

الْأَصْحَافُ

فِي مَسَائِلَ دَامَ فِيهَا

الْحِلْمُ وَالْإِيمَانُ

فِي مَسَائِلَ دَامَ فِيهَا
فِي مَسَائِلَ دَامَ فِيهَا

الْحِلْمُ وَالْإِيمَانُ

كَاتِبٌ

الْفَقِيرُ الْحَقِيقِيُّ آيَةَ اللَّهِ
الْشَيْخُ جَعْفَرُ السَّبَّحَانِي

الْحِلْمُ وَالْإِيمَانُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإنصاف

في مسائل دام فيها

شبكة كتب الشيعة

الخلافا

دراسات فقهية موجزة في مسائل اأأأأ

فأها أأأأأ أأأأأ أأأأأ

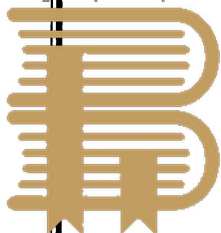
الأأأأ أأأأ

أأأأأ

أأأأأ أأأأأ أأأأ

أأأأأ أأأأأ

أأأأ أأأأأ أأأأ أأأأ



shiabooks.net
أأأأ أأأأ < nktba.net

السبحاني النيريزي، جعفر، ١٣٤٧ هـ - ق -

الانصاف في مسائل دام فيها الخلاف : دراسة فقهية موجزة في مسائل اُخذت فيها النقاش عبر
القرن/ تأليف جعفر السبحاني . - قم : مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ، ١٤٢٣ هـ - ق - ١٣٨١ ش .

ج :

كتابخانه به صورت و پرنویس .

ISBN :964-357-062-2 (ج. ٢)

چاپ اول

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیما

١ . فقه تطبیقی . الف . مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام . ب . عنوان .

٢٩٧/٣٢٤

٨ الف ٢ س / ٧ / ١٦٩ BP

اسم الكتاب: الانصاف في مسائل دام فيها الخلاف

الجزء الثاني

المؤلف: آية الله جعفر السبحاني

الطبعة الأولى

المطبعة: اعتماد - قم

التاريخ: ١٤٢٣ هـ - ق / ١٣٨١ هـ - ش

الكمية: ٢٠٠٠ نسخة

الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

الصف والإخراج بالالينوترون: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

EAN:9789643570620

ISBN :964-357-062-2

E-mail: info@imamsadeq.org

http://www.imamsadeq.org

توزيع

مكتبة التوحيد

قم - ساحة الشهداء - ☎ ٥٧٤٥٤٥٧ و ٧٧٤٥١٥٢، فاكس ٢٩٢٢٣٣١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المسائل الخلافية

و

دورها في الاستنباط

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، والصلاة والسلام على أفضل خلقته وأشرف بريته أبي القاسم محمد، وعلى خلفائه المبشرين المعصومين، الموصوفين بكل جميل، ما تعاقب جيل بعد جيل.

أما بعد؛ فإن عدم محابة العلماء بعضهم لبعض من أعظم مزايا هذه الأمة التي أعظم الله بها عليهم النعمة، حيث حفظهم عن وُضْعة محابة أهل الكتابين، المؤدية إلى تحريف ما فيهما، واندراس تينك الملتين، فلم يتركوا لقائل قولاً فيه أدنى دخل إلا يبتنوه، ولفاعل فعلاً فيه تحريف إلا قُوموه، حتى اتضحت الآراء، وانعدمت الأهواء، ودامت الشريعة الواضحة البيضاء على امتلاء الآفاق بأضوائها، وشفاء القلوب بها من أدوائها، مأمونة من التحريف، مصونة عن التصحيف.^(١)

إن القرآن الكريم يُشيد بالوحدة، واتفاق الكلمة والاعتصام بالعروة الوثقى،

١. إبانة المختار لشيخ الشريعة الاصهباني، نقله عن بعض الأعظم: ١٠.

ورفض التشتت والتفرق، ويندّد بالاختلاف والفرقة، يقول سبحانه: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾^(١).

فهذا المقطع من الآية الكريمة بإيجازها يتكفل ببيان أمرين:

١. يأمر بتوحيد الكلمة والاعتصام بحبل الله.

٢. يزجر عن التفرق والتشتت.

وهذان الأمران من الوضوح بمرتبة لا يختلف فيهما اثنان.

ومع الاعتراف بذلك كله فاختلاف الكلمة إنّما يضرّ إذا كان صادراً عن ميل وأهواء، فهذا هو الذي نزل الكتاب بدمّه في غير واحدة من آياته، يقول سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِبَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾^(٢)، ويقول: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾^(٣)، فهؤلاء اختلفوا بعد ما تمت عليهم الحجة وبانت لهم الحقيقة، فهذا النوع من الاختلاف آية الأنانية أمام الخضوع للحقائق الراهنة.

وأما إذا كان الاختلاف موضوعياً نابعاً عن حبّ تحري الحقيقة وكشف الواقع، فهذا أمر ممدوح، وأساس للوصول إلى الحقائق المستورة، وإرساء لقواعد العلم ودعائمه.

إنّ الاختلاف بين الفقهاء أشبه بالخلاف الذي وقع بين نبيين كريمين: داود وسليمان - على نبينا وآله وعليهما السلام - في واقعة واحدة حكاهما سبحانه في كتابه العزيز وقال: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ

١. آل عمران: ١٠٣.

٢. الأنعام: ١٥٩.

٣. آل عمران: ١٠٥.

وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ * فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا^(١).

وكما أتى سبحانه لكل منهما حكماً وعلماً، فقد أتى لكل فقيه رباني فهماً وعلماً، يدفعه روح البحث العلمي إلى إجراء المزيد من الدقة والفحص في الأدلة المتوفرة بين يديه، بُغية الوصول إلى الواقع، وهذا العمل بطبيعته يورث الاختلاف وتعدد الآراء.

ولأجل ذلك نجم الاختلاف في الشريعة بعد رحيل النبي ﷺ واتسعت شقته في القرن الثاني والثالث.

وقد اهتم كثير من العلماء منذ وقت مبكر بالمسائل الخلافية وصنفوا فيها كتباً عديدة، جمعوا فيها آراء الفقهاء في مسائل خلافية إلى أن عادت معرفة العلم بالخلافيات علماً برأسه وأساساً لصحة الاجتهاد، حتى قيل: إن معرفة الأقوال في المسألة نصف الاستنباط. وإليك فيما يلي أسماء بعض الكتب التي ألفت في الخلافات، فمن السنة:

١. «الموطأ» للإمام مالك (المتوفى ١٧٩هـ) يذكر فيه أقوال الفقهاء السابقين في مختلف أبوابه.

٢. كتاب «الأم» الذي جمع فيه البويطي (المتوفى ٢٣١هـ) ثم الربيع المرادي (المتوفى ٢٧٠هـ) أقوال الإمام الشافعي، وقد ضمّ فصولاً عديدة في اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، واختلاف أبي حنيفة والأوزاعي، واختلاف الشافعي مع محمد بن الحسن.

٣. «مسائل إسحاق الكوسج» قد تضمنت اختلاف الإمام أحمد مع معاصريه كابن راهويه وغيره.

٤. «اختلاف الفقهاء» تأليف الإمام أبي عبد الله محمد بن نصر المروزي (٢٠٢-٢٩٤هـ) المطبوع بتحقيق الدكتور محمد طاهر حكيم، ط عام ١٤٢٠هـ.
٥. «اختلاف الفقهاء» تأليف الإمام أبي بكر محمد بن المنذر النيسابوري الشافعي (المتوفى ٣٠٩هـ).

٦. «اختلاف الفقهاء» تأليف الإمام محمد بن جرير الطبري (المتوفى ٣١٠هـ).

ذكر في كتابه اختلاف مالك والأوزاعي والثوري والشافعي وأبي حنيفة مع أبي يوسف ومحمد بن الحسن ثم أبي ثور، وذكر بعض فقهاء الصحابة والتابعين وأتباعهم إلى المائة الثالثة، ولم يذكر فيه أحمد بن حنبل، وحكي أنه سئل عن سبب ذلك؟ فقال: لم يكن أحمد فقيهاً وإنما كان محدثاً.

وقد لعب بالكتاب طوارق الحدثنان ولم يبق منه إلا القليل يتبدأ بكتاب: «المدبر فالبيع والصرف والسلم والمزارعة والمساقاة والغصب والضمان»، والمطبوع من الكتاب مجلد واحد يشتمل على هذه الكتب.

٧. «اختلاف العلماء» تأليف الإمام أبي جعفر أحمد بن محمد الطحاوي الحنفي (المتوفى ٣٢١هـ) واختصره الإمام أبو بكر أحمد بن علي الجصاص الحنفي (المتوفى ٣٧٠هـ) ونشره الدكتور محمد صغير حسن.

٨. «اختلاف الفقهاء» تأليف محمد بن محمد الباهلي الشافعي (المتوفى ٣٢١هـ).

٩. «الخلافيات» للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (٣٨٤-٤٥٨هـ) ناقش فيه أدلة الحنفية وانتصر لمذهب الشافعية. وطبعت بتحقيق مشهور بن حسن آل سلمان.

١٠. «اختلاف العلماء» تأليف أبي المظفر يحيى بن محمد بن هبيرة الحنبلي

الوزير (المتوفى ٥٥٥هـ).

هذه عشرة كاملة ذكرناها لإيقاف القارئ على أهمية معرفة الخلافات وعناية الفقهاء بها. هذا مالدى السنّة وأما الشيعة فهي بدورها قد اهتمت بهذا العلم أيضاً منذ عصر مبكّر وألفت فيه كتباً، نذكر منها مايلي:

١. كتاب «الاختلاف» لأبي عبد الله محمد بن عمر الواقدي (١٣٠-٢٠٧هـ) ذكر ابن النديم: أنه كان يتشيع، حسن المذهب، يلزم التقية، وقال: وكتاب «الاختلاف» يحتوي على اختلاف أهل المدينة والكوفة في الشفعة والصدقة والعمرى والرقبى والوديعة والعارية والبضاعة والمضاربة والغصب والسرقة والحدود والشهادات، وعلى نسق كتب الفقه ما يبقى.

٢. «اختلاف الفقهاء» للقاضي أبي حنيفة نعمان بن أحمد المصري المغربي (المتوفى ٣٦٣هـ) نقله ابن خلكان عن ابن زولان في كتابه «أخبار مصر»، قال: إنه ينتصر فيه لأهل البيت عليهم السلام وعبر عنه في «كشف الظنون» باختلاف أصول المذاهب.

٣. «مسائل الخلاف في الفقه» للشريف المرتضى (٣٥٥-٤٣٦هـ) ذكره الشيخ الطوسي في «الفهرست». وقد أحال المصنّف إليها في كتاب «الناصریات».

٤. «مسائل الناصريات» ألّفه الشريف المرتضى وفاءً لجده الناصر على الرغم من اختلاف المذهب بينهما، ويتجلّى فيه روح التفاهم والتسامح بين عالين إمامي وزيديّ، وهو لا يقتصر على المسائل الخلافية بين الإمامية والزيدية، بل يحتوي جلّ الخلافات الفقهية على مستوى المذاهب.

٥. «الخلاف في الأحكام» لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (المتوفى ٤٦٠هـ) ويقال له «مسائل الخلاف» وهو مرتّب على ترتيب كتب الفقه، وقد صرح فيه بأنّه ألّفه بعد كتاب «التهذيب» و«الاستبصار» وناظر فيه المخالفين

جميعاً، وقد طبع مراراً.

٦. «المؤتلف من المختلف بين أئمة السلف» تأليف أمين الإسلام فضل بن الحسن الطبرسي (٤٧١-٥٤٨هـ) وقد لخص به كتاب «الخلاف» للشيخ الطوسي ونشر في ثلاثة أجزاء، وأثبت هو في ذلك الكتاب أن الخلاف بين الشيعة والسنة في المسائل الفقهية ليس على نحو التباين، بل كثيراً ما يوافق الشيعة مذهباً ويخالف مذهباً آخر، وهذا هو الأمر السائد في معظم المسائل الفقهية.

٧. «خلاف المذاهب الخمسة في الفقه» للشيخ تقي الدين الحسن بن علي بن داود الحلبي (٦٤٧-٧٠٧هـ) صاحب كتاب الرجال المشهور برجال ابن داود.

٨. «تذكرة الفقهاء» للعلامة حسن بن المطهر (٦٤٨-٧٢٦هـ) والكتاب مشحون بنقل أدلة الفقهاء على اختلاف مذاهبهم، وقد طبع قديماً، ويطبع حالياً طبعة جديدة محققة من قبل مؤسسة آل البيت عليه السلام حيث صدر منه أكثر من ١٢ جزءاً.

٩. «منتهى المطلب في تحقيق المذهب» للعلامة الحلي وهو أفضل ما ألف في الفقه المقارن نقلاً وتحقيقاً، يذكر آراء العلماء برحابة صدر ويناقش فيها، والكتاب من حسنات الدهر. وقد طبع قديماً وحديثاً.

١٠. «مختلف الشيعة» له أيضاً وهو يختص ببيان اختلافات خصوص الشيعة في المسائل الفقهية، وقد طبع طبعات عديدة محققة.^(١)

هذا بعض ما يمكن أن يذكر في المقام، ولعلك تلمس بها ذكرناه اهتمام

١. لاحظ للوقوف على أسماء هذه الكتب وميزاتها كشف الظنون: ١/ ٦٤، مادة اختلاف؛ الذريعة: ١/ ٣٦٠، مادة اختلاف و ٧/ ٢٣٦، مادة خلاف؛ مقدمة كتاب اختلاف الفقهاء للمروري، والخلافيات للإمام البيهقي، واختلاف الفقهاء لأبي جعفر الطبري وغيرها.

العلماء بالخلافيات، وجدير بالذكر أنّ الخلاف بين العلماء كان مرافقاً في الغالب برعاية أدب الخلاف وأسلوب الحوار.

هذا البحث الموجز أوقفك على وجود الاختلاف في المسائل الفقهية في عصر الصحابة والتابعين والفقهاء إلى يومنا هذا، إلا أنّ الكلام في أسباب الاختلاف ودوافعه، فهناك أمران:

الأول: ماهو الحافظ لاختلاف فقهاء السنّة فيما بينهم، فقد ذكر ابن رشد: أنّ أسباب الاختلاف بين فقهاء السنّة، أمور ستة:

الأول: تردد الألفاظ بين هذه الطرق الأربع: أعني بين أن يكون اللفظ عاماً يراد به الخاص، أو خاصاً يراد به العام، أو عاماً يراد به العام، أو خاصاً يراد به الخاص، أو يكون له دليل خطاب، أو لا يكون له.

الثاني: الاشتراك الذي في الألفاظ، وذلك إمّا في اللفظ المفرد كلفظ القرء الذي يطلق على الأطهار وعلى الحيض، وكذلك لفظ الأمر الذي يحمل على الوجوب أو الندب، ولفظ النهي الذي يحمل على التحريم أو الكراهية، وإمّا في اللفظ المركب مثل قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ فإنه يحتمل أن يعود على الفاسق فقط، ويحتمل أن يعود على الفاسق والشاهد، فتكون التوبة رافعة للفسق ومجيزة شهادة القاذف.

والثالث: اختلاف الإعراب.

والرابع: تردد اللفظ بين حمله على الحقيقة أو حمله على نوع من أنواع المجاز، التي هي: إمّا الحذف، وإمّا الزيادة، وإمّا التقديم، وإمّا التأخير وإمّا ترده على الحقيقة أو الاستعارة.

والخامس: إطلاق اللفظ تارة وتقييده تارة، مثل إطلاق الرقبة في العتق تارة، وتقييدها بالإيمان تارة.

والسادس: التعارض في الشيتين في جميع أصناف الألفاظ التي يتلقى منها الشرع، الأحكام بعضها مع بعض، وكذلك التعارض الذي يأتي في الأفعال أو في الإقرارات، أو تعارض القياسات أنفسها، أو التعارض الذي يتركب من هذه الأصناف الثلاثة: أعني معارضة القول للفعل أو للإقرار أو للقياس، ومعارضة الفعل للإقرار أو للقياس، ومعارضة الإقرار للقياس.^(١)

الثاني: ما هو الحافز للاختلاف بين الفقهاء السني والشيعة؟ وهذا هو الذي نبحت عنه في المقام.

نعم هذه الأمور الستة هي أسباب الاختلاف بين فقهاء أهل السنة، لكن أسباب الاختلاف بين الفقهاء: السني والشيعة ترجع إلى الاختلاف في الكبريات أي حجية أمور يأتي الكلام عنها، لا إلى الصغريات التي ذكرها ابن رشد، ولعلنا نستقصي في خاتمة المطاف الأمور التي وسعت الشقة بين الفقهاء، ولكن نكتفي هنا ببيان سبب واحد.

الإعراض عن أحاديث العترة الطاهرة

إن العترة الطاهرة - بتنصيب النبي قرناء الكتاب وأعداله، حيث قال ﷺ: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعتري ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا». والحدِيث متواتر أو متصافر، رواه الفريقان، أخرجه مسلم في صحيحه والترمذي في سننه وأحمد في مسنده إلى غير ذلك من المصادر المتوفرة.^(٢)

١. بداية المجتهد: ١/ ٦٥، ط دار المعرفة، بيروت.

٢. لاحظ صحيح مسلم: ١٢٢/ ٧ و ١٢٣، باب فضائل علي؛ سنن الترمذي: ٣٠٨/ ٢؛ مستدرک

الصحيحين: ١٠٩/ ٣ و ١٤٨؛ مسند أحمد: ١٧/ ٣ و ٢٦ و ٤/ ٣٧١ و ٥/ ١٨١؛ الطبقات الكبرى

لابن سعد: ٢/ ٢؛ حلية الأولياء: ١/ ٣٥٥ و ٩/ ٦٤؛ كنز العمال: ١/ ٩٦ و ٩٧.

فعلى ذلك قولهم حجة قاطعة، مصون من الخطأ كالكتاب العزيز بحكم اتّهما عدلان وصنوان.

والحديث يركّز على أنّ المرجع العلمي بعد رحيل النبي ﷺ هو الكتاب والعترة، وإنّ قول العترة قول الرسول وكلامه، ويقولهم تحفظ السنّة عبر القرون، غير أنّ أصحاب المذاهب الأربعة وغيرهم تلقوا روايات أهل البيت فتاوى خاصة لهم، فلم يعتبروها حجة شرعية على الجميع، وهذا النوع من التفسير لأحاديثهم مخالف لحديث الثقلين أولاً وكلامهم ثانياً، فإنّهم يعتبرون كل ما يروون، سنّة الرسول ﷺ يرويه كابر عن كابر إلى أن يصل إلى الرسول ﷺ.

هذا هو النجاشي ينقل في ترجمة محمد بن عذافر الصيرفي عن أبيه قال: كنت مع الحكم بن عتيبة عند أبي جعفر ﷺ، فجعل يسأله، وكان أبو جعفر ﷺ له مكرماً، فاختلفا في شيء، فقال أبو جعفر ﷺ: «يا بني قم فأخرج كتاب عليّ ﷺ» فأخرج كتاباً مدروجاً عظيماً، ففتحه وجعل ينظر حتّى أخرج المسألة، فقال أبو جعفر ﷺ: «هذا خط عليّ ﷺ وإملاء رسول الله ﷺ» وأقبل على الحكم، وقال: «يا أبا محمد اذهب أنت وسلمة بن كهيل وأبو المقدم حيث شئتم يميناً وشمالاً، فوالله لا تجدون العلم أوثق منه عند قوم كان ينزل عليهم جبرئيل ﷺ»^(١).

فإذا كانت هذه مكانة أحاديث أئمة أهل البيت وأتّهم حفظة السنّة وعيبة علم الرسول، فلا حجة للسنّي في الإعراض عن أحاديثهم والالتجاء إلى قواعد، كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع وفتحها وقول الصحابي إلى غير ذلك من القواعد التي ألجأهم إلى تأسيسها وإرسائها قلّة النصوص النبويّة في

الشريعة والأحكام الفرعية.

ولكنهم لو رجعوا إلى أحاديث أئمة أهل البيت عليهم السلام، فيها لم يرد فيه نص في الكتاب والسنة النبوية لاستغنوا عن إرساء هذه القواعد والعمل بالظنون التي لا تغني من الحق شيئاً.

ويظهر مما رواه البخاري وغيره أن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله كان بصدد التصريح باسم من يشغل منصّة الحكم ومرجعية الأحكام في أخريات أيامه، لكن حال بعضهم دون تحقيق أمانة النبي صلى الله عليه وآله.

أخرج البخاري في كتاب العلم عن ابن عباس، قال: لما اشتدّ بالنبي صلى الله عليه وآله وجعُهُ، قال: اتوني بكتابٍ أكتبُ لكم كتاباً لا تضلّوا بعده. قال عمر: إنّ النبي صلى الله عليه وآله غلبهُ الوجع، وعندنا كتاب الله حسبنا. فاختلفوا وكثُر اللّغَط قال: «قوموا عني، ولا ينبغي عندي التنازع» فخرج ابن عباس يقول، إنّ الرزية كلّ الرزية ما حال بين رسول الله صلى الله عليه وآله وبين كتابه.^(١)

والحقّ أنّها كانت رزية ليس فوقها رزية، فإنّ الحيلولة بين النبي صلى الله عليه وآله وأمنيته الكبرى، وهو طريح الفراش، فرقت المسلمين، وشئت شملهم إلى يومنا هذا، وظهرت خلافات على كافة الأصعدة.

والذي يميّط الستر عن وجه الحقيقة، هو ما رواه ابن أبي الحديد عن أحمد بن أبي طاهر صاحب كتاب «تاريخ بغداد» في كتابه مُسنداً، حيث قال: روى ابن عباس (رض)، قال: دخلتُ على عُمر في أوّل خلافته، وقد ألقى له صاعاً من تمر على خَصْفة، فدعاني إلى الأكل، فأكلت ثمرة واحدة،

١. صحيح البخاري: ٣٨/١، كتاب العلم، الحديث ١١٤، دار الكتب العلمية، بيروت - ١٤٢٠ هـ. وللحديث أطراف في صحيح البخاري، لاحظ الأرقام التالية: ٣٠٥٣، ٣١٦٨، ٤٤٣١، ٤٤٣٢،

وأقبل يأكل حتى أتى عليه، ثم شرب من جرّ كان عنده، واستلقى على مرفقة له، وطلق يحمد الله، يكرر ذلك.

ثم قال: من أين جئت يا عبد الله؟ قلت: من المسجد، قال: كيف خلّفت ابن عمك؟ فظننته يعني عبد الله بن جعفر، قلت: خلّفته يلعب مع أترابه، قال: لم أعن ذلك، إنّما عنيتُ عظيمكم أهل البيت، قلت: خلّفته يمتح بالغرب^(١) على نخيلات من فلان، وهو يقرأ القرآن.

قال: يا عبد الله، عليك دماء البدن إن كتمتها! هل بقي في نفسه شيء من أمر الخلافة؟ قلت: نعم، قال: أيزعم أن رسول الله ﷺ نصّ عليه؟ قلت: نعم، وأزيدك، سألت أبي عما يدّعيه، فقال: صدق.

فقال عمر: لقد كان من رسول الله ﷺ في أمره ذرؤ^(٢) من قول لا يثبت حُجّة، ولا يقطع عذراً، ولقد كان يربّع في أمره وقتاً ما، ولقد أراد في مرضه أن يصرح باسمه، فمَنَعْتُ من ذلك إشفاقاً وحيطة على الإسلام، لا ورب هذه البنية لا تجتمع عليه قريش أبداً! ولو وليها لانتقضت عليه العرب من أقطارها، فعلم رسول الله ﷺ أنّي علمت ما في نفسه، فأمسك، وأبى الله إلا إمضاء ما حتم^(٣).

فكل من يريد رَأب الصدع وتقليل الشُّقّة بين الفقهاء، فيلزمه الرجوع إلى روايات أئمة أهل البيت ﷺ المروية بطرق صحيحة، مضافاً إلى ما بين يديه من الروايات الواردة عن طريق الصحابة والتابعين. فلعل الله تعالى يلمّ بذلك الشّعث والتمفرق.

٢. ذرؤ: طرف.

١. الغرب: الدلو.

٣. شرح نهج البلاغة: ١٢/ ٢٠-٢١، ولاحظ أيضاً ص ٥٣.

وفي الختام نود أن نشير إلى خطوة كبيرة في مجال التقريب بين المذاهب قام بها صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ محمود شلتوت شيخ الجامع الأزهر في شأن جواز التعبد بمذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية عندما سُئل عن جواز التعبد به، فأجاب:

١. أن الإسلام لا يوجب على أحد من أتباعه إتباع مذهب معين، بل نقول: إن لكل مسلم الحق في أن يقلد بادئ ذي بدء أي مذهب من المذاهب المنقولة نقلاً صحيحاً والمدونة أحكامها في كتبها الخاصة، ولمن قلّد مذهباً من هذه المذاهب أن ينتقل إلى غيره - أي مذهب كان - ولا حرج عليه في شيء من ذلك.
٢. أن مذهب الجعفرية المعروفة بمذهب الشيعة الإمامية الاثنا عشرية مذهب يجوز التعبد به شرعاً كسائر مذاهب أهل السنة.

فينبغي للمسلمين أن يعرفوا ذلك، وأن يتخلصوا من العصبية، بغير الحق لمذاهب معينة، فما كان دين الله وما كان شريعته تابعة لمذهب، أو مقصورة على مذهب، فالكل مجتهدون مقبولون عند الله تعالى، يجوز لمن ليس أهلاً للنظر والاجتهاد تقليدهم والعمل بما يقررونه في فقههم، ولا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات.^(١)

نسأله سبحانه أن يجمع كلمة المسلمين ويلمّ شعنتهم
بمته وكرمه

جعفر السبحاني

قم - مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

١ رمضان المبارك ١٤٢٣

الخمس في الكتاب والسنة

الخمس في الكتاب والسنة^(١)

الأصل في ضريبة الخمس هو قوله سبحانه: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنتُمْ أَمْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.^(٢)

لا شك أن الآية نزلت في مورد خاص، أعني: يوم الفرقان، يوم التقى الجمعان وهو غزوة «بدر» الكبرى، لكن الكلام في مادة «الغنيمة» في قوله سبحانه: ﴿مَا غَنِمْتُمْ﴾ هل هو عام لكل ما يفوز به الإنسان في حياته، أو خاص بما يظفر به في الحرب من السلب والنهب؟

وعلى فرض كونه عاماً فهل المورد مخصص أو لا؟
فيقع الكلام في مقامين:

الأول: الغنيمة مطلق ما يفوز به الإنسان

فالظاهر من أئمة اللغة أنه في الأصل أعم مما يظفر به الإنسان في ساحات

١. ربّما يُجَيَّل لبعض البسطاء أن الشيعة تنفرد بالقول بوجوب الخمس في غير الغنائم، ولأجل توضيح الحال ندرس الموضوع في ظل الكتاب والسنة، وكلمات الفقهاء.

الحرب، بل هو لغة لكل ما يفوز به الإنسان، وإليك بعض كلماتهم:

١. قال الخليل: الغنم: الفوز بالشيء في غير مشقة، والاعتنام: انتهاز الغنم.^(١)

٢. قال الأزهري: قال الليث: الغنم: الفوز بالشيء، والاعتنام انتهاز الغنم.^(٢)

٣. قال الراغب: الغنم معروف ... والغنم: إصابته والظفر به، ثم استعمل في كل مظفور به من جهة العِدَى وغيرهم، قال: ﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء﴾، ﴿فكلوا مما غنمتم حلالاً طيباً﴾ والمغنم: ما يُغنم وجمعه مغانم، قال: ﴿فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ﴾.^(٣)

٤. قال ابن فارس: «غنم» أصل صحيح واحد يدل على إفادة شيء لم يملك من قبل ثم يختص بما أخذ من المشركين.^(٤)

٥. قال ابن منظور: «الغنم» الفوز بالشيء من غير مشقة.^(٥)

٦. قال ابن الأثير: في الحديث: الرهن لمن رهنه، له غنمه وعليه غرمه، غنمه: زيادته ونهاؤه وفاضل قيمته.^(٦)

٧. قال الفيروز آبادي: «الغنم» الفوز بالشيء لا بمشقة، وأغنمه كذا تغنيماً نفله إياه، واغنمته وتغنّمه، عدّه غنيمة.^(٧)

١. كتاب العين: ٤/ ٤٢٦، مادة غنم.

٢. تهذيب اللغة: مادة «غنم».

٣. المفردات: مادة «غنم».

٤. مقاييس اللغة: مادة «غنم».

٦. نهاية اللغة: مادة «غنم».

٥. لسان العرب: مادة «غنم».

٧. قاموس اللغة: مادة «غنم».

٨. وقال الزبيدي: الغنيمة والغنم بالضم، وفي الحديث: «الرهن لمن رهنه، له غُنْمه وعليه غرمه» غنمه أي زيادته ونماؤه وفاضل قيمته، والغنم الفوز بالشيء بلا مشقة.^(١)

٩. وقال في الرائد: غنم: يغنم: أصاب غنيمة في الحرب أو غيرها.^(٢)

١٠. إنَّ الغُنْم يستعمل مقابل الغرم وهو الضرر، فيكون معناه بمقتضى المقابلة هو النفع، ومن القواعد الفقهية قاعدة «الغُنْم بالغرم» ومعناه أنَّ من ينال نفع شيء يتحمّل ضرره.

ودليل هذه القاعدة هو قول النبي ﷺ: «لا يغلّق الرهن من صاحبه الذي رهنه، له غنمه وعليه غرمه»، قال الشافعي: غنمه زيادته، وغرمه هلاكه ونقصه.^(٣) وهذه النصوص تعرب عن أنَّ المادة لم توضع لما يفوز به الإنسان في الحروب، بل معناها أوسع من ذلك وإن كان يغلب استعمالها في العصور المتأخرة عن نزول القرآن في ما يظفر به في ساحة الحرب.

ولأجل ذلك نجد أنَّ المادة استعملت في مطلق ما يفوز به الإنسان في الذكر الحكيم والسنة النبوية.

لقد استعمل القرآن لفظة «المغنم» فيما يفوز به الإنسان وإن لم يكن عن طريق القتال، بل كان عن طريق العمل العادي الدنيوي أو الأخروي، إذ يقول سبحانه:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى

١. تاج العروس: ج ٩: مادة «غنم».

٢. الرائد: ٢: مادة «غنم».

٣. الموسوعة الفقهية: ٣١/٣٠١، مادة غنم.

إِلَيْكُمُ السَّلَامُ لَسْتُ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ»^(١).
والمراد بالمغانم الكثيرة: هو أجر الآخرة، بدليل مقابليته لعرض الحياة الدنيا، فبدل على أَنَّ لفظ المَغْنَم لا يختص بالأُمُور والأشياء التي يحصل عليها الإنسان في هذه الدنيا أو في ساحات الحرب فقط، بل هو عام لكل مكسب وفائدة وإن كان أُخْرَوِيًّا.

كما وردت هذه اللفظة في الأحاديث وأريد منها مطلق الفائدة الحاصلة للمراء.

روى ابن ماجه في سننه: أَنَّهُ جَاءَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: «اللَّهُمَّ اجْعَلْهَا مَغْنَمًا وَلَا تَجْعَلْهَا مَغْرَمًا»^(٢).

وفي مسند أحمد عن رسول الله ﷺ: «غَنِيمَةُ مَجَالِسِ الذِّكْرِ الْجَنَّةُ»^(٣).

وفي وصف شهر رمضان عنه ﷺ: «غَنِمٌ لِلْمُؤْمِنِ»^(٤).

وفي نهاية ابن الأثير: الصوم في الشتاء الغنيمه الباردة، سَمَاهُ غَنِيمَةً لِمَا فِيهِ مِنَ الْأَجْرِ وَالثَّوَابِ^(٥).

فقد بان ممَّا نقلناه من كلمات أئمة اللغة وموارد استعمال تلك المادة في الكتاب والسنة، أَنَّ الْعَرَبَ تَسْتَعْمِلُهَا فِي كُلِّ مَوْضِعٍ يَفُوزُ بِهِ الْإِنْسَانُ، مِنْ جِهَةِ الْعَدَى وَغَيْرِهِمْ، وَإِنَّمَا صَارَ حَقِيقَةً مُتَشَرِّعَةً فِي الْأَعْيَارِ الْمَتَأَخَّرَةِ فِي خُصُوصِ مَا

١. النساء: ٩٤.

٢. سنن ابن ماجه: كتاب الزكاة، باب ما يقال عند إخراج الزكاة، الحديث ١٧٩٧.

٣. مسند أحمد: ٢/ ٣٣٠ و ٣٧٤ و ٥٢٤.

٤. المصدر نفسه: ص ١٧٧.

٥. النهاية: مادة «غنم».

يفوز به الإنسان في ساحة الحرب، ونزلت الآية في أول حرب خاضها المسلمون تحت لواء رسول الله، ولم يكن الاستعمال إلا تطبيقاً للمعنى الكلّي على مورد خاص.

الثاني: المورد غير مخصّص

إذا كان مفهوم اللفظ عامّاً يشمل كافّة ما يفوز به الإنسان، فلا يكون وروده في مورد خاص، مخصّصاً لمفهومه ومضيقاً لعمومه، فإذا وقفنا على أنّ التشريع الإسلامي فرض الخمس في الركاز والكتز والسيوب أولاً، وأرباح المكاسب ثانياً، فيكون ذلك التشريع مؤكّداً لإطلاق الآية، ولا يكون وروده في الغنائم الحربية رافعاً له. وإليك ما ورد في السنة من الروايات في الموردين:

١. وجوب الخمس في الركاز من باب الغنيمة

اتّفقت السنة على أنّ في الركاز الخمس وإنّما اختلفوا في المعادن، فالواجب هو الخمس لدى الحنفية والمالكية، وربع العشر عند الشافعية والحنابلة. وقد استدلت الحنفية على وجوب الخمس في المعادن بالكتاب والسنة والقياس فقالوا:

أما الكتاب : فقوله تعالى: ﴿وَاَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ ويعدّ المعدن غنيمة، لأنّه كان في محله من الأرض في أيدي الكفرة، وقد استولى عليه المسلمون عنوة.

وأما السنة: فقوله ﷺ: «العجماء جبار - أي هدر لا شيء فيه - و البئر جبار والمعدن جبار، وفي الركاز الخمس» والركاز يشمل المعدن والكتز، لأنّه من الركز

أي المركوز، سواء من الخالق أو المخلوق.

وأما القياس: فهو قياس المعدن على الكنز الجاهلي، بجامع ثبوت معنى الغنيمة في كل منهما، فيجب الخمس فيهما.^(١)

ترى أن الحنفية تستدلّ على وجوب الخمس في المعادن بآية الغنيمة ولا تصلح للاستدلال إلا أن يراد بها المعنى اللغوي لا المعنى الاصطلاحي.

وما جاء في ثنايا الاستدلال بأن المعدن غنيمة، لأنه كان في محله من الأرض في أيدي الكفرة وقد استولى عليه المسلمون عنوة، غير تام، بل الظاهر أن المعدن - بما هو هو - مع قطع النظر عن تلك الحبيشة «غنيمة»، وإلا يتوجه عليه إشكالان:

١. عدم وجوب الخمس في المعادن التي لم تكن عليها يد الكفر، كما في الصحارى الخالية عن أية سلطة عبر التاريخ.

٢. أن أمر «الغنيمة» دائر بين كونها حقيقة في خصوص ما يفوز به الإنسان في ساحة الحرب أو مطلق ما يفوز به الإنسان، وأما الفوز بالشيء بعد مرور قرن أو قرون على الحرب فهو ممّا لم يقل به أحد، ومن الواضح أن أكثر المعادن التي عليها يد الدولة الإسلامية أو آحاد الناس من هذا القبيل.

هذا وقد تضافرت الروايات عن طريق أهل السنة على وجوب الخمس في الأمور الأربعة:

أ. الركاز.

ب. الكنز.

ج. المعدن.

د. السيوب.

روى لفيف من الصحابة كابن عباس وأبي هريرة وجابر وعبادة بن الصامت وأنس بن مالك، وجوب الخمس في الركاز والكنز والسيوب، وإليك قسماً مما روي في هذا المجال:

١. في مسند أحمد وسنن ابن ماجه واللفظ للأول: عن ابن عباس قال:

قضى رسول الله ﷺ في الركاز، الخمس^(١).

٢. وفي صحيح مسلم والبخاري واللفظ للأول: عن أبي هريرة قال: قال

رسول الله ﷺ: «العجماء جرحها جبار، والمعدن جبار، وفي الركاز الخمس»^(٢).

قال أبو يوسف في كتاب «الخراج»: كان أهل الجاهلية إذا عطب الرجل في قليب جعلوا القليب عقله، وإذا قتله دابة جعلوها عقله، وإذا قتله معدن جعلوه عقله. فسأل سائل رسول الله ﷺ عن ذلك؟ فقال: «العجماء جبار، والمعدن جبار، والبئر جبار، وفي الركاز الخمس» ف قيل له: ما الركاز يا رسول الله؟ فقال: «الذهب والفضة الذي خلقه الله في الأرض يوم خلقت»^(٣).

٣. وفي مسند أحمد: عن الشعبي عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله

ﷺ: «السائمة جبار، والجُب جبار، والمعدن جبار، وفي الركاز الخمس» قال الشعبي: الركاز: الكثر العادي^(٤).

٤. وفيه أيضاً: عن عبادة بن الصامت قال: من قضاء رسول الله ﷺ أن

١. مسند أحمد ١/٣١٤؛ سنن ابن ماجه: ٢/٨٣٩، ط ١٣٧٣ هـ.

٢. صحيح مسلم: ٥/١٢٧، باب جرح العجماء والمعدن والبئر جبار، من كتاب الحدود؛ صحيح البخاري: ١/١٨٢، باب في الركاز الخمس.

٣. الخراج: ٢٢.

٤. مسند أحمد: ٣/٣٣٥.

المعدن جبار، والبشر جبار، والعجماء جرحها جبار. والعجماء: البهيمة من الأنعام وغيرها، والجبار هو الهدر الذي لا يُغرم، وقضى في الركاز الخمس.^(١)

٥. وفيه: عن أنس بن مالك قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ إلى خيبر فدخل صاحب لنا إلى خربة يقضي حاجته فتناول لبنة ليستطيب بها فانهارت عليه تبرا، فأخذها فأتى بها النبي ﷺ فأخبره بذلك، قال: «زنها» فوزنها فإذا مائتا درهم فقال النبي: «هذا ركاز وفيه الخمس».^(٢)

٦. وفيه: أن رجلاً من مزينة سأل رسول الله ﷺ مسائل جاء فيها: فالكتر نجده في الحرب وفي الآرام؟ فقال رسول الله ﷺ: «فيه وفي الركاز الخمس».^(٣)

٧. وفي نهاية اللغة ولسان العرب وتاج العروس في مادة «سيب» واللفظ للأول: وفي كتابه - أي كتاب رسول الله - لوائيل بن حجر: «وفي السيوب الخمس السيوب: الركاز.

قالوا:

«السيوب: عروق من الذهب والفضة تسيب في المعدن، أي تتكون فيه وتظهر» والسيوب: جمع سيب، يريد به - أي يريد النبي بالسيب - المال المدفون في الجاهلية، أو المعدن لأنه من فضل الله تعالى وعطائه لمن أصابه».^(٤)

تفسير ألفاظ الأحاديث

العجماء: الدابة المنفلتة من صاحبها، فما أصابت في انفلاتها فلا غرم على

١. مسند أحمد: ٥/٣٢٦.

٢. المصدر نفسه: ٢/١٨٦.

٣. النهاية: مادة «سيب».

٤. المصدر نفسه: ٣/١٢٨.

صاحبها، والمعدن جبار يعني: إذا احتفر الرجل معدناً فوقه فيه إنسان فلا غرم عليه، وكذلك البئر إذا احتفرها الرجل للسبيل فوقه فيها إنسان فلا غرم على صاحبها، وفي الركاز الخمس، والركاز: ما وجد من دفن أهل الجاهلية، فمن وجد ركازاً أدى منه الخمس إلى السلطان وما بقي له. ^(١)

والآرام: الأعلام وهي حجارة تجمع وتنصب في المفازة يُتهدى بها، واحدها إزم كعنب. وكان من عادة الجاهلية أنهم إذا وجدوا شيئاً في طريقهم لا يمكنهم استصحابه، تركوا عليه حجارة يعرفونه بها حتى إذا عادوا أخذوه. ^(٢)

وفي «لسان العرب» وغيره من معاجم اللغة: رَكَزَ يَرْكُزُهُ رَكْزاً: إذا دفنه. والركاز: قطع ذهب وفضة تخرج من الأرض، أو المعدن. واحده الركزة، كأنه ركز في الأرض.

وفي نهاية اللغة: والركزة: القطعة من جواهر الأرض المركوزة فيها، وجمع الركزة: الركاز.

إن هذه الروايات تعرب عن وجود ضريبة غير الزكاة، هي الخمس، وعليه كلام أبي يوسف في كتابه «الخراج» وإليك نصّه:

كلام أبي يوسف في المعدن والركاز

قال أبو يوسف: في كل ما أصيب من المعادن من قليل أو كثير، الخمس، ولو أن رجلاً أصاب في معدن أقل من وزن مائتي درهم فضة أو أقل من وزن عشرين مثقالاً ذهباً فإن فيه الخمس، وليس هذا على موضع الزكاة إنما هو على

١. سنن الترمذي: ١٤٥/٦، باب ما جاء في العجماء.

٢. النهاية: مادة «ارم».

موضع الغنائم^(١)، وليس في تراب ذلك شيء إنما الخمس في الذهب الخالص والفضة الخالصة والحديد والنحاس والرصاص، ولا يحسب لمن استخرج ذلك من نفقته عليه شيء، وقد تكون النفقة تستغرق ذلك كله فلا يجب إذن فيه خمس عليه، وفيه الخمس حين يفرغ من تصفيته قليلاً كان أو كثيراً، ولا يحسب له من نفقته شيء من ذلك، وما استخرج من المعادن سوى ذلك من الحجارة - مثل الياقوت والفيروزج والكحل والزئبق والكبريت والمغرة - فلا خمس في شيء^(٢) من ذلك، إنما ذلك كله بمنزلة الطين والتراب.

قال: ولو أنّ الذي أصاب شيئاً من الذهب أو الفضة أو الحديد أو الرصاص أو النحاس، كان عليه دين فادح لم يُبطل ذلك الخمس عنه، ألا ترى لو أنّ جنداً من الأجناد أصابوا غنيمة من أهل الحرب خُصِمَت ولم ينظر أعلّهم دين أم لا، ولو كان عليهم دين لم يمنع ذلك من الخمس.

قال: وأمّا الركاز فهو الذهب والفضة الذي خلقه الله عزّ وجلّ في الأرض يوم خلقت، فيه أيضاً الخمس، فمن أصاب كنزاً عادياً في غير ملك أحد - فيه ذهب أو فضة أو جوهر أو ثياب - فإنّ في ذلك الخمس وأربعة أخماسه للذي أصابه وهو بمنزلة الغنيمة يغنمها القوم فتحسّس وما بقي فلهم.

قال: ولو أنّ حربياً وجد في دار الإسلام ركازاً وكان قد دخل بأمان، نزع ذلك كله منه ولا يكون له منه شيء، وإن كان ذمياً أخذ منه الخمس كما يؤخذ من

١. ترى أنّ أبا يوسف يعد الخمس الوارد في هذا الموضع من مصاديق الغنيمة الواردة في آية الخمس وهو شاهد على كونها عامة مفهوماً.

٢. هذا رأي أبي يوسف، واطلاق الآية يخالفه مضافاً إلى مخالفته مع روايات أئمة أهل البيت فإنها تفرض الخمس في الجميع.

المسلم، وسَلِّم له أربعة أخماسه. وكذلك المكاتب يجد ركازاً في دار الإسلام فهو له بعد الخمس^(١)

إن الناظر في فتاوى العلماء وروايات الواردة في وجوب الخمس في الركاز الذي هو الكثر عند الحجازيين والمعدن عند أهل العراق يقف على أن إيجابه من باب أنه فوز بالشيء بلا بذل جهد، كالغنائم المأخوذة في الغزوات، وهذا يعرب عن أن مدلول الآية أوسع مما يتصور في بدء الأمر.

يقول ابن الأثير ناقلاً عن مالك: الأمر الذي لا اختلاف فيه عندنا والذي سمعت أهل العلم يقولون: إن الركاز إنما هو دفن يوجد من دفن الجاهلية، ما لم يطلب بهال ولم يتكلف فيه نفقة، ولا كبير عمل ولا مؤونة، فأما ما طلب بهال، وتكلف فيه كبير عمل فأصيب مرة وأخطئ مرة، فليس بركاز.

والركاز عند أهل الحجاز كثر الجاهلية ودفنها، لأن صاحبه ركزه في الأرض، أي أثبته وهو عند أهل العراق، المعدن، لأن الله تعالى ركزه في الأرض ركزاً، والحديث إنما جاء في التفسير الأول منها، وهو الكثر الجاهلي على ما فسر الحسن وإنما كان فيه الخمس لكثرة نفعه وسهولة أخذه، والأصل فيه أن ما خفت كلفته كثر الواجب فيه، وما ثقلت كلفته قل الواجب فيه.^(٢)

ويؤيد ذلك ما رواه الإمام الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام في وصية النبي ﷺ لعلي عليه السلام قال: «يا علي إن عبد المطلب سنّ في الجاهلية خمس سنن أجراها الله له في الإسلام... ووجد كنزاً فأخرج منه الخمس وتصدّق به فأنزل الله: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾». إلى غير ذلك من الأخبار.^(٣)

١. الخراج: ٢٢.

٢. جامع الأصول: ٤/ ٦٢٠-٦٢١.

٣. الوصائل: ٦، الباب ٥ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٣.

ترى أنّ النبي ﷺ جعل الكنز من مصاديق الغنيمة الواردة في الآية المباركة، وهذا يعرب عن سعة مفهوم الآية.

غير أنّ الشيعة الإمامية عمّمتها إلى أرباح المكاسب ولكن السنة خصصتها بالركاز والكنز والمعدن، وسيوافيك ما يدلّ على وجوب الخمس في أرباح المكاسب في روايات أهل السنة.

٢. الخمس في أرباح المكاسب

هذا هو بيت القصيد في المقام، والهدف من عنوان المسألة هو إثبات ذلك، حيث يظهر من غير واحد من الروايات أنّ النبي الأكرم أمر بإخراج الخمس من مطلق ما يغنمه الإنسان من أرباح المكاسب وغيرها، وإليك بعض ما ورد في المقام:

١. قدم وفد عبد القيس على رسول الله ﷺ فقالوا: إنّ بيننا وبينك المشركين وإنّا لا نصل إليك إلّا في شهر الحرام، فمُرنا بأمرٍ فصل، إنّ عملنا به دخلنا الجنة وندعو إليه من وراءنا فقال ﷺ: «أمركم بأربع وأنهاكم عن أربع؛ أمركم: بالإيمان بالله، وهل تدرون ما الإيمان؟ شهادة أن لا إله إلّا الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وتعطوا الخمس من المغنم». ^(١)

ومن المعلوم أنّ النبي ﷺ لم يطلب من بني عبد القيس أن يدفعوا غنائم الحرب كيف وهم لا يستطيعون الخروج من حيثهم في غير الأشهر الحرم، خوفاً من

١. صحيح البخاري: ٤/ ٢٥٠، باب «والله خلقكم وما تعملون» من كتاب التوحيد، وج ١٣/ ١ و ١٩ و ٥٣/ ٣، صحيح مسلم: ١/ ٣٥ - ٣٦ باب الأمر بالإيمان؛ سنن النسائي: ١/ ٣٣٣؛ مسند أحمد: ١/ ٣١٨؛ الأموال: ١٢ وغيرها.

المشركين. فيكون قد قصد المغنم بمعناه الحقيقي في لغة العرب وهو ما يفوزون به فعليهم أن يعطوا خمس ما يربحون.

وهناك كتب ومواثيق، كتبها النبي وفرض فيها الخمس على أصحابها وستبتين بعد الفراغ من نقلها، دلالتها على الخمس في الأرباح وإن لم تكن غنيمة حربية، فانظر.

٢. كتب لعمر بن حزم حين بعثه إلى اليمن:

«بسم الله الرحمن الرحيم ... هذا ... عهد من النبي رسول الله لعمر بن حزم حين بعثه إلى اليمن، أمره بتقوى الله في أمره كله، وأن يأخذ من المغانم خمس الله، وما كتب على المؤمنين من الصدقة من العقار عُشر ما سقى البعل وسقت السماء، ونصف العُشر مما سقى الغرب»^(١).

والبعل ما سُقي بعروقه، والغرب: الدلو العظيمة.

٣. كتب إلى شرحبيل بن عبد كلال، و حارث بن عبد كلال، ونعيم بن عبد كلال قيل ذي رعين، ومعاfer وهدان:

«أما بعد، فقد رجع رسولكم وأعطيتكم من المغانم خمس الله»^(٢).

٤. كتب إلى سعد هُذيم من قضاة، وإلى جذام كتاباً واحداً يعلمهم فرائض الصدقة، ويأمرهم أن يدفعوا الصدقة والخمس إلى رسوله أبي وعنسة أو من أرسلاه»^(٣).

١. فتوح البلدان: ١ / ٨١ باب اليمن؛ سيرة ابن هشام: ٤ / ٢٦٥؛ تنوير الحوالك في شرح موطأ مالك: ١ / ١٥٧.

٢. الوثائق السياسية: ٢٢٧ برقم ١١٠. (ط ٤ بيروت).

٣. الطبقات الكبرى: ١ / ٢٧٠.

٥. كتب للفُجَّيع ومن تبعه:

«من محمد النبي للفجَّيع، ومن تبعه وأسلم وأقام الصلاة وآتى الزكاة وأطاع الله ورسوله وأعطى من المغانم خمس الله...»^(١)

٦. كتب لجنادة الأزدي وقومه ومن تبعه:

«ما أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطاعوا الله ورسوله وأعطوا من المغانم خمس الله وسهم النبي وفارقوا المشركين، فإنَّ لهم ذمة الله وذمة محمد بن عبد الله»^(٢)

٧. كتب لجهينة بن زيد فيما كتب:

«إنَّ لكم بطون الأرض وسهولها وتلاع الأودية وظهورها، على أن ترعوا نباتها وتشربوا ماءها، على أن تؤدّوا الخمس»^(٣)

٨. كتب للملوك حمير فيما كتب:

«وآتيتم الزكاة، وأعطيتم من المغانم: خمس الله، وسهم النبي وصفيته وما كتب الله على المؤمنين من الصدقة»^(٤)

٩. كتب لبني ثعلبة بن عامر:

«من أسلم منهم وأقام الصلاة وآتى الزكاة وأعطى خمس المغنم وسهم النبي والصفي»^(٥)

١٠. كتب إلى بعض أفخاذ جهينة:

١. المصدر نفسه: ٣٠٤-٣٠٥.

٢. المصدر نفسه: ٢٧٠.

٣. الوثائق السياسية: ٢٦٥ برقم ١٥٧.

٤. فتوح البلدان: ١/ ٨٢، سيرة ابن هشام: ٤/ ٢٥٨.

٥. الإصابة: ٢/ ١٨٩؛ أسد الغابة: ٣/ ٣٤.

«من أسلم منهم وأقام الصلاة وآتى الزكاة وأطاع الله ورسوله وأعطى من الغنائم الخمس»^(١).

إيضاح الاستدلال بهذه المكاتيب

يتبين - بجلاء - من هذه الرسائل أنّ النبي ﷺ لم يكن يطلب منهم أن يدفعوا خمس غنائم الحرب التي اشتركوا فيها، بل كان يطلب ما استحقّ في أموالهم من خمس وصدقة.

ثم إنّه كان يطلب منهم الخمس دون أن يشترط - في ذلك - خوض الحرب واكتساب الغنائم.

هذا مضافاً إلى أنّ الحاكم الإسلامي أو نائبه هما اللذان يليان بعد الفتح قبض جميع غنائم الحرب وتقسيمها بعد استخراج الخمس منها، ولا يملك أحد من الغزاة عدا سلب القتل شيئاً مما سلب وإلا كان سارقاً مغلاً.

فإذا كان إعلان الحرب وإخراج خمس الغنائم على عهد النبي ﷺ من شؤون النبي ﷺ فماذا يعني طلبه الخمس من الناس وتأكيده في كتاب بعد كتاب، وفي عهد بعد عهد؟

فيتبين أنّ ما كان يطلبه لم يكن مرتبطاً بغنائم الحرب. هذا مضافاً إلى أنّه لا يمكن أن يقال: إنّ المراد بالغنيمة في هذه الرسائل هو ما كان يحصل للناس عليه في الجاهلية عن طريق النهب، كيف وقد نهى النبي ﷺ عن النهب والنهبى بشدة، ففي كتاب الفتن باب النهي عن النهبة عنه ﷺ:

«من انتهب نهبه فليس منّا»^(١)، وقال: «إِنَّ النِّهْبَةَ لَا تُحِلُّ»^(٢).

وفي صحيح البخاري ومسند أحمد عن عباد بن الصامت: بايعنا النبي ﷺ أن لا ننتهب.^(٣)

وفي سنن أبي داود، باب النهي عن النهب، عن رجل من الأنصار قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ فأصاب الناس حاجة شديدة وجهدوا، وأصابوا غنائم فانتهبوها، فإنّ قدورنا لتغلي، إذ جاء رسول الله ﷺ يمشي [متكثراً] على قوسه فأكفأ قدورنا بقوسه، ثم جعل يُرمّل اللحم بالتراب، ثم قال: «إِنَّ النِّهْبَةَ لَيْسَتْ بِأَحْلَ مِنْ الْمَيْتَةِ»^(٤).

وعن عبد الله بن زيد: نهى النبي ﷺ عن النهب والمثلة.^(٥)

إلى غير ذلك من الأحاديث التي وردت في كتاب الجهاد.

وقد كانت النهبة والنهب عند العرب تساوق الغنيمة والمغنم - في مصطلح يومنا هذا - الذي يستعمل في أخذ مال العدو.

فإذا لم يكن النهب مسموحاً به في الدين، وإذا لم تكن الحروب التي تُخاض بغير إذن النبي ﷺ جائزة، لم تكن الغنيمة في هذه الوثائق غير ما يفوز به الناس من غير طريق القتال بل من طريق الكسب وما شابهه، ولا يحصى حيثئذ من أن يقال: إنّ المراد بالخمس الذي كان يطلبه النبي ﷺ هو خمس أرباح الكسب والفوائد الحاصلة للإنسان من غير طريق القتال أو النهب الممنوع في الدين.

وفي الجملة: إنّ الغنائم المطلوب في هذه الرسائل النبوية أداء خمسها إمّا أن

١ و ٢. سنن ابن ماجه: ٢ / ١٢٩٨ برقم ٣٩٣٧ و ٣٩٣٨، كتاب الفتن.

٣. صحيح البخاري: ٢ / ٤٨ باب النهب بغير إذن صاحبه.

٤. سنن أبي داود: ٣ / ٦٦ برقم ٢٧٠٥.

٥. رواه البخاري في الصيد، راجع التاج: ٤ / ٣٣٤.

يراد بها ما يُستولى عليه من طريق النهب والإغارة، أو ما يستولى عليه من طريق محاربة بصورة الجهاد، أو ما يستولى عليه من طريق الكسب والكد.

والأول ممنوع، بنص الأحاديث السابقة فلا معنى أن يطلب النبي ﷺ خمس النبهة.

والثاني يكون أمر الغنائم بيد النبي ﷺ مباشرة، فهو الذي يأخذ كل الغنائم ويضرب لكل من الفارس والراجل ما له من الأسهم بعد أن يستخرج الخمس بنفسه من تلك الغنائم، فلا معنى لأن يطلبه النبي ﷺ من الغزاة، فيكون الثالث هو المتعين.

وورد عن أئمة أهل البيت ﷺ ما يدل على ذلك، فقد كتب أحد الشيعة إلى الإمام الجواد ﷺ قائلاً: أخبرني عن الخمس أعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل وكثير من جميع الضروب وعلى الصنائع وكيف ذلك؟ فكتب ﷺ بخطه: «الخمس بعد المؤونة»^(١).

وفي هذه الإجابة القصيرة يظهر تأييد الإمام ﷺ لما ذهب إليه السائل، ويتضمن ذكر الكيفية التي يجب أن تراعى في أداء الخمس.

وعن سماعه قال: سألت أبا الحسن (الكاظم) ﷺ عن الخمس؟ فقال: «في كل ما أفاد الناس من قليل أو كثير»^(٢).

وعن أبي علي ابن راشد (وهو من وكلاء الإمام الجواد والإمام الهادي ﷺ) قال: قلت له (أي الإمام الهادي ﷺ): أمرتني بالقيام بأمرك، وأخذ حَقِّك، فأعلمت مواليك بذلك فقال لي بعضهم: وأي شيء حق؟ فلم أدر ما أجيبه؟

١. الوسائل: ج ٦ الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١.

٢. المصدر نفسه، الحديث ٦.

فقال: «يجب عليهم الخمس»، فقلت: وفي أي شيء؟ فقال: «في أمتعتهم وصنائعهم»، قلت: والتاجر عليه، والصانع بيده؟ فقال: «إذا أمكنهم بعد مؤونتهم».^(١)

إلى غير ذلك من الأحاديث والأخبار المروية عن النبي الأكرم ﷺ وأهل بيته الطاهرين ﷺ التي تدلّ على شمول الخمس لكل مكسب.

ثم إن هنا سؤالاً وهو إذا كان إخراج الخمس من أرباح المكاسب فريضة إلهية فلماذا كان أمراً متروكاً قبل الصادقين ﷺ؟ فإنّ الأخبار الدالة عليه مروية عنهما ﷺ وعمّن بعدهما من الأئمة، بل أكثرها مروية عن الإمامين الجواد والهادي ﷺ، وهما من الأئمة المتأخرين، فهل كان هذا الحكم مهجوراً عند الفريقين بعد عصر النبي ﷺ إلى عصر الإمام الصادق ﷺ؟

والجواب هو أنّه قد عرفت تضافر الروايات النبوية على وجوب الخمس في كلّ ما يربح الرجل ويفوز، وأمّا عدم قيام الخلفاء به فلأجل عدم وقوفهم على هذا التشريع، كما أنّ عدم قيام النبي ﷺ بهذه المهمة على رؤوس الأشهاد لأجل تفتي الفقير بين المسلمين يومذاك، والناس كانوا حديثي عهد بالإسلام، وكانت المصلحة تقتضي تأخير إجراء التشريع إلى الأعصار اللاحقة.

وأما عصر الصادقين ﷺ الذي ورد فيه بعض الروايات ثم وردت تترى إلى عصر الجوادين ﷺ، فلأجل تكدّس الأموال بين المسلمين، الأمر الذي اقتضى الإجهار بالحكم ودعوة الشيعة إلى العمل به، وإلا فأصل تشريع الخمس كان في عصر النبي ﷺ كما عرفت.

مواضع الخمس في القرآن الكريم

مواضع الخمس في القرآن الكريم

يُقَسَّم الخمس حسب تنصيب الآية على ستة أسهم، فيفرق على مواضعها الواردة في الآية، قال سبحانه: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾^(١) غير أنه يطيب لي تعيين المراد من ذي القربى.

يقصد بـ ﴿ذي القربى﴾ صاحب القرابة والوشيجة النسيية، ويتعين فردة، بتعيين المنسوب إليه. وهو يختلف حسب اختلاف مورد الاستعمال، ويستعان في تعيينه بالقرائن الموجودة في الكلام وهي: الأشخاص المذكورون في الآية، أو ما دل عليها سياق الكلام.

١. قال سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أَوْلَىٰ لِي قُرْبَىٰ﴾^(٢) والمراد أقرباء المذكورين في الآية، أي النبي والمؤمنين لتقدم قوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾.

٢. وقال سبحانه: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾^(٣)، والمراد أقرباء المخاطبين في الآية بقوله: ﴿قلتم﴾ و ﴿فاعدلو﴾.

١. الأنفال: ٤١.

٢. التوبة: ١١٣.

٣. الأنعام: ١٥٢.

٣. وقال سبحانه: ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ﴾^(١) والمراد أقرباء من يقسم ماله أعني الميت مطلقاً.

فقد أريد من ذي القربى في هذه الآيات الثلاث، مطلق القريب دون أقرباء النبي خاصة، لما عرفت من القرائن بخلاف الآيتين التاليتين، فإن المراد، أقرباء النبي ﷺ لنفس الدليل.

٤. قوله سبحانه: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾^(٢).

٥. وقوله سبحانه: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾^(٣). المراد في الآيتين قرابة الرسول ﷺ لتقدم ذكره وعدم صلاحية السياق إلا لذلك.

وأما آية الخمس من سورة الأنفال المتقدم ذكرها، فقد اتفق المفسرون على أن المراد من ذي القربى قرابة الرسول ﷺ، فسدس الخمس لذي القربى وهو حكم خالد ثابت غير منسوخ إلى يوم القيامة.

وأما الأسداس الثلاثة الباقية فهي للأصناف الثلاثة المذكورة في الآية - أعني: اليتامى والمساكين وابن السبيل - وهل المراد مطلق اليتامى والمساكين وأبناء السبيل، أو يتامى آل محمد ومساكينهم وأبناء سبيلهم، وبالجمله: الثلاثة من ذوي القربى على الخصوص؟ والسياق هنا وإن لم يقتض الالتزام بأحدهما، إلا أن السنة الشريفة الواردة عن الرسول ﷺ وأهل بيته اقتضت الأخير كما يأتي في البحث التالي.

١. النساء: ٨.

٢. الخضر: ٧.

٣. الشورى: ٢٣.

مواضع الخمس في السنة

وأما السنة فهي أيضاً تدعم ما هو مفاد الآية:

روي عن ابن عباس: كان رسول الله ﷺ يقسم الخمس على ستة: لله وللرسول سهران وسهم لأقاربه حتى قبض. ^(١)

إن السهم الوارد في قوله: «وسهم لأقاربه» تعبير آخر عن ثلاثة أسهم من الخمس يدل عليه قوله «على ستة: لله وللرسول سهران» فإن معناه سهم لله، وسهران للرسول، أي سهم لنفس الرسول وسهم «لذي القربى» فتبقى الأسهم الثلاثة في الخمس و من لأقاربه، أعني: اليتامى والمساكين وابن السبيل. وهذا هو الذي عليه الإمامية في تقسيم الخمس.

و روي عن أبي العالية الرياحي ^(٢): كان رسول الله ﷺ، يؤتى بالغنيمة فيقسمها على خمسة، فتكون أربعة أخماس لمن شهداها، ثم يأخذ الخمس فيضرب بيده فيه فيأخذ منه الذي قبض كفه، فيجعله للكعبة وهو سهم الله، ثم يقسم ما بقي على خمسة أسهم، فيكون سهم للرسول وسهم لذي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابن السبيل. قال: والذي جعله للكعبة فهو سهم الله. ^(٣)

ولعل جعله للكعبة كان لتجسيد السهام وتفكيكها، وربما خالفه كما روى

١. تفسير النيسابوري المطبوع بهامش الطبري: ٤ / ١٠.

٢. أبو العالية الرياحي: هو رفيع بن مهران، مات سنة ٩٠. لاحظ تهذيب التهذيب: ٢٤٦ / ٣.

٣. الأموال: ٣٢٥؛ تفسير الطبري: ٤ / ١٠؛ أحكام القرآن: ٦٠ / ٣.

عطاء بن أبي رباح^(١) قال: «خمس الله، وخمس رسوله واحد، وكان رسول الله ﷺ يحمل منه ويعطي منه ويضعه حيث شاء ويصنع به ما شاء». ^(٢)

والمراد من كون سهمهما واحداً، كون أمره بيده ﷺ بخلاف الأسهم الأخرى، فإن مواضعها معينة.

وبذلك يظهر المراد مما رواه الطبري: «كان نبي الله إذا اغتتم غنيمة جعلت أخماساً، فكان خمس لله ولرسوله. ويقسم المسلمون ما بقي (الأخماس الأربعة) وكان الخمس الذي جعل لله ولرسوله، لرسوله، ولذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل، فكان هذا الخمس خمسة أخماس خمس لله ولرسوله». ^(٣)

فالمراد منه - كما يظهر - أن أمر السهمين كان بيد الرسول ولذا جعلهما سهماً واحداً، بخلاف السهام الأخرى، وإلا فالخبر مخالف لتنصيب القرآن الكريم، لتصريحه بأن الخمس يقسم أسداساً.

وأما تخصيص بعض سهام الخمس بذوي القربى ومن جاء بعدهم من اليتامى والمساكين وابن السبيل، فلأجل الروايات الدالة على أنه لا تحمل لهم الصدقة فجعل لهم خمس الخمس من آل محمد ﷺ روى الطبري: كان آل محمد ﷺ لا تحمل لهم الصدقة فجعل لهم (ذوي القربى) خمس الخمس، وقال: قد علم الله أن في بني هاشم الفقراء فجعل لهم الخمس مكان الصدقة ^(٤). كما

١. عطاء بن أبي رباح مات سنة ١١٤، أخرج حديثه أصحاب الصحاح.

٢. تفسير الطبري: ٤/١٠.

٣. المصدر نفسه. والأصح أن يقول سنة أسداس وقد مر وجه العدول عنه.

٤. المصدر نفسه: ٥، فجعل لهم تارة خمس الخمس، بلحاظ المواضع الخمسة ما سوى الله، وجعله كله هم تارة أخرى كما في ذيل كلامه: «فجعل لهم الخمس» باعتبار أن أمره أيضاً بيده، فلا منافاة بين الجعلين.

تضافرت الروايات عن أئمة أهل البيت أنّ السهام الأربعة من الخمس، لأل محمد ﷺ. ^(١)

فتبين أنّ سدس الخمس لذلي القربى والأسداس الثلاثة الباقية، للطوائف الثلاث من آل محمد.

هذا ما يستفاد من الكتاب والسنة، غير أنّ الاجتهاد لعب دوراً كبيراً في تحويل الخمس عن أصحابه، وإليك ما ذهبت إليه المذاهب الأربعة:

إسقاط حق ذي القربى بعد رحيل النبي ﷺ

اتفق أكثر فقهاء المذاهب تبعاً لأسلافهم على إسقاط سهم ذوي القربى من خمس الغنائم وغيره، وإليك كلماتهم:

قالت الشافعية والحنابلة: تقسم الغنينة، وهي الخمس، إلى خمسة أسهم، واحد منها سهم الرسول، ويصرف على مصالح المسلمين، و واحد يعطى لذوي القربى، وهم من انتسب إلى هاشم بالابوة من غير فرق بين الأغنياء والفقراء، والثلاثة الباقية تنفق على اليتامى والمساكين وأبناء السبيل، سواء أكانوا من بني هاشم أو من غيرهم.

وقالت الحنفية: إنّ سهم الرسول سقط بموته، أما ذوو القربى فهم كغيرهم من الفقراء يعطون لفقريهم لا لقربتهم من الرسول.

وقالت المالكية: يرجع أمر الخمس إلى الإمام يصرفه حسبما يراه من المصلحة.

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٢٩ من أبواب المستحقين للزكاة. ولاحظ أيضاً صحيح البخاري: ١/ ١٨١، باب تحريم الزكاة على رسول الله.

وقالت الإمامية: إنَّ سهم الله وسهم الرسول وسهم ذوي القربى يفقّض أمرها إلى الإمام أو نائبه، يضعها في مصالح المسلمين. والأسهم الثلاثة الباقية تعطى لأيتام بني هاشم ومساكينهم وأبناء سبيلهم، ولا يشاركون فيها غيرهم.^(١)

وفي هامش المغني لابن قدامة بعد ما روى أنَّ أبا بكر وعمر - رضی الله عنهما - قسما الخمس على ثلاثة أسهم: «و هو قول أصحاب الرأي - أبي حنيفة وجماعته - قالوا: يقسم الخمس على ثلاثة: اليتامى والمساكين وابن السبيل، وأسقطوا سهم رسول الله بموته، وسهم قرابته أيضاً.

وقال مالك: الفیء والخمس واحد يجعلان في بيت المال.

وقال الثوري: والخمس يضعه الإمام حيث أراه الله عز وجل.

وما قاله أبو حنيفة مخالف لظاهر الآية، فإنَّ الله تعالى سَمَّى لرسوله وقرابته شيئاً وجعل لهما في الخمس حقاً كما سَمَّى الأصناف الثلاثة الباقية، فمن خالف ذلك فقد خالف نصَّ الكتاب، وأمّا جعل أبي بكر وعمر - رضی الله عنهما - سهم ذي القربى في سبيل الله، فقد ذكر لأحمد فسكت وحرك رأسه ولم يذهب إليه، ورأى أنَّ قول ابن عباس ومن وافقه أولى، لموافقة كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ...^(٢)

إسقاط سهم ذي القربى اجتهدوا تجاه النص

ثمَّ إنَّ الخلفاء بعد النبي الأكرم اجتهدوا تجاه النص في موارد منها إسقاط سهم ذي القربى من الخمس، وذلك أنَّ الله سبحانه وتعالى جعل لهم سهماً،

١. الفقه على المذاهب الخمسة : ١٨٨.

٢. الشرح الكبير - على هامش المغني :- ١٠ / ٤٩٣ - ٤٩٤.

وافترض أدائه نصاً في الذكر الحكيم والفرقان العظيم يتلوه المسلمون آناء الليل وأطراف النهار، وهو قوله عز من قائل: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنْتُمْ أَمْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾. (١)

وقد أجمع أهل القبله كافة على أن رسول الله ﷺ كان يختص بسهم من الخمس ويخص أقاربه بسهم آخر منه، وأنه لم يعهد بتغيير ذلك إلى أحد حتى قبضه الله إليه وانتقاله إلى الرفيق الأعلى.

فلما ولي أبو بكر - رضى الله عنه - تأول الآية فأسقط سهم النبي وسهم ذي القربى بموت النبي ﷺ، ومنع بني هاشم من الخمس، وجعلهم كغيرهم من يتامى المسلمين ومساكينهم وأبناء السبيل منهم.

قال الزمخشري: وعن ابن عباس: الخمس على ستة أسهم: لله ولرسوله، سهمان، وسهم لأقاربه حتى قبض، فأجرى أبو بكر الخمس على ثلاثة، وكذلك روي عن عمر ومن بعده من الخلفاء قال: وروي أن أبا بكر منع بني هاشم الخمس. (٢)

وقد أرسلت فاطمة رضي الله عنها تسأله ميراثها من رسول الله ﷺ مما أفاء الله عليه بالمدينة وفدك وما بقي من خمس خيبر، فأبى أبو بكر أن يدفع إلى فاطمة منها شيئاً، فوجدت فاطمة على أبي بكر في ذلك، فهجرته فلم تكلمه حتى توفيت، وعاشت بعد النبي ﷺ ستة أشهر، فلمّا توفيت دفنها زوجها علي ليلاً ولم يؤذن بها أبابكر،

وصلّى عليها. الحديث. ^(١)

وفي صحيح مسلم عن يزيد بن هرمز قال: كتب نجدة بن عامر الحروري الخارجي إلى ابن عباس قال ابن هرمز: فشهدتُ ابن عباس حين قرأ الكتاب وحين كتب جوابه وقال ابن عباس: والله لولا أن أردّه عن نتن يقع فيه ما كتبت إليه، ولا نعمة عين. قال: فكتب إليه: إنك سألتني عن سهم ذي القربى الذين ذكرهم الله من هم؟ وإنّا كنّا نرى أن قرابة رسول الله ﷺ هم نحن فأبى ذلك علينا قومنا. الحديث. ^(٢)

وأخرجه الإمام أحمد من حديث ابن عباس في أواخر ص ٢٩٤ من الجزء الأول من مسنده.

و رواه كثير من أصحاب المسانيد بطرق كلها صحيحة، وهذا هو مذهب أهل البيت المتواتر عن أنتمهم ﷺ.

لكن الكثير من أئمة الجمهور أخذوا برأي الخليفين فلم يجعلوا لذي القربى نصيباً من الخمس خاصاً بهم.

فأما مالك بن أنس فقد جعله بأجمعه مفوضاً إلى رأي الإمام يجعله حيث يشاء في مصالح المسلمين، لا حقّ فيه لذي قربى ولا ليتيم ولا لمسكين ولا لابن سبيل مطلقاً.

وأما أبو حنيفة وأصحابه فقد أسقطوا بعد النبي ﷺ سهمه وسهم ذي قرباه، وقسموه بين مطلق اليتامى والمساكين وابن السبيل على السواء، لا فرق

١. صحيح البخاري: ٣٦/٣ باب غزوة خيبر. وفي صحيح مسلم: ١٥٤/٥: ... وصلّى عليها علي.

٢. صحيح مسلم: ١٠٥/٢، كتاب الجهاد والسير.

عندهم بين الهاشميين وغيرهم من المسلمين.

والشافعي جعله خمسة أسهم: سهماً لرسول الله ﷺ يصرف إلى ما كان يصرف إليه من مصالح المسلمين كعُدَّة الغزاة من الخيل والسلاح والكراع ونحو ذلك، وسهماً لذوي القربى من بني هاشم وبني المطلب دون بني عبد شمس وبني نوفل يقسم بينهم ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِي﴾، والباقي للفرق الثلاث: اليتامى والمساكين وابن السبيل مطلقاً.^(١)

إلى هنا خرجنا بالنتيجة التالية:

إنَّ الخمس يقسم على ستة أسهم، الثلاثة الأولى، أمرها بيد الإمام يتولّاها حسب ما رأى من المصلحة، والثلاثة الأخرى، للأيّام والمساكين وأبناء السبيل من آل النبي الأكرم لا مطلقهم.

١٥

الإشهاد على الطلاق

الإشهاد على الطلاق

ومما انفردت به الإمامية، القول: بأن شهادة عدلين شرط في وقوع الطلاق، ومتى قُدد لم يقع الطلاق، وخالف باقي الفقهاء في ذلك. ^(١)

وقال الشيخ الطوسي: كل طلاق لم يحضره شاهدان مسلمان عدلان وإن تكاملت سائر الشروط، فإنه لا يقع. وخالف جميع الفقهاء ولم يعتبر أحد منهم الشهادة. ^(٢)

قال سيد سابق: ذهب جمهور الفقهاء من السلف والخلف إلى أن الطلاق يقع بدون إشهاد لأن الطلاق من حقوق الرجل ولا يحتاج إلى بينة كي يباشر حقه ولم يرد عن النبي ﷺ ولا عن الصحابة ما يدل على مشروعية الإشهاد، وخالف في ذلك فقهاء الشيعة الإمامية... وممن ذهب إلى وجوب الإشهاد واشترائه لصحته من الصحابة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب وعمران بن حصين - رضي الله عنهما - ومن التابعين الإمام محمد الباقر والإمام جعفر الصادق، وبنوهما أئمة أهل البيت - رضوان الله عليهم -، وكذلك عطاء وابن جريح وابن سيرين. ^(٣)

ولا يخفى ما في كلامه من التهافت فأين قوله «ولم يرد عن النبي ولا عن

١. الانتصار: ١٢٧ - ١٢٨.

٢. الخلاف: ٢، كتاب الطلاق: المسألة ٥.

٣. فقه السنة: ٢/ ٢٣٠.

الصحابة ما يدلّ على مشروعية الإشهاد، من قوله: «وممن ذهب إلى وجوب الإشهاد واشترائه لصحته من الصحابة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب و عمران بن حصين» أو ليسا من الصحابة العدول.

ولا نعثر على عنوان للموضوع في الكتب الفقهية لأهل السنة وإنّا نقف على آرائهم في كتب التفسير عند تفسير قوله سبحانه: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجْلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ وَ أَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ﴾^(١). وهم بين من يجعله قيداً للطلاق والرجعة، ومن يخصه قيداً للرجعة المستفادة من قوله: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾.

روى الطبري عن السدي أنّه فسر قوله سبحانه: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ تارة بالرجعة وقال: أشهدوا على الإمساك إن أمسكنموهنّ وذلك هو الرجعة، وأخرى بها وبالطلاق، وقال: عند الطلاق وعند المراجعة. ونقل عن ابن عباس: أنّه فسرّها بالطلاق والرجعة.^(٢)

وقال السيوطي: أخرج عبد الرزاق عن عطاء قال: النكاح بالشهود، والطلاق بالشهود، والمراجعة بالشهود.

وسئل عمران بن حصين عن رجل طلق ولم يشهد، وراجع ولم يشهد؟ قال: بشّ ما صنع طلق في بدعة وارتجع في غير سنة، فليشهد على طلاقه ومراجعته وليستغفر الله.^(٣)

قال القرطبي: قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا﴾ أمرنا بالإشهاد على الطلاق، وقيل: على الرجعة، والظاهر رجوعه إلى الرجعة لا إلى الطلاق. ثمّ الإشهاد مندوب إليه

٢. جامع البيان: ٢٨ / ٨٨.

١. الطلاق: ٢.

٣. الدر المنثور: ٦ / ٢٣٢، وعمران بن حصين كان أيضاً من كبار أصحاب الإمام علي عليه السلام.

عند أبي حنيفة كقوله: ﴿وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ وعند الشافعي واجب في الرجعة. ^(١)

وقال الألوسي: ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ عند الرجعة إن اخترتموها أو الفرقة إن اخترتموها تبرياً عن الرية. ^(٢)

تدل الآية تدلّ بوضوح على لزوم الإشهاد في صحة الطلاق وتقرير الدلالة، أنّ قوله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ إما أن يكون راجعاً إلى الطلاق، كأنه قال: «إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهنّ وأشهدوا، أو أن يكون راجعاً إلى الفرقة ﴿أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾، أو إلى الرجعة التي عبر تعالى عنها بالإمساك ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ﴾.

ولا يجوز أن يرجع ذلك إلى الفرقة [الثاني] لأنها ليست هاهنا شيئاً يوقع ويفعل، وإنّما هو العدول عن الرجعة، وإنّما يكون مفارقاً لها بأن لا يراجعها فتيين بالطلاق السابق، على أنّ أحداً لا يوجب في هذه الفرقة الشهادة وظاهر الأمر يقتضي الوجوب، ولا يجوز أن يرجع الأمر بالشهادة إلى الرجعة، لأنّ أحداً لا يوجب فيها الإشهاد وإنّما هو مستحب فيها، فثبت أنّ الأمر بالإشهاد راجع إلى الطلاق. ^(٣)

إلى غير ذلك من الكلمات الواردة في تفسير الآية.

ومنّ أصحّر بالحقيقة عالمان جليلان، وهما: أحمد محمد شاكر القاضي المصري، والشيخ أبو زهرة.

قال الأوّل - بعد ما نقل الآيتين من أوّل سورة الطلاق: «والظاهر من سياق

٢. روح المعاني: ١٣٤/٢٨.

١. الجامع لأحكام القرآن: ١٨/١٥٧.

٣. الانتصار: ٣٠٠.

الآيتين أن قوله: ﴿وأشهدوا﴾ راجع إلى الطلاق وإلى الرجعة معاً، والأمر للوجوب، لأنه مدلوله الحقيقي، ولا ينصرف إلى غير الوجوب - كالندب - إلا بقريضة، ولا قريضة هنا تصرفه عن الوجوب، بل القرائن هنا تؤيد حمله على الوجوب - إلى أن قال: - فمن أشهد على طلاقه، فقد أتى بالطلاق على الوجه المأمور به، ومن أشهد على الرجعة فكذلك، ومن لم يفعل فقد تعدى حدود الله الذي حدّه له فوقع عمله باطلاً، لا يترتب عليه أي أثر من آثاره - إلى أن قال: - وذهب الشيعة إلى وجوب الإشهاد في الطلاق وأنه ركن من أركانه، ولم يوجبوه في الرجعة والتفريق بينهما غريب لا دليل عليه. ^(١)

وقال أبو زهرة: قال فقهاء الشيعة الإمامية الاثنا عشرية والإسماعيلية: إن الطلاق لا يقع من غير إشهاد عدلين، لقوله تعالى - في أحكام الطلاق وإنشائه في سورة الطلاق - : ﴿وأشهدوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكَمْ يُوعِظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ ^(٢) فهذا الأمر بالشهادة جاء بعد ذكر إنشاء الطلاق وجواز الرجعة، فكان المناسب أن يكون راجعاً إليه، وإنّ تعليل الإشهاد بأنّه يوعظ به من كان يؤمن بالله واليوم الآخر يرشّح ذلك ويقوّيه، لأنّ حضور الشهود العدول لا يخلو من موعظة حسنة يزجونها إلى الزوجين، فيكون لهما مخرج من الطلاق الذي هو أبغض الحلال إلى الله سبحانه وتعالى.

وأنه لو كان لنا أن نختار للمعمول به في مصر لاخترنا هذا الرأي، فيشترط لوقوع الطلاق حضور شاهدين عدلين. ^(٣)

١. نظام الطلاق في الإسلام: ١١٨-١١٩.

٢. الطلاق: ٣-٢.

٢. الأحوال الشخصية: ٣٦٥، كما في الفقه على المذاهب الخمسة: ١٣١.

وهذه النصوص تعرب عن كون القوم بين من يقول برجوع الإشهاد إلى الرجعة وحدها، وبين من يقول برجوعه إليها وإلى الطلاق، ولم يقل أحد من السنة برجوعه إلى الطلاق وحده إلا ما عرفته من كلام أبي زهرة. وعلى ذلك فاللزام علينا بعد نقل النص، التدبر والاهتداء بكتاب الله إلى حكمه.

قال سبحانه: ﴿هِيَ أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِمَدَّتِهِنَّ وَأَخْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحْشَةٍ مُبِينَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَذَرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا * فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكَ يُؤَظَّ بِه مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾^(١)

إن المراد من بلوغهن أجلهن: اقترابهن من آخر زمان العدة وإشرافهن عليه. والمراد بامساكهن: الرجوع على سبيل الاستعارة، كما أن المراد بمفارقتهن: تركهن ليخرجن من العدة وبين.

لا شك أن قوله: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ﴾ ظاهر في الوجوب كسائر الأوامر الواردة في الشرع ولا يعدل عنه إلى غيره إلا بدليل، إنها الكلام في متعلقه. فهناك احتمالات ثلاثة:

١. أن يكون قيداً لقوله: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِمَدَّتِهِنَّ﴾.
٢. أن يكون قيداً لقوله: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾.
٣. أن يكون قيداً لقوله: ﴿أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾.

لم يقل أحد برجوع القيد إلى الأخير فالأمر يدور بين رجوعه إلى الأول أو

الثاني، والظاهر رجوعه إلى الأول، وذلك لأنّ السورة بصدد بيان أحكام الطلاق وقد افتتحت بقوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ﴾ فذكرت للطلاق عدّة أحكام:

١. أن يكون الطلاق لعدّتهنّ.

٢. إحصاء العدّة.

٣. عدم خروجهنّ من بيوتهنّ.

٤. خيار الزوج بين الإمساك والمفارقة عند اقتراب عدّتهنّ من الانتهاء.

٥. إشهاد ذوّي عدل منكم.

٦. عدّة المسترابة.

٧. عدّة من لا تحيض وهي في سن من تحيض.

٨. عدّة أولات الأحمال.

وإذا لاحظت مجموع آيات السورة من أولها إلى الآية السابعة تجد أنّها بصدد بيان أحكام الطلاق، لأنّه المقصود الأصلي، لا الرجوع المستفاد من قوله: ﴿فَأَمْسُكُوهُنَّ﴾ وقد ذكر تبعاً.

وهذا هو المرويّ عن أئمتنا عليهم السلام. روى محمد بن مسلم قال: قدم رجل إلى أمير المؤمنين عليه السلام بالكوفة فقال: إنّّي طلّقت امرأتى بعد ما طهرت من محيضها قبل أن أجامعها، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: أشهدت رجلين ذوّي عدل كما أمرك الله؟ فقال: لا، فقال: اذهب فإنّ طلاقك ليس بشيء. ^(١)

١. الوسائل: ج ١٥ الباب ١٠ من أبواب مقدّمات الطلاق، الحديث ٧ و ٣ و لاحظ بقية أحاديث الباب.

وروى بكير بن أعين عن الصادق عليه السلام أنها قالت: «وإن طلقها في استقبال عدتها طاهراً من غير جماع، ولم يشهد على ذلك رجلين عدلين، فليس طلاقه إياها بطلاق»^(١).

وروى الفضلاء من أصحاب الإمام الباقر الصادق كزرارة ومحمد بن مسلم، وبريد، وفضيل عنهما عليه السلام في حديث أنها قالت: «وإن طلقها في استقبال عدتها طاهراً من غير جماع ولم يشهد على ذلك رجلين عدلين فليس طلاقه إياها بطلاق»^(٢).

وروى محمد بن الفضيل عن أبي الحسن عليه السلام أنه قال لأبي يوسف: إن الدين ليس بقياس كقياسك وقياس أصحابك، إن الله أمر في كتابه بالطلاق وأكد فيه بشاهدين ولم يرض بهما إلا عدلين، وأمر في كتابه التزويج وأهمله بلا شهود، فأتيتم بشاهدين فيما أبطل الله، وأبطلتم شاهدين فيما أكد الله عز وجل، وأجزتم طلاق المجنون والسكران، ثم ذكر حكم تظليل المحرم^(٣).

قال الطبرسي: قال المفسرون: أمروا أن يشهدوا عند الطلاق وعند الرجعة شاهدي عدل حتى لا تجحد المرأة المراجعة بعد انقضاء العدة ولا الرجل الطلاق. وقيل: معناه وأشهدوا على الطلاق صيانة لدينكم، وهو المروي عن أئمتنا عليه السلام وهذا أليق بالظاهر، لأننا إذا حملناه على الطلاق كان أمراً يقتضي الوجوب وهو من شرائط الطلاق، ومن قال: إن ذلك راجع إلى المراجعة، حمله على التنبه^(٤).

١. الوسائل: ج ١٥ الباب ١٠ من أبواب مقدمات الطلاق، الحديث ٧ و ٣ و لاحظ بقية أحاديث الباب.

٢. الوسائل: ج ١٥، الباب ١٠ من أبواب مقدمات الطلاق وشرائطه، الحديث ٣.

٣. الوسائل: ج ١٥ الباب ١٠ من أبواب مقدمات الطلاق، الحديث ١٢ و لاحظ بقية أحاديث الباب.

٤. مجمع البيان: ٣٠٦/٥.

ومن عجيب الأمر حمل الأمر على الإشهاد في الآية على النذب قال
الآلوسي: وأشهدوا ذوي عدل منكم عند الرجعة إن اخترتموها أو الفرقة ﴿أو
فارقوهن بمعروف﴾ إن اخترتموها تبرياً عن الرية وقطعاً للنزاع، وهذا أمر ندب
كما في قوله تعالى: ﴿وأشهدوا إذا تبايعتم﴾ وقال الشافعي في القديم: إنه للوجوب
في الرجعة. ^(١)

يلاحظ عليه: بأن المتبادر من الأمر هو الوجوب، وقد قلنا في محله: إن
الأصل المقرر عند العقلاء الذي أنفذه الشارع هو «أن أمر المولى لا يترك بلا
جواب» والجواب إما العمل بالأمر أو قيام الدليل على كونه مندوباً، وعلى ضوء
ذلك فالأمر في المقام للوجوب خصوصاً بالنسبة إلى حكمة التشريع الذي ذكره
وهو قوله تبرياً عن الرية وقطعاً للنزاع.

وأما قوله سبحانه: ﴿وأشهدوا إذا تبايعتم﴾ فقد اتفقت الأمة على كون
الإشهاد عند البيع أمراً مندوباً.

ثم إن الشيخ أحمد محمد شاكر، القاضي الشرعي بمصر كتب كتاباً حول
«نظام الطلاق في الإسلام» وأهدى نسخة منه مشفوعة برسالة إلى العلامة الكبير
الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء وكتب إليه: إنني ذهبت إلى اشتراط حضور
شاهدين حين الطلاق، وإنه إذا حصل الطلاق في غير حضرة الشاهدين لم يكن
طلاقاً ولم يعتد به، وهذا القول وإن كان مخالفاً للمذاهب الأربعة المعروفة إلا أنه
يؤيده الدليل ويوافق مذهب أئمة أهل البيت والشيعة الإمامية.

وذهبت أيضاً إلى اشتراط حضور شاهدين حين المراجعة، وهو يوافق أحد
القولين للإمام الشافعي ويخالف مذهب أهل البيت والشيعة، واستغربت ^(٢) من

قولهم أن يفرقوا بينهما والدليل له: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوْيَ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ واحد فيها. وبعث إليه العلامة كاشف الغطاء برسالة جوابية يتن فيها وجه التفريق بينهما، وإليك نص ما يهمننا من الرسالة:

قال بعد كلام له: وكأنتك - أنار الله برهانك - لم تمنع النظر هنا في الآيات الكريمة كما هي عادتكم من الإمعان في غير هذا المقام، وإلا لما كان يخفى عليك أن السورة الشريفة مسوقة لبيان خصوص الطلاق وأحكامه حتى أنها قد سميت بسورة الطلاق، وابتدأ الكلام في صدرها بقوله تعالى: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ﴾ ثم ذكر لزوم وقوع الطلاق في صدر العدة أي لا يكون في طهر الواقعة، ولا في الحيض، ولزوم إحصاء العدة، وعدم إخراجهن من البيوت، ثم استطردها إلى ذكر الرجعة في خلال بيان أحكام الطلاق حيث قال عز شأنه: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجْلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ أي إذا أشرفن على الخروج من العدة، فلكم إمساكنهن بالرجعة أو تركهن على المفارقة. ثم عاد إلى تنمة أحكام الطلاق فقال: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوْيَ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ أي في الطلاق الذي سبق الكلام كله لبيان أحكامه ويستهن عوده إلى الرجعة التي لم تذكر إلا تبعاً واستطراداً، ألا ترى لو قال القائل: إذا جاءك العالم وجب عليك احترامه وإكرامه وأن تستقبله سواء جاء وحده أو مع خادمه أو رفيقه، ويجب المشايعة وحسن المودعة، فأنك لا تفهم من هذا الكلام إلا وجوب المشايعة والمودعة للعالم لا له ولخادمه ورفيقه، وإن تأخر عنه، وهذا لعمري حسب القواعد العربية والذوق السليم جلي واضح لم يكن ليخفى عليك وأنت خريت العربية لولا الغفلة (وللغفلات تعرض للأريب)، هذا من حيث لفظ الدليل وسياق الآية الكريمة.

وهناك ما هو أدق وأحق بالاعتبار من حيث الحكمة الشرعية والفلسفة

الإسلامية وشموخ مقامها وبعد نظرها في أحكامها. وهو أن من المعلوم أنه ما من حلال أبغض إلى الله سبحانه من الطلاق، ودين الإسلام كما تعلمون - جمعي اجتماعي - لا يرغب في أي نوع من أنواع الفرقة لاسيما في العائلة والأسرة، وعلى الأخص في الزيجة بعد ما أفضى كل منهما إلى الآخر بما أفضى.

فالشارع بحكمته العالية يريد تقليل وقوع الطلاق والفرقة، فكثّر قيوده وشروطه على القاعدة المعروفة من أن الشيء إذا كثرت قيوده، عزّ أو قلّ وجوده، فاعتبر الشاهدين العدلين للضبط أولاً وللتأخير والأناة ثانياً، وعسى إلى أن يحضر الشاهدان أو يحضر الزوجان أو أحدهما عندهما يحصل الندم ويعودان إلى الألفة كما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ وهذه حكمة عميقة في اعتبار الشاهدين، لا شك أنها ملحوظة للشارع الحكيم مضافاً إلى الفوائد الأخرى، وهذا كله بعكس قضية الرجوع فإن الشارع يريد التعجيل به، ولعلّ للتأخير آفات فلم يوجب في الرجعة أي شرط من الشروط.

وتصح عندنا معشر الإمامية - بكل ما دلّ عليها من قول أو فعل أو إشارة - ولا يشترط فيها صيغة خاصة كما يشترط في الطلاق؛ كل ذلك تسهلاً لوقوع هذا الأمر المحبوب للشارع الرحيم بعباده والرغبة الأكيدة في إفتهم وعدم تفرقهم، وكيف لا يكفي في الرجعة حتى الإشارة ولمسها ووضع يده عليها بقصد الرجوع وهي - أي المطلقة الرجعية - عندنا معشر الإمامية لا تزال زوجة إلى أن تخرج من العدة، ولذا ترثه ويرثها، وتغتسله ويغتسلها، وتجب عليه نفقتها، ولا يجوز أن يتزوج بأختها، وبالحامسة، إلى غير ذلك من أحكام الزوجية. ^(١)

الطلاق ثلاثاً بصيغة أو ثلاث صيغ
في مجلس واحد

الطلاق ثلاثاً بصيغة أو ثلاث صيغ

في مجلس واحد

من المسائل التي أوجبت انغلاقاً وعنفاً في الحياة، وأدت إلى تمزيق الأسر وتقطيع صلات الأرحام في كثير من البلاد، مسألة تصحيح الطلاق ثلاثاً دفعة واحدة، بأن يقول: أنت طالق ثلاثاً، أو يكرّره ثلاث دفعات ويقول في مجلس واحد: أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق. حيث تحسب ثلاث تطليقات حقيقية وتحرم المطلقة على زوجها حتى تنكح زوجاً غيره.

إن الطلاق عند أكثر أهل السنة غير مشروط بشروط عائقة عن التسرع إلى الطلاق، ككونها غير حائض، أو في غير طهر الواقعة، أو لزوم حضور العدلين. فربما يتغلب الغيظ على الزوج ويمتلكه الغضب فيطلقها ثلاثاً في مجلس واحد، ثم يندم على عمله ندامة شديدة فتضيق عليه الأرض بما رحبت ويتطلب المخلص من أثره السيئ، ولا يجد عند أئمة المذاهب الأربعة والدعاة إليها مخلصاً فيقعده ملوماً محسوراً، ولا يزيده السؤال والفحص إلا نفوراً من الفقه والفتوى.

إن إغلاق باب الاجتهاد وإقفاله بوجه الأئمة، ومنع المفكرين من استنباط الأحكام من الكتاب والسنة دون التزام برأي إمام خاص، أثار مشاكل كثيرة في مسائل لها صلة بالأسرة، يقول الكاتب محمد حامد الفقي رئيس جماعة أنصار

السنة المحمدية: إن رابطة الأسرة التي وثقها الله برباط الزوجية وهت وكادت أن تنفصم عروتها، بلى قد انفصمت في كثير من الطبقات وكان منشأ ذلك، ما استنه الناس في الزواج من سنن سيئة وما شدد الفقهاء قديماً وحديثاً في الطلاق حتى جعلوه أشبه بالعبث واللعب^(١) أو بالأصار والأغلال، وكم لمست فيما عرض لي في حياتي الوعظية، شقاء كثير من الأزواج الذين أوقعهم سوء حفظهم في مشكل من مشاكل الطلاق فيطلبون حلها عند أحد أولئك الجامدين فلا يزيدها إلا تعقيداً.^(٢)

وليس الفقهي هو المشتكي الوحيد من إغلاق باب الاجتهاد، والتعبد بحرفية المذاهب الأربعة، بل هو أحد من ضم صوته إلى صوت أحمد محمد شاكر عضو المحكمة العليا الشرعية حيث لمس خطورة الموقف، التي سببت إحلال القوانين الوضعية مكان الأحكام الإسلامية.

قال: كان والدي: الشيخ محمد شاكر كاتب الفتوى لدى شيخه الشيخ محمد العباس المهدي مفتي الديار المصرية - رحمه الله - فجاءت امرأة شابة، حُكم على زوجها بالسجن مدة طويلة، وهي تخشى الفتنه وتريد عرض أمرها على المفتي يرى لها رأياً في الطلاق من زوجها لتتزوج من غيره، وليس في مذهب الإمام أبي حنيفة حلٌ لمثل هذه المعضلة إلا الصبر و الانتظار فصرفها الوالد معتذراً أسفاً متألماً.

ثم عرض الأمر على شيخه المفتي، واقترح عليه اقتباس بعض الأحكام من

١. يقف على صدق هذا، من طالع مبحث الحلف بالطلاق في الكتب الفقهية التي تعبر عنه بالطلاق غير المعبر، حيث أصبح الطلاق العوبة بيد الزوج.

٢. مقدمة «نظام الطلاق في الإسلام»: ٦.

مذهب الإمام مالك في مثل هذه المشاكل، فأبى الشيخ كل الإباء واستنكر هذا الرأي أشد استنكاره، وكان بين الأستاذ وتلميذه جدال جاد في هذا الشأن لم يؤثر على ما كان بينهما من مودة وعطف، وما زال الأستاذ الوالد - حفظه الله - ... برأيه، معتقداً صحته وفائدته للناس.^(١)

ولو كان والد الشيخ أحمد (محمد شاكر) مطلعاً على فقه أئمة أهل البيت (عليهم السلام) وأن لهم في هذه المشاكل المستعصية حلولاً واضحة مأخوذة من الكتاب والسنة، لاقتراح على أستاذه الرجوع إليه.

كيف والإمام جعفر الصادق (عليه السلام) أبو الفقهاء، وقد تتلمذ على يده الأئمة الأربعة إما مباشرة أو بالواسطة.

إن أغلب المشاكل التي واجهت الشيخ في المحاكم هي إعسار الزوج، وإضراره بالزوجة، وغيبته الطويلة وماضاهاها، ولم يكن في فقه الإمام أبي حنيفة حلولاً لها، مع أن هذه المشاكل مطروحة في الفقه الإمامي بأوضح الوجوه.

وكان الأولى بوالد الشيخ أن يقترح كسر طوق التقليد والرجوع إلى الكتاب والسنة لاستنباط الأحكام الشرعية من دون التزام برأي إمام دون إمام، وهذا هو الحجر الأساس لحل هذه المعضلات، ولم يزل الفقه الإمامي منادياً بهذا الأصل عبر القرون.

نحن نعلم علماً قاطعاً بأن الإسلام دين سهل وسميح، وليس فيه حرج وهذا يدفع الدعاة المخلصين إلى دراسة المسألة من جديد دراسة حرة بعيدة عن أبحاث الجامدين الذين أغلقوا باب الاجتهاد في الأحكام الشرعية أمام وجوههم، وعن أبحاث أصحاب الهوى الهدامين الذين يريدون تجريد الأمم من الإسلام، حتى

ينظروا إلى المسألة ويتطلبوا حكمها من الكتاب والسنة، متجذرين عن كل رأي مسبق فلعل الله يحدث بعد ذلك أمراً، وربما تفك العقدة ويجد المفتي تخلصاً من هذا المضيق الذي أوجده تقليد المذاهب.

وإليك نقل الأقوال:

قال الشيخ الطوسي: إذا طلقها ثلاثاً بلفظ واحد، كان مبدعاً ووقعت واحدة عند تكامل الشروط عند أكثر أصحابنا، وفيهم من قال: لا يقع شيء أصلاً وبه قال علي عليه السلام وأهل الظاهر، وحكى الطحاوي عن محمد بن إسحاق أنه تقع واحدة كما قلناه، ورؤي أن ابن عباس وطاووساً كانا يذهبان إلى ما يقوله الإمامية. وقال الشافعي: فإن طلقها ثنتين أو ثلاثاً في طهر لم يجامعها فيه، دفعة أو متفرقة كان ذلك مباحاً غير محذور ووقع. وبه قال في الصحابة عبد الرحمان بن عوف، ورووه عن الحسن بن علي عليه السلام، وفي التابعين ابن سيرين، وفي الفقهاء أحمد وإسحاق وأبو ثور.

وقال قوم: إذا طلقها في طهر واحد ثنتين أو ثلاثاً دفعة واحدة، أو متفرقة، فعل محرماً وعصى وأثم، ذهب إليه في الصحابة علي عليه السلام، وعمر، وابن عمر، وابن مسعود، وابن عباس، وفي الفقهاء أبو حنيفة وأصحابه ومالك، قالوا: إلا أن ذلك واقع.^(١)

قال ابن رشد: جمهور فقهاء الأمصار على أن الطلاق بلفظ الثلاث حكمه حكم الطلقة الثالثة، وقال أهل الظاهر وجماعة: حكمه حكم الواحدة ولا تأثير للفظ في ذلك.^(٢)

١. الخلاف: ٢ كتاب الطلاق، المسألة ٣. وعلى ما ذكره، نقل عن الإمام عليّ رأيان متناقضان: عدم

الوقوف والوقوف مع الإثم.

٢. بداية المجتهد: ٦١ / ٢، ط بيروت.

وقال عبد الرحمان الجزيري: يملك الرجل الحرُّ ثلاث طلاقات، فإذا طلق الرجل زوجته ثلاثاً دفعة واحدة، بأن قال لها: أنت طالق ثلاثاً، لزمه ما نطق به من العدد في المذاهب الأربعة وهو رأي الجمهور، وخالفهم في ذلك بعض المجتهدين: كطاووس وعكرمة وابن إسحاق وعلى رأسهم ابن عباس - رضي الله عنهم -^(١).

وقد بين فتاوى الجمهور، الفقيه المعاصر «وهبة الزحيلي» وقال: اتفق فقهاء المذاهب الأربعة والظاهرية على أنه إذا قال الرجل لغير المدخول بها: «أنت طالق ثلاثاً» وقع الثلاث، لأنَّ الجميع صادف الزوجية، فوقع الجميع، كما لو قال ذلك للمدخول بها.

واتفقوا أيضاً على أنه إن قال الزوج لامرأته: «أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق» وتخلل فصل بينها، وقعت الثلاث سواء أقصد التأكيد أم لا، لأنَّه خلاف الظاهر، وإن قال: قصدت التأكيد صدق ديانته، لا قضاء.

وإن لم يتخلل فصل، فإن قصد تأكيد الطلقة الأولى بالأخيرتين، فتقع واحدة، لأنَّ التأكيد في الكلام معهود لغة وشرعاً، وإن قصد استئنافاً أو أطلق (بأن لم يقصد تأكيداً ولا استئنافاً) تقع الثلاث عملاً بظاهر اللفظ.

وكذا تُطلق ثلاثاً إن قال: أنت طالق، ثم طالق، ثم طالق، أو عطف بالواو أو بالفاء.^(٢)

هذه هي آراء جمهور فقهاء السنة، وقد خالفهم جماعة من الصحابة والتابعين ذكر أسماء غير واحد منهم الشوكاني في «نيل الأوطار» وقال:

١. الفقه على المذاهب الأربعة: ٤ / ٣٤١.

٢. الفقه الإسلامي وأدلته: ٧ / ٣٩١ - ٣٩٢.

ذهبت طائفة من أهل العلم إلى أنَّ الطلاق لا يتبع الطلاق بل يقع واحدة فقط. وقد حكى ذلك صاحب البحر عن أبي موسى ورواية عن علي عليه السلام وابن عباس و طاووس و عطاء وجابر بن زيد و الهادي والقاسم والباقر والناصر وأحمد بن عيسى، و عبد الله بن موسى بن عبد الله.

ورواية عن زيد بن علي وإليه ذهب جماعة من المتأخرين منهم ابن تيمية وابن القيم وجماعة من المحققين ، وقد نقله ابن مغيث في كتاب الوثائق عن محمد بن وضاح ، ونُقل الفتوى بذلك عن جماعة من مشايخ قرطبة كمحمد بن بقي ومحمد بن عبد السلام وغيرهما ، ونقله ابن المنذر عن أصحاب ابن عباس كعطاء وطاووس وعمر بن دينار وحكاه ابن مغيث أيضاً في ذلك الكتاب عن علي (رضي الله عنه) وابن مسعود وعبد الرحمن بن عوف والزبير.^(١)

إلى غير ذلك من نظائر تلك الكلمات التي تعرب عن اتفاق جمهور الفقهاء بعد عصر التابعين على نفوذ ذلك الطلاق محتجين بما تسمع، ورائدهم في ذلك تنفيذ عمر بن الخطاب، الطلاق الثلاث بمرأى ومسمع من الصحابة، ولكن لو دل الكتاب والسنة على خلافه فالأخذ بها دل متعين.

وتبين الحق يتم ضمن أمور:

دراسة الآيات الواردة في المقام

قال سبحانه:

﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبِعَوَلْتَهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾^(١)

قوله سبحانه: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ كلمة جامعة لا يُؤدَّى حقها إلا بمقال، وهي صريحة في أَنَّ الحقوق بينهما متبادلة، فما من عمل تعمله المرأة للرجل إلا وعلى الرجل عمل يقابله، فهما - في حقل المعاشرة - متماثلان في الحقوق والأعمال، فلا تسعد الحياة إلا باحترام كل من الزوجين للآخر، وقيام كل منهما بواجباته، فعلى المرأة القيام بتدبير المنزل وإنجاز الأعمال فيه، وعلى الرجل السعي والكسب خارجه، هذا هو الأصل الثابت في حياة الزوجين والذي تؤيدها الفطرة، وقد قسم النبي ﷺ الأمور بين ابنته فاطمة وزوجها علي عليه السلام على النحو الذي ذكرناه.

﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيْعٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمُ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا

حُدُودُ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿١﴾

كان للعرب في الجاهلية طلاق وعدة مقدرة للمطلقة، ورجعة للمطلق أثناء العدة، ولكن لم يكن للطلاق عدد معين، فربما طلق الرجل امرأته مائة مرة وراجعها، وتكون المرأة بذلك ألعوبة بيد الرجل يضارها بالطلاق والرجوع متى شاء.

وجاء في بعض الروايات : أنّ رجلاً قال لامرأته: لا أقربك أبداً، ومع ذلك تبقي في عصمتي، ولا تستطيعين الزواج من غيري، قالت له: كيف ذلك؟ قال: أطلقك، حتى إذا قرب انقضاء العدة راجعتك، ثم طلقك، وهكذا أبداً، فشكته إلى النبي ﷺ، فأنزل سبحانه: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾ (٢). أي أنّ الطلاق الذي شرع الله فيه الرجوع هو الطلاق الأول والثاني فقط و أما الطلاق الثالث فلا يحل الرجوع بعده حتى تنكح زوجاً غير المطلق، فعندئذ لو طلقها فيحلّ للأول نكاحها، هذا هو مفهوم الآية:

﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكَحَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (٣)

﴿وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَكُنَّ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَ حَوْهِنَّ﴾

١. البقرة: ٢٢٩.

٢. مجمع البيان: ٣٢٨/١؛ تفسير البغوي: ١/٣٢٨؛ تفسير البغوي: ١/٣٠٤؛ روح المعاني: ٢/١٣٥؛

الكاشف: ١/٣٤٦.

٣. البقرة: ٢٣٠.

بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُسْكُوهُنَّ ضِرَاراً لِّتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ ... ﴿١﴾^(١)
 جئنا بمجموع الآيات الأربع - مع أنَّ موضع الاستدلال هو الآية الثانية -
 للاستشهاد بها في ثنايا البحث وقبل الخوض في الاستدلال نشير إلى نكات في
 الآيات:

«المرة» بمعنى الدفعة للدلالة على الواحد في الفعل، و «الإمساك» خلاف
 الإطلاق.

و «التسريح» في قوله: ﴿أَوْ تَسْرِحْ بِإِحْسَانٍ﴾ مأخوذ من السرح وهو
 الإطلاق، يقال: سَرَحَ الماشية في المرعى: إذا أطلقها لترعى. والمراد من الإمساك هو
 إرجاعها إلى عصمة الزوجية.

تفسير قوله: ﴿أَوْ تَسْرِحْ بِإِحْسَانٍ﴾

أنَّ المقصود من «التسريح» عدم التعرُّض لها لتنقضي عدتها في كل طلاق
 أو الطلاق الثالث الذي هو أيضاً نوع من التسريح . على اختلاف في معنى
 الجملة .

وذلك لأنَّ التسريح الذي هو خلاف الإمساك قابل للانطباق على
 الأمرين:

١. عدم التعرض لها حتَّى تنقضي عدتها.

٢. أن يرجع إليها ثم يطلقها طليقة ثالثة.

وفي ضوء ذلك للمفسرين في تفسير قوله: ﴿أَوْ تَسْرِحْ بِإِحْسَانٍ﴾ رأيان:

الأول: أنَّه ناظر إلى عدم التعرض لها حتَّى تنقضي عدتها، ويمكن تقريب

هذا القول بالوجوه التالية:

أ. إن التبريح بالمعروف في الآية ٢٣١ أريد به ترك الرجعة، قال سبحانه: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ قَبْلَ غَنَ أَجَلِهِنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَ حُوْهنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾.

فالأولى حمل الثانية أيضاً على ترك الرجعة وإن اختلفا في التعبير حيث إن التعبير في المقام هو ﴿أو تبريح بإحسان﴾ وفي الآية الأخرى: ﴿أو سرحوهن بمعروف﴾، ولعل المعروف والإحسان بمعنى واحد، كما عبر عن ترك الرجعة بلفظة ﴿أو فارقوهن بمعروف﴾^(١) فالأولى تفسير الجميع بترك الرجعة.

ب. إن التولية الثالثة مذكورة بعد هذه الجملة ﴿أو تبريح بإحسان﴾، حيث قال سبحانه: ﴿فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره﴾، وعندئذ فلا محيص من تفسير الجملة بترك الرجعة، حتى لا يلزم التكرار.

ج. لا يجوز أن يفسر قوله: ﴿أو تبريح بإحسان﴾ بالطلاق الثالث وإلا يلزم أن يكون قوله: ﴿فإن طلقها فلا تحل له﴾ طلاقاً رابعاً ولا طلاق رابع في الإسلام.^(٢)

الثاني: إن المراد بقوله: ﴿أو تبريح بإحسان﴾، هو الطلاق الثالث، لا ترك الرجعة بعد الطلاق الثاني ومعنى الآية أن الزوج بعد ما طلق زوجته مرتين يجب أن يفكر في أمر زوجته أكثر مما مضى حتى يقف على أنه ليس له بعد الطلقتين إلا أحد أمرين:

أما الإمساك بمعروف والاستمرار معها، أو التبريح بإحسان بالتولية الثالثة التي لا رجوع بعدها أبداً إلا في ظرف خاص أشار إليها في الآية التالية

١. الطلاق: ٢.

٢. هذه الوجوه ذكرها الجصاص في تفسيره: ١/ ٣٨٩.

بقوله: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾.

وعندئذ يكون قوله: ﴿أَوْ تَسْرِحَ بِإِحْسَانٍ﴾ إشارة إلى التطليق الثالث الذي لا رجوع فيه ويكون التسريح بالمقام متحققاً في الطلاق الثالث على هذا القول لا بترك الرجعة كما على القول الآخر.

هذا ما ذكرناه هو عصارة القولين ولكل قائل.

وأما الوجوه التي ذكرت تأييداً للقول الأول فالثاني والثالث قابلان للدفع، أما الثاني فلا أنه لا مانع من ذكر الشيء أولاً بالإجمال (أو تسريح بإحسان) ثم التفصيل ثانياً بقوله: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾، فهو بيان تفصيلي للتسريح بعد البيان الإجمالي، والتفصيل مشتمل على ما لم يشتمل عليه الإجمال من تحريمها عليه حتى تنكح زوجاً غيره، فلو طلقها الزوج الثاني باختياره فلا جناح عليهما بالعقد الجديد ان ظنا أن يقيا حدود الله، فأين هذه التفاصيل من قوله: ﴿أَوْ تَسْرِحَ بِإِحْسَانٍ﴾؟!

وبذلك يعلم دفع الوجه الثالث، لأن حمل قوله: ﴿أَوْ تَسْرِحَ بِإِحْسَانٍ﴾ على الطلقة الثالثة لا يلزم أن يكون قوله: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ...﴾ طلاقاً رابعاً، بل يكون تفسيراً له.

أضف إلى ذلك أن روايات الفريقين تؤيد المعنى الثاني.

روى أبو رزين قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، أرايت قول الله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَمِاسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ فأين الثالثة؟ فقال رسول الله ﷺ: ﴿فَمِاسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِحٌ بِإِحْسَانٍ﴾.

ورواه الثوري وغيره عن إسماعيل بن سميع عن أبي رزين مثله. ^(١)

وقد عزا الطبرسي القول الأول إلى أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام مع أنه روى السيد البحراني في تفسير البرهان روايات ست عن أئمة أهل البيت عليهم السلام تؤيد القول الثاني.

وعلى كل تقدير فالوجه الثاني والثالث قابل للإجابة، وأما الوجه الأول، فالإجابة عنه واضحة، وذلك لأن التسريح في الموارد الثلاثة بمعنى الإطلاق وإنما الاختلاف في المصداق فلا مانع من أن يكون المحقق له في المقام هو الطلاق وفي الآيتين هو ترك الرجعة والاختلاف في المصداق لا يوجب اختلافاً في المفهوم.

إلى هنا تم تفسير قوله سبحانه: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾.

وإليك تفسير ما بقي من الآية، أعني قوله: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^(١).

وهذه الفقرة من الآية ناظرة إلى بيان أمرين:

الأول: أنه لا يحل للزوج أن يأخذ من الزوجة شيئاً مما آتاها إذا أراد طلاقها قال سبحانه: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً﴾، وفي آية أخرى ﴿وإن أردتُمْ استبدالَ زوجٍ مكانَ زوجٍ وآتيتُمْ إحداهنَّ فَنطَاراً فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَاناً وَإِثْماً مُبِيناً﴾^(٢).

الثاني: أنه سبحانه استثنى من عدم جواز الأخذ صورة خاصة، وهي أن

١. البقرة: ٢٢٩.

٢. النساء: ٢٠.

تكون الزوجة كارهة للزوج ولا تُطبق عشرته بحيث يؤدي نفورها منه إلى معصية الله في التقصير بحقوق الزوج وقد يخاف الزوج أيضاً أن يقابلها بالإساءة أكثر مما تستحق، ففي هذه الحال يجوز لها أن تطلب الطلاق من الزوج وتعوضه عنه بما يرضيه، كما يجوز له أن يأخذ ما افتدت به نفسها، وإليه يشير قوله سبحانه: ﴿فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به...﴾ إلى هنا تم تفسير الآية ٢٢٩، وإليك تفسير الآية ٢٣٠.

﴿فإن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾. (١)

ومحصل الآية أن من طلق زوجته ثلاث مرات فلا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره نكاحاً صحيحاً، ثم إذا فارقتها بموت أو طلاق وانقضت عدتها جاز للأول أن يعقد عليها ثانياً.

ثم إن للمحلل شروطاً مذكورة في كتب الفقه.

وأما الآية الرابعة، أعني قوله: ﴿فإذا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنِ أَجَلَهُنَّ﴾، فإنها واضحة المفهوم.

هذا ما ارتأينا ذكره بشأن تفسير الآيات، ونرجع الآن إلى صلب البحث وهو حكم الطلاق ثلاثاً، فنقول:

إذا تعرّفت على مفاد الآية، فاعلم أن الكتاب والسنة يدلان على بطلان الطلاق ثلاثاً، وأنه يجب أن يكون الطلاق واحدة بعد الأخرى، يتخلل بينهما رجوع

أو نكاح، فلو طلق ثلاثاً مرة واحدة، أو كرر الصيغة فلا يقع الثلاث. وأما احتسابها طلاقاً واحداً، فهو وإن كان حقاً، لكنه خارج عن موضوع بحثنا، وإليك الاستدلال عن طريق الكتاب أولاً والسنة ثانياً:

أولاً: الاستدلال عن طريق الكتاب بوجوه:

١. قوله سبحانه: ﴿الطلاق مرتان﴾ .

إن قوله سبحانه: ﴿الطلاق مرتان﴾ : ظاهر في :

١. إن هذا الحكم يشمل كافة أقسام الطلاق وأن التفريق بين الطلقات ليس من خصيصة طلاق دون طلاق، بل طبيعة الطلاق تلازم ذلك الطلاق، لأن الألف واللام إذا لم يكونا للمعهود أفاد الاستغراق، فصار تقدير الآية: كل الطلاق مرتان، ومرة ثالثة، ولو قال هكذا أفاد أن الطلاق المشروع متفرق، لأن المرات لا تكون إلا بعد تفرق بالإجماع.^(١)

٢. أن قوله: مرتان ظاهر في لزوم وقوعه مرة بعد أخرى لا دفعة واحدة وإلا يصير مرة ودفعة، ولأجل ذلك عبّر سبحانه بلفظ «المرة» ليدل على كيفية الفعل وأنه الواحد منه، كما أن الدفعة والكرة والنزلة، مثل المرة، وزناً ومعنى واعتباراً.

وعلى ما ذكرنا فلو قال المطلق: أنت طالق ثلاثاً، لم يطلق زوجته مرة بعد أخرى، ولم يطلق مرتين، بل هو طلاق واحد، وأما قوله «ثلاثاً» فلا يصير سبباً لتكرره، وتشهد بذلك فروع فقهية لم يقل أحد من الفقهاء فيها بالتكرار بضم عدد فوق الواحد. مثلاً اعتبر في اللعان شهادات أربع، فلا تجزي عنها شهادة واحدة

مشفوعة بقوله «أربعاً». وفصول الأذان المأخوذة فيها التثنية، لا يتأتى التكرار فيها بقراءة واحدة وإردافها بقوله «مرتين»، ولو حلف في القسمات وقال: «أقسم بالله خمسين يمينا أن هذا قاتله» كان هذا يمينا واحداً، ولو قال المقر بالزنا: «أنا أقر أربع مرّات أنني زنت» كان إقراراً واحداً، ويحتاج إلى إقرارات ثلاث، إلى غير ذلك من الموارد التي لا يكفي فيها العدد عن التكرار.

هذا هو المقياس الكلي في كل مورد اعتبر فيه العدد كرمي الجمرات السبع فلا يجزي عنه رمي الحصيات مرة واحدة، وكتكبيرات صلاة العيدين الخمس أو السبع المتوالية - عند القوم - قبل القراءة لا تتأتى بتكبيرة واحدة بعدها قول المصلي خمساً أو سبعاً، وكصلاة التسييح^(١) وقد أخذ في تسييحاتها العدد عشراً وخمسة عشر فلا تجزي عنها تسييحة واحدة مردوفة بقوله عشراً أو خمسة عشر، وهذه كلّها ممّا لا خلاف فيها.

ولم أر من تردّد في ذلك غير ابن حزم، فزعم أنّه ربما يستعمل في غير ذلك المعنى حيث قال: وأما قولهم: معنى قوله ﴿الطلاق مرتان﴾ أنّ معناه مرّة بعد مرّة فخطأ، بل هذه الآية كقوله تعالى: ﴿نؤتها أجراها مرتين﴾ أي مضاعفاً معاً، وهذه الآية أيضاً تعليم لما دون الثلاث من الطلاق.^(٢)

يلاحظ على ما ذكره، أنّ استعمال «مرتين» في هذه الآية بمعنى مضاعفاً، لأجل وجود القرينة ولولاها لحمل على المعنى الحقيقي، وذلك لأنّه سبحانه يخاطب نساء النبي ﷺ بخطابين:

الأول: قوله: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا

١. المراد صلاة جعفر الطيّار.

٢. المحل: ١٠/١٦٨.

العَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا ﴿١﴾.

الثاني: ﴿وَمَنْ يَقْنُتْ مِنْكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعَمَّلْ صَالِحًا نُؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا﴾^(١).

فقوله في الآية الأولى: ﴿يُضَاعَفُ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾ قرينة على أن المراد من قوله: ﴿نُؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ﴾ إيتاء الأجر المضاعف لا الأجر بعد الأجر، فلا يكون استعماله مرتين في المضاعف فيها دليلاً على سائر المقامات.

قال الجصاص: والدليل على أن المقصد في قوله: ﴿الطلاق مرتان﴾ الأمر بتفريق الطلاق وبيان حكم ما يتعلق بإيقاع ما دون الثلاث من الرجعة أنه قال: ﴿الطلاق مرتان﴾، وذلك يقتضي التفريق لا محالة، لأنه لو طلق اثنتين معاً لما جاز أن يقال: طلقها مرتين، وكذلك لو دفع رجل إلى آخر درهمين لم يجوز أن يقال: أعطاه مرتين، حتى يفرق الدفع، فحيث يطلق عليه، وإذا كان هذا هكذا، فلو كان الحكم المقصود باللفظ هو ما تعلق بالتطليقتين من بقاء الرجعة لأدى ذلك إلى إسقاط فائدة ذكر المرتين، إذ كان هذا الحكم ثابتاً في المرة الواحدة إذا طلق اثنتين، فثبت بذلك أن ذكر المرتين إنما هو أمر بإيقاعه مرتين، ونهي عن الجمع بينهما في مرة واحدة.^(٢)

وقد قال عليه السلام: «لا طلاق إلا بعد نكاح»، وقوله عليه السلام: «لا طلاق قبل نكاح»، وقوله عليه السلام: «لا طلاق لمن لا يملك».^(٣)
فلا نكاح بعد الصيغة الأولى حتى يطلق.

١. الأحزاب: ٣٠-٣١.

٢. أحكام القرآن: ١/٣٧٩-٣٧٨.

٣. السنن الكبرى: ٧/٣١٨-٣٢١؛ المستدرک للحاكم: ٢/٢٤، وغيرهما من المصادر المتوفرة.

هذا كله إذا عبّر عن التطلق ثلاثاً بصيغة واحدة، أما إذا كرّر الصيغة كما عرفت، فربّما يغتر به البسطاء ويزعمون أنّ تكرار الصيغة ينطبق على الآية، لكنّه مردود من جهة أخرى وهي:

أنّ الصيغة الثانية والثالثة تقعان باطلتين لعدم الموضوع للطلاق، فإنّ الطلاق إنّما هو لقطع علاقة الزوجية، فلا زوجية بعد الصيغة الأولى حتى تقطع، ولا رابطة قانونية حتى تصرم.

وربّما يقال: إنّ المطلقة مازالت في حباله الرجل وحكمها حكم الزوجة، فعندئذ يكون للصيغة الثانية والثالثة تأثير بحكم هذه الضابطة.

يلاحظ عليه: أنّه ماذا يريد من قوله: «إنّما بحكم الزوجة»؟

فإن أراد به أنّ للزوج حق الرجوع إليها، فهو صحيح ولذلك يقال: الرجعية بحكم الزوجة، أو هي زوجة باعتبار أنّ للزوج إعادة البناء الذي هدمه بالطلاق، فلا حاجة إلى النكاح الجديد، وهذا غير المدعى.

وإن أراد أنّها زوجة بمعنى أنّ صيغة الطلاق لم تؤثر شيئاً ولم تهدم بناء الزوجية وإنّ حالها قبل الطلاق وبعده سيان، فهو على خلاف الأصول الصحيحة، إذ كيف تكون حالها قبله وبعده سيان، مع أنّها لو تركت حتى تنقضي عدّتها، تصير أجنبية وبائنة بالتهام.

وكونها قابلة للطلاق الثاني - قبل الرجوع - مبنيّ على الوجه الثاني الذي عرفت مخالفته للأصول، لا على الوجه الأوّل.

وبعبارة واضحة: إنّ الطلاق هو أن يقطع الزوج علاقة الزوجية بينه وبين امرأته ويطلق سراحها من قيدها، وهو لا يتحقّق بدون وجود تلك العلاقة الاعتبارية الاجتماعية، ومن المعلوم أنّ المطلقة لا تطلق، والمسرّحة لا تسرح.

على أنَّ هناك إشكالاً يختص بهذه الصورة (إنشاء الطلاق الثلاث بلا تكرير للصيغة).

وتقريره: أنَّ الطلاق أمر اعتباري يتحقق بإنشاء المطلق، وليس له واقع وراء الاعتبار، مقابل الأمر التكويني الذي له واقع وراء الذهن والاعتبار. فإذا كان الانشاء واحداً فيكون المنشأ أيضاً كذلك، فتعدّد الطلاق رهن تعدّد الإنشاء والمفروض وحدته.

نعم لا يتطرق هذا الإشكال إلى ما إذا تعدّدت الصيغة كأن يقول: أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق.

والحاصل: أنّه لا يحصل بهذا النحو من التطبيقات الثلاث، العدد الخاص الذي هو الموضوع للآية التالية، أعني قوله سبحانه: ﴿فإن طلقها فلا تحلّ له حتى تنكح زوجاً غيره﴾، لأنّ تعدد الطلاق رهن تحلّل عقدة الزواج بين الطلاقين، ولو بالرجوع، وإذا لم تتخلّل يكون التكلم أشبه بالتكلم بكلام لغو.

قال سهاك - من عنده -: إنّها النكاح عقدة تعقد، والطلاق يحلّها، وكيف تُحلّ عقدة قبل أن تعقد؟! ^(١)

والحاصل أنّه إذا قال: أنت طالق، فكأنّه قال لها: حللت العقدة بيني وبينك، فسخت هذا العقد، قطعت هذا الرباط الذي يربط كلاً منّا بصاحبه؛ فإذا فسخ العقد الذي كان بينهما، أو حلّت العقدة أو قطع الرباط فمن أين يملك الرجل فسخ العقد أو حلّ العقدة أو قطع الرباط مرة أخرى أو ثالثة؟ وفي أي عقد من العقود في هذه الشريعة المطهرة أو في غيرها من الشرائع والقوانين،

يمكن فسخ العقد الواحد مرتين أو ثلاثاً، وهو عقد واحد، إلا أن يتجدد العقد فيتجدد إمكان الفسخ، ويكون فسخاً لعقد آخر.^(١)

٢. قوله سبحانه: ﴿فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان﴾

تقدّم أن في تفسير هذه الفقرة من الآية قولين مختلفين، والمفسّرون بين من يجعلونها نازرة إلى الفقرة المتقدمة، أعني قوله: ﴿الطلاق مرتان...﴾ ومن يجعلونها نازرة إلى التطليق الثالث الذي جاء في الآية التالية، وقد عرفت ما هو الحق، فتلك الفقرة تدل على بطلان الطلاق الثلاث على كل التقادير.

أمّا على التقدير الأول، فواضح، لأن معناها أن كلّ مرة من المراتين يجب أن يتبعها أحد أمرين: إمساك بمعروف، أو تسريح بإحسان.

قال ابن كثير: أي إذا طلقها واحدة أو اثنتين، فأنت مخير فيها ما دامت عدتها باقية، بين أن تردّها إليك ناوياً الإصلاح والإحسان وبين أن تركها حتى تنقضي عدتها، فتبين منك، وتطلق سراحها محسناً إليها، لا تظلمها من حقّها شيئاً ولا تضارّها بها.^(٢)

وأين هذا من الطلاق ثلاثاً بلا تخلّل واحد من الأمرين - الإمساك أو تركها حتى ينقضي أجلها - سواء طلقها بلفظ: أنت طالق ثلاثاً، أو: أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق.

قال الشوكاني: يشترط في وقوع الثالثة أن تكون في حال يصح من الزوج فيها الإمساك - قبل الطلاق الثالث - وإذا لم يصح الإمساك إلا بعد المراجعة لم تصحّ الثالثة إلا بعدها لذلك، وإذا لزم في الثالثة، لزم في الثانية.^(٣)

٢. تفسير ابن كثير: ١/ ٥٣.

١. نظام الطلاق في الإسلام: ٧٢.

٣. نيل الأوطار: ٦/ ٢٣٤.

وأما على التقدير الثاني، فإن تلك الفقرة وإن كانت ناظرة لحال الطلاق الثالث، وساكنته عن حال الطلاقين الأولين، لكن قلنا: إن بعض الآيات، تدل على أن مضمونها من خصيصة مطلق الطلاق، من غير فرق بين الأولين والثالث، فالمطلق يجب أن يتبع طلاقه بأحد أمرين:

قال سبحانه: ﴿فَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْتُمْ أَجَلَهُنَّ فَامْسْكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سِرِّهِنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾^(١).

١. الإمساك بمعروف.

٢. التسريح بإحسان.

فالمحصل من المجموع هو كون إتباع الطلاق بأحد أمرين من لوازم طبيعة الطلاق الذي يصلح للرجوع.

ويظهر ذلك بوضوح إذا وقفنا على أن قوله: ﴿فَبَلَّغْتُمْ أَجَلَهُنَّ﴾ من القيود الغالبية، وإلا فالواجب منذ أن يطلق زوجته، هو القيام بأحد الأمرين، لكن تخصيصه بزمان خاص وهو بلوغ آجالهن، هو لأجل أن المطلق الطاعني عليه غضبه وغيظه، لا تنطفئ سورة غضبه فوراً حتى تمضي عليه مدة من الزمن تصلح فيها لأن يتفكر في أمر زوجته ويخاطب بأحد الأمرين، وإلا فطبيعة الحكم الشرعي: ﴿فَإِمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحُ بِإِحْسَانٍ﴾ تقتضي أن يكون حكماً سائداً على جميع الأزمنة من لدن أن يتفوّه بصيغة الطلاق إلى آخر لحظة تنتهي معها العدة.

وعلى ضوء ما ذكرنا تدلّ الفقرة على بطلان الطلاق الثلاث وأنه يخالف الكيفية المشروعة في الطلاق، غير أن دلالتها على القول الأول بنفسها، وعلى القول الثاني بمعونة الآيات الأخر.

