



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



عليه
صلى الله عليه وسلم

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

١-٢

موسوعة الفقه الإسلامي

الفقه الإسلامي والمقارن

موسوعة الفقه
الإسلامي المقارن



تأليف: د. محمد بن عبد الوهاب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

موسوعه الفقه الاسلامى المقارن

كاتب:

آيت الله ناصر مكارم شيرازى

نشرت فى الطباعة:

مدرسه الامام على بن ابى طالب (عليه السلام)

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

| | |
|----|---|
| ٥ | الفهرس |
| ٦٣ | موسوعه الفقه الاسلامى المقارن |
| ٦٣ | اشاره |
| ٦٣ | الجزء الأول |
| ٦٣ | اشاره |
| ٦٣ | الغايه من تأليف هذا الكتاب |
| ٦٣ | الإتساع المدهش للعلوم: |
| ٦٤ | العلوم الإنسانيه والدينيه: |
| ٦٥ | الدور البتاء للمسائل المستحدثه فى أتساع دائره الفقه الإسلامى: |
| ٦٦ | التخصّص فى أبواب الفقه: |
| ٦٦ | دور الموسوعات ودوائر المعارف: |
| ٦٦ | ضروره الفقه المقارن: |
| ٦٧ | تعريف الفقه المقارن: |
| ٦٨ | قلّه الاهتمام بفقه أهل البيت عليهم السلام: |
| ٧٠ | مقدمات الموضوع: |
| ٧١ | خصوصيات هذه الموسوعه: |
| ٧٣ | القسم الأول: الفقه فى اللغه و الإصطلاح |
| ٧٣ | اشاره |
| ٧٣ | الفقه فى اللغه: |
| ٧٥ | مفرده الفقه فى الثقافه القرآنيه: |
| ٧٨ | مفرده الفقه فى لسان الروايات: |
| ٨٠ | الفقه فى اصطلاح الفقهاء والاصوليين: |
| ٨٢ | تذكير ضرورى: |
| ٨٤ | الاجتهاد فى مقابل النص: |

- المصطلحات المتعلقة بالموضوع: ٨٦
- (أ) «دين» ٨٦
- (ب) «شَرع»، «شِرْعَه» و «شريعَه» ٨٧
- هل أنّ تشخيص الموضوعات بعهدته الفقيه؟ ٨٨
- المنابع والمصادر ٩٠
- القسم الثاني: أهميه الفقه الإسلامى فى سياق الآيات و الروايات ٩٣
- اشاره ٩٣
- «لفقه» منهج العبوديه المدون: ٩٣
- «لفقه» مبيّن للحدود الإلهيه: ٩٥
- أهميّه «لفقه» فى دائره الروايات: ٩٦
- الإخلال بالفقه يلزم الإخلال بالركنين الآخرين للدين: ١٠٠
- تأثير العقائد والأخلاق فى المسائل الفقيهيه: ١٠٣
- تأثير العقائد والأخلاق فى عمليه الاستنباط: ١٠٤
- تأثير التفقه و الاجتهاد فى العلوم الإسلاميه الأخرى: ١٠٦
- المنابع والمصادر ١٠٧
- القسم الثالث: سعه دائرهاالفقه ١٠٩
- اشاره ١٠٩
١. حدود الفقه، تابعه لحدود الشريعه ١١٠
- اشاره ١١٠
- (أ) ما المقصود من الشريعه؟ ١١٠
- (ب) ما هو هدف الدين؟ ١١٠
- (ج) موارد الحاجه للدين ١١١
- اشاره ١١١
- الحاجات الطبيعيه: ١١١
- الحاجات الروحيه والمعنويه: ١١٣
- الحاجات الاجتماعيه: ١١٣

| | |
|-----|--|
| ١١٤ | ٢. قبول القوانين الإضائية |
| ١١٥ | ٣. الأصل الأوّلي هو الشموليه والدوام |
| ١١٦ | ٤. الإفراط والتفريط في تعيين دائره الفقه وحدوده |
| ١١٨ | المنايع والمصادر |
| ١١٨ | القسم الرابع: إمتيازات الفقه الإسلامى |
| ١١٩ | اشاره |
| ١١٩ | ١. «الفقه» يعكس أفضليه خالق العقل على العقل |
| ١٢١ | ٢. الاتساق مع القطره |
| ١٢٢ | ٣. شموله لجميع الحاجات البشريه |
| ١٢٣ | ٤. شموله لدائره الفرد والمجتمع |
| ١٢٤ | ٥. اقترانه مع «الأخلاق» |
| ١٢٤ | ٦. توقّر الضمانه الباطنيه لإجراء القانون |
| ١٢٧ | ٧. حركيه قوانين الإسلام فى دائره التطبيق |
| ١٢٨ | ٨. السهل والممتنع |
| ١٢٩ | ٩. التوازن والتعادل |
| ١٣٠ | ١٠. المرونه |
| ١٣٠ | اشاره |
| ١٣١ | كلام أخير: |
| ١٣٧ | المنايع والمصادر |
| ١٣٨ | القسم الخامس: مكانه الفقه الإسلامى |
| ١٣٨ | اشاره |
| ١٣٩ | فى الدائره العالميه والتعامل فيما بين المذاهب الفقيهيه |
| ١٣٩ | تمهيد: |
| ١٣٩ | تعريف علم الخلاف: |
| ١٣٩ | هدف «علم الخلاف»: |
| ١٤٠ | تاريخ ظهور «علم الخلاف»: |

- أهم الكتب في علم الخلاف: ١٤٠
- مرحلة انفصال المذاهب: ١٤١
- إحياء «فقه المقارن» من جديد: ١٤٢
- ثمرات «الفقه المقارن» في المرحلة المعاصرة: ١٤٣
- إشاره ١٤٣
- أ. رفع الحواجز والحدود الموجوده بين المذاهب الإسلاميه ١٤٣
- ب. ورود الفقه الإسلامى فى الميادين العالميه ١٤٤
- ج. نفوذ فقه أهل البيت عليهم السلام إلى جامعه الأزهر ١٤٤
- د. صدور الفتوى التاريخيه لشيخ الأزهر المبنيه على جواز اتباع مذهب الشيعه ١٤٥
- ه. تأثير فقه أهل البيت عليهم السلام فى فتوى علماء أهل السنّه والقوانين المدنيه للبلدان الإسلاميه ١٤٦
- إشاره ١٤٦
١. ترجيح فقه أهل البيت عليهم السلام فى مسأله الالتزام بالشرط ضمن العقد ١٤٦
٢. ترجيح فقه أهل البيت عليهم السلام فى مسأله الرضاع ١٤٧
٣. ترجيح فقه أهل البيت عليهم السلام فى مسأله الطلاق المعلق ١٤٨
٤. ترجيح فقه أهل البيت عليهم السلام فى مسأله الطلاق بالثلاث ١٤٨
٥. ترجيح فقه أهل البيت عليهم السلام فى طلاق السكران ١٤٩
٦. ترجيح فقه أهل البيت عليهم السلام فى مسأله الشاهدين على الطلاق ١٤٩
٧. ترجيح فقه أهل البيت عليهم السلام فى مسأله عدم سقوط المهر والنفقه فى طلاق الخلع ١٥٠
٨. ترجيح فقه أهل البيت عليهم السلام فى مسأله الرجوع فى الطلاق الرجعى ١٥١
٩. ترجيح فقه أهل البيت عليهم السلام فى مسأله تحوّل عدّه المرأة من نوع إلى نوع آخر ١٥١
١٠. ترجيح فقه أهل البيت عليهم السلام فى مسأله مدّه الحمل ١٥٢
١١. ترجيح فقه أهل البيت عليهم السلام فى مسأله جواز الوصيه للوارث ١٥٢
١٢. ترجيح فقه أهل البيت عليهم السلام فى مسأله إرث البنت ١٥٣
١٣. ترجيح فقه أهل البيت عليهم السلام فى مسأله وقت رمى الجمرات ١٥٣
١٤. ترجيح فقه أهل البيت عليهم السلام فى مسأله تغيير العدّه من ثلاثه أقرء إلى سنه كامله ١٥٥
١٥. ترجيح فقه أهل البيت عليهم السلام فى مسأله الزواج من الكتائبه ١٥٥

| | |
|-----|---|
| ١٥٦ | الخلاصه: |
| ١٥٧ | المنابع والمصادر |
| ١٥٩ | القسم السادس: الماكل التاريخيه للفقّه الإسلامى |
| ١٥٩ | اشاره |
| ١٦٠ | مقّمه: |
| ١٦١ | المراحل التسع لفقّه أهل البيت عليهم السلام: |
| ١٦١ | خصائص فقّه أهل البيت عليهم السلام: |
| ١٦١ | اشاره |
| ١٦١ | ١. العمل بفقّه أهل البيت عليهم السلام مجزّ |
| ١٦٣ | ٢. ثراء فقّه أهل البيت عليهم السلام |
| ١٦٣ | ٣. انفتاح باب الاجتهاد |
| ١٦٤ | ٤. الحرّيّه والاستقلال |
| ١٦٤ | المرحله الأولى عصر حضور أئمه أهل البيت عليهم السلام |
| ١٦٤ | اشاره |
| ١٦٤ | الفصل الأول: تدوين الكتاب |
| ١٦٥ | اشاره |
| ١٦٧ | ١. أبورافع الصحابى |
| ١٦٧ | ٢. علىّ بن أبى رافع |
| ١٦٧ | ٣. عبيدالله بن أبى رافع |
| ١٦٧ | ٤. ربيع بن سميع |
| ١٦٨ | الفصل الثانى: أبرز فقهاء أهل البيت عليهم السلام |
| ١٦٨ | (أ) أئمه أهل البيت عليهم السلام |
| ١٦٩ | اشاره |
| ١٧٢ | الأئمه الآخرون من أهل البيت عليهم السلام: |
| ١٧٤ | (ب) فقهاء عصر أئمه أهل البيت عليهم السلام |
| ١٧٤ | اشاره |

- ١٧٤ ١. الترغيب والحثّ على الاجتهاد
- ١٧٦ ٢. كثره تلاميذ مدرسه أهل البيت عليهم السلام
- ١٧٦ ٣. بعض فقهاء مدرسه أهل البيت عليهم السلام المعروفين
- ١٧٧ خصائص هذه المرحله:
- ١٧٨ المرحله الثانيه: عصر تشكيل و تبويب الفقه
- ١٧٨ اشاره
- ١٧٩ (أ) مدرسه قم وری
- ١٧٩ (ب) مدرسه العماني والإسكافي
- ١٨٠ (ج) مدرسه بغداد
- ١٨٠ خصائص هذه المرحله:
- ١٨١ المرحله الثالثه: عصر تحول في ميدان التفقه و الإجتهد
- ١٨١ اشاره
- ١٨٢ خصائص هذه المرحله:
- ١٨٣ المرحله الرابعه: عصر الركود و التقليد
- ١٨٣ اشاره
- ١٨٤ بعض فقهاء هذا العصر:
- ١٨٤ اشاره
- ١٨٥ خصائص هذه المرحله:
- ١٨٥ المرحله الخامسه: عصر تجديد حياه الفقه لمدرسه أهل البيت عليهم السلام
- ١٨٥ اشاره
- ١٨٦ بعض فقهاء المرحله الخامسه:
- ١٨٩ خصائص المرحله الخامسه:
- ١٩١ المرحله السادسه: عصر ظهور الحركه الأخباريّه
- ١٩١ اشاره
- ١٩٢ سبب ظهور الفكر الأخباري:
- ١٩٣ بعض فقهاء الأخباريين:

- ١٩٥ خصائص المرحلة السادسة:
- ١٩٥ اشاره
- ١٩٥ (أ) الآثار السلبية للحركة الأخبارية
- ١٩٦ (ب) الآثار الإيجابية للحركة الأخبارية
- ١٩٦ المرحلة السابعة: عصر تجديد حياه الإجتهد في ميدان التفقه
- ١٩٦ اشاره
- ١٩٨ تلامذه المحقق البهبهاني:
- ١٩٩ خصائص المرحلة السابعة:
- ١٩٩ المرحلة الثامنة: عصر الابداعات الفقيهيه
- ١٩٩ اشاره
- ٢٠٠ تلامذه الشيخ الأنصاري:
- ٢٠٤ خصائص المرحلة الثامنة:
- ٢٠٤ ١. تنظيم المباحث الأصوليه بشكل خاص
- ٢٠٤ ٢. الإبداعات الفقيهيه
- ٢٠٥ ٣. الاهتمام الواسع بالعبادات والعقود
- ٢٠٥ ٤. ظهور «التقريرات» في الفقه والأصول
- ٢٠٥ ٥. ظهور الرسائل العمليه بشكل جديد
- ٢٠٦ المرحلة التاسعه: عصر ورود الفقه للميادين الإجتهديه المختلفه
- ٢٠٦ اشاره
- ٢٠٩ خصائص المرحلة التاسعه:
- ٢١١ ملاحظه مهمه:
- ٢١١ المراحل الست لفقه أهل السنّه
- ٢١١ اشاره
- ٢١٢ المرحلة الأولى: عصر الصحابه و التابعين
- ٢١٢ اشاره
- ٢١٤ رواد من التابعين:

| | |
|-----|---|
| ٢١٥ | خصائص المرحلة الأولى: |
| ٢١٥ | المرحلة الثانية: عصر ظهور المذاهب الفقهية |
| ٢١٥ | اشاره |
| ٢١٦ | المذاهب الفقهية المنقرضة: |
| ٢١٧ | المذاهب غير المنقرضة: |
| ٢١٧ | اشاره |
| ٢١٨ | ١. المذهب الحنفي |
| ٢١٨ | اشاره |
| ٢١٨ | مصادر فقه أبي حنيفة: |
| ٢١٩ | ٢. المذهب المالكي |
| ٢١٩ | اشاره |
| ٢٢٠ | المصادر الفقهية لمالك: |
| ٢٢٠ | ٣. المذهب الشافعي |
| ٢٢٠ | اشاره |
| ٢٢١ | المصادر الفقهية للشافعي: |
| ٢٢٢ | ٤. المذهب الحنبلي |
| ٢٢٢ | المصادر الفقهية لأحمد بن حنبل: |
| ٢٢٣ | خصائص المرحلة الثانية: |
| ٢٢٣ | المرحلة الثالثة: عصر توقف حركة الاجتهاد |
| ٢٢٣ | اشاره |
| ٢٢٤ | علل انسداد باب الاجتهاد وانحصر المذاهب: |
| ٢٢٤ | اشاره |
| ٢٢٥ | ١. تدوين المذاهب |
| ٢٢٥ | ٢. الأتباع المتعصبين |
| ٢٢٥ | ٣. دور السلطة |
| ٢٢٦ | الفقهاء البارزون في المرحلة الثالثة: |

- ٢٢٦ فقهاء المذهب الحنفي:
- ٢٢٦ فقهاء المذهب المالكي:
- ٢٢٦ فقهاء المذهب الشافعي:
- ٢٢٧ فقهاء المذهب الحنبلي:
- ٢٢٧ خصائص المرحلة الثالثه:
- ٢٢٨ المرحلة الرابعه: عصر الركورد الفقهي
- ٢٢٨ اشاره
- ٢٢٩ بعض فقهاء المرحلة الرابعه:
- ٢٢٩ خصائص المرحلة الرابعه:
- ٢٣٠ المرحلة الخامسه: عصر عوده الحركه الفقهيته
- ٢٣٠ اشاره
- ٢٣١ خصائص المرحلة الخامسه:
- ٢٣١ المرحلة السادسه: عصر اليقظه و إحياء باب الإجتهداد من جديد
- ٢٣١ اشاره
- ٢٣٣ خصائص المرحلة السادسه:
- ٢٣٤ المنابع والمصادر
- ٢٣٩ القسم السابع: منابع الإستنباط في نظر فقهاء الإسلام
- ٢٣٩ اشاره
- ٢٤٠ مقدمه:
- ٢٤٢ المصادر الأصليه والمتفق عليها في عمليه الاستنباط:
- ٢٤٢ (أ) القرآن الكريم
- ٢٤٢ اشاره
- ٢٤٣ القرآن كلام الله:
- ٢٤٤ عدم إمكان تحريف القرآن:
- ٢٤٥ حجتيه نصوص القرآن وظواهره:
- ٢٤٦ أدله حجتيه الظواهر:

- ٢٤٧ حجته ظواهر القرآن والتحقيق في كلمات الأخباريين:
- ٢٤٩ (ب) السنّه
- ٢٤٩ اشاره
- ٢٤٩ حجته سنّه رسول الله صلى الله عليه و آله:
- ٢٤٩ حجته سنّه أئمه أهل البيت عليهم السلام:
- ٢٥١ بعض المناقشات فيما يتصل بحججه سنّه أهل البيت عليهم السلام:
- ٢٥٦ كيفية استنباط الأحكام من فعل المعصوم عليه السلام:
- ٢٥٧ كيفية حجته تقرير المعصوم عليه السلام:
- ٢٥٧ سنّه الصحابه:
- ٢٥٩ كيفية تحصيل السنّه:
- ٢٦٦ البحوث المشتركة في الكتاب والسنّه:
- ٢٦٦ اشاره
- ٢٦٦ ١. تقسيمات الأدلّه النقليه
- ٢٧١ ٢. عدم إمكان نسخ القرآن بخبر الواحد
- ٢٧١ ٣. إمكان تخصيص وتقييد القرآن بالحديث
- ٢٧٣ (ج) الإجماع
- ٢٧٣ اشاره
- ٢٧٣ نظر أهل السنّه في الإجماع:
- ٢٧٥ نظر الإماميه في الإجماع:
- ٢٧٥ (د) دليل العقل
- ٢٧٦ اشاره
- ٢٧٨ المرحله الأولى موارد ومصاديق حكم العقل
- ٢٨١ المرحله الثانيه: دليل حجته الدليل العقلي
- ٢٨٤ (ه) القواعد الفقهيّه
- ٢٨٥ (و) الأصول العمليه
- ٢٨٦ المنابع المختلف فيها في الاستنباط:

- ٢٨٦ اشارة
- ٢٨٨ ١. القياس
- ٢٨٨ اشارة
- ٢٩٠ نقد أدلته حجتيه القسم الرابع من القياس:
- ٢٩٢ ٢. الاستحسان
- ٢٩٤ ٣. المصالح المرسله
- ٢٩٦ ٤. سد الذرائع وفتحها
- ٢٩٦ اشارة
- ٢٩٧ تعارض الأدلته:
- ٢٩٩ المنابع والمصادر
- ٣٠٥ القسم الثامن: عدم الفراغ القانوني في الإسلام
- ٣٠٥ اشارة
- ٣٠٦ مقدمه:
- ٣٠٨ ١. تعريف الحكم وأقسامه
- ٣٠٨ اشارة
- ٣٠٨ أ) الحكم الأولي
- ٣٠٨ ب) الحكم الثانوي
- ٣٠٨ ج) الحكم الحكومي
- ٣٠٩ ٢. القوانين الثابته والمتغيره وتأثير الزمان والمكان
- ٣١٠ ٣. انفتاح باب الاجتهاد
- ٣١١ ٤. هل يوجد فراغ قانوني؟
- ٣١١ اشارة
- ٣١٤ الجواب عن سؤال:
- ٣١٥ ٥. موضوعيه «منطقه الفراغ»؟
- ٣١٥ اشارة
- ٣١٧ المناقشه:

| | |
|-----|---|
| ٣١٩ | المنايع والمصادر |
| ٣٢٠ | القسم التاسع: إنسداد أو إنفتاح باب الاجتهاد |
| ٣٢٠ | اشاره |
| ٣٢١ | الفصل الأول: إنسداد أو إنفتاح الإجهاد |
| ٣٢١ | اشاره |
| ٣٢٢ | ١. تاريخ مقوله الإنسداد |
| ٣٢٤ | ٢. عوامل الإنسداد وأسبابه |
| ٣٢٤ | اشاره |
| ٣٢٤ | (أ) العوامل السياسيّه والاجتماعيّة |
| ٣٢٤ | اشاره |
| ٣٢٤ | نقد مناقشه: |
| ٣٢٧ | (ب) العوامل الشرعيه للحكم بالانسداد |
| ٣٢٩ | ٣. حدود دائره الانسداد |
| ٣٣٠ | الفصل الثاني: المعطيات للحكم بالانسداد |
| ٣٣٠ | اشاره |
| ٣٣٠ | ١. بقاء المسائل المستحدثه بدون جواب |
| ٣٣١ | ٢. بقاء المسائل محلّ الحاجه في زمان الأئمه |
| ٣٣٢ | الأربعه بدون جواب |
| ٣٣٢ | ٣. عدم الانسجام مع خلود الدين الإسلامي |
| ٣٣٢ | ٤. وقوع التضادّ في القول والعمل |
| ٣٣٣ | الفصل الثالث: القائلون بانفتاح باب الإجهاد و أدلتهم |
| ٣٣٣ | اشاره |
| ٣٣٣ | ١. الآيات القرآنيه |
| ٣٣٣ | (أ) عموميه الخطابات القرآنيه |
| ٣٣٤ | (ب) وجوب الرجوع إلى علماء الأئمه |
| ٣٣٤ | ٢. سيره الأئمه عليهم السلام والعلماء |

| | | |
|-----|-------|--|
| ٣٣٤ | | اشاره |
| ٣٣٥ | | انفتاح باب الاجتهاد فى عصر النبى صلى الله عليه و آله والصحابه: |
| ٣٤٩ | | ٣. روايات أهل البيت عليهم السلام وانفتاح باب الاجتهاد |
| ٣٥٠ | | ٤. الروايات التى تنهى عن الإفتاء بدون علم |
| ٣٥١ | | ٥. الروايات التى تعلم طريق الاجتهاد والاستنباط |
| ٣٥٥ | | ٦. الروايات ودورها فى حلّ التعارض بين الأحاديث |
| ٣٥٦ | | ٧. أدلّه القائلين بالإنفتاح من أهل السنّه |
| ٣٥٦ | | اشاره |
| ٣٥٦ | | أ) إنّ الاجتهاد يعتبر فريضه دينيه |
| ٣٥٧ | | ب) خلود الإسلام والحاجه المستمره للأحكام الدينيه |
| ٣٥٧ | | ج) صيانه وحفظ الكتاب والسنّه |
| ٣٥٨ | | د) شهاده أئمه المذاهب الأربعة على الانفتاح |
| ٣٥٩ | | النتيجه: |
| ٣٥٩ | | الفصل الرابع: النظريات الجديده و الإنفتاح المطلق لباب الإجتهد |
| ٣٥٩ | | اشاره |
| ٣٦١ | | خلاصه البحث: |
| ٣٦٢ | | المنابع والمصادر |
| ٣٦٥ | | القسم العاشر: دور الزمان و المكان فى عمليه الإستنباط |
| ٣٦٥ | | اشاره |
| ٣٦٦ | | مقدمه: |
| ٣٦٧ | | الفصل الأول: الزمان و المكان و تأثيرهما فى عمليه الإستنباط |
| ٣٦٧ | | الأمر الأول: التعاريف |
| ٣٦٩ | | الأمر الثانى: تأثير الزمان والمكان فى آراء كبار الفقهاء |
| ٣٧٢ | | الأمر الثالث: دائره التأثير |
| ٣٧٢ | | اشاره |
| ٣٧٣ | | ١. تأثير الزمان والمكان فى الموضوعات |

- ٣٧٣ اشاره
- ٣٧٤ (أ) تغيير المصداق
- ٣٧٤ (ب) تبديل الموضوع بحدوث التغيير الباطنى
- ٣٧٥ (ج) اتساع وتعميم المصداق
- ٣٧٥ (د) تضيق وتخصيص المصداق
- ٣٧٥ (ه) ظهور مصداق جديد
- ٣٧٦ ٢. تأثير الزمان والمكان فى الأحكام
- ٣٧٦ اشاره
- ٣٧٦ (أ) تأثير الزمان والمكان فى كيفية واسلوب تنفيذ الأحكام
- ٣٧٧ (ب) استبدال الحكم الأولى بالحكم الثانوى فى موارد الاضطرار
- ٣٧٧ (ج) ترجيح بعض الأحكام على البعض الآخر (قاعده الأهمّ والمهم)
- ٣٧٨ ٣. تأثير الزمان والمكان فى مصالح ومفاسد الأحكام
- ٣٧٩ ٤. تأثير الزمان والمكان فى فهم النصوص (التفسير العصرى)
- ٣٨١ الأمر الرابع: طريقه تأثير الزمان والمكان
- ٣٨١ اشاره
- ٣٨٢ ١. طريقه التأثير فى دائره المفاهيم القرآنيه
- ٣٨٣ ٢. كيفية تأثير الزمان والمكان فى السيره النظرية والعملية للمعصومين عليهم السلام
- ٣٨٣ اشاره
- ٣٨٣ (أ) كيفية التأثير فى السيره النظرية والقوليه
- ٣٨٤ (ب) كيفية التأثير فى السيره العمليه للمعصومين عليهم السلام
- ٣٨٤ ٣. كيفية تأثير الزمان والمكان فى فتاوى الفقهاء
- ٣٨٤ الأمر الخامس: نتائج التأثير
- ٣٨٤ اشاره
- ٣٨٤ (أ) حلّ التعارض الظاهرى الموجود فى السيره النظرية والعملية للمعصومين عليهم السلام
- ٣٨٨ (ب) التسهيل فى الأحكام الحكوميه
- ٣٨٩ (ج) التسهيل فى أمر المعيشه

- ٣٩٠ (د) تناسب الأحكام الإسلاميه مع الحاجات الواقعيه للعصر
- ٣٩١ (ه) رفع العسر والحرج
- ٣٩١ الفصل الثاني: الشبهات و علامات الإستفهام
- ٣٩١ (أ) الإشكال على خلود الأحكام الأوليه للإسلام
- ٣٩١ (ب) محورتيه المصلحه والمصالح المرسله
- ٣٩٢ (ج) محورتيه العرف وانقلاب الأحكام الشرعيه إلى عرفتيه!
- ٣٩٣ المنابع والمصادر
- ٣٩٤ القسم الحادى عشر: العلوم التى يتوقف عليها الإجتهد
- ٣٩٤ اشاره
- ٣٩٤ مقّمه:
- ٣٩٧ ١. الاجتهاد فى اللغه
- ٣٩٨ ٢. الاجتهاد فى الاصطلاح
- ٣٩٩ ٣. أقسام الاجتهاد
- ٣٩٩ اشاره
- ٣٩٩ الأول: الاجتهاد المطلق والتمجّزى ء
- ٤٠٠ الثانى: الاجتهاد العام والخاص
- ٤٠٠ ٤. المراد من الاجتهاد فى عنوان البحث
- ٤٠١ ٥. لزوم تعلّم بعض العلوم كمقّمه للاجتهد
- ٤٠٢ ٦. العلوم التى تعتبر مقّمه للإجتهد
- ٤٠٢ اشاره
- ٤٠٢ (أ) أدبيات اللغه العربيه
- ٤٠٢ اشاره
- ٤٠٢ ١. العلم بلغه العرب
- ٤٠٣ ٢. علم الصرف
- ٤٠٤ ٣. علم النحو
- ٤٠٥ ٤. علم البلاغه (المعاني والبيان والبديع)

٤٠٦ (ب) العلوم العقلية

٤٠٦ اشارة

٤٠٦ ١. علم المنطق

٤٠٨ ٢. علم الفلسفه

٤١١ ٣. علم الكلام

٤١٤ (ج) العلوم النقلية (أو العقلية والنقلية)

٤١٤ اشارة

٤١٤ ١. علم التفسير

٤١٥ ٢. علم الحديث

٤١٦ ٣. علم الدرايه

٤١٦ ٤. علم الرجال

٤١٩ ٥. علم أصول الفقه

٤٢٥ ٦. علم الفقه

٤٢٦ ٧. العلم بالقواعد الفقيهيه

٤٢٨ خلاصه ونتيجه:

٤٢٨ هل هناك علوم ومعارف أخرى لازمه لعملية الاجتهاد؟

٤٣١ تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد:

٤٣١ المنابع والمصادر

٤٣٥ القسم الثاني عشر: أسباب الإختلاف في الفتوى

٤٣٥ اشارة

٤٣٦ مقدّمه:

٤٣٦ (أ) الحكم الإلهي واحد لا أكثر

٤٣٦ (ب) كثره المشتركات الفقيهيه

٤٣٦ (ج) اختلاف المذاهب و اختلاف الفقهاء لمذهب واحد

٤٣٧ (د) قابليه الخطأ في رأي المجتهد

٤٣٧ (ه) إلزام الفقهاء الشديد باتباع المنابع الشرعيه

- ٤٣٨ (و) استفادته الفقهاء من آراء الآخرين
- ٤٣٨ أسباب اختلاف الفتوى:
- ٤٤٠ العامل الأول: الإختلاف فى بعض منابع إستنباط الأحكام
- ٤٤٠ اشاره
- ٤٤٠ (أ) ظواهر الآيات القرآنيه
- ٤٤١ (ب) حجتيه أحاديث أئمه أهل البيت عليهم السلام
- ٤٤١ اشاره
- ٤٤٢ ١. إن أحاديثهم هى أحاديث رسول الله صلى الله عليه و آله
- ٤٤٢ ٢. مقام العصمه
- ٤٤٦ (ج) رأى وعمل الصحابه
- ٤٤٦ اشاره
- ٤٤٨ نتيجة الاختلاف فى حجتيه رأى الصحابي:
- ٤٤٩ اشاره
- ٤٤٩ المسأله ١. تعيين أقل مدّه أيام الحيض
- ٤٤٩ المسأله ٢. إرث الزوجه المطلقه البائنه
- ٤٤٩ (د) الاستحسان
- ٤٤٩ اشاره
- ٤٥٠ ١. حقّ الشفعه
- ٤٥١ ٢. جعل الخيار لغير طرفى المعامله
- ٤٥٢ (ه) المصالح المرسله
- ٤٥٢ اشاره
- ٤٥٣ آراء الفقهاء:
- ٤٥٤ الثمرهالفقيهيه لاختلاف النظر فى المصالح المرسله:
- ٤٥٤ اشاره
- ٤٥٤ ١. اعتبار شهاده الطفل على الضرب والجرح
- ٤٥٥ ٢. تعذيب المتهم بالسرقه لكسب الاعتراف منه

- ٤٥٥ (و) سدّ الذرائع وفتحها
- ٤٥٥ اشاره
- ٤٥٥ أقسام سدّ الذرائع:
- ٤٥٧ آراء المذاهب بالنسبة إلى حجّيته سدّ وفتح الذرائع:
- ٤٥٨ الاختلافات الفقهيّة الناشئة من ردّ وقبول سدّ الذرائع:
- ٤٦٠ (ز) مسأله حجّيته القياس:
- ٤٦٢ (ح) العرف
- ٤٦٢ اشاره
- ٤٦٢ ١. الآداب والعادات والقوانين والمقررات الاجتماعيّة لأفراد البشر
- ٤٦٢ ٢. مفاهيم الألفاظ والكلمات الموجوده في الكتاب والسنة
- ٤٦٣ ٣. الدلاله الالتزاميه للكلام على إرادته المتكلم
- ٤٦٤ (ط) شرع الأنبياء السابقين
- ٤٦٤ اشاره
- ٤٦٦ (أ) دفع نصف الدية في قصاص الرجل بقتله امرأه
- ٤٦٧ (ب) إجبار الشريك على التوقيت
- ٤٦٨ العامل الثاني: العثور أو عدم العثور على النص
- ٤٦٨ اشاره
- ٤٦٩ اختلاف فتاوى الشافعي القديمه والمتأخره:
- ٤٧٠ نسيان الحديث:
- ٤٧١ العامل الثالث: الإختلاف في معيار و ثقاه الرواه
- ٤٧١ اشاره
- ٤٧١ ١. كون الراوى موافقاً في المذهب
- ٤٧٢ ٢. الإختلاف في وثاقه الراوى
- ٤٧٣ العامل الرابع: الإختلاف في جهه صدور الحديث
- ٤٧٣ اشاره
- ٤٧٣ (أ) الشكّ في كون الحكم نابتاً أم مؤقتاً

- ٤٧٣ اشاره
- ٤٧٤ ١. الصيام في «يوم عاشوراء»
- ٤٧٤ ٢. زكاة الخيل
- ٤٧٥ ٣. حكم صناعه التماثيل
- ٤٧٦ (ب) الاختلاف في كون الحديث واقعياً أو صادراً عن تقيته
- ٤٧٦ اشاره
- ٤٧٧ استحباب الصوم يوم عاشوراء:
- ٤٧٨ العامل الخامس: الإختلاف في نسخ الحكم
- ٤٧٨ العامل السادس: الإختلاف في قراءة الآيات أو نقل متون الحديث
- ٤٧٩ (أ) الإختلاف في قراءة الآيات
- ٤٨٠ (ب) الإختلاف في نقل متن الحديث
- ٤٨٢ العامل السابع: الإختلاف في فهم و تفسير الآيات و الروايات
- ٤٨٢ اشاره
- ٤٨٢ منشأ الإختلاف في فهم ودلاله النصوص:
- ٤٨٢ اشاره
- ٤٨٤ ١. الاستثناء بعد جمل متعدده
- ٤٨٥ ٢. الإختلاف في تقييد موصوفين بصفه واحده
- ٤٨٦ ٣. إبهام اللفظ وقابليته للتطبيق على عدّه مصاديق
- ٤٨٧ ٤. التردّد بين المعنى اللغوى والشرعى
- ٤٨٨ ٥. التردّد بين المعنى الحقيقى والكنائى أو المجازى للفظ
- ٤٨٩ العامل الثامن: الإختلاف في ترجيح الأدله المتعارضه
- ٤٨٩ اشاره
- ٤٩٠ طهاره ونجاسه المنى:
- ٤٩٠ العامل التاسع: الإختلاف في موارد حجيه الأصول العلميه
- ٤٩١ العامل العاشر: الإختلاف في مساحه القواعد الفقهيّه
- ٤٩١ اشاره

| | |
|-----|--|
| ٤٩١ | ١. قاعدة الطهارة |
| ٤٩٢ | ٢. قاعدة اليد |
| ٤٩٢ | ٣. قاعدة ضمان اليد |
| ٤٩٣ | العامل الحادى عشر: الإختلاف فى دائره حجيه العقل |
| ٤٩٥ | العامل الثانى عشر: الإختلاف فى أقسام الإجماع |
| ٤٩٨ | العامل الثالث عشر: تأثير الظروف الإجتماعيه فى فتوى المجتهد |
| ٤٩٨ | اشاره |
| ٤٩٨ | ١. إبطال طلاق الثلاث فى مجلس واحد |
| ٥٠٠ | ٢. تحديد المذاهب الإسلاميه فى أربعه مذاهب |
| ٥٠٠ | نتيجه البحث |
| ٥٠٠ | المنابع والمصادر |
| ٥٠٨ | القسم الثالث عشر: مكانه فلسفه الأحكام فى الفقه الإسلامى |
| ٥٠٨ | اشاره |
| ٥٠٩ | مقدمه: |
| ٥١٠ | الأولى تعريف فلسفه الأحكام |
| ٥١١ | الثانيه: إرتباط فلسفه الأحكام مع الحسن والقبح الذاتيين للأشياء |
| ٥١٤ | الثالثه: موقع البحث فى فلسفه الأحكام |
| ٥١٥ | الرابعه: طرق الكشف عن فلسفه الأحكام |
| ٥١٦ | الخامسه: المقصود من معرفه فلسفه الأحكام |
| ٥١٦ | السادسه: فائده البحث فى فلسفه الأحكام |
| ٥١٦ | اشاره |
| ٥١٧ | الفصل الأول: الأقوال فى المسأله |
| ٥١٧ | (أ) فلسفه الأحكام فى نظر فقهاء مدرسه أهل البيت عليهم السلام |
| ٥٢٠ | (ب) فلسفه الأحكام فى نظر علماء أهل السنّه |
| ٥٢٠ | اشاره |
| ٥٢٠ | بعض أدلّه منكرى فلسفه الأحكام: |

| | |
|-----|---|
| ٥٢١ | أدلة المنكرين للهدفيه: |
| ٥٢١ | (أ) الدليل النقلى |
| ٥٢٣ | (ب) الدليل العقلى |
| ٥٢٣ | اشاره |
| ٥٢٤ | كلام القائلين بالهدفيه: |
| ٥٣١ | الفصل الثانى: الآيات و الروايات التى تقرر فلسفه الأحكام و الأفعال الإلهيه |
| ٥٣١ | اشاره |
| ٥٣١ | ١. الآيات و الروايات الشريفه التى تستعرض عالم التكوين |
| ٥٣١ | اشاره |
| ٥٣١ | (أ) الآيات الشريفه |
| ٥٣٢ | (ب) الروايات الشريفه |
| ٥٣٣ | ٢. الآيات و الروايات المتعلقه بغاياته الأحكام الشرعيه |
| ٥٣٣ | (أ) الآيات |
| ٥٣٥ | (ب) فلسفه الأحكام فى دائره الروايات |
| ٥٣٨ | الفصل الثالث: أقسام فلسفه الأحكام |
| ٥٣٨ | اشاره |
| ٥٤٤ | و خلاصه الكلام: |
| ٥٤٥ | مقاصد الشريعه: |
| ٥٥٠ | المنابع و المصادر: |
| ٥٥٤ | القسم الرابع عشر: بعض الإصطلاحات الفقهيته المهمه |
| ٥٥٤ | اشاره |
| ٥٥٤ | مقدمه: |
| ٥٥٦ | الفصل الأول: الاصطلاحات المتعلقه بالأحكام |
| ٥٥٦ | اشاره |
| ٥٥٦ | (أ) مراحل تشريع الحكم: الاقتضاء، الانشاء، الفعلية، والتنجز |
| ٥٥٧ | (ب) الحكم التكليفى و الوضعى |

- ٥٥٧ ١. الحكم التكليفي:
- ٥٥٧ ٢. الحكم الوضعي:
- ٥٥٧ (ب) ١. أقسام الحكم التكليفي:
- ٥٥٨ [أقسام الحكم التكليفي]:
- ٥٥٨ التقسيم الإجمالي:
- ٥٥٨ التقسيم التفصيلي:
- ٥٥٨ (ب) ١ - ١. تقسيمات الواجب:
- ٥٥٨ الفرض والواجب: ذهب جماعة من أهل السنّة
- ٥٥٩ أقسام الواجب:
- ٥٥٩ اشاره
- ٥٦٠ أقسام الواجب بحسب الذات:
- ٥٦٠ ١. الواجب العيني والكفائي:
- ٥٦٠ ٢. الواجب النفسي والغيري:
- ٥٦٠ ٣. الواجب التعيني والتخييري:
- ٥٦١ ٤. الذاتى والعرضى :
- ٥٦١ ٥. الأصلى والتبعى :
- ٥٦١ ٦. الاستقلالى والضمنى :
- ٥٦١ أقسام الواجب باعتبار الشروط والقيود:
- ٥٦١ ١. المطلق والمشروط:
- ٥٦٢ ٢. المنجز والمعقّد :
- ٥٦٢ ٣. التبعدي والتوصلي:
- ٥٦٣ أقسام الواجب باعتبار الوقت:
- ٥٦٣ ١. الموقّت وغير الموقّت :
- ٥٦٣ ٢. الموسّع والمضيق :
- ٥٦٣ ٣. الواجب الفورى وغير الفورى :
- ٥٦٣ أقسام الواجب باعتبار الدليل:

١. الشرعي والعقلي : ٥٦٤

٢. المولوي والإرشادي : ٥٦٤

٣. الواقعي والطريقي : ٥٦٤

(ب) ١- ٢. إصطلاحات الحرام وأقسامها: ٥٦٥

اشاره ٥٦٥

أقسام الحرام: ٥٦٥

اشاره ٥٦٥

١. الحرام الذاتي والعرضي : ٥٦٥

٢. الحرام الشرعي والعقلي : ٥٦٥

٣. الحرام النفسي والغيري : ٥٦٦

٤. الحرام المؤبد وغير المؤبد: ٥٦٦

(ب) ١- ٣. الاصطلاحات المتعلقة بالعمل الراجح: ٥٦٦

المستحب، المندوب، التطوع، النفل، والسنة ٥٦٦

اشاره ٥٦٦

أقسام المستحب: ٥٦٧

اصطلاحات المكروه وأقسامها: ٥٦٧

(ب) ١- ٤. الاصطلاحات المتعلقة بالإباحه: ٥٦٨

(ب) ٢. أقسام واصطلاحات الحكم الوضعي: ٥٧٠

(ج) الحكم الواقعي والظاهري: ٥٧٢

اشاره ٥٧٢

أقسام الحكم الواقعي: ٥٧٢

اشاره ٥٧٢

الحكم الظاهري وأقسامه: ٥٧٢

١. تقسيم الحكم الظاهري باعتبار الجعل الشرعي ٥٧٢

٢. تقسيم الحكم الظاهري باعتبار الترخيص والإلزام ٥٧٣

٣. تقسيم الحكم الظاهري باعتبار الدليل الشرعي والعقلي ٥٧٣

الفصل الثاني: الاصطلاحات التي تتصل بمناصب الفقهاء ٥٧٣

(أ) الفتوى، الحكم، القضاء ٥٧٣

اشاره ٥٧٣

الفرق بين الحكم والفتوى: ٥٧٤

(ب) الإستفتاء والإفتاء ٥٧٥

اشاره ٥٧٥

شورى الإفتاء: ٥٧٦

(ج) الولايات، الحكومه، الحسبه ٥٧٦

الفصل الثالث: اصطلاحات الفقهاء في بيان الأحكام ٥٧٧

اشاره ٥٧٧

(أ) اصطلاحات الفقهاء في بيان الفتوى ٥٧٨

(ب) اصطلاحات الفقهاء في موارد الاحتياط ٥٧٨

الفصل الرابع: اصطلاحات الفقهاء فيما يتعلّق بأداء التكاليف ٥٧٩

(أ) الإطاعه والعصيان، الانقياد والتجرى ٥٧٩

(ب) الامتثال والإجزاء ٥٨٠

(ج) الصّحه، الفساد والبطلان ٥٨١

(د) الأداء، القضاء، الإعاده ٥٨١

المنابع والمصادر ٥٨٣

القسم الخامس عشر: بنيه الفقه الإسلامى و أبوابه ٥٨٦

اشاره ٥٨٦

مقدّمه: ٥٨٦

بنيه فقه الإماميه: ٥٨٧

اشاره ٥٨٧

تقسيم آخر: ٥٩٠

بنيه الفقه لدى أهل السنّه: ٥٩١

اشاره ٥٩١

| | |
|-----|--|
| ٥٩٤ | النتيجه: |
| ٥٩٤ | المنايع والمصادر |
| ٥٩٥ | القسم السادس عشر: المسائل المسئءهه و الأصول الكليه الحاكمه عليها |
| ٥٩٥ | اشاره |
| ٥٩٦ | مقدمه: |
| ٥٩٧ | البعث الأول: و فيه عدّه مقدمات |
| ٥٩٧ | ١. تعريف المسائل المسئءهه |
| ٥٩٧ | ٢. ضروره البعث في المسائل المسئءهه |
| ٦٠٠ | ٣. نماذج من المسائل المسئءهه |
| ٦٠٠ | اشاره |
| ٦٠٠ | أ) المسائل المسئءهه في مجال الطب |
| ٦٠٠ | ١. التشريح: |
| ٦٠٠ | ٢. زرع الأعضاء: |
| ٦٠١ | ٣. التلقيح الصناعي: |
| ٦٠١ | ٤. نقل الدم: |
| ٦٠١ | ٥. تحديد النسل: |
| ٦٠٢ | ب) قسم العبادات |
| ٦٠٤ | ج) قسم المعاملات والمسائل الاقصاديه |
| ٦٠٥ | د) مسائل متنوّعه |
| ٦٠٦ | البعث الثاني: المباني و المسبوقات |
| ٦٠٦ | ١. التفاوت في المناهج |
| ٦٠٨ | ٢. تأثير الزمان و المكان في الاجتهاد |
| ٦٠٩ | اشاره |
| ٦١٠ | أقسام تغيير الموضوعات: |
| ٦١٤ | ٣. انفتاح باب الاجتهاد |
| ٦١٥ | ٤. تقسيم الأحكام إلى تأسيسيه وإمضائيه |

البحث الثالث: القواعد و الضوابط الحاكمه على المسائل المستحدثه ٦١٥

١. حقيقه القضايا للأحكام الشرعيه ٦١٥

٢. العناوين الثانويه ٦٢١

اشاره ٦٢١

أ) تعريف العناوين الثانويه ٦٢١

ب) شموليته العناوين الثانويه ٦٢١

ج) حلّ عدّه نماذج من المسائل المستحدثه بتطبيق العناوين الثانويه: ٦٢٢

٣. الخساره الزائده على الديه ٦٢٤

٤. عسر و حرج الزوجه ٦٢٤

اشاره ٦٢٥

التذكير بأمور مهمه: ٦٢٥

١. إنّ العناوين الثانويه على قسمين: ٦٢٥

٢. اجتناب الإفراط والتفريط فى التمسك بالعناوين الثانويه ٦٢٦

٣. أصل البراءه ٦٢٧

٤. الملازمه بين حكم العقل والشرع ٦٢٧

تنبيهات: ٦٢٨

المنابع والمصادر ٦٢٩

القسم السابع عشر: أدلّه التقليد فى مدرسه أهل البيت و أهل السنّه ٦٣٠

اشاره ٦٣٠

مقدمه: ٦٣٠

الأولى: التقليد فى اللغه والاصطلاح ٦٣١

أ) التقليد فى اللغه ٦٣١

ب) التقليد فى الاصطلاح ٦٣٢

الثانى: التقليد فى سياق الروايات ٦٣٣

الثالث: ضروره التقليد فى فروع الدين ٦٣٥

اشاره ٦٣٥

- أدلّه التقليد في فروع الدين - ٦٣٦
- اشاره - ٦٣٦
١. الدليل العقلي - ٦٣٦
٢. سيره العقلاء - ٦٣٧
٣. الآيات القرآنيه - ٦٣٨
٤. الروايات - ٦٣٩
٥. الإجماع - ٦٤٢
٦. سيره المسلمين - ٦٤٣
- المخالفون للتقليد: - ٦٤٣
- اشاره - ٦٤٣
- أدلّه المخالفين للتقليد: - ٦٤٦
١. الآيات الكريمه - ٦٤٦
٢. الروايات - ٦٤٧
٣. أدلّه أخرى - ٦٤٧
٤. شبهه عقليه في نقد التقليد - ٦٤٨
- اشاره - ٦٤٨
- هل يمكن الاحتياط؟ - ٦٤٩
- ملاحظه: - ٦٥٠
- الرابع: نبذه تاريخيه عن التقليد - ٦٥٠
- التقليد في صدر الإسلام - ٦٥٠
- تقليد الصحابه والتابعين: - ٦٥١
- تقليد فقهاء مذاهب أهل السنّه: - ٦٥١
- تدوين كتب الفتوى: - ٦٥٢
- الخامس: التقليد في أصول الدين - ٦٥٢
- اشاره - ٦٥٢
- الأدلّه على عدم جواز التقليد في أصول الدين: - ٦٥٣

| | |
|-----|---|
| ٦٥٦ | القائلون بجواز التقليد في أصول الدين وأدلتهم: |
| ٦٥٨ | السادس: عدم صلاحية مسأله التقليد، للتقليد |
| ٦٥٨ | السابع: التقليد في دائره الموضوعات |
| ٦٥٩ | الثامن: تقليد الأعلم |
| ٦٦٠ | التاسع: تقليد الميت |
| ٦٦٠ | اشاره |
| ٦٦٣ | المنابع والمصادر |
| ٦٦٥ | القسم الثامن عشر: العلاقه بين الفقه و الحكومه |
| ٦٦٥ | اشاره |
| ٦٦٥ | مقدمه: |
| ٦٦٥ | ١. مصطلحات أساسيه |
| ٦٦٦ | (أ) الفقه |
| ٦٦٦ | (ب) الحكومه |
| ٦٦٦ | ٢. ضروره الحكومه |
| ٦٦٨ | الفصل الأول: الحكومه في الأديان الألهيه |
| ٦٦٨ | اشاره |
| ٦٧٠ | الخلاصه: |
| ٦٧١ | الفصل الثاني: الأدله على ضروره تشكيل الحكومه الإسلاميه |
| ٦٧١ | ١. الدليل العقلي |
| ٦٧١ | ٢. شموليه التعاليم الإسلاميه |
| ٦٧٣ | ٣. اهتمام النبي الأكرم صلى الله عليه و آله بتشكيل الحكومه الإسلاميه |
| ٦٧٣ | اشاره |
| ٦٧٣ | (أ) تنظيم الدواوين والأمر الإداريه وتشكيل بيت المال |
| ٦٧٤ | (ب) المراسلات والارتباطات خارج الحدود |
| ٦٧٥ | (ج) إمضاء المعاهدات |
| ٦٧٥ | (د) تشكيل الجيش وتنظيمه |

| | |
|-----|--|
| ٦٧٥ | ٥) نصب العمال والامراء |
| ٦٧٦ | ٤. الحكومه الإسلاميه بعد نبى الإسلام صلى الله عليه و آله |
| ٦٧٧ | ٥. سيره الخلفاء الأوائل |
| ٦٧٨ | ٦. سيره أهل البيت عليهم السلام |
| ٦٧٩ | ٧. انتظار حكومه المهدي عليه السلام العالميه: |
| ٦٨٠ | ٨. اقتران الفقه الإسلامى بالحكومه بشكل كامل |
| ٦٩٢ | ٩. تعبير الفقهاء ب «السلطان» ووظائف السلطان: |
| ٦٩٤ | النتيجه: |
| ٦٩٥ | الفصل الثالث: إمتيازات الحكومه الدينيه |
| ٦٩٨ | الفصل الرابع: العلمانيه و إنكار الحكومه الدينيه |
| ٦٩٨ | اشاره |
| ٦٩٨ | أركان العلمانيه: |
| ٦٩٨ | اشاره |
| ٦٩٨ | ١. أصاله الإنسان «أومانيسم» والعقلنه |
| ٦٩٩ | ٢. العلميه |
| ٦٩٩ | ٣. التساهل والمداراه |
| ٧٠٠ | شبهات العلمانيه: |
| ٧٠٣ | اعتراف من ماكسيم رودنسون : |
| ٧٠٥ | المنابع والمصادر |
| ٧٠٩ | القسم التاسع عشر: الأحكام الإمضائيه و التأسيسيه و صيروره الأحكام عرفيه |
| ٧٠٩ | اشاره |
| ٧٠٩ | مقدمه: |
| ٧١١ | كيفيه إمضاء الشارع: |
| ٧١١ | الأحكام الإمضائيه و صيروره الأحكام عرفيه |
| ٧١٢ | اشاره |
| ٧١٣ | نقد ومناقشه: |

| | |
|-----|---|
| ٧١٥ | إدعاء عدم الحاجة للأحكام الشرعيه: |
| ٧١٥ | اشاره |
| ٧١٦ | ملاحظه: |
| ٧١٧ | النتيجه: |
| ٧١٨ | المنابع والمصادر |
| ٧١٩ | القسم العشرين: منابع الشريعه المسيحيه |
| ٧١٩ | اشاره |
| ٧٢٠ | إشاره: |
| ٧٢٠ | رساله النبي عيسى المسيح عليه السلام: |
| ٧٢١ | تقاطع الشريعه والطريقه! |
| ٧٢١ | نسخ شريعه التوراه في المسيحيه: |
| ٧٢٣ | الشريعه المسيحيه: |
| ٧٢٤ | منابع التشريع في المسيحيه الكاثوليكيه: |
| ٧٢٤ | اشاره |
| ٧٢٤ | ١. رجال الكنيسه |
| ٧٢٧ | ٢. الامراء والقاده |
| ٧٢٨ | المصطلحات |
| ٧٣١ | المنابع والمصادر |
| ٧٣٢ | القسم الأحد و العشرون: منابع شريعه اليهود |
| ٧٣٢ | اشاره |
| ٧٣٣ | إشاره: |
| ٧٣٣ | المقاله الأولى: مراحل شريعه اليهود |
| ٧٣٣ | اشاره |
| ٧٣٣ | (أ) عصر الكتاب المقدس |
| ٧٣٣ | (ب) عصر سوفريم (الكتبه) |
| ٧٣٤ | (ج) عصر زوجوت (الأزواج) |

- ٧٣٤ ----- (د) عصر تَنَائِيم (المَعْلَمِينَ) -----
- ٧٣٥ ----- (هـ) عصر آمورائيم (الشَّرَاح) -----
- ٧٣٥ ----- (و) عصر ساوورائيم (الحكماء) -----
- ٧٣٦ ----- (ز) عصر كاثونيم (النوابغ) -----
- ٧٣٦ ----- (ح) عصر ريشونيم (المراجع الأولين أو المتقدمين) -----
- ٧٣٧ ----- (ط) عصر اخرونيم (المتأخرين) -----
- ٧٣٨ ----- (ي) عصر إلغاء الاستقلال القضائي لليهود إلى العصر الحاضر -----
- ٧٣٩ ----- المقالة الثانية: منابع شريعة اليهود -----
- ٧٣٩ ----- اشاره -----
- ٧٣٩ ----- ١- المنابع المكتوبة -----
- ٧٣٩ ----- اشاره -----
- ٧٤٠ ----- (أ) التوراه -----
- ٧٤٠ ----- اشاره -----
- ٧٤٠ ----- الأول: أسفار التوراه -----
- ٧٤٣ ----- الثاني: التوراه والقوانين المعاصره لها -----
- ٧٤٨ ----- (ب) الميشنا والتلمود -----
- ٧٥٤ ----- (ج) بازيتا -----
- ٧٥٤ ----- اشاره -----
- ٧٥٤ ----- الأول: ميدراش هلاخاي -----
- ٧٥٥ ----- الثاني: توسفتا -----
- ٧٥٦ ----- (د) المنابع المكتوبة للشريعة اليهوديه في عصر ما بعد التلمود -----
- ٧٥٦ ----- اشاره -----
- ٧٥٦ ----- الأول: مدونات عصر الكاثوني -----
- ٧٥٧ ----- الثاني: الفاسي -----
- ٧٥٧ ----- الثالث: راشي وتوسافتوت -----
- ٧٥٨ ----- الرابع: ميشنه تورا -----

| | |
|-----|--|
| ٧٥٩ | الخامس: قانون أشرى |
| ٧٥٩ | السادس: ارباعا طوريم |
| ٧٦٠ | السابع: شولحان عاروخ |
| ٧٦١ | الثامن: المدونات بعد شولحان عاروخ |
| ٧٦١ | ٢- المصادر القانونيه لشريعه اليهود |
| ٧٦٩ | المصطلحات: |
| ٧٨٢ | المنابع والمصادر |
| ٧٨٧ | القسم الثانى و العشرون: مصادر التشريع و مبانى الحقوق فى المدارس الحقيقه المعاصره |
| ٧٨٧ | اشاره |
| ٧٨٧ | المقدمه: |
| ٧٩٠ | ١. مذهب الحقوق الفطريه |
| ٧٩٠ | اشاره |
| ٧٩١ | تحول الحقوق الفطريه: |
| ٧٩٣ | أصول وخصائص الحقوق الفطريه: |
| ٧٩٤ | مناقشه مذهب الحقوق الفطريه: |
| ٧٩٥ | ٢. المذاهب التاريخيه والوضعيه |
| ٧٩٥ | الخصائص المشتركه لهذه المذاهب |
| ٧٩٥ | اشاره |
| ٧٩٦ | الأول: المذهب التاريخى |
| ٧٩٦ | اشاره |
| ٧٩٧ | نقد ومناقشه المذهب التاريخى: |
| ٧٩٨ | الثانى: المذاهب التجريبيه |
| ٧٩٨ | ١. مذهب أصله النفع |
| ٨٠٢ | ٢. مذهب المصلحه أو البراغماتيه |
| ٨٠٧ | الثالث: نظريه اتحاد الحقوق والحكوميه |
| ٨١٦ | الرابع: المذاهب الوضعيه |

| | | |
|-----|-------|--|
| ٨١٦ | | اشاره |
| ٨١٦ | | ١. المذهب الوضعى الاجتماعى |
| ٨٢١ | | ٢. المذهب الوضعى الحقوقى أو الحقوق الوضعيه |
| ٨٢١ | | اشاره |
| ٨٢٢ | | أتباع المذهب الوضعى فى الحقوق: |
| ٨٢٦ | | النتيجه: |
| ٨٢٧ | | المنابع والمصادر |
| ٨٢٨ | | فهرست الآيات |
| ٨٤٤ | | فهرس الأحاديث |
| ٨٥٦ | | فهرست انبياء و المعصومين عليهم السلام |
| ٨٥٨ | | فهرس الأعلام |
| ٨٩٦ | | فهرس الطواف و القبائل و الفرق |
| ٨٩٩ | | فهرس الأماكن و البلدان |
| ٩٠٤ | | فهرس المصادر |
| ٩٣٢ | | تمهيد |
| ٩٣٢ | | نظره سريعه لمضمون الكتاب |
| ٩٣٥ | | القسم الأول: الكليات |
| ٩٣٥ | | اشاره |
| ٩٣٦ | | (١). التعاريف |
| ٩٣٦ | | اشاره |
| ٩٣٦ | | ١. تعريف الاقتصاد |
| ٩٣٧ | | ٢. تعريف علم الاقتصاد |
| ٩٣٧ | | ٣. تعريف النظام الاقتصادى |
| ٩٣٩ | | ٤. تعريف المذهب الاقتصادى |
| ٩٤٠ | | ٥. تعريف المذهب، المدرسه الاقتصاديه والنظام الاقتصادى فى الإسلام |
| ٩٤١ | | ٦. تعريف علم الاقتصاد الإسلامى |

| | |
|-----|---|
| ٩٤٢ | المصادر والمصادر |
| ٩٤٣ | (٢). أهميته الاقتصاد والقدرة الماليه في نظر الإسلام |
| ٩٤٣ | اشاره |
| ٩٤٣ | مقدمه: |
| ٩٤٤ | البحث الأول: مكانه المال والثروه في نظر القرآن الكريم |
| ٩٤٤ | ١. قوام المجتمع |
| ٩٤٧ | ٢. وصف المال بكلمه «خير» |
| ٩٤٨ | ٣. الوديعه الالهيه |
| ٩٤٩ | ٤. الفضل إلهي |
| ٩٥١ | ٥. امتياز خاص |
| ٩٥١ | ٦. مصداق الإمدادات الإلهيه |
| ٩٥٢ | النتيجه: |
| ٩٥٤ | البحث الثاني: مكانه المال والثروه في نظر الروايات الإسلاميه |
| ٩٥٤ | مقدمه: |
| ٩٥٥ | ١. حفظ الدين والتقوى مع المكنه الماليه |
| ٩٥٦ | ٢. الأركان الأساسيه في الدين والدنيا |
| ٩٥٦ | ٣. التوصيه بتحصيل المال حتى في الظروف الحرجه |
| ٩٥٧ | ٤. المال والثروه، عامل لبث السكينه في النفس |
| ٩٥٨ | النتيجه: |
| ٩٥٨ | البحث الثالث: الوسيله أم الهدف؟ |
| ٩٥٨ | اشاره |
| ٩٦٣ | أدله ذم الدنيا والمظاهر الماديّه: |
| ٩٦٣ | اشاره |
| ٩٦٣ | ١. التعلق القلبي |
| ٩٦٣ | ٢. نسيان الله |
| ٩٦٤ | ٣. ترجيح الدنيا على الآخره |

- المنابع والمصادر ٩٦٥
- (٣). الاقتصاد العالمي بين المآزق والأزمات ٩٦٧
- اشاره ٩٦٧
- المقدمه: آفاق موحشه ٩٦٧
١. زياده الفقر وتراكم الثروه (الفاصله الطبقيه) ٩٧١
٢. مشكلات البيئه ٩٧٥
٣. الاستهلاك المنفلت ٩٧٧
٤. أزمة سباق التسلح ٩٨٠
٥. النفقات الباهظه للإعلانات التجارتيه الخادعه ٩٨٢
٦. الأموال الوسخه وخطر تبيض الأموال ٩٨٥
٧. مآزق تراكم القروض ٩٨٧
٨. وفي النهايه الإخفاق ٩٩٠
- اشاره ٩٩٠
- مسئولتيه علماء الإسلام: ٩٩١
- المنابع والمصادر ٩٩٢
- (٤). المسائل المستحدثه فى الاقتصاد الإسلامى ٩٩٥
- اشاره ٩٩٥
- المقدمه: ٩٩٦
- البحث الأول: علل ظهور المسائل المستحدثه ٩٩٦
- اشاره ٩٩٦
١. جده موضوعات الأحكام ٩٩٦
- اشاره ٩٩٦
- (أ) جده ماهيه الموضوع: ٩٩٦
- (ب) جده أسباب إيجاد الموضوع: ٩٩٦
- (ج) جده الطرق لإثبات الدعاوى: ٩٩٧
- (د). التغير الظاهرى فى الموضوعات مع تحوّل القيود والظروف: ٩٩٧

- ٩٩٧ (ه) تحوّل مبنى العرف والعادات للناس؛
- ٩٩٧ ٢. عدم توفّر الظروف لصدور الحكم في عصر التشريع
- ٩٩٧ ٣. إنعدام وإنقراض الموضوع أو متعلق الحكم
- ٩٩٨ ٤. ندره الموضوع أو عدم الإبتلاء به
- ٩٩٨ ٥. التحوّلات السياسيّه والاجتماعيّة والتطور العلمي
- ٩٩٨ البحث الثاني: طرق استنباط الحكم في المسائل المستحدثه
- ٩٩٨ اشاره
- ٩٩٨ (أ) الأدله الاجتهاديه
- ٩٩٨ ١. العمومات والإطلاقات
- ٩٩٩ ٢. القواعد الفقهيّه
- ٩٩٩ ٣. القواعد الأصوليه
- ١٠٠٠ ٤. قياس منصوص العله
- ١٠٠٠ ٥. تنقيح المناط (قياس المستنبط العله)
- ١٠٠١ ٦. إلغاء الخصوصيّة
- ١٠٠١ ٧. قياس الأولويه
- ١٠٠٢ ٨. العرف وعادات الناس في الموضوعات
- ١٠٠٣ (ب) الأصول العمليّه
- ١٠٠٣ البحث الثالث: نماذج من المسائل المستحدثه
- ١٠٠٣ اشاره
- ١٠٠٣ النموذج الأول: البيع الزماني
- ١٠٠٣ اشاره
- ١٠٠٣ ١. التعريف
- ١٠٠٣ ٢. أنواع الملكيه المؤقته بزمان معين
- ١٠٠٣ اشاره
- ١٠٠٥ البحث الأول: المقصود من الملكيه المؤقته زماناً وإمكانتيه تقسيم الزمان للملكيه والملك غير المشاع
- ١٠٠٥ اشاره

- ١٠٠٥ ١. عدم إمكان الملكيه الزمانيه
- ١٠٠٥ اشاره
- ١٠٠٦ نقد وتحقيق:
- ١٠٠٧ ٢. إمكان الملكيه الزمانيه
- ١٠٠٧ البحث الثانى: حكم انتقال الملكيه الزمانيه
- ١٠٠٧ اشاره
- ١٠٠٨ ١. البيع
- ١٠٠٨ ٢. الصلح
- ١٠٠٨ ٣. العقود الأخرى
- ١٠٠٨ اشاره
- ١٠٠٩ النتيجة:
- ١٠٠٩ النموذج الثانى: معامله الاختيار
- ١٠٠٩ اشاره
- ١٠١٠ فلسفه عقد الاختيار:
- ١٠١٠ اشاره
- ١٠١٠ التعريف:
- ١٠١١ أنواع «اختيار المعامله»:
- ١٠١١ أ) التقسيم الأول؛ (اختيار البيع، اختيار الشراء)
- ١٠١١ اشاره
- ١٠١١ ١. اختيار الشراء
- ١٠١١ ٢. اختيار البيع
- ١٠١٢ اشاره
- ١٠١٢ تركيب الاختيارات:
- ١٠١٢ ب. التقسيم الثانى؛ مع اختيار اوروبى و أمريكى و برمودا
- ١٠١٢ اشاره
- ١٠١٣ التسويه النقديه:

| | |
|------|--|
| ١٠١٣ | تحليل معاملة الاختيار: |
| ١٠١٤ | التحقيق الفقهي في معاملة الاختيار: |
| ١٠١٦ | النموذج الثالث: الشركات الهرميه |
| ١٠١٦ | ١. التعريف |
| ١٠١٦ | ٢. أدله الحرمة |
| ١٠١٧ | ٣. التداعيات السلبيه |
| ١٠١٨ | المنابع والمصادر |
| ١٠٢٠ | القسم الثاني: الخطوط الكليه في الاقتصاد الإسلامي |
| ١٠٢٠ | اشاره |
| ١٠٢١ | المقدمه: المقصود من «الخطوط الكليه» في الاقتصاد الإسلامي |
| ١٠٢٢ | (١). مباني الاقتصاد الإسلامي |
| ١٠٢٢ | اشاره |
| ١٠٢٤ | ١. مبني مالكيه الله |
| ١٠٢٦ | ٢. مبني التسخير |
| ١٠٢٩ | ٣. حفظ كرامه الإنسان وعزته النفسانيه |
| ١٠٣٤ | ٤. ترجيح مصلحه المجتمع على المصالح الشخصيه |
| ١٠٣٦ | ٥. مبني العقلانيه والتدبير |
| ١٠٣٦ | اشاره |
| ١٠٣٧ | نظره لسائر المباني والأصول الحاكمه: |
| ١٠٤١ | ٦. السكينه الروحيه إلى جانب التقويه البدنيه |
| ١٠٤٢ | ٧. مقدميه النعم الماديّه |
| ١٠٤٤ | ٨. سعه المنابع الاقتصاديّه |
| ١٠٤٤ | ٩. قداسه المال |
| ١٠٤٨ | ١٠. قبول الفوارق ونفي الاختلافات الظالمه |
| ١٠٤٩ | ١١. نفي الجبر والتفويض |
| ١٠٥٠ | ١٢. الإنفاق والتوسعه الاقتصاديّه |

- المصادر والمصادر ١٠٥٢
- (٢). الأهداف والدوافع فى الاقتصاد الإسلامى ١٠٥٤
- اشاره ١٠٥٤
١. القيام بالقسط والعدل ١٠٥٥
٢. الرفاه العام ١٠٦٠
٣. الأمن فى النشاطات الاقتصاديه ١٠٦٤
٤. النظام السياسى والثقافى ١٠٦٩
٥. سياده القيم المعنويه والأخلاقيه ١٠٧٢
٦. عمران وإحياء الأرض ١٠٧٩
٧. التعادل فى مستوى معيشه المجتمع ١٠٨٣
- اشاره ١٠٨٣
- النتيجه: ١٠٨٩
- المصادر والمصادر ١٠٩١
- (٣). إزاله الفقر أهم هدف للنظام الاقتصادى الإسلامى ١٠٩٤
- اشاره ١٠٩٤
- المقدمه: ١٠٩٥
- استخدامات مفرده الفقر: ١٠٩٦
١. الفقر المطلق: ١٠٩٨
٢. الفقر النسبى: ١٠٩٨
- البحث الأول: أنواع الفقر الاقتصادى ١٠٩٨
- اشاره ١٠٩٨
١. الفقر الفردى (الشخصى): ١٠٩٩
٢. الفقر العام (الفقر الجمعى): ١٠٩٩
٣. الفقر الحكومى: ١٠٩٩
- اشاره ١٠٩٩
- التقسيم الآخر: ١٠٩٩

| | |
|------|--|
| ١٠٩٩ | البحث الثاني: عوامل وأسباب الفقر في المجتمع البشري |
| ١٠٩٩ | اشاره |
| ١١٠٠ | الأول: وفور الإمكانيات والمواهب الإلهية؛ |
| ١١٠٠ | الثاني: وجود الإمكانيات المتناسبه؛ |
| ١١٠٣ | العوامل الحقيقيه (الداخليه والخارجيه): |
| ١١٠٣ | اشاره |
| ١١٠٣ | (أ) العوامل الخارجيه |
| ١١٠٣ | مشكلات الإدارة: |
| ١١٠٣ | اشاره |
| ١١٠٣ | ١. سوء الإدارة والتخطيط: |
| ١١٠٤ | ٢. الخيانه: |
| ١١٠٤ | ٣. الإهمال في جمع الضرائب الإسلاميه |
| ١١٠٥ | ٤. نفوذ عملاء الاستعمار: |
| ١١٠٦ | العوامل الخارجيه الأخرى: |
| ١١٠٦ | اشاره |
| ١١٠٧ | ١. غصب حقوق العمال |
| ١١٠٨ | ٢. الإحتكار، والإجحاف في التسعير |
| ١١٠٨ | ٣. الامتيازات الخاصه |
| ١١٠٩ | ٤. الإمتناع من دفع الحقوق المائيه |
| ١١١٠ | ٥. تحريف المفاهيم الدينيه |
| ١١١١ | تحريف المفاهيم الإسلاميه: |
| ١١١١ | اشاره |
| ١١١٢ | (أ) القضاء والقدر (الجبر والاختيار) |
| ١١١٣ | (ب) التوكّل |
| ١١١٥ | (ج) العزله |
| ١١١٧ | (د) الصبر |

اشاره ١١١٧

١. الصبر فى مقابل الأهواء النفسانيه ١١١٨

٢. الصبر فى مقابل طاعه الله؛ ١١١٨

٣. الصبر فى التبليغ والدعوه إلى الحقايق الدينيه و ١١١٨

اشاره ١١١٨

الاستقامه فى طريق الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ١١١٩

٤. الصبر فى مقابل المشاكل والتحديات والمصائب الفرديه والاجتماعيه؛ ١١١٩

٥. الصبر فى العلاقات الاجتماعى والإنسانيه؛ ١١٢٠

ب. العوامل الداخليه ١١٢١

اشاره ١١٢١

١. كفران النعمه ١١٢١

٢. البطاله والتكاسل ١١٢٢

٣. التظاهر والتلقين ١١٢٣

٤. الإسراف ١١٢٤

٥. عاده السؤال والتسول ١١٢٤

اشاره ١١٢٤

النتيجه: ١١٢٥

البحث الثالث: الظم الشديد للفقير فى الثقافه الإسلاميه ١١٢٥

اشاره ١١٢٥

موقع الدنيا والآخره فى الآيات والروايات الإسلاميه: ١١٢٦

هل أن الفقر افتخار؟ ١١٣٠

اشاره ١١٣٠

١. الفقر إلى الله ١١٣٥

٢. الفقر بمعنى البساطه فى المعيشه ١١٣٥

٣. الفقر بسبب الاستقامه فى طريق الحق ١١٣٥

٤. الحياه البسيطه للقاده لمواساه الطبقة الضعيفه فى المجتمع ١١٣٦

| | |
|------|--|
| ١١٣٧ | البحث الرابع: المعطيات والآثار المخبره للفقر فى المجتمع الإسلامى |
| ١١٣٧ | اشاره |
| ١١٣٩ | ١. الفقر وضعف مبانى الأخلاق |
| ١١٤٠ | ٢. التشويش والاضطراب |
| ١١٤١ | ٣. العزله الاجتماعيه |
| ١١٤٢ | ٤. الفقر وسوء التغذيه |
| ١١٤٣ | ٥. الفقر والتبعيه الاقتصاديه |
| ١١٤٣ | اشاره |
| ١١٤٤ | النتيجه: |
| ١١٤٥ | البحث الخامس: طرق مكافحه الفقر |
| ١١٤٥ | اشاره |
| ١١٤٥ | ١. التخطيط الجيد والإداره الصحيحه |
| ١١٤٧ | ٢. إصلاح المفاهيم والتصورات |
| ١١٤٨ | ٣. إصلاح الثقافه العامه |
| ١١٤٨ | ٤. الدعوه للتقشف والمعيشه البسيطه |
| ١١٤٩ | ٥. دمج الأخلاق بالاقتصاد |
| ١١٤٩ | ٦. العزم الوطنى والإراداه العامه |
| ١١٥٠ | المنايع والمصادر |
| ١١٥٣ | (٤). التنميه الاقتصاديه أحد الأهداف المهمه الأخرى |
| ١١٥٣ | اشاره |
| ١١٥٣ | البحث الأول: تعريف التنميه وأهميتها |
| ١١٥٣ | اشاره |
| ١١٥٤ | الاختلاف بين النمو والتنميه: |
| ١١٥٤ | اشاره |
| ١١٥٥ | ١. الحياه الطيبه |
| ١١٥٦ | ٢. أهميه التنميه الاقتصاديه فى الإسلام |

| | |
|--|------|
| البحث الثاني: معالم التنميه | ١١٥٩ |
| اشاره | ١١٥٩ |
| ١. سقف المعيشه | ١١٦٠ |
| اشاره | ١١٦٠ |
| أ). التغذيه المناسبه | ١١٦٠ |
| ب) الملابس المناسب | ١١٦١ |
| ج) المسكن المناسب | ١١٦٢ |
| د) الأمور الرفاهيه فى الحياه | ١١٦٣ |
| ٢. الأمن | ١١٦٣ |
| ٣. الصحه والنظافه | ١١٦٥ |
| ٤. الدواء والعلاج | ١١٦٦ |
| ٥. سقف العلم والتعليم | ١١٦٨ |
| ٦. الإكتفاء الذاتى فى عمليه الإنتاج | ١١٧٠ |
| ٧. المعنويّه والأخلاق | ١١٧٣ |
| الحياه بدون حضور الله «المعيشه الضنكا»: | ١١٧٦ |
| البحث الثالث: أصول التنميه فى الرؤيه الإسلاميه | ١١٧٨ |
| اشاره | ١١٧٨ |
| ١. الباعث الإلهى [محوريه الله | ١١٧٨ |
| ٢. المدراء الجديرون | ١١٨٠ |
| ٣. إقامه العدل ومنطق المخالفين | ١١٨١ |
| اشاره | ١١٨١ |
| نقد وتحقيق: | ١١٨٢ |
| ٤. التقوى والورع | ١١٩٠ |
| ٥. معرفه وإداره المسؤولين | ١١٩١ |
| ٦. العلم وتعليم القوى العامله | ١١٩٢ |
| ٧. الجرأه والشجاعه | ١١٩٦ |

- ١١٩٧ ٨. المشاركة العامه والسعي العام
- ١١٩٧ اشاره
- ١١٩٨ النتيجة:
- ١١٩٩ المنابع والصادر
- ١٢٠٣ (٥). الأصول والقواعد التطبيقية في الاقتصاد الإسلامي
- ١٢٠٣ اشاره
- ١٢٠٣ المقدمه:
- ١٢٠٣ ١. حرية النشاطات الاقتصادية المقترنه مع مقوله التكليف
- ١٢١٧ ٢. أصل المنافسة السليمه
- ١٢١٩ ٣. أصل الثقة المتبادله بين الحكومه الإسلاميه والنشطاء الاقتصاديين
- ١٢٢٠ ٤. الملكيه المختلطه
- ١٢٢٣ ٥. المشاركة العامه والتعاون الاجتماعي في سبيل التنميه الاقتصاديه
- ١٢٢٣ اشاره
- ١٢٣٢ ملاحظه:
- ١٢٣٢ ٦. سائر الأصول والمباني
- ١٢٣٣ المنابع والمصادر
- ١٢٣٧ (٦). التنميه الاقتصاديه هدف مهم آخر
- ١٢٣٧ اشاره
- ١٢٣٧ البحث الأول: ضروره تدخل الحكومه بشكل محدود في الاقتصاد
- ١٢٣٩ البحث الثاني: دور الحكومات في النظرية الاقتصاديه
- ١٢٣٩ اشاره
- ١٢٣٩ ١. دور الحكومه في نظريه الاقتصاد الكلاسيكي
- ١٢٤٠ ٢. الحكومه في نظريه الاقتصاد الاشتراكي
- ١٢٤١ ٣. حكومه (دوله الرفاه)
- ١٢٤٢ ٤. الحكومه الدينيه الإسلاميه
- ١٢٤٢ البحث الثالث: المباني النظرية في تدخل الحكومه

- ١٢٤٢ اشاره
- ١٢٤٣ ١. المسؤولية العامه -
- ١٢٤٤ ٢. إقامة العدل -
- ١٢٤٤ ٣. التعادل النسبي -
- ١٢٤٧ البحث الرابع: ميادين حضور الحكومه فى الاقتصاد
- ١٢٤٧ اشاره
- ١٢٤٧ (أ) الرقابه والهدايه -
- ١٢٤٩ ب. وضع المقررات -
- ١٢٤٩ اشاره
- ١٢٥٠ ١. الإلزام برعايه قوانين الكسب والعمل -
- ١٢٥٠ ٢. منع الإضرار -
- ١٢٥١ ٣. تحديد دخول البضاعه إلى البلد على أساس مصالح المجتمع -
- ١٢٥١ ٤. وضع المقررات الضروريه -
- ١٢٥٢ ج. السياسات الهادفه لتكريس الاستقرار الاقتصادى -
- ١٢٥٣ المنابع والمصادر -
- ١٢٥٥ (٧). الرقابه على النظام الاقتصادى -
- ١٢٥٥ اشاره
- ١٢٥٦ المقدمه:
- ١٢٥٧ البحث الأول: رقابه الحكومه الإسلاميه على النظام الاقتصادى -
- ١٢٥٧ اشاره
- ١٢٥٨ ١. مسؤوليته الحكومه أمام الناس -
- ١٢٥٨ ٢. عنوان الحسبه -
- ١٢٥٨ اشاره
- ١٢٦٢ نظره على تاريخ الحسبه فى الإسلام:
- ١٢٦٥ أساليب رقابه الحكومه على النظام -
- ١٢٦٥ الاقتصادى -

| | | |
|------|-------|--|
| ١٢٦٥ | | إشاره |
| ١٢٦٥ | | ١. التسعير |
| ١٢٦٥ | | إشاره |
| ١٢٦٧ | | رأى فقهاء أهل السنّه بالتسعير |
| ١٢٦٩ | | رأى فقهاء أهل البيت عليهم السلام |
| ١٢٦٩ | | فى عملتيه التسعير |
| ١٢٦٩ | | النتيجه: |
| ١٢٧١ | | ٢. الحيلولة دون تشكيل السوق السوداء |
| ١٢٧٣ | | ٣. الرقابه على كفييه بالاستهلاك |
| ١٢٧٥ | | البحث الثاني: الرقابه العائمه |
| ١٢٧٦ | | البحث الثالث: رقابه وسائل الإرتباط الجمعى |
| ١٢٧٦ | | إشاره |
| ١٢٧٧ | | ١. نقد البرامج الاقتصاديه |
| ١٢٧٧ | | ٢. الرقابه على تنفيذ المشاريع |
| ١٢٧٧ | | إشاره |
| ١٢٧٨ | | النتيجه: |
| ١٢٧٩ | | المنابع والمصادر |
| ١٢٨١ | | القسم الثالث: ميادين النظام الاقتصادى فى الإسلام |
| ١٢٨١ | | إشاره |
| ١٢٨١ | | المقدمه: |
| ١٢٨٢ | | الفصل الأول: التقسيم العادل للمنايع |
| ١٢٨٢ | | تعريف التقسيم: |
| ١٢٨٢ | | ١. أهميته التقسيم |
| ١٢٨٤ | | ٢. مبنى تقسيم الثروات الطبيعيه |
| ١٢٨٩ | | الفصل الثاني: الإنتاج |
| ١٢٨٩ | | إشاره: |

- ١٢٨٩ تعريف الإنتاج: تعريف الإنتاج:
- ١٢٨٩ اشاره
- ١٢٩٠ ١. الإنتاج وأساليب التشويق به في الإسلام -
- ١٢٩٠ اشاره
- ١٢٩١ (أ) تكوين الثقافه (إصلاح الرؤيه) -
- ١٢٩٢ (ب) وضع القوانين الداعمه للإنتاج -
- ١٢٩٣ ٢. إعمار وإحياء الأراضي
- ١٢٩٤ ٣. الأهداف وأولويات الإنتاج
- ١٢٩٤ اشاره
- ١٢٩٦ (أ) تناسق العرض والطلب
- ١٢٩٨ (ب) الوصول إلى الاستقلال الاقتصادي (الإكتفاء الذاتي) -
- ١٢٩٩ ج. إيجاد العدالة الاقتصاديّه والقضاء على الفاصله الطبقيّه
- ١٢٩٩ اشاره
- ١٣٠٠ ملاحظه:
- ١٣٠١ ٤. عناصر الإنتاج
- ١٣٠١ اشاره
- ١٣٠١ (أ) المنابع الطبيعيّه
- ١٣٠٢ (ب) القوى البشريّه
- ١٣٠٥ ج. رأس المال (النقد)
- ١٣٠٦ ٥. محدوديات الإنتاج
- ١٣٠٦ اشاره
- ١٣٠٧ (أ) إنتاج المواد الضاره
- ١٣٠٨ (ب) الإنتاج من طرق غير مشروع ومكاسب محرمة
- ١٣٠٨ (ج) الخدمه للأجانب والظالمين
- ١٣٠٨ اشاره
- ١٣٠٨ النتيجة:

| | |
|---|------|
| الفصل الثالث: التوزيع | ١٣٠٩ |
| تعريف التوزيع: | ١٣٠٩ |
| اشاره | ١٣٠٩ |
| ١. أهميته التوزيع | ١٣١٠ |
| اشاره | ١٣١٠ |
| توزيع العوائد بين عناصر الإنتاج: | ١٣١١ |
| ٢. أهداف التوزيع | ١٣١٢ |
| (أ) الوصول إلى العدالة الاجتماعيه-الاقتصاديته | ١٣١٢ |
| (ب) تحقيق الأمن السياسى والاقتصادى | ١٣١٤ |
| ٣. أنواع التوزيع | ١٣١٦ |
| (أ) التوزيع الإبتدائى | ١٣١٦ |
| (ب) التوزيع المجدّد | ١٣١٧ |
| ج. التوزيع القهرى (الارث) | ١٣١٨ |
| اشاره | ١٣١٨ |
| النتيجه: | ١٣١٩ |
| الفصل الرابع: كيفيه المصرف والاستهلاك | ١٣٢٠ |
| اشاره | ١٣٢٠ |
| ١. بواعث الاستهلاك | ١٣٢٠ |
| ٢. مساحات الاستهلاك | ١٣٢٣ |
| اشاره | ١٣٢٣ |
| (أ) الضروريات | ١٣٢٣ |
| (ب) الكفاف (الرفاه النسبى) | ١٣٢٤ |
| (ج) المصارف غير القيميه | ١٣٢٥ |
| الأول: الحاجات النابعه من الأهواء | ١٣٢٥ |
| الثانى: الحاجات الناشئه من الإعلانات الكاذبه | ١٣٢٥ |
| ٣. ضبط الاستهلاك | ١٣٢٦ |

- ١٣٢٤ اشارة
- ١٣٢٤ (أ) الإسراف
- ١٣٢٧ ب. الإضرار بالمال العام
- ١٣٢٧ اشارة
- ١٣٢٨ النتيجة النهائية:
- ١٣٢٨ المصادر والمنايع
- ١٣٣٢ القسم الرابع: الأخلاق والاقتصاد
- ١٣٣٢ اشارة
- ١٣٣٣ (١). سياده الأخلاق على النظام الاقتصادي الإسلامي
- ١٣٣٣ اشارة
- ١٣٣٣ سياده الأخلاق على النظام الاقتصادي الإسلامي
- ١٣٣٣ اشارة
- ١٣٣٣ ١. تعريف الأخلاق
- ١٣٣٤ ٢. إرتباط الأحكام مع العقائد والأخلاق
- ١٣٣٥ ٣. اقتران الأحكام بالعقائد الإسلامية
- ١٣٣٥ اشارة
- ١٣٣٥ الأول: الآيات التي تقرر أن أحكام الله هي حدود وتغور إلهيته
- ١٣٣٦ الثاني: العلاقة الوثيقه بين العمل والاعتقاد في آيات القرآن
- ١٣٣٧ الثالث: الاعتقاد بالحساب الإلهي
- ١٣٣٧ الرابع: الاعتقاد بالعلم الإلهي
- ١٣٣٨ ٤. اقتران الأحكام مع الأخلاق
- ١٣٣٨ اشارة
- ١٣٣٨ الأول: التوصيه بسراج الجميل في مسأله
- ١٣٣٨ اشارة
- ١٣٣٨ الطلاق
- ١٣٣٩ الثاني: تعديل المهر

- الثالث. العفو في مسأله القصاص - - - - - ١٣٣٩
٥. إرتباط الأحكام الاقتصادية في الإسلام مع العقائد - - - - - ١٣٤٠
- اشاره - - - - - ١٣٤٠
- الأول: أصل مالكيه الله - - - - - ١٣٤٠
- الثاني: الالتفات إلى الحساب يوم القيامه - - - - - ١٣٤١
٦. القطيعه التامه بين المسائل الاقتصادية والأخلاق في العالم المعاصر - - - - - ١٣٤٢
- اشاره - - - - - ١٣٤٢
- الإفرازات المخيفه لهذه القطيعه: - - - - - ١٣٤٢
١. بيع أنواع الأسلحه حتى أسلحه الدمار الشامل وإيجاد السوق للبيع! - - - - - ١٣٤٢
٢. تجاره المخدرات - - - - - ١٣٤٣
٣. تجاره الرقيق الأبيض - - - - - ١٣٤٣
٤. أرباح المواقع الالكترونيه غير الأخلاقيه - - - - - ١٣٤٤
- اشاره - - - - - ١٣٤٤
- النتيجه: - - - - - ١٣٤٥
- سياده الأخلاق في النظام الاقتصادي الإسلامي: - - - - - ١٣٤٦
- البحث الأول: سياده الأخلاق في مجال الإنتاج - - - - - ١٣٤٧
١. اجتناب المنتجات المضره - - - - - ١٣٤٧
٢. استحكام المنتجات - - - - - ١٣٤٨
- البحث الثاني: سياده الأخلاق في المعاملات - - - - - ١٣٤٩
- اشاره - - - - - ١٣٤٩
١. إجتنب التكاثر والطمع في المزيد - - - - - ١٣٥٠
- اشاره - - - - - ١٣٥٠
- (أ) الغش في المعاملات - - - - - ١٣٥٠
- (ب) الإحتكار وإيجاد السوق السوداء - - - - - ١٣٥١
- (ج) تلقى الركبان - - - - - ١٣٥٣
- (د) بيع الحاضر للبادى - - - - - ١٣٥٤

- ١٣٥٥ (٥) الربح العادل
- ١٣٥٧ ٢. عدم الدخول في معاملات الآخرين
- ١٣٥٩ ٣. قبول الإقالة
- ١٣٥٩ ٤. الفضاء الروحاني للسوق
- ١٣٦١ البحث الثالث: سيادة الأخلاق في عمليته الاستهلاك
- ١٣٦١ اشاره
- ١٣٦١ ١. الاعتدال في عمليته الاستهلاك
- ١٣٦٣ ٢. اجتناب الاستثثار
- ١٣٦٥ ٣. دور المواساه في البرامج الاقتصادية
- ١٣٦٦ ٤. النفقات الممنوعه
- ١٣٦٦ اشاره
- ١٣٦٦ (أ) اجتناب النفقات المضرة
- ١٣٦٧ (ب) النفقات التي تتسبب في تقوية العدو
- ١٣٦٧ (ج) اجتناب التجميل في الاستهلاك
- ١٣٦٧ اشاره
- ١٣٦٩ النتيجة:
- ١٣٦٩ المنابع والمصادر
- ١٣٧٢ (٢). اجتناب كل أشكال الإسراف
- ١٣٧٢ اشاره
- ١٣٧٣ البحث الأول: الإسراف والتبذير في اللغة والاصطلاح
- ١٣٧٣ اشاره
- ١٣٧٤ الإسراف والتبذير في الاصطلاح:
- ١٣٧٥ المفردات المرتبطه بالإسراف:
- ١٣٧٥ اشاره
- ١٣٧٥ ١. القصد، الاقتصاد
- ١٣٧٦ ٢. قوام

- ١٣٧٨ ٣. العفو (الوسطية الحكيمه)
- ١٣٧٨ الفرق بين مفهوم الإسراف والتبذير:
- ١٣٧٩ اشاره
- ١٣٨٠ النتيجة:
- ١٣٨٠ البحث الثانى: أدله حرمه الإسراف والتبذير
- ١٣٨٠ اشاره
- ١٣٨١ أدله التحريم:
- ١٣٨١ ١. الإسراف والتبذير فى كتاب الله
- ١٣٨٢ ٢. الإسراف فى السنه
- ١٣٨٥ ٣. الإسراف فى منطق العقل وسيره العقلاء
- ١٣٨٦ البحث الثالث: معطيات الإسراف والتبذير فى حياه الإنسان
- ١٣٨٦ اشاره
- ١٣٨٦ ١. إشاعه الفقر
- ١٣٨٨ ٢. إهتزاز مباني الأخلاق
- ١٣٨٩ ٣. من الجهه المعنويه، قلّه البركه وعدم استجابته الدعاء
- ١٣٩٠ البحث الرابع: سعه مصاديق الإسراف والتبذير
- ١٣٩٠ اشاره
- ١٣٩٠ ١. الاستهلاك المفرط
- ١٣٩١ ٢. الاستهلاك المضر
- ١٣٩٢ ٣. وضع الثروه فى غير محلّه
- ١٣٩٢ ٤. إنفاق المال فى مسير المعصيه
- ١٣٩٣ ٥. الإنفاق غير المتعارف
- ١٣٩٤ ٦. استخدام الأموال فى غير محلّها المناسب
- ١٣٩٥ ٧. الإسراف فى الطعام (كثره الأكل)
- ١٣٩٦ ٨. المصارف الخارجه عن الشأنيّه
- ١٣٩٧ البحث الخامس: معالم الاعتدال والإسراف فى الحياه

١٣٩٧ اشارة

١٣٩٧ (أ) توفير وسائل الترفيه

١٣٩٨ (ب) التغذية المناسبه

١٤٠٠ (ج) اللباس

١٤٠٢ (د) المسكن والمركب المناسبين

١٤٠٤ (هـ) وسائل التجميل

١٤٠٤ اشارة

١٤٠٥ النتيجة:

١٤٠٧ البحث السادس: عوامل التوجه نحو الإسراف وطرق الوقايه منه

١٤٠٧ اشارة

١٤٠٧ (أ) جذور التوجه نحو الإسراف والاستهلاك المفرط

١٤٠٧ اشارة

١٤٠٨ ١. الغفله والوساوس الشيطانيه

١٤٠٨ ٢. ضعف الالتزام الدينى

١٤٠٨ ٣. الغرور وسكر الثروه

١٤٠٩ ٤. سوء الإدارة وعدم وجود البرنامج السليم

١٤٠٩ ٥. حب الجاه والتظاهر

١٤١٠ ٦. القصور الفكرى والعقلى

١٤١٠ (ب) طرق الوقايه

١٤١٠ اشارة

١٤١١ ١. تقويه الثقافه الدينيه والالتفات إلى الآثار المخربه للإسراف

١٤١١ ٢. التعاليم اللازمه والبرامج الصحيحه

١٤١٢ البحث السابع: الأشكال الجديده للإسراف فى المجتمعات المعاصره

١٤١٢ اشارة

١٤١٢ (أ) فى الطبيعه

١٤١٣ (ب) فى المجتمع

- ١٤١٥ المنابع والمصادر
- ١٤١٨ (٣). الإكتناز وخروج الثروه عن دائره الإنتاج
- ١٤١٨ اشاره
- ١٤١٩ مقدمات
- ١٤١٩ ١. ماذا يعنى إكتناز المال؟
- ١٤٢١ ٢. المصطلحات المرتبطه بالإكتناز
- ١٤٢١ (أ) التكاثر
- ١٤٢٢ (ب) الإكتناز
- ١٤٢٢ (ج) الإحتكار
- ١٤٢٢ (د) الاستثثار
- ١٤٢٢ البحث الأول: التكاثر (التوزيع غير العادل للثروه)
- ١٤٢٢ اشاره
- ١٤٢٣ ١. العوامل والأسباب
- ١٤٢٣ اشاره
- ١٤٢٣ (أ) صفه البخل
- ١٤٢٥ (ب) الحرص
- ١٤٢٦ (ج) عباده الثروه
- ١٤٢٨ (د) حبّ البقاء والخلود
- ١٤٢٨ (ه) الخوف من الفقر وعدم الأمن الاقتصادى
- ١٤٢٩ (و) نسيان المعاد
- ١٤٣١ ٢. طرق الوقايه من التكاثر مقدّمه:
- ١٤٣١ اشاره
- ١٤٣٣ (أ) وضع القوانين المانع
- ١٤٣٣ اشاره
- ١٤٣٣ الأول: تحريم الربا
- ١٤٣٥ الثانى: نفي الإحتكار والاستثثار

- ١٤٣٧ الثالث: تحريم التطفيف والإجحاف
- ١٤٣٩ الرابع: منع الأرباح غير المشروعه
- ١٤٣٩ اشاره
- ١٤٤٠ النتيجة:
- ١٤٤٠ (ب) الحقوق الماليه الواجبه والمستحبته
- ١٤٤٠ اشاره
- ١٤٤٢ الأول: الضرائب على الأرباح السنويه (الخمسه)
- ١٤٤٣ الثاني: الضرائب على الأرباح (الزكاه)
- ١٤٤٤ الثالث: الحقّ المعلوم
- ١٤٤٥ الرابع: الوقف
- ١٤٤٦ الخامس: الحقوق الاخرى
- ١٤٤٧ (ج) التعليم
- ١٤٤٩ (د) مسؤوليته النخبه والعلماء
- ١٤٥٠ (ه) مسؤوليته الحكّام
- ١٤٥١ (و) الترغيب بالخصال الحميده
- ١٤٥١ اشاره
- ١٤٥١ الأول: المروه
- ١٤٥٣ الثاني: السخاء
- ١٤٥٣ الثالث، الإيثار
- ١٤٥٤ الرابع: الزهد
- ١٤٥٤ (ز) التوصيات الأخلاقيه
- ١٤٥٤ الأول: المواساه
- ١٤٥٦ الثاني: الإنفاق
- ١٤٥٦ اشاره
- ١٤٥٨ النتيجة:
- ١٤٥٨ ٣. فلسفه تحريم الإكتناز

- ١٤٥٨ اشاره
- ١٤٥٩ (أ) تحرير الإنسان
- ١٤٦٠ (ب) الوقايه من الفواصل الطبقيته الخطيره
- ١٤٦١ (ج) تأمين حاجات المحرومين
- ١٤٦١ البحث الثاني: الإكتناز (خروج الثروه من عجله الإنتاج)
- ١٤٦١ اشاره
- ١٤٦٥ فلسفه تحريم الإكتناز:
- ١٤٦٥ اشاره
- ١٤٦٥ ١. توفير الأرضيه لتشغيل رأس المال
- ١٤٦٧ ٢. العمران والتنمية
- ١٤٦٩ العلاقة بين الإكتناز والزكاه:
- ١٤٧٠ آراء علماء أهل السنه:
- ١٤٧٢ آراء علماء مدرسه أهل البيت عليهم السلام:
- ١٤٧٢ اشاره
- ١٤٧٣ النتيجة:
- ١٤٧٥ المنابع والمصادر
- ١٤٧٨ (٤). عدم التضاد بين الزهد الإسلامى والنشاطات الاقتصاديه الواسعه
- ١٤٧٨ اشاره
- ١٤٧٩ مقدمه:
- ١٤٨٠ البحث الأول: تعريف الزهد الإسلامى
- ١٤٨٠ اشاره
- ١٤٨٣ الزاهد الكبير، العامل الذى لا يصيبه الإرهاق
- ١٤٨٤ البحث الثاني: الآثار المعنويه والماديه للزهد الإسلامى
- ١٤٨٥ (أ) تقويه الروح والإراده
- ١٤٨٦ (ب) الاعتقاد بالحساب يوم القيامه
- ١٤٨٧ (ج) مواساه القاده للمحرومين

| | |
|------|---|
| ١٤٨٩ | البحث الثالث: الزاهد الإسلامي والعمل والسعي |
| ١٤٨٩ | اشاره |
| ١٤٨٩ | (أ) النفور من البطاله في الإسلام |
| ١٤٩٠ | (ب) أهميه العمل والسعي في الإسلام |
| ١٤٩١ | (ج) زهد الاسوه |
| ١٤٩١ | اشاره |
| ١٤٩٣ | الجواب عن سؤال: |
| ١٤٩٣ | (د) خير الناس من لا يضع كَلِّه على الناس |
| ١٤٩٤ | (ه) التسول من الذنوب الكبيره |
| ١٤٩٥ | (و) ذم الرهبانيه |
| ١٤٩٦ | (ز) السعي لرشد وتنميته المجتمع الإسلامي |
| ١٤٩٧ | (ح) تأمين السعاده الاخرويّه عن طريق إعمار الدنيا! |
| ١٤٩٧ | اشاره |
| ١٤٩٩ | النتيجه: |
| ١٥٠٠ | البحث الرابع: دور الزهد الإسلامي في إزدهار الاقتصاد |
| ١٥٠٠ | اشاره |
| ١٥٠١ | نتيجه البحث: |
| ١٥٠٢ | المنابع والمصادر |
| ١٥٠٤ | (٥). الأساس الثقافي للاقتصاد الإسلامي |
| ١٥٠٤ | اشاره |
| ١٥٠٥ | مقدمه: |
| ١٥٠٦ | المسجد الجامع وبيت المال: |
| ١٥٠٧ | علاقه السوق الإسلامي بالمسجد، والمدرسه، والمكتبه |
| ١٥٠٨ | إرتباط السوق مع مسجد الجامع والجمعه و ٢٢ مدرسه ومسجد: |
| ١٥١١ | مسجد الجمعه، معبر السوق: |
| ١٥١١ | ساعه المسجد الجامع تذكر بساعه يوم القيامه: |

- ١٥١٢ إرتباط السوق الإسلامى بالمدارس العلميه:
- ١٥١٢ وجوب تعلّم أحكام التجاره:
- ١٥١٣ الأسواق مكان عرض المسائل الدينيه:
- ١٥١٤ أمر القرآن بموعظه النشاط الاقتصاديين:
- ١٥١٤ نماذج من تعليمات الإمام على عليه السلام للتجار:
- ١٥١٤ ١. خطب الإمام على عليه السلام للتجار والكسبه -
- ١٥١٥ ٢. تعليم القرآن للتجار والكسبه -
- ١٥١٥ ٣. تعليم فنون التجاره -
- ١٥١٥ اشاره -
- ١٥١٦ النتيجة:
- ١٥١٧ المنابع والمصادر -
- ١٥١٨ تعريف مركز -

اشاره

سرشناسه: مكارم شيرازى، ناصر، ۱۳۰۵ -

عنوان و نام پديد آور: موسوعه الفقه الاسلامى المقارن / تحت اشراف مكارم الشيرازى.

مشخصات نشر: قم: دارالنشر الامام على بن ابى طالب عليه السلام، ۱۳۹۰ -

مشخصات ظاهري: ج.؛ ۲۱×۲۹ س م.

شابك: دوره ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۳-۱۵۰-۲؛ ج. ۱: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۳-۱۶۴-۱

يادداشت: عربى.

موضوع: فقه تطبيقى

رده بندي كنگره: BP۱۶۹/۷/م ۷۳۸ ۱۳۹۰

رده بندي ديويى: ۲۹۷/۳۲۴

شماره كتابشناسى ملي: ۳۲۳۵۴۳۹

ص: ۱

الجزء الأول

اشاره

ص: ۲

ص: ۳

ص: ۴

ص: ۵

الغايه من تأليف هذا الكتاب

الإتساع المدهش للعلوم:

كانت العلوم البشريه فى البدايه محدوده جداً بحيث كانت تدرج جميعها فى كتاب صغير واحد. ولكن مع امتداد الزمن وتلاقح أفكار العلماء وانضمام التجارب البشريه إليها، ثم انتقالها من جيل إلى جيل آخر، اتسعت وتنوعت هذه العلوم، واستمرت بالاتساع المطرد يوماً بعد آخر.

إن الحاجات المتزايدة للمجتمع البشرى، بسبب التقدم الثقافى وازدياد العلاقات وتنوع الرغبات البشريه على المستوى المادى والمعنوى، وتكامل هذه الرغبات والميول، كل ذلك أدى إلى تشديد عمليه التسريع فى هذه الحركه المتصاعده، بحيث نشهد فى هذا العصر عالمًا واسعًا ومتنوعًا جدًا من العلوم والمعارف البشريه، وقد تشكّلت مكاتب عامه فى جميع نقاط العالم لحفظ هذه العلوم بحيث يحتاج الإنسان أحياناً للانتقال من قسم إلى آخر فى هذه المكاتب لاستخدام العجلات، بل إن مجرد مطالعه فهرست لها يحتاج لسنوات عديده.

إن هذا الاتساع والنمو فى العلوم والمعارف البشريه شهد فى القرون الأخيره تسارعاً مذهلاً بحيث أن جميع العلوم والمعارف السابقه فى مقابل علوم هذا القرن تشغل حيزاً صغيراً من هذا الحجم الهائل من العلوم والمعارف البشريه، إن هذا النمو والاتساع بدوره معلول لعوامل كثيره، منها اتساع الحاجات، وتقارب العلاقات بين الشعوب، التطور المذهل لصناعه الطباعه، وجود المختبرات الواسعه والمدارس والجامعات، المنافسه العلميه بين العلماء، وأخيراً استخدام الايترنيت والكامبيوتر فى ميدان العلوم.

ص: ٦

إن أول نتيجته من معطيات هذا النمو والاتساع للعلوم هو ظاهره التخصيص واستقلال العلوم وانشعابها إلى فروع كثيره جداً، وكل فرع منها يتفرع بدوره إلى فروع كثيره أخرى.

ومن البديهى أن كل شخص فى مثل هذه الظروف لا يتمكن أن يكون متخصصاً ومن أصحاب النظر إلفى بعض هذه الفروع العلميه الخاصه، وبالتالي فإنّ النتيجه الطبيعيه لهذه الظاهره هى الحاجه المتقابله بين العلماء والمفكرين.

العلوم الإنسانيه والدينيه:

ربّما يتصور البعض أن ما ذكر يصدق فقط بالنسبه للعلوم التجريبيه، وأما بالنسبه للعلوم الإنسانيه وخاصه العلوم الدينيه والإلهيه فإنّها لم تشهد مثل هذا التحول والنمو.

ولكنّ هذا التصور خطأ كبير ومجانِب للصواب، لأنّ قافله العلوم والمعارف لا تتوقف فى أى فرع من الفروع، فالعلوم الإنسانيه، وخاصه العلوم الإلهيه، وبالأخص العلوم الإسلاميه، شهدت تطوراً سريعاً بموازاه العلوم الأخرى، لأنّ العلماء فى منابع هذه العلوم «الكتاب والسنة ودليل العقل» أن مهما تحرّكوا على مستوى التدبّر والتحقيق فيها، فإنهم سيتوصلون لحقائق جديده.

ألم يقل النبى الأكرم صلى الله عليه وآله فى الحديث المعروف عن القرآن الكريم: « (القرآن) بَحْرٌ لَا تُخْصِي عَجَائِبُهُ وَلَا يَشْبَعُ مِنْهُ عُلَمَاؤُهُ وَهُوَ حَبْلُ اللَّهِ الْمَتِينُ وَهُوَ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ فِيهِ مَصَابِيحُ الْهُدَى وَمَنَارُ الْحِكْمَةِ» (١).

ألم يقل علي بن أبي طالب عليه السلام: «فِيهِ رَبِيعُ الْقُلُوبِ وَيُنَابِعُ الْعِلْمَ، وَمَا لِلْقَلْبِ جَلَاءٌ غَيْرُهُ» (٢).

إن مفهوم «لا تُحصى عَجَائِبُهُ» هو أننا كلما تدبرنا أكثر في بحر القرآن المتلاطم، فسوف نحصل على حقائق جديدة، ومفهوم «فيه ينابيع العلم» هو أننا كلما انتهلنا من منهل هذه العين الصافية فإننا لا نرتوي من معين مائها.

الواقع أن كتاب الله هو المصداق البارز للشجرة المباركة التي «أَصْلُهَا ثَمَابٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ* تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا» (٣).

أجل، فإن الإنسان كلما مدَّ يده لأغصان هذه الشجرة المباركة فإنه سيقطف ثماراً جديدة.

١- كنز العمال، ج ٢، ص ٢٨٨ و ٢٨٩، ح ٤٠٢٧.

٢- نهج البلاغه، الخطبه ١٧٦.

٣- سورة إبراهيم، الآية ٢٤ و ٢٥.

ص: ٧

مضافاً إلى أن الخطابات القرآنية عامه، وتستوعب جميع أفراد البشر على امتداد الزمان والمكان ولا بد أن تتمتع بالقدره على الاستجابة لمتطلبات كل عصر.

السنة النبويه الشريفه بدورها مقتبسه من القرآن والوحي السماوي، وهي العلم المتصل بالعلم الإلهي اللامحدود.

وكذلك بالنسبه لعلوم أئمه الدين المعصومين عليهم السلام المتصله بمصباح علم النبي الأكرم صلى الله عليه و آله المتوهج فإن لها هذا الحكم أيضاً، حيث لا تتوقف ولا تحدّد بمجال خاص.

ومن الواضح أن دليل العقل لا يعرف التوقف أيضاً، ومع الاتصال بالعقول الأخرى وتلاقح أفكار العلماء والمفكرين عصاراً بعد عصر وجيلاً بعد جيل فإن ذلك من شأنه خلق أمواج متلاطمه من المعارف تحتضن في طياتها جواهر ثمينه من هذه العلوم. مضافاً إلى ذلك، الظماً المتزايد الذي يشهده ويعيشه الإنسان المعاصر تجاه الثقافات الإلهيه بسبب التوجه المادى للحضاره البشريه المعاصره، بكل ما تفرزه من معطيات سلبيه ونقاط ضعف، والتي تساهم بدورها في تكريس هذه الظاهره وتدعو المحققين في العلوم الدينيه إلى التعمق أكثر في ميدان المعارف الإلهيه وإيقاظ روح الإبداع في آفاق هذه العلوم.

الدور البناء للمسائل المستحدثة في آتساء دائرة الفقه الإسلامي:

نحن نعتقد من جهه بأن الإسلام لا يختص بعصر معين ولا بمكان محدود ولا بقوم دون قوم، بل يستوعب جميع مساحات الزمان والمكان في واقع المجتمعات البشريه. ومن جهه أخرى فإن كل يوم يشهد موضوعات جديده في حياه الإنسان، حيث تتطلب أحكاماً جديده ويجب على الفقه الإسلامي أن يكون بمستوى التحدى ويجب عن هذه المسائل من موقع العمق الفكرى والحضارى.

هذا الأمر يمثل ظاهره مباركه تدعو فقهاء الإسلام كل يوم لمزيد من البحث والتحقيق في مجال التعمق في المباني الفقيهيه والأصوليه والقواعد الفقيهيه وفروع الأحكام واستخراج مسائل جديدته.

ومن هنا نشهد هذه الأيام صدور كتب ومقالات كثيره تتحدث في مجال المسائل المستحدثه في ما يعكسه من عمق وأصاله ومعاصره.

التخصّص في أبواب الفقه:

إنّ اتساع مجالات الفقه الإسلامى يدعو - كما هو الحال في سائر العلوم - إلى تكريس ظاهره

ص: ٨

التخصّص في هذا العلم. وبالطبع فإنّ العلوم الإسلاميه الأخرى مثل «علم الكلام» و «التفسير» و «الحديث» و «علم الرجال» و «الفلسفه الإسلاميه» قد برزت فيها ظاهره التخصّص منذ سنوات، ونشهد حضور مئات المحقّقين في هذه العلوم في الحوزات العلميه الموجوده في العالم الإسلامى.

ومن جهه علم الفقه أيضاً نشهد بواذر التخصّص في الأبواب المختلفه من هذا العلم.

وفي هذا العصر أيضاً نجد بعض الفقهاء متضلعين في بعض أقسام الفقه الإسلامى كالعبادات أو المعاملات أو القضاء والشهادات والحدود والديات، ويتمتعون بمعلومات ورؤى عميقه، ويجرى الحديث أحياناً عن مسأله التجزؤ في التقليد، وهذه الظاهره بدورها تمثّل طليعه مباركه تدعو لتعميق وتطوير علم الفقه في واقع الحياه الفكرية المعاصره.

دور الموسوعات ودوائر المعارف:

إنّ انفصال العلوم وظاهره التخصّص في هذه العلوم تعتبر من اللوازم الحتميه وغير القابله للاجتنااب لمسأله اتساع ونمو العلوم والمعارف، ولكنّ هذا لا- يعنى الاستقلال والانفصال التام بين العلوم البشريه. مثلاً بالنسبه لعلم الطب، فبالرغم من وجود مئات الفروع التخصّصيه لهذا العلم، ولكنّ هذا لا- يعنى أنّ فرع طبّ العيون مثلاً مستقلّ ومنفصل تماماً عن طبّ الأعصاب والنفس والقلب والعروق والدم، فمن البديهى أنّ القلب والعروق والأعصاب ليست منفصله تماماً عن العين، ولا أنّ العلوم المتعلقه بهذه الفروع يمكنها أن تكون مستقلّه تماماً عن بعضها. وهذا هو الذى دعا بعض العلماء لأن يتحرّكوا، ولمدّه سنوات مديده، في عمليه تدوين الموسوعات ودوائر المعارف من أجل توفير اطلاع إجمالى على العلوم المختلفه للراغبين في ذلك.

إنّ هذا الأمر يعدّ نوعاً من العوده للماضى العلمى البعيد في تاريخ المعرفه البشريه، أى مرحله وحدهاالعلوم، ولكن ليس بتلك المرتبه الساذجه، بل بمرتبه أعلى بكثير. وبالنسبه لعلم الفقه وبشكل مقطعى فنحن نهدف لتدوين العديد من دوائر المعارف حيث تتضمن معلومات موجزه ومضغوطة لجميع أبواب الفقه، وتاره تكون بشكل المنهج الموضوعى، وأخرى بشكل المنهج الترتيبى.

ضروره الفقه المقارن:

إن الارتباط الوثيق بين الفرق والمذاهب الإسلامية وعملية نشر آراء ونظرات كل واحد من

ص: ٩

هذه المذاهب من خلال الكتب والانترنت وأمثلة ذلك من جهة، والروابط التاريخيه في فقه المذاهب من جهة أخرى، يوجب على أتباع كل مذهب من هذه المذاهب الإسلاميه مطالعه الفقه الخاص بمذهبه إلى جانب الانفتاح على فقه المذاهب الأخرى من موقع الحوار الفكري.

إن هذه المعرفة بالآراء الفقهيه تؤدى من جهة إلى حلّ الكثير من تعقيدات المسائل الفقهيه، لأنّ الفقه المقارن يساهم مساهمه جدّيه لإزالة الغموض والإبهام عن المسائل الفقهيه المختلفه والامتداد في عمق هذه المسائل. ومن جهة أخرى يؤدى إلى تعميق وتوثيق وشائج التقارب بين المذاهب الإسلاميه وعلماء هذه المذاهب في واقع الحياه.

ومن الجبهه الثالثه، الوقوف أمام النعرات المذهبيه وتحكيم العقلانيه على الفقه والفتاوى، مضافاً إلى تعبيد أقرب الطرق للفقه من أجل الوصول إلى الواقع.

ومن هنا برزت الضروره لتدوين (الفقه المقارن)، ولذلك فقد صنّف فقهاء الشيعة الكبار منذ زمن بعيد كتباً وتصانيف عديده في مجال الفقه المقارن، ومنهم الشيخ الطوسى صاحب كتاب «الخلاف»، والمحقّق الحلى صاحب كتاب «المعتبر» والعلّامه الحلى صاحب كتاب «تذكرة الفقهاء»، وأما من علماء أهل السنّه فيمكن الإشارة لموسوعه عبدالناصر فى مصر، وهى للأسف ناقصه، وموسوعه الكويتى، والفقه الإسلامى للدكتور وهبه الزحيلي، ولكن مع الأسف فإنّ أكثر هذه الكتب لا تبحث فى فقه المذهب الإمامى.

ولكن من الواضح أنّ ضروره تدوين الكتب الفقهيه الجديده فى دائره الفقه المقارن، مع الالتفات إلى المسائل الجديده فى هذا العصر وخاصه على شكل دائره معارف، تمثّل ضروره بارزه فى أجواء عصرنا الحاضر، بل من اللازم أن يقوم فقهاء المذاهب الإسلاميه بدراسه المسائل الفقهيه المشتركه من موقع المسؤوليه والانفتاح الفكرى، ومن خلال إقامه جلسات مشتركه فيما بينهم لتجسير العلاقة بين الشريعه والحياه المعاصره وبالرغم من أنّ هذا الأمر قد ترجم على أرض الواقع حالياً حيث نجد نموذجاً من ذلك فى جلسات مجمع الفقه الإسلامى فى جدّه، إلّا أنّه غير كافٍ قطعاً.

تعريف الفقه المقارن:

«الفقه المقارن» كما يظهر من عنوانه علم يقوم بدراسه المذاهب الفقهيه المختلفه، ومع الالتفات

ص: ١٠

للروابط الموجوده بين المذاهب، ونظراً إلى هذه المقارنه تحلّ الكثير من المسائل وتفتح فى وجه الإنسان آفاق واسعه من البحوث الفقهيه، والجدير بالذكر أنّ الذى يقوم بدراسه المسائل الفقهيه من هذا المنظار يتمكّن من تقديم أدقّ الآراء الفقهيه، ونحن بدورنا سلطنا هذا الطريق فى نقد الآراء الفقهيه(١).

إن من عجائب التاريخ الإسلامي هو أنه بالرغم من التوصيات المؤكدة لنبى الإسلام صلى الله عليه وآله فيما يخص أتباع أهل بيته عليهم السلام كما هو الوارد فى حديث الثقلين المتفق عليه حيث قال: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ كِتَابَ اللَّهِ وَعِزَّتِي، مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضَلُّوا أَبَدًا» (٢) وبالرغم من قوله: «وإِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ» (٣) وأن النبى قال صراحةً أيضاً: «عَلَيٌّ مَعَ الْحَقِّ وَالْحَقُّ مَعَ عَلِيٍّ يَدُورُ مَعَهُ حَيْثُمَا دَارَ» (٤) على الرغم من كل ذلك نرى أن أهل البيت عليهم السلام قد عاشوا بعد رحيل النبى الأكرم صلى الله عليه وآله وخاصة فى عصر بنى أمية، المظلومية والإقصاء بشكل غير قابل للتصوّر! هذه المظلومية قد وصلت إلى حدٍّ أن أكبر شخصيه من أهل البيت عليهم السلام أى الإمام على عليه السلام الذى يمثّل جبل العلم والأسوه الحسنه للتقوى، وأكبر مدافع عن الإسلام؛ يواجه السبّ والإهانة وهتك الحرمه بدرجه غريبه جداً، ويعيش أصحابه وأتباعه مختلف أشكال الضغوط والأذى ممّا لا سابق له فى التاريخ!!

لقد مرّت سبعون عاماً فى التاريخ الإسلامى والإمام على عليه السلام يسبّ على المنابر وخاصة فى صلاه الجمعة (٥)، وقد كتب معاويه فى كتبه إلى عمّاله: «أن برئت الذمه ممن روى شيئاً فى فضل أبى تراب وأهل بيته» وبعد إعلانه هذا أخذ الخطباء يسبّون الإمام عليه السلام ويتبرّون منه بصورة علنيه على منابرهم فى جميع البلاد الإسلاميه (٦).

- ١- لمزيد من الاطلاع انظر: «مكانه الفقه الإسلامى فى ميدان الامم وتعامل المذاهب فيما بينها» من هذا الجزء.
- ٢- عيون أخبار الرضا، ج ٢، ص ٣٤؛ إرشاد المفيد، ج ١، ص ٢٣٣؛ مستدرک الحاكم، ج ٣، ص ١٤٨؛ مجمع الزوائد، ج ٩، ص ١٤٣.
- ٣- تحف العقول، ص ٤٥٩؛ بحار الأنوار، ج ٢٢، ص ١٠٤ وما بعدها؛ مستدرک الحاكم، ج ٣، ص ١٤٨؛ مجمع الزوائد، ج ٩، ص ١٤٣.
- ٤- من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٤٩٨؛ الاحتجاج للطبرسى، ج ١، ص ٩٧؛ بحار الأنوار، ج ٢٩، ص ٣٤٣؛ مجمع الزوائد، ج ٧، ص ٢٣٥؛ شرح نهج البلاغه لابن أبى الحديد، ج ٢، ص ٢٩٧.
- ٥- شرح نهج البلاغه لابن أبى الحديد، ج ١١، ص ٤٤.
- ٦- النصائح الكافيه، ص ٧٢.

ص: ١١

ونقرأ فى «سير أعلام النبلاء»: بنو أمية إذا سمعوا بمولود إسمه على قتلوه (١).

وينقل الزمخشري والسيوطى أنه فى أيام بنى أمية كان الإمام على عليه السلام يسبّ على أكثر من سبعين ألف منبر، وهذه السنّه قد تركها معاويه فى طيات التاريخ الإسلامى (٢).

وممّا يدعو للأسف أكثر أنه عندما أمر عمر بن عبدالعزيز بترك هذه البدعه القبيحه، صاح بعض أهل المسجد: «تركت السنّه، تركت السنّه!» (٣).

كل هذه كانت بالرغم من أن رواه الأخبار نقلوا للناس حديثاً عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أنه قال:

«مَنْ سَبَّ عَلِيًّا فَقَدْ سَبَّنِي وَمَنْ سَبَّنِي فَقَدْ سَبَّ اللَّهَ» (٤).

وأما في عصر بنى العباس فإنَّ حاله أتباع مدرسه أهل البيت عليهم السلام لم تكن بأفضل من حالتهم في زمان بنى أميه، بل إنَّ البعض يعتقد بأنَّها كانت أسوأ، وبالرغم من أن بنى العباس جاؤوا إلى سدّه الحكم بشعار الحكومه العلويه «الرضا لآل محمّد» ولكنهم لم يكونوا مستعدّين لتفويض السلطه للعلويين.

ومن المعلوم في مثل هذه الظروف أن الإمام عليّاً عليه السلام وأهل البيت عليهم السلام لا يعيشون تحت أشدّ الضغوط والتحدّيات فحسب، بل إنَّ فقه أهل البيت عليهم السلام قد واجه أشكالا عجيبه من الإقصاء والتهميش، بحيث أن شخصاً كالبخارى، الذي يعدّ من أشهر المحدثين لأهل السنّه، ينقل في صحيحه أحاديث كثيره عن رواه ضعفاء ترتسم عليهم علامات الاستفهام، ولكنّه لا ينقل ولا حديثاً واحداً عن الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام الذي اشتهر بالصدق والاستقامه بين جميع المسلمين.

ويعتبر ابن حجر العسقلاني في كتابه «فتح الباري في شرح أحاديث البخارى» أن ٨٠ نفرًا من الرواه الذين ينقل عنهم البخارى هم رواه ضعفاء رغم أن ابن حجر قد سعى لتوثيقهم (٥).

أما في عصر خلفاء بنى أميه وبنى العباس فقلّما كان يتجرأ أحد على الحديث عن فقه أهل البيت عليهم السلام.

واليوم حيث ذابت ثلوج المواقع السلبيه والرؤيه المجحفه بحق أهل البيت عليهم السلام فمع ذلك عندما نراجع المكتبات في الحوزات العلميه الشيعيه نجدها زاخره بكتب أهل السنّه والفرق والمذاهب

١- سير أعلام النبلاء، ج ٥، ص ١٠٢.

٢- ربيع الأبرار لزمخشري، ج ٢، ص ١٨٦ (طبقاً لنقل الغدير، ج ١٠، ٢٦٦).

٣- النصائح الكافيه لمحمّد بن عقيل، ص ١١٦؛ العتب الجميل، ص ٧٤ وكتب أخرى.

٤- أورد الحاكم النيسابوري هذا الحديث في مستدرک الصحيحين، ج ٣، ص ١٢، واعتبره حديثاً صحيحاً.

٥- مقدمه فتح الباري، ص ١. واعتبر «الهرساوي» صاحب كتاب الإمام البخارى أكثر دفاعيات ابن حجر وأدلته لا أساس لها (الإمام البخارى، ص ٥١٣).

ص: ١٢

الإسلاميه الأخرى، في حين أننا لا نجد في الكثير من مكتبات إخواننا أهل السنّه ولا كتاباً فقهياً أو تاريخياً أو تفسيرياً للشيعه، مع أن علماء الشيعه قد صنّفوا في جميع هذه المجالات كتباً وتصانيف معتبره ومهمه. أجل، لنعرض عن هذا صفحاً لئلا نبتعد عن غرضنا الأصلي.

على أيّ حال فنحن نرى- بحمد الله- في هذا العصر ازدياد ظاهره التفاهم والتقارب بين المذاهب الإسلاميه بالنسبه للسابق، وأحد الشواهد على ذلك، حضور فقهاء الشيعة وأهل السنّه في الجلسات الفقيهيه في العالم الإسلامى كما هو الحال في «مجمع الفقه الإسلامى» ولهذا السبب فكّرنا في العمل على إنشاء دائره معارف فقيهيه واسعه تبحث في الفقه المقارن ومع الأخذ بنظر الاعتبار المسائل المستحدثه في هذا العصر بحيث تضمّ آراء جميع فقهاء الإسلام وأدلتهم ليتمكّن المحقّقون من الطرفين من الاطلاع والإفتاء بما يروونه صحيحاً بعيداً عن حساسيّه المسائل الكلاميه والعقائديه. ونأمل أن يحالفنا التوفيق الإلهى لإنجاز هذا المشروع المهم وإيصاله إلى نهايته حيث نعلم يقيناً أنه سوف يقدّم خدمه كبيره في مجال تطوير علم الفقه ويساهم مساهمه فعّاله في عمليه التقريب بين المذاهب الإسلاميه في واقع المجتمع الإسلامى.

مقدّمات الموضوع:

بعد أن عقدنا العزم على إنجاز هذا المشروع، تمّ تقديم الدعوه لجماعه من المحقّقين والفضلاء في الحوزه العلميه للمشاركة في هذا الأمر المهم وهو (تأليف دائره المعارف الفقيهيه على أساس الفقه المقارن) ليتمّ إنجاز هذا المشروع بشكل جماعى. ثم قرّنا طرح سلسله من البحوث الضروريه قبل الدخول في البحوث الفقيهيه وبعنوان «مقدّمات الموضوع» في الجزء الأول الذى يعتبر المدخل لبحوث الفقه المقارن.

إنّ مجموعه هذه البحوث، التى ينبغى عدّها مقدّمات ضروريه للبحوث الفقيهيه، تمثّل بحدّ ذاتها كتاباً مستقلاً ونعتقد بأنّ كلّ فقيه لا يستغنى عن هذه البحوث ولاسيّما في مجال دراسه الفقه المقارن، وأدرجناها تحت عشرين عنواناً في هذا الكتاب الذى بين يديك أيّها القارىء الكريم:

1. تعريف الفقه في اللغه واصطلاح الفقهاء.
2. أهمّيّه الفقه في دائره الآيات والروايات الإسلاميه.
3. مساحه دائره الفقه الإسلامى وشمول أحكامه لجميع أبعاد ومجالات الحياه الفرديه والاجتماعيه.
4. أفضليه الفقه الإسلامى على «القوانين الوضعيه والعرفيه».

ص: ١٣

5. مكانه الفقه الإسلامى في الميادين العالميه وتعامل المذاهب الفقيهيه فيما بينها.
6. المراحل التاريخيه للفقه الإسلامى (فقه الشيعة، وفقه أهل السنّه).
7. مصادر الاستنباط في نظر فقهاء الإسلام (ونظر كل واحد من المذهبيين بشكل مستقل).
8. عدم وجود فراغ قانونى في الفقه الإسلامى.

٩. انفتاح وانسداد باب الاجتهاد فى كل عصر وزمان وآراء علماء الإسلام فى هذا المجال.

١٠. دور الزمان والمكان فى استنباط الأحكام وتأثيرهما على الآراء الفقهيّة.

١١. العلوم التى تعتبر مقدّمه لعملية الاستنباط الفقهيّ، وهى تشكل بمجموعها أربعة عشر علماً.

١٢. عوامل اختلاف آراء الفقهاء، وهو الأمر الذى يقع مورد استفهام الكثير من الباحثين.

١٣. فلسفه الأحكام ومجالات هذه الفلسفه فى فهم الأحكام ودائره شمول الحكم.

١٤. الاصطلاحات المتداوله بين الفقهاء.

١٥. نسق البحوث الفقهيّه وكيفيه تقسيم أبواب الفقه.

١٦. الأصول الحاكمه على المسائل المستحدثه، وهى الاصول والقواعد التى يتمّ من خلالها استنباط الحكم فى هذه المسائل.

١٧. أدلّه جواز التقليد لغير المجتهد ودفع الشبهات فى هذا المجال.

١٨. العلاقه بين الفقه والحكومّه، وكيفيه تشكيل الحكومه الإسلاميه فى رؤيه فقهيّه.

١٩. الأحكام الإمضائيه والتأسيسيّه والفرق بينهما.

٢٠. منابع التشريع فى الديانه اليهوديه.

٢١. منابع التشريع فى الديانه المسيحيّه.

٢٢. مصادر التشريع فى الحقوق العرفيه المعاصره.

وتكمن أهميه الأقسام الثلاثه الأخيره عندما نجرى مقارنة منصفه وحياديّه حيث تبرز بجلاء ظاهره ثراء وعمق وسعه الفقه الإسلامى بالنسبه لمصادر التشريع فى الأديان والمدارس الأخرى.

خصوصيات هذه الموسوعه:

إنّ هذه الموسوعه أو دائره المعارف، تتمتع بالخصوصيات والسمات التاليه:

١. إنّها تقوم على أساس الفقه الترتيبى (لا منهج الف باء) وتبدأ من بحوث الاقتصاد الإسلامى الذى يتميز فى الظروف الراهنه بأهميه كبيره.

٢. هناك فهرسه مرتبه على منهج ألف باء فى نهايه كل جزء يتصل بموضوعات ذلك الجزء، وفى ختام جميع هذه الأجزاء يوجد فهرست مرتب حسب ألف باء لجميع دائره المعارف هذه إن شاء الله، وبذلك سيضمن فاعليه دائره المعارف المرتبه حسب ألف باء أيضاً.

٣. إن المنهج المتبع فى اختيار الفتوى هنا هو منهج الفقه المقارن ومذهب المشهور من أتباع أهل البيت عليهم السلام وأهل السنه، وأحياناً يمكن اختيار فتاوى وآراء لمذاهب إسلاميه أخرى.

٤. ومن خصوصيات هذا المشروع هو الاهتمام الخاص بالمسائل المستحدثه.

٥. طرح القواعد الأصوليه والفقيهيه والرجاليه بالتناسب مع المسائل المختلفه.

٦. الاهتمام بذكر الفروع المبتلى بها وحذف الفروع النادره أو غير المبتلى بها.

٧. الإجابة عن الشبهات الوارده على الأحكام الإسلاميه فى الموارد المختلفه (من قبيل البحوث المتعلقة بالارتداد والحدود والديات، أو حقوق المرأه، الجهاد، الرق، اللوث والقسامه، والعاقله وأنواع الحريات و...).

٨. استعراض فلسفه الأحكام (بالاستيحاء من الآيات والروايات الإسلاميه طبعاً) وبهدف الاهتمام أكثر بواقع هذه الأحكام.

٩. الاهتمام التام بآيات الأحكام فى جميع المواضيع والبحوث.

١٠. الإشارة للقوانين والمقررات الوضعيه والعلمانيه فى المسائل المختلفه وبيان نقاط الضعف فيها.

١١. استخدام اسلوب الإيجاز غير المخلّ وحذف الإضافات.

والجدير بالذكر أنه بالرغم من أن تدوين دوائر المعارف يستلزم بعض الضوابط والأمر التى لا بدّ من مراعاتها لضمان الحدّ المطلوب من الدقه والفائده، ولكن دائره المعارف هذه لم تقنع بذكر الآراء والأقوال لعلماء الإسلام، بل علاوه على ذلك تضمّنت نقد وتحقيق هذه الأقوال واختيار الرأى الأرجح منها.

نأمل إكمال هذه المجموعه بعون الله ولطفه على أيدينا، وإن لم يمتد بنا العمر فبواسطه المحققين اللاحقين لتكون مصباحاً زاهراً للمحافل العلميه وذخيرتنا ليوم المعاد إن شاء الله.

قم - الحوزه العلميه

ناصر مكارم الشيرازى

ربيع الأول ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م

القسم الأول: الفقه في اللغة و الإصطلاح

إشاره

الفقه في اللغة

مفرده الفقه في الثقافه القرآنيه

مفرده الفقه في لسان الروايات

الفقه في اصطلاح الفقهاء والاصوليين

الاجتهاد في مقابل النصّ

المصطلحات المتعلقه بالموضوع

هل أنّ تشخيص الموضوعات بعهدده الفقيه؟

ص: ١٦

ص: ١٧

الفقه في اللغة و الإصطلاح

الفقه في اللغة:

يبدو في الوهله الأولى ولدى الرجوع لكلمات وعبارات الكثير من أهل اللغة أنّ «الفقه» يراد به مطلق الفهم، وهذا المعنى يستفاد من عبارات نظير ما قيل من:

«الفقه: الفهم. قال أعرابي لعيسى بن عمر: شهدتُ عليك بالفقه...» (١).

«الفقه، بالكسر: العلم بالشىء والفهم له والفظنه له» (٢).

«الفقه: فهم الشىء» (٣).

ولكن بالتدبّر والنظر من جديد إلى المعنى المراد وخاصّه في عبارات اللغويين في مقام تعيين التفاوت الدقيق بين المفردات المتشابهه والفروق اللغويه، نصل إلى هذه النتيجة وهى أنّ «الفقه» في اللغة لا- يعنى مطلق الفهم، بل هو الفهم الدقيق والفحص

عن التفاصيل، وإذا توخينا الدقه في الكلام فينبغي أن نستخدم مصطلح «الإدراك الدقيق» بدل «الفهم الدقيق» ونقول: إن الرجوع لفروق اللغة يقودنا إلى هذه النتيجة وهي أن الفقه في اللغة، ليس هو مطلق العلم بالشيء وإدراكه، بل هو الإدراك الدقيق والتفصيلي للشيء، لأنه:

أولاً: رغم أن العبارات المذكوره لمعنى الفقه تقرر أنه «مطلق الفهم»، لكن بمراجعته بعض كتب اللغة نصل إلى هذه الحقيقة، وهي أن مفردة «فهم» لا- تساوق مطلق العلم والإدراك بل عبارته عن الإدراك الخفى والدقيق (٤) واقتترانه مع الاستنتاج والتعقل: «إدراك أمر عن تعقل وهو الاستنتاج العلمى» (٥) كما أن كلمه «تفهيم» فى مثل قوله تعالى: «فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ...» (٦) تتضمن فى مطاويها أكثر من مطلق مفهوم التعليم، وعندما نقول: «فَهَّمْتَهُ» فالمراد أنني أوصلته لعمق باطن المطلب، وعندما نرى أن «ابن فارس» فى «مقاييس اللغة» يفسر الفقه بأنه مطلق العلم:

«وكلّ علمٍ لشيءٍ فهو فقه» (٧)

فهو من أجل أن الهدف من هذه العبارة هو بيان هذه النقطة فحسب، وهي أن مفردة «فقه» كانت فى البدايه عامه وتشمل كل علم، ولكن بعد ذلك اختصت بعلم الشريعه:

«كلّ علمٍ علمٍ»

١- صحاح اللغة، مادّه «فقه».

٢- قاموس اللغة، مادّه «فقه».

٣- المصباح المنير، مادّه «فقه».

٤- فروق اللغات، ص ١٧٦.

٥- التحقيق فى كلمات القرآن الكريم، مادّه «فهم».

٦- سوره الأنبياء، الآيه ٧٩.

٧- مقاييس اللغة، مادّه «فقه».

ص: ١٨

لشيءٍ فهو فقه، ثم اختص ذلك بعلم الشريعه»

لا أنه فى مقام بيان المعنى الدقيق للفقه واختلاف هذه الكلمه مع العلم. والشاهد على هذا المدعى ما ورد فى الجمله الثالثه من كلامه حيث يقول:

«و أفهمتكم الشيء: بيئته لك»

يعنى أنه أراد بكلمه «إفهام» معنى «التبيين» ومن الواضح أن تبيين مسأله معينه أكثر مضموناً من مطلق التعليم لهذه المسأله.

ثانياً: صرّح بعض اللغويين في تفسيرهم لمفردة «فقه» بأنه ليس مطلق العلم والإدراك، بل إدراك مقترن بنوع من الاستنتاج، والتعمّق، والتأمّل والتدبّر في الكلام:

ألف) يقول الراغب الاصفهاني (م ٤٢٥): «إنّ الفقه هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد»^(١).

ب) وكتب أبو هلال العسكري (م ٣٩٥): «إنّ الفقه هو العلم بمقتضى الكلام على تأمله وتقول

تفقّه ما أقوله

« أي تأمله لتعرفه»^(٢).

ج) ويقول ابن الأثير (م ٦٠٦) في «النهاية»: «والفقه في الأصل: الفهم، واشتقاقه من الشقّ والفتح»^(٣).

د) ويقول الهروي (م ٤٠١): «الفقه حقيقته الشقّ والفتح، والفقيه الذي يشتقّ الكلام»^(٤).

ويبدو على أساس هذه العبارات أنّ أبا إسحاق المروزي (م ٣٤٠) يرى في تعريف الفقه أنّه

«فهم الشىء الدقيق»^(٥).

ومن خلال ما تقدّم من توضيح العلاقة بين المعنى اللغوي «فهم» يتّضح أنّ إشكال «الزركشى» (م ٧٩٤) الذي قال:

«إنّ مختار المروزي مع كلام أرباب اللغة وهو أنّ الفقه يعنى مطلق الفهم، مردود»^(٦) غير وارد.

وأيضاً على هذا الأساس صرّح بعض المحقّقين اللغويين المعاصرين:

«إنّ الأصل في المادّه (فقه) هو فهم على دقّه وتأمّل»^(٧).

وبالرغم من أنّ الأنسب في هذه الموارد هو استخدام مفردة إدراك أو علم بدل مفردة فهم لأنّه كما تقدّم فإنّ مادّه «فهم» تستبطن في ذاتها نوعاً من الدقّه والتأمّل، وهذه النقطة هي ما أشار إليها أو صرّح بها هذا المحقق في مادّه «فهم»^(٨).

مفردة الفقه في الثقافة القرآنية:

من خلال ملاحظه مجموع الآيات التي وردت فيها مفردة الفقه ومشتقاتها نحصل على عدّه أمور:

أ) إنّ الفقه في الثقافة القرآنية جاء بنفس المعنى اللغوي، أي بمعنى البصيره والدقّه والإدراك الدقيق رغم أنّ البعض ^(٩) تصوّر أنّ كلمه الفقه في بعض الآيات القرآنيه من قبيل: «قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ»^(١٠) جاءت بمعنى مطلق العلم، في حين أنّه في مثل هذه الموارد جاءت كلمه الفقه أيضاً بمعنى الفهم الدقيق، لأنّ هؤلاء القوم لم يكونوا بحيث لم يفهموا كلام شعيب، بل إنهم بالرغم من فهمهم لظاهر كلامه في مسائل المبدأ والمعاد والقيم الأخلاقيه وغيرها، إلّا أنّهم بسبب سيطره الشهوات

- ١- مفردات الراغب، مادّه «فقه».
- ٢- الفروق اللغويه، الفرق بين العلم و الفقه، ص ٤١٢.
- ٣- النهايه، مادّه «فقه».
- ٤- الغريبين، (المخطوط) ج ٢، ص ١٢٦ (نقلًا عن موسوعه الفقه الإسلامى طبقاً لمذهب أهل البيت، ج ١، ص ١٨).
- ٥- المنثور فى القواعد، ج ١، ص ١.
- ٦- المصدر السابق.
- ٧- التحقيق فى كلمات القرآن الكريم، مادّه «فقه».
- ٨- المصدر السابق، مادّه «فهم».
- ٩- كان هذا النقض من قبل الزركشى فى المنثور فى القواعد، ج ١، ص ٢.
- ١٠- سوره هود، الآيه ٩١.

ص: ١٩

من فهم حقيقه كلماته، ولم يصدّقوا بتعاليمه فكانوا يقولون له: «مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ».

وكذلك ما ورد فى الآيه: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَّا تُفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (١) فإنه ليس المراد من ذلك أننا لانفهم شيئاً من خضوع و خشوع جميع الموجودات فى مقابل الله تعالى أو من تنزيه و تسييح المخلوقات بالمقدار اللسانى على الأقل، ولكن ما هو غير معلوم و غير مفهوم بالنسبه لنا، حقيقه و كنه تسييح الموجودات الذى يعود بدوره إلى عدم الفقه و عدم الفهم الدقيق.

ومن هذا القبيل ما ورد فى الآيه الكريمه فى شأن الكفار: «فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَآيِكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا» (٢) حيث يرى «الزركشى» أنّ هذه الآيه تنقض المدعى المذكور (٣)؛ ولكنه غير صحيح يقيناً لأنهم لم يكونوا بمستوى لا يفهمون معنى أى كلام و حديث.

إنّ ما تقدّم من معنى أدقّ فى دائره المفاهيم القرآنيه يتطابق مع سياق العديد من الآيات الكريمه من قبيل:

«... لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ ...» (٤) و «انظُرْ كَيْفَ نُصَيِّرُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ» (٥) و «طَبِحَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَمَّا يَفْقَهُونَ» (٦) و «رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ... يَفْقَهُوا قَوْلِي» (٧) وغيرها، ولا سيّما عندما نقارن بين الآيتين ٩٧ و ٩٨ من سوره الأنعام فإنّ فى الآيه ٩٧ التى تتحدّث عن النجوم والأوضاع السماويه، لا- تتطلّب مؤونه كثيره و عنايه لفهمها كما يقول العلّامه الطباطبائى فى «الميزان» (٨) ولذلك ورد التعبير ب «قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» وفى قوله تعالى: «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» أمّا فى الآيه ٩٨ التى تتحدّث عن النفس الإنسانيه و تدعو للتعمّق فى فهم أسرارها فى قوله تعالى: «وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ...» فمضافاً إلى البحوث النظرية، فإنّها تحتاج لمراقبه باطنيه و تعمق شديد و تثبت بليغ، ولذلك ورد التعبير ب «قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ» فى قوله تعالى: «وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَ مُسْتَوْدَعٌ قَدْ

فَصَلُّنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُفْقَهُونَ».

ب) إنَّ دائره استعمال هذه المفرده فى الآيات، لا يختص بالأحكام الفرعيه، بل إنَّ الفقيه القرآنى هو الذى يملك بصيره لازمه وفهماً دقيقاً لمجموع قضايا الدين، سواء فى المسائل العقائديه أو القضايا الأخلاقيه أو المسائل الفرعيه والعمليه.

ويمكن استيحاء هذه الحقيقه من قوله تعالى فى الآيه ١٢٢ من سوره التوبه: «لِيَتَفَقَّهُوا فى الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ»؛ حيث يتجلى هذا المعنى بوضوح، لأنَّه أوَّلًا: إنَّ «الدين» الذى تعلّق به التفقه فى الآيه الكريمه، عباره عن مجموع المسائل والقضايا الإسلاميه: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ...» (٩).

ثانياً: إنَّ صريح أو ظاهر الآيه هو أنَّ التفقه فى الدين يعدّ علّه لإنذار القوم، وبالتالى قبولهم للدين، وقطعاً فإنَّ هذه الغايه المهمه لا تتحقّق بمجرد التعرّف على مسائل الحلال والحرام بدون معرفه المبدأ والمعاد والمسائل الأخلاقيه.

١- سوره الإسراء، الآيه ٤٤.

٢- سوره النساء، الآيه ٧٨.

٣- المنثور فى القواعد، ج ١، ص ٢.

٤- سوره التوبه، الآيه ١٢٢.

٥- سوره الأنعام، الآيه ٦٥.

٦- سوره التوبه، الآيه ٨٧.

٧- سوره طه، الآيه ٢٨.

٨- تفسير الميزان، ج ٧، ص ٢٩٠.

٩- سوره آل عمران، الآيه ١٩.

ص: ٢٠

وفى موارد أخرى من استعمالات القرآن لهذه المفرده (١٩ مورداً آخر تقريباً) فإنَّ شمول مفرده الفقه لغير المسائل الفرعيه يتجلى بشكل أوضح؛ لأنَّه فى جميع تلك الموارد وبدون استثناء نرى أنَّ هذه المفرده استعملت فى المسائل الاعتقاديه والأخلاقيه، نظير الآيه ١٣ من سوره الحشر حيث تقرّر الآيه أنَّ قلّه الرهبه من الله فى مقابل الرهبه والرعب من الخلق إنّما هو لقلّه الفقه: «لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فى صُدُورِهِمْ مِّنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ».

ومن الجدير بالذكر أنَّ هذه المحدوديه «محدوديه مفرده الفقه فى المسائل الدينيه» ليست محدوديه فى دائره المفهوم، وبعباره أخرى: إنَّ هذه المفرده لا تتحدّد بمورد خاصّ فى الآيات الكريمه بالنسبه لمعناها اللغوى، وعندما نرى بعض التحديد فى المراد من قبيل «لِيَتَفَقَّهُوا فى الدِّينِ» حيث يفهم من هذه المفرده اختصاصها بالمسائل الدينيه؛ فذلك بركه وجود كلمه «الدين» بعد جملة «لِيَتَفَقَّهُوا» أو لقرائن أخرى. وبيان ثالث: إذا كان الفقه فى اللغه بمعنى البصيره والإدراك الدقيق سواءً اتّصل بالمسائل الدينيه أم لا، فإنَّ هذه المفرده وردت فى القرآن أيضاً بهذا المعنى بدون أىّ تغيير، رغم أنَّ موارد استعمالها وردت كثيراً فى

القرآن الكريم وما يتصل بالمسائل الدينيه.

مفرده الفقه في لسان الروايات:

ومن خلال التأمل في مجموع الروايات التي وردت فيها مفرده «الفقه» نصل إلى هذه النتيجة، وهي أنّ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمّه المعصومين عليهم السلام استخدموا هذه المفرده- بالاقْتِباس من الآيات الكريمة وبالاستيحاء من استعمالات القرآن- سواءً ما ورد في قسم «ألف» من مفهوم هذه المفرده، أم ما ورد في قسم «باء» من حدود هذه الكلمه، بمعنى البصيره والفهم الدقيق من جهه، وكذلك استخدمت في مجموعه الدين لا في خصوص الأحكام الفرعيه من جهه أخرى، وأنّ الفقيه هو الذي يتمتع بفهم دقيق وبصيره نافذه لمجموع المسائل والمفاهيم الدينيه سواء في مجال العقائد أو الأخلاق أو الأحكام، وكما يعبر عنه في الاصطلاح أنّه عالم بالإسلام من جميع الجهات.

إنّ هذه النقطه تتجلى أكثر بملاحظه روايات الفريقين التي تذكر بعض الخصائص لعنوان «الفقيه» وتعدّها من علائم وآثار الفقه، فإنّ الخصائص والعلائم المذكوره لا ترتب قطعاً على معرفه أحكام الحلال والحرام وتفريعات الطلاق واللعان والبيع والإجاره بدون استيعاب المعارف والمعايير الأخلاقيه من قبيل:

أ) جعل الناس والمخاطبين في حال من الخوف والرجاء وعدم السماح لليأس من رحمه الله ولا للأمن من مكر الله أن يجدا طريقهما إلى قلوبهم:

«الْفَقِيهُ كُلُّ الْفَقِيهِ مَنْ لَمْ يَقْنَطِ النَّاسَ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ وَلَمْ يُؤْيِسْهُمْ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَلَمْ يُؤْمِنْهُمْ مِنْ مَكْرِ اللَّهِ» (١).

ب) الزهد في الدنيا والرغبه في الآخره مع الالتزام بسنّه النبي الأكرم صلى الله عليه وآله:

«إِنَّ الْفَقِيهَ حَقَّ الْفَقِيهِ الزَاهِدُ فِي الدُّنْيَا، الرَّاعِبُ فِي الْآخِرَةِ، الْمُتَمَسِّكُ بِسُنَّةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ» (٢).

. أو ما ورد من صفه الزهد في الدنيا والرغبه في الآخره بالاقتران مع البصيره في الدين:

«إِنَّمَا الْفَقِيهُ، الزَاهِدُ فِي الدُّنْيَا، الرَّاعِبُ فِي الْآخِرَةِ، الْبَصِيرُ بِأَمْرِ دِينِهِ الْمُدَاوِمُ عَلَى

١- نهج البلاغه، الحكمة ٩٠؛ كنز العمال، ج ١٠، ص ١٨١، ح ٢٨٩٤٣؛ سنن الدارمي، ج ١، ص ٨٩ عن أمير المؤمنين علي عليه السلام.

٢- الكافي، ج ١، ص ٧٠، ح ٨ عن الإمام الباقر عليه السلام.

«لَا يُفَقَّهُ الْعَبْدُ كُلَّ الْفِقْهِ حَتَّى يَمُوتَ النَّاسَ فِي ذَاتِ اللَّهِ وَحَتَّى لَا يَكُونَ أَحَدٌ أَمَقَّتْ إِلَيْهِ مِنْ نَفْسِهِ» (٢).

(د) الحلم والصمت:

«مِنْ عِلْمَاتِ الْفِقْهِ، الْحِلْمُ، ...

وَالصَّمْتُ» (٣)

؛ «مِنْ فِقْهِ الرَّجُلِ قَلَّةُ كَلَامِهِ فِيمَا لَا يَعْنِيهِ» (٤).

ويتبين ممّا تقدّم أنّ «فقيه أهل البيت» في ثقافته الأئمة المعصومين عليهم السلام تطلق على من كان يتمتع - مضافاً للبصيره في مسائل الحلال والحرام - بفهم دقيق وبصيره في مسائل التفسير، والكلام، والعقائد والأخلاق أيضاً، وفي الحقيقة يجب أن يكون مصداقاً لـ «العالم بالإسلام» و «العالم بالدين».

وهكذا يتبين أنّ هذا العموم والشمول المفهومي لا يختصّ بمجال روايات الفريقين، بل بشكل عام كان هذا المعنى هو الشائع في أدبيات واستعمالات المتشرّعين من السلف الصالح وعصر الصحابه والتابعين أيضاً، وهذه الحقيقة هي التي صرح بها بعض الأكابر كالشهيد الثاني في «منه المرید» (٥) وأبو حامد الغزالي في «أحياء العلوم» (٦) أيضاً.

وبيان آخر: كما أنّ كلمه الفقه وردت في لسان روايات الأئمة المعصومين عليهم السلام في المعنى القرآني الذي هو المعنى اللغوي أيضاً، فإنّ هذه الكلمه وردت في محاورات المتدينين والمتشرّعين بهذا المعنى أيضاً، بل ورد في بعض الكتب أنّ استعمال هذه الكلمه بهذه الصوره استمرّ حتى عصر الإمام الصادق عليه السلام والشافعي وأبي حنيفة؛ لأنّ العلوم الشرعيه، أي علم الكلام وعلم الأخلاق وعلم الأحكام لم تكن إلى ذلك الزمان منفصله عن بعضها، والعالم والفقيه إنّما يقال للشخص المطلع على العقائد والأخلاق والفروع الفقيهيه في وقت واحد، وعلى هذا الأساس يرى أبو حنيفة، أنّ الفقه هو «مطلق معرفه النفس وما ينفعها ويضرّها» وبالطبع فإنّ هذا التعريف يستوعب المحاور الثلاثه المذكوره (٧).

وأيضاً على هذا الأساس سمى كتابه في العقائد «الفقه الأكبر» وبقيد «الأكبر» فصل العقائد عن الأخلاق والأحكام (٨) كما أنّ الأحكام تمتاز عن الأمور الاعتقاديه والأخلاقية بذكر قيد «عملاً» (٩).

في مثل هذا العصر استقلت العلوم الإسلاميه بعضها عن البعض الآخر بسبب اتّساع وتكامل هذه العلوم، وقد تحرّك الإمام الصادق عليه السلام لتربيته طلاب متخصّصين في كل علم من العلوم الدينيه، فقد تخرّج من مدرسته في علم الأحكام خاصه، طلاب بارزون مثل زراره و محمد بن مسلم ومن هنا فإنّ كلمه «الفقه» تحوّلت بالتدرّج، سواء في لسان الروايات أم في لسان المتشرّعه، وبسبب كثرة الاستعمال في خصوص الأحكام الفرعيه، بحيث أنّ الشافعي يذكر في تعريفه للفقه التعريف الذي اشتهر بين علماء الفريقين فيما بعد ويقول: «الفقه، علم بالأحكام الشرعيه العمليّه عن طريق أدلتها التفصيليه» (١٠).

- ٢- كترالعمال، ج ١٠، ص ١٨٢، ح ٢٨٩٥٠ عن شداد بن أوس.
- ٣- الاختصاص، ص ٢٣٢، عن الإمام الرضا عليه السلام.
- ٤- بحار الأنوار، ج ٢، ص ٥٥، ح ٢٨ عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله.
- ٥- منيه المريد، ص ١٥٧.
- ٦- المحجبه البيضاء، ج ١، ص ٨١-٨٣.
- ٧- الفقه الإسلامى وأدلته، ج ١، ص ٢٩؛ مرآه الاصول، ج ١، ص ٤٤.
- ٨- موسوعه جمال عبد الناصر، ج ١، ص ٩.
- ٩- الفقه الإسلامى وأدلته، ج ١، ص ٣٠.
- ١٠- شرح جمع الجامع للمحلى، ج ١، ص ٣٢.

ص: ٢٢

وبالطبع فإن المدعى هو أن ما حدث في هذا العصر يعكس أن كثره استعمال كلمه «الفقه» حوّلت مصداقاً خاصاً إلى حقيقه في المعنى، بحيث لا يحتاج إلى ضمّ قرينه لإرادته ذلك المصداق من هذه الكلمه، لا أن أصل استعمال كلمه الفقه تحقق كذلك في خصوص الأحكام الفرعيه في هذا العصر، بل كان هذا المعنى يستعمل قبل هذا العصر أيضاً في الأحكام الفرعيه.

والشاهد على هذا المدعى هو الروايات الوارده في العصر الأول، حيث استخدمت كلمه «الفقه» و «التفقه» مع القرينه في خصوص الأحكام الفرعيه، منها الروايه التي أوردها الفتال النيسابورى في «روضه الواعظين» عن عليّ عليه السلام حيث قال:

«مَنْ لَمْ يَتَّفَقْهُ فِي دِينِهِ ثُمَّ اتَّجَرَ، ارْتَبَطَ فِي الرَّبَا»^(١)

. والروايه الأخرى الوارده في «دعائم الاسلام» عن الإمام عليّ عليه السلام أيضاً أنه قال:

«الْفِقْهُ ثُمَّ الْمَتَّجِرُ، فَإِنَّ مَنْ بَاعَ وَاشْتَرَى وَلَمْ يَسْأَلْ عَنِ حَلَالٍ وَحَرَامٍ ارْتَبَطَ فِي الرَّبَا»^(٢)

. والروايه الوارده في «الكافي» عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال على المنبر:

«يَا مَعْشَرَ التُّجَّارِ! الْفِقْهُ ثُمَّ الْمَتَّجِرُ، الْفِقْهُ ثُمَّ الْمَتَّجِرُ، الْفِقْهُ ثُمَّ الْمَتَّجِرُ، وَاللَّهُ لِلرَّبَا فِي هَذِهِ الْأَمَّةِ أَخْفَى مِنْ دَيْبِ النَّمْلِ عَلَى الصِّفَا»^(٣).

ظاهر هذه الروايات بقرينه أنها تتحدث عن مسأله الربا وهى من الأحكام الفرعيه، هو أن المقصود من «الفقه» ما يتعلق بالمسائل الشرعيه والأحكام الفرعيه المرتبطه بأبواب المعاملات.

الفقه في اصطلاح الفقهاء والاصوليين:

يتبين ممّا تقدّم أنّ استعمال كلمه «فقه» في إحدى الآيات القرآنيه في خصوص البصيره والفهم الدقيق في مسائل الدين:

«لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» أدى إلى أن تستخدم هذه الكلمه في الروايات بمعنى البصيره والفهم الدقيق في الأمور الدينيه، أى أن هذه الكلمه وردت في الروايات وعلى لسان المشرعين أيضاً بذلك المعنى اللغوى، والتغيير الحاصل هنا هو أن هذه الكلمه استخدمت في المسائل الدينيه فقط، وهذه المحدوديه التطبيقيه استمرت إلى عصر تفكيك العلوم الدينيه، ففي ذلك العصر وهو عصر الإمام الصادق عليه السلام نشاهد استقلال وتفكيك العلوم والمعارف الدينيه كعلم التوحيد أو علم الكلام، علم الأخلاق «معرفة النفس» علم التفسير و ...

من جسد الفقه، وبذلك اختصّ الفقه بالأحكام الفرعيه، وفي هذه الفتره بالضبط بدأ اصطلاح جديد بالظهور لدى الفقهاء والمشرّعه من حيث محدوديه التطبيق لهذه الكلمه «لا- في أصل المعنى وهو الإدراك الدقيق» في هذا العصر نجد أنّ مثل الشافعى يعرّف الفقه بأنّه:

«العلم بالأحكام الشرعيه العمليه من طريق الأدلّه التفصيليه»^(٤) وهذا التعريف نجده كذلك بهذا التعبير في كلمات الفقهاء والأصوليين لدى الفريقين^(٥)، والفرق الوحيد هو وجود كلمه «فرعيه» في كلمات فقهاء الشيعه كالشيخ الطوسى وصاحب المعالم بدل كلمه «عمليه»، وقد جاء كلا التعبيرين «عمليه وفرعيه» في عصرنا الحاضر في بعض كتب أهل السنّه.

وبديهى أنّه مع قيد «فرعيه» تخرج اصول الدين وأصول الفقه، ومع قيد «عمليه» تخرج المسائل

١- شرح جمع الجامع للمحلى، ج ١، ص ٣٢.

٢- عدّه الأصول، ج ١، ص ٢١؛ معالم الدين، ص ٣٣؛ الأصول العامه للفقه المقارن، ص ١٥.

٣- روضه الواعظين، ج ٢، ص ٤٦٥.

٤- دعائم الإسلام، ج ٢، ص ١٦، ح ١٢.

٥- الكافى، ج ٥، ص ١٥٠، ح ١.

ص: ٢٣

المرتبطه بأعمال القلب التى تبحث في علم الأخلاق نظير حرمه الرياء، الحسد، الكبر وغير ذلك^(١)، كما أنّه مع قيد «الأدلّه التفصيليه» تخرج معرفه المقلّد بالأحكام الفرعيه وبالتالي فإنّ علم المقلّد بفتاوى مرجع تقليده لا يحسب من «الفقه الاصطلاحى» وبذلك تكون كلمه الفقه فى الاصطلاح شامله لموارد «المعرفه الاجتهاديه»؛ كما أنّ «الفقيه الاصطلاحى» يراد به المجتهد فقط ولا يشمل المقلّد.

على أيّه حال فإنّ الفقه فى اصطلاح الأصوليين والفقهاء عبارته عن: مجموعه من القوانين والأوامر والنواهي الذى يستنبطها الفقيه من منابعها وأدلّتها التفصيليه ويبيّن الموقف العملى للمكلّفين أمام الخالق تعالى، ويعلمه الموقف الذى ينبغى اتّخاذه أمام مولاه الحقيقى.

وبيان آخر: إذا كان الغرض من خلق الإنسان هو العبوديه: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»^(٢) فإنّ الفقه يبيّن للإنسان

طريق العبودية في مقام العمل والسلوك، وعلى هذا الأساس تطلق عليه كلمه شريعه، ومنهاج، ويراد بها الطريق.

تذكير ضروري:

يتبين من خلال دراسته مجموع الروايات الواردة في مسأله الفقه والفقيه أن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وأئمه أهل البيت عليهم السلام وفقهاء الإسلام كانوا يؤكدون على لزوم التمييز بين الفقيه الواقعي والحقيقي من غير الواقعي، وقد بينوا لنا المعيار للفقه الواقعي بعبارات شتى من قبيل:

«أَلَا إِنَّ الْفَقِيهَ مَنْ أَفَاضَ عَلَى النَّاسِ خَيْرَهُ...» (٣).

«أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِالْفَقِيهِ حَقًّا؟» (٤).

«أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِالْفَقِيهِ حَقَّ الْفَقِيهِ؟» (٥).

«الْفَقِيهِ كُلُّ الْفَقِيهِ مَنْ لَمْ يَقْنَطِ النَّاسَ...» (٦).

«فَإِنَّا لَأَنْعُدُّ الْفَقِيهَ مِنْهُمْ فَقِيهًا حَتَّى يَكُونَ مُحَدَّثًا» (٧).

«لَا يَكُونُ الرَّجُلُ مِنْكُمْ فَقِيهًا حَتَّى يَعْرِفَ...» (٨).

وهذا الموقف من مفهوم كلمه الفقه يشير إلى شيوع نوع من الانحراف في الفهم لدى عرف المتشرّعه في ذلك الزمان في مجال الفقه والفقيه، وهذا الانحراف مشهود مع كمال الأسف في عصرنا الحاضر أيضاً.

إنّ مصطلح «فقه»، «فقيه»، و «تفقه» ودراسه معناه اللغوى وتمييزه عن معناه الاصطلاحى وكذلك فهم هذا المعنى والمراد من هذه المفرده في ثقافه القرآن والحديث، يمكنها أن تقف في مواجهه هذا الانحراف وتؤدى إلى منع إساءه استغلال البركات والمعطيات الجليله للفقه والفقيه الوارده في الكتاب والسنة، وعدم إيجاد نوع من سوء الفهم والانحراف وفي تطبيق مصاديق المتفقه القرآنى الوارده في الآيه «لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» و «فقيه الكتاب والسنة» أو «فقيه أهل البيت» على الأفراد، إنّ فضائل وبركات الفقيه الوارده في الروايات كثيره، منها:

«فَضَّلَ الْفَقِيهَ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضَّلَ الشَّمْسَ عَلَى الْكَوَاكِبِ» (٩).

«إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بَعْدَ خَيْرٍ فَفَقَّهُهُ فِي الدِّينِ...» (١٠).

١- الموسوعه الفقهيّه الكويتيه، ج ١، ص ١٣.

٢- سوره الذاريات، الآيه ٥٦.

٣- بحار الأنوار، ج ٢، ص ٥، ح ١٠.

٤- المصدر السابق، ص ٤٨، ح ٨.

- ٥- المصدر السابق، ص ٤٩، ح ٦.
 ٦- المصدر السابق، ص ٥٦، ح ٣٤.
 ٧- المصدر السابق، ص ٨٢، ح ١.
 ٨- المصدر السابق، ص ١٨٤، ح ٥.
 ٩- المصدر السابق، ج ٧٨، ص ٣٢١، ح ١٩.
 ١٠- غرر الحكم، ح ٤٠٧٦.

ص: ٢٤

«ما عُبِدَ اللَّهُ تَعَالَى بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنَ الْفِقْهِ فِي الدِّينِ» (١).

«إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ دِعَامَةً وَدِعَامَةُ هَذَا الدِّينِ الْفِقْهُ» (٢).

«إِذَا مَاتَ الْمُؤْمِنُ الْفَقِيهُ تَلَّمَ فِي الْإِسْلَامِ لَيْسُدَّهَا شَيْءٌ» (٣).

«مَا مِنْ أَحَدٍ يَمُوتُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَحَبُّ إِلَى إِبْلِيسَ مِنْ مَوْتِ فَقِيهِ» (٤).

على أيه حال، ومع الأخذ بنظر الاعتبار ما تقدّم بيانه من أنّ المصطلح المذكور لا يختص بالأحكام والمسائل الفرعية كالطهاره والصلاه وتفريعات الطلاق واللعان والبيع والإجاره، بل إنّ كلمه «فقه» و «تفقّه» فى الآيات والروايات الشريفه، تساوق مفهوم «العالم بالدين» و «العارف بالإسلام» وكلمه «الفقيه» تطلق على من يتمتّع ببصيره وفهم ثاقب فى مجمل قضايا الدين، سواءً المعارف أم الأخلاق أم الأحكام، ويتبين من ذلك عمق الفاصله الموجوده فى الذهنيه المسلمه مع حقيقه هذه المسأله، والغفله التى يعيشها بعض طلاب العلوم الدينيه وعلماء الدين، وهى غفله عن المعارف التى تتصل بجوهر الدين وتمثل معراج الصعود فى مرقاه الكمال: «إِلَيْهِ يَصِيرُ عَدَا كَلِمِ الطَّيِّبِ» (٥) والغفله عن القيم الأخلاقية والتهديب النفسى الذى يعدّ معيار الصلاح والفلاح: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا» (٦).

لا- يخفى على جميع المحققين والمفكرين فى الحوزات العلميه ومن لهم عقليه منفتحه على حركه المعارف الدينيه الجديده الذين يسعون إلى بيان هذه الحقيقه، أنّ «الفقيه» لا يطلق على من تعمق فى مجال الفروع والأحكام الفرعيه فحسب، بل إنّ «فقيه الكتاب والسنة» أو «فقيه أهل البيت» لا- يطلق على من ليست له معرفه وأطلاع على المعارف الحقه وحقائق القرآن والتفسير ودقائق الآفاق النفسانيه، بل «الفقيه كلّ الفقيه» هو الذى يرى تقديم دراسه وتعلّم المعارف القرآنيه على كلّ شىء ولا يضحى بها من أجل اكتساب غيرها من العلوم و

«الْفَقِيهُ كُلُّ الْفَقِيهِ مَنْ وَلَمْ يَدَعْ الْقُرْآنَ رَغْبَةً عَنْهُ إِلَى مَا سِوَاهُ» (٧).

ويعتقد من موقع الإيمان والإذعان بأنّ العلوم النابعه من الكتاب والسنة فيها «آيه محكمه» و «فريضه عادله» و «سنّه قائمه» (٨).

وتقتضى الضروره الإمساك بزمام القلم والذهن فى هذا المجال حتى لا- يتوغّل أكثر فى بحث هذه المسأله بما يفضى إلى

التفريط، وبالتالي وقوع طالب العلوم الدينيه فى منزلق الإفراط من جهه أخرى، ويؤدى هذا التكريم على مستوى أرجحيه المعارف والأخلاق إلى تهميش قيمه الفقه والمعرفه الدقيقه بالحلال والحرام والتقليل من أهميتها فى أنظار وأذهان الناس، ولأن «أحكام الحلال والحرام» وردت من خلال النصوص القرآنيه المتعدده «تلك حُدُودُ اللَّهِ» (٩) حيث عبّر عنها القرآن بأنها حدود الله التى يستوجب متجاوزها عذاب جهنم: «... وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا...» (١٠) وخاصه مع الالتفات إلى هذه

- ١- اصول السرخسى، ج ١، ص ١٠ عن رسول الله صلى الله عليه و آله.
 - ٢- الكامل لعبدالله بن عدى، ج ١، ص ٣٧٨، عن رسول الله صلى الله عليه و آله.
 - ٣- الكافى، ج ١، ص ٣٨، ح ٢.
 - ٤- المصدر السابق، ح ١.
 - ٥- سوره فاطر، الآيه ١٠.
 - ٦- سوره الشمس، الآيه ٩.
 - ٧- سنن الدارمى، ج ١، ص ٨٩ عن على بن أبى طالب عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه و آله؛ الدرّ المنتور، ج ٥، ص ٣٣٢ عن على عليه السلام.
 - ٨- الكافى، ج ١، ص ٣٢، ح ١ عن النبى صلى الله عليه و آله: «إِنَّمَا الْعُلُومُ ثَلَاثَةٌ: آيَةٌ مُحْكَمَةٌ وَفَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ وَسُنَّةٌ قَائِمَةٌ».
 - ٩- سوره النساء، الآيه ١٣.
 - ١٠- سوره النساء، الآيه ١٤.
- ص: ٢٥

الحقيقه، وهى أنّ شريعتنا لا- تنفك ولا- تنفصل عن طريقتنا، ولا- يمكن الوصول إلى مستويات عاليه من التهذيب النفسانى والشهود العرفانى والصلاح والفلاح من دون معرفه دقيقه بهذه الأحكام والعمل بها من خلال ترك المحرمات وأداء الواجبات، وكذلك لا ينال الإنسان بدونها معرفه كامله فى مجال العقائد والمعارف الإلهيه.

الاجتهاد فى مقابل النصّ:

إنّ البعض لا يرى أنّ «الاجتهاد فى مقابل النصّ» جزءً من «الفقه». وقد ورد فى الموسوعه المصريه «عبدالناصر» تحت عنوان «ما ليس فقهاً» كما يلى:

«والأفهام والآراء التى يتوصّل إليها فى طريق النظر فى الأحكام الشرعيه لا تسمى فقهاً، إذا ما وقعت موقعها وصدرت عمّن هو أهل لها، وإلّا كانت مهدهه ليس لأحد أن يعوّل عليها، ولا- أن يدخلها فى باب اختلاف الفقهاء ويعتبرها فقهاً، ومن القضايا المشهوره المسلمه، أنّ الاجتهاد فى مقابل النصّ لا يقبل، وقال الفقهاء: إنّ الاجتهاد إذا كان مخالفاً للكتاب أو السنّه أو الإجماع، أو كان قولاً بلا دليل لا يكون معتبراً، ويكون خلافاً، ولا يكون من قبيل اختلاف الفقهاء، وإذا قضى به القاضى وقع قضاؤه باطلاً».

ثم إنه ورد في هذه الموسوعة أيضاً مثال لكل مورد من الموارد الأربعة المذكورة (مخالفة كتاب الله، مخالفة السنّة، مخالفة الإجماع والكلام بدون دليل) ومن جمله الأمثلة المذكورة للإجتهد في مقابل كتاب الله هو أنّ البعض يرى حلّيه الربا في بعض الظروف في حين أنّ ذلك مخالف للآية الشريفة: «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا»، وذهب البعض إلى أنّ المرأه المطلقه ثلاثاً تحلّ لزوجها الأول بمجرّد الزواج من شخص آخر ولو بدون دخول، في حين أنّ ذلك مخالف لصريح الحديث النبوي الذي يقول:

«... لا، حتّى يذوق العُسَيْلَةَ» (١).

وقد كتب بعض علماء الإسلام أيضاً كتاباً أو كتباً تحت عنوان «النص والاجتهاد» وذكروا موارد مختلفه من «الاجتهاد في مقابل النص» (٢) وللأسف فإنّ هذه الموارد ليست بقليله، وعلى سبيل المثال ورد في «صحيح البخاري» و «صحيح مسلم» في أبواب التيمم: «إن رجلاً أتى عمر وقال: إنني أجنب فلم أجد ماءً، فقال: لا تصلّ.

فقال عمّار: أما تذكر يا أمير المؤمنين إذ أنا وأنت في سرّيه فأجنبنا ولم نجد ماءً فأما أنت فلم تصلّ وأما أنا فتمعكت في التراب وصلّيت، فقال النبي صلى الله عليه وآله: إنّما كان يكفيك أن تضرب بيديك الأرض ثم تنفخ ثم تمسح بهما وجهك وكفيك. فقال عمر: إنّ الله يا عمّار. قال: إن شئت لم أحدث به. فقال عمر: نوليّك ما تولىّيت» (٣).

وهناك موارد أخرى لا نطيل الكلام باستعراضها.

ومما لا يحتاج إلى بيان أنّ الشخص الذي يجتهد في مقابل النصّ إمّا أن يكون غير مطلع على النصّ، أو يكون قد نسيه، كما في المورد المذكور والمخالف للنصّ الصريح للقرآن الكريم الذي يقول: «وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا...» (٤) أو

١- موسوعة الفقه الإسلامي (المشهوره بموسوعه جمال عبدالناصر)، ج ١، ص ١٣.

٢- مثل كتاب «النص والاجتهاد» لشرف الدّين الموسوي.

٣- نقل هذا الحديث كتاب «المفهم لما اشكل من تلخيص كتاب مسلم» عن صحيح البخاري برقم ٣٣٨؛ وصحيح مسلم برقم ٣٦٨؛ سنن ابن داود برقم ٣١٨ و ٣٢٨ و سنن النسائي (ج ١، ص ١٦٥-١٧٠) كتاب المفهم لما اشكل من تلخيص كتاب مسلم، ج ١، ص ٦١٦.

٤- سورة المائدة، الآية ٦.

ص: ٢٦

بسبب أنّه يظنّ أنّ مفهوم النصّ منحصر بزمان معيّن أو موارد خاصه، في حين أنّ النصّ مطلق، وعليه فإنّ العبارة المذكوره بأنّ الاجتهاد في مقابل النصّ يقع تحت عنوان «ما ليس فقهاً» غير سديد، بل هو إظهار نظر فقهي، ولكنّ القائل به قد أهمل أعمال الموازين الفقهيّه وأصدر حكمه تبعاً لظنّه.

ولا شكّ في أنّ الاجتهاد في مقابل النصّ عمل غير صحيح ومجانب للصواب ويجب التحرك في عمليه استنباط الأحكام من

خلال الالتزام بالضوابط الفقهية والأصول المعروفة في الفقه، فإذا فتح هذا الباب وكان لكل شخص أن يتخذ موقفاً بوحى من أهوائه وميوله في مقابل النصوص والأدلة الشرعية، فلا تنقضى مدّه حتى لا يبقى شيء من معالم الفقه الإسلامى الأصيل.

المصطلحات المتعلقة بالموضوع:

(أ) «دين»

إن مفردة «دين» وردت في اللغة، وفي الأصل بمعنى الطاعة والانقياد والخضوع في مقابل الأوامر والمقرّرات المعيّنه (١)، وكذلك وردت بمعنى الجزاء والثواب (٢)، ذلك من باب أن الجزاء والثواب من لوازم الطاعة والانقياد (٣).

ويبدو أن الآيات الشريفة نظير: «وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ» (٤) و «مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» (٥) و «حَتَّىٰ لَاتَكُونَ فَتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ» (٦) ناظره إلى المعنى الأول للدين. كما أن مشتقات هذه المفردة من قبيل «متدين» يراد بها هذا المعنى أيضاً، لأنها تصدق على من يتعامل مع الأوامر الإلهية من موقع الطاعة والانقياد. أما المعنى الثانى فقد ورد كذلك فى آيات من قبيل: «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» (٧).

أما فى اصطلاح القرآن وفى مفهوم المتشرّعه وعرف العقلاء أيضاً فإنّ المراد من «الدين» عبارته عن منظومه قضايا دينيه أعمّ من العقائد والأخلاق والأحكام، ومن هذا القبيل قوله تعالى: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ» (٨) وقوله: «لَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ...» (٩) وكذلك قوله: «شَرَعَ لَكُمْ مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ» (١٠) وذلك بقريته ما ذكر فى ذيل هذه الآية: «كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ» الناظره إلى مسأله التوحيد. وبالرغم من أن البعض ظنّ المراد من الدين فى هذه الآية والآيه الثانيه هو خصوص القوانين والمقرّرات (١١)، لكنّ أغلب المفسّرين ذهبوا إلى عموميه وشموليه هذه المفردة فى كلا هاتين الآيتين (١٢).

وهكذا ما نراه فى الاستعمالات السائده بين المتشرّعه والعرف والعقلاء هى من هذا القبيل، كقولهم «دين الإسلام» أو «دين اليهود» أو «دين النصارى».

وبالطبع فإنّ هذا المعنى يرتبط كذلك بالمعنى اللغوى أيضاً (الطاعة والخضوع) لأنّ قبول مجموعه العقائد والأخلاق والأحكام الدينيه يفضى بدوره إلى تجسيد هذه المفاهيم على مستوى العمل والطاعة

١- مفردات الراغب والتحقيق فى كلمات القرآن الكريم، مادّه «دين».

٢- المصدر السابق.

٣- تفسير المنار، ج ٣، ص ٢٥٧.

٤- سورة النساء، الآية ١٤٦.

٥- سورة البينه، الآية ٥.

٦- سورة الأنفال، الآية ٣٩.

٧- سورة الحمد، الآية ٤.

٨- سورة التوبه، الآيه ٣٣.

٩- سورة التوبه، الآيه ٢٩.

١٠- سورة الشورى، الآيه ١٣.

١١- الموسوعه الفقهيّه الكويتيه، ج ١، ص ١٦.

١٢- تفسير المراغى، ج ٢٥، ص ٢٣ و ج ١٠، ص ٩٢؛ تفسير ابن عاشور، ج ٢٥، ص ١١٨؛ التفسير المنير، ج ١٠، ص ١٧٤ و ج ٢٥، ص ٣٨.

ص: ٢٧

والانقياد فى مقابل أوامر الشارع المقدسه.

ومما تقدم ذكره يتبين اتساق وانسجام هذه المفرده مع كلمه «فقه»، لأنه كما ذكر سابقاً أنّ هذه المفرده، سواءً فى المفهوم القرآنى أم فى ثقافه الروايات أم فى عرف المتشرّعه فى الصدر الأول، جاءت بمعنى المعرفه العميقه بمجموعه القضايا الدينيه من العقائد والأخلاق والأحكام، والفقيه القرآنى وفقه أهل البيت يتساق مع مفهوم «العالم بالدين» و «العارف بمجموعه القضايا الدينيه».

