العدد السابع والستون - السنة السابعة عشرة / رجب ١٤٤٢ هـ - فبراير ٢٠٢١م

رسالة القلم

إسلامية . ثقافية . شاملة

الإسلام ومنهج الحياة

حوار العدد

الإسلام وصلاحيّته لقيادة الحياة

حوار مع سماحة السيّد مجيد المشعل

- إشكاليّة الفجوة بين النّظريّة الإسلاميّة وتطبيقها
- التّعدّدية الدّينيّة في المنظور الإسلاميّ
- هل حثّ الإسلام على العزلة أم على الاجتماع؟
- نظرة حول كتاب (الإسلام يقود الحياة) للشّهيد السيّد محمّد باقر الصّدر
- آية القوامة دراسة فقهيّة فكريّة مقارنة

٦٧

رسالة القلم

مجلّة طلابيّة فصليّة
تهدف إلى نشر الثقافة الإسلامية
تصدر عن طلاب البحرين في الحوزة العلميّة
بمدينة قم المقدسة

برعاية مكتب البيان للمراجعات الدينيّة

علماً بأنّ المقالات لا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلّة

الهيئة الاستشاريّة

الشيخ عبدالله عليّ الدقّاق

الشيخ عليّ فاضل الصدديّ

المشرف العام

الشيخ عبدالرؤوف حسن الربيع

رئيس التحرير

الشيخ عزيز حسن سلمان

مدير التحرير

السيد جلال عدنان علويّ

المدير المساعد

الشيخ جعفر عبدالنّبيّ الجبوريّ

هيئة التحرير

الشيخ محمّد عليّ خاتم

الشيخ منصور إبراهيم حسين

الشيخ عبّاس عليّ الصايغ

الشيخ حسين أديب الناصر

السيّد مصطفى حسين ماجد

الرسالة والأهداف

* ترويج الفكر المحمّدي الأصيل عبر البحوث العلميّة والمقالات العامّة والتخصّصيّة.

* إعداد وتأهيل كتّاب ومحقّقين من طلبة العلم البحرانيّين في حوزة قم المقدّسة.

* إبراز نتاج الطلبة البحرانيّين والتعريف بمؤلّفاتهم.

* مخاطبة قرّاء العالم الإسلامي أجمع، والتمسّك بالثوابت الإسلامية والخط العلمائيّ الأصيل، مع الحفاظ على مبدأ الوحدة الإسلامية.

* مجابهة الأفكار الدخيلة والمنحرفة عن الدين.

* السعي للرقي والتقدّم بشكل مستمر على مختلف المستويات، والاهتمام بتطوير الكفاءات وزيادة الخبرات.

* السعي للغاية الكبرى وهي التمهيد لدولة صاحب العصر والزمان عجّل الله تعالى فرجه الشريف.

المحتويات

كلمة العدد

٥ أعداءُ الإسلام في الزَّمن المعاصِر بين التلوُّن والوضوح
رئيس التحرير

حوار العدد

١١ الإسلام وصلاحيته لقيادة الحياة
حوار مع سماحة السيّد مجيد المشعل حفظه الله

محور العدد: الإسلام ومنهج الحياة

٢٥ إشكاليّة الفجوة بين النظريّة الإسلاميّة وتطبيقها
الشيخ عليّ أحمد الجفيريّ

٤١ التعدّدية الدينيّة في المنظور الإسلاميّ
الشيخ غازي عبد الحسن السمّاك

هل حثّ الإسلام على العزلة أم الاجتماع؟ ٥٧
الشّيخ حسن عليّ طلاق

نظرة حول كتاب (الإسلام يقود الحياة) للشهيد السيّد محمّد باقر الصدر ٦٩
أسرة المجلة

آية القوامة دراسة فقهية فكرية مقارنة ١٠١
السيّد ياسين السيّد قاسم الموسويّ

بحوث ومقالات أخرى

الخطاب الدينيّ المرتجل دوافعه- آثاره- الحلول ١٢٩
الشيخ منصور إبراهيم الجبيليّ

ملامح الرِّجال (القسم الثَّاني) ١٤٣
الشيخ عليّ حسين يعقوب

حقيقة القيد الغالبيّ ١٥٩
الشيخ محمّد باقر الشيخ

حجيّة العامّ بعد التخصيص ١٧٥
السيّد مصطفى حسين الموسويّ

تحديد ذي الحليفة ٢٠٧
الشيخ عليّ فاضل الصدديّ

أعداءُ الإسلام في الزَّمن المعاصِر بين التلوُّن والوضوح

بسْمِ اللهِ الرَّحمنِ الرَّحيمِ، اللهمَّ صلِّ على محمَّدٍ وآلِ محمَّد

حينما يكون الفكرُ متقناً راسخاً متجذراً في التَّاريخ، توالى على إيصاله آلاف وعشراتُ الآلاف من الرِّجال الإلهيين، وحينما يكون منبعُه ومؤسِّسُه هو ربُّ السَّماء، ويكون هذا الفكرُ تهديداً لكلِّ أهل المادَّة وأصحاب النُّفوس الأرضية الهابطة، فإنَّه من الطَّبيعي أن يُحاربَ هذا الفكر بشتَّى الوسائل الممكنة والمتاحة حتى لو كانت وسائل منحطة ودنيئة..

التَّاريخ ينقل لنا بوضوح تلك الأساليب، وقد ركَّز القرآن الكريم عليها، ونقلها؛ ليبيّن للمسلمين طرقَ الأعداء في النَّيل من إسلامهم وعقيدتهم لينتبهوا ويحذروا.. فقد اتُّهِمَ الأنبياء تارة بالجنون: ﴿**وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ**﴾ (الحجر/٦). وجاء على لسان فرعون: ﴿**قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ**﴾ (الشعراء/٢٧)، وتارة بإرادة السَّيطرة على الأرض:

﴿قَالُوا إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَى﴾ (طه/ ٦٣)، وقوله تعالى: ﴿قَالَ لِلْمَلَإِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ * يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ (الشعراء/ ٣٤-٣٥). وتارة ثالثة بالصدّ عن سيرة الآباء: ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا مَا هَذَا إِلَّا رَجُلٌ يُرِيدُ أَنْ يَصُدَّكُمْ عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُكُمْ﴾ (سبأ/ ٤٣)، وآخر الاتهام بالسحر وغيرها من الاتهامات الباطلة.

إنَّ أساس العداء للإسلام وما يمتّ إليه بصلة هو التكبّر والطغيان على الحكم الإلهيّ، والتمادي في الخلود إلى الأرض، وهذا ما يجعل الإنسان المعادي أقرب إلى الحياة الحيوانيّة في تعامله مع الدِّين وأهل التديُّن، بل وفي كلِّ شؤون حياته. ويمكن أن نقسِّم الأعداء إلى قسمين رئيسين:

القسم الأوَّل: هو العدوّ الصَّريح والواضح، وأصحاب هذا القسم لا يخفون عداوتهم للدين وللأنبياء والأولياء والدعاة إلى الله تعالى، كحال الكفّار والملحدين واليهود وبعض المنافقين.

القسم الثاني: وهو العدو المتلوِّن الذي يخفي عداوته الصَّريحة، أو -لا أقل- ينكر العداوة لساناً لكون التَّصريح بها لا يخدم أهدافه ونواياه تجاه الدِّين والإسلام، وهذا القسم أيضا يمكن أن نفرِّع فيه عدة فئتين:

الفئة الأولى: الذين يدَّعون أنهم ليسوا ضدَّ الإسلام ويحترمون من ينتمي إليه من باب حريَّة الاعتقاد، ولكن لشدَّة عداوتهم له يعجزون عن إخفاء هذه العداوة، وهذا ما يتجلَّى واضحاً في أصحاب السِّياسة في العالم الغربي -بل وحكّام العالم الإسلامي- الذين ما زالوا يشرِّعون القوانين المعادية للإسلام، ويشنُّون الحروب، ويسفكون الدِّماء، ويسرقون خيرات المسلمين.

وقد يتستّر العدوّ تحت عناوين خادعة كتخليص الشعوب من الأنظمة الدكتاتورية وما شاكل. وللأسف هناك فئات من المسلمين لا زالوا منخدعين بهؤلاء مع وضوح عداوتهم.

الفئة الثانية: وهي أخطر من الفئة الأولى لكونها من الدَّاخل الإسلاميّ، بل وربما تتحدَّث باسم الإسلام، ولمعرفة هذه الفئة يحتاج المؤمن إلى الوعي والبصيرة في دينه، وما يحاك له من قبل هؤلاء، فإنَّهم حتى تُسوَّق عقائدهم ومقالاتهم وأفكارهم لا بدَّ لهم من التستُّر والتلوُّن وعدم الوضوح، وربما نستطيع أن نذكر بعض علامات هؤلاء لنكون على بيِّنة، وذلك من خلال ما يلي:

أولاً: بما أنَّ الإسلام له ضرورياته الواضحة كقطعية القرآن الكريم، وعصمة النَّبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله، وحجيتهما، وكذلك عصمة الأئمّة عليهم السلام وحجيّة أقوالهم وتقريرهم وسيرتهم -عند الإماميّة- فإنَّه في الغالب لا يمكن لمن يدّعي الانتماء إلى الإسلام مناقشة ذلك والخوض فيه بشكلٍ صريح -وإن كان الكثير منهم تجاوزوا حتى هذه المرحلة-؛ فإنَّهم حينئذ سيلجؤون إلى التشويش على مكانة من هم دون القرآن والنبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام.

ثانياً: بناء على النُّقطة الأولى؛ إنَّ أوَّل خطوة للعداء للإسلام هو التَّركيز على من يمثِّل الحصن الحصين للإسلام وهم العلماء والفقهاء، فيتمُّ توهينهم وكسر قداستهم باعتبارهم غير معصومين، ومن ثمَّ تخطئتهم، بل واتهامهم بالمتاجرة بالدِّين. وهذه الخطوة تتخذها كلُّ الفئات المعادية للإسلام.

ثالثاً: العداء للدين وللعلماء والفقهاء الأمناء على الدِّين والدنيا يتمُّ في كلِّ فئة حسبَ اتجاها وطريقتها، مثلا الحاكم في زمن الأئمة عليهم السلام يتَّخذ طريقة إنكار أحقيّة الإمام في الخلافة وحينئذ يحاربه حينما يراه مهدداً لمصالحه بل يتم اتّهام الأئمّة عليهم السلام بشق عصا

الأمّة وإيجاد الفتنة فيها!! وفي زماننا ينكر الحاكم أحقيّة العالِم في الحكم أصلاً!

ويأتي العلماني ليحارب الدين من خلال مقولة "وجوب وضرورة!" فصل الدِّين عن السياسة، فكلُّ عالم يبدي رأياً له تأثيرٌ سياسي فإنَّه يحارب، فالشرط عند الدخول في السياسية هو التجرد من الدين!!

ويأتي مدّعي الفكر ليقول بأنَّ فهم الدين ليس حكراً على علماء الدين، بل هو متاح للجميع، فيكون المفكّر هذا ندّاً للعلماء ومعادياً لكلّ رأي وحكم يتفق فيه العلماء مما يخالف ما يراه صحيحاً، فينتج العداء للدين بصورة غير مباشرة.

ويأتي مدَّعي الثَّقافة فيقول إنَّ حرية التَّفكير وعدم جواز الاتِّباع الأعمى وضرورة القناعة بأيِّ فكرةٍ، كلُّ ذلك "يقتضي" أن يكون لنا رأينا الخَّاص في المسائل الدِّينية وغيرها، وتؤدِّي هذه الفِكرة إلى معاندة الفقهاء والعلماء في كلِّ ما يطرح بحجَّة عدم القناعة، فيحصل العداء.

وكذلك مدّعي السَّفارة فإنَّ أوَّل عدوّ لهم هم الفقهاء والعلماء؛ حيث يدّعي هؤلاء الاتصال المباشر بالإمام عليه السلام وحينئذ لا حاجة للفقهاء المجتهدين الذين قد يصيبون وقد يخطئون، بل يجب على جميع الأمّة بما فيهم الفقهاء اتّباع مدّعي السَّفارة!!

وهكذا كلُّ فردٍ أو فئةٍ تريد أن تتمرَّدَ على حكمِ الله تعالى أو تتحلل من الدين فإنّها تركّز في هجومها على العلماء والفقهاء، بل نرى الدُّول المستكبرة والحكَّام الجائرين يجهدون في فصل النَّاس عن العُلماء، والتَّرويج لكلِّ ما يُحدث الفرقة بينهم، والشكّ والريب فيهم.

والسَّبب: أنَّ ابتعاد النَّاس عن الفقهاء أو الشكَّ في أقوالهم وأفعالهم يؤدِّي إلى أحد أمرين؛ إمَّا ابتعاد النَّاس عن الدِّين بشكل مباشر، وإمَّا إلى الاعتماد على أنفسهم أو على غير الفقهاء في فهم الدِّين والأحكام الشرعية والنتيجة هو الانحراف والضلال

والضياع.

وهنا تبرز أهمية الوعي والبصيرة، فالمؤمن الواعي لا ينجرف مع المقولات والادعاءات والكلام المعسول والمنمَّق، بل يدقِّق ويتفحَّص ويسأل، ولو طرأت في ذهنه شبهة معينة فإنَّ أوَّل ما يصنع هو سؤال أهل الاختصاص حتى يرفع ما في نفسه من شكٍّ وريب.

الفئة الأخطر من المتلوّنين:

وهناك فئة تسمَّت باسم الفكر وهي من الدَّاخل الإسلامي من جميع المذاهب اتّفقت على إنكار بعض الضروريات الواضحة والأهداف الخبيثة -وإن اختلفت في أساليبها بعض الأحيان-، وهي الأشدُّ عداوة للعلماء والفقهاء، بل ولمن هم أعظم من العلماء، ونضرب مثالاً واحداً من أفكارهم الخَطِرة؛ وهي ما يتعلَّق بالقرآن الكريم، فادعى بعضُهم -بعد أن تجاوز مسألة القُدرة على فهم القُرآن الكريم زوراً وبهتاناً- أنَّ ألفاظ القرآن الكريم هي من إنشاء النَّبيّ صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ وأنَّ حقيقة القرآن إنّما هي المعاني، والنبيّ بعد تلقّي الوحي فهم المعنى فصاغ المعاني بهذه الألفاظ التي وصلتنا؛ وبناء على ذلك ما هو موجود إنّما هو فهم خاصّ للنبيّ صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ لتلك المعاني، والنبيّ قد يخطأ!

والنتيجة التي يريدون الوصول إليها ليس فقط أنَّهم يشاركون الفقهاء في فهم الدِّين والقرآن، بل ويشاركون النَّبيّ الأعظم صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ الذي أرسله الله سبحانه إلى تعليم النَّاس الحكمة والعلم ويهديهم إلى الصراط المستقيم! فالنبيّ مجتهد وهم مجتهدون!!

والعجب من هؤلاء -مع كلِّ هذه الأفكار- أنَّهم يعتبرون أنفسهم الأقرب إلى فهم الدِّين، بل ويسفِّهون الفقهاء والعلماء لأنَّهم جامدون على القرآن والسُّنة!

ونستخلص ممَّا تقدَّم:

* إنَّ أخطر أعداء الدِّين هم المتلوّنون المتخفّون تحت عناوين برّاقة غير واضحة ولكنّها، مخالفة للضُّروريات والواضحات الدِّينية.

* وإنَّ العدو الأوَّل الذي يحاربونه ظاهراً هم العلماء والفقهاء، فكلُّ ما يقوله العلماء سواء في التَّفسير أو الفقه أو العقيدة فضلا عن السِّياسة هو مورد شكٍّ وريبٍ، بل ومرفوض.

* وإنّهم يسوِّقون أفكارهم من خلال دعوى الفِكر والتَّحرر وترك الاتّباع الأعمى، يطبّقون ذلك على العلماء، فاتّباع العلماء -في نظرهم- يؤدي إلى الضياع والتخلف.

ولكنّ الروايات كلُّها تخالف أفكار هؤلاء: فعن إمامنا الصادق عليه السلام: «**علماء شيعتنا مرابطون في الثّغر الذي يلي إبليس وعفاريته، يمنعونهم عن الخروج على ضعفاء شيعتنا، وعن أن يتسلَّط عليهم إبليس وشيعته والنَّواصب، ألا فمن انتصب لذلك من شيعتنا كان أفضل ممَّن جاهد الرُّوم والترك والخزر ألف ألف مرة؛ لأنَّه يدفع عن أديان محبينا، وذلك يدفع عن أبدانهم**»[١]. وعن ابنه الإمام الكاظم عليه السلام: «**فقيه واحد ينقذ يتيماً من أيتامنا المنقطعين عنَّا وعن مشاهدتنا بتعليم ما هو محتاج إليه أشدُّ على إبليس من ألف عابد؛ لأنَّ العابد همُّه ذات نفسه فقط، وهذا همُّه مع ذات نفسه ذوات عباد الله وإمائه لينقذهم من يد إبليس ومردته، فلذلك هو أفضل عند الله من ألف عابد وألف ألف عابدة**»[٢].

---

(١) كتاب الاحتجاج، الطبرسّي، ج١، ص٨

(٢) نفس المصدر، ص٩.

الإسلام وصلاحيّته لقيادة الحياة

حوار مع سماحة السيّد مجيد المشعل حفظه الله [(١)]

أجرى الحوار: أسرة المجلة

مواجهة مستمرة منذ بدء الخليقة بين الحقّ والباطل، تتبدّل الأسماء ويبقى الجوهر واحداً، لم يسلم الأنبياءُ العظامُ والأولياءُ والعلماءُ وما يحملونه من عقيدة ودعوة إلى الخير والهدى من الهجمات الشَّرسة المتنوعة وعلى كل الصعد، فتارة تكون الحملات تجاه هذه الشخصيات العظيمة واتّهامها بالجنون والسحر والكذب وإرادة التسلُّط على الأمَّة، وتارة تصوَّب هذه الحملات سهامها تجاه

---

(١) وُلد سماحة السيد مجيد المشعل في البحرين، سنة١٩٦٣م، أنهى الثانويّة العامّة سنة١٩٨١م، والتحق بالحوزة العلميّة في قم المقدّسة، قضى ١٨ سنة في قمّ المقدسة، وحضر الخارج ما يقرب ١٢ سنة على يد عدد من كبار علماء الحوزة في قم المقدّسة كآية الله العظمى الشيخ الوحيد الخراسانيّ، وآية الله العظمى المرحوم الشيخ التبريزيّ، وآية الله العظمى المرحوم الشيخ اللنكرانيّ، وآية الله السيد الحائريّ، وآية الله السيد محمود الهاشميّ الشاهروديّ الذي كانت أكثر دراسته في البحث الخارج في الفقه والأصول على يديه. ودرس الفلسفة وتدرّج في مراحلها حتّى مرحلة الحكمة المتعالية، حيث درسها على يدّ الفيلسوف آية الله جوادي آملي.

مارس التدريس، والنشاط الثقافي والاجتماعي في قم وترأّس المجمع العلمي للطلبة البحرينيّين في قمّ المقدّسة، عاد إلى البحرين عام ١٩٩٩م، شارك مع أخوانه العلماء في تأسيس المجلس الإسلاميّ العلمائيّ، وكان عضواً في الهيئة المركزيّة في دورتها الأولى، ثمّ صار رئيساً للمجلس في الدورة الثانيّة. له بعض المؤلفات المطبوعة والكثير من المقالات والمحاضرات والمشاركات في المناسبات الدينية المختلفة.

الدِّين والعقيدة لخلق حالة التشويش والتشويه، ومع الأسف الشديد نرى أنَّ كثيراً من المشاركين في هذه الحرب القذرة على الإسلام والعقيدة هم من داخل البيت الإسلاميّ إمَّا كيداً ونفاقاً وإمَّا جهلاً وقلّة وعي بما يجري في الواقع.. ودفاعاً عن الإسلام والعقيدة وبيان بعض ما يتعلَّق بصلاحية الإسلام كنظام للحياة أجرينا هذا الحوار مع سماحة السيد مجيد المشعل حفظه الله والذي هو صاحب تجربة تبليغية ميدانية وصاحب فضيلة علمية حول هذا الموضوع، فإليكم نصّ الحوار:

بسم الله الرحمن الرحيم، اللهمَّ صلِّ على محمَّدٍ وآلِ محمَّدٍ..

السلام عليكم سماحة السيّد العزيز.. ونشكركم مقدَّماً على قبول الإجابة على هذه الأسئلة المتواضعة في مجلتكم (مجلَّة رسالة القلم)، ونسأل الله لنا ولكم التَّوفيق والسَّداد..

■ **سماحة السيّد: من الذي يمثِّل الإسلام في الوقت المعاصر، بحيث يصحُّ أن يقال إنَّ الجهة الفلانية تمثِّل الإسلام؟ وما هو مستوى هذا التمثيل؟**

بسم الله الرحمن الرحيم، اللهم صل على محمد وآل محمد.

في صدر الإسلام وفي زمن حياة الرَّسول الأكرم صلى الله عليه وآله فهو صلى الله عليه وآله الذي يمثِّل الإسلام والمرجعيَّة له، وبعد رحيله صلى الله عليه وآله فالذي يمثِّل الإسلام والمرجعيَّة له، هو وصيُّه وخليفتُه من بعده، وهو -في مدرسة أهل البيت عليهم السلام - الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام، ومن بعده الأئمّة المعصومون من ولده ابتداءً بالحسن ثمَّ الحسين، ثمَّ الأئمّة المعصومين من ولد الحسين ابتداءً بعليٍّ بن الحسين السجاد، وانتهاءً بمحمّد بن الحسن القائم المهديّ صلوات الله عليهم أجمعين.

وفي الوقت المعاصر؛ أي زمن فقدان النَّبيّ الكريم ورحيل الأئمّة المعصومين السابقين على الإمام المهديّ وغيبته عجل الله تعالى فرجه الشريف، فالممثِّل للإسلام والمرجعيّة له هم الفقهاء العدول الأمناء على أمر الدِّين والدُّنيا، باعتبارهم وكلاءَ ونوّاباً للإمام المهديّ عجل الله تعالى فرجه الشريف.

والعقل يقضي بذلك؛ إذ يحكم بضرورة الرُّجوع لأقرب النَّاس للإمام المعصوم علماً وعملاً، والأقدر على الحفاظ على أهداف الإسلام، وإدارة شؤونه.

والنَّصُ كذلك؛ ففي الحديث الوارد عن الإمام الحسن العسكريّ عليه السلام: «**فأمَّا مَن كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوامِّ أن يقلِّدوه**»[١].

والمكاتبة عن الإمام الحجَّة عجّل الله تعالى فرجه الشريف: «**وأمَّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنَّهم حجَّتي عليكم، وأنا حجَّة الله عليهم**»[٢].

هذا إضافة للنُّصوص العامَّة الدَّالة على فضل العلم والعلماء، والمبيِّنة لدورهم الدِّيني والحياتي الكبير.

ويبقى هذا التَّمثيل والمرجعيَّة في دائرة النِّيابة عن الأصيل الذي هو الإمام المعصوم عليه السلام، فلا بدَّ من أن تتحرَّك في هذا السِّياق، وتكونُ منسجمةً تماماً مع أهداف الإسلام، ومنهج أهل بيت العِصمة عليهم السلام.

■ هناك هجمةٌ منظَّمةٌ على الإسلام فكراً وعقيدةً ونظاماً للحياة من خلال خلق نماذج تتسمَّى باسم الإسلام ولكنَّها تتعارض معه شكلاً وجوهراً، كيف تقيِّمون هذا الأمر؟ وكيف نخلق وعياً يفرِّق فيه المسلم بين النماذج الإسلاميّة القريبة من الدِّين وبين النَّماذج البعيدة عنه؟

لا غروّ أنْ يجد الاستكبارُ العالميّ في الإسلام المحمّديّ الأصيل العدوَّ اللّدودَ، ويعمل على مواجهته بشتَّى الأساليب؛ وذلك لأنَّ الإسلام المحمَّديّ الأصيل هو المنهج والأطروحة المقابلة لمشروعه الثَّقافيّ والأخلاقيّ والسِّياسيّ المادِّي الذي يسعى

---

(١) الاحتجاج على أهل اللجاج، الطبرسي، ج٢، ص٤٥٨.
(٢) كمال الدين وتمام النعمة، الصدوق، ج٢، ص٤٨٤.

لترويجه في المجتمعات، فالإسلام المحمَّديّ الأصيل يمتلك كلَّ المقوِّمات والمكوِّنات القادرة على مواجهة المشروع المادّي المنحرف والفاسد، وطرح البديل الذي يستجيب لجميع متطلَّبات الإنسان الماديّة والمعنويّة، وينسجم مع الفطرة الإنسانيّة، ومنطق العقل والرِّسالات السَّماويّة.

فالإسلام المحمّديّ الأصيل هو الحلُّ لجميع مشاكل المجتمع، وفي إطاره فقط تصلُ المجتمعات البشريّة لسعادتها الحقيقيّة.

وفي ضوء هذا التَّناقض الواضح بين المشروع المادّيّ العلمانيّ، والمشروع الإسلاميّ الربَّانيّ، من الطَّبيعيّ أن يكون الإسلامُ المحمَّديّ الأصيل هدفاً للهجمات المنظَّمة للمشروع المادّيّ العلمانيّ، ولهذا الاستهداف أشكالٌ وأنحاءٌ مختلفة؛ فتارةً بالتَّشكيك في عقائده ومبادئه وأحكامه، وأخرى بالتَّشويه لها، وثالثةً بتقديم نماذج مشوهَّة للإسلام على أكثر من مستوى.

وهنا يتحتَّم على المسلمين أن يرفعوا من مستوى وعيهم لدينهم من جهة، ووعيهم لمخطَّطات الأعداء وأساليبهم الخبيثة من جهة أخرى.

وهنا يبرز دورُ العُلماء الربَّانيّين الواعين في توعية المجتمع وتحصينه أمام هذه الهجمات المنظَّمة، وتقديم الصُّورة الصَّحيحة والأصيلة للإسلام في أبعاده المختلفة.

■ **هناك مقولة حاصلها: "في بلاد الإسلام يوجد مسلمون بلا إسلام، وفي بلاد الغرب يوجد إسلام بلا مسلمين"، ما هو مدى صوابيّة هذه المقولة؟**

الانتماء للإسلام تارةً يكون على مستوى الشَّكل والظَّاهر فقط، بأن يكتفي الشَّخص بإعلان الشهادتين، والالتزام ببعض الطُّقوس والشَّعائر الإسلاميّة، دون أن يمثِّل الإسلام بالنِّسبة إليه منهجَ حياة، ودون أن تنعكس مبادئه وأحكامه وآدابه على سلوكه وممارساته، وأخرى؛ يكون الانتماءُ انتماءً حقيقيّاً متكاملاً يتناغم فيه الشَّكل مع المضمون،

والظَّاهر مع الباطن، فتأتي الشخصيَّة المسلمة متجانسة في عقيدتها وسلوكها، منسجمة في واقعها بين ما هو نظري وتطبيقي.

فالإسلام منظومةٌ متكاملةٌ من العقيدة الحقَّة، والشَّريعة السَّمحة، والأخلاق الفاضلة، والاكتفاء بالبعض دون الآخر يعتبر خللاً ونقصاً، فلا العقيدة لوحدها تكفي لإبراز واقع الإسلام، ولا الممارسة والسُّلوك لوحده يكفي لذلك.

فالإسلام الحقُّ يربِّي أتباعَه على الصِّدق والاستقامة في مختلف الأبعاد والمستويات، ويرفض النِّفاق والازدواجيّة، فالمسلم الحقُّ هو مَن عاش الإسلام بكلِّ أبعاده في حياته، ولم يكتفِ بمجرَّد الانتماء العقيديّ، كما أنَّ الإسلام لا يمكن فهمه بعيداً عن العقيدة التي تشكِّل الفِكر والقناعة والرُّؤية التَّوحيديّة للكون والحياة.

فالمقولة المشار لها في السُّؤال، غير صحيحة بالدقَّة.

نعم، ربما أريد من المقولة أنَّ المجتمعات غير المسلمة في انتمائها ربما وُجد فيها من السُّلوكيّات ما ينسجم مع مبادئ الإسلام وقيمه وتوجيهاته، فهذا لا شكَّ فيه؛ فإنَّ الإسلام دينُ الفطرة والعقل والأخلاق، فيحسِّن كلَّ ما ينسجم مع ذلك، ويشجِّع عليه، ولكن لا يصحُّ أن يُختصر الإسلام فيه، فيقال: وُجِد إسلام بلا مسلمين.

وكذلك ربما فُرِّغ الإسلام من محتواه العمليّ والسُّلوكيّ، واختُصِر في العقيدة فقط، فلا يمثِّل ذلك الإسلام الحقّ، وإن سُمّي صاحب هذه العقيدة مسلماً.

■ **ماذا نعني بقولنا: إنَّ الإسلام صالحٌ لكلِّ عصر؟**

بمعنى أنَّه نهجٌ لحياة البشر في كلِّ عصر وزمان، ولا يختصُّ بحقبة زمانيَّة خاصَّة، ولا بفئة من النَّاس دون غيرهم، وذلك لعدَّة أسبابٍ ومبرِّرات:

السَّبب الأوَّل: إنَّ الإسلام هو الدِّين الذي اختاره الله تعالى للنَّاس، وهو سبحانه الخالق للنَّاس جميعاً، والعالم بحاجاتهم ومصالحهم، وهو الرؤوف الرحيم بهم، فلا بدَّ

من أن يكون ما اختاره لهم صالحاً لجميع النَّاس في كلِّ عصر؛ إذ لو كان هناك ما هو أصلح منه لاختاره لهم، قال سبحانه: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسْلَامُ﴾ (آل عمران/ ١٩). وقال تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ * قُلْ آمَنَّا بِاللهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَالنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ * وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (آل عمران/ ٨٣- ٨٥).

وقال سبحانه: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾(المائدة/ ٥٠).

السَّبب الثاني: إنَّ الإسلام دين الفطرة؛ فهو منسجمٌ مع خلقة الإنسان وطبيعته وحاجاته الأساسيّة التي لا تختلف ولا تتخلَّف في كلِّ عصر، قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم/ ٣٠).

السَّبب الثالث: إنَّ الإسلام دين الرَّحمة لجميع النَّاس في كلِّ عصر، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ (يونس/٥٧)، وقال سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء/١٠٧)، ولا معنى لاختصاص الرَّحمة بعصرٍ دون آخر، أو بقوم دون آخر.

السَّبب الرابع: إنَّه دينٌ قائمٌ على الحقّ، وداعٍ له، قال سبحانه: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى

صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (البقرة/ ٢١٣).

وقال عزّ وجلّ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِن رَّبِّكُمْ فَآمِنُوا خَيْرًا لَّكُمْ وَإِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (النساء/ ١٧٠).

وقال عزّ اسمه: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾ (البقرة/ ١٧٦).

وقال تبارك وتعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ (البقرة/ ١١٩).

إلى غيرها من الآيات الكثيرة بهذا الصَّدد، ومن الواضح أنَّ الحقَّ لا يختصُّ بعصر دون آخر.

السَّبب الخامس: إنَّ الإسلام جاء لإقامة العدل بين النَّاس، قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الحديد/ ٢٥)، والعدل لا يختصُّ بعصر دون آخر.

السبب السادس: الإسلام نجاة للنَّاس من الضَّياع والخسران، قال تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ (سورة العصر)، وهذا لا اختصاص له بزمن محدَّد، بل هو علاج للإنسانيّة في كلِّ زمان وحماية لها من الوقوع في الخسران المبين.

دائماً ما يقال إنَّ الإسلام غير صالح لأن يكون أساس الحكم والنِّظام في الدولة، ما هو الأساس في إصدار هذا الحكم والحال أنَّ أغلب الأنظمة في العالم الإسلاميّ وغيره لم تجرِّب الإسلام أصلاً؟

من خلال ما تقدّم في الجواب السابق يتّضح الجواب على هذا السؤال، فالأسس التي

يقوم عليها الإسلام هي أسس شاملة لمختلف جوانب الحياة، ولا يخرج منها بالطبع الجانب السِّياسيّ، فالإسلام نظامٌ شاملٌ للحياة.

والحكم عليه بأنَّه غير صالح للحكم يأتي في سياق الهجمة الشاملة المغرضة على الإسلام، والسَّعي لعزله عن الواقع الاجتماعيّ، وتحجيم حضوره في حدود الدائرة العبادية الضيِّقة، التي تنظِّم العلاقة الخاصَّة بين العبد وربّه من خلال الصلاة ونحوها، وتنحصر في حدود المسجد ولا تتجاوزه.

■ على مدار قرون طويلة قد جرَّبت الأجيال الإنسانيّة أنواعاً وأشكالاً من النُّظم الوضعية الأرضية التي أثبتت فشلها، ولكنَّها لم تجرِّب الإسلامَ الحقيقي إلا في موارد ومواضع محدودة، ومع ذلك فإنَّ الانتقاد الأكثر موجَّه إلى الإسلام! كيف نجح الأعداء في خلق هذه النَّظرة إلى الإسلام؟

النقد الموجَّه للإسلام ليس قائماً على أسس موضوعيّة، بل هو تعبير عن عداء أعمى، وينطلق من أبعاد كيديّة، ورغبة في عزل الإسلام عن الحياة.

فهناك حملة منظّمة ومكثّفة ضدَّ الإسلام، وقد استعمل فيها مختلف الوسائل والإمكانيات، ممَّا تركت أثراً سلبيّاً حتّى على المسلمين أنفسهم، فخرج منهم مَن يردِّد مقولات الأعداء دون وعي وبصيرة، وظهرت بعض الفئات من المسلمين تحمل تصوّرات مشوَّهة ومنقوصة عن الإسلام، وراحوا يروِّجون لها بين أبناء المجتمع المسلم، ولكن يبقى الوعي الدِّينيّ الأصيل هو الحالة السائدة، والذي يعبِّر عن ثقافة المجتمع المسلم، بمختلف كوادره ومواقعه.

■ في ظلِّ عدم تطبيق النظام الإسلاميّ في بلداننا الإسلامية، كيف نتمكّن من خلق الوعي الفكريّ بين الناس بأنَّ الإسلام هو أصلح النظم، بل هو النظام الوحيد الصالح للحياة؟

في ضوء الوعي والبصيرة بالإسلام عقيدةً وفكراً ونظاماً حياتيّاً، يتبيَّن بكلِّ وضوح

أنَّه النظام الأوحد القادر على إدارة وتنظيم الحياة بما يضمن سعادة الإنسان دنياً وآخرة.

فمن خلال بيان المرتكزات التي يبتني عليها الإسلام في حركته في الحياة -والتي أشرنا لبعضها ضمن الإجابات السابقة- تتَّضح صحَّة دعوى أصلحية الإسلام لقيادة الحياة، خصوصاً مع الالتفات لبعض الفرص المحدودة لحاكميّة الإسلام التي وقعت في صدر الإسلام أو عبر التاريخ أو في عصرنا الحاضر، وأثبتت جدارة الإسلام لإدارة المجتمعات على مختلف المستويات.

■ **حينما نتحدَّث عن صلاحية الإسلام للحياة في العصر الحديث، قد يقال بأنَّ الأنظمة الأخرى (خصوصاً الغربية) حقّقت نجاحاً لا يمكن إنكاره في الجانب التكنولوجيّ والمادّيّ بشكل عامّ، بينما الإسلام حيث يقدّم الحياة الأخرى على الدنيا فهو مانع من حصول مثل هذا التقدّم، كيف تجيبون على ذلك؟**

الإسلام وإن كان يقدِّم الآخرة على الدُّنيا، باعتبار أنَّ الآخرة هي الحياة الحقيقيّة الخالدة التي تمثِّل السَّعادة الحقيقيّة التي خُلق من أجلها الإنسان، ولكنَّه مع ذلك لم ينسَ الدنيا ولم يهملها، بل سعى لعمارتها، وجعل الله الإنسان خليفة له في الأرض ليعمرها، قال تعالى: ﴿**وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ اللهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ**﴾ (القصص/ ٧٧)، وقال سبحانه: ﴿**وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ**﴾ (هود/ ٦١)، وقال عزّ اسمه: ﴿**هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ**﴾ (فاطر/ ٣٩).

وقال عزّ وجلّ: ﴿**إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِن كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا**﴾ (الكهف:٨٤)، وقال تبارك وتعالى: ﴿**وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَن نَّشَاءُ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ**﴾ (يوسف/ ٥٦). وقال سبحانه: ﴿**وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ**﴾ (الأعراف/ ١٠). وقال تعالى: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ**

خَلِيفَةً﴾ (البقرة/ ٣٠).

وعمارة الأرض لا تحصل إلّا بالأخذ بالأسباب الطبيعيّة التي منها العلم والإبداع والإنتاج.

ودعوة الإسلام والقرآن للعلم لا ترقى لها أيَّة دعوة، قال سبحانه: ﴿**اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ**﴾ (العلق/ ٣-٥).

والإسلام -مع الأسف- لم يحصل على الفرصة المناسبة للحكم، وتقديم النموذج الذي يؤمن به في المساحات المختلفة للحياة.

ويشهد العالم في عصرنا الحاضر تجربة الحكم الإسلاميّ في إيران، وكيف أنَّه مثَّل نموذجاً رائعاً للتطوُّر والازدهار العلميّ في مختلف المجالات، مع ما يتعرَّض له من حصارٍ وتهديدٍ مستمرٍّ من قبل الاستكبار العالميّ.

فالمقولة التي يشير لها السُّؤال ليست سوى أكذوبة روَّج لها الأعداء، وسعوا لإقناع النَّاس بها من خلال محاصرة الواقع الإسلاميّ، والهيمنة على الأنظمة والحكومات المتصديَّة في بلاد المسلمين، وخلق حالة من التبعيَّة المطلقة للغرب المستكبر سياسيّاً واقتصاديّاً وتكنلوجيّاً وأمنيّاً، وحرمان المجتمعات المسلمة من تقرير مصيرها، وإدارة شؤونها بنحو مستقلٍّ عن هيمنة الاستكبار العالميّ.

ولا نشكُّ في أنَّه لو تخلَّصت المجتمعات المسلمة أو بعضها من قيود التبعيَّة، فإنَّها ستتمكَّن من الإبداع والتطوُّر والازدهار في مختلف المجالات الحياتيّة.

فالمشكلة في التبعيّة، واستلاب الإرادة، وليس في الإسلام!!

■ **حيث نعتقد بأنّ الإسلام يحتوي على كلّ مقوّمات النجاح الدنيويّ والأخرويّ، ما هي أهمّ الأسباب في عدم قدرة المسلمين -مع كثرتهم لو اجتمعوا- من تكوين كيان جامع**

لهم يظهر قوة الإسلام ومكانته وقدرته على إدارة الحياة؟

هناك عدَّة أسباب تبعث على ذلك:

السَّبب الأوَّل: الاختلاف والفرقة؛ إنَّ اختلاف المسلمين وتفرُّقهم، وعدم اتّحادهم، يمثِّل سبباً مهماً لضعف المسلمين، فضلاً عن حالة التخاصم والتنازع الذي لا شكَّ يذهب بقوّة المسلمين وهيبتهم.

السَّبب الثَّاني: تخلخل القيم والمبادئ؛ فلا شكَّ في أنَّ من أسباب ضعف المسلمين وفشلهم هو تجاهلهم وإعراضهم عن القيم الدينيَّة الرَّفيعة الكفيلة بتعزيز قوَّة المسلمين، وبناء كيانهم الواحد القويّ، وفي مقدَّمة ذلك طاعة الله تعالى والرسول صلّى الله عليه وآله، باعتبارها القاعدة لجميع القيم الدينيَّة الأخرى، وبعبارة مختصرة: إنَّ القوَّة القِيَميّة تبعث على القوَّة العمليَّة، والعكس صحيح.

السَّبب الثَّالث: ضعف الإرادة؛ فلا شكَّ في أنَّ الصَّبر والثَّبات وقوّة الإرادة من أهمُّ مقوّمات النَّصر والنَّجاح، وبدون ذلك لا يمكن العبور من الأزمات والتحدّيات، وتحقيق الأهداف الكبيرة، والبلوغ لقمم العزّة والرفعة.

ولعلَّه للنقاط المتقدّمة كلّها تشير الآيات الشريفة التالية، قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ**﴾ (الأنفال/ ٤٥-٤٦).

وقال سبحانه: ﴿**وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ**﴾ (آل عمران/ ١٠٣).

وقال عزّ وجلّ: ﴿**وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ**

وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ (سورة العصر).

■ **هناك أعداء كُثر للإسلام في الدَّاخل والخارج، من هو أخطر عدوٍ في نظركم؟**

لا شكَّ في أنَّ العدوَّ الداخليّ أخطر من العدوِّ الخارجيّ.

كما أنَّ العدوَّ عندما يستعمل سلاح الفكر والثقافة، ويعمل على اختراق الواقع الثقافيّ، وصناعة أتباع له في الداخل الإسلاميّ، يكون أخطر من استعمال السلاح المادّيّ العسكريّ.

ثمّ إنَّ طبقة العلماء والمثقَّفين الذين يمثِّلون الخَوَّاص في الأمَّة، واستقامتهم تنعكس استقامةً في الأمَّة، فإنَّ انحرافهم وفسادهم واستمالتهم من قبل الأعداء، يعتبر من أخطر الآفات، وأخطر أنواع الأعداء.

ومحوريَّة العَّداء للإسلام والمسلمين اليوم تتمثَّل في الاستكبار العالمي والصهيونيّة العالميّة وعلى رأسهم أمريكا، فإنَّها العدوُّ الأول للإسلام والمسلمين، فلابدَّ لهم من أن يتوحَّدوا في قبال هذا العدوِّ المشترك، ومَن يظنُّ أنَّ أمريكا والصهيونيّة يمكن أن تريد الخير للأمّة الإسلاميّة فهو جاهل أو عميل.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ * فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَىٰ أَن تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ فَعَسَى اللَّهُ أَن يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِ فَيُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا أَسَرُّوا فِي أَنفُسِهِمْ نَادِمِينَ﴾ (المائدة/ ٥١-٥٢).

■ **هناك أمرٌ غيرُ مفهوم يحصل في الدَّاخل الإسلامي، وهو الانتقاد الصَّريح للإسلام في فكره وعقيدته وأحكامه ورموزه إلى درجة يخال للمرء بأنَّ المنتقد هو من خارج الدَّائرة الإسلامية، السُّؤال الصريح: هل مثل هؤلاء المنتقدين ينطبق عليهم عنوان المسلم أم ماذا؟**

الإنكار لما هو إسلاميّ وانتقاده، تارة يتحرَّك في دائرة المفاهيم الاجتهاديّة الخلافيَّة، ويكون المنتقد من أهل الفكر والرأيّ، ويكون الانتقاد موضوعيّاً، فلا بأس في ذلك وإن كان مجانباً للصَّواب، ويمكن الردُّ عليه وتصحيح الخطأ إن وجد.

وتارة أخرى يتحرَّك في دائرة الضَّروريات أو المسلَّمات، أو يكون إنكاراً وانتقاداً غير موضوعيّ، يفتقد القيمة العلميّة، وينطلق من محض الهوى والاستحسان والذَّوق، أو ينطلق من الانبهار من الحضارة الماديّة وثقافتها، والتقليد لها، فمثل ذلك لا يمكن قبوله، وحقُّه أن يرفض، ويسفّه قائله.

وقضيَّة انطباق عنوان المسلم على مثل هؤلاء أو عدمه، يرجع للمقاييس الفقهيَّة المرتبطة بإنكار الضَّرورة من الدِّين مع الالتفات، بحيث يلزم منها إنكار الرِّسالة أو أحد أركانها وأصولها، وهو مذكور في محلِّه.

■ **في ظلِّ الهجمة الشرسة على الإسلام وعلى نبيّه الأعظم صلى الله عليه وآله .. ما هي وظيفة المؤمنين والمسلمين بشكل عامّ تجاه هذه الهجمة؟**

وظيفة المؤمنين في مثل هذه الحالات هي التَّالي:

أولاً: النُّصرة للإسلام ولنبيّ الإسلام صلى الله عليه وآله ، والدِّفاع عنهما، وذلك ببيان الحقائق ودحض الشُّبهات التي تثار ضدَّهما، وبكلِّ وسيلة مشروعة.

ثانياً: تحصين المجتمع من الآثار السلبيَّة لمثل هذه الهجمات الواسعة، والشُّبهات المؤطّرة بعناوين برَّاقة.

ثالثاً: تقديم الصُّورة الرائعة والجميلة للإسلام ونبيّه الكريم صلى الله عليه وآله ، من خلال بيان معالم الرِّسالة الإسلاميّة، وأهدافها الرَّفيعة، ومعالم السيرة النبويّة المشرقة بمعاني الرحمة والعدالة والخلق الرفيع.

ن والقلم وما يسطرون

إشكاليّة الفجوة بين النَّظريَّة الإسلاميّة وتطبيقها

الشيخ عليّ أحمد الجفيريّ

الملخّص:

يتعرّض الكاتب في مقالته إلى مسألة مهمّة لها تأثيرها في الفكر والسلوك تجاه الدين، وهي مسألة النظريّة الإسلاميّة تجاه سلوك الإنسان، ومدى صحّة هذه النظريّة، والإشكالات عليها وجوابها، متعرضاً للنظريات الأخرى ونقدها، مركزاً على جواب إشكال وجود فجوة كبيرة بين النَّظرية الإسلامية هذه وبين واقع المسلمين وتطبيقهم لهذه النظريّة.

مقدّمة:

قال تعالى في كتابه المجيد: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ (البقرة/ ٢٢٥).

لا شكَّ في أنَّ سلوكَ المجتمع يحتاج إلى ضبط من أجل تحصيل الاستقرار، ثمَّ ضمان الإنتاجيَّة، وسيادة أجواء التقدُّم والنماء، ومن هنا أسِّست مراكز عديدة تعنى بدراسة ومتابعة مؤشِّر الجريمة في المجتمع، واهتمَّت بتقديم إحصائيات سنوية تكشف عن مدى انضباط السُّلوك المجتمعيّ؛ من أجل ترتيب الآثار المتناسبة مع حالة المجتمع من هذه الجهة، وقد اهتمَّت مراكز أخرى -في خطوة تكامليّة مع جهود مراكز الإحصاء والدراسة- بإشاعة الأخلاق الفاضلة، ونشر المثل، ومتابعة كيفية تأثيرها على نظم المجتمع، واستقراره، وإنتاجيَّته.

وقد وقع الخلاف الشَّديد بين المنظِّرين في تحديد ما يهذِّب السُّلوك الاجتماعيّ، ولا شكَّ في أنَّ النَّظريَّة السَّائدة في أوساط المجتمعات الإسلاميّة -والدينيّة بشكلٍ عام- هي نظريَّة الميزان الدِّينيّ والعقائديّ في ضبط السُّلوك، وقد منيت هذه النَّظريَّة ببعض الإشكالات النقضيّة، والتي صارت تهدِّد الثِّقة في الدِّين، وتزعزع القناعة به عند بعض المنبهرين بالثَّقافة الغربيّة التحرُّريّة، وهذا ما نريد أن نقف عليه في هذه الدَّقائق انطلاقاً من السِّؤال القائل:

ما هو الميزان الذي يتمكَّن من ضبط الأخلاق، وتهذيب السُّلوك في المجتمع؟

والحديث في هذا الأمر يتكوَّن من ثلاث نقاط: **الأولى**: حول استعراض النَّظريات التي حاولت أن تعطي إجابة للسِّؤال المتقدِّم. **الثانية**: في نقد النَّظريات. **الثالثة**: في إشكال وجواب حول النَّظريَّة الإسلاميَّة.

النقطة الأولى: النظريّات

هناك عدة نظريَّات حاولت أن تعطي إجابة عن السُّؤال السَّابق، أذكر منها ثلاثاً:

النَّظريَّة الأولى: الميزان القانونيّ

وحاصل هذه النَّظريَّة: إنَّ القانون نفسَه -وبغض النَّظر عما يعبِّر عنه من مصالح ومفاسد- قادر على ضبط السُّلوك الاجتماعي، وذلك بفرضه لتنظيم التوجُّهات السُّلوكيّة لدى المجتمع عبر إجراءات مراحله الثلاث: التشريعيّة أوّلاً، والتنفيذيّة ثانياً، والقضائيّة ثالثاً، فتتمُّ بذلك عملية التهذيب للسُّلوك الاجتماعيّ، سواء شكَّل هذا القانون بالنِّسبة إلى أفراد المجتمع قناعة أم لا، فليس ذلك بالأمر المهم، ما دامت النَّتيجة على الأرض هي انضباط هذا السُّلوك.

النَّظريَّة الثانية: الميزان الذَّاتيّ

وحاصلها: أنَّ ما يقوم بضبط السُّلوك الاجتماعيّ هو: نفس الاطِّلاع على المصالح والمفاسد التي ينطلق منها القانون، فتنتشر كثقافة عامَّة تؤثِّر في الآراء العامَّة، إلى أن تشكِّل قناعات لدى أفراد المجتمع، فتجد طريقها للتطبيق والتفعيل، دون الحاجة بعد إذٍ إلى عصا القانون؛ إذ الفرض أنَّ أفراد المجتمع سوف تنطلق ذاتياً لإصابة تلك المصالح، واجتناب المفاسد.

النَّظريَّة الثالثة: الميزان العقائديّ والدينيّ

وهو ميزان يعتمد على الممازجة بين الذَّاتية والخارجيَّة في ضبط السُّلوك، انطلاقاً من تقويم العقيدة، وما يترشَّح عنها من منظومة أخلاقيَّة، وتشريعيَّة، وسننيَّة، وهي نظريَّة الإسلام في هذا المجال، وملخَّص الفكرة هنا أنَّنا بحاجة إلى ضبط السُّلوك من الجهة الذَّاتيّة أوّلاً، وذلك بأن يحمل الفرد عقيدة صائبة عن قناعة تامَّة، تدعوه بطبيعتها إلى

تفعيلها، والالتزام بمُثُلها.

وهذا ما عدَّه بعضُ المحقِّقين من جملة أنماط الحكومات البشريَّة، التي تؤثِّر على سلوكهم تأثيراً كبيراً، يفوق سلطة القانون في كثيرٍ من الأحيان؛ لأنَّ الانبعاث فيه ذاتيّ، لا مفروض من جهة خارج الذات، يقول سماحة المحقّق الشيخ محمّد السَّند في كتابه (أسس النِّظام السِّياسيّ عند الإمامية): "**النمط الثالث: وهي حكومة القِيَم الاجتماعيَّة، وليس المقصود من تلك القيم: الآراء النَّظريَّة، بل تلك التي تحتلُّ مكاناً في قناعة أفراد المجتمع، وتمادت التَّربية الاجتماعيّة عليها، بحيث يُرى مسير الشارع الاجتماعيّ على وفقها، وتكون تلك القناعات محرِّكات وبواعث تلقائية للمجتمع نحو الأفعال المناسبة لها**"(١).

ويقول شهيد المحراب السِّيد محمد باقر الحكيمﷺ في كتابه (تفسير سورة الحمد): "**إنَّ دراسة المؤثِّرات المختلفة على سلوك المجتمع توضِّح لنا أنَّ تأثير (العرف العام) الذي لا يمثِّل قانوناً ولا شريعة.. على سلوك النَّاس، قد يكون أشدَّ تأثيراً من أثر القانون والشِّريعة في بعض الأحيان.. ومع أنَّ تحديد وضبط السُّلوك البشري قد أوكل إلى الشِّريعة والوحي الإلهيّ في النَّظريَّة الإسلاميَّة، إلا أنَّ الشَّريعة ذاتها قد اهتمَّت بالعرف العام؛ نظراً لما له من أهمية خاصَّة، وجعلته أداةً لتحقيق الضَّبط السُّلوكيّ والقانونيّ للإنسان، وعملت على إيجاد الأعراف التي تنسجم مع السُّلوك الذي يراد تربية الإنسان المسلم عليه من قبل الشريعة**"(٢).

ثمَّ نحن بحاجة أيضاً إلى ضبط السُّلوك من الجِّهة الموضوعيَّة، والخارجيَّة، بحيث تكون جهة مكمِّلة للجِّهة الأولى، تحمل الفرد على الالتزام وإن لم يصل إلى مرحلة القناعة

(١) أسس النظام السياسي عند الإمامية، الشيخ محمد سند، ص ٢٠٥.

(٢) تفسير سورة الحمد، السيد محمد باقر الحكيم، ص ١٩٠

بالعقيدة، وما يترشَّح عنها من منظومة معرفيَّة وسلوكيَّة.

يقول الشّهيد الصدر ﰆ في كتابه (اقتصادنا): "**والتَّحديد الإسلامي للحريَّة الاجتماعيَّة في الحقل الاقتصاديّ على قسمين:**

أحدهما: التَّحديد الذَّاتي الذي ينبع من أعماق النَّفس، ويستمدُّ قوتَه ورصيدَه من المحتوى الرُّوحيّ والفكريّ للشَّخصيّة الإسلاميّة.

والآخر: التَّحديد الموضوعيّ الذي يعبِّر عن قوَّة خارجيّة، تحدِّد السُّلوك الاجتماعيّ وتضبطه.

أمَّا التَّحديد الذَّاتيّ: فهو يتكوَّن طبيعياً في ظلِّ التربيَّة الخاصَّة، التي يُنشئ الإسلامُ عليها الفردَ في المجتمع الذي يتحكَّم الإسلام في كلِّ مرافق حياته (المجتمع الإسلاميّ). فإنَّ للإطارات الفكريّة والرُّوحيّة التي يصوغ الإسلام الشخصيّة الإسلاميّة ضمنها، حين يعطى فرصة مباشرة واقع الحياة وصنع التاريخ على أساسه.. إنَّ لتلك الإطارات قوتها المعنوية الهائلة، وتأثيرها الكبير في التَّحديد ذاتياً وطبيعياً من الحريّة، الممنوحة لأفراد المجتمع الإسلامي، وتوجيهها توجيهاً مهذباً صالحاً، دون أن يشعر الأفراد بسلب شيء من حريتهم، لأنَّ التَّحديد نبع من واقعهم الروحيّ والفكريّ، فلا يجدون فيه حداً لحرياتهم. ولذلك لم يكن التَّحديد الذَّاتي تحديداً للحريَّة في الحقيقة، وإنَّما هو عملية إنشاء للمحتوى الداخلي للإنسان الحرّ، إنشاءً معنوياً صالحاً، حيث تؤدي الحريّة في ظلِّه رسالتها الصَّحيحة.

وقد كان لهذا التَّحديد الذَّاتي نتائجه الرائعة، وآثاره الكبيرة في تكوين طبيعة المجتمع الإسلاميّ ومزاجه العامّ، وبالرغم من أنَّ التجربة الإسلاميّة الكاملة كانت قصيرة الأمد، فقد آتت ثمارها، وفجَّرت في النَّفس البشرية إمكاناتها المثالية العالية، ومنحتها رصيداً روحياً زاخراً بمشاعر العدل والخير والإحسان، ولو قُدّر لتلك التجربة أن تستمرّ وتمتّد في عمر الإنسانيّة أكثر ممَّا امتدت في شوطها التاريخيّ القصير، لاستطاعت أن تبرهن على كفاءة

الإنسانيّة لخلافة الأرض، ولصنعت عالماً جديداً زاخراً بمشاعر العدل والرَّحمة، واجتثَّت من النَّفس البشريَّة أكثر ما يمكن استئصاله من عناصر الشَّرّ، ودوافع الظُّلم والفساد..

وأمَّا التَّحديد الموضوعيّ للحريَّة، فنعني به: التَّحديد الذي يفرض على الفرد في المجتمع الإسلاميّ من خارج، بقوة الشَّرع. ويقوم هذا التَّحديد الموضوعيّ للحريّة في الإسلام، على المبدأ القائل: إنّه لا حرية للشَّخص فيما نصَّت عليه الشَّريعة المقدَّسة، من ألوان النَّشاط التي تتعارض مع المثل والغايات التي يؤمن الإسلام بضرورتها"[(١)].