٣. قوله سبحانه: ﴿فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾

إن قوله سبحانه: ﴿الطلاق مرتان﴾ وارد في الطلاق الذي يجوز فيه الرجوع^(١)، ومن جانب آخر دلّ قوله سبحانه: ﴿إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَخْصُوا الْعِدَّةَ﴾^(٢). على أن الواجب في حق هؤلاء هو الاعتداد وإحصاء العدة، من غير فرق بين أن نقول أن «اللام» في ﴿عَدَّتِهِنَّ﴾ للظرفية بمعنى «في عدّتهن» أو بمعنى الغاية، والمراد لغاية أن يعتدّن، إذ على كلّ تقدير يدلّ على أن من خصائص الطلاق الذي يجوز فيه الرجوع، هو الاعتداد وإحصاء العدة، وهو لا يتحقّق إلّا بفصل الأوّل عن الثاني، وإلّا يكون الطلاق الأوّل بلا عدة وإحصاء لو طلق اثنتين مرة. ولو طلق ثلاثاً يكون الأوّل والثاني كذلك.

وقد استدلّ بعض أئمة أهل البيت بهذه الآية على بطلان الطلاق الثلاث.

روى صفوان الجمال عن أبي عبد الله عليه السلام: أن رجلاً قال له: إني طَلَقْتُ امرأتي ثلاثاً في مجلس واحد؟ قال: «ليس بشيء»، ثم قال: «أما تقرأ كتاب الله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ - إلى قوله سبحانه: - لَعَلَّ اللَّهُ يُحَدِّثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا؟» ثم قال: كلّما خالف كتاب الله والسنة فهو يرد إلى كتاب الله والسنة^(٣).

١. فخرج الطلاق البائن كطلاق غير المدخولة، وطلاق البائنة من المحيض الطاعنة في السن وغيرهما.

٢. الطلاق: ١.

٣. قرب الاسناد: ٣٠؛ ورواه الحر العاملي في وسائل الشيعة ج ١٥، الباب ٢٩ من أبواب مقدمات الطلاق، الحديث ٢٥.

٤ . قوله سبحانه: ﴿لَعَلَّ اللَّهَ يَحْدُثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾

أنه لو صحَّ التطليق ثلاثاً فلا يبقى لقوله سبحانه: ﴿لَعَلَّ اللَّهَ يَحْدُثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ فائدة، لأنه يكون بائناً ويبلغ الأمر إلى ما لا تحمد عقباه، ولا تحل العقدة إلا بنكاح رجل آخر وطلاقه، مع أن الظاهر أن المقصود حلَّ المشكل من طريق الرجوع أو العقد في العدة.

ثانياً: الاستدلال عن طريق السنة

قد تعرّفت على قضاء الكتاب في المسألة، وأما حكم السنة، فهي تعرب عن أن الرسول كان يعدّ مثل هذا الطلاق لعباً بالكتاب.

١ . أخرج النسائي عن محمود بن لبيد قال: أخبر رسول الله عن رجل طلق امرأته ثلاث تطليقات جميعاً، فقام غضبان ثم قال: أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم؟! حتى قام رجل وقال: يا رسول الله ألا أقتله؟^(١)

ومحمود بن لبيد صحابي صغير وله سماع، روى أحمد بإسناد صحيح عنه قال: أنا رسول الله ﷺ فصلّى بنا المغرب في مسجدنا، فلما سلّم منها، قال: اركعوا هاتين الركعتين في بيوتكم، للسبحة بعد المغرب.^(٢)

وهذا دليل على سماعه من الرسول ﷺ، وقد نقله الحافظ ابن حجر في «الإصابة».^(٣)

ولعلّ هذا الرجل الذي طلق امرأته ثلاث تطليقات هو (ركانة) الذي يأتي

١ . سنن النسائي: ١٤٢/٦، الدر المنثور: ٢٨٣/١.

٢ . مسند أحمد: ٤٢٧/٥.

٣ . لاحظ: ٦٧/٦.

الكلام عنه في الحديث الثاني.

ثم نرى أنّ النبي ﷺ يصف هذا النوع من الطلاق: باللعب بكتاب الله، وتظهر آثار الغضب في وجهه أفيمكن القول بصحته بعد ما كان هذا منزلته؟!

ولو سلمنا عدم سماعه كما يدّعيه ابن حجر في فتح الباري^(١) فهو صحابي ومراسيل الصحابة حجة بلا كلام عند الفقهاء، أخذاً بعد التهم أجمعين.

٢. روى ابن إسحاق، عن عكرمة، عن ابن عباس قال: طلق ركانة زوجته ثلاثاً في مجلس واحد، فحزن عليها حزناً شديداً، فسأله رسول الله: كيف طلقته؟ قال: طلقته ثلاثاً في مجلس واحد. قال: إنّها تلك طلقة واحدة فأرجعها.^(٢)

والسائل هو ركانة بن عبد يزيد. روى الإمام أحمد باسناد صحيح عن ابن عباس قال: طلق ركانة بن عبد يزيد أخو بني مطلب امرأته ثلاثاً في مجلس واحد، فحزن عليها حزناً شديداً، قال: فسأله رسول الله: كيف طلقته؟ قال: طلقته ثلاثاً. قال، فقال: في مجلس واحد؟ قال: نعم. قال: فإنّما تلك واحدة فأرجعها إن شئت. قال: فأرجعها، فكان ابن عباس يرى إنّما الطلاق عند كلّ طهر.^(٣)

١. فتح الباري: ٣١٥/٩. ومع ذلك قال: رجاله ثقات، وقال في كتابه الآخر «بلوغ المرام»: ٢٢٤.

رواته موثقون؛ ونقل الشوكاني في نيل الأوطار: ٢٢٧/٦، عن ابن كثير أنّه قال: إسناده جيد.

٢. بداية المجتهد: ٦١/٢. ورواه آخرون كابن قيم في إغاثة اللهفان: ١٥٦، والسيوطي في الدر المنثور: ٢٧٩/١ وغيرهم.

٣. مسند أحمد: ٢٦٥/١.

أدلة القائل بصحة الطلاق ثلاثاً

استدلَّ القائل بجواز إرسال الثلاث دفعة أو مفردة بالكتاب تارة والسنة أخرى والإجماع ثالثة.

أما الكتاب فبالآيات التالية:

١. أن قوله سبحانه: ﴿أَوْ تَسْرِحْ بِإِحْسَانٍ﴾ يعم إيقاع الطلاق الثلاث دفعة.

٢. وقوله: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ﴾.

٣. وقوله: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ﴾.

٤. وقوله تعالى: ﴿وَلِلْمُطَلَّقاتِ مَتَاعٌ بِالمَعْرُوفِ﴾.

ولم يفرق في هذه الآيات بين إيقاع الواحدة والثنتين والثلاث.

وقد أُجيب عن الاستدلال بأن هذه عمومات مخصصة وإطلاقات مقيدة بما

ثبت من الأدلة الدالة على المنع من وقوع فوق الواحدة.^(١)

والأولى أن يجاب بأن شرط التمسك بالإطلاق كون المتكلم في مقام البيان

لا في مقام الإجمال والإهمال، مثلاً: لو كان المتكلم في مقام بيان حكم الطبيعة بما

هي هي بأن يقول: الغنم حلال، والتحذير حرام فلا يمكن أن يستدلَّ بهما على

حلية الغنم وإن كان جلاًلاً أو مغضوباً تمسكاً بإطلاقه، وقد قرر في علم الأصول

أنّ التمسك بالإطلاق رهن شروط ثلاثة، أولها: كون المتكلم في مقام بيان الحيثية التي نحن بصدد استنباط حكمها، فإذا سكت يتمسك بالإطلاق، وأمّا إذا لم يكن في مقام بيان تلك الحيثية، فلا يصح التمسك بالإطلاق، وهذه الآيات من هذا القليل فاتها في مقام بيان أمور أخرى، فالأولى منها في مقام بيان كون المطلقة محرمة أبداً حتى تنكح زوجاً غيره، والثانية في مقام بيان حكم المطلقة قبل المس ومثلها الثالثة والرابعة في مقام بيان أنّ للمطلقة حقّاً خاصاً باسم المتاع، فأين هذه الموضوعات من تجويز الطلاق ثلاثاً.

والحق أنّ إغلاق باب الاجتهاد من أواسط القرن السابع إلى يومنا هذا صار سبباً لتدهور الاستنباط، وإلا فلا يخفى ضعف هذا النوع من الاستدلال على المستنبط الملمّ بالأصول.

الاستدلال بالسنة

استدلّ القائل بصحة الطلاق ثلاثاً في مجلس واحد بالسنة:

١. خبر فاطمة بنت قيس

روى ابن حزم من طريق يحيى بن أبي كثير: أخبرني أبو سلمة بن عبد الرحمن، أنّ فاطمة بنت قيس أخبرته أنّ زوجها ابن حفص بن المغيرة المخزومي طلقها ثلاثاً، ثمّ انطلق إلى اليمن، فانطلق خالد بن الوليد في نفر فأتوا رسول الله ﷺ في بيت ميمونة أمّ المؤمنين فقالوا: إنّ ابن حفص طلق امرأته ثلاثاً فهل لها من نفقة؟ فقال رسول الله ﷺ: «ليس لها نفقة، وعليها العدة».^(١)

فلو كانت التطليق ثلاثاً أمراً منكراً لأنكره النبي ﷺ.

يلاحظ عليه: أن ابن حزم نقل الرواية على غير وجهها، فقد روى أحمد في مسنده بسنده عن فاطمة بنت قيس، قالت: كنت عند أبي عمرو بن حفص بن المغيرة، وكان قد طلقني تطليقتين، ثم إنه سار مع علي إلى اليمن حين بعثه رسول الله ﷺ فبعث بتطليقتي الثالثة.^(١)

وفي سنن الدارقطني بسنده عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن فاطمة بنت قيس أنها أخبرته أنها كانت عند أبي عمرو بن حفص بن المغيرة، فطلقها آخر ثلاث تطليقات، فزعمت أنها جاءت رسول الله فاستفتته في خروجها من بيتها.^(٢) وما نقله المحدثان دليل على أن التطليقات كانت متفرقة لا مجتمعة، غير أن ابن حزم تغافل عن ذكر نص الحديث.

٢. حديث عائشة

روى ابن حزم عن طريق البخاري عن عائشة أم المؤمنين قالت: إن رجلاً طلق امرأته ثلاثاً فتزوجت فطلق^(٣)، فسئل رسول الله ﷺ أتحل للأول؟ قال: «لا حتى يذوق عسيلتها كما ذاق الأول»، فلم ينكر عليه الصلاة والسلام هذا السؤال، ولو كان لا يجوز لأخبر بذلك.^(٤)

يلاحظ عليه: أن الرواية غير ظاهرة في أن التطليقات كانت مجتمعة لو لم نقل أنها ظاهرة في المتفرقة، بشهادة وقوع الطلاق في عصر رسول الله، وقد كان

١. مسند أحمد: ٧/٥٦٣، حديث ٢٦٧٨٩.

٢. سنن الدارقطني: ٤/٢٩، كتاب الطلاق، الحديث ٨٠.

٣. أي طلقها الزوج الثاني.

٤. المحلى: ١٠٠/١٧١.

الطلاق على عهد رسول الله وأبي بكر وستين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة.^(١)

٣. حديث سهل

روى سهل بن سعد الساعدي قال: لاعن رسول الله بين الزبير العجلاني وزوجته، فلما تلاعنا، قال الزوج: إن أمسكتها فقد كذبت عليها، فهي طالق ثلاثاً، فقال النبي ﷺ: لا سبيل لك عليها.^(٢)

وجه الاستدلال: أنّ العجلاني كان قد طلق في وقت لم يكن له أن يطلق فيه، فطلق ثلاثاً فبين له النبي ﷺ حكم الوقت، وأنه ليس له أن يطلق فيه ولم يبين له حكم العدد، ولو كان ذلك العدد محرماً وبدعة لبيته.

يلاحظ عليه: بأنه من غرائب الاستدلال فإن الزوج إذا لاعن زوجته تحرم عليه مؤبداً.^(٣) فلا موضوع للنكاح والطلاق، ولما كان الرجل جاهلاً بحكم الإسلام وأنها بانّت عنه باللعان من دون حاجة إلى الطلاق، طلقها ثلاثاً بزعم أنها زوجته على رسم الجاهلية.

وأما النبي ﷺ فليس في كلامه أنه أنه صحّح قوله - بعد اللعان - فهي طالق ثلاثاً، بل أشار إلى الحرمة الأبديّة وأنها صارت محرمة على الزوج، وقال: «لا سبيل لك عليها»، وأين هذا من تصحيح النبي ﷺ حكم العدد.

١. صحيح مسلم: ٢، باب الطلاق الثلاث، الحديث ١٥.

٢. سنن البيهقي: ٣٢٨/٧.

٣. اتفقت فقهاء المذاهب الأربع على أنّ اللعان يجرم مؤبداً فلا تحل له أبداً حتّى وإن أكذب نفسه، نعم قالت الحنفية بالحرمة المؤبدة إلا إذا أكذب نفسه. (الفقه الإسلامي وأدلته: ١٧٧/٧).

الاستدلال بالإجماع

استدلّ القائل بالصحة بالإجماع وإنّ الطلاق الوارد في الكتاب منسوخ، فقال العيني في «عمدة القارئ»:

فإن قلت: ما وجه هذا النسخ وعمر لا ينسخ؟ وكيف يكون النسخ بعد النبي ﷺ؟

قلت: لما خاطب عمر الصحابة بذلك فلم يقع إنكار صار إجماعاً، والنسخ بالإجماع جوزه بعض مشايخنا بطريق أنّ الإجماع موجب علم اليقين كالنص، فيجوز أن يثبت النسخ به، والإجماع في كونه حجة أقوى من الخبر المشهور، فإذا كان النسخ جائزاً بالخبر المشهور فجوازه بالإجماع أولى. فإن قلت: هذا إجماع على النسخ من تلقاء أنفسهم، فلا يجوز ذلك في حقهم.

قلت: يحتمل أن يكون ظهر لهم نص أوجب النسخ، ولم ينقل إلينا ذلك.^(١)

يلاحظ عليه: كيف يدّعي الإجماع وقد تواتر النص على أنّه كان على عهد رسول الله وأبي بكر وستين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحداً، ومع ذلك كيف يدّعي الإجماع مع تحقّق الخلاف في المسألة وذهاب كثير من الصحابة والتابعين إلى عدم صحة الطلاق ثلاثاً؟!

وأما التمسك بسكوت الناس، فهو لا يكشف عن وجود نص يدلّ على النسخ، إذ لو كان هناك نص لأظهره، ويصل من السلف إلى الخلف قطعاً، لأنّ المسألة ممّا يعمّ بها الابتلاء.

ولو افترضنا وجود النص فكيف خفي في عصر رسول الله ﷺ وعصر الخليفة الأول وستين من عصر الخليفة الثاني؟!

الاجتهاد تجاه النص

التحق النبي الأكرم بالرفيق الأعلى وقد برز بين المسلمين اتجاهان مختلفان، وفكران متباينان، فعليّ وسائر أئمة أهل البيت، كانوا يتعرفون على الحكم الشرعي من خلال النصّ الشرعي آية أو رواية، ولا يعملون برأيهم بتاتاً، وفي قباهم لفيف من الصحابة يستخدمون الرأي للتوصل إلى الحكم الشرعي من خلال التعرف على المصلحة ووضع الحكم وفق متطلباتها.

إنّ استخدام الرأي فيما لا نصّ فيه، ووضع الحكم وفق المصلحة أمر قابل للبحث والنقاش، إنّما الكلام في استخدامه فيما فيه نص، فالطائفة الثانية كانت تستخدم رأيها تجاه النص، لا في خصوص ما لا نصّ فيه من كتاب أو سنة بل حتى فيما كان فيه نصّ ودلالة.

يقول أحمد أمين المصري: ظهر لي أنّ عمر بن الخطاب كان يستعمل الرأي في أوسع من المعنى الذي ذكرناه، وذلك أنّ ما ذكرناه هو استعمال الرأي حيث لا نصّ من كتاب ولا سنة، ولكنّا نرى الخليفة سار أبعد من ذلك، فكان يجتهد في تعرف المصلحة التي لأجلها نزلت الآية أو ورد الحديث، ثمّ يسترشد بتلك المصلحة في أحكامه، وهو أقرب شيء إلى ما يعبر عنه الآن بالاسترشاد بروح القانون لا بحرفيته. ^(١)

إنّ الاسترشاد بروح القانون الذي أشار إليه أحمد أمين أمر، ونبذ النص

والعمل بالرأي أمر آخر، ولكن الطائفة الثانية كانت تنبذ النص وتعمل بالرأي، وما روي عن الخليفة في هذه المسألة، من هذا القبيل. وإن كنت في ريب من ذلك، فنحن نتلو عليك ما وقفنا عليه:

١. روى مسلم عن طاووس عن ابن عباس، قال: كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وستين من خلافة عمر: طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيته عليهم، فأمضاه عليهم.^(١)

٢. وروى مسلم عن ابن طاووس عن أبيه: أن أبا الصهباء قال لابن عباس: أتعلم أنما كانت الثلاث تجعل واحدة على عهد النبي ﷺ وأبي بكر وثلاثاً من (خلافة) عمر؟ فقال: نعم.^(٢)

٣. وروى مسلم عن طاووس أيضاً: أن أبا الصهباء قال لابن عباس: هات من هناتك، ألم يكن الطلاق الثلاث على عهد رسول الله وأبي بكر واحدة؟ قال: قد كان ذلك فلما كان في عهد عمر تتابع الناس في الطلاق فأجازه عليهم.^(٣)

وربما يقال: إن هذه الرواية تخالف ما روي عن ابن عباس أنه أفتى بوقوع الثلاث. قال أحمد بن حنبل: كل أصحاب ابن عباس روي عنه خلاف ما رواه طاووس في هذه المسألة، أعني بهم: سعيد بن جبير ومجاهد ونافع.

قال أبو داود في سننه: صار قول ابن عباس فيما حدثنا أحمد بن صالح، قال: حدثنا عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، ومحمد بن عبد الرحمن بن ثوبان عن محمد بن إياس أن ابن عباس وأبا هريرة وعبد الله بن عمرو بن العاص سئلوا عن البكر يطلقها زوجها ثلاثاً فكلمهم، قال:

١- ٣. صحيح مسلم: ٤/ ١٨٤ باب الطلاق الثلاث، الحديث ٣-١. التتابع: بمعنى التتابع في الشر.

لا تخل له حتى تنكح زوجاً غيره.^(١)

يلاحظ عليه: بأنّ المعبر إنّما هو رواية ابن عباس و هي على بطلان الطلاق ثلاثاً، وأمّا ما نقل عنه من الرأي و هو حجة عليه لا على غيره، ولو صحّ أنّه أفتى على خلاف الرواية، فلا يكون دليلاً على ضعف الرواية، لأنّ الاحتمالات المسوّغة لترك الرواية والعدول إلى الرأي، كثيرة منها النسيان ونظائره.

ثمّ إنّ الشوكاني بعد ما ذكر هذا الجواب قال: إنّ القائلين بالتتابع (صحة الطلاق ثلاثاً) قد استكثروا من الأجوبة على حديث ابن عباس كلّها غير خارجة عن دائرة التعسف، والحقّ أحقّ بالتابع.^(٢)

٤. روى البيهقي، قال: كان أبو الصهباء كثير السؤال لابن عباس، قال: أما علمت أنّ الرجل كان إذا طلق امرأته ثلاثاً قبل أن يدخل بها، جعلوها واحدة على عهد النبي ﷺ وأبي بكر - رضى الله عنه - وصدرأ من إمارة عمر - رضى الله عنه - فلمّا رأى الناس قد تتابعوا فيها، قال: أجزوهم عليهم.^(٣)

٥. أخرج الطحاوي من طريق ابن عباس أنّه قال: لمّا كان زمن عمر - رضى الله عنه - قال: يا أيّها الناس قد كان لكم في الطلاق أناة وإنّه من تعجل أناة الله في الطلاق ألزمنه إياه.^(٤)

٦. عن طاووس قال: قال عمر بن الخطاب: قد كان لكم في الطلاق أناة فاستعجلتم أناتكم، وقد أجزنا عليكم ما استعجلتم من ذلك.^(٥)

٢. نيل الأوطار: ٦/ ٢٣٤.

١. نيل الأوطار: ٦/ ٢٣٣.

٣. سنن البيهقي: ٧/ ٣٣٩؛ الدر المنثور: ١/ ٢٧٩.

٤. عمدة القارئ: ٩/ ٥٣٧، وقال: استاده صحيح.

٥. كنز العمال: ٩/ ٦٧٦، برقم ٢٧٩٤٣.

٧. عن الحسن: أن عمر بن الخطاب كتب إلى أبي موسى الأشعري: لقد هممت أن أجعل إذا طلق الرجل امرأته ثلاثاً في مجلس أن أجعلها واحدة، ولكن أقواماً جعلوا على أنفسهم، فالزِمُ كل نفس ما ألزَمَ نفسه؟ من قال لامرأته: أنت عليّ حرام، فهي حرام؛ ومن قال لامرأته: أنت بائنة، فهي بائنة؛ ومن قال: أنت طالق ثلاثاً، فهي ثلاث. ^(١)

هذه النصوص تدلّ على أن عمل الخليفة لم يكن من الاجتهاد فيما لا نصّ فيه، ولا أخذاً بروح القانون الذي يعبّر عنه بتنقيح المناط وإسراء الحكم الشرعي إلى المواضع التي تشارك النصوص في المسألة، كما إذا قال: الخمر حرام، فيسري حكمه إلى كل مسكرٍ أخذاً بروح القانون، وهو أنّ علّة التحريم هي الإسكار الموجود في المنصوص وغير المنصوص، وأنّها كان عمله من نوع ثالث وهو الاجتهاد تجاه النصّ ونبد الدليل الشرعي، والسير وراء رأيه وفكره وتشخيصه، وقد ذكروا هنا تبريرات لحكم الخليفة نذكرها تباعاً:

تبريرات لحكم الخليفة

لما كان الحكم الصادر عن الخليفة يخالف نصّ القرآن أو ظاهره، حاول بعض المحققين تبرير عمل الخليفة ببعض الوجوه حتّى يبرّر حكمه ويصّححه ويخرجه عن مجال الاجتهاد تجاه النصّ، بل يكون صادراً عن دليل شرعي، وإليك بيانه:

١. نسخ الكتاب بالإجماع الكاشف عن النص

إنّ الطلاق الوارد في الكتاب منسوخ.

فان قلت: ما وجه هذا النسخ وعمر - رضى الله عنه - لا ينسخ، وكيف

يكون النسخ بعد النبي ﷺ؟

قلت: لما خاطب عمر الصحابة بذلك فلم يقع إنكار، صار إجماعاً، والنسخ بالإجماع جوزه بعض مشايخنا، بطريق أنّ الإجماع موجب علم اليقين كالنص فيجوز أن يثبت النسخ به، والإجماع في كونه حجة أقوى من الخبر المشهور. فان قلت: هذا إجماع على النسخ من تلقاء أنفسهم فلا يجوز ذلك في حقهم.

قلت: يحتمل أن يكون ظهر لهم نص أوجب النسخ ولم ينقل إلينا. ^(١)

بلاحظ عليه أولاً: أنّ المسألة يوم أفتى بها الخليفة، كانت ذات قولين بين نفس الصحابة، فكيف انعقد الإجماع على قول واحد؟! وقد عرفت الأقوال في صدر المسألة. ولأجل ذلك نرى البعض الآخر ينفي انعقاد الإجماع البتة ويقول: وقد أجمع الصحابة إلى السنة الثانية من خلافة عمر على أنّ الثلاث بلفظ واحد، واحدة، ولم ينقض هذا الإجماع بخلافه، بل لا يزال في الأمة من يفتي به قرناً بعد قرن إلى يومنا هذا. ^(٢)

وثانياً: أنّ هذا البيان يخالف ما برّر به الخليفة عمله حيث قال: إنّ الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم فأمضاه عليهم، ولو كان هناك نص عند الخليفة، لكان التبرير به هو المتعين.

١. العيني: عمدة القارئ: ٥٣٧/٩.

٢. تيسير الوصول: ١٦٢/٣.

وفي الختام نقول: أين ما ذكره صاحب العمدة مما ذكره الشيخ صالح بن محمد العمري (المتوفى ١٢٩٨ هـ) حيث قال: إنَّ المعروف عند الصحابة والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، وعند سائر العلماء المسلمين: أنَّ حكم الحاكم المجتهد إذا خالف نصَّ كتاب الله تعالى أو سنة رسول الله ﷺ وجب نقضه ومنع نفوذه، ولا يُعارض نصَّ الكتاب والسنة بالاحتمالات العقلية والخيالات النفسية، والعصبيّة الشيطانية بأن يقال: لعلَّ هذا المجتهد قد اطلع على هذا النص وتركه لعلّة ظهرت له، أو أنّه اطلع على دليل آخر، ونحو هذا مما لهج به فرق الفقهاء المتعصبين وأطبق عليه جهلة المقلّدين.^(١)

٢. تعزيرهم على ما تعدّوا به حدود الله

لم يكن الهدف من تنفيذ الطلاق ثلاثاً في مجلس، إلّا عقابهم من جنس عملهم، وتعزيرهم على ما تعدّوا حدود الله، فاستشار أولي الرأي، وأولي الأمر وقال: إنَّ الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة فلو أمضيّناه عليهم؟ فلمّا وافقوه على ما اعتزم أمضاه عليهم وقال: أيّها الناس قد كانت لكم في الطلاق أناة وآتة من تعجل أناة الله ألزمنه إياه.^(٢)

لم أجد نصّاً - فيما فحصت - في مشاورة عمر أولي الرأي والأمر، غير ما كتبه إلى أبي موسى الأشعري بقوله: لقد هممت أن أجعل إذا طلق الرجل امرأته ثلاثاً في مجلس أن أجعلها واحدة....^(٣) وهو يُعرب عن عزمه وهمّه لا عن استشارته له، ولو كان بصدد الاستشارة، فالأجدد به أن يستشير الصحابة من المهاجرين

١. إيقاظ هم أولي الأبصار : ٩.

٢. مسند أحمد : ١ / ٣١٤، برقم ٢٨٧٧.

٣. كتر العمال : ٩ / ٦٧٦، برقم ٢٧٩٤٤.

والأنصار القاطنين في المدينة وعلى رأسهم علي بن أبي طالب، وقد كان يستشيرهم في مواقف خطيرة ويقتفي رأيه.

ولا يكون استعجال الناس، مبرراً لمخالفة الكتاب والسنة، بل كان عليه ردع الناس عن عملهم السيئ بقوة ومنعة، وكيف تصح مؤاخذتهم بموافقتهم في عمل أساءه رسول الله لعباً بكتاب الله؟! ^(١)

ثم إن أحمد محمد شاكر مؤلف كتاب «نظام الطلاق في الإسلام» وإن أبدى شجاعة في هذه المسألة وأفتى ببطان الطلاق الثلاث مطلقاً واستنبط حكم المسألة من الكتاب والسنة بوجه جدير بالاهتمام، لكنه برّر عمل الخليفة بوجه لا يخلو من التعسف، وقد صدر عما أجاب به ابن قيم الجوزية - كما سيوافيك كلامه - يقول:

«ولم يكن هذا الإلزام من عمر تغييراً للحكم الظاهر من القرآن، والثابت عن رسول الله ﷺ أن الطلاق لا يلحق الطلاق، وإن الطلقة الأولى ليس للمطلق بعدها إلا الرجعة أو الفراق، وكذلك الثانية بعد رجعة أو زواج، وإنما كان إلزاماً بحكم السياسة الشرعية في النظر إلى المصالح. مما جعل الله للحكام بعد استشارة أولي الأمر، وهم العلماء وزعماء الناس وعرفاؤهم، فقد أراد عمر و الصحابة أن يمنعوا الناس من الاسترسال في الطلاق، ومن التعجل إلى بت الفراق، فالزموا المطلق ثلاث مرات في عدة واحدة ما ظنّه - أو ما رغب فيه - من أنها بانت منه بمرة، فمنعوه من رجعتها بمرادته ومن تزويجها بعقد آخر حتى تنكح زوجاً غيره، ولذلك قال عمر: أنه من تعجل أناة الله في الطلاق الزمناه إياه، فجعله إلزاماً من الإمام ومن أولي الأمر. ولم يجعله حكماً بوقوع الطلاق الذي لم يقع، لأن الأحكام

الثابتة بالكتاب والسنة صريحاً لا يملك أحد تغييرها أو الخيار بينها وبين غيرها، سواء أكان فرداً أم كان أمةً مجتمعة».^(١)

يلاحظ عليه أولاً: أن للحاكم الإسلامي اتخاذ سياسة مناسبة من أجل دفع المجتمع إلى ما فيه صلاحه وزجره عما فيه فساد.

فالتعزيرات الشرعية معظمها من هذا الباب ويشترط فيها قبل كل شيء أن تكون أمراً حلالاً لا حراماً، فلا يصح تعزير الناس بأمر لم يشرعه الشارع.

وعلى ضوء ذلك فلا يمكن أن يعد إمضاء عمر للتطبيقات الثلاث سياسة شرعية، لأنه من قبيل دفع الناس إلى ما نهاهم الرسول ﷺ عنه وحذرهم منه وعده لعباً بكتاب الله حيث قال غاضباً: «أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم؟»^(٢)

وثانياً: أن الصحابة والتابعين ومن تلاهم تلقوه تشريعاً قام به الخليفة لا حكماً تأديبياً، ولذلك أخذوا به عبر القرون إلى يومنا هذا، وما خالفه إلا النادر من أهل السنة، كابن تيمية في «الفتاوى الكبرى»، وابن القيم في «اعلام الموقعين» و«إغاثة اللهفان».

والحق أن يقال: إن إمضاء هذا النوع من الطلاق من قبل الخليفة بأي داع كان، قد جرّ الويل والويلات على الأسر والعائلات، فصار سبباً لانفصام عقد الزوجية في عوائل كثيرة.

ومما ذكرنا يظهر ضعف تبرير ابن قيم الجوزية عمل الخليفة بقوله: إن هذا القول قد دلّ عليه الكتاب والسنة والقياس والإجماع القديم، ولم يأت بعده إجماع يبطله، ولكن رأى أمير المؤمنين عمر - رضى الله عنه - أن الناس قد استهانوا بأمر الطلاق وكثر منهم إيقاعه جملة واحدة، فرأى من المصلحة

عقوبتهم بإمضائه عليهم ليعلموا أنّ أحدهم إذا أوقعه جملة بانست منه المرأة، وحرمت عليه، حتى تنكح زوجاً غيره نكاح رغبة، يراد للدوام لا نكاح تحليل، فإذا علموا ذلك كفوا عن الطلاق المحرّم، فرأى عمر أنّ هذا مصلحة لهم في زمانه، ورأى أنّ ما كانوا عليه في عهد النبيّ وعهد الصديق، وصدرًا من خلافته كان الأليق بهم، لأنهم لم يتابعوا فيه وكانوا يتقون الله في الطلاق، وقد جعل الله لكلّ من اتقاه مخرجاً، فلمّا تركوا تقوى الله وتلاعبوا بكتاب الله وطلّقوا على غير ما شرّعه الله ألزمهم بما التزموه عقوبة لهم فإنّ الله شرّع الطلاق مرّة بعد مرّة، ولم يشرّعه كلّ مرّة واحدة^(١).

وبما ذكرنا حول كلام أحمد محمد شاكر يعلم ضعفه فلا نعيد.

٣. تنفيذ الطلاق ثلاثاً للحد من الكذب

وربما يقال في تبرير فعل الخليفة الثاني هو وجود الفرق بين عصر رسول الله وعصر الخليفة، ففي عصر رسول الله ﷺ كان الناس في صلاح وفلاح، وإذا قالوا: أردنا من قولنا: أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق، التكرير يؤخذ بقولهم، بخلاف عصر الخليفة، فقد فشا في عصره الفساد والكذب فكانوا يعتذرون بنفس ما كانت الصحابة يعتذرون به، وبما أنّ قسماً كثيراً منهم يكذبون في قوهم، بالتأكيد لم يجد الخليفة بداً من الأخذ بظاهر كلامهم وهو الطلاق ثلاثاً.

وهذا الوجه نقله الشوكاني، فقال: إنّ الناس كانوا في عهد رسول الله وعهد أبي بكر على صدقهم وسلامتهم وقصدهم في الغالب الفضيلة والاختيار لم يظهر فيهم خب ولا خداع، وكانوا يصدقون في إرادة التوكيد، فلمّا رأى عمر في زمانه

أموراً ظهرت وأحوالاً تغيرت وفشا إيقاع الثلاث جملة بلفظ لا يحتمل التأويل ألزمهم الثلاث في صورة التكرير، إذ صار الغالب عليهم قصدها، وقد أشار إليه بقوله: «إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة».

ثم إن الشوكاني رده - بعد نقله - حيث قال: وقد ارتضى هذا الجواب القرطبي، وقال النووي: إنه أصح الأجوبة، ولا يخفى أن ما جاء بلفظ يحتمل التأكيد وادعى أنه نواه يُصدق في دعواه ولو في آخر الدهر فكيف بزمان خير القرون ومن يليهم؟!

وإن جاء بلفظ لا يحتمل التأكيد لم يصدق إذا ادعى التأكيد من غير فرق بين عصر وعصر^(١).

أقول: إن هذا التبرير - بالإضافة إلى ما ذكره الشوكاني - من قبيل دفع الفاسد بالآفسد، وقد زاد في الطين بلة، حيث إن المجيب حاول أن يبرر عمل الخليفة ويبرئه من الخطأ ولو على حساب كرامة قسم من الصحابة والتابعين، حيث إن كثيراً منهم كان يرجع إلى الخليفة، فكيف يرميهم بالكذب والخداع؟! وفي الختام نأتي بكلمة قيمة للشوكاني، فإنه بعد ما ذكر أدلة القائلين بوقوع الطلاق ثلاثاً، وتأويل رواية ابن عباس، وتبرير عمل الخليفة، قال: فإن كانت تلك المباشرة لأجل مذاهب الأسلاف فهي أحقر وأقل من أن تؤثر على السنة المطهرة، وإن كانت لأجل عمر بن الخطاب فأين يقع المسكين من رسول الله، فأني مسلم من المسلمين يستحسن عقله وعلمه ترجيح قول صحابي على قول المصطفى؟!^(٢)

١. نيل الأوطار: ٦/ ٢٣٣.

٢. نيل الأوطار: ٦/ ٢٣٤.

نعم بعض علماء أهل السنة في هذه العصور فتد هذا النوع من الطلاق، ولأجل ذلك تغيّر قانون محاكم مصر الشرعية وخالف مذهب الحنفية بعد استقلالها وتحزّرها عن سلطنة الدولة العثمانية. كما أنّ عدداً من مفتي أهل السنة عمّد إلى تفنيد هذا النوع من الطلاق، في هذا الإطار يقول مؤلف المنار بعد البحث الضافي حول المسألة: ليس المراد مجادلة المقلّدين أو إرجاع القضاة والمفتين عن مذاهبهم، فإنّ أكثرهم يطلع على هذه النصوص في كتب الحديث وغيرها ولا يبالي بها، لأنّ العمل عندهم على أقوال كتبهم دون كتاب الله وسنة رسوله.^(١)

٤. تغيّر الأحكام بالمصالح

ولابن قيم الجوزية كلام مسهب في تحليل إمضاء عمر الطلاق ثلاثاً، وهو يعتمد على تغيّر الأحكام بالمصالح، ويخلط الصحيح بالسقيم، وإليك ملخص كلامه:

قال: الأحكام نوعان:

نوع لا يتغيّر عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهد الأئمة، كوجوب الواجبات وتحريم المحرّمات والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم.

والنوع الثاني: ما يتغيّر بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً وحالاً، كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها - ثم أتى بأمثلة كثيرة في باب التعزيرات - وقال: ومن ذلك أنّه رضى الله عنه - يريد عمر بن الخطاب - لما رأى الناس قد

أكثروا في الطلاق، رأى أنهم لا ينتهون عنه إلا بعقوبة، فرأى إلزامهم بها عقوبة لهم ليكفّوا عنها، وذلك:

إمّا من التعزير العارض الذي يفعل عند الحاجة كما كان يضرب في الخمر ثمانين ويحلق فيها الرأس.

وإمّا ظناً أنّ جعل الثلاث واحدة كان مشروعاً بشرط وقد زال.

وإمّا لقيام مانع قام في زمنه منع من جعل الثلاث واحدة.

- إلى أن قال: - فلما رأى أمير المؤمنين أنّ الله سبحانه عاقب المطلق ثلاثاً، بأن حال بينه وبين زوجه وحرّمها عليه حتى تنكح زوجاً غيره، علم أنّ ذلك لكرهية الطلاق المحرّم، وبغضه له، فوافقه أمير المؤمنين في عقوبته لمن طلق ثلاثاً بأن ألزمه بها وأمضاها عليه. وقال:

فإن قيل: كان أسهل من ذلك أن يمنع الناس من إيقاع الثلاث، ويحرمه عليهم ويعاقب بالضرب والتأديب من فعله لئلا يقع المحذور الذي يترتب عليه. قيل: نعم، لعمر الله كان يمكنه ذلك، ولذا ندم في آخر أيامه وودّ أنّه كان فعله، قال الحافظ أبو بكر الإسماعيلي في مسند عمر: أخبرنا أبو يعلى، حدثنا صالح بن مالك، حدثنا خالد بن يزيد بن أبي مالك، عن أبيه قال: قال عمر بن الخطاب: ما ندمت على شيء مثل ندامتي على ثلاث: أن لا أكون حرّمت الطلاق، وعلى أن لا أكون أنكحت الموالي، وعلى أن لا أكون قتلت النوائح.

وليس مراده من الطلاق الذي حرّمه، الطلاق الرجعي الذي أباحه الله تعالى وعلم من دين رسول الله جوازه، ولا الطلاق المحرّم الذي أجمع المسلمون على تحريمه كالطلاق في الحيض والطهر المجامع فيه، ولا الطلاق قبل الدخول، فتبيّن قطعاً أنّه أراد تحريم الطلاق الثلاث - إلى أن قال: - ورأى عمر أنّ المفسدة

تندفع بإلزامهم به فلمّا تبَيَّن أنَّ المفسدة لم تندفع بذلك وما زاد الأمر إلا شدة، أخبر أنَّ الأولى كان عدوله إلى تحريم الثلاث الذي يدفع المفسدة من أصلها، واندفاع هذه المفسدة بما كان عليه الأمر في زمن رسول الله ﷺ وأبي بكر وأول خلافة عمر.^(١)

يلاحظ عليه: أنَّ ما ذكره من تقسيم الأحكام إلى نوعين، صحيح. ولكن من أين علم أنَّ حكم الطلاق الثلاث من النوع الثاني، فأَي فرق بين حكم الواجبات والمحرمات وقوله سبحانه: ﴿الطلاق مرتان﴾ وكيف يتغير حكم وصف رسول الله خلافة لعباً بالدين؟

وأما ما ذكره من الاحتمالات الثلاثة، فالاحتمال الأول هو المتعين وهو الموافق لكلام الخليفة نفسه، وأما الاحتمالان الأخيران - أي جعل الثلاث واحدة كان مشروعاً بشرط وقد زال، أو قام مانع عن إقضائه - فلا يعتمد عليهما، ويبدو أن الدافع إلى تصوّر هذين الاحتمالين هو الخضوع للعاطفة وتبرير عمل الخليفة بأي نحو كان.

٥. تغيّر الأحكام حسب مقتضيات الزمان

إنَّ الأحكام التي تتغيّر بتغيّر الزمان وتبدّل الظروف، عبارة عن الأحكام التي حُدّد جوهرها برعاية المصالح، وتركت خصوصياتها وأشكالها إلى رأي الحاكم الإسلامي، فهذا النوع من الأحكام يتعرض للتغيّر دون ما قام الشارع بتحديد جوهره وشكله وكيفيته، ولم يترك للحاكم الإسلامي أيّ تدخّل فيه، والأحكام

١. إعلام الموقعين: ٣/ ٣٦، وأشار إليه أيضاً في كتابه «إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان»:

الواردة في الأحوال الشخصية من هذا القبيل، فليس للحاكم التدخل في أحكام النسب والمصاهرة والرضاع والعدد، فليس له أن يحرم ما أحل الله عقوبة للخاطن وبالعكس، وإنها هي أحكام ثابتة لا تخضع لرأي حاكم وغيره.

وأما ما يجوز للحاكم التدخل فيه فهو عبارة عن الأحكام التي تركت خصوصياتها وأشكالها إلى الحاكم، ليصون مصالح الإسلام والمسلمين، بما تقتضيه الظروف السائدة، وإليك نزرأ يسيراً منها، لئلا يخلط أحدهما بالآخر:

١. في مجال العلاقات الدولية الدبلوماسية: يجب على الدولة الإسلامية أن تراعي مصالح الإسلام والمسلمين، فهذا أصل ثابت وقاعدة عامة، وأما كيفية تلك الرعاية، فتختلف باختلاف الظروف الزمانية والمكانية، فتارة تقتضي المصلحة، السلام والمهادنة والصلح مع العدو، وأخرى تقتضي ضد ذلك. وهكذا تختلف المقررات والأحكام الخاصة في هذا المجال، باختلاف الظروف، ولكنها لا تخرج عن نطاق القانون العام الذي هو رعاية مصالح المسلمين، كقوله سبحانه:

﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾. ^(١)

وقوله سبحانه: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾. ﴿إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾. ^(٢)

٢. العلاقات الدولية التجارية: فقد تقتضي المصلحة عقد اتفاقيات

اقتصادية وإنشاء شركات تجارية أو مؤسسات صناعية، مشتركة بين المسلمين وغيرهم، وقد تقتضي المصلحة غير ذلك. ومن هذا الباب حكم الإمام المغفور له، الفقيه المجدّد السيد الشيرازي بتحريم التدخين ليمنع من تنفيذ الاتفاقية الاقتصادية التي عقدت في زمانه بين إيران وإنجلترا، إذ كانت مجحفة بحقوق الأمة المسلمة الإيرانية، لأنها خوّلت لإنجلترا حق احتكار التبناك الإيراني.

٣. الدفاع عن بيضة الإسلام وحفظ استقلال البلاد وصيانة حدودها من الأعداء، قانون ثابت لا يتغيّر، فالمقصد الأسنى لمشرّع الإسلام، إنّها هو صيانة السيادة من خطر الأعداء وأضرارهم، ولأجل ذلك أوجب تحصيل قوة ضاربة، وإعداد جيش عارم جرّار، ضدّ الأعداء كما يقول سبحانه: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾^(١)، فهذا هو الأصل الثابت في الإسلام الذي يؤيده العقل والفطرة، أما كيفة الدفاع وتكتيكة ونوع السلاح، أو لزوم الخدمة العسكرية وعدمه، فكلّها موكولة إلى مقتضيات الزمان، تتغيّر بتغيّره، ولكن في إطار القوانين العامة، فليس هناك في الإسلام أصل ثابت، حتى مسألة لزوم التجنيد الإجباري، الذي أصبح من الأمور الأصلية في غالب البلاد.

وما نرى في الكتب الفقهية من تبويب باب أو وضع كتاب خاص، لأحكام سبق والرماية، وغيرها من أنواع الفروسية التي كانت متعارفة في الأزمنة الغابرة، ونقل أحاديث في ذلك الباب عن الرسول الأكرم ﷺ وأئمة الإسلام فليست أحكامها أصلية ثابتة في الإسلام، دعا إليها الشارع بصورة أساسية ثابتة، بل كانت نوعاً من أنواع التطبيق لذلك الحكم، الغرض منه تحصيل القوة الكافية تجاه العدو في تلك العصور، وأمّا الأحكام التي ينبغي أن تطبّق في العصر الحاضر، فإنّها

تخضع تفرضها لمقتضيات العصر نفسه.^(١)

فعلى الحاكم الإسلامي تقوية جيشه وقواته المسلحة بالطرق التي يقدر معها على صيانة الإسلام ومعتقيه عن الخطر، ويصدّ كل مؤامرة عليه من جانب الأعداء حسب إمكانيات الوقت.

والمقنن الذي يتوخى ثبات قانونه ودوامه وسيادة نظامه الذي جاء به، لا يجب عليه التعرّض إلى تفاصيل الأمور وجزئياتها، بل الذي يجب عليه هو وضع الكليات والأصول ليساير قانونه جميع الأزمنة وأشكالها وصورها المختلفة، ولو سلك غير هذا السبيل لصار حفظه من البقاء قليلاً جداً.

٤. نشر العلم والثقافة واستكمال المعارف التي تضمن سيادة المجتمع مادياً ومعنوياً يعتبر من الفرائض الإسلامية، أما تحقيق ذلك وتعيين نوعه ونوع وسائله فلا يتحدّد بحدّ خاص، بل يوكل إلى نظر الحاكم الإسلامي، واللّجان المقررة لذلك من جانبه حسب الإمكانيات الراهنة في ضوء القوانين الثابتة.

وبالجملّة: فقد ألزم الإسلام، رعاية المسلمين، وولاية الأمر نشر العلم بين أبناء الإنسان واجتثاث مادة الجهل من بينهم ومكافحة أيّ لون من الأميّة، وأما نوع العلم وخصوصياته، فكل ذلك موكل إلى نظر الحاكم الإسلامي وهو أعلم

١. قال المحقق في «الشرائع»: ١٥٢: وفائدة السبق والرماية: بعث النفس على الاستعداد للقتال والهداية لممارسة النضال وهي معاملة صحيحة.

وقال الشهيد الثاني: في «المسالك» في شرح عبارة المحقق: لا خلاف بين المسلمين في شرعية هذا العقد، بل أمر به النبي في عدّة مواطن لما فيه من الفائدة المذكورة وهي من أهم الفوائد الدينية لما يحصل بها من غلبة العدو في الجهاد لأعداء الله تعالى. الذي هو أعظم أركان الإسلام وهذه الفائدة يخرج عن النهو واللعب المنهى عن المعاملة عليهما.

فإذا كانت الغاية من تشريعها الاستعداد للقتال والتدريب للجهاد، فلا يفرق عندئذ بين الدارج في زمن النبي ﷺ وغيره أخذاً بالملك المتيقّن.

بحوائج عصره.

فرب علم، لم يكن لازماً، لعدم الحاجة إليه، في العصور السابقة، ولكنه أصبح اليوم في طليعة العلوم اللازمة، التي فيها صلاح المجتمع، كالاقتصاد والسياسة.

٥. حفظ النظام وتأمين السبل والطرق، وتنظيم الأمور الداخلية ورفع المستوى الاقتصادي و... من الضروريات، فيتبع فيه وأمثاله، مقتضيات الظروف وليس فيه للإسلام حكم خاص يتبع، بل الذي يتوخاه الإسلام، هو الوصول إلى هذه الغايات، وتحقيقها بالوسائل الممكنة، دون تحديد وتعيين لنوع هذه الوسائل وإنما ذلك متروك إلى إمكانيات الزمان الذي يعيش فيه البشر، وكلها في ضوء القوانين العامة.

٦. قد جاء الإسلام بأصل ثابت في مجال الأموال، وهو قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾، وقد فرع الفقهاء على هذا الأصل شرطاً في صحة عقد البيع أو المعاملة فقالوا: يشترط في صحة المعاملة وجود فائدة مشروعة وإلا فلا تصح المعاملة، ومن هنا حرّموا بيع (الدم) وشراؤه.

إلا أنّ تحريم بيع الدم وشرائه ليس حكماً ثابتاً في الإسلام، بل التحريم كان في الزمان السابق صورة إجرائية لما أفادته الآية من حرمة أكل المال بالباطل، وكان بيع الدم في ذلك الزمان مصداقاً له، فالحكم يدور مدار وجود الفائدة (التي تخرج المعاملة عن كونها أكل المال بالباطل) وعدم تحقق الفائدة (التي تخرج المعاملة عن كونها أكل المال بالباطل) فلو ترتبت فائدة معقولة على بيع الدم أو شرائه فسوف يتبدل حكم الحرمة إلى الحلية، والحكم الثابت هنا هو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾.

وفي هذا المضمار ورد أن علياً عليه السلام سئل عن قول الرسول ﷺ : «غَيَّرُوا الشَّيْبَ وَلَا تَشْبِهُوا بِالْيَهُودِ؟» فقال عليه السلام: «إِنَّمَا قَالَ ﷺ ذَلِكَ وَالِدِينَ قُلٍّ، فَأَمَّا الْآنَ فَقَدْ اتَّسَعَ نَطاقُهُ وَضُرِبَ بِجُرَانِهِ فَأَمْرُؤُومَا اخْتَارَ»^(١).

هذا ولما كان الحكم بصحة الطلاق ثلاثاً، مثيراً للفساد، عبر التاريخ، قام ابن القيم - مع تبريره عمل الخليفة بما ذكر - ببيان ما ترتب عليه من شناعة أعداء الدين به، وما نحن ننقل نص كلامه:

جزاء الانحراف عن الطريق المهيح

إن ابن القيم - كما عرفت - كان من المدافعين المتحمسين عن فنيا الخليفة، وقد برز حكمه بأن المصلحة يومذاك كانت تقتضي الأخذ بما التزم به المطلق على نفسه، وقد عرفت ضالة دفاعه ووهن كلامه، ولكنه ذكر في آخر كلامه بأن المصلحة في زماننا هذا على عكس ما كان عليه زمن الخليفة، وأن تصحيح التطبيق الثلاث، جرّ الويلات على المسلمين في أجوائنا وبيئاتنا، وصار سبباً لاستهزاء الأعداء، بالدين وأهله، وأنه يجب في زماننا هذا الأخذ بمُرّ الكتاب والسنة، وهو أنه لا يقع منه إلا واحد.

ولكنه غفل عما هو الحق في المقام وأن المصلحة في جميع الأزمنة كانت على وتيرة واحدة، وأن ما حدّه سبحانه من الحدود، هو المطابق لمصالح العباد ومصائرهم، وأن الشناعة والاستهزاء اللتين يذكرهما ابن القيم الجوزية إنما نجمتا من الانحراف عن الطريق المهيح والاجتهاد تجاه النص بلا ضرورة مفضية إلى العدول ومن دون أن يكون هناك حرج أو كلفة، ولأجل ذلك نأتي بكلامه حتى يكون عبرة

لمن يريد في زماننا هذا أن يتلاعب بالأحكام الشرعية بهذه المصالح المزعومة، وإليك نصّ كلامه:

هذه المسألة مما تغيّرت الفتوى بها بحسب الأزمنة وأما في هذه الأزمان التي قد شكت الفروج فيها إلى ربّها من مفسدة التحليل، وقبح ما يرتكبه المحلّلون ممّا هو رمد بل عمى في عين الدين، وشجى في حلوق المؤمنين، من قبائح تشمت أعداء الدين بها، وتمنع كثيراً ممّن يريد الدخول فيه بسببه، بحيث لا يحيط بتفاصيلها خطاب، ولا يحصرها كتاب، يراها المؤمنون كلّهم من أقبح القبائح ويعذّونها من أعظم الفضائح، قد قلبت من الدين رسمه، وغيّرت منه اسمه، وضمخ التيس المستعار فيها المطلقة بنجاسة التحليل، وقد زعم أنّه قد طيّبها للتحليل، فيا لله العجب! أيّ طيب أعارها هذا التيس الملعون؟! وأيّ مصلحة حصلت لها ولمطلّقها بهذا الفعل الدون؟!!

أترى وقوف الزوج المطلّق أو الولي على الباب، والتيس الملعون قد حلّ أزارها وكشف النقاب، وأخذ في ذلك المرتع، والزوج أو الولي يناديه: لم يُقدّم إليك هذا الطعام لتشبع، فقد علمت أنت والزوجة ونحن والشهود والحاضرون والملائكة الكاتبون، وربّ العالمين، أنك لست معدوداً من الأزواج، ولا للمرأة أو أوليائها بك رضاً ولا فرح ولا ابتهاج، وإنّا أنت بمنزلة التيس المستعار للضراب، الذي لولا هذه البلوى لما رضينا وقوفك على الباب، فالتناس يُظهرون النكاح ويُعلنونه فرحاً وسروراً، ونحن نتواصى بكتمان هذا الداء العضال، ونجعله أمراً مستوراً بلا نثار ولا دف، ولا خوان ولا اعلان، بل التواصي بهس ومس والاختفاء والكتمان، فالمرأة تنكح لدينها وحسبها ومالها وجالها.

والتيس المستعار لا يسأل عن شيء من ذلك، فأنّه لا يُمسك بعصمتها، بل

قد دخل على زوالها، والله تعالى قد جعل كل واحد من الزوجين سكناً لصاحبه، وجعل بينهما مودة ورحمة ليحصل بذلك مقصود هذا العقد العظيم، وتتم بذلك المصلحة التي شرّعه لأجلها العزيز الحكيم.

فسل التيس المستعار: هل له من ذلك نصيب، أو هو من حكمة هذا العقد ومقصوده ومصلحته أجنبي غريب؟! وسله: هل اتخذ هذه المصابة حليلة وفراشاً يأوى إليه؟ هل رضيت به قط زوجاً وبعلاً تعمل في نوائبها عليه؟! وسل أولي التمييز والعقول: هل تزوجت فلانة بفلان؟! وهل يعد هذا نكاحاً في شرع أو عقل أو فطرة إنسان؟ وكيف يلعن رسول الله ﷺ رجلاً من أمته نكح نكاحاً شرعياً صحيحاً، ولم يرتكب في عقده محرماً ولا قبيحاً؟! وكيف يشبهه بالتيس المستعار، وهو من جملة المحسنين الأبرار؟! وكيف تعير به المرأة طول دهرها بين أهلها والجيران، وتظل ناكسة رأسها إذا ذكر ذلك التيس بين النسوان؟! وسل التيس المستعار: هل حدثت نفسه وقت هذا العقد الذي هو شقيق النفاق، بنفقة أو كسوة أو وزن صداق؟! وهل طمعت المصابة منه في شيء من ذلك، أو حدثت نفسها به هنالك؟! وهل طلب منها ولداً نجياً واتخذته عشيراً وحبيباً؟!.

وسل عقول العالمين وفطرتهم: هل كان خير هذه الأمة أكثرهم تحليلاً، وكان المحلل الذي لعنه الله ورسوله أهداهم سبيلاً؟ وسل التيس المستعار ومن ابتليت به: هل تحمّل أحد منها لصاحبه كما يتحمّل الرجال بالنساء والنساء بالرجال، أو كان لأحدهما رغبة في صاحبه بحسب أو مال أو جمال؟ وسل المرأة: هل تكره أن يتزوج عليها هذا التيس المستعار أو يتسرى، أو تكره أن تكون تحته امرأة غيرها أخرى، أو تسأله عن ماله وصنعتة أو حسن عشيرته وسعة نفقته؟! وسل التيس المستعار: هل سأل قط عما يسأله عنه من قصد حقيقة النكاح، أو يتوسل إلى

بيت أمهاته بالهدية والحمولة، والنقد الذي يتوسل به خاطب الملاح؟ وسله: هل هو «أبو يأخذ» أو «أبو يعطي»؟ وهل قوله عند قراءة أبي جاد هذا العقد: خذي نفقة هذا العرس أو حطي؟ وسله: هل تحمّل من كلفة هذا العقد خذي نفقة هذا العرس أو حطي؟

وسله عن وليمة عرسه، هل أولم ولو بشاة؟ وهل دعا إليها أحداً من أصحابه فقبضى حقّه وأتاه؟ وسله: هل تحمّل من كلفة هذا العقد ما يتحمّله المتزوجون، أم جاءه - كما جرت به عادة الناس - الأصحاب والمهنتون؟ وهل قيل له بارك الله لكما وعليكما وجمع بينكما في خير وعافية، أم لعن الله المحلل والمحلل له لعنة تامة وافية؟^(١)

يلاحظ عليه: أنّ العار الذي - على زعمه - دخل الإسلام رهن تصحيح الطلاق ثلاثاً، وأنّ الطلاق الواحد حقيقة يعد ثلاثاً، وأما ما شرّعه الذكر الحكيم من توقّف صحّة النكاح بعد التطليقات الثلاث على المحلل فهو من أفضل قوانينه المشرقة، وأرسخها وأتقنها فلا يدخل العار من جانبه على الإسلام أبداً، وذلك:

أولاً: أنّه يصد الزوج عن الطلاق الثالث لما يعلم أنّ النكاح بعده يتوقّف على التحليل الذي لا يتحمّله أكثر الرجال.

وثانياً: أنّه لا يقوم به إلا إذا يش من التزويج المجدّد، لأنّ التجارب المتكرّرة، أثبتت أنّ الزوجين ليسا على شاكلة واحدة من جانب الأخلاق والروحيات فلا يُقدّم على الطلاق إلا إذا كان آيساً من الزواج المجدّد وقلما يتفق تجدد الجنوح إلى بناء البيت بالزوجة التي طلقها ثلاثاً لو لم نقل إنّه ينذر جداً -

فعند ذاك تقل الحاجة إلى المحلل جداً، وهذا بخلاف تصحيح الطلاق الواحد، ثلاثاً، فكثيراً ما يندم الزوج من الطلاق ويريد إعادة بناء البيت الذي هدمه بالطلاق - وهو حسب الفرض يتوقف على المحلل الذي يلصق العار بهما ويترتب عليه ما ذكره ابن قيم الجوزية في كلامه المسهب.

وفي كلامه ملاحظات أخرى تركناها خصوصاً في تصويره المحلل كأنه الأجير للتحليل، ويتزوج لتلك الغاية، وهو تصوير خاطئ جداً، بل يتزوج بنفس الغاية التي يتزوج لأجلها سائر النساء، غير أنه لو طلق الزوجة عن اختيار يصير حلالاً للزوج السابق، وأين ذلك مما جاء في كلامه؟!

١٧

الطلاق المعلق

الطلاق المعلق

ينقسم الطلاق إلى منجّز ومعلق، والأوّل هو الطلاق الخالي في صيغته عن التعليق، والثاني على خلافه فيكون مضمون صيغة الطلاق، مقروناً بحصول أمر آخر، سواء أكان ذلك الأمر، فعَل المطلق أو فعَل المطلقة أو غيرهما. إذا عرفت ذلك فنقول:

هل يشترط في صحّة الطلاق، التنجيز، أو يصحّ مع التعليق أيضاً، كما إذا قال: أنت طالق إن طلعت الشمس، أو أنت طالق إن قدم الحاج؟
والجواب: إنّ الطلاق المعلق على قسمين:

١. قسم يعلّق على غير وجه اليمين وهذا كما في المثالين السابقين، ومثلهما ما إذا قال: إذا جاء رأس الشهر فأنت طالق، أو إن أعطيتني ألفاً فأنت طالق.

٢. قسم يعلّق على وجه اليمين وهو الذي يُقصد به الحثّ أو المنع، كما إذا قال: إن كلمت فلاناً فأنت طالق، أو إن ذهبت إلى دار عدوي فأنت طالق، وربّما يكون المقصود حمل المخاطب على الثقة بكلام الحالف فيقول مثلاً عند نقطة التفطيش: «ليس في حقيّتي ما هو ممنوع ولو كان فزوجتي طالق».

ونركز على البحث في القسم الأوّل ونحيل البحث في القسم الثاني، إلى المسألة الآتية.

فنقول: إنَّ للشروط تقسيات:

١. ما تتوقف عليه صحّة الطلاق ككونها زوجة - و يقول: إن كنت زوجتي فأنت طالق - و ما لا تتوقف عليه كقدوم الحاج.

٢. ما يعلم المطلق بوجوده عند الطلاق، كتعليقه بكون هذا اليوم يوم الجمعة، وأخرى ما يشكّ في وجوده.

٣. ما يذكر في الصيغة تبركاً، لا شرطاً و تعليقاً كمشيئته سبحانه، كما إذا قال: إن شاء الله فأنت طالق.

ومورد البحث هو القسم الثاني، أمّا الأوّل فالطلاق معلق على مثل هذا الشرط لبّاً، سواء تكلم به أو لا، و أمّا الثالث فإنّما يذكر تبركاً، لا اشتراطاً، وهو كثير الدوران على لسان المسلمين.

إذا عرفت ذلك، نقول: إنّ بطلان الطلاق المعلق من متفردات الفقه الإمامي، وإليك بعض كلمات فقهاءنا:

١. قال السيد المرتضى: ممّا انفردت الإمامية به القول بأنّ الطلاق لا يقع مشروطاً وإن وجد شرطه، وخالف باقي الفقهاء في ذلك وأوقعوا الطلاق عند وقوع شرطه الذي علّقه المتلفظ.^(١)

٢. قال الشيخ في «الخلاف»: إذا قال لها أنت طالق، إذا قدم فلان، فقدم فلان لا يقع طلاقه، وكذلك لو علّقه بشرط من الشروط أو بصفة من الصفات المستقبلية فإنّه لا يقع أصلاً، لا في الحال ولا في المستقبل حين حصول الشرط والصفة وقال جميع الفقهاء: أنّه يقع إذا حصل الشرط.^(٢)

وبما أنّ المسألة عندنا موضع وفاق تقتصر على هذا المقدار، وقد وافقنا فيها الظاهرية، قال ابن حزم - الذي يُمثّل فقهه، فقه الظاهريين - : إذا قال: إذا جاء رأس الشهر فانت طالق، أو ذكر وقتاً ما، فلا تكون طالقاً بذلك لا الآن ولا إذا جاء رأس الشهر. برهان ذلك: أنّه لم يأت قرآن ولا سنة بوقوع الطلاق بذلك، وقد علّمنا الله الطلاق على المدخول بها وفي غير المدخول بها، وليس هذا فيما علّمنا ﴿ومن يتعدّ حدود الله فقد ظلم نفسه﴾^(١).

وقال السبكي: قد أجمعت الأمة على وقوع المعلق كوقوع المنجز، فإنّ الطلاق ممّا يقبل التعليق، ولا يظهر الخلاف في ذلك إلّا عن طوائف من الروافض، ولما حدث مذهب الظاهريين المخالفين لإجماع الأمة المنكرين للقياس خالفوا ذلك - إلى أن قال -: ولكنّهم قد سبقهم الإجماع.^(٢)

أدلة القائل بالبطلان

الأول: الطلاق المشروط غير مسنون

إنّ تعليق الطلاق بالشرط غير مسنون، والمشروع في كيفية الطلاق غيره، فيجب أن لا تتعلّق به حكم الفرق، لأنّ الفرقه حكم شرعي، والشرع هو الطريق إليه، وإذا انتفى الدليل الشرعي، انتفى الحكم الشرعي.

الثاني: مقتضى الاستصحاب بقاء الزوجية

ثبوت الزوجية متيقّن، فلا ينتقل عنه إلى التحريم إلّا بيقين ولا يقين في

الطلاق المشروط.^(١)

وإلى الأخير أشار الشيخ الطوسي أيضاً في خلافه فقال: الأصل بقاء العقد، وإيقاع هذا الضرب من الطلاق يحتاج إلى دليل، والشرع خال من ذلك.^(٢)

وإلى الوجه الأول يشير ابن حزم فيقول: وبرهان عدم الصحة أنه لم يأت قرآن ولا سنة بسقوط الطلاق بذلك، وقد علمنا الله الطلاق على المدخول بها، وفي غير المدخول بها، وليس هذا فيما علمنا ﴿ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه﴾.^(٣)

وتوضيح الوجه الأول: أن الطلاق ليس كالبيع والإجارة، حيث إن الآخرين من الأمور العقلانية، التي عليها رحي معاشهم وحياتهم فينبع ما عليه العقلاء في ذينك الأمرين إلا إذا دلّ الدليل على اعتبار شيء زائد، وهذا بخلاف الطلاق فهو وإن كان أمراً عرفياً، لوجود الطلاق بين الناس قبل بزوغ شمس الإسلام لكن الإسلام تصرف فيه كثيراً، وحدّ له حدوداً، يظهر ذلك من مطالعة الآيات الواردة في سورة البقرة، الآيات ٢٢٦-٢٣٢، والآية ٢٣٧ والآية ٢٤١، والآية ٤٩ من سورة الأحزاب، والآية ١-٣ من سورة الطلاق، كلّ ذلك أضفى على الطلاق حقيقة وماهية، تختلف مع تلك التي بين العقلاء، فلا يتمسك بها في يد العقلاء لتجوز ما شك، بل يجب أن يرجع إلى الشرع، فان تبين حكم الطلاق المعلق فينبع، وإلا فالحكم هو الاحتياط.

يقول الفقيه الفقيه الشيخ محمد جواد مغنية - رضوان الله عليه - : إن الإمامية يضيّقون دائرة الطلاق إلى أقصى الحدود، ويفرضون القيود الصارمة على المطلق والمطلقة، وصيغة الطلاق وشهود، كلّ ذلك لأن الزواج عصمة ومودة

١. الانتصار: ٢٩٨-٢٩٩.

٣. المحل: ١٠/٢١٣، المسألة ١٩٧٠.

٢. الخلاف: ٤/٤٥٨.

ورحمة وميثاق من الله، قال الله تعالى: ﴿وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا﴾^(١)، وقال سبحانه: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾^(٢). إذن لا يجوز بحال أن تنقض هذه العصمة والمودة والرحمة، وهذا العهد والميثاق، إلا بعد أن نعلم علماً قاطعاً لكل شك، بأنّ الشرع قد حلّ الزواج، ونقضه بعد أن أثبتته وأبرمه.^(٣)

هذا كله حول الدليل الأول، وأما الثاني أي التمسك بالاستصحاب وبقاء العقد، فكانه مكمل له، فإذا شككنا في بقاء العقد ونقضه، فالاستصحاب هو المحكم، إلا إذا دلّ الدليل على نقض الحالة السابقة.

الثالث: الطلاق المعلق خارج عن القسمين

دَلّ قوله سبحانه: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾^(٤) على أنّ الطلاق يجب أن يتمتع بأحد الأمرين: إمساك بمعروف بالرجوع إليها، أو تسريح بإحسان بتركها على حالها حتى تنقضي عدتها، والطلاق بالأجل والشرط، خارج عن كلا القسمين، فلو قال في أول السنة: أنت طالق في نهاية السنة، أو أنت طالق عند رجوع الحجاج، فالمرأة لا مأخوذة ولا متروكة حتى تنقضي عدتها، لاحتمال عدم حصول المعلق، فتبقى في الزوجية.

الرابع: المطلقة أشبه بالمعلقة

إنّ عناية الإسلام بنظام الأسرة الذي أسسه النكاح والطلاق، تقتضي أن يكون

١. النساء: ٢١.

٢. الروم: ٢١.

٣. الفقه على المذاهب الخمسة: ٤١٤.

٤. البقرة: ٢٢٩.

الأمر فيها منجزاً لا معلقاً، فإن التعليق ينتهي إلى ما لا تحمد عاقبته من غير فرق بين النكاح والطلاق، فالمرء إما إن يقدم على النكاح والطلاق أو لا، فعلى الأول ينكح أو يطلق بتاتاً، وعلى الثاني يسكت حتى يحدث بعد ذلك أمراً، والتعليق في النكاح والطلاق لا يناسب ذلك الأمر الهام، فقد قال سبحانه: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُلْقَةِ وَإِنْ تُضْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً﴾^(١).

والله سبحانه يشبه المرأة التي يترك الزوج أداء حقها الواجب عليه، بالمعلقة التي هي لا ذات زوج ولا أيم، فالمنكوحه معلقاً، أو المطلقة كذلك، أشبه شيء بالمعلقة الواردة في الآية، فهي لا ذات زوج ولا أيم.

الخامس: إجماع أئمة أهل البيت عليهم السلام

يظهر من مجموع الروايات الواردة في هذه المسألة وما يتلوها، إجماع أئمة أهل البيت على بطلان الطلاق المعلق.

روى بكير بن أعين عن أحدهما عليهما السلام أنه قال: «ليس الطلاق إلا أن يقول الرجل لها - وهي طاهر من غير جماع -: أنت طالق، ويشهد شاهدي عدل، وكل ما سوى ذلك فهو ملغى»^(٢).

وأي تعبير أوضح من قوله: «وكل ما سوى ذلك فهو ملغى» مع شيوع الطلاق المعلق خصوصاً قسم الحلف في أعصارهم.

فإذا أضيف إلى ذلك ما روي عنهم عليهم السلام في بطلان الحلف بالطلاق،

١. النساء: ١٢٩.

٢. وسائل الشيعة: ١٥، الباب ١٦ من أبواب مقدمات الطلاق وشرائطه، الحديث ١.

لأصبح الحكم واضحاً، لأنّ الحلف قسم من أقسام الطلاق المعلق.

نعم ربّما استدلّ ببعض الوجوه العقلية على البطلان، وهي ليست تامة عندنا، نظير:

أ. إنّ الطلاق المعلق من قبيل تفكيك المنشأ عن الإنشاء، لأنّ المفروض عدم وقوعه قبل الشرط، فيلزم تفكيك المنشأ عن الإنشاء.

وأنت خير بعدم استقامة الدليل، فإنّ المنشأ بعد الإنشاء محقق من غير فرق بين المنجز والمعلق، غير أنّ المنشأ تارة يكون منجزاً وأخرى معلقاً، وفائدة الإنشاء أنّه لو تحقّق المعلق عليه لا يحتاج إلى إنشاء جديد.

ب. ظاهر الأدلة ترتّب الأثر على السبب فوراً، فاشتراط تأخره إلى حصول المعلق عليه، خلاف ظاهر الأدلة.

يلاحظ عليه: أنّه ليس في الأدلة ما يثبت ذلك، فالوارد في الأدلة هو لزوم الوفاء بالإنشاء غير أنّ الوفاء يختلف حسب اختلاف مضمونه.

وبذلك يظهر عدم صحّة الاستدلال على البطلان بها في «المحلّ» حيث قال: فإنّ كلّ طلاق لا يقع حين إيقاعه فمن المحال أن يقع بعد ذلك في حين لم يوقعه فيه.^(١)

أدلة القائل بالصحة

استدلّ القائل بالصحة بوجوه:

١. إطلاق قوله تعالى: ﴿الطلاق مرتان﴾ حيث لم يفرق بين منجز ومعلق.^(٢)

بلاحظ عليه: أن من شرائط التمسك بالإطلاق أو من شرائط انعقاد الإطلاق كون المتكلم بصدد بيان حكم الأمر المشكوك فيه، حتى يستدل بسكوته على التسوية بين الأمر المشكوك فيه وغيره، كما في قوله: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَنَاسَّ﴾^(١) فإذا شك في شرطية الإيذان في تحرير الرقبة، يحكم بعدم الشرطية بإطلاق الآية.

وأما إذا لم يكن بصدد بيان حكم الأمر المشكوك فيه فلا يستدل بسكوته وعدم تعرضه على التسوية كما في المقام، حيث إن قوله سبحانه بصدد بيان عدد الطلاق وأنه مرتان، وليس بصدد بيان كفيته من حيث التنجيز والتعليق حتى يتمسك بإطلاقه.

وكون المتكلم في بيان المقام من مقدمات انعقاد الإطلاق كما هو محرم في محله.

٢. المسلمون عند شروطهم، والطلاق المعلق من قبيل الأمور المشروطة.

بلاحظ عليه: أن قوله ﷺ: «المسلمون عند شروطهم» ضابطة شرعية يستدل بها إذا شك في لزوم العمل بالشرط وعدمه، - بعد ثبوت صحة الاشتراط - كما إذا اشترطت الزوجة في عقد النكاح أن لا يمنعها الزوج من مواصلة الدراسة أو العمل في خارج البيت إذا لم يكن مخلاً بحق الزوج ففي مثل هذا المورد - بعد ثبوت أصل مشروعية التعليق - يتم لك بالكبرى ويلزم الزوج بالعمل بالشرط.

وأما إذا شك في جواز أصل تعليق الإنشاء، وأنه هل يصح أو لا، لاحتمال خصوصية في الطلاق، فلا يتمسك بالكبرى لإثبات أصل مشروعية الصغرى، وهذا واضح لمن له إلمام بالأصول.

ونظير الشرط، النذر، والعهد واليمين، فإنما يستدلّ بكبرياتها على لزوم العمل إذا ثبتت المشروعية، وأما إذا شكّ في صحّة النذر، فلا يتمسك بالكبرى لإثبات صحّة الصغرى، فلو نذر أن يتوضأ بالماء المضاف، أو بالنبيذ، فلا يصلح قوله: ﴿وَلْيُؤْفُوْا نُذُوْرَهُمْ﴾^(١) لإثبات مشروعية التوضؤ بهما.

٣. إنّ القائلين بالصحّة استدلوا بآثار وفتاوى من ابن مسعود، وأبي ذر الغفاري، وعائشة، والحسن البصري وغيرهم من الفقهاء، ومعلوم أنّ أقوالهم وآراءهم حجة على أنفسهم لا على غيرهم ما لم يثبت صدورها عن المعصوم.

١٨

الحلف بالطلاق

الحلف بالطلاق

قد عرفت أنَّ الحلف بالطلاق من أقسام الطلاق المعلق ويفارق المسألة السابقة في أنَّ الغاية فيها ربط مضمون صيغة الطلاق بفعل المطلق أو المطلقة أو غيرهما كطلوع الشمس وقدوم الحاج من دون أن يكون فيه حث على الفعل أو منع عنه، بخلاف الحلف بالطلاق، فإنَّ الغاية فيه هو الحث أو المنع من العمل، أو حمل المخاطب على الثقة بكلامه، وإنَّما سَمِّيَ حلفاً تجوّزاً لمشاركته الحلف في الغاية وهو الحث أو المنع أو تأكيد الخبر، كقوله «والله لأفعلن» وليس في الواقع حلفاً.

وقبل الخوض في المقصود نقدم أموراً:

الأول: ليس للطلاق إلّا صيغة واحدة

ذهبت الإمامية تبعاً لأئمة أهل البيت عليهم السلام إلى أنه ليس للطلاق إلّا صيغة واحدة. روى بكير بن أعين عن أحدهما عليه السلام قال: «ليس الطلاق إلّا أن يقول الرجل لها - وهي طاهر من غير جماع -: أنت طالق، ويشهد شاهدي عدل، وكلّ ما سوى ذلك فهو ملغى»^(١).

خلافاً لأهل السنة فقد أجازوا الطلاق بكلّ ما دلّ عليه لفظاً، وكتابة،

وصراحة، وكناية مثل: أنت عليّ حرام، أو أنت بريّة، أو اذهبي فتزوجي، أو حبلك على غاربك، أو الحقني بأهلك، إلى غير ذلك من الصيغ. وللبحث في تعيين الصيغة الواحدة أو كفاية كلّ ما دلّ على الطلاق، مقام آخر.

الثاني: تسويد الصفحات بأقسام الحلف بالطلاق

ذهبت الإمامية إلى بطلان الحلف بالطلاق، لأنّه من أقسام المعلق الذي أوضحنا حاله، وبذلك أراحوا أنفسهم من تسويد الصفحات الطوال العراض بأقسام الحلف بالطلاق، في حين زحرت كتب فقهاء السنّة بآراء وفتاوى لم يبرهنوا عليها بشيء من الكتاب والسنّة، والراجع إلى تلك الصفحات التي ربما تستغرق ٤٥ صفحة يدّعون بأنّ الطلاق ألعوبة يتلاعب بها الرجل بصور شتى، وإن كنت في شك من ذلك فلاحظ الكتابين المعروفين:

١. المغني: تأليف محمد بن عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة (المتوفى عام ٦٢٠) وهو أوسع كتاب فقهّي ظهر عند الحنابلة مع الترجيح بين الأقوال بالدليل المقنع لهم. فقد خصّص (٤٥) صفحة من كتابه لهذا النوع من الصيغ.^(١)
٢. الفقه على المذاهب الأربعة: تأليف الشيخ عبد الرحمن الجزيري، ألفه ليعرض الفقه بثوبه الجديد على الجيل الجديد، ومع ذلك تجد قد خصّص لهذا النوع من صور الطلاق صفحات كثيرة.^(٢) وإليك نماذج من هذه الصور حتى تقف على صدق ما قلناه؛ ننقلها من «المغني» لابن قدامة.

١. إن قال لامرأته: كلّما حلفت بطلاقكما فانتما طالقتان، ثم أعاد ذلك ثلاثاً، طلّقت كل واحدة منهما ثلاثاً.

١. لاحظ الجزء السابع ٣٦٩-٤١٤ بنصحيح الدكتور محمد خليل هراس.

٢. الفقه على المذاهب الأربعة، الجزء الرابع.

٢. إن قال لإحدهما: إن حلفت بطلاقك، فضررتك طالق، ثم قال للأخرى مثل ذلك ...

٣. وإن كان له ثلاث نسوة فقال: إن حلفتُ بطلاق زينب، فعمرة طالق، ثم قال: وإن حلفت بطلاق عمرة، فحفصة طالق، ثم قال: إن حلفت بطلاق حفصة، فزينب طالق، طلقت عمرة، وإن جعل مكان زينب عمرة طلقت حفصة، ثم متى أعاده بعد ذلك طلقت منهن واحدة ...

٤. ومتى علق الطلاق على صفات فاجتمعن في شيء واحد وقع بكل صفة ما علق عليها كما لو وجدت متفرقة وكذلك العتاق، فلو قال لامرأته: إن كلمت رجلاً فأنت طالق، وإن كلمت طويلاً فأنت طالق، وإن كلمت أسود فأنت طالق، فكلمت رجلاً أسود طويلاً، طلقت ثلاثاً. ^(١)

إلى غير ذلك من الصور التي لا يترتب على نقلها سوى إضاعة الوقت والورق.

الثالث: بطلان الحلف بالطلاق عند البعض

المشهور عند أهل السنة هو صحة الطلاق بالحلف به، ومع ذلك ذهب لفيف من الصحابة والتابعين إلى كونه باطلاً، ووافقهم بعض المتأخرين من الظاهريين كابن حزم، وابن تيمية من الحنابلة.

قال ابن حزم: وصحّ خلاف ذلك (وقوع الطلاق باليمين) عن السلف.

١. روي عن طريق حماد بن سلمة، عن حميد، عن الحسن: أن رجلاً تزوج امرأة وأراد سفرأ فأخذها أهل امرأته فجعلها طالقاً إن لم يبعث بنفقتها إلى شهر،

فجاء الأجل ولم يبعث بشيء، فلمّا قدم خاصموه إلى عليّ، فقال عليّ عليه السلام: اضطهدتموه حتى جعلها طالقاً، فردّها عليه. ^(١)

٢. روينا من طريق عبد الرزاق، عن ابن جريج، عن عطاء: في رجل قال لامرأته: أنت طالق إن لم أتزوج عليك. قال: إن لم يتزوج عليها حتى تموت أو يموت، توارثا. والحكم بالتوارث آية بقاء العلقه.

٣. ومن طريق عبد الرزاق، عن سفيان الثوري، عن غيلان بن جامع، عن الحكم بن عتيبة قال: في الرجل يقول لامرأته: أنت طالق إن لم أفعل كذا ثم مات أحدهما قبل أن يفعل، فلائهما يتوارثان.

إنّ في عدم اعتداد الإمام عليّ بالطلاق - بلا إكراه - والحكم بالتوارث في الروایتين الأخيرتين دلالة على عدم الاعتداد باليمين بالطلاق.

٤. ومن طريق عبد الرزاق، عن ابن جريج: أخبرني ابن طاووس عن أبيه أنّه كان يقول: الحلف بالطلاق ليس شيئاً. قلت: أكان يراه يميناً؟ قال: لا أدري.

قال ابن حزم بعد نقل هذه الروايات: فهؤلاء علي بن أبي طالب وشريح ^(٢) وطاووس لا يقضون بالطلاق على من حلف به فحنث، ولا يعرف لعلي في ذلك مخالف من الصحابة - رضي الله عنهم - ثم يقول: من أين أجزتم الطلاق بصفة ولم تجيزوا النكاح بصفة، والرجعة بصفة كمن قال: إذا دخلت الدار فقد راجعت زوجتي المطلقة، أو قال: فقد تزوّجتك، وقالت هي مثل ذلك، وقال الولي مثل

١. ظاهر الحديث: أنّ الإمام ردّ المرأة لوقوع الطلاق مكرهاً، وبما أنّه لم تكن هناك كراهة ولم يطلب أهل المرأة سوى النفقة، يجعل على خلاف ظاهره، من بطلان الطلاق لأجل الحلف به.

٢. نقل رواية عن شريح تركنا نقلها لعدم دلالتها. وكان عليه عطف عطاء عليه أيضاً.

ذلك ولا سبيل إلى فرق. ^(١)

هذا وقد فصل ابن تيمية بين التعليق الذي يقصد به الإيقاع والذي يقصد به اليمين.

فالأول أن يكون مريداً للجزاء عند الشرط وإن كان الشرط مكروهاً له، لكنه إذا وجد الشرط فإنه يريد الطلاق لكون الشرط أكره إليه من الطلاق، كما إذا قال لزوجته: «إن خنت فأنت طالق»، فخانت الزوجة، فهذا موقع للطلاق عند الصفة لا حالف ووقوع الطلاق في مثل هذا هو المأثور عن الصحابة.

والثاني هو التعليق الذي يقصد به اليمين، ويمكن التعبير عن معناه بصيغة القسم، كما إذا قال: «إن خنت فأنت طالق» بقصد زجرها أو تخويفها باليمين لإيقاع الطلاق (في المستقبل) إذا فعلت، لأنه لا يكون مريداً لها - له - وإن فعلت لكون طلاقها أكره إليه من مقامها على تلك الحال فهو علق بذلك لقصد الحظر والمنع لا لقصد الإيقاع فهذا حالف ليس بموقع. ^(٢)

حاصل تفصيله: يرجع إلى التفريق بين الحلف على النتيجة، والحلف على الفعل، فعلى الأول يتحقق الطلاق، إذا حصل المعلق عليه ولا يتصور فيه الحنث، لصيرورة الزوجة عندئذ مطلقه، شاء الزوج أم لم يشأ، لأن المنشأ صيرورتها مطلقه عند وقوع المعلق عليه وأما على الثاني، فالمنشأ قيامه بالفعل في المستقبل وتطبيقها، وعندئذ يتصور فيه الحنث ولو كان ابن تيمية ملماً بفقه الشيعة ومصطلحاتهم، لسهل عليه التعبير عن مقصده بما قلناه.

نعم الحلف على النتيجة، إنما يصح إذا لم يتوقف حصولها على سبب

١. المحلى: ١٠/٢١٢-٢١٣.

٢. الفتاوى الكبرى: ٩/٣.

خاص، ككون الشيء ملكاً لزيد، وأما إذا توقّف على سبب خاص أو شك في توقّفها عليه، كما هو الحال في الطلاق، فالحلف به، لا يفيد في حصولها.

إذا عرفت هذه الأمور يقع الكلام في محورين:

الأول: صحة الطلاق بالحلف به عند حصول المعلق عليه.

الثاني: حكم الزوجة في الفترة التي لم يتحقق المعلق عليه.

وإليك الكلام في الأول:

بطلان الطلاق بالحلف به

ذهبت الإمامية - كما عرفت - إلى بطلانه، وقد اشتهرت الطائفة في باب الطلاق بإنكار أمور:

١. طلاق المرأة وهي حائض.

٢. طلاق المرأة دون حضور عدلين.

٣. الحلف بالطلاق.

والدليل على بطلان الحلف بالطلاق، هو نفس الدليل على بطلان الطلاق المعلق، لما عرفت من أنّ الأول من أقسام الثاني، ونزيده بياناً بما ورد عن أئمة أهل البيت عليهم السلام في خصوص الحلف بالطلاق.

عن أبي أسامة الشحام، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن لي قريباً لي أو صهراً حلف إن خرجت امرأته من الباب فهي طالق ثلاثاً، فخرجت، فقد دخل صاحبها منها ما شاء الله من المشقة، فأمرني أن أسألك، فأصغى إليّ، فقال: «مره فليُمسكها فليس بشيء»، ثم التفت إلى القوم فقال: «سبحان الله يأمرونها أن تتزوّج

ولها زوج^(١).

ونعيد هنا كلمة لبعض المشايخ، مرت بنا والصفحات الماضية، قال: إنَّ الزواج عصمة ومودة ورحمة وميثاق من الله. قال تعالى: ﴿وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذَنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾^(٢)، وقال سبحانه: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾^(٣). إذن لا يجوز بحال أن نقض هذه العصمة والمودة والرحمة، وهذا العهد والميثاق، إلا بعد أن نعلم علماً قاطعاً لكل شك بأن الشرع قد حلَّ الزواج، ونقضه بعد أن أثبتته وأبرمه^(٤).

دليل القائل بالصحة

استدلَّ القائل بالصحة بما مرَّ في الطلاق المعلق من أنه التزم أمراً عند وجود شرطه فلزمه ما التزمه مثلاً بأنه إذا كلمت الزوجة فلاناً فهي طالق.

يلاحظ عليه: أنه عبارة أخرى للتمسك بقوله ﷺ: «المسلمون عند شروطهم» وقد سبق أنه لا يستدلُّ بالكبرى على صحة الصغرى فإنَّ معنى قوله ﷺ: «المسلمون عند شروطهم» هو أنهم عند شروطهم التي ثبتت صحة الاشتراط بها في الإنشاء، دون ما إذا شكَّ في صحة الاشتراط.

وربما يستدلُّ عليه بالإجماع، كما ذهب إلى ذلك السبكي في «الدرة»، وقد عرفت وجود الخلاف بين الصحابة والتابعين فكيف يدعي الإجماع؟!

١. الوسائل: الجزء ١٥، الباب ١٨ من أبواب مقدمات الطلاق، الحديث ٣.

٢. النساء: ٢١.

٣. البروج: ٢١.

٤. الفقه على المذاهب الخمسة: ٤١٤.

حكم المرأة في الفترة

لو قلنا ببطلان الحلف بالطلاق وأن وجوده وعدمه سيان، تكون المحلوف عليها زوجته، سواء تحقق المعلق عليه أو لا، فيكون البحث أشبه بالسالبة بانتفاء الموضوع، وقد مرّ في كلام أبي عبد الله عليه السلام: «سبحان الله يأمرونها أن تتزوج ولها زوج».

وأما على القول بصحة الإنشاء وصيرورتها مطلقة عند تحقق المعلق عليه فمقتضى القاعدة جواز مسها في الفترة بين إنشاء الصيغة وتحقيق المعلق عليه، وقد روى ابن حزم عن ابن عباس جواز مسها قبل رأس الشهر إذا علّق الطلاق عليه، ومع ذلك نقل عن سعيد بن المسيب حرمة المس قبل رأس شهر.

ويترتب على ذلك التوارث إذا مات أحدهما قبل رأس الشهر، فيرث على قول ابن عباس، لأنها زوجته ولا يرث على القول الآخر.

كما روى عن مالك التفصيل بين كون المعلق عليه مشكوك الوجود في المستقبل، فيجوز فيها ويتوارثان إذا مات أحدهما قبل تحقق المعلق عليه، دون ما إذا كان محقق الوجود، فلا يجوز فيها ولا يتوارثان.^(١)

خاتمة المطاف

هل تتعلق الكفارة إذا حنث

قال الشهيد: تختص الكفارة بما إذا حلف بالله أو أسماه الخاصة لتحقق ما يحتمل المخالفة والموافقة في المستقبل.^(١)

وقال العلامة: اليمين عبارة عن تحقيق ما يمكن فيه الخلاف بذكر اسم الله أو صفاته.^(٢) إلى غير ذلك من الكلمات المتضاربة من اختصاص الكفارة بالحلف بالله وصفاته ولا ينعقد الحلف باليمين على غير الله وصفاته وإن كان المحلوف به هو الكعبة والقرآن والنبي ﷺ وعلى ذلك فالبحث عن الكفارة على أصولنا أشبه بالسالبة بانتفاء الموضوع لعدم انعقاد اليمين بغير الله وصفاته.

نعم ذهب المالكية إلى أنّ أيمان المسلمين ستة أشياء، وهي: اليمين بالله تعالى، والطلاق البات لجميع الزوجات، أو عتق ما يملك من العبيد والإماء، والتصدق بثلث المال، والمشى بحج وصوم عام. ونقل قريب من ذلك من الحنابلة.^(٣)

واختاره ابن تيمية فقال: إنّ هذا يمين من أيمان المسلمين فيجري فيها ما

٢. القواعد: ٣/٢٦٦.

١. الدروس: ١٦١/٢.

٣. الموسوعة الفقهية: ١٧/٢٥١.

يجري في أيمان المسلمين، وهو الكفارة عند الحنث، إلا أن يختار إيقاع الطلاق فله أن يوقعه ولا كفارة.^(١)

ولكن من أين ثبت أنه من أيمان المسلمين، ليكون للطلاق من القداسة ما للفظ الجلالة، فلاحظ.

ومن عجيب الأمر ما أحدثه الحجاج بن يوسف الثقفي المعروف بأيمان البيعة، فكان يأمر الناس عند البيعة لعبد الملك بن مروان أن يحلفوا بالطلاق والعناق واليمين بالله وصدقة المال، فكان هذه الأيمان الأربعة، أيمان البيعة القديمة المبتدعة.

ثم أحدث المستحلفون من الأمراء عن الخلفاء والملوك وغيرهم أيماناً كثيرة تختلف فيها عاداتهم.^(٢)

ومع ذلك فلا خلاف بين فقهاء السنة عدا ابن تيمية في كلامه السابق أن الحلف بغير الله لا تجب بالحنث فيه الكفارة، إلا ما روي عن أكثر الحنابلة في وجوب الكفارة على من حنث في رسول الله، لأنه أحد شطري الشهادتين اللتين يصير بهما الكافر مسلماً.

ثم إن الحنث إنمّا يتصور إذا حلف على الفعل بأن يطلقها في المستقبل عند حصول المعلق عليه، فإذا حصل ولم يطلق، حصل الحنث دون ما إذا حلف على النتيجة أي صيرورة المرأة مطلقة أو ماله صدقة أو عبده معتقاً بنفس هذه الصيغة إذا حصل المعلق عليه من دون حاجة إلى صيغة أخرى، إذ تكون المرأة عندئذ مطلقة، شاء الحالف أم لم يشأ. ومثله كون أمواله صدقة وعبده عتقاء، وقد مرّ توضيحه عند نقل كلام ابن تيمية.

الطلاق في الحيض والنفاس

أو

في طهر جامعها

الطلاق في الحيض والنفاس

أو

في طهر جامعها

اتَّفقت الإمامية على أنَّ الطلاق في الحيض والنفاس حرام تكليفاً و باطل وضعاً، وهكذا الطلاق في طهر الواقعة، وأمَّا جمهور الفقهاء من السُّنة فاتفقوا على وقوع الطلاق مع اتفاقهم على وقوع الإثم فيه على المطلق. وقبل الخوض في تحرير دليل المسألة، نقدّم أموراً:

الأول: تقسيم الطلاق إلى سُنيّ وبدعيّ

قسّم الفقهاء الطلاق من حيث وصفه الشرعي إلى سُنيّ وبدعيّ؛ ويريدون بالسُّنيّ ما وافق السُّنة في طريقة إيقاعه، والبدعيّ ما خالف السُّنة في ذلك.

فمن مصاديق الطلاق السُّنيّ هو أن يطلق الزوج زوجته طليقة واحدة رجعية في طهر لم يطأها فيه، وعلى ذلك فالطلاق في الطهر الذي واقعها أو في حالة الحيض والنفاس طلاق بدعيّ، وهذا ممّا لا كلام فيه.

الثاني: في تفسير شرطية الطهر في الطلاق السنّي

اتَّفقت كلمتهم على أنّ طهارة المرأة من الحيض والنفاس طلاق سنّي ومقابله بدعي، إلّا أنّ الكلام في مفاد شرطية الطهر، فهل هو شرط الصحة والإجزاء، أو شرط الكمال والتمام؟

وبعبارة أخرى: هل التكليف في المقام تكليف وضعي بمعنى كونها شرطاً لصحة الطلاق ولولاه كان الطلاق باطلاً، أو أنّه حكم تكليفي متوجّه إلى المطلق، وهو أنّه يجب أن يُحلّ العقدة في حال كونها طاهرة من الحيض والنفاس فلو تخلّف أتم وصحّ الطلاق؟

فالإمامية وقليل من غيرهم كسعيد بن المسيب.^(١) وابن عليّة كما يأتي على الأوّل (شرط الصحة) وأكثر المذاهب على الثاني (حكم تكليفي).

الثالث: نقل كلمات الفقهاء

قال الشيخ الطوسي في «الخلاف»: الطلاق المحرّم، هو أن يطلق مدخولاً بها غير غائب عنها غيبة مخصوصة، في حال الحيض أو في طهر جامعها فيه، فما هذا حكمه فأنّه لا يقع عندنا، والعقد ثابت بحاله. وبه قال ابن عليّة، وقال جميع الفقهاء: إنّه يقع وإن كان محظوراً، ذهب إليه أبو حنيفة وأصحابه ومالك والأوزاعي والثوري والشافعي.^(٢)

وقال ابن رشد في حكم من طلق في وقت الحيض: إنّ الجمهور قالوا:

١. تفسير القرطبي: ١٨/ ١٥٠.

٢. الخلاف: ٤، كتاب الطلاق، المسألة ٢.

يُمنى طلاقه، وقالت فرقة: لا ينفذ ولا يقع، والذين قالوا: ينفذ، قالوا: يؤمر بالرجعة، وهؤلاء اختلفوا فرقتين، فقوم رأوا أن ذلك واجب، وأنه يجبر على ذلك، وبه قال مالك وأصحابه، وقالت فرقة: بل يندب إلى ذلك ولا يجبر، وبه قال الشافعي وأبو حنيفة والثوري وأحمد.^(١)

وفي الموسوعة الفقهية: اتفق جمهور الفقهاء على وقوع الطلاق البدعي، مع اتفاقهم على وقوع الإثم فيه على المطلق لمخالفته السنة المتقدمة. فإذا طلق زوجته في الحيض وجب عليه مراجعتها، رفعاً للإثم لدى الحنفية في الأصح عندهم، وقال القدوري من الحنفية: إن الرجعة مستحبة لا واجبة. وذهب الشافعي إلى أن مراجعة من طلقها بدعيّاً سنة، وعبر الحسابلة عن ذلك بالاستحباب.^(٢)

الرابع: ما هو المراد من القرء؟

اتفق الفقهاء على أن المطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء، غير أنهم اختلفوا في معنى «القرء» الذي يجمع على قروء، فالشيعة الإمامية على أن المراد منه هو الأطهار الثلاثة.

وقد تبعوا في ذلك ما روي عن علي عليه السلام؛ روى زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: إني سمعت ربيعة الرأي يقول: إذا رأت الدم من الحيضة الثالثة بانت منه، وإنما القرء ما بين الحيضتين وزعم أنه أخذ ذلك برأيه، فقال أبو جعفر عليه السلام: «أخذه عن علي عليه السلام» قال: قلت له: وما قال فيها علي عليه السلام؟ قال: «كان يقول: إذا

١. بداية المجتهد: ٢/ ٦٤.

٢. الموسوعة الفقهية: ٢٩/ ٣٥.

رأت الدم من الحيضة الثالثة فقد انقضت عدتها ولا سبيل عليها وإنما القرء ما بين الحيضتين»^(١).

روى زرارة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام سمعت ربيعة الرأي يقول: من رأيي أنّ الاقراء التي سمى الله عزّ وجلّ في القرآن إنّما هو الطهر فيما بين الحيضتين، فقال: «إنّما بلغه عن علي عليه السلام» فقلت: أكان علي عليه السلام يقول ذلك، فقال: «نعم، إنّما القرء الطهر الذي يُقرأ فيه الدم، فيجمعه، فإذا جاء المحيض دفعه»^(٢).
 وذهب أصحاب سائر المذاهب إلّا من عرفت إلى أنّ المراد منها هي الحيضات والتحقيق في محلّه، وإنّما ذكرنا ذلك مقدّمة لتفسير الآية الآتية.

الخامس: عدم احتساب الحيضة من العدة

إذا طلق زوجته في الحيض والنفاس فلا تحسب تلك الحيضة من الاقراء الثلاثة عند القائلين بصحة الطلاق، بل تحسب الحيضة الثانية بعد انقضاء الأولى بالدخول في طهرها، وعلى هذا الأصل ذكر بعض الباحثين بأنّ الحكمة في المنع من الطلاق في الحيض هو أنّ ذلك يُطيل على المرأة العدة، فإنّما إن كانت حائضاً لم تحسب الحيضة من عدتها، فتنتظر حتى تطهر من حيضها وتتم مدة طهرها، ثم تبدأ العدة من الحيضة التالية»^(٣).

هذا على مذهب أهل السنّة من تفسير القروء، وبالتالي العدة بالحيضات. و تطول العدة أيضاً على القول بتفسير «القرء» بالطهر، إذا لا تحسب الحيضة من عدتها فتنتظر حتّى تطهر من حيضها وتبدأ العدة من يوم طهرت.

١. الوسائل: ١٥، الباب ١٥ من أبواب العدد، الحديث ٤، ولاحظ الحديث ١.

٢. الوسائل: ١٥، الباب ١٤ من أبواب العدد، الحديث ٤.

٣. نظام الطلاق في الإسلام: ٢٧.

السادس: طلاق عبد الله بن عمر هو الأصل

إن دليل القائل بالجواز في حال الحيض رواية عبد الله بن عمر، وقد وردت بألفاظ كثيرة، حتى أوجدت في الرواية اضطراباً، وسيوافيك صورها ومعالجة اضطرابها وانطباقها على المختار.
إذا عرفت هذه الأمور، فلنذكر الدليل على بطلان الطلاق.

الاستدلال بالكتاب على شرطية الطهر

يقول سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تَخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَذَرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾^(١)

والآية ظاهرة في أن المسلم إذا أراد أن يطلق زوجته فعليه أن ينتظر الوقت المناسب للدخول في العدة بحيث يكون الوقت الذي تطلق فيه جزءاً من العدة، فلو طُلِّقت في حالة الحيض، فاتها لا تحسب منها بالاتفاق.

قال القرطبي: معنى فطلقوهن لعدتهن، أي في الزمان الذي يصلح لعدتهن، وحصل الإجماع على أن الطلاق في الحيض ممنوع، وفي الطهر مأذون فيه.^(٢)

توضيح ذلك: إن الآية دالة على شرطية الطهارة من الحيض مطلقاً، سواء فسرت ثلاثة قروء - وبالتالي قوله: «لعدتهن» - بالأطهار الثلاثة، أو بالحيضات

الثلاث.

وذلك أنه إذا قلنا بأن المراد من قوله «لعدتهن» هي الأطهار الثلاثة، فاللام في قوله: ﴿لعدتهن﴾ عندئذ ظاهرة في الغاية والتعليل والمعنى فطلقوهن لغاية أن يعتدّن، والأصل هو ترتب الغاية على ذهاب بلا فصل ولا تريث (بما لم يدل دليل على الخلاف)، مثل قوله سبحانه: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾^(٢)، واحتمال كون اللام للعاقبة التي ربّما يكون هناك فصل بين الغاية وذهابها، مثل قوله سبحانه: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَرْنًا﴾^(٣) غير صحيح، لأنّ موردّها فيما إذا كانت النتيجة مرتبة على ذهاب ترتباً قهرياً غير إرادي كما في الآية، ومثل قولهم: لدوا للموت وابنوا للخراب.

وأما إذا قلنا بأنّ المراد من قوله: «لعدتهن» هو الحيضات الثلاث فيها أنّ الطلاق في حال الحيض حرام تكليفاً في عامة المذاهب الفقهية، فلا يصحّ تفسير اللام بالظرفية إن طلقوهن في عدتهن (الحيضات) أو بالغاية فطلقوهن لغاية اعتدادهنّ بعد الطلاق، لما عرفت من أنّ الحيضة التي وقع الطلاق فيها لا تحسب من الثلاث، فلا يحصى من تفسير الآية بتقدير كلمة «مستقبلات لعدتهن» كما تقول: «لقيته لثلاث بقين من الشهر» تريد مستقبلاً لثلاث، وبما أنّ المراد بـ«عدتهن» هو الحيضات الثلاث، فيكون المراد بمستقبلها، هو أيّام الطهر من الحيض، أي طلقوهن في حال كونهن مطهرات، مستقبلات لعدتهن، أي الحيضات الثلاث.

١. النحل: ٤٤.

٢. النحل: ٦٤.

٣. القصص: ٨.

قال القرطبي: معنى ﴿فطلقوهن لعدتهن﴾ أي من قَبْل عدتهن أو لقبل عدتهن، وهي قراءة النبي كما قال ابن عمر في صحيح مسلم وغيره: فَقَبْل العدة آخر الطهر حتى يكون القرء هو الحيض.

هذا ولكن الحق هو الوجه الأول، فإن لازم ذلك اختصاص الطلاق بآخر الطهر، ويترتب عليه أنه لو طلق في أول الطهر لا يصلح، إذ لا يكون عندئذ مستقبلاً للعدة، لأن المفروض أن الحيض لم يقبل بعد، ولعل هذا دليل على عدم صحة تفسير ﴿لعدتهن﴾ بالحيضات وتعين تفسيرها بالأطهار.

وعلى كل تقدير فالآية ظاهرة في شرطية الطهارة في صحة الطلاق، سواء أفسرت «العدة» بالأطهار أو بالحيضات.

الاستدلال بالسنة

تضافرت الروايات عن أئمة أهل البيت عليهم السلام على اشتراط الطهارة.

روى الكليني بسند صحيح عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «كُل طلاق لغير السنة فليس بطلاق، أن يطلقها وهي حائض أو في دم نفاسها أو بعد ما يغشاها قبل أن تميض فليس طلاقها بطلاق». ^(١)

هذا ما لدى الشيعة وأما ما لدى السنة فالمهم لديهم في نصحيح طلاق الحائض هو رواية عبد الله بن عمر، حيث طلق زوجته وهي حائض، وقد نقلت بصور مختلفة تأتي بها. ^(٢)

١. الوسائل: ١٥، الباب ٨ من أبواب مقدمات الطلاق، الحديث ٩، وغيره.

٢. راجع للوقوف على تلك الصور، السنن الكبرى: ٧ / ٣٢٤-٣٢٥.

الأولى : ما دلّ على عدم الاعتداد بتلك التطليقة

١. روى أبو الزبير قال: سألت جابراً عن الرجل يطلق امرأته وهي حائض؟ فقال: طلق عبد الله بن عمر امرأته وهي حائض، فأتى عمر رسول الله فأخبره بذلك فقال رسول الله ﷺ: ليراجعها فاتها امرأته.
٢. روى نافع مولى ابن عمر عن ابن عمر أنه قال في الرجل يطلق امرأته وهي حائض، قال ابن عمر: لا يعتد بها.

الثانية : ما يتضمن التصريح باحتساب تلك التطليقة طلاقاً صحيحاً

١. يونس بن جبیر قال: سألت ابن عمر قلت: رجل طلق امرأته وهي حائض؟ فقال: تعرف عبد الله بن عمر؟ قلت: نعم، قال: فإن عبد الله بن عمر طلق امرأته وهي حائض، فأتى عمر - رضى الله عنه - النبي ﷺ فسأله، فأمره أن يراجعها ثم يطلقها من قبل عدتها. قال، قلت: فيعتد بها؟ قال: نعم، قال: رأيت إن عجز واستحقم.
٢. يونس بن جبیر قال: سألت ابن عمر قلت: رجل طلق امرأته، وهي حائض؟ قال: تعرف ابن عمر؟ إنه طلق امرأته وهي حائض، فسأل عمر النبي ﷺ فأمره أن يراجعها، قلت: فيعتد بتلك التطليقة؟ قال: فمه؟ رأيت إن عجز واستحقم.
٣. يونس بن جبیر قال: سمعت ابن عمر قال: طلقت امرأتي وهي حائض. فأتى عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - النبي ﷺ فذكر ذلك له، فقال النبي ﷺ: ليراجعها، فإذا طهرت فليطلقها، قال: فقلت لابن عمر: فاحتسبت بها؟ قال: فما يمنعه؟ رأيت إن عجز واستحقم.

٤. أنس بن سيرين قال: سمعت ابن عمر يقول: طَلَّقَتْ امرأتِي وهي حائض، قال: فذكر ذلك عمر للنبي ﷺ قال، فقال: ليراجعها فإذا طهرت فليطلقها. قال: فقلت له - يعني لابن عمر -: يحتسب بها؟ قال: فمه؟

٥. أنس بن سيرين: ذكر نحوه غير أنه قال: فليطلقها إن شاء. قال: قال عمر - رضى الله عنه -: يا رسول الله أفتحتسب بتلك التطليقة؟ قال: نعم.

٦. أنس بن سيرين قال: سألت ابن عمر عن امرأته التي طَلَّقَ؟ فقال: طَلَّقْتُها وهي حائض. فذكر ذلك لعمر - رضى الله عنه - فذكره للنبي ﷺ فقال: مره فليراجعها، فإذا طهرت فليطلقها ليطهرها. قال: فراجعها ثم طَلَّقْتُها ليطهرها. قلت: واعتدت بتلك التطليقة التي طَلَّقْتُ وهي حائض؟ قال: مالي لا أعتد بها، وإن كنت عجزت واستحمقت.

٧. عامر قال: طَلَّقَ ابن عمر امرأته وهي حائض واحدة، فانطلق عمر إلى رسول الله ﷺ فأخبره، فأمره إذا طهرت أن يراجعها ثم يستقبل الطلاق في عدتها ثم تحتسب بالتطليقة التي طَلَّقَ أول مرة.

٨. نافع عن ابن عمر - رضى الله عنه - أنه طَلَّقَ امرأته، وهي حائض، فأتى عمر - رضى الله عنه - النبي ﷺ فذكر ذلك له فجعلها واحدة.

٩. سعيد بن جبير عن ابن عمر - رضى الله عنه - قال: حُسِبَتْ عَلَيَّ بتطليقة.

الثالثة: ما ليس فيه نصريح بأحد الأمرين

١. ابن طاووس عن أبيه: أنه سمع ابن عمر سئل عن رجل طلق امرأته حائضاً؟ فقال: أتعرف عبد الله بن عمر؟ قال: نعم. قال: فلإنه طلق امرأته حائضاً، فذهب عمر - رضى الله عنه - إلى النبي ﷺ فأخبره الخبر، فأمره أن

يراجعها. قال: لم أسمعه يزيد على ذلك لأبيه.

٢. منصور بن أبي وائل: إن ابن عمر طلق امرأته، وهي حائض، فأمره النبي ﷺ أن يراجعها حتى تطهر، فإذا طهرت طلقها.

٣. ميمون بن مهران عن ابن عمر أنه طلق امرأته في حيضها، قال: فأمره رسول الله ﷺ أن يرجعها حتى تطهر، فإذا طهرت فإن شاء أمسك قبل أن يجمع.

٤. سئل أبو الزبير عن رجل طلق امرأته حائضاً؟ قال: طلق عبد الله بن عمر - رضى الله عنهما - امرأته وهي حائض على عهد رسول الله ﷺ فسأل عمر - رضى الله عنه - رسول الله ﷺ فقال: إن عبد الله بن عمر طلق امرأته وهي حائض؟ فقال النبي ﷺ: ليراجعها، فردّها عليّ وقال: إذا طهرت فليطلق أو ليمسك، قال ابن عمر: وقرأ النبي ﷺ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ أي في قبل عدّتهن.

وبعد تصنيف هذه الروايات نبحت عن الفئة الراجحة منها بعد معرفة طبيعة الإشكالات التي تواجه كلاً منها ومعالجتها.

معالجة الصور المتعارضة

لا شك أن الروايات كانت تدور حول قصة واحدة، لكن بصور مختلفة، فالحجة بينها مرددة بين تلك الصور والترجيح مع الأولى لموافقتها الكتاب وهي الحجة القطعية، وما خالف الكتاب لا يحتاج به، فالعمل على الأولى.

وأما الصورة الثالثة، فيمكن إرجاعها إلى الأولى لعدم ظهورها في الاعتداد والصحة، نعم ورد فيه الرجوع الذي ربّما يتوهم منه، الرجوع إلى الطلاق الملازم

لصحته، لكن ليس بشيء.

فإن المراد من المراجعة فيها هو المعنى اللغوي لا مراجعة المطلقة الرجعية، ويؤيد ذلك أن القرآن يستعمل كلمة الرد أو الإمساك، فيقول: ﴿وَيَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾^(١).

وقال سبحانه: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ﴾^(٢)، وقال سبحانه: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾^(٣)، وقال تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا﴾^(٤).

نعم استعمل كلمة الرجعة في المطلقة ثلاثاً إذا تزوجت رجلاً آخر فطلقها، قال سبحانه: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا﴾^(٥).

بقي الكلام في النصوص الدالة على الاحتساب، أعني: الصورة الثانية، فيلاحظ عليها بأمور:

١. مخالفتها للكتاب، وما دلّ على عدم الاحتساب .

٢. أن غالب روايات الاحتساب لا تنسبه إلى النبي ﷺ وإنها إلى رأي ابن عمر وقناعته، فلو كان النبي ﷺ قد أمر باحتسابها، لكان المفروض أن يستند ابن عمر إلى ذلك في جواب السائل، فعدم استناده إلى حكم النبي ﷺ دليل على عدم صدور ما يدل على الاحتساب من النبي ﷺ نفسه، فتكون هذه النصوص موافقة للنصوص التي لم تتعرض للاحتساب، لأنها كلها تتفق في عدم حكم النبي ﷺ باحتساب التطليقة، غاية اشتمل بعضها على نسبة الاحتساب إلى ابن عمر نفسه، وهو ليس حجة لإثبات الحكم الشرعي.

١. البقرة: ٢٢٨.

٢. البقرة: ٢٢٩.

٣. البقرة: ٢٣١.

٤. البقرة: ٢٣١.

٥. البقرة: ٢٣٠.

وأما الرواية الأولى لنافع فقد نسب الحكم بالاحتساب في إحدى الصيغتين إلى النبي ﷺ نفسه (الرواية ٨ من القسم الثاني)، بينما رويت الثانية بصيغة أخرى تضمنت النسبة إلى ابن عمر بعدم الاحتساب (الرواية ٢ من القسم الأول).

وأما رواية أنس فرويت بصيغتين تدلّان على أنّ الحكم بالاحتساب هو قناعة ابن عمر نفسه لا قول النبي ﷺ (الرواية ٤ و ٦ من القسم الثاني) وبصيغة ثالثة نسبت الاحتساب إلى النبي (الرواية ٥ من القسم الثاني) ومع هذا الاضطراب لا تصلح الرواية لإثبات نسبة الحكم بالاحتساب إلى النبي ﷺ نفسه.

٣. أن فرض صحّة التطبيق المذكورة لا يجتمع مع أمر النبي ﷺ بإرجاعها وتطبيقها في الطهر الذي بعده هذا، لأنّ القائلين بصحّة الطلاق في الحيض لا يصحّحون إجراء الطلاق الثاني في الطهر الذي بعده، بل يشترطون بتوسّط الحيض بين الطهرين وإجراء الطلاق في الطهر الثاني. فالأمر من النبي ﷺ بإرجاعها وتطبيقها في الطهر الأوّل ينافي احتساب تلك تطبيق صحّية.

٤. اشتهر في كتب التاريخ أنّ عمر كان يعتبر ولده عاجزاً عن الطلاق، وظاهره يوحى بأنّ ما فعله لم يكن طلاقاً شرعياً.

وبعد ملاحظة كل ما قدّمناه يتضح عدم ثبوت نسبة الاحتساب إلى النبي ﷺ والذي يبدو أنّ النص - على فرض صدوره - لم يتضمّن احتساب التطبيق من قبل النبي ﷺ وأنّما هي إضافات أو توهمات بسبب قناعة ابن عمر أو بعض من هم في سلسلة الحديث، ولذلك اضطربت الصيغ في نقل الحادثة.

بقيت هنا رواية ثالثة لنافع وهي: إنّ عبد الله بن عمر طلق امرأته وهي

حائض، في عهد رسول الله ﷺ، فسأل عمر بن الخطاب رسول الله ﷺ عن ذلك؟ فقال له رسول الله ﷺ: فليراجعها، ثم ليتركها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد وإن شاء طلق قبل أن يمس، فتلك العدة التي أمر الله عز وجل أن يطلق لها النساء.

فالظاهر أنّ الرواية من أدلة القول بالبطلان، إذ لا تدلّ على صحة التطليقة الأولى إلاّ بآداء ظهور «الرجوع» في صحة الطلاق وقد علمت ما فيه.

وأما أمره بالطلاق في الطهر الثاني بعد توسط الحيض بين الطهرين حيث قال: «مره فليراجعها، ثم ليتركها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر. ثم إن شاء أمسك بعد وإن شاء طلق قبل أن يمس فتلك العدة التي أمر الله عز وجل أن يطلق لها النساء» وكان بإمكانه أن يطلقها في الطهر الأول حسب مختارنا فلعلّ أمره بمضي طهر وحيض، لأجل مؤاخذه الرجل حيث تسرع في الطلاق وجعله في غير موضعه فأرغم أن يصبر طهراً وحيضاً، فإذا استقبل طهراً ثانياً فليطلق أو يمسك.

وبعد كل هذا لا يصحّ الاعتماد على رواية عبدالله بن عمر، لاضطراب النقل عنه، خصوصاً مع ملاحظة الكتاب العزيز الدالّ على وقوع الطلاق في العدة.

الطلاق في طهر المواقعة

قد عرفت أنّ الطلاق في حالة الحيض والنفاس حرام تكليفاً وباطل وضعاً وإن ذهب جمهور الفقهاء إلى الحرمة التكليفية دون الوضعية.

بقي الكلام في طلاق الزوجة في طهر المواقعة، فهو أيضاً من الطلاق البدعي، حكمه حكم الطلاق في الحيض والنفاس.

ويدل عليه من طرق أئمة أهل البيت عليهم السلام صحيحة الفضلاء^(١) كلهم عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام اتهموا قالوا: «إذا طلق الرجل في دم النفاس أو طلقها بعد ما يمستها فليس طلاقه إياها بطلاق»^(٢).

وروى أيضاً عمر بن أذينة، عن بكير بن أعين وغيره، عن أبي جعفر عليه السلام كل ذلك لغير السنة فليس بطلاق، أن يطلقها وهي حائض أو في دم نفاسها أو بعدما يغشاها، قبل أن تحيض فليس طلاقه بطلاق»^(٣).

هذا عند الشيعة الإمامية وأما فقهاء السنة فلهم أقوال ثلاثة :

١. إذا أوقع الزوج الطلاق في طهر جامعها فيه، كان الطلاق عند الجمهور حراماً شرعاً.

٢. قالت الحنفية: مكروه تحريمياً، وهو المسمى طلاقاً بدعياً.

٣. ذهب المالكية إلى القول بتحريم الطلاق في الحيض أو النفاس ويكره في غيرهما^(٤).

وعلى كل تقدير فإنّ الطلاق في هذه الحالة حرام تكليفاً، أو مكروه عند المالكية ولا يضر بصحة الطلاق، ويمكن الاستدلال على بطلانه في طهر الواقعة بالكتاب والسنة.

أما الكتاب فلقوله سبحانه: ﴿فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾.

فإن قلنا بأنّ المراد من قوله: ﴿لِعَدَّتِهِنَّ﴾ هي الأطهار الثلاثة فواضح، سواء

١. المراد: زرارة و محمد بن مسلم و بكير بن أعين و بُريد و فضيل و إسماعيل الأزرق و معمر بن يحيى.

٢ و ٣. الوسائل: ١٥، الباب ٨ من أبواب مقدمات الطلاق، الحديث ٩، ٥.

٤. الفقه الإسلامي وأدلته: ٧/ ٤٠٢.

قلنا: إنَّ اللام بمعنى «في» فإنَّ المراد إيقاع الطلاق في الزمان الذي يصلح للاعتداد، أو بمعنى الغاية والمراد إيقاع الطلاق لغاية الاعتداد، وعلى كلا الوجهين يجب أن يترتب الاعتداد على إيقاع الطلاق بلا تريث، فلا تعم الآية الطلاق في طهر المواقعة، لأنَّه لا يصلح للاعتداد، ظرفاً وغاية في عامة المذاهب.

وأما إن قلنا بأنَّ المراد بها، هي الحيضات الثلاث، فكذلك، لما عرفت من أنَّ المراد بالآية، هو إيقاع الطلاق مستقبلاً لعدتهن، وبما أنَّ الحيضة التي تقدّمها طهر المواقعة، لا تحسب من العدة، فالآية لا تعم إيقاعه في مثل ذلك الطهر، لأنَّه ليس من أقسام «مستقبلات عدة».

وأما السنّة فيمكن الاستدلال برواية ابن عمر أنّه طلق امرأة له وهي حائض، فذكر ذلك عمر للنبي ﷺ، فتغيظ فيه رسول الله ﷺ ثم قال: ليراجعها، ثم يمسكها حتى تطهر، ثم تحيض فتطهر، فإن بدا له أن يطلقها، فليطلقها قبل أن يمسه، فتلك العدة كما أمر الله تعالى.

وفي لفظ: فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء.

وأما كيفية الاستدلال: فلأنَّ النبي بصدد بيان كيفية إيقاع الطلاق وشروطه، فأمر بإيقاعها في الطهر الثاني بشرط أن لا يمسه، فلو كان الطلاق في الطهر الذي واقعها صحيحاً، لما خصّه النبي بالطهر المشروط.

وأما عدم تجويز إيقاعه في الطهر الأوّل، فلأجل مؤاخذه الرجل حيث تسرع في الطلاق، وجعله في غير موضعه فأرغم أن يصبر طهراً وحيضاً، كما مرّ.

الوصية للوارث إذا لم تتجاوز الثلث

الوصية للوارث إذا لم تتجاوز الثلث

اتَّفقت المذاهب الخمسة على أنَّ الوصية التبرّعية تنفذ في مقدار الثلث فقط، مع وجود الوارث سواء صدرت في المرض أم في الصحة، وما زاد عن الثلث يفتقر إلى إجازة الورثة. وإن كان الأفضل في بعض المذاهب أن لا يستوعب الثلث بالوصية.^(١)

وأما في مقدار الثلث فتتَّفَذ وصيته عند الإمامية في الأقرب والأجنبي، ومن غير فرق في الأقرب، بين الوارث وغيره. وأما المذاهب الأربعة فأجازت الوصية للأقرب بشرط أن لا يكون وارثاً، وأما الوارث فلا تجوز الوصية له سواء كان بمقدار الثلث أم أقل أم أكثر، إلّا بإجازة الورثة.

قال السيد المرتضى: ومما ظنَّ انفراد الإمامية به، ما ذهبوا إليه من أنَّ الوصية للوارث جائزة، وليس للوارث (غير الموصى له) ردّها. وقد وافقهم في هذا المذهب بعض الفقهاء^(٢) وإن كان الجمهور والغالب، على خلافه.^(٣)

وقال الشيخ الطوسي: تصحّ الوصية للوارث مثل الابن والأبوين. وخالف

١. المغني: ٦/٧٨.

٢. سيوافيك التصريح به من صاحب المنار أيضاً.

٣. الانتصار: ٣٠٨.

جميع الفقهاء في ذلك وقالوا: لا وصية للوارث.^(١)

وقال الخرقى في متن المغني: «ولا وصية لوارث إلا أن يميز الورثة ذلك». وقال ابن قدامة في شرحه: إن الإنسان إذا أوصى لوارثه بوصية فلم يميزها سائر الورثة، لم تصح، بغير خلاف بين العلماء. قال ابن المنذر وابن عبد البر: أجمع أهل العلم على هذا، وجاءت الأخبار عن رسول الله ﷺ بذلك فروى أبو أمامة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث» رواه أبو داود وابن ماجه والترمذي، ولأن النبي ﷺ منع من عطية بعض ولده وتفضيل بعضهم على بعض في حال الصحة وقوة الملك وإمكان تلافي العدل بينهم بإعطاء الذي لم يعطه فيما بعد ذلك، لما فيه من إيقاع العداوة والحسد بينهم، ففي حال موته أو مرضه وضعف ملكه وتعلق الحقوق به وتعذر تلافي العدل بينهم أولى وأحرى، وإن أجازها جازت في قول الجمهور من العلماء.^(٢)

وحاصل الكلام: أن فقهاء السنة يشترطون لنفاذ الوصية أن لا يكون الموصي له وارثاً للموصي عند موت الموصي إذا كان هناك وارث آخر لم يميز الوصية، فإن أجاز بقية الورثة الوصية للوارث نفذت الوصية، فتكون الوصية للوارث موقوفة على إجازة بقية الورثة أخذاً بقوله ﷺ: «لا تحجز وصية لوارث إلا أن يشاء الورثة»، وقوله: «لا وصية لوارث إلا أن يميز الورثة».

ثم إن القوم بدل أن يعرضوا المسألة على الكتاب أخذوا بالتفلسف ونحت الحكمة للمسألة كما عرفت في كلام ابن قدامة حيث قال: «لما فيه من إيقاع العداوة والحسد بينهم».

١. الخلاف: ٢ كتاب الوصية ١.

٢. المغني: ٦/ ٧٩-٨٠.

وقال بعضهم: لما في إثارة بعض الورثة من غير رضا الآخرين ما يؤدي إلى الشقاق والنزاع وقطع الرحم وإثارة البغضاء والحسد بين الورثة.

لكن هؤلاء غفلوا عن أنّ ما ذكروه من الوجه ليس كلياً، بل ولا غالبياً، إذ ربما يكون بعض الورثة أولى ببعض الميراث من غيرهم، كما إذا كان المورث صاحب كتاب مخطوط أو مطبوع لا يستفيد منه إلا الوارث الطالب دون الآخرين المستغلين بالتجارة، فهل الإيضاء عندئذٍ يوجب البغضاء؟

وربما يكون الموصى له عاجزاً مقعداً مستحقاً للإيضاء فهل يثير الإيضاء في المقام البغضاء والحسد، ولأجل ذلك نرى أنّ قانون الوصية في مصر أخذ برأي الشيعة الإمامية في سنة ١٩٤٦م، فأجاز الوصية للوارث في حدود الثلث من غير إجازة الورثة، نعم التزم القانون السوري برأي الجمهور وهي أنّ الوصية لا تنفذ إلا إذا أجازها الورثة.

ومع أنّ الكتب الفقهية للمذاهب الأربعة تنفي جواز الوصية للوارث، إلاّ إذا أجاز الورثة، حتى أنّ بعضهم يقول بأنّ الوصية باطلة وإن أجازها سائر الورثة إلاّ أن يعطوه عطية مبتدأة^(١) - ومع هذا التصريح - ينقل الشيخ محمد جواد مغنية: ما زال عمل المحاكم الشرعية السنيّة في لبنان على عدم صحّة الوصية للوارث، ومنذ سنوات قدّم قضاؤها مشروعاً إلى الحكومة يبيح الوصية للوارث ورغبوا إليها في تبنيّه.^(٢)

يلاحظ على ما ذكره ابن قدامة من الحكمة: أنّها لا تقاوم الذكر الحكيم، واتفاق أئمة أهل البيت، ولو صحّت لزّم تحريم تفضيل بعضهم على بعض في

١. المصدر نفسه.

٢. الفقه على المذاهب الخمسة: ٤٦٥.

الحياة في البر والإحسان، لأنّ ذلك يدعو إلى الحسد والبغضاء مع أنّه لا خلاف في جوازه، وما نقل عن النبي من النهي، فهو محمول على التنزيه لا التحريم إذ لم يقل أحد بحرمة التفضيل في الحياة. وسيافاً لك الكلام فيما تصور من الحكمة.

والإولى عرض المسألة على الكتاب والسنة، أمّا الكتاب فيكفي في جواز الوصية قوله سبحانه: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْأَقْرَبِينَ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾^(١).

المراد من حضور الموت: ظهور أماراته من المرض والمهرم وغيره، ولم يرد إذا عاين ملك الموت، لأنّ تلك الحالة تشغل الإنسان عن الوصية، وأيضاً يجب أن يراعى جانب المعروف في مقدار الوصية والموصى له، فمن يملك المال الكثير إذا أوصى بدرهم فلم يوص بالمعروف، كما أنّ الإيضاء للغني دون الفقير خارج عن المعروف، فإنّ المعروف هو العدل الذي لا ينكر، ولا حيف فيه ولا جور.

والآية صريحة في الوصية للوالدين، ولا وارث أقرب للإنسان من والديه، وقد خصّهما بالذكر لأولويتيها بالوصية ثم عمّم الموضوع وقال: ﴿وَالْأَقْرَبِينَ﴾ ليعم كل قريب، وارثاً كان أم لا.

وهذا صريح الكتاب ولا يصح رفع اليد عنه إلاّ بدليل قاطع مثله، وقد أجاب القائلون بعدم الجواز عن الاستدلال بالآية بوجهين:

١. آية الوصية منسوخة بآية المواريث

قالوا: إنّها منسوخة بآية المواريث، فعن ابن عباس والحسن: نسخت

الوصية للوالدين بالفرض في سورة النساء^(١)، وثبتت للأقربين الذين لا يرثون، وهو مذهب الشافعي وأكثر المالكيين، وجماعة من أهل العلم.

ومنهم من يأبى كونها منسوخة، وقال: بأنها محكمة ظاهرها العموم ومعناها الخصوص في الوالدين اللذين لا يرثان كالكافرين والعبدین، وفي القرابة غير الورثة.^(٢)

ومرجع الوجه الأول: إلى نسخ جواز الإيصاء في الوالدين وأنه لا يوصى لهما مطلقاً وارثين كانا أو ممنوعين من الإرث لأجل الكفر والرق، وتقيد جواز الإيصاء للأقربين بما إذا كانا غير وارثين.

ومرجع الوجه الثاني: إلى تقييد جواز الإيصاء للوالدين بما إذا كانا ممنوعين من الإرث، وتقيد جواز الإيصاء بالأقربين بما مر في الوجه الأول. وقال الجصاص في تفسير الآية: نسختها آية الفرائض.

١. قال ابن جريج عن مجاهد: كان الميراث للولد والوصية للوالدين والأقربين. فهي منسوخة.^(٣)

٢. وقالت طائفة أخرى: قد كانت الوصية واجبة للوالدين والأقربين فنسخت عمن يرث، وجعلت للوالدين والأقربين الذين لا يرثون.^(٤)

وعلى الوجه الأول فآية الوصية منسوخة بالمعنى الحقيقي، وعلى الثاني مخصصة حيث أخرج الوارث منها وأبقى غير الوارث، لكن لازم كون الوصية

١. ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ...﴾ النساء: الآية ١١.

٢. الجامع لأحكام القرآن: ٢/٢٦٢-٢٦٣.

٣. سنن الدارمي: ٢/٤١٩ مرسلاً عن قتادة.

٤. أحكام القرآن: ١/١٦٤.

واجبة وبقاء الأقربين تحت العموم، وجوب الوصية لغير الوارث منهما. وهو كما ترى.

نجد نظير هذه الكلمات في كتب التفسير والفقه لأهل السنة ونعلق عليها بوجهين:

الأول: إن السابر في كتب القوم يقف على أن الذي حملهم على ادعاء النسخ والتخصيص في الآية هو رواية أبي أمامة أو عمر بن خارجة وأنه سمع رسول الله يقول في خطبته - عام حجة الوداع -: ألا أن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث.^(١) ولولا هذه الرواية لما خطر في بال أحد بأن آية المواريث ناسخة لآية الوصية، إذ لا تنافي بينهما قيد شعرة حتى تكون إحداها ناسخة أو مخصصة، إذا لا منافاة أن يكتب سبحانه على الإنسان فرضاً أو ندباً أن يوصي للوالدين والأقربين بشيء، لا يتجاوز الثلث، وفي الوقت نفسه يؤرث الوالدين والأقربين على النظام المعروف في الفقه.

والذي يوضح ذلك: هو أن الميراث، في طول الوصية، ولا يصح للمتأخر أن يعارض المتقدم، وأن الوارث يرثون بعد إخراج الدين والوصية، قال سبحانه: ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينَ﴾^(٢) وفي ثلاثة موارد أخرى: ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينَ... توصون... يُوصِي بِهَا أَوْ دِينَ﴾^(٣)، فلا موضوع للنسخ ولا للتخصيص.

وقد تفتن القرطبي لبعض ما ذكرنا وقال: ولولا هذا الحديث لأمكن الجمع

١. سيوافيك نقضه وسنده.

٢. النساء: ١١.

٣. النساء: ١٢.

بين الآيتين بأن يأخذوا المال عن المورث بالوصية، وبالميراث إن لم يوص، أو ما بقي بعد الوصية، لكن منع من ذلك هذا الحديث والإجماع.^(١)

أقول: أمّا الإجماع، فغير متحقق، وكيف يكون كذلك مع أن أئمة أهل البيت - كما سيوافيك - اتفقوا على جوازه وكذلك فقهاء الإمامية طوال القرون وهم ثلث المسلمين، وبعض السلف كما يحدث عنه صاحب المنار، وأمّا الحديث فسيوافيك ضعفه، وأنه على فرض الصحة سنداً، قابل للتأويل والحمل على ما زاد الإيصاء عن الثلث.