(ب) «شَرَع»، «شَرَعَهُ» و «شَرِيعَهُ»

«شَرَع»: إذا استعملت فى معانٍ متعدده فتأتى بمعنى وضع الشىء وتقريره، مثل: «أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ اللَّهُ» (١) و «شَرَعَ لَكُمْ مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ...» (٢).

وأحياناً تخرج من معناها المصدرى وتأتى بمعنى (الطريق والنّهج) (٣) وقد وردت هذه الكلمه بمعنى الوضوح فى قوله تعالى: «إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبَقْتِهِمْ شُرَعًا» (٤) بصيغه الجمع (شَرَع / الشارع) وعندما يقال للجاده «شارع» فذلك بسبب وضوح الطريق وبيانه.

وقد وردت هذه المفرده فى استعمالات العرف (وعبارات من قبيل: «الشرع المقدس») بمعنى «ما شرعه الله» (٥) أى ما وضعه وقرره الله تعالى أو بينه للناس من العقائد والأخلاق والأحكام.

«شريعة»: فى اللغه بمعنى «العتبه»، وبذلك تطلق على مكان شرب الماء من الشاطىء كما يقول اللغويون

«مورد الماء الذى يستقى منه بلا رشاء» (٦)

وتطلق أيضاً على مجموعه القضايا والمسائل الدينيه من العقائد والأخلاق والأحكام أيضاً، وذلك بسبب أنّ هذه الأمور تبعث على حياه وطهاره الأشخاص الذين يسلكون هذا الطريق ويعملون بهذه الشريعه (٧)، والمراد من «شريعة» فى الآيه ١٨ من سوره الجاثيه هذا المعنى أيضاً حيث تقول الآيه: «ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيْعَةٍ مِّنَ الْأُمْرِ» (٨). وبالطبع فإنّ هذه الكلمه يراد بها فى اصطلاح

الفقهاء والكتب الفقهية وعناوين مثل «شرائع الأحكام» خصوص الأحكام الفرعية العملية، وفي هذه الصورة تقريباً تكون هذه الكلمة مرادفه تماماً للمعنى الاصطلاحي لكلمه «فقه».

«شِرْعَه»: وردت أيضاً في اللغة بمعنى الطريق المستقيم (٩). وبما أنها على وزن «فَعْلَه» فإنه يراد منها نوع خاص من الطريق المستقيم (١٠). وعلى هذا الأساس ورد التعبير القرآن الكريم عن الطرق والمذاهب المختلفه التي تشترك فيما بينها ببعض العقائد والأصول والقوانين ب «شِرْعَه»: «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَاءَ» (١١)، ومن الواضح أنّ «ما به الامتياز» في الشرائع السماويه هو الأمور الفرعية العملية، ومن هذه النقطه بالذات يمكن استنتاج أنّ المراد من «شِرْعَه»، خصوص الأحكام والفروع العملية، وبالتالي فهي أخصّ دائره من المصطلحين السابقين «شريعة» و «دين».

١- سورة الشورى، الآية ٢١.

٢- سورة الشورى، الآية ١٣.

٣- مفردات الراغب، مادّه «شرع».

٤- سورة الأعراف، الآية ١٦٣.

٥- المعجم الوسيط، مادّه «شرع».

٦- المصدر السابق.

٧- مفردات الراغب، مادّه «شرع».

٨- انظر: تفسير الميزان؛ تفسير ابن عاشور؛ التفسير المنير، ذيل الآية ١٨ سورة الجاثية.

٩- المعجم الوسيط، مادّه «شرع».

١٠- التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مادّه «شرع».

١١- سورة المائدة، الآية ٤٨.

ص: ٢٨

هل أن تشخيص الموضوعات بعهدته الفقيه؟

المعروف أنّ تشخيص الموضوعات الفقيهيه ليست بعهدته الفقيهيه، ومن الطبيعي أن لا يقال له «فقه» في حين أنّ هذا الكلام يختصّ ببعض موضوعات الأحكام، بينما يخضع قسم مهمّ آخر من الموضوعات في تشخيص جزئياتها بعهدته الفقيهيه، ولهذا السبب نرى الكثير من هذه الموضوعات طرحت في الكتب الفقيهيه على أساس أنّها من المسائل الفقيهيه.

وتوضيح ذلك: أنّه لا شكّ في أنّ تشخيص الموضوعات بشكل عام وبيان الخصوصيات والأجزاء والشروط والموانع كلّها بعهدته الفقيهيه، أي أنّه ينبغي على الفقيهيه أن يبيّن أنّ هذا الحكم المستوحى من الأدلّه على أيّ موضع يرد، وإذا كان الموضوع عبارته عن عنوان مركّب كالصلاه، فعلى الفقيهيه بيان الأجزاء والشرائط والموانع في هذه المسأله. إذن يجب على الفقيهيه أن يشخّص مثلاً أنّ حكم وجوب التيمّم في صورته عدم وجود الماء هل أنّه ورد على عنوان «الصعيد» أو على عنوان «التراب»؟ أو حكم وجوب الخمس في آيه الخمس هل أنّ موضوعه مطلق عنوان «الغنيمه» أم يختصّ بالغنائم الحربيه فقط؟ أو فيما يتعلّق بموضوع وجوب

الصلاه الذى يعتبر عمل مركب من أجزاء وشرائط خاصه مع فقدان الموانع، فما هى هذه الأجزاء والشرائط والموانع فى الصلاه؟

ولا- فرق فى هذه الجبهه بين موضوعات من قبيل «صعيد» و «غنيمه» الموجوده فى العرف العام، وبين الموضوعات المخترعه من قبل الشارع نظير «صلاه» و «صيام» و «حج»؛ فإن استنباط هذه الموضوعات من مطاوى الأدله الشرعيه من شأن الفقيه فحسب.

ولكن عندما نصل إلى مصاديق هذه الموضوعات وندخل فى دائره البحث التطبيقي، من قبيل أنه هل يطلق على غير التراب عنوان «صعيد» أم لا؟ أو هل يصدق على أرباح المكاسب عنوان «غنيمه» أم لا، أو بالنسبه للاستقبال المقارن للانحراف عشر درجات هل يصدق عليه «استقبال القبله» أم لا؟ أو الضحك بدون صوت والذى يثير فى الإنسان الحركه، فهل هو من مصاديق «القهقهه» التى هى من مبطلات الصلاه أم لا؟

وهكذا نلاحظ أن الموارد على ثلاثه أنحاء:

١. الموضوعات التى يحتاج تطبيقها وتشخيص مصاديقها لنحو من أنحاء التخصيص، وينبغى على المتخصصين بيان هذا الموضوع، مثلًا، يقول الفقيه: لا- يجب الصوم على المريض الذى يضره الصيام. فهنا نجد أحياناً أن الشخص المريض يمكنه تشخيص الضرر بنفسه ويدرك أن الصيام مضر بحاله، وأحياناً أخرى يستعين بالطبيب فى ذلك. أو مثلًا هل يعتبر الموت بالسكته الدماغيه مصداقاً للموت الحيوانى بحيث تبقى الحياه النباتيه فى بدن الإنسان أم لا؟ أو هل الميت بالسكته الدماغيه بشكل خاص قابل للعوده للحياه أم لا؟ كل هذه الموارد هى من شأن الطبيب المتخصص.

٢. الموضوعات التى ينبغى الرجوع فيها للعرف لتطبيق مصاديقها، ولكن تشخيص ما يقوله العرف فى هذه المسأله وما هى المرتكزات لدى العرف بالنسبه لتفاصيل هذه المواضع، لا يدركه سوى الفقيه، وفى مثل هذه الموارد فإن الفقيه يعمل عمل المتخصص فى ذلك، لأنه منشغل دائماً بالمسائل الفقهيه وموضوعاتها وما يشخصه العرف فى هذا المورد وما هى مرتكزاته، لأن الفقيه يتمتع بالقدره الفائقه على تحديد تفاصيل المورد

ص: ٢٩

بدقه، مثلًا: هل أن التغيير التقديرى للماء بلون النجس هو مصداق «التغيير» الوارد فى الروايات مثل:

«خَلَقَ اللَّهُ الْمَاءَ طَهُورًا لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ إِلَّا مَا عَيَّرَ لَوْنَهُ أَوْ طَعَمَهُ أَوْ رِيحَهُ» (١)

أم لا-؟ فالفقيه هنا يتمكن من إبراز رأيه فى هذا الموضوع (٢). ومعلوم أنه لو أردنا منح أفراد الناس تشخيص الموضوع، فإنهم سيعيشون الحيره والتخبط.

أو ما ورد من حرمة النظر إلى النساء الأجنبية غير المحجبات فى الآيات والروايات الشريفه، ولكن هل يشمل هذا الحكم النظر إلى النساء غير المحجبات فى التلفزيون بشكل بّ مباشر أو غير مباشر؟، فإن تشخيص هذا الموضوع لا يمكن تفويضه للناس والعرف، بل إن الفقيه هو الذى يقول: إن هذا النظر ليس من مصاديق موضوع الحرمة الشرعيه لأن الموضوع الكلى للنظر منصرف لما يكون وجهاً لوجه أو فى المرآه على الأقل، وعليه فإن المورد المذكور آنفاً لو لم يترتب عليه مفسده خاصه، فلا

تجرى عليه أحكام النظر إلى غير المحارم.

ومن هذا القبيل، الأمثلة الأربعة المذكوره (صعيد، الغنيمه، استقبال القبله، القهقهه) والأمثله على ذلك كثيره فى جميع أبواب الفقه.

٣. الموضوعات التى لا يشكّل تشخيصها مشكله معقّده بالنسبه للعرف العام، مثلًا: هل أنّ هذا السائل الملوّن دم أم لا؟ أو هل أنّ ذلك الماء الملوّن مضاف أم مطلق؟ وهل أنّ رؤيه الهلال حصلت بالعين المجرّده العاديه أم لا؟ فتشخيص مثل هذه الموضوعات ممكن لعامّه الأفراد ولا يحتاج المكلف فى ذلك إتباع نظر المجتهد والمتخصّص.

ولا- شكّ فى أنّ القسم الثانى من الأقسام الثلاثه المذكوره يعدّ أيضاً من «الفقه» كما هو الحال فى بحث العناوين الكليه للموضوعات، وتقع مسؤوليته على عهده الفقيه (٣).

المنابع والمصادر

١. القرآن الكريم.
٢. نهج البلاغه (تحقيق الدكتور صبحى الصالح).
٣. الاختصاص، الشيخ المفيد، جماعه المدرسين، قم.
٤. اصول السرخسى، محمّد بن أحمد السرخسى، دار الكتب العلميه، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤ ق.
٥. الأصول العامه للفقه المقارن، السيّد محمّد تقى الحكيم، مؤسسه آل البيت، الطبعة الثانيه، ١٣٩٠ ق.
٦. بحار الأنوار، محمّد باقر المجلسى، مؤسسه الوفاء، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ ق.
٧. التحقيق فى كلمات القرآن الكريم، حسن المصطفى، وزاره الثقافه والإرشاد الإسلامى، الطبعة الأولى، ١٣٧١ ش.
٨. التفسير المنير، الدكتور وهبه الزحيلي، دار الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، ١٤١١ ق.
٩. تفسير ابن عاشور، محمّد الطاهر ابن عاشور، مؤسسه التاريخ، الطبعة الأولى، بيروت.
١٠. تفسير المراغى، أحمد مصطفى المراغى، دار إحياء التراث العربى، بيروت.
١١. الدرّ المنتور، جلال الدين السيوطى، دار المعرفه، الطبعة

١- وسائل الشيعة، ج ١، ص ١٠١، ح ٩.

٢- (المراد من التغيير التقديرى هو أنّ الماء الملوّث قليلاً بالطين وقد اختلطبه مقدار من الدم بحيث لو كان الماء صافياً سيتغير لونه. ولكن بما أنّ هذا الماء ملوّث فإن آثار النجس لا تظهر عليه فعلاً).

٣- سيأتى فى بحث الموضوعات المخترعه والمستنبطه، أنّ تشخيص هذه الموضوعات على عهده الفقيه.

ص: ٣٠

الأولى، ١٣٦٥ ق.

١٢. دعائم الإسلام، النعمان بن محمّد، دار المعارف، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٨٥ ق.

١٣. روضه الواعظين، محمّد بن الفتال النيسابورى، منشورات الشريف الرضى، قم.

١٤. سنن الدارمى، عبد الله بن بهرام الدارمى، مطبعة الاعتدال، دمشق.

١٥. سنن أبى داود، سليمان بن أشعث السجستانى، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠ ق.

١٦. سنن النسائى، أحمد بن شعيب النسائى، دار الفكر بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٤٨ ق.

١٧. شرح جمع الجامع، جلال الدين محمّد بن أحمد المحلّى.

١٨. صحيح البخارى، محمّد بن اسماعيل البخارى، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١ ق.

١٩. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابورى، دار الفكر، بيروت.

٢٠. صحاح اللغة، اسماعيل بن حماد الجوهري، دار العلم، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧ ق.

٢١. عدّه الأصول، شيخ الطائفة أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسى، مؤسسه آل البيت، ١٤٠٣ ق.

٢٢. غرر الحكم، كلام أمير المؤمنين، الأمدى، مكتب الإعلام الإسلامى، قم، الطبعة الأولى، ١٣٦٦ ش.

٢٣. الفروق اللغويه، أبو هلال العسكري، جماعه المدرسين، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٢ ق.

٢٤. الفقه الإسلامى وأدلّته، الدكتور وهبه الزحيلي، دار الفكر، دمشق ١٤٠٦ ق.

٢٥. الكافى، الشيخ الكلينى، دارالكتب الإسلاميه، الطبعة الثالثه، ١٣٨٨ ق.

٢٦. الكامل، عبد الله بن عدى، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثالثه، ١٤٠٩ ق.

٢٧. كنز العمال، المتقى الهندي، مؤسسه الرساله، بيروت.
٢٨. المحجّه البيضاء، محسن الكاشاني، مكتب الإعلام الإسلامى التابع لجماعه المدرسين، قم، الطبعة الثانيه.
٢٩. مرآه الأصول فى شرح مرقاه الوصول، العلّامه ملاحسرو، المكتبه الأزهرية للتراث.
٣٠. المصباح المنير، الفيومى.
٣١. معالم الدين، حسن بن الشهيد الثانى، دار الفكر، قم، ١٣٧٤ ش.
٣٢. المعجم الوسيط، مجمع اللغه العربيه، دارالدعوه، اسطنبول.
٣٣. مقاييس اللغه، ابن فارس.
٣٤. المفردات، الراغب الاصفهاني، مكتبه نشر الكتاب، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ ق.
٣٥. موسوعه الفقه الإسلامى (المعروفه بموسوعه جمال عبدالناصر)، وزاره الأوقاف مصر، القاهره، ١٤١٠ ق.
٣٦. موسوعه الفقه الإسلامى طبقاً لمذهب أهل البيت، مؤسسه دائره معارف الفقه الإسلامى، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ ق.
٣٧. الموسوعه الفقهيّه الكويتيه، وزاره الأوقاف الكويتيه، الطبعة الرابعه، ١٤١٤ ق.
٣٨. منيه المرید، الشهيد الثانى، مكتب الإعلام الإسلامى، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ ق.
٣٩. المنار، محمّد رشيد رضا، دار المعرفه، بيروت، الطبعة الثانيه.
٤٠. المنثور فى القواعد، بدر الدين الكشى، دار الكتب العلميه، بيروت، ١٤٢١ ق.
٤١. الميزان، العلّامه الطباطبائى، مؤسسه النشر الإسلامى.
٤٢. النصّ والاجتهاد، السيّد عبدالحسين شرف الدين، مطبعه سيّد الشهداء، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ ق.
٤٣. النهايه، ابن الأثير.
٤٤. وسائل الشيعه، محمّد بن الحسن الحرّ العاملى، دار إحياء التراث العربى، بيروت، الطبعة الرابعه، ١٣٩١ ق.

إشاره

«الفقه» منهج العبوديه المدون

الفقه مبین للحدود الإلهيه

أهميه الفقه في دائره الروايات

الإخلال بالفقه يلازم الإخلال بالركنين الآخرين للدين

تأثير العقائد والأخلاق في المسائل الفقيهيه

تأثير الاعتقاد والأخلاق في الإستنباط

تأثير التفقه والاجتهاد في العلوم الإسلاميه الأخرى

ص: ٣٢

ص: ٣٣

أهميه الفقه الإسلامي في سياق الآيات و الروايات

«الفقه» منهج العبوديه المدون:

إذا كنّا عبيداً للبارى تعالى وكان الله هو المولى، وأردنا التحرك في واقع الحياه من موقع التسليم لأوامر المولى كما هو المطلوب من العبد، وأردنا الصعود في مدارج الرقي والكمال المعنوي بتطبيق إرادته الله على مستوى الممارسه العمليه في جميع الأبعاد والشؤون المختلفه في حركه الحياه، فيجب أولًا: معرفه الحلال والحرام وأوامر الله تعالى ونواهيه، ثانيًا: أن نتحرك على مستوى تجسيد هذه المعرفه في الواقع العملي، ومن الواضح أن ما يحقق لنا هذا الغرض هو «الفقه». الفقه المقتبس والمستوحى من الآيات أو الروايات وسنّه الرسول الكريم صلى الله عليه وآله أو مستوحاه من روايات وسيره ورثه النبي صلى الله عليه وآله هؤلاء الورثه الصادقون الذين قرروا أن جميع رواياتهم مستقاه من ميراث ذلك النبي الكريم صلى الله عليه وآله وأن جميع كلماتهم وتعاليمهم مستوحاه من سنّه ذلك النبي الكريم صلى الله عليه وآله (١).

وإذا كانت الغايه من خلق الإنسان هي معرفه الله في المرتبه الأولى:

«إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ مَا خَلَقَ الْعِبَادَ إِلَّا لِيَعْرِفُوهُ...» (٢)

وفى المرتبه الثانيه التوجّه نحو التحرّك فى خطّ العبوديه والطاعه والخضوع «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (٣) ومن خلال الإذعان لعبوديته والسير فى طريق الطاعه والعباده يتخلّص الإنسان من عباده وعبوديه غير الله تعالى:

«... فإذا عَرَفُوهُ عَبْدُوهُ وَإِذَا عَبَدُوهُ اسْتَعْنَوْا بِعِبَادَتِهِ عَنْ عِبَادِهِ مَنِ سِوَاهُ» (٤)

وإذا كانت العباده والعبوديه بمثابة منهج عمل فى حياه الإنسان يعجز العقل عن تنظيمها وترتيبها للإنسان ولا يستطيع سوى خالق الإنسان والعالم بمصالحه ومفاسده من وضع القوانين والمقرّرات العمليه، إذا كانت كلّ هذه الأمور مقبوله، فينبغى أن نعلم أنّ الفقه ليس شيئاً غير بيان منهج العبوديه والطاعه للبارى تعالى. وهو المنهج السماوى الذى وصل إلينا بواسطه أنبياء الله ورسله، والذى قام علماء الإسلام بتنظيمه وتدوينه من خلال

١- يقول الإمام الباقر عليه السلام فى خطابه لجابر: «يا جابر لو كُنَّا نُفْتَى النَّاسِ بِرَأْيِنَا وَهَوَانَا لَكُنَّا مِنَ الْهَالِكِينَ وَلَكِنَّا نُفْتِيهِمْ بِآثَارِ مَنْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَأَصُولِ عِلْمٍ عِنْدَنَا نَتَوَارَثُهَا كَابِرًا عَنْ كَابِرٍ، نَكْتَبُهَا كَمَا يَكْتَبُ هَؤُلَاءِ ذَهَبَهُمْ وَفِضَّتَهُمْ» (بصائر الدرجات، ص ٣٢٠، ح ٤، باب ١٤؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ١٧٢، ح ٣).

٢- علل الشرائع، باب ٩، ح ١؛ بحار الأنوار، ج ٥، ص ٣١٢، ح ١.

٣- سورة الذاريات، الآية ٥٦.

٤- علل الشرائع، باب ٩، ح ١؛ بحار الأنوار، ج ٥، ص ٣١٢، ح ١.

ص: ٣٤

التحقيق والتدبّر فى الآيات القرآنيه ومطالعه سنّه وسيره الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وأوصيائه الطاهرين، هذا المنهج الإلهى هو الحقيقه التى تجلّت فى كلام الإمام علىّ بن موسى الرضا عليه السلام عندما سئل عن علّه وجوب معرفه الأنبياء والإيمان بهم ووجوب طاعتهم، فقال فى جوابه:

«لأنّه لما لم يكن فى خلقهم وقولهم وقواهم ما يكملون لمصالحهم وكان الصانع متعالياً عن أن يرى، وكان ضعفهم وعجزهم عن إدراكه ظاهراً، لم يكن بيد من رسول بينه وبينهم معصوم يؤدّى إليهم أمره ونهيه وأدبه ويقفهم على ما يكون به إحراز منافعهم ودفع مضارهم إذ لم يكن فى خلقهم ما يعرفون به ما يحتاجون إليه من منافعهم ومضارهم» (١).

الواقع أنّ الغايه الأسمى من «الفقه» وفلسفه جعل الأحكام الشرعيه والمسائل الفقيهيه، هى الوصول إلى مرتبه عبوديه الحقّ تعالى:

«كفى بالمرء فقهاً إذا عبد الله» (٢)

هذه العبوديه التى لا تعنى سوى السير فى خطّ طاعه الله تعالى والعمل بالواجبات والابتعاد عن المحرّمات

«أفضلُ الفقه الوَرَعُ فى دينِ الله والعملُ بطاعته» (٣).

إنّ تحقيق حاله العبوديه لله تعالى فى واقع الإنسان لا تيسّر بدون الابتعاد عن القبائح والرذائل واجتناب حالات الكبر والغرور

والرياء، وتثبيت التوحيد والإخلاص في واقع العمل والممارسه، ومن هنا كان كتاب «الصلاح» الذي يمثل أصلاً مهماً في الفقه قد ضمن للإنسان الابتعاد عن القبائح والمنكرات: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (٤) وضمن له إنقاذه من حاله الكبر والغرور

«فَجَعَلَ اللَّهُ ... الصَّلَاةَ تَنْزِيهَاً لَكُمْ عَنِ الْكِبَرِ» (٥)

وكتاب «الصيام» الذي يمثل قسماً مهماً آخر من «الفقه» يكرّس في الإنسان حاله الابتعاد عن الرياء ويعمّق فيه الإخلاص والعبودية في مقام العمل

«... وَالصَّيَامَ تَثْبِيثاً لِلإخْلَاصِ» (٦).

ولما كانت العبودية للحقّ تعالى لا تتيّسر بدون إنذار وتوقّي الذنوب والمحرمات، فإنّ «التفقه في الدين» يمكنه أن يمهد الأرضيه اللازمه ل «إنذار الناس» وبالتالي يثير فيهم «الحذر» في مقابل المحرمات الإلهيه: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (٧) ومن الواضح أنّ الحذر والتبته في مقابل المحرمات والحدود الإلهيه لا- يتيّسر بدون معرفه المحرمات ذاتها والتي يتكفّل «الفقه» بيانها، كما أنّ «الرضوان» الإلهي الذي يعدّ نهايه آمال العارفين «وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ» (٨) لا يتيّسر بدون تحقيق عنصر «الخشيه» من الله في واقع الإنسان وروحه «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ» (٩) والخشيه من الله تعالى لا تتحقّق بدون كسب المعارف اللازمه عن المبدأ والمعاد، وأيضاً بدون معرفه الأوامر والنواهي الصادره من قبل الحقّ تعالى:

«إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (١٠).

«الفقه» مبين للحدود الإلهيه:

إذا كان للحرم الإلهي حدود معينه كما في سائر

١- عيون أخبار الرضا، ج ٢، ص ٩٩؛ بحار الأنوار، ج ٦، ص ٥٩ و ٦٠.

٢- كنز العمال، ج ١٠، ص ١٥٥، ح ٢٨٧٩٤.

٣- شرح نهج البلاغه لابن أبي الحديد، ج ٦، ص ٧١.

٤- سوره العنكبوت، الآيه ٤٥.

٥- الاحتجاج، ج ١، ص ١٣٣، خطبه فاطمه الزهراء عليها السلام.

٦- المصدر السابق.

٧- سوره التوبه، الآيه ١٢٢.

٨- سوره التوبه، الآيه ٧٢.

٩- سوره البينه، الآيه ٨.

١٠- سوره فاطر، الآيه ٢٨.

موارد الحرم، فإنَّ أحكام الحلال والحرام التي يبينها الفقه تعدّ حدوداً إلهية لهذا الحرم المقدّس، وإذا أراد الإنسان معرفه الحدود الإلهية والتعرّف على «الخطوط الحمراء» والنواهي الإلهية فيجب عليه تعلّم «الفقه».

واللافت للنظر أنّ القرآن الكريم في العديد من الآيات بعد أن يتحدّث عن الأحكام المتعلقة بأبواب من قبيل الصيام (١)، الطلاق (٢)، الإرث (٣)، الجهاد (٤) والظهار (٥)، فإنّه يذكر عبارتين في هذا الصدد. الأولى «تلك حُدُودُ اللَّهِ» (٦)؛ أى أنّ ما ذكرناه من الأحكام هي حدود إلهية، والأخرى التهديد لمن يتعدّى ويتجاوز هذه الحدود والخطوط الحمراء أنّ عاقبته هي الخلود في نار جهنّم لأنّه يمثل الظلم «وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ» (٧) «وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا» (٨).

وقد ورد التعبير بـ «الحدّ» للأحكام الإلهية في روايه عن الإمام الصادق عليه السلام حيث يقول:

«إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَدَعْ شَيْئاً تَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْأُمَّةُ إِلَّا أَنْزَلَهُ فِي كِتَابِهِ وَبَيَّنَّهُ لِرَسُولِهِ وَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حُدّاً وَجَعَلَ عَلَيْهِ دَلِيلاً يَدُلُّ عَلَيْهِ وَجَعَلَ عَلَى مَنْ تَعَدَّى ذَلِكَ الْحَدَّ حُدّاً» (٩).

أهميّة «الفقه» في دائره الروايات:

نظراً لما تقدّم آنفاً من أنّ «الفقه» عبارته عن منهج حياه للناس يتضمّن في طيّاته أبعاد حياه الإنسان الشخصية والاجتماعية والسياسية المختلفه، فإننا نرى أنّ الفقه يحظى بأهميته كبيره في الروايات الشريفه بما يمثله من علم بالمسائل الشرعيه وأحكام الحلال والحرام، ومن ذلك:

(أ) ما ورد في بعض الروايات أنّ «الفقه» يمثّل «عمود الدين»:

«إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ دِعَامَةً وَدِعَامَةُ هَذَا الدِّينِ الْفِقْهُ» (١٠).

و

«أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ الْفِقْهُ» (١١).

و

«مَا عُبِدَ اللَّهُ تَعَالَى

بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنَ الْفِقْهِ فِي الدِّينِ» (١٢).

فإنّ التعبير «بالفقه» في مثل هذه الموارد أو بقرينه الروايات التي ورد فيها التعبير بالحلال والحرام

«وَهَلْ يَسْأَلُ النَّاسُ عَنْ شَيْءٍ أَفْضَلَ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ» (١٣).

فإن هذا المعنى يختص بالأحكام الفرعية أو يراد به معنى عاماً بحيث يشمل الأحكام الدينية الفرعية أيضاً.

ب) ورد في روايات أخرى أنّ الفقه والبصيره في الدين التي تشمل البصيره في أمور الحلال والحرام، قطعاً يمثّل الخير الذي يهبه الله تعالى لعبده

«إذا أراد الله بعبده خيراً ففقهه في الدين» (١٤).

ج) ورد في بعض الروايات أنّ تعلم

«مَعَالِمِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ»

«يعدّ فريضه على كلّ مسلم، حيث يجب عليه اكتسابه من أهله، هذه الفريضه التي يعتبر تعليمها في سبيل الله «حسنه» وطلب هذا العلم «عباده» والبحث

١- سورة البقره، الآية ١٨٧.

٢- سورة البقره الآية ٢٢٩ و ٢٣٠؛ سورة الطلاق، الآية ١.

٣- سورة النساء، الآية ١٣ و ١٤.

٤- سورة التوبه، الآية ٩٧.

٥- سورة المجادله، الآية ٤.

٦- سورة الطلاق، الآية ١.

٧- سورة الطلاق، الآية ١.

٨- سورة النساء، الآية ١٤.

٩- الكافي، ج ١، ص ٥٩، ح ٢.

١٠- الكامل لعبدالله بن عدى، ج ١، ص ٣٧٨، عن رسول الله صلى الله عليه وآله.

١١- الخصال، ج ١، ص ٢٩، ح ١٠؛ المعجم الصغير للطبراني، ج ٢، ص ١٢٤؛ روضه الواعظين، ص ٦.

١٢- اصول السرخسى، ج ١، ص ١٠، عن رسول الله صلى الله عليه وآله.

١٣- بحار الأنوار، ج ١، ص ٢١٣، ح ٩.

١٤- الكافي، ج ١، ص ٣٢، ح ٣؛ مسند أحمد، ج ٤، ص ٩٢ عن رسول الله صلى الله عليه وآله.

ص: ٣٦

والمذاكره فيه «تسييح» والعمل به «جهاد» وتعليمه من لا يعلمه «صدقه» وبذله لأهله «تقرّب إلى الله» وهو قول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله:

«طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ فَاطْلُبُوا الْعِلْمَ مِنْ مَظَانِّهِ وَاقْتَسِمُوهُ مِنْ أَهْلِهِ فَإِنَّ تَعَلُّمَهُ لِلَّهِ حَسَنَةٌ وَطَلَبُهُ عِبَادَةٌ وَالْمُذَاكِرَةُ بِهِ تَسْيِيحٌ

وَالْعَمَلُ بِهِ جِهَادٌ وَتَعْلِيمُهُ مَنْ لَا يَعْلَمُهُ صَدَقَهُ وَبَذَلَهُ لِأَهْلِهِ قُرْبَهُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، لِأَنَّهُ مَعَالِمُ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَمَنَارُ سُبُلِ الْجَنَّةِ» (١).

ويشير التعليل بقوله

«لِأَنَّهُ مَعَالِمُ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ...»

إلى الأحكام الفقهية في الاصطلاح.

(د) وقد ورد في روايات أخرى أَنَّ الإنسان غير المبالى بتعلم الفقه وأحكام الحلال والحرام يستحق التأديب (٢).

(هـ) وجاء في روايه عن الإمام الصادق عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال:

«إِنَّ لِكُلِّ مُسْلِمٍ لَا يَجْعَلُ فِي كُلِّ جُمُعَةٍ يَوْمًا يَتَفَقَّهُ فِيهِ أَمْرَ دِينِهِ، وَيَسْأَلُ عَنْ دِينِهِ» (٣).

(و) ونقرأ في روايه أخرى عن زراره ومحمد بن مسلم وبريد قالوا: قال رجل لأبي عبد الله (الإمام الصادق عليه السلام): إِنَّ لِي ابْنًا قَدْ أَحَبَّ أَنْ يَسْأَلَكَ عَنِ حَلَالٍ وَحَرَامٍ لَا يَسْأَلُكَ عَمَّا لَا يَعْنِيهِ، قَالَ: فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

«وَهَلْ يَسْأَلُ النَّاسُ عَنْ شَيْءٍ أَفْضَلَ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ» (٤).

(ز) ورد في بعض الروايات أَنَّ من لم يهتم بتعلم المسائل الفقهية، فهو بمنزلة أعراب الجاهلية

«تَفَقَّهُوا فِي الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَإِلَّا فَأَنْتُمْ أَعْرَابٌ» (٥).

وبمثابه جفاه الجاهلية

«لَا تَكُونُوا كَجُفَاهِ الْجَاهِلِيَّةِ لَا فِي الدِّينِ يَتَفَقَّهُونَ وَلَا مِنَ اللَّهِ يَعْقِلُونَ» (٦).

(ح) وردت عبارات ملفته للنظر في الروايات الشريفه فيما يتصل ب «الفقيه» (أى صاحب البصيره فى الدين الذى يتضمّن قطعاً معرفه الحلال والحرام والحدود الإلهيه) نكتفى بذكر بعضها:

.١

«إِذَا مَاتَ الْمُؤْمِنُ الْفَقِيهُ تَلِمَ فِي الْإِسْلَامِ تَلْمَهُ لَا يَسُدُّهَا شَيْءٌ» (٧).

.٢

«إِنَّ الْمُؤْمِنِينَ الْفُقَهَاءَ حُصُونُ الْإِسْلَامِ كَحِصْنِ سُوْرِ الْمَدِينَةِ لَهَا» (٨).

.٣

«فَقِيَهُ وَاحِدٌ أَشَدُّ عَلَى إِبْلِيسَ مِنْ أَلْفِ عَابِدٍ» (٩).

.٤

«مَا مِنْ أَحَدٍ يَمُوتُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَحَبُّ إِلَى إِبْلِيسَ مِنْ مَوْتِ فَقِيهِ» (١٠).

.٥

«الْفَقَهَاءُ قَادَةٌ وَالْجُلُوسُ إِلَيْهِمْ عِبَادَةٌ» (١١).

نحن لا ننكر أنّ كلمه الفقه في اللغة لها معنى عام يشمل جميع المعارف والأحكام الدينيه، ولكن من المعلوم قطعاً أنّ قسماً مهمماً منها بالفقه المصطلح، مضافاً إلى أنّ بعض الروايات صرّحت بالأحكام التي تتصل بالحلال والحرام.

ط) ومن جمله الروايات التي تحدّثت عن الأهميّة الكبيره للفقه وأحكام الحلال والحرام، هي الروايات التي تدعو المؤمنين لحفظ الأحاديث الفقهيه من قبيل الروايه التي تقول:

«حَدِيثٌ فِي حَلَالٍ وَحَرَامٍ تَأْخُذُهُ مِنْ صَادِقٍ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا مِنْ ذَهَبٍ أَوْ

-
- ١- امالي الطوسي، ص ٥٦٩، ح ٢، عن رسول الله صلى الله عليه و آله.
 - ٢- «لو أتيت بشاب من شباب الشيعة لا يتفقّه لأدبته» عن الإمام الباقر والإمام الصادق عليهما السلام (بحار الأنوار، ج ١، ص ٢١٦، ح ١٦).
 - ٣- بحار الأنوار، ج ١، ص ١٧٦، ح ٤٤.
 - ٤- المصدر السابق، ص ٢١٣، ح ٩.
 - ٥- المصدر السابق، ص ٢١٤، ح ١٤، عن الإمام الباقر عليه السلام.
 - ٦- نهج البلاغه، الخطبه ١٦٦.
 - ٧- الكافي، ج ١، ص ٣٨، ح ٢، عن الإمام الصادق عليه السلام.
 - ٨- المصدر السابق، ح ٣، عن موسى بن جعفر عليه السلام.
 - ٩- بحار الأنوار، ج ١، ص ١٧٧، ح ٤٨ عن الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله.
 - ١٠- الكافي، ج ١، ص ٣٨، ح ١.
 - ١١- بحار الأنوار، ج ١، ص ٢٠١، ح ٩.

ص: ٣٧

فَضُّهُ» (١).

والروايات ربّما تصل إلى حدّ التواتر في مورد حفظ أربعين حديثاً، ورد في بعضها بصراحه الكلام عن حفظ أربعين حديثاً فيما

يُتَّصَلُ بِالْحَلَالِ وَالْحَرَامِ، كَالرَّوَايَةِ الَّتِي وَرَدَتْ عَنِ الْإِمَامِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَيْثُ يَقُولُ:

«مَنْ حَفِظَ عَنِّي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا مِنْ أَحَادِيثِنَا فِي الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ بَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقِيهًا عَالِمًا وَلَمْ يُعَذِّبْهُ» (٢)

. وَخَاصَّةَ الرِّوَايَةِ الَّتِي يَرْوِيهَا الْإِمَامُ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ آبَائِهِ الطَّاهِرِينَ عَنْ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حَيْثُ وَرَدَ فِيهَا: «

مَنْ حَفِظَ مِنْ أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا يَطْلُبُ بِذَلِكَ وَجْهَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَالِدَارَ الْآخِرَةَ، حَشَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَعَ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أَوْلِيكَ رَفَقًا» (٣)

وَعِنْدَمَا سَأَلَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَنْ مَحْتَوَى هَذِهِ الْأَحَادِيثِ فَذَكَرَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ بَعْدَ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ وَالتَّوْحِيدِ مَسَائِلَ تَتَعَلَّقُ فِي الْغَالِبِ بِالْأَحْكَامِ الْفُرْعِيَّةِ وَمَسَائِلِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ.

الإِخْلَالُ بِالْفَقْهِ يَلْزِمُ الْإِخْلَالَ بِالرُّكْنَيْنِ الْآخَرَيْنِ لِلدِّينِ:

بِالرَّغْمِ مِنْ أَنَّ أَسْمَى وَأَهَمَّ قِسْمٍ مِنَ أَقْسَامِ الدِّينِ يَتِمَثَّلُ فِي الْمَسَائِلِ الْعَقَائِدِيَّةِ، أَيْ الْإِيمَانِ بِالْمَبْدَأِ وَالْمَعَادِ وَرِسَالَةِ الرَّسُولِ الْأَكْرَمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَمِنْ بَيْنِ النِّزَمِ الثَّلَاثَةِ لِلدِّينِ: الْعَقِيدَةُ وَالْأَخْلَاقُ وَالتَّشْرِيْعُ، فَإِنَّ نِزَامَ الْعَقَائِدِ يَشْكَلُ الْمَحْوَرَّ لِمَجْمَلِ قَضَايَا الدِّينِ، وَلَا شَكَّ فِي أَنَّ تَثْبِيْتَهُ وَتَقْوِيَتَهُ عِنَصْرَ الْعَقِيدَةِ يَرْتَبِطُ بِشَكْلِ وَثِيْقٍ بِالتَّزَامِ بِالنِّزَامَيْنِ الْآخَرَيْنِ، الْأَخْلَاقِيَّ وَالتَّشْرِيْعِيَّ، وَدَوْرُ «الْفَقْهِ» هُوَ ضَمَانُ النِّزَامِ التَّشْرِيْعِيَّ.

وَبَيَانٍ آخَرَ: بِالرَّغْمِ مِنْ أَنَّ «الْفَقْهَ» لَا يَمَثُلُ مَرَّآهُ تَعَكُّسٌ عَلَيْهَا جَمِيعَ قَضَايَا الدِّينِ، بَلْ يَأْخُذُ عَلَى عَاتِقِهِ بَيَانَ الشَّرَائِعِ وَالْأَحْكَامِ وَالْمَقَرَّرَاتِ، وَلَكِنَّ الْأَرْكَانَ الثَّلَاثَةَ لِلدِّينِ تَشْكَلُ فِيمَا بَيْنَهَا حَقِيقَةً وَاحِدَةً مَرْتَابَةً بِشَكْلِ مَنْظَمٍ بِحَيْثُ أَنَّ الْإِخْلَالَ بِوَاحِدَةٍ مِنْهَا يُؤَدِّي إِلَى الْإِخْلَالِ بِالرُّكْنَيْنِ الْآخَرَيْنِ. عَلَى هَذَا الْأَسَاسِ يَتَبَيَّنُ:

(أ) إِنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ قَدْ صَرَّحَ بِأَنَّ فِلْسَفَةَ بَعْضِ الْأَحْكَامِ الْفَقْهِيَّةِ هِيَ الْإِبْتِعَادُ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَإِصْلَاحُ النِّزَامِ الْأَخْلَاقِيَّ «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (٤) وَيَقَرَّرُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ الْهَدْفَ النَّهَائِيَّ «لِلْفَقْهِ» إِصْلَاحُ النِّزَامِ الْأَخْلَاقِيَّ أَيْضًا

«فَرَضَ اللَّهُ ... الصَّلَاةَ تَنْزِيْهًا عَنِ الْكِبْرِ ... وَالصِّيَامَ ابْتِلَاءً لِإِخْلَاصِ الْخَلْقِ ... وَالْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ مَصْلَحَةً لِلْعَوَامِّ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ رَدْعًا لِلشُّفَهَاءِ ... وَإِقَامَةَ الْحُدُودِ إِعْظَامًا لِلْمَحَارِمِ، وَتَرْكَ شُرْبِ الْخَمْرِ تَحْصِيْنًا لِلْعَقْلِ وَمُجَانَبَةَ السَّرْقَةِ إِجَابًا لِلْعَقَّةِ ...» (٥).

(ب) إِنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ يَقَرَّرُ أَنَّ الْعَمَلَ الصَّالِحَ، الَّذِي يَتَحَقَّقُ مِنْ خِلَالِ الْعِلْمِ بِالْفَقْهِ وَالْعَمَلِ بِهِ مَعَ اقْتِرَانِهِ بِإِخْلَاصِ التِّيَّةِ، يُؤَدِّي إِلَى تَقْوِيَتِهِ وَتَرْشِيدِ الْإِيمَانِ وَالْعَقِيدَةِ فِي وَاقِعِ الْإِنْسَانِ، «إِلَيْهِ يَصْرِعُ كَلِمَةُ الطَّيِّبِ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (٦). وَعَلَيْهِ فَإِنَّ الضَّمِيرَ فِي «يَرْفَعُهُ» يَعُودُ إِلَى

«الكلمة الطيبة»

(كما ذهب إلى ذلك جماعه من المفسرين (٧) وعلى هذا الأساس فإن المقصود ب

«الكلم

«الطيب»

هو الإيمان والعقائد القلبيه التي تتكامل وتسمو

١- بحار الأنوار، ص ٢١٤، ح ١٣، عن الإمام الصادق عليه السلام.

٢- المصدر السابق، ج ٢، ص ١٥٤، ح ٦.

٣- المصدر السابق، ح ٧.

٤- سورة العنكبوت، الآية ٤٥.

٥- نهج البلاغه، الحكمة ٢٥٢.

٦- سورة فاطر، الآية ١٠.

٧- نظير: العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان، ج ١٧، ص ٢٣؛ وهبه الزحيلي عن التفسير المنير، ج ٢٢، ص ٢٣٦.

ص: ٣٨

وتشتد باقترانها بالعمل الصالح (١).

وقد ورد في روايه عن الإمام الصادق عليه السلام أو الإمام الباقر عليه السلام:

«مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَلَنْ يَلِجَ مَلَكَوتَ السَّمَاءِ حَتَّى يُنَيِّمَ قَوْلَهُ بِعَمَلٍ صَالِحٍ» (٢).

ومن الممكن أن تكون هذه الروايه وتلك الآيه إشعاراً بهذه الحقيقه، وهى أن الأدوات والعناصر الباطنيه للإيمان والمعرفه والشعور الفطرى فى الإنسان ربّما تصطدم بموانع ويتراكم عليها غبار النوازع الدنيويه وبالتالى تضعف قوتها أو تدفن تماماً تحت أنقاض هذه النوازع والأهواء: «وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» وتتجيد عن العمل، ولذلك فإنها تحتاج إلى عنصرى العمل والأخلاق لتأمين عنصر «العمل الصالح» الذى يظهر بقالب «التقوى» كما يستفاد ذلك من هاتين الآيتين: «إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (٣) و «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ» (٤) فالتقوى سبب لزياده قدره الإنسان على تشخيص الحق من الباطل وزياده العلم المفيد.

وبيان آخر: بالرغم من ١. أن النظام الاعتقادى يمثل المحور الأصلى فى منظومه الدين المتشكّله من ثلاثه أنظمه: عقائديه، أخلاقيه، تشريعيه. ٢. أن النظام الاعتقادى نفسه يملك فى باطنه محوراً أساسياً وهو الإيمان بالغيب. ٣. والإيمان بالغيب هو فى الحقيقه إيمان بالحقائق الماورائيه الخفيه بسبب لطافتها، ولذلك فهى بعيدة عن دائره الإحساس والإدراك المعروف لدى البشر، ولا- يمكن التوصل إليها والاتصال بها إلا بأدوات خاصه مغروسه فى وجدان الإنسان، أى أن الإنسان يكشفها بأدوات الشعور الباطنى والفطرى (ولعلّه لهذا السبب فإن المطلوب من الإنسان هو الإيمان بتلك الحقائق لا مجرد العلم والمعرفه بها، ولذلك

«الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ»

لا

«الذين يعلمون الغيب»

(ولا شكّ في أنّ هذه الأدوات والعناصر الباطنية تصطدم أحياناً ببعض الموانع، وينبغي على الإنسان، لتفعيل هذه العناصر وإزاله تلك الموانع، الاستفادة من النظامين الآخرين (الأخلاقي والتشريعي) والفقهاء يوفّر للإنسان النظام التشريعي في حركة الحياة.

(ج) ورد في القرآن الكريم في أكثر من خمسين مورداً اقتران الإيمان بالعمل الصالح (الذي لا يمكن تحقيقه بدون تعلّم «الفقه») وأنّ ذلك هو معيار الصلاح والفلاح والأجر والثواب الأخرى، من قبيل الآية الشريفة التي تقرّر وعد الله تعالى بالثواب العظيم للأشخاص الذين يملكون الإيمان والعمل الصالح معاً:

«وَعِدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ» (٥) وكذلك ما ورد في الآية التي تقرّر أنّ محبوبه الأشخاص لدى الناس يرتبط بالإيمان والعمل الصالح: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا» (٦).

وقد ورد في بعض الآيات اقتران التقوى مع الإيمان، وأنّ المؤمن المتّقى له أجر عظيم: «فَمَا مَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ» (٧) وبديهي أنّ التقوى لا تتحقّق في واقع الإنسان بدون أداء الواجبات وترك المحرّمات التي يتكفّل بيانها «الفقه».

١- كما صرّح به العلّامة الطباطبائي في تفسير الميزان، ج ١٧، ص ٢٣.

٢- بحار الأنوار، ج ٦٦، ص ٤٠٢، ح ١٠٢.

٣- سورة الأنفال، الآية ٢٩.

٤- سورة البقرة، الآية ٢٨٢.

٥- سورة المائدة، الآية ٩.

٦- سورة مريم، الآية ٩٦.

٧- سورة آل عمران، الآية ١٧٩.

ص: ٣٩

(د) ونقرأ في روايات عديده أنّها تستنكر على قوم يدعون ب «المرجئه» الذين يزعمون كفايه الإيمان للنجاه والفلاح بدون العمل، كما في الروايه عن الإمام الصادق عليه السلام في جوابهم:

«والإيمان دعوى لا يجوز إلّا ببينته وبينته عمله وبينته» (١).

كما ورد في العديد من الروايات الأخرى ذم الأشخاص الذين يدعون محبة أهل البيت عليهم السلام ويظنون أن هذه المحبة لوحدها كافية لنجاتهم، نظير ما ورد في روايه عن الإمام الباقر عليه السلام في خطابه لجابر: «

يا جابرُ أَيَكْتَفِي مَنْ يَنْتَحِلُ الشُّيْعَ أَنْ يَقُولَ بِحُبِّنا أَهْلَ الْبَيْتِ؟ فَوَاللَّهِ مَا شِيعَتُنَا إِلاَّ مَنْ اتَّقَى اللَّهَ وَأَطَاعَهُ وَمَا كَانُوا يُعْرِفُونَ- يا جابر- إلبالتواضع والتخشع والأمانه وكثره ذكر الله والصوم والصلاه وبز الوالدين والتعاهد للجيران من الفقراء وأهل المسكنه والغارمين والأيتام وصديق الحديث وتلاوه القرآن وكف الألسن عن الناس إلامن خير وكانوا أمناء عشائهم في الأشياء ... فاتقوا الله واعملوا لما عند الله، ليس بين الله وبين أحد قرابه، أحب العباد إلى الله عزوجل وأكرمهم عليه أتقاهم وأعملهم بطاعته، يا جابر والله ما يتقرب إلى الله تبارك وتعالى إلا بالطاعه وما معناه براءه من النار ولا على الله لأحد من حجه، من كان لله مطيعاً فهو لنا ولياً ومن كان لله عاصياً فهو لنا عدوً وما تنال ولايتنا إلا بالعمل والورع» (٢).

ومن الواضح أن العمل والورع والطاعه، بدون معرفه الفقه ومسائل الحلال والحرام، لا تتحقق في واقع الإنسان وسلوكه، كما أن التقوى التي تعد معيار الكرامه عند الله كما في قوله تعالى: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (٣) لا تتحقق بدون تعلم الواجبات والمحرمات التي تكفل بيانها «الفقه». وعلى هذا الأساس فإن حب الله والنبى صلى الله عليه وآله وأئمه أهل البيت عليهم السلام الذى هو من لوازم الإيمان، لا يكمل بدون عمل وتحصيل المعرفه بالفقه.

تأثير العقائد والأخلاق فى المسائل الفقيهيه:

تبين فيما سبق التأثير العميق «للفقه» فى العقائد والأخلاق، وأتضح بجلاء أن الإخلال «بالفقه» الذى يعد ثلث الدين، أى فيما يستنبطه الفقيه من الشريعة يؤدى بالإخلال بالثلاثين الآخرين، ولكن الملاحظه الجديره بالاهتمام هو أن العكس صحيح أيضاً، فالإخلال بالعقائد والأخلاق يؤدى أيضاً إلى الإخلال بالعمل بالشريعة والشاهد البين على المدعى هو وجود أمور أخلاقيه وقضايا عقائديه كثيره فى أبواب الفقه وفيما يلى إشاره إلى بعضها:

أ) إن القسم الأهم من الفقه يبحث فى الأمور العباديه التى تركز على التيه الخالصه وقصد القربه، وهذه بدورها ترتبط بالمسائل الأخلاقيه والعقائديه، حتى بالنسبه للأعمال التوصلية بالرغم من أن قصد القربه فيها ليس شرطاً فى صحه العمل ولكن لا شك فى أن قصد القربه فيها سبب فى كمالها.

ويتفق جميع الفقهاء على أن تركيه العباده من الرياء شرط فى مطلق العبادات، فلو أن المكلف قصد من عبادته الرياء فإن عمله باطل ويرتكب بذلك معصيه كبيره، لأنه قد أشرك بالله تعالى، وحتى أنه لو قصد الرياء ببعض أجزاء الواجب أو المستحب فى الأعمال العباديه أو كان أصل عمله لله تعالى ولكن أدائه فى

١- الكافى، ج ٢، ص ٣٩، ح ٨.

٢- المصدر السابق، ص ٧٤، ح ٣.

٣- سوره الحجرات، الآيه ١٣.

مكان خاصّ كالمسجد، أو في زمان معيّن كأول الوقت كان بقصد الرياء، فعمله باطل (١).

ورد في الروايات عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأئمّه أهل البيت عليهم السلام:

قال الله عزّ وجلّ: «أنا خيرُ شريكٍ، مَنْ أشركَ معيَ غيري في عملٍ عملَه لم أُقبله إلّا ما كان لي خالصاً» (٢).

. وكذلك ورد:

«إنك لن يتقبّل من عملك إلّا ما أخلصت فيه» (٣).

(ب) جاء في بعض الروايات:

«إنّ حسنَ الخلقِ يُذيبُ الخطيئةَ ... وإنّ سوءَ الخلقِ يُفسدُ العملَ ...» (٤).

(ج) إنّ الصدقات المستحبّة التي تختلط وتقرن بالمن والأذى في جزئياتها وخصوصياتها طبقاً للآية الشريفة: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى (٥) تقع باطله لا يثاب عليها الإنسان، فالمن والأذى من الرذائل الأخلاقية ..

(د) ورد في روايه عن الإمام الصادق عليه السلام أنّ الأعمال العبادية التي يتكفّل بها علم «الفقه» إذا اختلطت بالرذائل الأخلاقية كالعجب ونسيان الذنب مثلاً فإنّها ستحبط:

«قال إبليس: إذا استمكننت من ابن آدم في ثلاثٍ لم أبال ما عمّل، فإنّه غير مقبولٍ منه: إذا استكثر عمله ونسي ذنبه ودخله العجب» (٦).

(ه) ورد في حديث عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله التصريح بأنّ الأعمال الصالحة لا ثمره فيها بدون ورع وحسن الخلق:

«ثلاثه من لم تكن فيه لهم يقم له عمل: ورع يحجزه عن معاصي الله عزّ وجلّ، وخلق يُداري به الناس، وحلم يردّ به جهل الجاهل» (٧).

تأثير العقائد والأخلاق في عمليه الاستنباط:

مضافاً إلى ما ذكر، فإنّه لا ينبغي الغفلة عن تأثير العقائد والمكارم الأخلاقية التي تمثّل (روح الشريعة وغايه الدين النهائي) في شفافيه استنباط المسائل الفقيهيه أيضاً، لأنّ الفقيه الذي يملك الإيمان القويّ ويتمتع بالعدالة الأخلاقية فإنّه: أولاً: عندما يتحرّك في مقام استنباط الأحكام فإنّه يتوخّى غايه الدقه في ذلك لئلا يكون مسؤولاً أمام الله تعالى، وثانياً: إنّ أشكال الحبّ والبغض والمنافع الشخصيه والفنويه لا يمكنها أن تكون مانعاً وحاجزاً في عمليه استنباط الأحكام، ولهذا السبب فإنّه يستنبط في الغالب ما هو أقرب للحقّ والعدل، وما يوافق نظر الشارع المقدّس ويضعه موضع استفاده الناس على شكل مسائل فقيهيه.

والشكل الآخر من التأثير المتقابل بين الفقه والمسائل الأخلاقية والعقائديه هو أنّ أهمّ مقوله أخلاقية هي «العدالة» وتعدّ في ذات

الوقت من المقاصد العليا للدين، وكذلك ملاحظه سائر غايات ومقاصد الدين بعنوانها أصل من أصول الاستنباط التي ينبغي أن يأخذها الفقهاء بنظر الاعتبار.

وتوضيح ذلك: إنّ «الفقه» مسؤول عن جميع تفاصيل منظومه الدين، والفقيه لا يمكنه إصدار رأى لا ينسجم مع أحد أهداف ومقاصد الدين، مثلاً إذا كانت الفتوى تتقاطع وتتعارض مع إقامة القسط والعدالة الاجتماعيه فى الأرض، فإنه ينبغي للمسلم أن يتدبّر

١- العروه الوثقى، كتاب الصلاه، فصل التيه، المسأله ٨.

٢- الكافى، ج ٢، ص ٢٩٥، ح ٩؛ كنز العمال، ج ٣، ص ٤٧٩، ح ٧٥١٢.

٣- غرر الحكم، ح ٢٩١٣.

٤- بحار الأنوار، ج ٦٨، ص ٣٩٥، ح ٧٤.

٥- سوره البقره، الآيه ٢٦٤.

٦- الخصال، ص ١١٢، ح ٨٦.

٧- بحار الأنوار، ج ٦٧، ص ٣٠٥، ح ٢١.

ص: ٤١

فيها أكثر ويراجع مره أخرى خفايا وتفاصيل هذه الفتوى ويكشف بعض خصوصياتها المتعلقة بالموضوع الواقعى للحكم ليتمكن بالتالى من رفع هذا التعارض، وعلى أيه حال فمن اللازم رعايه أصل «الانسجام مع غايات ومقاصد الدين وروح الشريعة» ولأنها بمثابة أصل من أصول الاستنباط.

على هذا الأساس فإنّ الكثير من الآيات التى تتناول المسائل الفقهيّه وتحدّث عن بعض أحكام الفقه تفترن بالإشاره إلى رعايه العدالة واجتناب الظلم والجور، من قبيل الآيه التى تحدّث فى مضمونها عن أحكام الطلاق وتنهى عن الإضرار والظلم «وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ»^(١).

وتحدّث الآيات أيضاً عن النهى عن الاستهزاء بآيات الله، وتدعو لتذكّر نعم الله تعالى: «وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»^(٢).

كما أنّ العلّامه الطباطبائى فى ذيل مثل هذه الآيات يصرّح^(٣) بأنّه يستفاد من مثل هذه الآيات عدم جواز التفريق بين الأحكام الفقهيّه والأصول الأخلاقيه بأن يكتفى الإنسان بخصوص الأحكام الفقهيّه ويجمد على ظواهر العبارات، لأنّ فى مثل ذلك إبطال مصالح التشريع وزوال الغايه من الدين وزوال السعاده من حياه الإنسان.

ويقول «الغزالي عن فقيه من فقهاء أهل السنّه هو القاضى «أبويوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصارى» تلميذ أبى حنيفه وأول قاضى القضاء، ويعدّ من كبار فقهاء القرن الثانى: «وقد حكى أنّ أباً يوسف كان يهب ماله لزوجته فى آخر الحول

ويستوهب مالها لإسقاط الزكاه، فحكى ذلك لأبي حنيفة فقال:

«ذلك من فقهه»

. ثم قال الغزالي: صدق (أبوحنيفة)، فإن ذلك من فقه الدنيا ولكن مضرته في الآخرة أعظم من كل جنايه ومثل هذا العلم هو الضَّارُّ»(٤).

ومن هذا القبيل ما نراه في كلام الفقيه المعروف صاحب كتاب الجواهر في مقابل فقيه من فقهاء الشيعة الذي أفتى فيما يخص رجل محبوس في دار غضبيه أنه يجب عليه أن يأتي بصلاته بتلك الكيفية التي دخل فيها لهذه الدار المغصوبه، فإن كان واقفاً فيصلّى واقفاً وإن كان جالساً فيصلّى من جلوس، بل إنّه لا يمكنه أن يتخذ حاله أخرى غير حاله الصلاة، لأن ذلك يعدّ تصرفاً في ملك الغير بدون إذنه، ويقول صاحب الجواهر: «ولم يفتن أن البقاء على الكون الأول أيضاً لا دليل على ترجيحه على ذلك التصرف، كما أنه لم يفتن أنه عامل هذا المظلوم المحبوس قهراً بأشد ما عامله الظالم، بل حبسه ما حبسه أحد لأحد ... وكل ذلك يأتي عن عدم التأمل في أول الأمر ولأنفه عن الرجوع بعد ذلك، أعاذالله الفقه من أمثال هذه الخرافات»(٥).

تأثير التفقه والاجتهاد في العلوم الإسلامية الأخرى:

مما لا شك فيه أنّ الكتاب والسنة يمثلان الركن الأساس لجميع العلوم الإسلامية، ويحتاج إليهما كلّ من الفقيه والمفسر، وحتى المتكلم والفيلسوف، وهكذا سائر العلوم الإنسانية في الإسلام (كعلم النفس

١- سورة البقره، الآية ٢٣١.

٢- سورة البقره، الآية ٢٣١.

٣- الميزان، ج ٢، ص ٢٣٤.

٤- المحجّه البيضاء، ج ١، ص ٥٧، كتاب العلم.

٥- جواهرالكلام، ج ٨، ص ٣٠٠.

ص: ٤٢

الإسلامي، وعلم الاجتماع الإسلامي، الأخلاق الإسلامية، والفلسفه وعلم الكلام الإسلاميين، وعلم الحقوق الإسلامي)، كلّها تحتاج في دراساتها إلى الكتاب والسنة.

ومن جهه أخرى فإنّ من المعلوم أنّ أحد الأركان والدعائم الأساسيه للفقّه والتفقه هو علم الأصول، ونعلم أنّ قسماً مهماً من علم الأصول يتمثل في بحث الألفاظ، يعنى المباحثه التي لا غنى عنها لكلّ حكم فقهي وغير فقهي، فمباحث العام والخاص المطلق والمقيّد، المفهوم والمنطوق، الأوامر والنواهي، بحث المشتقات، وعلائم الحقيقه والمجاز، والأحكام المتعلقة بالمشترك والمجاز، كلّها تنظوي في هذه الدائره.

وكذلك بالنسبة لعلم الرجال ومعرفة أسناد الروايات التي تعدّ ضروريه (سواء في مرتبه الاجتهاد أو بالاعتباس من أهل الخبره) في عمليه التفقه والاجتهاد، وبالطبع فإنّ جميع العلوم المستوحاه من النصوص والروايات التي تملك سلسله من الرواه في سندها، فإنّ معرفه هذه الأسناد ضروريه.

على هذا الأساس يمكن القول: إنّ الإطّلاع على قسم مهمّ من علم الرجال والقسم الأعظم من علم الأصول، هو لازمٌ وضروريٌّ في علميه الاجتهاد والاستنباط في العلوم الإسلاميه الأخرى.

وعلى هذا الأساس فإنّ المحقّق الذي لا يملك ملكه الاجتهاد فإنّه لا يملك النصاب اللازم لأمر التحقيق في المجالات المختلفه للعلوم الإسلاميه، وعلى سبيل المثال:

١. لقد استعان المتكلّمون في علم الكلام لحلّ التعارض الظاهري بين الآيات والروايات المتربطه بمسأله علم النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّه المعصومين عليهم السلام، والجبر، والتفويض، والشفاعه، بالقواعد الأصوليه، وبالإحاطه بالقواعد المذكوره لاستجلاء المسائل واستعراضها.

٢. واستعان علماء الأخلاق لحلّ التعارض البدوي بين الآيات والروايات الوارده في تيسير معرفه الدنيا المذمومه وتمييزها عن الدنيا الممدوحه، وكذلك بالنسبه لمسأله الفقر والغنى، والزهد، والعزله والمعاشره ومن خلال الإطّلاع والإحاطه بقواعد علم الأصول نجد أنّ التعارض سينحلّ بسهولة.

٣. توجد مسائل كثيره جدّاً في علم الحقوق الإسلامى تتخذ لها أحياناً سمه فقيهيه وأخرى غير فقيهيه، ولكن كلّها تستوحى مقوماتها من الأصول والقواعد المذكوره في علم أصول الفقه، وعليه فإنّ الحقوقيين يجب عليهم - مضافاً إلى الإحاطه بعلم أخرى التي تمثّل ركيزه لعلم الحقوق - أن يطلّعوا على هذا القسم من علم الأصول أيضاً بمستوى الاجتهاد لكى يتسنى لهم الكشف عن المسائل الحققيه الإسلاميه المقتبسه من الكتاب والسّنّه.

وهكذا فيما يتعلّق بالمسائل التي تتصل بالإداره الإسلاميه والحكوميه، وعلم النفس الإسلامى، وأمثال ذلك فإنّ هذا الحكم جارٍ فيها أيضاً.

المصادر والمصادر

١. القرآن الكريم.

٢. نهج البلاغه (تحقيق الدكتور صبحى الصالح).

٣. الاحتجاج، أحمد بن على الطبرسى، منشورات دارالنعمان.

٤. أصول السرخسى، محمد بن أحمد السرخسى، دار الكتب العلميه، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٤ ق.
٥. الأمالى، محمد بن الحسن الطوسى، دار الثقافة، قم، الطبعة الأولى ١٤١٤ ق.
٦. بحار الأنوار، محمد باقر المجلسى، مؤسسه الوفاء، الطبعة الأولى بيروت، ١٤٠٣ ق.
٧. بصائر الدرجات الكبرى محمد بن الحسن بن فروخ الصفار، مؤسسه الأعلمى، طهران، ١٣٦٢ ش.
٨. التفسير المنير، الدكتور وهبه الزحيلي، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١ ق.
٩. جواهر الكلام، محمد حسن النجفى، دار إحياء التراث العربى، بيروت، الطبعة السابعه، ١٩٨١ م.
١٠. الخصال، الشيخ الصدوق، جماعه المدرسين، قم.
١١. روضه الواعظين، محمد بن الفتال النيسابورى، منشورات الرضى، قم.
١٢. شرح نهج البلاغه، ابن أبى الحديد المعتزلى، انتشارات دارالكتب العلميه، قم، الطبعة الأولى ١٣٧٨ ق.
١٣. العروه الوثقى، محمد كاظم الطباطبائى اليزدى، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، الطبعة الأولى ١٤٢٠ ق.
١٤. علل الشرائع، الشيخ الصدوق، المكتبه الحيدريه، النجف، ١٣٨٦ ق.
١٥. عيون أخبار الرضا عليه السلام، الشيخ الصدوق، مؤسسه الأعلمى، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٤ ق.
١٦. غرر الحكم، كلمات أمير المؤمنين، الأمدى، انتشارات مكتبه الأعلام، قم، الطبعة الأولى ١٣٦٦ ش.
١٧. الفصول المهمه فى أصول الأئمه، الشيخ الحرّ العاملى، مؤسسه المعارف الإسلاميه، قم، الطبعة الأولى ١٤١٨ ق.
١٨. الكافى، أبو جعفر محمد بن يعقوب الكلينى، دار الكتب الإسلاميه، طهران، الطبعة الرابعه، ١٣٦٥ ش.
١٩. الكامل، عبدالله بن عدى، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٩ ق.
٢٠. كنز العمال، المتقى الهندى، مؤسسه الرساله، بيروت.
٢١. المحجّه البيضاء، محسن الكاشانى، مكتب الإعلام الإسلامى التابع لجماعه المدرسين، الطبعة الثانيه.
٢٢. مسند أحمد، الإمام أحمد بن حنبل، دار صادر، بيروت.
٢٣. المعجم الصغير، سليمان بن أحمد الطبرانى، دار الكتب العلميه، بيروت.

ص: ٤٤

ص: ٤٥

٣

القسم الثالث: سعه دائرها لفقہ

إشارة

حدود الفقه، تابعه لحدود الشريعة

قبول القوانين الإمضائية

الأصل الأولى هو الشموليه والدوام

الإفراط والتفريط فى تعيين حدود الفقه

ص: ٤٦

ص: ٤٧

سعه دائرها لفقہ

هناك عبارہ معروفه تقول: «إنَّ الفقه يمثِّل نظريه ورؤيه واقعيه وكامله لإداره أمور الإنسان والمجتمع من المهد إلى اللحد» وهذه العبارة التي قالها أحد الفقهاء المعاصرين الكبار^(١)، ليست أمراً اعتباطياً، لأنَّ «الفقه» كما تقدّم فى بحث «الفقه فى اللغة والاصطلاح» يتكفّل ضمان النظام التشريعى للدين فى فضاء الحياه، وهو علم معرفه الشريعة، الشريعة التي تمثّل نظاماً منسجماً ومتسقاً، هذه المنظومه التشريعيه - مع الأخذ بنظر الاعتبار خاتميّه الدين الإسلامى - قد نظمت بشكل إنّها تتمكّن من رفق الإنسان والمجتمع البشرى فى مختلف ظروفه ومراحله وإلى يوم القيامة، بالقوانين والمقرّرات اللازمه، بالاعتماد على الأصول الكليّه لهذه الشريعة.

إذا اهتمّ الفقهاء - بدلاً من التدقيق فى المسائل والموضوعات المعروفة - بالبحث والتحقيق فى المسائل والموضوعات التي تتناول أبعاداً جديده من حياه الإنسان المعاصر، وعلى حدّ تعبير الشهيد المحقّق، محمّد باقر الصدر: «إنّ السير العمودى للحركه الفكرية لهؤلاء الفقهاء، الذى يتميز بالحدّ الأعلى من الدقّه، لو استبدل بالسير الأفقى فى مسائل الحياه المعاصره»^(٢) فسوف يتّضح أنّ حدود دائره الفقه تستوعب جميع ميادين الحياه البشرية.

إنّ تبين وتحليل هذه المسأله يقتضى الإشاره إلى عدّه نقاط:

١. حدود الفقه، تابعه لحدود الشريعه

إشاره

إذا كانت الشريعه الدينيه تتكفل وضع قوانين فى جميع مساحات الحياه البشريه، فإنّ علم الفقه الذى هو علم معرفه الشريعه، أيضاً يمكنه الدخول فى جميع ميادين الحياه، وتكون الرساله العمليه والفتوائيه للفقهاء بمثابة رساله الحياه فى جميع أبعادها.

وعلى هذا الأساس، ومن أجل تعيين دائره علم الفقه، لابدّ فى البدايه من معرفه دائره وحدود الشريعه الإسلاميه، وذلك من خلال استعراض ثلاث نقاط فى هذا الصدد:

١. ما هو المقصود من الشريعه؟

١- الإمام الخمينى مؤسس الحكومه الفقيهيه والجمهوريه الإسلاميه (صحيفه النور، ج ٢١، ص ٩٨).

٢- مجله فقه أهل البيت، السنه الأولى، ربيع ١٣٧٤، العدد ١، ص ٤١ (مقاله الحركه المستقبليه للاجتهد، عن الشهيد الصدر).

ص: ٤٨

٢. ما هو هدف الدين؟

٣. ما هى الموارد التى يحتاج الإنسان فيها للدين؟

(أ) ما المقصود من الشريعه؟

إنّ «الشريعه» عباره عن القوانين العمليه التى وضعها الدين لتنظيم وهدايه أعمال وسلوكيات الناس باتجاه المقاصد والأغراض العليا التى يريدّها الدين، بالطبع فإنّ هذه الشريعه تمتاز بأمرين أساسيين:

الأول: إنّها تشكّل الجانب الملموس والعينى من الدين، لأنّ العقائد الدينيه مع شدّه أهميتها فإنّها تتصل بروح الإنسان وفكره، بجبهه باطنيه، بينما العمل بالأوامر والأحكام الشرعيه يتمييز بجبهه ظاهرية، بمعنى أنّها ترتبط مباشرة بالجانب العملى والسلوكى فى حياه الإنسان والمجتمع البشرى وتعمل على تنظيم أمور معيشتهم وحلّ التعقيدات الحقيقه فى المجتمع البشرى.

والآخر: إنّ الشريعه تمثّل أوسع قسم من أقسام الدين، لأنّه من الممكن أن يترتب على أصل واحد من الأصول العقائديه آلاف الأعمال والسلوكيات، والإنسان قد يجد نفسه مكلفاً وملزماً بالآلاف الأعمال والتكاليف فى مقابل ذلك الأصل الواحد.

(ب) ما هو هدف الدين؟

لا- شكّ في أنّ الغايه الأساسيه للدين غرس الإيمان في واقع الإنسان بأصلين مهمّين هما: المبدأ والمعاد، وهذا الإيمان يمنح الحياه بعداً جديداً وتوجّهاً خاصاً، ويرسم لحياه الإنسان نمطاً من المعيشه يتطلّب أحكاماً وقوانين وواجبات ومحرمات، وهذه القوانين هي التي تقود الإنسان بسلام في ممّرات الحياه، وتنقذه من منزلقات هذه الحياه والمآزق الخطره التي تنبع أحياناً من وساوس الإنسان الباطنيه، وأحياناً أخرى من العلاقات الإجتماعيه المنحرفه، والتي بدورها تمّد جذورها نحو الرغبات النفسانيه السلبيه في واقع الإنسان، فالغايه إنقاذ الإنسان من جميع هذه المنزلقات وإيصاله إلى ساحل الأمن والأمان، وهذا الأمر يتحقّق من خلال وضع مجموعه من القوانين والمقرّرات والواجبات والمحرمات التي تقوم على أسس وقواعد عقائديه في المنظومه الدينيه.

وفيما يتعلّق بالسؤال الثالث متى يحتاج الإنسان لهدايه الدين، وبالتالي يحتاج لوضع قوانين وتكاليف دينيه؟ فينبغي القول كمقدمه: إنّ الإنسان في مسيره حياته يملك حاجات متنوعه، وبما أنّه بإمكانه- من أجل إشباع هذه الحاجات- سلوك طرق مختلفه والتحرّك بسلوكيات متفاوتة، فإنّ الشريعه والفقه يرسمان له أحسن وأنفع ما يمكن أن يسلكه الإنسان لإشباع هذه الحاجات، بصوره صحيحه.

ج) موارد الحاجه للدين

اشاره

في البدايه ومن أجل أن نتعرّف على الموارد والدوائر التي يحتاج الإنسان فيها للهدايه الدينيه، وبالتالي يحتاج لوضع القوانين والمقرّرات، وما ينبغى له وما لا- ينبغى في واقع الحياه، وبما أنّ الإنسان في حركه حياته يحتاج إلى أمور مختلفه وكلّ حاجه يمكن أن تكون لها حلول متعدّده، فإنّ الشريعه وكذلك الفقه الإسلامى يعتبر أفضل الحلول، ويمنح الإنسان أحسن الاستجابات لهذه الحاجات، ويقرّر في أحكامه السلوك السليم والصحيح لرفع هذه الحاجات وحلّ تلكم المشكلات.

ص: ٤٩

أمّا ما هي الحاجات والمشاكل التي يواجهها الإنسان في واقع الحياه وفي أيّ موارد؟ في مقام الجواب ينبغى القول: إنّ الإنسان يملك ثلاثه أنواع من الحاجات:

الحاجات الطبيعيه:

إنّ أول نوع من حاجه الإنسان ما يتّصل بدائره الحياه الطبيعيه، من قبيل الحاجه للغذاء، المسكن، الدفاع عن النفس، الانتقال من مكان إلى آخر.

وربّما يقال إنّّه ومن أجل إشباع هذا النوع من الحاجات، لا- يحتاج الإنسان إلى الفقه، لأنّ الحاجات موجوده ومتوفّره بشكل مباشر في المحيط الطبيعى الذى يعيش فيه، ويكفى لرفعها أن يقوم الإنسان لإشباع هذا النوع من الحاجات بالسعى المتواصل لاستغلال عناصر الطبيعه ويستثمرها لصالحه ويعمل على تسخير موارد الطبيعه حوله في تحقيق هذا المطلوب، ويكفى للإنسان أن

يستخدم العقل والعلم وقدره الإبداع فيه للوصول إلى هذا الهدف، ولا يحتاج حينئذٍ لتدخل الدين، لأنَّ تطويع قوى طبيعته والعمل على إعمار الحياه في بعدها المادى لا يرتبط بهدايه أو ضلاله الإنسان، ليكون مشمولاً لمقررات الشريعة وقوانين الفقه. وبيان آخر: إنَّ رساله الدين لا- تقوم على أساس تعليم العلوم والفنون لتسخير الطبيعه للإنسان، لأنَّ ارتكاب الخطأ فى هذه المساحه لا يؤدى إطلاقاً إلى انحراف الإنسان عن خطِّ الهدايه والسقوط من أفق الإنسانيه، مثلاً اكتشف الإنسان بعد ألفى عام من عمر نظريه بطليموس حول الأرض والكرات السماويه، خطأ هذه النظرية واستبدالها بنظريه جديده، وهى نظريه كبرنيك وغاليلو، ومثل هذا الخطأ لا يتقاطع مع وصول الإنسان إلى آفاق السعاده ولا يؤثر على مسيره الإنسان والغايه من خلقته (1).

وفى مقام الجواب يمكن القول: إنَّ هذا الكلام صحيح ومقبول من جهه، وهى أنَّ رساله الدين لا تتمثل فى تعليم الإنسان العلوم والفنون والأساليب المختصه بتسخير الطبيعه، ولكنَّ هذا المعنى لا- يعنى أنَّ الإسلام لم يقزّر أى حكم من الأحكام لهذه النشاطات والفعاليات التى يقوم بها الإنسان فى حركه حياته الطبيعه، لأنَّ من الممكن أن تؤدى بعض أساليب تسخير الطبيعه إلى مفسد أخلاقيه واجتماعيه، وبالتالي تقف حاجزاً أمام مسيره الإنسان التكاملية، فلا بدّ من نهيه عن اتّخاذ مثل هذه الأساليب والأعمال السلبيه، على سبيل المثال فإنَّ الإسلام فى المسائل الاقتصاديه وما يتعلّق بالمصارف قد حرّم الأساليب التى تفضى إلى الربا، وكذلك حرّم بيع وشراء المخدّرات والمشروبات الكحوليه وجميع الأمور المضرّه للإنسان فى بدنه وروحه وأخلاقه.

كان النّبى الأكرم صلى الله عليه وآله يعلم عن طريق الوحى بأنّ النوع الفلانى من اللحم مفيد للإنسان والنوع الآخر مضرّ، وقد أحلّ الأول بحكم إلهى وحرّم الثانى، وهكذا بالنسبه لسائر الأنواع من المشروبات والأمر المتعلقه بحياه الإنسان الماديه.

وبعباره أخرى: إنَّ عدم تدخّل الشريعة فى مجالات العلوم والفنون المرتبطه بتسخير الطبيعه، ليس بمعنى عدم وضع أحكام كليّه لهذه الأساليب ووضعها فى إطار

١- مجلّه فقه أهل البيت، السنه الثانيه، العدد ١، ص ٢١٥ و ٢١٦، مقاله مكانه الفقه فى الفكر الإسلامى).

ص: ٥٠

هادف لخدمه الإنسان فى طريق سعاده وتكامله (ولعلّ قائل هذا الكلام لا ينكر هذا المطلب) لأنّه بالرغم من أنّ الإنسان يتمكّن من خلال السعى الجادّ واستخدام العقل والعلم من إشباع حاجاته الطبيعه بواسطه تسخير الأشياء الموجوده فى عالم الطبيعه، ولكن لا- شكّ فى أنّ هذه العناصر تتزاحم عاده مع عناصر أخرى من شأنها تهديد حياه الإنسان وبقائه، ولا بدّ من مواجعتها والتصدي لها وإبعادها عن حياه الإنسان، ومن جهه أخرى فإنّ الكثير من أفراد البشر لا يعيشون القناعه، بل يطلبون المزيد حتّى بعد إشباع حاجاتهم الطبيعه، فبعد أن يحرزوا أصل بقائهم ووجودهم، يتحرّكون لإشباع رغباتهم وميولهم النفسانيه من حياه الترف واللذائذ، وفى ظلّ هذا التزاحم والصراع وطلب المزيد ومع عدم الالتزام الدينى، فإنّ احتمالات الانحراف والزيغ سترداد قطعاً، هذه الانحرافات تؤدى إلى تكريس ظواهر الفقر والفساد والتمييز فى أجواء المجتمع البشرى، ومن الطبيعى أنّ حالات الفقر والفساد والتمييز العنصرى والعرقى تؤثر تأثيراً مباشراً على روح الإنسان ونفسه وتسبّب بدورها مزيداً من حالات اليأس والجروح الأخلاقى.

ولهذا السبب نرى وجود واجبات ومحرمات كثيره فى الفقه الإسلامى فى مجال المسائل التى تتصل بحياه الإنسان الطبيعى، لحفظه من خطر النفس الأثارة بالسوء.

والشاهد على هذا الكلام وجود كتاب الطهاره والنجاسه فى الفقه لحفظ الإنسان فى مجال الصحه ورعايه الأمور الصحيه، وكتاب الأَطعمه والأشربه لإبعاد الإنسان عن الأَطعمه المضره فى بدنه أو المضره بحاله المعنوى والأخلاقى، وكذلك تحريم بعض أشكال السلوكيات والأعمال المضره تجاه الطبيعه حيث تشكّل خطراً على البيئه، وبشكل عام فهناك أحكام تقوّر حرمه الإضرار بالنفس وما يشكل خطراً على سلامه جسم الإنسان وروحه (وربّما لا يدرك الإنسان نفسه خطر هذه الأمور).

الحاجات الروحيه والمعنويه:

النوع الثانى من الحاجات، هى الحاجات الروحيه والمعنويه والتى تتصل بدائره النفس الإنسانيه وتكون منشأ الميول الخيره أو الشريره فى واقع الإنسان وتؤدى إلى صدور سلوكيات تتسم بالقيمه الأخلاقيه أو ما يخالف القيم فى حياه الإنسان، مثل الحاجه للهدوء النفسى والروحى والحاجه للعباده، ومعرفة سرّ الوجود وعلّه خلق الإنسان والعالم، والحاجه إلى الحبّ والإحسان، وأمثال ذلك.

ولا شكّ فى أنّ الاستجابه الصحيجه والإشباع السليم لهذه الحاجات فى الإنسان يؤدى إلى تصحيح مسيرته فى خطّ العداله والفضيله، وعلى العكس من ذلك فإنّ الاستجابه السقيمه والإشباع غير الصحيج يورثه حالات الكفر والظلم والكرهيه.

إنّ حاجه الإنسان للفقه لإشباع هذه الحاجات أمر واضح جدّاً، لأنّه بالرغم من أنّ عقل الإنسان وفطرته يدركان الخير والشرّ والحقّ والباطل فى حدود معينه ويقودان الإنسان إلى ما فيه صلاحه وخيره فى هذا المجال، إلّا أنّنا نعتقد بأنّ تعقيد المسائل النفسيه والروحيه وتدخلّ النوازع والأهواء النفسانيه فى هذه العمليه كبير جدّاً إلى حدّ أنّه لو لم يتدخلّ الوحي فى عمليه إرشاد الإنسان وهدايته وتفويض زمام أمره إلى العقل والتجربه البشريه، فإنّ الإنسان سيتحرّك قطعاً فى

ص: ٥١

خطّ الانحراف والخطيئه.

على هذا الأساس فإنّ قسماً مهمّاً من الشريعه المقدّسه اختصّت بأمر العبادات لتدارك هذه الحاجات المعنويه، والفقه الإسلامى تكفّل إرشاد الإنسان إلى طريق العبوديه والإيمان والتحلّى بمكارم الأخلاق بالاستعانه بالركنين الآخرين: الأخلاق والعقيده.

الحاجات الاجتماعيه:

النوع الثالث هو الحاجات الاجتماعيه، أى الحاجات التى أفرزتها ضروره الإرتباط مع الآخرين والحياه إلى جانب أفراد المجتمع، سواءً كانت هذه الضروره تمتدّ إلى باطن النفس البشريه والفطره الإنسانيه والحاجات الروحيه، أم تمتدّ بجذورها إلى الحاجات

إنَّ الاستجابة لهذا القسم من الحاجات، وبشكل عام تنظيم العلاقات الاجتماعيه لأفراد البشر، يتسبب في إيجاد الأنظمة والمؤسسات المدنيه والاجتماعيه من قبيل نظام الأسرهو الملكيه والاقتصاد والسياسه والحكومته.

إنَّ حاجه المتدينين للفقهِ في مجال رفع مشكلات هذا القسم من الحاجات، أمر بيّن أيضاً، لأنّه:

أولاً: إنَّ اتّساق وانسجام النظم المذكوره مع الغايه الكليه للدين وهى هدايه الإنسان وحرّكته في خطّ الكمال المعنوي، يعدّ أمراً ضرورياً، لأنّه من الواضح في صورته عدم تحقّق الانسجام بين هذه الأمور، فإنّ ذلك من شأنه أن يقود الإنسان نحو وادي الانحراف والسقوط والابتعاد عن مسير الهدايه والصلاح.

ثانياً: إنَّ هذا الانسجام يتطلّب وجود واجبات ومحرمات ومقرّرات وقوانين لا يستطيع العقل البشريّ لوحده ولا تجربه البشريه من ضمان وتأمين هذه الأمور، بل يجب التوجّه في ذلك إلى الفقه والاعتباس من منهلّه، الفقه المذّي يستوحى أحكامه من الوحي الإلهي، وعلى هذا الأساس نرى وجود أحكام كثيره في أبواب المعاملات والأحوال الشخصيه في الفقه تتكفّل منح الإنسان الطهر والصفاء والطمأنينه في حرّكته الاجتماعيه.

وبيان آخر: إنَّ الإنسان بعقله وفهمه لا يمكنه وضع قوانين ومقرّرات صحيحه في هذا المجال، حيث إنّه كما يملك القدره على الصلاح والفلاح، فهو يملك القدره أيضاً على الفساد والطغيان: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ» حيث يعيش الإنسان في نوازعه النفسانيه حالات الظلم والجهل والحرص والطمع بأموال وحقوق الآخرين وعدم القناعه بحقّه وماله، ومع هذا الحال كيف يعقل أنّ الدين الذي جاء لهدايه الإنسان إلى سعاده الدنيا والآخره، يترك الإنسان لوحده ليقوم بتنظيم حياته الاجتماعيه من خلال الاستعانه بعقله وتجاربه ويقرر الدين صحه هذه التجارب والمعطيات البشريه في حرّكته الحياه الاجتماعيه؟

٢. قبول القوانين الإمضائيه

ومن جمله الأمور التي سببت اتّساع مساحه الفقه الإسلامي هو أنّ الإسلام أمضى الكثير من القوانين الاجتماعيه التي كانت مرسومه بين العقلاء، مع بعض الإصلاحات فيها وقد أقرّها الإسلام بشكل عام سوى بعض الموارد المخالفه للأصول الأخلاقيه والعداله الاجتماعيه.

وفي هذا المجال يمكننا ذكر نماذج من القوانين

ص: ٥٢

المتعلّقه بالمعاملات والبيع والشراء والإجاره والمضاربه والمزارعه والهبه والوصيه والوقف وأمثال ذلك والتي تستفاد من الأصل الكليّ في الوفاء بالعهد والإلتزام بالعقد كما تقول الآيه الشريفه: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (١)، والحديث النبوي:

«المؤمنون عند شروطهم» (٢)

فقد أقرها الإسلام باستثناء بعض الموارد المحدوده، والأهم من ذلك أقر ما يسمى ب «سيره العقلاء» حيث تعتبر في الفقه دليلاً شرعياً مع عدم ردع الشارع ونهيه.

على هذا الأساس فإنّ جميع القوانين العرفيه والعقائيه تدخل، مع بعض الاصلاحات، في دائره الفقه الإسلامى، والدليل الأساس فيها هو ما تقدّم من سيره العقلاء التى أمضاها الإسلام بسكوت الشارع وعدم رده، والكثير من الكتب الفقهيه تتضمن مثل هذه الموارد. وكذلك أمضى الإسلام مؤسسات اجتماعيه مهمّه مثل: الأسره، أنواع الشركات، والأهم من ذلك نظام السلطه والحكومه والجهاز القضائى الذى كان متداولاً فى عرف العقلاء من قديم الزمان مع إجراء بعض الإصلاحات عليه، حيث يندرج فى قسم السياسات فى الفقه الإسلامى.

٣. الأصل الأوّلى هو الشموليه والدوام

لا- شكّ فى أنّ الروايات الصادره عن النبى الأكرم صلى الله عليه وآله وأئمّه أهل البيت عليهم السلام ليست على وتيره واحده بل تتضمن أنحاء وأقساماً مختلفه:

القسم الأعظم- إن لم يكن جميع هذه الروايات- ناظر لبيان الأحكام الدائميّه والشامله فى الإسلام والتى لا تقبل التغيير، فهى دائميّه وباقيّه إلى يوم القيامه والتى هى من قبيل «القضيه الحقيقيه» بمقتضى

«حَلالٌ مُحَمَّديٌّ حَلالٌ أبداً إلى يومِ القيامِهِ وَحَرَامُهُ حَرَامٌ أبداً إلى يومِ القيامِهِ»(٣).

والقسم الآخر من هذه الروايات، وهى محدوده جدّاً، ناظر- من خلال بعض القرائن- لأحكام مؤقتة وتتصل بمقطع زمنى خاص أو مكان خاص وهى كما فى الاصطلاح من قبيل «القضيه الخارجيه» ومن هذا القبيل الروايه الوارده فى كيفيه تقسيم ماء المدينه بين المزارعين، والنهى عن منع مياه الآبار (ووضعه تحت اختيار المزارعين والمحتاجين)(٤) أو ما ورد فى «نهج البلاغه» عن أميرالمؤمنين على عليه السلام فى شرحه لحديث النبى الأكرم صلى الله عليه وآله الذى يقول:

«غَيَّرُوا الشَّيْبَ وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ»

فقال أميرالمؤمنين عليه السلام:

«إِنَّمَا قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ذَلِكَ وَالَّذِينَ قُلُّوا وَأَمَّا الْآنَ وَقَدْ اتَّسَعَ نِطاقُهُ وَضَرَبَ بِجِرَانِهِ فَامرُؤٌ وَمَا اخْتَارَ»(٥).

القسم الثالث من روايات وكلمات أئمّه الدين العظام، ناظر- مع بعض القرائن أيضاً- إلى تعليمات وإرشادات عاديه، والإمام هنا بعنوانه شخص مطلع على الأمور يجيب بعض الأشخاص ويرشدهم لبعض المسائل المختلفه فى حياتهم ومعيشتهم من قبيل بعض التعليمات الصحيه والغذائيه.

وهنا يثار هذا السؤال: ما هو مقتضى الأصل الأوّلى فى صورته الشكّ؟ ربّما يقال إنّ الأصل الأوّلى: أ) الشمول وعدم اختصاص الحكم بفرد خاص أو جماعه معينه.

ب) الأصل أن يكون ما قاله المعصوم هو حكم الله

١- سورة المائدة، الآية ١.

٢- وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٣٠، الباب ٢٠ من أبواب المهور، ح ٤.

٣- الكافي، ج ١، ص ٥٨، ح ١٩.

٤- وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٣٣٣، ح ٣٢٢٤١.

٥- نهج البلاغه، الحكمة ١٧.

ص: ٥٣

لا أنه إرشاد في قضايا عادية.

ج) الأصل بقاء واستمرار هذه الأحكام إلى يوم القيامة وعدم اختصاصها بزمان معين أو منطقته خاصة.

إن جميع هذه الجهات والأبعاد الثلاثة تعتمد في الأساس على ظهور مقام ومنصب المعصوم في واقع المجتمع البشري، «أى ظهور الحال» الذى هو حجته كما فى حجته كلامه، لأنّ المسؤوليه الأصلية للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله (وسائر المعصومين عليهم السلام) هى تبليغ دين الله تعالى: «وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ» (١) وتبيين المفاهيم القرآنيه: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (٢) «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا يَلْسَانٍ قَوْمِهِ لِتُبَيِّنَ لَهُمْ» (٣) وكذلك حفظ الشريعة من عناصر التحريف والخلل، وظاهر هذا المقام هو أنّ ما يصدر عن هؤلاء المعصومين يمثل بيان حكم من أحكام الله ومفهوم من المفاهيم القرآنيه الخالده والشامله، كما أنّ المفاهيم القرآنيه تتمتع بهذه الميزه، أى الشمول والخلود «أَوْحَىٰ إِلَيْنَا هَذَا الْقُرْآنَ لِنَذَرُكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ» (٤)،

«... لَأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ

لَمْ يَجْعَلْ لَكُمْ زَمَانًا دُونَ زَمَانٍ وَلَا لِنَاسٍ دُونَ نَاسٍ...» (٥)

. فإنّ ذلك يصحّ فى حاله عدم ثبوت خلافه، يعنى عدم وجود قرائن وشواهد تشير إلى أنّ الكلام المذكور كان قد صدر عن النبى صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام بما أنّه حاكم أو بما هو ناصح وعالم وأمثال ذلك، وعليه فإنّ مقتضى الأصل «ظهور الحال» هو أنّ هذه الأحكام إلهيه شامله.

٤. الإفراط والتفريط فى تعيين دائره الفقه وحدوده

«الإفراط» فى تعيين دائره الفقه هو أن نقول بوجود أحكام فقهيه حتى فى جزئيات الحياه اليوميه وأنّ الأحكام الخمسه فى الفقه جارويه فى جميع أنحاء سلوكيات الإنسان وفى جميع ميادين الحياه من قبيل ما نقل عن بعض مشايخ الصوفيه أنّه قال: إننى لم أكل الثمره الفلانيه لأننى لحدّ الآن لا أعلم أنّ رسول الله أكل منها أم لا؟ وإذا كان قد أكل منها فكيف آكلها؟

هذا النمط من الفهم للفقه يقوم على أساس تصوّر أنّ الإنسان ليس له أى شأن واعتبار فى إداره أمور حياته، وأنّه يحتاج فى كلّ

حركه وعمل لإرشاد الشريعة وبيان حكمها فى هذا الخصوص.

إنّ هذا القبيل من الفهم الإفراطى يمكن الوقوف عليه اليوم لدى جماعه السلفيين حيث إنهم ينكرون كلّ جديد فى حركه الحياه اليوميه تحت عنوان (البدعه) ويخالفون مظاهر التطور الصناعى والتكنولوجى بشكل مطلق (٤).

وبديهى أنّ هذه الرؤيه بالرغم من أنّها ترى للفقه شموليه وسعه أكثر، ولكنّها فى الحقيقه تعمل على تجميد حركه الفقه وفعاليته، وبالتالي عدم قدره الفقه على حلّ مشاكل المجتمعات الإنسانيه.

وكما تقدّم فإنّ الفقه والقوانين الفقهيّه لا تستوعب أعمال وسلوكيات الإنسان سوى ما له تأثير فى هدايه الإنسان فى خطّ الصلاح والإيمان، وأتّيا المجالات العاديه فى حياه الإنسان التى لا تأثير لها فى هدايه أو إضلال الإنسان، فإنّها لا تدخل فى دائره الفقه والشريعه.

وهذه النقطه تتضح أكثر عندما نعتقد بأنّ المباحات

١- سوره النور، الآيه ٥٤.

٢- سوره النحل، الآيه ٤٤.

٣- سوره إبراهيم، الآيه ٤.

٤- سوره الأنعام، الآيه ١٩.

٥- بحار الأنوار، ج ١٧، ص ٢١٣، ح ١٨ عن الإمام الصادق عليه السلام.

٦- كشف الإرتياب، ص ٨٣ - ٩٠.

ص: ٥٤

لا حكم لها وقد فوّض إلى الإنسان ترك وفعل المباحات، وأساساً فإنّ الإباحه لا تعدّ من الأحكام التكليفيه بل هى عدم الحكم، لأنّ حقيقه «الحكم التكليفى» هو ما يوجب التكليف على المخاطب وأنّ الحاكم يريد بهذا الخطاب التكليفى أن يقوم المخاطب بعمل شىء معيّن أو تركه (حتى لو لم يكن هناك إلزام فى البين كالأستحباب والكراهه) والإباحه هنا بمعنى رفع التكليف وتقع فى مقابله.

«أما التفريط» فى تعيين حدود مساحه الفقه فهو ما يراه بعض المسلمين المتجدّدين الذين يقولون: إنّ الدين يتكفّل بيان الموازين والقيم الكليه التى تتصل بهدايه الإنسان، وأما عمليه التنفيذ فهى موكله للإنسان نفسه. وبيان آخر:

إنّ الدين لايتدخّل فى أساليب بناء حياه الإنسان والمجتمع البشرى بل يتكفّل هدايه الإنسان المعنويه والأخلاقيه.

هذه النظرية المتأثّره بالمسيحيه الحاليه ترى أنّ الدين يتعهّد بإيجاد العلاقه بين الخلق والخالق (العبادات) أو بين الإنسان ونفسه (المسائل الأخلاقيه الفرديه)، وأما الأمور الأخرى كالحكوميه والمسائل الحقيقه، فهى خارجه عن دائره الدين واهتماماته، وداخله

فى دائره العرف، بمعنى أنّ هذه الأحكام والقوانين ينبغى أن تقرّر من خلال تشخيص علماء كلّ عصر وبملاحظه عرف الزمان والفهم المتناسب مع آفاق الثقافه البشريه، و «أما ما يهتم به الكتاب والسنة فهو الحياه المعنويه للإنسان (اجتناب الذنب والتقرب إلى الله تعالى) ومن هنا فالإنسان حرّ فى كيفية إيجاد التمدّن البشرى والثقافه الاجتماعيه والعلاقات بين أفراد البشر، وقد فوّض إلى الإنسان تشخيص أساليب ومناهج الحياه فى هذا العالم»(١).

هذا فى حين أنّ الفقهاء وعلماء الإسلام يخالفون ذلك بالإجماع، ويقولون أنّ الدين، مضافاً إلى اهتمامه بالأمر العباديه والأخلاقه، يستوعب فى أحكامه جميع المسائل الحقيقه وما يتعلّق بالروابط بين أفراد البشر، وكذلك ما يتّصل بمسأله الحكومه والأمر السياسيه، ومن هنا فإنّ القوانين والأحكام الإسلاميه ناظره إلى جميع حاجات البشر وتطلّعاتهم، وأمّا تشخيص علماء كلّ عصر وملاحظه العرف الفعلى والمسائل الكليه فى حركه المجتمعات البشريه، فإنّها تختصّ بدائره تشخيص موضوعات الأحكام، حيث تقدّم تفصيل الكلام عن ذلك فى بحث «الفقه فى اللغه والاصطلاح» من هذا الكتاب.

المصادر والمصادر

١. القرآن الكريم.
٢. نهج البلاغه (تحقيق الدكتور صبحى الصالح).
٣. صحيفه النور، الإمام الخمينى، مؤسسه نشر آثار الإمام الخمينى.
٤. الكافى، الشيخ الكلينى، دارالكتب الإسلاميه، الطبعة الثالثه، ١٣٨٨ ق.
٥. كشف الارتياح فى اتباع محمّد بن عبد الوهاب، السيّد محسن الأمين، بيروت، الطبعة الثانيه، ١٣٨٢ ق.
٦. مجله الفقه، السنه الأولى، العدد ١.
٧. مجله فقه أهل البيت، السنه الثانيه، العدد ١.
٨. وسائل الشيعه، الشيخ الحرّ العاملى، دار إحياء التراث العربى، بيروت.

١- مجله فقه أهل البيت، السنه الأولى، العدد ١، ص ٢٦ و ٢٧.

ص: ٥٥

٤

الفقه يعكس أفضليه خالق العقل على العقل

الاتساق مع الفطره

شموله لجميع الحاجات البشريه

شموله لدائره الفرد والمجتمع

اقتترانه مع «الأخلاق»

توفّر الضمانه الباطنيه لإجراء القانون

حركيه قوانين الإسلام فى دائره التطبيق

السهل والممتنع

التوازن والتعادل

المرونه

ص: ٥٦

ص: ٥٧

إمّتيازات الفقه الإسلامى

إنّ القوانين الإسلاميه لها الأفضليّه بالنسبه للقوانين البشريه والحقوق الوضعيه والعرفيه، وتمتاز عنها بخصائص كثيره منها:

١. «الفقه» يعكس أفضليه خالق العقل على العقل

إنّ المقنّن فى القوانين الإلهيّه هو الله تعالى، وهو خالق الإنسان وخالق عقل الإنسان، أى أنّه ذلك المنبع اللامحدود الذى يُعتبر العقل مجرد شعاع من وجوده ويملك معرفه وافيه بالنسبه لما يصلح الإنسان ويفسده، ومن جهه أخرى فإنّ الجواذب النفسانيه والشهوانيّه التى يمكن أن تعرقل عمل المقنّن البشرى وتمنعه من وضع قوانين متناغمه مع تلك المصالح والمفاسد، لا مفهوم لها فى حقّه تعالى، فى حين أنّ المقنّن فى دائره القوانين البشريه لا يملك سوى معرفه ناقصه ومحدوده للمصالح والمفاسد، مضافاً إلى إمكان وقوع أفكاره ورؤاه تحت تأثير العوامل النفسانيه والشهوانيّه، وبديهيّ أنّ من يحتاج لمن يأخذ بيده ويهديه سواء السبيل، لا يمكنه وضع سلسله من القوانين والمقررات لهدايه الآخرين: «قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ السَّبِيلَ، لا يمكنه وضع سلسله من القوانين والمقررات لهدايه الآخرين: «قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ

أَمَّنْ لَّيَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى (١).

وبيان آخر: إنَّ امتياز الفقه الإسلامي على القوانين الوضعيه فى العالم هو فى كونه تجلياً لأفضليه خالق العقل على العقل، وفيما يعكسه من تفاوت بين مبدأ الوحي وبين إفرازات الفكر البشرى، لأنَّ واضع القوانين فى الفقه الإسلامى هو الله تعالى، وهو: أولاً: عالم ومطلع على جميع حاجات البشر وميوله، ولذلك لا يمكن مشاهدته أى نقص وتناقض وتضاد فى قوانينه.

ثانياً: لا- معنى لتأثير الأهواء والميول فى شأنه تعالى، فى حين أنَّ عقل الإنسان- حتى فى صورته ظهوره بالعقل الجمعى- فإنَّه فى كثير من الموارد محكوم للميول النفسانيه ومتأثر بالنوازع الدنيويه، وربّما تورط بأمر مستهجنه جداً (من قبيل مشروعيه المثليه) (٢).

ثالثاً: إنَّه تعالى لا يمنعه من بيان الحقّ الخجل والحياء «وَاللَّهُ لَاسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ» (٣).

رابعاً: إنَّه لا يسلك طريق الإفراط فى بيان الأحكام،

١- سورة يونس، الآية ٣٥.

٢- نذكر فى نهايه هذا الفصل احصائيات رسميه عن بعض القوانين البشريه القبيحه جداً وما خلفتها من آثار وعواقب مدمره ومخزيه.

٣- سورة الأحزاب، الآية ٥٣.

ص: ٥٨

وعلى هذا الأساس فإنَّ مقدار العقوبات يتناغم مع مقدار وكميه الجرم، وبالتالي فإنَّه لا يمكن أن يضيع حقّ أى شخص فى قوانينه ولا يقع أحد مورد الظلم والعدوان، لأنَّه تعالى لا يقرّر قانوناً أو حكماً أكثر من طاقه الإنسان ووسعه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا» (١) ونظراً لوجود قاعدتين فى الشريعه باسم «نفي الحرج» و «لا ضرر» فلا يوجد أى مشقّه أو ضرر فى أحكامه وقوانينه على الناس.

خامساً: إنَّه تعالى مطلع بصوره كامله على روحه الإنسان وعواطفه الحاكمه على أعماله وأفعاله، ولذلك فإنَّه يراعى التدرج والتدرج فى كيفيه جعل القانون وكذلك فى كيفيه وأسلوب إبلاغه للناس لتلا يواجه الإنسان صعوبه وحرجاً فى عمليه الامتثال أو إنَّه تعالى يراعى أصل التشويق إلى جانب العقوبه والثواب إلى جانب العقاب حتى يتحرك الناس فى قبولهم للقانون من موقع الرغبه والرضا وطيب النفس، مثلما فى بيان قانون الزكاه الذى يقترن مع ردع النفس عن التمتع الدنيويه فإنَّه أشار إلى تأثير الزكاه فى علميه التزكيه والتطهير النفسى للإنسان «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صِدْقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا» (٢) وفى قانون الجهاد الذى يطلب من الإنسان الإغماض عن النفس والمال، فإنَّه يذكره بالثواب الأخرى والجنّه «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ» (٣).

هذه الموارد كلّها يمتاز بها خالق العقل وهو المقنن للقوانين الإسلاميه، ولكنّها بأجمعها أو على الأقل العمده منها، يفقدها العقل

الجمعي وهو المقنن للقوانين البشريه وبالتالي نشاهد تغيرات وتبدلات مضره ومكلفه فى القوانين البشريه بين الفينه والأخرى.

٢. الاتساق مع الفطره

٢. الاتساق مع الفطره (٤)

ومن جمله امتيازات الفقه الإسلامى هو اتساقه وانسجامه مع الفطره التوحيديه الصافيه والشفافه، فعلى أساس ما تقرره الآيه الشريفه: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (٥) فَإِنَّ جميع أفراد البشر يتصلون بأصل مشترك واحد فى منظومه «الدين» وهو الفطره الإلهيه والتوحيديه، وبما أَنَّ الفقه يمثل ركناً من الأركان الثلاثه للدين، فهو فطرى أيضاً، ولذلك ورد فى تفسير كلمه «معروف» التى أمرت به الشريعه دائماً ونهت عن ضده (المنكر) هذا المعنى:

«وحيث بنى الإسلام شريعته على أساس الفطره والخلقه كان «المعروف» عنده هو الذى يعرفه الناس إذا سلكوا مسلك الفطره ولا يتعدوا طور الخلقه...» (٦) وبتعبير آخر: إنَّ «المعروف» و «المنكر» إشاره واضحه إلى هذه الحقيقه وهى أَنَّ الأعمال الصالحه معروفه لروح الإنسان وفطرته، والأعمال القبيحه غير مفهومه لدى روح الإنسان وفطرته، وبيان آخر: إنَّ كون الدين فطرياً، خلافاً لما يتوهم البعض، لا ينحصر فى أصل

١- سورة البقره، الآيه ٢٨٦.

٢- سورة التوبه، الآيه ١٠٣.

٣- سورة التوبه، الآيه ١١١.

٤- الفطره فى الأصل بمعنى شقّ الشىء من جهه الطول ثم اطلقت على أى شقّ، وبما أَنَّ الخلقه بمنزله شقّ ستار العدم، فإنَّ أحد المعانى المهمه لهذه المفرده هو الخلق (مفردات الراغب، لسان العرب، ذيل كمله فطر) وأحياناً تأتي كلمه فطره إلى جانب: طبيعه، وغريزه، ولكنها تختلف عنها فى أنَّ «الطبيعه» تعنى الخصوصيات الذاتيه والمشاركه بين الموجودات الحيه وغير الحيه، ولكن «غريزه» تختص بالأحياء من الإنسان والحيوان ويقصد بها الدوافع والمثيرات غير الواعيه التى تؤثر بدون تدخل عنصر الإراده، أما الفطره فتختص بالإنسان وتمتاز باقترانها بالوعى.

٥- سورة الروم، الآيه ٣٠.

٦- تفسير الميزان، ج ٢، ص ٢٣٢.

ص: ٥٩

التوحيد وعباده الله، بل يستوعب جميع أصول الدين وفروعه، وبالطبع فإنَّ المراد من الكليات هى الفروع، على سبيل المثال فإنَّ «الجهاد» يعتبر أمراً فطرياً لأنَّ كلَّ إنسان يدرك بفطرته لزوم الدفاع فى مقابل الأعداء والتصدى لهجومهم، و «الحج» عباره عن عباده جماعيه تنسجم مع فطره الإنسان الاجتماعيه، و «الزواج» إشباع الغريزه الجنسيه إشباعاً سليماً، فهو ينبثق من أعماق فطره الإنسان، وهكذا «حسن العدل وقبح الظلم» من الأمور الفطريه. ومن بركات هذه الخصوصيه فى الفقه الإسلامى هى أنه كما أنَّ الفطره الإنسانيه أمر ثابت وشمولى ولا تختص بزمان ومكان، كذلك القوانين والمقررات الدينيه لا تتبدل ولا يصيبها القدم بل

هي جاريه في جميع الأعصار والأمصار، وعلى هذا الأساس نقرأ في ذيل الآيه المذكوره قوله تعالى: «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيُّمُ».

وبالطبع فإنّ دوام واستمرار الفقه هو من لوازم خاتمية الدين الإسلامى أيضاً، وأنّ خاتمية الإسلام تقتضى أن تكون قوانين الإسلام ومقرراته وأحكامه قد بلغت حدّ التمام والكمال، وبإمكانها التطبيق والتجسيد على أرض الواقع في كلّ زمان ومكان ومع جميع الظروف والمقتضيات.

وسيأتى في فصل آخر من هذا الكتاب تفاصيل وأسرار هذا البيان وعنصر الخلود لأحكام الشريعة مع اختلاف الزمان والمكان تحت عنوان: «دور الزمان والمكان في الاجتهاد».

٣. شموله لجميع الحاجات البشريه

تقدّم أنّ من لوازم الدين الفطرى وكونه خاتماً، شموليه أحكام الفقه الإسلامى واستيعابها لجميع الأعصار والأمصار، وبالتالي قدره على الاستجابه لجميع الحاجات البشريه على امتداد الزمان، وهذا المعنى يستفاد من آيات وروايات عديده، فمن الآيات الشريفه، مضافاً إلى الآيات الدالّه على فطريه الدين وخاتمية الإسلام وعموميه رساله النبىّ الأكرم صلى الله عليه وآله إلى البشريه كآفه في قوله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ» (١) وآيه الإكمال: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...» (٢) - مضافاً لكلّ ذلك - ورد التصريح بهذا المعنى فى الآيه الشريفه: «نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (٣).

ومن الروايات، هناك نصوص كثيره تدلّ على شموليه الأحكام، حيث أشرنا فى عدّه فصول من هذا الكتاب إلى هذا المعنى، وهنا نكتفى ببيان ثلاث روايات، منها:

١. ما أورده الحاكم النيسابورى فى كتابه «المستدرک» فى الحديث النبوىّ المعروف فى حجّه الوداع أنّ النبىّ الأكرم صلى الله عليه وآله قال::

«لَيْسَ مِنْ عَمَلٍ يُقَرَّبُ إِلَى الْجَنَّةِ إِلَّا قَدْ أَمَرْتُكُمْ بِهِ وَلَا عَمَلٍ يُقَرَّبُ إِلَى النَّارِ إِلَّا قَدْ نَهَيْتُمْ عَنْهُ» (٤).

٢. وينقل حمّاد عن الإمام الصادق عليه السلام: »

ما من شىءٍ إلّا وفيه كتابٌ أو سنّه» (٥).

٣. عن سماعه، عن، الإمام أبى الحسن موسى عليه السلام قال: قلت له: أكلُّ شىءٍ فى كتاب الله وسنّه نبىّه صلى الله عليه وآله،

١- سورة سبأ، الآيه ٢٨.

٢- سورة المائدة، الآيه ٣.

٣- سورة النحل، الآيه ٨٩.

٤- المستدرک للحاكم، ج ٢، ص ٤. وورد هذا الحديث فى كتر العمال للمتقى الهندى، ج ٤، ص ٢٤، ح ٩٣١٧ أيضاً.

أوتقولون فيه؟ قال:

«بَلْ كُلُّ شَيْءٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ نَبِيِّهِ» (١).

فقد تقدّم بيان سرّ هذه الشموليه في أبحاث متعدّده من هذا الكتاب من قبيل «تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد» و «المسائل المستحدثه» و «عدم الفراغ القانوني» وهو عبارته أخرى عن «انفتاح باب الاجتهاد» و «تقسيم الأحكام إلى أحكام ثابتة ومتغيره وإلى أحكام أوليه وثانويه» وأيضاً وجود اصول وإطلاقات وعمومات قابله للتطبيق على الموضوعات المستحدثه، أي الموضوعات الحادثه على امتداد الزمان.

وربّما يقال: «إنّ حلّ هذه المسائل بالقواعد الثانويه من قبيل العسر والجرح والاضطرار، لا يدلّ على ثراء الفقه، لأنّه أوّلاً: إنّ مثل هذا الأمر وارد وميسور لجميع مقنّي البشر. ثانياً: إذا استطعنا تطبيق موازين وأساليب الفقه القديم على خمسمائه مسأله جديده على أساس قواعد العسر والجرح والاضطرار، واستطعنا استنباط أحكام أخرى، فإنّ ذلك لا يعنى كمالاً للفقه» (٢).

ولكن من خلال الالتفات إلى هذه الحقيقه يتبيّن الجواب عن هذه الشبهه، وذلك أنّنا لا ندعى إطلاقاً أنّ أكثر الأحكام الفقهيه مبنيه على أساس العسر والجرح وأمثالها من العناوين الثانويه الاضطراريه، بل إنّ الأحكام المبنيه على مثل هذه العناوين تتعلّق بموارد محدوده، وأكثر مباحث الفقه الإسلامى ومنها الكثير من المسائل المستحدثه يمكن إثباتها بالعناوين الأوليه، وأمّا استفاده الحقيقين من هذه العناوين فإنّها تواجه المشكله التي سبق ذكرها، وهى أنّ الإنسان وبحكم عواطفه وإحساساته البشريه ربّما يقع في ورطه التحيز للمصالح الشخصيه والفئويه أو يتأثر في إصداره للقوانين بالعواطف والميول في ما يعكسه من أشكال التسامح أو التشدد وأمثال ذلك.

٤. شموله لدائرته الفرد والمجتمع

إنّ القوانين الوضعيه في العالم لا تتحدّث عاده عن العلاقات الفرديه للأشخاص وعلاقه الإنسان مع نفسه ولا تتدخل في حريم الشؤون الشخصيه والعوامل الروحيه للأفراد، بل تختصّ بمجال العلاقات الاجتماعيه للإنسان، وكأنّ الإنسان لا يحتاج إلى ضوابط ومقرّرات إلغافى حاله اتصاله مع الآخرين، في حين أنّ الكثير من فعاليات الإنسان الاجتماعيه تنبع من كيانه الفردي الذي بينه الإنسان لنفسه في عالم الوحده والانفراد.

إنّ الإسلام والفقه الإسلامى وضعوا القوانين في دائره العلاقات الاجتماعيه وما يتّصل بالمصلحه العامه، نظير الجهاد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، القصاص، الحدود، والديات وبشكل عام فيما يخصّ العدالة الاجتماعيه من جهه، ومن جهه أخرى وضعوا روابط وقوانين في دائره الحياه الفرديه للإنسان وفيما يتعلّق برابطه الإنسان مع نفسه ومع خالقه، من قبيل تحريم المشروبات الكحوليه لحفظ عقل الإنسان، ومن أجل سلامه بدنه ونقاء روحه وتقويه إرادته فقد أوجب عليه الصيام، وكذلك حرمة الإضرار

بالنفس من أجل دوام الصحة والسلامة للإنسان في حركة الحياة و....

عندما ينطلق أمير المؤمنين علي عليه السلام من موقع بيان فلسفه بعض الأحكام الفقهيّه فإنّه يذكر عدداً من مسائل

١- الكافي، ج ١، ص ٦٢، ح ١٠.

٢- كيهان فرهنگي، (صحيفه كيهان الثقافيه) السنه الأولى، العدد ٦، ص ١٥ (بالفارسيه).

ص: ٦١

الفقه الاجتماعى إلى جانب عدد من مسائل الفقه الفردى ويقول:

«فَرَضَ اللَّهُ .. الصَّلَاةَ تَنْزِيهاً عَنِ الْكِبَرِ وَالزَّكَاةَ تَسْبِيحاً لِلرِّزْقِ وَالصَّيَامَ ابْتِلَاءً لِإِخْلَاصِ الْخَلْقِ وَالْحِجَّ تَقَرُّبَةً (تَقْوِيَةً) لِلدِّينِ وَالْجِهَادَ عِزًّا لِلْإِسْلَامِ وَالْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَمُصْلِحَهُ لِلْعَوَامِّ، وَالتَّهْيِئَةَ عَنِ الْمُنْكَرِ رَدْعاً لِلسُّفْهَاءِ، وَصِلَةَ الرَّحِمِ مَنَّمَةً لِلْعَدَدِ وَالْقِصَاصَ حَقْنًا لِلدَّمَاءِ وَإِقَامَةَ الْحُدُودِ إِعْظَامًا لِلْمَحَارِمِ وَتَرْكَ شُرْبِ الْخَمْرِ تَحْصِينًا لِلْعَقْلِ وَمُجَانَبَةَ السَّرِقَةِ إِجَابًا لِلْعَفْهِ وَتَرْكَ الرِّئَا تَحْصِينًا لِلنَّسَبِ وَتَرْكَ اللُّوْطِ تَكْثِيرًا لِلنَّسْلِ وَالشَّهَادَاتِ اسْتِظْهَارًا عَلَى الْمُجَاحِدَاتِ وَتَرْكَ الْكَذْبِ تَشْرِيفًا لِلصُّدُقِ وَالسَّلَامَ أَمَانًا مِنَ الْمَخَافِ وَالْإِمَامَةَ نِظَامًا لِلأُمَّةِ»(١).

على أيّ حال فإنّ نظره خاطفه لموضوعات الفقه الإسلامى المختلفه تثبت جامعته وشمول هذا الفقه لكلنا المساحتين الفرديه والاجتماعيه؛ ففي الدائره الفرديه نجد أبواباً ومسائل، كباب الصلاه، الصوم، الإعتكاف، المسائل المتعلقة بالنظافه الظاهريه والسلامه البدنيه (أحكام الطهارات والنجاسات، الأطمعه والأشربه و...) أما فى الدائره الاجتماعيه فنرى مسائل تتعلّق بالعلاقات الاجتماعيه للإنسان ووظائف الإنسان لحقوقه فى مقابل الآخرين تحت عناوين من قبيل: المعاملات، الأحوال الشخصيه (النكاح والطلاق وأمثال ذلك) العقوبات الجزائيه (الحدود، القصاص والديات) والقضاء وغير ذلك.

إنّ الفقه الإسلامى لم يغفل العلاقه الوثيقه بين الفقه والأخلاق (كما سيأتى لاحقاً فى هذا الفصل) ولا- العلاقه بين الفرد والمجتمع. فإذا أردنا تحقيق مجتمع سالم، فينبغى أن يكون الأفراد سالمين، وأساساً فإنّ المجتمع البشرى يتشكّل من أفراد البشر، ويديهي أنّ تمتّع أفراد البشر بالسلامه الروحيه والأخلاقيه بحاجه لوضع بعض القوانين والمقرّرات الفرديه فى قوالب الواجب والحرام والمستحبّ والمكروه وهى التى يتحرّك الفقه الإسلامى للإستجابة لها من موقع الاهتمام، والجواب عن التفاصيل.

٥. اقترانه مع «الأخلاق»

وهناك امتياز مهمّ آخر للفقه الإسلامى، وهو اقترانه بالأخلاق والقيم الأخلاقيه، فالعبادات، التى تشكّل قسماً مهمّاً من أقسام الفقه، لها غايه أخلاقيه، مثلاً، الصلاه، تصعد بالإنسان إلى عالم الملكوت والقرب من الحق تعالى

«الصَّلَاةُ قُرْبَانٌ كُلُّ تَقِيٍّ»(٢)

وتبعده عن الفحشاء والمنكر: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ»(٣) ويعدّ «الرياء» أحد الرذائل الأخلاقيه، ولذلك فإنّ الفقه

الإسلامي يمتاز عن القانون الوضعي بموقفه الخاص من الرياء ويقرّر بطلان العمل العبادي المقترن بالرياء. وهكذا الحال في بحوث الإقتصاد الإسلامي وأنواع المعاملات والتي تقترن بالمسائل الأخلاقية، من قبيل بحث «إقاله النادم»^(٤)، «عدم الدخول في سَوم المؤمن»^(٥)، «عدم تلقى الركبان»^(٦)،

- ١- نهج البلاغه، الحكمه ٢٥٢.
- ٢- الكافي، ج ٣، ص ٢٦٥، ح ٦.
- ٣- سوره العنكبوت، الآيه ٤٥.
- ٤- وهو إشاره للشخص النادم من معامله قطعيه، والذي لا مجال لديه لفسخ معامله، فالحكم الشرعي، في هذه الصوره أن يسعى حدّ الإمكان لإقناع الطرف المقابل لفسخ معامله.
- ٥- وهذا إشاره إلى الشخص الذي يدخل في معامله ولم تصبح قطعيه، ثم يأتي شخص آخر ويدخل على الخط وي طرح ثمناً أعلى لشراء البضاعه، وهذه الحاله مذمومه في التعاليم الإسلاميه.
- ٦- وهذا إشاره إلى الأشخاص الذين يحملون بضاعه للسوق ويكون ثمن هذه البضاعه مرتفعاً في ذلك السوق، ولكن بعض الأشخاص النفعيين يستقبلون هؤلاء التجار قبل وصولهم إلى السوق ليشتروا منهم البضاعه بقيمه أدنى من قيمتها الحقيقيه، فمثل هذا العمل وقع منهياً عنه في الإسلام.

ص: ٦٢

«الاكتفاء بالربح المقبول مورد الحاجه في الحياه»، «عدم الاحتكار» وأمثال ذلك.

وكما تقدّم فإنّ نجاه الإنسان من النفس الأمّاره بالسوء ومن أشكال الطغيان والعناد والتمرد، وكذلك تصفيه باطنه من الوسوس الشيطانيه، وتحقيق التكامل المعنوي لروحه، كلّ ذلك بحاجه إلى معرفه القابليات والملاكات في واقع الإنسان والتعرّف على أشكال العلاج والوقايه من الانحرافات وأنحاء الجنوح النفسى، وعلم الأخلاق- وهو المتصدى لبيان هذه الأمور- بدوره يحتاج لمجموعه من المقرّرات والقوانين التي يرفدها به الفقه.

إن مسائل الفقه الإسلامى ممتزجه بالمسائل الأخلاقية بحيث لا يمكن أن نشاهد شخصاً متديناً ومتعديداً بالواجبات والمحرمات الدينيه ولكنّه غير متحلّ بالفضائل الأخلاقية وغير مبتعد عن الرذائل الأخلاقية، في حين أنّه نقل عن المدعى العام في الولايات المتّحده الأمريكيه «رابرت هوگوت جاكسون» أنّه قال: «إنّ القانون في أمريكا يتّصل بشكل محدود وطفيف بالوظائف الأخلاقية، وفي الواقع أنّ الشخص الأمريكى بإمكانه أن يكون مطيعاً للقانون وفي الوقت نفسه يكون من حيث الأخلاق شخصاً دينياً وفساداً»^(١).

إنّ أشدّ قانون فقهي، بحسب الظاهر هو قانون القصاص، ومع ذلك فهو مقترن بملاحظات أخلاقية وهي عباره عن «الاحوه الدينيه» ويقترن كذلك بتوصيه أخلاقية، أى التشويق للعفو: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ... فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ»^(٢) وتقرّر آيه أخرى أنّ هذا العفو بعنوان صدقه للشخص وهي كفاره له عن ذنوبه: «وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ... فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ»^(٣).

وهكذا ما نراه في أغلظ المقررات الفقهية كالطلاق فإنه مقرون أيضاً بالعفو وهو من الحالات اللطيفه في المسائل الأخلاقية: «وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَرْصَفْ مَا فَرَضْتُمْ ...

وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (٤).

وربما تأثر المشرّعون الغربيون عند وضع القوانين بالأمور والمسائل الأخلاقية بالديانة المسيحية أو أى ديانة أخرى، ولكن الكلام في ضمانه التنفيذ حيث إنّ العالم المادى فى الثقافه الغربيه لا يعرف سوى الضمانات القانونيه والماديه لتنفيذ القوانين، وبعبارهُ أخرى: الشخص الذى يعرض عن قوانين الإسلام ولا- يعمل على طبقها، فإنه مضافاً إلى المسؤوليه الظاهريه فى مقابل القانون والقضاء، فإنه مسؤول أيضاً فى مقابل البارى تعالى.

٦. توفر الضمانه الباطنيه لإجراء القانون

ومن امتيازات الفقه والقوانين الإسلاميه هى أنها تتمتع (كسائر الأديان الإلهيه) بضمانات للتنفيذ لا تنحصر بالسلطه وأدوات القهر الرسمى، بل تملك

١- حقوق در اسلام (الحقوق فى الإسلام)، ص جيم، المقدمه (بالفارسيه).

٢- سوره البقره، الآيه ١٧٨.

٣- سوره المائده، الآيه ٤٥.

٤- سوره البقره، الآيه ٢٣٧.

ص: ٦٣

نوعين آخرين من الضمانات التنفيذيه: أحدهما أنّ آحاد المسلمين وجميع المؤمنين مأمورون بذلك على أساس:

«كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ» (١)

وبفريضه الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. والآخر: التصديقات الاعتقاديه والأخلاقية التى يعتقد بها الشخص العامل، لأنّ العمل بالقانون بالنسبه للإنسان المعتقد والمؤمن يكون بدافع إيمانه واعتقاده بلزوم العمل بالتكليف الإلهى بعنوان أداء «وظيفه» شرعيه، فالعمل بالقانون يتميّز بالقداسه ويتّصل بالوظيفه الإلهيه لا بعنوان كونه سلسله «من المقررات الجافه» ولا سيّما مع الأخذ بنظر الاعتبار، الاعتقاد بفطريه الأحكام الدينيه وانسجامها مع الدوافع الباطنيه والميول الوجدانيه واقترانها بالجوانب الأخلاقية، ومن هنا فإنّ الإنسان المكلف يتحرّك فى امثال هذه القوانين من موقع «طيب خاطر» غالباً، لا من موقع الإكراه والتكلف.

وبعبارة أخرى: إنّ القوانين البشرىه وبسبب افتقادها لأساس الإيمان المذهبى والاعتقاد الدينى فإنها لا تتمتع بضمانات تنفيذيه للحدّ من الجرائم سوى ما تقرّره من عقوبات ماديه كالسجن وأمثال ذلك، وأمّا ما يخفى على الأجهره القضائيه والقوى الأمنيه فإنه خارج عملاً عن دائره الضمانه التنفيذيه، فى حين أنّ القوانين الدينيه كقوانين الإسلام تتمتع من جهه بسعه دائره الإشراف

وهي التي تتمثل بحضور الله تعالى في كل مكان وحضور الكتبه لأعمال الإنسان حسب ما يعتقده المتدينون، مضافاً إلى شهادته الشهود من أعضاء بدن الإنسان وما تخلفه أفعال الإنسان من آثار في دائره الزمان والمكان وغير ذلك، ومن جهه أخرى فإنّ مسأله الثواب والعقاب لا تنحصر بهذا العالم الذي نعيشه ولا بالجانب المادى، بل تشغل هذه العقوبات وأشكال الثواب مساحه واسعه من حياه الإنسان الماديه والمعنويه.

واللافت أنّ الضمانه التنفيذيه فى القوانين البشرىه تفتقد عاده لمسأله الثواب والتشويق سوى فى بعض الموارد الاستثنائيه وهى بدورها غير ملزمه، ولكن الضمانه التنفيذيه الدينيه تمتاز باهتمامها بدور الثواب والتشويق بنفس مقدار اهتمامها بالعقوبات، وهذه المثوبات قد تكون فى الدنيا كما نقرأ فى هذه الآيات الشريفه: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ» (٢) و «فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا* يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا* وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَيَبِينْ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا» (٣) وكذلك المثوبات الأخرويه نظير ما ورد فى قوله تعالى:

«وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ» (٤).

ويكفى لبيان عمق تأثير الاعتقادات الدينيه فى عمليه تنفيذ القوانين، الالتفات إلى هذه النقطه، وهى أنّه طبقاً لما ورد فى الروايات الإسلاميه فإنّ بعض المذنبين والجانحين يقومون بتقديم أنفسهم للحكومه الإسلاميه فى عصر النبىّ صلى الله عليه وآله أو فى عصر الإمام علىّ عليه السلام ويطلبون إجراء الحدّ الشرعىّ فى حقهم ليتطهروا من الإثم والخجل بين يدي الله تعالى، بل فى بعض الموارد التى لا يكفى لإقامه الحدّ فيها إقرار واحد وبالرغم من منح المعترف وقتاً آخر، والتلويح له أنّه إذا لم يراجع المحكمه مرّه أخرى فإنّ الحدّ لا يجرى عليه وأنّ توبته

١- صحيح البخارى، ج ١، ص ٢١٥؛ بحار الأنوار، ج ٧٢، ص ٣٨.

٢- سوره الأعراف، الآية ٩٦.

٣- سوره نوح، الآيات ١٠-١٢.

٤- سوره آل عمران، الآية ١٣٣.

ص: ٦٤

مقبوله عند الله تعالى ولكن فى ذات الوقت فإنّه يعود ليقدم نفسه للمحكمه الإسلاميه ويعترف مرّه أخرى عند رسول الله صلى الله عليه وآله أو الإمام علىه السلام ويطلب تطهيره من خلال إجراء الحدّ الشرعىّ عليه (١).

٧. حركيه قوانين الإسلام فى دائره التطبيق

إنّ كون القانون صالحاً للتطبيق يعنى أنّه فى عين الدقه والشموليه، فإنّه فى مقام الإجراء والتنفيذ لا يواجه المعوقات وأشكال التعقيدات والمسائل الإداريه ولا يتطلّب تنفيذها استخدام قوى وأجهزه كثيره.

على سبيل المثال ما نراه فى القوانين القضائيه فى العالم المعاصر حيث توجد مقرّرات مزاحمه ومعيقه فى عمليه القضاء وإجراء

القوانين بحيث تتأخر أحياناً محاكمه المتهم لسنوات مديده، فهذه المقررات القضائيه رغم أنّها وضعت لغرض إحراز الدقه وإحفاق الحقّ إلّا أنّها تتسبّب من جهه أخرى فى تضييع الكثير من الحقوق، فى حين أنّ الفقه الإسلامى مع أخذه بنظر الاعتبار شروطاً خاصه للقاضى واشتراطه الحدّ الأعلى من التقوى وعداله القاضى، فإنّه بذلك خلّص المحكمه من الكثير من التشرىفات والمعوقات، فالشروط المعبره فى القاضى الإسلامى من العداله والاجتهاد، بمعنى توفرّ الصلاحيه الأخلاقيه والعلميه فى القاضى من شأنها أن تقلّل من احتمال انحرافه عن جاده الحقّ والعداله بمقدار كبير.

مضافاً إلى أنّ القوانين الإسلاميه تمتاز باعتمادها على إيمان الأفراد وعقائدهم الدينيه بما له تأثير مهم فى التقليل من التشرىفات القضائيه، مثلاً نرى أنّ الشخص المؤمن لا يجد فى نفسه ميلاً للقسم الكاذب فى المحكمه بسهوله، فى حين أنّ القوانين البشريه التى لا تعتمد على الثقافه الدينيه فإنّ الشخص بإمكانه أن يتقدّم للمحكمه بقسم كاذب بدون أيه شائبه أو توجّس.

واليوم تعيش بعض البلدان الإسلاميه مثل إيران تجربه خاصّه من هذا القبيل، وهى أنّها وضعت، إلى جانب المحاكم، شورى حلّ الاختلاف حيث تتكفّل حلّ مسائل وشكاوى كثيره قبل تقديمها للمحكمه، وهذه الشورى تعتمد فى منهجها بالأساس على إيمان الناس وتدعوهم للعفو والصفح وترغبهم بالثواب الإلهى، وذلك من شأنه أن يقلّل حجم ملفّات المحاكم والنزاعات المقدمه للقضاء إلى حدّ كبير، وطبعاً ربّما توجد بعض النواقص والإشكالات أيضاً حيث ينبغى رفعها بمرور الزمان.

٨. السهل والممتنع

إنّ كون القوانين الإسلاميه سهله وممتنعه فى عمليه وضع مقرّرات معينه لإثبات بعض الجرائم نظير القذف، والسرقة، والأعمال المنافيه للعفه، لأنّ العقوبات المقرّره لهذا القسم من الجرائم فى نفس كونها شديده، فإنّ طرق إثباتها عسيره ومعقده جداً، وبالتالي فإنّ شدّه العقوبه تعتبر مانعاً قوياً يحدّ من ارتكاب الجرم بدون أن يتمّ تطبيقه على أفراد كثيرين فى مقام العمل.

على سبيل المثال، فإنّ الفقه الإسلامى يشترط لإثبات العمل المنافى للعفه الإقرار به أربع مرّات، فلو أنّ المتهّم اعترف بجرمه ثلاث مرّات فإنّه غير كافٍ

١- انظر: الكافى، ج ٧، ص ١٨٤ و ١٨٥ باب صفه الرجم وباب آخر منه وكذلك المجموع فى شرح المهذب تأليف محبى الدّين بن شرف النووى، ج ٢٠، ص ٤٧ و ٤٨ وكذلك صحيح مسلم، ج ٥، ص ١١٧ و ١١٩ كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا.

ص: ٦٥

لإجراء الحدّ عليه، كما أنّه لو تقرّر إثبات هذا الجرم من خلال شهاده الشهود، فيجب أن يشهد أربعة شهود بشرط أن يكونوا قد شاهدوا العمل المنكر بعينهم وأيضاً بشرط أن تكون شهاده هؤلاء الشهود الأربعة متناغمه ومتسقه ومتطابقه.

النتيجه هى أنّ عقوبه مثل هذه الجرائم فى حين كونها ثقيله وشديده، وبالتالي فهى تتمتع بقوّه وقائيه شديده كما تقدّم، فإنّها فى مقام الإثبات لا تشمل سوى عددٍ قليلٍ من الأفراد الذين تطبّق عليهم هذه العقوبات، وبيان آخر: إنّ الأشخاص الذين يقعون عملاً

تحت طائله هذه العقوبات هم الذين مزقوا ستار الحياء وتحركوا لارتكاب المنكر من موقع التمرد والجرأه، وكل إنسان يتمتع بوجودان سليم يطالب لمثل هؤلاء الأشخاص أشدّ العقوبات ليكونوا عبره للآخرين ويتطهر جوّ المجتمع من التلوّث بهذا الذنب والإثم.

٩. التوازن والتعادل

ومن الأمور الأخرى فى أفضله الفقه الإسلامى وأرجحيته على سائر القوانين، التوازن والتعادل فى قوانينه وأحكامه المختلفه، بحيث إننا كلما بحثنا فى أبعاد مسأله معينه، يتبين لنا أنّ هذا القانون راعى جميع الزوايا والأبعاد المختلفه لهذه المسأله، مضافاً إلى وجود تناسب وتناغم مع مجموعه القوانين والأحكام الأخرى.

هذا من جهه، ومن جهه أخرى فإنّ القانون الإسلامى ينظر إلى جميع الأبعاد الوجوديه للإنسان وأحاسيسه وعواطفه وغرائزه، وبالتالي يريد له سعادته الدنيا والآخرة.

ويمكن الإشاره إلى نماذج متعدده تشير إلى رعايه التوازن والتناسب فى الأحكام الإلهيه فى كافه الفقه المختلفه.

مثلاً نرى فى المسائل الاقتصاديه أنّ بعض المذاهب الاقتصاديه السائده فى العالم المعاصر قد ألغت الملكيه الخاصيه، وبعضها الآخر لم تهتمّ بالملكيه العامه، ولكن الإسلام ومن خلال رؤيته الدقيقه لحاجات الإنسان الروحيه والجسميه، قد اعترف بكلا هاتين الملكيتين ووضع لهما قوانين خاصه.

وهكذا مع ما نراه من بعض المذاهب الاقتصاديه التى أسست الملكيه على عنصر «العمل» أو عنصر «الحاجه» فى حين نرى أنّ الإسلام أسس أحكامه الاقتصاديه على اسس متوازنه لكلا العنصرين ووضع أحكامه وقوانينه الاقتصاديه بما يتناسب مع هذا الموضوع.

وفى المسائل الاجتماعيه نرى أنّ بعض علماء الاجتماع ذهبوا إلى «أصالة الفرد» وأنكروا بذلك حقيقه أصلها المجتمع، والبعض الآخر ذهب إلى «أصلها المجتمع» ولم يهتمّ بالفرد وحقوقه فى مقابل المجتمع، ولكن الإسلام يرى الأصالة لكلا هذين الأصلين: الفرد والمجتمع، ووضع أحكامه فى إطار الواجبات العينيه والكفائيه على مستوى الفرد والمجتمع واعتبر أنّ كلاً من الفرد والمجتمع مسؤول ومكلف بتكاليف معينه تجاه الآخر.

وفى موضوع الغرائز، نرى أنّ البعض ذهب لكبت الغرائز، بينما ذهب البعض الآخر إلى لزوم إرضاء الغرائز وخاصه الغريزه الجنسيه بشكل كامل، وضروره منح الحريه المطلقه فى هذا المجال، فى حين أنّ الإسلام ومن خلال رؤيه واقعيه، لم يكبت الغرائز ولم يطلق العنان لها فى ذات الوقت، بل تحرك على مستوى تعديلها وضبطها بالشكل المناسب وجعلها تسير فى

ص: ٦٦

مسارها الصحيح والطبيعى.

وفى موضوع المرأة والرجل والحقوق والمسؤوليات الملقاه على عاتقهما، نرى أنّ الإسلام اهتمّ بتقسيم المسؤوليات والحقوق بما يتناسب مع القوى والملكات الروحيه والجسميه للمرأة والرجل فى أبواب مختلفه من الفقه، كالإيرث، السديه، تكاليف الاسره، الحضانه وتولّى أمور الصغار و...

وعندما نلقى نظره سريعه على هذه الأبواب نرى أنّ الإسلام فى توزيع الثروه «الملكيه الاعتباريه» أخذ جانب الرجال، ولكنّه فى دائره «الاستهلاك» أخذ إلى حدّ كبير جانب النساء.

وفى الحقيقه أنّ الإسلام بدلاً من أن يقيم هذه القوانين الخاصه بالمرأه والرجل على أساس شعار «تساوى الحقوق بين المرأه والرجل» وهو شعار مجاني للعداله، أقام قوانينه على أصل «التوازن والتناسب بين حقوق المرأه والرجل».

وفى دائره الحرب والصلح والأحكام المتعلّقه بهما نرى أنّ الإسلام لم يجعل الحرب هدفاً للحياه ولا الصلح والاستسلام، بل أخذ بنظر الاعتبار جميع أطراف المسأله بشكل متوازن ووضع لها قوانينها الخاصه بها.

وفى دائره الأحكام العباديه والسياسيه أخذ الإسلام بنظر الاعتبار الزوايا والأبعاد الخفيه والجليه لهذه الأحكام بشكل دقيق، ووضع قوانينه بما يتناسب مع الظروف المختلفه للأشخاص والمكلفين، من قبيل ملاحظه حال المرضى، المسافرين، المسنين، المرضعات وما إلى ذلك، وكانت هذه الأحكام على أعلى درجه من التناسب والتوازن.

وحتى فى المسائل العباديه والمعنويه المحضه يمكننا ملاحظه الخطوط الأصيله للتوازن فى الأحكام الإسلاميه بوضوح.

إنّ الإسلام أخذ بنظر الاعتبار فى أحكامه كلّ زوايا وتفصيل المسائل، فنرى أنّه لم يسمح أن يتغلّب طلب الآخره على حساب الدنيا أو بالعكس، لأنّه عليه السلام قال:

«لَيْسَ مِنَّا مَنْ تَرَكَ دُنْيَاهُ لِآخِرَتِهِ وَلَا آخِرَتَهُ لِدُنْيَاهُ» (١).

وخلاصه الكلام أنّ الإسلام نظر فى أحكامه الشرعيه والفقيهيه إلى كافّه أبعاد الإنسان، فأخذ بنظر الحسبان الفرح إلى جانب الحزن، والعباده إلى جانب الترفيه، والزهد إلى جانب العمل، والمعاد إلى جانب المعاش، وأخيراً الروح إلى جانب الجسم.

ونختم هذا القسم بحديث عن أميرالمؤمنين علىّ ابن أبى طالب عليه السلام يبيّن فيه عنصر التوازن فى الأحكام والتعاليم الإسلاميه، يقول:

«لِلْمُؤْمِنِ ثَلَاثُ سَاعَاتٍ: فَسَاعَةٌ يُنَاجِي فِيهَا رَبَّهُ، وَسَاعَةٌ يَرْمُ مَعَاشَهُ، وَسَاعَةٌ يُخَلِّي بَيْنَ نَفْسِهِ وَبَيْنَ لَدَّتِّهَا فِيمَا يَحِلُّ وَيَجْمَلُ» (٢).

١٠. المرونه

إشاره

تعتبر المرونه إحدى خصائص الفقه الإسلامى، بمعنى أنّ الفقه الإسلامى يمنح الفقيه آليات وعناصر تسمح له فى بعض الموارد

التي يجد فيها المكلف الطريق موصداً أمام العمل بالتكليف الشرعي، فإنَّ بإمكانه فتح أبواب ومساحات أخرى لأداء ذلك

١- ورد هذا الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام. (من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ١٥٦، ح ٣٥٦٨).

٢- نهج البلاغه، الحكمة ٣٩٠.

ص: ٦٧

التكليف، ومن هذه الجهة لا يوصد الفقه الإسلامي الباب على الفقيه والمكلفين، بل يضع أمامهم خيارات متعدده لامتثال الحكم الشرعي وفق الظروف والإمكانات المتاحة، وطبعاً هذا لا يعني أنَّ الفقه الإسلامي ينحو نحو الأحكام العرفية ويبيح للفقيه نقض الضوابط الفقهية الأصيلة.

إنَّ مسألة العناوين الثانوية في الفقه تشكل مساحه واسعه لتجسيد خصوصيه المرونه في الأحكام الشرعيه، على سبيل المثال مسأله العسر والحرج، وهي من العناوين الثانوية، تسمح للفقيه في جميع أبواب الفقه رفع اليد عن الأحكام التي تستلزم العسر والحرج على المكلفين.

أو مسأله تقديم الأهم على المهم، وهي من العناوين الثانوية الأخرى، حيث تسمح للفقيه في موارد التعارض بين الموضوعات المختلفه بحسب الحكم الشرعي، انتخاب الأهم على حساب الحكم المهم، وبذلك يرتفع التعارض المذكور.

ومن القواعد الثانويه قاعده لا ضرر، حيث تجرى في جميع أبواب الفقه، سواء في أبواب العبادات أم المعاملات، وبذلك تمنح الأحكام الشرعيه المرونه اللازمه، وكذلك قاعده «الميسور» التي تحلّ الكثير من العقد في المسائل المتعلقة بالحجّ وأمثال ذلك.

كلام أخير:

وفي نهايه هذا البحث، ومن أجل بيان نقاط الضعف والقصور الموجوده في تفاصيل العقل الجمعي وعدم إحاطته بجميع جوانب الأمور والمصالح والمفاسد الموجوده، وبالتالي عدم لياقته لوضع قوانين تكفل السعاده والأمن للبشرية، فإنّه يكفي في هذا المجال أن نستعرض أحد هذه القوانين وما يترتب عليه من معطيات سلبيه وآثار مخزبه كثيره:

إنَّ من جمله مقرّرات المجامع العالميه التي يتمّ تقنينها بواسطة العقل الجمعي العالمي، أي هيئه الامم المتّحده، وضع لائحته «رفع التمييز بالنسبه للنساء» التي تمّ إقرارها من قبل هيئه الأمم المتّحده بتاريخ ١٨ كانون الأول ١٩٧٩ أوجبت على الدول الأعضاء مهمه تنفيذها في عام ١٩٨١، وشكّلت لذلك لجنه رفع التمييز (سيدا/WADEC) المتشكله من ٢٣ خبيراً من مختلف الدول الأعضاء في هيئه الأمم المتّحده، وهذه اللجنه مسؤوله عن تنفيذ وتطبيق هذه اللائحه.

وتبدأ هذه اللائحه بمقدّمه طويله ومن ٣٦ مادّه في ستة أقسام بهدف إزاله أيّ شكل من أشكال التمييز بين الرجال والنساء وضمان تساوي جميع الحقوق بينهما في مجالات مختلفه، وقد تمّت الموافقه في نهايه نيسان ٢٠٠٣ على هذه المعاهده من قبل ١٧٣ بلداً في العالم ومن جملتها ٦٥ بلداً إسلامياً عضواً في منظمه المؤتمر الإسلامي رغم أنّ ٤٦ دوله وافقت تحت ضغوط

سياسيه على هذه المعاهده(1)، إنّ الروح الحاكمه على هذه اللائحه، والمضمون الأصلي لها هو حرية الإنسان بشكل مطلق ومساواه الرجل والمرأه بشكل مطلق أيضاً، والمراد من «التمييز» الذي يجب أن يضع هذه اللائحه على أساس الماده الأولى من القسم الأول لها، هو رفع أى شكل من أشكال التمييز والحرمان والمحدوديه على أساس الجنس، وبالنتيجه إزاله جميع

١- فصلنامه (فصليه) كتاب نقد، العدد ٢٩، ص ٢١٤، نقلًا عن منابع غريبه معتبره (بالفارسيه).

ص: ٦٨

أشكال القيود التي تعيق المرأه أو تحدّد من حريتها في المجالات السياسيه والاقتصاديّه والاجتماعيه والثقافيه والمدنيه وغير ذلك.

إنّ هذه اللائحه أدت إلى دخول النسوه عملاً إلى ميادين الاقتصاد لتوكيد فكره «تشابه المرأه والرجل»، ومن أجل تقويه وترشيد نشاط المرأه في الجانب الاجتماعي والاقتصادي، أخذت بنظر الاعتبار تسهيلات خاصه بها، من قبيل رعايه أمور الحضانه والاستفاده من التطور العلمى في مجال الطب لغرض تحديد النسل وتقنين الإجهاض وإسقاط الجنين مجاناً وأمثال ذلك، وفي النهايه أدى ذلك إلى خروج الأعمال البيتيه عن كونها مختصّه بالمرأه وإلغاء تقسيم المسؤوليات في الأسره بين النساء والرجال وتبديل النموذج السائد في أجواء العوائل إلى علاقات حرّه، بحيث إنّ كاتبه غريبه وهى (السيدّه تونى گرت) تقول عن هذه الظاهره الجديده: «إنّ النساء في ظلّ هذه الظروف الجديده بدلاً من الارتباط برجل يدعى بالزوج فإنّها ترتبط بعملها»(1).

إنّ هذه اللائحه كان لها آثار وإفرازات أخلاقيه واجتماعيه كثيره بصوره مباشره وغير مباشره، ممّا أدى إلى تأثير هذه اللائحه على الدول التي رفضت العضويه فيها أيضاً، منها:

١. تزلزل نظام الأسره وارتفاع مستوى العنف والأذى الجنسي وأرقام الطلاق، لأنّ عدم الالتفات للاختلاف الطبيعى والفطرى بين المرأه والرجل، وبالتالي تساوى المسؤوليات في حركه الحياه الاجتماعيه والاقتصاديّه بينهما أدى إلى إشراك المرأه في أعمال صعبه وثقيله واتخاذ النساء جبهه لهنّ في مقابل الرجل وبالعكس، فصار الرجل يقول في مقابل المرأه: يجب عليك المشاركه معى في الأعمال الصعبه، وأنّ عليك تأمين نفقات حياتك بنفسك، ونفقات الأطفال تكون بالمشاركه، وأنّ تقومى بالدفاع عن نفسك في مقابل الأخطار، وكما أنّى أنفق على حاجات الأسره وحاجتك، فكذلك يجب عليك أن تنفقى من أموالك، مع أنّه من الطبيعى وطبقاً للتجارب الكثيره، فإنّ قوه عمل وانتاج المرأه أقلّ من الرجل، وأنّ عمليه استهلاكها لثروتها أكثر، مضافاً لظاهره حدوث الدوره الشهرية والآلام في أيام الحمل والصعوبات التي تواجهها المرأه في الولاده ووضع الحمل وحضانه الطفل، كلّ ذلك يجعل المرأه في حاله تحتاج فيها لحمايه الرجل أكثر وتكون لها حقوق أكثر ومسؤوليات أقلّ.

إنّ أصل ظاهره مواجهه قيموميه الرجل والتأكيد على استقلال المرأه، أدى عملاً إلى اتّساع الهوّه واشتداد التضادّ بين الجنسين، وأدى عدم الاهتمام بنظام الأسره وتبدّل العلاقات في إطار الأسره إلى تشديد ظاهره الطلاق والإضرار بالزوجه وزيادة استخدام العنف معها وارتفاع مستوى الانتحار بين النساء وتفضيل العزوبه في الحياه، والضعف الشديد في العواطف الأسريه وتشديد المشاكل الروحيه والنفسيه بين الأولاد وبالتالي توجه الأطفال والمراهقين نحو الجنوح والانحراف وممارسه العنف، فظهرت أزمه

جديده في الغرب باسم أزمه الأسره. والشاهد الحي على هذا المدعى، الإحصاءات المذهله في هذه المجالات، هذه

١- فصلنامه (فصيله) كتاب نقد، العدد ٢٩، ص ٢٦، نقلًا عن كتاب «زن بودن» (بالفارسيه).

ص: ٦٩

الإحصاءات التي يخجل الإنسان من بيانها وينبغي الاعتذار من القراء الأعزّاء من نشرها وبيانها:

أ) تقول «باربارا روبرت» في مقاله لها بعنوان «لا يوجد أيّ محيط آمن» من كتاب «الحرب ضدّ النساء»:

«طبقاً لما أورده علماء الاجتماع فإنّ ما يقارب من ١/٨ مليون من الأزواج الأمريكيين يمارسون العنف والأذى بشكل وحشي مع نسائهم» (١).

ب) يقول «آنتوني كيدنز»: «في بريطانيا هناك سبع نساء من كلّ عشرة يواجهن الأذى الجنسي ولمدّه طويله في طيله حياتهنّ في العمل» (٢).

ج) جاء في بعض الصحف المعروفة (٣): «أنّ محكمه في فرنسا حكمت على جماعه في هذا البلد يمثلون رؤساء عصابه تعمل على الاغتصاب الجنسي للأطفال والمراهقين، وهذه الجماعه، التي يقدر عدد أعضائها ٦٥ شخصاً، قد اعتدوا في السنوات بين ١٩٩٢ إلى ٢٠٠٠ م على أطفال تتراوح أعمارهم بين ٦ إلى ١٤ سنه. وأعلن قاضي هذه القضيه بأنّ ما يقرب من ٤٥ طفلاً من الذين اعتدى عليهم جنسياً كان بواسطه الوالدين والأقرباء أو الأجداد».

د) ورد في إحصاءات ما بين ١٩٠٠ - ١٩١٠ (أي في العقد الأول بعد تصويب لائحته رفع التمييز ضدّ النساء) أنّ ما يقارب ٩٠ ألف أسره تشكّلت في بلاد السويد، ولكن في مقابل ذلك هناك ٨٥ ألف مورد طلاق طيله هذه المدّه.

و طبقاً لخبر آخر صادر من مركز إحصاء في السويد في عام ١٩٨٧ (أي بعد ثمان سنوات من تصويب اللائحته المذكوره) فإنّ احتمال الانفصال في الزيجات الرسميه إزداد من ثلاثه أضعاف بالنسبه لعقود الزواج غير الرسميه و ٥٠٪ من الأطفال يولدون في أسر غير رسميه (٤).

ه) على أساس ما ورد في الإحصاءات في أمريكا في عام ١٩٩٨ فإنّ من كلّ ثلاثه عقود زواج تقع على امتداد السنه فإنّ واحداً منها ينتهي إلى الطلاق، وعلى أساس خبر آخر فإنّ ثلثي حالات الزواج في أمريكا في عام ١٩٨٩ انتهى إلى الطلاق.

و) وعلى أساس تقرير آخر في أمريكا فإنّ كلّ زواجين ينتهي أحدهما إلى الطلاق، وفي روسيا فإنّ من كلّ ثلاث حالات زواج ينتهي أحدها إلى الطلاق، وأيضاً فإنّ ربع الأطفال في بعض البلدان الصناعيه يعيشون في أسر ذات والد واحد، وفي الولايات المتحده الأمريكيه فإنّ ٢٥٪ من الأطفال تحت سن ١٥ سنه يعيشون في أسر ذات قيم واحد.

٢. ومن الإفرازات الأخرى للائحته المذكوره، الحريه الجنسيه التي تسببت في:

أولاً: أنّ الفتيان والفتيات لم يقبلوا على الزواج وبالتالي لوحظ ارتفاع معدّل سنّ الزواج، وفي مقابل ذلك انخفض سنّ بدايه العلاقات الجنسيه إلى الحدّ الأدنى، إنّ المنظمات العالميه التي تعترض على البلدان الإسلاميه في خصوص انخفاض سنّ الزواج فيها فإنّها طرحت حريه العلاقات الجنسيه لإشباع الحاجات الجنسيه للإناث والذكور من طرق غير مشروعته واعتبروا ذلك مصداق حريه الإنسان، ولم يعترفوا بعدم مشروعيه هذه العلاقات الجنسيه، غافلين عن أنّ هذه

١- فصلنامه (فصليه) كتاب نقد، العدد ٣١، ص ١٣٩.

٢- المصدر السابق، ص ١٤٠.

٣- صحيفه كيهان، ١١ مرداد، سنه ١٣٨٤، ص ١٥ (بالفارسيه).

٤- كتاب: در غرب چه می گذرد (ديبرسيقي)، ص ١٣ (بالفارسيه).

ص: ٧٠

الاطروحه بما لها من تداعيات سلبيه، تعنى انخفاض سنّ الشروع في العلاقات الجنسيه بطريقه غير مشروعته وعدم وجود الأمن الجنسي حتّى للأبناء في داخل الأسره، بحيث إنّ طبقاً للإحصاءات المذكوره في أمريكا في عام ١٩٨٥ فإنّ ما يقارب ١٠٠ ألف مورد من موارد الاعتداء الجنسي قد تمّ بواسطه المحارم (١).

ثانياً: تحويل المرأه إلى بضاعه وأداه إعلاميه في دور السينما والحانات الليليه وزياده تجاره الجنس، وهي التجاره التي تعدّ من أحدث وأعقد أنواع العبوديه للنساء. واليوم تعدّ بعض الدول الصناعيه- ومنها ألمانيا- مركزاً لاستيراد وبيع البنات الصغيرات السنّ، وأغلبه هذه البنات من البلدان الآسيويه وبعض البلدان الناميه حيث تشكّل تجاره الجنس العالمى قسماً مهماً من اقتصاد هذه الدول. بحيث أنّ ملايين السيّاح يسافرون من مختلف بلدان العالم إلى هذه الدول سنوياً، والإحصاءات الرسميه تشير إلى وجود مليون إمراه عاهره في إحدى بلدان شرق آسيا والإحصاءات غير الرسميه تشير إلى عدّه أضعاف هذا العدد.

وفي الولايات المتّحده الأمريكيه فإنّ ما يقارب من ٣٠٠ ألف بنت في عمر أقلّ من ١٨ سنه تنحدر في طريق الفساد والانحطاط الجنسي، ولا زالت مشكله الاستغلال الجنسي للأطفال ومشكله الصحف والمجلّات الفاسده تعدّ من أكبر مشاكل أمريكا، وأوروبا وروسيا في العصر الحاضر (٢).

وفي عام ١٩٩٨ فإنّ الناتج الكلى من تجاره الفحشاء في ألمانيا بلغ ٤٠٠ مليون دولار حيث تأتي ألمانيا في هذه التجاره بالمرتبه الثانيه بعد أمريكا في العالم والتي بلغ معدّل أرباحها من هذه التجاره ٧/٤ مليار دولار (٣).

وفي عام ٢٠٠١ تمّ تهريب ١٢٠ ألف بنت وامراه من أوروبا الشرقيه لغرض العبوديه الجنسيه إلى الغرب (٤).

وقد أوردت صحيفه كيهان الصادره في ١١ مرداد عام ٢٠٠٥ م، ص ١٥ أنّه: «سنوياً ما يقارب مليونى بنت بين ٥ إلى ١٥ سنه يتمّ تهريبهنّ في الأسواق العالميه ويجدن أنفسهنّ مجبورات على سلوك طريق الفساد والفحشاء. وبين ١٩٩٠ إلى ١٩٩٧ فإنّ أكثر من ٢٠٠ ألف امراه بنغلادشيه تمّ بيعهنّ بهذه الصوره ومن بين ٥ إلى ٧ آلاف بنت وامراه نيباليه تمّ تهريبهنّ بشكل غير قانونى

ثالثاً: ارتفاع أرقام الإجهاض، لأنّ الحرية الجنسيه أدت من جهة إلى أن تجد النساء المتعه الجنسيه من خلال العلاقات غير المشروعه بسهوله ولا يجدن أى محدوديه فى العلاقات الجنسيه، وكذلك سهوله عمليه الإجهاض. ومن جهة أخرى فإنّ هيئته الامم المتحده واللجنة التنفيذيه سيدا (WADEC) قرّرت فى المادّه ١٢/١ من لائحته رفع أشكال التمييز (التي تؤكّد حقّ النساء فى أمور الصحّه ومنها ما يتعلّق بتنظيم الأسره) بحيث فسّروا هذا المقطع بأنّه يشمل الأساليب التي تتخذ لمنع الحمل واستخدام الأدوية لإسقاط الجنين، وهذه النقطه هى التي أكّدت عليها اللجنة «سيدا» فى اعتراضها على البلدان المختلفه، مثلاً عام ١٩٩٩ ورد تقرير من شيلي إلى دوله شيلي: أنّ ما يثير الأسف لدى

١- فصلنامه (فصليه) كتاب نقد، العدد ١٧، ص ١١٢ (بالفارسيّه).

٢- المصدر السابق، العدد ١٢، ص ٧٢.

٣- المصدر السابق، العدد ٣١، ص ٩٩.

٤- المصدر السابق، ص ٦٤.

ص: ٧١

اللجنة فيما يخصّ منع قوانين الإجهاض الاختيارى ووضع عقوبه على ذلك. أو بالنسبه لكرواتيان حيث تمّ تقديم اعتراض من قبل اللجنة فى عام ١٩٩٨ م بأنّه:

لماذا لا تقبل بعض المستشفيات حالات الإجهاض، وهذه المسأله تعدّ مخالفه لحقوق النساء اللاتي يراجعن الطبيب أو المستشفى لإسقاط الجنين ولا- يتمّ وضع إمكانيات كافيه تحت اختيارهن، وفى عام ١٩٩٩ م ورد تقرير من كولومبيا يقرّر الإعلان عن مشروعيه الإجهاض وإلّا ففى غير هذه الصوره فإنّ ذلك يعنى نقض الماده ١٢ من اللائحته المذكوره، هذا وفى أمريكا تتمّ سنوياً ١٣٧٠ ألف عمليه إجهاض (١).

وعلى أساس الإحصاءات الوارده من البلدان الغريبه وأمريكا فإنّ أكثر النسوه اللواتي يمارسن الإجهاض هنّ من الشبابات و ٥٥٪ منهنّ تحت سن ٢٥ عاماً و ٣١٪ من المراهقات، أى تحت سن ١٩ عاماً حيث يندرجن طبقاً لتعريف اللائحته فى دائره حقوق الأطفال. وفى أمريكا فإنّ ٨٨٪ من عمليات الإجهاض الاختيارى تتمّ بين ٦-١٢ اسبوعاً من حمل الجنين- بحيث إنّ فى هذه الفتره فإنّ قلب الجنين ينبض والدماغ يصدر أمواجاً كهربائيه- وأنّ ٤٣٪ من النساء قد جرّبن الإجهاض مرّه واحده طيله حياتهنّ (٢).

هذا والحال أنّ الإحصائيات الدقيقه والواقعيه تظهر الكثير من العوارض السلبيه للإجهاض على الامهات (والغالب فى سبب الإجهاض لديهنّ هو استخدام حقنّ فى الحريه) وفى الواقع هذه تضحيه بالجنين لحفظ سلامتهنّ، وكذلك على الأطفال الذين سيولدون بعد ذلك:

فقد جاء في دراسته على ١١٠٥٧ امرأة حامل أنّ ٧٥٢ امرأة منهنّ كانت قد أسقطت جنينها في مرحله سابقه، وتقرّر هذه الدراسة أنّ النسوة اللاتي جرّبن الإجهاض فيما قبل، يملكن استعداداً أكبر للنزف في الثلاثه أشهر الأولى من الحمل اللاحق وقلّما يملكن القدره على الولاده الطبيعيه، حيث يحتجن للإشراف الدقيق من قبل الطبيب، وكذلك فإنّ الأطفال المولودين لهذه النسوة يصابون بقلّه الوزن حين الولاده بنسبه ٣-٤ أضعاف الحالات العاديه، وبالنسبه إلى معدّل الوفيات حين الولاده وزياده العوارض الصحيه في الجنين تلاحظ زياده بالنسبه أيضاً.

ويقول الدكتور «بوهميل سينبال» وزير الصحه الجكوسلوفاكى أنّ ٢٥٪ من النسوة اللواتى أسقطن حملهنّ الأول فيآتهنّ سوف يعشن بدون طفل بعد ذلك.

والدراسات التي تمّت على النساء اللواتى جرّبن الإجهاض ١٠-١٥ سنه وخضعن لإشراف طبيّ دقيق طيله هذه السنوات فإنّ هذه الدراسة تقرّر أنّ نصفاً من هذه النسوة استطعن الحمل بدون أيّه عوارض والنصف الباقي اللاتي حملن بعد ذلك فإنّ نصفهنّ قد ولدن أطفالهنّ قبل الموعد المحدّد، و ١٠٪ منهنّ أسقطن جنينهنّ تلقائياً، و ٢٠٪ من هؤلاء المواليد يشكون من نواقص صحيه. وفي أمريكا فإنّ ترشيد الحمل والجنين خارج الرحم قد ارتفع إلى ٦٠٪ بعد تصويب القانون الاختياري، والنساء اللواتى جرّبن الإسقاط في حملهنّ الأول فإنّ احتمال أن يؤخذ جنينهنّ لترشيده خارج الرحم في فترات الحمل اللاحقه يبلغ ٥٠٪.

كلّ ما تقدّم يعكس الإفرازات السلبيه في بعد خاص

١- فصلنامه (فصليه) كتاب نقد، العدد ٣١، ص ٦٦ (بالفارسيه).

٢- المصدر السابق، ص ٦١.

ص: ٧٢

غير التأثير النفسى والروحي الشديد والفورى لإسقاط الجنين على الأمّ وكذلك على الأب أيضاً(١).

رابعاً: إنّ إحدى معطيات قانون مساواه المرأه والرجل هي الزواج المبكر وبالتالي صيروره البنت أمّاً بسّ مبكره وكذلك ازدياد ظاهره الفقر وظاهره الزنا، إنّ التعليم المختلط وعدم التوجّه للخصوصيات النفسيه والبدنيه لكلّ من الجنسين، مع الغفله عن أنّ هذا الاختلاط الإجبارى بين البنات والأولاد الشبان وخاصّه في المدارس المتوسطه يفضى إلى الزواج المبكر لهؤلاء، وفي هذا المجال كتبت صحيفه «ريدرز دايجست» الأمريكيه في كانون الأول ١٩٩٦ تقريراً حول بنات المدارس المختلطة الشابات بصوره عامه حيث إنّ الكثير منهنّ أصبحن أمهات مع متابعه الدرس أو بدون الدرس واستمرّت حياتهنّ مع أطفالهنّ بصعوبه بالغه، وتقول هذه الصحيفه: «إنّ في كلّ عام هناك ٣٥٠ ألف بنت أمريكيه مراهقه في ما بين ١٥-١٩ سنه من العمر في مرحله الثانويه يلدن أطفالاً بشكل غير قانونى، وقد ارتفعت هذه الأرقام في العقود اللاحقه، وهؤلاء الفتيات قد جرّبن هذه الحاله من خلال أحلامهنّ في الزواج مع أصدقائهنّ من الشباب بعد إكمال التحصيل الدراسى وأن يكون لهنّ حياه مثاليه، في حين أنّهنّ يشاهدن زوال هذا السراب وهذه الأوهام من أمام أعينهنّ ويواجهن واقع الحياه وتحدياتها الصعبه في مقام العمل»(٢).

ويعتقد كابلان (١٩٩٣): «أنّ امهات أمريكيات في ١٥ - ١٩ سنة من العمر يبقين إلى جانب أطفالهنّ غير الشرعيين في فقر اقتصادى شديد ويتجهن نحو الفساد وبيع اللذّة لأنّ مثل هذه الامهات عادة لا يملكن مستويات علميه لازمه لنيل فرص عمل مريحه» (٣).

خامساً: الآثار النفسيه المدمره والاختلالات العاطفيه الشديده في الأطفال بسبب الحرمان من الام، فإصرار المرأه الغربيه على العمل خارج البيت والاشترراك في النشاطات الاجتماعيه والسياسيه والاقتصاديّه على أساس تساوى المرأه والرجل والتأكيد العجيب للجنه الإشراف «سيدا» بالنسبه لهذا المورد (مثلاً في عام ٢٠٠٠ طلبت اللجنه هذه من دوله أذربكستان حذف دور الأم والزوجه من لائحته القوانين المدنيه لهذه الدوله، وفي سنه ٢٠٠٢ طلبت اللجنه من النمسا أن تقوم بتعديل دور النساء «الامهات» التقليدي في ثقافه تلك الدوله، وكذلك في عام ٢٠٠٠ قدّمت اللجنه تذكيراً لدولته «بلاروسيا» لحذف جائزه الأم ويوم الأم، وأظهر أنّ التوجّه لهذا الأمر يعدّ من بقايا وآثار النظام التقليدي الذكوري القديم، وأيضاً في عام ٢٠٠١ قدّمت اللجنه تذكيراً لمصر بأنّ عليها أن تقوم بإعادة النظر بالقوانين الداخليه لها وتهتمّ بالحضور الاجتماعى للمرأه بدلاً من دور المرأه في أمور الأسره، وفي عام ١٩٩٩ طلبت من اسبانيا أن تقوم بتغيير المعايير الناظره بشكل إيجابى لدور المرأه التقليدي (الأمومه) فى الأسره، حيث ينبغى إلغاء هذه الثقافه واستبدالها بمشاركه المرأه فى النشاطات الاجتماعيه والعمل الاقتصادى (٤) كلّ ذلك من الآثار والنتائج السلبيه والمخزبه لهذه اللائحه.

١- فصلنامه (فصليه) كتاب نقد، العدد ٣١، ص ٥٩-٥٥ (بالفارسيه).

٢- المصدر السابق، ص ٨٤ نقلًا عن العدد الخاص بالنساء؛ مجله النساء والفكر الجديد، ١٣٨٠، العدد ٣، ص ٤٠ (بالفارسيه).

٣- المصدر السابق.

٤- المصدر السابق، ص ٨١- / ٨٣.

ص: ٧٣

مرّه أخرى نطلب من القراء الأعزاء العذر بسبب بيان بعض الإحصاءات الصريحه المتعلّقه بالمفاسد الجنسيه وأمثالها ممّا يرتبط بنحو أو بآخر بمواد لائحته رفع التمييز وحقوق المرأه وسائر الحريات الغريبه، وليس بأيدينا عمل شىء آخر، فأحياناً يضطرّ الإنسان من أجل بيان سلسله من الحقائق المرّه أن يتّجه نحو هذه الإحصاءات ويكشف اللثام عنها.

المصادر والمصادر

١. القرآن الكريم.

٢. نهج البلاغه (تحقيق الدكتور صبحى الصالح).

٣. بحار الأنوار، محمّد باقر المجلسى، مؤسسه الوفاء، بيروت، الطبعة الثانيه، ١٤٠٣ ق.

٤. در غرب چه می گذرد، (بالفارسیه) (ماذا یجری فی الغرب) السید منوچهر دبیر السیاقی، انتشارات بحر العلوم، قزوین، الطبعة الثانية الأولى، ١٣٧٥ ش.

٥. حقوق در اسلام (الحقوق فی الإسلام) (بالفارسیه)، مجیدی الخدوری وهربرت لیسنی، ترجمه زین العابدین، ط رهنما، انتشارات فرانکلین، ١٣٣٦ ش.

٦. صحیح البخاری، دار الفکر، لبنان، ١٤٠١.

٧. صحیح مسلم، مسلم بن الحجاج النیسابوری، دار الفکر، بیروت.

٨. فصلنامه (فصلیه) کتاب نقد، العدد ٢٩ و ٣١.

٩. الکافی، أبوجعفر محمد بن یعقوب الکلینی، دار الکتب الإسلامیه، طهران، الطبعة الرابعه، ١٣٦٥ ش.

١٠. کنز العمال، المتقی الهندی، مؤسسه الرساله، بیروت.

١١. صحیفه کیهان فرهنگي (صحیفه کیهان الثقافیه)، (بالفارسیه) السنه الأولى العدد ٦.

١٢. المجموع فی شرح المهذب، محیی الدین بن شرف النووی، دار الفکر، بیروت.

١٣. مستدرک الحاکم النیسابوری، دار المعرفه، بیروت، ١٤٠٦ ق.

١٤. المیزان، العلامة الطباطبائی، مؤسسه النشر الإسلامی، قم.

ص: ٧٤

ص: ٧٥

٥

القسم الخامس: مكانه الفقه الإسلامی

اشاره

فی الدائرہ العالمیہ والتعامل فیما بین المذاهب الفقہیہ

التعریف، الغایہ وتاریخ ظهور «علم الخلاف»

مرحله انفصال المذاهب

إحياء «فقه المقارن» من جديد

ثمرات «الفقه المقارن» في المرحلة المعاصره

ص: ٧٦

ص: ٧٧

مكانه الفقه الإسلامى

فى الدائرته العالميه والتعامل فيما بين المذاهب الفقيهه

تمهيد:

بالرغم من أنّ اصطلاح «الفقه المقارن» يعود ظهوره إلى العقود المتأخره من العصر الحديث، ولكن موضوع هذا العلم يعود إلى أكثر من ألف عام حيث كان يبحث تحت عنوان «علم الخلاف» أو «علم الخلافات» أو «علم المناظرات»، وعلى حدّ قول الفخر الرازى أنّ هذا العلم يعتبر أحد العلوم الستين المتداوله فى الحوزات العلميه القديمه (١).

تعريف علم الخلاف:

يقول «ابن خلدون» فى تعريف هذا العلم:

«... وجرت بينهم (المتمسّكين بالمذاهب الأربعة) المناظرات فى تصحيح كلّ منهم مذهب إمامه، تجرى على اصول صحيحه وطرائق قويمه يحتجّ بها كلّ على صحّته مذهبه الذى قلّمه وتمسّك به ... وكان فى هذه المناظرات بيان ما أخذ هؤلاء الأئمه ومثارات اختلافهم ومواقع اجتهادهم. كان هذا الصنف من العلم يسمّى بالخلافات» (٢).

هدف «علم الخلاف»:

إنّ الهدف والغايه من هذا العلم منح فقهاء المذاهب معرفه بجميع أقوال علماء الإسلام واختيار أفضل هذه الأقوال والآراء، مضافاً إلى التعرّف على نقاط القوه الضعف فيها وبالتالي السعى لجبران الخلل ونقاط الضعف، وهذا يساهم فى ترشيد الفقه والتماهى مع العصر والزمان، وأخيراً يتمّ من خلال ذلك رفع الكثير من عناصر سوء الفهم وما تفرزه من نزاعات وعداوات بين أتباع المذاهب.

يقول «العلّامه الشاطبى» فى هذا الصدد:

«... مع أنّ الاعتياد الاستدلال لمذهب واحد ربّما يكسب الطالب نفوراً وإنكاراً لمذهب غير مذهبه من غير إطلاع على مأخذه فيورث ذلك حزازه فى الاعتقاد فى الأئمه الذين أجمع الناس على فضلهم و...» (٣).

- ١- جامع العلوم، ص ١٤- / ١٩.
- ٢- مقدمه ابن خلدون، ج ٢، ص ٨١٨ و ٨١٩.
- ٣- الموافقات، ج ٢، ص ٢٧٣.

ص: ٧٨

تاريخ ظهور «علم الخلاف»:

يعود تاريخ ظهور هذا العلم إلى أواخر القرن الأول الهجري حيث ظهر الخلاف بين مدرسه أهل الرأي وأهل الحديث في ذلك العصر (١).

وكان الإمام الصادق عليه السلام على اطلاع كبير بموارد الاختلاف بين فقهاء المدينة والشام والكوفه (٢)، يقول أبو حنيفة: «لم أرى أفقه من جعفر بن محمد، لأنّ أعلم الناس أعلمهم بموارد الاختلاف» (٣).

أهم الكتب في علم الخلاف:

١. الحجّه على أهل المدينة، محمّد بن حسن الشيباني (م ١٨٩ ق).
٢. أسباب اختلاف الفقهاء، محمّد بن جرير الطبري (م ٣١٣ ق).
٣. الإشراف على مذهب العلماء، محمّد بن إبراهيم ابن المنذر النيسابوري (م ٣١٨ ق).
٤. اختلاف الفقهاء، أحمد بن محمّد الطحاوي (م ٣٢١ ق).
٥. المسائل الناصريات، السيد المرتضى، (م ٤٣٦ ق).
٦. الحاوي، أبو الحسن علي بن محمّد بن حبيب الماوردي (م ٤٥٠ ق).
٧. الخلاف في الأحكام، أبو جعفر بن محمّد بن حسن الطوسي (م ٤٦٠ ق).
٨. المؤتلف من المختلف، أبو الفضل بن حسن الطبرسي (م ٥٤٨ ق).
٩. بدايه المجتهد ونهايه المقتصد، ابن رشد القرطبي (م ٥٩٥ ق).
١٠. تذكره الفقهاء، أبو منصور الحسن بن يوسف الحلّي (م ٧٢٦ ق).
١١. مختلف الشيعه في أحكام الشريعة، العلامه الحلّي (م ٧٢٦ ق).
١٢. منتهى المطلب في تحقيق المذهب، العلامه الحلّي (م ٧٢٦ ق).

١٣. مقارنة المذاهب فى الفقه، الشيخ محمود شلتوت.

١٤. الفقه على المذاهب الأربعة، عبدالرحمن الجزيرى.

١٥. الفقه على المذاهب الخمسة، الشيخ محمد جواد معنيه.

ومن هؤلاء الفقهاء الذين وردت أسماءهم وأسماء كتبهم أعلاه فقهاء من أهل السنّة، وبعضهم من كبار علماء الإماميّة.

مرحلة انفصال المذاهب:

بالرغم من أنّ الآراء الفقهية المختلفة كانت تطرح فى القرون الأولى فى الحوزات العلمية الإسلامية بدون أيّة شائبة أو هاجس ويتمّ البحث والتدقيق فيها، ولكن منذ القرن الثامن حصل انفصال بين المذاهب الفقهية المختلفة بسبب بروز التعصبات وتزمت جماعه وفئه من كل مذهب، وبالتالي تمّ اقضاء «علم الخلاف» ووضعها فى زاوية النسيان، حيث حلّ محلّه ذكر المطاعن وبرزت عناصر الخصومه والعداوه بين المذاهب الإسلامية، حتى أننا نقرأ فى التاريخ الإسلامى:

«يذكر التاريخ أنّ الحنابلة من أهل جيلان كانوا إذا دخل عليهم حنفى قتلوه وجعلوا ماله فيثاً، حكمهم

١- مرجع العلوم الإسلامى، ص ٧٣٦.

٢- الإمام الصادق عليه السلام، ص ١٦٢.

٣- المصدر السابق.

ص: ٧٩

فى الكفّار»(١).

وكذلك نقرأ: «كانت بلاد ماوراء النهر أرض للأحناف، وكان للشافعية مسجد واحد هناك، وكان والى المدينة يخرج لصلاه الصبح ويمر على ذلك المسجد ويقول: «أما آن لهذه الكنيسة أن تُغلق»(٢).

والأُنكى من ذلك حالات العداوه مع أتباع أهل البيت عليهم السلام، فالأتراك العثمانيون كانوا يتهمونهم بأنهم يحجّون إلى كربلاء والنجف بدلاً من مكها المكرمه، وعندما يحجّ الشيعة إلى مكه فغرضهم من ذلك تلوّث الكعبه.

