فقه

الظـاهرة، ظـاهرة الاحـتكار بـاعتبار أنّـه «حـبس الطـعام انـتظاراً لـغلوّ السعر»[٣].

فيقرر أنه «لا احتكار في الزيت إلّا في الشامات»[٤] إذ أن بلاد الشام تعتمد على الزيت في قوتها على العكس من بلاد العراق والحجاز و إيران، لذلك هو يقول: «لو فهمنا إرادة الحاجة لما كان معتاداً في طعام نوع الإنسان لم يكن احتكار في الشعير في أكثر بلدان إيـران»[٥]؛ لأنّ أكـثر المـناطق الإيرانية ـ بحسب ما يرصد الظاهرة في زمانه ـ لا تعتمد على الشعير كقوت لها، فلا موضوعية لاحتكار الشعير في إيران حتى وإن ورد ذكره في النص ما دمنا قد تجاوزنا التمسك بالظهورات إلى التمسك بالظواهر، وهو ما أشار إليه صاحب الجواهر حتى على الصعيد الاحتمالي إذ قال: «لو اعتاد الناس طعاماً في أيام القحط مبتدعاً جرى فيه الحكم لو بني فيه على العلة»[٦] أي علة الإضرار بالناس ورفع الأسعار باحتكار ما يحتاجه الناس دون الالتزام بالأصناف المذكورة في النص، والتي التزم بها الفقهاء الظهوريون الذين نقل فتواهم، وخالفها مشيراً إلى أنه حتى الأخبار قد تشير إلى معيار الحاجة في الاحتكار: «وفي الأخبار ما ينادي بأن المدار على الاحتياج»[٧] إلا أن أكثر الفقهاء تمسكوا بالأصناف الواردة في النص التي يفهم صاحب الجواهر ورودها على نحو التمثيل بما كان يحتكر في البلاد التي يتحرّك فيها النص؛ لأن فهم الظاهرة يشير إلى أن الاحتكار «في كل حبس لكـل مـا تـحتاجه النـفوس المحترمة، ويضطرون اليه، ولا مندوحة لهم عنه من مأكول أو مشروب أو ملبوس، أو غيرها من غير تـقييد بـزمان دون زمـان، وفـي أعـيان دون أعيان»[٨].

فهل نميل إلى فقه الظهور، ونوافق المشهور، أم نميل إلى فقه الظواهر ونوافق صاحب الجواهر؟!

ب ـ تقصير صلاة المسافرين بين الرخصة والعزيمة:

النص:

﴿ وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة... ﴾ (٩).

بحسب قواعد الظهور التي تبتر النص عن سياقه الظواهري، وتتعامل معه بنيوياً، فإنّ الآية الكريمة ظاهرة في تخيير الضاربين في الأرض ـ أي المسافرين ـ بين إتمام الصلاة وتقصيرها، بدلالة نفي الجناح المشعر بالجواز لا الوجوب، وهو ما استظهره فقيهان من أكابر رواة الحديث عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، وهما زرارة بن أعين، ومحمد بن مسلم، كما جاء في رواية الشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ) في الصحيح عنهما: «أنهما قالا: قلنا لأبي جعفر عليه السلام: ما تقول في الصلاة في السفر، كيف هي، وكم هي؟ فقال: إن الله عزّوجل يقول: ﴿ وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ﴾ فصار التقصير في السفر واجباً كوجوب التمام في الحضر.

قالا: قلنا له: قال الله عزّوجل: ﴿ فليس عليكم جناح ﴾ ولم يقل: (افعلوا) فكيف أوجب ذلك؟

فقال عليه السلام: أوليس قد قال الله عزّوجل في الصفا والمروة: ﴿ إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ﴾ (١٠).

ألا ترون أن الطواف بهما واجب مفروض لأن الله عز وجل ذكره في كتابه، وصنعه نبيه صلى الله عليه وآله وسلم؟

وكذلك التقصير في السفر شيء صنعه النبي ﷺ وذكره الله في كتابه...» (١١).

مر النص في أكثر من دورة استدلالية وحديثية دون استثمار طاقته الدلالية، ولا سيما أن مورد النص في باب يرد فيه تحليل الإمام الباقر عليه السلام لاستدلاله على وجوب التقصير بعبارة نفي الجناح في آية وضعها في تناص مع سياقها القرآني الذي ورد فيه نفي الجناح في السعي بين الصفا والمروة، مضيئاً وجوبه بربطه بالسنة الفعلية للرسول صلى الله عليه وآله مع ذكره في القرآن بهذا الأسلوب كما هو في موضوع التقصير.

فالإمام الباقر عليه السلام يرصد الظاهرة بتكوين دائرة تشريعية تنطلق من القرآن إلى السنة الفعلية ثم تعود إلى القرآن بمنهج ينتج فقهاً غير الفقه الذي ينتجه القصور على مستوى الظهور.

أراد الإمام الباقر عليه السلام أن يعطي درساً بتجاوز الظهور اللغوي المغلق على ذاته في قراءة نص ما ـ وهنا نص قرآني ـ فلم يعط الحكم مباشرة لتلميذيه اللذين يقبلان منه إن فعل؛ لأنّه إمامهم، وإنّما أراد أن يدرّبهم على استثمار طاقة النص بالانتقال به من سطح الظهور إلى عمق الظاهرة، والبرهنة على المفارقة الدلالية المصاحبة لتلك الانتقالة، إذ الجمود على مستوى الظهور ينتج فقهاً مغايراً للفقه الذي ينتجه تحريك النص في أُفقيه الكتابي والسنني، الذي لا يفصل بين منظومة (القول / الفعل / التقرير) فيما يعيد قراءة الآية قراءةً تناصية مع القرآن الذي هو على حد تعبير الزركشي (ت ٧٩٤ هـ): «كالكلمة الواحدة»[١٢].

فيلمح إلى الانزياح الدلالي الذي طال نفي الجناح؛ فنقلها من التخيير إلى الوجوب، مما يعني أن الإمام الباقر عليه السلام، انتقل في درسه المتقدم لصاحبيه: زرارة بن أعين ومحمد بن مسلم، من عالم الظهورات إلى عالم الظواهر، عارضاً أمامهما كل ما يتصل بالنص من أجواء داخلية وخارجية ساهمت في إذكاء تجربته التشريعية التي لا يمكن الاستنارة بها دون وعيها، كظاهرة تتجاوز ظهوراً دلالياً فقيراً بما تمتلك من غنىً وثراء.

ج ـ المسافة الشرعية:

النص:

علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن حد الأميال التي يجب فيها التقصير، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «إن رسول الله صلى الله عليه وآله جعل حد الأميال من ظل عَير إلى ظل وعير، وهما جبلان في المدينة، فإذا طلعت الشمس وقع ظل عَير إلى ظل وعير، وهو الميل الذي وضع رسول الله صلى الله عليه وآله عليه التقصير»(١٣).

إذا أراد أحد أن يستفيد من درس الإمام الباقر عليه السلام الذي يؤسس إلى تجاوز الظهور إلى الظاهرة في قراءة النص المتقدم فإنه سوف يتجاوز ما يمكن أن تقف عنده قواعد الظهور الكلاسيكية في هذا النص والتي سوف لا تعود بأكثر من القول: إن مسافة التقصير تعادل ما بين جبلي عَير ووعير.

أمّا فقيه الظاهرة فإنه يتعلم من إمامه الباقر عليه السلام منهجاً غنياً في قراءة النص، إذ أنه عندما سأله صاحباه باستغراب عن كيفية فهم معنى الوجوب من عبارة نفي الجناح، في آية تتحدث عن تقصير الصلاة ذهب بهما إلى آية تتحدث عن السعي بين الصفا والمروة، وردت فيها العبارة ذاتها دون أن يقول أحد من المسلمين أن السعي على نحو التخيير لا الوجوب، ما يعني أن فهم النص كظاهرة لا كظهور يستدعي وعياً أعمق، وجهداً أكبر من الجهد الذي يبذله فقيه الظهور.

من هنا يتجه فقيه الظاهرة لفهم النص المتقدم، وهو في موضوع التقصير، إلى نص له صلة به على صعيد الظاهرة، ولكنه في موضوع صلاة الجمعة،

ثم يجول ما وسعه الجَولان حتى يعود إلى النص ـ موضوع البحث ـ وقد أُتيح له أن يتزود بما يعينه على استثمار كل طاقته الدلالية بما تنتظمه من علاقات محكومة بأنظمة تعمل على صياغة الظواهر الشرعية بدقة وإبداع، الأمر الذي لا ينشغل به فقيه الظهور الذي يعمل على استنباط الفتاوى من أدلتها التفصيلية دليلاً دليلاً وجزءاً جزءاً، دون الالتفات إلى أن الإبداع الحقيقي ليس بإتقان القواعد الصناعية التي تمكنه من ذلك الاستدلال الظهوري التجزيئي، وإنّما الإبداع في القدرة على استنباط النظام العام الذي يحكم تلك الأدلة، وفي تصنيفها في بنية معمارية واحدة ضمن أنظمتها، فهو استنباط الناظم الفقهي من تلك الأدلة، لا ما يمكن أن تنتجه تلك الأدلة بمعزل عن الناظم الذي يكوّن نسيجها.

إن فقهاً بهذا المستوى الإبداعي الذي أراده الإمام الباقر عليه السلام لصاحبيه، يحث فقيه الظاهرة أن يكتشف خيوط النسيج المتعالقة مع النص المتقدم بالنص الذي يتحدث عن صلاة الجمعة، ويقول: في العلل وعيون الأخبار بإسناده عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام قال: «إنما وجبت الجمعة على من يكون على فرسخين لا أكثر من ذلك؛ لأنّ ما يقصر فيه الصلاة بريدان ذاهباً، أو بريد ذاهباً وبريد جائياً، والبريد أربعة فراسخ، فوجبت الجمعة على من هو نصف البريد الذي يجب فيه التقصير، وذلك أنه يجيء فرسخين ويذهب فرسخين فذلك أربعة فراسخ، وهو نصف طريق المسافر»(١٤).

ومعه في السياق ذاته المتحدث عن صلاة الجمعة ما جاء عن محمد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير، عن ابن أذينة، عن زرارة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «الجمعة واجبة على من إن صلى الغداة في أهله أدرك الجمعة، وكان رسول الله صلى الله عليه وآله إنما يصلي العصر

في وقت الظهر في سائر الأيام كي إذا قضوا الصلاة مع رسول الله صلى الله عليه وآله رجعوا إلى رحالهم قبل الليل، وذلك سنّة إلى يوم القيامة»[١٥].

إن الجمعة التي كان يقيمها الرسول ﷺ في المدينة المنورة التي يقع جبل (عَيْر) على طرفها الجنوبي الغربي، ويقع جبل (وعير) على طرفها الشمالي الشرقي، وهما لا يزالان، والمسافة بينهما كما في بعض الروايات بريد (أربعة فراسخ)[١٦].

تجب على كل من يسكن دون الجبلين؛ لأن الجمعة تجب على من على رأس فرسخين فما دون، وهو ما عليه الجبلان (عير) و (وعير)، مما يعني أن جامع الرسول ﷺ كان يقصد في يوم الجمعة من كل سكان المدينة المنوّرة حتى الذين يسكنون بعيداً عنه بما يقارب الفرسخين، كسكان وادي العقيق القريب من ذي الحليفة وجبل (عير)، وسكان أُحد القريب من جبل (وعير). قال السمهودي في وفاء الوفاء: «إن عير بفتح العين وسكون الياء، جبل قرب ذي الحليفة في جنوب المدينة المكرمة ووعيرة [وهو الاسم المعروف اليوم لجبل وعير] بفتح الواو وآخرها هاء، جبل في غرب أُحد وهو شمال المدينة المشرفة»[١٧].

هذا التوجه العام لمجتمع المدينة المنورة إلى جامع الرسول ﷺ يوم الجمعة استجابة لنداء الصلاة الواجبة وتشرفاً بلقاء الرسول ﷺ وزيارته، والاستنارة بنوره وهداه ـ يجعلنا نفهم أداء الرسول ﷺ في كل جمعة صلاة العصر في وقت الظهر بعد أن يصلي الجمعة؛ حتى يتمكن سكان ضواحي المدينة المنورة من أهل العقيق والعوالي وقباء وأُحد... الخ، من الرجوع إلى رحالهم والوصول إلى منازلهم قبل الليل، كما وجبت عليهم الجمعة إن أمكنهم إدراكها بعد صلاة الغداة في بيوتهم.

وإذا كانت نقطة الارتكاز المكاني هو جامع الرسول ﷺ بمدى فرسخين

عن ضواحيه في المدينة المنورة، ونقطة الارتكاز الزماني وقت الزوال بمدى طرفاه أول النهار وآخر النهار، فإنّ ذلك الحراك الاجتماعي الديني سنّة إلى يوم القيامة، ما يكشف عن ارتباط الفراسخ أو الأميال بالزمن والوقت إذ هو الملحوظ كما في تطبيق مسافة الفرسخين على الشغل الزماني الذي يبذله المسلمون في يوم الجمعة، في تجربة تشريعية للنص بإشراف الرسول ﷺ ومشاركته فعلاً وتقريراً؛ الأمر الذي يضيء علاقة الظل بجبليْ (عَيْر ووعير)، حيث ارتباط المسافة بالزمن ملحوظ، وإلا لاكتفى الرسول ﷺ إن اراد تحديد مسافة البريد فقط دون لحاظ الزمن الذي يحتاجه قاطع البريد ذهاباً وإياباً ـ لاكتفى تحديداً بذكر الجبلين دون ذكر ظلّهما.

ذلك لأن الزمن هو المعيار الحقيقي في قياس الأسفار؛ لأنه هو الذي يستفرغ طاقتنا ويأكل من عمرنا ما لا تأكله الفراسخ والأمتار، وهو ما ينسجم مع الروايات التي اكتفت بتقدير مسافة السفر بمسيرة يوم، أو بذكر بياض اليوم ونهاره مع البريدين والفراسخ.

كما جاء عن أبي بصير في الصحيح قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: في كم يقصر الرجل ؟ قال: «في بياض يوم أو بريدين»[١٨] وغيرها. وما دلت عليه رواية الفضل بن شاذان الحاكمة: محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام أنه سمعه يقول: «إنما وجب التقصير في ثمانية فراسخ لا اقل من ذلك ولا أكثر؛ لأن ثمانية فراسخ مسيرة يوم للعامة والقوافل والأثقال، فوجب التقصير في مسيرة يوم ولو لم يجب في مسيرة يوم لما وجب في مسيرة ألف عام، وذلك لأن كل يوم يكون بعد هذا اليوم فإنما هو نظير هذا اليوم، فلو لم يجب في هذا اليوم فما وجب في نظيره إذا كان نظيره مثله لا فرق بينهما»[١٩].

إن في النص المتقدم تعليلاً، والرواية المعللة حاكمة على غير المعللة؛

لذلك فإن وجوب التقصير في ثمانية فراسخ لأنها مسيرة يوم، وهو ما يتفق مع عصر النص، بل إن معيار الزمن في قياس السرعة من الأُمور المألوفة، والشاهد على ذلك الأسئلة الواردة في روايات تشييع المسافر في شهر رمضان.

بل إن القرآن الكريم استخدم معيار الزمن للسفر: ﴿ وجعلنا بينهم وبين القرى التي باركنا فيها قرى ظاهرة وقدّرنا فيها السير سيروا فيها ليالي وأياماً آمنين * فقالوا ربنا باعد بين أسفارنا وظلموا أنفسهم فجعلناهم أحاديث ومزقناهم كل ممزق إن في ذلك لآيات لكل صبّار شكور ﴾ (٢٠).

إن الفهم الظهوري يتعثر في الموضوع لدى انشطاره إلى أكثر من ظهور في تحديد المسافة الشرعية، فظهور في بياض اليوم، وظهور في البريدين، وظهور يحكّم الأول في الثاني.

إن التمسك بالظهور السائد ينتج ظاهرة مغايرة للظاهرة السائدة في زمن النص. ظاهرتان ليستا على وفاق، فإن من يدخل في شهر رمضان إلى بلداننا سيجد مجموعة من الفاطرين لمجرد أنهم ساروا نصف ساعة حسب اجتهاد الظهور، ومن يدخل إلى مدينة الرسول ﷺ يوم الجمعة في شهر رمضان سيجد مجتمعاً كاملاً يتحرك، ويقضي اكثر من أربع ساعات في الطريق ذهاباً وإياباً في ذلك الحر الشديد وكلهم صائمون ويصلّون صلاةً تامة.

بينما لا ينتج فقه الظاهرة إلّا ظاهرة تتوافق مع عصر الرسول ﷺ، إذ لا إفطار في اقل من نهار يوم امتدادي أو ملفّق بين الذهاب والإياب، فالذي يسير أربع ساعات في زماننا، وبسيارته المرفّهة المكيّفة لا يجب عليه الإفطار والتقصير، بل لا يجوز له ذلك عملاً بالنص المقروء كظاهرة، وليس المقروء كظهور مبتور من سياقه ـ مع ملاحظة إمكان فهمه بما يوافق الظاهرة حتى على المنهج الظهوري؛ لما فيه من تصريح بذكر بياض اليوم كمعيار للإفطار

والتقصير.

وإذا تعامل صاحب الجواهر مع نصوص الاحتكار كظاهرة اجتماعية اقتصادية مخالفاً للمشهور الظهوري في اقتصاره على الأصناف المذكورة في موضوع الاحتكار - كما مرّ - فهل لفقيهٍ أن يتخذ موقفاً كموقف صاحب الجواهر في مخالفة المشهور الظهوري، ويتعامل مع السفر كظاهرة اجتماعية، فيفتي بأن لا إفطار ولا تقصير في أقل من مسيرة نصف نهار التي ستبقى سفراً في نصف نهار إلى يوم القيامة؛ لأن اليوم هو هو كما جاء في بعض النصوص، فيما لم يعد السير (الفرسخي) حالياً في نصف ساعة سفراً.

فهل سنبقى ظهوريين حتى لو صار قطع تلك الفراسخ الثمانية بنصف دقيقة بدلاً من نصف ساعة؟!

أم نتجاوز فقه الظهور إلى فقه الظاهرة، ونفهم أن النصوص جاءت لتعالج ظاهرة السفر، وأن موضوعها السفر وأن الفراسخ الثمانية قد فقدت موضوعها على العكس من نهار اليوم الذي بقي، وسيبقى محتفظاً بموضوعه كما أشير إلى ذلك في النص الذي يؤيده فهمنا لظاهرة السفر في عصر النص، بل على مر العصور حتى يومنا هذا، مما يقتضي أن لا نقع في الاستصحاب الانفصامي الذي وقع فيه فقه الظهور حين استصحب (سرعة الجِمال) المقدرة بثمانية فراسخ في نهار اليوم، وفارق ركوب تلك الجمال بركوب احدث وسائل السفر السريعة من سيارة وطائرة، فكان المأزق في استبقاء فتوى، فقدت موضوعها إذ كانت الفراسخ الثمانية تلك سفراً فأصبحت - بعد زوال السفرية عنها - سالبة بانتفاء الموضوع كما يقول المناطقة.

في المحصلة النهائية نتج فقه ليس مخالفاً للظاهرة في عصر النص فحسب وإنما لظهور بيّن جداً في القرآن الكريم الذي أُوصينا بعرض الروايات عليه، فهلّا عرضنا الفتاوى التي توجب التقصير والإفطار فيما لم يعد سفراً على

القرآن الكريم الذي ينادي: ﴿ ومن كان منكم مريضاً أو على سفرٍ فعدةٌ من ايام أُخر ﴾ (٢١)؟

المفارقة التي يراها فقه الظاهرة أن فقه الظهور تغاضى عن ظهور النص القرآني في موضوع السفر، فأنتج فتوى تخالف ظهور النص القرآني، وتخالف الظاهرة في عصر النص، والظهورات المعارضة للظهور الذي ارتآه في النصوص الروائية.