الثاني: إن ادّعاء النسخ أو التخصيص في الآية، بآية الموارث، متوقف على تأخر الثانية عن الأولى وأتى للقاتل بها إثباته؟! بل لسان آية الوصية بما فيها من التأكيد لأجل الإتيان بلفظ ﴿كُتِبَ﴾ وتوصيفه بكونه حقاً على المؤمنين يأبى عن كونه حكماً مؤقتاً لا يدوم إلا شهراً أو شهراً.

قال الإمام عبده: إنه لا دليل على أن آية الموارث نزلت بعد آية الوصية هنا فإن السياق ينافي النسخ، فإن الله تعالى إذا شرع للناس حكماً وعلم أنه مؤقت وأنه سينسخه بعد زمن قريب، فإنه لا يؤكده ولا يوثقه بمثل ما أكد به أمر الوصية هنا من كونه حقاً على المتقين ومن وعيد لمن بدّله.

ثم قال: وبإمكان الجمع بين الآيتين إذا قلنا إن الوصية في آية الموارث مخصوصة بغير الوارث بأن يخص القريب هنا بالممنوع من الإرث ولو بسبب اختلاف الدين، فلماذا أسلم الكافر وحضرته الوفاة والداه كافران، فله أن يوصي لهما بما يؤلف به قلوبهما.^(٢)

ولا يخفى ما في صدر كلامه من الإتقان لولا ما تنازل في آخره وحاول الجمع بين الآيتين بتخصيص جواز الوصية لمن لا يرثان من الوالدين لسبب كالقتل والكفر والسرقة، إذ لقائل أن يسأل الإمام أنه إذا كان المراد من الوالدين والأقربين في آية الوصية هم الممنوعين من الوراثة، فما معنى هذا التأكيد والعناية البارزة في الآية مع ندره المصدق أو قلته بالنسبة إلى غير الممنوعين، أو ليس هذا أشبه بالتخصيص المستهجن فلا يحصى عن القول بعموم الآية، لكل والد ووالدة، والأقربين ممنوعين كانوا أم غيرهم.

وأما ما يثيرون حول الإيصاء للوالدين من كونه سبباً لظهور العداء، فقد مرّ جوابه في صدر البحث، وهنا نزيد ما ذكره ذلك الإمام بقوله:

وجوّز بعض السلف الوصية للوارث نفسه بأن يخص بها من يراه أحوج من الورثة كأن يكون بعضهم غنياً والبعض الآخر فقيراً. مثال ذلك أن يطلق أبوه أمّه وهو غني، ولا عائل لها إلّا ولدها، ويرى أنّ ما يصيبها من التركة لا يكفيها، ومثله أن يكون بعض ولده أو إخوته - إن لم يكن له ولد - عاجزاً عن الكسب فنحن نرى أنّ الحكيم الخبير اللطيف بعباده، الذي وضع الشريعة والأحكام لمصلحة خلقه، لا يحكم أن يساوي الغني الفقير. والقادر على الكسب من يعجزه عنه، فإذا كان قد وضع أحكام الموارث العادلة على أساس التساوي بين الطبقات باعتبار أنهم سواسية في الحاجة كما أنهم سواء في القرابة، فلا غرو أن يجعل أمر الوصية مقدماً على أمر الإرث ... ويجعل الوالدين والأقربين في آية أخرى أولى بالوصية لهم من غيرهم لعلمه سبحانه وتعالى بما يكون من التفاوت بينهم في الحاجة أحياناً، فقد قال في آيات الإرث في سورة النساء: ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةِ يُوَصِّي

بِهَا أَوْ دَيْنٍ ﴿ فَأُطْلِقَ أَمْرُ الْوَصِيَّةِ وَقَالَ فِي آيَةِ الْوَصِيَّةِ هُنَا مَا هُوَ تَفْصِيلٌ لِتِلْكَ .

لَقَدْ بَانَ الْحَقُّ تَمَّا ذَكَرْنَا وَإِنَّ الذِّكْرَ الْحَكِيمَ أَعْطَى لِلْإِنْسَانِ حَقَّ الْإِصْءِ
لِلْوَالِدَيْنِ لِمَصَالِحِهِ هُوَ أَعْرَفُ بِهَا، عَلَى حَدِّ لَا يَتَجَاوَزُ الثَّلَاثَ، وَلِيَكُونَ إِصْءَاهُ أَيْضاً
عَلَى حَدِّ الْمَعْرُوفِ .

وَيُؤَيِّدُهُ إِطْلَاقُ قَوْلِهِ سَبْحَانَهُ فِي ذِيلِ آيَةِ الْمَوَارِيثِ قَالَ سَبْحَانَهُ: ﴿ وَأُولُوا
الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَى
أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفاً كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُوراً ﴾^(١) . وَيُرِيدُ مِنَ الذِّيلِ الْإِحْسَانَ فِي
الْحَيَاةِ وَالْوَصِيَّةِ عِنْدَ الْمَوْتِ فَإِنَّهُ جَائِزٌ^(٢) وَإِطْلَاقُهُ يَعْنِي الْوَارِثَ وَغَيْرَهُ .

وَاللَّهُ سَبْحَانَهُ هُوَ الْعَالَمُ بِمَصَالِحِ الْعِبَادِ، فَتَارَةً يَخْصُ بَعْضَ الْوَرَثِ بِبَعْضِ
الْتَّرَكَةِ عَنْ طَرِيقِ تَنْفِيزِ الْوَصِيَّةِ مَا لَمْ يَتَجَاوَزِ الثَّلَاثَ، وَأُخْرَى يَوْصِي لِغَيْرِ الْوَارِثِ
بَشَيْءٍ مِنْهَا، يَقُولُ سَبْحَانَهُ: ﴿ وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى
وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفاً ﴾^(٣) .

وَالْمَرَادُ مِنْ ذَوِي الْقُرْبَى الْأَخِ لِلْمَيِّتِ الشَّقِيقُ وَهُوَ لَا يَرِثُ، وَكَذَلِكَ الْعَمُّ
وَالْخَالَ وَالْعَمَّةُ وَالْخَالَاتُ وَيَعْدُونَ مِنْ ذَوِي الْقُرْبَى لِلْوَارِثِ، الَّذِي لَا يَرِثُونَ مَعَهُ وَقَدْ
يَسْرِي إِلَى نَفْسِهِمُ الْحَسَدُ فَيَنْبَغِي التَّوَدُّدُ إِلَيْهِمْ، وَاسْتِمَالَتُهُمْ بِإِعْطَائِهِمْ شَيْئاً مِنْ
ذَلِكَ الْمَوْرُوثِ، بِحَسَبِ مَا يَلِيقُ بِهِمْ وَلَوْ بِصِفَةِ الْهَبَةِ أَوْ الْهَدِيَّةِ^(٤)

١ . الْأَحْزَابُ: ٧ .

٢ . الْجَامِعُ لِأَحْكَامِ الْقُرْآنِ: ١٤ / ١٢٦ .

٣ . النِّسَاءُ: ٨ .

٤ . تَفْسِيرُ الْمَنَارِ: ٢ / ٣٩٤ .

٢. آية الوصية منسوخة بالسنة

قد عرفت مدى صحة نسخ الآية بآية المواريث فهل تم معي ندرس منسوخية الآية بالسنة التي رواها أصحاب السنن ولم يروها الشيخان: البخاري ومسلم في صحيحهما، وإليك ما نقل سنداً ومتناً.

روى الترمذي في باب: ما جاء لا وصية لوارث:

١. حدثنا علي بن حجر وهناد قال: حدثنا إسماعيل بن عياش، حدثنا شرحبيل بن مسلم الخولاني، عن أبي أمامة الباهلي قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول في خطبته عام حجة الوداع: إن الله قد أعطى لكل ذي حق حقه فلا وصية لوارث، الولد للفراس وللعاهر الحجر ...

٢. حدثنا قتيبة، حدثنا أبو عوانة، عن قتادة، عن شهر بن حوشب، عن عبد الرحمان بن غنم، عن عمرو بن خارجة: أن النبي ﷺ خطب على ناقته وأنا تحت جرائها وهي تقصع بجرتها^(١) وإن نعامها يسيل بين كتفي فسمعتة يقول: إن الله أعطى كل ذي حق حقه، ولا وصية لوارث والولد للفراس وللعاهر الحجر ...^(٢).

وفي الاسناد: من لا يحتج به.

١. إسماعيل بن عياش

قال الخطيب: عن يحيى بن معين يقول: أما روايته عن أهل الحجاز فإن

١. «الجران»: هو من العنق ما بين المذبح إلى المنحر. و«تقصع بجرتها»: أراد شدة المضغ وضَمَّ بعض

الأسنان على بعض، وقيل: قصع الجزة: خروجها من الجوف إلى الشدق. النهاية.

٢. سنن الترمذي: ٤ / ٤٣٣، باب ما جاء لا وصية لوارث، الحديث ٢١٢٠-٢١٢١.

كتابه ضاع، فخلط في حفظه عنهم.

وقال محمد بن عثمان بن أبي شيبة، عن علي بن المديني: كان يوثق فيما روى عن أصحابه أهل الشام فأما من روى عن غير أهل الشام ففيه ضعف.

وقال عمر بن علي: كان عبد الرحمان بن المهدي: لا يحدث عن إسماعيل بن عياش.^(١)

وقال ابن منظور: وقال مضر بن محمد الأسدي، عن يحيى: إذا حدث عن الشاميين وذكر الخبر فحديثه مستقيم، فإذا حدث عن الحجازيين والعراقيين خلط ما شاء.^(٢)

وقال الحافظ جمال الدين المزي: قال عبد الله بن أحمد بن حنبل: سئل أبي عن إسماعيل بن عياش فقال: نظرت في كتابه عن يحيى بن سعيد أحاديث صحاح، وفي «المصنف» أحاديث مضطربة.

وقال عثمان بن سعيد الدارمي عن دحيم: إسماعيل بن عياش في الشاميين غاية، وخلط عن المدنيين.

وقال أحمد بن أبي الحواري: سمعت وكيعاً يقول: قدم علينا إسماعيل بن عياش فأخذ مني أطرافاً لإسماعيل بن أبي خالد، فرأيت يخلط في أخذه.

وقال إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني: ما أشبه حديثه بشباب سابور يُرقم على الثوب المائة، وأقل شرائه دون عشرة. قال: كان من أروى الناس عن الكذابين.

وقال أبو إسحاق الفزاري في حقه: ذاك رجل لا يدري ما يخرج من رأسه.^(٣)

٢. مختصر تاريخ دمشق: ٣٧٦/٤.

١. تاريخ بغداد: ٢٢٦-٢٢٧/٦.

٣. تهذيب الكمال: ١٧٥-١٧٨/٣.

ونقل الترمذي بعد ذكر الحديث عن أبي إسحاق الفزاري: ولا تأخذوا عن إسماعيل بن عياش ما حدّث عن الثقات ولا عن غير الثقات.^(١)

٢. شرحبيل بن مسلم الخولاني الشامي

قال ابن معين: ضعيف واخْتِنَ في ولاية عبد الملك بن مروان، ووثقه الآخرون.^(٢)

٣. شهر بن حوشب

تابعي توفي حدود عام ١٠٠.

قال النسائي: ليس بالقوي.^(٣)

وقال يحيى بن أبي بكر الكرمانى عن أبيه: كان شهر بن حوشب على بيت المال فأخذ خريطة فيها دراهم، فقال القائل:

لقد باع شهر دينه بخريطة فمَنْ يَأْمَنُ الْقَرَاءَ بِعَدِكَ يَا شَهْرُ^(٤)

وقال جمال الدين المزي: قال شبابة بن سَوَّار عن شعبة: ولقد لقيت شهراً فلم أعتد به. وقال عمرو بن علي: كان يحيى لا يُحَدِّثُ عن شهر بن حوشب. وقال أيضاً: سألت ابن عون عن حديث هلال بن أبي زينب عن شهر ... فقال: ما يُصْنَعُ بِشَهْرٍ إِنَّ شُعْبَةَ نَزَكَ شَهْرًا. فقال النضر: نركوه. أي طعنوا فيه.

١. سنن الترمذي: ٤/ ٤٣٣، الحديث ٢١٢٠.

٢. تهذيب الكمال: ١٢/ ٤٣١ برقم ١٧٢١.

٣. الضعفاء والمتركون: ١٣٤ برقم ٣١٠.

٤. تهذيب التهذيب: ٤/ ٢٨٦، برقم ٥٧٠.

وقال إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني: أحاديثه لا تشبه حديث الناس. وقال موسى بن هارون: ضعيف. وقال علي بن المديني: كان يحيى بن سعيد لا يحدث عن شهر، وقال يعقوب بن شيبة: ... على أن بعضهم قد طعن فيه. ^(١)

٣. روى أبو داود: حدثنا عبد الوهاب بن نجدة، ثنا ابن عياش، عن شرحبيل بن مسلم: سمعت أبا أمامة: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث». ^(٢)

والاسناد مشتمل على إسماعيل بن عياش وشرحبيل بن مسلم وقد عرفت حالهما. فلاحظ.

٤. روى النسائي: أخبرنا قتيبة بن سعيد، قال: حدثنا أبو عوانة عن قتادة عن شهر بن حوشب، عن عبد الرحمن بن غنم، عن عمرو بن خارجة قال: خطب رسول الله ﷺ فقال: إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه، ولا وصية لوارث.

٥. أخبرنا إسماعيل بن مسعود، قال: حدثنا خالد، قال: حدثنا شعبة، قال: حدثنا قتادة عن شهر بن حوشب، أن ابن غنم ذكر أن ابن خارجة ذكر له أنه شهد رسول الله ﷺ يخطب الناس على راحلته، وإنها لتقصع بجرتها وإن نعمها ليسيل. فقال رسول الله ﷺ في خطبته: إن الله قد قسم لكل إنسان قسمة من الميراث، فلا تجوز لوارث وصية.

فالإسنادان مشتملان على شهر بن حوشب، وقد تعرفت عليه.

٦. أخبرنا عتبة بن عبد الله المروزي قال: أنبأنا عبد الله بن المبارك، قال: أنبأنا إسماعيل بن أبي خالد، عن قتادة، عن عمرو بن خارجة قال: قال رسول

١. تهذيب الكمال: ٥٨١/١٢.

٢. سنن أبي داود: ٣/ ١١٤، باب ما جاء في الوصية للوارث، برقم ٢٨٧٠.

الله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ اسْمُهُ قَدْ أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ، وَلَا وَصِيَّةَ لَوَارِثٍ»^(١).

وقد اشتمل الإسناد على قتادة بن دعامة بن قتادة: أبو الخطاب البصري (١١٧-٦١ هـ) الذي ورد في حقه عن حنظلة بن أبي سفيان: كنت أرى طاووساً إذا أتاه قتادة يسأله يفرّ منه، قال: وكان قتادة يتهم بالقَدَر.

وقال علي بن المديني: قلت ليحيى بن سعيد: إنَّ عبد الرحمان يقول: اترك كل من كان رأساً في بدعة يدعو إليها. قال: كيف تصنع بقتادة...؟ ثم قال يحيى: إنَّ تَرَكَ هذا الضرب، تَرَكَ ناساً كثيراً.

وقال الحاكم في علوم الحديث: لم يسمع قتادة من صحابي غير أنس.

وقال أبو داود: حدَّث قتادة عن ثلاثين رجلاً لم يسمع منهم^(٢).

٧. روى ابن ماجه: حدَّثنا أبو بكر بن أبي شيبة، ثنا يزيد بن هارون: أنبأنا سعيد بن أبي عروبة، عن قتادة، عن شهر بن حوشب، عن عبد الرحمان بن غنم، عن عمرو بن خارجة: أنَّ النبيَّ خطبهم وهو على راحلته، وإنَّ راحلته لتقصع بجزّتها، وإنَّ لُغَامَهَا ليسيل بين كتفيّ، قال: إنَّ الله قسم لكل وارث نصيبه من الميراث، فلا يجوز لوارث وصية، والولد للفراش ...

الإسناد مشتمل على شهر بن حوشب، وقد مرَّ الكلام فيه.

٨. حدَّثنا هشام بن عمار، ثنا إسماعيل بن عياش، ثنا شرحبيل بن مسلم الخولاني: سمعت أبا أمامة الباهلي يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول في خطبته،

١. سنن النسائي: ٢٠٧/٦، كتاب الوصايا، باب إبطال الوصية للوارث. الحديث بأسناده الثلاثة

ينتهي إلى عمرو بن خارجة الذي قال البرار في حقه: إنَّه لا نعلم له عن النبيِّ إلَّا هذا الحديث.

٢. تهذيب التهذيب: ٣١٩/٨؛ تهذيب الكمال: ٥٠٩/٢٣.

عام حجة الوداع : إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث.

وفي الاسناد إسماعيل بن عياش، وقد عرفت حاله.

٩. حدثنا هشام بن عمار، ثنا محمد بن شعيب بن شابور، ثنا عبد الرحمن ابن يزيد بن جابر، عن سعيد بن أبي سعيد، أنه حدثه عن أنس بن مالك قال: إني لتحت نافذة رسول الله، يسيل عليّ نعامها، فسمعتة يقول: إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه ألا لا وصية لوارث.^(١)

وفي السند، من لا يحتاج به:

١. عبد الرحمن بن يزيد بن جابر الأزدي، أبو عتبة الشامي (المتوفى عام ١٥٣هـ).

قال الفلاس: ضعيف الحديث ... روى عن أهل الكوفة أحاديث مناكير.^(٢)

٢. سعيد بن أبي سعيد، واسمه كيسان المقبري أبو سعد المدني (المتوفى عام ١٢٥هـ).

قال يعقوب بن شيبة: قد كان تغير واختلط قبل موته يقال بأربع سنين، وقال الواقدي: اختلط قبل موته بأربع سنين، وقال ابن حبان في «الثقات»: اختلط قبل موته بأربع سنين.^(٣)

١٠. روى الدارقطني: نا أبو بكر النيسابوري، نا يوسف بن سعيد، نا حجاج، عن جريج، عن عطاء عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: لا تجوز

١. سنن ابن ماجه: ٢/ ٩٠٥، كتاب الوصايا، باب لا وصية لوارث، الأحاديث ٢٧١٢-٢٧١٤.

٢. تهذيب التهذيب: ٦/ ٢٦٦ برقم ٥٨١.

٣. المصدر نفسه: ٤/ ٣٤ برقم ٦١.

الوصية لوارث إلا أن يشاء الورثة.

وفي الاسناد عطاء بن أبي مسلم الخراساني (٥٠ - ١٣٥ هـ).

قال الدارقطني: لم يلق ابن عباس.

وقال أبو داود: ولم يدرك ابن عباس ولم يره.

البخاري قد ذكر عطاء الخراساني في الضعفاء... والبخاري لم يخرج له

شيئاً.

وقال ابن حبان: كان رديء الحفظ يخطئ ولا يعلم، فبطل الاحتجاج به.^(١)

وقال البيهقي: عطاء هذا هو الخراساني لم يدرك ابن عباس ولم يره. قاله أبو

داود السجستاني وغيره، وقد روى من وجه آخر عن عكرمة عن ابن عباس.^(٢)

١١. نا علي بن إبراهيم بن عيسى، نا أحمد بن محمد الماسرجسي، نا عمرو

ابن زرارة، نا زياد بن عبد الله، نا إسماعيل بن مسلم، عن الحسن، عن عمرو بن

خارجة قال: قال رسول الله: لا وصية لوارث إلا أن يجيز الورثة.

ولو صحّ الاسناد، فهو محمول على ما إذا زاد عن الثلث كما سيأتي نقله.

١٢. نا عبيد الله بن عبد الصمد بن المهدي، نا محمد بن عمرو بن خالد، نا

أبي، عن يونس بن راشد، عن عطاء الخراساني، عن عكرمة، عن ابن عباس قال:

قال رسول الله: «لا يجوز لوارث وصية إلا أن يشاء الورثة».^(٣)

ولا أظن أن فقيهاً يحتج بحديث في سنده:

١. المصدر نفسه: ٧/ ١٩٠ برقم ٣٩٥.

٢. السنن الكبرى: ٦/ ٢٦٤.

٣. سنن الدارقطني: ٤/ ١٥٢ «الوصايا» الحديث ١٠ و ١١.

عكرمة البربري: أبو عبد الله المدني، مولى ابن عباس: وقد عرّفه أهل الرجال بما يلي:

قال ابن لهيعة: عن أبي الأسود: كان عكرمة قليل العقل خفيفاً، كان قد سمع الحديث من رجلين، وكان إذا سئل حدّث به عن رجل يسأل عنه بعد ذلك، فيحدّث به عن الآخر، فكانوا يقولون: ما أكذبه.

وقال يحيى بن معين: إنّما لم يذكر مالك بن أنس عكرمة، لأنّ عكرمة كان يتحلل رأي الصفرية (طائفة من الخوارج) وقال عطاء: كان إباحياً.

وقال أبو خلف الخزاز، عن يحيى البكاء: سمعت ابن عمر يقول لنافع: اتّق الله ويحك يا نافع ولا تكذب عليّ كما تكذب عكرمة على ابن عباس.

وعن سعيد بن المسيب أنّه كان يقول لغلامه: لا تكذب عليّ كما يكذب عكرمة على ابن عباس.

وعن عطاء الخراساني: قلت لسعيد بن المسيب: إنّ عكرمة يزعم أنّ رسول الله ﷺ تزوّج ميمونة وهو محرم، فقال: كذب مجنون.

وقال سعيد بن جبير: كذب عكرمة.

وقال وهيب بن خالد عن يحيى بن سعيد الأنصاري: كان كذاباً.

وكان مالك لا يرى عكرمة ثقة ويأمر أن لا يؤخذ عنه.

وقال حنبل بن إسحاق عن أحمد بن حنبل: ... وعكرمة مضطرب الحديث يختلف عنه.

وقال ابن علية: ذكره أيوب فقال: قليل العقل.

وقال الحاكم: أبو أحمد احتجّ بحديثه الأئمة القدماء لكن بعض المتأخرين

أخرج حديثه من حيز الصحاح.^(١)

١٣. نا أحمد بن كامل، نا عبيد بن كثير، نا عباد بن يعقوب، نا نوح بن دراج، عن أبان بن تغلب، عن جعفر بن محمد، عن أبيه قال: قال رسول الله: لا وصية لوارث ولا إقرار بدين.

وفي الاسناد من لا يحتج به أهل السنة، وهونوح بن دراج (المتوفى عام ١٨٢هـ) والحديث نقل محرفاً.

فقد تضافر عن جعفر بن محمد، صحة الوصية للوارث إلا اذا تجاوز عن الثلث، فإنه إضرار بالورثة ويؤيده ذيل الحديث «ولا إقرار بدين» والإقرار بالدين، والإيصاء فوق الثلث مظنة الإضرار بالورثة.

١٤. نا أحمد بن زياد، نا عبد الرحمان بن مرزوق، نا عبد الوهاب، نا سعيد، عن قتادة، عن شهر بن حوشب، عن عبد الرحمن بن غنم، عن عمرو بن خارجة قال: خطبنا رسول الله بمضى فقال: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قد قسم لكل إنسان نصيبه من الميراث، فلا يجوز لوارث وصية إلا من الثلث.

قال: ونا سعيد بن مطر، عن شهر، عن عمرو بن خارجة عن النبي ﷺ مثله.^(٢)

والسند مشتمل على شهر بن حوشب، والمتن يؤيد مقالة الإمامية حيث قال: فلا يجوز لوارث وصية إلا من الثلث.

١٥. روى الدارمي: حدثنا مسلم بن إبراهيم، ثنا هشام الدستوائي، ثنا قتادة، عن شهر بن حوشب، عن عبد الرحمن بن غنم، عن عمرو بن خارجة، قال:

١. تهذيب التهذيب: ٧/ ٢٣٤ رقم ٤٧٦.

٢. سنن الدارقطني: ٤/ ١٥٢ «الوصايا» الحديث ١٢ و ١٣.

كنت تحت ناقة النبي ﷺ وهي تقصع بجزتها ونعامها وينوص بين كتفي، سمعته يقول: ألا إن الله قد أعطى كل ذي حقَّ حقَّه فلا يجوز وصية لوارث. ^(١)

وفي الاسناد شهر بن حوشب وكفى به ضعفاً.

١٦. روى البيهقي بأسانيد مختلفة، لا تخلو من ضعف.

فالأول مقطوع برواية عطاء عن ابن عباس، وقد عرفت عدم إدراكه له، وعطاء هذا هو عطاء الخراساني.

والثاني مشتمل على رواية: عطاء عن عكرمة عن ابن عباس، وقد عرفت حال الرجلين.

والثالث أيضاً مثل الثاني.

والرابع مشتمل على الربيع بن سليمان، الذي كان يوصف بغفلة شديدة، وعن الشافعي أنه ليس بثبت وإنما أخذ أكثر الكتب من آل البويطي بعد موت البويطي. ^(٢)

وعلى سفيان بن عيينة (المتوفى عام ١٩٨) قال محمد بن عبد الله بن عمار: سمعت يحيى بن سعيد يقول: شهدوا أن سفيان بن عيينة اختلط سنة ١٩٧، فمن سمع في هذه السنة وبعدها، سماعه لا شيء. ^(٣)

وعلى مجاهد بن جبر المكي المولود في خلافة عمر (المتوفى عام ١٠٠هـ) فمضافاً إلى أن الرواية مقطوعة فقد ورد في حقّه: مجاهد معلوم التدليس، فعننته لا تفيد الوصل. ^(٤)

١. سنن الدارمي: ٤١٩/٢، باب الوصية للوارث.

٢. تهذيب التهذيب: ٣/ ٢١٣ برقم ٤٧٣.

٣. تهذيب الكمال: ١١/ ١٩٦.

٤. تهذيب التهذيب: ١٠/ ٤٠ برقم ٦٨.

والخامس مشتمل على ابن عياش وشرحبيل بن مسلم، وقد تعرّفت عليهما.
والسادس مشتمل على شهر بن حوشب.
والسابع مشتمل على حماد بن سلمة عن قتادة، والسند إما مقطوع أو
موصول بواسطة شهر بن حوشب بقرينة الرواية السابقة.
والثامن مشتمل على إسماعيل بن مسلم، وهو مردّد بين العبدي (أبو محمد
البصري) والمكي (أبو إسحاق البصري) الذي ضعفه جمال الدين المزي بقوله:
قال عمرو بن علي: كان يحكى وعبد الرحمن لا يحدثان عن إسماعيل المكي.
وقال أبو طالب: قال أحمد بن حنبل: إسماعيل بن مسلم المكي منكر
الحديث.

وقال عباس الدوري عن يحيى بن معين: إسماعيل بن مسلم المكي ليس
بشيء. وكذلك قال عثمان بن سعيد الدارمي وأبو يعلى الموصلي عن يحيى.
وعن علي بن المديني: إسماعيل بن مسلم المكي لا يكتب حديثه ... وكان
ضعيفاً في الحديث ... يكثر الخلط.

وقال أبو زرعة: هو بصري سكن مكة، ضعيف الحديث.
وقال النسائي: ... متروك الحديث. وقال في موضع آخر: ليس بثقة.^(١)
والتاسع مشتمل على عبد الرحمن بن يزيد بن جابر الأزدي، وسعيد بن أبي
سعيد، وقد تعرّفت عليهما.

والعاشر مشتمل على سفيان بن عيينة وقد تعرّفت عليه؛ وعلى طاووس بن
كيسان اليماني، وهو تابعي لم يدرك النبي، وإتّما ينقل ما ينقل عن ابن عباس.^(٢)
١٧. روى الحافظ سعيد بن منصور المكي (المتوفى ٢٢٧) في سننه هذا

الحديث بأسانيد مختلفة.

فالأول - مضافاً إلى أنه مقطوع بمجاهد -: مشتمل على سفيان بن عيينة.
والثاني: مقطوع بعمر بن دينار (المتوفى حدود عام ١٢٥ هـ) ومشتمل على
سفيان بن عيينة.

والثالث: مشتمل على إسماعيل بن عياش وشرحبيل بن مسلم.

والرابع: مشتمل على شهر بن حوشب.

والخامس: مشتمل على سفيان بن عيينة وهشام بن حجر المكي الذي
ضعفه يحيى بن معين، وعن غيره أنه يضرب على حديثه، وعن أبي داود أنه ضرب
الحديث بمكة. ^(١)

١٨. روى عبد الرزاق بن همام الصنعاني (١٧٦-٢١١ هـ) بسند ينتهي إلى
شهر بن حوشب عن عمرو بن خارجة، قال: سمعت رسول الله يقول: لا وصية
لوارث. ^(٢) وقد تعرفت على حال «شهر».

ملاحظات على نسخ الآية بالسنة

ويلاحظ على هذه الإجابة - أي نسخ الكتاب بهذه الروايات - بوجه:

١. الكتاب العزيز، قطعي السند، وصريح الدلالة في المقام. وظاهر الآية
كون الحكم أمراً أبدياً وأنه مكتوب على المؤمنين، وهو حقٌّ على المتقين، أفصح
نسخه أو تخصيصه برواية لم يسلم سند منها عن خلل ونقاش فرواتها: غلط، من
أروى الناس عن الكذابين، لا يرى ما يخرج من رأسه، إلى ضعيف أخوين في كبر

١. تهذيب التهذيب: ١١/٣٢ برقم ٧٤.

٢. المصنف: ٩/٧٠ برقم ١٦٣٧٦.

سنّه، إلى بائع دينه بخريطة، إلى مسند ولم ير المسند إليه، إلى محدود أجري عليه الحد في مكة، إلى خارجي يُضرب به المثل، إلى، إلى، إلى....^(١)

ولو قلنا بجواز نسخ الكتاب فأنما نقول به إذا كان الناسخ، دلالة قرآنية أو سنة قاطعة.

٢. كيف يمكن الاعتماد على رواية، تدّعي أنّ النبي الأكرم خطب في محتشد كبير لم ينقل لنا التاريخ له مثيلاً في حياة النبي إلّا في وقعة الغدير، وقال: إنّه لا وصية لوارث، ولم يسمعه أحد من الصحابة إلّا أعرابي مثل عمرو بن خارجة الذي ليس له رواية عن رسول الله سوى هذه^(٢)، أو شخص آخر كابي أمامة الباهلي وهذا ما يورث الاطمئنان على وجود الخلل فيها سنداً أو دلالة.

٣. لو سلم أنّ الحديث قابل للاحتجاج، لكنّه لا يعادله ولا يقاوم ما تواتر عن أئمة أهل البيت من جواز الوصية للوارث. فهذا هو محمد بن مسلم أحد فقهاء القرن الثاني، من تلاميذ أبي جعفر الباقر عليه السلام يقول: سألت أبا جعفر عن الوصية للوارث؟ فقال: «تجوز»، ثم تلا هذه الآية: ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾.^(٣)

وهذا أبو بصير المرادي شيخ الشيعة في عصر الصادق عليه السلام يروي عنه أنّه سأله عن الوصية للوارث؟ فقال: تجوز.^(٤)

٤. أنّ التعارض فرع عدم وجود الجمع الدلالي بين نصّ الكتاب والحديث،

١. لاحظ ما نقلناه عن أئمة الرجال في حق رواية الحديث ونقلته.

٢. الاصابة: ٥٢٧/٢، تهذيب الكمال: ٥٩٩/٢١، النقا: ٢٧١/٣.

٣. وسائل الشيعة: ١٣، الباب ١٥ من أبواب أحكام الوصايا، الحديث ٣٠٢، وفيه ثلاثة عشر حديثاً تصرّح بجواز الوصية للوارث.

إذ من المحتمل جداً أنّ الرسول ﷺ ذكر قيداً لكلامه، ولم يسمعه الراوي أو سمعه، وغفل عن نقله، أو نقله ولم يصل إلينا وهو أنّه مثلاً قال: «ولا تجوز وصية للوارث» إذا زاد عن الثلث أو بأكثر منه، كما ورد كذلك من طرقنا، وطرق أهل السنة. وقد عرفت: أنّ الدارقطني نقله عن الرسول الأكرم بهذا القيد. ^(١) وقد ورد من طرقنا عن النبي الأكرم أنّه قال في خطبة السوادع: «أيها الناس إنّ الله قد قسم لكل وارث نصيبه من الميراث، ولا تجوز وصية لوارث بأكثر من الثلث» ^(٢).

وبعد هذه الملاحظات لا يبقى أيّ وثوق بالرواية المنقولة بالصورة الموجودة في كتب السنن.

أضف إلى ذلك: أنّ الإسلام دين الفطرة، ورسائله خاتمة الرسالات، فكيف يصحّ أن يسد باب الإيصاء للوارث، مع أنّه ربّما تمسّ الحاجة إلى الإيصاء للوارث، بعيداً عن الجور والحيف، من دون أن يثير عداوة الباقيين وحسد الآخرين كما إذا كان طفلاً، أو مريضاً، أو معوّقاً أو طالب علم، لا يتسنّى له التحصيل إلّا بعون آخرين.

كل ذلك يدعو فقهاء المذاهب في الأمصار، إلى دراسة المسألة من الأصل عسى أن يتبدّل المختلف إلى المؤتلف والخلاف إلى الوفاق بفضلهم وكرمه سبحانه.

قد عرفت أنّ مصدر الحكم عند القوم هو الروايات التي تعرفت على ضعفها ومقدار دلالتها، وربّما يستدلّ بوجه غريب: أنّ المال حينئذ صار للورثة، فحكم الموصي فيما استحقّوه بالميراث باطل، لقول رسول الله ﷺ: «إنّ دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام» فليس لهم إجازة الباطل، لكن إن أحبوا أن

١. لاحظ الرقم ١٤ ممّا سلف وفيه: فلا يجوز لوارث وصية إلّا من الثلث.

٢. تحف العقول: ٣٤.

ينفذوا الوصية من مالهـم باختيارهم، فلهـم التنفيذ، ولهـم حينئذ أن يجعلوا الأجر لمن شاءوا.

بلاحظ عليه: ما هو الدليل لقوله: «المال حينئذ صار للورثة فحكم الموصي فيها استحقاقه بالميراث باطل.

فإن كان الدليل هو الرواية، أعني قوله: «لاوصية لوارث» فقد عرفت ضعف الرواية وأنها لا تقاوم الذكر لحكيم أولاً، وإمكان الجمع بينهما ثانياً.

وإن كان الدليل قول رسول الله ﷺ: «إنّ دماءكم وأولادكم وأعراضكم عليكم حرام» كما هو الظاهر من ذيل كلامه ففيه أنّه لم يدل دليل على أنّ الموصى به ملك للورثة ينتقل منهم إلى الموصى له، بل ظاهر الآية أنّ المنقول من التركة إلى الوارث مخصص بغير الدين والوصية، فمقدار الدين وما أوصى به لا ينتقلان إلى الورثة حتّى ينتقلا إلى الموصى له، بل المنقول إليهم مضيق من أول الأمر بغير الدين والوصية، ويدلّ عليه قوله سبحانه في مورددين:

أ. ﴿فلكم الربع مما تركن من بعد وصية يوصين بها أو دين﴾.

ب. ﴿ولهن الثمن مما تركن من بعد وصية توصون بها أو دين﴾.

المسلم يرث الكافر دون العكس

المسلم يرث الكافر دون العكس

إنَّ للإرث في الفقه الإسلامي موجبات و موانع

أما الموجبات له فسيبان: النسب والسبب. وقد قيل:

الإرث في الشرع بأمرين وجب بالنسب الثابت شرعاً وسبب

وأما الموانع فهي: الكفر، والقتل، والرق، فَنُهْمِلُ الكلامَ في المانعين

الآخرين، ونتركز على المانع الأول ضمن مسألتين:

الأولى: توريث الكافر من المسلم

لا يرث الكافر المسلم مطلقاً، إجماعاً محققاً بين المسلمين، مع تضافر

الروايات عليه.

قال المفيد في «المقنعة»: ولا يرث كافر مسلماً على حال.^(١)

وقال الطوسي في «المبسوط»: والكافر لا يرث المسلم بلا خلاف.^(٢)

وقال ابن قدامة: أجمع أهل العلم على أنَّ الكافر لا يرث المسلم.^(٣)

وبما أنَّ هذه المسألة مما لم يختلف فيها اثنان، وهي مورد اتفاق بين الفريقين

نكتفي بهذا المقدار ونتركز البحث على المسألة الثانية.

٢. المبسوط: ٤/ ٧٩.

١. المقنعة: ٧٠٠.

٣. المغني: ٦/ ٣٤٠.

الثانية: توريث المسلم من الكافر

هذه المسألة اختلفت فيها كلمات الفقهاء، فالإمامية ولقيف من غيرهم على أنه يرث الكافر، ولكن الأكثرية من غيرهم على المنع.

وتحقيق الكلام في هذه المسألة التي أصبحت مثار بحث وجدل واسع بين المذهبين، يتم ببيان أمور:

استعراض كلمات الفقهاء

١. قال الشيخ الطوسي: ذهبت الإمامية قاطبة تبعاً لأئمة أهل البيت عليهم السلام، ومعاذ بن جبل ومعاوية بن أبي سفيان من الصحابة، ومسروق وسعيد و عبد الله بن معقل و محمد بن الحنفية وإسحاق بن راهويه من التابعين إلى أن المسلم يرث الكافر.

وقال جمهور الصحابة والفقهاء على أنه لا يرث المسلم الكافر.^(١)

٢. وقال ابن قدامة: قال جمهور الصحابة والفقهاء: لا يرث المسلم الكافر. يروى هذا عن أبي بكر وعثمان وعلي وأسامة بن زيد وجابر بن عبد الله، وبه قال عمرو بن عثمان وعروة والزهري و عطاء و طاووس والحسن وعمر بن عبد العزيز وعمرو بن دينار والثوري وأبو حنيفة وأصحابه ومالك والشافعي وعامة الفقهاء، وعليه العمل.

وروي عن عمر ومعاذ ومعاوية، أنهم ورثوا المسلم من الكافر ولم يرثوا الكافر من المسلم. وحكي ذلك عن محمد بن الحنفية، وعلي بن الحسين، وسعيد بن المسيب، و مسروق، و عبد الله بن معقل، والشعبي، والنخعي، ويحيى بن يعمر،

وإسحاق؛ وليس بموثوق به عنهم، فإنَّ أحمد قال: ليس بين الناس اختلاف في أنَّ المسلم لا يرث الكافر.^(١)

وجدير بالذكر أنَّهم ينسبون عدم الإرث إلى علي عليه السلام وعلي بن الحسين المعروف بزَيْن العابدين عليه السلام مع أنَّ روايات أئمة أهل البيت متضافرة على خلافه كما سيوافيك.

الكتاب حجة قطعية

لا يعدل عنه إلا بدليل قطعي

إن الكتاب حجة قطعية سنداً ودلالة في غير المجملات والمبهات والمتشابهات ولا ترفع اليد عن مثله إلا بدليل قطعي آخر، فإن كون الكتاب حجة ليس ككون خبر الواحد حجة، بل هو من الحجج القطعية الذي لا يعادله شيء إلا نفس كلام المعصوم، لا الحاكي عنه الذي يحتمل أن يكون كلام المعصوم أو موضوعاً على لسانه، وقد سمّاه النبي ﷺ في حديث الثقلين بالثقل الأكبر، ومعه كيف يمكن رفع اليد عن ظواهر القرآن بخبر الواحد وإن كان ثقة؟!

ولذلك قلنا في الأصول: إن رفع اليد عن إطلاق الكتاب وعمومه بمجرد ورود خبر ثقة مشكل جداً، إلا إذا احتفّ الخبر بقرينة توجب اطمئنان الإنسان بصدوره من المعصوم يجعله بمثابة تسكن النفس إليه، ولأجل ذلك لم تجوز طائفة من الأصوليين تخصيص القرآن بخبر الواحد.

قال الشيخ الطوسي - بعد نقل الآراء في تخصيص الكتاب وتقيدته بخبر

الواحد:-

والذي أذهب إليه أنه لا يجوز تخصيص الكتاب بها [بأخبار الأحاد] على

كل حال، سواء خُصَّ أم لم يَخْصَّ، بدليل متّصل أو منفصل، والذي يدلّ على ذلك أنّ عموم القرآن يوجب العلم، وخبر الواحد يوجب غلبة الظن، ولا يجوز أن يترك العلم بالظن على حال، فوجب بذلك أن لا يَخْصَّ العموم به.^(١)

وأيدّه المحقق الحلّي فقال: لا نسلم أنّ خبر الواحد دليل على الإطلاق، لأنّ الدلالة على العمل به، هي الإجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة فإذا وجدت الدلالة القطعية سقط وجوب العمل.^(٢)

وحاصل كلامهما وجود الشكّ في سعة دليل حجّة خبر الواحد، وأنّه هل يعمّ ما إذا كان في المورد دليل قطعي مثل الكتاب؟! ١

إنّ كثيراً من الأصوليين وإن كانوا يتعاملون مع الكتاب العزيز معاملة سائر الحجج، أعني: السنّة الحاكية، لكنّ الكتاب أعظم شأناً من أن يكون عذلاً لأمثالها بل هو حجة قطعية، فعموم القرآن وإطلاقاته حجّة على المجتهد إلّا إذا وقف على حجّة أخرى تسكن النفس إليها ويطمئن بها المجتهد، فعند ذلك يقيد عموم القرآن وإطلاقاته به.

إذا عرفت ذلك فلندخل في صلب الموضوع ونقدّم أدلة القائلين بالإرث على أدلة نفاته.

١. عدّة الأصول: ١/ ١٣٥.

٢. المعارج: ٤٦.

أدلة القائلين

بإرث المسلم من الكافر

استدلّ القائلون بأنّ المسلم يرث الكافر مطلقاً، كتابياً كان أو وثنياً

بوجه:

١. إطلاقات الكتاب العزيز

إنّ مقتضى إطلاقات الكتاب وعموماته، هو التوارث في الحاليتين، من دون فرق بين إرث الكافر، المسلم وبالعكس، قال سبحانه:

﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾^(١).

وقال سبحانه: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ دَيْنٍ...﴾^(٢).

١. النساء: ١١.

٢. النساء: ١٢.

وقال سبحانه: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنِ امْرُؤًا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ...﴾^(١)

غير أن الدليل القطعي وهو اتفاق المسلمين قام على إخراج إرث الكافر من المسلم من تحت هذه الإطلاقات والعمومات.

وأما إرث المسلم من الكافر فخروجه رهن دليل قطعي تسكن إليه النفس حتى يعد عديلاً للقرآن في الحجية ويخص الكتاب أو يقيد بهذا الدليل، فلا بد من دراسة الروايات التي استدلت بها على عدم توريث المسلم من الكافر، وأنه هل هي بهذه المثابة أو لا؟ وستتم دراسته في الفصل القادم.

٢. إجماع الإمامية على الإرث

اتفقت الإمامية على أن المسلم يرث الكافر مطلقاً، ولم يختلف فيه اثنان منهم، وقد مرت الإشارة إلى إجماع الطائفة في كلام الشيخ الطوسي، ولنذكر غيرها، حتى يتضح اتفاقهم في المسألة.

١. قال المفيد (٣٣٦-٤١٣ هـ): ويرث أهل الإسلام بالنسب والسبب أهل الكفر والإسلام، ولا يرث كافر مسلماً على كل حال. فإن ترك اليهودي، أو النصراني، أو المجوسي، ابناً مسلماً وبنياً على ملته، فميراثه عند آل محمد لابنه المسلم دون الكافر؛ ولو ترك أخاً مسلماً وبنياً كافراً، حجب الأخ المسلم الابن في الميراث وكان أحق به من الابن الكافر، وجرى الابن الكافر مجرى الميت في حياة أبيه، أو القاتل الممنوع بجنايته من الميراث.^(٢)

٢. وقال السيد المرتضى (٣٥٥-٤٣٦ هـ) في «الانتصار»: و بما انفردت به

الإمامية عن أقوال باقي الفقهاء في هذه الأزمان القرية وإن كان لها موافق في متقدّم الزمان: القول بأنّ المسلم يرث الكافر وإن لم يرث الكافر، المسلم.

وقد روى الفقهاء في كتبهم موافقة الإمامية على هذا المذهب عن سيدنا علي بن الحسين عليه السلام و محمد بن الحنفية وعن مسروق و عبد الله بن معقل المزني وسعيد بن المسيب و يحيى بن يعمر ومعاذ بن جبل، ومعوية بن أبي سفيان. ^(١)

٣. وقال الطوسي (٣٨٥-٤٦٠هـ): والكافر لا يرث المسلم بلا خلاف، والمسلم يرث الكافر عندنا، حربياً كان أو ذمياً، أو كافر أصل، أو مرتدّاً عن الإسلام. ^(٢)

٤. وقال ابن زهرة (٥١١-٥٨٥هـ): إنّ الكافر لا يرث المسلم، فأما المسلم فأنّه يرث الكافر عندنا وإن بعد نسبه. ويدلّ على ذلك الإجماع الماضي ذكره، وظاهر آيات الميراث، لأنّه إنّما يخرج من ظاهرها ما أخرجه دليل قاطع. ^(٣)

٥. وقال ابن إدريس (٥٣٩-٥٩٨هـ): قد بينّا فيما مضى أنّ الكافر لا يرث المسلم، فأما المسلم فأنّه يرث الكافر عندنا وإن بعد نسبه ويحجب من قرب عن الميراث بلا خلاف بيننا. ^(٤)

٦. وقال الكيدري (...-٦٠٠هـ): المسلم يرث الكافر، وإن بعد نسبه، أمّا بالعكس فلا، كما مضى. ^(٥)

٧. وقال المحقق الحلي (٦٠٢-٦٧٦هـ): ويرث المسلم الكافر، أصلياً

١. الانتصار: ٥٨٧، المسألة ٣٢٣.

٣. غنية النزوع: ٣٢٨، تحقيق مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.

٤. السرائر: ٣/٢٦٦.

٥. إصباح الشيعة بمصباح الشريعة: ٣٧٠.

٢. المبسوط: ٤/٧٩.

ومرتدأ، ولو مات كافر وله ورثة كفار، ووارث مسلم، كان ميراثه للمسلم.^(١)
 ٨. قال الشهيد الثاني - معلقاً على كلام المحقق «ويرث المسلم الكافر» -:
 هذا موضع وفاق بين الأصحاب.^(٢)

إلى غير ذلك من الكلمات التي يجدها الباحث في مظاتها، ولا حاجة إلى نقلها تفصيلاً.

وهذا النوع من الإجماع الموسوم بالإجماع المحصل حجة بنفسه حسب أصول المخالفين، وكاشف عن رأي المعصوم على أصولنا، وهو حجة قطعية لا يعدل عنها إلى غيرها.

٣. الروايات المتضاربة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام

قد تضافت الروايات على أَنَّ المسلم يرث الكافر ولا عكس، وقد جمعها الشيخ الحرّ العاملي في كتاب الفرائض الباب الأول من أبواب موانع الإرث، وهي تناهز عشر روايات، وإليك استعراضها:

١. أخرج الصدوق بسند صحيح عن أبي ولاد، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «المسلم يرث امرأته الذمّية، وهي لا ترثه».^(٣)

ومورد الرواية هو إرث المسلم زوجته، ولكن المورد غير مخصص خصوصاً بقرينة ما يأتي من المطلقات والعمومات.

٢. أخرج الصدوق عن الحسن بن صالح، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:
 «المسلم يحجب الكافر ويرثه، والكافر لا يحجب المسلم ولا يرثه».^(٤)

٢. مسائل الأنفهام: ٣١ / ١٣.

١. الشرائع: ٨١٤ / ٢.

٣ و ٤. الوسائل: ١٧، الباب ١ من أبواب موانع الإرث، الحديث ١ و ٢.

وعلى ذلك فلو كان للكافر ابن كافر، وأخ مسلم يحجب الأخ يرث الابن الكافر؛ والكلام في المقام في إرث المسلم، الكافر، وكونه - وراء ذلك - حاجباً عن إرث الكافر مسألة ثانية، ولا ملازمة عقلاً بين المسألتين، إذ يمكن الفصل بين المسألتين عقلاً، بأن يكون وارثاً، لا حاجباً.

نعم دلت الروايات على كونه حاجباً أيضاً، فيحجب إرث الكافر من الكافر، سواء كان الحاجب متحداً مع الممنوع في الطبقة أو متأخراً عنه، فالولد المسلم يحجب الولد الكافر، كما أنّ الأخ المسلم يحجب إرث الولد الكافر.

٣. أخرج الشيخ بسند معتبر عن أبي خديجة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يرث الكافر المسلم، وللمسلم أن يرث الكافر، إلا أن يكون المسلم قد أوصى للكافر بشيء»^(١).

٤. أخرج الشيخ عن عبد الرحمن بن أعين، عن أبي جعفر عليه السلام في النصراني يموت وله ابن مسلم، أيرثه؟ قال: «نعم، إنّ الله عزّ وجلّ لم يزدنا بالإسلام إلاّ عزّاً، فنحن نرثهم وهم لا يرثوننا»^(٢).

٥. ما أخرجه الصدوق بسند موثق عن سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن المسلم هل يرث المشرك؟ قال عليه السلام: «نعم، فأما المشرك فلا يرث المسلم»^(٣).

٦. أخرج الفقيه بسند معتبر عن محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سمعته، يقول: «لا يرث اليهودي والنصراني المسلم، ويرث المسلمون اليهود والنصارى»^(٤).

٧. أخرج الشيخ في «التهذيب» عن أبي العباس (البقباق) قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا يتوارث أهل ملتين (يرث هذا هذا، ويرث هذا هذا) إلا أن المسلم يرث الكافر والكافر لا يرث المسلم».^(١)

٨. أخرج الكليني بسند صحيح عن جميل وهشام، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: فيما روى الناس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «لا يتوارث أهل ملتين، قال: نرثهم ولا يرثونا، إن الإسلام لم يزد في حق إلا شدة».

وفي رواية الشيخ الطوسي: «إن الإسلام لم يزد إلا عزاً في حق».^(٢)

ثم إن الرواية السابعة والثامنة تفسران ما رواه الجمهور عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من أنه لا يتوارث أهل ملتين كما سيوافيك بيانه، وحاصل التفسير: أن نفي التوارث كما يحصل بعدم إرث كل الآخر، يتحقق أيضاً بعدم إرث الكافر المسلم دون المسلم، الكافر.

وبذلك أيضاً يفسر بعض الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت بنفس اللفظ النبوي أو قريب منه، نظير الروايات التالية:

٩. أخرج الشيخ بسند معتبر عن حنان بن سدير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته يتوارث أهل ملتين؟ قال: «لا».^(٣)

١٠. ونظيره ما رواه علي بن جعفر عليه السلام، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: سألته عن نصراني يموت ابنه وهو مسلم، فهل يرث، فقال: «لا يرث أهل ملة».

وفي المصدر: لا يرث أهل ملة ملة.^(٤)

١، ٢، ٣. الوسائل، الباب ١ من أبواب موانع الإرث، الحديث ١٥، ١٤، ٢٠.

٤. لاحظ الوسائل: ١٧، الباب ١ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٢٤.

وهو محمول على عدم التوارث من الطرفين فلا ينافي إرث المسلم الكافر.
إلى هنا تمت دراسة ما دلّ على إرث المسلم الكافر، وهي متضافرة تفيد
الاطمئنان بالصدور.

الروايات المعارضة

ثم إن هناك روايات ربّما يترأى التعارض بينها وبين ما سبق، لا تعارضاً
مطلقاً، بل تعارضاً نسبياً، وهي القول بإرث المسلم الكافر إلا في مورد الزوج
والزوجة أو خصوص الزوجة.

ومقتضى صناعة الفقه تخصيص المطلقات السابقة بهذه الروايات
المتعارضة، إلا أنها فاقدة للحجّة فيطرح تخصيصها بها، وإليك ما يعارضها
بظاهرها:

١. ما رواه الصدوق مرسلأ، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام في الرجل النصراني
تكون عنده المرأة النصرانية فتسلم أو يسلم ثم يموت أحدهما؟ قال: «ليس بينهما
ميراث»^(١).

٢. رواية عبد الملك بن عمير القبطي، عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال
لنصراني الذي أسلمت زوجته: «بضعها في يدك، ولا ميراث بينكما»^(٢).

٣. رواية عبد الرحمن البصري، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «قضى أمير
المؤمنين عليه السلام في نصراني، اختارت زوجته الإسلام ودار الهجرة: أنها في دار
الإسلام لا تخرج منها، وأنّ بضعها في يد زوجها النصراني، وأنها لا ترثه ولا

يرثها». ^(١)

٤. رواية عبد الرحمن بن أعين قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «لا نزداد بالاسلام إلا عزاً، فنحن نرثهم ولا يرثونا، هذا ميراث أبي طالب في أيدينا، فلا نراه إلا في الولد والوالد، ولا نراه في الزوج والمرأة». ^(٢)

وهذه الروايات لا يعتمد عليها في مقابل ما تضافر.

أما الأولى فهي مرسله الصدوق في «المقنع» وليست مسندة إلى المعصوم. وأما الثانية - فهي مضافاً إلى كونها مرسله لما في سندها من قوله: عن أمي الصيرفي أو بينه وبينه رجل، عن عبد الملك بن عمير القبطي - فإن عبد الملك لم يوثق.

وأما الثالثة فسندها وإن كان موثقاً ومقتضى الجمع الصناعي هو تخصيص ما دلّ على إرث المسلم الكافر بهذه الرواية و تكون النتيجة: إرث المسلم الكافر، إلا الزوجة المسلمة فإنها لا ترث الزوج الكافر.

ولكن العمل بهذه الرواية في مقابل ما تضافر وتواتر عنهم غير صحيح، مضافاً إلى أنّ مقتضى التعليل الوارد في رواية عبد الرحمن بن أعين عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا يتوارث أهل ملتين، نحن نرثهم ولا يرثونا، إن الله عز وجل لم يزدنا بالاسلام إلا عزاً». ^(٣) هو عدم الفرق بين الزوجة وغيرها، لأنّ التعليل أب عن التخصيص.

وأما الرواية الرابعة فيرد عليها أمران:

١. الوسائل: ١٧، الباب ١ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٢٣ و١٩.

٣. انظر الرواية الرابعة.

الأول: أنّ ظاهر الرواية هو عدم إيمان أبي طالب، وهذا مما اتفق أئمة أهل البيت على خلافه.

الثاني: أنّ إخراج الزوجة والزوج خلاف مقتضى التعليل الوارد في نفس هذه الرواية.

أضف إلى ذلك إعراض المشهور عن هذه الروايات الأربع ومخالفتها لصحيح أبي ولّاد (الرواية الأولى) على نحو التباين.

فخرجنا بالنتيجة التالية: أنّ الرأي السائد عند أتباع أئمة أهل البيت عليهم السلام هو إرث المسلم الكافر، من دون فرق في المسلم بين كونه زوجاً أو زوجة.

وأما هذه الروايات الأربع، فهي بين ضعيفة كمرسلة الصدوق ورواية عبد الملك بن عمير، أو مخالفة للتعليل الآبي عن التخصيص، كالرواية الثالثة، أو مخدوش في المضمون لاشتبهاله على كفر أبي طالب، مضافاً إلى أنّ إخراج الزوج والزوجة خلاف التعليل الوارد فيها وخلاف صحيحة أبي ولّاد.

إلى هنا تمت دراسة الروايات المروية عن أئمة أهل البيت عليهم السلام.

الرابع: الآثار المروية في السنن

ثمّ إنّ هناك آثاراً مروية عن الصحابة تؤيد موقف الإمامية في المسألة، وإليك بعض ما وقفنا عليه:

١. أخرج أبو داود عن عبد الله بن بريدة، أنّ أخوين اختصما إلى يحيى بن يعمر، يهودي ومسلم فوزّث المسلم منهما، وقال: حدّثني أبو الأسود أنّ رجلاً حدّثه، أنّ معاذاً حدّثه، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: الإسلام يزيد ولا

ينقص، فورث المسلم.^(١)

٢. أخرج أبو داود عن عبد الله بن بريدة، عن يحيى بن يعمر، عن أبي الأسود الدؤلي أن معاذاً أتى بميراث يهودي وارثه مسلم، بمعناه عن النبي ﷺ.^(٢)

٣. أخرج الدارمي عن مسروق قال: كان معاوية يورث المسلم من الكافر ولا يورث الكافر من المسلم، قال: قال مسروق: وما حدث في الإسلام قضاء أحب إلي منه، قيل لأبي محمد تقول بهذا، قال: لا.^(٣)

قال السيد المرتضى بعد نقل قضاء معاذ: ونظائر هذا الخبر موجودة كثيرة في رواياتهم.

وعلى كل تقدير ففي الكتاب مع ما تضافر من الروايات عن أئمة أهل البيت ﷺ وفي هذه الآثار كفاية لمن رام الحق، ولكن لا يتم الإفتاء إلا بدراسة دليل المخالف فانتظر.

الخامس: حرمان المسلم خلاف الامتنان

إن من درس موارد الحرمان في الإرث يقف على أنه إمّا للإرغام، أو لضعفة الوارث.

والأول كما في القتال فلا يرث المقتول، وذلك لأنه حاول بقتله أن يرثه معجلاً، فانعكس الأمر وصار محروماً بتأناً.

والثاني كما في الرق حيث لا يرث الحر لضعفة مرتبته ودرجته.

١. سنن أبي داود: ٣/ ١٢٦، حديث رقم ٢٩١٢.

٢. سنن أبي داود: ٣/ ١٢٦، برقم ٢٩١٣.

٣. سنن الدارمي: ٣٧٠، باب في ميراث أهل الشرك وأهل الإسلام.

فعلى ضوء ما ذكرنا يجب أن يرث الكافر المسلم دون العكس، وإلا يلزم أن يكون حرمان المسلم إرث الكافر إرغاماً له، وهو كما ترى.

وإن شئت قلت: إن التشريع الإسلامي قائم على الترغيب والترهيب، ففي الموضوع الذي يكون المورث كافراً والوارث على وشك اعتناق الإسلام، فلو قيل له أنت لو أسلمت يكون جزاء إسلامك هو حرمانك من عطايا والدك وأُمك التي يتركها لك، فهو يرجع إلى الوراء ويتعجب من هذا التشريع الذي يُرهب مكان الترغيب، ويبعد بدل التقريب إلى الإسلام ويعدده على طرف النقيض من الترغيب.

إلى هنا تم ما دلّ على إرث المسلم الكافر.

فحان حين البحث في أدلة نفاة الإرث وهي على قسمين:

١. الأحاديث الواردة في الموضوع.

٢. الآثار المنقولة عن الصحابة.

فإليك دراسة كل واحد على حدة.

أدلة القائلين بعدم التورث

استدل القائلون بعدم تورث المسلم من الكافر بأحاديث وآثار، نشير إلى الجميع.

١. حديث عمرو بن شعيب

أخرج أبوداود بسنده عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه عبد الله بن عمرو، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يتوارث أهل ملّتين شتى».^(١)

وأخرج الدارقطني بسنده عن عمرو بن شعيب، قال: أخبرني أبي، عن جدّي عبد الله بن عمرو، أنّ رسول الله ﷺ قام يوم فتح مكة، قال: «لا يتوارث أهل ملّتين».^(٢)

وأخرجه البيهقي بنفس السند، قال: لا يتوارث أهل ملّتين شتى. وفي لفظ آخر: ولا يتوارثون أهل ملّتين.^(٣)

١. سنن أبي داود ٣/١٢٦، برقم ٢٩١١.

٢. سنن الدارقطني: ٢/٧٢، برقم ١٦.

٣. سنن البيهقي: ٦/٢١٨، باب لا يرث المسلم الكافر.

ورواه أيضاً ابن ماجة في سننه.^(١)

ونقله الدارمي عن عمر مرسلًا عن النبي، وعن أبي بكر وعمر موقوفًا أنَّ رسول الله وأبا بكر وعمر قالوا: لا يتوارث أهل دينين. ونقل عن عمر قال: لا يتوارث أهل ملتين.^(٢)

ولكن الاستدلال غير تام دلالة وسندًا.

أما الدلالة فقد أُشير إليه في غير واحد من روايات أئمة أهل البيت عليهم السلام، وحاصله: أنَّ الحديث بصدد نفي التوارث لا الإرث من كل جانب ويصدق نفي التوارث بعدم توريث الكافر من المسلم دون العكس، فلو قيل: ما تضارب زيد وعمرو، كفي في صدقه عدم الضرب من جانب واحد، فيقال: لم يكن هنا تضارب بل ضرب من جانب واحد، فالنبي بصدد نفي التوارث وهو لا ينافي الإرث من جانب واحد، وهذه الروايات وإن مرّت الإشارة إليها لكن نأت بواحد منها.

أخرج الكليني عن جميل وهشام، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: فيما روي الناس عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: لا يتوارث أهل ملتين، قال: «نرثهم ولا يرثونا، أنَّ الإسلام لم يزد في حقّه إلّا شدة».^(٣)

هذا كله حول دلالة الرواية، وأما السند فقد تفرد بروايته عمرو بن شعيب وأبوه وجده عن رسول الله صلى الله عليه وآله، أفيمكن ترك الكتاب بالخبر الذي تفرد به هؤلاء؟! على أن عمرو بن شعيب مطعون به، فقد ترجم له ابن حجر في «التهذيب» ترجمة ضافية على نحو يسلب سكون النفس إلى روايته، حيث قال: قال علي بن الحسين عن يحيى بن سعيد: حديثه عندنا واه.

١. سنن ابن ماجة: ٢/ ٩١٢، الحديث ٢٧٣١.

٢. سنن الدارمي: ٢/ ٣٦٩.

٣. لاحظ الرواية الثامنة.

وقال علي عن ابن عيينة: حديثه عند الناس فيه شيء.
وقال أبو عمرو بن العلاء: كان يعاب على قتادة وعمرو بن شعيب أنّهما كانا لا يسمعان شيئاً إلاّ حدثا به.
وقال الميموني: سمعت أحمد بن حنبل يقول: له أشياء مناكير، وإنّما يكتب حديثه يعتبر به فأما أن يكون حجة فلا.
إلى أن قال: وقال إسحاق بن منصور عن يحيى بن معين: إذا حدث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه فهو كتاب، ومن هنا جاء ضعفه.^(١)
فمن قرأ ترجمته المفصلة في هذا الكتاب وأقوال العلماء المتضاربة في حقه، يقف على أنّه لا يمكن تقييد الكتاب وتخصيصه بروايته.

٢. حديث أسامة

أخرج البخاري عن أبي عاصم، عن ابن جريج، عن ابن شهاب، عن علي بن الحسين، عن عمرو بن عثمان، عن أسامة بن زيد أنّ النبي ﷺ قال: لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم.^(٢)
أخرج مالك عن عمرو بن عثمان بن عفان، عن أسامة بن زيد، أنّ رسول الله ﷺ قال: لا يرث المسلم الكافر.^(٣)
أخرج مسلم بنفس هذا السند أنّ النبي ﷺ قال: لا يرث المسلم الكافر ولا يرث الكافر المسلم.^(٤)
وأخرجه البيهقي في سننه^(٥)، إلى غير ذلك من المصادر.
يلاحظ على الاستدلال: أولاً: أنّه خبر واحد تفرد بنقله أسامة بن زيد كما

٢. فتح الباري: ١٢/ ٤٠ برقم ٦٧٦٤.

٤. صحيح مسلم: ٥/ ٥٩، كتاب الفرائض.

١. تهذيب التهذيب: ٨/ ٤٨ برقم ٨٠.

٣. الموطأ: ٢/ ٥١٩، الحديث ١٠.

٥. سنن البيهقي: ٦/ ٢١٨.

تفرد بنقله من نقل عنه، وطبيعة المسألة تقتضي أن يقوم بنقلها غير واحد من الصحابة والتابعين لا سيما في العهد النبوي ومن بعده حيث إن شرائح كبيرة من المجتمع كانت تبلي بتلك الظاهرة، فتفرد أسامة بسماع الحكم دون غيره يورث الشك بالرواية.

وثانياً: أن ابن شهاب في سند البخاري عن علي بن الحسين، عن عمرو بن عثمان، عن أسامة أن رسول الله ﷺ قال: «لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم»^(١)، مع أن أئمة أهل البيت عليهم السلام ومنهم علي بن الحسين عليه السلام كانوا يروون ويفتون على خلاف ذلك، فقد اشتهر أن آل محمد متفردون بهذا الرأي.

وثالثاً: أن الدارمي نقل الحديث عن علي بن الحسين، عن أسامة بحذف عمرو بن عثمان من السند.^(٢)

وقد نقل المرتضى في «الانتصار» أن الزهري [ابن شهاب] نقله عن عمرو بن عثمان ولم يذكر علي بن الحسين، فالاختلاف في السند يوجب الطعن في الرواية.^(٣)

ورابعاً: أن أحمد بن حنبل ينقل عن مالك، عن الزهري، عن علي بن الحسين عليه السلام، عن عمرو بن عثمان، عن أسامة بن زيد عن النبي ﷺ: «لا يرث المسلم الكافر»^(٤) الظاهر في عد سماعه من النبي عليه السلام، مباشرة خلافاً لما رواه البخاري الظاهر في سماعه عنه عليه السلام وهذا أيضاً اختلاف واضطراب في الرواية، يحط من الاعتماد عليها.

٣. حديث عامر الشعبي

عن عامر الشعبي أن رسول الله ﷺ وأبا بكر وعمر قالوا: لا يتوارث أهل

٢. سنن الدارمي: ٢/ ٣٧٠.

٤. مسند أحمد: ٥/ ٢٠٨.

١. مسند أحمد: ٥/ ٢٠٨.

٣. نقله المرتضى في الانتصار: ٥٩٠.

دينين.

ولكن الرواية مرسلة، لأن الشعبي^(١) ولد بالكوفة سنة ١٩ هـ وقيل: سنة ٢١ هـ ورأى الإمام علياً و صلى خلفه، فكيف ينقل عن النبي ﷺ؟! والمعروف أن الشعبي كان من الموالين لبني أمية أعداء أهل البيت ﷺ، فكيف يمكن الاعتماد على روايته؟!

٤. الاستدلال بالآثار المروية عن الصحابة

وقد استدلل بالروايات الموقوفة على الصحابة من دون أن تسند إلى النبي ﷺ وهي كثيرة:

١. أخرج الدارمي عن عامر الشعبي، عن عمر قال: لا يتوارث أهل ملتين^(٢).

٢. عن عامر أن المغيرة بنت الحارث توفيت باليمن وهي يهودية، فركب الأشعث بن قيس وكانت عمته إلى عمر في ميراثها، فقال عمر: ليس ذلك لك، يرثها أقرب الناس منها من أهل دينها، لا يتوارث ملتان^(٣).

٣. عن ابن سيرين، قال عمر بن الخطاب: لا يتوارث ملتان شتى ولا يحجب من لا يرث^(٤).

يلاحظ على الاستدلال بهذه الآثار: أنها موقوفات لم تسند إلى النبي ﷺ فهي حجة على أصحابها على أن قوله: «لا يتوارث أهل ملتين» أو قوله: «لا يتوارث ملتان شتى» لا يصلح دليلاً على عدم توريث المسلم من الكافر، لما عرفت من أنه يهدف إلى نفي التوارث، ويكفي في صدقه عدم توريث الكافر من المسلم.

١. انظر موسوعة طبقات الفقهاء: ١/ ٤١٤ برقم ١٨١.

٢، ٣ و٤. سنن الدارمي: ٢/ ٣٦٩، ٣٧٠؛ سنن البيهقي: ٦/ ٢١٨.

نعم فهم الخليفة وأضرابه، نفي الإرث من كل جانب، ففهمهم حجة على أنفسهم دون غيرهم.

ولذلك يمكن أن يقال: أن الحرمان من كلا الطرفين كان سنة للخليفة لمصلحة رآها، وليس ذلك ببعيد، فإن له نظيراً غير هذا المورد.

أخرج مالك في موطنه عن الثقة عنده أنه سمع سعيد بن المسيب يقول: أبي عمر بن الخطاب أن يورث أحداً من الأعاجم، إلا أحداً ولد في العرب.^(١) قال مالك: وإن جاءت امرأة حامل من أرض العدو ووضعته في أرض العرب، فهو ولدها يرثها إن ماتت وترثه إن مات.^(٢)

وبذلك يعلم أن ما نسب إلى سعيد بن المسيب أنه قال: مضت السنة أن لا يرث المسلم الكافر.^(٣) فلعل مراده من السنة هو سنة الخلفاء لا سنة الرسول، وإلا لنسبها إليه ﷺ.

وأما ما رواه البيهقي في سننه عن مالك، عن يحيى بن سعيد، عن سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب قال: لا نرث أهل الملل ولا يرثونا.^(٤) فهو مخدوش، لأن المعروف أن سعيد بن المسيب ممن يقول بالإرث، وقد نقله عنه غير واحد من الفقهاء.

وفي الحاوي: وحكي عن معاذ بن جبل ومعاوية أن المسلم يرث الكافر ولا يرث الكافر المسلم، وبه قال محمد بن الحنفية وسعيد بن المسيب ومسروق والنخعي والشعبي وإسحاق بن راهويه.^(٥)

١. ٢٠١. الموطأ: ٢/ ٥٢٠ برقم ١٤.

٢. ٤. سنن البيهقي: ٦/ ٢١٩.

٣. نقله المرتضى في الانتصار: ٥٨٩.

٤. الحاوي: ٨/ ٧٨.

ونقله أيضاً النووي في شرح صحيح مسلم.^(١)

إلى هنا تمت دراسة أدلة المانعين، وهي على أقسام:

١. غير تامة دلالة، أعني: ما يركز على نفي التوارث بين المسألتين الذي يصدق بنفي الإرث من جانب الكافر فقط.

٢. تامة سنداً ودلالة، مثلما أخرجه البخاري، لكنّه خبر واحد لا يقاوم الكتاب.

٣. غير تامة سنداً كرواية عمرو بن شعيب، وقد عرفت ضعفها.

٤. آثار موقوفة ليست حجة إلا على أصحابها.

بقي للمانعين دليل آخر وحاصله: أنّ الإرث من آثار الولاية، ولا ولاية بين الكافر والمسلم.

٥. انقطاع الولاية بين الكافر والمسلم

استدلّ القائل بنفي التوريث مطلقاً بوجه آخر، وهو أنّه سبحانه قال:

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾^(٢) فَإِنَّ الْآيَةَ بصدد بيان نفي الولاية من الكفار والمسلمين، فإن كان المراد به الإرث فهو إشارة إلى أنّه لا يرث المسلم الكافر، وإن كان المراد به مطلق الولاية ففي الإرث الولاية لأحدهما على الآخر.^(٣)

وقال ابن حجر: إنّ التوارث يتعلّق بالولاية، ولا ولاية بين المسلم والكافر،

لقوله تعالى: ﴿لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾^(٤).

٢. الأنفال: ٧٣.

٤. المائدة: ٥١.

١. شرح صحيح مسلم: ٥٢/١١.

٣. المبسوط للرخسي: ٣٠/٣٠.

٥. فتح الباري: ١٢/٥٠.

يلاحظ عليه بأمرين:

أولاً: بأن الإرث من آثار الولاية في العتق وضمان الجريرة، فميراث المعتق للمعتق لأجل الولاء، وهكذا الأمر في ضمان الجريرة.

وأما الورثة في غير هذين الموردين فلم يعلم أنه من آثار الولاية، بل من آثار النسب والسبب.

والذي يدل على ذلك أن التوارث أمر عقلاني لا يختص بأصحاب الشرائع، بل يعم قاطبة البشر، والملاك عند الجميع هو العلة التكوينية بين أصحاب النسب أو الاعتبارية في السبب ووجود الولاية بين الوالد والولد أو غيرها وإن كان أمراً ثابتاً مع العلة التكوينية، لكن ليس كل مقرون بها يكون موضوعاً للورثة.

والذي يوضح ذلك أن الفقهاء يذكرون عند بيان أسباب الإرث، السبب والنسب مقابل الولاء.

أسباب ميراث الوري ثلاثة كل يفيد ربه الورثة

وهي نكاح وولاء ونسب ما بعدهن من موارث سبب^(١)

وثانياً: أن كون الولاية هي السبب للميراث يخالف ما عليه الحنفية و من تبعهم من أن المسلم، يرث المرتد مع انقطاع الولاية بين المسلم والمرتد.

قال النووي في شرح المذهب: قال أبو حنيفة والثوري: ما اكتسبه قبل الردة ورث عنه، وما اكتسب بعد الردة يكون فيها.^(٢)

١. المجموع: ١٧/٤٨.

٢. المجموع: ١٧/٥٧.

وقال النووي في شرح صحيح مسلم: أما المسلم فلا يرث المرتد عند الشافعي ومالك وربيعة وابن أبي ليل وغيرهم، بل يكون ماله فيناً للمسلمين.

وقال أبو حنيفة والكوفيون والأوزاعي وإسحاق: يرثه ورثته من المسلمين، وروي ذلك عن علي و ابن مسعود وجماعة من السلف.^(١)

وقال في الشرح الكبير عن أحمد ما يدل على أن ميراث المرتد لورثته من المسلمين، يروى ذلك عن أبي بكر الصديق و علي وابن مسعود (رض)، وبه قال سعيد بن المسيب وجابر بن زيد والحسن وعمر بن عبد العزيز وعطاء والشعبي والحكم والأوزاعي والثوري وابن شبرمة وأهل العراق وإسحاق.^(٢)

ومن غريب القول: إن المسلم لا يرث الكافر ولكن الكافر يرث عتيقه المسلم، وهو منقول عن أحمد كما في الموسوعة الفقهية.^(٣)

ونكتفي بهذا المقدار من البحث، ولعل فيه غنى وكفاية لمن ألقى السمع وهو شهيد، وأما الكلام في الفروع الأخرى، أعني:

١. حجب المسلم الكافر.

٢. إذا أسلم الكافر قبل القسمة وبعدها.

٣. اشتراط عدم حجب المسلم الكافر في عقد الذمة.

فنحيل الكلام فيها إلى مجال آخر، فإن هذه الفروع اختلفت فيها كلمة الفريقين بخلاف الفرع الأول، فجماهير أهل السنة على المنع والإمامية على الجواز، وقد دام هذا الخلاف إلى يومنا هذا، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً.

١. المغني: ٧/ ١٦٧.

٢. شرح النووي لصحيح مسلم: ١١/ ٥٢.

٣. الموسوعة الفقهية: ٣/ ٢٥، مادة إرث نقله عن العذب الفائض: ١/ ٣١.

٢٢

الميراث بالقراءة

أو

بالتعصيب

الميراث بالقراية

أو

بالتعصيب

الميراث بالتعصيب من خصائص الفقه السنّي وليس في الفقه الإمامي منه عين ولا أثر، بل هو منكر عند الإمامية أشدّ الإنكار كما سيوافيك، ولإيضاح المقام نقدّم أموراً:

الأول : العَصَبَة في اللغة والاصطلاح

العَصَبَة جمع عاصب كطلبة جمع طالب، وهو مأخوذ من العَصَب وهو الطيّ الشديد، يقال: عصب برأسه العمامة، شدّها ولفّها عليه، ومع كونها جمعاً لكن تطلق على الواحد والجمع والمذكر والمؤنث، وتجمع أيضاً على عَصَبَات. ويطلق على الذكر من أقارب الميت الذي لم تدخل في نسبته إلى الميت أنثى، وسُمُّوا عصبية لأنهم أصابوا به، أي أحاطوا بالميت، فالأب طرف والابن طرف والأخ طرف، والعم طرف، وهؤلاء كلّهم عَصَبَة، لأنهم يحيطون بالميت كإحاطة العمامة بالرأس.

وفي مصطلح الفقهاء: العصبَة، هو الوارث بغير فرض وتقدير، فإذا كان

معه ذو فرض أخذ بما فضل عنه قل أو كثر، وإن انفرد، أخذ الكل، وإن استغرقت الفروض المال، سقط. (١)

الثاني : أقسام العصبه

تنقسم العصبه عندهم إلى قسمين:

الأول: العصبه النَّسَبِيَّة.

الثاني: العصبه السَّبَبِيَّة.

أما القسم الأول فهو على ثلاثة أصناف:

أحدها: العصبه بنفسه وهي كل ذكر لا يدخل في نسبته إلى الميت أنثى، وتنحصر في أربعة.

أ. البنوة، وتسمى جزء الميت.

ب. الأبوة، وتسمى أصل الميت.

ج. الأخوة، وتسمى جزء أبيه.

د. العمومة، وتسمى جزء الجد.

ثانيها: عصبه بغيره، وهي الأنثى التي يكون فرضها النصف حال الانفراد، والثلثين إذا كان معها أخت أو أكثر، فإذا كان معها أو معهن أخ صار الجميع حيثنذ عصبه به، وهي أربع:

١. البنت أو البنات.

٢. بنت أو بنات الابن.

٣. الأخت أو الأخوات الشقيقات.

٤. الأخت أو الأخوات لأب.

فكل صنف من هذه الأصناف الأربعة يكون عصبه بغيره وهو الأخ ويكون الإرث بينهم للذكر مثل حظ الأنثيين.

ثالثها: العصبه مع الغير وهي كل أنثى تحتاج في كونها عاصبة إلى أنثى أخرى وتنحصر العصبه مع الغير في اثنتين فقط من الإناث، وهي:

أ. الأخت الشقيقة أو الأخوات الشقيقات مع البنت أو بنت الابن.

ب. الأخت لأب أو الأخوات لأب مع البنت أو بنت الابن، ويكون لهن الباقي من التركة بعد الفروض.

وأما القسم الثاني، أي العصبه السببية هو المولى المعتق، ذكراً كان أم أنثى، فإذا لم يوجد المعتق فالميراث لعصبته المذكور.^(١)

الثالث : أقسام نسبة الفروض مع مجموع التركة

الفروض الستة المقدرة في كتاب الله، تارة تتساوى مع مجموع التركة، كبنتين وأبوين، وحيث لا عول ولا تعصيب، حيث تأخذ البنتان الثلثين، والأبوان الثلث. وأخرى تنقص الفروض عن التركة، كبنت واحدة، فإن فرضها النصف أو بنتين فإن فرضهما الثلثان، فهل يرّد الباقي إليها أو إليهما بالقرابة كما عليه الإمامية، أو يرّد إلى العصبه كما عليه فقهاء السنّة ويسمى الميراث بالتعصيب؟

وثالثة تزيد الفروض على مجموع التركة، كزوج وأبوين وبنت، فإن فرض

الزوج الربع والبنات النصف والأبوين الثلث، والتركة لا تتحمل ربعاً ونصفاً وثلاثاً، وهذا هو العول الذي سيوافيك حكمه في المسألة الآتية.

الرابع : إيضاح التوريث بالتعصيب

المراد من التعصيب هنا هو توريث العصبة مع ذي فرض قريب، كما إذا كان للميت بنت أو أكثر، وليس له ولد ذكر. أو لم يكن له أولاد أصلاً لا ذكور ولا إناث، وله أخت أو أخوات وليس له أخ، وله عم.

فإن مذاهب السنة تجعل أخ الميت شريكاً مع البنات أو البنات، في المثال الأول، كما تجعل العم أيضاً شريكاً مع الأخت أو الأخوات كذلك في المثال الثاني.

هذا ما لدى السنة، وأما الإمامية فالإرث بالتعصيب باطل مطلقاً وإنما الميراث بالفرض المسمى في كتاب الله، أو بالقرابة أو الأسباب التي يورث بها من الزوجية والولاء.

ففي المثالين المذكورين إن بقي من الفرض يجب رده على صاحب الفرض القريب، فالتركة عندهم بكاملها للبنات أو للبنات وليس لأخ الميت شيء، وإذا لم يكن له أولاد ذكور ولا إناث و كان له أخت أو أخوات، فالمال كله للأخت والأخوات ولا شيء للعم، لأن الأخت أقرب منه، والأقرب يحجب الأبعد.

وبالجملة ليس للتعصيب دور في الميراث وإنما يدور الميراث على الفروض والقرابة والسببية : الزوجية والولاء.

الخامس: ضابطة الميراث عند الفريقين

إن الضابطة لتقديم بعض الأقرباء النسيئين على البعض الآخر عند الإمامية أحد أمرين:

١. كونه صاحب فريضة في الكتاب، قال سبحانه: ﴿أَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾. (١)

٢. القربى إذا لم يكن صاحب فريضة، فالأقرب إلى الميت، هو الوارث للكل، أو لما فضل عن التركية، قال سبحانه: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾. (٢)

وأما عند أهل السنة فالملاك بعد الفرض، هو التعصيب - بالمعنى الذي عرفت - بعد أصحاب الفرض، وإن بعد عنهم، كالأخ عندما يموت عن بنت أو بنتين، أو العم عندما يموت عن أخت أو أختين فيرث الأخ أو العم، الفاضل من التركية، بما أتهمها عصبه، ويرد عندنا إلى أصحاب الفروض، وربما لا يترتب على الخلاف ثمرة، كما في الموردين التاليين:

كما لو اجتمع الأب مع الابن، فالأب يأخذ فرضه وهو السدس، وما بقي يأخذه الابن بالاتفاق لكن عندنا بالقرابة وعند أهل السنة بالعصبه.

ومثله لو اجتمع الأب مع ابن الابن فيما أن الأولاد تنزل منزلة الآباء فللأب السدس والباقي لابن الابن عندنا بالقرابة وعندهم بالتعصيب.

لكن تظهر الثمرة في موارد آخر. كما إذا كانت العصبه بعيدة عن ذي فرض، كالأخ فيما إذا ترك بنتاً أو بنات، ولم يكن له ولد ذكر، أو العم فيما إذا ترك

أختاً أو أخوات ولم يكن له أخ، فعلى مذهب الإمامية لا يرد إلى البعيد أبداً، سواء كان أختاً أو عمّاً، لأنّ الضابط في التقديم والتأخير هو الفرض والقربة، وأمّا الأخ والعم فهما ليسا من أصحاب الفروض قطعاً، كما أنّهما بعيدان عن الميت مع وجود البنت أو الأخت، فيرد عليهما الفاضل، فالبنت ترث النصف فرضاً والنصف الآخر قرابة، وهكذا الصورة الأخرى.

وأما على مذاهب أهل السنة، فيما أنّهم حكموا بتسويث العصبية مع ذي فرض قريب، يردّون الفاضل إلى الأخ في الأول، والعم في الثاني.

قال الشيخ الطوسي: القول بالعصبية باطل عندنا ولا يورث بها في موضع من المواضع، وإنّما يورث بالفرض المسمّى أو القريب، أو الأسباب التي يورث بها من الزوجية والولاء، وروي ذلك عن ابن عباس، لأنّه قال فيمن خلف بنتاً وأختاً: إنّ المال كلّهُ للبنت دون الأخت^(١)، ووافقه جابر بن عبد الله في ذلك.

وروى موافقة ابن عباس عن إبراهيم النخعي، روى عنه الأعمش ولم يجعل داود الأخوات مع البنات عصبية، وخالف جميع الفقهاء في ذلك وأثبتوا العصبات من جهة الأب والابن.^(٢)

السادس: عدم الثمرة فيما إذا كان قريب مساو لا فرض له

إذا بقى من سهام التركة شيء - بعد إخراج الفريضة - وكان بين الورثة من لا فرض له لا فرق بين القولين ولا تترتب عليهما ثمرة.

وبعبارة أخرى: إذا اجتمع من لا فرض له مع أصحاب الفرض ففيها يردّ الفاضل على المساوي الذي ليس له سهم خاص في الكتاب، سواء قلنا

١. وهي عصبية بالغير أي الأخ.

٢. الخلاف: ٤/٦٢، كتاب الفرائض، المسألة ٨٠.

بالتعصيب أم لا. وإليك بعض الأمثلة:

١. إذا ماتت عن أبوين وزوج.

٢. إذا مات عن أبوين وزوجة.

فالزوج في الأول، والزوجة في الثاني، والأُم في كليهما من أصحاب الفروض دون الأب، فما فضل بعد أخذهم، فهو لمن لا فرض له، أي الأب، فللزوج والزوجة نصيبهما الأعلى وللأُم الثلث، والباقي للأب لأنه لا فرض له، نعم الأب من أصحاب الفروض إذا كان للميت ولد قال سبحانه: ﴿وَلَا يُورِثُ الْكَلَّ وَاحِدٌ مِنْهُمَا الشُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ﴾^(١) بخلاف الأُم فهي مطلقاً من ذوات الفروض.

قال الخرقى في متن المغني: وإذا كان زوج وأبوان، أُعطي الزوج النصف والأُم ثلث ما بقي، وما بقي فللأب، وإذا كانت زوجة أُعطيت الزوجة الربع، والأُم ثلث ما بقي، وما بقي للأب.

قال ابن قدامة: هاتان المسألتان تسميان العُمريتين لأنَّ عُمَرَ قضى فيهما بهذا القضاء، فتبعه على ذلك عثمان وزيد بن ثابت وابن مسعود، وروي ذلك عن علي، وبه قال الحسن والثوري ومالك والشافعي - رضي الله عنهم - وأصحاب الرأي، وجعل ابن عباس ثلث المال كله للأُم في المسألتين، ويروى ذلك عن علي.^(٢)

١. النساء: ١١.

٢. المغني: ٢٣٦/٦ - ٢٣٧. وهذا ونظائره الكثيرة في الفرائض يعرب عن عدم وجود نظام محدد في الفرائض في تناول الصحابة، ومع أنهم يروون عن النبي أن أعلم الصحابة بالفرائض هو زيد بن ثابت وأنه ﷺ قال: «أفرضهم زيد، وأقرأهم أبي». لكنه تبع قضاء عمر ولم يكن عنده شيء في المسألة التي يكثر الابتلاء بها.

٣. ذلك الفرض ولكن كان للأُمّ حاجب، فللزوجة نصيبهما الأعلى وللأُمّ السدس، والكُلّ من أصحاب الفرض، والباقي للأب الذي لا فرض له.

٤. إذا مات عن أبوين وابن وزوج أو زوجة، فلهما نصيبهما الأدنى - لأجل الولد - وللوالدين السدسان والباقي للابن الذي لا فرض له.

٥. إذا مات عن زوج أو زوجة وإخوة من الأمّ، وإخوة من الأبوين أو من الأب، فللزوجة النصف أو للزوجة الربع، وللإخوة من الأمّ الثلث، والباقي لمن لا فرض له، أي الإخوة من الأبوين أو الذين يتقربون بالأب.

ففي هذه الصورة فإلزام بعد إخراج الفرائض للمساوي في الطبقة الذي لا فرض له. ولعلّ هذه الصورة موضع اتفاق بين الفقهاء: السنة والشيعة.

السابع: ترتّب الثمرة إذا لم يكن قريب مساو لا فرض له

إذا لم يكن بين الورثة - وراء أصحاب الفروض - قريب مساو لا فرض له وزادت سهام التركة عن الفروض، فهناك رأيان مختلفان بين الفقهاء: الشيعة والسنة.

١. الشيعة كلّهم على أنّ الزائد يرد إلى أصحاب الفرائض عدا الزوج والزوجة^(١) بنسبة سهامهم، فإذا مات عن أبوين وبنت وليس في طبقتهم من ينتمي إلى الميت بلا واسطة سواهم، يرد الفاضل - أي السدس - عليهم بنسبة

١. اتّفت عليه المذاهب كلّها قال ابن قدامة: «فأمّا الزوجان فلا يرد عليهما، باتفاق أهل العلم»
المغني: ٢٥٧/٦.

سهامهم، فيرد السدس عليهم أخماساً فللأبوين: الخمسان من السدس، وللبنات ثلاثة أخماس منه، ولا تخرج التركة عن هذه الطبقة أبداً.

٢. أهل السنة يرون أنه يرد إلى أقرباء الميت من جانب الأب والابن وهم العصبية.

إذا عرفت هذه الأمور فلندرس أدلة القولين:

دراسة أدلة نفاة التعصيب

احتجّت الإمامية على نفي التعصيب - وأنه لا دور له في الميراث وأنه مع وجود الأقرب وإن كان ذا فرض لا يرد إلى البعيد وإن كان ذكراً - بالكتاب والسنة، وإليك دراسة ما يدلّ على نفيه من الكتاب:

الآية الأولى

مشاركة النساء للرجال في الميراث

قال سبحانه: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيباً مَّفْرُوضاً﴾^(١)

وجه الاستدلال: أنّ ظاهر الآية أنّ النساء في درجة الرجال من حيث الاستحقاق وإنّ كلّ مورد يرث فيه الرجل، ترث فيه المرأة إلاّ ما خرج بالدليل كالقاتل والمرتد.

وبعبارة أخرى: أنّه أوجب توريث جميع النساء والأقربين، ودلّت على المساواة بين الذكور والإناث في استحقاق الإرث - لا في مقداره - ، لأنّها حكمت بأنّ للنساء نصيباً كما حكمت بأنّ للرجال نصيباً، مع أنّ القاتل بالتعصيب يُورث

الرجال دون النساء مع كونها في رتبة واحدة، وذلك في الصور التالية:

١. لو مات وترك بنتاً، وأخاً وأختاً، فالفاضل عن فريضة البنت يرد إلى الأخ، ويجزم على الأخت بالحرمان.

٢. لو مات وترك بنتاً، وابن أخ، وابن أخت، فالقائل بالتعصيب يعطي النصف للبنت، والنصف الآخر لابن الأخ، ولا شيء لابن أخته مع أنها في درجة واحدة.

٣. لو مات وترك أختاً، وعمّاً، وعمّة، فالفاضل عن فريضة الأخت يرد إلى العم، لا العمّة.

٤. لو مات وترك بنتاً، وابن أخ، وبنت أخ، فإنهم يعطون النصف للبنت، والنصف الآخر لابن الأخ، ولا يعطون شيئاً لبنت الأخ مع كونها في درجة واحدة. فالآية تحكم بوراثه الرجال والنساء معاً وبوراثه الجميع، والقائل بالتعصيب يورث الرجال دون النساء والحكم به أشبه بحكم الجاهلية المبني على هضم حقوق النساء كما سيوافيك بيانه.

وحمل ظهور الآية في مشاركة الرجال والنساء، على خصوص الميراث المفروض، لا الميراث لأجل التعصيب كما ترى، لأنه حمل بلا قرينة في الآية، وعلى خلاف إطلاقها.

والحاصل: أن نتيجة القول بالتعصيب هو توريث الرجال وإهمال النساء على ما كانت الجاهلية عليه.

قال العلامة الصافي في تفسير قوله سبحانه: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ...﴾ قد أبطل الله بهذه الآية النظام الجاهلي المبني على توريث الرجال دون النساء، مثل توريث الابن دون البنت، وتوريث الأخ دون الأخت،

وتوريث العم دون العمّة، وابن العم دون بنته، فقرّر بها مشاركة النساء مع الرجال في الإرث، إذا كنّ معهم في القرابة في مرتبة واحدة، كالابن والبنت، والأخ والأخت، وابن الابن وبنته، والعم والعمّة وغيرهم، فلا يوجد في الشرع مورد تكون المرأة مع المرء في درجة واحدة إلاّ وهي ترث من الميت بحكم الآية ... فكما أنّ القول بحرمان الرجال الذين هم من طبقة واحدة نقض لهذه الضابطة المحكمة الشريفة، كذلك القول بحرمان النساء أيضاً ... ومثل هذا النظام - الذي تجلّى فيه اعتناء الإسلام بشأن المرأة ورفع مستواها في الحقوق المالية كسائر حقوقها - يقتضي أن يكون عاماً لا يقبل التخصيص والاستثناء.^(١)

قال السيد المرتضى: توريث الرجال دون النساء مع المساواة في القربى والدرجة، من أحكام الجاهلية، وقد نسخ الله بشريعة نبيّنا محمد ﷺ أحكام الجاهلية، وذمّ من أقام عليها واستمرّ على العمل بها بقوله: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا﴾^(٢) وليس لهم أن يقولوا إنّنا نخصّص الآية التي ذكرتموها بالسنة، وذلك أنّ السنة التي لا تقتضي العلم القاطع لا يُخصّص بها القرآن، كما لم يُنسخ بها، وإنّما يجوز بالسنة أن يخصّص وينسخ إذا كانت تقتضي العلم واليقين، ولا خلاف في أنّ الأخبار المروية في توريث العصبية أخبار آحاد لا توجب علماً، وأكثر ما يقتضيه غلبة الظن، على أنّ أخبار التعصيب معارضة بأخبار كثيرة تروى بها الشيعة من طرق مختلفة في إبطال أن يكون الميراث بالعصبية، وأنّه بالقربى والرحم، وإذا تعارضت الأخبار رجعنا إلى ظاهر الكتاب.^(٣)

الآية الثانية

الضابطة في الميراث هي الأقربى

قال سبحانه: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (١).

وقال في آية أخرى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَى أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا﴾ (٢).

وجه الاستدلال: أن الآية ظاهرة في أن ذوي الأرحام والقرباة بعضهم أحق بميراث بعضهم من غيرهم، والمروي عن جماعة من المفسرين أن الآية ناسخة لما قبله من التوارث بالمعاقدة والهجرة وغير ذلك من الأسباب، فقد كانوا يتوارثون بالمواخاة، فإن النبي ﷺ كان قد آخى بين المهاجرين والأنصار.

ثم إن وجه الأولوية هو الأقربى، فكل من كان أقرب إلى الميت في النسب كان أولى بالميراث، سواء كان ذا سهم أو غير ذي سهم، وسواء كان عصبه أو غير ذي عصبه. (٣)

قال العلامة الطباطبائي: جعل الولاية بين أولي الأرحام والقربات، وهي ولاية الإرث، فإن سائر أقسام الولاية لا ينحصر فيها بينهم.

والآية تنسخ ولاية الإرث بالمواخاة التي أجزاها النبي ﷺ بين المسلمين في أول الهجرة، وتثبت الإرث بالقربة، سواء كان هناك ذو سهم أو لم يكن، و كان عصبه أو لم يكن، فالآية مطلقة كما هو ظاهر.^(١)

وقد استدلّ بالآية بعض الفقهاء والمفسرين في مورد الإرث وفسروه بالنحو التالي الموافق لما ذكرنا .

قال السرخسي في مبسوطه: والميراث يبنى على الأقرب ، قال الله تعالى: ﴿ما ترك الوالدان والأقربون﴾ وزيادة القرب تدلّ على قوة الاستحقاق.

وقال أيضاً: فإن كان بعضهم أقرب فهو بالميراث أحقّ.

وقال أيضاً: وميراث ذوي الأرحام يبنى على القرب.^(٢)

و مما يدلّ على أنّ مفاد الآية هو منع القريب البعيد هو أنّ بعض فقهاء السنة تمسك بالآية على أولوية بعض العصبه على بعض، مثلاً: قدّموا الأخ على ابن الأخ، والعم على ابن العم، حتّى أنّهم يقدّمون الأخ لأبوين على ابن الأخ لأب، كما أنّ العم لأبوين يقدّمونه على العم لأب، وابن العم لأبوين على ابن العم لأب، تمسكاً بالآية.^(٣)

وبما أنّ الآية وردت في سورتين مدينتين، فهي تؤكد على نسخ ما كان شائعاً في الجاهلية من تقديم الأقوياء على الضعفاء، والرجال على النساء في الميراث،

٢. المبسوط: ٢٩/١٣٩، ٣٠/١٣ و ٢٠.

١. الميزان: ٩/١٤٢.

٣. تفسير القرطبي: ٨/٥٨ و ٥٩.

وتضع ملاكاً جديداً، هو الأقربة للميت، فالأقرب يرث ويمنع غيره من دون فرق بين الرجل والمرأة.

وعلى ضوء ذلك فكيف يرث الأخ أو العم مع وجود الأقرب - أعني: البنت أو الأخت - وهما أقرب إلى الميت من الأخ والعم، لأن البنت تتقرب إلى الميت بنفسها، والأخ يتقرب إليه بالأب، والأخت تتقرب إلى الميت بالأب، والعم يتقرب إليه بواسطة الجد، والأخت تتقرب بواسطة، والعم يتقرب بواسطة، وأولاده بوسائط.

ومما يدل على أن الآية في بيان تقديم الأقرب فالأقرب - مضافاً إلى ما مر من أنها وردت ناسخة للتوارث بمعاقدة الإيوان والتوارث بالمهاجرة اللذين كانا ثابتين في صدر الإسلام - أن علياً كان لا يعطي الموالي شيئاً مع ذي رحم، سميت له فريضة أم لم تسم له فريضة وكان يقول:

«وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»^(١)
قد علم مكانهم فلم يجعل لهم مع أولي الأرحام.

وروى زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله: «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ»: إن بعضهم أولى بالميراث من بعض، لأن أقربهم إليه رحماً أولى به، ثم قال أبو جعفر: أيهم أولى بالميت وأقربهم إليه؟ أمه؟ أو أخوه؟ أليس الأم أقرب إلى الميت من إخوته وأخواته؟^(٢)

وروي عن زيد بن ثابت أنه قال: من قضاء الجاهلية أن يورث الرجال دون النساء.^(٣)

وربما يثار على الاستدلال بالآية استفساران:

الأول : تخصيص الآية بما دلّ على ميراث العصبه

إنّ قوله سبحانه: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾ لا يعدو إمّا أن يكون مطلقاً أو عاماً، فالمطلق يُقَيّد العام يخصص بها ورد من توريث العصبه بعد استيفاء ذوي الفروض فروضهم وإن كانوا بَعْداء.

يلاحظ عليه: - بعد غُصّ النظر عن الضعف الطارئ على أدلّة التعصيب سنداً ودلالة كما سيوافيك - أنّ الآية المباركة تأبى على التخصيص والتقييد، لأنّها تحكي عن تشريع صدر استجابةً لميول ورغبات البشر، وهو أنّ الإنسان أَرَأف وأميل بالوارث الأقرب من الأبعد، فتخصيص مثل ذلك التشريع يأباه الطبع السليم، مثل قوله سبحانه: ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(١)، أو قوله سبحانه: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٢)، وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾^(٣) وأمثالها.

والشاهد على إبانها التخصيص والتقييد أنّه لو قيل ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾ إلّا في مورد كذا لما استحسنة الطبع ولاستهجنه، مثل ما إذا قيل ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ إلّا في مورد كذا ..

الثاني : حرمان الرجال من الميراث في الفقه الإمامي

إذا دلّت الآية على المشاركة، فكما أنّ حرمان النساء مخالف لها، فكذلك حرمان الرجال مع أنّه ثابت في القول بعدم التعصيب، وذلك كما في المثال التالي:

إذا مات الرجل عن بنت وعم أو ابن وعم، فإنّ التركة كلّها للبنت عندهم

١. التوبة: ٩١.

٢. الحج: ٧٨.

٣. التوبة: ١٢٠.

ولا حظّ لهما. وهو حرمان الرجال دون النساء عكس القول بالتعصيب، ويشاركان في الحرمان ومخالفة الذكر الحكيم.

يلاحظ عليه: أنّ الحرمان في المثال لأجل عدم الاستواء في القربة. ألا ترى أنّ ولد الولد (ذكوراً كانوا أو إناثاً) لا يرثون مع الولد، لعدم التساوي في الدرجة والقربة، وإن كانوا يدخلون تحت التسمية بالرجال والنساء، وإذا كانت القربة والدرجة مراعاة بين العم وابن، فلا يساوي - العم - البنت في القربى والدرجة، وهو أبعد منها كثيراً.

وليس كذلك العمومة والعَمّات وبنات العم وبنو العم، لأنّ درجة هؤلاء واحدة وقرباهم متساوية والمخالف يورث الرجال منهم دون النساء، فظاهر الآية حجة عليه وفعله مخالف لها، وليس كذلك قولنا في المسألة التي وقعت الإشارة إليها، وهذا واضح فليتأمل.^(١)

الآية الثالثة

توريث الأخت مشروط بعدم وجود الولد

قال سبحانه: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ امْرَأُ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الشَّكْلَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾. (١)

إن ظاهر قوله سبحانه: ﴿إِنْ امْرَأُ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾ هو أن توريث الأخت من الأخ مشروط بعدم وجود الولد له مع أنه يلزم في بعض صور التعصيب توريث الأخت مع وجود الولد (البنات) للميت، وذلك فيما إذا كان التعصيب بالغير كأخت أو أخوات لأبوين، أو أخت وأخوات لأب، فإنهن عصبة بالغير من جانب الأب فلو مات عن بنت وأخت لأبوين أو لأب، فالنصف للبنات، والنصف الآخر للعصبة وهي الأخت أو الأخوات مع أن وراثة الأخت مشروطة بعدم الولد في صريح الآية. قال الخرقي: والأخوات مع البنات عصبة، لهن ما فضل، وليس لهن معهن فريضة مسمّاة.

وقال ابن قدامة في شرحه: والمراد بالأخوات هاهنا، الأخوات من الأبوين،

أو من الأب، وإليه ذهب عامة الفقهاء إلا ابن عباس ومن تابعه، فإنه يروى عنه أنه كان لا يجعل الأخوات مع البنات عصبه فقال في بنت وأخت: للبنات النصف ولا شيء للأخت. فقال ابن عباس: أنتم أعلم أم الله، يريد قول الله سبحانه: ﴿إِنْ أَمْرُوا هَلْكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ...﴾ فإنما جعل لها الميراث بشرط عدم الولد.

ثم إن ابن قدامة ردّ على الاستدلال بقوله: إِنَّ الآية تدل على أَنَّ الأخت لا يفرض لها النصف مع الولد، ونحن نقول به، فإنّ ما تأخذه مع البنت ليس بفرض، وإنّما هو بالتعصيب كميراث الأخ، وقد وافق ابن عباس على ثبوت ميراث الأخ مع الولد مع قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ﴾ وعلى قياس قوله «ينبغي أن يسقط الأخ لاشتراطه في توريثه منها عدم ولدها».^(١)

حاصل كلامه: أَنَّ الأخت ترث من الأخ النصف في حالتي وجود الولد وعدمه، غاية الأمر عند عدم الولد ترث فرضاً، وعند وجوده ترثه عصبه.

يلاحظ عليه: أَنَّ المهم عند المخاطبين هو أصل الوراثة، لا التسمية تارة بالفرض وأخرى بالتعصيب، فإنّ الأسماء ليس بمطروحة لهم؛ فإذا كان الولد وعدمه غير مؤثّر فيها، كان التقييد لغواً، وما ذكره من أنّها ترث النصف عند الولد تعصياً لا فرضاً أشبه بالتلاعب بالألفاظ، والمخاطب بالآية هو العرف العام، وهو لا يفهم من الآية سوى حرمان الأخت عند الولد وتوريثها معه باسم آخر، يراه مناقضاً.

وما نسبته إلى ابن عباس من أنّه كان يرى ميراث الأخ مع الولد، غير ثابت، وعلى فرض تسليمه فهو ليس بحجة.

الاستدلال بالسنة

على

نفى التعصيب

١. روى الشيخان عن سعد بن أبي وقاص أنه قال: مرضت بمكة مرضاً فأشفيت^(١) منه على الموت فأتاني النبي ﷺ يعودني فقلت: يا رسول الله: إن لي مالاً كثيراً وليس يرثني إلا ابنتي أفأصدق بثلاثي مالي؟ قال: لا، قلت: فالشطر؟ قال: لا، قلت: الثلث؟ قال: الثلث كبير، إنك إن تركت ولدك أغنياء خيرٌ من أن تتركهم عائلةً يتكففون الناس.^(٢)

وفي لفظ مسلم في باب الوصية بالثلث: «ولا يرثني إلا ابنة لي واحدة».^(٣) والرواية صريحة في أنه كان يدور في خلد سعد، أنها الوارثة المتفردة والنبي سمع كلامه وأقره عليه، ولم يرد عليه بأن لك وارثاً آخر وهم العصبية، بل قرره على ذلك فيكون المال لل بنت فالنصف فرضاً والنصف الآخر بالرد.

وقد كان السؤال والجواب بعد نزول آيات الفرائض.

١. أي فأشرفت وقاربت.

٢. صحيح البخاري: ٨ / ١٥٠، كتاب الفرائض، باب ميراث البنات.

٣. صحيح مسلم، ج ٤، باب الوصية بالثلث، ص ٧١.

٢. روى البيهقي عن سويد بن غفلة في ابنة وامرأة ومولى قال: كان علي عليه السلام يعطي الابنة النصف والمرأة الثمن ويرد ما بقي على الابنة^(١).
ورواه الدارمي عن حيان بن سليمان قال: كنت عند سويد بن غفلة فجاءه فسأله عن فريضة رجل ترك ابنته وامرأته قال: أما أنثىك قضاء علي؟ قال: حسبي قضاء علي. قال: قضى علي لامرأته الثمن ولابنته النصف، ثم رد البقية على ابنته^(٢).

٣. روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: من ترك مالا فلهله^(٣).

وليس الأخ، أو الأخت من أهل الرجل وإنما أهله أولاده وزوجته.

٤. وربما يستدل بها روي عن واثلة بن الأسقع، قال: قال رسول الله ﷺ: والمرأة تحوز ثلاث مواريث: عتيقها ولقيطها وولدها الذي تلاعن عليه^(٤).
وجه الاستدلال ظاهر في الرواية أن الأم ترث ما يتركه ولدها كله، لأن الأب ممنوع من الإرث للملاعنة ونفي الولد عنه فيكون المال كله للأم سدسه أو ثلثه بالفرض والباقي بالرد، لأن سهم الأم هو السدس أو الثلث، وقد حكم على الفاضل عن التركة بالرد عليها دون العصبية. إلا أن يقال: إن عدم الرد لعدم وجود العصبية شرعاً (بحكم اللعان) فلا يصح الاستدلال به على ما إذا كانت هناك عصبية.

١. السنن الكبرى: ٢٤٢/٦، باب الميراث بالولاء.

٢. سنن الدارمي، كتاب الفرائض، باب فيمن أعطى ذوي الأرحام دون الموالى، ص ٢٨٨.

٣. صحيح البخاري: ٨/١٥٠ كتاب الفرائض باب قول النبي: من ترك مالا فلهله؛ كثر العمال:

١١/٧ الحديث ٣٠٣٨٨؛ جامع الأصول: ٩/٦٣١ قال: رواه الترمذي.

٤. مسند أحمد: ٣/٤٩٠؛ سنن ابن ماجه: ٢/٩١٦، باب ما تحوزه المرأة، ثلاث مواريث رقم ٢٧٤٢؛

وفي جامع الأصول: ٩/٦١٤، برقم ٧٤٠١... ولدها الذي لاغت عنه. أخرجه أبو داود والترمذي.

إلى هنا تم الاستدلال بما رواه أهل السنة وليعلم إن القول بالتعصيب يقتضي كون توريث الوارث مشروطاً بوجود وارث آخر، وهو مخالف لما علم الاتفاق عليه، لأنه إما أن يتساوى مع الوارث الآخر فيرثان، وإلا فيمنع وذلك كما في المثال الآتي:

إذا خلف الميت بنتين، وابنة ابن، وعم. فبما أن العم من العصبية بالنفس والابنة عصبية بالغير يرد الفاضل إلى العم. ولا شيء لبنت الابن. ولكنه لو كان معها أخ أي ابن الابن، فهي تتعصب به، وبما أنه أولى ذكر بالميت يكون مقدماً على العم ويكون الفاضل بينهما أثلاثاً، للإجماع على المشاركة، لقوله سبحانه: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَى﴾^(١)، وهذا هو ما قلناه من أنه يلزم أن يكون توريث الابنة مشروطاً بالأخ وإلا فيرث العم.

قال الخرقبي في متن المغني: «فإن كنّ بنات، وبنات ابن، فللبنات الثلثان وليس لبنات الابن شيء إلا أن يكون معهن ذكر فيعصبهن فيما بقي للذكر مثل حظ الأنثيين».

وقال ابن قدامة: «فإن كان مع بنات الابن، ابن في درجتهم كأخيهن أو ابن عمهن، أو أنزل منهن كابن أخيهن أو ابن ابن عمهن أو ابن ابن عمهن، عصبهن في الباقي فجعل بينهم للذكر مثل حظ الأنثيين»^(٢).

الأحاديث المأثورة عن أئمة أهل البيت

لقد أثر عن أئمة أهل البيت أن الفاضل عن الفروض للأقرب، وفي

ذلك روايات متضاربة لو لم نقل أنها متواترة، ولعل الشهيد الثاني لم يتفحص في أبواب الإرث فقال: ترجع الإمامية إلى خبر واحد^(١)، ويظهر من الروايات أنه كان مكتوباً في كتاب الفرائض لعلّي عليه السلام.

١. روى حماد بن عثمان قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل ترك أمه وأخاه؟ قال: «يا شيخ تريد على الكتاب؟» قال: قلت: نعم. قال: «كان علي عليه السلام يعطي المال للأقرب، فالأقرب». قال: قلت: فالأخ لا يرث شيئاً؟ قال: «قد أخبرتك أن علياً عليه السلام كان يعطي المال الأقرب فالأقرب»^(٢).

٢. روى زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في رجل مات وترك ابنته وأخته لأبيه وأمّه؟ فقال: «المال كله للابنة وليس للأخت من الأب والأم شيء»^(٣).

٣. روى عبد الله بن خدّاش المنقري أنه سأل أبا الحسن عن رجل مات وترك ابنته وأخاه؟ فقال: «المال للابنة»^(٤).

٤. عن بريد العجلي عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: رجل مات وترك ابنة وعمّه؟ فقال: «المال للابنة وليس للعم شيء»، أو قال: ليس للعم مع الابنة شيء»^(٥).

٥. ما رواه حسين الرزاز قال: أمرت من يسأل أبا عبد الله عليه السلام المال لمن هو؟ للأقرب أو العصبه؟ فقال: «المال للأقرب والعصبه في فيه التراب»^(٦).

٦. ما رواه العياشي في تفسيره عن ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

١. المسالك، كتاب الفرائض عند شرح قول المحقق: ولا يثبت الميراث عندنا بالتعصيب.

٢ و٣. الوسائل: ١٧، الباب ٥ من أبواب ميراث الأبوين، الحديث: ٦ و ١.

٤ و٥. الوسائل: ١٧، الباب ٥ من أبواب ميراث الأبوين الحديث: ٣ و ١٤. ولاحظ الحديث ٤ و ٥ و ٧ من ذلك الباب.

٦. الوسائل: ١٧، الباب ٨ من أبواب موجبات الإرث، الحديث ١، وفي السند: صالح بن السعدي وهو مدحوق، والحسين الرزاز مجهول، وفي التهذيب: ٢٦٧/٩ رقم ٩٧٢ «البراز» مكان الرزاز وهو أيضاً مجهول.

«اختلف علي بن أبي طالب وعثمان في الرجل يموت وليس له عصابة يرثونه وله ذو قرابة لا يرثونه، ليس لهم سهم مفروض، فقال علي: ميراثه لذوي قرابته، لأن الله تعالى يقول: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ وقال عثمان: اجعل ماله في بيت مال المسلمين.^(١)

٧. ما رواه الشيخ في «التهذيب» عن محمد بن الحسن الصفار، عن السندي، عن موسى بن حبيش، عن عمّه هاشم الصيداني، قال: كنت عند العباس وموسى بن عيسى، وعنده أبو بكر بن عياش، وإسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة، وعلي بن ظبيان، ونوح بن دراج تلك الأيام على القضاء، قال: فقال العباس: يا أبا بكر أما ترى ما أحدث نوح بن دراج^(٢) في القضاء، أنه ورث الخال، وطرح العصابة، وأبطل الشفعة، فقال أبو بكر بن عياش: ما عسى أن أقول لرجل قضى بالكتاب والسنة، قال: فاستوى العباس جالساً فقال: وكيف قضى بالكتاب والسنة؟ فقال أبو بكر: إن النبي ﷺ لما قُتل حمزة بن عبد المطلب بعث علي بن أبي طالب عليه السلام فأتاه بابنة حمزة فسوّغها رسول الله ﷺ الميراث كله، فقال له العباس: يا أبا بكر فظلم رسول الله ﷺ جدّي؟ فقال: مه أصلحك الله، شرع لرسول الله ﷺ ما صنع، فما صنع رسول الله ﷺ إلا الحق.^(٣)

هذا بعض ما روي عن أئمة أهل البيت عليه السلام وغيرهم ومن أراد الإحاطة بكل ما روي فعليه الرجوع إلى الجوامع الحديثية.

١. الوسائل: ١٧، الباب ٨ من أبواب موجبات الإرث، الحديث ٩.

٢. هو أخو جميل بن دراج: كان قاضياً في الكوفة، ترجمه النجاشي عند ترجمة ابنه، أيوب في رجاله وقال: «صحيح الاعتقاد» أي شيعي إمامي.

٣. تهذيب الأحكام: ٦/ ٣٥٦، ذيل الحديث ٦٣، باب في الزيادات في القضايا والأحكام ط الغفاري. ونقله ملخصاً في الوسائل، الباب ٨ من أبواب موجبات الإرث، الحديث ٣.

دراسة أدلة القائلين بالتعصيب

لقد اتضح الحق وتجلّى بأجلى مظاهره، بقي الكلام في دراسة أدلة المخالف، فقد استدلّ بوجوه:

الأول: لو أراد سبحانه توريث البنات ونحوهنّ أكثر مما فرض لهنّ لفعل ذلك والتالي باطل، فإنّه تعالى نصّ على توريثهنّ مفصّلاً ولم يذكر زيادة على النصيب.

بيان الملازمة أنّه تعالى لما ورّث الابن الجميع لم يفرض له فرضاً، وكذا الأخ لأب والعم وأشباههم، فلولاً قصر ذوي الفروض على فرضهم لم يكن في التنصيص على المقدار فائدة.

وحاصله: أنّ كل من له فرض لا يزداد عنه وإلاّ كان الفرض لغواً وكل من لم يفرض له يعطى الجميع.

يلاحظ عليه: أولاً: بالنقض بورود النقيصة على ذوات الفروض عند أهل السنة إذا عالت الفرائض على السهام، كما سيوافيك شرحه فإنّهم يدخلون النقص على الجميع مثل باب الديون، فربّما يكون سهم البنت والأخت أقل من النصف، فإذا جاز النقص فما المانع من الزيادة، بل الأمر في النقصان أولى، لأنّ النقصان ينافي الفرض بخلاف الزيادة عليه بدليل آخر، فإنّ فيه إعمال الدليلين والأخذ بمفادهما.

وثانياً: بالحلّ إنّ تحديد الفرض بالنصف إنّما يكون لغواً إذا لم ترتّب عليه فائدة مطلقاً، ولكنه ليس كذلك لترتّب الثمرة عليه فيما إذا كان معه وارث ذو فرض كالأم، فإنّ كيفية الرد على الوارثين لا تعلم إلا بملاحظة فرضهما ثم الرد عليهما بحسب تلك النسبة فلو لم يكن سهم البنت و البنتين منصوصاً في الذكر الحكيم لما علّمت كيفية الرد عليهما وعلى الأم.

وبالجملة: أنّه وإن كان لا تظهر للقيّد ثمرة إذا كان الوارث هو البنت أو الأخت وحدها، ولكنه ليس كذلك إذا كان معه وارث آخر وهو ذو فرض مثلها كالأم، فإنّ الرد عليهما يتوقّف على ملاحظة فرضهما ثم الرد بتلك النسبة.

وثالثاً: أنّ التصريح بالفرض لأجل التنبيه على أنّها لا تستحق بالذات إلا النصف أو الثلثين، وإنّما تأخذ الزائد بعنوان آخر وهو عندما لم يكن معه وارث مساوٍ بخلاف الابن أو الأخ، فإنّ كلّاً يستحق المال كلّ بالذات.

ورابعاً: إنّ المفهوم في المقام أشبه بمفهوم اللقب وهو ليس بحجة فيه.

الثاني: قوله سبحانه: ﴿إِنْ امْرُؤًا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتُ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ﴾ (١).

وجه الاستدلال: أنّه سبحانه حكم بتوريث الأخت، نصف ميراث أخيها مع عدم الولد وحكم بتوريث الأخ ميراث الأخت - إذا لم يكن لها ولد - أجمع بدليل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ يَرِثُهَا﴾ فلو ورثت الأخت - نصفه بالفرض و نصفه الآخر بالرد لأجل القرابة - الجميع كما هو مذهبكم لن تبوّ للفرق بين الأخ والأخت ثمرة أصلاً.

الجواب: أنّ التقييد بالنصف مع أنّها ترث الكل لأجل التنبيه، على أنّها

لا تستحق بالذات إلا النصف وأن الأصل القرآني هو استحقاق الذكر ضعف سهم الأنثى وهو النصف، وأنها إن ورثت المال كله فإنها هو لأجل طارئة خاصة، على أن التصريح بالفرض لأجل تبين ما يتوقف عليه تقسيم الفاضل، بينها وبين من يشاركه في الطبقة كالإخوة أو الأخوات من الأم، فإن الباقي يردّ عليهما بنسبة سهامهما فلو لم يكن هناك تحديد بالنصف فمن أين تعلم كيفية الرد.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا * يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا﴾ (١).
وجه الاستدلال: أن زكريا - عليه السلام - لما خاف أن ترثه العصبية، سأل الله سبحانه أن يهبه ولياً حتى يرث المال كله، لا وليّة حتى ترث المال نصفه ويرث الموالى الفاضل، ولولا ذلك لما أكد على كون الولد الموهوب من الله ذكراً، في قوله سبحانه: ﴿وإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا * يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا﴾.

يلاحظ عليه: أن المقصود من قوله «وليّاً» هو مطلق الأولاد ذكراً كان أو أنثى، وذلك على مساق إطلاق المذكر وإرادة الجنس، وهو شائع في القرآن الكريم.

مثل قوله سبحانه: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ بشهادة قوله تعالى في آية أخرى: ﴿هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾ (٢).

بل يمكن أن يقال إنه طلب ذرية مثل مريم لقوله سبحانه قبل هذه الآية: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا

قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ * هُنَالِكَ دَعَا ... ﴿١١﴾ أَيُّ فِي هَذِهِ الْحَالِ الَّتِي رَأَى فِيهَا الْكَرَامَةَ مِنْ مَرْيَمَ سَأَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ أَنْ يَرْزُقَهُ ذُرِّيَّةَ طَيِّبَةً (مِثْلَ مَرْيَمَ) فَلَوْ لَمْ نَقُلْ إِنَّهُ سَأَلَ أَتْنَى مِثْلَ مَرْيَمَ، لَيْسَ لَنَا أَنْ نَقُولَ إِنَّهُ طَلَبَ الذِّكْرَ.

ولو سلمنا أنه طلب الذكر لكنه لم يطلب لأجل أنه لو رزق الأنثى ترثه العصبه وإنها سأله الذكر للحب الكثير له، أو لأنه أولى بالإدارة من الأنثى كما لا يخفى.

الرابع: الروايات والآثار الواردة في هذا المجال ولعلها أهم المدارك والمصادر لهذه الفتيا.

الرواية الأولى: في أن بقية المال لأولى رجل ذكر

روى البخاري عن مسلم بن إبراهيم، عن وهيب، عن ابن طاووس، عن أبيه، عن ابن عباس: قال رسول الله ﷺ: أَلْحَقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا، فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لأولى رجل ذكر. (٢)

١. مريم: ٧-٨.

٢. صحيح البخاري: ٨ / ١٥١، باب ميراث ابن الابن إذا لم يكن ابن؛ وص ١٥٢، باب ميراث الجد مع الأب والأخوة، ورواه عن سليمان بن حرب (مكان مسلم بن إبراهيم) ورجال السند في غيرهما، واحد، و باب أنبي عم أحدهما أخ والآخر زوج ص ١٥٣، رواها عن أمية بن بسطام، عن يزيد بن زريع عن روح عن عبد الله بن طاووس.

وصحيح مسلم: ٥ / ٥٩، باب أَلْحَقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا عن ابن طاووس عن ابن عباس برقم ١٦١٥.

وصحيح الترمذي في الفرائض باب ميراث العصبه برقم ٢٠٩٩.

وسنن أبي داود في الفرائض باب ميراث العصبه برقم ٢٨٩٨.

ولاحظ السنن الكبرى: ٦ / ٢٣٨ باب العصبه؛ جامع الأصول: ٩ / ٦١٠٤ برقم ٧٤٢١.

وهذه الرواية، هي الرواية المعروفة برواية طاووس بن كيسان اليماني (المتوفى سنة ١٣٢).

يلاحظ عليه أولاً: أنَّ الرواية ضعيفة سنداً، لأنَّ الروايات تنتهي إلى عبد الله بن طاووس بن كيسان اليماني وقد وثقه علماء الرجال^(١)، لكن يعارض توثيقهم مع ما ذكره أبو طالب الأنباري^(٢) في حق هذه الرواية قال: حدثنا محمد بن أحمد البربري، قال: حدثنا بشر بن هارون، قال: حدثنا الحميري، قال: حدثنا سفيان، عن أبي إسحاق، عن قاربة بن مضرب^(٣) قال: جلست عند ابن عباس وهو بمكة، فقلت: يا ابن عباس حديث يرويه أهل العراق عنك وطاووس مولاك يرويه: إنَّ ما أبقت الفرائض فلاؤلى عصبه ذكر؟ قال: أمن أهل العراق أنت؟ قلت: نعم، قال: أبلغ من وراءك أني أقول: إنَّ قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿أَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ﴾ وقوله: ﴿أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ وهل هذه إلا فريضتان، وهل أبقتا شيئاً؟ ما قلت هذا، ولا طاووس يرويه عليّ، قال قاربة بن مضرب: فلقيت طاووساً فقال: لا والله ما رويت هذا على ابن عباس قط وإني الشيطان ألقياه على ألسنتهم، قال سفيان:

١. تهذيب التهذيب: ٥/٢٦٨؛ برقم ٤٥٨ سير أعلام النبلاء، حوادث عام ١٣٢، وغيرها.

٢. هو عبيد الله بن أبي زيد أحمد بن يعقوب بن نصر الأنباري. قال النجاشي: شيخ من أصحابنا «أبو طالب» ثقة في الحديث، عالم به، كان قديماً من الواقعة توفى عام ٣٥٦ (رجال النجاشي برقم ٦١٥ طبع بيروت).

٣. وأمَّا رجال السند ففي تعليقة الخلاف أنه لم يتعرّف على البربري، وأمّا بشر بن هارون لعله تصحيف بشر بن موسى، إذ هو الراوي عن الحميدي على ما في تاريخ البغدادي: ٨٦. والحميدي هو عبد الله بن الزبير القرشي توفى بمكة ٢١٩ كما في تذكرة الحفاظ: ٢/٤١٣، وسفيان هو سفيان بن عيينة، وأبو إسحاق هو: عمرو بن عبد الله بن عبيد السبيعي.

أراه من قبل ابنه عبد الله بن طاووس فإنه كان على خاتم سليمان بن عبد الملك^(١) وكان يحمل على هؤلاء القوم حملاً شديداً - أي بني هاشم -.^(٢)

إن سليمان بن عبد الملك الأموي المرواني هو الذي قتل أبا هاشم عبد الله بن محمد بن علي الحنفية بالسم ظملاً وخداعاً، فكيف يكون حال من يواليهم؟! وثانياً: أن وراثة العصبه ليست من المسائل التي يقل الابتلاء بها، بل هي مما تعم البلوى بها في عصر النبي وعصور الخلفاء، فلو كان هناك تشريع على مضمون هذه الرواية لما خفي على غيره ونقله الآخرون، وقد عرفت أن الأسناد ينتهي إلى عبد الله بن طاووس.

وثالثاً: أن فقهاء المذاهب أفتوا في موارد على خلاف مضمون هذا الخبر، وقد أشار إليها فقيه الطائفة الشيخ الطوسي، نذكر قسماً منها.

١. لو مات وخلف بنتاً وأخاً وأختاً، فقد ذهبوا إلى أن للبنات النصف والنصف الآخر للأخ والأخت ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِي﴾ مع أن مقتضى خبر ابن طاووس أن النصف للأخ فقط لأنه أخذاً بقوله ﷺ: «أَلْحَقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا فَمَا يَفِي فَهُوَ أَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرَ».

٢. لو أن رجلاً مات وترك بنتاً وابنة ابن، وعمّاً، فقد ذهبوا إلى أن النصف للبنات والنصف الآخر لابنة الابن والعم، مع أن مقتضى الخبر أن يكون النصف الآخر للعم وحده لأنه أولى ذكر.^(٣)

١. سليمان بن عبد الملك بن مروان سابع خلفاء بني أمية، بويح سنة ٩٦ وتوفي سنة ٩٨، وهو ابن خمس وأربعين سنة، وكان خاتمه بيده يختم رسائله بخاتمه صيانة عن التزوير.

٢. التهذيب: ٢٦٢/٩؛ الخلاف: ٢، المسألة ٨٠.

٣. الخلاف: ٦٨/٤، المسألة ٨٠؛ والتهذيب: ٣٠٦/٩ ط الغفاري.

إلى غير ذلك من الأحكام التي اتفقوا عليها وهي على طرف النقيض من الخبر.

فإن قلت: فماذا تصنع بالخبر (خبر عبد الله بن طاووس)، مع أن الشيخين نقلاه بل نقله غيرهما على ما عرفت؟

قلت: يمكن حمل الخبر على ما لا يخالف إطلاق الكتاب ولا ما أطبق المسلمون عليه، وهو أنه وارد في مجالات خاصة: مثلاً:

١. رجل مات وخلف أختين من قبل الأم، وابن أخ، وابنة أخ لأب وأم، وأخاً لأب، فالأختان من أصحاب الفرائض، كلاله الأم، يعطى لهما الثلث والباقي لأولى ذكر، وهو الأخ لأب.

٢. رجل مات وخلف زوجة وخالاً وخالة، وعمّاً وعمّة، وابن أخ، فالزوجة من أصحاب الفرائض تلحق بفريضة وهي الربع والباقي يدفع إلى أولى ذكر، وهو ابن الأخ.

٣. رجل مات وخلف زوجة، وأختاً لأب، وأخاً لأب وأم، فإن الزوجة من أصحاب الفرائض تلحق بفريضة وهي الربع والباقي للأخ للأب والأم، ولا ترث الأخت لأب معه.

٤. امرأة ماتت وخلفت زوجاً، وعمّاً من قبل الأب والأم، وعمّة من قبل الأب، فللزوجة النصف سهمه المستقى وما بقي للعم للأب والأم، ولا يكون للعمّة من قبل الأب شيء.

إلى غير ذلك من الصور التي يمكن أن ينطبق عليها الخبر.

قال السيد المرتضى، ولا عتب إذا قلنا إن الرواية وردت: في من خلف أختين لأم، وابن أخ، وبنيت أخ لأب وأم، وأخاً لأب، فلإن الأختين من الأم

فرضهنّ الثلث وما بقي فلاولى ذكر أقرب، وهو الأخ من الأب وسقط ابن الأخ وبنت الأخ، لأنّ الأخ أقرب منهما.

وفي موضع آخر وهو أن يخلف الميت امرأة وعمّاً وعمّة، وخالاً وخالة، وابن أخ، فللمرأة الربع وما بقي فلاولى ذكر وهو ابن الأخ؛ وسقط الباقيون. والعجب أنهم ورثوا الأخت مع البنت عصبة، فإن قالوا: من حيث عصبتها أخوها، قلنا: فالأ جعلتم البنت عصبة عند عدم البنين ويكون أبوها هو الذي يعصّبها^(١).

الرواية الثانية: ما ورد في ميراث البنتين

ما أخرجه الترمذي وابن ماجّة وأبو داود وأحمد، عن عبد الله بن محمد بن عقيل، عن جابر بن عبد الله قال: جاءت امرأة سعد بن الربيع، بابنتها من سعد إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله هاتان ابنتا سعد بن الربيع قتل أبوهما معك يوم أحد شهيداً، وإنّ عمّهما أخذ مالهما فلم يدع لهما مالاً، ولا تُنكحان إلّا ولهما مال، قال: يقضي الله في ذلك، فنزلت آية الميراث فبعث رسول الله ﷺ إلى عمّهما فقال: أعط ابنتي سعد الثلثين وأعط أمّهما الثمن وما بقي فهو لك^(٢).

يلاحظ عليه أولاً: أنّ جابر بن عبد الله نقل نزول الآية في واقعة أخرى قال

١. الانصاف: ٢٨٠.

٢. سنن الترمذي ٤/ ٤١٤، باب ما جاء في ميراث البنات رقم ٢٠٩٢، سنن ابن ماجّة: ٢/ ٩٠٨ باب فرائض الصلب رقم ٢٧٢، سنن أبي داود: ٣/ ١٢١، باب ما جاء في ميراث الصلب رقم ٢٨٩١، ومسند أحمد: ٤/ ٣١٩، الحديث ١٤٣٨٤.

السبوطي: أخرج عبد بن حميد والبخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والبيهقي في سننه، من طرق عن جابر بن عبد الله قال: عادني رسول الله ﷺ وأبو بكر في بني سلمة ماشيين فوجدني النبي ﷺ لا أعقل شيئاً، فدعا بقاء فتوضاً منه ثم رش علي فأفقت فقلت: ما تأمرني أن أصنع في مالي يا رسول الله؟ فنزلت: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَى﴾^(١) واحتمال نزول الآية مرتين، أو كون سبب النزول متعدداً يحتاج إلى دليل.