وجاء فى كتاب «امراء البلد الحرام»: «عندما اجتمع الناس لصلاه الصبح فى اليوم الثانى من شوال عام ١٠٨٨ للهجره حول الكعبه، شاهدوا جوانب الكعبه ملوثه وملينته بالقاذورات، فنسب بعضهم (جماعه من المتعصبين) هذا العمل إلى الشيعة، ووجدوا خمسّه أشخاص من غير العرب فى المسجد الحرام فانها لوالوا عليهم بالضرب إلى أن أخرجوهم من المسجد وقتلوهم ولم يدفع عنهم القتل»(٣).

ومثل هذه الحاله وقعت فى موسم الحج فى عام ١٣٢٢ هـ ش، وفى هذه الواقعه حكم قاضى القضاة فى الحجاز على رجل يدعى

«أبوطالب اليزدي» بقطع عنقه بالسيف كان هذا الرجل مريضاً وقد أصابته حاله من الغثيان والتهوع إلى جانب الكعبه، فأخذه بعض المتعصبين وادعوا أنه تقيّاً عمداً في المسجد الحرام بهدف تلويثه، في حين أنّ هذا الرجل كان قد وضع ثوبه على فمه وأسرع بترك المسجد الحرام ولكنّه وقع في براثن المتعصبين وأخيراً تمّ إعدامه (٤).

إحياء «فقه المقارن» من جديد:

إنّ الوقائع المثيرة التي ذكرناها آنفاً تحكى عن عمق جهل المسلمين، بل عن جهل علماء المذاهب الإسلاميه فيما يتصل بالمذاهب الأخرى، وهذا الأمر بمثابة ناقوس الخطر لعلماء الإسلام الواعين والمخلصين، وقد أدى ذلك إلى يقظه كبار علماء المذاهب ممّا دعاهم لتأسيس مراكز التقريب بين المذاهب، وقد أرسل آيه الله البروجردى إلى ملك العربيه السعوديه رساله ذكر فيها روايه عن الإمام الباقر عليه السلام يصف فيها حج النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، حيث يتفق عليه جميع المذاهب الإسلاميه، ليعلم الجميع من الشيعة وأهل السنّه أنّ مصدر أحكام الحج للمسلمين واحد وأنّهم مشتركون في غالبه الموارد، وقد تأسست «دار التقريب» في القاهره بهممه بعض علماء المذاهب الإسلاميه وتمّ تدوين مناسك الحج للشيعة والسنّه بشكل مقارن، وقد تحرك «حسن البنا» زعيم حركة الإخوان المسلمين وأحد أعضاء جماعه التقريب لنشر هذه المناسك في صحيفه «الإخوان» وهى الصحيفه الوحيدة التى يسمح لها بالانتشار فى المملكه العربيه السعوديه، وذلك فى موسم الحج (٥).

وكانت هناك ولاده جديده على وشك الحدوث لهذا العلم، حيث أدرك فقهاء المذاهب الإسلاميه ضروره إحياء «علم الخلاف» من جديد وفتح باب الاجتهاد، وبدأت نشاطات واسعه فى مصر، تونس، دمشق، ايران من أجل إحياء وتفعيل هذا العلم بعد أن أطلق عليه «الفقه المقارن».

١- مجله رساله الإسلام، العدد ٢٨، ص ٣٨٢.

٢- المصدر السابق.

٣- امراء البلد الحرام، ص ٨٣٢.

٤- الوهابيون، ص ٣٤٤.

٥- همبستگى مذاهب اسلامى، (ائتلاف المذاهب الإسلاميه)، ص ١٠ (بالفارسيه).

ص: ٨٠

وكان زعيم هذه الحركة المباركه فى ايران المرجع الكبير آيه الله البروجردى رحمه الله زعيم الحوزه العلميه فى قم المقدسه، حيث كان يقول:

«ينبغى أن يكون الفقه الشيعى مقترن مع آراء وأفكار الآخرين ويخرج عن حالته الخاصه ويتبدل إلى فقه مقارن، ويجب على الفقيه الرجوع إلى آراء القدماء، سواء كانوا من فقهاء الشيعة أم أهل السنّه، ثم يطرحوا رأيهم فى المسأله» (١).

فى مصر ابتدأت هذه الحركة على يد شيخ الأزهر الكبير «محمد المراغى الكبير»، حيث بحث مسأله فتح باب الاجتهاد فى مقاله العلميه واقترح تخصيص كرسى لتدريس الفقه المقارن فى جامعه الأزهر، وشكّل أيضاً لجنة برئاسته فى دراسه قانون الاسره

تحت عنوان «الأحوال الشخصية» بدون التقييد بمذهب من المذاهب الأربعة^(٢).

ثم جاء «الشيخ عبدالمجيد سليم» الفقيه الكبير و«شيخ الأزهر ووكيل دار التقريب، وعمل على تهيئه مقدمات صدور الفتوى التاريخية التي قررت جواز اتباع المذهب الشيعي والزيدي، إلى وصل الدور إلى شيخ الأزهر الكبير «محمود شلتوت»، في زمان رئاسته في تاريخ ١٧/ ربيع الأول من عام ١٣٨٠ للهجره في يوم ميلاد الإمام الصادق عليه السلام أصدر تلك الفتوى التاريخية رسمياً وعمل بمساعدة الاستاذ على سايس على تدوين كتاب الفقه المقارن تحت عنوان «مقارنه المذاهب في الفقه»^(٣).

وبعد جاء الشيخ محمّد محمّد المدنى رئيس قسم الشريعة في جامعه الأزهر وأدخل الفقه الشيعي في دوره «الفقه المقارن» في جامعه الأزهر وبذلك برز تحول جديد وانفتحت آفاق واسعه على المحققين الإسلاميين وكتبت في هذا الصدد سلسله مقالات قيمه تحت عنوان «أسباب اختلاف الفقهاء» ونشرت^(٤) في «مجلة رساله الإسلام»^(٥).

ثمرات «الفقه المقارن» في المرحلة المعاصره:

إشارة

إنّ «الفقه المقارن» وبعد تجديد حياته منذ زمان الشيخ محمّد محمّد المدنى ولحدّ الآن يدرّس بوصفه ماده علميه في جامعه الأزهر، وترتبت عليه آثار معطيات إيجابيه كثيره، وهنا نشير إلى أهمّ تلك المعطيات والثمرات:

أ. رفع الحواجز والحدود الموجوده بين المذاهب الإسلاميه

إنّ التحرر الفكرى والخروج من دائره التعصبات المذهبيه الضيقه واجتتاب الحصريه الدينيه، تعتبر الحجر الأساس لبدايه التحوّل والابتكار والتجديد، وإحدى بركات الفقه المقارن هو تهيئه مساحات جديده لكسر الاطر الضيقه والقيود المذهبيه، فقد جاء ذلك العصر الذى خرج فيه الناس عن اطار التقييد بمذهب معين، فعلماء الإسلام وبدلاً من التعصب لمذهب فقهي خاص، تحركوا على مستوى البحث عن الدليل الأقوى في الفقه، وهذا الإقدام المبارك امتدت آثاره بسرعه في القوانين المدنيه في مصر وسائر البلدان الإسلاميه،

١- مجله حوزة، (مجله الحوزه)، العدد ٤٣ و ٤٤، ص ١٧٦ (بالفارسيه).

٢- مقارنه المذاهب في الفقه، ص ٥ و ٦.

٣- شيخ محمود شلتوت طلايه دار تقريب، بي آزر الشيرازى، ص ١٩١ وما بعد (بالفارسيه).

٤- المصدر السابق، ص ١٤١.

٥- تطبع وتنشر هذه المجله في مصر بهمه علماء دار التقريب.

الاسره» من حصر المذهب الحنفى، (وهو المذهب الرسمى لمصر) واستفادت الحكومه من سائر مذاهب أهل السنّه، وفى عام ١٩٢٩ م أى بعد تسع سنوات، امتدت دائره هذه الحريه والانفتاح لتشمل الفقه الشيعى أيضاً، حيث تمّت الاستفاده فى القوانين المدنيه من المذهب الشيعى.

وقد أقدمت حكومه سوريه أيضاً فى عام ١٩٥١ م، على تدوين قوانين الاسره على هذا الأساس، وهذا الانفتاح والتحرر من اطر الأحكام الفقيهيه لمذهب خاص امتد أيضاً فى السنوات اللاحقه ليشمل بلدان إسلاميه أخرى كالاردن، قطر، الامارات، السودان.

ب. ورود الفقه الإسلامى فى الميادين العالميه

بعد انيهار الحدود الموجوده بين المذاهب الإسلاميه وخروج الفقه من الجمود والانحصار، جاءت المرحله اللاحقه، والتي تمثلت فى حضور وازدهار الفقه الإسلامى فى الميادين العالميه والدوليه، فبعد أن تحرك الفقه فى خطواته الاولى لفت نظر الحقوقيين فى العالم وتشكلت مؤتمرات عالميه للحقوق والقانون بشكل غير مسبوق، بحيث إنّ الفقه الإسلامى اعتبر فى مؤتمر هولندا المنعقد فى عام ١٩٣٢ م بوصفه أحد القوانين المقارنه فى العالم، وفى عام ١٩٣٧ م وفى مؤتمر القانون المقارن فى لاهى اعتبر الشريعه الإسلاميه أحد مصادر التقنين فى اوربا، وفى عام ١٩٤٨ م أقرّ الحقوقيون المشتركون فى مؤتمر لاهى العالمى بالاجماع بأنّ الفقه الإسلامى يعتبر منبع القانون المقارن (١).

وفى عام ١٩٥١ م أعلن المجمع العالمى للحقوق المقارنه اسبوعاً تحت عنوان «اسبوع الفقه الإسلامى» وأعلن أنّ الفقه الإسلامى يمثّل تراثاً عظيماً زاخراً بالمفاهيم والمعلومات الحققيه ويملك الصلاحيه للإستجابه لجميع حاجات الإنسان فى حركه الحياه المعاصره.

وفى عام ١٩٧٢ م وفى مؤتمر دمشق العالمى تمّ تقديم مقترح يبيح للدول الاوربيه الاستفاده من القوانين الإسلاميه فى تشريعاتهم (٢).

يقول العالم السويسرى «مارس بوزار» فى كتابه:

«إنّ أهل الخبره والنظر فى القرون الوسطى كانوا كلّمًا يشهدون ركوداً فى القوانين المسيحيه، يستفيدون من الفقه الإسلامى وأحكامه الحققيه، وفى القرن الثالث عشر للميلاد كانت مباني الفقه الإسلامى مورد البحث والدراسه والتحقيق فى عدّه جامعات علميه فى اوربا» (٣).

ويضيف كذلك:

«والآن فى عالمنا المسيحى نشهد ميلًا باتجاه القوانين الإلهيّه ونقترب بذلك من موضع المسلمين، لأنهم أدركوا بالتجربه أنّ الأحكام الإلهيّه الثابته هى الأحكام الوحيد المصونه عن تدخل الأهواء وقوى الظلم والثروه والنفوذ» (٤).

ج. نفوذ فقه أهل البيت عليهم السلام إلى جامعه الأزهر

إن بدايه نفوذ فقه أهل البيت عليهم السلام كان على يد آيه الله

- ١- مقدمه كتاب شرح كتاب النيل، ج ١، ص ٣٠.
- ٢- موسوعه فقه إبراهيم النخعي، مقدمه، ج ١، ص ٥ و ٦.
- ٣- اسلام در جهان امروز، (الإسلام المعاصر)، ص ٢٤٤ (بالفارسيه).
- ٤- المصدر السابق، ص ٢٤٧.

ص: ٨٢

البروجردى رحمه الله وذلك عندما أرسل كتاب المبسوط للشيخ الطوسى والمختصر النافع للمحقق الحلى إلى علماء الأزهر، وكان اهتمام علماء الأزهر بهذين الكتابين إلى درجه أن وزاره الأوقاف المصريه أمرت بطبع كتاب «المختصر النافع» وتوزيعه على المسلمين مجاناً^(١).

وهذه الحركه أدت بالتالى إلى اعلان الشيخ محمود شلتوت (شيخ الأزهر الكبير) رسمياً وفى مقابله صحفيه، أرجحيه الفقه الشيعى فى موارد عديده، حيث قال:

«وقد استطعت أنا وكثير من إخوانى فى التقريب وفى الأزهر وفى الفتوى وفى لجان الأحوال الشخصيه وغير ذلك أن نرجح أقوالاً وآراءً من غير مذهب السنّه مع أننا ستيون، ومن ذلك ما أخذ به قانون الأحوال الشخصيه المصرى فى شؤون الطلاق الثلاث والطلاق المعلق وغير ذلك، فإنّ هذا مستمد من مذهب الشيعه الإماميه والعمل الآن قائم عليه دون سواه»^(٢).

د. صدور الفتوى التاريخيه لشيخ الأزهر المبنيه على جواز اتباع مذهب الشيعه

لا شك أنّ صدور مثل هذه الفتوى من قبل أحد رموز الأزهر العلميه والحقوقيه، يشير إلى حدوث تحوّل عظيم فى حركه الفقه الإسلامى والتي مهّدت لها قبل ذلك علماء كبار كآيه الله البروجردى والشيخ عبدالمجيد سليم وآخرون، وهذه الفتوى بمثابة اعلان ولاده جديده فى فتح باب الاجتهاد، الذى أخرج العالم الإسلامى من دائره المذاهب الفقهيه المعروفه.

وفى سفره إلى مصر التقى آيه الله الميرزا خليل الكمره اى بشيخ جامع الأزهر الشيخ محمود شلتوت وسأله عن الباعث على اصداره هذه الفتوى، ويقول الميرزا خليل نقلًا عن قول الشيخ شلتوت مفتى مصر الأكبر:

«منذ مدّه من الزمان وتقريباً قبل ثلاثين عاماً تحركت لدراسه فقه الإماميه وطلبت الكتب الفقهيه لعلماء الإماميه من العراق وايران، ولكن لم تصلنى هذه الكتب إلى فتره متأخره حيث كانت مصر تقبع تحت طائله الاستعمار وكانت الرقابه شديده على الكتب، وقد وصلتني كتبكم بعد فتح قناه السويس وقرأتها واطلعت على مضامينها وقد تمّت الحجّه علىّ فأصدرت تلك الفتوى (بجواز اتباع المذهب الفقهى للشيعه بوصفه أحد المذاهب الإسلاميه) دون أن أقع تحت تأثير أى مقام أو كلام»^(٣).

ويقول الشيخ محمّد جواد مغنيه:

التقيت في أحد أسفاري إلى مصر بالعلامة شلتوت وكان معه جماعه من كبار علماء الأزهر أيضاً وسألت عن الباعث على فتواه بجواز التعبد بالمذهب الجعفري، فأجابني قائلاً:

«اللّٰه يعلم بأنني لم يكن لديّ لإصدار هذه الفتوى أية دوافع سياسيّه واجتماعيه وغيرها، وقد كنت في مقام استنباط الأحكام الفقهيّه، وعندما كنت أرى بعض أدلّه الفقه الشيعي وادقق النظر فيها وأرى أنّها تملك القوه والمتانّه والدقّه، فهذا الأمر دفعني إلى إصدار الفتوى بجواز اتباع المذهب الشيعي، وأنا بنفسى افتى في بعض المسائل الفقهيّه على أساس فقه المذهب الجعفري».

١- شيخ محمود شلتوت طلايه دار تقريّب، ص ١٨٢ (بالفارسيّه).

٢- مجله رساله الإسلام، لسنة ١١، ص ٢٢٠.

٣- كتاب حج وقبله (كتاب الحج والقبله)، ص ١٣٠-١٣٢ (بالفارسيّه).

ص: ٨٣

ثم إنّ الشيخ محمود شلتوت التفت إلى الحاضرين وقال:

«عليكم مطالعه كتب الشيعة بدقّه»^(١).

٥. تأثير فقه أهل البيت عليهم السلام في فتوى علماء أهل السنّه والقوانين المدنيّه للبلدان الإسلاميّه

إشاره

إنّ حركه «الفقه المقارن» المطرد وطرح فقه أهل البيت عليهم السلام إلى جانب المذاهب الفقهيّه الأخرى، أثمرت ثمارها وبرزت آثارها يوماً بعد آخر، فقد أدرك الفقهاء والحقوقيون للمذاهب الأخرى عظمه فقه أهل البيت عليهم السلام، فمضافاً إلى إقدامهم على تصحيح بعض فتاواهم الفقهيّه، أقدموا كذلك على تدوين دائره المعارف الفقهيّه المشتمله على فقه أهل البيت عليهم السلام، ومن جمله هذه الموسوعات الفقهيّه: «موسوعه جمال عبدالناصر في مصر، موسوعه فقه الإمام علي بن أبي طالب على يد الدكتور رواس طلعجي في سوريه، ومعجم فقه السلف، عتره وصحابه، والتابعين، على يد أساتذّه جامعّه ام القرى في العريه السعوديه.

وقد أثر هذا المنهج الجديد بسرعه في العالم الإسلامي بحيث إنّ بعض البلدان الإسلاميّه غيرت من قوانينها المدنيّه وفقاً لفقه مذهب أهل البيت عليهم السلام، وكنموذج على ذلك نشير إلى ما يلي:

١. ترجيح فقه أهل البيت عليهم السلام في مسأله الالتزام بالشرط ضمن العقد

من المعلوم أنّ رأى جمهور فقهاء أهل السنّه أنّ الشرط ضمن العقد غير ملزم، ولكن في نظر المذهب الجعفري وبعض الحنابله

فالعمل بالشرط ضمن العقد لازم فيما لو لم يكن حراماً أو مغايراً لمقتضى العقد، على سبيل المثال: إذا اشترط المرأه ضمن عقد الزواج (وهو من العقود اللانزمه) أن زوجها لا يخرجها من المدينه الفلانيه، فالزوج لا يحق له إخراجها من تلك المدينه إلّا برضاها(٢)، ولكن إذا اشترط الخيار في عقد الزواج فذلك شرط باطل (٣).

ونقرأ في المادة ١٩ من قانون الاسره في الأردن المرقم ٦١ لعام ١٩٧٦ م، أنه اختار رأى المذهب الجعفرى، يقول:

«إذا اشترط الطرفان ضمن العقد شرطاً نافعاً لأحد الطرفين ولم يكن ذلك الشرط منافياً لمقاصد الزواج، ولم يكن ملزماً بشىء محرّم فى الشرع، فإنّ مراعاته واجبه»(٤).

وكذلك ورد فى المادة ٢٨ من القانون المدنى للأسره فى دوله الإمارات هذا الرأى أيضاً(٥).

٢. ترجيح فقه أهل البيت عليهم السلام فى مسأله الرضاع

وفى مسأله الرضاع، الموجب للحرمة، أى حرمة الزواج بين الطفلين الرضيعين، فهناك خلاف بين فقهاء الإسلام فى تفسير الآيه الشريفه والروايات الوارده فى هذه الموضوع، حيث ذهب بعض فقهاء المذاهب الأربعة كالحنفية والمالكية وأحمد فى روايه إلى الحرمة حتى لو كان الرضاع بمقدار قطره من اللبن، وذلك

١- مجله تقريب مذاهب اسلامى (مجله تقريب المذاهب الإسلاميه)، العدد ٥، ص ٤٤ (بالفارسيه).

٢- زبده الأحكام، لآيه الله مكارم الشيرازى، ص ٢١٦، المسأله ٨٥٣.

٣- تحرير الوسيله للإمام الخمينى، ج ٢، ص ٢٣٩، المسأله ١٨ (فى عقد النكاح وأحكامه).

٤- دراسات فى الفقه المقارن لعلى ابوالبصل، ص ١٦٩.

٥- الأحوال الشخصيه لمحمد الطنطاوى، ص ٥٧.

ص: ٨٤

بسبب روايه لديهم (١).

ولكن فى نظر الشافعيه والرأى الراجح للحنابله فإنّ الحد الأدنى للحرمة هو الرضاع خمس مرات وفى كل مره يرتضع فيه الطفل رضعه كامله بحيث يترك ثدى أمه لوحده، ودليلهم على هذا القول روايه عائشه قالت:

«لقد ورد فى القرآن الرضاع عشر مرات، ثم نسخت بعدها إلى خمس»، ويرى ابن عربى أن هذا الدليل من أضعف الأدله لاثبات المطلوب، لأنّ هذه الروايه استندت لآيه لا يعلم كونها من القرآن، ويقول: إذا عملنا بهذه الروايه يفتح أمامنا باب الطعن بالقرآن الكريم وأنّ التحريف واقع فيه (٢).

أمّا فى الفقه الجعفرى فإنّ مقدار الرضاع ينبغى أن يكون باعثاً على إنبات اللحم وانشداد العظيم للطفل، أو من حيث المدّه يكون

الرضاع يوماً وليله متواليه، أو يكون من حيث العدد خمسة عشر رضعه كامله (٣).

وهنا نرى أن الشيخ شلتوت يختار رأى الشيعة ويقول:

«أنا شخصياً أرى أن دليل الشيعة أقوى، وبذلك افتى فى هذا الموضوع وفقاً لرأى الشيعة» (٤).

يستنبط الشيخ شلتوت من قوله تعالى: «وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ...» (٥). أن عنوان «الأمهات من الرضاعة» إنما يصدق فيما إذا رضع الطفل مدّه معتبره من هذه المرأه، وبديهي أن تناول قطره من لبن المرأه أو رضاع خمس مرات لا- يكفى لصدق هذا العنوان ولا يثير عاطفه الامومه والعلاقه بين الام وابنها» (٦).

٣. ترجيح فقه أهل البيت عليهم السلام فى مسأله الطلاق المعلق

وفقاً لفقه المذاهب الأربعة لأهل السنّه، فإنّ الطلاق المعلق مع تحقق الشرط، «المعلق عليه» واقع ومنجز، وكان هذا هو قانون البلدان الإسلاميه ومنها مصر إلى سنه ١٩٢٩ م ولكن طبقاً للمذهب الشيعى فإنّ الطلاق المعلق وغير المنجز باطل بشكل عام ولا يقع، بمعنى أن صيغه الطلاق يجب أن تكون غير مقيده بأى قيد، حتى لو كان الطلاق معلقاً بشرط معلوم وقطعى، فمع ذلك فهو فى نظر الفقه الشيعى باطل وغير صحيح.

وقد اختار هذا الرأى الشيخ شلتوت المفتى الأعظم لمصر ورجحه على غيره، وقد أدى ذلك إلى تغيير القانون المدنى لمصر فى هذه المسأله وفقاً للفقه الشيعى، ومنذ عام ١٩٢٩ م تم إصلاح هذا القانون فى ماده ثلاثه، القانون رقم ٢٥ إلى ما يلى:

«لا يقع الطلاق المعلق وغير المنجز» (٧).

٤. ترجيح فقه أهل البيت عليهم السلام فى مسأله الطلاق بالثلاث

ومن جمله المسائل الفقيهيه التى نهج فقه أهل البيت عليهم السلام منذ البدايه خلافاً لسائر المذاهب الأربعة، ما يتعلق بالطلاق ثلاثاً وجمله واحده، ففى رأى جمهور المذاهب الأربعة ذا قال الرجل لزوجته: أنتِ، طالق ثلاث مرات، فإنه يحسب طلاقاً لثلاث مرات فلا يحق له الرجوع إليها بعد ذلك، ولكن فى نظر الفقه الشيعى فإنه يحسب طلاق واحد، فيحق للزوج الرجوع لزوجته

١- أحكام الاسره للشلبى، ص ١٩٤.

٢- المصدر السابق.

٣- المختصر النافع، ص ١٧٥؛ تحرير الوسيله، ج ٢، ص ٢٥٣ (القول فى الرضاع).

٤- مجله رساله الإسلام، السنه ١١، ص ٢٢٠؛ حديث الشيخ شلتوت لجريده الاطلاعات (بالفارسيه).

٥- سوره النساء، الآيه ٢٣.

٦- الفتاوى الشيخ محمد شلتوت، ص ٢٨٣.

فى أيام العده.

وقد أدى ترجيح الشيخ محمود شلتوت لرأى الشيعة إلى تغيير الكثير من القوانين المدنيه فى البلدان الإسلاميه التى رأت أن هذا الرأى يتوافق مع مصلحه الاسره، كما نرى فى الماده ثلاثه من القانون المرقم ٢٥ من العام ١٩٢٩ فى مصر حيث يصرح: «إنّ الطلاق بالثلاث سواء كان باللفظ أو بالإشاره لا يحسب إلّا طلاق واحد»^(١).

وقد ذكروا فى سبب هذا العدول من مذهبهم إلى المذهب الجعفرى أنّ هذا الرأى يتفق مع مصلحه الاسره وفى التيسير على الأشخاص الذين يطلقون زوجاتهم مثل هذا الطلاق^(٢).

وقد أيدت البلدان الاخرى أيضاً هذا التغيير فى الحكم الشرعى، وعلى سبيل المثال نقرأ فى الماده ٩٠ من قانون الاسره فى الاردن:

«إنّ الطلاق بالثلاث لفظاً أو إشاره وكذلك الطلاق المتكرر فى مجلس واحد يحسب طلاقاً واحداً»^(٣).

وجاء فى الماده ١٠ من قانون الإمارات: «إنّ الطلاق المتعدد لفظاً أو إشاره لا يحسب سوى طلاق واحد، وكذلك الطلاق المتكرر فى مجلس واحد»^(٤).

٥. ترجيح فقه أهل البيت عليهم السلام فى طلاق السكران

ذهب جمهور فقهاء أهل السنّه إلى أنّ طلاق السكران إذا وقع منه فى حاله السكر وباختياره وبدون ضروره فإنّه صحيح، ولكن طلاق السكران فى رأى الإماميه باطل مطلقاً.

يقول «الدكتور بدران أبو العينين»: «وإلى هذا (عدم طلاق السكران) مال الإماميه، وهو الرأى المتفق مع للعقل، الموافق للأصول، وإذا ... أنّ عقوبه ايقاع الطلاق لا تقتصر على من ارتكب المعصيه بل تتعداه إلى زوجته وأولاده»^(٥).

وحالياً نرى تغيير القانون فى مصر ولبنان وفقاً لمذهب الإماميه، حيث يصرح القانون رقم ٢٥ لعام ١٩٢٩ م فى أول ماده منه، وكذلك فى قانون الاسره فى الماده ١٠٤ أنّ: «لا يعتبر طلاق السكران»^(٦).

٦. ترجيح فقه أهل البيت عليهم السلام فى مسأله الشاهدين على الطلاق

يشترط لوقوع الطلاق فى مذهب الإماميه حضور شاهدين عدلين، لأنّ القرآن الكريم يقول: «وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ...»^(٧).

وعلى هذا الأساس لا يكفي في وقوع الطلاق شهاده رجلين غير عادلين أو عادل واحد وامرأه.

ولكن في نظر أكثر فقهاء المذاهب الأربعة لا يشترط حضور الشهود للطلاق بل يستحب.

يقول عالم الأزهر الكبير «الشيخ أبو زهره»: «لو كان لنا أن نختار للمعمول به في مصر، لاخترنا ذلك الرأي» (٨).

ويقول «الدكتور بدران» في هذا الصدد:

١- أحكام الأسره للشلبى، ص ٤٨٩-٤٩١.

٢- المصدر السابق.

٣- دراسات في الفقه المقارن لعلی أبوالبصل، ص ٧٨.

٤- الأحوال الشخصيه في الشريعه للطنطاوى، ص ٣٢١.

٥- الفقه المقارن للأحوال الشخصيه لأبو العينين، ص ٣١٥.

٦- أحكام الاسره، الشلبى، ٤٨٢؛ الفقه المقارن للأحوال الشخصيه، أبو العينين، ص ٣١٥ و ٣١٦.

٧- سوره الطلاق، الآيه ٢.

٨- الأحوال الشخصيه لأبوزهره، ص ٣٦٩.

ص: ٨٦

«ورأى الشيعة الإماميه هو الراجح، إذ أنه يضيق دائره الطلاق التي اتسعت الآن كثيراً كما يسهل إثباته فيما لو وقع خلاف بين الزوجين في الطلاق» (١).

إن كلمات هؤلاء الفقهاء الكبار المبنيه على ترجيح رأى الشيعة إمتدت تدريجياً إلى قوانين سائر البلدان الإسلاميه وأحدثت فيها تغيير مهماً، وأخيراً نرى في القوانين المدنيه لمصر أنهم رجحوا هذا الرأى أن الطلاق يجب أن يكون بحضور شاهدين عدلين (٢).

٧. ترجيح فقه أهل البيت عليهم السلام في مسأله عدم سقوط المهر والنفقه في طلاق الخلع

في صورته وقوع طلاق الخلع، فعلى أساس رأى الحنفيه أن جميع حقوق الطرفين بين الزوج والزوجه الحاصله بعقد الزواج تسقط من الاعتبار، بمعنى أن المهر مثلما إذا كان مؤجلاً ووقع طلاق الخلع قبل حلول الأجل، فلا يجب على الزوج شىء تجاه الزوجه، ومن جهه أخرى إذا كانت النفقه واجبه على الزوج تجاه زوجته وقد دفع لها نفقتها لتأمين مستقبلها ووقع الطلاق وقد بقى مبلغ من هذه النفقه لعدم حلول وقتها فلا ينبغى للزوج يستعيد أن هذا المبلغ منها.

ولكن على رأى الإماميه إذا تقرر أن تدفع الزوجه مالاً آخر غير المهر على أساس أنه مال الخلع، فالزوجه يحق لها المطالبه بالمهر

والنفقات السابقة، كما أنّ الزوج يحق له استعادة النفقات التي دفعها لها مقدماً وقد بقيت المدّة المذكوره.

ويصرّح القانون ٢٥ من العام ١٩٢٠ م في مصر بترجيح رأى مذهب الإماميه في هذا الشأن، ويقول:

«إنّ النفقات المجمده لا تسقط بطلاق الخلع بل تستطيع الزوجه المطالبه بتلك النفقات من الزوج»(٣).

٨. ترجيح فقه أهل البيت عليهم السلام في مسأله الرجوع في الطلاق الرجعي

على أساس المذهب الجعفري والحنفي لا يشترط في الرجوع في الطلاق الرجعي أى شرط من فعل أو قول، بل يقع صحيحاً إذا وقع بأحدهما، ولكن في المذهب المالكي يشترط في فعل الرجوع أن يقترن بالتيه(٤).

أمّا في نظر الفقه الشافعي فالرجوع لا يتحقق بالقول أو بالفعل أبداً.

يقول «الدكتور بدران» في ترجيحه لفقه الإماميه والحنفيه:

«فكان الراجح ما ذهب إليه الحنفية والإماميه من صحّه الرجعه بالقول والفعل»(٥).

ونرى هذا الحكم في قانون الاسره في مصر في الفقرة الثانيه من ماده ١٢:

«يحقّ للزوج الرجوع لزوجهه بالقول أو بالفعل»(٦).

٩. ترجيح فقه أهل البيت عليهم السلام في مسأله تحوّل عدّه المراه من نوع إلى نوع آخر

إذا طلق الزوج وهو في مرض موته زوجته بدون رضاً منها لغرض حرمانها من الميراث ومات الزوج في

١- الفقه المقارن للأحوال الشخصيه لأبوالعينين، ص ٣٧٩.

٢- المصدر السابق، ص ٣٨٠.

٣- المصدر السابق، ص ٤٠٥-٤٠٧.

٤- بدايه المجتهد، ج ٢، ص ٧.

٥- الفقه المقارن للأحوال الشخصيه لأبوالعينين، ص ٣٧١.

٦- المصدر السابق، ص ٣٧٠.

إلى عدّه الوفاة ففي نظر الفقه الحنفي تكون عدّه المرأة إلى أبعد الأجلين، يعني يأخذ بالعدّه أطول مدّه من عدّه الوفاة وعدّه الطلاق، ولكن في نظر الفقه الإمامي أنّ تلك المرأة تعتد بعدّه الطلاق فقط، لأنّها حسب الفرض أنّها مطلقه طلاقاً بائناً، لأنّ الطلاق وقع في حال وفاة الزوج، وحينئذٍ لا تحسب هذه المرأة زوجه له لتعتد عدّه الوفاة، أمّا سبب حصولها على الإرث من مال زوجها السابق فذلك بسبب وجود دليل خاص ورد من الشارع، وهذا الدليل لا يسرى إلى العدّه.

ونقرأ في قانون حقوق الاسره في لبنان المادة ١٤٧ أنّه يصرح بترجيح رأي الإماميه في الطلاق البائن وأنّ عدّه الطلاق لا تتحوّل إلى عدّه الوفاة(٢).

١٠. ترجيح فقه أهل البيت عليهم السلام في مسألة مدّه الحمل

في رأي أكثر فقهاء الإماميه فإنّ الحد الأقصى لمدّه الحمل تسعة أشهر، وفي رأي البعض عشرة أشهر، بينما ذهب آخرون إلى أنّها تمتد سنه كامله(٣).

ولكن في رأي الفقه الحنفي فإنّ الحد الأقصى للحمل سنتان، وفي نظر المذهب المالكي والشافعي والحنبلي أربع سنوات، وفي نظر ليث بن سعد وعبد بن عوام خمس سنوات، وعلى قول الزهري والقول الثاني لمالك سبع سنوات(٤).

وقد تبنت المحاكم القضائيه في مصر مذهب أبي حنيفة إلى عام ١٩٢٩ م، ولذلك كانت النسوة الفاسدات واستناداً لرأي فقهاء المذهب الحنفي ينسبن أولادهن غير الشرعيين إلى أزواجهن الأثرياء بعد موتهم حتى إذا تمّت الولادة لما يقارب الستين من وفاة الزوج، وقد أدى هذا الأمر إلى مفاسد كثيرة إلى أن أرجعت وزاره العدل في مصر هذه المسألة إلى الطب القانوني، وقد أيدوا في هذه المسألة الفقه الإمامي، ومنذ ذلك الحين تقرر في المادة ١٥ من القانون المرقم ٢٥ لعام ١٩٢٩ م أنّ الحد الأقصى للحمل مدّه سنه كامله لا أكثر، وذلك وفقاً لفقه المذهب الإمامي(٥).

١١. ترجيح فقه أهل البيت عليهم السلام في مسألة جواز الوصيه للوارث

لا تجوز الوصيه للوارث بدون الإذن من سائر الورثه في رأي المذاهب الأربعة لأهل السنّه، ولكن في نظر فقه أهل البيت عليهم السلام تجوز مثل هذه الوصيه بدون إحراز رضا سائر الورثه.

يقول استاذ الشريعة في جامعه القاهره «الشيخ محمّد زكريا البرديسي»:

«وقد أخذنا في القوانين الجديده للأحوال الشخصيه في جواز الوصيه لوارث بمذهب الشيعة وتركنا المذاهب الأربعة التي لا تجيز الوصيه للوارث، وذلك مسايير لمصالح الناس والعمل على كلّ ما فيه مصلحة المسلمين ما دمنا لا نخرج عمّا رسمه الكتاب وما رسمته السنّه النبويه»(٦).

٢- الفقه المقارن للأحوال الشخصية لأوالعينين، ص ٤٦٤؛ أحكام الاسره للشلبى، ص ٦٤٦.

٣- جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ١٩٧.

٤- المصدر السابق، ٤٩٠.

٥- الأحوال الشخصية لمحمد محبى الدين، ص ٣٤٢.

٦- مجله رساله الإسلام، السنه ١٥، ش ٥٨، ص ٢٢٠.

ص: ٨٨

وفى عام ١٩٤٦ م تمّ العدول فى قانون الوصيه من رأى المذاهب الأربعة إلى فقه أهل البيت عليهم السلام فى هذه المسأله وقالوا بجواز الوصيه للوارث فى حدود الثلث بدون الإذن من سائر الورثه(١).

١٢. ترجيح فقه أهل البيت عليهم السلام فى مسأله إرث البنت

إذا مات الرجل وليس له سوى بنت واحده، ففى نظر الفقه الشيعى فإنّ جميع تركه الأب تعود لهذه البنت، وكذلك لو كان له ابن واحد فإنّ جميع التركة تعود إليه، ولكن المذاهب الأربعة لأهل السنه لاترى فى مسأله إرث البنت هذا الرأى.

وقد اقترحت السيده «نائله علوبه» فى مقالتها العلميه ومن خلال بيان مستندات وأدله إلى مؤتمر لجنه الاسره لوزاره الأمور الاجتماعيه فى مصر، أن يتغير قانون الإرث فى مسأله ميراث البنت فى مصر وفقاً للفقه الشيعى.

تقول هذه السيده:

«ربّما يعترض البعض أننا لسنا من أتباع المذهب الشيعى لنحكم بهذه الحكم، ولكن ينبغى أن نعلم أنّ المذهب الشيعى هو مذهب إسلامى أصيل، وقد اعترفت وزاره الأوقاف فى مصر بهذا المذهب رسماً وقد أشرفت على طبع بعض مؤلفات علماء هذا المذهب التى تبيّن أصاله هذا المذهب، وامتاز هذا المذهب بأنّ فقهه يعتمد على أصل التشريع كما ورد فى القرآن الكريم، وعلى أساس حكم هذا المذهب فإنّ البنت إذا كانت واحده للمتوفى فإنّها ترث جميع تركه الأب»(٢).

وتضيف قائله:

«ولقد اتفق المذهب الشيعى فى كثير من أحكامه مع باقى المذاهب الإسلاميه الأربعة المعروفه ولا يضيرنا أن نأخذ بالأصلح من هذا المذهب الإسلامى فى شأن ميراث البنات»(٣).

وأخيراً قبلت لجنه الاسره فى مصر هذا الاقتراح(٤).

١٣. ترجيح فقه أهل البيت عليهم السلام فى مسأله وقت رمى الجمرات

إنّ وقت رمى الجمرات في أيام التشريق في نظر جمهور فقهاء المذاهب الأربعة يتعين بعد الزوال من أيام التشريق، وهذا الأمر أدى إلى مقتل الكثير من الحجاج في كل عام بسبب الزحام الشديد على الجمرات، وقد دفعت هذه المشكله بفقهاء العربيه السعوديه لاجراء بعض التوسعه في منطقه الرمي من حيث الزمان والمكان.

وقد ذهب معظم الفقهاء في العصر الحاضر واستناداً لفقهِ الإمام الباقر عليه السلام أنّ وقت رمى الجمرات يبدأ منذ الصباح، وقد صرّحوا في كتبهم بهذا الرأي ومنهم «العلامة الشيخ مصطفى الزرقاء» و «العلامة الدكتور يوسف القرضاوى» و «العلامة الشيخ عبدالله زيد محمود» و «الدكتور عبدالوهاب أبو سليمان» وهم من أكابر علماء العربيه السعوديه.

يقول العلامة الشيخ مصطفى الزرقاء:

«ذهب جمهور الفقهاء إلى أنّ وقت الرمي يبدأ من الزوال من اليوم الثاني من أيام العيد وأنّ الرمي قبل

١- الفقه الإسلامى وأدلّته لوهبه الزحيلي، ج ١، ص ٧٤٧٧ و ٧٤٧٨.

٢- مجله رساله الإسلام، السنه ١٥، ش ٥٨، ص ٢٢٠ و ٢٢١ (بالفارسيّه).

٣- المصدر السابق.

٤- المصدر السابق، ص ٢٢١.

ص: ٨٩

الظهر غير صحيح، ولكن خالف في هذه المسأله الإمام الباقر محمّد بن على من أهل البيت عليهم السلام كما ورد في كتاب بدايه المجتهد، وعلى هذا الأساس يمكن للحجاج الرمي في هذه الأيام الأربعة منذ الصباح وقبل الظهر ويجوز للمكلف أن يتبع أحد المذاهب المعتره فإنّه مقبول عند الله»(١).

ويقول العلامة القرضاوى:

«إنّ علاج مشكله الوفيات الناشئه من ازدحام الحجاج في وقت معين لرمي الجمرات في منى هو القول بالتوسعه الزمانيه، حيث إنّ الشرع أجاز لنا فيما إذا كان عدد الحجاج كثيراً ومكان الرمي محدوداً أن نتوسع في زمان الرمي ونقول بجواز الرمي من الصباح إلى الليل (٢)، ولا معنى للتشدد في رمي الجمرات حتى لو أدى ذلك إلى مقتل مئات الحجاج بسبب الزحام الشديد، فلا يمكن ارجاع ذلك إلى الشرع، لأنّ الغرض هو ذكر الله، والمطلوب اليسر ورفع الحرج»(٣).

أمّا «الدكتور عبدالوهاب أبو سليمان» وهو عضو لكبار علماء السعوديه فيقول:

«إنّ المذهب الشيعى الزيدى والإمامى يرى وفقاً لرأى الإمام أبو جعفر الباقر عليه السلام أنّ رمي الجمرات يبدأ من الصباح وهذا الرأى منسجم مع مقاصد الشريعة المطهره في رفع الحرج واجتناب سفك الدماء وحفظ النفوس»(٤).

١٤. ترجيح فقه أهل البيت عليهم السلام في مسأله تغيير العده من ثلاثه أقرء إلى سنه كامله

بما أنّ عدّه النساء لها أشكال متعدده، ففي بعض الحالات لأسباب متعدده يتمّ تغيير العدّه من حاله إلى أخرى، مثلاً تتغير أحياناً العدّه لثلاث قروء من هذا النوع إلى نوع آخر، كأن تكون العدّه مدّه الحمل.

ومن جمله الموارد القابله للتغيير فيما إذا طلقت المرأة ذات العاده، وبعد رؤيتها الحيض لمرتين ينقطع عنها الحيض فلا ترى الحيض مرّه ثالثه، في هذه الصوره وعلى أساس رأى الإماميه يجب عليها الصبر مدّه سنه كامله، فلو لم تر دم الحيض طيله هذه المدّه فإنّ عدّتها تنتهى بعد مرور سنه واحده(٥)، ولكن عند فقهاء أهل السنّه تمتد هذه مدّه إلى زمان اليأس، وفي هذه المسأله مشكلات كثيره تبثلى بها النسوه فى البلدان الإسلاميه، ومن ذلك أنّ الزوج فى هذه المدّه يجب عليه دفع نفقه هذه المرأة المطلقه.

يقول «الدكتور بدران» فى هذا الصدد:

«إنّ هذا الحكم أدى إلى تقديم شكاوى كثيره من قبل الرجال، لأنهم مجبرون على دفع نفقه الزوجه المطلقه لعدّه سنوات دون الاستمتاع بها، ويكفى أن تدعى المرأة كذباً أنّها لم تر الحيض ثلاث مرات متواليه، إلى أن اختاروا فى عام ١٩٢٩ م رأى فقهاء الإماميه وصرحوا بذلك فى ماده ١٧ من قانون ٢٥ لمصر، وذلك لدفع هذا الضرر العظيم وقرروا أنّ نفقه هذه المرأة تستمر لمدّه سنه واحده من تاريخ الطلاق، وبعد هذا التاريخ لا يُقبل ادعاؤها».

ويضيف «الدكتور بدران»:

- ١- الفتاوى لمصطفى الزرقاء، ص ١٩٦.
- ٢- مجله المجتمع، العدد ١٣٤٣، ص ٤٦.
- ٣- فى فقه الأولويات، للدكتور القرضاوى، ص ٣٩.
- ٤- مجله البحوث الفقيهيه المعاصره، السنه ١٣، العدد ٤٩، ص ١٢٢.
- ٥- يمكن مطالعه جزئيات هذه المسأله فى كتاب جواهر الكلام، ج ٢٢، ص ٢٣٧.

ص: ٩٠

«هذا الذى ذهب إليه القانون المصرى هو مذهب الإماميه»(١).

١٥. ترجيح فقه أهل البيت عليهم السلام فى مسأله الزواج من الكتائبه

يقول «محمد رشيد رضا» صاحب تفسير المنار فى تفسير الآيه ٢٢١ من سوره البقره: «وَلَمَّا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَيْتَى يُؤْمِنَنَّ»، فى باب عدم جواز نكاح المرأة المشركه وجوازه من المرأة الكتائبه (اليهوديه والنصرانيه):

«ونقول فى الجواب: لو اتحدت لمصرح الكتاب بجواز الزواج بالكتابه المحصنه، ولما اتفق سلف الامه وخلفها على ذلك، ما عدا هذا الشرذمه من الشيعة»(٢).

ولكنه بعد صفحه أو صفحتين يبرر هذا الرأى مع الاعتذار من هذه الفتوى والعوده إلى رأى علماء الشيعة ويقول:

«هذا ما كتبه عند طبع التفسير للمره الاولى (من الفتوى بجواز نكاح المرأه اليهوديه والنصرانيه) وقد حدث بعد ذلك أن فتن كثير من شبان مصر بنساء الافرنج وتزوجوا بهن فأفسدن عليهم أمورهم الدينيه والوطنيه، واضطر بعضهم إلى الطلاق وغرم كثير من المال، ومن رجل غنى قتلته امرأته الفرنسيه وجاءت تطالب بميراثها منه، وقليل منهم من اهدت به زوجته وأسلمت.

وقد سرت العدوى إلى المسلمات فمن الغنيات منهنّ من تزوجن بمن عشقن من رجال الافرنج بدون مبالاه بالدين الذى لا تعرف منه غير اللقب الوراثى وقد عظمت الفتنة وقى البلاد من شرّها»(٣).

وفى الحقيقه أنّ «محمد رشيد رضا» أدرك عمق نظر فقهاء الشيعة ورجع من فتواه السابقه.

الخلاصه:

إنّ الحركه التكاملية والتدريجيّه للفقّه المقارن فى مرحلته المعاصره، أدت- مضافاً إلى تقليل الفاصله بين المذاهب الإسلاميه- إلى أن ينظر العالم الإسلامى بنظره إيجابيه لفقّه أهل البيت عليهم السلام، هذا من جهه، ومن جهه أخرى فإنّ نظام الهيمنه الاستكبارى والصهيونيه العالميه الذين يخشون من التقريب بين المسلمين وازدهار فقّه أهل البيت عليهم السلام فى العالم الإسلامى بذلوا كل جهودهم لتكريس الفرقه بين المسلمين وإثارة الأشخاص المتطرفين والجاهلين ضد الشيعه، وبذلك عملوا من جهه على اعاقه هذه النهضه المباركه للتقريب بين المذاهب الإسلاميه ومنعوا اهتمام العالم الإسلامى بمذهب أهل البيت عليهم السلام، ومن جهه أخرى دفعوا بالشيعه إلى اتخاذ موقف مماثل لمواجهة هذا العداء من قبل الآخرين، وبذلك استطاعوا تعميق الهوه وإثارة الفتنة بين المسلمين وزياده الخلافات والنزاعات الداخليه.

وحالياً نرى أنّ الكثير من البلدان الإسلاميه قد اعترفت بمذهب أهل البيت عليهم السلام رسمياً، وأدرك علماء هذه البلدان عظمه فقّه هذا المذهب الأصيل وتحركوا على مستوى الاستفاده منه فى دائره الفقّه المقارن، فينبغى على العلماء السعى وبذل الجهد فى تعريف

١- الفقّه المقارن للأحوال الشخصيه لأبوالعينين، ص ٤٦٦.

٢- المنار، ج ٢، ص ٣٥٥.

٣- المصدر السابق، ص ٣٥٧.

العملاء الانتهازيين أن يدلوا هذا التوجه العالمى لمذهب أهل البيت عليهم السلام إلى حالة من النفور والانزجار. وكذلك يجب عليهم عرض الفقه الإسلامى بصورة كامله مقارنه وبمنهج واسلوب جديد إلى العالم ليطلع الحقوقيون والعلماء فى العالم المعاصر على معطيات وثمرات هذا الفقه المبارك ويتنفعوا من بركاته.

المصادر والمصادر

١. القرآن الكريم.
٢. أحكام الاسره فى الإسلام، محمّد مصطفى الشلبى، دار النهضه العربيه، بيروت، الطبعة الثانيه، ١٣٩٧ ق.
٣. الأحوال الشخصيه فى الشريعه الإسلاميه، محمّد محيى الدين عبدالحميد، دار الكتب العربى، بيروت ١٤٠٤ ق.
٤. الأحوال الشخصيه، محمّد أبوزهره، دار الفكر العربى، القايره.
٥. اسلام در جهان امروز، (الإسلام المعاصر) مارسل بواراز، ترجمه الدكتور على المؤيدى، طهران، مكتب نشر الثقافه الإسلاميه، ١٣٦١ ش.
٦. الإمام الصادق عليه السلام، عبدالحليم الجندى، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميه، القايره، ١٣٩٧ ق.
٧. امراء البلد الحرام، الدحلان.
٨. البحوث الفقهيه المعاصره (مجله).
٩. بدايه المجتهد، ابن رشد.
١٠. تحرير الوسيله، الإمام الخمينى، مؤسسه تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينى (ره)، ١٣٧٩ ش.
١١. تقريب المذاهب الإسلاميه (مجله).
١٢. حوزة (مجله).
١٣. جامع العلوم، الفخر الرازى، اسلامى، طهران.
١٤. جواهر الكلام، الشيخ محمّد حسن النجفى، دار الكتب الإسلاميه، طهران، الطبعة الثالثه، ١٣٦٧ ش.
١٥. دراسات فى الفقه المقارن، على أبوالبصل، دار القلم الإمارات ٢٠٠١ م.

١٦. رساله الإسلام «مجله» دار التقريب القاهره.

١٧. زبده الأحكام، مكارم الشيرازى.

١٨. شرح كتاب النبيل وشفاء العليل، على على منصور.

١٩. شيخ محمود شلتوت طلايه دار تقريب، عبدالكريم بى آزار، مجمع جهانى تقريب مذاهب اسلامى، طهران، ١٣٧٩ ش.

٢٠. الفتاوى، الشيخ محمود شلتوت، دار الشرق، القاهره.

٢١. الفتاوى، مصطفى الزرقاء، مجدى أحمد المكى، دار القلم دمشق، الطبعة الاولى، ١٤٢٠ ق.

٢٢. الفقه الإسلامى وأدلته، وهبه الزحيلى، دار الفكر، دمشق، الطبعة التاسعه، ١٤٢٧ ق.

٢٣. الفقه المقارن للأحوال الشخصيه، بدران أبو العينين، دار النهضه العرييه، بيروت.

٢٤. فى فقه الآيات، الدكتور القرضاوى، مؤسسه الرساله، ١٤٢١ ق.

٢٥. كتاب حج وقبله، (الحج والقبله)، الميرزا خليل الكمره اى.

٢٦. المجتمع (مجله).

٢٧. المختصر النافع، العلامة الحلى، مؤسسه المطبوعات الدينيه، قم، ١٣٧٦ ش.

ص: ٩٢

٢٨. مرجع العلوم الإسلامى، محمّد الزحيلى، دار المعرفه، دمشق.

٢٩. مقارنه المذاهب فى الفقه، الشيخ محمود شلتوت والشيخ على سايس، مصر، مطبعه محمد على صبيح، ١٩٣٥ م.

٣٠. مقدمه ابن خلدون، دار الكتب اللبنانى، بيروت.

٣١. المنار، محمد رشيد رضا، دار المعرفه، بيروت، الطبعة الثانيه.

٣٢. الموافقات فى أصول الأحكام، أبو إسحاق الشاطبى، دار الرشاد الحديثه.

٣٣. موسوعه فقه إبراهيم النخعى، الدكتور رؤاس قلعه جى، دار النفائس، بيروت، الطبعة الثانيه، ١٤٠٦ ق.

٣٤. همبستگى مذاهب اسلامى، عبدالكريم بى آزار، سازمان فرهنگ وارتباطات، طهران، ١٣٧٧ ش.

٣٥. وهابيان، على أصغر الفقيهى، انتشارات صبا، الطبعه الرابعه، ١٣٧٧ ش.

ص: ٩٣

٦

القسم السادس: الماكل التاريخيه للفقّه الإسلامى

اشاره

المراحل التسع لفقّه أهل البيت عليهم السلام

- عصر حضور أئمّه اهل البيت عليهم السلام

- عصر تشكيل وتبويب الفقّه

- عصر التحوّل فى ميدان التفقّه والإجتهد

- عصر الركود والتقليد

- عصر تجديد حياه الفقّه لمدرسه أهل البيت عليهم السلام

- عصر ظهور الحركه الأخباريه

- عصر تجديد حياه الاجتهد فى ميدان التفقّه

- عصر الإبداع الفقهيّه

- عصر ورود الفقّه للميادين الإجتهديه المختلفه

المراحل السنّه لفقّه أهل السنّه

- عصر الصحابه والتابعين

- عصر ظهور المذاهب الفقهيّه

- عصر توقّف حركه الإجتهد

- عصر الركود الفقهي

- عصر عوده الحركة الفقهيّة

- عصر اليقظة وإحياء باب الاجتهاد من جديد

ص: ٩٤

ص: ٩٥

الماكل التاريخيه للفقّه الإسلامى

مقدمه:

إنّ كلّ علم يملك سلسله من المقدمات، وهى عبارته عن: التعريف، الموضوع، مسائل ذلك العلم والغايه منه، وهناك بحث آخر أيضاً يبحث فى كلّ علم وهو عبارته عن: تاريخ ذلك العلم.

إنّ تاريخ كلّ علم عبارته عن الأطلاع على ظهور ونموّ وتكامل مسائل وقضايا ذلك العلم على امتداد الزمان.

مثلاً، أحياناً يبحث عن علم الطبّ وتعريفه، وموضوعه، ثمراته ونتائجه، وأحياناً أخرى يبحث ما وراء هذه المسائل، من تاريخ هذا العلم والمراحل التى مرّ بها فى عمليه التكامل العلمى لقضايا هذا العلم، فتارة يواجه مرحله التوقّف والركود أو يعيش الحركة والانطلاق فى تحقيقاته ودراساته، وهذا هو ما يدعى بـ «تاريخ علم الطب» أو «تطور علم الطب».

وبالنسبه لعلم الفقه فهو أيضاً غير مستثنى من هذه القاعده، ومن هنا فإنّ علماء العلوم الإسلاميه بحثوا فى القرون الأخيره «مسيره تطوّر الفقه» أو «المراحل التاريخيه للفقه» وتحركوا على مستوى التحقيق بجديّه فى هذا المورد.

على آيه حال فإنّ التعرّف على المراحل التاريخيه المختلفه للفقّه الإسلامى سيمنحنا معرفه واطّلاع واسع على الجذور العميقه لهذا العلم وحركه الفقهاء وسعيهم البالغ فى ترشيد مسيره هذا العلم، ونتعرّف كذلك على أسباب الركود أو الحركة والإبداع العلمى لفقهاء الإسلام فى بعض العصور والمراحل التاريخيه، وتأثير الزمان والمكان والحوادث الواقعه على امتداد التاريخ الإسلامى فى خلق فهم جديد للفقهاء وأمثال ذلك.

وفى هذه المقاله نسعى لدراسه المراحل التاريخيه الفقهيّه لفقّه أهل البيت عليهم السلام، وكذلك فقّه أهل السنّه.

وفى البدايه نشرع من فقّه أهل البيت عليهم السلام وقبل الورود نذكر القارىء بهذه الحقيقه، وهى أنّ مرحله التشريع وعصر نزول الوحى التى بدأت منذ بعثه الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله إلى رحلته، تعدّ مرحله مشتركه بين جميع المذاهب الإسلاميه، وهذه المرحله نطلق عليها مرحله التشريع وتأسيس العلوم الإسلاميه، ومنها «الفقه». ورائد هذه المرحله هو الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله نفسه حيث قام - بالاقْتِباس من الوحى - ببيان كليات الفقه وفروعه للناس، وقد أخذ المسلمون أحكامهم

ومسائلهم من النبي صلى الله عليه وآله كلاً على أساس قدرته واستعداده (١).

فى هذه المرحلة تمّ إبلاغ القرآن الكريم للناس بشكل كامل وصدر الأمر بجمعه وتدوينه أيضاً، وقام رسول الله صلى الله عليه وآله بتعليم سنّته للناس أيضاً، وهذه السنّة انتقلت بشكل كامل بواسطة الإمام على عليه السلام إلى الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام.

إنّ جميع المذاهب الإسلاميّة، ترى أنّ أول مرحلة من المراحل الفقهيّة لتلك المذاهب هي ما يتّصل بعصر الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله ومن هنا نحن نشرع باستعراض المراحل الفقهيّة المختلفة بعد هذه المرحلة حيث شرعت الفرق والمذاهب الإسلاميّة المختلفة بالظهور، ونبدأ بالمراحل التاريخيّة لفقّه الإماميّة.

المراحل التسع لفقّه أهل البيت عليهم السلام:

خصائص فقّه أهل البيت عليهم السلام:

إشارة

إنّ فقّه الشيعة، الذى هو فقّه أهل البيت عليهم السلام، انطلق من رحاب الرسالة المحمّديّة، ثمّ خاض فى تفرّيع مسائله أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله الطاهرين فنال الرعايه الكافية من قبلهم.

وقد واجه المذهب الفقهي لفقهاء الشيعة تحولات كثيرة على امتداد تاريخه، وخاصّه فى عصر أئمّه أهل البيت عليهم السلام، فأحياناً وبسبب الضغوط والتحدّيات التى يفرضها الواقع السياسى يواجه هذا الفقّه ركوداً، وأحياناً أخرى يعيش فرصاً جيّده وظروفاً مناسبة بسبب صراع السلطة السياسيه مع القوى المناهضه، وهى فتره انتقال القدره وتغيير الحكومه، فيشهد الفقّه حركه ونشاطاً متزايداً. وفى المراحل اللاحقه بعد مرحله أئمّه أهل البيت عليهم السلام، فإنّ الفقّه الشيعى واجه أيضاً حوادث مختلفه أدت أحياناً إلى ركود علم الفقّه، وأحياناً أخرى أدت إلى زياده حركته ونشاطه فى عمليه الابداع الفقهي والتعمّق العلمى.

والنتيجه، فإنّ فقّه الشيعة - منذ العصر الأول وإلى عصرنا الحاضر وبسبب انفتاح باب الاجتهاد - مازال يشهد حركه تصاعديه نحو التطوّر والانتشار وبشكل ملحوظ.

وقبل دراسه المراحل الفقهيّة للشيعة الإماميّة، نرى من الضروره بيان الخصائص الأساسيه لفقّه أهل البيت عليهم السلام:

١. العمل بفقّه أهل البيت عليهم السلام مجزئ

من البديهي أنّ العمل بفقّه أهل البيت عليهم السلام مجزئ للمكلف وسبب لنجاته، وأوضح دليل على ذلك هو ما ورد فى حديث

«الثقلين» (٢) المتواتر والمعروف، ومحتوى هذا الحديث يدل بوضوح على أنّ التمسك بأهل بيت النبي صلى الله عليه وآله يساق التمسك بكتاب الله، وسبب للهدايه والنجاه.

١- واختلف الأصحاب أيضاً في الأخذ من الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله حسب استيعابهم واستعدادهم، يقول مسروق (وهو من التابعين): لقد جالست أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله فوجدتهم كالأخاذ فالأخاذ يروى الرجل والأخاذ يروى الرجلين والأخاذ يروى العشره والأخاذ يروى المائة والأخاذ لو نزل به أهل الأرض لاصدرهم. (الطبقات الكبرى لابن سعد، ج ٢، ص ٣٤٣)

٢- ورد هذا الحديث بتعابير مختلفه في كتب الشيعة والسنة؛ من كتب الشيعة: الكافي، ج ١، ص ٢٩٤؛ وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٩؛ بصائر الدرجات، ص ٤٣٣؛ الإرشاد للشيخ المفيد، ج ١، ص ٢٣٣؛ الأمالي للشيخ الطوسي، ص ١٦٢؛ الإحتجاج للطبرسي، ج ١، ص ١٤٦ وبحار الأنوار، ج ٢٣، ص ١٠٦-١٤٧. ومن مصادر أهل السنة أيضاً يمكن الإشارة إلى هذه الكتب: صحيح مسلم، ج ٤، ص ١٨٧٣؛ سنن الترمذى، ج ٥، ص ٣٢٨؛ مسند أحمد، ج ٣، ص ٥٩؛ سنن البيهقي، ج ١٠، ص ١١٤؛ مستدرک الصحيحين، ج ٣، ص ١١٠ وكنز العمال، ج ١٤، ص ٤٣٥. وللمزيد انظر: نفحات القرآن، ج ٩، ص ٦٢-٧١.

ص: ٩٧

واللافت أن نعلم أنه في الآونة الأخيرة صدرت مجموعه تحمل اسم «فقه السلف عتره وصحابه وتابعين» بقلم محمّد المنتصر الكتاني نشرته جامعه «أم القرى» في مكّه، يقول هذا الكاتب في بدايه تعريفه ل «فقه العتره»:

«إنّ فقه العتره يشمل الفقه الذى وصل إلينا عن طريق فاطمه الزهراء بنت رسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين الإمام على، والإمام الحسن، الإمام الحسين، إلى الإمام الصادق عليهم السلام».

ثم يضيف:

«إنّ الحصول على فقه العتره والعمل به هو فى الحقيقة الحصول على العلم والهدايه وسبب الأمان من الضلاله، وبالاقتران مع كتاب الله يؤدّى إلى الهدايه والأمان حتى أنه يكون سبباً لدخول الجنّه» (١).

ثم إنّ هذا الكاتب ومن أجل إثبات صحّه كلامه يتمسك بحديث «الثقلين».

ويقول الإمام الفخر الرازى فى تفسيره فى موضوع الجهر ب

«بسم الله الرحمن الرحيم»

فى الصلاه:

«أما أنّ على بن أبى طالب عليه السلام كان يجهر بالتسميه فقد ثبت بالتواتر، من اقتدى فى دينه على بن أبى طالب فقد اهتدى، وإليك ما قاله (يعنى ما قاله رسول الله صلى الله عليه وآله) فى حقّ على عليه السلام:

اللَّهُمَّ أَدِرِ الْحَقَّ مَعَ عَلِيٍّ حَيْثُ دَارُ» (٢).

٢. ثراء فقه أهل البيت عليهم السلام

إنَّ فقه أهل البيت عليهم السلام المقتبس من الكتاب والسنة، هو فقه عميق الجذور وغني الثمار كالشجره الطيبه، لأنه لم ينفصل في أي برهه من تاريخه عن أصله وجذوره.

وأنَّ فقهاء الشيعة مضافاً إلى تمسكهم بالكتاب، فإنهم يستمدون من كلمات أئمة أهل البيت عليهم السلام التي تتصل بجذورها بسنة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله؛ فأئمة أهل البيت في الحقيقة مبيّنون وشارحون لسنة النبي صلى الله عليه وآله وكلماته، وعليه فإنَّ أصل ومصدر فقه أهل البيت عليهم السلام هو كتاب الله وسنة النبي صلى الله عليه وآله الأصيلة والخالصة التي بينها أئمة أهل البيت عليهم السلام للناس.

وقد ورد في الكثير من الروايات عن أئمة أهل البيت عليهم السلام أنهم قالوا: «ما سمعته مني فأروه عن أبي وما سمعته مني فأروه عن رسول الله صلى الله عليه وآله» (٣).

ومع الالتفات إلى حقيقة عدم انفكاك فقه أهل البيت عن السنة النبويّة واتصال هذا الفقه بها، فإنَّ ذلك يشهد على ثراء هذا الفقه وخاصه أنّ فقهاء الشيعة لا يحسون بالفراغ القانوني إطلاقاً، بل يرون أنفسهم مستغنون عن استخدام القياس والاستحسان وأمثال ذلك.

٣. انفتاح باب الاجتهاد

بالرغم من أنّ فقه الشيعة قد واجه على امتداد تاريخه تحديات وصعوبات كبيره، إلّا أنّ فقهاء الإماميه لم يوصدوا باب الاجتهاد، بل تركوه مفتوحاً أمام أهله في عمليه بذل الجهد للاقتباس من نصوص الكتاب

١- معجم فقه السلف، ج ١، ص ٤ و ٥.

٢- التفسير الكبير للفقير الرازي، ج ١، ص ٢٠٥ (ذيل تفسير الآيه «بسم الله الرحمن الرحيم» من سورة الحمد).

٣- وردت هذه الأحاديث التي هي أكثر من عشره بتعايير مختلفه في الجزء الأول من جامع أحاديث الشيعة، ص ١٨٠ وما بعده. للمحقّق الكبير آيه الله البروجردي (قدّس سرّه) كتبها في زمن مراسلاته مع جامعه الأزهر ومفتي مصر في حينه الشيخ محمود شلتوت، وإرسال هذه المجموعه إلى الشيخ شلتوت أيضاً، ونظراً إلى ما تحويه هذه الأحاديث وأمثالها أصدر مفتي مصر فتواه التاريخيه: أنّ العمل بالمذهب الجعفري مجزٍ للمسلمين أيضاً. وللإطلاع على فتوى الشيخ شلتوت راجع مجلّه رساله الإسلام (بالفارسيه)، السنه ١١، العدد ١، ص ١٠٨.

والسنّه، وهذه النقطة بالذات سببت تكامل فقه أهل البيت وترشيده في مختلف التحوّلات الزمانيّه فكان يملك استجابته مناسبه لحاجات المسلمين في حركه حياتهم الفرديه والاجتماعيه، فالفقه يتوغّل ويمتدّ إلى جميع زوايا حياه الناس في مختلف الأصناف والشرائح الاجتماعيه، واستطاع هذا الفقه أن يمنح الناس إجابات وافيه عن أسئلتهم الفقيهيه من قبل فقهاء الشيعة. (انظر: بحث انفتاح باب الاجتهاد).

٤. الحرّيّه والاستقلال

إنّ فقهاء الشيعة لم يضعوا فقههم في خدمه حكام الجور وأصحاب المطامع إطلاقاً، ولم يجعلوا فقه أهل البيت أداة لتبرير أعمال الحكام الظالمين، كما أنّ أئمّه أهل البيت عليهم السلام أيضاً لم يضعوا فقههم وعلومهم في خدمه الظلمه. *** بعد بيان هذه الأمور، ننتقل لدراسه «مراحل فقه الشيعة» في تاريخ الفكر الإسلامى ونأخذ منها تسع مراحل ونسلط الضوء عليها(١).

المرحلة الأولى عصر حضور أئمّه أهل البيت عليهم السلام

إشاره

لا شكّ في أنّ عصر رسول الله صلى الله عليه وآله يمثل عصاراً مشتركاً لجميع المسلمين حيث يستقون أحكام دينهم منه بدون واسطه، ويعدّ النبي صلى الله عليه وآله المرجع العلمى الوحيد لجميع المسلمين.

وبعد رحله الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله ونظراً لتزايد أعداد المسلمين واتّساع البلاد الإسلاميه وظهور حوادث ومسائل جديده، كلّ ذلك يفرز أسئله جديده تتطلّب الإجابة عنها، وقد قام رسول الله صلى الله عليه وآله قبل ذلك بتعريف أهل البيت عليهم السلام للمسلمين إلى جانب القرآن الكريم من موقع كونهم مرجعاً علمياً بعد رحلته، وقام بهذا الأمر بحكمه وتديبير.

ويعتبر حديث «الثقلين»(٢) المتواتر والمشهور دليلاً حياً على هذا المطلب وشاهداً على بعد نظر النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، وقد تحرّك أئمّه أهل البيت عليهم السلام من موقع العمل على تدوين أحكام الشريعه ومعارف الدين وحلّ مشاكل الأئمّه الإسلاميه وصيانته الشريعه من عوامل التحريف في كلّ فرصه سنحت لهم.

وقد بدأ هذا التحرك بعد رحله رسول الله صلى الله عليه وآله (عام ١١ هجرى) وانتهى في بدايه الغيبه الصغرى (عام ٢٦٠ هجرى) وبالإمكان استعراض تفاصيل هذه المرحله في عدّه فصول:

الفصل الأوّل: تدوين الكتاب

فى الوقت الذى منع فيه الخلفاء بعد النبى الأكرم صلى الله عليه و آله الناس من تدوين الأحاديث النبويه بعد رحله النبى قام أميرالمؤمنين وبعض أصحابه وتلاميذه بكتابه وتدوين ما تيسر لهم منها(٣).

١- ذكر فى كتاب (موسوعه الفقه الإسلامى طبقاً لمذهب أهل البيت، ج ١، ص ٤٨) ستّ مراحل لفقه الشيعة، وفى (موسوعه طبقات الفقهاء، ج ٢) سبع مراحل؛ ولكن فى نظرنا يمكن تقسيمها إلى تسع مراحل بعد تفكيك دقيق لهذه المراحل ومعرفة خصائص كلّ مرحله منها.

٢- مرّ ذكر مصادر هذا الحديث فيما سبق.

٣- بدأت قصه منع تدوين الحديث ونقله منذ زمان الخليفه الأوّل واستمر أكثر من قرن. روت عائشه أنّ أبى (الخليفه الأوّل) جمع ٥٠٠ حديثاً عن رسول الله حيث طلب يوماً تلك الأحاديث وأحرقها جميعاً. (كنز العمال، ج ١٠، ص ٢٨٥، ح ٢٩٤٦٠). وكذلك منع الخليفه الثانى الصحابه من روايه الحديث، بل وسجن جماعه من الصحابه لروايتهم الحديث. (تذكره الحفاظ للذهبي، ج ١، ص ٧). وكذلك ذكروا أنّ عمر عزم فى أول الأمر على كتابه الحديث ثم ندم وترك كتابته وكتب كتاباً إلى عمّاله فى البلاد الإسلاميه: من كان عنده كتاب فى سنّه رسول الله فليمحه. (كنز العمال، ج ١٠، ص ٢٩٢، ح ٢٩٤٧٦). واستمر هذا المنع فى عهد الخلفاء اللاحقين رغم الاهتمام بروايه الأحاديث النبويه فى عصر خلافة أميرالمؤمنين على عليه السلام ولكن الفرصه لم تكن كافيه لإتمام هذا العمل، وهكذا استمر المنع إلى زمن عمر بن عبدالعزيز، الذى كتب إلى أبى بكر بن حزم- كما يروى البخارى كتاباً يقول فيه: كتب عمر بن عبد العزيز إلى أبى بكر بن حزم: أنظر ما كان من حديث رسول الله صلى الله عليه و آله فاكتبه فإننى خفت دروس العلم وذهاب العلماء! (صحيح البخارى، ج ١، ص ٦٠، باب كيف يقبض العلم، من أبواب كتاب العلم). ومع هذا الحال واجه تدوين الحديث مرّه أخرى ركوداً بعد وفاه عمر بن عبدالعزيز إلى زمن خلافة منصور الدوانيقى حيث ذكر السيوطى عن الذهبي: فى سنه ثلاث وأربعين ومائه، شرع علماء الإسلام فى هذا العصر فى تدوين الحديث، الفقه، التفسير، منهم مالك الذى دوّن (الموطأ فى المدينة). (تاريخ الخلفاء، ص ٣٠١) ونقل (الشيخ خضرى بك أيضاً فى تاريخ التشريع الإسلامى، ص ٧٢-٧٤، شرحاً حول منع تدوين الحديث).

ص: ٩٩

يقول جلال الدين السيوطى فى كتابه «تدريب الراوى»:

«إنّ أمير المؤمنين وبعض تلامذته خلفوا بعض المكاتب عنهم، أمّا الصحابه الأوّلون والتابعين فقد اختلفوا اختلافاً كبيراً فى مسأله كتابه العلم وتدوينه، فذهب بعض إلى عدم جوازه، وذهب آخرون إلى جوازه وكتبوا بعضاً منه، ومن هذه الفئه الثانيه على عليه السلام وابنه الحسن عليه السلام وجابر»(١).

من هنا لابدّ من القول إنّ أول من قام بتدوين كتاب فقهى ودينى هو أميرالمؤمنين على عليه السلام.

والملفت للنظر أنّ حركه الإمام هذه لا تختصّ بزمان ما بعد رحله الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله بل كان الإمام عليه السلام

فى زمان حياه الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله أيضاً يجلس عند النبى وينهل من علمه ويقتبس من معارفه، وقد كان يكتب الكثير منها، وقد أورد الشيخ الكلينى بسند معتبر عن الإمام على عليه السلام أنه قال: «... وقد كنت أدخل على رسول الله صلى الله عليه و آله كل يوم دخله و كل ليله دخله فيخلىنى فيها أدور معه حيث دار، وقد علم أصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله أنه لم يصنع ذلك بأحد من الناس غيرى ... فما نزلت على رسول الله صلى الله عليه و آله آيه من القرآن إلا أقرأنيها وأملاها على فكتبتها بخطى وعلّمتى تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها، ومحكمها ومتشابهها، وخاصها وعمّتها، ودعا الله أن يعطينى فهمها وحفظها، فما نسيت آيه من كتاب الله ولا علماً أملاه على وكتبته، منذ دعا الله لى بما دعا...» (٢).

على هذا الأساس، فما ورد من روايات المعصومين من كتب أمير المؤمنين عليه السلام باسم: الجامعه، كتب على، الصحيفه، كلّها حصيله هذه المجالس الخاصه التى كان أمير المؤمنين عليه السلام يحضرها عند رسول الله صلى الله عليه و آله.

ويقول النجاشى فى شرح حال محمّد بن عذافر الصيرفى أنه نقل عن أبيه أنه قال: «كنت مع الحكم بن عتيبه عند أبى جعفر (الإمام باقر عليه السلام) فجعل يسأله وكان أبو جعفر له مكرماً، فاختلفا فى شىء فقال أبو جعفر: يا بنى قم فأخرج كتاب على عليه السلام، فأخرج كتاباً مدروجاً عظيماً، ففتحه وجعل ينظر، حتى أخرج المسأله، فقال أبو جعفر: (هذا خط على عليه السلام وإملاء رسول الله صلى الله عليه و آله، وأقبل الحكم وقال: يا أبا محمّد! إذهب أنت وسلمه بن كهيل وأبوالمقدام حيث شئتم يميناً وشمالاً، فوالله لا تجدنّ العلم أوثق منه عند قوم ينزل

١- تدريب الراوى، ج ٢، ص ٦٥.

٢- الكافى، ج ١، ص ٦٤، ح ١.

ص: ١٠٠

عليهم جبرئيل عليه السلام» (١).

وكذلك يوجد كتاب آخر للإمام على عليه السلام باسم الصحيفه، الذى يحتوى على أحكام كثيره فى مسائل القصاص والديات (٢).

وينقل البخارى أيضاً فى صحيحه، فى باب «كتابه العلم» عن أبى جحيفه قال: «فقلت لعلى عليه السلام: هل عندكم كتاب؟ قال: لا إلا كتاب الله، أو فهم أعطيه رجلاً مسلماً، أو ما فى هذه الصحيفه. قال: قلت: وما فى هذه الصحيفه؟

قال: العقل، وفكاك الأسير ولا يقتل مسلم بكافر» (٣).

وبالرغم من أننا نعتقد بوجود كتاب آخر للإمام غير هذه الصحيفه يسمى الجامعه، الذى يعتبر أحد المراجع العلميه للأئمه المعصومين عليهم السلام، وقد وردت فى الصحيفه أيضاً أحكام كثيره فى مسائل القصاص والديات، ولكن على أيه حال فإن نقل هذه المسأله بواسطه البخارى يبين بوضوح جليله أنّ الإمام على عليه السلام كان يملك صحيفه قد كتب فيها بعض الأحكام الإلهيه.

ونظراً لاهتمام أهل البيت عليهم السلام بتدوين الكتاب، فإن أصحابهم وأتباعهم أيضاً قد كتبوا كتباً وتصانيف عديدة في الفقه والمسائل الشرعية، ومن تلامذه الإمام علي عليه السلام في هذه المرحلة الذين ألفوا كتباً في هذا المجال:

١. أبورافع الصحابي

كان أبورافع مولياً لرسول الله صلى الله عليه وآله ومن خواص أمير المؤمنين عليه السلام، وقد ألف كتاباً باسم «السنن والأحكام والقضايا» (٤). ويستفاد من كلام النجاشي أنه يشمل على أبواب الصلاة والصيام والحج والزكاة والقضاء.

٢. علي بن أبي رافع

وهو كاتب أمير المؤمنين عليه السلام ومن أفضل أصحابه، وقد ألف كتاباً في مواضع فقهية مختلفة من قبيل الوضوء، الصلاة، وسائر أبواب الفقه (٥).

٣. عبيد الله بن أبي رافع

وحسب نقل الشيخ الطوسي أنه ألف كتاباً في قضاء أمير المؤمنين عليه السلام (٦).

٤. ربيعة بن سميع

وقد ذكره النجاشي عند ذكره للطبقة الأولى من كتاب الحديث، وأن ربيعة بن سميع، جمع كتاباً عن أمير المؤمنين عليه السلام يتحدث فيه عن زكاة البقر والإبل والغنم (٧).

وكان الأئمة الطاهرون بعد الإمام علي عليه السلام وإلى زمان الإمام الباقر عليه السلام، يعيشون التحديات الصعبة والضغط الشديد التي يفرضها الواقع السياسي عليهم، ومن هذه الجهة لم ينقل عنهم ولا عن أصحابهم كتاباً

١- رجال النجاشي، شرح حال العدد ٩٦٦. المرحوم الشيخ الصدوق في كتاب الأمل، المجلس ٦٦، وقسم من الروايات التي ذكرت في كتاب علي؛ ويشتمل على كثير من الآداب والسنن وأحكام الحلال والحرام في ما يقرب ٣٠٠ سطرًا، والمرحوم الصدوق نقل عن هذا القسم بسنده عن الإمام الصادق عليه السلام عن آبائه (عليهم السلام). وقال الإمام الصادق عليه السلام في نهايه هذه الروايات: «إنه جمع هذا الحديث من الكتاب الذي هو إمام رسول الله وخط علي بن أبي طالب عليه السلام».

٢- جمع المرحوم آية الله أحمدى الميانجي، أسماء مختلفة لهذا كتاب وما يحتويه. (مكاتب الرسول، ج ٢، ص ٥- / ٣٠٢).

٣- صحيح البخاري، ج ١، ص ٣٦، باب كتابه العلم، ح ١.

٤- رجال النجاشي، ج ١، ص ٦٥، الرقم ١؛ أعيان الشيعة، ج ١، ص ١٢٣.

٥- رجال النجاشي، ج ١، ص ٦٥، الرقم ١.

٦- الفهرست للشيخ الطوسي، الرقم ٤٤١.

في الفقه رغم أن جماعه من أصحاب الأئمة نقلوا روايات عنهم فيما يتعلق ببعض المسائل الفقهية، ومع هذا الحال فقد ورد عن الإمام السجّاد عليه السلام رساله في الحقوق ويبحث قسم من هذه المجموعه أحكام ومسائل فقهية وشرعية.

إنّ «رساله الحقوق» للإمام السجّاد عليه السلام والتي أوردها الحسن بن شعبه في «تحف العقول»، تتضمّن بيان خمسين حقاً تقريباً، منها ما يتّصل بحقوق الله على الإنسان وحقوق الإنسان على نفسه وحقوق العبادات كالصلاه والصوم والحج، على الإنسان.

ولكن منذ عصر الإمام الباقر عليه السلام فما بعد، تمّ تدوين كتب عديدة من قبل أصحاب الأئمة عليهم السلام.

ويذكر المرحوم الشيخ الطوسي في كتابه «الفهرست» أسماء ٩٠٠ من هؤلاء المصنّفين للكتب وربما يكون لكل واحد تأليفات وتصنيفات عديدة (١).

ونعلم أن عمده هذه الكتب قد كتبت في عصر أئمة أهل البيت عليهم السلام إلى نهاية القرن الثالث، وهذا يشير بصورة جيده إلى اهتمام علماء الشيعة بأمر التدوين والحديث والفقه.

ومما يجدر ذكره أنه وبسبب عدم انفصال الأحكام الفقهية عن سائر العلوم، فإنّ مجموعته كتب الحديث تتضمّن روايات فقهية وكلامية وتفسيرية وما إلى ذلك.

ولكن بعض هذه الكتب تختصّ بالمسائل الفقهية من قبيل الكتب التي نقلت عن أبي رافع وابنيه، وكذلك بعض كتب الفضل بن شاذان ويونس بن عبدالرحمن (من أصحاب الإمام الرضا عليه السلام) فإنّها دوّنت كالكتب الفقهية.

والشاهد على هذا المطلب أن المرحوم الشيخ الكلينيّ يذكر في موارد متعدّده آراءهم في كتابه الكافي (٢)، ومن جمله ذلك ما أورده في باب الطلاق والميراث والزكاه وأمثال ذلك. وكذلك ما نقله الشيخ الصدوق في كتابه «المقنع»، في مسأله أن المرأه كيف ترث من زوجها عن الفضل بن شاذان بدون أن يروى عنه روايه في هذا المجال، وهذا يفيد أن الفضل بن شاذان كان له كتاب في الفقه ليس على غرار الكتب الروائية.

وبالطبع أن تجريد الفقه من شكله الروائيّ إلى شكله الرسميّ والشموليّ قد تحقّق على يد الشيخ الصدوق حيث سنذكره في الكلام عن المرحلة الثانيه للفقه.

الفصل الثاني: أبرز فقهاء أهل البيت عليهم السلام

يقف الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام على رأس سلسله الفقهاء العظام في هذا العصر (٣) حيث كان أفقه الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله.

وقد كان للإمام عليّ عليه السلام آراء فقهيه أفتى بها في مقام الإجابة عن أسئلة في مجال الأحكام، أو أظهرها في مقام العمل، أو في أيام خلافته وخاصه ما صدر عنه من تعاليم وأوامر لعماله.

الإمام عليّ عليه السلام هو باب مدينه علم رسول الله (٤)

١- للاطلاع انظر: المراجعات، ص ٥٩٨ - / ٦٢١.

٢- الكافي، ج ٧، ص ٨٣ و ٨٤ و ٩٥ و ٩٨ و ١١٥ و ١٢١.

٣- بالطبع فإن إطلاق عنوان الفقهاء على أئمه أهل البيت لا يخلو من تسامح من باب التماهي مع سائر الكتاب الذين كتبوا في «مراحل الفقه»؛ لأنّ كلام الأئمه عند فقهاء الشيعة نفسه يعتبر من منابع استنباط الأحكام. وإن أمكن القول في حقهم أنّهم فقهاء من باب الخبراء بوجه أكمل في الدين، وفي بعض الروايات يطلق على أحد الأئمه أحياناً الفقيه أيضاً، ومن هذا القبيل «كتب رجل إلى الفقيه عليه السلام...» (من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٢٣٨ و ٢٥٨) وتعبير «قال الفقيه العسكري عليه السلام...» (التهذيب، ج ١، ص ١٣١).

٤- الحديث «أنا مدينه العلم وعليّ بابها» نُقل عن عشرات الكتب لأهل السنّه وأتباع أهل البيت (المراجعات، لمؤلفه السيّد شرف الدّين العاملي، تحقيق الشيخ حسين الراضي، ص ٣٢٧).

ص: ١٠٢

وعلمه رسول الله ألف باب من العلم يفتح له من كلّ باب ألف باب، كما ورد في الحديث (١).

يقول عمر بن الخطاب:

«أفضانا عليّ» (٢)

وتقول عائشه: «أعلم الناس بسنّه رسول الله، عليّ» (٣) وتعتقد الإماميه بأنّ الإمام عليّاً أعلم الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله و آله بحيث أنّ بحر علمه ومعرفته كان على مدى التاريخ منهل العلماء ومشرعه الفقهاء.

وبعد أمير المؤمنين عليه السلام فإنّ الأئمه من أهل البيت أيضاً كانت لهم آراء فقهيه، ولكن بين هؤلاء الأئمه برز الإمام الباقر والإمام الصادق عليهما السلام - وبسبب توفّر ظروف خاصه - بأن كانت لهم أكثر الآراء الفقهيه في دائره فقه أهل البيت عليهم السلام.

وقد كان الإمام الباقر عليه السلام معروفاً ومضرباً للمثل في سعه علمه ومعرفته بحيث إنه ورد ذكره في الكتب المختلفه فيما يتعلق بعلمه.

وقد تحدّث علماء أهل السنّه، سواءً المعاصرين لهذا الإمام أم من جاء بعده، عن عظمه هذا الإمام في المجالات العلميه والمعنويه.

يقول عبد الله بن عطاء المكي «ما رأيت العلماء عند أحد قط أصغر منهم عند أبي جعفر» ثم قال: «رأيت الحكم بن عتيبه (م ١١٤) مع جلالته في القوم بين يديه كأنه صبى بين يدي معلّمه» (٤).

يقول الذهبي «أبو جعفر الباقر، محمّد بن علي بن الحسين، إمام ثقّه مورد الاعتماد، الهاشمي العلويّ وكبير بني هاشم في زمانه وعصره، اشتهر ب «الباقر» وهذا اللقب مأخوذ من «بقر العلم» (٥).

ويقول ابن خلكان في «وفيات الأعيان»: «أبو جعفر محمّد بن زين العابدين عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب (رضي الله عنهم أجمعين)، الملقّب بالباقر، أحد الأئمّه الأثني عشر في اعتقاد الإماميه وهو والد جعفر الصادق ... كان الباقر عالماً سيّداً كبيراً، إنّما قيل له الباقر لأنه تبقر في العلم، أي توسّع، والتبقر: التوسّع، وفيه يقول الشاعر:

«يا باقر العلم لأهل التقي وخير من ليبي علي الأجل» (٦)

أمّا الإمام جعفر الصادق عليه السلام فقد نقل عنه آراء فقيهيه كثيره، وكان له دور مهمّ في ترشيد وتنميه الثقافه الإسلاميه وخاصّه ثقافه أهل البيت بحيث أنّ مذهب الإماميه قد عرف ب «المذهب الجعفري»، وقد ذكره علماء كبار من أهل السنّه من موقع المدح والثناء والتقدير.

يقول مالك بن أنس (إمام المذهب المالكي) عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «وقد اختلفت إلى جعفر بن محمّد زماناً فما كنت آراه إلّا على إحدى ثلاث خصال: إمّا مصلياً وإمّا صائماً وإمّا يقرأ القرآن ... وما رأيت عين ولا سمعت اذن، ولا خطر على قلب بشر أفضل من جعفر بن محمد الصادق، فضلاً ولا علماً ولا عباده ولا ورعاً» (٧).

١- المراجعات، ص ٤٨٢.

٢- صحيح البخاري، ج ٦، ص ٢٣.

٣- الاستيعاب، ج ٣، ص ٢٠٦.

٤- ألقاب الرسول وعترته، ص ٥٦؛ تاج المواليده، ص ٢٩ والمستجدات من الإرشاد، ص ١٧٣ (طبقاً لنقل موسوعه الفقه الإسلاميه، طبقاً لمذهب أهل البيت، ج ١، ص ٤٠).

٥- تذكره الحفاظ، ج ١، ص ٩٤.

٦- وفيات الأعيان، ج ٤، ص ١٧٤.

٧- الامام الصادق والمذاهب الأربعة، نقلًا عن التهذيب، ج ٢، ص ١٠٤؛ والتوسل والوسيله لابن تيميه، ص ٥٢ (الطبعه الثانيه)؛

والمجالس السنيه، ص ٥) طبقاً لنقل الموسوعه الفقهيه الميسره، ج ١، ص ٣٣). ورد قسم من هذا الكلام فى تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلانى، ج ٢، ص ٩٤ أيضاً.

ص: ١٠٣

يقول أبوحنيفه (إمام المذهب الحنفى): «ما رأيت أفقه من جعفر بن محمّد. ثمّ أضاف: لمّا أقدمه المنصور الحيره بعث إلّى، فقال: يا أباحنيفه! إنّ الناس قد فُتِنوا بجعفر بن محمّد فهبّىء له من مسائلك الصّعب فهبّأت له أربعين مسأله، ثمّ بعث إلّى أبو جعفر المنصور وهو بالحيره فأتيته فدخلت على المنصور وجعفر بن محمّد جالس على يمينه فلمّا بصرت به (الإمام الصادق) دخلنى من الهيئه لجعفر ما لم يدخلنى لأبى جعفر- أى المنصور- فسلمت عليه، فأوماً إلّى فجلست، ثمّ التفت إليه فقال المنصور: يا أبا عبد الله! هذا أبوحنيفه.

فقال الإمام: نعم أعرفه.

ثمّ التفت إلّى، فقال: يا أباحنيفه! ألق على أبى عبد الله- أى الإمام الصادق عليه السلام- من مسائلك، فجعلت ألقى عليه فيجيبنى ويقول: أنتم تقولون كذا، وأهل المدينه يقولون كذا، ونحن نقول كذا، فربّما تابعنا وربّما تابعهم وربّما خالفنا جميعاً». حتى أتيت على الأربعين مسأله فما أخلّ منها بشىء.

ثمّ قال أبوحنيفه: «أليس أنّ أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس» (يعنى أنّ جعفر بن محمّد كان أعلم الناس فى زمانه)»(١).

وكذلك يقول أبوحنيفه:

«لولا السّنّتان لهلك النّعمان»(٢)

(لأنّه استفاد من محضر الإمام الصادق عليه السلام) النّعمان اسم أبوحنيفه.

ويقول ابن حجر الهيتمى عن الإمام الصادق عليه السلام:

«نقل الناس عنه- [الإمام جعفر الصادق- من العلوم ما سارت به الركبان وانتشر صيته فى جميع البلدان، وروى عنه الأئمّه الأكابر كيجبى بن سعيد، ابن جريح، مالك، والسفيانين- [سفيان بن سعيد الثورى وسفيان بن عيينه الكوفى - وأبى حنيفه، وشعبه بن الحجاج البصرى وأيوب السجستانى»(٣).

ويقول الشهرستانى فى الملل والنحل

«جعفر بن محمّد الصادق، هو ذو علمٍ غزير، وأدبٍ كاملٍ فى الحكمه، وزهدٍ فى الدنيا، وورعٍ تامٍّ عن الشهوات»(٤).

يقول البستانى فى «دائرة المعارف عن الإمام جعفر الصادق»: «جعفر الصادق وهو ابن محمد بن علىّ ابن زين العابدين بن الحسين بن علىّ بن أبى طالب، أحد الأئمّه الإثنى عشر على مذهب الإماميه، وكان من سادات أهل البيت ولقب بالصادق لصدقه فى

الأئمة الآخرون من أهل البيت عليهم السلام:

مرّه أخرى بعد الإمام الصادق عليه السلام، وبسبب تثبيت حكمه بنى العباس، عادت أشكال الضغوط والممارسات التعسفيه من قبل السلطه الحاكمه ضد أئمه أهل البيت عليهم السلام، ومن هنا فإن مدرسه أهل البيت قد واجهت مشكله صعبه فى هذه الفتره، ولكن مع ذلك

- ١- سير أعلام النبلاء، ج ٦، ص ٤٤٠.
- ٢- انظر: الإمام الصادق والمذاهب الأربعة، ج ١، ص ٥٣، نقلًا عن التحفه الإثني عشرية للآلوسى، ص ٨ (الموسوعه الفقهيه الميسره، ج ١، ص ٣٤).
- ٣- الصواعق المحرقه، ص ٢٠١ (الفصل الثالث: حيث ورد فيه أحاديث عن بعض أهل البيت عليهم السلام).
- ٤- الملل والنحل للشهرستانى، ج ١، ص ١٣٣.
- ٥- دائره المعارف البستانى، ج ٦، ص ٤٧٨. ورد شبيه هذا التعبير فى دائره المعارف لفريد وجدى (ج ٣، ص ١٠٩) أيضاً.

ص: ١٠٤

فإن الإمام الكاظم والإمام الرضا عليهما السلام كانا يتحرّكان فى مثل هذه الظروف الصعبه من موقع إشاعه نشر ثقافه أهل البيت وفقه آل محمّد صلى الله عليه وآله.

يقول السيد ابن طاووس: «إنّه كان جماعه من خاصّه أبى الحسن الإمام موسى عليه السلام من أهل بيته وشيعته يحضرون مجلسه، ومعهم فى كمامهم ألواح ابنوس لطاف وأميال، فإذا نطق أبو الحسن عليه السلام بكلمه وأفتى فى نازله، أثبت القوم ما سمعوا منه ذلك»(١).

يقول ابن حجر الهيتمى، العالم والمحدث المعروف لدى أهل السنّه: «إنّ موسى الكاظم وارث علوم أبيه، وله فضل وكمال، وكان يملك العفو والصفح والحلم الشىء الكثير (فى مقابل الجهال) ولذلك لقب بالكاظم، ولم يصل أحد فى زمانه بالنسبه للمعارف الإلهيه والعلم والحلم، إلى مرتبته»(٢).

وبعد الإمام الكاظم عليه السلام استلم ابنه الإمام الرضا عليه السلام مهمّه نشر علوم وفقه أهل البيت فى نهايه خلافه هارون وبدايه عصر المأمون العباسى، وكان لهذا الإمام عليه السلام دور مهمّ فى ترتيب وتهذيب الأحاديث الشريفه مضافاً لتحركه فى مجال تقويه عقيدته أهل البيت عليهم السلام والمشاركه فى المناظرات المهمّه لإثبات أحقيّته الإسلام.

يقول الذهبي عن هذا الإمام: «وكان من العلم والدين والشؤدد بمكان»(٣) «وقد كان على الرضا كبير الشأن، أهلاً للخلافه»(٤).

وكذلك- طبقاً لنقل أعيان الشيعة- فإنَّ الحاكم النيسابوري يقول في تاريخه عن هذا الإمام: «وكان يُفتى في مسجد رسول الله وهو ابن نيفٍ وعشرين سنه»(٥).

وكتاب «فقه الرضا» أيضاً ينسب إلى هذا الإمام (٦).

أمَّا الإمام الجواد عليه السلام فقد استطاع أيضاً وفي سنوات عمره القليلة (٢٥ سنه) من نشر فقه مدرسه أهل البيت عليهم السلام بما تسمح له الظروف والحكام في ذلك العصر، ومن جملة ذلك أنه كان أحياناً يحلّ مشاكل الخلفاء الفقيهيه وأحياناً أخرى يشترك في المناظرات ويحلّ مسائل فقيهيه مهمه (٧) وقد تحدّث علماء كبار من أهل السنّه عن عظمه هذا الإمام العلميه وبركاته الوجوديه، ومن ذلك ما ذكره ابن حجر الهيثمي حيث قال: «وقد اختاره المأمون لكي يباهره، لأنّه مع صغر سنّه فإنّه من حيث العلم والحلم فاق جميع العلماء»(٨).

ويقول سبط بن الجوزي: «وكان على منهاج أبيه في العلم والتقوى والزهد والجود»(٩).

وبعد الإمام الجواد عليه السلام تولّى ابنه الإمام الهادي عليه السلام

١. زمام الإمامه وزعامه الشيعة حيث ازدادت في عصره الضغوط وملاحقه الشيعة أكثر من السابق، فلم يملك هذا الإمام حرّيه للعمل والنشاط الثقافى والعلمى فى مساحه واسعه، ولكن مع هذه الظروف الصعبه فإنّ هذا الإمام قد ربّى تلاميذ وأصحاباً كثيرين مضافاً إلى إجابته عن الشبهات العقائديه والأسئله الفقيهيه والروائيه.

إنّ ما ورد عن هذا الإمام من الأجوبه المتعدّده وحلّ

١- الأنوار البهيه للشيخ عباس القمى، ص ١٧٠.

٢- الصواعق المحرقه، ص ٢٠٣.

٣- سير اعلام النبلاء، ج ٩، ص ٣٨٧.

٤- المصدر السابق، ص ٢٥١.

٥- أعيان الشيعة، ج ١، ص ١٠١.

٦- المصدر السابق، ص ١٠٢.

٧- وللإطلاع على مناظرات الإمام الجواد مع يحيى بن أكثم، العالم المعروف فى عصر المأمون العباسى، انظر: بحار الأنوار، ج ٥٠، ص ٧٥ - ٧٨. وكذلك فتوى هذا الإمام فى كيفيه قطع يد السارق، فى مجلس المعتصم العباسى وفى حضور فقهاء ذلك العصر، وهذا دليل واضح على علم وفقه الإمام عليه السلام. (وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٤٩٠، أبواب حدّ السرقة).

٨- الصواعق المحرقه، ص ٢٠٥.

٩- تذكره الخواص، ص ٣٥٩.

المشاكل الفقهيّة في الفرص التي سنحت له، شاهد حيّ على علم الإمام الغزير ومعارفه العميقة(١).

وقد ازدادت الضغوط والممارسات التعسّفية من قبل الحكومة العباسية في زمان الإمام الحسن العسكريّ عليه السلام بحيث أنّ السلطه اضطرت إلى إحضار الإمام في كلّ اسبوع مرّتين: الإثنين والخميس في البلاط لشده القلق والهاجس من نفوذ الإمام في قلوب الناس (٢) ولكن مع هذا الحال فقد كان الإمام عليه السلام يبعث بطلابه ووكلائه إلى المدن لنشر فكر وفقه مدرسه أهل البيت عليهم السلام ورواياتهم.

وبعد الإمام الحسن العسكريّ عليه السلام انتقلت الإمامه إلى ولده الإمام المهديّ عليه السلام، ولهذا الإمام غيبتان، غيبه صغرى ذات مدّه قصيره وقد استغرقت ٦٩ سنة، وغيبه كبرى بدأت من انتهاء الغيبه الصغرى وتستمرّ لحين ظهور هذا الإمام.

وبالرغم من أنّ الإمام المهديّ عليه السلام لم يستلم زمام الإمامه للناس بصوره علنيه، ولكنّه ومن خلال نوابه في زمن الغيبه الصغرى، كان يتحرّك على مستوى ارشاد وهدايه أتباع مدرسه أهل البيت عليهم السلام ويحلّ لهم مشكلاتهم العلميه والفقهيّه، ومن جمله ذلك ما نجده في جواب الإمام عن أسئله «إسحاق بن يعقوب» في مجالات مختلفه(٣) وكذلك يمكن الإشارة في هذا الصدد إلى توقيع الإمام عليه السلام المطول في جوابه عن أسئله وكيل الناس في قم، وهو محمّد بن عبد الله بن جعفر الحميري (٤).

ب) فقهاء عصر أئمّه أهل البيت عليهم السلام

إشاره

وقد شهدت هذه المرحله من تاريخ فقه الإماميه ظهور فقهاء كبار قد تربّوا على منهج أئمّه أهل البيت عليهم السلام وكان لهم دورٌ مهم في تقويه وترشيد الفقه الإسلامي، مضافاً إلى فقهاء أهل السنّه الذين اقتبسوا الكثير من مدرسه أهل البيت.

وفي هذا الفصل نبدأ ببيان ترغيب الأئمّه عليهم السلام وحثّهم على الاجتهاد والتفقه، ثم نستعرض عدداً من الفقهاء والمحدّثين الذين تتلمذوا في مدرسه أئمّه أهل البيت عليهم السلام.

١. الترغيب والحثّ على الاجتهاد

لقد حثّ أئمّه أهل البيت عليهم السلام بعض طلّابهم البارزين الذين يملكون القدره على الاستنباط والاجتهاد، على ممارسه هذا الفن واستخراج أحكام الدين من خلال عمليه الاستنباط:

فأحياناً كانوا يصدرّون أمراً كلياً ويقولون:

«إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نُلْقِيَ إِلَيْكُمْ الْأُصُولَ وَعَلَيْكُمْ أَنْ تُفَرِّعُوا»(٥).

وأحياناً أخرى يكلفون بعض تلاميذهم البارزين ليفتوا للناس، وأحد هذه الموارد ما نجده في أمر الإمام علي عليه السلام لُقثم بن العباس والي مكّة من قبل أمير المؤمنين عليه السلام حيث قال له:

«واجلس لهم العَصْرَيْن فأفْتِ المُسْتَفْتَى وعَلِّمِ الجَاهِلَ وذَاكِرِ العَالِمَ» (٤).

ونموذج آخر ما نراه في توصيه الإمام الباقر عليه السلام

١- ومنها ما ورد في فتوى الإمام عليه السلام حول المسيحيّ الزاني الذي أسلم قبل إقامه الحدّ عليه ومخالفه الإمام لرأى يحيى بن أكثم وغيره من فقهاء البلاط. (وسائل الشيعه، ج ١٨، ص ٤٠٨، أبواب حدّ الزنا، باب ٣٦). وكذلك هناك نموذج آخر في نذر المتوكّل واختلاف آراء الفقهاء في كيفية إجراء النذر وحلّ الإمام عليه السلام هذه المشكله. (تذكرة الخواص، ص ٣٦٠).

٢- بحار الأنوار، ج ٥٠، ص ٢٥١.

٣- أعلام الوري للطبرسي، ص ٤٥٢ و ٤٥٣.

٤- الغيبة للشيخ الطوسي، ص ٢٢٩ - / ٢٣٦.

٥- وردت هذه الروايه عن الإمام الصادق عليه السلام ومثله أيضاً عن الإمام الرضا عليه السلام. (وسائل الشيعه، ج ١٨، ص ٤١، باب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٥١ و ٥٢).

٦- نهج البلاغه، الرساله ٦٧.

ص: ١٠٦

لأبان بن تغلب حيث قال له:

«اجلس في مسجد المدينة وأفْتِ النَّاسَ، فَإِنِّي احِبُّ أَنْ يُرَى فِي شِيعَتِي مِثْلَكَ» (١).

وأحياناً يسمحون للناس أن يأخذوا مسائل دينهم من طلبهم وأصحابهم المعتمدين، كما هو الحال في جواب الإمام الرضا عليه السلام حيث قال السائل: لا- أكاد أصلُ إليك عن كلِّ ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبدالرحمن ثقّه آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال عليه السلام:

نعم» (٢).

وأحياناً أخرى يعلمون أصحابهم طرق وأساليب الاجتهاد أيضاً، وأحد هذه الموارد ما نجده في جواب الإمام الصادق عليه السلام عن أسئلة عبدالأعلى، في كيفية المسح على إصبع القدم المجروح وأنه يلفّ عليه خرقة ويمسح، حيث قال له الإمام عليه السلام:

«يُعرَفُ هذا وأشباهه من كتابِ الله، قال الله تعالى:

«مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (٣).

٢. كثره تلاميذ مدرسه أهل البيت عليهم السلام

بالرغم من سعى خلفاء الجور لإبعاد الناس عن أهل البيت عليهم السلام وصدّهم عن الاقتباس من علومهم، وعمل خلفاء بنى أميه وبنى العباس على تشديد الضغوط على أئمّه أهل البيت عليهم السلام لسلب أيّ فرصه من شأنها أن تسمح بنشر تعاليم الدين وتربيته تلاميذ وعلماء لهذه المدرسه، لكنّ الأئمّه عليهم السلام وفي بعض الفرص التي سنحت لهم، وخاصة في عصر الإمام الباقر والإمام الصادق عليهما السلام- استطاعوا تربيته عدد كبير من طلاب العلوم الدينيه وفقه مدرسه أهل البيت عليهم السلام.

يقول الذهبي (م ٧٤٨) في «ميزان الاعتدال»: «فهذا (أى مذهب التشيع) كثير فى التابعين وتابعيهم مع الدين والورع والصدق؛ فلو ردّ حديث هؤلاء لذهب جملة من الآثار النبويه وهذه مفسده بينه»(٥).

ويتبين بصوره جليّه من هذا الكلام الدور المهمّ لرواه مدرسه أهل البيت فى أوساط أصحاب الأئمّه عليهم السلام فى حفظ العلوم النبويه والشريعه المحمّديه، وفى نفس الوقت فإنّ هذا الكلام يعكس كثره جماعه وأتباع أهل البيت بين العلماء والمحدثين فى ذلك العصر.

٣. بعض فقهاء مدرسه أهل البيت عليهم السلام المعروفين

يمكن الإشارة هنا إلى بعض الفقهاء الممتازين من بين طلاب مدرسه أهل البيت عليهم السلام والذين يمكن اعتبارهم بحقّ فقهاء وعلماء موثوقين ومعتمدين بشكل كامل.

وقد تحدّث الإمام الصادق عليه السلام عن أربعة من أصحابه بأسماء: بريد بن معاويه العجلي، زرار بن أعين، محمّد بن مسلم، وليث المرادى، حيث قال عنهم:

«أربعة نُجباء، أمناء لله على حلاله وحرامه، لولا هؤلاء، انقطعت آثارُ النبوة واندرست»(٦).

ويذكر المرحوم الكشي أيضاً فى رجاله بعض هؤلاء البارزين من أصحاب الأئمّه من موقع الاحترام والتبجيل، ثم يذكر أسماء ١٨ شخصاً من هؤلاء المعروفين والبارزين.

١- رجال النجاشى، ج ١، ص ٧٣، شرح حال أبان بن تغلب؛ وسائل الشيعه، ج ٢٠، ص ١١٦.

٢- وسائل الشيعه، ج ١٨، ص ١٠٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، ح ٣٣.

٣- سوره الحج، الآيه ٧٨.

٤- وسائل الشيعه، ج ١، ص ٣٢٧، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء، ح ٥.

٥- ميزان الاعتدال، ج ١، ص ٥.

٦- خلاصه الأقوال، ص ٢٣٤؛ رجال الكشي، في ترجمه أبي بصير ليث المرادي.

ص: ١٠٧

ومن جمله تلامذه أئمه أهل البيت وأصحابهم المرموقين في هذه المرحلة، الفضل بن شاذان النيسابوري (م ٢٦٠)، وقد كان من أصحاب الإمام الجواد والإمام الهادي عليهما السلام وقد روى أيضاً عن الإمام الرضا عليه السلام وهو معروف جداً بين علماء الشيعة، ويقول عنه المرحوم الكشي: أنه ألف ١٨٠ كتاباً (١).

وتبحث بعض هذه الكتب في الفقه، مثل: كتاب الفرائض الكبير، كتاب الفرائض الأوسط، كتاب الفرائض الصغير، كتاب الطلاق كتاب المُتَعَتِينَ متعه النساء ومتعه الحجّ و... (٢).

وكذلك هناك بعض الوجوه العلميه والفقيهيه المعروفه بين أصحاب الإمام الرضا والإمام الجواد عليهما السلام منهم أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، أحمد بن محمد بن نصر البزنطي، زكريا بن آدم، محمد بن إسماعيل بن بزيع، الحسين بن سعيد الأهوازي وعليّ ابن مهزيار.

ولبعض هؤلاء الأصحاب تأليفات فقيهيه متعدده أيضاً.

ومن جمله طلباب أصحاب الإمام الهادي عليه السلام البارزين: أيوب بن نوح، عثمان بن سعيد الأهوازي وعبدالعظيم الحسنى (المدفون في مدينة الرّي) ولبعض هؤلاء آثار علميه وفقهيه.

ومن التلاميذ البارزين لمدرسه الإمام الحسن العسكري عليه السلام أيضاً: أحمد بن إسحاق الأشعري القمي، أبوهاشم داود بن قاسم الجعفري، عبدالله بن جعفر الحميري، أبو عمرو عثمان بن سعيد العمري، عليّ بن جعفر ومحمد بن الحسن الصفّار (٣).

خصائص هذه المرحلة:

١. إنّ هذه المرحلة تتميز بحضور أئمة أهل البيت عليهم السلام الذين كان لهم دورٌ مهمّ في بيان أحكام الشريعة وصيانتها من عناصر التحريف والانحراف، ومن هنا كان الواجب على الناس الرجوع إليهم واتباعهم بشكل كامل.

٢. إمكان وصول الناس للحكم الشرعي الواقعي بمراجعته أئمة أهل البيت عليهم السلام.

٣. إنّ التفقه في هذا العصر يتمثل في تعلم السنّه والأحاديث وحفظها ونقلها والإفتاء على أساس ما ورد في نصوص الآيات القرآنيه والأحاديث الشريفه.

٤. في هذه المرحلة فإنّ الاجتهاد بالمعنى المصطلح، وبسبب حضور أئمة أهل البيت عليهم السلام، لم يكن سائغاً سوى في بعض الموارد التي لا يتسنّى للمكلف التوصل إلى هؤلاء الأئمة.

٥. اقتران الحديث والفقه، حيث كانت المسائل الفقهيه تدون غالباً وبشكل غير منظم على أساس الأحاديث مع ذكر أسنادها.

٦. تربيته آلاف الفقهاء والمحدثين في مدرسته أهل البيت عليهم السلام.

المرحلة الثانية: عصر تشكيل و تبويب الفقه

إشارة

بدأت هذه المرحلة الفقهيه في بدايه الغيبه الصغرى عام ٢٦٠ هجرية واستمرت إلى زمان انتقال الشيخ

١- رجال الكشى، في ترجمه الفضل بن شاذان.

٢- معجم رجال الحديث، ج ١٣، ص ٢٨٩ و ٢٩٠.

٣- وللوقوف على شخصياتهم المرموقه وآثارهم الجليله انظر: رجال الكشى، رجال النجاشى، الفهرست ورجال الشيخ الطوسى ومعجم رجال الحديث لآيه الله السيد الخوئى.

ص: ١٠٨

الطوسى من بغداد إلى النجف وتأسيس مدرسه الفقه والاجتهاد فى تلك الديار (عام ٤٤٨ للهجره).

فى هذه الفتره نرى تغييراً ملحوظاً جرى على فقه أهل البيت عليهم السلام الذى كان متناثراً وبدون تبويب وترتيب، فقد قام فقهاء الشيعة بتبويب هذا الفقه للناس، رغم أن هذا التبويب فى أغلب الموارد لم يتجاوز حدود الروايات، سواءً من حيث الكم أم من حيث الألفاظ.

والمثال البارز لهذا الأسلوب ما نجده فى كتاب الشرائع لعلّى بن بابويه القمى (م ٣٢٩) الذى كتبه على شكل رساله لولده محمد بن علّى بن بابويه، المعروف بالشيخ الصدوق.

وللأسف فإنّ هذا الكتاب لم يصل إلينا ولكن من حيث الشكل وعدم تجاوزه فى الغالب دائره الروايات هو ما انعكس على مقوله البعض حيث قالوا عنه:

«كانت هذه الرساله (يعنى كتاب الشرائع لعلّى بن بابويه القمى) مرجع الأصحاب عند إعواز النصوص المأثوره المسنده»^(١).

وبالرغم من أنّ عمليه الاجتهاد فى الفقه قد تشكّلت فى هذه المرحله، ولكنّ الفقه فى الواقع بقى هو الفقه المأثور، وأحياناً كان هذا الفقه المأثور يدون بشكل مفصل ومشروح مع ذكر متن الروايات وأسنادها من قبيل (كتاب الكافى للشيخ الكلينى) و (من لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق)؛ وأحياناً يقتصر على مورد الفتوى من الروايه مع حذف الأسناد بل مع تقطيع متن الروايات، من قبيل ما نراه فى كتاب (الشرائع لابن بابويه) (المتوفى ٣٢٩) وكتابى (الهدايه والمقنع للشيخ الصدوق) (م ٣٨١) و (النهايه للشيخ

وقد كان هذا الأسلوب هو المعمول به والمتداول بين فقهاء ذلك العصر، ومع هذا الحال ظهر فقهاء كبار تجاوزوا الأسلوب السائد وتحزّروا في بيان المسائل الفقيهيه من موقع الاستدلال العقليّ، مثل العُمانيّ والإسكافيّ.

والجدير بالذكر أنّ المرحلة الثانيه من فقه مدرسه أهل البيت عليهم السلام تتشكّل من ثلاث مدارس:

(أ) مدرسه قم وريّ

وقد كان فقهاء هذه المدرسه يتميّزون في بيان المسائل الفقيهيه بالنصوص والروايات فحسب ولا يتجاوزونها لعملية الاستدلال العقليّ، ومن كبار هذه المدرسه يمكن الإشارة إلى الصدوقين الأب وابن.

وقد كانت هذه المدرسه مقتدره علمياً ومورد اعتماد الأصحاب والفقهاء إلى حدّ أنّ سفير الناحيه المقدّسه الحسين بن روح أنفذ كتاب التآديب إلى قم وكتب إلى جماعه الفقهاء بها وقال لهم: «انظروا في هذا الكتاب وانظروا، فيه شيء يخالفكم؟» (٢).

(ب) مدرسه العمانى والإسكافيّ

وقد كان القائمون على هذه المدرسه يستخدمون الاستدلال العقليّ في المسائل الفقيهيه، إلى درجه أنّه نسب إليهم العمل بالقياس والاستحسان أحياناً.

وأحد علماء هذه المدرسه الحسن بن عليّ بن أبي عقيل العمانى (م ٣٦٨)، وقد استلم زعامه الشيعة بعد مرحله الغيبه الصغرى، وهو أول من استخدم الاجتهاد

١- الذريعه، ج ١٣، ص ٤٦.

٢- الغيبه للشيخ الطوسى، ص ٣٩٠.

ص: ١٠٩

بالمنهج المعروف في المباحث الفقيهيه، وقد كتب كتاب «التمسك بحبل آل الرسول» الذي يعرض فيه المسائل الفقيهيه ويقيم عليها الأدله الفقيهيه، ويفرغ عليها الفروع الفقيهيه، ويعتبر هذا الكتاب بين العلماء من أهم الكتب التي يستفاد منها في القرن الرابع والخامس، وهذا الكتاب معروف بين أتباع هذه المدرسه إلى حدّ قال عنه النجاشى: «قيل: ما ورد الحاج من خراسان إلّا طلب وإشترى منه نسخ، وسمعت شيخنا أبا عبد الله (العمانيّ) رحمه الله يكثر الثناء على هذا الرجل رحمه الله» (١).

وللأسف فإنّ هذا الكتاب مفقود الآن، ولكنّ ابن إدريس الحلّى (م ٥٩٨)؛ والمحقّق الحلّى (م ٦٧٦) والعلّامة الحلّى (م ٧٢٦)

نقلوا بعض الفتاوى من هذا الكتاب فى كتبهم. وقد قال ابن إدريس عن هذا الكتاب:

«إنه كتاب حسن وعظيم وهو موجود عندي»^(٢).

العالم الآخر الذى أدام هذا المنهج وأحكم أركانه هو أبو عليّ محمّد بن أحمد بن الجنيد الإسكافى (م ٣٨١).

ويقول عنه النجاشى: «محمّد بن أحمد بن الجنيد، أبو عليّ الكاتب الإسكافى وجه فى أصحابنا، ثقه، جليل القدر، صنف فأكثر»^(٣).

ويذكر النجاشى كتبه والى منها كتابين فى الفقه وهما، «تهذيب الشيعه لأحكام الشريعة، والأحمدى للفقه المحمّدى»^(٤). وللأسف فإنّ هذين الكتابين لم يصلنا إلينا رغم أنّ الكتاب الثانى كان موجوداً إلى زمان العلّامة الحلّى^(٥).

ج) مدرسه بغداد

وهذه المدرسه أفضل المدارس المذكوره، وهى مدرسه الشيخ المفيد (م ٤١٣) وتلامذته، مثل السيّد المرتضى (م ٤٣٦) وغيره. وقد جمعت هذه المدرسه بين كلا المنهجين، أى التمسك بالنصوص والاستدلال العقليّ، ولعلّ ذلك كان بسبب أنّ الشيخ المفيد تتلمذ فى كلا المدرستين السابقتين، لأنّه من جهه يعتبر من تلاميذ ابن الجنيد، ومن جهه أخرى فإنّه درس عند جعفر بن محمّد بن قولويه (م ٣٦٨) ومدرسه القميين.

وللشيخ المفيد تأليف وكتب متعدده فى الفقه منها: «المقنعه»، وهو ما شرحه الشيخ الطوسى فى كتابه:

«تهذيب الأحكام»^(٦).

خصائص هذه المرحله:

١. عرض الكتب الفقهيّه بشكل مبوّب ولكن فى الغالب يقتصر على استعراض الروايات مع استخدام ألفاظ الروايات نفسها.
٢. إنّ الاجتهاد فى هذه المرحله كان بسيطاً وسادجاً حيث يتمّ توزيع الروايات على أبواب فقهيّه وبيان حكمها واستنتاج الحكم من متن الروايه.
٣. بدأ فى هذه المرحله تدوين أصول الفقه، وقد كتب الشيخ المفيد فى البدايه رساله اسمها «التذكره بأصول الفقه»، ثم كتب تلميذه السيّد المرتضى كتاباً مفصلاً أكثر فى أصول الفقه وسماه «الذريعه إلى أصول الشريعة».
٤. وتتميز هذه المرحله بأنّها بدايه تدوين «الفقه

١- رجال النجاشي، شرح حال الحسن بن علي بن أبي عقيل.

٢- السرائر، ص ٤٢٩.

٣- رجال النجاشي، شرح حال محمد بن أحمد بن الجعيد.

٤- الشيخ الطوسي في «الفهرست» يسمى هذا الكتاب باسم: مختصر الأحمدي في الفقه المحمدي.

٥- موسوعه طبقات الفقهاء، مقدّمه، ج ٢، ص ٢٣٨.

٦- انظر: روضات الجنّات، ج ٦، ص ١٥٣- / ١٧٨؛ أعيان الشيعة، ج ٩، ص ٤٢٠- / ٤٢٢؛ معجم رجال الحديث، ج ١٧، ص ٢٠٢- / ٢١٠.

ص: ١١٠

المقارن» أيضاً؛ وذلك بأن تذكر موارد الاختلاف في المسائل الفقيهيه مع المذاهب الأخرى. وفي هذا المجال كتب الشيخ المفيد كتاب «الإعلام» وكتب السيد المرتضى كتابي «الانتصار و الناصريات»^(١).

المرحلة الثالثة: عصر تحول في ميدان التفقه و الإجتهد

إشاره

وتبدأ هذا المرحلة من عصر الشيخ الطوسي (م ٤٦٠)، وبالتحديد فإنّها تبدأ منذ أن أجبر الشيخ الطوسي على الهجره من بغداد إلى النجف الأشرف.

ويعتبر شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي من التلاميذ البارزين للشيخ المفيد والسيد المرتضى، وقد تتلمذ عليهما مدّه مديده، فقد كان ملازماً للسيد المرتضى مدّه ٢٣ عاماً، وبعد رحله السيد المرتضى استلم زعامه أتباع أهل البيت، حيث كانوا يقصدونه من جميع المناطق. وقد كانت بغداد في ذلك الوقت مركز التشيع إلى حين حدوث الفتنه ووقوع الاضطرابات فيها.

وقد بدأ الشيخ الطوسي أيضاً بكتابه كتبه الفقيهيه على منهج القدماء بشكل مختصر وبالاستفاده من الروايات والنصوص، وبدون أن يفرّع عليها فروعاً واسعاً، ومن جمله كتبه هذه «النهايه».

وبعد وقوع الاضطرابات في بغداد وتهديد الشيخ الطوسي نفسه، تحرّك هذا الفقيه الكبير في عام ٤٤٨ للهجره، وهاجر إلى النجف الأشرف وأسس حوزة علميه هناك ^(٢).

وقد خلق الشيخ الطوسي، بما يتمّع به من حذاقه ومهاره في العلوم الإسلاميه المختلفه كالتفسير، والرجال، والأصول والفقه، تحوّلاً جديداً في الفقه الإسلامى ^(٣) وفي هذا العصر تغيّر منهج الكتب الفقيهيه عمّا كان سائداً ومتداولاً على شكل تدوين النصوص، وأضيفت إلى المسائل الفقيهيه فروع جديده، وقد استخدم في جميع هذه الفروع والمسائل الاستدلال بالروايات وقواعد الأصول العقليه بشكل كامل.

وقد كانت بدايه هذا التحوّل من قِبَل الشيخ الطوسيّ وبتأليف كتاب المبسوط، حيث كتب في مقدّمه هذا الكتاب: «فإنّي لا أزال أسمع معاشر مخالفينا المتفقّه والمنتسبين إلى علم الفروع يستحقرون فقه أصحابنا الإماميه يستنزرونه وينسبونهم إلى قله الفروع وقله المسائل، ويقولون: إنهم أهل حشو ومناقضه، وإنّ من ينفي القياس والاجتهاد لا طريق له إلى كثره المسائل، ولا تفرّيع على الأصول...».

ثم أضاف: «وكنت على قديم الوقت وحديثه متشوّق النفس إلى عمل كتاب يشتمل على ذلك تتوق نفسي إليه، فيقطعني عن ذلك القواطع وتشغلني الشواغل، وتضعف نيتي أيضاً فيه قله رغبه هذه الطائفه فيه، وترك عنايتهم به لأنهم ألقوا الأخبار وما رووه من

١- موسوعه الفقه الإسلامى، ج ١، ص ٤٩.

٢- كتب ابن الجوزى عن هذه الحوادث في هذه المرحله وذكر في عام ٤٤٨ في مساجد بغداد، في الأذان «حّى على خير العمل» بدلاً عن «الصلاه خير من النوم». وكتب على أبواب البيوت «محمّد وعلى خير البشر». فأمر بقتل أبى عبدالله بن جلاب، رئيس بياعى الأقمشه في «باب الطاق» في بغداد؛ لأنه كان غالباً في الرفض. فقتل وصلب على باب دكانه. وفّر أبو جعفر الطوسى من بغداد وهدم داره. (المنتظم، ج ١٦، ص ٧ و ٨). وكتب ابن الأثير أيضاً: في سنه ٤٤٩ هـ، نهبت دار أبى جعفر الطوسى بالكرخ وهو فقيه الإماميه، وأخذ ما فيها وكان قد فارقتها إلى المشهد الغربى (أى النجف) (الكامل ابن الأثير، ج ٩، ص ٦٣٧ و ٦٣٨).

٣- انظر: روضات الجنّات، ج ٦، ص ٢١٦ / ٢٤٩؛ أعيان الشيعه، ج ٩، ص ١٥٩ / ١٦٧.

ص: ١١١

صريح الألفاظ، حتّى أنّ مسأله لو غير لفظها وعبر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم لعجبوا منها وقصر فهمهم عنها، وكنت عملت على قديم الوقت كتاب النهايه، وذكرت جميع ما رواه أصحابنا فى مصنّفاتهم وأصولها فى المسائل وفرقوه فى كتبهم، ورتبته ترتيب الفقه وجمعت من النظائر، ورتبت فيه الكتب على ما رتبت، للعلّه التى بينتها هناك، ولم أتعرض للتفرّيع على المسائل ولا تعقيد الأبواب وترتيب المسائل وتعليقها والجمع بين نظائرها، بل أرودت جميع ذلك أو أكثر بالألفاظ المنقوله حتى لا يستوحشوا من ذلك» (١).

إنّ كلمات الشيخ الطوسى هذه فى «المبسوط» تشير بوضوح إلى أنّه ومن أجل الانتقال من المرحله الثانيه للفقه إلى المرحله الثالثه، قد قام بعمل كبير وأوجد تحوّلاً عظيماً فى مسار الفقه.

خصائص هذه المرحله:

١. كتابه وتدوين المسائل الفقهيه بأسلوب جديد، فقد ترك المرحوم الشيخ الطوسى، سنّه القدماء فى تدوين الكتب الفقهيه وشرع بكتابه الفقه بالاستفاده من القواعد والأصول الكليه فى تفرّع الفروع، وعدم التقيد بمتن الروايه (لا بمحتواها) وبذلك فتح فصلاً جديداً فى تدوين الكتب الفقهيه للإماميه.

٢. يتسم هذا العصر بالاهتمام بمسأله الفقه المقارن بشكل واسع. وبالرغم من تأليف بعض الكتب فى الفقه المقارن من قبل الشيخ الطوسى، لكنّ الشيخ بتأليفه كتاب «الخلاف» دخل فى هذا المجال من بابه الواسع واهتمّ بعرض المسائل مورد الاختلاف بين مذهب الإماميه ومذاهب أهل السنّه.

٣. ورود «الإجماع» إلى ميدان الأدلّه الفقهيّه. فحتّى زمان السيّد المرتضى لم يكن فقهاء الإماميه يستدلّون بالإجماع فى المسائل الفقهيّه، واقتصر ذلك على أهل السنّه، ولكن منذ عصر السيّد المرتضى وخاصّه عصر الشيخ الطوسى، فإنّ الإجماع صار عند الإماميه أحد الأدلّه المقبوله فى عمليه الاستدلال الفقهي رغم أنّهم يعتبرون حجّيته من باب «اللطيف» وما إلى ذلك.

٤. ورود «علم أصول الفقه» بشكل واسع إلى ميدان الفقه. وقد فتح الشيخ الطوسى آفاقاً جديده بتأليف كتابه القيم والمهمّ باسم «عدّه الاصول» فى علم الأصول.

وقد كان هذا الكتاب ولمدّه سنوات مديده يستفاد منه فى التدريس فى الحوزات العلميه للإماميه.

يقول المرحوم السيّد مهدي بحر العلوم (م ١٢١٢) عن هذا الكتاب: «وهو أحسن كتاب صنّف فى الأصول» (٢).

ومن الثمرات المهمّه لهذا الكتاب، إثبات حجّيه خبر الواحد، لأنّه قبل الشيخ الطوسى، كان الفقهاء يدّعون الاتفاق على عدم جواز العمل إلا بالخبر القطعى، ولكنّ الشيخ الطوسى هو أوّل من أثبت أنّ أخبار الآحاد، إذا كان روايتها ثقات، حجّه، وادّعى أنّ عمل الأصحاب بالروايات كان مبتنئاً على هذا الأساس.

٥. توفّر عناصر أخرى لازمه لعمليه استنباط الأحكام، فقد قام الشيخ الطوسى، مضافاً لتدوين كتاب فى علم الأصول، بتدوين كتب رجاليه وموسوعات حديثيه وبذلك قدّم خدمه كبيره للفقهاء فى مسيره استنباط الأحكام (٣).

١- مقدّمه المبسوط.

٢- الفوائد الرجاليه، ج ٣، ص ٢٣١.

٣- دوّنت الكتب الرجاليه من قبيل الفهرست واختيار معرفه الرجال لغرض الارتباط برجال وعلماء ورواه الشيعة وذكرت أسماءهم فى الموسوعتين التهذيب والاستبصار للحديث.

ص: ١١٢

المرحله الرابعه: عصر الركود و التقليد

اشاره

وتبدأ هذه المرحله من منتصف القرن الخامس وتستمر حتّى نهايه القرن السادس، وذلك بسبب عظمه الشيخ الطوسى العلميه حيث خلّف هاله كبيره عن وزنه العلمى بين فقهاء الإماميه بحيث إنّه لم يبرز فى ذلك الوقت فقيه مستقلّ يفتى خلافاً لنظرات

وآراء الشيخ. إن القداسه العلميه للشيخ أدت إلى عدم تجرؤ أحد من الفقهاء بالتصريح بمخالفه آرائه ولمدّه أكثر من مائه عام. وقد كان الفقهاء الذين جاءوا بعد الشيخ وألّفوا كتباً فقهيه، يتّخذون من كتب الشيخ مرجعاً علمياً لهم وينقلون آراءه في كتبهم بيان مختلف، ولهذا السبب فإنّ هذا العصر يعدّ عصر التقليد لأفكار الشيخ والركود في عمليه التفقّه والاجتهاد.

ويرى بعض الكتاب سبباً آخر للركود الفقهي في هذا العصر، وهو وجود الجوّ المشحون ضدّ الشيعة والممارسات الوحشيه من القتل ونهب الأموال التي مورست ضدّهم، وقد بدأت هذه الاضطرابات وأعمال العنف منذ زمن الشيخ الطوسي حيث خرجت بغداد من سيطره آل بويه وتسلّط «طغرل بك» على تلك المنطقه وكان سنّي المذهب ومتعصّباً جدّاً، وقد عمل على قتل الشيعة ونهب أموالهم حتى أنّه أمر بحرق مكتبه الشيخ الطوسي أيضاً.

وفي عام ٥٧٩ للهجره قام صلاح الدين الأيوبي أيضاً بقتل الشيعة في حلب وأجبرهم على اعتناق مذهب أهل السنّه وعقيده الأشاعره ومنع الخطابه والتدريس إلّا لأتباع المذاهب الأربعة. وقد ارتكب مثل هذه الأعمال في مصر أيضاً.

ومن الطبيعي أنّ هذه الأجواء المخوفه والمضطربه لا تمنح العلماء فرصه لعمليه الإبداع الفقهي والنشاط العلمي (١).

ومع ذلك فإنّ بعض الفقهاء في هذا العصر - وإن قلوا - قد عملوا على إبقاء مشعل فقه أهل البيت عليهم السلام منيراً.

بعض فقهاء هذا العصر:

إشاره

وقد عاش في هذا العصر فقهاء كبار أيضاً مثل:

١. القاضي ابن البراج الطرابلسي (م ٤٨١)؛ مؤلف كتاب «المهدّب» (٢).

٢. أبوعلّي الطوسي بن الشيخ الطوسي (م ٥١٥ تقريباً) (٣).

٣. الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسي (م ٥٤٨) مؤلف التفسير القيم «مجمع البيان». وقد كتب آراءه الفقيهيه ذيل آيات الأحكام من هذا التفسير (٤).

٤. أبوجعفر محمّد بن عليّ الطوسي المعروف ب «ابن حمزه» (م ٥٥٠ تقريباً) واسم كتابه الفقهي

١- موسوعه طبقات الفقهاء، مقدّمه الجزء الثاني، ص ٢٩٩ و ٣٠٠ (مع التلخيص).

٢- انظر: امل الآمل، ج ٢، ص ١٤٩؛ روضات الجنّات، ج ٤، ص ٢٠٢-٢٠٦؛ أعيان الشيعة، ج ٨، ص ١٨.

٣- انظر: امل الآمل، ج ٢، ص ٧٦؛ أعيان الشيعة، ج ٥، ص ٢٤٤ / ٢٤٦.

٤- انظر: امل الآمل، ج ٢، ص ٢١٦ و ٢١٧؛ روضات الجنّات، ج ٥، ص ٣٥٧ / ٣٦٥؛ أعيان الشيعة، ج ٨، ص ٣٩٨ - / ٤٠٠؛

«الوسيله إلى نيل الفضيله»(١).

٥. قطب الدين الراوندى (م ٥٧٣) مؤلف كتاب «فقه القرآن»(٢).

٦. أبو المكارم حمزه بن علي بن أبي المحاسن، المعروف بـ «ابن زهره» (م ٥٨٥) واسم كتابه المعروف في الفقه والاصول: «غنيه النزوع»(٣).

خصائص هذه المرحلة:

١. الركود العلمى فى الفقه وتقليد آراء الشيخ الطوسى فى هذا المجال. وعلى هذا الأساس وتبعاً للشيخ طوسى نرى اهتماماً خاصاً فى هذه المرحلة بعلم الأصول، وقد استخدم عنصر العقل فى عمليه الاستدلال الفقهيّ بشكل أكبر، وقد خصّص له ابن زهره، قسماً من كتابه الغنيه لعلم الأصول. وقد اعتمد ابن زهره فى مجالات مختلفه على دليل العقل بشكل واضح، وكذلك كتب سيد الدين الحمصى (م ٥٨٨) كتاباً باسم: «المصادر فى أصول الفقه».

٢. الاهتمام بفقه القرآن. وقد كتب قطب الدين الراوندى (م ٥٧٣) فى هذا المجال كتاباً باسم: «فقه القرآن»، وقد اهتم الشيخ الطبرسى بدوره بهذه المسأله فى تفسيره مجمع البيان (٤).

المرحلة الخامسة: عصر تجديد حياه الفقه لمدرسه أهل البيت عليهم السلام

اشاره

بعد سنوات من سيطره أفكار الشيخ الطوسى وآرائه على الفقه الشيعى، وبسبب النفوذ العلمى الكبير للشيخ، فإنّ أحداً لم يتجرأ على مخالفته فى هذه الفتره واستمرّ هذا الحال إلى أواخر القرن السادس حيث انفتح باب نقد أفكار الشيخ وشهدت المدرسه الفقهيّه للشيعه عوده النشاط الفقهيّ وحركه الاجتهاد مرّه أخرى بواسطة جماعه من الفقهاء، وقد استمرّت هذه الحركه إلى القرن الحادى عشر (عصر سيطره الأخباريين).

وبالرغم من ظهور علماء فى هذه الفتره مثل: سيد الدين محمود بن على الحمصى الرازى (م ٥٨٣) و ابن زهره الحلبي (م ٥٨٥) من الذين قاموا بنقد وتمحيص آراء الشيخ، ولكنّ رائد هذه النهضه الذى تحرّك فى هذا المجال وبشكل واسع هو محمّد بن إدريس الحلّى (م ٥٩٨)(٥).

وقد قدّم ابن إدريس خدمه كبيره لحركه الاجتهاد والتفقه بنقده للشيخ الطوسى وأفكاره العلميه، وقد أدّى ذلك إلى استمرار انفتاح باب الاجتهاد.

ويصرّح ابن إدريس في «السرائر»: «ولا أقلد إلّا الدليل الواضح والبرهان اللائح» (٤).

ثم بيّن الطريق الصحيح للاجتهاد والتفقه بقوله:

«فإنّ الحقّ لا يعدو أربع طرق: إمّا كتاب الله سبحانه أو سنّه رسول الله صلى الله عليه وآله المتواتره المتّفق عليها، أو الإجماع أو دليل العقل فإذا فقد الثلاثة فالمعتمد في المسائل

١- انظر: روضات الجنّات، ج ٦، ص ٢٦٢- / ٢٧٤؛ أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٢٦٣ و ٢٦٤.

٢- انظر: امل الآمل، ج ٢، ص ١٢٥- / ١٢٧؛ روضات الجنّات، ج ٤، ص ٥- / ٩؛ أعيان الشيعة، ج ٧، ص ٢٣٩- / ٢٤١.

٣- انظر: امل الآمل، ج ٢، ص ١٠٥ و ١٠٦؛ روضات الجنّات، ج ٢، ص ٣٧٤- / ٣٧٩؛ أعيان الشيعة، ج ٦، ص ٢٤٩ و ٢٥٠.

٤- موسوعه طبقات الفقهاء، مقدّمه ج ٢، ص ٣٠٢ و ٣٠٣ (مع تصرف وتلخيص قليل).

٥- انظر: امل الآمل، ج ٢، ص ٢٤٣ و روضات الجنّات، ج ٦، ص ٢٧٤- / ٢٩٠.

٦- السرائر، ج ١، ص ٥١.

ص: ١١٤

الشرعيه عند المحقّقين الباحثين عن مأخذ التمسك بدليل العقل فيها، فإنّها مبقاه عليه وموكوله إليه» (١).

وخلافاً للشيخ الطوسي فإنّه لم يعمل بأخبار الآحاد (٢).

وعلى أيّه حال، فإنّ حركة الاجتهاد والتفقه الناميه استمرّت بالرقيّ والرشد بواسطه جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الحلّي

المعروف ب «المحقّق الحلّي» (م ٦٧٦) حيث ترعرعت شجره الاجتهاد الفقهيّ بشكل كبير (٣).

وعندما يذكر «المحقّق» بشكل مطلق، فهو المقصود من هذا اللقب، ويكفي في فضله وعلمه أنّه ألف كتاب «شرائع الإسلام

بحيث إنّّه ومنذ زمان تأليفه إلى زماننا هذا يعدّ أحد الكتب الدراسيه في الحوزات العلميه للشيعة الإماميه وقد كتبت عليه شروح

كثيره (٤).

ومن كتبه الأخرى يمكن الإشارة إلى «المعتبر» و «المختصر النافع».

وقد قام المحقّق الحلّي بتهديب آراء الشيخ الطوسي وعرضها بشكل واضح، وتحرك للدفاع عن مدرسه الشيخ الطوسي من

خلال الاستفاده من اعتراضات وانتقادات ابن إدريس (٥).

ومن أهم أعمال المحقّق، ترتيب الفقه وتهديب أبوابه، فقد قسّم الفقه تقسيماً جديداً إلى: العبادات، العقود، الإيقاعات، الأحكام

(٦).

وقد شهدت هذه المرحلة فقهاء بارزين في تاريخ فقه الإمامية حيث عملوا على ترشيد وتعميق مسائل الفقه. فمضافاً إلى ابن إدريس والمحقق الحلّي - الذين تقدم ذكرهما - نشير هنا إلى طائفة أخرى من الفقهاء البارزين لهذه الفترة:

١. أحمد بن موسى بن جعفر بن طاووس، (م ٦٧٣).

وقد قام بتدوين دوره فقهيه من سته أجزاء باسم «بشرى المحققين» وألف دوره أخرى من أربعة أجزاء باسم «الملاذ» (٧) ولكن مع الأسف فإنه لم يصل إلينا أي واحد من هذين الكتابين.

٢. أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي بن مطهر الحلّي المعروف بـ العلامة الحلّي (م ٧٢٦).

وعندما يذكر في فقه الإمامية «العلامة» بشكل مطلق فإن المقصود هو العلامة الحلّي (٨). وقد سار العلامة الحلّي على منهج أستاذه المحقق الحلّي في الفقه، ولكنه أضاف إليه بعض إبداعاته. وقد عمل العلامة الحلّي على توسعه الفقه وخاصة في باب

١- السرائر، ج ١، ص ٤٦.

٢- المصدر السابق، ص ٥١.

٣- انظر: امل الآمل، ج ٢، ص ٢٩؛ روضات الجنّات، ج ٢، ص ١٨٢ - ١٩١؛ أعيان الشيعة، ج ٤، ص ٨٩ - ٩٣.

٤- يقال إنه كتب عليه مائه شرح (موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت، ج ١، ص ٥٨).

٥- جامع المقاصد، ج ١، مقدّمه التحقيق، ص ٢٠.

٦- قبل هذا التقسيم والترتيب لم يكن هناك تقسيم وتنظيم لأبواب الفقه بصورة كامله، مثلاً ذكر الشيخ الطوسي في المبسوط كتاب الإرث (باسم كتاب الفرائض والمواريث) إلى جانب كتاب الوصايا والنكاح، مع أنّ كتاب الوصايا والنكاح من أقسام العقود، والإرث من أقسام الأحكام. وكذلك يرى في موارد أخرى في الكتاب تفاوتاً في التنظيم مع تقسيم المحقق الحلّي في أبواب الفقه.

٧- رجال ابن داود، الرقم ١٤٠.

٨- انظر: روضات الجنّات، ج ٢، ص ٢٦٩ - ٢٨٦؛ أعيان الشيعة، ج ٥، ص ٣٩٦ - ٤٠٨.

ص: ١١٥

المعاملات وكان يعتمد على القواعد الأصولية، ومن كتبه المهمّة، «منتهى المطلب، مختلف الشيعة، تذكره الفقهاء وقواعد الأحكام».

٣. فخر المحققين محمّد بن الحسن الحلّي (م ٧٧١).

وهو ابن العلامة الحلّي ومؤلف كتاب «ايضاح الفوائد»، في شرح كتاب «القواعد» لوالده العلامة الحلّي (١).

٤. محمّد بن مكّي العاملي، المعروف بـ الشهيد الأوّل (استشهد في ٧٨٦). وكان بدوره من أتباع مدرسه العلامة الحلّي وكان

عالمًا ومحققًا ومتبحرًا في الفقه الإسلامي.

ويعدّ كتابه المعروف بـ «اللمعة الدمشقيه» - وهو دوره فقهيه كامله مع شرح الشهيد الثاني الذي سمّاه «الروضه البهيه في شرح اللمعه الدمشقيه» - يعدّ ولعدّه قرون من الكتب الدراسيه في الحوزات العلميه الإماميه. وأمّا كتبه الفقهيه المعروفه الأخرى فهي:

«الذكرى، الدروس في فقه الإماميه، والبيان» (٢).

٥. جمال الدين المقداد بن عبدالله السيوري الحلّي، المعروف بـ «الفاضل المقداد» (م ٨٢٦).

وقد كان من الفقهاء البارزين في مدرسه أهل البيت عليهم السلام وجامع المعقول والمنقول، وكان محدثًا ومتكلمًا. وأهمّ كتبه في الفقه باسم «التنقيح الرائع» وهو شرح «المختصر النافع» للمحقّق الحلّي وكتاب «كنز العرفان» (٣).

٦. أحمد بن محمّد بن فهد الحلّي، المعروف بـ «ابن فهد الحلّي» (م ٨٤١).

وقد وصفه الشيخ الحرّ العاملي بأنّه: فاضل، عالم، موثق، زاهد، عابد، متّقٍ ويتمنّع بجلاله القدر. وأهمّ كتبه الفقهيه هو «المهذب البارع» في شرح «المختصر النافع» للمحقّق الحلّي (٤).

٧. عليّ بن الحسين العاملي الكركي (م ٩٤٠).

ويعرف باسم «المحقّق الثاني» و«المحقّق الكركي».

وله كتب كثيره، وأهمّ كتبه الفقهيه التي وقعت مورد اهتمام الفقهاء هو «جامع المقاصد في شرح القواعد» (٥).

٨. زين الدّين بن عليّ بن أحمد العاملي، المعروف بـ الشهيد الثاني (استشهد في ٩٦٦).

وقد كان من كبار فقهاء الشيعة ومعروفًا بالعلم والفضل والزهد والعباده والتحقيق وجلاله القدر، وقد كتب هذا العالم الكبير كتبًا عديده من أشهرها في الفقه «مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام» و«الروضه البهيه في شرح اللمعه الدمشقيه» و«روض الجنان» شرح فيه «إرشاد الأذهان» للعلّامة الحلّي (٦).

٩. أحمد بن محمّد الأردبيلي (م ٩٩٣).

هذا الفقيه من جهه التحقيق والدقه العلميه معروف بـ «المحقّق الأردبيلي» ومن جهه أخرى وبسبب تقواه وزهده وقداسته معروف بـ «المقدّس الأردبيلي». وقد خلّف لنا كتابين قيمين في الفقه أحدهما: «مجمع الفوائد والبرهان في شرح إرشاد الأذهان» وهو شرح كتاب «إرشاد الأذهان» للعلّامة الحلّي، وهو عبارته عن دوره

١- انظر: روضات الجنّات، ج ٦، ص ٣٣٠ / ٣٣٩؛ أعيان الشيعة، ج ٩، ص ١٥٩.

٢- انظر: امل الآمل، ج ١، ص ١٨١ / ١٨٣؛ روضات الجنّات، ج ٧، ص ٣ / ٢١؛ أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٥٩ / ٦٤.

٣- انظر: رياض العلماء، ج ٥، ص ٢١٦؛ أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ١٣٤.

٤- انظر: امل الآمل، ج ٢، ص ٢٩؛ روضات الجنّات، ج ١، ص ٧٥- / ٧١؛ أعيان الشيعة، ج ٣، ص ١٤٧ و ١٤٨.

٥- انظر: امل الآمل، ج ١، ص ١٢١ و ١٢٢؛ روضات الجنّات، ج ٤، ص ٣٦٠- / ٣٧٠؛ أعيان الشيعة، ج ٨، ص ٢٠٨- / ٢١٢.

٦- انظر: امل الآمل، ج ١، ص ٨٥- / ٩١؛ روضات الجنّات، ج ٣، ص ٣٥٢- / ٣٨٧؛ أعيان الشيعة، ج ٧، ص ١٤٣- / ١٥٨.

ص: ١١٦

فقهية كامله، مع دقّه في التحقيق، والآخر: «زبدته البيان في أحكام القرآن حيث بحث المحقّق الأردبيلي في هذا الكتاب آيات الأحكام من موقع التحقيق والعمق (١).

١٠. محمّد بن عليّ بن الحسين الموسوي العاملي، المعروف ب «صاحب المدارك» (م ١٠٠٩).

وكان عالماً كبيراً ومحقّقاً دقيقاً وجامعاً لعلوم مختلفه، وأهمّ كتاب فقهية له «مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام» (٢). ويعدّ «صاحب المدارك» وكذلك «صاحب المعالم» (وهو الشيخ حسن بن زين الدين، م ١٠١١) من أتباع مدرسه المحقّق الأردبيلي. وهذان العالمان كانا يتشدّدان، كالمحقّق الأردبيلي، في الاستدلال بالروايات، ولا يقبلان روايه إلّا إذا ثبتت عداله الراوي بشاهدين عدلين، ولم يقبلوا شهاده عادل واحد أو متخصص في علم الرجال يشهد بوثاقه هذا الراوي (٣).

١١. محمّد باقر بن محمّد مؤمن السبزواري (م ١٠٩٠).

وهو مؤلف كتاب «كفايه الأحكام» و «ذخيره المعاد» وقد تأثر في منهجه الفقهية والاجتهاد بالمحقّق الأردبيلي (٤).

خصائص المرحلة الخامسة:

١. التحرّر من عصر تقليد القدماء بشكل كامل.

٢. تأليف وتدوين المتون الفقهية بكثرة. فقد تحرّك الفقهاء في هذا العصر من موقع كتابه المتون الفقهية بشكل واسع، وقد خلّفوا لنا الكثير من هذه الكتب وأهمّها: «الشرائع» و «القواعد» و «اللمعة».

٣. تأليف دورات فقهية مفصّله في عدّه أجزاء.

٤. اهتمام الفقهاء باصول الفقه بشكل جديد.

فمن الكتب الأ-صوليه المهمّه في هذا العصر يمكن الإشارةه إلى «معارج الأ-صول» للمحقّق الحلّي و «نهايه الوصول إلى علم الأ-صول» للعلامة الحلّي.

٥. إبداع جديد في ترتيب وتقسيم الأبواب الفقهية.

وهذا العمل تمّ على يد المحقق الحلّي الذي يقسّم الفقه إلى أربعة أقسام: العبادات، العقود، الإيقاعات، الأحكام.

٦. تدوين كتب جديدة في الرجال بشكل دقيق.

ومن هذه الكتب يمكن الإشارة إلى كتاب «الرجال» للعلامة الحلّي و«رجال ابن داود» (م ٧٤٧).

٧. تدوين آيات الأحكام.

وأول كتاب في هذا المجال يدوّن بشكل مستقلّ ومشروح، هو كتاب «كنز العرفان» للفاضل المقداد، وبعده ألف المرحوم المحقق الأردبيلي كتاب «زبد البيان» فيما يتعلّق بهذه المسألة. والمراد من «آيات الأحكام» هو دراسته الآيات القرآنية التي يستفاد منها حكم فقهيّ.

٨. تدوين بعض الكتب في القواعد الفقهية (٥).

١- انظر: امل الآمل، ج ٢، ص ٢٣؛ روضات الجنّات، ج ١، ص ٧٩-٨٥؛ اعيان الشيعة، ج ٣، ص ٨٠-٨٢.

٢- انظر: امل الآمل، ج ١، ص ١٦٧ و ١٦٨؛ روضات الجنّات، ج ٧، ص ٤٥-٥٥؛ اعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٦ و ٧.

٣- موسوعه الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، ج ١، ص ٦١.

٤- انظر: امل الآمل، ج ٢، ص ٢٥٠؛ روضات الجنّات، ج ٢، ص ٦٨-٧٧؛ الكنى والألقاب، ج ٣، ص ١٥٩ و ١٦٠.

٥- ومن هنا تعرف أنّ القواعد الفقهية هي أحكام عامه فقهية تجرى في أبواب مختلفه وموضوعات وإن كانت أخصّ من المسائل الأصولية إلّا أنّها أعمّ من المسائل الفقهية، فهي كالبرزخ بين الأصول والفقه، حيث إنّها إمّا تختصّ بعده من أبواب الفقه لا جميعها، كقاعده الطهاره الجاربه في أبواب الطهاره والنجاسه فقط، وقاعده لا تعاد الجاربه في أبواب الصلاه فحسب، وقاعده ما يضمن وما لا يضمن الجاربه في أبواب المعاملات بالمعنى الأخصّ دون غيرها، وإمّا مختصه بموضوعات معينه خارجيه وإن عمّت أبواب الفقه كلّها، كقاعدتي «لا ضرر» و«لا حرج»، فإنّهما وإن كانتا تجريان في كلّ أبواب الفقه أو كلّها، إلّا أنّهما تدوران حول موضوعات خاصه، وهي الموضوعات الضرريه والحرّجيه. وهذا بخلاف المسائل الأصوليه، فإنّها إمّا لا تشتمل على حكم شرعي أصلاً بل تكون واقعه في طريق استنباطه، ككثير من مسائله، وإمّا تتضمن حكماً عاماً كالبراءه الشرعيه الجاربه فيما لا نصّ فيه - على ما عرفت - من غير اختصاص بموضوع دون آخر، بل تجرى في جميع الموضوعات إذا فقد فيها النص. ولا يقال: إنّها تختصّ أيضاً بموضوعات خاصه هي ما لا نصّ فيه. فإنّنا نقول: إنّ هذه الخصوصيه ليست خصوصيه خارجيه من قبل ذات الموضوع، وإنّما هي خصوصيه ناشئه من ملاحظه حكم الشرع كما لا يخفى على الخبير. (انظر: مقدمه القواعد الفقهية تأليف آية الله مكارم الشيرازي، ج ١، ص ١٧).

ص: ١١٧

فقد ألف الشهيد الأوّل كتاباً باسم «القواعد والفوائد» وكذلك ابن فهد الحلّي في كتابه «نضد القواعد الفقهية» والشهيد الثاني في كتابه «فوائد القواعد» (١).

مع تشكيل الحكومه الصفويه فى إيران فى بدايه القرن العاشر، والإعلان عن المذهب الشيعى كمذهب رسمى للبلاد، شهد الفقه الشيعى تحولاً آخر، لأن ملوك الدوله الصفويه قاموا بدعوه علماء الشيعة للإشراف على مسائل وقضايا الحكومه، وحينئذ تشكل فقه الحكومه بصوره عمليه، ومن جمله من كانت له إنجازات مهمه فى هذه المجال هو المرحوم «المحقق الكركى» (م ٩٤٠) وقد اهتم الفقهاء فى تلك الفتره بالتحقيق فى مواضع ولايه الفقيه وحدودها وبحث الخراج والمقاسمه وصلاه الجماعه وأمثال ذلك. وفى الحقيقه أن الفقهاء اهتموا منذ بدايه القرن العاشر بالفقه الاجتماعى والحكومى وتجاوزوا الأحكام والمسائل الشخصيه.

المرحله السادسه: عصر ظهور الحركه الأخباريه

إشاره

وتبدأ هذه المرحله من أوائل القرن الحادى عشر وتستمر إلى أواخر القرن الثانى عشر.

فقد ظهرت الحركه الأخباريه بعد عدّه قرون من نموّ ورشد الفقه الإمامى والاستفاده من دليل العقل فى حركه الاستنباط وتقدّم علم الأصول والاستفاده منه فى الفقه، فقامت الحركه الأخباريه بإلغاء دور العقل فى حركه الاستنباط.

وقد تشكّلت هذه الحركه فى وقت كان للعقل دور مهمّ فى استنباط الأحكام الشرعيه من خلال ما بذله المحققون، ومنهم المحقق الحلّى وأتباعه كصاحب «المدارك»، والمحقق السبزوارى وصاحب «المعالم».

وتحرّك الأخباريون من موقع الهجوم على العقل والعلوم العقلية، فلم يعتبروا أى قيمه وشأن للعقل، لا فى العلوم العقلية ولا فى العلوم النقلية، وقالوا ببطلان الاجتهاد والتقليد وطعنوا بمن يسلك هذا المسلك.

إنّ رائد هذه الحركه هو محمّد أمين الإسترآبادى (م ١٠٣٣) الذى نشر أفكاره هذه فى كتاب «الفوائد المدينه» عندما كان مقيماً فى المدينه (٢).

١- والملفت للنظر أنّ الكتب المذكوره لم يتمّ تدوينها طبقاً لتعريف «القواعد الفقيهيه».

٢- انظر: امل الآمل، ج ٢، ص ٢٤٦؛ روضات الجنّات، ج ١، ص ١٢٠ / ١٣٩؛ أعيان الشيعة، ج ٩، ص ١٣٧. وكتبوا أنّ الأشاعره وأهل الحديث كانوا مسيطرين على الحوزات العلميه فى الحرمين الشريفين فى عصر الإسترآبادى وكانت عقائد الظاهريين فى الحجاز رائجه. وكانوا يعتبرون ظاهر الروايات والأحاديث حجّه ويخالفون الاجتهاد والرأى والقياس. وقد تأثر الميرزا محمّد الإسترآبادى وتلميذه محمّد أمين الإسترآبادى بهذه الأجواء وأسّس الحركه الأخباريه فى داخل الثقافه الشيعيه. (انظر: دائرهالمعارف الاسلاميه الشيعيه، ج ٢، ص ٢٢٦). وبالرغم من الاختلاف الواسع فى الاجتهاد بين أهل السنّه والشيعه. فالأخباريون مثل أهل الحديث فى أهل السنّه يخالفون الاجتهاد.

وخلصه أفكاره وآرائه كالتالي:

١. إن ظواهر كتاب الله غير حجّه، إلّا ما ورد في تفسير الآيات من روايات المعصومين عليهم السلام.

٢. وبالنسبة للمسائل الأصولية فلا حجّيه لحكم العقل، ولا ملازمه بين حكم العقل والنقل.

٣. إن الإجماع غير حجّه مطلقاً، سواء كان إجماعاً محصلاً أو منقولاً.

٤. إن جميع روايات الكتب الأربعة قطعية الصدور، ولذلك فالفقيه لا يحتاج فيها للتحقيق في أسنادها.

٥. إذا لم يرد حكم في الكتاب والسنة على مورد خاص كحكم التدخين، فينبغي في هذا المورد التوقف وعدم إصدار أي حكم شرعي، وبالطبع ففي مقام العمل ينبغي الاحتياط (١).

وبالرغم من أن مؤسس المدرسه الأخبارية هو محمد أمين الإسترآبادي، لكنّ البعض يعتقد أنّه يفهم من كلامه أنّه متأثر بأستاذه الميرزا محمد الإسترآبادي (م ١٠٢٨) (٢).

وكان محمد أمين الإسترآبادي صهر أستاذه أيضاً وقال في كتابه باللغه الفارسيه «دانش نامه شاهی» (٣):

«عندما تعلّمت علم الحديث عند الميرزا محمد الإسترآبادي، قال لي: عليك بإحياء طريقه الأخباريين ورفع الشبهات الموجوده في هذا المنهج!». في هذا المنهج!

سبب ظهور الفكر الأخباري:

ويبدو أنّ أهم سبب لظهور الفكر الأخباري هو تشدّد جماعه من الفقهاء في أمر الحديث واهتمامهم بالعقل والاستدلالات العقلية. وفي الحقيقة أنّ الميل الشديد للأخبار يمكن أن يكون بمثابة ردّه فعل لعقلانيه المحقّق الأردبيلي وأتباعه وتلاميذه.

في السابق كانت طائفه من الفقهاء تهتم في عمليه الاستنباط بالكتاب والسنة فقط، فكانوا يجتنبون استخدام العقل في البحوث الفقهيه، من أجل الابتعاد عن العمل بالقياس، ولكنّ طائفه أخرى من الفقهاء كالعماني والإسكافي، كانوا يستخدمون الاستنباط العقلّي في المسائل الشرعيه والفقهيه، إلى أن جاء الشيخ المفيد والشيخ الطوسي وأوجد تعادلاً بين هذين المنهجين من خلال الاستفاده من كليهما، وقد استمرّت الحركة الفقهيه في مسيرها على هذا الخط لعدّه سنوات ولكن في القرن العاشر ظهرت رؤيه إيجابيه جديده للعقل مع التشدّد في التمسك بالأحاديث والروايات وعلى رأس هذه الحركة العقلانيه هو المحقّق الأردبيلي.

وبعد سار على هذا الطريق صاحب «المدارك»، وصاحب «المعالم» والمحقّق السبزواري، وعملوا على تكريس وتقويه هذا الخطّ

والمنهج. وفي مثل هذه الأجواء ظهر الإسترآبادى الذى كان مقيماً فى الحجاز وفى جوّ مشحون بالأحاديث والتزام السنّه، فكان أن سيطر عليه الفكر الحديثى والأخبارى وتحزّك من موقع

١- موسوعه طبقات الفقهاء، مقدّمه، ج ٢، ص ٣٨٥.

٢- انظر: امل الآمل، ج ٢، ص ٢٨١.

٣- توجد نسخه من هذا الكتاب فى مكتبه آيهالله المرعشى فى مدينه قم. وقد أُلّف هذا الكتاب باللغه الفارسىه فى مكّه المكرّمه.

ص: ١١٩

إنكار العقل والتزام الأخبار والتشدّد فى ذلك، وبالنتيجه رفض منهج الأصوليين والعقليين وإيجاد منهج عملى فى التمسّيك بالأخبار(١).

بعض فقهاء الأخباريين:

إنّ الفقهاء والعلماء الأخباريين الذين جاءوا بعد محمّد أمين الإسترآبادى يختلفون فى تشدّدهم وتعصّبهم لهذه المدرسه، فإنّ أفكار وعقائد الكثير من فقهاء المذهب الأخبارى تختلف عن أفكار وعقائد المرحوم الإسترآبادى، مثلاً صاحب «الحدائق» هو فقيه أخبارى، ولكنّه يقف موقف الاعتدال والإنصاف، وفى نفس اعتداله وإنصافه كان محققاً متتبّعاً، وفى الحقيقه أنّ موقفه هذا أدّى إلى انتهاء العصر الأخبارى.

على أيّه حال فإنّ أهم فقهاء الأخباريين هم:

١. المولى محمّد تقى المجلسى (م ١٠٧٠).

كان المولى محمّد تقى المجلسى (المجلسى الأول) رجلاً محققاً، عالماً، زاهداً، عابداً وفاقياً متكلماً. ومن كتبه المعروفه «روضه المتّقين»، الذى يعدّ من أفضل الشروح على كتاب «من لا يحضره الفقيه» ويدلّ على مهارته وتخصّصه فى الأدب والرجال والفقّه والحديث(٢).

٢. الملام محسن الفيض الكاشانى (م ١٠٩١).

وكان عارفاً حكيماً ومحدّثاً فقيهاً، وقد جمع أحاديث الكتب الأربعة فى كتابه القيم «الوافى» وكذلك دوّن كتاباً فى الفقّه باسم «مفاتيح الشرائع»(٣).

٣. محمّد بن الحسن الحرّ العاملى (م ١١٠٤).

وكان عالماً متبحراً ومحدثاً جليل القدر، وهو صاحب الكتاب النفيس «وسائل الشيعة» الذي جمع فيه أحاديث الكتب الأربعة وكتب مهمّة أخرى للشيعة بأسلوب جديد (٤).

٤. العلّامة محمّد باقر المجلسي (م ١١١١).

بالنسبة لعلم وزهد وتقوى العلّامة المجلسي وجامعيته للعلوم فإنّه أكبر من أن يعرّف، ويكفيه فخراً أنّه ألف دائره المعارف الكبيره باسم «بحار الأنوار» للشيعة الإماميه حيث لم يسبقه في ذلك أيّ عمل من هذا القبيل، ومن تأليفاته القيمه الأخرى كتاب «مرآه العقول» في شرح كتاب «الكافي».

وقد ألف المجلسي كتباً كثيره، وكان أوّل من كتب باللغه الفارسيه كتباً مفصّله في المعارف الدينيه على أساس مذهب أهل البيت عليهم السلام (٥).

٥. الشيخ يوسف البحراني (م ١١٨٦).

وهو محدث كبير وفقه ماهر، ذو احاطه كامله بالفقه والحديث، وقد ألف كتباً كثيره، أشهرها «الحدائق الناضره» في ٢٥ جزء. ويعدّ هذا الكتاب دوره فقهيه استدلاليه مع نقل الأقوال والنصوص في كلّ مسأله (٦).

وبالرغم من أنّ الشيخ يوسف البحراني يعدّ من الأخباريين، ولكنّه بموقفه المعتدل ورفضه للكثير من

١- انظر: ثقافه الفقه طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، ج ١، ص ٣٩ و ٤٠ (وللمزيد من الاطلاع حول ظهور الحركه الأخباريه انظر: موسوعه طبقات الفقهاء، مقدّمه الجزء الثاني، ص ٣٨٦ - / ٣٩١).

٢- انظر: امل الآمل، ج ٢، ص ٢٥٢؛ أعيان الشيعة، ج ٩، ص ١٩٢ و ١٩٣.

٣- انظر: روضات الجنّات، ج ٦، ص ٧٩ - / ١٠٣؛ أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٤٦.

٤- انظر: امل الآمل، ج ١، ص ١٤١ - / ١٤٥؛ روضات الجنّات، ج ٧، ص ٩٦ - / ١٠٥؛ أعيان الشيعة، ج ٩، ص ١٦٧ - / ١٧١.

٥- انظر: امل الآمل، ج ٢، ص ٢٤٨؛ روضات الجنّات، ج ٢، ص ٧٨ - / ٩٣؛ أعيان الشيعة، ج ٩، ص ١٨٢ - / ١٨٤؛ بحار الأنوار، ج ١٠٢، ص ١٠٥ - / ١٦٥.

٦- انظر: روضات الجنّات، ج ٨، ص ٢٠٣ - ٢٠٨؛ أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٣١٧؛ الحدائق الناضره، ج ١، المقدّمه، تحقيق جماعه المدرسين.

ص: ١٢٠

مباني المدرسه الأخباريه، استطاع أن يوقف هذه الحركه (١).

وفي هذا العصر وهو العصر الأخباري الذي رفع رايته أمين الإسترآبادي واستمرّ إلى ما يقارب قرن ونصف قرن، إلى زمان ظهور العلّامه الوحيد البهبهاني الذي عمل على تحطيم أركان هذا المنهج، ظهر علماء ومجتهدون لم يبالوا بالظاهره الأخباريه ولم

يذعنوا لتحديّاتها واستمروا على السير في خطّ الاجتهاد بالرغم من قلّه عددهم.

إنّ بعض علماء هذا العصر، هم:

١. سلطان العلماء (م ١٠٦٤)؛ مؤلّف التعليقه على معالم الأصول وعلى زبده الشيخ البهائي (٢).

٢. الفاضل التوني (م ١٠٧١)؛ مؤلّف كتاب الوافيه في أصول الفقه (٣).

٣. جمال الدين الخوانساري (م ١١٢٥)؛ ومن تأليفاته يمكن الإشارة إلى تعليقاته على شرح اللمعه (٤).

٤. الفاضل الهندي (م ١١٣٧).

وكتابه المعروف في الفقه «كشف اللثام» في «شرح القواعد» للعلّامة الحلّي. وكان هذا الكتاب مورد اعتماد صاحب الجواهر كثيراً، حيث قيل إنّه لو لم يكن عند صاحب الجواهر هذا الكتاب فإنه لا يكتب الجواهر (٥).

خصائص المرحلة السادسة:

إشارة

لقد أدت الحركة الأخباريه إلى جمود النشاط الاجتهادي في الفقه، والتحرك باتجاه الأخبار والأحاديث، وقد خلفت هذه الحركة آثاراً سلبية وإيجابية أيضاً.

(أ) الآثار السلبية للحركة الأخباريه

١. الفرقة والتشتت بين الفقهاء، إنّ حركة الأخباريين وظهور الظاهره الأخباريه في فقه الإماميه جعلت العلماء الأخباريين يتحرّكون على مستوى توجيه النقد الشديد للمجتهدين الأصوليين. حيث يعتقد العلماء الأخباريون أنّ العلماء الأصوليين لا شيء لديهم من أنفسهم بل يقتاتون على مائده الآخرين، ومن جهه أخرى فإنّ الأصوليين يتّهمون الأخباريين بالجمود والتحرّج. وهذا بنفسه أدى إلى الفرقة والتشتت بين فقهاء الإماميه.

٢. كثره المجادلات الفقهيه، فالحركة الأخباريه مع ظهور بعض المسائل مهّدت الأرضيه لتزاعات وسجلات واسعه، مثلاً مسأله التدخين التي تعدّ مسأله مستحدثه ولم يكن لها وجود في السابق، فقد صارت مورداً للجدل والنزاع بين الأخباريين والأصوليين، إلى حدّ أنّ مسأله تحريم شرب التبغ «التدخين» صارت شعاراً للأخباريين، كما أنّ جواز التدخين صار شعاراً للأصوليين.

٣. الموقف السلبي من الأدلّه العقليه في مجال استنباط المسائل الفقهيه.

٤. عدم الاهتمام بعلم الأصول.

- ١- وللإطلاع أكثر على موقفه الاعتدالي بل عدول الشيخ يوسف البحراني عن كثير من مباني الأخباريين، انظر كتابه: الحدائق الناضرة، وبالأخصّ المقدّمه الثانيه عشره.
- ٢- روضات الجنّات، ج ٢، ص ٣٢٦، وكذلك انظر: امل الآمل، ج ٢، ص ٩٢؛ أعيان الشيعة، ج ٦، ص ١٦٤ / ١٦٦.
- ٣- امل الآمل، ج ٢، ص ١٦٣، كذلك انظر: روضات الجنّات، ج ٤، ص ٢٤٤ / ٢٤٦؛ أعيان الشيعة، ج ٨، ص ٧٠.
- ٤- انظر: روضات الجنّات، ج ٢، ص ٢١٤ و ٢١٥؛ أعيان الشيعة، ج ٩، ص ٢٣١.
- ٥- انظر: روضات الجنّات، ج ٧، ص ١١١ / ١١٨؛ كشف اللثام، ج ١، مقدمه، تحقيق جماعه المدرّسين.

ص: ١٢١

ونظراً إلى أنّ مرجع الاستنباط الوحيد لدى الأخباريين هو الكتاب والسنة حيث لا اعتبار للعقل والأصول العقليه عندهم، ولذلك لم يكونوا يهتمون باصول الفقه، ولم يؤلّف كتاب مستقلّ في هذه الفتره في علم الأصول سوى كتاب «الوافيه» للفاضل التوني، وتدور تأليفات العلماء غالباً حول محور «زبدہ الاصول» للشيخ البهائي حيث كتبوا عليها شروحاً وتعليقات كثيره (١).

ب) الآثار الإيجابية للحركه الأخباريه

١. تأليف الجوامع الروائيه

بعد تدوين الكتب الأربعة التي تعتبر المرجع الروائي لدى الفقهاء فإنّه لم تدوّن موسوعه رواييه بعد ذلك، ولكنّ الأخباريين الذين كانوا يهتمون كثيراً بالأخبار والأحاديث أقدموا في هذه المرحله على تدوين جوامع حديثيه، ومن جمله تأليفاتهم في هذه الفتره: وسائل الشيعة، الوافي وبحار الأنوار.

٢. تدوين التفاسير الروائيه

ومن هذا النوع من التفاسير في هذا العصر يمكن الإشارة إلى تفسير «البرهان في تفسير القرآن» تأليف السيد هاشم البحراني (م ١١٠٧) وتفسير «نور الثقلين» تأليف الشيخ عبدعلي العروسيّ الحويزيّ من علماء القرن الحادي عشر.

المرحله السابعه: عصر تجديد حياه الإجتهد في ميدان التفقه

إشاره

وتبدأ هذه المرحله من أواخر القرن الثاني عشر إلى ١٢٦٠ هـ.

بالرغم من استمرار جماعه من العلماء الأصوليين في حركتهم وسعيهم في عصر شيوع الفكر الأخباري ولكنّ الفكر الأخباري كان مسيطراً على الثقافه الشيعيه بحيث أنّه لم يسمح لرشد ونمو أفكار المجتهدين الأصوليين.

وقد ظهر في أواخر سلطه الأخباريين، الذين سلك علماءهم طريق الاعتدال في هذه المدّه، عالم محقق ومتعمّق هو العلامه

الوحيد البهبهاني (م ١٢٠٦) وتصدي للفكر الأخباري، وقد قدم من النجف الأشرف إلى كربلاء التي تعدّ مركز الأخباريين الذين يتزعمهم المرحوم الشيخ يوسف البحراني مؤلف كتاب «الحدائق الناضرة».

وقد تحرّك المحقّق البهبهاني على مستوى نقد مباني الأخباريين وتقوية مباني المجتهدين الأصوليين. وكان العراق، وخاصّةً مدينتي كربلاء والنجف، مركز الأخباريين، ومع ظهور النهضة الفكرية والعلمية للمحقّق البهبهاني فرغت الساحة من وجود هؤلاء الأخباريين، وهنا نستعرض أهمّ الأجوبة الدقيقة والعلمية للعلامة البهبهاني على مباني الأخباريين:

١. يعتقد الأخباريون أنّ العمل بظواهر القرآن هو من التفسير بالرأى (إلّا ما ورد تفسيره بواسطة المعصومين عليهم السلام) ومن هنا فهو مشمول للروايات الناهية عن التفسير بالرأى.

ويجب المحقّق البهبهاني أنّ التمسك بظواهر القرآن بعد الفحص عن المخصّص والمقيّد والناسخ وأمثال ذلك ممّا ورد عن المعصومين عليهم السلام هو في الحقيقة عمل بالقرآن، ويعدّ من جملة التدبير، في القرآن، وهذه المسألة تختلف عن التفسير بالرأى اختلافًا فاحشًا،

١- انظر: أعيان الشيعة، ج ٣، ص ٢٢٢- / ٢٢٤.

ص: ١٢٢

لأنّ ظواهر الألفاظ حجّجه في عرف المتشرّعه.

٢. ويرى الأخباريون أنّ الكتاب والسنة هما الحجّج فقط في مقام استنباط الأحكام، ويعتقدون بأنّ العقل لادور له إطلاقاً في استنباط الأحكام الشرعية لأنّه قد ورد في الروايات «أنّ دين الله لا يُصابّ بالعقول»^(١).

وقد كتب المحقّق البهبهاني في هذا المجال رساله في الحسن والقبح العقليين وأثبت فيها حجّج العقل في المستقلّات العقلية، وأوضح أنّ تلك الروايات هي في الواقع ناظره للأحكام الظنّية للعقل من قبيل: القياس والاستحسان وأمثال ذلك. وإلّا فإنّه في الأحكام القطعيّة للعقل التي لا يشكّ فيها أيّ إنسان ذي فطره سليمة، فإنّ حكم العقل فيها حجّج من قبيل «قبح العقاب بلا بيان» أو «الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ والبراءة اليقينية» ونظير ذلك، وقد ورد في روايات المعصومين عليهم السلام التأكيد على حجّج العقل أيضاً.

٣. إنّ الأخباريين لا يرون حجّج الإجماع في عملية استنباط الأحكام، ويعتقدون بأنّ الإجماع هو دليل لدى علماء أهل السنّة لا في عقيدة علماء الشيعة، وقد أوضح المحقّق البهبهاني أنّ الإجماع مشترك لفظي بيننا وبين علماء أهل السنّة، وإلّا فإنّ الإجماع الذي نعتقد بحجّيته يختلف اختلافاً جوهرياً عن الإجماع الذي يعتقد به أهل السنّة.

إنّ أهل السنّة يرون الإجماع حجّج في نفسه، ولكنّ علماء أهل البيت عليهم السلام يعتقدون أنّ الإجماع طريق لتحصيل قول ونظر المعصوم عليه السلام. وقد ذكرت شروط تحصيل نظر المعصوم بواسطة الإجماع في علم الأصول.

٤. ويعتقد الأخباريون أنّ جميع الأحاديث الواردة عن المعصومين عليهم السلام في الكتب المعروفة والمعتبره كالكتب الأربعة، قطعته ولا تحتاج إلى علم الرجال للتحقيق في أسنادها. وقد ردّ المحقّق البهبهاني هذا المبنى أيضاً في رساله «الاجتهاد والأخبار» وأثبت الحاجه لعلم الرجال، مضافاً إلى ذلك، فقد فتح البهبهاني بما وضعه من إبداع في علم الأصول، فصلاً جديداً في هذا العلم حيث أدى إلى تقويه ونمو هذا العلم (٢).

تلامذه المحقّق البهبهاني:

هذا وقد قام العلّامة الوحيد البهبهاني، مضافاً للردّ على مباني الأخباريين ونقدها، بتريه تلاميذ كبار وتقديمهم للمجتمع الإسلامي وقد تحرّكوا بعد وفاه استاذهم في سنة ١٢٠٦ هـ، في الخطّ الفكري لأستاذهم من موقع التحقيق والدقه والتعمق، وأهم هؤلاء:

١. الملامهدي النراقي (م ١٢٠٩) مؤلف كتاب «معتمد الشيعة في أحكام الشريعة» (٣).

٢. السيّد محمّد مهدي بحر العلوم (م ١٢١٢) مؤلف كتاب «الفوائد الرجاليه» (٤).

٣. الشيخ أبوعلّي الحائري (م ١٢١٦) مؤلف كتاب «منتهى المقال» (٥).

٤. الشيخ جعفر كاشف الغطاء (م ١٢٢٧) مؤلف

-
- ١- كمال الدين وتمام النعمه، ص ٣٢٤، ح ٩؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٣٠٣، ح ٤١.
 - ٢- انظر: روضات الجنّات، ج ٢، ص ٩٤-٩٨؛ أعيان الشيعة، ج ٩، ص ١٨٢؛ طبقات أعلام الشيعة، ج ١، ص ١٧١-١٧٤.
 - ٣- النظر: روضات الجنّات، ج ٧، ص ٢٠٠-٢٠٣؛ أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ١٤٣.
 - ٤- انظر: روضات الجنّات، ج ٧، ص ٢٠٣-٢٠٩؛ أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ١٥٨-١٦٠.
 - ٥- انظر: أعيان الشيعة، ج ٩، ص ١٢٤؛ الكنى واللقاب، ج ١، ص ١٢٤؛ منتهى المقال، ج ١، مقدّمه تحقيق مؤسّسه آل البيت عليهم السلام.

ص: ١٢٣

كتاب «كشف الغطاء» (١).

٥. الميرزا أبو القاسم القمي (م ١٢٣١) مؤلف كتاب «غنائم الأيام» و «جامع الشتات» (٢).

٦. السيّد عليّ الطباطبائي (م ١٢٣١) الذي قام بتدوين الموسوعه الفقهيّه «رياض المسائل» (٣).

٧. السيّد جواد العاملي (م ١٢٢٦) مؤلف الموسوعه الفقهيّه «مفتاح الكرامه» (٤).