رؤية يقدمها فقه الظاهرة في نقد فقه الظهور الذي عالج نصوصاً ملتبسةً بالظاهرة معالجةً ظهورية معزولة.

وأخيراً، إنها محاولة لعرض إمكان اجتهادي، يقدّمه فقه الظاهرة بإزاء ما قدمه اجتهاد فقه الظهور.

فأيهما الأحسن الذي يوصل الحيارى إلى البشارة التي أرادها الله لعباده: ﴿ فبشر عبادِ الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أُولئك الذين هداهم الله وأُولئك هم أُولوا الألباب ﴾ (٢٢)؟

من يكتب لنا فقهاً على الفقه لكي نختار الأحسن؟

هذا ما ننتظره من فقهائنا الأفذاذ.

الهوامش

(١) وسائل الشيعة ١٢ : ٣١٤ ، ب ٢٧ من آداب التجارة ، ح ١٠ .

(٢) محمد حسن النجفي ، جواهر الكلام ٢٢ : ٤٨١ بيروت ، دار احياء التراث العربي ، ١٩٨١ ، ط ٧ .

(٣) المصدر السابق ٢٢ : ٤٨٠ .

(٤) المصدر السابق : ٤٨٢ ـ ٤٨٣ .

(٥) المصدر السابق : ٤٨٣ .

(٦) المصدر السابق .

(٧) المصدر السابق .

(٨) المصدر السابق : ٤٨١ .

(٩) النساء : ١٠١ .

(١٠) البقرة : ١٥٨ .

(١١) وسائل الشيعة ٥ : ٥٣٨ ، ب ٢٢ من صلاة المسافر ، ح ٢ .

(١٢) الزركشي ، البرهان ١ : ٣٩ ، بيروت دار الجيل ، ١٤٠٨ هـ .

(١٣) وسائل الشيعة ٥ : ٤٩٧ ، ب ٢ من صلاة المسافر ، ح ١٢ .

(١٤) المصدر السابق ٥ : ١١ ، ب ٤ من صلاة الجمعة وآدابها ، ح ٤ .

(١٥) المصدر السابق : ح ١ .

(١٦) المصدر السابق ٥ : ٤٩٨ .

(١٧) نقلاً عن حاشية من لا يحضره الفقيه .

(١٨) يوسف البحراني ، الحدائق ، ١١ : ٩٩ .

(١٩) وسائل الشيعة ٥ : ٤٩٠ ـ ٤٩١ ، ب ١ من صلاة المسافر ، ح ١ .

(٢٠) سبأ : ١٨ ـ ١٩ .

(٢١) البقرة : ١٨٥ .

(٢٢) الزمر : ١٨ .

رسالة في صيغة التسليم

في الصلاة النافلة

تأليف السيد محمد باقر محمد تقي الموسوي الشفتي

(١١٧٥ ـ ١٢٦٠ هـ)

❑ تحقيق : الشيخ خالد الغفوري

البطاقة الشخصية للمؤلّف

هو السيد محمد باقر الشهير بحجة الاسلام ابن السيد محمد نقي بن محمد زكي بن محمد تقي بن شاه قاسم بن أمير أشرف بن شاه قاسم بن شاه هدايت بن أمير هاشم بن السلطان السيد علي القاضي بن السيد علي بن محمد بن علي بن محمد بن موسى بن جعفر بن اسماعيل بن أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن أبي القاسم بن حمزة بن الامام موسى الكاظم عليه السلام [١]؛ ولذا لقّب بالموسوي والعلوي والهاشمي [٢].

ولد في سنة ١١٥٧ هـ في قرية من قرى رشت من نواحي طارم العليا يقال لها (چزره)، بينها وبين شفت قرب عشرة فراسخ، وانتقل إلى شفت وهو ابن سبع سنين، ثم

هاجر إلى العراق لطلب العلم في سنة ١١٩٢ هـ، وهو ابن سبع عشرة سنة.

و قد تلمّذ على السيد مهدي بحر العلوم والسيد علي الطباطبائي صاحب الرياض والشيخ كاشف الغطاء والسيد محسن الكاظميني الأعرجي.

وفي عام ١٢٠٠ هـ سافر إلى قم أيام زعامة الميرزا أبي القاسم القمي وتلمّذ عليه مدّة، وسافر بعدها إلى كاشان فحضر على عالمها الفذّ الأخلاقي الشهير المولى مهدي النراقي.

وفي عام ١٢٠٦ هـ نزل إلى إصفهان وعزم على السكنى بها فاجتمع عليه طلّاب العلم الأفاضل، وقد عرف فضله وتألّق نجمه حتى صارت إليه المرجعية، وقد تصدّى لإجراء الحدود الشرعيّة.

وكان كثير الاهتمام بقضاء حوائج الناس وإنجاز طلباتهم ومساعدة أهل العلم والفقراء والمساكين.

وقد توفي يوم الأحد الثاني من شهر ربيع سنة ١٢٦٠ هـ، ودفن في مقبرته الواقعة في المدرسة التي بناها في إصفهان.

وله مؤلّفات عديدة قيّمة، منها: مطالع الأنوار في شرح شرائع الإسلام، وجوابات المسائل، وتحفة الأبرار، والقضاء والشهادات، ومناسك الحج، ورسالة في الشكّيات، ورسالة في إقامة الحدود في عصر الغيبة، ورسالة في بطلان الوقف على النفس، ورسالة في زيارة عاشوراء، والزهرة الباهرة في اصول الفقه.

وقد ألّف في علم الرجال رسائل كثيرة تنيف على ثلاثين رسالة، منها: رسالة في مشتركات الرجال، ورسالة في تحقيق حال أبي بصير، ورسالة في تحقيق حال أبان بن عثمان، ورسالة في إبراهيم بن هاشم، ورسالة في إسحاق بن عمار و... الخ[٣].

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من لم يزل بنا عطوفاً رؤوفاً ونسبحك يا من لم يكن له أحد كفواً وشبيهاً، ونصلّي على من قرّر النوافل لتكميل الفرائض جبراً وعلاجاً وعترته وآله الذين كانوا للشريعة ركناً وقواماً.

وبعد، يقول العبد الملتجي إلى رأفة ربه الغافر ابن محمّد تقي الموسوي محمّد باقر: قد بلغني عن بعض الأفاضل حشره اللّه تعالى مع سادات الأواخر والأوائل في تسليم النوافل ما كان اعتقادي أنّه مخالف للواقع ومنافر للمتخلّف ممّن هو للشريعة حافظ وصادعٌ، فأبرزت هذه الكلمات في إبانة الحق في ذلك وإزهاق الباطل هنالك أرجو من اللّه سبحانه أن لا يكون قصدي فيه إلّا ابتغاء مرضاته وإحقاق الحق في سبيله ودينه وشريعته بحق كمّل خليقته محمّد سيّد رسله وعترته وآله صلوات اللّه وسلامه عليهم إلى بقاء أرضه وسمائه، وهو أنّه: لا يجوز الجمع في تسليم النوافل بين الصيغ الثلاث المعهودة في تسليم الفرائض، بل يجب الاقتصار فيه بصيغة «السلام عليكم ورحمة اللّه وبركاته».

فنقول: إنّ هذا المطلب ينحلّ إلى مطلبين:

أحدهما:

أنّه يجب الاقتصار في التسليم النوافل بصيغة «السلام عليكم»، ولا يجوز العدول عنها إلى غيرها ولو كان «السلام علينا وعلى عباد اللّه الصالحين».

والظاهر أنّ هذا المطلب ممّا لا ينبغي التأمّل في فساده، بل التحقيق أنّ حكم النوافل في ذلك حكم الفرائض، فكما أنّه لا يجوز الاقتصار في تسليم الفرائض بالصيغة المذكورة، بل يجوز العدول عنها إلى صيغة «السلام علينا

وعلى عباد اللّه الصالحين»؛ للنصوص فيهما المعتبرة المستفيضة فكذلك الحال في النوافل، ولا تفاوت بينهما في ذلك أصلاً.

والظاهر من شيخ الطائفة نوّر اللّه تعالى ضريحه في موضع من التهذيب[٤] دعوى إجماع الشيعة عليه، كما ستقف على عبارته بتوفيق اللّه وهدايته وإعانته.

والدليل على هذا المرام إطلاقات النصوص الواردة عن سادات الأنام عليهم آلاف التحيّة والسلام من المنعم الفيّاض الوهّاب العلّام:

منها: ما هو المشهور بين العامّة والخاصّة من قوله ﷺ: «تحليلها التسليم» بناء على أنّ التسليم فيه كما يشمل «السلام عليكم» يشمل «السلام علينا» أيضاً. فكما أنّ مقتضاه أنّ الأوّل محلّل ومخرج عن الصلاة فكذا الثاني، وبعبارة اخرى: فكما أنّ مقتضاه جواز الاقتصار في مقام التسليم بالأوّل فكذلك الحال في الثاني، فنقول: إنّ الصلاة فيه أعمّ من الفرائض والنوافل، فمقتضاه ثبوت الحكم المذكور في القسمين، وهو المطلوب.

إن قلت: يمكن الايراد عليه من وجهين:

أحدهما: أنّ الحديث المذكور مرويّ عن طرق العامّة، ولم يوجد مسنداً في طرقنا، فما كان على هذه المثابة لا يصحّ التعويل عليه في إثبات الأحكام الشرعيّة.

والثاني: أنّ لفظ التسليم فيه وإن كان مطلقاً لكن التمسّك بالمطلقات في أفرادها مشروط بتواطئها، وهو مفقود فيما نحن فيه؛ لشيوع هذا اللفظ في صيغة «السلام عليكم» كما اعترف به جماعة من المحققين، ويشهد له تتبع النصوص الصادرة من الأئمّة الطاهرين عليهم السلام من فاطر السموات والأرضين، فينصرف لفظ التسليم في الحديث إليه، فلا يصحّ التمسك به فيما أنتم بصدد بيانه.

قلنا:

أمّا الجواب عن الأوّل: فهو انّ ذلك الايراد وإن صدر عن جماعة من الأوتاد كالعلّامة وشيخنا الشهيد وغيرهما، قال في المختلف ـ بعد أن حكى استدلال القائلين بوجوب التسليم بالرواية المذكورة ـ: «المنع من الرواية؛ فإنّها لم تنقل إلينا متّصلة الرجال وإن كانت من المشاهير، إلّا أنّ المراسيل ليست حجّة...»[٥]، وقال في الذكرى ـ بعد أن حكى عن المحقق في المعتبر[٦] الاستدلال بالرواية وغيرها ما هذا لفظه: «فيه مناقشات: منها: المطالبة بصحة حديث «وتحليلها التسليم» فإنّا لم نره مسنداً في أخبار الأصحاب، وإنّما هو من طريق العامّة»[٧].

لكنّه ممّا لا وقع له؛ لأنّا وجدناها من طرقنا بأسانيد متعدّدة:

١ ـ **منها**: ما في باب النوادر من طهارة الكافي عن علي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الأشعري عن القدّاح عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: افتتاح الصلاة الوضوء، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم»[٨]. وهو مرويّ في أوائل الفقيه في باب افتتاح الصلاة وتحريمها وتحليلها مرسلاً عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام[٩].

٢ ـ **ومنها**: ما في العيون في باب ما كتبه مولانا الرضا عليه السلام للمأمون من محض الاسلام عن عبد الواحد بن عبدوس النيسابوري عن علي بن محمد بن قتيبة عن الفضل بن شاذان عن مولانا الرضا عليه السلام: «لا يجوز أن يقول: في التشهد الأوّل: السلام علينا وعلى عباد اللّه الصالحين؛ لأنّ تحليل الصلاة التسليم، فإذا قلت هذا فقد سلّمت»[١٠].

٣ ـ **ومنها**: ما رواه فيه أيضاً في الباب المتقدّم على الباب المذكور بذلك السند عن مولانا الرضا عليه السلام: «إن قيل: فلم جعل التسليم تحليلاً للصلاة[١١]

ولم يجعل بدله تكبيراً أو تسبيحاً أو ضرباً آخر. قيل : لإنّه لمّا كان في الدخول في الصلاة تحريم الكلام للمخلوقين والتوجّه إلى الخالق كان تحليلها كلام المخلوقين والانتقال عنها وابتداء المخلوقين في الكلام إنّما هو بالتسليم»[١٢]، وهو مرويّ في العلل[١٣] في باب علل الشرائع واصول الاسلام بذلك السند أيضاً.

فنقول : إنّ جلالة قدر الفضل بن شاذان ممّا لا يفتقر إلى البيان.

وأمّا عبد الواحد بن عبدوس فإنّه وإن لم يذكر في غالب كتب الرجال لكن كثرة ذكره الصدوق قدس اللّه تعالى روحه مترضّياً أو مترحماً تدلّ على جلالة قدره ووثاقته.

وفي العلل بعد أن أورد الحديث الطويل المشتمل على ما ذكر وغيره: «حدّثنا عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري العطار رضي اللّه عنه»[١٤].

وفي العيون بعد إيراده الحديث الطويل أيضاً: «حدّثنا عبدالواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري العطار رضي اللّه عنه...»[١٥].

وفيه الباب الرابع والثلاثون[١٦] ما كتبه الرضا عليه السلام للمأمون من محض الاسلام وشرايع الدين عن عبد الواحد المذكور عن ابن قتيبة عن الفضل قال: «سأل المأمون علي بن موسى الرضا عليه السلام أن يكتب له محض الإسلام على الإيجاز والاختصار، فكتب عليه السلام: إنّ محض الإسلام شهادة أن لا إله إلّا اللّه - إلى أن اورد الحديث بطوله - ثم قال: حدّثني بذلك حمزة بن محمد بن أحمد بن أبي جعفر بن محمد بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليهم السلام، قال: حدّثني أبو نصر قنبر بن علي بن شاذان عن أبيه عن الفضل ابن شاذان عن الرضا عليه السلام، وذكر أشياء تخالف حديث ابن عبدوس، ثمّ قال:

حديث عبدالواحد بن محمد بن عبدوس رضي اللّه عنه عندي أصحّ[١٧].

وفيه دلالة على كمال الوثوق والاعتبار بعبد الواحد المذكور.

وقال في مشيخة الفقيه : «وما كان فيه عن الفضل بن شاذان من العلل التي ذكرها عن الرضا عليه السلام فقد رويته عن عبدالواحد بن عبدوس النيسابوري العطّار رضي اللّه عنه »[١٨].

وقال الفاضل السيد المصطفى في رجاله: «أن عبد الواحد المذكور من مشايخ الصدوق...»[١٩].

وقال السيد السند صاحب المدارك في كتاب الصوم من المدارك :«أنّ عبدالواحد بن عبدوس [وإن لم يوثّق صريحاً لكنّه] من مشايخ الصدوق المعتبرين الذين أخذ عنهم الحديث»[٢٠].

مضافاً إلى ما ستقف عليه من تصحيح العلّامة وشيخنا الشهيد الثاني قدس اللّه تعالى روحهما الحديث الآتي نعته وهو في سنده.

فالظاهر أنّ حديثه معدود من الصحاح لو لم يكن في سنده مانع عنه.

وأمّا علي بن محمد بن قتيبة ففي رجال النجاشي : «عليه اعتمد أبو عمرو الكشي في كتاب الرجال، أبوالحسن صاحب الفضل بن شاذان وراوية كتب، له كتب... إلى آخره»[٢١] وهذا الكلام منه يدلّ على مدحه من وجوه؛ لدلالته على أنّه معتمد الكشي، وكونه مصاحباً للفضل بن شاذان الذي لا يخفى جلالة قدره، وكونه راوية كتبه لا سيّما بالتاء الدالة على المبالغة، وكونه صاحب كتب ومصنّفات.

وقال الشيخ الطائفة في رجاله: «علي بن محمّد بن القتيبي تلميذ الفضل بن شاذان»[٢٢].

وقال العلّامة في الخلاصة : «إنّه تلميذ الفضل بن شاذان، فاضل، عليه اعتمد أبو عمرو الكشي في كتاب الرجال»(٢٣).

وبالجملة دلالة كلمات هؤلاء الأماجد العظام على مدح هذا الرجل ممّا لا يخفى على أُولي الأبصار والأفهام، مضافاً إلى أنّ العلّامة في كتاب الكفّارات من التحرير(٢٤) وشيخنا الشهيد الثاني في كتاب الصوم من الروضة(٢٥) صحّحا الحديث الدالّ على من أفطر في نهار رمضان بالمحرَّم وجب عليه الكفّارات الثلاث، وفي سنده هذان الرجلان.

وممّا يدلّ على جلالة قدر هذا الرجل وغاية احتياطه ما ذكره شيخنا الصدوق في العلل والعيون ـ بعد أن أورد الحديث الطويل المشتمل على كثير من العلل للأحكام الشرعية ـ حيث قال: «حدّثنا عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري العطّار رضي اللّه عنه، قال: حدّثني علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري، قال: قلت للفضل بن شاذان لمّا سمعت منه هذه العلل: أخبرني عن هذه العلل التي ذكرتها من الاستنباط والاستخراج، وهي من نتائج العقل، أو هي مما سمعته ورويته؟ فقال [لي]: ما كنت لأعلم مراد اللّه عزّ وجلّ بما فرض ولا مراد رسوله صلى الله عليه وآله بما شرع وسنّ، ولا اعلّل ذلك من ذات نفسي، بل سمعتها من مولاي أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام المرّة بعد المرّة والشيء بعد الشيء، فجمعتها، فقلت له: فاحدّث بها عنك عن الرضا عليه السلام قال: نعم»(٢٦).

ودلالته على ما ذكر غير خفيّة، فحديثه لو لم يحكم بصحّته فلا شبهة في كونه حسناً قريباً منه، فالحديثان المذكوران في أعلى مراتب الحسان.

ومنها: ما رواه في الخصال في ضمن الحديث المشتمل على شرايع الدين عن الأعمش، عن جعفر بن محمد عليهما السلام : « لا يقال في التشهد الأول : السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين؛ لأنّ تحليل الصلاة هو التسليم، وإذا قلت هذا

فقد سلّمت »[٢٧].

لا يقال : إنّ متعلّق الايراد إنّما هو حديث تحريمها التكبيرة وتحليلهما التسليم، والمذكور في النصوص المذكورة، إنّما هو الجزء الثاني.

لأنّا نقول : الاستدلال إنّما هو بالجزء الثاني فقط، وقد وجد في أخبارنا بأسانيد متعدّدة، وهو يكفي فيما نحن فيه، فعدم ذكر الجزء الأوّل غير مضرّ، مضافاً إلى أنّ الحديث المروي في باب النوادر من طهارة الكافي مشتمل عليهما، كما عرفت.

وأمّا الجواب عن الايراد الثاني ـ أي كون المتبادر من التسليم هو السلام عليكم، فلا يمكن التمسّك به في الاقتصار بالسلام علينا ـ فهو إنّ ذلك وإن كان مسلّماً في كلمات الأصحاب، بل في موثقة أبي بصير المشتملة على التشهد الطويل المروية في التهذيب دلالة عليه؛ لأنّه عليه السلام قال: « السلام عليك أيّها النبي ورحمة اللّه وبركاته، السلام على أنبياء اللّه ورسله، السلام على جبرئيل وميكائيل والملائكة المقرّبين، السلام على محمد بن عبد اللّه خاتم النبيين، لا نبيّ بعده، السلام علينا وعلى عباد اللّه الصالحين، ثمّ تسلّم »[٢٨].