وثانياً: أن ابن كثير روى هذه الرواية وفيها أن لسعد بن الربيع بنات وليس فيها ذكر للأُم والعم^(٢).

وثالثاً: أن أبا داود أخرج الرواية وفيها مكان بنتا سعد بن الربيع، بنتا ثابت بن قيس^(٣).

و هذا يكشف عن عدم ضبط الراوي فتارة ينقل الواقعة في بنتي سعد بن الربيع وأخرى في بنتي ثابت بن قيس وإن كان الصحيح هو الأول، لأن المقتول في غزوة أحد، هو سعد بن الربيع، وأما ثابت بن قيس فقد قتل في يوم البهامة^(٤).

١. الدر المنثور: ١٢٤/٢.

٢. جامع المسانيد والسنن: ٢٤/٢١٦، الحديث ٢٤.

٣. سنن أبي داود: ٣/١٢٠، الحديث ٢٨٩١.

٤. السنن الكبرى: ٦/٢٢٩ باب فرض الابنتين، وقال البيهقي: قوله: ثابت بن قيس خطأ، إنها هو سعد بن الربيع، وقال أبو داود ٣/١٢١ رقم ٢٨٩١: أخطأ بشر بن الفضل فيه أنها هما ابنتا سعد بن الربيع، وثابت بن قيس قتل يوم البهامة.

ورابعاً: أنَّ في سند الرواية من لا يصح الاحتجاج به، وإليك البيان:

١. عبد الله بن محمد بن عقيل بن أبي طالب، والأسانيد في سنن الترمذي وابن ماجه وأبي داود، تنتهي إليه.

ذكره ابن سعد في الطبقة الرابعة من أهل المدينة وقال: كان منكر الحديث، لا يحتجون بحديثه وكان كثير العلم، وقال بشر بن عمر: كان مالك لا يروي عنه، وقال يعقوب بن أبي شيبة عن ابن المديني: لم يدخله مالك في كتبه، قال يعقوب: وابن عقيل صدوق وفي حديثه ضعف شديد جداً، وكان ابن عيينه يقول: أربعة من قریش يُترك حديثهم فذكره فيهم، وقال ابن المديني عن ابن عيينه: رأيت يتحدث نفسه فحملته على أنه قد تغير، إلى غير ذلك من الكلمات الجارحة التي تسلب ثقة الفقيه بحديثه. ^(١)

٢. الراوي عنه في سنن الترمذي هو عبيد بن عمرو البصري الذي ضعفه الأزدي وأورد له ابن عدي حديثين منكريين وضعفه الدارقطني ووثقه ابن حبان. ^(٢)

٣. الراوي عنه في سنن أبي داود: بشر بن الفضل، قال ابن سعد: كان ثقة كثير الحديث عثمانياً. ^(٣)

إلى غير ذلك من رجال في الأسانيد، مرمين بأمور لا يحتج معها.

٤. إن الاستدلال بفعل النبي ﷺ فرع معرفة وجهه، فكما يحتمل أن النبي ﷺ ورث العم من باب التعصيب، يحتمل أنه دفع الباقي إلى العم لأجل تكفله

١. تهذيب التهذيب: ٦/ ١٤٠، ولاحظ بقية كلامه.

٢. المصدر نفسه: ٤/ ١٢١.

٣. تهذيب التهذيب: ١/ ٤٥٩.

حضانة البنتين والحفاظ على أموالهما من التلف والضياع، والنبي ﷺ أولى بالمؤمنين من أنفسهم فكيف على أموالهم.



أضف إلى ذلك أنه ورد من طرقهم ما يخالف ذلك.

أخرج البيهقي في سننه بسنده عن حيان بياح الأنباط، قال: كنت جالساً مع سويد بن غفلة فأتى في ابنة، وامرأة ومولى، فقال: كان علي رضي الله عنه يعطي الابنة النصف، والمرأة الثمن ويرد ما بقي على الابنة.^(١)

الرواية الثالثة: ما ورد في ميراث البنت والأخت

روى الأسود بن يزيد قال: أتانا معاذ بن جبل باليمن معلماً وأميراً، فسألناه عن رجل توفي وترك ابنة وأختاً؟ ففُضِيَ: أن للابنة النصف، وللأخت النصف. ورسول الله ﷺ حي.^(٢)

وفي لفظ أبي داود: أن معاذ بن جبل ورث أختاً وابنة، جعل لكل واحدة منهما النصف، وهو باليمن، ونبي الله يومئذ حي.^(٣)

والأثر يتضمن عمل الصحابة وهو ليس بحجة إلا إذا أُسند إلى المعصوم وكون النبي حياً يوم ذاك لا يلزم تقريراً لعمله.

والرجوع إلى الآثار الواردة عن الصحابة في مجال الفرائض يعرب عن أنه لم

١. السنن الكبرى: ٦/ ٢٤٢.

٢. صحيح البخاري: ٨/ ١٥٠ في الفرائض باب ميراث البنات، وباب ميراث الأخوات مع البنات عصبية.

٣. سنن أبي داود في الفرائض، باب ما جاء في ميراث الصلب رقم ٢٨٩٣. ولاحظ جامع الأصول: ٩/ ٦١٠ رقم ٧٣٩٤.

يكن عندهم إحاطة بأحكام الفرائض، بل كلّ كان يفتي حسب معايير ومقاييس يتصوّرها صحيحة. ويكفي في ذلك اختلاف أبي موسى الأشعري مع ابن مسعود في رجل ترك بنتاً وأختاً وابنة ابن.

روى البخاري: سئل أبو موسى عن ابنة وابنة ابن، وأخت؟ فقال: للابنة النصف، وللأخت النصف وأت ابن مسعود فسيتابعني، قال: سئل ابن مسعود وأخبر بقول أبي موسى فقال: لقد ضللت إذا وما أنا من المهتدين، أقضي فيها بما قضى النبي ﷺ: للابنة النصف، ولابنة ابن السدس تكملة الثلثين، وما بقي فللأخت، فأتينا أبا موسى فأخبرناه بقول ابن مسعود فقال: لا تسألوني ما دام هذا الخبر فيكم. ^(١)

الرواية الرابعة: ما ورد في ميراث الأخوات مع البنات

أخرج البخاري، قال: حدّثني عمرو بن عباس، حدّثنا عبد الرحمن، حدّثنا سفيان عن أبي قيس عن هزيل، قال: قال عبد الله: لأقضيّن فيها بقضاء النبي ﷺ للابنة النصف ولابنة الابن السدس، وما بقي فللأخت. ^(٢)

يلاحظ عليه: أولاً: بأنّه لا يصحّ الاحتجاج به، إذ في سنده عبد الرحمن بن ثروان، قال ابن حجر في «التهذيب» ناقلاً عن أبي حاتم أنّه قال فيه: ليس بقوي، هو قليل الحديث وليس بحافظ. ^(٣)

١. صحيح البخاري: ٨/ ١٥١، باب ميراث ابنة ابن مع ابنة؛ سنن الترمذي: ٤/ ٤١٥، باب ما جاء في ميراث ابنة الابن مع ابنة الصلب رقم ٢٠٩٣؛ سنن أبي داود: ٣/ ١٢٠، باب ما جاء في ميراث الصلب رقم ٢٨٩٠.

٢. صحيح البخاري: ٨/ ١٨٩.

٣. تهذيب التهذيب: ٦/ ١٣٨.

وعده الصقيل من الضغفاء.^(١)

وثانياً: أن دفع السدس لبنت الابن لم يكن من باب التعصيب، إذ عليه يكون للابنة النصف والباقي بين الأخت وابنة الابن بالمناصفة، فالحكم عليه بالسدس مخالف للتعصيب.

الرواية الخامسة: ما رواه البخاري في صحيحه عن الأسود

قال: قضى فينا معاذ بن جبل على عهد رسول الله ﷺ النصف للابنة والنصف للأخت، ثم قال سليمان: قضى فينا ولم يذكر على عهد رسول الله ﷺ.^(٢) يلاحظ عليه: بأنه عمل صحابي موقوف لم يسنده إلى قول رسول الله ﷺ وفعله أو تقريره فهو حجة عليه.

هذا ما استدلل به القائل بالتعصيب من الروايات بعد الذكر الحكيم.

مضاعفات القول بالتعصيب

ثم إنه يلزم على القول بالتعصيب أمور ياباها الطبع ولا تصدقها روح الشريعة، نأتي بنماذج:

١. لو كان للميت عشر بنات وابن، يأخذ الابن السدس، وتأخذ البنات خمسة أسداس، وذلك أخذاً بقوله سبحانه: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَى﴾.

٢. لو كان له مكان الابن، ابن عم للميت، فللبنات فريضتها وهي الثلثان،

١. الضغفاء الكبير: ٢/ ٣٢٧.

٢. صحيح البخاري: ٨/ ١٨٩.

وبالباقي - أي الثلث - لابن العم. فيكون الابن أسوأ من ابن العم.

قال السيد المرتضى: فإذا تبين بطلان القول بالتعصيب يظهر حكم كثير من المسائل، منها: فمن هذه المسائل أن يخلف الرجل بنتاً وعمّاً فعند المخالف أن للبنت النصف والباقي للعم بالعصبة، وعندنا أنه لا حظّ للعم والمال كلّهُ للبنت بالفرض والرد، وكذلك لو كان مكان العم ابن عم، وكذلك لو كان مكان البنت ابنتان، ولو خلف الميت عمومة وعمّات أو بني عم وبنات عم فمخالفتنا يورث الذكور من هؤلاء دون الإناث لأجل التعصيب - أي قول: لأولى رجل ذكر - ونحن نورث الذكور والإناث. ومسائل التعصيب لا تحصى كثرة. ^(١)

يقول المحقق محمد جواد مغنية: إنّ الإنسان أراف بولده منه بإخوته، وهو يرى أنّ وجود ولده ذكراً أو أنثى امتداد لوجوده، ومن هنا رأينا الكثير من أفراد الأسر اللبنانية الذين لهم بنات فقط يبدلون مذهبهم من التسنن إلى التشيع، لا شيء إلا خوفاً أن يشترك مع أولادهم الإخوان أو الأعمام.

ويفكر الآن، الكثير من رجال السنّة بالعدول عن القول بالتعصيب، والأخذ بقول الإمامية من ميراث البنت تماماً كما عدلوا عن القول بعدم صحّة الوصية للوارث، وقالوا بصحتها كما تقول الإمامية، على الرغم من اتفاق المذاهب على عدم الصحّة. ^(٢)

١. الانتصار: ٢٨٢.

٢. الفقه على المذاهب الخمسة: ٥١٧-٥١٨.

٢٣

العول
في الفرائض

العول في الإرث

أو

حكم الفرائض إذا عالت

قبل الخوض في المقصود، نقدم أموراً:

الأول: العول لغة واصطلاحاً

للعول في اللغة معاني متعددة أو معنى واحد، له مصاديق مختلفة، فيستعمل في الموارد التالية:

١. الفاقة والحاجة يقال: عال، يعيل، عيلة: إذا احتاج، قال سبحانه:

﴿وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً﴾^(١) وفي الحديث: «ما عال مقتصد»^(٢).

٢. الميل إلى الجور، قال سبحانه: ﴿ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَنْ لَا تَعُولُوا﴾^(٣).

٣. النقصان: يقال: عال الميزان عولاً فهو عائل إذا نقص.

٤. الارتفاع: يقال: عالت الناقة بذنبها إذا رفعت، ومنه العويل وهو ارتفاع

الصوت بالبكاء.

إلى غير ذلك مما ذكره أصحاب المعاجم.^(٤)

٢. المقاييس: ١٩٨/٤.

١. التوبة: ٢٨.

٤. انظر اللسان: ١١/٤٨١-٤٨٤؛ المصباح المنير: ٥٩٩/٢.

٣. النساء: ٣.

وأما اصطلاحاً فهو عبارة عن زيادة السهام المفروضة في الكتاب على مبلغ المال، أو نقصان المال عن السهام المفروضة.

قال السيد المرتضى: إنَّ لفظ العول يجري مجرى الأضداد، وإنَّما دخل هذا الاسم في الفرائض في الموضع الذي ينقص فيه المال عن السهام المفروضة فيه، فدخل هاهنا النقصان، ويمكن أن يكون دخوله لأجل الزيادة، لأنَّ السهام زادت على مبلغ المال [وبالجملة] إذا أُضيف إلى المال كان نقصاناً وإذا أُضيف إلى السهام كان زيادة.^(١)

وحصيلة الكلام هو أنَّ العول عبارة عن زيادة سهام الفروض عن أصل المسألة بزيادة كسورها عن الواحد الصحيح. مثلاً إذا ترك الميت زوجة وأبوين وبتين فللزوجة الثمن، وللأبوين الثلث، وللبتين الثلثان، و التركة لا تتسع للثمن والثلث والثلثين، بل يستغرق الأخيران مجموع التركة ولم يتَّسع للثمن.

وكذا لو ماتت امرأة وتركت زوجاً وبتين شقيقتين، فللزوجة النصف - لعدم الولد للميت - وللبتين الثلثان، والمال المتروك لا يتسع للنصف والثلثين، ولا يتحقَّق العول إلَّا بوجود الزوج أو الزوجة مع سائر الورثة، فلو فقد الزوج والزوجة بين الورثة لما يتحقَّق العول عندنا، وأما عند غيرنا فيتحقَّق عند فقدهما أيضاً كما سيوافيك.

الثاني: العول، تاريخياً

إنَّ مسألة العول من المسائل التي لم يرد فيها نصٌّ عن رسول الله ﷺ، وقد ابتلى بها عمر بن الخطاب عندما ماتت امرأة في عهده وكان لها زوج وأختان،

فجمع الصحابة، فقال لهم: فرض الله تعالى للزوج النصف، وللأختين الثلثان، فإن بدأت للزوج لم يبق للأختين حقهما، وإن بدأت للأختين لم يبق للزوج حقه، فأشيروا عليّ، فاتفق رأيهم مع عبد الله بن مسعود، على العول، أي إيراد النقص على الجميع بنسبة فرضهم من دون تقديم ذي فرض على آخر؛ وخالف ابن عباس، في عصر عثمان، وقال: إنّ الزوجين يأخذان تمام حقهما ويدخل النقص على البنات فهو يقدّم من له فرضان في الكتاب على من له فرض واحد كما سنيتين.

ومنذ ذلك العصر صار الفقهاء على فرقتين، فالمذاهب الأربعة وما تقدّمها من سائر المذاهب الفقهية قالوا بالعول، والشيعة الإمامية، تبعاً للإمام علي عليه السلام وتلميذه ابن عباس على خلافه، فهم على إيراد النقص على البعض دون بعض من دون أن يكون عملهم ترجيحاً بلا مرجح.

فعن عبد الله بن عباس أنّه قال: أول من أعال الفرائض عمر لما التوت عليه الفرائض ودافع بعضها بعضاً، فقال: ما أدري أيكم قدّمه الله ولا أيكم أخره، فقال: ما أجد شيئاً أوسع لي من أن أقسم التركة عليكم بالحصص، وأدخل على كلّ ذي حق ما دخل عليه من عول الفريضة، ولم يخالف في ذلك أحد حتى انتهى أمر الخلافة إلى عثمان، فأظهر ابن عباس خلافه في ذلك وقال: لو أنهم قدّموا من قدّم الله وأخروا من أخر الله ما علت فريضة قط، فقبل له: من قدّمه الله ومن أخره الله؟ فقال: قدّم الله الزوج والزوجة، والأّم والجدة، وأمّا من أخره الله فالبنات وبنات الابن والأخوات الشقيقات والأخوات لأب.

وفي رواية أخرى أنّه قال: من أهبطه الله من فرض إلى فرض فهو الذي قدّمه، ومن أهبطه الله من فرض إلى غير فرض فهو الذي أخره.^(١)

ويظهر من بعض الروايات أنّ ابن عباس كان يصرّ على رأيه ويدعو المخالف إلى المباهلة.

قال الشرييني في «مغني المحتاج»: كان ابن عباس صغيراً فلما كبر أظهر الخلاف بعد موت عمر وجعل للزوج النصف، وللأم الثلث وللأخت ما بقي^(١) ولا عول حينئذٍ فقيل له: لِمَ، لَمْ تَقُلْ هذا لعمر؟ فقال: كان رجلاً مهاباً فهبته، ثم قال: إنّ الذي أحصى رمل عالج عدداً لم يجعل في المال نصفاً ونصفاً وثلاثاً، ذهب النصفان بالمال فأين موضع الثلث؟

ثم قال له علي عليه السلام: هذا لا يغني عنك شيئاً لو متَّ أو متَّ لقُسِّم ميراثنا على ما عليه الناس من خلاف رأيك، قال: فإن شاءوا فلندع أبناءنا وأبناءهم، ونساءنا ونساءهم، وأنفسنا وأنفسهم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين، فسَمِّيت المباهلة لذلك^(٢).

وروى الجصاص في تفسيره عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود قال: دخلت أنا وزفر بن أوس بن الحذثان على ابن عباس بعد ما ذهب بصره فتذاكرنا فرائض الميراث، فقال: ترون الذي أحصى رمل عالج عدداً لم يحص في مال نصفاً ونصفاً وثلاثاً، إذا ذهب نصف ونصف فأين موضع الثلث؟ فقال له زفر: يابن عباس، مَنْ أَوَّل من أَعَالَ الفرائض؟ قال: عمر بن الخطاب، قال: ولم؟ قال: لما تدافعت عليه وركب بعضها بعضاً، قال: والله ما أدري كيف أصنع بكم؟ والله ما أدري أيكم قدّم الله ولا أيكم أّخر، قال: وما أجد في هذا المال شيئاً أحسن من أن أقسمه عليكم بالخصص، ثم قال ابن عباس: وأيم الله لو قدّم من

١. وهذه المسألة نفس ما ابتلى به عمر بن الخطاب، غير أنّه أضيف عليها «الأم».

٢. مغني المحتاج: ٣/ ٣٣. وانظر المبسوط ٢٩/ ١٦١.

قدّم الله، وآخر من أخرج الله ماعالت فريضة، فقال له زفر: وأيّهم قدّم وأيهم أخر؟ فقال: كلّ فريضة لا تنزل إلّا إلى فريضة فتلك التي قدّم الله وتلك فريضة الزوج، له النصف فإن زال فلم إلى الربع لا ينقص منه، والمرأة لها الربع فإن زالت عنه صارت إلى الثمن لا تنقص منه، والأخوات لهن الثلثان والواحدة لها النصف، فإن دخل عليهم كان لهنّ ما بقي فهؤلاء الذين أخر الله، فلو أعطى من قدّم الله فريضة كاملة ثمّ قُسم ما يبقى بين من أخر الله بالحصص ما عالت فريضة، فقال له زفر: فما منعك أن تشير بهذا الرأي على عمر؟ فقال: هبته والله. ^(١)

الثالث: الأقوال المطروحة في العول

اتفقت الشيعة ووافقه الظاهرية وثلة من الصحابة والتابعين على بطلان العول بمعنى إدخال النقص على جميع الورثة بنسبة فروضهم، بل يقدّم من له الفرضان على من له فرض واحد.

قال السيد المرتضى في «الانتصار»: والذي تذهب إليه الشيعة الإمامية: أنّ المال إذا ضاق عن سهام الورثة قدم ذو السهام المؤكدة من الأبوين والزوجين على البنات والأخوات من الأم وعلى الأخوات من الأب والأم أو من الأب، وجعل الفاضل عن سهامهم لهنّ.

وذهب ابن عباس إلى مثل ذلك وقال به أيضاً عطاء بن أبي رباح وحقى الفقهاء من العامة هذا المذهب عن محمد بن علي بن الحسين الباقر عليه السلام ومحمد بن الحنفية، وهو مذهب داود بن علي الاصفهاني.

وقال باقي الفقهاء: إنّ المال إذا ضاق عن سهام الورثة قُسم بينهم على قدر

سهامهم كما يفعل في الديون والوصايا إذا ضاقت التركة عنها.^(١)

وقال في الناصريات: وذهب أصحابنا - بلا خلاف - أنّ الفرائض لا تعمل، ووافقنا على ذلك ابن عباس، وداود بن علي الاصفهاني، وخالفنا باقي الفقهاء.^(٢)

وقال الشيخ في «الخلاف»: العول عندنا باطل فكل مسألة تعمل على مذهب المخالفين فالقول عندنا فيها بخلاف ما قالوه. وبه قال ابن عباس فإنه لم يُعَوَّلْ المسائل وأدخل النقص على البنات وبنات الابن والأخوات للأب والأم أو للأب، وبه قال محمد بن الحنفية، ومحمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام وداود بن علي، وأعالمها جميع الفقهاء.^(٣)

وممن خالف العول ابن حزم في «المحلّى» وهو من أعيان مذهب الظاهرية: وقال أول من قال به (العول) زيد بن ثابت ووافقه عليه عمر بن الخطاب وصح عنه هذا، وروي عن علي و ابن مسعود غير مسند، وذكر عن العباس ولم يصح، وصح عن شريح ونفر من التابعين يسير، وبه يقول أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد. وأصحاب هؤلاء القوم إذا اجتمع رأيهم على شيء كان أسهل شيء عليهم دعوى الإجماع، فإن لم يمكنهم ذلك، لم تكن عليهم مؤنة من دعوى أنّه قول الجمهور و أنّ خلافه شذوذ و أنّ خصومهم ليرثون لهم من تورطهم في هذه الدعاوى الكاذبة نعوذ بالله من مثلها... ويقول ابن عباس هذا، يقول عطاء و محمد بن علي بن أبي طالب و محمد بن علي بن الحسين و أبو سليمان و جميع أصحابنا وغيرهم.^(٤)

١. الانتصار: ٥٦١-٥٦٢.

٢. الناصريات: ٤٠٣، المسألة ١٩٠.

٣. الخلاف: ٤/٧٣، المسألة ٨١.

٤. المحلّى: ٩/٢٦٣-٢٦٤، المسألة ١٧١٧.

الرابع ذكر نماذج من صور العول

ذكر الفقهاء للعول صوراً مختلفة نذكر بعضها روماً للاختصار:

١. زوج وأختان: للزوج النصف أي الثلاثة من ستة، وللأختين الثلثان أي الأربعة منها. ومن المعلوم أن المال ليس فيه نصف وثلثان فلو أخذ من الست، النصف، لا يفي الباقي بالثلثين وهكذا العكس، فتعول السهام إلى السبعة $(٧ = ٤ + ٣)$.

ففي المذهب الإمامي يقدم الزوج فيعطى له النصف والباقي للأختين، وأما القائل بالعول فهو يقسم التركة إلى سبعة سهام، مكان الستة فيعطى للزوج ثلاثة سهام، وللأختين أربعة سهام لكن من السبعة، وبذلك يدخل النقص على الجميع، فلا الزوج ورث النصف الحقيقي ولا الأختان، الثلثين، بل أخذ كل أقل من سهامه.

٢. تلك الصورة ومعهما أخت واحدة من الأم فريضة السدس، ومن المعلوم أن التركة لا تفي بالنصف والثلثين والسدس، فتعول التركة إلى ثمانية سهام وذلك $(٨ = ٤ + ٣ + ١)$. ففي الفقه الإمامي يقدم الزوج والأخت لكونها ذو فرضين فيعطى للزوج النصف وللأخت السدس والباقي للأختين، وأما القائل بالعول فهو يورد النقص على الجميع، فيقسم المال إلى ثمانية سهام، فيعطى للزوج ثلاثة. وللأختين أربعة، وللأخت من الأم واحداً، ولكن الكل من ثمانية أجزاء، فلا الزوج. نال النصف، ولا الأختان الثلثين، ولا الأخت من الأم، السدس.

٣. تلك الصورة ومعهم أخ من أم وفريضة أيضاً السدس فتعول الفريضة إلى تسعة، وذلك $(٩ = ٤ + ٣ + ١ + ١)$.

ففي الفقه الإمامي يقدّم الزوج والأخت من الأم، والأخ من الأب، ويختص الباقي بالأختين؛ وأما القائل بالعلول فيعطي للزوج ثلاثة، وللأختين أربعة، ولكل من الأخت والأخ من الأم واحداً لكن من تسعة أسهم، لا من ستة سهام، وبالتالي لا يُمتنع الزوج بالنصف، ولا الأختان بالثلثين، ولا الأخت والأخ من الأم بالثلث إلّا لفظاً.

٤. زوجة وأبوان وبتان وهي المسألة المعروفة باسم المسألة المنبرية، وهي التي سُئل عنها الإمام عليّ عليه السلام وهو على المنبر، فقام إليه رجل فقال: يا أمير المؤمنين رجل مات وترك ابنتيه وأبويه وزوجة؟ فقال الإمام عليه السلام: «صار ثمن المرأة تسعاً». ومراده: أنه على الرأي الراجح، إدخال النقص على الجميع صار سهمها تسعاً.

وذلك لأنّ المخرج المشترك للثلثين والسدس والثلث هو عدد (٢٤) فثلاثه (١٦) وسدساه (٨) وثمانه (٣)، وعند ذلك تعول الفريضة إلى (٢٧) سهماً، وذلك مثل $(٢٧ = ١٦ + ٨ + ٣)$.

فالقائل بالعلول، يورد النقص على جميع أصحاب الفروض، فيعطي لأصحاب الثلثين (١٦) سهماً، ولأبوين (٨) سهام، وللزوجة (٣) سهام، من (٢٧)، بدل إعطائهم بهذا المقدار من (٢٤) سهماً، والزوجة وإن أخذت (٣) سهام، لكن لا من (٢٤) سهماً حتى يكون ثمنها واقعياً، بل من (٢٧) وهو تُسع التركة، وهي في الواقع (٢٤) سهماً^(١). بخلاف المذهب الإمامي فهو يقدّم الزوجة والأبوين والباقي لابنتيه.

هذه نظرية العلول وبيانها بوجه سهل غير مبتن على المحاسبات الدقيقة

وإن كان البيان على ضوئها أتقن وأدق.

ويظهر من السيد المرتضى أنّ القائلين بالعول ربّما يوافقون الإمامية في بعض الصور، كامرأة ماتت وخلّفت بنتين وأبوين وزوجاً، والمال يضيق عن الثلاثين والسدسين والربع، فنحن بين أمور: إمّا أن ندخل النقص على كل واحد من هذه السهام أو ندخله على بعضها، وقد أجمعت الأمة على أنّ البنتين هاهنا منقوصتان بلا خلاف، فيجب أن نعطي الأبوين السدس والزوج الربع، ويجعل ما بقي للابنتين، ونخصّهما بالنقص لأنّهما منقوصتان بالاجماع.^(١)

إذا عرفت هذه الأمور فلندرس أدلّة القائلين بالعول أولاً، ثمّ أدلّة القائلين بتقديم ذي القرضين على من له فرض واحد.

أدلة القائلين بالعول

استدل القائلون بالعول بوجوه: ^(١)

١. قياس الحق بالدين

إنَّ الدَّيَّانَ يَقتسمون المال على تقدير قصوره عن دينهم بالحصص، وكذلك الوراث، والجامع، الاستحقاق للمال.

يلاحظ عليه: أنه قياس مع الفارق فإنَّ الدَّيْنَ يتعلَّق بالذمة، والتركة كالرهن عند الدائن. وبعبارة أخرى: تعلَّق الدين بعين المال تعلَّق استحقاق لا تعلَّق انحصار، فلو لم يؤدَّوا حقَّ الغرماء فلهم مصادرة التركة واستيفاء طلبهم من باب التقاص، ولو قاموا بالتأدية من غير التركة فليس لهم أيَّ اعتراض، ولأجل ذلك ليس بمحال أن يكون لرجل على رجل ألف، ولآخر ألفان، ولثالث عشرة آلاف وإن صار الدَّيْن أضعاف التركة، لأنَّ المديون أتلف مال الغير بالاستقراض والصرف، فصار مديوناً بما أتلف، كان بمقدار ماله أو أزيد أو أنقص فلا إشكال في تعلَّق أضعاف التركة بالذمة لأنها تسع أكثر من ذلك.

وأما سهام الإرث فاتها إنما تتعلَّق بالتركة والأعيان الموروثة، ومن المحال أن يكون للمال نصف، ونصف وثلث (كما إذا ماتت الزوجة عن زوج وأخت للأبوين وأختين للأم)، فامتلاك الورثة من التركة بقدر هذه الفروض أمر غير معقول،

١. أخذنا الدلائل الثلاثة الأولى من المغني: ٦/ ٢٤٢ مع تفصيل منا.

فلا بد أن يكون تعلقها بشكل آخر تسعها التركة. بأن لا يكون لبعض أدلة الفروض إطلاق يعمّ حالي الانفراد والاجتماع حتى لا يستلزم المحال، وسيوافيك بيان ماله إطلاق لحال الاجتماع مع سائر الفروض وما ليس له إطلاق.

وقد فصل أصحابنا في نقد هذا الدليل بوجوه، وما ذكرناه أتن، وإليك ما ذكره المرتضى في نقد هذا الدليل:

قال: ما يقولونه في العول: إن الديون إذا كانت على الميت ولم تف تركته بالفاء بها، فإن الواجب القسمة للمال على أصحاب الديون بحسب ديونهم من غير إدخال النقص على بعضهم، وذلك أن أصحاب الديون مستوون في وجوب استيفاء أموالهم من تركة الميت، وليس لأحد مزية على الآخر في ذلك، فإن اتسع المال لحقوقهم استوفوها، فإن ضاق تساهموا وليس كذلك مسائل العول، لأننا قد بينا أن بعض الورثة أولى بالنقص من بعض، وأنهم غير مستويين كاستواء أصحاب الديون فافترق الأمران.^(١)

٢. قياس الإرث بالوصية

إن التقسيط مع القصور واجب في الوصية للجماعة والميراث كذلك، والجامع بينهما استحقاق الجميع التركة، فلو أوصى لزيد بألف، ولعمرو بعشرة آلاف، ولبكر بعشرين ألف، وضاق ثلثه عن القيام بالجميع، يُورد النقص على الجميع حسب سهامهم.

يلاحظ عليه: أن الحكم ليس بمسلم في المقيس عليه حتى يستظهر حال المقيس منها. بل الحكم فيه أنه يعطى الأول فالأول - عند الإيصاء - إلى أن يبقى

من المال شيء ويسقط من لم يسعه الثلث، لأنه أوصى بشيء لم يملكه فتكون وصيته باطلة.

نعم لو ذكر جماعة ثم سَمَى، كما إذا قال: زيد وعمر وبكر لكل واحد ألف، فعجز عنه مقدار ما ترك، فلا شك أنه يدخل النقص على الجميع والفارق بينه وبين المقام هو تصريح الموصي بالعول، ولو ورد التصريح به في الشريعة - وأغضينا عما سيوافيك - يجب اتباعه فكيف يقاس، ما لم يرد فيه التصريح بالتقييد بها ورد فيه التصريح به.

٣. تقديم البعض على البعض ترجيح بلا مرجح

إنَّ النقص لابد من دخوله على الورثة على تقدير زيادة السهام، أما عند العائل فعلى الجميع وأما عند غيره فعلى البعض، لكن هذا ترجيح من دون مرجح. يلاحظ عليه: أنَّ رفع الأمر المحال بإيراد النقص على الجميع فرع إحراز صحة أصل تشريعه، وأنه يصح أن يملك شخص، نصف المال، وآخر نصفه الآخر، وثالث ثلثه، وقد عرفت أنه غير صحيح وأنَّ المال لا يتحمل تلك الفروض، ومع عدم صحة تشريعه لا تصل النوبة إلى احتمال ورود النقص على الجميع، فإنَّ تصويره بصورة العول، وإيراد النقص على الجميع رجوع عن الفرض، واعتراف بأنه ليس فيه نصفان وثلث كما سيظهر عند بيان أدلة القائلين ببطلانه، لأنَّ مَنْ سَهْمُهُ النصفان أو الثلث، يأخذ أقل من سهمهما، وبالتالي يعترف بأنه ليس في المال نصفان وثلث.

أضف إلى ذلك، وجود المرجح الذي أشار إليه الإمام أمير المؤمنين وتلميذه ابن عباس سابقاً، وسيأتي كلامهما وكلام عترته الطاهرة.

٤. قول علي عليه السلام في المسألة المنبرية

روى البيهقي قال أخبرنا أبو سعيد، أنبأنا أبو عبد الله، ثنا محمد بن نصر، ثنا إسحاق، ثنا يحيى بن آدم، ثنا شريك، عن أبي إسحاق، عن الحارث عن علي - رضي الله عنه - في امرأة وأبوين وبتتين، صار ثمنها تسعاً.^(١)

والمسألة تسمى المنبرية، لأنه سئل عنها الإمام وهو على المنبر، يخطب، ويظهر من أحمد المرتضى أن السائل كان هو ابن الكوا، أحد المناوئين فأجاب الإمام بقوله: «صار ثمنها، تسعاً» ثم مضى في خطبته.^(٢)

قال في الشرح الكبير: إن المرأة كان لها الثمن ثلاثة من أربعة وعشرين صار لها بالعول ثلاثة من سبعة وعشرين وهي التسع.^(٣)

وبعبارة أخرى: إن الثلاثة إذا نسبت إلى أربعة وعشرين فهو ثمن التركة وإذا نسبت إلى سبعة وعشرين فهو تُسع التركة ولذلك قال: «صار ثمنها تسعاً»، وهذا صريح في العول، إذ على القول الآخر: أنها لا تنقص سهمها عن الثمن، وقد جعل الإمام ثمنها تسعاً.

يلاحظ عليه: أن السند ضعيف، والدلالة غير تامة.

أما الأول ففيه: شريك بن عبد الله بن أبي شريك، أبو عبد الله الكوفي القاضي فقد ترجمه ابن حجر في التهذيب وقال: قال الجوزجاني: شريك، سئى الحفظ، مضطرب الحديث مائل.

وقال ابن أبي حاتم قلت لأبي زرعة: شريك يحتج بحديثه قال: كان كثير

١. السنن الكبرى: ٦/٢٥٣.

٢. البحر الزخار: ٣٥٦ باب العول والرد؛ الشرح الكبير في ذيل متن المغني: ٧/٧٤.

٣. الشرح الكبير في ذيل متن المغني: ٧/٤٧.

الخطأ، صاحب حديث و هو يغلط أحياناً.

وقال إبراهيم بن سعيد الجوهري: أخطأ في أربعمائة حديث.

وقال ابن المثنى: ما رأيت يحیی و لا عبد الرحمن حدثنا عنه بشيء.

ونقل عن عبد الله بن أحمد عن أبيه الإمام أحمد: حسن بن صالح أثبت من

شريك، كان شريك لا يبالي كيف حدث.^(١)

ويروي شريك ذلك الحديث عن أبي إسحاق و هو عمرو بن عبد الله

السيبي، وقد وصفه ابن حبان في «الثقات» بأنه كان مدلساً، كما وصفه به حسين

الكرائسي و أبو جعفر الطبري.^(٢)

ومع كل ذلك كيف يحتج به على الحكم الشرعي.

وأما الدلالة: ففيه احتمالات:

١. ان الإمام ذكر ذلك تعجباً، وكأنه قال: أصار ثمنها تسعاً؟! فكيف

يمكن ذلك، مع أنه سبحانه جعل فرضها الثمن، وفي ما سألت صار فرضها

تسعاً حسب الظاهر، و أما ما هو علاج المسألة وصيانة ثمنها الوارد في القرآن،

فقد سكت عنه الإمام و مضى في خطبته.

٢. ان ما ذكره إخبار عما جرى عليه الناس بعد إفتاء الخليفة بإدخال

النقص على الجميع، دون أن يفتي على وفقه.

٣. أنه ذكر ذلك مجازة للرأي السائد في ذلك وإخاداً للفتنة، حيث إن

السائل كان أحد المناوئين للإمام، وقد حاول بسؤاله، أن يجعل الإمام في مأزق،

وكان عارفاً برأي الإمام.

ويظهر ما ذكر مما نقله شيخ الطائفة عن أبي طالب الأنباري قال: حدثني

الحسن بن محمد بن أيوب الجوزجاني قال: حدثنا عثمان بن أبي شيبة قال: حدثنا يحيى بن أبي بكر، عن شعبة، عن سماك، عن عبيدة السلماني قال: كان علي عليه السلام على المنبر فقام إليه رجل فقال: يا أمير المؤمنين رجل مات وترك ابنتيه وأبويه وزوجة، فقال علي عليه السلام: صار ثمن المرأة تسعاً. قال سماك: قلت لعبيدة: وكيف ذلك؟ قال: إن عمر بن الخطاب وقعت في إمارته هذه الفريضة، فلم يدر ما يصنع وقال: للبنتين الثلثان، وللأبوين السدسان، وللزوجة الثمن. قال: هذا الثمن باق بعد الأبوين والبنتين، فقال له أصحاب محمد صلى الله عليه وآله وسلم: اعط هؤلاء فريضتهم، للأبوين السدس، وللزوجة الثمن، وللبنتين ما يبقى، فقال: فأين فريضتهما الثلثان؟ فقال له علي بن أبي طالب عليه السلام: لهما ما يبقى. فأبى ذلك عمر وابن مسعود فقال علي عليه السلام: على ما رأى عمر. قال عبيدة: وأخبرني جماعة من أصحاب علي عليه السلام بعد ذلك في مثلها أنه أعطى للزوج الربع، مع البنتين، وللأبوين السدسين والباقي ردّ على البنتين [قال: وذلك هو الحق وإن أباه قومنا].^(١)

ويستفاد من الحديث أولاً: أن علياً وأصحاب النبي إلا القليل منهم كانوا يرون خلاف العول، وأن سيادة القول العول لأجل أن الخليفة كان يدعم ذلك آنذاك.

وثانياً: أن الإمام عمل في واقعة برأيه وأورد النقص على البنتين فقط، وعلى ذلك يكون المراد من قوله، فقال علي عليه السلام: «على ما رأى عمر»، هو المجازاة والمهاشاة، وإلا يصير ذيل الحديث مناقضاً له.

إلى هنا تمت دراسة أدلة القائلين بالعول. فلنذكر أدلة المنكرين.

أدلة القائلين ببطلان العول

١. استلزام العول نسبة الجهل أو العبث إلى الله
يستحيل أن يجعل الله تعالى في المال نصفين وثلاثاً، أو ثلثين ونصفاً ونحو ذلك مما لا يفي به وإلا كان جاهلاً أو عابثاً، تعالى الله عن ذلك.
توضيحه: أنّ السهام المنصوصة في الذكر الحكيم ستة، وهي:
الثلثان: وهو فرض صنفين: ١. البنتان فصاعداً، ٢. والأختان الشقيقتان فصاعداً أو من الأب.
 - النصف: وهو فرض أصناف ثلاثة: ١. الزوج مع عدم الولد، ٢. والبنت المنفردة، ٣. والأخت منفردة من الأبوين، أو من الأب.
 - الثلث: وهو فرض صنفين: ١. الأم مع عدم الولد، ٢. الاخوان أو الأختان أو أخ وأخت فصاعداً من الأم.
 - الربع: وهو فرض صنفين: ١. الزوج مع الولد، ٢. الزوجة مع عدم الولد.
 - السدس: وهو فرض أصناف ثلاثة: ١. الأبوان مع الولد، ٢. الأم مع الحاجب، ٣. الأخ والأخت من الأم.
 - الثمن: وهو فرض صنف واحد وهو الزوجة مع الولد.
- إذا عرفت ذلك فعندئذ يقع الكلام في أنّ الأدلة المتكفلة لبيان فروض هذه الأصناف هل هي مطلقة، بمعنى ثبوت الفرض في كافة الصور، كاجتماع أبوين والبنت مع الزوج، أو ليس لها ذلك الإطلاق؟
- فعلى الأول يلزم عبثية التشريع ولغويته لاستغراق فرض الزوج (النصف) و

فرض البنت المنفردة (النصف) مثلاً بمجموع التركة وعدم اتساعها لفرض الأبوين وهو الثلث.

وعلى الثاني يلزم الوقوف على من قدمه الله سبحانه و من أخره لثلاً يلزم المحذور وهذا هو المطلوب.

٢. استلزامه التناقض والإغراء بالجهل

إن القول بالعول يؤدي إلى التناقض والإغراء بالجهل، أما التناقض فقد بينا عند تفصيل القول بالعول أنه إذا مات وترك أبوين وبنتين وزوجاً، وقلنا: إن فريضتهم من اثني عشر، فمعنى ذلك أن للأولين أربعة من اثني عشر، وللثانيتين، ثمانية من اثني عشر، وللزوج ثلاثة من اثني عشر، فإذا أعلنها إلى خمسة عشر فأعطينا الأبوين أربعة من خمسة عشر وللبنتين ثمانية من خمسة عشر، وللأبوين أربعة من خمسة عشر، فقد دفعنا للأبوين (مكان الثلث) خمساً وثلثه، وإلى الزوج (مكان الربع) خمساً، وإلى الابنتين (مكان الثلثين) ثلثاً وخمساً، وذلك نفس التناقض.

وأما الإغراء بالجهل، فقد سمى الله سبحانه، الخمس وثلثه باسم الثلث، والخمس باسم الربع، وثلثاً وخمساً باسم الثلثين^(١).

ويمكن جعل الدليل الأول والثاني، دليلاً واحداً بأن يقال: إذا جعل الله سبحانه في المال نصفين وثلثاً، فأما أن يجعلها بلا ضم حلول - مثل العول - إليه، يلزم كونه سبحانه جاهلاً أو عابثاً تعالى عن ذلك، وأما أن يجعل مع النظر إلى حلول مثل العول، يلزم التناقض بين القول والعمل، والإغراء مع كونه قبيحاً.

٣. يلزم تفضيل النساء على الرجال

لو قلنا بالعول يلزم تفضيل النساء على الرجال في موارد، ومن المعلوم أنه يخالف روح الشريعة الإسلامية، ولنذكر نموذجاً:

إذا ماتت المرأة عن زوج وأبوين وبتاً، فالتركة لا تتسع لنصفين وثلاثاً، فلو قلنا بالعول ارتفعت السهام إلى ١٣ سهماً، فللبنات منها ٦ وللأبوين منها ٤ وللزوج منها ٣، فهذه صورة المسألة :

$$\frac{1}{4} = \frac{1}{4} (\text{سهم الزوج}) + \frac{1}{4} (\text{سهم البنت}) + \frac{2}{4} (\text{سهم الأبوين}) = \frac{4+6+3}{12} = \frac{13}{12}$$

ففي هذه الصورة على القول بالعول صار سهم البنت ٦ من ١٣.

ولو كان الابن مكان البنت، أُعطي الأبوان ٤ سهام من أصل ١٢ سهماً، والزوج ٣ سهام من أصل ١٢ سهماً والباقي وهو ٥ سهام للابن فصار سهم الابن أقل من سهم البنت، وهذا التالي الفاسد جاء من القول بالعول في الصورة الأولى.

وقد جاء ذلك الدليل في رواية أبي جعفر الباقر عليه السلام:

أخرج الكليني عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام في امرأة ماتت وترك زوجها وأبويها وابتنتها، قال: للزوج الربع ثلاثة أسهم من اثني عشر سهماً، وللأبوين لكل واحد منهما السدس سهمين من اثني عشر سهماً، وبقي خمسة أسهم فهي للابنة، لأنه لو كان ذكراً لم يكن له أكثر من خمسة أسهم من اثني عشر سهماً، لأن الأبوين لا ينقصان كل واحد منهما في السدس شيئاً وإن الزوج لا ينقص من الربع شيئاً.^(١)

وقد جاءت الإشارة إلى بعض هذه الصور التي يلزم على القول بالعول

١. الوسائل: ١٧، الباب ١٨ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد، الحديث ٢.

زيادة نصيب النساء على الرجال في الروايات.^(١)

الرابع: تصريح أئمة أهل البيت ببطلان العول

قد تضافرت الروايات عن أئمة أهل البيت - مضافاً إلى ما عرفت عن علي عليه السلام - على بطلان العول، وإليك طائفة منها:

١. أخرج الكليني عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «السهم لا تعول».

٢. أخرج الكليني عن محمد بن مسلم، قال: أقرأني أبو جعفر عليه السلام صحيفة كتاب الفرائض التي هي إملاء رسول الله وخط علي بيده فإذا فيها أنّ السهم لا تعول.

٣. أخرج الشيخ الطوسي بسنده عن أبي بكر الحضرمي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان ابن عباس يقول: إنّ الذي يحصي رمل عالج ليعلم أنّ السهم لا تعول من ستة، فمن شاء لاعتته عند الحجر أنّ السهم لا تعول من ستة».

ومعنى قوله: «لا تعول من ستة» أنّها وإن زادت ولكن لا تزيد أصولها على ستة.

إلى غير ذلك من الروايات التي رواها الشيخ الحرّ العاملي في «الوسائل».^(٢)

أسلوب علاج العول من منظار روائي

قد عرفت أنّ أئمة أهل البيت أنكروا العول، ولم يكتفوا بالإنكار فحسب، بل وضعوا الحلول المناسبة لعلاجها والتي وردت في روايات كثيرة، نختار منها

١. لاحظ الوسائل: ١٧، الباب ٣ من أبواب ميراث الإخوة والأجداد، الحديث ٣.

٢. الوسائل: ١٧، الباب ٦ من أبواب موجبات الإرث، الحديث ١، ١١، ١٢.

طائفة، ومن أراد التفصيل فعليه، فليرجع إلى الجوامع الحديثية.

١. ما ذكره ابن عباس وقد أخذه عن إمامه وأستاذه علي بن أبي

طالب عليه السلام وقد تقدّم ذكره فلنقتصر على محل الشاهد، قال:

وأيّم الله لو قدّم من قدّم الله وأخر من أخر الله ما عالت فريضة.

فقال له زفر: وأيّها قدّم وأيّها أخر؟

فقال: كل فريضة لم يهبطها الله عن فريضة إلا إلى فريضة فهذا ما قدّم الله.

وأما ما أخر: فلكلّ فريضة إذا زالت عن فرضها لم يبق لها إلا ما بقي، فتلك التي أخر.

فأما الذي قدّم: فالزوج له النصف فإذا دخل عليه ما يزيله عنه رجع إلى

الربع لا يزيله عنه شيء؛ والزوجة لها الربع، فإذا دخل عليها ما يزيلها عنه صارت

إلى الثمن لا يزيلها عنه شيء؛ والأم لها الثلث فإذا زالت عنه صارت إلى السدس،

ولا يزيلها عنه شيء، فهذه الفرائض التي قدّم الله.

وأما التي أخر: ففريضة البنات والأخوات لها النصف والثلثان، فإذا

أزالتهم الفرائض عن ذلك لم يكن هنّ إلا ما بقي، فتلك التي أخر؛ فإذا اجتمع ما

قدّم الله وما أخر بدئ بما قدّم الله فأعطي حقه كاملاً، فإن بقي شيء كان لمن أخر،

وإن لم يبق شيء فلا شيء له. ^(١)

فقد جاء في كلام ابن عباس الطوائف الذين لا يدخل عليهم النقص وهم

عبارة عن:

١. الزوج. ٢. الزوجة. ٣. الأم، وهؤلاء يشتركون في أنهم لا يهبطون عن

١. الوسائل: ١٧، الباب ٧ من أبواب موجبات الإرث، الحديث: ٦. لاحظ المستدرک للحاكم:

٤/ ٣٤٠ كتاب الفرائض والحديث صحيح على شرط مسلم؛ وأورده الذهبي في تلخيصه إذعاناً

فريضة إلا إلى فريضة أخرى، وهذا دليل على أن سهامهم محدودة لا تنقص.
وكان عليه أن يذكر الأخ والأخت من أم، لأنهم أيضاً لا يهبطون من سهم
(الثالث) إلا إلى سهم آخر وهو السدس، وقد جاء الجميع في كلام الإمام أمير
المؤمنين التالي.

٢. روى أبو عمر العبدى عن علي بن أبي طالب عليه السلام أنه كان يقول:
الفرائض من ستة أسهم: الثلثان أربعة أسهم، والنصف ثلاثة أسهم، والثالث
سهمان، والربع سهم ونصف، والثلث ثلاثة أرباع سهم، ولا يرث مع الولد إلا
الأبوان والزوج والمرأة، ولا يحجب الأم عن الثلث إلا الولد والإخوة، ولا يزداد الزوج
عن النصف ولا ينقص من الربع، ولا تزداد المرأة على الربع ولا تنقص عن الثلث،
وإن كنّ أربعاً أو دون ذلك فهنّ فيه سواء، ولا تزداد الإخوة من الأم على الثلث ولا
ينقصون من السدس وهم فيه سواء الذكر والأنثى، ولا يحجبهم عن الثلث إلا
الولد، والوالد، والدية تقسم على من أحرز الميراث.^(١)

٣. روى أبو بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: أربعة لا يدخل عليهم ضرر في
الميراث: الوالدان، والزوج، والمرأة.^(٢) وبما أن المراد من المرأة هي الزوجة فلا بد من
تقييد الرواية بإدخال كلاله الأم فيها، لأنّها أيضاً لا يدخل عليها ضرر. فإذا كان
هؤلاء من قدامهم الله ولا يزيد عليهم النقص، فيكون من أخره الله عبارة عن
البنت أو البنتين أو من يتقرّب بالأب والأم أو بالأب من الأخت أو الأخوات.

٤. محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: ما تقول في امرأة
تركت زوجها وإخوتها لأنّهم وإخوة وأخوات لأبيها؟ قال: «للزوج النصف ثلاثة

١. الوسائل: ١٧، الباب ٧ من أبواب موجبات الإرث، الحديث ١٢.

٢. الوسائل: ١٧، الباب ٧ من أبواب موجبات الإرث، الحديث ٣.

أنسهم، ولإخوتها من أمها الثلث سهان الذكر والأنثى فيه سواء، وما بقي سهم للإخوة والأخوات من الأب: ﴿للمذكر مثل حظ الأنثيين﴾، لأن السهام لا تعمل، ولأن الزوج لا ينقص من النصف، ولا الإخوة من الأم من ثلثهم فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث^(١).

٥. وورد تعبير لطيف في رواية الصدوق في «عيون الأخبار»: عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون وهو أنه: «وذو السهم أحق بمن لا سهم له»^(٢).

ما الفرق بين البنت وكلاله الأم؟

بقي الكلام في عدة البنت والبنات والأخت والأخوات، ممن يدخل عليهم النقص دون الأخت والأخ من الأم، مع أن الطوائف الثلاث على وتيرة واحدة. فللبنت: الثلثان والنصف، وللأخت: الثلثان والنصف، ولكلاله الأم: الثلث والسدس. فما هو الفارق بين الطائفة الثالثة والأوليين؟

يتضح الجواب ببيان أمر: وهو دخول الأخ في كلاله الأم، لا يخرجها عن كونها وارثة بالفرض، فالواحد منها سواء كان ذكراً أم أنثى له السدس، وغير الواحد، سواء كان ذكراً أم أنثى، أو ذكراً وأنثى لهم الثلث يقتسمون بالمناصفة. وهذا بخلاف الطائفتين الأوليين فللبنت والأخت الواحدتين النصف، ولأزيد من الواحد الثلثان، ولو انضم إليهما الأخ فللمذكر مثل حظ الأنثيين في الطائفتين، أي لا يرثن بالفرض بل بالقرابة.

وعلى ذلك فكلاله الأم مطلقاً وارثة بالفرض لا ترث إلا به، بخلاف البنت وأزيد، أو الأخت وأزيد، فربما يرثن بالقرابة وذلك فيما إذا انضم إليهن الأخ.

١. الوسائل: ١٧، الباب ٧ من أبواب موجبات الإرث، الحديث ١٧.

٢. الوسائل: ١٧، الباب ٧ من أبواب موجبات الإرث، الحديث ١٥.

إذا عرفت ما ذكرنا، فنقول:

إنَّ كِلالة الأم، ترث بالفرض مطلقاً كان معهم ذكر أو لا، تفرّدت من الطبقة بالإرث أو لا، فلو لم يكن وارث سواها وكانت واحدة ترث السدس، وإن كانت غير واحدة ترث الثلث فرضاً والباقي ردّاً. ولا ينقص حظّهم في صورة من الصور لو لم يزد عند الرد، وهذا آية عدم ورود النقص عند التزاحم.

وبالجملة: لا نرى فيهم أيّ إزالة من الفرض في حال من الحالات إلّا إلى فرض آخر ولا ورود نقص عليهم عند تطوّر الأحوال. وهذا بخلاف البنت والأخت فلو دخل فيهم: الأخ، يتغيّر الفرض من النصف أو الثلثين، إلى مجموع ما ترك بعد دفع سهام الآخرين كالوالدين، أو كِلالة الأم، ثم يقتسمون بالثلث وتُنقص حظوظ البنت أو البنات أو الأخت والأخوات عن النصف والثلثين بكثير، وهذا آية جواز دخول النقص عليهم عند التزاحم.

وبعبارة أخرى: أنّ كِلالة الأم ترث دائماً بالفرض حتى فيما إذا تفرّدت، وأمّا الطائفتان الأوليتان فإنّهما ترثان بالفرض تارة كما إذا لم يكن بينهما أخ، وأخرى بالقرابة فقط كما إذا انضمّ الأخ إليهنّ. وأيضاً: كِلالة الأم لا يرد عليها النقص ولا ينقص حظّهم عن الثلث والسدس، بخلاف الأخيرتين فينقص حظّهما عن النصف والثلثين.

ولعلّه إلى ما ذكرنا من التوضيح يشير صاحب الجواهر بقوله: دون من يتقرّب بالأم الذي لا يرث إلّا بفرض، بخلاف غيره فإنّه يرث به تارة وبالقرابة أخرى كالبنات والبنات، اللّتين ينقص إذا اجتمعن مع البنين عن النصف أو الثلثين بنصّ الآية، لأنّ للذكر حينئذ مثل حظّ الأنثيين.^(١)

وقال العاملي: ويدخل النقص على البنت والبنات، لأنّه إذا اجتمعن مع

البنين ربّما نقص عن العشر أو نصفه لنصّ الآية ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَى﴾، وكذا الحال في الإخوة والأخوات من قبل الأب أو من قبلهما.^(١)

وقال المحقق: يكون النقص داخلاً على الأب أو البنت أو البنّتين، أو من يتقرّب بالأب والأم أو بالأب من الأخت والأخوات دون من يتقرّب بالأم.^(٢)

وليعلم أنّ عامل العول هو الزوج أو الزوجة إذا اجتمع أحدهما مع البنت أو البنات، أو مع الأخت أو الأخوات من قبل الأبوين أو لأب، وإلّا لم يلزم العول.

وعلى ذلك:

١. فلو خلفت زوجاً وأبوين وبنتاً، يختصّ النقص بالبنت بعد الربع والسدس.
 ٢. لو خلفت زوجاً وأحد الأبوين وبنتين، يختصّ النقص بهما بعد الربع والسدس.
 ٣. لو خلف زوجة وأبوين وبنتين، يختصّ النقص بهما بعد الثمن والسدسين.
 ٤. لو خلفت زوجاً مع كلاله الأم وأختاً أو أخوات لأب وأم أو لأب، يدخل النقص بالأخت أو الأخوات بعد النصف والسدس إن كانت الكلاله واحدة أو الثلث إن كانت متعدّدة.
- إنّ ما ذكرناه من أنّ عامل العول هو الزوج والزوجة إنّما يتم على أصولنا في الإرث، وأمّا على أصول غيرنا فيأتي العول من غير جهة الزوج والزوجة، كما إذا مات عن أبوين مع الأختين، فأنهما لا يرثان على أصولنا مع وجود الأبوين، لأنهما أقرب من الأختين بخلافه على أصول غيرنا حيث ترث الأختين بالتعصيب،

فَعَنْدُنْذِ يَلْزَمُ الْعَوْلُ، لِأَنَّ فَرَضَ الْأُمِّ عِنْدَ عَدَمِ الْوَلَدِ لِلْمَيْتِ هُوَ الثَّلَاثُ وَفَرَضُ الْأُخْتَيْنِ هُوَ الثَّلَاثَانِ .

وَلَا يَبْقَى مِنَ التَّرَكَةِ لِلْأَبِ شَيْءٌ إِذَا بَدَأْنَا بِالْأُمِّ وَالْأُخْتَيْنِ .

بَقِيَتْ هُنَا نَكَاتٌ نَذْكُرُهَا :

١ . إِنَّ الْأَثَارَ الْمَرْوِيَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ تَشْهَدُ عَلَى أَنَّ حَبْرَ الْأُمَّةِ كَانَ صَارِمًا فِي رَأْيِهِ بِبَطْلَانِ الْعَوْلِ إِلَى حَدِّ كَانَ مَعَهُ مُسْتَعِدًّا لِلْمَبَاهِلَةِ . قَالَ ابْنُ قَدَامَةَ : رَوَى عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ قَالَ فِي زَوْجٍ وَأُخْتٍ وَأُمٍّ : مِنْ شَاءَ بَاهِلَتَهُ أَنَّ الْمَسَائِلَ لَا تَعُولُ ، إِنَّ الَّذِي أَحْصَى رَمْلَ عَالِجٍ عِدَدًا ، أَعْدَلَ مِنْ أَنْ يَجْعَلَ فِي مَالٍ نَصْفًا وَنَصْفًا وَثَلَاثًا ، هَذَا نَصْفَانِ ذَهَبًا بِأَمَالٍ فَأَيُّنَ مَوْضِعِ الثَّلَاثِ ؟ ! فَسُيِّتَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ ، مَسْأَلَةُ الْمَبَاهِلَةِ لِذَلِكَ .^(١)

وَمِنَ الْغَرِيبِ أَنَّ الْعَوْلَ أَصْفَرُ عَنْ طَرَحِ مَسَائِلِ اشْتَهَرَتْ بِأَلْقَابِ خَاصَّةٍ نَذْكُرُ مِنْهَا مَا يَلِي :

الْأَكْدَرِيَّةُ : وَصُورَتِهَا إِذَا مَاتَتِ الْمَرْأَةُ عَنْ زَوْجٍ وَأُمٍّ وَأُخْتٍ وَجَدَّةٍ ، فَلِلزَّوْجِ النِّصْفُ وَ لِلْأُمِّ الثَّلَاثُ وَلِلْأُخْتِ النِّصْفُ وَلِلْجَدِّ السُّدُسُ ، وَتَسْمَى هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ الْأَكْدَرِيَّةَ ، قِيلَ لِأَنَّ عَبْدَ الْمَلِكِ بْنَ مَرْوَانَ سَأَلَ عَنْهَا رَجُلًا اسْمُهُ الْأَكْدَرُ ، وَقَدْ اخْتَلَفَتْ فِتَاوَى فَهَاءِ السُّنَّةِ بَلِ التَّابِعِينَ فِي الْمَسْأَلَةِ ، وَالْمَسْأَلَةُ مِنْ فُرُوعِ الْعَوْلِ حَتَّى وَلَوْ لَمْ نَقُلْ أَنَّ لِلْجَدَّةِ سَهْمًا فِي الْمَقَامِ ، لِأَنَّ لِلزَّوْجِ النِّصْفَ وَلِلْأُخْتِ النِّصْفَ وَلِلْأُمِّ الثَّلَاثَ فَلَا تَتَسَعُ التَّرَكَةُ لِهَذِهِ الْفُرُوضِ فَكَيْفَ إِذَا قُلْنَا بِوُجُوبِ السُّدُسِ لِلْجَدَّةِ ؟

الْمَرْوَانِيَّةُ : وَصُورَتِهَا سِتُّ أَخَوَاتٍ مُتَفَرِّقَاتٍ وَزَوْجٍ ، لِلزَّوْجِ النِّصْفَ وَلِلْأُخْتَيْنِ لِأَبْوَيْنِ الثَّلَاثَانِ وَلِلْأُخْتَيْنِ لِأُمٍّ الثَّلَاثَ ، سَمِيَتِ الْمَرْوَانِيَّةُ لَوْقُوعِهَا فِي فَرَضِ مَرْوَانَ بْنِ

١ . الْمُغْنِي : ٧ / ٦٩ ، وَنَقَلَهُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَكْثَرَ مِنْ تَعَرُّضٍ لِلْمَسْأَلَةِ .

الحكم، وتسمى العراء لاشتهارها بينهم.

وقد ذكرت ألقاب أخرى لبعض المسائل في الموسوعة الفقهية.^(١) وإن كان بعض هذه الصور خارجاً عن مسألة العول.

٢. قد عرفت أنّ القول بالعول لا يصمد أمام الأدلة الدالة على خلافه، والذي يصدّ الفقهاء الأربعة والتابعين عن العدول عن العول هو إفتاء عمر بن الخطاب بالعول، وقد عرفت أنّ الرجل كان مهاباً لا يجراً أحد على مخالفته، ولم يكن الخليفة ملتماً بأحكام الفرائض، ولذلك كان يفتي بحكم في واقعة يخالفها في واقعة أخرى.

أخرج البيهقي في سننه عن عبيدة أنّه قال: إنّي لأحفظ عن عمر في الجد مائة قضية كلّها ينقض بعضها بعضاً.^(٢)

ولا بأس بنقل ما قضى به في مسألة سميت بالحمارية.

روى البيهقي بسنده عن الحكم بن مسعود الثقفي قال: شهدت عمر بن الخطاب أشرك الإخوة من الأب والأم مع الإخوة من الأم في الثلث، فقال له رجل: قضيت في هذا عام أول بغير هذا، قال: كيف قضيت؟

قال: جعلته للإخوة من الأم ولم تجعل للإخوة من الأب والأم شيئاً، قال: تلك على ما قضينا وهذا على ما قضينا.^(٣)

وفي رواية السرخسي أنّ الإخوة لأب وأم سألوا عمر عن هذه المسألة، فأفتي بنفي التشريك كما كان يقوله أولاً، فقالوا: هب أنّ أبانا كان حماراً، ألسنا من أم واحدة؟ فقال عمر: صدقتم ورجع إلى القول بالتشريك.^(٤)

ومن أجل ذلك سميت هذه المسألة بالحمارية.

١. الموسوعة الفقهية: ٣/ ٧٥-٨٠.

٢. السنن الكبرى: ٦/ ٢٤٥.

٣. السنن الكبرى: ٦/ ٢٥٥.

٤. المسوّط: ٢٩/ ١٥٤-١٥٥.

٣. إن فقيه المدينة: الزهري كان يستحسن فتوى ابن عباس ويقول: إنها الحجة لولا أنه تقدّم عليه عمر بن الخطاب.

روى الشيخ في «الخلافة» عن عبيد الله بن عبد الله وزفر بن أوس البصري أنهما سألا ابن عباس: من أول من أعال الفرائض؟ قال: عمر بن الخطاب، قيل له: هلا أشرت به عليه؟ قال: هبته وكان أمره مهيباً، قال الزهري: لولا أنه تقدّم ابن عباس، إمام عدل وحكم به وأمضاه وتابعه الناس على ذلك، لما اختلف على ابن عباس اثنان.^(١)

٤. أظن موسى جبار الله في الكلام مسألة «العول» إلى حدّ عمل جداً وأخذ يجتزّ كلاماً واحداً، وحصيلة كلامه: يغلب على ظني أن القول بأن لا عول عند الشيعة، قول ظاهري، فإنّ العول هو النقص، فإن كان النقص في جميع السهام بنسبة متناسبة، فهو العول العادل أخذت به الأئمة وقد حافظت على نصوص الكتاب، وإن كان النقص في سهم المؤخر، فهو العول الجائر أخذت به الشيعة وخالفت به نصوص الكتاب.^(٢)

يلاحظ عليه: أولاً: إنّ المعنى المناسب للعول في المقام هو الارتفاع أو الميل إلى الجور، وتفسيره بالنقص وإن كان صحيحاً كما مرّ في صدر المسألة لكن الأنسب في المقام هو الزيادة، لظهور ارتفاع الفرائض عن سهام التركة، وارتفاعها وإن كان ملازماً لنقص التركة عن الإجابة لجميع الفروض، لكن ينظر إلى المسألة من زاوية ارتفاع الفرائض دون نقصان سهام التركة، ولأجل ذلك يقول ابن عباس: «وأيّ الله لو قدّموا من قدّم الله، وأخروا من أخر الله ما عالت فريضة» ومن المعلوم عدم صحّة تفسيره بـ «وما نقصت الفريضة».

١. الخلافة: ٢/ ٢٨٢، المسألة ٨١ وغيرها.

٢. الوشيعة في نقض عقائد الشيعة، وقد نقلنا كلامه مجرّداً عن الطعن بأنّمة أهل البيت (عليه السلام).

وثانياً: سلّمنا أنّ العول بمعنى النقص لكن رمي الشيعة بأنّهم يقولون به حيث إنهم يوردون النقص على المؤخر، غفلة من نظره، فإنّ النقص إنّما يتصوّر إذا كان المؤخر ذا فرض، ولكنّه عندهم ليس بذّي فرض، بل يرث بالقرابة كسائر من يرثون بها، وعندئذ لا يصدق النقص أبداً في هذه الحالة.

يشهد بذلك كلام ابن عباس حيث يفسّر المقدم بأنّه ممّن له فرضان، والمؤخر بأنّه ممن ليس له إلّا فرض واحد وهو في غير هذا المورد: حيث قال في جواب «زفر» الذي سأله عمّن قدّمه ومن آخره؟ فقال: والذي أهبطه من فرض إلى فرض فذلك الذي قدّمه، والذي أهبطه من فرض إلى ما بقى فذلك الذي آخره الله. ^(١)

وبعبارة أخرى: إنّ الذي آخره الله لم يجعل له حقّاً مفروضاً في حالة التزام اجتماع فيرث ما بقى، وليس هو بذّي فرض في هذا الفرض لكونه وارثاً بالقرابة. وبذلك تبيّن أنّه لا عول عند الشيعة بالمعنى المصطلح عند الفقهاء.

وثالثاً: ما ذكره من أنّ السنّة حافظت على نصوص الكتاب ولكن الشيعة بإدخال النقص على المؤخر خالفت نصوصه، من أعاجيب الكلام، فإذا كان في دخول النقص على المؤخر (على وجه المسامحة) مخالفة لظاهر الكتاب، ففي دخولها على الجميع مخالفة مضاعفة، فقد عرفت في ما سبق أنّ من فرض الله له النصف أعطوه أقلّ منه، ومن فرض له الثلثان أعطوه أقلّ منها. فكيف لا يكون فيه مخالفة. ^(٢)

١. لاحظ الوسائل: ١٧، الباب ٧ من أبواب موجبات الإرث، الحديث ٦.

٢. وقد كفانا في نقد ما اختلعه من الشبهات أو أخذها ممّن تقدم عليه العلمان الجليلان: السيد عبد الحسين العاملي في كتابه «أجوبة موسى جبار الله»، والسيد محسن العاملي في «نقض الوشيعة» - قدّس الله أرواحهما..

٢٤

التقية
في الكتاب والسنة

تُعنى الشعوب الحية بتاريخها، وتقف طويلاً عند أحداثه ووقائعه، وتتطلع إلى ما يزرع به من مواقف مضيئة، ساهم في صنعها العظماء، لتستهدي بها في بناء حاضرها ومستقبلها، وتعزيز وجودها وكيانها.

وهي في ذات الوقت لا تنفك عن ملاحظة ما شاب تاريخها من مساحات سوداء وصفحات مظلمة، ودراسة الأسباب التي أدت إلى تواجدها، بهدف إثراء التجربة وإنهاء الوعي وصولاً إلى رسم حاضر ومستقبل زاهر، تضيق فيه تلك المساحات أو تزول، على حسب ما تتمتع به هذه الشعوب من وعي وعزم وإرادة تحثها على تجاوز أسباب الضعف والتخلف والتقهقر.

وإذا كان التاريخ - كل تاريخ - بحاجة إلى دراسة وإعادة تقييم على ضوء الأفكار والمعطيات الجديدة والمناهج الحديثة لكي تنتفع به الأمة في مسيرتها الفكرية والاجتماعية والسياسية، فإن التاريخ الإسلامي لا يشذ عن ذلك، بل هو - كما نرى - أشد حاجة إلى ذلك من غيره، لتعدد وتنوع العوامل التي ساهمت في العبث به تحريفاً للحقائق وتزويراً للأقوال واختلافاً للأحداث.

فقد دُون جانب كبير من تاريخنا بيد حكام الجور من بني أمية وبني العباس وأشبايعهم من تجار الحديث والتاريخ، ويبد مستسلمة أهل الكتاب وغيرهم من أصحاب الأهواء والأطماع والأحقاد، الذين جهدوا في طمس الحقائق ونشر الأباطيل وترويج الأكاذيب.

ومّا لا شكّ فيه أنّ أتباع مدرسة أهل البيت عليه السلام قد نالهم على مرّ التاريخ - من التشويه والطمع والتحامل نصيب وافر، ولا زالت معاناتهم في هذا المجال قائمة، والله درّ الشاعر الأزري، حيث يقول:

إقرأ بعصرك ما الأهواء تكتبه يُنبئكَ عمّا جرى في سالف الحُقبِ

لقد آن الأوان لإمطة اللثام عن وجه الحقيقة، ورفع الحيف عن المظلومين من خلال دراسةٍ جادةٍ للتاريخ، تُعيد تفسير أحداثه ووقائعه انطلاقاً من مقاييس وموازين ومفاهيم صحيحة تعتمد الصدق والاخلاص والأمانة التاريخية والمناهج العلمية الحديثة.

ونحن نعتقد أنّ النقد البناء للتاريخ لإجلاء حقائقه سوف ينعكس بتأثيره الإيجابية على حاضرنا ومستقبلنا ويوطّد عرى الوحدة والتعاون بين المسلمين، ويذيب الخلافات بينهم و الصراعات التي تُنهك القوى وتُبعثر الجهود.

النقد يُصلحُ للشعوب كيائها وتُماتُ فيه الفتنة الصمّاء

وإذا تمّ اعتماد ما سبق، وكُسرت قيود التعصب، وأُغمد سيف التهديد والإرهاب، فإنّ الآفاق ستتسع للتعبير الأفكار والمفاهيم والرؤى دون خوف أو وجل، وعندها سترحل التقيّة - التي اشتهر بالعمل بها أتباع مدرسة أهل البيت عليه السلام - عن واقعنا، وسيحلّ محلّها الاطمئنان والثقة المتبادلة.

ولما كانت التقيّة قد أُحيطت بالغموض، وأثيرت حولها الشبهات، فإنّنا نعمد إلى الكشف عن حقيقتها بهذا البيان القائم على الحجج التاريخية الصحيحة التي أسدل عليها ستار الجهل.

تُعَدّ التقيّة من المفاهيم الإسلامية الأصيلة، المنسجمة مع حكم العقل،

وروح الإسلام، ومرونة الشريعة المقدسة وسماحتها، وضرورات العمل الإسلامي، وقد وردت في القرآن الكريم، وأكدت السنة الشريفة، وآمن بمشروعيتها علماء المسلمين.

ولا ريب في أنّ الشيعة - وبحكم الظروف العvisية التي حاقت بهم على امتداد فترات تاريخية طويلة - اشتهروا بالعمل بالتقية، واللياذ بظلمها كلما اشتدت عليهم وطأة القهر والظلم.

وقد سعى الصائدون في الماء العكر من حكام الجور والمفرضين والمتعصبين إلى استغلال هذا الأمر، وذّر الرماد في العيون من خلال إيجاد تصورات وأوهام باطلة، وغرسها في أذهان الناس، بدعوى أنّ التقية عند الشيعة ضرب من النفاق والخداع والتمويه، وأنها تجعل منهم منظمة سرية غايتها الالتفاف على الإسلام وتشويه صورته وتهديم أركانه.

إنّ العمل بالتقية والاحتراز عن الإفصاح عن المبادئ والأفكار لا يعينان أبداً أنّ للشيعة أسراراً وطلاسم يتداولونها بينهم، ولا يتيحون للآخرين فرصة الاطلاع عليها ومعرفتها، ولا يعينان أيضاً أنّ لهم نوايا عدوانية ضدّ الإسلام وأهله، وإنّما يتعلّق الأمر كلّه بإرهاب فكري وسياسي مُورس ضدهم، وجرائم وحشية ارتكبت بحقهم، ألجأتهم إلى اتخاذ التكتّم والاحتراز أسلوباً لصيانة النفوس والأعراض والمحافظة عليها. ونحن إذا نظرنا إليهم في بعض العهود التي استطاعوا أن يتنفسوا فيها نسائم الحرية، نجد كيف أنّهم بادروا وبنشاط إلى نشر أفكارهم وآرائهم وبثّ مبادئهم وتعاليمهم، وكيف أنّهم ساهموا - مع إخوانهم من سائر المذاهب والطوائف - في صنع حضارة الإسلام الخالدة.

وإذا كان الانصاف يدعو إلى تبرير موقف ضحايا القمع والاستبداد بالالتجاء إلى حمى التقية لضمان السلامة والتوقي من الشر المستطير... وإذا كان الضمير الحي يدعو إلى مواساة هؤلاء المظلومين الذين تُحصى عليهم أنفاسهم ويعانون أفانين الضغط والإكراه، وأشكال التضييق والمحاربة، فإن شيئاً من هذا ولا ذاك لم يحصل، بل حصل العكس، إذ عمد الكثير من أهل السنة والجماعة - و مع الأسف - إلى الإغضاء عن الجزارين أو معاضدتهم، وإلى التنديد بالضحايا والتشهير بهم!!

وأخيراً، نحن نعتقد أن العمل بالتقية أمر لا مفرّ منه، وأنّ مجانبتها تماماً وفي كلّ الأحوال والعصور أمر لا واقع ولا حقيقة له. وأنت إذا ربيت ببصرك إلى بعض الشعوب التي تحكمها أنظمة قمعية استبدادية، لوجدت أنّها - وفيها من هم من أهل السنة - تتجنّب الإعلان عن آرائها وأهدافها جهرةً، وتسكت عما يُمارس بين ظهرانيها من أعمال منافية للإسلام، وما ذلك إلاّ خوفاً من البطش والقتل والأذى الذي سيصيبها لو أنّها نطقت بما يخالف إرادة المستبدّين.

وهذه الرسالة المتواضعة، ستميط الستر عن وجه الحقيقة وتثبت، أنّ التقية ثمرة البيئة التي صودرت فيها الحريات، ولو كان هناك لومٌ وانتقاد، فالأجدر أن نتوجه بها إلى من حمل المستضعفين على التقية، لا إليهم أنفسهم.

وستتضح للقارئ في غضون هذه الرسالة، أنّ التقية من المفاهيم القرآنية التي وردت في أكثر من موضع في القرآن الكريم، وفي تلك الآيات إشارات واضحة إلى الموارد التي يلجأ فيها المؤمن إلى استخدام هذا المسلك الشرعي خلال حياته أثناء الظروف العصيبة، ليصون بها نفسه وعرضه وماله، أو نفس من

يمتُّ إليه بصلة وعرضه وماله، كما استعملها مؤمن آل فرعون لصيانة الكليم عن القتل والتنكيل^(١) ولاذ بها عمار عندما أخذ وأسرٍ وهدَّد بالقتل^(٢)، إلى غير ذلك من الموارد الواردة في الكتاب والسنة، فمن المحتّم علينا أن نتعرّف عليها، مفهوماً (لغة و اصطلاحاً)، و تاريخاً وغايةً ودليلاً وحدّاً، حتى نتجنّب الافراط والتفريط في مقام القضاء والتطبيق.

وتحقيق المسألة يتم ببيان أمور:

١. القصص: ٢٠.

٢. النحل: ١٠٦.

التقية لغة

التقية اسم مصدر له «اتقى يتقى» وأصل اتقى: إوتقى فقلبت الواو ياءً للكسرة قبلها، ثم أبدلت تاءً وادغمت وقد تكرر ذكر الانقاء في الحديث ومنه حديث علي: «كنّا إذا احمر البأس اتقينا برسول الله»، أي جعلناه وقاية لنا من العدو.^(١)

وقد أخذ «اتقى» من وقى الشيء، يقيه إذا صانه، قال الله تعالى: ﴿فَوَقَاهُ اللَّهُ سَيِّئَاتٍ مَا مَكُرُوا﴾^(٢) أي حماه منهم فلم يضره مكبرهم.

وربما تستعمل مكان التقية لفظه «الثقة» قال سبحانه: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾.^(٣)

قرأ الأكثر «تقاة» إلا يعقوب فقرأ «تقية» وكلاهما مصدر لفعل اتقى «فتقاة»، أصله «وقية» أبدلت الواو تاءً كما أبدلوها في ثجة وتكاة وانقلبت الياء ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها، وهو مصدر على وزن فُعْل كَتَوَدَّدَ وَتَحَمَّهَ.^(٤)

١. النهاية: مادة وقى.

٢. غافر: ٤٥.

٣. آل عمران: ٢٨.

٤. عن تعليق أحمد محمد شاكر على دائرة المعارف الإسلامية: ٥/ ٤٢٣.

التقية اصطلاحاً

التقية كما عرّفها السرخسي هي أن يقي الإنسان نفسه بما يظهره وإن كان ما يضمن خلافه.^(١)

وقال ابن حجر: التقية: الحذر من إظهار ما في النفس من معتقد وغيره للغير.^(٢)

وعرفها صاحب المنار بأنها ما يقال أو يفعل مخالفاً للحقّ لأجل توقّي الضرر.^(٣)

وعرفها الشيخ محمد أبو زهرة بأنها أن يخفي الشخص ما يعتقد دفعاً للأذى.^(٤)

والتعريف الثالث أشمل من الرابع لاختصاص الأخير بالعقيدة وعمومية الآخر لها وللفعل.

١. المبسوط للسرخسي: ٤٥ / ٢٥.

٢. فتح الباري: ٣١٤ / ١٢، ط المكتبة السلفية.

٣. تفسير المنار: ٣ / ٢٨٠.

٤. محمد أبو زهرة: الإمام الصادق: ٢٥٥.

وأما الشيعة فقد عرفها الشيخ المفيد بقوله: التقية كتمان الحق وستر الاعتقاد فيه، ومكائمة المخالفين وترك مظاهرتهم بما يعقب ضرراً في الدين أو الدنيا. وفُرض ذلك، إذا علم بالضرورة أو قوي في الظن، فمتى لم يعلم ضرراً بإظهار الحق ولا قوي في الظن ذلك لم يجب فرض التقية.^(١)

وعرفها الشيخ الأنصاري بقوله: التحفظ عن ضرر الغير بموافقة في قول أو فعل مخالف للحق.^(٢)

١. شرح عقائد الصدوق: ٦٦، ط تبريز.

٢. رسالة التقية للشيخ الأنصاري: ٣٧.

التقية تاريخياً

ربما يتصور لأول وهلة أنّ للتقية مبدأً تاريخياً ظهر في المجتمع الإنساني، ولكن هذا التصور بجانب الحق، فظاهرة التقية زامنت وجود الإنسان على هذا الكوكب يوم برز بين البشر القويّ والضعيف، وصادر الأول حريات الثاني ولم يسمح له بإبداء ما يضره عن طريق القول والفعل.

فظهر التقية في المجتمع البشري إذن، كان تعبيراً عن مصادرة الحريات، وسلاحاً لم يجد الضعيف بداً من اللجوء إليه للدفاع عن نفسه وعرضه وماله.

١. التقية في عصر الكليم

وأظهر مورد تبنّاه القرآن الكريم في هذا الصدد هو مؤمن آل فرعون، يقول الله تعالى:

﴿ وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَابٌ ﴾ (١).

وكانت عاقبة أمره أن ﴿فَوَقَاهُ اللَّهُ سَيِّئَاتٍ مَا مَكَرُوا وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ﴾ (١).

وما كان ذلك إلا لأنه بتعميته، استطاع أن ينجي نبي الله من القتل كما يحكيه سبحانه عنه ويقول: ﴿قَالَ يَا مُوسَى إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لَيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ﴾ (٢).

نقل الثعلبي عن السدي ومقاتل أن مؤمن آل فرعون كان ابن عم فرعون وهو الذي أخبر الله تعالى عنه فقال: ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى﴾ (٣). وقال آخرون: كان إسرائيلياً، ومجاز الآية: وقال رجل مؤمن يكتم إيمانه من آل فرعون، واختلفوا أيضاً في اسمه.

فقال ابن عباس وأكثر العلماء: اسمه حزيريل.

وقال وهب بن منبه: اسمه حزيقال.

وقال ابن إسحاق: خبرل (٤).

٢ . التقية في عصر الرسول ﷺ

هناك حوادث تاريخية تدل على شرعية التقية في عصر الرسول ﷺ نكتفي بهذين النموذجين:

١. يقول سبحانه: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ (٥).

قال المفسرون: قد نزلت الآية في جماعة أكرهوا على الكفر، وهم عمار و أبوه

ياسر وأمه سُمَيَّة، وقُتل الأبوان لأنهما لم يُظهرا الكفر ولم ينالا من النبي، وأعطاهم عماراً ما أرادوا منه فأطلقوه، ثم أخبر بذلك رسول الله، وانتشر خبره بين المسلمين، فقال قوم: كفر عمار، فقال الرسول ﷺ: «كَلَّا إِنَّ عِمَاراً مَلَأَ إِيْمَاناً مِنْ قَرْنِهِ إِلَى قَدَمِهِ، وَاخْتَلَطَ الْإِيْمَانُ بِلَحْمِهِ وَدَمِهِ».

وفي ذلك نزلت الآية السابقة، وكان عمار يبكي، فجعل رسول الله يَمْسَحُ عينيه، ويقول: «إِنْ عَادُوا لَكَ فَعُدْ لَهُمْ بِهَا قُلْتَ»^(١).

٢. أخرج ابن أبي شيبة عن الحسن، أن مسيلمة الكذاب أخذ رجلين من أصحاب رسول الله ﷺ فقال لأحدهما:

أشهد أن محمداً رسول الله؟ قال: نعم، قال: أفتشهد أني رسول الله؟ قال: نعم، ثم دعا بالآخر فقال: أشهد أن محمداً رسول الله؟ قال: نعم، فقال له: أفتشهد أني رسول الله؟ قال: إني أصمّ. قالها ثلاثاً، كل ذلك يجيبه بمثل الأول، ف ضرب عنقه، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال: أما ذلك المقتول فقد مضى على صدقه وبقينه، وأخذ بفضل، فهنيئاً له.

وأما الآخر فقبل رخصة الله فلا تبتعة عليه^(٢).

٣. التقية بعد رحيل الرسول ﷺ

قد استغل الأمويون مسألة القضاء والقدر وركزوا على أن كل ما يجري في

١. مجمع البيان: ٣/ ٣٨٨

٢. مسند ابن أبي شيبة: ١٢/ ٣٥٨، ط السلفية؛ التبيان: ٢/ ٤٥٣، وقد علق الطوسي على الرواية وقال: وعلى هذا التقية رخصة، والافصاح بالحق فضيلة، وظاهر أخبارنا يدل على أنها واجبة، وخلافها خطأ وسيوافيك أنها على أقسام خمسة.

المجتمع الإسلامي بقضاء و قدر من الله سبحانه وليس لأحد فيه الاختيار ولا الاعتراض، وعلى ذلك فالفقر المدقع السائد بين أكثر المسلمين تقدير من الله، والترف الذي يعيشه الأمويون، والظلم الذي يلحقونه بالمسلمين تقدير من الله.

ولما كانت تلك المزعمة مخالفة لضرورة الدين وبعثة الأنبياء، قام غير واحد بوجه هذه الفكرة، وسكت كثيرون خوفاً من بطش الأمويين، فكتموا عقيدتهم وسلكوا مسلك التقيّة.

١. هذا هو ابن سعد يروي عن الحسن البصري بأنّه كان يخالف الأمويين في القدر بالمعنى الذي تتبنّاه السلطة آنذاك فلما خوّفه بعض أصدقائه من السلطان، وعد أن لا يعود.

روى ابن سعد في طبقاته عن أيوب قال: نازلت الحسن في القدر غير مرة حتّى خوّفته من السلطان، فقال: لا أعود بعد اليوم.^(١)

٢. كتب المأمون إلى إسحاق بن إبراهيم رئيس الشرطة في بغداد أن يُشخص إليه سبعة نفر من المحدثين منهم:

١. محمد بن سعد كاتب الواقدي، ٢. أبو مسلم، مستملي يزيد بن هارون، ٣. يحيى بن معين، ٤. زهير بن حرب أبو خثيمة، ٥. إسماعيل بن داود، ٦. إسماعيل بن أبي مسعود، ٧. أحمد بن الدورقي فامتنعهم المأمون وسألهم عن خلق القرآن، فأجابوا جميعاً أنّ القرآن مخلوق فأشخصهم إلى مدينة السلام، وأحضرهم إسحاق بن إبراهيم داره فشهر أمرهم وقولهم بحضرة الفقهاء والمشايع من أهل الحديث فأقروا بمثل ما أجابوا به المأمون فخلّى سبيلهم. وقد فعل إسحاق بن إبراهيم ذلك بأمر المأمون.

١. طبقات ابن سعد: ١٦٧/٧، ط بيروت.

يُذكر أن الرأي الذي كان سائداً بين المحدثين هو قدم القرآن أو عدم حدوثه ولكنهم اتفقوا واعترفوا بخلق القرآن، وهذا هو نفس التقية التي يعمل بها الشيعة، وقد مارسها المحدثون في عصر المأمون.

وهناك رسالة أخرى للمأمون إلى إسحاق بن إبراهيم رئيس الشرطة، ومما جاء فيها: وليس يرى أمير المؤمنين لمن قال بهذه المقالة (القرآن ليس بمخلوق) حظاً في الدين ولا نصيباً من الإيمان....

فلما جاءت الرسالة إلى إسحاق بن إبراهيم أحضر لفيفاً من المحدثين ربما يبلغ عددهم إلى ٢٦ فقرأ عليهم رسالة المأمون مرتين حتى فهموها ثم أن إسحاق دعا بهم رجلاً رجلاً فأجاب القوم كلهم واعترفوا بأن القرآن مخلوق إلا أربعة نفر منهم:

أحمد بن حنبل، وسجادة، والقواريري، ومحمد بن نوح المضروب، فأمر بهم إسحاق بن إبراهيم فشدوا في الحديد، فلما كان من الغد دعا بهم جميعاً يساقون في الحديد فأعاد عليهم المحنة فأجابه سجادة إلى أن القرآن مخلوق فأمر بإطلاق قيده وخلق سبيله وأصرّ الآخرون على قولهم.

فلما كان من بعد الغد عاودهم أيضاً فأعاد عليهم القول، فأجاب القواريري بأن القرآن مخلوق فأمر بإطلاق قيده وخلق سبيله، وأصرّ أحمد بن حنبل ومحمد بن نوح على قولهما ولم يرجعا فشدوا جميعاً في الحديد ووجَّها إلى طرسوس وكتب معهما كتاباً بإشخاصهما.

ثم لما اعترض على الراجعين عن عقيدتهم، برَّزوا عملهم بعمل عمار بن ياسر حيث أكره على الشرك وقلبه مطمئن بالإيمان.^(١)

كل ذلك يدلّ على أنّ التّقية أصل مشروع التزم بها المسلمون عند الشعور بالضعف أمام السلطة الغاشمة.

وبذلك يظهر أنّ اتهام الشيعة بتفردّها بالقول بالتّقية يضادّ الذكر الحكيم والسنة النبوية وسيرة المسلمين عبر التاريخ.

إنّ التّقية سلاح الضعيف، سلاح من صُودرت حقوقه وحرّياته من قبل سلطة غاشمة، قاهرة، لا تُبدي أية مرونة في مواقفها، وهذا هو حكم العقل وهو دفع الضرر عن النفس والنفيس بإظهار الموافقة لساناً وعملاً حتّى يرتفع الضرر ثم يعود الإنسان إلى ما كان عليه.

ومثل هذا لا يمكن أن يختص بفرقة دون أخرى.

محنة الشيعة

في عصر الأمويين والعباسيين

اشتهرت الشيعة بالتقية أكثر من سائر الفرق، ولكونهم أكثر من غيرهم من حيث التعرض للضغط، ومصادرة الحريات، والأخذ بالظنة، والتشريد والقتل تحت كل حجر ومدن.

إن الذي دفع بالشيعة إلى التقية بين إخوانهم وأبناء دينهم إنما هو الخوف من السلطات الغاشمة، فلو لم يكن هناك في غابر القرون - من عصر الأمويين ثم العباسيين والعثمانيين - أي ضغط على الشيعة، ولم تكن بلادهم وعقر دارهم مخضبة بدمائهم (والتاريخ خير شاهد على ذلك)، لأصبح من المعقول أن تنسى الشيعة كلمة التقية وأن تحذفها من قاموس حياتها، ولكن - بالأسف - إن كثيراً من إخوانهم كانوا أداة طيعة بيد الأمويين والعباسيين الذين كانوا يرون في مذهب الشيعة خطراً على مناصبهم، فكانوا يؤلبون العامة من أهل السنة على الشيعة يقتلونهم ويضطهدونهم وينكلون بهم، ولذا ونتيجة لتلك الظروف الصعبة، لم يكن للشيعة، بل لكل من يملك شيئاً من العقل وسيلة إلا اللجوء إلى التقية أو رفع اليد عن المبادئ المقدسة التي هي أعلى عنده من نفسه وماله.

والشواهد على ذلك أكثر من أن تُحصى أو أن تعدَّ، إلّا أنا سنستعرض جانباً مختصراً منها: فمن ذلك ما كتبه معاوية بن أبي سفيان باستباحة دماء الشيعة أينما كانوا وكيفما كانوا، وإليك نص ما ذكرته المصادر عن هذه الواقعة لتدرك محنة الشيعة:

محنة الشيعة في العصر الأموي

روى أبو الحسن علي بن محمد بن أبي سيف المدائني في كتاب «الأحداث» قال: كتب معاوية نسخة واحدة إلى عمّاله بعد عام الجماعة: أن برئت الذمة ممن روى شيئاً من فضل أبي تراب وأهل بيته، فقامت الخطباء في كل كورة، وعلى كل منبر، يلعنون علياً ويتبرأون منه ويقعون فيه وفي أهل بيته، وكان أشد الناس بلاء حينئذ أهل الكوفة، لكثرة مَنْ بها من شيعة علي عليه السلام فاستعمل عليها زياد بن سمية، وضم إليه البصرة، فكان يتتبع الشيعة وهو بهم عارف، لآته كان منهم أيام علي عليه السلام، فقتلهم تحت كل حجر ومدبر، وأخافهم، وقطع الأيدي والأرجل، وسملّ العيون، وصلبهم على جذوع النخل، وطردهم وشرّدهم عن العراق، فلم يبق بها معروف منهم، وكتب معاوية إلى عمّاله في جميع الآفاق: ألاّ يجيزوا لأحد من شيعة علي وأهل بيته شهادة.

ثم كتب إلى عمّاله نسخة واحدة إلى جميع البلدان: انظروا من قامت عليه البينة أنه يحب علياً وأهل بيته، فاحموه من الديوان، وأسقطوا عطاءه ورزقه، وشفع ذلك بنسخة أخرى: مَنْ اتهمتموه بموالة هؤلاء القوم، فنكّلوا به، واهدموا داره. فلم يكن البلاء أشد ولا أكثر منه بالعراق، ولا سبياً بالكوفة حتى أنّ الرجل من شيعة علي عليه السلام ليأتيه من يثق به، فيدخل بيته، فيُلقي إليه سرّه، ويخاف من خادمه ومملوكه، ولا يحدّثه حتى يأخذ عليه الأيمان الغليظة، ليكتمنّ عليه.

وأضاف ابن أبي الحديد: فلم يزل الأمر كذلك حتى مات الحسن بن علي عليه السلام، فازداد البلاء والفتنة، فلم يبق أحد من هذا القبيل إلا وهو خائف على دمه، أو طريد في الأرض.

ثم تفاقم الأمر بعد قتل الحسين عليه السلام، وولي عبد الملك بن مروان، فاشتد على الشيعة، وولّى عليهم الحجاج بن يوسف، فتقرّب إليه أهل النسك والصلاح والدين ببغض علي وموالاة أعدائه، وموالاة من يدعي من الناس أنهم أيضاً أعداؤه، فأكثروا في الرواية في فضلهم وسوابقهم ومناقبهم، وأكثروا من البغض من علي عليه السلام وعيبه، والطعن فيه، والشنآن له، حتى أنّ إنساناً وقف للحجاج - ويقال إنه جد الأصمعي عبد الملك بن قريب - فصاح به: أيّها الأمير إنّ أهلي عقوبي فسموني علياً، وإني فقير وبائس وأنا إلى صلة الأمير محتاج، فتضاحك له الحجاج، وقال: للطف ما توصلت به، قد وليتكم موضع كذا ^(١).

واستمر الحزب الأموي في الإرهاب وسفك الدماء على امتداد مراحل وجوده في السلطة، حيث سجّل لنا التاريخ حوادث أخرى تحكي أبشع صور الإرهاب والاستخفاف بقيم الحق والعدل أيام عبد الملك بن مروان وقتله سعيد بن جبير. وقد جاء في كتاب عبد الملك بن مروان الذي ولى فيه خالد بن عبد الله القسري: أما بعد، فاني وليت عليكم خالد بن عبد الله القسري، فاسمعوا له وأطيعوا، ولا يجعلن امرؤ على نفسه سيلاً، فإنّها هو القتل لا غير، وقد برئت الذمة من رجل أوى سعيد بن جبير، والسلام. ثم التفت إليهم خالد، وقال: والذي نحلف به، ونحجّ إليه، لا أجده في دار أحد إلا قتلته وهدمت داره ودار كل من جاوره واستبحت حرمة، وقد أجلت لكم فيه ثلاثة أيّام ^(٢).

ثم يُلقى القبض على سعيد بن جبير الذي كان من طلائع الموالين لآل البيت النبوي، ويُسلّم إلى الحجاج السفّاح الشهير في تاريخ الإسلام الذي قتل عشرات الآلاف من معارضي السلطة، فيقتله.

وهذا هو الإمام الباقر عليه السلام يصف بيئته والمجتمع الذي كان يعيش فيه حيث قال لبعض أصحابه: يا فلان، ما لقينا من ظلم قريش إيانا، ونظواهرهم علينا، وما لقي شيعتنا ومحبونا من الناس ... - إلى أن قال - ثم لم نزل - أهل البيت - نُستذل ونُستضام، ونُقصى ونُمتهن، ونُحرم ونُقتل، ونُخاف ولا نأمن على دماننا ودماء أوليائنا، ووجد الكاذبون الجاحدون، لكذبهم وجحودهم موضعاً يتقربون به إلى أوليائهم، وقضاة السوء وعمال السوء في كلّ بلدة، فحدثوهم بالأحاديث الموضوعة المكذوبة ورووا عنّا ما لم نقله وما لم نفعله، لِيَغْضُونَا إلى الناس، وكان عَظَم ذلك وكبره زمن معاوية بعد موت الحسن عليه السلام فقتلت شيعتنا بكلّ بلدة، وقطعت الأيدي والأرجل على الظنة، وكان من يذكر بحبنا والانقطاع إلينا سُجن أو نُهب ماله، أو هدمت داره، ثم لم يزل البلاء يشتد ويزداد إلى زمان عبّيد الله بن زياد قاتل الحسين عليه السلام ثم جاء الحجاج فقتلهم كلّ قتلّة وأخذهم بكلّ ظنة وتهمة، حتّى أنّ الرجل ليقال له زنديق أو كافر أحبّ إليه من أن يقال شيعة علي. ^(١)

محنة الشيعة في العصر العباسي

لقد مارست السلطة العباسية سياسة البطش والقتل والتشريد كنظيرتها

السلطة الأموية بل كانت أكثر بطشاً وتنكيلاً ، وهذا هو أبو الفرج الاصفهاني يقول في حق المتوكل :

كان المتوكل شديد الوطأة على آل أبي طالب ، غليظاً في جماعتهم ، شديد الغيظ والحقد عليهم ، وسوء الظن والتهمة لهم ... واستعمل على المدينة ومكة عمر بن الفرج الرخجي ، فمنع آل أبي طالب من التعرض لمسألة الناس ومنع الناس من البرّ بهم ، وكان لا يبلغه أنّ أحداً أبرّ أحداً منهم بشيء ، وإن قل إلا أنهكه عقوبة ، واثقله غرماء ، حتّى كان القميص يكون بين جماعة من العلويّات يصلّين فيه واحدة بعد واحدة ثمّ يرقعنه ، ويجلسن على مغازلهن عواري حاسرات .^(١)

هكذا شاء أمير المؤمنين المتوكل على الله ، أن تقبع العلويّات في بيوتهن عاريات يتبادلن القميص المرقع عند الصلاة ، وإن تختال الفاجرات العاهرات بالحلي وحلل الديباج بين الاماء والعييد... لقد أرسل الرشيد إلى بنات الرسول من يسلب الثياب عن أبدانهن ، أمّا المتوكل فقد شدد و ضيق عليهن ، حتّى ألجأهن إلى العري ، وهكذا تتطور الفلسفات والمناهج مع الزمن على أيدي القرشيين العرب أبناء الأجداد والأشراف !

لقد تفرق العلويون أيام المتوكل ، فمنهم من توارى فمات في حال تواريه كأحمد بن عيسى الحسين و عبد الله بن موسى الحسيني ، و منهم من ثار على القهر والجور كمحمد بن صالح و محمد بن جعفر .

ولم يكتف المتوكل بالتنكيل بالأحياء ، حتّى اعتدى على قبور الأموات فهدم

قبر الحسين عليه السلام وما حوله من المنازل والدور، ومنع الناس من زيارته ونادى مناديه من وجدناه عند قبر الحسين عليه السلام حبسناه في المطبق - سجن تحت الأرض - فقال الشاعر:

تالله إن كانت أمية قد أتت قتل ابن بنت نبيها مظلوماً
فلقد أتاه بنو أبيه مثلها هذا لعمر ك قبره مهدوماً
أسفوا على أن لا يكونوا شايعوا في قتله فتتبعوه رمياً^(١)

نعم كانت التقية بين الشيعة تزداد تارة وتتضاءل أخرى، حسب قوة الضغط وضآلته، فشتان بين عصر المأمون الذي يميز مادحي أهل البيت، ويكرم العلويين، وبين عصر المتوكل الذي يقطع لسان ذاكهم بفضيلة.

فهذا ابن السكيت أحد أعلام الأدب في زمن المتوكل، وقد اختاره معلماً لولديه فسأله يوماً: أيهما أحبُّ إليك ابناي هذان أم الحسن والحسين؟ قال ابن السكيت: والله إنَّ قبر خادم علي عليه السلام خير منك ومن ابنك. فقال المتوكل: سلوا لسانه من قفاه، ففعلوا ذلك به فمات. ولما مات سيّر المتوكل لولده يوسف عشرة آلاف درهم وقال: هذه دية والدك!!^(٢).

وهذا ابن الرومي الشاعر البقري يقول في قصيدته التي يرثي بها يحيى بن عمر بن الحسين بن زيد بن علي:

١. الشيعة والحاكمون: ١٦٩- ١٧٠.

٢. ابن خلكان: وفيات الأعيان: ٣/ ٣٣. الذهبي: سير أعلام النبلاء: ١٦/ ١٢.

أَكَلْ أَوَانٍ لِلنَّبِيِّ مُحَمَّد
قَتِيل زَكِيٍّ بِالدِّمَاءِ مَضْرُجٌ
بَنِي الْمُصْطَفَى كَمْ يَأْكُلُ النَّاسُ شُلُوكُمْ
لِبُلُوكُمْ عَمَّا قَلِيلٍ مَفْرُجٌ
أَبْعَدَ الْمَكْنَى بِالْحُسَيْنِ شَهِيدَكُمْ
تَضِيءُ مَصَابِيحُ السَّمَاءِ فَتَسْرُجُ^(١)

وكان العباسيون أشدَّ كرهاً للعلويين من الأمويين ، وأعظم بغضاً فأمعنوا فيهم قتلاً وحرقاً واضطهاداً وتعذيباً، فهذا هو المنصور يُحمل إليه من المدينة كل من كان فيها من العلويين مقيدين بالسلاسل والأغلال، ولما وصلوا إليه حبسهم في سجن مظلم لا يعرف فيه ليل من نهار، و كان إذا مات أحدهم تُرك معهم و أخيراً أمر بهدم السجن عليهم، وفي ذلك يقول أحد شعراء الشيعة:

والله ما فعلت أمة فيهم
معشار ما فعلت بنو العباس
وقال آخر:

يا ليت جور بني مروان دام لنا
وليت عدل بني العباس في النار^(٢)

وقال أبو فراس:

ما نال منهم بنو حرب وإن عظمت
تلك الجرائم إلا دون نيلكم
وقال الشريف الرضي:

ألا ليس فعل الأولين وإن علا
على قبح فعل الآخرين بزائد

وقال الشيخ الطوسي الذي كان يعيش في عصر ازدهار الخلافة العباسية، وهو يصف حال الشيعة:

لم تلق فرقة ولا بُلي أهل مذهب بما بُليت به الشيعة، حتى إننا لانكاد نعرف زماناً تقدّم سلمت فيه الشيعة من الخوف و لزوم التقية، ولا حالاً عريت فيه من قصد السلطان وعصبيته وميله وانحرافه.^(١)

هذه لمحة خاطفة لمحنة الشيعة في العصر العباسي وقد دام الأمر على هذه الوتيرة في العصور المتأخرة لاسيما في عصر الأيوبيين والعثمانيين.

محنة الشيعة في العصرين: الأيوبي والعثماني

ما إن انتزع صلاح الدين الأيوبي الملك من الفاطميين حتى قام بعزل القضاة الشيعة واستتاب عنهم قضاة شافعية، وأبطل من الأذان «حي على خير العمل» وتظاهر الناس بمذهب مالك والشافعي، واختفى مذهب التشيع إلى أن نسي من مصر، و كان يحمل الناس على التسنن وعقيدة الأشعري، ومن خالف ضربت عنقه، وأمر أن لا تقبل شهادة أحد ولا يقدم للخطابة ولا للتدريس إلا إذا كان مقلداً لأحد المذاهب الأربعة، قال الخفاجي في كتابه «الأزهر في ألف عام»^(٢) ما نصه: فقد غالى الأيوبيون في القضاء على كل أثر للشيعة.

وأما في العصر العثماني فقد تولى السلطان سليم زعامة السنة واستحصل على فتوى من شيوخ السوء بأن الشيعة خارجون على الدين يجب قتلهم ولذلك أمر بقتل كل من كان معروفاً بالتشيع داخل بلاده.

وبهذا الأمر قُتل في الاناضول وحدها أربعون ألفاً وقيل سبعون، لا شيء إلا لأنهم شيعة. وجاء في «الفصول المهمة» للسيد شرف الدين أنّ الشيخ نوح الحنفي

أفتى بكفر الشيعة ووجوب قتلهم، فقتل من جراء هذه الفتوى عشرات الألوف من شيعة حلب حتى لم يبق فيها شيعي واحد وكان التشيع فيها راسخاً ومنتشراً منذ كانت حلب عاصمة الدولة الحمدانية، وقد نشأ في حلب منذ القديم العديد من كبار العلماء وأئمة الفقه كبنّي زهرة وآل أبي جرادة وغيرهم ممن جاء ذكرهم في كتب السير والتراجم خاصة كتاب «أمل الأمل»^(١).

وقتل العثمانيون الشهيد الثاني المشهور بفضلته وورعه وكتبه العلمية الجليلة التي يدرس بعضها حتى اليوم في جامعة النجف وقم، وفعل الجزار والي عكا بجبل عامل ما فعل الحجاج في العراق.

وانتهب الجزار أموال العاملين ومكتباتهم، وكان في مكتبة آل خاتون خمسة آلاف مجلد، وبقيت أفران عكا توقد أسبوعاً كاملاً من كتب العاملين، ولم يسلم من ظلم الجزار إلا من استطاع الفرار، وفي عهده هاجر علماء جبل عامل مشردين في الأقطار، ومن هؤلاء الشاعر الشيعي إبراهيم يحيى الذي هرب إلى دمشق، وفي نفسه لوعة وحسرة، وذكرى فظائع الجزار لا تفارقه بحال، وقد صورها وهو شاهد عيان في قصائد تدمي الأفتدة والقلوب منها قصيدة طويلة، يقول فيها:

مضى ما مضى و الدهر يؤس وأنعم وبصر الفتى ان مسه الضر أحزم

إلى أن قال:

يعز علينا أن نروح ومصرنا لفرعون مغنى، يصطفيه ومغنى
منازل أهل العدل منهم خلية وفيها لأهل الجور جيش عرمرم

هذه لمحة خاطفة لمحنة الشيعة في العصر العثماني، وعلى الرغم من شيوع الحرية في عصرنا الراهن فلم تنزل الشيعة في أكثر نقاط العالم تمارس التقيّة، وإلاّ يضيق عليها الخناق.

يقول العلامة السيّد هبة الدين الشهرستاني: إنّ التقيّة شعار كلّ ضعيف مسلّوب الحرية. إنّ الشيعة قد اشتهرت بالتقيّة أكثر من غيرها لأنّها مُنيت باستمرار الضغط عليها أكثر من أية أمة أخرى، فكانت مسلوبة الحرية في عهد الدولة الأموية كلّها، وفي عهد العباسيين على طوله، وفي أكثر أيام الدولة العثمانية، ولأجله استشعروا بشعار التقيّة أكثر من أيّ قوم، ولما كانت الشيعة، تختلف عن الطوائف المخالفة لها في قسم مهم من الاعتقادات في أصول الدين وفي كثير من الأحكام الفقهيّة، والمخالفة تستجلب بالطبع رقابة وتصدقه التجارب، لذلك أضحت شيعة الأئمة من آل البيت مضطّرة في أكثر الأحيان إلى كتمان ما تختص به من عادة أو عقيدة أو فتوى أو كتاب أو غير ذلك، تبتغي بهذا الكتمان، صيانة النفس والنفيس، والمحافظة على الوداد والاخوة مع سائر اخوانهم المسلمين، لئلاّ تنشق عصا الطاعة، ولكي لا يحسّ الكفار بوجود اختلاف ما في المجتمع الإسلامي فيوسع الخلاف بين الأئمة المحمدية.

لهذه الغايات النزيهة كانت الشيعة تستعمل التقيّة وتحافظ على وفاقها في الظواهر مع الطوائف الأخرى، متبعة في ذلك سيرة الأئمة من آل محمد وأحكامهم الصارمة حول وجوب التقيّة من قبيل: «التقيّة ديني ودين آبائي»، إذ أنّ دين الله يمشي على سنّة التقيّة لمسلوبي الحرية، دلّت على ذلك آيات من القرآن العظيم.^(١)

روي عن صادق آل البيت عليه السلام في الأثر الصحيح:

«التقية ديني ودين آبائي» .

لقد كانت التقية شعاراً لآل البيت عليهم السلام دفعاً للضرر عنهم، وعن أتباعهم، وحقناً لدمائهم، واستصلاحاً لحال المسلمين، وجمعاً لكلمتهم، ولماً لشعثهم، وما زالت سمة تُعرف بها الإمامية دون غيرها من الطوائف والأُمم. وكل إنسان إذا أحس بالخطر على نفسه، أو ماله بسبب نشر معتقده، أو التظاهر به لا بد أن يتكتم ويتقي مواضع الخطر. وهذا أمر تقتضيه فطرة العقول.

من المعلوم أن الإمامية وأنتمهم لاقوا من ضروب المحن، وصنوف الضيق على حرياتهم في جميع العهود ما لم تلاقه أية طائفة، أو أمة أخرى، فاضطروا في أكثر عهودهم إلى استعمال التقية في تعاملهم مع المخالفين لهم، وترك مظاهرهم، وستر عقائدهم، وأعمالهم المختصة بهم عنهم، لما كان يعقب ذلك من الضرر في الدنيا.

ولهذا السبب امتازوا بالتقية وعرفوا بها دون سواهم.^(١)

حصيلة البحث

فحصيلة البحث أن أوساط الشيعة شهدت مجازر بشعة على يد السلطات الغاشمة، فقتل الآلاف منهم، وأما من بقي منهم على قيد الحياة فقد تعرض إلى شتى صنوف التنكيل والارهاب والتخويف، والحق يقال: أن من الأمور العجيبة أن يبقى لهذه الطائفة باقية رغم كل ذلك الظلم الكبير والقتل الذريع بل العجب العجاب أن تجد هذه الطائفة قد ازدادت قوة وعدة وأقامت دولاً وشيّدت

حضارات وبرز منها الكثير من العلماء والمفكرين.

فلو كان الأخ السني يرى التقية أمراً محرماً فليعمل على رفع الضغط عن أخيه الشيعي وأن لا يضيق عليه في الحرية التي سمح بها الإسلام لأبنائه، وليعذره في عقيدته وعمله كما عذّر أناساً كثيرين خالفوا الكتاب والسنة وأراقوا الدماء ونهبوا الديار، فكيف بطائفة تدين بدينه وتتفق معه في كثير من معتقده، وإذا كان معاوية وأبناء بيته والعباسيون كلهم عنده مجتهدين في بطشهم وإراقة دماء مخالفهم فماذا يمنعه عن إعدار الشيعة باعتبارهم مجتهدين.

وإذا كانوا يقولون - وذاك هو العجيب - أنّ الخروج على الإمام علي عليه السلام غير مضرّ بعدالة الخارجين والشائرين عليه، وفي مقدمتهم طلحة والزبير وأمّ المؤمنين عائشة، وإنّ إشارة الفتن في صفّين - التي انتهت إلى قتل كثير من الصحابة والتابعين وإراقة دماء الآلاف من العراقيين والشاميين - لا تنقص شيئاً من وريع المحاربين!! وهم بعد ذلك مجتهدون معذورون لهم ثواب من اجتهد وأخطأ، فلم لا يتعامل مع الشيعة ضمن هذا الفهم ولا يذهب إلى أنّهم معذورون ومثابون!!

الغاية من تشريع التقية

الغاية من التقية: هي صيانة النفس والعرض والمال، وذلك في ظروف قاهرة لا يستطيع فيها المؤمن أن يعلن عن موقفه الحق صريحاً خوفاً من أن تترتب على ذلك مضار وتهلكة من قوى ظالمة غاشمة تمارس الارهاب، والتشريد والنفي، والقتل والتنكيل، ومصادرة الأموال، وسلب الحقوق الحقة، وعندئذ لا يجد صاحبُ العقيدة - الذي يرى نفسه محقاً - مخلصاً من إبطانها، والتظاهر بما يوافق هوى الحاكم وتوجهاته حتى يسلم من الاضطهاد والتنكيل والقتل، إلى أن يُحدث الله أمراً.

إن التقية سلاح الضعيف في مقابل القوي الغاشم، سلاح من يُبتلى بمن لا يحترم دمه وعرضه وماله، لا شيء إلا لأنه لا يتفق معه في بعض المبادئ والأفكار. إنهما يمارس التقية من يعيش في بيئة صودرت فيها الحرية في القول والعمل، والرأي والعقيدة فلا ينجو المخالف إلا بالصمت والسكوت مُرغماً أو بالتظاهر بما يوافق هوى السلطة وأفكارها، أو قد يلجأ إليها البعض كوسيلة لا بد منها من أجل اغاثة الملهوف المضطهد والمستضعف الذي لا حول له ولا قوة، فيتظاهر بالعمل إلى جانب الحكومة الظالمة وصولاً إلى ذلك كما كان عليه مؤمن آل فرعون الذي

حكاه سبحانه في الذكر الحكيم.

إن أكثر من يعيبُ التقية على مستعملها، يتصور أو يصور أن الغاية منها هو تشكيل جماعات سرية هدفها الهدم والتخريب، كما هو المعروف من الباطنيين والأحزاب الإلحادية السرية، وهو تصور خاطئ ذهب إليه أولئك جهلاً أو عمداً دون أن يرتكزوا في رأيهم هذا على دليل ما أو حجة مقنعة، فأين ما ذكرناه من هذا الذي يُذكر، ولو لم تستبد الظروف القاهرة والأحكام المتعسفة بهذه الجموع المستضعفة من المؤمنين لما كانوا عمدوا إلى التقية، ولما تحملوا عبء إخفاء معتقداتهم ولَدَعُوا الناس إليها علناً، ودون تردد.

أين العمل الدفاعي بصورة بدائية من الأعمال التي يرتكبها أصحاب الجماعات السرية للإطاحة بالسلطة وامتطاء منصّة الحكم؟ وهي أعمال كلها تخطيطات مدبرة لغايات ساقطة.

وهؤلاء هم الذين يحملون شعار «الغايات تبرّر الوسائل» فكل قبيح عقلي أو ممنوع شرعي يستباح عندهم لغاية الوصول إلى المقاصد المشؤومة.

إن القول بالتشابه بين هؤلاء وبين من يتخذ التقية غطاءً، وسلاحاً دفاعياً ليسلم من شر الغير، حتى لا يُقتل ولا يُستأصل، ولا تُنهب داره وماله، إلى أن يُحدث الله أمراً، من قبيل عطف المبائن على مثله.

إن المسلمين القاطنين في الاتحاد السوفيتي السابق قد لاقوا من المصائب والمحن ما لا يمكن للعقول أن تحتملها ولأن تتصورها، فإن الشيوعيتين طيلة تسلّطهم على المناطق الإسلامية قلبوا لهم ظهر المِجَنّ، فصادروا أموالهم وأراضيهم، ومساجدهم، ومدارسهم، وأحرقوا مكتباتهم، وقتلوا كثيراً منهم قتلاً ذريعاً ووحشياً، فلم ينج منهم إلا من اتقاهم بشيء من التظاهر

بالمرونة، وإخفاء المراسيم الدينية، والعمل على إقامة الصلاة في البيوت إلى أن نجاهم الله سبحانه بانحلال تلك القوة الكافرة، فبرز المسلمون إلى الساحة من جديد، فملكوا أرضهم وديارهم، وأخذوا يستعيدون مجدهم وكرامتهم شيئاً فشيئاً، وما هذا إلا ثمرة من ثمار التقية المشروعة التي أباحها الله تعالى لعباده بفضلته وكرمه سبحانه على المستضعفين.

فإذا كان هذا معنى التقية ومفهومها، وكانت هذه غايتها وهدفها، فهي أمر فطري، يسوق الإنسان إليها قبل كل شيء عقله ولُبُّه، وتدعوه إليها فطرته، ولأجل ذلك يلوذ بها كل من ابتلي بالملوك والساسة الذين لا يحترمون شيئاً سوى رأيهم وفكرتهم ومطامعهم وسلطتهم ولا يترددون عن التكيل بكل من يعارضهم في ذلك، من غير فرق بين المسلم - شيعياً كان أم سنياً - وغيره، ومن هنا تظهر جدوى التقية وعمق فائدتها.

ولأجل دعم هذا الأصل الحيوي، ندرس دليله من القرآن والسنة.

التقية في الكتاب العزيز

شرعت التقية بنص القرآن الكريم، حيث وردت فيها جملة من الآيات الكريمة^(١) سنحاول استعراضها في الصفحات التالية:

الآية الأولى:

قال سبحانه: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾.^(٢)

ترى أنه سبحانه يجوز إظهار الكفر كرهاً ومجارةً للكافرين خوفاً منهم، بشرط أن يكون القلب مطمئناً بالإيمان، وصرح بذلك لفيف من المفسرين القدماء والجُدد، سنحاول أن نستعرض كلمات البعض منهم تحنباً عن الإطالة والاسهاب، ولئن يبتغي المزيد فعليه مراجعة كتب التفسير المختلفة:

١. قال الطبرسي: قد نزلت الآية في جماعة أكرهوا على الكفر، وهم عمار

١. غافر: الآية ٢٨ و ٤٥، والقصص: الآية ٢٠، وستوافيك نصوص الآيات في ثنايا البحث.

٢. النحل: ١٠٦.

وأبوه ياسر وأمه سمية، وقُتِلَ الأبوان لأتھما لم يظهرهما الكفر ولم ينالا من النبي، وأعطاهم عمار ما أرادوا منه، فأطلقوه، ثم أخبر عمار بذلك رسول الله، وانتشر خبره بين المسلمين، فقال قوم: كفر عمار، فقال الرسول: «كَلَّا إِنَّ عَمَّاراً مُلَى إِيْمَاناً مِنْ قَرْنِهِ إِلَى قَدَمِهِ، وَاخْتَلَطَ الْإِيْمَانُ بِلَحْمِهِ وَدَمِهِ».

وفي ذلك نزلت الآية السابقة، وكان عمار يبكي، فجعل رسول الله يمسح عينيه ويقول: «إِنْ عَادُوا لَكَ فَعَدْ لَهُمْ بِمَا قُلْتَ»^(١).

٢. وقال الزمخشري: روي أَنَّ أَنَساً مِنْ أَهْلِ مَكَّةَ فُتِنُوا فَارْتَدَّوْا عَنِ الْإِسْلَامِ بَعْدَ دُخُولِهِمْ فِيهِ، وَكَانَ فِيهِمْ مَنْ أَكْرَهَ وَأَجْرَى كَلِمَةَ الْكُفْرِ عَلَى لِسَانِهِ وَهُوَ مُعْتَقِدٌ لِلْإِيْمَانِ، مِنْهُمْ عَمَّارُ بْنُ يَاسِرٍ وَأَبُوهُ: يَاسِرٌ وَسَمِيَّةٌ، وَصَهِيبٌ وَبِلَالٌ وَخُبَّابٌ. أَمَّا عَمَّارٌ فَأَعْطَاهُمْ مَا أَرَادُوا بِلسانِهِ مَكْرَهاً....^(٢)

٣. وقال الحافظ ابن ماجة: والاياء: معناه الاعطاء أن وافقوا المشركين على ما أرادوا منهم تقية، والتقية في مثل هذه الحال جائزة، لقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ﴾.^(٣)

٤. وقال القرطبي: قال الحسن: التقية جائزة للإنسان إلى يوم القيامة - ثم قال: - أجمع أهل العلم على أَنَّ مَنْ أَكْرَهَ عَلَى الْكُفْرِ حَتَّى خَشِيَ عَلَى نَفْسِهِ الْقَتْلَ إِنَّهُ لَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنْ كَفَرَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ وَلَا تَبَيَّنَ مِنْهُ زَوْجَتُهُ وَلَا يُحْكَمُ عَلَيْهِ بِالْكَفْرِ، هَذَا قَوْلُ مَالِكٍ وَالْكَوْفِيِّينَ وَالشَّافِعِيِّ ^(٤).

١. مجمع البيان: ٣/ ٣٨٨.

٢. الكشف عن حقائق التنزيل: ٢/ ٤٣٠.

٣. ابن ماجة: السنن: ١/ ٥٣، شرح حديث رقم ١٥٠.

٤. الجامع لأحكام القرآن: ٤/ ٥٧.

٥. قال الخازن: التقية لا تكون إلا مع خوف القتل مع سلامة النية، قال الله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ ثم هذه التقية رخصة. ^(١)
٦. قال الخطيب الشربيني: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ﴾ أي على التلفظ به ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ فلا شيء عليه لأن محل الإيمان هو القلب. ^(٢)
٧. وقال إسماعيل حقي: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ﴾ أجبر على ذلك اللفظ بأمر يخاف على نفسه أو عضو من أعضائه ... لأن الكفر اعتقاد، والإكراه على القول دون الاعتقاد، والمعنى: «ولكن المكره على الكفر باللسان»، ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ لا تتغير عقيدته، وفيه دليل على أن الإيمان المنجي المعتبر عند الله، هو التصديق بالقلب. ^(٣)

الآية الثانية:

قال سبحانه: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُخَذِرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ ^(٤).

وكلمات المفسرين حول الآية تغنينا عن أي توضيح:

١. قال الطبري: ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾: قال أبو العالية: التقية باللسان، وليس بالعمل، حدثت عن الحسين قال: سمعت أبا معاذ قال: أخبرنا عبيد قال: سمعت الضحاك يقول في قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾ قال:

١ تفسير الخازن: ٢٧٧/١.

٢. السراج المنير في تفسير الآية.

٣. تفسير روح البيان: ٨٤/٥.

٤. آل عمران: ٢٨.

التقية باللسان من حُلِّ على أمر يتكلم به وهو لله معصية فتكلم مخافة نفسه ﴿وقلبه مطمئن بالإيمان﴾ فلا إثم عليه، إنما التقية باللسان. ^(١)

٢. وقال الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾: رخص لهم في موالاتهم إذا خافوهم، والمراد بتلك الموالات: مخالفة ومعاشرة ظاهرة، والقلب مطمئن بالعداوة والبغضاء وانتظار زوال المانع. ^(٢)

٣. قال الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾: المسألة الرابعة: اعلم: أَنَّ للتقية أحكاماً كثيرة، ونحن نذكر بعضها:

ألف: إِنَّ التقية إِنَّمَا تكون إِذَا كان الرجل في قوم كَفَّار، ويخاف منهم على نفسه، وماله، فيداريهم باللسان، وذلك بَأَنْ لا يظهر العداوة باللسان، بل يجوز أيضاً أَنْ يظهر الكلام الموهوم للمحبة والموالات، ولكن بشرط أَنْ يضمّر خلافه وَأَنْ يعرض في كل ما يقول، فَإِنَّ للتقية تأثيرها في الظاهر لا في أحوال القلوب.

ب: التقية جائزة لصون النفس، وهل هي جائزة: لصون المال؟ يحتمل أَنْ يحكم فيها بالجواز، لقوله ﷺ: «حرمة مال المسلم كحرمة دمه»، ولقوله ﷺ: «من قتل دون ماله فهو شهيد». ^(٣)

٤. وقال النسفي: ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾: إِلَّا أَنْ تخافوا جهتهم أمراً يجب اتقّاه، أي أَلَّا يكون للكافر عليك سلطان فتخافه على نفسك ومالك فحيثئذ يجوز لك اظهار الموالات وإبطان المعادة. ^(٤)

٥. وقال الألوسي: وفي الآية دليل على مشروعية التقية وعرفوها بمحافضة

١. جامع البيان: ١٥٣/٣.

٢. الكشف: ٤٢٢/١.

٣. مفاتيح الغيب: ١٣/٨.

٤. تفسير النسفي بهامش تفسير الخازن: ٢٧٧/١.

النفس أو العرض أو المال من شر الأعداء. والعدو قسيان:

الأول: من كانت عداوته مبنية على اختلاف الدين، كالكافر والمسلم.

الثاني: من كانت عداوته مبنية على أغراض دنيوية، كالمال والمتاع والملك

والامارة. ^(١)

٦. وقال جمال الدين القاسمي: ومن هذه الآية: ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾

استنبط الأئمة مشروعية التقية عند الخوف، وقد نقل الإجماع على جوازها عند ذلك

الإمام مرتضى اليماني في كتابه (إيثار الحق على الخلق). ^(٢)

٧. وفسر المراغي قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾ بقوله: أي إن ترك

موالاة المؤمنين للكافرين حتم لازم في كل حال إلا في حال الخوف من شيء تتقونه

منهم، فلکم حينئذ أن تتقوهم بقدر ما يتقى ذلك الشيء، إذ القاعدة الشرعية:

«إن دره المفاسد مقدّم على جلب المصالح».

وإذا جازت موالاتهم لانتفاء الضرر فأولى أن تجوز لمنفعة المسلمين، إذا فلا

مانع من أن تحالف دولة إسلامية دولة غير مسلمة، لفائدة تعود إلى الأولى، إمّا

بدفع ضرر أو جلب منفعة، وليس لها أن توالبها في شيء يضر المسلمين، ولا

تختص هذه الموالاة بحال الضعف، بل هي جائزة في كل وقت.

وقد استنبط العلماء من هذه الآية جواز التقية بأن يقول الإنسان أو يفعل ما

يخالف الحق، لأجل التوقي من ضرر يعود من الأعداء إلى النفس، أو العرض، أو

المال.

فمن نطق بكلمة الكفر مكرهاً وقاية لنفسه من الهلاك، وقلبه مطمئن

١. روح المعاني: ٣/ ١٢١.

٢. محاسن التأويل: ٤/ ٨٢.

بالإيمان، لا يكون كافراً بل يُعذر كما فعل عمار بن ياسر حين أكرهته قريش على الكفر فوافقها مكرهاً وقلبه مطمئن بالإيمان، وفيه نزلت الآية:

﴿مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾. ^(١)

هذه الجمل الوافية والعبارات المستفيضة لا تدع لقائل مقالاً إلا أن يحكم بشرعية التقية بالمعنى الذي عرفته، بل قد لا يجد أحد مفسراً أو فقيهاً وقف على مفهومها وغايتها، وهو يتردد في الحكم بجوازها، كما أنك - أخي القارئ - لا تجد إنساناً واعياً لا يستعملها في ظروف عصيبة، ما لم تترتب عليها مفسدة عظيمة، كما سيوافيك بيانها عند البحث عن حدودها.

وإنما المعارض لجوازها أو المغالط في مشروعيتها، فلما يفسرهما بالتقية الراجحة بين أصحاب التنظيمات السرية والمذاهب الهدامة كالباطنية وأمثالهم، إلا أن المسلمين جميعاً بريئون من هذه التقية الهدامة لكل فضيلة رابية.

الآية الثالثة:

قوله سبحانه: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾. ^(٢)

وكانت عاقبة أمره أن: ﴿فَوَقَاهُ اللَّهُ سَيِّئَاتٍ مَا مَكُرُوا وَخَاقٍ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ

١. تفسير المراغي: ١٣٦/٣.

٢. غافر: ٢٨.

الْعَذَابُ^(١).

وما كان ذلك إلا لآته بتقيته استطاع أن ينجي نبي الله من الموت: ﴿قَالَ
يَا مُوسَى إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ﴾^(٢).

وهذه الآيات تدل على جواز التقية لإنقاذ المؤمن من شرّ عدوه الكافر.

١. غافر: ٤٥.

٢. القصص: ٢٠.

التقية في السنة النبوية

دلت الروايات على أن الوجوب والحرمة ترتفع عند طرؤ الاضطرار، الذي تعدّ التقية من مصاديقه وأوضح دليل على ذلك هو حديث الرفع الذي رواه الفريقان.

١. روى الصدوق بسند صحيح في خصاله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «رفع عن أمتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يطيقون، وما لا يعلمون، وما اضطرّوا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشقة»^(١).

إنّ للحديث دوراً في مبحث البراءة والاشتغال في علم الأصول، وقد فصلنا الكلام حوله في بحثنا الأصولية^(٢).

وعلى كلّ تقدير فالحديث صريح في أنّ الاضطرار يبيح المحظور.

٢. روى الكليني بسند صحيح عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «التقية في كلّ ضرورة، وصاحبها أعلم بها حين تنزل به»^(٣).

٣. روى الكليني عن محمد بن مسلم و زرارة قالوا: سمعنا أبا جعفر عليه السلام

١. الحصال: ٤١٧. ٢. لاحظ إرشاد العقول: ١/ ٣٤٧-٣٦٤.

٣. الوسائل: ١١، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١.

يقول: «التقية في كل شيء يضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله له».^(١)

٤. وعن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «وكل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان

التقية مما لا يؤدي إلى الفساد في الدين فإنه جائز».^(٢)

٥. وعنه عليه السلام أنه قال: «ولا حنث ولا كفارة على من حلف تقية يدفع

بذلك ظملاً عن نفسه».^(٣)

٦. وعنه عليه السلام قال: «وإن التقية لأوسع مما بين السماء والأرض».^(٤)

إلى غير ذلك من الروايات الواردة في هذا الموضوع.

ولك أن تضعيف إلى ذلك الاستدلال بالآيات التي رخصت عند الاضطرار،

قال تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(٥)

ومورد الآية وإن كان الاضطرار لأجل الجوع، ولكن الموضوع هو الاضطرار، سواء

أكان العامل داخلياً كاضطراره إلى أكل الميتة، أو خارجياً قاهراً مُلْزِماً على العمل

بالخلاف على نحو لو لم يفعله لآذى إلى إلحاق الضرر بنفسه ونفيسه.

التقية في كلمات العلماء

١. قال ابن عباس: التقية باللسان والقلب مطمئن بالإيمان ولا ييسط يده

للقتل.^(٦)

٢. قال الحسن البصري: التقية جائزة للمؤمن إلى يوم القيامة إلا في قتل

النفس.^(٧)

١. الوسائل: ١١، الباب ٣٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٢.

٢. الكافي: ٢/ ١٦٨.

٣. الخصال: ٦٠٧.

٤. البقرة: ١٧٣.

٥. بحار الأنوار: ٧٥/ ٤١٢.

٦. تفسير النيسابوري في هامش الطبري: ٣/ ١٧٨.

٧. فتح الباري: ١٢/ ٢٧٩.