النقطة الثانية: نقد النظريّات

وبعد الاطِّلاع على أصل النظريَّات، تعالوا معي لنقد النَّظريتين الأولتين:

نقد نظريَّة الميزان القانونيّ:

هذه النَّظريَّة نظريّة واقعيّة، إلّا أنَّها لا تعالج الجانب المثاليّ، فستبقى غير واضعة يدها على السَّبب الأساس في انحراف السُّلوك الاجتماعيّ، فهي بمثابة المسكِّن الذي لا ينفع كعلاج، إلّا ما يقوم به من احتواء لبعض آثار المرض، وقد يعتاد عليه الجسم، فيفقد حينها حتى ميزة الاحتواء هذه، وهذا ما نلحظه في كثيرٍ من المجتمعات الغربيّة التي تتبنَّى هذه النَّظريَّة؛ إذ أنَّها تركِّز على سلطة القانون، ولا تهتمُّ بالمتبنيَّات الفكريَّة والعقائديَّة لأفراد مجتمعها، وهذا هو السِّر من وراء انتشار الجريمة هناك.

نقد نظريّة الميزان الذَّاتي:

وهذه النَّظريَّة هي الأخرى أحاديَّة الجانب، فهي نظريَّة مثاليَّة فقط، لا تتعاطى مع الواقع بموضوعيَّة؛ إذ أنَّها تفترض تجاوب الجميع مع القيم، والمُثُل، وتعتمد على أنَّ إدراك المصالح والمفاسد سيشكِّل قناعات تحاصر دواعي الانحراف لدى جميع أفراد

(١) اقتصادنا، السيد محمّد باقر الصدر، ص ٢٨٤

المجتمع، والحال أنَّ هذه الرُّؤية بعيدة جداً عن الواقع الذي تضجُّ به جميع المجتمعات دون استثناء، حيث لا يخلو مجتمعٌ من ظاهرة القفز على هذه القيم لدى الكثير الكثير من الأفراد؛ إمَّا لعدم توصُّلهم لقناعة المصالح والمفاسد، وإمَّا لطروِّ الدَّواعي الشَّخصيّة العديدة التي تتعارض وتلك المصالح والمفاسد، فتدعوهم للقفز عليها، وعدم مراعاتها، فإذا افترضنا أنَّ هذه النَّظريَّة ستتمكَّن من التَّعامل مع من سيتفاعل مع موجة التَّثقيف الذَّاتيّ بالقيم والمثل، فما هو وجه إغفالها للفئة التي لن تتفاعل معها؟! ثمَّ لو فرضنا أنَّها ستتمكَّن من التَّأثير عليها -ولو بعد حين- لتلزمها بالتفاعل الذَّاتي مع هذه القيم، فكيف ينبغي التَّعامل مع هذه الفئة إلى حين وصولها إلى هذه القناعات؟!

النتيجة: تبقى أمامنا النَّظريَّة الإسلامية صامدةً، إذ أنَّها تعالج الاستعداد الذَّاتي لقبول ما سيقوم بتهذيب السُّلوك الاجتماعيّ، وهي في نفس الوقت تتعامل بواقعيّة مع من لا يملك الاستعداد الفعليّ لقبول ذلك، فتلزمه بتقويم سلوكه -ولو ظاهراً- بقوَّة القانون؛ وذلك للحدِّ من آثار رغبته في الانحراف عن هذا السُّلوك، والشُّذوذ عنه.

النقطة الثالثة: إشكال وجواب

غير أنَّ النَّظريَّة الدينيّة في هذا الشأن مُنيت بعدة إشكالات

الإشكال الأول:

إنَّنا لا نجد الانضباط السُّلوكيّ في أكثر الدُّول الإسلاميّة، بينما نجده في أكثر الشُّعوب بعداً عن الدين.

الإشكال الثاني:

إنَّنا نلاحظ أنَّ فكرة التحرُّر من الدِّين هي ما جعل المجتمعات اللادينيّة تتخلَّص من عقدة ملاحقة الآخرين، وتصنيفهم، ومن ثمَّ معاداتهم، وهي التي جعلت المجتمعات

قادرةً على التركيز على المشتركات الإنسانيّة من أجل الانطلاق في البناء، بغض النَّظر عن الدين والمعتقد، وهذا يتعارض بوضوح مع جعل الدِّين ميزاناً لضبط السُّلوك.

الإشكال الثالث:

إنَّ مظاهر الكبت الدِّينيّ في الميزان الدينيّ لضبط السُّلوك تسبَّبت في تقييد السُّلوكيات دون قناعة، ممَّا ساعد على نشر الجريمة في المجتمعات الدينيّة، وبالتالي فإنَّ ما يعتمد عليه الدِّين من توجيه للسُّلوك مبنيٌّ على منهاج التقليد، والتعبّد، والوعد، والوعيد، وهو يعالج المسألة بنحو سطحيّ بعيد عن الموضوعيّة، بحيث ينفلت أمام أدنى فرصة سانحة، فلا يكفي أن أجعل المسلم يؤمن بالله تعالى لكي يضبط سلوكه كما نلاحظ بالوجدان، والجنَّة والنَّار لم تتمكّنا يوماً من صياغة مجتمع فاضل طيلة مسيرة المجتمعات المسلمة على مرِّ التَّاريخ.

وفي مقام الإجابة، لا بدَّ من تسجيل ملاحظتين، أنتقل منهما إلى الإجابة بعد ذلك:

الملاحظة الأولى:

يمكن أن يقال أوّلاً -وقبل كلِّ شيء-: إنَّ التَّجربة الإسلاميّة الكاملة -التي تعتمد في تهذيب السُّلوك على الميزان الذَّاتي والخارجي معاً- لم تتمّ -في شكلها الكامل من حيث الحاكم- إلّا في أمد قصير، وذلك في عهد النَّبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِه، وعهد عليّ عَلَيْهِ السَّلَامُ، ونسبة إلى ذلك المجتمع الذي كان مغموراً في أسس الجاهليّة، ومبادئها الرَّخيصة، فإنَّ هذه التَّجربة قد أثبتت نجاحاً باهراً في تكوين المجتمع وتهذيب سلوكه نسبيّاً؛ إذ انتشلته من حضيضِ الجَهل، حتى كوَّنت له اسماً تحت ظلِّ حكومة فتية بقيادة النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِه، ورغم ذلك لم تتسنَّ الفرصة للانتقال إلى مرحلة التقدُّم التي تعقب مرحلة التَّأسيس، والتي عادة ما تتَّسم بكثير من الفوضى، والحروب، والتهديدات الداخليّة والخارجيّة، والموانع والعوائق، ثمَّ جاءت حكومة عليّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بنفس النَّمط، حيث إنَّه كان يقاتل على التَّأويل، كما قاتل

النبيّ ﷺ على التنزيل[١]، فكلتاهما كانتا حكومة مرحلةِ تأسيسٍ في فترة زمنيّة قصيرة جداً، لم تتجاوزا معاً مدّة العشرين سنة، جاءت ثانيتهما بعد فصلٍ تدميريٍ دام أكثر من ثلاثين عاماً.

وبالتَّالي يمكن أن يقال: إنَّه لم تسنح الفرصة لبروز حكومة إسلاميّة كاملة الجوانب تحت إدارة المعصوم من أجل تبيُّن نجاح التجربة فيما يتعلَّق بميزان النَّظريَّة الإسلاميّة في تهذيب سلوك المجتمع، ومهما سيقَ من تجارب للمقارنة في هذا الشَّأن، سوف يبقى غيرُ متكافئ من حيث الفرص، فلا تصحُّ به المقارنة حينئذٍ.

يقول الشَّهيد الصَّدر في (اقتصادنا): "**وناهيك من نتائج التَّحديد الذَّاتي، أنَّه ظلّ وحده هو الضامن الأساسيّ لأعمال البرّ والخير في مجتمع المسلمين، منذ خسر الإسلام تجربته للحياة، وفقد قيادته السِّياسيّة وإمامته الاجتماعيّة، وبالرغم من ابتعاد المسلمين عن روح تلك التجربة والقيادة بعداً زمنياً امتدَّ قروناً عديدة، وبعداً روحيّاً يقدَّر بانخفاض مستوياتهم الفكريّة والنَّفسيّة، واعتيادهم على ألوان أخرى للحياة الاجتماعيّة والسِّياسيّة، بالرّغم من ذلك كلِّه فقد كان للتَّحديد الذَّاتي الذي وضع الإسلام نواته في تجربته الكاملة للحياة دوره الإيجابيّ الفعَّال، في ضمان أعمال البرّ والخير، التي تتمثَّل في إقدام الملايين من المسلمين بملء حريتهم، المتبلورة في إطار ذلك التَّحديد، على دفع الزكاة وغيرها من حقوق الله، والمساهمة في تحقيق مفاهيم الإسلام عن العدل الاجتماعيّ، فماذا تقدِّر من نتائج في ضوء هذا الواقع، لو كان هؤلاء المسلمون يعيشون التَّجربة الإسلاميّة الكاملة، وكان مجتمعهم تجسيداً كاملاً للإسلام، في أفكاره**

---

(١) ورد عن الإمام الباقر عليه السلام عن النَّبي ﷺ: «**إنَّ منكم من يقاتل بعدي على التَّأويل كما قاتلت على التنزيل**، فسئل النبيّ ﷺ من هو؟ فقال: **خاصف النعل -يعني أمير المؤمنين عليه السلام-** فقال عمّار بن ياسر: قاتلت بهذه الراية مع رسول الله ﷺ ثلاثاً، وهذه الرابعة، والله لو ضربونا حتى يبلغوا بنا السَّعفات من هجر لعلمنا أنّا على الحقّ، وأنّهم على الباطل»، الكافي، الكليني، ج٥، ص١٢.

وقيمه وسياسته، وتعبيراً عملياً عن مفاهيمه ومثله؟!"[١].

الملاحظة الثانية:

حين نقارن شيئاً بآخر، ليس من الإنصاف أن نأخذ الجزء الإيجابيَّ الذي يتميَّز به الشيء الأوَّل، ثمَّ نقارنه بالجزء السلبيّ الذي يُبتلى به الشيء الثانيّ، والحال أنَّ كلا المقارنَين فيه جزءٌ إيجابيٌّ، وجزءٌ سلبيٌّ، والإنصاف يقضي بضرورة ملاحظة المقارنَين معاً على نحو المجموع، بكلِّ ما يمتلكه واقعهما من إيجابيّةٍ وسلبيّةٍ، ثمَّ نخلص إلى النتيجة بعد معاملات كسر وانكسار، والمقارنة بين المجتمعات الإسلاميّة وغيرها من حيث الحضارة، حتّى يكون منصفاً، لا بدَّ من أن يتَّخذ هذا المنحى الجمعيّ من قراءة التَّجربتين، فقد يتحلَّى المجتمع الغربيّ ببعض القيم الجيِّدة، كاحترام الوقت، واحترام الإنسان في الجملة، وحسن التَّدبير المعيشيّ، والتَّطور الصناعيّ الرفاهيّ، إلا أنَّه -لا شكَّ- يعاني في نفس الوقت من ضياع عقائديٍّ قِيَميّ، وتحلُّل خُلُقي، وتفسُّخ اجتماعي كبير، وتفكُّك عائلي خطير، أدَّى إلى التهتُّك والفجور واختلاط النَّسل، وما مئاتُ المراكز التي تأوي أطفالاً لقطاء ثمار الشَّهوة المحرَّمة -والإحصاءات حول هذا الأمر كثيرة-، وآلافُ العجزة الذين يموتون في بيوتهم لا يُعرف بموتهم إلَّا بعد أيام من خلال رائحة الجثث التي تفوح على الجيران إلّا شاهداً بسيطاً على هذا الانحلال، والانفلات السُّلوكيّ، فلماذا لا تُدخل هذه الصُّورة في معادلة المقارنة؟!

إذن: لا يمكن أن يقال: (إنَّ ميزان الدِّين في ضبط السُّلوك ليس سوياًّ، بدلالة أنَّ الدين مفقود في الغرب، إلا أنَّهم يتحلَّون بالانضباط السُّلوكي، ونحن لا نتحلَّى به رغم وجود الدين)؛ إذ أنَّ ذلك مبتنٍ على مقارنة زائفة منقوصة.

الجواب التَّفصيلي:

والجواب التَّفصيلي عن سائر ما ذكر من إشكالات يتمثَّل في بيان طبيعة العلاقة التي

(١) اقتصادنا، ص ٢٨٥

ينبغي أن تجمع بين النَّظريَّة والتطبيق من وجهة نظر دينية، ونقول باختصار: هناك عدَّة مشاكل ينبغي أن تعالج في سبيل تقليص الفجوة بين النَّظريَّة والتَّطبيق، أذكر منها اثنتين:

المشكلة الأولى: فهم الدِّين خطأً من جهة نفس مبادئه، وقيمه الأساسيّة؛ فإنَّ هناك من يفهم الدِّين على نحو الإرهاب مثلاً، ومصادرة الآراء، وإلغاء الآخر، وسلب حقّه في الحياة، فهذا لديه مشكلة في فهم أصل مبادئ الدِّين، وهي مشكلة منتشرة حالياً في الوطن الإسلاميّ لها أسباب عديدة، وهناك من يفهم الدِّين على أنَّه مجرَّد طقوس سطحيّة، وهناك من يفهم الدِّين على أنَّه أطروحة فرديّة لا اجتماعيّة، وهكذا تتعدَّد الأفهام السَّقيمة المحمَّلة على الدِّين، وبالتَّالي تنتج عندنا فجوة كبيرة بين الدِّين الحقيقيّ وبين تطبيقه من قبل المسلمين على أرض الواقع، وبالتالي لن تجد مبادؤه طريقها إليه.

المشكلة الثانية: فهم الدِّين كنظريَّة فكريَّة، دون فهمه كنظريّة سلوكيّة، وهذه هي المشكلة الأعظم؛ لأنَّها مشكلة خفية غير محسوسة، وتوضيح ذلك:

إنَّنا تارة نؤمن بالدِّين من زاوية التلقّيّ العقليّ، وأخرى نؤمن به من زاوية التلقّيّ القلبيّ، وما هو مطلوب هو الثاني لا الأوَّل، نعم، التلقّيّ العقليّ للدِّين يمكن أن يكون بدايةً لفهم نفس الأطروحة، إلّا أنَّ ذلك ليس كافياً في الانفعال مع هذه الأطروحة، ولذلك يركّز الدِّين على تهذيب القلب، وجعله موضعاً ومنطلقاً لفهم الدِّين، وضرورة أخذ الدِّين بتعاطف ممزوج بالفكر، لا الفكر وحده، ولا العاطفة وحدها، وهذا الأمر واضحٌ جداً في أدبيات الدِّين، ومدرَكٌ لدى كافَّة المسلمين، إلّا أنَّه بحاجة إلى بحث مستقل لإثباته بنحو موسَّع لبيان العديد من أبعاده المهمَّة، ولكنَّني أكتفي بهذا الشاهد: قال تعالى: ﴿**لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ**﴾ (البقرة/ ٢٢٥).

سؤال:

يأتي هنا هذا التساؤل: إذا كانت هذه الفكرة بهذا الوضوح، فلماذا نجد كثيراً من

النَّاس يعانون من مشكلة فجوة التَّطبيق هذه؟! ولماذا لا نرى البلدان الإسلاميّة تتلقّى الدِّين قلبياً، فتتحلَّى بعد ذلك بقيم الإسلام، لتعطي صورة عن المجتمع الفاضل وفق الرُّؤية الإسلامية المدعاة؟!

هنا عدة احتمالات، منها:

١. عدم القناعة الفكريّة بأطروحة الإسلام من الأصل، فيتسبَّب ذلك بعدم الانتقال إلى مرحلة تطبيق المبادئ الفكريّة له سلوكاً وعملاً. وهذا مستبعد؛ إذ أنَّ النقاشات النَّظريَّة المنتشرة بين أوساط عامَّة المسلمين، تعطي صورة واضحة عن مدى قناعتهم نظرياً بأطروحة الإسلام، وهم يدافعون عنها بأفهامهم المختلفة لها إلى الحدِّ الذي يتسبَّب بخلافات شديدة بينهم، فهذه الأطروحة ليست مهملة عندهم.

٢. الصعوبة من حيث نفس التَّطبيق، وذلك باعتبار صعوبة نفس المُثُل والقيم التي يقدّمها الدين، وكونها مثاليّة لا تحاكي الواقع. وهذا أيضاً ليس صحيحاً؛ ذلك أنَّ الإسلام دين اليسر، وتكفي إطلالة سريعة على تركيبته الفقهيّة لإدراك ذلك، وقد نطقت بذلك مجموعة كبيرة من الآيات والروايات التي لا تخفى.

٣. الاستجابة والاستسلام للموانع مع وجود المقتضي. وهذا هو الأقرب، فالمقتضيّ للاقتناع بالدِّين وأطروحته، وقوانينه، وأحكامه، حاضر، فاعل؛ وذلك لفطرية الدِّين، إلا أنَّ الموانع من تطبيق تلك الأمور المتلائمة مع الفطرة كثيرة، والإنسان يسلِّم نفسه إليها، فتتقاذفه بعيداً عن تلك القيم والمثل، فيظهر ذلك على شكل انفلات سلوكيّ اجتماعيّ لا ينسجم مع روح ما يؤمن به المجتمع.

وهذا هو الاختبار الحقيقي؛ فكلمة: (أن يعمل الإنسان بما يعلم)[1]، كلمة قصيرة، ولكنّ مدلولها العمليّ عميق جدّاً، وتطبيقها يحتاج إلى همَّة عالية، وعزيمة ثاقبة.

---

(١) عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «من عمل بما يعلم ورثه الله علم ما لم يعلم»، الفصول المختارة، الشيخ المفيد، ص١٠٧.

ومن كلّ ما ذُكر نقف على إجابة ما تقدم من إشكالات ثلاثة:

الإشكال الأوّل: لماذا لا نلمس انضباطاً سلوكيّاً في أكثر الدول الإسلاميّة بينما نجده في الشعوب اللادينيّة؟

الجواب: إنّ المذكور في هذا التساؤل أوّل الكلام، فإنّنا لا نسلّم به بالجملة، حيث إنّه إذا لم يُبنَ على أساسٍ واضح بالاستقراء والجرد والإحصاء الموضوعيّ المجرّد عن أيّ مسبقات وإسقاطات، فهو بلا قيمة علميّة، فلا يمكن أن يُبنى عليه، هذا أوّلا.

ثانيا: قد يكون هناك انضباطٌ عند الكثير من المجتمعات اللادينيّة، إلا أنّه في أغلبه انضباطٌ تنظيميٌّ سطحيٌّ، يبرز فيما يرجع إلى ترتيب الأولويّات، واحترام الوقت، وتطبيق القانون الاجتماعيّ والإجرائيّ والتأديبيّ، إلا أنّ ذلك لا يعدّ مقياساً كاملاً للتقييم؛ حيث إنّه من الممكن أن يكون فاقداً لقيمته الجوهريّة برجوعه في عمقه إلى محاولة استجلاب المصالح المادّيّة، ودفع المفاسد النفعيّة، وهو كذلك فعلاً، وهذا لا يكفي في تقييم جوهر الانضباط، بل لا بدّ من التعمّق أكثر من ناحية الدوافع، كما أنّه لا بدّ من التتبّع العرضيّ الأوسع على مستوى المصاديق أيضاً، وستفشل اللادينيّة في تكوين ظواهر سلوكيّة منضبطة حينها، فما هي قيمة المجتمع الّذي يستميت في الالتزام بالوقت لجني ثروة أكبر، ويقدّر قيمة العمل لتضخيم رأس المال، إلا أنّه يفعل ذلك على حساب الفقراء، والمحتاجين، والأقلّيّات العرقيّة؟!

وما قيمة مجتمع يدّعي احترامه لحقوق الإنسان بإملائها عليه وقت الاعتقال، إلا أنّه لا يقيم لقيمة برّ الوالدين وزناً، ولا لعلاقته بربّه قيمةً، ولا لصبره على أذى جاره ثمناً؟!

وما قيمة مجتمع يدّعي المدنيّة على أسس المواطنة، وعدم تفريقه بين الأديان، إلا أنّه يسمح لنفسه أن ينال من رموز الديانات بكلّ صلافة ولو أدّى ذلك إلى سيل الدماء، والفتن الّتي لا أوّل لها ولا آخر؟!

ثالثاً: إنّ قيمة المجتمع مستمدّةٌ من مقدار ما يفعّله من قيَمه ومثله، أمّا قيمة المثُل نفسها فهي مستمدّةٌ من حقّانيّتها في نفس الأمر والواقع بمختلف الموازين الفطريّة، والدينيّة، والإنسانيّة، فإن كان ثمّة مفارقة بين القيمتين، فينبغي استكشاف الخلل بموضوعيّةٍ، وإرجاعه إمّا إلى المجتمع إذا قصّر في تطبيق المثُل الصائبة، وإمّا إلى نفس المثُل إذا كان المجتمع مستقيماً دون إرجاع استقامته إلى ما يدّعي التزامه من مثُل.

والّذي نزعمه في المجتمعات الإسلاميّة أنّها -في المجموع- كبقيّة المجتمعات الإنسانيّة، فهي مجتمعاتٌ ملتزمةٌ سلوكيّاً ببعض ما تؤمن، فيُنتج ذلك قيماً دينيّة منسجمة كل الانسجام مع الفطرة، ومقصّرةٌ في بعض ما تؤمن، فيُنتج ذلك مسافةً بينها وبين الدين وما يحويه من قيم، وإرجاع الخلل إلى الدين بما يحويه من قِيم إجحافٌ، وابتعادٌ عن إنصاف أطروحته البيّنة فيما تدعو إليه من مُثُل وأخلاق ظاهرةٍ.

الإشكال الثاني: إنّ جعلَ الدين ميزاناً للضبط السلوكيّ سيجرّ إلى التصنيف، وإغفال المشتركات، وهذا هو أساس المشكلة في الانفلات الأخلاقيّ الحاصل في المجتمعات الإسلاميّة.

الجواب: إنّ التصنيف لا بدّ منه مهما تنوّعت القناعات، والمشكلة ليست فيه بما هو تصنيف يستتبع التمييز النظريّ، بل المشكلة تكمن فيما يترتّب على هذا التصنيف من آثار عمليّة، كالتكفير، والفتن، والقتل، والدمار، والتنازع، وغير ذلك.

والدين الحقّ واضحٌ في ذلك، حيث إنّه يدعو إلى أن يكون هذا التصنيف باعثاً على التفاهم، وبذل محاولات التقارب، والمناظرات العلميّة، والدفع بالمجتمع إلى الأمام، وهذا القرآن، وهذه الروايات، وهذه الأحكام الشرعية كلّها تعاضد بعضها البعض صارخةً في وجه كلّ فتنة تصنيفيّة مدمّرة.

وتحميل الدين فكرة التكفير بسبب فئة تكفيريّة شاذّة تعمل وفق أجندة واضحة،

ومدعومة من أطراف لا تخفى، تحميلٌ مغرض بعيد عن الحقّ.

وأمّا الأحكام الدفاعيّة، والمحافظة لمصالح المجتمع المسلم، فهي محكومة في الأصل بمبادئ التعايش، والاحترام المتبادل، والاعتراف العمليّ بالآخر، ومحاولة التواصل معه تنسيقا، وتبليغا، فإذا كسر الآخر ذلك كلَّه تعدّيا وطغيانا، فلا يقول أحدٌ -وأوّلهم نفس قوى الاستكبار المدّعية للحضارة- بالوقوف للتفرّج!

الإشكال الثالث: إنّ الميزان الدينيّ في ضبط الأخلاق تسبّب في الكبت بعيداً عن القناعة، فانتشرت الجريمة بعد الانفجار الذي ولّده هذا الكبت.

الجواب: إنّنا لا نرى الجريمة في المجتمعات الغربيّة واللادينيّة بمعدّلٍ منخفض رغم الانفتاح الواسع إلى حدٍّ مطلقٍ في الحرّيّة السلوكيّة، فالانفتاح زاد الطين بلّةً؛ إذ أغرى أصحابه لارتكاب مزيد من الأخطاء شرهاً وطغياناً ما دامت هذه الأخطاء في حدود المسموح به -وما أوسع هذا المسموح به!

ثمّ إنّ الكبت لا يصدق إلا على الراغب في الانفلات، والمجتمع ما دام إسلاميّاً فهو لا يرغب في ذلك إلا بمقاس بهيميّته وسبُعيّته، فهل يكون الضبط المنظّم لهذه الغرائز كبتاً خاطئاً، بينما يكون انفلات البهيميّة والسبعيّة والتنظير إليه انفتاحاً؟!

الخلاصة: إنّنا بحاجة إلى قراءة منصفة وموضوعيّة، تُرجع الانفلات الأخلاقيّ في المجتمعات الإسلاميّة-مهما وُجد- إلى أسبابه الواقعيّة، كبقيّة المجتمعات التي ليس اللادين فيها هو سبب الانضباط إن وُجد، وليس الدين أحد أسباب المفارقة بين السلوك والعقيدة في المجتمعات الدينيّة بلا شكٍّ، ما دام هذا الدين دين الفطرة، والعقل، والقلب السليم، والقيم الفاضلة.

والحمد لله ربِّ العالمين، وصلى على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

ألا بذكر الله تطمئن القلوب

التعدّديّة الدِّينية في المنظور الإسلاميّ

الشيخ غازي عبد الحسن السَّماك

الملخّص:

بعد ذكره لأهمية البحث وخطورته تعرض الكاتب -حول التعدديّة الدينيّة- لمعناها، وذكر أنَّ هناك خلطاً أساسياً يتعلق بعدم التفريق بين الدين والشريعة، وأنّ الدين لا يتعدد بعكس الشريعة، وتعرض لثلاث نظريات للتعددية الدينيّة ذاكراً أهم النقوضات عليها، مستنتجاً قبول واحدة منها فقط.

أهميّة البحث

بسم الله الرحمن الرحيم، إنَّ التَّعدُّدية في ذات الدِّين أو في فهم الدِّين مقولةٌ يراد من خلالها تمييع العقائد والأحكام والأخلاق للدِّين الإسلامي الحقِّ، وإضعاف الارتباط الرَّاسخ به كدينٍ يمتلك منظومة متكاملة على المستوى العقدي والقيمي والعلمي، قادرة على تلبية حاجات الفرد والمجتمع من المهد إلى اللَّحد.

فالدِّين الإسلامي بقرآنه ﴿**لَّا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ**﴾ (فصلت:٤٢) المنزّل على نبيّه-خاتم الأنبياء ﷺ- الأكمل الذي لا ينطق عن الهوى، وشريعته السَّماوية السمحاء، هو الدِّين الخاتم الذي تكفَّلت عناية الله عزّ وجلّ بحفظه فحريٌ أن يتبَّع ليصنع الإنسانَ في كلِّ أبعاده، ويتسامى به نحو الهدف الذي خلق من أجلِه، ﴿**وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ**﴾ (آل عمران/ ٨٥).

من هنا تكمن أهمية التعرُّف على هذه الأطروحات حتى يترسَّخ ويتأصَّل الارتباطُ بالدِّين الإسلاميّ الحقِّ في العُقول والقُلوب فينعكس على السُلوك، وأيضاً حتى ترتفع هذه الشُّبهات عن بعض العقول المتزلزلة والقلوب المترددة. نسأل الله سبحانه وتعالى التوفيق لذلك.

تعريف التَّعدُّدية

تعني التَّعدُّدية (Pluralism) لغويّاً الكثرة والتَّنوع، وقد أُطلقت لأوَّل مرَّةٍ في الكنيسة على من كانوا يشغلون مناصب عديدة.

أوَّل من أدخل مصطلح (البلورالية) في حقل الفلسفة هو (لوتسهLhotse–) في كتابه (ما بعد الطبيعة) وذلك عام ١٨٤١م.

المسار التاريخي للتعددية الدِّينية

التَّعدُّدية الدِّينية (Religious Pluralism) من المسائل الكلامية حديثة الظُّهور، وقد جرت مؤخَّراً على الألسن وصدرت حولها كُتب ومقالات مختلفة في بيانها ونقدها.

يتكوَّن عنوان (البيلوراليزم الدِّينيّ) من كلمتين (بيلوراليزم) و(دينيّ) والمراد به "كثرة الأديان وتعددها"؛ فالمقصود من (التَّعدُّدية الدِّينيّة) ما يقابل الوحدانيّة والتَّفرد، أو ما يصطلح عليه (الانحصاريّة في الدِّين) في مقابل (الشُّموليّة).

وعلينا أن نحدِّد أوّلاً مكان ولادة التَّعدُّديّة، وهل المتكلِّمون الغربيون هم أوَّل من أثاروا الموضوع ثمَّ دخل دائرة علم الكلام، أو أنَّ للمسألة جذوراً في الفلسفة الإسلامية والكلام الإسلامي أيضاً، أو كلاهما أثار المسألة دون أن يقتبس أحدهما من الآخر.

وقد نُسب أصلُ الموضوع إلى عدِّة أسماء:

يوحنَّا الدِّمشقيّ: وأنَّه هو مبتكر هذه المسئلة، وقد كتب فيها رسالة.

ويوحنَّا الدِّمشقيّ كان من المسيحيين المقربين للخُلفاء العبَّاسيّين كالمأمون والمعتصم والواثق والمتوكل (مستشار ثقافيّ)، وقد استرعت اهتمامَ الخلفاء به معلوماتُه الباهرة في الطَّب، وهو الذَّي أثار فتنة "قدم القرآن"، و"عدم حدوث كلام الله"، لكي يثبت بـ(قدم كلام الله) قدم المسيح "كلمة الله"، وقد توفي يوحنَّا الدمشقيّ في سامراء عام ٢٤٨هـ.

ولما كانت رسالته مفقودة فلا يمكن محاكمتها، ومع فرض صحَّة نسبتها له، فربما كان يهدف منها (التَّعايش بين المسلمين والمسيحيّين) في ظلِّ الدَّولة العباسية، ومن الممكن أن يكون هدفه مشابهاً لهدفه في مسألة (خلق القرآن) إذ أراد من خلال قوله: "**إنَّ اتِّباع جميع الأديان موجب السعادة**" أن يخفِّف من حدَّة تعصُّب المسلمين، وأن يجعل أتباع الأديان الأخرى في مستوى المسلمين. هكذا قيل، وكلُّه مجرد حدس.

إخوان الصفا وخلان الوفا: وهم جماعة من فلاسفة المسلمين من أهل القرن الثَّالث الهجريّ والعاشر الميلاديّ بالبصرة، اتَّحدوا على أن يوفِّقوا بين العقائد الإسلاميّة والحقائق الفلسفيّة المعروفة في ذلك العهد، فكتبوا في ذلك خمسين مقالة سموها (تحف إخوان الصفا).

وقد تعرَّض إخوانُ الصَّفا في رسائلهم إلى مسألة التَّعدُّديّة الدِّينيّة، إذ قالوا: "**الحقُّ موجودٌ في كلِّ دين، والحقُّ يجري على كلِّ إنسان، ومن الممكن تعرض الشبهة على كلِّ إنسان.. إذا احتملتَ وجود دين أفضل ممَّا أنت عليه فلا تقتنع، والأفضل لك أن تبحث، فمتى وجدتَه فلا تصرُّ على الدِّين المفضول، وعليك أن تدين بالدِّين الأفضل وتحبَّه**".

إنَّ العبارة الأساسية التي تفيد وجود نوع من الحقِّ لجميع الأديان هي قولهم: "**ليس الحقُّ منحصراً بدين واحد من بين جميع الأديان، وليست الأديان الأخرى لا تمتلك نصيباً من الحقِ، وإنَّما هناك قيد مشترك بين جميع الأديان السَّماوية**".

وهذا الكلام ليس جديداً وإنَّما نادى به الإسلام؛ إذ دعا القرآن الكريم أهلَ الكتاب إلى القدر المشترك، وهو (التوحيد في العبادة): ﴿**قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ**﴾ (آل عمران/ ٦٤).

ثمَّ إنَّ كلامَهم السابق يفرض على كلِّ إنسان اتِّباع القانون الأفضل، والسَّعي للتعرُّف عليه، وهذا الكلام يؤكِّد أنَّ هؤلاء من دعاة الانحصارية في الدِّين، وليس التَّعدُّدية الدِّينية.

وقد قيل إنَّ في عام ١٩٥٠م لم تكن هناك أي إشارة إلى هذه المسألة في السَّاحة الفكرية الإسلامية، ممَّا يؤكد أنَّ (البيلوراليزم) فكرة غربيّة بشكلٍ كامل، ثمَّ تسلَّلت إلى الفِكر الشَّرقيّ.

التعددية الدينيّة في إيران

إنَّ أوَّل من تناول التَّعدُّدية الدِّينية في إيران هو الدكتور «ميمندي نجاد» في النَّصف الثَّاني من القرن العشرين، واستدلَّ بالآية الكريمة الآتية على نجاة جميع أتباع الدِّيانات السماوية وهي قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾ (البقرة/ ٦٢)، وبمضمونها في سور أخرى (المائدة ١٦٩- الحج ١٧).

وقد تناول المفسِّرون هذه الآيات وأشاروا تصريحاً أو تلميحاً أنَّ هذا الفهمَ خاطئ، وقد اعتبره أبو الأعلى المودودي كما في كتاب (الإسلام في مواجهة التَّحديات المعاصرة) بأنَّه أكبر افتراءٍ على القرآن الكريم.

ويمكن مراجعة جواب هذه الشُّبهة بشكلٍ تفصيلي في كتاب «مفاهيم القرآن» للشيخ السبحانيّ[١].

وهناك كتابان سادا الوسط الفكريّ، وهما:

١. فلسفة الدِّين لـ«جون هيك»وهو مسيحيّ من مواليد ١٩٢٢م، فيلسوف وأستاذ في فلسفة الدِّين والتَّعدُّدية الدِّينيّة، وهو من انجلترا، تُوفي عام ٢٠١٢م.

وقد طرح في كتابه مسألة التَّعدُّديّة الدِّينيّة كفهم جديد للكتب السَّماويّة ودافع عنها بقوَّة.

٢. صراطهاي مستقيم (السُرط-جمع صراط-المستقيمة) تأليف عبد الكريم سروش، الذَّي تبنَّي رأي جون هيك وأعاد صياغة أفكاره.

وهذا الكتاب لو تجاوزنا محتواه، فإنَّ عنوانه يتعارض مع القرآن الكريم الذي حصر

---

(١) مفاهيم القرآن، الشيخ جعفر السبحانّي، ص٢٠٠-٢١٤، تحت عنوان: (خاتميّة الشريعة المحمديّة).

النَّجاة والسعادة بطريق واحد، يقول تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (الأنعام/ ١٥٣).

عبدالكريم سروش-هو الاسم المستعار لحسين حاجي فرج دبّاغ- من كبار المثقَّفين الإيرانيين المعاصرين من مواليد طهران سنة ١٩٤٥م، حصل على الدكتوراه في فرع الكيمياء في جامعة لندن، تأثَّر (بجون هيك)، وكان من الأفضل للمؤلف أن لا يسمي كتابَه بهذا الاسم لكي لا يقع في تعارض صريح مع القرآن الكريم.

هذانِ الكتابان، -إضافة إلى الكتب الكلاميّة المترجمة-، وصيرورة الثَّقافة ثقافة إعلاميّة، كلُّ ذلك كان وراء انتشار هذه القضية، وكان السَّبب أيضاً وراء كتابِه (رسائل ومقالات مختلفة) حول الموضوع نفسه.

ويندرج تحت هذا العنوان بحثان رئيسيّان هما:

١. التَّعدُّديّة في فهم الدِّين.

٢. التَّعدُّديّة في ذات الدِّين.

والمقصود من التَّعدُّدية في فهم الدِّين، هو الاعتقاد بالاستنتاجات والانطباعات المختلفة عن الدِّين، وبالتعبير المتداول اليوم، «القراءات المتعدّدة للدين» «الهرمونوطيقيا» نظرية تعدد القراءات.

والمقصود من التَّعدُّديّة في ذات الدِّين، هو أنَّ الأديان نفسها تمثل طرقاً مختلفة تفضي إلى الحقيقة الواحدة، أي أنّها في مقام السعادة والصدق والحقّانيّة تقوم بقيادة أتباعها وهدايتهم إلى أمر واحد.

الحديث في المقام عن التَّعدُّدية في ذات الدِّين، ومرجع التَّعدُّدية في الدِّين انما هو تلك

الرؤية التي تحاول أن تبين التعدد الموجود في الديانات، فهذه الأديان التي ظهرت في الماضي والحاضر ما هي نسبتها إلى بعضها البعض؟

وما هي نسبتها إلى الواقع والحقيقة؟

وما هي علاقتها بأتباعها؟

وهذا ما سوف نتناوله ضمن هذا البحث بإذن الله تعالى.

الدِّين والشَّريعة:

من المصطلحات التي ينبغي تحديد معانيها أوّلاً (الدِّين) و(الشَّريعة) وما لم يتَّضح مفهومهما الواقعيّ لا نستطيع أن نقرِّر شيئا بشأن «**وحدانيّة الدِّين**» أو تعدده.

فمن تحدَّث عن «التَّعدُّديّة الدِّينيّة» لم يفرِّق بين الشَّريعة والدِّين، ولم يوضِّح بأيهما يختص الحديث حول الوحدة والكثرة.

لقد اعتبر القرآن الكريم -وهو أوثق وثيقة لتفسير هذين المصطلحين، وهو الكتاب السماويّ الوحيد الذي لم تنله أيدي التحريف في ألفاظه- اعتبر الدِّين واحداً والشَّريعة متعدِّدة، وأكَّد القرآن الكريم أنَّ جوهر الدِّين واحد في جميع العصور، وقد أمر جميع الأنبياء بتبليغه، ولم يُحدِث الأنبياءُ واحداً بعد الآخر أيَّ تغيير أو اختلاف فيه، وظلَّ شامخاً وثابتاً ومحكماً على مدى العصور ولا يطاله النَّسخ، لهذا لم يرد لفظ الدِّين في القرآن الكريم إلا بصيغة المفرد ولم يرد قط بصيغة الجمع.

فالدِّين واحدٌ ولا يقبل الكثرة، وحقيقته «التَّسليم لله تعالى» صاحب السلطة والحاكمية والخلق والربوبية، وكلُّ أمَّة قد دعيت لهذه الحقيقة، كلٌّ حسب قدرتها واستعدادها.

ويمكننا أن نؤكِّد ذلك من خلال الإمعان في الآيات القرآنية: ﴿**إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ**﴾ (سورة يوسف/ ٤٠).

ووصفت بعض الآيات التوحيد بالدِّين القيم﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾(التوبة:٣٥، يوسف:٤٠، الروم:٣٠)، فإذا كان التسليم للحق تعالى ونفي التَّسليم لغيره هو الدِّين القيم، إذاً فيجب أن يبقى بالقوة نفسها في جميع العصور ﴿فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾(سورة الروم/ ٣٠) ويتلخَّص الدِّين القيم الثابت بالتوحيد في العبادة.

ما هي الشَّريعة؟

«**الشَّريعة**»و«**الشِّرعة**» يقال للطريق الموصل إلى الماء، والقرآن الكريم بعد ما يؤكِّد وحدة الدِّين يشير إلى تعدُّد الشَّرائع ووجود الشَّرائع والمناهج.

والمراد بالشرائع:

التعاليم العلميّة والأخلاقيّة التي تنظِّم علاقات الإنسان الفرديّة والاجتماعيّة، وتحدِّد مسؤوليّة الإنسان أمام الله والنَّاس.

والسَّبب في اختلاف الشرائع هو الاختلاف في الاستعدادات والقدرات والظروف المختلفة الحاكمة في الناس، لهذا نجد الشيء حلالاً في هذه الشَّريعة وحراماً في شريعة أخرى.

وعلى هذا تنسخ الشرائع، لكن النَّسخ لا ينال جميع التعاليم العلمية والأخلاقية للشَّريعة، وإنما ينسخ القسم الملازم لتطور الزَّمان والإمكانات واختلاف الظُّروف.

وقد صرَّح القرآن الكريم باختلاف الشرائع ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة:٤٧).

الدِّين دين الإسلام فقط:

حصرت بعض الآيات الدِّين في الإسلام قال تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ﴾

(آل عمران/ ١٩)، والآية ليست ناظرة إلى عصر الرسول صلى الله عليه وآله فقط، بل هي حقيقة مستمرّة في جميع العصور؛ فلذا نرى الأنبياء السابقين يبشِّرون بقدوم النبي محمَّدٍ صلى الله عليه وآله قبل ولادته وبعثته.

فإذا كان الدِّين واحد والشرائع متعددة، فيكون معنى الدِّين هو العقائد التوحيديّة والمعارف الإلهيّة التي دُعي جميع الأنبياء إلى تبليغها، وسيكون محورها التَّسليم لله تعالى وعدم عبادة أو إطاعة غيره.

آية آخرى تقول: ﴿**وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ**﴾ (آل عمران/ ٨٥).

وهذا الحكم لا يختص أيضاً بعصر الرسول صلى الله عليه وآله، وإنّما يسري إلى جميع العصور، فلذا أكّد القرآن الكريم أنَّ إبراهيم عليه السلام كان مسلماً ﴿**مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ**﴾ (آل عمران/ ٦٧).

القراءات الثلاث للتعدّديّة الدِّينيّة

التَّعدُّديّة الدِّينيّة تحمل تفسيرات وقراءات متعدّدة، وما لم نتناولها واحدة واحدة لا يمكننا أن نحكم لها أو ضدها.

1ـ التَّعدُّديّة الدِّينيّة السلوكيّة:

وتعني أنَّ جميع أتباع الأديان(حسب تعبير المنظّرين) أو الشرائع (في ضوء تعبيرنا)، قادرون على العيش بعضهم إلى البعض الآخر على أساس المشتركات، وأن يتحمَّل أحدهم الآخر.

ونحن لا ننكر وجود المشتركات بين الشرائع الكبرى (اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام) كما أنَّ هناك اختلافاً بينها.

إنَّ التَّعدُّدية بهذه القراءة يقبلها العقل والدِّين والشَّريعة، وقد دعا القرآن الكريم أهل الكتاب إلى حياة مسالمة تحت خيمة التَّوحيد، لأنَّه أصلٌ مشترك بين جميع الشرائع السماوية ﴿**قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ**﴾ (آل عمران/ ٦٤).

والاعتراف بحقوق أهل الكتاب لا يعني الجزم بفوزهم ونجاتهم؛ لأنَّ القضيّة مرتبطة بسلوك اجتماعيّ في الحياة الدِّينيّة حفاظاً على الكرامة الإنسانيّة، وقد اعترف الفقه الإسلاميّ (الذي يرتكز على الكتاب والسنّة) بأهل الكتاب ودعا إلى احترام حقوقهم بما لا مزيد عليه، ففي كتب الفقه فصل خاص عن أهل الذمّة وشروطها، وهو يعكس مدى تعاطف الإسلام مع هذه الشرائع الاجتماعيّة.

وهنا نذكر مثالاً: عندما كان الإمام علي عليه السلام يتجوَّل في شوارع المدينة رأى رجلاً أعمى يستعطي النَّاس، فسأل ما هذا؟ فقيل: رجل نصرانيّ، فأجاب الإمام عليه السلام: «**استعملتموه حتى إذا كبر وعجز منعتموه!! انفقوا عليه من بيت المال**»(١).

وهو الذي قال بأنَّ النَّاس «**صنفان إما أخ لك في الدِّين أو نظير لك في الخلق**»(٢)، لكنّ بعض دعاة التَّعدُّدية الدِّينية يرفضون هذه القراءة، ويعتبرونها خارجة عن الموضوع.

2ـ التَّعدُّديّة الدِّينيّة المخلِّصة:

ومعناها، أنَّ الخلاص والسَّعادة توفرُّها جميع الشرائع في جميع العصور، فيقولون يكفي في سعادة الإنسان أن يؤمن بالله، وأن يلتزم في حياته واحدة من الشرائع وتعاليمها.

فيكفي للإنسان أن يعبد الله، وأن ينتسب لأحد الأديان السماويّة النَّازلة منه تعالى،

(١) التهذيب، الطوسي، ج٦، ص٢٩٣.

(٢) نهج البلاغة، ج٣، ص٨٤.

وأن يعمل بأوامرها، أما شكل هذه الأوامر فلا أهمية له.

ويتبنّى هذه الفكرة كلٌ من جورج جرداق (لبنانيّ) -لديه سلسلة كتب عن الإمام علي عليه السلام توفي عام ٢٠١٤م- وجبران خليل جبران الكاتب اللبنانيّ المسيحيّ المعروف وآخرون.

في ضوء هذا التَّفسير، ومن خلال المسار التَّاريخيّ للنبوّات، نستطيع أن نناقش هذا التَّفسير الثَّاني للتعدّديّة الدِّينيّة بالتالي:

١. إنَّ القول بخلود واستمرارية كلِّ شريعة يفضي إلى إلغاء فائدة تشريع الشرائع المتعدّدة، وإرسال الرسل المحوريّين، وسوف لا نجني من ذلك شيئاً سوى التشويش وبثّ الفرقة.

٢. إذا قلنا يكفي في تحقيق السَّعادة اتّباع أيَّة شريعة، فلماذا تحدّد مسؤوليّة كلِّ نبيّ بمجيء النبيّ الآخر.

٣. إذا كانت كلُّ الشرائع خالدة فلا موجب لنسخ الأحكام، ولو بشكل إجماليّ، ولما قال المسيح: ﴿**وَلِأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ**﴾(آل عمران/ ٥٠).

٤. تتوقّف حياة الإنسان في الآخرة على عقيدة صحيحة وعمل صالح، وتحقّقهما موجب للثواب. وهنا نسأل: كيف يمكن للتضادّ في العقيدة أو العمل بحكمين متضادّين أن يضمن الحياة المعنويّة للإنسان؟! وكيف يسعد الإنسان في الدارين بتبنّي التوحيد على جميع الأصعدة مع الإيمان بتثليث الربّ أو تجنّب الخمر والربا مع الإدمان وأكل الربا؟!

٥. لو أعرضنا عن كلِّ ما سبق، فإنَّ واقعيّة السَّعادة التي توفّرها هذه الأديان ستكون مشروطة بعدم تحريفها، فهل هذا الشرط صادق في الشرائع السابقة؟

مع أنَّ الإنجيل سجل لتاريخ حياة المسيح، -وليس الإنجيل الحاليّ كتاب المسيح أو

خطاباته- وقد كتبه بعض تلامذته، فكلّ واحد من الأناجيل الأربعة:

- انجيل متّى: وجه خطابه لليهود -استشهد بالتوراة.
- انجيل مرقس: الرومانيّ.
- انجيل لوقا:طبيب يونانيّ -خاطب اليونانيّين.
- انجيل يوحنّا: يوحنّا بن زبديّ أحد تلامذة (المسيح اليسوع) الذي لازموه -خاطب المسيحية لتقوية إيمانهم.

ضبط حياة المسيح بشكل خاصّ وذكر صلبه ودفنه وعروجه للسماء.

وكذلك التوراة الحاليّة قُرئت وكُتبت على يد أحد حفّاظ التوراة في زمان نوبخت نصر بعد اختفاء النسخة الأصليّة.

وهذه النسخة الحاليّة تعرّضت بعد مرور سبع مائة سنة للتحريف، واشتملت على أحكام ونصوص تخالف العقل.

3ـ التَّعدُّديّة الدِّينيّة المعرفيّة:

ومعناها أنّ الدِّين واحد واقعاً، ويعود السَّبب في تعدّده إلى الفهم المختلف للأنبياء الإلهيّين.

وخلاصة هذا التَّفسير: إنَّ هناك حقيقة اسمها الإشراق تمكّن الأنبياء من الاتصال بالوجود وشهود وإدراك الله بدون واسطة.

ويعبِّرون عن هذه العملية بالتجربة الدِّينية غير أنَّ التَّعدُّدية الدِّينية لها علاقة بفهم الأنبياء، وهناك عوامل متعددة لوجود الاختلاف في الفهم بينهم (الثقافة، اللغة، التاريخ، الوضع الجسميّ..).

وبعبارة أخرى: إنَّ اتصال الأنبياء بهذا الموجود المجهول، أو الشعور بالارتكاز مطلقاً إلى موجود متعال حقيقة واحدة ولا تستبطن الكثرة، لكن يحصل الاختلاف عندما يراد التعبير عن هذه الحقيقة وصبّها في قالب لغويّ!

وهذا التَّفسير -ظاهراً- هو المقصود من قبل مؤسسيّ هذه النظريّة من قبيل (جون هيك)، والمنظرّين لها (الفلسفة الدِّينيّة)، والمدافعين عنها من قبيل (عبدالكريم سروش) في كتابه (صراط هاي مستقيم).

نقد هذا التفسير (التَّعدُّديّة الدِّينيّة المعرفيّة):

١. إذا لم يتمكن أحد من الوصول إلى الحقيقة، وكلّ شخص ينظر إليها بمنظاره الخاصّ، فيجب أن نقول:

إنَّ جميع الشرائع أو الأديان ستكون "طرقاً" غير مستقيمة، ومعارف غير ثابتة، وتفاسير قلقة من شهود الحقيقة، وهو يؤدي إلى التخبط دائماً في بحر الجهل، والتيه في ضلاله إلى يوم يبعثون.

فحينئذ نقول: لا فرق بين اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام والأديان الأخرى مثل البوذيّة والهندوسيّة، بل حتى المذاهب الإلحاديّة مثل الماديّة والواقعيّة الحديثة؛ لأنَّ الجميع يشتركون في رسم صورة خاطئة للوجود، وعليه سيكون الإنسان مخيّراً في اختيار تثليث المسيحيّة أو توحيد الإسلام أو ألوهيّة براهما وبوذا.

وهذا التَّفسير يعكس وجود أزمة فكريّة لدى صاحب هذه النظرية.

٢. لو فرضنا صحة هذه النَّظريّة، فإنَّ التَّعدُّديّة ستختصّ بالتعاليم والمعارف العقائديّة كالتوحيد والتثليث، والجبر والاختيار، والتنزيه والتجسيم، ولا تشمل الأحكام العمليّة والأخلاقيّة.

وبعبارة أخرى: إنَّ النصوص العقائديّة تشتمل على جنبة خبريّة، وتقول الله واحد أو الله ثلاثة... وهكذا بقيّة المسائل العقائديّة الأخرى، بينما النُّصوص في التعاليم العملية والأخلاقية إنشائية من قبيل: افعل ولا تفعل مثلاً -صلّ، صُم، لا تشرب الخمر...

فكيف لهذه النُّصوص الإنشائية أن ترتبط بالتجربة الدِّينية للأنبياء فيختلفون في التَّعبير عنها من خلال القوالب اللفظية.

٣. لو افترضنا أنَّ القضايا العقائدية انعكاس لما يفهمه الأنبياء من التجربة الدِّينيّة، فكيف يكون للإشراق والعلاقة بالوجود المطلقة نتائج متناقضة، أحد الأنبياء يدعو للتوحيد والآخر للتثليث؟

يقول أحد دعاة التَّعدُّدية الدِّينية المعرفية وهو عبدالكريم سروش في كتابه صراط هاي مستقيم:

"إنَّ أوَّل من بذر بذور التَّعدُّدية في العالم هو الله، والله هو الذي أرسل أنبياء مختلفين، فتجلَّى لكلِّ واحد بشكل، وأرسل كلَّ واحدٍ إلى مجتمع، وجعل على كلِّ لسان وذهن تفسيراً خاصاً، وبهذا الشكل أجَّج بوتقة التَّعدُّدية"[١].

إنَّ إحدى مشكلات التَّعدُّديّة الدِّينيّة المعرفيّة هو وجود التناقض في دعوات الأنبياء (لأنهم يعتقدون أنَّ المسيح دعا إلى التثليث)، وطالما اخفقوا في حلِّ هذه الأزمة.

إضافة إلى أنَّ هذا التَّفسير يتنافى مع قولنا بعصمة الأنبياء في تلقّي الوحي وفي تبليغه.

وأيضاً، إنَّ التَّسليم به يلزم منه نقض الغرض في بعثة الأنبياء لهداية البشر وإخراجهم من الظلمات إلى النُّور.

---

(١) صراطهاي مستقيم، عبد الكريم سروش، ص١٨.

الخاتمة:

إنْ كان المراد من التعدديّة الدينيّة هو التعدديّة الدينيّة السلوكية فلا محذور في ذلك ويمكن قبوله، إلا أنَّ هذا المعنى لا يقول به من يروّج لفكرة التعدديّة الدينيّة، بل يقول بالتعدّديّة الدينيّة المخلِّصة أو التعدّديّة الدينيّة المعرفيّة، وهذا لا يمكن قبوله -بهذين التفسيرين للتعدّديّة الدينيّة- لتعارضه مع المسلّمات الدينيّة التي أشرنا إليها ضمن البحث.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربِّ العالمين.

بسم الله الرحمن الرحيم

أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ

هل حثَّ الإسلام على العزلة أم على الاجتماع؟

الشيخ حسن عليّ طلاق

الملخّص:

تعرّض الكاتب في بحثه المختصر إلى نظر الإسلام في مسألة العزلة والاجتماع، فبعد ذكره لمعنى العزلة ذكر أدلّة الذاهبين إلى أفضليّة العزلة وأجاب عنها، ثم استنتج من الآيات والروايات أنّ العزلة لها ثلاثة أقسام، الوجوب والاستحباب والحرمة.

المقدمة

لم يكن الإسلام يوماً من الأيام مجرَّد طقوس جوفاء، خالية من مختلف الأبعاد الاجتماعيّة والسياسيّة والأخلاقيّة والفكريّة، بل إنَّ الإسلام وأحكامه جاءت لتغطّي جميع مناحي الحياة، وتصوغ الإنسان الصياغةَ التي أرادتها له السماء، بعيداً عن تجارب الأرض التي تتقاذفه يميناً وشمالاً.

وأهمُّ ما حرصت عليه رسالات الأنبياء، وجهود الأولياء الطَّاهرين، هو أن تُبرز الإسلام في رؤيته، ومفاهيمه بصورة نقيَّة، بعيدة عن الشَّوائب والاستحسانات التي قد تُلحَق به من قِبَل المنتمين إليه فضلاً عن غير المنتمين إليه.

وقد امتحِن الإسلام ببعض المواقف التي حاولت أن تُبعِدَ الإسلام عن موقعه الذي أُريدَ له أن يتبوَّأهُ، ويرتقي صهوته، ليرسُمَ معالم المجتمع الإسلاميّ الراقيّ، ويؤسِّس إلى رؤيته ونظامه الاجتماعيّ والسياسيّ، وكانت إحدى تلك المحاولات التي مرَّت بمراحل متعدِّدة منذ بدء الدعوة إلى زماننا هذا، هو فصل الإسلام عن حركته الاجتماعيّة والسِّياسيّة، وجعله منهجاً يؤطِّر إلى قضايا شخصيّة منعزلة عن المجتمع وإدارته.

من هنا: كان أحد تلك المفاهيم التي رُوجَّ لها بشكلٍ كبيرٍ هي مسألة العزلة والاعتزال، وصاغ البعض على أساسها رؤية في مسألة السير والسلوك.

فهل حثَّ الإسلام على العزلة أم على الاجتماع، وهل أنَّ الأصل الأصيل في الإسلام هو العزلة أو الاجتماع، أم الأمر بين الأمرين؟

هذا ما نريد أن نقف عليه في هذه الصَّفحات، لنرى هل تُعتبر العزلة عن النَّاس والمجتمع داخلة ضمن دائرة الاستحباب، أم أنَّ الاستحباب يكمن في الاجتماع والعمل، والكلام في عدة نقاط:

النقطة الأولى: أبحاث العزلة

إنَّ موضوع العزلة والاعتزال يبُحثُ من زوايا متعددة:

فتارة يُبحث من ناحية نفسيّة: ويدرس فيه علماء النَّفس مجموعةً من الآثار النفسيّة التي قد تترتب على مسألة العزلة، وتارة يُبحث من ناحية اجتماعيّة: ويتطرَّق علماءُ الاجتماع إلى الآثار الاجتماعيّة التي تترتب على مسألة العزلة في ميادين العمل والأسرة.

وقد بحثها علماءُ الأخلاق أيضاً من زاوية أخلاقية؛ وذلك بالتعرَّض إلى الملكات والسَّجايا الأخلاقيّة التي يحصل عليها الإنسان من جرَّاء العزلة، وأين تقع مسألة العزلة في مراحل السَّير والسلوك إلى الله سبحانه وتعالى؟

وقد تطرَّق العلماءُ إلى بحث العزلة في مواطن متعددة، فبعضهم تطرَّق إليها في أبواب العِشرة، والبعض تطرَّق إليها في باب الصمت[١]، والبعض أفرد لها بحثاً خاصّاً مستوعباً لأغلب مطالبه[٢]، وترقَّى البعضُ بكتابة كتاب خاصٍّ يتناول مسألة العزلة وما يرتبط بها من ثمراتٍ وفوائد أخلاقيّة[٣].