وقوله عليه السلام : « ثمّ تسلّم » بعد الاتيان بصيغة « السلام علينا » وغيرها دليل على أنّ التسليم المطلق لا ينصرف إلى السلام عليكم، لكنّه في النبوي المذكور ونحوه غير مسلّم، وكيف مع أنّك قد عرفت ممّا ذكرناه [نصاً خبرين][٢٩] على خلاف ذلك وأنّه في قوله عليه السلام : « تحليلها التسليم » شامل لقول « السلام علينا وعلى عباد اللّه الصالحين »؛ لقوله عليه السلام في الحسن المتقدّم القريب من الصحيح: « لايجوز أن تقول في التشهد الأول: السلام علينا وعلى عباد اللّه الصالحين؛ لأنّ تحليل الصلاة التسليم، فإذا قلت هذا فقد سلّمت »[٣٠]. ومثله ما تقدّم من الخصال[٣١].

فالايراد المذكور حينئذٍ اجتهاد في مقابلة النصّ، فلايعتنى به.

لا يقال: إنّ التمسّك به فيما نحن فيه غير صحيح؛ لكون المتبادر من الصلاة الفريضة، فلا يصحّ التمسك به في إثبات الحكم بالاضافة إلى النافلة؛ لوضوح تطرّق المنع إلى ذلك؛ بل الظاهر منهما أن الشيئين المذكورين من الافتتاح والتحريم بالتكبير والتحليل بالتسليم بالاضافة إلى ماهيّة الصلاة كائنة ما كانت.

ويؤيّده ما ذكر في صدره على ما في باب النوادر من الكافي، وهو هذا «افتتاح الصلاة الوضوء وتحريمها التكبير إلى آخره» إذ الضمير في تحريمها وتحليلها يعود إلى الصلاة المذكورة في أوّل الحديث، وهي التي تفتتح بالوضوء. ومعلوم أنّها أعمّ من الفريضة والنافلة، وهو مسلّم بالاضافة إلى تحريمها التكبير، فيكون كذلك بالنسبة إلى التحليل بالتسليم أيضاً، كما لايخفى.

ومن إطلاقات النصوص المشار إليها:

١ ـ ما رواه في أواخر السرائر ـ ويمكن جعله صحيحاً ـ نقلاً عن كتاب حريز عن أبي بصير عن مولانا الباقر عليه السلام أنّه قال: «أفصل بين كل ركعتين من نوافلك بالتسليم»[٣٢]، فإنّ التسليم فيه يشمل السلام علينا وعلى عباد اللّه الصالحين أيضاً، كما عرفت من الموثّقين المذكورين.

ويشهد لذلك أيضاً الموثّق كالصحيح المروي في باب أحكام السهو من زيادات التهذيب عن يونس بن يعقوب قال: قلت لابي الحسن عليه السلام: «صلّيت بقوم صلاة، فقعدت للتشهد ثمّ قمت ونسيت أن اسلّم عليهم، فقالوا: ما سلّمت علينا، فقال: ألم تسلّم وأنت جالس؟! قلت: بلى، فقال: لا بأس عليك، ولو نسيت حين قالوا لك ذلك استقبلتهم بوجهك فقلت السلام عليكم»؛[٣٣] إذ

الظاهر من صدر الحديث وذيله أن المنسي هو السلام عليكم، ومع ذلك قال عليه السلام: «ألم تسلّم وأنت جالس؟!» فيكون من السؤال غير السلام عليكم والظاهر أنه السلام علينا وعلى عباد اللّه الصالحين، وكذا قوله: «قلت: بلى»؛ إذ الظاهر أنّ المراد منه أنّه سلّم حال الجلوس؛ لما قرّر في محلّه أن بلى انّما هي لنقض النفي المتقدّم، ودلالته على ثبوت المنفي سواء كان ذلك النفي مجرّداً كقولك ما أكل اليوم قال: بلى أكلت، أو مقروناً بالاستفهام، فهي حينئذٍ لنقض النفي الذي بعد الاستفهام ودلالته على تقرير المنفي ثبوته كما في قوله تعالى: ﴿أيحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه﴾ (٣٤).

وهذا هو الفرق بين بلى ونعم، فإنّ نعم إنّما هو لتقرير ما سبق وإثباته سواء كان نفياً أم إثباتاً، فمقتضى نعم بعد قولك ما قام زيد انتفاء القيام من زيد، كما أنّ مقتضاه بعد قولك قام زيد ثبوته، ولهذا [جاء] في الجواب عن قوله: ﴿ألست بربّكم قالوا بلى﴾ (٣٥).

ومنه يظهر الوجه في قول بعضهم: إنّهم لو قالوا: نعم لكفروا جميعاً.

فعلى هذا مقتضى قوله في الحديث: «قلت: بلى» بعد قوله عليه السلام: «ألم تسلّم وأنت جالس» وقوع السلام منه في تلك الحالة، وقد عرفت أنّه غير السلام عليكم، والظاهر أنّه السلام علينا وعلى عباد اللّه الصالحين.

فقد دلّ الحديث على إطلاق التسليم عليه أيضاً، فيكون لفظ التسليم فيما استدللنا لاثبات المرام أعمّ من السلام عليكم والسلام علينا، فتأمّل.

تنبيه:

إعلم أنّ ذيل الحديث، وهوقوله: «ولو نسيت حين قالوا: لك ذلك استقبلتهم بوجهك فقلت: السلام عليكم» كذا وجد في نسخ التهذيب.

ولا يخفى ما في قوله: «ولو نسيت حين قالوا: ... إلى آخره».

ولا يبعد أن يكون ذلك من تصرّف النسّاخ، وكان في الأصل ولوشئت حين قالوا لك ذلك استقبلتهم بوجهك فقلت: السلام عليكم، ومعنى الحديث على هذا أنّه بعد قولك السلام علينا وعلى عباد اللّه الصالحين تيقّن الخروج من الصلاة، فلا يضرّك حينئذٍ نسيان السلام عليكم لكن حين قالوا لك: ما سلّمت علينا، إن شئت استقبلتهم بوجهك فقلت: السلام عليكم.

والدليل على هذا التغيير هو أنّ الحديث مرويّ في قرب الاسناد في الباب الذي ذكر فيه الأحاديث المروية عن مولانا موسى بن جعفر عليه السلام عن محمّد ابن عبد الحميد عن يونس بن يعقوب قال: «قلت: لأبي الحسن الأوّل عليه السلام، صلّيت بقومي صلاة فقمت ولم أسلّم عليهم نسيت فقالوا: ما سلّمت علينا، فقال: ألم تسلّم وأنت جالس؟! قلت: بلى قال: لا شيء عليك، ولو شئت حين قالوا لك: استقبلتهم بوجهك، فقلت: السلام عليكم»[٣٦].

ومن الإطلاقات المشار إليها الصحيح المروي في باب التشهّد في الركعتين الأوليين والرابعة والتسليم من الكافي وباب كيفيّة الصلاة من زيادات التهذيب عن الحلبي قال: قال أبوعبد اللّه عليه السلام: «وإن قلت: السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين، فقد انصرفت»[٣٧] ومعلوم أنّ المراد فإن قلت ذلك في الصلاة فهي أعمّ من المفروضة والمسنونة كما لا يخفى على من له درك، على أنا لم نجد أحداً من العلماء من فرّق الجمع بين المقامين كما لا يخفى على من تصفّح كلماتهم في البين.

وأمّا استفادة ذلك من كلام شيخ الطائفة نوّر اللّه مضجعه في المصباح[٣٨] حيث إنّه اقتصر في تسليم نافلة الزوال بصيغة السلام عليكم ففير صحيح؛ لجواز أن يكون ذلك من باب الاكتفاء بأحد الأمرين المجزيين، بل هو المتعيّن؛ لما ستقف من عبارته الدالّة عليه.

والمطلب الثاني:

هو أنّه لا يجوز الجمع في مقام تسليم النوافل بين السلام عليكم وغيره من صيغتي التسليم وأنّ ذلك من خواص الفرائض، وهوأيضاً غير صحيح، بل كما يجوز ذلك في الفرائض يجوز في النوافل أيضاً، بل يمكن أن يقال بعنوان القاعدة كلّ ما يثبت من قول في الفرائض يمكن الحكم بثبوته في النوافل بمجرّد ذلك، إلّا إذا قام الدليل على خلافه، فلا تفتقر في الحكم بثبوت الامور في الفرائض في النوافل إلى دليل على حدة، فما لم يقم دليل على الاختصاص يحكم بالاشتراك [مع] الثانية.

وإن شئت أن يتضح لك حقيقة الحال فاستمع لما، اتلو عليك، فنقول: إنّ المناسب تصوير المرام بمثال يناسب المقام فنقول: مثال ما نحن فيه معجون ركّبه سلطان حكيم من أجزاء متعدّدة بعضها ممّا يتوقّف عليه تأثيره، فعدمه يستلزم انتفاؤه، وبعضها ممّا لم يكن كذلك، فهو ممّا لم يتوقّف عليه تأثيره، لكنّه ممّا توقّف عليه كماله، فانتفاؤه لم يكن مستلزماً لانتفاء أصل الثمرة لكنه مما توقّف عليه كمال ملك الثمرة، فله مدخلية في كمالها لا في أصلها، ثم يعيّن ذلك السلطان اسماً مخصوصاً لذلك المعجون ثم يطلبه من عبيده في ضمن ذلك الاسم مرّة بعنوان الحتم والالزام واخرى من باب الندب والرجحان، فإذاتبين ذلك المعجون بأجزائه المقوّمة والمكمّلة فيما إذا كان متعلّقاً للطلب الحتمي يغني ذلك عن بيانه فيما إذا كان متعلّقاً للطلب الندبي فلا يفتقر إلى بيان مجدّد، وذلك مما لا شبهة فيه ولا شك يعتريه، فاذاعثرنا على طلبه الندبي المتعلّق باتيان ذلك المعجون في ضمن ذلك الاسم [فلا فرق] بين المطلوب حينئذٍ وبينه إذا كان متعلّق الطلب الحتمي إلّا من حيث جواز الاخلال وعدمه، فكما يحكم بحصول أصل الامتثال في الطلب الحتمي فيما إذا راعى الأجزاء المقوّمة وإن كان الامتثال على وجه الكمال متوقّف على مراعاة الأجزاء بأسرها ولو كانت مكمّلة، فكذلك في الطلب الندبي.

إذا تحقق ذلك نقول: إنّ ماهية الصلاة مثل ذلك المعجون؛ فإنّ لها أجزاء واجبة وأجزاء مندوبة، والأجزاء الواجبة ممّا توقّف عليه الثمرة المطلوبة في الصلاة، فلا يحصل الامتثال حال الاخلال بها، والأجزاء المندوبة ممّا توقّف أصل كمالها لا أصلها، فانتفاؤها لا يوجب انتفاء أصل الامتثال، واللفظ الذي عينّ لها الشارع عليه هو لفظ الصلاة تارة في ضمن ذلك الاسم بعنوان الحتم والايجاب، واخرى في ضمنه أيضاً بعنوان الرجحان والاستحباب، والمفروض أنّها بأجزائها الواجبة والمندوبة فيما إذا كانت متعلّقة الطلب الحتمي، فمعلوميتها في هذه الحالة يكفي في العلم بالمطلوب في الحالة الاخرى، أي فيما إذا كانت متعلّقة الطلب الندبي؛ إذ المفروض أنّ في ضمن ذلك الاسم صار متعلّق طلب، فإذا لم يقترن بالقرينة الدالّة على المغايرة يظهر أنّ المطلوب المراد تلك الماهية بجميع أجزائها كلّها كما لايخفى، ففي صورة كونها متعلّقة الطلب الندبي لا تفتقر في الحكم ببقاء أجزائها إلى دليل مجدّد، فجميع أجزائها واجبة كانت أو مستحبّة التي علمت في الصورة الاولى محكومة بالبقاء في الصورة الثانية، إلّا إذا دلّ الدليل على خلافه.

إذا عرفت ذلك نقول: إنّ المفروض أنّ الجمع بين صيغ التسليم الثلاث راجح في الفرائض، فيكون كذلك في النوافل نظراً إلى انتفاء الدليل الدالّ على انتفائه فيها. وهذه قاعدة وجيهة، ومن هنا يحكم باستحباب بسم اللّه إلى آخره في تشهد النافلة مع أنّ الحديث المشتمل عليه مورده الفريضة، وهكذا الحال في قول وتقبّل شفاعته في امّته فيه. ولهذا لا يمكن لأحد أن يدّعي أن الاتيان بها في النوافل غير جائز نظراً إلى عدم ثبوتها فيها لكون النصوص المشتملة عليها موردها الفريضة. وهكذا الحال في كثير من الامور المندوبة في الصلاة.

والحاصل: أنّ كلما دلّ الدليل على ثبوته في الفرائض يحكم بثبوته في

النواقل إلّا إذا دلّ الدليل على عدمه، فنحكم باستحباب بحول اللّه وقوّته عند القيام من السجود فيها والتحميد بعد الانتصاب من الركوع وبعد البسملة والدعاء في كلّ من الركوع والسجود وغيرها من الآداب والأقوال الراجحة المتكثرة وإن لم يظهر لنا دليل مختصّ بالنوافل، بل لو كان إطلاق في بعض ما ذكر لم نكن مفتقرين في الحكم بالثبوت إليه في الحقيقة.

إن قلت: إنّ هذه القاعدة وإن كانت وجيهة لكنها مبنيّة على تسليم اتحاد الماهيّة، وهو ممنوع، والتمسّك فيما أنتم بصدده مصادرة.

قلنا: ـ مع ظهور الأمر وعدم الافتقار إلى الاستدلال ـ نقول: يمكن الاستدلال عليه من نصوص متعدّدة:

منها: الصحيح المعروف الذي أطبق المشايخ الثلاثة ـ نوّر اللّه تعالى ضرائحهم ـ على روايته عن حماد بن عيسى قال: «قال أبو عبد اللّه عليه السلام: يا حمّاد تحسن أن تصلّي؟ قال: فقلت: يا سيّدي أنا أحفظ كتاب حريز في الصلاة، قال: لا عليك يا حمّاد قم فصلّ، قال: فقمت بين يديه متوجّهاً إلى القبلة فاستفتحت الصلاة فركعت وسجدت، فقال: يا حمّاد لا تحسن أنّ تصلّي. ما أقبح بالرجل منكم يأتي عليه ستون سنة و سبعون سنة فلا يقيم صلاة واحدة بحدودها تامّة، قال حماد: فأصابني في نفسي الذل، فقلت: جعلت فداك فعلّمني الصلاة، فقام أبو عبد اللّه عليه السلام مستقبل القبلة منتصباً، فأرسل يديه جميعاً على فخذيه قد ضمّ أصابعه وقرّب بين قدميه حين كان بينهما قدر ثلاث أصابع منفرجات، واستقبل بأصابع رجليه جميعاً القبلة لم يحرفها عن القبلة، وقال بخشوع: اللّه أكبر، ثمّ قرأ الحمد بترتيل وقل هو اللّه أحد، ثم صبر هنيئة بقدر ما يتنفس وهو قائم، ثم رفع يديه حيال وجهه وقال: اللّه أكبر وهو قائم، ثم ركع وملأ كفّيه من ركبتيه منفرجات، وردّ ركبتيه إلى خلفه حتى استوى ظهره حتى لو صبّ عليه قطرة من ماء أو دهن

لم تزل لاستواء ظهره، ومدّ عنقه وغمّض عينيه، ثمّ سبّح ثلاثاً بترتيل، فقال: سبحان ربي العظيم وبحمده، ثم استوى قائماً، فلمّا استمكن من القيام قال: سمع اللّه لمن حمده، ثمّ كبّر وهو قائم، ورفع يديه حيال وجهه ثُمّ سجد وبسط كيفيه مضمومتي الأصابع بين يدي ركبتيه حيال وجهه فقال: سبحان ربي الأعلى وبحمده، ثلاث مرّات، ولم يضع شيئاً من جسده على شيء منه وسجد على ثمانية أعظم: الكفّين والركبتين وأنامل إبهامي الرجلين والجبهة والأنف، وقال: سبعة منها فرض يسجد عليها، وهي التي ذكرها اللّه عزّ وجلّ في كتابه فقال: ﴿ وأنّ المساجد للّه فلا تدعوا مع اللّه أحداً ﴾ [٣٩]، وهي: الجبهة والكفّان والابهامان والركبتان، ووضع الأنف على الأرض سنّة، ثم رفع رأسه من السجود، فلمّا استوى جالساً قال: اللّه أكبر، ثم قعد على فخذه الأيسر وقد وضع ظاهر قدمه الأيمن على بطن قدمه الأيسر وقال: أستغفر اللّه ربي وأتوب إليه، ثم كبّر وهو جالس وسجد السجدة الثانية و قال كما قال في الاولى، ولم يضع شيئاً من بدنه على شيء منه في ركوع ولا سجود كان مجنّحاً، ولم يضع ذراعيه على الأرض، فصلّى ركعتين على هذا ويداه مضمومتا الأصابع وهو جالس في التشهد، فلمّا فرغ من التشهد سلّم فقال: يا حمّاد هكذا صلّ...» [٤٠].

وجه الدلالة على المرام هو أن الظاهر أن ما صدر منه عليه السلام هو النافلة [٤١] مقتضى قوله عليه السلام: «هكذا صلّ» إتيان الصلاة واجبة كانت أو مستحبّة على النحو الصادر منه عليه السلام، وهو إنّما يكون عند اتّحاد الماهيّة، وهو المدّعى.

وبعبارة اخرى: وهي أنّ الصلاة الصادرة منه عليه السلام هي النافلة، والصلاة في قوله عليه السلام: «هكذا صلّ» إمّا الفريضة فقط كما يلائمه قوله عليه السلام: «ما أقبح بالرجل منكم يأتي عليه ستون سنة، أو سبعون سنة فلا يقيم صلاة واحدة بحدودها تامّة» أو أعمّ من الفريضة والنافلة. وأمّا احتمال إرادة النافلة فقط

فلا يذهب اليه وهم، كما لا يخفى.

وعلى كلّ من الاحتمالين المذكورين يثبت المرام، كما لا يخفى على أُولي التأمّل والأفهام.

ويدلّ عليه أيضاً صدر الحديث وهو قوله عليه السلام : «يا حماد لا تحسن أن تصلّي» بناء على أنّ الصلاة في قوله عليه السلام : «تحسن أن تصلّي» يأتي فيها الترديد الذي ذكرناه، والصلاة التي أخذ بها حماد في حضوره عليه السلام هي النافلة؛ وذلك لا يكون إلّا لأجل اتّحاد الماهيّة في النوعين (٤٢).

ومنها: الصحيح المروي في باب التفويض إلى رسول اللّه صلى الله عليه وآله من اصول الكافي عن فضيل بن يسار قال: «سمعت أبا عبد اللّه صلى الله عليه وآله يقول لبعض أصحاب قيس الماصر: إنّ اللّه عزّوجلّ أدّب نبيّه فأحسن أدبه... إلى أن قال عليه السلام : ثمّ إنّ اللّه عزّوجلّ فرض الصلاة ركعتين ركعتين عشر ركعات، فأضاف رسول اللّه صلى الله عليه وآله إلى الركعتين ركعتين، وإلى المغرب ركعة، فصارت عديلة الفريضة لا يجوز تركهنّ إلّا في سفر وأفرد الركعة في المغرب، فتركها قائمة في السفر والحضر، فأجاز اللّه عزّ وجلّ له ذلك كلّه، فصارت الفريضة سبع عشرة ركعة، ثم سنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله النوافل أربعاً وثلاثين ركعة مثلي الفريضة، فأجاز اللّه عزّوجلّ له ذلك، والفريضة والنافلة إحدى وخمسون ركعة، منها ركعتان بعد العتمة جالساً، تعدّ بركعة مكان الوتر، وفرض اللّه في السنة صوم شهر رمضان، وسنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله صوم شعبان وثلاثة أيام في كلّ شهر مثلي الفريضة، فأجاز اللّه عزّوجلّ له ذلك...» (٤٣) الحديث.