٣. وقال الرازي: تجوز التقية لصون المال على الأصح كما يجوز صون

النفس.^(١)

٤. وقال السيوطي: يجوز أكل الميتة في المخمصة وإساعة اللقمة في الخمر، والتلفظ بكلمة الكفر، ولو عمّ الحرام قطراً بحيث لا يوجد فيه حلال إلا نادراً فإنه يجوز استعمال ما يحتاج إليه.^(٢)

وقد أنكر الشاطبي على الخوارج إنكارهم التقية في القول والفعل، وعدّها من جملة مغالطاتهم للكليات الشرعية أصلية وعملية.^(٣)

٥. وقال الطوسي: والتقية عندنا واجبة عند الخوف على النفس، وقد روي رخصة في جواز الإفصاح بالحق عنده.^(٤)

٦. وقال العلامة الطباطبائي: الكتاب والسنة متطابقان في جوازها في الجملة، والاعتبار العقلي يؤيده، إذ لا بغية للدين ولا همّ لشارعه إلاّ ظهور الحقّ وحياته، وربما يترتب على التقية والمجاراة مع أعداء الدين ومخالفي الحقّ حفظ مصلحة الدين وحياة الحقّ ما لا يترتب على تركها وإنكار ذلك مكابرة وتعسف.^(٥)

مجال التقية هو الأمور الشخصية

عُرِفَت الشيعة بالتقية وأنهم يتّقون في أقوالهم وأفعالهم، فصار ذلك مبدأ لوهم عُلِقَ بأذهان بعض السطحيين والمغالطين، فقالوا: بما أنّ التقية من مبادئ التشيع فلا يصح الاعتماد على كلّ ما يقولون ويكتبون وينشرون، إذ من المحتمل جداً أن تكون هذه الكتب دعايات والواقع عندهم غيرها. هذا ما نسمعه منهم مرّة بعد مرّة، ويكرّره الكاتب الباكستاني «إحسان إلهي ظهير» في كتبه السقيمة

١. التفسير الكبير: ١٣/٨.

٢. الأشباه والنظائر: ٧٦.

٣. الموافقات: ٤/١٨٠.

٤. التبيان: ٢/٤٣٥.

٥. الميزان: ٣/١٥٣.

التي يتحامل بها على الشيعة.

ونحن نلفت نظر القارئ الكريم إلى أن مجال التقية إنما هو في حدود القضايا الشخصية الجزئية عند وجود الخوف على النفس والنفس، فإذا دلت القرائن على أن في إظهار العقيدة أو تطبيق العمل على مذهب أهل البيت ما يُلحق بالمؤمن الضرر، يُصبح هذا المورد من مواردها، ويحكم العقل والشرع بلزوم الاتقاء حتى يصون بذلك نفسه ونفيسه عن الخطر. وأما الأمور الكلية الخارجة عن إطار الخوف فلا تتصور فيها التقية، والكتب المنتشرة من جانب الشيعة داخلية في هذا النوع الأخير، إذ لا خوف هناك حتى يكتب خلاف ما يعتقد، حيث ليس هناك أي مُلزم للكتابة أصلاً في هذه الأحوال فله أن يسكت ولا يكتب شيئاً.

فما يدعيه هؤلاء أن هذه الكتب دعايات لا واقعيات ناشئ عن قلة معرفتهم بحقيقة التقية عند الشيعة.

والحاصل: أن الشيعة إنما كانت تتقي في عصر لم تكن لهم دولة تحميهم، ولا قدرة ولا منعة تدفع عنهم الأخطار. وأما هذه الأعصار فلا مسوغ ولا مبرر للتقية إلا في موارد جزئية خاصة.

إن الشيعة كما ذكرنا لم تلجأ إلى التقية إلا بعد أن اضطرت إلى ذلك، وهو حق لا أعتقد أن أحداً ممن ينظر إلى الأمور بلبه لا بعواطفه بخالفها فيه، إلا أن من الأمور المسلّمة في تاريخ التشيع، كثرة التقية على مستوى الفتاوى، وأما على المستوى العملي فالشيعة من أكثر الناس تضحية، وبوسع كل باحث أن يرجع إلى مواقف رجال الشيعة مع معاوية وغيره من الحكّام الأمويين، والحكام العباسيين، أمثال حجر بن عدي، وميثم التمار، ورشيد المهجري، وكميل بن زياد، ومئات من غيرهم، ومواقف العلويين على امتداد التاريخ وثوراتهم المتتالية و قد مرّ تفصيله في بعض الفصول.

أقسام التقية

تنقسم التقية حسب انقسام الأحكام إلى خمسة، والمهم هو الإشارة إلى الأقسام الثلاثة:

١. التقية الواجبة: وهي ما كانت لدفع الخوف على نفس أو عرض محترمين، أو ضرر لا يتحمل عن نفسه أو غيره من المؤمنين.

٢. التقية المندوبة: وهي ما كانت لدفع ما يرجع دفعه من ضرر يسير يتحمل عادة، سواء تعلق بنفسه أو بغيره.

٣. التقية المحرمة وهي ما يترتب عليها مفسدة أعظم، كهدم الدين وخفاء الحقيقة على الأجيال الآتية، وتسلب الأعداء على شؤون المسلمين وحرمانهم ومعابدهم، ولأجل ذلك ترى أن كثيراً من أكابر الشيعة رفضوا التقية في بعض الأحيان وقدّموا أنفسهم وأرواحهم أصحابي من أجل الدين، فللتقية مواضع معينة، كما أن للقسم المحرم منها مواضع خاصة أيضاً.

إن التقية في جوهرها كنم ما يحذر من إظهاره حتى يزول الخطر، فهي أفضل السبل للخلاص من البطش، ولكن ذلك لا يعني أن الشيعة جبان خائر العزيمة، خائف متردد الخطوات يملأ حناياه الذل، كلاً إن للتقية حدوداً لا

تتعدها، فكما هي واجبة في حين، هي حرام في حين آخر، فالتقية أمام الحاكم الجائر كيزيد بن معاوية مثلاً محرمة، إذ فيها الذل والهوان ونسيان المثل والرجوع إلى السوء، فليست التقية في جوازها ومنعها تابعة للقوة والضعف، وإنها تحددها جوازاً ومنعاً لمصالح الإسلام والمسلمين.

إن للإمام الحميني - قدس الله سره - كلاماً في المقام ننقله بنصه حتى يقف القارئ على أن للتقية أحكاماً خاصة وربما تحرم لمصالح عالية. قال - قدس الله سره -:

تحرم التقية في بعض المحرمات والواجبات التي تمثل في نظر الشارع والمشرعة مكانة بالغة، مثل هدم الكعبة، والمشاهد المشرفة، والرد على الإسلام والقرآن والتفسير بما يفسد المذهب ويطابق الإلحاد وغيرها من عظام المحرمات، ولا نعمتها أدلة التقية ولا الاضطرار ولا الإكراه.

وتدل على ذلك معتبرة مسعدة بن صدقة وفيها: «فكل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقية مما لا يؤدي إلى الفساد في الدين فإنه جائز». ^(١)

ومن هذا الباب ما إذا كان المتقي ممن له شأن وأهمية في نظر الخلق، بحيث يكون ارتكابه لبعض المحرمات تقية أو تركه لبعض الواجبات كذلك مما يعد موهنًا للمذهب وهاتكاً لحرمه، كما لو أكره على شرب المسكر والزنا مثلاً، فإن جواز التقية في مثله متمسكاً بحكومة دليل الرفع ^(٢) وأدلة التقية مشكل بل ممنوع، وأولى من ذلك كله في عدم جواز التقية، ما لو كان أصل من أصول الإسلام أو المذهب أو ضروري من ضروريات الدين في معرض الزوال والهدم والتغيير، كما لو

١. الوسائل: ١٠، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٨.

٢. الوسائل: ١٠، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١.

أراد المنحرفون الطغاة تغيير أحكام الإرث والطلاق والصلاة والحج وغيرها من أصول الأحكام فضلاً عن أصول الدين أو المذهب، فإنّ التقية في مثلها غير جائزة، ضرورة أنّ تشريعها لبقاء المذهب وحفظ الأصول وجمع شتات المسلمين لإقامة الدين وأصوله، فإذا بلغ الأمر إلى هدمها فلا تجوز التقية، وهو مع وضوحه يظهر من الموثقة المتقدمة.^(١)

وعلى ضوء ما تقدّم، نخرج بالتأنيبات التالية:

١. إنّ التقية أصل قرآني مدعم بالسنة النبوية، وقد عمل بها في عصر الرسالة من ابتلي من الصحابة، لصيانة نفسه، فلم يعارضه الرسول، بل أيّده بالنص القرآني كما في قضية عمار بن ياسر، حيث أمره ﷺ بالعودة إذا عادوا.

٢. أنّ التقية ليست بمعنى تشكيل جماعات سرية لغاية التخريب والهدم، وهذا لا يمتّ إلى التقية بصلة.

٣. اتفق المفسرون عند التعرّض لتفسير الآيات الواردة في التقية على ما ذهب إليه الشيعة من إباحتها للتقية.

٤. تنقسم التقية حسب انقسام الأحكام إلى أقسام خمسة، فبينما هي واجبة في موضع، تجزأ محرّمة في موضع آخر.

٥. إنّ مجال التقية لا يتجاوز القضايا الشخصية، وهي فيها إذا كان الخوف قائماً، وأمّا إذا ارتفع الخوف والضغط، فلا مجال للتقية.

وفي ختام هذا البحث نقول:

نفترض أنّ التقية جريمة يرتكبها المتقي لصيانة دمه وعرضه وماله، ولكنها

١. رسالة في التقية مطبوعة ضمن الرسائل العشر: ١٤، باب حول موارد استئنيب من الأدلة.

في الحقيقة ترجع إلى السبب الذي يفرض التقية على الشيعي المسلم ويدفعه إلى أن يتظاهر بشيء من القول والفعل الذي لا يعتقد به، فعلى من يعيب التقية للمسلم المضطهد، أن يسمح له بالحرية في مجال الحياة ويتركه بحاله، وأقصى ما يصح في منطق العقل، أن يسأله عن دليل عقيدته ومصدر عمله، فإن كان على حجة بيّنة يتبعه، وإن كان على خلافها يعذره في اجتهاده وجهاده العلمي والفكري.

نحن ندعو المسلمين للتأمل في الدواعي التي دفعت بالشيعة إلى التقية، وأن يعملوا قدر الإمكان على فسخ المجال لإخوانهم في الدين فإن لكل فقيه مسلم، رأيه ونظره، وجهده وطاقته.

إن الشيعة يفتنون أثر أئمة أهل البيت في العقيدة والشرعة، ويرون رأيهم، لأنهم هم الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، وأحد الثقلين اللذين أمر الرسول ﷺ بالتمسك بهما في مجالي العقيدة والشرعة، وهذه عقائدهم لا تخفى على أحد، وهي حجة على الجميع.

نسأل الله سبحانه، أن يصون دماء المسلمين وأعراضهم عن تعرض أي متعرض، ويوحد صفوفهم، ويؤلف بين قلوبهم، ويجمع شملهم، ويجعلهم صفّاً واحداً في وجه الأعداء، إنه على ذلك قدير وبالإجابة جدير.

شبهات حول التقية

لقد تعرفت على حقيقة التقية: لغة واصطلاحاً وتاريخاً، كما تعرفت على أدلتها من الكتاب والسنة وظهر أنّ سيرة المسلمين جرت على ممارسة التقية عند الشدة، وبقيت ثمة شبهات تدور حول التقية، نطرحها على طاولة البحث.

الشبهة الأولى: التقية من شعب النفاق

إذا كانت التقية إظهاراً ما يُضمر القلبُ خلافه أو ارتكاب عمل يخالف العقيدة، فهي إذن شعبة من شعب النفاق، لأجل أنّ النفاق عبارة عن التظاهر بشيء على خلاف العقيدة.

والجواب عنها واضح: لأنّ مفهوم التقية في الكتاب والسنة هو إظهار الكفر وإبطان الإيمان، أو التظاهر بالباطل وإخفاء الحق، وإذا كان هذا مفهومها، فهي تقابل النفاق، تقابل الإيمان والكفر، فإنّ النفاق ضدها وخلافها، فهو عبارة عن إظهار الإيمان وإبطان الكفر، والتظاهر بالحق وإخفاء الباطل، ومع وجود هذا التباين بينهما فلا يصحّ عدّها من فروع النفاق.

وبعبارة أخرى: إنّ النفاق في الدين ستر الكفر بالقلب، وإظهار الإيمان

باللسان، وأين هذا من التقية التي هي على العكس تماماً ﴿إِلَّا مِنْ أَكْرَهٍ وَقَلْبُهُ مَطمئنٌ بِالْإِيمَانِ﴾ فهي إظهار الكفر وإخفاء الإيمان وستره بالقلب، وأما تقية الشيعة فهي تَكْمُنٌ في إخفاء الاعتقاد بالإمامة والولاية لأهل البيت ﷺ يعني ستر التشيع مع التظاهر بموافقة الآخرين في عقيدتهم تجاه الإمامة وفي الوقت نفسه يشاركون المسلمين في الشهادتين والإيمان بالقيامة، ويمارسون العبادات ويعملون بالفروع ويعتقدون ذلك بقلوبهم ويعيشون هذه العقيدة بوجدانهم وبأرواحهم .

نعم من فسر النفاق بمطلق مخالفة الظاهر للباطن وبه صَوَّرَ التقية - الواردة في الكتاب والسنة - من فروعه، فقد فسره بمفهوم أوسع مما هو عليه في القرآن، فإنه يعرف المنافقين بالمتظاهرين بالإيمان والمبطنين للكفر بقوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾^(١) فإذا كان هذا حدَّ المنافق فكيف يعم من يستعمل التقية تجاه الكفار والعصاة فيُخفي إيمانه أو عقيدته في ولاء أهل البيت ويظهر الموافقة لغاية صيانة النفس والنفس والعرض والمال من التعرض؟!

ويظهر صدق ذلك إذا وقفنا على ورودها في التشريع الإسلامي، ولو كانت من قسم النفاق، لكان ذلك أمراً بالقيح ويستحيل على الحكيم أن يأمر به ﴿قُلْ إِنْ اللَّهُ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢).

الشبهة الثانية: لماذا عُدَّت التقية من أصول الدين؟

قد نقل عن أئمة أهل البيت ﷺ أنهم قالوا: التقية ديني ودين آبائي، ولا

١. المنافقون: ١.

٢. الأعراف: ٢٨.

دين لمن لا تقية له.^(١)

وظاهر هذه الروايات أنّ الاعتقاد بالتقية وتطبيق العمل على ضوئها من أصول الدين فمن لم يتق فقد خرج عن الدين وليس له من الإيمان نصيب. يلاحظ عليه: بأنّ التقية من الموضوعات الفقهية، تخضع كسائر الموضوعات للأحكام الخمسة، فتارة تجب وأخرى تحرم، وثالثة...، ومعه كيف يمكن أن تكون من أصول الدين، وقد ذكرها فقهاء الشيعة في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وأما الروايات التي عدتها من الدين فهي من باب الاستعارة وغايتها، التأكيد على أهميتها وتطبيقها في الحياة لصيانة النفس والنفس، وبما أنّ بعض الشيعة كانوا يجاهرون بعقائدهم وشعائره، الأمر الذي يؤدي إلى إلقاء القبض عليهم وتعذيبهم وإراقة دمائهم، فالإمام وللحيلولة دون وقوع ذلك يقول بأنّ (التقية ديني ودين آبائي) لحثهم على الاقتداء بهم، وأما ما ورد في الحديث «لا دين لمن لا تقية له» فالغاية التأكيد على الالتزام بالتقية، نظير قوله: لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد.

وبعبارة أخرى: ليس المراد من الدين هو الأصول العامة كالنوحيد والنبوة والمعاد التي بالاعتقاد بها يرد إلى حظيرة الإسلام وبإنكارها أو إنكار واحد منها أو إنكار ما يلازم إنكار أحد الأصول الثلاثة يخرج عنها، وإنّما المراد به هو الشأن الذي يتعبد به الإمام ويعمل بدين الله، فقوله: «التقية ديني ودين آبائي» أي هو من شؤوننا أهل البيت عليهم السلام فافتدوا بنا، وأما من يتصور أنّ التقية تمس كرامته فهو إنسان جاهل خارج عن هذا الشأن الذي عليه تدين الأئمة به.

الشبهة الثالثة : التقية تؤدي إلى محق الدين

إذا مارست جماعة التقية فترة طويلة في أصول الدين وفروعه، ربما يتجلى للجيل المقبل بأن ما مارسه آبائهم من صميم الدين وواقعه، فعند ذلك تنتهي التقية إلى محق الدين واندثاره.

يلاحظ عليه: أنّ الظروف مختلفة وليست على منوال واحد، فربما يشهد الضغط فلا يجد المحق مجالاً للإعراب عن رأيه وعقيدته وشريعته، وقد تبدّل الظروف إلى ظروف مناسبة تسمح بممارسة الشعائر بكلّ حرية، وقد عاشت الشيعة بين الحين والآخر في هذه الظروف المختلفة، وبذلك صانت أصولها وفروعها وثقافتها والله سبحانه هو المعين لحفظ الدين وشريعته.

وبعبارة أخرى: إنّ للتقية سيطرة على الظاهر دون الباطن، فالأقلية التي صودرت حرياتهم يمارسونها في الظاهر، وأما في المجالس الخاصة فيقومون بواجبهم على ما هو عليه ويربّون أولادهم على وفق التعاليم التي ورثوها عن آبائهم عن أئمتهم.

ولو افترضنا أنّ مراعاة التقية فترة طويلة تنتهي إلى محق الدين فالتقية عندئذ تكون محرمة يجب الاجتناب عنها. وقد مرّ أنّ التقية لها أحكام خمسة، فالتقية المنتهية إلى محق الدين محظورة.

الشبهة الرابعة : التقية تؤدي إلى تعطيل الأمر بالمعروف

إنّ التقية فكرة تحوّل المسلم إلى إنسان يتعايش مع الأمر الواقع على ما فيه من ظلم وفساد وانحراف، فتعود إلى الرضا بكلّ ما يحيط بها من الظلم والفساد

والانحراف.

يلاحظ عليه: أنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مشروط بالتمكن منه، فمرتبة منه وظيفة الفرد و هو الأمر بالمعروف بكرامية القلب و اللسان، ومرتبة منه وظيفة المجتمع وعلى رأسه الدولة صاحبة القدرة والمنعة، فالممارس للتقية بأمر بالمعروف وينهى عن المنكر حسب مقدرته ولولا القدرة فلا حكم عليه، لأنَّ الله سبحانه لا يكلف نفساً إلّا وسعها.

ومع ذلك فالممارس للتقية يتحَيَّن الفرص للانقضاض على الواقع الفاسد وتغييره، فلو ساعدته الظروف على هذا التغيير فحينها يتخلَّى عن التقية ويجاهر بالحقّ قولاً وعملاً.

الشبهة الخامسة: التقية من المسلم من البدع

ربما يتصور أنَّ التقية من اختلاقات الشيعة وأنها لا دليل عليها من الكتاب والسنة، وذلك لأنَّ الآيات الواردة في التقية ترجع إلى اتقاء المسلم من الكافر، وأما اتقاء المسلم من المسلم فهذا ما لا دليل عليه من الكتاب والسنة.

الجواب

إنَّ مورد الآيات وإن كان هو اتقاء المسلم من الكافر، ولكن المورد كما هو المسلم لا يكون مخصّصاً، إذ ليس الغرض من تشريع التقية عند الابتلاء بالكفار إلّا صيانة النفس والنفيس من الشر، فإذا ابتلي المسلم بأخيه المسلم الذي يخالفه في بعض الفروع ولا يتردد الطرف القوي عن إيذاء الطرف الآخر، كأن ينكل به أو ينهب أمواله أو يقتله، ففي تلك الظروف الحرجة يحكم العقل السليم بصيانة

النفس والنفيس عن طريق كتمان العقيدة واستعمال التقية، ولو كان هناك وزر فإنها يحمله من يُتَقَى منه لا المتقي. ونحن نعتقد أنه إذا سادت الحرية جميع الفرق الإسلامية، وتحملت كل فرقة آراء الفرقة الأخرى لوقفت على أن الرأي الآخر هو نتيجة اجتهادها، وعندها لا يضطر أحد من المسلمين إلى استخدام التقية، ولساد الوثام مكان النزاع.

وقد فهم ذلك لفيف من العلماء وصرحوا به، وإليك نصوص بعضهم:

١. قال الشافعي: تجوز التقية بين المسلمين كما تجوز بين الكافرين بحماية

عن النفس.^(١)

٢. يقول الإمام الرازي في تفسير قوله سبحانه: ﴿إِلَّا أَنْ تَقُوا مِنْهُمْ تَقَاةً﴾:

ظاهر الآية يدل على أن التقية إنما تحل مع الكفار الغالبيين، إلا أن مذهب الشافعي - رضي الله عنه - أن الحالة بين المسلمين إذا شاكلت الحالة بين المسلمين والكافرين حلت التقية بحماية عن النفس، وقال: التقية جائزة لصون النفس، وهل هي جائزة لصون المال؟ يحتمل أن يحكم فيها بالجواز لقوله ﷺ: «حرمة مال المسلم كحرمة دمه»، وقوله ﷺ: «من قتل دون ماله فهو شهيد».^(٢)

٣. ينقل جمال الدين القاسمي عن الإمام مرتضى الباني في كتابه «إبصار

الحق على الخلق» ما نصّه: وزاد الحق غموضاً وخفاءً أمران: أحدهما: خوف العارفين - مع قلتهم - من علماء السوء وسلاطين الجور وشياطين الخلق مع جواز التقية عند ذلك بنص القرآن، وإجماع أهل الإسلام، وما زال الخوف مانعاً من إظهار الحق، ولا برج الحق عدواً لأكثر الخلق، وقد صرح عن أبي هريرة - رضي الله

١. تفسير النيسابوري في هامش تفسير الطبري: ١٧٨/٣.

٢. مفاتيح الغيب: ١٣/٨ في تفسير الآية.

عنه - أنه قال - في ذلك العصر الأول -: حفظت من رسول الله ﷺ وعاءين، أما أحدهما فبشئته في الناس، وأما الآخر فلو بشئته لقطع هذا البلعوم. ^(١)

٤. وقال المراغي في تفسير قوله سبحانه: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾: ويدخل في التقية مداراة الكفرة والظلمة والفسقة، وإلانة الكلام لهم، والتبسم في وجوههم، وبذل المال لهم، لكف أذاهم وصيانة العرض منهم، ولا يعد هذا من الموالاة المنهي عنها، بل هو مشروع، فقد أخرج الطبراني قوله ﷺ: «ما وَفَى المؤمن به عَرْضُهُ فهو صدقة». ^(٢)

إنَّ الشيعة تتقي الكفار في ظروف خاصة لنفس الغاية التي لأجلها يتقيهم السني، غير أنَّ الشيعة ولأسباب لا تخفى، يلجأ إلى اتقاء أخيه المسلم لا لتقصير في الشيعة، بل في أخيه الذي دفعه إلى ذلك، لأنَّه يدرك أنَّ الفتك والقتل مصيره إذا صرَّح بمعتقده الذي هو عنده موافق لأصول الشرع الإسلامي وعقائده، نعم كان الشيعة وإلى وقت قريب يتحاشى أن يقول: إنَّ الله ليس له جهة، أو أنَّه تعالى لا يرى يوم القيامة، وإنَّ المرجعية العلمية والسياسية لأهل البيت بعد رحلة النبي الأكرم، أو أنَّ حكم المتعة غير منسوخ. إنَّ الشيعة إذا صرَّح بهذه الحقائق - التي استنبطت من الكتاب والسنة - سوف يُعرض نفسه ونفيسه للمهالك والمخاطر. وقد مرَّ عليك كلام الرازي وجمال الدين القاسمي والمراغي الصريح في جواز هذا النوع من التقية، فتخصيص التقية بالتقية من الكافر فحسب، جود على ظاهر الآية وسد لباب الفهم، ورفض للملاك الذي شُرعت لأجله التقية، وإعدام لحكم العقل القاضي بحفظ الأهم إذا عارض المهم.

١. ع الحسن التأويل: ٤/ ٨٢.

٢. تفسير المراغي: ٣/ ١٣٦.

وقد مرّ الكلام عن لجوء جملة من كبار المحدثين إلى التقية في ظروف عصيبة أو شكت أن تودي بحياتهم وبها يملكون، وخير مثال على ذلك ما أورده الطبري في تاريخه^(١) عن محاولة المأمون دفع وجوه القضاة والمحدثين في زمانه إلى الإقرار بخلق القرآن قسراً وقد علموا أنّ إنكاره يستعقب قتل الجميع دون رحمة، ولما أبصر أولئك المحدثون لعمّان، حد السيف عمدوا إلى مصانعة المأمون في دعواه وأسروا معتقدهم في صدورهم، ولما عُتِبوا على ما ذهبوا إليه من موافقة المأمون برّوا عملهم بعمل عمّار بن ياسر حين أكره على الشرك وقلبه مطمئن بالإيمان، والقصة شهيرة وصریحة في جواز اللجوء إلى التقية التي دأب البعض بالتشنيع فيها على الشيعة وكأنتهم هم الذين ابتدعوها من بنات أفكارهم دون أن تكون لها قواعد وأصول إسلامية ثابتة ومعلومة.

الآثار البناءة للتقية

إذا ساد الاستبداد المجتمع الإنساني وصودرت فيه الحريات وهُضمت فيه الحقوق وأُخذت فيه أصوات الأحرار، فحينئذٍ لا تجد الأقلية المهضومة، حيلة سوى اللجوء إلى التقية والتعايش مع الأمر الواقع، وهذا الأمر وإن يتلقاه البعض أمراً مرغوباً عنه، ولكن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام - كما سيوافيك كلامه - يصفه بأنه رخصة من الله تفضل الله بها على المؤمنين. كيف وقد يترتب على ممارسة التقية آثار بناءة تلخص في الأمور التالية:

١ . حفظ النفس والنفس

إن ممارسة التقية والمداواة مع الظالم المستبد يصون الأقلية من البطش والكبت والقتل ومصادرة الأموال بخلاف عدم ممارستها فإنه يعرضها للقتل والفناء، ولذلك يعبر عنها بالترس والجُنة، قال الإمام الصادق عليه السلام: «إن التقية ترس المؤمن، ولا إيمان لمن لا تقية له»^(١).

وقال عليه السلام: «كان أبي يقول: وأي شيء أقر لعيني من التقية، إن التقية جُنة

المؤمن»^(٢).

روى شيخنا المفيد قال: كتب علي بن يقطين (الوزير الشيعي للرشد) إلى الإمام الكاظم عليه السلام يسأله عن الوضوء؟ فكتب إليه أبو الحسن عليه السلام: «فهمت ما ذكرت من الاختلاف في الوضوء، والذي أمرك به في ذلك أن تغمض ثلاثاً، وتستشق ثلاثاً، وتغسل وجهك ثلاثاً، وتخلل شعر لحيتك، وتغسل يديك من أصابعك إلى المرفقين ثلاثاً، وتمسح رأسك كله، وتمسح ظاهر أذنك وباطنهما، وتغسل رجليك إلى الكعبين ثلاثاً، ولا تخالف ذلك إلى غيره.

فلما وصل الكتاب إلى علي بن يقطين تعجب مما رسم له أبو الحسن عليه السلام فيه مما أجمع العصابة على خلافه، ثم قال: مولاي أعلم بما قال: وأنا أمثل أمره، فكان يعمل في وضوئه على هذا الحد، ويخالف ما عليه جميع الشيعة امتثالاً لأمر أبي الحسن عليه السلام، وسعي علي بن يقطين إلى الرشد، وقيل: إنه رافضي، فامتحنه الرشد من حيث لا يشعر، فلما نظر إلى وضوئه ناداه: كذب يا علي بن يقطين من زعم أنك من الرافضة، وصلحت حاله عنده، وورد عليه كتاب أبي الحسن عليه السلام: «ابتدأ من الآن يا علي بن يقطين و توضأ كما أمرك الله تعالى، اغسل وجهك مرة فريضة وأخرى إسباغاً و اغسل يديك من المرفقين كذلك، وامسح بمقدم رأسك وظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك، فقد زال ما كنا نخاف منه عليك، والسلام»^(١).

تري أن الإمام أنقذ علي بن يقطين من الموت من خلال أمره بالتيقن وكم له في التاريخ من نظير، و كفى شاهداً قصة عمار و أبيه وأمه المتقدمة.

٢ . حفظ وحدة الأمة

لا شك أنّ وحدة الكلمة هي مصدر قوة الأمة وازدهارها، وهي حبل الله الوثيق الذي لا بدّ من الاعتصام به، حيث قال في محكم كتابه: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا﴾^(١).

فقد عدّ سبحانه التفريق والتشردم والتشتت عذاباً يستأصل الأمة ويستنفد قواها، قال سبحانه: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَاباً مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْسَنَكُمْ شَيْعاً وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ﴾^(٢).

إلى غير ذلك من الآيات الحاثّة على الوحدة والمحدّرة من التفرق والتبدد.

وتشريع التيقية يعين على الوحدة ويمسك الأمة عن التبدد، فلذلك يصفها الإمام بأنها «رخصة تفضّل بها الله على المؤمنين رحمة لهم».

وهذا لا يعني الإفراط في ممارسة التيقية حتّى إذا توفرت الفرص المناسبة للتعبير عن رأيه ومنهجه، فعند ذلك تحرم التيقية، لأنّه يترتب عليها طمس الدين وكتمان الحقيقة.

٣ . الحفاظ على القوى من الاستنزاف

إنّ الجماعة المهضومة، بممارسة التيقية تحمي قواها وطاقاتها من الاستنزاف، وبالتالي تربي جماعة واعية لأهدافها، فإذا هبّ على مجتمعهانسيم الحرية فيتيسر عندها أن تُجَاهر بأفكارها وآرائها دون أي خوف أو وجل و تطالب بحقوقها، وهذا من آثار التيقية حيث صانت الجماعة الضعيفة من استنزاف قواها.

وبما أنّ هذه الآثار البناءة تعبير واضح للرحمة، التي أشار إليها الإمام أمير المؤمنين، نأتي بنص كلمته:

روى الشريف المرتضى في رسالة «المحكم والمتشابه» نقلاً عن «تفسير النعماني» عن علي عليه السلام أنّه قال: «وإنّ الله منّ على المؤمن بإطلاق الرخصة له عند التقية في الظاهر، أن يصوم بصيامه ويفطر بإفطاره ويصليّ بصلاته ويعمل بعمله ويظهر له استعمال ذلك، موسعاً عليه فيه، وعليه أن يدين الله تعالى في الباطن بخلاف ما يظهر لمن يخافه من المخالفين المستولين على الأئمة، فهذه رخصة تفضل الله بها على المؤمنين رحمة لهم ليستعملوها عند التقية في الظاهر»^(١).

موقف أئمة أهل البيت عليهم السلام من التقية

إنَّ أئمة أهل البيت عليهم السلام خلفاء الرسول في الخلافة والإمامة، فهم ساسة العباد في حقل قيادة المجتمع إلى المنهج المهيّج، والمرجع العلمي في تفسير الكتاب والسنة وما تحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة في حقل الأحكام، هذا عندنا وأما غيرنا، فقد اتفقت كلمة الأمة على أنَّ العترة الطاهرة باب علم النبي بحكم حديث الثقلين، ولذلك يرجع إليهم الموافق والمخالف في حلّ المشاكل العقائدية والتشريعية.

فأئمة المذاهب الأربعة وغيرهم من التابعين قد نهلوا من ندير علومهم، ولا يشكّ في ذلك مَنْ له أدنى إلمام بتاريخ الحديث والفقه، ولا يسع المقام هنا لبيان التفصيل.

وينبغي أن يعلم أنَّ أئمة أهل البيت عليهم السلام لم يمارسوا التقية في حياتهم الشخصية إلّا في المجالات السياسية التي تمس سياسة الخلفاء، ولم تكن لديهم أية خشية في الإفصاح عن أفكارهم وآرائهم أمام فقهاء عصرهم، كيف وإنّ الفقهاء والمحدثين كلّهم كانوا معترفين بفضلهم ومغترفين من علومهم، وكانوا عيالاً عليهم، وبذلك يظهر ما ينسب إلى الأئمة من التقية في حياتهم لا بجانب

الصواب.

نعم كانوا يبارسون التقية في الأمور التي تتعلق بالسلطان ولا بخالفونه.

روى الصدوق بسند صحيح عن عيسى بن أبي منصور أنه قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام في اليوم الذي يشك فيه، فقال: يا غلام اذهب فانظر أصام السلطان أم لا؟ فذهب ثم عاد فقال: لا، فدعا بالغداء فتغدينا. ^(١)

وهنا سؤال يطرح نفسه وهو أنه لا يشك من أمعن في الأخبار المروية عن أئمة أهل البيت عليهم السلام أنهم كانوا يفتنون - في بعض الموارد - على وفق آراء فقهاء عصرهم تقية مع أن الحكم الواقعي لديهم غير ذلك، فما هو الوجه في الإفتاء بالتقية؟

والجواب: أن الإفتاء بالتقية لم يكن لأجل الحفاظ على أنفسهم من القتل والتعذيب، وإنما كان الغرض صيانة شيعتهم من أن يُعرَّضوا ويُؤخذوا لمخالفتهم الرأي العام في حقل العقيدة والشريعة، ولما قلناه شواهد كثيرة في تاريخ الحديث والفقه، نكتفي بهذين الحديثين:

١. روى سلمة بن محرز قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن رجلاً مات وأوصى إلي بتركه وترك ابنته، قال: فقال لي: «إعطها النصف»، قال: فأخبرت زارة بذلك، فقال لي: اتقاك إنما المال لها، قال: فدخلت عليه بعد، فقلت: أصلحك الله! إن أصحابنا زعموا أنك اتقيتني فقال: «لا والله ما اتقيت، ولكني اتقيت عليك أن تُضمن، فهل علم بذلك أحد؟» قلت: لا، قال: «فاعطها ما بقي». ^(٢)

١. الوسائل ٧، الباب ٧٥ من أبواب ما يمكس عنه الصائم، الحديث ١.

٢. الوسائل ١٧، الباب ٤ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد، الحديث ٣.

٢. روى عبد الله بن محرز بيع القلانص، قال: أوصى إلي رجل، وترك خمسمائة درهم أو ستمائة درهم، وترك ابنة، وقال: لي عصبة بالشام، فسألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك؟ فقال: «اعط الابنة النصف، والعصبة النصف الآخر».

فلما قدمت الكوفة أخبرت أصحابنا، فقالوا: اتقاك، فأعطيت الابنة النصف الآخر، ثم حججت فلقيت أبا عبد الله عليه السلام فأخبرته بما قال أصحابنا وأخبرته أنني دفعت النصف الآخر إلى الابنة، فقال: «أحسنْتَ إنما أفتيتك مخافة العصبة عليك»^(١).

إن مذهب أئمة أهل البيت عليهم السلام كان أمراً ذائعاً بين الناس و كان خلافتهم مع سائر الفقهاء والمحدثين في مسائل كثيرة واضحة، ولذلك لم يكن أيّ ضغط عليهم بالإفصاح بالحقيقة، نعم الإفتاء على وفق الواقع واجتماع الشيعة على العمل به يورث سوء الظن للسلطة وتقف في وجههم بحجة أنهم بصدد الثورة عليها، فلذلك كان الإمام يكره اجتماعهم على فكرة واحدة لئلا يؤخذوا. نعم البطانة من أصحاب الأئمة كانوا يميزون الحكم الواقعي عن الحكم الصادر تقية، يقول الشيخ جعفر كاشف الغطاء:

وليس مذهبنا أقل وضوحاً من مذهب الحنفية والشافعية والحنبلية والمالكية والزيدية والناوسية والواقفية والفتحية وغيرهم، فإن لكل طائفة طريقة مستمرة يتوارثونها صاغراً عن كبير، بل أهل الملل من عدا المسلمين على بُعد عهدهم عن أنبيائهم الماضين لهم طرائق وسير يمشون فيها على الأثر ولا يصغون إلى إنكار من أنكر.^(٢)

١. المصدر نفسه، الباب ٥ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد، الخديث ٤.

٢. كشف الغطاء: ١/ ٢١٥.

في أجزاء العمل الموافق للتقية

قد تقدّم البحث في أقسام التقية وأحكامها التكليفية، بقي الكلام في أحكامها الوضعية، والمراد منها هو صحة العمل الموافق للتقية المخالف للواقع، وله أقسام:

١. أن تكون التقية في العمل بالحكم الواقعي كغسل القدمين مكان مسحهما، والمسح على الخفين، والنكس في غسل اليدين والصلاة في جلد الميتة وما لا يؤكل لحمه، والتكفير في اليدين (قبض اليسرى باليمنى) والتأمين في الصلاة، والسجود على ما لا يصح السجود عليه، والطلاق بلا حضور عدلين أو مع كون المطلقة حائضاً، إلى غير ذلك من الأعمال التي تخالف الواقع وتوافق التقية، ومورد التقية هو الأحكام الشرعية.

٢. أن تكون التقية في الموضوعات لا في الأحكام الشرعية، سواء كان الموضوع عاماً غير مقيد بزمان دون زمان، ككون المغرب متحققاً بسقوط القرص؛ أو في الموضوعات الخاصة كثبوت هلال ذي الحجة أو شهر رمضان أو شوال في سنة معينة، وعندئذ يقع الكلام في صحة العمل في هذه الموارد فالعمل موافق للتقية لكنه مخالف للوظيفة الواقعية في مجال الحكم والموضوع.

والظاهر الصحة في جميع الأقسام وفاقاً للشيخ كاشف الغطاء في كتابه^(١) والسيد الأستاذ الإمام الخميني كما أفاد في محاضراته.

ثم إن الروايات الدالة على صحة العمل الصادر عن الثقة على أصناف:

١. ما دلّ على صحة العمل المضطر إليه، فيختص هذا الصنف بالثقة الاضطرارية التي تنبع عن خوف الضرر على النفس والنفيس، ضرراً لا يتحمل عادة.

٢. ما دلّ على صحة العمل المأتي به ثقة والظاهر انصراف هذا الصنف إلى الثقة الاضطرارية.

وعلى كل تقدير فعنوان الحكم في الصنف الأول هو الاضطرار وفي الصنف الثاني هو الثقة.

٣. ما دلّ على صحة العمل المخالف للواقع والموافق للمخالف مدارة له حفظاً للوحدة الإسلامية.

فها نحن نتناول لغاية الاختصار من كل صنف بعض الروايات.

الصنف الأول: ما يكون فيه الموضوع هو الاضطرار

إذا أتى بعمل مخالف للواقع لأجل الاضطرار، فيدلّ على صحته الروايات التالية:

١. حديث الرفع، أعني قوله ﷺ: «رفع عن أمتي ... ما اضطروا إليه»^(٢).
والرواية صحيحة سنداً لكن المهم تحقيق مدلولها، فإن الرفع يتعلق بأمر وجودي وهو دائر بين أحد أمور ثلاثة:

أ. المؤاخذه والعقاب.

ب. الأثر المناسب لكل واحد من الأمور التسعة.

ج. تمام الآثار المترتبة على الأمر المرفوع في لسان الشرع.

والأول غير صحيح، لوضوح أنّ الرواية بصدد الإخبار عن رفع أمر شرعي من الوجوب والحرمة أو الجزئية والمانعية، وأمّا المؤاخذه والعقاب الأخرى فهو أمر تكويني لا شرعي.

أضف إلى ذلك أنّه لا يصحّ تقديرها في رفع النسيان والخطأ اللذين هما من الأمور التسعة، لعدم وجود العقوبة فيهما حتّى يصحّ الامتنان من الشرع على الأمة برفعها فيهما.

والثاني بعيد أيضاً فإنّه يحتاج إلى الفحص عن الأثر المناسب لكل واحد من الأمور التسعة وربّما لا يصل الإنسان إليه في بعضها.

والثالث هو المتعين، أي رفع تمام الآثار الشرعية المترتبة على الموضوع، مثلاً: يحرم التكفير في الصلاة، كما تجب السورة كاملة فيها، فيتزعم من حرمة التكفير، مانعيته للصلاة؛ ومن وجوب السورة، جزئيتها لها. فإذا اضطر إلى التكفير أو إلى ترك قراءة السورة الكاملة، فالآثار المترتبة على التكفير أو السورة مرفوعة، فالمرفوع في التكفير هو الحرمة وبالتالي المانعية، كما أنّ المرفوع في ترك السورة الكاملة اضطراراً هو الوجوب وبالتالي الجزئية، وكأنّ الشارع لم يحكم على التكفير والسورة بشيء من الأحكام، فينحصر المأمور به فيما أتى على وفق التقيّة.

فإن قلت: إنّ الرفع يتعلّق بأمر وجودي، وعندئذ يصحّ التمسك بحديث الرفع في التكفير الذي هو أمر وجودي دون ترك السورة الذي هو أمر عدمي.

قلت: الملاك في الاستدلال هو تعلّق الرفع بعنوان كلّ - أعني: ما اضطروا إليه وهو أمر وجودي - سواء كان المنطوق والمصداق أمراً وجودياً أو أمراً عدمياً،

فالمصحح لصدق الرفع هو متعلّقه في الحديث - أعني: ما اضطروا إليه - وعلى ذلك فلو اضطّر إلى ترك الوقوف في عرفات دون المشعر أمكن التمسك في صحّة العمل بحديث الرفع، لأنّ العنوان في الحديث الذي تعلّق به الرفع (الاضطرار) أمر وجودي.

٢. صحيحة زرارة، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: «إنّ الثقيّة في كلّ شيء يضطر إليه ابن آدم، فقد أحلّه الله له»^(١).

وجه الدلالة: أنّ الإنسان يضطر إلى التكفير وترك الوقوف بعرفة وغير ذلك من الأفعال والتروك الممنوعة شرعاً في عباداته، فكّل ذلك أحلّه الله ورفع المنع الثابت فيها لولا الثقيّة.

وبعبارة أخرى: المراد بالإحلال رفع المنع السابق، والرفع في كلّ ممنوع بحسب حاله سواء كان الممنوع حكماً تكليفاً كشرب النبيذ أو الفقاع أو حكماً غيرياً كالتكفير وترك الوقوف بعرفة، فالمنع في كلا الموردین مرفوع بحكم قوله: أحلّه الله، وينتج صحّة العمل.

٣. موثقة سماعه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا حلف رجل ثقيّة لم يضّر إذا هو أكره أو اضطّر إليه» وقال: «ليس شيء مما حرم الله إلّا وقد أحلّه الله لمن اضطّر إليه»^(٢).

وجه الدلالة على صحّة العمل المأتي به اضطراراً، هو أنّ حنث الحلف حرام تكليفاً ووضعاً بمعنى ترتب الكفارة عليه في حالة الاختيار، وهذا العمل إذا صدر عن إكراه واضطرار يتجرّد عن كلا الحكمين، فلا هو حرام تكليفاً ولا وضعاً بمعنى

١. الكافي ٢/ ١٧٥، الحديث ١٨، باب الثقيّة. ولاحظ الوسائل ١١، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٢.

٢. الوسائل ١٦، الباب ١٢ من كتاب الأيمان، الحديث ١٨.

وجوب الكفارة.

٤. صحيحة زرارة: «عن أبي جعفر عليه السلام قال: التقية في كل ضرورة، وصاحبها أعلم بها حين تنزل به»^(١)

والظاهر أنّ الضرورة أعمّ من الاضطرار من حيث المورد، فإنّ الثاني يختصّ بها إذا كان الخوف على نفس الشخص ونفيسه، بخلاف الضرورة فهي أعمّ، فتصدق أيضاً على ما إذا كان في ترك العمل خطر يهدد كيان الإسلام والمسلمين أو طائفة منهم.

هذا بعض ما دلّ على صحّة العمل المخالف للواقع لأجل الاضطرار والضرورة، وعلى ضوء ذلك فلو اضطر الإنسان أو دعت الضرورة إلى فعل المانع كالتكفير أو ترك الجزء كالسورة الكاملة فالعمل جائز وماضٍ، وسيوافيك في روايات الصنف الثاني أنّ المراد من قوله: «أحله الله» هو تنفيذ العمل وقبوله لا بمعنى حلّيته وعدم حرّمته.

الصنف الثاني: ما يكون الموضوع فيه «التقية»

ما اتّخذ عنوان التقية موضوعاً لتنفيذ العمل وتصحيحه فيدلّ عليه الروايات التالية:

١. موثقة مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث وتفسير ما يتّقى: «مثل أن يكون قوم سوء ظاهر حكمهم وفعلهم على غير حكم الحقّ وفعله، فكلّ شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقية ممّا لا يؤدي إلى الفساد في الدين فإنّه جائز»^(٢)

١. الوسائل: ١١، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١.

٢. الوسائل: ١١، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٦.

فلو أُريد من الجواز الإباحة فيدّل على حلية العمل إذا كان حراماً في الواقع، وأما لو أُريد به نفوذ العمل ومضيه عند الشارع فيدّل على صحة العمل مثل قوله: «الصلح جائز بين المسلمين»، فإفطار المؤمن عند سقوط القرص أو وقوفه بعرفات قبل وقته أو إيقاعه الطلاق مع عدم العدلين كلّها جائزة أي نافذة ومقبولة لدى الشارع.

نعم المتبادر من التقية هي التقية الاضطرارية، ولا يعمّ القسم المدارائي الذي يتجرّد عن الخوف.

٢. صحيحة أبي الصباح إبراهيم بن النعيم، قال: والله لقد قال لي جعفر بن محمد: «إن الله علم نبيه التنزيل والتأويل، فعلمه رسول الله ﷺ علياً عليه السلام» قال: «وعلمنا والله» ثم قال: «ما منعتم من شيء أو حلفتم عليه من يمين في تقية، فأنتم منه في سعة»^(١).

فقوله: «ما منعتم من شيء... تقية» يعم كلّ عمل صدر من الإنسان تقية فهو في سعة منه، أي لا يترتب عليه الأثر، فلو كفر أو ترك سورة كاملة أو سجد على ما لا يجوز السجود عليه، فالمصلي في سعة من هذا العمل يعني لا يعد عمله هذا محرماً ولا يترتب عليه الإعادة والقضاء، وتوهم أنّ المراد من السعة هو خصوص عدم الحرمة لا رفع الكفارة فقط كما ترى، يخالف لإطلاقها.

٣. موثقة سماعه قال: سألته عن رجل كان يصلي، فخرج الإمام وقد صلى الرجل ركعة من صلاة فريضة، قال: «إن كان إماماً عدلاً فليصل أخرى وينصرف ويجعلها تطوعاً، وليدخل مع الإمام في صلاته كما هو، وإن لم يكن إماماً عدلاً فليبن على صلاته كما هو، ويصلي ركعة أخرى، ويجلس قدر ما يقول: أشهد أن لا

إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، ثم ليتم صلاته معه على ما استطاع فإن التقية واسعة، وليس شيء من التقية إلا وصاحبها مأجور عليها إن شاء الله»^(١).

والرواية صريحة في صحة صلاته بمحضر منهم مع ترك ما لم يستطع فعله أو إتيان ما لم يستطع تركه من الأجزاء والشرائط والموانع.

والرواية كالضابطة الكلية في كافة الأعمال حيث قال: «فإن التقية واسعة، وليس شيء من التقية إلا وصاحبها مأجور».

وحصيلة الكلام: أن الإنسان إذا تأمل في العناوين التالية:

١. رفع عن أمتي ما اضطروا إليه .
 ٢. كل شيء يضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله .
 ٣. ليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله الله لمن اضطر إليه .
 ٤. التقية في كل ضرورة وصاحبها أعلم بها .
 ٥. كل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقية فإنه جائز .
 ٦. ما صنعتكم من شيء أو حلفتكم عليه في يمين في تقية فأنتم منه في سعة .
 ٧. وليس شيء من التقية إلا وصاحبها مأجور عليها .
- فإذا أمعن في هذه العناوين وما حمل عليها من الأحكام يقف على أن طروء الاضطرار والضرورة والتقية سبب لرفع الحكم أو نفوذ العمل وجوازه فينتزع منه صحة العمل في مجالي التكليف والوضع.

٤. ما رواه في أصول الكافي بسنده عن أبي جعفر أنه قال: «التقية في كل شيء إلا في شرب المسكر والمسخ على الخفين»^(٢).

١. الوسائل: ٨/ ٤٠٥، الباب ٥٦ من أبواب كتاب الصلاة، الحديث ٢.

٢. الكافي: ٢/ ١٧٢، باب التقية، الحديث ٢.

دلت الرواية على ثبوت التقية ومشروعيتها في كل شيء ممنوع لولا التقية، إلا في الفعلين المذكورين، فاستثناء المسح على الخفين مع كون المنع فيه عند عدم التقية منعاً غيرياً دليلاً على عموم الشيء لكل ما يشبهه من الممنوعات، لأجل التوصل بتركها إلى صحة العمل، فدلّ على رفع التقية لمثل هذا المنع الغيري وتأثيرها في ارتفاع أثر ذلك الممنوع منه، فدلّ على أنّ التقية ثابتة في التكفير في الصلاة مثلاً، بمعنى عدم كونه ممنوعاً عليه فيها عند التقية، وكذا في غسل الرجلين واستعمال النبيذ في الوضوء ونحوهما.^(١)

فظهر ببركة هذه الروايات أنّ العمل الموافق للتقية مجزي مطلقاً.

فإن قلت: قد ورد في بعض الروايات وجوب القضاء لمن أفطر في شهر رمضان تقية، نظير:

١. ما رواه الكليني بسند صحيح عن داود بن الحصين، عن رجل من أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال وهو بالحيرة في زمان أبي العباس: إني دخلت عليه وقد شك الناس في الصوم وهو والله من شهر رمضان، فسلمت عليه، فقال: يا أبا عبد الله أصمت اليوم؟ فقلت: لا والمائدة بين يديه، قال: فادنُ فكل، قال: فدنوت فأكلت، قال: وقلت: الصوم معك والفطر معك، فقال الرجل لأبي عبد الله عليه السلام: تفطر يوماً من شهر رمضان؟! فقال: «أي والله أفطر يوماً من شهر رمضان وأقضي أحب إليّ من أن يضرب عنقي».^(٢)

٢. ما رواه الكليني عن رفاعه، عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «دخلت على أبي العباس بالحيرة، فقال: يا أبا عبد الله ما تقول في الصيام اليوم؟ فقال:

١. لاحظ رسالة التقية للشيخ الأنصاري ٥٦-٥٧.

٢. الوسائل ٧، الباب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٤.

«ذاك إلى الإمام إن صمت صمنا، وإن أفطرت أفطرتنا، فقال: يا غلام عليّ بالمائدة فأكلت معه، وأنا أعلم والله أنّه يوم من شهر رمضان، فكان إفطاري يوماً وقضاؤه أيسر عليّ من أن يضرب عنقي ولا يعبد الله»^(١).

فهاتان الروايتان تدلّان على لزوم القضاء وعدم كفاية التقية في الإجزاء .
قلت: مضافاً إلى أنّ الروايتين لا يحتجّ بهما لوجود الإرسال في آخرهما أنّ الكلام في الإجزاء وعدمه في العمل الموافق للتقية، كما إذا أتى العمل على وفق التقية لا فيما إذا تركه رأساً كما في المقام، لأنّ مصب روايات التقية هو العمل المأتي به لتلك الغاية لا ترك العمل للتقية، وعندئذ الروايات الدالة على وجوب القضاء لمن أفطر يوم الشك ولو عن عذر حاكم في المقام لو عملنا بالروايتين وقد علمت ضعفهما.

الصف الثالث : التقية لغاية المداواة

كان الكلام في السابق في التقية الناشئة من الخوف و هناك قسم آخر من التقية وهو المسمّى بالتقية المدارائية .

والمراد منها هو حسن المعاشرة مع العامة بالحضور في شعائرتهم و المشاركة في عباداتهم تحبباً للقلوب، دون أيّ خوف على النفس والنفيس . ويدلّ عليه روايات:

١ . صحيحة هشام بن الحكم وفيه قال: قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إياكم أن تعملوا عملاً نَعَيْرَ به، فإنّ ولد السوء يُعَيِّرُ والده بعمله، كونوا لمن انقطعتُم إليه زيناً، ولا تكونوا عليه شيناً، صلّوا في عشائرتهم، وعودوا مرضاهم،

واشهدوا جنازتهم، ولا يسبقونكم إلى شيء من الخير فأنتم أولى به منهم، والله ما عبد الله بشيء أحب إليه من الحب، قلت: وما الحب؟ قال: «التقية»^(١).

٢. ما رواه الصدوق عن حماد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من صلى معهم في الصف الأول كمن صلى مع رسول الله في الصف الأول»^(٢).

وليست الرواية ناظرة إلى صورة الخوف، وإلا لأشار إليه الإمام.

٣. صحيحة حفص البخري، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يحسب لك إذا دخلت معهم وإن كنت، لا تقتدي بهم، مثل ما يحسب لك إذا كنت مع من تقتدي به»^(٣).

٤. صحيحة حماد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من صلى معهم في الصف الأول كان كمن صلى خلف رسول الله»^(٤).

٥. ما رواه إسحاق بن عمار، قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «يا إسحاق، أتصلي معهم في المسجد»، قلت: نعم، قال: «صل معهم، فإن المصلي معهم في الصف الأول كالشاهر سيفه في سبيل الله»^(٥).

٦. ما رواه البرقي عن عبد الله بن سنان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: أوصيكم بتقوى الله عز وجل، ولا تحملوا الناس على أكتافكم فتذلوا، إن الله تبارك وتعالى يقول في كتابه: ﴿وقولوا للناس حسناً﴾.

١. الوسائل: ١١، الباب ٢٦ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٢.

٢. الوسائل: ٥، الباب ٥ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

٣. المصدر السابق، الحديث ٢.

٤. المصدر السابق، الحديث ٣.

٥. المصدر السابق، الحديث ٧.

ثم قال: «عودوا مرضاهم، واشهدوا جنازتهم، واشهدوا لهم وعليهم، وصلوا معهم في مساجدهم».^(١)

٧. ما رواه سماعه، قال: سألته عن مناكحتهم والصلاة خلفهم، فقال: «هذا أمر شديد لم تستطيعوا ذلك، قد أنكح رسول الله ﷺ وصلى علي ﷺ وراءهم».^(٢)

إن الدعوة إلى معاشرتهم وإقامة الصلاة في مساجدهم وجماعاتهم ربما يترتب عليه فعل المانع في الصلاة أو ترك الجزء أو غير ذلك من الأمور المبطللة للصلاة عندنا ومع ذلك نرى أن الإمام يرغب إلى العمل في صفوفهم وعشائرهم.

فقوله في صحيحة هشام: «والله ما عبد الله بشيء أحب إليه من الخبء»، قلت: وما الخبء؟ قال: «التقية» لأجل دفع استبعاد المخاطب صحة العمل المخالف للواقع وأنه كيف يكون أحب العبادات وأحسنها، ولكن القدر المتيقن من هذا الصنف هو الصلاة وشموليتها لساثر الأمور لا يخلو من تأمل.

ثم إن هناك روايات ربما يستظهر منها خلاف ما ذكرناه، مثلاً قوله:

١. رواية عمرو بن ربيع أنه سأل الإمام ﷺ إن لم أكن أثق به أصلي خلفه وأقرأ، قال: «لا، صلّ قبله أو بعده»، قيل له: أفأصلي خلفه وأجعلها تطوعاً، قال: «ولو قبلت التطوع لقبلت الفريضة ولكنها جعلها سبحة».^(٣)

والرواية ضعيفة وفي سندها مجهول، وهو أحمد بن محمد بن يحيى الخازني، كما أن في سندها الحسن بن الحسين وهو مشترك.

١. المصدر السابق، الحديث ٨.

٢. المصدر السابق، حديث ١٠.

٣. الوسائل ٥، الباب ٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٥.

٢. رواية ناصح المؤذن، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إني أصلي في البيت وأخرج إليهم، قال: «اجعلها نافلة ولا تكبر معهم فتدخل معهم في صلاتهم، فإن مفتاح الصلاة التكبيرة»^(١).

والرواية ضعيفة، والناصح المؤذن مجهول على أن الرواية ظاهرة في الصحة إذا كبر ودخل معهم في الصلاة.

٣. رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله قال: قلت: إني أدخل المسجد وقد صليت فأصلي معهم فلا أحسب تلك الصلاة، قال: «لا بأس». وأما أنا فأصلي معهم وأريهم إني أسجد وما أسجد.

والرواية ضعيفة لوجود قاسم بن عروة في سندها وهو مجهول. إلى غير ذلك من الروايات التي يستشعر منها عدم الاعتداد بالأعمال التي يؤتى بها معهم، فالجمل لولا الكل ضعاف وما دل على الصحة أكثر عدداً وأوضح دلالة.

وبما اخترنا من صحة العمل في مجالي الاضطراب والمداراة نستغني عن عقد البحث حول «اشتراط عدم المندوحة في صحة العمل المأتي به تقيّة» كما لا يخفى كما نستغني عن البحث حول وجوب أعمال الحيلة والتورية لفظاً وعملاً. بقي هنا مباحث طفيفة تظهر الحال فيها ممّا ذكرنا.

والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً.

خاتمة المطاف

جذور الاختلاف بين الفريقين

إن الاختلاف بين الفقهاء أمر مستحسن، إذ في ظله تتلاقى الأفكار وتتلاقح الآراء، ويثمر عن نتائج بناء تعود بالنفع إلى الأمة الإسلامية، ولعل على هذا ورد في بعض الآثار أنه عليه السلام قال: «اختلاف أمتي رحمة» فالمراد من هذا الاختلاف هو جانبه الإيجابي، المؤدي إلى الوصول إلى الحقيقة.

وثمة وجه مشترك بين الاختلاف والشك، فكما أن الشك قنطرة إلى اليقين فكذلك الاختلاف الموضوعي هو القنطرة الأخرى لنيل الحقيقة شريطة أن لا يراوح في مكانه بل يتجاوزه إلى اليقين.

فلأجل هذه الغاية طرحت هذه المسائل على طاولة البحث، ليكون حافزاً للمفكرين على مناقشة هذه المسائل في ظل إقامة مؤتمر فقهي يجمع كافة المذاهب الإسلامية حتى ينفض عن وجهها غبار الاختلاف المظني، ويتجلى وجه الحقيقة بأنصع صورها ولا ينال هذا الهدف إلا بإزالة العراقيل أمام الجهود المخلصة للوصول إلى الحق.

وهذه العراقيل عبارة عن ضرورة التعرف على جذور الاختلاف ومحاولة استنصافها على ضوء المنهج الموضوعي بعيداً عن التعصب المقيت.

وقد دونت هذه البحوث لتكون خطوة متواضعة للوقوف على جذور الاختلاف كي يُبان الحق ويتبع، ويأتي ذلك في ضمن فصول:

الفصل الأول

أئمة أهل البيت عليهم السلام

هم المرجع العلمي للمسلمين بعد النبي صلى الله عليه وآله

إن الإمامية - كما تصدر عن الكتاب والسنة في مجالي العقيدة والشرعية - كذلك تصدر عن أحاديث أئمة أهل البيت وترى قولهم وفعلهم وتقريرهم حجة، وهذا لا يعني أن أحاديثهم، حجة ثالثة، في عرض الكتاب والسنة أو أنهم أنبياء يوحى إليهم كما ربما يتخيله من ليس له إمام بعقائدهم وأصولهم، بل العترة الطاهرة لما كانوا وعاء علمه عليه السلام وحفظة سنته، وخلفاءه بعده، يكون بقولهم وأفعالهم وتقريرهم، سنة النبي الأكرم، فالاحتجاج بأحاديثهم، احتجاج في الحقيقة بحديث النبي صلى الله عليه وآله وكلامه. ولأجل إيضاح الموضوع، نأتي بتفصيل ذلك:

أئمة الشيعة وأوصياء الرسول

اتفقت الشيعة على أن الأئمة الاثني عشر أوصياء الرسول، وأنهم أئمة الأمة وأحد الثقلين اللذين أوصى بهما رسول الله في غير موقف من المواقف، وقال: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي» والحديث من التواتر بمكان أغنانا عن

ذكر مصادره، ويكفي في ذلك ما نشرته دار التقريب بين المذاهب الإسلامية في القاهرة في هذا المجال.

إن الشيعة الإمامية كسائر المسلمين مؤمنون بعالمية رسالة النبي الأكرم كما هم مؤمنون بخاتمية رسالته، مستدلين بقوله سبحانه: ﴿هُمَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾^(١).

وقوله سبحانه: ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾^(٢) إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث.

إن خاتمية رسالة النبي الأكرم من الأمور الدينية الضرورية تكفل لبيانها الذكر الحكيم والأحاديث المتضافرة التي بلغت حد التواتر، منها قوله ﷺ عندما خرج إلى غزوة تبوك فقال له علي: أأخرج؟ فقال: لا، فبكى علي، فقال له رسول الله ﷺ: «أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي»^(٣).

وهذا علي أمير المؤمنين أول الأئمة الاثني عشر قال وهو يلي غسل رسول الله ﷺ: «بأبي أنت وأمي لقد انقطع بموتك ما لم ينقطع بموت غيرك من النبوة والأنباء وأخبار السماء»^(٤).

وفي كلام آخر له: «أما رسول الله فخاتم النبيين ليس بعده نبي ولا رسول،

١. الأحزاب: ٤٠.

٢. فصلت: ٤١-٤٢.

٣. أمالي الصدوق: ٢٩؛ معاني الأخبار: ٩٤ وغيرها من المصادر الشيعة ولاحظ صحيح البخاري:

٣/٦ باب غزوة تبوك.

٤. نهج البلاغة: الخطبة ١٢٩.

وختم رسول الله الأنبياء إلى يوم القيامة»^(١).

ونكتفي في هذه العجالة بهذا المقدار من النصوص فمن أراد أن يقف على نصوص الأئمة الاثني عشر على ختم النبوة وانقطاع الوحي وسد باب التشريع بعد رحلة الرسول، فعليه الرجوع إلى الجزء الثالث من كتابنا «مفاهيم القرآن» فقد جاء فيه قرابة (١٣٤) نصاً من النبي الأكرم وأهل بيته الطاهرين في ذلك المجال.

إن فقهاء الشيعة حكموا بارتداد من أنكر عالمية الرسالة، أو خاتمتها، فلأجل ذلك فالباية والبهائية وهكذا القاديانية مرتدّون عندهم ارتداداً فطرياً أو ملتبساً^(٢) أحياناً، وهذه كتبهم الفقهية في باب الحدود وأحكام المرتد وغير ذلك.

هذا قليل من كثير اكتفينا به لتبيين عقيدة الشيعة في حق الرسول الأعظم وأنهم عن بكرة أبيهم معتقدون بعالمية رسالة الرسول وخاتميته، ولم ينحرفوا عن هذا النخط قيد شعرة، ويظهر ذلك من المرور على الكتب الاعتقادية المدونة من بداية القرن الثالث الهجري إلى عصرنا هذا، فقد ألفوا مئات الكتب والرسائل، بل الموسوعات الكبيرة حول العقائد الإسلامية وهي بين مخطوطة ومطبوعة منتشرة في العالم وهذه كتبهم ومكتباتهم وجامعاتهم العلمية، وخطبائهم ومنشوراتهم الرسمية لا تجد فيها كلمة تشير إلى نبوة غير النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله)، أو بنزول الوحي على غيره فلا يحصى عن القول بأن هذه النظرية الخاطئة، استنبطها البعض من خلال أمور لا دلالة لها على ما يرتثيه ولا بأس بالإشارة إلى بعض هذه الأمور التي كانت

١. نهج البلاغة: الخطبة ٢٣٠؛ مجالس المفيد: ٥٢٧؛ بحار الأنوار: ٢٢ / ٥٢٧.

٢. المرتد الملّسي: عبارة عن من لم يكن أحد والديه مسلماً حين انعقاد نطفته، كما إذا كان الوالدان كتايبين فأسلم أبولّد بعد البلوغ ثم ارتدّ.

سبباً لهذا الوهم، وقد ألمح إليها بعض دكاترة العصر من المستهترين وهي لا تتجاوز أمرين:

- ١ . حجّية أحاديثهم وأفعالهم.
 - ٢ . القول بعصمتهم من الإثم والخطأ.
- وإليك تحليل هذين الأمرين :

حجّة أقوال العترة الطاهرة

إنّ الشيعة يتعاملون مع أحاديث العترة الطاهرة كالتعامل مع أحاديث النبي الأكرم ﷺ، فلولا كونهم أنبياء أو طرفاً للوحي فكيف تكون أحاديثهم حجّة؟

الجواب: إنّ الشيعة الإمامية تأخذ بأقوالهم للأُمور التالية:

ألف: إنّ النبي الأكرم هو الذي أمر المسلمين قاطبة بالأخذ بأقوال العترة حيث قال: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي ...»^(١) فالتمسك بأحاديثهم وأقوالهم امثال لقول الرسول الأكرم ﷺ، وهو لا يصدر إلّا عن الحق، فمن أخذ بالثقلين فقد تمسك بما ينقذه من الضلالة، ومن أخذ بواحد منهما فقد خالف الرسول.

ب: نرى أنّ الرسول الأكرم ﷺ يأمر الأُمة بالصلاة على آل محمد في الفرائض والنوافل، والمسلمون في مشارق الأرض ومغاربها يذكرون العترة بعد النبي الأكرم في تشهدهم ويصلّون عليهم مثل الصلاة عليه، والفقهاء وإن

١. ربّما يروى عنه ﷺ: «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وسنتي. ولا تعارض بين الخبرين، غير أنّ الأول متواتر دون الثاني والأوّل مسند، والثاني مرسل نقله الإمام مالك في موطئه، وأين هو من حديث العترة الذي أطبق المحدثون على نقله؟! والتفصيل موكول إلى محله.

اختلفوا في صيغة التشهد ولكنهم لا يختلفون في لزوم الصلاة على النبي وآله وفيها يقول الإمام الشافعي:

يا أهل بيت رسول الله حبكم فرض من الله في القرآن أنزله
كفاكم من عظيم الشأن أنكم من لم يصل عليكم لا صلاة له

فلو لم يكن للعترة شأن ومقام في مجال هداية الأمة ولزوم الاقتفاء بهم، فما معنى جعل الصلاة عليهم فريضة في التشهد وتكرارها في جميع الصلوات ليلاً ونهاراً، فريضة ونافلة؟

وهذا يعرب عن سرٍ نقف عليه من خلال أمر النبي الأكرم ﷺ في هذا المجال، وهو أن لآل محمد شأنًا خاصًا في الأمور الدينية والقيادة الإسلامية أظهرها: أن أقوالهم وآراءهم حجة على المسلمين، وأن لهم المرجعية الكبرى بعد رحلة الرسول، سواء أكان في مجال العقيدة والشريعة أم في مجال آخر.

ج: إن النبي الأكرم ﷺ شبه العترة الطاهرة بسفينة نوح، وأنه من ركبها نجا، وأن من تخلف عنها غرق^(١). وهو يدل على حجية أقوالهم وأفعالهم.

إلى غير ذلك من الوصايا الواردة في حق العترة التي نقلها أصحاب الصحاح والمسانيد، ومن أراد فليرجع إلى مصادرها.

فالمسلم المؤمن بصحة هذه الوصايا لا يشك في حجية أقوال العترة سواء أعلم مصدر علومهم أم لم يعلم. قال سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾^(٢).

١. مستدرک الحاكم: ٢/ ١٥١؛ الخصائص الكبرى: ٢/ ٢٦٦؛ الصواعق: ١٩١، الباب ١٢.

٢. الأحزاب: ٣٦.

ومع ذلك كله نحن نشير إلى بعض مصادر علومهم حتى يتضح أن حجية أقوالهم لا تدلّ على أنهم أنبياء أو فوّض إليهم أمر التشريع:

١. السماع عن رسول الله ﷺ:

إنّ الأئمة يروون أحاديث رسول الله ﷺ سماعاً منه ﷺ، إمّا بلا واسطة أو بواسطة آبائهم، ولأجل ذلك ترى في كثير من الروايات أنّ الإمام الصادق عليه السلام يقول: حدثني أبي، عن أبيه، عن زين العابدين، عن أبيه الحسين بن علي، عن عليّ أمير المؤمنين، عن الرسول الأكرم ﷺ. وهذا النمط في الروايات كثير في أحاديثهم، وقد تضافر عن الإمام الصادق أنّه كان يقول: «حديثي، حديث أبي، وحديث أبي حديث جدّي»، فعن هذا الطريق تحمّلوا أحاديث كثيرة عن الرسول الأكرم وبلغوها، من دون أن يعتمدوا على الأخبار والرهبان، أو على أناس مجاهيل، أو شخصيات مستترة بالنفاق وهذا النوع من الأحاديث ليس بقليل.

٢. كتاب عليّ عليه السلام:

يرجع قسم آخر من أحاديثهم إلى ما أخذوه عن كتاب الإمام أمير المؤمنين بإملاء رسول الله ﷺ وخطّ عليّ، وقد أشار أصحاب الصحاح والمسانيد إلى بعض هذه الكتب.^(١)

فقد كان لعليّ كتاب خاص بإملاء رسول الله ﷺ وقد حفظته العترة الطاهرة وصدرت عنه في مواضع كثيرة ونقلت نصوصه في موضوعات مختلفة، وقد بثّ الحر العاملي في موسوعته الحديثية، أحاديث ذلك الكتاب حسب الكتب الفقهية

١. مسند أحمد: ١/ ٨١؛ صحيح مسلم: ٤/ ٢١٧؛ السنن الكبرى: ٨/ ٢٦ نقلًا عن الإمام الشافعي.

من الطهارة إلى الديات ومن أراد فليرجع إلى تلك الموسوعة.

وقال الإمام الصادق عليه السلام عندما سئل عن الجامعة؟ فقال: «فيها كل ما يحتاج الناس إليه وليس من قضية إلا فيها حتى أرش الخدش». وكان كتاب علي مصدراً لأحاديث العترة الطاهرة يرثونه واحداً بعد آخر وينقلون عنه ويستدلون به على السائلين.

وهذا هو أبو جعفر الباقر عليه السلام يقول لأحد أصحابه - أعني حران بن أعين - وهو يشير إلى بيت كبير: «يا حران إن في هذا البيت صحيفة طولها سبعون ذراعاً بخط علي عليه السلام وإملاء رسول الله ﷺ لو ولينا الناس لحكمنا بما أنزل الله لم نعد ما في هذه الصحيفة».

وهذا هو الإمام الصادق عليه السلام يعرف كتاب علي عليه السلام بقوله: «فهو كتاب طولها سبعون ذراعاً إملاء رسول الله ﷺ من فلق فيه وخط علي بن أبي طالب عليه السلام بيده، فيه والله جميع ما يحتاج إليه الناس إلى يوم القيامة حتى أن فيه أرش الخدش والجلدة ونصف الجلدة».

ويقول سليمان بن خالد: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إن عندنا لصحيفة طولها سبعون ذراعاً إملاء رسول الله ﷺ وخط علي عليه السلام بيده، ما من حلال ولا حرام إلا وهو فيها حتى أرش الخدش».

ويقول أبو جعفر الباقر عليه السلام لبعض أصحابه: «يا جابر إننا لو كنّا نحدّثكم برأينا وهوانا لكنّا من الهالكين، ولكنّا نحدّثكم بأحاديث نكنزها عن رسول الله ﷺ»^(١).

١. وقد جمع العلامة المجلسي ما ورد من الأثر حول كتب الإمام علي في موسوعته «بحار الأنوار»: ١٨/٢٦ - ٦٦ تحت عنوان «باب جهات علومهم وما عندهم من الكتب» فلاحظ الباب، الحديث ١٠١٢، ١٠١٠، ٣٠.

٣. الاستنباط من الكتاب والسنة :

المصدر الثالث لأقوالهم، هو إمعانهم في الكتاب والسنة وتدبرهم فيها، فاستخرجوا من المصدرين الرئيسيين ما يخص العقيدة والشرعية بصورة يقصر عنها أكثر الأفهام، وهذا هو الذي جعلهم متميزين بين المسلمين بالوعي والدقة والفهم، وخضع لهم أئمة الفقه في مواقف شتى حتى قال الإمام أبو حنيفة بعد تتلمذه على الإمام الصادق «ستين»: لولا الستان لهلك النعمان. ولأجل ذلك كانوا يستدلون على كثير من الأحكام عن طريق الكتاب والسنة ويقولون: «ما من شيء إلا وله أصل في كتاب الله وسنة نبيه».

أخرج الكليني بإسناده عن عمر بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: «إن الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً تحتاج إليه الأمة إلا أنزله في كتابه وبيته لرسوله وجعل لكل شيء حداً. وجعل عليه دليلاً يدل عليه، وجعل على من تعدى ذلك الحد حداً».

أخرج الكليني بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة».

وأخرج عن سماعة عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: قلت له: أكل شيء في كتاب الله وسنة نبيه أو تقولون فيه؟ قال: «بل كل شيء في كتاب الله وسنة نبيه»^(١). ومن وقف على الأحاديث المروية عنهم يقف على أنهم كيف يستدلون على الأحكام الإلهية عن المصدرين بفهم خاص ووعي متميز يهز العقول، ويورث

١. راجع الكافي: ١/ ٥٩-٦٢ «باب الرد إلى الكتاب والسنة» نجد فيه أحاديث تصرح بما ذكر، والمراد منها أصول الأحكام وجذورها لا فروعها وجزئياتها.

الحيرة. ولولا الخوف من الإطالة لنقلت في المقام نهاذج من ذلك ونكتفي ببيان مورددين:

١. قُدِّمَ إلى المتوكل رجل نصراني فجر بامرأة مسلمة فأراد أن يقيم عليه الحد، فأسلم، فقال يحيى بن أكثم: الإيذان يمحو ما قبله، وقال بعضهم: يُضرب ثلاثة حدود، فكتب المتوكل إلى الإمام الهادي يسأله، فلما قرأ الكتاب، كتب: يُضرب حتى يموت، فأنكر الفقهاء ذلك، فكتب إليه يسأله عن العلة، فكتب: بسم الله الرحمن الرحيم ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ﴾ * فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ ﴿^(١) فأمر به المتوكل فضرب حتى مات. ^(٢)

إن الإمام الهادي بيّنه هذا شقّ طريقاً خاصاً لاستنباط الأحكام من الذكر الحكيم، طريقاً لم يكن يحلم به فقهاء عصره، وكانوا يزعمون أنّ مصادر الأحكام الشرعية هي الآيات الواضحة في مجال الفقه التي لا تتجاوز ثلاثمائة آية، وبذلك أبان للقرآن وجهاً خاصاً لدلالته، لا يلتفت إليه إلا من نزل القرآن في بيته، وليس هذا الحديث غريباً في مورده، بل له نظائر في كلمات الإمام وغيره من آبائه وأبنائه عليهم السلام.

٢. لما سمّ المتوكل نذر الله: إن رزقه الله العافية أن يتصدق بهال كثير، أو بدراهم كثيرة. فلما عوفي اختلف الفقهاء في مفهوم «المال الكثير» فلم يجد المتوكل عندهم فرجاً، فبعث إلى الإمام عليّ الهادي فسأله؟ قال: يتصدق بثلاثة وثمانين ديناراً، فقال المتوكل: من أين لك هذا؟ فقال: من قوله تعالى: ﴿لَقَدْ

١. غافر: ٨٤-٨٥.

٢. مناقب آل أبي طالب: ٤/ ٤٠٥.

نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ... ﴿١﴾.

والمواطن الكثيرة: هي هذه الجملة، وذلك لأن النبي ﷺ غزا سبعا وعشرين غزوة، وبعث خمسا وخمسين سرية، وآخر غزواته يوم حنين، وعجب المتوكل والفقهاء من هذا الجواب. (٢)

وقد ورد عن طريق آخر أنه قال «بثمانين» مكان «ثلاثة وثمانين» وذلك لأن عدد المواطن التي نصر الله المسلمين فيها إلى يوم نزول هذه الآية كان أقل من ثلاثة وثمانين. (٣)

٤. الإشراقات الإلهية:

إنَّ هناك مصدراً رابعاً لأحاديثهم نعبّر عنه بالإشراقات الإلهية، وأي وازع من أن يخص سبحانه بعض عباده بعلم خاص يرجع نفعها إلى العامة من دون أن يكونوا أنبياء، أو معدودين من المرسلين، والله سبحانه يصف مصاحب موسى بقوله: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ ولم يكن المصاحب نبياً بل كان ولياً من أولياء الله سبحانه وتعالى بلغ في العلم والمعرفة مكاناً حتى قال له موسى - وهو نبي مبعوث بشريعة -: ﴿هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا﴾. (٤)

يصف سبحانه وتعالى جليس سليمان - آصف بن برخيا - بقوله: ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا

١. التوبة: ٢٥.

٢. تذكرة الخواص: ٢٠٢.

٣. مناقب آل أبي طالب: ٤/ ٤٠٢.

٤. الكهف: الآية ٦٦.

عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي ﴿١﴾.

وهذا الجليس لم يكن نبياً، ولكن كان عنده علم من الكتاب، وهو لم يحصله من الطرق العادية التي يتدرج عليها الصبيان والشبان في المدارس والجامعات، بل كان علماً إلهياً أفيض إليه لصفاء قلبه وروحه، ولأجل ذلك ينسب علمه إلى فضل ربه ويقول: ﴿هذا من فضل ربِّي﴾.

تضافرت الروايات على أنَّ في الأمة الإسلامية - مثل الأمم السابقة - رجالاً مخلصين محدّثين تفاض عليهم حقائق من عالم الغيب من دون أن يكونوا أنبياء، وإن كنت في شك من ذلك فارجع إلى ما رواه أهل السنة في هذا الموضوع.

روى البخاري في صحيحه: لقد كان في من كان قبلكم من بني إسرائيل يُكَلِّمُونَ من غير أن يكونوا أنبياء، فإن يكن من أمتي منهم أحد فعمرو. ^(٢)

قال القسطلاني ليس قوله: «فإن يكن» للترديد بل للتأكيد كقولك: إن يكن لي صديق ففلان، إذ المراد اختصاصه بكمال الصداقة لا نفى الأصدقاء. وإذا ثبت أنَّ هذا وجد في غير هذه الأمة المفضولة فوجوده في هذه الأمة الفاضلة أخرى. ^(٣)

وأخرج البخاري في صحيحه بعد حديث الغار: عن أبي هريرة مرفوعاً: أنَّه قد كان فيما مضى قبلكم من الأمم محدّثون إن كان في أمتي هذه منهم فإنه عمر ابن الخطاب. ^(٤)

١. النمل: ٤٠.

٢. صحيح البخاري: ١٤٩/٢.

٣. إرشاد الساري في شرح صحيح البخاري: ٩٩ / ٦.

٤. صحيح البخاري: ١٧١/٢.

قال القسطلاني في شرحه: قال المؤلف: يجري على ألسنتهم الصواب من غير نبوة.^(١)

وقال الخطابي: يلقى الشيء في روعه، فكأنه قد حُذِّث به يظن فيصيب، ويخطر الشيء بباله فيكون، وهي منزلة رفيعة من منازل الأولياء.

وأخرج مسلم في صحيحه في باب فضائل عمر عن عائشة عن النبي ﷺ: قد كان في الأمم قبلكم محدِّثون فإن يكن في أمتي منهم أحد فإنَّ عمر بن الخطاب منهم.

ورواه ابن الجوزي في «صفة الصفوة» وقال: حديث متفق عليه.^(٢)

وأخرجه أبو جعفر الطحاوي في «مشكل الآثار» بطرق شتى عن عائشة وأبي هريرة، وأخرج قراءة ابن عباس: وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي ولا محدِّث. قال: معنى قوله محدِّثون أي ملهمون، فكان عمر - رضى الله عنه - ينطق بما كان ينطق ملهماً.^(٣)

قال النووي في شرح صحيح مسلم: اختلف تفسير العلماء للمراد بمحدِّثون فقال ابن وهب: ملهمون، وقيل: مصييون إذا ظنوا فكأنهم حُدِّثوا بشيء فظنوه. وقيل: تكلمهم الملائكة، وجاء في رواية: مكلمون. وقال البخاري: يجري الصواب على ألسنتهم وفيه إثبات كرامات الأولياء.

وقال الحافظ محب الدين الطبري في «الرياض»: ومعنى «محدِّثون» - والله أعلم - أي يلهمون الصواب، ويجوز أن يحمل على ظاهره وتحدِّثهم الملائكة لا

١. إرشاد الساري في شرح صحيح البخاري: ٤٣١/٥.

٢. صفة الصفوة: ١٠٤/١.

٣. مشكل الآثار: ٢٥٧/٢.

بوحى وإنما بها يطلق عليه اسم حديث، وتلك فضيلة عظيمة»^(١).

قال القرطبي: محدّثون - بفتح الدال - اسم مفعول جمع محدّث - بالفتح - أي منهم أو صادق الظن، وهو من ألقي في نفسه شيء على وجه الإهام والمكاشفة من الملأ الأعلى، أو من يجري الصواب على لسانه بلا قصد، أو تكلمه الملائكة بلا نبوة، أو من إذا رأى رأياً أو ظنّ ظناً أجاب كأنه حدّث به، وألقي في روعه من عالم الملكوت فيظهر على نحو ما وقع له، وهذه كرامة يكرم الله بها من شاء من عباده، وهذه منزلة جليّة من منازل الأولياء.

فإن يكن من أمّتي منهم أحد فإنه عمر، كأنه جعله في انقطاع قرينة في ذلك كأنه نبي، فلذلك أتى بلفظ «إن» بصورة التردّد. قال القاضي: ونظير هذا التعليق في الدلالة على التأكيد والاختصاص قولك: إن كان لي صديق فهو زيد، فإنّ قائله لا يريد به الشكّ في صداقته بل المبالغة في أنّ الصداقة مختصة به لا تتخطاه إلى غيره.^(٢)

فإذا كان في الأمم السالفة رجال بهذا القدر والشأن فلم إذا لا يكون بين الأئمة الإسلامية رجال شملتهم العناية الإلهية فأحاطوا بالكتاب والسنة إحاطة كاملة يرفعون حاجات الأمة في مجال العقيدة والتشريع.

فمن زعم أنّ مثل هذه الإفاضة تساوق النبوة والرسالة، فقد خلط الأعم بالأخصّ فالنبوة منصب إلهي يقع طرفاً للوحي يسمع كلام الله تعالى ويرى رسول الوحي، ويكون إما صاحب شريعة مستقلة أو مروجاً لشريعة من قبله.

وأما الإمام: وهو الخازن لعلوم النبوة في كل ما تحتاج إليه الأمة من دون أن

١. الرياض: ١/ ١٩٩.

٢. لاحظ للوقوف على سائر الكلمات حول المحدث، كتاب الغدير: ٥/ ٤٢ - ٤٩.

يكون طرفاً للوحي أو سامعاً لكلامه سبحانه أو راثياً للملك الحامل له. وإلحاطه بعلوم النبوة طرفاً لأشرنا إليها.

ومن التصوّر الخاطئ: الحكم بأن كل من ألهم من الله سبحانه أو كلمه الملك فهو نبي ورسول، مع أن الذكر الحكيم يعرف أناساً، ألهموا أو رأوا الملك ولم يكونوا بالنسبة إلى النبوة في حل ولا مرتحل.

هذه أم موسى يقول في حقها سبحانه: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفَتْ عَلَيْهِ فَإِلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾^(١).

أفصارت أم موسى بهذا الإلهام نبية من الأنبياء؟

وهذه مريم البتول، تكلمها الملائكة من دون أن تكون نبية قال سبحانه: ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَىٰ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ * يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ ...﴾^(٢).

بلغت مريم العذراء مكاناً شاهدت رسول ربها المتمثل لها بصورة البشر قال سبحانه: ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا * قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ نَقِيًّا * قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا * قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا * قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّئٌ وَلَنَجْعَلَ لَآيَةٍ لِلنَّاسِ لِرَحْمَةٍ مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا﴾^(٣).

نرى أن مريم البتول رأت الملك وسمعت كلامه ولم تصبح نبية ولا رسولة، فمن تدبّر في الكتاب والسنة يقف على أبدال شملتهم العناية الإلهية وقفوا على أسرار الشريعة ومكانم الدين بفضل من الله سبحانه من دون أن يصيروا أنبياء.

عصمة الأئمة الاثني عشر

إن القول بعصمة الأئمة الاثني عشر وقعت ذريعة لتخيّل أنّهم أنبياء، زاعمين بأنّ العصمة تساوي النبوة، غافلين عن أنّها أعمّ من النبوة وإليك البيان:

العصمة: قوّة تمنح صاحبها من الوقوع في المعصية والخطأ، حيث لا يترك واجباً، ولا يفعل محرّماً مع قدرته على الترك والفعل، وإلّا لم يستحقّ مدحاً ولا ثواباً، وإن شئت قلت: إنّ المعصوم قد بلغ في التقوى حدّاً لا تتغلب عليه الشهوات والأهواء، وبلغ من العلم في الشريعة وأحكامها مرتبة لا يخطأ معها أبداً.

وليست العصمة شيئاً ابتدعته الشيعة وإنّما دلّهم عليها في حق العترة الطاهرة كتاب الله وسنة رسوله، أمّا الكتاب:

فقد قال سبحانه: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾^(١) وليس المراد من الرّجس إلّا الرّجس المعنوي وأظهره هو الفسق.

وأما السّنة فنذكر بعضها:

١- قال الرسول ﷺ: «عليّ مع الحقّ والحقّ مع عليّ يدور معه كيفما دار». ^(١) ومن دار معه الحقّ كيفما دار محال أن يعصي أو أن يخطأ.

٢- وقال الرسول ﷺ في حقّ العترة: «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي، ما إن تمسكتنّ بهما لن تضلّوا أبداً». ^(٢) فإذا كانت العترة عدل القرآن، تصبح معصومة كالكتاب، لا يخالف أحدهما الآخر وليس القول بعصمة العترة بأعظم من القول بكون الصحابة كلّهم عدول.

ولا أظنّ أن يرتاب فيما ذكرنا أحد، إلّا أنّ اللازم التعرّف على أهل بيته عن طريق نصوص الرسول الأكرم فنقول: من هم العترة وأهل البيت؟

لا أظنّ أن أحداً، قرأ الحديث والتاريخ، يشكّ في أنّ المراد من العترة وأهل البيت لفيف خاصّ من أهل بيته، ويكفي في ذلك مراجعة الأحاديث التي جمعها ابن الأثير في جامعته عن الصحاح، ونكتفي بالقليل من الكثير منها.

روى الترمذي عن سعد بن أبي وقاص قال: لما نزلت هذه الآية: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ...﴾ الآية، دعا رسول الله ﷺ عليّاً، وفاطمة، وحسناً، وحسيناً، فقال: «اللّهم هؤلاء أهلي».

وروى أيضاً عن أمّ سلمة - رضي الله عنها -: إنّ هذه الآية نزلت في بيتي: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾.

قالت: وأنا جالسة عند الباب، فقلت: يا رسول الله، ألسنت من أهل البيت؟ فقال: إنّك إلى خير، أنت من أزواج رسول الله. قال: وفي البيت رسول الله،

١. حديث مستفيض، رواه الخطيب في تاريخه: ٣٢١/١٤، والهيتمي في مجمعه: ٢٣٦/٧.

٢. حديث متواتر أخرجه مسلم في صحيحه والدارمي في فضائل القرآن وأحمد في مسنده: ١١٤/٢ وغيرهم.

وعلي، وفاطمة، وحسن، وحسين، فجلبهم بكسائه وقال: «اللهم هؤلاء أهل بيتي، فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا».

وروي أيضاً عن أنس بن مالك: أن رسول الله ﷺ كان يمر بباب فاطمة إذا خرج إلى الصلاة حين نزلت هذه الآية قريباً من ستة أشهر، يقول: «الصلاة أهل البيت»: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾.

وروي مسلم عن زيد بن أرقم قال: قال يزيد بن حيان: انطلقت أنا وحصين بن سبرة وعمر بن مسلم، إلى زيد بن أرقم، فلما جلسنا إليه قال له حصين: لقد لقيت يا زيد خيراً كثيراً، رأيت رسول الله ﷺ، وسمعت حديثه، وغزوت معه، وصليت خلفه، لقد لقيت يا زيد خيراً كثيراً، حدثنا يا زيد ما سمعت من رسول الله ﷺ؟

قال: يا ابن أخي والله، لقد كبر سنّي، وقدم عهدي، فما حدثتكم فاقبلوا وما لا فلا تكلفونيّه. ثم قال: قام رسول الله ﷺ يوماً فينا خطيباً بماء يدعى خماً، بين مكة والمدينة، فحمد الله وأثنى عليه، ووعظ وذكر ثم قال:

«أما بعد، ألا أيها الناس، إنما أنا بشر، يوشك أن يأتيني رسول ربّي فأجيب، وأنا تارك فيكم ثقلين، أولهما كتاب الله فيه الهدى والنور، فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به - فحث على كتاب الله ورغب فيه، ثم قال: - وأهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي».

فقلنا: من أهل بيته؟ نساؤه؟ قال: وأيسم الله، إنّ المرأة تكون مع الرجل العصر من الدهر، ثم يطلقها فترجع إلى أبيها وقومها، أهل بيته أصله وعصبته

الذين حرموا الصدقة بعده .^(١)

٣. روى المحدثون عن النبي الأكرم أنه قال: «إنما مثل أهل بيتي في أمتي، كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق».^(٢)

فشبّه - صلوات الله عليه وآله - أهل بيته بسفينة نوح في أن من لجأ إليهم في الدين فأخذ أصوله وفروعه منهم نجا من عذاب النار، ومن تخلف عنهم كان كمن آوى يوم الطوفان إلى جبل ليعصمه من أمر الله غير أن ذاك غرق في الماء وهذا في الحميم.

فإذا كانت هذه منزلة علماء أهل البيت ﴿فأنتي تصرفون﴾؟

يقول ابن حجر في صواعقه: «ووجه تشبيههم بالسفينة: أن من أحبهم وعظمهم، شكراً لنعمة مشرفهم وأخذاً بهدي علمائهم، نجا من ظلمة المخالفات. ومن تخلف عن ذلك، غرق في بحر كفر النعم، وهلك في مفاوز الطغيان».^(٣)

١. لاحظ فيما نقلناه من الأحاديث، جامع الأصول: ١/ ١٠٠ - ١٠٣ الفصل الثالث، من الباب الرابع.

٢. مستدرک الحاکم: ٢/ ١٥١؛ الخصائص الكبرى: ٢/ ٢٦٦. وللحديث طرق ومسانيد كثيرة من أراد الوقوف عليها، فعليه بتعاليق إحقاق الحق: ٩/ ٢٧٠ - ٢٩٣.

٣. الصواعق: ١٩١ الباب ١١. يقول سيدنا شرف الدين في مراجعاته:

راجع كلامه هذا لماذا لم يأخذ - ابن حجر - بهدي أئمتهم في شيء من فروع الدين وعقائده، ولا في شيء من أصول الفقه وقواعده، ولا في شيء من علوم السنة والكتاب، ولا في شيء من الأخلاق والسلوك والأداب؟ ولماذا تخلف عنهم، فأغرق نفسه في بحر كفر النعم، وأهلكها في مفاوز الطغيان؟! لاحظ المراجعات: ٢٥، المراجعة ٨.

عصمة الإمام في الكتاب

ومّا يدلّ على عصمة الإمام على وجه الإطلاق قوله سبحانه: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(١).

والاستدلال مبنيّ على دعائتين:

١. إنّ الله سبحانه أمر بطاعة أولي الأمر على وجه الإطلاق، أي في جميع الأزمنة والأمكنة وفي جميع الحالات والخصوصيات، ولم يقتد وجوب امتثال أوامرهم ونواهيهم بشيء كما هو مقتضى الآية.

٢. إنّ من البديهي أنّه سبحانه لا يرضى لعباده الكفر والعصيان ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾^(٢).

من غير فرق بين أن يقوم به العباد ابتداءً من دون تدخّل أمر أمر أو نهي ناهٍ، أو يقومون به بعد صدور أمر ونهي من أولي الأمر.

فمقتضى الجمع بين هذين الأمرين: وجوب إطاعة أولي الأمر على وجه الإطلاق وحرمة طاعتهم إذا أمروا بالعصيان، أن يتّصف أولو الأمر الذين وجبت إطاعتهم على وجه الإطلاق، بخصوصية ذاتية وعناية إلهية ربّانية، تصدّهم عن الأمر بالمعصية والنهي عن الطاعة. وليس هذا إلاّ عبارة أخرى عن كونهم معصومين، وإلاّ فلو كانوا غير واقعين تحت العناية، لما صحّ الأمر بإطاعتهم على وجه الإطلاق ولما صحّ الأمر بالطاعة بلا قيد وشرط. فيستكشف من إطلاق الأمر بالطاعة اشتمال المتعلّق على خصوصية تصدّه عن الأمر بغير الطاعة.

هذه الآية تدلّ على عصمة مَنْ أمر الله بطاعتهم ولا تحدّد مصداق المعصوم الواجب طاعته، ولكن اتّفقت الأئمة على عدم عصمة غير النبي والأئمة الاثني عشر، فلا يحصى عن انطباقه عليهم لئلا تخلو الآية عن المصداق.

ومَنْ صرح بدلالة الآية على العصمة الإمام الرازي في تفسيره ويطيب لي أن أذكر نصّه حتى يمعن فيه من يعشق الحقيقة قال:

«إنّ الله تعالى أمر بطاعة أولي الأمر على سبيل الجزم في هذه الآية، ومن أمر الله بطاعته على سبيل الجزم والقطع، لا بدّ وأن يكون معصوماً عن الخطأ، إذ لو لم يكن معصوماً عن الخطأ كان بتقدير إقدامه على الخطأ يكون قد أمر الله بمتابعته، فيكون ذلك أمراً بفعل ذلك الخطأ، والخطأ لكونه خطأ منهيّ عنه، فهذا يفضي إلى اجتماع الأمر والنهي في الفعل الواحد بالاعتبار الواحد، وأنّه محال فثبت أنّ الله تعالى أمر بطاعة أولي الأمر على سبيل الجزم وثبت أنّ كلّ من أمر الله بطاعته على سبيل الجزم وجب أن يكون معصوماً عن الخطأ، فثبت قطعاً أنّ أولي الأمر المذكور في هذه الآية لا بدّ وأن يكون معصوماً»^(١).

وهذه الأدلّة والبراهين على لزوم اتّباع أئمة أهل البيت عليهم السلام لا تبقى شكّاً لمشكّك ولا جدلاً لمجادل، ويفرض على المسلمين الرجوع إليهم فيما لا نصّ فيه في كتاب أو سنة، ولكن - مع الأسف الشديد - نجد أنّ جماهير أهل السنة ولجوا كلّ باب إلاّ باب أئمة أهل البيت عليهم السلام في الأصول والفروع حتّى بلغ الأمر إلى حدّ أثار تعجب الشيخ سليم البشري شيخ الأزهر الأسبق من عدول أهل السنة عنهم، والتوجه إلى غيرهم ويقول: «فما ندري لماذا عدل أهل القبلة عن أئمة أهل البيت

فلم يتعبدوا بمذاهبهم في شيء من الأصول والفروع، ولا وقفوا في المسائل الخلافية عند قولهم، ولا كان علماء الأمة يبحثون عن رأيهم، بل كانوا يعارضونهم في المسائل النظرية ولا يبالون بمخالفتهم، وما برح عوام الأمة خلفاً عن سلف يرجعون في الدين إلى غير أهل البيت بلا نكير^(١).

الفصل الثاني

الصحابة

والمرجعية العلمية بعد رحيل النبي ﷺ

إن الصحابة هم الذين رأوا نور الوحي واستضاءوا به، وصحبوا النبي ﷺ وجاهدوا بين يديه ونشروا الإسلام وحملوا رايته خفاقة، كما تعلموا منه العقيدة والشرعة في ظل تعلم القرآن والسنة، وأخذ منهم الخلف، فلهم حق كبير على الأمة في حفظ الشرعة ونشرها.

ومع أنهم بذلوا جهوداً كبيرة في تعلم الدين وأحكام الشرعة ومعالمها ومعارفها، ولكنهم لم يستوعبوا كل ما تحتاج إليه الأمة عبر القرون، فهم وإن أخذوا من النبي ﷺ معالم دينهم ولكنهم لم يبلغوا مستوى يؤهلهم لرفع حاجات الأمة في مختلف العصور.

ولعل القارئ يتلقى ما ذكرنا دعوة بلا برهان نظراً للقداسة التي حظي بها الصحابة عبر القرون على نحو عرفوا بمراجع الدين في العقيدة والشرعة. ولكنّه فكرة مرفوضة، لأن التاريخ يشهد على خلافه، وإليك نماذج من تلك الشواهد.

الإفتاء بالرأي

إنَّ ردَّ الفرع إلى الأصل، واستخراج حكم الواقعة من الأصول الكلية، ليس إفتاءً بالرأي وإنَّما هو إفتاء بالدليل وبالكتاب والسنة، غاية الأمر أنَّ الكتاب أدلى، والسنة أشارت إلى القاعدة، والمستنبط يستخرج حكم الواقعة الجزئية من الضوابط الكلية، وهذا هو الاجتهاد الصحيح الذي هو رمز بقاء الشريعة ولولاه لما قامت لخاتمية الإسلام دعامة، ومن أنكره فلإنَّما ينكره بلسانه ويدعن به بقلبه.

إنَّ الإفتاء بالمقاييس الظنية التي لم تثبت حجيتها بدليل قاطع هو الإفتاء بالرأي، والصحابة بعد رحيل النبي إذا لم يجدوا في الواقعة المستجدة دليلاً من الكتاب والسنة أفتوا بتلك المقاييس، وربَّما تشاوروا فأخذوا بالرأي الراجح المظنون أنَّه حكم الله سبحانه، ومن المعلوم أنَّ الإفتاء بهذا النوع من الرأي، ليس إفتاءً بحكم الله سبحانه، بل أشبه بالأحكام الوضعية الراجعة في الغرب غاية الأمر أنَّهم كانوا يلتجئون إلى هذا النوع من الحكم بعد اليأس عن وجود دليل في الكتاب والسنة، وإليك شواهد على ذلك.

١. عن ميمون بن مهران قال: كان أبو بكر إذا ورد عليه الخصم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يَقْضِي بينهم قضى به، وإن لم يكن في الكتاب وعُلِمَ عن رسول الله في ذلك الأمر سنة قضى بها، فإن أعياه خرج، فسأل المسلمين،

فقال: أتاني كذا وكذا، فهل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى في ذلك بقضاء؟ فربما اجتمع إليه نفر كلهم يذكر عن رسول الله ﷺ فيه قضايا، فيقول أبو بكر: الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ علينا علم نبيتنا، فإن أعياءه ان يجد فيه سنة عن رسول الله، جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به.^(١)

وهذا اعتراف صريح من الخليفة بأن السنة النبوية التي وعها الصحابة عن النبي ﷺ كانت غير وافية بالحاجات الفقهية، ولذلك كان يعتمد إلى الأخذ بالرأي والمقاييس الظنية لاستنباط حكم الموضوع، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن الصحابة لم يكونوا بمنزلة، تجعلهم مصادر الحكم ومراجع الدين على نحو تكون الشريعة مخزونة عندهم، بل كانوا كسائر الناس في عدم المعرفة بالمستجدات وما ليس فيه نص معين وإن كانوا يتفاوتون عن الآخرين بصحبتهم النبي ﷺ وأخذهم عنه قسماً من معالم الدين حسب ما سمح لهم الوقت.

٢. نصب عمر بن الخطاب شريفاً قاضي بالكوفة وأوصاه على النحو التالي:

إن جاءك شيء من كتاب الله، فاقض به ولا يُلْفَتك عنه الرجال، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله، فانظر سنة رسول الله ﷺ فاقض بها، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله ولم تكن في سنة رسول الله ﷺ فانظر ما اجتمع عليه الناس فخذ به، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله ولم يكن في سنة رسول الله ﷺ ولم يتكلم فيه أحد قبلك فاختر أي الأمرين شئت: إن شئت أن تحتهد برأيك فتقدم، وإن شئت أن تتأخر فتأخر، ولا أرى التأخير إلا خيراً لك.^(٢)

١. دائرة المعارف لفريد وجدي: ٣/ ٢١٢، مادة جهد.

٢. دائرة المعارف لفريد وجدي: ٣/ ٢١٢ مادة جهد.

فالمراد من قوله: «ان تجتهد برأيك» هو العمل بالمقاييس الظنية التي لم يدل عليه دليل، وإلا فلو كان هناك دليل لما كان هناك حاجة إلى الرأي.

ومما يدل على أن العمل بالرأي لم يكن عملاً بالدليل الشرعي، بل كان مختصاً من المازق، أن الإمام علياً عليه السلام لما ولّى شريحاً على القضاء، اشترط عليه ألاّ ينفذ القضاء حتى يعرضه عليه، وما ذلك إلاّ لأجل أن الإمام كان واقفاً بأن بعض المعايير التي يقضي على ضوءها شريح، ليست معايير شرعية فلذلك اشترط عليه العرض^(١).

٣. يقول عبدالله بن مسعود: أتى علينا زمان لسنا نقضي ولسنا هنالك، وإن الله قد قدر من الأمر أن قد بلغنا ما ترون، فمن عرض له قضاء بعد اليوم، فليقض فيه بما في كتاب الله عزّ وجلّ، فإن جاءه ما ليس في كتاب الله فليقض بما قضى به رسول الله ﷺ، فإن جاءه ما ليس في كتاب الله ولم يقض به رسول الله ﷺ، فليقض فيه بما قضى به الصالحون، ولا يقل إني أخاف وإني أرى^(٢).

وزاد مؤلف كتاب «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»: فإن جاء أمر ليس في كتاب الله ولم يقض به نبيّه ولم يقض به الصالحون، فليجتهد برأيه فإن لم يحسن فليقم ولا يستحيي^(٣).

فهو على النصّ الأول نهي عن الإفتاء بالرأي، بخلاف النصّ الثاني فقد أجاز الإفتاء به.

٤. كان ابن عباس إذا سئل عن أمر: فإن كان في القرآن أخبر به، وإن لم

١. الوسائل: ١٨، الباب ٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦.

٢. دائرة المعارف لفريد وجدي: ٣/ ٢١٢-٢١٣، مادة جهد.

٣. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: ١٧٧.

يكن في القرآن وكان عن رسول الله ﷺ أخير به، فإن لم يكن فعن أبي بكر وعمر، فإن لم يكن، كان فيه رأيه.^(١)

إن هذه العبارات ونظائرها من الاعترافات، تستطيع أن تكشف عن مدى قصور الصحابة في أخذ التعاليم والأحكام الإسلامية عن النبي ﷺ.

فهي تكشف بوضوح عن أن الصحابة كانوا يواجهون وقائع وحوادث جديدة لا يجدون لها حلولاً في الكتاب الكريم أو في ما تلقوه من النبي ﷺ ولذلك كانوا يحاولون استنباط حلول لها من غير الكتاب والسنة.

نحن لا نلومهم في أخذ الرأي لوقوفهم على قصور ما بأيديهم من مصادر التشريع عن إغنائهم من الإفتاء بالرأي، كيف وكل الأحاديث الصحيحة التي نقلها أعلام السنة عن النبي ﷺ في الفروع لا تتجاوز ٥٠٠ حديث.

قال السيد محمد رشيد رضا: إن أحاديث الأحكام والأصول ٥٠٠ حديث تمدها أربعة آلاف فيما أذكر.^(٢)

وما ذكره من الممدّات، هي آثار موقوفة على الصحابة، أو مراسيل، لا يحتاج بها.

وقال في تفسير المنار: يقولون إن مصدر القوانين الأمة، ونحن نقول بذلك في غير المنصوص في الكتاب والسنة كما قرره الإمام الرازي، والمنصوص قليل جداً.^(٣)

كيف يقول: إن مصدر القوانين في غير المنصوص هو الأمة أو ليس سبحانه وتعالى يقول: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾.^(٤)

١. دائرة المعارف لفريد وجدي: ٣/ ٢١٣.

٢. الوحي المحمدي: ٢١٧.

٣. تفسير المنار: ٥/ ١٨٩.

٤. المائدة: ٣.

ويصرح به النبي ﷺ في خطابه التاريخي في حجة الوداع إذ يقول: «أيها الناس والله ما من شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم من النار إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم من الجنة إلا وقد نهيتكم عنه»^(١).
وقد أكد الإمام علي عليه السلام على هذه الحقيقة أي اكتمال الدين وغناء الأمة عن الرجوع إلى القوانين الوضعية التي مصدرها رأي نواب الأمة، وقال: «أم أنزل الله سبحانه ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه؟ أم كانوا شركاء له، فلهم أن يقولوا وعليه أن يرضى؟ أم أنزل الله سبحانه ديناً تاماً فقصر الرسول ﷺ عن تبليغه وأدائه، والله سبحانه يقول: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ وفيه تبيان لكل شيء»^(٢).

فإذا كان الله قد أكمل دينه فلا نقصان فيه، والرسول الأعظم ﷺ لم يقصر عن تبليغه وأدائه، وكانت الصحابة عاجزة عن حل المعضلات الجديدة التي تواجهها في حياتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، فمن المرجع والمفزع للمسلمين عند ذلك؟

تري أن الكتاب والسنة يحكمان بكمال الدين في كل ما تحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة في الأصول والفروع، في الحوادث الفعلية، أو المستجدة وعندئذ كيف يمكن القول بأن مصدر القوانين هو الأمة وما هذه إلا امتداد لنفس الفكرة في عصر الصحابة لكن بنحو آخر حيث قام رأي الأمة، مكان رأي الصحابي واجتهاده وسعيه في بيان حكم الواقعة.

إلى هنا تبين أن الصحابة - مع الاعتراف بفضلهم - لم يستوعبوا الأحكام الشرعية ولذلك التجأوا إلى العمل بالرأي.

وهناك شواهد أخرى على العمل بالرأي أعرضنا عن ذكرها مخافة الإطباب.

اعتراف الصحابة بقصور علمهم بالشرعة

إن هناك شواهد تاريخية تحفل بها كتب التاريخ والمعاجم على قصور علم جُلّ الصحابة عن الإحاطة بالأحكام ولذلك يرجع بعضهم إلى بعض، وربما لا ينتهي إلى نتيجة ونذكر هنا نماذج :

١. روى ابن عساكر في تاريخه عن أبي عبيدة (بن عبد الله بن مسعود) قال: أرسل عثمان إلى أبي يسأله عن رجل طلق امرأته ثم راجعها حين دخلت في الحيضة الثالثة، فقال أبي: وكيف يفتي منافق؟ فقال عثمان: نعيذك بالله أن تكون منافقاً، ونعوذ بالله أن نسميك منافقاً، ونعيذك بالله أن تكون مثل هذا، قال: أولى أنه إذا أحق بها ما لم تغتسل من الحيضة الثالثة، وتحل لها الصلاة.
قال: لا أعلم عثمان إلا أخذ بذلك.^(١)

وذيل الرواية يدل على أن عثمان لم يكن جازماً بصحة ما أفتى به ابن مسعود ولكنه أخذ به لأجل الضرورة، فإذا كان هذا حال من جلس على منصّة الحكم فما ظنك بغيره.

٢. روى ابن عساكر في تاريخه عن أبي إسحاق عن الحارث عن علي: أنه أتى في فريضة ابني عم، أحدهما أخ لأُم فقالوا: أعطاه ابن مسعود المال كله، فقال: يرحم الله ابن مسعود، إن كان لفقياً لكني أعطيه سهم الأخ من الأُم من قبل أُمّه،

ثم أقسم المال بينهما^(١).

٣. روى ابن عساكر في تاريخه عن أبي عمرو الشيباني قال: أتى رجل ابن مسعود، فقال: في حجري بنت عم لي، وإن امرأتي خافتني عليها فأرضعتها، فقال: سألت أحداً قبلي؟ قال: نعم، أبا موسى، فقال: حُرِّمْتُ عليك، قال: إنّه لا يقول شيئاً، لا أُحَرِّمُ من الرضاع إلّا ما أنبت اللحم والدم، فأتيت أبا موسى فذكرت ذلك له، فقال: لا تسألوني عن شيء مادام هذا الخبر بين أظهركم، فوالله لقد رأيته، وما رأيته إلّا عبد آل محمد ﷺ^(٢).

٤. روى ابن عساكر في تاريخه عن ابن عطية قال:

جاء رجل إلى أبي موسى فقال: إن امرأتي ورم ثديها فمصصتُ فدخل حلقي شيء فسبقني، فشدد عليه أبو موسى فأتى ابن مسعود فقال: سألت أحداً غيري، قال: نعم، أبا موسى، فشدد عليّ وقال: فأتى أبا موسى، فقال له: أرضع هذا؟ فقال أبو موسى: لا تسألون مادام هذا الخبر بين أظهركم^(٣).

هذا حال أبي موسى الأشعري الصحابي الكبير الذي اختير حكماً في وقعة صفين!!

ويظهر من غير واحد من الروايات أنّ عبد الله بن مسعود كان يختلف مع زيد بن ثابت في الفتيا والقراءة وقد قالوا: إنّ زيد بن ثابت أقرض الصحابة.

٥. روى ابن عساكر عن أبي وائل عن عبد الله قال: لقد أخذتُ من في رسول الله بضعا وسبعين سورة وإنّ زيد بن ثابت له ذؤابة يلعب مع الغلمان^(٤).

١ و٢. تاريخ مدينة دمشق: ٣٣/ ١٥١.

٣. تاريخ مدينة دمشق: ٣٣/ ١٥٢.

٤. تاريخ مدينة دمشق: ٣٣/ ١٣٥.

٦. وفي رواية أخرى خطب ابن مسعود على المنبر فقال: ﴿ومن يغفل يأت بما غُلَّ يوم القيامة غُلًّا﴾^(١) مصاحفكم، كيف تأمروني أن أقرأ على قراءة زيد بن ثابت؟ وقد قرأت من في رسول الله ﷺ بضعا وسبعين سورة، وإن زيد بن ثابت ليأتي مع الغلمان له ذؤابتان، والله ما نزل من القرآن إلا وأنا أعلم في أي شيء نزل، ما أحد أعلم بكتاب الله مني، وأما أنا خيركم، ولو أعلم مكانا تبلغه الإبل أعلم بكتاب الله مني لأتيته.

قال أبو وائل: فلما نزل عن المنبر جلست في الحلق فما أحد ينكر ما قال.^(٢)

وكم في غُصُون التاريخ شواهد كثيرة على اختلاف الصحابة بعضهم مع بعض في التشريع والقراءة وغير ذلك، وهذا إن دل فلأنها يدل على عدم استيعابهم لأحكام الشريعة ومعالم الدين، فكيف يكونوا مراجع الأحكام ومصادر التشريع ومنابع الحكم بعد رحيل النبي ﷺ؟!

١. آل عمران: ١٦١.

٢. تاريخ مدينة دمشق: ٣٣/ ١٣٦.

قلة معرفتهم بالأحكام

إن تاريخ الفقه سجل أموراً يكثر بها الابتلاء ومع ذلك لم يكن عند الصحابة حلول واضحة لها، لذلك تشبّثوا بالمقاييس والظنون ولنذكر أمثلة:

١. لقد شغلت مسألة العول بال الصحابة فترة من الزمن، ويعنى به أن تقصر التركة عن سهام ذوي الفروض ولا تقصر غالباً إلا بدخول الزوج أو الزوجة في الورثة كما في المثال التالي:

إذا ترك الميت زوجة وأبوين وبنتين، ففرض الزوجة هو الثمن، وفرض الأبوين هو السدسان، وفرض البنتين الثلثان مع أن التركة لا تسع للثمن والسدسين والثلثين.

أو إذا ماتت امرأة وتركت زوجاً وأختين للأب، ففرض الزوج النصف، وفرض الأختين الثلثان، فحينئذٍ زادت السهام عن التركة.

وقد واجه الصحابة هذه المسألة، فاختلّفوا على قولين:

أ: إدخال النقص على من له فريضة واحدة في القرآن وذلك كالأب والبنتين والأختين دون من له فريضتان في الكتاب لاستحالة أن يجعل الله في المال ثمناً وسدسين وثلثين، كما أنه محال أن يجعل فيه نصفاً وثلثين وإلا كان المشرع جاهلاً أو عابثاً، تعالى عن ذلك. وهذا ما كان عليه الإمام علي عليه السلام وحبر الأمة

ابن عباس وغيرهما.

ب: ما اختاره الخليفة عمر بن الخطاب بعد ما تحير وقال: والله ما أدري أيتكم قدم الله وأيتكم آخر، ولكني لا أجد شيئاً هو أوسع لي من أن أقسم المال عليكم بالحصص وادخل على ذي حق ما أدخل عليه من عول الفريضة.^(١)
وكم لهذه المسألة (العول) من نظير في حياة الصحابة:

٢. سأل رجل عمر بن الخطاب عن رجل طلق امرأته في الجاهلية تطليقتين وفي الإسلام تطليقة، فهل يحسب ذلك ثلاث تطليقات؟ فقال عمر: لا أمرك ولا أنهاك، وقد احتاط الخليفة في الإفتاء وعمل بالوظيفة لكن ابنه عبد الرحمن بن عمر، قال: لكنني أمرك ليس طلاقك في الشرك بشيء.^(٢)
ولم يذكر دليل حكمه وقضائه.

٣. روى الشعبي قال: اختلف علي و ابن مسعود وزيد بن ثابت وعثمان بن عفان و ابن عباس في جد و أم وأخت لأب وأم؛ فقال علي: للأخت النصف، وللأم الثلث، وللجدّ السدس؛ وقال ابن مسعود: للأخت النصف، وللأم السدس، وللجدّ الثلث؛ وقال عثمان: للأم الثلث، وللأخت الثلث، وللجدّ الثلث؛ وقال زيد: هي على تسعة أسهم، للأم الثلث ثلاثة، وما بقي فثلثان للجدّ، والثلث للأخت؛ وقال ابن عباس: للأم الثلث، وما بقي فللجد وليس للأخت شيء.^(٣)

٤. روى عكرمة قال: أرسلني ابن عباس إلى زيد بن ثابت أسأله عن زوج

١. أحكام القرآن للجصاص: ١١٤ / ٢.

٢. كنز العمال: ١٦١ / ٥.

٣. كنز العمال: ٦٨ / ١١.

وأبوين؟ فقال: للزوج النصف، وللأم الثلث مما بقي، وللاب الفضل، فقال ابن عباس: أفي كتاب الله وجدته أم رأي تراه؟ قال: رأي أراه، لا أرى أن أفضل أمّاً على أب، وكان ابن عباس يجعل لها الثلث من جميع المال.^(١)

٥. ورد عن طريق أهل السنة أن زيد بن ثابت أفرض الصحابة.^(٢)

ولكن روى بكير بن أعين من أصحاب الإمام الباقر عليه السلام قال: دخل رجل على أبي جعفر الباقر عليه السلام فسأله عن امرأة تركت زوجها وأختها وأختاً لأب، قال أبو جعفر: «للزوج النصف ثلاثة أسهم، وللإخوة من الأم الثلث سهمان، وللأخت للاب سهم» فقال له الرجل: فإن فرائض زيد وابن مسعود وفرائض العامة والقضاة على غير ذا يا أبا جعفر، يقولون: للاب والأم ثلاثة أسهم نصيب من ستة يعول إلى ثمانية؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: «ولم قالوا ذلك؟» قال: لأن الله قال: ﴿وله أخت فلها نصف ما ترك﴾.

فقال أبو جعفر: «فما لكم نقصتم الأخ إن كنتم تحتجون بأمر الله فإن الله سمى لها النصف وإن الله سمى للأخ الكل، فالكل أكثر من النصف، فإنه قال: ﴿فلها النصف﴾ وقال للأخ: ﴿وهو يرثها﴾ يعني جميع المال إن لم يكن لها ولد، فلا تعطون الذي جعل له الجميع في بعض فرائضكم شيئاً وتعطون الذي جعل الله له النصف تاماً».^(٣)

٦. أتى عمر بن الخطاب بخمسة نفر أخذوا في زنا، فأمر أن يقام على كل

١. المصدر نفسه: ٤٣.

٢. السنن الكبرى: ٦/ ٢١٠.

٣. البحار: ١٠١/ ٣٤٦، الباب ٥ من أبواب الميراث، ح ٢٥.

واحد منهم الحدّ، وكان أمير المؤمنين على عليه السلام حاضراً، فقال: «يا عمر، ليس هذا حكمهم» قال عمر: فأقم أنت عليهم الحكم. فقدم واحداً منهم فضرب عنقه، وقدم الثاني فرجمه حتى مات، وقدم الثالث فضربه الحدّ، وقدم الرابع فضربه نصف الحدّ، وقدم الخامس فعزّزه. فتحيّر الناس وتعجب عمر!!

فقال: يا أبا الحسن خمسة نفر في قضية واحدة، أقمت عليهم خمس حكومات (أي أحكام) ليس فيها حكم يُشبه الآخر؟

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «نعم، أما الأول، فكان ذمياً وخرج عن ذمته فكان الحكم فيه السيف.

وأما الثاني: فرجل محصن قد زنا فرجمناه.

وأما الثالث: فغير محصن، زنا فضربناه الحد.

وأما الرابع: فرجل عبد زنا فضربناه نصف الحدّ.

وأما الخامس: فمجنون مغلوب على عقله عزّزناه».

فقال عمر: لاعتشت في أمة لست فيها يا أبا الحسن.^(١)

هذه نماذج قليلة من الموارد التي لم يرد فيها نص صريح، وقد واجهتها كبار الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعجزوا عن حلّ معضلاتها ممّا يدلّ بوضوح على أنّه لو كان الصحابة مستوعبين لكلّ أحكام الشريعة وأبعادها، لأجابوا عليها دون تحير أو تردد. ويثبت أنّ المرجع العلمي على الإطلاق، أعني: الذين يعلمون كلّ الأحكام بلا تحير وتردد، غيرهم.

اختلافهم فيما يكثر الابتلاء به

إن أدل دليل على عدم استيعابهم للسنة النبوية، اختلافهم في أبسط المسائل التي يعمل بها المسلمون كل يوم وليلة، أعني: كيفية صلاة الميت، فهل يصلى عليه بخمس أو بالأربع فقد قال زيد بن أرقم وحذيفة بن اليمان إنها خمس تكبيرات^(١)، وقد كبر علي عليه السلام على سهل بن حنيف خمساً^(٢).

وكان أصحاب معاذ يكبرون على الجنازة خمساً^(٣) وعليه أئمة أهل البيت عليه السلام، وقال الإمام الباقر عليه السلام كبر رسول الله صلى الله عليه وآله خمساً^(٤).

وسئل الصادق عليه السلام عن التكبير على الميت فقال خمس^(٥).

وقال الفقهاء الأربعة والثوري والأوزاعي وداود وأبو ثور التكبير أربع، ورووه عن الحسن بن علي عليه السلام وأخيه محمد بن الحنفية، وعمره، وابن عمر، وزيد، وجابر، وأبي هريرة، والبراء بن عازب، وعتبة بن عامر، وعطاء بن أبي رباح، لأنَّ

١. المجموع: ٥/ ٢٣١.

٢. المغني: ٢/ ٣٨٧؛ الشرح الكبير: ٢/ ٣٤٩ نقلًا عن سعيد في سننه.

٣. سنن البيهقي: ٤/ ٣٧؛ مصنف ابن أبي شيبة: ٣/ ٣٠٣.

٤. التهذيب: ٣/ ٣١٥، الحديث ٩٧٧.

٥. الكافي: ٣/ ١٨٤، الحديث ٣.

رسول الله ﷺ نعى النجاشي للناس وكبر بهم أربعاً.^(١)

وفي مقابل هاتين الطائفتين قال محمد بن سيرين^(٢) وأبو الشعثاء جابر بن زيد أنه يكبر ثلاثاً، ورواه الجمهور عن ابن عباس.^(٣)

وقال عبد الله بن مسعود: يكبر ما كبر الإمام أربعاً وخمساً وسبعاً وتسعاً.^(٤)
وعن أحمد روايات: إحداها: يكبر أربعاً، والأخرى يتابع الإمام إلى خمس،
وأخرى يتابعه إلى سبع.^(٥)

ومن حاول أن يقف على اختلافهم في عدد التكبيرات على الميت فليرجع إلى
«السنن الكبرى» للبيهقي فقد جمع عدداً كبيراً من الروايات الواردة حول التكبير
على الميت تحت باب عدد التكبير في صلاة الجنائز والباين التاليين.^(٦) وإذا كان
هذا حال هذه المسألة فما ظنك بسائر المسائل التي لا يكثر الابتلاء بها.

ولا يقتصر اختلافهم عند هذا الحد بل تعداه إلى الاختلاف في تفسير
الآيات التي تتضمن بيان الأحكام، فلنأت بنهاج:

١. قال سبحانه في آية الوضوء: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ
وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾.^(٧)

١. صحيح البخاري: ٩٢/٢ و ١١٢؛ صحيح مسلم: ٦٥٦/٢ و ٩٥١؛ سنن الترمذي: ٣/٣٤٢؛

سنن أبي داود: ٣/٢١٢؛ سنن النسائي: ٤/٧٢؛ والموطأ: ١/٢٢٦.

٢. المجموع: ٥/٢٣١؛ المحلى: ٥/١٢٧.

٣. المغني: ٢/٣٨٩؛ المجموع: ٥/٢٣١؛ المحلى: ٥/١٢٧.

٤. المغني: ٢/٣٨٨.

٥. المغني: ٢/٣٨٧-٣٨٨؛ الشرح الكبير بهامش المغني: ٢/٣٤٩؛ المجموع: ٥/٢٣١.

٦. سنن البيهقي: ٤/٣٨-٣٥.

٧. المائدة: ٦.

وقد تضاربت الآراء في فهم هذه الآية، وصارت الأمة إلى قولين:
 فمن عاطف لفظ «أرجلكم» على الرؤوس فيحكم على الأرجل بالمسح.
 ومن عاطف له على الأيدي فيحكم على الأرجل بالغسل، فأَي الرأيين هو
 الصحيح؟!

٢. لقد حكم الله تعالى على السارق والسارقة بقطع الأيدي، حيث قال:
 ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾.^(١)

وقد اختلفت الأمة في مقدار القطع وموضع اليد.
 فمن قائل: إنَّ القطع من أصول الأصابع دون الكف وترك الإبهام، كما عليه
 الإمامية وجماعة من السلف.

ومن قائل: إنَّ القطع من الكوع، وهو المفصل بين الكف والذراع، كما عليه
 أبو حنيفة ومالك والشافعي.

ومن قائل: إنَّ القطع من المنكب كما عليه الخوارج.^(٢)

هذه نماذج من اختلافاتهم في حقل التفسير.

١. المائدة: ٣٨.

٢. راجع الخلاف للطوسي كتاب السرقة: ١٨٤.

المرجع العلمي وأصناف الصحابة

نفترض أنّ النبي ﷺ ارتحل وجعل أصحابه المرجع العلمي بعده لاستنطاق الكتاب والسنة وبيان معالم الشريعة، ولكن الصحابة كانوا على أصناف.

فصنف منهم هم المهاجرون والأنصار أهل الجهاد والإنفاق.

وصنف آخر يشمل الأعراب والطلقاء والمنافقين.

فهل المرجع العلمي هو صنف خاص أو يعم جميع الأصناف؟

فعلى الأول ما هو سماتهم وصفاتهم، وعلى الثاني فيعم الأعراب والطلقاء والمنافقين ومن رأى النبي ﷺ مرة واحدة، فهل يمكن أن يكون هؤلاء مراجع العلم؟!

وحصيلة الكلام: أنه لو كانت المرجعية العلمية بعد رحيل النبي ﷺ هو أصحابه لكان على النبي ﷺ أن يحددهم صنفاً ووصفاً.

ثم إن طائفة كبيرة من الصحابة اتهموا بالنفاق وقد سجل وصفهم بالنفاق في المعاجم، كما أنّ طائفة كبيرة منهم لم يُحسنوا الصحبة ومع ذلك كيف يكونون مراجع الفتيا؟! نظير:

١. احمد بن قيس الأنصاري، قيل أنّه صاحب الجمل الأحمر، وقد قال في

- حقه النبي: كلكم مغفور له إلا صاحب الجمل الأحمر. رواه مسلم.^(١)
٢. الحرقوص بن زهير السعدي شهد الرضوان لكتنه كان رأس الخوارج، وهو الذي قال للنبي ﷺ: إعدل يا محمد.
٣. الحارث بن سويد بن الصامت، عدّه ابن حزم من المتهمين بالنفاق ويظهر له براءته فقد شهد بدمراً لكتنه قتل المجذر بن زياد يوم أحد لثأر جاهلي فأمر النبي ﷺ بقتل الحارث بالمجذر.
٤. العرنيون الذين قتلهم النبي ﷺ جزاء على فعلهم بقتل بعض الرعاة وسرقة الإبل، كانوا قد صحبوا قبل الحديبية.
٥. محلم بن جثامة، وقد قال فيه النبي ﷺ: اللهم لا تغفر لمحلم بن جثامة، ولم يكن منافقاً لكتنه قتل صحابياً متممداً.
٦. مقيس بن صبابه، قتل نفساً مؤمنة فأهدر النبي ﷺ دمه، فقتل في فتح مكة.
٧. عبد الله بن خطل، كان صحابياً ثم ارتد ولحق بمكة وقتل يوم فتح مكة.
٨. المغيرة بن شعبة، اتهم بالنفاق في غزوة الطائف، وساءت سيرته بعد النبي ﷺ.
٩. مدغم مولى النبي ﷺ الذي غلّ من غنائم خيبر.
١٠. كركرة مولى النبي ﷺ غلّ من غنائم خيبر أيضاً.
١١. سمرة بن جندب، لم يؤثر عنه نفاق لكتنه أساء السيرة بعد النبي ﷺ، فكان يبيع الخمر ويقتل البشر ويُرضي معاوية في سخط الخالق.

١. صحيح مسلم، ح ٨، كتاب صفات المنافقين، ص ١٢٣، وليس في الرواية ما يدل على أنه كان منافقاً، وإنما ذكره مسلم في ذلك الباب لصيانة عدالة الصحابة.

١٢. عبيد الله بن جحش الأسدي كان من السابقين إلى الإسلام ومن مهاجرة الحبشة لكنه تنصر بالحبشة.

١٣. الحارث بن ربيعة بن الأسود القرشي افتتن وارثه بمكة.

١٤. علي بن أمية بن خلف افتتن بمكة.

١٥. العاص بن المنبه بن الحجاج افتتن بمكة وقتل بيدر مع المشركين.

١٦. الوليد بن عقبة الذي وصفه القرآن الكريم بالفسق في سورة الحجرات

عند قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنِیَا فَنَبِئُوهُ﴾^(١).

١٧. مسلم بن عقبة الأشجعي الذي أباح القتل والنهب في المدينة المنورة

ثلاثة أيام في سنة ٦٣ هـ.

١٨. بسر بن أبي أرطاة الذي ذبح ولدي عبيد الله بن العباس.

١٩. معاوية بن أبي سفيان رأس الفئة الباغية وهو الذي قال في حق النبي

مخاطباً عمار: «ويح عمار، تقتلك الفئة الباغية يدعوهم إلى الجنة ويدعونه إلى النار».

٢٠. أبو الغالية قاتل عمار^(٢).

هذه نماذج من الصحابة الذين لم يُحسنوا الصحبة، وأما ما ورد في القرآن

الكريم من قوله تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٣) وقوله: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾^(٤).

وقول النبي ﷺ: إِنَّ اللَّهَ أَطَّلَعَ عَلَى أَهْلِ بَدْرٍ - إن كان الخبر صحيحاً - فكله

مشروط بسلامة العاقبة، ولا يجوز أن يخبر الحكيم فرداً غير معصوم بأنه لا عقاب عليه فليفعل ما شاء.

وبعبارة أخرى: كل ما ورد من الثناء على المهاجرين والأنصار في الكتاب

٢. لاحظ كتاب: الصحبة والصحابة: ١٨٢-١٨٤.

٤. الحجرات: ٢٩.

١. الحجرات: ٦.

٣. الحجرات: ١٨.

العزیز فإنما هو ثناء على مجموعهم لا على كل فرد فرد منهم وإن تبين فسقه وبانت زلته، وكم له في الذكر الحكيم من نظير:

١. أنه سبحانه أثنى على بني إسرائيل في غير واحد من الآيات وقال: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ أَذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾.^(١)
٢. وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ وَزَرَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾.^(٢)

فليس لأحد أن يستدل بهذه الآيات على تنزيه كل فرد من بني إسرائيل.

٣. وقال تعالى في حق أمة نبينا: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾.^(٣)

فالآية تصف الأمة المرحومة بأنها خير أمة ولكنها ليست بصالحة للاستدلال على صلاح كل مسلم وفلاحه، وهل كل فرد من آحاد الأمة كذلك؟! ونحن لم نزل نسمع عن كل من يحاول اثبات عدالة كل صحابي الاستدلال بهذه الآيات ولكنهم غفلوا عن نكات:

الأول: أن الآيات نزلت في حق المهاجرين والأنصار، فأين هي من الأعراب والطلقاء والمرتدين والمنافقين المندسين في الصحابة؟!

الثانية: انها ثناء على مجموعة ولا يخص كل فرد فرد منهم، مثلاً إذا أثنى على الأمة العربية فلانما يراد المجموعة من الأمة لا كل فرد فرد حتى أولئك الخونة الذين باعوا الأراضي الإسلامية بثمن بخس.

١. البقرة: ٤٧.

٢. الجاثية: ١٦.

٣. آل عمران: ١١٠.