تعريف العزلة:

أمَّا في اللغةً: فإنَّ العزل بمعنى التنحيّة والإمالة، تقول: عزل الإنسان الشَّيء، إذا نحَّاه في جانب[٤].

وأمّا اصطلاحاً: فقد فرقَّوا بين العزلة الاجتماعيّة والوحدة:

---

(١) انظر: جنود العقل والجهل، الإمام الخمينيّ ٣٤٦.

(٢) انظر: المحجّة البيضاء، الشيخ محسن الفيض الكاشانيّ، ج

(٣) الحافظ أبي بكر عبد الله بن محمّد بن عبيد البغداديّ.

(٤) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، ص ٧٤٢، ط دار إحياء التراث العربي ـ ٢٠٠٨.

فالبعض يعتقد أنَّهما معنيان مترادفان، والحقيقة أنَّ أحدهما يختلف عن الآخر:

فالوحدة: هي شعور شخصيّ بالفجوة بين المستويات المرغوبة للاتصال الاجتماعيّ للشَّخص والمستوى الفعليّ للاتصال الاجتماعيّ.

والعزلة الاجتماعية: هي مقياس موضوعيّ لعدد الاتصالات التي لدى النَّاس. إنَّه يتعلَّق بكمية العلاقات وليس جودتها؛ فقد يختار الأشخاص الحصول على عدد صغير من جهات الاتصال(١).

النقطة الثانية: أدلة القائلين بأفضيلة العزلة على الاجتماع

قد يُستدلُّ على أفضلية العزلة في الإسلام، وتقديمها على الاجتماع، بمجموعة من الآيات والرِّوايات، يُفهم منها الحثُّ على اعتزال النَّاس واجتناب معاشرتهم.

ونقف وقفة مع دلالات هذه الآيات والرِّوايات التي اُستدل بها على المدّعى:

الدليل الأول: الآية المباركة في سورة الكهف:

والتي وردت في قصة أصحاب الكهف، قال الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿**وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنشُرْ لَكُمْ رَبُّكُم مِّن رَّحْمَتِهِ وَيُهَيِّئْ لَكُم مِّنْ أَمْرِكُم مِّرْفَقاً**﴾ (الكهف/ ١٦).

وتقريب الاستدلال بهذه الآية:

أولاً: إنَّ في الآية صيغة أمر ﴿**فَأْوُوا إِلَى الْكَهْفِ**﴾، وصيغة الأمر كما قُرِّر في علم الأصول إمَّا تدلُّ على الوجوب وإمَّا تدلُّ على الاستحباب، ولا أقل من دلالتها على الاستحباب في الآية المباركة، فالآية تدلُّ على استحباب العزلة والابتعاد عن

(١)https://www.ageuk.org.uk/our-impact/policy-research/loneliness-research-and-resources/loneliness-isolation-understanding-the-difference-why-it-matters/

المجتمع .

ثانياً: إنَّ الآية تحثُّهم على أنْ يعتزلوا قومهم وأنْ يذهبوا إلى الكهف، وأنَّ في ذهابهم الى الكهف رحمة ونعمة سيمنُّ الله بها عليهم.

وعليه فاعتزال النَّاس والذَّهاب إلى الكهوف والصوامع من الأمور التي تنشر الرحمة؛ لذلك فضَّل الدِّين في نظر المستدلِّين العزلةَ على الاجتماع.

والجواب على هذا الاستدلال:

إنَّ خطاب المتكلَّم في الآية المباركة لم يكن خطاب الله عَزَّوَجَلَّ إليهم، وإنما كان الخطاب مقول قولٍ، فهو كلام بعضهم لبعضهم، أو كلام رئيسهم ويسمى تمليخا(١).

وعليه فلا تكون صيغة الأمر صادرةً من الله سبحانه لنحملها على استحباب العزلة وأفضليّتها على الاجتماع.

ولكن قد يقال في المقام:

إنَّه وإن كان خطاب المتكلِّم صادراً من أحدهم ولم يكن صادراً من الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ، إلا أنَّ القرآن الكريم كان في مقام المدح لفعلهم ولم يكن في مقام ذمِّهم، فنستفيد إذن أفضلية العزلة على الاجتماع.

ويرد على هذا الكلام:

أولاً: إنَّ الاعتزال لم يكن هروباً من المسؤولية:

فإنَّ اعتزال أصحاب الكهف لمجتمعهم، لم يكن هروباً من المسؤولية التي كانت ملقاةً على عاتقهم، وإنَّما اتخذوا خيار الاعتزال بعد أن جاهدوا، ووقفوا وأعلنوا دعوة التَّوحيد، وتعرَّضوا لصنوف الآلام والتَّعذيب، حينذاك، آثروا العزلة صوناً لدمائهم

(١) مجمع البيان، الشيخ الفضل بن الحسن الطبرسّي، ذيل الآية الكريمة.

وحفظاً لأرواحهم.

وإذا ما نظرنا لمسألة اعتزالهم، فإنَّه نوعٍ آخرَ من الجهاد واجهووه؛ فإنَّ تركهم أهاليهم وراء ظهورهم، والالتجاء إلى كهف وُصف بظلمته المخيفة، كان ذلك جهاداً آخر آثروه على إعلانهم الكفر والاستسلام للطاغوت.

وفي هذا درس اجتماعيّ بليغ، لتحمُّل الصعاب في نشر الدين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد ورد عن النَّبيّ - لِرَجُلٍ أرادَ الجَبَلَ لِيَتعَبَّدَ فيهِ-: «**لَصبرُ أحَدِكُم ساعَةً عَلى ما يَكرَهُ في بَعضِ مَواطِنِ الإسلامِ خَيرٌ مِن عِبادَتِهِ خالِياً أربَعينَ سَنَةً**»(١).

ثانياً: الخيار المرّ في سبيل الدين:

إنّ هؤلاء كانوا بين خيارين، اختاروا المرّ منه من أجل أنْ يظفروا بدينهم، وهذا النوع من المواقف التي يُمتحن فيها الإنسان المؤمن، وقد ورد في قصة نبيّ الله يوسف اختياره السجن على ما كان نسوة المدينة يدعونه إليه: ﴿**قالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ**﴾ (يوسف/ ٣٣)(٢).

والنَّبيّ صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ، اعتزل قريش وهاجر إلى المدينة، لما وصل إليه من عدم الفائدة في دعوة هؤلاء، وأنَّ التُّربة لم تعد صالحة، ولكن فعل ذلك بعد أن بذل جهده واتعب نفسه ثلاث عشرة سنة.

ثالثاً: إنَّ الآية في مقام بيان اعتزال المؤمنين للكفار: ولم تكن بصدد التعرَّض إلى مسألة

---

(١) ميزان الحكمة، الشيخ محمّد الريشهريّ، الحديث ١٣٠٣٦.

(٢) صيغة التفضيل هنا أتت على غير بابها، لأنَّ حملها على بابها يلزم منه لازم فاسد، وهو كونُ كلٍّ من السجن وما يدعونه إليه أمراً محبوباً، وهذا فاسد قطعاً، وإنّما المقصود هنا مجرّد الاختيار، كقولك: الصِّحة أحبّ إليَّ من المرض، أي أنّي اختار الصِّحة على المرض لو خيرتني. (تفسير الكاشف، ج٤، ص٣٠٩، الشيخ محمّد جواد مغنية. ذيل الآية المباركة).

العزلة بشكلٍ مطلق ولو كانت العزلة عن المؤمنين، خصوصاً إذا ما حملنا الاستثناء هنا على الاستثناء المنقطع دون المتّصل[١]؛ فإنَّ الاستثناء هنا لو كان متّصلًا، فإنَّ الاعتزال سيكون عن المشركين الذين يعبدون الأصنام ويعبدون الله، بينما لو حملنا الاستثناء على المنقطع ﴿وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ﴾، فسيكون الاعتزال عن الوثنيين، الذين كانوا لا يؤمنون بوجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

ومعاشرة الكفَّار لم يكن فيها هدف إلا هدايتهم لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، ولكن لم يجد أصحاب الكهف أيَّ تقدّم في دعوتهم، فآثروا الاعتزال على الانحراف.

والنتيجة المتحصَّلة: إنَّ هذه الآية المباركة لا تدلُّ بأيِّ نحو من الأنحاء على أفضليّة العزلة على الاجتماع.

الدليل الثاني: الآية المباركة في سورة مريم:

وهي قوله تعالى: ﴿وَأَعْتَزِلُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَأَدْعُو رَبِّي عَسَى أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِياً * فَلَمَّا اعْتَزَلَهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَكُلاً جَعَلْنَا نَبِياً * وَوَهَبْنَا لَهُمْ مِنْ رَحْمَتِنَا وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِياً * وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصاً وَكَانَ رَسُولاً نَبِياً﴾ (سورة مريم/ ٤٨).

فقالوا إنَّ هذه الآية فيها حثٌّ على العزلة.

والكلام في هذه الآية كسابقتها ؛ فإنَّ نبيّ الله إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ اعتزل قومه لمّا آيس من هدايتهم، فلمّا أن اعتزلهم، عوّضه الله عن اعتزاله لهم بأولاد صلحاء، يؤنسون وحشته[٢].

(١) السيّد محمّد حسين الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ذيل الآية المباركة .

(٢) الفضل بن الحسن الطبرسّي، مجمع البيان، ذيل الآية المباركة.

الدليل الثالث: الروايات المتكثّرة

والتي تكثّرت بشكل كبير(١): منها على سبيل المثال ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: **«مَنِ اعتَزَلَ النّاسَ سَلِمَ مِن شَرِّهِم»**(٢).

والردُّ الكلي على هذه الدعوة:

أولاً: إنَّ في الاعتزال تعطيلاً للقوى الإلهيّة الكريمة التي أنعم الله بها على الإنسان، فتعبّر عن غاية الجهل، وتولّد الكثير من المفاسد، ولا يمكن أن تكون نتيجة للخوف من الحق [العبارة غير واضحة].. فالخلوة التي يذكرها أهل المعرفة، لا تعني العزلة واعتزال النَّاس في الأصل، بل المراد منها هو عزل القلب عن الانشغال بغير الحق.

أجل قد لا يتحقَّق ذلك -أحياناً- إلا بمرتبة من الاعتزال وترك الاختلاط، ولكن هذا أيضاً ليس من الرهبانيّة، بل هو أمرٌ راجح عقلاً وشرعاً(٣).

ثانياً: الحرمان من المعارف والعلوم:

فإنَّ تعلُّم المعارف الإلهية إنّما يحصل بالاجتماع والتلقّي المباشر، كما أنَّ الكثير من العلوم والتجارب التي يحصل عليها الإنسان لا تتأتّى إلا بالمعاشرة.

وعليه **"في العزلة حرمان من الكثيرمن المعارف والعلوم، كما أنَّ خدمة الخلق -وهي من أفضل الطاعات والقربات- تحصل عادة من خلال المعاشرة"**(٤).

---

(١) وقد اوردها الشيخ محمّد الريشهريّ في كتاب ميزان الحكمة في مادة: العزالة.

(٢) ميزان الحكمة، الشيخ محمّد الريشهريّ، ج ٦، ص ١٨، مادة العزلة.

(٣) جنود الجهل والعقل، الإمام الخمينيّ، ص ٢٩٦.

(٤) جنود الجهل والعقل، الامام الخمينيّ، ص ٣٤٦. نعم فصّل الإمام الخمينيّ مسالة اختيار العزلة من عدمها بحسب مراحل السير والسلوك .

ثالثاً: إنَّ في المعاشرة والاجتماع رياضة للنفس:

وذلك لما في المعاشرة من كسر للنَّفس، وذلك بتحمُّل الأذى من النَّاس، والصبر على الإخوان، ومداراتهم، واكتشاف ملكات النفس وبواطنها، فإنَّ كثيراً من الصفات التي قد تترسّخ في باطن الإنسان، لا تظهر لنفسه فضلاً عن غيره إلا بالمعاشرة.

رابعاً: ما حثّ الله عليه من أعمال عباديّة اجتماعيّة:

فقد حثّت الآيات المباركة والروايات بشكل كبير جداً على معاشرة الناس، وتشييع الموتى، والصلاة جماعة، وعيادة المرضى، لما فيه من الخير الكثير وبناء مجتمع صالح.

وقد بيّنت الرِّوايات الجوانب الاجتماعيّة لمجموعة من العبادات، منها مثلاً ما ورد في فضل صلاة الجماعة؛ فعن الإمامُ الرِّضا عليه السلام:

«إنّما جُعِلَتِ الجَماعَةُ لِئَلّا يكونَ الإخلاصُ والتَّوحيدُ والإسلامُ والعِبادَةُ للّهِ إلّا ظاهِراً مَكشوفاً مَشهوراً؛ لأنَّ في إظهارِهِ حُجّةً على أهلِ الشَّرقِ والغَربِ للّهِ وَحدَهُ، ولِيَكونَ المُنافِقُ والمُستَخِفُّ مُؤَدِّياً لِما أقَرَّ بِهِ يُظهِرُ الإسلامَ والمُراقَبَةَ، ولِيَكُونَ شَهاداتُ الناسِ بالإسلامِ بعضِهِم لِبَعضٍ جائزَةً مُمكِنَةً، مَع ما فيهِ مِنَ المُساعَدَةِ على البِرِّ والتَّقوى، والزَّجرِ عن كثيرٍ مِن مَعاصِي اللهِ عزّ وجلّ»(١).

النتيجة:

اتّضح من الآيات والروايات أنّ العزلة بالنحو الذي يدّعيه أصحابها مرفوضة وغير محبّذة في الإسلام.

---

(١) ميزان الحكمة، الشيخ الريشهري، صلاة الجماعه، الحديث ١٠٨٧٧.

النقطة الثالثة: مراد الإسلام من العزلة، ولماذا وردت روايات كثيرة عن العزلة؟

والجواب: إنَّ العزلة ليست مرفوضة بشكلٍ مطلق، وليست مقبولة بشكلٍ مطلق؛ فقد تكون العزلة واجبة وقد تكون محرّمة، وقد تكون مستحبّة.

الواجبة: عزلة أهل المعاصي والمنكرات، والابتعاد عنهم إلا بمقدار دعوتهم، ويظهر ذلك من قوله تبارك وتعالى في خطابه لنبيّه الكريم: ﴿**وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُواْ دِينَهُمْ لَعِباً وَلَهْواً وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَوٰةُ الدُّنْيَا**﴾ (الانعام/ ٧٠).

المحرّمة: الاعتزال وترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حالة عدم وجود من يكفي للقيام بهذه الفريضة المباركة.

المستحبّة: وهي التي حثَّ عليها الإسلام في بعض المواطن، كالاعتزال لمحاسبة النفس، والتفرّغ للعبادة في بعض الأزمنة المباركة، فعن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَآلِه: «**أفضَلُ النّاسِ مَن عَشِقَ العِبادَةَ فَعانَقَها، وأحَبَّها بقَلبِهِ، وباشَرَها بِجَسَدِهِ، وتَفرَّغَ لَها، فَهُو لا يُبالي عَلى ما أصبَحَ مِنَ الدُّنيا: عَلى عُسرٍ أم عَلى يُسرٍ**»[1].

لذلك أكدَّ الإسلام على الاعتكاف، وخصوصاً في العشر الأواخر من شهر رمضان، فقد كان النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَآلِه يواظب على الاعتكاف، وتُضرب له قبّة بالمسجد من شعر، ويُطوى فراشه، وقد فاته الاعتكاف عام بدر بسبب المعركة، فقضاه في القابل، وكان يقول «**إن اعتكافها يعدل حجتين وعمرتين**»[2].

وهذه كانت سيرة الأئمّة عَلَيهِمُ السَّلَام، فقد رُوي أنَّ الإمام الحسين عَلَيهِ السَّلَام قد قال لأخيه العبّاس: «**ارجِع إلَيهِم، فَإِنِ استَطَعتَ أن تُؤَخِّرَهُم إلى غُدوَةٍ وتَدفَعَهُم عِندَ العَشِيَّةِ؛ لَعَلَّنا**

(١) ميزان الحكمة، الشيخ محمّد الريشهريّ، الحديث رقم ١١٧٤٢.

(٢) الروضة البهية، الشهيد الثاني، كتاب الاعتكاف، ص ٤٢٧.

نُصَلّي لِرَبِّنَا اللَّيلَةَ، ونَدعوهُ ونَستَغفِرُهُ، فَهُوَ يَعلَمُ أنّي قَد كُنتُ احِبُّ الصَّلاةَ لَهُ، وتِلاوَةَ كِتابِهِ، وكَثرَةَ الدُّعاءِ وَالاستِغفارِ!»(١).

الخاتمة:

والمتحصّل أنَّ العزلة مستحبّة في بعض المواطن، وواجبة في بعض المواطن ومحرمة في بعض المواطن، والإسلام بني على الاعتدال وعدم التفريط في أحكامه وتشريعاته.

والحمد لله رب العالمين.

(١) تاريخ الطبريّ، الجزء ٣، ص ٣١٥، طبعة دار الكتب العلميّة.

الله

نظرة حول كتاب (الإسلام يقود الحياة) للشهيد السيّد محمّد باقر الصدر ﭬ

أسرة المجلة

الملخّص:

المقالة عبارة عن ملخص لكتاب (الإسلام يقود الحياة) للسيّد الشهيد ﭬ، وقد تم ذكر أهم مطالب الكتاب مع تقديم وتأخير فيها، وذكر عناوين جانبيّة، والغرض من ذلك إحياء مثل هذه الكتب المحوريّة في مجتمعاتنا الدينيّة، وفكرة كتاب السيّد الشهيد عبارة عن منهج لتدوين دستور للجمهورية الإسلامية.

يعتبر سماحة المرجع الكبير السيِّد محمّد باقر الصدر ﭬ (السِّيد الشهيد)(١) من أعظم المفكِّرين الإسلاميين في الزَّمن المعاصر، والذي استمدَّ فكرَه من الفقه والأصول والعلوم الإسلاميّة الخالصة، فهو فقيهٌ أصوليٌ كبير، وكذلك هو فيلسوف له نظرتُه الفلسفية الخاصَّة، فشخصيته موسوعيّة وشموليّة رغم عمره الصِّغير نسبياً (١٩٣٥-١٩٨٠م)، وقد كتب في حقول كثيرة، ولا زالت بحوثُه تطرحُ وتُدَّرس وتتداول على أيدي كبار العُلماء والمفكِّرين.

تحقّق حلمُه الكبير حينما انتصرت الثَّورة الإسلامية المباركة في إيران، وكان له اهتمامه الخاصّ بها، باعتبارها تمثّل الإسلام المحمّديّ الأصيل، وأنّها أوّل دولة يحكمها الفقهاء بعد دولة الرسول الأعظم ﷺ ودولة أمير المؤمنين ﵇، ولهذا وجّه مجموعةٌ من علماء لبنان -بينهم الشهيد الشيخ راغب حرب- رسالة إليه يطلبون فيها كتابة شيء يكون ردّاً على الفكر العلمانيّ الذي يرى بأنَّ هذه الدَّولة الدينيّة لا معنى لها فهي: "**تدمج الدولة بالإسلام، وتربطها بالسماء**"، ويرى هذه الفكر بأنَّ "**الدولة من صنع الأرض ولا ربط لها بالسماء، وأنَّ أيّ محاولة لهذا الربط تبق شعاراً لا مضمون**".

فاستجاب السيّد الشهيد بكتابة رسالة مقتضبة تحت عنوان: "**لمحة فقهيّة تمهيديّة عن مشروع دستور الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران**"، بيَّن فيها الأفكار الرئيسيّة التي تُمهّد كتابة الدستور الإسلاميّ، وحري بالدول الإسلاميّة أن تقرأ هذه المقدمة المهمّة لكي لا تحيد عن الإسلام في كتابة دساتيرها الأرضيّة. ثمَّ كتب ما يُعدّ تفصيلاً لذلك وأنّ الإسلام فعلاً هو الذي يمتلك الصلاحيّة لقيادة الحياة.

وبما أنَّ هذا الكتاب يعد جوهرة ثمينة تحتاج إلى إضاءة وإحياء تقرَّر أنْ تُلقى عليه نظرة ويتمَّ تلخيص أهمِّ أفكاره، لعلَّ ذلك يساهم في نشر الإسلام الصحيح، ويحثّ

(١) أعدمه الطاغية المقبور صدام التكريتيّ، في٩/ ٤/ ١٩٨١م.

المسلمين جميعاً على مراجعة أنفسهم وأنَّهم كيف خسروا الكثير حينما تمسكوا بالأفكار الأرضيّة البشريّة وتركوا رسالة السماء ولم يفعِّلوها في حياتهم الدُّنيا، والحال أنَّها هي الكفيلة بإسعادهم دنياً وآخرة.

لمحة فقهيّة تمهيديّة

قبل أن يذكر السيّد الشهيد ما يتعلّق بطلب لمحة فقهيّة حول الدولة أشار إلى أنّه كلّه ثقة في الإمام الخمينيّ الذي "**هو صاحب الكلمة العليا، وسيد الموقف الفصل**" بشأن الثورة وأنَّ "**نجاحه العظيم في تجسيدها وتقطبيها سوف لن يقلَّ روعة عن جهاده في نسف الطاغوت وإخراج إيران من ظلمات الطغيان**"[١].

تعريف الدولة

عرَّف الشهيد الدَّولة بأنَّها: "**ظاهرة اجتماعية أصيلة في حياة الإنسان**"[٢]، وبينَّ أنَّ بدء نشوء الدولة إنّما كان على يد الأنبياء ورسالات السماء، فهم الذين قادوا المجتمع الإنسانيّ ووجّهوه من خلال ما حقّقوه من "**تنظيمٍ اجتماعيّ قائمٍ على أساس الحقّ والعدل ، يستهدف الحفاظ على وحدة البشريّة وتطوير نموّها في مسارها الصحيح**".

وبعد أن كان الناس أمّة واحدة تسودها الفطرة كما يشير إلى ذلك القرآن الكريم "**ثمّ نمت - من خلال الممارسة الاجتماعيّة للحياة - المواهب والقابليات، وبرزت الإمكانات المتفاوتة، واتّسعت آفاق النظر، وتنوّعت التطلّعات، وتعقّدت الحاجات، فنشأ الاختلاف وبدأ التناقض بين القويّ والضعيف، وأصبحت الحياة الاجتماعيّة بحاجةٍ إلى موازين تحدِّد الحقّ وتجسّد العدل، وتضمن استمرار وحدة الناس في إطارٍ سليم**". حينها "**ظهرت فكرة الدولة على يد الأنبياء، وقام الأنبياء بدورهم في بناء الدولة السليمة، ووضع الله تعالى**

(١) ص:١٣.

(٢) ص١٣.

للدولة اسسَها وقواعدها".

وقد واصل النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله مسيرة الأنبياء "بإقامة أنظف وأطهر دولةٍ في التأريخ شكّلت بحقٍّ منعطفاً عظيما في تاريخ الأنبياء، وجسدت مبادئ الدولة الصالحة... وعلى الرغم من أنّ هذه الدولة قد تولّاها في كثيرٍ من الأحيان بعد وفاة الرسول الأعظم قادةٌ لا يعيشون أهدافها الحقيقية ورسالتها العظيمة ؛ فإنّ الإمامة -التي كانت امتداداً روحياً وعقائدياً للنبوّة ووريثاً لرسالات السماء- مارست باستمرار دورها في محاولة تصحيح مسار هذه الدولة وإعادتها إلى طريقها النبويّ الصحيح"(١).

وهذه الثورة تخاطب جميع طبقات المحرومين والمعذّبين في الأرض والجماهير البائسة، فثورة الأنبياء ثورةٌ اجتماعيّةٌ على الظلم والطغيان وعلى ألوان الاستغلال والإستعباد، غير أنّها تتميّز بتحرير الإنسان من الداخل بما يسمى بالجهاد الأكبر وتحرير الإنسان من الخارج بما يعرف بالجهاد الأصغر(٢)، وبأنّها لم تستبدل مستغِلاً جديداً مكان مستغِلٍ آخر لقيامها بتجفيف جميع منابع الاستغلال وتغيير نظرة الإنسان حيال الكون والحياة(٣)، وبأنّها لم تتخذ أي طابعٍ طبقيٍّ كما حصل لكثيرٍ من الثورات الاجتماعيّة لأنّها ثورةٌ من أجل الإنسان لتحرير الإنسان(٤)، تُعلي من شأن المستضعفين كلّ المستضعفين وتستبدلهم بجميع الطغاة المستغلّين، فلا تقوم بتغيير مواقع الاستغلال كما استبدِل الإقطاعيّ بالرأسماليّ أو الرأسماليّ بالبروليتاريا، بل هي تصفيةٌ نهائيّةٌ لجميع أنواع الظلم وأشكال الاستغلال، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿**وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ**﴾ (القصص: ٥)، وفي موضعٍ آخر

(١) ص١٤-١٥.

(٢) ص٢٧.

(٣) ص٢٧.

(٤) ص ٢٩.

يصفهم سبحانه بقوله: ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ (الحجّ/ ٤١)[(١)].

ثمّ أشار السيد الشهيد إلى أنَّ "الإسلام الذي حجزه الاستعمار عسكريّاً وسياسيّاً في قمقمٍ ليصبغ العالم الإسلاميّ بما يشاء من ألوانٍ قد انطلق من قمقمه في إيران ، فكان زلزالاً على الظالمين، ومثلاً أعلى في بناء الشعب المجاهد والمضحّي، وسيفاً مصلتاً على الطغاة ومصالح الاستعمار، وقاعدةً لبناء الأمّة من جديد. ولم يبرهن الإمام الخمينيّ بإطلاقه للإسلام من القمقم على قدرته الفائقة وبطولة الشعب الإيرانيّ فحسب، بل برهن أيضاً على ضخامة الجناية التي يمارسها كلّ من يساهم في حجزالإسلام في القمقم وتجميد طاقاته الهائلة البنّاءة وإبعادها عن مجال البناء الحضاري لهذه الامّة"[(٢)].

وأنّ هذا "النور الجديد الذي قدِّر للشعب الإيرانيّ أن يحمله إلى العالم سوف يعرّي أيضاً تلك الأنظمة التي حملت اسم الإسلام زُوراً بنفس الدرجة التي يدين بها الأنظمة التي رفضت الإسلام".

الأفكار الأساسيّة في مشروع الدستور

انطلق الشهيد من كتابة مبادئ الدستور الإسلاميّ من منطلق الإيمان بالله تعالى، وعلى أساس هذا الإيمان تتقرَّر الأمور التالية:

١. إنَّ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى هو مصدر السلطات جميعاً.

واعتبر أنّ هذه الحقيقة الكبرى "تعتبر أعظم ثورةٍ شنّها الأنبياء ومارسوها في معركتهم من أجل تحرير الإنسان من عبودية الإنسان، وتعني هذه الحقيقة أنّ الإنسان حرّ، ولا سيادة لإنسانٍ آخر أو لطبقةٍ أو لأيِّ مجموعةٍ بشريةٍ عليه... تحت شعار (لا إله إلا الله)".

(١) ص ٢٨.

(٢) ص ١٧.

وبيّن الشهيد أنَّ الأنبياء -بخلاف الطغاة والملوك والجبابرة الذين استغلوا هذه السيادة اسمياً لله، ولكنهم احتكروها واقعاً- **"آمنوا بهذه السيادة وحرّروا بها أنفسهم والإنسانيّة من ألوهيّة الإنسان بكلّ أشكالها المزوّرة على مرِّ التأريخ؛ لأنّهم أعطوا لهذه الحقيقة مدلولها الموضوعيّ المحدّد المتمثِّل في الشريعة النازلة بالوحي من السماء"**.

وبناء على ذلك لا بد من أن تكون الشريعة الإسلامية هي التي تحدد طريقة ممارسة هذه السلطات.

٢. **"إنَّ الشريعة الإسلاميّة هي مصدر التشريع، بمعنى أنّها هي المصدر الذي يستمدّ منه الدستور وتشرّع على ضوئه القوانين"**.

وفرّع السيّد الشهيد على ذلك ثلاثة أمور مهمة بلحاظ الأحكام الشرعية:

الأوّل: إنّ أحكام الشريعة الثابتة بوضوحٍ فقهيّ مطلقٍ تُعتبر جزءاً ثابتاً في الدستور، سواء نُصّ عليه صريحاً في وثيقة الدستور أو لا.

الثاني: عند تعدد الاجتهاد يكون الاختيار **"موكولًا إلى السلطة التشريعيّة التي تمارسها الأمّة على ضوء المصلحة العامّة"**.

الثالث: "في حالات عدم وجود موقفٍ حاسمٍ للشريعة من تحريمٍ أو إيجابٍ، يكون للسلطة التشريعيّة التي تمثِّل الأمّة أنْ تسنّ من القوانين ما تراه صالحاً على أنْ لا يتعارض مع الدستور، وتُسمّى مجالات هذه القوانين بمنطقة الفراغ".

٣. إنَّ السلطة التشريعيّة والتنفيذيّة وإنْ أُسندت إلى الأمّة إلّا أنها ليست "صاحبة **السلطان، وإنّما هي المسؤولة أمام الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن حمل الأمانة وأدائها: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾** (الأحزاب/ ٧٢)". ثم فصّل الشهيد كيفية انتخاب هذه السلطة الشريعيّة.

٤. **"إنّ المرجعيّة الرشيدة هي المعبِّر الشرعيّ عن الإسلام، والمرجع هو النائب العامّ عن الإمام من النَّاحية الشرعية"**، وهذه العبارة تدلُّ على وجهة نظر السيّد الشهيد في ولاية الفقيه، ثم إنّه فرّع على ذلك أموراً ترتبط بصلاحيّة الوليّ الفقيه يأتي ذكرها إنْ شاء الله.

٥. إنَّ أفراد الأمّة جميعاً متساوون في هذا الحقّ أمام القانون، ولكلٍّ منهم التعبير عن آرائه وأفكاره ، وممارسة العمل السياسيّ بمختلف أشكاله.

٦. للدولة الإسلاميّة أهداف عظيمة فمن أهمّها في الداخل تطبيق الإسلام في مختلف مجالات الحياة. وتجسيد روح الإسلام بإقامة مبادئ (الإسلام يقود الحياة) الاجتماعيّة، والقضاء على الفوارق الطبقيّة، وإعادة توزيع الثروة بالأساليب المشروعة وتثقيف المواطنين على الإسلام تثقيفاً واعياً، وبناء الشخصيّة الإسلاميّة العقائديّة في كلّ مُواطِنٍ.

وفي الخارج تستهدف الدولة حمل نور الإسلام ومشعل هذه الرسالة العظيمة إلى العالم كلّه. والوقوف إلى جانب الحقّ والعدل في القضايا الدوليّة، ومساعدة كلِّ المستضعفين والمعذّبين في الأرض، ومقاومة الاستعمار والطغيان.

ثم أشار ﭬ إلى أمر مهمّ جدّاً فيما يتعلق بهذه الأهداف وهي أنَّ: **"دولة القرآن العظيمة لا تستنفد أهدافها ؛ لأنّ كلمات الله تعالى لا تنفد"**.

الردّ على ما يدّعيه الغرب من قصور الإسلام

وعمّا يطرحه الغرب وعملاؤه المستغربون من أنّ الإسلام ما هو إلّا دينٌ وعقيدةٌ وعلاقةٌ بين الإنسان وربّه، وأنّه لا يشكّل انتصاراً أو منهج حياةٍ ليشكّل منطلق ثورةٍ اجتماعيّةٍ، وكيما تستطيع الشعوب أن تكافح من أجل الحريّة لا بدّ لها من أنْ تتخلّى عن الدّين قياساً على أوروبا التي لم تتطور -بزعم الغرب- إلا حين فصلت الدّين عن الحياة، الدّين الذي هو أفيون الشعوب [1]، استشهد الشهيد الصدر بثورة الشعب

(١) ص ٢٥.

الإيرانيّ وقيامه بقيادة الإمام الخمينيّ ليهزّ ضمير العالم ويزعزع مقاييسه الماديّة، وليغمر العالمَ نورُ الإسلام الذي احتجزه الغرب وعملاؤه المثقّفون عبر تحريفهم للدّين وتشويههم إيّاه، وقد برهن الشعب الإيرانيّ بقيادة الإمام قدرته على الخروج من القمقم الذي ظلّ قابعاً فيه، وأنّ للإسلام القدرة على تفجير الطّاقات الكامنة والمخبّأة في النّاس(١).

والإمام الخمينيّ في طرحه لشعار الجمهوريّة الإسلاميّة لم يكن إلّا استمراراً لدعوة الأنبياء وامتداداً لدور محمّد وعليّ عليهما السلام في إقامة حكم الله على الأرض(٢).

هذا، والتشكيك بأنّ الإسلام الثابت لا يمكنه علاج الحياة المتطوّرة، مندفعٌ بمعرفة أنّ الأحكام على نوعين، الأوّل: ما يشكّل العناصر الثابتة، والآخر ما يشكّل العناصر المرنة والمتحرّكة التي يعتمد في تحديدها على العناصر الثابتة كمؤشّرات(٣).

العناصر المتحرّكة في الإسلام

وعملية استنباط العناصر المتحرّكة من المؤشّرات الإسلاميّة العامّة تتطلّب:

- منهجاً إسلاميّاً واعياً للعناصر الثابتة وإدراكاً معمّقاً لمؤشّراتها ودلالاتها العامّة.
- استيعاباً شاملاً لطبيعة المرحلة وشروطها ودراسةً دقيقةً للأهداف التي تحدّدها المؤشّرات العامّة وللأساليب التي تتكفل بتحقيقها.
- فهماً فقهيّاً قانونيّاً لحدود صلاحيّات الحاكم الشرعيّ، والحصول على صيغةٍ تشريعيّةٍ تجسّد تلك العناصر المتحرّكة في إطار صلاحيّات الحاكم الشرعي(٤).

(١) ص ٨.
(٢) ص ٢٤.
(٣) ص ٣٩.
(٤) ص ٤٠.

مبدآن قرآنيّان، الخلافة والشّهادة

والشهيد الصدر يرى بأنَّ الله سُبحَانَهُ وَتَعَالَىٰ شرَّف الإنسان على سائر الخلق بالخلافة في الأرض، حتَّى صار مستحقّاً لسجود الملائكة[١]، وهو ما نطقت به آيات القرآن الكريم من قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ...﴾(البقرة/ ٣٠)، ﴿إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِن بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ﴾(الأعراف/ ٦٩)، ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾ (فاطر/ ٣٩)، ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ (ص/ ٢٦).

ويرى رَحِمَهُ ٱللَّهُ بأنَّ الآيات الشريفة لا تتحدث عن استخلافٍ خاصٍّ لآدم وللأنبياء عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ، بل هو استخلافٌ للجنس البشريّ كلّه، إذ أنّ الإفساد وسفك الدماء وفقاً لمخاوف الملائكة ليس لآدم بل للنفس الآدميّة والذات الإنسانيّة[٢].

وأنّ القرآن قد تحدث إلى جنب ذلك عن مسؤوليّة الإنسان في تحمّل أعباء الخلافة، بوصفها أمانةً يعجز الكون عن حملها غير الإنسان، قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب/ ٧٢)[٣].

والخلافة التي هي أساس الحكم تعني رجوع جميع ما للمستخلف والمنوب عنه إلى الخليفة والنائب، ليناط به قيادة الكون وإعماره، وعلى هذا الأساس بنيت نظريّة حكم النّاس لأنفسهم ومشروعيّتها[٤].

---

(١) ص ١٣٣.
(٢) ص: ١٣٣.
(٣) ص ١٣٤.
(٤) ص ١٣٤.

خط الشَّهادة

وقد وضع الله عزّ وجلّ إلى جنب الخلافة التي تشكّل سيراً نحو المطلق وقيم الخير والعدل والقوة -على الخليفة توفير الشروط الموضوعيّة لهذا الحراك وتحقيق المناخ المناسب له- خطّ الشَّهادة على ما نطقت به الآيات القرآنيّة[١]:

- ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ (النساء/ ٤١).
- ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (البقرة/ ١٤٣).

﴿وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (لمائة/ ١١٧).

- ﴿هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَٰذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ (الحجّ/ ٨٧).
- ﴿وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ (آل‌عمران/ ١٤٠).

وخطّ الشَّهادة -الذي يمثّل التدخّل الربّاني من أجل صيانة الإنسان الخليفة من الانحراف وتوجيهه نحو أهداف الخلافة الرشيدة- يتمثل في الأنبياء والأئمة والمرجعيّة التي تُعتبر امتداداً رشيداً للنبيّ والإمام[٢].

والدور المشترك للأصناف الثلاثة على العموم:

- استيعاب الرسالة السماويّة والحفاظ عليها.

---

(١) ص ١٤٢.

(٢) ص ١٤٤.

■ الإشراف على قيام الإنسان بدور الخلافة وإعطاء التّوجيه المناسب المتّصل بالرسالة.

■ التّدخل لمقاومة الانحراف واتّخاذ التدابير لضمان سلامة المسيرة.

فالشهيد مرجعٌ فكريٌّ وتشريعيٌّ من الناحية الإيديلوجيّة ويشرف على سير الجماعة وانسجامه مع الرسالة الربانيّة التي يحملها[١].

الفرق بين المرجعية والإمامة

إنَّ مقام المرجعيّة يمكن اكتسابه بالعمل الجادّ المخلص لله تعالى خلافاً للنبوّة والإمامة فإنّهما رابطتان ربانيّتان بين الله تعالى والنبيّ أو الإمام -المعيّنان من الله تعالى تعييناً شخصيّاً- ولا يمكن اكتساب هذه الرابطة بالسعي والجهد كما في المرجع المعين تعييناً نوعيّاً[٢].

والفارق الآخر بين المرجع وبين النبيّ والإمام، عدم عصمة الأوّل على مستوى تجسيد الرسالة بقيمها وأحكامها فكراً ومشاعراً وسلوكاً، لا بعمدٍ أو جهالةٍ أو خطأٍ، والرابطة بينه وبين الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى نوعيَّة تتحدد على أساس المواصفات العامّة كالعدالة التي تقترب من العصمة ولا تبلغ درجتها[٣].

الإعداد والتمهيد لِمبدئّي الخلافة والشّهادة

قال الله تعالى: ﴿**كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ**

(١) ص ١٤٥.

(٢) ص ١٤٦.

(٣) ص ١٤٧.

مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾(البقرة / ٢١٣).

ويذهب إلى أنَّ الخلافة الربانيّة للجماعة البشريّة تقضي بطبيعتها على كلّ العوائق المصطنعة والقيود التي تجمّد الطاقات البشريّة وتهدر إمكانات الإنسان، وبهذا تصبح فرص النموّ متوفرةً توفراً حقيقياً، والنموّ الحقيقيّ في الإسلام أنْ يحقّق الخليفة على الأرض في ذاته كلّ القيّم التي يؤمن بأنّها لله -الذي استخلفه على الكون- فصفات الله تعالى وأخلاقه من العدل والعلم والقدرة والرحمة بالمستضعفين والإنتقام من الجبّارين، هي مؤشراتٌ للسلوك في مجتمع الخلافة ومن هنا جاء في الحديث الشريف: **«تشبّهوا بأخلاق الله»**[١].

كما أنّه قد جرى التّمهيد للشهادة والاستخلاف على مقاطع زمنيّة مختلفة بدءاً بآدم الذي بدأ حياته كأيّ إنسانٍ آخر بفارقٍ جوهريٍّ وهو أنَّ كلَّ إنسانٍ حتى يمرَّ بمرحلة النُّضج والرشد يمرّ بفترة احتضانٍ يوفّرها له أبويه، غير أنَّ آدم الإنسان الأوّل والذي لم ينشأ في جوٍّ عائليٍّ كان بحاجةٍ إلى حضانةٍ استثنائيّةٍ وجدها في ما عبّر عنه القرآن بالجنّة -التي وفّر الله فيها لآدم وحوّاء كلّ وسائل الراحة والاستقرار- وفي هذا يقول تعالى: ﴿**إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ۞ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ**﴾ (طه/ ١١٨ - ١١٩) [٢].

وكان أوّل تكليفٍ لآدم بعد مروره بفترة النموّ نحو الرشد التي لا بدّ منها وتعمّق روح المسؤوليّة فيه أنْ وجّهه إلى الإمساك عن شجرةٍ معيّنةٍ ترويضاً له من أجل الخلافة التي تتطلب التحكّم في المشاعر والسيطرة على نزوات النفس والإكتفاء من طيبات الدنيا بالحدود المعقولة، إذ أنّ الحرص هو الأساس لكلّ ألوان الاستغلال[٣].

(١) ص ١٤١.
(٢) ص ١٥١.
(٣) ص ١٥٢.

دور فطرة التوحيد في ممارسة الخلافة

ثمَّ إنَّ فطرة التَّوحيد كانت كفيلةً بممارسة دور الخلافة وإقامة مجتمع التّوحيد إلى جنب توجيه الأنبياء وإرشادهم الممثّل لخطّ الشّهادة، إلى أنْ مرَّت على البشريّة فترةٌ من الزمن وهي تمارس خلافتها من خلال مجتمعٍ موحّد؛ تحقّقت نبوءة الملائكة وبدأ الاستقلال وظهر التناقض في المصالح والتنافس على السيطرة والرغبة في التملّك، وتحقّق الإفساد وسفك الدماء وبرزت ألوان التفاوت في مواقع القوّة وأتيحت فرص استغلال الضعيف لمن حظي بالقوّة[١].

ومن هنا لم يعد للأقوياء المستغلِّين بحسب المنطق القرآنيّ أيّ دورٍ في موقع الخلافة لأنّها أمانةٌ لا جدارة للخائن في تحمّلها، قال تعالى: ﴿**وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا**﴾ (الأحزاب/ ٧٢)، بخلاف المستضعف الذي لم يواكب القويَّ في الظلم أو يستسلم للظلم ليصبح الوريث الشرعيّ لمنصب الخلافة، وبهذا نطق القرآن الكريم: ﴿**وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ**﴾ (القصص/ ٥)[٢].

ولهذا كلّه برزت الحاجة إلى ثورةٍ تعيد المسيرة إلى طريقها الصالح وتبني المجتمع الموحّد من جديدٍ على أساسٍ أعمق من أساس الفطرة؛ وقد شهد التّاريخ منذ أقدم العصور أساسين مختلفين للثورة:

الأوّل: ما تزخر به قلوب المستضعفين من مشاعر متّقدة تتلاءم مع النزعات الماديّة وتحتاج إلى من يقوم باستقطابها من قيادة[٣].

الثاني: استئصال المشاعر التي خلّفتها ظروف الاستغلال واعتماد مشاعر أخرى

(١) ص ١٥٥.
(٢) ص ١٥٥.
(٣) ص ١٥٦.

كأساسٍ لثورةٍ تمثّل الإحساس بالقيم الموضوعيّة للعدل والحقّ والإيمان بعبوديّة الإنسان لله التي تحرّره من كلّ عبوديّة وبالكرامة الإنسانيّة[١].

ومن الواضح أنَّ الأساس الثاني هو الكفيل وحده لأنَّ يشكّل الخلفيّة الحقيقيّة للثورة والرصيد الروحيّ لها، غير أنَّ هذا الأساس بحاجةٍ إلى تربيةٍ تطهّر النفوس من مشاعر الاستغلال، وهذه التربيّة لا يمكن أن تبدأ من داخل الجماعة التي انحرفت مسيرتها، ليأتي هنا دور الوحي والنبوّة، قال تعالى: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ (البقرة/ ٢١٣) [٢].

القيادة النبويّة

والنبوّة ظاهرةٌ ربانيّةٌ تمثّل رسالةً ثوريّةً وعملاً تغييريّاً لكي تستأنف الجماعة دورها الصالح، وتفرض ضرورة الثورة أن يستلم شخص النبيّ الرسول الخلافة العامّة ليحقّق أهداف الثورة في القضاء على الجاهليّة والاستغلال، قال تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (الزخرف/ ٢٣)[٣].

وبذلك يندمج خطّ الشّهادة وخطّ الخلافة في شخص واحد وهو النبيّ، وهو ما يستدعي اشتراط الإسلام العصمةَ في النبيّ[٤]؛ وقد أوجب الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ على النَّبيّ إعداد الجَماعة للخلافة وإشعارهم بالمسؤوليّة من خلال التّشاور معهم، قال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ (النساء/ ٥٨)[٥].

---

(١) ص ١٥٧.
(٢) ص١٥٩.
(٣) ص ١٦١.
(٤) ص ١٦١.
(٥) ص ١٦٢.

وقد دأب القرآن الكريم على أن يتحدَّث إلى الأمَّة في قضايا الحكم في سبيل توعيتها على دورها في خلافة الله على الأرض[١]، قال تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (النساء/ ٥٨)، ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا﴾ (النور/ ٢)، ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة/ ٣٨)، ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ (الشورى/ ١٣)، ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾(التوبة/ ٧١).

القيادة بعد النبوّة

وصنع مجتمع التّوحيد ليس بالأمر الهيّن لأنّه ثورةٌ على الجاهليّة بكلّ جذورها، الأمر الذي يتطلّب وقتاً أطول من عمر القائد الرسول، وكان لا بدّ من أن يمتدّ دور النبيّ في قائد ربّاني يضمن عدم وقوف الثورة في منتصف الطريق ويمارس خلافة الله على الأرض وتربيّة الجماعة وإعدادها ويكون شهيداً عليها في نفس الوقت، وهو الإمام المعصوم المنزّه بكلّ وجوده من رواسب الجاهليّة «**لم تدنّسه الجاهليّة بأنجاسها ولم تلبسه من مدلهمّات ثيابها**»[٢][٣].

وقد قُدّر للإمامة بعد وفاة الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله أن يُنتزع منها دورها في ممارسة الخلافة والشَّهادة، غير أنّها لم تتخلَّ عن المسؤوليّة القياديّة في التّجسيد الحيّ الثوريّ للإسلام والقوّة الرافضة لكلِّ ألوان الانحراف والاستغلال، الأمر الذي كلَّفها التضحيَّة بالأرواح حتى استشهد الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام[٤]، إلى أن فرض هذا الواقع المرير غيبة الإمام الثاني عشر وتواريه عن الأنظار، متدرجاً بالغيبة الصغرى وحتى الغيبة

(١) ص ١٦٢.
(٢) زيارة وارث.
(٣) ص ١٦٤.
(٤) ص ١٦٨.

الكبرى، فبدأت مرحلةٌ جديدةٌ يتمثّل فيها خطّ الشَّهادة والخلافة في المرجعيّة التي هي امتدادٌ للنبوّة والإمامة[١].

البعد السياسيّ لِمبدئَيّ الخلافة والشَّهادة

الدّولة ظاهرةٌ اجتماعيّةٌ أصيلةٌ في حياة الإنسان وقد نشأت هذه الظاهرة على يد الأنبياء ورسالات السماء واتخذت صيغتها السويّة ومارست دورها السليم في قيادة المجتمع الإنسانيّ وتوجيهه من خلال ما حقّقه الأنبياء في هذا المجال من تنظيمٍ اجتماعيٍّ قائمٍ على أساس الحقّ والعدل يستهدف الحفاظ على وحدة البشريّة وتطوير نموّها في مسارها الصحيح[٢].

وهي ضرورةٌ شرعيّةٌ لأنّها إقامةٌ لحكم الله على الأرض وتجسيدٌ لدور الإنسان في خلافة الله، وضرورةٌ حضاريّةٌ لأنّها المنهج الوحيد الذي يمكنه تفجير طاقات الإنسان في العالم الإسلاميّ والإرتفاع به إلى مركزه الطبيعيّ على صعيد الحضارة الإنسانيّة[٣]، إذ أنّ الهدف الوحيد الذي يضمن للتّحرك الحضاري أن يواصل سيره وإشعاعه باستمرار هو الهدف الذي يقترب منه الإنسان باستمرارٍ ويكتشف فيه كلّما اقترب منه آفاقاً جديدةً تزيد الجذوة اتقاداً والحركة نشاطاً والتطوّر إبداعاً، وهنا يأتي دور الدّولة الإسلاميّة لتضع الله هدفاً للمسيرة الإسلاميّة وصفاته معالماً لهذا الهدف الكبير كالعدل والقدرة والقوّة والرحمة[٤]، قال تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ**﴾ (العنكبوت/ ٦٩).

وفي المقابل فإنَّ الانشداد للدنيا وزينتها والتعلّق بالحياة على هذه الأرض مهما كان

(١) ص ١٦٩.
(٢) ص ٤.
(٣) ص ١٧٥.
(٤) ص ١٧٨.

شكلها يحول دون إقامة الحقّ والعدل ويثبّط عن تحمّل مشاقّ البناء الصالح النّاشئ من دوافع الشعور بالمسؤوليّة والإحساس بالواجب، فلا بدّ للدّولة من تركيبٍ عقائديٍّ يربّي الفرد على أن يكون سيّداً للدّنيا لا عبداً لها، وهذا ما ينحصر في الدّولة الإسلاميّة[١].

بعض ملامح الدولة الإسلاميّة

ثمَّ إنَّ من أهم ملامح الدّولة الإسلاميّة تعاملها في الساحة الدوليّة على أساس الحقّ والعدل ونصرة المستضعفين، لا على أساس الاستغلال وامتصاص الشعوب الضعيفة أو على أساس المصالح المتبادلة كما تصنع الحضارة الغربيّة.

وأيضاً فإنَّ من أهم الملامح في الدولة الإسلامية كوضعٍ واقعيٍّ لا قانوني أن يعيش الحاكم عيشة المحكوم أيْ كمواطنٍ اعتيادي في حياته الخاصّة وسلوكيّاته وعلاقاته مع الآخرين، قال أمير المؤمنين عليه السلام: «**أأقنع من نفسي بأن يقال أمير المؤمنين ولا أشاركهم في مكاره الدهر، وأكون أسوة لهم في جشوبة العيش؟!**»[٢][٣].

ثمّ إنَّ المرجعيّة الرشيدة باعتبارها امتداداً للنبوّة والإمامة والممثّل الوحيد الذي يندمج فيه خطّا الخلافة والشَّهادة عصر الغيبة، وباعتبارها المعبّر الشرعيّ عن الإسلام والمرجع هو النائب عن الإمام من الناحية الشرعيّة، فإنّه يتولى الآتي في الدّولة[٤]:

- الممثّل الأعلى للدّولة والقائد الأعلى للجيش.
- المرجع بيده إمضاء المرشّح لرئاسة السلطة التنفيذيّة.

---

(١) ص ١٨١.

(٢) نهج البلاغة.

(٣) ص ١٨٨.

(٤) ص ١٣.

- تعيين الموقف الدستوريّ للشريعة الإسلاميّة.
- البتّ في دستوريّة القوانين التي يعيّنها مجلس أهل الحلّ والعقد لملء منطقة الفراغ.
- إنشاء محكمةٍ عليا للمحاسبة في كلّ مخالفةٍ محتملة.
- إنشاء ديوان المظالم في كلّ البلاد لدراسة لوائح الشكاوى والتظلمات.

والأمّة وإن لم تكن مصدر السيادة كما في الأنظمة الديموقراطية إلّا أنّها محطّ الخلافة ومحطّ المسؤوليّة أمام الله تعالى في النظام الإسلاميّ ولها نصيبٌ في تحمّل الأمانة وهي صاحبة حقٍّ في الرعاية وأفرادها متساوون في هذا الحق أمام القانون(١)، والدستور وإن لم يكن صنيعتها كما في الأنظمة الديموقراطيّة -والذي لا يمثّل في أفضل التقادير وفي لحظاتٍ مثاليّةٍ إلّا تحكّم الأكثرية في الأقلية- إلّا أنّها تمثّل الأجزاء الثابتة من الدستور، وتتولى في الدّولة الآتي(٢):

- في حال تعدد المرجعيّات المتكافئة من خلال الاجتهاد المطلق والعدالة ووضوح الخطّ الفكريّ المؤمن بالدّولة الإسلاميّة وبلوغ المرجعيّة بالطرق الطبيعيّة المتّبعة تاريخياً يعود إلى الأمّة أمر التعيين باستفتاءٍ شعبيٍّ عام.
- للأمّة انتخاب رئيس السلطة التنفيذيَّة المرشّح من قبل المرجع.
- الانتخاب المباشر لمجلس أهل الحلّ والعقد المنسجم مع قاعدة الشورى.
- أيّ موقفٍ شرعيّ يحتوي على أكثر من اجتهادٍ فإنّه يعتبر في نطاق البدائل المتعدّدة وللأمّة من خلال السلطة التشريعيّة اختيار أحد هذه البدائل.
- في حالة عدم تواجد موقفٍ شرعيّ حاسمٍ ومحدّدٍ من إيجابٍ أو تحريم، يكون للأمّة

---

(١) ص ١٤.

(٢) ص ١١.

الحقّ ممثّلةً بالسلطة التشريعيّة في ملء منطقة الفراغ بما تراه مناسباً من قوانين لا تتعارض مع الدستور.

البعد الاقتصاديّ لمبدئي الخلافة والشّهادة:

إنّ مبدأ الخلافة العامّة الذي نادى به الإسلام يؤمن بأنّ الله تعالى هو المالك الحقيقيّ الوحيد للكون، وأنّه قد استخلَف الإنسان على ما يملك لكونه الكائن الأرضيّ الوحيد المتميّز بإحساس المسؤوليّة وشرف الأمانة[1]، ومن هنا خاطبه القرآن قائلا:

- ﴿**وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ**﴾ (الحديد/ ٧).
- ﴿**وَآتُوهُم مِّن مَّالِ اللهِ الَّذِي آتَاكُمْ**﴾ (النور/ ٥).

والاستخلاف يتمّ على مرحلتين:

المرحلة الأولى: استخلافٌ للجماعة البشريّة الصالحة ككلّ، قال الله سبحانه: ﴿**وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللهُ لَكُمْ قِيَامًا**﴾ وهذا النصّ الشريف يضيف الأموال للجماعة ناهياً إيّاهم عن تسليمها للسفهاء، على الرغم من أنّها أموال أفرادٍ منهم في إشارةٍ إلى أنّ أموال هذا الكون إنّما جعلت لإقامة حياة الجماعة[2]. ومن ناحيةٍ أخرى يطبّق القرآن الكريم والفقه الإسلاميّ اسم الفيء على كلّ الثروات الطبيعيّة التي تحصل عليها الجماعة المسلمة من الكفّار، والفيء كلمةٌ تدلّ على إعادة الشيء إلى أصله، ما يعني أنّ هذه الثروات هي في الأصل للجماعة، ومن جانب آخر يحدّد القرآن الكريم مسؤوليّة الجماعة أمام هذه الأموال، بقوله: ﴿**اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ * وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنَ**

(١) ص ٦١.
(٢) ص ٣١.

وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ * وَآتَاكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَةَ اللّهِ لاَ تُحْصُوهَا إِنَّ الإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ (إبراهيم/ ٣٢ -٣٤) وهذا النصّ الشريف بعد أن استعرض ما استخلف الله عليه الإنسان يشير إلى نوعين من الانحراف، الأول: الظلم وهو سوء التّوزيع وعدم توفير الثروات لأفراد الجماعة على حدٍ سواء، والثاني: كفران النّعمة أي تقصير الجماعة في استثمار ما حباها الله به من طاقاتٍ وخبرات[١].

المرحلة الثانية: استخلاف الأفراد والذي يتّخذ من الناحية الفقهيّة والقانونيّة شكل الملكيّة الخاصة، والاستخلاف هنا من الجماعة للفرد وبهذا فمن الطبيعي أن يكون الفرد مسؤولاً أمام الجماعة عن تصرفاته في ماله وانسجامها مع مسؤولياتها أمام الله تعالى، ومن الطبيعي من حقّ الممثّل الشرعي للجماعة أن ينتزع من الفرد ملكيّته الخاصّة إذا جعل منها أداةً للإضرار بالجماعة، كما صنع رسول الله ﷺ في قصة سمرة بن جندب[٢].

وعلى ضوء مبدأ الخلافة يمكن تحديد مسؤوليّات الدولة الإسلاميّة عن الحياة الاقتصاديّة في المجتمع ضمن خطّين عريضين يتفرع عنهما جملة من المسؤوليات، أحدهما: تطبيق العناصر الثابتة من الاقتصاد الإسلامي، والآخر: ملء العناصر المتحرّكة وفقاً لظروف الواقع وعلى ضوء المؤشّرات الإسلاميّة العامّة[٣].