وعشرات التلاميذ الآخرين. وهناك طائفه أخرى من فقهاء الإماميه الكبار هم تلامذه المحقّق البهبهاني بالواسطه، وهؤلاء أيضاً

من أتباع مدرسه ذلك الفقيه الكبير، مثل:

١. المَلّا أحمد النراقى (م ١٢٤٥) مؤلف كتاب «مستند الشيعة»^(٥).

٢. الشيخ محمّد حسن النجفى (المعروف بصاحب الجواهر) (م ١٢٦٦) مؤلف الموسوعه الفقيهه العظيمة المنقطعه النظير «جواهر الكلام» فى ٤٣ جزءاً^(٦).

خصائص المرحلة السابعه:

إنّ أهمّ خصائص ومعطيات هذه المرحلة الفقيهه كالتالى:

١. خلق نشاط ورغبه للدراسات الفقيهه وكسر حاجز الجمود والتحصّر، والعوده إلى العقل فى ميدان الاستدلال والاستنباط الفقهى.

٢. انتهاء سيطره الفكر الأخبارى بحيث إنّ لم يبق منهم فى الحوزات العلميه الشيعيه سوى عدد قليل، وقد تحرّك زعيمهم فى ذلك العصر الشيخ يوسف البحرانى على مستوى التقرب تدريجياً من الأصوليين وترك الدفاع عن المذهب الأخبارى، وقد اعترف بذلك فى المقدمه الثانيه عشر من كتاب: «الحدائق الناضره».

٣. تأليف الموسوعات الأصوليه والفقيهه. فى علم الأصول قام المرحوم الميرزا القمى بتدوين «قوانين الأصول» وكذلك ألف السيد إبراهيم القزوينى (م ١٢٦٤) كتاب «ضوابط الأصول» وألف الشيخ محمّد إبراهيم الكلباسى (م ١٢٦١) كتاب «إشارات الأصول». وفى الفقه أيضاً تمّ تدوين موسوعات مهمه وقيمه، وقد تقدم ذكر أسمائها.

٤. ظهور إبداعات مهمه ومؤثره فى علم الأصول على يد العلامه الوحيد البهبهانى حيث خلق تحوّلاً فى مسار علم الأصول والفقه.

المرحلة الثامنه: عصر الإبداعات الفقيهه

إشاره

وتبدأ هذه المرحلة من منتصف القرن الثالث عشر، وتمثّل فى استمرار عمليه الحركه الجديده والإبداع

١- انظر: روضات الجنّات، ج ٢، ص ٢٠٠-٢٠٦؛ طبقات أعلام الشيعة، ج ١، ص ٢٤٨-٢٥٢؛ أعيان الشيعة، ج ٤، ص ٩٩-١٠٦؛ الكنى والألقاب، ج ٣، ص ١٠١-١٠٤.

٢- انظر: روضات الجنّات، ج ٥، ص ٣٦٩-٣٨٠؛ طبقات أعلام الشيعة، ج ١، ص ٥٢-٥٤؛ أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٤١١-٤١٣.

٣- انظر: روضات الجنّات، ج ٤، ص ٣٩٩- / ٤٠٦؛ أعيان الشيعة، ج ٨، ص ٣١٤ و ٣١٥؛ رياض المسائل، ج ١، مقدّمه، تحقيق مؤسسه آل البيت عليهم السلام.

٤- انظر: روضات الجنّات، ج ٢، ص ٢١٦ و ٢١٧؛ طبقات أعلام الشيعة، ج ١، ص ٢٨٦- / ٢٨٩.

٥- انظر: روضات الجنّات، ج ١، ص ٩٥- / ٩٩؛ طبقات أعلام الشيعة، ج ١، ص ١١٦؛ أعيان الشيعة، ج ٣، ص ١٨٣ و ١٨٤.

٦- انظر: طبقات أعلام الشيعة، ج ١، ص ٣١٠- / ٣١٤؛ أعيان الشيعة، ج ٩، ص ١٤٩ و ١٥٠؛ جواهر الكلام، ج ١، مقدّمه التحقيق بقلم الشيخ محمّدرضا المظفر.

ص: ١٢٤

الفقهى للمحقّق البهبهانيّ حيث ساعد على ظهور حركه علميه جديده مع إبداع اسلوب جديد ومناهج جديده فى الفقه والأصول.

إنّ رائد هذه الحركه البديعه فى الفقه والأصول هو الشيخ مرتضى الأنصارى (م ١٢٨١) (١) وقد تتلمذ على يد فقهاء عظام كالسيّد محمّد بن السيّد علىّ (المعروف بالسيّد المجاهد) (م ١٢٤٣) مؤلّف كتاب «المناهل فى الفقه» (٢) وشريف العلماء المازندراني (م ١٢٤٥) (٣) والملاّ أحمد النراقي (م ١٢٤٥) والشيخ على بن الشيخ جعفر كاشف الغطاء (م ١٢٥٤) و الشيخ محمّد حسن النجفى (صاحب الجواهر) (م ١٢٦٦).

وبعد رحيل صاحب الجواهر، انتقلت المرجعيه العامه للشيعة إلى الشيخ مرتضى الأنصارى الذى تصدّى لزعامه الحوزات العلميه ومرجعيه الشيعة مدّه ١٥ سنه.

وقد ألّف الشيخ الأنصارى كتابه الأصولى المعروف «الفرائد» وهو المشهور ب «الرسائل» ويعدّ من الكتب الدراسيه فى الحوزات العلميه الشيعيه منذ أكثر من قرن كامل، وقد عرض فيه إبداعات أصوليه كثيره.

أمّا فى الفقه فقد كتب كتابه القيم «المكاسب» الذى يعتبر أيضاً من الكتب الدراسيه فى الحوزات العلميه.

وهذا الكتاب يبحث فى أحكام المكاسب المحرّمه، أحكام البيع والشراء، أحكام الخيارات، الشرط الشرعى وغير الشرعى، وأحكام القبض والنقد والنسيئه. وقد ضمّنه مناهج وإبداعات جديده فى استنباط الأحكام الفقيهيه.

تلامذه الشيخ الأنصارى:

ربّت مدرسه الشيخ الأنصارى علماء مقتدرين وقدّمتهم للعالم الإسلامى، ومن مشاهيرهم:

١. السيّد حسين الكوه كمرى (م ١٢٩٩) (٤).

٢. الميرزا محمّد حسن الشيرازى (م ١٣١٢).

وهو من أشهر تلامذه الشيخ الأنصاري الذي تزعم مرجعيه الشيعة بعد رحيل الشيخ، وبعد حدوث بعض المشاكل في النجف، انتقل إلى سامراء وأسس حوزة علميه كبيره هناك (٥).

٣. الميرزا حبيب الله الرشتي (م ١٣١٢) (٦).

٤. الشيخ محمد حسن الآشتياني (م ١٣١٩) (٧).

٥. الشيخ محمدرضا الهمداني (م ١٣٢٢)؛ صاحب كتاب «مصباح الفقيه» (٨).

٦. الشيخ محمد كاظم الخراساني (م ١٣٢٩).

وقد اشترك الآخوند الخراساني بعد وروده إلى النجف بدروس الشيخ الأنصاري، وبعده حضر في دروس الميرزا الشيرازي، ويعتبر الآخوند الخراساني من كبار علماء الشيعة، فقد استفاد من الأفكار والآراء الساميه للشيخ الأنصاري وأضاف إليها إبداعات ونظريات جديده في «أصول الفقه».

ويعد الآخوند الخراساني من الأساتذه الماهرين حيث كان يحضر درسه أكثر من ألف شخص، ويعتبر

١- انظر: أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ١١٧-١١٩.

٢- المصدر السابق، ج ٩، ص ٤٤٣.

٣- المصدر السابق، ج ٧، ص ٣٣٨ و ٣٣٩.

٤- المصدر السابق، ج ٦، ص ١٤٦-١٤٨.

٥- أعيان الشيعة، ج ٥، ص ٣٠٤- / ٣٠٦؛ نقباء البشر، ج ١، ص ٤٣٦- / ٤٤١.

٦- انظر: أعيان الشيعة، ج ٤، ص ٥٥٩؛ نقباء البشر، ج ١، ص ٣٥٧- / ٣٦٠.

٧- أعيان الشيعة، ج ٥، ص ٣٧ و ٣٨؛ نقباء البشر، ج ١، ص ٣٨٩ و ٣٩٠.

٨- أعيان الشيعة، ج ٧، ص ١٩- / ٢٣.

ص: ١٢٥

كتابه الأصولي «كفايه الإصول» من الكتب الدراسيه في السطوح العاليه في الحوزات العلميه منذ مده قرن تقريباً (١).

وكان لمدرسه الشيخ الأنصاري بما خلقته من تيار فكري وخط علمي، ثمرات وبركات كثيره، فمضافاً لتلاميذ هذه المدرسه المباشرين، فإن طائفه من العلماء والفقهاء المعروفين قد تربوا في هذه المدرسه واستفادوا في علومهم من تلامذه الشيخ الأنصاري.

لقد ظهر فقهاء كبار في هذا العصر تتلمذوا في مدرسه الشيخ الأنصاري، وكانت لهم آثار وبركات وإبداعات كثيره، بل إن بعضهم كان صاحب مدرسه ومنهج علمي في حركه الفقه الإسلامي، ومن هؤلاء:

١. السيد محمد كاظم اليزدي (م ١٣٣٧) صاحب الكتاب المعروف «العروة الوثقى» وكان من المراجع الكبار في عصره.

٢. الشيخ عبدالكريم الحائري (م ١٣٥٥) مؤسس الحوزة العلمية الجديدة في قم، وقد ربّى بدوره تلامذه وعلماء كبار مثل:

الإمام الخميني؛ آية الله الكلبايكاني وآية الله الأراكي قدس سرهم.

٣. الميرزا محمد حسين النائيني (م ١٣٥٥) الذي قدّم آثاراً ومصنّفات كثيرة للمجتمع الإسلامي ومدرسه أهل البيت عليهم السلام. والكثير من آثاره قد كتبها تلامذته منها:

- «فوائد الأصول» بقلم الشيخ محمد علي الكاظمي (م ١٣٦٥).

- «منية الطالب في أحكام المكاسب»، بقلم الشيخ موسى الخوانساري (م ١٣٦٥).

- «أجود التقريرات»، بقلم الفقيه المقتدر آية الله الخوئي (م ١٤١٣) (٢).

٤. الشيخ ضياء الدين العراقي (م ١٣٦١) الذي ربّى بدوره تلامذه كبار مثل آية الله السيد محسن الحكيم (م ١٣٩٠).

٥. الشيخ محمد حسين الاصفهاني (م ١٣٦١).

وقد كان الاصفهاني أيضاً من طلاب المرحوم الآخوند الخراساني، وقد ربّى تلامذه بارزين منهم:

أ) الشيخ محمّد رضا المظفر (م ١٣٨٤) مؤلّف كتاب «أصول الفقه» (المعروف بأصول المظفر) وهو من الكتب الدراسية في الحوزات العلمية الشيعية.

ب) آية الله السيد محمد هادي الميلاني (م ١٣٩٤) الذي كان مرجعاً وزعيماً للمسلمين في منطقته خراسان.

ج) العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (م ١٤٠١) صاحب التفسير المعروف والمشهور «الميزان في تفسير القرآن» المطبوع في ٢٠ جزءاً.

٦. آية الله السيد أبو الحسن الأصفهاني (م ١٣٦٥).

وله كتاب «وسيلة النجاه» الذي يمثّل دوره فقهيه يشمل جميع أبواب الفقه، سوى القضاء والشهادات والحدود والديات (٣).

٧. آية الله السيد حسين البروجردي (م ١٣٨٠).

وقد جاء آية الله السيد حسين البروجردي في عام ١٣٦٤ هـ. ق إلى مدينه قم واستلم زعامه الحوزات العلميه ومرجعيه الشيعه في ذلك الوقت وقد استمرت

- ١- انظر: أعيان الشيعة، ج ٩، ص ٥ و ٦؛ مقدّمه كفايه الأصول، تحقيق مؤسسه آل البيت.
- ٢- المصدر السابق، ج ٦، ص ٥٤ / ٥٦؛ نباء البشر، القسم الثاني من الجزء الأول، ص ٥٩٣ - / ٥٩٥.
- ٣- أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٣٣١ - ٣٣٥؛ نباء البشر، ج ١، ص ٤١.

ص: ١٢٦

الزعامة الشيعة المطلقة بيده لسنوات مديدة(١).

٨. آيه الله السيّد أحمد الخوانسارى (م ١٤٠٥).

وأهم آثاره العلميه فى الفقه، والذى يحضى باهتمام المحققين «جامع المدارك فى شرح المختصر النافع» الذى طبع فى سبعة أجزاء(٢).

٩. الإمام الخمينى (م ١٤٠٩).

وقد كان آيه الله السيّد روح الله بن السيّد مصطفى، المعروف ب «الإمام الخمينى» قائداً كبيراً وزعيماً عظيماً للعالم الإسلامى، وشخصيه فريده فى تاريخ فقهاء الشيعة.

وقد خلف «الإمام الخمينى» آثاراً فقهيه وأصوليه قيمه منها:

(أ) «المكاسب»، فى خمسة أجزاء.

(ب) «تحرير الوسيله»؛ وهو عبارته عن تعليقاته على متون كتاب (وسيله النجاه) للمرحوم السيّد أبى الحسن الاصفهانى، وقد أدرج الإمام الخمينى تعليقاته فى المتون، وخرج الكتاب تحت عنوان «تحرير الوسيله» وهو (الرساله العمليه) التى أجاز العمل بها لمقلّديه.

(ج) عدّه دورات أصوليه، وقد تمّ تدوينها بقلمه وبقلم تلامذته، وأحدها «تهذيب الأصول»، حيث دوّن آيه الله الشيخ جعفر السبحانى(٣).

١٠. آيه الله السيّد أبو القاسم الخوئى (م ١٤١٣).

فقد خلف آثاراً علميه كثيره، بعضها بقلمه والبعض الآخر بقلم تلامذته، ومن جمله هذه الأعمال:

- «أجود التقريرات» وهو عبارته عن تقارير أستاذه المحقق النائينى، و «التنقيح»، «مستند العروه»، «مصباح الأصول»، محاضرات فى الأصول هذه الكتب الأربعة عبارته عن تقارير لدروس البحث الخارج للأصول وبقلم تلامذته.

وقد تمّ نشر آثاره وأعماله الفقهيه والأصوليه والتفسيريه تحت عنوان «موسوعه الإمام الخوئى»، فى ٥٠ جزءاً والموسوعه الرجاليه

الضخمة باسم «معجم رجال الحديث»، في ٢٣ جزءاً (٤).

١١. آية الله السيد محمد رضا الكلبيكاني (م ١٤١٤).

ويعتبر آية الله الكلبيكاني من تلامذه آية الله الشيخ عبدالكريم الحائري البارزين.

وقد ترك آثاراً وكتباً في الفقه منها:

«كتاب الحج»، «ولاية الفقيه»، «الدّر المنضود في أحكام الحدود»، «كتاب الطهارة» (٥).

خصائص المرحلة الثامنة:

١. تنظيم المباحث الأصولية بشكل خاص

بالرغم من أنّ هذه المرحلة هي في الواقع ثمره من ثمرات الشيخ الأنصاري وتلامذته، إلّا أنّها استمرار لمدرسه المحقق البهبهاني، ومن هنا فإنّ أكثر المطالب العلمية التي كتبها علماء هذه المرحلة تمتد بجذورها إلى كلمات وآراء المحقق البهبهاني وأتباعه (٦)، ولكنّ الفرق بينها وبين المرحلة السابقة هو أنّ هذه السلسلة

١- انظر: أعيان الشيعة، ج ٦، ص ٩٢ / ٩٤؛ سيمای فرزانگان، ج ١، ص ٤٧٧ - ٥١٠ (بالفارسيه).

٢- انظر: مجلّة نور علم، العدد ٧، بهمن ١٣٦٣، ص ١٢ وما بعده (بالفارسيه).

٣- انظر: سيمای فرزانگان، ج ١، ص ٦٠٧ - ٦٢٩ (بالفارسيه).

٤- المصدر السابق، ج ١، ص ٦٤٥ - ٦٧٩؛ موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، مقدمه، ص ٥ - ٣٥.

٥- انظر: خورشيد فقاهت (حياه آيه الله الكلبيكاني)، بقلم: علي كريمي الجهرمي؛ سيمای فرزانگان، ج ١، ص ٦٩١ - ٧١٢ (بالفارسيه).

٦- موسوعه طبقات الفقهاء، مقدمه، ج ٢، ص ٤٥٨.

ص: ١٢٧

من المباحث العلمية تمّ تنظيمها وعرضها بشكل خاص، وكنموذج بارز لذلك ما نراه في أعمال وآثار الشيخ الأنصاري والآخوند الخراساني.

وتقسّم المسائل الأصولية في هذه المرحلة إلى:

مباحث الألفاظ والمباحث العقلية، وتبحث المباحث العقلية بشكل مفصّل وواسع مع إبداعات مهمّة لم تكن في السابق.

٢. الإبداعات الفقيهية

فى هذه المرحلة تم عرض الأبواب الفقهية بشكل جديد وبآفاق واسعة، حيث يمكن الإشارة فى هذا المجال لبحوث الشيخ الأنصارى الواسع فى الفقه، والمحقق الهمدانى فى «مصباح الفقيه».

٣. الاهتمام الواسع بالعبادات والعقود

بالرغم من أن الفقه يتضمّن أبواباً عديدة، كالعبادات والعقود والإيقاعات والسياسات؛ إلّا أنّ فقهاء هذا العصر، قد ركّزوا أكثر اهتماماتهم فى مورد العبادات والعقود. وهذا ما نراه فى كتاب «المكاسب» للشيخ الأنصارى (فى قسم المعاملات) و «مصباح الفقيه» للمحقّق الهمدانى و «العروة الوثقى» لآيه الله السيّد محمّد كاظم اليزدى (ويبحث فى الأصل حول العبادات) وغير ذلك، ويتميّز فقهاء هذه المرحلة بأنّ لهم تأليفات فى أحد هذين البابين أو كليهما.

٤. ظهور «التقريرات» فى الفقه والأصول

بالرغم من أنّ «التقريرات» تشبه «الأمالى» التى كانت سائده بين القدماء من العلماء، حيث يملى الاستاذ دروسه على تلاميذه الذين يكتبون الدرس، ولكن مع فارق بينهما:

(أ) إنّ أمالى الأستاذ كانت فى السابق تنشر باسم الاستاذ نفسه دون أن يكون هناك ذكر لاسم التلميذ الكاتب، من قبيل «الأمالى» للشيخ الصدوق و «الأمالى» للشيخ المفيد؛ ولكن فى هذا العصر، فإنّ تقريرات الأساتذة تنشر باسم طلابهم وتلاميذهم، مع ذكر اسم الأستاذ أيضاً، مثل «أجود التقريرات» وهو مجموعه دروس لآيه الله النائينى، حيث طبع باسم تلميذه آيه الله الخوئى، وهكذا عشرات التقريرات الأخرى.

(ب) فى «الأمالى» فإنّ الألفاظ والعبارات هى عبارات الأستاذ نفسه ويقوم التلميذ بكتابه النصّ الذى أملاه عليه أستاذه وينشر بالتالى باسم الأستاذ، ولكن فى التقريرات فإنّ مضمون الكتاب من الأستاذ، ولكنّ التلاميذ هم الذين يصوغون هذا المضمون بعباراتهم وألفاظهم ويقومون بتبويب الكتاب بما يناسب ذوقهم وقرحتهم.

٥. ظهور الرسائل العملية بشكل جديد

بالرغم من وجود رسائل للفتاوى بين الفقهاء القدماء لمراجعته المقلّدين وعملهم بها، فإنّ بعضاً من هذه الرسائل تمّ تأليفه تحت عنوان «المسائل» من قبيل:

«المسائل الجيلائية» و «المسائل الرجبيّه» للشيخ الطوسى و «الجامع العباسى» للشيخ البهائى و «نجاه العباد فى يوم المعاد» لصاحب الجواهر؛ ولكن على أيّ حال فإنّ هذه الكتب كانت بحدود معيّنه ومختصره، وأحياناً تخصّصيّه فى مضمونها وغير قابله للاستفاده من قبل عامّة الناس. ولكن فى هذه المرحلة فإنّ

ص: ١٢٨

الرسائل العملية «كتب الفتاوى»، التى تتضمّن جميع المسائل الفقهية التى يحتاج إليها الناس، تمّ تأليفها بدون الإشارة لأدله الفتاوى، ومن جمله هذه الرسائل وكتب الفتوى «العروة الوثقى»، لآيه الله السيّد محمّد كاظم اليزدى، و «وسيله النجاه»، تأليف

آيه الله السيّد أبو الحسن الأصفهاني، و «منهاج الصالحين»، تأليف آيه الله السيّد محسن الحكيم، «تحرير الوسيله»، للإمام الخميني، و «منهاج الصالحين»، لآيه الله السيّد أبو القاسم الخوئي و «توضيح المسائل» لمراجع التقليد المعاصرين.

المرحلة التاسعة: عصر ورود الفقه للمبادين الإجتهاديه المختلفه

أشاره

بالرغم من وضوح العلاقة الوثيقه بين الفقه والحكومه (راجع بحث «رابطه الفقه والحكومه» في هذا الكتاب) ولكن فقهاء الشيعه وبسبب ابتعادهم عن الحكومه، كانوا يهتمون في الغالب بالبحث في أبواب فقهيه تتصل بالحالات الشخصيه، وعندما يبحثون أحياناً في بعض المسائل الحكوميه فهو من قبيل الاستطراد وبمنظار «فردى» فكان جلّ اهتمامهم وعنايتهم منصبه في دائره سلوكيات وتصرفات المكلف الشخصيه والفرديه.

يقول الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر:

«هذا العزل السياسى أدى تدريجاً إلى تقليص نطاق الهدف الذى تعمل حركه الاجتهاد عند الشيعه لحسابه، وتعمق على مرّ الزمن شعورها بأنّ مجالها الوحيد الذى يمكن أن تنعكس عليه فى واقع الحياه وتستهدفه، هو مجال التطبيق الفردى، وهكذا ارتبط الاجتهاد بصوره الفرد المسلم فى ذهن الفقيه، لا بصوره المجتمع المسلم.

ولأذكر مثالين من الأصول والفقه تجدون خلالها كيف تسرّبت الفرديه من نظره الفقيه إلى هدفه، إلى نظرتيه للشريعه نفسها:

أمّا المثال الأصولى فأنأخذه من بحوث دليل الإنسداد الذى يعرض الفكره القائله بأننا ما دمنا نعلم بأنّ فى الشريعه تكاليف ولا يمكننا معرفتها بصوره قطعيه، فيجب أن يكون المتّبع فى معرفتها هو الظنّ... إنّ هذه الفكره يناقشها الأصوليون قائلين: لماذا لا يمكن أن نفترض أنّ الواجب على المكلف هو الاحتياط فى كلّ واقعه أدى التوسع فى الاحتياط إلى الحرج فيسمح لكلّ مكلف بأن يقلل من الاحتياط بالدرجه التى تؤدى إلى الحرج.

انظروا إلى الروح الكامنه فى هذا الافتراض، وكيف سيطرت على أصحاب النظره الفرديه إلى الشريعه، فإنّ الشريعه إنّما يمكن أن تأمر بهذا النوع من الاحتياط، لو كانت تشريعاً للفرد فحسب، وأمّا حيث تكون تشريعاً للجماعه وأساساً لتنظيم حياتها، فلا يمكن ذلك بشأنها لأنّ هذا الفرد أو ذاك قد يقيم سلوكه كلّ على أساس الاحتياط، وأمّا الجماعه كلّها فلا يمكن أن تقيم حياتها وعلاقاتها الاجتماعيه والاقتصاديه والتجاربه والسياسيه على أساس الاحتياط.

وأما المثال الفقهيّ فأنأخذ من الاعتراض الشهير الذى أثاره الفقهاء حول قاعده «لا ضرر ولا ضرار» إذ قالوا: إنّ هذه القاعده تنفى وجود أىّ حكم ضررىّ فى الإسلام، بينما نجد فى الإسلام أحكاماً ضرريه كثيره كتشريع الديات والقصاص والضمان والزكاه، فإنّ فى تشريع هذه الأحكام إضراراً بالقاتل الذى يكلف بالديه

وبالقصاص وإضراراً بالشخص الذى يتلف مال غيره إذ يكلف بضمانه، وإضراراً بصاحب المال الذى يكلف بدفع الزكاه.

إن هذا الاعتراض يقوم على أساس النظره الفرديه إلى التشريع، فإن هذه النظره هى التى أتاحت لهم أن يعتبروا هذه الأحكام ضرريه، بينما لا يمكن أن تعتبر هذه الأحكام ضرريه فى شريعته تفكر فى الفرد بوصفه جزءاً من جماعه ومتربطاً بمصالحها، بل إن خلّو الشريعته من تشريع الضمان والضرائب يعتبر أمراً ضرورياً^(١).

ونقرأ فى كتاب «القواعد الفقهيّه»^(٢) لآيه الله مكارم الشيرازى أيضاً: «نمنع أن تكون هذه الأحكام كلّها أو جلّها ضرريه بنظر العرف والعقلاء، فإنّ أشباهها أو ما يقرب منها متداوله ومعروفه بينهم، يحكمون بها ويرونها حقاً نافعاً لا ضاراً باطلاً، فإنهم لا يزالون يحكمون بلزوم بذل الخراج والعشور، وأنّ فيها صلاح المجتمع الذى يقوم صلاح الأفراد بصلاحيه، ولا تنحفظ منافعهم إلّا به. وقد استدللّ أمير المؤمنين عليه السلام بهذا الارتكاز العقلانى فى عهده المعروف إلى مالك الأشر، حيث قال: »

فَإِنَّ الْجُنُودَ حُصُونُ الرَّعِيَّةِ وَزَيْنُ الْوَلَاةِ وَعِزُّ الْمُسْلِمِينَ وَسُبُلُ الْأَمْنِ

». ومن هذا المنطلق، أى فيما تعكسه المسائل الفقهيّه من قضايا اجتماعيه، أجاب الإمام الخمينى قدس سره عن سؤال مدير شورى صيانته الدستور فى وقته، فقد ذكر الإمام الراحل فى رسالته الجوابيه ما يلى:

«لو فرضنا أنّ المعادن والنفط والغاز كانت واقعه فى أراضٍ مملوكه لأشخاص (وهو فرض غير واقعى) فإنّ هذه المعادن فى الحقيقه تعود ملكيتها إلى الشعوب فى الحال الحاضر والمستقبل وعلى امتداد الزمان ولذلك فهى خارجه عن تبعيه الأملاك الشخصيه، والحكوميه الإسلاميه بإمكانها استخراج هذه المعادن، ولكن يجب عليها دفع قيمه الأراضى التى تعود ملكيتها للأشخاص أو تستأجرها منهم ليجوز لها التصرف، حالها حال سائر الأراضى الأخرى، بدون حساب المعادن فى الثمن أو الأجره، ولا يحقّ للمالك منع الحكومه من ذلك»^(٣).

والملاحظه الأخرى التى قلّمنا تكون مورد النظر والاهتمام فى مباحث الفقهاء، ما يتّصل بأصل «العداله الاجتماعيه» فى فتاواهم.

يقول الشهيد مرتضى المطهّرى قدس سره فى هذه المجال:

«إنّ أصل العداله الاجتماعيه - مع أهميته الكبيره - وقع مغفولاً عنه فى فقهنّا، فى حين أنّ الآيات الشريفه مثل: «وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا» و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» تمثّل عمومات فقهيّه للمسلمين، وبالرغم من شدّه تأكيد القرآن الكريم على مسأله العداله الاجتماعيه، فمع ذلك لم تستنبط قاعده واحده وأصل عام فى الفقه فيما يتّصل بهذا الموضوع، وقد أدّى هذا إلى ضعف التفكير الاجتماعى لدى فقهنّا»^(٤).

وبالرغم من تشكيل الحكومه الشيعيه (لا حكومه المذهب الشيعى) فى إيران فى زمن الصفويين، وازدياد اهتمام فقهاء الشيعه بالمسائل الحكوميه والسياسيه فى الإسلام، ولكن مع فتور العلاقه بين الحكام والفقهاء، فإنّ توجه واهتمام الفقهاء انصرف مرّه أخرى للمسائل الفرديه والعباديه، ولكن ورود الاستعمار الغربى

- ١- انظر: دائره المعارف الإسلاميه الشيعيه، ج ٢، ص ١٥٠ و ١٥١؛ مجله فقه أهل البيت، السنه الأولى، العدد الأول، ص ٣٥.
- ٢- القواعد الفقهيّه، ج ١، ص ٧٦.
- ٣- صحيفه النور للإمام الخميني، ج ٢٠، ص ٤٠٢ و ٤٠٣ (بالفارسيه).
- ٤- بررسى اجمالى مباني اقتصاد اسلامى، ص ٢٧ (بالفارسيه).

ص: ١٣٠

بوجهين جديدين وقرّ مجالات جديده لاهتمام الفقهاء بهذا الجانب، وهذان الوجهان للاستعمار اللذان سببا في تحرك الفقهاء نحو الميدان الاجتماعى عبارته عن:

١. سعى المستعمرين للاستيلاء على البلدان الإسلاميه.

٢. سعى الاستعمار الجديد للسيطره الثقافيه والاقتصاديّه والسياسيه على المسلمين بأساليب جديده ومن خلال الأيادي والعملاء الداخليين.

ففى المجال الأوّل فإنّ حضور المستعمرين فى إيران والعراق أدّى إلى تصدّى فقهاء الشيعة لهؤلاء المستعمرين، وكان ذلك عاملاً مهمّاً لتدخّل فقهاء الشيعة فى المجالات الاجتماعيه وإصدار فتاوى تاريخيه فى هذا الشأن، أو التدخّل المباشر فى ميدان الجهاد ومواجهه المستعمرين، ومن ذلك يمكن الإشاره إلى فتوى آيه الله الميرزا محمّد تقى الشيرازى (م ١٣٣٨) بالجهاد ضد الاستعمار البريطانى ومشاركته مع فقهاء آخرين فى الجهاد ضدّ بريطانيا(١).

وفى المجال الثانى أيضاً يمكن الاشاره إلى فتوى الميرزا الشيرازى الكبير (م ١٣١٢) بتحريم التدخين، لغرض إبعاد بريطانيا عن إيران، وكذلك مساعده الآخوند الخراسانى (م ١٣٢٩) والميرزا النائينى (م ١٣٥٥) للنهضة الدستوريه فى إيران، ومخالفتهم للاستبداد القاجارى، ويعدّ الكتاب «تنبيه الأمه وتنزيه المله» للميرزا النائينى الذى يقرّر ضروره النهضه الدستوريه، علامه فارقه فى هذا المجال.

ويقع الإمام الخمينى قدس سره فى آخر حلقة من سلسله هؤلاء الفقهاء حيث طرح مشروع الحكومه الإسلاميه ونظريه ولايه الفقيه، وبذلك شرع فى التصدّى للاستبداد الداخلى والاستعمار الخارجى، وأدّت حركته هذه إلى إسقاط النظام الملكى فى إيران وتشكيل الحكومه الإسلاميه.

على أيّه حال، فقد ولدت مواجهات هذه السلسله من فقهاء الشيعة لكلا وجهى الاستعمار واصطدام الثقافه الإسلاميه مع التمدّن الغربى، مساحات وسجلات جديده فى مجالات اجتماعيه وسياسيه مختلفه، وخاصّه مع طرح مسائل جديده وإلقاء شبهات من قبيل المثقفين المرتبطين فكرياً بعلماء الغرب، وفى مجال الفقه أيضاً ظهرت رؤى جديده للمسائل الفقهيّه بين الفقهاء، وبالتالى شهد الفقه تحولات جديده وعميقه فى مجال الاقتصاد والسياسه والأحوال الشخصيه وأمثال ذلك.

ومن الموارد التى أفرزتها التحولات الجديده هو ما يتّصل بموضوع الحكومه الإسلاميه، ولايه الفقيه، الديمقراطيه وحقّ

الانتخاب، حكومه الشعب من وجهه نظر دينيه، الضمان الاجتماعى، المصارف، زرع الأعضاء، التلقيح، مصرف الدم، العلاقات الدوليه، حق ملكيه الدول بالنسبه للأجواء وأعماق الأرض والبحار، الملكيه المعنويه فيما يخص الاختراعات والاكتشافات، الآثار العلميه والفنيه وأمثال ذلك.

ومع تشكيل الحكومه الإسلاميه فى إيران على أساس فقه أهل البيت عليهم السلام فإن هذه السلسله من البحوث والمواضيع الجديده والجدّيه منحت للفقه الشيعى رونقاً خاصاً ونشاطاً جديداً.

ويمكن عدّ الفقهاء والعلماء - كالإمام الخمينى، الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر، العلّامه الطباطبائى، آيه الله مكارم الشيرازى، الشهيد مرتضى المطهّرى - من

١- انظر: أعيان الشيعه، ج ٩، ص ١٩٢.

ص: ١٣١

رؤاد وأعلام هذه المجالات الفكرية المعاصره.

إنّ كتباً من قبيل «كشف الأسرار» و«ولايه الفقيه» للإمام الخمينى، و«اقتصادنا» و«البنك اللاربوى» للشهيد السيّد محمّد باقر الصدر، و«تفسير الميزان» للعلّامه الطباطبائى، و«التفسير الأمثل»، و«مجله مكتب الإسلام»، و«أطروحه الحكومه الإسلاميه» الجزء العاشر من نفحات القرآن لآيه الله ناصر مكارم الشيرازى، و«نظام حقوق المرأه فى الإسلام»، «مسأله الحجاب»، و«الإسلام ومقتضيات الزمان» وغيرها للعلّامه الشهيد مرتضى المطهّرى، كلّها نماذج بارزه لاهتمام هؤلاء العلماء بالحاجات الاجتماعيه والإجابيه عن الشبهات وإدخال الفقه الإسلامى والمعارف الدينيه إلى ميدان المجتمع، وفى هذا الإطار نشهد اهتماماً بالمسائل الجديده فيما يتصل بقضايا المجتمع فى دائره الفقه.

وبعد انتصار الثورة الإسلاميه فى إيران وتشكيل الحكومه الإسلاميه، فإنّ رؤيه الفقهاء والمفكرين من أتباع مدرسه أهل البيت عليهم السلام تعمقت فى مجالات الفقه الإسلامى السياسى الحكومى، وأدّى ذلك لتأليف وتدوين عشرات الكتب فى المجالات والمواضيع الاجتماعيه والسياسيه والاقتصاديه.

خصائص المرحله التاسعه:

١. استبدال النظره الفرديه بالنظره الاجتماعيه فى ميدان الفقه والتفقّه.

٢. ورود الفقه لميدان قياده المجتمع الإسلامى فى مسيره مواجهه الاستعمار الخارجى والاستبداد الداخلى.

٣. الإهتمام بالمسائل الدينويه الجديده والأمور التى نتجت من تلاقح الحضارات وتصادم الثقافه الإسلاميه مع التمدّن الغربى الجديده.

٤. امتداد المسائل الفقيهيه إلى ميادين التقنين وتأثر المجالس التشريعيه والتقنييه بالفقه الإسلامى وعلم الحقوق الإسلامى.

٥. تدوين الكتب فى مجالات الحكومه والسياسه والأحوال الشخصيه والاقتصاد.

٦. تدوين الموسوعات الفقيهيه بشكل جديد.

إنَّ الشكل الجديد لتدوين الموسوعات الفقيهيه ينطلق من فهرسه جميع الموضوعات والمسائل الفقيهيه على أساس حروف «الف باء»، ويمكن الإشارة فى هذا المجال إلى نماذج من ذلك.

١. موسوعه الفقه الإسلامى طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام.

٢. الموسوعه الفقيهيه الميسره^(١).

٣. دائره معارف الفقه المقارن تحت إشراف آيه الله مكارم الشيرازى.

أما خصوصيات دائرها لمعارف هذه فهى عبارته عن:

١. يقوم تدوين هذه الموسوعه على أساس الفقه المقارن وطبقاً للفتاوى المشهوره لفقهاء الشيعه وأهل السنّه.

٢. التوجّه الخاصّ لأحكام المذاهب غير الإسلاميه، والأحكام الحقيقه فى العالم المعاصر والقوانين العالميه.

٣. التوجّه الخاصّ للمسائل المستحدثه.

٤. ذكر القواعد الفقيهيه، الأصوليه، والرجاليه فى مكانها المناسب.

١- وقد دوّن علماء أهل السنّه موسوعتين فقهيتين مهمّتين على أساس «الف باء» الأولى موسوعه جمال عبدالناصر حيث صدر منها حتى الآن ٢٠ جزءاً؛ ووصلت إلى كلمه «اقتناء» وبعد ذلك توقفت عن العمل، والأخرى الموسوعه الفقيهيه الكويتيه حيث صدر منها حتى الآن ٤٠ جزءاً.

ص: ١٣٢

٥. الإجابته عن الشبهات فى ما يتّصل بالفقه.

٦. الإهتمام البالغ بآيات الأحكام.

٧. التوجّه الخاصّ لفلسفه الأحكام (فى كلّ باب يمكن التوصل إليه).

والجدير بالذكر أنّ دائره المعارف هذه قد دوّنت على أساس الترتيب السائد والتقليدى لأبواب الفقه وليست على شكل (الف

باء)، بالرغم من وجود فهرسه ألفبائيه للموضوعات فى نهايه كلّ جزء منها، وكذلك فى ختام دائرهالمعارف بشكل جامع، ليتمكن المحققون من تحصيل الموضوعات التى يحتاجونها بيسر.

إنّ «موسوعه الفقه الإسلامى المقارن تدوّن بواسطه جماعه من العلماء الفضلاء تحت إشراف آيه الله مكارم الشيرازى (مدّ ظلّه العالى). بأمل أن تكون خطوه أساسيه فى نشر الفقه الإسلامى بأسلوب جديد وشامل وجامع، وتكون مورد استفاده المحققين والباحثين (وهذا الكتاب هو أحد عناصر دائره المعارف هذه).

ملاحظه مهمه:

هنا نرى من الضرورىّ التذكير بهذه النقطه، وهى أنّ ورود الفقه فى فضاء الحكومه والمسائل الاجتماعيه المتعلقه بها ليس بمعنى تسييس الأحكام الدينيه وخضوعها لظاهره العلمنه، أى أن نتحرّك فى دراسه المسائل الفقهيّه من موقع تطبيق الأحكام الشرعيّه على ميول الأفراد، وخاصّه المتأثرين بالفكر الغربى، وبذلك يكون الفقه فى المرتبه الأولى سياسياً، ثمّ فى المرتبه الثانيه دينياً وإسلامياً، أو بعباره أخرى: إنّ الكثير من الأحكام الفقهيّه والشرعيّه تتعلّق بالزمان القديم وينبغى استبدالها بما يتناسب من الأحكام والقوانين المعاصره.

وللأسف فإنّ بعض العلماء المعاصرين الذين لا يملكون معرفه فقهيه عميقه توزّطوا فى هذا المنزلق الفكرىّ وشكّكوا فى أصاله الفقه الإسلامى، وقد تتبّه الإمام الخمينى قدس سره لمثل هذا الانحراف عن جاده الفقه الإسلامى الأصيل ولذلك كان يؤكّد على دراسه الفقه المعاصر على أساس مبانى الفقه الجواهرى (إشاره لكتاب «جواهرالكلام» للمرحوم الشيخ محمّد حسن النجفى رحمه الله) وإبقاء الأصول والقواعد الفقهيّه المحكمه على حالها(1) ولا ينبغى التأثير فى عمليه التفقّه بذوق واستحسان المتأثرين بالغرب وأفكارهم وسياستهم.

إنّ الوظيفه الإلهيّه لجميع فقهاء الإسلام هى حفظ الفقه الأصيل فى هذا العصر وفى ذات الوقت الإجابه عن المسائل المستحدثه ومقتضيات العصر والزمان.

وسياتى توضيح أكثر فى هذا المجال فى بحث دور الزمان والمكان فى الاجتهاد الفقهيّ من هذا الكتاب.

المراحل الستّ لفقه أهل السنّه

إشاره

يختلف المحققون والعلماء الذين يبحثون المراحل الفقهيّه لأهل السنّه فيما بينهم حول عدد وكيفيه تقسيم هذه المراحل التاريخيه.

ويذهب الأستاذ محمّد مصطفى الشلبى فى كتابه المدخل فى التعريف بالفقه الإسلامى إلى «هذا (بعض المؤرخين) يقسمها إلى أربعة أدوار، وذاك

١- ورد نص كلام الإمام الخميني قدس سره بهذه الصورة: «إنني أعتقد بالفقه المتداول والاجتهاد الجواهرى، ولا اجوز التخلف عنه» (صحيفة النور للإمام الخميني، ج ١٢، ص ٢٨٩).

ص: ١٣٣

يقسمها إلى خمس، وثالث يقسمها إلى ست، ورابع يقسمها إلى سبعة أدوار.

وقد قسم الشلبي نفسه المراحل التاريخيه للفقّه إلى أربع مراحل (١).

وكذلك قسم الحجوى الثعالبي (٢) (م ١٣٧٦) أيضاً مراحل الفقّه لأهل السنه إلى أربع مراحل (٣).

وبعض آخر من محققى أهل السنّه كالشيخ محمّد خضرى بك (٤) (م ١٣٤٥) قسم مراحل الفقّه طبقاً للحوادث والمناسبات الواقعه فى العصور المختلفه والتى أدت إلى تكامل الفقّه. وقد ذكر أسماء الفقهاء الذين سعوا فى إثراء وترشيد الميراث الفقهي فى كلّ عصر من العصور.

وقد قسم مراحل الفقّه لأهل السنّه إلى خمس مراحل (٥).

على أيّه حال فإننا سندرس تاريخ فقهاء أهل السنّه ومسيره التحوّل والتغيير فيه من خلال تقسيمه إلى ست مراحل، لأنّ هذا التقسيم هو أقرب للواقع وأدق من حيث معرفه تفاصيل هذه العصور والمراحل.

ويرى بعض محققى أهل السنّه أنّ المرحله الأولى للفقّه هى عباره عن عصر رسول الله صلى الله عليه وآله وهو عصر تكوين الفقّه، ولكن بما أنّ عصر رسول الله صلى الله عليه وآله، يمثّل عصر التشريع، وهو مشترك بين جميع المذاهب الإسلاميه، فلذلك نبحت فى دراستنا هذه العصور التاليه لعصر الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله.

المرحله الأولى: عصر الصحابه و التابعين

إشارة

ويبدأ هذا العصر بعد رحيل نبي الإسلام صلى الله عليه وآله ويستمرّ إلى بدايات القرن الثانى. فبعد رحله رسول الله صلى الله عليه وآله و آله توجهت جماعه من المسلمين لاقتباس العلوم الدينيه وتعلّم أحكامهم الشرعيه نحو الصحابه وكانوا يستفتونهم فى مسائلهم.

وينقل ابن حزم الأندلسى (م ٤٥٦) فى كتابه «الإحكام فى اصول الأحكام» أسماء الصحابه بترتيب كثره ما نقل عنهم من الفتاوى (٦).

ومن بين هؤلاء كان على بن أبى طالب، الذى يمثّل مرجع الناس فى تشخيص الأحكام الشرعيه، يمتاز بخصائص فريده، يقول

ابن عباس:

«إِذَا حَدَّثْنَا ثِقَةً عَنْ عَلِيٍّ بِفُتْيَا لَا نَعُدُّوَهَا» (٧).

ونقل عن «عائشه» بشكل متواتر أنها قالت:

«إِنَّ عَلِيًّا أَعْلَمُ النَّاسِ بِالسُّنَنِ» (٨).

وكذلك نقل عن «عمر» أنه قال:

«أَقْضَانَا عَلِيٌّ» (٩).

ويقول مؤلف كتاب «الاستيعاب» بسنده عن المغيرة أنه قال: »

لَيْسَ أَحَدٌ مِنْهُمْ أَقْوَى قَوْلًا فِي الْفَرَائِضِ

١- المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، ص ٤٩ و ٥٠ (ورد في مشروح هذه الدورة من ص ٥٠ إلى ١٥٠).

٢- محمّد بن حسن بن العربي بن محمّد الحجوى الثعالبي من علماء المالكيه السلفيه في المغرب. وله كتب عديده أهمها: الفكر السامى فى تاريخ الفقه الإسلامى طبع فى أربعة أجزاء (الأعلام للزركلى، ج ٦، ص ٩٦).

٣- الفكر السامى، ج ١، ص ٣ وما بعده.

٤- محمّد بن عفيفى الباجورى، المعروف بـ «الخضرى» فقيه، أصولى، مؤرّخ، أديب؛ ولد فى القاهره وتوفى فيها. ومن تأليفاته: اصول الفقه وتاريخ التشريع الإسلامى (معجم المؤلفين، ج ١٠، ص ٢٩٥).

٥- انظر إلى كتابه، تاريخ التشريع الإسلامى. وتبع الأستاذ مصطفى الزرقاء فى كتابه: المدخل الفقهي العام اسلوب الشيخ محمّد خضرى بك أيضاً.

٦- الإحكام فى أصول الأحكام، ج ٥، ص ٨٧ و ٨٨.

٧- الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٣٣٨.

٨- الاستيعاب، ج ٣، ص ٢٠٦.

٩- صحيح البخارى، ج ٥، ص ١٤٩؛ طبقات ابن سعد، ج ٢، ص ٣٣٩؛ الاستيعاب، ج ٣، ص ٢٠٥؛ تاريخ ابن عساكر، ج ٣، ص ٢٨.

ص: ١٣٤

من عليّ» (١).

ويستفاد من طائفة أخرى من الصحابة أنهم كانوا فقهاء أيضاً وكانوا مراجع المسلمين فى الفقه، ومن بين هؤلاء نشير إلى عائشه، عمر، ابن عباس، ابن مسعود وزيد بن ثابت (٢).

ومن بين التابعين - وهم الذين لم يدركوا رسول الله صلى الله عليه وآله؛ ولكنهم اقتبسوا علومهم من صحابه الرسول - هناك جماعه اشتهروا بالفتوى أيضاً.

ويذكر ابن حزم الأندلسي في كتابه «الإحكام» وابن واضح (/اليعقوبي، م ٢٨٤) في «تاريخه» أسماء الأشخاص الذين جاءوا بعد الصحابه وأخذ الناس عنهم الفتوى، وبالطبع فإن ابن حزم يذكر هؤلاء على أساس المدن التي كانوا يقطنونها، من قبيل أصحاب الفتوى في مكّه، المدينة، البصره، الكوفه، الشام وغيرها، لكن ابن واضح يذكر هؤلاء حسب أيام خلفه الخلفاء، من قبيل فقهاء أيام خلفه عثمان، وفقهاء أيام خلفه معاويه إلى فقهاء أيام خلفه محمد الأمين من خلفاء بني العباس (٣).

ومن أشهر هؤلاء: سعيد بن المسيّب (م ٩٤)؛ وهو من فقهاء رموز مدرسه الحديث ويقول عنه «ابن حجر» (م ٨٥٢): «ما رأيت أحداً قط أعلم بالحلال والحرام منه (وهو من أهل المدينة ومن أكابر التابعين وليس فيهم أعلم منه)» (٤).

وطبقاً لنقل «اليعقوبي» فقد كان سعيد بن المسيّب من فقهاء عصر عبدالملك بن مروان والوليد بن عبدالملك (٥).

والآخر: سعيد بن جبير (م ٩٥) وهو من تابعى الكوفه وقد شهد له جماعه بالفقه والعلم. وعندما كان أهل الكوفه يسألون ابن عباس عن مسائلهم الدينيه كان يقول لهم: «أليس سعيد بن جبير بينكم؟» (٦). ويعتقد المؤرخ المعروف «اليعقوبي» أنه من الفقهاء الذين كانوا يفتون الناس في عصر الوليد بن عبدالملك (٧).

ويقول عنه ابن حجر: «لقد كان فقيهاً معتمداً» (٨) ولكنه استشهد أخيراً بسبب حبه لعلي وأولاده عليهم السلام على يد الحجاج بن يوسف الثقفي (٩).

ومن الفقهاء التابعين: إبراهيم بن يزيد بن قيس النخعي (م ٩٦). وكان له مذهب خاص في الفقه. وقد أسس مدرسه الرأي والقياس، وهو استاذ حماد بن أبي سليمان (م ١٢٠)، وبدوره فإن حماد استاذ أبي حنيفه (م ١٥٠) مؤسس المذهب الحنفي (١٠).

ويعتقد النخعي هذا بأن الأحكام الشرعيه لها عله وحكمه، ويجب على الفقيه فهم هذه الحكمة ليقرر الأحكام الشرعيه حول هذه العلل، خلافاً لمذهب داود الظاهري (م ٢٧٠) وسعيد بن المسيّب، حيث كانا يعتقدان بوجوب العمل فقط بظاهر الكتاب والسنة ولا ينبغي التوجه نحو علل الأحكام والعمل بالقياس، وبعد

١- الاستيعاب، ج ٣، ص ٢٠٧.

٢- انظر: موسوعه الفقه الإسلامى (موسوعه جمال عبدالناصر)، ج ١، ص ٢٥؛ الموسوعه الفقهيه الكويتيه، ج ١، ص ٢٥؛ تاريخ التشريع الإسلامى، ص ٨٢-٨٤.

٣- انظر: الإحكام فى أصول الأحكام، ج ٥؛ تاريخ اليعقوبى، ج ٢.

٤- تهذيب التهذيب، ج ٤، ص ٧٦.

٥- تاريخ اليعقوبى، ج ٢، ص ٢٨٢ و ٢٩٢.

- ٦- تهذيب التهذيب، ج ٤، ص ١١.
 ٧- تاريخ يعقوبى، ج ٢، ص ٢٩٢.
 ٨- تهذيب التهذيب، ج ١، ص ٣٤٩.
 ٩- انظر: بحار الأنوار، ج ٤٦، ص ١٣٦؛ أعيان الشيعة، ج ٧، ص ٢٣٦.
 ١٠- انظر: الأعلام للزركلى، ج ١، ص ٨٠؛ تاريخ الفقه الإسلامى، ص ٧٨؛ الفقه الإسلامى وأدلته، ج ١، ص ٤٢.

ص: ١٣٥

الكتاب والسنة يجب الأخذ بما أجمع عليه الصحابه أو العمل بإجماع العلماء.

خصائص المرحلة الأولى:

إنَّ أهم ميزه وخصوصيه لهذه المرحلة هي ظهور مدرستين: مدرسه الحديث، ومدرسه الرأى، وقد كان فقهاء مدرسه الحديث يهجمون على جماعه الرأى ويرون أنَّ عقائدهم مخالفه لآراء الصحابه. وقد أورد ابن القيم بعض كلمات الصحابه والتابعين فى نقدهم للعقيدته الثانيه ومن ذلك:

١. إنَّ الخليفه الأول أبابكر قال: «أى أرضٍ تُقلنى وأى سماءٍ تظلنى إن قلت فى آيه من كتاب الله برأى أو بما لا أعلم».
٢. ويقول عمر بن الخطاب: «أتقوا الرأى فى دينكم».

٣. ويقول على عليه السلام: «لو كان الدين بالرأى (أى القياس)، لكان أسفل الخفِّ أولى بالمسح من أعلاه...» (١).

وهكذا أورد كلمات بعض التابعين فى الرد على أهل الرأى والنظر (٢).

وعلى أيه حال فإنَّ أتباع الرأى والنظر كانوا يتحرّكون على مستوى العمل بالقياس والاستحسان فى الكشف عن الحكم الشرعى وإصدار الفتوى على هذا الأساس.

المرحلة الثانية: عصر ظهور المذاهب الفقهيه

إشاره

ويبدأ هذا العصر من بدايات القرن الثانى، ويستمرّ إلى بدايه القرن الرابع، وفى نهايه القرن الأول وبدايه القرن الثانى ظهر جيل من الفقهاء عملوا على تدوين الفقه وزياده الفروع الفقهيه.

ومن هنا فقد كثرت المذاهب الفقهيه، فكلّ مدينه كان لها فقيه يرى أنَّ فتاواه وآراءه أفضل من آراء سائر الفقهاء فى تلك

الديار، وكلّ عالم اختار منهجاً خاصاً به في استنباط الأحكام، وقيل: «إنّ المذاهب المختلفه في ذلك العصر بلغت أكثر من مائه مذهب»^(٣).

ويمكن تقسيم مذاهب هذا العصر من زاوية معينه إلى قسمين: «المذاهب المنقرضه» و «المذاهب غير المنقرضه».

المذاهب الفقيه المنقرضه:

والمقصود من انقراض هذه المذاهب أنّها لم تستمرّ فتره طويله، بل انتهت وزالت بعد مدّه - قليلة أو كثيره - وأهمّ هذه المذاهب كالتالي:

١. مذهب الحسن البصرى وهو الحسن بن أبى الحسن اليسار المعروف ب الحسن البصرى (م ١١٠) وهو من التابعين. وقيل عنه أنّه: «حضر عند مائه وخمسين صحابياً وقد جمع بعض العلماء فتاواه في سبعة مجلدات»^(٤).

٢. مذهب ابن أبى ليلى وهو محمّد بن عبدالرحمن ابن أبى ليلى (م ١٤٨) ويعدّ من أصحاب الرأى؛ وهو

١- لعل ذلك بسبب أنّ الغايه من المسح أو الغسل تطهير النعل من الأوساخ، ومن الطبيعى أنّ التلوث في باطن النعل أكثر من ظاهرها (على أساس فتوى أهل السنّه بكفايه المسح على الحذاء في بعض الحالات) انظر: الفقه الإسلامى وأدلّته، ج ١، ص ٤٧١ وما بعده).

٢- أعلام الموقعين، ج ١، ص ٤٣- / ٦٠.

٣- دائره المعارف الإسلاميه الكبرى ج ٦، ص ٦٠٥ (بالفارسيه).

٤- أعلام الموقعين، ج ١، ص ٢٠؛ وكذلك انظر: طبقات ابن سعد، ج ٧، ص ١٥٦؛ وفيات الأعيان، ج ٢، ص ٦٩؛ تهذيب التّهذيب، ج ٢، ص ٢٦٣.

ص: ١٣٦

قاضى ومفتى معروف بالكوفه. قيل عنه: «اقتبس علمه من مائه وعشرين صحابياً»^(١).

٣. مذهب الأوزاعى عبدالرحمن الأوزاعى (م ١٥٧) صاحب مذهب خاصّ انتشر في الشام ولكنّ أتباعه انقرضوا في القرن الرابع الهجرى، وكذلك فإنّ هذا المذهب كان هو السائد مدّه مائتى عام بين أهالى الأندلس، وبعد ذلك غلب عليه المذهب المالكي^(٢).

٤. مذهب سفيان الثورى أبو عبدالله سفيان بن سعيد الثورى (م ١٦١) من أهل الكوفه. وكان يعيش مستترّاً عن أعين السلطه، وقد أخذ جماعه من أهل اليمن وإصفهان والموصل بفتاواه، بقى مذهبه مدّه قصيره وانقرض^(٣).

٥. مذهب ليث بن سعد؛ وهو ليث بن سعد الفهمى (م ١٧٥) من فقهاء مصر، والذي قال عنه الشافعى:

«إنه أفقه من مالك». وبسبب عدم تدوين مذهبه وقلة أتباعه انقرض هذا المذهب أيضاً (٤).

٦. المذهب الظاهري ومؤسس هذا المذهب، أبو سليمان داود بن علي بن خلف الظاهري (م ٢٧٠)، فقد كان في البدايه من أتباع المذهب الشافعي إلى أن وصلت إليه الزعامة العلمية في بغداد، وحينئذ اختار لنفسه مذهباً ونهجاً خاصاً، يقوم على أساس العمل بظاهر الكتاب والسنة، وبالطبع بشرط أن لا يقوم دليل على خلاف الظاهر من الكتاب والسنة أو الإجماع، وكان يعمل بالإجماع عند عدم وجود النص ويجتنب القياس، ويرى أن عمومات الكتاب والسنة تكفي للإجابة عن كل مسألة. وقد استمر مذهبه إلى أواسط القرن الثاني ثم انتهى، وكان أهالي بغداد، وقليل من أهالي فارس وأهالي أفريقيا والأندلس على مذهبه.

يقول ابن خلدون (م ٨٠٨): إن هذا المذهب قد زال الآن من الوجود، رغم أن ابن حزم الأندلسي تبع فيما بعد المذهب الظاهري، بالرغم من مخالفته لمؤسس هذا المذهب في موارد عديده (٥).

٧. مذهب الطبري مؤسس هذا المذهب، هو المفسر والمؤرخ المعروف أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (م ٣١٠). وقد اكتسب فقهه من داود وتعلم أيضاً فقه أهل العراق ومالك والشافعي، وكان يعتقد بأن أحمد ابن حنبل، ليس فقيهاً؛ بل هو مجرد محدث.

وقد كان للطبري مذهب خاص في الفقه انتشر في بغداد؛ وقد كانت له ولأتباعه تصنيفات وكتب في الفقه لم تصل إلينا. واستمر مذهبه إلى ما بعد النصف الثاني من القرن الخامس ثم أفل وانقرض، ولم يبق منه سوى آراء الطبري في الكتب (٦).

المذاهب غير المنقرضة:

إشاره

ومرادنا من المذاهب غير المنقرضة، مجموعه

١- أعلام الموقعين، ج ١، ص ٢١؛ انظر: تهذيب التهذيب، ج ٩، ص ٣٠١؛ الطبقات الكبرى، ج ٦، ص ٣٥٨، طبقات الفقهاء الشيرازي، ص ٨٤.

٢- موسوعه جمال عبدالناصر، ج ١، ص ٣٤؛ الأعلام للزركلي، ج ٣، ص ٣٢٠؛ طبقات الفقهاء، الشيرازي، ص ٧٦.

٣- موسوعه جمال عبدالناصر، ج ١، ص ٣٤؛ تاريخ بغداد، ج ٩، ص ١٥١- / ١٦٠؛ الطبقات الكبرى، ج ٦، ص ٣٧١؛ وفيات، الاعيان ابن خلكان، ج ٢، ص ٣٨٦؛ تهذيب التهذيب، ج ٤، ص ١١١.

٤- تاريخ الفقه الإسلامي، ص ١٧٤؛ طبقات ابن سعد، ج ٧، ص ٥١٧؛ وفيات الأعيان، ج ٤، ص ١٢٧.

٥- انظر: موسوعه جمال عبدالناصر، ج ١، ص ٣٤؛ طبقات الفقهاء، الشيرازي، ص ٩٢؛ ميزان الاعتدال، ج ١، ص ١٥؛ تاريخ بغداد، ج ٦، ص ٣٦٩- / ٣٧٥.

٦- موسوعه جمال عبدالناصر، ج ١، ص ٣٤؛ وفيات الأعيان، ج ١، ص ٤٥٦؛ تاريخ بغداد، ج ٢، ص ١٦٢.

المذاهب الفقهيّة لدى أهل السنّة التي بقي العمل بها من قبل المسلمين السنّة لحدّ الآن، وهذه المذاهب عبارته عن: الحنفي، المالكي، الشافعي والحنبلي.

١. المذهب الحنفي

إشاره

ومؤسس هذا المذهب، أبوحنيفه النعمان بن ثابت.

ولد في الكوفه وكبر وترعرع هناك، والمعروف أنّ ولادته كانت عام ٨٠ هجريه ووفاته عام ١٥٠ هجريه في بغداد. وكان أبوحنيفه تلميذاً لحَمَاد بن أبي سليمان الكوفي (م ١٢٠).

وينقل الخطيب البغدادي عن «أبي مطيع» أنّ أباحنيفه قال: دخلت على أبي جعفر أمير المؤمنين (المنصور العباسي)، فقال لي: يا أباحنيفه! عمّن أخذت العلم؟ قال: قلت: عن حمّاد عن إبراهيم النخعي (م ٩٦) عن عمر بن الخطّاب وعليّ بن أبي طالب وعبدالله بن مسعود وعبدالله بن عباس^(١).

تتلمذ أبوحنيفه عند عطاء، عطيه العوفي، ونافع وجماعه آخرين^(٢).

وكذلك تتلمذ عند الإمام الباقر^(٣).

وتتلمذ عند الإمام الصادق عليهما السلام واستفاد منه استفاده كبيره، والتعبير السابق

«لولا السّنّتان لَهلك النّعمان»

خير دليل عليه.

وقد نقل تلميذ أبي حنيفه، أي أبو يوسف، ومحمّد بن الحسن الشيباني في مُسنده روايات كثيره بعنوان مستند فتاوى أبي حنيفه^(٤).

وأشهر أتباعه وتلاميذه هم: أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم الكوفي (م ١٨٢) قاضي القضاة في عصر هارون الرشيد، ومحمّد بن الحسن الشيباني (م ١٨٩)، وأبو الهذيل، زفر بن هذيل بن قيس الكوفي (م ١٥٨) والحسن بن زياد (م ٢٠٤)^(٥).

وقد اهتمت الحكومه العثمانيه بهذا المذهب اهتماماً بالغاً وأعلنت عن كونه مذهباً رسمياً لدى الخلافة العثمانيه، ومن هنا فإنّ المذهب الحنفي يتمتّع بنفوذ واسع في تركيا، وآسيا الوسطى، الشام، مصر، تونس، اليمن، العراق والكثير من البلدان الأخرى.

مصادر فقه أبي حنيفه:

كان أبو حنيفة يفتى على أساس كتاب الله وسنة النبي - بشرط أن تكون متواتره أو أن جميع العلماء في جميع الأمصار يعملون بها، أو أن أحد الصحابة قد عمل بها أمام جماعه آخرين من الصحابة ولم يعترضوا عليه، فلو لم يجد في السنة، فإنه يعمل بإجماع الصحابة، وعند عدمه يتمسك بالاجتهاد والقياس، وفي مرتبه متأخره يعمل بالاستحسان.

وبما أن أبا حنيفة كان متشدداً بالنسبة للعمل بالسنة، لكن لم يثبت لديه سوى أحاديث قليلة، فإنه كان يعمل بشكل واسع بالقياس والاستحسان (٤). وهذا العمل سبب حدوث نزاعات وسجلات واسعة بينه وبين فقهاء عصره، من جمله ذلك ما دار بينه وبين سفيان بن سعيد الثوري (م ١٦١) وهو من علماء الكوفة، حيث أدى

- ١- تاريخ بغداد، ج ١٣، ص ٣٣٤.
- ٢- المصدر السابق، ص ٣٢٥.
- ٣- تهذيب الكمال، ج ٢٩، ص ٤١٩.
- ٤- أدوار علم الفقه، ص ٤٢.
- ٥- الفقه الإسلامي وأدلته، ج ١، ص ٤٤.
- ٦- تاريخ الفقه الإسلامي، ص ١٢٠ و ١٢١؛ الفقه الإسلامي وأدلته، ج ١، ص ٤٣.

ص: ١٣٨

الجدال بينهما إلى نزاع وكرهيه راسخه، لأن سفيان كان من مؤيدي الحديث، وأبو حنيفة من أهل الرأي والقياس. وكذلك ما حدث من سجال بينه وبين شريك بن عبدالله النخعي، قاضي الكوفة (م ١٧٧) ومحمد بن عبدالرحمن بن أبي ليلي (م ١٤٨) أيضاً.

وقد ذهب ابن حزم إلى تكذيب مقولات أبي حنيفة وأتباعه، وتهجم الخطيب البغدادي بشده في تاريخه على أبي حنيفة وأتباعه بكلمات قاسيه وركيكه (١).

والمعروف أن أبا حنيفة لم يعتمد على السنة سوى في موارد قليلة، لأن قبول الأحاديث الواردة في السنة يخضع لشروط خاصيه ومعقده عنده (٢).

يقول العالم المعروف، ابن خلدون: «إن أبا حنيفة كان يرى صحه سبعة عشر حديثاً عن رسول الله صلى الله عليه وآله ويعتمد عليها، لأنه كان صعباً في أمر الحديث» (٣).

٢. المذهب المالكي

إشاره

وينتسب هذا المذهب إلى مالك بن أنس بن أبي عامر الأصبحي، (المولود عام ٩٣ للهجره في المدينه والمتوفى عام ١٧٩

للهجرة في المدينة نفسها).

وقد عاش فترة من عمره في زمن الأمويين وقسم آخر في حكمه العباسيين.

وقد أخذ مالك فقهه من الإمام جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام، وربيه بن أبي عبد الله، المعروف بـ «ربيه الرأي» (م ١٣٦) ومن التابعين، وسمع الحديث من نافع (غلام عبد الله بن عمر) والزهرى.

ومن أشهر تلاميذه؛ الشافعي (م ٢٠٤)؛ وعبدالرحمن بن قاسم (م ١٩١)؛ وأسد بن فرات (م ٢١٣) وعبد الله بن وهب (م ١٩٧). وقد انتشر مذهبه في شمال أفريقيا، وقطر، والبحرين والكويت.

وله كتاب معروف باسم «موطأ مالك» وهو كتاب حديثي وفقهي، كتبه بطلب من المنصور العباسي. وقد سعى خلفاء بني العباس كثيراً في تكريمه وتقديره ومنحوه ألقاباً كثيرة، حتى أنهم قالوا: إن رسول الله سَمَّاه بهذا الاسم، وليس بعد القرآن مثله (٤).

المصادر الفقيه لمالك:

يعتمد مالك في فتاواه، مضافاً إلى الكتاب والسنة، بعمل أهل المدينة وفتاوى الصحابة، وفي مرتبه لاحقاً يعمل بالقياس والمصالح المرسله أيضاً (٥). ولكن يقول البعض: إنه يعمل بعد الكتاب والسنة، بالإجماع والقياس وعمل أهل المدينة وفتاوى الصحابي والاستحسان (٦).

٣. المذهب الشافعي

إشارة

وينتسب هذا المذهب إلى أبي عبد الله، محمد بن إدريس بن عباس بن عثمان بن شافع، المعروف بـ الشافعي.

- ١- أدوار علم الفقه، ص ١٤٦ و ١٤٧.
- ٢- تاريخ التشريع الإسلامي، ج ٢، ص ٨١.
- ٣- تاريخ ابن خلدون، ج ٢، ص ٧٩٦ (الفصل السادس، علوم الحديث) وإن نقل ابن خلدون هذا الكلام عن أبي حنيفة، ولكن في مقام العمل والاستنباط استفاد فقهاء مذهب الحنفي من الروايات بشكل واسع (المختار ابن عابدين، بديع الصنائع، المبسوط السرخي).
- ٤- انظر: تهذيب التهذيب، ج ١٠، ص ٥؛ وفيات الأعيان، ج ٤، ص ١٣٥؛ الاعلام للزركلي، ج ٢، ص ١٢٦؛ تاريخ التشريع الإسلامي، ج ٢، ص ٩٩ وما بعده؛ تاريخ الفقه الإسلامي، ص ١٢٩-١٣٦؛ المدخل إلى الفقه الإسلامي، ص ١٨٤-١٨٩؛ الفقه الإسلامي وأدلته، ج ١، ص ٤٥ و ٤٦.
- ٥- تاريخ الفقه الإسلامي، ص ١٣٣.

ولد فى عام ١٥٠ الهجرى فى «غزّه» وتوفى فى مصر فى عام ٢٠٤ هجرى. وهو من جهة تلميذ مؤسس مدرسه الحديث مالك بن أنس، ومن جهة أخرى من تلاميذ إبراهيم بن محمّد بن يحيى المدينى الذى هو بدوره تلميذ الإمام الصادق عليه السلام. وقد درس أيضاً عند محمّد بن الحسن الشيبانى تلميذ أبى حنيفة(١).

إنّ أكثر روايات الشافعى أخذها عن إبراهيم بن محمّد، تلميذ الإمام الصادق. ويعدّ المذهب الشافعى الحدّ الفاصل بين المذهب الحنفى والمالكي.

وقيل: إنّ أشهر تلامذته، يوسف بن يحيى (م ٢٣١)؛ وأحمد بن حنبل (م ٢٤١)؛ واسماعيل بن يحيى (م ٢٦٤) وربيع بن سليمان بن عبد الجبار (م ٢٧٠)(٢).

وقد انتشر المذهب الشافعى على يد أتباعه وتلاميذه فى الكثير من البلدان الإسلاميه، وتوغّل فى مصر والعراق وخراسان وما وراء النهر، ويعتبر منافساً للمذهب الحنفى (٣)، وللمذهب الشافعى أتباع كثيرون فى العصر الحاضر فى كلّ من مصر، الأردن، سوريه، لبنان، العراق، الهند وأندونيسيا(٤).

المصادر الفقيهه للشافعى:

ويعتمد الشافعى فى فتاواه، على الكتاب، السنّه، الإجماع والقياس؛ ويرى الشافعى حجّيه خبر الواحد إذا أخبر به الثقة وإن لم يكن خبراً مشهوراً (خلافاً لرأى أبى حنيفة) وحتى لو لم يكن موافقاً لعمل المدينه (خلافاً لمنهج مالك).

وبالنسبه للقياس أيضاً فإنّه يملك أصلاً معيّناً ويمتد بجذوره إلى الكتاب والسنّه فهو حجّه بنظره. ولكنّه لا يرى الاستحسان حجّه -خلافاً لمنهج أبى حنيفة ومالك- ويقول فى هذا الصدد:

«مَنْ اسْتَحْسَنَ فَقَدْ شَرَعَ»(٥)

وكذلك لا يرى حجّيه المصالح المرسله وعمل أهل المدينه(٦)، وقد كتب كتاباً فى الردّ على العمل بالاستحسان سمّاه «إبطال الإستحسان» وفى الردّ على المصالح المرسله كتب كتاباً سمّاه «الاستصلاح» وفى كتابه المعروف «الأمّ» نفى حجّيه عمل أهل المدينه(٧).

والجدير بالذكر أنّ الشافعى أورد فى كتابه «الأمّ» فتاوى جديده وأعاد النظر فى آراء فقيهه متعدده(٨).

وصرّح بعض علماء أهل السنّه بأنّ فقه الشافعى أقرب لفقه الشيعة الإماميه من غيره، وموارد الاختلاف بينه وبين الفقه الشيعى أقلّ بالنسبه لغيره من المذاهب الفقيهه الأخرى(٩).

٤. المذهب الحنبلي

ومؤسس هذا المذهب هو أبو عبد الله، أحمد بن حنبل بن هلال الشيباني. وقد ولد في بغداد عام ١٦٤ وتوفي فيها عام ٢٤١. وقد كانت له عدّة رحلات علميه إلى الكوفه، البصره، مكّه، المدينه، اليمن والشام، وتلمذ على يد علماء عصره. ورغم أنه تعلّم الفقه من الشافعي إلّا أنّ

- ١- أدوار علم الفقه، ص ١٥٧.
- ٢- الفقه الإسلامي وأدلّته، ج ١، ص ٥١ و ٥٢.
- ٣- تاريخ ابن خلدون، ج ٢، ص ٨٠٤.
- ٤- تاريخ الفقه الإسلامي، ص ١٤٣.
- ٥- الفقه الإسلامي وأدلّته، ج ١، ص ٥١؛ تاريخ الفقه الإسلامي، ص ١٣٩ و ١٤٠.
- ٦- الفقه الإسلامي وأدلّته، ج ١، ص ٥١؛ المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، ص ١٩٦.
- ٧- أدوار علم الفقه، ص ١٥٩.
- ٨- الفقه الإسلامي وأدلّته، ج ١، ص ٥١.
- ٩- المصدر السابق، ص ٥٩.

ص: ١٤٠

عدد أساتيذه بلغ مائه شخص (١). ويعدّ من المحدثين الكبار لدى أهل السنّه، ويشهد مسنده على سعه اطلاعه في مجال الحديث. فقد نقل أحمد في مسنده أكثر من ٤٠ ألف حديث وقد كان يعمل أيضاً بالحديث المرسل والضعيف (٢).

ومن أشهر تلامذته ابنه صالح بن أحمد بن حنبل (م ٢٦٦)، وابنه الآخر عبد الله بن أحمد بن حنبل (م ٢٩٠) وعبد الملك بن عبد الحميد بن مهران (م ٢٧٤) وأحمد بن محمد بن الحجاج (٣).

وقد ظهر مذهبه هذا في بغداد وامتدّ إلى الشام، وفي العصر الحاضر فإنّ مذهب أغلب أهالي الحجاز، قطر، فلسطين والبحرين هو المذهب الحنبليّ (٤).

المصادر الفقيه لأحمد بن حنبل:

إنّ منهج أحمد بن حنبل في عمله الاستنباط الفقهيّ تتمثّل في الاستفاده في المرتبه الأولى من نصوص الكتاب والسنّه، وبالنسبه للسنّه فيرى صحّه الاستفاده من الأحاديث المرسله والضعيفه، وعند التعارض بين كتاب الله والسنّه فإنّه يرى تقديم كتاب الله، وإن فقدت أحاديث السنّه فإنّه يتمسك بفتاوى الصحابه، وفي حال وجود اختلاف بين الصحابه فإنّه يرجح القول الذي هو أقرب لكتاب الله وسنّه نبيه، فإن لم يجد قولاً قريباً من الكتاب والسنّه فإنّه ينقل أوجه الخلاف بين الصحابه في تلك المسأله ولا يختار

رأياً منها. وكان يقدم الحديث المرسل على القياس، وفي صورته عدم عثوره على نص من الكتاب والسنة أو من كلمات الصحابة، فإنه يعمل بالقياس ثم بالاستصحاب، وسد الذرائع، والمصالح المرسله.

وينقل أحمد بن حنبل في كتابه «الخلال» عن الشافعي أنه سأل الشافعي عن القياس، فقال: يجوز العمل به عند الضرورة (٥).

خصائص المرحلة الثانية:

إن أهم خصائص ومميزات هذه المرحلة كالتالي:

١. انفصال علم الفقه عن سائر العلوم واستقلاله.
٢. اتساع العمل بمنهج الاستدلال العقلي في الفتوى وعلى أساس الرأي، لأن فقهاء أهل السنة واجهوا في مجتمعاتهم أسئلة وعلامات استفهام جديدة، وبما أنهم لم يملكو جواباً عنها من الكتاب والسنة فإن الكثير منهم اتجه نحو العمل بالرأى والقياس وأمثال ذلك.
٣. اتساع تنوع المذاهب الفقهية في هذه المرحلة، فعلى أساس ما نقل في بعض المصادر، فقد كان هناك ١٣٨ مذهباً فقهياً فيما بين القرن الثاني وإلى أواسط القرن الرابع (٦).
٤. ومن أهم مميزات هذا العصر، كثرة الآراء والفتاوى في مسأله واحده، وذلك يعود إلى اختلاف مصادر الفتوى والاستنباط (٧)، وهذا الأمر مهّد الأرضيه لحصر الحكّام المذاهب فيما بعد، وسيأتي تفصيل الكلام في هذا الموضوع فيما بعد إن شاء الله.

١- الفقه الإسلامي وأدلته، ج ١، ص ٥٣.

٢- المصدر السابق.

٣- المصدر السابق، ص ٥٤.

٤- موسوعه جمال عبدالناصر، ج ١، ص ٣٦؛ تاريخ الفقه الإسلامي، ص ١٤٨.

٥- تاريخ الفقه الإسلامي، ص ١٤٥؛ المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، ص ٢٠٣.

٦- دائره المعارف الإسلامي الكبير، ج ٦، ص ٦٠٥.

٧- انظر: تاريخ الفقه الإسلامي، ص ٨٩.

ص: ١٤١

المرحلة الثالثة: عصر توقف حركة الاجتهاد

(أو عصر تقليد المذاهب الأربعة)

ويبدأ هذا العصر من تاريخ الفقه لدى أهل السنّة من بدايه القرن الرابع وحتّى أواسط القرن السابع حيث استمرّ إلى سقوط دوله بنى العباس، فقد كان العلماء والناس جميعاً مقلّدين لأنّهم المذاهب الأربعة المعروفه.

وفى هذه الأجواء فإنّ الوحيد الذى عمل بالاجتهاد هو محمّد بن جرير الطبرى (م ٣١٠)، بمعنى أنّ جميع العلماء كانوا يسعون فى حركتهم العلميه والفقيهيه لفهم كلام أئمّه المذاهب لا غير، ومن هنا فقد لبست كلمات الأئمّه الأربعة ثوب القداسه وكان يتعامل معها كأنّها وحى منزل، وكان علماء الدين لا يتحركون من موقع الاجتهاد إلّا فى إطار هذه المذاهب.

يقول الاستاذ «خضرى بك فى هذا الصدد:

«أمّيا فى هذا الدور، فإنّ روح التقليد سرت سرياناً عاماً، واشترك فيها العلماء وغيرهم من الجمهور، فبعد أن كان مريد الفقه يشتغل أولاً بدراسه الكتاب وروايه السنّه اللذين هما: أساس الاستنباط، صار فى هذا الدور يتلقّى كتب إمام معيّن ويدرس طريقته التى استنبط بها ما دوّنه من الأحكام.

فإذا أتمّ ذلك، صار من العلماء الفقهاء، ومنهم من تعلق به همّته، فيؤلّف كتاباً فى أحكام إمامه إمّا اختصاراً لمؤلّف سبق، أو شرحاً له، أو جمعاً لما تفرّق فى كتب شتى، ولا يستجيز الواحد لنفسه أن يقول فى مسأله من المسائل قولاً يخالف ما أفتى به إمامه، كأنّ الحقّ كلّ نزل على لسان إمامه وقلبه، حتّى قال طليعه فقهاء الحنفية فى هذا الدور، وإمامهم من غير منازع، وهو أبو الحسن عبيدالله الكرخي: كلّ آيه تخالف ما عليه أصحابنا فهى مؤوّه أو منسوخه، وكلّ حديث كذلك، فهو مؤوّل أو منسوخ»!!(١)

علل انسداد باب الاجتهاد وانحصار المذاهب:

اشاره

إنّ كثرة المذاهب الفقيهيه أفضى إلى حدوث نوع من الفوضى والخوف لدى الحكّام، ومن هنا عزموا على غلق باب الاجتهاد أوّلاً، ثمّ حصر المذاهب فى إطار المذاهب الأربعة.

إنّ أهم سبب وأعمقه لانسداد باب الاجتهاد هو تأثير الفوضى الفقيهيه وكثرة المذاهب كما تقدّم، فإنّ عدد المذاهب وصل إلى ١٣٨، وهذه المسأله أثارت عنصر الخوف والقلق بين الحكّام والقاده، ففكّروا بإيصاد باب الاجتهاد وحصر المذاهب الفقيهيه، ولذلك صدر الأمر بأنّ كلّ فقيه ليس له الحقّ من الآن فصاعداً بالاجتهاد فى مسائل الفقه، ويجب على الجميع تقليد واتباع الفقهاء المعروفين.

وفى هذه الأجواء صدر الأمر للفقهاء وسائر أفراد الناس أن يتبعوا فى مسائلهم وأحكامهم الشرعيه أحد المذاهب الأربعة: الحنفى، الحنبلى، الشافعى والمالكى، رغم أنّهم لم يكونوا راضين عن هذا العمل وكانوا يعتقدون أنّ للآخرين الحقّ فى الاجتهاد أيضاً

وعدم التقليد(٢). وقد ذكروا في سبب حصر المذاهب بالمذاهب الأربعة المعروفة ما يلي:

١- تاريخ التشريع الإسلامى للشيخ محمد الخضرى بك، ص ١٩٩ و ٢٠٠.

٢- المدخل فى التعريف بالفقه الإسلامى، ص ٢٠٧ - ٢٠٩.

ص: ١٤٢

١. تدوين المذاهب

عندما برزت ظاهره تدوين المذاهب بشكل واسع فى البلاد الإسلاميه زاد احتمال بقاء هذه المذاهب، لأنّ الفقه المدون أدى إلى سهوله تحصيل الناس على آراء المجتهدين والعمل بها. وبما أنّ المذاهب الفقيهيه للأئمه الأربعة لأهل السنّه دونت ونشرت فى مختلف المناطق والبلاد الإسلاميه قبل ذلك، فإن ذلك كان سبباً لامتدادها فى أجواء المجتمع الإسلامى وبقائها، وهذا السبب هو الذى أدى إلى رجوع الناس لهذه الأحكام الشرعيه المدونه وترسيخها فى الوسط الدينى.

يقول الشافعى: «كان الليث (م ١٧٥) أفقه من مالك إلّا أنّ أصحابه لم يقوموا به، ومعنى عدم قيامهم به أنّه لم يعنوا بتدوين آرائه وبثّها فى الجمهور كما قاموا هم بتدوين آراء مالك»(١).

٢. الأتباع المتعصّبين

إنّ وجود أتباع وتلاميذ متعصّبين لهذه المذاهب الأربعة، ودفاعهم المستميت عن أئمه مذاهبهم أدى إلى إلتفات الناس إلى هذه المذاهب بصورة أكبر(٢).

٣. دور السلطه

فى العصور الأولى من التاريخ الإسلامى كان الخلفاء والحكّام يرجعون فى القضاء وإصدار الأحكام إلى المجتهدين وأصحاب الرأى والفتوى، فقد كانت فتاوى هؤلاء العلماء، الذين يستنبطون الأحكام من الكتاب والسنّه، مورد اعتماد الناس، وبذلك كانت فتاواهم تنال شهره فى المدن الإسلاميه، وفى العصور اللاحقه كان الخلفاء والحكّام يهتمون بالفقهاء الذين يقررون آراء أصحاب المذاهب السابقه ويتحرّكون على مستوى بيانها والعمل بها، ومن هنا تحرّك العلماء بدورهم للتدقيق والاهتمام بآراء الأئمه الأربعة وبيانها للناس من أجل التقرب إلى البلاط والحصول على مناصب رسميه.

وعلى هذا الأساس فإنّ هؤلاء الفقهاء يميلون لمطالعه ودراسه المذهب الفقهى الذى يختاره الخليفه فى ذلك الوقت (وهذا الأمر أدى إلى الاعتراف الرسمى بهذه المذاهب ورجوع الجميع إليها)(٣).

وعلى أيه حال، فالظاهر أنّ أهم عامل مؤثّر فى إيصاف باب الاجتهاد، هو ظاهره الفوضى الفقيهيه وكثره المذاهب الفقيهيه، وأمّا سبب انحصار المذاهب فى هذه المذاهب الأربعة فله علل سياسيه واجتماعيه، وكثره أتباع هذه المذاهب، وعليه فبعد ثلاثه قرون من ظهور الإسلام وتطوّر حركه الاجتهاد، تمّ غلق باب الاجتهاد واستمرّ ذلك لقرون طويله وصار جميع الفقهاء مقلّدين لهؤلاء

الأئمة الأربعة للمذاهب الفقهية المعروفة (من أجل الأطلاع أكثر راجع بحث «انفتاح باب الاجتهاد» في هذا الكتاب وممّهّدات وعلل انسداد باب الاجتهاد).

الفقهاء البارزون في المرحلة الثالثة:

بالرغم من أنّ علماء وفقهاء هذا العصر كانوا يتحرّكون في إطار المذاهب الأربعة فحسب، ولكن على أيّ حال فقد شهد هذا العصر فقهاء بارزين في إطار هذه المذاهب، ونستعرض هنا بعضهم:

- ١- تاريخ الفقه الإسلامي، ص ٩٦؛ الاعلام للزركلّي، ج ٥، ص ٢٤٨.
 - ٢- تاريخ الفقه الإسلامي، ص ٩٦.
 - ٣- انظر: المدخل الفقهي العام لمصطفى أحمد الزرقاء، ج ١، ص ١٧٧ - ١٧٩؛ تاريخ الفقه الإسلامي لأبوالعنين، ص ٩٦.
- ص: ١٤٣

فقهاء المذهب الحنفي:

١. أبو جعفر الطحاوي (م ٣٢١)، الذي كان يرأس أتباع أبي حنيفة في مصر.
٢. أبو بكر أحمد بن عليّ الجصّي اص (م ٣٧٠)، وهو مؤلّف كتاب «أحكام القرآن» و«شرح مختصر الطحاوي في فروع الفقه الحنفي».
٣. شمس الأئمة محمّد بن أحمد السرخسي (م ٤٣٠)، وكان فقيهاً وأصولياً بارزاً وقد كتب كتاب «المبسوط» في ١٥ جزءاً.

فقهاء المذهب المالكي:

١. بكر بن علاء القشيري (م ٣١٤)، وهو مؤلّف كتب «الأحكام» و«الرد على المزني» و«أصول الفقه».
٢. محمّد بن أحمد بن محمّد بن رشد القرطبي، (م ٣٢٠) وهو زعيم فقهاء عصره في الأندلس، وقد ألّف كتاب «البيان والتحصيل لما في المستخرجه من التوجيه والتعليل» وكتب أخرى.
٣. أبو بكر محمّد بن عبد الله، المعروف بـ «ابن العربي المعافري» (م ٥٣٤)، وهو مؤلّف كتب وتصانيف «أحكام القرآن» و«المسالك في شرح موطأ مالك».

فقهاء المذهب الشافعي:

١. القاضي أبو حامد أحمد بن بشر المروزي (م ٣٦٢)، وهو مؤلف كتاب «الجامع» و «شرح مختصر المزني».
٢. أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، المعروف ب «إمام الحرمين» (م ٤٧٨)، وهو الذي أسس له «نظام الملك» في نيسابور «المدرسة النظامية». ومن تأليفاته: «النهاية» في الفقه و «البرهان في أصول الفقه».
٣. حجة الإسلام، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (م ٥٠٥)، مؤلف كتب «السيط»، «الوسيط»، «الوجيز»، «الخلاصه» و «المستصفي».

فقهاء المذهب الحنبلي:

١. أبو الوفاء، علي بن عقيل بن محمد بن عقيل بن أحمد البغدادي (م ٥١٣)؛ وقد ألف كتباً كثيرة منها: «التذكرة»، «الفنون» و «الفصول».
٢. أحمد بن الحسن بن أحمد الكوذاني (م ٥١٦)، مؤلف الكتب التالية: «الهداية»، «الخلاف الكبير» و «رؤوس المسائل».
٣. مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن أبي القاسم ابن تيميه (م ٦٥٢). ومن تصانيفه: «المحرر»، «الأحكام الكبرى» و «المنتقى من أحاديث الأحكام»^(١).

خصائص المرحلة الثالثة:

إن أهم خصائص هذه المرحلة هي:

١. إيصاف باب الاجتهاد.
٢. السعي والحركة في خط فهم المذاهب الفقهية وتفضيل أحدها على الآخر مع اقترانها أحياناً ببعض التعصبات المذهبية.
٣. تدوين المذاهب الأربعة بصور مختلفه.
٤. تكميل وتدوين علم الأصول بأشكال متفاوتة.
٥. اتساع رقعة المساجلات والمناظرات المذهبية بين علماء المذاهب هذه.

١- وللمزيد من الاطلاع، انظر: تاريخ التشريع الإسلامي لمحمد خضري بك، ص ٢١٢ وما بعده.

ويبدأ هذا العصر من أوائل القرن السابع ويستمر إلى أواخر القرن الثالث عشر، وفي الحقيقة إنَّ هذا العصر يمثّل امتداداً للعصر الذى سبقه.

بعد أن كانت المذاهب الفقهية فى القرن الرابع رغم حصرها بالمذاهب الأربعة، تملك نشاطاً وحركة ملحوظة، فإنَّ هذه الحركة قد بدأت بالأفول والضعف فى أواسط القرن السابع، والسبب فى ذلك هو التغيرات والتحوّلات السياسية التى ظهرت فى البلدان الإسلامية وأهمّها ضعف الخلافة الإسلامية، حيث تبدّلت الخلافة الإسلامية إلى حكومات ودول صغيرة ومحدوده باطر معينه، ومن جهة أخرى شهد هذا العصر هجوم أعداء الإسلام من المسيحيين والثنويين للقضاء على كيان الإسلام وقد بدأ هذا الهجوم فى أواخر خلافة العباسيين.

ومن جهة أخرى فإنَّ الحروب الصليبية (التي بدأت فى القرن الخامس واستمرت لمدّة قرنين من الزمان)،^(١) جعلت المسلمين يعيشون الاضطراب الداخلى، واشتعلت نيران الحروب فى أغلب المناطق، ومن جهة أخرى فإنَّ ذلك العصر الذى كان يشنُّ من وطأه الحروب الصليبية قد شهد هجوماً آخر من جهة الشرق ومن قبل المغول، وقد أدّى هذا الهجوم إلى تدمير جميع البلاد الإسلامية، وحيث تقدّم المغول حتى وصلوا إلى بغداد عاصمة البلاد الإسلامية، وسيطروا عليها وقتلوا الكثير من العلماء وأحرقوا الكثير من المكتبات، فترى أنّ البلدان الإسلامية وقعت من جهة الشرق تحت سيطره المغول ومن جهة الغرب تحت سيطره الصليبيين^(٢).

ومن الطبيعى فى هذه الأجواء المضطربة وفى ظلّ هذه الفوضى أن ينعكس ذلك على جميع شؤون البلاد الإسلامية، ومن جمله ذلك الفقه، حيث خمدت الحركة الفقهية ومال الفكر الإسلامى نحو التقليد والتبعيه للقدمات أكثر من السابق، حيث كان الفقهاء فى هذا العصر يكتبون بما وصل إليهم من القدمات، وأحياناً يكتبون شرحاً على كتب القدمات أو تلخيصاً لها^(٣).

ورغم أنّ بعض العلماء فى هذا العصر قد تحرّك على مستوى تدوين بعض الكتب، إلّا أنّ ذلك ونظراً لانتساع البلاد الإسلامية وكثرة المسلمين، وكذلك طول هذه الفترة (ما يقارب ستّة قرون) يعدّ قليلاً جداً^(٤).

١- انظر: دائره المعارف القرن العشرين، ج ٥، ص ٥٣١-٥٣٥؛ فوهنگ معين، مفرد الصليبي (بالفارسيه).

٢- انظر: الكامل لأبن الأثير، ج ١٢.

٣- انظر: تاريخ الفقه الإسلامى، ص ٩٩ و ١٠٤؛ المدخل الفقهى العام، ج ١، ص ١٨٦؛ تاريخ التشريع الإسلامى، خضرى بك، ص ٢٢٥ و ٢٢٦.

٤- عندما كان هذا العصر يشهد ظاهره ركود الفقه السنى، فإنّ فقه أهل البيت عليهم السلام كما تقدم فى بيان مراحل الفقه، فإنّه شهد فى أواخر القرن السادس وإلى القرن الحادى عشر (أى إلى بدايه عصر سيطره الأخباريين) عصرًا ذهبياً لفقه أهل البيت

عليهم السلام وشهد هذا العصر فقهاء كبار أمثال ابن إدريس الحلّي (م ٥٩٨)؛ والمحقّق الحلّي (م ٦٧٦)؛ والعلمامة الحلّي (م ٧٢٦)؛ وفخر المحقّقين (م ٧٧١)؛ والشهيد الأوّل (م ٧٨٦)؛ والمحقّق الكركي (م ٩٤٠)؛ والشهيد الثاني (م ٩٦٦) والمحقّق الأردبيلي (م ٩٩٣) وجمع من كبار الفقهاء الذين خلفوا عشرات الكتب الفقهيه القيمه، وفي الواقع فإنّ فقه أهل البيت عليهم السلام وفقه أهل السنّه طيله هذه القرون كانا يتحركان باتجاه متعاكس؛ فإنّ فقه أهل البيت عليهم السلام كان يتحرك من موقع العمق والرشد والتكامل وأمّا فقه أهل السنّه فكان يتحرك باتجاه الركود والخمود، ولعلّ أحد أسباب ذلك، هو وقوع الحروب الصليبيه وما تبع ذلك من فتنه المغول، ومع الالتفات إلى أنّ فقهاء أهل السنّه كانوا يتمتّعون بحمايه السلطات والحكّام وكان هؤلاء الحكّام في هذه العصر يعيشون ضغوطاً وتحديات صعبه من جراء الحروب الثقيله، فإنّهم لم يتمكنوا من توفير الحمايه الكافيه لفقهاءهم وبالتالي لم يوفروا أرضيه مناسبه لتطور الفقه.

ص: ١٤٥

بعض فقهاء المرحله الرابعه:

١. عزّ الدين عبدالسلام (م ٦٦٠).
٢. عبدالوهاب عليّ بن الكافي (م ٧٧١).
٣. تقى الدّين أبوالحسن عليّ بن القاضي (م ٧٥٦).
٤. أحمد بن عليّ بن حجر العسقلاني (م ٨٥٢).
٥. جلال الدّين السيوطي (م ٩١١).
٦. شيخ الإسلام أبويحيى زكريا بن محمّد الأنصاري (م ٩٢٦).
٧. أحمد بن محمّد بن عليّ بن حجر الهيتمي (م ٩٧٤).

يقول الأستاذ «مصطفى الزرقا» في هذا الصدد:

«ففي هذا العصر ساد الفكر التقليدي المغلق وانصرفت الأفكار عن تلمّس العلل والمقاصد الشرعيه في فقه الأحكام إلى الحفظ الجاف، والإكتفاء بتقبيل كلّ ما في الكتب المذهبيه دون مناقش، وفي أواخر هذا الدور حلّ الفكر العامّي محلّ الفكر العلميّ لدى كثير من متأخري رجال المذاهب الفقيهيه»^(١).

خصائص المرحله الرابعه:

إنَّ الخصوصيه الوحيديه لهذه المرحله التاريخيه من الفقه هو سيطره الفكر التقليدي، وبالتالي فقد كثرت الكتب الفتوائيه الرسميه فى هذا العصر، وهذه الكتب تعدُّ أهم المراجع الفقيهيه عاده، وقد ذكر بعض المحققين أسماء عدد من هذه الكتب الفتوائيه الرسميه من قبيل:

«الفتاوى التتارخانيه والخانيه والبزايه والظهيريه والهنديه والخيريه والزينيه والمهديه و...، فالفتاوى الخانيه لفاضى خان، الحسن بن منصور (المتوفى ٥٩٢هـ) والفتاوى البزايه لحافظ الدّين محمّد، المشهور بابن البزاز (المتوفى ٨٢٧هـ) والفتاوى الزيتيه، لابن نجيم، (زين العابدين المصرى، من كبار فقهاء الحنفيه المتوفى سنه ١٥٦٢ م.

والفتاوى الخيريه، لخير الدّين المنيف الفاروقى (المتوفى ١٠٨١هـ) والفتاوى الهنديه - وتعرف باسم العالمكيري - منسوبه إلى الملك «محمّد أورنيك زيب وهو من السلاله المغوليه التى حكمت فى الهند زمنًا طويلًا ويلقب باسم «عالمكيري» أى فاتح العالم» (٢).

المرحله الخامسه: عصر عوده الحركه الفقيهيه

اشاره

وتبدأ هذه المرحله التاريخيه بالتزامن مع تأسيس الدوله العثمانيه فى القرن الثالث عشر. فقد ظهرت الدوله العثمانيه فى الشرق واتّجهت فى فتوحاتها نحو الغرب حيث تمّ فتح «القسطنطينيه» فى عصر السلطان محمّد الفاتح، وهو من الملوك العثمانيين. وقد امتدّ الإسلام إلى منتصف اوربا وانظمت البلاد الإسلاميه غالباً تحت حكمه واحده، ولهذا السبب فإنّ المسلمين عاشوا فى تلك الفتره القوه والعزّه والعظمه بشكل كبير.

ومع أنّ المذهب الرسمى للحكومه العثمانيه، هو المذهب الحنفى، فإنّ الاهتمام كان منصّباً على كتابه الكتب التى تتّصل بالمذهب الحنفى وشرح كتب القدماء فى هذه الدائره. وكانت هذه الحركه تقتصر على الفقه

١- المدخل الفقهى العام، ج ١، ص ١٨٦.

٢- المدخل الفقهى العام، ج ١، ص ١٩٠؛ تاريخ الفقه الإسلامى، ص ١٠٢ و ١٠٣.

ص: ١٤٦

الحنفى وأدت إلى نموّ وتكامل هذا المذهب بسبب تعامل الحكومه العثمانيه مع الحكومات الغربيه وتوجه الحكومه العثمانيه لتدوين القوانين وتقنين المقررات والأحكام الفقيهيه، وقد شهد هذا العصر نموّاً جديداً فى حركه الاجتهاد فى دائره الفقه الحنفى، رغم أنّ سائر المذاهب بقيت فى حاله الركود والجمود.

يقول المحققون: «إنّ بدايه هذا العصر تزامن مع ظهور مجله الأحكام العدليه فى عام ١٢٨٦، وهذه المجله فى الحقيقه تمثّل

دستوراً لعمل السلطه القضائيه فى المحاكم، حيث تم نشرها بواسطة جماعه على شكل قانون مدنى عام، وهذه الجماعه متشكله من سبعة عشر شخصاً برئاسة أحمد جودت باشا، ويقوم عملها على أساس الرأى والنظر وتقدم إلى الجهات المسؤوله.

وهذه المجله لها ١٨٥١ مادّه، وتتشكل من مقدّمه وستّه عشر كتاباً، وهذه الكتب الستّه عشر عباره عن:

البيوع، الإجازات، الكفاله، الحواله، الرهن، الأمانه، الهبه، الغصب والإتلاف (كتاب واحد)، الشركه، الوكاله، الصلح والإبراء (كتاب واحد) الشفعه والحجر والإكراه (كتاب واحد)، الإقرار، الدعوى، القضاء، البيئه والقسم (كتاب واحد)»(١).

خصائص المرحله الخامسه:

إنّ أهم خصائص هذه المرحله عباره عن:

١. تفعيل المجامع الفقهيّه وتدوين الكتب الفقهيّه (فى دائره المذهب الحنفى).

٢. ظهور مجله «الأحكام العدليه» وتدوين القوانين العامه المدنيه للمحاكم.

المرحله السادسه: عصر اليقظه و إحياء باب الإجتهد من جديد

إشاره

بالرغم من أنّ الحركه الفقهيّه الجديده بدأت منذ القرن الثالث عشر، وبظهور مجله «الأحكام العدليه»، لكن المجامع الفقهيّه ومجالس الفتوى استمرت بالعمل ولسنوات مديده فى دائره المذهب الحنفى وهو المذهب الرسمى للحكومه العثمانيه، إلى أن انطلق بعض المصلحين الإسلاميين من موقع كسر هذا الطوق والدعوه إلى الاستفاده من جميع المذاهب فى عمليه التقنين للأحكام الإسلاميه.

وأول من تحرّك فى هذا الخطّ - كما يقول بعض المفكرين - هو السيد جمال الدين الأسدآبادى (م ١٣١٤). حيث سعى فى اقتباس الفقه من منابعه الأصليه وتحرّك لكسر الجمود على مذهب معين، ويعدّ السيد جمال الدين الأسدآبادى مؤسس نهضه فكريه جديده فى الشرق، حيث تحوّل القرن الرابع عشر بركته جهوده إلى عصر صحوه المسلمين ويقظتهم (٢).

١- انظر: المدخل الفقهي العام، ج ١، ص ١٩٦ - ١٩٩؛ تاريخ الفقه الإسلامى، ص ١٠٦ - ١٠٩؛ تاريخ التشريع الإسلامى، ج ٢، ص ٢٩٧ - ٣٠٢.

٢- هناك اختلاف فى موطن ومذهب السيد جمال الدين الأسدآبادى بين المؤرخين، فأكثر أهل السنّه يعتقدون بأنّه من أفغانستان وحنفى المذهب (انظر: دائره معارف القرن العشرين، ج ٣، ص ١٦٣؛ دائره المعارف الإسلاميه، ج ٧، ص ٩٥). ولكن بعض المحققين يعتقدون أنّه إیرانى من مدينه أسد آباد فى محافظه همدان حيث تقع داره التى ولد فيها فى هذه المدينه لحدّ

الآن ويسكنها بعض أقربائه وأرحامه، ومن حيث المذهب فهو شيعي وإن تظاهر بأنه حنفي من أجل هدف أكبر هو إيقاظ المسلمين، ولذلك كان يعرف نفسه بأنه أفغاني لسبيين: الأول: أن أفغانستان كانت دوله ذات سياده مستقلة ولم تكن لها سفارة أو قنصلية في أي من البلدان الأخرى، ولذلك كان جمال الدين يشعر بالأمان من ملاحقه أعوان السلطه له، ولكن إذا كان يعرف نفسه بأنه إيراني فربما تلاحقه عناصر السفاره الإيرانيه في ذلك البلد. والآخر: أن علماء إيران كانوا في ذلك الزمان يواجهون حساسيه كبيره من قبل العالم الإسلامي، ولذلك كان يعرف نفسه بأنه أفغاني. (انظر: أعيان الشيعة، ج ٤، ص ٢٠٦-٢١٣؛ بيدارگران أقاليم قبله، (بالفارسيه) تأليف محمّد رضا الحكيمي، ص ٦٩-٨١).

ص: ١٤٧

وبعد السيد جمال الدين تابع أحد تلاميذه البارزين وهو الشيخ محمّد عبد هذه الحركة وعمل على تحرير الفقه من التقيّد بمذهب خاصّ، وقد تشكّلت في أواخر عام ١٩١٤ م، لجنة من العلماء والمفكرين في مصر ومن أعضائها مفتي الأزهر وبعض القضاة الكبار في الجهاز القضائي وأساتذته جامعات الحقوق والعلوم القضائية.

وقد دوّن هؤلاء العلماء الأحوال الشخصيّة بالاستفاده من المذاهب الأربعة وقد انحلت هذه اللجنة بعد مدّه بسبب مخالفه جماعه من العلماء، ولكن حركة الإصلاح هذه التي تنطلق من حاجات المجتمع الإسلامي المعاصره، قد اشتدّت بين المسلمين، ومرّه أخرى بدأت عمليه إصلاح القوانين بالاستفاده من جميع المذاهب الأربعة.

الخطوه الأخرى تمثّلت في إمكانيه الاستفاده من غير المذاهب الأربعة في عمليه التقيّن، وكانت هذه الخطوه تمثّل في الواقع آخر خطوه لتحرير الفقه من إطار المذاهب الأربعة.

ففي عام ١٩٣٦ م، وافقت هيئه الوزراء في مصر على تدوين قوانين الفقه بالاستفاده من الفقه الإسلامي بدون تقيّد بمذهب خاص (١).

وفي هذه النهضه الجديده كان العلماء يرون أن آراء الفقهاء والصحابه وبعدهم التابعين، لها ذلك الاعتبار والقيمه التي لآراء أبي حنيفه ومالك والشافعي وأحمد ابن حنبل. وعليه فلا ضروره للالتزام بالعمل بفتوى مجتهد واحد، بل يمكن الاستفاده من فتاوى سائر المجتهدين من الصحابه والتابعين إذا كانت الفتوى تنسجم مع حاجه العصر (٢).

ويرى بعض المحقّقين أن التصدّي لظاهره التقليد وفتح باب الاجتهاد قد بدأ على يد ابن تيميّه (م ٧٥٨) وتلميذه ابن القيم الجوزيه (م ٧٥١). حيث انتقد بشدّه ظاهره التقليد والمقلّدين ودعا العلماء للاجتهاد في كتاب الله وسنّه رسوله ومنهج السلف الصالح.

وفي أوائل القرن الثاني عشر ظهر محمّد بن عبد الوهّاب (م ١٢٠٦) وأخذ بمنهج ابن تيميّه وأسس المذهب الوهابي على هذا الأساس.

البارز لذلك ما قام به مفتى السنّه الكبير « الشيخ محمود شلتوت » رئيس جامعه الأزهر السابق فى مسأله الطلاق ثلاثاً فى مجلس واحد وقال: « بالرغم من أنّ الطلاق ثلاثاً فى مجلس واحد وبجمله واحده يعدّ فى المذاهب الأربعة ثلاثه طلاقات، ولكن طبقاً لمذهب الشيعة الإماميه فإنّه يحسب طلاقاً واحداً لا أكثر، وبما أنّ القانون (وظاهر الآيات) يؤكّد أنّ الشيعة على حقّ فلذلك يجب العمل به » (مجله رساله الإسلام الصادره عن دار التقريب بين المذاهب الإسلاميه بالقاهره، سنه ١١، العدد ١، ص ١٠٨). ثمّ إنّّه وسّع من رأيه فى هذه المسأله وأصدر فتواه التاريخيه: « إنّ مذهب الجعفرية المعروف بمذهب الشيعة الإماميه الاثنا عشرية مذهب يجوز التعبد به شرعاً كسائر مذاهب أهل السنّه ». ثمّ أوصى المسلمين بالتعرف على هذا المذهب وترك التعصب لمذهب معيّن (المصدر السابق، ص ٢٢٨).

٢- تاريخ الفقه الإسلامى، ص ١١٢ - / ١١٥ (بتلخيص)، وكذلك انظر: المدخل فى التعريف بالفقه الإسلامى، ص ١٥٤ - / ١٦١؛ تاريخ التشريع الإسلامى، ج ٢، ص ٣٠٣ - / ٣٦٠. يعتقد الاستاد محمّد فريد وجدى بصراحه بانفتاح باب الاجتهاد وقد أقام أدلّه قويه لإثبات ذلك (انظر: دائره المعارف القرن العشرين، ج ٣، ص ٢٥٣ - / ٢٥٥).

ص: ١٤٨

ولكنّ الحقيقه أنّ الحركه ومؤسّسها، وإن كانت تعتقد بحركه الاجتهاد والرجوع إلى الكتاب والسنّه بعيداً عن فتاوى المذاهب الأربعة، ولكن لا ينبغى الغفله عن عدّه أمور فيما يتعلّق بهذه المسأله:

الأول: أنّهم يتبعون المذهب الحنبلى ويأخذون بفقه أحمد بن حنبل.

والآخر: أنّ ما يميّز المذهب الوهابى فى مخالفته للمذاهب الأخرى يندرج غالباً فى المسائل الاعتقاديّه، من قبيل: قراءتهم لمسأله التوحيد والشرك، والتوسّل وأمثال ذلك، حيث رفعوا لواء المخالفه لجميع المذاهب الإسلاميه فى هذه الأمور، وأحياناً اتّهموهم ب « الشرك ».

والثالث: أنّ الحركه الوهابية تعيش الجمود الشديد، ولهذا السبب فإنّ الوهابيين كانوا يرفعون لواء المخالفه لسنوات مديده لكلّ أنواع التمدّن والاختراعات فى العالم ويرون حرمتها، رغم أنّ بعض مفكّريهم فى الآونه الأخيره تحرّك على مستوى إعادة النظر فى هذا المنهج (١).

خصائص المرحلة السادسة:

وتمتاز هذه المرحلة بخصوصيتين مهمّتين:

١. شروع نهضة الإصلاح فيما يتّصل بالفقه الإسلامى وخروج الاجتهاد من انحصار الفقه الحنفى، والاستفاده من سائر المذاهب.
٢. اتّساع نهضة الإصلاح من خلال الاستفاده من آراء جميع الفقهاء والمجتهدين للمذاهب الإسلاميه ووضع القوانين على أساس أفضل الآراء وأكثر الفتاوى انسجاماً مع متطلّبات العصر وحاجات المرحلة.

١. الاحتجاج، أبو منصور أحمد بن عليّ الطبرسي، انتشارات أسوه، الطبعة الأولى، ١٤١٣ ق.
٢. الإرشاد، محمد بن النعمان (الشيخ المفيد)، دار المفيد.
٣. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر القرطبي، دارالكتب العلميّه، الطبعة الأولى، ١٤١٥ ق.
٤. الأعلام، خيرالدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثامنة، ١٩٨٩ م.
٥. إعلام الوري، الفضل بن الحسن الطبرسي، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٧ ق.
٦. أعيان الشيعة، السيد محسن الأمين، دار التعارف، بيروت، الطبعة الخامسة.
٧. الأمامي للشيخ الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، دارالثقافه، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٤ ق.
٨. أمل الآمل، محمد بن الحسن الحرّ العاملي، دارالكتاب الإسلامي، قم، ١٣٦٢ ش.
٩. الأنوار البهية، الشيخ عباس القمي، مؤسسه منشورات ديني، مشهد.
١٠. أدوار علم الفقه وأطواره، الشيخ علي آل كاشف الغطاء، دار الزهراء، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٩ ق.
١١. بحار الأنوار، العلامة محمد باقر المجلسي، مؤسسه الوفاء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ ق.
١٢. بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی (بالفارسيه)، للعلامة

١- انظر: كشف الارتباب في اتباع محمد بن عبد الوهاب، المقدمه الاولى؛ تاريخ آل سعود لناصر السعيد؛ الوهابية علي مفترق طريقين لآيه الله مكارم الشيرازي.

ص: ١٤٩

الشهيد مرتضى المطهري، انتشارات حكمت، الطبعة الأولى.

١٣. بصائر الدرجات، محمد بن الحسن الصفار، مؤسسه الأعلمي، طهران، ١٤٠٤ ق.

١٤. بيدار گران اقاليم قبله، محمد رضا الحكيمي، مكتب نشر فرهنگ اسلامي، طهران (بالفارسيه).

١٥. نفحات القرآن، آيه الله ناصر مكارم الشيرازي، وبمساعده، مدرسه الإمام أمير المؤمنين، الطبعة الأولى، ١٣٦٧ ش.

١٦. تاريخ ابن خلدون، عبدالرحمن بن خلدون المغربي، دار الكتاب اللبناني.
١٧. تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن عليّ (الخطيب البغدادي)، دار الفكر، بيروت.
١٨. تاريخ التشريع الإسلامي، الشيخ محمد خضري بك، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٧ ق.
١٩. تاريخ التشريع الإسلامي، عليّ محمد المعوض - عادل أحمد عبدالموجود، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ ق.
٢٠. تاريخ الخلفاء، جلال الدين السيوطي، دار القلم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ ق.
٢١. تاريخ الفقه الإسلامي، بدران أبو العينين بدران، دار النهضة العربيّة، بيروت.
٢٢. تاريخ يعقوبي، ابن واضح أحمد بن أبي يعقوب (اليعقوبي)، دار صادر، بيروت.
٢٣. تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، جلال الدين السيوطي، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٨٥ ق.
٢٤. تذكرة الحفاظ، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى، ١٤١٩ ق.
٢٥. التفسير الكبير، الإمام الفخر الرازي، دار الكتب العلميّة، طهران، الطبعة الثانية.
٢٦. تنقيح المقال في علم الرجال، العلامة الشيخ عبدالله المامقاني، المطبعة المرتضوية، النجف الأشرف، ١٣٥٢ ق.
٢٧. تهذيب الكمال، جمال الدين أبو الحجاج يوسف المزي، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، مؤسسه الرساله، بيروت، الطبعة الرابعة عشر، ١٤١٣ ق.
٢٨. جامع المقاصد (مقدمه تحقيق)، تحقيق مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ ق.
٢٩. خورشيد فقاها، علي كريمي الجهرمي، انتشارات دار القرآن الكريم، قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٣ ش.
٣٠. دائره المعارف الإسلاميه الشيعيه، حسن الأمين، دارالتعارف، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤١٥.
٣١. دائره المعارف بزرگ اسلامي، مركز دائره المعارف بزرگ اسلامي، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٧٩ ش (بالفارسيه).
٣٢. دائره معارف البستاني، بطرس البستاني، دار المعرفة، بيروت.
٣٣. دائره معارف القرن العشرين، محمد فريد الوجدي، دارالفكر، بيروت.
٣٤. الذريعه إلى تصانيف الشيعه، الشيخ آقابزرگ الطهراني، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣ ق.

٣٥. الرجال، ابن داود، الحسن بن عليّ الحلّي، منشورات الرضى، قم، ١٣٩٢ ق.

٣٦. رجال، الطوسى، محمّد بن الحسن الطوسى، النجف الأشرف، ١٣٨١ ق.

٣٧. رجال، الكشى، أبو عمرو الكشى، مؤسسه الأعلمى، كربلاء.

٣٨. رجال، النجاشى، أحمد بن على، بيروت، ١٤٠٩ ق.

٣٩. روضات الجنّات، محمّد بن باقر الخوانسارى، المطبعة الحيدريّه، طهران، ١٣٩٠ ق.

ص: ١٥٠

٤٠. رياض العلماء، الميرزا عبدالله الأفندى الأصفهانى، منشورات مكتبه آيه الله المرعشى النجفى، قم، ١٤٠٣ ق.

٤١. رياض المسائل، السيّد علىّ بن السيّد محمّد بن علىّ الطباطبائى، مؤسسه آل البيت، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٨ ق.

٤٢. السرائر، ابن إدريس الحلّي، النشر الإسلامى التابع لجماعه المدرّسين، قم، ١٤١٠ ق.

٤٣. السنن الكبرى، أحمد بن الحسين البيهقى، دار الفكر، بيروت.

٤٤. السنن، محمّد بن عيسى الترمذى، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ ق.

٤٥. سير أعلام النبلاء، شمس الدّين محمّد بن أحمد الذهبى، دارالفكر، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤١٧ ق.

٤٦. سيره پيشوايان، مهدي پيشوايى، مؤسسه الإمام الصادق، قم، الطبعة الثانية، ١٣٧٤ ش (بالفارسيه).

٤٧. سيمای فرزانتگان، آيه الله جعفر السبحانى، مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٩ ش (بالفارسيه).

٤٨. صحيح البخارى، أبو عبدالله، محمّد بن إسماعيل البخارى، دار الجيل، بيروت.

٤٩. صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابورى، دار احياء التراث العربى، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٢ م.

٥٠. صحيفه نور، مؤسسه تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينى، طهران، الطبعة الاولى، ١٣٧٨ ش.

٥١. الصواعق المحرقة، ابن حجر الهيتمى المالكى، مكتبه القايره، ١٣٨٥ ق.

٥٢. طبقات أعلام الشيعة، الشيخ آقابزرگ الطهرانى، مؤسسه إسماعيليان، قم، الطبعة الثانية.

٥٣. الطبقات الكبرى ابن سعد، دار بيروت للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ ق.

٥٤. الغيبة، محمّد بن الحسن الطوسي، مؤسسه المعارف الإسلاميه، قم.

٥٥. فضليه فقه أهل البيت، السنه الأولى، العدد الأول.

٥٦. الفقه الإسلامى وأدلّته، الدكتور وهبه الزحيلي، دارالفكر، دمشق، الطبعة الرابعه، ١٤١٨ ق.

٥٧. الفكر السامى فى تاريخ الفقه الإسلامى، محمّد بن الحسن الحجوى الثعالبي، المكتبه العلميه، المدينه المنوره، الطبعة الأولى، ١٣٩٦ ق.

٥٨. الفهرست الشيخ الطوسى، محمّد بن الحسن الطوسى، جامعه مشهد، ١٣٥١ ق.

٥٩. الفوائد الرجائيه، السيّد محمّد مهدي بحرالعلوم، نشر مكتبه الصادق، طهران، ١٤٠٥ ق.

٦٠. الفوائد المديّته، محمّد أمين الإسترآبادى، دار النشر لأهل البيت.

٦١. القواعد الفقهيّه، آيه الله ناصر مكارم الشيرازى، منشورات دار العلم، قم، ١٣٨٢ ق.

٦٢. الكافى، أبو جعفر محمّد بن يعقوب الكليني، دار صعب - دار التعارف، بيروت، الطبعة الرابعه، ١٤٠١ ق.

٦٣. الكامل فى التاريخ، ابن الأثير، دار صادر - دار بيروت، بيروت، ١٣٨٥ ق.

٦٤. كشف اللثام، محمّد بن الحسن الأصفهاني (الفاضل الهندي)، مؤسسه النشر الإسلامى (جماعه المدرسين الحوزه العلميه قم)، الطبعة الأولى، ١٤١٦ ق.

٦٥. كفايه الاصول، الشيخ محمّد كاظم (الآخوند) الخراسانى، مؤسسه آل البيت، قم، الطبعة الثانيه، ١٤١٧ ق.

٦٦. كنز العمّال، المتقى الهندي، مؤسسه الرساله، بيروت، الطبعة الخامسه، ١٤٠٥ ق.

٦٧. الكنى والألقاب، الشيخ عباس القمى، مكتبه الصدر،

ص: ١٥١

طهران، الطبعة الرابعه، ١٣٩٧ ق.

٦٨. مجمع البيان، أبو على الفضل بن الحسن الطبرسى، تحقيق مجموعه من العلماء، (١٠ أجزاء)، مؤسسه الأعلمى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥ ق.

٦٩. مجلّه نور العلم، جماعه المدرّسين الحوزه العلميه قم، (العدد الثامن)، بهمن ١٣٦٣.

٧٠. المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، محمد مصطفى الشلبى، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٥ ق.
٧١. المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقاء، دار الفكر، الطبعة التاسعة.
٧٢. المراجعات، السيد شرف الدين العاملى، مطبعة المجمع العالمى لأهل البيت، قم، الطبعة الأولى.
٧٣. مستدرک الصحيحين، محمد بن محمد الحاكم النيسابورى، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦ ق.
٧٤. مسند أحمد، الإمام أحمد بن حنبل، دار صادر، بيروت.
٧٥. المعتبر في شرح المختصر، المحقق الحلّى، نشر مؤسسه سيد الشهداء، ١٣٦٤ ش.
٧٦. معجم رجال الحديث، آية الله السيد أبو القاسم الخوئى، منشورات مدينة العلم، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣ ق.
٧٧. معجم فقه السلف، محمد المنتصر الكتاني، مطبعة جامعه أم القرى، مكة مكرمه، ١٤١٠ ق.
٧٨. مكاتيب الرسول، آية الله على أحمدى الميانجى، مؤسسه دار الحديث الثقافيه، طهران، الطبعة الأولى، ١٤١٩ ق.
٧٩. الملل والنحل، عبدالكريم بن أبى بكر أحمد الشهرستانى، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٢ ق.
٨٠. المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، عبدالرحمن بن على بن محمد بن الجوزى، دار الكتب العلميه، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢ ق.
٨١. منتهى المقال في أحوال الرجال، أبو على الحائرى (الشيخ محمد بن إسماعيل المازندراني)، مؤسسه آل البيت، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٦ ق.
٨٢. موسوعه الإمام الخوئى، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئى، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٨ ق.
٨٣. موسوعه طبقات الفقهاء، آية الله جعفر السبحانى، مؤسسه الإمام الصادق، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٨ ق.
٨٤. موسوعه الفقه الإسلامى (موسوعه جمال عبدالناصر)، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميه، القاهرة، ١٤١٠ ق.
٨٥. موسوعه الفقه الإسلامى طبقاً لمذهب أهل البيت، مؤسسه دائره معارف الفقه الإسلامى، قم، الطبعة الأولى ١٤٢٣ ق.
٨٦. الموسوعه الفقهيّه (الموسوعه الكويتيه)، وزاره الأوقاف والشؤون الإسلاميه الكويتيه، الطبعة الرابعه، ١٤١٤ ق.
٨٧. الموسوعه الفقهيّه الميسره، الشيخ محمدعلى الأنصارى، مجمع الفكر الإسلامى، الطبعة الثانية، ١٤٢٣ ق.
٨٨. ميزان الاعتدال، أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبى، دار المعرفة، بيروت.

٨٩. نقيب البشر، الشيخ آقازرگ الطهرانى، دار المرتضى، مشهد، الطبعة الثانيه، ١٤٠٤ ق.

٩٠. وسائل الشيعه، محمّد بن الحسن الحرّ العاملى، دار احياء التراث العربى، بيروت، الطبعة الرابعه، ١٣٩١ ق.

٩١. وفيات الأعيان، ابن خلكان أبو العباس أحمد بن محمّد، دار صادر، بيروت.

ص: ١٥٢

ص: ١٥٣

٧

القسم السابع: منابع الإستنباط فى نظر فقهاء الإسلام

اشاره

المصادر الأصلية والمتفق عليها فى عمليه الإستنباط

- القرآن الكريم

- السنّه

- الإجماع

- دليل العقل

- القواعد الفقهيّه

- الاصول العمليه

تعارض الأدلّه

المنابع المختلف فيها فى الاستنباط

- القياس

- الاستحسان

- المصالح المرسله

مقدمه:

يبحث موضوع هذا الفصل فى كليات مصادر استنباط الأحكام فى نظر فقهاء أهل البيت عليهم السلام وفقهاء أهل السنّه، ومن الواضح أنّ التحقيق فى هذا الموضوع الواسع يستدعى تأليف عدّه كتب ضخمة فى هذا المجال، ولكننا نكتفى بإطلاله سريعه على هذا الموضوع آملين أن يتحرّك المحقّقون لكشف المزيد من خفايا هذا البحث من خلال التدقيق والتأمّل فى تفاصيله.

وكبدايه، نرى من الضرورى الإشارة لعدّه أمور:

الأول: إنّ نظام التشريع حاله حال نظام التكوين فى كونه منحصرأً بالله تعالى ويارادته، ولا أحد غيره يملك حقّ التشريع ووضع الأحكام الشرعيه، ووظيفه الأنبياء عليهم السلام هى تبليغ وبيان الأحكام الإلهيه: «مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ» (١).

«قَالَ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ وَأُبَلِّغُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ» (٢).

وحتى رسول الله صلى الله عليه وآله مع علوّ مكانته وسموّ مرتبته على سائر الأنبياء فإنّه يعتبر مبلغاً من قبل الله تعالى ومبيناً لشريعته: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ» (٣).

ويقرّر القرآن الكريم فى سورة النحل أنّ أىّ تشريع لحكم من الأحكام من قبل غير الله فإنّ ذلك يعنى إلغاء وإقصاء الولايه الإلهيه على الحلال والحرام ويعدّه من الافتراء: «وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتِكُمُ الْكُذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لَتُفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ لَا يُفْلِحُونَ» (٤).

ويتحدّث القرآن الكريم عن حصر الحاكميه فى نظام التكوين بالله تعالى بعبارة التوحيد فى الخالقته والتوحيد فى الربوبيه: «هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرِزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ» (٥).

ويقرّر فى آيات كثيره أخرى بشكل كلى، حصر الحكم بالله تعالى: «وَاللَّهُ يَحْكُمُ لِمُعَقَّبٍ لِحُكْمِهِ» (٦).

فى مجال حصر الحاكميه فى مقام التشريع بالله تعالى يذكر القرآن عبارة التوحيد فى الحاكميه حيث

١- سورة المائده، الآيه ٩٩.

٢- سورة الأحقاف، الآيه ٢٣.

٣- سورة المائدة، الآية ٦٧.

٤- سورة النحل، الآية ١١٦.

٥- سورة فاطر، الآية ٣.

٦- سورة الرعد، الآية ٤١.

ص: ١٥٦

نجد لهذه القضية صدقاً واسعاً في آيات القرآن الكريم الذى يقول: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» (١).

والجدير بالذكر أَنَّ الحاكميه الحصريه لله تعالى فى مقام التشريع لا تتنافى مع هذه الحقيقه، وهى أَنَّ النبىَّ الأكرم صلى الله عليه و آله مثلاً يتحرَّك فى موارد خاصه وجزئيه على مستوى التشريع بإذن الله تعالى (٢).

الثانى: إنَّ عامه فقهاء الإسلام- بغضَّ النظر عن مذاهبهم المختلفه- مشتركون فى أهم الموارد والمنابع لاستنباط الحكم الفقهي، حيث يشكّل القرآن والسنة ركنين أصليين فى استخراج الأحكام، والاختلاف الموجود بينهم إنما هو فى كيفية الاستنباط من القرآن وفى حدود السنه، وكيفية حججه الإجماع، وفى ميزان اعتبار العقل، وكذلك تختلف المذاهب الإسلاميه فيما بينها فى اعتبار بعض المنابع الفقهيّه، كالقياس والاستحسان، ومذهب الصحابه وأمثالها، حيث سيأتى الكلام عنها فى البحوث اللاحقه.

الثالث. إنَّ كيفية استخدام الأدله ومنابع الاستنباط من قبل الفقهاء، يتحرك باتجاه خاص، حيث يقدم الفقهاء الطريق المنتهى إلى اليقين على سائر الطرق، ثم يتحرَّكون فى غربله الطرق الظنيه والاحتماليه (الأمارات) وبعد ذلك وعند الشكّ يتجهون نحو أدله الأحكام الظاهريه (٣).

إنَّ مصادر الاستنباط لا تنتهى فى جميع الموارد إلى اليقين، بل إنَّ البعض منها يورث الظنّ بالحكم الشرعى بل إنَّ بعضها لا يثير حتّى الشكّ الوجدانى، ومن هنا ينبغى على الفقيه إثبات اعتبار الأدله الظنيه والأصول والقواعد الحاكمه فى حال الشكّ، لتشخيص الوظيفه العمليه للمكلف.

والعلم الذى يتكفّل البحث فى هذه المواضع هو «علم الأصول» ويقال عن الحكم المستخرج من الأدله الظنيه، أو من خلال الأصول العمليه فى حال الشكّ:

«الحكم الظاهري»، وبالطبع فإنَّ أدله الأحكام الظاهريه يجب إثباتها بالقطع واليقين، ولذا قال المشهور أن:

«ظنيه الطريق لا تنافى قطعيه الحكم» (٤).

وذكر بعض علماء أهل السنه فى مجال ترتيب الأدله: إنَّ أول دليل يغنى المجتهد عن جميع الأدله الأخرى، ومع وجوده لا يحتاج إلى دليل آخر هو الإجماع، الذى إذا حصل عليه الفقيه فلا يلزمه البحث عن سائر الأدله، ولذلك ينبغى تأويل ما خالف الإجماع ممّا ورد فى الكتاب السنه، أو القول بكونه منسوخاً، والمرتببه الثانيه يصل الدور إلى الكتاب والسنة المتواتره ثم يصل الدور لخبر

وبعد هذه المقدمات نبدأ بالبحث في مورد منابع الفقهيه المتفق عليها من قبل الجميع، ثم نستعرض المصادر الأخرى لعملية الاستنباط الفقهية.

المصادر الأصلية والمتفق عليها في عملية الاستنباط:

(أ) القرآن الكريم

إشارة

إنَّ أهم منبع للأحكام الإلهية هو القرآن الكريم الذي

- ١- سورة يوسف، الآية ٤٠.
- ٢- أنوار الفقه، كتاب البيع، ص ٥١٦-٥٢٨.
- ٣- الاصول العامة للفقه المقارن، ص ٨٠.
- ٤- الرسائل (فرائد الأصول)، ص ٢٦.
- ٥- روضه الناظر، ج ٢، ص ٣٨٩؛ مجموعه فتاوى لابن تيمية، ج ٣، ص ٣٦٤.

ص: ١٥٧

يتضمن في آياته أصول العقائد، التاريخ، الأخلاق والأحكام. والقسم المتعلق بالأحكام يقال عنه في الاصطلاح «آيات الأحكام» أو «أحكام القرآن». وقيل:

إنَّ عدد آيات الأحكام في القرآن، ٥٠٠ آية (١). ولكنَّ البعض ذهب إلى أنَّ معظم آيات القرآن يمكن استفادته الأحكام منها بنحو من الأنحاء، بشكل صريح أو من خلال الاستنباط من آية شريفه بدون ضميمه آيات أخرى، أو بانضمام آيتين أو عدّه آيات أخرى (٢) أو بانضمام آية إلى روايه مفسّره ومبيّنه لها، ولكنَّ هذا الكلام لا يخلو من مبالغه.

وقد ذكر صاحب كتاب «كشف الظنون» أنَّ أول كتاب تمَّ تأليفه في أحكام القرآن، هو كتاب الشافعي (م ٢٠٤) (٣) في حين أنَّ ابن النديم ذكر في «الفهرست في ضمن كتب آيات الأحكام، كتاب أحكام القرآن للكلبى (٤) واسمه الكامل أبو نصر، محمّد بن السائب بن بشر الكلبى، وهو من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام ومن علماء الإماميه. وقد ذكر الشيخ آقا بزرك الطهرانى في كتابه «الذريعة» بالاستناد إلى ما كتبه ابن النديم أنَّ أول كتاب في أحكام القرآن هو كتاب محمّد بن السائب الكلبى، وقد توفى الكلبى عام ١٤٦ هـ في حين أنَّ الشافعي ولد في عام ١٥٥ هـ (٥).

إنَّ الكتب التي تبحث في آيات الأحكام كثيره، ولعلَّ الكثير منها انقرض على امتداد التاريخ ولم يصل إلينا، وممّا ذكره صاحب

كتاب «كنز العرفان» مرّات عديدة، عن كتاب «النهاية في تفسير خمس مائة آية» وذكر هذا الكلام أيضاً في تفسير آيات الأحكام أيضاً، ونقل عنه بعض المطالب، في حين أنّ هذا الكتاب لا يوجد له أثر الآن (٤).

على أيّ حال، ففيما يتعلّق بالقرآن، هناك ثلاث مسائل لا بدّ من بحثها: أحدها: من ناحية الصدور يعني انتساب القرآن إلى الله تعالى، والثانية: مسأله عدم تحريف القرآن، والثالثة: جهه الدلاله وكيفيه استنباط الأحكام من القرآن.

القرآن كلام الله:

وهذا الموضوع يقع في دائره البحوث الكلاميه التي يتمّ إثباتها بواسطه الأدله والشواهد المختلفه التي تثبت أنّ القرآن كلام الله، وأنّ هذه هي عقيدته جميع المسلمين، وهم يعتقدون أنّ القرآن وحى إلهي من قبل الله تعالى إلى النبيّ الكريم صلى الله عليه و آله الذي كان في حال نزول الوحي على يقين تامّ من أنّ هذا القرآن هو كلام الله تعالى. ثمّ أنّ النبيّ الأكرم تلاه على الناس بدون أيّ زياده ونقصان وبلغه إليهم، وبعده لم يقع تحريف أو تغيير في عباراته وآياته لحدّ الآن، فما هو بين أيدينا من كتاب الله هو القرآن الواقعي وكلام الله الحقيقي. بل إنّ البعض يعتقد أنّ ترتيب آيات وسور القرآن أيضاً إنّما هو من قبل الله الذي أنزله بواسطه جبرئيل الأمين على النبيّ الأكرم صلى الله عليه و آله (٧) (وسياتي قريباً البحث عن عدم إمكانه تحريف القرآن).

والمقصود من كون القرآن وحياً إلهياً ليس في دائره المعنى والمفهوم فحسب، بل إنّ عين ألفاظه هي كلام

١- الإتيان، ج ٤، ص ٤٠؛ اللباب في اصول الفقه، ص ٥١.

٢- اللباب في اصول الفقه، ص ٤٩ و ٥٠.

٣- كشف الظنون، ج ١، ص ٢٠.

٤- الفهرست، ص ١٠٨.

٥- الذريعة، ج ١، ص ٤٠.

٦- مقدّمه كنز العرفان لواعظزاده الخراساني، ص ١١.

٧- اصول الفقه، ج ٢، ص ٥١.

ص: ١٥٨

الله، ومن هنا يتبين الفارق الأساس بين الروايات والقرآن الكريم، لأنّ الكثير من الروايات والأحاديث لا تمثل ألفاظ النبيّ والأئمّه عليهم السلام بنفسها بل هي من قبيل النقل بالمعنى حيث أذن الأئمّه لرواه (١) الأحاديث بتغيير الألفاظ والعبارات مع الاحتفاظ بالمعنى، ويتفق محدّثو الإماميه وفقهاؤهم وأكثر أهل السنه على جواز النقل بالمعنى في دائره الأحاديث الشريفه، والقليل من علماء أهل السنّه لا يرون جواز ذلك (٢).

ولكن بالنسبه للقرآن الكريم فلا- يجوز النقل بالمعنى، ولذلك عندما أنزل الله مثلاً الآية الشريفه «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» على النبيّ الأكرم صلى الله عليه و آله، فمع أنّ كلمه «

« تمثّل خطاباً خاصّاً بالنبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، ولكنّ النبيّ لم يحذف هذه الكلمه عندما كان يتلو هذه الآيه على الناس، بل بلغها للناس كما نزلت عليه، أو مثلاً عندما تقول الآيه: «لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا» (٣) بدون حرف «واو» وفي مكان آخر جاءت: «وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا» (٤) مع ال «واو» فإنّ النبيّ الأكرم بلغ هاتين الآيتين بأمانه وبدون تغيير.

وهناك أدلّه وشواهد كثيره في علم الكلام والعلوم القرآنيه بالنسبه لحقّانيه القرآن الكريم، والحقّانيه هنا بمعنى أنّ القرآن الموجود بين يدي المسلمين هو القرآن النازل على النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله. وهذا المطلب يمكن إثباته تاره من خلال وجوه إعجاز القرآن المختلفه، وأخرى من طريق تواتر القرآن في جميع العصور والأجيال البشريه منذ صدر الإسلام ولحدّ الآن.

وقد ذكر المرحوم البلاغى ١٢ وجهاً من وجوه الإعجاز في القرآن، (٥) وذكر صاحب «مناهل العرفان» أربعة عشر وجهاً منها (٦)، وأخيراً فإنّ بعض العلماء كالسيوطى في كتابه «معترك الأقران» أوصل وجوه إعجاز القرآن إلى ٣٥ وجهاً (٧).

عدم إمكان تحريف القرآن:

ويعتقد المحقّقون الإسلاميون، سواء من الشيعة أو من أهل السنّه، أنّ القرآن الكريم لم يتعرّض للتحريف لا في زمان نزوله ولا في العصور المتأخّره، إلى العصر الحاضر، وما يوجد بين أيدينا هو ذلك القرآن النازل على النبيّ الأكرم، وأنّ احتمال تحريف القرآن بسبب بعض الشبهات، لا- أساس له. (والمراد من التحريف هو حذف أو إضافه أو تبديل آيات القرآن الموجوده فعلاً بالنسبه للقرآن الواقعي).

وبالنسبه لمقوله التحريف، فقد نقلت روايات فيما يتّصل بهذا المعنى، بعضها ضعيف والبعض الآخر يرد من التحريف فيها التحريف المعنوي، والمراد من التحريف في بعضها ما يتضمّن تفسير الكلمات والعبارات القرآنيه (٨).

وقد توهم البعض أنّ هذه الروايات وارده فقط في بعض كتب الشيعة، في حين أنّ مثل هذه الروايات موجوده في كتب الإخوه من أهل السنّه أيضاً (٩).

١- الفوائد الحائريه للوحيد البهبهاني، ص ٢٨٤.

٢- معالم الدين، ص ٢٠٣.

٣- سوره الشورى، الآيه ٧.

٤- سوره الأنعام، الآيه ٩٢.

٥- آلاء الرحمن، ج ١، ص ٣٣-٤٨.

٦- مناهل العرفان، ج ٢، ص ٥٧٤ وما بعده.

٧- معترك الاقران، ج ١، من الأول إلى الأخير.

٨- طالعوا التوضيح الكامل في هذا الصدد في كتاب أنوار الاصول، ج ٢، ص ٣٤٠.

ولكن هذه الروايات، مضافاً إلى ما تقدّم من الكلام عنها، فهي مخالفة للكتاب والسنة المعتره، لأن القرآن الكريم كتاب لا يأتيه الباطل كما صرّحت الآية: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ» (١). فهذه الآية تقرّر عدم وجود أى باطل فى القرآن (ومنه التحريف) فى زمان نزوله وفى الأزمنة التاليه، سواء من قبل شخص معيّن أو فئه خاصّه.

وفى مكان آخر يقرّر القرآن هذه الحقيقه: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (٢). وكذلك ما ورد فى حديث الثقلين من وجوب التمسّك بالكتاب إلى يوم القيامة وعدم انفصاله عن العتره إلى حين الورود على الحوض لدى النبى الأكرم صلى الله عليه وآله وهو دليل على عدم تحريف القرآن إلى نهايه الدنيا، لأنّه لا يعقل أن يأمر الشارع بوجوب تبعيه الناس لكتاب محرّف.

والحقيقه هى أنّ دعوى التحريف تمثّل نقضاً لأحد الأركان الأساسيه فى الإسلام، وللأسف فإنّ بعض الجهلاء ومن أجل إثارة الخلاف بين المسلمين وإجهاض المحاولات الخيره لطلماب الوحده الإسلاميه يتحرّكون دائماً فى ابتغاء الفتنة بين المسلمين، وإحدى المسائل التى يتمسّكون بها هى اتّهام بعض المذاهب الإسلاميه بأنّها تعتقد بتحريف القرآن، غافلين عن أنّهم بهذا العمل لا- يتمكنون من تقويه منهجهم ودعم أطروحتهم، بل إنّهم يعملون على إضعاف التمسّك بالقرآن من حيث لا يعلمون، وإحياء شبهه التحريف فى أذهان المسلمين.

إنّ ما هو مسلّم هو أنّ الأكثرية الساحقه من علماء الفريقين لا يقبلون بمقوله التحريف، ولذلك لا يمكن نسبه القول بالتحريف إلى أى مذهب من المذاهب الإسلاميه، وهناك جماعه قليله ممّن يعتقدون بتحريف القرآن، ولا شكّ فى أنّ هذه العقيدّه، طبقاً لما تقدّمت الإشارة إليه بشكل إجمالى من الأدلّه المتقنه، باطله ولا أساس لها من الصحه.

وأساساً، كيف يمكن أن تمثّد يد التحريف إلى كتاب كان منذ نزوله يُقرأ باستمرار فى جميع المحافل وفى الصلاه وغير الصلاه، وهناك حفظه كثيرون له فى كلّ عصر وزمان، وحتّى أنّهم ذكروا أنّ كتبه الوحي عند نزول القرآن كانوا أربعين شخصاً، وتتضمّن آياته جميع ما يحتاج إليه المسلمون من تعاليم وأحكام، وبديهي أنّ احتمال وقوع التحريف فى مثل هذا الكتاب أمر غير معقول.

حجّيه نصوص القرآن وظواهره:

تبيّن من البحث السابق أنّ القرآن قطعيّ الصدور، والآن نتكلّم عن دلاله القرآن، ولا شكّ فى أنّ آيات القرآن واضحه المعنى وغير مجمله، ولكنّ ذلك لا- يعنى أنّ جميع آيات القرآن قطعيه الدلاله والمعنى، لأنّ القرآن نفسه يقسم آياته إلى محكمات ومتشابهات:

«مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ» (٣).

ويمكن تفسير وتبيين الآيات المتشابهات بالرجوع إلى المحكمات.

والمطلب الآخر أنّ المحكمات بدورها تنقسم إلى قسمين: فهناك نصوص واضحة المعنى إلى حدّ أنّه لا يحتمل وقوع الخلاف في معناها، وهناك نصوص

١- سورة فصلت، الآية ٤٢.

٢- سورة الحجر، الآية ٩.

٣- سورة آل عمران، الآية ٧.

ص: ١٦٠

ظاهرة المعنى وهي ظنيّة الدلالة (١).

البحث المهمّ هنا ما يتّصل بحجّية الظواهر، فعلماء الإسلام يرون الظواهر حجّية في الجملة، بالرغم من أنّ حجّية خصوص ظواهر القرآن وقعت موضع الشك.

وعدم القبول من قبل الأخباريين (جماعه من محدّثي الإمامية) (٢) ويستفاد من كلمات بعضهم أنّ الظهور مطلقاً (سواء في القرآن) أو في غير القرآن حجّية، ولكنّ ما يخصّ القرآن هو أنّ هذا الظهور لا ينعقد فيه، وما نشاهد من ظواهر القرآن فهو في الحقيقة من المتشابهات التي نظّنها من الظواهر.

أدله حجّية الظواهر:

إنّ حجّية ظواهر الألفاظ بشكل عام من المسلّمات ولا تحتاج إلى دليل، ولكن في ذات الوقت يمكن إقامه دليلين لإثبات ذلك:

١. ارتكاز العقلاء

فإنّ الناس عندما يتحدّثون فيما بينهم يعتمدون على ظواهر الكلام للطرف المقابل، وهكذا حالهم في دائره الرسائل والإقرار والاستدلال والمنازعات اللفظية وأسناد المعاملات وغير ذلك،... فإنّهم يعتبرون ظاهر كلام المتكلّم حجّية، سواء كان بنفعه أو بضرره، والشارع الإسلامي المقدّس في كلامه وخطابه للناس لم يخرج عن طريقتهم ولم يبتكر اسلوباً جديداً في الخطاب، بل أمضى طريقتهم في التفاهم والخطاب.

٢. لزوم نقض الغرض

لأنّ الغرض من وضع الألفاظ والقوانين المتعلقة بالحقيقة والمجاز والاستعاره والكنايه وغير ذلك هو التفهيم والتفهّم، ومع عدم حجّية الظواهر فإنّ هذا الغرض لا يتحقق في عمليه التفاهم بين الناس (٣).

إنَّ أهل السنّه يرون بداهه حجبه ظواهر القرآن وذكروا أنّ ظاهر القرآن حجبه إلّا إذا قام دليل على تأويله أو تخصيصه أو نسخه (٤).

وهذا الموضوع يبحث في علم اصول الفقه لدى الشيعة بشكل مفصل ومشروح، والسبب في ذلك ظهور الفكر الأخباري المبني على عدم استنباط الأحكام من ظواهر القرآن.

إنَّ الأخباريين يقولون: «هناك روايات عديده في منع تفسير القرآن واستنباط الأحكام منه، ولا طريق لدينا في غير ضروريات الدين سوى السماع عن الصادقين عليهما السلام» (٥) وأحياناً يقولون: إنّ علم القرآن خاص برسول الله صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام لأنهم هم المخاطبون بالقرآن لا الآخرين ويجب على الناس الرجوع إليهم في فهم القرآن» (٦).

ومع أنّ عقيدة الأخباريين هذه وقعت مورد النقد والإبطال من قبل المحققين المعروفين من علماء الإماميه وأجابوا عنها، ولكن مع الأسف فإنّ البعض لم

١- الاتقان، ج ٢، ص ٩.

٢- الفوائد المدنيّه، ص ٤٧؛ الفوائد الحائريّه، ص ٢٨٣.

٣- أنوار الاصول، ج ٢، ص ٣٢٣ و ٣٢٤.

٤- المهذب في أصول الفقه المقارن، ج ٣، ص ١٢٠٢.

٥- الفوائد المدنيّه، ص ٤٧.

٦- هدايه الأبرار، ص ١٥٥.

ص: ١٦١

يتمكّنوا أو لم يريدوا التفريق بين نظر الأخباريين وسائر الفرق الإسلاميه، فهؤلاء ينسبون الأفكار الخاصه بجماعه الأخباريين في هذا المجال لجميع علماء مدرسه أهل البيت عليهم السلام وبدلاً من التحقيق في مجموع الأحاديث الوارده في هذه الموضوع أو الرجوع إلى آراء علماء الشيعة، فإنهم يختارون روايات خاصه من كتب الشيعة وبصوره انتقائيّه، وأحياناً يعملون على تقطيع الروايه الواحده ويستنبطون من هذه الروايه ما عليه عقيدة الأخباريين فيما يخصّ ظواهر القرآن من دون التحقيق في فقه الحديث أو التحقيق في سائر الروايات ومعرفه المخصّص والمقتيد والناسخ والمعارض، وينسبون هذا الموقف السلبي من ظواهر القرآن إلى جميع علماء الشيعة، بل يقرّرون أنّ هذا الموقف هو الموقف الرسمي لمذهب أهل البيت عليهم السلام (١)!

والعجب ما ورد في أحد هذه الكتب أنّه نسب مقوله خاصه للشيعة عن القرآن الكريم ثم ذكر مصدر هذه المقوله من أحد كتب الأخباريين باسم «مشارك الشموس الدرّيه» (٢).

على أيّه حال، فإنّ الأخباريين استدّلوا بظواهر بعض الروايات التي لا تدلّ إطلاقاً على مرادهم، ومن جمله هذه الروايات ما ورد

من النهى عن تفسير القرآن بالرأى (٣)، والحال أننا نعلم أنّ المراد من تفسير القرآن بالرأى هو أن يترك المفسّر المفهوم الظاهر من الآيات القرآنية لدى العرب، ويفسّررها وفقاً لميوله ورغباته، ويتعبّر آخر: أنّه يعمل على إسقاط أفكاره ومسبوقاته على المراد من الآيات الشريفة، وهذا العمل لا يجوز قطعاً وليس له علاقة بموضوع حجّيه ظواهر القرآن. أو يستدلّون بالروايات التي تقول: إنّ فهم القرآن يختصّ بالنبيّ والأئمّه المعصومين (٤) في حين أنّ المراد من هذه الروايات هو ما يتّصل بالمتشابهات فقط أو بطون القرآن لا ظواهر القرآن.

والشاهد على هذا لكلام أنّ أئمّه أهل البيت عليهم السلام كانوا يأمرّون أصحابهم مرّات عديدة بلزوم الرجوع إلى القرآن الكريم، وحتّى عند تعارض الأحاديث يقولون:

«فإنّ وجدتموه للقرآن موافقاً فخذوا به، وإن لم تجدوه موافقاً فردّوه» (٥).

ونقرأ في بعض الأحاديث (٦) أنّه عندما يسأل الراوى الإمام يقول له الإمام عليه السلام:

«يُعرّف هذا وأمثاله من كتاب الله عزّوجلّ

: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (٧).

أو عندما يسأل الراوى الإمام: ما هو الدليل على كفايه مسح بعض الرأس في الوضوء؟ فيقول له الإمام عليه السلام:

«لِمَكَانِ البَاءِ»

؛ في قول تعالى: «وَأَمْسُحُوا بِرُءُوسِكُمْ» (٨) التي تعطى معنى التبعيض (٩).

وعلى أيّ حال، فإنّ حجّيه نصوص وظواهر القرآن أوضح من أن تكون بحاجة إلى بحث كثير، وأنّ أفكار الأخباريين في هذا العصر لا تملك من يؤيدها في الحوزات العلميه الشيعيه، ويمكن القول أنّها أصبحت من جملة العقائد المنقرضة والتي انتهى زمانها.

١- أصول مذهب الشيعة الأثنى عشرية، ج ١، ص ١٥٥ وما بعده.

٢- موقف الرافضة في القرآن، ص ٣٦٢.

٣- وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٨ و ٦٦ و ٧٩.

٤- المصدر السابق، ح ٣ و ٦ و ٩ و ١٠ و ١٢ و ١٥ و

٥- المصدر السابق، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي.

٦- المصدر السابق، ج ١، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء، ح ٥.

٧- سورة الحج، الآية ٧٨.

٨- سورة المائدة، الآية ٦.

(ب) السنّه

اشاره

المنبع الثانى للاستنباط الفقهيّ المتفق عليه بين جميع فقهاء الإسلام هو السنّه. والسنّه فى الأصل هى ما صدر عن نبيّ الإسلام صلى الله عليه وآله سوى القرآن، من قول (ويشمل كتب النبيّ أيضاً) وفعله وتقريره ممّا يقع فى دائره الأحكام الشرعيّه(١).

إنّ فقهاء مدرسه أهل البيت عليهم السلام وسّّعوا من دائره السنّه وقالوا: إنّ السنّه عباره عن قول وفعل وتقرير المعصوم (النبيّ صلى الله عليه وآله وأئمّه أهل البيت عليهم السلام)(٢).

حجّيه سنّه رسول الله صلى الله عليه وآله:

بالنسبه لحجّيه سنّه رسول الله صلى الله عليه وآله فىمكن إثباتها بأدله مختلفه، لأنّه مع قبول نبوّته ورسالته، فإنّه لا يبقى أى شكّ بحجّيه سنّته، مضافاً إلى أنّه يمكن الاستدلال لإثبات هذه المقوله بالقرآن الكريم:

إنّ الله تعالى يقول فى سورة الحشر الآيه ٧: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا». وهذه الآيه مطلقه وتشمل جميع أوامر النبيّ ونواهيه. وبهذه الآيه يوجب الله تعالى على الناس إطاعه النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله فى أوامره ونواهيه، حيث يشمل ذلك قوله وفعله وتقريره، ثمّ يحذّر المسلمين بعد ذلك بقوله: «وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ»، وهذا التحذير يقرّر أنّ مخالفته تستلزم العقوبه والعذاب.

وكذلك ما ورد فى الآيه ٥٩ من سورة النساء من وجوب طاعه رسول الله صلى الله عليه وآله: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ...».

وكذلك ما ورد فى الآيتين ٣ و ٤ من سورة النجم حيث يقول: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ، حيث ثبتت هذه الآيه أنّ جميع كلام النبيّ صلى الله عليه وآله هو من جهه الله تعالى، وبعباره أخرى أنّ جميع كلام النبيّ وحى إلهيّ، غايه الأمر أنّ قسماً من هذا الوحي عباره عن القرآن والقسم الآخر يتمثّل بالأحاديث النبويه.

حجّيه سنّه أئمّه أهل البيت عليهم السلام:

أمّا حجّيه سنّه الأئمّه المعصومين عليهم السلام فىمكن إثباتها بعدّه أدله. ومسأله حجّيه قول الأئمّه عليهم السلام ولزوم إطاعتهم واتّصافهم بمقام العصمه، كلّها تعدّ من بحوث علم الكلام، وقد ورد البحث فيها فى كتب عقائد الشيعة، حيث يعتقد أتباع مدرسه

أهل البيت عليهم السلام بأن الأئمة المعصومين ليسوا من قبيل المجتهدين الذين يعملون بالحدس والظن وأحياناً يقع بينهم الاختلاف في الفتوى وبالتالي تكون فتواهم حجة على مقلديهم الذين أحرزوا فيهم شروط الاجتهاد، ولا تكون حجة على مجتهد آخر، بل إن إمامتهم عهد إلهي ومنصب مفوض إليهم من قبل الله تعالى، وأنهم يبلغون الأحكام الإلهية الواقعية التي يستلمها كل إمام معصوم من قبل الإمام السابق له، كما ورد ذلك في كلام أمير المؤمنين عليه السلام حيث قال: »

حدّثني - أي رسول الله صلى الله عليه وآله - بألف حديث يفتح كل حديث ألف حديث» (٣)

. وفي روايه أخرى عن الفضيل بن يسار عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال:

«لو أنا حدّثنا برأينا ضللنا كما ضلّ من كان قبلنا، ولكننا حدّثنا بيّنه من ربنا بيّنها لنبيّه صلى الله عليه وآله لنا: »

بيّنه من ربنا بيّنها

١- المذهب في أصول الفقه المقارن، ج ٢، ص ٦٠٧.

٢- الأصول العامه، ص ١٦١؛ اصطلاحات الأصول، ص ١٤١.

٣- مناقب آل أبي طالب نقلًا عن الحافظ أبي نعيم، ج ٢، ص ٤٤. ونقل هذه الروايه الصدوق في الخصال مع ٢٤ سنداً. (الخصال، ص ٦٤٢).

ص: ١٦٣

لِنَبِيِّهِ فَبَيَّنَهَا نَبِيِّهِ لَنَا» (١).

ولكن الأساس في حجّيه سنّه أهل البيت عليهم السلام قبل كلّ شيء هو ما ورد في «حديث الثقلين» الذي يقرّر أنّ التمسك بالعترة واجب إلى جانب التمسك بالقرآن الكريم، وهذا الحديث الشريف متواتر بين أهل السنّه والشيعة وقد نقله ٣٦ رجلاً من الصحابه (٢)، وذكره ١٨٠ عالماً ومحدّثاً من أهل السنّه فقط، وفي بعض طرق هذا الحديث ورد أنّ النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله قاله في حجّه الوداع.

وفي بعض آخر أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قاله في المدينة في مرضه الذي توفّي فيه، وفي روايه أخرى أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قاله بعد حجّه الوداع في غدير خم، وطبقاً لروايه رابعه أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قاله بعد عودته من الطائف، وهذا يدلّ على أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قاله في مناسبات مختلفه لغرض بيان أهميه الكتاب والعترة (٣).

على أيّه حال، فإنّ النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله قاله في هذا الحديث الشريف أوجب التمسك بالعترة كما أنّ التمسك بالقرآن واجب، وقرّر أنّ هذا التمسك يصون المسلمين من الوقوع في متاهات الضلال والسقوط في منزلقات الانحراف، وكذلك ما ورد في روايات أخرى في تشبيه أهل البيت عليهم السلام بأمان لأهل الأرض (٤) وسفينه النجاه (٥)، ومصادر هذه الروايات مأخوذه من كتب أهل السنّه.

إنَّ أهمَّ الإشكالات التي أوردوها على حججه أحاديث الأئمة المعصومين عليهم السلام، ثلاثه:

الإشكال الأول: إنَّ الدين قد كمل في عصر رسول الله صلى الله عليه وآله، وهو ما يستفاد من آيه «إكمال الدين»:

«الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي» (٤).

وكذلك ما ورد في الحديث النبوي:

«ما منَّ شىءٌ يُقَرَّبُكم إلى الجنَّةِ ويُباعدكم من النَّارِ إلَّا وقد أمرتكم به، وما منَّ شىءٌ يُباعدكم من الجنَّةِ ويُقربكم من النَّارِ إلَّا وقد نهيتمكم عنه» (٧).

وهذا يعنى أنَّ جميع الواجبات والمحرمات التي تنتهى إلى الجنَّة والنار قد بينتها لكم. وعلى هذا الأساس لا يبقى فى الدين نقص فى أحكامه حتَّى يقال بأنَّ سنه الأئمة جاءت لإكمال هذا النقص، إذن لا يمكن قبول مصدر آخر للتشريع غير ما صدر من الله ورسوله، لأنَّ الالتزام بهذا المعنى هو اعتراف بنقص الدين فى عصر رسول الله صلى الله عليه وآله وفى حياته.

الجواب: إنَّ إكمال الدين فى زمان رسول الله صلى الله عليه وآله أمر قطعى ومسلم، ولكن يجب تشخيص المراد من إكمال الدين.

أولاً: إنَّ هذا الإشكال يرد قبل كلِّ شىء على الذين يعتقدون بحججه قول الصحابه وحججه القياس والاستحسان ووجود منطقته الفراغ فى الدين والاجتهاد بالرأى فيما لا نص فيه، فهؤلاء يجب عليهم أيضاً رفع التضاد الموجود بين اعتقادهم هذا وبين آيه إكمال الدين.

ثانياً: إنَّ إكمال الدين يختلف عن مسأله إبلاغ الدين، فالدين فى زمان رسول الله صلى الله عليه وآله صار كاملاً، وأمَّا ما بينه

١- بصائر الدرجات، ص ٣١٩؛ بحار الانوار، ج ٢، ص ١٧٣، ح ٧.

٢- جامع أحاديث الشيعة، ج ١، ص ٤٦ وما بعده.

٣- الصواعق المحرقة، ص ١٥٠.

٤- المصدر السابق، ص ١٥١ و ٢٣٤؛ مستدرک الحاكم، ج ٣، ص ١٤٩.

٥- الصواعق المحرقة، ص ١٥٠.

٦- سوره المائده، الآيه ٣.

٧- الكافي، ج ٢، ص ٧٤؛ كنز العمال، ج ٤، ص ٢٤، ح ٩٣١٦.

الأئمة المعصومون عليهم السلام للناس فلم يكن من باب إكمال الدين ورفع نقائصه، بل من باب إبلاغ الدين الذى وصل إلى مرتبه الكمال فى زمان رسول الله صلى الله عليه وآله ولا- يمثل ذلك رأيهم الشخصى حتى يقال أنهم يعملون على إكمال الدين، وهذا المعنى ورد فى الروايه عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال:

«لو أنا حدثنا برأينا ضللنا كما ضلَّ مَنْ كان قبلنا ولكنَّا حدثنا ببينِّهِ من ربِّنا بينِّها لِنبيِّهِ فَبينِّها لنا»(١).

وفى روايه سماعه، وهو أحد أصحاب الأئمة موسى بن جعفر عليهما السلام أنه قال: «قلت له: أكلُّ شىءٍ فى كتاب الله وسنَّه نبيِّه صلى الله عليه وآله، أو تقولون فيه؟ قال:

«بَلْ كُلُّ شىءٍ فى كتاب الله وسنَّه نبيِّهِ»(٢).

وفى روايه أخرى:

«لسنا

من: رأيت فى شىء»(٣).

(يعنى أن كل ما وصل إليهم فهو من النبي الأكرم صلى الله عليه وآله).

وجاء فى روايه أخرى عن الإمام الباقر عليه السلام قال لجابر بن يزيد الجعفى:

«يا جابر! لو كُنَّا نُفتى الناس برأينا وهوانا لَكُنَّا مِنَ الهالكين»(٤).

على أيه حال فإن عقيدته مدرسه أهل البيت عليهم السلام هى أن الإمام عليه السلام هو خازن العلم الإلهي وحافظ الشرع ووارث نبي الإسلام، وحافظ سر الله وحامل كتاب الله والداعى إلى الله. والأئمة هم الذين:

«لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ»

أى أنهم لا يتخطون الأوامر والتعاليم الإلهيه، بل يعملون بأمره، «وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ»(٥).

وينقل ابن سعد فى طبقاته عن علي بن أبي طالب عليه السلام عندما سئل: ما لك أكثر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله حديثاً؟ فقال:

«إِنِّي كُنْتُ إِذَا سَأَلْتُهُ أَتْبَأُنِي، وَإِذَا سَكَتُ إِبْتَدَأُنِي. مَا نَزَلَتْ آيَةٌ إِلَّا وَقَدْ عَلِمْتُ فِيمَا نَزَلَتْ وَأَيْنَ نَزَلَتْ»(٦).

إن رسول الله صلى الله عليه وآله قال لأمير المؤمنين علي عليه السلام: «يا علي ما أملى عليك؟ قلت: يا رسول الله! أتخاف علي النسيان؟! قال: لا، وقد دعوت الله أن يجعلك حافظاً ولكن أكتب لشركائك، ... وهذا أولهم وأشار إلى الحسن، ثم قال: وهذا ثانيهم وأشار إلى الحسين ثم قال: والأئمة من ولده»(٧).

ومع الأخذ بنظر الاعتبار الروايه الأخيره، يتّضح الجواب عن إشكال آخر، وهو ما يقال من أنّ الكثير من أحاديث الشيعة قد نقلت عن الإمام الباقر والإمام الصادق عليهما السلام والأئمّه الذين جاءوا من بعدهما، وهؤلاء لم يدركوا رسول الله صلى الله عليه وآله، وحينئذٍ فإنّ أحاديثهم «مرسله» من حيث السند، أى أنّ الأشخاص الذين كانوا واسطه فى نقل الأحاديث بين النبى الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمّه والذين لم يدركوا رسول الله صلى الله عليه وآله مجهولون، ومعلوم أنّ الخبر المرسل غير حجّه.

والجواب: بالنسبه للروايات التى يتّصل سندها إلى الأئمّه عليهم السلام كالإمام الصادق عليه السلام فإنّ السند معلوم وذلك أنّه ورد عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال لهشام بن سالم وحماد بن عثمان وآخرين:

«حديثى أبى، وحديثى أبى حديثى جدّى وحديثى جدّى حديثى الحسين وحديثى الحسين حديثى الحسن وحديثى الحسن حديثى أميرالمؤمنين عليهم السلام وحديثى

- ١- بصائر الدرجات، ص ٣١٩؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ١٧٢. وورد نظير هذه الروايه فى كنز العمّال، ج ١٣، ص ١٦٤ عن أميرالمؤمنين على عليه السلام.
- ٢- بصائر اللّدرجات، ص ٣٢١؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ١٧٤.
- ٣- الكافى، ج ١، ص ٥٨.
- ٤- جامع أحاديث الشيعة، ج ١، ص ٣٨؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ١٧٢.
- ٥- سوره الأنبياء، الآيه ٢٧.
- ٦- طبقات ابن سعد، ج ٢، ص ٣٣٨.
- ٧- ينابيع المودّه، ج ١، ص ٧٣.

ص: ١٦٥

أميرالمؤمنين عليه السلام حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وحديث رسول الله قول الله عزّوجلّ»(١).

ونقرأ فى روايه أخرى أنّ جابر طلب من الإمام الباقر عليه السلام أن يذكر سند أحاديثه فقال: إنّ حديثى حديث أبى عن رسول الله، ثمّ قال:

«وكلّ ما حدّثك بهذا الإسناد»(٢)

. وبالطبع فإنّ الأئمّه الأطهار عليهم السلام عندما يذكرون للناس بعض الأحاديث النبويه فإنّهم فى الغالب لا يذكرون السند إلى رسول الله صلى الله عليه وآله لوضوحه، ولكن عندما يحضر بعض أهل السنّه فى مجلسهم فإنّهم يذكرون سند الحديث إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، وعلى هذا الأساس نجد أنّ روايات جماعه من أهل السنّه الذين يروون أحاديث عن أهل البيت عليهم السلام فإنّها مقترنه فى الغالب باتّصال سندها برسول الله صلى الله عليه وآله.

الإشكال الثانى: إذا كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يبلغ هذه الأحكام للناس مع علمه بها، وقد بلغها الأئمّه عليهم السلام

للناس، إذن فقد كتم الحق، وكتمان الحق حرام كما يقول القرآن الكريم: «لَتَبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ» (٣).

وفى آيه أخرى يقول:

« إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ » (٤).

وعلى هذا الأساس فيما أن النبي كان يعلم أحكام الله وأن وظيفته هي إبلاغ هذه الأحكام للناس، فإذن يجب أن يبلغها للناس لا أن يضعها وديعه عند آخرين ليبلغونها للناس.

الجواب: إن «كتمان ما أنزل الله» عبارته عن إخفاء ما وجب بيانه والإعلان عنه، وعملية الإبلاغ وإيصال الأحكام للناس تخضع لشروط ومقررات في دائره الزمان والمكان، وكيفيه البيان، ومن هم الأشخاص الذين يجب إبلاغهم.

وتوضيح ذلك: إن بعض الأحكام لم يتحقق موضوعها أو أنه لا توجد مصلحه في بيانها في ذلك الوقت، ولذلك فإن بعض الأحكام حتى في عصر رسول الله صلى الله عليه وآله تم إبلاغها للناس بشكل تدريجي مع أن النبي صلى الله عليه وآله كان عالماً بها، ولكن لم يعترض أحد على رسول الله بأنه بالرغم من علمه بجميع الأحكام الإلهيه، فإنه قام ببيان هذه الأحكام بشكل تدريجي طيله مدّه نبوته ٢٣ عاماً وأنه لماذا تكتم الحق؟ لأن بيان جميع الأحكام في زمان واحد سيؤدى إلى أن تكون هذه الأحكام ثقيله على الناس، وبالتالي ابتعادهم عن الدين، ولهذا السبب فإن رسول الله صلى الله عليه وآله بين أحكام الإسلام بشكل تدريجي ووضع قسماً منها عند أهل البيت عليهم السلام.

مضافاً إلى أن إبلاغ الخطاب الإلهي بواسطة النبي لا يعنى أن النبي يقوم بإبلاغ هذه الأحكام إلى كل فرد فرد من المسلمين، بل إنه إذا بلغ الأحكام لجماعه خاصه من المسلمين؛ وجعلهم واسطه في إبلاغ هذه الأحكام إلى سائر المسلمين؛ فإنه قد أدى وظيفته في إبلاغ وبيان الرساله الإلهيه ولا- يصدق عليه كتمان الحق، وإلا فإن هذا الإشكال وارد على جميع الأنبياء الإلهيين وجميع المطلعين على المسائل الدينيه من أنهم يكتمون الحق.

إن الكثير من المسلمين (حتى الصحابه الذين أدركوا النبي) كانوا يأخذون أحاديث النبي بعد رحلته من سائر الصحابه، والكثير من المسيحيين بعد عيسى عليه السلام كانوا

١- الكافي، ج ١، ص ٥٣.

٢- الامالى للمفيد، ص ٤٢.

٣- سوره آل عمران، الآيه ١٨٧.

٤- سوره البقره، الآيه ١٥٩.

هذا الحكم عنّا؟

الإشكال الثالث: إنّ الشيعة يعتقدون بأنّ الأئمة الأطهار عليهم السلام يتمتّعون بمقام العصمة، وأنّه لا ينبغي الشكّ في علمهم وحقّانيتهم، وعليه فلا ينبغي وجود تعارض وتناقض بين الروايات الواردة عن الأئمة، لأنّ ذلك يتقاطع مع عظمة أهل البيت ومقامهم العلميّ، في حين أننا نرى وجود روايات متعارضة ومتناقضة في كتب الحديث لدى الشيعة؟

الجواب: أوّلًا: إنّ مسأله التعارض لا تختصّ بأحاديث الأئمة عليه السلام بل التعارض موجود في الأحاديث النبويّه، وقد بحث أهل السنّه في كتبهم الأصوليه مسأله تعارض الأحاديث وكيفيه الجمع بينها وترجيح أحدها على الآخر(1).

ثانيًا: هناك عوامل وأسباب متعدّده لتعارض الأخبار، نكتفي بالإشاره لبعضها:

١. خطأ الراوى في فهم الروايات. ففي الكثير من الموارد لا يكون هناك تعارض في النصوص الشريفه، وإنّما اشتبه الأمر على الراوى وأخطأ في فهم كلام النّبى صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام.

٢. زوال القرائن اللفظيه والحاليه، ففي زمن صدور الروايات كانت مقترنه مع بعض القرائن الخاصه في سياق هذه الروايات، وأدى تقطيع الروايات إلى ضياع هذه القرائن، وبالتالي حدوث التعارض الموجود.

٣. النقل بالمعنى بواسطه الرواه، والمراد من ذلك أنّ جميع الرواه لا ينقلون المعنى بدقّه، فأحياناً تقع أخطاء واشتباهاة في هذا المجال، وهذه الأخطاء بدورها تعتبر أحد العوامل لتعارض الأخبار.

٤. التدرّيج في بيان الأحكام من قبل النّبى صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام والمراد من ذلك أنّ النّبى الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام لم يطرحوا كلّ حكم من الأحكام الشرعيه بجميع تفاصيله وموادّه القانونيه والاستثناءات الوارده بشكل كتاب قانون كامل للناس، لأنّ مثل هذا العمل ربّما يؤدّى إلى بروز مشكلات في الواقع الفردى والإجتماعى، ولذلك نزلت الأحكام الشرعيه وتمّ إبلاغها بصوره تدرّيجيه، وأحياناً تقع فاصله زمنيّه بين بيان الشرائط والقيود والاستثناءات وبين بيان أصل الحكم، وهذا الأمر أدّى إلى أن يشعر البعض بوجود تعارض بين أصل الحكم والقيود والشرائط المعبره فيه.

٥. مسأله التقيّه من حكام الجور في قول الإمام عليه السلام أو فعله وهو ما يتسبّب في إيجاد توهم التعارض بين الروايات.

٦. النظر إلى حالات الشخص المخاطب. فأحياناً يكون الراوى في حاله وظرف خاصّ يقتضى حكماً شرعياً خاصاً يختلف عن الآخر، ولكنّ هذا الراوى عندما ينقل جواب الإمام له فإنّه ينقله إلى الآخرين بشكل قضيه مطلقه.

٧. عمليه التحريف والتغيير في كلام الإمام عليه السلام من قبل المغرضين والمخالفين. ففي كلّ زمان يوجد هناك أشخاص مغرضون ومعاندون ومنافقون، حتّى في عصر النّبى الأكرم صلى الله عليه وآله وهؤلاء يتحرّكون على مستوى تحريف كلام النّبى صلى الله عليه وآله كما ورد في الحديث الشريف عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال:

١- روضه الناظر، ج ٢، ص ٣٩٠ وما بعده.

٢- غيبه النعماني، ص ٧٦؛ احتجاج الطبرسي، ج ١، ص ٣٩٣.

ص: ١٦٧

ويقول في مكان آخر: »

من قال عليّ ما لم أقل فليتبوأ مقعده من النار» (١)

ونقرأ في تاريخ الروايات وجود أشخاص كالمغيره بن سعيد وأبي الخطاب (٢) وغيرهما من الذين قاموا بجعل الأحاديث وإشاعه التحريف بين الناس، وقد ورد ذمهم والبراءه منهم في روايات أهل البيت عليهم السلام (٣).

٨. وجود الأحكام السلطانيه المؤقتة. كما هو الوارد من أنّ أميرالمؤمنين عليه السلام أوجب الزكاه على الخيل، ولكن بعد ذلك العصر فإنّ هذا الحكم الحكومي قد ألغى وانتهى مفعوله.

كيفية استنباط الأحكام من فعل المعصوم عليه السلام:

نظراً لأنّ الألفاظ تدلّ على المعاني بشكل أوضح وأجلى من الأفعال وتوصل المقصود إلى المخاطب بشكل أوسع، لذلك صدر الأمر والنهي بشكل لفظي وهو ظاهر في الوجوب والحرمة، وهذا الظهور حجّه كما تقدّم، ولكن هل أنّ فعل المعصوم يدلّ على الوجوب كما هو الحال في أمره ونهيه؟ وهل أنّ ترك العمل من قبل المعصوم يدلّ على حرمة؟ فتأمل فيه.

من المعلوم أنّ فعل المعصوم عليه السلام لا يدلّ على أكثر من الجواز (عدم حرمة الفعل) فعندما يقوم المعصوم عليه السلام بعمل معيّن فإنّ ذلك يدلّ على أنّ هذا العمل ليس بحرام ولكن لا يمكن استفاده الوجوب منه، كما أنّ ترك عمل معيّن لا يدلّ سوى على عدم وجوبه لا على حرمة (٤)، إلّا أنّ تقوم قرينه على أنّ هذا الفعل يدلّ على الوجوب من قبيل أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام يقوم بعمل معيّن بقصد تعليم حكمه الشرعيّ للناس، أو أنّ يكون فعل أو ترك المعصوم عليه السلام لعمل معيّن بشكل مستمرّ، حيث ذهب البعض إلى أنّ ذلك يدلّ على الوجوب أو الحرمة.

قد يقال إنّ فعله صلى الله عليه وآله يدلّ على الوجوب، لأنّ القرآن الكريم أوجب التأسّي بالنبيّ صلى الله عليه وآله في أفعاله، وإن كان ذلك الفعل غير واجب على النبيّ نفسه «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ» (٥).

وفي مقام الجواب نقول: إنّ تعريف «التأسّي» عباره عن:

«أنّ تفعل مثل فعله صلى الله عليه وآله على وجهه من أجل فعله صلى الله عليه وآله» (٦)

فإن التأسي بالنبي إنما يكون واجباً إذا كان الفعل واجباً، فنحن أيضاً نقصد الوجوب من ذلك، وإن كان مستحباً أو مباحاً فنحن أيضاً في مقام العمل نلتزم بالاستحباب أو الإباحة في ذلك العمل، لا أن كل عمل يقوم به النبي يكون واجباً علينا وإن لم يكن واجباً عليه.

كيفيه حجته تقرير المعصوم عليه السلام:

التقرير عباره عن سكوت المعصوم في مقابل عمل يرتكب أمامه (أو في غيابه ولكن مع علمه به)

والدليل على اعتبار التقرير وحجته هو أنه لو كان ذلك القول أو العمل حراماً ومنكراً، فيجب على المعصوم أن يتحرك من موقع الاعتراض عليه ومخالفته لأن النهي عن المنكر واجب.

ويقول البعض: إن تقرير المعصوم غير حجة، لأن

١- كنز العمال، ج ١٠، ص ٢٩٥، ح ٢٩٤٨٩.

٢- رجال الكشي، ص ١٤٦.

٣- تعارض الأدلة الشرعية، ص ٢٨-٤٢.

٤- اصول الفقه، ج ٢، ص ٦٣.

٥- سوره الأحزاب، الآية ٢١.

٦- شرح المعالم، ج ٢، ص ٣٩٠.

ص: ١٦٨

النهي عن المنكر وإرشاد الجاهل غير واجب في جميع الموارد، من قبيل ما إذا قام أحد بارتكاب المنكر ونهاه أحد الأشخاص ولم يؤثر نهيهِ واعتراضه عليه، فإن ذلك يسقط النهي عن المنكر من جديد. والجواب: إن هذا الفرض خارج عن محل الكلام، لأن محل الكلام إنما هو الموارد التي تتوفر فيها شروط وجوب النهي عن المنكر وتعليم الجاهل.

سنه الصحابه:

إن جمهور أهل السنه يعتقدون بحجته سنه الصحابه بدل سنه أهل البيت عليهم السلام (١) لجبران الفراغ الموجود في الأدلة الشرعية. ويعتقد هؤلاء أن الصحابي هو الشخص الذي أدرك رسول الله صلى الله عليه وآله في زمان حياته وكان هذا الشخص مسلماً وفارق الدنيا وهو مسلم (٢)، ويتفق أهل السنه على أن كل من صح إطلاق إسم الصحابي عليه فهو عادل (٣)، في حين أن أتباع مدرسه أهل البيت عليهم السلام يعتقدون بأن صحابه رسول الله صلى الله عليه وآله وإن امتازوا بشرف صحبه النبي، وكان من بينهم شخصيات جليله وكبيره، ولكنهم من حيث العداله كسائر الأشخاص، ففيهم العادل وغير العادل (بشهاده القرآن

ويستدل أهل السنه على عداله جميع الصحابه بعدّه أدلّه، منها الآيه الشريفه: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ» (٤) والآيه: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ» (٥) والآيه «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ» (٦).

فى حين أنّ الآيه الأولى والثانيه ترتبط بجميع الأئمّه، والآيه الثالثه تختصّ بالأشخاص الذين شاركوا فى بيعه الرضوان ولا تشمل جميع الصحابه، مضافاً إلى أنّ رضا الله تعالى عنهم بسبب بيعه الرضوان لا يدلّ على رضاه عن جميع أفعالهم وأعمالهم.

إنّ علماء هذه الطائفة يتمسكون أيضاً بأحاديث متعدده، وأهمّها الحديث المعروف:

«أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» (٧).