واستفادة المرام في مواضع منه ممّا لا يخفى على أُولي التأمل والافهام.

والنصوص على هذا المضمون كثيرة، وفيما ذكرناه كفاية.

إن قيل: سلّمنا ذلك لكن نقول: هنا دليل يدلّ على لزوم الاقتصار في

النوافل بصيغة السلام عليكم، وعدم جواز الجمع بينهما و بين غيرها؛ وذلك لأنّ شيخ الطائفة اقتصر في المصباح[٤٤] في نافلة الزوال بالصيغة المذكورة، ولم يجمع بينها وبين غيرها.

ومنه يظهر عدم جواز الجمع؛ إذ لو جاز ذلك لما اقتصر بها، لا سيما أنّه لم يقتصر في ذلك التشهد على القدر الواجب، بل ذكر فيه بعض الامور المندوبة مثل بسم اللّه و باللّه... إلى آخره، وكذا وتقبّل شفاعته في اُمّته وارفع درجته، وخصوصاً انّه لم يقتصر في تشهد صلاة الظهر بالواحدة، بل جمع بين الصيغ الثلاث، فلو كان الجمع ثابتاً في النوافل لفعل كما في فريضة الظهر.

قلنا: لا شبهة في ضعف هذا الكلام:

أمّا أولاً فلأنّ قول الفقيه الواحد لا يصلح أن يكون دليلاً على حكم شرعي حتى يعدل به عن مقتضى القاعدة التي أبرزناها.

وأمّا ثانياً فلأنّه صرّح في التهذيب بجواز الجمع بين الصيغتين في تشهد النوافل حيث قال ـ بعد أن أورد جملة من النصوص الدالّة [على] التخيير بين التسليم في ركعتي الشفع وعدمه التي منها صحيحة معاوية بن عمار قال: «قلت: لأبي عبد اللّه عليه السلام في ركعتي الوتر فقال: إن شئت سلّمت وإن شئت لم تسلّم»[٤٥] ـ ما هذا محصّله: وهو أنّ التسليم المخيّر فيه هنا محمول على التسليم المخصوص؛ لأنّ عندنا أن من قال السلام علينا، وعلى عباد اللّه الصالحين في التشهد فقد انقطعت صلاته، فإن قال بعد ذلك السلام عليكم ورحمة اللّه وبركاته جاز، و إن لم يقل جاز أيضاً، فكان التخيير إنّما تناول هذا الضرب من التسليم[٤٦].

وهذاالكلام منه قدس روحه تصريح بجواز الجمع بين السلام علينا وعلى عباد

اللّه الصالحين وبين السلام عليكم في تشهد الشفع، بل في تشهد مطلق النوافل، بل مطلق التشهد. وظاهره دعوى إجماع الشيعة عليه. ومع ذلك لا وجه للتعويل على ما يوهمه كلامه في المصباح، فالحمد للّه الموفق للرشاد والفلاح.

ثمّ الظاهر انّ شيخ الطائفة في هذا الاقتصار تابع شيخنا المفيد في المقنعة؛ فإنّه اقتصر في تسليم نافلة الزوال بتلك الصيغة، بل عبارته في هذا التوهم أقوى، قال ـ بعد أن ذكر الآداب المعتبرة في الجلوس للتشهد ـ: «فيقول: بسم اللّه وباللّه، والحمد للّه، والأسماء الحسنى كلّها للّه، اشهد أن لا إله إلّا اللّه وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله أرسله بالحقّ بشيراً ونذيراً بين يدي الساعة صلّى اللّه عليه و آله الطاهرين، ويسلّم تجاه القبلة تسليمة واحدة يقول: السلام عليكم ورحمة اللّه وبركاته، ويميل مع التسليمة بعينه إلى يمينه»[٤٧]، انتهى كلامه أعلى اللّه مقامه.

ولمّا كان قوله تسليمة واحدة يوهم عدم الجواز الاثنين أسقطه شيخ الطائفة في المصباح، فقال: «ثم يسلّم تجاه القبلة يؤمي بمؤخّر عينيه إلى يمينه، فيقول: السلام عليكم و رحمة اللّه و بركاته»[٤٨].

ويظهر من ملاحظة كلامه ظنّ قوي أنّ مقصوده من هذا الاسقاط لئلّا يذهب الوهم إلى ما يستدعيه ذلك القيد من عدم جواز الجمع بينها وبين غيرها، فكيف يجعل كلامه دليلاً على ذلك؟!

ثمّ إنّ الفاضل سلّار بن عبدالعزيز لم يراع الوجه الذي ذكرناه فأتى بمثل عبارة المقنعة قال: في المراسم في نافلة الزوال: «ثم يجلس فيتشهد بأن يقول: بسم اللّه وباللّه... إلى أن قال: ثمّ يسلّم تجاه القبلة تسليمة واحدة يقول: السلام عليكم ورحمة اللّه وبركاته، وينحرف بوجهه يميناً، ويتمّ ثماني ركعات: كلّ ركعتين بتسليمة واحدة على كيفية ما رسم» لكن ذكر في كلامه

ما يرشد إلى أن ما يستدعيه القيد المذكور لم يكن مراداً له حيث قال بعده من غير فصل: «ثم يؤذّن ويقيم ويصلّي الظهر أربع ركعات بتسليمة واحدة... إلى آخره»[٤٩] مع أنّ جواز الجمع بين صيغ التسليم في فريضة الظهر مثلاً ممّا لا ريب فيه وإن كان الأمر في النوافل أيضاً كذلك.

وممّا يؤيّد أنّ مرادهما ليس الاقتصار بصيغة السلام عليكم ما ذكراه في المقنعة والمراسم في تسليم الفرائض اليوميّة حيث ذكرا بعد الفراغ من التشهد ومستحباته: السلام عليك أيّها النبي ورحمة اللّه وبركاته، ويؤمي بوجهه إلى القبلة فيقول: السلام على الأئمّة الراشدين، السلام علينا...»[٥٠].

مصادر التحقيق:

١ ـ القرآن الكريم

٢ ـ وسائل الشيعة ـ مؤسسة آل البيت . ط/١

٣ ـ الكافي ـ دار الكتب الاسلاميّة . ط/٣

٤ ـ الفقيه ـ جماعة المدرسين

٥ ـ تهذيب الاحكام ـ دار الكتب الاسلاميّة . ط/٤

٦ ـ علل الشرائع ـ دارالحجة للثقافة . ط/٢

٧ ـ الخصال ـ جماعة المدرسين . ط/٢

٨ ـ عيون أخبار الرضا عليه السلام ـ الاعلمي

٩ ـ مصباح المتهجّد ـ الاعلمي . ط/١

١٠ ـ قرب الاسناد ـ مؤسسة آل ابيت. ط/١

١١ ـ المقنعة ـ جماعة المدرسين . ط/٤

١٢ ـ المراسم العلوية ـ دار الحق

١٣ ـ مدارك الاحكام ـ مؤسسة آل البيت . ط/١

١٤ ـ مختلف الشيعة ـ مركز الابحاث والدراسات الاسلاميّة . ط/١

١٥ ـ تحريرالاحكام الشرعية ـ مؤسسة الامام الصادق . ط/١

١٦ ـ ذكرى الشيعة ـ مؤسسة آل البيت . ط/١

١٧ ـ الروضة البهية ـ الاعلمي

١٨ ـ رجال النجاشي ـ دارالاضواء . ط/١

١٩ ـ رجال الطوسي ـ جماعة المدرسين . ط/١

٢٠ ـ خلاصة الاقوال ـ مؤسسة نشر الفقاهة . ط/١

الهوامش

(١) طبقات أعلام الشيعة ١ : ١٩٢ ـ ١٩٣ .

(٢) روضات الجنات ٢ : ٩٩ .

(٣) انظر : طبقات أعلام الشيعة ١ : ١٩٣ ـ ١٩٥ . وروضات الجنات ٢ : ١٠٢ .

(٤) انظر : التهذيب ٢ : ١٢٩ .

(٥) المختلف ٢ : ١٩٤ .

(٦) المعتبر ٢ : ٢٣٣ .

(٧) الذكرى ٣ : ٤٢٦ .

(٨) الكافي ٣ : ٦٩ ، ح ٢ .

(٩) الفقيه ١ : ٣٣ ، ح ٦٨ .

(١٠) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢ : ١٣١ .

(١١) في المصدر : تحليل الصلاة .

(١٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢ : ١١٥ .

(١٣) علل الشرائع ١ : ٣٠٥ ، والسند مذكور في : ٢٩٣ .

(١٤) علل الشرائع ١ : ٣١٨ .

(١٥) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢ : ١٢٧ .

(١٦) في المصدر : الباب الخامس والثلاثون .

(١٧) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢ : ١٢٩ ـ ١٣٥ .

(١٨) الفقيه ٤ : ٤٧٥ .

(١٩) نقد الرجال : ٢١٣ . وفيه : « عبد الواحد بن عبدوس النيسابوري من مشايخ الصدوق . . . » .

(٢٠) المدارك ٦ : ٨٤ .

(٢١) رجال النجاشي ٢ : ٨٥ ، رقم (٦٧٦) .

(٢٢) رجال الطوسي : ٤٢٩ ، رقم (٦١٥٩) .

(٢٣) خلاصة الأقوال : ١٧٧ ، رقم (٥٢٧) .

(٢٤) التحرير ٤ : ٣٧٣ . وانظر سنده في الفقيه ٣ : ٣٧٨ ، ح ٤٣٣١ : روى عبد الواحد بن محمد ابن عبدوس النيسابوري ـ رضي اللّه عنه ـ عن علي بن محمد بن قتيبة عن حمدان بن سليمان عن عبد السلام بن صالح الهروي قال : قلت للرضا عليه السلام . . . .

(٢٥) الروضة البهيّة ٢ : ١٢٠ .

(٢٦) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢ : ١٢٧ . علل الشرائع ١ : ٣١٨ ـ ٣١٩ .

(٢٧) الخصال : ٦٠٤ .

(٢٨) التهذيب ٢ : ١٠٠ ، ح ٣٧٣ .

(٢٩) كذا ظاهراً .

(٣٠) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢ : ١٣١ .

(٣١) الخصال : ٦٠٤ .

(٣٢) السرائر ٣ : ٥٨٥ .

(٣٣) التهذيب ٢ : ٣٤٨ ، ح ١٤٤٢ . وانظر : الوسائل ٦ : ٤٢٥ ، ب ٣ من التسليم ، ح ٥ .

(٣٤) القيامة : ٣ .

(٣٥) الاعراف : ١٧٢ .

(٣٦) قرب الاسناد : ٣٠٩ ، ح ١٢٠٦ .

(٣٧) الكافي ٣ : ٣٣٧ ـ ٣٣٨ ، ح ٦ . التهذيب ٢ : ٣١٦ ، ح ١٢٩٣ .

(٣٨) مصباح المتهجّد : ٤٧ .

(٣٩) الجنّ : ١٨ .

(٤٠) التهذيب ٢ : ٨١ ـ ٨٢ ، ح ٣٠١ . الكافي ٣ : ٣١١ ـ ٣١٢ ، ح ٨ . الفقيه ١ : ٣٠٠ ـ ٣٠٢ ، ح ٩١٥ . وانظر : الوسائل ٥ : ٤٥٩ ـ ٤٦٠ ، من أفعال الصلاة ، ح ١ .

(٤١) في المخطوطة زيادة : والصلاة في قوله .

(٤٢) في المخطوطة زيادة : والظاهر أن .

(٤٣) الكافي ١ : ٢٦٦ ، ح ٤ من كتاب الحجّة .

(٤٤) المصباح : ٤٧ .

(٤٥) التهذيب ٢ : ١٢٩ ، ح ٤٩٥ .

(٤٦) انظر : التهذيب ٢ : ١٢٩ .

(٤٧) المقنعة : ١٠٨ .

(٤٨) مصباح المتهجّد : ٤٧ .

(٤٩) المراسم : ٧١ ـ ٧٢ .

(٥٠) المقنعة : ١١٤ . المراسم : ٧٣ .

تقرير حول

المركز العالمي للدراسات الإسلامية

في قم المقدّسة (*)

□ الأُستاذ الشيخ علي رضا الأعرافي

تميّزت الحوزات العلمية الشيعية على مرّ العصور ببعدها العالمي، لانتسابها إلى المدرسة الإسلامية لأهل البيت عليهم السلام التي احتضنت بين جنبتيها جميع الأمم والشعوب، وتوجهت في خطابها إلى كل وجدان وإنسان في العالم؛ من هنا كان للحوزة الشيعية هذه المنزلة الشامخة.

عالمية الحوزة العلمية:

إنّ إطلالة على مختلف حوزات الشيعة في بغداد، وجبل عامل، والنجف ـ التي يزيد عمرها على الألف عام ـ وأخيراً حوزة قم، أكبر حاضرة علمية دينية للشيعة في الوقت الحاضر، تكشف عن سيادة النظرة العالمية والأممية في هذه الحوزات، وعدم تقوقعها في الإطار الاقليمي؛ فإن كلاً منها وإن كان قد نشأ ضمن دائرة وحدود جغرافيّة خاصّة ونما فيها، إلّا أنّه بحكم تلك

(*) مقتبس من اللقاء الصحفي الذي أجرته صحيفة « بكاه حوزه » مع حجة الإسلام والمسلمين الشيخ محمّد رضا الأعرافي رئيس المركز العالمي للدراسات الاسلامية.

الروح السائدة فيها جعل الكثير من الأفراد ومن شعوب مختلفة أن يكونوا جنباً إلى جنب لتحصيل العلوم الدينية وخوض المجالات التحقيقيّة والعلمية وانتاج الفكر والمصنّفات الدينية.

وبعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران، وبالنظر لما تتمتّع به من بعد عالمي واسع فقد دخلت حوزة قم عهداً جديداً وقامت منذ سنة ١٣٩٨ هـ بإنشاء مؤسسة تهتم باستقبال وتعليم الطلاب والفضلاء من أقطار العالم كافة، وكانت تدار في بداية الأمر بإشراف لجنة من العلماء، ثمّ تطورت تدريجياً حتى انتهت إلى مؤسسة رسمية حملت عنوان «المركز العالمي للدراسات الإسلامية».

مراحل الدراسة والتخصص في المركز:

لقد نُظِّمت مراحل الدراسة في المركز بشكل جيد، حيث يخضع الطالب في البداية إلى دورة تمهيدية تمتد إلى سنة تقريباً، يدرس فيها اللغة الفارسية، فضلاً عن المعلومات الأولية في العلوم الحوزوية.

ثمّ بعد ذلك ينتقل إلى المرحلة الثانية وهي دراسة المقدمات في الحوزة، أي ما تعادل مرتبة الليسانس في الدراسة الجامعية.

وبعدها ينتقل إلى المرحلة الثالثة وهي دراسة السطوح أو ما يعادل الماجستير.

ثمّ تبدأ المرحلة الرابعة والأخيرة وهي دراسة البحث الخارج أي التهيؤ لشهادة الدكتوراه، وبعد إتمام جميع هذه المراحل ينتهي الطالب من دراسته.

وقد أتمَّ حتى الآن ما يقرب من ثلاثة آلاف طالب دراستهم بشكل نهائي وعادوا إلى أوطانهم.

والجدير بالذكر أن رجوع هؤلاء الطلاب إلى أوطانهم من السياسات الأساسية للمركز، لما لحضورهم في بلدانهم من إسهام رئيس في نشر الفكر والثقافة الإسلامية، الأمر

الذي يعدُّ من أهم أهداف المركز.

كما أنه يمكن للطالب المنتسب للمركز أن يختار الاختصاص الذي يرغب به من الاختصاصات المتوفرة فيه، والتي من جملتها: الفقه، الأُصول، الفلسفة، الكلام، القرآن، الحديث، المعارف الإسلامية، دراسة الأديان والمذاهب الأُخرى، والتاريخ الإسلامي. هذا كله مضافاً إلى الدراسة التقليدية في الحوزة بعنوان قسم الفقه والأُصول اللذين يمثّلان المنهج الكلاسيكي في الحوزة.

هذا، وتتّجه المدارس التابعة للمركز نحو تبنّي كلّ منها اختصاصاً مستقلاً تنحصر به وتتولّاه، كما أن إدارة المركز في صدد إقامة دورات قصيرة الأمد لا تتعدى السنة تقريباً، تعتمد برنامجاً دراسياً غير ذاك المتداول والمعدّ للدراسات المركّزة، وذلك لاستقبال أصحاب الشهادات النشطين في المجالات الثقافية، والذين لهم حضورهم الفعال في المحافل العلمية الأُخرى، بحيث يكون شاملاً للإخوة والأخوات وللشيعة والسنة معاً. وقد جرى تطبيق هذا النموذج على مدينة قم نفسها، وأعطى نتائج باهرة، لذا يعتبر هذا المشروع من المشاريع المهمة للمركز.

أهداف المركز:

إن أهم أهداف المركز وإن كانت نشر العلوم والمعارف الإسلامية، إلّا أنه يمكن أن يضاف إلى هذه الأهداف أهداف أُخرى غير ذلك، من قبيل العلاقة بين الثقافة والعمل الثقافي من جهة، وبين الحضارات والأُمم الأُخرى من جهة ثانية، والعمل على الارتقاء الثقافي لإيران، وانتشار الأدب الفارسي في الخارج، وتشييد مكانة خاصة للثقافة الفارسية والنتاج الفكري والمعرفي الإيراني في العالم وبالأخص في العالم الإسلامي. بل يمكن أن يعدَّ هذا المركز أهم نقطة تواصل ثقافي

وحواري بين جميع الدول، لذلك من السهولة بمكان إدراك أهمية ما يحتله من مكانة في العالم.

المنتسبون للمركز:

يضم المركز في الوقت الحاضر حوالي عشرة آلاف طالب من جميع أنحاء العالم، منهم ما يقرب من ألفي طالب منشغلين بالدراسات العليا، لكن ما يؤسف له أن المركز لا يتلقى الدعم الكافي من قبل المسؤولين في وزارة التعليم العالي، مع أنهم مطلعون على تفاصيل هذه الإحصاءات، كما أنه لم يتم التعامل مع هذا المركز على أساس أنه يمثل حوزة علمية عالمية لها نظامها الخاص، وأنه مؤيد من قبل المجلس الأعلى للثورة الثقافية، باعتبار أن المركز برعاية القائد السيد الخامنئي وتحت تصرفه، فهو الذي ينصب أعضاء لجنة الأمناء فيه، ويتم إدارته من قبل هذه اللجنة بالتنسيق مع العلماء والمراجع.

من بين عشرة آلاف طالب - وهو عدد الطلاب الاجانب المنتسبين فعلاً للمركز - هناك في قم حوالي ثمانية آلاف وخمسمئة طالب، منهم خمسمئة من الأخوات. وألف وخمسمئة طالب في مشهد - حيث تمّ مؤخراً تأسيس فرع للمركز هناك - كما أن هناك مدرسة في مدينة جرجان مختصة بأهل السنة، حيث ينتسب إليها ما يقرب من مئة طالب من آسيا الوسطى.