المرجع العلمي وعدم تدوين الحديث

و

تفرق الصحابة

إن مرجعية الصحابة بعد رحيل النبي في حلّ المشاكل والمعضلات الطارئة في مختلف الأصعدة، بمعنى مرجعية سنّة النبي ﷺ التي حدّث بها النبي أو شوهده منه فعل أو تقرير، ولكنها إنّما تُزيح العلة وترفع حاجات الأُمّة إذا كانت مدونة في ضمن صحف ورسائل حتّى يتيسّر رجوع بغاة العلم وأهل الفتيا إليها، ولكنها - وللأسف - لم تكن مدونة في عصره ﷺ بل حالت الخلاف، بينها وبين تدوينها قرابة قرن ونصف - فبعد ما بلغ السيل الزُبى واندرس العلم وأُبعد معظم الصحابة والتابعين فعند ذلك وقف المسلمون على الرزية الكبرى التي مُنوا بها، فعادوا يتداركونه ببذل جهود حثيثة في تقييد شوارد الحديث.

يقول ابن الأثير: لما انتشر الإسلام، واتسعت البلاد، وتفرقت الصحابة في الاقطار، وكثرت الفتوح، ومات معظم الصحابة، وتفرّق أصحابهم وأتباعهم وقلّ الضبط، احتاج العلماء إلى تدوين الحديث وتقييده بالكتابة ولعمري أنّها الأصل، فإنّ الخاطر يغفل، والذهن يغيب، والذكر يُهمل والعلم يحفظ ولا

ينسى. ^(١)

يقول الذهبي: «في سنة مائة وثلاثة وأربعين شرع علماء الإسلام في تدوين الحديث والفقه والتفسير فصنف ابن جريج بمكة، ومالك الموطأ بالمدينة، والأوزاعي بالشام، وابن أبي عروبة وحماد بن سلمة وغيرهما بالبصرة، ومعمر باليمن، وسفيان الثوري بالكوفة، وصنف أبو إسحاق المغازي، وصنف أبو حنيفة الفقه والرأي - إلى أن قال - وقبل هذا العصر كان الأئمة يتكلمون من حفظهم أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة. ^(٢)

أفصح في منطق العلم، اتهام صاحب الرسالة بعدم وضع ضمانات لازمة لحل العويصات التي تطرأ على المجتمع الإسلامي في هذه الفترة الطويلة، فإذا لم يصحح فما هي الضمانات اللازمة فيها، وهل هناك مرجع آخر، غير العرة الطاهرة الذين هم حَفَظَةُ سُنَنِهِ ورواةُ أحاديثه، وعيبة علمه.

وهناك مشكلة أخرى وهي عدم حضور أكثر الصحابة في عامة القضايا والوقائع التي يقضي فيها النبي ويُفتي أو يحدث أو يقرر، لأن أكثر الصحابة كانوا على النعت الذي يفهم به ابن حزم ويقول: مشاغل في المعاش، وتعذر القوت عليهم لجهد العيش في الحجاز، وأنه كان يفتي بالفنيا ويحكم بالحكم بحضرة من حضره من أصحابه فقط، وأنه إنما قامت الحجة على سائر من لم يحضر بنقل من حضره وهم واحد أو اثنان. ^(٣)

١. جامع الأصول: ١/ ٤٠.

٢. تاريخ الخلفاء للسيوطي: ٣١٦.

٣. الأصول العامة للفقه المقارن: ١٦٦، نقلاً عن تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: ١٢٣، نقلاً عن

هذا ويقول المحقق الفقيه: السيد محمد تقي الحكيم بعد نقل هذا: وإذا صحّ هذا - وهو صحيح جدّاً، لأنّ التاريخ لم يحدثنا عنه عليه السلام أنّه كان يجمع الصحابة جميعاً، ويبلغهم بكلّ ما يجد من أحكام، ولو تصورناه في أقواله فلا تصوّره في أفعاله وتقريراته وهما من السنّة - فماذا يصنع من يريد التمسك بسنّته من بعده ولنفترضه من غير الصحابة؟

أبطل يبحث عن جميع الصحابة - وفيهم الولاة والحكام، وفيهم القواد والجنود في الثغور - ليسألهم عن طبيعة ما يريد التعرف عليه من أحكام؟ أم يكفي بالرجوع إلى الموجودين وهو لا يجزيه، لاحتمال صدور الناسخ أو المقيّد أو المخصّص أمام واحد أو اثنين ممّن لم يكونوا بالمدينة؟ والحجّة - كما يقول ابن حزم -: لا تتقوم إلّا بهم.

والعمل بالعام أو المطلق لا يجوز قبل الفحص عن مخصّصه أو مقيّده، مادامنا نعلم أنّ من طريقة النبي عليه السلام في التبليغ هو الاعتماد على القرائن المنفصلة، فالإرجاع إلى شيء متشكّك وغير مدوّن تعجيز للأمة وتضييع للكثير من أحكامها الواقعية.

وإذا كانت هذه المشكلة قائمة بالنسبة إلى من أدرك الصحابة وهم القلة نسبياً، فما رأيكم بالمشكلة بعد تكثر الفتوح، وانتشار الإسلام، ومحاولة التعرف على أحكامه من قِبَل غير الصحابة من رواّتهم، وبخاصّة بعد انتشار الكذب والوضع في الحديث للأغراض السياسية أو الدينية أو النفسية؟

ومثل هذه المشكلة هل يمكن أن لا تكون أمامه عليه السلام وهو المسؤول عن وضع الضمانات لبقاء شريعته مادامت خاتمة الشرائع؟!

إنّ الشيء الطبيعي أن لا يفرض أيّ مصدر تشريعي على الأمة ما لم يكن

مدوناً ومحدّذ المفاهيم، أو يكون هناك مسؤول عنه يكون هو المرجع فيه.

ومادنا نعلم أنّ السّنة لم تدوّن على عهد الرسول ﷺ، وإنّ النبي ﷺ منزّه عن التفريط برسالته، فلا بدّ أن نفترض جعل مرجع تحدّد لديه السّنة بكلّ خصائصها.^(١)

وليس هناك أي مرجع بهذا الوصف إلّا العترة الطاهرة الذين هم أحد الثقلين، اللذين أنيط بالتمسك بهما، النجاة من الضلالة في حديث الثقلين المتواتر أو المتصافر، وحديث السفينة الذي جاء فيه: «ألا إنّ مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا، ومن تخلف عنها غرق».^(٢)

١. الأصول العامة للفقّه المقارن: ١٦٧.

٢. مستدرک الحاکم: ١٥١/٣.

الفصل الثالث

حجّة العقل

في مجالات خاصّة

إنّ الشيعة الإمامية أدخلت العقل في دائرة التشريع واعترفت بحجّيته في الموارد التي يصلح له التدخل والقضاء فيها. فالعقل أحد الحجج الشرعية وفي مصافّ المصادر الأخر للتشريع وبه يُكشف الحكم الشرعي وتُبين وجهة نظر الشارع في موردّه، وأنّه من الممتنع أن يحكم العقل بشيء ولا يحكم الشرع على وفاقه أو يحكم بخلافه إذا كان الموضوع من المواضع التي يصلح للعقل أن يقضي فيه، فاللزامه بين حكمي العقل والشرع حتمية.

ولا يهتّمنا البحث في أنّ ما يدركه العقل في مورد، هل هو نفس الحكم الشرعي أو أنّه يكشف عن نظر الشارع إذا توفّرت فيه الشروط التي اعتبرها الشارع في حجّة إدراكاته.

وإنّما المهم أن نقف على أنّ العقل احتلّ محلاً خاصاً في التشريع الإسلامي وأنّ كلّ ما يحكم به العقل فكأنّه ينطق على لسان الشرع كالكتاب والسنة، وعند ذلك يستند إليه الشارع في تبليغ أحكامه إلى الناس كما يستند إلى القرآن والسنة.

وقد فتح هذا الاعتراف للإسلام بقاء وخلوداً، وجعله صالحاً للانطباق مع عامة الحضارات الإنسانية، وغدا التشريع الإسلامي في ضوءه ذا سعة وانطلاق وشمول لما يتجدد من الأحداث ولما يطرأ من الأوضاع الاجتماعية الجديدة.

هذا بخلاف ما إذا اعتبرناه عنصراً غريباً في صعيد التشريع وعزلناه عن الحكم ورفضنا كل ما يدركه من الأحكام العقلية المحضة، فإنه يؤدي إلى تجميد المخطط القانوني، وعدم صلاحيته للحكم والتطبيق في البيئات والظروف الاجتماعية المختلفة.

نعم ليس معنى الاعتراف بحجية العقل، أنه يطلق سراحه في جميع المجالات حتى يتاح له أن يتسرع في الحكم في مصالح الفرد والمجتمع وشكل العلاقات والروابط الاجتماعية والعبادات والأحكام التوقيفية.

بل يفسح له الحكم في مجالات خاصة إذا توفرت فيه الشرائط التي تصونه عن الاشتباه والخطأ واقرن بالضمانات الكافية التي تحفظه عن الزلل.

وقد نصّ أئمة أهل البيت على حجّيته في مجالات خاصة، فهذا هو الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام يخاطب تلميذه هشام بن الحكم ويقول: «يا هشام: ما بعث الله أنبياءه ورسّله إلى عباده إلا ليعقلوا عن الله فأحسنهم استجابة أحسنهم معرفة، وأعلمهم بأمر الله أحسنهم عقلاً، وأكملهم عقلاً أرفعهم درجة في الدنيا والآخرة.

يا هشام إن الله على الناس حجّتين: حجّة ظاهرة وحجّة باطنة؛ فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة، وأما الباطنة فالعقول»^(١).

وقال الصادق عليه السلام: «حجّة الله على العباد، النبي، والحجّة على ما بين العباد

و بين الله، العقل»^(١).

هذا الحديث وما قبله وغيرهما يعرب عن نظر الإسلام السامي في الأحكام التي يستقل بها العقل بشرط أن يتجرد عن الرواسب المنحرفة، والغرائز الحيوانية، والعواطف الإنسانية، ويحكم حكماً باتاً عقلاً نياً محضاً غير منبعث عن هذه الجوانب ويحترز عن بعض الأساليب التي منع الشارع عن إعمالها في طريق استنباط الحكم الشرعي كالأقيسة والاستحسانات، وما هذا لانتها تفيد الظن. وعلى ذلك جرى علماؤنا من عصر مبكر إلى يومنا هذا، فحصرُوا الأدلة الشرعية في أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل، فلنذكر نصاً من أحد علمائنا القدامى.

يقول ابن إدريس الحلي (٥٣٩-٥٩٨هـ): إن الحق لا يعدو أربع طرق: إما كتاب الله سبحانه، أو سنة رسوله ﷺ المتواترة المتفق عليها، أو الإجماع، أو دليل العقل، فإذا فقدت الثلاثة فالمعتمد في المسائل الشرعية عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعة، التمسكُ بدليل العقل فيها، فاتها مبقاة عليه وموكولة إليه، فمن هذا الطريق يوصل إلى العلم بجميع الأحكام الشرعية في جميع مسائل أهل الفقه، فيجب الاعتماد عليها والتمسك بها فمن تنكب عنها عسف وخبط خبط عشواء، وفارق قوله من المذهب^(٢).

وحصيلة الكلام: إذا كان حكم العقل منبعثاً عن الجانب العقلي المحض، غير متأثر بالجوانب اللا شعورية، والغرائز الحيوانية، والعواطف الإنسانية، وتجنب عن الأساليب الممنوعة، وحكم من صميم التدبير والتفكير بحكم بات

١. الكافي: ١/٢٥، الحديث ٢٢.

٢. السرائر: ١/٤٦.

يصير حجة بين الله وعبدته وتكون النتيجة تأسيس حكم شرعي أو تحديد إطلاق لحكم شرعي أو تخصيصاً لعموم، ويصير عند ذاك أحد الأدلة التي يستنبط منها الحكم الشرعي ويدور عليها ربح الاستنباط ويعد قريناً للكتاب والسنة والإجماع ولا ينفك عن قرنائه وأعداله.

هذا هو إجمال الموضوع، وأمّا تفاصيله فتحتاج إلى بيان المجالات التي يكون العقل فيها حجة قطعية.

مجال التحسين والتقبيح

إذا استقل العقل بحسن فعل بما هو فعل صادر عن الفاعل المختار أو قبحه، وتجرد في قضائه عن كل شيء إلا النظر إلى نفس الفعل فهل يكون حكم العقل كاشفاً عن حكم الشرع، نظير استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان، وحسنه معه، فهل يستكشف منه أن حكم الشرع كذلك؟ والجواب نعم.

وذلك لأن الحكم المزبور من الأحكام البديهية للعقل العملي وكل إنسان يجد من نفسه حسن العدل وقبح الظلم، وإذا عرض الإنسان ذينك الأمرين على وجدانه وعقله يجد في نفسه نزوعاً إلى العدل وتنفرأً عن الظلم وهكذا كل فعل يصدق عليه أحد العنوانين وهذا من الأحكام العقلية النابعة عن صميم العقل من دون أن يكون متأثراً عن الجوانب اللا شعورية أو الغرائز الحيوانية أو العواطف الإنسانية، يقول العلامة الحلي:

أنا نعلم بالضرورة حسن بعض الأشياء وقبح بعضها من غير نظر إلى شرع، فإن كل عاقل يجزم بحسن الإحسان ويمدح عليه ويُقبح الإساءة والظلم ويذم عليه، وهذا حكم ضروري لا يقبل الشك وليس مستفاداً من الشرع لحكم البراهمة والملاحظة به من غير اعتراف منهم بالشرائع.^(١)

ويقول أيضاً في كتاب آخر: إنَّ من الأفعال ما هو معلوم الحُسن والقبح بضرورة العقل، كعلمنا بحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار، فكُلَّ عاقل لا يشك في ذلك، وليس جزمه بهذا الحكم بأدون من الجزم بافتقار الممكن إلى السبب، وأنَّ الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية. ومنها ما يعجز العقل عن العلم بحسنه أو قبحه فيكشف الشرع عنه كالعبادات.

وقالت الأشاعرة: إنَّ الحسن والقبح شرعيان، ولا يقضي العقل بحسن شيء منها ولا بقبحه، بل القاضي بذلك هو الشرع، وما حسنه فهو حسن وما قبحه فهو قبيح.^(١)

ومن حسن الحظ أنَّ الذكر الحكيم يشير إلى موقف العقل من درك تحسين الأشياء وتقبيحها، فترى أنَّه يحتج في موارد بقضاء فطرة الإنسان على حسن بعض الأفعال وفي الوقت نفسه يقبح بعضها على وجه يُسلم أنَّ الفطرة الإنسانية صالحة لهذين الإدراكين، ولذلك يتخذ وجدان الإنسان قاضياً صادقاً في قضائه ويقول:

١. ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾.^(٢)

٢. ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾.^(٣)

٣. ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾.^(٤)

ففي هذه الطائفة من الآيات يوكل الذكر الحكيم القضاء إلى وجدان

١. نهج الحق وكشف الصدق: ٨٣.

٢. ص: ٢٨.

٣. القلم: ٣٥.

٤. الرحمن: ٦٠.

الإنسان، وأنه هل يصحّ التسوية بين المفسدين والمتقين، والمسلمين والمجرمين، كما يتخذ من الوجدان قاضياً، في قوله: ﴿هل جزاء الإحسان إلا الإحسان﴾. وهناك آيات أخرى تأمر بالمعروف كالعدل والإحسان، وإيتاء ذي القربى، وتنهى عن الفحشاء والمنكر والبغى على نحو تسلّم أنّ المخاطب، يعرفهما معرفة ذاتية ولا يحتاج إلى الشرع بغية التعرّف على الموضوع، وكان الشرع يؤكد ما يجده الإنسان بفطرته.

ويقول سبحانه:

١. ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾^(١)
٢. ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ﴾^(٢)
٣. ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^(٣)

معنى درك حسن الفعل أو قبحه

إنّ العقل بفضل سعة آفاق إدراكه، يدرك أنّ نفس الفعل بما هو هو إما حسن أو قبيح، سواء كان الفاعل واجباً أو ممكناً، مؤثراً في حفظ النظام (كالعدل) أو لا، مؤثراً لغرض الفاعل أو لا، كلّ هذه القيود مرفوضة غير مأخوذة في الموضوع، بل الموضوع هو نفس الفعل بما هو هو، مع غرض النظر عنها، كردّ الأمانة، والحيانة فيها، والوفاء بالميثاق ونقضه، وجزاء الإحسان بالإحسان، وبالإساءة، وهكذا.

١. النحل: ٩٠.

٢. الأعراف: ٣٣.

٣. الأعراف: ١٥٧.

فإذا كان الموضوع هو نفس الفعل ولا دور لأي قيد في وصفه بأحدهما فيكون حكمه بالحسن أو القبح وبالتالي: وجوب إتيان الأول، وترك الثاني، حكماً عاماً يحكي عن كونه كذلك عند الواجب والممكن فيستكشف من حسن الفعل وجوبه، ومن قبحه، حرمة، وبذلك يُصبح العقل من منابع التشريع ومصادره في إطار خاص، أي إطار إدراك العقل حسن الأفعال وقبحها.

الآثار المترتبة على التحسين والتقبيح

تحتل مسألة التحسين والتقبيح العقليين مكانة مرموقة في المعارف والعقائد والتشريع والأحكام، ونذكر شيئاً من آثارهما مما يتعلق بباب التشريع ونترك ما يرجع إلى باب العقائد والمعارف:

أ. أصالة البراءة من التكليف

إذا شك الإنسان في وجوب شيء أو حرمة، وفحص عن مظان التكليف فحصاً كاملاً فلم يعثر على بيان الشارع، فالعقل عندئذٍ يستقل بقبح العقاب بلا بيان، وأنه لو كان في الواقع واجباً أو حراماً والعبد تركه أو ارتكبه، لا يكون معاقباً فإنّ عقابه عقاب بلا بيان وهو قبيح بحكم العقل لا يصدر من الله الحكيم.

وعلى ضوء ذلك بنوا أصالة البراءة في عامة الشبهات شريطة أن لا يكون الشك مقترناً بالعلم الإجمالي.

ب : وجوب الاحتياط عند العلم الإجمالي

إذا علم المكلف أنّ أحد الفعلين واجب أو أنّ أحدهما حرام فعندئذٍ يجب عليه إتيان الأولين معاً وترك الآخرين كذلك، لأنّ العقل يستقل بالاحتياط، في كلا الموردين، لأنّ اشتغال ذمته بأحد التكليفين قطعي، والعقل يستقل بأنّ الاشتغال القطعي يبعث الإنسان إلى تحصل البراءة القطعية وهو لا يتحقق إلّا بفعل الأولين وترك الآخرين وذلك باب واسع في الفقه الإسلامي.

ثمّ إنّ مذهب الأشعري تبعاً لأهل الحديث أنكر التحسين والتقبيح العقليين، وبذلك صار شعار أهل السنّة حذف العقل عن مجال المعارف والتشريع.

وعنده أدلتهم على إنكار الحسن والقبح هو تخيل أنّ القول بالتحسين والتقبيح بمعنى فرض الوجوب على الله من جانب العبد . والله سبحانه فوق أن يقع معرضاً لحكم العقل عليه بالتحسين والتقبيح وبالتالي التكليف على الله بإيجاب الحسن، وتحريم القبيح.^(١)

يلاحظ عليه: أنّ المستدل خلط بين التكليف على الله وكشف ما عنده سبحانه من الحكم من خلال صفاته وكماله، فالقائل بالملازمة لا يفرض التكليف على الله، ويقول: أين التراب ورب الأرباب، لكن هذا لا يمنع من أن نستكشف ما عنده من الأحكام من خلال دراسة صفاته الكمالية، فهو بما أنّه عادل لا يجوز، وحكيم لا يعيب، وعالم لا يجهل، نستكشف الأحكام اللاتقة به حسب صفاته، فالتكاليف المخولة إليه من قبيل التكاليف التي فرضتها عليه حكمته وعدله

وعلمه، فلو قلنا لا يجوز على الله سبحانه تعذيب البريء أو أخذه بذنب المجرم لا نعني أن نفرض هذا التكليف عليه، وأنه يجب أن يقوم به، وإنما يراد أن لازم صفاته الكمالية هو أن لا يفعل ذلك.

وهذا نظير ما يقوم به العلماء من كشف أسرار الطبيعة وقوانينها، فلو قال القائل بأن زوايا المثلث تساوي قائمتين، فهذا لا يعني إلا أنه في الواقع كذلك لا أنه يجب أن يكون كذلك لأجل حكمه به.

فإذا كان النظام السائد على الكون نظاماً مبنياً على العلم والعدل والحكمة، فلازم ذلك أن لا يؤخذ البريء بذنب المجرم، فكشف هذا الحكم نظير كشف القوانين السائدة على الكون في العلوم الطبيعية والرياضية والفلكية.

في مجال الملازمات

قد تقدّم أنّ العقل حجّة في مجالات خاصة، منها: حكمه بالتحسين والتقييد على النحو الذي ذكرنا، ومن المجالات التي يؤخذ فيها بحكم العقل ويستكشف حكم الشرع، هو مجال الملازمات، أعني بها:

١. الملازمة بين الوجوبين، كوجوب الشيء وجوب مقدّمة.
٢. الملازمة بين الحرمتين، كحرمة الشيء وحرمة مقدّمة.
٣. الملازمة بين وجوب الشيء وحرمة ضده، كوجوب المضيق وحرمة الموسع عند التزاحم.

٤. الملازمة بين امتثال المأمور به، وأجزائه.
٥. الملازمة بين النهي عن العبادة، وفسادها.
٦. الملازمة بين النهي عن المعاملة، وفسادها.
٧. الملازمة بين الوجود لدى الوجود، والانتفاء لدى الانتفاء (المفاهيم).
٨. الملازمة بين وجوب الشيء وامتناع وصفه بالحرمة على القول بالامتناع وبالعكس، أو عدم الملازمة على القول بالاجتماع كما في الصلاة في الدار المغصوبة.

إلى غير ذلك من أبواب الملازمة الموصوفة عندهم بالملازمات غير المستقلة، فإنّ الحكم المستكشف في هذه الموارد عن طريق الملازمة، حكم

شرعي نظير:

- ١ . وجوب مقدّمة، الواجب.
- ٢ . حرمة مقدّمة الحرام.
- ٣ . حرمة الضدّ الموسع المزاحم للمضيق كالصلاة عند الابتلاء بإزالة النجاسة عن المسجد، أو أداء الدين الحال .
- ٤ . إجزاء المأتي به وكونه مسقطاً عن الإعادة والقضاء، سواء كان المأتي به واجباً بالأمر الواقعي، أو الاضطراري، كالصلاة مع الطهارة الترابية، أو بالأمر الظاهري كالصلاة في ثوب نجس واقعاً محكوم بالطهارة ظاهراً.
- ٥ . فساد العبادة المنهية، كالصوم في يوم الفطر.
- ٦ . فساد المعاملات كبيع المنابذة.
- ٧ . انتفاء الحكم عند انتفاء القيد كما في قوله في سائمة الغنم زكاة.
- ٨ . كون الموضوع محكوماً بأحد الحكمين أو كلاهما في الصلاة في الدار المغصوبة.

إلى غير ذلك من الموارد التي توصف بباب الملازمات غير المستقلة. وفي الفقه الشيعي والأصول دور كبير لباب الملازمات، فمن مثبت وناف ومفصل. والعجب أنّ أهل السنة أعرضوا عن العقل في مجال التحسين والتفقيح ولكن لهم مواقف مشهورة في باب الملازمات حيث طرحوا في علم الأصول وجوب المقدّمة وحرمتها وهكذا سائر أبواب الملازمات.

قال المحقّق السيد علي القزويني معلقاً على قول المحقّق القمي: «ومنها ما يحكم به العقل بواسطة خطاب الشرع كالمفاهيم والاستلزامات» أي بملاحظته

كحكمه بوجوب المقدمة بملاحظة الخطاب بذوي المقدمة، وبحرمة الضد، بملاحظة الخطاب بالمأمور به المضيق، وبالانتفاء عند الانتفاء بملاحظة الخطاب المعلق على شرط أو وصف أو غيرهما، لثلا يلغوا التعليق وذكر القيد ويسمى بالاستلزامات العقلية كحكم العقل باستلزام إيجاب الشيء وجوب مقدماته واستلزام الأمر بالشيء لحرمة ضده، واستلزام الوجود عند الوجود، والانتفاء عند الانتفاء فالمفاهيم أيضاً مندرجة في الاستلزامات.^(١)

إلى هنا تبين حجّة حكم العقل في المجالين:

١. مجال التحسين والتقيح ويسمى بالملازمات المشتقة .

٢. مجال الملازمات غير المستقلة.

وجه تسمية الأول بالمستقلات والثاني بغيرها، هو أنّ إدراك الموضوع والحكم في الأول، راجع إلى العقل ولا يستعين في حكمه بالشرع، بل يدرك الموضوع ويصدر الحكم، كقولنا: العدل حسن والظلم قبيح. بخلاف القسم الثاني، فإنه في حكمه يستعين بالشرع، فإنّ الشارع هو المعين للموضوع، مثلاً يقول: إنّ الوضوء مقدمة للواجب، والعقل يُصدر الحكم ويقول مقدمة الواجب واجب، ومثله سائر الموارد الثمانية .

في مجال تنقيح المناط

لا في مجال تخريجه

إذا اقترن الموضوع في لسان الدليل بأوصاف وخصوصيات لا يراها العرف دخيلة في الموضوع ويتلقاها من قبيل المثال، كما إذا ورد في السؤال: رجل شك في المسجد بين الثلاث والأربع فأجيب بأنه يبني على كذا، فإن السائل وإن سأل عن الرجل الذي شك في المسجد، لكنه يتلقى العرف تلك القيود، مثلاً، لا قيداً للحكم، أي بأنه يبني على كذا، فيعم الرجل والأنثى ومن شك في المسجد والبيت.

إن تنقيح المناط على حد يساعده، الفهم العرفي مما لا إشكال فيه، ولا صلة له بالقياس، إذ لا أصل ولا فرع، بل الحكم يعم الرجل والأنثى، والشاك في المسجد والبيت، مرة واحدة.

وأما تخريج المناط فهو ممنوع ومعناه أنه إذا قضى الشارع على حكم في محل من دون أن ينص لمناطه، مثلاً: إذا حرّم الربا المعاوضي في البرّ فيعمم إلى كل مكيل بدعوى أنّ مناط التحريم هو الكيل، وهذا ما ربه يعبر عنه باستنباط علة الحكم بطريق من الطرق، ثمّ تعميم الحكم حسب صدقها على مواردّها وقد ذكر له طرقاً سبعة أو أكثر والمهم منها هو استنباط العلة عن طريق السبر والتقسيم. وسيوافيك أنّ تخريج المناط بهما ممنوع جداً ولا يفيد سوى الظن وسيوافيك توضيحه عند البحث في عدم حجّة القياس.

في مجال درك مصالح الأفعال ومفاسدها

إذا أدرك العقل وجود المصلحة أو المفسدة في فعل إدراكاً نوعياً يستوي فيه جميع العقلاء كوجود المفسدة في استعمال المخدرات ففي مثله يكون حكم العقل ذريعة لاستكشاف الحكم الشرعي دونما لا يكون كذلك، كإدراك فرد أو فردين وجوب المصلحة الملزمة أو المفسدة، وذلك.

إذا أدرك العقل المصلحة في شيء أو المفسدة ولم يكن إدراكه مستنداً إلى المصلحة أو المفسدة العامتين يتساوى في إدراكها جميع العقلاء فلا سبيل للعقل إلى الحكم بأن ما أدركه علة، هي العلة النامة التي يدور الحكم مدارها، إذ يحتمل أن يكون هناك مانع يمنع من حكم الشارع على وفق ما أدركه العقل وإن كان ما أدرك مقتضياً لحكم الشرع.^(١)

يقول المحقق الاصفهاني: إن مصالح الأحكام الشرعية المولوية التي هي ملاكات تلك الأحكام ومناطاتها، لا تندرج تحت ضابطة، ولا تجب أن تكون هي بعينها، المصالح العمومية، المبني عليها حفظ النظام وإبقاء النوع وعليه لا سبيل للعقل بما هو إليها.

اللهم إلا إذا وصل الأمر إلى المصالح والمفاسد العامة التي أطبق العقلاء

١. وبذلك رفضوا المصالح المرسله التي لم يتفق العقلاء عليها بل يدركها الفقيه.

عامة على صلاحها أو فسادها على نحو صار من الضروريات وهذا كتعاطي المخدرات التي أطبق العقلاء على ضررها، ومثله التلقيح الوقائي عند ظهور الأمراض السارية كالجدري والحصبة وغيرهما فقد أصبحت من الأمور التي لا يتردد في صلاحيتها ذوو الاختصاص.

الفصل الرابع

التشريع تابع للمصالح والمفاسد

إن الأحكام الشرعية عند الإمامية تابعة للمصالح والمفاسد، فلا واجب إلا لمصلحة في فعله، ولا حرام إلا لمفسدة في اقترافه وإن التشريع الإسلامي بعيد عن الفوضى، ونصوص الكتاب والسنة يشهدان على ذلك.

١. أنه سبحانه يعلل وجوب الاجتناب عن الخمر والميسر بأنتها وسيلتان للعداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله عموماً والصلاة خصوصاً يقول سبحانه: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴾^(١)

كما أنه يعلل وجوب الصلاة بأنتها تنهى عن الفحشاء والمنكر، قال سبحانه: ﴿ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ﴾^(٢) إلى غير ذلك من الآيات والروايات التي تشير إلى ملاكات التشريع في الذكر الحكيم.

وأكد الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام - في كلماته - على ذلك وقال: «إن الله تبارك وتعالى لم يبيح أكلاً ولا شرباً إلا لما فيه المنفعة والصلاح، ولم يحرم إلا ما فيه

الضرر والتلف والفساد»^(١).

وقال ﷺ: «في الدم أنه يُسيء الخلق، ويورث القسوة للقلب، وقلّة الرأفة والرحمة ولا يؤمن أن يقتل ولده ووالده»^(٢).

وقال أبو جعفر الباقر عليه السلام: «إنّ مذمّن الخمر كعابد الوثن، ويورثه الارتعاش ويهدم مروّته، ويحمّله على التجسّر على المحارم من سفك الدماء وركوب الزنا»^(٣).

إلى غير ذلك من النصوص المتضافرة عن أئمة الدين^(٤).

ولكن المعروف عن الأشاعرة خلاف ذلك، وذلك لأنّ أفعاله سبحانه عندهم ليست معلّلة بالأغراض، واحتجّوا لذلك: أنّه لو كان فعله تعالى لغرض لكان ناقصاً لذاته، مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض، لأنّه لا يصلح غرضاً للفاعل إلّا ما هو أصلح له من عدمه، وهو معنى الاستكمال^(٥). فإذا كان فعله عارياً عن الغرض، يكون تشريعه الذي هو أيضاً من أفعاله سبحانه، خالياً عنه.

ولكن الاستدلال ضعيف غايته، لأنّ الاستكمال بالغرض إنّما يلزم إذا كان الغرض عائداً إليه سبحانه، لا إذا كان تفضلاً على العباد، واستصلاحاً لأحوالهم. وبعبارة أخرى: الغاية، غاية للفعل، لا للفاعل، وقد خلط الأشعري بين الغرض الراجع إلى الفاعل، والغرض الراجع إلى الفعل، فلاستكمال لازم المعنى

١. مستدرک الوسائل: ٣/ ٧١.

٢. بحار الأنوار: ٦٢/ ١٦٥، الحديث ٣.

٣. بحار الأنوار: ٦٢/ ١٦٤، الحديث ٢.

٤. راجع علل الشرائع، للشيخ الصدوق.

٥. المواقف للإيجي: ٣٣١.

الأول دون الثاني، والقائل بكون أفعاله ومنها تشريعاته، معللة بالأغراض والغايات والدواعي والمصالح، أنها يعني المعنى الثاني دون الأول، والغرض بالمعنى الأول ينافي كونه غنياً مطلقاً في ذاته، وصفاته، وأفعاله ولكن إثبات الغرض بالمعنى الثاني يخرج فعله سبحانه عن العبث واللغو، فالجمع بين كونه سبحانه غنياً غير محتاج إلى شيء، وكونه حكيماً منزهاً عن العبث واللغو يتحقق بالقول باشتغال أفعاله على مصالح وحكم ترجع إلى العباد لا إلى وجوده وذاته.

ثم إن النصوص الصريحة تؤيد موقف الإمامية في ذلك.

يقول سبحانه: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾^(١).

وقال عز من قائل: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾^(٢).

وقال سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ

الَّذِينَ كَفَرُوا قَوْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾^(٣).

وقال سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٤). إلى غير ذلك

من الآيات التي تنفي العبث عن فعله وتصرح باقترانه بالحكمة والغرض.

إجابة عن سؤال

قد تقدّم في الفصل الثاني أن العقل من مصادر التشريع في مورددين فقط:

١. إذا استقل بحسن الفعل أو قبحه.

٢. إذا أدرك الملازمة بين الحكمين.

١. المؤمنون: ١١٥.

٢. الدخان: ٣٨.

٣. ص: ٢٧.

٤. الذاريات: ٥٦.

وسبق أنّه إذا أدرك الفعل مصالح ومفاسد في الفعل من عند نفسه - دون ورود نصّ حولها - فلا يصح للفقيه أن يتخذ ذريعة إلى استكشاف الحكم الشرعي من الوجوب والحرمة، بحيث يكون علمه بالمصالح والمفاسد من مصادر الشريع.

ومع هذا الاعتراف كيف يصحّ القول بأنّ الأحكام الشرعية رهن المصالح والمفاسد؟!

وأما الإجابة فواضحة، إذ لا منافاة بين الأمرين فإنّ الكلام هنا في مقام الثبوت وإنّ التشريع الإسلامي، رهن الملاكات والمناطات عند الله سبحانه وربما يقف عليها العباد عن طريق النصّ كما أنّهم كثيراً ما يجهلون بعلة التشريع. والحاصل: ليس التشريع فوضى غير خاضع للملاك.

وهذا لا ينافي ما رفضناه من أنّه ليس للفقيه الخوض في تعيين مصالح الأفعال ومفاسدها فيحكم على الأوّل بالوجوب وعلى الثاني بالحرمة لقصور العقل عن الإحاطة بالمصالح والمفاسد الواقعية وربما يدرك العقل مصلحة أو مفسدة ويغفل عن موانعها، فإدراكه أحد الأمرين لا يكون دليلاً على التشريع.

مرجّحات باب التزام

ثمّ إنّ المصالح والمفاسد، لما لم تكن على وزان واحد، بل رب واجب يسوغ في طريق إحرازه، اقتراف بعض المحرّمات، لاشتماله على مصلحة كثيرة لا يجوز تركها بحال، كإنقاذ الإنسان المتوقف على استطرار أرض الغير، بلا إذنه، ورب حرام ذي مفسدة كبيرة لا يجوز اقترافه وإن استلزم ترك الواجب أو الواجبات. فلذلك يحكم العقل بتقديم الأهم على المهم عند التزام.

وعلى هذا الأساس، فتح الفقه الإمامي باباً باسم «التزاحم» - وهو غير باب التعارض - وأنه إذا كان هناك تزاحم بين الواجبين أو الحرامين، أو الواجب وارتكاب الحرام، يقدم الأهم منها على المهم، وقد أعان ذلك على حل كثير من المشاكل الاجتماعية التي ربما يتوهم الجاهل أنها تعرقل خطأ التشريع الإسلامي، عن التحرك نحو الأمام ومسايرة الحياة، ونأتي بمثال.

أصبح تشريع بدن الإنسان في المختبرات من الضروريات الحيوية التي يتوقف عليه نظام الطب الحديث فلا يتسنى تعلم الطب إلا بالتشريع والاطلاع على خفايا الأمراض والأدوية، غير أن هذه المصلحة، تصادمها مصلحة احترام المؤمن حيته وميته إلى حد أوجب الشارع التسريع بتغسيله وتكفينه وتجهيزه للدفن، كما حرم نبش قبره إذا دفن وحرم التمثيل به وتقطيع أعضائه، لأنه من المحرمات التي لم يجوزها الشارع حتى بالنسبة إلى الكلب العقور.

لكن عناية الشارع بالصحة العامة صارت سبباً لتسويق هذا العمل لتلك الغاية الكبرى مقدماً بدن الكافر على المسلم، والمسلم غير المعروف على المعروف وهكذا.

ولمعرفة التزاحم ومعرفة مرجحاته دور كبير في استنباط كثير من الأحكام التي لم ترد في الكتاب والسنة بشرط تميز الأهم من المهم، تمييزاً قطعياً، مستند إلى الدليل، ولأجل ذلك نذكر شيئاً من مرجحات ذلك الباب:

١ . تقديم ما لا بدل له على ما له بدل

إذا كان واجباً لأحدهما بدل شرعاً دون الآخر، فالعقل يحكم بتقديم الثاني على الأول جمعاً بين الامتثالين، كالتزاحم الموجود بين رعاية الوقت وتحصيل

الطهارة الحديثة بالماء، فبما أنّ الوقت فاقد للبدل بخلاف الطهارة الحديثة فإنّ له البدل كالتراب، فتقدّم مصلحة الوقت على تحصيل مصلحة الطهارة الحديثة بالماء فيتيقن.

٢. تقديم المضيق على الموسع

إذا كان هناك تراحم بين المضيق الذي لا يرضى المولى بتأخيره والموسع الذي لا يفوت بالاشتغال بالواجب المضيق إلّا فضيلة الوقت، يحكم العقل بتقديم الأول ولذلك تجب إزالة النجاسة أولاً، ثم القيام إلى الصلاة ثانياً.

فإن قلت: إنّ مرجع المرجح الثاني إلى المرجح الأول فأنه من باب تقديم مالا بدل له كالمضيق على ما له بدل، كالموسع، إذ له إبدال طول الوقت.

قلت: لا مشاحة في الاصطلاح فيطلق الأول على ما يكون البدل في عرض مالا بدل له كاجتماع الطهارة الحديثة الترابية مع الطهارة الخبثية بالماء في صلاة واحدة بخلاف الثاني، فإنّها يطلق على ما إذا كان ماله البدل في طول ما ليس له البدل كإزالة النجاسة في الوقت الأول والصلاة في الوقت الثاني.

٣. تقديم الواجب التعيني على التخييري

إذا كان هناك تراحم بين امتثال الواجب التعيني كأداء الدين وامتثال الواجب التخييري ببعض أعداله كإطعام ستين مسكيناً بحيث لا يتمكّن من أداء الدين إذا صرفه في كفارة شهر رمضان عن طريق الطعام، وهكذا العكس، فالعقل يحكم بأداء الدين، إذ ليس له بدل، وامتثال وجوب الكفارة عن طريق الصوم.

٤ . تقديم أحد المتزاحمين على الآخر لأهميته

هذا هو المرجح الواضح في باب المتزاحمين، فإذا دار الأمر بين ترك الأهمّ والمهمّ فالعقل يحكم بترك المهمّ وامتنال الأهمّ، وهذا من القضايا التي قياساتها معها.

٥ . سبق امتثال أحد الحكمين زماناً

إذا كان أحد الواجبين سابقاً في مقام الامتنال على الآخر زماناً كما إذا وجب صوم يوم الخميس والجمعة ولا يقدر إلا على صيام يوم واحد، ومثله إذا وجبت عليه صلاتان ولا يتمكّن إلا من الإتيان بواحدة منهما قائماً، أو وجبت صلاة واحدة ولا يتمكّن إلا من القيام في ركعة واحدة؛ ففي جميع هذه الصور يستقل العقل بتقديم ما يجب امتثاله سابقاً على الآخر حتى يكون في ترك الواجب في الزمان الثاني معذوراً إلا إذا كان الواجب المتأخر أهمّ في نظر المولى فيجب صرف القدرة في الثاني، وهو خارج عن الفرض. وبعبارة أخرى: لو صام يوم الخميس أو صلى الظهر قائماً فقد ترك صوم الجمعة والقيام في صلاة العصر عن عذر وحجّة، بخلاف ما إذا أفطر يوم الخميس وصلى الظهر قاعداً فقد ترك الواجب بلا عذر.

٦ . تقديم الواجب المطلق على المشروط

إذا كان هناك واجب مطلق، وآخر مشروط لم يحصل شرطه، يقدّم المطلق على المشروط كما إذا احتلم المعتكف، فإن مكث الجنب في المسجد حرام، وخروج المعتكف في اليوم الثالث حرام، لكنّه مشروط بعدم الحاجة، ولكن الشرط العدمي غير حاصل فيقدّم الخروج على البقاء.

ونظيره إذا حصل في يده مال، يدور أمره بين صرفه في نفقة من يجب عليه الإنفاق عليه بلا شرط كالزوجة غير الناشئة، والوالدين والأولاد، وصرفه في الحج، فيقدم الأول، لأن الثاني مشروط بالاستطاعة، وهي من ملك زاد نفسه وزاد من تجب نفقته عليه والراحلة والعود إلى الكفاية، وشرط الثاني غير موجود، لأنه يجب عليه صرفه في نفقة هؤلاء بلا شرط، ومعه ينتفي شرط وجوب الحج وهو الاستطاعة.

الفصل الخامس

ما هو المرجع فيما لا نصّ فيه

في الفقه الشيعي؟

إنّ المرجع عند الشيعة الإمامية في ما لا نصّ فيه في الكتاب والسنة وليس فيه إجماع بين الأمة ولا يمكن استنباطه من العقل هو الأصول العملية، أعني بها:

١. أصالة البراءة.

٢. أصالة الاشتغال.

٣. أصالة التخيير.

٤. الاستصحاب.

٥. الأصول الخاصة بمورد دون مورد.

وإليك تفصيل مجاري تلك الأصول.

الأدلة الشرعية التي يتمسك بها المستنبط على قسمين:

ألف: أدلة اجتهادية.

ب. أصول عملية.

وهذا التقسيم من خصائص الفقه الشيعي، وأمّا الفرق بينهما فهو:

إنَّ الدليل قد يكون طريقاً إلى الحكم الشرعي إمّا طريقاً قطعياً، كالكتاب والسنة المتواترة والإجماع المحصل وحكم العقل، أو طريقاً مورثاً للاطمئنان، كالخبر المستفيض، وخبر الثقة، وهذا ما يسمّى بالدليل الاجتهادي أو الأمارات الشرعية.

وأما إذا قصرت يد المجتهد عن الدليل الشرعي الموصل إلى الواقع، وصار شاكاً متحيراً في حكم الواقعة، فعند ذلك عالج الشارع تحيّر المجتهد بوضع قواعد لها جذور بين العقلاء، وهذا ما يسمّى بالأصول العملية، أو الدليل الفقاهي، وهي بين أصول خاصة بباب، أو عامة شاملة لجميع أبواب الفقه، فمن القسم الأول القواعد التالية:

١. قاعدة الطهارة: كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر.

٢. أصالة الحلية: كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام.

٣. أصالة النسخة في فعل الغير.

٤. قاعدة التجاوز والفراغ عند الشك في صحة عمل النفس بعد التجاوز

عن محله.

٥. القرعة لكل أمر مشكل.

ومن القسم الثاني الأصول التالية:

١. أصالة البراءة

إذا شك في وجوب شيء أو حرمة بعد الفحص عن مظاهره ولم يقف على ما دلّ على وجوبه أو على حرمة، فالعقل والشرع يحكمان بعدم صحة العقاب على مخالفته، وهذا ما يعبر عنه بالبراءة العقلية أو الشرعية.

أما العقلية فلاستقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان كما عرفت.
وأما الشرعية فلقوله عليه السلام: «رفع عن أمتي تسعة: الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه...»^(١)

٢. أصالة الاشتغال

إذا علم بوجود شيء مردّد بين أمرين أو حرمة كذلك، فالعقل يستقل بالاشتغال والاحتياط بمعنى الإتيان بهما أو ترك كليهما، لأنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة القطعية، فقد تضافر العقل والنقل على الاحتياط.
أما العقل، فلاستقلاله على لزوم تحصيل البراءة بعد الاشتغال اليقيني.
وأما الشرع، فلما ورد في غير واحد من الروايات في أنّ المبتلى بلنّاءين مشتهين إذا علم بنجاسة أحدهما يهرقهما ويتيمّم^(٢).

٣. أصالة التخيير

إذا دار حكم الشيء بين الوجوب والحرمة؛ فيما أنّ التحصيل اليقيني أمر محال، فهو يتخير بين الأخذ بأحد الحكمين إذا لم يكن أحدهما أهم من الآخر، وهذا ما يعبر عنه بأصالة التخيير.

٤. الاستصحاب

إذا تيقّن بوجود شيء، أو حرمة، أو طهارته، أو نجاسته، ثمّ عرض له الشك في بقاء المتيقّن السابق فيحكم بالبقاء، وهو أصل عقلاني إجمالاً أمضاه

١. الخصال: ٤١٧، باب التسعة، الحديث ٩.

٢. الوسائل: الجزء ١، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٨٢.

الشارع وتضافرت روايات عن أئمة أهل البيت على حرمة نقض اليقين بالشك.
فهذه هي الأصول العملية الأربعة المستمدة حكمها من العقل والشرع.
فظهر أنّ الأصول على قسمين، إمّا خاصة ببعض الأبواب، أو عامة شاملة
لجميع أبواب الفقه.

وبما ذكرنا من أنّ الأصول العملية الخاصة أو العامة تستمد حكمها من
الكتاب أو السنة أو العقل، فهي ليست من مصادر التشريع برأسها، وإنّما ترجع
إلى المنابع الأربعة الأولى؛ خلافاً لما يترأى من أهل السنة، فجعلوا البراءة أو
الاستصحاب في عرض الكتاب و السنة، كما جعلوا القياس أيضاً كذلك.
وأما أهل السنة، فالمرجع عندهم فيما لا نصّ فيه، هي الأمور السبعة التالية
التي نطرحها على صعيد البحث والدراسة، في الفصل التالي.

الفصل السادس

ما هو المرجع فيما لا نصّ فيه في الفقه السنّي؟

قد تعرّفت على ما هو المرجع فيما لا نصّ فيه عند الشيعة الإمامية بقي الكلام في بيان ما هو المرجع عند أهل السنة فيما لا نصّ فيه. إن قلة النصوص الشرعية في الأحكام هو السبب الرئيسي لالتجاء فقهاءهم إلى العمل بالقواعد الظنية، وهي كالتالي:

١. القياس.

٢. الاستحسان.

٣. المصالح المرسلة (الاستصلاح).

٤. سدّ الذرائع.

٥. فتح الذرائع.

٦. قول الصحابي.

٧. اتفاق أهل المدينة.

فما ذكرناه من المصادر هي المعروفة بين فقهاء المذاهب الأربعة وإن كان

بينهم اختلاف في حجّة بعض دون بعض، فمثلاً القياس قد اتّفقوا على حجّيته جميعاً، غير الظاهرية في حين أنّ المصالح المرسلة قد انفرد بها مالك وإن نسب القول بها إلى غيره كما سيّضح فيما بعد، فنسبة هذه الأمور إلى أهل السنّة لا تعني أنّهم يعتبرون الجميع على حدّ سواء، بل أنّ بعضها محلّ خلاف بينهم.

القياس

ظهر القول بالقياس بعد رحيل النبي ﷺ لمواجهة الأحداث الجديدة وكان هناك اختلاف حاد بين الصحابة في الأخذ به، ولو توفرت بأيديهم نصوص في الموضوع، لما حاموا حول القياس، ولكن إغواز النصوص جرّهم إلى القياس لأجل معالجة المشاكل العالقة والمسائل المستحدثة وقد نقل ابن خلدون عن أبي حنيفة أنه لم يصح عنده من أحاديث الرسول إلا سبعة عشر حديثاً.^(١)

فإذا كان الصحيح عنده هذا المقدار اليسير فكيف يقوم باستنباط الأحكام من الكتاب والسنة؟ فلم يكن له محيص إلا اللجوء إلى القياس ونظائره.

فأئمة أهل البيت عليه السلام ولفيف من الصحابة والتابعين رفضوه، وأكثروا من ذمه، والشيعنة عن بكرة أبيهم تبعاً للنبي ﷺ وأهل بيته أبطلوا العمل بالقياس، ووافقهم من الفقهاء داود بن خلف، إمام أهل الظاهر، وتبعه ابن حزم الأندلسي فلم يقيموا له وزناً، وأول من توسع في القياس هو أبو حنيفة شيخ أهل القياس وتبعه مالك و الشافعي وابن حنبل وقال الشافعي: ليس لأحد أبداً أن يقول في

شيء: حل ولا حرم إلا من جهة العلم، وجهة العلم الخبر في الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس.^(١) وقبل الدخول في صلب الموضوع نقدم أموراً:

الأول: القياس لغة واصطلاحاً

قال في «لسان العرب»: قاس الشيء يقيسه قيساً: إذا قدره على مثاله والمقياس: المقدار.^(٢)

ومن ذلك يقال: قاس الثوب بالذراع إذا قدره به، وفي كلام علي عليه السلام: «لا يقاس بآل محمد من هذه الأمة أحد» أي لا يسوّى بهم أحد.

وأما اصطلاحاً فيستعمل في موردين، أحدهما مهجور والآخر ذائع.

الأول: التماس العلل الواقعية للأحكام الشرعية من طريق العقل وجعلها مقياساً لصحة النصوص الشرعية فما وافقها يحكم عليه أنه حكم الله الذي يؤخذ به وما خالفها كان موضعاً للرفض أو التشكيك، وعلى هذا النوع من الاصطلاح تنزل التعبيرات الشائعة: إن هذا الحكم موافق للقياس وذلك الحكم مخالف له.

وقد كان القياس بهذا المعنى مثار معركة فكرية واسعة النطاق على عهد الإمام الصادق عليه السلام وبعض فقهاء عصره. وعلى هذا الاصطلاح دارت المناظرة التالية بين الإمام وأبي حنيفة: روى أبو نعيم بسنده عن عمرو بن جميع: دخلت على جعفر بن محمد أنا وابن أبي ليلى وأبو حنيفة، فقال لابن أبي ليلى: من هذا

١. الرسالة: ٣٩، تحقيق حمد محمد شاكر.

٢. لسان العرب: مادة قاس.

معك؟! قال: هذا رجل له بصر و نفاذ في أمر الدين، قال: «لعله يقيس أمر الدين برأيه» إلى أن قال: «يا نعمان، حدثني أبي عن جدي أنّ رسول الله ﷺ قال: أول من قاس أمر الدين برأيه إبليس، قال الله تعالى له: اسجد لآدم فقال أنا خير منه خلقتني من نار و خلقتة من طين، فمن قاس الدين برأيه قرنه الله تعالى يوم القيامة بإبليس لأنه اتّبعه بالقياس»^(١).

فالقياس في هذه الرواية منصرف إلى هذا المصطلح حيث إن إبليس تمرد عن الأمر بالسجود، لأنه على خلاف قياسه لتخيله أنّ الأمر بالسجود يقتضي أن يبني على أساس التفاضل العنصري، ولأجل هذا خطأ الحكم الشرعي لاعتقاده بأنّه أفضل في عنصره من آدم لكونه مخلوقاً من نار وهو مخلوق من طين.^(٢)

وعلى هذا الاصطلاح يبني ما رواه أبان حيث يقول:

قلت لأبي عبد الله ﷺ: ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع امرأة، كم فيها؟ قال: «عشرة من الإبل»، قلت: قطع اثنين؟ قال: «عشرون». قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: «ثلاثون».

قلت: قطع أربعاً؟ قال: «عشرون».

قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟! إنّ هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممّن قاله، ونقول: إنّ الذي قاله، الشيطان، فقال ﷺ: «مهلاً يا أبان! هذا حكم رسول الله ﷺ أنّ المرأة تعاقب الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت المرأة إلى النصف، يا أبان أنّك

١. حلية الأولياء ٣/ ١٩٧.

٢. الأصول العامة للفقه المقارن للسيد محمد تقى الحكيم: ٣١٥. وهو ﷺ أول من تبه بوجود

أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيست بحق الدين»^(١).

إنما صار أبان إلى تخطئة الخبر الذي وصل إليه حتى نسبته إلى الشيطان، لأجل أنه وجده خلاف ما حصله وأصله، وهو أنه كلما ازدادت الأصابع المقطوعة تزداد الدية فلما سمع قوله «قطع أربعاً، قال: عشرون» قامت سورته، إذ وجده مخالفاً للأصل الأصيل عنده، فردعه الإمام بأن هذا هو حكم رسول الله ﷺ وإن استنكارك قائم على الأخذ بالقياس، والسنة إذا قيست بحق الدين، وتصحيح الأحكام وتخطئتها حسب الموازين المتخيلة سبب لمحق الدين، وأنتى للعقول أن تصل إليها.

هذا أحد المصطلحين في القياس، وقد صار هذا الاصطلاح مهجوراً في العصور المتأخرة، والرائج هو الاصطلاح التالي.

الثاني: هو استنباط حكم واقعة - لم يرد فيها نص - عن حكم واقعة ورد فيها نص لتساويهما في علّة الحكم ومناطه وملاكه.

هذا هو القياس الذي وقع معركة للنقاش والجدال، وما ذكرنا من التعريف أوضح التعاريف وأفضلها، وقد عرف بتعاريف أخرى.

١. حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة.^(٢)

٢. مساواة فرع لأصله في علّة حكمه الشرعي.

إلى غير ذلك من التعاريف.

١. وسائل الشريعة: ٢٩/٣٥٢؛ القوانين المحكمة: ٨٩/٢.

٢. إرشاد الفحول: ١٩٨/٢.

الثاني: أركان القياس

ثم إن أركان القياس أربعة:

الأصل: وهو المقيس عليه.

الفرع: وهو المقيس.

الحكم: وهو ما يحكم به على الثاني بعد الحكم به على الأول.

العلة: وهي الوصف الجامع، الذي يجمع بين المقيس والمقيس عليه، ويكون

هو السبب للقياس.

مثلاً إذا قال الشارع: «الخمير حرام» وثبت بطريق أن علة التحريم هو

الإسكار، فإذا شككنا في حكم سائر السوائل المسكرة كالنبيذ والفقاع يحكم

عليها بالحرمة، لاشتراكهما مع الخمير في الجهة الجامعة.

الثالث: إمكان العمل بالقياس

لا شك أن التعبد بالقياس أمر ممكن فللشارع أن يتعبدنا به كما تعبدنا

بالعمل بقول الثقة، وما ربا يُنسب إلى الشيعة بقولهم بامتناع العمل بالقياس

وعدم إمكانه^(١) ففي غير موضعه.

وذلك لأن القياس كسائر الأدلة الظنية المشتركة في إمكان التعبد به، وإنما

الكلام في وقوعه وعدم ورود النهي عنه، فالشيعة الإمامية على الثاني.

ويعجبني أن أنقل كلمة لبعض علمائنا السابقين لمناسبتها المقام:

يقول ابن زهرة الحلبي (٥١١-٥٨٥هـ): ويجوز من جهة العقل التعبد

بالقياس في الشرعيات، لأنه يمكن أن يكون طريقاً إلى معرفة الأحكام الشرعية

ودليلاً عليها، ألا ترى أنه لا فرق في العلم بتحريم النبيذ المسكر مثلاً بين أن ينص الشارع على تحريم جميع المسكر، وبين أن ينص على تحريم الخمر بعينها، وينص على أن العلة في هذا التحريم، الشدة.

ولا فرق بين أن ينص على العلة، وبين أن يدل بغير النص على أن تحريم الخمر لشدتها أو ينصب لنا أمانة تغلب في الظن عندها أن تحريم الخمر لهذه العلة مع إيجابه القياس علينا في هذه الوجوه كلها، لأن كل طريق منها، يوصل إلى العلم بتحريم النبيذ المسكر، ومن منع من جواز ورود العبادة بأحدها كمن صنع من جواز ورودها بالباقي^(١).

الرابع: أقسام القياس

القياس ينقسم إلى منصوص العلة ومستنبطها.

فالأول عبارة عما إذا نص الشارع على علة الحكم وملاكه على وجه علم أنه علة الحكم التي يدور الحكم موردها، لا حكمته التي ربما يتخلف الحكم عنها.

والثاني: فيها إذا لم يكن هناك تنصيب من الشارع عليها، وإنما قام الفقيه باستخراج علة الحكم بفكره وجهده، فيطلق على هذا النوع من القياس، مستنبط العلة.

وينقسم مستنبط العلة إلى قسمين:

تارة يصل الفقيه إلى حد القطع بأن ما استخرجه علة الحكم ومناطه، وأخرى لا يصل إلّا إلى حد الظن بكونه كذلك.

وقلما يتفق لإنسان عادي أن يقطع بأن ما وصل إليه من العلة هو علة التشريع ومناطه واقعاً، وليس هناك ضمان أخرى وراء ما أدرك.

الخامس: الفرق بين علة الحكم وحكمته

كثيراً ما يختلط على الفقيه علة الحكم مع حكمته، والعلة هي ما يدور الحكم مدارها، والحكمة أعم من ذلك.

وبعبارة أخرى: لو كان الحكم دائراً مدار الشيء وجوداً وعدمه فهو علة الحكم ومناطه، كالإسكار بالنسبة إلى الخمر، وأمّا إذا كان الحكم أوسع ممّا ذكر في النص، أو استنبط فهو من حكم الأحكام ومصالحه، لا من مناطاته وملاكاته، فمثلاً:

وهذا ما سَمَّوه به «المناسب المؤثر» يقول خلاف: ولا خلاف بين العلماء في بناء القياس على المناسب المؤثر ويسمّون القياس بناء عليه قياساً في معنى الأصل.^(١)

ولعل من هذا القبيل قوله ﷺ في الهرة: «إنها ليست بنجس لأنها من الطوافين عليكم والطوافات».^(٢) فلو كان المفهوم من الرواية «أن الطواف علة الحكم و يدور مدارها، صحّ إلحاق الحشرات من الفأرة وغيرها بها، وأمّا لو قلنا بأنّه حكمة الحكم، لا علة، يتوقّف في الإلحاق.

نعم الإنجاب وتشكيل الأسرة من فوائد النكاح ومصالحه، وليس من مناطاته وملاكاته، بشهادة أنّه يجوز تزويج المرأة العقيمة واليايسة ومن لا تطلب ولداً بالعزل، وغير ذلك من أقسام النكاح.

١. مصادر التشريع فيها لا نص فيه: ٤٥.

٢. سنن الترمذي: ١/ ١٥٤، كتاب الطهارة، ح ٩٢.

ولنذكر مثالا آخر: قال سبحانه: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَبِحُلٍّ لهنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾.^(١)
 ففرض سبحانه على المطلقة تربص ثلاثة قروء بغية استعلام حالها من حيث الحمل وعدمه، وأضاف سبحانه بآنها لو كانت حاملاً فعدتها أن تضع حملها، قال سبحانه: ﴿وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾.^(٢)

ولكن استعلام حال المطلقة ليس ضابطاً للحكم ولا ملاكاً له، بل من حكمه، بشهادة أنه لو غاب زوجها عنها مدة سنة أو أقل أو أكثر فطلقها يجب عليها التربص مع العلم بعدم حملها منه.

كل ذلك يعرب عن أن بعض ما ورد في الشرع بصورة العلة، ربما تكون حكمة ومصلحة.

قال أبو زهرة: الفارق بين العلة والحكمة، هو أن الحكمة غير منضبطة بمعنى أنها وصف مناسب للحكم يتحقق في أكثر الأحوال، وأما العلة فهي وصف ظاهر منضبط محدود، أقامه الشارع أمانة على الحكم.^(٣)

السادس: حكم القياس في منصوص العلة

العمل بالقياس في منصوص العلة راجع في الحقيقة إلى العمل بالسنة، لا بالقياس، لأن الشارع شرع ضابطة كلية عند التعليل ففسر على ضوءها في جميع الموارد التي تمتلك تلك العلة.

نفترض أنه ورد في الحديث: «الخمير حرام لأنه مسكر» فالخاق غير الخمر

٢. الطلاق: ٤.

١. البقرة: ٢٢٨.

٣. أصول الفقه لأبي زهرة: ٢٢٣ و ٢٢٣.

من سائر المسكرات عليه ليس عملاً بالقياس المصطلح، بل عمل بالسنة الشريفة والضابطة الكلية التي أدلى بها الشارع.

وعلى ضوء ذلك فما يلحق من الفروع بالأصل المنصوص ليس قياساً أولاً بل عمل بالسنة، وعلى افتراض كونه عملاً بالقياس فهو خارج عن محل النزاع ثانياً، وقد أطبق مشايخنا الإمامية على العمل بمنصوص العلة.

توضيحه : إذا كان استخراج الحكم غير متوقف إلا على فهم النص بلا حاجة إلى اجتهداد، فهو عمل بالظاهر، بخلاف ما إذا كان متوقفاً وراء فهم النص إلى بذل جهد، والوقوف على المناط ثم التسوية ثم الحكم، قال سبحانه: ﴿مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾^(١) فلا نحتاج في فهم حكم الخير الكثير إلا إلى فهم مدلول الآية.

ولنذكر مثلاً من طريقنا.

روى محمد بن إسماعيل بن زريع عن الإمام الرضا عليه السلام، أنه قال: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء، إلا أن يتغير ريحه أو طعمه فيُنزج حتى يذهب الريح، ويطيب طعمه لأن له مادة»^(٢).

فإن قوله: «لأن له مادة» بما أنه تعليل لقوله: «لا يفسده شيء» يكون حجة في غير ماء البئر أيضاً، فيشمل التعليل بعمومه، ماء البشر، وماء الحمام والعيون وحنفية الخزان وغيرها فلا ينجس الماء إذا كان له مادة، فالعمل عندئذ بظاهر السنة لا بالقياس، فليس هناك أصل ولا فرع ولا انتقال من حكم الأصل إلى الفرع

١. الزلزلة: ٧.

٢. وسائل الشريعة: ١، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦.

بل موضوع الحكم هو العلة والفروع بأجمعها داخله تحتها.

وعلى ضوء ما ذكرنا، يكون العمل بالملك المنصوص عملاً بظاهر السنة لا بالقياس، وأما المجتهد فعمله تطبيق الضابطة التي أعطاهها الشارع على جميع الموارد دفعة واحدة فليس هناك أصل ولا فرع ولا انتقال من حكم الأصل إلى الفرع، بل موضوع الحكم هو العلة والفروع بأجمعها داخله تحتها.

وإن شئت قلت: هناك فرق بين استنباط الحكم عن طريق القياس وبين استنباط الحكم عن طريق تطبيق القاعدة المعطاة على مواردنا.

ففي الأول أي استنباط الحكم من طريق القياس، يتحمل المجتهد جهداً في تخريج المناط، ثم يجعل الموضوع الوارد في الدليل أصلاً، والذي يريد إلحاقه به فرعاً وأما الثاني فيكفي فيها فهم النص لغة بلا حاجة إلى الاجتهاد، ولا إلى تخريج المناط فيكون النص دالاً على الحكمين بدلالة واحدة.

يقول سبحانه: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾^(١) دلت الآية على وجوب الاعتزال في المحيض، وعلل بكونه أذى، فلو دلت الآية على كونه تمام الموضوع للحكم فيتمسك بها في غير المحيض إذا كان المس أذى كالنفاس وليس ذلك في العمل بالقياس بل من باب تطبيق الضابطة على مواردنا.

السابع: قياس الأولوية

إذا كان ثبوت الحكم في الفرع أولى من ثبوته في الأصل لقوة العلة المفهومة فيه بطريق النص فهو قياس الأولوية، وهو حجة على الإطلاق وهو أيضاً عمل

بالنص لا بالقياس وعلى فرض كونه قياساً فهو حجة عند الجميع نظير الاحتجاج بقوله سبحانه: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ﴾^(١) على تحريم الضرب، ولا شك في وجوب الأخذ بهذا الحكم، لأنه مدلول عرفي يقف عليه كل من تدبر في الآية.

الثامن: تنقيح المناط

إذا اقترن الموضوع في لسان الدليل بأوصاف وخصوصيات لا يراها العرف دخيلة في الموضوع ويتلقاها من قبيل المثال، كما إذا ورد في السؤال: رجل شك في المسجد بين الثلاث والأربع فأجيب بأنه يبني على كذا، فإن السائل وإن سأل عن الرجل الذي شك في المسجد، لكنه يتلقى العرف تلك القيود، مثلاً، لا قيداً للحكم، أي بأنه يبني على كذا، فيعمّ الرجل والأنثى ومن شك في المسجد والبيت.

إن تنقيح المناط على حدّ يساعده، الفهم العرفي بما لا إشكال فيه، ولا صلة له بالقياس، إذ لا أصل ولا فرع، بل الحكم يعمّ الرجل والأنثى، والشاك في المسجد والبيت، مرة واحدة.

ولعلّ من هذا القبيل قصة الأعرابي حيث قال: هلكت يا رسول الله، فقال له: ما صنعت؟ قال وقعت على أهلي في نهار رمضان، قال: اعتق.^(٢)

والعرف يساعد على إلغاء القيود الثلاثة التالية وعدم مدخليتها في الحكم.

١. كونه أعرابياً.

٢. الوقوع على الأهل.

٣. صيام شهر رمضان.

١. الإسراء: ٢٣.

٢. صحيح مسلم، كتاب الصيام، الحديث ١٨٧، وقد روي بطرق مختلفة وباختلاف يسير في المتن.

فيعم البدوي والقروي والوقوع على الأهل وغيره وصيام شهر رمضان وغيره فيكون الموضوع من أفطر بالوقاع صومه الواجب.

إن تنقيح المناط من المزالق للفقهاء وربما يلغى بعض القيود باستحسان، أو غيره مع عدم مساعدة العرف عليه، فعليه الاحتياط التام في تنقيح موضوع الحكم والاختصار بما يساعد عليه فهم العرف على إلغاء القيد وإن شك، في مساعدة العرف على الإلغاء وعدمها، فليس له تعميم الحكم.

وعلى كل حال، فهذه التعميمات، لا صلة لها بالقياس، وإنما هي استظهار مفاد الدليل واستنطاقه حسب الفهم العرفي.

وهذا ما يعبر عنه في الفقه الإمامي، بإلغاء الخصوصية، أو مناسبة الحكم والموضوع، مضافاً إلى التعبير عنه بـ«تنقيح المناط».

التاسع: المتشابهان غير المتماثلين

إن مصبّ القياس هو الأمران المتشابهان لا الأمران المتماثلان، فكس فرق بين المتماثلين والمتشابهين، فمثلاً إذا أثبتنا بالتجربة أن الفلز يتمدد بالحرارة، فيكون ذلك معياراً كلياً لكل فلز مماثل وأنه يخضع لنفس الحكم، وهذا خارج عن مصبّ البحث، إننا الكلام في القياس بين أمرين متغايرين نوعاً، متشابهين في جهة خاصة، فهل يصح لنا تسرية حكم الأصل إلى الفرع بذريعة وجود التشابه بينهما أو لا؟ فمثلاً الخمر نوع حرام بالنص، والفقاع نوع آخر، لأن الأول مأخوذ من العنب، والثاني مأخوذ من الشعير، فهما نوعان، فهل يصح لنا أن نسري حكم الخمر إلى الفقاع لتساويهما في صفة الإسكار؟

وكثيراً ما نرى أن الباحثين لا يميزون بين المتماثلين والمتشابهين، إذ مرجع

الأول غالباً إلى التجربة التي هي دليل عقلي قطعي، بخلاف الثاني فإن الحكم فيه ظني لجهة المناسبة والمشابهة إلا أن ينتهي إلى مرحلة القطع.

العاشر: تخريج المناط

إذا قضى الشارع على حكم في محل من دون أن ينصّ لمناطه، مثلاً: إذا حرّم الربا المعاوضي في البرّ فيعمم إلى كل مكيل بدعوى أنّ مناط التحريم هو الكيل، وهذا ما ربما يعبر عنه باستنباط علة الحكم بطريق من الطرق، ثمّ تعميم الحكم حسب صدقها على مواردنا وقد ذكر له طرقاً سبعة أو أكثر والمهم منها هو استنباط العلة عن طريق السبر والتقسيم.

والسبر في اللغة هو الامتحان، وتقريره: أن يُحصَر الأوصاف التي توجد في واقعة الحكم وتُصلح لأن تكون العلة واحداً منها، ويُختبرها وصفاً وصفاً على ضوء الشروط الواجب توفّرها في العلة، وأنواع الاعتبار الذي تعتبر به، وبواسطة هذا الاختبار تُستبعد الأوصاف التي لا يصحّ أن تكون علة ويُستبقي ما يصحّ أن تكون علة، وبهذا الاستبعاد وهذا الاستبقاء يتوصّل إلى الحكم بأنّ هذا الوصف هو العلة.

إنّ الغزالي ذكر لإثبات العلة بالاستنباط طرقاً ثلاثة وجعل السبر والتقسيم النوع الأول وقال: وهو دليل صحيح وذلك أن يقول: هذا الحكم معلّل ولا علة له إلاّ كذا وكذا، وقد بطل أحدهما فتعيّن الآخر، وإذا استقام السبر كذلك فلا يحتاج إلى مناسبة، بل له أن يقول: حرّم الربا في البر ولا بدّ من علامة تضبط مجرى الحكم عن موقعه، ولا علامة إلاّ الطعم أو القوت أو الكيل، وقد بطل القوت والكيل بدليل كذا، فثبت الطعم. لكن يحتاج هاهنا إلى إقامة الدليل على ثلاثة

أمور:

الأول: أنه لا بد من علامة، ولا يمكن أن يقال هو معلوم باسم البر فلا يحتاج إلى علامة وعلّة، وذلك لأنه يستلزم أن ينتفي الربا إذا صار دقيقاً أو سوياً وقد زال اسم البر، فدل أن مناط الربا أعم من اسم البر.

الثاني: أن يكون سببه حاصراً يحصر جميع ما يمكن أن يكون علّة.

الثالث^(١): إفساد سائر العلل تارة ببيان سقوط أثرها في الحكم بأن يظهر بقاء الحكم مع انتفائها، أو بانتقاضها بأن يظهر انتفاء الحكم مع وجودها.^(٢) يلاحظ عليه: بأن السبر والتقسيم إنما يوجب الاطمئنان في موردين:

١. فيما إذا أفاد السبر والتقسيم الاطمئنان بأن ما أخذه هو المناط للحكم، كما في مسألة تحريم الخمر فلو افترضنا أنه لم يرد فيه نص على علّة الحكم، فالمجتهد يردّد العلّة بين كونه من العنب، أو كونه سائلاً، أو كونه ذا لون خاص، أو كونه مسكراً، ويستبعد كلّ واحد من العلل إلّا الأخير فيحكم بأنه علّة، ثم يقيس كلّ مسكر عليه، لكن يفقد أكثر موارد القياس هذا النوع من الاطمئنان.

٢. التقسيم إذا كان دائراً بين النفي والإثبات يفيد اليقين، كقولك: العدد إما زوج أو فرد، والحيوان إما ناطق أو غير ناطق. وأمّا إذا كان بشكل التقسيم والسبر أي ملاحظة كلّ وصف خاص وصلاحيته للحكم، فما استحسنه الذوق الفقهي يجعله مناطاً للحكم، وما يستبعده بطرحه، فمثل هذا لا يكون دليلاً قطعياً بل ظنياً، وهذا شيء أطبق عليه مثبتو القياس.

١. سقط لفظ «الثالث» عن النسخة المطبوعة ببولاق مصر عام ١٣٢٤ هـ.

٢. المستصفى: ٧٤ / ٢.

قال الشيخ عبد الوهاب خلّاف: وخلاصة هذا المسلك أنّ المجتهد، عليه أن يبحث في الأوصاف الموجودة في الأصل، ويستبعد ما لا يصلح أن يكون علّة منها، ويستبقي ما هو العلّة حسب رجحان ظنّه. وهاديه في الاستبعاد والاستبقاء تحقيق شروط العلّة بحيث لا يستبقى إلّا وصفاً منضبطاً متعدّياً مناسباً معتبراً بنوع من أنواع الاعتبار، وفي هذا تتفاوت عقول المجتهدين، لأنّ منهم من يرى المناسب هذا الوصف، ومنهم من يرى المناسب وصفاً آخر.

فالحنفية رأوا المناسب في تعليل التحريم في الأموال الربوية، القدر مع اتحاد الجنس، والشافعية رأوه الطعم مع اتحاد الجنس، والمالكية رأوه القوت والادخار.^(١) فمن أين يجزم القائس بأنّ المناط هو الطعم لا القوت ولا الكيل، فما ذكره الغزالي من أنّه إذا بطل القوت والكيل بدليل كذا وكذا فثبت الطعم، غير تام، وذلك لأنّه إن أراد من الدليل الدليل الشرعي القاطع للنزاع فهو حقّ، ولأنّ أين للمستنبط هذا الدليل القاطع، وإن أراد الظن بأنّه المناط دون الآخرين فهو ظنّ لم يقيم على حجّيته دليل.

ونأتي في المقام بمثال حتّى يعلم أنّ استخراج المناط أمر محظور لا يمكن الاطمئنان به.

قد ورد في الحديث «لا يزوّج البكر الصغيرة إلّا وليّها»، فقد ألحق بها أصحاب القياس الثيّب الصغيرة، بل المجنونة والمعتوهة، وذلك بتخريج المناط وإنّه عبارة عن كون المزوجة صغيرة ناقصة العقل، فيعمّ الحكم الثيّب الصغيرة والمجنونة أو المعتوهة لاتحاد المناط.

وأما استخراج المناط فهو بالبيان التالي:

إنَّ الحديث اشتمل على وصفين كلَّ منهما صالح للتعليل، وهما الصغر والبكارة، وبما أنَّه عُلِّت ولاية الولي على الصغيرة في المال في آية ﴿وَابْتُلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾^(١) ومادام الشارع قد اعتبر الصغر علة للولاية على المال، والولاية على المال والولاية على التزويج نوعان من جنس واحد وهو الولاية، فيكون الشارع قد اعتبر الصغر علة للولاية على التزويج بوجه من وجوه الاعتبار، ولهذا يقاس على البكر الصغيرة من في حكمها من جهة نقص العقل، وهي المجنونة أو المعتوهة، وتقاس عليها أيضاً الثيب الصغيرة.

وبذلك أسقطوا دلالة لفظ البكارة من الحديث مع إمكان أن تكون جزءاً من التعليل كما هو مقتضى جمعها مع الصغر لو أمكن الاستفادة للتعليل من أمثال هذه التعابير.^(٢)

فإنَّ استخراج الحكم الشرعي عن هذا الطريق أمر لا يعتمد عليه إلا إذا ورد الدليل القاطع على حجيته.

مضافاً إلى أنَّ قياس باب النكاح بباب التصرف في الأموال، قياس مع الفارق، فإنَّ العناية بصيانة مال الصغير تستدعي أن يكون الموضوع هو الصغر ذكراً كان أو أنثى، بكرًا كان أو ثيباً، إذ لا دخالة لهذه القيود في أمر الصيانة ولهذا يعم الحكم جميع أفراد الصغير، وهذا بخلاف باب النكاح فيحتمل فيه الفرق بين الصغير البكر والثيب نظير الفرق بين الكبير البكر والثيب حيث ذهب جماعة إلى أنَّ الأولى أيضاً لا تزوج إلا بإذن الولي.

تخريج المناط بالسبر والتقسيم يفيد الظن

إن تخريج المناط بالسبر والتقسيم يفيد الظن لا القطع بالمناط، وقد عرفت تصريح عبد الوهاب خلاف باختلاف العقول في تشخيص المناط ونزید علی بیانه بأن هنا احتمالات أخرى تخُلُّ بعلة المناط بالبيان التالي:

أولاً: نحتمل أن يكون الحكم في الأصل معللاً عند الله بعلّة أخرى غير ما ظنه القائل وهو كونه صغيراً أو قاصر العقل، وليس هذا بأمر بعيد وقد قال سبحانه: ﴿وَمَا أَوْتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾.^(١)

إذ الإنسان لم يزل في عالم الحس تنكشف له أخطاؤه، فإذا كان هذا حال عالم المادة الملموسة، فكيف بملاكات الأحكام ومناطاتها المستيرة على العقل إلا في موارد جزئية كالإسكار في الخمر، أو إيقاع العداء والبغضاء في الميسر، أو إيراث المرض في النهي عن النجاسات؟ وأما ما يرجع إلى العبادات والمعاملات خصوصاً فيما يرجع إلى أبواب الحدود والديات فالعقل قاصر عن إدراك مناطاتها الحقيقية وإن كان يظن شيئاً.

قال ابن حزم: وإن كانت العلة غير منصوص عليها فمر أي طريق تعرف ولم يوجد من الشارع نص يبين طريق تعرفها؟ وترك هذا من غير دليل يعرف العلة ينتهي إلى أحد أمرين: إما أن القياس ليس أصلاً معتبراً، وإما أنه أصل عند الله معتبر ولكن أصل لا بيان له وذلك يؤدي إلى التلبس، وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً فلم يبق إلا نفي القياس.^(٢)

ثانياً: لو افترضنا أن المقيس أصاب في أصل التعليل، ولكن من أين يعلم أنها تمام العلة، ولعلها جزء العلة وهناك جزء آخر منضم إليه في الواقع ولم يصل

القياس إليه؟

ثالثاً: احتمال أن يكون القياس قد أضاف شيئاً أجنبياً إلى العلة الحقيقية لم يكن له دخل في المقيس عليه.

رابعاً: احتمال أن يكون في الأصل خصوصية في ثبوت الحكم وقد غفل عنها القياس، ويعلم ذلك بالتدبر في الأمثلة التالية:

١. قياس الولاية في النكاح بالميراث

يقدم الأخ من الأب والأُم على الأخ للأب في الميراث المقيس عليه
 فيقدم الأخ من الأب والأُم على الأخ للأب في ولاية النكاح المقيس
 فإنَّ علة التقديم في الميراث امتزاج الاخوة وهو الجامع المؤثر الموجود في الطرفين.

٢. قياس الجهل في المهر بالبيع

إنَّ الجهل بالعوض يفسد البيع بالاتفاق المقيس عليه
 فالجهل بالمهر يفسد النكاح المقيس
 لوجود المعاوضة والجهل فيها الجامع

٣. قياس ضمان السارق بالغاصب

إنَّ الغاصب يضمن إذا تلف المال تلف يده المقيس عليه
 والسارق أيضاً يضمن وإن قطعت يده المقيس
 تلف المال تحت اليد العادية الجامع

فإنَّ تخريج المناط في هذه الموارد وعشرات من أمثالها تخريجات ظنية وهي بحاجة إلى قيام الدليل، وإلاَّ فيمكن أن يكون للميراث خصوصية غير موجودة في النكاح أو يكون الجهل بالعوض مفسداً في البيع دون النكاح، لأنَّ البيع مبادلة بين المالين بخلاف النكاح فإنَّه علاقة تجمع بين شخصين، فالعلة هو الجهل بالعوض لا الجهل بالمهر، والمهر ليس عوضاً.

وفي كلام الإمام الصادق لابن شبرمة إلماع إلى محظورية هذا النوع من التخريج فإنَّه أشبه بالرجم بالغيب.

روى أبو نعيم في «حلية الأولياء» مذاكرة الإمام الصادق عليه السلام مع أبي حنيفة كما في رواية ابن شبرمة بالنحو التالي:
أُتيها أعظم قتل النفس أو الزنا.
قال: قتل النفس.

قال: فإنَّ الله عزَّ وجلَّ جعل في قتل النفس شاهدين ولم يقبل في الزنا إلاَّ أربعة؟

ثمَّ قال: أُتيها أعظم الصلاة أم الصوم؟

قال: الصلاة.

قال: فما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة.

فكيف وبحك يقوم لك قياسك، اتق الله ولا تقس الدين برأيك.^(١)

توضيح الاستدلال: أنَّه لو افترضنا ورود النص في قتل النفس دون الزنا وأنَّ القتل يثبت بشاهدين فمقتضى القياس هو قبول الشاهدين في الفرع مع أنَّ حكم الله على خلافه.

ونظيره الصلاة والصوم، فلو افترضنا ورود النص في أنَّ الحائض لا تقضي و

لم يرد النص في الصوم فمقتضى القياس عدم لزوم قضائه مع أن الحكم الواقعي هو خلافه.

حصيلة البحث

قد خرجنا من دراسة هذه الأمور العشرة أن ما هو محط النزاع عبارة عن أمرين:

١. التماس العلل الواقعية للأحكام الشرعية من طريق العقل وقد عرفت أن الإمام الصادق عليه السلام ركّز على هذا النوع في كلام له مع أبي حنيفة وهذا النوع من الاصطلاح في مورد القياس مهجور.

٢. تخريج المناط عن طريق السبر والتقسيم، فإن المسالك لمعرفة العلة غير مقطوعة، وقد اعترف بها مثبتو القياس، وأما ما سوى ذلك من الأقيسة فهو ليس بقياس حقيقة وإنما عمل بالسنة.

إذا علمت هذه الأمور فلنختتم هذا البحث بتأسيس الأصل في حجية الظن، فهل الأصل في الظنون الحجية إلا ما ورد المنع فيه، أو الأصل عدم الحجية إلا ما دلّ الدليل عليه؟ وهذا من أروع البحوث في أصول الفقه الإمامي وقد خلا عنه كتب السنة، وحصيلة هذا البحث هو ما يلي:

الشك في الحجية يساقط القطع بعدمها

إن الأثر تارة يترتب على الوجود الواقعي للشيء كتحريم الخمر المترتب على الخمر الواقعي، وأخرى يترتب على واقعه ومشكوكه معاً كالطهارة حيث إن الطاهر الواقعي ومشكوك الطهارة كلاهما محكومان بالطهارة واقعاً أو ظاهراً. وثالثة أخرى يترتب على الوجود العلمي للشيء بأن يكون معلوماً للمكلف.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ المراد من الحجّة في المقام هو ما يحتاج به المولى على العبد، والعبد على المولى ولها آثار منها:

١. التنجز عند الإصابة، ٢. التعذير عند المخالفة، وهما من آثار ما علم كونه حجّة بالفعل، وإلاّ فلو كان حجّة في الواقع ولم يقف المكلف على كونه كذلك لا يترتب عليه شيء من الأثر، لأنّ العقل حاكم بقبح العقاب بلا بيان، وعند ذلك لو شككنا في حجية شيء فهو ملازم للقطع بعدم الحجية الفعلية ومعه لا يترتب عليه شيء من آثارها فيكون الأصل في الشك في الحجية عدمها قطعاً، أي عدم صحّة الاحتجاج وترتب الآثار.

وبعبارة أخرى: إنّ معنى حجّية الظن هو صحة اسناد مؤداه إلى الله سبحانه، والاستناد إليه في مقام العمل، فإذا كان هذا معنى الحجّية فلا شك أنّه مرتب على العلم بحجّية الشيء بأن يقوم دليل قطعي على حجّية الظن، من كتاب أو سنة، فعند ذلك يوصف الظن بالتنجيز أو التعذير، ويصح إسناد مؤداه إلى الله سبحانه، كما يصح الاستناد إليه في مقام الامتثال والعمل.

وأما إذا لم يقدّم الدليل القطعي على حجّية الظن، بل صار مظنون الحجّية أو محتملها فلا يترتب عليه الأثران الأولان: التنجز والتعذير، لأنّ العقل إنّما يحكم بتنجيز الواقع إذا كان هناك بيان من الشارع وإلاّ فيستقل بقبح العقاب بلا بيان والمفروض أنّه لم يثبت كون الظن بياناً للحكم الشرعي، إذ لم يصل بيان من الشارع على حجّية الظن، كما أنّه لا يعد المكلف العامل بالظن معذوراً إذا خالف الواقع إذا لم يدعّمه دليل قطعي.

فخرجنا بتلك النتيجة: أنّ الحجية بمعنى التنجيز والتعذير من آثار معلوم الحجّية لا مظنونها ولا محتملها، هذه هي الضابطة في مطلق الظن.

ومنها يظهر حكم القياس، وذلك لأن المفروض وجود الشك في حجية القياس حيث إن البحث الآن فيما لم يدعمه دليل ونهى عنه ومعه يكون الاحتجاج به غير صحيح، إلا إذا دل الدليل القطعي على حجيته، كما أن الأثرين الأخيرين، أعني: اسناد مضمونه إلى الشارع والاستناد إليه في مقام العمل من آثار ما علم كونه حجة، وإلا يكون الاسناد والاستناد بدعة، وتشريعاً محرماً، حيث إن الاستناد إلى مشكوك الحجية في مقام العمل و اسناد مؤذاه إلى الشارع تشريع عملي وقولي دلت على حرمة الأدلة الأربعة.

وعلى ضوء ما ذكرنا فالقاعدة الأولية هو عدم حجية أي ظن من الظنون بمعنى أنه لا يحتج به ما لم يقم على صحة الاحتجاج به دليل، ومن تلك الظنون القياس فالأصل فيه عدم الحجية، فإن قام على حجيتها دليل فهو وإلا كان العمل به بدعة داخلية تحت قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَحَلالاً قُلْ ءَاللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾^(١).

ومفاد الآية أن كل ما لم يأذن به الله فاسناده إلى الله والاستناد إليه في مقام العمل يعد افتراء على الله، ونظيره قوله سبحانه: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرْنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢).

ومفاد الآية أن القول على الله بما لا يعلم كونه من الله أمر محرم، سواء أمر به في الواقع أم لا.

وعلى ضوء ذلك فنفاة القياس في فسحة من إقامة الدليل على حجيته، لأن الأصل عدم حجية الظن إلا ما قام على حجيته الدليل، وإنها يلزم على مثبتي

القياس إقامة الدليل القطعي على أن الشارع سوَّغ العمل بهذا النوع من الظن كما سوَّغ العمل بخبر الثقة، فيجب علينا دراسة أدلتهم من الكتاب والسنة والعقل، وهذا هو بيت القصيد في هذا الفصل، وقد استدلوا بآيات من الذكر الحكيم نذكر ما هو المهم وهي ستة:

١. آية الاعتبار

قال سبحانه في حادثة بني النضير: ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرِجُوا وَظَنُوا أَنَّهْمْ مانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾^(١).
والحشر هو الاجتماع، قال سبحانه: ﴿وَأَنْ يُحْشَرَ النَّاسُ ضُحًى﴾^(٢)، وهو كناية عن اللقاء بين اليهود والمسلمين.

وجه الاستدلال: أن الله سبحانه بعدما قص ما كان من بني النضير الذين كفروا، وما حاق بهم من حيث لم يحتسبوا، قال: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ أي فقسوا أنفسكم بهم، لأنكم أناس مثلهم إن فعلتم مثل فعلهم حاق بكم مثل ما حاق بهم، من غير فرق بين تفسير الاعتبار بالعبور والمرور، أو فسر بالاعتاظ، فهو تقرير، لبيان أن سنة الله في ما جرى على بني النضير وغيرهم واحد.^(٣)

نعم لو فسر بالتعجب كما عن ابن حزم فلا صلة له بالقياس، وأما لو فسر بالعبور والمجازاة فهو يرتبط به، لأن في القياس عبوراً من حكم الأصل، ومجازاة

١. الحشر: ٢.

٢. طه: ٥٩.

٣. الحاصل من المحصول: ٢/١٦٢، المحصول في علم الأصول: ٢/٢٤٧.

عنه إلى حكم الفرع، فإذا كنا مأمورين بالاعتبار، فقد أمرنا بالقياس وهو معنى حجته كما أنه لو فسر بالاتعاظ فهو أيضاً ظاهر في جعل الحجية للقياس، لأنه تقرير لسنة الله في خلقه، وإن ما يجري على النظر، يجري على نظيره. ^(١)

يلاحظ على الاستدلال: أولاً: بأن الآية بصدد بيان سنة الله في الظالمين، سواء فسر الاعتبار بالتجاوز أو بالاتعاظ، وأن إجلاء بني النضير من قلاعهم وتخريبهم بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين كان جزاء لأعمالهم الإجرامية، وأن الله تبارك وتعالى يعذب الكافر والمنافق والظالم بأنحاء العذاب ولا يتركه، فليس هناك أصل متيقن ولا فرع مشكوك حتى نستبين حكم الثاني من الأول بواسطة المشابهة، بل كل ذلك فرض على مدلول الآية، وكم لها من نظائر في القرآن الكريم، قال سبحانه: ﴿فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ* هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾. ^(٢)

هل نجد في نفسك أن الآية بصدد إضفاء الحجية على القياس؟ أو أنها لبيان سنة الله في المكذبين؟ وقال سبحانه: ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفْرِزُونَكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذَا لَا يَلْبَثُونَ خِلَافَكَ إِلَّا قَلِيلًا* سَنَّةٌ مِّنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُّسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾. ^(٣)

قال سبحانه: ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَابًا مِّنْ سَحَابٍ مَّنْضُودٍ* مُّسَوِّمَةٌ عِنْدَ رَبِّكَ وَمَا هِيَ مِنَ الظَّالِمِينَ بِبَعِيدٍ﴾. ^(٤)

وأدل دليل على أن الآية ليست بصدد بيان حجية القياس، هو أنك لو وضعت كلمة أهل القياس مكان قول: ﴿أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ فقلت: فاعتبروا يا أهل

١. آل عمران: ١٣٧-١٣٨.

٢. مصادر التشريع الإسلامي: ٢٦.

٣. هود: ٨٢-٨٣.

٤. الإسراء: ٧٦-٧٧.

القياس، لعاد الكلام هزلاً غير منسجم.

وثانياً: نفترض أنّ الآية بصدد بيان أنّ حكم النظر، يستكشف من حكم النظر ولكن مصبتها، هو الأمور الكونية لا الأمور التشريعية والأحكام الاعتبارية فتعميم مدلول الآية في الأولى إلى الثانية يحتاج إلى الدليل، وإثبات التعميم بالتمسك بالقياس مستلزم للدور.

وثالثاً: نفترض أنّها بصدد إضفاء الحجية على القياس في التشريع أيضاً، وإنّ حكم الفرع يعلم في حكم الأصل فيما إذا توفرت علة الحكم بينهما بحيث يجعلهما كصنوان على أساس واحد، ولكن ما هو المسلك الكاشف عن توفر العلة، فالآية ساكتة عنه، فهل المسلك الكاشف هو:

١. تنصيب الشارع في كلامه.

٢. أو الإجماع على وحدة العلة.

٣. أو تنقيح المناط حسب فهم العرف من الكلام.

٤. أو تخريج المناط بالسبر والتقسيم.

وبما أنّ الآية ساكتة عن هذه الجهة فلا يصح الاستدلال بها على حجية القياس على وجه الإطلاق.

٢. آية الرد إلى الله والرسول

قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾.^(١)

وجه الاستدلال: أن الله سبحانه أمر المؤمنين - بأنهم إن تنازعوا واختلفوا في شيء ليس لله ولا لرسوله ولا لأولي الأمر منهم فيه حكم - أن يردّوه إلى الله وإلى الرسول، وردّه أي إرجاعه إلى الله وإلى الرسول بإطلاقه يشمل كلّ ما يصدق عليه أنّه ردّ إليهما، فردّه إلى قواعد الشرع الكلية ردّ إلى الله ورسوله، وردّ ما لا نصّ فيه إلى ما فيه النصّ، والحكم عليه بحكم النصّ لتساوي الواقعتين في العلة التي بُني عليها الحكم، هو ردّ المتنازع فيه إلى الله ورسوله.

والحاصل: أن القياس بعد استنباط علته بالطرق الظنية من الكتاب والسنة يكون ردّاً إلى الله والرسول وبما آتاه مأمورون بالرجوع إليها بهذه الآية، فتكون النتيجة: نحن مأمورون بالرجوع إلى القياس في التنازع.

قال أبو زهرة: وليس الردّ إلى الله وإلى الرسول إلّا بتعرّف الأمارات الدالة منهما على ما يرميان إليه، وذلك بتعليل أحكامهما والبناء عليها، وذلك هو القياس.^(١)

يلاحظ عليه أولاً: إنّ الردّ إلى الله ورسوله يتحقّق إمّا بالرجوع إليهم وسؤالهم عن حكم الواقعة قال سبحانه: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.^(٢)

أو إرجاعها إلى الضابطة الكلية التي ذكرها الرسول، فمثلاً إذا شككنا في لزوم شرط ذكره المتعاقدون في العقد وعدمه، فنرجع إلى الضابطة التي ذكرها الرسول في باب الشروط وقال: إنّ المسلمين عند شروطهم، إلّا شرطاً حرّماً حلالاً أو أحلّ حراماً.^(٣)

قال القرطبي في تفسير قوله: ﴿فردّوه إلى الله والرسول﴾ أي ردّوا ذلك الحكم

١. أصول الفقه: ٢٠٧.

٢. الأنبياء: ٧.

٣. الوسائل: الجزء ١٢، الباب ٦ من أبواب الخيار، الحديث ٥.

إلى كتاب الله أو إلى رسوله بالسؤال في حياته أو بالنظر إلى سنته بعد وفاته وهذا قول مجاهد والأعمش وقتادة وهو الصحيح - إلى أن قال - : «وقد استنبط علي - رضي الله عنه - مدة أقل الحمل - وهو ستة أشهر من قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ وقوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلِينَ كَامِلِينَ﴾ فإذا فصلنا الحولين من ثلاثين شهراً بقيت ستة أشهر»^(١).

وأين هذا (أي الرد إلى كتاب الله وسنة رسوله)، من الرجوع إلى القياس لأن قياس ما لا نص فيه على ما نص فيه لأجل تساوي الواقعتين في شيء أو في أشياء نحتمل أو نظن أن تكون جهة المشاركة هي العلة لبناء الحكم، ليس رداً إلى الله ورسوله، لأن العلة، ليست منصوطة في كلامه أو كلام نبيه، بل مستنبطة بطريق من الطرق التي لا ندعن بإصابتها، وبذلك يظهر ضعف ما استند إليه الشيخ أبو زهرة، وذلك لأن الاهتداء بتعليل الأحكام إلى نفسها إنمّا يصح إذا كانت العلة المذكورة في كلامه سبحانه أو كلام رسوله، لا ما إذا قام العقل الظني باستخراج العلة بالسبر والتقسيم أو بغيرهما من الطرق.

وثانياً: إن الآية نزلت في مورد التخاصم والتحاكم، كما يدل عليه قوله سبحانه في نفس الآية: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾، وقوله سبحانه بعد هذه الآية: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾^(٢). ومن المعلوم أن الرجوع إلى القياس الظني لا يفرض نزاعاً ولا يقطع اختلافاً، وإنمّا يقطع النزاع الرجوع إلى كتاب الله وسنة رسوله اللذين لا يختلف فيهما انسان، ولذلك تختلف فتاوى العلماء القائلين بحجية القياس في موارد كثيرة حيث إن

١. تفسير القرطبي: ٥/٢٦٢.

٢. النساء: ٦٠.

البعض يرى توفر شروط العمل به دون البعض الآخر، ومثله لا يقطع الخصومة.
وثالثاً: أنَّ مصب الآية هو التنازع فلو دلت الآية على حجّية القياس في باب التحاكم لاختصت دلالتها به، وتعميمها إلى باب الإفتاء، يحتاج إلى الدليل والتمسك بالقياس في هذا المورد، يستلزم الدور، لأنّ حجّية الآية في مورد الإفتاء تتوقف على حجّية القياس، والمفروض، أنَّ حجّيته موقوف على دلالة الآية.^(١)

٣. آية الاستنباط

قال سبحانه: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾.^(٢)

وقد استدلّ به السرخسي في أصوله، وقال: والاستنباط استخراج المعنى من المنصوص بالرأي، وقيل: المراد بأولي الأمر: أمراء السرايا، وقيل: العلماء وهو الأظهر، فإنّ أمراء السرايا إنّما يستنبطونه بالرأي إذا كانوا علماء.^(٣)

وقد تفرّد السرخسي في الاستدلال بها، والمشهور هو الاستدلال بالآية السابقة، غير أنّ تفسير أولي الأمر بالعلماء تفسير على خلاف الظاهر، وإلّا لقال: «أولي العلم منهم»، كما قال سبحانه: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾.^(٤)

يقول العلامة الطباطبائي: ومورد قوله: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ﴾ هي الأخبار التي لها جذور سياسية ترتبط بأطراف شيء ربّما أفضى قبولها، أو ردّها، أو إهمالها بما فيها من المفاسد والمضار الاجتماعية إلى ما لا يمكن

١. الأصول العامة: ٣١٩.

٢. النساء: ٨٣.

٣. أصول الفقه: ١٢٨/٢.

٤. آل عمران: ١٨.

أن يستصلح بأيّ مصلح آخر، أو يبطل مساعي أمة في طريق سعادتها، أو يذهب بسؤددهم و يضرب بالذلّة و المسكنة و القتل و الأسر عليهم، وأيّ خبرة للعلماء من حيث إنهم محدثون أو فقهاء أو قراء أو نحوهم في هذه القضايا حتى يأمر الله سبحانه بإرجاعها و ردّها إليهم.^(١)

وأما من هم «أولي الأمر» في زمن نزول الآية، فلسنا بصدد بيانها، وعلى أيّ حال لا صلة للآية بالقياس أبداً، بل هدف الآية الإشارة إلى أنّ واجب المسلمين إذا بلغهم خبر عن سرايا رسول الله من أمن أو خوف أو سلامة و خلل، هو عدم إذاعة ما سمعوه، و ردّه إلى أولي الأمر الذين يستخرجون صحّة أو سقم ما وصل إليهم من الخبر بفطنتهم و تجاربهم، وهل تجوز الاستنباط في المسائل السياسيّة بالقرائن يكون دليلاً على جواز استنباط الأحكام الشرعيّة بالقياس؟

٤. آية النشأة الأولى

قوله سبحانه: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُخْبِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُخْبِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾^(٢).

فإنّ الآية الثانية جواب لما ورد في الآية الأولى من قوله: ﴿مَنْ يُخْبِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ فأجيب بالقياس، فإنّ الله سبحانه قاس إعادة المخلوقات بعد فنائها على بدء خلقها وإنشائها أول مرة، لإقناع الجاحدين بأنّ من قدر على خلق الشيء وإنشائه أول مرة قادر على أن يعيده بل هذا أهون عليه.

فهذا الاستدلال بالقياس، إقرار لحجّة القياس وصحّة الاستدلال به وهو

قياس في الحسيات ولكنه يدل على أن النظر ونظيره يتساويان.^(١)

يلاحظ عليه: أولاً: أن الله سبحانه لم يدخل من باب القياس، وهو أجل من أن يقيس شيئاً على شيء، وإنما دخل من باب البرهان، فأشار إلى سعة قدرته ووجود الملازمة بين القدرة على إنشاء العظام وإيجادها أول مرة بلا سابق وجوده، وبين القدرة على إحيائها من جديد، بل القدرة على الثاني أولى، فإذا ثبتت الملازمة بين القدرتين والمفروض أن الملزوم وهي القدرة على إنشائها أول مرة موجودة، فلا بد أن يثبت اللازم، وهي القدرة على إحيائها وهي (ميم)، فأين هو من القياس؟! من القياس؟!

ولو صحت تسمية الاستدلال قياساً، فهو من باب القياس الأولوي الذي فرغنا عن كونه خارجاً عن مورد النزاع، ويدل على ذلك أنه سبحانه لم يقتصر بهذا البرهان، بل أشار إلى سعة قدرته بآية أخرى بعدها وقال: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾.^(٢)

والآيات كسبيكة واحدة والهدف من ورائها تنبيه المخاطب على أن استبعاد إحياء العظام الرميمة في غير محله، إذ لو كانت قدرته سبحانه محدودة لكان له وجه، وأما إذا وسعت قدرته كل شيء بشهادة أنه خلق الإنسان ولم يكن شيئاً مذكوراً، وخلق السماوات والأرض وهي خلق أعظم من الإنسان، لكان أقدر على معاد الإنسان وإحياء عظامه الرميمة.

وليس كل استدلال عقلي قياساً.

وثانياً: سلمنا دلالة الآية على حجية القياس لكن مصبها هو قياس الأمور الكونية بعضها ببعض فيما إذا كانت الجهة المشتركة بين المقيس والمقيس عليه،

أمراً واضحاً كالشمس في رابعة النهار، وأين هذا من القياس في الأمور التشريعية الاعتبارية في الموارد التي يصل المجتهد فيها إلى الجهة المشتركة بالسبر والتقسيم وربما يظن الذي لا يفيد سوى الظن بالمشاركة، فتعميم مفاد الآية إلى التشريع لا يصح إلا بضرب من القياس والاستدلال عليه بالآية عندئذ يستلزم الدور كما مر نظيره.

٥. آية جزاء الصيد

قال الله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَذِيحاً بِالْعِصْيَةِ﴾^(١).

قال الشافعي: فأمرهم بالمثل، وجعل المثل إلى عدلين يحكمان فيه فلما حُرِّمَ مأكول الصيد عاماً كانت لدواب الصيد أمثال على الأبدان، فحكم من حكم من أصحاب رسول الله على ذلك فقضى في الضَّبع بكبش وفي الغزال بعنز، وفي الأرنب بعناق، وفي اليربوع بجفرة.^(٢)

والعلم يحيط أنهم أرادوا في هذا، المثل بالبدن لا بالقيم، ولو حكموا على القيم اختلفت أحكامهم لاختلاف أثمان الصيد في البلدان، وفي الأزمان وأحكامهم فيها واحدة.

والعلم يحيط أن اليربوع ليس مثل الجفرة في البدن، ولكنها كانت أقرب الأشياء منه شَبهاً فجعلت مثله، وهذا من القياس، يتقارب تقارب العنز والظبي،

١. المائدة: ٩٥.

٢. العناق - بفتح العين المهملة - : هي الأنثى من أولاد المعز ما لم يتم له سنة، والجفرة: ما لم يبلغ أربعة أشهر وفصل عن أمه وأخذ في الرعي.

ويبعد قليلاً بعد الجفرة من اليربوع.^(١)

يلاحظ عليه أولاً: أنَّ حاصل مفاد الآية أنَّه يشترط في الكفارة أن تكون مماثلة لما قتله من النعم إمّا مماثلة في الخلقة كما هو المشهور، أو المماثلة في القيمة كما هو المنقول عن إبراهيم النخعي، وعلى أيّ تقدير فلا صلة له بحجّة القياس في استنباط الأحكام الشرعية وكونه من مصادرها، لأنّ أقصى ما يستفاد من الآية أنّ المحرم إذا قتل الصيد متعمداً فجزاؤه هو ذبح ما يشبه الصيد في الخلقة كالبدنة في قتل النعامة، والبقرة في قتل الحمار الوحشي وهكذا، وهل اعتبار التشابه في مورد يكون دليلاً على أنّ الشارع أخذ به في جميع الموارد، أو يقتصر بمورده ولا يصحّ التجاوز عن المورد إلّا بالقول بالقياس غير الثابت إلّا بهذه الآية، وهل هذا إلّا دور واضح؟

إنّ وزان التمسك بالآية في حجّة القياس نظير الاستدلال عليها بقول الفقهاء في ضمان المثل بالمثلي والقيمي بالقيمي، حيث اقتصر في براءة الذمّة، بالمماثلة، في العين أو قيمتها.

وثانياً: أنّ محطّ البحث هو كون القياس من مصادر التشريع للأحكام الشرعية الكلّية، وأين هذا من كون التشابه معياراً في تشخيص مصداق الواجب على الصائد؟

وربما يستدلّ بالآية بوجه آخر، وهو أنّه سبحانه أوجب المثل وجعل طريق تشخيص المماثلة هو الظن.^(٢)

يلاحظ عليه: أنّ حجّة الظنّ في مورد لا يكون دليلاً على اعتباره في سائر الموارد كما سيوافيك.

١. الرسالة: ٤٩١، ذكره في باب الاجتهاد، وهو عنده مساوٍ للقياس كما مرّ.

٢. الطوسي: العدة: ٢/ ٢٧٦.

وقد استدَلَّ الشوكاني^(١) بوجه ثالث قريب من الوجه الثاني هو أنه سبحانه أوجب المثل ولم يقل أي مثل فوكل ذلك إلى اجتهدنا ورأينا، نظيره أنه أمر بالتوجه إلى القبلة بالاستدلال وقال: ﴿حيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره﴾.^(٢) يلاحظ عليه: أن الشارع وإن ترك لنا تشخيص الموضوعات، إلا أنه جعل لها طرقاً كالبيّنة، مضافاً إلى الطرق العلمية في مورد القبلة، وكون القياس أحد هذه الطرق أول الكلام.

٦. آية القدر

وتعلّقوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْسَىٰ قَدْرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ﴾.^(٣) قالوا: والمثلية والمقدار طريقة غالب الظن وبقوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾.^(٤) قالوا: وذلك طريقة غالب الظن.^(٥) يلاحظ عليه: أنه إذا ثبتت حجّية الظن في مورد أو موردين لا يكون دليلاً على حجّيته مطلقاً، ولو قيل بذلك يصير قياساً وكلامنا في مسألة القياس، فكيف يستدل به على نفسه؟

٧. آية العدل

واستدلَّ ابن تيمية على حجّية القياس بقوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾.^(٦) بتقريب أن العدل هو التسوية، والقياس هو التسوية بين مثلين في الحكم فيتناوله عموم الآية.

١. إرشاد الفحول: ٢٠١.

٢. البقرة: ٢٠١.

٣. البقرة: ٢٣٦.

٤. النساء: ٣.

٥. عدة الأصول: ٢/٢٧٦.

٦. النحل: ٩٠.

بلاحظ عليه: أن الله سبحانه يأمر بالعدل والإحسان والنهي عن الظلم والبغي في الحياة الفردية والاجتماعية، وأي صلة للآية بالقياس في الأحكام وأن المثليين في المناط المستخرج عن طريق السبر والتقسيم يجب أن يكونا متماثلين. يقول الشوكاني: لو قلنا بدلالة الآية على حججة القياس فلإننا نقول بها في الأقيسة التي قام الدليل على نفي الفارق فيها لا الأقيسة التي هي شعبة من شعب الرأي ونوع من الظنون الزائغة وخصلة من خصال الخيالات الزائفة.^(١) وقد تمسكوا بآيات أخرى ليس لها أي مساس بحججة القياس، فلنذكر ما استدلوا به على صحته من السنة.



٢. الاستدلال بالسنة

استدل القائلون بالقياس بروايات تذكر ما هو المهم منها:

١. حديث معاذ بن جبل

احتج غير واحد من أصحاب القياس بحديث معاذ بن جبل والاحتجاج فرع إتيان الرواية سنداً ومتناً وإليك بيانها:
عن الحرث بن عمرو بن أخي المغيرة بن شعبة، عن ناس من أصحاب معاذ من أهل حمص:
إن رسول الله ﷺ حين بعثه إلى اليمن، فقال: كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟

قال: أقضي بما في كتاب الله.

قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟

قال: فبسنة رسول الله.

قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟

قال: أجتهد رأيي، لا آلو.

قال: فضرب رسول الله صدري، ثم قال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول

الله لما يرضى رسول الله. ^(١)

وقد استدلل به الإمام الشافعي، فقال - بعدما أفاد أن القياس حجة فيما لم يكن في المورد نص كتاب أو سنة -: فما القياس؟ أهو الاجتهاد أم هما مفترقان؟ ثم أجاب: هما اسمان لمعنى واحد. ^(٢)

وقال في موضع آخر: أما الكتاب والسنة فيدلان على ذلك، لأنه إذا أمر النبي بالاجتهاد فالاجتهاد أبداً لا يكون إلا على طلب شيء، وطلب الشيء لا يكون إلا بدلائل، والدلائل هي القياس. ^(٣)

وقال أبو الحسين البصري: وجه الاستدلال به أن النبي ﷺ صوّبه في قوله: أجتهد رأيي عند الانتقال من الكتاب والسنة، فعلمنا أن قوله: أجتهد رأيي، لم ينصرف إلى الحكم بالكتاب والسنة. ^(٤)

وثمة كلمات متباعدة لما ذكرنا في تقريب الاستدلال به.

لكن الحديث ضعيف سنداً وغير تام دلالة.

١. مسند أحمد: ٥/ ٢٣٠؛ سنن الدارمي: ١٧٠؛ سنن أبي داود: ٣/ ٣٠٣ برقم ٣٥٩٣؛ سنن الترمذي: ٣/ ٦١٦ برقم ١٣٢٨، ينتهي سند الجميع إلى حارث بن عمرو عن ناس من أصحاب معاذ من أهل حمص.

٢ و ٣. الرسالة: ٤٧٧ و ٥٠٥، طبع مصر، تحقيق أحمد محمد شاكر.

٤. المعتمد: ٢/ ٢٢٢.

أما السند، ففيه الأمور التالية:

١. إنَّ أبا عون محمد بن عبيد الله الثقفي الوارد في السند، مجهول لم يعرف.
٢. إنَّ الحارث بن عمرو، مجهول مثله ولم يعرف سوى أنه ابن أخي المغيرة بن شعبة.

٣. إنَّ الحارث بن عمرو، ينقل عن أناس من أهل حمص وهم مجهولون فتكون الرواية مرسلة. وبعد هذه الأمور أفيصح الاستدلال بحديث يرويه مجهول عن مجهول عن مجاهيل؟!

قال ابن حزم: وأما خبر معاذ، فإنه لا يحل الاحتجاج به لسقوطه، وذلك أنه لم يُروَ قطَّ إلا من طريق الحارث بن عمرو وهو مجهول لا يدري أحد من هو: حدثني أحمد بن محمد العذري، حدثنا أبو ذر الهروي، حدثنا زاهر بن أحمد الفقيه، حدثنا زنجويه بن محمد النيسابوري، حدثنا محمد بن إسماعيل البخاري فذكر سند هذا الحديث، وقال:

قال البخاري: ولا يعرف الحارث إلا بهذا ولا يصح. هذا نص كلام البخاري في تاريخه الأوسط، ثم هو عن رجال من أهل حمص لا يدري من هم.^(١)

وقال الذهبي: الحارث بن عمرو، عن رجال، عن معاذ بحديث الاجتهاد، قال البخاري: لا يصح حديثه.

قلت: تفرد به أبو عون (محمد بن عبيد الله الثقفي) عن الحارث بن عمرو الثقفي ابن أخي المغيرة وما روى عن الحارث، غير أبي عون وهو مجهول. وقال الترمذي: ليس إسناده عندي بمتصل.^(٢)

وقال السيد المرتضى: إنَّ حديث معاذ خبر واحد ويمثله لا تثبت الأصول المعلومة، ولو ثبتت بأخبار الأحاد لم يميز ثبوتها بمثل خبر معاذ، لأنَّ رُواته مجهولون. وقيل: رواه جماعة من أصحاب معاذ ولم يُذكروا.^(١)

وفي عون المعبود: وهذا الحديث أورده الجوزقاني في «الموضوعات» وقال: هذا حديث باطل، رواه جماعة عن شعبة، وقد تصفحت هذا الحديث في أسانيد الكبار والصغار، وسألت من لقيته من أهل العلم بالنقل عنه فلم أجد له طريقاً غير هذا، - إلى أن قال: - فإن قيل إنَّ الفقهاء قاطبة أوردوه واعتمدوا عليه قيل هذا طريقه والخلف قلد السلف.^(٢)

وأما الدلالة، فإنَّ الاستدلال بالحديث على حجية القياس لا يخلو من غرابة.

أما أولاً: فلاقتها مبنية على مساواة الاجتهاد بالقياس، بل المراد به هو الاجتهاد في كتاب الله وسنة رسوله حتّى يتوصل إلى حكم الله عن طريقهما، لأنَّ الأحكام على قسمين قسم موجود في ظواهر الكتاب والسنة لا يحتاج إلى بذل الجهد، بل يعرفه كلُّ من يعرف اللغة، وقسم منه غير موجود في ظواهره لكن يمكن التوصل إليها عن طريقهما بالتدبر فيها.

وهذا هو الاجتهاد الدارج بين العلماء، وأين هذا من القياس الذي ورد فيه النص على حكم الأصل دون الفرع، والقياس يبذل جهده، ليجد فيها التشابه، حتّى يسري حكم الأصل إلى الفرع.

قال المرتضى: ولا يُنكر أن يكون معنى قوله: «أجتهد رأيي» أي أجتهد

١. الذريعة إلى أصول الشريعة: ٢/ ٧٧٣.

٢. عون المعبود شرح سنن أبي داود: ٩/ ٥١٠.

حتى أجد حكم الله تعالى في الحادثة، من الكتاب والسنة، إذ كان في أحكام الله فيها ما لا يتوصل إليه إلا بالاجتهاد، ولا يوجد في ظواهر النصوص، فادعاهم أن إلحاق الفروع بالأصول في الحكم لعلّه يستخرجها القياس، هو الاجتهاد الذي عناه في الخبر، مما لا دليل عليه ولا سبيل إلى تصحيحه.^(١)

وثانياً: أن تجويز القياس في القضاء لا يكون دليلاً على تجويزه في الإفتاء، لأنّ القضاء أمر لا يمكن تأخيره، بخلاف الإفتاء، فالاستدلال بجواز القياس في القضاء على جوازه في الإفتاء، مبني على صحة القياس وهو دور واضح.

وثالثاً: أنّ القضاء منصب خطر إذ به تصان الدماء والأعراض والأموال، كما به تباح النواميس والشؤون الخطيرة، فهل يمكن أن يبعث النبي رجلاً ويخول له النبي التصرف في مهام الأمور، بأعمال الرأي من دون أن يحدّه على وجه يصونه عن الخطأ ومجانبة الواقع، وهذا إن دلّ على شيء فإنّها يدلّ على أنّ المراد من الاجتهاد هو استخراج حكم الواقعة عن المصدرين بالتأمل فيهما، لا إعمال الرأي بأقسامه المختلفة التي ربما لا تمس الواقع غالباً.

وهذا يكشف عن وجود خصوصية في معاذ تصدّه عن استعمال الرأي الخارج عن حدود الكتاب والسنة، وإلّا لما خوله أمر القضاء من دون تحديده.

ويشهد على ما ذكرنا ما حكى من سيرة معاذ حيث إنّه لم يكن يجتهد برأيه في الأحكام وإنّما كان يتوقف حتى يسأل النبي ﷺ.

روى يحيى بن الحكم أنّ معاذاً قال: بعثني رسول الله ﷺ أصدّق أهل اليمن، وأمرني أن آخذ من البقر من كلّ ثلاثين تبيعاً، و من كلّ أربعين مُسِنَّة قال: فعرضوا عليّ أن آخذ من الأربعين فأبيت ذاك، وقلت لهم: حتى أسأل

رسول الله ﷺ عن ذلك.

فقدمت، فأخبرت النبي ﷺ فأمرني أن آخذ من كل ثلاثين تبعاً، و من كل أربعين مُسِنَّةً. ^(١)

فإذا كانت هذه سيرته فكيف يقضي بالظنون والاعتبارات؟!

ثم إن هناك نقطة جديدة بالذكر، وهي أن القضاء منصب خطير لا يشغله إلا العارف بالكتاب والسنة والخير في فض الخصومات، فالنبي الذي نصبه للقضاء لابد أن يعلمه الكتاب والسنة أولاً وأن يكون واقفاً على مدى إحاطته بهما، ثم يبعثه إلى القضاء وفصل الخصومات مع المعرفة التامة لحال القاضي.

وعلى هذا (أي لزوم المعرفة بكفاءة المبعوث قبل البعث) يكون السؤال بقوله: «فكيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بما في كتاب الله» أمراً لغواً، وهذا يعرب عن أن الحديث لم ينقل على الوجه الصحيح، وستوافيك الصور الأخرى للرواية.

قال الرازي: إن الحديث يقتضي أنه سألته عما به يقضي بعد أن نصبه للقضاء، وذلك لا يجوز لأن جواز نصبه للقضاء مشروط بصلاحيته للقضاء، وهذه الصلاحية إنما تثبت لو ثبت كونه عالماً بالشياء الذي يجب أن يقضي به والشياء الذي لا يجب أن يقضي به. ^(٢)

ثم إن المتمسكين بالحديث لما رأوا ضعف الحديث سنداً ودلالة، حاولوا تصحيح التمسك بقولهم بأن خبر معاذ خبر مشهور ولو كان مرسلاً، لكن الأئمة تلقتهم بالقبول. ^(٣)

١. مسند أحمد بن حنبل: ٥/٢٤٠؛ المسند الجامع: ١٥/٢٣٠ برقم (١١٥١٨-٤١).

٢. المحصول: ٢/٢٥٥.

٣. الحاصل من المحصول: ٢/١٦٣.

لكن عزب عن المستدل أن اشتهاار الحديث نتيجة الاستدلال به للقياس ولولا كونه مصدراً لمقالة أهل القياس لما نال تلك الشهرة.

يقول السيد المرتضى: أما تلقي الأمة له بالقبول، فغير معلوم، فقد بينا أن قبول الأمة لأمثال هذه الأخبار كقبولهم لمس الذكر، وما جرى مجراه مما لا يُقطع به ولا يُعلم صحته. ^(١)

إلى هنا تم مناقشة الحديث سنداً ودلالة، وتبين أن الحديث غير صالح للاحتجاج به .

الصور الأخرى للحديث

إنّ الحديث قد ورد بصور مختلفة وبينها تضاد كبير في المضمون، وإليك هذه الصور:

الصورة الأولى: ما رواه ابن حزم قال: حدثنا حمام وأبو عمر الطلمنكي قال حمام: حدثنا أبو محمد الباجي، حدثنا عبد الله بن يونس، قال: حدثنا بقي ^(٢) حدثنا أبو بكر بن أبي شيبه.

وقال الطلمنكي: حدثنا ابن مفرج، حدثنا إبراهيم بن أحمد بن فراس، قال: حدثنا محمد بن علي بن زيد، حدثنا سعيد بن منصور، ثم اتفق ابن أبي شيبه وسعيد كلاهما عن أبي معاوية الضرير. حدثنا أبو إسحاق الشيباني عن محمد بن عبيد الله الثقفي - أبو عون - قال: لما بعث رسول الله معاذاً إلى اليمن، قال: يا معاذ بم تقضي؟ قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن جاءك أمر ليس في كتاب الله ولم يقض به نبيّه؟ قال: أقضي بما قضى به الصالحون. قال: فإن جاءك

١. الذريعة إلى أصول الشريعة: ٧٧٤ / ٢.

٢. هكذا في المصدر.

أمر ليس في كتاب الله ولم يقض به نبيه ولا قضى به الصالحون؟ قال: أومَّ الحقَّ جهدي.

فقال رسول الله ﷺ: الحمد لله الذي جعل رسول رسول الله يقضي بما يُرضى به رسول الله. ^(١)

تري أن معاذاً يقدم ما قضى به الصالحون على كل شيء، بعد الكتاب والسنة، ولعل مراده هي الأعراف السائدة بين المجتمعات التي تكون مرجعاً للقضاء كما أوضحنا في بعض محاضراتنا الأصولية ^(٢) حالها عند دراسة حجية العرف والأعراف. ويحتمل أن يكون مراده، هو ما ورد في الشرائع السالفة. كما أن مراده من قوله: «أومَّ الحق» هو التفكر في الأصول والقواعد الواردة في الكتاب والسنة.

أضف إلى ذلك أن الرواية مرسلة، لأن أبا عون لا يروي عن «معاذ» مباشرة، لتأخر طبقته في الحديث عن «معاذ» بطبقتين.

الصورة الثانية: عن عبد الرحمان بن غنم، قال: حدثنا معاذ بن جبل، قال: لما بعثني رسول الله إلى اليمن، قال: لا تقضين ولا تفصلين إلا بما تعلم، وإن أشكل عليك أمر فقف حتى تبيته أو تكتب إلي فيه. ^(٣)

وهي متصلة السند ولكن المتن غير ما جاء في الحديث بل يغايره تماماً، وينفي مقالة حماة القياس.

الصورة الثالثة: ما وردت في الكتب الأصولية ولعلها منقولة بالمعنى. قال أبو الحسين البصري: روي عن النبي، أنه قال لمعاذ وأبي موسى

٢. إرشاد العقول ١/ ٢٨٥ - ٢٩١.

١. الإحكام: ٢٠٨/ ٥.

٣. أخرجه ابن ماجه برقم ٥٥.

الأشعري، وقد أنفذهما إلى اليمن، بم تقضيان؟
 قالوا: إن لم نجد الحكم في السنة، قسنا الأمر بالأمر، فما كان أقرب إلى الحق
 عملنا به. ^(١)

ونقله الرازي في «المحصول»، وقال: روي أنه أنفذ معاذاً وأبا موسى
 الأشعري إلى اليمن فقال عليه السلام لهما: بما تقضيان، فقالوا: إذا لم نجد الحكم في السنة
 نقيس الأمر بالأمر فما كان أقرب إلى الحق عملنا به.
 فقال عليه السلام: أصبتم. ^(٢)

وتبعه الأرموي في «التحصيل من المحصول». ^(٣)

والظاهر أن الحديث نقل بالمعنى حسب فهم الراوي، ولم نعثر على هذا
 النص في الصحاح والمسانيد.

نعم أخرج أحمد عن أبي بردة عن أبي موسى أن رسول الله بعث معاذاً وأبا
 موسى إلى اليمن فأمرهما أن يعلما الناس القرآن. ^(٤)

وعلى أي تقدير فالرواية مرسلّة أولاً، وإجابة الرجلين بجواب واحد في زمان
 واحد بعيد ثانياً، واختصاصها بالقضاء دون الإفتاء ثالثاً، وتفويض أمر القضاء
 إلى رأي الرجلين دون تحديد له، يلزم التهاون بالنواميس رابعاً، فلا محيص عن
 القول بوجود خصوصية فيهما كانت تصدهما عن الإفتاء بالرأي الذي ليس له
 جذر في الكتاب والسنة.

١. المعتمد: ٢/ ٢٢٢.

٢. المحصول: ٢/ ٢٥٤.

٣. الحاصل من المحصول: ٢/ ١٦٣.

٤. مسند أحمد بن حنبل: ٤/ ٣٩٧.

٢. حديث عمر

عن جابر بن عبد الله، عن عمر بن الخطاب، قال: هشتت فقبَلْتُ وأنا صائم، فقلت: يا رسول الله أتيت أمراً عظيماً قبَلْتُ وأنا صائم، فقال: «أرأيت لو تمضمضت من الماء وأنت صائم؟» فقلت: لا بأس بذلك، فقال رسول الله ﷺ: «فقيم؟!»^(١)

قال ابن قيم الجوزية: ولولا أن حكمَ المثل حكمُ مثله وأنَّ المعاني والعلل مؤثرة في الأحكام نفيًا وإثباتًا لم يكن لذكر هذا التشبيه معنى، فذكره ليدلَّ به على أن حكم النظير حكمُ مثله، وأنَّ نسبة القبلة التي هي وسيلة للوطء كنسبة وضع الماء في الفم الذي هو وسيلة إلى شربه، فكما أنَّ هذا الأمر لا يضر، فكذلك الآخر.^(٢)

وقال السرخسي: هذا تعليم المقايسة، فإنَّ بالقبلة يفتح طريق اقتضاء الشهوة ولا يحصل بعينه اقتضاء الشهوة، كما أنَّ بإدخال الماء في الفم يفتح طريق الشرب ولا يحصل به الشرب.^(٣)

أقول: إنَّ القياس عبارة عن استفادة حكم الفرع عن حكم الأصل بحيث يعتمد أحدهما على الآخر وليس المقام كذلك، بل كلاهما كفصني شجرة أو كجدولي نهر، فالمبطل هو الأكل والجماع لا مقدّمتهما فيها أنَّ المخاطب كان واقفًا على ذلك الحكم في الأكل دون الجماع، أرشده النبي ﷺ إليه بتشبيه القبلة بالمضمضة إقناعاً للمخاطب لا استنباطاً للحكم من الأصل وليس الكلام في إقناع المخاطب، بل في استنباط الحكم والرواية غير ظاهرة، في الأمر الثاني الذي

١. سنن أبي داود: ٣١١/٢، كتاب الصوم رقم ٢٣٨٥، مسند أحمد: ٢١/١.

٢. إعلام الموقعين: ١٩٩/١.

٣. أصول الفقه: ١٣٠/٢.

هو المقصود بالاستدلال بها.

أضف إلى ذلك ما ذكره ابن حزم حولها حيث قال:

لو لم يكن في إبطال القياس إلا هذا الحديث لكفى، لأن عمر ظن أن القبلة تفطر الصائم قياساً على الجماع، فأخبره ﷺ أن الأشياء المماثلة والمتقاربة لا تستوي أحكامها، وأن المضمضة لا تفطر، ولو تجاوز الماء الحلق عمداً لأفطر، وأن الجماع يفطر، والقبلة لا تفطر، وهذا هو إبطال القياس حقاً.^(١)

٣. حديث ابن عباس

عن سليمان بن يسار عن عبد الله بن عباس، أن رجلاً سأل النبي ﷺ: إن أدركه الحج وهو شيخ كبير لا يثبت على راحلته فإن شدته خشيت أن يموت أفأحج عنه؟

قال: أفرأيت لو كان عليه دين فقضيته أكان مجزئاً؟ قال: نعم.

قال: فحج عن أبيك.

ورواه نافع بن جبير وسعيد بن جبير وعكرمة وأبو الشعثاء وعطاء عن ابن عباس بتعابير متقاربة، فالرواية واحدة لانتهاؤها أسنادها إلى ابن عباس والرواية عنه متعددون^(٢) ولكن الرواية في الكتب الأصولية منسوبة، إلى جارية خثعمية.^(٣)

والرواية المنسوبة إليها ليست مشتملة على التشبيه، وإليك نصها:

عن سليمان بن يسار عن عبد الله بن عباس أنه قال:

١. الإحكام: ٤٠٩/٧.

٢. لاحظ للوقوف على صور الروايات: المسند الجامع: ١٦/٩-١٩، كتاب الحج.

٣. المنحول: ٣٢٩؛ المحصول: ٢/٢٦٢.

كان الفضل بن عباس رديف رسول الله ﷺ فجاءته امرأة من خثعم تستفتيه، فجعل الفضل ينظر إليها وتنظر إليه، فجعل رسول الله ﷺ يصرف وجه الفضل إلى الشق الآخر. قالت: يا رسول الله إن فريضة الله في الحج على عباده أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يثبت على الراحلة، أفأحج عنه؟ قال: نعم، وذلك في حجة الوداع.^(١)

وعلى كل تقدير فقد استدل بهذه الرواية، يقول السرخسي: هذا تعليم المقايسة وبيان بطريق إعمال الرأي.

وقال الآمدي: إنه ألحق دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء ونفعه وهو عين القياس.^(٢)

يلاحظ عليه أولاً: أن ما جاء في هذه الرواية ليس من مقولة القياس، بل من باب تطبيق الكبرى المسلمة عند القائل على صغرها، أعني قوله: كل دين يقضى، وقد طبقها رسول الله على دين الله لأبيها، فحكم بلزوم القضاء فأين هذا من القياس؟!

وإن شئت قلت: إن القياس يتحقق بأركان أربعة:

١. الأصل، ٢. الفرع، ٣. الجهة الجامعة بينهما، ٤. الحكم، فيلاحظ القياس الأصل أولاً، ثم الفرع ثانياً، ثم يتفحص عن الجهة الجامعة بينهما، ثم يحكم بالتحاق الفرع بالأصل، وأين هذه الأمور المتسلسلة، مما ورد في الرواية، بل النبي لما كان عالماً بالتشريع الإلهي وهو أن كل دين يقضى من غير فرق بين كونه دين الناس، أو دين الله سبحانه، وكان السائل جاهلاً بالتسوية، فشبّه أحدهما

١. موطأ مالك: ٢٣٦؛ مستند أحمد: ١/٣٦١ برقم ١٨٩٣ صحيح البخاري: ١٦٣/٢؛ صحيح

مسلم: ٤/١٠١؛ سنن النسائي: ٥/١١٧؛ سنن أبي داود: برقم ١٨٠٩.

٢. الأحكام للآمدي: ٧٨/٣.

بالآخر بنية تطبيق الكبرى على الصغرى.

وثانياً: أنَّ القياس الوارد في الحديث من باب القياس الأولوي، وقد مرَّ أنه خارج عن محل النزاع، والشاهد عليه قوله: «أحقَّ بالقضاء».

٤. حديث الأعرابي

عن أبي طاهر وحرملة بن يحيى قالا: أخبرنا ابن وهب، أخبرني يونس، عن ابن شهاب، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، عن أبي هريرة:

«إنَّ رسول الله ﷺ جاءه أعرابي فقال: يا رسول الله إنَّ امرأتي ولدت غلاماً أسود (وإنِّي أنكرته)، فقال له رسول الله ﷺ: «هل لك من إبل؟» قال: نعم، قال: «ما ألوانها؟»، قال: حمراء، قال: «هل فيها من أورك؟» قال: نعم، قال: «فأنثى كان ذلك؟»، قال: أراه عرق نزعها، قال: «فلعلَّ ابنتك هذا عرق نزعها».^(١)

يلاحظ عليه: أنَّ الأصل المقرَّر في الشرع، هو أنَّ الولد للفراس، ولم يكن للأعرابي نفى الولد بحجَّة عدم التوافق في اللون، وأراد النبيُّ أن يبطل حجَّته بأنَّ عدم التوافق لا يكون دليلاً على عدم الإلحاق، وليس ذلك بعجيب، لأنَّه يوجد نظيره في الحيوانات فالإبل الحمراء ربَّما تلد أورك بالرغم من حرمتها، وقد بيَّن وجهه في الحديث.