فى حين أنّ ابن حزم يرى أنّ هذا الحديث ساقط عن الاعتبار ومجوعول وغير صحيح (٨).

مضافاً إلى أنّ بعض الروايات وردت بهذه الصوره:

«أهل بيتى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» (٩).

وهذا الحديث ينسجم ويتناسب مع حديث الثقلين المتواتر.

مضافاً إلى ذلك، فإنّ القرآن الكريم قد ذمّ جماعه من الصحابه الذين تركوا ميدان القتال أو تخلّفوا عن رسول الله صلى الله عليه وآله أو اعترضوا عليه، وقد صرح فى بعض الآيات بكونهم فاسقين، فى الآيه يقول: «وَمِنْهُمْ مَّنْ يَلْمُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَمَا نُنْزِلُ مِنْهَا رِزْقًا وَإِنْ لَّمْ يُعْطُوا مِنْهَا رِزْقًا وَإِنْ لَّمْ يُعْطُوا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَشِيخُطُونَ» (١٠) ويقول فى مكان آخر: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (١١).

وأغلب المفسرين من أهل السنه ذكروا أنّ هذه الآيه نزلت فى الوليد بن عقبه وهو من الصحابه. ويقول ابن

١- الموافقات، الشاطبى، ج ٤، ص ٧٤.

٢- الإصابه فى تمييز الصحابه، ج ١، ص ١٥٨.

٣- المصدر السابق، ص ١٦٢.

٤- سوره آل عمران، الآيه ١١٠.

٥- سوره البقره، الآيه ١٤٣.

٦- سوره الفتح، الآيه ١٨.

٧- ميزان الاعتدال، ج ١، ص ٤١٣ و ٦٠٧.

٨- الأحكام لابن حزم، ج ٦، ص ٨١٠.

٩- لسان الميزان، ج ١، ص ٤٢٤.

١٠- سورة التوبه، الآيه ٥٨.

١١- سورة الحجرات، الآيه ٦.

ص: ١٦٩

عاشور فى تفسيره أنّ ذلك مورد اتفاق العلماء والمفسرين والروايات الناظره إلى هذا المعنى متظافره (١).

مضافاً إلى أنّ القرآن الكريم يتحدث فى سورة النور والأحزاب وبراءه والمنافقون، عن جماعه من المسلمين فى الظاهر وأنهم من الصحابه فى ظاهر الحال ولكنهم يعيشون النفاق فى الباطن ولم تذكر أسماءهم إطلاقاً، ونقرأ فى قصه الإفك المعروفه فى سورة النور ١٥ آيه فى ذمّ جماعه من هؤلاء الأشخاص المسلمين فى الظاهر ومن الصحابه أيضاً، وعلى أيّه حال فلا شك فى أنّ الصحابه مع كلّ الاحترام والتقدير لهم، فإنّ فيهم جماعه من الصالحين ومن غير الصالحين، ولا يمكن اعتبار كلامهم جميعاً حجّه.

مضافاً إلى كلّ ما تقدّم فإنّ بعض الأعمال التى صدرت من بعض مشاهير الصحابه لا يمكن تبريرها وقبولها بأى معيار، فكأننا نعلم ما جرى فى واقعه الجمل واشتراك طلحه والزبير - وهما صحابيان معروفان - فى هذه الحرب التى أثارا نيرانها وخرجا على إمامهم وخليفه زمانهم، وتذكر بعض التواريخ أنّ ١٧٠٠٠ ألفاً من المسلمين قتلوا فى هذه المعركه.

وكذلك نعلم أنّ معاويه قد ارتكب هذا العمل أيضاً فى مقابل خليفه زمانه الإمام علىّ عليه السلام، ولعلّ أكثر من مائه ألف من المسلمين قتلوا فى معركه صفين، فهل يمكن تبرير سفك مثل هذه الدماء وبالتالى القول بأنّ هؤلاء أشخاص عادلون؟!

هل يمكن إطلاق صفة المجتهد على هؤلاء، وتبرير هذه الذنوب العظيمه بمنطق العقل؟ إذا كان الأمر كذلك فإنّ كلّ ذنب فى كلّ عصر وزمان يمكن تبريره تحت هذا العنوان، فأى عالم يجد فى نفسه قبولاً لهذا المعنى؟

على أيّه حال فنحن نحترم صحابه النبىّ من حيث صحبتهم لرسول الله صلى الله عليه وآله، ولكنهم ينقسمون كسائر المسلمين إلى فئتين، بل عدّه فئات، فمن كان منهم ثقّه وعادلاً فنحن نقبل روايته عن النبىّ صلى الله عليه وآله.

كيفيه تحصيل السنّه:

إنّ السنّه كما تقدّم، عباره عن قول أو فعل أو تقرير المعصوم. وعليه فإنّ الأخبار والأحاديث ليست هى السنّه، بل حاكبه عن السنّه، وفى الحقيقه هى طريق للحصول على السنّه.

أمّا طرق تحصيل السنّه، فمنها ما هو قطعى، ومنها ما هو غير قطعى (٢):

١- تفسير ابن عاشور، ج ٢٦، ص ٢٢٨.

٢- وقسم بعض أهل السنّه الخير إلى ثلاثه أقسام: الخير الذى يجب التصديق به، والخير الذى يجب تكذيبه، والخير الذى يجب

التوقّف عنده وعدم اتّخاذ موقف معيّن منه. وقالوا: إنّ الخبر الذى يجب التصديق به على سبعة أنواع: ١. المتواتر ٢. خبر الله تعالى ٣. خبر رسول الله ٤. أخبرت عنه أمّه إذا ثبت عصمتها بقول الرسول عليه السلام، المعصوم عن الكذب وفى معناه كلّ شخص أخبر الله تعالى أو رسوله عنه بأنّه صادق لا يكذب. ٥. كلّ خبر يوافق ما أخبر الله تعالى عنه أو رسوله صلى الله عليه وسلم أو الائمة. ٦. كلّ خبر صحّ أنّه ذكره المخبر بين يدي رسول الله وبمسمع منه ولم يكن غافلاً عنه، فسكت عليه لأنّه لو كان كذباً لما سكت عنه. ٧. كلّ خبر بين يدي جماعه أمسكوا عن تكذيبه، والعادة تقتضى فى مثل ذلك بالتكذيب وامتناع السكوت لو كان كاذباً، وذلك بأن يكون للخبر وقع فى نفوسهم وهو عدد يمتنع فى مستقر العادة التواطؤ عليهم بحيث ينكتم التواطؤ ولا يتحدثون به، وأمّا من الأخبار ما يعلم كذبه فهى أربعة: ١. ما يعلم خلافه بضروره العقل أو نظره أو الحس والمشاهده أو أخبار التواتر. ٢. ما يخالف النص القاطع من الكتاب والسنة والمتواتره وإجماع الائمة. ٣. ما صرّح بتكذيبه جمع كثير يستحيل فى العادة تواطؤهم على الكذب. ٤. ما سكت الجمع الكثير عن نقله والتحدّث به مع جريان الواقعه بمشهد منهم. وأمّا القسم الثالث وهو ما لا يعلم صدقه ولا كذبه، فيجب التوقّف فيه وهو جملة الأخبار الوارده فى أحكام الشرع والعبادات». (المستصطفى، ج ١، ص ١٤٢-١٤٤).

ص: ١٧٠

(أ) الطرق القطعيه للتوصل إلى السنّه

١. الخبر المتواتر: إنّ الروايات الشريفه وبسبب الفتره الزمانيه بين أكثر الرواه فى الأئمه الإسلاميه وبين المعصومين عليهم السلام، تتضمّن وسائط متعدّده من الرواه لتتصل بالمعصوم، وكلّما امتده الفتره الزمانيه بين الناس والمعصوم، فإنّ ذلك يعنى زياده عدد الوسطاء من الرواه. ويصطلح على كلّ واسطه فى علم الرجال ب «طبقه». فالخبر المتواتر هو الذى يتوفّر فى كلّ طبقه منه جماعه من الرواه لا يمكن عادةً توافقه على الكذب وجعل الخبر، ومن هنا كان التواتر مورثاً لليقين.

ويقسم التواتر إلى ثلاثه أقسام: الأوّل: التواتر اللفظى وهو عبارته عن الخبر الذى يرويه جميع الرواه بنفس الألفاظ. الثانى: التواتر المعنوى وهو الخبر الذى يروى معناه ومدلوله التضمينى أو الالتزامى جميع الرواه مع اختلاف الألفاظ. الثالث: التواتر الإجمالى، وهو عبارته عن الاطمئنان بصدور أحد الأخبار على نحو الإجمال بدون أن يتمّ تشخيص الخبر بعينه وإن لم تكن هناك نقطه اشتراك بين هذه الأخبار فى المضمون (١).

٢. الخبر الواحد المقترن بالقرينه القطعيه: وهو الخبر الذى لم يصل إلى حدّ التواتر، فهو خبر واحد فى الاصطلاح. وأحياناً يقترن هذا الخبر بقرائن تفضى إلى اليقين بصدوره عن المعصوم. ويرى الأخباريون أنّ روايات الكتب الأربعة (الكافى، الاستبصار، التهذيب، ومن لا يحضره الفقيه) كلّها من قبيل الخبر الواحد المحفوف بالقرينه، ولذلك ذهبوا إلى حجّيتها جميعاً، وعلى هذا الأساس أنكروا تقسيم روايات هذه الكتب إلى: صحيح وضعيف ومرسل ومرفوع و... (٢). ويرى أكثر أهل السنّه مثل هذه الرؤيه لجميع روايات كتب الصحاح السنّه وخاصّه صحيح البخارى وصحيح مسلم فهى حجّه كلّها لديهم.

٣. الإجماع: الإجماع يعتبر حجّه فى مذهب الإماميه من جهه كونه كاشفاً عن رأى المعصوم، وهو مثل الخبر المتواتر أو الخبر المحفوف بالقرينه من حيث كونه كاشفاً عن السنّه، ولكن بما أنّ أهل السنّه يرون الإجماع دليلاً مستقلاً، فنحن جعلناه فى عرض

الأدلة الأربعة، وسنبحث لاحقاً عن مسلكين في الإجماع.

٤. سيره العقلاء: إنَّ سيره وبناء العقلاء، عبارته عن استمرار عاده جميع الناس من المسلمين وغير المسلمين على أداء عمل أو تركه، وفي صورته اعتبارها دليلاً على الحكم الشرعي إذا ثبت إمضاء المعصوم لهذه السيره، ويكفي لإثبات إمضاء المعصوم مجرد عدم ردع الشارع وعدم نهيه عن هذه السيره (٣)، لأنه إذا كانت السيره تمثل عملاً حراماً فينبغي على المعصوم النهي عنها.

٥. سيره المسلمين: وهي طريقه عمل الأشخاص الملتزمين بالدين بالنسبه لفعل معين أو تركه، ويعتبر ذلك نوع من الإجماع العملي للمسلمين. وهذه السيره إذا كانت متصلة بزمان المعصوم فهي حججه، لأنها كاشفه عن صدور قول أو فعل من قبل المعصوم عليه السلام في هذا الشأن.

وأما لو لم يعلم اتصالها بزمان المعصوم عليه السلام فهذه السيره ليست بحججه وإن ظهرت بصوره عاده معمول بها في المجتمعات الإسلاميه، لأنه أحياناً يؤثر سلوك

١- مصباح الأصول، ج ٢، ص ١٩٢.

٢- الحدائق الناضرة، ج ١، ص ٢٣.

٣- أصول الفقه، ج ٢، ص ١٧١.

ص: ١٧١

شخص معين أو فئه من الناس على عواطف وأحاسيس الناس إلى درجه يتحوّل هذا السلوك بالتدريج إلى عاده رسميه وعامه وإن لم يكن لها منشأ إسلامي، وربما لا يتخذ العلماء والمتدينون في بدايه ظهور هذا العاده موقفاً منها بسبب تسامحهم أو غفلتهم أو خوفهم، وحتى في صورته اتخاذ موقف معين منها، فإنه غير كافٍ في إلغاء هذه العاده وإزالتها، لأنّ تلك العاده تكون قد غلبت على الناس وتحرك الناس في هذا الخط، وبسبب مرور الزمان فإنّ تلك العاده تركّزت في أذهانهم واشتدت لدى عامه الناس وبلغ احترامها من قبلهم إلى درجه أنّهم نسبوها إلى الإسلام والمسلمين. ومن هذا القبيل النفقات الباهضه التي تشهد في هذا الزمان لبناء بعض المساجد (١).

ب) الطرق غير القطعيه للحصول على السنّه:

قلنا أنّ هناك طرقاً غير قطعيه للكشف عن السنّه، وهي بحدّ ذاتها غير معتبره لأنّ الدليل على الحكم الشرعي يجب أن يكون قطعياً، فلا قيمة لمجرد الاحتمال والظنّ في نظر العقل، ومن جهه أخرى فإنّ القرآن بدوره يقوّر هذه الحقيقه، وهي أنّ الظن لا اعتبار له ولا يصحّ اتباعه:

«إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (٢).

«وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً» (٣).

ولكن إذا اتخذت هذه الطرق غير القطعية صورته معقوله وكانت تعتمد على دليل قطعي لاعتبارها، فستكون حججه، وفي هذه الصورة لا يكون العمل بها من قبيل اتباع الظن.

والطرق غير القطعية المعتمده كالتالى:

١. خبر الواحد: وهو الخبر الذى يكون عدد رواه كل طبقة منه. وحتى فى طبقة واحده راو واحد أو أكثر من واحد ولكنه لا يبلغ حد التواتر ولا يورث القطع وهذا الخبر يسمّى بالاصطلاح «خبر الواحد».

ويعتبر بحث خبر الواحد من أهمّ البحوث فى مصادر الاستنباط، ويختلف الفقهاء فى حجّيته، فالسيّد المرتضى وابن زهره وابن البرّاج والطبرسى وابن إدريس (٤) من فقهاء مدرسه أهل البيت عليهم السلام، ومن أهل السنّه القدرية وبعض الظاهريه (٥)، ينكرون حجّيه خبر الواحد. بينما الشيخ الطوسى وأغلب كبار فقهاء الشيعة وجميع الأخباريين وجمهور أهل السنّه يرون حجّيه خبر الواحد (٦).

وأما شروط حجّيه خبر الواحد فليس هناك رأى واحد، فقدماء الإماميه يرون الخبر معتبراً إذا كان محفوظاً بقرائن تدلّ على صحته، سواء كانت قرائن داخلية كوثاقه الراوى، أو خارجيه كوجود الخبر فى كتاب معتبر أو تكرار الخبر فى كتاب واحد، والخبر غير المعتمده لديهم هو الخبر الذى لا يقترن بمثل هذه القرائن (٧)، وعلماء الشيعة منذ القرن السادس فلاحقاً ذهب بعضهم إلى اشتراط عداله الرواه وبعض إلى وثاقتهم كشرط لحجّيه الخبر، وعلى هذا الأساس قسّموا الأخبار إلى أربعة أقسام: الصحيح، الحسن،

١- اصول الفقه، ج ٢، ص ١٧٥.

٢- سوره النجم، الآيه ٢٨.

٣- سوره الاسراء، الآيه ٣٦.

٤- كفايه الأصول، ج ٢، ص ٧٩.

٥- روضه الناظر، ج ١، ص ٣١٣.

٦- المصدر السابق.

٧- انظر: مقياس الهدايه فى علم الدرايه، ج ١.

ص: ١٧٢

الموثق، والضعيف.

«الخبر الصحيح»: فى نظر الإماميه هو ما كان من حيث سنده يتّصل بالمعصوم عليه السلام بواسطه رواه عدول وعلى مذهب الإماميه.

أما «الخبر الحسن» فهو الذى يتّصل بالإمام عليه السلام بواسطه راوٍ إمامي حسن السمعه بدون أن يرد تصريح فى عدالته ووثاقته،

و الخبر الموثق» هو ما ورد بواسطة راوٍ غير إمامي ولكنه ثقة يعتمد عليه، ويتصل هذا الخبر بالإمام المعصوم. وأمّا «الخبر الضعيف» فهو الذي لا تتوفر فيه الشروط الثلاثة المذكورة آنفاً (١).

وبالطبع فإنّ الأخباريين يرون حجّيه جميع الروايات في الكتب الأربعة وأمثالها، ولا يرون صحّة التقسيم المذكور للروايات، ولكنهم لم يقيموا دليلاً مقبولاً لإثبات قولهم هذا.

أمّا في نظر أهل السنّة فإنّ «الخبر الصحيح» هو الخبر الواحد الذي يتصل سنده بالمعصوم (أى لا يوجد سقط في سلسله السند فيه) وجميع رواته عدول ويملكون ملكه الضبط ولا يتصفون بأى شذوذ وعيوب خفيّة.

(ما اتصل سنده بعدول ضابطين بلا شذوذ ولا علّه خفيّه)

. وأمّا «الخبر الحسن» فهو عندهم

(ما عرف مخرجه ورجاله لا كرجال الصحيح)

. وأمّا «الخبر الضعيف» فهو الذي لا يتمتع بأى درجة من الحسن، فهو على مراتب أيضاً:

(ما قُصّر عن درجة الحسن وتفاوت درجاته في الضعف بحسب بُعد من شروط الصحّة) (٢).

٢. الشهره: وقد ذهب جماعه من الفقهاء والأصوليين إلى أنّ الشهره تعتبر أحد منابع الاستنباط الفقهيّ، ويجب أن يكون معلوماً أنّ الشهره على ثلاثة أنحاء:

أ) الشهره الروائيه: وهذه الشهره في مصطلح أهل الحديث (٣)، تطلق على الخبر الذي يرويه رواه كثيرون ولكنه لا يصل إلى حدّ التواتر، والخبر المشهور يقال عنه أيضاً «المستفيض» وتعتبر هذه الشهره الروائيه من المرجّحات عند تعارض خبرين (٤)، بمعنى أنّه إذا كانت هناك روايتان متعارضتان من حيث المدلول وإحداهما تملك شهره روائيه ويرويها رواه أكثر من الأخرى، فإنّها ترجّح على الروايه الأخرى، ودليل هذا الترجيح هو أنّ نفس الشهره تبعث على الوثوق والاطمئنان. مضافاً إلى أنّه ورد تصريح في بعض الروايات بهذا الأمر، منها مقبوله عمر بن حنظله، ففي هذه الروايه يسأل الإمام الصادق عليه السلام: إذا اختلف راويان في نقل الحديث وكان كلّ منهما ثقة فما العمل؟ فيقول الإمام عليه السلام بعد أن يذكر بعض المرجّحات لتقديم أحد الخبرين على الآخر:

«ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به، المُجمَع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حُكْمنا ويُترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك» (٥).

وقد ورد الكلام عن الشهره الروائيه في بعض كتب أهل السنّة الذين قسّموا الخبر إلى ثلاثة أقسام:

(التواتر، المشهور، والواحد) وأرادوا بالحديث المشهور، الحديث المتداول على ألسنه الرواه والمحدّثين، وهو المقدم على

١- الدرايه في علم مصطلح الحديث للشهيد الثاني، ص ١٩- / ٣٤.

٢- أسنى المطالب، ص ١٧.

٣- أصول الفقه، ج ٢، ص ١٦٣.

٤- أنوار الأصول، ج ٢، ص ٤١٧.

٥- الكافي، ج ١، ص ٦٧.

٦- التعارض والترجيح لعبد اللطيف عبد الله، ج ٢، ص ١٦٩.

ص: ١٧٣

والنوع الآخر من الشهره التي تعتبر عندهم من المرجّحات، هي شهره الراوى، لا شهره الروايه. فقالوا:

إذا كان الراوى للخبر مشهوراً أكثر من راوى الخبر الآخر، فإنّ خبره مقدّم، وقسموا هذه الشهره إلى عدّه أقسام:

أحدها: أن يكون الراوى من كبار الصحابه، وبما أنّه يتمتّع بمنصب عالٍ، فإنّ ذلك يمنعه من الكذب.

والثاني: أنّ من كان ذا إسم واحد فإنّه يرجّح على من كان ذا اسمين،

الثالث: إنّ الراوى المعروف النسب يقدّم على الراوى المجهول النسب.

الرابع: إذا كانت أسماء الرواه لا- تشتهر بأسماء الأشخاص الضعفاء، فإنّ روايتهم ترجّح على الروايه التي يرويها من كانت أسماؤهم مشتهر بها(١).

هكذا يقدّم الرواه المشهورون بالحفظ والضبط، أو من كانوا ثقاه وعدولاً، على غيرهم (٢).

ب) الشهره العمليه: وهي عباره عن كون الروايه مشهوره بين الفقهاء في العمل بها والاستناد إليها(٣).

ويستفاد من هذه الشهره في موردين: أحدهما، في المرجّحات في باب التعارض، فهناك قالوا: إذا كنّا نعتقد بأنّ الأقربيه للواقع تعدّ من موارد الترجيح، فحينئذٍ تكون الشهره العمليه أحد المرجّحات، غايه الأمر، في صوره أن يكون العمل على طبق الروايه من قبل القدماء من الفقهاء(٤). والآخر، في مسأله جبران ضعف سند الروايه. يعنى إذا كانت الروايه ضعيفه وفقاً للموازين المقرّره، ولكنّ الكثير من الفقهاء أفتوا على طبقها، فعملهم هذا وفتواهم يجبر ضعف سند الروايه ويجعلها قابله للاعتماد، كما أنّ الخبر الصحيح والمعتبر إذا لم يعمل به الفقهاء وأعرضوا عنه، فإنّ هذا الخبر يسقط من درجه الاعتبار. ولكنّ البعض كصاحب «المدارك» لم يقبل جبران الشهره للخبر الضعيف، ولا إعراض الفقهاء في وهن السند(٥).

ج) الشهره الفتوايه: وهي عباره عن شيوع فتوى معيّنه لا- تصل إلى حدّ الإجماع وفي مقابلها الفتوى الشاذّه. وقد ذهب بعض

الأصوليين من الإمامية إلى أن الشهره الفتوائيه تعتبر من الامارات المقبوله، وقالوا:

بالرغم من أن فتوى فقيه معين غير حجّه لإثبات الحكم لفقيه آخر، ولكن هذه الفتوى نفسها عندما تصل إلى حدّ الشهره ويفتى بها الكثير من الفقهاء، فإن ذلك من شأنه أن يكون دليلاً على الحكم لفقيه آخر، حيث يستنبط الحكم الشرعيّ بذلك، وهذا هو ما ذهب إليه الشهيد الأوّل في «الذكرى»(٤).

ولكنّ البعض الآخر يرون عدم اعتبار الشهره الفتوائيه، ولا يعدّونها من منابع الاستنباط، وأمّا من يرى الشهره الفتوائيه حجّه، فقد ذكر لإثبات ذلك عدّه أدله:

أحدها: أنّه إذا كان خبر الواحد حجّه فينبغي أن تكون الشهره حجّه بطريق أولى، لأنّ الظنّ الحاصل من الشهره أقوى بمراتب من الظنّ الحاصل من خبر الواحد(٧). والآخر أنّه ورد في روايه زراره وعمر بن

١- المحصول للفخر الرازي، ج ٥، ص ٤٢٠.

٢- التعادل والترجيح، ج ٢، ص ١٦٩.

٣- أنوار الاصول، ج ٢، ص ٤١٧.

٤- أصول الفقه، ج ٢، ص ٢٥٢.

٥- مصباح الأصول، ج ٢، ص ١٤٣.

٦- ذكرى الشيعة، مقدّمه المؤلّف، ج ١، ص ٥٢.

٧- أنوار الأصول، ج ٢، ص ٤١٧.

ص: ١٧٤

حنظله لزوم الأخذ بالمشهور وترك الشاذّ النادر، وكذلك ما ورد في الجملة الوارده في ذيل آيه النبأ(١) حيث يقول تعالى: «... أن تُصيبيوا قوماً بجهالةٍ فتضبّحوا على ما فعلتم نادمين»(٢).

وقد ذكر الفقهاء جواب هذه الأدلّه في كتبهم الأصوليه بصوره مفصّله، فراجع.

وقد ذهب البعض إلى التفصيل بين شهره القدماء وشهره المتأخرين. فقالوا: إنّ الآراء الفقيهيه للشيعة الإماميه مرّت على امتداد التاريخ بعدّه مراحل، ففي البدايه كان الناس يستلمون الروايات والأحاديث من الأئمّه الأطهار عليهم السلام ويعملون بها، وفي المرحله التاليه كانوا يجمعون الروايات والأحاديث في الكتب والكرّاسات، وفي هذه المرحله تمّ تدوين الأصول الأربعمائه (٤٠٠) أصل وكتاب). وفي المرحله الثالثه تحرّك الفقهاء على مستوى تنظيم وتبويب هذه الكتب والكرّاسات، وفي المرحله الرابعه وهى مرحله الإفتاء فإنهم قاموا- بعد حذف السند والتخصيص والتقييد والجمع والترجيح- بالإفتاء وفقاً لمتن الأحاديث، كما فعل ذلك الصدوق في كتابه «من لا يحضره الفقيه».

وفي آخر مرحله (المرحله الخامسه) فقد بدأ عصر التطبيق والتفريع واستنباط الفروع والمسائل الجديده.

وعلى هذا الأساس فإنه قبل المرحلة الخامسة كانت الشهره الفتوائيه تورث الوثوق والاطمئنان بأحاديث الأئمه المعصومين عليهم السلام، ولكن بعد المرحلة الخامسة، فإن فتاوى الفقهاء تنطلق من جهة الحدس والاستنباط الذى لا يملك الحجيه على الفقهاء(٣).

وقد طرحت مسأله الشهره الفتوائيه فى كتب بعض أهل السنّه بصوره أخرى، حيث ذكروا فى بحث الإجماع هذه النقطه، وهى: هل أنّ الإجماع يتحقق برأى الأكثرية أم لا؟ وقد ذهب جمهور أهل السنّه إلى عدم تحقق الإجماع بقول الأكثرية وقول المشهور، ولكنّ أبا الحسين الخياط (من المعتزله) وابن جرير الطبرى وأبابكر الرازى قالوا: إنّ مخالفه واحد أو اثنين للإجماع لا يضرّ فى اعتباره، وقال ابن الحاجب أيضاً:

إنّ المخالف لمسأله معينه حتّى إذا كان شاذّاً أيضاً، فإنه يسقط الإجماع من قطعته، ولكنّه فى ذات الوقت يرى أنّ مثل هذه الأكثرية «الإجماعيه» حجه(٤).

ويقول الغزالي(٥): «لقد ثبتت العصمه والحجيه للأئمه، ولكن إذا وصل قول إلى الشهره (دون إجماع الأئمه) لا يعتبر حجه، لأنه مجرد ثبوت الاختلاف، ويقول القرآن الكريم: «وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ»(٦) وبالنتيجه فإنه يرى سقوط الشهره عن الحجيه.

البحوث المشتركه فى الكتاب والسنّه:

إشاره

هناك بحوث ومواضيع مشتركه فى كلّ من الكتاب والسنّه (سوى البحوث الخاصه بكلّ واحد منهما) ويطلق على مجموعها مصطلح «الأدله النقليه» وهذه البحوث عبارته عن:

١. تقسيمات الأدله النقليه

إنّ الآيات والروايات التى يمثّل كلّ واحد منهما

١- فوائد الاصول، ج ٣، ص ١٥٥.

٢- أنوار الاصول، ج ٢، ص ٤٢٣.

٣- المصدر السابق.

٤- أصول الفقه الإسلامى، ج ١، ص ٥١٨.

٥- المستصفى، ج ١، ص ١١٧.

٦- سوره الشورى، الآيه ١٠.

مصدراً مهماً من مصادر الاستنباط، يرتبطان فيما بينهما ومع أنفسهما بأشكال مختلفه.

الدليل العام والخاص: وهو الدليل الذى يثبت حكماً تاره يكون شاملاً لجميع الأفراد لذلك الموضوع أو المتعلق أو المكلف، ويقال عنه الدليل «العام»، وأحياناً لا- يشمل سوى بعض الأفراد والمصاديق ويقال عنه «الخاص». وفى مورد التعارض بين العام والخاص، فإنّ دليل العام يخصّص، أى أنّ بعض الأفراد يخرجون من دائره العام، وبذلك فإنّ الخاص يقدّم على العام (بملاك الأظهره أو كونه ظاهراً، أو بملاك القرينه وذو القرينه).

مثلاً يقول القرآن الكريم فى الآيه: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (١). ويقول فى الآيه بعدها: «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» (٢).

ويتفق المتأخرون من فقهاء الشيعة وأكثر أهل السنّه على إمكان تخصيص العام القرآنى بخبر الواحد. ونسب إلى السيد المرتضى من قدماء الإماميه عدم جواز التخصيص، ومن أهل السنّه، عيسى بن أبان (م ٢٢١ هـ) الذى يقول بعدم الجواز إلّا فى مورد يكون التخصيص بدليل قطعى آخر فى مرتبه سابقه، وفى هذه الصوره يجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد، وكذلك من أهل السنّه من توقّف فى هذه المسأله، وهو القاضى أبو بكر (٣).

ومثال تخصيص القرآن بخبر الواحد، هو قول القرآن: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ» (٤). فهذه الآيه عامه وتشمل جميع الأبناء، فعند وفاه الأب قرّرت الآيه حصّه الأبناء وأنّ الذكر يأخذ ضعف سهم البنت، ولكن ورد فى بعض الروايات تخصيص هذا الحكم، حيث منع الإبن القاتل من سهمه فى ميراث أبيه (

الْقَاتِلُ لَأَيِّرْتُ مِمَّنْ قَتَلَهُ) (٥).

دليل المطلق والمقيّد: المطلق عبارته عن اللفظ الذى لا قيد ولا شرط له، وبذلك يشمل جميع الأفراد، مثلاً عندما تقول الآيه: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (٦) فإنّها تشمل جميع أقسام البيع والمعاملات، ولم تقيد الآيه بلفظ خاص، كما ورد

(نَهَى النَّبِيُّ عَنْ بَيْعِ الْغَرْرِ) (٧)

وهو البيع المجهول والمبهم، والمشهور بين المحقّقين أنّ اللفظ المطلق إنّما يكون شاملاً لجميع أفرادها فيما إذا توفّرت فيه مقدمات الحكمه، يعنى أوّلاً: أن يكون المتكلم فى مقام بيان جميع مقصوده. ثانياً: أن لا يذكر قيماً فى كلامه. ثالثاً:

أن يكون اللفظ المطلق غير منصرف لأفراد خاصين.

رابعاً: أن لا يكون هناك قدر متيقّن من هذا اللفظ فى نظر المخاطب. فى هذه الصوره يكون اللفظ المطلق شاملاً لجميع الأفراد، ولا يمكن صرف النظر عن هذا الإطلاق بدون دليل يدلّ على التقييد.

وبالنسبه لتقييد إطلاقات القرآن بواسطه الحديث هو مسلّم وقطعى، لأنّ الكثير من أحكام القرآن ذكرت بصوره كليّه وجاءت الأحاديث وذكّرت الجزئيات والتفاصيل، وفى قسم العبادات يتحدّث القرآن بصوره كليّه عن الصلاه والصوم والحجّ وغيرها، وفى

باب المعاملات بشكل كلى عن حليه البيع وحرمة الربا، وغير ذلك من المعاملات، ففي جميع هذه الموارد تقوم

١- سورة البقره، الآيه ١٨٣.

٢- سورة البقره، الآيه ١٨٤.

٣- الإحكام فى أصول الأحكام، ج ١ و ٢، ص ٥٢٥.

٤- سورة النساء، الآيه ١١.

٥- دعائم الإسلام، ج ٢، ص ٣٨٦، ح ١٣٧٥؛ مستدرک الوسائل، ج ١٧، ص ١٤٦، ح ٢٠٩٩٨.

٦- سورة البقره، الآيه ٢٧٥.

٧- سنن أبى داود، ج ٢، ص ١١٩، ح ٣٣٧٦؛ الموطأ، ج ٢، ص ٦٤٤.

ص: ١٧٦

الروايات والأحاديث الشريفه ببيان كيفيه وشروط الحكم وأجزائه وموانعه، وبالتالي فهى تعمل على تقييد تلك الإطلاقات.

الدليل الحاكم والمحكوم: الدليل الحاكم هو الدليل الناظر إلى الدليل المحكوم ويعمل على توسيع أو تضيق دائره موضوع الدليل المحكوم. والدليل الحاكم وإن كان ناظراً بحسب الظاهر إلى الدليل المحكوم، ولكنّه فى الواقع يعمل على نفى أو إثبات الحكم بلسان التضييق أو توسيع الموضوع، ونذكر هنا مثالين على ذلك:

إنّ الله حرّم الربا فى القرآن: «وَحَرَّمَ الرِّبَا» (١) فى حين أنّه ورد فى الروايه:

«لا ربا بين الوالدِ والوَلدِ» (٢)

فهذه الروايه تعتبر دليلاً حاكماً، والآيه الشريفه دليلاً محكوماً، لأنّ موضوع الدليل المحكوم «الربا» قد تمّ تحديده بواسطه الدليل الحاكم «الروايه» فهذه الروايه وإن كانت بحسب الظاهر تنفى موضوع الربا، ولكنّ المراد من ذلك رفع حرمة الربا، وعلى هذا الأساس فإنّ الحكم يقيد فى الواقع، ولكنّه بلسان نفى موضوع الربا المنحصر بأن لا يكون طرفى الربا الوالد أو الولد.

مثال آخر: إنّ القرآن يشترط فى صحّه الصلاه أن يتوضأ المصلّى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ...» (٣) فى حين أنّه ورد فى الروايه وهى عبارته عن الدليل الحاكم:

«الطَّوْفُ بِالْبَيْتِ صَلَاةٌ» (٤)

هنا نرى أنّ الدليل الحاكم هذا يوسّع دائره موضوع الدليل المحكوم وهو (الصلاه) فيعتبر أنّ الطواف من مصاديق الصلاه، ولكنّها فى الحقيقه تثبت الحكم الوضعى وهو اشتراط الطهاره لغير الصلاه (الطواف) والملاك فى الحكومه هو أنّه لو لم يكن الدليل المحكوم موجوداً فإنّ الدليل الحاكم يكون لغواً (٥).

وبعبارة أوضح: أنّه عندما تقول الروايه:

فإنَّ مفهومها هو أنَّ المخاطب قد سمع بالصلاة وأحكامها، فتريد هذه الرواية أن تفهم المخاطب بأنَّ تلك الأحكام التي وردت في الصلاة فإنَّها تجرى في الطواف، لا أنَّ الطواف هو مصداق الصلاة واقعاً.

الدليل الوارد والمورود: الدليل الوارد هو الذي يعين المصداق الواقعي والحقيقي للدليل المورود، أو ينفي مصداقاً معيَّناً منه.

ومثال ذلك أدلّه حجّيته خبر الواحد، فإنَّها وارده على دليل البراءة العقلية (قبح العقاب بلا بيان) لأنَّها تعتبر بياناً للحكم الشرعي، فلا يبقى موضوع للبراءة حينئذٍ (٤)، بمعنى أنّه مع وجود خبر الواحد الذي يدلُّ على حكم معيّن فإنَّ البيان الإلهي يتمُّ بذلك ولا يمكن للمكلف التمسك حينئذٍ بقاعده (قبح العقاب بلا بيان).

الدليل المجمل والمبيّن: الخطاب المجمل هو ما لم تكن دلالاته واضحة، ومقصود المتكلم غير مبيّن بشكل جليّ، وأمّا الدليل المبيّن فهو ما كانت دلالاته واضحة وبيّنه، وبذلك يشمل النصّ والظاهر. على سبيل المثال الآية تقول: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (٧) ولا يتبيّن منها موضع الحدّ لليد وأنَّها من أيّ مكان يجب قطعها، لأنَّ اليد تطلق على نهايه الأصابع إلى الكتف وفيها مفاصل متعدّده، ويصدق على كلّ منها يد، ولم

١- سورة البقره، الآية ٢٧٥.

٢- وسائل الشيعة، ج ١٢، الباب ٧ من أبواب الربا.

٣- سورة المائده، الآية ٦.

٤- عوالي اللئالي، ج ٢، ص ١٦٧، ح ٣.

٥- الرسائل (فرائد الأصول)، ص ٤٣٢.

٦- المصدر السابق.

٧- سورة المائده، الآية ٣٨.

ص: ١٧٧

يذكر القرآن في مكان آخر موضع القطع، ولذلك ينبغي غ الرجوع إلى الأحاديث لبيان الإجمال في هذه الآية ليتّضح حدّ القطع. فالدليل الأوّل هو المجمل والدليل الثاني هو المبيّن.

المفهوم والمنطوق: عندما يفهم المعنى من اللفظ بصورة مباشرة ويكون اللفظ ناظراً إلى ذلك المعنى بشكل مباشر، فإنَّ ذلك يسمّى المنطوق، وأمّا لو لم يفهم المعنى من اللفظ بصورة مباشرة بل كان لازماً للمنطوق ويستفاد من ذلك اللفظ بشكل تلوحيّ، فإنَّه يسمّى اصطلاحاً بالمفهوم، مثلاً عندما يقال: إنّ للزوجه حقّ النفقه إذا أمكنت من نفسها، فمفهومه أنّه إذا كانت ناشراً فليس لها حقّ النفقه.

أقسام المفهوم:

وينقسم المفهوم إلى قسمين: فإذا كان الحكم في المفهوم والمنطوق متوافقين، فيقال له حينئذٍ «المفهوم الموافق» وهو بدوره على قسمين أيضاً: فأحياناً يدلّ اللفظ على المفهوم بالأولوية، وحينئذٍ يطلق عليه مفهوم الأولوية، من قبيل: «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» (١) الذي يدلّ على حرمة البذاء وحرمة السبّ للأب والأم بالدلالة المفهومية، لأنه عندما يدلّ منطوق الآية على أى كلام يستوجب الإساءة للأب الأم، فمفهومها يدلّ بطريق أولى على حرمة السبّ أو الضرب، وأحياناً تكون الموافقة متطابقه الدلالة من قبيل موارد القياس المنصوص العله (٢)، مثل «لا تشرب الخمر لأنه مسكر» فمفهومها أنّ كلّ نوع من الشراب الذي يورث السكر حرام.

وإذا كان الحكم في المفهوم مخالفاً للحكم في المنطوق، فيطلق عليه مفهوم «المخالفه» وذلك بدوره ينقسم إلى سته أقسام: مفهوم الشرط مثل ما تقدّم آنفاً من مثال نفقه الزوجه، مفهوم الوصف، مفهوم الغايه، مفهوم الحصر، مفهوم العدد، ومفهوم اللقب.

وفي الحقيقة فإنّ البحث في حجّيه المفاهيم هو بحث في وجود المفهوم، أى أنه يبحث هل للجمله الشرطيه مفهوم كما يمكن استنباط الحكم الشرعيّ منها، أم لا؟ (٣)

ولا شكّ في حجّيه مفهوم الموافقه، وسيأتى في بحث أنواع القياس، الكلام في ذلك. وأمّا بالنسبه للمفهوم المخالف وأقسامه، فهناك بحوث مفضّله وأدلّه على نفى أو إثبات حجّيه بعضها وعدم حجّيه البعض الآخر من هذه المفاهيم، ويمكن مراجعه الكتب المفصّله في أصول الفقه في هذا الموضوع (٤).

الناسخ والمنسوخ: النسخ هو رفع الحكم الثابت بسبب مرور الزمان. وهناك اتفاق بين المسلمين على وقوع النسخ في القرآن، ففي سوره البقره تصرّح الآيه بنسخ الحكم السابق للقبله وتغييرها من بيت المقدس إلى الكعبه والمسجد الحرام (٥). وهناك آيات اخرى تؤيد وقوع النسخ في القرآن، من قبيل الآيه «مَا نَسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا» (٦).

وفي مثل هذه الموارد من النسخ في القرآن الكريم هناك اختلاف بين الفقهاء والمفسرين؛ فبعضهم وسّع

١- سوره الاسراء، الآيه ٢٣.

٢- اللباب في أصول الفقه، ص ١٥٩ و ١٦٠.

٣- أنوار الأصول، ج ٢، ص ٢٠.

٤- انظر: كفايه الأصول، ج ١، ص ٣٠٠ - / ٣٣١؛ أنوار الأصول، ج ٢.

٥- سوره البقره، الآيه ١٤٢.

٦- سوره البقره، الآيه ١٠٦.

دائره النسخ في القرآن ليشمل جميع موارد التخصيص والتقييد، والبعض الآخر يرى تحديد النسخ فقط في مورد واحد وهو آيه النجوى (الآيتان ١٢ و ١٣ من سوره المجادله) ويعدها مصداق نسخ القرآن بالقرآن (١).

٢. عدم إمكان نسخ القرآن بخبر الواحد

يرى أكثر علماء الإسلام جواز نسخ القرآن بالخبر المتواتر. وعلماء المذهب الشافعي وأكثر أهل الظاهر لا يجيزونه (٢)، وأما نسخ القرآن بخبر الواحد، فهو ممنوع عند علماء الشيعة وأهل السنّة، لأنّ النسخ يعتبر أمراً مهماً ونادراً، وفي صورته وقوعه، ينبغي أن يكون بشكل متواتر أو متظافر أو مقترن بالقرائن القطعيّة، بخلاف التخصيص والتقييد اللذين يعتبران من الأمور المتداوله والسائده، وهناك جماعه استثنوا من هذه المسأله صورته واحده وقالوا: إنّ نسخ القرآن بخبر الواحد ممكن فقط في زمان حياه نبيّ الإسلام صلى الله عليه وآله (٣).

يقول المرحوم العلامة الحلّي في «المنتهى»: «لا يجوز نسخ المقطوع به، قرآناً كان أو سنّه متواتره، بخبر الواحد، لأنّ المقطوع به أقوى، فالعمل به متعين عند التعارض» (٤).

٣. إمكان تخصيص وتقييد القرآن بالحديث

إنّ القرآن يستوعب في طياته الكليات والخطوط الأساسيه للمسائل والأحكام، ولذلك فمن أجل تحصيل الجزئيات والشروط والقيود، ينبغي التوجه للسنّه وما ذكره رسول الله صلى الله عليه وآله في شرح وتفسير هذه الآيات، مثلما ما ذكره القرآن عن الصلاه عبارته عن عناوين كليته من قبيل: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» (٥)، «اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ» (٦)، «حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ» (٧) وأما كيفيته أداء الصلاه وشروطها وأجزائها وقواطعها وموانعها، والمستحبات والمكروهات فيها، ومقدماتها، وعشرات الفروع الأخرى في الصلاه، فإنّها لا تفهم من الآيات القرآنيه، وإن ذكرت الآيات بعض الفروع والجزئيات بشكل محدود، من قبيل الآيه: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» (٨) (وأشال ذلك) ولكن من الواضح أنّ هناك مسائل كثيره جداً في الوضوء والصلاه ينبغي لفهمها مراجع الروايات الشريفه.

على هذا الأساس بحث العلماء هذا الموضوع وهو:

هل يمكن تخصيص أو تقييد عموم أو إطلاق القرآن بخبر الواحد؟

إنّ أغلب فقهاء الإسلام يرون جواز تخصيص وتقييد القرآن بخبر الواحد. وهناك جماعه قليله من أهل السنّه منعوا ذلك. وقد توقّف القاضي أبوبكر الباقلاني في هذه المسأله، وذهب بعض إلى التفصيل، منهم: عيسى بن أبان، حيث قال: إذا كان العام القرآني قد تمّ تخصيصه سابقاً بدليل قطعيّ أي القرآن والخبر المتواتر أو الخبر المحفوف بالقرينه القطعيه والدليل العقلي والقطعي، فحينئذٍ يجوز تخصيصه بخبر الواحد وإلّا لا يجوز (٩). ويمكن القول لإثبات جواز تخصيص

١- البيان لآيه الله الخوي، ص ٣٠٣ - ٤٠٦.

٢- الإحكام في أصول الأحكام، ج ٣ و ٤، ص ١٣٨.

٣- روضه الناظر لابن قدامه، ج ١، ص ٢٤٣.

٤- منتهى المطلب، ج ٢، ص ٢٢٨.

٥- سورة البقره، الآيه ٤٣.

٦- سورة البقره، الآيه ٤٥.

٧- سورة البقره، الآيه ٢٣٨.

٨- سورة المائده، الآيه ٦.

٩- الإحكام فى أصول الأحكام، ج ١ و ٢، ص ٥٢٥.

ص: ١٧٩

وتقييد القرآن بخبر الواحد أنه:

فى بعض الآيات ورد أنّ النبىّ الأكرم صلى الله عليه و آله مبين للقرآن، حيث تقول الآيه:

«وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ...» (١).

فهذه الآيه تدلّ على حجّيه كلام النبىّ صلى الله عليه و آله فيما يتّصل بتبيين الآيات القرآنيه، سواء كان بصوره خبر متواتر أو خبر واحد، ولا يختصّ تبين النبىّ صلى الله عليه و آله فى دائره متشابهات القرآن، بل إذا كان التبيين (بصوره تخصيص وتقييد) بالنسبه لظواهر القرآن فهو حجّه أيضاً. فالتخصيص والتقييد يعدّان نوعاً من البيان. وبيان أهل البيت عليهم السلام أيضاً ملحق ببيان النبىّ صلى الله عليه و آله وهو حجّه أيضاً. والدليل على هذا الإلحاق هو ما ورد فى حديث الثقلين وسائر الأدلّه حيث أنّ أهل البيت عليهم السلام صرّحوا بأنّ ما نقوله هو ما وصل إلينا من النبىّ صلى الله عليه و آله (٢). وقد قامت سيره أصحاب النبىّ صلى الله عليه و آله والمسلمين على أنّهم يأخذون جزئيات وتفاصيل أخبار الآحاد من الثقات الذين يروونه عن النبىّ الأكرم صلى الله عليه و آله.

وهنا يثار سؤالان:

١. إنّ القرآن يعتبر حجّه قطعيه وصادر من الله تعالى بلا شك، وأمّا خبر الواحد فليس بحجّه قطعيه، ولا يجوز عقلاً ترك الدليل القطعيّ بسبب وجود دليل غير قطعيّ، وعليه فلا يصحّ ترك عمومات ومطلقات القرآن بسبب خبر الواحد.

الجواب: إنّ القرآن قطعيّ الصدور، ولكن من حيث الدلاله فإنّ عموماته وإطلاقاته غير قطعيّه، وهى حجّه من باب حجّيه الظواهر، والظواهر إنّما تكون حجّه فى ما إذا لم تقم قرينه على خلافها.

٢. تقدّم سابقاً أنّ روايات (عرض الحديث على الكتاب) تقتضى ردّ ما كان مخالفاً للقرآن من هذه الروايات، فإذا كان خبر الواحد مخصّصاً للعامّ القرآنيّ فإنه يعدّ مخالفاً للقرآن، ويجب طرحه واجتنابه!

الجواب: إنّ عرف العقلاء لا يرى أنّ الدليل الخاصّ مخالف ومعارض للعامّ، بل هو مبين له ويعدّ قرينه على المراد منه، ولذلك ففى كلّ مورد تكون النسبه بين الدليلين العموم والخصوص، فإنّ قواعد باب التعارض لا تجرى هنا، لأنّ هذين الدليلين لا يعدّان متعارضين.

الدليل الثالث فى عمله استنباط الأحكام، الإجماع.

وهذا الدليل يعتبر دليلاً مهماً جداً فى نظر أهل السنّه ويرون مشروعيتّه الخلافه منوطه بمشروعيه الإجماع (رغم وجود كلام كثير فى وجود الإجماع فى هذه المسأله). وقد سبق فى بحث منابع الاستنباط أنّه نقل عن ابن تيميه أنّه يرى أنّ الإجماع يغنى المجتهد عن جميع الأدلّه الأخرى حتّى الكتاب والسنّه، حيث يجب القول فى صورته التعارض مع الإجماع بنسخهما أو تأويلهما. ويقول: وبسبب أهميته الإجماع لدى أهل السنّه، قيل عنهم «أهل السنّه والجماعه» (٣). وأمّا فقهاء مدرسه أهل البيت عليهم السلام فلم يروا فى الإجماع، وبدايه نستعرض نظر أهل السنّه فى هذه المسأله وأدلتهم بشكل موجز، ثمّ نستعرض نظر فقهاء مدرسه أهل البيت عليهم السلام فى هذه المسأله.

١- سوره النحل، الآيه ٤٤.

٢- الكافى، ج ١، ص ٥٣.

٣- مجموعه فتاوى ابن تيميه، ج ٣، ص ٣٤٦.

ص: ١٨٠

نظر أهل السنّه فى الإجماع:

هناك تعاريف مختلفه للإجماع من قِبل أهل السنّه من قبيل: «اتّفاق جميع أفراد الأئمّه الإسلاميه»، (١) «اتّفاق أهل الحلّ والعقد»، (٢) و «اتّفاق جميع المجتهدين بعد رحله النّبى صلى الله عليه وآله» (٣)، «اتّفاق مجتهدى عصر معين من أئمّه محمّد صلى الله عليه وآله بعد رحلته على أمر من أمور الدين»، (٤) «اتّفاق أهل المدينه»، «أهل مكّه» «أهل الحرمين» (٥) و

والمهمّ هنا، البحث فى دليلهم على حجّيه الإجماع، فالسؤال الذى يثار هنا هو أنّ اتّفاق نظر بعض الناس أو جميع المسلمين (على اختلاف التعاريف) كيف يمكنه الكشف عن الحكم الإلهي، وخاصّه وضعه فى عرض الكتاب والسنّه وبشكل مستقلّ عنهما؟ بل إنّ البعض يرى أنّ الإجماع أقوى منهما، وبعبارة أخرى، ما هى الملازمه بين الإجماع والحكم الإلهي؟

هنا ذكر علماء أهل السنّه أدلّه مختلفه على حجّيه الإجماع بعنوانه دليلاً مستقلّاً، وخلصه ما ذكر هو:

هناك بعض الآيات القرآنيه التى تدلّ على حجّيه الإجماع، من قبيل الآيه ١١٥ من سوره النساء حيث تقول: «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا».

قالوا: لا- شك في أنّ مخالفه النبي الأ-كرم صلى الله عليه و آله لوحدها تستوجب العقوبه الإلهيه، وعليه فإنّ أتباع غير سبيل المؤمنين لوحده أيضاً يستوجب العقوبه، وإلّا فلا- معنى للجمع بين مخالفه النبي صلى الله عليه و آله ومخالفه المؤمنين في الآيه (٤).

وأحياناً يستدلون بالآيه ٥٩ من سوره النساء التي تقول: «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ» (٧) ومفهوم هذه الآيه أنّه عندما يكون هناك توافق في الرأي ولا يوجد نزاع في البين فلا يجب الرجوع إلى الله ورسوله، وهذا يعني حجّيه الإجماع.

وأحياناً أخرى يستدلون بالحديث النبوي المعروف الذي أورده ابن ماجه في سننه، أنّ النبي قال:

«إِنَّ أُمَّتِي لَا تَجْتَمِعُ عَلَيَّ ضَلَالَةً» (٨)

وفي حديث آخر يقول النبي صلى الله عليه و آله:

«سَأَلْتُ اللَّهَ أَنْ لَا يَجْمَعَ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ فَأَعْطَانِيهَا» (٩).

ولكن مخالفي الإجماع على أساس كونه دليلاً مستقلاً ناقشوا في جميع هذه الأدله، وقالوا: أمّا الآيه الأولى فلا تشير إلى أمرين، بل تؤكد على أنّ أتباع غير سبيل المؤمنين إنّما هو تأكيد لمخالفه النبي، لا أنّه أمر مستقلّ عن مخالفته، لأنّ المؤمنين يتحرّكون دائماً في طريق النبي الأ-كرم صلى الله عليه و آله. (ويستفاد هذا الجواب من كلام الغزالي في «المستصفى» أيضاً) (١٠). مضافاً إلى ذلك، فإنّ المراد من تبعيه غير سبيل المؤمنين، إنكار الإسلام والإيمان، وهذا الأمر لا يتعلق بالمسائل الفرديه والفقهيّه.

ومع غضّ النظر عن جميع ذلك، فإنّ الإجماع إنّما يكون حجّيه فيما لو اختار جميع المسلمين بدون استثناء طريقاً معيّناً، هذا الأمر لا يحلّ مشكله للفقهاء.

١- المستصفى ج ١، ص ١٧٣.

٢- الإحكام في أصول الأحكام، ج ١ و ٢، ص ٢٥٤.

٣- التفسير الكبير للفخر الرازي، ج ٩، ص ١٥٠.

٤- المذهب في أصول الفقه المقارن، ج ٢، ص ٩٠٠.

٥- انظر: أنوار الأصول، ج ٢، ص ٣٩٣.

٦- الكشاف، ج ١، ص ٥٦٥؛ أحكام القرآن للجصاص، ج ٢، ص ٣٩٦.

٧- الإحكام في أصول الأحكام، ج ١ و ٢، ص ١٩٨.

٨- سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ١٣٠٣، ح ٣٩٥٠.

٩- مسند أحمد، ج ٦، ص ٣٩٦.

١٠- المستصفى، ج ١، ص ١٣٨.

وأما الآيه الثانيه فهي ناظره إلى مورد الاختلاف وتأمير المؤمنين في موارد الاختلاف والنزاع أن يرجعوا فيها إلى الله ورسوله ويطلبوا الحكم في هذه المسائل، وهذا المعنى لا يتعلّق بالمسائل الفقهيّه.

مضافاً إلى ذلك، فلو أنّنا قبلنا دلالة هذه الآيه على حجّيه الإجماع، فإنّ الإجماع المراد منها يقتضى مشاركة جميع المؤمنين فيه.

وأما بالنسبه للروايه، فبعض ناقش في صحّحه سندها، ويتّضح ذلك من خلال مراجعه شرح «النووي» على صحيح مسلم (1).

ومن حيث الدلاله، فإنّ الضلاله في هذه الموارد تعني غالباً، الانحراف عن أصول الدين، ولذلك فإنّ هذا التعبير لا يستعمل في مورد فقهيّ ومسأله فقهيّه معيّنه، ولا يقال: إنّ ذلك الفقيه قد سار في خطّ الضلاله.

مضافاً إلى ذلك، فعلى فرض التسليم بالسند والدلاله وعدم المناقشه فيهما، فإنّ حجّيه الإجماع إنّما تكون في مورد يتفق فيه جميع أفراد الأئمه على شىء وحينئذ يثبت بالإجماع، وأما على أساس التعاريف الأخرى للإجماع (كإجماع أهل المدينة، وإجماع أهل الحلّ والعقد) فإنّه لا ينسجم معها.

وبالطبع فإنّ علماء الإماميه يرون حجّيه توافق آراء جميع أفراد الأئمه، لأنّ المعصوم أحد أفراد هذه الأئمه، وبعنوان أنّه أفضل أفراد الأئمه، وحتىّ أنّ اتفاق نظر علماء الإماميه إنّما يكون حجّيه، لأنّه كاشف عن رأى المعصوم كما سيأتى بيانه.

نظر الإماميه في الإجماع:

يتبين ممّا تقدّم أنّ الإماميه لا يرون في الإجماع دليلاً مستقلاً للحكم الشرعيّ، إلّا من جهه كون، كاشفاً عن رأى المعصوم، لأنّه:

أولاً: إنّ اتفاق نظر الفقهاء الذين يعتبرون أنفسهم أتباع أئمّه أهل البيت عليهم السلام ومقيدين بأنهم لا يفتون بشىء بدون دليل، فإنّ ذلك يستلزم وجود رأى المعصوم في قولهم.

ثانياً: مع وجود اتفاق الرأى بين الفقهاء، يحصل للفقيه حدس يقينيّ برأى المعصوم، لأنّه عندما توجب فتوى فقيه معيّن الظنّ لفقيه آخر بالحكم الشرعيّ، فإنّ فتوى جميع الفقهاء تنتهى إلى القطع واليقين.

ثالثاً: عندما لا يكون لدينا أىّ مستمسك للحكم الشرعيّ (دليل أو أصل) فإنّ اتفاق نظر العلماء يمكنه أن يعكس وجود دليل معتبر لديهم، ويشير إلى أنّ هذا الحكم قد أخذ عن المعصوم بلا واسطه أو بوسائط لم تصل إلينا، بل إنّ بعض العلماء يرون في اشتهاه مسأله بين الفقهاء القدماء، حجّيه على الحكم الشرعيّ.

واللافت للنظر أنّ علماء الإماميه عندما يعبرون عن هذا الإجماع، بالإجماع الحدسىّ فإنّ ذلك لا يعنى الظنّ والتخمين، بل مرادهم أنّ العلم واليقين لم يحصل من طريق الحدس بل من الحدس.

(د) دليل العقل

الرابع من منابع الاستنباط المتفق عليها إجمالاً، دليل العقل. بالرغم من وجود اختلاف بين فقهاء الإسلام في موقفهم من دليل العقل، وسنرى وجود منهجين متميزين لدى أهل السنّة في عملية الاستنباط بدليل العقل بعنوان: «أصحاب الحديث» و «أصحاب

١- شرح صحيح مسلم للنووي، ج ١٣، ص ٦٧.

ص: ١٨٢

الرأى» وكلّ من هاتين الطائفتين تنتقد مسلك ونهج الطائفة الأخرى وتنكر طريقتها(١). والأساس الذى تعتمد عليه الطائفة الأولى للاستنباط، هو الأدلة النقلية وخاصّة الحديث وسيره السلف الصالح، وقول الصحابه (وبالطبع فإنّ هذين يرجعان إلى الحديث الشريف).

ولكنّ الطائفة الثانية ترى أنّ عدد الأحاديث المعتبره التى يمكنها أن تستجيب لجميع الحاجات والمسائل الفقهيّه، قليلة جداً، ولذلك فلا سبيل لنا لتحصيل الأحكام الشرعيّه سوى التمسك بغير الكتاب والسنّه.

وقيل: إنّ أبا حنيفة يرى أنّ من بين جميع الأحاديث المرويّه عن رسول الله صلى الله عليه وآله فإنّه لا يوجد سوى سبعة عشر حديثاً موثقاً(٢) ولذلك فإنّ أكثر الموارد الفقهيّه المجهوله ينبغى الكشف عن الحكم الشرعيّ فيها بأدوات الرأى والاجتهاد والقياس.

والكثير من أهل السنّه ذهبوا إلى أنّ أدلّه الأحكام أربعه: الكتاب والسنّه والإجماع والقياس(٣). وبعضهم عبّر عن الدليل الرابع ب «القياس والاجتهاد»(٤) وبعض آخر عبّر عنه بدليل «العقل والاستصحاب»(٥). ويبدو أنّ هؤلاء العلماء يرون دليل العقل مرادف للقياس والاستحسان وأمثال ذلك.

ولم تطرح المسائل العقليه التى تتصل بعملية الاستنباط فى أصول الفقه لدى أهل السنّه بشكل بحث تحليلي، وما ذكر من المباحث العقليه فى أصول الفقه لعلماء الشيعة المتأخرين، فإنّ أهل السنّه ذكروه بشكل متناثر وفى مسائل معيّنه، من قبيل:

«إنّ المعتزله يقولون بحسن الأفعال وقبحها» و «جماعه من المعتزله يقولون: إنّ الأفعال على الإباحه» و «ما لا يتم الواجب إلّاه هل يوصف بالوجوب»

(وهو بحث مقدّمه الواجب) و

«يستحيل أن يكون الشىء واجباً وحراماً»

(أى اجتماع الأمر والنهى) و

«استحاله تكليف الغافل والناسي» و «سقوط الحرج عن الخلق» و «سقوط التكليف عن العاجز»

وغير ذلك، ولكن قلما نجدهم يهتمون ببحث تقسيمات حكم العقل أو ملاك حججه العقل وكيفيه الاستنباط من دليل العقل.

في البدايه نرى من اللازم الإشاره إلى السير التاريخي لهذا البحث بين فقهاء مدرسه أهل البيت عليهم السلام ثم نستعرض آخر التحقيقات والدراسات في هذا المجال.

إن بعض القدماء لم يبحثوا دليل العقل، والبعض الآخر من الذين بحثوا هذا الموضوع، فإنه، أولًا: هناك إبهام وغموض في كلماتهم حول مكانه دليل العقل في عمليه الاستنباط، فبعض ذهب إلى أنه طريق التوصل إلى القرآن والسنة (٤). وبعض آخر ذهب إلى أن دليل العقل يقع في طول الكتاب والسنة والإجماع، وقالوا: إذا فقدت هذه الأدله الثلاثة فإنه سينتقل إلى دليل العقل (٧).

ثانيًا، إن المصاديق غير معلومه من كلمات القدماء، لذا فسّير بعضهم هذا الدليل بالبراءه الأصلية و «الاستصحاب» وبعض آخر اكتفى بالاستصحاب.

وفي القرون التاليه نرى أن الفقهاء قد اهتموا بتنقيح

١- تأويل مختلف الحديث، ص ٥١ وما بعده و ص ٧٣.

٢- تاريخ ابن خلدون، ج ٢، ص ٧٩٦ (الفصل السادس، علوم الحديث).

٣- فواتح الرحموت، ج ٢، ص ٢٤٦؛ المهذب في أصول الفقه المقارن، ج ٢، ص ٩٥٦.

٤- المعتمد في أصول الفقه للبصرى المعتزلى، ج ٢، ص ١٨٩.

٥- المستصفي ج ١، ص ٢١٧.

٦- أوائل المقالات للشيخ المفيد، ص ١١؛ كنز الفوائد للكرجكي، ص ١٨٦.

٧- السرائر لابن إدريس، ص ٢.

ص: ١٨٣

هذا الموضوع، فقسّموا الدليل العقلي إلى قسمين:

١. ما يكون متوقفًا على وجود الخطاب من جانب الشارع، حيث ينحصر ذلك في «لحن الخطاب» (وهو دلالة العقل على إلغاء الخصوصيه) وفحوى الخطاب (مفهوم الأولويات) ودليل الخطاب (مفهوم المخالفه).

٢. ما يتوصل إليه العقل بوحده وبدون وجود خطاب ودليل لفظي من الكتاب والسنة، وهو عباره عن المسأله المعروفه بالحسن والقبح العقليين (١).

وقد أكمل الشهيد الأول في كتابه (الذكرى هذين القسمين، وأضاف إلى القسم الثاني مباحث البراءه الأصلية، والأخذ بالأقل في

دوران الأمر بين الأقل والأكثر، والاستصحاب (٢).

وأما الأصوليون المتأخرون، فإنهم طرحوا دليل العقل بشكل أشمل وأكثر وضوحاً، حيث تابَعوا البحث في هذا الموضوع في مرحلتين أساسيتين:

المرحلة الأولى موارد ومصاديق دليل العقل؛ وبالطبع فإن هذه المصاديق هي التي تنتهي إلى الحكم الشرعي (بحث صغروي).
المرحلة الثانية: أدله حجته دليل العقل (بحث كبروي).

المرحلة الأولى موارد ومصاديق حكم العقل

البحث في هذه المرحلة هو بحث صغروي، ويعلم منه تعيين مصاديق دليل العقل، فقالوا: إن دليل العقل يمكنه أن يكون دليلاً على الحكم الشرعي في ثلاثه موارد:

١. ما يتصل بالعلل ومبادئ الأحكام الشرعية.

٢. ما يتصل بالأحكام الشرعية نفسها.

٣. ما يتصل بمعلومات الأحكام الشرعية (٣).

وستأتي أمثله لكل مورد منها لاحقاً.

المقام الأول: الأحكام العقلية التي ترتبط بالعلل ومبادئ الأحكام

فذكروا في هذا المجال:

أولاً: وجود حسن وقبح للأفعال الاختياريه للإنسان، مع غض النظر عن أمر الله تعالى؛ يعني أن بعض أفعال الإنسان من حيث العقل جديره بالتقدير

(ما ينبغي أن يفعل)

بحيث إن الفاعل إذا أتى بالفعل يستحق المدح، والترك يستحق الذم، وبعض آخر من الأفعال

(ما لا ينبغي أن يفعل)

وأن العقلاء يذمون فاعلها. (ومثلوا للأولى بمسأله العدل وللتانية بمسأله الظلم).

ثانياً: هناك ملازمه عقليه بين حكم العقل بالحسن والقبح وحكم الشرع أيضاً، وبالطبع هنا يوجد بحث ثالث هو: هل أن القطع

الحاصل من هذه الملازمه يقوّه الشارع ويراه حجّه؟ وهذا يرتبط بالبحث الكبروى الذى سنبحثه لاحقاً.

فى البحث الأوّل: فإنّ الأشاعره أنكروا الحسن والقبح العقليين. وذهبوا إلى أنّ الحسن والقبح من الأمور الاعتباريه الشرعيه، وقالوا: إن الفعل

(الحسن ما حسّنه الشارع والقبيح ما قبحه الشارع)

، وذكروا أنّ النسخ فى الشرعيه يقوم على أساس هذه المسأله. وقالوا: إنّ الشارع على هذا الأساس يوجب فعلاً معيناً ثم يحرمه (٤)، ولكنّ «العدليه» يرون وجود الحسن والقبح

١- المعتبر للمحقق الحلى، ص ٦.

٢- الذكرى (مقدمه)، ص ٥.

٣- أنوار الاصول، ج ٢، ص ٤٩٥.

٤- شرح المقاصد للتفتازانى، ج ٤، ص ٢٨٢؛ سير تحليلى لكلام أهل السنّه، من الحسن البصرى إلى أبى الحسن الأشعري، ص ٣٦٨.

ص: ١٨٤

فى ذات الأفعال وأنّ الشارع أمر بما هو حسن ونهى عمّا هو قبيح (١). ولا يمكن أن يقترن الشارع وجوب أو إباحه الظلم وتحريم العدل أو كراهته أو إباحته.

وفى البحث الثانى: فإنّ «الأخباريين» أنكروا وجود ملازمه عقليه بين حكم العقل بالحسن والقبح وحكم الشرع بالوجوب والحرمه. فقالوا: على فرض أنّ العقل يدرك حسن الأفعال وقبحها، فإنّه لا يلزم من ذلك عقلاً أنّ الشارع يجب عليه الحكم طبقاً لحكم العقل، ومن بين الأصوليين الذين وافقهم على هذا الرأى هو صاحب (الفصول) (٢).

وقد استدّلوا لإثبات مدّعاهم بعدّه أدلّه، منها: أنّهم قالوا: إنّ العقل لا يحيط بجميع فلسفه الأحكام وعللها.

ولعلّ هناك جهه من المصالح والمفاسد فى ذلك الحكم خفيت على العقل. إذن لا يمكن استنتاج وجود ملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع.

مضافاً إلى ذلك فهناك موارد كثيره يبيّن فيها الشارع حكمه ولكن لا توجد مصلحه فيها. مثل الأوامر الامتحانيه، وكذلك الموارد التى توجد فيها مصلحه ولكن يوجد فيها حكم شرعى، مثل المصلحه فى المسواك حيث قال النبى:

«لولا أن أشقّ على أمتى لأمرتهم بالسواك» (٣).

وهكذا نرى فى موارد كثيره وجود ملاك فى بعض أفراد الحكم، فى حين أنّ الحكم الشرعى يتعلّق بجميع الأفراد. مثل وجوب

العدّه من أجل حفظ النسب.

وفى رأى الأخباريين أنّ جميع هذه الموارد تعدّ شاهداً على نفي الملازمه العقليه بين حكم الشرع والعقل.

وقيل فى جواب الأخباريين: إنّ الشارع هو من العقلاء بل رئيس العقلاء، فلا معنى أن لا يحكم بما اتّفتت عليه آراء العقلاء وكان من الأمور التي يتوقّف عليها حفظ النظام أو بقاء النوع الإنسانى، بل فى صورته حكمه بذلك فهو خلاف الحكمه، أو يتبين منه أنّ ذلك المورد لا يتفق عليه جميع العقلاء، ولا معنى لأن يستقلّ العقل بحكم معين وتكون جميع جوانب العمل واضحه للعقل وفى نفس الوقت ندعى أنّ بعض جهات الحكم خفيت علينا (٤). وبالنسبه للمصلحه فى المسواك فإنّها تقترن بالمشقه الموجوده فى هذا العمل، وهى جزء من الملازمه، أى أنّ العله التي طلبها الشارع من هذا العمل ولم يأمر به هو (المشقه)، وأمّا الأوامر الامتحانيه فليست من مصاديق الأمر الحقيقى لكى يلزم منها تبعيتها للمصلحه، بالرغم من أنّ مقدمات الأوامر الامتحانيه تتمتع بالمصلحه ويتعلّق بها الأمر الحقيقى (٥).

وأمّا مسأله العدّه، فيكفى فيها وجود المصلحه النوعيه لكى يكون الحكم شاملاً لجميع موارد العدّه على النساء، وخاصه أنه مع عدم امتياز الموارد عن بعضها (٦) فإنّ من الصعب تشخيص أيها يملك المصلحه «حفظ النسب» وأيها لا يملك هذه المصلحه.

والخلاصه أنّ هذه الموارد والأمثله لا يوجد فيها حكم العقل، أو أنّه غير مبين بشكل صحيح، وإلّا فبعد أن يقطع العقل بالحكم فإنّ مخالفه الشارع له غير ممكنه.

١- مصباح الأصول، ج ٣، ص ٣٤.

٢- الفصول الغرويه، ص ٣١٩؛ أصول الفقه، ج ١، ص ٢٣٦.

٣- الكافى، ج ٣، ص ٢٢، ح ١.

٤- أجود التقريرات، ج ٢، ص ٣٨.

٥- المصدر السابق.

٦- المصدر السابق.

ص: ١٨٥

المقام الثانى: الأحكام العقليه فى دائره حكم الشرع

وهذا المقام يتصل بالموارد التي لا يحكم فيها العقل بشكل مستقل، بل يوجد فى بدايه الأمر حكم شرعى له يستعان به لإثبات حكم شرعى آخر. على سبيل المثال: إذا ثبت وجوب عمل معين (ذو المقدمه) فالعقل يحكم بوجود ملازمه بين وجوب ذلك العمل ووجوب مقدمته، وبالتالي يمكن القول: إنّ تلك المقدمه واجبه شرعاً.

وفى هذا المقام ذكروا سبع مسائل فيما يخصّ هذا الموضوع، أى سبعة موارد يستفاد من حكم العقل فيها لاستنباط الحكم الشرعى، وهى عبارته عن: وجوب مقدمه الواجب، حرمة ضدّ الواجب، امتناع أو إمكان اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد،

الإجزاء (يعنى كفايه إطاعه المأمور به فى سقوط الأمر الواجب)، فساد العباده أو المعامله التى وقعت مورد النهى، قياس الأولويه، بحث الترتب (١).

المقام الثالث: الأحكام العقلية المتعلقة بنتائج الأحكام

وفى هذا المقام يكشف العقل من خلال نتيجة الحكم، حكماً شرعياً آخر (كشف إنى) وعلى سبيل المثال: إن العقل فى موارد العلم الإجمالى فى الشبهه المحصوره يصدر فى البدايه حكماً بنتجى التكليف (يعنى صحه العقاب) وذلك يقع فى مرحله نتيجة الأحكام، ثم ومن خلال هذا الحكم الشرعى يكشف وجوب الاحتياط (وجوب الموافقه القطعيه) (٢).

المرحله الثانيه: دليل حجيه الدليل العقلى

مع الالتفات إلى أن المراد بالدليل العقلى هو القضايا العقلية القطعية، فإن حجته تعدّ أمراً ضرورياً ومسلماً، لأننا نعرف جميع الأشياء من طرق القطع واليقين، فحتى أصول الدين وعقيدته التوحيد والنبوه وسائر العقائد الدينيه، وكذلك المسائل العلميه فى جميع فروع العلوم المختلفه تقوم على أساس القطع واليقين.

وبيان آخر: إن حجيه القطع واليقين تعدّ أمراً ذاتياً، فإذا لزم إثبات حجيه القطع واليقين بدليل يقينى آخر فهذا الأمر يستوجب الدور أو التسلسل.

أجل! لو كان المراد من حجيه العقل، العقل الظنى لا القطعى، فهنا نحتاج إلى دليل قطعى ويقينى لإثباته، مثلاً إذا اعتقد شخص بحجيه الدليل الظنى أو الاستحسان وأمثال ذلك، فيجب إثباته بدليل قطعى.

الإشكالات على حجيه دليل العقل:

نظراً لما تقدم آنفاً فإنه ربما لا يتصور أن يورد البعض إشكالات على حجيه الدليل العقلى بالشكل الذى بيناه، ولكن فى الوقت نفسه فإن جماعه من الأخباريين اعترضوا على ذلك، وسوف نرى أن جميع اعتراضاتهم إنما هى بسبب عدم الالتفات إلى حدود الموضوع.

وأهم إشكالاتهم فى هذا المجال كالتالى:

١. إن نتيجة تدخّل العقل فى عمليه الاستنباط، هى حجيه القياس والاستحسان وأمثال ذلك، وهذا المورد من موارد طعن الأخباريين وذمهم للأصوليين، وخاصه مع الالتفات إلى أن بعض أهل السنه عند بيانهم للأدله

١- مع أن جميع هذه البحوث بحوث عقليه ولكنها اليوم تطرح بأسرها فى مباحث الألفاظ. ولعلّ السبب فى ذلك أن مباحث الألفاظ أحكام تابعه لأحكام تؤخذ من الكتاب والسنه.

٢- أنوار الاصول، ج ٢، ص ٥١٥.

الأربعة فإنهم يذكرون الدليل الرابع باسم القياس والاستحسان. فيتضح من ذلك أن نتيجة القول بحججه دليل العقل في نظر هؤلاء إثبات حججه القياس، وعلى الأقل أن ذلك يمثل أهم ثمره لهذا البحث.

والجواب على هذا الإشكال واضح، لأن القياس والاستحسان واللذين يتفق علماء الأصول من الشيعة على عدم حجيتهما، من الأدلة الظنية، وهي خارجه عن محل البحث.

٢. إن الاستدلالات العقلية على نحوين: فبعضها تنتهي إلى عنصر الحس أو قريباً من الحس، من قبيل مسائل الهندسه والرياضيات. وفي هذا القسم لا مجال للخطأ، وأساساً فإن مثل هذه المسائل ليست مورد اختلاف بين العلماء، لأن الخطأ في الفكر إما أن يكون من جهه «المادّه» أو من جهه «الصوره» وفي مثل هذه القضايا لا يقع الخطأ من جهه الماده، لأن الماده في هذه القضايا قريبه من الحس، وليس من جهه الصوره، لأن معرفه صوره هذه القضايا من الأمور الواضحه في الفهم البشرى لدى العلماء.

ولكن بعض المواد في المسائل العقلية بعيده جداً عن الحس، من قبيل المسائل الفلسفيه والطبيعيه والفلسفه الإلهيه، ومن قبيل مسائل علم أصول الفقه والمسائل الفقهيه العقلية. ففي مثل هذه المسائل لا يمكن الاعتماد على العقل وإثبات صحه الدليل العقلى بالمنهج المنطقي، لأن علم المنطق يمنع الذهن عن الوقوع في الخطأ في مجال الصوره لا الماده، والمفروض أن مواد هذه القضايا بعيده عن الحس، ولهذا السبب توجد في مثل هذه القضايا اختلافات كثيره بين العلماء أنفسهم، وإن قيل بوجود اختلافات كثيره في القضايا الشرعيه والأدله النقليه أيضاً، فجوابه هو أن وجود الاختلاف في المسائل الشرعيه إنما هو بسبب ضم المقدمات العقلية إليها(١).

وفي مقام الجواب يمكن القول: أولاً: كما تقدّم فإن حججه الدليل العقلى إنما هي في صوره القطع، وعندما يقطع الإنسان بشىء فإنه لا يحتمل الخلاف فيه؛ ولكن الدليل الظنى الذى يحتمل الخطأ فيه، خارج عن محلّ البحث. و ثانياً: إن كثيراً من الأخباريين يختلفون فيما بينهم، مع أنهم ينكرون حججه العقل ويمنعون تدخّله في الأدله النقليه مطلقاً.

٣. الإشكال الآخر ناشىء من وجود روايات كثيره تدمّ حسب الظاهر، استخدام العقل في استنباط الأحكام الشرعيه، وهذه الروايات على ثلاث طوائف: (٢)

الطائفة الأولى: الروايات التى ورد النهى فيها عن العمل بالرأى، مثلاً ورد في الروايه:

«إنّ المؤمن أخذ دينه عن ربّه ولم يأخذه عن رأيه»(٣).

وجاء في روايه أخرى:

«وكان الرأى من الرسول صلى الله عليه وآله صواباً ومن غيره خطأ(٤) لأنّ الله تعالى قال:

«لِتَحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ» (٥). وجاء في روايه أخرى: لما نزل قوله تعالى: «إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ...»، قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

«إِنَّ اللَّهَ قَضَى الْجِهَادَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ فِي الْفِتْنَةِ بَعْدَى - إِلَى أَنْ قَالَ: يَجَاهِدُونَ عَلَى الْإِحْدَاثِ فِي الدِّينِ إِذَا عَمِلُوا بِالرَّأْيِ فِي الدِّينِ، وَلَا رَأْيَ فِي الدِّينِ، إِنَّمَا الدِّينُ

١- الفوائد المدنيه، ص ٤٨.

٢- أنوار الاصول، ج ٢، ص ٢٧٥.

٣- وسائل الشيعه، ج ١٨، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٢١، وكذلك انظر إلى الحديث ١٤.

٤- سورة النساء، الآية ١٠٥.

٥- وسائل الشيعه، ج ١٨، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٨.

ص: ١٨٧

من الرب أمره ونهيه» (١).

الطائفة الثانية: الروايات التي تقرّر أنّ العقل لا يدرك حقائق القرآن والأحكام، يقول عبدالرحمن بن الحجاج: سمعت من الإمام الصادق عليه السلام يقول:

«ليس شئٌ أبعدُ من عقول الرجال عن القرآن» (٢).

الطائفة الثالثة: الروايات التي تحصر الحجّة الشرعيه بالكتاب والسنة (٣).

الجواب: أولاً: إنّ الوارد في كثير من الروايات أنّ العقل يمثّل حجّة باطنيه إلهيه

«إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ، حُجَّةَ ظَاهِرِهِ وَحُجَّةَ بَاطِنِهِ... وَأَمَّا الْبَاطِنُ فَالْعُقُولُ» (٤)

. ويعدّ العقل رأسمال العباده وطريق لتحصيل الجته كما ورد:

«العقلُ ما عبُد به الرحمن واكتسب به الجنان» (٥)

، وأيضاً:

«العقلُ دليلُ المؤمن» (٦)

وهو أحبّ الخلق إلى الله تعالى ووديعته عند من يحبّ

«لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ ... قَالَ: وَعِزَّتِي وَجَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ وَلَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيمَنْ أَحَبُّ» (٧).

ثانياً: إِنَّ حُجَّتَهُ الْعَقْلُ فِي أَصُولِ الدِّينِ لَيْسَتْ مُورِدَ انْكَارِ الْأَخْبَارِيِّينَ قَطْعاً، وَلَا- يُمْكِنُهُمْ انْكَارُهَا، لِأَنَّ أَصُولَ الدِّينِ لَا يُمْكِنُ إِثْبَاتُهَا بِالِدَّلِيلِ النُّقْلِيِّ لَوْحْدِهِ، إِذْ بَطْرِيْقٌ أَوْلَى يَكُونُ حُجَّةً فِي فُرُوعِ الدِّينِ وَالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ.

ثالثاً: إِنَّ الْجَوَابَ عَلَى مَا أوردوه من الروايات الثلاث واضح، لأنها تتعلق بالآراء والنظريات الدينية القائمة على أساس الظن والتخمين، وتنسب إلى الدين، ولذلك ورد في روايه مسعده بن صدقه:

«مَنْ دَانَ اللَّهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فَقَدْ ضَادَّ اللَّهَ حَيْثُ أَحَلَّ وَحَرَّمَ فِيمَا لَا يَعْلَمُ» (٨).

والمراد من هذه الروايات هو التصدي لظاهره استغلال الفكر بدون الرجوع إلى الكتاب والسنة، كما ورد في روايه تدمم فكره الاستغناء بالعقل عن الوحي، فقد ورد في الروايه:

«من استغنى بعقله زل» (٩).

هـ) القواعد الفقهية

إِنَّ أَحَدَ أَهَمِّ الْأُمُورِ الَّتِي يَجِبُ عَلَى الْفَقِيهِ التَّحْقِيقَ فِيهَا وَدِرَاسَتَهَا، الْقَوَاعِدُ الْفَقْهِيَّةُ الَّتِي يَسْتَفَادُ مِنْهَا فِي الْكَثِيرِ مِنَ الْبَحْثِ وَفِي عَمَلِيَّةِ اسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، وَأَحْيَانًا يَسْتَفَادُ مِنْهَا لِحَلِّ الْمَشَاكِلِ الَّتِي تَتَّصِلُ بِالْمَوْضُوعَاتِ الْخَارِجِيَّةِ.

والقواعد الفقهية المهمة تبلغ أكثر من ثلاثين قاعدة منها: قاعده «لا ضرر ولا حرج»، قاعده «الصحة»، قاعده «الميسور»، قاعده «اليد»، قاعده «التجاوز والفراغ»، قاعده «الضمان، الإلتلاف، الغرر، الإقرار» وأمثالها.

ومستمسك هذه القواعد هي الآيات والروايات الواردة عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأئمة أهل البيت عليهم السلام وبعضها قواعد متداولة بين جميع العقلاء في العالم، وقد أمضاها الإسلام.

مثلاً قاعده «لا حرج»: (وتعني سقوط التكاليف عن المكلف إذا اقترنت بالعسر والحرج، وما دام العسر والحرج باقيين فهي ساقطة)، وتستفاد من الآية الشريفة:

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٥٠.

٢- المصدر السابق، الباب ١٣، ح ٦٩ وانظر: ح ٧٣ و ٧٤.

٣- المصدر السابق، الباب ١٠، ح ٢٢ والباب ١١، ح ٣٢ والباب ٦، ح ٧.

٤- الكافي، ج ١، باب العقل والجهل، ح ١٢.

٥- المصدر السابق، ح ٣.

٦- المصدر السابق، ح ٢٤.

٧- المصدر السابق، ح ١.

٨- وسائل الشيعه، ج ١٨، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ١٢.

٩- بحار الأنوار، ج ١، ص ١٦٠، ح ٥٠.

ص: ١٨٨

«وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (١) وقاعده «لا ضرر» تستفاد من الحديث النبوي المعروف

«لا ضرر ولا ضرار»

الذي ورد في أكثر المصادر الحديثية الإسلامية، ومفاد هذه القاعدة هو أنّ الأحكام التي تسبب ضرراً على المسلمين فإنها مرفوعة عنهم، وقاعده حجّية قول ذي اليد، وهي القاعدة المتداوله بين جميع العقلاء والشارع المقدّس أيّد صحتها وأمضاها.

وهذه القواعد مهمه جداً وتفتح الطريق للفقهاء لحلّ الكثير من المشكلات الفقيهه والتعقيدات في الحياه الفرديه والاجتماعيه والمسائل المستحدثه، التي لم يرد فيها نصّ خاصّ، فيستطيع الفقيه بمعونتها من حلّ هذه التعقيدات والمسائل، فإن لم يكن الفقيه يملك سلطه كامله على القواعد الفقيهيه فإنّه يعجز عن إيجاد الحلول للكثير من المسائل في جميع أبواب الفقه ولاسيما في المسائل المستحدثه (٢).

(و) الأصول العمليه

والمراد من الأصول العمليه، الأصول والقواعد التي يرجع إليها الفقيه عند عدم وجود الأدله الشرعيه المعبره، كالكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل، مثلاً عندما يشكّ في أنّ الموضوع الفلاني هل تتعلّق به الزكاه والخمس شرعاً أم لا؟ ولا يملك أيّ دليل من الأدله الأربعة في ذلك، فإنّه يرجع إلى «أصل البراءه»؛ أي أنّ الأصل هو أنّه ما لم يثبت التكليف والحكم الشرعيّ بدليل معتبر، فإنّه لا يجب على المكلف شىء، أو إذا شكّ في وجوب أو حرمة عمل معيّن، أي لا يعلم أنّ هذا العمل واجب أو حرام، وليس لديه دليل معتبر على أيّ واحد من الطرفين، فإنّه يرجع إلى «أصل التخيير».

وإن كانت له في موارد الشكّ حاله سابقه، مثلاً يعلم أنّ العصير العنبيّ قبل غليانه على النار؛ طاهر، فعندما يشكّ هل أنّ الغليان يسبّب نجاسه العصير أم لا؟ وليس لديه دليل معتبر لإثبات النجاسه، فإنّه يستصحب حاله السابقه ويحكم بطهارته.

وكلّ ما شكّ في شىء وكان لديه علم إجماليّ بالواجب أو الحرام في أطراف المشكوك، مثلاً يعلم أنّ السفر الذي يكون مقدّمه للعمل والكسب، فإنّ الصلاه واجبه في هذا السفر، ولكنّه لا يعلم هل أنّ هذه الصلاه تجب قصراً أو تماماً، وليس لديه دليل على أيّ واحد من هذين الطرفين، فهنا يجب العمل بأصل الاحتياط والجمع بين القصر والتمام ليحصل له اليقين ببراءه الذمه، لأنّ العلم الإجماليّ في الشبهات المحصوره يوجب الاحتياط.

وهذه الأصول الأربعة: البراءه، الاستصحاب، التخيير، الاحتياط، تمثّل أصولاً عمليه أو أدله فقاهتيه يرجع إليها المكلف عند عدم الحصول على دليل معتبر في موارد الشكّ، وبذلك يتبيّن للفقيه حكمه وحكم مقلّديه.

وبعبارة أخرى: لا- يوجد انسداد للفقهاء في عملية الكشف عن الأحكام الإسلامية، فإما أن يحصل على أدلته اجتهادية معتبرة، أو ينتهي عمله إلى الشك. ففي الصورة الأولى فإنه يفتى بمقتضى الدليل الشرعي، وفي الصورة الثانية يعمل بأحد الأصول الأربعة المذكورة حسب الموارد:

١- سورة الحج، الآية ٧٨.

٢- لمزيد من الاطلاع على القواعد الفقهيّة ومستمسكاتها وأدلتها وفروعها ونتائجها يمكنكم الرجوع إلى كتاب القواعد الفقهيّة لآية الله مكارم الشيرازي.

ص: ١٨٩

١. في موارد الشكّ في أصل الحكم (الوجوب والحرمة) يجرى أصل البراءة.

٢. في موارد دوران الأمر بين الوجوب والحرمة يعمل بأصل التخيير.

٣. وفي موارد يكون للحكم حاله سابقه (أعمّ من الوجوب، أو الحرمة) يعمل طبقاً لاستصحاب حاله السابقه.

٤. وفي موارد دوران الواجب بين طرفين أو أكثر أو أنّ الحرام يدور بين عدّة موارد محتمله، فيحكم بالاحتياط، فالنسبة للصورة الأولى يجب العمل بجميع الاحتمالات، وفي الصورة الثانية يجب اجتناب جميعها.

وهنا نشير إلى نقطتين:

١. إنّ الأصول الأربعة المذكورة آنفاً (الأصول العمليّة) بدورها تملك دليلاً معتبراً، وأحياناً تملك دليلاً عقلياً كأصل التخيير وأخرى دليلاً شرعياً كأصل الاستصحاب، وأحياناً يجتمع الدليل العقليّ والدليل الشرعيّ في إثباتها، كأصل البراءة وأصل التخيير، وتفصيل هذا البحث مذکور في كتب الأصول (١).

٢. إنّ الأصول الأربعة المذكورة تجرى في الشبهات الحكميّة، أي فيما إذا كان أصل الحكم الشرعيّ غير معلوم (كما في جميع الأمثلة التي ذكرت آنفاً) وأحياناً تجرى في الشبهات الموضوعية، أي إذا كان الحكم الشرعيّ معلوماً ولكن حاله الموضوع الخارجيّ غير معلومه، من قبيل أن نعلم أنّ السوائل المسكرة حرام قطعاً في الإسلام، ولكن نشكّ في أنّ هذا السائل الذي أمامنا هل هو مسكر أم غير مسكر، فهنا نجرى البراءة، وهكذا بالنسبة للأصول الثلاثة الأخرى حيث تجرى في موردتها المناسب.

وبالنسبة لكيفية إجراء هذه الأصول وشروطها وخصوصيّتها فهناك بحوث دقيقة في أصول الفقه بإمكان المجتهد- ومن خلال الممارسه الكثيره والدقه اللازمه- استعمال هذه الأصول ومعرفة مجاريها ومواردها.

المصادر المختلف فيها في الاستنباط:

إشارة

إنّ ما تقدّم كان يتّصل بالمنابع المتّفق عليها في الاستنباط. وهناك موارد أخرى أيضاً ليست حجّيتها مورد اتّفاق جميع فقهاء الإسلام، وقد تقدّم سابقاً أنّ مصادر الأحكام يجب أن تنتهي إلى القطع واليقين، أو إذا انتهت إلى الظنّ والتخمين فإنّه يجب أن يقوم دليل قطعيّ على اعتبار وحجّيه مثل هذا الظنّ.

وبعض المنابع التي نستعرضها في هذا البحث هي ما أشرنا إليه سابقاً، وهي الموارد التي يطلق عليها اصطلاحاً «الإجتهد بالرأى»، لأنّ الاجتهاد يأتي بمعنيين:

١. الاجتهاد بالمعنى الأعمّ، وهو عبارته عن بذل الجهد والسعي الكامل لتحصيل واستخراج الحكم من الأدلّة الشرعيه، ومثل هذا الاجتهاد مورد اتّفاق جميع علماء الإسلام.

٢. الاجتهاد بمعناه الخاصّ، وهو عبارته عن «الإجتهد بالرأى» واستخدام القياس، الاستحسان، المصالح المرسله وسدّ الذرائع في الموارد التي ليس فيها نصّ، ولذلك تستعمل كلمه الاجتهاد أحياناً مرادفه للقياس (٢).

١- انظر إلى كتاب أنوار الأصول وغيره من الكتب الأصوليه.

٢- روضه الناظر، ج ٢، ص ١٤١.

ص: ١٩٠

والنوع الثاني من الاجتهاد، يختصّ به جمهور أهل السنّه، ومنشأ الهاجس لدى الأخباريين واعتراضهم على الأصوليين الشيعه وإنكارهم للاجتهاد، هو عدم معرفه الفرق بين هذين النوعين من الاجتهاد.

أمّا أتباع الاجتهاد بالرأى فبالرغم من أنّهم يستدلّون على كلّ مورد من هذه الموارد بأدلّه من الكتاب والسنّه، ولكنّ الظاهر أنّ منشأ هذه الاجتهادات أمرين:

١. إنّ بعض الصحابه استعمل الاجتهاد بالرأى، في حين وقف صحابه آخرون موقفاً سلبياً من ذلك واعترضوا عليهم، وقد نقل عن ابن عباس وعبدالله بن مسعود أنّهم دعوا من يدعى الاجتهاد بالرأى إلى المباهله، وقد ورد في روايه عن عليّ بن أبي طالب عليه السلام أنّه قال:

«لو كان الدّين بالرأى لكان المسح على باطن الخفّ أولى من ظاهره» (١).

وممن اشتهر في استعمال هذا النوع من الاجتهاد هو عمر بن الخطاب، وفي عصر ما بعد الصحابه، يعدّ أباحيفه إمام أهل الرأى، ولهذا السبب فإنّ الكثيرين قد طعنوا فيه وأنكروا عليه هذا العمل (٢)، وتنسب مدرسه الرأى إلى فقهاء الكوفه في مقابل مدرسه الحديث لدى فقهاء المدينه (٣)، ومن جمله أصحاب مدرسه الرأى:

أبويوسف، ابن سماعه، أبو مطيع البلخي وبشير المريسي (٤).

المنشأ الآخر، انسداد طريق الوصول للأحكام الشرعية بعد رسول الله صلى الله عليه وآله؛ فبعد الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وانقطاع الوحي وانقطاع الناس عن أهل بيت الوحي، فإنَّ الطريق للوصول إلى الأحكام الواقعية للشارع المقدَّس قد اغلق على الفقهاء، وبذلك اشتدَّت الحاجة إلى عملية الاجتهاد القائم على الرأى، وبعبارة أخرى، إنَّ منشأ التورُّط فى الاجتهاد بالرأى هو تصوُّر الإنسداد فى الأحكام، لأنَّ الوقائع والحوادث اليومية والمسائل المستحدثه كثيره من جهه، وكان هؤلاء الفقهاء يتصوِّرون أنَّ النصوص الدينيه قاصره عن إيجاد الحلول لجميع الحاجات، أو الاستجابه لجميع هذه المسائل، ومن جهه أخرى، فإنَّ الدين الإسلامى هو آخر الأديان الإلهيَّه، حيث ينبغى أن يعيَّن تكاليف العباد حتى قيام الساعه، حينئذٍ لا يبدُّ من القول بحجَّيه مثل هذه الاجتهادات وفتح الطريق لاستنباط الأحكام لهذه المسائل.

كلُّ ذلك فى حين أنَّ أتباع مدرسه أهل البيت يرون أنَّ سنَّه الأئمَّه المعصومين عليهم السلام حالها حال سنَّه رسول الله صلى الله عليه وآله فى حجَّيتها، وتمتاز هذه المدرسه بثناء الأحاديث ووجود القواعد العامه والكلية القابله للتطبيق على الوقائع الجزئيه فيها، وكذلك تعيين وظيفه المكلفين فى موارد الشكِّ وفقدان النصِّ أو تعارض النصوص من خلال هذه القواعد الكلية (٥). وعليه فلا يحتاج فقهاء هذه المدرسه لعملية الاجتهاد بالرأى، لأنَّ الأصول التى ذكرت أعلاه كافيه فى رفع الانسداد المزبور.

على أيَّه حال نشير هنا إلى مصاديق الاجتهاد بالرأى:

١. القياس

إشاره

هو فى الاصطلاح عباره عن تعديه الحكم من

١- الإحكام فى أصول الأحكام، ج ٤، ص ٤٧؛ سنن البيهقى، ج ١، ص ٢٩٢.

٢- تاريخ بغداد، ج ١٣، ص ٤١٣.

٣- مناهج الاجتهاد فى الإسلام، ص ١١٥.

٤- المصدر السابق، ص ١١٧.

٥- انظر إلى بحث المسائل المستحدثه من هذا الكتاب.

ص: ١٩١

موضوع إلى موضوع آخر (١)، وهو على أربعة أقسام:

١. القياس المنصوص العله: وذلك فيما إذا صرَّح الشارع بعله الحكم، وبما أنَّ الحكم يدور مدار العله، فالفقيه يمكنه بالطبع أن يسرى الحكم إلى موضوعات أخرى تتوفَّر فيها تلك العله، مثلًا يقول الشارع:

«لا تشرب الخمر لأنه مسكر»

فهنا يمكن للفقهاء أن يفتي بحرمه المسكرات الأخرى، وهذا هو القياس المنصوص العله، لأنّ خطاب «لا تشرب الخمر» هو في الحقيقة «لا تشرب المسكر».

٢. قياس الأولويّه: وهو عبارته عن سرايه الحكم الشرعي من موضوع إلى موضوع آخر بسبب وجود الأولويه القطعيه، من قبيل قوله تعالى: «فَلَمَّا تَقُلُ لَّهُمَا أُفٌّ» (٢) فهذه الجملة تدلّ بالأولويّه القطعيّه على حرمه سبّ الوالدين، وقد مرّ توضيح ذلك في الصفحات السابقه.

٣. القياس مع تنقيح المناط: وذلك في مورد يكون الموضوع فيه مقترن بحالات وخصوصيات لا تدخل في ترتب الحكم قطعاً، ولذلك يتمّ إلغاؤها وصرف النظر عن تلك الخصوصيات في عمليه نقل الحكم، مثلاً تقول الآيه الشريفه في التيمّم: «... فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا...» (٣) في حين أننا نعلم أنّ عدم وجود الماء ليس له موضوعيه خاصّه في هذا الحكم، وعليه فلو كان لديه ماء وكان مضراً بحاله، فإنّ حكم التيمّم يجرى أيضاً، ومن قبيل الشخص الذي يسأل الإمام عن رجل جاء إلى المسجد ووقف لصلاه الظهر وشكّ بين الثلاث والأربع فما حكمه؟ فيجيبه الإمام: يجب أن يبنى على الأربع ثمّ يصلّي ركعه صلاه الاحتياط. وبتنقيح المناط يمكن إجراء هذا الحكم في كلّ صلاه ذات أربع ركعات، لأنّ صلاه الظهر وكونها في المسجد وكون ذلك الشخص رجلاً، كلّها لا تدخل قطعاً في صياغه الحكم الشرعيّ ولا تعتبر من قيود الموضوع، بل هي من حالاته.

٤. القياس المستنبط العله: وهنا يستنبط الفقه عله الحكم من موقع الظنّ والتخمين ثمّ يسرى الحكم من موضوع إلى موضوع آخر، فيقال للموضوع الأوّل «الأصل» أو «المقيس عليه» الذي يملك حكماً شرعياً مفروغاً عنه، ويقال للموضوع الثاني «الفرع» أو «المقيس». لأنّه ليس له حكم وإنّما أثبت الفقيه له حكماً على أساس ظنّه باشتراكه في حكم الأصل، والقياس في الأقسام الثلاثه الأولى يعتبر حجّه لدى جميع الفقهاء، لأنّه لا يوجد هناك أصل وفرع في جميعها، بل إنّ المقيس والمقيس عليه كليهما أصل، وبعبارة أخرى: يستفاد من الدليل نفسه إثبات الحكم لكلا الموضوعين (٤).

وأما القسم الرابع (القياس المستنبط العله) فهو حجّه في نظر جمهور أهل السنّه، خاصّه أتباع أبي حنيفه، حيث يعتمدون على القياس بشدّه، ولكن أتباع مدرسه أهل البيت عليهم السلام ينكرون هذا النوع من القياس ولا يرونه حجّه، ومن أهل السنّه أيضاً، النّظام وأتباعه وجماعه الظاهريه (ابن حزم وداود و...) وبعض المعتزله ك (جعفر بن حرب، جعفر بن مبشّر ومحمّد بن عبدالله الإسكافي) فهؤلاء ذهبوا إلى بطلان العمل بالقياس (٥).

١- اصطلاحات الأصول، ص ٢٢٦.

٢- سورة الاسراء، الآيه ٢٣.

٣- سورة النساء، الآيه ٤٣؛ سورة المائده، الآيه ٦.

٤- أنوار الاصول، ج ٢، ص ٥١٩.

٥- اتحاف ذوى البصائر (شرح روضه الناظر)، ج ٤، ص ٢١٤٤.

وقد أَلَفَ ابن حزم فى هذا المجال كتاباً سَمَاهُ «إبطال القياس».

وقد نسب إلى الحنابلة أنهم يقولون بطلان القياس ويشير كلام أحمد بن حنبل إلى هذا المعنى أيضاً، حيث يقول:

«يَجْتَنِبُ الْمُتَكَلِّمُ فى الفِقه هَذَيْنِ الأَصْلَيْنِ: المَجْمَلُ والقِيَاسُ»^(١)

. ولكنَّ البعض قال فى توجيه كلامه: إنَّ مراده بطلان القياس فى مقابل النصِّ، وفى هذا العصر فإنَّ الوهابية الذين يعتبرون أنفسهم من أتباع المذهب الحنبليِّ، يعتمدون على القياس فى مسائل الدين ويرونه حجَّة.

نقد أدلته حججه القسم الرابع من القياس:

إنَّ هذا القسم من القياس لا يورث القطع بالحكم الشرعى بل يورث الظنَّ والاحتمال بالحكم لوجود التشابه بين كلا الموضوعين من جهه واحده أو عدّه جهات، فإنّه لا يوجد دليل قطعى على اشتراكهما فى الحكم، والعقل أيضاً فى الموارد التى لا يملك فيها حكماً قطعياً مستقلاً على أساس قواعد الحسن والقبح، ليس له طريق لكشف ملاك الأحكام الشرعيه بشكل قطعى، وإنَّما الشارع فقط هو الذى يعلم بملاكات أحكامه.

وعلى هذا الأساس يجب إقامه دليل على حججه هذا القسم من أقسام القياس، والأدله التى استدلوها بها على ذلك من القرآن وغيره كالتالى:

١. «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولَى الأَبْصَارِ»^(٢). تقرّر هذه الآيه أنّ «الاعتبار» بمعنى «العبر» من شىء إلى شىء آخر، أو بعبارة أصحّ، أنّه عبور من شبيه إلى شبيهه، والقياس نوع من العبور من حكم «الأصل» إلى حكم «الفرع» وهذا ما تشير إليه الآيه وتحثّ المؤمنين عليه.

ولا يخفى ضعف الاستدلال بهذه الآيه، لأنَّ الاعتبار يعنى أخذ العبره والدرس من الحوادث والوقائع المشابهه، وخاصّه مع الأخذ بنظر الاعتبار أنّ هذه الآيه تتحدّث عن مصير الكفّار من أهل الكتاب الذين أوقع الله الرعب فى قلوبهم بحيث إنَّهم يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين كما تقول الآيه، والقرآن هنا يوصى المسلمين بأخذ العبره من هذه الحادثه، وهذا المطلب لا يرتبط إطلاقاً بالقياس فى الأحكام الفرعيه للدين^(٣).

يقول «ابن حزم» فى «إبطال القياس»: كيف يمكن أن يأمرنا الله تعالى فى هذه الآيه بالقياس فى الدين، بصوره مبهمه ولا يبيّن أى توضيح فى كيفية القياس ومن أين يكون؟ وما هو الشى الذى يجب القياس عليه وشروطه وحدوده؟^(٤)

٢. «... قَالَ مَنْ يُحْيِ العِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ* قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِى أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ»^(٥).

ويقول مؤيد القياس فى الاستدلال بهذه الآيه، أنّ هذه الآيه استدلت بالقياس، لأنّها تدلّ على أنّ الشيتين المتماثلين يتساويان فى

الحكم لأن من ينكر القدره على إحياء العظام الرميم يوم القيامة، قيل له: إن ذلك نظير خلق الإنسان في البدايه.

ويقول مخالفو القياس: إن هذه الآيه ناظره للقياس في الأمر التكويني القطعي، لأن العقل يقول: إن من كان قادراً على خلق العالم في بدايه الأمر، فإنه يمكنه بعد

١- روضه الناظر، ج ٢، ص ١٥١.

٢- سورة الحشر، الآيه ٢.

٣- أصول الفقه للمظفر، ج ٢، ص ١٩٢.

٤- ابطال القياس، ص ٣٠.

٥- سورة يس، الآيه ٧٨ و ٧٩.

ص: ١٩٣

انتهاء العالم أن يعيده مرّه أخرى، بل إن هذا العمل من جهه أسهل عليه «وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ» (١). وهذا في الواقع بمثابة قياس قطعي عقلي في حين أن كلامنا في القياسات الظنيّه.

وأما من جهه الروايات، فأهم ما استدلل به على حججه القياس، حديث معاذ بن جبل حيث يستفاد منه ليس فقط حججه القياس الظني، بل حججه الاستحسان والمصالح المرسله، وسد الذرائع وفتحها أيضاً.

وقد ورد في هذا الحديث: إن رسول الله صلى الله عليه وآله حين بعث معاذ بن جبل إلى اليمن فقال: كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال: بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنه رسول الله، قال: فإن لم يكن في سنه رسول الله؟ قال: اجتهد برأبي ولا آلو (٢).

ووجه الاستدلال بهذه الروايه هو أن ظاهر «الاجتهاد بالرأى»، هو تحصيل الحكم الشرعي بدون الاستناد إلى الكتاب والسنة، كما تصرّح به الروايه المذكوره، وهذا النوع من الاجتهاد المطلق والعام ويشمل القياس الظني أيضاً.

ويجب مخالفو القياس عن الاستدلال بهذا الحديث أنه:

١. إن هذه الروايه من حيث السند ضعيفه بوجود «الحارث بن عمرو». لأن «البخاري» و «الترمذي» ذكروا أنه رجل مجهول (٣) والكثير من الرجاليين يعدّوه من الضعفاء (٤) مضافاً إلى أن «الحارث» هذا نقل الحديث عن بعض أهالي «حمص» ولذلك فهذه الروايه مرسله وغير متّصله (٥).

٢. إن هذه الروايه معارضه للروايات التي تدمّ الاجتهاد بالرأى، ولا سيّما روايه أخرى عن معاذ عندما أرسله النبي الأكرم صلى الله عليه وآله إلى اليمن أنه قال:

«لَمَّا بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ إِلَى الْيَمَنِ قَالَ: «لَا تَقْضِيَنَّ وَلَا تَقْضِيَنَّ لَنَا إِلَّا بِمَا تَعْلَمُ وَإِنْ أَشْكَلَ عَلَيْكَ أَمْرٌ فَخِفْ حَتَّى تُبَيِّنَهُ أَوْ تَكْتُبْ إِلَيَّ

وفى روايه أخرى عن أبى هريره، ورد أن النبى صلى الله عليه و آله قال: »

تَعْمَلُ هَذِهِ الْأُمَّةُ بُرْهَةً بِكِتَابِ اللَّهِ ثُمَّ تَعْمَلُ بُرْهَةً بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ثُمَّ تَعْمَلُ بِالرَّأْيِ؛ فَإِذَا عَمِلُوا بِالرَّأْيِ فَقَدْ ضَلُّوا وَأَضَلُّوا»(٧).

٢. الاستحسان

وهو اصطلاح فى أحد مصادر الاجتهاد لدى بعض أهل السنّه، وقد وردت فيه تعريف مختلفه، فذهب بعض إلى أنّ الاستحسان عباره عن: الدليل الذى يخطر فى ذهن المجتهد ولا يجد له عباره مناسبه(٨)، أو ما يظهر لطبع المجتهد أنّه حسن بدون أن يقوم عليه دليل شرعى(٩)، وبعض آخر يرى أنّ الاستحسان تخصيص قياسى بقياس أقوى(١٠)، أو تقدم قياس خفى على قياس جلى. وطائفه ثالثه ترى أنّ: الاستحسان عدول من القياس بالدليل الأقوى، والباعث لهذا العدول:

«١. وجود النصّ ٢. التسهيل ٣. المصلحه ٤. الإجماع

- ١- سوره الروم، الآيه ٢٧.
- ٢- مسند أحمد، باب حديث معاذ بن جبل، ج ٥، ص ٢٣٠، ح ٢١٥٩٥.
- ٣- تهذيب التهذيب، ج ٢، ص ٢٦٠.
- ٤- المصدر السابق.
- ٥- ملخص إبطال القياس، ص ١٤؛ تهذيب التهذيب، ج ٢، ص ٢٦٠.
- ٦- السنن لابن ماجه، ج ١، ص ٢١، ح ٥٥. سبق أن ذكرنا روايات تطعن فى استعمال الرأى. انظر حاشيه ملخص إبطال القياس، ص ١٥.
- ٧- مسند أبى يعلى، ج ١٠، ص ٢٤٠، ح ٥٨٥٦؛ الجامع الصغير للسيوطى، ج ١، ص ٥١١، ح ٣٣٣١.
- ٨- الإحكام فى أصول الأحكام، ج ٤، ص ١٥٧.
- ٩- نسب هذا التعريف فى القوانين إلى أهل السنّه.
- ١٠- المبسوط للسرخسى، ج ١٠، ص ١٤٥.

ص: ١٩٤

٥. الضروره ٦. العرف والعاده»(١).

وهناك خلاف بين هذه التعاريف، بل يصل أحياناً إلى التضادّ، لأنّه كما يلاحظ فى هذه التعاريف، أنّ بعضها يشكّل المجتهد أو عقل المجتهد محوراً أساسياً للتعريف، كالتعريف الأول والثانى. ولكنّ التعاريف الأخرى لا تملك هذه الخصوصيه، وكذلك فطبقاً لبعض التعاريف، فالاستحسان يقع فى النقطه المقابله للقياس، وطبقاً لبعض آخر فالاستحسان يعدّ نوعاً من القياس، ولعل أشهر معنى للاستحسان هو: الحكم الذى لم يرد فيه نصّ، ولكنّ عقل المجتهد يقبله ويرضاه.

والاستحسان في نظر أبي حنيفة حجة، وقد نسب هذا القول أيضاً إلى مالك والحنابلة(٢). وهناك جملة معروفة عن مالك هي قوله: إن تسعة أعشار الفقه، استحسان. ولكن في مقابل ذلك فإن بعض أهل السنّة وخاصّه الشافعيّ (٣) وكذلك بعض الحنفيه (كالشاطبي والطحاوي) أنكروا حجّيته (٤) والاستحسان باطل أيضاً في نظر الإماميه والزيديّه والظاهرية ولا اعتبار له (٥).

وقد استدّلوا لحجّيه الاستحسان ببعض الآيات والروايات، فمن القرآن، بالآيات ١٧ و ١٨ من سورة الزمر وكذلك الآية ٥٥ من هذه السورة أيضاً:

«فَبَشِّرْ عِبَادِ* الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ...»، «وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ».

وكذلك استدّلوا بالآية ١٤٥ من سورة الأعراف حيث يقول تعالى: «... فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا».

ففي هذه الآيات كما هو الملاحظ، تدعو إلى اتّباع «القول الأحسن» وفي الآية الثانيه والثالثه تأمر بذلك وتقرّر أنّ اتّباع الحسن متفرّع على معرفه الأحسن، ومن جهه أخرى إنّ مصاديق الأحسن لم تبين للناس، إذن فمعرفه الأحسن قد فوّض للناس أنفسهم (٦).

ويقول «الغزالي في الجواب عن هذا الاستدلال:

«إنّ مفاد الآيات ليس هو أن تعملوا بما تصوّرونه حكماً، بل يجب عليكم اتّباع الأحسن الواقعيّ، وأنّ الله تعالى قد بيّن الطريق لمعرفة الأحسن الواقعيّ وذلك بموافقته الكتاب والسنّه، لأنّ الأحكام تابعه للمصالح والمفاسد التي يحيط بها الشرع وليس لعقل البشر طريق إلى ذلك (سوى في موارد خاصّه) وأمّا اتّباع ما يتصوّره الناس حسناً، فليس سوى اتّباع الهوى» (٧).

وقد استدّلوا لحجّيه الاستحسان أيضاً بروايه عبدالله بن مسعود:

«ما رأى المسلمون حسناً فهو عند الله حسنٌ» (٨).

ويجيب مخالفو الاستحسان عن الاستدلال بهذا الحديث، بما يلي:

١. إنّ هذه الجملة من كلام عبدالله بن مسعود، لا من كلام النبيّ صلى الله عليه وآله ليكون حجّجه، إلّا أن يقال بأنّ قول الصحابيّ حجّجه.

٢. ظهور كلمه الرؤيه (ما رأى المسلمون...) في العلم والاطمئنان، أي أنّ ما قطع به المسلمون بأنّه حسن فهو عند الله حسن، ولا يشمل الاستحسان الظنّي الذي هو مورد البحث.

وعليه فإنّ هذا الحديث يرتبط بالحسن والقبح

- ٢- أصول الفقه لمحمد أبو زهره، ص ٢٦٣.
- ٣- الأم، الشافعي، ج ١٠، ص ١١٩.
- ٤- إبطال القياس، ابن حزم، ص ٥١.
- ٥- الأصول العامه، ص ٣٦٣.
- ٦- الإحكام فى أصول الأحكام، ج ٣ و ٤، ص ١٦٥.
- ٧- المستصفي ج ١، ص ٤١١؛ روضه الناظر، ج ١، ص ٤٧٥.
- ٨- مسند أحمد، ج ١، ص ٣٧٩.

ص: ١٩٥

العقلين اللذين يدركهما جميع الناس، وأما موارد الظنّ والتخمين فى مورد البحث، فلا يشملها هذا الحديث (١).

٣. ويقول الآمدى والغزالي فى مقام الجواب عن الاستدلال بهذا الحديث: إنّ هذا الحديث إشاره لاجماع المسلمين، ولا يدلّ على أنّ ما يراه آحاد المسلمين حسناً فهو عند الله حسن (٢).

٤. ويقول الغزالي: إنّ هذا الحديث خبر واحد لا يمكن إثبات الأصول به (٣).

٣. المصالح المرسله

وهذا الاصطلاح يستعمل فى موارد المصالح والمضارّ التى لم يرد فيها نصّ خاصّ أو عام، ولكن يفهم منها ذوق الشارع فى هذه الموارد.

وفى الحقيقه فإنّ المصالح على ثلاثه أقسام:

١. المصالح المعتره، وهى المصالح التى دلّت عليها وعلى اعتبارها الأدلّه الشرعيه.

٢. المصالح المُلغاه، وهى المصالح التى قرّر الشارع المقدّس عدم اعتبارها وعدم لزوم رعايتها، من قبيل التسليم للعدوّ إذا كانت هناك مصلحه فى حفظ النفس فيه، ولكن بما أنّ كيان الإسلام يواجه خطراً من هذا العمل، فإنّ مصلحه حفظ النفس تلغى حينئذٍ، ويأمر الشارع بالجهاد حتّى مع وقوع النفس فى الخطر.

٣. المصالح المرسله، وهى المصالح التى خرجت عن دائره إلغاء أو اعتبار الشارع (٤).

وفى حجّيه المصالح المرسله ثلاثه أقوال: فىرى مالك أنّها حجّه مطلقاً، وينكر جمهور أهل السنّه حجّيتها كذلك، حتى أنّ بعض المالكيه ذهبوا إلى أنّ حجّيتها عند مالك بعيدة (٥)، وذهب بعض آخر إلى التفصيل فى المسأله، وقالوا: إنّ المصالح الضروريه القطعيه والبديهيه فقط، هى المعتره (٦).

وقد ذكروا للمصالح المرسله هذا المثال: إذا تترس الكفار أثناء قتالهم للمسلمين بمجموعه من أسرى المسلمين وقصدوا الإضرار بالمسلمين بهذه الحيله، فلو أن المسلمين توقفوا عن القتال ولم يتصدوا لهم، فإنهم سيلحقون الضرر بالمسلمين، وسوف يقتل الأسرى أيضاً، ولكن إذا تصدى لهم المسلمون وقتلوهم، فإن الأسرى سوف يقتلون بشكل أو بآخر ولو كان ذلك على يد المسلمين، في هذه الحالة فإن المصالح المرسله تقتضى جواز قتل أسرى المسلمين، لأنه يفهم من ذلك مذاق الشرع، وأن هذا العمل أقرب لمصالح المسلمين (٧).

وقد ذكر في الفرق بين المصالح المرسله والاستحسان أن الاستحسان غالباً نوع من الاستثناء من القواعد والنصوص العامه، وبعبارة أخرى، أن الاستحسان نوع من العدول عن الحكم الثابت بالدليل العام، لكن المصالح المرسله تتعلق بما إذا لم يكن هناك دليل على الحكم، والفقهاء من خلال مذاق الشرع يحصل على الحكم على أساس المصلحه، وبالطبع فإن الاستحسان تتوفر فيه المصلحه أيضاً، ولكن هذه المصلحه تكون غالباً بشكل استثناء (٨).

- ١- أنوار الأصول، ج ٢، ص ٥٣٣.
- ٢- الإحكام فى أصول الأحكام، ج ٣ و ٤، ص ١٥٩؛ المستصفى، ج ١، ص ١٧٢.
- ٣- المستصفى، ص ١٧٢.
- ٤- أصول الفقه الإسلامى، ص ٢٨٦.
- ٥- إرشاد الفحول، ج ٢، ص ١٨٤.
- ٦- أصول الفقه الإسلامى، ص ٢٨٩.
- ٧- المستصفى، ج ١، ص ٤٢٤.
- ٨- أصول الفقه الإسلامى، ص ٢٩٨ و ٢٩٩.

ص: ١٩٦

وأما دليل القائلين بحجيه المصالح المرسله، فهو: إن الأحكام تابعه للمصالح، والنصوص الشريفه لم تقر جميع المصالح الموجوده فى الأعمال، والمصالح متجدده بحسب مقتضيات الزمان والمكان، فلو اكتفى الفقيه بالمصالح المعتمده الوارده فى النصوص فإنه سيفقد مصالح كثيره أخرى، وهذا مخالف لغرض الشارع (١).

الجواب: من البديهى أن الأحكام تابعه للمصالح، فإذا كانت المصالح وارده فى الأدله والنصوص، أو أدركها العقل فى دائره المستقلات العقلية بحيث يحصل من ذلك، القطع بها، فإن هذا القطع بذاته سيكون حجه ولكن إذا كانت المصلحه بشكل لا يوجد دليل على اعتبارها وإلغائها، وكانت تقوم على أساس الظن بالحكم الشرعى واعتبار هذا الحكم مبنى على أساس هذه المصلحه، فإن ذلك يحتاج إلى دليل قطعى، ولا يوجد مثل هذا الدليل، والأصل فى الظن عدم الحجيه (٢) «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مَنِ الْحَقُّ شَيْئاً» (٣).

وخلصه الكلام أنه كلما حصل القطع واليقين بالمصالح المرسله، فلا شك فى حجيتها، والإشكال إنما هو فى المصالح الظنيه التى لا يوجد دليل قطعى لدينا على اعتبارها وحجيتها.

«ذرائع» جمع «ذريعه» بمعنى الوسيله. «سدّ» و «فتح» اصطلاحان لدى أهل السنّه حيث قالوا: بما أنّ جلب المصالح و دفع المفسد لازم و بعض الأفعال حرام بشكل مباشر، من قبيل السرقة والزنا، ولكنّ بعض الأفعال لم تقع مورد الحكم بالحرمة بشكل مباشر، ولكن بما أنّها تفضى إلى الحرام، فإنّ الشارع حكم بحرمتها، مثل الخلوّه بالمرأه الأجنبيّه (٤)، فمن يرى أنّ «سدّ الذرائع» حجّه، فإنّه يقول: يجب إيراد طرق الوصول إلى المحرّمات الإلهيّه، كما أنّ الشخص الذى يرى «فتح الذرائع» حجّه أيضاً يقول: يجب فتح الطرق والوسائل للتوصيل إلى الواجبات الشرعيّه، ويرى مالك (إمام المذهب المالكي) أنّ هذه القاعده جاريه فى أكثر أبواب الفقه، والمعروف أنّه قال: إنّ ريع التكاليف الشرعيّه تستخرج من قاعده سدّ وفتح الذرائع (٥).

والظاهر أنّ هذين الاصطلاحين يعودان إلى «حرمة مقدّمه الحرام» و «وجوب مقدّمه الواجب» حيث تبحث فى أصول فقه الشيعه فى بحث مقدمه الواجب (٦).

وهناك معنى آخر أيضاً لسدّ الذرائع، وهو سدّ طرق الحيله فى الشرع. وعلى سبيل المثال: إذا تحرّك المكلف للفرار من الربا على مستوى بيع ماله بقيمة غاليه على شكل نسيئته، واشترط على المشتري أن يبيعه البضاعه بقيمة أقل نقداً، فهذا العمل لا يجوز شرعاً والدليل على ذلك سدّ الذرائع (٧).

والإشكال الذى يرد على هذا الكلام هو أنّه إذا كان «سدّ وفتح الذرائع» بالمعنى الأول، فهذا البحث يتعلّق بالنوع الثانى من موارد حكم العقل، حيث تقدّم ذكره سابقاً وذكرناه فى مقدّمه الواجب والحرام، وإذا كان

١- أصول الفقه الإسلامى، ص ٢٥٩.

٢- أنوار الأصول، ج ٢، ص ٥٣٨.

٣- سوره النجم، الآيه ٢٨.

٤- أصول الفقه الإسلامى، ص ٣٠٠.

٥- الموافقات، ج ٤، ص ١٤١.

٦- هنا فرق بين «سدّ الذرائع وفتحها» وبين «مقدّمه الحرام والواجب» حيث ورد بحثه فى «أساس اختلاف الفتاوى».

٧- أنوار الأصول، ج ٢، ص ٥٤٢.

المراد هو المعنى الثانى فإنّ استخدام الحيله فى الربا يبطل المعامله من جهات أخرى حيث لا يكون فى هذه المعامله قصد جدى وإنشاء من الطرفين، ولهذا السبب فهذه المعامله باطله عقلاً.

وعلى هذا الأساس، فإنّ مسأله «سدّ الذرائع وفتحها» لا تشكل مصدراً جديداً لاستنباط الأحكام الشرعيه، بل أحد الموارد لحكم العقل القطعي.

تعارض الأدله:

وآخر بحث في موضوع مصادر الاستنباط هو بحث تعارض الأدله.

وكمقدمه نرى من اللازم بيان هذه النقطة، وهى أنّه أحياناً يبدو وجود تعارض ابتدائي بين دليلين، ولكن بسبب وجود الجمع العرفي أو أنّ أحد الدليلين حاكم على الآخر، فإنّ هذه المسأله تخرج عن بحث التعارض، ولذلك فلو كانت النسبه بين الدليلين عام وخاص كأن يقول الدليل العام: «أكرم جميع العلماء» ويرد دليل خاص يقول: «لا تحترم العالم غير العامل» فإنّ بين هذين الكلامين لا يوجد تعارض في العرف، بل إنّ الجمع العرفي يقتضى تقديم الدليل الخاص على العام، وبالتالي فإنّ نتيجته تقديم الخاص على العام أن نعمل بالدليل الخاص في مورد العالم غير العامل، وباقي الأفراد يكون العام حجه فيها^(١). وبعبارة أخرى: إنّ سائر الأفراد تبقى تحت عموم العام.

وهكذا بالنسبه للموارد التي يبدو فيها وجود تعارض بين الدليلين، ولكنّ أحد الدليلين حاكم على الآخر، من قبيل العناوين الثانويه بالنسبه إلى العناوين الأوليه^(٢). فهنا لا يوجد تعارض في الواقع، من قبيل أنّ الدليل الأول يقول: «يحرم تناول ما ذبح بطريقه غير إسلاميه»، ولكنّ الدليل الآخر يقول: «يجوز تناول هذا اللحم عند الاضطرار». فهذان الدليلان لا يعتبران متعارضين فيما بينهما، بل إنّ الثاني حاكم على الدليل الأول ومقدم عليه^(٣).

وهكذا في صورته تعارض «الأماره» و «الأصل» فهذا التعارض بدويّ أيضاً، لأنّه مع وجود الأماره لا يصل الدور إلى الأصل، ودليل الأماره حاكم على الأصل أو وارد عليه. مثلاً إذا تعارضت قاعده الصحه (أصالة الصحه) التي يراها كثير من الفقهاء أنّها أماره مع استصحاب الفساد (مثلاً: نشكّ في هل أنّ المعامله الفلانيه صحيحه أم فاسده) فإنّ أصالة الصحه تقدّم على الاستصحاب الذي يقرّر عدم انعقاد المعامله^(٤).

على أيّه حال، فالتعارض يقع أحياناً بين دليلين شرعيين (أماره) وأحياناً أخرى بين أصليين. وبالنسبه للتعارض بين الأصليين، فإذا تعارض الاستصحاب مع الأصول الثالثه الأخرى (أصل البراءه والتخيير والاحتياط) فإنّ الاستصحاب مقدم، لأنّ مقتضى أدله حجّيه الاستصحاب، هو البناء على بقاء الأمر اليقيني السابق إلى الزمان الثاني (زمان الشكّ)، وبعبارة أخرى، إنّ الاستصحاب «أصل محرز» ولذلك يقدم على الأصول الأخرى.

١- وبالطبع يلزم التوجه إلى هذه النقطة وهى أنّه لا يجوز الجمع بين الدليلين، وإن كان ملفتاً للنظر حيث يسمونه «الجمع التبرعي» أى أنّه خال من الشواهد العرفيه، بل يجب أن يكون منسجماً مع الارتكازات العرفيه والعقلايه.

٢- سبق توضيح دليل الحاكم والمحكوم في تقسيمات الأدله النقليه.

٣- أنوار الأصول، ج ٣، ص ٥٠٦.

وأما في صورته التعارض بين استصحابين فإن كانت العلاقة بينهما علاقة السببية والمسببية، فإن الاستصحاب السببي مقدّم، وإلا فإن كلا-الأصلين يسقطان ولا أثر لهما، مثل ما إذا كان الماء كزراً سابقاً والآن شككنا في كزريته وطهرنا اللباس النجس به، ففي هذه الصورة فإن الاستصحاب السببي (استصحاب كزبه الماء) جارٍ في المقام ولا ينبغي الالتفات إلى استصحاب نجاسه اللباس (أصل مسببي).

وبالنسبة للتعارض بين الدليلين فهناك مرجحات عند حدوث مثل هذا التعارض، ومع وجود هذه المرجحات في أحد الدليلين فإنه يقدم على الآخر، وإن فقد كل واحد منهما أي مرجح من هذه المرجحات ووصل الأمر إلى (التعادل)، ففي هذه الصورة يتساقطان أو يكون أحدهما هو الحجّة على نحو التخيير، أو يتوقف المكلف ويعمل بالاحتياط، وهنا تختلف مباني الفقهاء والأصوليين في هذه المسألة، حيث اتخذ كل فقيه مسلكاً منها.

والكثير من الفقهاء بالنسبة للقاعده المذكوره (الترجيح في صورته وجود المرجح، والتساقط أو التخيير أو الاحتياط في صورته التعادل) ذهبوا إلى جريان هذه القاعده في جميع الأمارات (١).

ولكن أهم بحث في هذا المورد هو تعارض روايتين وهذا التعارض واقع كثيراً، لأنّ الفقيه يواجه في كثير من أبواب الفقه المختلفه روايات متعارضه، مثلاً، في روايات مقدار الكرّ من حيث الوزن والمساحه، أو في روايات طهاره ونجاسه أهل الكتاب، أو في روايات حرمة وعدم حرمة الزواج من المرأه الكتابيه، وغير ذلك حيث يوجد تعارض بين الروايات في هذه المسائل.

وقد سبق أن ذكرنا بالنسبه للإشكالات التي تذكر على سنّه الأئمّه المعصومين عليهم السلام، إلى مصدر ومنبع التعارض في الروايات، ولكننا نبحث هنا علاج هذا التعارض وكيفيه مواجهه مسأله تعارض الخبرين.

وتبين آنفاً طريقه إجراء قواعد التعارض في الأخبار. وأغلب فقهاء الإسلام يقبلون إجمالاً تأثير المرجحات في هذا الباب، إلا أنّ الباقلائي وأباعلي وأباهاشم الجبائي أنكروا تأثير هذه المرجحات وبالتالي فإنهم عملوا بالتعادل (٢) في جميع أبواب التعارض، ولكن المشهور بين الفريقين ومقتضى الأخبار المتواتره أنّ الروايه التي تملك بعض المرجحات تقدّم على الفاقد لها.

وقد ذكرت مرجحات ومزايا كثيره في الروايات بعضها يرتبط بجبهه السند، والبعض الآخر بجبهه الدلاله، وهذه المرجحات من قبيل: شهره الروايه وعمل الفقهاء بها، كون الراوي أعدل من الآخر أو أفقه أو أصدق منه، وكذلك موافقه الروايه للكتاب والسنّه وغيرها.

وقد ذكر أهل السنّه مزايا ومرجحات أخرى من قبيل: قرب عصر الراوي من عصر رسول الله صلى الله عليه وآله، طول صحبته لرسول الله صلى الله عليه وآله، سماعه الحديث بشكل مباشر، ارتباط حكم الروايه مع روايتها، شهره الراوي، تقدّم الراوي في السنّ، تأخر إسلام الراوي، أعلميه الراوي بلغه العرب، كثره الرواه، قلّه الوسطاء، الظهور الأقوى للروايه، نقل الروايه بألفاظها من

النبي صلى الله عليه وآله (في مقابل النقل بالمعنى) وكون الرواية قوليه (في مقابل حكاية

١- الرسائل (فرائد الأصول)، ص ٤٢٨.

٢- المصدر السابق، ص ٤٤١.

ص: ١٩٩

عن فعل النبي صلى الله عليه وآله (١).

ونظراً لأن الكثير من هذه المرجحات غير وارده في متن الروايات، فإن قبول هذه المرجحات يقوم على أساس الموقف من هذا السؤال: هل يمكن في قبول المرجحات التعدي من الموارد المنصوصه الوارده في الأخبار إلى غيرها، أم لا؟

وأما إذا وقع تعادل بين روايتين ولم يملك أحدها مرجح على الآخر، فهنا آراء مختلفه، فذهب البعض إلى سقوط كلتا الروايتين عن الحجية والرجوع بالتالي إلى الأصول العمليه، لأن سقوط الدليل الاجتهادي يقتضى الرجوع إلى الأصل العملي، والبعض الآخر ذهب إلى عدم سقوط الروايتين، وبعض هؤلاء ذهبوا إلى الاحتياط، وآخرون توقّفوا في المسأله، وذهب البعض إلى التخيير (٢).

وقد ذكرت تفاصيل هذه البحوث في الكتب الأصوليه المعروفه والمفصله.

المصادر والمصادر

١. القرآن الكريم.

٢. نهج البلاغه، (تحقيق الدكتور صبحي الصالح).

٣. آلاء الرحمن في تفسير القرآن، الشيخ محمد جواد البلاغي، مركز الطباعه والنشر في مؤسسه البعثه، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ ق.

٤. إبطال القياس، ابن حزم الأندلسي.

٥. إتحاف ذوى البصائر (شرح روضه الناظر) في اصول الفقه، الدكتور عبدالكريم بن علي بن محمّد النمله، مكتبه الرشد، الرياض، ١٤٢٢ ق.

٦. الإتيان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، الطبعة الثانيه، منشورات الرضى.

٧. أجود التقريرات، تقريرات درس آيه الله ميرزا محمّد حسين النائيني، السيد أبوالقاسم الخوئي، مكتبه المصطفوي، قم.

٨. الإحكام فى الأصول الأحكام، سيف الدين أبو الحسن على بن على بن محمد الأمدى، دار الكتب العلميه.
٩. أحكام القرآن، أبو بكر أحمد بن على الرازى الجصاص، دار الكتب العلميه، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥.
١٠. الأدله العقلية وعلاقتها بالنقلية، الدكتور محمد سعيد الشحاته.
١١. الإصابه فى تمييز الصحابه، ابن حجر العسقلانى، دار إحياء التراث، بيروت، الطبعة الأولى.
١٢. إرشاد الفحول، محمد بن على بن محمد الشوكانى، تحقيق أحمد عزّوعنانه، دارالكتاب العربى، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢١ ق.
١٣. الأصول العامه للفقّه المقارن، السيد محمد تقى الحكيم، تحقيق المجمع العالمى لأهل البيت عليهم السلام قم، الطبعة الثانية، ١٤١٨ ق.
١٤. أصول الفقه، الشيخ محمدرضا المظفر، دارالنعمان، النجف الأشرف، الطبعة الثانية، ١٣٨٦ ق.
١٥. أصول الفقه الإسلامى، محمد أبوزهره، دارالفكر العربى، ١٣٧٧ ق.
١٦. أصول مذهب الشيعة الاثنى عشرية، الدكتور ناصر بن عبدالله بن على القفارى، دارالرضا للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، ١٤١٨ ق.
١٧. اللباب فى أصول الفقه، صفوان عدنان الداودى، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ ق.
-
- ١- الرسائل (فرائد الأصول)، ص ٤٤٩؛ كفايه الأصول، ج ٢، ص ٣٩٢.
- ٢- روضه الناظر، ج ٢، ص ٣٦٦؛ الرسائل، ج ٢، ص ٤٣٦.
- ص: ٢٠٠
١٨. الأمالى للمفيد، أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان العكبرى البغدادى، انتشارات جماعه المدرسين فى الحوزه العلميه قم، الطبعة الرابعه، ١٤١٨ ق.
١٩. أنوار الاصول، تقارير درس آيه الله مكارم الشيرازى، أحمد القدسى، انتشارات نسل جوان، الطبعة الثانية، ١٤١٦ ق.
٢٠. أنوار الفقاهه، آيه الله ناصر مكارم الشيرازى، مدرسه الامام أميرالمؤمنين عليه السلام، الطبعة الثانية، ١٤١٣ ق.
٢١. أوائل المقالات، محمد بن محمد بن النعمان العكبرى (الشيخ المفيد).
٢٢. بحار الأنوار، محمد باقر المجلسى، دار إحياء التراث العربى، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣ ق.

٢٣. بحوث فى الأصول، تقريرات درس الشهيد آيه الله محمّد باقر الصدر، السيّد محمود الهاشمى، المجمع العلمى للشهيد الصدر، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ ق.
٢٤. بصائر الدرجات، أبو جعفر محمّد بن الحسن بن فروخ الصفار القمى.
٢٥. البيان فى تفسير القرآن، السيّد أبو القاسم الخوئى، المطبعة العلميه قم، الطبعة الخامسة، ١٣٩٤ ق.
٢٦. تاريخ ابن خلدون، عبدالرحمن بن خلدون المغربى، دارالكتاب اللبنانى.
٢٧. تأويل مختلف الحديث، عبدالله بن مسلم بن قتيبه، دارالجيل، بيروت، ١٤١١ ق.
٢٨. تعارض الأدله الشرعيه، تقريرات درس آيه الله السيّد محمّد باقر الصدر، السيّد محمود الهاشمى، المكتبه الإسلاميه الكبرى، الطبعة الثانيه، ١٣٩٦ ق.
٢٩. تفسير البيضاوى، ناصر الدين أبوسعيد عبدالله بن عمر بن محمّد الشيرازى البيضاوى، مؤسسه الأعلمى، بيروت، ١٤١٠ ق.
٣٠. تفسير العياشى، أبونصر محمّد بن مسعود بن عياش السمرقندى، المكتبه العلميه الإسلاميه.
٣١. تفسير القاسمى (محاسن التأويل)، محمّد جمال الدين القاسمى، دارالفكر، بيروت، الطبعة الثانيه، ١٣٩٨ ق.
٣٢. تفسير القرآن بالقرآن عند العلّامه الطباطبائى، الدكتور خضير جعفر، دارالقرآن الكريم، قم، الطبعة الأولى، ١٤١١ ق.
٣٣. التفسير الكبير، الفخر الرازى، مكتب الإعلام الإسلامى، قم، الطبعة الثالثه، ١٤١٣ ق.
٣٤. التوحيد، الصدوق أبو جعفر محمّد بن على بن الحسين بن بابويه القمى، مؤسسه الأعلمى، بيروت.
٣٥. تهذيب التهذيب، ابن حجر العسقلانى، دارالكتب العلميه، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥ ق.
٣٦. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبدالله محمّد بن أحمد الأنصارى القرطبى، دارالكتب العلميه، بيروت، الطبعة الخامسة.
٣٧. جامع أحاديث الشيعة، إسماعيل معزى الملايرى، نشر صحف، قم، ١٤١٣ ق.
٣٨. الحدائق الناضره فى أحكام العتره الطاهره، الشيخ يوسف البحرانى، انتشارات جماعه المدرّسين فى الحوزه العلميه قم، الطبعة الأولى، ١٣٦٣ ش.
٣٩. الدر المنثور فى التفسير بالمأثور، جلال الدين السيوطى، دارالفكر بيروت، ١٤١٤ ق.
٤٠. الدرايه فى علم مصطلح الحديث، زين الدين العاملى (الشهيد الثانى)، مطبعة النعمان، النجف الأشرف.

٤١. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، الشيخ آقابزرگ الطهراني، دارالأضواء بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣ ق.

٤٢. ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، أبو عبد الله محمد بن مكي العاملي، مكتبه بصيرتي.

٤٣. رجال الكشي، اختيار معرفه الرجال، مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاهياء التراث.

٤٤. روضه الناظر وجته المناظر في أصول الفقه على مذهب أحمد بن حنبل، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامه، مؤسسه الريان، بيروت.

٤٥. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى أبو جعفر محمد بن

ص: ٢٠١

منصور بن أحمد بن إدريس الحلّي، انتشارات جماعه المدرّسين في الحوزه العلميه قم، الطبعة الرابعة، ١٤١٧ ق.

٤٦. سنن ابن ماجه، الحافظ أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، دارالفكر، بيروت.

٤٧. السنن الكبرى، الحافظ أبو بكر أحمد بن حسين بن عليّ البيهقي، دارالفكر بيروت، الطبعة الأولى.

٤٨. شرح النووي على مسلم، محيي الدين النووي، دارالكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧ ق.

٤٩. شرح المعالم في أصول الفقه لابن التلمساني، عبد الله محمد بن علي شرف الدين أبو محمد الفهري المصري، عالم الكتب بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٩ ق.

٥٠. شرح المقاصد، التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبد الله (سعد الدين التفتازاني)، تحقيق الدكتور عبدالرحمن عميره، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٩ ق.

٥١. شرح نهج البلاغه، لابن أبي الحديد، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٥٢. صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٥٣. صحيح الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي.

٥٤. صحيح مسلم، الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٥٥. الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة، أبو العباس أحمد بن محمد بن محمد بن عليّ بن حجر الهيثمي، مؤسسه الرّساله، الطبعة الأولى ١٤١٧ ق.

٥٦. الطبقات الكبرى، المعروف بطبقات ابن سعد، محمّد بن سعد، طبع دار الصادق، بيروت.
٥٧. عوالي اللئالي، محمّد بن علي بن إبراهيم الاحسائي، المعروف بابن أبي جمهور، مطبعه سيّد الشهداء عليه السلام قم، الطبعة الأولى ١٤٠٣ ق.
٥٨. فرائد الأصول (الرسائل)، الشيخ مرتضى الأنصاري، الطبع المحشّى بحاشيه المملّا رحمه الله، مكتبه المصطفوي قم، ١٣٧٦ ق.
٥٩. الفوائد الحائريّه، محمّد باقر بن محمّد أكمل (الوحيد البهبهاني)، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٥ ق.
٦٠. الفوائد المدنيّه، المولى محمّد أمين الاسترآبادي، دارالنشر لأهل البيت عليهم السلام.
٦١. فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (حاشيه كتاب المستصفى).
٦٢. الفهرست في أخبار العلماء المصنّفين من القدماء والمحدّثين وأسماء كتبهم، محمّد بن اسحاق النديم.
٦٣. قاعده الفراغ والتجاوز، السيّد محمود الهاشمي، الطبعة الأولى مكتب الإعلام الإسلامي الحوزه العلميّه قم، ١٤٠٨ ق.
٦٤. القواعد الفقهيّه، آيه الله ناصر مكارم الشيرازي، منشورات دارالعلم، بيروت، الطبعة الرابعه، ١٤٠١ ق.
٦٥. قوانين الأصول، أبوالقاسم بن حسن الكيلاني المعروف بالميرزا القمي، دار الطباعه، الاستاذ علي القليخان، ١٢٩٩ ق.
٦٦. الكافي، أبوجعفر محمد بن يعقوب الكليني، المصحح:
علي أكبر الغفاري، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٥ ق.
٦٧. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأفاويل في وجوه التأويل، جارالله محمود بن عمر الزمخشري.
٦٨. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، المملّا كاتب الشلبي المعروف بحاجي الخليفه، دارالكتب العلميّه بيروت.
٦٩. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، جمال الدين حسن بن يوسف بن عليّ بن المطهر (العلّامه الحلّي)، مؤسسه الأعلمي، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٩٩ ق.
٧٠. كفايه الأصول، الآخوند المملّا محمّد كاظم الخراساني، بخط طاهر خوشنويس، انتشارات علميّه إسلاميّه.
٧١. كنز العرفان في فقه القرآن، جمال الدين مقداد بن عبدالله السيوري.
٧٢. كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال، علي المتقي الهندي،

مؤسسه الرساله، ١٤١٣ ق.

٧٣. كنز الفوائد، الإمام أبو الفتح الشيخ محمد بن علي بن عثمان الكراچكي الطرابلسي، دار الأضواء بيروت، ١٤٠٥ ق.

٧٤. المبسوط، شمس الدين السرخسي، دار المعرفه بيروت، ١٤١٤ ق.

٧٥. مجمع البحرين، الطريحي.

٧٦. مجموعه الفتاوى ابن تيميه، تقي الدين أحمد بن تيميه الحرّاني الدمشقي الحنبلي، دار الوفاء، الطبعة الأولى ١٤١٨ ق.

٧٧. المحلى بالآثار، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٨ ق.

٧٨. المستدرک على الصحيحين، الحافظ أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، دار الكتب العلميّه، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١ ق.

٧٩. المستصفي من علم الأصول، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، مؤسسه الرساله، الطبعة الأولى ١٤١٧ ق.

٨٠. مسند أحمد، أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، بيروت ١٤١٥ ق.

٨١. مصباح الاصول، تقرير دروس آيه الله الخوئي، السيد محمد سرور واعظ الحسيني، طبعه النجف، ١٣٨٦ ق.

٨٢. معالم الدين، أبو منصور جمال الدين الحسن بن زين الدين (ابن الشهيد الثاني)، خطّ عبدالرحيم، ١٢٩٧ ق.

٨٣. المعبر، أبو القاسم الحلّي (المحقّق الحلّي)، بخطّ محمد باقر التفرشي، ١٣١٨ ق.

٨٤. معترك الأقران، جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلميّه، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨ ق.

٨٥. المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين محمد بن علي بن طيب البصري المعتزلي، دار الكتب العلميّه، بيروت.

٨٦. مقدّمه مرآه العقول، السيد مرتضى العسكري، دار الكتب الإسلاميّه، طهران، ١٤٠٤ ق.

٨٧. مقياس الهدايه في علم الدرايه، الشيخ عبد الله المامقاني.

٨٨. ملخص إبطال القياس، سعيد الأفغاني.

٨٩. من لا يحضره الفقيه، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين ابن بابويه القمي، دار الأضواء، بيروت، الطبعة السادسة، ١٤٠٥ ق.

٩٠. مناهل العرفان في علوم القرآن، الشيخ محمد عبدالعظيم الزرقاني، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٦ ق.

٩١. منهاج السنّه النبويّه في نقض كلام الشيعة والقديره، أبو العباس أحمد بن تيميه الحراني دمشقي الحنيلي، الطبعه الأولى ١٣٢٢ ق.

٩٢. الموافقات في أصول الأحكام، الحافظ أبو اسحاق إبراهيم الشاطبي، دار الفكر.

٩٣. الموسوعه الفقهيّه الميسره، محمّد علي الأنصاري، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعه الأولى ١٤١٥ ق.

٩٤. موقف الرافضه في القرآن، مامادوكا الرامبيري، مكتبه ابن تيميه.

٩٥. المهذب في أصول الفقه المقارن، الدكتور عبدالكريم بن علي بن محمّد نمله، مكتبه الرشد، الرياض، الطبعه الأولى ١٤٢٠ ق.

٩٦. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، الحافظ شمس الدين محمّد بن أحمد الذهبي، دارالكتب العلميه، بيروت.

٩٧. الميزان في تفسير القرآن، السيد محمّد حسين الطباطبائي، مؤسسه مطبوعات إسماعيليان، قم، ١٣٩٠ ق.

٩٨. نظرات في أصول الفقه، الدكتور عمر سليمان الأشقر، دارالفنّانس بيروت، الطبعه الأولى ١٤١٩ ق.

٩٩. وسائل الشيعة، محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعه الرابعه، ١٣٩١ ق.

١٠٠. هدايه الأبرار إلى طريق الأئمه الأطهار عليهم السلام، حسين بن شهاب الدين الكركي العاملي، مؤسسه إحياء الأحياء.

١٠١. ينابيع المودّه لذوي القربى عليهم السلام، سليمان بن إبراهيم الحسيني البلخي القندوزي الحنفي، دارالاسوه، الطبعه الأولى، ١٤١٦ ق.

ص: ٢٠٣

٨

القسم الثامن: عدم الفراغ القانوني في الإسلام

إشاره

تعريف الحكم وأقسامه

القوانين الثابته والمتغيره وتأثير الزمان والمكان

انفتاح باب الاجتهاد

هل يوجد فراغ قانوني؟

موضوعيه منطقه الفراغ؟

ص: ٢٠٤

ص: ٢٠٥

عدم الفراغ القانوني في الإسلام

مقدمه:

لابد من ذكر النقاط قبل الخوض بالبحث:

أ) إن العالم الذي نعيش فيه اليوم يتمتع بنظام خاص وتتحرك جميع موجوداته باتجاه هدف معين وتحت إشراف الهدايه العامه، فمن أصغر الذرات إلى أكبر الأجرام والمجرات السماويه المعروفه الآن، كلها تشهد على هذه الحقيقه، وقد أشار القرآن الكريم: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (١).

ب) إن الإنسان غير مستثنى من هذا القانون الإلهي التكويني، ولكن بما أنه موجود يتمتع بعقل وشعور وتكليف، فإن الله تعالى قد قرن الهدايه التكوينييه فيه مع الهدايه التشريعيه التي وصلت بواسطه الأنبياء إلى الناس (٢).

ج) ومن جهه أخرى فإن الإنسان كائن اجتماعي لأنه يملك حاجات لا يمكن إشباعها إلا في إطار المجتمع، كما هو الحال في حاجاته الماديّه والعاطفيّه إلى الآخرين.

د) إن الحياه الاجتماعيه تؤدي إلى وقوع التزاحم بين منافع الأفراد، ومضافاً إلى ذلك فإن استمرار الحياه الاجتماعيه بحاجه لتقسيم الوظائف بين الأشخاص وتستلزم وجود مديره لحفظ النظام الإجماعي، وعلى هذا الأساس فإن عقل الإنسان يحكم بضروره وجود قانون يحفظ بقاء الحياه الاجتماعيه من جهه، حيث يرفع التزاحمات وأشكال التصادم الموجود بين الأفراد أو يمنع من إيجاد التزاحم بينهم، ومن جهه أخرى يعمل على تقسيم الوظائف الاجتماعيه بين الأفراد، وكذلك بحاجه إلى وجود من يقوم بإجراء القانون إجراء عادلاً.

ه) إن تاريخ حياه البشريه يشير إلى وجود سعي حثيث لدى البشريه للتوصل لقانون مطلوب يحقق إقامة العدل، وكذلك إلى من يقوم بتجسيد هذا القانون على أرض الواقع الاجتماعيه، ولكن بما أن معرفه الإنسان عن نفسه ومحيطه ناقصه وتتحرك في خط التكامل عاده، فإن أيّاً من هذه المساعي لم يصل إلى نتيجة قطعيه، ولذلك نشاهد وجود إصلاحات وتغييرات كثيره في دائره التقنين والحكم، حيث يقوم أفراد البشر بتبديل القوانين الموضوعه من قبلهم، ولكن هل أن القوانين التي قررها الإنسان في القرن

الحادي

١- سورة طه، الآية ٥٠.

٢- انظر: التفسير الأمثل، ذيل الآية ٥ من سورة طه.

ص: ٢٠٦

والعشرين تعتبر أكمل القوانين ولا تحتاج إلى تغيير وإصلاح بعد ذلك؟ إنَّ المقتنين أنفسهم يجيبون عن هذا السؤال بالسلب، ويرون أنه لا- يمكن الكلام عن قانون نهائي إطلاقاً، بل إنَّ حركة التقنين تنطلق في خطِّ عمليه الاستفادة من الأخطاء والتجربة، حالها حال سائر القرارات التي يتخذها الإنسان في معيشتة وحياته، أى أنَّ الإنسان يجزَّب طرقاً مختلفه، وبعد أن يتبين له الخطأ في هذه الطرق يقوم بإصلاحها، ثمَّ يتحرَّك على مستوى تجرّبه هذه الإصلاحات للعثور على مكان الخطأ فيها وهكذا تتكرَّر هذه المحاولات باستمرار، وعلى هذا الأساس فإنَّ الإنسان يعترف بقصور عقله عن التوصل إلى قانون كامل.

إنَّ نبيَّ الإسلام صلى الله عليه وآله الذى يمثِّل نبياً لأكمل دين وخاتم الأديان الإلهيه، تحرَّك من موقع تحرير الإنسان من الأفكار الباطله وقيود الآراء الموهومه والعقائد الزائفه، وقام بهدايه عقل الإنسان من خلال الاستمداد من الوحي إلى أفضل وأكمل القوانين، كما تحدّث القرآن الكريم عن صفه النبي الأكرم صلى الله عليه وآله: «يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ» (١).

من الواضح تماماً فى دائرة العقل أنه لا أحد يمكنه وضع قانون كامل لتنظيم حياه الإنسان وتوفير السعاده الدنيويه والأخرويّه له سوى خالق الإنسان الذى يعلم بتفاصيل وجزئيات وجود الإنسان ومطلع على مبدئه ومعاده.

وبعباره أخرى: إنَّ العقل يدرك أنَّ المقتن الكامل ينبغي أن يتمتّع بمميزات وخصائص معينه:

١. علم واسع ومحيط بجميع أبعاد الإنسان وخصائصه الجسميه والروحيه، حيث يوفر بذلك سعاده الإنسان فى الدنيا والآخره.

٢. عدم وجود البخل فى إراءه طريق السعاده للإنسان.

٣. عدم ترجيح منفعه ومصالحه الشخصيه أو الفئويه عند التقنين، وبعباره أخرى، لزوم رعايه العداله بشكل كامل.

ومن الواضح أنَّ هذه الخصوصيات متوفّره بشكل كامل فى الله تعالى فقط، ولذلك فهو الوحيد الذى له صلاحيه وضع القوانين الثابته والدائميّه للإنسان كما صرّح القرآن الكريم بذلك فى قوله: «إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ» (٢).

وربّما يعبّر عن هذا الموضوع أحياناً بالتوحيد فى مقام التشريع.

بعد الوقوف على النقاط المذكوره، يطرح سؤال مهمّ فى هذا المجال وهو أنه مع الأخذ بنظر الاعتبار، التحوّلات والتغيرات الواقعه فى حياه الإنسان وحاجاته على امتداد القرون والأعصار، مع النظر إلى كثره الوقائع اللامتناهيّه للإنسان، فكيف يمكن أن تستجيب القوانين الشرعيه الثابته والمحدوده لجميع هذه الحاجات الكثيره؟

وفى مقام الجواب عن هذا السؤال، نرى من اللازم فى البدايه بيان عدّه مفاهيم:

١. تعريف الحكم وأقسامه

إشاره

يطلق الحكم الشرعى على مجموعه الأوامر

١- سوره الأعراف، الآيه ١٥٧.

٢- سوره يوسف، الآيه ٤٠.

ص: ٢٠٧

والتعاليم الصادره من الله تعالى لتنظيم حياه الإنسان الماديه أو المعنويه، وله تقسيمات مختلفه، فبعضها لا يرتبط بما نحن فيه (١)، ولكن العمده من هذه التقسيمات ترتبط ببحثنا الحاضر، من قبيل تقسيم الحكم إلى: حكم أولى وثانوى، وحكم حكومى:

(أ) الحكم الأولى

إن الأحكام الأوليه عباره عن الأحكام التى تعلقت بموضوعات معينه مع قطع النظر عن العوارض والحالات الثانويه العارضه على ذلك الموضوع، مثل وجوب الصلاه والصيام والحج، أو طهاره ماء الكرّ والجارى، وصحه البيع وبطلان المعامله الربويه.

(ب) الحكم الثانوى

إن الأحكام الثانويه هى الأحكام التى وضعت من جهه عروض بعض الحالات الخاصه، من قبيل العسر والحرّج والضرر أو المقدميه التى تفضى إلى وجوب المقدمه، أو التقية التى تعمل على تغيير بعض الأحكام.

ففى مثل هذه الموارد فإن الأحكام الثانويه تؤثر فى الأحكام الأوليه وتعمل على تغيير ذلك الحكم إلى حكم آخر، يقول القرآن الكريم: «فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ» (٢) ففى هذه الآيه نرى رفع حكم تحريم الميتة بسبب الاضطرار.

وكذلك يقول: «لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ... إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاءً» (٣).

ففى المرتبه الأولى حرّمت الآيه على المؤمنين الارتباط مع الكافرين من موقع المحبّه والولايه، ثم استثنت التقية منها لأهداف أهم.

(ج) الحكم الحكومى

إن الأحكام الحكوميه هى المقررات الخاصه التى يضعها الحاكم الإسلامى لتنفيذ الأحكام الأوليه أو الثانويه، من قبيل المقررات

المتعلّقه بدائرته الجوازات وقيادته السيارات، ونظام الجيش، وأمثالها، حيث إنّها تهدف إلى إيجاد وتحقيق النظام في المجتمع، وهو بدوره من الأحكام الأوليه في الإسلام، وهذه الأحكام توضع من قبل الحكومه الإسلاميه وتحت نظر الحاكم الإسلامى. وقد تكون هذه الأحكام فى سبيل إجراء الأحكام الأوليه من قبيل ما تقدّم آنفاً، أو فى صدد إجراء الأحكام الثانويه، مثلاً تناول المخدّرات، (ويعتقد البعض بحرمة استعمال جميع أنواع التدخين) فهو حرام بقاعده «لا ضرر». فالحكومه الإسلاميه ومن أجل تحقيق هذا الحكم ربّما تضع أحكاماً مختلفه فى مجال عقوبه المهزّيين للمخدّرات وكيفيه التصدّى لهم، وكذلك فى مجال التصدّى للمدمنين أيضاً. فهذه الأحكام تعدّ مقدّمه لإجراء الحكم الثانوى بحرمة المخدّرات أو حرمة التدخين، وهى من الأحكام الحكوميه.

وعلى هذا الأساس، فلا- ينبغى تصوّر أنّ الأحكام الحكوميه تقع فى عرض الأحكام الأوليه والثانويه وأنّ الحكومه الإسلاميه لها حقّ التشريع والتقنين كما تشاء لأنّ الشارع المقدّس هو الله فقط، رغم أنّه تعالى قد منح نبيّ الإسلام- فى موارد محدوده- حقّ التشريع أيضاً وأمضى تشريعه.

١- وردت التقسيمات المختلفه للحكم فى هذا الكتاب فى بحث «أهمّ الاصطلاحات الفقيهيه».

٢- سوره البقره، الآيه ١٧٣.

٣- سوره آل عمران، الآيه ٢٨.

ص: ٢٠٨

وقد ذهب جماعه من علماء أهل السنّه إلى أنّ الفقيه له حقّ التشريع فى موارد «ما لا نصّ فيه»، واعتبروا مثل هذه الأحكام فى عرض الأحكام الأوليه وذهبوا طبقاً لعقيده التصويب إلى أنّ هذا الحكم هو حكم الله، ولكنّ هذا المعنى مرفوض بشدّه من قبل مدرسه أهل البيت عليهم السلام.

وعلى هذا الأساس فالأحكام الحكوميه هى أحكام إجرائيه فقط ولا تخرج عن دائره الأحكام الأوليه والثانويه.

إنّ عزل ونصب المسؤولين وتعيين المسؤوليات تعدّ جزءاً من الأحكام الحكوميه، وهى تتمتع بصبغه إجرائيه فقط، ومن أجل تحقيق الأحكام الأوليه والثانويه فى واقع المجتمع الإسلامى.

والملاحظه الجديده بالالتفات أنّ أصل حقّ الحاكم الإسلامى فى وضع الأحكام الحكوميه يعدّ من الأحكام الأوليه، أى أنّ الله تعالى منح الحاكم الإسلامى الحقّ فى وضع مقرّرات من خلال الشورى أو بما يتوصّل إليه من تصميم من أجل إجراء الأحكام الإلهيه(١).

٢. القوانين الثابته والمتغيره وتأثير الزمان والمكان

مع أنّ هذا البحث قد تقدّم فى هذا الكتاب بشكل وافٍ (٢)، لكننا نشير هنا إشاره مختصره لهذه المسأله المهمّه.

لاشكّ في وجود أحكام شرعية ثابتة ودائمية، مثل وجوب الصلاة والصيام والحج والجهاد وأمثال ذلك.

ولكن هناك أحكام أخرى تتغير بتغير المكان والزمان، أي أنّ الزمان والمكان يغيّران الموضوعات وبالتالي فإنّ الحكم الشرعي يتغير تبعاً للموضوع، لأنّ الأحكام تابعة دائماً للموضوعات، فعندما نقول: «الخمير حرام» فهذا الحكم باقٍ مادام موضوع الخمر باقٍ على حاله، ولكن إذا تبدّل الخمر إلى خلّ فإنّه يطهر قطعاً، وبديهيّ أنّ تحريم الخمر لم ينسخ أبداً، بل إنّ الموضوع في هذه المسألة قد تغير.

وهكذا في مسألة تأثير الزمان والمكان في تغيير الأحكام، مثلاً كان العلماء يرون حرمة بيع وشراء الدم في السابق، لأنّه لا توجد فيه منفعة محلّلة معتبرة، ولكن في هذا العصر يستفاد من دم الإنسان في إنقاذ المجرّوحين وغير ذلك، فالموضوع هنا قد تغير وأصبحت له منفعة محلّلة معتبرة، ولذلك يجوز بيع وشراء الدم في هذه الصورة.

إنّ الكثير من المسائل المستحدثه في عصرنا الحاضر وفي العصور الآتية، يمكن إيجاد الحلول لها من خلال الأصول الكليّة الواردة في الكتاب والسنة، ومع الأخذ بنظر الاعتبار تغيير الموضوعات.

إنّ المسائل التي تتصل بتشريح بدن الإنسان لتحقيق التكامل العلميّ في الطبّ، وكذلك زرع الأعضاء ومسائل المصارف وأنواع الشركات، وأنواع الضمان الاجتماعيّ وتجارة الالكترونيات والرحلات الفضائية وأمثالها، كلّها تدور حول محور تلك الأصول الكليّة، ومع الأخذ بنظر الاعتبار تغيير الموضوعات حسب الزمان والمكان، فحينئذٍ لا يوجد فراغ قانونيّ في الشرع الإسلاميّ.

١- لمزيد من الاطلاع انظر كتاب أنوار الفقاهه، كتاب البيع، ج ١، ص ٥٣٦ وكتاب الأصول العامه للفقّه المقارن، ص ٧٣ و ٧٤.

٢- انظر: بحث (دور الزمان والمكان في الاستنباط).

ص: ٢٠٩

ومرّه أخرى نوّكد على أنّ الأحكام الشرعيه لا- تتغير إطلاقاً، والحقيقه أنّ التغيير يكون في دائره الموضوعات التي تتغير بتغيير الزمان أو المكان.

٣. افتتاح باب الاجتهاد

بالنسبه لانفتاح باب الاجتهاد وعدمه، هناك بحوث مفضّله بين العلماء من قديم الأيام ولحدّ الآن، فيرى جميع فقهاء الإماميه أنّ باب الاجتهاد في جميع مسائل الفقه مفتوح، وبعبارة أخرى: إنّ الاجتهاد في الأحكام الإسلاميه لا يتحدّد بعدد معيّن من الفقهاء ولم ينته زمان الاجتهاد، بل إنّ جميع الفقهاء المجتهدين والمطلّعين على مباني الشرع يمكنهم استخراج الأحكام الإسلاميه، وربّما كان الفقهاء المعاصرون يملكون قدره أفضل من القدماء في مجال استنباط الأحكام، لأنهم ورثه علوم القدماء مضافاً إلى ما زادوا عليها من العلوم الجديده.

هذا في حين أنّ علماء أهل السنّه في السابق كانوا يعتقدون غالباً بانسداد باب الاجتهاد، وكانوا يقولون: إنّ الاجتهاد محدود بفئه

خاصه من قداماء الفقهاء، وليس للآخرين الحق في الاجتهاد في مسائل الشرع، بل يجب عليهم اتباع أولئك الفقهاء القدماء.

ولكن في الآونه الأخيره تحرّك بعض علماء أهل السنّه من موقع نبذ هذه العقيدته والقول بفتح باب الاجتهاد أمام جميع الفقهاء المطلّعين على مباني الشرع وخاصه بما يتّصل بالمسائل المستحدثه التي لم يرد فيها حكم من قبل العلماء القدماء.

وقد تقدّم البحث بالتفصيل في أدلّه الطرفين ومستمسك القائلين بفتح باب الاجتهاد أو غلقه في هذا الكتاب مع ذكر المصادر، والغايه الوحيديه من إعاده الكلام في هذا الموضوع هنا هو من أجل أن يكون مقدّمه لبحث مسأله عدم وجود الفراغ القانوني في الإسلام.

٤. هل يوجد فراغ قانوني؟

إشاره

بعد هذه المقدمات نصل إلى أصل الموضوع، وينبغي في البدايه، ومن أجل الإجابته عن السؤال المذكور؛ معرفه المراد من الفراغ القانوني.

الكلام في هذا البحث هو: هل أنّ الشريعه الإسلاميه- مع الأخذ بنظر الاعتبار بقاءها وشموليتها- وضعت أحكاماً شرعيه ثابتته لجميع الموضوعات التي تتّصل بحياه الإنسان الفرديه والاجتماعيه، أم أنّ هناك بعض الموارد التي لم يذكر الإسلام لها حكماً شرعياً، وهي، ما يعبر عنها «موارد الفراغ القانوني»؟

وقد أجاب علماء المذاهب الإسلاميه عن هذا السؤال بأجوبه مختلفه، فالكثير من علماء أهل السنّه يعتقدون بوجود فراغ قانوني ويقولون أنّ هناك مسائل لم يرد حكمها في الكتاب والسنّه، مع أنّهم يعتقدون بأنّ هذه المسائل مورد الابتلاء والحاجه.

ويعبر الغزالي في كتابه «المستصفي عن مثل هذه المسائل بأنّها «ما لا نصّ فيه»، ويقول: «ليس في الواقعه التي لا نصّ فيها حكم معيّن يطلب بالظنّ، بل الحكم يتبع الظنّ، وحكم الله تعالى على كلّ مجتهد ما غلب على ظنّه وهو المختار، وإليه ذهب القاضى (أبوبكر الباقلائي) وذهب قوم من المصوّبه إلى أنّ فيه حكماً معيّنًا يتوجّه إليه الطلب، إذ لا بدّ للطلب من مطلوب، لكن لم يكلف المجتهد إصابته، فلذلك كان

ص: ٢١٠

مصيباً وإن أخطأ ذلك الحكم المعين الذي لم يؤمر بإصابته، بمعنى أنّه أذى ما كلف فأصاب ما عليه»(١).

ولكنّ عقيدته التصويب هذه ووجود «ما لا نصّ فيه» ليس مورد اتفاق جميع علماء أهل السنّه، فابن حزم يقول في رساله «إبطال القياس والرأى والاستحسان...»: إنّ الاعتراف بوجود «ما لا نصّ فيه» غير صحيح »

لأنّ الدّين كلّ منصوص عليه»(٢).

وعليه، أولًا: رغم أن معظم علماء أهل السنّة لا يعتقدون بمقوله (ما لا نصّ فيه)، لكنّ جماعه كبيره منهم يعتقدون بذلك. ثانيًا: بالنسبه لهذا السؤال: هل يوجد حكم إلهي في موارد فقدان النصّ؟ هناك قولان، القول الأول هو ما ذهب إليه الغزالي (وجماعه كبيره من الأشاعره) حيث يعتقدون بعدم وجود أيّ حكم إلهي في مثل هذه الموارد، بل إنّ المجتهد يضع حكماً على أساس الظنّ (ومن خلال الاستحسان والمصالح المرسله وأمثال ذلك) وأنّ الله تعالى يمضى ذلك الحكم، وعليه، فهناك أحكام متعدّده في الواقع بتعدّد آراء وفتاوى الفقهاء (وهذا هو التصويب الأشعري).

والقول الآخر هو ما ذهب إليه جماعه أخرى منهم حيث قالوا بوجود حكم شرعيّ في الواقع، ووظيفه المجتهد التحقيق والبحث عنه واستخراجه، ولكن إذا لم يحصل عليه فلا- تكليف عليه بالنسبه لذلك الحكم، بل وظيفته ما وصل إليه من خلال الظنّ والتخمين (وهذا هو التصويب المعتزلي).

في حين أنّ فقهاء الإماميه بصوره عامّه يعتقدون:

أولًا: أنّه لا- توجد مسأله من المسائل التي يحتاج إليها الإنسان وإلى نهايه العالم، لم يذكر لها حكم خاصّ أو عامّ في الكتاب والسنّه، ومن أجل إثبات هذا الموضوع استدلّوا بالقرآن والسنّه، ومن ذلك:

١. يقول القرآن الكريم: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (٣). ومقتضى عموم هذه الآيه هو أنّ جميع الأحكام التي يحتاج إليها البشر قد بين القرآن حكمها بشكل خاصّ أو بشكل عامّ.

٢. وكذلك يقول: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (٤).

فكيف يمكن أن يكون الدين الإسلاميّ كاملاً في حين أنّه يواجه فراغاً قانونياً كبيراً في أحكامه؟

ولهذا السبب ورد في الحديث الشريف عن الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام:

«ما ترك شيئاً يحتاج إليه الأئمّه إلاّ بيّنه فمن زعم أنّ الله عزّ وجلّ لم يكمل دينه فقد ردّ كتاب الله» (٥).

٣. وجاء في الحديث المعروف في حجّه الوداع أنّ النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله قال:

«يا أيّها النّاسُ واللّه ما من شىءٍ يُقرّبُكم من الجنّه ويُباعدُكم من النّارِ إلّا وقد أمرتكم به وما من شىءٍ يُقرّبُكم من النّارِ ويُباعدُكم من الجنّه إلّا وقد نهيتكم عنه» (٦).

فطبقاً لهذا الحديث لا توجد أيّ مسأله في الإسلام إلّا وقد بين النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله حكمها بشكل عامّ أو خاصّ.

٤. ونقرأ في حديث آخر عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال:

«إنّ الله أنزل في القرآن تبياناً لكلّ شىءٍ حتّى واللّه ما

١- المستصفي، ج ٢، ص ٣٦٣؛ الأصول العامه للفقه المقارن، ص ٦١٧.

٢- المحلى، ج ١، ص ٧٨.

٣- سورة النحل، الآية ٨٩.

٤- سورة المائدة، الآية ٣.

٥- تفسير البرهان، ج ١، ص ٤٣٥.

٦- الكافي، ج ٢، ص ٧٤، ح ٢.

ص: ٢١١

تَرَكَ شَيْئاً يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْعِبَادُ، حَتَّى لَا يَسْتَطِيعَ عَبْدٌ يَقُولُ: لَوْ كَانَ هَذَا أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ؛ إِلَّا وَقَدْ أَنْزَلَهُ اللَّهُ فِيهِ»(١).

٥. ورد في أحاديث متعدده وجود كتاب عند الإمام علي عليه السلام تضمن جميع ما تحتاجه الأمة إلى يوم القيامة، وهذا الكتاب بإملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وبخط الإمام علي عليه السلام(٢).

٦. ما ورد في حديث الثقلين المتواتر في المصادر الحديثية المعروفة لدى الشيعة وأهل السنّه، ويعدّ شاهداً آخر على هذا المدعى لأنّ النبي صلى الله عليه وآله قال في هذا الحديث:

«إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضَلُّوا أَبَدًا: كِتَابَ اللَّهِ وَعِزَّتِي أَهْلَ بَيْتِي وَإِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ»(٣).

وطبقاً لهذا الحديث فإنّ الرجوع لكتاب الله وأهل البيت بإمكانه أن يحلّ جميع المسائل والأحكام في جميع الموارد.

وقد جمع فقهاء الإماميه، بالاستيحاء من هذا الحديث، جميع الروايات الواردة بطرق معتبره عن أئمّه أهل البيت عليهم السلام ودونوها في مصادرهم الروائيه ومع الاستفادة منها، وأنها تشمل الأحكام العامه والخاصه، فلا نرى فراغاً لأى حكم من الأحكام بحيث نتوجه لحلّ المشكله نحو أمور أخرى.

وبعبارة أخرى: لا توجد أى واقعه سواء في الماضي أو الحاضر أو المستقبل لا يوجد فيها حكم شرعى، غايه الأمر أنّ الكثير من الوقائع ورد فيها حكم خاصّ، والكثير الآخر منها ورد حكمها على شكل عمومات وإطلاقات في دائره الأحكام الأوليه أو الأحكام الثانويه، بحيث لا يوجد حكم لا يندرج تحت أحد هذه النصوص الخاصه أو العامه (سواء كان من الأحكام الأوليه أم الثانويه).

وبعبارة ثالثه: إنّ مسأله إمامه أئمّه أهل البيت عليهم السلام، قد ملأت هذا الفراغ القانوني، وجدير بفقهاء أهل السنّه أن يأخذوا أحكامهم الفقهيّه من أحاديث أهل البيت عليهم السلام بمقتضى ما ورد في حديث الثقلين حتى لو لم يعترفوا بإمامتهم، وذلك من أجل عدم الإحساس بوجود الخلل في الأحكام الإسلاميه.

وما أشدّ الفرق بين مدرسه أبى حنيفه الذى يقول:

إنَّ الأحاديث الصحيحة والمعتبره لدى من النبي الأكرم صلى الله عليه وآله لا تتجاوز سبعة عشره حديثاً (٤) وهناك عشرات الآلاف من أحاديث أئمة أهل البيت عليهم السلام نقلها الشيعة في مصادرهم الروائية والتي تتضمن على الأقل آلاف الأحاديث الواردة بأسناد صحيحه من رواه ثقاه!

ثانياً: إنَّ ما تقدّم من مقوله التصويب الأشعري يفضى قطعاً إلى إيجاد الإرباك والفوضى في دائره الفقه، وقد أشار أميرالمؤمنين عليه السلام في إحدى خطبه الوارده في نهج البلاغه حيث يقول:

«تَرَدُّ عَلَى أَحَدِهِمُ الْقَضِيَّةُ فِي حُكْمٍ مِنَ الْأَحْكَامِ فَيَحْكُمُ فِيهَا بِرَأْيِهِ، ثُمَّ تَرَدُّ تِلْكَ الْقَضِيَّةُ بِعَيْنِهَا عَلَى غَيْرِهِ فَيَحْكُمُ فِيهَا بِخِلَافِ قَوْلِهِ، ثُمَّ يَجْتَمِعُ الْقَضَاءُ بِذَلِكَ عِنْدَ الْإِمَامِ الَّذِي اسْتَفْضَاهُمْ فَيَصُوبُ آرَاءَهُمْ

١- الكافي، ج ١، ص ٥٩، ح ١.

٢- وردت هذه الروايه بشكل مفصل في مقدمات كتاب جامع أحاديث الشيعة، باب ٤.

٣- ذكرنا مصادر هذا الحديث آنفاً في بحث (المراحل التاريخيه للفقه الإسلامى) و(خصائص فقه أهل البيت عليهم السلام).

٤- تاريخ ابن خلدون، ج ٢، ص ٧٩٦، الفصل السادس، علوم الحديث، وإن نقل ابن خلدون هذا الكلام عن أبي حنيفة، ولكن في مقام العمل والاستنباط استفاد فقهاء المذهب الحنفى من الروايات بشكل واسع (الكتب الفقهيه للحنفيه مثل: رد المختار ابن عابدين، بدائع الصنائع أبوبكر الكاسانى، المبسوط للسرخى).

ص: ٢١٢

جَمِيعاً- وَإِلَهُهُمْ وَاحِدٌ! وَنَبِيِّهُمْ وَاحِدٌ! وَكِتَابُهُمْ وَاحِدٌ! أَفَأَمَرَهُمُ اللَّهُ- سُبْحَانَهُ- بِالْاِخْتِلَافِ فَأَطَاعُوهُ! أَمْ نَهَاَهُمْ عَنْهُ فَعَصَوْهُ! أَمْ أَنْزَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ دِينًا نَاقِصًا فَاسْتَعَانَ بِهِمْ عَلَى إِتْمَامِهِ! أَمْ كَانُوا شُرَكَاءَ لَهُ، فَلَهُمْ أَنْ يَقُولُوا، وَعَلَيْهِ أَنْ يَرْضَى أَمْ أَنْزَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ دِينًا تَامًا فَقَصَرَ الرَّسُولُ (صلى الله عليه وآله وسلم) عن تبليغه وأدائه، والله سبحانه يقول:

«مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ»

وَفِيهِ تَبْيَانٌ كُلِّ شَيْءٍ» (١).

الجواب عن سؤال:

وربما يثار هذا السؤال فى ذهن القارىء الكريم وهو: كيف لا يوجد فى الإسلام أى فراغ قانونى فى حين أن مرور الزمان من شأنه طرح مسائل جديده لم تكن موضوعاتها موجوده فى السابق، فكيف بحكمها؟

وهى ما يطلق عليه بالمسائل المستحدثه، من قبيل الكثير من مسائل الطب، (زرع الأعضاء، إهداء العضو، التشريح، التلقيح الصناعى والاستنساخ) وفى أبواب المعاملات مثل أنواع الضمان، تجاره الالكترونيات، الحقوق المتعلقة بالتأليف وصناعه الأفلام والاختراعات التى يصطلح عليها بالمالكيه المعنويه، وكذلك فى المسائل التى تتصل بأموال الحكومه والاستفاده من المنهج

الديمقراطي وعملية الانتخاب ومجالس البرلمان ورئاسه الجمهوريه وأمثال ذلك، بل حتى في باب العبادات هناك مسائل جديده تتعلق بالصلاه والصيام في الرحلات الفضائيه والمناطق القطبيه.