المؤشرات الإسلاميّة العامّة لملء العناصر المتحركة

وهي كالآتي:

المؤشر الأوّل: اتّجاه التّشريع

وهذا المؤشّر يعني أنْ تتواجد في الشريعة وضمن العناصر الثابتة من الاقتصاد

(١) ص ٣٢.

(٢) ص ٣٣.

(٣) ص ١١٩.

الإسلاميّ أحكامٌ منصوصةٌ في الكتاب والسنّة تتجه كلّها نحو هدفٍ مشتركٍ على نحوٍ يبدو اهتمام الشارع بتحقيقه، فيعتبر هذا الهدف بنفسه مؤشراً ثابتاً قد يتطلّب الحفاظ عليه وضع عناصر متحرّكة تضمن بقاءه، وفيما يلي مجموعةٌ من الأحكام الشرعيّة التي تشكّل بمجموعها اتّجاهاً تشريعياً يصبّ نحو استئصال الكسب الذي لا يقوم على أساس العمل ورفض الاستثمار الرأسماليّ، أي تنمية ملكيّة المال بالمال وحده:

١. سماح الإسلام بالملكيّة الخاصّة لرقابة المال في مصادر الثروة الطبيعية.

٢. إلغاء الإسلام للحقّ في اكتساب مصدرٍ طبيعي على أساس الحيازة من دون إحياءٍ وعمل.

٣. العمل في مصدر طبيعيّ لا ينقل ملكيّة من القطاع العامّ للقطاع الخاص، وإنّما يعطي حقّ الأولويّة للعامل فيه فقط.

٤. الإحياء غير المباشر بالطريقة الرأسماليّة أي بدفع الأجرة ووسائل العمل للأجير لا يكسب حقّاً للرأسماليّ ولا يبرّر له الحقّ في تملّك السلعة المنتجة.

٥. أيّ ربحٍ ينتج عن توظيف رأس المال المضمون غير مستحقٍ، لحرمة الربا.

٦. شغل ذمّة الغير بمالٍ عن طريق الإقباض للمال غير الحقيقيّ -كما تفتّق عنه العقل الرأسماليّ من أموال تشكّل تعهّدات والتزامات تفوق ما لديه من أموالٍ حقيقيّة لتغطّي قروض الآخرين- غير جائز[1].

المؤشر الثاني: الهدف المنصوص لحكمٍ ثابت

كما لو أنّ مصادر الإسلام من الكتاب والسنّة قد شرّعت حكماً ونصّت على الهدف منه فإنّه يشكّل مؤشراً عامّاً وعلامة هاديةً لملء الجانب المتحرّك، وللحاكم الشرعيّ

(١) ص ٤٤.

التحرك لتحقيقه، ومثاله: الزكاة التي صرّحت النصوص بأنّها ليست لسدّ حاجات الفقير فحسب وإنّما لإعطائه المال بالقدر الذي يلحقه بالنّاس في مستواه المعيشيّ، ما يعني أنّ على الحاكم الشرعيّ السعي نحو توفير مستوى معيشيّ موحّد ومتقارب لكلّ أفراد المجتمع[١].

المؤشر الثالث: القيَم الاجتماعيّة التي أكّد عليها الإسلام

وهي تشكّل أساساً لاستيحاء صيغٍ تشريعيّة متطوّرة ومتحرّكة وفقاً للمستجدّات والمتغيرات تكفّل تحقيق تلك العناصر الثابتة وفقاً لصلاحيات الحاكم الشرعيّ في ملء منطقة الفراغ، ومثاله النصوص القرآنيّة: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ﴾ (المائدة/ ٨)، ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (المائدة/ ٤٢)، ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾ (النحل/ ٩٠)، ﴿وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾ (الشورى/ ١٥).

المؤشر الرابع: اتجاه العناصر المتحرّكة على يد النبيّ أو الوصيّ

وهذا المؤشّر يعني أنّ النّبيّ ﷺ والأئمّة عليهم السلام لهم شخصيّتان، الأولى: تبليغ العناصر الثابتة، والأخرى: الحكومة والقيادة بوضع العناصر المتحركة المستوحاة من المؤشّرات العامّة للإسلام.

ومثاله: ما روي في أحاديث عديدة من أن النبيّ ﷺ منع في فترةٍ معيَّنةٍ إجارة الأرض حفاظاً على التوازن الاجتماعيّ وللحيلولة دون نشوء كسبٍ مترفٍ لا يقوم على أساس العمل في الوقت الذي يغرق فيه نصف المجتمع -المهاجرون- في العوز والفاقة؛ أو ما رُوي من نهي النبيّ ﷺ عن منع فضل الكلأ والماء في فترةٍ كانت فيها المدينة بحاجةٍ شديدةٍ لإنماء الثروة الزراعيّة والحيوانيّة؛ وكذلك ما جاء عن أمير المؤمنين عليه السلام في عهده

(١) ص ٤٥.

لمالك الأشتر من التأكيد على منع الإحتكار حرصاً منه على شجب الأرباح التي تقوم على أثمانٍ مصطنعةٍ تخلقها ظروف الإحتكار[١].

المؤشر الخامس: الأهداف التي حُدّدت لوليّ الأمر

أي ما وضعته الشَّريعة من أهدافٍ لوليّ الأمر مكلفةً إياه بتحقيقها والسعي للاقتراب نحوها برسم السياسة الاقتصاديّة وصياغة العناصر المتحرّكة في الاقتصاد الإسلاميّ، كما جاء عن الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام من أنَّ على الوالي تموين الفقراء من عنده بقدر سعتهم حتى يستغنوا، حال عدم كفاية الزكاة[٢].

فالصورة الكاملة لاقتصاد المجتمع الإسلاميّ هي الصورة التي تبرز فيها العناصر المتحركة إلى جانب العناصر الثابتة لتتعاون معاً لتحقيق العدل الإسلاميّ على الأرض وفقاً لما أراده الله سُبحانه وتعالى [٣].

مسؤولويّات الدولة

ومسؤوليّات الدولة التي تتفرّع على تنفيذ العناصر المتحرّكة سعياً لتطبيق العناصر الثابتة، هي كما يلي:

١. مسؤولية الضمان الاجتماعيّ التي ترتكز في الأساس على إيمان الإسلام بحقّ الجماعة كلِّها في الانتفاع بثروات الطَّبيعة، ما يلزم الدولة بضمان مستوى الكفاية من العيش الكريم لجميع أفراد المجتمع بتوفير العمل للقادر عليه وبإعالة العاجزين عنه.

٢. ومسؤوليّة التوازن الاجتماعيّ والتي تعني توفير حدٍّ أدنى من اليسر والرفاه لكلِّ

(١) ص ٥٠.

(٢) ص ٥١.

(٣) ص ٥١.

أفراد المجتمع، والتحديد في الإنفاق بنحو لا يسمح بتجاوز مستوى المعيشة المعقول للرفاه، والحيلولة من احتكار الثروة وتكديس الأموال في أيدي طبقةٍ خاصّة والسعي من أجل توفير إمكانات العمل وفرص الإنتاج للجميع.

٣. والمسؤوليّة في رعاية القطاع العامّ لكونه أمانةً بيد الدّولة ينبغي الحفاظ عليها وتحقيق الأهداف الربّانيّة منها بالاستفادة من أحدث الأساليب وكل المستجدّات العلميّة في سبيل تنميته.

٤. ومسؤوليّة الإشراف على الإنتاج وضمانه بدرجةٍ تلبي الحاجات العامّة للجميع والحيلولة دون الإسراف فيه.

٥. ومسؤوليّة الحفاظ على القيَم التبادليّة الحقيقيّة للسلع وأشكال العمل المستمدّة من المنفعة وعامل الندرة الطبيعيّة لا الندرة المصطنعة التي يخلقها الاحتكار.

الأحكام الفرديّة والأحكام الاجتماعيّة

ثمّ أنّا إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الحالة التي يعيشها الفرد المسلم فيمكن أن تعطى ضمن تصورين، الأوّل: تصوَّر جزئيٌّ محدود في الشريعة لفردٍ متديّن يعنى شخصياً بتطبيق سلوكه وعلاقاته مع الآخرين على أساس الإسلام غير أنّه يعيش ضمن مجتمعٍ لا يتبنى الإسلام نظاماً في الحياة، والثاني: تصوّر شموليٌّ كامل في التّشريع لمجتمعٍ يريد بناء وجوده على أساس الإسلام وإقامة اقتصاده وخلافته في الأرض على ضوء شريعة السماء.

والفارق بين الحالتين كبيرٌ جداً فإنّ عدداً من الأحكام الثابتة في الشريعة الإسلاميّة يتجاوز قدرة الفرد ويعتبر حكماً موجّهاً نحو المجتمع كوجوب إيجاد التوازن الإجتماعيّ، وهذا النحو من الأحكام لا موضع له في التصوّر الجزئيّ والحالة الأولى؛ كما أنّ حالة الفرد المتديّن الذي يعيش في مجتمع لا يتبنى الإسلام منهجاً للحياة هي

حالةٌ معقّدةٌ وتحتوي تناقضاً بين التكليف الشرعيّ والضرورات التي لا يجد لها بديلاً في المجتمع مما يولّد ظروفاً شاذةً لها أحكامٌ استثنائيّة، كما في موقف الفرد المتديّن من البنوك الحكوميّة الربويّة.

وفي أكثر الرسائل العمليّة تقدّم عادةً الصورة المحدودة لأنّها تتعامل مع فردٍ متديّنٍ يريد أن يطبّق سلوكه على الشريعة رغم تواجده في مجتمعٍ غير ملتزمٍ بالإسلام كمنهجٍ للحياة، ومن هنا لم تكن الصورة التي توحي بها الرسائل كافيةً لاستيعاب التصوّر الشامل لأهميّة الاقتصاد الإسلاميّ وثماره المرجوّة في توفير السعادة والرفاه[1].

علاقة الإنسان بالحياة الاقتصاديّة

ثمَّ إنَّ تحديد عناصر الصورة الكاملة يتوقّف على تحليل العلاقات التي يمارسها الإنسان في حياته الاقتصاديّة، وهي على نوعين:

الأوّل: علاقة الإنسان بالطبيعة من خلال العمل وهو ما يتجسّد عادةً في عمليّة الإنتاج بأشكالها المختلفة على مرّ التاريخ.

الثاني: علاقة الإنسان مع الإنسان الذي يشاركه الحقّ في الاستفادة من الطبيعة وهو ما يتجسّد عادةً في عمليّة التوزيع بأشكالها المختلفة التي تعبّر عن علاقات متنوّعةٍ تقوم بين أفراد المجتمع لتحديد طريقة اشتراكهم في خيرات الطبيعة إيجاباً وسلباً كالاسترقاق والنّظام الإقطاعيّ والرأسماليّة والاشتراكيّة والاقتصاد الإسلاميّ.

خطأ الماركسيّة

وقد ذهبت الماركسيّة خطأً إلى ربط أشكال التوزيع بأشكال الإنتاج فكلّ علاقة إنتاجٍ ينشأ منها بالضرورة علاقة توزيعٍ معيّنة وهي العلاقة التي تنسجم مع الشكل السائد

---

(١) ص ٦٤.

للإنتاج وتساعد على نموه حتى إذا أصبحت علاقات التوزيع بشكلها الاجتماعيّ عقبةً أمام نمو الإنتاج اتجهت قوانين المادية التاريخية إلى تغيير الميزان الاجتماعيّ وتبديل علاقات توزيع جديدة تفي حاجات الإنتاج وعلاقاته، وهذا يعني أن مصلحة الإنتاج لا الإنسان هي التي تحدّد وتبرّر علاقات التوزيع وأنّ كلّ شكلٍ لعلاقات التوزيع يعتبر صحيحاً ومقبولاً ما دام يحقّق مصلحة الإنتاج حتى نظام الاسترقاق.

وعلى العكس فإنَّ الإسلام لا يجد في مصلحة الإنتاج المبرّر لعلاقات التوزيع وإنّما يقيم هذه العلاقات على أساس قيَمٍ ثابتةٍ وهي القيَم الربّانيّة والإنسانيّة التي تعبّر عنها خلافة الإنسان في الأرض وتؤكّد الحقّ والعدل والمساواة والكرامة الإنسانيّة، وفي تصوّر الإسلام أنّ علاقات الإنتاج يجب أن تتأثر باستمرارٍ بتطوّر خبرة الإنسان بالطبيعة وتقدّمه العلميّ، وكلّما تنامت هذه الخبرة تطوّرت علاقة الإنسان بالطبيعة.

وأمّا علاقات التوزيع فهي تقوم في التصوّر الإسلاميّ على الحقوق الإنسانيّة الثابتة ومنطق خلافة الله في الأرض ومن هنا لم يكن شكل التوزيع يختلف ويتجدد بالضرورة تبعاً لاختلاف علاقات الإنسان بالطبيعة، فربط الإسلام بين العمل والملكيّة وجعله العمل والحاجة أساسين للملكيّة في الاقتصاد الإسلامي ليس قراراً نسبياً، ونمو الأداة المنتجة في يد بعض الأفراد لا بدّ من مواجهته بتشريعاتٍ إضافيةٍ لصيانة المجتمع من الاستغلال ولضمان سلامة التوزيع وعدالته.

وعلى هذا الأساس تقسّم عناصر المجتمع في ضوء الإسلام إلى ثلاثة:

القسم الأوّل: عناصر ثابتةٍ وهي عناصر وضعت في الإسلام على شكل أحكامٍ منصوصةٍ في الكتاب الكريم أو السنّة لتنظيم علاقات التوزيع وفقاً لمبادئ العدالة الاجتماعيّة والخلافة العامّة للإنسان على الأرض.

القسم الثاني: عناصر متحرّكة في مجال التوزيع وتنظيم علاقاته تدعو الضرورة إليها

بسبب المتغيرات في عمليّة الإنتاج، ومثال هذا القسم: تحديد الحاكم الشرعيّ حدّاً أعلى لا يسمح بتجاوزه في عملية إحياء الأرض مثلاً فيما إذا كان السماح المطلق يؤدّي إلى إمكان ظهور ألوانٍ من الاستغلال والإحتكار لا يقرّها الإسلام.

القسم الثالث: عناصر متحرّكة في مجال الإنتاج وتحسينه وهي عناصر متطوّرة بطبيعتها ولا معنى لافتراض الثبات فيها ما دامت وليدة الخبرة البشريّة[1].

وفي هذا السِّياق يذهب الشَّهيد الصَّدرﷺ إلى أنَّ الاقتصاد الإسلاميّ في الوقت الذي يتّفق فيه مع كلّ المذاهب الاجتماعيّة الأخرى من ضرورة الاهتمام بالإنتاج وبذل كل الأساليب الممكنة في سبيل تنميته وتحسينه لتمكين الإنسان الخليفة على الأرض من السيطرة على المزيد من نعمها وخيراتها، فإنّه يضعه ضمن الإطار الحضاريّ الإنسانيّ ووفقاً للأهداف العامّة لخلافة الإنسان على الأرض؛ فيختلف النظام الرأسماليّ مثلاً والذي يعتبر تنمية الإنتاج هدفاً بحدّ ذاته عن الإسلام الذي لا يرى تجميع الثروة إلا وسيلةً لإيجاد الرخاء والرفاه وتحقيق العدالة الإجتماعيّة، وهذا الاختلاف يؤدّي إلى فروق عديدة بين موقف الإسلام من عمليّة الإنتاج ومواقف الاتجاهات الاجتماعيّة الأخرى.

نظرة الإسلام حول الإنتاج

وهي كالتالي:

١. إنّ الأشكال التي تتخذها عمليّة الإنتاج يجب أن تنسجم إسلاميّاً مع كرامة الإنسان وقيمه المعنويّة، بعيداً عما مارسته الرأسماليّة من استغلالٍ للنّساء والصبيان بأرخص الأجور.

٢. لا يتحرّك الإنتاج في الاقتصاد الإسلاميّ وفقاً لمؤشّرات الطلب في السوق

(١) ص ٧٠.

فحسب، وإنّما يتحرّك -إيجاباً- لتوفير الموادّ الحيويّة اللازمة لكل فردٍ مهما كانت ظروف الطلب في السوق، ويتحرك -سلباً- لشجب كلّ قطاعات الإنتاج التي تخصّص لتوفير سلع الترف والبذخ؛ خلافاً للمجتمع الرأسمالي الذي يتحرّك فيه الإنتاج وفقاً للطلب والقدرة الشرائيّة للطالبين، فيؤدّي ذلك إلى اتجاه الإنتاج نحو توفير سلع الترف وغيرها مما يعتمد على القدرة الشرائيّة للأغنياء، وتقاعس الإنتاج وانكماشه عن توفير السلع الحيويّة بالقدر الكافي.

٣. إنَّ الإنتاج في المجتمعات الرأسماليّة غالباً ما يتحرّك وفقاً لطلب المشتري الوسيط بين المنتج والمستهلك الحقيقيّ وهو ما يسبب حالات معيّنة من التضخّم المصطنع لتراكم الإنتاج، مما يؤدّي لإيقاف العمل وإتلاف كمياتٍ كبيرةٍ من البضاعة حفاظاً على درجة من التناسب بين العرض والطلب.

والإسلام قد عمل على استئصال الأدوار الطفيليّة لهؤلاء الوسطاء وتقريب عمليتّي الإنتاج والإستهلاك، بنحوٍ يعالج معه هذه الوفرة من الإنتاج الذي لا مبرر موضوعي له[١].

وهكذا تبرز عظمة الإسلام في أنَّه يصمِّم المجتمع تصميماً يصونه من أعراض الاستغلال الرأسمالي والإثراء على حساب الآخرين مع الحفاظ على الحقّ الطبيعي للعامل في تملّك الثروة التي ينتجها[٢].

القيود الإسلاميّة في الاقتصاد

ويرى رحمه الله أنَّ الإسلام تدخّل أيضاً في فرض القيود على عمليّة التبادل التي اتخذت شكل المقايضة قدم التاريخ فكان الإنتاج مرتبطاً بالمبادلة إذ أنّ المستهلك منتجٌ في نفس

(١) ص ٩٥.

(٢) ص ١٠٤.

الوقت حتى اتخذت المبادلة شكلاً آخر مع بدء التّعامل بالنقد الذي شكّل وسيلةً للادّخار لعدم نقص القيمة فيه مع مرور الوقت مما ساعد على احتكاره بكميّاتٍ كبيرةٍ وبيعه بنقدٍ أكبر مؤجّلٍ فنشأ الربا الذي تمّ شجبه في الإسلام وحرّمت الفائدة تحريماً باتّاً لأنّ الفائدة حينئذٍ نتيجةُ السعر الاحتكاريّ للنّقد وليست أجراً في قبال العمل، كما أنّ الإسلام حرّم اكتناز النّقود وفرض عليه ضريبةً في كثيرٍ من الحالات كي لا يفقد دوره الطبيعي كأداةٍ لتيسير المبادلة، واتجه أيضاً إلى إلغاء عمليات المبادلة الطفيليّة التي تفصل بين الإنتاج والاستهلاك ومنع بيع السلعة قبل قبضها ولم يرخّص للفرد في شراء منفعةٍ بثمن وبيعها بثمنٍ أكبر ما لم يقم بعملٍ يبرّر هذه الزيادة(١).

وكما وضع الإسلام قيوداً على تبادل المال كذلك وضع قيوداً على عمليّة الاستهلاك والإنفاق لإشباع الحاجات، بتحريمه للإسراف الذي يمثل تحديداً كمياً لنفقات المعيشة لا يسمح لأيّ فردٍ في المجتمع الإسلاميّ بتجاوز الحدود المألوفة من إشباع الحاجات في مجتمعه؛ وبتحريم التبذير الذي يمثل تحديداً كيفياً للتصرّف لا يسمح لأيّ فردٍ بصرف المال في نزواتٍ غير مقبولة؛ وفي نفس الوقت قام الإسلام بالحثّ على التطوّع بما زاد على الحاجة المعقولة للجماعة وإنفاقه في سبيل الله، قال تعالى: ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ**﴾ (البقرة: ٢١٩) أي ما زاد على الحاجة(٢).

علاج البنوك الربويّة

وفي هذا المجال يقدّم الشهيد الصدر رحمه الله علاجاً لمشكلة البنوك الربويّة التي يتمثّل نشاطها الرأسماليّ في الاقتراض بفائدةٍ عن طريق ما يتسلّمه من ودائع ثم الإقراض بفائدةٍ أكبر عن طريق ما يسلفه للأفراد أو المشاريع الإنتاجيّة والتجاريّة من نقودٍ ورؤوس

(١) ص ١١١.
(٢) ص ١١٤.

أموال[١]، الأمر الذي لا ينسجم مع ما فرضه الإسلام من قيودٍ على عمليتّي الإنتاج والتبادل.

وذلك بطرحه لفكرة البنك اللّاربويّ والذي يقوم على أربعة أسسٍ نظريّة، هي: حرمة الربا والإقراض بفائدةٍ لعدم انسجامه مع ربط الإسلام الربح بالعمل، وعلى حرمة اكتناز النقود لأنّه يؤدّي إلى الركود في عمليّة الإنتاج لفقدان النقد حينئذٍ لدوره الطبيعيّ كأداة تبادل، وعلى فرض الإسلام ضريبةً على الاكتناز تتمثّل في الزكاة، والأمر الرابع والأخير تأكيد الإسلام وحثّه الفائق على مساعدة المستضعفين وإقراض المحتاجين بنحوٍ يعزّز روح الأخوّة والمحبّة[٢].

وأمّا الوسائل العمليّة التي يمكن للبنك اتخاذها في تجميع كميّاتٍ متفرّقةٍ للأموال من دون إغراءٍ بالفائدة الربويّة -بنحوٍ يسهل معه تمويل المشاريع عن طريق الإقراض- فتلقّي الأموال على شكل ودائع ليتمتّع المودع بالإطمئنان على سلامة أمواله والإحتفاظ بقيمتها الحقيقيّة لأنّ البنك ضامنٌ لها بما تمثّل من قيمتها عند الإيداع على أساس الذهب وسعر الصرف بالذهب، والحصول على الأجر والثواب فيما لو خصّص الوديعة لإقراض المحتاجين والمعوزين؛ والشكل الثاني لتلقّي البنك للأموال ما يتّخذ طابع المضاربة بتفويض البنك في استثمار المال وتوظيفه في المشاريع الاقتصاديّة بنحوٍ يحصل معه المودع على نسبةٍ من الأرباح ويتحمّل فيه الخسارة حال حصولها[٣]، وهكذا يصبح البنك في المجتمع الإسلاميّ جزءاً أصيلاً من الصورة الكاملة لاقتصاده[٤].

إذن فالاقتصاد الإسلامي يؤمن بأنّ مصادر الثروة الطبيعيّة كلّها لله تعالى، وأنّ

---

(١) ص ٢١١.

(٢) ص ٢٢٤.

(٣) ص ٢٢٦.

(٤) ص ٢٣٠.

اكتساب حقٍ خاصٍّ في الانتفاع بها لا يقوم إلا على أساس الجهد والعمل، وأنَّ أيّ إنتاجٍ بشري للثروة الطبيعيّة لا يعطي حقاً في الثروة المنتجة إلا للعامل المنتج نفسه، وأنّ على الدّولة توفير مستوًى معيشيٍّ موحّد أو متقاربٍ لأفراد المجتمع والحفاظ على التوازن الاجتماعيّ بالحيلولة دون تركيز الأموال وعدم انتشارها، وتتّجه الدّولة في ظلّ الصورة المتكاملة للاقتصاد الإسلاميّ إلى إعادة النّقد لدوره الطبيعي كأداةٍ للتبادل لا كأداةٍ لتنميّة المال بالربا أو الادّخار، وتتّجه الدّولة أيضاً إلى تحويل نظام المصرف من كونه وسيلةً للتنميّة الرأسماليّة إلى كونه وسيلةً لإثراء الأمة ككل(١).

الخاتمة

وقد تبين أنَّ الإسلام خلافاً لمجتمعات الجاهليّة التي لا تنظر إلى الحياة إلا من خلال شوطها القصير الذي ينتهي بالموت ولا تدرك ذاتها ومتعتها إلا من خلال إشباع ما لدى الإنسان من غرائز وشهوات، وهي على هذا الأساس تجد في المال -بوصفه مالًا- وفي تجميعه وادّخاره والتنافس عليه الهدف الطبيعي للإنسان؛ وكان لهذا التصوّر للحياة الدور الأساس في كل ما رزحت به هذه المجتمعات من محاولات الاستزادة والتكاثر وألوان التناقض والاستغلال؛ لأنَّ مسرح الحياة محدود والأوراق معدودة واللاعبون كثيرون وصاحب الحظّ السعيد من يحصل على أكبر عددٍ من تلك الأوراق ولو على حساب الآخرين، فعمل الإسلام على إزالة هذا التصوّر واستئصال جذوره النفسيّة من الإنسان بشجب المال وتجميعه وادّخاره والتكاثر فيه كهدف، ونفى أيّ دورٍ له في تخليد الإنسان أو منحه وجوداً حقيقيّاً أكبر، قال تعالى:

﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ * الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ * يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ * كَلَّا لَيُنبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ * نَارُ اللهِ الْمُوقَدَةُ﴾.

(١) ص ٥٣.

﴿أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ * حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ، كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾.

﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ * يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ﴾ (التوبة/ ٣٤-٣٥).

ولم يقتصر الإسلام على شجب أهداف الجاهليّة وقيمها، بل وضع بدلاً عنها الهدف الذي يجب أن تسير في اتجاهه، قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾(الملك / ١-٢)، فبدلاً عن الأكثر مالاً والأخلد ثروة، وضع من الأحسن عملاً المثل الأعلى والهدف الأوّل، وليضمن الإسلام قيام هذا الهدف على أساسٍ متينٍ وواقعيّ أكّد على خلود العمل بدلاً عن المال والثروة عبر ذلك العالم غير المنظور، قال تعالى: ﴿وَمَا أَنفَقْتُم مِّن شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ﴾(سبأ/ ٣٩)، ﴿مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ (الأنعام/ ١٦٠)، وهذا هو الوجه الاجتماعيّ الثوريّ للمعاد بوصفه الأصل الخامس من أصول الدين[1].

والحمد لله ربِّ العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطيّبين الطاهرين.

---

(١) ص ٣٨.

آية القوامة، دراسة فقهيّة فكريّة مقارنة

السيّد ياسين السيّد قاسم الموسويّ

الملخّص:

تعرّض الكاتب لآية القوامة بعد بيان معنى القوامة لغةً واصطلاحاً إلى معنى تفضيل الرجال على النساء في الآية والأقوال فيها، ثم ذكر تطبيقات فقهيّة متعددة وفي مختلف الأبواب الفقهيّة للآية الشريفة، وقد دمج الكاتب بين الجانب الفقهيّ وبين الجانب الفكريّ فيما يتعلق بمدلول الآية، مجيباً على بعض الإشكالات الفكريّة.

مقدّمة

من الآيات المهمَّة في مباحث آيات الأحكام هي قوله تعالى: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ..**﴾(النساء/ ٣٤)، حيث إنَّها تدخل في أحكام الأحوال الشخصيَّة والأسرة، وأحكام المرافعات، والقضاء، والشهادة، وأحكام الميراث وغيرها، ورغم كثرة تطبيقاتها وموارد الاستدلال بها في الأبواب الفقهيّة المتنوّعة إلا أنّي لم أجد بحثاً جمع مباحثها المختلفة بين دفَّتين، رغم ما لذلك من أهمّيةٍ كبرى في الإحاطة بفهمها وما لذلك من دورٍ في استنباط الأحكام المختلفة منها.

وقد اخترت أن يكون البحثُ فقهياً فكريّاً حول هذه الآية، ومركِّزاً على القوامة كحكمٍ شرعيٍّ له تطبيقاته المتعدِّدة، مع الوقوف على معناها اللّغويّ والاصطلاحيّ، وما يستفاد ويتحصَّل منهما في حلِّ كثيرٍ من الإشكالات والشُّبهات، وتحليل أسباب جعلها للرُّجل دون المرأة، ثمَّ ذكر نماذج تطبيقاتها وغيرها.

ومن دواعي اختيار هذا البحث ما نلاحظه بين الفينة والأخرى من إثاراتٍ حول الإسلام وأحكامه فيما يتعلَّق بشؤونِ المرأة، وذلك تحت شعار (الدفاع عن حقوق المرأة) مفادها: أنَّ الإسلام يمارس الظُّلم وعدم المساواة لها مع الرَّجل، وأنَّ الدِّين الإسلاميّ دينٌ ذكوريٌّ، وأنَّ أحكامَه لا تواكب تطوّر الزمان وظروف المكان، وأنَّها جعلت في ظرفٍ زمانيٍّ مختلفٍ عن واقع اليوم الزمانيّ والمكانيّ والفكريّ والتعليميّ؛ وهذا ما يجعلها غير منسجمة مع إنسان اليوم وواقعه.

والكلام في ثلاثة مباحث:

المبحث الأوَّل: معنى «القوامة» لغةً واصطلاحاً

المعنى اللّغويّ:

«قوَّام» صيغة مبالغةٍ من قائم، فمعناها: كثير القيام، وقد ذكر اللّغويّون لمادّة ومشتقّات «قوّام» عدّة معاني، منها:

ما في المصباح المنير: **"قام بالأمر، يقوم به، قياماً، فهوقوّام وقائم"**(١)، فهذه الجملة تشهد على أنَّ قوَّام بمعنى قائم، أي صيغة مبالغةٍ لمعنى قائم.

وأقرب الموارد يقول: **"قام الرَّجل المرأة وعليها -أي: قام الرّجل على المرأة- مانَها أي: موَّها وقام بشأنها"**(٢). وفي أقرب الموارد أيضاً: **"القوّام، كشدّاد: الحَسَنُ القيام بالأمر"**(٣).

أمّا في النِّهاية لابن الأثير فقد نقل عن كتاب أبي موسى محمد بن أبي بكر الأصفهاني يقول: **"القوم في الأصل: مصدر قام، فوصف به، ثمّ غلب على الرِّجال دون النساء.. وسمّوا بذلك لأنّهم قوّامون على النّساء بالأمور التي ليس للنّساء أن يقمن بها"**(٤).

وجاء في لسان العرب: **"قام الرَّجل على المرأة: مانَها. وإنّه لقوّام عليها مائنٌ لها"**(٥).

وأيضاً في لسان العرب **"وفي التنزيل العزيز: ﴿الرِّجال قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ ..﴾ وليس يراد ههنا -والله اعلم- القيام الذي هو المـُثُول والتّنصُّب وضدّ القعود، إنّما هو من قولهم قمْتُ**

---

(١) المصباح المنير، القيّوميّ المقرى، أحمد بن محمّد بن عليّ: ٢٦٨.

(٢) أقرب الموارد ٢ : ١٠٥٣ "قوم".

(٣) نفس المصدر: ١٠٥٤.

(٤) النهاية في غريب الحديث والأثر ٤ : ١٠٩ "قوم".

(٥) لسان العرب ١٢ : ٥٠٣ "قوم".

بأمرك، فكأنَّه ـ والله أعلم ـ الرِّجال متكفّلون بأمور النّساء معنيّون بشؤونهن"[١].

وقال أيضاً في لسان العرب: "وقد يجيء القيام بمعنى المحافظة والإصلاح، ومنه قوله تعالى: ﴿الرِّجال قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ..﴾ وقوله تعالى: ﴿..إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِماً..﴾ أي ملازماً محافظاً»[٢].

المستفاد من المعنى اللغويّ:

نلاحظ أنَّ اللغويين اتفقوا على أنَّ جذر المفردة من «القيام» مفردها: قائم، والقيام إذا لم يتعدَّى بالباء أو بـ«على» مثلاً فهو المثول والتنصّب، إلا أنَّه إذا عُدّي بهما كما لو قيل: القيام بكذا، والقيام على كذا، فإنّهم قالوا معناه إما تكفّله، أو مانَه وموّله، أو حافظ عليه وأصلحه.

وإذا ما أردنا إسقاطه على موردنا فنقول: القيام المتصوّر في الآية الكريمة -بعد انتفاء أن يكون هو القيام بمعنى المثول- لا يخلو إما أن يكون المراد به:

الرَّجل يقوم بأمر المرأة، أي بشؤون المرأة.

أو الرَّجل قائمٌ على المرأة، أي: المتكفّل والمحافظ والمصلح لها ولشؤونها من خلال الرعاية والاهتمام.

وكلا المعنيين بمعنى واحد تقريباً، وإن كانت الآية تعدَّت بـ"على" لا بالباء، على أنَّ بعض اللّغويّين أكّد معناها بالتنبيه على أنَّ أصل مصدر قام هو "قوم" فوصف به، ثمَّ غلب على الرِّجال دون النّساء، وسمّوا بذلك لأنَّهم قوّامون على النّساء بالأمور التي ليس للنّساء أن يقمن بها، وهذا معناه أنَّ الرِّجال يقوِّمون النّساء بأشياء تعجز المرأة عن القيام بها.

---

(١) لسان العرب ١٢ : ٥٠٣ "قوم".

(٢) نفس المصدر.

إذن اتضح من خلال هذه التعاريف التي تقدّمت أنّ القوامة معناها: إنَّ الرِّجال يكفلون ويحافظون ويهتمون بالنِّساء ويقومون بتدبير شؤونهنَّ، وقد ذكر الآلوسيّ لفتةً نحويّةً بلاغيّةً لطيفةً في الآية يقول فيها: "**واختيار الجملة الاسميّة مع صيغة المبالغة [يعني:﴿قَوَّامون﴾؛ للإيذان بعراقتهم ورسوخهم في الاتصاف بما أسند إليهم**"[١].

نعم، هذه القوّامية حينما تنسب إلى المقام عليه إذا كان إنساناً عاقلاً، فيؤمَر ويُنهى، باعتبار أنَّ المحافظة عليه وإدارة شؤونه تحتاج إلى شيءٍ من الأمر والنّهي، فلا تدلُّ الآية على أمر الزَّوج ونهيه لزوجته في كلِّ شيءٍ حتى تنافي سلطنتها على سائر تصرَّفاتها، بل حدود أوامره ونواهيه هي الأوامر والنَّواهي التنظيميّة لشؤون الأسرة.

المعنى الاصطلاحيّ:

إنَّ كلمة ﴿**قَوَّامُونَ**﴾ «أي: "القوامة"- ليس لها حقيقة شرعيَّة ولا مصطلحاً فقهياً ثابتاً، ولذلك فقد جاءت محاولات متعددة لبيانها من خلال سياق الآية واستعمالات أهل اللّغة والعرف المحاوري، فذكرت تعريفات توضيحيّة كثيرة للمعنى الاصطلاحي -القرآنيّ أو الفقهيّ- للقوامة في الآية الكريمة بعضها مفصّل وبعضها مختصر، نذكر بعضها ها هنا:

قال الطريحيّ في مجمع البحرين: "**قوله ﴿الرِّجال قَوَّامُونَ عَلَى النِّساءِ بِما فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلى بَعْضٍ﴾ أي: لهم عليهنَّ قِيَامُ الولاء والسياسة**"[٢].

وقال الشيخ السبحانيّ في بعض رسائله الفقهية مفصِّلاً: "**إنَّ الرِّجال قائمون بشؤون النّساء قيام الولاة على الرعيّة في مجال التّدبير والتّأديب والذبِّ عن التعدي إليهنّ. يقال: قام الرَّجل على المرأة: قام بشأنها، وليس المراد من قيامهم بشأنهنّ هو إنفاقهم**

---

(١) تفسير الآلوسّي ج٣: ٢٣.

(٢) مجمع البحرين ؛ ج٦ ؛ ص١٤٢

عليهنَّ؛ لأنَّه سبب الولاء لا مورده كما يشير إليه فيما بعد بقوله: ﴿وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ بل المراد هو القيام بسائر الشؤون ممّا تقوم عليه الحياة الاجتماعيَّة التي تتوقف على العقل والتدبير، والقوّة والاستطاعة"(١).

ويقول وهبة الزحيليّ في تفسيره: "﴿قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ يقومون بأمرهنّ ويحافظون عليهنّ ويتسلطون عليهنّ بحق، ويؤدبونهنّ ويأخذون على أيديهنّ؛ أي أنَّ القوامة تعني الرئاسة وتسيير شؤون الأسرة والمنزل، وليس من لوازمها التسلّط بالباطل "(٢).

وقال الشيخ محمّد صنقور: "المقصود من جعل القيمومة للرجل هو إناطة مسؤوليّة تدبير شؤون الحياة العامّة والخاصّة بالرَّجل، بمعنى أنّه المسؤول عن رعاية شؤون الحكم والقضاء، وهو المسؤول عن حماية المجتمع فيما لو داهمه خطر من الداخل أو الخارج، وهكذا الحال فيما يتصل بالأسرة، فهو المكلّف بحياطتها وتدبير شؤون معاشها.."(٣).

وقال الشيخ محسن قراءتي في تفسيره النّور مختِصراً: "القوامة: هي التعهّد بتأمين نفقات الأسرة وتدبير شؤونها وإدارة معيشتها"(٤).

ما يستفاد من المعنى الاصطلاحي:

إنَّ القوامة لا تعدو كونها وظيفةً أنيطت بالرَّجل استجابةً لنداء الفطرة التي أودَعت في جبلته الخصائص والقابليّات المناسبة لوظيفته وكذلك المرأة.

وإنّ جعلها بيد الرَّجل لا يحدّ من حريّة المرأة وكرامتها وإنسانيتها وتصرّفاتها وأعمالها، فهو تقنين لمؤسسة الأسرة ولدور الزوج في تسيير سفينة البيت الزوجي إلى شاطئ الأمان.

---

(١) رسائل فقهيّة ج٣: ٦٧١.

(٢) تفسير المنير للزحيلّي ج٥: ٥٣.

(٣) مقالات حول حقوق المرأة: ٤٣.

(٤) تفسير النور ج٢: ٤٩.

بل إنَّ قواميّة الرَّجل على المرأة نحو ميزةٍ وتكريمٍ واحترامٍ للمرأة بما ينسجم مع طبيعتها التكوينيّة؛ إذ غايتها المحافظة عليها، والاهتمام بها وتدبير شؤونها، فهو امتيازٌ لها لا يجوز سلبه عنها بحجّة حقوقها، أي إنّه حقٌّ لها لا عليها.

ويمكن استفادة ذلك من الرواية الشريفة حول سبب نزول الآية الكريمة: أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللهِ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنِي مُوسَى قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ عليه السلام قَالَ: «**أَتَى النَّبِيَّ صلى الله عليه وآله رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ بِابْنَةٍ لَهُ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ إِنَّ زَوْجَهَا فُلَانُ بْنُ فُلَانٍ الْأَنْصَارِيُّ وَإِنَّهُ ضَرَبَهَا فَأَثَّرَ فِي وَجْهِهَا، فَقَالَ: رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله لَيْسَ ذَلِكَ لَكَ، فَأَنْزَلَ اللهُ سبحانه وتعالى ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ أَيْ: قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ فِي الْأَدَبِ...**»[١].

ما يُتحصّل من معنى «القوامة»:

١. إنَّ القوامة مجرَّد وظيفةٍ وتكليفٍ للرُّجل لا تشريفٌ زائدٌ بلا مسؤوليّةٍ في مقابله، فهي مجرّد واجبٍ وفريضة[٢].

٢. إنّ القوامة بالمعنى القرآنيّ الصحيح لا تعني -كما يتوهّم البعض- التسلّط ومصادرة وجود المرأة، وإلغاء دورها وفاعليّتها في الشأن الخاصّ والعامّ في الأسرة؛ وقد ورد التوصيّة عن الإمام الصادق عليه السلام برعاية المرأة حيث يقول: «**رَحِمَ اللهُ عَبْداً أَحْسَنَ فِيمَا بَيْنَهُ وبَيْنَ زَوْجَتِهِ؛ فَإِنَّ اللَّهَ سبحانه وتعالى قَدْ مَلَّكَهُ نَاصِيَتَهَا وَجَعَلَهُ الْقَيِّمَ عَلَيْهَا**»[٣].

٣. إنّ جعل القوامة للرجل ليس استنقاصاً بالمرأة ولا إهانةً -كما سنبيّن-، بل هو

(١) مستدرك الوسائل ج٤: ٢٦٠.

(٢) المرأة في مرآة الجمال والجلال: ٤٩٢، مقالات في حقوق المرأة: ٤٧.

(٣) روضة المتّقين للمجلسّي ج٨: ٣٧٧.

تصنيفٌ وتوزيعٌ للأدوار ليس أكثر.

٤. إنّ القوامة لا تعني استقلاليّة الرَّجل المطلقة في الإدارة، فالحياة الزوجيّة مشتركةٌ بينهما، والقرارات فيها مشتركة، نعم حتى تستمر الحياة لا بدَّ أن يكون الحسم في القرارات والكلمة الفصل بيد أحدهما، فهي قضيّةٌ إداريّةٌ تنظيميّةٌ بديهيّةٌ لا بدَّ منها.

٥. إنَّه لا محاباة عند الله ولا تفضيل مطلق للرَّجل، فالله سبحانه هو خالق الرَّجل والمرأة ولا نسب ولا قرابة بينه وبين الرِّجال دون النّساء.

لماذا جُعلت القوامة للرجال؟

يجيب هذا البحث بمباحثه الثلاثة على هذا السُّؤال، فمن خلال ما مرَّ ذكره -وما سيأتي- يتّضح جواب هذا السُّؤال جليّاً، ومع ذلك نذكر هنا وجوهاً:

منها: ما ذكرته الآية الكريمة نفسها وهو عنصر الإنفاق: إنَّ الزوج يستحقّ أن تناط إليه وظيفة القوامة والرئاسة في النِّظام العائليّ بإزاء ما يتحمَّله من الإنفاق على الأولاد والزوجة، ولقاء ما تعهَّده من القيام بكلِّ التكاليف اللاّزمة من مهرٍ ونفقةٍ وإدارةٍ ماديّةٍ لائقةٍ للعائلة[1].

ومنها: ما ذكره صاحب المجمع بقوله: "**وعُلِّل ذلك [جعل القوامة للرجل] بأمرين:**

أحدهما: موهبيٌّ من الله تعالى وهو: أنَّ الله فضَّل الرِّجال عليهنَّ بأمورٍ كثيرةٍ من كمال العقل، وحسن التدبير وتزايد القوّة في الأعمال والطاعات. ولذلك خصُّوا بالنبوّة، والإمامة، والولاية و إِقَامَة الشعائر والجهاد، وقبول شهادتهم في كلِّ الأمور، ومزيد النَّصيب في الإرث وغير ذلك.

وثانيهما: كسبيٌّ وهو: أنَّهم ينفقون عليهنَّ، ويعطونهنَّ المهور مع أنَّ فائدة النّكاح

(١) الأمثل، ج٣: ١٣٣.

مشتركةٌ بينهما. والباء في قوله ﴿وَبِما أَنْفَقُوا﴾ للسببيّة، وما مصدريّة أي بسبب تفضيل الله، وبسبب إنفاقهم. وإنما لم يقل: بما فضلّهم عليهنَّ، لأنَّه لم يفضّل كلّ واحدٍ من الرِّجال على كلِّ واحدةٍ واحدةٍ من النّساء، لأنَّه كم امرأة أفضل من كثيرٍ من الرِّجال"[١].

أليس جعل القيمومة للرجل استنقاصٌ للمرأة؟

إنَّ حقيقة القيمومة في الأسرة ليست من قبيل الولايّة على المجانين والسفهاء والأطفال كما يتصوَّر البعض، بل هي من قبيل قيمومة الوالي على الرعيّة، والحكومة على الشَّعب، إذ لا يعني هذا أنَّ أفراد الشعب فيهم من النّقص والتحقير؛ لأنَّ الشعب المتفرِّق في البلد يحتاج إلى من يدبِّر أمره ويؤدِّب خاطئه، ويذبّ عن كيانه، وشرفه، وماله. ومثله العائلة فالبيت مجتمعٌ صغيرٌ في مقابل البلد الذي هو مجتمعٌ كبيرٌ، والولاية عليه كالولاية على الجماعة الكبيرة.

لماذا لا تكون «القوامة» بيد المرأة؟

إنَّ الإسلام ينطلق في كلِّ أحكامه وتعليماته من منطلق الإيمان بوجود الفرق بل الفروق بين الرَّجل والمرأة، فإنَّ المرأة تتصف بخصائص نفسيّةٍ وجسديّةٍ تتناسب وأدوارها الحياتيّة والتربويّة والأسريّة، وهي صفاتٌ لا تتلائم ودور القوامة الذي يحتاج إلى قوّة تعقّلٍ وشدّةٍ وبأسٍ، ومن أهمّ صفاتها تلك:

١. العاطفة الجيّاشة، والتي لها مظاهر كثيرةٌ، منها:

- عدم السيطرة على مشاعرها وعواطفها.
- ضعفها أمام المواقف الصعبة.
- انهيارها أمام المشاهد المأساويّة.

---

(١) مجمع البحرين، ج٦ : ١٤٢.

٢. عدم قدرتها على كتمان السرّ والأخبار المزعجة.

٣. تفاعلها الشديد بالإطراء والثناء.

٤. اهتمامها البالغ بذاتها وجمالها.

٥. جنوحها نحو السلم والموادعة.

٦. رغبتها في الانقياد للرجل القويّ.

٧. الحياء والتوجّس من المواقف المخجلة.

الرد على شبهة كاتبة:

وبناءً على هذا -من كون خصائص المرأة هذه ثابتةً لم تتغير- يتّضح الجواب على شبهة أنَّ هذه الآية كانت ناظرةً إلى حال المرأة في زمانٍ ما، وقد تغيّر حالها اليوم فقد تساوت مع الرَّجل في ميدان الحياة، وبالتالي فلا قوامة للرجل عليها، وهو ما ذكرته إحدى المناديات بحريّة المرأة ومساواتها بالرَّجل، الكاتبة أمينة السعيد حيث تقول: "**إنَّ القوامة اليوم لا مبرر لها؛ لأنّ هذه القوامة مبنيّةٌ على المزايا التي كان الرَّجل يتمتع بها في الماضي، في مجال الثقافة والمال، وما دامت المرأة استطاعت اليوم أن تتساوى مع الرَّجل في كلِّ المجالات فلا مبرّر للقوامة**"[(١)].

وإنَّ هذه الدعوى تخالف منطق الحياة؛ لأنَّ الحياة قائمةٌ بهما، ولو تساويا في جميع الجهات لأمكن الاكتفاء بأحدهما، ومحالٌ أنْ تستقيم الحياة بأحدهما دون الآخر. وإنَّ التفاوت في التكوين العضويّ يستلزم قطعاً التفاوت في بعض الحقوق والواجبات والوظائف، وطلب المساواة فيمن اختلفت خصائصهما النفسيّة والجسديّة إجحافٌ وظلم.

---

(١) الصحافة والأقلام المسمومة، لأنور الجنديّ: ٤٨.

المبحث الثاني: معنى التفضيل وحيثيّته:

ما هي الآراء في معنى قوله تعالى: ﴿بِمَا فَضَّلَ اللّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾؟

الجواب:

١. لحيثيّة الإنفاق:

لقد بيّنت تتمة الآية جهة التفضيل وهي إنفاق الرِّجال على النّساء فهو سببٌ لتفضليهم عليهنّ، وهذا المعنى مقبولٌ عرفاً، وهو الظاهر من الآية، كما يصحّ لنا أن نقول: إنّ الزوجة إذا أنفقت على زوجها وكان طريح فراش المرض وقامت بأمره ودارت شؤونه، فهي صاحبة فضل عليه بهذا المقدار، فليست الآية ناظرةً إلى التفضيل المطلق.

٢. لحيثيّة متطلبات القوامة:

وهي الجهات التي تتصل بمقتضيات القوامة، وهي قوّة التعقّل[١]، وشدّة البأس والقوّة، والقدرة على تحمّل الشدائد، وقد ذهب إلى هذا الرأي العلّامة الطباطبائي في ميزانه: **"والمراد بما فضّل الله بعضهم على بعضٍ هو ما يفضل ويزيد فيه الرِّجال بحسب الطبع على النّساء، وهو زيادة قوة التعقّل فيهم، وما يتفرّع عليه من شدّة البأس والقوّة والطاقة على الشدائد من الأعمال ونحوها فإن حياة النّساء حياةٌ إحساسيّةٌ عاطفيّةٌ مبنيّةٌ على الرقّة واللّطافة"**[٢]، والفخر الرازيّ في تفسيره وقد فصّل أكثر بقوله: **"واعلم أنّ فضل الرّجل على النّساء حاصلٌ من وجوهٍ كثيرةٍ:**

- **بعضها صفاتٌ حقيقيّة.**
- **وبعضها أحكامٌ شرعيّة.**

---

(١) لا نقصد منه الذكاء -وهو القدرة على استيعاب وفهم والمعلومات- بل نقصد منه الحكمة والتأنيّ والرويّة في اتخاذ القرار، والقدرة على التدبير الحسن والضبط والموازنة بين المصلحة والمفسدة في مختلف الظروف.

(٢) الميزان ج٤: ٣٤٣.

أمّا الصفات الحقيقيّة فاعلم أنَّ الفضائل الحقيقيّة يرجع حاصلها إلى أمرين: إلى العلم، وإلى القدرة.

ولاشكّ أنّ عقول الرِّجال وعلومهم أكثر، ولاشكّ أن قدرتهم على الأعمال الشاقّة أكمل، فلهذين السببين حصلت الفضيلة للرجال على النّساء في العقل والحزم والقوّة، والكتابة في الغالب والفروسيّة والرمي، وأنّ منهم الأنبياء والعلماء، وفيهم الإمامة الكبرى والصغرى والجهاد والأذان والخطبة والاعتكاف والشهادة في الحدود والقصاص بالاتفاق، وفي الأنكحة عند الشافعي رضي الله عنه، وزيادة النصيب في الميراث والتعصيب في الميراث، وفي تحمل الدية في القتل والخطأ، وفي القسامة والولاية في النّكاح والطلاق والرجعة وعدد الأزواج، وإليهم الانتساب، فكل ذلك يدلّ على فضل الرِّجال على النّساء"[١].

٣. التفضيل المتقابل:

بمعنى أنَّ الله فضّل النّساء على الرِّجال في أمورٍ وخصوصيّات، وفضّل الرِّجال على النّساء في أمورٍ وخصوصيّات؛ وذلك للتكامل بينهما لا للتفاضل بينهما، وذهب له الراغب الأصفهانيّ في تفسيره[٢]، وذهب له الشيخ الآصفيّ رحمه الله حيث يقول: "ليس هذا التفضيل في التكوين بمعنى أنَّ الله تعالى خصَّ الذكور من الجنسين بالتفضيل في كلِّ شيء من المؤهّلات الإنسانيّة، فلا دلالة لقوله تعالى: ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ على ذلك، ولا يدلُّ عليه الواقع التكويني للجنسين، وهو أمرٌ واضح لا يمكن النّقاش فيه؛ فإنَّ الله تعالى خصَّ الأنثى من الجنسين بتفضيلٍ في تكوينها لا يوجد في الذكور، فهي تمتلك من الرقّة والجمال والعاطفة والجاذبيّة وغيرذلك مما لا يمتلكه الذكور، وفضلّ الله الذكور على الإناث بالشدّة والقوّة والغلظة والقدرة على المواجهة ما لا تمتلكه

(١) تفسير الرازيّ، ج١٠: ٨٨.

(٢) انظر: تفسير الراغب الاصفهانيّ من أوّل سورة آل عمران وحتى نهاية الآية (١١٣) من سورة النساء، ٢ج، مدار الوطن للنشر - المملكة العربيّة السعوديّة - رياض، ط: ١، ١٤٢٤ ه.ق.

الإناث.. إذاً، فالتفضيل التكويني حالةٌ متعادلةٌ موزّعةٌ على الجنسين بصورةٍ متوازنةٍ، والتعبير القرآني ﴿بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ دقيق؛ إذ لو قال ـ مثلاً ـ: «بما فضل الله الرِّجال على النّساء» لاختلف الأمر؛ لأنّ التعبير الأوّل يشير إلى تفاضل متعادلٍ موزعٍ بين الجنسين ﴿بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ والثاني يشير إلى تفضيل الرِّجال على النّساء، والذي ورد في القرآن هو الأوّل"[١].

٤. التفضيل المتبادل:

حيث إنَّ الآية لم تحدد تفضيل كلّ الرِّجال على كلّ النّساء بل قالت: ﴿بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾، ولم تعيّن من هم البعض على البعض الآخر، فيحتمل أن يكون المراد تفضيل رجالٍ ونساءٍ على رجالٍ ونساءٍ آخرين، يعني بما فضّل الله بعض الرِّجال والنّساء على بعض آخر من الرِّجال والنّساء[٢].

٥. تفضيل بعض الرِّجال على بعض النّساء:

يقول الشيخ مغنية: "الضمير في ﴿بَعْضَهُمْ﴾ يعود على النّساء والرِّجال معاً، وذكر الضمير من باب التغليب، والمراد ببعض الأولى الرِّجال، وببعض الثانية النساء.. لو قال (فضلهم عليهنّ) لفُهم منه تفضيل جميع أفراد الرِّجال على جميع أفراد النّساء، وهذا غير مقصود؛ لأنّه بعيدٌ عن الواقع، فكم من امرأةٍ هي أفضل من ألف رجلٍ، فجاء لفظ بعض للإشارة إلى أنَّ التفضيل إنما هو للجنس على الجنس من حيث هو بصرف النّظر عن الأفراد"[٣].

(١) مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد ٣٦: ٤٤.

(٢) ذكره سماحة السيّد الأستاذ منير الخبّاز في إحدى محاضراته الموجودة في اليوتيوب، وعنوانها تفسير (الرجال قوامون على النساء)، وذكره د. محمّد شحرور بالجزم والقطع في كتابه: نحو أصول جديدة للفقه الإسلاميّ – فقه المرأة: ٣٢٠.

(٣) التفسير الكاشف لمغنية ج٢: ٣١٥.

٦. التفضيل المطلق للرجال:

يقول ابن كثير: "يقول تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ أي: الرَّجل قيّمٌ على المرأة؛ أي هو رئيسها وكبيرها، والحاكم عليها ومؤدبها إذ اعوجّت ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ أي: لأنّ الرِّجال أفضل من النّساء، والرَّجل خيرٌ من المرأة؛ ولهذا كانت النبوّة مختصّةٌ بالرِّجال، وكذلك الملك الأعظم"(١).

٧. لا تفضيل إلا للقادر على القيام بالمهمّة:

يقول الشيخ الدكتور الفضلي: "إنّ التفضيل المشار إليه في الآية الكريمة لا يعني تفضيل الرِّجال خاصّة، كما أنّه لا يعني تفضيل النّساء خاصّة، وإنما يراد به أنّ إناطة المسؤوليّات وفرض الواجبات يعتمد قاعدة التفضيل الذي يقوم على أساسٍ من القدرة على النهوض بالمهمّة والقيام بها"(٢).

٨. التفضيل الاجتماعي:

ذهب كلٌّ من السيّد الخوئيّ﴿﴾ والشيخ الجواديّ الآمليّ إلى أنَّ الآية لا تدلُّ على أكثر من كون الرِّجال مقدّمين اجتماعيّاً على النّساء، فعندما سئل السيّد الخوئيّ عن الآية ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ وهل يستفاد منها حكمٌ شرعيٌّ تكليفيٌّ غير حرمة الخروج من الدار من دون إذن الزوج؟

---

(١) تفسير ابن كثير ج١: ٤٦٥.

(٢) بحوث فقهيّة معاصرة للدكتور الفضلّي: ٢٥٢، وهذا المعنى هو ما ذهب إليه د. محمّد شحرور في بيان حقيقة القوامة وكونها لمن، فيقول: «فلو عنى الله ذلك [أنّ التفضيل للرجل بسبب قوة تعقله وو...] لقال: «الذكور قوامون على الإناث»، لكنه تعالى قال: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ الرجال جمع رجل، والنساء جمع امرأة، ونحن نعلم أنّ كل رجل ذكر، وكل امرأة أنثى، ولكن العكس غير صحيح، فكأنّه تعالى يربط القوامة هنا بالقدرات على اختلاف أنواعها التي تكتمل عند سن الرشد ويصبح الذكر رجلاً والأنثى امرأةً». [نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي:٣١٩]

أجاب رحمه الله: "ليست الآية في مقام بيان ما ذكرت من حرمة الخروج بغيرإذن الزوج و إنما ذلك وغيره من حقوق الزوج على الزوجة التي تعرف من موارد أخرى، وهذه في مقام بيان تقدّم الرِّجال وفضلهم اجتماعيّاً على النّساء، ثم إنّه في موارد تخلفهنّ عن أداء واجبهنّ الجنسي لأزواجهنّ فما علم من الخارج وجوبه فللأزواج علاجها بأمور ذكرت هناك، والله العالم"(١)، أمّا الجواديّ الآملّي فيقول: "﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ أي: إنّ المسائل الاجتماعيّة والخبرة الاقتصاديّة، والسعي، وبذل الجهد في كسب المال، وتوفير مستلزمات البيت، وإدارة المعيشة يجيدها الرَّجل بشكلٍ أفضل"(٢).