فلو صحت تسمية ذلك قياساً فإنَّها هو في الأمور الطبيعية لا في الأحكام الشرعية.

قال ابن حزم: وهذا من أقوى الحجج عليهم في إبطال القياس، وذلك لأنَّ الرجل جعل خلاف ولده في شبه اللون علَّةً لنفيه عن نفسه، فأبطل رسول الله ﷺ

حكم الشبه، وأخبره أنّ الإبل الورق قد تلدها الإبل الحمر، فأبطل ﷺ أن تتساوى المتشابهات في الحكم، ومن المحال الممتنع أن يكون من له مسكة عقل يقيس ولادات الناس على ولادات الإبل، والقياس عندهم إنّما هو ردّ فرع إلى أصله وتشبيه ما لم ينصّ بمنصوص، وبالضرورة نعلم أنّه ليس الإبل أولى بالولادة من الناس، ولا الناس أولى من الإبل وأنّ كلا النوعين في الإبلاد، والإلقاح سواء، فأين هاهنا مجال للقياس؟ وهل من قال: إن توالد الناس مقيس على توالد الإبل، إلّا بمنزلة من قال: إنّ صلاة المغرب إنّما وجبت فرضاً لأنّها قيست على صلاة الظهر؟ وإنّ الزكاة إنّما وجبت قياساً على الصلاة.

وهذه حاقّة لا تأتي بها إلّا عضاريط أصحاب القياس، لا يرضون بها لأنفسهم.

فكيف أن يضاف هذا إلى رسول الله ﷺ الذي آتاه الله الحكمة والعلم دون معلّم للناس، وجعل كلامه على لسانه ما أخوفنا أن يكون هذا استخفافاً بقدر النبوة وكذباً عليه ﷺ. ^(١)

ومّا ذكرنا يعلم حال بعض ما استدلّ به على حجية القياس نظير:
جاء في الحديث أنّه قال لأُم سلمة «قد سُئِلْتُ عن قبلة الصائم: هل أخبرته أنّي أقبل وأنا صائم». ^(٢)

يلاحظ عليه أولاً: أنّ لسان الرواية يأبى نسبة مضمونها إلى النبي ﷺ فهو أسمى من أن يشهر بشيء يعود إلى شؤونه وعوالمه الخاصة مع نسائه وحسبه من تبليغ الحكم بغير هذا الطريق. ^(٣)

١. الإحكام: ٧/ ٤١٣ - ٤١٤.

٢. الإحكام للأمدى: ٣/ ٧٨.

٣. الأصول العامة للفقه المقارن: ٣٤٤.

وثانياً: أن النبي بصدد بيان السنّة بفعله، فاتها كما تبلغ بالقول بأن يقول القبله لا تبطل الصوم، كذلك تبلغ بالفعل، وهو بفعله حكى السنه وأين هذا من القياس.

هذه هي الأحاديث التي تشبّثوا بها في إثبات القياس، وقد عرفت قصور الجميع في الدلالة، وقصور بعضها في السند، وإليك دراسة بقية أدلتهم.



٣. الاستدلال بإجماع الصحابة

وقد اعتبر الأمدي إجماع الصحابة أقوى الأدلة وقال ابن عقيل الحنبلي: وقد بلغ التواتر المعنوي عن الصحابة باستعماله وهو قطعي.

وقال الصفي الهندي: دليل الإجماع هو المعوّل لجماهير المحققين من الأصوليين وقال الرازي في المحصول: مسلك الإجماع هو الذي عول عليه جمهور الأصوليين.^(١)

ثم إن الرازي استدّل بدليل مؤلف من مقدّمات ثلاث:

المقدّمة الأولى: إن بعض الصحابة ذهب إلى العمل بالقياس والقول به.

المقدّمة الثانية: إنّه لم يوجد من أحدهم إنكار أصل القياس، فلأنّ القياس أصل عظيم في الشرع نفيّاً أو إثباتاً فلو أنكر بعضهم لكان ذلك الإنكار أولى بالنقل من اختلافهم، ولو نقل لاشتهر، ولوصل إلينا فلمّا لم يصل إلينا علمنا أنّه لم يوجد.

المقدمة الثالثة: إنه لما قال بالقياس بعضهم ولم ينكره أحد منهم فقد انعقد الإجماع على صحته.^(١)

يلاحظ عليه: أن كلاً من المقدمات الثلاث قابلة للنقاش والرد.

أما الأولى فلنفترض أن بعض الصحابة عمل بالقياس على وجه الإجمال ولكن لم يُشخص تفاصيله، وأنهم هل عملوا بمنصوص العلة أو بمستنبطها؟ وعلى فرض العمل بالشأن فلم يعلم ما هو مسلكتهم في تعيين علة الحكم ومناطه فهل كان بالسبر والتقسيم أو من طريق آخر؟ ومع هذا الإجمال كيف يمكن أن يتخذ عمل الصحابة دليلاً على حجية القياس في عامة الموارد وعامة المسالك إلى تعيين علة الحكم ومناطه.

وأما الثانية فلأن تسمية عمل البعض مع سكوت الآخرين إجماعاً غير صحيح جداً، لأن الإجماع عند الأصوليين وحتى الغزالي نفسه عبارة عن اتفاق علماء عصر واحد على حكم شرعي.^(٢)

ومن المعلوم أن عمل البعض لا يعدّ دليلاً على الإجماع وإن سكّت الآخرون، وذلك لأن الصحابة لم يكونوا مجتمعين في المدينة المنورة بل ميادين الجهاد والبلدان المفتوحة والثغور وغيرها أخذت كثيراً من الصحابة ولادة وعملاً وجنداً وقادة فكيف عرف اتفاقهم على هذين المقامين حتى يتحقق الإجماع.

وأما الثالثة وهو عدم إنكار أحد منهم فهو أيضاً محجوج بالروايات القطعية عن الصحابة والتابعين في استنكار القياس.

١. المحصول: ٢/ ٢٦٢-٢٦٩. وقد صرح في ص ٢٩٢: أن مذهب أهل البيت إنكار القياس.

٢. المستصفى: ١/ ١١٠.

وستوافيك نصوص المخالفين واستدلّاهم على عدم صحّته، وقد اشتهر بين المحدثين قول الإمام عليّ عليه السلام بأنّه لو كان الدين بالقياس لكان باطن الخُفّ أولى بالمسح من ظاهره.

وقد روي عن ابن مسعود أنّه قال: إذا قلتم في دينكم بالقياس، أحلّلتهم كثيراً ممّا حرّم الله وحرمتهم كثيراً ممّا حلّل الله.^(١)

وقال ابن عباس: إياكم والمقاييس فإنّما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس.^(٢)

إلى غير ذلك من الآثار المروية عن الصحابة والتابعين وقد نقلها ابن قيم الجوزية في «اعلام الموقعين»، وابن حزم في كتاب «إبطال القياس» ومع هذه النقول عن الصحابة، كيف يمكن أن نعتد على مثل هذا الإجماع؟!^(٣)

وقد شاع بين التابعين نقد أدلّة القائلين بالقياس، بأنّ أوّل من قاس هو إبليس إذ قاس نفسه بآدم، وقال: خلقتني من نار وخلقته من طين.

والحاصل لم يكن هناك إجماع من الصحابة على العمل بالقياس، ولو كان هناك شيء فإنّما هو كفضية جزئية لا تكون سنداً للقاعدة. على أنّ قول الصحابي ليس بحجّة ما لم يعلم استناده إلى الرسول، فكيف يكون فعله حجّة؟ وستوافيك نصوص من الصحابة والتابعين على نفي القياس.

قال ابن حزم: أين وجدتم هذا الإجماع؟ وقد علمتم أنّ الصحابة ألوف لا تحفظ الفتيا عنهم في أشخاص المسائل إلّا عن مائة ونيّف وثلاثين نفرًا منهم سبعة مكثرون، وثلاثة عشر نفساً متوسطون، والباقون مقلّون جدّاً تروى عنهم

١. الإحكام: ٣/ ٨٣.

٢. أصول الفقه للمظفر: ٢/ ١٧٢.

المسألة والمسألان حاشا المسائل التي تيقن إجماعهم عليها، كالصلوات و صوم رمضان فأين الإجماع على القول؟! ^(١)

عمل الصحابة بالرأي

وربما يتمسك بأن الصحابة كانوا يفتون بالرأي وقد شاع بينهم «هذا رأي فلان» في الكلالة، أو «بيع أمهات الأولاد» وليس الرأي إلا الإفتاء بالقياس.

وقد روي عن أبي بكر في الكلالة أنه قال: أقول فيها برأيي، فإن يكون صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان منه. ^(٢)

وقد روي أيضاً عنه أنه حكم بالرأي في التسوية في العطاء حتى قيل له: كيف تجعل من ترك دياره وأمواله وهاجر إلى رسول الله كمن دخل في الإسلام كرهاً؟ فقال أبو بكر: إنما أسلموا لله وأجورهم على الله، وإنما الدنيا بلاغ، وحيث انتهت النوبة إلى عمر فرق بينهما. ^(٣)

كما روي عن عمر أنه قال: أقضي في الجد برأيي وأقول فيه برأيي. ^(٤)

وقال ابن مسعود: سأقول فيها بجهد رأيي، فإن كان صواباً فمن الله وحده، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريء. ^(٥)

يلاحظ عليه: لا شك أن بعض الصحابة كانوا يفتون بالرأي، ولكن لم يكن الرأي مساوفاً للعمل بالقياس بل لعلمهم اعتمدوا فيها على ضرب من الاستدلال والتأمل، ولو كان ديدنهم في الإفتاء في غير ما نصّ عليه على القياس، لبان وارتفع الخلاف. ويتضح ذلك مما يذكره الشيخ المظفر في المقام قائلاً:

١. إبطال القياس: ١٩.

٢. روضة الناظر: ١٤٨.

٣ و٤. الإحكام: ٣/ ٨١.

٥. المحل: ١/ ٦١.

ويجب الاعتراف بأنّ بعض الصحابة استعملوا الاجتهاد بالرأي وأكثروا بل حتى فيها خالف النصّ تصرفاً في الشريعة باجتهاداتهم، والإنصاف أنّ ذلك لا ينبغي أن ينكر من طريقتهم، ولكن لم تكن الاجتهادات واضحة المعالم عندهم من كونها على نحو القياس، أو الاستحسان، أو المصالح المرسلة ولم يعرف عنهم، على أيّ كانت اجتهاداتهم، أكانت تأويلاً للنصوص، أم جهلاً بها، أم استهانة بها؟ ربّما كان بعض هذا أو كلّ من بعضهم، وفي الحقيقة إنّها تطوّر البحث عن الاجتهاد بالرأي في تنويعه وخصائصه في القرن الثاني والثالث. ^(١)

إنّ هنا اجتهادات حُكِيت من الصحابة لا يصحّ حملها على القياس:

١. تحريم المتعتين: قال عمر بن الخطاب: متعتان كانتا على عهد رسول الله أنا محرّمهما ومعاقب عليهما.

٢. جعل عمر الطلاق الثلاث، ثلاثاً مع أنّه كان في عصر الرسول وخلافة أبي بكر وستين من خلافته، واحدة.

٣. قطع أيضاً سهم المؤلّفة قلوبهم.

٤. إلغاء الخيعة وهو قول: «حيّ على خير العمل» من الأذان. ^(٢) وغيرها.

وليس الاجتهاد فيها مبنياً على القياس بل الاستحسان المطلق.

وقد ذكر الغزالي مواضع من اجتهادات الصحابة وحاول تطبيقها على القياس بجهد بالغ غير ناجح، لأنّ أكثرها بعيد عن القياس.

نعم روي عن عمر أنّه كتب في رسالته إلى أبي موسى الأشعري: اعرف

١. أصول الفقه: ١٧٢/٢.

٢. لاحظ للوقوف على تفصيل هذه الأمور: كتاب «النص والاجتهاد» للسيد شرف الدين، وكتاب «الاعتصام بالكتاب والسنة» للمؤلف، وغيرها.

الأشياء والأمثال وقس الأمور.^(١)

أقول: لم يثبت رسالة عمر إلى أبي موسى، وقد وصفها ابن حزم أنها مكذوبة عليه وراوينا عبد الملك بن وليد بن معدان عن أبيه وهو ثابت بلا خلاف، وأبوه أسقط منه أو هو مثله في السقوط.^(٢)

٤. الاستدلال بدليل العقل

استدلّ على حجّة القياس بوجوه:

١. إنه سبحانه ما شرع حكماً إلا لمصلحة، وأن مصالح العباد هي الغاية المقصودة من وراء تشريع الأحكام، فإذا تساوت الواقعة المسكوت عنها، بالواقعة المنصوص عليها، في علّة الحكم التي هي مظنة المصلحة، قضت الحكمة والعدالة أن تساويها في الحكم تحقيقاً للمصلحة التي هي مقصود الشارع من التشريع، ولا يتفق وعدل الله وحكمته أن يجرم الخمر لإسكارها محافظة على عقول عباده ويبيح نبيذاً آخر فيه خاصية الخمر وهي الإسكار، لأنّ مآلها المحافظة على العقول من مسكر وتركها عرضة للذهاب بمسكر آخر.^(٣)

يلاحظ عليه أولاً: أن ما ذكره من «أنه سبحانه ما شرع حكماً إلا لمصلحة وأنّ مصالح العباد هي الغاية المقصودة من تشريع الأحكام»، مبني على القول بأنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، والمذهب الأشعري يرد ذلك كما يرد كون فعله سبحانه معللاً بالأغراض، ومن أفعاله تعالى هو تشريعه فالاستدلال مبني على قول العدلية القائلين بالتحسين والتقييح أولاً، وعلى تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد ثانياً، فعندئذ يصبح الاستدلال جدلياً لا برهانياً حيث استدلّ بعقيدة

٢٠١. المحل: ١/٥٩.

٣. مصادر التشريع الإسلامي: ٣٤-٣٥.

الخصم ومسلّماته.

وثانياً: أنّ الكبرى وهي أنّ أحكام الشرع تابعة للمصالح والمفاسد أمر مسلّم، إنّما الكلام في الوقوف على مناط الحكم وعلته، وأمّا ما مثله من قياس النيذ على الخمر فهو خارج عن محلّ الكلام، لأنّا نعلم علماً قطعياً واضحاً بأنّ مناط التحريم هو الإسكار، ولأجل ذلك جاءت في روايات أئمة أهل البيت: حرّم الله عزّ وجلّ الخمر بعينها وحرّم رسول الله المسكر من كلّ شارب فأجاز الله له ذلك.^(١) وإنّما الكلام في أنّ الظنّ بالعلّة هل يغني عن مُرّ الحقّ شيئاً؟ وهل المظنون كونه علّة يكون علّة حقيقة، أو أنّ هناك احتمالات أخرى قد مضى بيانها عند بيان استنباط العلّة؟

إنّ المستدل جعل القياس في مسألة اتّفق عليها العقل والعقلاء والنصوص الشرعية، دليلاً على حجّيته في عامة الموارد التي لم تُعلم الجهة المشاركة المظنونة هي علّة الحكم في الأصل فكيف في الفرع، وإنّما ظنّ المستدلّ به، فكيف يمكن أن يحتجّ بالظنّ على الحكم الشرعي الذي لم يقم عليه دليل.

٢. إنّ نصوص القرآن والسنة محدودة ومتناهية، ووقائع الناس وأقضيّتهم غير محدودة ولا متناهية، فلا يمكن أن تكون النصوص المتناهية وحدها مصادر تشريعية لما لا يتناهى.

وبعبارة أخرى: القياس هو المصدر التشريعي الذي يساير الوقائع المتجدّدة، ويكشف حكم الشريعة فيما يقع من الحوادث ويوفق بين التشريع والمصالح.^(٢)

١. الكافي: ١/ ٢٦٦.

٢. مصادر التشريع الإسلامي: ٣٥، وانظر: المنحول من تعليقات الأصول: ٣٥٩ و ٣٢٧.

يلاحظ عليه:

أولاً: أنّ عدم إيفاء النصوص عند أهل السنّة بالإجابة على جميع الأسئلة المتكرّرة، لا يكون دليلاً على حجّية القياس، فربّما تكون الحجّة غيره، إذ غاية ما في الباب أنّ عدم الوفاء يكون دليلاً على أنّ الشارع قد حلّ العقدة بطريق ما، وأمّا أنّ هذا الطريق هو القياس، فلا يكون دليلاً عليه.

إنّ القوم لو رجعوا إلى الطرق والأمارات والأصول المؤمّنة الأربعة التي مضى الإيعاز إليها في صدر البحث لاستغنوا عن اعتبار القياس، وهذه الضوابط والأمارات واردة في حديث أنمة أهل البيت عن جدّهم، والقوم لما أعرضوا عن أحد الثقلين - أعني: العترة الطاهرة في حديث الرسول - وقعوا في هذا المأزق وزعموا أنّ النصوص غير وافية ببيان الأحكام غير المتناهية، وقد غفلوا أنّ غير المتناهي هي الجزئيات والمصاديق، وهو لا يوجد مشكلة إذا كانت الضوابط العامة قادرة على إعطاء حكمها.

وثانياً: أنّ المستدلّ اتخذ المدعى دليلاً وقال: والقياس هو المصدر التشريعي الذي يساير الوقائع المتجدّدة، مع أنّ الكلام في أنّ القياس هل هو مصدر تشريعيّ حتى نأخذ به في مسايرته مع الوقائع المتجدّدة أو لا؟ ومجرد كونه يساير الأحداث لا يكون دليلاً على كونه حجّة.

٣. القياس يفيد الظنّ بالحكم وهو يلازم الظنّ بالضرر فيجب دفعه.

قال الرازي: إنّ من ظنّ أنّ الحكم في الأصل معلّل بكذا وعلم أو ظنّ حصول ذلك الوصف في الفرع، وجب أن يحصل له الظنّ بأنّ حكم الفرع مثل حكم الأصل ومعه علم يقيني بأنّ مخالفة حكم الله تعالى سبب العقاب، فتولد من ذلك الظن، وهذا العلم، ترك العمل به سبب للعقاب، فثبت أنّ القياس يفيد ظنّ

الضرر.^(١)

بلاحظ عليه: أنَّ الرازي خلط بين القاعدتين العقليتين المحكمتين:

١. قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

٢. وجوب دفع الضرر المظنون بل المحتمل.

أما القاعدة الأولى فهي قاعدة محكمة دلَّ العقل والنقل على صحتها أما العقل فواضح فإنَّ استقلال العقل بالقبح شيء لا ينكر وأما النقل فيكفي قوله سبحانه: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾.^(٢)

فإذا لم يرد في واقعة دليل شرعي على الحرمة أو الوجوب يستقل العقل بقبح عقاب المكلف إذا ارتكب حتى ولو ظن بأحد الحكمين، وذلك إما لأنَّه لا يكون هناك ظن بالضرر أو يكون ظن به لكن لا يكون مثله واجب الاجتناب.

وذلك لأنَّه لو أُريد بالضرر، الضرر الأخروي فهو مقطوع الانتفاء بحكم تقييح العقل مثل ذلك العقاب وتأييد الشرع، ففي مثل ذلك المورد لا يكون الظن بالحرمة أو الوجوب، ملازماً للظن بالضرر أبداً لعدم تمامية الحجّة على المكلف.

ولو أُريد بالضرر، الضرر الدنيوي فهو وإن كان ملازماً للظن بالحكم غالباً نظراً إلى تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، لكنّه ليس بواجب الدفع إلا إذا كان ضرراً عظيماً لا يتحمل ففي مثله يستقل العقل بدفعه.

وحصيلة الكلام: أنَّ القياس لما لم تثبت حجّيته فالظن بالحكم لأجله، لا

١. المحصول: ٢/ ٢٨٨.

٢. الإبراء: ١٥.

يلزم الظن بالضرر الأخرويّ أبداً، وأمّا الضرر الدنيوي فهو وإن كان يلازمه لكنه غير واجب الدفع غالباً إلا ما ذكرناه.

فخرجنا بتلك النتيجة: أنّ الظن الحاصل بالحكم لأجل القياس الذي لم تثبت حجّيته لا يكون ملازماً للظن بالعقوبة ولا يكون داخلاً في قاعدة «لزوم دفع الضرر المظنون».

وأما القاعدة الثانية التي زعم الرازي أنّ المقام من مصاديقها وجزئياتها فموردها ما إذا قام الدليل على الحكم الكلي، وعلى وجود الموضوع له، فعندئذٍ يجب دفع الضرر بصورة الثلاث:

ألف. تارة يكون الضرر (العقاب) مقطوعاً كما إذا علم بأنّ الخمر حرام وأنّ هذا المانع خمر.

ب. وأخرى يكون الضرر مظنوناً، كما إذا علم بأنّ الخمر حرام و علم أنّ أحد الإناءين خمر، فشرب أحدهما - لا كليهما - مظنة للضرر الأخروي.

ج. وثالثة يكون الضرر (العقاب) مشكوكاً، كما إذا تردد الخمر بين أوان عشرة فشرب أحدها، محتملاً للضرر.

فالضرر بتمام صورته واجب الدفع للعلم بالكبرى، أعني: الحكم الكلي، والعلم بالموضوع معيناً أو مردداً بين إناءين أو أواني كثيرة.

فاللازم على الفقيه تنقيح مصاديق القاعدتين حتى لا يخلط مواردهما، كما خلط الرازي.

الآن حصحص الحق

لقد أثبتت البحوث السابقة حول ما أُقيم من الأدلة على حجّية القياس أنّه ليس هناك دليل صالح قاطع للتزاع، مفيد للعلم بأنّ الشارع جعل القياس حجّة فيما لا نصّ فيه، وهناك نكتة جديرة بالتأمل فيها، وهي أنّه إذا كان للقياس في الشريعة المقدسة هذه المنزلة في التشريع الإسلامي فلماذا لم يقع في إطار البيان الصريح من النبي ﷺ، كما وقع قول الثقة أو حجّية البيّنة في إطاره؟

وقد عرفت أنّ ما استدلّوا من كلام الشارع في ذلك المجال كلّها انتزاعات شخصية فرضت عليه، وإنّ عقيدة المستدل جرّته إلى أن يبحث عن الدليل حول عقيدته فلذلك جمع أشياء من هنا وهناك ليثبت بها مدّعاها، والجميع بريء ممّا يرتثيه.

بقي هنا كلام وهو دراسة كلمات أئمة أهل البيت في القياس، فاتهم أحد الثقلين وكسفيته نوح، حتّى نقف على موقفهم من القياس في الشريعة الإسلامية.

القياس في كلمات أئمة أهل البيت ﷺ:

١. عن جعفر بن محمد ﷺ عن أبيه ﷺ أنّ علياً ﷺ قال: «من نصب نفسه للقياس لم يزل دهره في التباس، ومن دان الله بالرأي لم يزل دهره في ارتماس».

٢. كتب الإمام الصادق ﷺ في رسالة إلى أصحابه أمرهم بالنظر فيها وتعاهدها والعمل بها، وقد جاء فيها: «لم يكن لأحد بعد محمد ﷺ أن يأخذ بهواه ولا رأيه ولا مقاييسه، ثمّ قال: واتبعوا آثار رسول الله وسنته فخذوا بها ولا تتبعوا أهواءكم ورأيكم ففضلوا».

٣. روى سماعة بن مهران عن أبي الحسن عليه السلام: «ما لكم وللقياس، إنما هلك من هلك من قبلكم بالقياس».

٤. دخل أبو حنيفة على أبي عبد الله عليه السلام، فقال له: «يا أبا حنيفة بلغني أنك تقيس؟» قال: نعم، قال: «لا تقس فإن أول من قاس إبليس».

٥. عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ترد علينا أشياء ليس نعرفها في كتاب الله ولا سنته فننظر فيها؟ فقال: «لا، أما إنك إن أصبت لم تؤجر، وإن أخطأت كذبت على الله».

٦. عن يونس بن عبد الرحمن، قال: قلت لأبي الحسن الأول عليه السلام: بما أوحى الله؟ فقال: «يا يونس لا تكونن مبتدعاً، من نظر برأيه هلك، ومن ترك أهل بيت نبيه ضل، ومن ترك كتاب الله وقول نبيه كفر».

٧. عن الفضل بن عمر قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «من شك أو ظن فأقام على أحدهما فقط حبط عمله، إن حجة الله هي الحجة الواضحة».

٨. عن أبان بن تغلب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن السنة لا تقاس، ألا ترى أن المرأة تقضي صومها ولا تقضي صلاتها، يا أبان إن السنة إذا قيست بحق الدين».

٩. عن عثمان بن عيسى قال: سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن القياس، فقال: «وما لكم وللقياس، إن الله لا يسأل كيف أحل وكيف حرم».

١٠. عن أبي شيبه الخراساني، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إن أصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس فلم يزدتهم المقاييس من الحق إلا بعداً، وإن دين الله لا يصاب بالمقاييس».

١١. عن محمد بن مسلم قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام بمنى إذ أقبل أبو

حنيفة على حمار له فلما جلس قال: إني أريد أن أقايسك، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «ليس في دين الله قياس».

١٢. عن زرارة بن أعين قال: قال لي أبو جعفر محمد بن علي عليه السلام: «يا زرارة إياك وأصحاب القياس في الدين، فاتهم تركوا علم ما وُكِّلُوا به وتكَلَّفُوا ما قد كفوه، يتأولون الأخبار، ويكذبون على الله عزَّ وجلَّ، وكأني بالرجل منهم ينادي من بين يديه فيجيب من خلفه، وينادي من خلفه فيجيب من بين يديه، قد تاهوا وتحيروا في الأرض والدين».

١٣. عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن أصحاب القياس، غيَّروا كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ واتهموا الصادقين في دين الله».^(١)

القياس في كلمات الصحابة والتابعين

إنَّ لفيفاً من الصحابة والتابعين ممَّن يؤخذ عنهم العلم قد خالفوا القياس بحماس ونددوا به، وإليك نزرأ من كلماتهم ليعلم أنَّ القياس لم يكن أمراً متفقاً عليه بين أوساط الصحابة والتابعين:

١. عن أبي الشعثاء، عن ابن عباس، قال: كان أهل الجاهلية يأكلون أشياء ويتركون أشياء تقدراً، فبعث الله نبيَّه ﷺ وأنزل كتابه وأحلَّ حلاله، وحرم حرامه، فما أحلَّ فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو.

٢. عن الشعبي، عن مسروق، عن عبد الله بن مسعود أنه قال: ليس عام إلا والذي بعده شر منه، لا أقول عام أمطر من عام، ولا عام أخصب من عام، ولا أمير خير من أمير، ولكن ذهب خياركم وعلماءكم، ثم يحدث قوم يقيسون

الأمر برأيهم فينهدم الإسلام و ينثلم.

٣. عن جابر بن زيد، قال: لقيني ابن عمر قال: يا جابر إنك من فقهاء البصرة وسئستفتي، فلا تُفتينَ إلا بكتاب ناطق أو سنة ماضية.

٤. عن زيد بن عميرة، عن معاذ بن جبل، قال: تكون فتن يكثر فيها الملل ويفتح فيها القرآن حتى يقرؤه الرجل والمرأة والصغير والكبير والمؤمن والمنافق، فيقرؤه الرجل فلا يتبع، فيقول: والله لأقرأته علانية، فيقرؤه علانية فلا يتبع، فيتخذ مسجداً ويتدع كلاماً ليس من كتاب الله ولا من سنة رسول الله ﷺ فلا يباكم وإياه، فإتيا بدعة ضلالة، قالها ثلاث مرات.

هذا وقد ذكر ابن حزم أحاديث أخرى على لسان الصحابة في ذم القياس أعرضنا عنها خوفاً من الإطالة، ونقتصر على سرد أسماهم:

أبو هريرة، سمرة بن جندب، عبد الله بن أبي أوفى، ومعاوية. ^(١)

وكذلك صرح أئمة التابعين على ذم القياس وشجبه والنهي عنه:

١. عن داود بن أبي هند قال: سمعت محمد بن سيرين، يقول: القياس شؤم وأول من قاس إبليس فهلك، وإنما عُبدت الشمس والقمر بالمقاييس.

٢. قال ابن وهب: أخبرني مسلم بن علي أن شريحاً القاضي قال: إن السنة سبقت قياسكم.

٣. عن المغيرة بن مقسم عن الشعبي، قال: السنة لم توضع بالقياس.

٤. وعن عامر الشعبي أيضاً: إنها هلكتم حيث تركتم الآثار وأخذتم

١. أنظر الأحكام في أصول الأحكام لابن حزم: ٥٠٨/٦، ٥١١؛ اعلام الموقعين عن رب العالمين لابن قيم الجوزية: ١/٢٤٠-٢٤٢، طبعة دار الكتاب العربي.

بالمقاييس.

٥. عن جابر، عن الشعبي، عن مسروق قال: لا أقيس شيئاً بشيء قيل: لم؟ قال: أخشى أن تزل رجلي.

وكان يقول: إياكم والقياس والرأي، فإن الرأي قد يزل.

إلى غير ذلك من الروايات التي يطول بذكرها الكلام، ونكتفي هنا بسرر أسماء التابعين الذين نالوا من القياس:

إياس بن معاوية، مالك بن أنس، وكيع بن الجراح، حماد بن أبي حنيفة، ابن شبرمة، مطر الوراق، عطاء بن أبي رباح، أبو سلمة بن عبد الرحمن.^(١)

وبعد نقل هذه الطائفة الكبيرة من الأحاديث من قبل أئمة أهل البيت عليهم السلام والصحابة والتابعين كيف يُدعى أن الإجماع قام على صحة القياس ولم يخالفه أحد، لو لم نقل أن الإجماع قام على نفي القياس؟!

وهذا يدل على أن هذا العنصر قد دخل حيز التشريع الإسلامي بموافقة بعض ومخالفة البعض الآخر له، وأن ادعاء الإجماع في مثل هذه المسألة أمر لا يليق بمن تتبع كلمات الفقهاء في هذا الصدد، وقد نقل ابن قيم الجوزية كلمات الموافقين كما نقل كلمات المخالفين للقياس، وإن كان في كثير من المباحث عيالاً على كتاب الأحكام لابن حزم الأندلسي.

١. أنظر الأحكام في أصول الأحكام لابن حزم: ٥١١/٦ - ٥١٤؛ اعلام الموقعين لابن قيم الجوزية: ٢٤٣-٢٤٦؛ العدة للشيخ الطوسي: ٦٨٨/٢ - ٦٩٠.

الاستحسان

الاستحسان من مصادر التشريع لدى المالكيّة، وقد روي عن الإمام مالك أنّه قال: «الاستحسان تسعة أعشار العلم» خلافاً للشافعي حيث رفضه وقال: «من استحسن فقد شرّع» وربما يُفصل بين الاستحسان المبنيّ على الدليل، والاستحسان المبنيّ على الهوى والرأي، ومع كونه أصلاً معتبراً لدى المالكيّة وغيرهم، فلم يُعرّف بوجه يكون مثل القياس، واضح المعالم، فإنّ الاستحسان ضدّ الاستقباح، وتعالى التشريع الإسلاميّ أن يكون تابعاً لاستحسان إنسان أو استقباحه من دون أن يكون له رصيد من الشرع والعقل، ولا يصحّ الإفتاء إلّا بها دلّ الدليل القطعيّ على حجّيته، والاستحسان بما هو هو، ليس علماً ولا ظناً يدلّ دليل قطعيّ على حجّيته، كلّ ذلك يبعثنا إلى تحقيق مراد القائلين من كونه دليلاً فقهيّاً كسائر الأدلّة، واللازم هو الإمعان في موارد استعماله.

أقول: مع ما عُرّف الاستحسان بتعاريف كثيرة أكثرها خاضعة للسجع دون بيان الواقع نظير ما يحكى عن الحاكم الذي كتب إلى قاضي قم بقوله:

أيّها القاضي بقم قد عزلناك فقم

ولذلك قال القاضي المعزول ما عزلني إلا وحدة القافية، وإن شئت فأمعن النظر في هذه التعاريف، فكأن الغاية فيها هو حفظ السجع دون تفهيم المراد.

١. الاستحسان: ترك القياس، والأخذ بما هو أوفق للناس.

٢. الاستحسان: طلب السهولة في الأحكام، فيما يتبلى به الخاص والعام.

٣. الاستحسان: الأخذ بالسعة، وابتغاء الدعة.

٤. الاستحسان: الأخذ بالسباحة، وانتفاء ما فيه الراحة.

٥. الاستحسان: هو الالتفات إلى المصلحة والعدل.

فإن هذه التعاريف لا توضح حقيقة الاستحسان، فالذي يمكن أن يكون محطاً للنزاع هو ما سنذكره عن قريب.

وقبل استعراضه يجب أن نركّز على نكتة وهي أنّ ظاهر القائلين بالاستحسان عدّه دليلاً مستقلاً وراء الكتاب والسنة والإجماع والعقل. ووراء القياس والاستصلاح (المصالح المرسله) وسد الذرائع وفتحها وغيرها لكنّه في أغلب الموارد يرجع إلى أحد الأدلة المذكورة كما سيتضح عن قريب.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه يُطلق ويراد منه أحد المعاني التالية:

الأول: العمل بالرأي والظن

قد يطلق الاستحسان ويراد منه العمل بالرأي فيما جعله الشارع موكولاً إلى آرائنا، ويظهر هذا من السرخسي في أصول فقهه، كما في مورد تمتيع المطلقة غير المدخول بها قال سبحانه: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعاً

بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ ﴿١﴾.

ونظيره قوله سبحانه في مورد رزق الوالدات وكسوتهن، قال سبحانه: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(٢) فقد ترك الشارع تعيين كيفية التمتع وتقدير المعروف بحسب اليسر والعسر إلى آرائنا.^(٣) وهو يختلف حسب اختلاف الأزمنة والأمكنة.

والاستحسان بهذا المعنى، عمل بالظن في موضوع من الموضوعات، كالعمل به في سائر الموارد الذي جعل الظن فيه حجة، فلو قام دليل على حجة مثل هذا الظن يُتمسك به ويقتصر على مورد سواء استحسنة المجتهد أم لا، وإلا فلا. وتسمية مثل هذا استحساناً أمر مُورِث للاشتباه.

على أن المرجع في هذه الموارد هو عرف البلد لا رأي القاضي ولا المجتهد كما هو واضح، ولذلك يختلف مقدار تمتيع المطلقة ونفقة الزوجة حسب اختلاف الأزمنة والأمكنة.

الثاني: العدول من قياس إلى قياس أقوى منه

وقد يطلق ويراد منه العدول عن مقتضى قياس ظاهر إلى مقتضى قياس أقوى منه، وهذا هو الذي نقله أبو الحسين البصري عن بعضهم، فقال: العدول من موجب قياس إلى قياس أقوى منه.^(٤)

٢. البقرة: ٢٣٣.

١. البقرة: ٢٣٦.

٣. أصول الفقه ٢/ ٢٠٠.

٤. المعتمد: ٢/ ٢٩٦.

وعلى هذا لا يكون الاستحسان دليلاً مستقلاً ويكون مرجحاً لتقديم القياس الأقوى على غيره كما هو الحال في سائر الأدلة حيث يقدم الأقوى على غيره، كالتخصص على العام، والمقتد على المطلق، وهكذا، ولو أُريد من الاستحسان هذا فمثله لا يليق أن يقع موضع خلاف بين القائلين بحجية القياس كما لك والشافعي، فالجميع على تقديم أقوى الدليلين على الآخر من غير فرق بين القياسين أو الدليلين.

الثالث: العدول من مقتضى قياس جلي إلى قياس خفي

يطلق الاستحسان ويراد منه، العدول من مقتضى القياس الجلي إلى قياس خفي.^(١) وهذا هو الذي يظهر من الأصولي المعاصر الدكتور «وهبة الزحيلي» وغيره و الفرق بين التعريفين - الثاني والثالث بعد اشتراكهما في أنّ المعدول عنه و المعدول إليه، قياس - هو أنّ المعدول إليه على التعريف الثاني، هو القياس الأقوى الأعم من أن يكون جلياً أو خفياً، بخلاف التعريف الثالث فإنّ المعدول إليه قياس خفي. ولنذكر مثالين:

١. مقتضى القياس الجلي، هو إلحاق سؤر الطيور المعلّمة بسؤر الحيوان المفترس في النجاسة - على القول بنجاسة سؤره - لاشتراكهما في الافتراض، ولكن مقتضى القياس الخفي إلحاقه بسؤر الإنسان في الطهارة.

٢. إذا وقف أرضاً زراعية فهل يدخل فيه حقوق الري والمرور؟ قولان:

أ. لا يدخل حقوق الري والمرور في الوقف قياساً على البيع، فإنّ البيع، والوقف يشتركان في خروج المبيع عن ملك الواقف و البائع، فلا يدخل في بيع

١. الوجيز في أصول الفقه: ٨٦.

الأرض الزراعية حقوق ربتها وصرفها والمرور إليها بدون ذكرها، فكذلك في وقفها، وهذا هو مقتضى القياس الظاهري .

ب. يدخل حقوق الري والمرور قياساً على الإجارة بجامع أنّ المقصود من كلّ منهما الانتفاع برّيع العين لا تملك ربتها، وفي إجارة الأرض الزراعية تدخل حقوق ربتها وصرفها والمرور إليها بدون ذكرها، فكذلك في وقفها، وهذا هو العدول عن مقتضى القياس الظاهري إلى مقتضى القياس الخفي وسموه بالاستحسان .^(١)

أقول: إنّ دخول حقّ الريّ والمرور أو عدمه لا يبتني على قياس الوقف بالبيع أو الإجارة، بل هما مبنيان على وجود الملازمة العرفية بين وقف الأرض ودخول حقوق ربتها والمرور إليها فيه أو عدمها، فلو قلنا بالملازمة العرفية بين إخراج الشيء عن ملكه وإخراج ما يتوقف الانتفاع به عليه (كحقوق ربتها وصرفها والمرور إليها على نحو إذا بيعت الأرض الزراعية أو أوجرت أو أوقفت يفهم منه نقل توابعها ممّا يتوقف الانتفاع بها عليها) فيدخل إلّا أن ينصّ على خلافه، ولو قلنا بعدم الملازمة وأنّه لا يفهم من نقل الأصل، نقل التوابع، فلا يدخل واحد، فعلى الأوّل يكون الدخول هو مقتضى القاعدة حتى يثبت خلافه بخلاف الثاني، فإنّه يكون عدم الدخول هو المطابق لمقتضى القاعدة حتى يثبت خلافه .

ونظير المقام توابع المبيع من اللجام والسرّج ومفتاح الباب وغيرها، وبذلك تعرف أنّه لا دور للقياس في حلّ المسألتين خروجاً وعدمه، حتّى يسمّى العدول استحساناً وإنّما يجب على الفقيه أن يركّز على الملازمة العرفية بين النقلين وعدمها.

الرابع: العدول من مقتضى القياس بدليل

قد يطلق ويراد منه هو العدول عن مقتضى القياس بدليل شرعي سواء كان المعدول إليه قياساً أم غيره. نعم يشترط في المعدول عنه كونه قياساً.

وهذا هو الذي يظهر أيضاً من السرخسي في أصول فقهه قال: هو الدليل يكون معارضاً للقياس الظاهر الذي تسبق إليه الأوهام قبل إنعام التأمل فيه، وبعد إنعام التأمل في حكم الحادث وأشباهه من الأصول يظهر أنّ الدليل الذي عارضه، فوقه في القوة وأنّ العمل به هو الواجب. ^(١)

وظاهر هذا التعريف كما عرفت أنّ العدول عن القياس بدليل شرعي هو الاستحسان، وعلى ضوء هذا يختص الاستحسان بصورة العدول عن مقتضى القياس فحسب لا مطلق الدليل، فيشترط في المعدول عنه أن يكون قياساً وأما المعدول إليه، فيشترط أن يكون دليلاً غير القياس.

وهذا هو الظاهر من الكرخي أيضاً حيث عرفه بقوله: إثبات الحكم في صورة من الصور على خلاف القياس من نظائرها مع أنّ القياس يقتضي إثباته، بدليل خاص لا يوجد في غيرها. ^(٢)

ولنذكر مثلاً:

إذا ضاع شيء تحت يد الصانع، فمقتضى القياس هو عدم ضمانه إذا ضاع أو تلف لديه من غير تقصير منه قياساً على يد المودع، ولكن روي عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام والقاضي أبي أمية شريح بن الحارث الكندي بأنهما يضمنان

١. أصول الفقه: ٢٠٠ / ٢.

٢. الوصول إلى الأصول: ٢ / ٣٢١ المنحول: ٣٧٥، حيث قال: الصحيح في ضبط الاستحسان ما ذكره الكرخي.

الصناع، وما هذا إلا لأنّ عدم تضمينهم ربما ينتهي إلى إهمالهم في حفظ أموال الناس.^(١)

وروي أنّ الإمام الشافعي يذكر أنّه قد ذهب شريح إلى تضمين القصار فضمّن قصاراً احترق بيته، فقال: تضمّنتي وقد احترق بيتي، فقال شريح: أرايت لو احترق بيته كنت تترك له أجره.^(٢)

وعلى ضوء هذا المثال ربما يفسر الاستحسان: بترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس.

أقول: المثال قابل للنقاش.

أولاً: ليس المورد من موارد القياس، لأنّ قياس الأجير، بالودعي قياس مع الفارق، فإنّ الأول يأخذ المال لصالحه بغية أخذ الأجرة لعمله، وهذا بخلاف الودعي فإنّه يأخذ المال لصالح صاحب المال، فقياس الأول بالثاني مع هذا الفارق، قياس مع الفارق.

ثانياً: إذا كان المورد غير صالح لأعمال القياس — لفقدان بعض شرائطه — فيكون المرجع، هو الأصل الأوّلي في الأموال، وليس إلّا الاحترام والضمان حتى يثبت خلافه لا الاستحسان «أعني: كون الضمان أوفق للناس، أو لثلاً ينتهي إلى الإهمال في أموال الناس». فإذا أتلّفه الأجير أو تلف عنده فمقتضى قوله ﷺ: «على اليد ما أخذت حتى تؤدّي» هو الضمان ما لم يدل دليل على خلافه كما دلّ في مورد الودعي حيث ليس لصاحب المال تغريم الودعي، نعم لصاحب المال إحلافه على أنّ التلف لم يكن عن تعدي أو تفريط، ولذلك قالوا: «ليس على الأمين إلّا اليمين».

الخامس : الاستحسان والعمل بأقوى الدليلين

إذا كان بين الدليلين تعارض بنحو التباين أو بنحو العموم والخصوص من وجه، يُعمل بأقوى الدليلين، فالأول كما إذا ورد «ثمن العذرة سحت»، وورد أيضاً «لا بأس ببيع العذرة». والثاني كما إذا قال: أكرم العلماء و قال أيضاً: لا تكرم الفاسق، فاجتمع الدليلان في العالم الفاسق، ففي هذه الموارد يرجع إلى مرجحات باب التعارض التي طرحها الأصوليون في باب التعادل والترجيح، وأهم المرجحات هو موافقة الكتاب، أو موافقة السنة، أو كون أحد الدليلين موافقاً لما هو المشهور بين العلماء، أو غير ذلك.

ونظير ذلك إذا كان بين الدليلين تراحم كما إذا تراحم الأمر بإنفاذ نفس محترمة بالتصرف في أرض الغير، أو تراحم أداء الدين مع الحجّ إلى غير ذلك من موارد المتزاحمين، فيرجع فيها إلى أقوى الدليلين ملاكاً وأعظمهما أهمية. فلو أريد من الاستحسان هذا فلا أظن أن يكون هذا موضع اختلاف بين مالك والشافعي، أو بين القائلين به والنافين له.

السادس : الاستحسان والأخذ بالعرف

وربما يفسر الاستحسان بالرجوع إلى العرف كما في عقد «الاستنصاع» وهو عقد على معدوم وقد قيل بصحته لأخذ العرف به، ولعلّ المراد من العرف هو السيرة ولكنها لا تكون دليلاً على مشروعية العقد إلا أن تكون متصلة إلى عصر المعصوم حتى يقع موقع إقراره.

ومن عجيب الأمر أن يتوارد النفي والإثبات على موضوع كالاستحسان من دون أن يحدد مفهوم الاستحسان.

السابع : الاستحسان والمصلحة

وربما يفسر الاستحسان بإدراك الفعل لمصلحة توجب جعل حكم من الشارع له على وفقها، وهذا يرجع إلى الاستصلاح والمصالح المرسله الذي سيوافيك البحث فيه في الفصل التالي.

إلى هنا تبين أنه لم نعثر على معنى واضح للاستحسان ليقع مورد النزاع فالوجوه السبعة الآتفة الذكر ليست مورداً للخلاف وليس لها من الأهمية حتى يعدّه مالك تسعة أعشار العلم كما نُقل عنه.

وإليك إجمال ما مضى من المعاني السبعة:

أما المعنى الأول أي العمل بالظن والرأي، فهو فرع وجود دليل على حجّيته ولا يختلف فيه علما.

وأما الثاني - أعني: العدول من قياس إلى قياس أقوى - فلو قلنا بحجّية القياس فلا يحيص عن العدول.

وأما الثالث - أعني: العدول عن مقتضى قياس جلي إلى قياس خفي - فلو كان المعدول إليه أقوى فلا يحيص عنه، وإلا لكان القياسان متعارضين.

وأما الرابع - أي العدول من مقتضى القياس بالدليل - فهو أيضاً على وفق القاعدة بشرط أن يكون الدليل أقوى من القياس.

وأما الخامس - وهو العمل بأقوى الدليلين في بابي التعارض والتزاحم - فهو أيضاً أمر لا ستره فيه.

وأما السادس - أعني: العمل بالعرف والسيرة المستمرة - فهو أمر صحيح بشرط أن تكون السيرة مورد تقرير للمعصوم.

وأما السابع - أعني: العمل بالمصلحة - فالاستحسان بهذا المعنى لا يكون أصلاً مستقلاً برأسه، والمفروض أنه دليل في مقابل الاستصلاح، فلم يبق من المحتملات إلا الوجه الآتي، أعني:

الثامن: العدول عن مقتضى الدليل إلى ما يستحسنه المجتهد

الظاهر أن المراد بالاستحسان هو العدول عن مقتضى الدليل باستحسان المجتهد.

وقريب منه ما يقال «دليل ينقذ في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه» ولذلك يستحسن أن يفتي على وفقه.

وبعبارة أخرى: يستحسن أن يكون الموضوع داخلاً تحت ذلك الدليل لا الدليل الآخر من دون أن يكون له دليل على هذا سوى استحسانه.

والاستحسان بهذا المعنى قابل للنقض والإبرام، ولذلك يصفه الشافعي بقوله: «أفرايت إذا قال المفتي في النازلة ليس فيها نص خبر ولا قياس، وقال: استحسن فلا بد أن يزعم أنه جائز لغيره أن يستحسن خلافه، فيقول كل حاكم في بلد ومفت بما يستحسن، فيقال في الشيء الواحد بضروب من الحكم والفتيا، فإن كان هذا جائزاً عندهم فقد أهملوا أنفسهم فحكموا حيث شاءوا، وإن كان ضيقاً فلا يجوز أن يدخلوا فيه»^(١).

ولعل مراد الشافعي من كلامه هذا ما استظهره بعض الأجلة وقال:

والظاهر أن مراده هو الردع عن خصوص هذا القسم، كما تومئ إليه بقية أقواله، مما لا تخضع لضوابط من شأنها أن تقلل من وقوع الاختلاف وتفسح

المجال أمام المتطفّلين على منصب الإفتاء ليرسلوا كلماتهم بسهولة استناداً إلى ما يدعونه لأنفسهم من انقذاحات نفسية وأدلة لا يقدرون على التعبير عنها، ممّا يسبّب إشاعة الفوضى في عوالم الفقه والتشريع.^(١)

ويمكن توضيح هذا الوجه بمثالين:

أ. أنّ مقتضى إطلاق قوله سبحانه: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٢) هو قطع يد السارق دون فرق بين عام الرخاء و المجاعة، ولكن نقل عن عمر عدم العمل به في عام المجاعة.

ب. يقول سبحانه: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْمِ الرِّضَاعَةَ﴾^(٣) وقد نقل عن الإمام مالك إخراج الأم الرفيعة المنزلة التي ليست من شأن مثلها أن ترضع ولدها، وعلى هذا ينطبق تعريف الجرجاني: الاستحسان ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس.^(٤)

أقول: لا وجه للعدول عن إطلاق الآية الشامل لعام المجاعة والأم الرفيعة المنزلة وغيرهما لإبدليل، ويمكن أن يكون الدليل انصراف الآية عن الصورتين، والانصراف يحدّد دلالة الدليل ويُتبع الدليل في غير مورد الانصراف.

ولكن الذي يؤخذ على هذا الاستعمال هو أنّ تسمية الانصراف وأشباهه ممّا يوجب العدول عن الدليل الأوّل بالاستحسان أمر غير صحيح.

وبعبارة أخرى: إذا كان هنا دليل على العدول، وكان المورد يتمتع برصيد خاص، فما هو الوجه لاستعمال كلمة الاستحسان المريب، إذ من الواضح أنّ

١. الأصول العامة للفقه المقارن: ٣٦٣.

٢. المائدة: ٣٨.

٣. البقرة: ٢٣٣.

٤. التعريفات: ١٣.

استحسان شخص واستقباحه ما لم يعتمد على دليل، لا يعدان من مصادر التشريع؟

وهنا نقطة جديرة بالإشارة وهي أن الاختلاف في تعريف الاستحسان الذي جعل من مصادر الفقه إلى هذا المستوى يعرب عن أنه لم يملك مفهوماً واضحاً حتى عرّف بتعاريف مختلفة.

إن الاختلاف في حجية الاستحسان ناتج عن عدم دراسة مصادر التشريع حسب مراتبها، فإن تقديم دليل على دليل آخر سواء كانا قياسين أو غيرهما فرع وجود الملاك للتقديم حتى تقدم إحدى الحجّتين على الأخرى بملاك وليس الاستحسان منه أبداً، وعلى القائلين بالاستحسان بالوجوه المذكورة أن يدرسوا ملاك تقدّم الأدلة بعضها على بعض .

مثلاً أن الخاص يقدّم على العام، والمقيّد على المطلق، والنص على الظاهر المخالف، وأحكام العناوين الثانوية كالضرر والحرج على أحكام العناوين الأولية وغير ذلك فتقديم أيّ دليل على آخر يجب أن يكون داخلاً تحت أحد هذه الملاكات وأمثالها ممّا قرّر في مبحث تعارض الأدلة وترجيحها، لا تحت عنوان الاستحسان، وعلى هذا لو فسروا الاستحسان بمعنى تقدم أحد الدليلين على الدليل الآخر بملاك موجب له، لاتفقت الشيعة أيضاً معهم.

ومما يرشد إلى ذلك أن الأستاذ «أبو زهرة» يعرف القياس ويقسمه إلى قسمين: أحدهما: استحسان القياس، والآخر: استحسان سبب معارضة القياس، ويمثل للقسم الأول بقوله: أن يكون في المسألة وصفان يقتضيان قياسين متباينين أحدهما ظاهر متبادر وهو القياس الاصطلاحي، والثاني خفي يقتضي إلحاقها بأصل آخر فتسمّى هنا استحساناً، مثل أن المرأة عورة من قمة رأسها إلى قدميها،

ثم أُبيح النظر إلى بعض المواضع للحاجة، كرؤية الطبيب، فأعملت علة التيسير هنا في هذا الموضع.^(١)

إن الأستاذ وإن أصاب في تقديم الدليل الثاني على الأول ولكنه لم يذكر وجهه، فإن المقام داخل تحت العناوين الثانوية فتقدم على أحكام العناوين الأولية، فقله سبحانه: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٢) يدل على أن كل حكم حرجي مرفوع في الإسلام وغير مشرع، فلو افترضنا أن بدن المرأة عورة كله يجب عليها ستره، لكن هذا الحكم يختص بغير حالة الضرورة، وذلك لتقدم أحكام العناوين الثانوية كالضرورة والاضطرار على العناوين الأولية، فقله ﷺ: «رفع عن أمتي ما اضطروا إليه» دليل على إباحة الرؤية، فأبيح هذه المسألة بالاستحسان، وما هذا إلا لأن القوم لم يقيموا مصادر التشريع حسب مراتبها فأسموا مثل ذلك بالاستحسان.

الاستدلال على حجية الاستحسان

استدلوا على حجية الاستحسان بوجوه:

الاستدلال بالكتاب والسنة

الأول: قوله سبحانه: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾^(٣).

١. أصول الفقه: ٢٤٧-٢٤٩.

٣. الزمر: ١٨.

٢. الحج: ٧٨.

الثاني: قوله ﷺ: ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن. ^(١)

يلاحظ على الأول: أنه لا نزاع في الكبرى وأن عباد الله هم الذين يستمعون القول فيتبعون ما هو الأحسن، ولكن الكلام في أن الإفتاء بشيء مما لم يقم عليه دليل سوى استحسان المجتهد، هل هو اتباع للأحسن أو اتباع للهوى؟

وبعبارة أخرى: القرآن يدعو إلى اقتفاء القول الأحسن وهو الذي دعمه العقل الصريح والشرع المبين، وأين هذا من الإفتاء بشيء بمجرد استحسان ذهن المجتهد ورأيه من دون أن يقوم عليه دليل قطعي من عقل أو شرع؟! نعم إذا كان الإفتاء مستنداً إلى دليل شرعي فهو حجة قطعية ولا حاجة في جواز الإفتاء بها إلى الاستدلال بالآية، بل يكفي دليل حجته.

والدليل على أن المراد من قوله «أحسن» هو ما قام الدليل على حجته أنك لو فسرت الآية بالاستحسان وقلت: الذين يتبعون الاستحسان لاختل انسجام الآية.

والحاصل: إن لفظ «الأحسن» يُمثل أحد معنيين:

١. أما أن يتضمن معنى التفصيل، فعندئذ يدل على أن هناك قولاً حسناً وقولاً أحسن فيتبعون الثاني دون الأول، ولا يوصف القول بالحسن إلا إذا دل الدليل من العقل والنقل على كونه حجة.

٢. أن يكون بمعنى الحسن خالياً عن المفاضلة فيكون المعنى يتبعون الحسن دون غيره، وعلى كلا التقديرين لا صلة للآية بما يستحسنه المجتهد بآته حكم الله من دون أن يستند إلى دليل قاطع.

١. احكام الفصول في احكام الأصول: ٦٨٨-٦٨٩، الإحكام: ٦/ ١٩٢-١٩٦.

ومنه يظهر أنّ الحديث لا صلة له بالمقام، فإنّ المراد ما رآه المسلمون حسناً أي ما اتفقت عليه عقولهم لا رأي واحد منهم.

الاستدلال بالإجماع

وربما يستدلّ بإجماع الأمة واستحسانهم دخول الحمام وشرب الماء بأيدي السقّاتين من غير تقدير لزمان المكث وتقدير الماء والأجرة.

يلاحظ عليه: أنّه إذا جرت السيرة على هذا فهي حجة إذا استمرت إلى عصر المعصوم حتّى يقع موقع التقرير وإلاّ فليست السيرة حجة في مقابل الأدلة الشرعية، حيث إنّ الجهل في المعاملة مرفوض شرعاً إلّا ما جرت السيرة المستمرة عليه بالشرط المذكور.

بقي هنا أمر:

ربما يُمثّل بالاستحسان بالموارد التالية ويدعى أنّ النبي الأعظم أفتى فيها به دون الوحي وإنّه كان يجتهد كسائر الناس:

أ. نهى رسول الله عن بيع المعدوم، ورخص في السلم.

ب. نهى رسول الله عن بيع الرطب باليابس، ورخص في العرايا.

ج. نهى رسول الله عن أن يخضد شجر مكة وأن يختلّ خلاها ورخص في

الإذخر.

يلاحظ على المثال الأوّل: أنّه لم يرد على لسان الرسول ﷺ قوله: نهى رسول الله عن بيع المعدوم، وإنّما الوارد قوله ﷺ: «لا تبع ما ليس عندك»^(١) وهو ناظر إلى بيع المبيع الشخصي الذي هو تحت يد الغير، فما لم يملكه البائع لا حق له في بيعه،

لعدم جواز بيع ما لا يملك، وأين هو من بيع السلم الذي هو بيع شيء في الذمة، فلم يكن ما صدر عن الرسول بنحو الضابطة شاملاً لبيع السلم حتى يكون الثاني استثناء من الأول ومبنياً على اجتهاده واستحسانه.

ومنه يظهر حال المثال الثاني أعني: «نهى رسول الله عن بيع الرطب باليابس».

فإن نهى رسول الله ﷺ إنما كان منصباً على المجني من الثمرة دونما كان على الشجرة، فنهى عن بيع الرطب باليابس، لئلا يلزم الربا، وإليك نص الحديث: عن سعد بن أبي وقاص قال: سمعت رسول الله ﷺ يسأل عن اشتراء الرطب بالتمر، فقال: أينقص الرطب إذا بيع؟ قال: نعم، فنهى عن ذلك.^(١) وعلى ذلك فالنهي كان منصباً على البيع الشخصي، أي تبديل الرطب المعين بعين يابس، وعلى ضوء ذلك فلم يكن بيع العرايا داخلاً في النهي حتى يحتاج إلى الترخيص ويكون مبنياً على الاستحسان.

ومن ذلك يعلم أن ما رواه زيد بن ثابت «أن رسول الله رخص في العرايا تباع بخرصها كيلاً»^(٢) ليس بمعنى أنه كان ممنوعاً، ثم رخصه رسول الله، بل بمعنى عدم تعلّق النهي به من بدء الأمر، بخلاف المجني.

وأما الثالث فلأن استثناء الأذخر من «اختلاء خلاه» ليس بمعنى أن النبي استثناء من تلقاء نفسه معتمداً على الاستحسان، بل كان الحكم (لا يخضد شجر مكة ولا يختلي خلاها) غير شامل للأذخر في الواقع، ولعلّ النبي كان مستعداً لبيان المخصص غير أن عمه العباس لما سبقه وقال: إلّا الأذخر، فأعقبه النبي وقال: إلّا الأذخر، فزعم أن النبي قاله اجتهداً أو استحساناً، وما ذكرناه وإن كان احتمالاً، لكنه يكفي في نقض الدليل وإسقاطه عن الصلاحية

١. بلوغ المرام: ١٧٢، الحديث ٨٦٥.

٢. بلوغ المرام: ١٧٣، الحديث ٨٦٧.

الاستصلاح أو المصالح المرسلة

«المصالح المرسلة» مركبة من كلمتين لابدّ من إيضاحهما:

أما الأولى فيقول الغزالي: المصلحة هي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة - و قال -: ولسنا نعني به ذلك، فإنّ جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنّا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع؛ ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، وما لهم؛ فكلّ ما يتضمن هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكلّ ما يفوّت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة.^(١)

وأما المرسلة فقد اختلفت كلمتهم في تفسيرها على وجهين:

١. المراد هو المصلحة غير المعتمدة على نصّ خاص ولكن تدخل ضمن ما ورد في الشريعة من نصوص عامة.

وبعبارة أخرى: لم يرد في خصوص تلك المصلحة دليل معيّن ولكن المصلحة داخلة في مقاصد الشريعة التي يُرغب إليها وهذا هو الظاهر من الأستاذ

الدواليبي في تفسير الاستصلاح فقال: الاستصلاح في حقيقته هو نوع من الحكم بالرأي المبني على المصلحة، وذلك في كل مسألة لم يرد في الشريعة نص عليها، ولم يكن لها في الشريعة أمثال تقاس بها، وإنما بنى الحكم فيها على ما في الشريعة من قواعد عامة برهنت على أن كل مسألة خرجت عن المصلحة ليست من الشريعة بشيء وتلك القواعد هي مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾^(١) وقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»^(٢).

٢. أن المراد عدم الاعتماد على أي نص شرعي من دون فرق بين الخاص والعام وإتينا يترك للعقل حق استكشافها، وعلى هذا عرفه ابن برهان بقوله: هي ما لا تستند إلى أصل كلي أو جزئي.

وعلى هذا الوجه فكشف العقل المصلحة في فعل الشيء أو تركه من أدلة التشريع عند القائلين به.

ولو قبل به فالأولى تعريفه بالنحو التالي:

المصالح المرسلة عبارة «عن كل مصلحة لم يرد فيها أي نص يدعو إلى اعتبارها، أو عدم اعتبارها، ولكن في اعتبارها نفع أو دفع ضرر».

وبعبارة أخرى: الاستصلاح طريق شرعي لاستنباط الحكم فيما لا نص فيه ولا إجماع وأن المصلحة المطلقة التي لا يوجد من الشرع ما يدل على اعتبارها ولا إلغائها، مصلحة صالحة لأن يبنى عليها الاستنباط.^(٣)

وهي من مصادر الفقه والاستنباط عند المالكية والحنابلة، ودون الحنفية

١. التحل: ٩٠.

٢. المدخل إلى أصول الفقه للدواليبي: ٢٨٤.

٣. مصادر التشريع: ٧٣.

والشافعية، فقد ذهب الأولان إلى أنّ الاستصلاح طريق شرعي لاستنباط الحكم فيما لا نص فيه ولا إجماع، وأنّ المصلحة المطلقة - التي لا يوجد دليل من الشرع يدل على اعتبارها ولا على إلغائها - مصلحة صالحة لأن يبنى عليها الاستنباط.

والمعروف من الحنفية أنّهم لا يأخذون بالاستصلاح، وكذا الشافعية، حتى روي عن الشافعي أنّه قال: «من استصلح فقد شرّع»، كما أنّ «من استحسن فقد شرّع»، والاستصلاح كالاستحسان متابعة الهوى.

وقد اعتبرها الإمام مالك بشروط ثلاثة:

١. أن لا تنافي إطلاقاً أصول الشرع، ولا دليلاً من أدلته.
 ٢. أن تكون ضرورية للناس مفيدة لهم، أو دافعة ضرراً عنهم.
 ٣. أن لا تمس العبادات؛ لأنّ أغلبها لا يعقل لها معنى على التفسير.
- والفرق بين الأدلة الثلاثة واضح.

فالقياس عبارة عن استنباط حكم الفرع عن الأصل بحجّة اشتراكهما في العلة.

والاستحسان عبارة عن العدول عن مقتضى دليل إلى دليل آخر بوجه من الوجوه.

و الاستصلاح عبارة عن حيازة المصلحة المطلقة في مورد، لم يرد من الشارع دليل لصيانتها ولا لإلغائها.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّهم استدلّوا على القاعدة بوجوه سيأتي التعرض لها والأولى بيان صور الاستصلاح:

الأول: تقديم المصلحة على النص، ونبذ الآخر

إن الاستصلاح بهذا المعنى تشريع محرم وتقدم على الله ورسوله قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾^(١) والواجب على كل مسلم، التجنب عن هذا القسم من الاستصلاح فمن يتوهم المصلحة في سلب حق التطليق عن الزوج، أو منح الزوجة حق التطليق أيضاً، لا يصح له التشريع، ولكن نجد - مع الأسف - رواج هذا الأسلوب بين الخلفاء حيث كانوا يقدمون المصلحة على النص.

١. روى مسلم عن ابن عباس، قال: كان الطلاق على عهد رسول الله وأبي بكر وستين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة فلو أمضيته عليهم، فأمضاه عليهم.

٢. وروى عن ابن طاووس، عن أبيه: أن أبا الصهباء قال لابن عباس: أتعلم أنما كانت الثلاث تجعل واحدة على عهد النبي ﷺ وأبي بكر وثلاثاً من خلافة عمر؟ فقال: نعم.

٣. وروى أيضاً: أن أبا الصهباء قال لابن عباس: هات من هناتك^(٢) ألم يكن الطلاق الثلاث على عهد رسول الله وأبي بكر واحدة؟ قال: قد كان ذلك، فلما كان في عهد عمر تتابع الناس في الطلاق فأجازه عليهم.^(٣)

هذه النصوص تدلّ بوضوح على أن عمل الخليفة لم ينطلق من الاجتهاد

١. الحجرات: ١.

٢. يقال في فلان هنات: أي خصلات شر، ولا يقال ذلك في الخير.

٣. صحيح مسلم ٤/ ١٨٣-١٨٤، باب الطلاق ثلاثاً، الحديث ٣-١.

فيا لا نص فيه ولا أخذاً بروح القانون الذي يعبر عنه بتنقيح المناط، وإنما كان عمله من الاجتهاد تجاه النص ونبد الدليل الشرعي والسير وراء رأيه.

ومن هذا القبيل: نهي الخليفة عن متعة الحج، ومتعة النساء، والحيلة في الأذان، وغير ذلك.

الثاني: تقييد النص بالمصلحة

روي أنه جاء رجل إلى النبي ﷺ وقال: هلكت يا رسول الله، قال: «ما أهلكك؟».

قال: وقعت على امرأتي في رمضان، فقال: «هل تجد ما تعتق رقبته؟» قال: لا، قال: «فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟» قال: لا، قال: «فهل تجد ما تطعم ستين مسكيناً؟» قال: لا، ثم جلس فأتي النبي ﷺ بعرق فيه تمر، فقال: «تصدق بهذا».^(١)

ومقتضى إطلاق الحديث كفاية كل من الخصال في مقام التكفير فالغني المفطر، له أن يكفر بالعتق كما له التكفير بالأخرى، ولكن ربما يقال بتعين الصيام على الغني، لأنه لا يكفر ذنبه إلا به، أي صوم شهرين متتابعين، لأنه هو الرادع له عن العود إلى الإفطار لا الإطعام ولا عتق الرقبة، لعسر الأول ويسر الثانيين.

ولكنه تشريع تجاه النص والاستصلاح في المقام، كالاستصلاح في القسم الأول بدعة، غير أنه في الأول بمعنى نبذ النص من رأسه وفي المقام نبذ لإطلاقه.

إن هذا القسم من الاستصلاح ربما يعبر عنه بالأخذ بروح القانون^(٢)، وهو

١. بلوغ المرام: ١٣٦، الحديث ٦٩٥.

٢. فجر الإسلام: ٢٣٨، نشر دار الكتاب.

بذل الجهد للموقوف على ملاك الحكم ومناطه الذي يقع التشريع وراءه وهو يكون أساساً لعملين:

١. إساء الحكم مما فيه النص إلى ما ليس فيه إذا كان حائزاً للمناط، وهنا تلغى المصالح المرسله مع القياس.

٢. تقييد إطلاق النص بالمناط والاسترشاد بالمصلحة والأخذ بروح القانون لا بحرفيته.

لكن تنقيح المناط في كلا الموردين محذور جداً سواء كان أساساً للقياس، أو كان سبباً لتقييد الدليل، فإن عقول الناس أقصر من أن تحيط بالمصالح و المفاسد فيكون الاستصلاح في كلا الموردين تشريعاً محرماً و باطلاً.

وعلى هذا الأساس المنهار، منع الخليفة إعطاء المؤلفة قلوبهم في أيام خلافته قائلاً بأن مناط الحكم هو ضعف المسلمين وشوكة الكافرين فيصرف شيء من الزكاة فيهم، لكي يستعان بهم على الكفار، وهو منتف الآن. وبهذا، قيد إطلاق الآية: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾^(١) وخصصها بصورة الضعف وأخرج صورة القوة.

والاستصلاح بهذا المعنى، فوق ما يرومه الأصوليون من أهل السنة، وقد عرفت أن الإمام مالكا خص العمل به بما إذ توفرت فيه الشروط الثلاثة التي منها أن لا تنافي إطلاق أصول الشرع ولا دليلاً من أدلته.

فتلخص أن الاستصلاح بالمعنى الأول و المعنى الثاني بكلا قسميه خارج عما هو محط البحث لدى الأصوليين، وإليك سائر الأقسام.

الثالث: إنشاء الحكم فيما لا نص فيه على وفق المصلحة

إذا كان الموضوع مما لا نص فيه ولكن أدركنا بعقولنا وجود مصلحة فيه وإن لم يرد من الشارع أمر بالأخذ، ولا بالرفض، فتشريع الحكم الشرعي على وفقها هو الاستصلاح ولا مانع منه ويعلله بعض المعاصرين بأن الحياة في تطوّر مستمر، ومصالح الناس تتجدّد وتغير في كلّ زمن، فلو لم تشرع الأحكام المناسبة لتلك المصالح، لوقع الناس في حرج، وتعطلت مصالحهم في كلّ الأزمنة والأمكنة، ووقف التشريع عن مسيرة الزمن ومراعاة المصالح والتطوّرات، وهذا مصادم لمقصد التشريع في مراعاة مصالح الناس وتحقيقها. ^(١)

يلاحظ عليه: أنّ لتشريع الحكم على وفق المصلحة صوراً:

الأولى: تشريعه في الأمور العبادية التوقيفية، كتشريع الأذان الثاني لصلاة الجمعة لما كثر المسلمون ولم يكف الأذان بين يدي الخطيب لإعلامهم، فلا شكّ أنّه تشريع محرم وإدخال في الدين ما لم يأذن به الله، لأنّ الأذان الثاني عمل عبادي لم يأذن به الشارع مع توفّر طرق أخرى عادية لإعلام المصلّين، من دون لزوم التشريع كما هو واضح.

الثانية: إذا كان أصل الحكم منصوباً بوجه كلي، ولكن فوّضت كيفية العمل به وتحقيقه على صعيد الحياة إلى الحاكم الشرعي، وذلك مثل ما مرّ من الأمثلة، كإنشاء الدواوين أو سكّ النقود، وتكثير الجنود وغيرها فالمنصوص، هو حفظ بيضة الإسلام، للحيلولة دون غلبة الكفار. قال سبحانه: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ ^(٢) وقوله

١. الوجيز في أصول الفقه: ٩٤؛ مصادر التشريع الإسلامي: ١٠٠.

٢. الأنفال: ٦٠.

﴿الإسلام يعلو ولا يعلى عليه﴾.^(١)

فعند ذلك فالحكم المنشأ على وفق المصلحة ليس حكماً شرعياً أولاً، ولا حكماً شرعياً ثانوياً وإنما هو حكم ولائي نابع من ولاية الحاكم على إجراء القانون المنصوص إليه على صعيد الحياة وفقاً للمصالح، ما لم يخالف تشريع الكتاب والسنة فقد سمح للحاكم وضع هذه الضوابط والمقررات ضمن «إطار خاص» لأجل تطبيق الأحكام الكلية على صعيد الحياة فهي لازمة الاتباع مادامت تضمن مصلحة الأمة فيدوم مادام الحكم مقروناً بالمصلحة، فإذا فقد الملاك ينتفي.

والأولى تسمية هذا النوع من الأحكام بالمقررات، لتمييزها عن الأحكام الشرعية المجعولة الصادرة من ناحية الشرع.

فلو أريد كون الاستصلاح مبدأ لهذا النوع من الحكم، فهو صحيح لكن يبدو أنه غير مراد للقائلين بكونه من مبادئ التشريع ومصادره.

الثالثة: تشريع الحكم حسب المصالح والمفاسد العامة الذي اتفق عليه العقلاء، فلو افترضنا أن موضوعاً مستجداً لم يكن له نظير في عصر النبي والأئمة المعصومين، لكن وجد فيه مصلحة عامة للمسلمين أو مفسدة لهم، فالعقل يستقل بارتكاب الأولى والاجتناب عن الثانية، فالعقل عندئذ لا يكون مشرعاً بل كاشفاً عن حكم شرعي دون أن يكون للمجتهد حق التشريع. وذلك كتعاطي المخدرات فقد اتفق العقلاء على ضررها وإفسادها الجسم والروح، فيكون العقل كاشفاً عن حكم شرعي، للملازمة بين الحكمين، وعندئذ تكون قاعدة الاستصلاح من شعب حجة العقل.

ومثله التلقيح الوقائي عند ظهور الأمراض السارية كالجدري، والحصبة وغيرهما فقد أصبح من الأمور التي لا يتردد في صلاحيتها ذوو الاختصاصات. يقول الأستاذ عبد الوهاب خلاف: إن الأحكام الشرعية إنما شرعت لتحقيق مصالح العباد وأن هذه المصالح التي بنيت عليها الأحكام الشرعية، معقول، أي مما يدرك العقل حسننها كما أنه يدرك قبحها فيصح ما نهى عنه، فإذا حدثت واقعة لا نص فيها، وبنى المجتهد حكمه فيها على ما أدركه عقله من نفع أو ضرر، كان حكمه على أساس صحيح معتبر من الشارع ولذلك لم يقع باب الاستصلاح إلا في المعاملات ونحوها مما تعقل معاني أحكامها.^(١)

أقول: ما ذكره لا غبار عليه لولا ما في قوله: «وبنى المجتهد حكمه فيها على ما أدركه عقله من نفع أو ضرر» حيث اتخذ الإدراك الفردي ملاكاً للتشريع وهو غير صحيح، لأن كون الفعل ذا مصلحة أو مفسدة عند الفقيه، لا يكشف عن كونه كذلك في الواقع، لقصور العقل الفردي عن الإحاطة بالمصالح والمفاسد الواقعية، فربما يدرك المصلحة والمفسدة ويغفل عن موانعها، فإدراك فرد واحد أو فردين، أو ثلاثة وجود المصلحة أو المفسدة في الفعل لا يكون ملاكاً للتشريع على وفقه.

وهذا بخلاف ما أطبق عليه العقلاء جيلاً بعد جيل على اشتغال الفعل على المصلحة الملزمة أو المفسدة، فيؤخذ بها يحكم فيه العقل.

الرابعة: إذا استدعى العمل بالتشريع الإسلامي حرجاً عاماً أو مشقة للمجتمع الإسلامي لأجل ظروف وملابسات مقطعية أو كان هناك تزام بين الحكمين الواقعيين، فللحاكم الإسلامي رفع الحرج بتقديم أحكام العناوين

الثانوية على أحكام العناوين الأولية مادام الحرج باقياً، أو تقديم الأهم من الحكمين على المهم، وهذا النوع من الأحكام ليست أولية، كوجوب الصلاة ولا ثانوية كالتيمة عند فقدان الماء، بل صلاحيات خولها الشارع إلى الحاكم الشرعي لما يتمتع به من ولاية على الناس. فهذا النوع من التصرف لغاية تطبيق الأحكام على صعيد الحياة.

يقول الأستاذ خلاف: «إن الوقائع تحدث، والحوادث تتجدد، فلو لم يفتح للمجتهدين باب التشريع بالاستصلاح، ضاقت الشريعة الإسلامية عن مصالح العباد وقصرت عن حاجاتهم، ولم تصلح لمسايرة مختلف الأزمنة والأمكنة والبيئات والأحوال مع أنها الشريعة العامة لكافة الناس وخاتمة الشرائع كلها»^(١).
ما ذكره الأستاذ مؤلف من أمرين قد خلط بينهما:

١. أن النصوص المتناهية غير وافية لاستنباط الحوادث الطارئة غير المتناهية فلا بد من الأخذ بقاعدة الاستصلاح، للإجابة عليها.
وقد استدلل به على حجّة القياس وقد تقدّم أن الحوادث وإن كانت غير متناهية، لكن في الإطلاقات والعمومات، مضافاً إلى القول بحجّة العقل من باب التحسين والتقييد غنى وكفاية.

٢. لو لم نقل بالاستصلاح ضاقت الشريعة الإسلامية عن مصالح العباد....، لكن الفقيه إذا عرف موانع الأدلة ودرجاتها، فهي في غنى عن التشريع والاستصلاح وأخص بالذكر أمرين:

١. معرفة الأدلة الثانوية كالضرر والحرج والعسر وما يحكم به العقل في موارد التزاحم.

٢. الأحكام الولائية التي يصدر الحاكم الإسلامي في مواجهة المشاكل والمعضلات الاجتماعية، وهي أحكام حكومية مؤقتة.

ففي ذلك غنى عن التشريع بالاستصلاح.

وعلى ضوء ما ذكرنا ليس للفقهاء، تصحيح الاستصلاح على وجه الإطلاق أو رفضه كذلك، بل لا بدّ من الإمعان في صوره وأقسامه.

والذي تبين لي من إمعان النظر في قاعدة الاستصلاح أنّ السبب من وراء جعلها من مصادر التشريع أمور ثلاثة:

الأول: إهمال العقل كأحد مصادر التشريع بالمعنى الذي أشرنا إليه - أعني: كونه كاشفاً عن التشريع الإلهي في مجال التحسين والتقييد لا كونه مشرعاً بنفسه - في مجالات خاصّة، هذا من جانب و من جانب آخر واجه الفقهاء مصلحة حقيقية عامة لا تختلف في كونها مصلحة، قاطبة العقلاء - أي ليست مصلحة شخصية - فرأوا أنّ حيازتها أمر لازم فاخترعوا قاعدة الاستصلاح مع أنّها في هذا المورد من شعب قاعدة حجّية العقل، فلو أضفوا على العقل وصف الحجّية واعتبروه من مصادر التشريع لاستغنوا عن تلك القاعدة.

الثاني: عدم دراسة أحكام العناوين الأولى و الثانية كأدلة الضرر والخرج، فإنّ الأحكام الأولى محدّدة بعدم استلزام إطلاقها الخرج والضرر، فإذا صارت موجبة لأحدهما يقدّم حكمهما على الأحكام الأولى.

وبذلك يستغني الفقيه عن قاعدة الاستصلاح مع ما لها من الانطباعات المختلفة.

وبما ذكرنا يعلم ما في كلام الأستاذ عبد الوهاب خلاف، حيث قال: إنّ الذين لا يحتجون بالمصلحة المرسله إطلاقاً لا فيما لا نصّ على حكمه ولا فيما

ورد نص بحكمه قد سدّوا باباً من أبواب اليسر و رفع الحرج في التشريع و أظهروا الشريعة قاصرة عن مصالح الناس وعن مسايرة التطورات. ^(١)

يلاحظ عليه: بأن الذين قالوا بحجّة حكم العقل فيما له مجال القضاء فيه، قد فتحوا باباً من أبواب اليسر فيما لا نصّ على حكمه، أولاً؛ و من وقف على مكانة أحكام العناوين الثانوية بالنسبة إلى أحكام العناوين الأولى، فقد رفع الحرج في التشريع، ثانياً.

الثالث: أنّ كلّ من كتب حول قاعدتي الاستصلاح وسد الذرائع لم يفرّقوا بين الأحكام الشرعية والأحكام الولائية الحكومية، فإنّ الطائفة الأولى أحكام شرعية جاء بها النبي ﷺ لتبقى خالدة إلى يوم القيامة، وأمّا الطائفة الثانية فإنّما هي أحكام مؤقتة أو مقررات يضعها الحاكم الإسلامي (على ضوء سائر القوانين) لرفع المشاكل العالقة في حياة المجتمع الإسلامي.

ومنه يتضح أنّ ما مثّلوا به لقاعدة الاستصلاح - فإنّما هو في الواقع - من صلاحيات الحاكم الشرعي، فمثلاً عدّوا الأمثلة التالية من مصاديق تلك القاعدة:

أ. إنشاء الدواوين.

ب. سكّ النقود.

ج. فرض الإمام العادل على الأغنياء من المال ما لا بدّ منه كتكثير الجند و إعداد السلاح و حماية البلاد.

د. سجن المتهم كي لا يفر.

إلى غير ذلك مما يعد من صلاحيات الحاكم الشرعي التي خولت إليه بغية تنظيم أمور المجتمع في إطار الأحكام الأولية والثانوية.

وبذلك يظهر ما في كلام الأستاذ عبد الوهاب خلاف حيث استدلّ على الاستصلاح بسيرة الصحابة وقال: «إن أصحاب رسول الله ﷺ لما طرأت لهم بعد وفاته حوادث وجلّت لهم طوارئ، شرعوا لها ما رأوا أنّ فيه تحقيق المصلحة وما وقفوا عن التشريع لأنّ المصلحة ما قام دليل من الشارع على اعتبارها، بل اعتبروا أنّ ما يجلب النفع أو يدفع الضرر حسبما أدركته عقولهم هو المصلحة واعتبروه كافياً لأنّ ينووا عليه التشريع والأحكام.

١. فأبوبكر جمع القرآن في مجموعة واحدة.

٢. حارب مانعي الزكاة.

٣. ودرأ القصاص عن خالد بن الوليد.

٤. وعمر أوقع الطلاق الثلاث بكلمة واحدة.

٥. ووقف تنفيذ حدّ السرقة في عام المجاعة.

٦. وقتل الجماعة في الواحد.

٧. وعثمان جدّد أذاناً ثانياً لصلاة الجمعة.^(١)

يلاحظ عليه: أنّ ما قاموا به من الاعمال بين ما لها رصيد في القرآن والسنة أو هي بدعة في الدين ورفض لحكم الكتاب والسنة.

فمن الأول، جمع القرآن في عصر من العصور قال سبحانه: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا

١. مصادر التشريع الإسلامي: ٧٥. كما في الأصول العامة للفقهاء المقارن للسيد محمد نقي

جَمْعُهُ وَقُرْآنَهُ»^(١)، فالآية تدلّ على أنّ جمع القرآن أمر محبوب لله وهو سبحانه ينفذ إرادته من خلال أعمال عباده، ونظيره محاربة مانعي الزكاة، فإنّه من شعب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويقرب منها، وقف تنفيذ حد السرقة في عام المجاعة، فلعلّه كان لأجل انصراف أدلّة الحد عن هذه الصورة.

ومن الثاني، إيقاع الطلاق الثلاث وتنفيذها ثلاثاً، فقد خالف كتاب الله وسنة رسوله، والرأي العام للصحابة ذاك اليوم، وندم على ما فعل في أخريات عمره، نعم ندم حينما لا ينفعه الندم وقد بلغ السيلُ الزبى، وقد مرّ تفصيله في هذا الجزء.

وأما درء القصاص عن خالد بن الوليد حيث قتل «مالك بن نويرة، ثم نزا على امرأته» فكان خطيئة، إذ كيف يمكن درء هذه الخطيئة التي لا تغسل عن ثوب المقترب بماء البحار، ولذلك قال عمر بن الخطاب لخالد عندما دخل المدينة: «قتلت امرئاً مسلماً، ثم نزوت على امرأته والله لأرجمنك بأحجارك» وأقصى ما كان عند أبي بكر من العذر هو ما قال في جواب عمر: «ما كنت لأغمد سيفاً سلّه الله عليهم» أي وإن فعل ما فعل، وإن كانت الغاية من سل السيف صيانة دماء المسلمين وأعراضهم، لا سفك دمائهم واستباحة نواويسهم، فما قيمة هذا السيف الذي يستعمل السلّ ضد الإسلام والمسلمين.

وحصيلة البحث:

١. أنّ المصلحة لو كانت مستفادة من المنصوص والقواعد العامة فيحكم

على وفقها، ولكنه عندئذ لا يكون الاستصلاح دليلاً مستقلاً بل يعدّ عملاً بالسنة. ٢. ولو كانت مستفادة من حكم العقل فيعمل بها، ولا يكون دليلاً مستقلاً بل عملاً بحكم العقل.

وإن لم يكن مستفادة من الشرع ولا العقل، ولم ينص الشارع عليها ولم يلغها، فلا يكون مصدراً للتشريع، لاحتمال وجود مانع من جعل الحكم، أو لأنها فاقدة لبعض الشرائط، فمثل هذه المصلحة المظنونة لا يصلح دليلاً للحكم الشرعي، والشك في حجية ذلك الظن، يساوق القطع بعدم حجيتها.

سدّ الذرائع

إنّ سدّ الذرائع من الأصول المعتمدة لدى المالكية والحنابلة دون غيرهما.
وقبل الدخول في صلب الموضوع نقدّم أموراً:

١ . سدّ الذرائع لغة واصطلاحاً

«الذريعة» في اللغة، بمعنى الوسيلة التي يتوصّل بها إلى الشيء، سواء أكان الشيء محبوباً أم مبغوضاً، أم أمراً مباحاً غير محبوب ولا مبغوض. و«السدّ» يقابل الفتح، وبما أنّ البحث في المقام مركز على «سدّ الذرائع» في مقابل «فتح الذرائع» الذي سيوافيك بيانه في البحث القادم، يكون المراد من الشيء في المقام هو الأمر المحرّم أو المكروه، ولا يعمّ ما يقع ذريعة للواجب والمستحبّ، فضلاً عن المباح.

وعلى ضوء هذا، فأفضل التعاريف ما ورد في السنة المتأخّرين، أعني: «ما يتوصّل به إلى شيء ممنوع مشتمل على مفسدة».^(١)

٢ . سدّ الذرائع من مصادر التشريع مستقلاً

يبدو من أصحاب سدّ الذرائع كالمالكية والحنابلة، أنّ سدّ الذرائع أصل برأسه ومصدر مستقل وراء الكتاب والسنة والإجماع والعقل، لكن لو قلنا بدلالة النهي عن الشيء، على حرمة مقدّمته دلالة لفظية، أو قلنا بوجود الملازمة العقلية بين الحرمتين، لرجع الأصل إلى أحد المصدرين، ولا يعدّ مصدراً مستقلاً.

٣ . تعريفه وأقسامه

وقد عُرّف بتعاريف منها:

«العمل الذي يعدّ حلالاً في الشرع، لكن الفاعل يتوصل به إلى فعل محظور».

أو:

التدرّع بفعل جائز إلى عمل غير جائز.

إلى غير ذلك من التعاريف التي جمعها محمد هاشم البرهاني في كتابه «سدّ الذرائع في الشريعة الإسلامية».^(١)

وأوضحها الشاطبي بالمثال التالي:

إذا اشترى شخص غنماً من رجل بعشرة إلى أجل، ثم باعها منه بثمانية نقداً، فقد صار مآل هذا العمل مقدمة لأكل الربا، لأنّ المشتري أخذ ثمانية ودفع عشرة عند حلول الأجل. فالقائل بسدّ الذرائع يمنع البيع الأول تجنباً عن الربا.^(٢)

١. انظر ص ٧٤.

٢. الموافقات: ١١٢/٤.

ومع أنّ القائلين بالقاعدة ركّزوا على قسم واحد وهو ما عرفته، لكن ذكر ابن القيم للذريعة أقساماً أربعة:

١. الوسائل الموضوعية للإفضاء إلى المفسدة كشرب الخمر المفضي إلى مفسدة السكر، والزنا المفضي إلى اختلاط المياه وفساد الفراش.

٢. الوسائل الموضوعية للأمور المباحة، إلّا أنّ فاعلها قصد بها التوصل إلى المفسدة كما يعقد البيع قاصداً الربا (كما في مثال الشاطبي).

٣. الوسائل الموضوعية للأمور المباحة، والتي لم يقصد بها التوصل إلى المفسدة لكنّها مفضية إليها غالباً، كسب آلهة المشركين المفضي إلى سب الله سبحانه وتزوين المتوفى عنها زوجها في زمن عدّتها.

٤. الوسائل الموضوعية للمباح وقد تفضي إلى المفسدة ومصلحتها أرجح من مفسدتها، كالنظر إلى المخطوبة، أو المشهود عليها.^(١)

هذا ولكن المالكية ثمّ الحنابلة الذين هم الأصل لتأسيس هذا الأصل، يركزون على القسم الثاني من تلك الأقسام، وهي الوسائل المباحة التي يقصد التوصل بها إلى المفسدة. والحق اختصاص القاعدة به، وذلك لأنّ القسم الأول في كلام ابن القيم خارج عن محط البحث، إذ مضافاً إلى أنّ نفس شرب المسكر حرام سواء أدّى إلى السكر أم لا، أنّ لازم ذلك، دخول عمّة المحرمات النفسية الواردة في الكتاب والسنة تحت هذا الأصل وبالتالي انقلابها من الواجب النفسي إلى الواجب الغيري بناء على القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، ومن المعلوم أنّ الغاية من تأسيس ذاك الأصل غير المحرمات النفسية.

كما أنّ الثالث ممّا مثل به من سب آلهة المشركين أو تزوين المتوفى عنها زوجها

في زمن عدتها، حرام بالذات كما سيوافيك بيانه.

وأما الرابع فليس بحرام قطعاً وانحصر مورد الأصل بالصورة الثانية، وقد أكثر الإمام مالك العمل بهذه القاعدة حتّى أفتى لمن رأى هلال شوال وحده، أن لا يفطر لثلاً يقع ذريعة إلى إفطار الفساق، محتجّين بها احتجّ به، ولكن كان في وسع الإمام أن لا يُحرّم عليه الإفطار عملاً بالسنة: «صوموا عند الرؤية وأفطروا عند الرؤية»^(١) وفي الوقت نفسه يمنعه عن التظاهر به ويجمع بين القاعدتين، ولعلّ هذا مراد الإمام.

ومن أطنب فيه الكلام، ابن القيم حيث استدلّ على القاعدة بوجوه بلغت تسعة وتسعين وجهاً، فمن أراد فليرجع إلى اعلام الموقعين.^(٢) ونحن نقصر بالوجوه الأربعة المستمدة من الأدلة الأربعة.

أدلة القاعدة

وقد استدلّوا على القاعدة بالكتاب والسنة والإجماع والعقل:

الاستدلال بآيات أربع من الكتاب

١. آية النهي عن سبّ الآلهة

قال سبحانه: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾.^(٣)

١. بلوغ المرام برقم ٢٧١ باختلاف يسير.

٢. اعلام الموقعين: ٣/ ١٤٩-١٧١.

٣. الأنعام: ١٠٨.

وقد نهى سبحانه عن سب آلهة المشركين لئلا يقع ذريعة لسبه سبحانه بغير علم.

٢. آية النهي عن القول بـ «راعنا»

قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَأَسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾.^(١)

وإنما مُنعوا من مخاطبة الرسول بقولهم: «راعنا» لئلا يكون ذريعة لاستعمال اليهود إياه شتيمة له على ما ذكره المفسرون.

قال الزمخشري في تفسير الآية: كان المسلمون يقولون لرسول الله ﷺ إذا ألقى إليهم شيئاً من العلم «راعنا» يا رسول الله، أي راقبنا وانتظرنا وتأتى بنا حتى نفهمه ونحفظه، وكانت لليهود كلمة يتسابقون بها عبرانية أو سريانية، فلما سمعوا بقول المؤمنين «راعنا» اغتمموا الفرصة وخاطبوا به الرسول، وهم يعنون به تلك المسبة، فنهى المؤمنون عنها وامروا بما هو في معناه وهو انظروا.

٣. آية النهي عن حيازة الحيتان

قال سبحانه: ﴿وَأَسْأَلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا وَيَوْمَ لَا يَسْتَوْنَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ بَلُّوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾.^(٢)

نهاهم عن حيازة الحيتان يوم السبت لئلا تقع ذريعة للاصطياد.

١. البقرة: ١٠٤.

٢. الأعراف: ١٦٣.

٤. آية النهي عن التقرب من الشجرة

قال سبحانه: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾.^(١)

نهاهم عن التقرب، لأنها ذريعة للأكل.

يلاحظ على الاستدلال بأنه لا دليل على أن التحريم في هذه الموارد، تحريم غيري، بل ظاهر الآيات أنها محرمة تحريماً نفسياً، وفي الوقت نفسه، له غايات كما في تحريم سب آلهة المشركين، فإن الغاية من تحريمه، عدم إثارة حفيظة المشركين، لسبب الله عدواً، وكون التحريم لغاية صحيحة لا يكون سبباً لكونه تحريماً غيرياً، وإلا تصبح عامة المحرمات، واجبة غيرية، حرمت لغايات قصوى.

الاستدلال بالسنة

قد استدلوا - وراء الكتاب - بما ورد في السنة أوضحها: ما رواه معاذ بن جبل قال: كنت رديف رسول الله على حمار يقال له عفير قال: فقال: «يا معاذ تدري ما حق الله على العباد، وما حق العباد على الله؟» قلت: الله ورسوله أعلم، قال: «فإن حق الله على العباد أن يعبدوا الله، ولا يشركوا به شيئاً، وحق العباد على الله عز وجل أن لا يعذب من لا يشرك به شيئاً»، قال: قلت يا رسول الله: أفلا أبشر الناس؟ قال: «لا تبشرهم فيتكلموا».^(٢)

مناقشة حديث معاذ

أ. إن ما نقله عن النبي ﷺ من حق العباد على الله وأمره بكتما نه، فقد جاء

١. البقرة: ٢٥.

٢. شرح النووي على صحيح مسلم: ١/ ٢٣٢.

في الذكر الحكيم ولم يكتمه سبحانه حيث قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾^(١)، وقوله سبحانه: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾^(٣) أي في حالة كونهم ظالمين وعاصين، إلى غير ذلك من الآيات الدالة على غفرانه سبحانه لذنوب عباده.

ب. لو صحَّ الحديث، فقد أمر النبي معاذاً بالكتمان، فلماذا أفشى سره وارتكب الحرام مع أنه كسائر الصحابة عدل؟!

الاستدلال بالإجماع

اتفقوا على النهي عن إلقاء السم في أطعمة المسلمين المبذولة للتناول، بحيث يعلم أو يظن أنهم يأكلونها فيهلكون، والمنع عن حفر بئر خلف باب الدار في الظلام الدامس لئلا يقع فيها الداخل.

يلاحظ عليه: أن النهي في هذه الموارد نفسي وإن كان لغاية أخرى، كما شأن عامة النواصي في المصدرين.

الاستدلال بالعقل

يقول ابن قيم الجوزية في تقرير القاعدة: فإذا حرّم الربُّ تعالى شيئاً، وله طرق ووسائل تُفضي إليه، فأنه يجرّمها ويمنع منها تحقيقاً لتحريمه وتثبيتاً له، ومنعاً أن يقرب حماءه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضاً

للتحرّيم، وإغراءً للنفوس به، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كلّ الإساءة، بل سياسة ملوك الدنيا تأبى ذلك، فإنّ أحدهم إذا منع جنده أو رعيته أو أهل بيته من شيء ثمّ أباح لهم الطرق والأسباب والذرائع الموصلة إليه لعدّ متناقضاً، ولحصل من رعيته وجنده ضدّ مقصوده، وكذلك الأطباء إذا أرادوا حسم الداء منعوا صاحبه من الطرق والذرائع الموصلة إليه، وإلّا فسد عليهم ما يرومون إصلاحه، فما الظنّ بهذه الشريعة الكاملة التي هي في أعلى درجات الحكمة والمصلحة والكمال، ومن تأمل مصادرها ومواردها علم أنّ الله تعالى ورسوله سدّ الذرائع المفضية إلى المحارم بأن حرّمها ونهى عنها.

يلاحظ عليه: بأنّ الحرام - كما سيوافيك - الجزء الأخير من المقدّمة الذي لا ينفك عن ذهابها.

إذا وقفت على أدلّة القائلين بهذا الأصل وما فيه فلنرجع إلى تحليل القاعدة.

أقول: يقع الكلام في مقامين:

الأوّل: تحليل القاعدة وتبيين مكانتها في علم الأصول.

الثاني: دراسة الأمثلة التي فترعوها عليها.

١. مكانة القاعدة في علم الأصول

إنّ قاعدة سدّ الذرائع ليست قاعدة مستقلة وإنّما ترجع لإحدى القاعدتين:

الأولى: وجود الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة مقدّمته.

فمغزى القاعدة عبارة عن أنّه إذا حرّم الشيء، حرّمت مقدّماته وذرائعه التي يتوصل الإنسان بها، وهي مطروحة في كتب الأصول، فمنهم من حرّم مطلق المقدّمة، ومنهم من حرّم المقدّمة الموصلة، ومنهم من حرّم الجزء الأخير من المقدّمة

بمعنى العلة التامة التي لا تنفك عن ذبيها، والأخير هو المتعين، لأن قبح الذريعة أو ممنوعيتها لأجل كونها وسيلة للوصول إلى الحرام، فلا توصف بالحرام إلا إذا كانت موصلة لا غير، ولا يتحقق الإيصال إلا بالجزء الأخير الذي يلزم وجود المبعوض.

وعلى ضوء ذلك فلا يصح لنا الحكم بحرمة كل مقدمة للعمل المحظور، إلا إذا انتهى إلى الجزء الأخير من المقدمة الذي لا ينفك عن المحظور.

الثانية: الإعانة على الإثم التي أفتى الفقهاء بحرمتها، مستدلّين بقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾.^(١) بناءً على أن التعاون يعم الإعانة الجماعية والفردية، ومن هذا القبيل سب آلهة المشركين الذي يثير حفيظتهم إلى سب الله سبحانه، أو خطاب النبي بقولهم: «راعنا» والذي يحرك الآخرين لاستعماله في هتك حرمة النبي، فليس لنا أصل باسم سدّ الذرائع، وإنما مرجعه إلى إحدى القاعدتين.

٢. دراسة بعض الفروع المبنية عليها

ثم ذكر بعض الكتاب المعاصرين تطبيقات عملية لهذه القاعدة نسردها بعضها:

١. الاجتهاد لاستنباط أحكام الوقائع أمر مقرر مشروع، لكن في الاجتهاد الفردي في هذه الأيام مفسدة ينبغي التحرز عنها وسد أبوابها بأن تؤلف مجالس تضم كبار العلماء المختصين في مختلف علوم الشريعة وأبوابها ويسند إليها أمر الاجتهاد.

أقول: إنّ الحقيقة بنت البحث، والاختلاف إذا نشأ عن نية صادقة يؤدي إلى نضج العلم وتكامله، ولذلك يُعدّ الاجتهاد الجماعي أوثق وأقوى، ولكن إذا بلغ الرجل مبلغ الاجتهاد، فمنعه عن الاجتهاد والعمل برأيه والإفتاء به، أمر بالمنكر وصدّ عن العمل بالواجب.

٢. ترجمة القرآن إلى اللغات الأجنبية فزعم القائل عدم جوازه سدّاً لذريعة التبديل والتغيير والتحريف. مضافاً إلى أنّ اللغات الأجنبية لا تسع لمعاني القرآن العميقة والدقيقة.

يلاحظ عليه: لا شك أنّ ترجمة القرآن بأيّ لغة كانت لا تواكب معاني القرآن العميقة، وهذا أمر ليس بحاجة إلى برهنة، ولكن الحيلولة بين القرآن وترجمته، يوجب سدّ باب المعرفة للأُمم التي لا تجيد اللغة العربية، فإذا أقرّ المترجم في مقدمة ترجمته بما ذكرناه وأنّ ترجمته اقتباس مما جاء في الذكر الحكيم فعندها سترتفع المفسدة، فتكون الترجمة ذات مصلحة خالية عن المفسدة.

ثمّ إنّ النصّ القرآني محفوظ بين المسلمين فهو المرجع الأصيل دون الترجمة.

٣. تدخّل الدولة في أيام الأزمات والحروب لتحديد الأسعار، والأجور والخدمات و تنظيم الحياة العامة على نحو معين لحماية الضعفاء من أرباب الجشع والطمع على أن يتجاوز حدّ الضرورة.

أقول: المراد من مصادر التشريع، ما يقع في طريق استنباط الأحكام الشرعية التي أمر النبي بإبلاغها، للناس، وهي أحكام ثابتة عبر الأجيال والقرون.

وأما تحديد الأسعار، فليس من الأحكام الشرعية بالمعنى المتقدّم، بل هو حكم حكومي، يعدّ من حقوق الحاكم واختياره، فلو مسّت الحاجة إلى التسعير

قام به، وإلا ترك الناس والأجناس بحالها، فعذّ سدّ الذرائع من مصادر التشريع، واستحتاج جواز تحديد الأسعار منه واقع في غير محله.

حصول البحث

إنّ سدّ الذرائع، ليس دليلاً مستقلاً في عرض سائر الأدلة الأربع، فإنّ حرمة المقدمة إمّا مستفادة من نفس النهي عن ذيها، فتدخل في السنّة حيث إنّ النهي عن ذيها، يدلّ بإحدى الدلالات على تحريم المقدمة.

أو مستفادة من العقل الحاكم بالملازمة بين التحريمين وإنه إذا حرم الشيء، يجب أن يحرم ما يتوصل به إليه. أو هي من فروع الإعانة على الإثم والعدوان.

وعلى كلّ تقدير فليس سدّ الذرائع أصلاً برأسه.

الحيل

(فتح الذرائع)

إن فتح الذرائع من أصول الحنفية كما أنَّ سدّ الذرائع من أصول المالكية، ويسمى الأول بالمخارج من المضائق، والتحيل على إسقاط حكم شرعي، أو قلبه إلى حكم آخر.

وقد صارت هذه القاعدة مثاراً للنزاع وسبباً للطعن بالحنفية، حيث إن التحيل لإبطال المقاصد الشرعية لأجل أحد أمرين:

إمّا نفي الحكمة المقصودة من الأحكام الشرعية حتى يصير المكلف ناظراً إلى الصورة، والألفاظ لا إلى المقاصد والأغراض.

وأما الاجتزاء على إبطال الحكمة الشرعية بما يُرضي العامة، وهذه نزعة إسرائيلية معروفة تشهد بها آية السبت في سور مختلفة.^(١)

١. ذكرت قصة أهل السبت في مواضع خمسة من القرآن: البقرة: ٦٥-٦٦، النساء: ١٥٤-١٥٥، الأعراف: ١٦٣، النحل: ١٢٤، وقد جاء لعنهم في سورة النساء: ٤٧ قال سبحانه: ﴿أَوْ نَلْعَنهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ﴾.

إنَّ ذهاب الحنفية إلى هذه القاعدة أثار حفيظة الآخرين، ثمَّ حدا بالبخاري أن يعقد باباً خاصاً للرد على القاعدة معتبراً عن أبي حنيفة، بقوله: «قال بعض الناس» وإليك الباب وما فيه:

«باب» إذا غصب جارية فزعم أنها ماتت، ففُضي بقيمة الجارية الميتة، ثمَّ وجدها صاحبها فهي له ويرد القيمة، ولا تكون القيمة ثمناً. ثمَّ أضاف البخاري قائلاً: «وقال بعض الناس: الجارية للغاصب لأخذه القيمة، وفي هذا احتيال لمن اشتهى جارية رجُل لا يبيعها فغصبها واعتلَّ بأنها ماتت حتَّى يأخذ رُبَّها قيمتها، فيطيب للغاصب جارية غيره، قال النبي ﷺ: «أموالكم عليكم حرام، وكلَّ غادر لواء يوم القيامة».^(١)

ومن أكثر الناس ردّاً للحيل الخنابلة، ثمَّ المالكية، لأنهم يقولون بسدِّ الذرائع، وهو أصل مناقض للحيل تمام المناقضة.

يقول ابن القيم: إنَّ هؤلاء المحتالين الذين يُفتون بالحيل التي هي كفر أو حرام، ليسوا مقتدين بمذهب أحد من الأئمة، وإنَّ الأئمة أعلم بالله ورسوله ودينه وأتقى له من أن يفتوا بهذه الحيل^(٢)، فقد قال أبو داود في مسائله: سمعتُ أحمد وذكر أصحاب الحيل يحتالون لنقض سنن رسول الله، وقال في رواية أبي الحارث الصانع: هذه هي الحيل التي وضعوها، عَمِدوا إلى السنن واحتالوا لنقضها.

والشيء الذي قيل لهم أنَّه حرام احتالوا فيه حتَّى أحلَّوه، قالوا: الرهن لا

١. صحيح البخاري: ٣٢ / ٩، كتاب الإكراه.

٢. لا نجفى ما في كلامه من المبالغة فإنَّ الحنفية - وعلى رأسهم أبو حنيفة - قد ابتدعت تلك القاعدة، فكيف نزهه عنها ؟

يَحِلُّ أَنْ يَسْتَعْمَلَ، ثُمَّ قَالُوا: يَحْتَالُ لَهُ حَتَّى يَسْتَعْمَلَ فَكَيْفَ يَحِلُّ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ بِالْحِيلَةِ؟

وقال عليه السلام: «لعن الله اليهود حرّمت عليهم الشحوم، فأذاًبوها، فباعوها، وأكلوا أثمها، أذاًبوها حتى أزالوا عنها اسم الشحم»^(١).

ثم إن ابن القيم لما كان من المتعصين للمذهب الحنبلي خصّص الجزء الثالث و قسماً من الرابع في القاعدتين، فاستدلّ على قاعدة سد الذرائع بتسعة وتسعين وجهاً.^(٢)

كما بسط الكلام في قاعدة الحيل، واستوعب قسماً كبيراً من الجزء الثالث وقسماً من الجزء الرابع فخصص ٣٦١ صفحة لإبطال هذه القاعدة، وضرب أمثلة كثيرة لها ناهزت ١١٦ مثلاً.

وقد استدلّ المثبتون لها بالكتاب والسنة:

الاستدلال بالكتاب:

١. قوله سبحانه: ﴿وَأَخْذُ يَدِكَ ضِعْفًا فَأَضْرِبَ بِهِ وَلَا تَخْنَثُ إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾.^(٣)

روى المفسرون أن أيوب قد حلف على ضرب امرأته بمائة سوط، فأمره سبحانه أن يجمع مائة من شماريخ^(٤) ويجعلها ضِعْفاً، ويضربها مرة واحدة، وكأنه

١. اعلام الموقعين: ٣/ ١٩١.

٢. اعلام الموقعين: ٣/ ١٤٧-١٧١.

٣. سورة ص: ٤٤.

٤. جمع الشمراخ غصن دقيق ينبت في أعلى الغصن الغليظ.

ضربها مائة سوط، فذلك تحلة أيمانها.

يلاحظ عليه: أنَّ الاستدلال بالآية غير صحيح، لاحتمال أن يكون ذلك الحكم تخفيفاً من الله سبحانه في حق أيوب لما صبر طيلة سنين متهادية حتى وصفه الله سبحانه بقوله: ﴿إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِّعْمَ الْعَبْدُ﴾ فهذا النوع من التخفيف كان جزاء له على صبره، وتخفيفاً عن امرأته ورحمة بها.

ولو كان هذا الحكم عاماً لما خفي على أيوب وهو نبي من أنبيائه سبحانه، وسع الله صدره بالعلم.

وما ربما يقال من أنَّ الخصوصية لا تثبت إلاً بدليل^(١)، وإن كان صحيحاً ولكن الدليل على الخصوصية هو التعليل الوارد في الآية.

٢. وقوله سبحانه: ﴿وَقَالَ لِفِتْيَانِهِ اجْعَلُوا بِضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا إِذَا انْقَلَبُوا إِلَى أَهْلِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾.^(٢)

حيث أمر يوسف عليه السلام بجعل صواع الملك في رحل أخيه ليتوصل بذلك إلى أخذه وكيد إخوته.^(٣)

يلاحظ عليه: أنَّ يوسف توصل بالحلال إلى الحلال، وهو أخذ الأخ ولم يكن غير راض بذلك في الواقع، كما ولم يكن قصده بذلك إيذاء إخوته ولا إيذاء أبيه.

أما الأول (إيذاء الإخوة) فواضح إذ لو كان قاصداً لذلك لعاقبهم بغير هذا

١. الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي: ٤٩١/٢.

٢. يوسف: ٦٢.

٣. اعلام الموقعين: ٢٢٤/٣.

الأسلوب، وأمّا الثاني (إيذاء الأب) فلأنّ الوالد كان واقفاً على أنّ أخا يوسف سيُحاصر، حيث قال لهم: ﴿قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّى تُؤْتُونِ مَوْثِقاً مِنْ اللَّهِ لَتَأْتُنَّنِي بِهِ إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ﴾. ^(١)

والظاهر من الكتاب العزيز أنّ يوسف قام بذلك بأمر من الله سبحانه حيث قال: ﴿كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ ^(٢)، أمره سبحانه بذلك ليبلغ الكتاب أجله ويتم البلاء الذي أحاط بيعقوب ويوسف و تبلغ حكمة الله تعالى التي قضاها لهم نهايتها.

وهل يكون ذلك دليلاً على الجواز لعامة الناس لغايات سخيفة؟!

الاستدلال بالسنة

استدلّوا من السنة بما رواه البخاري، عن أبي هريرة، وأبي سعيد الخدري، أنّ رسول الله ﷺ استعمل رجلاً على خير، فجاءه بتمر جنيب، فقال رسول الله ﷺ: أَكُلْ تَمْرَ خَيْرٍ هَكَذَا؟ قال: لا والله يا رسول الله ﷺ أنا لنأخذ الصاع من هذا، بالصاعين، والصاعين بالثلاثة، فقال رسول الله ﷺ: لا تفعل، بع الجمع بالدراهم، ثم ابتع بالدراهم جنيهاً. ^(٣)

والجمع نوع من تمر خير رديء، والجنيب نوع جيد، ولم يفضل بين أن يكون البيع من رجلين أو رجل واحد.
وسيوافيك الكلام فيها فانتظر.

٢. يوسف: ٧٦.

١. يوسف: ٦٦.

٣. اعلام الموقعين: ٣/ ٢٠٢؛ و لاحظ بلوغ المرام برقم ٨٥٥.

القول الخامس في فتح الذرائع (الحيل)

إنَّ الموافق والمخالف لفتح الذرائع قد أطنبوا الكلام في المقام، وكلَّ تمسك بوجوه من الأمثلة الفقهية، فلنذكر ما يحسم الموقف ويزيل الخلاف فنقول:

إنَّ الحيل التي يتوصَّل بها على أقسام:

١. أن يكون التوصل بالوسيلة منصوباً في الكتاب والسنة، وليس المكلف هو الذي يتحيلها بل أنَّ الشارع هو الذي جعلها سبباً للخروج عن المضائق، نظير تجويز السفر في شهر رمضان لغاية الإفطار، قال سبحانه: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(١).

فخَيَّرَ المكلف بين البقاء في بلده فيصوم، والخروج عنه فيفطر، فالخروج عن ضيق الصوم بالسفر، ممَّا أرشده إليه الشارع. وليس بإيعاز من المكلف نفسه.

ونظير تجويز نكاح المطلقة ثلاثاً بعد التحليل، إذ من المعلوم أنَّه من طلق زوجته ثلاثاً حرمت عليه أبداً قال سبحانه: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ﴾ وفي الوقت نفسه إنَّ الشارع قد أرشده إلى الخروج من هذا المأزق بقوله: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾^(٢).

١. البقرة: ١٨٥.

٢. البقرة: ٢٣٠.

فلا أظن فقيهاً من المذاهب يرى مثل هذا التحيل أمراً قبيحاً، أو على خلاف المصلحة، فإن معنى ذلك هو رفض التشريع الإلهي، بل يمكن أن يقال: إن هذا القسم خارج عن محل الكلام، لاختلاف موضوعي الحكمين، فقد وجب الصوم على الحاضر، والإفطار على المسافر، ومثله المطلقة ثلاثاً. فالمحرمة هي غير المنكوحة للغير، والمحللة هي المنكوحة بعد الطلاق.

٢. إذا كان هناك أمر واحد له طريقان، أحل الشارع أحدهما وحرم الآخر، فلو سلك الحلال لا يعد ذلك تمسكاً بالحيلة، لأنه اتخذ سبيلاً حلالاً إلى أمر حلال.

مثاله: إن مبادلة التمر الرديء بالجيد تفاضلاً ربياً محرم، ولكن بيع كل على حدة أمر جائز، وإن كانت النتيجة في كلا الأمرين واحدة، ولكن الحرام هو سلوك الطريق الثاني لا الأول.

وهذا القسم خارج عن محل النزاع أيضاً، لأنه فيما إذا احتال وتوصل بالحلال إلى الحرام، وأما هنا فقد توصل بالحلال إلى الحلال.

٣. إذا كان السبب غير مؤثر في حصول النتيجة شرعاً، فالتوصل في مثله محرم غير ناتج، وذلك كالمثال الذي نقله الإمام البخاري عن أبي حنيفة وإنه أفتى بأنه إذا غصب جارية، فزعم أنها ماتت فقضى بقيمة الجارية الميتة، وإن الجارية للغاصب وإن تبين بعد أنها حيّة، وليس لصاحبها أخذها إذا وجدها حيّة.

وغير خفي أن زعم الغاصب موت الجارية لا يخرجها عن ملك صاحبها، ولا يوجب اشتغال ذمة الغاصب بقيمتها، بل تبقى الجارية على ملكية المالك، فلو ظهر حياتها انكشف أن القضاء برد القيمة كان باطلاً من أصله.

ومن خلاله ظهر أنّ السبب (زعم الغاصب موت الجارية) غير مؤثر في الانتقال فلا تقع ذريعة لتملكها، وهو الذي رتب عليها البخاري ردّاً على أبي حنيفة وقال: إنّهُ يَحْتال من اشتَهى جارية رجل لا يبيعها، فغصبها واعتلّ بأنّها ماتت حتّى يأخذ ربّها قيمتها، فيطيب للغاصب جارية غيره.

لما عرفت من أنّ اعتقاد الغاصب بموت الجارية جازماً لا يكون سبباً لخروج الجارية عن ملك صاحبها وخروج قيمتها عن ملك الغاصب، فكيف إذا كان عالماً بالخلاف وكاذباً في الإخبار؟ فعدم جواز التحيل في هذه المسألة لأجل أنّ السبب حلالاً كان أو حراماً غير مؤثر فيه.

٤. إذا كانت الوسيلة حلالاً، ولكن الغاية هي الوصول إلى الحرام على نحو لا تتعلّق إرادته الجديّة إلّا بالمحرم ولو تعلّق بالسبب فإنّها تعلق بها صورياً لا جدياً، كما إذا باع ما يسوى عشرة بثمانية نقداً، ثمّ اشتراه بعد بعثه نسيئة إلى شهرين فمن المعلوم أنّ إرادته الجديّة تعلّقت باقتراض ثمانية ودفع عشرة، وحيث إنّ ظاهره ينطبق مع الربا، فاحتال ببيعين مختلفين مع عدم تعلّق الإرادة الجديّة بهما، فيكون عندها التحيل أمراً محرماً، ولعلّ من هذا القسم قوله سبحانه في سورة الأعراف: ﴿وَأَسْأَلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعاً وَيَوْمَ لَا يَسْتَيْتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾^(١).

فإن الغرض من تحريم الاصطياد في السبت هو امتحانهم في أمور الدنيا، ولكنهم توصلوا بحيلة مبطلّة لغرضه سبحانه، وهي حيازة الحيتان وحبسها عن الخروج إلى البحر يوم السبت، لغاية الاصطياد يوم الأحد، فكيف يمكن أن يكون

مثل هذا التحيل أمراً جائزاً؟!

ومنه يعلم أنّ أكثر الحيل المطروحة للمرايين أمر محرم، لعدم تعلّق الإرادة الجديّة بصورة المعاملة وإنّما تعلّقت بالنتيجة وهو أخذ الفائض.

هذا هو القول الحاسم في العمل بالحيل حسب ما طرحه علماء السنّة في المقام، وبذلك خرجنا بالنتائج التالية:

١. إذا كان الشارع هو الذي أرشد إلى الخروج عن المضائق، أو أنّه لم يُشِرْ إلى الخروج، ولكن جعل لأمر واحد طريقين، حرّم أحدهما وأحلّ الآخر، فهاتان الصورتان خارجتان عن محطّ البحث.

٢. إذا كان السبب غير مؤثر في حصول النتيجة، والتوصل به للوصول إلى الحلال توصلّاً باطلاً لافتراض أنّه غير مؤثر في نظر الشارع، كالجارية المغصوبة التي يزعم الغاصب موتها كذباً ويكتم حياتها، ففي مثله لا يكون الخروج عن الغرامة بدفع القيمة مؤثراً في تملك الجارية.

٣. إذا كانت الغاية من التوصل بالأمر الحلال صورياً وتعلّقت الإرادة الجديّة بالأمر الحرام فالتوصل بها حرام، نظير توصل أصحاب السبت إلى اصطيد الحيتان بحفر جداول قرب البحر لحبسها يوم السبت واصطيادها يوم الأحد، أو بيع الشيء نقداً بثمانية واشترائه نسيئة بعشرة.

ولذلك قال رسول الله ﷺ: قاتل الله اليهود إنّ الله تعالى لما حرّم عليهم شحومها جملوه ثمّ باعوه فأكلوا ثمنه.^(١)

ثمّ إنّ علماء الشيعة تطرّقوا لفتح الذرائع في آخر كتاب الطلاق، وأطنبوا

١. بلوغ المرام: برقم ٨٠١. وجملوه: أي جمعوهم ثمّ أذابوه احتيالاً على الوقوع في المحرم.

القول فيه كالمحقق في «الشرائع»^(١) والشهيد الثاني في «مسالك الأفهام»^(٢) والمحدث البحراني في «الحدائق»^(٣) ولنذكر كلام شيخنا الشهيد الثاني، قال عند شرح قول المحقق: «يجوز التوصل بالخليل المباحة دون المحرمة في إسقاط ما لولا الحيلة تثبت».

هذا باب واسع في جميع أبواب الفقه، والفرق هو التوصل إلى تحصيل أسباب يترتب عليها أحكام شرعية، وتلك الأسباب قد تكون محللة وقد تكون محرمة، (وربما تكون محكومة بالأحكام الخمسة) والغرض من ذكرها تعليم الفقيه الأسباب المباحة، وأما المحرمة فيذكرونها بالعرض، ليعلم حكمها على تقدير وقوعها.

١. الشرائع: ٣/ ٣٣٠-٣٣١.

٢. المسالك: ٩/ ٢٠٣-٢١٠.

٣. الحدائق: ٢٥/ ٣٧٥.

قول الصحابي

بعد الأئمة الثلاثة غير أبي حنيفة قول الصحابي من مصادر التشريع، وربما ينقل عنه أيضاً خلافه، لكن المعروف أنه لا يعترف بحجية قول الصحابي. والمهم في المقام هو تحرير محل النزاع وتعيين موضوعه، فإنه غير منقح في كلامهم.

إن ظاهر العنوان - مذهب الصحابي من مصادر التشريع - هو أن مذهبه من مصادره، في عرض الكتاب والسنة والإجماع والعقل وغيرها وربما يعتبر عن مذهب الصحابي، بسننه، الظاهرة في أن له سنة، عرض سنة النبي، فلو أريد هذا فهو محجوج بما ذكره الغزالي حيث قال:

إن من يجوز عليه الغلط والسهو، ولم تثبت عصمته عنه فلا حجة في قوله، فكيف يحتاج بقولهم مع جواز الخطأ؟ وكيف تدعى عصمتهم من غير حجة متواترة؟ وكيف يتصور قوم يجوز عليهم الاختلاف؟ وكيف يختلف المعصومان؟ كيف وقد اتفقت الصحابة على جواز مخالفة الصحابة؟ فلم ينكر أبو بكر وعمر على من خالفهما بالاجتهاد، بل أوجبوا في مسائل الاجتهاد على كل مجتهد أن يتبع

اجتهاد نفسه.^(١)

وعلى ظاهر العنوان (مصادر التشريع) اعترض عليه الشوكاني وقال: والحق أنه ليس بحجة، فإن الله سبحانه لم يبعث إلى هذه الأمة إلا نبينا محمداً ﷺ، وليس لنا إلا رسول واحد وكتاب واحد، وجميع الأمة مأمورة باتباع كتابه وسنة نبيه ولا فرق بين الصحابة ومن بعدهم في ذلك، فكلهم مكلفون بالتكاليف الشرعية، وباتباع الكتاب والسنة، فمن قال: إنه تقوم الحجة في دين الله عز وجل بعد كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ وما يرجع إليهما، فقد قال في دين الله بما لا يثبت.^(٢)

ويمكن أن يقال: إن في عدّ مذهب الصحابي من مصادر التشريع مسامحة واضحة وغرض القائل، ادعاء حجية مذهبه وقوله، بشهادة أنهم يقولون بحجتيه شريطة أن لا يكون قوله موافقاً للقياس، إذ في صورة الموافقة وبما يكون مصدر قوله، هو القياس، وعندئذ يكون الجميع أمامه سواء، وعلى كل تقدير، فنحن نذكر صور القاعدة.

لا شك أنه لو نقل الصحابي سنة الرسول يؤخذ به بالإجماع عندهم، وعندنا إذا اجتمعت فيه شرائط الحجية. وهذا خارج عن محل البحث.

كما إذا اتفق سائر الصحابة على رأي الصحابي؛ فمن قال بحجية الإجماع بما هو هو، أو لكشفه عن وجود الحجة في البين، يكون قوله حجة، لأجل انعقاد الإجماع عليه. وهذا أيضاً خارج عن محل البحث.

فينحصر النزاع في الموارد الثلاثة التالية:

١. المستصفى: ١/ ١٣٥.

٢. إرشاد الفحول: ٢١٤.

١. قول الصحابي

إذا نقل الصحابي قولاً، ولم يُسنده إلى الرسول، ودلت القرائن على أنه نقل قول لا نقل رأي فهل هو حجة أو لا؟ لاحتفال كونه ناقلاً قول الرسول، أو قول غيره، وهذا ما يطلق عليه «الموقوف» لوقف النقل على الصحابي دون أن يتجاوز عنه إلى غيره.

٢. رأي الصحابي

إذا نقل رأيه واستنباطه من الكتاب والسنة وما فهمه منهما، فهو حجة له ولتقليده، ولا يكون حجة لسائر المجتهدين.

٣. قوله المردّد بين النقل والرأي

إذا تردّد بين كونه نقل قول أو نقل رأي؛ فلو قلنا بحجية قوله ورأيه على سائر المجتهدين، يكون حجة في المقام بخلاف ما لو خصصنا الحجية بنقل القول دون الرأي - كما هو الحق - فلا يكون النقل المردّد بين القول والرأي حجة.

هذه هي الصور الثلاث التي تصلح لأن تقع محلاً لورود النفي والإثبات.

وأما الأقوال، فمن قائل بحجية ما روي عن الصحابي، إلى آخر ناف لها، إلى ثالث يفصل بين كون المنقول موافقاً للقياس فليس بحجة وكونه مخالفاً له فهو حجة.

إذا وقفت على الصور المتصورة لمحلّ النزاع والأقوال، فلنتناول كلّ واحدة

منها بالدراسة:

١ . الحجّة هو قول الصحابي لا رأيه

يظهر من السرخسي أنّ محلّ النزاع هو الصورة الأولى، فقد حاول في كلام مبسوط أن يثبت أنّ قول الصحابي ظاهر في أنّ مستنده هو قول النبي وإن لم يسنده إليه ظاهراً، يقول:

لا خلاف بين أصحابنا المتقدمين والمتأخرين أنّ قول الواحد من الصحابة حجة فيما لا مدخل للقياس في معرفة الحكم فيه، وذلك لأنّ أحداً لا يظن بهم المجازفة في القول، ولا يجوز أن يحمل قولهم في حكم الشرع على الكذب؛ فإنّ طريق الدين من النصوص إنّما انتقل إلينا بروايتهم، وفي حمل قولهم على الكذب والباطل قولٌ بفسقهم، وذلك يبطل روايتهم.

فلم يبق إلّا الرأي أو السماع ممّن ينزل عليه الوحي، ولا مدخل للرأي (القياس) في هذا الباب، فتعيّن السماع وصار فتواه مطلقاً كروايته عن رسول الله، ولا شكّ أنّه لو ذكر سماعه من رسول الله لكان ذلك حجة لإثبات الحكم به، فكذلك إذا أفتى به ولا طريق لفتواه إلّا السماع، ولهذا قلنا: إنّ قول الواحد منهم فيما لا يوافقه القياس يكون حجة في العمل به كالنص يترك القياس به.^(١)

وخلاصة كلامه: أنّ قول الصحابي إن كان موافقاً للقياس نحسب أنّه رأيه ونظره استند إلى القياس فلا يكون حجة للمجتهد الآخر، وأمّا إذا كان مخالفاً للقياس، فلا يكون لقوله مبدأ سوى السماع عن الرسول ويكون حجة.

يلاحظ على كلامه بوجوه:

الأول: أنّ كلامه مبنيّ على أنّ لاجتهاد دعامتين: إحداها: القياس،

والأخرى: النص. فإذا كان قول الصحابي مخالفاً للقياس، فيكون دليلاً على أنه اعتمد على النص ونقله، ولكنك خير بأن للاجتهاد دعامات أخرى، فمن الممكن أن يستند في قوله إلى إطلاق الآية وليس لها إطلاق، أو عموم دليل وليس بعام، وعلى كل تقدير استتج الحكم من دليل لو وصل إلينا لم نعتبره دليلاً، فمع هذا الاحتمال لم يبق وثوق بأنه سبحانه أذن في الإفتاء وفق قوله.

الثاني: أن أقصى ما يمكن أن يقال هو الظن بأنه استند إلى النص، لا القطع، ومن المعلوم أن الظن لا يغني عن الحق شيئاً، بل يجب أن يحرز أنه استند إلى النص، فيكون مما أذن الله أن يفتى به، فما لم يحرز اعتماده على النص إحرازاً علمياً، يدخل الإفتاء به تحت قوله سبحانه: ﴿وَاللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾^(١).

الثالث: لو كان قول الصحابي مستنداً إلى سماعه عن النبي، أو عمن سمعه من النبي، لم يكن يترك ذكره، لما فيه من الشرف والمفخرة له، بشهادة أننا نجد اهتمام الصحابة بنقل كل ما يمت إلى النبي بصلة من دقيق وجليل وقول وفعل وتقرير وتصديق.

فالإفتاء بلا ذكر السماع يُشرف الفقيه على القطع بأن ما نقله الصحابي هو في الواقع اجتهاد منه، وبذلك لا يبقى أي اطمئنان ووثوق بمثل هذا القول.

وهناك حقيقة مرّة، وهي أن التأكيد على حجية قول الصحابي لأجل أن حذفه من الفقه السنّي يوجب انهيار صرح البناء الفقهي الذي أشادوه، وتغيّر القسم الأعظم من فتاواهم، وحلول فتاوى آخر محلّها ربما استتبع فقهاً جديداً لا

أنس لهم به.

ومنه يظهر ضعف ما جاء به بعض المعاصرين حيث يقول في جملة كلامه:

إن الصحابة هم الذين عاصروا رسول الله ﷺ ونقلوا أقواله وأفعاله، فكانوا أعرف الناس بأسرار التشريع الإسلامي ومصادره وموارده، فمن اتبعهم فهو من الذين قال الله فيهم: ﴿وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ يِإِخْسَانٍ﴾ ثم نقل عن الإمام أبي حنيفة، أنه كان يقول: إذا لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله، أخذت بقول من شئت من أصحابه، وتركت من شئت، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم.^(١)

يلاحظ عليه بأمرين:

١. كونهم أعرف بآراء التشريع لا يلزم كون المنقول مما سمعه، إذ من المحتمل أنه استنبطه من الأدلة بحجة أنهم أعرف بأسرار التشريع.

٢. أن ما نقله من أبي حنيفة يدل على حرمة الخروج عن أقوال الصحابة إذا علم إجمالاً أن الحق غير خارج عن أقوالهم المتعارضة، وأين هذا من الأخذ بقول كل صحابي وإن لم ينحصر الحق في قوله؟!

وهناك نقطة أخرى وهي أن الصحابة لو كانوا مقتصرين في مقام الأخذ، على سنة الرسول فقط كان لما ذكره وجه، ولكنهم - مع الأسف - لم يقتصروا عليها، بل أخذوا من مستسلمة أهل الكتاب، فقد أخذ أبو هريرة وابن عباس من كعب الأحبار - الذي عدّوه من أوعية العلم - كثيراً، كما أخذ عنه وعن أضرابه كتميم

١. مصادر التشريع الإسلامي: ٢٦٩-٢٧٧، ولا حظ كتاب الأم: ٧/ ٢٤.

الداري غيرهما من الصحابة.

والحاصل: أنّ الحجّة هو العلم بأنّه بصدد نقل سنة الرسول، وأمّا إذا ظنّ بأنّه كذلك فليس بحجّة وما دلّ من الأدلّة على حجية قول الصحابي، منحصر بما إذا علم أنّه بصدد بيان كلام الرسول ﷺ وقوله، أو عمله وفعله، أو تقريره وتصديقه.

٢. الحجّة هو الأعم من القول والرأي

يظهر من كلام ابن القيم، أنّ موضوع النزاع أعمّ من القول والرأي فقد أقام على حجّيته ٤٦ دليلاً لا يسعنا ذكر معشارها، لأنّ غالبها لا يخرج عن نطاق الحدس وليس لها أصالة، وإنّما تقتصر على دليلين:

الدليل الأوّل

إنّ قول الصحابي يحتمل أوجهاً لا تخرج عن ستة:

١. أن يكون قد سمعها من النبي.
٢. أن يكون سمعها ممّن سمعها منه.
٣. أن يكون فهمها من آيات كتاب الله فهماً خفي علينا.
٤. أن يكون قد اتفق عليها ملوهم ولم ينقل إلينا إلا قول المفتي بها وحده.
٥. أن يكون لمكان علمه باللغة ودلالة اللفظ على الوجه الذي انفرد به عنّا، أو لقرائن حالية اقترنت بالخطاب، أو لمجموع أمور فهموها على طول الزمان لأجل معاشرته النبي.