لقد مرَّ على المركز حتى الآن طلاب من ستة وتسعين دولة، إلّا أنه يوجد في الوقت الحاضر طلاب من ستة وثمانين دولة فقط، موزَّعين على عشرين مدرسة تابعة للمركز العالمي، مضافاً إلى مدرسة أُخرى مختصة بتدريس اللغة الفارسية والتي تُعدُّ من مدارس اللغة الناجحة في إيران.

وهناك ما نسبته خمسون بالمئة من الطلاب المنتسبين للمركز من دول الجوار (باكستان، العراق، أفغانستان، الهند، لبنان

وأذربيجان)، والباقي من بقية الدول الثمانين الأُخرى، حيث ينتسب فعلاً للمركز حدود ثلاثمئة طالب من الدول الأُوروبية والأفريقية.

ويلاحظ أن اهتمام المركز قد انصبّ على قبول الطلاب من الدول التي تحتوي على كثافة سكّانية شيعية، وإن كان يؤكد في الوقت ذاته على زيادة القوميات وتنوع الملل.

لقد استطاع المركز أن يتقبل طلبات ما يزيد على ثلاثة عشر ألف طالب منذ عشرين سنة حتى الآن (سنة ١٤١٨ هـ)، أي أن لدى المركز طلبات ما يزيد على ثلاثة آلاف طالب عادوا فعلاً إلى بلدانهم، وهناك تواصل مع بعضهم.

نشاطات المركز:

إن المركز العالمي في صدد إنشاء برنامج دراسي غير حضوري يعتمد في التواصل مع الطلاب على صفحة الانترنت مخصصة لهذا المجال، وقد قطع المركز خطوة لا بأس بها على صعيد تأسيس جامعة إسلامية مرخَّصة تعتمد المنهج غير الحضوري في دراستها، ويمكن أن يرى هذا المشروع النور خلال سنة بإذن الله.

تجدر الإشارة إلى أن نفس وجود خمسمائة محقق وكاتب ومؤلف ومترجم في قم، يعدُّ من ثروات هذا البلد، ومن هنا فقد قام هؤلاء المحققون بترجمة مئات الكتب إلى اللغات العربية والأجنبية الأُخرى، لكن المشكلة تكمن في ضرورة العمل على ترجمة النتاجات العلمية الدينية إلى عشرات اللغات الأجنبية الحية في العالم، لذلك يجب أن يكون لدى المركز تواصل مع بعض الماهرين المتضلعين بهذه اللغات لتغطية جاليات الدول المتعددة الموجودة عنده، والتي تبلغ ستاً وثمانين دولة، كي يتمكن المحققون والعلماء وطلاب الدين في هذه الدول، من إنتاج أكبر قدر ممكن في ميدان المعرفة الدينية ونشرها

بلغات مختلفة.

يهدف المركز من نشر هذه الدراسات، إلى فتح المجال أمام الآخرين للتعرف على النظام الاجتماعي والسياسي في الإسلام من منظار مدرسة أهل البيت عليهم السلام، والاطلاع الإجمالي على عقائد الشيعة وعلم الكلام عندهم ومجمل المفاهيم الأُخرى، كما أنها تتيح الفرصة أمام الكثيرين للتعرف بشكل أفضل ومباشر على علمي التفسير والحديث الشيعيين.

وقد تمكن الطلاب المنتسبون للمركز من إنشاء عدد من المجلات والدوريات المختلفة والمختصة بمجالات ثقافية وفكرية متعددة، كما قام بعضهم بإنشاء صفحات دينية على الانترنت يمكنهم التواصل من خلالها مع أبناء وطنهم بهدف التبليغ ونشر العلوم الدينية بينهم. ويوجد في القسم العلمي التابع للمركز فرع لتقصّي الخصوصيات الثقافية والاهتمامات الفكرية عند مختلف أُمم وشعوب العالم، حيث يساعد ذلك على تقديم رؤية أوضح للحوزة وللمراكز العلمية، لوضع برامج أكثر تلاؤماً مع الواقع.

ويوجد بالإضافة إلى مركز العلوم الإسلامي، مؤسسة أُخرى معنية بالمدارس والحوزات التي تقع خارج إيران، وهاتان المؤسستان تُداران بواسطة لجنة أُمناء مشتركة، تتشكل بدورها من تسعة أشخاص، هم: رئيس المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ورئيس مؤسسة المدارس والحوزات الخارجية، ورئيس مركز العلاقات الثقافية، والمجلس الاستشاري للحوزة العلمية في قم.

لكن هذان المركزان مختلفان من الناحية الإدارية، فالمركز العالمي يعنى بإدارة أُمور الطلاب والفضلاء غير الإيرانيين المقيمين في إيران، أما مؤسسة المدارس الواقعة خارج إيران، فهي تتكفل بإدارة شؤون الطلاب في بلدان مختلفة، حيث

يوجد في العالم ما يقرب من ثمانين مدرسة تقع تحت رعاية هذه المؤسسة.

وبما أن عمل المركز يشتمل في نشاطه على أبعاد عالمية، كما أسلفنا، فهو على تواصل وتنسيق خاص مع وزارة الخارجية، كما أن لديه فروعاً في الخارج للغرض نفسه، ولأجل ذلك فقد وضع المركز نظاماً يقوم على ضوئه بإرسال الطلاب المتخرجين من قبله إلى أنحاء مختلفة من العالم، ليتم التعرف على الأشخاص النشطين والمؤهلين والتواصل معهم.

سياسات المركز:

يهتم المركز بإضفاء الشفافية على برامجه، وإعطاء صفة رسمية لنشاطاته، ويعتبر ذلك من جملة سياساته، حتى يتمّ التعرف عليه والتواصل معه بشكل أفضل، ويتاح للجميع الاطلاع على نشاطاته، من هنا كانت طلبات الانتساب لفروع المركز خارج إيران تخضع لضوابط رسمية يتم التنسيق فيها مع الجهات الرسمية في وزارة الخارجية، إما بالتواصل عبر الانترنت، أو بواسطة الرجوع إلى الخبراء الاستشاريين الموجودين في المستشاريات الثقافية الإيرانية في مختلف أنحاء العالم.

والغاية من سياسة الشفافية هذه التي ينتهجها المركز هي إيجاد الفرص الموائمة للتواصل مع الأُمم الأُخرى، والتمكن من عقد اتفاقيات علمية مع مختلف جامعات العالم، والعمل على رفع الترابط العلمي إلى أعلى مستوى ممكن.

ومن جملة سياسات المركز أيضاً العمل على جعل الدراسة في قم دراسة نخبوية، أي أن يتم السعي لتحويل حوزة قم إلى الحاضرة العلمية الكبرى للتشيع، والمدرسة العالمية المهمة التي تسطع بنور الفكر والمعرفة وتهتم ببث علوم ومعارف أهل البيت عليهم السلام، كي يتسنى لها تشجيع النخب

وحثّهم على الدراسة والتخصص فيها. وفي المقابل يتيح المركز فرصة دراسة المراحل المتقدمة على مرحلة التخصص هذه عبر المدارس المنتشرة في البلدان الأُخرى، ولهذا فقد تم التأكيد على ضرورة إنتاج كتب علمية بلغات عالمية مختلفة، للغرض ذاته.

كما أن من أولويات عمل المركز، إنشاء مؤسسات تعنى بالإجابة على التساؤلات المثارة حول المعارف والمفاهيم الإسلامية في الوقت الحاضر. فضلاً عن العمل على جعل المسلَّمات والأُصول الإسلامية هي الميزان والأساس في صياغة البرامج التعليمية للمدارس.

ومن السياسات الأُخرى للمركز التوجه إلى إقامة مدارس تخصصية وتخصصات فرعية مختلفة في مجالات متعددة من العلوم الإسلامية، وتوسيع الدائرة التي يتكفل بها برنامج الدراسة في الحوزة، حتى يتاح التوصل إلى إجابات حول احتياجات العالم المعاصر والأُمم والثقافات المختلفة، وتوسيع دائرة التخصصات المتوفرة لدى المركز باتجاه العلوم الإنسانية والاجتماعية من منظار إسلامي، كي يتسنى للطلاب الاطلاع على أهم وأحدث النظريات المطروحة عالمياً في هذا المجال، وفي نفس الوقت يتاح لنا - بواسطة هذا البرنامج - نقل نظرياتنا الاجتماعية إلى الساحة العالمية. ويجب أن يتم كل ذلك بالتنسيق الكامل مع النظام الإسلامي، وضمن الأُطر العامة لسياسة الدولة.

خدمات المركز:

أما بالنسبة إلى تأمين وظائف عمل للمتخرجين من المركز، فهي وإن لم تكن من اهتمامات المركز - كما هو الحال في كل المراكز العلمية الأُخرى، حيث لا تتكفل بإيجاد فرص عمل لمتخرجيها - لكن في الوقت عينه تعمل الإدارة على إنشاء صيغة مشروع يمكن أن

تساعد في إيجاد فرص عمل لطلاب العلوم الدينية بعد انتهاء دراستهم، إما في بلدانهم أو في نفس إيران.

هذه الصيغة يمكنها أن توظِّف الأشخاص المتفوقين علمياً، والذين يستطيعون أن يكونوا أعضاء في مراكز علمية وتحقيقية، ولهذا الغرض يُجري المركز العالمي استشارات متعددة مع مختلف الجامعات والمراكز العلمية في العالم، والمجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، ومركز العلاقات الثقافي، ووزارة الخارجية للعمل على إنجاح هذا المشروع.

وبالنسبة للخدمات المادية التي يقدمها المركز للطلاب فهي خدمات مختصة بالطلاب الموجودين فعلاً داخل إيران، فضلاً عن مساعدات متواضعة (تبلغ مقدار عشرة آلاف تومان) مختصة بمن يشتغل ضمن علوم تخصصية.

وبما أن ما يقرب من خمسة آلاف طالب متأهلون، فقد أقدم المركز على إنشاء خمسمئة وحدة سكنية تقريباً ووزعها على قسم من هؤلاء، كما أنه في صدد توسيع هذا المشروع ليغطي قسماً آخر من الطلاب في المستقبل.

نشاطات المتخرجين من المركز:

وأما الذين أنهوا دراستهم في المركز فبعضهم له نشاط مميز في مراكز ثقافية، وبعضهم الآخر يعمل كأُستاذ في مدارس علمية في بلاده، ويقوم بعضهم بنشاط حوزوي أو ببعض النشاطات الرسمية، كما أن لبعضهم تنسيقاً مع السفارات الإيرانية. ولدى المركز نماذج رائعة من المتخرجين خصوصاً في باكستان وأفغانستان حيث يتصدى البعض لإمامة الجماعة، وبعضهم للعمل التبليغي والتدريس وغير ذلك، وسوف يبقى هؤلاء ذخراً لمدرسة قم التي تخرجوا منها. لذا ينتظر المركز من الأجهزة الإعلامية في إيران عموماً وفي محافظة قم بالخصوص، أن تهتم بتسليط

الضوء على هؤلاء الطلاب ونشاطهم حتى يعودوا إلى بلادهم بصورة مفعمة وانطباع جيد عن إيران، ومن ثمّ فسوف يكونون رسلاً للثقافة الإسلامية والشيعية، وسفراء لثقافة الثورة الإسلامية في إيران وقم، فهؤلاء هم رأس مال الدولة والنظام والثورة، كما أنهم رأس مال الحوزة وقم.

من هنا، اللازم على الأجهزة الإعلامية في قم أن تسعى لإشاعة الثقافة القائلة أن غير الإيراني المقيم في قم لأجل الدراسة والتحقيق، إنما يعبر عن منتج فكري وثقافي، حتى يُتاح لعامة الناس معرفة قيمة هؤلاء الطلاب، بمعنى أن تفعّل هذه الثقافة في كافة مجالات تعامل الناس معهم، وكذا الحال بالنسبة إلى كيفية تعامل الإدارات الرسمية مع هؤلاء الطلاب، ليتم التعرف على مكانتهم.

كما أنه يجب الالتفات إلى أهمية التعامل الصحيح، المؤدب والعطوف مع طلاب المركز من قبل عموم الناس، والعمل على جعلها جزءاً من ثقافة الإدارات الرسمية والمسؤولين في البلد - خصوصاً مع الالتفات إلى الضغوط الدولية والإعلامية التي تمارس بحق إيران - لكي يعكس هؤلاء النظرة الواقعية عن قم وعن الحكومة الإسلامية في إيران، وينتقلوا عنها بذكرى طيبة.

المركز والمنح الدراسية:

من الملاحظ أن أكثر الدول في العالم تبذل اهتماماً خاصاً على التعليم الدولي، حيث إنها - سواء الدول الغربية أو دول العالم الإسلامي - تخصص ميزانيات مهمة تمنحها لطلاب أجانب لتدريسهم وتربيتهم، بما يتوافق مع الأسس العامة لإيديولوجية لهذه الدول.

لكن من المؤسف أننا غفلنا عن توظيف الإمكانات المتاحة لدينا للعمل على تشجيع أكبر عدد من الطلاب على الانتساب للحوزة، فإننا إذا قارنا المنتسبين إلى المركز

العالمي مع عدد المنتسبين إلى بقية الجامعات الإسلامية الأُخرى في العالم ـ كجامعة الأزهر في مصر التي تحتوي ما بين ستين إلى سبعين ألف طالب، وجامعتي أُم القرى والمدينة في السعودية التي تستوعب كلٌ منها عشرات الآلاف من الطلاب ـ نرى أن المركز ليس لديه عدداً كبيراً من الطلاب، وهذا يعود بالدرجة الأُولى إلى عدم توفر الدعم المادي، إلا أن الذي يسدُّ بعضاً من هذا الخلل هو أن حوزة العلوم الدينية ومعارف أهل البيت عليهم السلام ـ وإن لم تملك نفس الإمكانات المتاحة لدى التخصصات الأُخرى بالمقدار الذي يمكِّنها من تشجيع وحثّ عدد كبير من الطلاب ـ إلا أن لديها القدر الكافي من الكفاءة المعرفية لتغطية التقصير الناشئ من الدعم المادي، بحيث تساعدها على الحضور بقوة في الميدان العالمي. كما أنه يمكن أن يكون الفارق في ذلك أن المركز يهتم بإعداد المنتسبين إليه على أهم مستوى فكري وثقافي مطلوب وضروري في عالم المعرفة، وهذا ما يتوفر بقوة في علوم الحوزة الإسلامية، والعلوم الإنسانية من منظار ديني.

وفي النهاية يحقُّ لنا أن نسجل بعض الملاحظات والعقبات التي تواجه عمل المركز وتطوره، والتي هي عبارة عن عدم تعريف المركز بالشكل المطلوب عند مسؤولي الدولة وسائر المؤسسات الفعالة في البلد، كي يتلقى الدعم المطلوب. كما أنه لم يتم توحيد النظام التعليمي بعد، والعمل على إيجاد تنسيق كامل بين البرنامج التعليمي عند المركز وعند وزارة التعليم.

كما يعاني المركز من قلة الإمكانات المتاحة والخدمات المناسبة في عملية التواصل والتنسيق مع المجموعات المتخرجة منه والموجودة خارج البلد، لذا نأمل أن ترتفع هذه العقبات بشكل تدريجي عبر وضع برنامج عمل

يأخذ بعين الاعتبار التخلص من هذه المشاكل.

وقد يُظن أنه لا حاجة إلى دفع ميزانية على أُمور خارجة عن دائرة اهتمام المركز - كالاهتمام بالطلاب المتخرجين والتنسيق معهم - لكن مثل هذا العمل يعد من جملة اهتماماته، فإن مثل هذا التواصل يتيح لنا فرصاً كثيرة لتفعيل حضورنا الثقافي في ميادين العلم كافة، مما يمكننا من جذب النخب الموجودة في العالم للاهتمام بالدراسات الدينية.

وهذا الأمر بعينه موجود في الجامعات الغربية، حيث تتميز الحضارة الغربية ببسط نفوذها وحضورها القوي في المجامع العلمية في العالم عبر زرع عيون لها في الجامعات والمحافل العلمية وظيفتها العمل على استمالة النخب إليها. من هنا يعتبر هذا الأمر مفيداً حتى من الناحية الاقتصادية؛ لأن هؤلاء العلماء سوف يكونون منتجين على هذا المستوى.

من فقهائنا

أبان بن تغْلِب الكوفي رحمه الله

❑ الشيخ صفاء الدين الخزرجي

هو الفقيه الجليل والمحدّث الكبير والمقرئ اللغوي الأديب أبان بن تغلب بن رباح البكري الكندي الربعي الكوفي الجريري مولى بني جرير بن عباد بن ضُبَيْعة بن قيس بن ثعلبة بن عكابة بن صعب بن علي بن بكر بن وائل[1].

وكنيته «أبو سعيد» أو «أبو سعد» كما في كثير من مصادر ترجمته، ونقل الحافظ المزي عن الداني أنّ كنيته «أبو أُميمة»[2]، ولم تحدّد المصادر المتعرضة لحياته محلّ ولادته، ولعلّ تلقيبه بالكوفي إشارة إلى ذلك أو لاستقراره في الكوفة فترة طويلة.

طبقته:

يُعدّ فقيهنا المترجم من طبقة التابعين، حيث روى عن الصحابي أنس بن مالك، كما روى عن أبناء طبقته من التابعين كعكرمة مولى ابن عباس وإبراهيم النخعي وغيرهم كما سيأتي ذلك. وعاصر من أئمة أهل البيت عليهم السلام الإمام علي بن الحسين زين العابدين والإمام محمّد بن علي الباقر والإمام

جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام.

قال النجاشي: «وذكره أبو زرعة الرازي في كتابه: (في ذكر من روى عن جعفر بن محمّد عليه السلام من التابعين ومن قاربهم) فقال: أبان بن تغلب روى عن أنس بن مالك»[٣]. ولكن صنّفه ابن حبّان في طبقة أتباع التابعين[٤].

أُسرته وصفته:

لم تتحدث مصادر ترجمته عن أُسرة أبان ومنحدرها وموطنها، ولكن ورد في أسانيد بعض الأخبار أخ له يسمّى نوح بن تغلب بن رباح الجريري القيسي، وهذا ما صرّح به أيضاً ابن حبّان في الثقات[٥].

كما أنّ له ابناً يسمّى محمّداً ذكره النجاشي في ترجمة أبيه أبان، وهو الذي نقل خبر دخول أبيه على الإمام الصادق عليه السلام وحفاوة الإمام عليه السلام به[٦]، كما نصّ عليه الحافظ المزي أيضاً في الرواة عن أبان[٧].

وأمّا قبيلته: فقد تقدّم أنّه بكري نسبة إلى جدّ جرير الأعلى بكر بن وائل أخي تغلب بن وائل، ولكن اشتبه الأمر على البعض[٨] فظنّ أنّه تغلبي، فذكر في ترجمته ـ ناقلاً ذلك عن المصباح المنير ـ أنّ بني تغلب هم من مشركي العرب طالبهم عمر بالجزية فأبوا دفعها... إلى آخر ما نقله عنه[٩]، ثمّ نقل كلام الصحاح: «تغلب ـ على وزن تَضرِب ـ أبو قبيلة؛ هو تغلب بن وائل بن قاسط بن هنب بن نزار بن عدنان»، مع أنّ تغلب هو أخو بكر ـ كما قلنا ـ الذي ينتسب إليه أبان[١٠]، ولعلّ المشتبه نسبه إلى أبيه تغلب ظناً منه أنّه أبو القبيلة المعروفة.

وأمّا صفته: فقد كان ديّناً خيّراً ناسكاً معروفاً بذلك في مجتمعه بالكوفة. قال ابن حبّان «أبان بن تغلب من خيار أهل الكوفة»[١١]، ووصفه ابن عجلان بالنسك[١٢].