٩. لحيثيّة تابعيّة الخلق:

الصدوق، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ مَاجِيلَوَيْهِ، عَنْ عَمِّهِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ الله، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْبَرْقِيِّ، عَنْ عَبْدِ الله بْنِ جَبَلَةَ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَبْدِ الله، عَنْ آبَائِهِ، عَنْ جَدِّهِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام ،قَالَ: «جَاءَ نَفَرٌ مِنَ الْيَهُودِ إِلَى رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وآله فَسَأَلَهُ أَعْلَمُهُمْ عَنْ مَسَائِلَ، فَكَانَ فِيمَا سَأَلَهُ قَالَ لَهُ: مَا فَضْلُ الرِّجَالِ عَلَى النِّسَاءِ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله : كَفَضْلِ السَّمَاءِ عَلَى الْأَرْضِ، وَكَفَضْلِ الْمَاءِ عَلَى الْأَرْضِ، فَالْمَاءُ يُحْيِي الْأَرْضَ، وَبِالرِّجَالِ تُحْيَا النِّسَاءُ، وَلَوْلاَ الرِّجَالُ مَا خَلَقَ اللهُ النِّسَاءَ، يَقُولُ اللهُ عزّ وجلّ: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾.

قَالَ الْيَهُودِيُّ: لِأَيِّ شَيْءٍ كَانَ هَكَذَا؟ فَقَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله : خَلَقَ اللهُ عزّ وجلّ آدَمَ مِنْ طِينٍ، وَمِنْ فَضْلَتِهِ وَبَقِيَّتِهِ خُلِقَتْ حَوَّاءُ، وَأَوَّلُ مَنْ أَطَاعَ النِّسَاءَ آدَمُ، فَأَنْزَلَهُ اللهُ عزّ وجلّ مِنَ الْجَنَّةِ، وَقَدْ بَيَّنَ فَضْلَ الرِّجَالِ عَلَى النِّسَاءِ فِي الدُّنْيَا، أَلاَ تَرَى إِلَى النِّسَاءِ كَيْفَ يَحِضْنَ وَلاَيُمْكِنُهُنَّ

(١) صراط النجاة (المحشى للخوئيّ)؛ ج١، ص: ٤٦٤

(٢) المرأة في مرآة الجلال والجمال: ٤٨٩.

الْعِبَادَةُ مِنَ الْقَذَارَةِ، والرِّجال لاَ يُصِيبُهُمْ شَيْءٌ مِنَ الطَّمْثِ؟! قَالَ الْيَهُودِيُّ: صَدَقْتَ، يَا مُحَمَّدُ»(١).

المبحث الثالث: موارد تطبيق الآية في أبواب الفقه

إنّ آية القوامة من الآيات التي استظهر الفقهاء منها أحكاماً متعدّدة، وذلك من خلال ملاحظتها بلحاظاتٍ مختلفة ومن زوايا متنوعة، وكذلك بملاحظة لوازم وآثار جعل القوامة للرجل، وهذا ما حاولنا جمعه في هذا البحث من خلال تتبّع الموارد والمسائل الفقهيّة في الأبواب الفقهيّة المتعددة، وقد ذكرنا أهمّ نماذج تطبيق هذه المفردة الفقهيّة في الأبواب المختلفة:

باب النكاح: وفيه عدّة تطبيقات:

التطبيق الأوّل: وجوب طاعة الزوجة لزوجها

ذهب بعض الفقهاء إلى وجوب طاعة الزوجة لزوجها، ودليلهم في ذلك الآية الكريمة محلّ البحث، ونقل صاحب موسوعة الفقه الإسلاميّ المقارن عن علماء الفريقين هذا الحكم بقوله: **"الزوج قيّمٌ على الزوجة؛ لقوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ فللزوج على زوجته نوع سلطنةٍ وسبيلٍ، بسبب ما فضّله اللهُ عليها، وبسبب ما ينفق عليها من أمواله، فلا يجوز لها عصيانه في الأمور التي تتعلّق به"**(٢).

وقد صرّح غير واحدٍ من علماء أهل السنّة بهذا الحكم، منهم مثلا:

---

(١) علل الشرائع، الصدوق، ج٢، ص٥١٢، وعنه في البرهان في تفسير القرآن ج٢: ٧٣.

(٢) موسوعة الفقه الإسلاميّ المقارن ج١٠: ٢١٤، وقال القطب الراوندي من علمائنا في تفسير الآية: **"أي إنهم يقومون بأمرهنّ وبتأديبهنّ فدلّت الآية على أنّه يجب على الرّجل أن يدبّر أمر المرأة وأن ينفق عليها لأنّ فضله وإنفاقه معاً علّة لكونه قائماً عليها مستحقّاً لطاعتها فالصالحات مطيعاتٌ لله ولأزواجهنّ حافظاتٌ لما غاب عنه أزواجهنّ من ماله وما يجب من رعايته وحاله وما يلزم من صيانتها نفسها لله"**، فقه القرآن، ج٢، ص١٩٢.

الأوّل: الجصّاص، يقول في أحكامه أيضاً: "**دلّت الآية على معانٍ.. وأنَّ عليها طاعته وقبول أمره ما لم تكن معصية، ودلَّت على وجوب نفقتها عليه بقوله: ﴿وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾..**"(١).

الثاني: الرازيّ، وقد أشار لهذا المعنى في تفسيره أيضاً بقوله: "**..ثمَّ إنَّ الزوج اختصّ بأنواعٍ من حقوق الزوجة، وهي التزام المهروالنفقة، والذبّ عنها، والقيام بمصالحها، ومنعها عن مواقع الآفات، فكان قيام المرأة بخدمة الرّجل آكد وجوباً، رعايةً لهذه الحقوق الزائدة وهذا كما قال تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾**"(٢).

التطبيق الثاني: وجوب النفقة

يستدلّ الفقهاء على وجوب نفقة الزوجة على الزوج بهذه الآية الكريمة:

وممّن صرّح بذلك من فقهاء الشيعة العلاّمة الحلّيّ يقول: "**واعلم أنّ نفقة الزوجة واجبةٌ بالكتاب والسنّة والإجماع، أمّا الكتاب فقوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ اتفقوا على أنَّ قوله ﴿وَبِمَا أَنْفَقُوا﴾ على سبيل الوجوب**"(٣).

وكذلك القطب الراونديّ في فقه القرآن: "**قال تعالى ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ وفيه دليلان على وجوب ذلك أحدهما قوله: ﴿قَوَّامُونَ﴾ والقوّام على الغير هو المتكفّل بأمره من نفقةٍ وكسوةٍ وغير ذلك والثاني قوله ﴿وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ يعني أنفقوا عليهنّ من أموالهم**"(٤).

---

(١) أحكام القرآن ج٢: ٢٣٦.

(٢) تفسير الرازيّ، ج٦: ١٠٢.

(٣) إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد ج٣: ٢٦٦.

(٤) فقه القرآن (للراونديّ) ج٢: ١١٦.

وكذلك ذكر ذلك الشيخ مغنية رحمه الله في فقه الصادق عليه السلام بقوله: **"تجب نفقة الزوجة على زوجها، حتى ولو كانت غنيّةً، إجماعاً ونصّاً، ومنه ... قوله سبحانه ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾"**[١].

أما الروايات الشريفة فقد فسّرت الآية بذلك، فقد نقل عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ فِي تَفْسِيرِهِ: **﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾** يَعْنِي: **«فَرَضَ اللهُ عَلَى الرِّجال أَنْ يُنْفِقُوا عَلَى النِّسَاءِ»**[٢].

التطبيق الثالث: وجوب التمّكين

ذكر المحقّق النجفيّ في باب النفقة -عند تعرّضه لبيان أنّ تمكين الزوجة شرطٌ فيها أو أنّ النشوز مانعٌ منها- لمثل هذا، فقال: بل ربما يشمّ من قوله تعالى: **﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾** ما يشبه معاوضة الاستمتاع بالإنفاق على نحو ما ورد من الإنفاق على الدابّة عوض ما يستوفيه من منافع ظهرها، كما أنّه يشمّ من نصوص بيان حقّ كلٍّ منهما على الآخر مقابلة كلٍّ منهما لصاحبه[٣].

وإن لم يقبل العلاّمة الحلّيّ ذلك حيث يقول: **"الصحيح أنّ قوله تعالى ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ لا صراحة فيه على أنّ ما يقابل الاستمتاع هو بذل النفقة، بل لعلّ المراد منه هو المهر الذي بذله الزّوج لزوجته"**[٤].

---

(١) فقه الإمام الصادق عليه السلام، ج٥: ٣٠٧.

(٢) مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل. ج١٥: ٢١٨.

(٣) موسوعة الفقه الإسلاميّ المقارن، ج١٠: ٢٢٢.

(٤) بحوث فقهية (للحلّيّ): ٢١٥

التطبيق الرابع: نكاح المشرك

يفتي الفقهاء بحرمة زواج المسلمة من الكافر(١)، وذلك لأنَّ "**كلَّ زوجٍ له على زوجته تسلّطٌ وسبيلٌ، ولاشيء من الكافرله تسلّطٌ على المسلمة ولاسبيل، وذلك يستلزم صدق لا شيء من زوج المسلمة بكافرٍ (أمّا المقدّمة الأولى) فلقوله تعالى ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ (وأما المقدّمة الثانية) فلقوله تعالى ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾**"(٢).

ويقول العلاّمة الحلّيّ: "**إنّ للزوج على الزوجة نوع سلطنةٍ وسبيل، لقوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ والكافرلا سبيل له على المسلمة، لقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾**"(٣).

ولذلك لو أنّ امرأةً أسلمت ولم يسلم زوجها بطل العقد، إذ بقاء الزوجيّة مع كفر الزوج يرجع إلى علوّ الكافر على الزوجة المسلمة وأن يكون له سبيلٌ عليها؛ لأنَّ **﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾**(٤).

التطبيق الخامس: تعدّد الزوجات لا الأزواج

إنَّ نتيجةً من نتائج ثبوت كون القوامة بيد الرَّجل هي ضرورة وحدة القيِّم لتماسك الأسرة، فإنّ تعدد القيِّم يفسد الأسرة، وبعبارة أخرى: إنَّ النّكتة التي أوجبت حرمة تعدّد الأزواج للمرأة، وجواز تعدد الزوجات للرجل -وكذلك أوجبت الغيرة على الرَّجل وحرّمتها على النّساء- هي: أنّ الإسلام رأى أنَّ حياة المجتمع ترتبط بمدى استحكام وتماسك بنية الوحدة العائليّة، ورأى أنَّ هذا التماسك في بنيتها يتوقّف على

(١) منهاج الصالحين للسيّد السيستاني، ج٣: ٦٧

(٢) إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد، ج٣: ١٠٣

(٣) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، ج٧: ٩٧

(٤) القواعد الفقهيّة (للبجنورديّ، السيّد حسن)، ج١: ٢٠٦

قواميّة الرَّجل، ورأى أنَّ تعدد القيِّم بتعدّد الزوج يفسد وحدة تماسك البنية العائليّة، بينما لو اتّحد القيّم فتعدد العائلة لا يوجد مفسدة من هذا القبيل، بل هذا القيِّم الواحد يبني وحدتين عائليتين من هذا القبيل، وكلٌّ منهما بحدّ ذاته وحدةٌ متماسكة، على أنَّ اختلاط النّسل في موارد ثبوت النّسل أيضاً يضرّ بتماسك بنية الوحدة العائلية ضرراً كبيراً كما هو واضح(١).

باب القضاء

التطبيق السادس: عدم جواز تصدّي المرأة للقضاء

استند القائلون بعدم تولية المرأة لمنصب القضاء إلى عمومية آية القوامة، وقد ادّعي في مدرسة أهل البيت عليهم السلام عدم الخلاف بل الإجماع(٢) على عدم انعقاد القضاء للمرأة، واستدلّ بوجوه من أهمّها قوله تعالى: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ**﴾ فإنَّه ظاهرٌ في قيموميّة الرِّجال على النّساء، ولازمها سلطنة الرِّجال وحكومتهم عليهنّ دون العكس(٣).

وما ورد من رواياتٍ كثيرةٍ منها حديث وصيّة النبيّ صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام قال: «**يا علي ليس على النّساء جمعة** (إلى أن قال) **ولا تولّى القضاء**»(٤).

وهكذا ذهب علماء الجمهور إلى أنّه لا يجوز للمرأة أن تتولى القضاء ولو وُلِّيت أثم المولّي وتكون ولايتها باطلة، وحكمها غير نافذٍ في جميع الأحكام وهو مذهب المالكيّة والشافعيّة والحنابلة وبعض الحنفيّة، وقد استدلّوا بالآية الكريمة محلّ البحث بتقريب: إنّ الرَّجل قيّمٌ على المرأة بمعنى أنّه رئيسها وكبيرها والحاكم عليها، فالآية تفيد عدم ولاية المرأة وإلا كانت القوامة للنّساء على الرِّجال، وهو عكس ما تفيده

(١) لاحظ: القضاء في الفقه الإسلاميّ للسيد الحائريّ: ٧٦.
(٢) كتاب القضاء (للگلبايگانّي)، ج١: ٤٤
(٣) كتاب القضاء (للگلبايگانّي)، ج١: ٤٤
(٤) جامع أحاديث الشيعة، ج٣٠: ١٠٠.

الآية[١].

ويقول ابن الحاجب: **"عدم جواز تولية المرأة للولايات العامّة كالقضاء ونحوه، والإجماع منعقدٌ على أنّ المرأة لا تتولى منصب الإمامة الكبرى للأمّة، فلا تكون حاكماً أو رئيساً للدّولة"**[٢].

ويقول الشيخ في الخلاف: **"لا يجوز أن تكون المرأة قاضيةً في شيءٍ من الأحكام، وبه قال الشافعيّ، وقال أبو حنيفة: يجوز أن تكون قاضيةً فيما يجوز أن تكون شاهدةً فيه، وهو جميع الأحكام إلا الحدود والقصاص، وقال ابن جرير: يجوز أن تكون قاضيةً في كل ما يجوز أن يكون الرَّجل قاضياً فيه، لأنّها تعدّ من أهل الاجتهاد.."**[٣].

على أنَّ القضاء -في نظر الإسلام- ليس مغنماً أو تشريفاً بل هو مسؤوليّةٌ وأمانة، وعدم إعطائه للمرأة ليس استنقاصاً ولا إهانة بل هو عين العدل والإنصاف واحترام واقعها النفسي والجسدي.

سعة القواميّة أو ضيقها؟ القواميّة أم القيمومة؟

هل القوامة في الآية خاصة بالأزواج على الزوجات -كما هو مورد الآية- أم هي قواميّة كلِّ الرِّجال على كلِّ النّساء؟ فهل هي مطلقة أم خاصّة؟

الجواب: تحتمل الآية الكريمة ـ بالنظرة الأولى ـ ثلاثة تفاسير:

التفسير الأوّل: هو قيمومة الرِّجال عامّة على النّساء عامّة.

التفسير الثاني: قيمومة الرِّجال على النّساء في أيّة علاقة مشتركة بينهم، كعلاقة الحياة الزوجيّة، والعلاقة في الأعمال المشتركة بين الرِّجال والنّساء، ومن ذلك علاقة الولاية

(١) بداية المجتهد، ج٢: ٥٣١، المجموع، ج٢٠: ١٢٧، المغني، ج١١: ٣٥٠.
(٢) التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، ج٧: ٣٨٨.
(٣) الخلاف للشيخ الطوسّي، ج٦: ٢١٣.

والإدارة، فيكون للرجال في كل هذه العلاقات موقع القيمومة على النّساء .

التفسير الثالث: أن تختص هذه القيمومة بالحياة الزوجيّة فقط، فيكون للرجال حقّ القيمومة على النّساء في مساحةٍ محدودةٍ من الحياة الزوجيّة، وليس في كلّ هذه المساحة بالضرورة.

ولا نتصوّر للآية الكريمة تفسيراً رابعاً، والأوّل لم يقل به قائل، وأما الثاني والثالث فقد وقع الخلاف بين الأعلام بينهما:

مؤيّدوا التفسير الثاني: الآية عامّة

١. صاحب الميزان السيّد الطباطبائيّ: ذهب إلى أنَّ القوامة عامّة حتى لخارج الأسرة، وليست خاصّة بها حيث قال: "**وعموم هذه العلّة يعطي أن الحكم المبني عليها أعني قوله: ﴿الرِّجال قَوَّامُونَ عَلَى النِّساءِ﴾ غيرمقصورٍ على الأزواج بأن يختصّ القوامية بالرَّجل على زوجته بل الحكم مجعولٌ لقبيل الرِّجال على قبيل النّساء في الجهات العامّة التي ترتبط بها حياة القبيلين جميعا فالجهات العامّة الاجتماعيّة التي ترتبط بفضل الرِّجال كجهتي الحكومة والقضاء مثلا اللّتين يتوقّف عليهما حياة المجتمع، إنما يقومان بالتعقّل الذي هو في الرِّجال بالطبع أزيد منه في النّساء، وكذا الدفاع الحربيّ الذي يرتبط بالشدّة وقوّة التعقّل كلّ ذلك مما يقوم به الرِّجال على النّساء**"(١)، وإلاّ لقال: الرِّجال قَوَّامونَ عَلَى نِسائِهِمْ.

٢. ووافقه السيد الگلبايگاني بقوله: "**وهل يجوز أن لا تكون المرأة ذات سلطنة في شئونها مع زوجها وتكون لها السلطنة في خارج دارها، وعلى غير زوجها من الرِّجال؟**

وإن قيل: الآية المباركة تنفي ولاية النّساء على الرِّجال، وأي مانعٍ من ولاية المرأة على

(١) الميزان في تفسير القرآن ج٤: ٣٤٣.

النّساء؟ فإنّه يقال: بأنّ ذلك مقتضى الإجماع المركّب"[١].

مؤيّدوا التفسير الثالث: الآية خاصّة

١. السيّد الحائريّ: "إنّ القواميّة في الإسلام ليست ثابتةً في الإسلام لجنس الذكر على جنس الأنثى، ولذا لا قواميّة للأخ على الأخت مثلاً، وإنّما هي ثابتةٌ في خصوص الحياة العائليّة للزوج على الزوجة.."[٢].

٢. الشيخ المنتظريّ: "شأن النّزول وكذا السياق شاهدان على أنّ المراد قيمومة الرِّجال بالنّسبة إلى أزواجهم؛ إذ لا يمكن الالتزام بأنّ كلّ رجلٍ بمقتضى عقله الذاتي، وبمقتضى إنفاقه على زوجته له قيمومة على جميع النّساء حتى الأجنبيّات، بل إنّ صرف الشكّ والاحتمال يكفي في عدم صحّة الاستدلال"[٣].

٣. الشيخ مغنية: "المراد بالرِّجال هنا خصوص الأزواج، وبالنّساء خصوص الزوجات، وليس المراد بالقيام على المرأة السلطة المطلقة، بحيث يكون الزوج رئيساً دكتاتوريّاً، والزوجة مرؤوسةً له، لا إرادة لها معه، ولا اختيار، بل المراد أن له عليها نحواً من الولاية، وقد حدّد الفقهاء هذه الولاية"[٤].

٤. الشيخ الفضليّ: "فالمراد من الرِّجال -هنا- الأزواج، ومن النّساء الزوجات. فلا نظر للآية ولا شموليّة فيها لكلّ الرِّجال مطلقاً، وكلّ النّساء مطلقاً حتى ندخل رئيس الدّولة في همومها، ونحكم له بالقيمومة أو الولاية على المرأة.. ونخلص من كل ذلك إلى أنّ القواميّة غير القيمومة، وأنّ الآية الكريمة لا إطلاق فيها ولا عموم"[٥].

(١) كتاب القضاء (للگلبايگاني) ج١: ٤٤

(٢) القضاء في الفقه الإسلامي للسيد الحائري: ٧٦.

(٣) المنتظري في كتابه (نظام الحكم في الإسلام) ج١: ١٢٤.

(٤) تفسير الكاشف، ج٢: ٣١٥.

(٥) بحوث فقهيّة معاصرة: ٢٥٢.

٥. الشيخ الآصفيّ: بعد أن فنّد الرأي الآخر بقوله: "**لا يصحّ بالتأكيد، ولم يقل به فقيه، ومعنى هذا التفسير إن صحَّ ـ أن يكون الرّجال هم القوّامين على النّساء في كلّ علاقة مشتركة بين الجنسين، فإذا اشترك رجلٌ وامرأةٌ في تجارةٍ كان للرجل حقّ القيمومة، ولا يجوز لامرأةٍ أن تستخدم رجلاً أو تستأجره لعمل من الأعمال؛ لأنّها تمارس بذلك نوعاً من القيمومة على الرَّجل في هذه العلاقة المشتركة، وهذا ما لا يمكن أن يقول به فقيه على الإطلاق**"(١) وبذلك يتعين عنده التفسير الثالث.

باب الإرث:

التطبيق السابع: وجه التفاوت في الإرث بين الرَّجل والمرأة

من المسائل الواضحة في الأحكام القرآنيّة الفقهيّة هي التفاوت في الإرث بين سهميّ الرَّجل والمرأة في بعض الحالات، وقد كان ولا يزال ذلك مورداً للتساؤل، وقد سُئل الأئمّة عليهم السلام ، وكانت هذه الآية هي حلّ لغز التفاوت بين إرثيهما، ومن الروايات في ذلك: ما كَتَبَه الإمام الرِّضا عليه السلام إِلَى مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ فِيمَا كَتَبَ مِنْ جَوَابِ مَسَائِلِهِ: «**عِلَّةُ إِعْطَاءِ النِّسَاءِ نِصْفَ مَا يُعْطَى الرِّجال مِنَ الْمِيرَاثِ: لِأَنَّ الْمَرْأَةَ إِذَا تَزَوَّجَتْ أَخَذَتْ، وَالرَّجل يُعْطِي، فَلِذَلِكَ وُفِّرَ عَلَى الرِّجال.. وَعِلَّةٌ أُخْرَى فِي إِعْطَاءِ الذَّكَرِ مِثْلَيْ مَا تُعْطَى الْأُنْثَى لِأَنَّ الْأُنْثَى فِي عِيَالِ الذَّكَرِ إِنِ احْتَاجَتْ، وعَلَيْهِ أَنْ يَعُولَهَا، وَعَلَيْهِ نَفَقَتُهَا، وَلَيْسَ عَلَى الْمَرْأَةِ أَنْ تَعُولَ الرَّجل، وَلَا تُؤْخَذُ بِنَفَقَتِهِ إِنِ احْتَاجَ، فَوُفِّرَ عَلَى الرَّجل لِذَلِكَ، وَذَلِكَ قَوْلُ اللهِ عزّ وجلّ: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِم﴾**»(٢).

بتقريب: إنَّ هذا التفاوت لا ينطلق من نقص إنسانيّة المرأة مقارنةً بالرَّجل، بل من

(١) مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام ، العدد ٣٦: ٤٦.

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام ، ج٢: ٩٨.

توازن الحقوق والواجبات؛ فإنَّ الإسلام حيث فرض على الزوج المهر والنفقة للزوجة أراد أن يجبر هذا التكليف ويعوّض عنه عن طريق الإرث وتقليل سهم المرأة عن سهم الرَّجل(١).

باب الطلاق:

التطبيق الثامن: عدم وقوع الطلاق من المرأة

إنَّ أوضح تطبيقات الآية الكريمة -ومعنى القوامة- هي كون الآية ظاهرة في إثبات كون الطلاق بيد الرَّجل، وبها استدلّ علماء الفريقين على ذلك، يقول الشيخ مغنية في ذيل تفسير آية القوامة: "**بل المراد أن له عليها نحواً من الولاية، وقد حدّد الفقهاء هذه الولاية بجعل الطلاق بيد الزوج، وأن تطيعه في الفراش، ولا تخرج إلا بإذنه، وهما فيما عدا ذلك سواء: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾**"(٢).

وهو ما يستفاد من الروايات الشريفة التي منها: عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ مُحَمَّدٍ وأَحْمَدَ ابْنَيِ الْحَسَنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ مَرْوَانَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحْرِزٍ قَالَ: سَأَلَ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام رَجُلٌ وأَنَا عِنْدَهُ فَقَالَ: رَجُلٌ قَالَ لِامْرَأَتِهِ أَمْرُكِ بِيَدِكِ، قَالَ عليه السلام: «**أَنَّى يَكُونُ هَذَا وَاللهُ تَعَالَى يَقُولُ: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ لَيْسَ هَذَا بِشَيْءٍ..**»(٣).

الحكومة والقيادة السياسيّة:

التطبيق التاسع: الولاء والسياسة

قال في كنز العرفان: "**﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ أي لهم عليهنّ قيام الولايّة والسّياسة**"(٤).

---

(١) لاحظ: نظام حقوق زن إسلام (مجموعه آثار شهيد مطهرى)، ١٩: ٢٣٨.

(٢) تفسير الكاشف، ج٢: ٣١٥.

(٣) الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، ج٣: ٣١٣.

(٤) كنز العرفان في فقه القرآن، ج٢: ٢١١.

وقال ابن شهرآشوب: "قوله سبحانه: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ فيه دلالة على أنّ الإمامة لا تصلح إلا في الرّجال دون النّساء، وكذلك حكم النبوّة قوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ﴾ لأنّ الشكل إلى شكله آنس والأنفة منه أبعد"(١).

وممّا يستدلّ به أيضاً على أنّ الولاية العامّة في المجتمع كولاية الفقيه تكون للرجل دون المرأة قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ فإنّه يدلّ على أنَّ كلَّ فاضلٍ قوّام على مفضوله فإنّ الآية الشّريفة وإن كان في مقام قيمومة الرِّجال على النّساء، ولكن من عموم التعليل (بما فضّل الله) يستفاد أنَّ كلّ من فضّله الله تعالى فهو قيّم على مفضوله.

وقد ثبت وجوب متابعة كلّ مفضول عن الفاضل في كلّ صنف من الأصناف، فكلّ من كان أعلم من غيره في كلِّ شأن من الشؤون فهو مقدّم على غيره عقلاً وشرعاً بل وعرفاً.

قال الزمخشريّ في الكشّاف: وفيه [أي في التفضيل في آية القوامة] دليل على أنّ الولاية إنّما تستحق بالفضل لا بالتغليب والاستطالة والقهر(٢). وعلّق عليه الفاضل الكاظميّ في مسالك الأفهام قائلاً: هذا مما أجراه الله على لسانه، فإنا لم نجد فيمن تقدَّم على علي عليه السلام بعد النبي صلى الله عليه وآله فضيلة يستحق بها الولاية كما عرف في محله(٣).

يقول الراغب الأصفهانيّ في تفسيره: "بيّن تعالى أن السيّاسة للرجل دون المرأة"(٤)،

---

(١) متشابه القرآن ومختلفه، ج٢: ٢٨.

(٢) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج١: ٥٠٥.

(٣) مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، ج٣: ٢٥٧.

(٤) ذكر ابن العربيّ لذلك ثلاثة أسباب هي: الأوّل: كمال العقل والتمييز. الثاني: كمال الدين والطاعة في الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على العموم. الثالث: بذله لها المال من الصداق والنفقة. انظر: أحكام القرآن(١/ ٤١٦).

"وأنّ لكلّ واحد من الرّجل والمرأة فضيلتين: إحداهما: تسخيرٌ من الله تعالى، والأخرى من كسبه، فإحدى فضيلتي الرّجل: ما خصّه به من علوّه على المرأة، والثانية: بإنفاق المال، وإحدى فضيلتي المرأة: قيامها بما يلزمها من طاعة الأزواج، وحفظ غيبهم، وتحصين ما سلّموه إليهنّ، والثانية: إسبال الله سترحمته عليها وحفظها بوصيّة الزوج بها، وتسخيره للقيام بمراعاتها"(١).

ومما يدلّ عليه في الرّوايات ما ورد أنَّ الإمام الحَسَن بْن عَلِيٍّ عليه السلام قَامَ خَطِيباً فقَالَ: «أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّهُ قَدْ كَانَ مِنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيٍّ مَا تَكْفِيكُمْ جُمْلَتُهُ، وَقَدْ أَتَيْنَاكُمْ مُسْتَنْفِرِينَ لَكُمْ، لِأَنَّكُمْ جَبْهَةُ الْأَمْصَارِ، وَرُؤَسَاءُ الْعَرَبِ، وَقَدْ كَانَ مِنْ نَقْضِ طَلْحَةَ وَالزُّبَيْرِ بَيْعَتَهُمَا وَخُرُوجِهِمَا بِعَائِشَةَ مَا قَدْ بَلَغَكُمْ، وَهُوَ ضَعْفُ النِّسَاءِ، وضَعْفُ رَأْيِهِنَّ، وَقَدْ قَالَ اللهُ (تَعَالَى): ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾»(٢).

الخاتمة

رغم قصر الآية وقلّة مفرداتها إلا أنَّها من أمّهات آيات الأحكام التي تطال أبعاداً كثيرة في الأحكام الفقهية، وقد اكتشفت أنَّ آية القوامة قوام أبحاث فقهيّة وقرآنيّة واجتماعيّة وسياسيّة كثيرة، فالقوامة ركنٌ أساس في بناء الأسرة وتماسك أواصرها، وكذلك ركنٌ مهمٌ في حفظ النّظام العامّ في المجتمع ومصالح النّاس وإرساء قواعد العدل الاجتماعي والسياسيّ.

وقد وجدنا خلال البحث أنَّ الإسلام ينظر إلى الأبعاد المختلفة في وجود الإنسان -رجلاً كان أو امرأة- ويراعي ذلك في أحكامه وقوانينه، فالاختلاف التكوينيّ على

(١) تفسير الراغب الاصفهاني، من أول سورة آل عمران وحتى نهاية الآية (١١٣) من سورة النساء، ٢ج، مدار الوطن للنشر - المملكة العربيّة السعوديّة - رياض، ط: ١، ١٤٢٤ ه.ق.
(٢) الأمالي (للشيخ الطوسّي)؛ ص: ٧١٩

المستويين الجسديّ والنفسيّ بين الرَّجل والمرأة مأخوذٌ بعين الاعتبار في جميع أحكام الدّين وتعاليمه، ومن أبرز الشواهد على ذلك الآيات القرآنيّة، ومن أهمّ نماذج الآيات هي آية البحث قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾، حيث تبني على وجود اختلاف تكويني بينهما في البعد الجسديّ والنفسيّ، وحيث إنَّ هذا الاختلاف موجود فلا بدَّ من أن يكون الرِّجال قوّامين على النّساء، ولهذا فإنَّ الحاجة لهذه القيوميّة تنتفي متى أصبحت المرأة مشابهة للرجل في البعد التكوينيّ والنفسيّ.

وإنَّ من أهمّ ثمرات هذا البحث التي استفدتها خلال البحث هي أنَّ آيات الأحكام رغم محاولات حصرها وبحثها إلا أنّها لا زالت تحتاج إلى مزيدٍ من التحليل والبحث والتحقيق.

ولهذا فإنّ مجال الإبداع في الأبحاث القرآنية وخصوصاً آيات الأحكام واسع ومفتوح، لذا أدعو لتوسعة دائرة هذه الأبحاث أكثر وأكثر.

الخطاب الدّينيّ المرتجل دوافعه - آثاره - الحلول

الشيخ منصور إبراهيم الجبيليّ

الملخّص:

تعرّض الكاتب إلى مسألة الخطاب المرتجل وما هي الأسباب التي تؤدي إلى ممارسة البعض لهذا الخطاب دون تهيئة وتخصّص، ثمَّ ركَّز على الآثار السلبيّة المترتبة على هذه المسألة، وختم بذكر بعض العلاجات التي إذا التزم بها قد تفيد في التغلب على هذه المسألة.

المقدمة

إنَّ من أهمِّ الأبحاث مسألة الخطاب الدّينيّ، وتكمن أهمّيّته وخطورته في أنَّه خطاب للأرواح والنُّفوس والعقول، فعندما يتكلَّم الخطيب -الّذي يخطُب في النّاس- باسم الدّين فكلٌّ يصغي له ويستمع؛ باعتبار أنّه يتكلّم بلسان الدّين، بل وكثير قد يطبّق كلامه ويرتّب الأثر على أنّه هو الدّين؛ وما ذاك إلّا لأجل مكانة الدّين في نفوس النّاس، فقد يستمع الشّخص لمحاضرات كثيرة في عدّة تخصّصات، ولكن كثيراً ما تدخل من أذن وتخرج من الأخرى -كما يُقال- أو يدخل السّمع ولا يدخل القلب، وأمّا بالنّسبة للخطاب الدّينيّ فتجد أتباع كلِّ دين أو مذهب أو ملّة، يستمعون لمن يتكلّم باسم الدّين ويصغون إليه، لمكانة الدّين في نفوس النّاس، وحاجة كلّ إنسان إلى الدّين.

وبما أنَّ الخطاب الدّينيّ هو خطاب للأرواح والنّفوس، فهنا تكمن أهمّيّة هذا الخطاب في أن يكون نقيّاً، من منبع ذي تقوى ودين ورشد وهداية، ويزيد الموضوع أهمّيّة وخطورة اتّباع النّاس(١) لكلام المتكلّم باسم الدّين، من غير تفريق ونظر إلى قائل هذا الخطاب، وأنّه من أهل الدّين وأهل التّخصّص أم لا، فقد يهتدي خلق كثير بسبب كلمة، وعلى العكس من ذلك فقد يَضلّ خلق كثير بسبب كلمة، صدرت من غير أهل التّخصّص باسم الدّين، أو قد تصدر من أهل التّخصّص ارتجالاً من غير رويّة أو تأنٍّ، وترى آثارها من تشويه للدّين، و إبعاد للنّاس عن الدّين وتشكيكهم فيه.

ومن هنا نريد في هذا البحث أن نسلّط الضّوء على ما قد يضرّ الدّين، أكثر من ضرر الأعداء للدّين سواء كان عن التفات أو غيره، ألا وهو الخطاب المرتجل، فالكلام في

---

(١) عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: «مَنْ أَصْغَى إِلَى نَاطِقٍ فَقَدْ عَبَدَهُ فَإِنْ كَانَ النَّاطِقُ يُؤَدِّي عَنِ اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَقَدْ عَبَدَ اللَّهَ وَإِنْ كَانَ النَّاطِقُ يُؤَدِّي عَنِ الشَّيْطَانِ فَقَدْ عَبَدَ الشَّيْطَانَ». الكافي، الكلينيّ، (ط، الإسلامية)، ج٦، باب الغناء، ص٤٣٤.

محاور ثلاثة:

١. أسباب ودوافع ومناشئ الخطاب الدّينيّ المرتجل.

٢. آثار ونتائج الخطاب الدّينيّ المرتجل.

٣. الحلول المقترحة.

وقبل الدّخول في المحاور نبيّن معنى مصطلح المرتجل، ثمّ ما يدخل في محلّ الكلام وما يخرج عنه وهو ما قد يسمّى (تحرير محلّ النّزاع)، ثمّ بعد ذلك يقع الكلام في المحاور الثّلاثة تباعاً إن شاء الله.

أوّلًا: بيان معنى (المرتجل)

ارتجل على وزن (افتعل) ثلاثيّ مزيد فيه حرفان، وأصله (رجِل) يرجَل من باب فرِح، وهنا كما يذكر علماء الصّرف أنّه استعمل (افتعل) في صيغته الأصليّة وهي (فعل)، أي في غير بابه.

ورجِل اسم فاعله (راجِل) وصيغة المبالغة له (رَجيل) على وزن فَعيل، فهو راجِل ورَجُل ورَجِل ورَجِيل ورَجْل ورَجْلانُ: إذا لم يكنْ له ظَهْرٌ يَرْكَبُه، كما ذكر ذلك صاحب القاموس المحيط[١]، فالرّاجل هو الواقف على رجله.

ولفظ مرتجل معناه اللفظ الّذي تعدّد معناه، وقد وضع للجميع كلّاً على حدة، وكان الوضع لبعض المعاني مسبوقاً بالآخر، بلا ملاحظة المناسبة بين المعنيين، كما ذكر ذلك الشّيخ المظفّر في منطقه[٢].

ولعلّ المناسبة في التّسمية هي أنَّ وضع اللفظ لمعنى ثانٍ، بلا ملاحظة ونظر للمعنى

---

(١) القاموس المحيط، ج٣، ص٥٢٣.

(٢) المقرّر في شرح منطق المظفّر، ص٦٠.

السّابق، فهو بمثابة الملقي للخطاب الّذي لم يلحظ في مرتبة سابقة، فلم يتهيأ ويرتّب ويهيّئ ما يطرحه.

وأمّا في الكلام تقول: كلام مرتجل أو خطاب مرتجل معناه التّكلّم والتّخاطب تلقائيّاً من غير تهيئة وتمهيد وتحضير.

ثانياً: تحرير محلّ النّزاع

١. ما يخرج عن محلّ الكلام:

أـ التّدريب لأجل الإلقاء والخطابة؛ وذلك أنَّ المتدرّب عادة يأتي بما قد مهَّد له، وحتّى لو لم يكن ممهّداً لذلك وهو قليل، إلّا أنّه نادراً ما يكون ضرره أكثر من نفعه.

ب ـ ما لو اضطرّ المبلّغ لأجل ظرف ما أن يلقي بلا تحضير مسبق، وكان كلامه عن مفاهيم بسيطة وليس فيها إشكالات، ولم يطرح الشّبهات، وهذا لم يقصد أن يأتي بخطاب مرتجل بل صار لأمر عارض.

ج- من يستعدّ ويمهّد لما يلقيه، ولا يلقي إلّا إذا كان مستعدّاً.

هناك أصناف من النّاس من يكون دائم المطالعة، ويكون متهيّئاً في أيّ وقت؛ لكي يلقي خطابه، وهذا وإن كان قد لا يمهّد قبل خطابه مباشرة وبشكل فعليّ، إلّا أنّه قد مهّد له قبل ذلك بشكل غير مباشر وتقديريّ.

٢. ما يدخل في محلّ الكلام:

أ. وأبرز مصداق له من لا يمهِّد ولا يستعدُّ للخطاب، ويأتي ويتكلَّم أمام النّاس على ذاكرته الّتي تخونه كثيراً -كما يقال-، وهو غير دائم القراءة والاطّلاع.

ب. خطاب غير المتخصِّص في غير تخصّصه من غير رجوع إلى أهل التّخصّص؛ فإنَّه وإن كان مختصّاً في مجال ما، إلّا أنّه يجهل بعض التّخصّصات، فالمهندس مثلاً تخصّصه

الهندسة، فإنَّ وادي التّفسير يكون غير واديه، إلّا أن يتعلّم العلوم الّتي يدرسها المفسّر، وكذلك الأستاذ لمادّة معيّنة غير متعلّقة بالتّفسير، فإنّه إذا ولج في التّفسير بلا تعلّم فإنّه مرتجِل في علم التّفسير.

ت. غير المتعلم العلوم الدّينيّة -باعتبار أنّه سيتكلّم عن الدّين-، وأعني بذلك من لم يدرس المتون الحوزويّة الّتي هي مفاتيح لفهم الكتب الدّينيّة والإسلام- وأمّا من أتقنها من غير دراستها وقليل ما هم، وكثير يدّعي ذلك فخارج عن محلّ الكلام- فإنّه إذا تكلّم في الموادّ الحوزويّة من فقه أو عقائد أو أصول أو فلسفة أو غيرها، فهو مرتجِل في ذلك؛ إذ لم يدرسها ويعلم ما بها وماذا يريدون باصطلاحاتهم.

ث. المتعلّم غير المتقن، فإنَّ الشَّخص قد يتعلَّم العلوم الدّينيّة، ولكن لم يكن يهتمّ بها وكان الدَّرس عنده أهون النَّاظرين، وكان الإتقان جانبيّاً ونافلة له؛ لانشغاله بما هو أقلّ منها أهمّيّة أو بغير المهمّ، فإذا تكلّم عن أمر تخصّصيّ، بلا مراجعة لأهل التّخصّص فكلامه ارتجاليّ، فمثلاً: لو تكلَّم الخطيب في إثبات سند الزّيارة الجامعة وهو غير متقن لعلم الرّجال، ومن غير مراجعة أهل التّخصّص، وعدم اطّلاعه اطّلاعاً كافياً عن المباني الرّجاليّة وأحوال الرّجال، فهو خطابٌ مرتجلٍ.

ج. الخطاب الّذي قد استعدّ له ولكن في الأثناء تكلّم ببعض الكلمات اشتباهاً من غير قصد، ثمّ بعد الخطاب استدرك ما اشتبه فيه وبيّن لمن سمعه اشتباهه.

ملاحظة: الكلام يشمل الخطاب الأعمّ من كونه من خطيب المنبر الحسينيّ، أو خطب الجمعة أو الإلقاء في الأفراح، أو النّدوات العلميّة أو غيرها ممّا يلقى كخطاب باسم الدّين.

ولا نتكلّم عن التّوفيقات الإلهيّة، الّتي يتلقّاها المخلِص المبلّغ لدين الله، بل الكلام فيما بأيدينا من توفير أسباب الموفقيّة.

أسباب الخطاب المرتجل

عدم الإخلاص:

فإنَّ من أهمّ أسباب الخطاب المرتجل هو عدم الإخلاص، وقد ترجع كثير من الأسباب بنحو إليه؛ وذلك أنَّ إخلاص النّيّة تجعل الإنسان يحسب لكلّ كلمة يقولها ألف حساب قبل أن يلقيها، وتجعله يفكّر فيما يقوله قبل أن يتفوه بأيّ كلمة يقولها؛ وذلك أنَّ الكلام يمتلكه الإنسان قبل أن يلقيه فإذا تكلّم به خرج عن يده، في الرّواية عن النّبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله: «**الْكَلَامَ فِي وَثَاقِكَ مَا لَمْ تَتَكَلَّمْ بِهِ فَإِذَا تَكَلَّمْتَ بِهِ صِرْتَ فِي وَثَاقِهِ**»(١)، وسوف يحاسب عليه، وتكمن الخطورة في أنّ الكلام في دين الله تعالى؛ فقد يهدي أناساً وقد يضلّ أناساً، فقد يكون صدقة جارية لصاحب الكلمة، أو وزراً مستمرّاً على صاحب الكلمة.

الجهل (عدم العلم):

فإذا لم يتعلّم الإنسان العلوم الدّينيّة، فإنَّ هذا يعتبر مقتضياً لأنْ يتكلّم بكلام مرتجل في الدّين، فإذا جاء غير المتعلّم العلوم الدّينيّة وتكلّم في شيء من الدّين، من غير تعلّم ورجوع لأهل الاختصاص، وفهم حقيقيّ لمرادهم، فإنّ هذا يعتبر كلاماً في غير تخصّصه، حتّى لو كان هو مهندساً أو طبيباً أو غيره، إلّا أنّه متخصّص في مجاله، وهذا لا يعني أنّه متخصّص في كلّ شيء، فكلامه في الدّين هو ارتجال، والشّهادة في الهندسة في تخصّص ما، لا تعني التّخصّص في كلّ شيء، وكما هو قبيح أن يتكلّم رجل الدّين في مجال الطّبّ وهو غير متّخصص في الطّبّ، كذلك القبح في تكلّم غير المتخصّص في الدّين في الدّين، بل أقبح؛ باعتبار أنّ الّذي يتكلّم في الدّين يتكلّم عن دين الله وعن الآخرة، وأمّا غير العلوم الدّينيّة من العلوم، فهي في الغالب قد تكون دنيويّة، أو

(١) من لا يحضره الفقيه، الصدوق، ج٤، ص٣٧٦.

الغرض منها قد يكون عند كثير ممّن يتعلمونها يكون دنيويّاً.

الاستحياء والخجل:

وبيانه أنَّه قد يُدْعى شخص إلى إلقاء محاضرة دينيّة، ولكنّه يستحي أن يقول إنّي غير متخصّص في العلوم الدّينيّة أو إنّي غير مستعدّ، وهو ذو وجاهة في المجتمع، فيستحي أن يردّهم ويرفض طلبهم؛ فيعتقد أنّه برفضه لإلقاء الخطاب يذهب ماء وجهه أمام النّاس، وتذهب وجاهته ومكانته عند النّاس، فيقوم بإلقاء الخطاب الارتجاليّ في الدّين.

عدم التّحصيل العلميّ الرّصين(المتقن):

فبعضهم يتصوَّر-خطأً- أنَّ الخطابة لا تحتاج إلّا إلى قراءة السّيرة والأخلاق، بلا درس ولا تعليم، وهذا غير تامّ خصوصاً في عصرنا؛ وذلك أنّه حتّى في مسألة السّيرة والأخلاق نحتاج إلى باقي العلوم، ففي السّيرة والأخلاق توجد روايات وحوادث تأريخيّة، قد تتعارض مع بعضها أو تخدش في الظّاهر ببعض مسلّمات الدّين، فكيف تعالج هذه من غير علم وتعلّم، وإتقان لعلم الأصول وغيره من العلوم؟ بل قد تقع النّاس في الشّبهات.

كثرة الانشغال المؤدّي لعدم التّحضير للخطاب:

فإذا انشغل الخطيب بأمور كثيرة، بحيث لا تجعله يستعدّ استعداداً كافياً للخطاب الذي سيلقيه، فإنّه سيلقيه من غير استعداد، وإنْ كانت الأمور الأخرى هي داخلة في خدمة الدّين والنّاس أيضاً، إلّا أنّ كثرة الانشغال تبقى عاملاً في إلقاء الخطاب المرتجل.

الثّقة المفرطة:

فقد يوفَّق الإنسان مرَّة إلى إلقاء محاضرة بلا استعداد ولا تهيئة وتكون موفّقة جدّاً، فيستمرّ هذا الخطيب لإلقاء الخطاب المرتجل، مرّة بعد أخرى؛ وذلك اعتماداً على تلك

التّجربة، فيأخذ من هذه التّجربة قاعدة كلّيّة ويمضي عليها، وهذا غير الثّقة بالنّفس المطلوبة؛ فإنّه مطلوب من الإنسان أن يثق بما عنده من قدرات، ولكن هذا لا ينافي أنّه يحضّر ويستعدّ بدلا من إلقاء الخطاب المرتجل.

الاستهانة بعقول المخاطبين:

فمن يلقي الخطاب المرتجل وعادته ذلك فهو لا يهتمّ بمن يستمع إليه، فالمهمّ أنّه يلقي خطابه سمع من سمع، وليس لعقول الحاضرين تلك الأهمّيّة، فلو كانت عقول المخاطبين عنده بتلك الأهمّيّة، لكان قد أتى ببضاعةٍ علميّة لهم، وموضوعٍ يستفيدون منه في أمر دنياهم وأخراهم.

عدم الملاحظة والمراقبة من قبل المستمعين

فبعض الخطباء قد لا يستعدّ لما يلقيه؛ بسبب أنّ الجمهور الّذين يستمعون إليه لا يقدّمون إليه ملاحظات للتّطوير، بل يبقون ساكتين ولا يبدون أيّ ملاحظة للخطيب -إن وجدت-، فالخطيب يستمرّ على ذلك من غير تغيير، ولا أعني أن يقوم بعض النّاس بإحراج الخطيب أو الاستهزاء به، فهذا مرفوض قطعاً، فللتّطوير طرقه وأساليبه ومحالّه.

آثار الخطاب الدّينيّ المرتجل

إيصال المفاهيم الخاطئة:

فمن يلقي الخطاب الدّينيّ مرتجلاً فإنّه بذلك قد يوصل المفاهيم الدّينيّة، -في مقام السّلوك- خطأً واشتباهاً من قصد أو غير قصد، وبالتّالي قد يبعد المؤمنين عن دين الله شيئاً فشيئاً؛ لأنّه إذا تكلّم في الحجاب أو النّشوز أو الطّلاق أو غيرها من غير علم، فإنّه بذلك قد يضلّ خلق الله، وهو ما ينافي ويتعارض مع خطابه الدّينيّ، الّذي من المفترض أنّه من الدّين، وإذا به يعارض الدّين، فبينا هو يترقّب من خطابه البِناء فإذا به يهدم في

الدّين وعقائد النّاس.

إيقاع المكلّفين في الخطأ:

فقد يتكلّم الّذي يخطب في النّاس ويخاطبهم ارتجالاً، فيمرّ في أثناء خطابه بمسألة فقهيّة، فيقوم بإعطاء حكم فقهيّ من غير استعداد وتمهيد، فهنا قد يوقع المكلفين في الاشتباه والخطأ، فيوقِع غيره في الاشتباه ويكون عليه الوزر.

الإساءة إلى الدّين:

النّاس ليسوا سواء من ناحية الإدراك والنّاحية العلميّة، ففيهم المهندس والطّبيب والأستاذ والنجّار والزّرّاع وغيرهم، وعادة كثير من النّاس يعمّم الأحكام، فإذا ما اعتاد هذا الّذي يخاطب النّاس بخطاب مرتجل ألّا يستعدّ لما يلقيه، فيتكلّم يميناً وشمالاً ويدخل في مسألة ويخرج من أخرى بلا استعداد، فهناك من يلتفت لذلك من النّاس، فتخلق عنده صورة في ذهنه أنّ كلّ الخطباء الّذين يتكلّمون في الدّين هكذا، ولا يقال بأنّ هذا التّعميم خطأ؛ مع أنّه خطأ، ولكن الواقع هكذا فنحن نتكلّم عن توصيف حال وشرح لما يحدث.

نفرة النّاس من الخطاب الدّينيّ:

فمن يخطب في النّاس بلا استعداد وتمهيد، قد يجعل بعض النّاس يذهب إلى استماع خطاب آخر يستفيد منه، وقد يكون هذا الآخر غير دينيّ؛ إذ الجلوس والسّماع لمن لا يستعدّ لما يقوله قد يعدّونه بلا فائدة، فيستعيض عنه بخطاب غير دينيّ أو يجلس في منزله وينشغل بالهاتف أو التّلفاز؛ إذ يعدّ الجلوس والسّماع للخطاب الدّينيّ المرتجل مضيعة للوقت -بقطع النّظر عن صحّة هذه الفكرة أو عدمها، ولكنّ الكلام عن واقع ولو عند بعض النّاس-.

تفريغ الخطاب الدّينيّ عن محتواه:

الخطاب الدّينيّ هدفه هداية النّاس إلى طريق الحقّ وإرشادهم لما فيه صلاحهم، وهذا يكون بالاستعداد لما يلقيه من مادّة وأسلوب، فإذا ما جاء الخطاب بغير ذلك، فإنّ النّاس قد لا تسمع إليه، بل قد ينشغلون مع بعضهم أثناء الخطاب أو عدم حضورهم، وهذا معناه عدم الوصول للهدف وهو الهداية الإرشاد.

نحو تكذيب على الله:

قد يتكلّم الخطيب في مفهوم ما أو حكم ما، وينسبه إلى الدّين وليس من الدّين في شيء، فإذا كان الملقي للخطاب الدّينيّ يعلم أنه سيتكلّم عن أحكام الله ومفاهيم الدين، ويعلم من نفسه عدم الاطّلاع فيما سيلقيه، وقام وخطب مرتجلاً فقد يعد كاذباً على الله، فيكون إثم خطابه أكثر من نفعه.

ضعف الحضور عند منبر الخطاب الدّينيّ:

فقد يُسهم الّذي يخطب خطاباً مرتجلاً، من حيث يشعر أو لا يشعر في ضعف الحضور، والاستماع لمن يتكلّم عن الدّين ومفاهيمه؛ إذ إنّ هناك من النّاس من يلتفت لما يلقى، وقد يتنبّه المستمع إلى أنّ هذا الخطاب غير ممهّد له، فلا يأتي في الخطابات القادمة، بالنّسبة لهذا الملقي أو غيره.

إلقاء النّاس في الشّبهات وتشكيكهم:

فهناك من لا يستعدّ إلى ما يلقيه، فيتكلّم عن شبهة قد طرأت ذهنه بلا تأمّل ولا رويّة، فيلقي الشّبهة على النّاس بحجّة أنّه لم يتوصّل إلى دليل لردّها مثلاً، فتبقى النّاس في حيرة ومتاهة كما يقال، والأنكى من ذلك أنّه قد يطرأ في ذهنه أمر مسلّم عقدياً أو فقهيّاً أو تاريخيّاً، فيلقيه للنّاس ويشكّكهم في ذلك، بحجّة أنّه صاحب رأي وتحقيق خاصّين، أو استجد رأيه، فيبقي النّاس في الشّبهة.

الحلول المقترحة

تحصيل تقوى الله والإخلاص له

فمن يتّقي الله ويراقبه ويخلص له لا يغامر ويتكلّم في الدّين وهو غير متخصّص، ولا يتكلّم في الدّين وأحكامه ومفاهيمه وهو غير مستعدّ لذلك؛ لأنّ مخافة الوقوع في معصية الله -من الكذب أو إضلال النّاس- تنهاه عن الخطاب المرتجل الّذي قد يضلّ به النّاس، فمتى ما أخلص الإنسان لله سبحانه وتعالى لا يستحي من أن يقول لا أعلم، في الرواية عن الأمير عليه السلام: «**قول لا أعلم نصف العلم**»(١). أو إنيّ غير متخصّص.

طلب العلوم الدّينيّة

باعتبار أنّ الخطاب سيكون دينيّاً فإنّه لا بدَّ من دراسة العلوم الدّينيّة، ولا يقال بأنّ الدّين ليس حكراً على أحد، فلنا أن نتكلّم فيه وإن كنّا غير متخصّصين، فإنّ هذا الكلام يضحك الثّكلى المذبوح طفلها بين يديها ومخالف لما عليه العقلاء؛ فإنّ سيرة العقلاء في كلّ شيء هي الرّجوع لأهل التّخصّص ولا يتكلّم أحد في غير تخصّصه، فكما أنّ الهندسة في أمر معيّن تخصّص ويحتاج إلى دراسة، والطّبابة تخصّص يحتاج إلى دراسة، فكذلك الدّين تخصّص يحتاج إلى دراسة، ومن المؤسف أنّ تجد كثيراً من النّاس يتكلّمون في الدّين، ويناقشون نقاش المتخصّصين وهم غير متخصّصين في الدّين! مع أنّه إذا تكلّم رجل الدّين في غير تخصّصه قيل له بأنّ هذا ليس من تخصّصك!

فمن أراد أن يلقي خطاباً دينيّاً عليه أن يدرس العلوم الدّينيّة جيّداً، نعم لا يجب عليه أن يدرس كلّ الموادّ الحوزويّة أو كدراسة الفقيه، ولكن إذا درس يتكلّم بمقدار ما يدرسه، فحتّى الدّراسة الدّينيّة يوجد فيها تخصّصات، فقد يتخصّص الشّخص في علم الأصول، ولا يركّز على موادّ اللغة أو الفلسفة، فليس له أن يفتي في المسائل اللغويّة أو

---

(١) غرر الحكم ودرر الكلم، ص٤٩٩.

الفلسفيّة مثلاً، والعكس صحيح.

البناء العلميّ الرّصين

من المهمّ بالنّسبة لمن يلقي الخطاب الدّينيّ أن يتقن الدّراسة الدّينيّة جيّداً، فمن لا يتقنها فإنّه قد يعدّ خطابه مرتجلاً، فمن لا يتقن مادّة من الموادّ الحوزويّة، لا يحقّ له أن يفتي في مسائلها ويكون صاحب رأي فيها، فعليه أن يتقن الدّراسة الحوزويّة، نعم يمكن أن يتكلّم بحسب ما أوتي من علم، ولكن أن يبدي رأياً في مسألة عقديّة أو فقهيّة وهي محلّ خلاف فيضع رأيه وهو ليس أهلاً لذلك، أويقوم بالتفسير آية طبق فهمه الخاص وهو ليس من أهل التفسير فمشكل جداً.