٦. أن يكون فهم ما لم يردده الرسول واطئاً في فهمه، والمراد غير ما فهمه، وعلى هذا التقدير لا يكون قوله حجة، ومعلوم قطعاً أن وقوع احتمال من خمسة أغلب على الظن من وقوع احتمال واحد معين، وذلك يفيد ظناً غالباً قوياً على أن الصواب في قوله دون ما خالفه من أقوال من بعده وليس المطلوب إلا الظن الغالب والعمل به متعين، ويكفي العارف هذا الوجه.^(١)

أقول: يلاحظ عليه بوجوه:

أولاً: أن أقصى ما يمكن أن يقال هو الظن الغالب بأنه استند إلى الوجوه الخمسة الأولى لا القطع به، وقد دللنا في صدر الفصل على أن الأصل في الظن عدم الحجية، إلا إذا دل دليل قطعي على حجته.

ثانياً: من أين نعلم أن فهمه من الكتاب كان فهماً صحيحاً؟ أو أن استفادته من اللغة كانت استفادة رصينة مع أن التابعين من العرب الأقحاح مثله؟ فما هو الفرق بين أن يكون قوله حجة دون التابعين؟

ثالثاً: على أنه يحتمل أن يكون لفتواه مصادر ظنية اعتمد عليها، كالقياس بشيء لا يخطر في أذهاننا، أو الاعتماد على وجوه واعتبارات تبلورت في ذهنه، أو الاستناد إلى الإطلاق والعموم مع أنه ليس من مواردها، لكون المورد شبهة مصداقية لها.

الدليل الثاني

قد ذكر ابن القيم في السوجه الرابع والأربعين ما هذا لفظه: إن النبي ﷺ

قال: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين بالحق».

وقال علي - كرم الله وجهه -: «لا تخلو الأرض من قائم لله بحجة، لئلا تبطل حجج الله وبيئاته» فلو جاز أن يخطئ الصحابي في حكم ولا يكون في ذلك العصر ناطق بالصواب في ذلك الحكم لم يكن في الأمة قائم بالحق في ذلك الحكم، لأنهم بين ساكت ومخطئ، ولم يكن في الأرض قائم لله بحجة في ذلك الأمر، ولا من يأمر فيه بمعروف أو ينهى فيه عن منكر.^(١)

أقول: أما الحديث الأول فيدل على وجود طائفة ظاهرين بالحق من أمته، ولكن من أين نعلم أنهم هم الصحابة؟ فإن الأخبار عن الكبرى لا تثبت الصغرى، أي كون القائمين بالحق هم الصحابة، فليكن التابعين لهم بإحسان. وأما الحديث الثاني فيدل على وجود القائم بالحق بين الأمة في كل الأزمنة والأعصار لا الناطق بالحق، وشتان ما بين القائم بالحق والناطق بالحق، والقائم بالحق بطبيعة الحال يكون ناطقاً، ولكن ربما يكون مضطراً للسكوت خوفاً من حكام الجور، فلا يكون سكوت الأمة دليلاً على إصابة الصحابي الناطق وكونه القائم بالحق.

وجود المخالفة بين الصحابة

إن تاريخ التشريع حافل بنماذج كثيرة من مخالفة صحابي لصحابي آخر حتى بعد سماع كلامه وقوله، فلو كان قول الصحابي ناتجاً للسمع لما جاز لآخر أن يخالفه ويقدم رأيه على قوله، فإنه يكون من قبيل تقديم الرأي على النص، وهذا يعرب على أن قول الصحابي لا يساوق سماعه عن النبي، بل أعم منه بكثير، وهذا

هو الذي يسوغ وجود المخالفة بينهم، فمثلاً:

كان أبو بكر وعمر وعبد الله بن عباس يرون قول الرجل لامرأته: أنت عليّ حرام، إيلاءً ويميناً، وفي الوقت نفسه كان ابن مسعود يراه طليقة واحدة، وكان زيد بن ثابت يراه طلاق ثلاث، فلم يقل أحد أن قول الخليفتين حجة على الآخرين.

وذلك لأنّ كلّ واحد كان مجتهداً ومستنبطاً، وليس رأي المستنبط حجة على الآخرين، فإذا كان هذا هو الحال بين الصحابة، فليكن كذلك بعدهم، فإنّ التكليف واحد، والتشريع فارد، فلا معنى أن يكون تكليف الصحابة مغايراً لتكليف التابعين لهم بإحسان، أي لا يكون رأي الصحابي حجة على مثله، ولكنه حجة على التابعين.

اجتهاد الصحابي بين الردّ والقبول

كان اجتهاد الصحابة عند غيبتهم عن الرسول حجة لهم لعدم تمكنهم من الرجوع إليه، فإذا ما رجعوا إليه، إما يقرّهم على ما رأوا، وإما أن يبين لهم خطأ الصواب، فلم يكن اجتهاد الصحابي بما هو اجتهاد من مصادر التشريع، وهو ظاهر لمن رجع إلى اجتهادات الصحابة وطرحها على الرسول، وهو ﷺ بين مصوّب لهم ومخطئ، ولنذكر نموذجين:

١. كان عليّ عليه السلام باليمن أتاه ثلاثة نفر يختصمون في غلام، فقال كلّ واحد منهم هو ابني، فجعل عليّ عليه السلام يخبرهم واحداً واحداً أترضى أن يكون الولد لهذا؟ فأبوا، فقال: «أنتم شركاء متشاكسون» فأقرع بينهم، فجعل الولد للذي خرجت له القرعة، وجعل عليه للرجلين الآخرين ثلثي الدية، فبلغ ذلك

النبي ﷺ فضحك حتى بدت نواجذه، من قضاء علي عليه السلام. روى ذلك الخطيب البغدادي في كتاب «الفقيه والمتفقه». (١)

وقد اعتبر علي عليه السلام في هذا الحكم أنه بالنسبة للقارع بمنزلة الإتلاف للآخرين، كمن أتلف رقيقاً بينه وبين شريكين له، فإنه يجب عليه ثلثا القيمة لشريكه، فإتلاف الولد الحر بحكم القرعة، كإتلاف الرقيق الذي بينهم.

٢. روى مسلم، عن سعيد بن عبد الرحمن بن أبي، عن أبيه أن رجلاً أتى عمر، فقال: إني أجنبت فلم أجد ماء؟ قال: لا تصل، فقال عمار: ما تذكر يا أمير المؤمنين إذ أنا وأنت في سرية، فأجنبتنا فلم نجد ماء، فأما أنت فلم تصل، وأما أنا فتمعكت في التراب وصليت.

فقال النبي ﷺ: إنما يكفيك أن تضرب بيدك الأرض، ثم تنفخ، ثم تمسح بها وجهك وكفيك.

فقال عمر: اتق الله يا عمار، قال: إن شئت لم أحدث به. (٢)

أحاديث الاقتداء بالصحابة

قد ذكرنا أن ابن قيم الجوزية استدل على أن رأي الصحابة والتابعين حجة بأنفسهما، واستدل على ذلك بوجوه كثيرة لا دلالة فيها لما يروم إليه. وإليك بعض ما استدل به من الروايات:

١. ما رواه الترمذي من حديث الثوري، عن عبد الملك بن عمير، عن هلال مولى ربيعة بن حراش، عن ربيعة، عن حذيفة، قال: قال رسول الله ﷺ: «اقتدوا

١. أعلام الموقعين: ١/ ٢٠٣.

٢. صحيح مسلم: ١/ ١٩٣، باب التيمم.

باللذين من بعدي أبي بكر و عمر»^(١).

يلاحظ عليه: أنَّ الحديث مخدوش سنداً ودلالةً.

أما سنداً فبعبد الملك بن عمير، حيث روى إسحاق الكوسج، عن يحيى بن معين قال: مغلط.

وقال علي بن الحسن الهسنجاني: سمعت أحمد بن حنبل يقول: عبد الملك ابن عمير مضطرب الحديث جداً مع قلة روايته.

وذكر إسحاق الكوسج عن أحمد، أنه ضعفه جداً.^(٢)

وقد نُقل هذا الحديث بسند ثان عن أحمد بن محمد بن الجسور، حدثنا أحمد ابن الفضل الدينوري، حدثنا محمد بن جبير، حدثنا عبد الرحمان بن الأسود الطفاوي، حدثنا محمد بن كثير الملائي، حدثنا المفضل الضبي، عن ضاربة بن مرة، عن عبد الله بن أبي اهذيل العتري، عن جدته.

وهو مخدوش أيضاً، لأنه مروى عن مولى لربعي مجهول، كما أنَّ المفضل بن محمد الضبي متروك الحديث، متروك القراءة.^(٣)

كما نقل هذا الحديث بسند ثالث عن القاضي أبي الوليد بن الفرضي، عن ابن الدخيل، عن العقيلي، عن محمد بن إسماعيل، حدثنا محمد بن فضيل، حدثنا وكيع، حدثنا سالم المرادي، عن عمرو بن هرم، عن ربعي بن حراث وأبي عبد الله، عن رجل من أصحاب حذيفة، عن حذيفة.

١. أعلام الموقعين: ٤/ ١٤٠.

٢. سير أعلام النبلاء: ٥/ ٤٣٩.

٣. الجرح والتعديل: ٨/ ٣١٨ برقم ١٤٦٦؛ لسان الميزان: ٦/ ٨١ برقم ٢٩٣.

وفيه أنّ هلال مولى رباعي مجهول، كما أنّ سالم المرادي قد ضَعَفَه ابن معين والنسائي.^(١)

وأما دلالة، فقد قال ابن حزم: وأما رواية: «اقتدوا باللذين من بعدي» فحديث لا يصح. ولو صحّ لكان عليهم لا لهم، لأنهم - أصحاب مالك و أبي حنيفة والشافعي - أترك الناس لأبي بكر وعمر، وقد يتنا أن أصحاب مالك خالفوا أبا بكر مما رووا في «الموطأ» خاصة في خمسة مواضع، وخالفوا عمر في نحو ثلاثين قضية مما رووا في «الموطأ» خاصة، وقد ذكرنا أنّ عمر وأبا بكر اختلفا، وإن اتباعهما فيها اختلفا فيه، متعذر ممتنع لا يقدر عليه أحد.^(٢)

٢. ما رواه مسلم في صحيحه من حديث عبد الله بن رباح عن أبي قتادة أنّ النبي ﷺ قال: إن يطعم القوم أبا بكر وعمر يُرشدوا.^(٣)

أقول: لو صحّت الرواية، وقلنا بأنّ المراد من القوم هم المسلمون بأجمعهم إلى يوم القيامة، لدلت على وجوب طاعتها فيما لها فيه أمر ونهي، وأين هما من لزوم الأخذ بأرائهما وفتاواهما في الأحكام الشرعية التي ليس لها فيه أي أمر ونهي؟!

٣. ما روي عن طريق عبد الله بن روح، عن سلام بن سلم، قال: حدثنا الحارث بن غصين، عن الأعمش، عن أبي سفيان، عن جابر مرفوعاً أنّ النبي ﷺ قال: أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم.^(٤)

وهذا الحديث مخدوش سنداً ودلالة.

١. كتاب الضعفاء الكبير: ٢/ ١٥٠ برقم ٦٥١؛ لسان الميزان: ٣/ ٧ برقم ٢١.

٢. الأحكام: ٥/ ٢٤٣.

٣. أعلام الموقعين: ٤/ ١٤٠.

٤. جامع العلم: ٢/ ٩١؛ جامع الأصول: ٨/ ٥٥٦، الحديث ٦٣٦٩.

أما سنداً فبالخارث بن غصين، قال عنه ابن عبد البر في كتاب العلم: مجهول.^(١)

كما أنّ في السند المذكور سلام بن سلم المدائني، وقيل: سلام بن سليمان المدائني، قال عنه يحيى: كان ضعيفاً.

وقال الأعيّن: سمعت أبا نعيم ضعف سلام بن سلم.^(٢)

وقال عنه البخاري: سلام بن سلم المدائني: متروك.

وذكره ابن حبان في المجروحين.^(٣)

كما روي هذا الحديث أيضاً عن طريق عبد الرحيم بن زيد العمي، عن أبيه، عن سعيد بن المسيب، عن ابن عمر. وعن طريق حمزة الجزري، عن نافع، عن ابن عمر.

وفيه أنّ عبد الرحيم بن زيد وأباه متروكان^(٤)، وحمزة الجزري مجهول.

وأما دلالة: فلما قاله ابن حزم: قد ظهر أنّ هذه الرواية لا تثبت أصلاً، إذ من المحال أن يأمر رسول الله ﷺ باتّباع كلّ قائل من الصحابة، وفيهم من يحلل الشيء، وغيره منهم يحرمه.^(٥)

ولقد أجاد الشوكاني حينما قال: وأما ما تمسك به بعض القائلين بحجية قول الصحابي ممّا روي عنه ﷺ أنّه قال: أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم، فهذا ممّا لم يثبت قط، والكلام فيه معروف عند أهل هذا الشأن بحيث لا يصحّ

١. لسان الميزان: ١٥٦/٢.

٢. الضعفاء الكبير: ١٥٨/٢.

٣. المجروحين: ٣٣٩/٢.

٤. سير أعلام النبلاء: ٣٥٨/٨؛ التاريخ الكبير: ١٣٧/٦؛ ميزان الاعتدال: ٦٠٥/٢.

٥. الاحكام: ٢٤٤/٥.

العمل بمثله في أدنى حكم من أحكام الشرع، فكيف مثل هذا الأمر العظيم والخطب الجليل؟! ^(١)

وحاصل الكلام: أن الفقيه يجب أن يعتمد على كتاب الله وسنة رسوله، وإن محتج بما جعله الله حجة بينه وبين الله تبارك وتعالى، كخبر العدل المتصل إلى المعصوم، أو العقل فيما له فيه قضاء وحكم، وأما في غير هذه الموارد كآراء الصحابة أو سنتهم وسيرتهم أو التابعين فكلها أمور ظنية لا دليل على الاحتجاج بها إلا إذا ثبت أنها أقوال الرسول وسنته، وأتى لنا إثبات ذلك.

وبذلك يعلم أن الفقه ليس هو نقل آراء الصحابة والتابعين، أو الفقهاء الذين جاءوا بعدهم، فإن مرد ذلك إلى سرد آراء أناس غير مصونين عن الخطأ والزلل.

رؤيا الصحابي والتشريع

قد وقفت على أن التشريع الإلهي أعلى وأجل من أن تناله يد الاجتهاد، فالتشريع فيض إلهي جارٍ من ينبوع فياض لا يشوبه خطأ ولا وهم ولا ظن ولا حرص ولا تخمين، والنبي هو المبين للتشريع، وليس بمجتهد فيه يضرب الآراء بعضها ببعض كي يصل إلى حكم الله سبحانه.

وأسوأ من ذلك أن تكون رؤيا الصحابة أو تصويبهام مصدراً للتشريع، ومع الأسف نرى نماذج كثيرة منها مروية في الصحاح والمسانيد، فلنقتصر على ذكر نموذجين على سبيل المثال:

١. اهتم النبي للصلاة كيف يجمع الناس لها؟ فقليل له: انصب راية عند

حضور الصلاة، فإذا رآوها آذن بعضهم بعضاً، فلم يعجبه ذلك، قال: فذكر له القبع - يعني الشبور - قال زياد: شبور اليهود، فلم يعجبه ذلك، وقال: هو من أمر اليهود.

قال: فذكر له الناقوس، فقال: هو من أمر النصارى.

فانصرف عبد الله بن زيد بن عبد ربّه وهو مهتم لهم رسول الله ﷺ فأري الأذان في منامه، قال: فغدا على رسول الله ﷺ فأخبره، فقال له: يا رسول الله، إني لبين نائم ويقظان، إذ أتاني آت فأراني الأذان.

قال: وكان عمر بن الخطاب قد رآه قبل ذلك، فكنمه عشرين يوماً، ثم أخبر النبي به، قال ﷺ: ما منعك أن تخبرني؟ فقال: سبقني عبد الله بن زيد، فاستحييت.

فقال رسول الله: يا بلال قم فانظر ما يأمر بك به عبد الله بن زيد فافعله، قال: فأذن بلال، قال أبو بشر: فأخبرني أبو عمير أنّ الأنصار تزعم أنّ عبد الله بن زيد لولا أنّه كان يومئذ مريضاً لجعله رسول الله مؤذناً.^(١)

إنّ هذه الرواية وما شاكلها لا تتفق مع مقام النبوة، لأنّه سبحانه بعث رسوله لإقامة الصلاة مع المؤمنين في أوقات مختلفة، وطبيعة الحال تستدعي أن يعلمه سبحانه كيفية تحقّق هذه الأمنية، فلا معنى لتحير النبي أياماً طويلة، وهو لا يدري كيف يحقّق المسؤولية الملقاة على عاتقه!!

إنّ الصلاة والصيام من الأمور العبادية وليست من الأمور الطبيعية العادية

١. سنن أبي داود: ١/١٣٤-١٣٥ برقم ٤٩٨-٤٩٩، تحقيق محمد محي الدين. لاحظ سنن ابن ماجة:

١/٢٣٢-٢٣٣، باب بدء الأذان برقم ٧٠٦-٧٠٧؛ سنن الترمذي: ١/٣٥٨ باب ما جاء في بدء

الأذان برقم ١٨٩.

حتى يشاور النبي فيها أصحابه، أوليس من الوهن في أمر الدين أن تكون رؤيا وأحلام أشخاص عاديين مصدراً لأمر عبادي في غاية الأهمية كالأذان والإقامة؟!

إنّ هذا يدفعنا إلى القول بأنّ الرؤيا كانت مصدراً للأذان أمر مكذوب ومجوعول على الشريعة، وإنّ الكذابين المنتمين إلى بيت عبد الله بن زيد هم الذين أشاعوا هذه الأكذوبة طلباً لعلو المنزلة والجاه.

إنّ البحث عن اسناد الروايات الواردة في هذا الموضوع وما فيها من التناقضات لا يناسب وضع الكتاب.^(١)

٢. روى الإمام أحمد أنّ الصحابة «كانوا يأتون الصلاة، وقد سبقهم النبي ﷺ ببعضها، فكان الرجل يشير إلى الرجل إن جاءكم صلى، فيقول: واحدة أو اثنتين، فيصلّيها، ثم يدخل مع القوم في صلاتهم.

قال: فجاء معاذ، فقال: لا أجده على حال أبداً إلّا كنت عليها، ثم قضيت ما سبقني.

قال: فجاء وقد سبقه النبي ببعضها، قال: فثبت معه، فلمّا قضى رسول الله ﷺ صلاته قام فقضى.

فقال رسول الله ﷺ: قد سنّ لكم معاذ فهكذا فاصنعوا.^(٢)

قد سبق أنّ الصلاة عبادة إلهية وليس في الإسلام عبادة أعظم منها، فكيف تخضع لسنة صحابي مقطوع عن الوحي، وقد سنّ شيئاً اعتباطياً دون أن يستأذن

١. انظر الجزء الأول: ١٣١-١٦٢.

٢. مسند أحمد بن حنبل: ٥/٢٤٦.

من النبي ﷺ فكان عمله أشبه بالبدعة وإدخال شيء في الدين مالم يأذن به الله؟! ومعاذ أجل من أن لا يعرف حد البدعة والسنة ويدخل في الصلاة مع النبي ﷺ وقد سبقه النبي ﷺ ثم يقضي ما فاته.

وأنت إذا تصفحت الصحاح والمسانيد تعثر على نماذج كثيرة لهذا النوع من التشريع.

عود إلى بدء

قد تقدم في صدر البحث أن مغزى القول بحجية مذهب الصحابي إلى حكاية قول الرسول بقرينة أنهم يشترطون في حجية قوله: «كونه مخالفاً للقياس» دونها إذا كان موافقاً له.

ولكن الظاهر من الشاطبي في موافقاته أن سنة الصحابة سنة يعمل بها ويرجع إليها، واستدل على ذلك بوجوه أربعة لا يستدل بها إلا من أعوزه الدليل مع الرغبة الأكيدة إلى إثبات المدعى، قال:

أحدها: ثناء الله عليهم من غير مثنوية، مدحهم بالعدالة وما يرجع إليها، كقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾^(١) وقوله: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾^(٢). ففي الأولى إثبات الأفضلية على سائر الأمم، وذلك يقضي باستقامتهم في كل حال، وجريان أحوالهم على الموافقة دون المخالفة؛ وفي الثانية إثبات العدالة مطلقاً، وذلك يدل على ما دلّت عليه الأولى.

يلاحظ على الآية الأولى: أنها بمعزل عن الدلالة على «استقامتهم على كل

حال» وإنما هي بصدد بيان أحد أمرين:

١. أن الآية تخاطب معاصر المسلمين عبر القرون بأنهم خير أمة أظهرها الله للناس بهدايتها بحجة أنهم يؤمنون بالله ويأتون بفريضتي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والخطاب وإن كان للحاضرين في عصر الخطاب لكن خطابات القرآن كخطابات الكتب المصنفة لا تختص بفرد دون فرد، بل تشمل كل المسلمين من دون اختصاص بالصحابة، كيف وقد قال سبحانه: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾^(١)، وقال سبحانه: ﴿وَأَوْحِي إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾^(٢) فيكون الخطاب عاماً يشمل جميع المسلمين من عصر الرسالة إلى يوم البعث.

ومن المعلوم أن وصف الأمة بهذا الوصف ليس باعتبار اتصاف كل فرد منهم به بل لأجل اتصاف جمع منهم بحقيقة الإيمان والقيام بحق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وليس ذلك بأمر بديع وقد وصف القرآن بني إسرائيل بكونهم ملوكاً وهو وصف لبعضهم وقال: ﴿اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا﴾^(٣).

ولو افترضنا تواجد هذه الصفات في عامة المسلمين، لما كان دليلاً على حجية آرائهم وتفكيراتهم، بل يكون دليلاً على فضيلتهم وكرامتهم وأين هي من حجية آراءهم.

٢. أن الآية تمدح حال المؤمنين في أول ظهور الإسلام من السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، وتخاطبهم بقوله كنتم خير أمة ظهرت للناس لأجل

الإيمان بالله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ثم يصف بأنه لو كان أهل الكتاب مثلكم لكان خيراً لهم، ولكنهم اختلفوا، منهم أمة مؤمنون وأكثرهم فاسقون. ويدل على ما ذكر ذيل الآية، وإليك الآية بتامها: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾.^(١)

فاتضح بذلك أن الآية ليست بصدد إثبات الاستقامة للصحابة في عامة الأحوال ولا بصدد إثبات العدالة لهم، ولا لإفاضة الحجية على أقوالهم وآرائهم، وليست للآية أي صلة بهذا الموضوع، بل يدور المعنى على أحد أمرين:

إذا قلنا بأن فعل «كنتم» منسلخ عن الزمان يكون الهدف مدح المسلمين عامة لأجل اتصافهم بالأوصاف الواردة بالآية ١. الأمر بالمعروف، ٢. النهي عن المنكر، ٣. الإيمان بالله، ٤. ووحدة الكلمة المفهومة من قوله «أمة».

ومن المعلوم أن عامة المسلمين لا يشاركون في هذه الأوصاف، بل عده منهم بوصف الجميع باعتبار وصف البعض. ولو افترضنا تواجدها في جميعهم، لما كان أيضاً دليلاً على حجية آرائهم.

وإذا قلنا: إن فعل «كنتم» غير منسلخ عن الزمان والآية تختص بالمهاجرين والأنصار، فالآية بصدد تنبيه أهل الكتاب وتذكيرهم بأن يتصفوا بأوصاف المسلمين ويكونوا مثلهم في الأوصاف الأربعة، لكنهم — للأسف — ليسوا على وتيرة واحدة، فقليل منهم مؤمن بالله وأكثرهم فاسقون. هذا كله حول الآية الأولى.

وأما الآية الثانية، أعني قوله: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ

عَلَى النَّاسِ وَيَكُونُ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا^(١).

يلاحظ على الاستدلال: بأن ظاهر الآية أنه سبحانه جعل الأمة الإسلامية أمة وسطاً، لأجل تخللهم بين الناس والرسول فجعلهم وسطاً.

١. ليكونوا شهداء على الناس من جانب.

٢. ويكون الرسول شهيداً عليهم من جانب آخر.

وعندئذ فمعنى كونهم وسطاً لأجل تخللهم بين الرسول والناس.

فالناس هم المشهود عليهم.

والأمة الإسلامية هم الشهداء عليهم.

والرسول هو الشهيد على الأمة.

هذا هو ظاهر الآية، وبذلك يعلم معنى الوسطية التي هي تخللهم بين الناس والرسول.

وعلى ضوء هذا فيجب أن نقف على معنى كون الأمة شهداء على الناس، فهل يصح وصف جميع الأمة بذلك، وإنها هو وصف لطائفة خاصة، أعني: الذين وصلوا في طهارة القلب والروح إلى حدّ يشهدون يوم القيامة على الناس؟ ومن المعلوم أنّ مثل هذه الشهادة ليست في وسع الإنسان العادي إلّا رجل يتولّى الله أمره وكشف الغطاء عن بصره وبصيرته، وأما من هم الذين لهم تلك الميزة والمكانة فالآية ساكتة عنه، ولكن الآيات الأخرى تفصح عن ذلك، يقول سبحانه: ﴿مَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا^(٢)﴾، والمراد من الشهداء هم شهداء

الأعمال الذين شملتهم عنايته سبحانه فشهدوا على حقائق الأعمال والمعاني النفسية من الكفر والإيمان والفوز والخسران، فلا صلة للآية بعدالة الصحابة.

إن للإمام الصادق عليه السلام في تفسير الآية بياناً بديعاً رواه أبو عمرو الزيري عنه قال: قال الإمام بعد تلاوة الآية: «فإن ظننت أن الله عنى بهذه الآية جميع أهل القبلة من الموحدين؟ أفترى أن من لا يجوز شهادته في الدنيا على صاع من تمر يطلب الله شهادته يوم القيامة ويقبلها منه بحضرة جميع الأمم الماضية؟!»^(١)

ثم لو افترضنا دلالة الآية على عدالة كل صحابي، ولكنه لا يكون دليلاً على حجية كل ما يصدر عنهم من السنة، وإلا لعلمنا الحكم إلى كل عادل، سواء كان صحابياً أم غير صحابي، لكون الموضوع هو العدل والعدالة، وغاية ما تقتضيه العدالة أنه لا يعتمد الكذب، أما مطابقة كلامه وفعله للواقع نزيهاً عن الخطأ والاشتباه فالآيتان لا تدلان عليه.

ثم إن الإمام الشاطبي استدلل بوجه ثان وهو التمسك في مدح الصحابة وقال:

الدليل الثاني: ما جاء في الحديث من الأمر باتباعهم، وإن سئتهم في طلب الاتباع كسنة النبي صلى الله عليه وآله، كقوله: «فعلیکم بستني وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، تمسکوا بها وعضوا علیها بالنواجذ»، وقوله: «وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة».

قالوا: ومن هم يا رسول الله؟ قال: «ما أنا عليه وأصحابي».

وعنه أنه قال: «أصحابي مثل الملح، لا يصلح الطعام إلا به».

وعنه أيضاً: أن الله اختار أصحابي على جميع العالمين سوى النبيين

والمرسلين، واختار لي منهم أربعة: أبا بكر وعمر وعثمان وعلياً، فجعلهم خير أصحابي كلهم خير» و يروى في بعض الأخبار: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» إلى غير ذلك مما في معناه.^(١)

بلاحظ على الاستدلال: أن الشاطبي أرسل هذه الروايات إرسال المسلمات من دون أن يبحث عن أسانيدها وما جاء فيها من الطعون، ونحن أيضاً نتغافل عما حول الأسانيد من الضعف والنعكاز ونركز الأمر على المضامين.

أما الحديث الأول، أعني قوله: «فعلیکم سنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهتدين...» فقد ذكر محقق كتاب الموافقات أنه قطعة من الحديث الذي أخرجه أبو داود والترمذي ولم يصف السند بشيء، فهو قاصر عن إثبات عدالة عامة الصحابة وبالتالي حجية أقوالهم ومذاهبهم، فإنه يختص بالخلفاء الأربعة لا غير. أضف إلى ذلك أن العمل بمضمونه مستحيل لاختلاف سيرة الخلفاء وكيف يمكن أن يتبعنا الشارع بالمتناقضات من سيرتهم.

وهذا هو أبو بكر ساوى في توزيع الأموال الخراجية وخالفه عمر حيث فاوت فيها، وكان أبو بكر يرى طلاق الثلاث واحداً، ورآه عمر ثلاثاً.

وأما الاختلاف بين سيرة الشيخين وعثمان فواضح جداً حتى أن اختلافه معها أودى بحياة الخليفة وأثار حفيظة المسلمين على خلافته فقتل في عمر داره.

كما أن اختلاف سيرة علي مع عثمان بل مع الجميع واضح لمن استقرأ التاريخ، فكيف يمكن للنبي أن يتبعنا بالعمل بالمتناقضات؟!.

وأما الحديث الثاني، أعني قوله: «تفرق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة» فيكفي في نكارة الحديث.

أولاً: أن هذه الزيادة غير موجودة في بعض نصوص الرواية، ولا يصح أن

يقال أنّ الراوي ترك نقلها مع عدم الأهمية.

وثانياً: أنّ المعيار الوحيد للهلاك والنجاة هو شخص النبي ﷺ وأما أصحابه فلا يمكن أن يكونوا معياراً للهداية والنجاة إلاّ بقدر اهتدائهم واقتدائهم برسول الله ﷺ، وإلاّ فلو تخلّفوا عنه قليلاً أو كثيراً فلا يكون الاقتداء بهم موجباً للنجاة.

وعلى ذلك فعطف «وأصحابي» على النبي ﷺ لا يخلو من غرابة!!

وثالثاً: أنّ المراد إمّا صحابته كلّهم، أو الأكثرية الساحقة.

فالأول: مفروض العدم، لاختلاف الصحابة في مسالكهم ومشاربهم السياسية والدينية بعد رسول الله ﷺ، وأدّل دليل على ذلك ما وقع من الخلاف في السقيفة وبعدها في كثير من الأحكام والموضوعات.

والثاني: ممّا لا يلتزم به أهل السنّة، فإنّ الأكثرية الساحقة من الصحابة خالفوا الخليفة الثالث، وقد قتله المصريون والكوفيون في مرآى ومسمع من بقية الصحابة، الذين كانوا بين مؤلّب، أو مهاجم، أو ساكت.

وأما الحديث الثالث، أعني قوله: «أصحابي مثل الملح لا يصلح الطعام إلاّ به».

قال معلق كتاب «الموافقات»: رواه ابن قيم الجوزية في «اعلام الموقعين» عن ابن بطة باسنادين إلى عبد الرزاق، ثمّ بطرق أخرى عن الحسن عنه، منها رواية البغوي فلو افترضنا صحّة الحديث، فالحديث مجمل للغاية، لا يثبت شيئاً.

وأما الحديث الرابع، أعني «أنّ الله اختار أصحابي على جميع العالمين سوى النبيّين والمرسلين، واختار لي منهم أربعة: أبا بكر وعمر وعثمان وعلياً، فجعلهم

خير أصحابي كلهم خير» فمع غض النظر عن سنده فهو يناقض ما تضافر عنه عليه السلام من ارتداد كثيراً من أصحابه فكيف يمكن أن يكونوا كلهم خيراً؟!

روى البخاري عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «بينما أنا قائم إذا زمرة حتى إذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم، فقال: هلم، فقلت: أين؟ قال: إلى النار والله، قلت: وما شأنهم؟ قال: إنهم ارتدوا بعدك على أدبارهم القهقري، ثم إذا زمرة حتى إذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم، فقال: هلم، قلت: أين؟ قال: إلى النار والله، قلت: وما شأنهم؟ قال: إنهم ارتدوا بعدك على أدبارهم القهقري، فلا أراه يخلص منهم إلا مثل همل النعم». ^(١)

وفي روايته الأخرى عن سهل بن سعد قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «إني فرطكم على الخوض من مر علي شرب، ومن شرب لم يظماً أبداً، ليردن علي أقوام أعرفهم ويعرفوني، ثم يحال بيني وبينهم»، قال أبو حازم: فسمعت النعمان بن أبي عياش، فقال: هكذا سمعت من سهل؟ فقلت: نعم، فقال: أشهد على أبي سعيد الخدري لسمعته وهو يزيد فيها: «فأقول: إنهم مني، فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك، فأقول سحفاً سحفاً لمن غير بعدي». ^(٢)

وكان هذه الأحاديث تفسر قوله سبحانه: ﴿وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قُتل انقلبتم على أعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئاً وسيجزى الله الشاكرين﴾ ^(٣)

ولا يصح حملها على الأعراب المرتدة لمكان قوله صلى الله عليه وسلم: «أعرفهم ويعرفوني».

وأما الحديث الخامس، أعني: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»

١. صحيح البخاري: ٨/١٢١، باب في الخوض، الحديث ٦٠٩٩.

٢. آل عمران: ١٤٤.

٣. المصدر السابق.

فيكفي في ضعفه ما قاله ابن حزم في حقه حيث قال: حديث موضوع مكذوب باطل، وقال أحمد: حديث لا يصح وقال البزاز: لا يصح هذا الكلام عن النبي ﷺ.^(١)

وقد نقل الشارح الحديدي عن النقيب أبي جعفر يحيى بن محمد العلوي البصري أنه قال: إنّ هذا الحديث «أصحابي كالنجوم» من موضوعات متعصبة الأموية فإنّ لهم من ينصرهم بلسانه وبوضعه الأحاديث إذا عجز عن نصرهم بالسيف.

الدليل الثالث: أنّ جمهور العلماء قدموا الصحابة عند ترجيح الأقاويل.

فقد جعل طائفة قول أبي بكر وعمر حجة ودليلاً.

وبعضهم عدّ قول الخلفاء الأربعة دليلاً.

وبعضهم يعدّ قول الصحابة على الإطلاق حجة ودليلاً. ولكلّ قول من هذه الأقوال متعلّق من السنة.

وهذه الآراء - وإن ترجّح عند العلماء خلافاً - ففيها تقوية تضاف إلى أمر كليّ هو المعتمد في المسألة، وذلك أنّ السلف والخلف من التابعين ومن بعدهم يهابون مخالفة الصحابة، ويتكثرون بموافقتهم، وأكثر ما تجدد هذا المعنى في علوم الخلاف الدائر بين الأئمة المعترين، فتجدهم إذا عينو مذاهبهم قوّوها بذكر من ذهب إليها من الصحابة. وما ذاك إلّا لما اعتقدوا في أنفسهم وفي مخالفيهم من تعظيمهم، وقوة مأخذهم دون غيرهم، وكبر شأنهم في الشريعة، وأنهم ممّا يجب متابعتهم وتقليدهم فضلاً عن النظر معهم فيما نظروا فيه.

وقد نقل عن الشافعي أنّ المجتهد قبل أن يجتهد لا يُمنع من تقليد

الصحابة، ويمنع من غيره. وهو المنقول عنه في الصحابي: «كيف أترك الحديث لقول من لو عاصرته لحججته؟» ولكنه مع ذلك يعرف لهم قدرهم.^(١)

يلاحظ عليه: أن المدعى في هذا الدليل بطوله هو قوله: «إنهم مما يجب متابعتهم وتقليدهم»، ولكن الدليل غير واف بإثباته ولا يلزمه إذ غاية ما يثبت: أن جمهور العلماء عند تعارض الأقاويل يرجحون قول الشيخين أو الخلفاء الأربعة أو عامة الصحابة، وأين الترجيح عند التعارض من القول بحجية آرائهم ومذاهبهم وسنتهم مطلقاً، كان هناك تعارض أولاً، وأنه يجب على الخلف متابعة الصحابة وتقليدهم ثانياً.

أضف إلى ذلك أن أصل الدليل غير ثابت، إذ طالما خالف الخلف، السلف، نعم لو اتفقت الصحابة على أمر من الأمور يكون حكمه، حكم سائر الإجماعات، وعندئذ لا تظهر خصوصية، لإجماعهم.

هذا وقد علق على الدليل محقق الكتاب وقال: فإن كان غرض المسألة وجوب الأخذ بسنتهم التي اتفقوا عليها فذلك ما لا نزاع فيه، لأنه أهم أنواع الإجماع فليس من باب السنة، وإن كان الغرض ما جرى العمل عليه في عهدهم، وإن لم يتفقوا عليه، فهذا ليس بدليل شرعي يتقيد به المجتهد.^(٢)

ويظهر من الأمدي وجه آخر لحجية سنتهم، وهي أنها عند الاختلاف لا تخرج عن كونها حجة في نفسها كأخبار الاحاد والنصوص الظاهرة، وعلى هذا يكون سنة قولاً وفعلاً في غير موضع الإجماع منهم، تعد سنة كخبر الواحد فيعول عليها ويرجع إليها كحجة ظنية.

يلاحظ عليه: أن قياس رأي الصحابة وسنتهم، على خبر الواحد، قياس مع

الفارق، فإن الثاني يروي عن المعصوم ويسنده إليه، فيدخل في باب السنّة المحكية بواسطة الثقة، بخلاف سنّة الصحابي، فهي مرددة بين النقل عن المعصوم، والاستنباط عن الكتاب والسنّة، ومع هذا التردد كيف يجوز للمجتهد أن يأخذ بها، إذ لو كانت رأي الصحابي لا يكون حجة عليه.

على أنك قد عرفت أن الأصل في الظن هو عدم الحجية، والشك فيها يساقط القطع بعدمها، فكيف يؤخذ بهذا الظن مع عدم قياس دال عليه.

الدليل الرابع: ما جاء في الأحاديث من إيجاب محبتهم وذم من أبغضهم، وإن من أحبهم فقد أحب النبي ﷺ، ومن أبغضهم فقد أبغض النبي عليه الصلاة والسلام، وما ذاك من جهة كونهم رأوه أو جاوروه أو حاوروه فقط، إذ لا مزية في ذلك، وإنما هو لشدة متابعتهم له وأخذهم أنفسهم بالعمل على سنّته، مع حمايته ونصرته، ومن كان بهذه المثابة حقيق أن يتخذ قدوة، وتجعل سيرته قبله، ولما بالغ مالك في هذا المعنى بالنسبة إلى الصحابة أو من اهتدى بهديهم واستنّ بسنّتهم جعله الله تعالى قدوة لغيره في ذلك، فقد كان المعاصرون لمالك يتبعون آثاره ويقتدون بأفعاله، ببركة اتباعه لمن أثنى الله ورسوله عليهم وجعلهم قدوة أو من اتبعهم، ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^(١).

يلاحظ عليه: أن هذا الدليل، كسابقه ضعيف غايته: إذ مع غض النظر عما في أسانيد هذه الروايات أن أقصى ما يدل عليه، هو تكريمهم وحرمة بغضهم، لأنهم رأوا نور الوحي، وعاشوا معه في السراء والضراء، في الحرب والسلام، والشدة والرخاء، وأين هذا من حجة آرائهم ومذاهبهم واجتهاداتهم، كمشرع يؤخذ بتشريعاته؟!

والعجب أن الشاطبي يجعل الأمر بحسب الصحابة دليلاً على حجّية آرائهم ومذاهبهم - مضافاً إلى حجّية أقوالهم عن النبي ﷺ - فلماذا لم يأخذ شيئاً من أقوال أئمة أهل البيت وآرائهم ومذاهبهم؟! مع تضافر النصوص على لزوم حبهم، قال سبحانه: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾.^(١) وأما النصوص فنقتصر من الكثير بالقليل:

١. «لا يؤمن عبد حتى أكون أحب إليه من نفسه، وتكون عترتي أحب إليه من عترته، ويكون أهلي أحب إليه من أهله».

٢. «إن لكل نبي عصابة ينتمون إليها إلا ولد فاطمة فأنا ولتّهم وأنا عصبتهم وهم عترتي خلقوا من طيبتي، ويل للمكذّبين بفضلهم، من أحبهم أحبه الله، ومن أبغضهم أبغضه الله».

٣. إن النبي ﷺ أخذ بيد حسن وحسين، وقال: «من أحبّني وأحبّ هذين وأبائهما وأمهما كان معي في درجتي يوم القيامة».^(٢)

أي الفريقين أحق بالأمن؟

قد عرفت منزلة مذهب الصحابي ورأيه تحليلاً ونقداً، وتبيّن أن قول الصحابي إنّه يكون حجّة إذا أسنده إلى النبي ﷺ، وأما لو وقف ولم يسنده، أو تبيّن أنّه رأيه ومذهبه وسنّته فلا قيمة له في عالم الاعتبار، ومع ذلك عرفت إصرار الشاطبي ومن لفّ لفّه على لزوم الأخذ بآرائهم ومذاهبهم وإن كان نتيجة اجتهادهم واستنباطهم.

وهناك من يوافق من قدماء القوم.

١. الشورى: ٢٣.

٢. لاحظ للوقوف على هذه الأحاديث ونظائرها الكثيرة، كتاب كنز العمال ج: ١٠ و ١٢ و ١٣.

١. أخرج السيوطي وقال: قال حاجب بن خليفة شهدت عمر بن عبد العزيز يخطب وهو خليفة، فقال في خطبته: ألا إن ما سنَّ رسولُ الله وصاحباؤه فهو دين نأخذ به وتنتهي إليه وما سنَّ سواهما فإننا نرجئه.^(١)

٢. أخرج ابن سعد في طبقاته عن ثعلبة بن أبي مالك القرطبي أنه قال في محاضرتهم مع عبد الملك بن مروان: وليست سنة أحب إلي من سنة عمر.^(٢)

٣. يقول الشيخ أبو زهرة: لقد وجدناهم يأخذون (أي الفقهاء من أهل السنة) جميعاً بفتوى الصحابي ولكن يختلفون في طريق الأخذ، فالشافعي كما يصرح في «الرسالة» يأخذ بفتواهم على أنها اجتهاد منهم واجتهادهم أولى من اجتهاده، ووجدنا مالكا يأخذ بفتواهم على أنها من السنة ويوازن بينها وبين الأخبار المروية أن تعارض الخبر مع فتوى صحابي، ثم يقول ما حاصله: أنه اختلف في نظر أبي حنيفة وأبو الحسن الكرخي اعتبر أبو حنيفة الأخذ بفتوى الصحابي من قبيل الأخذ بالحديث والسنة وأبو سعيد البراذعي يجعل أبا حنيفة مثل الشافعي، وأما أحمد بن حنبل فنراه يقدم الحديث الصحيح على فتوى الصحابي ويأخذ بكل فتاوى الصحابة كما نجده يقدم فتوى الصحابي على الحديث المرسل. ويلخص أبو زهرة رأي أحمد: أن فتاوى الصحابة سنة ولكنها سنة بعد الحديث الصحيح وحيث لا تصح سنة غير أقوالهم.^(٣)

فلماذا دار الأمر بين الأخذ بهذه السنن والآراء التي هي نتاج الاجتهاد والاستنباط دون الاستناد إلى قول الرسول وفعله وتقريره، وبين الأخذ بأقوال أئمة أهل البيت الذين يروون عن آبائهم فأجدادهم عن النبي ﷺ، فأيهما أولى وأحق بالأخذ؟

٢. طبقات ابن سعد: ٥/ ١٧٢.

١. تاريخ الخلفاء: ١٦٠.

٣. بحوث مع أهل السنة والسلفية: ٢٣٤.

١. فهذا هشام بن سالم وحمّاد بن عثمان وغيرهما قالوا: سمعنا أبا عبد الله عليه السلام يقول: «حديثي حديث أبي، وحديث أبي حديث جدّي، وحديث جدّي حديث الحسين، وحديث الحسين حديث الحسن، وحديث الحسن حديث أمير المؤمنين عليه السلام، وحديث أمير المؤمنين عليه السلام حديث رسول الله ﷺ، وحديث رسول الله ﷺ قول الله عز وجل». (١)

٢. روى جابر قال: قلت لأبي جعفر (الباقر عليه السلام) إذا حدثتني بحديث فأسنده لي.

فقال: «حدثني أبي، عن جدّي رسول الله ﷺ، عن جبرئيل عليه السلام، عن الله عز وجل، وكلّمنا أحدّثك بهذا الاسناد».

فقال: يا جابر لحديث واحد تأخذه عن صادق خير لك من الدنيا وما فيها. (٢)

٣. وهذا عنبة قال: سألت رجلاً أبا عبد الله عليه السلام عن مسألة فأجابها فيها، إلى أن قال: «مهما أجبته بشيء فهو عن رسول الله ﷺ لسنا نقول برأينا من شيء».

٤. وفي رواية لجابر عن أبي جعفر قال: «يا جابر أنا لو كنّا نحدّثكم برأينا وهو أنا لكنّا من الهالكين، ولكنّا نحدّثكم بأحاديث نكترها عن رسول الله ﷺ». إلى غير ذلك من الروايات. (٣)

وعلى ضوء هذا

﴿فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾. (١)

٢. أمالي المفيد: ٤٢.

١. الكافي: ١/ ٣/ ٥٣.

٣. لاحظ كتاب جامع أحاديث الشيعة: ١، الباب الرابع من أبواب المقدمات وما هو الحجّة في الفقه: ١٨١-١٨٣ وقد أخذنا بالقليل عن الكثير.

٤. الأنعام: ٨١.

إجماع أهل المدينة

قد نقل أن مالك بن أنس اعتمد في فقهه على أحد عشر دليلاً:

١. القرآن، ٢. السنة، ٣. الإجماع، ٤. إجماع أهل المدينة، ٥. القياس، ٦. قول الصحابي، ٧. المصلحة المرسلة، ٨. العرف والعادة، ٩. سد الذرائع، ١٠. الاستصحاب، ١١. الاستحسان.

غير أن الشاطبي في «الموافقات» أرجع هذه الأدلة إلى أربعة، وهي: الكتاب والسنة والإجماع والرأي، فإن إجماع أهل المدينة وقول الصحابي كاشفان عن السنة فهما من شعبها، والخمسة الباقية من شعب الرأي ون وجوهه.

وعلى كل تقدير فقد ذهب مالك إلى حجة اتفاق أهل المدينة قائلاً: بأن المدينة دار الهجرة، وبها نزل القرآن وأقام رسول الله وأقام صحابته، وأهل المدينة أعرف الناس بالتنزيل وبما كان من بيان رسول الله للوحي، وهذه ميزات ليست لغيرهم، وعلى هذا فالحق لا يخرج عما يذهبون إليه، فيكون عملهم حجة يقدم على القياس وخبر الواحد.

وقد أوجد مشربه هذا ضجة كبيرة بين معاصريه، فردّ عليه فقيه عصره

الليث بن سعد في رسالة مفصلة نقد فيها قسماً من آراء مالك التي أفتى بها نظراً لاتفاق أهل المدينة عليها وإن كان موضع خلاف بينهم وبين من خرجوا من دار الهجرة إلى غيرها من أمصار الإسلام، وهذه المسائل عبارة عن:

١. الجمع بين الصلاتين ليلة المطر.
 ٢. القضاء بشهادة واحد ويمين صاحب الحق.
 ٣. طلب المرأة مؤخر صداقها حال قيام الزوجية.
 ٤. الإيلاء ووقوع الطلاق به.
 ٥. الحكم إذا ملك الزوج امرأته أمرها.
 ٦. ترتيب أعمال صلاة الاستسقاء.
 ٧. زكاة أموال الخليطين.
 ٨. المفلس وقد باعه رجل سلعة.
 ٩. الإسهام في الجهاد لفرس واحد أو لفرسين.
- وقد نقل ابن قيم الجوزية رسالة الليث بن سعد إلى مالك بن أنس في كتاب «أعلام الموقعين عن رب العالمين»^(١).
- وقد سبقه في النقل أبو يوسف يعقوب بن سفيان الفسوي (المتوفى ٢٧٧هـ) في كتابه «المعرفة والتاريخ»^(٢) وبسط الدكتور محمد يوسف موسى الكلام حول هذه المسائل من وجهة نظر الفقه السني، فمن أراد التفصيل فليرجع إليه.^(٣)

١. أعلام الموقعين: ٩٤/٣-١٠٠.

٢. المعرفة والتاريخ: ٦٨٧/١-٦٩٧.

٣. تاريخ الفقه الإسلامي: ٩٠/٢-١٠١.

ولما وصلت رسالة الليث إلى مالك ردّ عليها وكتب رسالة نقلها القاضي عياض (المتوفى ٥٤٤هـ) في كتابه «ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة اعلام مذهب مالك» وحيث إنّ هذه الرسالة موجزة نقلها بنصّها، وكان الأحرى أن ننقل رسالة الليث أيضاً، لكن إسهابها عاقنا عن إثباتها بنصّها:

رسالة مالك إلى الليث بن سعد

من مالك بن أنس إلى الليث بن سعد.

سلام عليكم!

فإني أحمد الله إليك الذي لا إله إلا هو. أما بعد عصمنا الله وإياك بطاعته في السر والعلانية، وعافانا وإياك من كلّ مكروه. اعلم رحمك الله أنّه بلغني أنّك تفتي الناس بأشياء مخالفة لما عليه جماعة الناس عندنا وبلدنا الذي نحن فيه وأنت في إمامتك وفضلك ومنزلتك من أهل بلدك، وحاجة من قبلك إليك، واعتمادهم على ما جاءهم منك، حقيق بأن تخاف على نفسك وتتبع ما ترجو النجاة باتباعه، فإنّ الله تعالى يقول في كتابه: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ مِنْ نَجَاتٍ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَجِدِّينَ﴾ (١) الآية. وقال تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ (٢) الآية. فإنا الناس تبع لأهل المدينة، إليها كانت الهجرة، وبها نزل القرآن، وأحلّ الحلال وحرم الحرام، إذ رسول الله بين أظهرهم يحضرون الوحي والتنزيل، ويأمرهم فيطيعونه، ويسنّ لهم فيتبعونه، حتى توفاه الله، واختار له ما عنده صلوات الله عليه ورحمته وبركاته. ثمّ قام من بعده أتبع الناس له من أمته ممّن ولي الأمر من بعده، فما نزل بهم ممّا علموا أنفذه، ومالم يكن

عندهم فيه علم سألوا عنه، ثم أخذوا بأقوى ما وجدوا في ذلك في اجتهداهم وحداثة عهدهم، وإن خالفهم مخالف أو قال امرؤ غيره أقوى منه أو أولى، ترك قوله وعمل بغيره، ثم كان التابعون من بعدهم يسلكون تلك السبل ويتبعون تلك السنن، فإذا كان الأمر بالمدينة ظاهراً معمولاً به لم أر لأحد خلافه للذي في أيديهم من تلك الوراثة التي لا يجوز لأحد انتحالها ولا ادّعاؤها، ولو ذهب أهل الأمصار يقولون هذا العمل ببلدنا، وهذا الذي مضى عليه من مضى متاً، لم يكونوا من ذلك على ثقة، ولم يكن لهم من ذلك الذي جاز لهم.

فانظر رحمك الله فيما كتبت إليك فيه لنفسك، واعلم أنّي أرجو أن لا يكون دعائي إلى ما كتبت به إليك إلا النصيحة لله تعالى وحده، والنظر لك والضم بك، فانزل كتابي منك منزلته، فإنّك إن فعلت تعلم أنّي لم آلك نصحاً. وفقنا الله وإياك لطاعته وطاعة رسوله في كلّ أمر وعلى كلّ حال. والسلام عليك ورحمة الله، وكتب يوم الأحد لتسع مضين من صفر.^(١)

ولم تكن رسالة مالك إلى الليث مقنعة لمن أتى بعده، فقد رد عليه ابن حزم الظاهري قائلاً في إبطال قول من قال: الإجماع هو إجماع أهل المدينة، فإنّ هذا قول لهج به المالكيون قديماً وحديثاً، وهو في غاية الفساد، لأنّ قولهم: إنّ أهل المدينة أعلم بأحكام رسول الله من سواهم كذب وباطل، وإنّا الحقّ أنّ أصحاب رسول الله وهم العالمون بأحكامه، سواء بقى منهم من بقى بالمدينة، أو خرج منهم من خرج لم يزد^(٢) الباقي بالمدينة بقاءه فيها درجة في علمه وفضله ولا حظّ^(٣) الخارج

١. ترتيب المدارك: ٦٤-٦٥.

٢. في المطبوع: لم يرد، وهو تصحيف.

٣. في المطبوع: لاحظ، وهو تصحيف.

منهم عن المدينة خروجه عنها درجة من علمه وفضله.

وأما قولهم: شهدوا آخر حكمه وعلموا ما نسخ مما لم ينسخ، فتمويه فاحش وكذب ظاهر، بل الخارجون من الصحابة عن المدينة شهدوا من ذلك كالذي شهدته المقيم لها منهم سواء، كعلي وابن مسعود وأنس وغيرهم، والكذب عار في الدنيا ونار في الآخرة.

فظهر فساد كل ما مؤهوا به، وبنوه على هذا الأصل الفاسد، وأسموه بهذا الأساس المنهار.^(١)

كما ردّ عليه الإمام الآمدي أيضاً بقوله: اتفق الأكثرون على أن إجماع أهل المدينة وحدهم لا يكون حجة على من خالفهم في حالة انعقاد إجماعهم، خلافاً لما لك، فإنه قال: يكون حجة.

ومن أصحابه من قال: إنما أراد بذلك ترجيح روايتهم على رواية غيرهم.

ومنهم من قال: أراد به أن يكون إجماعهم أولى، ولا تمتنع مخالفته.

ومنهم من قال: أراد بذلك أصحاب رسول الله ﷺ.

والمختار مذهب الأكثرين، وذلك أن الأدلة الدالة على أن الإجماع حجة، ليست ناظرة إلى أهل المدينة دون سواهم لا سيما وأنهم لا يشكلون كل الأمة، فلا يكون إجماعهم حجة.

ثم ذكر من نصر مذهب مالك بالنص والعقل، وذكر من الثاني ثلاثة أوجه، ثم أخذ بالرد على جميع الوجوه، وخرج بالنتيجة التالية:

لا يكون إجماع أهل الحرمين: مكة والمدينة، والمصريين: الكوفة والبصرة،

حجة على مخالفيهم، وإن خالف فيه قوم لما ذكرناه من الدليل.^(١)

إن اتفاق أهل المدينة على حكم شرعي ليس بأقوى من إجماع علماء عصر واحد على حكم شرعي، فكما أن الثاني لا يكون حجة على المجتهد ولا يمكن أن يستدل به على الحكم الشرعي، فهكذا اتفاق أهل المدينة خاصة أن عنصر الاتفاق تم على تقليد بعضهم البعض، فالاحتجاج بهذا الاتفاق ونسبته إلى الشارع بدعة وإفتاء بما لم يعلم أنه من دين الله.

نعم لو كان اتفاقهم ملازماً للإصابة خاصة في العصور الأولى، فيؤخذ به لحصول العلم، وأننى للمجتهد إنبات تلك الملازمة، أو لو كشف اتفاقهم عن وجود دليل معتبر وصل إليهم ولم يصل إلينا يمكن أن يحتاج به.

وحصيلة البحث: أن اتفاق أهل المدينة أو اتفاق المصريين: الكوفة والبصرة رهن وجود الملازمة العادية بين الاتفاق وإصابته للواقع، أو بين الاتفاق ووجود دليل معتبر وإلا فلا قيمة لاتفاق غير المعصوم قليلاً كان أو كثيراً.

إجماع العترة^(١)

كل من كتب في تاريخ الفقه الإسلامي وتعرض لمنابع الفقه والأحكام غفل عن ذكر أئمة أهل البيت عليهم السلام وحجة أقوالهم فضلاً عن حجة اتفاقهم، وذلك بعين الله بخس لحقوقهم، وحيث إنَّ المقام يقتضي الاختصار نستعرض المهم من الأدلة الدالة على حجة أقوالهم فضلاً عن اتفاقهم على حكم من الأحكام، كقوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾^(٢).

والاستدلال بالآية على عصمة أهل البيت وبالتالي حجة أقوالهم رهن أمور:

الأول: الإرادة في الآية إرادة تكوينية لا تشريعية، والفرق بين الإرادتين واضحة، فإنَّ إرادة التطهير بصورة التقنين تعلقت بعامة المكلفين من غير

١. وهو نفس تعبير الطوفي في رسالته. وإلا فالحجة عندنا قول أحد العترة فضلاً عن إجماعهم وبها اتأقدمنا بعض الكلام في حجة قول العترة الطاهرة في الفصل الثاني من فصول جذور الاختلاف اختصرنا الكلام في المقام.

٢. الأحزاب: ٣٣.

اختصاص بأئمة أهل البيت ﷺ كما قال سبحانه: ﴿وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُسَمِّيَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ﴾. (١)

فلو كانت الإرادة المشار إليها في الآية إرادة تشريعية لما كان للتخصيص والحصر وجه مع أننا نجد فيها تخصيصاً بوجه خمسة:

أ: بدأ قوله سبحانه بحرف ﴿إِنَّمَا﴾ المفيدة للحصر.

ب: قَدَّم الظرف ﴿عَنْكُمْ﴾ وقال: ﴿لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ﴾ ولم يقل ليذهب الرجس عنكم لأجل التخصيص.

ج: يَتَن من تعلقت إرادته بتطهيرهم بصيغة الاختصاص، وقال: ﴿أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ أي أخصكم.

د: أكد المطلوب بتكرير الفعل، وقال: ﴿وَيُطَهِّرُكُمْ﴾ تأكيداً ﴿لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ﴾.

هـ: أرفقه بالمفعول المطلق، وقال: ﴿تَطْهِيراً﴾.

كل ذلك يؤكد أنّ الإرادة التي تعلقت بتطهير أهل البيت غير الإرادة التي تعلقت بعامة المكلفين.

ونرى مثل هذا التخصيص في مريم البتول قال سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ أَصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَأَصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾. (٢)

الثاني: المراد من الرجس كل قذارة باطنية ونفسية، كالشرك، والنفاق، وفقد الإيمان، ومساوئ الأخلاق، والصفات السيئة، والأفعال القبيحة التي يجمعها الكفر والنفاق والعصيان، فالرجس بهذا المعنى أذهب الله عن أهل البيت، ولا شك أنّ المنزّه عن الرجس بهذا المعنى يكون معصوماً من الذنب بإرادة منه سبحانه،

كيف وقد ربّاهم الله سبحانه وجعلهم هداةً للأمة كما بعث أنبياءه ورسله لتلك الغاية.

الثالث: المراد من أهل البيت هو علي وفاطمة وأولادهما، لأن أهل البيت وإن كان يطلق على النساء والزوجات بلا شك، كقوله سبحانه: ﴿أَتَمَعَّبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحِمْتُ اللَّهَ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾^(١). ولكن دَلَّ الدليل القاطع على أنَّ المراد في الآية غير نساء النبي وأزواجه وذلك بوجهين:

أ: نجد أنه سبحانه عندما يتحدّث عن أزواج النبي يذكرهن بصيغة جمع المؤنث ولا يذكرهن بصيغة الجمع المذكور، فإنّهُ سبحانه أتى في تلك السورة (الأحزاب) من الآية ٢٨ إلى الآية ٣٤ باثنين وعشرين ضميراً مؤنثاً مخاطباً بها نساء النبي، وإليك الإيعاز بها:

١. كُتِبْنَ، ٢. تُرَدْنَ، ٣. تَعَالَيْنَ، ٤. أَمْتَعَكْنَ، ٥. أَسْرَحَكْنَ.^(٢)

٦. كُتِبْنَ، ٧. تُرَدْنَ، ٨. مِئْكُنَّ.^(٣)

٩. مِئْكُنَّ.^(٤)

١٠. مِئْكُنَّ.^(٥)

١١. لَسْتُنَّ، ١٢. إِنْ أَتَقَيْتُنَّ، ١٣. فَلَا تُخْضَعْنَ، ١٤. قُلْنَ.^(٦)

١٥. قَرْنَ، ١٦. فِي بُيُوتِكُنَّ، ١٧. تَبَرَّجْنَ، ١٨. أَقِمْنَ، ١٩. آتِينَ، ٢٠.

أُطِغْنَ اللَّهَ.^(٧)

١. الأَحْزَاب: ٢٨.

٢. الأَحْزَاب: ٣٠.

٣. الأَحْزَاب: ٣٢.

١. هُود: ٧٣.

٢. الأَحْزَاب: ٢٩.

٣. الأَحْزَاب: ٣١.

٤. الأَحْزَاب: ٣٣.

٢١. اذْكُرْنَ، ٢٢. فِي بُيُوتِكُنَّ. ^(١)

وفي الوقت نفسه عندما يذكر أئمة أهل البيت في آخر الآية ٣٣ يأتي بضمان مذكّرة ويقول: ﴿لِيَذْهَبَ عَنْكُمْ ... وَيُطَهَّرَكُمْ﴾ فإنّ هذا العدول دليل على أنّ الذكر الحكيم انتقل من موضوع إلى موضوع آخر، أي من نساء النبي إلى أهل بيته، فلا بدّ أن يكون المراد منه غير نساءه.

ب: إنّ النبي ﷺ أفاض السر عن وجه الحقيقة، فقد صرح بأسماء من نزلت الآية بحقّهم حتى يتعيّن المنظور منه باسمه ورسمه ولم يكتف بذلك، بل أدخل جميع من نزلت الآية في حقّهم تحت الكساء ومنع من دخول غيرهم.

ولم يقتصر على هذين الأمرين (ذكر الأسماء وجعل الجميع تحت كساء واحد) بل كان كلّما يمرّ بيت فاطمة إلى ثمانية أشهر يقول: الصلاة، أهل البيت ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهَبَ عَنْكُمُ الرِّجْسُ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهَّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾.

وقد تضافرت الروايات على ذلك، ولولا خوف الإطناب لأننا بكلّ ما روي عن النبي ﷺ ولكن نذكر من كلّ طائفة نموذج.

أمّا الطائفة الأولى: أخرج الطبري في تفسير الآية عن أبي سعيد الخدري قال، قال رسول الله ﷺ نزلت الآية في خمسة: فيّ وفي علي رضي الله عنه وحسن رضي الله عنه، وحسين رضي الله عنه، وفاطمة رضي الله عنها، ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهَبَ عَنْكُمُ الرِّجْسُ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهَّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾.

وقد رويت روايات كثيرة في هذا المجال، فمن أراد فليرجع إلى تفسير الطبري والدر المنثور للسيوطي.

وأما الطائفة الثانية: فقد روى السيوطي وأخرج ابن أبي شيبة وأحمد ومسلم وابن جرير وابن أبي حاتم والحاكم عن عائشة رضي الله عنها، قالت: خرج رسول الله غداة وعليه مرط مرحل من شعر أسود، فجاء الحسن والحسين رضي الله عنهما فأدخلهما معه، ثم جاء علي فأدخله معه، ثم قال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾.

ولو لم نذكر فاطمة في هذا الحديث، فقد جاء في حديث آخر، حيث روى السيوطي، قال: وأخرج ابن جرير والحاكم وابن مردويه عن سعد، قال: نزل على رسول الله الوحي، فأدخل علياً وفاطمة وابنيهما تحت ثوبه، قال: اللَّهُمَّ إِنَّ هَؤُلَاءِ أَهْلُ بَيْتِي.

وفي حديث آخر جاء رسول الله ﷺ إلى فاطمة ومعه حسن وحسين، وعلي حتى دخل، فأدنى علياً وفاطمة فأجلسهما بين يديه وأجلس حسناً وحسيناً كل واحد منهما على فخذه، ثم لفّ عليهم ثوبه وأنا مستدبرهم، ثم تلا هذه الآية: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾.

وأما الطائفة الثالثة: فقد أخرج الطبري عن أنس أنّ النبي كان يمرّ ببیت فاطمة ستة أشهر كلما خرج إلى الصلاة فيقول: الصلاة أهل البيت ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾.^(١)

والروايات تربو على أربع وثلاثين رواية، رُوِيَتْ من عيون الصحابة؛ أبو سعيد الخدري، أنس بن مالك، ابن عباس، أبو هريرة الدوسي، سعد بن أبي وقاص، واثلة بن الأسقع، أبو الحمراء، أعني: هلال بن حارث، وأمّهات المؤمنين:

١. وللوقوف على مصادر هذه الروايات لاحظ: تفسير الطبري: ٢٢/ ٧-٥، والدر المنثور: ١٩٨/ ٥.

عائشة وأُم سلمة. ^(١)

فعلى ضوء هذا فائمة أهل البيت ﷺ معصومون من الذنب، قولاً وفعلًا فيكون قولهم كاتفاقهم حجة وإن غاب هذا الأمر عن أكثر إخواننا أهل السنة. نعم قد عدّ نجم الدين الطوفي (المتوفى ٧١٦هـ) إجماع العترة الطاهرة من مصادر التشريع الإسلامي كما أنها إلى ١٩ مصدرًا، وإليك رؤوسها:

١. الكتاب. ٨. الاستصحاب. ١٤. الاستحسان.
٢. السنة. ٩. البراءة الشرعية. ١٥. الأخذ بالأخف.
٣. إجماع الأمة. ١٠. العوائد. ١٦. العصمة.
٤. إجماع أهل المدينة. ١١. الاستقراء. ١٧. إجماع أهل الكوفة.
٥. القياس. ١٢. سد الذرائع. ١٨. إجماع العترة.
٦. قول الصحابي. ١٣. الاستدلال. ١٩. إجماع الخلفاء الأربعة. ^(٢)
٧. المصلحة المرسله.

ولا يخفى أنّ بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه، وإن كثيراً ممّا عدّه من مصادر التشريع قابل للإدغام في البعض الآخر، كما مرّ في بعض الفصول.

إلى هنا تمّ بيان ما هو مصادر التشريع عند أهل السنة، وإليك الكلام فيما بقي من جذور الاختلاف.

١. ورواه مسلم في صحيحه: ١٢٢/٧-١٢٣. ولاحظ جامع الأصول لابن الأثير: ١٠/١٠٣.
٢. رسالة الطوفي، نشرها الأستاذ عبد الوهاب خلاف في مصادر التشريع الإسلامي فيما يرجع إلى المقام، ص ١٠٩.

الفصل السابع

هل الإجماع أصل برأسه

أو حاك عن الدليل؟

اتفق الفريقان على حجّية الإجماع المحصّل و اختلفوا في وجه حجّيته وسبب كونه من مصادر التشريع ؛ فالشيعة الإمامية على أنّه حجة لأجل كشفه عن قول المعصوم أو دليل معتبر صدر عنه المجمعون ، وعلى هذا ليس الإجماع دليلاً برأسه فلو يتمّ كشفه عن قوله أو الدليل المعتبر فلا يعدّ حجة ، وهذا بخلاف الإجماع عند أهل السنّة ، فله عندهم كيان مستقل في جعل المجمع عليه حكماً واقعياً ، فلا يحتاج في حجّيته رجوعه إلى الأصول الثلاثة - أعني : الكتاب والسنّة والعقل - وإنّما هو مستقل في مقابلها .

نعم يشترط أن يكون له مستند كما يقول الخضري في «أصول الفقه» أنّه لا ينعقد الإجماع إلّا عن مستند .

وقال بعض المعاصرين : لو كان المستند هو المصلحة أو دفع المفسدة ، فالاتفاق على حكم شرعي استناداً إلى ذلك الدليل يجعله حكماً شرعياً قطعياً ، كزيادة أذان لصلاة الجمعة في عهد عثمان لإعلام الناس

بالصلاة كي لا تفوتهم حتى صار الأذان الآخر عملاً شرعياً إلهياً وإن لم ينزل به الوحي.^(١)

وعلى هذا فاتفق الأئمة على شيء سبب لصيرورة المجمع عليه حكماً شرعياً. هذا وينبغي الكلام في موقفين:

الأول: مكانة الإجماع المحصل عند الشيعة

إن الأئمة مع قطع النظر عن الإمام المعصوم بينهم، غير مصنونة من الخطأ في الأحكام، فليس للاتفاق والإجماع رصيد علمي، إلا إذا كشف عن الحجة بأحد الطريقين:

١. استكشاف قول المعصوم عليه السلام بالملازمة العقلية (قاعدة اللطف).

٢. استكشاف قوله عليه السلام بالملازمة العادية (قاعدة الحدس).

أما الأمر الأول فحاصل النظرية أنه يمكن أن يستكشف عقلاً رأي الإمام عليه السلام من اتفاق من عداه من العلماء على حكم وعدم ردعهم عنه نظراً إلى قاعدة اللطف التي لأجلها وجب على الله نصب الحجة الموصوف بالعلم والعصمة في كل الأزمنة. فإن من أعظم فوائدها، حفظ الحق وتمييزه عن الباطل كي لا يضيع بخفائه ويرتفع عن أهله أو يشتبه بغيره، وتلقينهم طريقاً يتمكن العلماء وغيرهم من الوصول به إليه ومنعهم وتبيطهم عن الباطل أولاً، أو ردّهم عنه إذا أجمعوا عليه ثانياً.^(٢)

وحاصل هذا الوجه: أن من فوائد نصب الإمام هو هداية الأمة وردّهم عن

١. الوجيز في أصول الفقه: ٤٩.

٢. كشف القناع عن وجه حجّة الإجماع: ١١٤.

الإجماع على الباطل وإرشادهم إلى الحق، فلو كان المجمع عليه باطلاً كان على الإمام ردّهم عن ذلك الاتفاق بوجه من الوجوه. وهذا ما يستمى بقاعدة اللطف.

وأما الثاني - أي استكشاف قوله عليه السلام بالملازمة العادية - فيمكن تقريره بالنحوين التاليين:

الف: تراكم الظنون مورث لليقين

إنّ فتوى كلّ فقيه - وإن كان يفيد الظن ولو بأدنى مراتبه، إلّا أنّها - تعزّز بفتوى فقيه ثان فثالث، إلى حدّ ربما يحصل للفتوى - من إفتاء جماعة على حكم - القطع بالحكم، إذ من البعيد أن يتطرق البطلان إلى فتوى جماعة كثيرين.

نقل المحقّق النائيني عن بعضهم: إنّ حجّيته لمكان تراكم الظنون من الفتاوى إلى حدّ يوجب القطع بالحكم، كما هو الوجه في حصول القطع من الخبر المتواتر.^(١)

ب: الاتفاق كاشف عن دليل معتبر

إنّ حجّية الاتفاق ليس لأجل إفادتها القطع بالحكم، بل لأجل كشفه عن وجود دليل معتبر وصل إليهم ولم يصل إلينا، وهذا هو الذي اعتمد عليه صاحب الفصول و قال: يستكشف قول المعصوم عن دليل معتبر باتّفاق علما ثنا الذين كان ديدنهم الانقطاع إلى الأئمة في الأحكام وطريقتهم التحرّز عن القول بالرأي والاستحسان.^(٢)

١. فوائد الأصول: ٣/ ١٤٩.

٢. الفصول: ٢/ ٢٤٨، الطبعة الحجرية.

الثاني: الإجماع أصل برأسه عند السنة

قد عرفت أن الإجماع عند أهل السنة برأسه بشرط أن يكون في مورد الإجماع مستند ظني، بل يظهر من الأمدي أنه لا يشترط المستند بل يجوز صدوره عن توفيق بأن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب.^(١)

وعلى كل تقدير فالكلام في ثبوت مدعاه وأنه أصل برأسه، وقد استدل بآيات وروايات، وقد أوضحنا حال الآيات في كتابنا «مصادر الفقه الإسلامي ومنابعه».^(٢) وأنها لا صلة للآيات بالإجماع.

كما أنهم استدّلوا بروايات لا صلة لها بالمقصود، مثل قولهم: «إن الشيطان مع الواحد وهو مع الاثنين أبعد».^(٣)

«يد الله مع الجماعة، ولا يبالي الله بشذوذ من شذ».^(٤)

«لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خالفهم».^(٥)

«من خرج عن الجماعة أو فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه».^(٦)

«من فارق الجماعة... ومات، فميته جاهلية».^(٧) إلى غيرها من الروايات أوردها الخضري في «أصول الفقه».^(٨)

١. أصول الفقه للخضري: ٢٧٥.

٢. مصادر السنة الإسلامي ومنابعه: ١٤٢-١٤٧ الوسيط: ٣٢-٣٥.

٣. كنز العمال، الحديث ١٠٣٣.

٤. سنن الترمذي: ٤/٤٦٦، كتاب الفتن، الحديث ٢١٦٧.

٥. سنن أبي داود: ٤/٩٨، كتاب الفتن، الحديث ٤٢٥٢.

٦. المعجم الكبير: ١٠/٢٨٩، ح ١٠٦٨٧.

٧. صحيح البخاري: ٨/٨٧، كتاب الفتن.

٨. أصول الفقه: ٢٧٩ وبعدها.

فإن هذه الروايات لا مساس لها بحجّية الإجماع، وإنّما الغاية منها الدعوة إلى الألفة والتجمع، نظير قوله «اتبعوا السواد الأعظم فإنّه من شدّ شدّ في النار»^(١).

والمهم في المقام ما استندوا عليه من قوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على الخطأ». وقد ألفنا رسالة في بيان حال الحديث وأوضحنا أنّ أكثرها ضعيف، وعلى فرض صحة السند فهو خبر غير متواتر فلا يفيد العلم، ومعه لا يمكن أن يحتج به على مسألة أصولية^(٢).

يقول الطوفي في رسالته: إنّ هذا الخبر وإن تعدّدت ألفاظه ورواياته لا نسلم أنّه بلغ رتبة التواتر المعنوي، لأنّه إذا عرضنا هذا الخبر على أذهاننا، وسخاء حاتم وشجاعة علي ونحوهما من المتواترات المعنوية، وجدناها قاطعة بثبوت الرأي الثاني غير قاطعة بالأوّل، فهو إذن في القوة دون سخاء حاتم وشجاعة علي، وهما متواتران، ومادون المتواتر ليس بمتواتر، فهذا الخبر ليس بمتواتر لكنّه في غاية الاستفاضة^(٣).

وقال تاج الدين السبكي (المتوفى ٧٧١هـ): «أما الحديث فلا أشك أنّه اليوم غير متواتر، بل لا يصحّ، أعني: لم يصحّ منه طريق على السبيل الذي يرتضيه جهابذة الحفاظ، ولكنّي أعتقد صحّة القدر المشترك من كلّ طرقه، والأغلب على الظن أنّه «عدم اجتماعها عن الخطأ»^(٤).

هذا كلّه حول سندها وأمّا الدلالة ففيها:

١. مستدرک الحاکم: ١/ ١١٥.

٢. نشرت الرسالة في مصادر الفقه الإسلامي: ١٤٧-١٦٠.

٣. مصادر التشريع الإسلامي، رسالة الطوفي: ١٠٥.

٤. رفع الحاجب عن ابن الحاجب: ورقة ١٧٦ ب، المخطوط في الأزهر.

أولاً: فلائته جعل الملاك اتفاق الأمة، ومن المعلوم أن اتفاقهم بعامة أصنافهم حجة إما برأسها أو لكشفها عن الدليل، وأين هو من اتفاق المجتهدين منهم في عصر واحد، أو اتفاق أهل الحديث كما في رأي مالك، أو اتفاق أهل الحرمين (مكة والمدينة) أو أهل المصرين (الكوفة والبصرة)، أو اتفاق الشيخين، أو اتفاق الخلفاء الأربع؟^(١)

وثانياً: أن المنقول مسنداً هو لفظ «الضلالة» لا لفظ «الخطأ» أو «على غير هدى» وإنما جاء الخطأ في غير الكتب الحديثية.

وعلى ذلك فالحديث على فرض ثبوته يرجع إلى المسائل العقائدية التي عليها مدار الهداية والضلالة، أو ما يرجع إلى صلاح الأمة من وحدة الكلمة والاجتناب عن التشتت فيما يمس وحدة المسلمين.

وأما المسائل الفقهية فلا يوصف المصيب والمخطئ فيها بالهداية والضلالة كما لا يكون مصير الشاذ فيها هو النار أو لا يكون الشاذ نصيب الشيطان.

وعلى ذلك فالاستدلال به على حجية الإجماع في المسائل الفقهية كما ترى.

ثالثاً: لو سلمنا سعة دلالة الحديث فالمصون من الضلالة هو الأمة بما هي أمة، لا الفقهاء فقط، ولا أهل العلم، ولا أهل الحل والعقد، وعلى ذلك ينحصر مفاد الحديث بما اتفقت عليه جميع الأمة من العقائد والأصول.

رابعاً: أن مصونية الأمة كما يمكن أن يكون سببه كمال عقلها، يمكن أن يكون لوجود معصوم فيهم، والرواية ساكتة عنه، فلا يمكن أن يستدل بالرواية على أن الأمة مع قطع النظر عن المعصوم مصونة عن الخطأ، بل لما ثبت في محله أن الزمان لا يخلو من إمام معصوم تكون عصمة الأمة بعصمة الإمام عليه السلام.

الفصل الثامن

الخلاف

في مسألة التخطئة والتصويب

اتفقت الشيعة الإمامية على أن الله سبحانه في كل واقعة حكماً شرعياً أمر الرسول بتبليغه بلا واسطة أو من خلال بيان خلفائه.

١. روى الكليني بسنده عن عمر بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: «إن الله تبارك و تعالى لم يدع شيئاً تحتاج إليه الأمة إلا أنزله في كتابه وبينه لرسوله، وجعل لكل شيء حداً وجعل عليه دليلاً يدل عليه، وجعل على من تعدى ذلك الحد حداً».

٢. روى الكليني بسنده عن حماد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة».^(١)

إن الإمام الصادق عليه السلام يصف الجامعة التي هي كتاب علي ويقول: «فيها كل ما يحتاج الناس إليه، وليس من قضية إلا وهي فيها حتى أرش الخدش».^(٢)

١. الكافي: ٥٩/١، الباب الرد إلى الكتاب والسنة، الحديث ٤٥٢.

٢. الكافي: ١/٢٤١، باب فيه ذكر الصحيفة الجامعة، الحديث ٥.

إلى غير ذلك من الروايات الحاكبة عن ذلك.

وعلى ضوء هذه الأحاديث، اتفقت الشيعة الإمامية على أنَّ الله سبحانه في كل واقعة حكماً بيّنه الرسول مباشرة أو عن طريق خلفائه، والمجتهد إمّا مصيب أو مخطئ، فلذلك عرفت بالمخطئة أي لا يصوّبون آراء المجتهدين عامة في كل مسألة، بل المصيب واحد وغيره مخطئ.

هذا ما لدى الشيعة، وأمّا السنة فقد اشتهروا بالتصويب فنقول:

لو ورد النص في حكم واقعة خاصة يبيّن حكمها فلا أظنّ أنّ أحداً يصف المجتهد بالتصويب، بل المصيب واحد، وغيره مخطئ.

فمسألة التصويب مختصة بما إذا لم يكن في الواقعة نص، كما نص به الغزالي في «المستصفى» وقسم المصوبة إلى قسمين: أحدهما للأشاعرة والآخر لغيرهم.

يقول: إنه ليس في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين يُطلب بالظن، بل الحكم يتبع الظن، وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه، وهو المختار، وإليه ذهب القاضي [الباقلائي].

وذهب قوم من المصوبة إلى أنّ في تلك الواقعة حكماً معيناً يتوجه إليه الطلب، إذ لا بدّ للطلب من مطلوب، لكن لم يكلف المجتهد إصابته، فلذلك كان مصيباً وإن أخطأ ذلك الحكم المعين الذي لم يؤمر بإصابته.^(١)

وربما ينسب القول الثاني في كتب الأصول^(٢) إلى المعتزلة، ويظهر من الغزالي فيها يأتي أنّه خيرة الشافعي.

وإنّما عدل صاحب القول الثاني عن تصويب الأشاعرة، لأجل توجّه الدور

إليه، لأنّه إذا لم يكن لله سبحانه فيها لا نصّ فيه حكم معيّن فما معنى الطلب وبذل الجهد؟ فالطلب موقوف على وجود الحكم لله سبحانه، والمفروض أنّه تابع لرأي المجتهد.

وهذا بخلاف القول الثاني فالمفروض فيه: أنّ فيه حكماً معيناً يتوجّه إليه الطلب لكن المجتهد غير مكلف بإصابته، فلذلك يكون مصيباً وإن كان قد أخطأ ذلك الحكم المعين الذي لم يؤمر بإصابته.

ثم إنّ الغزالي في «المستصفى» نسب التصويب بالمعنى الثاني إلى الشافعي وقال: «أما المصوبة فقد اختلفوا فيه، فذهب بعضهم إلى إثباته وإليه تشير نصوص الشافعي لأنّه لا بدّ للطالب من مطلوب، وربّما عبروا عنه بأنّ مطلوب المجتهد الأشبه عند الله تعالى والأشبه معين عند الله.»^(١)

وقال الخضري: لكن المجتهد لم يكلف بإصابته، فلذلك كان مصيباً وإن أخطأ ذلك المعين الذي لم يؤمر بإصابته.^(٢)

قول ثالث في التصويب

ولمّا كان القول بإنكار الحكم الإلهي في الوقائع التي لا نصّ فيها، يحبط من جامعية الإسلام في مجالي العقيدة والشرعة، حاول بعض أهل السنّة تفسير التصويب بمعنى لا يخالف ذلك، ومجمل ما أفاد: أنّ القول بالتصويب ليس بمعنى نفي حكم الله في الواقع، وأنّ حكم الله تابع لرأي المفتي، بل هو في قبال القول بالتأثيم وأنّ المجتهد إذا أخطأ يأثم، فصار القائل بالتصويب يعني نفي الإثم لا إصابة الواقع، فعليه يصير النزاع في التصويب والتخطئة لفظياً.

وعلى ضوء ذلك فالمراد من التصويب هو نفي القول بالإثم الذي أصّر عليه بشر المريسي لا إصابة كل مجتهد للحق الملازم لنفي الحكم المشترك، وكيف يمكن نسبة القول بالتصويب بمعنى نفي حكم الله في الواقعة مع أنهم رَوَوْا في كتبهم عن النبي ﷺ إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران وإذا أخطأ فله أجر.^(١)

ومن جزم بالمعنى الثالث الشوكاني فقال: إن المجتهد لا يأثم بالخطأ، بل يوجر على الخطأ بعد أن يُوفي الاجتهاد حقه، ولم نقل أنه مصيب للحق الذي هو حكم الله في المسألة، فإنّ هذا خلاف ما نطق به رسول الله ﷺ في الحديث حيث قال ﷺ: «إن اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر».

فتلخص من ذلك أنّ الأقوال في تخطئة المجتهد وتصويبه لا يتجاوز عن أربع.

١. أنّ الله سبحانه في كلّ واقعة حكماً واقعياً بلغه الرسول مباشرة أو غير مباشرة، والمجتهد إمّا يصيبه أو يخطأه، وهذا ما عليه الإمامية، وهو مقتضى إكمال الدين.

٢. ليس لله تعالى في الواقعة التي ليس فيها نصّ حكم معيّن. وهذا هو المنسوب إلى الأشاعرة واختاره الغزالي، وقد أطال الكلام في تقريبه ودفع ما يورد عليه من الشبه، وقد تصدّد و تصوب ولكنه لم يتمكن من رفع الدور المتوجه إلى هذه النظرية.

٣. أنّ الله سبحانه في كلّ واقعة حكماً معيناً يتوجه إلى الطلب، إذ لا بدّ

١. صحيح البخاري: ٤/٢٦٨؛ صحيح مسلم: ٣/١٢٢؛ و سنن أبي داود: ٣/٣٠٧؛

للطلب من مطلوب لكن المجتهد لم يكلف إصابته، فلذلك كان مصيباً وإن أخطأ. وهذا هو المنسوب إلى الإمام الشافعي وفي الكتب الأصولية للمعتزلة كما مر: ^(١)

٤. أن المراد من التصويب هو رفع الإثم لا إصابة المجتهد، وفي الحقيقة يتفق هو مع الإمامية في أن الله سبحانه في كل واقعة حكماً معيناً لكن خطأ المجتهد لا يستلزم الإثم.

وهناك قول خامس، وهو: أن المجتهد الذي أخطأ الدليل القطعي آثم غير فاسق ولا كافر. وهذا قول بشر المريسي، ونسبه الغزالي والآمدني إلى ابن عليّ وأبي بكر الأصم، وهؤلاء هم المؤثمة. ^(٢)

وقد عرفت مقتضى الأدلة هو التخطئة مطلقاً، وأما الأجر مع التخطئة فهو رهن ثبوت الدليل على الأجر ولعله غير بعيد حسب ما مر.

وأما ما هو الحافز للقول بالتصويب بالمعنيين الأولين فيكمن في أمرين:
الأول: قلة النصوص بين أهل السنة فاستتج منها عدم الحكم.

يقول الغزالي: أما المسائل التي لا نص فيها فيعلم أنه لا حكم فيها، لأن حكم الله تعالى خطاباً، وخطابه يعرف بأن يُسمع من الرسول، أو يدلّ عليه دليل قاطع من نقل النبي ﷺ أو سكوته، فإنه قد يعرفنا خطاب الله من غير استماع صيغة، فإذا لم يكن خطاب لا مسموع ولا مدلول عليه فكيف يكون فيه حكم؟ فقليل النبيذ إن اعتقد فيه كونه عند الله حراماً فمعنى تحريمه أنه قيل فيه لا تشربوه، وهذا خطاب والخطاب يستدعي مخاطباً، والمخاطب به هم الملائكة أو الجن أو آدميون، ولا بد أن يكون المخاطب به هم المكلفون من الآدميين، ومتى

خوطبوا ولم ينزل فيه نص، بل هو مسكوت عنه غير منطوق به ولا مدلول عليه بدليل قاطع سوى النطق، فإذن لا يعقل خطاب لا مخاطب به، كما لا يعقل علم لا معلوم له وقتل لا مقتول له، ويستحيل أن يخاطب من لا يسمع الخطاب ولا يعرفه بدليل.^(١)

فاستنتج من عدم ورود النص في الصحاح والسنن والمسانيد، عدم ورود النص من الشارع، ولكنه لو رجع إلى أحاديث أئمة أهل البيت المروية عن النبي بأسانيد لا غبار عليها، لوقف على النص في أكثر المسائل ووجود الإطلاقات والعمومات والعمل في غيره.

هذا ما لدى الأشاعرة.

الثاني: إن الحافز عند الشافعي الذي ذهب إلى وجود الحكم في كل واقعة لله سبحانه ولكنه لم يكلف بإصابته هو وجود الإشكال في الجمع بين الحكم الواقعي عند الله سبحانه والأمارات الظنية التي ثبتت حجيتها مع العلم، وذلك لأن بعضها يخالف الحكم الواقعي المعين عند الله، فلم يجد بداً لأجل الجمع بين الحكم الواقعي وحجية هذه الأمارات بالقول بعدم تكليف المجتهد بإصابة الواقع وعندئذ يرفع اليد عن الأحكام الواقعية المعينة عند الله.

وهذا ما يعتبر عنه في علم الأصول الإمامي بانقلاب الحكم الواقعي إلى ما في الأمارات والأصول، ولنا حول الجمع بين الحكم الواقعي، ومفاد الأمارات والأصول العملية بحوث رائعة لا يسع المجال لإيرادها، ومن حاول التوسع فليرجع إلى المصدرين التاليين.^(٢)

١. المستصفى: ١١٦/٢.

٢. المحصول في علم الأصول: ١١٠/٣؛ إرشاد العقول إلى علم الأصول: ١١٢/٣.

الفصل التاسع

انفتاح باب الاجتهاد

عند الشيعة

وانسداده عند السنة

١ . الاجتهاد لغة واصطلاحاً

الاجتهاد مأخوذ من الجُهد - بضم الجيم - بمعنى الطاقة والوسع، وبفتحها بمعنى المشقة، فإذا كان من باب الافتعال يراد به إما بذل الوسع والطاقة في طلب الشيء، أو تحمّل المشقة^(١).

وأما في اصطلاح الأصوليين فعرفه الغزالي بأنه بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة، والاجتهاد التام هو أن يبذل الوسع بحيث يحس من نفسه بالعجز من مزيد الطلب^(٢).

يلاحظ عليه: أولاً: أنه مشتمل على الدور الواضح حيث أخذ المعرف في التعريف.

١. لاحظ لسان العرب: مادة جهد.

٢. المستصفى: ٢/ ٣٥٠.

وثانياً: أنّ الغاية من الاجتهاد تارة يكون تحصيل العلم بالحكم الشرعي وأخرى تحصيل الحجّة القطعية عليه، وكون الشيء حجة قطعية لا يلزم كون مفاده قطعياً وعلماً واقعياً بالحكم الشرعي، كما في الخبر الواحد القائم على حكم من الأحكام، فقد قام الدليل القطعي على حجّيته، فهو حجة قطعاً ومع ذلك لا يفيد العلم بالحكم الشرعي.

وأفضل التعاريف ما عرّفه الشيخ بهاء الدين العاملي في «زبدة الأصول» وقال: بأنّه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الأصل، فعلاً أو قوة قريبة من الفعل.^(١)

وقوله: «فعلاً أو قوة» قيدان للاستنباط لا للملكة للزوم فعلية الملكة.

نعم يرد عليه: أنّ الغاية من الاجتهاد أعمّ من استنباط الحكم الشرعي الفرعي أو الوظيفة الفعلية، كالبراءة والاشتغال عند اليأس عن الدليل الاجتهادي.

٢ . الاجتهاد المطلق والاجتهاد في مذهب خاص

المراد من الاجتهاد المطلق هو أن يجتهد على وفق الأصول والمعايير التي حصلها قبل الاستنباط واعتمد عليها في علم الأصول وغيره وأثبت حجّيتها. وبعبارة أخرى: أن يستنبط الحكم الشرعي على وفق المنهاج الذي اختاره بنفسه، والمراد من الاجتهاد في المذهب هو الاجتهاد على وفق الأصول التي قررها إمام مذهبه ويلتزم بمنهاجه وأصوله التي اعتبرها.

نعم ربما يخالف الواحد منهم مذهب إمامه في بعض الأحكام الفرعية،

١. زبدة الأصول: ١٥٠، المنهج الرابع في الاجتهاد والتقليد .

ومن هؤلاء الحسن بن زياد من الحنفية، وابن القاسم وأشهب من المالكية،
والبويطي والمازني من الشافعية.^(١)

ثم إن مهمة الصنف الثاني تتلخص في الأمور التالية التي ذكرها «عبد
الروهاب خلاف» في كتابه بالنحو التالي:

١. الاجتهاد في المسائل التي لا رواية فيها عن إمام المذهب وفق الأصول
المجمولة من قبله وبالقياص على ما اجتهد فيها من الفروع، كالخصاص
والطحاي والكرخي من الحنفية، واللخمي وابن العربي وابن رشيد من المالكية،
والغزالي والاسفراييني من الشافعية.

٢. الاجتهاد الذي لا يتجاوز تفسير قول مجمل من أقوال أئمتهم أو تعيين
وجه معين لحكم يحتمل وجهين فالإهم المرجع في إزالة الخفاء والغموض الذي
يوجد في بعض أقوال الأئمة وأحكامهم، كالخصاص وأضرابه من علماء الحنفية.

٣. اجتهاد أهل الترجيح بمعنى الموازنة بين ما روي عن أئمتهم من
الروايات المختلفة، وترجيح بعض على بعض من جهة الرواية أو من جهة
الدراية، كأن يقول المجتهد منهم: هذا أصح رواية وهذا أولى النقول بالقبول، أو
هذا أوفق للقياس أو أرفق للناس، و من هؤلاء القدوري وصاحب الهداية
وأضرابهما من علماء الحنفية.^(٢)

٣. لزوم فتح باب الاجتهاد

إن الاجتهاد رمز خلود الدين وبقاء قوانينه، لأنه يحفظ غضاضة الدين

١. خلاصة الشريعة الإسلامي: ٣٤٢.

٢. خلاصة الشريعة الإسلامي: ٣٤٢.

وطراوته، ويمجّده ويصونه عن الاندراس، ويغني المسلمين عن موائد الأجانب، بإعطائه كلّ موضوع ما يقتضيه من حكم.

أمّا لزوم فتح هذا الباب في أعصارنا هذه فلا يحتاج إلى البرهنة والدليل، إذ نحن في زمن تتوالى فيه الاختراعات والصناعات، وتستجدّ الحوادث التي لم يكن لها مثيل فيما غبر، وتجعلنا هذه المجالات امام أحد أمور:

إمّا بذل السّوسع في استنباط أحكام الموضوعات الحديثة، من الأصول والقواعد الإسلامية أو اتباع المبادئ الأوروبية، من غير نظر إلى مقاصد الشريعة، وإمّا الوقوف من غير إعطاء حكم.^(١)

وليس الاجتهاد من البدع المحدثّة، فإنّه كان مفتوحاً في زمن النبوة وبين أصحابه ﷺ فضلاً عن غيرهم وفضلاً عن سائر الأزمنة التي بعده، نعم غايته أنّ الاجتهاد يومئذ كان خفيف المؤونة جدّاً لقرب العهد وتوفر القرائن وإمكان السؤال المفيد للعلم القاطع، ثمّ كلّما بعد العهد من زمن الرسالة وكثرت الآراء والأحاديث والروايات، ربّما قد دخل فيها الدسّ والوضع، وتوفرت دواعي الكذب على النبي، أخذ الاجتهاد ومعرفة الحكم الشرعي، يصعب ويحتاج إلى مزيد من المؤونة واستفراغ السّوسع.^(٢)

ولم يزل هذا الباب مفتوحاً عند الشيعة، من زمن صاحب الرسالة إلى يومنا هذا، وقد تخرج منهم الآلاف من المجتهدين والفقهاء، قد أحيوا الشريعة وأنقذوها من الانطياس، وأغنوا بذلك الأمة الإسلامية في كلّ مصر وعصر، عن التطلّع إلى موائد الغريبين، وألقوا مختصرات ومطولات لا يحصيها إلّا الله سبحانه.

١. رسالة الإسلام: السنة الثالثة، العدد الثاني عن مقال أحمد أمين المصري.

٢. أصل الشيعة وأصولها: ١١٩.

وقد اقتدى الشيعة في فتح هذا الباب على مصراعيه في وجه الأئمة بأئمة دينهم وخلفاء رسولهم الذين حثوا شيعتهم بأقوالهم وأفعالهم على التفقه في الدين والاجتهاد فيه، وأنه «مَنْ لم يتفقه فهو اعرابي»، وأرشدوهم إلى كيفية استخراج الفروع المتشابهة من الآيات والقواعد المتلقاة عنهم، بالتدبر فيهما، وأمروا أصحابهم بالتفريع، وقد بلغت عنايتهم بذلك إلى حد دفعهم إلى تنصيب بعض من يعبأ بقوله ورأيه، لمنصب الإفتاء، إلى غير ذلك.

غير أن أهل السنة قد أقفلوا باب الاجتهاد إلا الاجتهاد في مذهب خاص، وبما أن الفتاوى المنقولة عن الأئمة مختلفة، أخذ علماء كل مذهب يبذلون جهدهم لتشخيص ما هو رأي كل إمام في هذا الباب.

ولا أدري لماذا أقفل هذا الباب المفتوح من زمن الرسول ﷺ، وإن تفلسف في بيان وجهه بعض الكتاب من متأخريهم، وقال: ولم يكن مجرد إغلاق باب الاجتهاد باجتماع بعض العلماء وإصدار قرار منهم، وإنما كان حالة نفسية واجتماعية، ذلك أنهم رأوا غزو التتر لبغداد وعسفهم بالمسلمين، فخافوا على الإسلام، ورأوا أن أقصى ما يصبون إليه هو أن يصلوا إلى الاحتفاظ بتراث الأئمة مما وضعوه واستنبطوه.^(١)

ولا يخفى ما في اعتذاره من الإشكال، وسوف يوافيك بيان الأسباب التي أدت إلى الإغلاق.

وأما زمان إقفاله فيظهر من المقرري في خططه أنه أقفل عام ٦٦٥ هـ قال: إنه تولى القاضي أبو يوسف القضاء من قبل هارون الرشيد بعد سنة ١٧٠ إلى أن صار قاضي القضاة، فكان لا يولي القضاء إلا من أراده، ولما كان هو من

أخصّ تلاميذ أبي حنيفة فكان لم ينصب للقضاء ببلاد خراسان والشام والعراق وغيرهما إلّا من كان مقلداً لأبي حنيفة، فهو الذي تسبّب في نشر مذهب الحنفية في البلاد.

وفي أوان انتشار مذهب الحنفية في المشرق نشر مذهب مالك في إفريقية المغرب، بسبب زياد بن عبد الرحمن، فاتّه أوّل من حمل مذهب مالك إليها، وأوّل من حمل مذهب مالك إلى مصر سنة ١٦٠ هـ هو عبد الرحمن بن القاسم.

قال: ونشر مذهب محمد بن إدريس الشافعي في مصر بعد قدومه إليها سنة ١٩٨ وكان المذهب في مصر للمالك والشافعي إلى أن أتى القائد «جوهري» بجيوش مولاه المعز لدين الله أبي تميم معد الخليفة الفاطمي إلى مصر سنة ٣٥٨ فشاخ بها مذهب الشيعة حتّى لم يبق بها مذهب سواه (أي سوى مذهب الشيعة). ثم إنّ المقرئ يبيّن بدء انحصار المذاهب في أربعة فقال:

فاستمرت ولاية القضاة الأربعة من سنة ٦٦٥ حتّى لم يبق في مجموع أمصار الإسلام مذهب يعرف من مذاهب الإسلام غير هذه الأربعة، وعودي من مذهب بغيرها، وأنكر عليه، ولم يؤلّ قاض ولا قبلت شهادة أحد ما لم يكن مقلداً لأحد هذه المذاهب، وأفتى فقهاؤهم في هذه الأمصار في طول هذه المدة بوجوب اتباع هذه المذاهب وتحريم ماعداها والعمل على هذا، إلى اليوم.^(١)

وهذه الكلمة أعني: «وتحريم ماعداها» تكشف عن أعظم المصائب التي واجه بها الإسلام، حيث إنّه قد مضى على الإسلام ما يقرب من سبعة قرون ومات فيها على دين الإسلام ما لا يحصي عددهم إلّا ربهم، ولم يسمع أحد من أهل القرنين الأوّلين اسم المذاهب أبداً، وفيما بعد القرنين كان المسلمون بالنسبة إلى

الأحكام الفرعية في غاية من السعة والحرية، كان يقلّد عاميهم من اعتمد عليه من المجتهدين، وكان المجتهدون يستنبطون الأحكام عن الكتاب والسنة على موازينهم المقررة عندهم في العمل بالسنة النبوية، فأبي شيء أوجب في هذا التاريخ على عامة المسلمين: «العامي المقلّد والفقير المجتهد» أن لا يخرج أحد في الأحكام الشرعية عن حد تقليد الأئمة الأربعة؟! وبأي دليل شرعي صار اتباع أحد المذاهب الأربعة واجباً بخيراً، والرجوع إلى ما ورائها حراماً معيناً مع علمنا بأحوال جميع المذاهب من بدئها وكيفية نشرها وتأثير العوامل في تقدّم بعضها على غيرها، بالقهر والغلبة من الدولة والحكومة، كما أوضح عن بعض ذلك ما ذكره ابن الفوطي في الحوادث الجامعة، ص ٢١٦ في وقائع سنة ٦٤٥، يعني قبل انقراض بني العباس بإحدى عشرة سنة في أيام المستعصم الذي قتله هولاكو، سنة ٦٥٦، فلاحظ ذلك الكتاب.^(١)

وقد خلف هذا الوضع أثراً سلبياً عجبياً، وهو أن انتصار كلّ حاكم من الحكام لمذهب من المذاهب، صار سبباً لانقراض كثير من المذاهب؛ كمذهب سفيان الثوري، وسفيان بن عيينة، وعبد الله بن مبارك، وابن عمر، والأوزاعي، ومحمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى، وليث بن سعد، ودาวود بن علي، وأبي ثور، وابن جرير الطبري، وغيرهم.

فقد كانت الدولة العباسية تثبت دعائم مذهب أبي حنيفة، فيولّي القضاء من كان متبعاً لهذا المذهب، ولما استولى الفاطميون على مصر نشروا المذهب الإسماعيلي ومنعوا التفقه على مذهب أبي حنيفة، لأنّه مذهب الدولة العباسية وسمحوا بالتفقه على المذهب المالكي والشافعي والحنبلي.

٤ . ما هي العوامل التي سببت الإغلاق؟

ثم إنَّ المهم هو كشف العوامل التي سبَّبت إغلاق باب الاجتهاد. فقد ذكر الأستاذ مصطفى أحمد الزرقاء عوامل ثلاثة تأتي بها بنصها:

أ. التعصّب المذهبي

فقد تعصّب التلاميذ لأثار أساتذتهم من الأئمة المجتهدين الذين أناروا العصر السابق، وكشفوا ظلمات المسائل بنور عقولهم الساطع.

إنَّ التعصّب لفكرة تحمل الإنسان على الجمود عليها والتعلّق بأهـدأها، ودعوة الناس إليها دون سواها، وهكذا فعل أولئك الذين جاءوا بعد الأئمة السابقين، فقد عنوا بدراسة مذاهبهم ونشرها بدلاً من السير على منهاجها، والاجتهاد كما اجتهد أصحابها، فوثق الناس بالسابقين وشكّوا في أنفسهم.

ب. ولاية القضاء

فقد كان الخلفاء يختارون القضاة أول الأمر من المجتهدين لا من مقلّديهم، ولكنهم فيما بعدُ آثروا اختيارهم من المقلّدين، ليقيدوهم بمذهب معين، ويعيّنوا لهم ما يحكمون على أساسه بحيث يكونون معزولين عن كلّ قضاء يخالف ذلك المذهب، ولأنّ بعض القضاة المجتهدين كان يتعرض الفقهاء المذهبيون لتخطّته، فيكون حكمه مثاراً لنقد الناس لا سبب اطمئنان لهم.

وهكذا كان تقيّد القاضي بمذهب يرتضيه الخليفة سبباً في اكتفاء أكثر الناس به وأقبالهم عليه.

ج. تدوين المذاهب

إنَّ تدوينها قد سهل على الناس تناولها، والناس دائماً يطلبون السهل اليسير دون الصعب العسير، وقد كان يدفع الناس إلى الاجتهاد في العصور السابقة ضرورة ملجئة إلى تعرّف أحكام حوادث وشؤون جديدة لا يعرفون حكمها الشرعي.

فلما جاء المجتهدون في الأدوار السابقة ودوّنوا أحكام الحوادث التي عرضت والتي يحتمل عروضها، صار الناس كلّها عرضت لهم مسألة وجدوا السابقين قد تعرّضوا لها، فاكتفوا بمقالهم في شأنها، فسدت حاجتهم بما وجدوا، فلا حافز يحفزهم إلى بحث جديد.

وساعد على ذلك ما للأقدمين من موقع علمي كبير جدير بالتقدير، وما يكسبهم تفوقهم على مضي الزمن من إجلال، وما يكون من عناية الأمم بتكريم سلفها الصالح ليرتبط حاضرها بماضيها برباط متين.

لهذا كلّه انصرف الناس إلى التقليد، اللهمّ إلّا في تعرّف علل الأحكام المذهبية، أوترجيح بعض الآراء في المذهب نفسه على غيرها.

ويستقى من أوتي القدرة العلمية على ذلك: مجتهداً في المذهب، أي أنه ليس مجتهداً مطلقاً ذا مذهب مستقل، بل هو من أتباع إمام مجتهد، ولكنه ذو رأي معتبر في ضمن مذهب إمامه، وفي البناء على أصوله.^(١)

هذه العوامل الثلاثة وإن سببت ركود الحركة الاجتهادية، ولكنها عوامل جانبية على ما يبدو، بل هناك سبب آخر وهو المهم في شلّ الحركة العلمية الفقهية، وهو تأثير السياسة التي اتخذها القادر بالله الخليفة العباسي للحد من

نشاط الحركة الاجتهادية حيث تصدّى للخلافة ما يقرب عن ٤١ عاماً.^(١) ساد في هذه الفترة الطويلة فكرة التقشف والتنسك وضم الفكر والاجتهاد في الدين، ويعرف ذلك عن ما ذكر من حالاته وأفعاله، فقد عرفوا القادر بالله بأنه: صنّف كتاباً ذكر فيه فضائل الصحابة على ترتيب مذهب أصحاب الحديث، وأورد في كتابه فضائل عمر بن عبد العزيز، وأفكار المعتزلة، والقائلين بخلق القرآن، وكان الكتاب يقرأ في كلّ جمعة في حلقة أصحاب الحديث بجامع المهدي، ويحضر الناس سماعه، ذكر محمد بن عبد الملك الحمداني أنّ القادر بالله كان يلبس زي العوام ويقصد الأماكن المعروفة بالبركة، كقبر معروف وتربة ابن بشار.^(٢)

وقد بلغ كبح جاح الفكر حداً أنّه استتاب القادر بالله سنة ٤٠٨ هـ فقهاء المعتزلة والحنفية، فأظهروا الرجوع وتبرأوا من الاعتزال، ثمّ نهاهم عن الكلام والتدريس والمناظرة في الاعتزال والرفض والمقالات المخالفة للإسلام، وأخذ خطوطهم بذلك واتهم متى خالفوه حلّ بهم من النكال والعقوبة ما يتعظ به أمثاهم، وامثل يمين الدولة وأمين الملة أبو القاسم محمود أمر أمير المؤمنين، واستنّ بسننه في أعماله التي استخلفه عليها في خراسان وغيرها في قتل المعتزلة والرافضة والإسماعيلية والقرامطة والجهمية والمشبهة وصلبهم وحبسهم ونفاهم، وأمر بلعنهم على منابر المسلمين، وإبعاد كلّ طائفة من أهل البدع وطردهم عن ديارهم، وصار ذلك سنة في الإسلام.^(٣)

فإذا كان هذا حال أمير المؤمنين وحال وزيره في أصقاع كبيرة من الأرض

١. بروج بالخلافة عام ٣٨١ هـ وتوفي عام ٤٢٢ هـ. لاحظ المنتظم: ١٤/٣٥٣ و ١٥/٢١٧.

٢. المنتظم: ١٤/٣٥٤.

٣. المنتظم: ١٥/١٢٥ - ١٢٦.

كخراسان، فكيف يستطيع أي متكلم بارع أو فقيه متضلّع أن يفكر في تجديد الهيكلية الفقهية أو العقائدية، أو يطرح وجهات نظره الخاصة، إذ لا يؤمن من أن يؤخذ باتهام مخالفته لأهل السنة والجماعة، فينكل به أو يجبس أو يصلب على أعواد المشائق؟!

وقد مضى أنه كتب كتاباً عرف باسم «الاعتقاد القادري»، وكأنه وحي منزل يجب أن يقرأ في كل جمعة، وقد امتد ذلك طول خلافته الطويلة، ومع أنه توفي عام ٤٢٢ هـ ولكن السياسة التي ابتدعتها للدولة دامت بعد موته في خلافة ابنه القائم بأمر الله، وهذا هو ابن الجوزي يذكر في حوادث عام ٤٣٣ هـ أنه قرأ الاعتقاد القادري في الديوان، وحضر الزهاد والعلماء، ومُن حضر الشيخ أبو الحسن علي بن عمر القزويني، فكتب خطه تحته قبل أن يكتب الفقهاء، وكتب الفقهاء خطوطهم فيه: إن هذا اعتقاد المسلمين ومن خالفه فقد فسق وكفر، ثم ذكر نص الاعتقاد القادري. ^(١)

ويقول في آخره: هذا هو قول أهل السنة والجماعة الذي من تمسك به كان على الحق المبين، وعلى منهاج الدين، والطريق المستقيم، ورجا به النجاة من النار ودخوله الجنة. ^(٢)

وقد ذكر عبد الوهاب خلاف في «خلاصة التشريع الإسلامي» عوامل أربع ربما تتداخل بعض ما ذكره فيما نقلناه عن الأستاذ مصطفى أحمد الزرقاء، فمن أراد التفصيل فليرجع إلى «خلاصة التشريع الإسلامي». ^(٣)

١. المنتظم: ٢٧٩/١٥، حوادث سنة ٤٣٣ هـ.

٢. المنتظم: ٢٨١/١٥.

٣. خلاصة التشريع الإسلامي: ٣٤١ وما بعدها.

٥. اجتهد الشيعة اجتهد مطلق

إن اجتهد فقهاء الشيعة من أول يومهم، اجتهد مطلق، وكل مجتهد، يجتهد حسب الميزان والمنهاج الذي انتخبه.

لكن يظهر من الشيخ أبي زهرة أن اجتهد الشيعة، من قبل الاجتهاد المنتسب (الاجتهاد في مذهب خاص)، وذلك لأن اجتهدهم حسب ما رسمت لهم المناهج من بيان أحكام النسخ والعموم، وطريق الاستنباط والتعارض بين الأخبار وحكم العقل وإن لم يكن نص، وكل هذا يقتضي أن يطبق في اجتهاده، لا أن يرسم ويخطّط، فهو يسير في اجتهاده على خط مرسوم لا يعدوه ولا يتعد عنه يمنة ولا يسرة، وبهذا النظر يكون في درجة المجتهد المنتسب.^(١)

بلاحظ عليه بأمرين:

أولاً: أن قسماً من الخطط التي يسر عليها مجتهد الشيعة ومستنبطهم، أمر حصله من الكتاب والسنة النبوية القطعية والسيرة المستمرة إلى عهد الرسول والعقل الحاسم إلى غير ذلك من الأمور التي تكون السنة والشيعة أمامها سواء.

وثانياً: أن الخطط الكلية التي أخذوها عن أئمة أهل البيت إنما وصلت إليهم عن النبي، فهم حفظة سنة النبي وعية علمه، وأعدال الكتاب وقرناؤه، معصومون من الضلال والخطأ كنفس القرآن من دون أن يكونوا أنبياء، وهم يصدرون من عين صافية، لا كدر فيها، ومن أخذ عنهم فقد صدر أيضاً عن عين صافية. غير أن أبا زهرة زعم أن أئمة أهل البيت، مجتهدون كالأئمة الأربعة أو غيرهم، لهم آراء وتفكرات، شأن كل عالم مفكر، ورتب على ذلك بأن اجتهد فقهاء

الشيعة اجتهدوا في مذهب وليس اجتهدوا مطلقاً..... لكنّه زعم خاطئ، يضاد
كلما تمهم وإرشاداتهم، كما مرّ في صدر البحث فما رسموا من الخطوط،
والضوابط، فإنّما هو مقتبس من أحاديث الرسول، وكلّماته رواها كابر عن كابر.

﴿الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات﴾

نحمده سبحانه ونشكره ونستعين به ونصلي على

خاتم أنبيائه وخلفائه الطاهرين

فرغ المؤلف من تبيض هذه الأوراق

عشية يوم العشرين من شهر رمضان المبارك

من شهور عام ١٤٢٣ هـ

فهرس محتويات الكتاب

الصفحة	الموضوع
٥	المسائل الخلافيّة ودورها في الاستنباط
٧	الكتب المؤلفة في الخلافيات من السنة
٩	الكتب المؤلفة في الخلافيات من الشيعة
١١	ما هو السبب لاختلاف فقهاء السنة فيما بينهم
١٢	ما هو سبب الاختلاف بين الفقهاء: الشيعي والسني
١٦	الفتوى التاريخية للإمام الشيخ الشلتوت
	١٣
	الخمس في الكتاب والسنة
١٩	الغنيمة مطلق ما يفوز به الإنسان
٢٣	ورود الآية في مورد الغنائم الحربيّة غير مخصص
٢٣	وجوب الخمس في الركاز من باب الغنيمة
٢٧	كلام أبي يوسف في المعدن والركاز

الصفحة	الموضوع
٣٠	السنة النبوية والخمس في أرباح المكاسب
٣٣	إيضاح الاستدلال على تعلق الخمس بالأرباح
	١٤
	مواضع الخمس
	في القرآن الكريم
٣٩	الخمس حسب تنصيب الآية يقسم على ستة أسهم
٤١	مواضع الخمس في السنة
٤٣	اسقاط حق ذي القربى بعد رحيل الرسول ﷺ
٤٤	اسقاط سهم ذي القربى كان اجتهداً تجاه النص
	١٥
	الاشهاد على الطلاق
٥٢	دلالة الآية على لزوم الإشهاد في صحة الطلاق
٥٣	تصريح علمين من أهل السنة على لزوم الإشهاد في صحة الطلاق
٥٥	رجوع الاشهاد في الآية إلى الطلاق دون الرجعة
	رسالة الشيخ أحمد محمد شاكر إلى الشيخ محمد حسين كاشف
٥٨	الغطاء في رجوع الاشهاد إلى الطلاق والرجعة معا
٥٩	إجابة الشيخ كاشف الغطاء على رسالته

الطلاق ثلاثاً دفعة واحدة

بصيغة أو ثلاث صيغ

- ٦٣ مضاعفات تصحيح الطلاق ثلاثاً دفعة واحدة
- ٦٤ نقل كلام الشيخ أحمد محمد شاكر في الموضوع
- ٦٦ أقوال الفقهاء في الطلاق ثلاثاً في مجلس واحد
- ٦٩ دراسة الآيات الواردة في المقام
- ٧١ تفسير قوله: ﴿فإمسك بمعروف أو تسريح بإحسان﴾
- ٧٦ ١. الاستدلال على بطلان الطلاق ثلاثاً بقوله: ﴿الطلاق مرتان﴾
٢. الاستدلال على البطلان بقوله: ﴿فإمسك بمعروف أو تسريح بإحسان﴾
- ٨١ ٣. الاستدلال على البطلان بقوله: ﴿فطلقوهن لعدتهن﴾
- ٧٣ ٤. الاستدلال على البطلان بقوله: ﴿لعل الله يحدث بذلك أمراً﴾
- ٨٤ الاستدلال على بطلان الطلاق ثلاثاً عن طريق السنة
- ٨٤ استدلال القائل بصحة الطلاق ثلاثاً بالسنة والإجماع ونقده
- ٨٦ اجتهاد الخليفة تجاه النص
- ٩١ تبريرات لحكم الخليفة
- ٩٤ ١. نسخ الكتاب بالإجماع الكاشف عن النص
- ٩٥ ٢. تعزيرهم على ما تعدوا به حدود الله
- ٩٦ ٣. تنفيذ الطلاق ثلاثاً للحد من الكذب
- ٩٩

الصفحة

الموضوع

- ١٠١ ٤. تغير الأحكام بالمصالح
- ١٠٣ ٥. تفسير تغير الأحكام حسب مقتضيات الزمان
- ١٠٨ جزاء الانحراف عن الطريق المهيئ

١٧

الطلاق المعلق

- ١١٥ تقسيم الطلاق إلى منجز ومعلق
- ١١٧ أدلة القائل ببطان الطلاق المعلق:
- ١١٧ ١. الطلاق المشروط غير مسنون
- ١١٨ ٢. مقتضى الاستصحاب بقاء الزوجية
٣. الطلاق المعلق خارج عن القسمين: ﴿فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان﴾
- ١١٩ ٤. تلك المطلقة أشبه بالمعلقة
- ١١٩ ٥. إجماع أئمة أهل البيت على البطان
- ١٢٠ أدلة القائلين بالصحة
- ١٢١ ١. إطلاق قوله: ﴿الطلاق مرتان﴾ ونقده
- ١٢٢ ٢. إطلاق قوله: المسلمون عند شروطهم ونقده

١٨

الحلف بالطلاق

- ١٢٧ ليس للطلاق إلّا صيغة واحدة

الصفحة	الموضوع
١٢٨	تسويد الصفحات الطوال حول أقسام الحلف بالطلاق
١٢٩	بطلان الحلف بالطلاق عند البعض من أهل السنة
١٣٢	بطلان الطلاق بالحلف به عند الإمامية وأدلته
١٣٣	دليل القائلين بالصحة ونقده
١٣٥	خاتمة المطاف: هل تتعلق الكفارة إذا حنث
	١٩
	الطلاق في الحيض والنفاس
	أو في طهر جامعها
١٣٩	تقسيم الطلاق إلى سنّي وبدعيّ
١٤٠	تفسير شرطية الطهر في الطلاق السني
١٤٠	نقل كلمات الفقهاء
	ما هو المراد من القرء في قوله: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة
١٤١	قروء﴾
	عدم احتساب الحيضة على فرض الطلاق فيها من العدة عند
١٤٢	الجميع
١٤٣	الاستدلال بالكتاب على شرطية الطهر
١٤٥	الاستدلال بالسنة على شرطية الطهر
١٤٦	الروايات الواردة حول طلاق عبد الله بن عمر على طوائف ثلاث
١٤٦	١. ما دلّ على عدم الاعتداد بالطلاق في الحيض

الصفحة	الموضوع
١٤٦	٢. ما يتضمن التصريح باحتسابها
١٤٧	٣. ما ليس فيه تصريح بأحد الأمرين
١٤٨	معالجة الصور المتعارضة
١٥١	حكم الطلاق في طهر الموافقة
١٥٢	دلالة الكتاب على عدم صحة الطلاق في ذلك الطهر
	٢٠
	الوصية للوارث إذا لم تتجاوز الثلث
١٥٧	اتفاق الإمامية على أن الوصية للوارث جائزة
	اتفاق أهل السنة إلا القليل على أنه لا وصية للوارث إلا إذا أجاز
١٥٨	سائر الورثة
١٦٠	عرض المسألة على الكتاب والسنة ودالاتها على نفوذ الوصية
١٦٠	هل آية الوصية منسوخة بآية المواريث ونقدها
١٦٦	هل آية الوصية منسوخة بالسنة ونقدها
١٦٧	دراسة سند رواية أبي أمامة الباهلي وجود مجاهيل فيه
١٧٧	ملاحظات على تجويز نسخ الآية بالسنة
	٢١
	المسلم يرث الكافر دون العكس
١٨٣	توريث الكافر من المسلم باطل إجماعاً

الصفحة	الموضوع
١٨٤	توريث المسلم من الكافر صحيح عند الإمامية وبيانه ضمن أمور
١٨٥	استعراض كلمات الفقهاء
١٨٧	الكتاب حجة قطعية لا يعدل عنه إلا بدليل قطعي
١٨٩	أدلة القائلين بإرث المسلم من الكافر
٢٠٠	أدلة القائلين بعدم التوريث ونقدها
	٢٢
	الميراث بالقرابة
	او بالتعصيب
٢١١	العصبة في اللغة والاصطلاح
٢١٢	أقسام العصبة
٢١٣	أقسام نسبة الفروض مع مجموع التركة
٢١٤	إيضاح التوريث بالتعصيب
٢١٥	ضابطة الميراث عند الفريقين
٢١٦	عدم الثمرة فيما إذا كان قريب مساو لا فرض له
٢١٨	ترتب الثمرة إذا لم يكن قريب مساو لا فرض له
٢٢٠	دراسة أدلة نفاة التعصيب من الكتاب
٢٣٠	دراسة أدلة نفاة التعصيب من السنة
٢٣٢	الأحاديث المأثورة من أئمة أهل البيت في نفي التعصيب
٢٣٥	دراسة أدلة القائلين بالتعصيب من الكتاب ونقدها

الصفحة

الموضوع

٢٣٨

دراسة أدلة القائلين بالتعصيب من السنة ونقدها

٢٤٧

مضاعفات القول بالتعصيب

٢٣

العول في الإرث

٢٥١

العول لغة واصطلاحاً

٢٥٢

العول تاريخياً

٢٥٥

الأقوال المطروحة في العول

٢٥٧

ذكر نماذج من صور العول

٢٦٠

أدلة القائلين بصحة العول

٢٦٠

١. قياس الحق بالدين ونقده

٢٦١

٢. قياس الإرث بالوصية ونقده

٢٦٢

٣. تقديم البعض على البعض ترجيح بلا مرجح ونقده

٢٦٣

٤. قول علي عليه السلام في المسألة المنبرية وإيضاحه

٢٦٦

أدلة القائلين ببطلان العول

٢٦٦

استلزام العول نسبة الجهل أو العيب إلى المشرع

٢٦٧

استلزامه التناقض والاغراء بالجهل

٢٦٨

استلزامه تفضيل النساء على الرجال

٢٦٩

تصريح أئمة أهل البيت على بطلان العول

الصفحة	الموضوع
٢٦٩	أسلوب علاج العول من منظور روائي
٢٧٢	ما الفرق بين البنت وكلالة الأم
٢٧٥	نكات في المقام
٢٤	
	في التقية
٢٨١	اعمال سياسة القمع والاستبداد في حق الشيعة عبر القرون
٢٨٦	التقية لغة واصطلاحاً
٢٨٩	التقية تاريخياً
٢٨٩	التقية في عصر الكلیم
٢٩٠	التقية في عصر الرسول
٢٩١	التقية بعد رحيل الرسول
٢٩٢	تقية المحدثين في مسألة خلق القرآن في عصر المأمون
٢٩٦	محنة الشيعة في العصر الأموي
٢٩٨	محنة الشيعة في العصر العباسي
٣٠٢	محنة الشيعة في العصرين: الأموي والعثماني
٣٠٤	كلام العلامة هبة الدين الشهرستاني حول التقية
٣٠٥	حصيلة البحث
٣٠٧	الغاية من تشريع التقية
٣١٠	التقية في الكتاب العزيز

الصفحة	الموضوع
٣١٧	التقية في السنة النبوية
٣١٨	التقية في كلمات العلماء
٣١٩	مجال التقية هو الأمور الشخصية
٣٢١	أقسام التقية
٣٢٥	شبهات حول التقية
٣٣٣	الآثار البناءة للتقية
٣٣٧	موقف أئمة أهل البيت من التقية
٣٤٠	في اجزاء العمل الموافق للتقية عن الإعادة والقضاء
٣٤٨	حكم التقية لغاية المداواة
	خاتمة المطاف
	في جذور الاختلاف بين الفقهاء
	وفيه فصول:
٣٥٥	الفصل الأول: أئمة أهل البيت هم المرجع العلمي بعد النبي ﷺ
٣٥٥	أئمة الشيعة أوصياء الرسول وخلفاؤه
٣٥٥	حجية أقوال العترة الطاهرة
٣٦٠	مصادر علومهم
٣٦١	١. السماع عن رسول الله
٣٦١	٢. كتاب علي عليه السلام
٣٦٣	٣. الاستنباط من الكتاب والسنة

الصفحة	الموضوع
٣٦٥	٤. الاشراقات الإلهية وكونهم محدّثين
٣٧٠	عصمة الأئمة الإثني عشر
٣٧٤	عصمة الإمام في الكتاب العزيز
٣٧٧	الفصل الثاني: الصحابة والمرجعية العلمية بعد رحيل الرسول
٣٧٨	١. الافتاء بالرأي مكان الافتاء بالكتاب و السنة
٣٨٣	٢. اعتراف الصحابة بقصور علمهم بالشريعة
٣٨٦	٣. قلة معرفتهم بالأحكام
٣٩٠	٤. اختلافهم فيما يكثر الابتلاء به
٣٩٣	٥. المرجع العلمي وأصناف الصحابة
٣٩٧	٦. المرجع العلمي وعدم تدوين الحديث وتفرق الصحابة
٤٠١	الفصل الثالث: حجّة العقل في مجالات خاصة
٤٠٣	العقل أحد الأدلة الأربعة عندنا مصرّ ونقل كلام ابن إدريس
٤٠٥	١. حكم العقل في مجال التحسين والتقييح
٤٠٨	الآثار المرتبة على القول بالتحسين والتقييح
٤١١	٢. حكم العقل في مجال الملازمات
٤١٢	٣. حكم العقل في مجال تنقيح المناط
٤١٥	٤. حكم العقل في مجال لدرك المصالح والمفاسد
٤١٧	الفصل الرابع: التشريع تابع للمصالح والمفاسد
٤١٨	إنكار الأشاعرة تبعية أفعاله سبحانه بالأغراض

الصفحة	الموضوع
٤١٨	إنكارهم تبعية الأحكام بالمصالح والمفاسد
٤٢٠	مرجحات باب التزام
٤٢٥	الفصل الخامس: ما هو المرجع فيما لا نص فيه في الفقه الشيعي
٤٢٦	المرجع فيما لا نص فيه في الفقه الشيعي: الأصول العملية
٤٢٧	الأصول العلمية عبارة عن البراءة والاشتغال والتخير والاستصحاب
٤٢٩	الفصل السادس: مصادر التشريع فيما لا نص فيه عند أهل السنة
	١. القياس
٤٣٢	القياس لغة واصطلاحاً
٤٣٥	أركان القياس وإمكان العمل به
٤٣٧	أقسام القياس والفرق بين علة الحكم وحكمته
٤٣٨	حكم القياس في منصوص العلة
٤٤١	قياس الأولوية وتنقيح المناط
٤٤٢	المتشابهان غير المتماثلين
٤٤٣	تخريج المناط بالسبر والتقسيم
٤٤٧	تخريج المناط بالسبر والتقسيم يفيد الظن
٤٥٠	الشك في الحجية يساقط القطع بعدمها
	الاستدلال على حجية القياس بآيات سبع لا دلالة لها على حجية
٤٥٣	القياس
٤٦٤	الاستدلال بالسنة

الصفحة	الموضوع
٤٦٦	دراسة حديث معاذ بن جبل سنداً ودلالة
٤٧٠	الصور المختلفة لحديث معاذ بن جبل
٤٧٣	الاستدلال بحديث ابن عمر وحديث ابن عباس ونقدهما
٤٧٦	الاستدلال بحديث الاعرابي
٤٧٨	الاستدلال بإجماع الصحابة ونقده
٤٨٣	الاستدلال بدليل العقل
٤٨٨	القياس في كلمات أئمة أهل البيت عليهم السلام
٤٩٢	القياس في كلمات الصحابة والتابعين
	٢. الاستحسان
٤٩٤	تعريف الاستحسان بتعاريف مختلفة
٤٩٤	ما هو المراد من الاستحسان: فيه آراء
٤٩٥	العمل بالرأي والظن
٤٩٥	العدول من قياس إلى قياس أقوى
٤٩٦	العدول من مقتضى قياس جلي إلى قياس خفي
٤٩٨	العدول من مقتضى القياس بدليل
٥٠٠	الاستحسان والعمل بأقوى الدليلين
٥٠١	الاستحسان والأخذ بالعرف
٥٠١	الاستحسان والمصلحة
٥٠٢	العدول عن مقتضى الدليل إلى ما يستحسنه المجتهد

الصفحة	الموضوع
٥٠٥	الاستدلال على حجّة الاستحسان بوجوه ضعيفة
	٣. الاستصلاح أو المصالح المرسلّة
٥١٠	تفسير مفردات العنوان
٥١٢	الاستصلاح وتقديم المصلحة على النص
٥١٣	الاستصلاح وتقييد النصّ بالمصلحة
٥١٥	الاستصلاح وانشاء الحكم فيما لا نصّ فيه على وفق المصلحة
٥١٧	ما هو السبب لعدّ الاستصلاح من مصادر التشريع
٥١٩	الاستصلاح ليس دليلاً مستقلاً
	٤. سدّ الذرائع
٥٢٤	سدّ الذرائع لغة واصطلاحاً
٥٢٧	أدلة القاعدة من الكتاب
٥٢٩	أدلة القاعدة من السنة
٥٣٠	أدلة القاعدة من الإجماع والعقل
٥٣١	مكانة القاعدة في علم الأصول
٥٣٢	دراسة بعض الفروع المبنية عليها
	٥. فتح الذرائع
٥٣٧	الاستدلال على جواز فتح الذرائع بالكتاب ونقده
٥٣٩	الاستدلال على فتح الذرائع بالسنة ونقده
٥٤٠	القول الحاسم في فتح الذرائع

الصفحة	الموضوع
	٦. قول الصحابي
٥٤٧	قول الصحابي حجة إذا أسنده إلى الرسول
٥٤٧	رأي الصحابي أو القول المردد بين النقل والرأي ليسا بحجة
٥٥١	الحجة هو الأعم من القول والرأي عند ابن القيم
٥٥٣	وجود المخالفة بين الصحابة
٥٥٥	أحاديث الاقتداء بالصحابة وتفسيرها
٥٥٩	رؤيا الصحابة والتشريع
٥٦٢	عود إلى بدء
٥٦٣	استدلال الشاطئي بوجوه أربعة على حجية رأي الصحابي ونقدها
	٧. إجماع أهل المدينة
٥٧٦	اختلاف مالك والليث في حجية إجماع أهل المدينة
٥٧٨	رسالة الليث إلى مالك في الموضوع
	٨. إجماع العقرة الطاهرة
٥٨٣	أئمة أهل البيت معصومون بتنصيب القرآن الكريم
٥٨٨	الفصل السابع: هل الإجماع أصل برأسه أو حاك عن الدليل
٥٨٩	مكانة الإجماع المحصل عند الشيعة
٥٩١	الإجماع عند أهل السنة أصل برأسه
٥٩٢	الاستدلال برواية لا تجتمع أمّي على خطأ ونقده

الصفحة	الموضوع
٥٩٤	الفصل الثامن: في مسألة التخطئة والتصويب
٥٩٥	التصويب وأقسامه
٥٩٨	ما هو السبب للقول بالتصويب عند أهل السنة
	الفصل التاسع: انفتاح باب الاجتهاد عند الشيعة وانسداده عند أهل السنة
٦٠٠	الاجتهاد لغة واصطلاحاً
٦٠١	الاجتهاد المطلق والاجتهاد في مذهب خاص
٦٠٢	لزوم فتح باب الاجتهاد
٦٠٥	مبدأ غلق باب الاجتهاد
٦٠٧	ما هي العوامل التي سببت الاغلاق
٦١١	اجتهاد الشيعة اجتهاد مطلق
	 الحمد لله رب العالمين