فهل يمكن أن تحقّق الآيات والروايات الموجوده استجابته مطلوبه لهذه المسائل؟

وكما تقدّم تفصيل الكلام في هذا الموضوع في بحث المسائل المستحدثه في هذا الكتاب، فنحن نملك أصولاً وقواعد معروفه في الإسلام ومستوحاه من الكتاب والسنة ودليل العقل والإجماع، فلا توجد مسأله من المسائل المستحدثه إلّا وتندرج تحت أحد هذه الأصول والقواعد، والكثير من المسائل المستحدثه يمكن إدراجها تحت عنوان لزوم حفظ النظام في المجتمع الإسلامي، الثابت بالإجماع ودليل العقل والروايات الشريفه، وقسم منها تندرج تحت عنوان مقدّمه الواجب، مثل مسأله التشريع والكثير من المسائل الطبيه التي تعتبر مقدّمه لحفظ النفوس، والذي هو من أوجب الواجبات، وبعضها يندرج تحت عنوان «لا ضرر» والاضطرار والضروره، وقسم مهمّ منها يندرج تحت قانون الأهمّ والمهمّ وترجيح الأهمّ على المهمّ عند دوران الأمر بينهما، فهذا القانون أيضاً من الأصول الثابته في العقل والنقل، وهكذا في سائر المسائل المستحدثه التي لم يرد فيها نصّ خاصّ.

وبالنسبه للمسائل المتعلّقه بالعبادات أيضاً، فإنّ الكثير من الموارد يتبيّن حكمها من خلال قاعده الميسور، التي تملك رصيدهاً برهانياً في دليل العقل والنقل، أو مسأله العسر والحرج وأمثال ذلك.

٥. موضوعيه «منطقه الفراغ»؟

إشاره

وقد ذكر بعض العلماء المعاصرين (٢) في جوابه عن السؤال المذكور آنفاً وجود منطقه في دائره المسائل الاقتصاديه الإسلاميه تحت عنوان «منطقه الفراغ»

١- نهج البلاغه، الخطبه ١٨. وقد أورد المرحوم الكليني في كتابه الكافي، باباً تحت عنوان «ليس شيء من الحلال والحرام وجميع ما يحتاج الناس إليه إلّا وقد جاء فيه كتاب أو سنّه» وذكر في هذا الباب عشره أحاديث يدلّ أكثرها على الأقلّ على الموضوع المذكور (الكافي، ج ١، ص ٥٩).

٢- الشهيد المحقّق آيه الله السيد محمّد باقر الصدر قدس سره.

ص: ٢١٣

حيث عبّر عنها في بعض كتاباته ب «الميادين الحرّه للتقنين» وفي بعض آخر «منطقه الفراغ من التشريعات الثابته وغير القابله للتغيير» ومع الالتفات إلى القرائن الموجوده في مجمل كلمات صاحب هذه الاطروحه، فلعلّ المراد الدقيق من ذلك هو «منطقه الفراغ عن القوانين الإلزاميه» (١).

وخلصه ما ذكره هذا العالم في توضيح وتبيين نظريته كالتالي:

١. إنَّ قوانين الإسلام بالنسبة للنشاطات الاقتصادية لم توضع بشكل مؤقت (كما تقول الماركسيه) بحيث تتبدل وتتغير مع تبدل العصور التاريخيه، بل وضعت لجميع العصور والمراحل، فهي أحكام ثابتة وخالده.

٢. من أجل ضمان هذا الشمول والاستيعاب، فنحن بحاجة إلى عنصر حقوقي متحرّك في هذه العصور والمراحل التاريخيه بحيث يستجيب لمقتضيات كلّ عصر، ومن أجل الحصول على هذا العنصر المتحرّك يجب تشخيص الأبعاد المتغيره في الحياه الإقتصاديّه للإنسان.

٣. وبالنسبه للحياه الإقتصاديّه للإنسان هنا نوعان من العلاقه: الاولى، علاقه الإنسان بالطبيعه ورؤوس الأموال الطبيعه التي تتلخّص في كفيّه الانتاج واستثمار الطبيعه وطريق السيطره عليها، والأخرى علاقه الإنسان بأبناء نوعه على شكل حقوق وامتيازات لبعض على بعض آخر.

٤. والفارق بين هذين النوعين من العلاقه أنّ النوع الأول منها علاقه الإنسان بالطبيعه تتغير وتتطور، يعني أنّ القوانين في هذه العلاقه تتغير بلحاظ التغيرات في مقدار سيطره الإنسان على الطبيعه، وإلّا فإنّ العدالة الاجتماعيه تكون معرضه للخطر، على سبيل المثال إذا ورد قانون «من أحيى أرضاً فهي له» في عصر وجود المسحاه والفأس، فإنّ ذلك يتطابق مع مقتضيات العدالة الاجتماعيه في ذلك العصر، ولكن في عصر الأجهزه والمكائن الحديثه في الزراعه وإحياء الأراضي، فإنّ هذا القانون لا يمكنه تحقيق العدالة، لأنّه سيتسبّب في سيطره أفراد قلائل بهذه الأدوات المتطوره على أراضٍ شاسعه، وهم الذين يملكون القدره على إحياء هذه الأراضي بما لديهم من إمكانيات ماديه، ويتبدّلون إلى مالكيين كبار، وحينئذٍ لا يتمّ توزيع الثروات الطبيعه بصوره عادله، ومن هنا فإنّ هذا النوع من العلاقه يحتاج إلى عنصر متحرّك ومتغير بإمكانه أن يقف مقابل هذا الخطر.

أمّا النوع الثاني من العلاقه (علاقه الإنسان بأخيه الإنسان) فمن الطبيعى أن تكون ثابتة وغير متطوره، ولذلك فإنّها تتطلّب قوانين ثابتة (في مقابل قول الماركسيه التي تقول: إنّ العلاقات والروابط الحقيقيه بين الناس تمثّل أمراً عارضاً وتابعاً لتطور علاقه الإنسان بالطبيعه) على سبيل المثال فإنّ كلّ قوم ينالون ثروه من خلال ارتباطهم بالطبيعه، ويواجهون مشكله كفيّه التوزيع العادل لهذه الثروه، وهذه الحاجه هي حاجه ثابتة، ولا فرق في لزوم حلّها ورفعها بين عصر الطاحونه اليدويه وعصر الماكينه، فالقانون الذي يوضع لغرض رفع مثل هذه المشكله والحاجه (مثل قانون توزيع الثروه على أساس العمل هو قانون عام يسرى ويجرى في جميع العصور والحقب الزمنيه).

١- انظر: اقتصادنا، ص ٦٨٩.

ص: ٢١٤

٥. إنّ هذا العنصر المتحرّك والمتغير الذي يمنع عن تفويض القوانين من القسم الأول من العلاقه، والضامن لإجراء العدالة، يسمى (منطقه الفراغ) التي تندرج ضمن دائره ولايه وليّ أمر المسلمين، إنّ منطقَه الفراغ تعنى المنطقه الخاليه من القوانين الإلزاميه، ولذلك فإنّ وليّ الأمر والحاكم الإسلامى يكون مخيراً ومبسوط اليد وبإمكانه أن يجعل أحكاماً في تلك المنطقه على أساس مقتضيات الزمان بما يتناسب مع الأهداف الكليه للإسلام (العداله الاجتماعيه).

وبيان آخر: إنّ منطق الفراغ تشمل الأفعال التي يكون حكمها الشرعيّ الأوليّ الاستحباب أو الكراهة أو الإباحة، فمثل هذه الموارد التي يكون فيها الفقيه أو الحاكم الإسلامي واجب الإطاعة على أساس قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (١) يمكنه وعلى أساس المصالح والأهداف الكليّة للإسلام أن يحكم بوجود شيء أو حرمة، فيما إذا كان حكمه الأولي الإباحة (الإباحة بالمعنى الأعمّ والتي تشمل الاستحباب والكراهة أيضاً).

٦. إنّ الأفعال من قبيل «أخذ الربا» والتي تكون حرمتها ثابتة، أو من قبيل «إنفاق الزوج على الزوجه» ووجوبه ثابت، فلا يمكن للحاكم الإسلاميّ في الحكم الأوّل «أخذ الربا» أن يأمر به، ولا يمكنه منع الثاني (إنفاق الزوج) لأنّ إطاعه وليّ الأمر إنّما تجب في حدود ما إذا لم تكن معارضة لإطاعة الله وأحكامه الكليّة.

٧. النقطة الأخيرة هي أنّه يتبيّن ممّا تقدّم أنّ «منطقه الفراغ» لا- تعنى وجود خلل في الشريعة أو إهمال من قبل الشارع بالنسبة لبعض الوقائع والحوادث، بل بالعكس، فهي دليل على شمول واستيعاب الشريعة وقدرتها على الانسجام والتناغم مع الأعصار المختلف، لأنّه كما تقدّمت الاشارة إليه، فالمقصود من منطق الفراغ هو أنّ الشريعة في ذات كونها، قرّرت لكلّ حادثه حكماً أصيلاً وأولياً، فإنّها منحت الحاكم الإسلاميّ أيضاً الحقّ في أن يصدر حكماً ثانوياً بحسب الظروف والشروط وبما يتطابق مع مصالح الإسلام والمسلمين، كأن يقول إنّ إحياء أرض وإن كان بطبيعته الأوليّة مباحاً، ولكن وليّ أمر المسلمين يحقّ له وعلى أساس مقتضيات الظروف، أن يمنع من ذلك (٢).

المناقشة:

مع غضّ النظر عن الإشكال الوارد على هذا الكلام بالنسبة لثبات العلاقة بين الإنسان، وأخيه الإنسان وكون هذه العلاقة متغيّرة في ما يخصّ الإنسان مع طبيعته (لأنّ جميع العلاقات بين أفراد البشر غير ثابتة، كما أنّ جميع العلاقات بين الإنسان والطبيعة غير متغيّرة دائماً) فهناك نقاط أخرى في هذه النظرية تحتاج إلى مناقشة وتأمل، منها:

١. هل تعنى هذه الاطروحة أنّه لا توجد أحكام غير إلزاميّة في دائره العلاقات بين أفراد البشر؟ أليس لدينا في هذه الدائره أحكام مستحبّه أو مكروهه؟ ألا يمكن لمقوله «منطقه الفراغ+ ولايه وليّ الأمر» التي تمثّل عنصراً متحرّكاً في طبيعته التشريعي، التمدّخّل في هذه الدائره؟

٢. هل أنّ العنصر المتحرّك المذكور يختصّ بدائره

١- سورة النساء، الآية ٥٩.

٢- انظر: اقتصادنا، ص ٦٨٥-٦٨٩.

المباحات؟ ولا- يتمكّن وليّ الأمر من التمدّخّل في دائره الإلزاميات سواء في ما يخصّ علاقته (الإنسان مع طبيعته أو مع أخيه الإنسان) في صورته التزاحم مع الأهم، وإصدار حكم إلزاميّ بالحرمة وتغيير الحكم الإلزاميّ من الحرمة إلى الوجوب أو من

الوجوب إلى الحرمة، أو تبديل الحكم الإلزامي إلى غير إلزامي. مثلاً بالنسبة للمورد الثاني (دائره علاقات أفراد البشر فيما بينهم) ألا- يمكن لولي الأمر ومن أجل إيجاد النظم في المجتمع وتوفير الطرق الضرورية لعبور الناس، صرف النظر عن الحكم الأولي (وهو حرمة التصرف في ملك الآخرين) وإصدار حكم جديد بلزوم تعبيد الطرق (فيما إذا لم يوافق صاحب الدار بما قرره الخبير لقيمه هذه الدار)؟

وأساساً ما الفرق بين الأحكام الإلزامية وغير الإلزامية؟ فإذا لم يتمكن ولي الأمر من تغيير الأحكام الإلزامية لأنها معارضة لوجوب إطاعة الله تعالى وأن

«حَرَامٌ مُّحَمَّدٌ حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»

فإن الأحكام غير الإلزامية أيضاً أحكام إلهية ثابتة

«وَحَلَالُهُ حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (١)

و

«إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يُؤْخَذَ بِرُخَصِهِ كَمَا يُحِبُّ أَنْ

يُؤْخَذَ بِعِزَائِمِهِ» (٢)

وقد ورد في القرآن الكريم: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرُمُوا طَيِّبَاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ» (٣) وكذلك:

«قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَحَلَالاً قُلْ أَللَّهُ أَذَنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ» (٤). وعلى سبيل المثال فإذا كان حكم (حرمة الربا) حكماً ثابتاً على أساس

«حَرَامٌ مُّحَمَّدٌ حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»

ولا ينبغي تغييره، فإن حكم «جواز تملك الأراضي بوسيلة الاحياء» أيضاً حكم ثابت على أساس

«حَلَالٌ مُّحَمَّدٌ حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»

ولا ينبغي تغييره.

وإذا أمكن لولي الأمر رفع اليد عن أحكام غير إلزامية في صورته التراجع مع حكم أهمّ وعروض عنوان ثانوي (مثل ما تقدم من مثال «جواز إحياء الأرض» فإن الحاكم الإسلامي يمكنه القول بحرمة لوجود مصالح أهمّ في هذا الحكم) فكذلك يمكنه رفع اليد عن الأحكام الإلزامية أيضاً في صورته التراجع مع الأهمّ كما ورد في قصه سمره، أن رسول الله صلى الله عليه وآله بدل حكم حرمة قطع الشجره والتصرف في مال الغير إلى الإباحه، كما أن المرحوم الشهيد الصدر نفسه في بعض الموارد في نهايه

هذا البحث يذكر بعض الأمثلة على إعمال ولايه الحاكم الإسلامي، فهي وإن كانت غالبيتها من قبيل رفع اليد عن حكم غير إلزامي (مثلاً جواز المنع من فضل الماء والكلاء) أو جواز بيع الثمره قبل بدو صلاحها، أو جواز إجاره الأرض وتبديله إلى الحرمة» ولكن من زاوية أخرى فإن رسول الله صلى الله عليه وآله في بعض هذه الموارد بدل حكم الحرمة إلى الجواز كما في المثال الأول في حرمة التصرف في فضل الماء والكلاء للآخرين حيث بدله إلى الجواز والإباحه.

٣. إن ما يصطلح عليه عنوان ولايه أمر المسلمين، هل أنها أكثر من الولايه على تشخيص العناوين الثانويه (وعلى رأسها تقديم الأهم على المهم) فيمكن لولّي الأمر إصدار أحكام في ظلّ إجراء الأحكام الأوليه والثانويه؟ أليس ما قام به الفقيه الميرزا الشيرازي من تبديل إباحه شرب التبغ إلى حرمة، يدلّ على أنّه لاحظ وجود تراحم بين حكم الإباحه وبين حكم وجوب

١- الكافي، ج ١، ص ٥٨، ح ١٩ «مع تقديم وتأخير».

٢- وسائل الشيعه، ج ١، ص ١٠٧.

٣- سوره المائده، الآيه ٨٧.

٤- سوره يونس، الآيه ٥٩.

ص: ٢١٦

حفظ كيان الإسلام والمسلمين، أو وجوب حفظ عزّه الإسلام والمسلمين) أو (وجوب منع استيلاء الكفار على المسلمين) أي أنّه تحرّك في ضوء العمل بهذه العناوين وأصدر فتواه بحرمة التدخين؟ أو عندما يحكم رسول الله صلى الله عليه وآله بعنوانه وليّ أمر المسلمين بوجوب بذل فضل الماء والكلاء، أليس ذلك من أجل حفظ كيان المسلمين الذي يقوم على أساس تنميه القطاع الزراعي والحيواني، وأنّ حاجه المسلمين تقتضي ذلك؟ (كما أنّ الشهيد الصدر نفسه يقول: «

لأنّ مجتمع المدينة كان بحاجه شديده إلى إنماء الثروه الزراعيه والحيوانيه...»^(١))

؟ إذا كان الأمر كذلك، فلا معنى لكلمه «الفراغ» في هذه الموارد، لأنّ وليّ الأمر عندما يصدر حكماً من الأحكام على أساس (تشخيص مصلحه الأهم) فإنّه يتحرّك من موقع تقديم الحكم الثانوي على الحكم الأولي.

٤. يتبين ممّا تقدّم أنّ منطق الفراغ لم تحقّق عنصر الاستيعاب والشمول للشريعه، بل إنّ ما يحقّق الشمول والاستيعاب لها هو الإذن الذي منحه العقل والشرع للحاكم الإسلامي في الاستفادة من العناوين الثانويه كقاعده الأهم والمهم لرفع المشاكل الفرديه والاجتماعيه، وكسر الطوق عن تعقيدات هذه المسائل، وعليه، فإنّ وظيفه وليّ الأمر، تشخيص وتعيين المصداق للعناوين الأوليه (سواء كانت من الأحكام الإلزاميه أو غير الإلزاميه) وتشخيص عناوين الأحكام الثانويه وعدم عرضها على الموضوعات^(٢).

١. القرآن الكريم.

٢. نهج البلاغه (تحقيق الدكتور صبحى الصالح).

٣. الأصول العامه للفقہ المقارن، محمد تقى الحكيم، دارالاندلس، بيروت، الطبعة الأولى

٤. اقتصادنا، الشهيد السيد محمد باقر الصدر، مكتب الاعلام الإسلامى الحوزه العلميه قم، الطبعة الأولى ١٤١٧ ق.

٥. أنوار الفقاهه، آيه الله ناصر مكارم الشيرازى، الطبعة الأولى ١٤١١ ق.

٦. تاريخ ابن خلدون، دارالكتاب اللبناني، مكتبه المدرسه، بيروت.

٧. تفسير البرهان، السيد هاشم البحرانى، مطبعة آفتاب، طهران، الطبعة الثانية.

٨. التفسير الأمثل، آيه الله ناصر مكارم الشيرازى ومساعدوه، دار الكتب الإسلاميه، طهران، بازار سلطاني، الطبعة الثالثة والعشرون.

٩. جامع أحاديث الشيعة، الشيخ إسماعيل معزى الملايرى، نشر صحف، قم، ١٤١٣ ق.

١٠. الكافى، أبو جعفر محمد بن يعقوب الكلينى، دار صعب- دارالتعارف، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠١ ق.

١١. مجمع الفائده والبرهان، مولى أحمد الأردبيلى، الطبعة الثانية، ١٤١٣ ق.

١٢. المحلّى بالآثار، ابن حزم الأندلسى، دارالفكر، بيروت.

١٣. المستصفى من علم الأصول، أبو حامد الغزالى، دارالفكر، بيروت.

١- اقتصادنا، ص ٦٩٠.

٢- ومن الابهامات الأخرى فى نظريه الشهيد الصدر هى لماذا حصر مسأله منطق الفراع فى المسائل الاقتصاديه فى الإسلام دون غيرها؟ وإن استفيد من ظاهر بعض عباراته العموم (اقتصادنا، ص ٦٨٩).

ص: ٢١٧

٩

القسم التاسع: إسداد أو إنفتاح باب الاجتهاد

إشارة

المعطيات السلبيه لانسداد باب الاجتهاد

القائلون بانفتاح باب الاجتهاد وأدلّتهم

النظريات الجديده والانفتاح المطلق لباب الاجتهاد

ص: ٢١٨

ص: ٢١٩

إسداد أو إنفتاح باب الاجتهاد

من المسائل التي تقع مورد البحث في مسأله الاجتهاد، نظريه انفتاح أو انسداد هذا الباب، بمعنى أنّ هناك اختلافاً بين العلماء في هذه المسأله، فهل أنّ باب استنباط التكاليف أو استخراج حكم أفعال المكلفين من المنابع الأوّليه للإسلام مفتوح ويتمكّن الجميع من التوسع في المقدمات ولوازم عمليه الاستنباط وأن يستخرجوا أحكامه، أم أنّه موصد ولا- يتمكّن أيّ شخص أولاً ينبغي له أن يدخل هذا المدخل؟

إنّ دائره هذا البحث تختصّ بالتكاليف الدينيه للمكلفين، وإلاّ فلا شكّ في أنّ باب الاجتهاد بالنسبه لسائر العلوم مفتوح، حيث تتحرّك الجامعات ومراكز التحقيقات العلميه في العالم على مستوى الاكتشاف والإبداع وطرح معارف جديده في كلّ يوم وتقديمها للمجتمع البشريّ.

والدافع على طرح هذا البحث هو اعتقاد جمع كثير من أهل السنّه بانسداد باب الاجتهاد وأنّ الاجتهاد منحصر بفقهاء الصدر الأوّل للإسلام، وأمّا سائر الفقهاء الآخرين فعليهم تقليد أولئك الفقهاء، وسيأتي أنّ هذه العقيدته أدّت إلى ركود الفقه وتخلّفه عن مجالات الحياه المعاصره، وتتنافى مع عالميه الإسلام وشموليته.

وتنطلق هذه مقاله من موقع بيان نظريه مدرسه أهل البيت عليهم السلام ونظريه أهل السنّه في هذا الموضوع وأدلّه كلّ من الطرفين ودائره القائلين بالانسداد وهل أنّهم يدّعون الإسداد المطلق وأنّه يجري في جميع الأزمنه وفي جميع أبواب الفقه، أم أنّه ينحصر بفتريه زمنيّه معينه، وفي بعض أبواب الفقه؟ وفي كلا الحالين فلا بدّ من البحث في المراد من قولهم.

الفصل الأوّل: إسداد أو إنفتاح الاجتهاد

إشاره

لا شكّ في أنّ جماعه من علماء أهل السنّه كانوا يعتقدون بانسداد باب الاجتهاد، وأمّا متى ظهرت هذه الفكره ولماذا طرحت في فضاء الفقه، وما هي أدلّه القائلين بها وحدود هذه المقولته؟ فهذه أسئله وعلامات استفهام نسعى إلى تسليط الأضواء عليها في

١. تاريخ مقوله الإسناد

لا خلاف بين مذاهب أهل السنّه بأنّ مقوله الإسناد

ص: ٢٢٠

ظهرت بعد عصر الصحابه، ولكن هناك اختلاف فى تعيين الزمان الدقيق لهذه المقوله، فبعضهم يرى أنّ تاريخ الإسناد يدور مدار الزمان، وبعض آخر يرى أنّه يرتبط بالأشخاص، ومن بين أفراد الطائفة الأولى هناك عدّه آراء:

أ) يرى البعض منهم أنّ زمان الإسناد بدأ منذ نهايه القرن الثانى

، قال بكر بن العلاء القشيري المالكي: «ليس لأحد أن يختار بعد المائتين من الهجره»(١).

ب) وذهب آخرون إلى أنّ شروع الإسناد قد بدأ من منتصف القرن الرابع:

«نادوا بسدّ باب الاجتهاد فى منتصف القرن الرابع»(٢).

ج) وترى جماعه أنّ بدايته من القرن السادس حيث اعلن عن انسداد باب الاجتهاد، وقد جاء فى الموسوعه الفقهيّه الصادره تحت إشراف وزاره أوقاف الكويت:

«ما أهّل القرن السادس الهجرى حتى نادى بعض العلماء بإقفال باب الاجتهاد»(٣).

أمّا الطائفة التى جعلت ملاك تاريخ الإسناد هو الأشخاص، فهم على أقوال:

أ) إنّ زمان انسداد باب الاجتهاد فى كلّ واحد من المذاهب الأربعة يبدأ بعد العلامه النسفى،(٤) ويبدأ الإسناد المطلق فى الاجتهاد بعد الأئمّه الأربعة:

قال صاحب فواتح الرحموت: «ثمّ إنّ من الناس من حكم بوجود الخلوّ من بعد العلامه النسفى واختتم الاجتهاد به، وعنوا الاجتهاد، فى المذهب وأمّا الاجتهاد المطلق، فقالوا: اختتم بالأئمّه الأربعة»(٥).

ب) إنّ زمان الإسناد حدث بعد أبى حنيفه وأبى يوسف وزفر بن هذيل ومحمّد بن الحسن وحسن ابن زياد اللؤلؤى، وقد نقل ابن حزم وابن القيم الجوزيه هذا القول عن طائفة من العلماء:

«ليس لأحدٍ أن يختار بعد أبى حنيفه(٦) وأبى يوسف(٧)

وزفر بن الهذيل(٨) ومحمّد بن الحسن والحسن بن زياد

اللؤلؤى، (٩) وهذا قول كثير من الحنفية».

ج) إنَّ زمان الإنسداد قد بدأ بعد الأوزاعي، وسفيان الثوري، ووكيعة بن الجراح وعبدالله بن المبارك:

«قال الآخرون: ليس لأحد أن يختار بعد الأوزاعي (١٠)»

- ١- اعلام الموقعين، ج ٢، ص ٢٧٦.
- ٢- ارشاد النقاد، ص ٢٧.
- ٣- الموسوعة الفقهية، ج ١، ص ٤٢.
- ٤- وهو أبو حفص، عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل النسفي، المولود بـ «نَسَف» (مدينته قرب سمرقند) وكان عالماً بالتفسير، التاريخ، الأدب العربي فقيه حنفي. له ما يقارب من مائه تصنيف وتأليف ويقال له مفتي الثقلين. وتوفي في سمرقند عام ٥٣٧هـ، (سير أعلام النبلاء، ج ١٤، ص ٥٨٠).
- ٥- إرشاد النقاد، ص ٢٦.
- ٦- كان النعمان بن ثابت / أبوحنيفة] من أهالي فارس / إيران . وهو إمام المذهب الحنفي. وقالوا عنه: إنه عالم كبير، ومجتهد وإمام أعظم. وهو أول من كتب في الفقه والرأي. (أصحاب الفتيا من الصحابة والتابعين، ص ٢١١).
- ٧- يعتبر أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي، من تلاميذ أبي حنيفة ومن أتباعه. قيل إنه أول من لقب بـ «قاضي القضاة». (الكنى والألقاب، ج ١، ص ١٨٨).
- ٨- كان زفر بن هذيل بن قيس العنبري، فقيهاً كبيراً ومن أصحاب أبي حنيفة؛ وأول أصحاب الحديث ثم اتصل بجماعه أهل الرأي. وكان يقول: مادام النص موجوداً فلا آخذ بالرأي، وإذا عثرت على نص فإني أترك رأياً». (الأعلام للزركلي، ج ٣، ص ٤٥).
- ٩- الحسن بن زياد اللؤلؤي، يقول ابن الغزّي في ديوان الإسلام: اللؤلؤي فقيه وعالم كبير ومن أصحاب أبي حنيفة. وقد ألف كتاباً حول مذهبه. وعدّه الذهبي أيضاً من الشخصيات الكبيرة من أصحاب الرأي. (أصحاب الفتيا من الصحابة والتابعين، ص ٢١٨).
- ١٠- أبو محمد عبدالرحمن بن عمرو، المعروف بالأوزاعي؛ قال ابن حبان في «الثقات» فيه: لقد كان الأوزاعي من فقهاء الشام ومن القراء والزهاد في تلك البلاد، وقال ابن مبارك: إذا قيل لي إنتخب لهذه الأمة رجلاً لإرشادها وهدايتها فأنا أختار الثوري والأوزاعي، وأختار بين هذين الرجلين الأوزاعي، وقال الشافعي: لا أجد غير الأوزاعي ممن يشبهه فقهه حديثه (لأنّ فقهه امتزج مع الحديث بشده) (الثقات، ج ٧، ص ٦٣؛ تهذيب التهذيب، ج ٦، ص ٢١٧).

ص: ٢٢١

وسفيان الثوري (١) ووكيعة بن الجراح (٢) وعبدالله بن

المبارك (٣).

د) إنَّ الانسداد بدأ بعد الشافعيّ:

«وقالت طائفه ليس لأحدٍ أن يختار بعد الشافعيّ» (٤).

ومع الأخذ بنظر الاعتبار تاريخ حياه هؤلاء العلماء فإنَّ تاريخ انسداد باب الاجتهاد يمكن تعيينه في دائره الزمان، ولكن الكلام عن كيفية تقرير هذا الموضوع هو أنّ البعض يقرّر زمان الانسداد حول محور الزمان، والبعض الآخر حول محور الأشخاص.

٢. عوامل الانسداد وأسبابه

إشارة

وقد ذكروا عوامل وعلل مختلفه للاعتقاد بانسداد باب الاجتهاد، وتدور هذه العوامل حول محورين:

عوامل سياسيّه واجتماعيّه، وعوامل شرعيّه:

أ) العوامل السياسيّه والاجتماعيّه

إشارة

الأول: ضعف القدره السياسيّه للخلفاء العباسيين.

يقول مؤلّف كتاب «إرشاد النقاد» في الإشاره إلى هذا العامل:

«إنَّ ضعف السلطه السياسيّه للخلفاء العباسيين كان من الأمور التي أثرت تأثيراً سيئاً في حياه الفقه والفقهاء، فالفقهاء في بحوثهم الفقهيه لم يجدوا الشجاعه الكافيه لتدوين المذاهب وترتيب وتبويب المسائل الفقهيه، بل اكتفوا بالاعتماد على ما ذكره الفقهاء السابقون ورأوا أنفسهم في غنى عن البحث والاستنباط» (٥).

الثاني: ضعف الاعتماد على النفس. فإنَّ عدم الجراءه على الاجتهاد وقلة الاعتماد على النفس كانت من عوامل تكريس الاعتقاد بانسداد باب الاجتهاد (٦).

الثالث: الحسد والأنانيه. فإنَّ شيوع الأمراض الأخلاقيه بين بعض العلماء، من الحسد والأنانيه وأمثالها، تعتبر عاملاً مهمّاً من عوامل الاعتقاد بالانسداد (٧).

الرابع: فرض الأفكار على الفقهاء. فإنَّ تكليف القضاة وفرض الفتاوى على الفقهاء لبيانها وإصدارها للناس وفقاً لمذهب خاصّ كانت من الأمور المساعده على إيباد باب الاجتهاد وإماته الدافع للاجتهاد والتحقيق في المسائل الشرعيه لدى الفقهاء (٨).

الخامس: عدم اعتماد الناس على اجتهاد علماء عصرهم. فإن جمهور الناس لم يكونوا يعتمدون على آراء واجتهادات علمائهم وفقهائهم الأحياء وإنما

١- قيل فيه: إن يحيى بن معين لم يكن يرى شخصاً في زمانه متقدماً في الفقه والحديث والزهد وكل فضيله أخرى على سفيان الثوري، ونقل عن أبي داود أنه قال: ما اختلف سفيان وشعبه في مسألة إلا وغلِبَ سفيان فيها. وقال عنه ابن حبان: إنه كان في الفقه والورع والصلاح من الكبار. (تهذيب التهذيب، ج ٤، ص ١٠١ و ١٠٢).

٢- قالوا في وكيع: إنه كان رجلاً معتمداً وحافظاً، عابداً ويعدُّ أحد التسعة الكبار. (تحرير تقريب التهذيب، ج ٤، ص ٦٠).

٣- كان عبدالله بن المبارك بن واضح المروزي مجاهداً، تاجراً، وكان شيخ الإسلام وعالم زمانه وقد ألف عدّه كتب في الحديث والفقه وتاريخ العرب، وكان من أول من ألف كتباً في باب الجهاد. (الاعلام للزركلي، ج ٤، ص ١١٥؛ سير اعلام النبلاء، ج ٧، ص ٦٠٢).

٤- أبو عبدالله محمد بن ادريس بن عباس المطلبي، يتصل نسبه ببني هاشم وبني امية في جدّهم الأعلى عبد مناف، لأنه كان من أحفاد عبد المطلب بن عبد مناف، والشافعي هو أحد الأئمة الأربعة للمذاهب الأربعة المعروفة، ولد في عام ١٥٠ هـ. ق وتوفي ٢٠٤ هـ. ق. (الكنى والألقاب، ج ٢، ص ٣٤٧).

٥- إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، ص ٢٥ - ٢٩.

٦- المصدر السابق.

٧- خلاصه التشريع الإسلامي، ص ٣٤٢ (نقلًا عن: الأصول العامه للفقه المقارن، ص ٦٠٠).

٨- إرشاد النقاد، ص ٢٥ - ٢٩.

ص: ٢٢٢

يعتمدون على آراء القدماء فقط(١).

السادس: خوف الحكّام من بعض الاجتهادات. فإنّ الحكّام كانوا يعيشون الهاجس الدائم من حركة الاجتهاد؛ لأنّ اجتهادات بعض المجتهدين تثير أحياناً القلق والفوضى والمشاكل(٢).

السابع: الخوف من الفوضى في الفقه. فالمعروف بين الفقهاء أنّ السبب المهم لسد باب الاجتهاد هو أنّ انفتاح هذا الباب يؤدي إلى الفوضى والتشويش والاضطراب في الفقه إلى درجة أنّه ربّما يدعى الطالب المبتدىء والأشخاص الذين ليست لهم لياقه الإفتاء، ملكه الاجتهاد، بحيث أنّه يمكن أن يدعى الاجتهاد كلّ مبتدىء في هذه المسائل(٣).

وقد جاء في كتاب «الموسوعه الفقيهيه» أيضاً:

وخشيّه أن يتعرّض للاجتهاد من ليس أهلاً له، إمّا رهبه أو رغبه، فسدّاً للذرائع أفتوا بإقفال باب الاجتهاد(٤).

الثامن: اشتغال العلماء بالسياسه وشؤونها. إنّ تقسيم الدول الإسلاميه إلى دويلات وممالك متعدده وتفاجر الملوك والوزراء في

هذه البلدان بسلطانهم، كان من العوامل التي أدت إلى تهميش النشاط الديني، وقد تحرك بعض العلماء أيضاً من هذا الموقع واشتغلوا بهذه الأمور تبعاً للأوضاع السياسيّة وما تفرضه السياسيّة من شؤون على بعض رجال الدين (٥).

التاسع: استهلاك شخصيّة المجتهدين في الأحزاب والتشكيلات السياسيّة في ذلك الزمان. إن تقسيم المجتهدين إلى طوائف وأحزاب وكلّ حزب يتحرّك من موقع تشكيل مدرسه وتيّار ديني ويتحرّك على مستوى جمع الأتباع والتلاميذ، أدّى إلى تكريس التعصّب الفكريّ في كلّ دائرة فقهية بالنسبة لمبانيها الخاصّة، والسعي إلى دحر المدارس والأحزاب الأخرى، وهذا العمل بلغ إلى حدّ أنّ أحداً لم يكن يراجع نصوص القرآن أو الحديث إلّا إذا أراد تأييد مذهبه بهذه النصوص، حتّى مع إعمال التأويل والتصرّف في المراد منها، وبهذه الطريقة نرى ذوبان شخصيات كبيره من العلماء في هذه التيارات والمدارس الفقهية، وفقدان الاستقلال العقليّ لديهم، بحيث صار الخواصّ كالعوامّ تابعين ومقلّدين (٦) وهكذا تمّ إحصاء باب الاجتهاد.

العاشر. عدم وجود ضابطه مشخّصه للاجتهاد. فإنّ ادّعاءات الفتوى والعمل في القضاء من قبل المبتدئين وعدم وجود ضابطه مشخّصه لإحراز الاجتهاد، كانت من عوامل الفتوى بانسداد باب الاجتهاد (٧).

ما ذكر آنفاً كان من جملة العوامل المذكورة لانسداد باب الاجتهاد، وربّما لا تنحصر العوامل بهذه الأمور وإن كانت العوامل المذكورة تمثّل الأسباب والعوامل المهمّة لهذه المسألة.

نقد مناقشه:

إنّ من أهمّ هذه العوامل العشره المذكوره آنفاً، هي مسأله الفوضى الفقيهيه والتي يمكنها أن تمتدّ إلى المجال الاجتماعي والسياسي أيضاً وتخلق تداعيات خطيره على مستوى الأمن والاستقرار، وكذلك ورود المبتدئين

١- ارشاد النقاد، ص ٢٥ - ٢٩.

٢- المصدر السابق.

٣- الفقه على المذاهب الخمسه، ص ٨.

٤- الموسوعه الفقهيه، ج ١، ص ٤٢.

٥- خلاصه التشريع الإسلامي، ص ٣٤١ وما بعدها (نقلاً عن: الأصول العامه للفقه المقارن، ص ٥٩٩).

٦- المصدر السابق.

٧- المصدر السابق.

ص: ٢٢٣

والمغرضين في دائره الاجتهاد كان سبباً لانسداد باب الاجتهاد. فهذان العاملان، اللذان سيأتي الحديث عنهما في البحوث الآتية، يمثّلان نتيجة مباشره للاعتماد على القياس والاستحسان والمصالح المرسله ورأى الصحابه التي لا تعرف الحدّ في دائره الرأى والتقنين ولا تتوقّف فيها ضابطه دقيقه ومعياري واضح للفتوى، ومن هنا فإنّها تدفع الفقيه باتجاهات مختلفه، أليس من الجدير تجديد النظر في هذه الأدلّه الظنيّه لمنع وقوع الهرج والمرج والفوضى الفقيهيه؟

وهناك عاملان آخران، أى خوف الحُكّام من الفتاوى الجديدة، وذوبان شخصيه الفقهاء فى المسائل السياسيه، يمكن اجتنابهما، لأنّه إذا حفظ العلماء استقلالهم العلمى والاجتماعى وتخلّصوا من الارتباط والتبعيه للحكومات، فإنّهم سوف لا يقعون فى شباك هذه المشاكل بحيث تمنعهم من الاجتهاد. ولكن للأسف فإنّ هذه الاشتباهات أدّت إلى ركود حركه الفقه الإسلامى لدى بعض الفرق الإسلاميه، فلو لم يوصد باب الاجتهاد بسبب هذه الأمور، فإنّ الفقه الإسلامى وفى جميع المذاهب سيتحرّك فى خطّ التقدّم والتكامل قطعاً.

(ب) العوامل الشرعيه للحكم بالانسداد

الأوّل: الخوف من تغيير الكثير من الأحكام الشرعيه، حيث يعتقد البعض أنّه لولا الفتوى بالانسداد، فإنّ الكثير من الأحكام الشرعيه ستطالها يد التغيير، ويقول صاحب كتاب «أعيان الشيعة»:

«لو بقى باب الاجتهاد مفتوحاً عندهم على مصراعيه، مع القول بالقياس والاستحسان والمصالح المرسله، لتغيّر الكثير أو الأكثر من أحكام الشرع»^(١).

الثانى: الخوف من مخالفه إجماع الأئمه الأربعة. فقد ذكر صاحب كتاب «الاصول العامه للفقه المقارن» فى هذا المجال ما يلى:

يقول صاحب كتاب «الأشباه»: «الخامس ممّا لا ينفذ القضاء به، ما إذا قضى بشىء مخالف للإجماع وهو ظاهر، وما خالف الأئمه الأربعة مخالف للإجماع، وإن كان منه خلاف لغيره فقد صرّح فى التحرير أنّ الإجماع انعقد على عدم العمل بمذهب مخالف للأربعة، لانضباط مذاهبهم وكثره أتباعهم».

ثمّ أضاف:

«وقد رأينا فى المتأخّرين من يوافق على هذا الحكم كالشيخ محمّد عبدالفتاح الغنائى رئيس لجنه الفتيا فى الأزهر الشريف وزملائه فى اللجنه».

ثمّ أضاف قائلاً:

«والأدله التى ذكرها صاحب كتاب «الأشباه» هي:

١. الإجماع ٢. انضباط المذاهب الأربعة وكثره أتباعهم»^(٢).

ثمّ كتب هذا المؤلّف بعد بيان الإشكالات على استدلال صاحب كتاب «الأشباه»:

«وقد نسب ابن الصلاح هذا الإجماع إلى المحقّقين لا إلى المجتهدين، وهذا طبيعى، لأنّ هذا الإجماع بعد انسداد باب الاجتهاد.

وقد ناقش الشيخ المراغى (وهو من دعاة حريه الفكر) هذا الإجماع من صغرى وكبرى.

أمّا مناقشته من جهة صغريه فقد شكّك في إمكان تحصيل هذا الإجماع، لأنّ العلماء يرون استحاله الإجماع ونقله بعد القرن الثالث نظراً لتفرّق العلماء في

١- أعيان الشيعه، ج ١، ص ١١٠.

٢- الأصول العامه للفقّه المقارن، ص ٦٠١.

ص: ٢٢٤

مشارك الأرض ومغاربها، واستحاله الإحاطه بهم وبآرائهم عاده.

وأمّا مناقشته من جهة كبرويه فقد انصبت على إنكار الدليل على حجّيه مثل هذا الإجماع، يقول: «ليس لإجماع المحقّقين قيمه بين الأدلّه الشرعيه، فهي محصوره بكتاب الله وسنّه رسوله، وإجماع المجتهدين، والقياس على المنصوص، ولم يعد أحد من الأدله الشرعيه إجماع المحقّقين، فكيف برز هذا الإجماع وأخذ مكانته بين الأدلّه، وأصبح يقوى على فسخ إجماع المسلمين؟ فالاستدلال إذن بالإجماع في غير موضعه، لعدم قيام الدليل على حجّيه مثله، على أنّ الشكّ في الحجّيه كافٍ للقطع بعدمها» (١).

ثمّ أضاف صاحب كتاب «الأصول العامه»:

«وهاتان العلتان - سواء أراد بهما التعليل لأصل الحكم أم الإجماع - غريبتان عن الأدلّه جدّاً، إذ متى كانت كثره الاتّباع وانضباط المذاهب من الحجج المانعه عن الأخذ بقول الغير، وربّما كان الغير أعلم وأوصل إلى الحكم الواقعي، وفتواه موجوده محرّره يمكن الحصول عليها، كما إذا كان معاصراً للمستفتى يمكنه الرجوع إليه بسهولة.

على أنّي لا أكاد أفهم - كيف تكون القابليات المبدعه - وفقاً على فئه من الناس عاشوا في عصر معيّن (ولم يتميّزوا في عصرهم بظواهرات غير طبيعيه) مع أنّ طبيعه التلاقح الفكريّ توجب خلق تجارب جديده في مجالات الاستنباط، والعقول لا تقف عند حدّ، فكيف يمكن أن يقال لأصحاب هذه التجارب الذين ملكوا تجارب القدماء ودرسوها وناقشوا وأضافوا عليها من تجاربهم الخاصه: إنّ هؤلاء القدماء أوصل منكم وأعلم، وعليكم طرح عقولكم والأخذ بما يقولون وإن بدت لكم مفارقات في ما جاءوا به من آراء.

ثمّ أضاف:

«ومن أحسن ما قاله الاستاذ المراغي وهو ينعي على دعاه الجمود موقفهم من حرّيه الفكر: «ليس ممّا يلائم المعاهد الدينيه في مصر أن يقال عنها أنّ ما يدرس فيها من علوم اللغه والمنطق والكلام والأصول لا يكفي لفهم خطاب العرب، ولا لمعرفة الأدلّه وشروطها، وإذا صحّ هذا فيالضيعة الأعمار والأموال التي تنفق في سبيلها» ثمّ يقول: وإني مع احترامى لرأى القائلين باستحاله الاجتهاد، أخالفهم في رأيهم، وأقول إنّ في علماء المعاهد الدينيه في مصر من توافرت فيه شروط الاجتهاد وحرّم عليه التقليد» (٢).

إنّ انسداد باب الاجتهاد بشكل مطلق لدى القائلين به ليس إجماعياً، بل هناك جماعه ذهبوا إلى «الانسداد الخاص»، وهؤلاء يرون انفتاح باب الاجتهاد فى بعض البحوث الفقهيّه وانسداده فى البعض الآخر، ومن علماء أهل السنّه المتأخّرين من ذهب إلى انفتاح باب الاجتهاد فى جميع الأبواب الفقهيّه، حيث ترك نظريه الانسداد كما هو الحال فى أتباع مدرسه أهل البيت عليهم السلام وسوف يأتى المزيد من الكلام عن ذلك فى نهايه هذا البحث.

والمراد من «الانسداد الخاص» هو أنّ الاجتهاد

١- الاجتهاد فى الشريعه، ص ٣٥٧، نقلًا عن رساله الإسلام، (بالفارسيه) السنه الأولى ج ٣.

٢- الأصول العامه للفقّه المقارن، ص ٦٠٤.

ص: ٢٢٥

بالنسبه لفتاوى الأئمه الأربعة مسدود فقط، بمعنى أنّه إذا كانت هناك فتوى من قبل الأئمه الأربعة فلا أحد له الحقّ فى إبداء رأى جديد أو فتوى مخالفه فلا يقبل منه، ولكن فى الموارد التى لم ترد فيها فتوى فإنّ باب الاجتهاد مفتوح، وهنا نشير إلى بعض هذه الموارد:

١. جاء فى كتاب «ارشاد النقاد»:

«إنّ الشيخ تقى الدين، أبو عمرو عثمان بن عبدالرحمن الشهرزورى المعروف بابن صلاح (٥٧٧ ٦٤٣)، كان من الأشخاص الذين يرون وجوب تقليد الأئمه الأربعة وسدّ باب الاجتهاد بعدهم»^(١).

ومن الواضح من هذا الكلام أنّه يخصّ الموارد التى وردت فيها فتوى منهم، لا فى الموارد التى لا توجد فتوى منهم، وعليه فإنّ مفهوم هذا الكلام هو أنّه عندما لا توجد هناك فتوى من هؤلاء الأئمه، فالآخرون يمكنهم إظهار نظرهم والعمل باجتهادهم.

٢. يقول صاحب كتاب «الموافقات»، إبراهيم بن موسى المالكي الشاطبي (م ٧٩٠):

«إنّ الوقائع فى الوجود لا تنحصر، فلا يصحّ دخولها تحت الأدله المنحصره، ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره فلا بدّ من حدوث وقائع لا تكون منصوباً على حكمها ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد ... فإذاً لا بدّ من الاجتهاد فى كلّ زمانٍ لأنّ الوقائع المفروضه لا تختصّ بزمانٍ دون زمانٍ»^(٢).

٣. جاء فى كتاب «الأصول العامه للفقّه المقارن نقلًا عن قول صاحب «الأشباه :

«فقد صرّح فى التحرير أنّ الإجماع انعقد على عدم العمل بمذهب مخالف للأربعة، لانضباط مذاهبهم وكثره أتباعهم»^(٣).

ومن الواضح أنّ مقوله الاستحكام في الفتاوى إنّما تكون وارده فيما إذا كانت الفتاوى صادرة، وأمّا في الفتاوى غير الصادرة، فيحتاج الفقيه إلى عنصر الاجتهاد.

٤. ويقسم صاحب كتاب «القول المفيد» أتباع المذهب «الزیدی إلى قسمين: فمنهم من ذهب إلى الانفتاح العام، ومنهم من ذهب إلى الانفتاح الخاص.

ويقول:

«بخلاف غيرهم من المقلّده فإنهم أوجبوا على أنفسهم تقليد المعين واستراحوا إلى أنّ باب الاجتهاد قد انسدّ» (٤).

ويقول في مكان آخر:

«أما الاجتهاد المطلق فقالوا: اختتم بالأئمة الأربعة حتّى أوجبوا تقليد واحدٍ من هؤلاء على الأئمة» (٥).

والنتيجة: أنّ الكثير من القائلين بانسداد باب الاجتهاد ذهبوا إلى أنّ مورده ما كان هناك فتوى صادرة من الأئمة الأربعة فقط، وأمّا في الموارد الأخرى فإنّ باب الاجتهاد مفتوح في رأيهم. وهذا هو ما يقتضيه منطق العقل أيضاً، لأنّه في غير هذه الصورة فإنّ المسائل المذكورة تبقى بدون حكم شرعيّ.

الفصل الثاني: المعطيات للحكم بالانسداد

إشارة

ومن خلال دراسته أدلّه «انفتاح باب الاجتهاد» يستفاد أنّ الاعتقاد بانسداد باب الاجتهاد قد أدّى

١- إرشاد النقاد، ص ٤٦-٤٨.

٢- الموافقات، ج ٤، ص ١٠٤؛ إرشاد النقاد، ص ٣٥.

٣- الأصول العامه للفقّه المقارن، ص ٦٠١.

٤- القول المفيد، ص ٦٢.

٥- إرشاد النقاد، ص ٢٦ و ٢٧.

ص: ٢٢٦

ويؤدّي إلى بروز مشاكل وتعقيدات تنتهي للقول بنقصان الإسلام، ومن جمله هذه المشاكل والتعقيدات هي:

١. بقاء المسائل المستحدّنه بدون جواب

ونعلم أنّ الإنسان المعاصر قد تحرّك في مجال التطوّر العلميّ ومجال الاختراعات والاكتشافات وتطوير برامج الحياه الاجتماعيه

بدون توقّف، ففي كلّ يوم هناك اكتشافات أو اختراعات جديدة، وبذلك تتسع مجالات علاقه أفراد البشر فيما بينهم، ومع هذا الاتساع هناك عمليه تأثير وتأثر كبيره فى حياه الأفراد وفى علاقاتهم الاجتماعيه، وهذا المعنى يمكن ملاحظته من زاويتين: إحداهما تأثير هذه الحركه العلميه على الحياه الشخصيه والفرديه، والآخرى: تأثيرها على الحياه الاجتماعيه والعلاقات الثقافيه والسياسيه بين الشعوب، وتحت طائله هذا التأثير والتأثر تثار مسائل كثيره تحتاج إلى بيان الحكم الشرعى فيها.

ومضافاً إلى ذلك، فإنّ حياه الإنسان محدوده من كلّ جهه، والمسائل التى بحثها وأفتى فيها القدماء كانت متناسبه مع حدود تلك الظروف.

ومع الأخذ بنظر الاعتبار ما تقدّم فإمّا أن نقبل بأنّ المسائل الجديده لا يوجد لها أى حكم شرعى من قبل الشارع الإسلامى المقدّس، وهذا المعنى يواجه مشكلتين:

(أ) إن القرآن الكريم يقول: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (١) أى أنّ جميع ما يحتاجه الإنسان من تعاليم وأحكام وفى كلّ زمان قد ورد فى القرآن الكريم (وإن كان بشكل عامّ وكلى) وجاء فى خطبه «حجّه الوداع أيضاً أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال:

«مَا مِنْ شَيْءٍ يُقَرَّبُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ، وَيُبَاعِدُكُمْ مِنَ النَّارِ إِلَّا وَقَدْ أَمَرْتُكُمْ بِهِ، وَمَا مِنْ شَيْءٍ يُقَرَّبُكُمْ مِنَ النَّارِ وَيُبَاعِدُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ إِلَّا وَقَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ» (٢)

. ونقرأ فى حديث آخر: إنّ حكم جميع أفعال البشر ورد فى الإسلام، حتّى »

أرّش الخدش» (٣)

. وهذه النصوص لا تنسجم مع مقوله إنّ المسائل المستحدثه لا حكم لها فى الإسلام.

(ب) لو قبلنا بعدم وجود حكم لهذه المسائل فى الإسلام، فلا بدّ من قبول مقوله أنّ الإنسان يمكنه تقرير قوانين وأحكام تتصل بهذه المسائل، لأنّه لا يمكن أن يبقى مورد فى حياه الإنسان بدون قانون. وقبول هذا الكلام يؤدّى لمواجهه مشكله أو مشكلتين:

الأولى إنّ ما يقننه البشر من قوانين فإنّ الله تعالى يمضيها ويوافق عليها ويمنح الثواب على من يعمل بها ويعاقب من يتحرّك فى مخالفتها، وهذا هو التصويب الباطل وتابعيه الله تعالى لخلقه، أسلفنا أدلّه بطلانه فى بحث (عدم الفراغ القانونى فى الإسلام).

الثانى: أن لا تكون القوانين البشريه مورد قبول وإمضاء الله تعالى، وأنّ العمل على وفقها لا يوجب الثواب ولا توجب مخالفتها العقاب، ومعنى هذا الكلام عدم وجوب العمل بهذه القوانين البشريه.

والنتيجه السلبيه لهذا الكلام هو القول بنقصان الدين الإسلامى.

٢. بقاء المسائل محلّ الحاجه فى زمان الأئمه

لا شك في وجود مسائل كانت مورد ابتلاء الأئمة

١- سورة النحل، الآية ٨٩.

٢- الكافي، ج ٢، ص ٧٤ (ورد هذا الحديث مع اختلاف يسير أيضاً في كنز العمال، ج ٤، ص ٢٤).

٣- الكافي، ج ١، ص ٥٩ و ٢٤١.

ص: ٢٢٧

الأربعة أنفسهم، فإما لم يكونوا مطلعين عليها ولم تسمح لهم الفرصه في الإجابة عنها، وهذه المسائل أو ما يشبهها هي الآن بدون جواب، وبيان آخر: إن من المعلوم أن المسائل التي كان الناس يحتاجون إليها في عصر الأئمة الأربعة كانت أكثر بكثير مما ورد في كتب هؤلاء الأئمة، ونحن نعيش هذا العصر ونواجه هذه المسائل أيضاً، فلو قبلنا بمقوله «انسداد باب الاجتهاد» فإن هذه المسائل ستبقى بدون جواب.

٣. عدم الانسجام مع خلود الدين الإسلامي

إن قبول حقيقه أن الإسلام هو خاتم الأديان يقتضى أن تكون أحكامه عالميه وخالده، وهذا الكلام لا ينسجم مع مقوله انسداد باب الاجتهاد والاكتفاء بفتاوى القدماء بأي وجه.

إن قبول هذه المقوله بمشابهه خروج عن واقع الحياه المعاصره، فالدين الذي لا يتمكّن من بيان وظائف الناس في جميع الأمكنه والأزمنه وبيان أحكام أعمالهم وسلوكياتهم، فهو دين موسمي ومقتضي، وقد جاء لمجتمع خاص وفي عصر خاص وقد انتهى دوره في ذلك الزمان، وهذه هي التهمه التي يوجهها أعداء الإسلام إلى هذا الدين الإلهي.

٤. وقوع التضاد في القول والعمل

أحياناً يبدو أن موقف القائلين بانسداد باب الاجتهاد يشبهه موقف الجبريين في باب العقائد؛ الذين يقولون بالجبر في دائره النظر والفكر، ولكنهم في مرحله العمل يذعنون بملكه الاختيار للإنسان، لأنهم عندما يعتدى شخص على حقوقهم فإنهم يعترضون عليه ويذمونه، وإذا كانوا يسيرون في الشارع ورأوا عجله قادمه فإنهم ينحازون لجهه الرصيف، فهؤلاء لا يختلفون مع القائلين بالاختيار في مقام العمل ولكنهم يختلفون معهم في دائره القول فقط.

والكثير من القائلين بانسداد باب الاجتهاد أيضاً يتحرّكون عملاً من موقع الانفتاح، أي أنهم يسعون لبيان ومعرفه وظيفتهم الشرعيه، ويفتون في الكثير من الأمور السياسيه والاجتماعيه والاقتصاديّه ويستدلّون على ذلك من القرآن الكريم والأحاديث، ويؤلفون الكتب في هذا المجال، ولكنهم في مقام القول فإنهم يقولون بالانسداد.

إشاره

يمكن القول بشكل قطعي أنّ باب الاجتهاد في نظر أتباع مدرسه أهل البيت عليهم السلام مفتوح في جميع العلوم الإسلاميه، وفي كلّ الأزمنه ولكلّ من تتوفر فيه الشرائط، ولا أحد من فقهاء هذه المدرسه قال بانسداد باب الاجتهاد في المسائل الشرعيه في أيّ عصر من العصور.

والنقطه الملفته للنظر في فقه أتباع مدرسه أهل البيت عليهم السلام هي أنّ هؤلاء الفقهاء بصوره عامه يفتون بحرمه تقليد المجتهد الميّت ابتداءً، ويؤكدون على تقليد المجتهد الحيّ، ومفهوم هذا الكلام هو: لزوم وجود مجتهدين في كلّ عصر وزمان يتمكّن الناس من الرجوع إليهم واتباعهم، وهذه المسأله تعتبر إجماعيه لهم ومستوحاه من تعاليم أئمّه أهل البيت عليهم السلام.

ص: ٢٢٨

وأما أدلّه القول بالانفتاح في مسائل العقيدته وأصول الدين فواضحه جدّاً، وأما في مسائل فروع الدين التي هي مورد البحث، فنشير إلى هذه الأدلّه فيما يلي:

١. الآيات القرآنيه

(أ) عموميّه الخطابات القرآنيه

إنّ الخطابات الوارده في القرآن الكريم وكذلك الوارده في السنّه النبويه وأئمّه أهل البيت عليهم السلام هي خطابات عامّه تشمل كلّ زمان وكلّ مكان وجميع أفراد البشر، وحتّى بالنسبه لخطابات المشافهه، فلها جهه شموليه أيضاً، فالعبارات القرآنيه من قبيل

«يا أيّها الذين آمنوا

»، «يا أيّها الناس

» و

يا بني آدم

«، كلّها تدعو جميع الأفراد بالتدبّر والدقه في الآيات والروايات، وخاصّه عندما تتضمن حكماً من الأحكام الفرعيه.

وإذا قبلنا بهذه الحقيقه وهي أنّ جميع الأفراد مخاطبون بهذه الخطابات الدينيه، فلا بدّ من قبول مقوله فتح باب الاجتهاد للجميع

فى هذه الآيات والروايات (مع توفير مقدمات الاجتهاد) بينما يرى القائلون بانسداد باب الاجتهاد، أنّ المخاطبين بهذه الآيات والروايات يمثلون فئة خاصّة، فى حين أنّه لا يوجد أى دليل على هذه الكلام.

ب) وجوب الرجوع إلى علماء الأمة

وقد ورد فى الآيات الكريمة هذا المعنى بوضوح من قبيل قوله تعالى: «فاسألوا أهل الذّكر إن كنتم لا تعلمون» (١) وكذلك فى آية »

النفر

«: وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فى الدّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (٢).

وبديهى، أنّ «أهل الذّكر»، يشمل جميع علماء الأمة ولا يختصّ هذا الاصطلاح بفئة خاصّة منهم، وبالرغم من أنّ مورد نزول الآية ناظر إلى علماء أهل الكتاب وما يذكر فى كتب القدماء من علامات نبىّ الإسلام صلى الله عليه وآله، ولكننا نعلم أنّ مورد نزول الآيات لا ينفى شمولية القوانين المستفاده منها. ولهذا السبب فإنّ علماء الأصول وفقهاء مدرسه أهل البيت عليهم السلام استدلّوا بهذ الآية على حجّيه خبر الواحد من جهه، وجواز التقليد من جهه أخرى، وكذلك فإنّ المراد من «التفقه فى الدين المذكور فى آية النفر، هو ضروره تعلّم جميع المعارف والأحكام الإسلاميه من أصول الدين وفروعه، فالتفقه هنا لا- يعنى تعلّم المسائل البسيطة فحسب، بل يشمل الاطلاع ودراسه جميع العلوم الإسلاميه حسب عمليه الاستنباط والاجتهاد أيضاً.

وعلى هذا الأساس تعدّ دليلاً جلياً على أنّه: يجب وجوباً كفاً (أو أحياناً عينياً) على جماعه من المسلمين فى كلّ عصر، العمل على استنباط الأحكام الإسلاميه والاجتهاد فى نصوص الكتاب والسّنه، وبعد تعلّم هذا العلم يتحرّكون لنقل معلوماتهم ومعارفهم إلى الآخرين.

٢. سيره الأئمة عليهم السلام والعلماء

إشارة

إنّ تاريخ فقه أتباع مدرسه أهل البيت عليهم السلام ناطق بوجود المجتهدين وأصحاب الفتوى فى كلّ عصر وزمان منذ القرن الأول إلى زماننا هذا، حيث يستنبطون الأحكام الإسلاميه من الكتاب والسّنه والإجماع

١- سورة النحل، الآية ٤٣.

٢- سورة التوبه، الآية ١٢٢.

والعقل ويضعونها في اختيار عامّة الناس.

إنّ أتباع مدرسه أهل البيت عليهم السلام لا- يجيزون تقليد العالم الميّت، بل يوصون الناس بالرجوع إلى العلماء الأحياء، وهم الذين يساهمون في تكامل وتقدّم علم الفقه من خلال الاستفادة من تجارب العلماء السابقين، وما يتوصّلون إليه من خلال تجاربهم ودراساتهم.

إنّ أصل حرمه تقليد المجتهد الميّت الذي هو مورد إجماع علماء هذه المدرسه، يثبت بصورة جليّة أنّ باب الاجتهاد لديهم مفتوح في كلّ زمان، ويجب على فقهاء كلّ عصر الاستفادة من علوم القدماء وأن يتحرّكوا على مستوى زيادة معارفهم وعلومهم، وبالتالي يمكنهم استخراج واستنباط ما هو أقرب إلى الأحكام الإلهيّة والمفاهيم القرآنيّة والروائيّة.

ومن المناسب جدّاً أن نستعرض هنا طائفة من هؤلاء المجتهدين والفقهاء الشيعة في كلّ عصر منذ القرن الأول ولحدّ الآن، ممّن كانوا من أصحاب النظر في الفتوى، ليتبيّن أنّ السيره القطعيه في انفتاح باب الاجتهاد كانت موجوده لدى أتباع هذه المدرسه على امتداد العصور الإسلاميه (وأنّ الكلام عن جميع الفقهاء في العصر الأول، سواء فقهاء أهل السنّه أو فقهاء أهل البيت عليهم السلام).

انفتاح باب الاجتهاد في عصر النبي صلى الله عليه وآله والصحابه:

إنّ القائلين بالانفتاح والانسداد يتفقون على أنّ باب الاجتهاد كان مفتوحاً في عصر رسول الله صلى الله عليه وآله وبعد رحلته إلى مدّه من الزمان، حيث كان علماء الأمّه الإسلاميه يجتهدون في تفاصيل الأحكام بيسر ويعلمون آراءهم. وهذه المسأله قد اتّسعت بشكل كبير إلى درجه أنّها وصلت أحياناً إلى مرتبه الإفراط، حيث أجازوا الاجتهاد مقابل النصّ الذي هو مرفوض لدى علمائنا، لأنّه مع وجود نصّ القرآن أو السنّه النبويه، فلا- يبقى مجال للاجتهاد، لأنّ تلك النصوص وحى إلهي ولا يجوز مخالفه الوحي. وقد أشار المرحوم شرف الدّين العاملي إلى موارد متعدّده من ذلك في كتابه «المراجعات» (١).

ويقول صاحب كتاب «أعلام الموقّعين»: إنّ الصحابه كانوا من أوائل الأشخاص الذين اجتهدوا برأيهم:

«الصحابه فتحوا باب القياس والاجتهاد، فالصحابه رضی الله عنهم مثّلوا الوقائع بنظائرها وشبهوها بأمثالها، وردّوا بعضها إلى بعض في أحكامها، وفتحوا للعلماء باب الاجتهاد، ونهجوا لهم طريقه وبيّنوا لهم سبيله، وهل يستريب عاقل في أنّ النبي صلى الله عليه وآله له لما قال:

«لا يقضى القاضى بين اثنين وهو غضبان» (٢)

إنّما كان ذلك لأنّ الغضب يُشوّش عليه قلبه وذهنه ويمنعه من كمال الفهم ويحول بينه وبين استيفاء النظر ويُعمّي عليه طريق

العلم والقصد، فإذا قصر شخص هذا النهى على الغضب وحده دون الهَمّ المزعج والخوف المقلق والجوع والظمأ الشديد، وشُغل القلب المانع من الفهم، فقد قَلَّ فقهه وفهمه»(٣).

ثم ينطلق هذا المؤلف على مستوى بيان كيفية الاجتهاد، ويشير إلى نموذج منه فى ذيل كلام النبى صلى الله عليه و آله.

١- المراجعات، الرسائل ٨٤ إلى ٩٨.

٢- سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ٧٧٦، ح ٢٣١٦.

٣- اعلام الموقعين، ج ١، ص ٢٠٣.

ص: ٢٣٠

ومن الضرورى بيان هذه النقطة، وهى أنّ القياس إذا كان قطعياً (من قبيل المثال المذكور أعلاه فيما يتصل بصفات القاضى) فإنّ جميع العلماء متفقون على حجّيته واعتباره، ونحن نطلق عليه «بالغاء الخصوصيه» فلو كان ظنياً فلا- يوجد دليل على اعتباره وحجّيته.

وقد استدللّ الأمدى فى بحث التخطئه والتصويب بعدّه أمور، تشير كلّها إلى انفتاح باب الاجتهاد فى عصر الصحابه:

١. السنّه: ففى هذا الدليل وبعد الإشاره إلى الحديث

«أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»(١)

يصرّح بحجّيه فتوى الصحابه.

٢. الإجماع: حيث يتفق الصحابه على جواز الاختلاف فيما بين الصحابه أنفسهم بدون أن ينكروا هذه الظاهره(٢).

٣. دليل العقل: ثم يتطرق إلى الدليل العقلى حيث يصرّح بأنّه يقرّر «انفتاح باب الاجتهاد».

إنّ هذه الكلمات، التى تحكى عن انفتاح باب الاجتهاد فى عصر الصحابه، موجوده بكثره فى كتب وأقوال علماء أهل السنّه.

القرن الأول:

١. على بن أبى رافع: هو غلام رسول الله صلى الله عليه و آله ومن خواص أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام؛ وله كتاب فى مسائل تتصل بالوضوء والصلاه وسائر أبواب الفقه.

يقول آيه الله السيد حسن الصدر:

«إنّ على بن أبى رافع من فقهاء أهل البيت عليهم السلام وكان من أصحاب أمير المؤمنين على عليه السلام الخاصين وكاتبه، وقد

اشترك في جميع حروبه، ويذكره النجاشي (٣) في الطبقة الاولى من مصنفى فقهاء الإماميه ويقول: لقد كان من الصالحين من هذه الجماعه، وكان كاتباً لأمير المؤمنين عليه السلام ومن أصحابه، وقد تلقى علوماً كثيره من الإمام على عليه السلام وألف كتاباً في الفقه في بحث الوضوء والصلاه وسائر الأيواب، وهذا الكتاب استقاه من أمير المؤمنين وعمل على جمعه وتبويبه في ذلك الوقت، ويهتم أتباع هذا المذهب بهذا الكتاب بشده ويعتبرونه كتاباً قيماً (٤).

٢. سعيد بن المسيب بن حزن بن أبى وهب: (٥) ويقول عنه المرحوم السيد حسن الصدر: «إن سعيد بن المسيب بن حزن بن أبى وهب، يعد من فقهاء الستة في المدينة» (٦).

٣. القاسم بن محمد بن أبى بكر: (٧)

«ذكره ابن خلكان

في تاريخه فقال: إنه من سادات التابعين وفقهاء الشيعة بالمدينة، وكان أفضل أهل زمانه، وكان يقول مالك بن

١- الفصول في الاصول للجصاص، ج ٣، ص ٢٩٩.

٢- الأحكام في اصول الأحكام، ج ٤، ص ١٩٩.

٣- أبو العباس أحمد بن علي بن عباس المعروف بالنجاشي (المتوفى ٤٥٠ هـ. ق) من علماء الإماميه وقد أجمع العلماء على وثاقته وتبحره في علم الرجال وارتفاع مكانته، يقول العلّامة الميزرا حسين النورى عنه: إنه عالم ومحقق قدير في النقد وترجمه أحوال الرجال، دقيق النظر، عارفاً بصيراً وأعلم من أمسك بالقلم في علم الرجال أو تحدّث عنهم». (مقدمه بحار الأنوار، ج ٥، ص ٢٠٠ و ٢٠١).

٤- تأسيس الشيعة لفنون الاسلام، ص ٢٨٠.

٥- يقول ابن شهاب: قال لى عبدالله بن ثعلبه بن أبى بصير: إذا أردت الفقه فاذهب إلى هذا الرجل (سعيد بن المسيب)، وينقل عمرو بن ميمون عن أبيه أنه قال: إننى ذهبت إلى المدينة وبحثت عن أعلم شخص فيها فأرشدونى إلى سعيد بن المسيب. تهذيب التهذيب، ج ٤، ص ٧٤ و ٧٥).

٦- تأسيس الشيعة لفنون الاسلام، ص ٢٩٨.

٧- قال ابن وهب عن مالك: كان قاسم من فقهاء هذه الامه، وكان ابن سيرين يأمر من يحج أن ينظر هدى القاسم فيقتدى به وقال العجلي أيضاً: مدنى تابعى ثقة نزه رجل صالح. وقال ابن حبان فى «ثقات التابعين»: كان من سادات التابعين، من أفضل أهل زمانه علماً وأدباً وفقهاً. تهذيب التهذيب، ج ٨، ص ٣٠٠؛ رجال ابن داود، ص ١٥٣؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ١٢٣).

ص: ٢٣١

أنس: إنه من فقهاء هذه الامه، مات سنه ١٠١ هجرى قمرى (١).

القرن الثانى:

١. إبراهيم بن محمّد بن أبي يحيى المدنى الأسلمى (م ١٨٤): (٢) يقول عنه المرحوم «الصدر» فى كتابه «تأسيس الشيعة لفنون الإسلام»: «إنه كان من الفقهاء، وله كتاب مبوب فى الحلال والحرام» (٣).

٢. عبيدالله بن على بن أبى شعبه: (٤) جاء فى أحواله:

«ولعبيدالله بن على بن أبى شعبه كتاب فى الفقه كبير، عرّضه على أبى عبدالله الصادق عليه السلام فصّححه واستحسنه وقال عند قراءته: ليس لهؤلاء فى الفقه مثله» (٥).

٣. صفوان بن يحيى البجليّ (م ٢١٠): يقول المرحوم الصدر أنه كان من الفقهاء، وله ثلاثون كتاباً كتبها على ترتيب الكتب الفقيهيه.

ويقول عنه «النجاشي»: «ثقه ثقة عين؛ روى أبوه عن أبى عبدالله (الإمام الصادق عليه السلام)، وروى هو عن الرضا عليه السلام، وكانت له عنده منزله شريفه ... وكانت له منزله من الزهد والعباده ... وصنّف ثلاثين كتاباً» (٦).

القرن الثالث:

١. الحسن بن محبوب (م ٢٢٤): وله كتاب فقهى باسم «المشيخة» وهذا الكتاب بوب على أساس معانى الفقه، وكان الحسن هذا من أصحاب الإمام الرضا عليه السلام وقد نقل روايات من ستين شخصاً من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام (٧).

٢. محمّد بن المعافى أبو جعفر (م ٢٦٥): وله كتاب فقهى باسم «شرائع الإيمان»: وقد ذكروا فى حقّه أنّه كان من أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام والإمام الرضا عليه السلام (٨).

٣. إبراهيم بن محمّد الثقفى (م ٢٨٣): وله كتاب فقهى اسم «الفقه والأحكام» (٩).

القرن الرابع:

١. على بن الحسين بن موسى بن بابويه القمى (م ٣٢٩): (١٠) يقول عنه الشهيد الأوّل فى كتابه «الذكرى»:

«إنّ أتباع مذهب أهل البيت عليهم السلام عندما لا يجدون نصّ الروايه، فإنّه يكسبون تكليفهم من رساله على بن بابويه لأنهم يعتمدون عليه ويطمئنون لكلامه».

وجاء فى كتاب رجال النجاشى شرحاً مفصّلاً عن حاله حيث قال عنه:

«شيخ القميين فى عصره وامتدّ مهم»

١- تأسيس الشيعة لفنون الإسلام، ص ٢٩٨.

٢- إبراهيم بن محمّد بن أبى يحيى «أبو إسحاق» روى عن أبى جعفر (الإمام الباقر) وأبى عبدالله (الإمام صادق عليهما السلام

وكان خصيصاً (بهما)، وقد أخذ عنه العلم أكابر العامه وسمعوا منه الحديث، بل وثقه من جرد نفسه عن التعصب وبرّاه من الوضع والكذب والأحاديث المنكره (كالشافعي وابن الإصبهاني وغيرهما). (رجال النجاشي، ج ١، ص ٨٥).

٣- تأسيس الشيعة لفنون الإسلام، ص ٣٠٠.

٤- عبيدالله بن علي بن أبي شعبة. قال النجاشي: آل أبي شعبة بالكوفة، بيت مذكور من أصحابنا، روى جدّهم (أبو شعبة) عن الحسن والحسين عليهما السلام. وكانوا جميعهم ثقات، مرجوعاً إلى ما يقولون، وكان (عبيدالله) كبيرهم ووجههم، وصنّف الكتاب المنسوب إليه وعرضه على أبي عبدالله (الإمام الصادق عليه السلام) وصحّحه، وقال عند قراءته: «أترى لهؤلاء (سائر المذاهب) مثل هذا؟» (رجال النجاشي، ج ٢، ص ٣٧).

٥- تأسيس الشيعة لفنون الإسلام، ص ٣٠١.

٦- رجال النجاشي، ج ١، ص ٤٣٩ و ٤٤٠.

٧- تأسيس الشيعة لفنون الإسلام، ص ٣٠١.

٨- المصدر السابق، ص ٣٠٠.

٩- المصدر السابق.

١٠- قال ابن النديم: ابن بابويه من فقهاء الشيعة وثقاتهم ولا يحتاج إلى الإيعاز بعد ما ورد من الإمام الحسن العسكري عليه السلام في حقه في توقيعه الشريف: «يا شيخى ومعتدى وفقهى». (مقدمه بحار الأنوار، ج ٥، ص ٧٦).

ص: ٢٣٢

وفقيههم وثقتهم»^(١)

. كتابه الشرائع معروف ب «الفقه الرضوى .

٢. الحسن بن علي بن أبي عقيل العماني:^(٢) ويذكروه صاحب كتاب «تأسيس الشيعة» بهذه الصورة:

«شيخ الشيعة ووجهها وفقهها ... المؤسس فى الفقه ...

له كتب كثيره فى كلّ الفنون الإسلاميه، اشتهر بالفقه والتفريع وصنّف فيه كتاب «التمسك بحبل آل الرسول» ... كان معاصراً للكليني ولعلي بن بابويه»^(٣).

٣. محمّد بن أحمد بن الجنيد، أبو عليّ كاتب الاسكافى (م ٣٨١): يقول فى كتاب «تأسيس الشيعة»، فى الفصل العاشر، علم الفقه، ص ٣٠٢:

«ابن الجنيد، شيخنا الأقدم وفقهنا الأعظم، محمّد بن أحمد بن الجنيد أبو عليّ الكاتب الاسكافى، كتب فى الفروع الفقيهيه فعقد لها الأبواب وقسم فيها المسائل وجمع بين النظائر، واستوفى ذلك غاية الاستيفاء»^(٤).

٤. محمّد بن عليّ بابويه (الشيخ الصدوق) (م ٣٨١)^(٥): رغم أنّهم يعدّونه فى طبقه المحدثين لكنهم ذكروا له كتباً فى الفقه

أيضاً، وقد أشير إلى بعضها في كتاب «الذريعة». وكنموذج من هذه الكتب: «جوابات المسائل القزوينيات؛ جوابات المسائل النيسابورية؛ مسائل النكاح، الوصايا، الوضوء والوقف» (٤).

القرن الخامس:

١. محمد بن محمد بن النعمان، المعروف بالشيخ المفيد (م ٤١٣) (٧): ينقل العماد الحنبلي وهو من علماء أهل السنّة عن «تاريخ ابن أبي طي الحلبي: «لقد كان كبيراً من أكابر الإماميّة ورئيس قسم الفقه والكلام والمناظره» (٨).

ويقول عنه: «اليافعي» وهو من علماء أهل السنّة أيضاً في وقائع عام ٤١٣ هجريه: «في تلك السنه توفّي عالم كبير للشيعة، وهو صاحب تأليفات كثيرة، وكان شيخهم وكبيرهم والمعروف بالمفيد وابن المعلم وقد كان متبحراً في علم الكلام والفقه والجدل» (٩).

ومن كتبه في الفقه: «المقنعه، فرائض الشيعة، أحكام النساء، مسأله في تحريم ذبائح أهل الكتاب، جوابات المسائل الصاغائيه».

٢. السيّد المرتضى، علم الهدى (١٠): (م ٤٣٦): وقد

-
- ١- رجال النجاشي، ج ٢، ص ٨٩.
 - ٢- الحسن بن عليّ بن أبي عقيل، فقيه ومتكلم وثقه وله كتب كثيره في الفقه وعلم الكلام منها كتاب «التمسّيك بجبل آل الرسول» المعروف عند الإماميه. (رجال النجاشي، ج ١، ص ١٥٣ و ١٥٤).
 - ٣- تأسيس الشيعة لفنون الإسلام، ص ٣٠٣.
 - ٤- قال في تنقيح المقال: «وله كتب كثيره منها كتاب «تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة» كبير نحو من عشرين مجلداً يشتمل على عدد كتب الفقه على طريق الفقهاء ... وقد أذى حقّ مدحه المرحوم العلّامة الطباطبائي (بحر العلوم): محمّد بن أحمد بن الجنيد أبو علي الكاتب الإسكافي من أعيان الطائفة وأعظم الفرقه وأفاضل قدماء الإماميه وأكثرهم علماً وفقهاً وأدباً وتصنيفاً». (تنقيح المقال، ج ٢، ص ٦٧، باب محمّد، الرقم ١٠٣٠٥).
 - ٥- أمره في العلم والفهم والثقافه والفقاهه والجلاله والوثاقه وكثره التصنيف وجوده التأليف فوق أن تحيطه الأقلام ويحويه البيان. وكتب النجاشي في فهرسته: محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه القميّ، ساكن الرّيّ، من كبار فقهاءنا الإماميه. (وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٢١).
 - ٦- الذريعة، ج ٥، ص ٢٣٠ إلى ٢٤٠ و ج ٢٠، ص ٣٦٢ و ٣٧٢.
 - ٧- قال النجاشي: شيخنا وأستاذنا (يعني الشيخ المفيد) رضی الله عنه، أشهر من أن يوصف في الفقه والكلام الروايه والثقه والعلم. وقال العلّامة الحلّي: فضله أشهر من أن يوصف في الفقه والكلام والروايه، أوثق أهل زمانه وأعلمهم (مقدمه بحار الأنوار، ج ٥، ص ١٠٥ و ١٠٦).
 - ٨- مقدمه الاختصاص للشيخ المفيد، ص ٤. نقلًا عن: شذرات الذهب، ج ٣، ص ١٩٩.
 - ٩- مقدمه الاختصاص للشيخ المفيد، نقلًا عن: مرآه الجنان في تاريخ المشاهير الأعيان (تاريخ اليافعي)، ج ٣، ص ٢٨؛ حوادث عام ٤١٣ ق؛ أوائل المقالات للشيخ المفيد، ص ٢٤٥.

ذكره المرحوم الصدر في الفصل العاشر تحت عنوان علم الفقه أنه من علماء الإماميه.

ويقول عنه المرحوم المدرس صاحب ريحانه الأدب «كانت له تأليفات عديده، وقد ذكر أسماء ٧٢ كتاباً منها، وبعضها تبحث في علم الفقه، ومنها:

الانتصار، جمل العلم والعمل، الذريعة في أصول الشريعة، المحكم والمتشابه، والمختصر»^(١).

٣. شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن بن عليّ الطوسي (م ٤٦٠) (٢): يقول صاحب كتاب «تأسيس الشيعة» في بيان أحواله:

«شيخ الطائفة على الإطلاق، الشيخ الطوسي، إمام الفقه والحديث والتفسير والكلام. صنّف كتاباً لم يسبقه أحد في الإسلام إلى مثلها، منها كتاب «المبسوط» في التفريع على الأصول الفقهية، كبير جداً وعلى غايه من الاستقصاء، وله كتاب «الخلافة في الفقه على ترتيب كتبه، ذكر فيه المسائل المختلف فيها عند فقهاء الإسلام، وله كتاب «النهاية» في كلّ أبواب الفقه على ترتيب كلّها في الفروع المستنبطه من حديث أهل البيت عليهم السلام...، وله في الفقه كتاب الجمل والمختصر»^(٣).

٤. القاضي عبدالعزيز الحلبي المعروف بابن البراج (م ٤٨١) (٤): حيث ذكر في كتاب «تأسيس الشيعة» أنّ له كتباً كثيرة ومشهوره في فروع الفقه منها: الجواهر، المعالم، المنهاج، الكامل، روضه النفس في أحكام العبادات، المغرب، المهذب، حسن التعريف وشرح جمل العلم للسيد المرتضى^(٥).

القرن السادس:

وفي هذا القرن يوجد فقهاء مشهورون ويمكن الإشارة إلى بعضهم مثل: «عماد الدين محمّد بن عليّ ابن محمّد الطوسي» (المعروف بابن حمزه) صاحب الكتاب المشهور: «الوسيله» وهو من الكتب الفقهية المعتره لدى الإماميه، وقطب الدين سعيد بن هبه الله بن الحسن الراوندي، المعروف بالقطب الراوندي (م ٥٧٣) صاحب رسائل «مسأله في الخمس ومسأله في صلاه الآيات» وكذلك السيد أبوالمكارم ابن زهره صاحب الكتاب المعروف ب «الغنيه» الذي يقول عنه العلّامة المجلسي: «كان من الفقهاء العظام وجيل القدر».

ومحمّد بن إدريس الحلّي (م ٥٩٨) المعروف بابن إدريس، صاحب الكتاب النفيس «السرائر» وهو من الكتب القيمه، الذي يتضمّن البحث في جميع أبواب الفقه»^(٦).

القرن السابع:

وفي هذا القرن عاش فقهاء كبار أيضاً ومن أصحاب النظر والفتوى، منهم:

١- السيد المرتضى علم الهدى، هو مفخره من مفاخر الإماميه، وبطل من أبطال العلم والدين، وإمام من أئمة الفقه والحديث والكلام والأدب، قال النجاشى، فى رجاله: المرتضى حاز من العلوم ما لم يدانه فيه أحد فى زمانه، سمع من الحديث فأكثر، وكان متكلماً، شاعراً، أديباً عظيم المنزله فى العلم والدين والدنيا. (مقدمه بحار الأنوار، ج ٥، ص ١٥٦).

٢- قال العلامة المجلسى: ثقه (يعنى الشيخ الطوسى)، فضله وجلالته أشهر من أن يحتاج إلى البيان. (مقدمه بحار الأنوار، ج ٥، ص ٩٢ و ٩٣).

٣- تأسيس الشيعة لفنون الإسلام، ص ٣٠٤.

٤- كان شخصيه كبيره من فقهاء الإماميه المعروفين، قال عنه ابن شهر آشوب: إنه ألف كتباً فى الأصول والفروع وكان فقيه الشيعة ولقب بـ «القاضى» ويقول عنه العلامة الطباطبائى (بحر العلوم): إنه كان من تلامذه الحسن بن الحسين بن بابويه. (تنقيح المقال، باب عبدالعزيز، شماره ٦٦٤٥، ج ٢، ص ١٥٦).

٥- تأسيس الشيعة لفنون الإسلام، ص ٣٠٤.

٦- انظر: المصدر السابق، ص ٣٠٤ و ٣٠٥.

ص: ٢٣٤

الهدلى الحلّى (م ٦٧٦ المعروف بالمحقق الأوّل) (١):

وقال عنه فى «تأسيس الشيعة»:

«كانت له كتب عديده منها: كتاب شرائع الإسلام، وهو أشهر المتون الفقيهيه وأكثرها اعتباراً، وقد كتبت عليه شروح كثيره وكتاب المختصر النافع وكتاب شرح المختصر النافع باسم المعتبر» (٢).

٢. الشيخ يحيى بن سعيد بن أحمد بن يحيى بن الحسن بن سعيد الهدلى (م ٦٨٩): وقد ذكر فى حاله:

«له تصانيف جامعته للفوائد، منها: كتاب الجامع للشرائع فى الفقه، وكتاب المدخل فى أصول الفقه» (٣).

القرن الثامن:

وعاش فى هذا القرن أيضاً علماء كبار من أصحاب الفتوى منهم:

١. الحسن بن يوسف بن على بن المطهر، المعروف بالعلامة الحلّى (م ٧٢٦): وقد قيل فى حقّه:

«بلغت تأليفاته فى العلوم المختلفه أكثر من ٥٠٠ كتاباً. منها كتاب «القواعد» فى الفروع الفقيهيه، «التذكره» كتاب «الإرشاد» كتاب «التبصره» فى الفروع المستنبطه من الفقه و...» (٤).

٢. فخر المحققين محمد ابن العلامة الحلّي (م ٧٧١): وكتابه المعروف في الفقه «إيضاح الفوائد في حلّ مشكلات القواعد» (٥).

٣. محمد بن مكّي، المعروف بالشهيد الأول (م ٧٨٦): وكتبه الفقيه والفتوائيه عبارته عن:

«اللمعة دمشقيه؛ الذكرى في فقه الإماميه؛ الدروس الشرعيه في فقه الإماميه؛ خلاصه الاعتبار في الحج والاعتمار؛ البيان في الفقه والألفيه في فقه الصلاه» (٦).

القرن التاسع:

وقد عاش في هذا القرن أيضاً مجتهدون كبار منهم:

١. المقداد بن عبدالله بن محمد بن الحسين بن محمد السيوري الحلّي الأسدي، المعروف «بالفاضل المقداد» (م ٨٢٦) (٧): وأما كتبه وتصانيفه فمنها:

«كنز العرفان آداب الحج التنقيح الرائع من المختصر النافع».

٢. أحمد بن فهد الحلّي الأسدي، المعروف بابن فهد، (م ٨٤١): ومن جملة كتبه الفقيهيه: «التحرير في الفقه المذهب البارع (شرح المختصر النافع)، الدرّ النضيد في فقه الصلاه» (٨).

١- ورد في كتاب قاموس الرجال: هو (المحقق الحلّي) أوّل من جعل الكتب الفقهيه بترتيب المتأخرين، فجمع في شرائعه لبّ ما في نهايه الشيخ وما في مبسوطه وخلافه وقبله كان بعضهم يكتب كالتهايه - كسرائر ابن إدريس الحلّي وبعضهم كالمبسوط والخلاف - كمهذب القاضي ابن البرّاج - وله تحقيقات أتيقه». (قاموس الرجال، ج ٢، ص ٦١٦).

٢- تأسيس الشيعة لفنون الإسلام، ص ٣٠٥ و ٣٠٦.

٣- المصدر السابق، ص ٣٠٧.

٤- المصدر السابق، ص ٣٠٦ و ٣٠٧. قد جاء في تنقيح المقال فيه (يعني العلامة الحلّي): اتفق علماء الإسلام على وفور علمه في جميع الفنون ...، كان فقهياً متكلماً حكيماً هندسياً رياضياً ... (تنقيح المقال، ج ١، ص ٢١٤، الرقم ٢٧٩٤).

٥- كان فخر المحققين عالماً محققاً ومجتهداً فقيهاً، وكان يعدّ من كبار الإماميه، وقال عنه تلميذه الشهيد الأول: العظيم، القدوه، سلطان العلماء وكان يملك أعلى المراتب بين العلماء والفضلاء ومفخره الدين والمذهب. (مقدمه بحار الانوار، ج ١٠، ص ٢٥٥ نقلًا عن روضات الجنات، ج ٨، ص ٣٨٧؛ الإجازات، ص ١٤).

٦- كتب في أمل الآمل: كان (الشهيد الأول) عالماً فقيهاً محدثاً مدققاً ثقة متبحراً كاملاً جامعاً لفنون العقلية والنقلية، زاهداً عابداً ورعاً شاعراً أديباً منشئاً فريد دهره. (ايعان الشيعة، ج ١٠، ص ٥٩).

٧- الفاضل المقداد كان عالماً جليلاً وفاضلاً نبيلاً، محققاً مدققاً متكلماً وفقيهاً، له مصنفات جيده منها كنز العرفان في فقه القرآن. (تنقيح المقال، ج ٣، باب الميم، ص ٢٤٥، الرقم ١٢٠٩٧).

٨- وصفه (يعني ابن فهد الحلّي) الشيخ الحرّ العاملي في أمل الآمل، ص ٣٣ بقوله: عالم فاضل ثقة صالح زاهد عابد ورع، جليل

القدر. (مقدمه بحار الأنوار، ج ٥، ص ٢٣٢).

ص: ٢٣٥

القرن العاشر:

وفى هذا القرن أيضاً عاش الكثير من الفقهاء وأصحاب الفتوى منهم:

١. على بن الحسين بن عبدالعالى الكركى المعروف بـ «المحقق الثانى» أو المعروف بـ «المحقق الكركى» (م ٩٤٠): ومن جمله كتبه الفقيهيه: «جامع المقاصد فى شرح القواعد، الجعفرية فى الصلاة، حاشيه على شرائع الإسلام حاشيه المختصر النافع حاشيه الدروس حاشيه الذكري جوابات المسائل الفقيهيه، حاشيه المختلف للعلامة الحلّى» (١).

٢. زين الدين بن عليّ بن أحمد العاملى، المعروف بـ «الشهيد الثانى» (م ٩٦٦): وقد ذكر له فى بعض الكتب ٢٨ كتاباً فقهياً ومن جملتها: «الروضه البهيّيه فى شرح اللمعه الدمشقيه؛ مسالك الأفهام حاشيه المختصر النافع حاشيه إرشاد الأذهان» (٢).

٣. الحسن بن الشهيد الثانى (صاحب المعالم) (م ١٠١١): وهو مؤلف كتاب «المعالم» الذى كتبه كمقدمه على الفقه الاستدلالي، وأحد كتبه الفقيهيه:

«جوابات المسائل المدنيات» (٣).

٤. الحسين بن عبدالصمد الحارثى والذ الشيخ البهائى (م ٩٨٤): (٤) ومن جمله كتبه الفقيهيه: «المسائل التسع الفقيهيه، المسائل الصلاّتيه، رساله اتساعيه» (٥).

٥. أحمد بن محمّد الإردبيلى المعروف بـ «المحقق الأردبيلى» (م ٩٩٣): كتبه الفقيهيه المعروفه:

«مجمع الفائده والبرهان فى شرح إرشاد الأذهان للعلامة الحلّى، وزبده البيان فى أحكام القرآن» (٦).

القرن الحادى عشر:

وفى هذا القرن أيضاً عاش فقهاء ومجتهدون كثيرون، منهم:

١. الشيخ بهاء الدين محمّد بن الحسين عبدالصّمد العاملى المعروف بـ «الشيخ البهائى» (م ١٠٣١): وله رساله عمليه باللغه الفارسيه باسم «جامع عباسى» وأما بعض كتبه الفقيهيه والأصوليه الأخرى فهى: «الحبل المتين فى أحكام الدين، رساله فى فقه الصلاة، الزبده فى أصول الفقه، رساله فى معرفه القبلة، رساله فى المواريث، الأسئلة الجزائريه» (٧).

٢. الملامح محمد أمين الاسترآبادى (م ١٠٣٣): ومن كتبه الفقيهيه «جوابات المسائل الثلاثه، والفوائد المديّيه» (٨).

٣. المولى محمّد تقى مقصود عليّ المجلسى (م ١٠٧٠) والذ المجلسى المعروف: وأحد كتبه الفقيهيه «روضه المتّقين فى شرح

- ١- أمل الأمل، ج ١، ص ١٢١ و ١٢٢؛ روضات الجنات، ج ٤، ص ٣٦٠ / ٣٧٥؛ أعيان الشيعة، ج ٨، ص ٢٠٨ - ٢١٢.
- ٢- يقول المامقاني عن الشهيد الثاني: كان أشهر من أن يذكر في الوثائق، العلم، الفضل، الزهد، العبادة والتقوى، القدره على التحقيق، مهاره في المسائل، علو القدر والمنزله والذي جمع الفضائل والكمالات وقد ألّف كتباً كثيره كان آخرها كتاب اللمعه الدمشقيه. (تنقيح المقال، باب زين الدين، الرقم ٤٥١٧، ج ١، ص ٤٧٢).
- ٣- أعيان الشيعة، ج ٥، ص ٩٢.
- ٤- يقول الشيخ الحرّ العاملي في أمل الآمل: بعد أن لُقّبهُ بلقب الشيخ عزالدين: كان عالماً قديراً ومحققاً دقيقاً، ورجلاً جامعاً، وأديباً وجليلاً القدر. (تنقيح المقال، باب الحسين، الرقم ٢٩٤٨، ج ١، ص ٣٣٢).
- ٥- الذريعه، ج ٢٠، ص ٣٤ و ٣٥٤.
- ٦- المصدر السابق، ص ٣٥.
- ٧- قال الشيخ الحرّ العاملي في أمل الآمل: حاله (الشيخ البهائي) في الفقه والعلم والفضل والتحقيق والتدقيق وجلاله القدر وعظم الشأن وحسن التصنيف وجمع المحاسن أظهر من أن يذكر. (تنقيح المقال، باب محمّد، الرقم ١٠٥٩٧، ج ٣، ص ١٠٧).
- ٨- الذريعه، ج ٥، ص ٢١٧.

ص: ٢٣٦

٤. الملّا محمّد باقر بن محمّد المؤمن الخراساني، المعروف به «المحقّق السبزواري» (م ١٠٩٠): ومن جمله كتبه الفقيهيه «ذخيره المعاد في الإرشاد و كفايه الفقه»^(١).

٥. الحسين بن جمال الدين محمّد، المعروف ب «المحقّق الخراساني» (م ١٠٩٨): وكتابه المعروف في الفقه، «مشارك الشموس في شرح الدروس»^(٢).

القرن الثاني عشر:

وفي هذا القرن عاش فقهاء معروفون منهم:

١. جمال الدين بن الحسين الخوانساري (م ١١٢١): وأشهر كتبه الفقيهيه: «حاشيه شرح اللمعه وحاشيه الشرائع».

٢. الشيخ محمّد بن الحسن بن محمّد الاصفهاني، الملقب ببهاء الدين، المعروف بالفاضل الاصفهاني (م ١١٣٧): وكتبه الفقيهيه المعروفه هي: «كشف اللثام عن قواعد الأحكام و المناهج السنيّه في شرح الروضه البهيّه»^(٣).

القرن الثالث عشر:

وبرز في هذا القرن أيضاً مجتهدون وفقهاء كثيرون، ومنهم:

١. السيد محمد مهدي بن السيد مرتضى الطباطبائي البروجردى، المعروف بـ «بحر العلوم» (م ١٢١٢): (٤) ومن جمله كتبه الفقيهيه هي: «المصاييح الدرر النجفيه؛ حاشيه على طهاره الشرائع للمحقق الحلبي و قواعد أحكام الشكوك».

٢. جعفر بن الشيخ خضر الجناحي النجفي، المعروف بـ «كاشف الغطاء» (م ١٢٢٧): (٥) ومن كتبه الفقيهيه المعروفه: «كشف الغطاء، شرح قواعد العلماء وكتاب الطهاره».

٣. الشيخ محمّد حسن النجفي «صاحب الجواهر» (م ١٢٦٦): وكتابه الفقهى المعروف: «جواهرالكلام فى شرح شرائع الإسلام» الذى يعدّ من بين الكتب الفقيهيه الاستدلاليه لدى الإماميه، وهو مورد اهتمام الفقهاء والمجتهدين المعاصرين (٦).

٤. الشيخ مرتضى بن الشيخ محمّد أمين المعروف بـ «الشيخ الأنصارى» (م ١٢٨١): ومن كتبه الفقيهيه المعروفه: «المكاسب» (ويشمل المكاسب المحرمه، البيع والخيارات). وقد كتب رسائل عديده فى مختلف أبواب الفقه، من قبيل: الرضاع الخمس الزكاه، الطهاره وغيرها. وقد كتب الشيخ الأنصارى فى علم الأصول وأوجد تحوّلًا كبيراً فى علمى الأصول والفقه وأدى إلى

١- الذريعه، ج ١٠، ص ١٩، الرقم ٩٦؛ ج ١٨، ص ٩٦، الرقم ٨٤٣.

٢- قال المحقق الأردبيلي فى جامع الرواه: أمره فى علوّ قدره وعظم شأنه وسموّ رتبته وتبحّره فى العلوم العقليه والنقلية ودقّه النظر أشهر من أن يذكر. (تنقيح المقال، باب الحسين، الرقم ٢٨٦٧، ج ١، ص ٣٢٣).

٣- (فقهاء الشيعة المعروفين، ص ٢٤٥، نقلًا عن ريحانه الأدب للمرحوم المدرس).

٤- قال شيخنا النورى فى المستدرک: قد أذعن له جميع علماء عصره ومن تأخّر عنه بعلوّ المقام والرئاسه النقلية والعقلية وسائر الكمالات النفسانيه حتى أنّ الشيخ الفقيه الأكبر الشيخ جعفر النجفي مع ما هو عليه من الفقاهاه والرئاسه، كان يمسح تراب خفّه بحنك عمامته، وتلمذ عليه جماعه من الفحول منهم الفاضل النراقى. (الكنى والألقاب، ج ٢، ص ٦٧ و ٦٨).

٥- الذريعه، ج ٥، ص ٢١٧.

٦- قال المحدّث النورى فيه: مربى العلماء وشيخ الفقهاء، المنتهيه إليه رئاسه الإماميه فى عصره الشيخ محمّد حسن بن الشيخ باقر النجفي كتاب جواهر الكلام الذى لم يصنّف فى الإسلام مثله فى الحلال والحرام. قال بعض العلماء: لو أراد مؤرخ زمانه أن يثبت الحوادث العجيبه فى أيّامه ما يجد حادثه بأعجب من تصنيف هذا الكتاب (جواهر الكلام) فى عصره، وهذا من الظهور بمكان لا يحتاج إلى الشرح والبيان. (خاتمه مستدرک الوسائل، ج ٢، ص ١١٤).

ص: ٢٣٧

تطوير هذين العلمين بشكل كبير، وتدرّس كتبه فى الحوزات العلميه لسنوات مديده (١).

القرن الرابع عشر:

وشهد هذا القرن فقهاء بارزين ومجتهدين كبار، منهم:

١. الميرزا محمّد حسن الشيرازى، المعروف بـ «الميرزا الشيرازى الكبير» (م ١٣١٢): من جمله كتبه الفقيهيه: «كتاب فى الطهاره؛

رساله فى الرضاع كتاب فى الفقه (من أول المكاسب إلى آخر المعاملات)».

٢. الآخوند الملاً محمّد كاظم الخراسانى (م ١٣٢٩): بالرغم من أنّ شهرته بسبب تدوين كتاب «كفايه الأصول» الذى يتضمّن نظرياته وآراءه الأصوليه، ولكنّه كتب كتباً فقهيه مهمّه أيضاً، مثل: «كتاب الإجاره؛ الحاشيه على مكاسب الشيخ القضاء والشهادات».

٣. السيّد محمّد كاظم اليزدى صاحب كتاب:

«العروه الوثقى» (م ١٣٣٧): وكتابه الفقهى المعروف يمثّل الأساس فى تدريس الكثير من الفقهاء المعاصرين وحواشيهم، وله كتاب آخر باسم «الحواشى على المكاسب».

٤. الميرزا محمّد تقى الشيرازى المعروف ب «الميرزا الثانى» (م ١٣٣٨): يقول عنه المرحوم الحاج آقابزرگ الطهرانى فى كتابه «أعيان الشيعه»:

«كان الميرزا محمّد تقى الحائرى الشيرازى قائد ثوره العراق والذى ساهم فى إشعال هذه الثوره، وكان من كبار العلماء والمجتهدين فى عصره، ومن أشهر الوجوه المعروفه بالعلم والتقوى والغيره والشهامه الدينيه. وقد أصبح مرجع تقليد الشيعه بعد وفاه استاذه الميرزا الشيرازى الكبير، بسبب لياقاته وعلمه وفضله، وقد أعلن الجهاد على المحتلين البريطانيين فى فتواه المشهوره»^(٢).

٥. الحاج الميرزا محمّد حسين النائينى، (م ١٣٥٥): يعدّ من أكابر الفقهاء والأصوليين فى القرن الرابع عشر الهجرى، وشهرته فى ما يتّصل بعلم أصول الفقه، فإنّ الكثير من فقهاء عصره يعدّون من تلامذته وله حاشيه على العروه الوثقى للمرحوم محمّد كاظم الطباطبائى^(٣).

٦. آيه الله الحاج الشيخ عبدالكريم الحائرى اليزدى (م ١٣٥٥)^(٤) مؤسس الحوزه العلميه فى قم: من جمله كتبه الفقيهيه: «كتاب الرضاع كتاب الصلاه؛ كتاب المواريث وكتاب النكاح» وفى أصول الفقه له كتاب معروف هو «درر الفوائد».

٧. آيه الله السيّد أبو الحسن الاصفهانى (م ١٣٦٥): كتابه الفقهى المعروف: «وسيله النجاه». ويعدّ من كبار فقهاء عصره، استلم المرجعيه العامه للشيعه، وقد حضر درسه الكثير من مراجع عصره^(٥).

١- كان (شيخنا الأعظم الأنصارى) نادره الدهر ونابعه العصر ومثالاً حياً للعلم والعمل ونبراساً يقتدى به فى الاجتهاد ومرآه جليه للورع والتقوى ... قال الشيخ على كاشف الغطاء فى وصفه: السماع بكل شىء فى الدنيا أعظم من رؤيته إلّا الشيخ مرتضى الأنصارى فإنّ رؤيته أعظم من سماع وصفه وأعجب منه. (مقدمه مكاسب الشيخ مرتضى الأنصارى، السيّد محمّد الكلانتر، ج ١، ص ١٩).

٢- أعيان الشيعه، ج ٩، ص ١٩٢.

٣- المصدر السابق، ج ٦، ص ٥٤-٥٦؛ نقباء البشر، القسم الثانى من الجزء الأول، ص ٥٩٣-٥٩٥.

٤- يقول المرحوم آية الله البروجردى فى مورد (كتاب الصلاة) للمرحوم آية الله الشيخ عبدالكريم الحائرى: إننى لم أجد كتاباً لحدّ الآن مثله فى الشموليه وجوده المعنى.

٥- آية الله السيد أبو الحسن الاصفهانى كان سيّداً جليلاً وشخصيه فريده، وكان يملك حافظه عجيبه، ويتّصف بالكرم، والأخلاق المحمّديه والخصال الحميده، وقد تصدّر زماعه الشيعه وعمل على ترشيد دائره المرجعيه حتى أنه عرف فى جميع البلاد الشيعيه بوصفه مرجعاً وصاحب الفتوى. (طبقات أعلام الشيعه نقباء البشر، ج ١، ص ٤١).

ص: ٢٣٨

٨. آية الله الحاج السيّد حسين الطباطبائى البروجردى (م ١٣٨٠): وهو من كبار مراجع التقليد، وله أتباع ومقلّدون كثيرون، وله رساله علميه فى الفتاوى وكتب فقيهه فى صلاه المسافر وصلاه الجمعة (١).

٩. آية الله السيّد محسن الحكيم (م ١٣٩٠): وكان من تلاميذ الآخوند الخراسانى، وآقا ضياء الدين العراقى والميرزا النائينى. وقد استلم المرجعيه الدينيه لشريحه كبيره من الشيعه - وخاصّه لأهالى العراق - وله كتب معروفه فى الفقه، أهمّها كتابه القيم: «مستمسك العروه الوثقى» (٢).

القرن الخامس عشر:

وفى هذا القرن أيضاً ظهر فقهاء وأصحاب فتوى كثيرون وقد انتقل بعضهم إلى رحمه الله والبعض الآخر يتولّى فى هذا الوقت زعامه ومرجعيه الشيعه، ومن جمله كبار الفقهاء الذين رحلوا من هذه الدنيا:

١. الإمام الخمينى قدس سره (م ١٤٠٩): وهو المرجع الشيعى الكبير، مؤسس نظام الجمهوريه الإسلاميه، وله كتب عديده، منها: «شرح المكاسب و تحرير الوسيله، الحاشيه على العروه الوثقى» ورسائل عمليه متعدده، وقد أسس النهضه الإسلاميه فى ١٥ خرداد عام ١٣٤٢ هـ ش، وحقق النصر فى هذه النهضه فى ٢٢ بهمن عام ١٣٥٧ هـ ش، وتوفى فى ١٤ خرداد ١٣٦٨ هـ ش.

٢. آية الله السيّد أبو القاسم الخوئى (٣) (م ١٤١٣): ولد عام ١٣١٤ هـ. ق وأمضى دروسه وتحصيلاته العلميه بتوفيق كبير، ثم صار من أصحاب النظر والاجتهاد فى علوم الفقه والأصول والتفسير والرجال وصار من كبار المراجع، وتعدّ آثاره وتأليفاته القيمه فى الفقه والأصول والتفسير والرجال مرجعاً لطلّاب العلم، منها موسوعه فقيهه كامله فى ٤٢ جزءاً).

وقد كان الكثير من أساتذته الحوزات العلميه يعدّون من تلاميذه، وكتاب «التنقيح فى شرح العروه الوثقى»، هو حصيله بحوث الخارج لهذا المرجع، ومن كتبه الفقيهه القيمه «مبانى تكمله المنهاج».

٣. آية الله السيّد محمّد رضا الكلبيكانى (م ١٤١٤): وهو من أبرز تلاميذ آية الله الشيخ عبدالكريم الحائرى (مؤسس الحوزه العلميه فى قم). وبعد رحله آية الله البروجردى، صار آية الله الكلبيكانى من جمله مراجع التقليد ومورد التفاف الناس ورجوعهم إليه، وقد ربّى فى مدّه إقامته فى الحوزه العلميه فى قم، طلباً ومجتهدين كثيرين.

من جمله كتبه فى الفقه: «كتاب الحج، ولايه الفقيه الدر المنضود فى أحكام الحدود وكتاب الطهاره» (٤).

١- كان آية الله البروجردى، رحمه الله بَحَاثاً، معروفاً بقوة الرأى ودقه النظر وسلامه الفكر فى مسائل الفقه والأصول، حضر الأصول لدى المحقق العراقى أكثر من أربع دورات كامله، وحضر الفقه لدى آية الله الاصفهانى. (نهايه الأفكار فى مباحث الألفاظ، مقدمه، الصفحه د).

٢- انظر: أعيان الشيعة، ج ٩، ص ٥٦.

٣- جاء فى مقدمه أجود التقريرات: «وأما مكانته العلميه فواضح وضوح الشمس فى رابعه النهار، لا ينكرها إلّا أعمى القلب، فقد أكثر من التدريس وإلقاء المحاضرات فى الفقه والأصول، فدرّس دورتين كاملتين لمكاسب الشيخ الأنصارى ودورتين كاملتين لكتاب الصلاه وجميع أبحاث العروه الوثقى للسيد محمّد كاظم اليزدى وست دورات كامله فى علم الأصول. (أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٣).

٤- انظر: خورشيد فقاها (شرح حالات آية الله الكلبايكانى) لمؤلفه على كريمى الجهرمى، وسيمای فرزنانگان، ج ١، ص ٦٩١-٧١٢ (بالفارسيه).

ص: ٢٣٩

ويستفاد ممّا تقدم أنّ باب الاجتهاد لم يكن موصداً فى نظر أئمه أهل البيت عليهم السلام وفقهاء وأتباع هذه المدرسه إطلاقاً، ولم تكن مدرسه أهل البيت عليهم السلام فى أى عصر من العصور فاقده لعنصر الاجتهاد ووجود المجتهدين الكبار.

٣. روايات أهل البيت عليهم السلام وافتتاح باب الاجتهاد

وقد وردت روايات كثيره عن أهل البيت عليهم السلام تؤكد على أنّ الأئمه كانوا يوصون أصحابهم بالإفتاء، وهذه الروايات تبرّر بوضوح فتح باب الاجتهاد فى كلّ عصر وزمان، ومن جمله هذه الروايات:

(أ) ما ورد فى كتاب أميرالمؤمنين الإمام على عليه السلام لقثم بن العباس:

«أما بعد! فأقم للناس الحجّ وذكّرهم بأيام الله واجلس لهمّ العَصْرَيْنِ، فأفتِ المُسْتَفْتَى وَعَلِّمِ الْجَاهِلَ وَذَاكِرِ الْعَالِمَ» (١).

ويظهر من كلام أميرالمؤمنين عليه السلام لقثم بن عباس أنّ الإمام يأمره بالجلوس كلّ صباح ومساء للفتوى وللجواب عن مسائل الناس الشرعيه، وهذا المعنى بلا شك لا يعنى مجرد نقل الروايه أو تلاوه الآيه (٢).

(ب) يقول سليم بن أبى حيه: كنت عند الإمام الصادق عليه السلام، فلما أردت أن أفارقه ودّعته وقلت: أحبّ أن تزودنى، فقال:

«إِنَّ أَبَانَ بْنَ تَعْلَبَ فَإِنَّهُ قَدْ سَمِعَ مِنِّي حَدِيثًا كَثِيرًا، فَمَا رَوَى لَكَ فَارُوهُ عَنِّي».

قال: وقال له أبو جعفر عليه السلام:

«إِجْلِسْ فِي مَسْجِدِ

المَدِينَةِ وَأَقْبَتِ النَّاسَ، فَإِنِّي أَحِبُّ أَنْ يُرَى فِي شِيعَتِي مِثْلَكَ» (٣).

ومن الواضح أنَّ كلام الإمام الباقر عليه السلام يدور حول الفتوى لا مجرد نقل الحديث.

ج) يقول الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام للراوى:

«عَلَيْنَا إِقَاءُ الْأُصُولِ إِلَيْكُمْ وَعَلَيْكُمْ التَّفَرُّعُ» (٤).

ونظير هذه الرواية ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام لهشام بن سالم:

«إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نُنْقِلَ إِلَيْكُمْ الْأُصُولَ وَعَلَيْكُمْ أَنْ تُفَرِّعُوا» (٥).

وجاء فى «عوالى اللئالى» أنَّ زراره وأبا بصير نقلتا مثل هذا الحديث عن الإمام الباقر والإمام الصادق عليهما السلام.

ويقول المرحوم العلامة المجلسى: إنَّ هذا الحديث يدلّ على جواز استنباط الأحكام فى العمومات» (٦).

٤. الروايات التى تنهى عن الإفتاء بدون علم

أ) نقل الإمام الصادق عليه السلام عن آبائه عن رسول الله صلى الله عليه وآله:

«وَمَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ النَّاسِخَ مِنَ الْمَنْسُوخِ وَالْمُحْكَمَ مِنَ الْمُتَشَابِهِ، فَقَدْ هَلَكَ وَأَهْلَكَ» (٧).

ومفهوم هذا الحديث هو أنَّ من يفتى بعلم وهو مطلع على الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه فإنه مُجاز، وهذا دليل على جواز الاستنباط وانفتاح باب الاجتهاد.

١- نهج البلاغه، الرساله ٦٧.

٢- قثم بن العباس يروى عن النبى، وقال ابن عبد البر: عينه الإمام علي عليه السلام والياً على مكّه، ولكن يعتقد الدارقطنى أنَّ الإمام علي عليه السلام عينه والياً على المدينه وعين أخاه «معبد» والياً على مكّه (تهذيب التهذيب، ج ٨، ص ٣٢٣ و ٣٢٤).

٣- مستدرک الوسائل، ج ١٧، ص ٣١٥؛ رجال ابن داوود، ص ١٠، الرقم ٤؛ رجال العلامة الحلى، ص ٢١؛ رجال النجاشى، ص ١٠. وثق حاتم الرازى أبان بن تغلب، ونقل عن الإمام أحمد أنه سئل عن أبان بن تغلب؟ قال: إنه ثق. وذكره ابن حبان أيضاً فى جماعه من الثقات. (تاريخ أسماء الثقات، ص ٣٨).

٤- بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٤٥.

٥- وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٦٢.

٦- بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٤٥.

٧- الكافى، ج ١، ص ٤٣.

وفى حديث آخر عن مفضل بن مزيد قال: قال أبو عبد الله الإمام الصادق عليه السلام:

«أَنْهَاكَ عَنِ خَصَلَتَيْنِ فِيهِمَا هَلَكُ الرَّجَالِ: أَنْهَاكَ أَنْ تَدِينَ اللَّهَ بِالْبَاطِلِ وَتُفْتِيَ النَّاسَ بِمَا لَا تَعْلَمُ» (١).

ويفهم من هذا الحديث جواز الفتوى والاجتهاد إذا كان مقترباً بالعلم والاطلاع، وأن الفتوى بدون علم هي من قبيل عبادة الله بطريق باطل.

٥. الروايات التي تعلم طريق الاجتهاد والاستنباط

أ) يقول عبد الأعلى مولى آل سام: قلت لأبي عبد الله الإمام الصادق عليه السلام:

«عَثَرْتُ فَأَنْقَطَعَ ظُنْفَرِي فَجَعَلْتُ عَلَى إِصْبَعِي مَرَارَةً فَكَيْفَ أَصْنَعُ بِالْوُضُوءِ؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يُعْرَفُ هَذَا وَأَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (٢). إِسْمَحْ

عَلَيْهِ» (٣).

وهذا الحديث يبين للراوى أنه إذا رجع فى هذه المسأله للقرآن الكريم فإنه سيجد جوابها، لأنه إذا كان المسح على البشره غير مقدور له، فإنه بحكم قاعده «لا حرج» المستفاده من الآيه الشريفة لا يسقط أصل المسح، وهذا المعنى ليس سوى تعليم طريقه الاجتهاد لهذا الراوى.

ب) عن زراره بن أعين (٤) عن أبى جعفر الإمام الباقر عليه السلام قال «

لَا يَتَّبِعِي نِكَاحِ أَهْلِ الْكِتَابِ، قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ وَأَيْنَ تَحْرِيْمُهُ - يَعْنِي مِنَ الْقُرْآنِ - قَالَ: قَوْلُهُ:

«وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكُوفِرِ» (٥) (٦).

ويشير هذا الحديث إلى كيفية استخراج الفروع من الآيات القرآنية.

ج) عن زراره قال: قلت لأبى جعفر الإمام الباقر عليه السلام:

«إِنَّ الْمَسْحَ بِبَعْضِ الرُّؤْسِ وَبَعْضِ الرَّجْلَيْنِ؟

فَضَحِكَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقَالَ: يَا زُرَّارَةَ! قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَنَزَلَ بِهِ الْكِتَابُ مِنَ اللَّهِ، لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ:

«فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ»،

فَعَرَفْنَا أَنَّ الْوَجْهَ كُلَّهُ يَتَّبِعِي أَنْ يَغْسِلَهُ».

ثُمَّ قَالَ:

«وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ»

فَوَصَلَ الْيَدَيْنِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ بِالْوَجْهِ فَعَرَفْنَا أَنَّهُ يَتَّبِعِي لِهَمَّا أَنْ يُغَسَّلَا إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ، ثُمَّ فَصَلَ بَيْنَ الْكَلَامِ فَقَالَ:

«وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ»

فَعَرَفْنَا حَيْثُ قَالَ:

«بِرُؤُوسِكُمْ»

أَنَّ الْمَسْحَ بِبَعْضِ الرَّأْسِ لِمَكَانِ الْبَاءِ، ثُمَّ وَصَلَ الرَّجُلَيْنِ بِالرَّأْسِ كَمَا وَصَلَ الْيَدَيْنِ بِالْوَجْهِ فَقَالَ:

«وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» (٧)

فَعَرَفْنَا حِينَ وَصَلَهُمَا بِالرَّأْسِ أَنَّ الْمَسْحَ عَلَى بَعْضِهِمَا... (٨).

ونرى بوضوح أنّ هذه الرواية في صدد تعليل كيفية الاستنباط والاجتهاد لزراره، فلو كان الاستنباط غير جائز، لكان الإمام إما أن يقول له: إنّ هذا حكم تعبدي ولا ينبغي لك السؤال عن دليله، أو يقول: نحن نفهم من الآيات هذا المعنى ولكن ليس لك الحق في أن تستفيد من الآية كذلك، ولم يعلمه طريق الاستنباط.

١- وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٠، ح ٢.

٢- سورة الحجّ، الآية ٧٨.

٣- الكافي، ج ٢، ص ٣٣.

٤- قال ابن النديم: كان زراره من أجلّ الشخصيات الشيعية في الفقه والحديث والعلم بالكلام ومذهب التشيع. اعتبره النجاشي من كبار أصحاب الإمامية ومن متقدّمهم في عصره. وكان قارئاً للقرآن، وفقهياً، متكلماً، شاعراً وأديباً. وقد اجتمع فيه الفضل والدين. وقد روى ما رواه جميعاً عن الإمام الصادق عليه السلام. (تذكره الأعيان، ص ٢٤؛ تاريخ آل زراره، ج ١، ص ٢٤ و ج ١، ص ٢٧ وص ٣٧؛ الفهرست لابن النديم، ج ١، ص ٣٠٨؛ رجال النجاشي، ص ١٧٥، الرقم ٤٦٣).

٥- سورة الممتحنة، الآية ١٠.

٦- الكافي، ج ٥، ص ٣٥٨؛ وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ٤١١؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٧٩.

٧- سورة المائدة، الآية ٦.

٨- الكافي، ج ٣، ص ٣٠.

(د) عن موسى بن بكر قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

الرَّجُلُ يُعْمَى عَلَيْهِ يَوْمًا أَوْ يَوْمَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةً أَوْ أَكْثَرَ ذَلِكَ، كَمْ يَقْضِي مِنْ صَلَاتِهِ؟ فَقَالَ: أَلَا أُخْبِرُكَ بِمَا يَنْتَظِمُ هَذَا وَأَشْبَاهَهُ؟ فَقَالَ: كُلُّ مَا غَلَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ مِنْ أَمْرِ فَاللَّهُ أَعْدَرُ لِعَبْدِهِ وَهَذَا مِنَ الْأَبْوَابِ الَّتِي يَفْتَحُ كُلُّ بَابٍ مِنْهَا أَلْفَ بَابٍ» (١).

وطبقاً لهذه الرواية فإن الإمام الصادق عليه السلام علم موسى بن بكر أصلاً كلياً بحيث يمكنه استنباط الكثير من المسائل منه، وهذا لا يعنى سوى «انفتاح باب الاجتهاد» وجواز الاستنباط.

(ه) روى «حيون» أحد أصحاب الإمام الرضا عليه السلام أنه قال:

«مَنْ رَدَّ مُتَشَابِهَ الْقُرْآنِ إِلَى مُحْكَمِهِ هُدَى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»

. ثم قال:

«إِنَّ فِي أَخْبَارِنَا مُتَشَابِهًا كَمُتَشَابِهِ الْقُرْآنِ وَمُحْكَمًا كَمُحْكَمِ الْقُرْآنِ، فَرُدُّوا مُتَشَابِهَهَا إِلَى مُحْكَمِهَا وَلَا تَتَّبِعُوا دُونَ مُحْكَمِهَا فَتَضِلُّوا» (٢).

يدل هذا الحديث على انفتاح باب الاجتهاد بطريقه أخرى.

(و) وينقل ابن أبي حاتم (٣) و «البيهقي» عن «الدنلي»، قال: إن عمر بن الخطاب رفعت إليه امرأه ولدت لسته أشهر فهم برجمها، فبلغ ذلك علياً عليه السلام فقال: ليس عليها رجم، فبلغ ذلك عمر فأرسل إليه فسأله فقال: قال الله تعالى: «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِينَ عَنْ أَوْلَادِهِنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ» (٤) وقال تعالى: «وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» (٥)

فَسِتَّةَ أَشْهُرٍ

حَمَلُهُ، وَحَوْلَيْنِ، فَذَلِكَ ثَلَاثُونَ شَهْرًا، فَخَلَى عَنْهَا» (٦).

وهنا نرى أن أمير المؤمنين الإمام علي عليه السلام أبرز كيفية استخراج الحكم الشرعي من خلال الاستدلال بالآيتين، ويتضح من ذلك أنه من خلال ضم آيات القرآن لبعضها يمكن استنباط الأحكام الشرعية، أليس ذلك بمعنى انفتاح باب الاجتهاد؟

(ز) وينقل أبان، عن سليمان بن هارون أنه قال:

سمعت الإمام الصادق عليه السلام يقول:

«مَا خَلَقَ اللَّهُ حَلَالًا وَلَا حَرَامًا إِلَّا وَلَهُ حَيْدٌ كَحَيْدِ الدَّارِ، فَمَا كَانَ مِنَ الطَّرِيقِ فَهُوَ مِنَ الطَّرِيقِ، وَمَا كَانَ مِنَ الدَّارِ فَهُوَ مِنَ الدَّارِ حَتَّى أَرَشُ الْخَدَشَ فَمَا سِوَاهُ، وَالْجِلْدَةُ وَنِصْفُ الْجِلْدَةِ» (٧).

أليس المراد من هذه الروايه هو أنّ جميع جزئيات وتفاصيل الأحكام الشرعيه التي يحتاجها الناس موجوده في القرآن والروايات الإسلاميه، أو وجود قواعد كليّه وأصول عامّه في النصوص الشرعيّه يمكن من خلالها استنباط أحكام المسائل التي لم يرد فيها نصّ! وبديهيّ أنّ المراد هو الاحتمال الثاني.

(ح) ورد عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله أنّه قال في حجّه الوداع ضمن خطبه له:

«لَيْسَ مِنْ عَمَلٍ يُقَرَّبُ إِلَى الْجَنَّةِ إِلَّا وَقَدْ أَمَرْتُكُمْ بِهِ وَلَا عَمَلٍ يُقَرَّبُ إِلَى النَّارِ إِلَّا وَقَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ» (٨).

ويستفاد من هذا الحديث أيضاً أنّ أصول وكليات

١- بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٧٢.

٢- المصدر السابق، ص ١٨٥.

٣- محمّد بن إدريس الحنظلي المعروف بابن أبي حاتم الذي قال في حقّه علماء أهل السنّه: كان إماماً حافظاً من مشاهير العلماء (وذلك بسبب قدره حفظه وحفظ القرآن والأحاديث) ولذا يسمّى بحافظ المشرق. (الكنى والألقاب، ج ١، ص ٤٤).

٤- سورة البقره، الآيه ٢٣٣.

٥- سورة الأحقاف، الآيه ١٥.

٦- تفسير ابن أبي حاتم، ج ٢، ص ٤٢٩؛ السنن الكبرى، ج ٧، ص ٤٤٢؛ الغدير، ج ٦، ص ٩٣.

٧- الكافي، ج ١، ص ٥٩.

٨- المستدرک على الصحيحين، ج ٢، ص ٥. ووردت هذه الروايه في الكافي، ج ٢، ص ٧٤ باختلاف يسير.

ص: ٢٤٢

الشرعيه قد وضعت بين أيدي المسلمين بحيث يمكنهم استنباط أحكامهم الشرعيه منها، وإلا فإنّ جزئيات الأحكام لم ترد في الأحاديث النبويّه.

(ط)

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ تَبْيَانَ كُلِّ شَيْءٍ، حَتَّى وَاللَّهِ مَا تَرَكَ اللَّهُ شَيْئاً يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْعِبَادُ، حَتَّى لَا يَسْتَطِيعَ عَبْدٌ يَقُولُ: لَوْ كَانَ هَذَا أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ إِلَّا وَقَدْ أَنْزَلَهُ اللَّهُ فِيهِ» (١).

ويستفاد من هذا الحديث أيضاً أنّ جميع الأحكام وردت في القرآن الكريم بشكل أصول كليّه يمكن استنباط الأحكام الشرعيّه منها.

(ي) عن حمّاد، عن أبي عبد الله الإمام الصادق عليه السلام قال:

«مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَفِيهِ كِتَابٌ أَوْ سُنَّةٌ» (٢).

وبيديه أن جواب كل مسألة فرعية من الفروع التي تحتاجها الأمة لم يرد في القرآن والسنة، بل كما تقدم آنفاً، وردت أصول كليه يمكن استخراج الأحكام الشرعية منها في الموارد التي لم يرد فيها نص. وعلى هذا الأساس فإنه يجوز الاجتهاد في مسائل الدين، وأن باب الاجتهاد مفتوح.

ك) عن سماعه، عن الإمام الكاظم عليه السلام قال: قلت له:

أكل شيء في كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله؟ أو تقولون به؟

قال:

«بَلْ كُلُّ شَيْءٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ نَبِيِّهِ» (٣).

وهذا الحديث أيضاً يقرر - كسائر الأحاديث الواردة - أن جميع الأحكام الشرعية وردت في القرآن والسنة، ولكن المراد هو الأصول الكليه التي ينبغي استنباط الأحكام الجزئية منها.

٦. الروايات ودورها في حل التعارض بين الأحاديث

من الأدلة التي يمكن إقامتها على انفتاح باب الاجتهاد في كل عصر وزمان، الروايات التي تبين الحل لمشكلة التعارض بين الأخبار، لأنه لو لم يكن الاجتهاد والاستنباط مجازاً، لما كان معنى لإراءه حل لمشكلة التعارض في الأحاديث.

وبيان آخر: إن أئمتنا لم يعلموا أتباعهم طريق استنباط الأحكام من الكتاب والسنة فحسب، بل بينوا لهم طريقه الاستنباط في موارد تعارض الروايات، ونشير هنا إلى بعض هذه الروايات.

يروى محمد بن أبي عمير (٤) عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال:

«إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَأَعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَزُدُّوهُ» (٥).

فهذا الحديث وأمثاله يبين طريق الاجتهاد والاستنباط في موارد وجود أحاديث مختلفة وهذا يدل على انفتاح باب الاجتهاد.

وقد جمع الشيخ الحر العاملي هذه الأحاديث في باب واحد من المجلد ١٨ من كتاب وسائل الشيعة.

وذكر في هذا الباب الذي يحوى ٤٧ حديثاً، أحاديث متعدده في حل التعارض بين الأحاديث، ولا يسع هذا البحث استعراضها هنا بأجمعها.

١- الكافي، ج ١، ص ٥٩.

٢- المصدر السابق.

٣- المصدر السابق، ص ٦٢.

٤- محمّد بن أبي عمير أوثق الناس عند الخاصّه والعامّه وأنسكهم نسكاً وأورعهم وأعبدهم وأدرك أبا الحسن موسى (الإمام موسى الكاظم والإمامين بعده عليهم السلام وكان من أصحاب الإجماع، جليل القدر عظيم الشأن وأصحابنا يسكنون إلى مراسيله لأنّه لا يرسل إلّا عن ثقّه. قيل في حقّه: إنّه أفقه من يونس وأفضل وأصلح. (الكنى والألقاب، ج ١، ص ١٩٩ و ٢٠٠).

٥- وسائل الشيعه، ج ١٨، ص ٨٤ ح ٢٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي.

ص: ٢٤٣

٧. أدلّه القائلين بالإنفتاح من أهل السنّه

إشاره

بالرغم من أنّ أغلب أهل السنّه يقولون بانسداد باب الاجتهاد، ولكنّ جماعه من علمائهم المعروفين يعتقدون بانفتاح باب الاجتهاد، وما زال القائلين بالانفتاح منهم يزدادون باستمرار.

أمّا أهم الأدلّه التي استدلّوا بها على هذا القول فهي:

(أ) إنّ الاجتهاد يعتبر فريضه دينيه

وهكذا ينقل الصنعاني في كتاب «إرشاد النقاد»:

«يقول أبو الحسن عليّ بن محمّد الماوردي (١): إنّ التقليد يختلف باختلاف أحوال الناس بسبب توفّر عوامل الاجتهاد أو عدمها، لأنّ طلب العلم واجب كفائيّ، فإذا منع جميع الناس من التقليد وكلّفوا بالاجتهاد وكان العلم واجباً على الجميع من طريق الاجتهاد، فهذا يؤدّي إلى اختلال النظام، وإذا كان الجميع مقلّدين فإنّ الاجتهاد سيتعرّض للزوال والاضمحلال ويسقط وجوب تحصيل العلم، وبالتالي يؤدّي إلى تعطيل الشريعه وزوال العلم، وعلى هذا الأساس فالاجتهاد واجب كفائيّ» (٢).

ويبدو أنّ مقصود «الماوردي» هو الاجتهاد في المسائل موردالحاجه والابتلاء ممّا لم يرد في فتاوى الأئمّه الأربعة، وأنّ تعطيل الاجتهاد فيها يؤدّي إلى تعطيل الشريعه.

ويقول في مكان آخر من هذا الكتاب:

«إنّ الاجتهاد من الواجبات الدينيه والشعائر الإسلاميه، الذي يستمرّ إن شاء الله مع استمرار الوقائع والحوادث، ولا ينتهي بتغيّر الظروف ولا يزول بمرورالزمان، ولا يختصّ بعصر معيّن، بل هو هديّه ربّانيه عامّه» (٣).

وهذه العبارة تشير إلى أنّ أدلّه جواز الاجتهاد عامّه ولا يمكن تحديدها بزمن خاصّ.

ب) خلود الإسلام والحاجة المستمرة للأحكام الدينية

يقول أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (٤):

«إن حوادث الحياه البشريه لا تتحدد بإطار معين، فلا يصح إدخالها تحت أدله منحصره ومحدده، ولذلك نحتاج إلى فتح باب الاجتهاد عن طريق القياس وغير القياس» (٥).

وبالطبع فهذا الكلام يتوافق مع عقيدته القائلين بالقياس وأمثاله، ولكننا نعتقد بأنّ عمومات الكتاب والسنة والقواعد الكليه فيهما، والتي تتميز بالسعه والشموليه من كلّ جهه، بإمكانها أن تمنح المجتهد إجابات وافيه لجميع المسائل المستحدثه.

ج) صيانته وحفظ الكتاب والسنة

وجاء في كتاب «إرشاد النقاد»:

«إنّ سدّ باب الاجتهاد على العلماء الجديرين، كان من آثار التقليد السيئه التي أصابت الامه، ويقول

- ١- علي بن محمّد الماوردي، أفضى القضاء، كان من وجوه الفقهاء الشافعيه. وله مصنفات، منها، كتاب أدب الدين والدنيا، الاقناع، والحاوي وتفسير القرآن. توفي آخر سنه ٤٥٠ الهجري القمري. (الكنى واللقاب، ج ٣، ص ١٣٤).
- ٢- إرشاد النقاد، ص ٢٥-٢٩.
- ٣- المصدر السابق، ص ٤٥.
- ٤- أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الأصولي، المفسّر، المحدث واللغويّ صاحب الاعتصام والموافقات والمجالس. والشاطبي نسبه إلى شاطبه، بلد بالمغرب بشرف الأندلس. (الكنى والألقاب، ج ٢، ص ٣٤٧).
- ٥- إرشاد النقاد، ص ٣٥.

ص: ٢٤٤

الشوكانى (١): إنّ هذه المقوله، يعنى انسداد باب الاجتهاد ولزوم التقليد، لو لم تطرح فإنّ الاجتهاد كافٍ لجميع الأمور، إنّ انسداد باب الاجتهاد هو مسأله من شأنها تعطيل الشريعة ونسخ كلام الله ورسوله وتقديم كلام غير الله ورسوله عليهما» (٢).

ويستفاد من هذا الكلام أنّه لو لم يكن هناك اجتهاد للزم نسخ وتبديل كلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وآله؛ لأنّ ظاهر الآيات القرآنيه والأحاديث النبويه هو أنّ الجميع لهم الحقّ في فهم المسائل الإسلاميه والتدبر والاجتهاد فيها، فإذا نهى البعض عن الاجتهاد وممارسه عمليه الاستنباط، فهو في الواقع يخالف عموميّه الكتاب والسنة، وبالتالي يفضى إلى تقديم كلام هذا وذاك على كلام الله ورسوله.

د) شهاده أئمه المذاهب الأربعة على الانفتاح

إنَّ أئمةَ المذاهب الأربعة أنفسهم يقولون بصراحه بأن فتاوانا لا تمثّل آخر معرفه في الدّين، بل إنّ لكلّ شخص الحقّ بمراجعته الأدلّه وإبداء نظره، سواء كان متطابقاً مع فتوانا أو لا، ونلفت النظر هنا إلى بعض ما جاء في كلماتهم.

يقول أبو حنيفة:

«حرام على من لم يعرف دليلى أن يفتى بكلامى» (٣).

ويقول أيضاً:

«إذا قلتُ قولاً يخالف كتاب الله تعالى وخبر الرّسول، فاتركوا قولى» (٤).

ويقول مالك بن أنس (٥):

«إنّما أنا بشر أخطىء وأصيب، فانظروا في رأى فكلّ ما وافق الكتاب والسنة فخذوه، وكلّ ما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه» (٦).

ويقول الإمام الشافعى:

«إذا وجدتم في كتابى خلاف سنّه رسول الله فقولوا بسنّه رسول الله ودعوا ما قلت» (٧).

ويقول فى مكان آخر:

«إذا رأيتمونى أقول قولاً وقد صحّ عن النبى صلى الله عليه وآله خلافه فاعلموا أنّ عقلى قد ذهب» (٨).

ويقول أحمد بن حنبل:

«لا تُقلدنى ولا تُقلد مالكاً ولا الشافعى ولا الأوزاعى ولا الثورى وخذ من حيث أخذوا» (٩).

ويقول فى مكان آخر:

«رأى الأوزاعى ورأى مالك ورأى أبى حنيفة كلّ

١- محمّد بن على بن محمّد بن عبد الله المعروف بالشوكانى، كان فاضلاً ماهراً يدرّس ويفتى ويؤلّف وكانت تبلغ دروسه فى اليوم والليله إلى نحو ثلاثه عشر. وله كتاب إرشاد الفحول والدرّ النضيد. توفى سنة ١٢٥٠، ق. والشوكانى نسبه إلى شوكان حصن باليمن. (الكنى والالقب، ج ٢، ص ٣٧١ - ٣٧٢).

٢- ارشاد النقاد، ص ٥- ٢٩.

٣- نقل هذه الجملة ابن عبد البر في الانتقاء في فضائل الثلاثة الاثمه الفقهاء، ص ١٤٥، وابن قيم في اعلام الموقعين، ج ٢، ص ٣٠٩ و ابن عابدين في حاشيته على البحر الرائق، ج ٦، ص ٢٩٣ وفي رسم المفتى، ج ٧، ص ٢٩ و ٣٠ والشعراني في العهود المحمديه، ص ٦٣٤.

٤- نقل هذا الكلام ابن عبد البر في كتاب جامع بيان العلم وفضله، ج ٢، ص ٣٢ و ابن حزم في أصول الأحكام، ج ٦، ص ١٤٩ وإيقاظ الهمم، ص ٦٢.

٥- مالك بن أنس بن مالك المدني، الفقيه وأحد أعلام الإسلام، إمام دار الهجرة (المدينه) قال عبدالرزاق فيه: كان ثقاً مأموناً ثباً ورعاً فقيهاً عالماً حجّه. (تهذيب التهذيب، ج ١٠، ص ٥-٧).

٦- الإحكام لابن حزم، ج ٦، ص ٧٩٠؛ تهذيب التهذيب لابن حجر، ج ١٠، ص ٨.

٧- ذم الكلام، ج ٣، ص ٤٧، ح ١؛ تاريخ مدينه دمشق لابن عساكر، ج ٥١، ص ٣٨٦.

٨- أورده أبو القاسم السمرقندي في الأمالي. تاريخ مدينه دمشق، ج ٥١، ص ٣٨٧.

٩- اعلام الموقعين، ج ٢، ص ٢٠١.

ص: ٢٤٥

رأى، وهو عندي سواء وإنما الحجّه في الآثار»(١).

النتيجه:

وبالإمكان تلخيص ما تقدّم بالقول: إنه بالرغم من أنّ باب الاجتهاد كان مسدوداً لدى جماعه من أهل السنّه ولأسباب مختلفه، ولكن في هذا العصر يمكن القول: إنّ المجامع العلميه لأهل السنّه أيضاً ترى انفتاح باب العلم والاجتهاد، رغم أنّ جماعه منهم يتعاملون مع فتاوى أئمّه المذاهب الأربعة من موقع الاحترام والعمل ولا يفتون على خلاف نظرهم، ولكنهم في المسائل التي لم ترد فيها فتوى من أحد الأئمّه الأربعة، وهي مسائل كثيره جداً، فإنهم يتحرّكون معها من موقع الاجتهاد ويستنبطون حكمها من القرآن والأحاديث الشريفه وغيرها، ولكن لا ينبغى الغفله عن أنّ رائد مقوله انفتاح باب الاجتهاد هم فقهاء مدرسه أهل البيت عليهم السلام.

الفصل الرابع: النظريات الجديده و الإنفتاح المطلق لباب الإجتهد

إشاره

ونشير في هذا الفصل ابتداءً إلى أصل هذه النظريات ثم نستعرض أدلّه أصحابها:

إنّ بعض علماء أهل السنّه وخاصّه في العصر الأخير يعتقدون بأنّ للمجتهدين الحقّ في الاجتهاد في جميع المسائل والوقائع، سواء كانت هناك فتوى من الأئمّه الأربعة أم لم تكن.

وفيما يلي بعض هذه الآراء والأقوال:

١. يقول محمد سعيد الباني:

«لا دليل أصلاً على سدّ باب الاجتهاد وإنّما هي دعوى فارغة وحجّه واهنه أو هن من بيت العنكبوت، لأنّها غير مستنده إلى دليل شرعيّ أو عقليّ!»!

وقال أيضاً:

«إنّ الاجتهاد اليوم ممكن بتمام معناه ولا مشكله فيه، بشرط أن نزيح عنه الأوهام والخيالات وما تراكم على عقولنا وقلوبنا من القدماء، وطرد فكره عدم التمكن من الوصول إلى ما توصّل إليه القدماء، فهل بعد الصعود إلى الفضاء واختراع الأجهزه والوسائل الحديثه يبقى الاجتهاد محالاً؟^(٢)»

ويظهر من هذا الكلام أنّ القائلين بسدّ باب الاجتهاد يعتقدون أنّ الإنسان المعاصر لا يملك القدره على التفكير في مجال الاستنباط.

٢.

«إنّ الإنسان المحقّق لا يتّبع إلّما توصّل إليه بالدليل، ولا يعتمد على غيره، وباب الاجتهاد مفتوح تماماً لمن يملك القدره عليه، ولو استطاع شخص الاجتهاد في باب من أبواب الفقه دون الآخر جاز له التقليد في القسم الذي لا يقدر فيه على الاجتهاد، وفي الموارد التي يكون فيها قادراً على الاجتهاد، فلا يجوز التقليد»^(٣).

ستفاد من هذا الكلام مضافاً إلى فتح باب الاجتهاد أنّ المجتهدين في بعض الأبواب الفقيهيه لا يجوز لهم التقليد بمقدار ما يمكنهم الاجتهاد.

٣. وجاء في كتاب «الموافقات»:

«لابدّ من الاجتهاد في كلّ زمانٍ، لأنّ الوقائع المفروضه لا تختصّ بزمانٍ دون زمانٍ»^(٤).

وهذا الكلام صريح في أنّ باب الاجتهاد مفتوح.

١- جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر، ج ٢، ص ١٤٩.

٢- إرشاد النقاد، ص ٤١.

٣- المصدر السابق، ص ٤٤.

٤- الموافقات، ج ٤، ص ١٠٤؛ إرشاد النقاد، ص ٣٥.

٤. وجاء في كتاب «إرشاد النقاد»^(١):

«ويقول الدكتور حسن أحمد مرعى: أعتقد بأن الاجتهاد واجب كفائى، لأنّ الناس يحتاجون فى حياتهم الدينويه لمعرفة الأحكام الشرعيه ليعيشوا فى ظلّ الدين، فلو قلنا أنّه لا- يوجد مجتهد فى هذا الزمان فكيف نفسّر كلّ هذه الاجتهادات لفقهاء العالم الإسلامى، أحدها فى القاهره والآخر فى لاهور والثالث فى مكه والرياض؟!».

وعلى هذا الأساس، فإنّه ليس فقط الدكتور حسن أحمد مرعى يرى باب الاجتهاد مفتوحاً، بل يعتقد أنّ المعاصرين له يرون انفتاح باب الاجتهاد فى موارد مختلفه.

٥. ويقول فى مكان آخر من هذا الكتاب:

«وإنّه من المسلم أنّ الاجتهاد من الواجبات الدينيه والشعائر الإسلاميه، ولا- بدّ من استمرار عمليه الاجتهاد حسب الوقائع والحوادث، ولا- ينتهى الاجتهاد بتغيير الظروف ولا يصبح قديماً بمرور الزمان ولا يختصّ بعصر دون عصر، بل هو هديه إلهيه عامه، وعلى هذا الأساس يجب أن نعلم أنّ الاجتهاد ممكن فى أيّ حال، لأنّ غير الممكن هو ما يخرج عن قدره الإنسان، والاجتهاد فى المسائل الفقهيّه والبحث فى الأحاديث النبويه وتشخيص الحديث من جهه الصّحّه والحسن والضعف مطلوب شرعاً، وتحصيل ذلك يعتبر واجباً كفائياً على العلماء، وإذا كان الله قد أوجب هذا الشىء فى حين أنّه غير ممكن، فلازمه القول بأنّ الله تعالى أمر بشىء خارج عن قدره الإنسان، فى حين أنّ الله تعالى يقول: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا...»^(٢).

٦. وأخيراً فى مؤتمر «الفقه المقارن الذى أقيم فى مدينه قم، فإنّ الدكتور النعيمى وهو من خبراء وعلماء المذهب الشافعى، تحدّث عن المذهب الشافعى والفقه المقارن وقال فى مجال تغيير الفتاوى بحسب الأزمنه والأمكنه والحالات نحن لا نعتقد أنّ الإمام الشافعى ذكر جميع المسائل المستحدثه فى القرن الحادى والعشرين، بل نعتقد بضروره وجود مجتهدين لكل مذهب فى كلّ عصر وأن يكونوا أحياء وعارفين بعرف وعاده الناس.

ويقول الدكتور النعيمى مؤكّداً: لا يمكن القول بأنّه:

«لا رطب ولا يابس إلّا فى كتاب الشافعى»

فهذا غير معقول، حيث يوجد علماء فى هذا العصر ربّما يكونوا أعلم من الشافعى. إنّ «النوى» الذى يعتبر أكبر عالم فى المذهب الشافعى يصرّح فى موارد عديده من «المجموع»:

«إنّ الإمام الشافعى قد أخطأ فى هذه المسأله»^(٣).

خلاصه البحث:

١. على الرغم من اصرار جماعه من المتعصّبين على انسداد باب الاجتهاد فى جميع المسائل، أو فى خصوص المسائل التى أفتى

بها فقهاء أئمة المذاهب الأربعة، فإنّ جماعه من العلماء والفقهاء المعروفين من أهل السنّه يعتقدون بانفتاح باب الاجتهاد في جميع المسائل على الفقهاء.

٢. إنّ القائلين بالإنسداد المطلق، لم يقدّموا حلّاً معقولاً وجواباً شافياً للمسائل المستحدثه التي كانت موجوده في السابق.

٣. إنّ أدلّه القائلين بانسداد باب الاجتهاد ضعيفه جداً في مقابل عمومات الكتاب والسنّه والخطابات

١- ارشاد النقاد، ص ٤١ وما بعدها.

٢- سورة المؤمنون، الآيه ٦٢.

٣- مجله أفق للحوزه العلميه قم، الرقم ٣٦ (بالفارسيه).

ص: ٢٤٧

القرآنيه المطلقه؛ لأنّ ظاهر آيات القرآن والأحاديث النبويه أنّ للجميع الحقّ في التدبّر في المسائل الإسلاميه (مع توفّر مقدّمات الاجتهاد) وإذا تحرّكنا على مستوى نهى جماعه من الناس عن الاجتهاد، فإنّنا في الواقع خالفنا شموليه الكتاب والسنّه.

٤. إنّ شهاده الأئمه الأربعة على نفى انحصار الاجتهاد، شاهد بين على انفتاح باب الاجتهاد.

٥. إنّ أتباع مدرسه أهل البيت عليهم السلام بصوره عامه وفي جميع الأعصار كانوا من القائلين بفتح باب الاجتهاد في كلّ عصر وزمان.

٦. إنّ أتباع هذه المدرسه، مضافاً إلى قولهم بعدم جواز التقليد الابتدائيّ للميت، يوجبون تقليد الفقيه الحيّ، حيث يدلّ بوضوح على أنّ علماء كلّ عصر في الحقيقه وارثون للعلماء السابقين، مضافاً إلى ما توصّّلوا إليه من علوم جديده في تحقيقاتهم ودراساتهم. وهذا يعنى أنّهم أعرف من السابقين بحقيقه أحكام الإسلام.

٧. إنّ القول بانسداد باب الاجتهاد تسبّب في ركود الحركه الفقيهيه والتخلّف عن مسائل العصر، وحيه المسلمين في المسائل المستحدثه، بخلاف القول بفتح باب الاجتهاد الذي يؤدّي إلى تطوير وترشيد حركه الفقه في جميع الأبعاد.

المصادر والمصادر

١. القرآن الكريم.

٢. نهج البلاغه (تحقيق الدكتور صبحي الصالح).

٣. أجود التقريرات، آيه الله السيد أبو القاسم الخوئي، تحقيق ونشر مؤسسه صاحب الأمر (عجل الله تعالى فرجه الشريف)، قم،

٤. الإحكام فى أصول الأحكام، الأمدى، دارالكتاب العربى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ ق.
٥. الاختصاص الشيخ المفيد، نشر جماعه المدرّسين فى الحوزه العلميه قم، تحقيق على أكبر الغفارى.
٦. إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، محمّد بن إسماعيل الصنعانى، الكويت، ١٤٠٥ ق.
٧. أصحاب الفتيا من الصحابه والتابعين، دارالكتب العلميه، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ، بيروت.
٨. الأصول العامه للفقّه المقارن، محمّد تقى الحكيم، مؤسسه آل البيت، الطبعة الأولى، ١٣٩٠ ق.
٩. الأعلام، خير الدين الزركلى، دارالعلم للملايين، بيروت، الطبعة الخامسه.
١٠. أعلام الموقعين، محمّد بن أبى بكر (ابن قيم الجوزيه)، دارالجيل، بيروت، ١٩٧٣ م.
١١. أعيان الشيعة، السيّد محسن الأمين، دارالتعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٣ ق.
١٢. أوائل المقالات، الشيخ المفيد، تحقيق إبراهيم الأنصارى الزنجانى، دارالمفيد، بيروت، الطبعة الثانيه، ١٤٠٤ ق.
١٣. بحار الأنوار، محمّد باقر المجلسى، مؤسسه الوفاء، بيروت، الطبعة الثانيه، ١٤٠٣ ق.
١٤. تاريخ أسماء الثقات، عمر بن أحمد أبو حفص الواعظ، تحقيق صبحى السامرائى، المدار السلفيه، الكويت، الطبعة الأولى ١٤٠٤ ق.
١٥. تأسيس الشيعة لفنون الإسلام، السيّد حسن الصدر، شركه النشر والطباعه العراقيه المحدوده.
١٦. تحرير تقريب التهذيب، الدكتور بشار عواد معروف -
ص: ٢٤٨
- الشيخ شعيب ارنوط، مؤسسه الرساله، بيروت، الطبعة الأولى
١٧. تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن أبى حاتم) عبدالرحمن بن محمد بن ادريس بن أبى حاتم، تحقيق اسعد بن محمد الطيّب، المكتبه العصريه مکه المكرمه، الطبعة الثالثه، ١٤٢٤ ق.
١٨. تنقيح المقال، العلامه الشيخ عبدالله المامقانى، انتشارات مرتضويه، النجف الأشرف.
١٩. تهذيب التهذيب، أحمد بن على بن حجر العسقلانى، دارالفكر، الطبعة الأولى ١٤٠٤ ق.

٢٠. الثقات، محمّد بن حبان، دارالفكر، الطبعة الأولى ١٣٩٥ ق.

٢١. خورشيد فقاها، على كريمى الجهرمى.

٢٢. الذريعه، العلّامه الشيخ آقا بزرك الطهرانى، دارالأضواء، بيروت، الطبعة الثانيه، ١٤٠٣ ق.

٢٣. رجال النجاشى، انتشارات دارالاضواء، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨ ق.

٢٤. السنن الكبرى، البيهقى، دار الفكر.

٢٥. سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمّد بن أحمد بن عثمان الذهبى، بيروت، دار الفكر، ١٤١٧ ق.

٢٦. سيمای فرزنانگان، آيه الله الشيخ جعفر السبحانى، مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الأولى ١٣٧٩ ش.

٢٧. شذرات الذهب، أبو الفلاح عبدالحى بن العماد الحنبلى، دار إحياء التراث العربى، بيروت.

٢٨. العهود المحمديه، الشعرانى، نشر مصطفى اليابى الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانيه، ١٣٩٣ ق.

٢٩. الغدير، العلّامه الأمينى، دارالكتاب العربى، بيروت، الطبعة الرابعه، ١٣٩٨ ق.

٣٠. الفقه على المذاهب الخمسه، محمّد جواد مغنيه، الطبعة الثامنه، ١٤٠٢ ق.

٣١. قاموس الرجال، للعلّامه محمد تقى التستري، انتشارات جامعه المدرّسين فى الحوزه العلميه قم، الطبعة الثانيه، ١٤١٠ ق.

٣٢. القول المفيد، محمّد بن على بن محمّد الشوكانى، تحقيق عبدالرحمن عبدالخالق، دارالقلم، الكويت، الطبعة الأولى ١٣٩٦ ق.

٣٣. الكافى، أبو جعفر محمّد بن يعقوب الكلينى، دار صعب - دارالتعارف، بيروت، الطبعة الرابعه، ١٤٠١ ق.

٣٤. كنز العمال، المتقى الهندى، مؤسسهالرساله، بيروت، ١٤٠٩ ق.

٣٥. الكنى والألقاب، الشيخ عباس القمى، انتشارات مكتبه الصدر، الطبعة الخامسه.

٣٦. لسان الميزان، أحمد بن على بن حجر العسقلانى، مؤسسه الأعلمى للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانيه، ١٣٩٠ ق.

٣٧. مرآه الجنان فى تاريخ مشاهير الأعيان (تاريخ اليافعى)، طبعه الهند (حيدرآباد الدكن)، ١٣٣٨ ق.

٣٨. المراجعات، السيّد عبدالحسين شرف الدين العاملى، مؤسسه الأعلمى، بيروت.

٣٩. المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبدالله (الحاكم النيسابوري) دارالكتب العلميه.
٤٠. مستدرك الوسائل، الميرزا حسين النورى الطبرسى، مؤسس آل البيت، الطبعة الأولى ١٤١٥ ق.
٤١. المكاسب، الشيخ مرتضى الأنصارى، مؤسس النور للمطبوعات، الطبعة الأولى ١٤١٠ ق.
٤٢. الموافقات، إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق عبدالله دراز، دارالمعرفه، بيروت.
٤٣. الموسوعه الفقهيّه، وزاره الأوقاف والشؤون الإسلاميه، مطبعه دار الصفوه، الكويت، ١٤١٤ ق.
٤٤. وسائل الشيعه، الشيخ الحرّ العاملي، دار إحياء التراث العربى، الطبعة الرابعه، بيروت، ١٣٩١ ق.

ص: ٢٤٩

١٠

القسم العاشر: دور الزمان و المكان فى عمليه الإستنباط

إشاره

الزمان والمكان وتأثيرهما فى عمليه الاستنباط

- التعاريف

- تأثير الزمان والمكان فى آراء كبار الفقهاء

- دائره التأثير

- طريقه تأثير الزمان والمكان

- نتائج التأثير

شبهات وعلامات الإستفهام

ص: ٢٥٠

ص: ٢٥١

دور الزمان و المكان فى عمليه الإستنباط

نحن المسلمون نعتقد بأن الإسلام دين شمولي وجامع، وبإمكانه أن يُلبي جميع حاجات الإنسان المادي والمعنوي، الفردي والاجتماعي، ويجب عن جميع أسئلة السائلين، حيث يقول القرآن الكريم: «مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» (١) «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ» (٢).

فتعبر ب «من شيء» و «لكل شيء» دليل واضح على هذه الشموليه.

وهذا الكلام لا يعني - كما يتصور البعض - أن جميع العلوم الطبيعيه والماديه وردت في القرآن الكريم، وعلى سبيل المثال، فإن آيه: «انطَلِقُوا إِلَى ظِلِّ ذِي ثَلَاثِ شُعَبٍ» (٣) الوارده في أهل النار في القيامة هي إشاره إلى علم الهندسه، وآيه: «وَطَفِقًا يَخْصِي فَمَانَ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ» (٤) التي تتحدث عن آدم وحواء هي إشاره إلى مهنة الخياطة، وآيه: «فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ» (٥) التي تتحدث عن العسل، هي إشاره إلى علم الطب، وآيه: «كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا» (٦) التي تتحدث عن امرأه ساذجه كانت تعيش في عصر الجاهليه وكانت تغزل خيوط الصوف ثم تنقضها، هي إشاره إلى علم الحياكه وصناعه النسيج، وأمثال ذلك كما ذكر ذلك جلال الدين السيوطي في كتابه «الاتقان» (٧).

في حين أن وجود كل شيء في القرآن يعني تلك الأمور التي تتصل بالإيمان والتربية والأخلاق والعلاقات الاجتماعيه السليمه العادله وما يفضي إلى تكامل البشر في حركه الحياه والواقع.

وبالطبع إن دعوه القرآن إلى كسب العلم والمعرفه يعد من أكبر مفاخر البشريه، وبإمكانه أن يدفع حركه العلوم البشريه إلى حيث التقدم والتكامل في جميع المجالات، لا أن أصول وفروع علم الهندسه والخياطة والحياكه و... وردت في القرآن الكريم.

ومن جهه أخرى نعلم أن التشريع الإسلامي يقوم

١- سورة الأنعام، الآية ٣٨.

٢- سورة النحل، الآية ٨٩.

٣- سورة المرسلات، الآية ٣٠.

٤- سورة الأعراف، الآية ٢٢.

٥- سورة النحل، الآية ٦٩.

٦- سورة النحل، الآية ٩٢.

٧- الاتقان في علوم القرآن، ج ٤، ص ٢٨ - ٤٠.

على أساس المصالح والمفاسد، ومن ينكر وجود المصالح والمفاسد في الأحكام الشرعيه فهو في الواقع يتحرك في الخط المعاكس للبيدييات. وكذلك نعلم أن المصالح والمفاسد الفرديه والاجتماعيه تتغير مع مرور الزمان واختلاف الأمكنه، كما هو

الحال في ما نراه في دائره القوانين البشريه رغم وجود بون شاسع بينهما.

ومن جهه ثالثه، فإنّ الإسلام الذي يملك الشموليه والمرونه والعمق في أحكامه، يستوجب أيضاً أن يلاحظ في مجمل تشريعاته تأثيرات الزمان والمكان في الأحكام، لأنّ الموضوعيه والعمق والشموليه تستوجب لحاظ الظروف والآلاف السنين وأشكال التحرك البشري في سلم التطور الحضاري والثقافي.

إنّ كلّ هذه المتغيرات يجب أن تنسجم وتتناسب بشكل معجز مع ثبات أصول الأحكام، التي تتوافق وتتناغم مع الفطره الإنسانيه الثابته، وهنا يكمن السرّ الكبير.

إنّ قسماً مهماً من هذا (السرّ) قد بُحث في دائره تأثير عنصر الزمان والمكان في استنباط الأحكام الشرعيه.

الفصل الأوّل: الزمان والمكان وتأثيرهما في عمليه الإستنباط

الأمر الأوّل: التعاريف

(ما هو المراد من الزمان والمكان والمقصود من تأثيرهما)

إنّ تعريف الزمان والمكان يختلف باختلاف العلوم وينبغي في مجال التعريف أن يلحظ موضوع العلم فيه.

أمّا في اللغه، فإنّ الزمان يأتي بمعنى (الوقت) والمكان بمعنى (الموضوع والمحلّ) (١)، وأمّا على المستوى العلمي فالزمان عباره عن مقدار الحركه الوضعيه للأرض، حيث يتمّ قياسه بمنتصف النهار، والمكان الهندسيّ هو الشكل الذي تملك جميع نقاطه خاصيه معينه، والنقاط الخارجه عنه فاقده لهذه الخاصيه. وبيان آخر إنّ مجموع النقاط التي تشترك في خاصيه معلومه ومشخصه يقال عنها (مكان هندسيّ) (٢).

وأمّا من زاويه فلسفيه، فطبقاً لرأى أكثر الفلاسفه فالزمان أمر واقعيّ وحقيقيّ، وهو عباره عن مقدار الحركه، وحتّى بالنسبه للمتأخرين من الفلاسفه الإسلاميين، فالزمان في نظرهم هو البعد الرابع للمادّه (٣).

ومع الالتفات إلى هذه التعاريف المذكوره، فلا شكّ في أنّ الزمان والمكان فيما يتعلّق بموضوعنا، لا يقصد بهما الزمان والمكان بمعناهما العلميّ والفلسفيّ، لأنّ الزمان والمكان هما من الأمور التكوينيّه والخارجيه عن ذات الإنسان، ولا شكّ في أنّه لا يمكنها أن تؤثر في الفتوى وعمليه استنباط الأحكام.

وكذلك لا بدّ من القول: إنّ الزمان والمكان بالمعنى السائد في العرف، وإن أمكن تأثيرهما في الأحكام والموضوعات والملاكات، وذلك مثلاً أن يؤخذ الزمان أحياناً كشرط للوجوب (حلول شهر رمضان لوجوب الصوم) وأحياناً للوجوب (حلول شهر ذي الحجه لوجوب الحجّ) ولكنّ هذا المعنى للزمان والمكان ليس هو محلّ البحث، بل مرادنا من الزمان والمكان خصوصيات كلّ عنصر وكلّ جوّ ومحيط اجتماعيّ يمكنه أن يؤثر على الموضوعات والأحكام، أو يكون تأثيره بشكل قرينه حالته في مفاهيم النصوص. وبيان

١- لسان العرب، ج ٦، ص ٨٦، مادّه « زمن ».

٢- لغت نامه دهخدا، مادّه « مكان » (بالفارسيه).

٣- نهايه الحكمه، ج ١، ص ٢٧٣.

ص: ٢٥٣

آخر وأكثر شموليه: إنّ تأثير الزمان والمكان في عمليه الاستنباط يمكن تصوّره بثلاثه أنحاء:

ألف) تأثير زمان ومكان النزول، أو الصدور: فمن أجل استنباط الحكم من النصوص يجب ملاحظه جميع القرائن اللفظيه والعقليه، المتّصله والمنفصله. ومن الواضح أنّ فضاء نزول آيه من القرآن أو فضاء صدور روايه شريفه والظروف الزمانيه والمكانيه المقترنه معها والجوّ الحاكم في زمان نزول أو صدور النصّ، يعدّ أحد القرائن العقليه المتّصله.

ب) تأثير زمان ومكان استنباط الفقيه في معرفه موضوع الحكم: فلا شكّ في أنّ الزمان أو المكان الذي يستنبط فيه الفقيه الحكم الشرعي، له تأثير في تعيين وتشخيص الموضوع لذلك الحكم، ويتسبّب بأن يصل الفقيه إلى هذه النتيجة، وهي أنّ لعب الشطرنج حلال، لأنّ الشطرنج في هذا الظرف الزماني أو المكاني لا يعدّ من مصاديق القمار الذي هو الموضوع الدقيق للحكم بالحرمة، أو مثلاً ما ورد في الآيه الشريفه: «وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» (١) حيث أمرت الآيه المسلمين باتّخاذ سبيل المشوره والاعتماد على الآراء في إداره المجتمع، وكما نرى أنّ موضوع المشوره يتغيّر بالتناسب مع عرف المجتمعات البشريه، وقد تبدّل من حاله البسيطه والساذجه التي كان عليها في السابق إلى نظام مدوّن وبشكل مقرّرات منظّمه بحيث أنّ تحصيل رأى الناس في الاطروحات الأساسيه للمجتمع أمر إلزاميّ في هذا العصر، ومن الواضح أنّ السير الصعوديّ لتحوّلات المجتمعات البشريه والتكامل العقلاني لها، يقتضى مصاديق جديده أكثر تناسباً لموضوع المشوره.

ج) تأثير الزمان والمكان في تأملات الفقيه في النصوص: إنّ الظروف الزمانيه والمكانيه لربّما تؤدّي إلى أن ينظر الفقيه إلى النصوص الشرعيه بنظره جديده، مثلاً أنّ تشكيل الحكومه الدينيه واستلام الفقيه لزام الحكم وقياده الأُمّه وما يقتضيه المجتمع من حاجات كثيره في هذا العصر، يتسبّب أن ينظر هذا الفقيه القائد بدقه ونظره جديده للنصوص الدينيه التي تتصل بأمر الحكومه وشؤوناتها، وبالتالي يصل إلى نتائج جديده، سواء في دائره الموضوعات أو في دائره الأحكام، أو يلاحظ المشاكل الفعلية في رمى الجمرات والازدحام الشديد هناك في أيام الحجّ، وما يُسبّب من أخطار، فإنّ ذلك قد يدفع الفقيه الجامع للشرائط للتأمّل من جديد في النصوص المتعلّقه بأعمال الحجّ ويصل إلى فهم جديد للمسأله.

والظاهر أنّ المقصود من الزمان والمكان وتأثيرهما في هذا الكلام ناظر إلى القسم الثاني والثالث على الأغلب.

ولا- يخفى أنّ تناسب وتزامن الاجتهاد مع عنصر الزمان والمكان لا- يخلّ بالأصول والمباني الأصيله للكتاب والسنّه وقواعد الاجتهاد، لأنّ الفروع والأحكام الجزئيه يمكن أن تستنبط بملاحظه الزمان والمكان في دائره الأصول العامه والكليه لخطابات الشارع الثابته دائماً.

الواقع أنّ تأثير وتدخل عنصر الزمان والمكان في صدور الأحكام لم يكن صريحاً في كلمات العلماء

١- سورة الشورى، الآية ٣٨.

ص: ٢٥٤

القدماء، وكان في الغالب على شكل بيان المصاديق والموضوعات المتعلقة بهذا البحث؛ ولكن ما يستفاد من خلال التحقيق في أقوال ومباني هؤلاء الفقهاء هو أنّهم كانوا متفقين بشكل إجمالي على فهمهم والتفاتهم لتأثير الزمان والمكان في الأحكام، حيث نرى أنّ بعض الأكابر كالعلامة الحلّي (١) والمحقّق الثاني (٢) في مسائل فقهيه من قبيل بيع الأعيان النجسه، ضمن الفتوى بحرمه بيع الدم، فإنّهم يستدلّون على أنّ الملاك في جواز وعدم جواز بيع الدم والأعيان النجسه بشكل عام هو انتفاع الناس منها وأنّ ذلك يتغيّر بلحاظ الأزمنة والأمكنه المختلفه.

يقول الشهيد الأوّل في «القواعد» ضمن التصريح بتغيّرات وتأثيرات الزمان والمكان:

«يجوز تغيير الأحكام بتغيير العادات، كما في النقود المتعاوره والأوزان المتداوله ونفقات الزّوجات والأقارب فإنّها تتبع عادة ذلك الزّمان الذي وقعت فيه» (٣)

. وليس خفياً أنّه في نظر الشهيد الأوّل وفقهاء الإماميه بشكل عام، فإنّ تغيير العادات والرسوم والتقاليد، يوجب تغيير الموضوعات، وتبعاً لتغيير الموضوعات تتغيّر الأحكام أيضاً، كما أنّ المرحوم كاشف الغطاء اعترف بهذه الحقيقه وقال:

«لا ينكر تغيير الأحكام بتغيير الأزمان»

ويقول أيضاً:

«قد عرفت أنّ من أصول مذهب الإماميه، عدم تغيير الأحكام إلّا بتغيير الموضوعات، إمّا بالزّمان والمكان أو الأشخاص، فلا يتغيّر الحكم ودين الله واحد في الجميع، لا تجد لسنة الله تبديلاً» (٤).

ويقول المحقّق الأردبيلي بصراحة أشدّ وهو من الفقهاء السابقين في هذا المجال:

«ولا- يمكن القول بكليّته شىء، بل تختلف الأحكام باعتبار الخصوصيّات والأحوال والأزمان والأمكنه والأشخاص، وهو ظاهر، وباستخراج هذه الاختلافات والانطباق على الجزئيات المأخوذه من الشرع الشريف إمتاز أهل العلم والفقهاء» (٥).

إنّ أهمّيه الالتفات لمقوله الزمان والمكان تتبيّن بشكل جليّ إذا علمنا بأنّ فقيهاً معروفاً هو صاحب كتاب «جواهر الكلام» ينتقد بشكل قاطع في بحث المكيّل والموزون، هذا التوهّم في أنّ العرف الخاصّ في عصر معيّن (مثل عصر النبيّ صلى الله عليه وآله)

قد لوحظ في النصّ الشرعيّ ويقول:

«ودعوى الإجماع هنا على كون المدار على زمان النبيّ صلى الله عليه وآله على الوجه المأذى عرفته، غريبه، فإنّي لم أجد ذلك في كلام أحد من الأساطين فضلاً عن أن يكون إجماعاً» (٤).

أى أنّ ادّعاء الإجماع على أنّ الملاك في المكيّل والموزون هو ما كان في زمان النبيّ صلى الله عليه وآله دعوى عجيبه وغريبه كما ذكر هذا المحقّق.

وأساساً فإنّ هذا الفقيه الكبير يرى في موارد كثيره أنّ الظروف الزمانيه والمكانيه فيما يتّصل بالأحكام واختلافها ناشىء من الاختلاف في العادات والتقاليد بين المجتمعات والثقافات البشريه، ولذلك فإنّ ملاحظه الزمان والمكان في البحث الفقهيّ غير قابله للاجتنب، وعلى سبيل المثال، يقول في مسأله «الحداد» وهو عبارته عن ترك الزينه ولبس ثياب الحزن وهو محلّ

١- المختصر النافع، كتاب التجاره، ص ١٦.

٢- جامع المقاصد، ج ٤، ص ١٢.

٣- القواعد والفوائد، ج ١، ص ١٥١.

٤- تحرير المجله، ج ١، ص ٣٤.

٥- مجمع الفائده والبرهان، ج ٣، ص ٤٣٦.

٦- جواهرالكلام، ج ٢٢، ص ٤٢٧.

ص: ٢٥٥

خلاف كبير بين الفقهاء، يقول:

«و لا يخفى عليك أنّه تطويل بلا طائل، ضروره كون المدار على ما عرفت، وهو مختلف باختلاف الأزمنه والأمكنه والأحوال، ولا ضابطه للزينه والترزين وما يتزين به إلّا العرف والعاده التي يندرج فيها الهيئات وغيرها» (١).

وقد اتّخذت مقوله الزمان والمكان مكانه خاصّه بين فقهاء المعاصرين، وتدرجياً امتدّ البحث في عنصر الزمان والمكان من خلال اهتمام الفقهاء المعاصرين بهذه الحقيقه، إلى بحوث علميه مختلفه، إنّ ما يشغل بال المتأخّرين وخاصّه المعاصرين، هو أنّهم يهتمون- إلى جانب ذكر المصدايق والموضوعات المتّصل بالزمان والمكان- بتعريف علميّ وفنيّ في بيان تفاصيل عنصر الزمان والمكان، والمصداق البارز لهؤلاء الفقهاء هو الإمام الخميني قدس سره الذي عمل على استخراج نظريه «ولاية الفقيه» في إداره الحكومه الإسلاميه من خلال تليق عنصر الزمان والمكان في عمليه الاجتهاد واطهارها إلى المجتمع الإسلامى، يقول الإمام الخميني قدس سره في بيان ضروره الاهتمام والالتفات لعنصر الزمان والمكان في عمليه الاستنباط:

«إنّ الزمان والمكان يمثّلان عنصرين مهمّين في عمليه الاجتهاد، فالمسأله التي كان لها حكم معيّن في الزمان القديم فيما يتعلّق بالعلاقات الحاكمه في الأمور السياسيه والاجتماعيه والاقتصاديّه، يمكن أن تملك حكماً جديداً في هذا العصر، بمعنى أنّه مع

معرفة دقيقة للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، فإن ذلك الموضوع الأول يتبدل إلى موضوع جديد وإن كان بحسب الظاهر لا يختلف عن الموضوع القديم، وبالتالي فإنه يتطلب حكماً جديداً أيضاً» (٢).

ومن جملة النظريات الأخرى المهمة للعلماء المعاصرين، نظرية العلامة محمد حسين الطباطبائي والاساذ الشهيد مرتضى المطهري حيث يعتقدان بأن قوانين الإسلام تنقسم إلى قسمين: ثابتة ومتغيرة، والقوانين المتغيرة ناظرة للمتغيرات في الموضوع من جهة اختلاف الزمان والمكان (٣).

المرحوم آية الله البروجردى ضمن التصريح بأهميه دور الزمان والمكان في صدور الحكم يقول:

«بما أن الفقه الشيعي وبسبب خلافه وحكومه العامه منذ صدر الإسلام، فإنه ناظر لآراء وأحكام أهل السنه، وعليه ينبغي البحث في الروايات، وزمان، ومكان صدورها والراوى والسائل، والمحيط والبيئه وغير ذلك من الظروف والشروط، وبشكل عام يجب الأخذ بنظر الاعتبار عند الفتوى «جهه صدور الروايات» وبما أن هذه المسأله ترتبط بفهم الزمان والمكان، فإنه لا يمكن الغفله في أى مسأله عن الزمان والمكان وتأثيراتهما» (٤).

الواقع أن السيد البروجردى في كلامه هذا ناظر للقرائن الحاليه والمقاليه المتوفّره في زمان ومكان صدور الروايه.

على أيه حال، فيمكن القول من خلال استنتاج كلى من أقوال علماء السلف والمعاصرين من الإماميه، أن الجميع متفقون على تأثير الزمان والمكان في الفتاوى والأحكام، وفي نظر فقهاء أهل البيت عليهم السلام فإن مقوله الزمان والمكان وتأثيرهما في استنباط الحكم، يعتبر

١- جواهرالكلام، ج ٣٢، ص ٢٨٠.

٢- صحيفه النور للإمام الخمينى، ج ٢١، ص ٩٨ (بالفارسيه).

٣- تفسير الميزان، ج ٤، ص ١٢٠ و ١٢١ بحث حول المرجعيه والعلماء؛ الإسلام ومقتضيات الزمان، ج ١، ص ٢٣٢ (بالفارسيه).

٤- كيهان انديشه، ش ٢٩ (مقاله جامعيت علمي و عملي) (بالفارسيه).

ص: ٢٥٦

أمراً مقبولاً ومسلماً.

وأما علماء أهل السنه، فإنهم نظروا إلى تأثير الزمان والمكان في استنباط الأحكام من زوايه

يقول العلامة القرافي: «أولاً: إمكان تبديل المصلحه التي هي مقتضى الوجوب أو الاستحباب إلى مفسده وتقتضى الحرمة، مقبول. وثانياً: إنه يدعى - على سبيل القاعده الكليه الشرعيه - أن في كل مورد تتبدل المصلحه إلى المفسده، فإن الحكم أيضاً يتبدل من الجواز إلى المنع» (١). ومن الواضح أن العامل على تبديل المصلحه إلى مفسده قد يكون أحياناً عنصر الزمان والمكان.

كما أن الشاطبي يقول في كتابه: «فإننا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد، والأحكام العاديّه تدور معه حيثما دار، فترى الشىء

الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحه، فإذا كان فيه مصلحه جاز»(٢).

ويقول الدكتور وهبه الزحيلي في المقدمه لكلام الشاطبي: «وهذا الأمر الذى أشار إلى الشاطبي هو أنه من الممكن مع وجود التغير في الظروف الاجتماعيه، أن تتغير الوجوه وجهات المصالح الدينيه، وبالتالي يتغير الحكم الإلهي»(٣).

ويقول محمد مصطفى الزرقاء:

«قد اتفقت كلمه فقهاء المذاهب على أن الأحكام التى تتبدل مع الزمان وأخلاق الناس، هى الأحكام الاجتهاديه من قياسيه ومصلحيه، أى التى قررها الاجتهاد بناء على القياس أو على دواعى المصلحه- وهى المقصوده من القاعده المقرره (تغير الأحكام بتغير الزمان)- أما الأحكام الأساسيه التى جاءت الشريعه لتأسيسها وتوطيدها بنصوصها الأصلية الأمره والناهيه، كحرمة المحرّمات المطلقة وكوجوب التراضى فى العقود والتزام الإنسان بعقده، وضمان الضرر الذى يلحقه بغيره، وسريان إقراره على نفسه دون غيره، ووجوب منع الأذى وقمع الأجرام وسدّ الذرائع إلى الفساد وحمايه الحقوق المكتسبه ومسؤوليه كلّ مكلف من عمله وتقصيره وعدم مؤاخذه برىء بذنوب غيره، إلى غير ذلك من الأحكام والمبادئ الشرعية الثابته التى جاءت الشريعه لتأسيسها ... فهذه لا تتبدل بتبدل الأزمان، بل هى الأصول التى جاءت بها الشريعه لإصلاح الأزمان والأجيال ولكن وسائل تحقيقها وأساليب تطبيقها قد تتبدل باختلاف الأزمنه المحدثه»(٤).

الأمر الثالث: دائره التأثير

إشاره

إنّ تأثير الزمان والمكان فى عمليه الإستنباط- مع الالتفات إلى ثلاثه أصول ثابتة لا تقبل التغيير: «التوحيد فى التشريع»، «أبديّه الأحكام» و «وجود حكم لجميع الوقائع»- يمكن أن يملك مبررات منطقيه مقبوله:

١. التوحيد فى التشريع: وهذا الأصل يبتنى على الآيه الشريفه: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ»(٥) حيث إنّ المراد من الحكم هنا، عمليه التقنين، وعلى هذا الأساس فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نفسه غير مشرّع: «قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي»(٦). وعلى أساس هذا الأصل أيضاً فنحن نعتقد بأنّ أمّمه أهل البيت عليهم السلام فى الواقع مبيّنون للأحكام الشرعيه. وعليه فإنّ وضع الحكم الشرعى

١- الفروق، ج ١، ص ١٨٣.

٢- الموافقات، ج ٢، ص ٣٠٦.

٣- اصول الفقه الإسلامى، ج ٢، ص ١١٦.

٤- المدخل الفقهي العام، ج ٢، ص ٩٢٤ و ٩٢٥.

٥- سوره يوسف، الآيه ٤٠.

٦- سوره يونس، الآيه ١٥.

ينحصر بالله تبارك وتعالى، وعندما يرد في الروايات المعتبره أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله شرّع بعض الأحكام في موارد معيّنه، فذلك أيضاً بإذن الله.

٢. أصل أبعديّ الأحكام: وهذا الأصل يبتنى على ما ورد في الحديث الشريف:

«حلالٌ محمّدٍ حلالٌ إلى يومِ القيامةِ وحرامُه حرامٌ إلى يومِ القيامة» (١)

وطبقاً لهذا الأصل فإنه لا يمكن أن يتغيّر حكم من الأحكام مع وجود موضوعه.