تنظيم الوقت

فكثرة الانشغال الّتي تعد عائقاً عند بعض عن الاستعداد للخطاب علاجها تنظيم الوقت، فعندما ينظّم الإنسان وقته يضع في ضمن جدوله وقتاً للاستعداد والتّهيّؤ للخطاب، ومتى ما لم ينظّم الإنسان وقته فإنّه ليس فقط لا يستعدّ للخطاب، بل يخسر كثير في هذه الحياة الدّنيا، ومن ضمن تنظيم الوقت تعلم قول كلمة (لا)، إذا لم يتسع الوقت أو عند التكليف بأمور كثيرة ولو كانت خدمة للدّين، لأنّه خدمة الدّين أمر مطلوب ولكن إتقان العمل أهم، ففي الرّواية عن النّبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله : «**إذا عمل أحدكم عملا فليتقن**»[1].

احترام عقول الآخرين

إنّ احترام الآخرين من الأمور المهمّة والأخلاق الحسنة، الّتي ينبغي أن يتحلّى بها الإنسان المؤمن، وخصوصاً المبلّغ ومعلّم النّاس الدّين؛ فهو قدوة للنّاس، واحترام

(١) الكافي للكلينيّ، ج٣، ص٢٦٣.

عقول النّاس بالإتيان لهم بموضوع قد استعد له ومهّد له يعد من صور احترامهم، فينبغي استحضار هذا المعنى بالنّسبة للخطيب، فكما يحرص على الاحترام الظّاهريّ، فنبغي أن يحرص على احترام عقول النّاس.

وما قد يقال بالنّسبة لخطيب المنبر الحسينيّ من أنّه ليس مطلوباً منه الموضوع، بل النّعي أوّلاً والموضوع نافلة، هذا لو سلّم فإنّه في الزّمن السّابق لا اليوم، على أنّه إذا كان المطلوب فقط النّعي دون إرشاد النّاس، فليقرأ المصيبة وينزل دون أن يبدأ بالخطاب المرتجل ويشرّق ويغرّب، فقد يضيّع وقته ووقت المستمعين، مع أنّه إذا كان الغرض الثّواب والدّمعة، فإنّه يحصل بقراءة المصيبة والنّزول، ولا يفهم من هذا الكلام عدم أهمّيّة ذكر المصيبة، بل هما توأمان كما أعتقد وأفهمه من خطاب المرجعيّة العليا الواضح في كلّ عام بداية شهر محرم إلى خطباء المنبر الحسينيّ أعزّهم الله وأيّدهم وسدّد خطاهم.

إبداء الملاحظات البنّاءة

ينبغي على المستمعين إبداء الملاحظات البنّاءة -إن وجدت-، وتقديمها إلى الخطيب بأسلوب لبق ومناسب، فإنّ إبداء الملاحظات والانتقادات البنّاءة، من شأنها أن تجعل الخطيب مستعدّاً ومتهيّئاً لإلقاء الخطاب الدّينيّ، فينظر فيما يطرحه من مواضيع ولا يغامر بطرح كلّ ما يخطر بذهنه.

وهنا أؤكد على الأسلوب والطّريقة والمحلّ في إبداء الملاحظات البنّاءة لا الهدّامة، وليلحظ بعين الاعتبار احترام خدّام المنبر الحسينيّ، وعدم الإساءة إليهم بأيّ شكل من الأشكال؛ لأنّ ذلك محرّم قطعاً.

سعة الصّدر

ينبغي لمن يلقي الخطاب الدّينيّ أن يكون رحب الصّدر، ولا ينزعج من انتقادات النّاس البنّاءة، فإنّ عدم سعة الصّدر تجعله لا يتطوّر، ولا يستمع لملاحظات النّاس،

ويستمرّ في خطابه المرتجل، فالإنسان قد لا يلتفت لنفسه في كثير من الأمور، فينبّه على ذلك، وينبغي لمن أراد الوصول إلى الكمال أن يأخذ الملاحظات والانتقادات البنّاءة بعين الاعتبار، ففي الرواية عن الأمير: «**رحم الله امرأ أهدى إليَّ عيوبي**»(١).

وفي ختام هذه المقالة أرجو أني قد أسهمت في بيان مشكلة قائمة وحلولها وهي الخطاب المرتجل، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

---

(١). نهج البلاغة، ج٢، ص٣١٩.

ملامح الرِّجال (القسم الثَّاني)

الشيخ عليّ حسين يعقوب

الملخّص

تعرّض الكاتب في هذا القسم -من بحثه المخصّص للرواة الذين لم يتم التطرق لأحوالهم بشكل مفصّل- إلى أبي مخنف، حيث ذكر الاختلاف في مذهبه ومال إلى عدم كونه إمامياً بالمعنى الأخص، ثمَّ ذكر ما يدلُّ على توثيقه، ثمَّ أهمّ من روى عنه أبو مخنف ومن روى عن أبي مخنف، مستبعداً أن يكون أبو مخنف معاصراً لأمير المؤمنين عليه السلام بل الحسنين عليهما السلام، وختم بذكر أهمِّ كتبه.

بسم الله الرَّحمن الرحيم، اللهمَّ صلِّ على محمَّد وآل محمَّد..

هذا هو القسم الثَّاني من المقال المعنون بـ«ملامح الرِّجال»، ويتناول ملامح المؤرِّخ والمحدِّث أبي مخنف لوط بن يحيى الأزدي الغامدي.

الهمزة

أبو مِخنَف لوط بن يحيى

هو أبو مِخْنَف - بكسر الميم وسكون الخاء وفتح النُّون- لوط بن يحيى بن سعيد بن مِخنف بن سليم الأزدي الغامدي، شيخ أصحاب الأخبار في الكوفة ووجههم.

مذهبه:

اختلف العُلماء في مذهب أبي مِخنَف، فمنهم مَن عَدَّه شيعياً بالمعنى الأعم، أي يحبُّ علياً عليه السلام ويناصره في قِبال معاوية، وبين مَن عدَّه شيعياً بالمعنى الأخص.

ويبرز في مقدِّمة ما استُدِلَّ به على الرَّأي الثَّاني تصريح الفيروزآبادي في القاموس المحيط[١]؛ إذ قال: "**وكِمنبَر: أبو مِخنَف لوط بن يحي، أخباريٌّ شيعيٌّ تالفٌ متروك**"[٢]، إلا أنَّ ذلك غير ناهض؛ إذ «الشيعيّ» عندهم أعمَّ من كونه إمامياً، يكفي مَيله ومحبّته لأمير المؤمنين عليه السلام في قِبال مَن كانوا في قِباله -كمعاوية- لإطلاق لفظ «شيعيّ» على أحدهم عندهم، قال ابن حجر: "**والتشيُّع: محبة علي وتقديمه على الصَّحابة**"[٣]، نعم يمكن أن يُضَمَّ إلى ذلك نصوص أخرى ليكون الاستدلال أقرب، وستأتي إنْ شاء الله (تعالى).

من جهةٍ أخرى استشهد من التزم أنَّ أبا مِخنَف شيعيٌّ بالمعنى الأعمّ -أي يميل

(١) وممَّن استدلَّ بذلك المامقاني في تنقيحه (تنقيح المقال ٢: ٤٤ [ط١ مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث]).
(٢) القاموس المحيط: ٨٠٩ [ط٨ مؤسسة الرسالة].
(٣) هدى الساري ١: ٤٩٠ [ط١ مركز الرسالة العالمية].

لعليٍّ عليه السلام في قِبال غيره كما تقدَّم- بعدم إدراج النديم وابن قتيبة له في الشِّيعة رغم عقد كلٍّ منهما باباً في كتابه للشِّيعة[١]، ويمكن أن يُرَدَّ ذلك بأنَّ البابَين (الفنَّين) اللذَين خصَّصهما النديم إنّما كان أحدهما لمتكلّمي الشيعة والآخر لفقهائهم، وواضحٌ عدم اندراج أبي مِخنَف في أيٍّ منهما، وقد ذكره في الباب (الفنّ) المناسب له أي في الفنِّ الأوَّل من مقالة (في أخبار الأخباريين والنسَّابين و...)، وأمَّا ابنُ قتيبة، فلم يُذكر إلّا بعضاً مِن أبرز أعلام الشِّيعة بالمعنى الأعمّ ممَّن صدق عليهم (الترفُّض) أو (التشيُّع)، ولم يكن على سبيل الاستقصاء، فلا يُحتَج بعدم ذكره لأبي مِخنَف، وقد ذكره في الباب الذي هو من أبرز أعلامه أي (النسّابون وأصحاب الأخبار)، أضِف لذلك أنَّ عدَّه من غير (الشيعة) مُعارَضٌ بنصوص بعض رجاليّي العامّة الصريحة في تشيُّعه ولو بالمعنى الأعمّ؛ إذ عدم ذكره في (الشيعة) نافٍ لتشيُّعه بالمعنى الأعمّ كما هو اصطلاحهم.

وقد استدلَّ من نفى عنه تشيُّعه -بالمعنى الأخصّ- أيضاً بتصريح ابن أبي الحديد في شرحه للنَّهج[٢] حيث قال: "**وأبو مخنف من المحدِّثين، وممَّن يرى صحَّة الإمامة بالاختيار، وليس من الشِّيعة ولا معدوداً من رجالها**"[٣]، وهذا أصرح دليلٍ، ولا يمكن النِّزاع في دلالته إلاَّ أنَّك قد تتساءل عن كيفية التَّوفيق بين هذا الكلام وبين تصريح ابن عديٍّ بأنَّه "[شيعيٌّ] محترق"[٤]، بل تصريح الذَّهبي بأنَّه "رافضي"[٥]؛ فإنَّ مُرادهم من (الرافضي) هو من أحبَّ عليّاً وقدَّمه على الصَّحابة وعلى أبي بكر وعمر، قال ابن حجر: "**والتشيُّع**

(١) قاموس الرجال ٨: ٦١٩ [ط٦ مؤسسة النشر الإسلاميّ].

(٢) ومنهم المحقق التستريّ (قاموس الرجال ٨: ٦٢٠) والسيّد البدريّ (الحسين في مواجهة الضلال الأمويّ: ١٧ [ط٢ دار الفقه]).

(٣) شرح نهج البلاغة، ١: ١٤٧ [ط مؤسسة إسماعيليّان].

(٤) الكامل في ضعفاء الرجال، ٧: ٢٤١ [ط دار الكتب العلميّة].

(٥) تاريخ الإسلام، الذهبيّ، ٤: ١٨٩ [ط١ دار الغرب الإسلاميّ].

محبَّة علي، وتقديمه على الصَّحابة، فمن قدَّمه على أبي بكر وعمر، فهو غالٍ في تشيُّعه، ويُطلَق عليه رافضي، وإلاَّ فشيعيّ، فإنْ انضاف إلى ذلك السبُّ أو التَّصريح بالبغض، فغالٍ في الرفض"(١)، فقد تظنُّ أنَّ اجتماع القول بالاختيار مع تقديم أمير المؤمنين عليه السلام على أبي بكر وعمر غريب! لا سيَّما في أيام إمامنا الصادق عليه السلام.

والظَّاهر أنَّ التَّوفيق ممكنٌ بافتراض انتماء أبي مِخنَف لإحدى الفرق التي عاصرت الإمام الصَّادق عليه السلام والتزمَت بأفضلية عليٍّ عليه السلام وجواز الخلافة بالاختيار، ولعلَّ أقربها لذلك الزَّيدية البترية؛ فإنَّهم يُقَدِّمون علياً عليه السلام ويُفَضِّلونه ويجيزون بيعة غيره(٢).

نعم، ليس من الممتنع حَمْلُ تصريح ابن أبي الحديد على الأخذ عن حِسّ، وحمل تصريح الذَّهبي وابن عدي وغيرهما على الحَدس والأخذ عن الحادس، وأنَّ الحدس ناشٍ عن متابعة روايات الرَّجل وملاحظة اشتمالها على القدح في الصَّحابة وأبي بكر وعمر، وهذا غير عزيزٍ في كتب رجاليِّيهم، ونقل الراوي مضمونًا معيّناً لا يعني التزامَه بثبوته بالضرورة.

وتأييد عدم إماميَّته بما صرَّح به شيخنا المفيد في كتاب (الجمل) تأييدٌ في محلِّه(٣)؛ فإنَّه قال رحمه الله: "**فهذه جملةٌ من أخبار البصرة وسبب فتنتها ومقالات أصحاب الآراء في حكم الفتنة بها، وقد أوردناها على سبيل الاختصار، وأثبتنا ما أثبتنا من الأخبار عن رجال العامَّة دون الخاصَّة، ولم نثبت في ذلك ما روته الشِّيعة في إنكاره...**"(٤)، وكان قد ذكر رواياتٍ لأبي مخنف، بل آخر روايةٍ قبل هذا التَّصريح كانت له أيضاً(٥).

(١) هدى الساري، ١: ٤٩٠.
(٢) راجع -مثلًا-: فرق الشيعة (للنوبختيّ): ٣٩ [ط١ منشورات الرضا عليه السلام].
(٣) وقد أيَّد به السيِّد البدريّ استدلاله بكلام ابن أبي الحديد (الحسين في مواجهة الضَّلال الأمويّ: ١٧).
(٤) الجمل (للمفيد): ٤٢٣ [ط٢ دار المفيد].
(٥) الجمل (للمفيد): ٤٢٢.

ثقته:

قال النَّجاشي(عليه الرحمة) عن أبي مِخنَف: "**شيخ أصحاب الأخبار بالكوفة ووجههم، وكان يُسكَن إلى ما يرويه**"[١]، ولم أجِد من نازعَ في اعتباره -في نفسه- من أصحابنا الماضين سوى صاحب رياض العلماء رحمه الله [٢]، نعم ذهب بعضٌ -كالمامقاني رحمه الله [٣]- إلى استفادة المدح من العبارة المتقدِّمة، بينما ذهب آخرون -كالخوئي رحمه الله [٤]- لاستفادة التَّوثيق منها. واستفادة المامقاني غير بعيدة.

رغم ذلك، إلاَّ أنَّ المعاصر السيّد سامي البدريّ حفظه الله لم يلتزم ما التزموه، فقال: "**وقد وثَّق أبا مخنف في النَّقل عددٌ من أعلام الشِّيعة، إلاّ أنَّ ذلك قابلٌ للمناقشة، ونحن نتئِّد**[٥] **على الأقل، بل نرفض قبول فقرات مبثوثة في رواياته التي ترتبط بسيرة بعض الأئمّة عليهم السلام أو سيرة شيعتهم في الكوفة أو علاقة الأئمّة بهم في الفترة الواقعة من سنة حكم عليّ عليه السلام سنة ٣٥ هجرية وحروبه إلى مقتل المختار سنة ٦٧ هجرية؛ وذلك لأنَّها تعطي رؤية تخالف الثَّابت عن أهل البيت عليهم السلام ، أو الثَّابت من التَّاريخ عن شيعتهم في الكوفة وعلاقتهم بهم**"، وذكر من روايات أبي مخنف شاهدَين على ما ذهب إليه، أحدهما رواية "**لا يبعد ابن عباس**"[٦].

وزاد على ذلك فقال في موردٍ آخر: "**بل وضع [أي أبو مِخنَف] كتابه في المقتل على**

---

(١) رجال النجاشي: ٣٢٠ [ط١٠ مؤسّسة النشر الإسلاميّ].

(٢) قال رحمه الله: "**وأمَّا مدحه وتوثيقه، فلم يظهر من كتب الرجال**" (رياض العلماء ٤: ٤٢٧ [ط مكتبة المرعشّي]).

(٣) تنقيح المقال ٢: ٤٤.

(٤) معجم رجال الحديث ١٥: ١٤٢ [ط٥ مؤسسة السيّد الخوئيّ].

(٥) أي نتمهَّل، ويريد التوقُّف وعدم الاستعجال في الجري على توثيقه.

(٦) الحسين في مواجهة الضلال الأمويّ، البدري: ١٨، والمراد من رواية "**لا يبعد ابن عباس**" هو ما رواه أبو مخنف عن عبد الله بن عاصم عن الضَّحاك المشرقيّ، والذي تضمَّن بكاء أخوات الحسين عليه السلام بعد تحدّثه بما يشير إلى قرب شهادته، راجع: تاريخ الطبريّ، ٥: ٤٢٤ [ط٢ دار المعارف].

ما يبدو في قبال كتاب جابر بن يزيد الجعفيّ رحمه الله لتطويقه واحتوائه؛ إرضاءً للعباسيين في خطَّتهم التي استهدفت وصف أهل الكوفة خاصَّة بأنَّهم خذلوا الحسين عليه السلام، وأنَّهم المسؤولون عن قتل الحسين دون يزيد، وقد نجح أبو مِخنف في تحقيق ما أرادوا وصار كتابه أفضل الكتب المؤلّفة في بابه، وتبنَّاه المؤرِّخون بعده"(١).

لكن يمكن أن يُقال: إنَّ ما التزمَه السيِّد حفظه الله -فضلاً عن ما خمَّنه من نوايا لأبي مخنف- لا موجِبَ له إلّا إنْ ثبت أنّ منشأ الخلل في هذه النَّماذج هو أبو مِخنَف نفسه لا مَن روى عنهم أو مَن رووا عنه؛ إذ أنَّ ما التزمه الأعلام هو حُسنُه أو ثقته في نفسه، وقد يُعرَف الثِّقة -في نفسه- بالرِّواية عن الضِّعاف كما اتَّفق لأكثر من راوٍ، أضِف إلى ذلك أنَّ هذا الكلام إنَّما في الرِّوايات التي ثبت الخلل المذكور فيها فعلاً، لا ما لم يثبت أو كان للأخذ والردِّ فيه مجالٌ مُعتَدٌّ به.

نعم، قد يُقال إنَّ نقاش السيد البدري حفظه الله إنَّما هو للاستفادة من "**يُسكَن إلى ما يرويه**"، بمعنى أنَّ العبارةَ ناظرةٌ لمضامين رواياته لا له هو في نفسه، حينها يمكن أن يُقال أيضاً: إنَّ العبارةَ تحتمل وجهَين -كما هو حال كلِّ مصدر أو ما أُوِّل بالمصدر-: أمَّا الأول فأداؤه للرِّواية، وأمَّا الثَّاني فنفس الرِّوايات المروية، ولا يتَّجه الإشكال بالمَروي على الأوَّل إلا مع إحراز أنَّ الخلل قد وقع منه لا مِمَّن سبقه أو مَن لحقه -كما تقدَّم-، وأمَّا على الثَّاني، فيمكن أن يُقال إنَّ المفهوم من النَّجاشي(عليه الرحمة) هو النَّظر إلى رواياته في الجملة لا بالجملة، وعليه فإنَّ كلام النَّجاشي إنَّما يختلُّ لو كان ما أشكل به السيِّد ثابتاً في عموم روايات أبي مِخنَف، لا في بعضها فحسب.

أمَّا العامَّة، فقد سلك أغلبهم مسلك الطَّعن والقدح في أبي مِخنَف، قال ابن حجر في لسان الميزان: "**لوط بن يحيى، أبو مِخنَف، أخباريٌّ تالفٌ لا يوثَق به، تركه أبو حاتم وغيره،**

---

(١) المدخل إلى دراسة مصادر السيرة النبويّة والتأريخ الإسلاميّ: ٢٨٥ [ط١ دار الفقه].

وقال الدارقطنيّ: ضعيف، وقال ابن معين: ليس بثقة، وقال مُرَّة: ليس بشيء، وقال ابن عدي: شيعيٌّ محترقٌ، صاحب أخبارهم، قلت: روى عن الصقعب عن زهير، وجابر الجعفيّ، ومجالد، روى عنه المدائني، وعبد الرحمن بن مغراء، ومات قبل السَّبعين ومائة. انتهى. وقال أبو عبيد الآجري: سألت أبا داود عنه، فنفض يده وقال: أحدٌ يسأل عن هذا؟! وذكره العقيلي في الضعفاء"[١].

إلّا أنَّ تضعيفهم يُحتمَل أن يرجع إلى أحد أمور:

الأوَّل: روايته عن الضُّعفاء، إذ يقول الذهبي: "**أبو مِخنَف، لوط بن يحيى الكوفيّ، صاحب تصانيف وتواريخ، روى عن: جابر الجعفيّ، ومجالد بن سعيد، وصقعب بن زهير، وطائفةٌ من المجهولين**"[٢].

الثَّاني: ثلبه بعض الخلفاء وقدحه فيهم أو روايته ما يشتمل على ذلك، فإنَّهم يعدُّون ذلك مسقطاً للرَّاوي؛ إذ يقول الذَّهبيّ في مقام تبيين من يُؤخَذ عنه ومَن لا يؤخَذ عنه من أهل البدعة -على حدِّ تعبيره-: "**ثمَّ بدعةٌ كبرى، كالرَّفض الكامل والغلوّ فيه والحطِّ على أبي بكر وعمر (رض) والدُّعاء إلى ذلك، فهذا النَّوع لا يُحتَجُّ بهم ولا كرامة**"[٣]، وقد صرَّح الذَّهبيّ نفسه بترفُّض أبي مِخنَف، إذ قال في تاريخ الإسلام: "**لوط بن يحيى، أبو مِخنَف الكوفيّ الرَّافضيّ الأخباريّ**"[٤].

ورجوع ذلك لرواياته يمكن أن يُستَشعَر ممَّا قاله ابن عدي عنه، قال: "**حدَّث بأخبار مَن تقدَّم من السَّلف الصَّالحين، ولا يبعد منه أن يتناولهم، وهو شاعي [شيعيّ ظ] محترق،**

(١) لسان الميزان، العسقلانّي، ٦: ٤٣٠-٤٣١ [ط١ مكتبة المطبوعات الإسلاميّة].

(٢) سير أعلام النبلاء، ٧: ٣٠١ [ط٢ مركز الرسالة].

(٣) ميزان الاعتدال، ١: ٦ [ط دار المعرفة].

(٤) تاريخ الإسلام، ٤: ١٨٩ [ط١ دار الغرب الإسلاميّ].

صاحب أخبارهم، وإنَّما وصفته لا يستغنى [ليستغنى/لأستغني ظ] عن ذكرحديثه؛ فإنِّي لا أعلم له من الأحاديث المسندة ما أذكره، وإنّما له من الأخبار المكروه الذي لا أستحب ذكرَه"(١)، وتُعرَف طبيعة ما لا يستحب ابن عدي ذكرَه من خلال ملاحظة عناوين بعض كتب أبي مخنف، ومنها: (كتاب السِّقيفة)، (كتاب الجمل)، (كتاب صفِّين)، (كتاب مقتل عثمان)(٢).

وما تقدَّم إنَّما هو شأن محدِّثيهم، أمَّا أهل الأخبار عندهم، فقد يبدو اعتمادهم عليه واعتباره عندهم، كما قد يلوح من الطَّبري وابن الأثير وغيرهما.

روى عن:

دفْعُ صحبتهِ أميرَ المؤمنين وروايته عنه عليه السلام:

قال الكشيّ رحمه الله -على ما نُسِب له- إنَّه صحب أمير المؤمنين والحسن والحسين عليهم السلام، إلا أنَّ الطوسيّ رحمه الله قد نفى عنه صحبة أمير المؤمنين عليه السلام ونسبها لأبيه(٣)، ومن غير البعيد وجود الخلل في نسبة القول المتقدِّم للكشيّ؛ إذ يُحتمَل أنَّه إنَّما أراد نسبة صُحبة الأمير عليه السلام لجدِّه مِخنَف كما يؤيده قول النديم في فهرسته: **"لوط بن يحيى بن سعيد بن مِخنَف بن سُلَيم الأزدي. وكان مِخنَف بن سليم من أصحاب عليّ عليه السلام وروى عن النبيّ صلى الله عليه وآله وصَحِبَه"**(٤)، لا سيَّما مع الالتفات إلى صلاحية صحبة الجدِّ للحسنَين عليهما السلام أيضاً؛ إذ أنَّه تُوفي في الرَّابع والسِّتين للهجرة خلال معركة التَّوابين (عين الوردة)(٥)، بل يمكن أنْ يؤيَّد ذلك أيضاً

(١) الكامل في ضعفاء الرجال، ٧: ٢٤١.

(٢) راجع: الفهرست (للنديم) ١: ٢٩٢ [ط مؤسسة الفرقان للتراث الإسلاميّ]. ورجال النجاشّي: ٣٢٠.

(٣) الفهرست (للطوسّي): ٣٨١ [ط١ مكتبة المحقّق الطباطبائيّ]. وراجع أيضًا: رجال الطوسّي: ٨١ [ط٦ مؤسّسة النشر الإسلاميّ].

(٤) الفهرست (للنديم) ١: ٢٩١.

(٥) تقريب التهذيب: ٩٢٨ [ط دار العاصمة].

بنصِّ الطوسيّ رحمه الله نفسه في رجاله على صحبة مِخنف للأمير عليه السلام.

نعم، تأمَّل الشيخ المامقاني رحمه الله في نفي الطوسيّ رحمه الله صحبة الأمير عليه السلام عن لوط وعارضه، وعضد تأمُّله بأمرَين:

الأوَّل: إمكان لقائه بأمير المؤمنين عليه السلام وتحمُّله منه وهو ذو ١٥ عاماً، بل حتى دون ذلك، مُعَلِّلاً ذلك بأنَّ العبرة بزمان الأداء لا التحمُّل(١).

الثَّاني: ما رواه الكلينيُّ رحمه الله بإسناده عن أبي مِخنَف أنَّه قال: **"أتى أميرُ المؤمنين عليه السلام رهطٌ من الشِّيعة..."**(٢)؛ إذ ارتأى أنَّ الحديث ظاهرٌ في لقائه أمير المؤمنين عليه السلام، وحمله على خلاف ظاهره من دون قرينة لا وجه له(٣).

إلّا أنَّ لفظ الرِّواية يحتمل الرفع، والقرينة ليست معدومة في المقام؛ إذ من البعيد كونه صاحباً لأمير المؤمنين وابنَيه الحسنَين عليهما السلام ثمّ يُسكَت عن صحبته للسَّجاد عليه السلام ويُناقَش في روايته عن أبي جعفر الباقر(٤) عليه السلام، أضف إلى ذلك أنَّه قد نُصَّ على وفاته عامَ سبعٍ وخمسين ومائة(٥)، وهذا يقتضي -إنْ بنينا على صحبته للأمير عليه السلام- تعميره لمقدارٍ لافتٍ من السِّنين، لا يمرّ في العادة -لا سيما للشخصيّات المعروفة- من غير تنويه أو قرائن واضحة، بل يدعم هذا حتى احتمال الاشتباه في نسبته لصحبة الحسنَين عليهما السلام وأنَّ كلام الكشيّ رحمه الله -أو من أخذ عنه الكشيّ- إنَّما كان عن أحد آبائه -كجدِّه مِخنَف- لا عن لوط نفسه.

وقد نبَّه السِّيد الخوئي رحمه الله أيضاً على شواهد أخرى على عدم دركِه أمير المؤمنين عليه السلام،

(١) تنقيح المقال ٢، ق٢: ٤٤ [ط الحجريّة].

(٢) الكافي ٧: ٢٨١-٢٨٤ [ط٣ دار الحديث].

(٣) تنقيح المقال ٢ ق٢: ٤٣-٤٤.

(٤) رجال النجاشي، النجاشّي، أحمد بن عليّ، ص٣٢٠، ط١٠ مؤسّسة النشر الإسلاميّ.

(٥) سير أعلام النبلاء ٧: ٣٠٢.

فقال: "**لم يثبت دركه أميرَ المؤمنين عليه السلام، بل إنَّ روايتَه لخطبة الزهراء عليها السلام عنه عليه السلام بواسطتَين -على ما مَرَّ- يدلُّ على عدم دركه إيَّاه عليه السلام، وكذلك روايته خطب أمير المؤمنين عليه السلام بواسطتَين على ما تقدَّم في ترجمة زيد بن وهب**"، ثمَّ أورد رواية الكافي المتقدِّمة وأشكل عليها بعدم ثبوتها وإرسالها، وأردف على عدم ثبوت روايته حتى عن الحسنَين عليهما السلام [(١)].

يَحْيَى بنُ سَعِيد بنِ مِخْنَف:

وهو أبوه، ومِن المواضع التي رُصِدَت روايته عن أبيه فيها ما رواه الطَّبريّ في تاريخه عند ذكر صفّين والقتال على الماء فيها، قال: "**قال أبو مخنف: وحدَّثني أبي يحي بن سعيد، عن عمِّه محمّد بن مخنف**"[(٢)]، ويُحتَمَل أن يكون ما في الغارات من ذلك أيضاً؛ إذ قال: "**قال: وحدَّثني ابن أخي محمّد بن مخنف، عن أبيه، عن عمِّه**"[(٣)].

احتمال سقط:

وقد توسَّط أبوه في روايته عن عمِّ أبيه محمد بن مخنف، وورد في موردَين روايته عن عمِّه مباشرة، دون توسِّط أبيه، ومنها ما ورد في الطبري عند ذكر أحداث وقعة الجمل؛ إذ قال: "**حدثني عمر، قال: حدثنا أبو الحسن، عن أبي مخنف، عن عمِّه محمَّد بن مخنف**"[(٤)]، ولا أعلم مدى استقامة ذلك.

الصَّقْعَبُ بنُ زُهَيْر:

هو الصَّقْعَب بن زهير بن عبد الله بن زهير بن سليم الأزدي الكوفي، وهو خال أبي

---

(١) معجم رجال الحديث ١٥: ١٤٢.

(٢) تاريخ الطبري ٤: ٥٧٠.

(٣) الغارات ٢: ٤٣٨ [ط١ انجمن آثار ملي].

(٤) تاريخ الطبري ٤: ٥٢١.

مخِنَف، فقد أورد المزيّ روايةٍ في ترجمة جندب الخير الأزديّ كان من سندها: "**حدَّثنا أبو المنذر هشام بن محمّد، قال: حدَّثنا أبو مِخنَف لوط بن يحيى، قال: حدَّثني خالي الصَّقْعَبُ بن زهيربن عبد الله بن زهيربن سليم الأزدي**"(١).

وقد أكثر في الرِّواية عنه، ورُصِدَ العديد منها في تاريخ الطبريّ، ومنها عند ذكر الأخبار الواردة في اليوم الذي توفّي فيه رسول الله صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِه، قال الطبريّ: "**اختُلِف في أيِّ الأثانين**(٢) **كان موته** صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِه **فقال بعضهم في ذلك ما حُدِّثتُ عن هشام بن محمّد بن السائب، عن أبي مخنف، قال: حدَّثنا الصَّقْعَب بن زهير، عن فقهاء أهل الحجاز**"(٣).

مجالد بن سعيد الهَمْدَاني:

هو مجالد بن سعيد بن عمير بن بسطام الهَمْدَاني، ومِمَّا رُصِد في روايته عنه ما رواه الطبري في ذكر بناء البصرة، قال: "**حدَّثنا عليُّ بن محمّد، عن أبي مخنف، عن مجالد**"(٤).

جابر بن يزيد الجعفي:

وهو الكوفيّ الإماميّ المعروف، من أصحاب أبي جعفر الباقر عَلَيْهِالسَّلَامُ، وقد رُصِدَت روايته عنه في تاريخ الطبريّ عند إيراده خبر وقعة الجمل، قال: "**حدَّثني عمر، قال: حدَّثنا أبو الحسن، قال: حدَّثنا أبو مخنف، عن جابر**"(٥).

عبد الملك بن نوفل بن مساحق:

هو عبد الملك بن نوفل بن مساحق بن عبد الله بن مخرمة، أبو نوفل القرشيّ العامريّ المدنيّ.

---

(١). تهذيب الكمال ٥: ١٤٤ [ط٢ مؤسّسة الرسالة].

(٢) جمع "الاثنين"، أيْ في أيِّ أيام الاثنين.

(٣) تاريخ الطبريّ، ٣: ٢٠٠.

(٤) تاريخ الطبريّ، ٣: ٥٩٠.

(٥) تاريخ الطبريّ، ٤: ٥١٢.

ومن موارد روايته عنه ما أورده ابن شبة في تاريخ المدينة عند ذكر كلام عمرو بن العاص في عثمان، قال: "**حدّثنا عليّ بن محمّد، عن أبي مخنف، عن عبد الملك بن نوفل بن مساحق**"(١).

نمير بن وعلة

وقد نصَّ الذَّهبيّ في الميزان على أنَّ الرِّواية عن نمير انحصرت بأبي مخنف، قال: "**نمير بن وعلة، عن الشعبيّ، وعنه أبو مخنف لوط فقط**"(٢).

ومن موارد روايته عنه، ما في الطَّبريّ عند ذكر مراسلة الكوفيّين للحسين عليه السلام، قال: "**قال أبو مخنف: حدّثني نمير بن وعلة، عن أبي الوداك**"(٣).

وروى كذلك عن الكثير من أهل الأخبار غير هؤلاء.

روى عنه:

هشام بن محمَّد الكلبيّ:

هو هشام بن محمّد بن السَّائب بن بشر بن زيد بن عمرو الكلبيّ، أبو المنذر، يُستفاد من قول النجاشيّ: "**كان يختصُّ بمذهبنا**"(٤) إماميته.

وهو أشهر الرُّواة عن أبي مخنف، روى عنه في مختلف المواضيع التي صنَّف فيه، ويظهر أنَّه روى عن أبي مخنف في كتبه كثيراً كما أنَّه وقع في الأسانيد إلى كتبه أيضاً، ومن الموارد البارزة روايته عنه في مقتل الحسين عليه السلام(٥)، ووقوعه في طريقَي النَّجاشي

---

(١) تاريخ المدينة (لابن شبة)، ٣: ١٠٨٨ [ط جدة].

(٢) ميزان الاعتدال، ٤: ٢٧٣.

(٣) تاريخ الطبريّ، ٥: ٣٥٥.

(٤) رجال النجاشي، ٤٣٤.

(٥) لاحظ مثلًا: تاريخ الطبريّ، ٥: ٣٥١.

والطوسي إلى كتب أبي مخنف في فهرستَيهما(١)، بل الظَّاهر أنَّ نقل الطبريّ لروايات أبي مخنف في مقتل الحسين عليه السلام إنَّما كان بتوسُّط كتاب هشام، وكذا الشَّيخ المفيد لكن بضميمة كتبٍ أخرى.

رجحان سقط

ورد في أنساب الأشراف سندان ظاهرهما رواية عبّاس بن هشام بن محمّد الكلبيّ عن أبي مخنف مباشرةً من غير واسطة، وهما: عند ذكر بيعة أمير المؤمنين عليه السلام: "**وحدَّثني عبّاس بن هشام بن محمّد الكلبيّ، عن لوط بن يحيى أبي مخنف، عن أبي روق الهمدانيّ**"(٢)، وعند ذكر عامر بن عبد قيس: "**وحدَّثني عبَّاس بن هشام الكلبيّ، عن لوط بن يحيى**"(٣).

لكن يحتمل راجحاً سقوط "**عن أبيه**" فيهما، ويشهد لذلك السَّند المعروف الذي يروي به عبّاس الكلبيّ روايات أبي مخنف، لاحظ -مثلاً- نفس أنساب الأشراف عندما كان في ذكر مقتل الزبير بن العوّام، قال: "**حدّثني عبّاس بن هشام الكلبيّ، عن أبيه، عن لوط بن يحيى**"(٤) وفي موارد أخرى متعدِّدة من نفس الكتاب أيضاً، وأضف إلى ذلك ما ورد في كتاب مكارم الأخلاق للخرائطيّ، قال: "**حدَّثنا أبو الفضل العبَّاس بن الفضل الربعيّ، حدَّثنا العبَّاس بن هشام الكلبيّ، عن أبيه، عن أبي مخنف**"(٥).

عليّ بن محمّد المدائنيّ:

هو عليّ بن محمّد بن عبد الله بن أبي سيف المدائنيّ، أبو الحسن، وهو عامّي المذهب كما

(١) رجال النجاشي، ٣٢٠، الفهرست (للطوسّي)، ٣٨١.
(٢) جمل من أنساب الأشراف، ٣: ٨ [ط١ دار الفكر].
(٣) جمل من أنساب الأشراف، ١٣: ١٥.
(٤) جمل من أنساب الأشراف، ٣: ٥٥.
(٥) مكارم الأخلاق، ١: ٢٩٥ [ط١ دار الآفاق العربية].

نصَّ الشيخ في فهرسته صريحاً[١].

ولعلَّه أبرز راوٍ عن أبي مخنف بعد الكلبيّ، والظَّاهر أيضاً رواية العديد من روايات أبي مخنف بتوسّط كتبه لا من كتب أبي مخنف نفسه، كما هو ظاهرٌ في رواية الشيخ المفيد للمقتل؛ إذ صرَّح باسم الكلبيّ والمدائنيّ، قال رحمه الله: "**فمن مختصر الأخبار التي جاءت بسبب دعوته** عليه السلام، **وما أخذه على النَّاس في الجهاد من بيعته، وذكر جملةٍ من أمره، وخروجه، ومقتله ما رواه الكلبيّ والمدائنيّ وغيرهما من أصحاب السِّيرة**"[٢]، وكذا كان المدائنيّ في سند قسمٍ من مرويَّات أبي الفرج الإصفهانيّ في مقتل الحسين عليه السلام في مقاتل الطالبيين، وإن كان المستظهر روايته هنا مشافهةً لا من كتاب المدائني نفسه.

عمر بن سعد بن أبي الصيد

وقد رُصِدَت روايته عنه في موارد عدَّة، منها ما في مقاتل الطالبيين لأبي الفرج الإصفهانيّ، قال: "**حدَّثني أحمد بن عيسى بن أبي موسى العجليّ، قال: حدَّثنا حسين بن نصر بن مزاحم، قال: حدَّثنا أبي، قال: حدَّثنا عمر بن سعد، عن أبي مخنف لوط بن يحيى الأزديّ**"، ومنها ما في وقعة صفَّين عند ذكر خطبة أمير المؤمنين عليه السلام حين الخروج إلى صفّين؛ إذ فيه: "**نصرٌ: عمر بن سعد، عن أبي مخنف**"[٣].

خلل النسخ:

ورد في توحيد الصدوق -من طبعة جماعة المدرّسين- في باب ذكر عظمة الله(جلَّ جلاله) قوله: "**عن نصر بن مزاحم المنقريّ، عن عمرو بن سعد، عن أبي مخنف**"[٤]، وقد

(١) الفهرست (للطوسّي)، ٢٧٨.

(٢) الإرشاد، ٢: ٣٢ [ط٢ مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث].

(٣) وقعة صفين: ٩٤ [ط٢ مكتبة المرعشي].

(٤) التوحيد (للصدوق): ٢٧٨ [ط١ مؤسسة النشر الإسلامي].

احتمل المحقِّق كون الاسم مصحّفاً عن "عمرو بن سعيد" ويكون المراد منه المدائنيّ، والظَّاهر وقوع الخلل هنا، وأنَّ الصَّحيح "**عمر بن سعد**" وكونه ابن أبي الصيد، لا ما احتمله محقّق الكتاب.

خللٌ آخر في النسخ:

ورد في مقاتل الطالبيّين عند ذكر محمّد بن جعفر بن أبي طالب روايةٌ اشتمل سندها على التالي: "**حدَّثنا الحسين بن نصر بن مزاحم المنقريّ، قال: حدّثنا أبي، قال: حدَّثنا عمر بن سعيد البصريّ، عن أبي مخنف لوط بن يحيى الأزديّ**"(١)، والظَّاهر وقوع الخلل هنا، وتصحيحه «عمر بن سعد».

نصر بن مزاحم المنقريّ

هو نصر بن مزاحم المنقريّ العطّار، أبو المفضّل، كوفيٌّ إماميٌّ مستقيم الطَّريقة كما نصَّ النَّجاشيّ صريحاً(٢).

ونصر بحسب الظَّاهر يروي عن أبي مخنف تارةً روايةً مباشرة، وتارةً أخرى بتوسّط عمر بن سعد بن أبي الصيد، ومن موارد روايته المباشرة المرصودة ما في الأمالي الخميسيّة عند ذكر مقتل الحسين عليه السلام(٣)، وما في فهرست الشَّيخ من طريقٍ لخطبة أمير المؤمنين عليه السلام المسماة بـ(الخطبة الزهراء)(٤).

ولعلَّ هؤلاء أبرز من روى عنه، وقد روى عنه آخرون غيرهم.

---

(١) مقاتل الطالبيين: ٣٨ [ط١ دار الزهراء]

(٢) رجال النجاشي: ٤٢٧.

(٣) ترتيب الأمالي الخميسيّة (للشجريّ) ١: ٢٤١ [ط١ دار الكتب العلمية].

(٤) الفهرست (للشيخ الطوسي): ٣٨١-٣٨٢.

كتبه:

له كتبٌ عديدة، وأبرزها:

مقتل الحسين عليه السلام:

ولم تصلنا نسخةٌ من هذا الكتاب، وأما ما عُنونَ به، فيُقطَع بانتفاء نسبته له، نعم، بلغنا عددٌ يُعتَد به من روايات الكتاب عبر بعض الكتب كالإرشاد وتاريخ الطبري ومقاتل الطالبيين، وقد جرى تناول ذلك مفصَّلاً في مقال (**أضواء على مقتل أبي مخنف**)[١].

أخبار الجمل:

وقد عُثِر في السِّنين الأخيرة على نسخةٍ يمنيّةٍ وَثق بانتسابها للكتاب الشيخُ قيس العطّار، فحقَّقها وطبعتها العتبةُ الحسينيّة.

أخبار زيد:

وقد طبع الزَّيدية مؤخّراً كتاباً قالوا إنَّه هو، وكان بتحقيق يوسف عبد الإله الضحيانيّ، والله أعلم بواقع الحال.

وإذ وصلت مجموعةٌ من روايات كتبه الأخرى عبر بعض المصادر التاريخيّة، صدرت مجموعةٌ من الاستخراجات لكتبه، ككتاب أخبار المختار بن أبي عبيد الثقفيّ.

---

(١) يُنشرَ -بإذن الله- قريباً في العدد الثاني من مجلة (مداد الأطهار).

حقيقة القيد الغالبيّ

الشيخ محمّد باقر خليل الشّيخ

الملخَّص

يتعرّض الكاتب في بحثه إلى قضيّة قد اشتهرت على ألسن العلماء في علميّ الفقه والأصول ألا وهي: قضيّة كون القيد الخارج مخرج الغالب لا يدلّ على منطوقٍ فضلاً عن دلالته على مفهوم، ويستعرض الوجه الفنّيّ الذي على أساسه يمكن تخريج هذه القضيّة بما يتناسب مع قواعد الصّناعة العلميّة، ثمّ على أساس ما يُذكر من توجيه تتمّ الإجابة على الإيرادات التي قوبلت بها هذا القاعدة.

هذا، وقد تمّ تضمين البحث جملةً وافرةً من التطبيقات الفقهيّة للمساهمة في تجلية المسألة بشكل أكبر.

مقدّمة

بسم الله الرَّحمن الرَّحيم، اللهمَّ صلِّ على محمَّد وآل محمَّد..

لا شكَّ في أنَّ لسلامة الذَّوق الفقهيّ مدخليةً كبيرةً في تصحيح عمليّة الاستنباط، كما لا شكَّ في أنَّ لمتابعة كلمات الأعلام وتتبعها مساهمةً مهمَّة في تنمية هذا الذوق أيضاً.

هذا، وقد تشتهر بعض القواعد الاستظهارية على ألسنة الأعلام من دون تنقيح لمبادئها، وكيفيَّة تطبيقها وموارده؛ فيعسر معه الاستفادة منها بشكلٍ قانونيّ.

وممّا اشتهر في كلمات الأعلام: أنَّ ورود القيد مورد الغالب يمنع من القول باحترازيته، وذلك بعد فراغهم من أنَّ الأصل في القيود هو الاحتراز، وملاحظة كلماتهم تُشرِف بقارئها أنْ يقطع بارتكازيّة هذه الدعوى، فقد ذكر الوحيد البهبهانيّ ﭬ أنَّ **"الشَّرط إذا ورد مورد الغالب فلا حجيَّة في مفهومه، كما هو المحقَّق في موضعه والمسلَّم عند الكلّ، ولا تأمّل لأحدٍ فيه"**[١]، وكذا ما ذكره الميرزا الرشتيّ ﭬ **"إنَّ القيود إذا وردت مورد الغالب ليس لها مفهوم كما هو مسلَّمٌ عندهم، وذكروه إرسال المسلّمات"**[٢] وقال أيضاً: **"إنَّ القيد الوارد مورد الغالب قاصرٌ عن إفادة الاحتراز بالاتفاق"**[٣].

ويحسن قبل الشُّروع في توجيه هذه الكبرى تنقيحُ أمور:

الأمر الأول: تعريف القيد الغالبيّ

عُرِّف القيد الغالبيّ في بعض الكلمات بكونه القيد **"الذي يُفهم منه عدمُ إناطةِ الحكمِ**

---

(١) الوحيد البهبهانيّ، الشّيخ محمّد باقر بن محمّد أكمل، حاشية الوافي؛ مؤسّسة العلاّمة المجدّد الوحيد البهبهانيّ-قم، ط١ / ١٤٢٦ هـ، ص: ٥٠٠.

(٢) الجيلانّي، الميرزا الرشتيّ، ميرزا حبيب الله، فقه الإماميّة -قسم الخيارات، مكتبة الداوريّ-قم، ط١ / ١٤٠٧ هـ، ص: ٦١.

(٣) الجيلانّي، الميرزا الرشتيّ، ميرزا حبيب الله، بدائع الأفكار، ص: ٢٣

به وجوداً وعدماً"(١).

وهذا التّعريف أشبه بتعريف الشّيء بنفسه، ولعلَّ الصَّحيح في تعريفه أن يقال: "**الكلمة التي لا يرى العرف بأنّها مُقَسِّمةٌ للحكم المنصبّ عليها**"، وسيأتي بيانه.

الأمر الثاني: في تحرير محلّ النّزاع

يظهر من كلماتهم وموارد تطبيقاتهم للقاعدة أنَّ البحث لا يُشترط فيه حصول تعارض -ولو بدويّ- بين المطلق والمقيِّد، بل الملاحظ هو الدَّليل في حدِّ نفسه، كما أنَّه لا يختصُّ بمورد وجود القيد؛ فلو لم يكن لدينا إلّا مطلقٌ أو عامّ وردا مورد الغالب لكان ذلك مانعاً من التَّمسك باستيعابهما لأفرادهما؛ فما في كلماتهم من التّعبير بالقيد وأشباهه ليس مخصِّصاً لمضمون القاعدة.

وعليه:

لا يُشترط في حمل الوصف على الغلبة حصول التّعارض بينه وبين المطلق، بل في كثير من الموارد يحمل الفقهاء القيد على التّعارض وعلى كونه غالبيّاً ابتداءً، من غير ملاحظة نسبته مع الأدلة الأخرى، وما سيأتي من التّطبيقات شاهدٌ على ذلك.

لا يشترط في حمل الكلمة على التّعارض والغلبة ورودها بصورة القيد أو الخاصّ، فكما إنَّ القيد الوارد مورد الغالب في حكم الإطلاق؛ فكذلك الإطلاق الوارد مورد الغالب في حكم التّقييد(٢).

---

(١) المظفّر، الشّيخ محمّد رضا، أصول الفقه، دار النشر الإسلاميّ التّابعة لجماعة المدرّسين، ط٥/ ١٤٣٠، ج:١، ص: ١٧٠.

(٢) لاحظ: الشيرازيّ، الميرزا محمّد حسن بن محمود، تقريرات في أصول الفقه – قم، ط ١/ ١٤١٨ هـ،.ج: ١، ص: ٣٧٤، قال: "**وذلك لما هو المقرّر من إنّ الإطلاق الوارد مورد الغالب في حكم التّقييد، كما إنّ القيد الوارد مورد الغالب مثل: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ في حكم الإطلاق**".

كما أنَّ هذا البحث لا يختصّ بجملة دون أخرى، فما ذكره صاحب الضوابط ﷺ من اختصاص القاعدة بالجملة الشّرطيّة دون الوصفيّة لم أهتدِ إلى وجهٍ صحيح يمكن تقريب كلامه به.[1]

إذا تنقّح ذلك، فقد ذُكرت بيانات متعددة في توجيه هذه القاعدة:

البيان الأوّل:

وهو ما ذكره المحقّق القميّ -ولعلّه أوّل من طرح هذه المسألة في علم الأصول، ولهذا نصّ على أنّه لا يحضره شيءٌ من كلماتهم في الاستدلال على هذا الشّرط لثبوت المفهوم-، وهو في مقدِّمتين:

الأولى: إنَّ ذكر القيد إنّما يكون للتنبيه على الأفراد النادرة؛ إذ هي المحتاجة إلى التنبيه، وأمّا الأفراد الشّائعة فإنّها تحضر في الأذهان عند إطلاق اللّفظ من دون حاجة إلى تقييد.

الثانية: مع انتفاء نكتة التّنبيه في ذكر القيد الغالبيّ فلا بدَّ من أنْ يكون الغرضُ من ذكره شيئاً آخر، وليس الغرض هو تخصيص الحكم بالغالب؛ كما في آية الرَّبائب فإنَّ النُّكتة هي التَّشبيه بالولد لا تخصيص الحكم بمن تكون ربيبة.

ثمَّ ذكر: "**وممّا بيّنا، ظهر السّرّ في عدم اطّراد الحكم فيما إذا ورد مورد الغالب في غير باب المفاهيم أيضاً**"[2].

ويلاحظ على ما أفاده:

أوّلاً: ما ذكره في هداية المسترشدين -ومحصَّله-: أنّ مجرد انتفاء نكتة التّنبيه لا يوجب

(١) الموسويّ، القزوينيّ، السيّد إبراهيم، ضوابط الأصول - قم، ط١/ ١٣٧١ هـ، ص: ١٢٢، وقد استظهر القول بالاختصاص من عبارته الميرزا الشيرازيّ في تقريرات في أصول الفقه، ج: ٢، ص: ١٤٨.

(٢) الميرزا القمّيّ، الشيخ أبو القاسم بن محمّد حسن، القوانين المحكمة في الأصول، ط١/ ١٤٣٠ هـ،ج: ١، ص: ٤٠٧.

رفع اليدّ عن ظهور القيد في المفهوم -على القول به-.

وثانياً: ما ذكره أيضاً في الهداية، وهو: أنَّ المقصود -بناءً على اعتبار المفهوم- انتفاء الحكم عن غير مورد القيد، أي: انتفاء الحكم عن غير مورد القيد وهو الفرد النادر، وليس المقصود بالتقييد بيان دلالته على ثبوت الحكم في محلّ القيد لكي يقال بعدم الاحتياج إليه مع ورود القيد مورد الغالب.(١)

وبعبارة أخرى: إنَّ ذكر القيد فائدته هي بيان عدم ثبوت الحكم في مورد انتفائه، والوجه المذكور لا يثبت خلاف ذلك لكي نلتجأ إلى حمل ذكر القيد على وجه آخر.

البيان الثاني:

ما ذكره في هداية المسترشدين من انتفاء نكتة التّقييد عند ذكر القيد الغالبيّ؛ وذلك باعتبار أنَّ الإطلاق لمّا كان منصرفاً إلى الغالب، والشرط أو الوصف حاصلٌ في الغالب أيضاً فلا يعود للتقييد به فائدة إضافية؛ لأنَّ القيد مساوٍ للمقيَّد، وحينئذٍ فلا يراد بهما إفادة التّخصيص، وإنّما يراد به نكتة أخرى غير الانتفاء بالانتفاء.(٢)

وبعبارة أوضح: إنَّ القيد إنّما يكون مخصِّصاً فيما لو كان مفاده التضييق، وهذا المفاد إنَّما يتأتّى في صورة كونه أخصّ مطلقاً من العامّ أو المطلق؛ فمع كونه مساوياً له بنظر العرف لا يصحُّ التقييد به.

ويرد عليه عين ما أورده ثانياً على القوانين؛ إذ يقال فيه أيضاً: إنّ فائدة التقييد حاصلة به، وهي قصر الحكم على مورد القيد وإن كان منصباً على أكثر الأفراد.

---

(١) الأصفهانّي النجفيّ، الشيخ محمّد تقي بن عبد الرحيم، هداية المسترشدين، جماعة المدرّسين، ط٢/ ١٤٢٩هـ، ج: ٢، ص: ٤٦٣.

(٢) الأصفهانّي النجفيّ، الشيخ محمّد تقي بن عبد الرحيم، هداية المسترشدين، جماعة المدرّسين، ط٢/ ١٤٢٩هـ، ج: ٢، ص: ٤٦٣.

البيان الثالث:

وهو المستفاد من كلمات المحقّق النهاونديّ ﴿قدس سره﴾، وحاصله:

إنَّ ديدنَ العرف الحكمُ بإرادة خلاف الظاهر من الألفاظ متى ما لزم من الأخذ بها اللغوية، فإذا ظهر لنا من خلال القرائن غرض المتكلم، وأنّ الكلمة لا تأثير لها في الحكم دار الأمر بين كونها مجرد لغوٍ، وبين كونها خرجت للإشارة إلى الفرد الغالبيّ فلا ريب في تعيّن الثاني؛ دفعاً لمحذور اللغويّة في كلام الحكيم.(١)

ونتيجة كلماته ﴿قدس سره﴾: إنَّ الحمل على القيد الغالبيّ متوقفٌ على القرائن الكاشفة عن غرض المتكلم.

ثمَّ إنَّه ﴿قدس سره﴾ منع من هذا التقريب بكونه قياساً للمولى على ما يجري عليه العرف، وهو ممنوع بالنَّقض والحلِّ:

أمَّا النَّقض: فلأنَّهم لا يحملون المطلقات على الفرد الغالب، ومراده: إنَّهم لا يمنعون من ثبوت الإطلاق بالانصراف الناشئ من كثرة الوجود، أي: تعارف الفرد وغلبة وجوده.

وأمَّا الحلّ: فمن جهة امتناع معرفة غرض الشارع؛ وذلك لما عُلم من أنَّ الشارع قد جمع بين المختلفات، وفرّق بين المؤتلفات، فكلما أتى الشارع بقيدٍ احتملنا دخالته في غرضه، ومع هذا الاحتمال لا مجال لرفع اليدّ عن خصوصيات القيد.(٢)

---

(١) النهاونديّ النجفيّ، على بن فتح الله، تشريح الأصول – ط١ –حجرية/ ١٣٢٠ هـ، ص: ٢٤٢.

(٢) قال ﴿رحمه الله﴾: "فالكلام الملق من الشّارع لا يقاس على الصادر منهم لعدم العلم بكيفيّة أغراضه تعالى شأنه، وعدم العلم بأنّ غرضه من الأمر بفعل خاص ما هو غرض لنا منه، بل عُلم من تأليف المختلفات واختلاف المؤتلفات أنّ أغراضه تعالى شأنه مغايرة لأغراضنا فكيف يلق (ص = تلغى) تقييداته تعالى شأنه، وبالجملة الفهم العرفيّ في المطلقات المقيّدة بالقيود الغالبيّة غير مشتبه على ذي شعور إنّه من اللغويّة عندهم، ولو فرض احتمال تقيّد الغرض المتكلّم بالمقيّد بتلك القيود الغالبيّة فادّعاء إلغاء القيد بينهم ممنوع ومستبعد، كما إنّ اطّراد العكس

وسيأتي أنَّ ما ذكره من نقضٍ ليس تامّاً، وأمّا ما ذكره من الجواب الحلّيِّ فيمكن تجاوزه بالبيان الآتي.

البيان الرابع:

وهو ما أفاده السيّد الشهيد، وحاصله -مع توضيح-: إنَّ السِّرَّ في ظهور القيد في الاحترازية والتّقييد يكمن في وجود ظهور عقلائيّ عامّ، وهو أصالة التّطابق بين عالميّ الثبوت والإثبات، ومقتضى هذا الظهور في عالم المولويّات هو التّطابق بين المقدار المبيَّن مولوياً بحسب مقام الإثبات والمقدار المجعول مولوياً بحسب مقام الثبوت.

وبعبارة أخرى: إنّ وجود غرضٍ خاصٍّ للمولى في أخذ القيد متوقفٌ على ظهور كون القيد قد أخذه المولى بما هو مولى؛ **"فإذا قال المولى:"أكرم عالماً عادلاً" فمقتضى الظهور في التّطابق بين المقدار المبيَّن في مقام الإثبات مولوياً والمقدار المجعول ثبوتاً أنّ العدالة مأخوذةٌ في مصبّ الحكم بوجوب الإكرام، فكما أنّها أُخذت إثباتاً أُخذت ثبوتاً، وهذا معنى الظهور التّقييديّ، فمرجعه إذن إلى التّطابق بين الأخذ إثباتاً والأخذ ثبوتاً"**[١].