والظاهر أنّه كان رجلاً متمكناً كثير المال[١٣]، وكانت مهنته التجارة حيث ذكر الشيخ الطوسي أنّه كان بنداراً؛ أي تاجراً[١٤].

مكانته وشأنه:

تميّزت شخصية أبان بمنزلة رفيعة ومكانة مرموقة لدى الأئمة الطاهرين عليهم السلام بلغت حدّ التصريح برئاسته وتقدمه وفضله حيث اعتبره الإمام الصادق عليه السلام من رؤساء الشيعة[١٥]، وكان عليه السلام يكنّ له غاية الإجلال والاحترام، وكان له موقع متميّز في مجلسه عليه السلام، فقد حدّث محمّد بن أبان قال: دخلت مع أبي على أبي عبد الله عليه السلام، فلما بصر به أمر بوسادة فأُلقيت إليه، وصافحه واعتنقه وساءله ورحّب به[١٦].

كما كان الإمام الباقر عليه السلام يأمره بالتصدّي للإفتاء في مسجد المدينة ثقةً منه بمكانته العلمية والفقهية بشكل خاص، ولذا نجد الإمام الصادق عليه السلام يعبّر عن تأثره البالغ وأسفه الشديد لفقدان مثل هذه الشخصية حينما جاءه نعيه قائلاً: «أما والله، لقد أوجع قلبي موت أبان»[١٧].

وقد حظيت هذه الشخصية الكبيرة باهتمام وافر من علماء الفريقين عبّرت عنه كلماتهم التي ترادفت في الثناء عليه وتبجيله وعرفان حقه، وإليك شطراً منها:

- قال الحافظ الذهبي: «الإمام المقرئ أبو سعد... وهو صدوق في نفسه عالم كبير»[١٨].

- وقال عنه أيضاً: «أبان بن تغلب شيعي جلد لكنه صدوق... وقد وثّقه أحمد بن حنبل وابن معين وأبو حاتم، وأورده ابن عدي»[١٩].

- وقال فيه أيضاً: «أبان بن تغلب القارئ الكوفي المشهور، وكان من ثقات الشيعة»[٢٠].

▣ وقال ابن عدي: «هو من أهل الصدق في الروايات»[٢١].

▣ وقال ابن عجلان: «أبان بن تغلب رجل من أهل العراق من النسّاك، ثقة»[٢٢].

▣ وقال الحاكم: «كان قاصّ الشيعة ثقة»[٢٣].

▣ وأثنى عليه أبو نعيم بقوله: «كان غاية من الغايات، وقال العقيلي: سمعت أبا عبد الله يذكر عنه عقلاً وأدباً»[٢٤].

▣ وقال الداني: «أبان بن تغلب الربعي؛ أبو سعد ـ ويقال أبو أُميمة ـ الكوفي النحوي، جليل»[٢٥].

▣ وقال ابن حبّان: «أبان بن تغلب القارئ من خيار أهل الكوفة»[٢٦].

▣ وأطراه النجاشي قائلاً: «عظيم المنزلة في أصحابنا، لقي علي بن الحسين وأبا جعفر وأبا عبد الله عليهم السلام، روى عنهم، وكانت له عندهم منزلة وقدم»[٢٧].

▣ ووصفه الشيخ الطوسي بأنّه: «ثقة جليل القدر عظيم المنزلة في أصحابنا، لقي أبا محمّد علي بن الحسين زين العابدين وأبا جعفر محمّد الباقر وأبا عبد الله جعفر الصادق عليهم السلام، وقد روى عنهم، وكانت له حظوة وقدم»[٢٨].

▣ وقال السيد ابن طاووس: «روي فيه أحاديث جليلة تقتضي تفخيمه وتعظيمه، وحاله في الثقة والجلالة شهير جداً لا حاجة إلى الاستدلال عليه بخبر خاص»[٢٩].

▣ وقال المحقّق الداماد: «أبان بن تغلب رحمه الله الفقيه اللغوي القارئ من أصحاب السجّاد والباقر والصادق عليهم السلام»[٣٠].

▣ وأطراه العلّامة المامقاني بقوله: «إنّ أمر الباقر والصادق عليهما السلام إيّاه بالفتيا

دليل واضح وبرهان لائح على علوّ مرتبته في العلم والعمل وثقته وعدالته وأمانته في الحديث، وفي إخلاء سارية النبي ﷺ له شأن عظيم له، وفي قول الشيخ ﷺ: «كان مقدماً في كل فن» دلالة على أنّه إمام في تلك العلوم يؤخذ منه، ولا ريب في أنّه أقدم القرّاء السبعة الذين هم علماء أئمة العراق، وأقدم أيضاً من سيبويه والكسائي وصاحب القاموس والصحاح، وأقدم من أبي حنيفة والشافعي وأحمد بن حنبل» (٣١).

دوره العلمي:

لقد تركز الدور العلمي لأبان بن تغلب بين التأليف والتدريس وإعداد الكادر العلمي وعقد جلسات المناظرة والبحث العلمي المنفتح على المذاهب والمدارس الإسلامية الأُخرى؛ ولذا أطبقت كلمة العلماء الذين تعرضوا لشخصية أبان وحياته على جامعيتها وتعدد أبعادها ومشاركتها في جملة من العلوم، بل وتصدّرها في تلك العلوم.

قال النجاشي: «وكان أبان ﷺ مقدماً في كلّ فنّ من العلم في القرآن والفقه والحديث والأدب واللغة والنحو» (٣٢).

وسوف نتوقف عند كل واحد من هذه الأبعاد لاستيعابها والتأمل في مضامينها في حدود المتوفر من المعلومات عنها. ولكن سوف نشير قبل ذلك ونحن نتحدث عن دوره العلمي إلى:

تآليفه:

قلنا إنّ من مفاصل النشاط العلمي لمترجمنا هو التأليف والتصنيف، والواصل إلينا من عناوين كتبه التي نستبعد أن تكون على وجه الحصر سيما من فقيه وعالم مثله هو (٣٣):

١ ـ كتاب معاني القرآن، وصفه ابن النديم وغيره أنّه لطيف.

٢ ـ كتاب غريب القرآن.

٣ ـ كتاب القراءات.

٤ ـ كتاب الفضائل.

٥ ـ كتاب صفين.

٦ ـ أصل له، وهو في الحديث، قال عنه ابن النديم: «كتاب من الأُصول في الرواية على مذهب الشيعة».

أوّلاً ـ المجال الفقهي:

إنّ الفترة التي أدرك من خلالها أبان بن تغلب الأئمة الثلاثة من أهل البيت عليهم السلام قد أهّلته وبأعلى المستويات للتتلمذ على أيديهم وتحمّل علومهم وأداء رسالته العلمية على أكمل وجه. وكان أوّل من لقيه منهم عليه السلام هو الإمام علي بن الحسين السجّاد عليه السلام ثمّ ولده الإمام الباقر وحفيده الإمام الصادق عليهما السلام، وقد كانت تلك الفترة ـ سيّما في عصر الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام ـ فترة متميّزة وفريدة في مجمل التأريخ الإسلامي وخاصّة في تأريخ مدرسة أهل البيت عليهم السلام، حيث دبّت الحركة العلمية في الحواضر الإسلامية الكبرى وراج للعلم سوق كبيرة وكان العلم هو الأساس في التفاضل والترجيح، وقد انبرى في هذا الميدان كوكبة كبيرة من روّاد العلم في شتى المجالات والفنون يأتي في مقدمتها فقيهنا المترجم أبان بن تغلب الذي استوعب كثيراً من علوم الأئمة عليهم السلام في الفقه والحديث والتفسير.

ويعتبر البعد الفقهي من أبرز وأجلى المعالم في شخصية أبان العلمية، حيث برع في هذا المجال إلى حدّ التصدّي للإفتاء في أكثر المراكز العلمية أهمية وحساسية وهو المدينة المنوّرة وخاصّة في المسجد النبوي الشريف وبأمر من الإمام الباقر عليه السلام عندما قال له: «اِجلس في مسجد المدينة وأفتِ الناس؛ فإنّي أُحب أن يرى في شيعتي مثلك»(٣٤).

وكان الإمام الصادق عليه السلام يحثّه على مجالسة أهل المدينة والحضور في أنديتهم العلمية قائلاً له: «جالس أهل المدينة؛ فإنّي أُحب أن يروا في شيعتنا مثلك»[٣٥]، وقوله عليه السلام له: «يا أبان، ناظر أهل المدينة؛ فإني أُحب أن يكون مثلك من رواتي ورجالي»[٣٦].

وتستوقفنا هذه الأوامر والتوصيات الصادرة عنهم عليهم السلام للإشارة إلى أُمور عدّة:

١ ـ الاعتراف الواضح والصريح بجدارة أبان العلمية وأهليته للتصدي العلمي سيما على مستوى الإفتاء الخطير.

٢ ـ التأكيد على هذا التصدي في مثل المدينة المنوّرة؛ الأمر الذي يستبطن دلالة قوية على أهمية المدينة وثقلها العلمي، حيث كان فيها بقايا الصحابة وجملة التابعين والفقهاء وأئمة المذاهب وأرباب الحديث، ومنها انتشر حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وكانت موضع اهتمام أهل البيت عليهم السلام قبل أي مركز آخر حتى الكوفة، ولعلّ في أمرهم عليهم السلام لأبان بالتصدي في المدينة وعدم طلبهم منه ذلك في الكوفة ما يشير إلى ما ذكرناه، ومن ذلك يظهر خطورة التصدي في مثل هذا المركز الحسّاس.

٣ ـ إنّ الأمر بالتصدي للإفتاء في المسجد النبوي مما لم يرد نقله بشأن أي واحد من أصحاب الأئمة عليهم السلام وتلامذتهم مع كثرتهم وتقدمهم في كثير من العلوم؛ مما يدلّ على المكانة الخاصّة لأبان عندهم عليهم السلام.

ولم تقتصر براعة أبان في الفقه على مذهب أهل البيت عليهم السلام فحسب بل تخطّته إلى سائر المذاهب الأُخرى، فقد كان فقيهاً مطلعاً على المذاهب والآراء وكان يُرجع إليه في ذلك مما يدلّ على موقعه العلمي الرفيع والمعترف به لدى المسلمين كافّة.

وهذا ما يعكسه قوله للإمام الصادق عليه السلام: «إني أقعد في المسجد فيجيؤني

الناس يسألوني، فإن لم أُجبهم لم يقبلوا منّي... فقال لي: «انظر ما علمت أنّه من قولهم فأخبرهم بذلك»»[٣٧].

ومن هنا فقد كان الكيان العلمي للمجتمع المدني ينظر نظرة خاصّة ومتميّزة لأبان، سيّما عند قدومه إليها، فقد نقل مترجموه أنّه كان إذا قدم المدينة تقوّضت (أي تفرّقت) إليه الحَلَق وأُخليت له سارية رسول الله ﷺ، أي أُسطوانته التي كان يعتمد عليها ﷺ.

وفي الحقيقة فإنّ مثل هذه الموقعية العلمية المتميّزة نالها أبان كنتيجة طبيعية لتعاطيه وتفاعله مع الجو العلمي العام الذي كان سائداً آنذاك؛ حيث أمره الإمام الصادق عليه السلام بالتجاذب والتعاطي معه من خلال المشاركة في أنديته ومجالسه العلمية التي كانت تعقد، وعدم الانطواء والعزلة عن الناس؛ لأنّ مثل ذلك كفيل بتطويق الحركة العلمية وتحديدها، سيّما وأنّ مذهباً كمذهب الإمام الباقر والإمام الصادق عليهما السلام جدير بالنشر والأخذ به والاطلاع عليه لما يمثّله من الأصالة والعمق؛ باعتبار أنّ أئمة أهل البيت عليهم السلام هم العلماء الصادقون فيما ينقلونه من سنّة جدهم الرسول الأعظم ﷺ.

ومن هنا نجد أنّ أبان قد امتثل هذه التوصية وطبقها في مجمل نشاطه العلمي المنفتح على الآخرين فيما يرويه عنهم ويروونه عنه، فقد روى عن كثير من التابعين وبعض الصحابة وغيرهم كمالك بن أنس وإبراهيم النخعي وعكرمة وغيرهم؛ ولذا فإنّ روايته جاءت لتدخل الكثير من الصحاح والسنن وكتب الرواية لدى جمهور المسلمين، وترجم له أرباب السير والتراجم وأثنوا عليه كما عرفنا ذلك سابقاً.

ومن جهة أُخرى فقد دعم الإمام الباقر والصادق عليهما السلام الموقع العلمي الذي اضطلع به أبان في المدينة، كما دعموا مرجعيته العلمية في مجتمعه في الكوفة، حيث كانوا يرجعون إليه كبار الرواة والفقهاء أمثال أبان بن عثمان

الذي عدّ من الفقهاء الستّة الذين أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنهم والإقرار لهم بالفقه من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام (٣٨).

▣ روى أبان بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «إنّ أبان بن تغلب روى عنّي ثلاثين ألف حديث فاروِها عنه» (٣٩).

▣ وعن سُليم بن أبي حبة قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فلما أردت أن أُفارقه ودّعته وقلت: أُحب أن تزودني، فقال: «ايتِ أبان بن تغلب؛ فإنّه قد سمع مني حديثاً كثيراً، فما روى لك فاروِه عني» (٤٠).

ثانياً ـ المجال الروائي:

وهو من أشهر المجالات التي عرف بها أبان وذاع صيته فيها على نطاق واسع تجاوز الحدود المذهبية، وقد وثّقه في هذا المجال حشد من أئمة الرجال والحديث لدى الخاصّة والعامة.

ففي شرح النووي لصحيح مسلم أنّ أبان ثقة يجب قبول روايته (٤١)، كما وثّقه كل من ابن عجلان وابن حبان وابن عدي وابن سعد في الطبقات وابن حجر والإمام أحمد بن حنبل وابن معين وأبي حاتم كما أسلفنا الإشارة إلى ذلك، قال ابن حجر العسقلاني: «قال أحمد ويحيى وأبو حاتم والنسائي: ثقة... وقال ابن عدي: له نسخ عامتها مستقيمة إذا روى عنه ثقة، وهو من أهل الصدق في الروايات وإن كان مذهبه مذهب الشيعة، وهو في الرواية صالح لا بأس به. قلت: هذا قول منصف. وأمّا الجوزجاني فلا عبرة بحطّه على الكوفيين؛ فالتشيّع في عرف المتقدمين هو اعتقاد تفضيل علي على عثمان وأنّ علياً كان مصيباً في حروبه وأن مخالفه مخطئ مع تقديم الشيخين وتفضيلهما، وربما اعتقد بعضهم أنّ علياً أفضل الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، وإذا كان معتقد ذلك ورعاً ديّناً صادقاً مجتهداً فلا تردّ روايته بهذا لا سيّما إن

كان غير داعية. وأمّا التشيّع في عرف المتأخرين فهو الرفض المحض، فلا تقبل رواية الرافضي الغالي، ولا كرامة»[٤٢].

ثمّ نقل كلام جملة ممن صرّح بتوثيقه، منهم الحاكم النيسابوري في المستدرك وأبو نعيم والعقيلي والأزدي وابن حبان وابن عجلان وابن سعد.

وعلى كلّ حال فقد قال العلّامة المامقاني إنّ «وثاقة الرجل وعظم شأنه وجلالة قدره متفق عليه بين الفريقين مستغنٍ عن البيان»[٤٣].

وأمّا إدراكه للأئمة عليهم السلام فقد نصّ النجاشي والشيخ الطوسي أنّه أدرك الإمام السجّاد زين العابدين عليه السلام[٤٤]، ونقله الشيخ النجاشي عن رجال الكشي أيضاً، ولكنه غير موجود في اختيار الشيخ لرجال الكشي.

ولكن ذكر البرقي والشيخ الصدوق في المشيخة أنّه أدرك عصر الإمام الباقر والصادق عليهما السلام ولم يذكرا الإمام زين العابدين عليه السلام[٤٥].

والظاهر صحّة القول الأوّل؛ لما رواه الشيخ الصدوق ـ عليه الرحمة ـ عن أبان قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي رأيت علي بن الحسين إذا قام في الصلاة غشي لونه لون آخر! فقال لي: «والله إنّ علي بن الحسين كان يعرف الذي يقوم بين يديه»[٤٦].

ثمّ أدرك من بعده ولده الإمام الباقر عليه السلام وروى عنه، ولكنه أكثر الرواية عن ولده الإمام الصادق عليه السلام حيث روى عنه ثلاثين ألف حديث كما ذكره الإمام الصادق عليه السلام لأبان بن عثمان البجلي، وربما كان هذا الأمر ـ أي إكثاره عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام بهذا الشكل الواسع ـ قد أثار عليه بعض المؤاخذات من بعض الناس، فقد حدّث عبد الله بن خفقة عن أبان قال: مررت بقوم يعيبون عليّ روايتي عن جعفر بن محمّد عليهما السلام، فأجابهم أبان على اعتراضهم: كيف تلوموني في روايتي عن رجل ما سألته عن شيء إلّا قال: «قال

رسول الله ﷺ »؟!. قال: فمرّ صبيان وهم ينشدون: العجب كلّ العجب بين جمادى ورجب، فسألته عنه فقال: لقاء الأحياء بالأموات! (٤٧).

وهكذا فقد كان أبان من الأوفياء المدافعين عن مدرسة الإمام الصادق عليه السلام والدعاة المخلصين والمشيدين لأركانها الذين يدعون الناس إلى الحقّ بالحكمة والموعظة الحسنة:

▣ عن محمّد بن أبي عمير عن عبد الرحمان بن الحجاج قال: كنّا في مجلس أبان بن تغلب فجاءه شاب فقال: يا أبا سعيد، أخبرني كم شهد مع علي بن أبي طالب من أصحاب النبي ﷺ ؟ ـ قال: ـ فقال له أبان: كأنّك تريد أن تعرف فضل علي عليه السلام بمن تبعه من أصحاب رسول الله ﷺ ؟ ـ قال: ـ فقال الرجل: هو ذلك، فقال: والله ما عرفنا فضلهم إلّا باتباعهم إيّاه، فأُعجب أبو البلاد بما قاله أبان وكان حاضراً في المجلس وذكر أنّه كيف لا تدخل مصيبة أبان إذا مات على كل شيعي ولو كان في أقصى الأرض، فالتفت إليه أبان قائلاً: يا أبا البلاد، تدري من الشيعة؟ الشيعة الذين إذا اختلف الناس عن رسول الله ﷺ أخذوا بقول علي عليه السلام، وإذا اختلف الناس عن علي عليه السلام أخذوا بقول جعفر بن محمّد عليه السلام (٤٨).

فلله درّ أبان في جوابه عن كلا السؤالين! فكم هو جميل ما أجاب به عن السؤال الأوّل؛ فإنّ فضل علي عليه السلام وحقانيته ليس باتباع الصحابة له بل العكس هو الصحيح؛ لقول رسول الله ﷺ المتفق عليه: «علي مع الحق والحق مع علي» (٤٩).

وكذلك جوابه الثاني فإنّه جواب منطقي ومقنع حتى لمن لا يؤمن بمقام الإمامة للإمام علي عليه السلام وتقدّمه فيها، فإنّه لا ينكر مقام الصحبة له عليه السلام فهو صحابي كسائر الصحابة الذين يؤخذ عنهم ويُعمل برأيهم، مضافاً إلى مزاياه

العلمية المشهورة، والإمام الصادق عليه السلام - في الحقيقة - حفيده الذي يروي عنه عن رسول الله صلى الله عليه وآله، فالذي يأخذ من هذا الطريق فهو شيعي، وهذا جواب مقنع وصحيح - كما قلنا - وخالٍ من الإشكال.