٣. أصل عدم خلوّ الواقعه من الحكم: وهذا الأصل هو ما تقدّم من عدم الفراغ القانوني في الإسلام (٢).

وطبقاً لهذه الأصول الثلاثة، فإنّ المشرّع للأحكام هو الله تعالى، وأنّ جميع الوقائع والحوادث والمسائل المستحدثه وغير المستحدثه لها حكم شرعيّ، وهذه الأحكام أبعديّه.

وبما أنّ الأحكام تدور مدار المصالح والمفاسد ولكلّ حكم ملاك ومناط خاصّ، ويسمّى بشكل عام المصلحه أو المفسده، وبشكل خاصّ يندرج ضمن عناوين معيّنه من قبيل: الصلاه معراج المؤمن، كون الخمر مسكراً، وكون القمار ميسراً وغير ذلك، ومن هنا يمكن القول أنّ ثبوت الأحكام ينشأ من ثبوت ملاكاتها. وعليه فإنّ تأثير الزمان والمكان إنّما يكون غالباً في الموضوعات، بأن يكون الموضوع أحياناً مصداقاً لملاك معيّن، وأحياناً أخرى مصداقاً لملاك آخر. وبعبارة أخرى: إنّ الزمان والمكان بنظره دقيقه لا- يعملان على تغيير الأحكام ولا تغيير الملاكات، بل يعملان على تغيير الموضوعات، وهذا التغيير هو في الواقع تبديل الشئ من كونه مصداقاً لملاك معيّن إلى ملاك آخر. وإن كان الزمان والمكان يؤثّران بحسب الظاهر في الأحكام والملاكات. وبيّان آخر: إنّ المساحه الحقيقيه لتأثير الزمان والمكان هو الموضوعات، ولكنّ المساحه الظاهريه للتأثير يمكن أن تشمل الأحكام والملاكات أيضاً، ولتوضيح هذا الموضوع نستعرض هذه المساحه بالتفصيل:

١. تأثير الزمان والمكان في الموضوعات

إشاره

الموضوع عباره عن شخص أو شئ تتوقّف عليه فعليّه الحكم الشرعيّ؛ من قبيل عنوان «المسكر» في حرمه شرب الخمر، وعنوان «مستطيع» في وجوب الحج (٣).

ومتعلّق هذه الأحكام كما يرى جميع الفقهاء، هو أفعال المكلفين وما يراد من العبد إنجازه وتحقيقه (٤).

وبعد بيان هذه المقدّمه نشرع بذكر أنحاء تأثير الزمان والمكان في الموضوعات:

أ) تغيير المصداق

هناك أمثله كثيره بالنسبه لتغيير المصداق، منها:

١. إنّ موضوع وجوب الحجّ هو عنوان المستطيع؛ ولكن أن يكون الشخص مستطيعاً في زمان خاصّ وبقدرات خاصّه ومحدوده، ولكنّه في زمان آخر لا يتحقّق فيه عنوان الاستطاعه من حيث إنه يقتضى ثراءً وقدره ماليه أكبر، وهكذا الكلام في خاصّيه المكان حيث يمكن أن تؤثر في تغيّر وتبدّل هذا العنوان.

٢. يعتبر الفقير أحد مصارف الخمس والزكاه، ولكنّ

١- الكافي، ج ١، ص ٥٨، ح ١٩.

٢- ورد بحث مستقل في هذا الصدد (عدم وجود فراغ قانوني) في هذا الكتاب.

٣- دروس في علم الاصول، الحلقة الأولى ص ١٥٨.

٤- فوائد الأصول، ج ١، ص ١٤٥.

ص: ٢٥٨

المصداق له يختلف ويتغيّر باختلاف الزمان والمكان، لأنّه من الممكن أن يطلق على شخص يملك وارداً محدوداً أنّه فقير بالنسبه لمنطقه خاصّه، ولكنّه بالنسبه لمنطقه أخرى مع أنّه يملك وارداً أكبر إلّا أنّه يقال عنه:

إنّه يعيش تحت خطّ الفقر.

٣. إنّ حرمة الربا تتعلّق بالمكييل والموزون، وهذان العنوانان أيضاً يختلفان باختلاف الزمان والمكان، مثلاً ربّما يكون الرزّ في ظروف معيّنه مكليماً، وفي ظروف أخرى موزوناً، وهكذا بالنسبه للمبيع المعدود الذي لا- تشمله حرمة الربا، فيمكن أن يكون موزوناً في زمان أو مكان آخر.

٤. حكم الضمان في المثليّ والقيميّ

«المثليّ» يطلق على من كان له ما يماثله بكثره، كالحبوبات، و «القيميّ» يطلق على الشىء الذي ليس له مثل ذلك (١)، من قبيل الملابس، فيمكن أن يكون الشىء قيمياً كاللباس، ولكنّه مع تطوّر الصناعات والتكنولوجيا يكون مثلياً في زمان آخر.

ب) تبديل الموضوع بحدوث التغيير الباطني

من قبيل ما يذكر في أحكام المطهّرات بعنوان الاستحاله، والانتقال والانقلاب، ومن هذا القسم، المراد من الاستحاله هنا استحاله الموضوع السابق وتبدّله عرفاً إلى موضوع آخر، والدليل على مطهّريه الاستحاله هو أنّ الاستحاله تعنى وجود موضوع جديد غير الموضوع السابق المحكوم بالنجاسه (٢).

ج) اتساع وتعميم المصداق

طبقاً للمصادر الروائية، فإنّ الاحتكار ينحصر بعدّه أنواع من الموادّ الغذائيّه، ولكنّ بعض الفقهاء لا يرون موارد الاحتكار مختصّه ومنحصره بها، لأنّ الملاك والمعيّار لتشريع حرمة الاحتكار هو إنقاذ الناس من الأزمات الإقتصاديّه عند حالات العسر والحرّج، فالموضوع الواقعي لحرمة الاحتكار هو ندره المواد وندره البضاعه والشحّه الاقتصاديّه التي تسبّب العسر والحرّج للناس، وبالتالي فهناك مصاديق جديدّه «ظهرت مع مرور الزمان وتغيّر المكان» مضافاً لما ورد في الروايات (٣).

د) تضيق وتخصيص المصاديق

إنّ الأرض التي يعمل الإنسان على إحيائها تكون ملكاً له طبقاً لإطلاق الروايات الواردة في هذا الشأن، من قبيل

«مَنْ أَحْيَا أَرْضاً مَوَاتاً فَهِيَ لَهُ» (٤)

ولكن بمرور الزمان وتطوّر الأدوات والوسائل الزراعيّه أدّى إلى اكتشاف دقيق للموضوع، وبالتالي تسبّب في تضيق وتخصيص مصاديق موضوع الإحياء بموارد خاصّه لا تفضى إلى السيطره الاقتصاديّه من قبل فئه أو طبقه معيّنه، ويفوّض أمر تعيين حدود هذه المصاديق للحاكم الشرعيّ، لأنّ الموضوع الدقيق له هو الإحياء الذي لا يوجب ضرراً على الآخرين، وهذا الموضوع وإن كان من جهه يعدّ من العناوين الثانويّه، ولكن من جهه أخرى يندرج في دائره تأثير الزمان والمكان في الموضوعات.

- ١- هناك خلاف في تعريف المثلي والقيمي (كتاب المكاسب، ج ١، ص ٤٠٢؛ الموسوعه الفقهيّه الكويتيه، ج ٣٤، ص ١٣٣ و ١٣٨)، ولكن ما ذكرناه أعلاه تعريف أوضح.
- ٢- التنقيح في شرح العروه الوثقى، ج ٣، ص ١٦٨.
- ٣- مفتاح الكرامه، ص ١٠٧؛ مصباح الفقاهه، ج ٥، ص ٤٩٧.
- ٤- تهذيب الأحكام للشيخ الطوسي، ج ٧، ص ١٥٢؛ المعجم الأوسط للطبراني، ج ٤، ص ٢٤٧.

ص: ٢٥٩

ه) ظهور مصاديق جديدّه

حيث تظهر المصاديق الجديدّه في أجواء الزمان والمكان المتغيّرين، وتحت تأثير العوامل المختلفه، وحينئذٍ تظهر مسائل جديدّه في الفقه من قبيل ظاهره التوأمين الملتصقين، فإنّهما يمثّلان موضوعاً جديداً لأحكام المحرميّه والنكاح وغيرها، وبالتالي تحتاج إلى أحكام خاصه بها.

والفقهاء يدرجون هذه الموضوعات تحت بعض العمومات، ويجزّون حكم العمومات هذه عليها، ومن نماذج هذه الموضوعات الجديدّه: سوق الأوراق الماليّه، والحقوق المعنويّه والملكيّه الفكريّه (حقّ التأليف، حقّ الاختراع، حقّ الطبع وحقّ النشر...) فكلّ واحد منها بحاجة لحكم خاصّ، وهي تندرج بشكل عام تحت الإطلاقات والعمومات الوارده في النصوص، مثل: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (١) «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (٢) و «أَوْفُوا بِالْعَهْدِ» (٣).

وفى الحقيقه أنّ مثل هذه الموضوعات تعتبر من المسائل المستحدثه، ولكن من جهه ترتبط بأثير الزمان والمكان فى الموضوعات، بمعنى أنّ العصر الحاضر أوجد مصاديق جديده لتلك العمومات والإطلاقات.

٢. تأثير الزمان والمكان فى الأحكام

إشاره

تقدّم أنّ الأحكام ثابتة وأنّ حكم كلّ واقعه ورد فى الشرع المقدّس إمّا بشكل عامّ أو خاصّ، والفقيه يمكنه استخراج الحكم الشرعىّ من خلال استنباطه من هذه النصوص أو تطبيق القاعده على المصادق.

ومرادنا من تأثير الزمان والمكان فى الأحكام، هو التأثير فى «كيفية إجراء الحكم»، «وأساليب إجراء الأحكام»، «واستبدال الحكم الأوّلى بالحكم الاضطرارى الثانوى بشكل مؤقت» أو «ترجيح حكم إلهى على حكم آخر فى مقام التزاحم» وفيما يلى تفصيل هذا الكلام:

أ) تأثير الزمان والمكان فى كيفية واسلوب تنفيذ الأحكام

طبقاً للمصادر الروائيه، فإنّه يجوز الاستفاده من الأنفال فى زمان الغيبه، وأحد مصاديق الأنفال هو الأراضى الموات والمعادن، وقد شهدت العصور المتأخره تطوّراً فى أدوات ووسائل استخراج المعادن بحيث أنّ شخصاً واحداً بإمكانه من خلال استخدام أدوات وأجهزه جديده أن يستولى على معادن كثيره، وبالتالي يفضى هذا العمل لنفاد المعادن وتشديد الظاهره الطبقيه فى المجتمع. فهذه الظروف الجديده خلقت قيوداً وشروطاً معينه فى تنفيذ الحكم (بدون أن يتغيّر حكم الحليّه) ولذلك فإنّ تنفيذ هذا الحكم مقيّد بحفظ النظام وعدم التعدى على حقوق الآخرين، وتشخيص واستنباط هذا النوع من القيود هو بعهدده الحاكم الإسلامى الذى هو فقيه جامع للشرائط، وعلى هذا الأساس فإنّ توزيع الأنفال بين الناس يتمّ وفق القيود والشروط التى يضعها الحاكم الشرعى، وبمجرّد أن يؤدّى توزيع هذه الأنفال إلى اختلال النظام والظلم والتمييز فى حقوق الأفراد، فإنّ الحاكم يتحرّك على مستوى تحديد هذا الحكم. ومع هذا البيان يتّضح أنّ

١- سورة المائده، الآيه ١.

٢- سورة البقره، الآيه ٢٧٥.

٣- سورة الاسراء، الآيه ٣٤.

ص: ٢٦٠

حكم حليّه الأنفال للناس لم يتغير إطلاقاً، وما تغيّر منه فهو على مستوى التنفيذ فقط.

ويجرى هذا الكلام أيضاً بالنسبه لتقسيم الغنائم أيضاً، فالغنائم - وطبقاً لمضمون المصادر الروائيه - يجب تقسيمها بين المجاهدين، ولكن توزيع الغنائم فى العصر الحاضر كالتائرات الحريه والدبابات وغيرها لا يكون مشمولاً لأدله تقسيم الغنائم

بسبب وجود المعطيات الفاسده، وهذا أيضاً نوع من التقييد في كيفية تقسيم الغنائم، ولذلك فإنّ هذا الحكم في عين كونه ثابتاً فهو مقيد بعدم إيجاد الخلل في النظام أو أشكال الفساد الأخرى التي يتمّ تشخيصها بإشراف الحاكم الشرعي:

وبالتالي فإنّ الغنائم التي يمكن توزيعها هي التي لا تؤدّي إلى خلل وفساد.

ومما يجدر ذكره وتوضيحه، كما تبين في البحوث السابقه، أنّ الزمان والمكان إنّما يؤثّران ابتداء وبلا واسطه في معرفه الموضوع بشكل دقيق. مثلاً بالنسبه للمثال الأوّل، فإنّ الزمان والمكان يتسببان أن يكشف الفقيه الموضوع الواقعي والدقيق للمعادن والأراضي الموات، بحيث يكون إحياء هذه الأراضي أو استخراج المعادن غير مخلّ بالنظام وبحقوق الناس، وبما أنّ الفقيه الحاكم ضامن لعملية تنفيذ الأحكام بشكل دقيق وينبغي عليه أن يمنع كلّ أشكال العدوان والظلم، فهنا يتجلّى بوضوحه تأثير الزمان والمكان في مقام تنفيذ الأحكام، مثلاً أن يقول الفقيه الحاكم: في هذا الزمان لا يحقّ لشخص واحد إحياء الأراضي الموات بالاستفاده من الأدوات والأجهزه الجديده، بحيث يمكنه إحياء آلاف الهكتارات في مدّه قصيره (بحيث يتسبب في إيجاد وتعميق الفاصله الطبقيه) أو لا يحقّ له إحياء أكثر من ذلك المقدار المعين من الأراضي الموات.

وبهذه الطريقه يتّضح دور الزمان والمكان في كيفية تنفيذ الأحكام، مثل مسأله «ملكيه الأرض بسبب الإحياء»، وهكذا في مسأله وجوب الدفاع وتأثير الزمان والمكان في كيفية وأسلوب إجراء هذا الحكم وأنه بأيّ أدوات ينبغي تحقيق الدفاع اللازم، أو في مسأله «التحكيم» ووجوب فصل الخصومات بين الناس وتأثير الزمان والمكان في كيفية إجراء هذا الحكم، وهل أنّه يتمّ من خلال جماعه من القضاة وبشكل شوري أم يتمّ بوضوحه فرديه وبعمل قاضٍ واحد؟ وهكذا في مسأله (الحكومته وولايه الحاكم الجامع للشرائط) وهل تكون الحكومه من خلال استخدام المنهج البرلماني الذي يبتنى على آراء الناس وانتخابهم بشكل مباشر، أو من طرق أخرى؟

ب) استبدال الحكم الأوّلي بالحكم الثانوي في موارد الاضطرار

إنّ الحكم الأوّلي في خصوص تناول اللحوم المحرّمه، حرام، وهذا الحكم ثابت ولا يتغيّر، وعلى كلّ مكلف امتثال هذا الحكم في الظروف الطبيعیه، ولكن ربّما يتغيّر هذا الحكم في سنوات القحط وقلة المواد الغذائيه إلى الوجوب، وفي الحقيقه أنّ الزمان الخاصّ وهو زمان القحط، يؤثّر في تغيير الحكم، وهذا الحكم ثانويّ ومقيّد في هذا المورد بحاله الاضطرار، أي أنّ تناول الأغذيه المحرّمه يجوز بمقدار الضروره ورفع الاضطرار، وبمجرّد أن ترتفع الأزمه ويزول القحط يعود الحكم الأوّلي في هذه الأطعمه. وبديهيّ أنّه لم يتغير الحكم الشرعي في هذا المورد، والشارع قد

ص: ٢٤١

وضع كلا- الحكمين. الأوّلي والثانوي، وهذان الحكمان ثابتان في كل واحد في مجاله الخاصّ، وتغيير الظروف وحالات المكلفين لا يعنى تغيير الأحكام نفسها.

وبالطبع فإنّ العناوين الثانويه لا تنحصر بحاله الاضطرار، وما تقدّم آنفاً كان على سبيل المثال.

ج) ترجيح بعض الأحكام على البعض الآخر (قاعده الأهمّ والأهم)

ربّما يوجد حكم معيّن في زمان أو مكان خاص، ولكن مع مرور الزمان أو تغيّر المكان يعرض عنوان يؤدّي إلى تغيّر الحكم.

ونلاحظ في المثال المعروف «تحريم التبغ» في فتوى الفقيه الكبير الميرزا الشيرازي أنّ التدخين واستعمال التبغ في الظروف العاديه كان مباحاً في نظر هذا الفقيه الكبير، ولكن عندما وقعت تجاره التبغ بيد الشركه البريطانيه، وكان ذلك مقدّمه للسيطره الاقتصاديه على البلاد الإسلاميه، فإنّ الحكم بالحليّه أخذ يتقاطع مع وجوب حفظ الاستقلال الاقتصادي للبلدان الإسلاميه، وتبدّل ذلك الحكم إلى الحرمة.

وبمرور الزمان وبسبب إطاعه الناس لحكم ذلك الفقيه وترحيبهم العظيم بهذه الفتوى، فإنّ الشركه البريطانيه والحكومته الإيرانيه في ذلك الوقت اضطرّتا إلى فسخ العقد، وفي ظلّ هذه الظروف الجديده فإنّ ذلك الفقيه نفسه حكم بالإباحه والجواز، ففي الواقع أنّ عناوين أهمّ قد ظهرت إلى حيز الوجود بتغيّر الزمان أو المكان ودفعت بالعناوين المهمّه إلى الظلّ، وبهذا تمّ العمل بالحكم الأهم.

وكذلك الحال في الظروف الحاليه التي تسعى فيها أمريكا بجميع قدراتها لحمايه اسرائيل والعدوان على البلاد الإسلاميه، فإنّ الكثير من فقهاء الإسلام حكموا بتحريم بيع وشراء المنتجات الأمريكيه، لوجود هدف أهمّ، ممّا يجعل العنوان الأوّل للإباحه ينزوي إلى الظلّ ليحلّ محله الحكم بالأهمّ، ولو عادت الأمور إلى مجاريها فيمكن أن يتغيّر هذا الحكم بتغيّر الظروف.

٣. تأثير الزمان والمكان في مصالح ومفاسد الأحكام

من المعلوم أنّ الأحكام، وعلى أساس ما ذهب إليه المحققون من الإماميه وأهل السنّه، تابعه للمصالح والمفاسد، فالخمر إنّما صار حراماً لأنّه رجس وعمل شيطانيّ ويؤدّي إلى العداوه والبغضاء بين الناس، ويصدّد عن الصلاه وذكر الله، لأنّه يزيل العقل، وزوال العقل تتبعه هذه الظواهر والمعطيات، وهكذا بالنسبه للقمار بالآلات الخاصّه به.

والآن لو فرضنا وجود موضوع الحكم الشرعيّ في بعض الموارد، ولكنّ المصلحه أو المفسده قد تغيّرت بمرور الزمان أو بتغيّر المكان، فمن الطبيعيّ أن يتغيّر ذلك الحكم أيضاً، لأنّه كان يترتّب على ذلك الموضوع مع اقترانه بالمصالح والمفاسد لذلك المحلّ، فإذا زال هذا الوصف، فإنّ موضوع الحكم أيضاً سيزول. مثلاً كان الفقهاء في الأزمنه القديمه يفتون بتحريم بيع وشراء دم الإنسان والحيوان، لأنّه لا توجد أيّ مصلحه من ذلك بل تترتّب عليه مفاسد معنويه وماديه كثيره، ولكن في هذا العصر ومع مرور الزمان فإنّ الدم يعدّ عامل نجاه البشر، والكثير من الناس من المجروحين ومن يخضعون لعملية جراحيه بحاجه شديده إلى الدم

ص: ٢٤٢

لإنقاذهم من الموت، وعلى هذا الأساس فإنّ الدم هو ذلك الدم، ولكن المفسده تبدّلت إلى مصلحه مهمّه، وبديهيّ أنّ بيع وشراء الدم في هذه الصوره لا يمكن أن يكون حراماً، بمعنى أنّ ملاك الحكم فيه قد تغيّر.

وهكذا في مسأله الشطرنج فعندما لا يكون الشطرنج في زمان أو مكان خاصّ من آلات القمار، ويراه عامّه الناس مجرّد رياضه

فكره، فمن البديهي أنه في هذا الفرض لا- تترتب عليه مفسد القمار، وبعبارة أخرى، فإن العنوان الكلي للقمار الذي كانت تترتب عليه مفسد معينه، قد زال عنه، وعليه فلا دليل على حرمة.

ومن هنا نلاحظ كيف أن الزمان والمكان يمكنهما أن يعملتا على تغيير المصالح والمفاسد في الموضوعات وبالتالي يتغير الحكم تبعاً لذلك.

٤. تأثير الزمان والمكان في فهم النصوص (التفسير العصري)

أحياناً يساهم تغير الزمان والمكان في فهم النص الشرعي، أعم من الكتاب والسنة، فهماً جديداً وعميقاً، بمعنى أن الظروف الجديدة تستدعي فهماً أدق لذلك النص. وهذا في الحقيقة يبعث على تقوية الدين الإسلامي والنصوص الدينية المرتبطة به، لأن هذه المسألة تعكس عمق وسعة هذه النصوص بحيث إن كل جيل يمكنه استنباط مفاهيم جديدة منها، مثل مسائل البحار والمحيطات، فمع أنها ثابتة، إلا أن كل جيل ينتفع من أسرار وعمق ومحتويات هذه البحار والمحيطات بشكل أفضل من الأجيال السابقة. وبالطبع فإن «الفهم الأفضل» يعكس شموليه وكمال النص حيث يملك خطاباً جديداً لكل جيل من الأجيال.

يقول الإمام الصادق عليه السلام عن القرآن الكريم:

«لأن الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمانٍ دون زمانٍ ولا لناسٍ دون ناسٍ، فهو في كل زمانٍ جديدٍ وعند كل قومٍ غضٌّ إلى يوم القيامة» (١).

إن وجود تفاسير متعدده متنوعه، شاهد حي على تأثير الزمان والمكان في فهم الآيات القرآنية، وهذه الخصوصيه موجوده أيضاً في السنه التي تأتي بعد الوحي.

والعوامل المؤثره في الفهم الجديد عن النصوص الدينيه عبارته عن:

١. ظهور أسئله جديده.

٢. ظهور حاجات جديده.

٣. ظهور حالات وظروف جديده فيما يتصل بتنفيذ الأحكام الشرعيه وتعقيدها.

٤. ارتفاع المستوى العلمي للمفسر.

ونلفت النظر إلى أن الفهم الجديد لا- يعني فرض الآراء الشخصيه على النص، بل بمعنى حصول فهم أفضل للناس لم يكن في السابق، أو كان مغفولاً عنه بسبب سداجه حاله الثقافيه وبساطه الأوضاع، ولا بأس أن نذكر بعض الأمثله على ذلك:

١. في الفتوى التي صدرت أخيراً من أحد المراجع العظام للشيعه حول مسأله رمي الجمرات في الحج حيث كان على شكل

عمود حجرى قائم ويرميه الحجّاج، وتقرّر الفتوى هذه جواز الرمي على الحوض المحيط بالعمود الحجرى ولا يلزم إصابه العمود(٢).

١- بحار الأنوار، ج ١٧، ص ٢١٣.

٢- انظر فى هذا الصدد إلى كتاب «الجمرات، فى الماضى والحاضر» تأليف سماحه آيه الله العظمى مكارم الشيرازى.

ص: ٢٦٣

إنّ الباعث على هذا الفهم الجديد والذى جعل الفقيه يغيّر الفتوى، هو التأويل الجديد فى النصوص والزحام الشديد حول الجمرات الذى يقترن غالباً بإزهاق نفوس الحجّاج والإضرار بهم، هذه الأزمه أدّت إلى أن ينظر الفقيه بشكل آخر إلى النصوص الإسلاميه الأصليه، ويحقّق أكثر فى معنى «الجمره» حيث أتضح أنّ الجمره فى اللغه لا- تعنى العمود الحجرى، بل بمعنى مجمع الحصى، وعلى أيّه حال فإنّ الظروف الجديده والازدحام الشديد وخلال سنوات مديده أثارّت هذا السؤال ودعت الفقهاء للبحث فى مطاوى النصوص من موقع التعمّق والتدبّر حيث انتهى هذا التحقيق لكسب فهم جديد للنص ومدلول مفرد «جمره» واتّضح أنّ هذه الفتوى لم تصدر على أساس العسر والحرّج، بل تقوم على أساس فتح أفق جديد فى المراد من النصّ يستخدمه الفقيه فى مقام الاستنباط.

٢. إنّ كلمه «بيع» كانت تعنى فيما مضى نقل الأعيان أو تبادل مال بمال، ولكنّ ظهور المتغيرات الجديده وبرز ما يسمّى بالحقوق المعنويه أذى إلى فهم جديد للبيع، حيث أصبح يصدق على المعاوضه فى دائره الحقوق، كبيع حقّ «السرقليه» أو «بيع حقّ النشر»، أو «بيع حقّ الاختراع»، «حقّ التأليف» وأمثال ذلك.

إنّ المتغيرات الجديده وظهور حقوق جديده فى فضاء المجتمعات البشريه جعلت الفقيه يتحرّك على مستوى إعادته النظر فى حقيقه البيع، وبالتالي يفتى بجواز بيع الحقوق والامتيازات (١).

٣. ظهور الحكومه الدينيه بمنهجها الفقهيّ، وحكومته الفقه والفقيه أدّى إلى خلق رؤيه جديده للنصوص الدينيه بحيث فتح الكثير من التعقيدات فى طريق الحكومه الدينيه وإيجاد حلول للمشاكل الموجوده فى إطار الأحكام الإسلاميه بالمسائل المستحدثه كما فى مسأله المصارف، التضخّم الاقتصادى، ضعف القدره الشرائيه للنقود، المسائل المتعلّقه بمؤسّسه الإذاعه والتلفزيون، الفنّ، السينما والمسرح، حضور النساء فى عرصه النشاطات الاجتماعيه والسياسيه، وغير ذلك، بل إنّ بعض الفتاوى السابقه تمّ تجديد النظر فيها على أساس هذه المتغيرات.

وأحد النماذج البارزه لهذا الفهم الجديد ما يتعلّق بطهاره أهل الكتاب، فالكثير من الفقهاء المعاصرين، وخلافاً لفقهاء مرحله ما قبل الحكومه الإسلاميه، أفتوا بطهارتهم، وإن كانت هذه الفتوى لها سابقه لدى القدماء وبشكل نادر. ويبدو أنّ مشكلات العصر وكذلك سعه الارتباط الثقافى والسياسى مع أهل الكتاب فى اللقاءات الخارجيه، أدّت إلى أن يتحرّك الفقيه من موقع العمق والدقّه فى فهمه للنصوص التى كان يستوحى منها نجاسه الكفّار سابقاً وجعلته يفتى بطهارتهم. وليس ذلك إلّا بسبب الحاجه الملحّه وضغوط التحديات المفروضه على الواقع الإسلامى والنشاط السياسى للحكومته الإسلاميه وزياده الارتباط مع أهل

الكتاب، ومن المعلوم أنّ ذلك لا- يعنى تغيير حكم الله وفرض الآراء الشخصية على الشريعة، بل بمعنى الكشف عن الحكم الواقعى الذى كان مطموراً فى السابق وغير ظاهر للعيان (فتدبر).

٤. الزحام الشديد فى الطواف وزيادة عدد الحجّاج بشكل ملحوظ، أدّى إلى تجديد النظر فى حدود دائره المطاف، وهذا أيضاً ليس من باب العسر والحرج، بل

١- طبقات الفقهاء لآيه الله جعفر السبحانى، مقدّمه، ص ٣٢٤.

ص: ٢٦٤

من باب الكشف الدقيق عن موضوع المطاف، أى أنّ الفقيه بعد التدقيق فى الأدلّه التى تقول إنّ حدّ المطاف يقع بين البيت و مقام إبراهيم، اتّضح له أنّ هذا الحكم ليس حكماً وجوبياً ويتبيّن أنّ عدم وجود الزحام الشديد فى السابق لم يكن يستدعى التدقيق فى النصوص وتحصيل رؤيه جديده.

ومن هذا القبيل مسأله الهدى وذبح الأضاحى فى الحجّ وكيفيه الاستفادة من لحومها.

٥. والمثال الآخر على هذا المعنى تأكيد علماء أهل السنّه على كسر حاجز التعيّد بالمذاهب الأربعة وفتح باب الاجتهاد على الفقهاء المعاصرين، لأنّ كتب القدماء لم يرد فيها الكثير من المسائل، أو تحدّثت عن بعض المسائل بشكل إجمالى، بينما فى عصرنا الحاضر ظهرت مسائل جديده وتحديات جديده، أدّت إلى أن يتحرّك علماء المذاهب المختلفه على مستوى التدقيق والتدبر فى أدلّه انسداد باب الاجتهاد أو حصر المذاهب فى أربعه، وبالتالي توجّهوا إلى هذه الحقيقه، وهى عدم وجود أى دليل معتبر على انسداد باب الاجتهاد ولا على حصر المذاهب فى المذاهب الأربعة السائده(١).

وبالطبع فإنّ فقهاء مدرسه أهل البيت عليهم السلام كانوا يرون منذ البدايه انفتاح باب الاجتهاد وعدم حصره.

إنّ الأمثله والنماذج المذكوره آنفاً تشير إلى عدم وجود طريق مسدود فى دائره الأحكام الإسلاميه، وما كان من فتاوى غير منسجمه، إنّما كان بسبب عدم وجود الباعث على التدقيق أكثر فى النصوص، والتغيرات الجديده أوجبت على الفقيه التدقيق أكثر فى النصوص وبالتالي اكتشاف الأحكام الواقعيه، وهذا بحدّ ذاته من آيات وتجليات خاتميّه الإسلام وشموليته.

الأمر الرابع: طريقه تأثير الزمان والمكان

إشاره

بعد أن تعرّفنا على مساحه وكيفيه تأثير الزمان والمكان، لا بأس بإلقاء نظره أخرى على كيفيه «تأثير الزمان والمكان فى دائره المفاهيم القرآنيه» وفى «السيره النظرية والعملية للمعصومين» وفى «فتاوى قدماء الفقهاء والمعاصرين» لأنّ طريقه تأثير الزمان والمكان فى كلّ واحد من الموارد المذكوره، مختلفه.

ألف) القرآن الكريم نزل بالتدرّيج على امتداد ٢٣ سنه وفي أمكنه متعدده، والأغلب في مكّه والمدينه. فلا عجب أن يؤثّر مرور الزمان واتّساع رقعه المكان في طبيعه فهم الآيات القرآنيه، بحيث أنّ الآيات المكيه تمتاز بعدّه خصوصيات على الآيات المدنيه وفقاً لبعض التفاسير، مثلاً الآيات المكيه بشكل عام تتمحور حول مسأله الإنذار والتبشير بالمبدأ والمعاد، لأنها يجب أن تهيبّ العرب الجاهلين لقبول الإسلام، ومن جهه أخرى فإنّ الضغوط التي فرضها المشركون استدعت نزول آيات الصبر والمقاومه. في حين أنّ الآيات المدنيه هي الآيات التي نزلت في أجواء تشكيل حكومه، وبالتالي فهي ناظره إلى عنصر الجهاد بشكل أساس، من أجل حفظ واستمرار الحكومه الإسلاميه، وكذلك تتضمن تعليمات أخلاقيه ومدنيه وعباديه واجتماعيه للناس. فلو قيل إنّ الموضوع الأصلي في نزول الآيات في مكّه لبيان أصول الدين، وفي المدينه لبيان فروع الدين، كان كلاماً غير مجانب للصواب.

١- انظر إلى بحث «انفتاح باب الاجتهاد» في هذا الكتاب.

ص: ٢٦٥

ب) النحو الآخر من تأثير الزمان والمكان في المفاهيم القرآنيه، نسخ بعض الآيات، فالنسخ في الحقيقه هو رفع الحكم بسبب انقضاء مدّته، فالحكم الذي يوضع على المكلف في موارد النسخ هو في الواقع مقيد بزمان خاص، وذلك الزمان معلوم عند الله وإن كان مجهولاً عند الناس (١) وبعد انتهاء مدّته يعلن الشارع عن ذلك بشكل رسمي.

إنّ آيات القبله والنجوى تمثّل نموذجاً بارزاً لعملية النسخ هذه.

ج) والنحو الآخر من تأثير الزمان في بحوث القرآن هو وجود موارد خاصه، حيث تبيّن للناس بعد مدّه انقضاء زمانها طبقاً لبعض المصالح، مثلاً جاء في القرآن الكريم: «كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا» (٢) وهو حكم عام بالنسبه لحليه الأطمعه والمواد الغذائيه. ثمّ يبيّن القرآن بالتدرّيج موارد التخصيص مع مرور الزمان، لأنّ المصلحه كانت تقتضي التدرّج في بيان الأحكام، مثلاً كما في الآيه الكريمه: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَلَحْمُ الْخَيْزِيرِ...» (٣) أو ما نجده في تدرّجيه الحكم بتحريم الخمر من أجل تهيبه الأجواء لإيجاد التأثير القوي والقطعي في نفوس المخاطبين. إنّ ما تقدم آنفاً يصدق أيضاً على موارد المطلق والمقيد والمجمل والمبين أيضاً.

د) النحو الرابع من التأثير بعد إتمام نزول الآيات القرآنيه والذي يتعلّق بفهم الآيات على امتداد الزمان فيما يتصل بالحاجات والمتغيرات الجديده، كما ورد هذا المعنى في الروايه التي ذكرناها سابقاً عن الإمام الصادق عليه السلام:

«إنّ الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان دون زمان ولا لناس دون ناس، فهو في كلّ زمانٍ جديداً، وعند كلّ قومٍ غضٌّ إلى يوم القيامة» (٤)

. أي أنّ المفاهيم القرآنيه هي بشكل تستوعب جميع الأزمنه والأمكنه بحيث تنطبق على جميع الموارد التي تواجهها المجتمعات البشريه على امتداد التاريخ، ومنح الإنسان جميع ما يحتاجه في واقع الزمان والمكان، وطبقاً لروايه الفضيل عن الإمام الباقر عليه

السلام أنه قال:

«يجرى كما تجرى الشمس والقمر» (٥).

واللافت أن ما يقع على امتداد الزمان من تفسير للآيات الشريفة إما أن يكون فهماً جديداً لهذه الآيات أو تطبيقاً على مصداق جديد. ولا ينبغي الغفلة عن أن المراد بالفهم الجديد هو ما يقع في إطار قواعد باب الألفاظ والأدبيات العربية.

إن الأشكال الأربعة لتأثير الزمان والمكان المذكوره آنفاً لها دور أيضاً في مقام استنباط الأحكام، وإن كان الدور الأهم لها في فهم الآيات الشريفة، حيث سبق بيانه في فهم النصوص.

ومما تجدر الإشارة إليه أنه مع الأخذ بنظر الاعتبار أن القرآن هو أحد منابع الدين في عملية الاستنباط بل هو الأصل لهذه المنابع فإن تأثير الزمان والمكان في فهم الآيات القرآنية وخاصة في القسم الرابع، يعني تأثير الزمان والمكان في عملية الاستنباط أيضاً في الكثير من الموارد.

١- بدايه المعارف الإلهية في شرح عقائد الامامية، ص ٢٠٠.

٢- سورة البقره، الآية ١٦٨.

٣- سورة المائده، الآية ٣.

٤- بحار الأنوار، ج ١٧، ص ٢١٣.

٥- المصدر السابق، ج ٢٣، ص ١٩٧.

ص: ٢٦٦

٢. كيفية تأثير الزمان والمكان في السيره النظرية والعملية للمعصومين عليهم السلام

إشاره

إن الأئمة المعصومين عليهم السلام، منزّهون من الخطأ والنسيان في دائره النظر والعمل. وفي نفس الوقت نلاحظ وجود بعض الاختلافات التي تحدث أحياناً في عمل ورأى المعصومين على امتداد الزمان وبالنسبه لأماكن مختلفه، وهذا الاختلاف ناشىء من متطلبات عنصر الزمان والمكان لا شىء آخر:

أ) كيفية التأثير في السيره النظرية والقوليه

إن هذا الاختلاف ناشىء من اختلاف الظروف وشأن صدور الروايات، حيث ينعكس ذلك أحياناً بشكل تعارض في الروايات، وقد عمل الفقهاء أولاً من موقع التخصيص والتقييد في عملية الجمع الدلالى بين هذه الروايات، وفي صورته عدم إمكان الجمع

الدلالى فإنهم يتوجهون نحو العمل بالأخبار العلاجية والمرجحات السندية، ومن خلال الاستفادة من منهج التعادل والتراجيح. وبالتالي فإنهم يرحون بعض هذه الروايات أو أحدها على البعض الآخر لوجود بعض المرجحات فيها، وفي صورته التكافؤ بينها وتساويها فإنهم يعملون بالتخير، أو يقولون بالتساقط، وبالتالي يتوجهون نحو الأصول العملية، المهم أن هذه التأثيرات والتغيرات لا تؤدي إلى الخدشه بعصمه الإمام المعصوم، لأن هذا الاختلاف في الكلام والقول ناشىء من واقع الظروف الزمانية والمكانية الخاصه، ويخضع لمقضيّات زمان ومكان كلّ إمام بالنسبه للإمام الآخر، مثلاً ربّما يعيش أحد هؤلاء الأئمّه في ظروف التقيه بسبب الضغوط والتحدّيات من قبل الحكومات الجائره، والآخر لا يعيش مثل هذه الظروف والحالات، أو أن الخصوصيات الزمانية والمكانية لأحد الأئمّه تقتضى إصدار حكم بنحو عام أو مطلق بينما الخصوصيات الزمانية والمكانية للإمام الآخر تقتضى التقييد أو التخصيص.

وقد مرّت في- الأمر الخامس- الإشارة إلى بعض النماذج من هذا التعارض الظاهري وطريقه حلّه.

ب) كيفيه التأثير في السيره العمليه للمعصومين عليهم السلام

إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يستعمل الخضاب، بينما كان أمير المؤمنين عليه السلام يتجنّب استعمال الخضاب (1) أحياناً، وكان يلبس اللباس الخشن، بينما الإمام الصادق عليه السلام يلبس اللباس الناعم والفاخر (2) وقد استلم رسول الله صلى الله عليه وآله وعليّ عليه السلام أزقه الحكم، بينما لم يستلم سائر الأئمّه عليه السلام زمام الحكومه. ونرى أنّ الإمام الحسين عليه السلام قد ثار ضدّ السلطه الأمويه، بينما الإمام الحسن عليه السلام تصالح معها.

وعشرات النماذج والأمثله من هذا القبيل، التي تحكى عن تأثير ظروف الزمان والمكان في السيره العمليه للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمّه المعصومين عليهم السلام. وبديهي أنّ كلّ واحد من هؤلاء المعصومين لو كان يعيش في ظروف أخرى كان يتحرّك ويسلك ذلك السلوك أيضاً، إذن فالتغيير في السيره لا يعنى التغيير في القيم أو الأحكام أو الأصول.

١- نهج البلاغه، الحكمة ١٧. وسئل عليه السلام عن قول الرسول صلى الله عليه وآله «غير والشيب ولا تشبهوا باليهود» فقال عليه السلام: إنّما قال صلى الله عليه وآله ذلك والدّين قلّ فأما الآن وقد اتّسع نطاقه وضرب بجرانه فامرؤ وما اختار.

٢- الكافي، ج ٥، ص ٦٥؛ مجموعه آثار الاستاذ المطهرى، ج ٢١، ص ١٥٢ (بالفارسيه)؛ وللمزيد من الاطلاع انظر إلى بحث «منابع اختلاف الفتاوى» في هذا الكتاب).

ص: ٢٦٧

٣. كيفيه تأثير الزمان والمكان في فتاوى الفقهاء

بالرغم من أنّ قسماً عظيماً من اختلافات فتاوى الفقهاء لا يتصل بالظروف الزمانية والمكانية، نظير الاختلافات التي تنشأ من الاختلاف في المباني الرجاليه، والدرايه، وفقه اللغه، وتفاوت السطوح والمستويات العلميه للفقهاء، ونظير الاختلافات التي تنشأ من الاختلاف في بعض المباني الأصوليه من قبيل الاختلافات الكثيره بين فتاوى ابن إدريس وفتاوى شيخ الطائفه، والباعث على

ذلك الميل الشديد لابن إدريس في اتباع الاستدلال العقلي واجتناب أخبار الآحاد خلافاً للشيخ الطوسي الذي يرى حججه خبر الواحد(١).

وبعض هذه الاختلافات في الفتاوى ناشئة من تأثيرات المتغيرات الزمانية والمكانية، نظير الاختلافات في نوع الأسئلة والاستفتاءات التي تنشأ من حاحه زمان خاص أو مكان خاص لهذه الأسئلة، ومطالبه الفقهاء بالجواب عنها، مثلاً كان الفقهاء ولعده أجيال يفتون بنجاسه أهل الكتاب، بينما الأجيال اللاحقه أفتوا بطهارتهم، وفقهاء عصر الحكومه الدينيه يختلفون في فتاواهم مع فقهاء عصر غير الحكومه الدينيه، وفقهاء عصر الانترنت والكامبيوتر فيما يواجهون من أسئلة وحاجات عالميه، فيما سنحت لهم الفرصه بالقيام بأسفار متعدده إلى مناطق أخرى من العالم، فمن الطبيعي أن يصدروا أحكاماً أخرى. ولا ينبغي توهم أن المراد من ذلك أن هؤلاء الفقهاء يقعون تحت تأثير المحيط والظرف الاجتماعى والثقافى وتتلون فتواهم بلون المحيط هذا، بل المقصود أنهم أدركوا حاجات جديده ومسائل مستحدثه جعلتهم يتحرّكون في فهم النصوص والأدله من موقع التعمق والتدبر أكثر، وبالتالي استخراج فتاوى جديده من عمق هذه الأدله.

والجدير بالذكر أن هذا النوع من الاختلاف في الفتاوى موجود أيضاً بين فتاوى أئمه المذاهب الأربعة حيث أن هذا الاختلاف ناشىء أحياناً من تأثير الزمان والمكان في عمليه الاستنباط، وأحياناً أخرى ناشىء من الاختلاف في المباني. وأحياناً يقوم إمام مذهب معين بتغيير فتواه أيضاً، وأحياناً يبرز اختلاف بين فقهاء المذهب الواحد أيضاً، مثلاً نرى أن نمط تفكير أبى حنيفه عقلايى إلى حد الإفراط؛ أى أنه يتحرّك في الفقه بالاعتماد بشكل كبير على الاستدلال، بحيث أنه قلما يعتمد في فتواه على الأخبار والأحاديث، ولذلك فإن مسلک أبى حنيفه يعتمد على القياس ومركزه العراق والكوفه.

بينما نرى أن معاصره مالك بن أنس ومركزه المدينه. كان يعتمد على الحديث بشكل أكبر، وفي صورته عدم وجود الحديث يعمل بسيره الصحابه، وإلا فإنه يأخذ بسيره التابعين، وكان الشافعى متوسطاً بينهما، فإنه تلميذ أبى حنيفه، والظاهر أنه كان تلميذ أبى يوسف. وقد درس عنده فقه أبى حنيفه في العراق مدّه معيّنه، ثم درس عند مالك، ثم توجه إلى مصر، وأخذ أهالى مصر بفتاواهم وعملوا بها، ومنذ ذلك الزمان يعتنق أهالى مصر المذهب الشافعى.

وقد كان أحمد بن حنبل معاصراً للإمام الهادى عليه السلام.

وكان فقهه جامداً إلى حد كبير، بل إنه أساساً لا يعتقد بالعقل ولا يرى له شأناً في الأحكام(٢).

١- السرائر، ج ٣، ص ٤٦ و ٥١.

٢- مجموعه آثار الاستاذ المطهرى، ج ٢١، ص ٨٠-٨٢ (بالفارسيه).

ويتفق جميع الفقهاء أن كتاب «الحجّه» أو «البغدادى» تضمّن المذهب القديم للإمام الشافعى، وهذا الكتاب كتبه الشافعى لأحد أتباع مالك الذى كان مجتهداً في ذلك المذهب، إذن فالمذهب القديم للإمام الشافعى هو مذهب مالك، والمذهب الجديد له

يعتبر مذهباً اجتهادياً مستقلاً دونه الشافعي في كتابه «الأم» (١).

وقد ذكر الشافعي في فتاواه القديمه آراء تخالف فتاواه الجديده، ومن جمله فتاواه القديمه والجديده كالتالي:

(أ) أفتى في القديم أنّ الماء الراكد إذا كثر لا ينجس بملاقاه النجس (٢)، ولكن في كتابه «الأم»، (ج ١، ص ٤) أفتى بنجاسته.

(ب) كان يرى استحباب قول آمين [بعد قراءه سوره الحمد] في الصلوات الجهرية (٣) ولكن ظاهر كلامه في كتاب «الأم»، (ج ١، ص ١٠٩) يوحى بوجوب قول آمين مطلقاً.

(ج) إذا نوى الصيام في الليله السابقه، ثم جُنّ، فصومه صحيح إذا شفى من جنونه في بعض ذلك اليوم (٤)، ولكن يتضح من كتاب «الفقه على المذاهب الأربعة» (ج ١، ص ٥٧٦) أنّ فقهاء المذاهب الأربعة متفقون على أنّ صومه باطل مطلقاً، وفي قضائه اختلاف، فالشافعيه ترى أنّه إذا تناول شيئاً في الليل يؤدي إلى جنونه في النهار فيجب عليه قضاء ذلك اليوم، وإلا فلا.

وبالنسبه لعقد النكاح، فالإمام الشافعي يرى لزوم التكافؤ بين الزوجين في الدين الإسلامي والأخلاق فقط، ولكن جماعه أخرى من الفقهاء الشافعيه كأبي إسحاق الشيرازي، وإمام الحرمين، والغزالي والقفال قالوا بعدم كفايه المماثله في الدين والأخلاق، بل أضافوا إليها أموراً أخرى كالحريه، والنسب، والكسب والمكانه الاجتماعيه وغيرها، وطبقاً لرأى البعض أنّ التكافؤ ينبغي أن يكون في الثروه والمال والشأئيه (٥).

الأمر الخامس: نتائج التأثير

إشاره

إنّ القول بتأثير الزمان والمكان له فوائد كثيره، نشير هنا إلى موارد منها:

(أ) حلّ التعارض الظاهري الموجود في السيره النظرية والعملية للمعصومين عليهم السلام

إنّ الهدف من بحث دور الزمان في علاج التعارض هو الوصول إلى جمع دلاليّ وعرفيّ بين النصوص وبالتالي رفع التعارض الظاهري، لا أن يكون المراد ترجيح روايه على روايه أخرى، وبالتالي بجديده صدور إحداها وعدم جديده صدور الأخرى، كما في الحمل على التقيه. وبيان آخر: إنّ المراد هو أنّه مع فرض صدور كلا هاتين الروايتين وجديده صدورهما واستعمالهما، فإنّ كلّ واحده منهما تتعلق بزمان أو مكان أو ظروف خاصّه، ولذلك لا تعارض بينهما.

والأمثله على تأثير الزمان والمكان في حلّ التعارض في السيره النظرية والعملية للمعصومين عليهم السلام من قبيل فقهاء مدرسه أهل البيت عليهم السلام، عباره عن:

١. الأخبار الوارده في الخمس تنقسم إلى طائفتين،

١- تجزئته وتحليل لحياه الإمام الشافعي، ص ١٥٧-١٦٠.

٢- المصدر السابق، ص ١٥٢-١٥٤؛ الإمام الشافعي في مذهبيه القديم والجديد، الدكتور أحمد الغراوى عبدالسلام، ص ٥٥١.

٣- المصدر السابق، ص ١٥٢-١٥٤؛ الإمام الشافعي في مذهبيه القديم والجديد، الدكتور أحمد الغراوى عبدالسلام، ص ٥٥١.

٤- المصدر السابق، ص ١٥٢-١٥٤؛ الإمام الشافعي في مذهبيه القديم والجديد، الدكتور أحمد الغراوى عبدالسلام، ص ٥٥١.

٥- انظر: تجزئته والتحليل في حياه الإمام الشافعي، ص ٣٠٩-٣١١.

ص: ٢٦٩

ومن بين الروايات التي تقرّر تحليل الخمس والعفو عنه فهناك أخبار صحيحة من حيث السند وصريحه من حيث الدلالة، مثل صحيحة فضل (١) عن الإمام الباقر عليه السلام الذي ينقل عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام أنّه قال:

«... إنّ شيعتنا من ذلك وآباءهم في حلّ» (٢).

والطائفة الثانية تؤكد على ضروره دفع الخمس والمطالبه به؛ مثل روايه محمّد بن زيد الطبرى عن الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام في جوابه عن أحد تجّار فارس في سؤاله عن حكم الخمس قال:

«إنّ الخمس عوننا على ديننا وعلى عيالنا وعلى موالينا وما نبذله ونشترى من أعراضنا ممّن نخاف سطوته فلا تزووه عنّا...» (٣).

ولا شكّ في أنّ اختلاف هاتين الطائفتين من الروايات ناشىء من الاختلاف في الظروف الزمانيه لكلّ من الإمام الباقر والإمام الرضا عليهما السلام.

٢. مضافاً إلى الآيات القرآنيه، فإنّ الروايات الإسلاميه تدلّ أيضاً على أنّ المسلمين في صدر الإسلام أمروا بالهجره، أى أنّهم يجب عليهم التحرّك والتوجه إلى المدينه من أى مكان أسلموا فيه، ولكن ورد في بعض الروايات عدم وجوب الهجره، بل إنّ هذا الحكم مقيد بأن لا هجره بعد فتح مكّه.

هنا لا يوجد أى تنافٍ وتعارض بين هاتين الروايتين، لأنّ الهجره كانت مختصّه بزمان كان عدد المسلمين فيه قليلاً وكانت المدينه مركز الإسلام ويجب تقويه هذا المركز، ولكن بعد فتح مكّه وسيطره الإسلام على جزيره العرب، فإنّ الهجره فقدت غرضها وانتهى مفعولها.

٣. ونقرأ في حديث شريف أنّ النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله كان يرى استحباب الخضاب للرجال، ولكن عندما سئل الإمام عليّ عليه السلام عن الخضاب قال:

«إنّما قال صلى الله عليه وآله ذلك والدين قُلّ، فأما الآن فقد اتسع نطاقه وضرب بجرانه فامرؤ وما اختار» (٤).

٤. اختلاف كلّ واحد من المعصومين عليهم السلام في أسلوب مواجهته للحكومات الظالمه، مع الأخذ بنظر الاعتبار الظروف الزمانيه والمكانيه والقدره القتاليه لأتباعهم، ومن هنا يختار أحدهم «الحرب» والآخر «الصلح والحياد».

٥. ورد في روايه عن الإمام الصادق عليه السلام في جوابه عن سؤال حفظ لحوم الأضاحي في منى أكثر من ثلاثه أيام، فقال:

«لا بأس بذلك اليوم، إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله إنما نهى عن ذلك أولاً لأنّ الناس كانوا يومئذٍ مجهودين» (٥).

٦. أحياناً نرى أنّ السيره العمليه لرسول الله صلى الله عليه وآله أيضاً تختلف بحسب الأوضاع والمتغيرات الزمانيه، مثلاً السنوات الأولى من البعثة أجاز رسول الله صلى الله عليه وآله للمسلمين في تلك الظروف الصعبه وفي مقابل أذى المشركين أن لا يواجهوهم من موقع القوة واستخدام العنف، بل أمرهم بالصبر والثبات، ولكن بعد هجرته إلى المدينه وتشكيل الحكومه وتوفّر العده والعدد، فإنّه في مقابل أذى المشركين أمر المسلمين بالجهاد والمقاومه الشديده (٦).

١- محمّد بن مسلم، زواره وأبوصير.

٢- وسائل الشيعه، ج ٦، ص ٣٧٩، ح ١.

٣- المصدر السابق، ج ٦، ص ٣٧٥، ح ٢.

٤- نهج البلاغه، الحكمة ١٧.

٥- وسائل الشيعه، ج ١٠، ص ١٤٩، ح ٥.

٦- وقد شرعت مراحل الجهاد بالتدرّج أيضاً، المرحله الأولى. إذن الدفاع: «أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا...». (سوره الحج، الآيه ٣٩). المرحله الثانيه. إبعاد المتعرضين عن المسلمين: «فإن لم يعتزلوكم ويلقوا إليكم السلم...». (سوره النساء، الآيه ٩١). المرحله الثالثه. قتال من حولهم من الأعداء: «... قاتلوا الذين يلونكم من الكفار...». (سوره التوبه، الآيه ١٢٣). المرحله الرابعه. الحرب الضاريه: «وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله». (سوره البقره، الآيه ١٩٣).

ص: ٢٧٠

وكذلك ما وقع للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله في غزوه بدر وأحد والأحزاب، وموقفه الشديد من أعدائه المشركين والتشديد في عقابهم، بينما نرى تغيير الموقف في فتح مكّه على أساس المتغيرات الجديده، حيث تعامل معهم من موقع اللطف والإكرام وتجنّب موقف الانتقام واستخدام القوه.

(ب) التسهيل في الأحكام الحكوميه

إنّ الأحكام الشرعيه تنقسم بشكل عام إلى ثلاثه أقسام: الأحكام الأولى، الأحكام الثانويه، والأحكام الحكوميه.

ومن البديهي أنّ ملاك وضع الحكم بالنسبه للأحكام الحكوميه ليس سوى مصلحه الإسلام والمسلمين، ومن الواضح أنّ هذه المصلحه تتغير مع تغيير العلاقات السياسيّه، ومدى التطور التكنولوجي والعلمي.

إنّ الأوامر الاجتماعيه والسياسيه لقاده الإسلام وبسبب صدورها من أجل مراعاة هذه المصلحه، لا يمكن القول بثباتها. ويرى المرحوم الشهيد المطهري، أنّ فلسفه الأحكام الحكوميه في الشريعه تتناغم دائماً مع القوانين الإسلاميه وتهدف إلى تكريس

حاكميه الدين مع كل المتغيرات الزمانيه والمكانيه(١)، ومن خلال فهمنا لمقوله تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد، فإنّ مسأله الحكم والسلطه التي هي في غايه التعقيد، ستكون سهله وميسوره، وكمثال على ذلك نشير إلى الموارد التاليه:

١. مسأله ضمان العامل في صورته تلف المال بيده، وهذه المسأله تعدّ من المسائل التي يمكن رؤيه تأثير الزمان والمكان في صياغه الحكم فيها بوضوح.

فالعَمال وأصحاب الحرف المختلفه عندما يستلمون بضاعه المراجع لهم لغرض تعميرها وإصلاحها ويحتفظون بها عندهم، ربّما يحدث أمر يؤدّي إلى تلف هذه البضاعه، فإذا كان ذلك العامل أو المهنيّ أميناً فإنّه لا- يضمن، هذا في حين أنّ الإمام أميرالمؤمنين عليّاً عليه السلام قال بلزوم الضمان بنحو مطلق وضروره حفظ أموال الناس (٢)، مع الالتفات إلى أنّ اليد هنا يد أمينه، وطبقاً للقاعده: لا ضمان في صورته عدم التقصير، ولكنّ الإمام مع ذلك حكم بالضمان بنحو مطلق.

وهذا يشير إلى أنّ روحه الإهمال في زمان الإمام بين أصحاب الحرف المختلفه تجاه حفظ أموال الناس كانت هي الغالبه، والإمام كان يرى نفسه- كما يقول العلّامه المجلسي: موظّفاً بتأديب الناس،(٣) ومن أجل مواجهه هذه الحاله حكم بالضمان بنحو مطلق (بحيث شمل الأقلّيه الأمينه أيضاً) وهذا شاهد آخر على دور الزمان في الأحكام الحكوميه للحاكم.

٢. في صلح الحديبيه، فحسب الظاهر إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله منح بعض الامتيازات للكفّار، ومن هنا فقد اشتدّ هذا الأمر على بعض الصحابه(٤) ولكن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله مع الالتفات إلى مصالح الإسلام والمسلمين كان يعلم أنّ

١- الإسلام ومقتضيات الزمان، ج ٢، ص ٩٠ و ٩١ (بالفارسيه).

٢- وسائل الشيعه، ج ١٣، باب ٢٩ من أبواب أحكام الإجاره، ح ٤ و ١٢.

٣- مرآه العقول، ج ١٩، ص ٢٩٦.

٤- تاريخ الطبري، ج ٢، ص ٦٣٤-٦٣٨.

ص: ٢٧١

هذا الصلح يحقّق منافع كبيره للإسلام والمسلمين. ومن الواضح أنّ المصلحه التي يراها الحاكم في مثل هذه الموارد تابعه لمقتضيات الزمان والمكان، وعلى أساسها يتمّ إصدار الحكم.

ج) التسهيل في أمر المعيشه

مع قبول تغيير الأحكام على أساس تغيير الموضوع، يمكن العثور على نماذج كثيره من تأثير هذه القضيه في تسهيل أمور الناس المعاشيه:

١. ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام في جوابه عن إشكال سفيان الثوري على طريقه لباسه حيث قال الإمام عليه السلام:

«... أخبرك أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان في زمان مقفر جرب، فأما إذا أقبلت الدنيا فأحقّ أهلها بها أبرارها لا فجّارها ومؤمنوها لا منافقوها ومسلموها لا كفّارها...» (١).

٢. قال أبو بكر الحضرمي: دخلنا على أبي عبد الله (الإمام الصادق عليه السلام) فقال له حكم السراج: ما ترى فيمن يحمل السروج إلى الشام وأداتها؟ فقال:

«لا بأس، أنتم اليوم بمنزله أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله، إنكم في هدنه، فإذا كانت المباينه، حرم عليكم أن تحملوا إليهم السروج والسلاح» (٢).

٣. بالنسبة لآداب المعيشة نرى أيضاً تأثير الزمان والمكان، ويستفاد هذا المعنى بوضوح من الروايه المنسوبه إلى أمير المؤمنين عليّ عليه السلام أنه قال:

«لا تُفسروا أولادكم على آدابكم فإنهم مخلوقون لزمانٍ غير زمانكم» (٣).

٤. إنّ العمل والكسب في السابق لم تكن له حدود معيّنه من عمر الشباب والصبيان، ولم يرد في الشرع أمر خاصّ في هذا المجال، ولكن في هذا العصر فإنّ الكثير من المحافل العالميه ومن أجل حفظ الصبيان ودفعمهم باتجاه التحصيل العلميّ، فإنها تضع سنّاً معيّنه للعمل وتمنع من استخدام الأطفال في العمل، وقد وافقت على ذلك بعض المحافل الإسلاميه لوجود مصالح قطعيه في مثل هذه القوانين.

(د) تناسب الأحكام الإسلاميه مع الحاجات الواقعيه للعصر

وأحد المسائل الجديده في عصرنا الحاضر، استبدال ما كان عليه الناس من البيعه للحاكم في العصور القديمه إلى أخذ رأى أفراد الشعب، واستبدال المصافحه باليد في البيعه بإلقاء أوراق الاقتراع في الصندوق.

والفقيه الذي يرى تدخّل عنصر الزمان والمكان في عمليه الاجتهاد يقول: إنّ الموضوع في هذ القضية هو «إعلان الطاعه» للقائد أو الفقيه الحاكم، هذا الموضوع كان في نظر العرف سابقاً يتحقّق بالمصافحه، واليوم يتحقّق بصوره أخرى من خلال وضع آراء الناس في صناديق الانتخاب، وبذلك تُحلّ المسأله.

وبيان آخر: بما أنّ الإسلام يجيب عن احتياجات الإنسان، فإنّ شكل الإستجابه لهذه الحاجات يختلف من زمان لآخر. هذا المعنى يتحقّق من خلال التأكيد على تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد، وما نراه اليوم من وجود «مسائل مستحدثه» إنّما هو من معطيات عنصر الزمان، وهكذا في أرباح العقود المصرفيه، بيع وشراء أعضاء الإنسان، بيع وشراء الدم، التأمين

١- الكافي، ج ٥، ص ٦٥.

٢- المصدر السابق، ص ١١٢.

الاجتماعى، قانون العمل، مقررات المرور، البيئه، المعادن، الحقوق العالميه، والرحلات الفضائيه، التوأمين الملتصقين، المشاركه فى الانتخابات عن طريق الاقتراع، كلّهما من جمله المسائل التى لم تكن فى صدر الإسلام وعند صدور الأحكام الشرعيه، ومع القول بتأثير عنصرى الزمان والمكان فى الاجتهاد يمكن استنباط أجوبه هذه المسائل من النصوص الدينيه.

ه) رفع العسر والحرّج

إنّ العسر والحرّج يعدّان من العناوين النسبيّه والإضافيه، حيث تتغيّر مع تغيّر الظروف الزمانيه والمكانيه (اختلاف الأشخاص وحالاتهم) إنّ قاعده نفى العسر والحرّج حاكمه على الكثير من الأحكام الحكوميه، والفقيه يمكنه بتشخيص موارد العسر والحرّج التى تختلف باختلاف الزمان والمكان، أن يمنع وقوع الناس فى المشقّه والعسر، وفى هذا العصر وبسبب استعمال الناس لوسائل النقل الجديده، فإنّ السفر للحجّ بالطريقه القديمه (مشياً على الأقدام أو ركوب الدوابّ) يعتبر عملاً صعباً جدّاً وفيه نوع من الحرّج قطعاً، وبالتالي فإنّ الحكم بوجوب الحجّ على من يفتقد وسائل النقل الحديثه، مرفوع بحكم قاعده «لا حرّج».

الفصل الثانى: الشبهات وعلامات الإستفهام

أ) الإشكال على خلود الأحكام الأوتيه للإسلام

إذا قلنا بتأثير الزمان والمكان فى الأحكام وأنها تؤدّى إلى تغيير هذه الأحكام، فذلك يعنى أنّ الإسلام ليس ديناً أبدياً وليست أحكامه خالده، وهذا الأمر يتقاطع مع أصل أبديه الأحكام:

«حلالٌ محمّدٌ حلالٌ إلى يوم القيامه وحرّامه حرّامٌ إلى يوم القيامه».

الجواب: لقد تبين فى البحوث السابقه بوضوح أنّ الأحكام الإسلاميه لا تقبل التغيير، وإنّما يصيب التغيير موضوعات الأحكام، وحينئذٍ لا يرد الإشكال على أحكام الإسلام وأبديتها، مثلاً إذا تبدّل الخمر إلى الخلّ وتبدّل الحكم بحرّمته إلى الإباحه، فلا يقال حينئذٍ أنّ الأحكام الإسلاميه غير أبديه.

ب) محورّيه المصلحه والمصالح المرسله

على أساس ما تقدّم من كون المصلحه هى المحور لصدور الأحكام، والفقيه إنّما يصدر الحكم الشرعى من خلال تشخيصه للمصلحه، وهذا هو ما ورد من المصالح المرسله لدى أهل السنّه عند فقدان الدليل الشرعى المعين.

وبعبارة أخرى: إنّ فقهاء أهل السنّه يتمسّكون فى الموارد التى لا يوجد نصّ أو حكم شرعى فيها، بالمصالح المرسله، فى حين

أن هذا المطلب غير مقبول لدى فقهاء الإمامية.

الجواب: إن أصول الفقه لدى الشيعة وإن كانت تؤكد على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية في مقام الثبوت، إلّا أنّها في مقام الإثبات لا تقرّر أنّ كلّ مصلحه يراها الإنسان ما لم تكن مفيدة للعلم، هي ملاك استنباط الحكم الإلهي الكلي (1)، وبعبارة أخرى: إنّ المقصود من المصلحه التي يتمسك بها الفقيه الشيعي

١- أصول الفقه للمظفر، ج ٣، ب ٤، الدليل العقلي.

ص: ٢٧٣

هي المصلحه التي يعلم بأنّها يقينيه في الحكم الشرعي، في حين أنّ المصالح المرسله عند أهل السنّه تشمل المصالح الظنيّه أيضاً.

ج) محورته العرف و انقلاب الأحكام الشرعيه إلى عرفيه!

الشبهه الأخرى، أنّه مع تدخّل الدين في مجال السياسه وتأثير الزمان والمكان في الأحكام، فإنّ ذلك يؤدّي إلى انقلاب الدين الإلهي إلى دين عرفي، وحينئذ سيفقد قداسته لدى الناس، وبيان آخر: إنّ ارتباط المدرسه الفقهيّه بجهاز الحكومه والسلطه يؤدّي إلى تحمّل السياسه ومقضيّاتها على الدين، والسلطه خاصّه في العصر الحاضر تعتبر أهم مركز عرفي في المجتمع، وعليها من أجل حفظ بقائها في العالم المعاصر أن تتحرّك في خطّ المحاسبات العقلانيه، وتعمل وفق المصالح والمنافع وتحسب مقدار النفقات والمحدوديات والقدرات التي تملكها، وكلّ هذه المتغيّرات ستنعكس على الدين في الحكومه الدينيه وبالتالي لا يبقى للدين شيء إلّا وانقلب إلى عرف وحسابات مصلحيه.

الجواب: إنّ العرف يعدّ من العناصر التي يعتمدها الفقيه لمعرفة موضوعات الأحكام لا- الأحكام نفسها فالعرف يساهم في الكشف بشفافيّه عن الموضوعات من أجل استنباط أحكامها في إطار الضوابط الدينيه، وأمّا مورد الإشكال هنا فتبعيه الدين للعرف، ومثل هذا الأمر لا يتحقّق بمجرد تدخّل العرف في تشخيص الموضوعات.

وتوضيح ذلك: إنّ الضرورات وأشكال الأزمات والتحدّيات التي تواجه الحكومه الدينيه إذا دخلت في إطار العناوين الثانويه، فحكمها واضح، وهذا لا يرتبط بشكل أو بآخر بعرفيه الأحكام، مثلاً عندما نرى في الظروف الحاليه أنّ عمليه الشورى في أمور المسلمين لا- تبيّن إلامن خلال انتخاب المجلس التشريعي من قبل الناس، فنحن نتحرّك أيضاً بهذا الاتجاه، لأنّ الضروره هنا تستوجب ذلك، والضرورات من العناوين الثانويه. كما ورد في الحديث المعروف:

«ليس شيء ممّا حرّم الله إلّا وقد أحله لمن اضطرّ إليه» (1)

، وبديهي أنّ من الممكن أن يكون الشيء في ذاته مباحاً كالانتخابات، ولكنّ الضرورات تدعو للقول بوجوبه.

ومن جهه أخرى، فإنّ الرجوع للعرف لتشخيص موضوعات الأحكام، غير ما يقال عنه في مسأله العرف الذي يقصد به اتجاه ايدولوجي لمواجهة الإيمان الديني لدى الناس.

والملاحظه المهمه فيما نحن فيه هي أنّ القضايا الشرعيه، كما هو ثابت في علم الأصول، صادره على نحو القضايا الحقيقيه التي تنطوي في دائره شمولها جميع الأفراد الموجودين في زمان الحكم وما بعده، وفي الواقع إنّها تعود إلى القضايا الشرطيه. فالبرغم من إمكانيه أن يتغيّر خصوص موضوع مثل هذه القضايا على امتداد الزمان، أو تظهر له مصاديق جديده، وتبعاً لذلك يتغير الحكم الشرعي، ولكن الشرطيه والتلازم الموجود في مثل هذه القضايا (إذا كان كذا فيكون كذا) ثابته دائماً، وروح وجوهر هذه القضايا يعود إلى تلك الشرطيه والتلازم الموجود، ومن الواضح أنّ تغيير الموضوع أو المصداق وحتى تغيير المحمول في القضية

١- مستدرک الوسائل، ج ١٢، ص ٢٥٨.

ص: ٢٧٤

تبعاً للموضوع، لا يتنافى مع ثبات ودوام الحكم (المشروط) في هذه القضية.

مثلاً: الحكم الكلي بأنّ

«بيع الدم حرام»

يعود لأصل كلي هو

«إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه»^(١)

. فإذا تغيّر الشرط، يعني أنّ ما كان له منفعه محرّمه فقط في السابق كما في مثال الدم وقد ظهرت له منافع مباحه في زماننا هذا تتسبب في نجاه نفوس الناس، فمن الطبيعي أنّ جزاء هذا الشرط، الذي هو حرمة البيع والشراء، سيتبدّل قهراً.

المصادر والمصادر

١. القرآن الكريم.

٢. نهج البلاغه، (تحقيق الدكتور صبحي الصالح).

٣. الإتيقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، دار ابن كثير، بيروت، ١٤١٦ هـ. ق.

٤. الإسلام ومقتضيات الزمان، العلامة الشهيد مرتضى المطهري، انتشارات صدرا، الطبعة الثامنة، ١٣٧٣ ش.

٥. أصول الفقه الإسلامي، الدكتور وهبه الزحيلي، دارالفكر، دمشق، ١٤٠٦ ق.

٦. الإمام الشافعي في مذهبيه القديم والجديد، الدكتور أحمد الغراوي عبدالسلام.
٧. بحار الأنوار، العلامة المجلسي، مؤسسه الوفاء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ ق.
٨. بحث حول المرجعية والعلماء، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، شركة انتشار المساهمه، طهران، ١٣٤١ ش.
٩. بدايه المعارف الإلهيه في شرح عقائد الإماميه، محسن الخزازي، جماعه المدرسين قم، الطبعة السابعه، ١٤٢٠ ق.
١٠. تاريخ الطبري، أبو جعفر بن محمد بن جرير الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار التراث، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٧٨ ق.
١١. تحرير المجله، كاشف الغطاء، المكتبه المرتضويه، مكتبه النجاح، طهران، ومكتبه فيروز آبادي قم، ١٣٥٩ ق.
١٢. تجزيه وتحليل زندگاني إمام شافعي، عبدالله أحمديان، نشر إحسان (بالفارسيه).
١٣. تفسير القرطبي، (الجامع لأحكام القرآن)، أبو عبدالله محمد ابن أحمد القرطبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥ ق.
١٤. التنقيح في شرح العروه الوثقى، آيه الله الخوئي، المطبعة العلميه، قم، الطبعة الثانية، ١٤٠٧ ق.
١٥. تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، دارالكتب الإسلاميه، الطبعة الرابعه، ١٣٦٥ ش.
١٦. جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، دارالاحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١ م.
١٧. دروس في علم الأصول، الشهيد محمد باقر الصدر، مجمع الشهيد الصدر، إسماعيليان، قم، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ ق.
١٨. شرح نهج البلاغه، ابن أبي الحديد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٨٥ ق.
١٩. طبقات الفقهاء، آيه الله جعفر السبحاني، مكتبه توحيد، قم، الطبعة الأول، ١٤١٨ ق.
٢٠. عوالي اللثالي، ابن أبي جمهور الاحسائي، تحقيق السيد المرعشي ومجتبي العراقي، مطبعه سيد الشهداء، قم، الطبعة الأول، ١٤٠٣ ق.
٢١. الفقه على المذاهب الأربعة، عبدالرحمن الجزيري،

دارالفكر، بيروت.

٢٢. الفروق، العلامة القرافي، دارالكتب العلميه، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨ ق.
٢٣. فوائد الأصول، الميرزا محمد حسين النائيني، جماعه المدرّسين قم، ١٤١٤ ق.
٢٤. القواعد والفوائد، محمد بن مكي (الشهيد الأول)، تحقيق عبدالهادي الحكيم، مكتبه الشيخ المفيد، قم الطبعة الاولى.
٢٥. الكافي، أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، دارالكتب الإسلاميه، طهران، الطبعة الثالثه، ١٣٦٧ ش.
٢٦. كتاب المكاسب، الشيخ مرتضى الأنصاري، منشورات دار الذخائر، قم، الطبعة الثانيه، ١٤١١ ق.
٢٧. كيهان انديشه، العدد ٢٩ (بالفارسيه).
٢٨. مجمع الفائده و البرهان، المحقق الأردبيلي، جامعه المدرّسين قم، ١٤١١ ق.
٢٩. مجموعه آثار الاستاذ الشهيد العلامة مرتضى المطهري رحمه الله، انتشارات صدرا.
٣٠. المختصر النافع، المحقق الحلّي، مؤسسه المطبوعات الدينيه، ١٣٧٦ ش.
٣١. المدخل الفقهي العام، محمد مصطفى الزرقاء، مطبعه طربين، دمشق، ١٩٦٨.
٣٢. مرآه العقول، العلامة محمد باقر المجلسي، دار الكتب الإسلاميه، طهران، الطبعة الأولى ١٣٦٦ ش.
٣٣. مستدرک الوسائل، الميرزا حسين النوري الطبرسي، مؤسسه آل البيت، قم، الطبعة الأولى ١٤٠٧ ق.
٣٤. المعجم الأوسط، سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق إبراهيم الحسيني، دارالحرمين.
٣٥. مفتاح الكرامه، العلامة السيد جواد العاملی، جماعه المدرّسين قم، الطبعة الأولى ١٤٢٤ ق.
٣٦. مصباح الفقاهه، آيه الله الخوئي، الوجداني، الطبعة الأولى ١٣٦٨ ش.
٣٧. الموافقات، الشاطبي، دارالكتب العلميه، بيروت.
٣٨. الموسوعه الفقهيه، وزاره الأوقاف والشؤون الإسلاميه، الكويت، الطبعة الاولى، ١٤١٦ ق.
٣٩. الميزان، مؤسسه تفسير القرآن، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسه الأعلمی، بيروت، الطبعة الثالثه، ١٣٩٤ ق.
٤٠. نهايه الحكمه، العلامة الطباطبائي، جماعه المدرّسين قم، الطبعة الحاديه عشره، ١٤١٥ ق.

٤١. وسائل الشيعه، الحرّ العاملي، المكتبه الإسلاميه، طهران، الطبعه الثالثه، ١٣٩٥ ق.

ص: ٢٧٦

ص: ٢٧٧

١١

القسم الحادى عشر: العلوم التى يتوقّف عليها الإجتهد

اشاره

الاجتهد فى اللغه

الاجتهد فى الاصطلاح

أقسام الاجتهد

المراد من الاجتهد فى عنوان البحث

لزوم تعلّم بعض العلوم كمقدمه للاجتهد

العلوم التى تعتبر مقدمه للاجتهد

ص: ٢٧٨

ص: ٢٧٩

العلوم التى يتوقّف عليها الإجتهد

مقدمه:

إنّ عمليه الاجتهد والاستنباط حالها حال العلوم الأخرى، تحتاج إلى مقدّمات ليتمكّن الفقيه من استنباط الفروع الفقهيّه بشكل صحيح ومنهجى، وقبل البحث فى هذه العلوم، نرى من الضرورى إلفات النظر إلى عدّه نقاط:

١. الاجتهد فى اللغه

٢. الاجتهد فى الاصطلاح

٣. أقسام الاجتهد

٤. المراد من الاجتهاد فى عنوان البحث

٥. لزوم تعلم بعض العلوم كمقدمه للاجتهاد

١. الاجتهاد فى اللغة

الاجتهاد فى اللغة من ماده «جَهْد» بفتح الجيم، أو من «جُهد» بضم الجيم؛ يقول الفيومى: «الجُهد بالضم فى الحجاز وبالفتح فى غيرها: الوسع والطاقة» (١) ويقول ابن فارس: «الجيم والهاء والداال، أصله المشقه ...

والجُهد الطاقه» (٢) ويقول ابن منظور: «الجُهد و الجُهد بمعنى الطاقه» وقد جاء فى هذا الكتاب أيضاً أنّ «جَهْد» بمعنى التعب والألم و «جُهد» بمعنى الطاقه والقدرة (٣).

ويقول الراغب الاصفهانى:

«الجُهد والجُهد الطاقه والمشقه»

، وأيضاً:

«الجُهد الطاقه»

و

«الجُهد الوسع»

وأخيراً قال: »

الاجتهاد أخذ النفس ببذل الطاقه وتحمل المشقه» (٤).

والحقيقه أنّ تحيّل المشقه والصعوبه من لوازم استخدام غايه القدره والطاقه، فالاجتهاد فى اللغة بمعنى الاستفاده من جميع كوامن القدره والطاقه، ولازمه الوقوع فى المشقه (٥).

وقد جاءت الآيه الشريفه: «لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ» (٦) إشاره لهذا المعنى أيضاً، أى أنّهم لا يجدون أكثر من طاقتهم. وجاء هذا المعنى فى «نهج البلاغه» أيضاً:

«ولا يؤدى حقه المجتهدون» (٧).

وهذه المفرده تستعمل أحياناً فى الموارد التى يحمل

١- المصباح المنير، مادّه «جهد».

٢- مقاييس اللغه، مادّه «جهد».

٣- لسان العرب، مادّه «جهد».

٤- المفردات، مادّه «جهد».

٥- أنوار الأصول، ج ٣، ص ٥٩٦.

٦- سورة التوبه، الآيه ٧٩.

٧- نهج البلاغه، الخطبه ١.

ص: ٢٨٠

فيها الإنسان أشياء ثقيله أو يرفعها.

ذلك لا يقال لمن تعلم ضروريات الدين أنه اجتهد ولكن يقال للفقير الذي يتحرك على مستوى حلّ تعقيدات المسائل الفقيه ويستنبط تفاصيل الأحكام الشرعيه، أنه مجتهد(١).

٢. الاجتهاد فى الاصطلاح

وقد ذكر علماء الأصول للاجتهاد معانى وتعريف مختلفه، نشير إلى جملة منها:

أ) استفراغ الوسع فى تحصيل الظنّ بالحكم الشرعى (وفى هذه الصوره يطلق عليه الاجتهاد أو المجتهد)(٢).

وهذا التعريف وإن ورد فى كلمات بعض علماء الإماميه(٣) ولكن أصله موجود فى كلمات غير الإماميه «أهل السنّه»(٤)، لأنّ أهل السنّه يرون أنّ الظنّ بالأحكام حجّه شرعيه بشكل مطلق، وأمّا ما هو معتبر لدى الإماميه فهى الظنون الخاصه التى قام الدليل الخاص على حجّيتها.

والإشكال الآخر على هذا التعريف هو أنه لا وجه لتقييده بتحصيل الظنّ بالحكم الشرعى، لأنّه فى صوره بذل الوسع والطاقيه فى تحصيل العلم بالحكم الشرعى، يصدق عليه أنه اجتهاد(٥).

ب)

«الاجتهاد هو استفراغ الوسع فى تحصيل الحجّه على الحكم الشرعى»(٦).

وأحد الإشكالات الوارده على هذا التعريف هو أنه لا يلزم فى تحقّق الاجتهاد بذل غايه السعى والقوّه فى مقام الفحص، بل إذا تحرك على مستوى الفحص والتحقيق بمقدار بحيث يئس من وجود دليل مخالف أو وجود المخصّص أو المقيّد، فيكفى ذلك للأخذ بظاهر الدليل الأول، ولا حاجه لبذل كلّ طاقيه فى مقام الفحص والتحقيق(٧)، إلّا أن يكون المراد من استفراغ الوسع هو الفحص بالمقدار المتعارف.

ج) التعريف الوارد في «التنقيح»، وهو عبارته عن «تحصيل الحجّ على الحكم الشرعي»^(٨).

وهذا التعريف وإن كان أفضل وأكمل من التعاريف الأخرى، ولكنّ الإشكال الذي يرد عليه هو أنّه شامل لعمل المقلّد أيضاً لأنّ المقلّد يحصّل الحجّ على الحكم الشرعيّ من خلال قول المجتهد، غايه الأمر بطريق الدليل الإجمالي.

د) التعريف المقبول لدى مشهور علماء الاصول ولا يرد عليه الإشكالات السابقة حيث قالوا:

«الإجتهد هو استخراج الحكم الشرعيّ الفرعيّ أو الحجّ عليه من أدلّتها التفصيليه»^(٩).

٣. أقسام الاجتهاد

إشارة

قسّم الاجتهاد إلى عدّة أقسام، وليس غرضنا في هذا المقام بيان جميع الأقسام، بل الغرض بيان مفهوم الاجتهاد في عنوان البحث، ولذلك نشير إلى جملة منها:

- ١- المستصفي، ج ٢، ص ٣٥٠؛ الإحكام في أصول الأحكام، ج ٤، ص ٣٩٦؛ الأصول العامه للفقّه المقارن، ص ٥٦١؛ إرشاد الفحول، ص ٤١٧؛ المحصول للفخر الرازي، ج ٢، ص ٤٢٥.
 - ٢- كفايه الأصول، ج ٢، ص ٤٢٢؛ إرشاد الفحول، ص ٢٥٠؛ الإحكام في أصول الأحكام، ج ٤، ص ٣٩٦.
 - ٣- مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ٢٤٠.
 - ٤- شرح مختصر الحاجبي، ص ٤٦٠.
 - ٥- أنوار الاصول، ج ٣، ص ٥٩٧.
 - ٦- المصدر السابق، ص ٥٩٨.
 - ٧- المصدر السابق.
 - ٨- التنقيح في شرح العروه الوثقى، ج ١، ص ٢٢.
 - ٩- أنوار الأصول، ج ٣، ص ٥٩٩.
- ص: ٢٨١

الأول: الاجتهاد المطلق والتمجزيّ ء

ألف)

الاجتهاد المطلق

هو أن يملك الإنسان قدره والملكه التي يمكنه بواسطتها استنباط واستخراج الأحكام الفعلية (تكاليفه وتكاليف مقلّده العمليه)

من الأمارات المعتبره أو الأصول العمليه المعتبره، ويمكنه استخراج جميع الأحكام النظرية والعملية من منابعها.

وبعبارة أخرى، أن تكون لديه القدره على الاجتهاد فى جميع أبواب الفقه من كتاب الطهاره إلى كتاب الديات، ويمكنه استنباط واستخراج حكم أى مسأله من هذه المسائل، وتسمى مثل هذه القدره والملكه

ب «الاجتهاد المطلق»

ويسمى من يملك هذه الملكه

ب «المجتهد المطلق».

(ب)

الاجتهاد المتجزى ء

: عباره عن امتلاك الإنسان القدره والملكه على استنباط بعض الأحكام الشرعيه من منابعها (مثلاً يجتهد فى باب الطهاره أو فى جميع العبادات) ولكنّه لا يملك مثل هذه القدره فى سائر أبواب الفقه، ومثل هذا الفقيه يطلق عليه

ب «المجتهد المتجزى ء» (١).

الثانى: الاجتهاد العامّ والخاصّ

ألف)

الاجتهاد الخاصّ

، ويعنى إعمال الفقيه لرأيه ونظره فى موارد فقدان النصّ، فلو أنّ الفقيه وجد الحكم الشرعىّ بطريقه الاستنباط من الدليل القرآنىّ أو من السنّه الشريفه، فإنّه يعمل به، وإلّا فيأخذ برأيه الشخصىّ ويحقق فى المصالح والمفاسد والمرجّحات فيها ويفتى على هذا الأساس. وهذا النوع من الاجتهاد مرفوض لدى علماء الإماميه، والقائلون به هم علماء أهل السنّه فقط (٢).

(ب)

الاجتهاد العام

، وهو المعنى المعروف الذى ذكر آنفاً، أى القدره على الاستنباط فى جميع الأحكام الفقيهيه واستخراجها من أدلتها التفصيليه (٣).

٤. المراد من الاجتهاد فى عنوان البحث

والمراد من الاجتهاد مورد البحث تبين العلوم التي تعتبر مقدّمة للاجتهاد، هو الاجتهاد المطلق بالمفهوم العام لا- الاجتهاد المتجزى ء ولا الاجتهاد الخاص بمعنى الإستفاده من الرأى والقياس والاستحسان وما إلى ذلك فى موارد فقدان النصّ.

٥. لزوم تعلّم بعض العلوم كمقدّمة للاجتهاد

إنّ تعلّم أى فرع من الفروع العلميه كالطبّ، والرياضيات، والكيمياء وغيرها، بحيث يملك الإنسان درجه التخصّص فى ذلك العلم، بحاجه إلى سلسله من العلوم المقدّماتيه والتي لا- يصل طالب العلم إلى مرتبه التخصّص بدونها، مثلاً إذا أراد الشخص الاستمرار فى دراسته الجامعيه والحصول على مراتب عليا فى التحصيل العلمى فى الطبّ والرياضيات أو غيرها، فلا بدّ أن يكون له إلمام بمقدّمات هذه العلوم فى مرحله سابقه.

والاجتهاد المطلق بالمفهوم العام أيضاً غير مستثنى من هذه القاعده، أى أنّ الاجتهاد بدوره يمثّل مرحله تخصّصيه وخبرويّه، والمجتهد بوصوله إلى هذه

١- شرح كفايه الأصول، ج ٥، ص ٣٦١ و ٣٦٢؛ إرشاد الفحول، ص ٤٢٤؛ المستصفى، ج ٢، ص ٣٠٥؛ الإحكام فى أصول الأحكام، ج ٤، ص ٣٩٧ و ٣٩٨؛ قوانين الأصول، ج ٢، ص ٣٤٢؛ مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ٢٤٣؛ مصباح الأصول، ج ٣، ص ٤٤١.

٢- ورد حول هذا النوع من الاجتهاد فى بحث «منابع الاستنباط فى نظر فقهاء الإسلام» وبحث «منابع مورد الاختلاف فى الاستنباط».

٣- دروس فى علم الأصول، الحلقة الاولى ص ٥٤-٥٨.

ص: ٢٨٢

المرحله، يمكنه استنباط الأحكام الشرعيه الفرعيه من أدلّتها التفصيليه، ولذلك إذا أراد الشخص مواصله دراساته العلميه للوصول إلى هذه المرحله التخصّصيه فلا بدّ أن يكون له إلمام بمجموعه من العلوم التي تمثّل مقدّمه للاجتهاد(١).

وربّما يكون الإنسان- كما سنشير إليه- عالماً ببعض العلوم بشكل فطرى، كما أنّ بعض العلماء يدّعون مثل هذه الحاله لعلم المنطق. وقد ورد فى كتاب «التنقيح» الاعتراف بهذه الحقيقه، وخلاصه قوله هو أنّ ما نريده من علم المنطق،

حجّيه الشكل الأوّل وشروطه

التي تتمثّل فى كون

الكبرى كليّه والصغرى موجبه،

وهذا المعنى واضح لجميع الناس، كأن يقال: هذه نار وكلّ نار محرقة، إذن هذه النار محرقة(٢).

ولكنّ الحقيقه هي أنّ الإنسان إذا كان يعلم ببعض القواعد المنطقيه المهمه بشكل طبيعيّ وفطريّ، فذلك لا يعني أنّه لا يحتاج في عمله الاجتهاد إلى علم المنطق، بل بمعنى أنّ تحصيل هذا العلم غير لازم.

٦. العلوم التي تعتبر مقدّمه للاجتهاد

اشاره

إنّ العلوم الممهده للاجتهاد، وفي نظر المشهور من علماء الإسلام،

أربعة عشر علماً،

ويمكن إدراجها جميعاً في ثلاث طوائف أو مجموعات:

علوم الأدبيات العربيه

، العلوم العقليه، العلوم النقليه.

(أ) أدبيات اللغة العربيه

اشاره

وهذه العلوم بمجموعها على أربعة أقسام:

١. العلم بلغه العرب

إنّ العلم باللغه العربيه التي تبيّن معاني المفردات وتفسر موادّ الألفاظ، هو أحد العلوم المقدميه للاجتهاد والاستنباط، ومعرفه اللغه العربيه لغرض الاستنباط واستخراج الأحكام الشرعيه الفرعيه من منابعها الأصليه يمثّل ضروره في حركه العلوم الدينيه (٣)؛ لأنّ أهمّ منابع استنباط الأحكام الشرعيه، أي الكتاب والسنة، وردت باللغه العربيه. إذن فلا بدّ للفقيه أن يعلم بمعاني المفردات العربيه لكي يمكنه فهم مراد ومقصود المتكلم من عبارات الكتاب والسنة، ولا- يختلف الحال في أن تكون معرفته هذه باللغه العربيه من طريق الاجتهاد في اللغة أو من خلال مراجعته لأقوال العلماء والمختصين في هذا الفنّ (٤).

مثلاً يقول القرآن الكريم: «فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً» (٥)؛ فإذا لم يكن معنى كلمه «الصعيد» معروفاً للفقيه وهل أنّ المراد منه مثلاً

مطلق وجه الأرض

أم خصوص

، فإنه لا يتمكّن من الإفتاء بشكل صريح بجواز التيمّم على مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب. بمعنى أنّه في المرحلة الأولى يجب أن يفهم معنى كلمه

«الصعيد»

إمّا بطريق الاجتهاد أو بمراجعه آراء علماء اللغه لیتمکن من الإفتاء بجواز التيمّم على أحد هذين الموردین.

وهكذا الحال بالنسبه لكلمه «الغنيمه» التي قرّرها القرآن الكريم (٤) في موضوع الخمس، فهل يراد منها

- ١- أنوار الاصول، ج ٣، ص ٦٢١؛ قوانين الأصول، ج ٢، ص ٣٩٢؛ إرشاد الفحول، ص ٤١٨؛ البحر المحيط، ج ٦، ص ١٩٩؛ المحصول (الفخر الرازي)، ج ٢، ص ٤٣٣؛ مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ٢٤١.
- ٢- التنقيح في شرح العروه الوثقى، ج ١، ص ٢٥.
- ٣- انظر المصادر المذكوره في الصفحات السابقه.
- ٤- وعليه فإنّ رأى اللغوى في تفسير وتبيين معانى الألفاظ حجّه على الآخرين، كما ورد بحثه في علم الأصول.
- ٥- سورة المائده، الآية ٦.
- ٦- «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ...» سورة الأنفال، الآية ٤١.

ص: ٢٨٣

الغنائم الحربيه فقط، أم كلّ منفعه وربح يحصل عليه الإنسان؟ أو مثال »

الجمره

« في مناسك الحجّ، فهل تعنى «محلّ اجتماع الحصى» أم «العمود الحجرى الخاصّ».

٢. علم الصرف

إنّ علم الصرف هو العلم الذى يمنح الإنسان عند معرفته، القدره على تغيير الكلمه بأشكال مختلفه ليحصل من ذلك على معانٍ مختلفه، مثلاً كلمه «علم» فإنه يمكن تبديلها من خلال القواعد الصرفيه إلى صور عديده من قبيل «عَلِمَ» و «يَعْلَمُ» و «اعْلَمَ» وغير ذلك، وبالتالي يستفيد منها فى معانٍ مختلفه، وعليه فإنّ فائده علم الصرف، معرفه الكلمات من زاويه الهيئه والصيغه، يعنى أنّ الإنسان عند معرفته بتفاصيل هذا العلم يمكنه تشخيص أنّ هذه الصيغه مثلاً وارده على سبيل النفي أو الجحد أو اسم فاعل، أو اسم زمان ومكان أو اسم آله ...

ليكون بإمكانه التوصل إلى مراد المتكلم.

ويتضح من ذلك أنّ علم الصرف ضروري لفهم ألفاظ القرآن والسنة وتحصيل ظهور ومراد المتكلم.

وبالطبع فإنّ المقدار اللازم الذي يحتاج إليه الاجتهاد المطلق بمفهومه العام من هذا العلم هو أن يتمكن الشخص من إحداث هذه التغييرات المختلفه في الكلمه الواحده وتشخيصها على أساس القواعد الصرفيه، وقد صرح جماعه كثيره من علماء الإسلام بتوقف الاجتهاد على معرفه علم الصرف (١).

٣. علم النحو

إنّ علم النحو هو العلم الذي يتمكن الإنسان بواسطته من معرفه أحوال أواخر الكلمات الثلاث (الاسم، الفعل، والحرف) من حيث كونها معربه أو مبيته وكيفيه إعرابها وتركيب بعضها مع البعض الآخر، وبما أنّ الكلمه الواحده أحياناً تكون قابله لاستخلاص عدّه معانٍ مختلفه حتّى في حاله واحد، مثلما إذا كانت منصوبه فيحتمل أن تكون مفعولاً أو تمييزاً أو حالاً، وإذا كانت مرفوعه فلعلّها فاعل أو نائب فاعل، وكلّ واحد من هذه الاحتمالات مؤثر في صياغه المعنى، وبالتالي يؤثر كذلك في عمليه الاستنباط والاجتهاد، ومن هنا فإنّ عمليه تحصيل علم النحو ضروري لتحقيق ملكه الاجتهاد في الإنسان.

مثلاً بالنسبه لمسأله المسح في الوضوء فيما يتصل بقوله تعالى: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» (٢) فهناك اختلاف بين الإماميه وأكثر أهل السنه في وجوب المسح أو غسل القدم، وذلك يعود إلى أنّ

أرجلكم

« هل هي عطف على »

برؤوسكم

«، أو على »

أيديكم

«؟ وبالطبع فإنّ معرفه الحقّ في هذه المسأله يبتنى على معرفه الدقيقه بالقواعد النحويه.

إنّ توقّف الاستنباط من الكتاب والسنة الصادرين باللغه العريبه على معرفه القواعد النحويه إلى درجه من الوضوح بحيث إنّ كلّ من بحث العلوم المرحليه للاجتهاد تعرّض إلى هذه المسأله أيضاً (٣).

علم الأصول، ص ٢٤٣. المحصول، ج ٢، ص ٤٣٥؛ ارشاد الفحول، ص ٤٢٠؛ البحر المحييط، ج ٦، ص ٢٠٢؛ الاجتهاد في الشريعة الإسلاميه، ص ٢٥.

٢- سورة المائدة، الآية ٦.

٣- أنوار الأصول، ج ٣، ص ٦٢١؛ المحصول في علم أصول الفقه للفخر الرازي، ج ٢، ص ٤٣٣؛ المستصفى من علم الأصول، ج ٢، ص ٣٥١؛ مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ٢٤٣.

ص: ٢٨٤

٤. علم البلاغه (المعاني والبيان والبديع)

ويعتبر علم البلاغه من العلوم اللانزمه معرفتها في استنباط الأحكام الفقيهيه(١)، يقول العلامة الوحيد البهبهاني في «الفوائد الحائريه»: إنَّ السَّيِّدَ المرتضى، الشهيد الثاني والشيخ أحمد بن متَّوجَّح البحراني، يرون علم المعاني والبيان من شرائط الاجتهاد، بل إنَّ الشيخ أحمد والشهيد الثاني ذهبا إلى أنَّ علم البديع أيضاً من شرائط الاجتهاد(٢).

وقد استدللَّ هؤلاء بأنَّ أحد المرحَّجات في باب التعارض بين الخبرين، هو البلاغه والفصاحه في الخبر بمعنى أنَّه إذا كان الخبران المتعارضان متساويين من جميع الجهات، فإنَّ الخبر الأبلغ والأفصح يكون هو المقدم، وبديهي أنَّ معرفه هذا الأمر تتوقَّف على المعرفه بعلم المعاني والبيان والبديع.

وفي مقابل هذه الطائفه ذهب البعض إلى أنَّ الفصاحه والبلاغه ليستا من مرَّجات باب التعارض، لأنَّ كلمات المعصومين عليهم السلام تختلف في الفصاحه والبلاغه، فأحياناً تكون الروايه وارده في مقام الوعظ والخطابه، وأحياناً أخرى في مقام بيان الأحكام الفرعيه والمسائل العمليه التي تلقى للناس بلسان العرف وباللغه السائده.

وفي الفرض الأوَّل، فإنَّ المعصومين عليهم السلام يستخدمون قواعد البلاغه والفصاحه في كلماتهم وخطاباتهم من قبيل خطب «نهج البلاغه» وأدعيه «الصحيحه السجَّديه» وأمثال ذلك.

وأما في الفرض الثاني وهو مقام بيان الأحكام الفرعيه والعمليه، فإنَّ كلماتهم تلقى للناس بشكل عادي وبدون الالتزام برعايه قواعد البلاغه والفصاحه.

وهذا المطلب من قبيل النسبه بين الآيات القرآنيه والأحاديث القدسيه، ففي الآيات القرآنيه نلاحظ مراعايه قواعد البلاغه والفصاحه في مراتب عليا حتَّى أنَّها وردت في مقام التحدِّي أيضاً، ولكنَّ الأحاديث القدسيه ليست على هذا الشكل، مع أنَّ كليهما يمثلان كلام الله تعالى.

ومن الجدير بالذكر أنَّ بعض مباحث المعاني والبيان، مثل تقديم ما حقَّه التأخير (مثل المفعول) الذي يفيد الحصر، وأبواب المجاز والحقيقه والكنايه والاستعاره، لها تأثير كامل في فهم المقصود من الآيات والروايات وفهم الأحكام من الأدله اللفظيه،

ولكنّ مثل هذه البحوث تبحث عادة في علم الأصول. وعليه فلا يحتاج المجتهد إلى دراسته وتحصيل علم البلاغه بشكل مستقلّ (٣).

والحقيقه أنّ هذه العلوم - كما تقدّمت الإشارة إليه - تملك بحوثاً وأبواباً مختلفه، فبعضها مؤثّر في أصل عمليه الاجتهاد مثل مباحث القصر ومباحث الإنشاء والخبر في المعاني، والمباحث المتعلّقه بالحقيقه والمجاز وأقسام الدلالات والكنايه وأقسام التشبيه في علم البيان.

ومع أنّه من الممكن أن يبحث المجتهد في علم الأصول ذلك المقدار اللازم للاجتهاد من علوم البلاغه، ولكنّ هذه المسأله لا تتنافى مع أصل توقّف الاجتهاد على هذه العلوم.

١- الفوائد الحائريه، ص ٣٤١؛ الأصول العامه للفقّه المقارن، ص ٥٧٤؛ الاجتهاد في الشريعه الإسلاميه، ص ٢٥.

٢- الفوائد الحائريه، ص ٣٤١ و ٣٤٢.

٣- أنوار الاصول، ج ٣، ص ٦٢٧ و ٦٢٨.

ص: ٢٨٥

وعلى هذا الأساس فقد ذكر بعض العلماء في تقريره لهذا الموضوع:

«إنّ تعلّم قواعد اللغه العربيه من قبيل الصرف والنحو والبلاغه، واجب، وإلّا لا يمكن فهم كتاب الله وسنّه رسوله» (١).

وقال البعض الآخر: «إنّ المجتهد إنّما يكون قادراً على معرفه المعاني وخواصّ تراكيب القرآن ولطائف الامتيازات والآيات القرآنيه فيما إذا كان عالماً بالنحو والصرف والمعاني والبيان، بحيث يكون في هذه العلوم صاحب ملكه، وفي هذه الصوره يمكنه استخراج الأحكام بشكل صحيح» (٢). وورد نظير هذا المطلب في كتاب «الأصول العامه للفقّه المقارن» أيضاً (٣).

ب) العلوم العقليه

إشاره

والمراد من العلوم العقليه هنا، علم المنطق، والفلسفه والكلام، ومن أجل بيان ضروره تعلّم هذه العلوم كمقدّمه للاجتهاد، نبحت كلّ واحد منها بشكل مستقلّ:

١. علم المنطق

علم المنطق عبارته عن: مجموعه من قوانين تعصم مراعاتها ذهن الإنسان من الخطأ في التفكير والاستدلال (٤).

وبما أنّ الاستنباط واستخراج الأحكام الشرعيّة من مصادرها وما أخذها الأصليه بحاجه إلى عمليه استدلال وإقامه البرهان، فإنّ الاستدلال الصحيح وإثبات المطلوب بالبرهان القاطع بحيث يكون منزهاً من المغالطه والاشتباه، لا يتحقّق إلّا من خلال معرفه القواعد المنطقيه واستخدامها في عمليته الاستدلال.

وهذه القواعد من قبيل: «أنواع القياس» و «الأشكال الأربعة»، «الموضوع»، «المحمول»، «العكس»، «النقيض» وغير ذلك.

وعلى هذا، فإنّ لزوم تحصيل هذا العلم كمقدّمه لتحصيل علم الاجتهاد أمر ضروريّ، وقد أذعن لهذه الحقيقه جماعه من علماء الإسلام (٥) ولكنّ بعض العلماء يشكّكون في ضروره تعلّم المنطق كمقدّمه للاجتهاد ويرون أنّ المقدار اللازم من علم المنطق في عمليه الاجتهاد والاستدلال موجود لدى الإنسان بشكل فطريّ، لأنّ أهم مسائل المنطق التي يحتاج إليها الإنسان في مقام الاستدلال والبرهان هي الأشكال الأربعة المعروفه بالقياس، وأكثر الاستدلالات تعود إلى الشكل الأوّل من الأشكال الأربعة، والشكل الأوّل في وصوله إلى النتيجة وإثبات المطلوب يعتبر بديهياً، ولذلك لا حاجه لتعلّم المنطق بعنوانه مقدّمه للاجتهاد في الفقه واستنباط الأحكام الشرعيه والفرعيه.

ولكن بالرغم من أنّ بعض مسائل المنطق من قبيل «عكس المستوى» و «عكس النقيض» وأمثالها قلّمًا يحتاج إليها الإنسان في مقام الاستدلال، ولكن لا يمكن إنكار ضروره الإحاطه بالأقسام الأخرى، مثل:

«النسب الأربعة

» و «

الكليات الخمسه

» و «

الشروط المعتمده في التناقض

« حيث يتمكّن الفقيه بواسطتها من

١- الوجيز في أصول التشريع الإسلامى، ص ٤٩٩ و ٥٠٠.

٢- إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، ص ٤٢٠.

٣- الأصول العامه للفقه المقارن، ص ٥٧٤.

٤- المنطق، ج ١، ص ١١.

٥- مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ٢٤٣؛ المحصول في علم أصول الفقه للفخر الرازى، ج ٢، ص ٤٣٥؛ المستصفى من علم الأصول، ج ٢، ص ٣٥١؛ البحر المحيط في أصول الفقه، ج ٦، ص ٢٠١؛ الروضه البهيه في شرح اللمعه الدمشقيّه، ج ٣، ص ٦٣؛ حاشيه كفايه الأصول للمحقّق المشكيني، ج ٢، ص ٤٣٠.

تحقيق الاستدلال والبرهنه بشكل أفضل وأيسر، وإن كانت بشكل إذا لم يعلم بها الإنسان فإنه لا يعيقه ذلك من الوصول إلى المرتبه الساميه للاجتهد(١).

وفى نظرنا أن البيان المذكور لا- ينفى أصل توقّف الاجتهاد على معرفه علم المنطق، غايه الأمر أن البعض يرى عدم لزوم تعلّم علم المنطق، لأنه موجود فى طبيعه الإنسان بالفطره، وإن كان هذا الكلام بدوره قابل للمناقشه، لأنّ الذهن البشرى أحياناً وبسبب ارتباطه بالمؤثرات الخارجيه يتلى بانحراف الذوق والاعوجاج فى السليقه، وبالتالي يتحرّك فى وادى المغالطه والاشتباه، ومن أجل نجاته من التورّط فى الخطأ والمغالطه وتشخيص المغالطه فى البراهين، لابدّ من الاستعانه بعلم المنطق ليتمكّن الإنسان فى النهايه من اجتناب هذه المغالطات فى مقام الاستنباط والاستدلال.

ومن مجموع ما تقدّم يتبيّن:

أولاً، إنّ الإطّلاع على علم المنطق يعتبر مقدّمه لعملية الاجتهاد فى استنباط الأحكام الشرعيه،

ثانياً، إنّ قسماً مهمّاً من علم المنطق معلوم لدى الإنسان بشكل فطرى.

ثالثاً، إنّ بعض أقسام علم المنطق يمكنها تسهيل عمليه الاستنباط للمجتهد وإن كانت غير ضروريه.

رابعاً، ربّما يتلى الإنسان أحياناً بانحراف فى القسم الفطرى للمنطق فى واقعه ويتكفّل علم المنطق الحيلوله دون ذلك.

٢. علم الفلسفه

الفلسفه عباره عن مجموعه مسائل تبحث عن الأحكام الكليه للوجود، بدون أن تلاحظ الخصوصيات الطبيعيه أو الرياضيه فيها(٢).

وأحد خصائص علم الأصول فى العصر الحاضر هو الاستفاده فى مجال بحوثه من القواعد الفلسفيه لتبيين أو إثبات القواعد الأصوليه، بحيث إنّ بعض مباحث الأصول تجلّى فيها الاستيحاء والاستمداد من القواعد الفلسفيه بوضوح.

أمّا هل يمكن أن تكون الفلسفه من العلوم التى تعتبر مقدّمه للاجتهد؟ هناك آراء مختلفه، فبعض يرون أن ذهن الفقيه يجب أن يكون منزهاً عن المباحث الفلسفيه لضمان سلامه عمليه الاجتهاد، كما يقول المرحوم الملام النراقى:

«قيل يشترط أن لا يكون مستأنساً بطريق الحكمه والرياضى ونحوهما»(٣).

وذهب جمع آخر إلى أن الاجتهاد لا- يحتاج إلى معرفه الفلسفه، ولكن معرفتها لا تخلّ بعملية الاجتهاد بل ربّما تؤثر إيجابياً فى

فهم وتعميق عملية الاستدلال (٤).

ويرى بعض آخر أنّ الاجتهاد العقلي يتوقف على معرفه القواعد الفلسفيه والمنطقيه (٥).

وفى هذا البين سلك جماعه من العلماء طريقاً وسطاً وذكروا طريقه مناسبه للاستفاده من القواعد الفلسفيه فى هذا الشأن، فالعلماء الطبائى رحمه الله ابتكر مسأله عدم الخلط بين القضايا الحقيقيه والقضايا الاعتباريه وفصل بينهما (٦)، وكذلك الإمام الخمينى رحمه الله، من جمله السالكين

١- أنوار الأصول، ج ٣، ص ٦٢٦.

٢- دروس الفلسفه، ص ٢.

٣- مناهج الأحكام والاصول، ص ٢٦٩ (مقتبس من مجموعه مقالات مؤتمر الفاضلين التراقيين، ج ١، ص ٩٥ و ٩٦).

٤- أنوار الأصول، ج ٣، ص ٦٢٧.

٥- الأصول العامه للفقه المقارن، ص ٥٧١.

٦- حاشيه الكفايه للعلماء الطبائى، ج ١، ص ١٠٧.

ص: ٢٨٧

فى هذا الطريق الوسط (١).

ولا شكّ فى أنّ خلط المسائل الفلسفيه التى تبحث عن «الحقائق» بالقواعد الأصوليه التى تبحث عن «الأمر الاعتباريه» يثير فى كثير من الموارد مشاكل وتعقيدات مهمه، نستعرض على سبيل المثال الموارد التاليه:

١. إنّ أحد القواعد الفلسفيه التى يستفاد منها فى الاصول، قاعده:

«التضادّ بين الأحكام الشرعيه».

توضيح ذلك

: إنّ بعض علماء الأصول ذهبوا إلى أنّ الأحكام الشرعيه هى أمور وجوديه ومتضاده مع بعضها، وعلى هذا الأساس قالوا:

لا يجوز اجتماع الأمر والنهى

فى مورد واحد، وكذلك فإنّ الوجوب والحرمة، وهما حكمان مستفادان من الأمر والنهى، متضادان.

وبما أنّه قد ثبت فى المنطق والفلسفه أنّ اجتماع الضدين فى موضوع واحد ممتنع، إذن فاجتماع الأمر والنهى على موضوع واحد ممتنع أيضاً.

ولكن الحقّ أنّ الأحكام الشرعيّة أمور اعتبارية، والنسبه المذكوره إنّما تجرى فقط في الأمور الحقيقيه والتكوينيّه، والقواعد الفلسفيه إنّما تجرى في الأمور التكوينيّه لا في القضايا الاعتباريه(٢).

٢. ومن الموارد الأصوليه التي تستوحى من القواعد الفلسفيه، هي أنّ بعض العلماء ذهبوا إلى أنّ العلاقه بين «الموضوع» و «الحكم» هي من قبيل العلاقه بين «العرض» و «المعروض». أي قالوا:

إنّ الحكم

بمنزله

العرض

و

الموضوع

بمنزله

المعروض

، وبالتالي فإنّ

١- الرسائل للإمام الخميني، ج ١، ص ١١٥-١١٧.

٢- أنوار الاصول، ج ٣، ص ٦٢٧.

ص: ٢٨٨

أحكام العرض والمعروض تجرى في هذا المورد أيضاً(١).

كما ذهب آخرون إلى أنّ العلاقه بينهما من قبيل العلاقه بين العله والمعلول، بمعنى أنّ الموضوع بمنزله العله، والحكم بمنزله المعلول، وبالتالي تجرى أحكام العله والمعلول المختصّه بالأمور الحقيقيه والتكوينيّه، في مورد الحكم والموضوع. وهذا المورد يواجه الإشكال السابق أيضاً(٢).

٣. قاعده

«الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد»

وكما هو معلوم فإنّ هذه القاعده فلسفيه وتتعلّق بالواحد البسيط والحقيقي، ولا ترتبط بالمسائل والأمور الاعتباريه، ولكن مع هذا

فإنّ بعض علماء الأصول تمسّكوا بهذه القاعده لإثبات بعض القواعد والمسائل الأصوليه التي تدخل في دائره الاعتبارات.

مثلاً، هل يجب أن يكون لكلّ علم موضوع واحد أم لا؟ ذهب البعض إلى لزوم ذلك، واستدلّوا بأنّ لكلّ عمل غرض واحد، والغرض الواحد يجب أن يصدر من موضوع واحد، وذلك بدليل قاعده «الواحد...».

وطبقاً لهذه القاعده فإنّه لا بدّ أن يكون هناك قدر جامع بين جميع موضوعات ومسائل العلم الواحد، وهذا القدر المشترك يمثّل موضوع ذلك العلم، فإن لم يكن هناك قدر جامع، فيلزم منه أنّ «الواحد» يصدر من «الكثير» (٣).

في حين أنّ هذه القاعده، كما تقدّمت الإشارة إليها، ترتبط بالأمر التكويني والحقيقي ولا علاقه لها بالأمر الاعتباري. ومعلوم أنّ جمع سلسله من المسائل تحت عنوان «علم واحد» هو عمل اعتباري.

النتيجه: أنّ القواعد الفلسفيه المذكوره وقواعد أخرى في الفلسفه امتزجت أخيراً بعلم الأصول، ولعلّه لهذا السبب يجب على الفقيه والمجتهد، من أجل اجتناب الخلط بين البحوث الفلسفيه والبحوث الأصوليه وبالتالي إجراء أحكام الأمور التكوينييه في مورد الأمور الاعتباريه، أن يكون مطلعاً على مقدار من الفلسفه وقواعدها كيما يتمكن من اجتناب الوقوع في الخطأ المحتمل والخلط بين بحوث العلمين (٤).

وبعبارة أخرى، إنّ تعلّم الفلسفه ليس ضرورياً على أساس كونه مقدّمه للاستنباط والاجتهاد، ولكن من أجل التفكيك بين البحوث واجتناب الخلط بين الأمور التكوينييه والأمر الاعتباري التي وقع فيها الأصوليون في الآونه الأخيره.

٣. علم الكلام

علم الكلام هو العلم الذي يبحث في دائره المعارف والأصول الاعتقاديّه، أي الأمور التي يكون الهدف منها معرفه العقيدّه والإيمان الذي يتّصل بأمر القلب والفكر، من قبيل مسائل المبدأ والمعاد، النبوه، الوحي، الملائكه، الإمامه وغير ذلك.

السؤال إذن: هل أنّ علم الكلام من جمله العلوم التي يتوقّف عليها الاجتهاد؟ هناك قولان في هذه المسأله:

القول الأول. إنّ علم الكلام مؤثّر في عمليه الاستنباط والاجتهاد الفقهيّ، ولذلك فمن الضروري الإمام به والتعرّف على مسائله، وقد استدلّوا لإثبات هذا المطلب بأدلّه مختلفه، نشير هنا إلى جمله منها:

ألف) إنّ إثبات حجّيه كلام وفعل وتقرير المعصوم عليه السلام متوقّف على إثبات النبوه والإمامه والعصمه لهؤلاء المعصومين في مرتبه سابقه، أي يجب في البدايه إثبات عصمه النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّه عليهم السلام حتى يكون بإمكاننا إثبات حجّيه فعلهم وقولهم وتقريرهم. كما أنّ إثبات حجّيه ظواهر القرآن تبتنى على أساس حقّانيه أصل الكتاب، وإثبات أنّ القرآن كلام الله لا كلام المخلوق، ومعلوم أنّ محلّ البحث في هذه الأمور يندرج في علم الكلام، ولذلك فمن الضروري التعرّف على هذا العلم وتعلّم مسائله (٥). وكما يقول المرحوم العلّامه النراقي:

«ودليل اشتراط الكلام، توقّف الاجتهاد على إثبات الصانع والنبى صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام ووجوب إطاعتهم وتعيين الإمام وصدق النبى صلى الله عليه وآله وعلى نفى القبيح عنه»(٤).

ب) وذهب بعض آخر فى الاستدلال على هذا الموضوع ولزوم تعلّم علم الكلام كمقدّمه للاجتهاد: إنّ وظيفة المجتهد هى البحث والتحقيق فى كفيته التكليف، وهذا المعنى متفرّع على معرفه أصل التكليف والمكلف (الشارع المقدس) وعليه فإنّ معرفه ما يكون إثباته متوقّف عليه يعدّ ضرورياً.

بمعنى أنّ إثبات حدوث العالم وحاجه الحادث إلى محدث وصانع، ثمّ إثبات أنّ هذا الصانع العالم منزّه عن الأوصاف السلبيه ومتّصف بجميع الأوصاف الكماليه والجماليه، وإثبات أنّ الله تعالى قد بعث الأنبياء ومنحهم المعجزات لإثبات صدقهم وصحّه دعواهم، وجميع هذه الأمور، وإن كانت بصوره إجماليه، يجب إثباتها بالدليل، والاستدلال على هذه البحوث يدخل فى دائره علم

١- المصدر السابق.

٢- المصدر السابق.

٣- المحصول فى علم الأصول لآيه الله جعفر السبحانى، ج ١، ص ٢٥.

٤- أنوار الأصول، ج ٣، ص ٦٢٧.

٥- المصدر السابق، ص ٦٢٢.

٦- مقتبس من مجموعه مقالات مؤتمر الفاضلين التراقيين، ص ٧٨.

ص: ٢٨٩

الكلام (١). وهذا الدليل بدوره يعود فى الواقع إلى الدليل السابق.

مضافاً إلى أنّ جماعه أخرى من علماء الإسلام ذهبوا إلى ضروره تعلّم علم الكلام لتحصيل ملكه الاجتهاد أيضاً(٢).

القول الثانى: إنّ علم الكلام لا يعتبر من مقدّمات الاجتهاد، وقد ذهب إلى ذلك بعض علماء المذاهب الإسلاميه وأشاروا إلى هذه النقطة فى كلامهم، مثلاً:

يقول الغزالي فى كتابه «المستصفى»:

«فأما الكلام وتفاريح الفقه فلا حاجه إليهما»(٣)

أى فى الاجتهاد.

ويقول الفخر الرازى:

«أما الكلام فغير معتبر لأننا لو فرضنا إنساناً جازماً بالإسلام تقليداً لأمكنه الاستدلال بالدلائل الشرعية على الأحكام» (٤).

ويقول الشيخ زين الدين بن عليّ، المعروف بالشهيد الثاني في كتابه «الروضه البهيه في شرح اللمعه دمشقيه»:

«صرّح جماعه من المحققين بأنّ الكلام ليس شرطاً في التفقه، فإنّ ما يتوقّف عليه منه مشترك بين سائر المكلفين» (٥).

في حين أنّ المرحوم ضياء الدين العراقي وآيه الله الخوئي في كلّ من «نهايه الأفكار» و «مصباح الأصول»، عندما بحثا مقدمات الاجتهاد، لم يشيرا إلى كون علم الكلام يمثّل مقدّمه للاجتهاد (٦).

ولكنّ الحقّ أنّ تعلّم علم الكلام أمر لازم وضروريّ لتحصيل الاجتهاد، لأنّ الأساس لبعض المسائل الأصوليه يقوم على جملة من القضايا العقائديه والكلاميه، مثلاً في مسأله أنّ الله تعالى حكيم والحكيم لا يصدر عنه فعل القبيح، إذن لا يمكن أن يكلف البشر فوق طاقتهم وقدرتهم، وهذه مسأله كلاميه تمثّل أساس وقاعده لبعض مسائل علم الأصول مثل حجيه الظواهر وعدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وتوضيح ذلك: إذا صدر خطاب من متكلّم حكيم كالله تبارك وتعالى وكان لهذا الخطاب ظهور معيّن، فهل يمكن أن يريد خلاف ظاهر كلامه بدون الإتيان بقريته على ذلك؟

والجواب بالنفي، لأنّ إرادته خلاف ظاهر الكلام بدون قرينه يعتبر لدى العقلاء عملاً قبيحاً، وبما أنّ الله تعالى حكيم ولا يمكن صدور عمل قبيح من الحكيم، إذن فلا يمكن أن يريد خلاف ظاهر كلامه بدون قرينه، والنتيجه أنّ ظاهر كلام الحكيم وخطابه حجّه على المخاطبين، وعلى هذا الأساس فإنّ بحث حجيه ظواهر الكلام، الذي هو بحث أصولي، يستخرج من قاعده كلاميه.

وبعبارة أخرى: وردت في علم الأصول هذه المسأله: هل يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة أم لا؟ ذهب البعض إلى امتناع ذلك، لأنّ هذا العمل يعتبر عملاً قبيحاً لدى العقلاء، والشارع الحكيم لا يرتكب فعل القبيح، ولذلك فإنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز، وعليه فإنّ كلّ ما يقتضيه ظاهر اللفظ، من الإطلاق أو العموم فهو حجّه.

ويتّضح من هذا البيان أنّ الكثير من الفتاوى الفقيهيه

- ١- قوانين الأصول، ج ٢، ص ٣٩٢.
- ٢- كنموذج، يمكن مراجعته هذه المصادر: الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٣٩٧؛ الفوائد الحائريه، ص ٣٣٦؛ مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ٢٤١.
- ٣- المستصفي، ج ٢، ص ٢٠٢.
- ٤- المحصول للفخر الرازي، ج ٢، ص ٤٣٥.
- ٥- الروضه البهيه في شرح اللمعه دمشقيه، ج ١، ص ٢٧٧.
- ٦- نهايه الأفكار، ج ٤، ص ٢٢٧؛ مصباح الأصول، ج ٣، ص ٤٤٣.

سواء من خلال العموم أو الإطلاق تستنبط من مسأله عقائديه، من قبيل «إنَّ اللهَ تعالى حكيم ولا يرتكب العمل القبيح».

يتبين ممَّا تقدّم آنفاً ومن مسائل أخرى أشرنا إليها فيما سبق أنه لا يمكن إنكار ضروره تعلّم علم الكلام كمقدمه لعملية الاجتهاد(١).

ج) العلوم النقلية (أو العقليه والنقلية)

إشاره

وهي العلوم التي وصلت إلينا عن طريق الوحي وكلمات المعصومين عليهم السلام أو التي تبحث حول هذا الموضوع، وهي عباره عن:

«التفسير، الحديث، الدرايه، الرجال، أصول الفقه (٢)،

الفقه، والعلم بالقواعد الفقهيّه».

١. علم التفسير

لا شكّ في أنّ من أحد أهم مصادر الاستنباط والاجتهاد، هو القرآن الكريم، والأكثرية الساحقه من علماء الإسلام يرون أنّ القرآن الكريم أحد مصادر الاجتهاد والاستنباط، ويعتقدون بحجّيته، ومن هذا المنطلق تكون المعرفه بالتفسير ضروريه لعملية الاستنباط والاجتهاد، ومن الطبيعي أنّ بعض البحوث القرآنيه من قبيل حجّيه ظواهر الكتاب وجواز تخصيص الكتاب بالسّنّه، تعتبر من مواضيع علم الأصول حيث تبحث في هذا العلم ولا ترتبط بعلم التفسير، ولكن هناك طائفه أخرى من البحوث القرآنيه من قبيل معرفه المحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، ومعرفه مفردات ومعاني الجمل القرآنيه، وبالأخصّ معرفه أسباب النزول والموارد التي نزلت في شأنها الآيات القرآنيه، وكذلك معرفه الآيات المتعلقة بالأحكام الشرعيه «آيات الأحكام» وغير ذلك ممّا لا تبحث في علم الأصول، بل ينبغي بحثها في دائره العلوم القرآنيه وعلم التفسير. ومن الواضح توقّف الاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعيه الفرعيه على الاطلاع على هذه البحوث القرآنيه، وقد صرّح بهذا الأمر المهمّ كثير من علماء الإسلام (٣)، يقول مؤلف كتاب «الاجتهاد الجماعي»:

«يشترط في المجتهد أن يكون عالماً بالقرآن الكريم ودقائق آيات الأحكام فيه، عامّها وخاصّيهها، ناسخها ومنسوخها، مطلقها ومقيدها، محكمها ومتشابهها وسائر ما يتعلّق بآيات الأحكام»(٤).

وجاء في كتاب «أنوار الأصول»:

«وأما علم التفسير ... فلا إشكال في دخله في استنباط الأحكام»(٥).

والمراد من هذا العلم، معرفه أدبيات وسياق الروايات، وشأن ورود الأحاديث والظروف الزمانيه

١- قوانين الأصول، ج ٢، ص ٣٩٢؛ الفوائد الحائريه، ص ٤٣٦.

٢- يتضمن أصول الفقه مباحث مختلفه، يستند بعضها إلى النقل، مثل: إثبات حجّيه الاستصحاب عن طريق الأخبار وإثبات حجّيه خبر الواحد عن طريق السنّه وإثبات حجّيه البراءه الشرعيه والاحتياط الشرعي وغير ذلك ويستند البعض الآخر إلى الأدلّه العقليه، مثل: مباحث «إجتماع الأمر والنهي في شىء واحد»، «الإجزاء» و....

٣- قوانين الأصول، ج ٢، ص ٣٩٧؛ الفوائد الحائريه، ص ٣٣٧؛ أنوارالأصول، ج ٣، ص ٦٢١؛ المحصول في علم أصول الفقه للفخر الرازى، ج ٢، ص ٤٣٣ و ٤٣٤. المستصفي، ج ٢، ص ٣٥١؛ الاجتهاد في الشريعه الإسلاميه، ص ٢٨.

٤- الاجتهاد الجماعى، ص ٣٧-٣٨.

٥- أنوار الأصول، ج ٣، ص ٦٢١.

ص: ٢٩١

والمكانيه لصدورها، وخصائص راوى الحديث ومعرفه الطائفه من الروايات والأحاديث المتعلّقه بالأحكام الشرعيه.

إنّ السنّه النبويه صلى الله عليه وآله وروايات أهل البيت عليهم السلام تمتاز بطابع خاصّ وسياق معين يختلف عن عبارات الفقهاء وسائر كلمات الادباء، وبالتالي يمكن القول إنّ علم الحديث بمنزله التفسير بالنسبه للقرآن، حيث يمكن وبواسطه معرفه الحديث من غير الحديث والناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه. وكذلك معرفه عبارات المعصومين الخاصه، ومصطلحات كلماتهم من خلال التبع والتعمّق في كلمات هؤلاء الأولياء، حتّى فى صوره عدم تدوينها، كلّ ذلك يتمّ التعرف والاطّلاع عليه بواسطه علم الحديث، وعلى هذا الأساس فإنّ الاطّلاع على هذا العلم للمجتهد ضرورىّ ولازم فى عمليه استنباط الحكم الشرعىّ الفرعى (١).

ولا يخفى كفايه أن يملك المجتهد معرفه وافيه بالأحاديث المتعلّقه بالأحكام ومعرفه مواردها ليتمكّن عند الحاجه من الرجوع إليها، ولا يجب عليه حفظها فى مدار الذهن.

وقد ذهب جماعه من علماء الإسلام إلى التأكيد على ضروره الاطّلاع على هذا العلم لغرض الحصول على ملكه الاجتهاد(٢).

وقد جاء فى كتاب «الاجتهاد الجماعى»:

«يجب على المجتهد أن يكون عالماً بجميع الأمور التى يحكم فيها بطريق الاجتهاد بالنسبه للسنّه الشريفه أعمّ من القول والفعل والتقارير، كما يجب عليه أن يكون عالماً بالنسبه للناسخ والمنسوخ من السنّه والعام والخاصّ والمطلق والمقيّد فيها، وعلى معرفه بطرق الروايات وأسناد الأحاديث»(٣).

يقول المحقق القمي رحمه الله في كتابه «قوانين الأصول»:

«الثامن: العلم بالأحاديث المتعلقة بالأحكام، سواء حفظها أم كان عنده من الأصول المصحح ما يرجع إليها عند الاحتياج، ويعرف مواقع أبوابه» (٤).

٣. علم الدراية

وهو العلم الذي من خلاله تعرف تفاصيل الحديث ومراتبه من قبيل: المتواتر، المستفيض، الصحيح، الضعيف، الموثق، الحسن، المرسل، المقطوع، المضمّر وأمثال ذلك.

وبما أنّ الميزان والمعيّار لحجّيه الحديث لدى جماعه من الأكابر هو الوثوق بصدور هذا الحديث، وأحد طرق تحصيل ذلك، هو الوثوق والاطمئنان بصدق الرجال المذكورين في سند الحديث، ولذلك ذهب البعض إلى اشتراط وثاقه الرواه، ومن هنا كان من اللازم على من يتحرّك في خطّ الاجتهاد أن يملك معرفه بأقسام الحديث على أساس رجال السند لكي يتمكن من تمييز الحديث الموثوق الصدور من غيره وذلك من خلال درجه اعتبار الحديث على حسب الأقسام المشار إليها، وهذا المعنى لا يتيسّر إلّا من طريق علم الدراية (٥).

- ١- أنوار الأصول، ج ٣، ص ٦٢٢.
- ٢- مناهج الأحكام والأصول، ص ٢٦٥؛ عين الاصول للملّا أحمد النراقي، ص ٢٢٧؛ قوانين الأصول، ج ٢، ص ٣٩٧؛ الاجتهاد في الشريعة الإسلاميه، ص ٢٧؛ المحصول للفخر الرازي، ج ٢، ص ٤٣٤.
- ٣- الاجتهاد الجماعي، ص ٣٨.
- ٤- قوانين الأصول، ج ٢، ص ٣٩٧.
- ٥- أنوار الأصول، ج ٣، ص ٦٢٢؛ منتهى الأصول، ج ٢، ص ٧٩٤.

ص: ٢٩٢

النتيجه: إنّ علم الدراية يعتبر أيضاً أحد المقدمات العلميه للاجتهاد، لأنّه يمنح الفقيه معرفه بأنواع الأحاديث وميزان اعتبارها والمشكلات الموجوده في أسنادها.

٤. علم الرجال

هو العلم الذي يتمكن الفقيه بواسطته من معرفه أحوال الأشخاص والرواه للأحاديث، يعني يتمكن بواسطه هذا العلم أن يتعرّف على أنّ الراوي الفلاني ثقة ومورد اطمئنان وعادل، وأنّه هل يمكن الاعتماد على الروايات التي يرويها هذا الشخص أم لا؟.

إنّ المشهور والمعروف هو عدم إمكانيه استنباط الأحكام من الروايات بدون الاطلاع على علم الرجال (رغم أنّ جماعه قليله من

العلماء ذهبوا إلى عدم حاجه الفقيه لعلم الرجال).

وتوضيح ذلك: إنّ الخبر إمّا أن يكون متواتراً يفيد القطع بصدوره أو خبراً واحداً، وخبر الواحد إمّا أن يكون محفوفاً بالقرينه المفيده للعلم بصدوره أو مجرداً عن القرينه.

وبالنسبه للخبر المتواتر وخبر الواحد المحفوف بالقرينه لا حاجه للتحقيق فى السند ومعرفه أحوال الرجال المذكورين فى سند الحديث، والحاجه فى التحقيق للسند إنّما تكون فى الخبر الواحد المجرد من القرينه لمعرفه حاله الصدور، وهذا إنّما تتم معرفته من خلال علم الرجال.

ومع الأخذ بنظر الاعتبار ما ذكر آنفاً، فإنّ فقهاء الإسلام انقسموا إلى طائفتين على أساس رؤيتين مختلفتين:

١. المعروف بين علماء أهل السنّه أنّ جميع ما ورد من أخبار فى كتب الصحاح السنّه أو على الأقلّ صحيح البخارى ومسلم، معتبره ولا حاجه للتحقيق فى أسنادها، ولهذا السبب أطلقوا عليها صفه «الصحيح»^(١)، ومن بين علماء الإماميه هناك طائفه ذهبوا إلى أنّ الأخبار والروايات الوارده فى الكتب الحديثيه المشهوره وخاصّه الكتب الأربعة (الكافى، التهذيب، الاستبصار، من لا يحضره الفقيه) كلّها صحيحه ولا- حاجه للتحقيق فى أحوال رواه هذه الأحاديث، وعليه فلا حاجه فى ذلك لعلم الرجال. ومن جملة من ذهب إلى هذا القول، الأخباريون، ومنهم محمّد أمين الاسترآبادى^(٢).

وقد استدلّ الاسترآبادى على عدم الحاجه لعلم الرجال بالتالى:

«إنّ جميع أخبار الآحاد فى رواياتنا محفوفه بالقرائن المختلفه التى توجب القطع بصدورها من المعصوم، ومع وجود هذه القرائن والقطع بالصدور، فلا حاجه إلى علم الرجال بعد ذلك»^(٣).

والحقيقه أنّ جميع الأحاديث، وخلافاً لما ذكره من وجود القرينه الموجهه للقطع بصدور هذه الأحاديث، غير مقترنه بالقرينه، وبعض منها لها قرينه لفظيه وقد فقدت هذه القرينه على امتداد التاريخ والزمان بسبب تقطيع الأحاديث من جهه المحدثين، والعوامل الأخرى، ولذلك فنحن مضطرون لغرض معرفه الأحاديث الصحيحه والضعيفه إلى الاعتماد على علم الرجال.

وبالطبع فالمقصود هو معرفه أحوال رواه الأحاديث؛

١- تدريب الراوى، ص ٤٥-٥٧.

٢- انظر: قوانين الأصول، ج ٢، ص ٣٩٧.

٣- المصدر السابق.

ص: ٢٩٣

سواء من خلال الرجوع إلى الكتب الرجاليه، أو من خلال الطريق الشفاهى وسماع ذلك من المتخصّصين فى علم الرجال أو من طرق أخرى، وعليه فإنّ الرجوع إلى كتب الرجال بالخصوص لا موضوعيه له وإن كان الطريق المتعارف هو هذا الطريق.

٢. وفى مقابل هذه الطائفة فإنّ المشهور من فقهاء وعلماء الإسلام أنّهم يعتقدون بأنّ الأحاديث الموجودة فى الكتب الأربعة وسائر كتب الأحاديث المشهوره، ليست جميعها قطعيه من حيث الصدور، بل يوجد فيما بينها الصحيح والضعيف والحسن والموثّق وغير ذلك، ومن أجل تمييز الأحاديث المعتمره من غيرها يجب الاستعانه بعلم الرجال، ليتمكّن الفقيه من التمسك بالأحاديث الصحيحه والمعتمره فى مقام الاستنباط والاجتهاد.

والحقّ لزوم تحصيل الوثوق والاطمئنان بصدور الحديث من خلال معرفه رجال السند أو من طرق أخرى.

وتوضيح ذلك: إنّ الوثوق بروايه معيّنه يحصل من طرق مختلفه، فأحياناً من خلال الوثوق بالراوى، وأخرى من طريق موافقه الروايه لعمل المشهور، وثالثه من خلال المضامين العاليه والمحتويات الساميه الوارده فى الروايه، ورابعه من جهه تظافر الحديث وكثرتّه، وعلى أيّه حال فهناك حاجه أكيدّه لعلم الرجال لتحصيل هذا الوثوق المذكور.

والنتيجه أنّ علم الرجال يعتبر أحد العلوم المهمّه التى تقع فى مقدّمات الاجتهاد، وهذا القول له مؤيدون كثيرون (١)،

ومن جملتهم:

يقول الغزالي فى كتابه «المستصفى»:

«الثانى: وهو يخصّ السنّه، معرفه الروايه وتمييز الصحيح منها من الفاسد والمقبول من المردود، فإنّ ما لا ينقله العدل عن العدل فلا حجّه فيه» (٢).

ويقول الفخر الرازى أيضاً فى مقام ذكر العلوم التى يتوقّف الاجتهاد عليها:

«والآخر يتعلّق بالسنّه وهو علم الجرح والتعديل ومعرفه أحوال الرجال» (٣).

ويقول المرحوم آيه الله الخوئى فى كتابه «مصباح الاصول»:

«إنّ قلنا أنّ الملاك فى جواز العمل بالروايه إنّما هو ثبوت وثاقه روايتها وأنّه لا عبره بعمل المشهور بها أو إعراضهم عنها، فحينئذٍ

تكثر الحاجه إلى علم الرجال واستعلام حال الرواه من حيث الوثاقه وعدمها» (٤).

. (ولكننا نعتقد كالكثير من الفقهاء بأنّ عمل المشهور يعتبر معياراً لقوّه الأحاديث).

ويقول المحقّق العراقي فى «نهايه الأفكار»:

«إنّ علم الرجال من عمده ما يحتاج إليه الاجتهاد فى مقام استنباط الأحكام...» (٥).

ملاحظه: ومما يجدر ذكره أنّ الفقيه إذا كان بنفسه مجتهداً وصاحب رأى ونظر فى علم الرجال، ففى هذه

١- قوانين الأصول، ج ٢، ص ٣٩٧؛ أنوار الأصول، ج ٣، ص ٦٢١؛ منتهى الأصول، ج ٢، ص ٧٩٤؛ مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ٢٤٣؛ مصباح الأصول، ج ٣، ص ٤٤٣؛ نهاية الأفكار، ج ٤، ص ٢٢٧.

٢- المستصفي، ج ٢، ص ٣٥٢.

٣- المحصول للفخر الرازي، ج ٢، ص ٤٣٥.

٤- مصباح الأصول، ج ٣، ص ٤٤٣ و ٤٤٤.

٥- نهاية الأفكار، ج ٤، ص ٢٢٧. وللإطلاع على آراء علماء آخرين انظر: قوانين الأصول، ج ٢، ص ٣٩٧؛ أنوار الأصول، ج ٣، ص ٦٢١؛ منتهى الأصول، ج ٢، ص ٧٩٤؛ مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ٢٤٣؛ مصباح الأصول، ج ٣، ص ٤٤٣؛ نهاية الأفكار، ج ٤، ص ٢٢٧.

ص: ٢٩٤

الصورة يعمل باجتهاده (في علم الرجال) وإن لم يكن مجتهداً في علم الرجال، فإنه يرجع إلى أقوال المتخصصين وأهل الخبرة في علم الرجال ويأخذ بها.

٥. علم أصول الفقه

هو عبارته عن مجموعه من القواعد التي تقع نتيجتها في طريق استنباط الأحكام الشرعية والتي لم تبحث في مكان آخر.

أدله توقف الاجتهاد على علم الأصول:

يعتبر علم الأصول أحد أهم مقدمات الاجتهاد بحيث إن الشخص إذا لم تكن لديه معرفه بهذا العلم فلا يمكن أن يجتهد في الأحكام، كما أن الشخص إذا لم تكن لديه معرفه بالمعادلات الرياضيه فإنه لا يتمكن من حل الكثير من المسائل والمشاكل لعلوم كثيره كالفيزياء والكيمياء والهيئه وعلم الفلك وأمثال ذلك، وكذلك في باب الاجتهاد إذا لم يتعرف الشخص على قواعد علم الأصول فإنه لا يمكنه أن يكون مجتهداً، فلا بد في البدايه أن يكون مجتهداً في قضايا هذا العلم ويرى فيها رأيه من موقع الاجتهاد والنظر لا- من موقع التقليد، أي أن يكون بنفسه صاحب رأى ونظر في المسائل الأصوليه، لأنه نظراً إلى أن علم الأصول يرتبط برابطه وثيقه مع الفقه، والاجتهاد بالفقه غير ممكن عملاً بدون الاجتهاد في الأصول، لهذا يجب على الفقيه أن يكون مجتهداً في كلا العلمين خلافاً للعلوم الأخرى كاللغه والرجال والأدبيات العربيه، حيث يستطيع الفقيه الاستناد فيها إلى قول أهل الخبرة ولا يلزمه أن يكون مجتهداً في هذه العلوم.

على أيه حال فالدليل على توقف الاجتهاد على علم الأصول يمكن تحصيله من تعريف علم الأصول وموضوعه، لأن موضوع علم الأصول عبارته عن الأدله الأربعة: (الكتاب، السنه، الإجماع، والعقل) أو بشكل أكثر شموليه هو «الحجّه في الفقه»، أي كلّ دليل كلى يستفاد منه في الفقه، وعليه فإن حجيه ظواهر كتاب الله والسنه وحجيه خبر الواحد والإجماع ودليل العقل لا يمكن إثباتها بدون علم الأصول. ولا بد من البحث في تفاصيل كلّ واحد من هذه الأدله في دائره علم الأصول، مثلاً إن أحد أدله الأحكام الشرعيه هو العقل، فلا بد من معرفه المقصود من العقل هنا، وهل أنه العقل النظري أم البديهي، العقل المستقل عن

الكتاب والسنة أم غير المستقل وفيما يخص الإجماع الذي هو أحد الأدلة أيضاً، يجب توضيح المراد منه، هل أنه الإجماع بمعنى اتفاق جميع علماء الأعصار أم علماء عصر واحد؟ وهل يكون من الإجماع الدخولي أم الكشفي أم الحدسي؟

وهكذا الكلام بالنسبة لحججه خبر الثقة، فأحياناً تقع روايات الثقات متعارضة فيما بينها، فما هي الأمور التي تسبب ترجيح إحداها على الأخرى عند التعارض؟

لم نصل إلى نتيجة في دائره الترجيح، فهل ننتقل إلى التخيير بين الخبرين المتعارضين أم نقول بسقوطهما، فكل، هذه البحوث تدخل في دائره علم الأصول.

مضافاً إلى ذلك فإن بعض المصاديق لظواهر الألفاظ التي لم يتبين حكمها في مكان آخر (كالصرف والنحو واللغة) من قبيل ظهور صيغه الأمر في الوجوب أو الفوريه، وظهور صيغه النهي في الحرمة والدوام، وأيضاً ظهور العام المخصيص في الباقي من الموارد وأمثالها،

ص: ٢٩٥

حيث تبحث هذه الأمور بشكل كامل في علم الأصول.

ومع غض النظر عن كل ذلك، إذا لم يتوصل الفقيه إلى أي من تلك الأدلة الاربعه وبقي في حاله الشك وهل أن العمل الفلاني حرام أم حلال أم واجب أم مستحب؟ فما هو تكليفه؟ هل يعمل بالبراءة أم بالاحتياط، بالاستصحاب أم بالتخيير، فكل هذه المسائل يتم تبيينها في علم الأصول، وكل فقيه لا يحيط علماً بهذه المسائل بشكل كامل فإنه يواجه مشكله في عمله استنباط الحكم الشرعي.

وبكلمه واحده يمكن القول: إن حاجه الفقيه ل «علم الأصول» في استنباط الأحكام الشرعيه أكثر من حاجته إلى جميع العلوم الأخرى، لأنه في كل خطوه في هذه العمليه يواجه أصلاً أو قاعده لا تتبين إلأفي علم الأصول.

وعليه فإن الحاجه لعلم الأصول للتوصل إلى الاجتهاد تعدّ أمراً ضرورياً ولازمًا، ويعترف جميع علماء الإسلام سوى جماعه قليله بأن علم الأصول يعتبر أحد العلوم الأساسيه التي تقع في مقدّمه الاجتهاد(١)، إلى درجه أن الفخر الرازي أيضاً يقول:

«إنّ أهمّ العلوم للمجتهد، علم أصول الفقه»(٢).

ويقول المرحوم آية الله الخوئي:

«وأما علم الأصول فتوقف الاستنباط عليه أوضح من أن يخفى»(٣).

مخالفة الأخباريين لعلم الأصول:

وبالرغم من أن حاجه الفقيه لعلم الأصول تعدّ من البديهيات، ولكن فئه قليله تدعى ب «الأخباريين» وبسبب وجود بعض

الشبهات، شككوا في هذا الأمر.

ويعتقد الأخباريون بأن علم الأصول لم يكن مدوّناً في عصر النبي صلى الله عليه وآله وعصر الأئمة عليهم السلام، بل إنه تمّ تدوينه بعد عصر المعصومين، ونحن نعلم يقيناً بأنّ المحدثين الذين يحملون ويروون أخبار النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته الطاهرين عليهم السلام كانوا يعملون بتلك الأخبار لا بعلم الأصول، وقد أيد النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأئمة أهل البيت عليهم السلام عملهم هذا.

وقد استمرت هذه الحالة إلى القرن الرابع الهجري حيث قام البعض في هذا الزمان بتدوين علم الأصول بشكل مستقلّ، ففي الواقع أنّ علم الأصول يعدّ بدعه في الدين ولا ينبغي التمسك بالبدعه! (٤).

الجواب:

أولاً: إنّ ما ذكره هؤلاء هو في الواقع مجرد ادعاء، وإذا لم يكن الأخباريون مطّلعين على وجود علم الأصول بين أصحاب الحديث بشكل كافٍ، فإنّ ذلك لا يعدّ دليلاً على عدم وجود هذا العلم بينهم. مضافاً إلى ذلك فإنّ عدم تدوين علم معين في عصر خاص لا يدلّ أيضاً على عدم وجود ذلك العلم، مثلاً نحن نعلم أنّ أمير المؤمنين عليّاً عليه السلام أمر

أبا الأسود الدؤلي

بتدوين علم النحو. فهل معنى ذلك أنّ العرب لم يكونوا يتحرّكون في كلامهم ومحاوراتهم من موقع رعايه قواعد النحو إلى ذلك الزمان؟

- ١- مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ٢٤٢؛ نهاية الأفكار، ج ٤، ص ٢٢٧؛ الفوائد الحائريه، ص ٣٣٦؛ منتهى الأصول، ج ٢، ص ٧٩٣؛ إرشاد الفحول، ص ٤٢٠؛ المستصفي، ج ٢، ص ٣٥١؛ الاجتهاد في الشريعة الإسلاميّه، ص ٢٩.
- ٢- المحصول للفخر الرازي، ج ٢، ص ٤٣٥.
- ٣- مصباح الأصول، ج ٣، ص ٤٤٤.
- ٤- الفوائد المدنيّه للمولى محمّد أمين الاسترآبادي، ص ٢٩ و ٣٠.

ص: ٢٩٦

وبيان آخر: يتبيّن من خلال التتبع في أخبار النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام أنّ قواعد هذا العلم كانت تستخدم بشكل متناثر وبسيط بين أصحاب النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل البيت الطاهرين عليهم السلام من قبيل أحكام الخبرين المتعارضين، الاستصحاب، العامّ والخاصّ، المطلق والمقيّد، الناسخ والمنسوخ، المحكم والمتشابه، جواز نقل الحديث بالمعنى ومسأله الإفتاء وتقليد العوام وأمثال ذلك. فهذه كلّها من مسائل علم الأصول التي كانت سائده في تلك العصور.

أجل، هذه كلّها أصول وقواعد كانت تستخدم في ذلك الوقت وبشكل بسيط وغير مدوّن، وهذا لا يعنى عدم وجود علم الأصول والقول بأنّه بدعه يجب اجتنابه!!

ثانياً: تمّ تدوين كتب متعدّده في تلك العصور ولم تقع مورد إنكار الأئمّه المعصومين عليهم السلام وفقهاء الإسلام، مثل كتاب «اختلاف الحديث ومسائله» ليونس بن عبد الرحمن (م ٢٠٨) الذى يبحث في مسأله التعادل والتراجيح، وهى من بحوث علم الأصول. وكان يونس هذا من أصحاب الإمام موسى بن جعفر وعلّى بن موسى الرضا عليهما السلام (١).

والكتاب الآخر الذى ألفه أبو سهل النوبختى، إسماعيل بن علّى بن إسحاق، وسماه «الخصوص والعموم»، ويتضمّن أحد بحوث علم الأصول (٢).

نزاع لفظي:

الحقّ أنّ النزاع بين الاصوليين والأخباريين في هذه المسأله ليس واقعياً أو ماهوياً، بل هو على نحوين:

أحدهما لفظي والآخر معنوي.

أمّا القسم الأوّل. فيتضمّن البحوث التى تحدّث فيها ودافع عنها الأخباريون ومنهم محمّد أمين الاسترآبادى وتعدّ هذه البحوث من جملة مواضع علم الأصول.

وتوضيح ذلك: بما أنّ الأخباريين يرون انحصار الدليل على الأحكام بالكتاب والسنة، والسنة بدورها ليست متواتره في جميع الموارد ولا- توجد قرينه مفيده للعلم مع جميع الأخبار، فلهذا تمسّك الأخباريون بأخبار الآحاد وادّعوا أنّ حجيتها قطعيه، وكذلك لا بدّ من قبولهم بحجّيه ظواهر الألفاظ، وفي موارد تعارض الأخبار لا بدّ لهم من العمل بقواعد باب التعادل والتراجيح، وفي مورد فقدان المرجّح العمل بالتخيير، وفي مورد فقدان النصّ لا بدّ لهم من الرجوع إلى الأصول العمليه رغم أنّ الأصل العملي الذى يقول به الأخباريون في هذا المورد هو أصل الاحتياط.

ولا شكّ في أنّ هذه المسائل تعدّ من مباحث علم الأصول، إذن فالأخباريون من أجل تنقيح قواعد التعادل والتراجيح وإثبات حجّيه خبر الواحد وظواهر الألفاظ وأصالة الاحتياط، بحاجة أكيدّه للاستعانه بعلم الأصول وإن لم يطلقوا عليه علم الأصول. إذن فإنكارهم لهذا العلم في مثل هذه الموارد غير واقعي، بل بمثابة نزاع لفظي، لأنهم يتحرّكون عملاً على مستوى الاستفاده من هذا العلم (٣).

والشاهد على ذلك ما ذكره المحدّث البحرانى رحمه الله صاحب كتاب «الحقائق الناضره في أحكام العتره الطاهره عليهم السلام» في مقدّمه هذا الكتاب. ومع أنّ هذا المحدّث يعدّ من جملة المحدّثين والأخباريين

١- معجم رجال الحديث، ج ٢٠، ص ١٩٩.

٢- رجال النجاشي، رقم ٦٨، ص ٣١.

المعروفين، إلا أنه ذكر في مقدمه كتابه اثني عشر بحثاً وأكثرها من بحوث علم الأصول، مثلاً تحدّث في المقدمه الثانيه عن حجّيه خبر الواحد، وفي المقدمه الثالثه تحدّث في بحث مدارك الأحكام الشرعيه ومنها حجّيه ظواهر الكتاب والإجماع وأصاله العدم وأصل البراءه في الشبهات الوجوبيه، ومقدمه الواجب، ودلاله الأمر بالشىء على النهى عن ضده، وقياس الأولويه وقياس منصوص العله، ومعلوم أنّ جميع هذه البحوث تعدّ من مسائل علم الأصول.

وذكر في المقدمه السادسه، بحثاً في تعارض الأدله، وفي المقدمه السابعه تحدّث عن دلاله الأمر والنهى على الوجوب والحرمة، وفي المقدمه الثامنه، بحث في الحقيقه الشرعيه، وفي المقدمه التاسعه بحث في معنى ومفهوم المشتق، وفي المقدمه العاشره استعرض حجّيه الدليل العقلي وعدمها، وفي المقدمه الحاديه عشر ذكر بعض القواعد الفقهيّه (١). وأغلب هذه الأمور هي من مسائل علم الأصول.

وتبيّن لحدّ الآن أنّ كلا الفريقين (الأخباري والأصولي) بالنسبه لهذه المسائل والبحوث يريان لزوم التحقيق فيها، وهي تمثّل أهم مسائل علم الأصول. إذن فهذا النزاع في الواقع لا يدور حول محور إنكار علم الأصول بشكل واقعي ومعنوي، بل بشكل لفظي وصوري.

القسم الثاني. الموارد التي دار الكلام فيها وكان النزاع فيها معنوياً وحقيقياً رغم أنّها قليله جداً، ورغم أنّ البعض كالشيخ عبدالله بن صالح البحراني في كتابه «منيه الممارسين في أجوبه مسائل الشيخ ياسين» ذكر أنّ موارد الاختلاف ثلاثه وأربعين مورداً (٢)، ولكنّ الحقّ أنّ هذا العدد لا يمثّل رقماً واقعياً لأنّ عدداً كبيراً من هذه المسائل هي في الواقع من فروع دليل العقل الذي ينكره الأخباريون، وعليه فالصحيح هو القول أنّ موارد الاختلاف بين الأصوليين والأخباريين لا تتجاوز عدد الأصابع، والعمده فيها ثلاثه موارد:

١. الخلاف في عدد الأدله الشرعيه، حيث أنّها عند الأصوليين أربعه أدله؛ الكتاب، السنّه، الإجماع والعقل.

وأما لدى الأخباريين فتنحصر الأدله بالكتاب والسنّه، ولكن مع قليل من التأمل يتّضح أنّ هذا الاختلاف جزئي، لأنّ الكثير من أصولي الإماميه يرون أنّ الإجماع حجّه من باب كاشفيته عن رأى المعصوم عليه السلام ونظره لا أنّه حجّه بنفس اتفاق وإجماع العلماء والفقهاء. وبالتالي فإنّ الإجماع الذي يمثّل أحد الأدله عند الأصوليين يعود إلى السنّه أيضاً.

وأما دليل العقل، فالأخباريون لا ينكرون حجّيته بشكل مطلق، بل إنّهم في بعض الموارد يقولون بحجّيه العقل ولا ينكرونها إلّا في بعض الموارد، مثلما بالنسبه للأحكام البديهيّه العقليه والأحكام النظرية التي تبتنى على مقدمات حسّيه كالرياضيات والفلك فالأخباريون يرونها حجّه، ولكنّ الأحكام العقليه النظرية التي لا تقوم على أساس مقدمات حسّيه أو قريبه من الحسّ فإنّهم لا يرونها حجّه، ويستدلّون لذلك بوجود أخطاء كثيره في الأدله العقليه النظرية، ومن هنا فلا يمكن الاعتماد عليها في عمليه التفقه.

ولهذا السبب فإنّ الأخباريين وافقوا على جملة من المسائل العقلية الأصولية، من قبيل مقدّمه الواجب ومسأله اجتماع الأمر والنهي ودلاله الأمر على النهي

١- الحدائق الناضرة، ج ١، ص ١٣٣.

٢- المصدر السابق، ص ١٦٧.

ص: ٢٩٨

عن ضده وأمثال ذلك من المسائل التي تدخل في دائره الاستدلال بالعقل.

٢. في مورد الشبهات الحكمية التحريمية في صورته فقدان النص. فإذا لم يعثر المجتهد على دليل معتبر بعد الفحص والتحقيق الكامل، فإنّ الأصوليين يذهبون إلى جواز التمسك بأصل البراءة في هذا المورد في حين أنّ الأخباريين يرون لزوم العمل بالاحتياط، وفي مورد الشك بالحرمة حكموا أيضاً بوجوب الاحتياط.

٣. بالنسبة لحججه ظواهر الكتاب؛ قيل أنّ الأخباريين لا يرون ظواهر الكتاب حجة، ولكنّ الأصوليين يعتقدون بحجيتها.

وينبغي الالتفات هنا إلى أنّ هذا النزاع في هذه المسألة صغرى لا- كبرى (١)، أي أنّ كلا الفريقين يرى أنّ سيره الشارع المقدّس في إفهام المخاطبين هي نفس سيره العقلاء والناس العاديين في محاوراتهم اليومية في التمسك بظواهر كلام المتكلم، بمعنى أنّه كما أنّ سائر الناس يعتمدون في مقام تفهيم المخاطبين على أصل عدم القرينة، فإنّ الشارع المقدّس في سيرته ونهجه يتبع هذا المنهج أيضاً، ولكن الأخباريين يدعون أنّ الخطابات القرآنية ليست في مقام إفادة المقصود والمراد وما لم تقترن بتفسير النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام، فإنّها لا- ظهور لها لوحدها، لا- أنّ لها ظهوراً ولكنّه غير حجّه (٢).

ويتبيّن ممّا تقدّم أنّ موارد الخلاف بين الأصوليين والأخباريين نادره جداً ومحدوده، وهذا المقدار من اختلاف النظر بين فقهاء وعلماء الإسلام يعدّ طبيعياً وعادياً، كما هو الحال في وجود خلاف في الرأي بين علماء الإسلام في مسائل مختلفة، وهذا المقدار من الخلاف لا- يوجب أن يتحرّك العلماء الأخباريون في إنكارهم على آراء علماء الأصول من موقع الذم والتقييح، وكذلك الحال بالنسبة لإشكالات علماء الأصول على الأخباريين غير صحيحه أيضاً، والشاهد على هذا المطلب ما ورد في كتاب الحدائق الناضرة، للشيخ يوسف البحراني الذي يعتبر من المحدثين المشهورين في القرن الثالث عشر (٣).

وعلى هذا الأساس فإنّ الخلاف بين الأخباريين والأصوليين حاله حال الخلاف بين الأصوليين أنفسهم حول بعض مسائل علم الأصول، وهذا الخلاف في النظر والرأي لا يوجب أن يتخذ كلّ واحد منهما جبهه في مقابل الآخر.

إنّ هذه الاختلافات موجوده بنحو آخر وبشكل أعمق بين أهل الحديث وأهل الرأي، أو بين الظاهريين وأهل الرأي في دائره علماء أهل السنّه أيضاً.

فأصحاب مدرسه الحديث الذين يرفضون استخدام الرأى والقياس، ينقلون أحاديث وكلمات فى ذم أصحاب الرأى والتشنيع عليهم (٤).

كما أنه يوجد بين علماء أهل السنّه من يخالف علم الأصول وي طرح شبهات فى هذا المجال أيضاً (٥).

- ١- فرائد الأصول، ص ٣٤.
- ٢- أنوار الأصول، ج ٣، ص ٦٢٣ و ٦٢٤.
- ٣- الحدائق الناضره، ج ١، ص ١٦٩.
- ٤- ومن أجل الاطلاع على تهاترات واختلافات أهل الحديث وأهل الرأى انظر: اعلام الموقعين، ج ١، ص ٤٣- / ٤٩؛ الملل والنحل للشهرستانى، ص ١٦٦ و ١٦٧. وقد صرح الشهرستانى: بأنه برزت بين هذين الفريقين (أهل الرأى وأهل الحديث) اختلافات كثيره فى الفروع وألفت كتب كثيره حول أفكارهم وجرت مناظرات كثيره أيضاً.
- ٥- انظر: المهذب فى علم أصول الفقه المقارن، الدكتور عبدالكريم النمله، ج ١، ص ٤٥- ٥٢.

ص: ٢٩٩

٦. علم الفقه

والمقصود من علم الفقه الذى يندرج فى مبانى ومقدمات الاجتهاد واستنباط الأحكام، هو عمليه التمرّن والممارسه على الاجتهاد فى المسائل الفقهيّه واستنباط الأحكام، وبالطبع ربّما يتوهم البعض أنّ الاجتهاد مقدّمه ووسيله لتحصيل الفقه وأنّ الفقه ذو المقدّمه، إذن كيف يمكن أن يكون الفقه مقدّمه للاجتهاد؟(١)

والجواب: إنّ أحد شروط تحقّق وفعليه الاجتهاد، هو أن يملك الإنسان استعداداً وقوه قدسيه لملكه الاجتهاد، أى قوه ردّ الفروع إلى الأصول وبالعكس، ولا يكفى أن يحيط الإنسان علماً بالعلوم التى تقع فى مقدّمه الاجتهاد لتحقيق هذا الأمر المهمّ، بل مضافاً إلى ذلك لابدّ من توفّر قوه وملكه فى هذا الشأن بحيث يتمكّن هذا العالم من ردّ الفروع إلى الأصول وإرجاع الجزئيات إلى الكلّيات، مثلاً عند تعارض الدليلين، فإنّ هذا الشخص ينبغى أن يملك قوه تشخيص وترجيح أحدهما على الآخر.

وتعدّ ملكه الاجتهاد أو بعضها من المواهب الإلهيّه التى تمنح إلى من تتوفّر فيه القابليه والصلاحيه لهذا الأمر، فإذا كان الشخص لا يملك هذه الموهبه الإلهيّه فإنّه لا يتمكّن من التحرك فى عمليه الاستنباط من موقع الاجتهاد الصحيح والكامل. كما أنّ الفاقد لطبع الشعر لا يمكنه إنشاد قصيده شعريه حتى لو كان عالماً بجميع القواعد الأدبيه وقوانين الشعر والقافيه وغير ذلك، لأنّ الطبع السليم والمساعد، له تأثير كبير فى إنشاد الشعر(٢)، وقسم منه يعود لعمليه التكرار والتمرّن وبحاجه إلى تجربه عمليه فى هذا المورد، كما أنّ هذا المعنى يجرى فى جميع العلوم والمعارف البشريه التى لا تحصل لدى الإنسان ملكه خاصّه بها بدون تمرين وممارسه فى عمليه التطبيق العملى فى الواقع الخارجى، مثلاً بالنسبه لطلّاب علم الطبّ فإنّهم يعملون على ممارسه عمل الطبابه فى المستشفيات بالتزامن مع تحصيلهم العلمى فى الجامعات ليحقّقوا لأنفسهم تجربه عمليه فى الواقع الخارجى مضافاً لتحصيلهم

العلمى وبذلك تكمل قوه وملكه الطبايه عندهم، وعلى هذا الأساس فإنه من أجل تحقيق ملكه الاجتهاد فى واقع الإنسان فلا بدّ من التمرّن والممارسه العمليه فى طبيعه المسائل الفقهيّه والعمل على ردّ الأصول إلى الفروع وبالعكس.

مثلاً إذا سئل المجتهد أنّ المكلف إذا صَلَّى الظهر والعصر، وحصل لديه علم إجمالى بأنّ إحدى هاتين الصلاتين وقعت بدون طهاره ولكنه لا يعلم أى واحد منهما على سبيل التعيين، فما تكليفه؟

هنا ينبغى على المجتهد أن يعلم أنّ مورد السؤال هل هو من قبيل موارد تطبيق قاعده الاحتياط أم قاعده الفراغ حتى يمكنه ترتيب الأثر الخاصّ لكلّ منهما فى معرفه الحكم الشرعى، وهذه المعرفه تحصل لدى المجتهد من خلال التمرّن والممارسه العمليه، ولذلك فإنّ بعض علماء الإسلام ذكروا هذا الشرط، أى الممارسه فى الفقه كمقدمه للاجتهاد(٣).

١- عنايه الأصول، ج ٦، ص ١٩٢؛ المحصول فى علم أصول الفقه للفخر الرازى، ج ٢، ص ٤٣٥؛ وورد فى المحصول للفخر الرازى: «وأما تفاريع الفقه فلا حاجه إليها لأنّ هذه التفاريع ولدها المجتهدون بعد أن فازوا بمنصب الاجتهاد فكيف تكون شرطاً فيه؟».

٢- قوانين الأصول، ج ٢، ص ٤٠٥.

٣- الفوائد الحائريه، ص ٣٣٧؛ المستصفى، ج ٢، ص ٣٥٣؛ إرشاد الفحول، ص ٤٢٠؛ أنوار الأصول، ج ٣، ص ٦٢٦.

ص: ٣٠٠

٧. العلم بالقواعد الفقهيّه

لا شكّ فى أنّ إحدى المقدمات المهمّه للاستنباط والاجتهاد فى الأحكام، العلم بالقواعد الفقهيّه(١)، ولا يخفى على أحد التأثير العظيم والواسع لهذا العلم فى عمليه الاجتهاد والاستنباط، ولكن مع الأسف فإننا لا نجد لهذا العلم بالقواعد ذكراً لدى العلماء بعنوانه مقدمه للاجتهاد، ولعلّ ذلك يعود إلى أنّهم يتصوّرون أنّ القواعد الفقهيّه هى الفقه نفسه وليست شيئاً آخر، فى حين أنّ القواعد الفقهيّه علم مستقلّ يختلف عن علم أصول الفقه وعن علم الفقه نفسه، وليس هنا مجال بيان تفاصيل هذا المطلب، ولذلك نكتفى ببيان تعريفه والإشاره لبعض القواعد الفقهيّه بشكل إجمالى:

تعريف القواعد الفقهيّه(٢): القواعد الفقهيّه عباره عن الأحكام العامه الجاريه فى أبواب مختلفه من الفقه، وبمثابه برزخ بين أصول الفقه وعلم الفقه، وعليه فإنّ اختلافها مع مسائل علم الأصول هو أنّ المسائل الأصوليه تتضمّن دائماً حكماً من الأحكام الكليه التى تدور حول موضوع كلى، وتختلف عن المسائل الفقهيّه فى أنّ الفقه يتحدّث دائماً عن الأحكام الخاصه المترتبه على الموضوعات الجزئيه.

أقسام القواعد الفقهيّه(٣): إنّ بعض القواعد الفقهيّه يختص بأبواب خاصه من أبواب الفقه، كقاعده «الطهاره» التى تجرى فى أبواب الطهاره والنجاسه وقاعده «لا تعاد» وقاعده «الفراغ والتجاوز» التى تجرى فقط فى أبواب الصلاه والعبادات، وقاعده «ما يُضمن بصحيحه يُضمن بفاسده» و «ما لا يُضمن بصحيحه لا يُضمن بفاسده» التى تجرى فى أبواب المعاملات بالمعنى الأخصّ،

والبعض الآخر من القواعد الفقهية لا يختص بباب دون باب بل يجرى في أكثر أو جميع أبواب الفقه إلا إذا وجد مانع في بعض الموارد مثل قاعده «لا ضرر» و «لا حرج». فبالرغم من أن هذه القواعد تختص بموضوع معين، لأن هاتين القاعدتين تدوران حول الموضوعات الضرورية والحرجية، ولكن يستفاد منهما في جميع أبواب الفقه تقريباً، ومن خلال هذه الإشارة السريعة للقواعد الفقهية يتبين أن الإحاطة بهذه القواعد كمقدمه للاجتهد لازمه وضروريه.

يقول «ابن السبكي»: «يلزم للمجتهد أن يكون عارفاً بالقواعد الفقهية المهمه حتى يمكنه من خلال ممارسه هذه القواعد وكسب قوه الاستنباط، تحصيل مقصود الشارع».

ثم يشير إلى نماذج من القواعد الفقهية من قبيل:

١. «الضرر يُزال»، (قاعده لا ضرر).
٢. «اليقين لا يزول بالشك»، (قاعده الاستصحاب).
٣. «الضرورات تبيح المحظورات».
٤. «الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف»، (قاعده الأهم والمهم).
٥. «درء المفاسد أولى من جلب المنفعه».
٦. «الحرج شرعاً مرفوع»، (قاعده لا حرج) (٤).

ملاحظه:

إن أحد شروط ومقدمات الاجتهاد واستنباط

١- أنوار الأصول، ج ٣، ص ٦٢٨؛ جمع الجوامع لابن السبكي، ج ٢، ص ٤٠١.

٢- القواعد الفقهية، ج ١، ص ١١-١٨.

٣- المصدر السابق.

٤- جمع الجوامع لابن سبكي، ج ٢، ص ٤٠١، نقلًا عن كتاب اجتهاد وسير تاريخي آن (بالفارسيه).

ص: ٣٠١

الأحكام هو أن يحيط الشخص علماً بموارد إجماع الفقهاء ليتمكن من اجتناب الفتوى المخالفه للإجماع، وهذا الأمر لا يتحقق إلا من خلال الارتباط المستمر بالكتب الفقهية الاستدلالية، بل مع المتون الفقهية، ولذلك فإن معرفه الفقه وفتوى الفقهاء تعدّ من شروط الاجتهاد الصحيح لا من مكملاته. بل إن الحق والإنصاف أن فهم الأخبار والأحاديث بشكل صحيح لا يحصل كذلك

بدون متابعه الكتب الفقيهيه والحديثيه، فكيف الحال إذا أراد المجتهد أن يتحرّك على مستوى تشخيص أنّ الحديث الفلاني هل هو موافق للكتاب والسنة أم لا، أو أنّه مخالف لفتوى طائفه معينه من الفقهاء أم لا؟

وقد أشار بعض العلماء إلى هذا الشرط، أي معرفه موارد الإجماع لتحصيل الاجتهاد الصحيح، ومن هؤلاء:

الفخر الرازى فى «المحصول»^(١)، الغزالى فى «المستصفى»^(٢)، الميرزا القمى فى «قوانين الأصول»^(٣)، والسيد محمد المجاهد فى «مفاتيح الأصول»^(٤).

خلاصه ونتيجه:

إنّ العلوم التى بإمكانها أن تكون مقدّمه للاجتهاد والتى وردت فى كلام وأبحاث العلماء والفقهاء، تقدّم أنّها على قسمين: العلوم التى يرى أكثر أو جميع علماء الإسلام أنّها مقدّمه للاجتهاد، وهى عبارته عن:

١. علم اللغه ٢. علم الصرف ٣. علم النحو ٤. علم التفسير فى دائره آيات الأحكام ٥. علم أصول الفقه ٦. علم الفقه ٧. القواعد الفقهية.

وهناك بعض العلوم اختلف العلماء فى اعتبارها مقدّمه للاجتهاد، مثل علم الكلام، الفلسفه والمنطق، البلاغه، الرجال.

هل هناك علوم ومعارف أخرى لازمه لعملية الاجتهاد؟

إنّ تطور العلوم والمعارف فى فروع مختلفه فى هذا العصر، له تأثير كبير فى تنوع وظهور موضوعات مختلفه ومتعدده ربّما لم تكن مطروحه فى السابق، وهذه الظاهره أدت إلى أن يتحرّك الفقهاء وعلماء الإسلام على مستوى تخصيص بعض تحقيقاتهم ونشاطهم العلمى فى مورد معرفه هذه الموضوعات.

ولذلك ينبغى على المجتهد- حسب الظاهر- أن يملك معرفه بالعلوم السياسيه والاقتصاديه والطبيه والرياضيات وسائر العلوم الأخرى.

والسؤال الذى يثار هنا هو: هل يجب على الفقهاء وعلماء الدين أن يكونوا أصحاب رأى فى العلوم التى تتصل بمعرفه موضوعات الأحكام أم لا حاجه لهذا المقدار من الإحاطه العلميه، بل يكفى الرجوع فى كلّ موضوع خاصّ إلى المتخصّص فى ذلك الموضوع؟

على سبيل المثال، إنّ بعض مسائل علم الفلك ترتبط بكرويه الأرض، وكرويه الأرض بدورها سبب للاختلاف فى رؤيه الهلال فى أمكنه مختلفه. فهل يجب على الفقيه أن يكون عالماً بعلم الفلك وصاحب رأى فيه ليتمكّن بذلك من معرفه أنّ شهر رمضان مثلاً يكون ٢٩ يوماً لبعض المجتمعات البشريه و ٣٠ يوماً لبعض آخر من المجتمعات الأخرى، وهل يلزم من أجل تشخيص يوم عيد الفطر وعيد الأضحى وتشخيص جهه

١- المحصول فى علم الأصول الفقه للفر الرازى، ج ٢، ص ٤٣٥.

٢- المستصفى، ج ٢، ص ٣٥١.

٣- قوانين الأصول، ج ٢، ص ٤٠٤.

٤- مفاتيح الأصول، ص ٥٧٧.

ص: ٣٠٢

القبله فى أمكنه مختلفه أن يحيط الفقيه علماً بعلم الفلك؟ (١)

مثال آخر، هل يُحسب من اصيب بسكته دماغيه ميّتا، وبالتالي يجب على زوجته الشروع بعده الوفاه وتقسّم أمواله بين الورثه، أم أنه لا زال حيّاً، وبالتالي لا يجوز ترتيب الآثار المذكوره آنفاً، أم هو ميّت من بعض الجهات فيترتب عليه حكم الميّت، وحيّ من جهه أخرى ويطرّب عليه حكم الحيّ؟

هل يجب على الفقيه من أجل تشخيص هذا المورد أن يتعلّم علم الطبّ وأن يكون صاحب رأى فيه؟

وكذلك الحال بالنسبه للأمراض التى تسلب القدره لدى المكلف على الصيام، أو العيوب التى تتصل بفسخ النكاح وأمثال ذلك، فإنّ هذا السؤال يثار أيضاً.

هل يجب على الفقيه أن يتعلّم الرياضيات ليتمكّن من تقسيم الأموال وتعيين سهام كلّ واحد من الورثه وكذلك حلّ مسائل الإرث والإقرار التى تتصل إجمالاً بمعرفه المسائل الرياضيه؟

مثلاً، إذا قال شخص:

«الزيد علىّ عشرة إلّانصف ما لبكر، ولبكر علىّ عشرة إلّانصف ما لزيد»

، فهل يجب على الفقيه أن يعلم المبلغ الثابت عليه بسبب هذا الإقرار؟ وبالطبع فإنّ معرفه ذلك يتوقّف على معرفه قواعد علم الرياضيات، أم نقول إنّ وظيفته أن يفتى فقط وفقاً لقاعده

«إقرار العقلاء على أنفسهم جائز» (٢)

وأنّ هذا الإقرار صحيح ويثبت به الدين، وأمّا تعيين مقدار ذلك فإنّه بعهده خبراء علم الرياضيات؟

والحاصل أنّه هل يجب على الفقيه من أجل تشخيص موضوعات الأحكام أن يكون له إلمام بعلوم أخرى من قبيل علم الفلك والطبّ والرياضيات وغيرها ويكون فيها خبيراً وصاحب نظر، أم لا- يحتاج إلى ذلك، بل يكفى فى تشخيص مصاديق الموضوعات الرجوع إلى الخبراء والمختصين فى ذلك العلم؟

والجواب عن هذا السؤال يتوقّف على بيان مقدّمتين:

١. إنَّ وظيفه الفقيه، تشخيص الموضوعات الكلّيه للأحكام في مقام الاستنباط، وأمّا تطبيق تلك الكليات على المصاديق والأفراد الخارجيه فليست من شؤون الفقيه، لأنَّ تشخيص الأفراد والجزئيات لا يؤثّر في عمليه الاستنباط، رغم أنّ بعض موارد ومصاديق هذه الموضوعات الكلّيه مبهمه، وعلى الفقيه أن يتصدّى لإزالة هذا الإبهام، ولكنه ليس أمراً كلياً. مثلاً لو قال الفقيه: إنَّ الدم نجس. ففي هذا المثال لدينا موضوع كلّي يدعى بـ «الدم» وحكمه «النجاسه» وتشخيص هذين الأمرين من شأن الفقيه، أمّا أنّ السائل الفلاني هل هو دم أم لا؟ فيبانه خارج عن عهده الفقيه.

أو إذا قال الفقيه: إنَّ المرض المضرّ بالشخص يرفع وجوب الصوم، ولا يجوز حينئذٍ للمكلّف أن يصوم.

فاستنباط الموضوع الكلّي في هذا المثال (المريض الذي يضرّه الصوم) وحكمه (عدم جواز الصوم لهذا الشخص) يستخرجها المجتهد من منابع الأحكام الشرعيه، أي الكتاب والسّنّه، وبالتالي فهي من شأن المجتهد والفقيه، وأمّا أنّ هذا المريض الخاص هل يضرّه الصوم أم لا؟ فهذا لا يرتبط بالفقيه، بل إنّ تشخيص هذا المعنى بعهده الطيب الحاذق.

٢. إنّ تشخيص الموضوعات الكلّيه للأحكام، الذي

١- قوانين الأصول، ج ٢، ص ٤٠٨ و ٤٠٩.

٢- وسائل الشيعه، ج ١٦، ص ١١١، الباب ٣ من أبواب كتاب الاقرار، ح ٢.

ص: ٣٠٣

هو بعهده الفقيه، لا يحتاج إلى معرفه تفصيليه بعلوم الرياضيات والطبّ والفلك والكيمياء وما إلى ذلك، بل ما يخصّ الفقيه هو الموضوعات الكلّيه التي يستخرجها ويستنبطها الفقيه من منابع الأحكام، أي الكتاب والسّنّه، نعم إنّ ما يحتاج إليه المكلّف من تلك العلوم هو ما يتّصل بتشخيص المصاديق والجزئيات لتلك الموضوعات الكلّيه، وهذه ليست بعهده الفقيه.

ومع الالتفات إلى هاتين المقدمتين، نستنتج أنّ الفقيه لا يحتاج في تشخيص الموضوعات الكلّيه إلى تعلم سائر العلوم كالرياضيات والكيمياء والطبّ وما إلى ذلك، وإلّا لزم من ذلك أن يقوم المكلّف من أجل نيل مرتبه الاجتهاد بتعلّم ودراسه الكثير من العلوم البشريه، وهذا الأمر محال عاده ويؤدّي إلى سدّ باب الاجتهاد وحرمان أغلب الأفراد من تحصيل القوّه الفكريه للاجتهاد، والحال أنّه لم يقل بذلك أحد من الفقهاء، بل قالوا بعكس ذلك.

يقول المرحوم المحقّق النراقي في هذا المجال:

«ديدن الفقهاء، الرجوع في الموضوعات إلى أهل خبرتها» (١)

. وذكر آخرون أيضاً ما يشبه هذا الكلام (٢).