وهذه النكتة -وهي التّطابق-غير جارية في المقام الذي يكون القيد فيه غالبيّاً؛ لأنَّ ظهور التّطابق المذكور فرع أن يكون المولى قد أخذ القيد في لسانه بما هو مولى كما تقدم، وأمّا إذا كان أخذه له من جهة أخرى غير مولويته كان القيد خارجاً تخصّصاً عن موضوع ذلك الظهور التّطابقيّ المزبور.

فإن قلت: إنَّ ممّا لا شكَّ فيه أنَّ ظاهر حال المولى حينما يأخذ قيداً في كلامه يكون أخذه

وهو حمل المطلق مطلقًا على الأفراد الشائعة ممنوع أيضا" انتهى.

(١) السيّد الشّهيد، السّيّد محمّد باقر الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى، مجمع الشّهيد آية الله الصدر العلميّ-قم، ط٢/ ١٤٠٨ هـ، ج: ١، ص:٩٤.

له بما هو مولى.

فقد أجاب على ذلك بأنَّه:

"يوجد عندنا في الحقيقة ظهوران، أحدهما ظهور أخذ المولى للقيد في كلامه في كونه قد أخذه بما هو مولى، والآخر ظهور أخذ المولى بما هو مولى للقيد إثباتاً في كونه مأخوذاً في موضوع الحكم ثبوتاً، والظهور الأوّل يحقِّق الصُّغرى للظهور الثاني، وغالبيّة القيد وكون وجوده أمراً عاديّاً طبيعيّاً قد يؤدّي إلى اختلال الظهور الأوّل من هذين الظهورين؛ إذ يحتمل أن يكون أخذ المولى للقيد لا بما هو مولى بل بلحاظ طبع القضية، فحينما يقول: (اغسل بالماء) حيث إنّ الغسل عادة يكون بالماء فقد لا يبقى لأخذ قيد الماء ظهور في أنَّه أخذٌ مولويٌّ، بل قد يكون من ناحية طبع القضيّة، وبهذا يتعذَّر التَّمسك بالظهور الثّاني-أي ظهور التّطابق-؛ لأنَّ التَّمسُّك به فرعُ إحراز صغراه"(١).

وعليه: فظهور القيد في تعلُّق غرض خاصٍ به بنظر المولى فرع إحراز أنَّه قد أخذه لغرض مولويٍّ، وكون القيد غالبياً يمنع من هذا الإحراز.

وهذا بيانٌ تامٌّ.

البيان الخامس:

ومرجعه إلى الاستناد على الذوق العرفيّ في فهم النصّ؛ فحيث لا يرى العرف إنّ الوصف مُقَسِّمٌ للطبيعة الموصوفة به نحرز أنّ فائدة هذا القيد البيان والتوضيح فقط، ولك أن تعتبر في ذلك بقوله تعالى ﴿**وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ**﴾ (الإنعام/ ٣٨)؛ فإنّ العرف لا يرى أنّ هناك قسمين للطائر، أحدهما يطير بجناحيه، والآخر

---

(١) السّيّد الشّهيد، السّيّد محمّد باقر الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى، مجمع الشّهيد آية الله الصدر العلميّ-قم، ط٢/ ١٤٠٨ هـ، ج: ١، ص: ٩٦.

ليس كذلك.

ومن هذا القبيل ما لو قال المولى: (اغسل بالماء)؛ فإنّ العرف لشدة إنسه بالغسل بالماء لا يرى قسيماً للماء في الأمر بالغسل، رغم انقسامه عقلاً وخارجاً إلى غيره.

ففي كل مورد لاحظنا أنّ الوصف غيرُ مُقسِّم للموصوف، وأنّه لولا فائدة التّوضيح لعُدّ عند العرف لغواً وحشوا في الكلام، نستكشف أنّ هذا الوصف لا ظهور له في التّقييد والاحتراز، بل فائدته تكون في توضيح جهةٍ ما من جهات الموصوف.

وبعبارة أخرى: إنّ حمل المطلق على المقيِّد أو العامّ على المخصِّص فرع التنافي بينهما، ومثل هذا القيد لا يُعدّ عرفاً مُضيِّقاً ومُوقِفاً لسريان الطبيعة في الموصوف، وبالتالي: لا يعدّ منافياً للمطلق لكي نرتكب فيه التّقييد.

وهذا أشبه شيءٍ بالمعبَّر عنه في كلماتهم بالقيد التوضيحيّ، أي: كون الوصف لا يفيد إخراج شيء من الحدّ، وإنّما ثمرته مجرَّد الإيضاح والبيان.

وبهذين البيانين يتَّضح مرادهم، ويندفع ما ذُكر من إشكالات على هذه القاعدة.

الإشكالات على القاعدة

الإشكال الأوّل، وجوابه:

ما ذكره الميرزا الرشتي رحمه الله على هذه الكبرى، ونصُّه:

"إنّ القيد إذا كان ليس في ذكره أثرولا ثمرة في بيان الحكم يكون ذكره في كلام المتكلم لغواً زائداً.

نعم، لو كان فيه اهتمام أو تبرّك أو تلذّذ وغيرذلك من المزايا المذكورة التي توجب انتفاء المفهوم لكان في ذكره وجه، وأمّا إذا لم تكن في ذكرالقيد جهة من تلك الوجوه ولاالدلالة على

المفهوم إلا مجرّد كونه وارداً مورد الغالب يكون ذكره حينئذٍ مستدركاً كوضع الحجر بجنب الإنسان؛ لتماميّة غرض المتكلم بدون ذكره، بل يكون مقصود المتكلم من اقتصار الحكم على طبيعة المقيد حاصلاً فليس في ذكر القيد اهتمام ولاتبرّك حتى يوجب ذكره، وكونه وارداً مورد الغالب لا يكون باعثاً لذكره و بيانه كما هو واضح لمن تأمّل، وإن صدر منهم جلاًّ أو كلاً: أنّ القيد الوارد مورد الغالب موجب لإلغاء المفهوم، إلا أنَّ كونه موجباً لذكره لا يكاد أنْ يذكر له وجهٌ صحيح"[١].

ويلاحظ على ما أفاده بالنَّقض والحلّ:

أمَّا النَّقض، فبعدة موارد جرى فيها على مذاق المشهور في عدِّ القيد خارجاً مخرج الغالب.

منها: حمل قيد الرِّضا الوارد في بعض روايات المجلس على أنَّها ممَّا خرج مخرج الغالب، مثل صحيحة الفضيل: «**فإذا افترقا فلا خيار بعد الرضا منهم**»، حيث ذكر في تعقيبها: "**والقيد في المقام وارد مورد الغالب؛ لأنَّ الافتراق غالباً لا يكون إلا مع الرضا ببقاء العقد، فلا مفهوم له حتى يوجب تقييد المطلقات؛ فالمتجه: ما عليه المشهور من كفاية الافتراق، ولو لم يكن مقروناً بالرضا وكاشفاً عنه**"[٢].

وأمّا الحلّ: فبما تقدّم من أنّ المبرّر لذكر القيد في هذه الحالات هو الجري على المألوف عند العرف في هذه الاستعمالات، فلا يطلب حينئذٍ كون الغرض مما يرتبط بالشارع بما هو شارع، بل يكفي المصحِّح العرفيّ لهذا الاستعمال وهو كونه أبرز الأفراد، وهو متوفّر في المقام، وبعبارة أخرى: إنّ ورود القيد مورد الغالب ينفي أصل اقتضاء ظهور القيد في أنّ المولى يأخذه بما هو شارع، وبالتالي فلا معنى للبحث عن غرضه الشرعيّ

(١) فقه الإمامية -قسم الخيارات، ص: ٦١.

(٢) المصدر نفسه، ص: ١٥٢.

في أخذ القيد.

الإشكال الثاني، وجوابه:

ويتضح بهذا ما في كلام سيّد المحقّقين الخوئيّ‏‎قدس سره أيضاً، حيث ناقش هذه الكبرى بـ **"إنّ الإتيان بأيّ قيد في الكلام ظاهره أنّ للمتكلم عنايةً خاصّة به، وهو يقتضي المفهوم لا محالة، ورد في مورد الغالب أو غيره، لأنّ الغلبة غير مانعة عمّا ندعيه من الظهور"**[(١)].

فقد عرفت أنّ المقتضي للتقييد غير محرز في هذه الحالة؛ فلا يُصار إلى البحث عن المانع ودعوى كونها غير مانعة.

أَضف إلى ذلك النقض بموارد عديدة تشبّث فيها‏‎قدس سره بهذه المقالة.

منها: ثبوت الدية لكلب الصيد -وهي أربعون درهماً- من غير تقييده بالسلوقيّ حيث ذكر أنّه:

"على فرض صحة كون المرويّ بعنوان السلوقيّ فقط فلا موجب للتقييد؛ نظراً إلى أنّه لا تنافي بينهما، غاية الأمر أنّه بناءً عليه تثبت الدية المقدّرة لكلّ من كلبيّ الصيد والسلوقيّ، باعتبار أنّ بين العنوانين عموماً من وجه.

ولو كان المرويّ ما جُمع فيه بين العنوانين فلا موجب للتقييد أيضاً، بملاحظة أنّ الغالب في كلب الصيد هو السلوقي؛ فإذن يكون القيد وارداً مورد الغالب، فلا ينافي الإطلاق".[(٢)]

ومنها: ما ذكره أيضاً في ردّ الاستدلال على شرطيّة الرجولة في المرجع بالتعبير (بالرجل) الوارد في بعض روايات الإرجاع إلى الغير كمقبولة ابن حنظلة؛ حيث أشكل عليها بأنّها واردة مورد الغالب؛ فلا يصح الاستدلال بها على التّقييد.[(٣)]

---

(١) موسوعة الإمام الخوئيّ، ج٤، ص: ٣٦٨.

(٢) موسوعة الإمام الخوئيّ، ج: ٤٢، ص: ٥٣٣.

(٣) موسوعة الإمام الخوئيّ، ج: ١، ص: ١٨٧.

الإشكال الثالث، وجوابه:

ثمَّ إنَّه قد يُنقض على هذه القاعدة بعدم التزام المشهور من الأصوليّين بمانعيّة الانصراف عن الإطلاق، مع أنَّ القيد الغالبيّ والانصراف من باب واحد؛ ولذا ذكر الفقيه الخوانساريّ: إنَّ من يمنع عن التّقييد بنكتة الغالبيّة "**يتوجّه عليه أن يمنع من ظهور المطلقات في الإطلاق للانصراف إلى الفرد الغالب إلّا أن يُدّعى أنّ الغلبة قد تمنع من ظهور الكلام في احترازيّة القيد ولا تمنع من الإطلاق**"(١).

ويلاحظ على ما أفاده: عدم المنع من مانعيّة الانصراف عن إحراز الإطلاق إذا كان بمرتبة من الظهور يصلح أن يتكل المولى عليه في مقام البيان.

والسرُّ في ذلك: إنَّ الإطلاق إنّما يتمّ بعد تمامية مقدمات الحكمة؛ لأنّها بمثابة تمام العلّة له؛ فلا يمكن أن يراد المقيَّد منه إلّا بما يصلح عرفاً أن يُتكل عليه في مقام إرادة المقيَّد، وإلّا للزم الخلف أو نقض الغرض، والانصراف إذا كان بالمثابة التي يصحّ الاتكال عليه عند العرف يكون داخلاً في البيان الذي يكون المتكلم الحكيم بصدده، وبالتالي يكون مانعاً عن انعقاد الإطلاق.

نعم بعض مراتب الغلبة لا يصلح الاتكال عليها في إرادة المقيَّد، بخلافه في التّقييد فإنّه يمنع من ظهور القيد في التّقييد؛ وذلك لما تقدّم من أنّه لا ظهور للقيد في التّقييد إلّا إذا كان ذكره في الكلام لتقسيم الطبيعة، والغلبة ولو في بعض مراتبها النازلة تصلح أن تكون نكتة لذكر القيد ويراها العرف لمجرد التّوضيح والبيان.

وهذا الجواب يستفاد من كلمات صاحب الجواهر؛ حيث ذكر وجود "**الفرق بين الغلبة التي يضعف معها دلالة مثل هذا المفهوم، وبين الغلبة التي تصرف المطلق، فإنّه**

(١) الخوانساريّ، السّيّد أحمد ابن السّيّد يوسف، جامع المدارك في شرح مختصر النافع، مؤسّسة إسماعيليّان- قم، ط٢/ ١٤٠٥ هـ، ج١، ص: ٢٧.

مأخوذ في الثانية أن يكون ما عداها نادراً جداً بالنسبة للإطلاق؛ ألا ترى أن ندرة الوجود لا تقدح في تناول المطلق، بخلافها بالنسبة إلى المفهوم"[١].

والفرق المذكور ناشئ من اختلاف نكتة عدم مانعيّة الانصراف عن الإطلاق، عن نكتة مانعيّة الغلبة عن مقتضي التّقييد.

وبعبارة أدقّ: إنّ عدم الغلبة بمثابة الجزء المقوِّم لمقتضي التّقييد، وعدمها من باب عدم المانع عن مقتضي الإطلاق، ويمكن اختلاف مراتب الغلبة، فربّ مرتبة تصلح لكلا الأمرين، وربّ مرتبة لا تصلح إلا لمجرد كونها نكتة لذكر القيد.

هذا من ناحية الحلّ، وأما من ناحية النقض فبموارد أيضاً.

منها: ما ذكره في كفاية الوطء في الدُّبر لاستقرار تمام المهر، مع أنَّ الوارد في جملة من الروايات عنوان التقاء الختانين، فقد حمل هذا التّقييد على كونه من باب الفرد الغالب[٢].

تأسيس الأصل عند الشّكّ في القيد الغالبيّ

لو شُكَّ إنَّ القيد واردٌ مورد الغالب أم لا؛ فالظاهر أنّ الأصل يقتضي التمسك به؛ لما تقدّم من أنّ الأصل في القيد أن يكون احترازياً.

وبعبارة أخرى: "الأصل في التقييد أن يكون للاحتراز، إلّا إذا علم من الدليل أو من الخارج ورود القيد مورد الغالب، بحيث كان ذكره لمجرّد الغلبة لا للاحتراز به"[٣].

وقد وجّه الفقيه الهمدانيّ ذلك من جهة "**إنّه لا يجوز إهمال الخصوصيّة المستفادة من**

---

(١) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج٢، ص: ٣٨-٣٩، وقد قصد بالمفهوم القيد الوارد في عدة روايات بأنّ موضع الاستنجاء لا يطهر إلا بثلاث أحجار.

(٢) جامع المدارك في شرح مختصر النافع، ج٤، ص: ٤٠٧.

(٣) المحقّق النائينيّ، الشيخ محمّد حسين، فوائد الأصول، قم،ط١/ ١٣٧٦ ش، ج: ٤، ص: ٦٣٢.

ظاهر الكلام بمجرّد احتمال عدم كونها قيداً فيما تعلّق به غرض المتكلّم في الواقع، بل لا بدّ في إهمالها من الجزم بذلك".[١]

وقد اعترضه بعض الأعلام متعجّباً منه؛ وأفاد: **"إنَّ الرجوع إلى تلك القاعدة** ﰂ **أي: احترازية القيود-، يتمّ في مورد الشّكّ والاحتمال غير المستند، دون الشّكّ المستقرّ والاحتمال العقلائيّ، وقد تقرّر في حمل الكلام على المطلق: إنّه مع وجود ما يصلح للقرينيّة، لا يمكن ذلك الحمل؛ لعدم مساعدة العقلاء معه"**[٢].

ويلاحظ عليه: إنّه إن كان نظره إلى المنع من التمسك بالإطلاق في هذه الحالة فهو ممّا يتلاقى فيه مع الفقيه الهمداني؛ فقد صرّح بأنّ القيد لا بدَّ أن تأخذ خصوصياته في هذه الحالة ولا يصح الرجوع إلى الإطلاق؛ وذلك في قوله: **"لا يجوز رفع اليد عن ظاهر المقيّد بمجرّد احتمال ورود القيد مورد الغالب المتعارف، وإنّما يخلّ في التمسّك بالإطلاق "** [٣].

وإن كان نظره إلى المنع من الرجوع إلى أصالة احترازية القيود، لوجود ما يحتمل قرينيته على الخلاف، فقد أجاب أيضاً بقوله: **"وليس المقام من قبيل ما إذا احتفَّ الكلام بما يصلح أن يكون قرينة لإرادة خلاف الظاهر حتى يمنعه من أن ينعقد له ظهور؛ إذ على تقدير جري القيد مجرى العادة لا يراد**[٤] **من اللفظ إلاّ ظاهره، إلاّ أنَّ ظاهره ليس مّما تعلَّق به الغرض في الواقع، فيجوز إهماله، ولكنَّه بعد إحرازه بالعلم"**[٥].

---

(١) الهمدانّي، الشّيخ آقا رضا بن محمّد هادي، مصباح الفقيه، مؤسّسة الجعفريّة لإحياء التراث ومؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، ط١/ ١٤١٦ هـ، ج: ٢، ص: ٨٨.

(٢) الخمينيّ، السّيّد مصطفى الموسويّ، كتاب الطهارة مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينيّ، ط١/ ١٤١٨ هـ، ج: ١، ص: ٧٨.

(٣) مصباح الفقيه، ج: ٢، ص: ٨٨.

(٤) في النسخة المطبوعة (لإيراد) وهو تصحيف، والصحيح ما أثبتناه.

(٥) المصدر المتقدم.

تنبيهات البحث

الأوّل: عدم مجازيّة الجملة الوصفيّة الواردة مورد الغالب:

قد يُقال: إنّ الجملة الوصفيّة التي يرد فيها وصفٌ خارجٌ مخرج الغالب تكون مستعملة في غير ما وُضعت له، وذلك بعد البناء على أنَّ الجملة الوصفيّة لها مفهوم على وزان ما للجملة الشّرطيّة(١).

ويلاحظ عليه: إنَّ الدلالة على المفهوم ليست ناشئة من الوضع، وإنّما تنشأ من تعليق المولى للحكم على القيد، وإطلاق هذا التّعليق، وبموجب هذين الأمرين ينشأ المفهوم، فلا يكون استعمال الجملة الوصفيّة ولا غيرها من الجمل للدلالة على الوصف الغالبيّ مجازاً.

وليس بأدلّ على ذلك من الرجوع إلى الوجدان الحاكم بأنّ الجملة الشرطيّة -وهي أقوى الجمل دلالة على المفهوم - في مورد استعمالها للدلالة على جزء العلّة؛ كما في (إذا غابت الجدران فقصّر) و(إذا خفي الأذان فقصّر) ليست من المجاز في شيء.

الثاني: القيد الوارد مورد الغالب كما أنَّه لا مفهوم له كذلك لا منطوق له:

قد تقدَّم أنَّ القيد الوارد مورد الغالب وجوده كعدمه، أي: لا يؤثر في الحكم وجوداً وعدماً لا في جانب المنطوق ولا في جانب المفهوم، بل يتمحَّض ذكر القيد للتوضيح لأنَّه غالب الوجود.

فيكون المقصود في موضوع الحكم هو ترتب الحكم على طبيعة المقيَّد من دون اعتبار انضمام القيد؛ ولذا فالحكم في آية الربائب مثلاً إنّما يترتب على الربائب سواء أكانت في الحجور أم لا.

---

(١) الحيدري، السّيّد علي نقي، أصول الاستنباط - قم، ط١/ ١٤١٢ هـ، ص: ١٢٤.

الثالث: عدم صحَّة الاستدلال بآية الربائب:

قد اشتهر الاستدلال على عدم ظهور القيد الغالبيّ في القيديّة بآية الربائب وقد تنظّر في ذلك بعض الأعاظم من جهة أنّه:

"لو كان الموجب لرفع اليد عن هذا التّقييد فيها وروده مورد الغالب لكان المتعيّن إجراء مثله في القيد الآخر المذكور فيها متصلاً بها من قوله تعالى ﴿مِنْ نِسائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾ فإنّ الغالب في النساء أيضا كونها مدخولات-وقد قيّد الفقهاء حرمة الربيبة بالدخول بأمها- وإنّما الموجب له ورود النصوص في التعميم وإنَّ الربائب محرمّة كن في الحجور أو لم يكنّ، فبمعونتها حكمنا بأنّ الغرض من ذكر الوصف في الآية إفادة حكمة تحريم الربائب ومن شأن الحكم كفاية وجودها في أغلب الأفراد في الحكم على الجميع"[١].

وهذا إشكال نقضيّ لا يعني رفع اليد عن التّطبيقات الأخرى، نعم لا بدَّ من الالتفات إلى ما ذكره من علّة رفع اليد عن قيد كون الربائب في الحجور وهو ظهور القيد في كونه حكمةً؛ فإنَّ هذا أحد الكواشف عن عدم أخذه للاحتراز.

إلهي، كيف نستكثر أعمالاً نقابل بها كرمك[٢]؟!

---

(١) إفاضة القدير في أحكام العصير، ج: ١، ص: ١٨ لشيخ الشريعة الأصفهانّي.

(٢) تمّت كتابة هذا البحث في أواسط العامّ ١٤٣٢ هـ، وقد راجعته وأضفت عليه بعض التعديلات في يوم الخميس الخامس عشر من شهر شعبان المعظّم من عامّ ١٤٤١ هـ، وهو يوم ميلاد إمامنا المنتظر (روحي فداه) الذي يملأ الأرض عدلًا وقسطًا، ولله الحمد والمنّة أنْ توفّرت فرصةٌ للرجوع إلى جملةٍ من الكتابات القديمة.

حجّيّة العامّ بعد التّخصيص

السيّد مصطفى السّيّد حسين الموسويّ

الملخّص:

تم تسليط الضوء من قبل الكاتب على مسألة حجيّة العامّ بعد التخصيص بوصفها واحدة من أهم المسائل الأصولية وأكثرها عراقة على بساط البحث، وذلك عبر النظر في السيرة والمرتكزات العقلائيّة من خلال ما يتواءم معها من تكييفات وصياغات فنية للقول بالحجيّة على مستوى اتصال المخصص وانفصاله مع تغاير حالاته من الإجمال والتبيين وغيرهما.

المقدّمة

لا يخفى أنّ العامّ بعد ورود المخصّص عليه حجّة في باقي أفراده، غير ما أخرج بالتّخصيص عن حكمه، والشّاهد عليه من نهج العقلاء ومشيهم أمران، الأوّل: صحّة مؤاخذة المولى للعبد حال تخلّفه عن العمل به فيما لو كان إلزاميّاً، والآخر: صحّة اعتذار العبد حال التّمسّك به فيما لو كان ترخيصيّاً.

والملاك في ذلك على الإجمال لديهم، هو إفادة هذا العموم -الّذي هو من صغريات حجّيّة الظّهور و تطبيقاتها- للظّنّ النّوعيّ وكاشفيّته عن المراد الجدّيّ، حتّى قيل: العبارات أمارات الإرادات.

هذا، وانعقاد السّيرة عليه أخذاً بالعموم الّذي هو في معرض التّخصيص - كسائر ما يخرج من جهة الولاية والحكم- أوضح، كيف لا؟ ويقتضيه تدرّجهم في التّشريع، وسنّ القوانين على ما تفرضه الطّبيعة البشريّة، القائمة على التّجارب والتّعلّم من الأخطاء، في سيرها نحو انتخاب ما يصلحها، من نظام به قوامها ودوام معاشها.

والشّارع المقدّس انسجاماً منه مع هذه الطّبيعة، ورعاية لها طفق يتدرّج في بيانه للأحكام، يضرب القاعدة العامّة أوّلاً، ويردفها ببيان آخر متمّم ومخصّص لها ثانياً.

يشهد على هذا محاولاته لاجتثاث جذور المنكر، وخلع ترسّبات الجاهليّة وأدرانها عن المسلمين الأوائل، قضيّة الخمر المعروفة وقصّة تحريمها؛ وعلى هذا المنوال يسير حتّى أنّه قد قيل: ما من عامّ إلّا وقد خصّ.

بل ذهب بعض الأعلام إلى أنّ آي الأحكام كلّها أو جلّها، ما نزلت إلّا لبيان أصل التّشريع(١)، موكلة التّتميم لبيانات النّبوة والإمامة(٢).

---

(١) السيّد محمّد حسين، الطباطبائيّ، حاشية الكفاية، ج١، ص١٦٦.

(٢) وقد التفت هذا العلم إلى أن هذا المبنى يفضي إلى البناء على عدم التمسك بعمومات الكتاب، بنحو قد

ومهما كان من شيء فبعد الفراغ من أصالة الظّهور وحجّيّتها، إمّا لتماميّة المقتضي: من بناء العقلاء وقيام مجتمعهم عليه، وإمّا لعدم تماميّة المانع: لعدم صلاحيّة الآيات - النّاهية عن العمل بالظّنّ- للرّدع؛ يقع البحث في مقامين الأوّل: في حجّيّة العامّ بعد طروّ المخصّص عليه، والثّاني: في حجّيّته قبل الفحص عن المخصّص، أي قبل الفحص عن المزاحم له في الحجّيّة.

والمبرر لمثل هذا البحث: تشخيص موارد الظّهور أوّلاً، والتّكييف الفنّيّ لبناء العقلاء على الأخذ بهذا الظّهور ثانيّاً، عبر تجزئة وتفكيك السّيرة تحليلاً واستقصاءً لها، في محاولة لاستكشاف ما عليه قام بناؤها، من ركائز ونكات يصحّ الاستناد لها، في الموارد الّتي لا شاهد على قيام السّيرة فيها(١)، وهذا إنّما يتمّ على رأي المشهور، من أنّ إمضاء المعصوم لسيرة العقلاء إقرار لهم على مرتكزاتهم، وأمّا على القول بأنّ الإمضاء دليل صامت، لا يمكن التّوصّل منه لإمضاء ارتكاز العقلاء، فيبدو أنّ البحث هنا لا يجاوز تأريخ المسألة.

ويكفي البحثَ أهمّيّةً انسدادُ الباب على تقدير القول بعدم الحجّيّة؛ وذلك لاعتماد المعصوم على القرائن المنفصلة، كما ادُّعي وضياع كثير منها.

الفصل الأوّل: مباحث تمهيديّة

المبحث الأوّل: في تعريف العامّ والخاصّ:

العامّ: اسم فاعل من عمّ، يعمّ، فهو عامم أدغمت اللّام مع العين؛ لمكان التّجانس، ومصدره الّذي اشتقّ منه العموم؛ وهو لغة بمعنى الشّامل والمستوعب، ومنه قولهم:

يتجه عليه نقضا احتجاج الأئمّة عليهم السلام بها، فقال ما نصه: "**فإن قلت: ربما يوجد تمسكات من الأئمّة عليهم عليهم السلام ، قلت: ليس ذلك لذلك بل لكون موارد التمسك مما لا يتم أصل التشريع إلا به**".

(١) كما سيأتي مثاله في التطبيقات.

خصب عامّ، ومطر عامّ، والبليّة إذا عمّت طابت، ويراد بالعموم اصطلاحاً: شمول الحكم لجميع أفراد موضوعه.

ويقابله لغة الخاصّ: اسم فاعل من الخصوص الّذي هو بمعنى الانفراد وعدم الاشتراك، ويراد بالتّخصيص اصطلاحاً: قصر الحكم على بعض الأفراد.

وهل هو وصف للّفظ أو للمعنى؟

ذهب جمهور المتقدّمين إلى الأوّل، غير أنّ الصّحيح وفاقاً لأغلب المتأخّرين الثّاني، ولا يتّصف اللفظ به إلّا بالعرض وعلى سبيل التّجوّز؛ وذلك لشدّة ملاصقته للمعنى من حيث دلالته عليه، أي لكونه بحالة يلزم من تصوّره تصوّر المعنى.

نعم، لا يبعد أنّه على الأوّل اصطلاح خاصّ في بابه، ولا مسرح لأصالة عدم النّقل فيه مع كونه ظاهر عباراتهم، من أنّ العامّ في الألفاظ نسبته إلى ما يدلّ عليه، نسبة الكلّيّ في المفاهيم لما ينطبق عليه، وكيف كان فالأمر سهل، لا يترتّب عليه كثير ثمرة لولا تعرّض بعض الأعلام له(١).

المبحث الثّاني: في أقسام العامّ وأنواعه:

وينقسم العامّ إلى أنواع عديدة، هي كالآتي:

الأوّل: العامّ الأفراديّ

مثاله: أكرم كلّ عالم، أكرم جميع العلماء.

ويسمّى بالعامّ الاستغراقيّ؛ لدلالته على انحلال الحكم بعدد الأفراد، انحلالاً استقلاليّاً يترتّب على كلّ منها امتثال وعصيان.

---

(١) الشيخ محمّد تقي، البروجرديّ، نهاية الأفكار، ج٢، ص٥٠٤.

الثّاني: العامّ الأجزائيّ

مثاله: اقرأ كلّ الكتاب، أكرم مجموع العلماء.

ويسمّى بالعامّ المجموعيّ؛ لدلالته على انحلال الحكم بعدد الأجزاء انحلالاً ضمنيّاً مشروطاً، يترتّب على امتثال الكلّ امتثال واحد، وعلى مخالفة الجزء مخالفة المجموع وهو المركّب.

الثّالث: العامّ الأنواعيّ

مثاله: أكرم أيّ عالم.

ويسمّى بالعامّ البدليّ؛ لدلالته على انحلال الحكم بعدد الأفراد والأنواع، انحلالاً بدليّاً؛ للتّساوي فيما بينها.

الرّابع: العامّ الأحواليّ

مثاله: أكرم زيداً أيّاً يكن زيد.

الخامس: العامّ الزّمانيّ

مثاله: أكرم العالم أبداً.

وقد نوقش هذا التّقسيم باعتراضات ثلاثة:

الاعتراض الأوّل:

كبرويّ، وحاصله: إنّ ثبوت ما ذكر للعموم من أقسام كالاستغراقيّ والمجموعيّ والبدليّ، إنّما هو باختلاف كيفيّة تعلّق الأحكام به ولاحق له، وإلّا فالعموم في الجميع بمعنى واحد، وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه، غاية الأمر أنّ تعلّق الحكم به، تارة بنحو يكون كلّ فرد موضوعاً على حدة للحكم، وأخرى يكون الجميع

موضوعاً واحداً، وثالثة بنحو يكون كلّ واحد موضوعاً على البدل[1].

ويرد عليه أوّلاً: إنّ العموم ليس هو شمول المفهوم لما ينطبق عليه؛ ضرورة عدم شمول هذا التّعريف لمثل أداتَي كلّ وأيّ وما شابه.

وثانياً: عدم صلاحيّة اسم الجنس، سوى إراءة الماهيّة من حيث هي هي، ولا صلاحيّة لها لإراءة شيء آخر كالأفراد، إلّا بضميمة مفهوم آخر يفتقر لما يدلّ عليه، كتنوين التّنكير في إفادته لتضييق المفهوم ودلالته على الوحدة، وما يتراءى من السّعة لجميع الأفراد كما هو في الإطلاق الشّموليّ، إنّما هو بلحاظ مرحلة المجعول، من جهة الانطباق على جميع الأفراد، بلحاظ التّحليل العقليّ؛ إذ الأحكام الشّرعيّة قضايا شرطيّة، وإن تلبّست بلبوس القضيّة الحمليّة، ومفادها وجود الحكم بوجود موضوعه، فالتّكثّر بلحاظ مرتبة المجعول لا مرتبة الجعل، الّتي يكون بحسبها التّطابق بين مرحلتي الإثبات والثّبوت.

فالصّحيح أنّ العامّ هو ما يصلح للدّلالة على استيعاب جميع أفراد مدخوله، وهو بهذا له الصّلاحيّة في إعطاء تصوّرات مختلفة باختلافه، كجميع العلماء، وأحد العلماء، ومجموع العلماء.

الاعتراض الثّاني:

صغرويّ، مفاده: إنّ العامّ لا يفيد سوى استيعاب جميع الأفراد، على نحو الشّموليّة والاستغراقيّة، وعدّ البدليّ من أقسامه تسامحيّ؛ باعتبار دلالته على عموم البدليّة دون الأفراد.

ويرد عليه أوّلاً: إنّ لحاظ الأفراد عرضيّ ينقسم إلى قسمين، بدليّ مفاده أكرم هذا أو ذاك أو ذلك، كما هو حاصل في مثل: أكرم أيّ عالم؛ والقسم الآخر شموليّ ينقسم بدوره

(١) الآخوند محمّد كاظم، الخراسانّي، كفاية الأصول، ص ٢١٦.

إلى قسمين، الأوّل: يلحظ فيه جميع الأفراد على نحو الاستقلال، كما هو في مثل: أكرم جميع العلماء، والثّاني يلحظ فيه جميع الأفراد شيئاً واحداً، على نحو المجموع، كما في مثل: أكرم مجموع العلماء[١].

وثانياً: مفاد أداة "أي" التّسوية بين جميع الأفراد والأنواع على حدّ سواء، فكما تدل على شمول الطّبيعة لجميع الأفراد، تدلّ على شمول جميع حصص الطّبيعيّ، الّذي هو مصبّ الحكم على نحو الاستغراق.

الاعتراض الثّالث:

صغرويّ أيضاً، ومفاده: إنّ عدّ المجموعيّ من أقسام العامّ تسامحيّ؛ لأنّ ما أُخذ في موضوع الحكم بلحاظ مرتبة الجعل، ليس سوى أمراً واحداً هو المركّب، والتّكثّر إنّما هو بلحاظ مرحلة المجعول، وانحلال الحكم إلى أحكام ضمنيّة عديدة.

وفيه: ما عرفت من أداة العموم (كلّ) لا تفيد سوى الاستيعاب والشّمول، ويتوقّف كونه أجزائيّاً على لحاظ الأفراد شيئاً واحداً، وهو بحاجة إلى مؤنة زائدة تدلّ عليه[٢].

المبحث الثّالث: في الفرق بين الإطلاق والعموم:

ذُكرت في مقام التّفريق بين بابَي العموم والإطلاق جملةُ وجوه، أبرزها الآتي:

الأوّل: إنّ مصبّ الحكم في العموم الأفراد، ومصبّ الحكم في المطلقات الطّبيعة

ويرد عليه: إنّ من المطلق ما يكون مصبّ الحكم فيه الأفراد، ومثاله: أكرم علماء البلد، أو أكرم العلماء، على القول بأنّ إفادة الجمع المحلّى باللّام للعموم من باب الإطلاق لا الوضع، والقرينة في المثالين على تعلّق الحكم بالأفراد، هيئة الجمع؛ فإنّ الطّبيعة بما هي

(١) الشيخ محمّد تقي، البروجرديّ، نهاية الأفكار، ج٢، ص٥٠٦.

(٢) هذا البيان لا ينسجم إلا مع مبنى المحقّق العراقيّ من أنّ أقسام العموم منشؤها لحاظ مدخول الأداة، لا نفس الأداة كما هو مبنى الشهيد الصدر.

هي لا تكثّر فيها، وحيثما فرضت الكثرة في الطبيعة فللتّسامح، من باب تكثّر الأفراد والأنواع.

الثّاني: توقّف المطلق في إفادته للشّمول والاستيعاب على تماميّة مقدّمات الحكمة، دون العام

وهذا يرد عليه: عدم تماميّته إلّا على مباني بعض، دون بعض آخر كالآخوند والميرزا، على ما تشي به عبارة الأوّل في الكفاية، حيث قال: **"لا ينافي دلالة مثل لفظ كلّ، على العموم وضعاً كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله؛ ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة"**(١)، وعلى ما يظهر من الثّاني في بعض تقريرات أبحاثه حيث يقول: **"لا تستعمل أبداً [الأداة] إلّا في معناها الموضوع له، أعني به تعميم الحكم، لجميع أفراد ما أريد من مدخولها"**(٢).

الثّالث: دلالة العامّ على الاستيعاب بالوضع، وفي مرحلة المدلول التّصوريّ، بينما دلالة المطلق عليه بقرينة الحكمة، وفي مرحلة المدلول التّصديقيّ

ويرد عليه أيضاً: عدم تماميّته إلّا على مبنى متأخّري الأصوليّين؛ حيث ذهبوا إلى أنّ اسم الجنس موضوع للماهيّة المطلقة، دون أسلافهم من المتقدّمين على سلطان العلماء؛ حيث ذهبوا إلى أنّ اسم الجنس موضوع للماهية المطلقة، السّارية في جميع الأفراد.

غير أنّ الصّحيح عدم تماميّة الإيرادين الثّاني والثّالث؛ لعدم تماميّة المبنيين.

أمّا الثّالث؛ فلبداهة أنّ استعمال اسم الجنس في المقيّد -على تقدير الوضع للمطلق- تجوّزٌ، وهو مصادم للوجدان؛ من كون استعمال الجنس في المطلق والمقيد على حدّ واحد من دون عناية تبذل؛ على أنّ في صحّة النّسبة للمتقدّمين تأمّلاً كبيراً؛ لعدم وجود شاهد

(١) الآخوند محمّد كاظم، الخراسانّي، كفاية الأصول، ص ٢١٧.
(٢) السيّد أبو القاسم، الخوئيّ، أجود التقريرات، ج٢، ٤٥٠.

عليه، بل الشاهد[١] على خلافه[٢].

وأمّا الثّاني؛ فللزوم اللغْويّة من وضع الأداة لإفادة العموم، على تقدير توقّف دلالتها على تماميّة مقدّمات الحكمة وفي طولها، ولا يرفع اللغْويّة إفادتها للتّأكيد؛ بداهة أنّه لا يتحقق إلّا فيما كانت دلالته على نحو الاستقلال لا التّبع.

ويدفع هذا الإشكال بأنّ غاية ما يفيده الإطلاق الاستيعاب والشّمول، دون تعيين مصبّ الحكم، بخلاف الأداة؛ فإنّها تتولّى تعيين أنّ مصبّ الحكم هو الأفراد لا الطّبيعة، وثانياً دلالته على الشّموليّة، في عرض دلالة الأداة لا في طولها فيتمّ التّأكيد.

إلّا أنّ تبعيّة الدّلالة للإرادة، يفترض فيه عدم تحقّقها في موارد انعدام الإرادة، وهو مصادم للوجدان.

المبحث الرّابع: في أدوات العموم:

ذهب جمع إلى أنّ العامّ ليس له ألفاظ تخصّه، وإنّما هي له وللخصوص على سبيل الاشتراك اللفظيّ، أو للقدر المتيقّن المشترك بينهما -على سبيل الاشتراك المعنويّ- وهو أدنى مراتب الجمع، أو للخاصّ وحده؛ إذ ما من عامّ إلّا وقد خصّ، أي ما من لفظ ادّعي دلالته على العموم إلّا وأريد منه الخاصّ، وهذا بطبيعته مستلزم للتّجوّز، وحيث إنّ الأصل عدمه، يثبت عدم اختصاصها به؛ حذراً من كثرة وقوع التّجوّز فيه.

---

(١) قال في مطارح الأنظار: الحقّ- كما عليه جماعة من أرباب التحقيق- أنّ التقييد لا يوجب مجازا في المطلق من جهته، و أوّل من صرّح بذلك من أئمّة الفنّ على ما اطّلعت عليه هو السيّد السلطان، و إن كان يظهر ذلك من جماعة من المحقّقين في غير الفنّ، كما لا يخفى على المتدرّب؛ و ذهب بعضهم إلى أنّه مجاز بل نسب إلى المشهور، و لا أظنّ صدق النسبة.

(٢) فعرفه -اسم الجنس- في الذكرى: بأنه اللفظ الدال على الماهية بلا قيد.

وهنا وقع بين الأعلام بحثان، أحدهما كبرويّ ثبوتيّ يتناول معالجة الشّبهة، والآخر صغرويّ إثباتيّ، يتناول بالتّحقيق ما ادّعي دلالته على العموم، وأنّها على أيّ وجه، هل هي بالوضع وفي مرحلة المدلول التّصوريّ، أم بالإطلاق ومقدّمات الحكمة وفي مرحلة المدلول التّصديقيّ؟

البحث الثّبوتيّ:

لا شكّ في دلالة جملة من الألفاظ على الاستيعاب والشّمول، في مرحلة المدلول التّصوريّ، كما لو صدرت من غير ذي شعور كالنّائم والببّغاء، ولا مجال للتّمسك بأصالة الحقيقة، إثباتاً للتّجوّز مع عدم الشّكّ في المراد الاستعماليّ، وإن كان ثمّة شكّ في كيفيّة دلالته، وأنّها على سبيل الحقيقة أم المجاز، فإنّه ممّا لا يترتب عليه أثر عمليّ.

البحث الإثباتيّ:

في أسماء العدد كالتّسعة والعشرة:

كما في قولك: أكرم هؤلاء العشرة؛ فإنّ دلالته على استيعاب الحكم لجميع الآحاد، وهي أجزاء العشرة ممّا لا يخفى.

وقد قيل[1]: إنّ في عدّ أسماء العدد ضمن أدوات العموم إشكالًا؛ من جهة أنهّا إنّما تدلّ على الاستيعاب الأجزائيّ، دون الأفراديّ كما هو الأمر في باب العموم، غير أنّ الصّحيح -كما عرفت- أنّ الاستيعاب الأجزائيّ، داخل في باب العموم ولا وجه لقصره بالعموم الأفراديّ.

نعم، الصّحيح هو أن يقال: بأنّ عدّ أسماء العدد ضمن أدوات العموم، يتوقّف على البناء بمذهب الآخوند[2]: من أنّ العموم هو استيعاب المفهوم لجميع أفراده، أي لجميع

(١) الآخوند محمّد كاظم، الخراسانّي، كفاية الأصول، ص ٢١٦.

(٢) الآخوند محمد كاظم، الخراساني، كفاية الأصول، ص ٢١٧.

ما ينطبق عليه، وأمّا على القول بمقالة المحقّق العراقيّ[١]: من أنّ العموم هو استيعاب مفهوم لجميع أفراد مدخوله، كما هو الصّحيح؛ لما عرفت من أنّ الطّبيعة لا تري الأفراد، إلّا بضميمة مفهوم وتصوّر ذهنيّ آخر، لا يتّجه الإشكال كما هو واضح.

على أنّه حتّى على القول الأوّل، لا يتّجه الإشكال أيضاً؛ لأنّ الواحد ليس منطبقاً لمفهوم العشرة.

النّكرة في سياق النّهي أو النّفي:

فإنّها ممّا ادّعي دلالته على الاستيعاب والشّمول، خلافاً للنّكرة الواقعة في سياق الإثبات، ولا شكّ في ذلك.

إنّما الكلام في وجه إفادتها للاستيعاب والشّمول، وأنّه بالوضع أم لا؟ والصّحيح -وفاقاً لأغلب المحقّقين- أنّ الدّلالة مرتبطة بمرحلة المدلول التّصديقيّ؛ لتوقّفها على القرينة العقليّة القائلة: بأنّ انعدام الطّبيعة بانعدام جميع أفرادها، وأنّه لا خصوصيّة للنّكرة بل الخصوصيّة للمورد وهو سياق النّفي أو النّهي؛ فإنّ اسم الجنس المحلّى باللّام تجري فيه هذه النّكتة أيضاً، وأنّه لا بدّ من جريان مقدّمات الحكمة؛ لإثبات أنّ ما يراد إعدامه هو الطّبيعة المطلقة لا المقيّدة.

وقد أشكل البعض بعدم تماميّة القرينة العقليّة، إلّا على مذهب الرّجل الهمدانيّ: من أنّ نسبة الطّبيعيّ للأفراد هي نسبة الأب الواحد إلى الأبناء، مع أنّ الصّحيح هو أنّ نسبة الطّبيعيّ للأفراد هي نسبة الآباء للأبناء، فيكون انعدام الطّبيعيّ بانعدام فرده الخاصّ به؛ وفيه: أنّه خلط بين المسألة الفلسفيّة الّتي موضوعها الكلّيّ الطّبيعيّ، وبين المسألة الأصوليّة الّتي موضوعها العناوين والصّور الذّهنيّة؛ فإنّها منحفظة بانحفاظ محلّ انطباقها، وتنعدم بانعدام محلّ انطباقها.

---

(١) آغا ضياء الدين، العراقيّ، مقالات الأصول، ج١، ص٤٢٩.

الجمع المحلّى باللّام:

في دلالة الجمع المحلّى باللّام للاستيعاب والشّمول، وأنّه بالوضع فيدخل في أدوات العموم، أم هو بالإطلاق فيتوقّف على جريان مقدّمات الحكمة؟ قولان أقواهما الأخير.

وبيان ذلك يتوقّف على تحديد الأنحاء المتصوّرة لإفادة الجمع المحلّى باللّام للاستيعاب والشّمول ثبوتاً، ومن ثمّ تحديد المتعيّن منها إثباتاً:

البحث الثبوتي:

ويقع تارة على وفق نظريّة الآخوند في باب العموم، وأنّه استيعاب المفهوم لأفراد نفسه، أي لجميع ما يصلح للانطباق عليه، وأخرى على وفق نظريّة المحقّق العراقيّ: من أنّ العموم هواستيعاب مفهوم لأفراد مفهوم آخر.

وعلى النّظريّة الأولى حيث يتّحد المفهوم المستوعِب مع المفهوم المستوعَب، نفترضه في هيئة الجمع بناء على أنّ مدلولها معنى اسميّ، وهذا الفرض له أربع صور، وأخرى نفرضه في مادّة الجمع، بناء على أنّ مدلول هيئته معنى حرفيّ، وهذا الفرض صوره ثلاث.

الفرض الأوّل: المستوعِب والمستوعَب هو هيئة الجمع، بناء على وضعها للجامع بين مراتب الجمع والمستوعب لها:

الصّورة الأولى: استيعاب هيئة الجمع لأفراد الطّبيعيّ فرداً فرداً، ويرد على هذه الصّورة أنّ الفرد ليس منطبقاً ومصداقاً لهيئة الجمع.

الصّورة الثّانية: استيعاب الهيئة لجميع مصاديق المرتبة الدّنيا من الجمع، أي كلّ ثلاثة ثلاثة.

ويرد عليها: عدم اختصاص الهيئة بهذه المرتبة، وانطباقها على مراتب أخرى من

الجمع.

الصّورة الثّالثة: اختصاص الهيئة للمرتبة العليا من الجمع.

وهذه الصّورة يرد عليها مضافاً لما يرد على سابقتها، عدم كونها من صور الاستيعاب والشّمول حقيقة، وإن كانت نتيجتهما واحدة.

الصّورة الرّابعة: أن يقال باستيعاب هيئة الجمع لجميع مراتبه ومصاديقها، مع حذف المكرر منها؛ لوجود قرينة ارتكازيّة بالتّداخل، ولا يرد على هذا النّحو شيء ممّا تقدّم.

الفرض الثّاني: المستوعِب والمستوعَب مادّة الجمع، بناء على أنّ مدلول كلّ من اللّام والهيئة معنى حرفيّ:

النّحو الأوّل: دلالة كلّ من اللّام والهيئة على الاستيعاب والشّمول في عرض واحد بشكل استقلاليّ.

ويرد عليه: عدم تعدّد الصّورة الذّهنيّة للاستيعاب وجداناً.

النّحو الثّاني: دلالة كلّ منهما على الاستيعاب والشّمول، بشكل عرضيّ بنحو انضماميّ.

ويرد عليه: لزوم القول بتعدّد الوضع في الهيئة، بين تجرّدها عن اللّام وبين دخول اللّام عليها، بحيث يكون الوضع الأوّل للمفرد، والوضع الثّاني للمركّب.

النّحو الثّالث: دلالة كلّ منهما على الاستيعاب والشّمول بشكل طوليّ.

ويرد عليه وعلى جميع ما تقدّم، بطلان المبنى وفساده؛ إذ إنّ العنوان لا يُرى فانياً في أفراده، إلّا بضميمة مفهوم آخر وصورة ذهنيّة أخرى.

فالمتعيّن أنّ دلالة الجمع المحلّى باللّام على الاستيعاب والشّمول، هو من باب استيعاب مفهوم لأفراد مفهوم آخر، على وفق النّظريّة الثّانية في باب العموم، وأنّه يتحقّق بواسطة ثلاث دوال اللّام، هيئة الجمع بناء على كونها تفيد معنى اسميّاً ومادّة الجمع.

البحث الإثباتيّ:

في وجه إفادة اللّام للاستيعاب والشّمول، وقد ذُكر في المقام تقريبان:

التّقريب الأوّل: وحاصله أحد وجهين، إمّا القول: بأنّ اللّام قد وضعت ابتداء لإفادة العموم، وهذا يرد عليه: لزوم القول بالاشتراك اللفظيّ؛ بداهة أنّ من معانيها العهد والتّعيين ولا جامع بينهما، والأصل على خلافه؛ وإمّا أن يقال: بوضعها للمركّب منها ومن هيئة الجمع لإفادة العموم، وهذا يرد عليه إشكال اللغْويّة؛ بداهة عدم الحاجة لاستئناف وضع جديد للمركّبات، بإزاء الوضع للمفردات.

على أنّه يرد على هذا التّقريب، النّقض بموارد الجمع المضاف إلى معرفة، كقولك: أكرم علماء البلد؛ فإنّ دلالته على الاستيعاب والشّمول ممّا لا يخفى، والشّاهد عليه صحّة الاستثناء منه، وهو إخراج ما لولاه -الاستثناء- لدخل في المستثنى منه.

التّقريب الثّاني: وحاصله -بعد الفراغ من أنّ اللّام قد وضعت لجامع العهد والتّعيين الذّكري والذّهنيّ والخارجيّ، وقيام القرينة على إرادة خصوص الأخير -الخارجيّ- منها- أحد وجهين:

الأوّل، أن يقال: إنّ مصبّ التّعيين هو هيئة الجمع، وحيث إنّه لا تعيّن خارجيّ سوى للمرتبة العليا منه، نستفيد الاستيعاب والشّمول لجميع الأفراد، ولا يضرّ به التّعيين الماهويّ الذّهنيّ لكلّ مرتبة من مراتب الجمع؛ لعدم القرينة عليه وقيامها على إرادة التّعيين الخارجيّ للأفراد، بحسب المرتكز العرفيّ لهيئة الجمع.

الثّاني، أن يقال: إنّ مصبّ التّعيين هو مادّة الجمع، وأمّا هيئة الجمع فهي قرينة على أنّ التّعيين للأفراد لا الطّبيعة، وهذا الوجه يفسّر لنا ما نحسّه وجدانا، من انحلاليّة الحكم على نحو الاستغراق، دون سابقه فإن غاية ما يفيد الاستيعاب المجموعيّ للحكم. كما أنّه يؤيّد هذا التّقريب ويقوّيه على الأوّل، ما نحسّ به وجداناً من الإجمال في موارد العهد

الذّكريّ.

الفصل الثّاني: في حجّيّة العامّ بعد التّخصيص

المبحث الأوّل: في حجّيّة العامّ بعد التّخصيص بالمبيّن:

ربما قيل بالمنع من حجّيّة العامّ بعد التّخصيص في الباقي؛ لكونه تجوّزاً، وحيث لا معيّن لإحدى مراتبه على الأخرى إلّا بالكمّ فيلزم الإجمال، والأنس الحاصل من الزّيادة في الكمّ لا يكون حجّة، ما لم يبلغ مرحلة الظّهور.

حجّيّة العامّ بعد التّخصيص بالمتّصل:

ومن الواضح أنّ هذا الإشكال، على تقدير اتّصال المخصّص مندفع لا موقع له، فإنّ التّجوّز إمّا يفرض في طرف الأداة، ومن الواضح أنّها لم توضع إلّا لاستيعاب جميع أفراد المدخول، الأعمّ من كونه الطّبيعة المطلقة أو المقيّدة، وإمّا أن يفرض التّجوّز في طرف المدخول، وهو اسم الجنس، ومن الواضح أنّه لم يوضع إلّا للطّبيعة المهملة، وذكر القيد متّصلاً لا يكون منافياً ومصادماً لها.

حجّيّة العامّ بعد التّخصيص بالمنفصل:

نعم، على تقدير انفصال المخصّص يتّجه إشكال التّجوّز؛ لانعقاد الظهور في العامّ، ولأنّه حينئذ يكون من استعمال العامّ وإرادة الخاصّ به.

وقد برزت ثلاث محاولات في معالجة هذا الإشكال:

المحاولة الأولى: ومفادها أنّ العامّ المخصّص بالمنفصل، وزانه وزان العامّ المخصّص بالمتّصل؛ وذلك أنّه لا ينعقد للعامّ ظهور من أوّل الأمر، يتصادم مع انفصال القيد؛ إمّا لأنّ من مقدّمات الحكمة عدم ذكر القيد ولو منفصلاً، كما هو مبنى الميرزا النّائينيّ(١)

(١) الشيخ محمّد علّي، الكاظميّ الخراسانّي، فوائد الأصول، ج٢، ص ٥٧٤.

خلافاً للمشهور، وإمّا لأنّ الأداة وضعت لجميع ما لم يستثنَ، ويرد على هذين الوجهين: لزوم الإجمال وعدم انعقاد ظهور للعموم أو الإطلاق؛ لكونه متوقّفاً على ما يترقّب، وهو مخالف للوجدان.

أو أن يقال بانعقاد الظّهور للعموم أو الإطلاق، كما هو حاصل وجداناً -خلافاً لما التزم به الميرزا النّائينيّ من مبنى- غير أنّ الأداة موضوعة لإفادة استيعاب جميع أفراد المراد الواقعيّ، فيكون مجيء القرينة المنفصلة كاشفاً عن ضيقه من أوّل الأمر، وهذا يرد عليه وعلى ما تقدّم عليه: التّوقّف على الرّبط بين المدلول التّصوريّ وبين المدلول التّصديقيّ، بحيث يكون الأوّل متوقّفاً على الثّاني وفي طوله، وهو غير معقول.

المحاولة الثّانية: للآخوند الخراسانيّ[1]، وتقوم على افتراض أنّ للكلام ظهورين تصديقيّين، الأوّل: ظهور استعماليّ يتمثّل بإرادة إخطار المعنى في ذهن السّامع ويعرف بأصالة الحقيقة، والثّاني: ظهور تصديقيّ، يتمثّل بكون المتكلّم في مقام الجدّ لا الهزل، ويعرف بأصالة التّطابق بين مقامي الثّبوت والإثبات.

وفي موارد التّخصيص ينخرم خصوص الظّهور التّصديقيّ الثّاني ذاتاً، كما في المتّصل أو حجّيّة كما في المنفصل، مع انحفاظ الظّهور التّصديقيّ الأوّل وعدم انخرامه، وبهذا تعالج مشكلة الإجمال؛ لعدم التّجوّز الّذي هو من شؤون الظّهور التّصديقيّ الأوّل الّذي لم ينخرم، مع الالتزام بالانحلاليّة في مرحلة الظّهور التّصديقيّ الثّاني إلى ظهورات عديدة، والتّبعيض بينها في الحجّيّة، بالمقدار الّذي لا تهدمه القرينة المنفصلة.

المحاولة الثّالثة: للشّيخ الأعظم[2] ومفادها أنّ العامّ في مرحلة الظّهور الاستعماليّ منخرم غير أنّه انحلاليّ، أي أنّه ينحلّ إلى ظهورات عديدة بعدد أفراده الّتي يراد إخطارها

(١) الآخوند محمّد كاظم، الخراسانّي، كفاية الأصول، ص ٢١٨.
(٢) الميرزا أبو القاسم، الكلانتريّ، مطارح الأنظار، ج٢، ص ١٣٢.

في الذّهن، ومجيء المخصّص لا يوجب إلّا انخرام بعض بمقدار ما يستلزمه التّخصيص، وأمّا باقي الظّهورات فهي على الحجّيّة لعدم الانخراط.

وقد أشكل تلميذه الآخوند على هذه المحاولة(١): بأنّ الظّهور الاستعماليّ ظهور وحدانيّ لا انحلاليّة فيه؛ لأنّه ليس سوى إرادة إخطار المعنى في الذّهن، وحيث إنّ المعنى واحد، فإنّه لا يتبعّض إلى مداليل تضمّنيّة بعدد أجزائه، وعليه تسقط الدّلالة التّضمنيّة عن الحجّيّة، تبعاً لسقوطها عن المطابقيّة.