وأمّا مؤلفاته في الحديث فقد ذكروا أن له أصلاً[٥٠] قال عنه ابن النديم: «كتاب من الأُصول في الرواية على مذهب الشيعة»[٥١].

روايته في مصادر الجمهور:

لا شك أن الدور العلمي المنفتح الذي مارسه أبان في المجال الفقهي والروائي قد ترك أثره بالنسبة للتراث العلمي ومصادر الرواية لدى الفريقين، فليس صرف التشيع ملاكاً في رفض الحديث، فلو ردّ حديث الشيعي - كما يقول الحافظ الذهبي مع تشدده في قبول رواية الشيعي - لذهب جملة من الآثار النبوية، وهذه مفسدة كبيرة، مع أن التشيع كثير في التابعين وتابعيهم مع الورع والدين[٥٢].

وقد خرّج أئمة الحديث روايته، قال الحافظ المزي: «روى له الجماعة إلّا البخاري»[٥٣]، وفي ميزان الاعتدال للذهبي أنّه روى له مسلم وأبو داود والنسائي والترمذي وابن ماجة[٥٤].

ومن المصادر التي خرّجت روايته: سنن الدارمي (٢: ٣٩٤)، صحيح مسلم (١: ٦٥)، السنن الكبرى (٥: ٢٢١)، المعجم الأوسط (٥: ١٠٣)، الجوهر النقي للماردِيني (٩: ٩٣)، مستدرك الحاكم (٢: ٣٥٥)، وغيرها من المصادر.

وعدد رواياته المخرّجة في مصادرهم نحو مئة رواية كما نصّ عليه الحافظان الذهبي[٥٥] والمزي[٥٦].

من روى عنهم ورووا عنه في مصادر الجمهور

قال الحافظ المزي في تعداد من روى عنهم:

١ ـ الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام.

٢ ـ جهم بن عثمان المدني.

٣ ـ الحكم بن عتيبة.

٤ ـ سُليمان الأعمش (المتوفى ١٤٨ هـ).

٥ ـ طلحة بن مصرّف.

٦ ـ عدي بن ثابت.

٧ ـ عطية بن سعد العوفي.

٨ ـ عكرمة مولى ابن عباس.

٩ ـ عمر بن ذر الهمداني.

١٠ ـ أبو إسحاق عمرو بن عبد السبيعي.

١١ ـ فضيل بن عمرو الفقيمي.

١٢ ـ أبو جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام.

١٣ ـ المنهال بن عمرو الأسدي.

وذكر النجاشي أنّه روى عن أنس بن مالك (المتوفى ٩٠ هـ) وعن إبراهيم النخعي (المتوفى ٩٦ هـ) وعن محمد بن المنكدر (المتوفى ١٣١ هـ)[٥٧]، وهم من فقهاء ورواة الجمهور.

وأمّا الرواة عنه فقد ذكرهم المزي، وهم:

١ ـ أبان بن عبد الله البجلي.

٢ ـ أبان بن عثمان الأحمر.

٣ ـ إدريس بن يزيد الأودي.

٤ ـ حسّان بن إبراهيم الكرماني.

٥ ـ حماد بن زيد.

٦ ـ داود بن عيسى النخعي.

٧ ـ أبو خيثمة زهير بن معاوية الجعفي.

٨ ـ زياد بن الحسن بن فرات القزّاز.

٩ ـ سعيد بن بشير.

١٠ ـ سفيان بن عيينة.

١١ ـ سلام بن أبي خُبزة.

١٢ ـ سيف بن أبي عميرة النخعي.

١٣ ـ شعبة بن الحجاج.

١٤ ـ عبّاد بن العوام.

١٥ ـ عبد الله بن إدريس بن يزيد الأودي.

١٦ ـ عبد الله بن المبارك.

١٧ ـ علي بن عابس.

١٨ ـ القاسم بن معن المسعودي.

١٩ ـ محمد بن أبان بن تغلب، ابنه.

٢٠ ـ أبو معاوية محمد بن خازم الضرير.

٢١ ـ أبو خِداش مخلد بن خداش.

٢٢ ـ المفضل بن عبد الله الحبطي.

٢٣ ـ موسى بن عُقبة، وهو من أقرانه.

٢٤ ـ هارون بن موسى النحوي[٥٨].

روايته في مصادر الخاصة:

وهي لا تزيد كثيراً على ما في مصادر الجمهور، فقد ورد في بعض الإحصائيّات أنّها تبلغ زهاء مئة وثلاثين مورداً، وفي جميع ذلك روى عن المعصوم إلّا أحد عشر مورداً[٥٩].

وهذه نسبة ضئيلة جداً بالقياس إلى مجموع ما رواه والذي بلغت عدد رواياته عن الإمام الصادق عليه السلام لوحده ثلاثين ألف حديث!!

وعلى كل حال فقد ورد روايته في أُمهات المصادر عند الخاصة، كالكافي والتهذيب ومن لا يحضره الفقيه وغيرها.

وقد أشرنا فيما سبق إلى مرجعيته العلمية في الأوساط العلمية بما في ضمنها البعد الروائي، حيث تقدم إرجاع الإمام الصادق عليه السلام لأمثال أبان بن عثمان وغيره من الأجلاء إلى أبان بن تغلب؛ باعتبار أنّه قد سمع منه حديثاً كثيراً، ومما يشهد لهذه المرجعية المتميزة في مجال الرواية والحديث ما رواه أبان نفسه عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال له: «يا أبان، إذا قدمت الكوفة فارو لهم هذا الحديث: من شهد أن لا إله إلّا الله مخلصاً وجبت له الجنّة». ـ قال: ـ قلت: إنه يأتيني من كل صنف من الأصناف فأروي لهم هذا الحديث؟ قال: «نعم يا أبان، إنّه إذا كان يوم القيامة...» الحديث[٦٠]، مما يعني اتساع رقعة مرجعيته لكل الأصناف والفرق في الكوفة كما هو الشأن في المدينة المنورة على ما تقدم عرضه.

من روى عنهم ورووا عنه في مصادر الخاصة:

ذكر السيد الخوئي رحمه الله أنّه روى عن:

١ ـ علي بن الحسين عليه السلام.

٢ ـ أبي جعفر الباقر عليه السلام.

٣ ـ أبي عبد الله الصادق عليه السلام.

٤ ـ أبي حمزة.

٥ ـ زرارة بن أعين.

٦ ـ سعيد بن المسيّب[٦١].

٧ ـ سماك بن حرب (المتوفى ١٢٣ هـ)، ذكره النجاشي، وفي رجال الشيخ

أنّه من أصحاب علي بن الحسين عليه السلام، وذكره الذهبي ومدحه بأنّه من أوعية العلم (٦٢).

٨ ـ أبي بصير، ذكره الكشي في ترجمة زرارة.

وأمّا الرواة عنه فهم كثيرون بكثرة رواياته التي يضرب بها المثل. قال العلامة النمازي:

«روى عنه خمسون رجلاً فيهم الأجلاء وأصحاب الإجماع، ذكرهم العلامة الخوئي والأردبيلي في جامع الرواة، ونزيدك عليهم رواية عمر بن أُذينة عنه» (٦٣).

وأمّا من ذكرهم المحقق الخوئي رحمه الله فهم:

١ ـ أبو أيوب.
٢ ـ أبو جميلة.
٣ ـ أبو الحسن السواق.
٤ ـ أبو سعيد القماط.
٥ ـ أبو علي صاحب الأنماط.
٦ ـ أبو علي صاحب الكلل.
٧ ـ أبو الفرج.
٨ ـ ابن أبي عمير
٩ ـ ابن أبي سعيد.
١٠ ـ ابن أبي نجران.
١١ ـ ابن سنان.
١٢ ـ ابن مسكان.
١٣ ـ أبان بن عثمان.
١٤ ـ إبراهيم بن الفضل الهاشمي.
١٥ ـ إسماعيل بن أبي سارة.
١٦ ـ جميل بن دراج.
١٧ ـ حفص بن البختري.
١٨ ـ الحكم بن أيمن.
١٩ ـ حماد.
٢٠ ـ خلف بن حماد.
٢١ ـ رفاعة بن موسى.
٢٢ ـ زيد القتات.
٢٣ ـ سعدان بن مسلم.
٢٤ ـ سعيد بن غزوان.
٢٥ ـ سليمان الديلمي.
٢٦ ـ سيف بن عميرة.
٢٧ ـ صالح بن سعيد.
٢٨ ـ صالح القماط.

٢٩ ـ عبد الرحمان بن الحجاج.
٣٠ ـ عبد الله بن سنان.
٣١ ـ عبيس بن هشام.
٣٢ ـ علي بن أبي حمزة.
٣٣ ـ علي بن الحسن.
٣٤ ـ علي بن رئاب.
٣٥ ـ علي بن يحيى اليربوعي.
٣٦ ـ عمار أبو اليقظان.
٣٧ ـ عمر بن أبان الكلبي.
٣٨ ـ عمر الحلبي.
٣٩ ـ القاسم بن إبراهيم.
٤٠ ـ مالك بن عطية.
٤١ ـ مثنى الحناط.
٤٢ ـ محمد بن حمران.
٤٣ ـ محمد بن سالم.
٤٤ ـ معاوية بن عمار.
٤٥ ـ المفضل بن صالح.
٤٦ ـ منصور بن حازم.
٤٧ ـ مهران.
٤٨ ـ هشام بن سالم.
٤٩ ـ يونس.
٥٠ ـ الميثمي [٦٤].

وذكر الكشي في ترجمة جابر بن عبد الله الأنصاري رواية حريز عنه، ورواية جعفر بن بشير في ترجمة زرارة.

وثمة كلام بين الأعلام في إمكان رواية ابن أبي عمير ومحمد بن سنان ويونس وابن فضال وابن محبوب، فقد ذهب المحققان السيد الخوئي والشيخ التستري ـ قدس سرّهما ـ إلى عدم إمكان روايتهم عنه؛ لأنّ هؤلاء لم يدركوا عصر الإمام الصادق عليه السلام وأبان مات في حياته عليه السلام قبله بسبع سنين فكيف تصح روايتهم عنه؟! [٦٥].

ومن هنا حملوا «أبان» الواقع في بعض الأسانيد على «أبان الأحمر» أو على روايته بإسناده الذي لم يذكره إلى أبان بن تغلب، وهكذا بالنسبة لرواية يونس عنه فإنّ الأصل فيه «يونس عمّن رواه عن أبان بن تغلب» أو أنّ عبارة «بن تغلب» زائدة، وهكذا.

وذهب العلامة المامقاني والنمازي إلى إمكان ذلك [٦٦]؛ فإن وفاة محمد بن

سنان كانت سنة (٢٢٠ هـ) كما أن الحسن بن فضال توفي في سنة (٢٢١ هـ)، ومحمد بن أبي عمير في سنة (٢١٧ هـ)، وكانت وفاة أبان سنة (١٤١ هـ)، فتكون ما بين وفاتهم ووفاته نحو من ثمانين سنة، فإذا ضممنا إليها ما يصلح لنقل الحديث تكون أعمارهم تسعين تخميناً، وهي سن متعارفة، على أن محمد بن عمير قد روى بعض الروايات عن الصادق عليه السلام مما يعني إدراكه له، كما أن ابن فضال يطلق على جماعة هم بنو فضال، ولو أُريد منهم الحسن بن علي فالجواب ما عرفته [٦٧].

ولكن لا يبعد أن يقال: بأن السن التي افترضها لتحمّل الرواية عادة إذا كان عمرهم نحو تسعين تخميناً هي من عشر إلى ثلاث عشرة سنة، ومن الطبيعي أن الشخص في مثل هذه السن غير مؤهل لتحمل الرواية إلّا أن يكون في سنّ العشرين مثلاً كما تشهد به العادة، ولعله أقل سن لتحمل الرواية، فتكون أعمارهم حينئذٍ مئة أو يزيد فيكونون من المعمرين، مع أنّه لم يُشر في الروايات أو مصادر الرجال إلى مثل هذا. نعم ابن أبي عمير الذي يقال بوجود روايات تدل على روايته عن الإمام الصادق عليه السلام قد دلّ الدليل على إمكانية روايته عن أبان حينئذٍ فيؤخذ به، وتقدير الواسطة والإسناد بينه وبين الإمام عليه السلام على خلاف الظاهر، ولكن مع ذلك فإنّ بعض التوجيهات لاستبعاد روايتهم عن أبان قد تكون مستبعدة وغير وجيهة [٦٨] بالرغم من قرب هذا القول؛ لقوّة شواهده بشكل عام وضعف استدلال القول الثاني.

ثالثاً: مجال التفسير ومعاني القرآن وغريبه:

من العلوم التي شارك فيها أبان واشتهر بها التفسير، فقد ألف تفسيره باسم «معاني القرآن» وكان هذا التركيب يُعنى به ما يشكل في القرآن ويحتاج إلى بعض العناء في فهمه [٦٩].

وقد نصّ على تفسيره هذا كل من ابن النديم والنجاشي [٧٠]، ووصفه ابن

النديم بأنّه كتاب لطيف. وقد نقل النحاس عن أبان في معاني القرآن بعض الآراء التفسيرية [٧١].

كما نصّ عليه أيضاً الحافظ شمس الدين الداودي (المتوفى ٩٤٥ هـ) فقال: «أبان بن تغلب من أهل الكوفة سمع فُضيل بن عمرو الفقيمي والأعمش والحكم بن عُتَيبة... صنف كتاب معاني القرآن لطيف» [٧٢].

ويعتبر أبان بن تغلب أول علماء المسلمين تصنيفاً في هذا المجال، ثم جاء من بعده أبو عبيدة معمر بن المثنى المتوفى سنة (٢٠٩ هـ) وأبو زكريا يحيى ابن زياد الفراء المتوفى سنة (٢٠٧ هـ). قال الحجة السيد حسن الصدر ﷺ: «وأوّل من صنف في معاني القرآن هو أبان بن تغلب... ولم أعثر لغيره ممن تقدم على أبان فيه، ثم صنف أبو جعفر الرواسي محمد بن الحسن بن أبي سارة، ثم الفراء» [٧٣]. وقال المحقق الطهراني: «وهو أوّل من صنف في هذا الباب» [٧٤].

وقد أخطأ الخطيب البغدادي في عدّه أبا عبيدة معمر بن المثنى أوّل من ألّف في معاني القرآن؛ لأنّ وفاة أبي عبيدة تتراوح ما بين ثماني إلى إحدى عشرة ومئتين وهي بعد وفاة أبان بكثير؛ حيث كانت سنة وفاته عام (١٤١ هـ).

كما أنّه سبق أيضاً علماء المسلمين في التأليف في غريب القرآن، حيث ألّف كتابه «غريب القرآن» ولم يسبقه في ذلك أبو عبيدة معمر بن المثنى كما ادعاه جلال الدين السيوطي في كتاب الأوائل؛ لما تقدم من أن وفاته كانت بعد وفاة أبان بن تغلب، ولما ذكره هو في بغية الوعاة [٧٥]، حيث نقل عن ياقوت الحموي أنّه كتب «غريب القرآن» وأنّه توفي سنة (١٤١ هـ).

وقد قام عبد الرحمان بن محمد الأزدي الكوفي الذي جاء بعد أبان فجمع

من كتاب أبان ومحمد بن السايب الكلبي وأبي ورق (أورَوْق كما في رجال النجاشي) بن عطية بن الحارث فجعله كتاباً واحداً، فبيّن ما اختلفوا فيه وما اتفقوا عليه، فتارة يجيء كتاب أبان مفرداً وتارة يجيء مشتركاً على ما عمله عبد الرحمان (٧٦). وقد ذكر الشيخ الطوسي طريقه إلى كلا الكتابين المفرد والمستقل.

ونقل النجاشي أن له تفسيراً من قوله تعالى: ﴿ مالك يوم الدين ﴾ إلى آخر القرآن ذاكراً طريقه إليه: أخبرنا محمد بن جعفر النحوي... عن الحسين بن سعيد بن أبي الجهم قال: حدثني أبي عن أبان بن تغلب في قوله تعالى: ﴿ مالك يوم الدين ﴾ وذكر التفسير إلى آخره (٧٧). ولم يتضح من كلامه أن هذا التفسير هو نفس كتاب «غريب القرآن» أو غيره، كما لم ينصّ غير النجاشي عليه.

رابعاً: مجال القراءات:

كان أبان من القراء المعروفين الذين يُشار إليهم بالبنان، وقد كانت له قراءة مفردة خاصة به مشهورة بين القراء. قال النجاشي: «وكان قارئاً من وجوه القراء. ولأبان قراءة مفردة مشهورة عند القراء. أخبرنا أبو الحسن التميمي قال: حدثنا أحمد بن محمد بن سعيد قال: حدثنا محمد بن يوسف الرازي المقرئ بالقادسية سنة إحدى وثمانين ومئتين قال: حدثني أبو نعيم الفضل بن عبد الله بن العباس بن معمر الأزدي الطالقاني ساكن سواد البصرة سنة خمس وخمسين ومئتين قال: حدثنا محمد بن موسى بن أبي مريم صاحب اللؤلؤ قال: سمعت أبان بن تغلب، وما رأيت أحداً أقرأ منه قط» (٧٨).

وذكر الشيخ الطوسي طريقه إلى قراءته في الفهرست عن شيخه أحمد بن محمد بن موسى إلى موسى بن أبي مريم وفيها هذه الإضافة: «سمعت أبان

ابن تغلب ـ وما أحد أقرأ منه ـ يقرأ القرآن من أوله إلى آخره، وذكر القراءة »[٧٩].

ويدل هذا النص على اشتهار قراءته واستمرار العمل بها إلى أكثر من قرن بعد وفاته. وأمّا عدم ذكر قراءته عند الجمهور بالرغم من كونها قراءة مفردة ومتميزة في عداد القراءات المشهورة فهذا لا ينافي شهرتها في العصور المتقدمة.

ولأبان بعض الآراء في القراءة، فقد نقل عنه تلميذه محمد بن موسى بن أبي مريم قال: سمعته يقول: «إنّما الهمز رياضة»[٨٠]؛ يعني أن التكلم بالهمز والإفصاح عنها مشقة ورياضة بلا ثمر فلابد فيها من التخفيف، وقد روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه «نزل القرآن بلسان قريش وليسوا بأهل نبر أي همز، ولولا أن جبرئيل نزل بالهمز على النبي صلى الله عليه وآله ما همزنا»[٨١]؛ وذلك لأنّ الهمزة لما كانت أدخل الحروف في الحلق ولها نبرة كريهة تجري مجرى التهوع ثقلت بذلك على اللسان، ولذلك خففها أكثر أهل الحجاز ولا سيما قريش.

وقد صنّف أبان في هذا الفن كتاب «القراءات»، وكان السبّاق أيضاً في هذا المضمار؛ حيث لم يسبقه إليه أحد. قال المحقق الطهراني: «كتاب قراءة مفردة لشيخ القراء، وأول من صنف منهم ـ على ما أعلم ـ أبان بن تغلب بن رباح التابعي المتوفى (١٤١)»[٨٢].

وقال الحجة السيد حسن الصدر رحمه الله: «وأول من صنّف في القراءة ودوّن علمها هو أبان بن تغلب تلميذ سيدنا زين العابدين علي بن الحسين عليهما السلام، وقد ذكر تصنيفه في القراءة ابن النديم في الفهرست قال: أبان بن تغلب وله من الكتب: كتاب معاني القرآن لطيف، كتاب القراءات... انتهى.