وقد أجاب الشّهيد الصّدر عن هذا الإشكال(٢)، بعدم تماميّته إلاّ على القول بأنّ الدّلالة الاستعمالية دلالة وضعيّة كما هو مسلك التّعهّد؛ فإنّه لاستلزامه الاشتراك اللفظيّ الباطل بالوجدان، لا يصحّ افتراض الانحلاليّة فيه؛ لأنّه إنّما يتعهّد بإتيان لفظ ما لإخطار معنى واحد، لا لإخطار معان متعدّدة؛ وأمّا لو قيل: بأنّ الدّلالة الاستعماليّة دلالة تصديقيّة محضة، فإنّه لا يتمّ هذا الإشكال؛ لعدم استلزامه للاشتراك، وإن شئت قلت: بأنّ الظّهور الاستعماليّ ينحلّ إلى ظهورين، الأوّل: إرادة إخطار المعنى الحقيقيّ، والثّاني: إرادة إخطار المعنى الحقيقيّ بتمامه، وهذا الثّاني هو الّذي ينحلّ إلى ظهورات عديدة بعدد أجزاء المعنى الّتي يراد إخطارها؛ والظّهور الأوّل ينخرم بمجاز المشابهة، والظّهور الثّاني ينخرم بمجاز استعمال الكلّ في الجزء.

المبحث الثّاني: في حجّيّة العامّ بعد التّخصيص بالمجمل مفهوماً:

وهذا البحث متمّم لسابقه؛ فحيث يفرغ من حجّيّة العامّ في باقي أفراده، يقع البحث في أنّ العامّ هل هو حجّة في تمام الباقي؟، علم بعدم خروجه عن العامّ ودخوله في المخصّص أم لم يعلم، أو هو حجّة في خصوص ما علم بدخوله في العامّ. وللمسألة

(١) الآخوند محمّد كاظم، الخراسانيّ، كفاية الأصول، ص ٢١٨.

(٢) السيّد محمود، الهاشميّ الشاهروديّ، بحوث في علم الأصول، ج٣، ص ٢٧٧.

أربعة فروع -إذ إنّ المخصّص إمّا متّصل وإمّا منفصل، وعلى التّقديرين إمّا أن يدور بين المتباينين، وإما أن يدور بين الأقلّ والأكثر-، يقع الكلام بينها تباعاً.

الفرع الأوّل:

والكلام في أنّ العامّ بعد ورود المخصّص المتّصل عليه، المجمل الدّائر بين الأقلّ والأكثر مفهوماً، ومثاله: أكرم العلماء إلّا الفسّاق -الدّائر أمرهم بين مطلق مرتكب الذّنب وهو الأكثر، وبين خصوص مرتكب الكبيرة وهو الأقلّ- هل هو حجّة؛ لعدم سريان الإجمال إليه وتماميّته ظهوراً، فيصحّ التّمسّك به موردَ الشّكّ وهو مرتكب الصّغيرة، أم ليس بحجّة لسريان إجمال المخصّص إليه؟

والصّحيح وفاقاً للأغلب أنّ الحجّيّة فرع انعقاد الظّهور في العامّ، والقرينة المتّصلة مانعة من انعقاده، فيكون ذو القرينة مجملاً لإجمال القرينة.

لا يقال: إنّ كون المتكلّم في مقام الجدّ، يقتضي عدم اتّكائه على المجمل من الكلام؛ كونه مخلًّا بغرضه وهو خلاف الحكمة، فنمنع من سريان الإجمال.

فإنّه يقال: إنّ الإجمال النّاشئ من الجهل بأوضاع اللغة، لا يتنافى مع كون المتكلّم في مقام الجدّ، مع كونه يجري على وفق نظام المحاورة العامّ؛ إذ ما أكثر الجاهلين باللغة.

كما لا يقال: إنّا نتمسّك بأصالة عدم القرينة؛ لتنقيح موضوع الحجّة وهو الظّهور.

فإنّه يقال: إنّ المراد من أصالة عدم القرينة أحد أمرين، الأوّل: أصل تعبّديّ وهو استصحاب عدم القرينة، ومن الواضح عدم صحّة جريانه؛ لكونه مثبتاً إذ إنّ الظّهور أثر تكوينيّ ليس بشرعيّ.

والثّاني: أصل عقلائيّ، ومن الواضح عدم جريانه إلّا في مورد تتمّ فيه نكتة الكاشفيّة، ولا تنعدم كما في المقام، مثلما لو شكّ في القرينة المتّصلة؛ لاحتمال الغفلة عنها فإنّها تنفى؛

لأصالة عدم الغفلة، أو شككنا في القرينة المنفصلة فإنّها تنفى؛ لظهور حال المتكلّم في مقام تمام مرامه بشخص كلامه.

الفرع الثّاني:

الكلام في أنّ العامّ بعد ورود المخصّص المتّصل عليه، المجمل الدّائر بين المتباينين مفهوماً، ومثاله: أكرم العلماء غير المولى -الدّائر أمره بين السّيّد والعبد- هل هو حجّة؛ لعدم سريان الإجمال إليه، وتماميّته ظهوراً، فيصحّ التّمسّك به في مورد الشّكّ، أم ليس بحجّة لسريان الإجمال إليه؟

والمعروف بين الأعلام عدم صحّة التّمسّك بالعامّ، في مورد كلّ من المحتملين؛ لعين ما تقدّم في الفرع الأوّل: من أنّ القرينة على تقدير الاتّصال هادمة لأصل الظهور، ولا أقلّ من كونها هادمة لخصوص الحجّيّة ولا تكون أسوأ من المنفصلة، وحيث إنّه يعلم بسقوط أحد المحتملين عن الحجّيّة، لا يصحّ التّمسّك بالعامّ في الشّبهة المصداقيّة؛ للاشتباه بين الحجّة واللاحجّة.

نعم، فرق هذا الفرع عن سابقه، أنّه في الأوّل تجري أصالة البراءة في مورد الشّكّ، وفي الثّاني تجري أصالة الاشتغال؛ لمكان العلم الإجماليّ بتعلّق حكم العامّ بأحد المحتملين، اللّذين لم يعلم بخروج أحدهما عنه واقعاً.

الفرع الثّالث:

الكلام في أنّ العامّ بعد ورود المخصّص المتّصل عليه، المجمل الدّائر بين الأقلّ والأكثر مفهوماً، هل هو حجّة؛ لعدم سريان الإجمال إليه، وتماميّته ظهوراً، فيصحّ التّمسّك به مورد الشّكّ وهو مرتكب الصّغيرة؟، أم ليس بحجّة؛ لسريان إجمال المخصّص إليه حاله حال المتّصل؟

والمتعيّن في هذا الفرع، وفاقاً للأغلب صحّة التّمسك بالعامّ في مورد الشّكّ، وهو مرتكب الصّغيرة في مثال الفاسق؛ لتماميّة الظهور فيه، والقرينة المنفصلة لا تكون هادمة له، لأنّ الشّيء لا ينقلب عمّا وقع عليه؛ دون التّمسّك بالخاصّ، لكونه مجملاً لم ينعقد فيه ظهور إلّا بالقدر المتيقّن، أي الأقلّ وهو مرتكب الكبيرة، فلا يكون مانعاً من التّمسّك بظهور العامّ؛ إذ إنّ ما فيه اقتضاء الحجّيّة لا يزاحم ما ليس فيه اقتضاء الحجّيّة.

إلّا أن يقال: بمسلك الميرزا النّائينيّ: من أنّ استفادة العموم في طول جريان مقدّمات الحكمة، الّتي من جملتها عدم البيان ولو منفصلاً؛ فإنّ العامّ يبتلى حينئذ بالإجمال. غير أنّ الصّحيح عدم تماميّة هذا المسلك؛ لوضوح بناء العقلاء على الظّهور، المنعقد من العموم والإطلاق المحسوس وجداناً لدينا.

الفرع الرّابع:

الكلام في أنّ العامّ بعد ورود المخصّص المتّصل المجمل عليه، الدّائر بين المتباينين مفهوماً، هل هو حجّة؛ لعدم سريان الإجمال إليه، وتماميّته ظهوراً، فيصحّ التّمسّك به في مورد الشّكّ، أم ليس بحجّة؛ لسريان الإجمال إليه، كما هو الحال في المتّصل؟

وهذا الفرع يشبه الثّاني في النّتيجة، غاية الأمر أنّ المجمل حال الاتّصال يهدم أصل الظهور، وعلى تقدير الانفصال يهدم الحجّيّة؛ فلا يصحّ التّمسّك بالعامّ في مورد الشّكّ، وهو المولى كما في المثال، بلحاظ كلّ من المحتملين معاً؛ للعلم الإجماليّ بسقوط أحدهما عن الحجّيّة، ولا يصحّ التّمسّك بالظهور بلحاظ أحدهما غير المعيّن؛ لكونه ترجيحاً بلا مرجّح، إلّا في حالة واحدة، وهي ما لو علم بخروج أحد الفردين عن حكم العامّ؛ لمكان مجيء مخصّص آخر غير المجمل، فإنّه يصحّ التّمسّك بالعامّ، بلحاظ الفرد الآخر؛ لارتفاع محذور التّرجيح بلا مرجّح، فيما يمكن أن يجعل فارقاً عمليّاً، بين الفرع الثّاني والرّابع مضافاً للفارق النّظريّ.

المبحث الثّالث: في حجّيّة العامّ بعد التّخصيص بالمجمل مصداقاً:

بعد الفراغ من جواز التّمسّك بالعامّ في الشّبهة المفهوميّة، حال انفصال المخصّص ودورانه بين الأقلّ والأكثر، يقع الكلام عن جواز التّمسّك به في الشّبهة المصداقيّة على هذا الفرض، والأعلام في جواز التّمسّك بالعامّ في الشّبهة المصداقيّة حال انفصال المخصّص على أقوال، ثالثها: التّفصيل بين القضيّة الحقيقيّة والقضيّة الخارجيّة، ورابعها: التّفصيل بين المخصّص اللفظيّ والمخصّص اللبّيّ.

وما يمكن أن يقال في تقريب وجه الجواز والمنع: هو أنّ العامّ ظاهر في انحلاليّة الخطاب بعدد الأفراد في مرحلة الجعل، وهذا الظّهور المنطبق على مورد الشّكّ - وهو مرتكب الصّغيرة في مثال الفاسق- فيه اقتضاء الحجّيّة، وما فيه اقتضاء الحجّيّة لا يزاحم بما ليس فيه الاقتضاء، وهو المخصّص الّذي لم ينعقد فيه الظّهور، إلّا بمقدار الأقلّ - وهو مرتكب الكبيرة في المثال- فمرتكب الصّغيرة العالم كان منطبقاً لظهور العامّ، وبعد مجيء المخصّص المنفصل، لا يزاحم ظهور الأوّل بظهور الثّاني.

وتماميّة هذا التّقريب مبتنية على أنّ الخاصّ غير موجب لتعنون العامّ؛ لكون الخروج بالتّخصيص من باب موت الأفراد، كما هو مبنى المحقّق العراقيّ[1].

وأمّا لو قيل كما هو الصّحيح وفاقاً للميرزا النّائينيّ[2]: من أنّ الخاصّ موجب لتعنون العامّ؛ لأنّه كاشف عن الضّيق في المراد الواقعيّ، فإنّ التّقريب لا يتمّ؛ لعدم إحراز انطباق العامّ على المشتبه مصداقاً، وقياس الضّيق النّاشئ بالتّخصيص، والضّيق النّاشئ بموت الأفراد، خلط بين مرحلتي الجعل والمجعول.

وحيث إنّ المحقّق العراقيّ من القائلين بالمنع، ذكر تقريباً آخر للجواز، ينسجم مع ما

(١) آغا ضياء الدين، العراقيّ، مقالات الأصول، ج١، ص٤٤٠.

(٢) السيّد أبو القاسم، الخوئيّ، أجود التقريرات، ج٢، ٤٥٤.

يتبنّاه من عدم عنونة الخاصّ للعامّ، ومفاده: أنّ جواز التّمسّك بالعامّ، متوقّف على ظهور حال المتكلّم في التّصدّي لإحراز أفراد الموضوع، فينحلّ العامّ إلى ظهورين، الأوّل: إنشاء الحكم، والثّاني: الإخبار عن أفراد موضوعه؛ وحيث إنّ المولى العرفيّ كثيراً ما يشتبه في تحديد مصاديق الحكم، والمولى الحقيقيّ يتعامل معاملة المولى العرفيّ لا بكونه كشّاف الغيوب، فإنّه يترك مهمّة الإحراز للمخاطب، لينحصر الظّهور في الأوّل وهو إنشاء الحكم، دون الثّاني وهو الإخبار عن أفراد موضوعه(١).

التّفصيل بين القضيّة الحقيقيّة وبين القضيّة الخارجيّة:

ثمّ إنّ ما ذكره المحقّق العراقيّ: من تقريب للقول بالمنع من التّمسّك بالعامّ في الشّبهة المصداقيّة، يختصّ بالقضيّة الحقيقيّة - الّتي يجعل الحكم فيها على الموضوع الكلّي مقدّر الوجود- دون القضيّة الخارجيّة - الّتي يجعل الحكم فيها على الموضوع الشّخصيّ- ، فإنّها ظاهرة في التّصدّي لإحراز موضوع الحكم، فيصحّ حينئذ التّمسّك بالعامّ في مورد الشّكّ.

إلّا أن يقال: بأنّ التّخصيص قرينة عرفيّة على ترك المولى التّصدي لإحراز الموضوع والاتّكال في ذلك على المكلّف.

التّفصيل بين المخصّص اللفظيّ والمخصّص اللبيّ:

وهذا التّفصيل يمكن أن يجعل متمّماً للتّفصيل السابق حيث قيل: إنّ تماميّة التّمسّك بالعامّ في القضيّة الخارجيّة، يتوقّف على عدم قرينيّة التّخصيص؛ لترك المولى التّصدي لإحراز موضوع الحكم، وهذا إنّما يتناسب مع المخصّص اللفظيّ، أمّا المخصّص اللبّيّ النّظريّ غير البديهي - الّذي هو بمثابة اللفظيّ المنفصل- لا يشكّل قرينة لدى العرف لعدم صلاحيّة الاتّكاء عليه في مقام التّخاطب والبيان.

---

(١) آغا ضياء الدين، العراقيّ، مقالات الأصول، ج١، ص٤٤٣.

المبحث الرّابع: في جواز التّمسّك بالعامّ لإثبات التّخصص:

يقع البحث فيما إذا علم بخروج فرد عن حكم العامّ ودار الأمر بين التّخصّص والتّخصيص، فهل يصحّ التّمسّك بأصالة العموم؛ لإثبات التّخصّص أم لا؟ والأثر العمليّ المترتّب على الأصل نفي بقيّة الآثار الثّابتة لموضوع العامّ بأدلّة أخرى عن الفرد؛ ومن التّطبيقات الفقهيّة لهذا البحث، ما ورد في الاستدلال الفقهيّ، من عدم نجاسة ماء الاستنجاء لعدم الحكم بنجاسة ملاقيه.

ومشهور العلماء على جواز التّمسّك بالعامّ؛ لإثبات التّخصّص، وأحسن ما يمكن أن يقال في تقريب وجه الجواز، بعد الفراغ من حجّيّة مثبتات الأمارات والأصول اللفظيّة: هو أنّ العامّ كقضيّة حمليّة حقيقيّة هي لبّاً قضيّة شرطيّة مفادها ثبوت الحكم عند ثبوت الموضوع، فتنعكس بعكس النّقيض: إلى أنّ ما لم يثبت له الحكم غير داخل في أفراد الموضوع، فقولك: كلّ نجس ينْجس ملاقيه، ينعكس إلى أنّ: ما لا ينْجس ملاقيه ليس بنجس، وهذه النّكتة كما ترى، لا تختصّ بباب العامّ بل هي أيضاً جارية في باب المطلق لو تمّت، فيتمسّك فيه بأصالة الإطلاق؛ لإثبات عدم التّقييد، كما أنّ هذا التّقريب يختصّ بالقضيّة الحقيقيّة دون الخارجيّة، إذ إنّ الحكم في الأخيرة مجعول على الموضوع الشّخصيّ المحقّق الوجود، وإن كان أمراً مستقبليّاً، لا أنّه مجعول على الموضوع الكلّيّ المقدّر وجوداً كما في الحقيقيّة، فترجع لبّاً حينئذ إلى قضيّة شرطيّة، المقدّم فيها ثبوت الموضوع والتّالي فيها ثبوت المحمول.

وذهب جمع من الأعلام[١] إلى القول بالمنع؛ وذلك لأنّ القدر المتيقّن من الدّليل اللبّيّ - الّذي لا لسان له فلا إطلاق له يتمسّك به وهو السّيرة العقلائيّة- جريان الأصل؛ لتشخيص المراد لا لتعيين نحو المراد؛ ولذا منع الأغلب من التّمسّك بأصالة

---

(١) الآخوند محمّد كاظم، الخراسانّي، كفاية الأصول، ص ٢٢٦.

الحقيقة لتشخيص الوضع خلافاً للسّيّد المرتضى، فيقال هنا: بأنّه بعد الفراغ من الخروج الحكميّ للفرد عن موضوع العامّ، لا يصحّ التّمسّك بأصالة العموم؛ لإثبات أنّه من الخروج الموضوعيّ الحقيقيّ؛ إذ يكون حينئذ من التّمسّك بالأصل في تشخيص نحو المراد.

إلّا أنّ من الواضح عدم تماميّة هذه الدّعوى، إلّا في مثل الإجماع والسّيرة المتشرّعيّة من الدّليل اللبّيّ، دون السّيرة العقلائيّة؛ فإنّها غير قائمة على محض التّعبّد، بل هي تحكيم للمرتكزات العقلائيّة، ومن الواضح أيضا أن بناءهم على حجّيّة الأمارات، إنّما هو لنكتة الكاشفيّة والطّريقيّة، وهذا النّكتة موجودة في كلّ من المدلول المطابقيّ و المدلول الإلزاميّ على حدّ سواء.

ولذا ذكر المحقّق العراقيّ وجهاً آخر للمنع من التّمسّك بأصالة العموم لإثبات التّخصّص، وبيان الفرق بين المدلول المطابقيّ للعامّ والمدلول الإلزاميّ له وهو عكس النّقيض، بأنّ الشّكّ في المقام من قبيل الشّبهة الموضوعيّة، ولا يجوز التّمسّك فيها بأصالة العموم؛ لأنّ رفعها ليس من شؤون المولى، بخلاف الشّبهة الحكميّة؛ فلأنّها من شؤون المولى يجوز التّمسّك فيها بالعامّ[1].

الفصل الثّالث: في جواز التّمسّك بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص

المبحث الأوّل: في وجه وجوب الفحص عن المخصّص:

المشهور شهرة عظيمة أنّ أصالة العموم والإطلاق من الأصول اللفظيّة، حالها حال الأصول العمليّة، من عدم جواز التّمسّك بها وضعاً، ولزوم الفحص عن المخصّص والمقيّد؛ بل ادّعي الإجماع عليه، غير أنّ المحصّل منه ليس بحاصل والمنقول لا حجيّة له، على أنّه محتمل المدركيّة فينقل الكلام إلى ما يمكن أن يشكّل براهين له،

(١) الشيخ محمّد تقي، البروجرديّ، نهاية الأفكار، ج٢، ص٥٢٤.

وهي كالتّالي:

الأوّل: الآيات والرّوايات

والّتي استدلّ بها على وجوب التّفقّه والتّعلّم ووجوب الفحص في الشّبهة الحكميّة، كقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل/ ٤٣)، وقوله عليه السلام وقد سئل عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ (الأنعام/ ١٤٩)، فقال: «**إنّ الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: أكنت عالماً؟ فإن قال نعم، قال له: أفلا عملت بما علمت؟ وإن قال: كنت جاهلاً، قال له: أفلا تعلّمت حتّى تعمل؟ فيخصمه وذلك الحجّة البالغة**»[1].

وفيه: إنّ التّمسّك بها أشبه بالمصادرة على المطلوب بل هو دوريّ؛ إذ إنّ الجواز المبحوث عنه في المقام هو الجواز الوضعيّ بمعنى الحجّة، الّذي لا يكون معه ترك الفحص تركاً للتّعلّم والسّؤال، فإنّه على القول بالحجّيّة للعبد أن يقول: بأنّي تعلّمت، فتكون الحجّة معه لا مع المولى.

الثّاني: إنّ العبرة في العمومات بحصول الظّنّ بمراد المولى، وهو متوقّف على الفحص عن المخصّص

وفيه **أوّلاً**: إنّه أخصّ من المدعى؛ إذ كثيراً ما يحصل الظّنّ بمراد المولى، من دون توقفه على الفحص عن المخصّص، أو العكس من عدم حصول الظّنّ حتّى مع الفحص عنه، وثانياً: أنّ العبرة في حجّيّة الأمارات بالظّنّ النّوعيّ دون الشّخصيّ كما هو الظّاهر من هذا الوجه، فلا يشترط تحقّق الظّنّ الشّخصيّ بالعامّ.

الثّالث: معرضيّة العمومات للتّخصيص؛ لمكان اعتماد الشّارع الأقدس على القرائن

(١) العلامة محمّد باقر، المجلسّي، بحار الأنوار، ج١، ص ١٧٨.

المنفصلة في بيانه للأحكام، خلافاً لطريقة العرف في مقام التّخاطب والتّحاور

وفيه: إنّه لم يثبت اعتماد الشّارع على طريق آخر، في مقام التّحاور والتّخاطب غير طريقة العرف، من بيان تمام مرامه بنوع كلامه لا بشخص كلامه، واعتماده على القرائن المنفصلة، وتفسير ما نشاهد من ظاهرة راجع إلى التّقطيع في الرّوايات، ويمكن أن يجعل هذا وجه آخر لإثبات وجوب الفحص، ولا بأس فيه.

الرّابع: العلم الإجماليّ بوجود المخصّص، والمقيّد بنحو يؤدّي ترك الفحص عنه إلى الوقوع في المخالفة

وهذا الوجه تامّ، إلّا أنّه قد يرد عليه القول بلزوم القطع بعدم المخصّص ما دام العلم الإجماليّ باقياً، فلا يحقّق النّتيجة المرجوّة من حجّيّة العامّ بعد الفحص؛ والصّحيح أنّ العلم الإجماليّ الكبير بوجود المخصّص في الواقع، ينحلّ إلى علم إجماليّ صغير بوجود المخصّص في الكتب الأربعة مثلاً، بنحو يؤدّي الفحص فيها عادة إلى القطع بالعدم، بعد الظّفر بالموجود فيها.

المبحث الثّاني: في مقدار الفحص سعة وضيقاً:

وهو يختلف باختلاف المدرك، فعلى القول بالوجوب من باب الآيات والرّوايات يجب بنحو لا يؤدّي عدمه إلى ترك التّعلّم والسّؤال، وعلى الثّاني يجب الفحص بنحو يحصل معه الظّنّ الشّخصيّ بمراد المولى، وعلى الثّالث والرّابع والخامس يجب الفحص بنحو، تنتفي معه معرضيّة التّخصيص بحيث يحصل الاطمئنان.

الفصل الرّابع: في بعض التّطبيقات

المبحث الأوّل: فيما إذا تعقّب الاستثناء جملاً متعدّدة:

إذا تعقّب الاستثناء جملاً متعدّدة، كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ

لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ (النور/ ٤-٥)؛ فهل يرجع الاستثناء إلى جميع الجمل؟ أم إلى خصوص الأخيرة منها مع التّمسّك بإطلاق ما عداها؟ أم إجمال ما عدا الأخيرة لابتلائها بما يصلح للقرينيّة؟ علماً أنّ رجوع الاستثناء إلى غير الجملة الأخيرة - الّذي هو القدر المتيقّن-، مضافاً إلى أنّه خلاف نظام التّحاور يحتاج إلى القرينة.

وقد ذهب العلماء إلى التّفصيل، بين ما كان في قوّة الجملة الواحدة، كما في صورتي اتّحاد الموضوع أو اتّحاد المحمول، كقولك: أكرم العلماء وقلدهم إلّا الفساق، أو كقولك: أكرم العلماء والشّعراء إلّا الفسّاق، فيرجع الاستثناء إلى جميع الجمل؛ وبينما لم يك في قوّة الجملة الواحدة، كما لو تكرّر الموضوع أو المحمول أو اختلفا ولم يتكرّر واحد منهما، كقولك: أكرم العلماء وقلّد العلماء إلّا الفسّاق، أو كقولك: أكرم العلماء وأكرم الشّعراء إلّا الفسّاق، أو كقولك: أكرم العلماء وجالس الفقراء إلّا الفسّاق، فيحتمل فيه كلا الأمرين: من رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل، أو اختصاصه بالأخيرة منها فقط.

ومن الواضح أنّه إذا كان الاستثناء بأداة «إلّا»، يتعيّن الرّجوع إلى خصوص الجملة الأخيرة؛ لأنّها كسائر الحروف من باب الوضع العامّ والموضوع له النّسبة الخاصّة، المتقوّمة بطرفيها كما عليه المشهور، وأمّا لو قيل بمبنى الآخوند: من أنّ الحروف كالأسماء من قسم الوضع العامّ والموضوع له عامّ[1]، جاز رجوع الاستثناء لجميع الجمل؛ لأنّه لا يكون حينئذ من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، الّذي يكمن فيه أحد محذورين: من كونه خلاف الظّاهر، أو كونه ممتنعاً ثبوتاً.

وأمّا لو كان الاستثناء بالاسم (غير) أو بالفعل (أستثني)، فكما يجوز اختصاص

(١) الآخوند محمّد كاظم، الخراسانّي، كفاية الأصول، ص ١١.

الاستثناء بالجملة الأخيرة يجوز الرّجوع إلى جميعها، والظّاهر أنّ تكرار عقد الوضع أو عقد الحمل في الجملة الأخيرة قرينة عرفيّة على اختصاصها بالاستثناء؛ إذ إنّ مقتضى الأصل التّأسيس لبيان حكم جديد، يستثنى منه، لا التّأكيد الّذي هو خلاف الظّاهر، دون ما إذا اختلف كلّ من عقدي الوضع والحمل في الجمل؛ فإنها تبتلى بالإجمال لاحتمال القرينيّة.

المبحث الثّاني: فيما إذا تعقب العامّ ضميرٌ يرجع إلى بعض أفراده:

إذا تعقّب العامّ ضمير يرجع إلى بعض أفراده، كما في قوله تعالى: ﴿**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ**﴾ (البقرة/ ٢٢٨)؛ وكنّا نعلم بأنّ الحكم الثّاني مختصّ بالرّجعيّات فقط؛ لعود الضّمير عليهنّ دون غيرهنّ، فهل يكون ذلك موجباً لاختصاص الحكم الأوّل -وهو وجوب الاعتداد بهن-، أم يعمّ جميع المطلّقات حتّى البائن؟

وفي المسألة أقوال ثلاثة لدوران الأمر بين التّخصيص والاستخدام: من أنّ الجاري في المورد، هل هو أصالة العموم النّاشئ من التّطابق بين المدلولين التّصوّريّ والاستعماليّ فينفى به التّخصيص، أم أنّ الجاري في المورد هو أصالة عدم الاستخدام، النّاشئ من ظهور التّطابق بين الضّمير والمرجع، فينفى به الاستخدام الّذي هو نحو تجوّز، أم أنّه لا مرجّح لأحد الظّهورين على الآخر، بنحو يفضي إلى تساقط كلّ منهما وإجمال المورد، فيقتصر على القدر المتيقّن فيه وتكون نتيجته نتيجة الثّاني؟

وما يمكن أن يقال في تقريب القول الأوّل: هو أنّ أصالة عدم الاستخدام لا تجري، إلّا في تحديد المراد الاستعماليّ للمتكلّم، دون تحديد نحو الاستعمال وكيفيّته: من أنّه حقيقة أم مجاز؛ وذلك لعدم تترتّب ثمرة عمليّة عليه.

غير أنّ هذا الوجه يرد عليه: بأنّ علمنا بالمراد من الضّمير، لا يغني عن العلم بالمرجع وهو المطلّقات، فنجري أصالة عدم الاستخدام بلحاظه لتحديد المراد منه.

وأمّا القول الثّاني؛ فلأنّ استعمال العامّ مع إرادة الخاصّ تجوّز منفيّ بأصالة الحقيقة؛ فإنّ الّذي دلّ على اختصاص الحكم الثّاني بالرّجعيّة، إنّما هو عقد الحمل على شاكلة تعدّد الدّالّ والمدلول؛ لعدم قابليّة البائن للرّدّ، وإلّا فإنّه لم يستعمل سوى في العامّ.

وهذا يمكن أن يقال في دفعه: بأنّ الظّهور في العموم مدلول سياقيّ للكلام، ومع احتفافه بما يصلح للقرينيّة يسقط عن الحجّيّة للإجمال، وعدم انعقاد الظّهور.

وقد يقال في دفعه بمقالة الميرزا النّائينيّ: من أنّ قرينيّة الضّمير على الاختصاص، إنّما هي بملاك صحة اتّكال المولى الحكيم في مقام البيان عليها، وحيث إنّ إيراد ما يدّعى قرينيّته في الجملة الثّانية مخلّ بالبيان، ننفي قرينيّته؛ لأصالة عدم الخطأ في المتكلّم، وظهور حاله في اتّباع طريقة العرف في محاوراته[١].

غير أنّ هذا يمكن دفعه: بأنّ الملاك في إجمال الخطاب، هو التّزاحم بين الظّهور في التّخصيص والظّهور في الاستخدام، لا أنّ الملاك في كون الخطاب مجملاً هو احتمال قرينيّة الموجود؛ لينفى بظهور المتكلّم، في كونه بمقام البيان لا الإجمال؛ حتّى لا يخلّ بغرضه بما لا يصحّ الاتّكال عليه.

نعم، على تقدير انفصال القرينة الموجبة للاختصاص، كما هو الصّحيح في الآية الكريمة خلافاً لدعوى الميرزا[٢]، يصحّ التّمسك بظهور العامّ في مورد الحكم الأوّل لانعقاده، والقرينة المنفصلة لا توجب سوى انخرام الظّهور الجدّيّ، بلحاظ الحكم الثّاني للعلم بضيق المراد الواقعيّ، ولا يخفى بأنّ الظّهور الاستعماليّ محفوظ، حتّى في موارد

(١) السيّد أبو القاسم، الخوئيّ، أجود التقريرات، ج٢، ٤٩٦.
(٢) السيّد أبو القاسم، الخوئيّ، أجود التقريرات، ج٢، ٤٩٤.

الهزل واتّصال القرينة فكيف بانفصالها.

الخاتمة: في نتائج البحث

■ إنّ دلالة العامّ على الاستيعاب والشّمول بالوضع، وأنّه عبارة عن استيعاب مفهوم لأفراد مفهوم آخر، لا أنّه استيعاب المفهوم لجميع أفراده وما ينطبق عليه؛ لأنّ الطّبيعة يستحيل أن ترى فانية في الأفراد.

■ إنّ منشأ أقسام العموم سابق على لحاظ كيفية تعلّق الحكم بالموضوع، وراجع إلى أدوات العموم.

■ دلالة أدوات العموم على الاستيعاب والشّمول، في مرحلة المدلول التّصوّريّ، ويستحيل أن تتوقّف على جريان مقدّمات الحكمة.

■ إنّ كلًّا من أسماء العدد والجمع المحلّى باللام، والنّكرة في سياق النّفي أو النّهي ليست من أدوات العموم.

■ إنّ تخصيص العامّ بالمتّصل من باب «ضيّق فم الرّكيّة» خارج عن باب التّخصيص موضوعاً.

■ إنّ العامّ بعد التّخصيص بالمنفصل حقيقة في الباقي وحجّة؛ لأنّ غاية ما ينخرم بالقرينة المنفصلة الحجّيّة دون الظّهور.

■ لا يجوز التّمسّك بالعامّ في الشّبهة المفهوميّة؛ لسريان الإجمال من المخصّص إلى العامّ حقيقة كما لو كان متّصلاً أو حكماً كما لو كان منفصلاً، إلّا فيما لو كان المنفصل دائراً بين الأقلّ والأكثر، فيجوز التمسك بالعام فيه.

■ عدم جواز التّمسّك بالعامّ في الشّبهة المصداقيّة، إلّا فيما إذا كان العامّ نحو قضيّة خارجيّة، والمخصّص لبّيّاً نظريّاً في قوة المنفصل، لا يصحّ الاتّكاء عليه في مقام البيان.

- عدم جواز التّمسّك بالعامّ في الشّبهة الموضوعيّة لإثبات التّخصّص، إلّا فيما إذا كان نحو قضيّة خارجيّة.
- عدم جواز التّمسّك بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص؛ وذلك للعلم الإجماليّ بطروّ المخصّص عليه، ولو لنشوئه من التّقطيع في الرّوايات.
- يجب الفحص عن المخصّص بنحو ينتفي معه احتمال المعرضيّة.

وقال ربكم ادعوني أستجب لكم

تحديد ذي الحليفة

الشيخ عليّ فاضل الصدديّ

الملخّص:

تعرَّض الكاتب إلى مسألة الاختلاف في تحديد ميقات أهل المدينة وأنَّه هل هو خصوص مسجد الشَّجرة أم الأعم منه؟ وذكر تسعَ قرائن تدلُّ على الأعمّ، وردَّ ما استدِلَّ به على الاختصاص، ليثبت في نظره أنَّ ميقات أهل المدينة هو وادي ذي الحليفة على سعته لا خصوص المسجد.

المقدِّمة

بسم الله الرحمن الرحيم، وصلّى الله على محمّد النبيّ وآله.

لا شكَّ في عدم جواز تقديم الإحرام على الميقات ولا تأخيره عنه، بل لا بدَّ من الإحرام من نفس الميقات، ثمَّ الّذي وقَّته رسولُ الله صلى الله عليه وآله لأهل المدينة هو ذو الحليفة، ويظهر من تعريف الصادق عليه السلام له مرّة بالشَّجرة(١)، وأخرى بمسجد الشَّجرة(٢)- عدم معهوديّة اسمِ ذي الحليفة أو حدِّه للمعرَّف لهم، فالكلام فعلاً في تحديد ذي الحليفة، وأنَّه الوادي الممتدّ إلى البيداء أو خصوص المسجد الّذي فيه.

قرائن إرادة الأعمّ من المسجد:

وثمَّة قرائن على إرادة الأعمِّ من المسجد من ذي الحليفة:

الأولى: ما في صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**من أقام بالمدينة شهراً وهو يريد الحجَّ ثمَّ بدا له أن يخرج في غير طريق أهل المدينة الّذي يأخذونه، فليكن إحرامه من مسيرة ستة أميال، فيكون حذاء الشجرة من البيداء**»(٣)؛ فإنَّ مثل هذا التَّحديد لا يتناسب مع المحاذاة لمسجد لا يزيد ضلعه على خمسة أمتار، سيما بعد ملاحظة أنَّ حدود المدينة ليست مرسومة بدقَّة، مع اختلاف النقطة الّتي يراد الخروج منها حتى لو اتَّحد الطَّريق، فلا محالة يراد بالشَّجرة الأعمّ من المسجد.

ولكنَّ المحاذاة متحقِّقة -بعد فهم كفاية كون الميقات على يمين أو يسار المحرم في تحقُّقها عرفاً في قبال كونه أمامه أو خلفه- وإن كان الميقات خصوص المسجد، خصوصاً لو اغتفرنا بُعد المسافة بين نقطة المحاذاة والميقات، واعتَبر ذلك في استقبال الكعبة للبعيد

---

(١) انظر: وسائل الشيعة١١: ٣٠٩ ب١ من أبواب المواقيت ح٧.

(٢) انظر: وسائل الشيعة١١: ٣٠٩- ٣١٢ ب١ من أبواب المواقيت ح٣، ١١، ١٢.

(٣) وسائل الشيعة١١: ٣١٧، ٣١٨ ب٧ من أبواب المواقيت ح١.

سيما مع البُعد المفرط، فيقال: هو مستقبل للقبلة -وهي الكعبة- رغم أنَّه مستقبل لجهتها على سعتها.

الثانية: إنَّ إرادة المسجد -الّذي لا تزيد مساحته عن خمسة وعشرين متراً- من نفس عنوان ذي الحليفة بعيد في نفسه غاية البعد، فكيف بعد أن فسّر بالشَّجرة[١]؟!

الثالثة: ما في صحيحة ابن سنان الأخرى من أنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله «**لمّا نزل الشَّجرة أمر النَّاس بنتف الإبط، وحلق العانة، والغسل والتجرُّد في إزار ورداء، أو إزار وعمامة يضعها على عاتقه لمن لم يكن له رداء**»[٢]؛ فإنَّ عدم تعارف مثل هذه الأمور في المسجد يمنع من إرادة خصوص المسجد من عنوان الشَّجرة.

الرابعة: ما في صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام أنَّه -في حديث- قال: «**ومسجد ذي الحليفة الّذي كان خارجاً من السَّقائف عن صحن المسجد، ثمَّ اليوم ليس شيء من السقائف منه**»[٣]؛ فإنَّ إضافة المسجد إلى ذي الحليفة واضحة الدَّلالة على أنَّ المسجد بعض ذي الحليفة، لا أنَّه هو ذو الحليفة، وإلا لزم إضافة الشيء إلى نفسه، وهو مستهجن عند أهل المحاورة.

الخامسة: ما في صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنَّ أسماء بنت عميس نفست بمحمَّد بن أبي بكر فأمرها رسولُ الله صلى الله عليه وآله حين أرادت الإحرام من ذي الحليفة أن تحتشي بالكرسف والخرق، وتهلَّ بالحجّ[٤]؛ فإنَّ النُفساء لَمَّا كانت ممنوعة شرعاً من دخول المسجد، فلا محالة كان إحرامها من خارجه.

وتذييل الصَّحيحة بما هو محلُّ إعراض المشهور -وهو تحديد مدَّة النِّفاس بثمانية عشر

(١) انظر: وسائل الشيعة١١: ٣٠٩ ب١ من أبواب المواقيت ح٧.

(٢) وسائل الشيعة١١: ٢٢٣، ٢٢٤ ب٢ من أبواب أقسام الحجّ ح١٥.

(٣) وسائل الشيعة١١: ٣١٥ ب٤ من أبواب المواقيت ح١.

(٤) وسائل الشيعة١٣: ٤٦٢ ب٩١ من أبواب الطواف ح١.

يوماً[١]- لا يوجب ردَّ الصَّحيحة، كما لا يخفى، على أنَّه لا يستفاد منها التَّحديد، وأنَّ أسماء -الّتي هي مورد الصَّحيحة- إنَّما قعدت هذه المدَّة لأنَّها نفساء؛ فإنَّ قوله عليه السلام: «**فلمَّا قدموا (مكَّة) وقد نسكوا المناسك، وقد أتى لها ثمانية عشر يوماً فأمرها رسول الله صلى الله عليه وآله أن تطوف بالبيت وتصلّي**» أعمُّ من ذلك؛ فقد يكون قعودها هذه المدَّة من تلقاء نفسها، وقد دلَّت على ذلك بعض الروايات[٢].

ولا موجب بعد هذا لحمل الصَّحيحة على التقيَّة -كما اتفق من صاحب الذخيرة[٣]-؛ إذ لا تصل النوبة إليه.

ثمَّ إنَّ صحيحة زرارة معارضة- كما في بعض الكلمات- بما ورد في صحيحة عمر بن أبان الكلبيّ قال: ذكرت لأبي عبد الله عليه السلام المستحاضة فذكر أسماء بنت عميس فقال: «**إنَّ أسماء ولدت محمَّد بن أبي بكر بالبيداء، وكان في ولادتها البركة للنَّساء لمن ولدت منهنَّ أو طمثت، فأمرها رسولُ الله صلى الله عليه وآله فاستثفرت وتنطَّقت بمنطقة، وأحرمت**»[٤]؛ فإنَّ البيداء -كما هو المشهور- تقع بعد منطقة ذي الحليفة، فلم يثبت أنَّ إحرام أسماء كان من ذي الحليفة حتى يقال: إنَّه يدلُّ على عدم كون ذي الحليفة اسماً للمسجد المعروف[٥].

ويلاحظ عليه: أنَّ البيداء وإن كانت اسماً للمنطقة بعد منطقة ذي الحليفة كما هو

---

(١) انظر: وسائل الشيعة٢: ٣٨٤ ب٣ من أبواب النفاس ح٦.

(٢) انظر: وسائل الشيعة٢: ٣٨٤- ٣٨٦ ب٣ من أبواب النفاس ح٧، ١١.

(٣) انظر: ذخيرة المعاد(ط. ق) ج١ ق١: ٧٨.

(٤) الكافي٤: ٤٤٤ باب إحرام الحائض والمستحاضة ح٢، وسائل الشيعة١٢: ٤٠٢ ب٤٩ من أبواب الإحرام ح٢.

(٥) انظر: بحوث في شرح مناسك الحجّ، تقرير لأبحاث السيّد محمّد رضا السيستانيّ(سلّمه الله)، بقلم الفاضلَين أمجد رياض ونزار يوسف١٠: ٢٨٨.

المعروف، بل واضح بعض الأخبار أنَّ ما بعد محلِّ الإحرام هو أوّل البيداء[١]، إلا أنهَّا استعملت في الأعمِّ من ذي الحليفة الشاملِ لها كما في صحيحة ابن سنان المتقدِّمة، حيث قال أبو عبد الله عليه السلام: «فيكون حذاء الشجرة من البيداء»، فمن الجائز في صحيحة الكلبيّ -وكذا في غيرها[٢]- أن يكون استعمال البيداء بنحو استعماله في صحيحة ابن سنان، ومعه فلا تنهض لمعارضة صحيحة زرارة.

السَّادسة: إنَّ رؤية النِّساء للدم في كلِّ شهر أمر شائع، ولا تخلو القوافل في عهد النبيِّ صلى الله عليه وآله وفي عهد أوصيائه عليهم السلام عن النِّساء، وفيهن المشغولات بالدَّم، ومن الواضح حرمة دخولهن المسجد، فلو كان الميقات خصوص المسجد لكانت لهنَّ وظيفة كالتَّأخير إلى الجحفة، ولبيَّنتها الرِّوايات، وحيث لا، فيستكشف أنَّ ميقاتهن نفس ذي الحليفة غير المسجد.

السَّابعة: ما في صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام «إنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله أقام بالمدينة عشر سنين لم يحجَّ، ثمَّ أنزل الله عليه: ﴿**وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالاً وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ**﴾، فأمر المؤذِّنين أن يؤذِّنوا بأعلى أصواتهم بأنَّ رسولَ الله صلى الله عليه وآله يحجّ من عامه هذا، فعلم به من حضر المدينة وأهل العوالي والأعراب، فاجتمعوا، فحجَّ رسولُ الله صلى الله عليه وآله، وإنَّما كانوا تابعين ينتظرون ما يؤمرون به فيتَّبعونه، أو يصنع شيئاً فيصنعونه، فخرج رسول الله صلى الله عليه وآله في أربع بقين من ذي القعدة، فلمَّا انتهى إلى ذي الحليفة فزالت الشَّمس اغتسل، ثمَّ خرج حتى أتى المسجد الّذي عند الشَّجرة فصلَّى فيه الظُّهر، وعزم بالحجِّ مفرداً، وخرج حتى انتهى إلى البيداء عند الميل الأوَّل،

---

(١) ففي صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: صلِّ المكتوبة ثمّ أحرم بالحجّ أو بالمتعة واخرج بغير تلبية حتى تصعد إلى أول البيداء إلى أول ميل عن يسارك، فإذا استوت بك الأرض- راكبا كنت أو ماشيا- فَلَبِّ..- وسائل الشيعة١٢: ٣٧٠، ٣٧١ ب٣٤ من أبواب الإحرام ح٦-.

(٢) انظر: وسائل الشيعة١٢: ٤٠١، ٤٠٢ ب٤٩ من أبواب الإحرام ح١، ٢.

فصفَّ النَّاس له سماطين، فلبَّى بالحجِّ مفرداً»[١]؛ فإنَّ الظَّاهر منها أنَّ من حجَّ معه عزم على الحجِّ بعد الصَّلاة معه، ولمَّا كان المسجد أو موضعه لا يتَّسع لهم جميعاً، ومعهم الكثير من النِّساء، فلا محالة اتفق منهم الإحرام خارج المسجد، ممَّا يؤذن بكون الميقات ما يزيد على المسجد.

الثَّامنة: إنَّ صحيحة الحلبيّ وإن تضمَّنت أنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله وقَّت لأهل المدينة ذا الحليفة وهو مسجد الشَّجرة، يُصلَّى فيه، ويُفرض [فيه] الحجّ[٢]، ومن الممكن-كما أفاد السيّد الخوئيّ قدس سره- أن يكون قوله عليه السلام: «**وهو مسجد الشجرة**» شارحاً ومفسِّراً للصدر، لينتج التضييق والاختصاص بالمسجد، إلا أنَّ هذا الإمكان واقعيّ بمعزل عن تفسير ذي الحليفة وتحديده بالشَّجرة، وأمَّا بعد التَّفسير المذكور -كما في صحيحة ابن رئاب[٣]- فلا يمكن معه ارتكاب التَّضييق، ولو من باب حمل المطلق على المقيِّد، بعد أن كان بصدد التَّفسير والتَّحديد؛ لعدم عرفيَّة تقييد التَّحديد والتَّفسير؛ إذ لا يعود التَّحديد معه تحديداً، ولا التَّفسير تفسيراً عرفا.

ولا يأتي هذا في تفسير ذي الحليفة بمسجد الشَّجرة؛ فإنَّه -كما يحتمل فيه التَّفسير- يحتمل ما ذكره السيِّد الخوئيّ[٤] قدس سره، ويحتمل إرادة الموضع الأفضل أو حتى المعهود من ذي الحليفة، ولا ينافي ذلك كونه من الإمام عليه السلام كشارعٍ أو مبيِّنٍ للأحكام؛ لفرض كونه بصدد تحديد الموضوع الخارجيّ ولو للحكم الندبيّ.

وأمَّا ما أفيد في بعض الكلمات من أنَّ قولَه عليه السلام: «يُصلَّى فيه، ويُفرَض فيه الحجّ» قرينة واضحة على المراد من مسجد الشَّجرة خصوص المسجد المعروف لا المنطقة الَّتي

(١) وسائل الشيعة١١: ٢١٣، ٢١٤ ب٢ من أبواب أقسام الحجّ ح٤.
(٢) وسائل الشيعة١١: ٣٠٨ ب١ من أبواب المواقيت ح٣.
(٣) وسائل الشيعة١١: ٣٠٩ ب١ من أبواب المواقيت ح٧.
(٤) انظر: مستند العروة الوثقى٢: ٣٣٠، ٣٤٤.

فيها هذا المسجد؛ فإنَّه لم يذكر مثله بالنِّسبة إلى سائر المواقيت المنصوص عليها في نفس الصَّحيحة، وإلا لم يكن وجهٌ لتخصيصها بقوله: «يُصلَّى فيه، ويُفرض فيه الحجّ» بعد وضوح أنَّ سائر المواقيت أيضاً ممَّا يُصلَّى ويُفرض فيها الحجّ[١].

ويلاحظ عليه: أنَّ من المحتمل في وجه تخصيص مسجد الشَّجرة بالصلاة وفرض الحجِّ فيه هو الإشارة إلى أنَّ ما سواه يُصلَّى ويُفرض فيه الحجّ ويلبّى فيه أيضاً، وأمَّا مسجد الشَّجرة فإنَّه يصلّى ويُفرض فيه الحجّ، ولكن يؤخّر إحرامه- وهو تلبيته- إلى البيداء، كما في نقل الصدوق رحمه الله لنفس الصَّحيحة: «**وهو مسجد الشَّجرة، كان يُصلَّى فيه، ويُفرض الحجّ، فإذا خرج من المسجد وسار (فسار)، واستوت به البيداء حين يحاذي الميل الأوَّل أحرم**»[٢]،[٣]، وكما في صحيحة الحلبيّ الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إنَّ رسولَ الله صلى الله عليه وآله حين حجَّ حجَّة الإسلام خرج في أربع بقين من ذي القعدة حتى أتى الشَّجرة فصلَّى بها، ثمَّ قاد راحلته حتى أتى البيداء فأحرم منها..**»[٤]، وغيرهما»[٥].

التاسعة: إنَّ ظاهر صحيحة يونس بن يعقوب كون المسجد من مسجد الشجرة لا أنَّه هو مسجد الشَّجرة، حيث قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنِّي قد اشتريت بدنة، فكيف أصنع بها؟ فقال: «**انطلق حتى تأتي مسجد الشجرة، فأفض عليك من الماء، والبس ثوبك، ثمَّ أنخها مستقبل القبلة، ثمَّ ادخل المسجد فصلّ، ثمَّ افرض بعد صلاتك، ثمَّ**

(١) انظر: بحوث في شرح مناسك الحجّ ١٠: ٢٨٦، ٢٨٧.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٣٠٨ ب١ من أبواب المواقيت ح٤.

(٣) وقد التفتُّ متأخّراً عن تسجيل هذه الملاحظة إلى استدراكه نفسه بها، انظر: بحوث في شرح مناسك الحجّ ١٠: في هامش ص٢٨٧.

(٤) وسائل الشيعة ١١: ٢٢٢ ب٢ من أبواب أقسام الحجّ ح١٤.

(٥). وسائل الشيعة ١١: ٢٧٥ ب١٢ من أبواب أقسام الحجّ ح٢، ١٢: ٣٧٠، ٣٧١ ب٣٤ من أبواب الإحرام ح٣- ٨.

اخرج إليها فأشعرها من الجانب الأيمن من سنامها، ثمَّ قل: بسم الله، اللهمَّ منك ولك، اللهمَّ تقبَّل منِّي، ثمَّ انطلق حتى تأتي البيداء فلبِّه»[١]، فإنَّ من غير المتعارف والمعهود إيقاع الغُسل ولبس ثوب الإحرام في نفس المسجد، وقد صرَّحت الصَّحيحة بأنَّه أتى مسجد الشَّجرة ودخله ممَّا يعني عدم اتحاد المسجد مع مسجد الشَّجرة.

وقد استشهد في بعض الكلمات بموثَّقة يونس بن يعقوب على أنَّ مسجد الشَّجرة كان يطلق في عصر الأئمَّة على المسجد المعروف[٢] حيث قال: خرجت في عمرة فاشتريت بدنة وأنا بالمدينة، فأرسلت إلى أبي عبد الله عليه السلام فسألته: كيف أصنع بها؟ فأرسل إليَّ «ما كنت تصنع بهذا؛ فإنَّه كان يجزيك أن تشتري منه من عرفة»، وقال: «**انطلق حتى تأتي مسجد الشَّجرة فاستقبل بها القبلة وأنخها، ثمَّ ادخل المسجد فصلِّ ركعتين، ثمَّ اخرج إليها فأشعرها في الجانب الأيمن...**»[٣].

ويلاحظ عليه أنَّه مبنيٌّ على كون اللام في المسجد عهديّة بالعهد الذكريّ، ولكن يحتمل كونها كذلك بالعهد الذهنيّ، ومع ورود الاحتمال لا يتمُّ الاستدلال.

وممَّا استَشهد به أيضاً على أنَّ مسجد الشَّجرة كان يطلق في عصر الأئمَّة على المسجد المعروف صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**لا بأس أن يصلّي الرَّجل في مسجد الشَّجرة، ويقول الّذي يريد أن يقوله ولا يلبِّي، ثمَّ يخرج فيصيب من الصَّيد وغيره فليس عليه فيه شيء**»[٤]، وصحيحة عبد الرحمن بن الحجَّاج أو حفص بن البختريّ وعبد الرحمن بن الحجّاج عن أبي عبد الله عليه السلام: "**إنَّه صلّى ركعتين في مسجد الشَّجرة وعقد**

---

(١) وسائل الشيعة١١: ٢٧٥ ب١٢ من أبواب أقسام الحجّ ح٢.

(٢) انظر: بحوث في شرح مناسك الحجّ١٠: ٢٨٨.

(٣) من لا يحضره الفقيه٢: ٣٢٤، ٣٢٥ باب الإشعار والتقليد (٢٥٧٧)، ووسائل الشيعة١١: ٢٧٥ ب١٢ من أبواب أقسام الحجّ ح٣.

(٤) وسائل الشيعة١٢: ٣٣٣ ب١٤ من أبواب الإحرام ح١.

الإحرام، ثمَّ خرج فأُتي بخبيص فيه زعفران، فأكل منه"[١]؛ لعدم احتمال أنَّ المراد بـ(خرج) و(يخرج) هو الخروج من المنطقة الّتي فيها المسجد المعروف[٢].

ولكن من غير البعيد كون استعمال (مسجد الشَّجرة) في الصَّحيحتين على نحو إضافة المسجد إلى منطقة الشَّجرة -سيما بعد ورود التَّسمية بـ الشَّجرة[٣]- لا على غرار ما في مثل صحيحة الحلبيّ المفسِّرة لذي الحليفة بمسجد الشَّجرة على نحو العَلَميّة، ومع احتمال اختلاف نحو الاستعمال لا يتمُّ الاستدلال.

فتحصَّل أنَّ ميقات أهل المدينة هو وادي ذي الحليفة على سعته لا خصوص المسجد المعروف الّذي فيه.

والحمد لله ربِّ العالمين، وصلَّى الله على النبيِّ محمَّد الأمين وآله الميامين.

---

(١) وسائل الشيعة١٢: ٣٣٣، ٣٣٤ ب١٤ من أبواب الإحرام ح٣.

(٢) انظر: بحوث في شرح مناسك الحجّ١٠: ٢٨٨.

(٣) كما في صحيحتَي ابن سنان المتقدّمتين.

Advisory Board :

Sh. Abdulla Ali Al daqaq

Sh. Ali Fadhel Alsadadi

General Superviser :

Sh. Abdulraoof Hasan Alrabeea

Editor in Chief :

Sh. Aziz Hasan Salman

Editor in Director :

Sayed Jalal Adnan Alawi

The assistant manager :

Sh.Jaafar Abdulnabi Aljaboori

Editorial Board :

Sh. Mohammed Ali Khatam

Sh. MAnsoor Ebrahim Hussain

Sh. Abbas Ali Alsayegh

Sh. Hussain Adeeb Alnaser

Sayed Mustafa Husain Majed

النّصر الحقيقي

كان النَّصر الذي تحقَّق على يد الثَّورة نصراً للإسلام والإنسان، ونصر الإسلام أن ينتصر الإنسان، ولا نصر للإنسان إلا بانتصار الإسلام، وإلا فالإنسان صفر في قيمته...

تلك حقيقةٌ إنْ أخذ بها المسلمون اعتقاداً وعملاً تحقَّق نصرهُم، وإلا فلا، وإن انتصروا من دون أن يكون طريقُهم نصرَ الإسلام لم يكن نصرُهم النَّصرَ الحقيقي، وكان هزيمةً في صورة نصر، شأنهم في ذلك شأن كلِّ دولةٍ طاغوتيةٍ مستكبرة.

لا فرق بين أيِّ دولةٍ وبين أيِّ أمةٍ وبين أمَتنا إلا بأنَّها مفارقة لله، ونحن راكعون ساجدون لله...

ما أعظمها كلمة قالها الإمامُ العارفُ المتألِّه للثَّورة والدَّولة، يوم أن توَّج اللهُ ثورتَه بالنَّصر، وأسَّس دولتَه المباركة، وما أشدَّ ما أذهلَ عالم الاستكبار من شعارٍ أطلقه السيِّد الإمام على مسامع الدُّنيا كلِّها غيرَ آبهٍ بالقوَّة الباطشة التي يُغضبها هذا الشِّعار، ويُثيرها ضدَّ دولته وهي ليِّنة العود بعدُ وفي مهدها لم تقم على ساق، شعارٌ يُعلن على لسان القائد العظيم الذي بيده زمام الأمور ورسم السِّياسة والموقف، إعلانُ أنَّ الجمهورية من ناحية المصالح نِدٌّ للدُّول الكُبرى لا تَبَع، ومن ناحية الخطّ والهويَّة ضدٌّ لا شبيه، وأنَّها لأنْ يُقتدى بها، لا لأنْ تقتدي بجاهلية هنا أو هناك، وبأيِّ تجربة جاهلية من صنع الأرض.

كلمة سماحة آية الله الشيخ عيسى أحمد قاسم ﷺ عشية ذكرى ثورة البحرين، في رجب ١٤٤٢هـ، ١٣/٢/٢٠٢١م.

رسالة القلم

مجلّة طلابيّة فصليّة
تهدف إلى نشر الثقافة الإسلامية

تصدر عن طلاب البحرين في الحوزة العلميّة
بمدينة قم المقدسة

www.ralqalam.com
info@ralqalam.com
ralqalam

الجمهورية الإسلامية في إيران ـ قم المقدسة
شارع جمهوري ـ شارع قيام ـ فرع ٨ ـ مبنى ١٠
+٩٨ ٢٥٣٢٢٨٩٨٤٧٠