وذكر النجاشي كتاب القراءة لأبان في ترجمته، وأوصل إسناده إليه في روايته». ثم أشار ﷺ إلى ما قاله الحافظ الذهبي من أن أوّل من صنف في هذا العلم هو أبو عبيد القاسم بن سلام، وردّ عليه بأنّ القاسم بن سلام قد توفي سنة (٢٢٤ هـ) بالاتفاق وأن أبان قد توفي قبله بثلاث وثمانين سنة، فأوّل من صنف هو أبان، ثم حمزة بن حبيب أحد السبعة، وكلاهما من الشيعة، إلّا أن يريد الذهبي الأول من الجمهور[٨٣]، لكن ما ذكره المحقق الطهراني من تسمية كتابه بـ «كتاب قراءة مفردة» وكذا ما نسبه السيد الصدر إلى النجاشي من تسميته بـ «كتاب القراءة» غير واضح؛ لأنّ ما ذكره النجاشي والشيخ الطوسي هو طريقهما إلى قراءته إلى محمد بن موسى بن أبي مريم صاحب اللؤلؤ سماعاً، قال: «سمعت أبان بن تغلب ـ وما أحد أقرأ منه ـ يقرأ القرآن من أوله إلى آخره، وذكر القراءة. وسمعته يقول: إنّما الهمز رياضة». هذا ما في الفهرست، ومثله النجاشي، فالصحيح هو ما ذكره ابن النديم من تسميته بـ «كتاب القراءات».

وأمّا شيوخه في القراءة فقد أخذ القراءة عن عاصم بن أبي النجود وطلحة ابن مصرّف وسليمان الأعمش وأبي عمرو الشيباني. وهو أحد الثلاثة الذين فتحوا القرآن على الأعمش[٨٤].

وأمّا تلامذته في القراءة، فقد أخذ عنه: محمد بن صالح بن زيد الكوفي[٨٥] ومحمد بن موسى بن أبي مريم صاحب اللؤلؤ[٨٦] والكسائي أحد القراء السبعة[٨٧].

خامساً: المجال النحوي والأدبي:

ولأبان الكأس المعلّى والدور المبرّز والمشهود في هذا الصعيد، وقد شهدت له كلمات أهل الفن ومصنفي طبقات النحاة والأدب التي أجمعت على عنونته بـ «النحوي»:

- مدحه ابن عيينة بالفصاحة والبيان (٨٨).
- وقال الداني: «هو نحوي قارئ» (٨٩).
- وقال الجزري: «الكوفي النحوي جليل» (٩٠).
- وقال الشيخ الطوسي: «كان قارئاً فقيهاً لغوياً» (٩١).
- وقال الشيخ النجاشي: «كان لغوياً سمع من العرب وحكى عنهم».

وقال في موضع آخر: «وكان أبان ﷺ مقدماً في كل فن من العلم في القرآن... والأدب واللغة والنحو» (٩٢).

ولقوّة براعته في هذا المجال نجد أن الإمام الصادق عليه السلام قد أرجع إليه ذلك الرجل الشامي الذي أراد مناظرة الإمام عليه السلام في اللغة، فناظره أبان بأمر الإمام فغلبه وظهر عليه وما ترك الشامي يكشر كما في الرواية (٩٣).

وقد نقل ابن طيفور (المتوفى ٢٨٠ هـ) مواضع متعددة من كتابه «بلاغات النساء» ما سمعه أبان من كلام العرب برواية الأصمعي والمدائني عنه، وذلك عندما كان يخرج ليستمع إلى كلام هذا الأعرابي أو تلك الأعرابية فيحفظ ما كان يعجبه من كلامهم، ومن تلك الموارد على سبيل الاستطراف:

- نقل الرياشي عن الأصمعي عن أبان بن تغلب أنّه قال: جلست إلى أعرابية كانت تعرف بالبلاغة، فمرّ بها رجل من قومها يسحب حلّة عليه، فقالت: يا صاحب الحلّة، إن الكرم واللؤم ليسا في بردتك هذه ولكنهما تحتها؛ فليحسن فعلك يحسن لباسك، ولو لبست طمراً ما شانك (٩٤).

- وذكر أيضاً عن الأصمعي عن أبان أنّه قال: خرجت في طلب الكلأ فانتهيت إلى ماء من مياه كلب وإذا أعرابي على ذلك الماء ومعه كتاب منشور يقرؤه عليهم وجعل يتوعدهم، فقالت له أُمه وهي في خبائها وكانت

مقعدة كبراً: ويلك! دعني من أساطيرك لا تحمل عقوبتك على من لم يحمل عليك، ولا تتطاول على من لم يتطاول عليك؛ فإنه لا تدري ما تقربك إليه حوادث الدهور، ولعل من صيّرك إلى هذا اليوم أن يصيّر غيرك إلى مثله غداً فينتقم منك أكثر مما انتقمت منه! فاكفف عمّا أسمع منك، ألم تسمع إلى قول الأول:

لا تـــعادِ الفـقير عـلّك أن ... تركع يوماً والدهر قد رفـعه

قال أبان: فقضيت العجب من كلامها وبلاغتها[٩٥].

ـ وذكر الأصمعي عن أبان بن تغلب أنّه قال: أضللت إبلاً لي، فخرجت في بغائها فإذا أنا بجارية أعشى إشراق وجهها بصري، فقالت: ما لك يا عبد الله وما بغيتك؟ قلت: ضللت إبلاً لي فأنا في طلبها، فقالت: أدلك على من علمها عنده؟ قلت: إذن تستوجبي الأجر وتكتبي الحمد والشكر، فقالت: سل الذي أعطاكهن فهو الذي أخذهن منك من طريق اليقين لا من طريق الاختبار فإنّه إن شاء فعل، قال: فأعجبني ما رأيت من عقلها وسمعت من فصاحتها، فقلت لها: ألك بعل؟ فقالت: كان ونعم البعل كان، فدعي إلى ما له خُلِق فأجاب، فقلت لها: لك في بعل لا تذم خلائقه ولا تخاف بوائقه؟ قال: فأطرقت طويلاً ثم قالت:

كنا كغصنين في ساقٍ غـذاؤهـما ... ماء الجداول في روضـات جـنات

فاجتثَّ خيرهما من أصل صاحبه ... دهـر يكـرّ بـفرحـات وتـرحـات

وكـان عـاهدني إن خـانني زمـن ... أن لا يضجع أُنثى بعد مـثواتـي

وكـنت عـاهدته أيـضاً فـعاجله ... ريب المـنون قـريباً مـنذ سـنيات

فاصرف عتابك عمن ليس يردعها ... عن الوفاء خـلاب بـالتحيات[٩٦].

وفاته:

المشهور أن وفاته كانت في سنة (١٤١ هـ)[٩٧]، وذكر ابن حجر في تقريب التهذيب أنها كانت في سنة (١٤٠ هـ)[٩٨] أي في حياة الإمام الصادق عليه السلام (المتوفى ١٤٨ هـ) والذي تألم بموته عندما بلغه خبره فقال: «أما والله لقد أوجع قلبي موت أبان»[٩٩]، وكان ذلك في خلافة المنصور وعيسى ابن موسى والٍ على الكوفة[١٠٠].

وثمّة رأي بأن وفاته كانت في سنة (١٥٨ هـ)، نقله ابن الجزري عن القاضي أسد[١٠١].

ونقل ابن حجر عن أبي بكر بن منجويه أنه مات سنة (٢٤١ هـ)[١٠٢]، والظاهر أنّه مصحف (١٤١ هـ)؛ وذلك لما ذكره ابن حجر نفسه في تهذيب التهذيب بعد أسطر من أنّ ابن منجويه اعتمد ما أرخه ابن حبان في الثقات[١٠٣]، وما أرخه ابن حبان هو القول المشهور أي سنة (١٤١ هـ)، وهو القول الصحيح في تحديد سنة وفاته، وبهذا يكون عمره - بعد الأخذ بنظر الاعتبار إدراكه للإمام زين العابدين (٩٥ هـ) وإبراهيم النخعي (٩٦ هـ) وعكرمة (١٠٥ هـ) وافتراض السن التي يمكن معها تحمّل الرواية عنهم وهي سن العشرين أو ما يزيد عليها - نحو سبعين سنة تقريباً.

الهوامش

(١) تنبيهات :

الأوّل : في رجال النجاشي والفهرست للشيخ بدل عكابة «عكاشة» ، والصحيح هو الأوّل كما ذكره المحقّق التستري حيث قال رحمه الله : « والصحيح عكابة بالباء ، فذكر الجوهري في «عكب» أنّ عكابة أبو حي من بكر بن وائل . وفي معارف ابن قتيبة في ولد صعب بن علي بن بكر بن وائل : «وعكابة بن صعب» . وإنّما عكاشة رجل صحابي وهو عكاشة بن محصن الأسدي ، لا هذا » (قاموس الرجال ١ : ١٠١) .

الثاني : إنّ والد جرير (مولى أبان) هو عباد بن ضُبَيْعة لا عبادة كما في رجال النجاشي . قال المحقق التستري رحمه الله : « إنّ قول النجاشي أيضاً في نسب جرير «عبادة بن ضبيعة» غلط ، والصحيح «عباد بن ضُبيعة» كما قال في الفهرست ، ففي معارف ابن قتيبة : «وفي ضبيعة العدد منهم : مرّة بن عباد ، والحارث بن عباد ، وجرير بن عباد الذي ينسب إليه الجريري المحدث» » . (قاموس الرجال ١ : ١٠٢) ، وانظر : معارف ابن قتيبة : ٩٨ .

الثالث : قد ذكر النجاشي والشيخ في الرجال والفهرست أنّه مولى جرير البكري ، وفي رجال البرقي ومشيخة الشيخ الصدوق أنّه عربي من كندة ، وهما متنافيان . (قاموس الرجال ١ : ١٠٣) .

(٢) بغية الوعاة ١ : ٤٠٤ .

(٣) رجال النجاشي : ١٠ ، ط ـ مؤسسة النشر الإسلامي .

(٤) مشاهير علماء الأمصار : ١٩٤ .

(٥) كتاب الثقات ٦ : ٦٧ .

(٦) رجال النجاشي : ١١ .

(٧) تهذيب الكمال ٢ : ٨ .

(٨) بهجة الآمال ١ : ٤٨٦ .

(٩) المصباح المنير : ٤٥٠ (غلب) .

(١٠) انظر : الأنساب ، السمعاني ١ : ٣٨٥ ، ٤٦٩ .

(١١) مشاهير علماء الأمصار : ١٩٥ .

(١٢) تهذيب التهذيب ١ : ٨٢ .

(١٣) سفينة البحار ٨ : ١٤ (باب الميم بعد التاء) .

(١٤) الفهرست : ١٧ .

(١٥) كامل الزيارات ١ : ٣٣١ .

(١٦) رجال النجاشي : ١١ .

(١٧) المصدر السابق : ١٠ .

(١٨) سير أعلام النبلاء ٦ : ٣٠٨ .

(١٩) ميزان الاعتدال ١ : ٥ .

(٢٠) العبر في أخبار من غبر ١ : ١٤٨ .

(٢١) انظر : تهذيب التهذيب ١ : ٨١ .

(٢٢) المصدر السابق .

(٢٣) المصدر السابق .

(٢٤) المصدر السابق .

(٢٥) بغية الوعاة ١ : ٤٠٤ .

(٢٦) مشاهير علماء الأمصار : ١٩٥ .

(٢٧) رجال النجاشي : ١٠ .

(٢٨) الفهرست : ١٧ .

(٢٩) التحرير الطاووسي : ٦٩ .

(٣٠) الرواشح السماوية : ١٦٩ .

(٣١) تنقيح المقال ١ : ٤ .

(٣٢) رجال النجاشي : ١١ .

(٣٣) انظر في كتبه : الفهرست ، ابن النديم : ٢٧٦ . الفهرست ، الطوسي : ١٨ . رجال النجاشي : ١١ .

(٣٤) الفهرست : ١٧ .

(٣٥) اختيار معرفة الرجال ٢ : ٦٢٢ .

(٣٦) خلاصة الأقوال : ٢١ .

(٣٧) اختيار معرفة الرجال ٢ : ٦٢٢ .

(٣٨) اختيار معرفة الرجال ١ : ٥٧ .

(٣٩) رجال النجاشي : ١٢ .

(٤٠) المصدر السابق .

(٤١) صحيح مسلم بشرح النووي ٤ : ١٩١ .

(٤٢) تهذيب التهذيب ١ : ٨٢ .

(٤٣) تنقيح المقال ١ : ٤ .

(٤٤) رجال النجاشي : ١٠ . الفهرست : ١٧ .

(٤٥) انظر : قاموس الرجال ١ : ١٠٣ .

(٤٦) علل الشرائع ١ : ٢٣١ .

(٤٧) رجال النجاشي : ١٢ .

(٤٨) المصدر السابق : ١١ .

(٤٩) انظر : مصادر الحديث في الغدير (للعلّامة الأميني) ٣ : ١٧٦ فما بعد .

(٥٠) الفهرست ، الطوسي : ١٨ .

(٥١) الفهرست ، ابن النديم : ٢٧٦ .

(٥٢) انظر : ميزان الاعتدال ١ : ٥ .

(٥٣) تهذيب الكمال ٢ : ٨ .

(٥٤) انظر : أعيان الشيعة ٢ : ٩٨ نقلاً عن ميزان الاعتدال .

(٥٥) سير أعلام النبلاء ٦ : ٣٠٨ .

(٥٦) تهذيب الكمال ٢ : ٨ .

(٥٧) رجال النجاشي : ١٠ .

(٥٨) تهذيب الكمال ٢ : ٦ .

(٥٩) معجم رجال الحديث ١ : ١٥٠ .

(٦٠) مستدرك الوسائل ٥ : ٣٥٩ .

(٦١) معجم رجال الحديث ١ : ١٥٠ .

(٦٢) ميزان الاعتدال ٢ : ٢٣٢ .

(٦٣) مستدركات علم الرجال ١ : ٨٨ .

(٦٤) معجم رجال الحديث ١ : ١٥٠ .

(٦٥) معجم رجال الحديث ١ : ١٥١ . قاموس الرجال ١ : ١٠٤ .

(٦٦) التنقيح ١ : ٤ . مستدركات علم الرجال ١ : ٨٨ .

(٦٧) مستدركات علم الرجال ١ : ٨٨ .

(٦٨) انظر : قاموس الرجال ١ : ١٠٥ فيما ذكره حول رواية يونس .

(٦٩) انظر : معاني القرآن ، الفراء : ١١ ، مقدمة التحقيق .

(٧٠) الفهرست : ١٧ . رجال النجاشي : ١١ .

(٧١) معاني القرآن ١ : ٤٩١ .

(٧٢) طبقات المفسرين ١ : ٣ .

(٧٣) تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام : ٣٢٠ .

(٧٤) الذريعة ٢١ : ٢٠٥ .

(٧٥) بغية الوعاة ١ : ٤٠٤ .

(٧٦) الفهرست : ١٧ .

(٧٧) رجال النجاشي : ١١ .

(٧٨) المصدر السابق .

(٧٩) الفهرست : ١٨ .

(٨٠) المصدر السابق .

(٨١) انظر : الفهرست ، الطوسي : ١٨ ، الهامش .

(٨٢) الذريعة ١٧ : ٥٧ .

(٨٣) تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام : ٣١٩ .

(٨٤) بغية الوعاة ، السيوطي ١ : ٤٠٤ ، غاية النهاية ، ابن الجزري ١ : ٤ .

(٨٥) غاية النهاية ١ : ٤ .

(٨٦) الفهرست ، الطوسي : ١٨ .

(٨٧) تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام : ٣٤٣ .

(٨٨) تهذيب التهذيب ١ : ١٨٢ .

(٨٩) بغية الوعاة ١ : ٤٠٤ .

(٩٠) غاية النهاية ١ : ٤ .

(٩١) الفهرست ، الطوسي : ١٨ .

(٩٢) رجال النجاشي : ١١ .

(٩٣) بحار الأنوار ٤٧ : ٤٠٧ .

(٩٤) بلاغات النساء : ٤١ .

(٩٥) المصدر السابق : ٤١ .

(٩٦) المصدر السابق : ٥٣ .

(٩٧) معجم الأدباء ، ياقوت الحموي ١ : ١٠٧ . بغية الوعاة ، السيوطي ١ : ٤٠٤ . شذرات الذهب ١ : ٢١٠ ، الطبقات ، ابن سعد ٦ : ٣٦٠ . الفهرست ، الطوسي : ١٨ . رجال النجاشي : ١٣ .

(٩٨) تقريب التهذيب ١ : ٣٠ .

(٩٩) رجال النجاشي : ١٠ .

(١٠٠) الطبقات ، ابن سعد ٦ : ٣٦ .

(١٠١) غاية النهاية ١ : ٤ .

(١٠٢) تهذيب التهذيب ١ : ٨١ .

(١٠٣) الثقات ، ابن حبان ٦ : ٦٧ .

قواعد النشر في مجلة
فقه أهل البيت عليهم السلام

١ ـ ما ينشر في المجلة لا يعبّر بالضرورة عن رأي المجلة ولا المشرفين عليها.

٢ ـ تستقبل المجلة المقالات الاجتهادية والدراسات الفقهيّة بشكل عام ونقترح أن تكون كتابة المقالات ضمن المحاور التالية:

أ ـ الآفاق الفقهية في القرآن الكريم.

ب ـ الفقه المقارن مع المذاهب الإسلامية.

جـ ـ الفقه المقارن مع الفقه الوضعي.

د ـ المسائل الفقهية الحيوية.

هـ ـ فقه النظريات الاسلامية العامة، كالنظرية الاقتصادية الاسلامية.

و ـ ما وراء الفقه، كتنقيح الموضوعات المستحدثة، وفلسفة الأحكام.

ز ـ تاريخ الفقه والمدارس الفقهية.

ح ـ المباحث ذات الارتباط الوثيق بالفقه كبعض المباحث الأُصولية التي تتميز بالأهمية والجدّة.

٣ ـ أن تكون المقالة متناسبة مع مستوى المجلّة وأهدافها باعتبارها مجلة متخصّصة في دائرة العلوم الفقهية.

٤ ـ أن تكون المقالة غير منشورة أو غير مرسلة للنشر في مطبوعة أُخرى.

٥ ـ للمجلة الحق في إجراء التعديلات المناسبة على المقالات في ضوء سياستها في النشر.

٦ ـ المجلة غير ملزمة بإعادة المقالات المرسلة إليها، لذا فالأفضل الاحتفاظ بنسخة عن الأصل.

٧ ـ ترتيب المقالات في المجلة يعتمد على أُسس فنية، وكذا تعيين زمان نشرها.

٨ ـ للمجلة الحق في إعادة نشر المقالات في عدد آخر إذا ارتأت ذلك أو ترجمتها، كما أنّ للكاتب الحق في نشر مقالاته بعد نشرها في المجلة.

دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ

وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ

وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الحَمْدُ للهِ رَبِّ العَالَمِينَ

QUARTERLY JURISPRUDENCE PERIODICAL

GENERAL SUPERVISOR :

Mahmood AL - Hashemi

EDITOR - IN - CHIEF :

Khalid AL - Ghaffuri

EDITORIAL BOARD :

Abbas AL-Ka'bi

Safa-Ad-din AL-Khazraji

Qasim AL-Ibrahimi

Haidar Hobballah

Muhammad AL-Rahmani

EXECUTIVE MANAGER

Abdul Karim Ra'uf

ADDRESS :

P. O. Box : 37185/3799

QUM - IRAN

Tel : 7739999

Fax : 7744387

FIQH - U - AHLIL BAIT

Specialized Quarterly on Islamic Jurisprudence

VOL. 8 - NO. 30 - 2003 / 1424