النتيجه، أنّ الموضوعات التي تتكلّف تشخيص الجزئيات والمصاديق، تعتبر من العلوم التخصصيه التي يستطيع الفقيه بالرجوع إلى أهل خبره في ذلك الفن، أن يحلّ المشكله ولا يحتاج إلى التعمّق في تلك العلوم (٣).

كما أنّ الموضوعات التي لا تحتاج إلى تخصّص علم خاص ولكن يجب التعرّف عليها بالرجوع إلى ارتكاز العرف بشكل دقيق، ولا- شكّ أنّ الفقيه وبسبب ممارسته المستمرّة لهذه المسائل يكون أقوى من غيره في تشخيص هذه الموضوعات، ففي هذه الصورة يتولّى الفقيه مسؤوليه تشخيص المصاديق وإصدار الحكم الشرعي فيها ويفتى به إلى المقلّدين.

والأمثلة على ذلك في الفقه لمثل هذه الموضوعات كثيرة، منها ما يقال من حرمة استعمال آنيه الذهب والفضه، فهذا الحكم ثبت من الأدلّة الشرعيه بشكل عام، ولكن هناك شكّ في تعيين مصاديقه، فهل أنّ إطار الساعه اليدويه، قاروره الكحلّه، الملعه، وما إلى ذلك، هل تعدّ من الآواني المذكوره أم لا؟ وكذلك بالنسبه لوجوب السجود على الأرض وما ينبت منها سوى الأطمعه والألبسه، فهذه المسأله معلومه بشكل لحكم كلّيّ، ولكن هل أنّ الأدوية النباتيه أو قشور الفواكه وأمثالها تعدّ من المأكولات؟ وهل أنّ أوراق الأشجار كالنخيل التي يحاك منها قبعه، مثلاً، هل تعدّ من الملبوسات أم لا؟ وكذلك في التغيير التقديرى للماء غير النقى الذي وقع فيه مثلاً مقدار من الدم، فهل يعدّ من مصاديق التغيير الموجب لنجاسه ماء الكزّ أم لا؟ أو ما يلاحظ في موارد المسائل الجديده كظهور النساء المتبرجات في التلفزيون بشكل بثّ مباشر، فهل يحسب ذلك من مصاديق (النظر إلى غير المحارم) أو عند سماع آيه السجده من الإذاعه أو أجهزه الإعلام العامه، فهل هو من قبيل استماع آيات السجده الموجب للسجود، أم لا؟ وأمثال هذه الموضوعات الموجوده في جميع أبواب الفقه. وبديهيّ، أنّ تشخيص هذه الموضوعات لو فوّض إلى المقلّدين فإنّ الكثير منهم سيعيش الحيره في تشخيص وظيفته الشرعيه.

١- مستند الشيعه، ج ٢، ص ١٢١.

٢- مهذب الأحكام، ج ١١، ص ٣٨٦ و ٣٨٧.

٣- أنوار الأصول، ج ٣، ص ٦٢٩.

ص: ٣٠٤

تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد:

لا- شكّ في أنّ عنصر الزمان والمكان يمكنه أن يؤثر بشكل خاصّ في اجتهاد الفقيه، وهناك بحوث كثيره في إطار دراسته وتحقيق هذا الأمر المهم، من قبيل: ما هو المقصود بالزمان والمكان والمراد من تأثيرهما في عمليه الاجتهاد، أو دائره وكيفيه تأثير الزمان والمكان، وبحوث أخرى من هذا القبيل، فلذلك تعرّضنا هنا لبحث تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد وقد أسلفنا بحثه في هذا الكتاب.

المصادر والمصادر

١. القرآن الكريم.

٢. نهج البلاغه، (تحقيق الدكتور صبحي الصالح).

٣. اجتهاد وسير تاريخي آن از دیدگاه اهل سنت، أحمد نعمتی، نشر احسان، الطبعة الأولى، ١٣٧٦ ش (بالفارسیه).
٤. الاجتهاد أصوله وأحكامه، محمد بحر العلوم، دارالزهراء، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٢ ق.
٥. الاجتهاد الجماعي، الدكتور شعبان محمد إسماعيل (استاذ جامعه أم القرى)، دار البشائر الإسلاميه- دار الصابونى، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨ ق.
٦. الاجتهاد فى الشريعة الإسلاميه، الدكتور محمد فوزى فيض الله، مكتبة دارالتراث، الكويت، الطبعة الأولى ١٤٠٤ ق.
٧. الاجتهاد والتقليد، الإمام الخميني، مؤسسه تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى ١٤١٨ ق.
٨. الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، يحيى محمد، مؤسسه العربى، لندن، الطبعة الأولى ٢٠٠٠ م.
٩. الاجتهاد ومقتضيات العصر، محمد هشام الأيوبى، دارالفكر، عمان، الأردن.
١٠. الإحكام فى أصول الأحكام، سيف الدين على بن أبى على الأمدى، دارالكتب العلميه، بيروت.
١١. إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، محمد بن على بن محمد الشوكانى، دارالسلام، مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٨ ق.
١٢. الأصول العامه للفقه المقارن، السيد محمد تقى الحكيم، مؤسسه آل البيت، قم، الطبعة الثانيه، ١٩٧٩ م.
١٣. إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم، دار الكتاب العربى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦ ق.
١٤. أنوار الأصول، تقارير درس آيهالله مكارم الشيرازى بقلم أحمد القدسى، مدرسه الإمام على بن أبى طالب، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ ق.
١٥. البحر المحيط فى أصول الفقه، بدر الدين محمد بن بهادر ابن عبدالله الشافعى المعروف بالزرکشى.
١٦. تدريب الراوى فى شرح تقريب النواوى، جلال الدين السيوطى، تحقيق عرفان العشا حسونه، دار الفكر، بيروت ١٤٢٠ هـ.
١٧. التنقيح، تقارير درس الفقه لآيه الله الخوئى، بقلم الميرزا على الغروى التبريزى، مؤسسه آل البيت، قم، الطبعة الثانيه.
١٨. حاشيه الكفايه، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائى، بنياد علمى فكرى، للعلامة الطباطبائى.
١٩. الحدائق الناضره، الشيخ يوسف البحرانى، مؤسسه النشر الإسلامى (التابعه لجماعه المدرسين الحوزه العلميه قم)، قم، الطبعة الأولى، ١٣٦٣ ش.
٢٠. دراسات فى علم الأصول، تقارير درس آيه الله السيد أبى القاسم الخوئى، بقلم السيدعلى الهاشمى الشاهرودى، مؤسسه

دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٩ ق.

ص: ٣٠٥

٢١. دروس في علم الأصول، الشهيد السيد محمد باقر الصدر، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى.

٢٢. الرسائل، الإمام الخميني، مطبعة مهر، قم، الطبعة الأولى، ١٣٨٥ ق.

٢٣. الروضة البهية في شرح اللمعة دمشقية، زين الدين المعروف بالشهيد الثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ ق.

٢٤. سنن ابن ماجه، الحافظ أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٥ ق.

٢٥. شرح كفايه الأصول، علي المحمدي الخراساني، دار نشر الإمام الحسن بن علي عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٩ ش.

٢٦. شرح المختصر، للحاجبي.

٢٧. عنايه الأصول، السيد مرتضى الحسيني، الفيروز آبادي، دارالكتب الإسلاميه، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٩٥٢ ق.

٢٨. عين الأصول، الملاً أحمد التراقي.

٢٩. الفوائد الحائريه، آيه الله الوحيد البهبهاني، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٥ ق.

٣٠. الفوائد المدتيه، المولى محمد أمين الاسترآبادي، دارالنشر لأهل البيت.

٣١. القواعد الفقهيّه، آيه الله ناصر مكارم الشيرازي، منشورات دارالعلم، قم، ١٣٨٢ ق.

٣٢. قوانين الأصول، آيه الله الميرزا أبو القاسم القمي، الطبعة الحجرية.

٣٣. الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، دار صعب- دارالتعارف، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠١ ق.

٣٤. كفايه الأصول، آيه الله الشيخ محمد كاظم الخراساني، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٧ ق.

٣٥. لسان العرب، العلامة ابن منظور.

٣٦. مبادئ الوصول إلى علم الأصول، العلامة الحلّي (أبو منصور حسين بن يوسف بن علي بن المطهر الحلّي)، المطبعة العلمية، طهران، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ ق.

٣٧. مجموعه مقالات مؤتمر الفاضلين النراقيين، جماعه من المؤلفين، مكتب مؤتمر الفاضلين النراقيين، الطبعة الأولى، ١٣٨١ ش.

٣٨. المحصول فى علم أصول الفقه، فخرالدين محمّد بن عمر ابن الحسين الرازى، دارالكتب العلميه، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ ق.

٣٩. المحصول فى علم الأصول، تقريرات درس أصول آيهالله الشيخ جعفر السبحانى، بقلم السيد محمود الجلالى، نشر مؤسسه الإمام الصادق، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٤ ق.

٤٠. المستصفى، أبوحامد محمّد بن محمّد الغزالى، دارالفكر، بيروت.

٤١. مستند الشيعه، المملّا أحمد النراقى، مؤسسه آل البيت، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٥ ق.

٤٢. مصباح الأصول، تقريرات درس أصول آيهالله السيد أبوالقاسم الخوئى، بقلم السيد محمّد سرور بهسودى، مكتبه داورى، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٢ ق.

٤٣. المصباح المنير، أحمد بن محمّد الفيومى.

٤٤. معالم الدين فى الأصول، الشيخ الحسن بن زين الدين، مؤسسه نشر الإسلامى، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ ق.

٤٥. معجم رجال الحديث، آيه الله السيد أبوالقاسم الخوئى، الطبعة الخامسة، ١٤١٣ ق.

٤٦. مفاتيح الأصول، السيد محمّد المجاهد.

٤٧. المفردات، الراغب الاصفهانى.

٤٨. مقاييس اللغة، أبوالحسين أحمد بن فارس.

٤٩. منابع استنباط الحقوق الإسلاميه، الدكتور أبوالحسن

ص: ٣٠٦

محمّدى، انتشارات جامعه طهران، الطبعة الثامنة، ١٣٧٣ ش.

٥٠. مناهج الأحكام والأصول، المملّا أحمد النراقى.

٥١. المنطق، محمّد رضا المظفر، دارالتعارف، بيروت، ١٤٠٠ ق.

٥٢. منع الموانع عن جمع الجوامع، عبد الوهاب بن على السبكي، دار البشائر الإسلاميه، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ ق.

٥٣. منتهى الأصول، آيهالله السيد الميرزا حسين البجنوردى، مؤسسه عروج، الطبعة الأولى، ١٤٢١ ق.

٥٤. المهذب في علم أصول الفقه المقارن، الدكتور عبدالكريم النمله، مكتبه المرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ ق.

٥٥. مهذب الأحكام، آيهالله السيد عبدالأعلى السبزواري، مؤسس المنار، قم، الطبعة الرابعة، ١٤١٦ ق.

٥٦. نهاية الأفكار، تقارير درس أصول آيهالله ضياءالدين العراقي، بقلم آيهالله الشيخ محمدتقي النجفي البروجردى، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ ق.

٥٧. الوجيز في أصول التشريع الإسلامى، الدكتور محمدحسين الهيتو، مؤسس الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١ ق ..

٥٨. وسائل الشيعة، محمد بن حسن الحرّ العاملى، دار احياء التراث العربى، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٣٩١ ق.

ص: ٣٠٧

١٢

القسم الثانى عشر: أسباب الإختلاف فى الفتوى

إشاره

الإختلاف فى بعض منابع إستنباط الأحكام

العثور أو عدم العثور على النصّ

الإختلاف فى معيار وثاقه الرواه

الإختلاف فى جهه صدور الحديث

الإختلاف فى نسخ الحكم

الإختلاف فى قراءه الآبات أو نقل متون الأحاديث

الإختلاف فى فهم وتفسير الآيات والروايات

الإختلاف فى ترجيح الأدله المتعارضه

الإختلاف فى موارد حجّيه الأصول العمليه

الإختلاف فى مساحه القواعد الفقهيّه

الإختلاف فى دائره حجيه العقل

الإختلاف فى أقسام الإجماع

تأثير الظروف الإجتماعيه فى فتوى المجتهد

ص: ٣٠٨

ص: ٣٠٩

أسباب الإختلاف فى الفتوى

مقدمه:

(أ) الحكم الإلهى واحد لا أكثر

معلوم أنّ الشريعه الإسلاميه الواقعيه والتكاليف والقوانين السماويه التى أنزلها الله تعالى على رسوله الكريم محمد صلى الله عليه وآله، واحده لا- أكثر، وإذا كان هناك اختلاف بين الفقهاء فى الأحكام الفقيهيه والفتاوى الشرعيه فإنّه ناشىء عن اختلاف استيحاءهم وقراءتهم للنصوص الوارده فى المنابع الفقيهيه للشريعه المقدسه.

(ب) كثره المشتركات الفقيهيه

والجدير بالذكر أنّ الكلام عن عوامل اختلاف الآراء الفقيهيه ومساحته بما لها من تنوع، تقع فى «دائره صغيره» من «الفقه والشريعه الإسلاميه الكامله»، ومن هنا يتفق فقهاء المذاهب الإسلاميه فى أكثر المسائل الفقيهيه، فمن المشتركات فى الفقه الإسلامى المتفق عليها فى جميع المذاهب الإسلاميه: كليات جميع أبواب الفقه من قبيل: الصلاه، الصوم، الخمس، الزكاه، الحج، الجهاد، أنواع المعاملات والعقود الاجتماعيه والمسائل الأسره، وكذلك كثير من العناصر وأحكام وشروط كلّ من: أركان الصلاه، التكبير، التيه، القراءه، الركوع، السجود، التشهد، التسليم وشروط الصلاه كالطهاره والقبله وما إلى ذلك، وأيضاً جميع الأحكام التى ورد التصريح بها فى الآيات القرآنيه أو الأحاديث النبويه المتواتره، وسائر ضروريات الفقه الإسلامى أيضاً.

ومن الطبيعى أن تقع بعض المسائل الفرعيه لهذه الأبواب الفاقده للدليل القطعى المتفق عليه، فى دائره (اجتهاد فقهاء الإسلام) وبإمكان كلّ مجتهد العمل وبذل الجهد لكشف حكمها الشرعى من خلال البحث فى الأدله المناسبه، وبالتالي يختار أقوى هذه الأدله ويفتى وفقهه، ومن هنا فإنّ اختلاف الفتوى يقع فى هذه الدائره فحسب.

(ج) اختلاف المذاهب و اختلاف الفقهاء لمذهب واحد

إنّ المسائل الخلافيه على نوعين: فبعضها يمثّل اختلافاً بين المذاهب الإسلاميه التى تختلف فيما بينها فى المباني المذهبيه

والفقيهه، وبالتالي يسرى ذلك إلى وقوع الاختلاف في دائره الفقه، والنوع الآخر من المسائل الفقيهه مورد الخلاف بين فقهاء مذهب واحد

ص: ٣١٠

تتصل بالعوامل الجزئيه الموجهه لاختلاف رأى الفقهاء، وعاده تهتم كتب «الفقه المقارن» ببيان النوع الأول من موارد الخلاف، والكتب الفقيهه المفضله لكل مذهب تتكفل ببيان النوع الثانى من المسائل الخلافيه.

(د) قابليه الخطأ فى رأى المجتهد

إن الأ-كثريه الساحقه لفقهاء المذاهب يرون قابليه رأى المجتهد للخطأ على أساس أصل «التخطئه فى الاجتهاد» ونفى نظريه التصويب، ولذلك فإن كل مجتهد يتحرك فى استنباط الأحكام للمسائل الفقيهه الفرعيه من أدله غير قطعيه لا يدعى «أن هذا الحكم هو حكم الله قطعاً، وأن سائر فتاوى الفقهاء الآخرين مخالفه للإسلام»، بل يرى أن فتواه أقرب للواقع من غيرها وأنها حجه عليه وعلى أتباعه، مع أنه فى ذات الوقت يحتمل صحه فتاوى الآخرين أيضاً، وهذه الخصوصيه، وهى سلامه الفقهاء من عنصر الجمود، تعد من افتخارات الفقه والتفقه فى الإسلام.

وعلى هذا الأساس فليس فقط أن الفقهاء الواعين يتعاملون مع الآراء والفتاوى المخالفه لهم من موقع التحمل وشرح الصدر، بل إن الفقيه الذى يقع أحياناً فى فتاواه فى خطأ معين رغم بذله الجهد والسعى والتتبع على أساس منهج التفقه الخاص؛ فإنه يعتبر مأجوراً عند الله:

«للمصيب أجرانٍ وللمخطئ ع أجرٌ واحد» (١).

(ه) إلتزام الفقهاء الشديده باتباع المنابع الشرعيه

لا ينبغى توهم أن اختلاف الآراء والفتاوى للفقهاء لا يقوم على أساس معقول، وأن كل فقيه يفتى وفق ميله وحدسه الشخصى، بل يرى أنه تابع للقرآن الكريم والسنة الشريفة والمصادر الدينيه، ولا يعلن عن حكم شرعى إلا ما يستوحيه من المصادر المذكوره. بل فى صوره عدم اطمئنانه من صحه استنباطه، فإنه لا يفتى بهذه المسأله، بل يبينها بعبارات من قبيل: «الإحتياط واجب، الإحتياط مستحب، محل تأمل»، وإذا صدرت أحياناً فتاوى معدوده وقليله من فقيه معين بوحي من أهوائه النفسيه فإن الفقهاء الآخرين سيتحرّكون على مستوى استنكار هذا العمل.

ومع الأخذ بنظر الاعتبار هذا الإلتزام الشديده لفقهاء الإسلام باتباع الأدله من المصادر الشرعيه يمكن القول أن اختلاف الفتاوى بين فقهاء المذهب أو بين فقهاء المذاهب الأخرى، معلول لعوامل فنيه تتسبب فى اختلاف فهم المجتهدين للحكم الشرعى عند استنباط هذا الحكم من المنابع الشرعيه ولاختلاف النظر فى الأصول والقواعد المختلفه فى عمليه الاجتهاد والاستنباط.

إن اطلاع القراء الأعزاء على طبيعه هذه العوامل والعلل الفنيه فى اختلاف الفتاوى بين الفقهاء، يبين عظمه وصعوبه الاجتهاد ودقه

الفقهاء الشديده فى عمله الاستنباط، وذلك يستدعى مزيد الاحترام والتقدير لهذه الجهود المضنيه وأن ننظر إلى هذا الاختلاف فى الفتاوى من موقع التكريم والتقدير.

(و) استفاده الفقهاء من آراء الآخرين

إنّ المجتهد فى الفقه الإسلامى يتحرّك دائماً على أساس الرؤيه المتقدّمه من أجل تحصيل الحكم الواقعى

١- هذه الجملة المعروفه مستقاه من الحديث النبوى. قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ، فله أجر واحد» (كنز العمال، ح ١٤٥٩٧ و ١٥٠١٩).

ص: ٣١١

بشكل أفضل، وبالتالى فهو بحاجة للدراسات والتحقيقات العلميه للمجتهدين الآخرين ولو من المذاهب الأخرى، وبذلك يتمكّن فقهاء المذاهب الإسلاميه ومن خلال الاستفاده من هذا المنهج، الاستفاده من المعطيات العلميه لدراسات الفقهاء الآخرين، لأنّ

«أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس» (١).

أسباب اختلاف الفتوى:

إنّ مصدر اختلاف الفتاوى يمكن بيانه كالتالى:

١. الاختلاف فى منابع الاستنباط من قبيل البحث حول حجّيه العقل النظرى وحجّيه رأى الصحابى والقياس والاستحسان وأمثال ذلك.

٢. عدم توصل بعض الفقهاء إلى بعض الأحاديث الشريفه وتوصل فقهاء آخرين إليها.

٣. اختلاف الرأى فى حجّيه أسناد بعض الروايات للاختلاف فى معيار وثاقه الرواه وأمثال ذلك.

٤. الاختلاف فى جهه صدور الحديث، مثل احتمال التقيّه أو كون الحكم مؤقتاً.

٥. الاختلاف فى نسخ الحكم بسبب الاختلاف فى ضوابط نسخ الأحكام، مثل نسخ القرآن بخبر الواحد.

٦. الاختلاف فى قراءه بعض الآيات القرآنيه من جهه الإعراب وما إلى ذلك، والاختلاف فى نقل متون بعض الأحاديث.

٧. الاختلاف فى نوعيه وكيفيه الاستنباط من الآيات والروايات الشريفه والاختلاف فى فهمها وتفسيرها.

٨. تعارض الأدلّه والاختلاف فى كيفيه المرجّحات.

٩. الاختلاف في بعض الأصول العمليه وحجّيه الاستصحاب، والبراءه في الشبهه التحريميه، وغير ذلك.

١٠. الاختلاف في سعه دائره ومساحه القواعد الفقهيّه.

١١. الاختلاف في حكومه العقل في بعض المسائل.

١٢. الاختلاف في كيفيه تحقّق الإجماع وحجّيته.

١٣. تأثر بعض الفقهاء بالمسبوقات الذهنيه أو الثقافيه الحاكمه على الأجواء الفكرية للفقهاء أو ما يتّصل بحاله التعصّب غير المنطقي لدى بعض الفقهاء بالنسبه لمذهب معين أو مدرسه فقهيّه خاصّه.

وربّما يظنّ القارىء الكريم عندما يرى جميع هذه العوامل المثيره للاختلاف في الفتوى أنّه لا ينبغي أن تكون مسأله فقهيّه تقع مورد اتفاق فقهاء الإسلام إلّا نادراً، ولكن بإلقاء نظره على الكتب الفقهيّه لفقهاء الإسلام ومذاهبه، يتبيّن أنّ هذه العوامل الموجهه للاختلاف لا تتّصل بكليات أبواب الفقه، بل إنّ الفقهاء متفقون فيما بينهم في الكليات الفقهيّه في الإسلام، وتنحصر دائره الخلاف في الفتوى في إطار بعض المسائل الفرعيّه.

وبديهيّ أنّ هذا المقدار من الاختلاف في الفهم يعتبر طبيعياً وسائداً في جميع العلوم النظرية والعقلية، وحتى العلوم التجريبيه التي تقوم على أساس التجارب الحسيّه التي لا يتوقّع وجود اختلاف في النظر لدى هؤلاء العلماء، فإنّ الكثير من المشاهدات تحكى عن اختلاف الرأى بين الأطباء مثلاً في تشخيص مرض معين بعد المعاينه الطبيه وإجراء الفحوص المختبريه.

إنّ هذه العوامل تمثّل أهم عوامل الاختلاف في الفتوى، وكلّ واحد من هذه العوامل له نصيب معين في اختلاف الفتاوى بين المجتهدين الشيعة وفقهاء سائر

١- بحار الأنوار، ج ٤٧، ص ٢١٨، ح ٤.

ص: ٣١٢

المذاهب الإسلاميه، وهنا في هذه المقاله نسعى لبيان مقدار المساهمه الواقعيه لكلّ عامل من هذه العوامل في إيجاد الاختلاف في الفتوى، وذلك من جهات مختلفه:

١. بيان كلّ واحد من هذه العوامل مع توضيح مختصر لبعض تفاصيله.

٢. بيان أهم الآراء والنظريات المختلفه حول كلّ واحد من هذه العوامل مع ذكر القائلين بها.

٣. بيان أهم الأدلّه التي تذكر غالباً لكلّ نظريه.

٤. نذكر مثلاً أو عدّه أمثله فقهيّه تبين دور اختلاف الفقهاء في نظرهم إلى هذه الأمور والذي يتسبّب في إيجاد الاختلاف في

الفتاوى الفقهيه، حيث يتبين واقعاً أنّ اختلاف الفتاوى فى تلك المسأله ناشىء من اختلاف الفقهاء فى تلك العوامل.

العامل الأول: الإختلاف فى بعض منابع إستنباط الأحكام

إشاره

إنّ أساس الاختلافات الفتاويه لفقهاء المذاهب الإسلاميه ناشىء من اختلاف نظرهم فى منابع استنباط الأحكام والتي سنشير إلى أهمها فيما يلي:

(أ) ظواهر الآيات القرآنيه

إنّ أول وأهم منبع لاستنباط أحكام الفقه الإسلامى لدى جميع فقهاء المذاهب الإسلاميه، هو القرآن الكريم، ولا توجد أيه فرقه إسلاميه أو فقيه مسلم يختلف أو يتردد فى هذا الأصل المسلم. كما أنّ مئات الآيات القرآنيه التي تتضمن أحكاماً فقهيه- والتي تسمى آيات الأحكام- لها دور أساسى فى الفقه والشريعه الإسلاميه.

وبالطبع فإنّ بعض الآيات تملك دلالة صريحه على الحكم الشرعى، مثل: «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا»^(١) التي تدلّ بصراحه على حليّه البيع وحرمة الربا، وآيه:

«وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَنَجَزَ أَوْهُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا»^(٢) والتي تدلّ بصراحه على حرمة قتل الإنسان المؤمن، ولكن هناك بعض الآيات التي لا- تملك دلالة صريحه على الحكم الشرعى، بل إنّ ظاهرها لدى العرف يدلّ على حكم شرعى معين، مثل: «وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِّنْكُمْ»^(٣) حيث إنّها تدلّ بظاهرها على وجوب حضور شاهدين عدلين فى إجراء عمليه الطلاق، لأنّ ظاهر الأمر يدلّ على الوجوب، رغم أنّ البعض يستوحى منه الاستحباب.

وبالطبع فإنّه لا- اختلاف بين الفقهاء فى حجّيه النوع الأول من الآيات التي لها دلالة صريحه على الحكم الشرعى، وأمّا بالنسبه للنوع الثانى من الآيات وحجّيه الظهور فيها، فهناك خلاف يسير بين الفقهاء، لأنّ الأكتريه الساحقه من جميع فقهاء المذاهب الإسلاميه يعتقدون بحجّيه ظواهر القرآن، (إلّا أن تقوم قرينه على خلاف ذلك). ولكنّ عدداً قليلاً من فقهاء الشيعه الأخباريين قالوا: بما أنّ القرآن الكريم ينطلق من موقع بيان كليات الأحكام الشرعيه، وقد فوّض أمر بيان تفاصيلها للنبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وأئمّه أهل البيت عليهم السلام، فإنّ الفقيه المجتهد لا يحقّ له الاستناد والعمل بظواهر الآيات القرآنيه فى فتواه بدون مراجعه الأحاديث

١- سورة البقره، الآيه ٢٧٥.

٢- سورة النساء، الآيه ٩٣.

٣- سورة الطلاق، الآيه ٢.

الشريفه، ولا يحقّ له أن يكتفى في بيان الأحكام الفقهيّة النظرية، التي تحتاج إلى استدلال وتفصيل، بالمفهوم الظاهر من الآيات الشريفه ويرى أنّه حجّه، بل يجب على المجتهد في مثل هذه المسائل الفقهيّة، أن يكون فهمه لظواهر الآيات القرآنيّه تابعاً لبيان المعصومين وأحاديثهم ولا يرى كفايه الأخذ بظواهر الآيات القرآنيّه لوحدها في عمليه استنباط الأحكام الشرعيّه.

وقد ذهب إلى هذا القول محمّد أمين الاسترآبادي (م ١٣٠٦) في كتابه الفوائد المدينيّه^(١) والشيخ الحرّ العاملي (م ١١٠٤) في «وسائل الشيعه»^(٢) والشيخ يوسف البحراني في «الحدائق الناصره»^(٣).

ومن الطبيعيّ إذا كان المقصود من كلام هؤلاء عدم اكتفاء المجتهد في استنباط الأحكام الفقهيّه بالآيات الكريمه التي تبين الأحكام الكلّيّه في الشرعيّه، مثل:

«وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ»^(٤) - حيث لم تبين هذه الآيات شروط وأجزاء وعدد ركعات الصلاه، وكذلك موارد وجوب الزكاه ونصاب كلّ واحد منها، وكان مقصودهم من ذلك لزوم الرجوع للأحاديث النبويّه وروايات أهل البيت عليهم السلام للتعرف على تفاصيل المسائل والفروع الفقهيّه وشروطها (كما مرّ في كلام صاحب الحدائق عند نقله لنظريّهالشيخ الطوسي)^(٥) فهو كلام صحيح، لأنّ جميع علماء الإسلام متفقون على أنّ الفقيه ينبغي عليه الرجوع في استنباط فروع الأحكام لكلّ واحد من هذه التكاليف الفقهيّه القرآنيّه إلى السنّه، ولا- يكتفى بإطلاق ظاهر الآيات لنفي احتمال وجوب الأجزاء والشروط والأحكام الشرعيّه الأخرى.

لكن إذا كان مراد هذه الطائفة من الأخباريين أنّ مفاهيم ظاهر الآيات القرآنيّه ليست بحجّه وغير قابله للاستناد إطلاقاً حتّى بعد الاستعانه بالأحاديث الشريفه، كما يظهر من كلمات الاسترآبادي في «الفوائد المدينيّه»^(٦)، فهذا الكلام غير صحيح.

والظاهر أنّ مقصود الأخباريين هو الاحتمال الأوّل، حيث يتحرّك الفقهاء الأخباريون والأصوليون في مقام العمل بتعاليم الآيات القرآنيّه الشريفه والمفاهيم العرفيه المستوحاه من ظواهرها بالاستفاده من أصول وقواعد الاستنباط، وكذلك بالاستعانه بالأحاديث النبويّه وروايات أهل البيت عليهم السلام الصحيحه في عمليه استنباط الأحكام الفقهيّه، وبالتالي يكون اختلافهم وجدالهم في هذه المسأله خلافاً لفظياً فحسب، ولا يوجد هنا خلاف فقهيّ على مستوى الفتوى سوى في موارد معدوده.

ب) حجّيه أحاديث أنّهم أهل البيت عليهم السلام

إشاره

إنّ أحد أهمّ العوامل التي كان لها دور كبير في اختلاف الفتاوى بين فقهاء الشيعه وأهل السنّه هو اختلاف فقهاء هذين المذهبين في حجّيه أحاديث أهل البيت عليهم السلام ومساحه هذه الحجّيه. هناك مجموعه كبيره من عشرات الآلاف من أحاديث الأئمّه الإثني عشر عليهم السلام^(٧) في مواضع الفقه والعقائد والأخلاق وغير

٢- وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٢٩، باب ١٣ من أبواب صفات القاضي.

٣- الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ج ١، ص ٢٧، (المقدمه الثالثه)؛ الدرر النجفيه، ص ١٧١.

٤- سورة البقره، الآيه ٤٣ و ٨٣ و ١١٠، و سورة النساء، الآيه ٧٧، و سورهاالنور، الآيه ٥٦، و سورة المزمل، الآيه ٢٠.

٥- الحدائق الناضرة، ج ١، ص ٣٤.

٦- الفوائد المديته، ص ٤٧ و ١٢٨.

٧- من المناسب إلفات النظر إلى عدد من الأحاديث الواردة في كتابين فقهيين فقط من مجموع كتب الأحاديث الفقيهيه لأئمه أهل البيت عليهم السلام: أ) وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة، تأليف الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي (م ١١٠٤)، ويحتوي على ٣٥٨٤٠ حديثاً. ب) مستدرك الوسائل، تأليف الميرزا حسين النوري (م ١٣٢٠)، ويحتوي على ٢٣١٢٩ حديثاً.

ص: ٣١٤

ذلك، ممّا يعدّ كنزاً ثميناً من كنوز المعارف الإسلاميه والسنة النبويه، حيث يتحرّك بعض فقهاء الإسلام في عمليه الاستفاده منها في الفتوى والتفسير والعقائد وما إلى ذلك.

وقد قام فقهاء أهل السنة، من خلال إثبات عدم حجّيه تعاليم وسيره أئمه أهل البيت عليهم السلام وأنّ أكثر هذه الأحاديث مرسله وغير متصله سنداً إلى النبي الأكرم صلى الله عليه و آله، بترك وإهمال جميع هذه الأحاديث- سوى عدد قليل منها- وبالتالي فإنّ فتاواهم الفقيهيه لا تتناغم مع مضمون هذه الأحاديث في بعض الموارد الفقيهيه.

أمّا فقهاء الشيعة فمع الالتفات إلى الأدله القرآنيه المتعدّده وما ورد من الأحاديث النبويه الواردة في كتب أهل السنة والشيعة، وكذلك ما ورد عن الأئمه المعصومين عليهم السلام أنفسهم، فإنّ هؤلاء الفقهاء يرون حجّيه هذه الأحاديث على أساس أنّها حكم إلهي وقرآني، وقد ورد لزوم طاعتهم من قبل النبي الأكرم صلى الله عليه و آله ولذلك فإنّهم يفتون على أساس هذه الأحاديث الصادره من هؤلاء الأئمه العظام عليهم السلام حيث تختلف بعض هذه الفتاوى أحياناً مع فتاوى فقهاء أهل السنة (١).

أمّا الأدله التي استدللّ بها فقهاء الشيعة على حجّيه أحاديث أهل البيت عليهم السلام فهي عباره عن:

١. إنّ أحاديثهم هي أحاديث رسول الله صلى الله عليه و آله

لقد ورد عن الإمام الباقر والإمام الصادق عليهما السلام في الروايات الصريحه التأكيد على أنّه لا شيء من أحاديثهم وتعاليمهم وفتاواهم مستوحاه من رأيهم الشخصي، بل هي معارف انتقلت إليهم جيلاً بعد جيل من جدّهم رسول الله صلى الله عليه و آله وجميع أحاديثهم متصله عن طريق آبائهم برسول الله صلى الله عليه و آله، وعليه فإنّ جميع أحاديث أئمه أهل البيت عليهم السلام هي أحاديث نبويه صلى الله عليه و آله (٢).

يعتقد الشيعة بأن أئمة أهل البيت عليهم السلام معصومون من كل خطأ وذنوب، كما ورد في القرآن الكريم: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً» (٣).

ومع الالتفات إلى أن المراد من الطهارة في هذه الآية الشريفه ليست هي الطهارة الظاهريه للبدن واللباس، بل

١- وقد جمع السيد المرتضى علم الهدى في كتابه «الانتصار» طائفة من الفتاوى المختصة بالشيعة المأخوذة من أحاديث أئمة أهل البيت عليهم السلام ولم يذكرها فقهاء أهل السنّة، تحت عنوان «ومّا انفردت به الشيعة الإماميه...» وهذه المسائل تقرب من ٣٣٠ مسأله فقيهه.

٢- من قبيل: (أ) عن هشام بن سالم وحماد بن عثمان وغيره 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 وحديث أمير المؤمنين حديث رسول الله وحديث رسول الله عزّ وجلّ». (جامع أحاديث الشيعة، مقدّمه، ص ١٨١، ح ١١٣ و ١١٤). (ب) عن جابر قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إذا حدّثتني بحديث فأسنده لي. فقال: «حدّثني أبي عن جدّي رسول الله عن جبرئيل عن الله عزّ وجلّ، وكلّ ما حدّثتك بهذا الإسناد وقال: يا جابر! لحديث واحد تأخذه عن صادق خير لك من الدنيا وما فيها» (المصدر السابق). وعلى هذا الأساس إذا كان صدق ووثاقه الإمام الباقر والإمام الصادق عليهما السلام مورد قبول فقهاء أهل السنّة- وهو كذلك- فإنّ جميع الأحاديث الصادره من هذين الإمامين الهاميين وسائر أئمة أهل البيت عليهم السلام حجّه، ومسنده ومنقوله عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله ويمكن إصدار الفتوى بموجبها. ولكن بما أن أكثر علماء المذاهب الأخرى لم يطلعوا على هذا المعنى، ولذا جاءت فتاواهم غير مطابقيه لهذه الأحاديث.

٣- سورة الأحزاب، الآية ٣٣.

ص: ٣١٥

طهاره الروح من التلوّث بأيّ من أشكال الذنوب والكذب والشرك، وكذلك فإنّ المقصود من الإرادة الإلهيه هنا، الإرادة التكوينيّه والقطعيّه للذات المقدّسه التي لا تقبل التخلف، لأنّ الإرادة التشريعيّه لله تعالى في التطهير من الذنوب شامله لجميع أفراد البشر، إذن فمن المتيقّن أنّ المقصود بإرادته التطهير في هذه الآية هو تطهير أهل البيت عليهم السلام من كلّ ذنوب، وهو مفهوم «العصمه».

وقد صرّح عشرات المحدثين من أهل السنّة وأتباع مدرسه أهل البيت عليهم السلام في كتبهم بأنّ شأن نزول هذه الآية هو ما يخصّ «النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والإمام عليّ وفاطمه، والحسن والحسين عليهم السلام» (١).

(وللمزيد من التفصيل في مسأله عصمه أئمة أهل البيت عليهم السلام لابدّ من مراجعه الكتب الكلاميه).

٣. الأحاديث النبويّه التي تدلّ على أنّ الإمام عليّاً عليه السلام يعتبر محور الحقّ ومعيار التمييز بين الحقّ والباطل، من قبيل ما أورده الحاكم النيسابوري في «المستدرک أنّ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله قال:

«رَحِمَ اللَّهُ عَلِيًّا أَلَلَّهُمَّ أَدِرِ الْحَقَّ مَعَهُ حَيْثُ دَارَ».

ويقول الحاكم النيسابورى بعد ذكر هذا الحديث:

«هذا حديث صحيح على شرط مسلم والبخارى ولم يخزجاه»^(٢).

وقد ورد هذا الحديث فى «صحيح الترمذى»^(٣) و «الإمامه والسياسه»^(٤) بهذه العبارة:

«علِيٌّ مَعَ الْحَقِّ

وَالْحَقُّ مَعَ عَلِيٍّ»

وكذلك ورد فى «تاريخ بغداد»^(٥) و «تاريخ دمشق»^(٦) أيضاً مع إضافه هذه جمله:

«ولن

يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلِيَّ الْحَوْضَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»

وقد ذكر فى مصادر أخرى من كتب أهل السنّه والمصادر الحديثيه من كتب أهل البيت عليهم السلام^(٧).

٤. الأحاديث النبويه التى تقرّر أنّ الإمام عليّ عليه السلام «باب مدينه علم النبى»، منها ما أورده الحاكم النيسابورى بسنده الذى يقول عنه أنّه سند صحيح فى كتاب «المستدرک» عن النبى الأكرم صلى الله عليه وآله قال:

«أنا مدينه العلم وعليّ بابها»^(٨)

وكذلك الطبرانى فى «المعجم الكبير»^(٩) والهيشمى فى «مجمع الزوائد»^(١٠) والسيوطى فى «الجامع الصغير»^(١١) والمتقى الهندى فى «كنز العمال»^(١٢) وجماعه أخرى ممن روى هذا الحديث.

وقد جاء هذا الحديث فى «صحيح الترمذى»^(١٣) وكتب أخرى بهذه العبارة

«أنا دارُ الحِكمَةِ وعليّ بابها».

٥. حديث الثقلين: وهو من الأحاديث المعروفة والوارده بطرق متعدده فى كتب كثيره وخاصه فى المصادر المعتمده لدى أهل السنّه، (مضافاً إلى كتب

١- من قبيل روايه ابن عباس: أخذ رسول الله صلى الله عليه وآله ثوبه فوضعه على عليّ وفاطمه والحسن والحسين وقال: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً» (المستدرک على الصحيحين للحاكم، ج ٢، ص ١٥٨، ح ٤٧٠٥). ورد فى حديث آخر بعد كلام رسول الله صلى الله عليه وآله بالنسبه إلى أهل البيت عليهم السلام فقالت أم سلمه لرسول الله

صلى الله عليه وآله: «وأنا معهم يا نبي الله!». فقال صلى الله عليه وآله: «أنت على مكانك وأنت إلى خير». (صحيح الترمذى، ج ٥، ص ١٤١، ح ٣٢١٦).

- ٢- مستدرک الصحيحین، ج ٣، ص ١٢٤.
- ٣- صحيح الترمذى، ج ٥، ص ٢٩٧، ح ٣٧٩٨.
- ٤- الإمامه والسياسه، ج ١، ص ٩٨.
- ٥- تاريخ بغداد، ج ١٤، ص ٣٢٢.
- ٦- تاريخ دمشق، ج ٤٢، ص ٤٤٩.
- ٧- بحار الأنوار، ج ٣٨، ص ٢٨ وما بعدها.
- ٨- مستدرک الصحيحین، ج ٣، ص ١٢٦.
- ٩- المعجم الكبير، ج ١١، ص ٥٥.
- ١٠- مجمع الزوائد، ج ٩، ص ١١٤.
- ١١- الجامع الصغير، ج ١، ص ٤١٥.
- ١٢- كنز العمال، ج ١٣، ص ١٤٨، ح ٣٦٤٦٣.
- ١٣- صحيح الترمذى، ج ٥، ص ٣٠١، ح ٣٨٠٧.

ص: ٣١٦

علماء الشيعة) ومنها: فى صحيح الترمذى عن أبى سعيد الخدرىّ وزيد بن أرقم أنّهما قالوا: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إني تاركٌ فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلّوا بعدي أحدهما أعظم من الآخر، كتابُ الله حبلٌ ممدودٌ من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي ولن يفترقا حتى يردا على الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما» (١).

وقد جاء هذا الحديث فى «مسند أحمد» (٢) بعنوان

«إني تاركٌ فيكم خليفَتين»

وفى «خصائص النساء» (٣) بعنوان

«إني تاركٌ فيكم ثقلين»

وفى «مستدرک الصحيحين» (٤) بعنوان

«إني تاركٌ فيكم أمرين لن تضلّوا

إن اتبعتموهما وهما كتابُ الله وأهل بيتي عترتي»

ويقول ابن حجر الهيثمي في كتاب «الصواعق المحرقة» (٥) أنه ورد في الحديث الشريف:

«إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ الثَّقَلِينَ...»

ويصرّح بأنه حديث صحيح ومعتبر.

واللافت للنظر أنّ ابن حجر الهيثمي يضيف أيضاً مضمونه: «ثمّ اعلم أنّ لحديث التمسك بذلك، طرقاً كثيرة وردت عن نيف وعشرين صحابياً، وفي بعض تلك الطرق أنّه قال النبيّ صلى الله عليه وآله ذلك بحجّه الوداع بعرفه، وفي أخرى أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قاله بالمدينه في مرضه، وقد امتلأت الحجره بأصحابه، وفي أخرى أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال ذلك بغدير خمّ، وفي أخرى أنّه قاله لما قام خطيباً بعد انصرافه من الطائف، ولا تنافي، إذ لا مانع من أنّه كرّر عليهم ذلك في تلك المواطن وغيرها اهتماماً بشأن الكتاب العزيز والعترة الطاهره».

وبعد أن بيّن ابن حجر هذا المطلب، يقول: «إنّ جميع هذه الأحاديث يمكن أن تكون صحيحه، وأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قد ذكر هذا الأمر كراراً وفي أماكن مختلفه لبيّن أهميته كتاب الله والعترة الطاهره».

وبالطبع فإنّ الكلام عن حديث الثقلين كثير ومحلّه في الكتب الكلاميه، والمراد منه هنا إثبات حجّيه أحاديث أهل البيت عليهم السلام.

ومع وجود كلّ هذه الأحاديث إذا قمنا بتقديم روايه وردت عن الإمام عليّ عليه السلام على روايات سائر الصحابه وجعلناها مدركاً للحكم الشرعيّ، هل نرتكب بذلك خطأ؟ وهكذا بالنسبه لروايات أئمه أهل البيت التي تنتهي بسندها إلى الإمام عليّ عليه السلام.

ج) رأى وعمل الصحابه

إشاره

الثالث من منابع الاجتهاد الذي أذى الاختلاف في حجّيته إلى الاختلاف في فتوى الفقهاء، هو «رأى وعمل الصحابيّ».

وقبل الدخول في البحث نرى من اللازم تعريف الصحابيّ. يقول ابن حجر العسقلاني في بدايه كتابه:

«إنّ أصحّ التعاريف، أنّ الصحابيّ هو الشخص الذي التقى برسول الله صلى الله عليه وآله وهو مؤمن، حتى لو كان قد لاقى رسول الله صلى الله عليه وآله مدّه قصيره ولم ينقل أيّ حديث منه ولم يشترك معه في أيّ غزوه» (٦). رغم أنّ هذا التعريف لم يقع مورد قبول جميع فقهاء أهل السنّه.

وهنا ثلاثه أقوال لدى فقهاء الإسلام حول حجّيه رأى وعمل الصحابيّ:

- ١- صحيح الترمذى، ج ٥، ص ٦٦٣، ح ٣٧٨٨.
- ٢- مسند أحمد، ج ٥، ص ١٨٢.
- ٣- خصائص النسائي، ص ٢٠.
- ٤- مستدرک الصحيحين، ج ٣، ص ١٠٩.
- ٥- الصواعق المحرقة، ص ١٥٠ و ١٥١.
- ٦- الإصابه فى تمييز الصحابه، ج ١، ص ٤.

ص: ٣١٧

كانت صحبته لرسول الله صلى الله عليه و آله تعدّ امتيازاً وفضيله، ولكن مجرد لقاء النبى لا يدلّ على عصمه هذا الشخص، ولا يعقل القول بعصمته. بل إنّ الصحابي كسائر أفراد الأمة الإسلاميه غير معصوم ويجوز عليه الخطأ والاشتباه، ولا دليل على حجّيه قوله فى عمليه الاجتهاد.

وذهب جماعه من فقهاء ومحقّقى المذاهب الإسلاميه إلى هذا القول، كفقهاء المعتزله، مثل القاضى عبدالجبار(١)، وفقهاء الأشعريه، كالكرخى(٢)، ومن هذا القبيل الفتوى الجديده للإمام الشافعى(٣)، وأحد قولى الإمام أحمد(٤)، والآمدى فى «الإحكام»(٥)، والغزالي فى «المستصفى»(٦) والشوكانى فى «الإرشاد»(٧) مضافاً إلى فقهاء الإماميه.

القول الثانى: حجّيه مطلق رأى كلّ واحد من الصحابه، واستدلّوا لذلك على أنّ الصحابه تحرّكوا فى أمورهم الدينيه والمعارف من موقع التبعية والطاعه المحضه للنبي الأكرم صلى الله عليه و آله ولم ينطلقوا فى فتاواهم من موقع التصرف الذاتى والرأى الشخصى، إذن فعندما يسمع منهم رأى أو يصدر منهم عمل خاصّ فيما يتّصل بالشؤون الدينيه، فحينئذٍ يمكننا الحدس القطعى أنّ هذا الرأى والعمل إنّما صدر منه بالاستمداد من تعاليم النبي صلى الله عليه و آله وأحاديثه. ولذلك فإنّ رأى الصحابه وعملهم حجّيه كما هو الحال فى الأحاديث النبويه، ويعدّ مصدرّاً من مصادر الاجتهاد والاستنباط الفقهيّ(٨).

مضافاً إلى ذلك ما تدلّ عليه الأحاديث النبويه من جواز الاقتداء بالصحابه، مثل

«أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»(٩).

وقد اختار هذا القول جماعه من فقهاء الإسلام.

مثل: الإمام مالك(١٠)، الرازى، بعض أصحاب أبى حنيفه، ويرى الفقهاء الأحناف أنّ رأى الصحابيّ مقدّم على القياس(١١) وهو أيضاً الفتوى القديمه للإمام الشافعى فى «الرساله»(١٢)، وأحد قولى الإمام أحمد(١٣)، والسرخسى فى «الاصول»(١٤)، والشاطبى فى «الموافقات»(١٥)، وأبوبكر الجصاص فى «الاصول»(١٦)، وابن القيم الجوزيه فى «أعلام الموقعين»(١٧).

١- المعتمد فى أصول الفقه، لأبوالحسن البصرى المعتزلى، ج ٢، ص ٩٤٢.

٢- الإحكام فى أصول الأحكام، ج ٤، ص ١٥٥.

٣- المصدر السابق.

٤- أصول مذهب الإمام أحمد بن حنبل، للدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركى، ص ٤٣٨.

٥- الإحكام فى أصول الأحكام، ج ٤، ص ١٥٥.

٦- المستصطفى من علم الأصول، ج ١، ص ٤٠٠. ويقول الإمام الغزالى: «الأصل الثانى من الأصول الموهوم، قول الصحابى، وقد ذهب قوم إلى أنّ مذهب الصحابى حجّه مطلقاً، وقوم إلى أنّه حجّه إن خالف القياس، وقوم إلى أنّ الحجّه فى قول أبى بكر وعمر خاصّه؛ لقوله صلى الله عليه وآله: (اقتدوا باللّذين من بعدى)، وقوم إلى أنّ الحجّه فى قول الخلفاء الراشدين إذا اتّفقوا. والكلّ باطل عندنا. فإنّ من يجوز عليه الغلط والسهو، ولم تثبت عصمته عنه، فلا حجّه فى قوله، فكيف يحتجّ بقولهم مع جواز الخطأ؟ وكيف تدعى عصمتهم من غير حجّه متواتره؟ وكيف يتصوّر عصمه قوم يجوز عليهم الاختلاف؟ وكيف يختلف المعصومان؟ كيف وقد اتّفقت الصحابه على جواز مخالفه الصحابه، فلم ينكر أبوبكر وعمر على من خالفهما بالاجتهاد...».

٧- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، لمحمّد بن على الشوكانى، ج ١، ص ٢٤٧.

٨- الأصول للسرخسى، ج ٢، ص ١٠٨.

٩- ميزان الاعتدال، ج ١، ص ٦٠٧.

١٠- سلّم الوصول فى شرح نهايه السؤل، لمحمّد بخيت المطيعى، فى حاشيه كتابه «نهايه السؤل» للاشتوى، ج ٤، ص ٤٠٨.

١١- الإحكام فى أصول الأحكام، ج ٤، ص ١٥٥؛ الأصول للسرخسى، ج ٢، ص ١٠٨.

١٢- الرساله، ص ٥٩٦، الجملة ١٨٠٥-١٨١١.

١٣- الإحكام فى أصول الأحكام، ج ٤، ص ١٥٥.

١٤- الأصول للسرخسى، ج ٢، ص ١٠٨.

١٥- الموافقات فى أصول الشريعه للشاطبى، ج ٤، ص ٥٤.

١٦- أصول الجصاص، ج ٢، ص ١٧٣.

١٧- اعلام الموقعين، ج ٤، ص ١١٨.

ص: ٣١٨

القول الثالث: إنّ رأى الصحابى حجّه فى صورته مخالفه رأى للقياس فقط، لأنّه إذا كان رأيه مطابقاً لمقتضى القياس والقواعد الفقيهيه فيمكن الحدس أنّ ذلك الصحابى حكم فى ذلك المورد برأيه وعقله بسبب عدم وجود آيه أو حديث تدلّان على هذا الحكم، ولذلك تحرّك هذا الصحابى من موقع العمل بالقياس والاستنباط من القواعد الفقيهيه العامه وأبدى رأيه فى هذه المسأله وعمل به، وبالطبع فإنّ رأى الصحابى فى هذا المورد لا يكشف عن وجود حديث نبوى، ولكن إذا كان رأى الصحابى وعمله مخالفاً للقياس، فيمكن الحدس أنّ منشأ هذا الرأى وجود حديث نبوى لم يصل إلينا(١)، وينسب هذا القول إلى الشافعى وأبى حنيفه(٢).

نتيجه الاختلاف فى حجّه رأى الصحابى:

وقد أدى الاختلاف في حججه هذا المصدر الفقهي إلى اختلاف فتاوى فقهاء الإسلام في مسائل فقهيه متعدده، على سبيل المثال:

المسألة ١. تعيين أقل مدّة أيام الحيض

يرى الإمام الشافعي وأحمد بن حنبل (على أساس النقل الصحيح) أنّ أقل مدّة الحيض يوم وليله، ودليلهم لذلك «العرف والعاده» حيث ذهبوا إلى أنّ هذا المورد من المسائل الفقهيه لم يرد فيه النصّ، ولذلك لا بدّ من الفتوى على أساس العرف، وأمّا أبوحنيفه فيرى أنّ أقل مدّة للحيض ثلاثه أيام بلياليها، ودليله على ذلك قول أنس ابن مالك الصحابي المعروف (٣).

المسألة ٢. إرث الزوجه المطلقه البائنه

إذا طلق الزوج في حال مرضه زوجته طلاقاً بائناً ومات في ذلك المرض قبل إتمام الزوجه لعدّتها، فهل ترث هذه الزوجه من تركته أم لا؟

ذهب الإمام الشافعي في فتواه المتأخّره إلى زوال حقّها في الميراث، واستدلّ لذلك أنّ هذه المرأه المطلقه طلاقاً بائناً لا ترث من زوجها لأنّه لا- يعتبر زوجها، ولا- يختلف الحال في أن يكون الطلاق في حال السلامه أو في حال المرض الذي ينتهي به إلى الموت (٤).

أمّا أبوحنيفه ومالك وأحمد فقد ذهبوا إلى أنّها ترث من زوجها، ودليلهم على ذلك حكم عثمان بحقّها في الميراث في مورد مشابه لهذا المورد (٥).

(د) الاستحسان

أحياناً لا يجد المجتهد في مسأله معيّنه أيّ دليل من الشرع، ففي هذه الصوره يمكنه العمل بعقله ورأيه ويصدر حكماً مناسباً وحسناً لهذه المسأله، وبذلك يسمّى «الاستحسان». فهل هذا «الاستحسان» حجّه ويمكن أن يستند إليه المجتهد في فتواه، أم لا؟.

ذهب أبوحنيفه ومالك إلى حجّيته، بل إنّ مالك ادّعى أنّ ٩/١٠ من العلم والمعرفه يقوم على أساس الاستحسان. وقد خالف الشافعي وفقهاء الظاهريه بشدّه وقال الشافعي

«من استحسّن فقد شرّع» (٦)

، أي تدخل في

٢- إرشاد الفحول، ج ٢، ص ٢٧٤.

٣- المغنى لابن قدامه، ج ١، ص ٣٢٠؛ أثر الاختلاف فى القواعد الأصوليه فى اختلاف الفقهاء، ص ٥٣٧.

٤- الأم، ج ١، ص ٨٢؛ القوانين الفقهيه لابن جزى القرناطى، ص ٦٤.

٥- المغنى، ج ٧، ص ٢٢٨؛ اثر الاختلاف فى القواعد الاصوليه فى اختلاف الفقهاء، ص ٥٣٧ / ٥٤٠.

٦- الأصول العامه، ص ٣٦٣؛ المستصفى، ج ١، ص ٢٧٤.

ص: ٣١٩

الشريعه الإلهيه فى إقدامه على وضع القوانين.

وكذلك قال: إذا كان الاستحسان جائزاً فى الشريعه، فإنّ كلّ شخص سيكون له فقه وشريعه خاصه باسم الله تعالى، وكلامه هذا إشاره الى فتوى أبى حنيفه التى تعود لبعض أقسام الشهاده على الزنا حيث قال: بالرغم من أنّه لا ينبغى الرجم وفقاً للقاعده ولكننا نستحسن رجمه»^(١).

وقد ذهب الإمام الغزالي بدوره إلى أنّ الاستحسان يعتبر المنبع الموهوم الثانى للاستنباط^(٢).

ويرى فقهاء الإماميه: إذا كان الإدراك العقليّ لحسن وقبح عمل معيّن بدرجه القطع واليقين، فيمكن لهذا المجتهد الفتوى على هذا الأساس، وذلك لأصل

«الملازمه بين الحكم القطعيّ للعقل وحكم الشرع»

من قبيل حسن العدل والإحسان وقبح الظلم والجور، ولكن إذا كان إدراكه بمستوى الظنّ والاحتمال، فلا يمكن أن يكون دليلاً شرعياً للفتوى، لأنّه ورد فى آيات متعدده من القرآن الكريم النهى الصريح عن اتّباع الظنّ وذمّ الذين يتبعون الظنّ، مثل: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً»^(٣) «(٤)».

ولعلّ هذا هو المقصود فى مصطلح بعض كتب الشيعه من عبارته «الذوق الفقهيّ» و«مذاق الشريعه» حيث يفتى الفقيه على هذا الأساس إذا حصل له يقين بذلك.

واللافت أنّه وردت تعاريف مختلفه ومتضاده «للاستحسان»، وكذلك هناك اختلاف فى نسبة الأقوال للمذاهب المختلفه^(٥).

على أيّه حال فإنّ اختلاف الفقهاء فى حجّيه الاستحسان يعتبر أحد أسباب اختلافهم فى الفتاوى فى الفقه، من قبيل:

١. حق الشفعه

إذا باع الشريك حصّته من الأرض المشتركه بدون علم شريكه، ففى الفقه الإسلامى والروايات الشريفه أنّ الشريك يملك حقّ الشفعه، وبإمكانه إبطال هذه المعامله وشراء تلك الحصّه لنفسه، ولكن إذا باع الشريك حصّته من الثمار والمحصولات الزراعيه،

فإنظراً لعدم وجود نصّ خاصّ في هذه المسألة، وقع خلاف بين فقهاء الإسلام.

فذهب فقهاء الإمامية (٤)، والشافعية (٧) والحنبلية (٨) إلى أنّ حقّ الشفعة يختصّ بالأموال غير المنقولة، ولا يوجد هذا الحقّ في الثمار، لأنّ الأحاديث الواردة تثبت هذا الحقّ في الموارد غير المنقولة.

وقال مالك: في نظري أنّ حقّ الشفعة يرد أيضاً في الثمار والمحاصيل الزراعيه من موقع الاستحسان ولا أتصوّر أنّ فقيهاً أفتى بهذه الفتوى قبلي، قال:

«استحسنه وما علمت أنّ أحداً قاله قبلي» (٩).

٢. جعل الخيار لغير طرفي المعامله

من الأمور المسلّمه في الفقه الإسلاميّ والحقوق الإسلاميه أنّ طرفي المعامله يمكنهما جعل خيار فسخ المعامله لأحدهما أو لكليهما، ولكن هل يمكنهما جعل

١- نفائس الأصول في شرح المحصول، ج ٩، ص ٤٢٠.

٢- المستصفي، ج ١، ص ٢٧٤.

٣- سوره يونس، الآيه ٣٦.

٤- أنوار الاصول، ج ٢، ص ٥٣١.

٥- إرشاد الفحول، ج ٢، ص ١٨١؛ الأصول العامه، ص ٣٦٣.

٦- الخلاف للطوسي، ج ٣، ص ٤٢٦.

٧- المهذب في فقه الشافعي، ج ٣، ص ٤٤٦.

٨- نيل المأرب، ج ٣ و ٤، ص ٢٦٤.

٩- بلغه السالك لأقرب المسالك على الشرح الصغير، ج ٣، ص ٤٠٥.

ص: ٣٢٠

الخيار بيد شخص ثالث أم لا؟ وقعت هذه المسألة مورد خلاف بين فقهاء الإسلام.

حيث ذهب زفر (من الأحناف) (١) وبعض علماء المذهب الحنبلي (٢) وكذلك على أحد قولي الشافعي (٣) إلى عدم الجواز. واستدلوا لذلك بأنّ طبيعه المعامله الصحيحه تقتضي أن تكون هناك اختيارات خاصه لطرفي المعامله، لا أن يكون الخيار بيد شخص خارج هذه المعامله.

أمّا أبو حنيفه (٤) ومالك (٥) والشافعي (في قوله الآخر) (٦) فذهبوا إلى الجواز. وقال أبو حنيفه: بالرغم من أنّ مقتضى القاعده

والقياس هو عدم الجواز، ولكن الاستحسان يقتضى الجواز.

«وأصل هذا إنّ اشتراط الخيار لغيره جاز استحساناً وفي القياس لا يجوز» (٧).

أمّا فقهاء الإماميّة فذهبوا إلى الجواز أيضاً، ولكنّ استدلالهم ليس على أساس الاستحسان، بل لعموم وإطلاقات نصوص الشريعة من الآيات الكريمة وروايات المعصومين عليهم السلام، التي تشمل هذه المسألة وتدللّ على وجوب التزام (٨) طرفي المعامله بأى شرط يتفقون عليه إذا لم يكن مخالفاً للشريعة.

من قبيل قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (٩). وفي روايه عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «

المؤمنون عند شروطهم إلّا كلّ شرطٍ خالف كتاب الله عزّ وجلّ، فلا يجوز» (١٠).

هـ) المصالح المرسله

إشارة

إنّ الحكمه من تشريع الأحكام الفقيهيه فى الإسلام هى تحقيق مصالح البشر وإنقاذ الإنسان من المفسد، وفى نظرنا نحن المسلمون أنّ الأحكام والمقرّرات الفقيهيه فى الإسلام تعتبر أفضل منظومه قانونيه لتحقيق مصلحه الإنسان وسعادته فى مختلف أبعاد حياته الماديه والمعنويه. وقد ذكر الإمام الغزالي أنّ مصالح البشر تقع ضمن خمسة أمور: الدين، النفس، العقل، النسل، والمال، وهذه هى مقاصد الشريعة الإسلاميه المنعكسه على واقع الأحكام الفقيهيه (١١).

إنّ المجتمعات البشرىيه بصوره عامه ترى وجود مصالح وأغراض نافعه لأفراد البشر، وعلى هذا الأساس تتحرّك هذه المجتمعات فى عمليّه التقنين، وقد أيد الإسلام المصالح الواقعيه منها ولم يعترف بالمصالح الموهومه وغير الحقيقيه، وسكت عن بعض المصالح الأخرى التى يعيشها الناس فى واقع الحياه ولم يقوّر لها حكماً معيّناً، أو على الأقلّ الأحاديث التى تتصل بهذه المصالح لم تصل إلينا. ويسمّى هذا القسم الثالث من المصالح بـ «المصالح المرسله» وأحياناً يطلق عليها «الاستصلاح» وتاره تسمّى فى فقه أهل السنّه «الاستدلال» (١٢).

وقد تحرّك الغزالي على مستوى تفكيك مراتب ودرجات مصالح أفراد البشر إلى ثلاث مراتب:

- ١- البنايه فى شرح الهدايه، ج ٧، ص ٢١٤.
- ٢- المغنى والشرح الكبير، ج ٤، ص ٦٨.
- ٣- المجموع فى شرح المهذب، ج ٩، ص ١٨٥.
- ٤- البنايه فى شرح الهدايه، ج ٧، ص ٢١٤.
- ٥- بدايه المجتهد، ج ٢، ص ٢١١.

- ٦- المجموع فى شرح المهذب، ج ٩، ص ١٨٦.
- ٧- البنايه فى شرح الهدايه، ج ٧، ص ٢١٤.
- ٨- كتاب البيع للإمام الخمينى، ج ٤، ص ٣٢١.
- ٩- سوره المائده، الآيه ١.
- ١٠- وسائل الشيعه، ج ١٢، ص ٣٥٣، كتاب التجاره، الباب ٦ من أبواب الخيار، ح ٢.
- ١١- المستصفى، ج ١، ص ٢٨٧.
- ١٢- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ج ٢، ص ١٨٤.

ص: ٣٢١

١. المصالح الضروريه، التى يوجب عدم تحققها الخلل والإرباك فى حياه الإنسان، من قبيل تحريم الجرائم ولزوم تنفيذ العقوبه بالمجرمين.
٢. المصالح الحاجاتيه، التى يحتاج إليها الناس وفى صوره عدم تحقيقها فى واقع الحياه فإنّ ذلك يفضى إلى العسر والضيق وإن كان قابلاً للتحمّل، من قبيل: سلطه الوليّ على نكاح الصغير وأحكام المعاملات.
٣. المصالح الاستحسانيه، التى تهدف إلى تحقيق الرفاه والراحه فى الحياه، مثل: آداب المعيشه والعلاقات الاجتماعيه وآداب المعاملات (١).

آراء الفقهاء:

١. ذهب مالك وأحمد إلى جواز استناد الفقيه للمصالح المرسله فى الفتوى. بل إنّ «الطوفى» مؤلّف كتاب «مصادر الشريعه» يرى فى المصالح المرسله أنّها أساس المصالح الدينويه فى دائره السياسات والمعضلات الاجتماعيه، وأعلى من ذلك أنّه يرى تقدّم المصالح المرسله على النصوص الشرعيه عند وقوع التعارض بينهما (٢).
٢. ذهب الشافعى وجمهور أهل السنّه إلى عدم الجواز، فقال: «إلّا أنّه لا استنباط بالاستصلاح ومن استصلح فقد شرّع، كمن استحسن، والاستصلاح كالاستحسان، متابعه الهوى» (٣).
٣. أمّا الغزالى فإنّه قرّر أنّ المصالح المرسله هى المنبع الرابع الوهمى والخيالى لعمليه الاستنباط، ولكنّه ذهب إلى جواز العمل بالمصالح المرسله فى المصالح الضروريه فقط، ولكن فى المصالح الحاجاتيه والتحسينيه فلا يرى جواز العمل بالمصالح المرسله، وقد مثل للمصالح الضروريه بمثال «تترس الكفار» فإذا تترس الكفار بأسرى من المسلمين لديهم حين هجوم المسلمين عليهم ولم يتمكّن المسلمون من تحقيق النصر إلّا من طريق قتل هؤلاء المسلمين الذين تترس بهم الكفار، فإنّ مصلحه الأُمّه الإسلاميه تقتضى ذلك وإن لم يرد نصّ خاصّ فى الشريعه فى هذا المورد (٤).

٤. وذهب فقهاء الإمامية إلى أنه إذا كان تشخيص المصلحة بشكل قطعيّ و يقينيّ وحصل المجتهد على يقين كامل بذلك، فيجوز العمل على أساس هذه المصلحة، وذلك لأصل «الملازمة بين الحكم العقلي القطعي وحكم الشرع». وأمّا إذا لم يحصل له سوى الظنّ والاحتمال كما هو الحال في نظر الكثير من فقهاء أهل السنّة، فإنّه لا يجوز له الفتوى على هذا الأساس، لأنّ: «إنّ الظنّ لا يُغني عن الحقّ شيئاً» (٥). وكما قال الإمام الصادق عليه السلام (٦): «

إنّ دين الله لا يُصاب بالعقول الناقصة» (٧).

التمرها لفقهيها لاختلاف النظر في المصالح المرسله:

إشاره

إنّ اختلاف نظر الفقهاء في حجّية المصالح المرسله كان منشأ اختلاف في الفتوى في بعض المسائل الفقهيّه. من قبيل:

١. اعتبار شهاده الطفل على الضرب والجرح

من الثابت أنّ أحد شروط اعتبار شهاده الشهود هو

١- المستصفي، ج ١، ص ٢٩٠.

٢- الأصول العامه، ص ٣٨٤، نقلًا عن مصادر التشريع، ص ٨٠.

٣- المصدر السابق.

٤- المستصفي، ج ١، ص ٢٨٤-٢٩٤.

٥- سورة يونس، الآية ٣٦.

٦- بحار الأنوار، ج ٢، ص ٣٠٣.

٧- أنوار الأصول، ج ٢، ص ٥٣٧.

ص: ٣٢٢

البلوغ، ولكن إذا كان الشاهد للحادثه والجريمه بعض الأطفال فقط، من قبيل حدوث نزاع وضرب بين الأطفال، فقد اختلف فقهاء الإسلام في الفتوى في هذه المسأله، فالشافعي أساساً لا يرى صحّه شهاده الأطفال.

أمّا مالك فقد ذهب إلى اعتبارها، وقد استدللّ لذلك بمقوله «الاستصلاح» وقال: «إذا أردنا أن نأخذ بنظر الاعتبار مصلحه المجنّي عليه والمجروح فلا سبيل لذلك سوى قبول شهاده الأطفال أيضاً» (١).

وذهب فقهاء الإمامية إلى أنّ شهاده الطفل في مثل هذه الموارد معتبره بثلاثه شروط: الأول: أن يكون سنّ الشاهد أكثر من ١٠ سنوات. الثاني: أن يكون مشغلاً بعمل أو لعب محلّ. الثالث: أن لا يتفرّق الأطفال بعد اللعب ومشاهده الحادثه إلى زمان الشهاده

عند القاضي.

ومستند فتواهم هذه ما ورد عن أهل البيت عليهم السلام، ومنها قول الإمام عليّ عليه السلام:

«شهادة الصّبيان جائز بينهم ما لم يتفرّقوا أو يرجعوا إلى أهلهم»^(٢).

، حيث استدلّوا بذلك في الكتب لفقيهه^(٣).

٢. تعذيب المتهّم بالسرقة لكسب الاعتراف منه

وقد استند مالك بمقوله الاستصلاح للقول بجواز ضرب المتهّم لكي يعترف بالسرقة، لأنّه في غير هذه الصورة لا يمكن اكتشاف الأموال المسروقة للناس، ولكن أكثر الفقهاء منعوا من ذلك وقالوا بعدم الجواز^(٤).

وذهب فقهاء الإمامية إلى عدم الجواز أيضاً، لأنّ هذا الأمر ليس من نوع المصالح القطعية التي لا يترتب عليها ضرر^(٥).

(و) سدّ الذرائع وفتحها

إشارة

«ذرائع» جمع ذريعه وهى فى اللغة بمعنى الوسيله، وسدّ الذرائع يعنى منع مقدّمات العمل الحرام، والمراد بفتح الذرائع هو توفير مقدّمات العمل الواجب.

بالرغم من أنّ علماء المذاهب اختلفوا فى المعنى الاصطلاحى للذرائع، ولكنّ خلاصه نظرهم هى: إنّ كلّ وسيله تؤدّى إلى ارتكاب حرام وتكون مقدّمه للوقوع فى الحرام، يجب تركها، وهو «سدّ الذرائع» وكلّ وسيله يتوصّل بها الإنسان إلى امتثال الواجب، وبعبارة أخرى، تكون مقدّمه لتحصيل الواجب، فيجب الإتيان بها (فتح الذرائع).

أقسام سدّ الذرائع:

ويقسّم ابن القيم الذرائع ومقدّمات الحرام إلى أربعة أقسام ويبيّن كلّ قسم منها:

١. الأعمال المولّده للمفسده بذاتها، مثل: شرب الخمر الذى يزيل العقل ذاتاً، والزنا الذى يوجب بذاته اختلاط النسل وهتك حرمة الاسره.

٢. الأعمال التى يقصد بها المقاصد المباحه ذاتاً، ولكن بعض الأشخاص يستخدمونها كمقدّمه لتحقيق المقاصد المحرّمه من قبيل: الحيل فى المعاملات للحصول على الفائده الربويه.

٣. الأعمال التي يغلب في أمرها الوقوع في المفسده، وإن كانت ذاتاً يتوضّل بها الإنسان لأغراض مباحه، من قبيل: سبّ المشركين أو إهانه الأوثان التي

١- أثر الأدلّه المختلف فيها، ص ١١٠.

٢- وسائل الشيعه، ج ١٨، ص ٢٥٣، ح ٦ (كتاب الشهادات، باب ٢٢).

٣- جواهر الكلام، ج ٤١، ص ١١؛ رياض المسائل للطباطبائي، ج ١٥، ص ٢٢٧.

٤- كتاب الاعتصام للشاطبي، ج ٢، ص ٨٤.

٥- تحرير الوصيله، كتاب الحدود، حدّ السرقة، القول فيما يثبت به، المسأله ٢.

ص: ٣٢٣

يعبدها المشركون حيث كان ذلك غالباً سبب في إثارة المشركين ليتحرّكوا، بالمقابل على مستوى سبّ وإهانه مقدّسات الإسلام.

٤. الأعمال التي تغلب فيها المصلحه، ولكنّها أحياناً تقع وسيله ومقدّمه لارتكاب الذنب والوقوع في المعصيه، وبالجملة فإنّ المصلحه فيها أكثر من المفسده.

ويرى ابن القيم أنّ الذرائع من القسم الأول حرام قطعاً، ومن أجل إثبات القسم الثاني والثالث أقام ٩٩ دليلاً وشاهداً من الشريعه، وأمّا القسم الرابع فيرى جوازها والحكم الشرعي لمثل هذه الذرائع في وجوبها واستحبابها وإباحتها، تابع للمفاسد الشرعيه فيها (١).

وأما المالكيه وبعض الحنابله فإنّهم يرون أنّ القسم الثاني فقط هو موضوع البحث في سدّ الذرائع، أي الأعمال التي لها مصالح لذاتها، ولكنّ بعض الأشخاص يستخدمونها للتوضّل إلى المعصيه (٢).

وأما فقهاء الإماميه، فإنّهم ذكروا في كتبهم الأصوليه هذا الموضوع بعنوان «مقدّمه الواجب ومقدّمه الحرام» بدل عنوان «فتح وسدّ الذرائع» وذكروا لهذا الموضوع أقساماً مختلفه، ولكلّ قسم منها حكماً معيّناً، من قبيل:

١. المقدّمه الداخليه والخارجيه.

٢. المقدّمه الموصله وغير الموصله.

٣. المقدّمه العقليه، الشرعيه، العاديه.

٤. مقدّمه الوجود، الوجوب، الصحه، العلم.

٥. المقدّمه المتقدّمه، المقارنه، المتأخره.

٦. مقدّمه الواجب المطلق، والمشروط.

٧. مقدّمه الواجب المنجز، والمعلق (٣).

وفى الكثير من هذه الموارد المذكوره ذهبوا إلى وجوب مقدّمات الواجب وحرمة مقدّمات الحرام.

آراء المذاهب بالنسبه إلى حجّيه سدّ وفتح الذرائع:

لقد ذهب الحنابله إلى أنّها تعتبر أحد مصادر التشريع.

أمّا ابن القيم فقد فتح باباً واسعاً في كتاب «أعلام الموقعين» لموضوع سدّ الذرائع وذكر أدلّه كثيره لإثباتها (٤) وقال: إنّ سدّ الذرائع يشكّل ١٤ من أحكام الدين، لأنّ التكاليف الفقهيّه في الإسلام على أربعة أقسام: أمر نفسى، أمر غيرى، نهى نفسى، نهى غيرى (٥).

ومن الطبعي أنّنا إذا نظرنا إلى «فتح الذرائع» تحت هذا العنوان، فيكون (فتح وسدّ الذرائع) على هذا الأساس ٣٤ من الدين في نظر ابن القيم.

وقد صرح ابن القيم بأنّ الأحكام والمسائل الشرعيّه تابعه للمقاصد، ولذلك فإنّ أسباب المفساد ومقدّمات الحرام حرام أيضاً، كما أنّ أسباب المصالح ومقدّمات الواجب واجبه أيضاً.

أمّا الحنفيه فرغم أنّهم لم يصرّحوا بشي ء من ذلك، ولكن يمكن الاستفاده من كلماتهم حجّيه القول بسدّ الذرائع.

ويرى فقهاء المذهب المالكي أنّها من مصادر التشريع في الإسلام.

ولم يرد من فقهاء الشافعيه أى نصّ صريح يدلّ على قبولهم لهذا الأصل، ولكنهم أفتوا في بعض الموارد بحيث لا يمكن تخريج هذه الفتوى إلّاعلى

١- أعلام الموقعين، ج ٣، ص ١٠٨-١٣٦.

٢- الأصول العامه، ص ٤٠٩.

٣- أنوار الأصول، ج ٣، ص ٣٥٣-٣٧٦.

٤- وبالطبع فإنّ أغلب أدلّته تقترن بذكر مصاديق ليس فيها فساد أو حرمة نفسى نفسها، بل إمّا تكون سبباً للمفسده وعمل الحرام أو لحرمة أعمال بسبب وجود المفسده فيها، حيث ترتبط بالبحث الفلسفى في تحريم أعمال الحرام لمفاسدها الواقعيّه.

٥- أعلام الموقعين عن ربّ العالمين، ج ٣، ص ١٣٦.

ويرى فقهاء الإمامية أنّ مقدمات الواجب والحرام وإن كانت في نظر العقل تتمتع بحكم معين من لزوم الإتيان أو الترك، ولكنها لا تملك حكماً شرعياً نفسياً مستقلاً عن ذي المقدمه بحيث إنّ المكلف إذا أراد ترك مقدمه الواجب أو الإتيان بمقدمه الحرام فإنه يستحق عقابين أحدهما بسبب «المقدمه» والآخر بسبب «ذو المقدمه»، أجل يمكن الكلام عن الوجوب الشرعي مع غضّ النظر عن استحقاق العقوبه المستقله لها، ولذلك ذهب البعض كالأخوند الخراساني مؤلف كتاب «كفايه الأصول» إلى الوجوب الغيرى لمقدمه الواجب، وذهب بعض آخر كصاحب المعالم إلى أنّ مقدمه الواجب إنّما تكون واجبه فقط فيما إذا أراد المكلف الإتيان بالواجب ذي المقدمه، وذهب بعض كالشيخ مرتضى الأنصاري إلى أنّ مقدمه الواجب واجبه في صورته أن يقصد المكلف بالإتيان بها التوصل إلى ذي المقدمه الواجب، وبعض آخر كصاحب الفصول وآيه الله مكارم الشيرازي، ذهبوا إلى وجوب المقدمه الموصله فقط التي تنتهي للإتيان بالواجب (٢).

كما أنّ بعض فقهاء الإماميه في موضوع مقدمه الحرام ذهبوا إلى حرمة جميع المقدمات الموصله للحرام، وكذلك المقدمات غير الموصله التي يأتي بها الإنسان بقصد التوصل بها إلى الحرام، أمّا الأعمال المباحه التي يمكنها أن تكون مقدمه للحرام ولكنّ الفاعل لها لم يقصد منها الحرام، فهي ليست بحرام (٣).

وقد ورد في القرآن الكريم النهي عن سبّ أصنام المشركين وذلك بسبب أنّ هذا العمل يعدّ مقدمه موصله للحرام، حيث يثير المشركين ويدفعهم إلى سبّ الله تعالى: «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ...» (٤).

ومع ملاحظه الأمثله التي ذكرها فقهاء المذهبين في هذا الباب، يمكن مشاهدته الفرق بين اصطلاح «فتح وسدّ الذرائع» لدى أهل السنّه وبين «مقدمه الواجب والحرام» لدى فقهاء الشيعة، لأنّ المراد لدى أهل السنّه في الغالب، صدور الحكم بالنسبه للمقدمات الخارجيه التي تهىء الأرضيه الاجتماعيه والذهنيه لتحقيق الواجب والحرام في واقع الحياه، من قبيل نكاح المرأه الذميه وعمل القاضى بعلمه، ولكنّ مقصود فقهاء الشيعة في الغالب المقدمات الداخليه للواجب والحرام، من قبيل الوضوء والصلاه والإتيان بمقدمات السفر للحجّ الواجب، وتهيئه السلاح لقتل الأبرياء الذي يقع في دائره المحرّمات أيضاً، رغم أنّ مقدمه الحرام أو الواجب أحياناً تأتي في الفقه الشيعي بالمفهوم العام لهذه الكلمه، وتشمل هذه الموارد والموارد التي يسميها أهل السنّه سدّ الذرائع أيضاً.

الاختلافات الفقيهه الناشئه من ردّ وقبول سدّ الذرائع:

١. ذهب بعض فقهاء المذهب الحنبلي إلى حرمة دخول النساء إلى المقابر، لأنّ ذهابهنّ إلى هذه الأماكن لغرض إقامه العزاء يكون عادة مقدمه لظهور أجسادهنّ للأجانب، وبالتالي الوقوع في الحرام (٥).

١- أثر الأدلّه المختلف فيها في الفقه الإسلامى، ص ٥٧٣ و ٥٨٣.

٢- أنوار الأصول، ج ١، ص ٤٢٦.

٣- المصدر السابق، ص ٤٥٠.

٤- سورة الأنعام، الآية ١٠٨؛ التفسير الكبير للفخر الرازي، ج ٥، ص ١١٠.

٥- ورد في كتاب «شرح الصدور ببيان بدع الجنائز والقبور»، ص ٥٢٨؛ استفتاء من «اللجنة الدائمة للإفتاء والبحوث العلميه»؛ بهذه الصورة: تقوم النساء في المراسم والأعياد بزياره القبور ومعلوم أنّ زياره النساء للمقابر (توجب) قلّه صبرهنّ وتبرّجهنّ، فيقمن بتأجير شيخ معلوم ... فيقرأ على كلّ قبر من قصار السور ... الجواب: ... زياره النساء للقبور محرّمه مطلقاً في الأعياد وغيرها ...؛ نيل الأوطار من أحاديث المختار، ج ٤، ص ١١١؛ منابع الإجتهد لآيه الله جنّاتي، ص ٣٧٩.

ص: ٣٢٥

وما ورد في الحديث:

«لعن الله زوّارات القبور»(١)

. ناظر إلى هذا المعنى.

ولكنّ أكثر فقهاء المذاهب الأخرى يرون جواز زياره النساء للقبور إذا لم يوجب مفسده وفتنه، من قبيل زياره العجائر للقبور، بل إنّ الأحناف والمالكيين يرون استحباب هذا العمل أيضاً، لأنّ النبي الأكرم صلى الله عليه و آله أمر جميع أمته:

«فروروا القبور فإنّها تذكّر بالموت»(٢)

. وضمناً أوصى النسوة باجتنب الأعمال المنافية للشرع في تلك الأجواء(٣).

٢. هل يجوز للقاضي أن يعمل بعلمه، أم لا؟

ذهب مالك وأحمد إلى عدم جواز هذا الأمر، وأحد الأدلّه التي يستدلّ بها لذلك «سدّ الذرائع»؛ لأنّ القاضي إذا أصدر حكمه على أساس علمه وبدون استناد على شاهد أو إقرار من قبل المحكوم عليه، سيكون مورد سوء الظنّ ويتهّم باستلام الرشوه، وربّما يتحرّك واقعاً على مستوى الانحياز في الحكم إلى جهة الظلم والجور.

ولكن الشافعيين والأحناف ذهبوا إلى الجواز، لأنّ إقامة البيّنه تعتبر وسيله للحصول على العلم واليقين للقاضي، وعندما يملك القاضي العلم واليقين بنفسه، فلا حاجه حينئذٍ إلى شاهد وإقرار(٤).

وكذلك الإماميه ذهبوا إلى الجواز، لأنّ القاضي حسب الفرض أمين وعادل، والمعيار في حكمه هو أن يقوم على أساس العلم واليقين، سواء من طريق الشاهد والإقرار، أم من غير ذلك، ولكنّ الإماميه ذكروا بعض الضوابط والشروط الخاصّه لتحقيق هذا العلم، ومنها أن يكون حاصلًا من المبادئ الحسيّه أو القريبه من الحسّ(٥).

٣. من البديهي أنّ المشتري في المعامله الباطله إذا اشترى حسب الظاهر شيئاً وتصرف فيه، فإنّه لا يعدّ ملكاً له قطعاً، فيجب عليه

إعادته إلى مالكة فوراً. ولكن إذا تحمّل بعض النفقات في إعاده المبيع لصاحبه، فهل تكون هذه النفقات بعهدته المشتري أم لا؟

نقل الشيخ الأنصاري عن العلامة الحلّي في «تذكرة الفقهاء» وعن المحقّق الثاني في «جامع المقاصد» الفتوى بلزوم دفع المشتري لنفقات النقل واستدلوا لذلك بوجود مقدّمه الواجب (٤).

ملاحظه:

يتبيّن ممّا تقدّم في الأبحاث السابقه أنّ «سدّ الذرائع» في فقه أهل السنّه، يختلف اختلافاً جلياً مع «مقدّمه الحرام» في فقه الشيعة، فأهل السنّه يبحثون في «سدّ الذرائع» في مورد إمكان إساءه استغلال الحكم، من قبيل حجّيه علم القاضي، أو زياه القبور للنساء وأمثال ذلك، في حين أنّ مقدّمه الحرام لها مفهوم عام يشمل هذه الموارد وموارد أخرى من قبيل تهيئه الأرضيه للوقوع في المعصيه من قبل المذنبين.

١- فتح الباري، ج ٣، ص ١١٨؛ كنز العمال، ج ١٦، ص ٣٨٨.

٢- صحيح مسلم، ج ٣، ص ٦٥، كتاب الجنائز، باب استئذان النبي صلى الله عليه وآله في زياره قبر أمّه.

٣- الفقه على المذاهب الأربعة، ج ١، ص ٥٤٠.

٤- أثر الأدلّه المختلف فيها، ص ٦٢٥.

٥- تحرير الوسيله، كتاب الحدود، حدّ الزنا، القول في اللواحق، المسأله ٤.

٦- المكاسب للشيخ الأنصاري، ج ٧، ص ١٨١.

ص: ٣٢٦

وهذا الكلام يصدق أيضاً بالنسبه لمقدّمه الواجب و «فتح الذرائع».

(ز) مسأله حجّيه القياس:

وأحد العوامل المهمّه في اختلاف الفتوى بين الفقهاء مسأله حجّيه القياس.

القياس في اللغة بمعنى الوزن والتساوي (١) وفي اصطلاح الفقهاء والأصوليين بمعنى تساوي حكم الفرع مع الأصل بسبب وجود مشابهه في العله (٢). وللقياس أربعة أركان: ١. الأصل ٢. الفرع ٣. الحكم ٤. العله المشتركه.

وللقياس أيضاً أقسام: فهناك قياس منصوص العله، وقياس الأولويه، والقياس المقترن بوجود عله الحكم بشكل قطعي، والقياس الظني.

أمّا حجّيه الأقسام الثلاثة الأولى فهي مورد اتفاق جميع فقهاء الإسلام تقريباً، وأمّا ما وقع مورد الخلاف بينهم فهو ما يخصّ القسم الرابع من القياس وأحياناً يطلق عليه بقياس «مستنبط العله» أيضاً، بمعنى أنّ الفقيه يستخرج عله الحكم بظنّه، ويعمل على تسريه هذه العله من موضوع معيّن إلى موضوع آخر، وهذا القسم من القياس يعتبر حجّيه في نظر الكثير من فقهاء أهل السنّه، وخاصّه

أتباع أبي حنيفة الذى اعتمد فى الكثير من فتاواه على هذا القياس، ولكن أتباع مدرسه أهل البيت عليهم السلام خالفوا القياس الظنى بشده، وقد ورد الكثير من الروايات عن أئمة أهل البيت عليهم السلام فى خصوص رفض العمل بالقياس، ومن علماء أهل السنه «النظام» وأتباعه وجماعه الظاهريه كابن حزم وداود وأتباعهما وبعض المعتزله ك «جعفر بن حرب»، و «جعفر بن مبشر» و «محمد بن عبدالله الإسكافى» أنكروا العمل بالقياس وقالوا بطلانه (٣).

ومن أجل معرفه تأثير الاختلاف فى حجيه القياس فى فتاوى الفقهاء نشير إلى نموذجين من ذلك:

١. هل يحرم استعمال آنيه الذهب والفضه فى غير الأكل والشرب، (وحرمة استعمالها فى الأكل والشرب إجماعى)؟

ذهب الكثير من فقهاء أهل السنه إلى حرمة ذلك، واستدلوا له بقياس سائر الاستعمالات على الأكل والشرب.

يقول «ابن قدامه» فى كتابه «المغنى»: «إن استعمال آنيه الذهب والفضه حرام وهو مذهب أبى حنيفة ومالك و الشافعى .. والعلة فى تحريم الشرب فيها ما يتضمّن ذلك من الفخر والخيلاء وكسر قلوب الفقراء وهو موجود فى الطهاره منها واستعمالها فيما كان، بل إذا حرم فى غير العباده ففيها أولى» (٤).

ولكن داود بن عليّ الظاهري ذهب إلى حصر الحرمة فى مورد النصّ (وهو الأكل والشرب)، لأنه يرى بطلان القياس، وقد اختار العلامة الشوكانى أيضاً رأى داود وقال: إن القياس هنا مع الفارق (٥).

أمّا فقهاء مدرسه أهل البيت عليهم السلام فقد ذهب جماعه منهم إلى حصر الحرمة بالأكل والشرب لبطلان القياس، فى حين ذهب البعض الآخر إلى تعميم الحرمة لإطلاق روايات أهل البيت عليهم السلام «نهى عن آنيه الذهب والفضه» (٦).

١- قاموس اللغة، مادّه «قياس».

٢- أصول الفقه الإسلامى، ص ١٩٠.

٣- اتحاف ذوى البصائر فى شرح روضه النواظر، ج ٤، ص ٢١٤٤) انظر: مقاله منابع الاستنباط فى نظر فقهاء الإسلام فى هذا الكتاب).

٤- المغنى، ج ١، ص ٩٢.

٥- أثر الاختلاف فى القواعد الأصوليه فى اختلاف الفقهاء، ص ٤٩٠.

٦- مستمسك العروه الوثقى، ج ٢، ص ١٦٤، المسأله ٣ من حكم الأوانى.

ص: ٣٢٧

٢. إذا أبطل الصائم صومه فى شهر رمضان المبارك عمداً بالأكل والشرب، فهل يجب عليه، مضافاً إلى القضاء، الكفّاره أيضاً؟

ذهب فقهاء أهل البيت عليهم السلام بالاستفاده من الروايات الوارده عن أهل البيت إلى أنّ جميع المفطرات العمديه توجب

الكفّارة، فهؤلاء الفقهاء متفقون بالنسبة لوجوب الكفّاره عليه (١).

ولكنّ الظاهريه، وأحمد، والشافعيه والغزالي من فقهاء أهل السنّه، يرون وجوب القضاء فقط، في حين أنّ الأحناف، الثوري وجماعه آخريين ذهبوا إلى وجوب الكفّاره مضافاً إلى القضاء، وهذا الخلاف يعود إلى رأيهم في القياس، لأنّ الوارد في رواياتهم أنّ الكفّاره تنحصر في مورد الجماع للصائم (٢)؛ والقائلين بوجوب الكفّاره على الأكل والشرب بشكل عمديّ ذهبوا إلى ذلك بواسطة القياس، في حين أنّ الآخريين يرون بطلان هذا القياس (٣).

ح) العرف

إشاره

العرف عباره عن الآداب والعادات والقوانين والالتزامات الاجتماعيه السائده في أجواء المجتمع بصوره عامه، وكذلك فهم الأفراد بالنسبه لمفاد الكلمات، والفقهاء يستندون غالباً إلى أساس العرف في عمليه استنباط الأحكام والفتوى.

ويؤثر «العرف في عمليه الاجتهاد الفقهيّ في ثلاث دوائر (٤).

١. الآداب والعادات والقوانين والمقرّرات الاجتماعيه لأفراد البشر

لقد تحرّك الإسلام على مستوى إبطال العادات والمقرّرات الاجتماعيه المضرّه بواقع الإنسان والمجتمع كالمعاملات الربويه، وتحرّك على مستوى إصلاح البعض الآخر الذي يحتاج إلى إصلاح وتهذيب، من قبيل عقود الزواج، وأيد ما كان لازماً ونافعاً مثل بيع السلف الذي كان متداولاً في معاملات المدينه. وترك الباقي بدون منع.

وبالطبع فإنّ فقهاء الإماميه يستندون، لإثبات اعتبار مثل هذه الآداب والمقرّرات الاجتماعيه التي تسمّى أحياناً بـ «بناء العقلاء»، إلى توفّر شرط فيها، وهو أنّ هذا العرف والعاده وسيره العصر الحاضر أو القرون السابقه لو كانت موجوده في زمن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أو المعصومين عليهم السلام وكانت متداوله وسائده في ذلك الزمان ولم يتحرّك هؤلاء العظام من موقع النهي والردع عنها، فهي قطعاً مورد «تقريرهم» وقبولهم وبذلك تعتبر مصداقاً لـ «السنّه» ويصحّ الاستناد إليها (٥).

٢. مفاهيم الألفاظ والكلمات الموجوده في الكتاب والسنّه

عندما يواجه الفقهاء كلمه من كلمات القرآن والأحاديث الشريفه يتحرّكون على مستوى التحقيق في معناها ومعرفه المراد منها، فتارة يرجعون إلى كتب اللغه وأخرى إلى فهم العرف ويرونه حجّه، من قبيل:

أ) ما المقصود بـ «الفقير» و «المسكين»؟ وما هو الملاك، أو حدّ الفقر الذي يوجب أخذ الزكاه؟

- ١- جواهر الكلام، ج ١٦، ص ٢٦٤.
- ٢- صحيح البخارى، ج ٤، ص ١٦٣، كتاب الصوم.
- ٣- انظر: بدايه المجتهد، ج ٣، ص ١٩٥.
- ٤- الأصول العامه، ص ٤٢٢.
- ٥- المصدر السابق.

ص: ٣٢٨

ب) ما هو مفهوم «الماء المطلق» وما مقدار غلظته وعدم خلوصه بحيث لا يتقاطع مع صدق «الماء المطلق» الذى يجوز الوضوء به؟
ج) ما معنى ومفهوم «الكفو» الذى يجب مراعاته فى اختيار الزوج؟

وينبغى القول أنّ حجّيه العرف فى فهم المراد من الكلمات مشروط باستمرار وامتداد هذا الفهم إلى زمن المعصومين ليقع بالتالى مصداقاً لتقريرهم وإمضائهم لهذا الفهم، لأنّه إذا كان لكلمه معنى خاصّ فى العرف المعاصر وكانت تستخدم فى زمان نزول القرآن بمعنى آخر، فلا تجوز الفتوى على أساس الفهم العرفى المعاصر لهذه الكلمه.

وأما فى موارد الشكّ، فما يمكنه أن يحلّ المشكله هو «أصل عدم النقل ، لأنّه إذا لم يعثر الفقيه، بعد الفحص والتتبع فى الشواهد الموجوده، على تغيير مفهوم اللفظ على امتداد التاريخ، فيجوز له، بالاستناد إلى أصل عدم النقل، يعنى عدم انتقال المفهوم السابق إلى مفهوم آخر، أن يفتى على أنّ هذا المفهوم الحالى هو ما كان مفهوماً من هذه الكلمه فى صدر الإسلام.

٣. الدلاله الالتزاميه للكلام على إرادته المتكلم

من قبيل حكم العرف بأنّه كما حكم الشارع بطهاره الخمر عندما يتبدلّ إلى خلّ، فهذا الحكم يملك دلاله عرفيه على طهاره الإناء الذى كان الخمر موجوداً فيه.

إنّ بعض اختلافات فتاوى الفقهاء فى الفقه يعود إلى اختلافهم فى دائره وحدود حجّيه العرف فى واحد من هذه الدوائر الثلاث، أو اختلافهم فى شروط حجّيته (مثل شرط استمرار الفهم العرفى إلى زمن حياه المعصومين عليهم السلام) أو اختلافهم فى معرفه نظر العرف ومصاديقه. مثلاً:

أ) إذا استأجر الوكيل منزل موكله لمدّه أطول من المتعارف، مثلاً لمدّه ٤٠ سنه، فقد ذهب أبوحنيفه إلى جواز ذلك استناداً إلى إطلاق الوكاله، ولكن تلميذيه القاضى أبا يوسف والشيبانى ذهبوا إلى بطلان العقد، لأنّهما يعتقدان بأنّ أصحاب المنازل عندما يمنحون شخصاً وكاله لإجاره المنزل فإنّهم يتصوّرون مدّه أقلّ من ذلك عرفاً، ولا يفكّرون بإجاره المنزل لمدّه طويله، فهذه المدّه الطويله غير مقصوده للموكلين، وفى مثل هذه الموارد يمكن الاستناد إلى الحجّيه العرفيه وبالتالى غ تقييد إطلاق الوكاله(١).

ب) بيع المعاطاه، يعنى أن يتم تبادل الثمن والمبيع بين المشتري والبائع بدون قراءه صيغه البيع. وهذا النوع من المعامله كان باطلاً على أساس الفقه الحنفى فى بدايه الأمر، لأنهم قالوا: إنَّ البيع الذى ورد تشريعه فى القرآن والسنة هو ما يقع باستعمال الصيغه، ولكنهم بالتدريج التفتوا إلى وقوع المعامله بالمعاطاه فى العرف ولذلك سمحوا ببيع المعاطاه فى المعاملات الجزئيه.

وبعد مدّه أفتى فقهاء المذهب الحنفى بشرعيه جميع أنواع بيع المعاطاه نظراً لوجود المعاملات المعاطاتيه الثقيله بين أهل العرف (٢).

وقد استند ابن قدامه الحنبلى فى كتابه «المغنى» (٣) وخطاب المالكي فى «شرح الخطّاب» (٤) فى هذه

١- أسباب اختلاف الفقهاء للزلى، ص ٥١٢ نقلًا عن: تأسيس النظر، ص ٢٢.

٢- أسباب الاختلاف للزلى، ص ٥١٢، نقلًا عن: تبين الحقائق، ج ٤، ص ٤.

٣- المغنى، ج ٤، ص ٥.

٤- شرح الخطّاب، ج ٤، ص ٢٢٨.

ص: ٣٢٩

المسأله إلى العرف أيضاً. أمّا الشافعيه فلم يقبلوا فى كتاب «نهايه المحتاج فى شرح المنهاج بحجّيه العرف، وذهبوا إلى وجوب الصيغه اللفظيه فى البيع (١).

وذهب بعض فقهاء الإماميه أيضاً إلى بطلان بيع المعاطاه (٢) وأحياناً ذهبوا إلى جوازه فى المعاملات الجزئيه، ولكنّ أغلب فقهاء الإماميه فى الوقت الحاضر يعتقدون بصحّه بيع المعاطاه فى جميع الموارد، بل ذهب البعض منهم إلى أنّ المعاملات كانت فى بدايه أمرها أيضاً بصوره معاطاه، وبعد ذلك ظهر البيع بشكل تنظيم سند أو وثيقه (٣).

ط) شرع الأنبياء السابقين

إشاره

لا- شكّ فى أنّ جوهر الأديان الإلهيه واحد، ولكنها تختلف فيما بينها على أساس اختلاف الظروف والمقتضيات التاريخيه للمجتمعات البشره، كما أنّ بعض الأحكام الفقيهيه فى الشريعه الإسلاميه، مثل شرائع الأنبياء السابقين:

«شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا» (٤).

وبديهي أنّ الفقهاء لا- يختلفون فيما بينهم بالنسبه للمسائل التى صرّح الإسلام فيها بإبقاء قوانين الأديان السابقه على الأتمه الإسلاميه، مثل وجوب الصوم فى قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» (٥) وكذلك فى الموارد التى ألغى فيها القرآن الحكم الوارد فى الشريعه السابقه، مثل إلغاء حرمة بعض أجزاء الذبيحه بعد ما كان

حراماً على اليهود، كما في قوله تعالى: «أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهِمَهُ الْأَنْعَامَ»^(٦) لأن هذا النهي وذلك الإثبات قد ورد في القرآن الكريم.

ولكن هل يمكن استصحاب بقاء أحكام الشرائع السابقة التي لم يرد فيها نفي أو إثبات صريح في القرآن الكريم أو سننه النبوي الأكرم صلى الله عليه وآله؟ وبالتالي اعتبارها حججاً على المسلمين وينبغي عليهم العمل بها، ويقوم المجتهد بإصدار فتواه على أساسها؟

ذهب بعض الفقهاء إلى أن أحكام الشرائع السابقة حججاً على المسلمين أيضاً على أساس أنها شريعة إلهية، وذهب البعض الآخر، كما احتمل المحقق النائيني، أن جميع أحكام الشرائع السابقة قد نسخت بشريعة الإسلام، وإذا كان هناك تشابه في بعض الأحكام فإن ذلك يعود إلى تشريع حكم جديد يشبه الحكم الوارد في الشريعة السابقة لا أنه نفسه وبمثابه استمرار للحكم السابق^(٧)، وأما بالنسبة لأحكام الشرائع السابقة التي لم يرد التصريح بنفيها أو إثباتها في الإسلام، فهناك قولان لفقهاء الإسلام:

١. ذهب جمهور الأحناف وبعض المالكيين والشافعيين^(٨) وروايه واحده عن أحمد، إلى أنه: كل حكم ورد في القرآن الكريم أو الأحاديث النبويه من أحكام الشرائع السابقة ولم يعلن عن نسخه، فهو حجج علينا، لأنه:

أولاً: إنَّ النقل بنفسه بدون ردّ يعتبر نوعاً من

- ١- نهایه المحتاج إلى شرح المنهاج، ج ٣، ص ٣٧٥.
- ٢- نقل في كتاب أنوار الفقاهه، ج ١، ص ٥١ في كتاب البيع هذا القول عن العلامة في النهایه.
- ٣- أنوار الفقاهه، ج ١، ص ٣٦ و ٦٢، كتاب البيع.
- ٤- سورة الشورى، الآيه ١٣.
- ٥- سورة البقره، الآيه ١٨٣.
- ٦- سورة المائده، الآيه ١.
- ٧- مصباح الأصول لآيه الله الخوئي، ج ٣، ص ١٤٩.
- ٨- الأصول العامه، ص ٤٣٠؛ الإحكام في أصول الأحكام، ج ٤، ص ١٤٦؛ الأصول الإسلاميه منهجها وأبعادها، ص ٢٧٠.

ص: ٣٣٠

الإمضاء والتقدير^(١).

ثانياً: إنَّ القرآن الكريم يؤكّد في العديد من آياته حَقَّقَاتِهِ الشرائع السابقة، (قبل التحريف) ومشاركه المسلمين لأتباع تلك الأديان في الأصول الكليه ويوصيهم بسلوك طريقهم، كما في قوله تعالى

«إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ»^(٢).

ثالثاً: إنَّ استصحاب أحكام الشرايع السابقه للأئمه الإسلاميه يمكنه إثبات تلك الأحكام على المسلمين أيضاً.

٢. ذهب الكثير من فقهاء الإمامية (٣)، وكذلك الغزالي (٤) والآمدى و (جمع من) الأشاعره والمعتزله (٥) إلى عدم ثبوت أحكام الشرائع السابقه على المسلمين، لأنه:

أولاً: إنّ «معاذ بن جبل عندما توجه إلى «اليمن» بأمر من النبي الأكرم صلى الله عليه وآله ذكر للنبي أنه يعمل برأيه كآخر منبع للفتوى والاستنباط بدلاً من «الشرائع السابقه» حيث لم يذكرها في كلامه (٦).

ثانياً: إذا كانت كتب الشرائع السابقه تعتبر منبعاً للإفتاء، فينبغي أن يوصى النبي صلى الله عليه وآله أو الأئمة عليهم السلام بحفظها وتلاوتها.

ثالثاً: إذا كانت حجّه، فينبغي على النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أن يستقى الأُجوبه الشرعيه منها لا أن ينتظر حياً جديداً للإجابة عن أسئلة المطروحه.

رابعاً: إذا كانت حجّه، فينبغي أن يتحرّك المسلمون على مستوى الاستفاده من علماء أهل الكتاب مثل كعب الأخبار وعبدالله بن سلام بشكل واسع ويعمل هؤلاء العلماء على نقل هذه المنابع للشريعة إلى المسلمين وعلى المسلمين أن يتقبلوها من موقع الإذعان والإيمان (٧).

خامساً: إنّ أحكام الشرائع السابقه الثابته لأتباع تلك الأديان والمختصّه بالظروف والمناسبات الخاصه بتلك الأقوام لا يمكن تعميمها على أتباع الأديان الأخرى، لتغيّر الموضوع فيها (٨).

(وطبعاً هذه الأدله تتناسب مع بحث أصل ثبوت أحكام الشرائع السابقه بشكل مطلق وتعمل على نفيها، لا الأحكام التي صرح الإسلام بإثباتها أو نفيها).

وعلى أيه حال، وعلى أساس هذا الاختلاف في ثبوت أحكام الشرائع السابقه وعدم ثبوتها نرى حدوث اختلاف بين الفقهاء في بعض المسائل الشرعيه، من قبيل:

(أ) دفع نصف الدية في قصاص الرجل بقتله امرأه

إنّ جميع فقهاء الإسلام متفقون على أنّ الرجل إذا قتل امرأه فإنّ أولياء الدم يمكنهم المطالبه بالقصاص منه، ولكن مع ملاحظه أنّ ديه المرأه على النصف من ديه الرجل في جميع المذاهب الإسلاميه، فوق كلام بين الفقهاء في مسأله: هل يجب دفع نصف الديه لأولياء القاتل ليتمكن بالتالي القصاص منه في مقابل قتله المرأه أم لا؟

وقد أفتى فقهاء المذاهب الأربعة (٩) على أساس ما

١- مصباح الأصول، ج ٣، ص ١٤٩.

٢- سورة المائده، الآيه ٤٤.

٣- مصباح الأصول، ج ٣، ص ١٤٩.

٤- المستصفى، ج ١، ص ٢٤٧.

٥- الإحكام فى أصول الأحكام، ج ٤، ص ١٤٧.

٦- السنن الكبرى، ج ١٠، ص ١١٤؛ مسند أحمد، ج ٥، ص ٢٣٠.

٧- الإحكام فى أصول الأحكام، ج ٤، ص ١٤٨.

٨- مصباح الأصول، ج ٣، ص ١٤٩.

٩- أثر الأدله المختلف فيها، ص ٥٥٣.

ص: ٣٣١

يستوحونه من الآيه الشريفه: «وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ...» (١). بتساوى الرجل والمرأه فى القصاص حيث كان هذا الحكم مذكوراً فى شريعه اليهود وبالإمكان سريانه إلى الشريعه الإسلاميه لأنه لم يرد منع من ذلك من القرآن والسنة (٢).

وأما فقهاء الإماميه وكذلك عطاء وثمان البستى وأحمد والحسن البصرى (على روايه) قالوا:

بلزوم دفع نصف الديه من قبل أولياء دم المقتوله إلى أولياء القاتل، لأن شريعه اليهود لا تعتبر حجّه على المسلمين فى مورد وجود الناسخ، بل إن روايه الإمام على عليه السلام فى هذا المورد هى الحجّه (٣) حيث قال:

«ومن الناسخ ما كان مثبتاً فى التوراه من الفرائض فى القصاص وهو قوله تعالى

«وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ»

فكان الذكر والأنثى والحرّ والعبد شرعاً فنسخ الله تعالى ما فى التوراه بقوله تعالى:

«كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى» (٤).

وكذلك ما ورد فى الحديث الصحيح عن عبدالله بن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال:

«إن شاء أهلها أن يقتلوه قتلوه ويؤدّوا إلى أهله نصف الديه وإن شاءوا أخذوا نصف الديه خمسه آلاف درهم» (٥).

(ب) إجبار الشريك على التوقيت

إن أحد الطرق للاستفاده المشتركه من مال معين لشريكين هو «توقيت الاستفاده» بأن ينتفع كل شريك من ذلك المال بوقت معين، ثم يأتى دور الثانى، ولكن هل يتمكّن أحد الشريكين إجبار الشريك الآخر بقبول هذه الطريقه، وبالتالى تعيين وقت محدّد لكل واحد منهما للاستفاده من العين؟

ذهب بعض فقهاء الإمامية، والشافعية، والمالكية والحنبلية (٤) إلى الجواز، لأنّ الوارد في شريعة اليهود جواز ذلك مثل «لَهَا شَرِبٌ وَلَكُمْ شَرِبٌ يَوْمَ مَعْلُومٍ» (٧). و «وَتَبَّتْهُمْ أَنْ الْمَاءَ قَسَمَهُ بَيْنَهُمْ» (٨).

ولكن مع ملاحظه أنّ أكثر فقهاء الإمامية لا يرون حجّيه استصحاب الشرائع السابقة، فلا طريق أمامنا سوى قبول المصالحه واتفق الطرفين.

ومع ملاحظه ما تقدّم آنفاً في بيان منابع اختلاف الفتوى، من جهة منابع الاستنباط، يتبيّن وجود اختلاف ونقاش في حجّيه وعدم حجّيه الكثير من هذه المنابع، وطبعاً فإنّ هذا الاختلاف يمكن أن يعود إلى الاختلاف في مباني الحجّيه أيضاً، ومن الواضح أنّ أحد العوامل المهمّة اختلاف ينشأ من الاختلاف في هذه المنابع والمباني للاستنباط، فكلّ فقيه يقول بحجّيه كلّ واحد من هذه المباني، يختلف بالتالي في طريقه استنباطه مع الأشخاص الذين لم يقبلوا هذه المباني، والفقهاء الذين لا يختلفون في هذه المباني نراهم يملكون منهجاً واحداً في عمليه الاستنباط.

١- سورة المائدة، الآية ٤٥.

٢- أثر الأدله المختلف فيها، ص ٥٥٣.

٣- المصدر السابق.

٤- وسائل الشيعه، ج ١٩، ص ٦٢، الباب ٣٣ من أبواب القصاص في النفس.

٥- المصدر السابق، ص ٥٩، ح ١.

٦- أثر الأدله المختلف فيها، ص ٥٤٨.

٧- سورة الشعراء، الآية ١٥٥.

٨- سورة القمر، الآية ٢٨.

ص: ٣٣٢

العامل الثاني: العثور أو عدم العثور على النص

إشاره

إنّ السير الطبيعي لإطلاع الصحابه على أحاديث النبي الأكرم صلى الله عليه وآله كان بهذه الصوره، في البدايه يخاطب النبي الأكرم صلى الله عليه وآله واحداً أو مجموعه منهم بشكل مباشر ويملى عليه الحديث، ثمّ ينتقل هذا الحديث بواسطته إلى الآخرين، ومن الطبيعي أن تقوم تلك الطائفة من الصحابه التي سمعت الحديث بالعمل به، أمّا من لم يسمعوا هذا الحديث، فمن الطبيعي أن يعملوا على أساس علمهم السابق، وهذا الأمر بحدّ ذاته يوجب وقوع الخلاف بينهم، مثلاً:

ألف) إنّ عمر لم يسمع بالحديث عن «نهى النبي الأكرم صلى الله عليه وآله عن دخول المدينه التي تفشّى فيها الوباء» ولذلك

عزم على دخول الشام التي شاع فيها مرض الطاعون، ولكنَّ عبدالرحمن بن عوف الذى كان قد سمع الحديث الشريف أفتى بحرمه الدخول إليها(١).

ب) مخالفه عمر لفتوى أبى موسى بالنسبه لحديث الاستئذان. وتوضيح ذلك أنّ أبا موسى كان قد سمع من النبى الأكرم صلى الله عليه وآله أنّ الشخص إذا استأذن ثلاث مرات لدخول دار معينه ولم يسمع جواباً فعليه أن يرجع، ولذلك عندما استأذن على عمر ثلاث مرات ولم يسمع جواباً عاد من حيث أتى، ولكن بما أنّ عمر لم يكن عالماً بهذا الحديث فقد اعترض عليه، بل حتّى أنّه بعد أن أخبره أبو موسى بحديث الاستئذان المذكور لم يقبله. ولكن عندما شهد أشخاص آخرون على صحّحه هذا الحديث قبله(٢).

وهذا المقدار من التفاوت فى مساحه العلم والاحاطه بالأحاديث النبويه استمرّ وامتدّ إلى الأجيال اللاحقه (التابعين وما بعدهم) وعلى هذا الأساس نرى وجود اختلاف فى الفتاوى فى القرون اللاحقه، مثل:

أ) إنّ حديث «القلّتين» بالنسبه لماء الكثر، وحديث «خيار المجلس» لم يصل إلى عامه الفقهاء إلى زمان الشافعى، ولذلك لم تصدر فتوى من الفقهاء بالنسبه «للقلّتين» قبل ذلك الزمان، ولكنهم أفتوا بعد ذلك بهذه الفتوى(٣).

ب) كان الشافعى يصدر فتاواه على أساس ما اكتسبه من معارف ومبانٍ فقهيه فى مدرسه أبى حنيفه فى بغداد عن طريق محمّد بن الحسن الشيبانى ما درسه عند مالك فى المدينه، ولكن بعد أن سافر إلى مصر ومناطق إسلاميه أخرى وأطلع على أحاديث جديده فإنّه قام بتغيير عشرات الفتاوى التى كان يفتى بها فى السابق(٤)، من قبيل:

اختلاف فتاوى الشافعى القديمه والمتأخره:

١. فى مورد التيمّم حيث كان يفتى فى السابق بكفايه ضربه واحده على التراب للوجه والكفين، ولكنّه فى فتاواه المتأخره ذهب إلى لزوم ضربتين، إحداهما للوجه والأخرى للكفين(٥).

٢. فى مورد تقدّم المأموم على الإمام، فقد كان يفتى

١- أثر الاختلاف، ص ٤٤.

٢- مسند أحمد، ج ٣، ص ١٩ (مع اختلاف سير)؛ صحيح البخارى، ج ٨، ص ١٥٧؛ أسباب اختلاف الفقهاء للتركي، ص ٢٨.

٣- حجه الله البالغه، ج ١، ص ١٤٧.

٤- الشافعى، حياته وعصره لمحمّد أبوزهر، ص ٣٧٥.

٥- المجموع فى شرح المهذب لمحبي الدين بن النوى، ج ٢، ص ٢١٠.

٣. إذا ذبح المحرم صيداً، فإنه يعتبر ميتة في فتواه الجديده ويحرم التناول من لحمه (٢)، ولكنّه طبقاً لفتواه القديمه في كتاب الإملاء أنّه لا يعدّ ميتة وإن كان يحرم أكله (٣).

٤. كانت فتواه القديمه تقرّر وجوب الزكاه على الزيتون، ولكنّه طبقاً لفتواه المتأخره ذهب إلى عدم وجوبها (٤).

ج) إنّ الكثير من الاختلافات الفتوائية لأبى حنيفه مع سائر الفقهاء ناشئه من قلّه عدد الروايات التي كان يفتى على أساسها في الكوفه، خلافاً لمالك الذي كان يملك الكثير من الروايات في المدينه والتي كانت مصدر فتاواه الخاصه.

د) بالنسبه لفتاوى فقهاء الإماميه نواجه أيضاً هذه الظاهره، ومن ذلك مسأله قول

«ربّنا ولك الحمد»

بعد الركوع. حيث نقل الشهيد الأوّل في كتابه «الذكري» حديثاً عن محمّد بن مسلم عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال:

«إذا قال الإمام: سمع الله لمن حمده، قال من خلفه:

ربّنا لك الحمد...» (٥).

ولذلك أفتى الشهيد وصاحب الحدائق أيضاً باستحباب هذه الجمله.

ولكنّ المحقّق الحليّ لم يفتّ بهذه الفتوى في كتابه «المعتبر»، لأنّه يرى أنّ هذا الحديث غير موجود في كتب الإماميه.

ويقول صاحب الحدائق بعد نقله لهذه القضية:

الظاهر أنّ سبب مخالفه المحقّق لهذه الفتوى أنّه لم يصل إليه حديث الإمام صادق عليه السلام (٦).

وهناك موارد أخرى مشابهه في الكتب الفقيهيه حيث إنّ عدم توصل بعض الفقهاء لعدد من الأحاديث أذى إلى اختلافهم في الفتوى، لأنّ الكتب الحديثيه كانت في ذلك الزمان خطّيه ولم تكن جميع النسخ متوفّره عند بعض الفقهاء.

نسيان الحديث:

أحياناً يوجب حديث خاصّ يدلّ على حكم فقهيّ معيّن أن يفتى الفقيه خلافاً لفتوى الآخرين، مثل حديث التيمّم في قضيه نسيان الخليفه الثاني له، وقد أفتى بعدم وجوب الصلاه للجنب الذي ليس لديه ماء للغسل:

«إنّ رجلاً أتى عمر فقال: إنّي أجنبُ فلم أجد ماءً؟»

فقال: لا- تُصِلْ. فقال عمّار: أما تذكر يا أمير المؤمنين إذ أنا وأنت في سرّيه فأجنبنا فلم نجد ماء، فأما أنت فلم تصلّ وأما أنا فتَمَعَكُ في التراب وصلّيت فقال النبي صلى الله عليه وآله:

«إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكَ أَنْ تَضْرِبَ بِيَدَيْكَ الْأَرْضَ ثُمَّ تَنْفُخَ ثُمَّ تَمْسِحَ بِهِمَا وَجْهَكَ وَكَفْيِكَ؟» فقال عمر: «إِتَّقِ اللَّهَ يَا عَمَّارُ! قَالَ: إِنْ شِئْتَ لَمْ أَحْدِثْ بِهِ» (٧).

العامل الثالث: الإختلاف في معيار و ثقاه الرواه

اشاره

لقد تحرّك المحدثون والفقهاء في علمى الحديث وأصول الفقه من موقع تشخيص المعايير لوثاقه الرواه

١- الأم، ج ١، ص ١٦٩؛ المجموع فى شرح المذهب، ج ٤، ص ٢٩٩.

٢- المجموع فى شرح المذهب، ج ٧، ص ٤٤١.

٣- المصدر السابق، ص ٣٠٤.

٤- فتح العزيز فى شرح الوجيز لعبدالكريم بن محمّد الراضى، ج ٥، ص ٥٦١.

٥- وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٩٤٠، ح ٤، باب ١٧، (أبواب الركوع).

٦- الحدائق الناضرة، ج ٨، ص ٢٦٦.

٧- صحيح مسلم، ج ١، ص ١٩٣، كتاب الحيض، باب التيمم.

ص: ٣٣٤

ليتسنّى لهم بالتالى معرفه شروط قبول روايه الراوى، وبالطبع فهؤلاء العلماء يتفقون فيما بينهم على بعض هذه الشروط من قبيل: (الصدق) ويختلفون فى بعضها الآخر أيضاً، وهذا الاختلاف بدوره أدى إلى اعتقاد البعض بفقدان عدد من الأحاديث لشروط الحجّيه، وبالتالى لم يفتوا على أساسها، فى حين أنّ الآخرين الذين يرون اعتبار ووثاقه هذه الأحاديث أفتوا على أساسها. والمعايير مورد الاختلاف عديده، مثل:

١. كون الراوى موافقاً فى المذهب

إنّ بعض المحدثين والفقهاء من الشيعة أو السنّه لم يعتبروا هذا الشرط فى وثاقه الراوى، ولذلك فإنّهم يقبلون بالأحاديث التى وردت عن الرواه الثقات وإن كانوا من مذاهب أخرى وأفتوا على أساسها. ويصطلح علماء الشيعة على مثل هذه الأحاديث التى يرويهما الثقة من أهل السنّه ب «الأحاديث الموثّقه» ويفتون على أساسها حيث نرى الاستفاده من هذه الأحاديث فى مئات المسائل الشرعيه فى جميع أبواب الفقه الشيعى (١)، ويمكن الإشارة إلى الكثير من الرواه من أهل السنّه الذين استفاد فقهاء الشيعة من رواياتهم فى عمليه الاستنباط الفقهى (٢). كما أنّ جماعه من فقهاء وعلماء أهل السنّه يعتمدون على الرواه الشيعة الذين ثبت لديهم صدقهم ووثاقهم، مثل:

١. أبان بن تغلب ٢. إبراهيم بن يزيد النخعى ٣. أحمد بن مفضل الكوفى ٤. ثابت بن دينار أبى حمزه الثمالى ٥. جابر بن يزيد الجعفى ٦. حبيب بن أبى ثابت الأسدى الكاهلى ٧. حماد بن عيسى الجهنى ٨. حمران ابن أعين ٩. سعيد بن هيثم الهلالى ١٠.

سليمان بن صرد الخزاعي ١١. شريك بن عبدالله بن سنان بن أنس ١٢. شعبه بن الحجاج ١٣. صعصعه بن صوحان ١٤. طاووس بن كيسان ١٥. عامر بن واثله وغيرهم كثير (٣).

ولكن بعض الفقهاء لا يملكون سعه الصدر هذه ويشترطون في قبول روايه الراوى (الموافقه فى المذهب) فحتّى لو كان ذلك الراوى صادقاً وعلى درجه عاليه من النزاهه والتقوى فإنّ هؤلاء الفقهاء وبجرم عدم توافق الراوى فى المذهب معهم لا يقبلون منه حتى الأحاديث النبويّه، من قبيل:

بالنسبه للمرأة التى رأت الحيض لمدّه ١٢ يوماً مثلاً، وانقطع عنها الدم ظاهراً وشكّت فى أنّها صارت طاهره لتتمكّن من الصلاه أم لا؟ فقد أفتى مالك بأنّه يجب عليها الاستظهار والانتظار إلى إكمال ١٥ يوماً ثمّ تغتسل وتصلّى.

وذهب بعض أتباعه إلى أنّ دليله على هذه الفتوى هو حديث «حزام بن عثمان» عن جابر بن عبدالله وبعض آخر أشكل على هذا الحديث أنّ راوى هذا الحديث (حزام) غير ثقّه.

ولكن عندما نتحرّك على مستوى الكشف عن هذه المسأله بمراجعته كتب الرجال المهمّه عند أهل السنّه،

- ١- راجع: جواهر الكلام فى أبواب مختلفه.
- ٢- لمزيد من التفاصيل راجع كتاب «راويان مشترك» تأليف حسين عزيزى و معاونيه، طبع مكتب الإعلام الإسلامى، حيث يشمل سيره ٢٧٤ راوٍ مشترك بين الشيعة وأهل السنّه، وفى نهايه الكتاب ذكر أسماء ٨١٧ نفرًا من الرواه المشتركين الآخرين.
- ٣- نقل السيّد شرف الدين الموسوى فى كتابه المراجعات من ص ٥٠ إلى ١٦٠، أسماء ١٠٠ نفرًا من المحدّثين والرواه الكبار من الشيعة الذين كان لهم دور مهم فى سلسله سند روايات كتب أهل السنّه مع بعض المؤيدات من قبل علماء أهل السنّه.

ص: ٣٣٥

نجد أن سرّ عدم وثاقته أنّه كان شيعياً وإمامياً.

وقد نقل البخارى فى كتابه «التاريخ الكبير» عن الزبير:

«كان حزام يتشيع» (١).

و يقول الخطيب البغدادي فى «تاريخ بغداد»:

«قال ابن الغلابي: وكان حزام شيعياً» (٢).

٢. الاختلاف فى وثاقه الراوى

وأحياناً يتفق الفقهاء فى الضوابط والشروط المقرّره لوثاقه الرواه، ولكنهم يختلفون فى توفر هذه الشروط لدى بعض الرواه

للأحاديث، وعلى أساس هذا الاختلاف يرى فقيه معين أنّ ذلك الحديث صحيح وحجه ويفتى طبقاً له، بينما يرى فقيه آخر أنّ ذلك الحديث غير صحيح، وبالتالي فإنّه يفتى استناداً لأدله أخرى، على سبيل المثال:

إنّ مقدار ديه قطع جميع الأصابع ليد واحده هو ٥٠٠ ديناراً، أى نصف الديه الكامل للإنسان. ولكن إذا قطع بعض الأصابع، فهل أنّ كلّ إصبع يتساوى فى الديه مع باقى الأصابع، أم أنّ إصبع الإبهام له سهم أكبر؟

ذهب بعض فقهاء الإماميه مثل أبى الصلاح فى «الكافى» (٣) وابن حمزه فى كتابه «الوسيله» (٤) و الشيخ الطوسى فى كتابه «الخلاف» (٥) و «المبسوط» (٦) (نقلًا عن أكثر الأصحاب) إلى أنّ ديه إصبع الإبهام تساوى ثلث ديه جميع الأصابع، (٥٠٠ ديناراً) وثلثى الديه يقسم بين الأصابع الأربعة الأخرى بالسويه، ودليلهم على ذلك الروايه التى نقلها الشيخ الصدوق فى «من لا يحضره الفقيه» عن كتاب «ظريف» أنّه:

«فى الإبهام إذا قطع ثلث ديه اليد مائه دينار وستّ وستون ديناراً وثلثا دينار ... وفى الأصابع فى كلّ أصبع سدس ديه اليد ثلاثه وثمانون ديناراً وثلث دينار ...» (٧).

ولكنّ أكثر فقهاء الإماميه (٨) ذهبوا إلى تساوى ديه الإبهام مع سائر الأصابع الأخرى لأنّه أولاً: أنّ بعض الفقهاء كالشهيد فى «المسالك» يرى ضعف طريق «ظريف» (٩) فى إسناده، وثانياً: وجود أحاديث صحيحه تدل على التساوى، مثل: حديث الحلبي:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الأصابع أهنّ سواء فى الديه؟ قال: نعم» (١٠).

العامل الرابع: الإختلاف فى جهه صدور الحديث

إشاره

وأحياناً تكون صحّه صدور الحديث مورد قبول الفقهاء وأتفاقهم، ولكنّ هذا الحديث لا يصلح لاستنباط الحكم الشرعى، من جهتين:

(أ) الشكّ فى كون الحكم ثابتاً أم مؤقتاً

إشاره

بالرغم من أنّ أغلب الأحاديث الفقهيّه الوارده عن النبى الأكرم صلى الله عليه وآله وأئمّه أهل البيت عليهم السلام تتضمن أحكاماً ثابتة وواقعيه وتستوعب جميع العصور والأزمان، ولكن أحياناً يصدر الشارع المقدس حكماً على أساس أنّه

١- التاريخ الكبير، ج ٣، ص ١٠١.

٢- تاريخ بغداد، ج ٨، ص ٢٧٤.

- ٣- الكافي، ص ٣٩٨؛ مسالك الأفهام، ج ١٥، ص ٤٢٩.
- ٤- الوسيله، ص ٤٥٢.
- ٥- الخلاف، ج ٥، ص ٢٤٨، المسأله ٥٠، من كتاب الديات.
- ٦- المبسوط، ج ٧، ص ١٤٣.
- ٧- من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٥٤.
- ٨- جواهرالكلام، ج ٤٣، ص ٢٥٢.
- ٩- مسالك الأفهام، ج ١٥، ص ٤٢٩.
- ١٠- وسائل الشيعه، ج ١٩، الباب ٣٩ من أبواب ديات الأعضاء، ح ٣.

ص: ٣٣٦

حكم حكومى أو حكم مؤقت يختص بظروف خاصه فى دائره الزمان والمكان.

ومن الطبيعى أنّ الحديث إذا كان مورد الشكّ فى كونه يبيّن حكماً تشريعياً أو حكومياً، فإنّ ذلك يفضى إلى اختلاف المجتهدين فى الفتوى، مثل:

١. الصيام فى «يوم عاشوراء»

لقد وردت أحاديث متعدده ومختلفه عن أهل البيت عليهم السلام بالنسبه لحكم الصيام فى يوم عاشوراء، فبعض يدلّ على استحباب الصوم فيه (١) وبعض آخر ينهى عن ذلك (٢).

وعلى هذا الأساس اختلفت فتاوى الفقهاء، فكلّ فقيه استند إلى بعض المرجحات للأخذ بإحدى هاتين الطائفتين من الروايات وأفتى على أساسها (٣).

وربما تصوّر المفتون بالاستحباب فى هذه المسأله أنّ النهى عن الصيام فى يوم عاشوراء إنّما كان مختصاً فى ذلك الوقت لمنع الناس من التشبه بعمل بنى أميه وهذا الموضوع منتفٍ فى هذا العصر.

٢. زكاه الخيل

ويرى أكثر فقهاء أهل السنّه عدم وجوب الزكاه على الخيل، خلافاً لأبى حنيفه الذى ذهب إلى وجوب الزكاه على الخيل لما ورد فى الحديث النبوى

«فى الخيل السائمه فى كلّ فرس دينار» (٤).

ولكن سائر الفقهاء ذهبوا إلى ضعف هذا الحديث (٥).

وأما في دائره الفقه الشيعي وبسبب وجود طائفتين من الروايات تدلّ إحداها على حصر الزكاه في تسعه أشياء، وتدلّ الأخرى على وجوب الزكاه في الخيل، فقد وقع خلاف بين هؤلاء الفقهاء، فذهب الأكثر إلى الاستحباب (٦)، ولكنّ البعض احتمل أنّ هذا الحديث الصحيح الذي يدلّ على وجوب الزكاه على الخيل كاشف عن حكم حكوميّ لأمير المؤمنين عليّ عليه السلام بالنسبه للزكاه على الخيل، لا- أنّه أمر إلهيّ دائميّ، استحبابيّ أو وجوبيّ، وعليه لا- يمكن استنباط حكم ثابت شرعيّ من هذا الحديث على وجوب أو استحباب الزكاه على الخيل، بل هو حكم مختصّ بتلك الفتره الزمنيه الخاصّه (٧).

٣. حكم صناعه التماثيل

وردت أحاديث كثيره عن النبيّ الأ-كرم صلى الله عليه و آله في المصادر الروائيه لدى الشيعه وأهل السنّه، وكذلك أحاديث متعدّده عن أئمّه أهل البيت عليهم السلام تقرّر حرمه صناعه تماثيل الإنسان والحيوانات وسائر الموجودات الحيّه (٨).

وقد أفتى أكثر فقهاء المذاهب الإسلاميه من أهل السنّه والشيعه على أساس هذه الروايات بتحريم صناعه تماثيل الكائنات الحيّه، بل إنّ فقهاء الشيعه كصاحب الجواهر (٩)، والشيخ الأنصاري (١٠) في كتابه

١- وسائل الشيعه، ج ٧، الباب ٢٠ من أبواب الصوم المندوب، ح ٣.

٢- المصدر السابق، الباب ٢١ من أبواب الصوم المندوب، ح ٣.

٣- جواهر الكلام، ج ١٧، ص ١٠٥.

٤- سنن الدار القطنى، ج ٢، ص ١٠٩.

٥- المغنى، ج ٢، ص ٤٩١.

٦- جواهر الكلام، ج ١٥، ص ٢٩٢.

٧- وسائل الشيعه، ج ٦، الباب ١٦ من أبواب ما تجب فيه الزكاه، ح ١ و ٢.

٨- انظر: شرح النووى على صحيح مسلم، ج ١٣ و ١٤، ص ٣٢٩، ح ٢١٠٦؛ وسائل الشيعه، ج ٣، ص ٥٦٠-٥٦٣.

٩- جواهر الكلام، ج ٢٢، ص ٤١.

١٠- المكاسب المحرمه، للشيخ الأنصاري، المسأله ٤ من مسائل «النوع الرابع ما يحرم الاكتساب به لكونه عملاً محرماً في نفسه».

ص: ٣٣٧

«المكاسب» وآيه الله الخوئي في «مصباح الفقاهه» (١) ومن فقهاء أهل السنّه كعبدالرحمن الجزيري في «الفقه على المذاهب الأربعة» (٢) والدكتور وهبه الزحيلي في «الفقه الإسلامى» (٣) ادّعوا الإجماع على هذا الحكم الشرعيّ.

ولكن بعض قدماء الإماميه مثل الشيخ الطوسى في «تفسير التبيان» (٤) والطبرسى في «مجمع البيان» (٥) قالوا بالكراهه الشديده وأنّ الحكم بالحرمه يختصّ بصناعهالأصنام، وقد ذهب بعض المعاصرين من الفقهاء أيضاً إلى هذا القول (٦).

إن منشأ هذا الاختلاف في الفتوى هو الاختلاف في فهم توقيت الحكم بحرمه صناعه التماثيل والصور الوارد في الأحاديث المتعددة عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأئمة أهل البيت عليهم السلام. فالطائفة الأولى من الفقهاء ترى أن هذا الحكم يعدّ حكماً تكليفاً ثابتاً على امتداد الزمان، أما الطائفة الثانية فتري أنه مؤقت ومختصّ بظروف صدر الإسلام، حيث كان المسلمون يعيشون رسوبات الجاهلية عند مواجهه الصور والتماثيل التي كان يعبدها المشركون ويتعاملون معها من موقع التكريم والتقديس والاحترام، فهذه المظاهر للشرك والوثنيه كانت تتجلى أحياناً بين الفينه والأخرى في سلوكيات الناس في ذلك العصر.

ويقول أحد الفقهاء المعاصرين: «إنّ ظاهر طائفه من الأخبار بمناسبه الحكم والموضوع أنّ المراد بالتماثيل والصور فيها هي تماثيل الأصنام التي كانت مورد العباده، كقوله:

«من جدّد قبراً أو مثلاً مثلاً فقد خرج عن الإسلام» (٧)

وقوله:

«من صوّر التماثيل فقد ضادّ الله» (٨)

وفيه احتمال آخر ينسلك في الطائفه الثانيه، قوله:

«أشدّ الناس عذاباً يوم القيامة رجل قتل نبياً أو قتله نبياً، ورجل يضلّ الناس بغير علم، ومصوّر يصوّر التماثيل» (٩).

ومن الواضح أنّ هذا العذاب الشديد لا يتناسب مع مجرّد رسم الصور أو صناعه التماثيل، لأنّ إثم هذه الأعمال في شكلها العادي والطبيعي (في غير صوره عباده الأصنام) ليس أكثر شناعه من قتل النفس والزنا وشرب الخمر وسائر الكبائر والموبقات، فكيف تعدّ من قبيل قتل الأنبياء؟

وعليه فالمقصود من تصوير أو صناعه هذه التماثيل أمر يساوق واقعاً قتل النبي والحرب مع الله والخروج من الدين وليس ذلك سوى صناعه الأوثان (١٠).

ب) الاختلاف في كون الحديث واقعياً أو صادراً عن تقية

إشاره

بعد اسشتهاد الإمام عليّ، والإمام الحسن والإمام الحسين عليهم السلام والمجزره الداميه في يوم عاشوراء، اشتدّت وطأه الحكومات الأمويه والعباسيه على أتباع وشيعه أئمه أهل البيت عليهم السلام بشكل كبير بحيث أنّ هذه الحكومات الجائره كانت تقوم بسجن آلاف الأشخاص من أصحاب أئمه أهل البيت وأتباعهم بجرم أتباعهم

- ٢- الفقه على المذاهب الأربعة، ج ٢، ص ٣٩-٤١.
- ٣- الفقه الإسلامى وأدلته، ج ٤، ص ٢٦٧٤.
- ٤- التبيان فى تفسير القرآن، ج ١، ص ٢٣٦.
- ٥- مجمع البيان، ج ١، ص ٢١٢، ذيل الآيه ٥١ من سوره البقره.
- ٦- أنوار الفقاهه، (المكاسب المحرمه)، ص ١١٣.
- ٧- وسائل الشيعه، ج ٣، ص ٢٠٨، ح ٣٤٢٤.
- ٨- مستدرک الوسائل، ج ١٣، ص ٢١٠، ح ١٥١٣٤.
- ٩- المصدر السابق،، ح ٤، باب ٧٥، (أبواب ما يكتسب به).
- ١٠- المكاسب المحرمه للإمام الخمينى، ج ١، ص ٢٥٧ و ٢٥٨.

ص: ٣٣٨

تعاليم مدرسه أهل البيت، وتلقى بهم فى طوامير الحجاج بن يوسف الثقفى (١) وأمثاله، أو تقوم بإعدامهم وقتلهم، ومن هنا فإنّ وجوب حفظ النفس يقتضى أحياناً أن يقوم أئمه أهل البيت عليهم السلام فى حال الإحساس بالخطر الجدى لبعض الشيعه، إصدار حكم طبقاً للمذهب السنّى الحاكم فى ذلك العصر، بدافع التقيه، ويوصون بالعمل بهذا الحكم لتحقيق الانسجام مع تلك الأجواء الثقافيه والاجتماعيه حسب الظاهر. وبالتالي فإنّ الحكومات الجائره ستركهم ولا تتعقبهم. بالرغم من أنّ هذا الحكم مخالف لتعاليم الإمام الوارده عن جدّه رسول الله صلى الله عليه وآله إلّا أنّه يحقّق للمؤمن حفظ نفسه من الوقوع فى الهلكه، ومعلوم أنّ حفظ نفس المؤمن أهم عند الله من حفظ حكم شرعى فرعى. وهذه الظاهره المرّه فى التاريخ الإسلامى أدت إلى صدور روايات عن أئمه أهل البيت عليهم السلام من موقع التقيه.

ولذلك فإنّ فقهاء الشيعه عندما يواجهون مثل هذه الأحاديث الصادره بشكل قطعى من موقع التقيه فإنّهم لا يفتون على أساسها، وإذا حصل لديهم شكّ وتردّد فى حديث من الأحاديث فإنّ ذلك يؤدى غالباً إلى اختلافهم فى الفتوى، على سبيل المثال:

استحباب الصوم يوم عاشوراء:

لقد وردت طائفتان من الروايات عن أئمه أهل البيت عليهم السلام بالنسبه لهذا الموضوع. وذهب أكثر القدماء من فقهاء الشيعه إلى ترجيح الروايات التى تدلّ على الاستحباب وأفتوا بذلك، ولكنّ بعض المتأخرين حملوا هذه الطائفه من الروايات على التقيه، ولإثبات كونها صادره من موقع التقيه قالوا: بما أنّ فقهاء أهل السنّه يقولون باستحباب الصوم يوم عاشوراء، فإنّ صيام المسلم فى هذا اليوم يعدّ علامه على عدم تشيعه، فالظاهر أنّ هذه الروايات قد صدرت من أئمه أهل البيت انسجاماً مع فقه أهل السنّه وعلى أساس التقيه وضروره مداراه الشيعه للحكّام من أهل السنّه فى ذلك الوقت.

وعلى هذا الأساس فإنّ مبنى الأحاديث التى تدلّ على استحباب صوم يوم عاشوراء الموافق لفقه الحكّام فى ذلك العصر، ينبغى حملة على «التقيه» وبالتالي فهى غير قابله للاستناد فى إصدار الحكم الشرعى، وأفتى هؤلاء الفقهاء على أساس أحاديث النهى ب

«الكراهه» وأحياناً أفتوا بحرمه الصوم في هذا اليوم (٢).

العامل الخامس: الإختلاف في نسخ الحكم

أحياناً يتفق فقهاء الإسلام على ورود تشريع معين في القرآن أو السنّه، ولكنهم يختلفون في هل أنّ هذا الحكم الشرعيّ نسخ بنصّ آخر أم لا؟ على سبيل المثال:

بالنسبه لآيه الاستمتاع: «... فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ...» (٣). فقد ذهب جماعه من علماء أهل السنّه كالشافعي والقرطبي (٤) وكذلك يتفق فقهاء

- ١- تولى الحجاج بن يوسف الثقفي ولايه العراق وكان عمره ٢٠ عاماً، وقتل ١٢٠ ألف إنسان بدون شفقه ورحمه، ومات في سجنه ٥٠ ألف رجل و ٣٠ ألف امرأة. (مآثر الانافه في معالم الخلافه، القلقشندى الشافعي (مؤلف نهايه الأرب وصبح الأعشى)، وبالطبع أنّ حكام بنى العباس لم يكونوا أقلّ فضاغه من حكام بنى أميه في قمع وقتل الشيعة وأتباع أهل البيت عليهم السلام.
- ٢- جواهر الكلام، ج ١٧، ص ١٠٥.
- ٣- سوره النساء، الآيه ٤٤.
- ٤- تفسير القرطبي، ج ٥، ص ١٣٠.

ص: ٣٣٩

الإماميه على أنّ هذه الآيه تدلّ على المتعه والزواج المؤقت.

ولكن يرى الشافعي أنّ الآيه ٦ من سوره المؤمنون:

«وَالَّذِينَ هُمْ لِأَزْوَاجِهِمْ يَفْضُلُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ... فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ» (١) ناسخه لهذا الحكم. لأنّ المراد من «أزواجهم» الزوجات الدائميات، وهذه الآيه الشريفه تعتبر أنّ نكاح غير الزوجات بالعقد الدائمي، سواءً بالنسبه للأجنبيات أم الزوجات بالعقد المؤقت، هو تعدّد على حكم الله تعالى، وبذلك أفتى على هذا الأساس بحرمه المتعه (٢).

وأما فقهاء الإماميه فإنهم يرون أنّ كلمه «أزواجهم» مطلقه وتشمل الزوجات بالعقد الدائم والمؤقت، ويعتقدون بأنّه ما لم يقدّم دليل قطعيّ على تقييد هذا الحكم المطلق، فإنّه يجب اتباع إطلاق النصوص الدينيه هذه ولا ينبغي رفع اليد عن إطلاقها، ولم يروا أنّ هذه الآيه ناسخه لآيه الاستمتاع، ولذلك أفتوا باستمرار جواز المتعه، مضافاً إلى أنّ آيه الاستمتاع مدنيه والآيه الوارده في سوره المؤمنون مكيه (٣)، فكيف يمكن لآيه قرآنيه نازله في مكّه، أن تكون ناسخه لآيه أخرى نزلت بعدها بعدّه سنوات في المدينه (٤).

وهناك آيات أخرى أيضاً يطول المقام في استعراضها وذكرها.

العامل السادس: الإختلاف في قراءه الآيات أو نقل متون الحديث

وأحياناً يكون اختلاف القراءه على مستوى الاختلاف في إعراب الآيه مثل: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ..» (٥).

فذهب جمع من القراء إلى نصب كلمه «أرجلكم» وبعض آخر إلى قراءتها بالجرّ، والنصب من باب عطف «أرجلكم» على محلّ «برؤوسكم» وبالتالي فإنّه يجب مسح «أرجلكم» كما في مسح الرأس، ويحتمل أيضاً أن يكون عطف «أرجلكم» على «وجوهكم» وحينئذٍ يجب غسل أرجلكم كما في غسل الوجه، فإذا قرئت الأرجل بالجرّ فالظاهر أنّها معطوفه على «برؤوسكم» ويحكم بوجوب المسح، وهناك أيضاً احتمال أن يكون العطف على «وجوهكم» فيجب حينئذٍ غسل الأقدام، وعلى أساس هذه الاحتمالات الأربعة فقد ذهب كلٌّ من الفقهاء إلى فهم معيّن من هذه الآيه وأفتوا به.

ويرى فقهاء الإماميّة وجوب مسح الأرجل، ولكن فقهاء المذاهب الأربعة يرون وجوب غسل الأرجل، والظاهرية يعتقدون بالجمع بينهما في حين يرى الطبري التخيير بينهما (٦).

وعلى أساس القراءه بالنصب في «أرجلكم» فقد استدللّ فقهاء أهل السنّه بأنّ عطف «أرجلكم» في صورته النصب على كلمه ظاهرها أنّها منصوبه كـ «وجوهكم» أفضل من العطف على كلمه تقع مجروره حسب الظاهر ولكن محلّها النصب مثل

١- سورة المؤمنون، الآيه ٤-٦.

٢- تفسير الخازن، ج ١، ص ٣٦٦.

٣- مجمع البيان، ج ١٠، ص ٢١١ (تفسير سورة الإنسان).

٤- تفسير الميزان، ج ٣، ص ٢٧٤.

٥- سورة المائدة، الآيه ٦.

٦- أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، ص ٣٨.

ص: ٣٤٠

«برؤوسكم» لأنّ العطف على المحلّ خلاف الأصل، ونتيجة عطف «أرجلكم» على «وجوهكم» يقتضى غسل الأقدام (١).

وقد استدللّ فقهاء الإماميّة على قولهم بوجوب المسح بأنّه «بالرغم من أنّ العطف على المحلّ خلاف الأصل ولا ينبغي الذهاب إليه بدون دليل، ولكنّه أمر صحيح وشائع في أدبيات العرب، ولكنّ عطف «أرجلكم» على «وجوهكم» يستلزم وقوع جملة كامله فاصله بين المعطوف والمعطوف عليه، وما لم تكن هناك قرينه قطعيه على ذلك، فإنّ مثل هذا العطف يعتبر خطأ بلاغياً، لاسيما في كلام بليغ كالقرآن الكريم، مثل أن يقال:

«قَبِلْتُ وَجَهَ زَيْدٍ وَرَأْسَهُ وَمَسَحْتُ بِكَتِفِهِ وَيَدَهُ»

فى حين أنّ كلمه «يده» الوراده فى آخر الجملة معطوفه على «وجه» إنّ العرف العربى والذوق الأدبى لا يرى هذا الترتيب فى مثل هذه الموارد صحيحاً، بل ينبغى القول:

«قبلت وجهه زيد ورأسه ويده ومسحت بكتفه»

ونقل كلمه «يده» إلى آخر الجملة بحيث تكون بعد جملة «ومسحت بكتفه» غير صحيح (٢).

فكيف يعقل أن يكون القرآن الكريم يرتكب - نعوذ بالله - مثل هذا الخطأ الأدبى؟! ولذلك من الأفضل أن تكون كلمه «وأرجلكم» معطوفه على «برؤوسكم».

وأحياناً يكون الاختلاف فى القراءه فى هيئه الكلمه مثل: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ...» (٣).

فقد قرأ البعض «يَطْهُرْنَ» بمعنى انقطاع دم الحيض وبعض آخر قرأها «يَطَّهْرْنَ» بمعنى الاغتسال، ومن الطبيعى أن بعض الفقهاء كفقهاء الإماميه والحنفيه اختاروا القراءه الأولى وهى المتعارفه فى هذا الزمان وأفتوا على هذا الأساس بجواز مقاربه الزوج لزوجه بعد انقطاع الدم وقبل الغسل (٤)، بينما أفتى فقهاء المذاهب الأخرى وعلى أساس القراءه الثانيه، بعدم جواز المقاربه قبل الغسل (٥).

ب) الاختلاف فى نقل متن الحديث

وأحياناً يوجب اختلاف النقل لمتن الحديث اختلافاً فى فتاوى الفقهاء، مثل:

١. كيفيه تطهير الآنيه من ولوغ الكلب، وقد اختلفت فتاوى الفقهاء فى هذه المسأله تبعاً لما ورد فى الأحاديث النبويه:

(أ)

عن أبى هريره إنّ رسول الله صلى الله عليه و آله قال: «إذا شرب الكلب فى إناء أحدكم فليغسله سبع مرّات» (٦).

(ب)

عن أبى هريره إنّ رسول الله صلى الله عليه و آله قال: «طهور إنائككم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرّات، أو لاهنّ بالتراب» (٧).

ومثل هذا الاختلاف فى النقل أدى إلى اختلاف فتاوى فقهاء مذاهب أهل السنّه، مثلاً:

ذهبت المالكيه استناداً إلى الحديث الأوّل بعدم وجوب «التتريب للإناء، كما أنّ الأحناف يرون ذلك واجباً أيضاً، بل أفتوا باستجابته: وأمّا الشافعيه والحنبلية فقد أفتوا بوجوب «التتريب» استناداً للحديث

- ١- التفسير الكبير للفيخر الرازى، ج ١١، ص ١٤٩.
- ٢- انظر: تفسير الميزان، ج ٦، ص ٢٢٢.
- ٣- سورة البقره، الآيه ٢٢٢.
- ٤- جواهر الكلام، ج ٣، ص ٢٠٧.
- ٥- التفسير المنير، ج ٢، ص ٢٩٧.
- ٦- شرح النووى على صحيح مسلم، ج ٢، ص ١٨٦، ح ٢٧٩، كتاب الطهاره.
- ٧- المصدر السابق.

ص: ٣٤١

الثانى (١).

ج) ويرى فقهاء الإماميه أنّ الواجب غسل الإناء ثلاث مرّات أولاًهّن بالتراب، لأنّه ورد فى أحاديث أئمّه أهل البيت عليهم السلام (٢) وكذلك عن النبى الأكرم صلى الله عليه وآله الأمر بالغسل ثلاث مرّات، مثل:

قال النبى صلى الله عليه وآله: «إنّ ولغ الكلب فى إناء أحدكم فليهرقه وليغسله ثلاث مرّات» (٣).

٢. الجمع بين صلاتى الظهر والعصر فى أوّل وقت الظهر فى السفر (جمع التقديم).

ومأخذ فتاوى الفقهاء فى ذلك، الحديث النبوى الذى ورد بنحوين مختلفين، فأدّى إلى بروز اختلاف فى الفتاوى:

الأوّل:

كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا ارتحل قبل أن تزيغ الشمس أخر الظهر إلى وقت العصر ثم نزل فجمع بينهما، فإن زاعغ الشمس قبل أن يرتحل صلى الظهر ثم ركب (٤).

الثانى:

إنّ النبى صلى الله عليه وآله كان إذا ارتحل قبل أن تزيغ الشمس أخر الظهر إلى وقت العصر ثم نزل فجمع بينهما، فإن زاعغ الشمس قبل أن يرتحل صلى الظهر والعصر ثم ركب (٥).

وعلى أساس هذا الاختلاف فى متن الحديث النبوى ذهب الشافعية والمالكية وأهل المدينة إلى جواز جمع التقديم وجمع التأخير فى السفر استناداً إلى الحديث الثانى، وذهب الحنابلة ضمن الفتوى بجواز الجمع وأنّ عدم الجمع أفضل، وذهب الأوزاعي والإمام مالك استناداً إلى الحديث الأوّل إلى جواز جمع التأخير وعدم جواز جمع التقديم، بينما ذهب الأحناف إلى عدم الجواز فى أى منهما للمسافر (٦).

وذهب فقهاء الإمامية إلى جواز جمع التقديم وجمع التأخير للمسافر وغير المسافر، وقد استدلوا لذلك، علاوة على الأحاديث المتعددة الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام التي تصرّح بالجواز (٧)، بأحاديث نبويه وارده في مصادر أهل السنه (٨).

العامل السابع: الإختلاف في فهم وتفسير الآيات و الروايات

إشارة

وأحد عوامل الاختلاف في فتاوى الفقهاء والمجتهدين اختلافهم في فهم وتفسير النصوص القرآنيه أو الحديثيه، وبالطبع هذا التردد والاختلاف لا ينطلق من فراغ، بل ينشأ من سياق هذه النصوص نفسها، وعندما نتحرّك على مستوى دراسه مجمل هذه الاختلافات في الرؤى والفهم للنصوص الشرعيه نلاحظ وجود عدّه أسباب لاختلاف الرأى في فهم وتفسير نصوص الآيات والروايات:

منشأ الاختلاف في فهم ودلاله النصوص:

إشارة

١. الاشتراك اللفظى فى الكلمه، مثل:

- ١- الفقه على المذاهب الأربعة، ج ١، ص ٢٤؛ الاجتهاد فى علم الحديث وأثره فى الفقه الإسلامى للدكتور على نايف، ص ٤٤٣-٤٥٧.
 - ٢- وسائل الشيعه، ج ٢، ص ١٠٩٠، ح ١، باب ٧٠ (أبواب النجاسات).
 - ٣- الجواهر النقى، (حاشيه سنن البيهقى)، ج ١، ص ٢٤١.
 - ٤- مجمع الزوائد للهيتمى، ج ٢، ص ١٥٩؛ صحيح البخارى، كتاب تقصير الصلاه، الباب ١٦، ح ١١١٢؛ فتح البارى، ج ٢، ص ٧٤١.
 - ٥- عون المعبود للعظيم الأبادى، ج ٤، ص ٦١.
 - ٦- الفقه على المذاهب الأربعة، ج ١، ص ٤٨٣؛ الاجتهاد فى علم الحديث، ص ٤٧٤.
 - ٧- وسائل الشيعه، ج ٣، ص ١٦٠، أبواب المواقيت، باب ٣٢، أحاديث الباب.
 - ٨- صحيح مسلم، كتاب صلاه المسافرين، باب الجمع بين الصلاتين فى الحضر.
- ص: ٣٤٢

أ) الاشتراك اللفظى لإسم معين: «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ...» (١).

فإنّ لفظ «قُرء» مشترك بين مفهومين متضادّين هما «الطهر» و «الحيض»، كما أنّ المفهوم السائد لدى الحجازيين لهذه الكلمه هو

وقد ذهب بعض الفقهاء كأكثر الإمامية (٣)، إلى أنّ كلمة «قرء» وردت على أساس وضعها اللغوي بمعنى «جمع» وبما أنّ الدم يجتمع في الرحم في حال الطهر فيكون المراد من هذه الكلمة ما يتناسب وحاله «طهر»، واختاروا أيضاً المفهوم الأول على أساس ما ورد في أحاديث أئمة أهل البيت عليهم السلام (٤) أيضاً، وأفتوا على هذا الأساس بأنّ عدّه طلاق المرأة ثلاثه أطهار، كما أنّ عائشه وعبدالله بن عمر وزيد بن ثابت والشافعي ومالك أفتوا أيضاً بهذه الفتوى (٥).

ولكنّ البعض الآخر كأبي بكر، عمر، عثمان، أبي حنيفة وابن قدامة الحنبلي (٦) ومذاهب أخرى اختاروا المفهوم الثاني «للقرء» وذهبوا إلى أنّ عدّه الطلاق ثلاث حيضات، أي تستغرق مدّه أطول (٧). وقد توقّف مالك في هذه المسألة لهذا السبب (٨).

وهذا الاختلاف نفسه أفضى أيضاً إلى الاختلاف في حكم فقهي آخر (مسألة إرث المرأة المطلقة في العدّه)، لأنّه إذا مات الزوج في هذه الفتره (المّرّه الثالثه للحيض) فطبقاً للقول الثاني فإنّ هذه المرأة لا زالت في العدّه وتعتبر زوجه شرعيه للمتوفى وترثه، خلافاً للقول الأول (٩).

ب) الاشتراك اللفظي لأحد الحروف يسبّب أحياناً اختلافاً في الفتوى، مثلاً: الحرف «أو» قد يأتي «للتخير» أو «للتفصيل». من قبيل: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ...» (١٠).

فقد ذهب بعض الفقهاء مثل: الشيخ المفيد، سلّار، ابن إدريس، المحقّق والعلّامه (١١) من فقهاء الإماميه، وكذلك الحسن البصري وسعيد بن المسيّب ومجاهد من أهل السنّه إلى أنّ حرف «أو» في هذه الآيه للتخير، والقاضي مخير في تنفيذ أيّه واحده من هذه العقوبات للمفسد والمحارب، ولكنّ بعض الفقهاء، مثل: الشيخ الطوسي (١٢) من الإماميه والشافعي وأكثر علماء أهل السنّه (١٣) ذهبوا إلى أنّ «أو» لتفصيل الحكم، وقالوا: إنّ مقصود الآيه الشريفه وضع كلّ عقوبه لنوع معين من الإفساد والحرايه، وينبغي أن تكون العقوبه متناسبه ومتجانسه مع نوع الجرم، ويختار القاضي أحد هذه الأمور بما يحقّق هذا التجانس والتناسب (١٤).

١- سورة البقره، الآيه ٢٢٨.

٢- الاجتهاد في الشريعه الإسلاميه لمحمّد صالح موسى حسين، ص ١٤٠.

٣- الخلاف، ج ٥، ص ٥٤؛ جواهر الكلام، ج ٣٢، ص ٢٢٠.

٤- وسائل الشيعه، ج ١٥، ص ٤٢٦، باب ١٥، أبواب العدد؛ تفسير الميزان، ج ٢، ص ٢٥١.

٥- الخلاف، ج ٥، ص ٥٤.

٦- المغنى لابن قدامه، ج ٨، ص ٤٨٠.

٧- الفقه على المذاهب الأربعة، ج ٤، ص ٤٤٣.

٨- أثر الاختلاف في القواعد الأصوليه، ص ٧٢.

٩- الاجتهاد في الشريعه الإسلاميه، ص ١٤٣.

١٠- سورة المائده، الآيه ٣٣.

١١- مسالك الأفهام، ج ١٥، ص ٨.

١٢- الخلاف، ج ٥، ص ٤٦١.

١٣- التفسير الكبير للفخر الرازي، في ذيل الآيه ٣٣ من سورة المائدة.

١٤- أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، لعبد الوهاب عبد السلام الطويله، ص ٢١٠.

ص: ٣٤٣

وهكذا بالنسبه لحرف «باء» في الآيه الشريفه:

«وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ» (١).

حيث ذهب بعض فقهاء الإماميه والشافعيه والحنفيه إلى أنّ حرف «باء» للتبويض أو الإلصاق، ولذلك يكفي في الوضوء مسح مقدار من الرأس (٢)، ولكن فقهاء بعض المذاهب الأخرى كالمالكيه والحنبلية ذهبوا إلى أنّ حرف «باء» زائده وبالتالي يجب مسح كل الرأس (٣).

ج) الاشتراك اللفظي في صيغه صرفيه يتسبب أحياناً في اختلاف فتاوى الفقهاء، مثل لفظ «المحيض» الذي هو اسم مصدر على وزن «مفعّل» هو مشترك بين «محلّ الحيض» و «زمان الحيض»، وذهب جمع من الفقهاء كالإماميه والشافعيه (في قول قوَي) والثوري ومحمد بن الحسن الشيباني وداود والفخر الرازي (٤) إلى الاحتمال الأول (أى اسم مكان) على أساس ما ورد في الآيه: «فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» (٥). وكذلك ما جاء في الحديث النبويّ (٦) بهذا الصدد، وبالتالي ذهبوا إلى جواز الاستمتاع في مدّه الحيض حتّى فيما بين السرّه والركبه من غير المقاربه الجنسيه.

ولكنّ البعض الآخر من الفقهاء كمالك، أبى حنيفه، الأوزاعي وأحد قولى الشافعي رجّحوا الاحتمال الثاني (أى اسم للزمان) وبالتالي أفتوا بحرمة أى شكل من أشكال الاستمتاع بالزوجه في مدّه الحيض (٧).

د) اشتراك سياق الكلام بين مفاهيم متعدده يؤدّي أحياناً إلى اختلاف فتاوى الفقهاء، مثل:

١. الاستثناء بعد جمل متعدده

يقول القرآن الكريم في سورة النور: «وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ* إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (٨).

فيقرّر في الآيه الأولى ثلاث عقوبات للقاذف حسب الترتيب:

١. ٨٠ جلده.

٢. لا تقبل شهادته في المحكمه.

٣. إن هذا الإنسان فاسق.

وفى صدر الآية الثانية ورد استثناء لذلك: «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا».

هنا يثار هذا السؤال فيما يتصل بهذه الآية: هل أن مرجع هذا الاستثناء يعود إلى العقوبه الثالثه فيكون مفاده أن القاذف بعد توبته لا يعتبر فاسقاً ولكن عدم قبول شهادته ولزوم إجراء الحدّ عليه باقٍ على قوته حتى بعد التوبه؛ أو أن مرجع الاستثناء يعود إلى جميع الموارد الثلاثه، أى أن القاذف إذا تاب من ذنبه فإنه سترفع عنه هذه العقوبات الثلاث؟

والمسلم لدى فقهاء المذاهب (٩) أن هذا الاستثناء لا يشمل العقوبه الأولى، أى أن التوبه لا تمنع من إجراء

١- سورة المائده، الآية ٦.

٢- جواهر الكلام، ج ٢، ص ١٧١.

٣- الفقه على المذاهب الأربعة، ج ١، ص ٦٣ و ٧٢.

٤- التفسير الكبير للفرزى، فى ذيل الآية ٨ من سورة البقره.

٥- سورة البقره، الآية ٢٢٢.

٦- تفسير الدر المنثور، ذيل الآية الشريفه ٢٢٢ من سورة البقره: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «جامعوهن فى البيوت واصنعوا كل شىء إلا النكاح».

٧- أثر الاختلاف فى القواعد الاصوليه فى اختلاف الفقهاء، ص ٨٧.

٨- سورة النور، الآيات ٤ و ٥.

٩- جواهر الكلام، ج ٤١، ص ٤٢٨.

ص: ٣٤٤

الحدّ عليه، ولكن هناك خلاف بالنسبه للعقوبه الثانيه، فذهب البعض إلى أن الاستثناء المذكور يعود على الجملة الأخيره فقط، وذهب بعض آخر إلى أنه يشمل الجملة الثانيه والثالثه.

وقد ذهب الأحناف، الحسن البصرى، النخعى وسعيد بن جبير وسائر فقهاء التابعين إلى أن الاستثناء المذكور يختص بالجملة الأخيره؛ وعليه فإن شهادته لا تقبل فى المحكمه حتى بعد توبته، أما الإماميه (١) وجمع من أهل السنّه (مالك، أحمد والشافعى) فذهبوا إلى أن هذا الاستثناء يعود على الجملتين الأخيرتين، وعليه فإن شهادته بعد توبته مقبوله، ويعود هذا الاختلاف إلى قاعده أصوليه تقرّر هذه المسأله: هل الاستثناء الوارد عقب الجملات المتعدده يعود إلى جميعها أم يعود إلى الجملة الأخيره؟

ذهب الشافعى ومالك إلى عودته للجميع، وذهب أغلب الإماميه والأحناف إلى اختصاصه بالجملة الأخيره (٢).

٢. الاختلاف فى تقييد موصوفين بصفه واحده

إذا وقعت صفة معيّنه بين اثنين وكان كلّ منهما له صلاحية الاتّصاف بتلك الصفة والتقييد بذلك القيد، فهل تعود تلك الصفة على كلا الإسمين فتقيدهما، أم أنّ القدر المتيقّن أنّها تعود على الإسم الأخير منهما، فتقيده ويبقى الاسم الأول على إطلاقه؟

والخلاف في هذه المسألة البلاغية تسبّب في الاختلاف في فتوى بعض الفقهاء بالنسبة لبعض المسائل الفقهية، مثل: «حكم الزواج من أمّ الزوجه بعد طلاق الزوجه بدون دخول».

فأصل الحكم بحرمه هذا النكاح من أمّ الزوجه هو ما ورد في الآية ٢٢ من سورة النساء: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّن الرِّضَاعِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ...».

وقد ذهب بعض القدماء مثل: ابن الزبير ومجاهد، إلى أنّ صفة «اللّاتي دخلتم بهنّ» تعتبر صفة وقيداً لـ «نساءكم» في قوله «أمّهات نساءكم»^(٣). وتبعاً لذلك فقد أجازوا للرجل الذي طلق زوجته قبل الدخول بها، أن يتزوج أمّ زوجته هذه، كما أنّه نقل عن ابن مسعود أنّه يرى هذه الفتوى أيضاً^(٤).

وأما فقهاء الإمامية^(٥) والمفسّرون الشيعة^(٦) وكذلك فقهاء المذاهب الأربعة^(٧) وجمهور الفقهاء^(٨) فيتفقون على أنّ هذا القيد يختصّ بالاسم الثاني فقط، «رَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّن نِّسَائِكُمْ» والاسم الأوّل «أمّهات نساءكم» يبقى على إطلاقه، فإذا عقد الرجل على امرأه عقد الزواج فإنّه لا يجوز الزواج من أمّها حتّى إذا طلق زوجته قبل الدخول بها.

واستدلّ فقهاء المذاهب الإسلاميّة، مضافاً للقواعد

- ١- جواهر الكلام، ج ٤١، ص ٣٧؛ التفسير الأمثل، ذيل الآية ٥ من سورة النور.
- ٢- تفسير آيات الأحكام من القرآن، ج ٢، ص ٧٠.
- ٣- تفسير الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ج ٥، ص ١٠٦.
- ٤- تفسير الميزان، ج ٥، ص ٢٨٢.
- ٥- جواهر الكلام، ج ٢٩، ص ٣٥٠.
- ٦- تفسير الميزان، ج ٥، ص ٢٨٢.
- ٧- الفقه على المذاهب الأربعة، ج ٤، ص ٦٢ والفقه على المذاهب الخمسة، ص ٣٠٨.
- ٨- تفسير الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ج ٥، ص ١٠٦.

ص: ٣٤٥

الأدبية بروايات متعدّده وردت في كتب أهل السنّه^(١) وكتب الحديث لدى الشيعة^(٢).

٣. إبهام اللفظ وقابليته للتطبيق على عدّه مصاديق

مثل:

١. كلمة «يد» التي تقبل الصدق على أربعة أصابع، والكف، وجميع اليد، ومن هنا فإن الفقهاء اختلفوا في المراد من الآية الشريفه: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...» (٣). فذهب بعض كفقهاء الإماميه وبقريته قوله تعالى: «أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ» (٤) وأن المراد من اليد هنا الأصابع الأربعة فقط بقريته أن الكف تعتبر من مواضع السجود السبعة المذكوره في الآية الثانيه التي ينبغي بقاؤها ولا يشملها حد السرقة، وذهب بعض آخر كجمهور أهل السنه إلى الفتوى بقطع الكف إلى الرسغ (٥)، بينما أفتى الخوارج بقطع جميع اليد من الكتف (٦).

٢. كلمة «فى ء» فى الآيات ٦ إلى ١٠ من سورة الحشر:

«وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَا كِنٍّ اللَّهُ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِإِذَى الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَإِبنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ...».

فطبقاً لهذه الآية الشريفه فإن «الْفى ء» يكون تحت اختيار النبى الأكرم صلى الله عليه وآله نفسه يصرفه فيما يراه صلاحاً للإسلام والمسلمين، خلافاً لـ «الغنيمة» التي يجب تقسيمها بين المجاهدين.

إن إجمال مفهوم كلمة «فى ء» ومصاديقها، والتردد والاختلاف فى هذا الموضوع، أوجب اختلاف فتاوى الفقهاء فى حكم مصاديق الفى ء.

وقد ورد فى تعريف كلمة «فى ء» ومعناها احتمالات:

أ) ذهب جمع من فقهاء الإماميه إلى أن الفى ء مع الأخذ بنظر الاعتبار قيد «فما أوجفتم عليه...» يشمل جميع الأموال المنقوله وغير المنقوله للكفار وأراضيهم التي استولى عليها المسلمون بدون قتال.

ب) وذهبت طائفة أخرى من فقهاء الإماميه مع الأخذ بنظر الاعتبار شأن نزول هذه الآية التي تخص أراضي قبيلة «بنى النضير» إلى أن «الْفى ء» يختص بالأراضي والأموال غير المنقوله التي استولى عليها المسلمون بدون قتال، وذهب بعض الفقهاء إلى احتمالات أخرى فى دائره مفهوم هذه المفرده (٧) وبالتالي أصدروا فتاواهم الفقهيه على هذا الأساس.

٤. التردد بين المعنى اللغوى والشرعى

المنشأ الثالث لجذور وأسباب الاختلاف فى فهم معنى النصوص الشريفه، هو التردد والاختلاف فى إرادته المعنى اللغوى أو المعنى الشرعى من كلمه معينه، مثل:

الترديد فى كلمه «نكاح» بين الزواج الشرعى وغير الشرعى:

١- المصدر السابق.

٢- وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ٣٥٤، ح ٢ و ٧، باب ٢٠ أبواب ما يحرم بالمصاهرة.

٣- سورة المائدة، الآية ٣٨.

٤- سورة الجن، الآية ١٨.

٥- تفسير آيات الأحكام من القرآن للصابوني، ج ١، ص ٥٥٥؛ الفقه على المذاهب الأربعة، ج ٥، ص ١٥٩.

٦- تفسير آيات الأحكام للصابوني، ج ١، ص ٥٥٥.

٧- مرآة العقول، ج ٧، ص ٩٧؛ مهذب الأحكام، ج ١١، ص ٤٨٩ و ٤٩٠.

ص: ٣٤٦

النساء: «وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا».

في هذه الآية الشريفه نهى القرآن الكريم عن نكاح الأبناء لزوجات الآباء، ولكن هل يشمل هذا الحكم المرأة التي نكحها الأب بطريق غير مشروع، أم يختص بالنكاح المشروع؟

ذهب الشافعي ومالك (في الموطأ) إلى أنه يشمل الزنا أيضاً، وأمّا أبوحنيفة وأحمد فقد ذهبا إلى عدم شموله لحاله الزنا، ولذلك يكون مفاد الآية حرمة زواج الإبن من زوجه الأب الشرعي فقط، وأمّا إذا كان الأب قد زنا بها فإنّ الإبن يمكنه الزواج من هذه المرأة.

وأصل هذا الاختلاف يعود إلى مفردة «النكاح» فقد جاءت في اللغة بمعنى مطلق الوطاء والجماع سواءً كان بصوره شرعيه أم غير شرعيه، وأمّا في الشرع فقد جاءت بمعنى عقد النكاح الصحيح، ولكن لا يعلم هل مراده تعالى من كلمه «نكاح» في «ما نكح آباؤكم» هو معناها اللغوي أم الشرعي (١)؟ ولكن الحق أنّ هذه المفردة جاءت في اللغة والعرف بمعنى العقد، كما ذكر ذلك الراغب في «مفرداته» وليس للنكاح معنيان:

شرعي ولغوي.

٥. التردّد بين المعنى الحقيقي والكنائى أو المجازى للفظ

على سبيل المثال فإنّ القرآن الكريم يقرّر في الآية ٤٣ من سورة النساء: «وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا».

حيث تتحرّك هذه الآية الشريفه من موقع إصدار الأمر إلى المسلمين أنّكم إذا لامستم النساء ولم يكن لديكم ماء فيجب عليكم

التيمّم، أى أنّ ملامسه النسوة ينقض الطهاره ويطلها.

فهل المراد من هذه الملامسه معناها الكنائى، أى المقاربه الجنسيه مع النساء، أم المعنى الحقيقى الذى يصدق على أى اتصال بدنى بين الرجل والمرأه؟

ذهب جماعه من الفقهاء مثل: ابن مسعود، ابن عمر، عبيده، النخعى، الشعبى، عطاء، ابن سيرين والشافعى إلى أنّ المراد هو المعنى الحقيقى للملامسه سواء ملامسه بدن المرأه بيده أم بمعنى التقاء الختانين (الجماع).

وذهب آخرون، منهم: ابن عباس، الحسن، قتاده ومجاهد من القدماء وكذلك عامه فقهاء الإماميه (٢) إلى أنّ المراد هو المعنى الكنائى يعنى (الجماع).

وعلى هذا الأساس فقد اختار أكثر أهل السنّه مثل:

المالكيه، الشافعيه والحنبلية، الاحتمال الأوّل وقالوا ببطلان الوضوء بمجرد وقوع تماس بدنى بين الرجل وأعضاء ظاهره من بدن المرأه من موقع الشهوه.

وفى مقابل ذلك اختار الإماميه والحنفيه والإمام أحمد (على روايه ثالثه منه) الاحتمال الثانى وذهبوا إلى عدم بطلان الوضوء عند ملامسه جسد المرأه.

والجدير بالذكر أنّ المالكيه والحنابله إنّما يرون ملامسه بدن المرأه ناقضاً للوضوء إذا كان عن شهوه، وأمّا الشافعيه يرون أنّ مجرد تحقّق الملامسه مع بدن غير المحارم حتّى لو كان بدون شهوه فهو ناقض للوضوء أيضاً (٣).

١- اثر الاختلاف فى القواعد الاصوليه، ص ٨٠.

٢- الخلاف، ج ١، ص ١١٠ و ١١١.

٣- أثر اللغه فى اختلاف المجتهدين، ص ١٧٦ و ١٧٧.

ص: ٣٤٧

العامل الثامن: الإختلاف فى ترجيح الأدله المتعارضه

إشاره

أحياناً تكون هناك أدله متعدده على مسأله معينه حيث يقتضى كلّ دليل منها حكماً خاصاً، وبالتالى فإنّ هذه الأدله ستكون متعارضه، وربّما ينطلق المجتهد فى فتواه على أساس الضوابط الترجيحيه التى يراها، بترجيح بعض الأدله على الأخرى والفتوى على أساسها. والنتيجه هى وقوع الاختلاف فى فتاوى الفقهاء من هذه الجهه، من قبيل:

طهاره ونجاسه المنى:

أ) ذهب الشافعيون، الحنابلة(١) وأصحاب الحديث إلى طهاره المنى وصحة صلاه من صلى بلباس أو بدن ملوث بالمنى.

ودليلهم لذلك ما ورد في روايه ابن عباس، عائشه وأحمد، فقد جاء في روايه ابن عباس ما يلي:

«سئل النبي صلى الله عليه وآله عن المنى يصيب الثوب. فقال: إنما هو بمنزله المخاط والبصاق وإنما يكفيك أن تمسحه بخرقه أو اذخره»(٢).

ب) وذهب الأحناف والمالكية إلى نجاسته وبطلان الصلاه به، فأما الأحناف فقالوا أن المنى إذا كان جافاً وأزاله الشخص عن لباسه وبدنه، فصلاته صحيحة.

وقد استدلوا لإثبات نجاسه المنى أولاً: بروايه أخرى عن عائشه وكذلك روايه عمّار، فقد ورد في روايه عمّار أن النبي صلى الله عليه وآله قال:

«إنما يغسل الثوب من خمس: من البول، والغائط، والمنى، والدم والقيء»(٣).

وأما دليل قول الأحناف (طهاره الثوب بإزاله المنى بعد جفافه): هو ما ورد في الروايه الثالثه عن عائشه:

قال النبي الأكرم:

«إغسله إن كان رطباً وافركه إن كان يابساً»(٤).

ونرى أن كل واحد من هذه الفتاوى قد قامت على أساس ترجيح إحدى هذه الروايات المتعارضه على غيرها.

وأما فقهاء الإماميه فيفتقون على نجاسه المنى مطلقاً، ويستدلون بروايات متعدده عن أئمه أهل البيت عليهم السلام في هذا المجال(٥).

العامل التاسع: الإختلاف في موارد حجيه الأصول العلميه

ومن جمله الأمور التي سببت وقوع الخلاف في الفتوى، الإختلاف في موارد حجيه أصل البراءه، وأصل الاحتياط والاستصحاب والتخير التي تسمى بالأصول العمليه، حيث يلجأ إليها المكلف بعد عدم التوصل للحكم الشرعي من الكتاب والسنة كما ورد تفصيل الكلام في ذلك في علم الأصول.

ونظراً للإختلاف في دائره ومساحه حجيه هذه الأصول، فقد وقع الخلاف في الفتاوى أيضاً، مثلاً:

١. ذهب الأخباريون إلى حرمه جميع أشكال التدخين، لأن هذا الأمر من موارد الشبهات التحريميه،

١- سنن الدارقطني، نقلًا عن: أثر الاختلاف في القواعد الاصوليه، ص ١٠٨.

٢- الفقه على المذاهب الأربعة، ج ١، ص ٩.

٣- نصب الرايه، ج ١، ص ٢١١ نقلًا عن أثر الاختلاف في القواعد الاصوليه، ص ١٠٩.

٤- المصدر السابق.

٥- جواهر الكلام، ج ٥، ص ٢٩٠.

ص: ٣٤٨

(مواردالشك في الحرمة) حيث يقال بلزوم الاحتياط فيها.

ولكنّ الأصوليين يرون جواز التدخين لأنّ هذا المورد من موارد جريان أصاله البراءه(١).

٢. ذهب جمع من فقهاء أهل السنّه، مثل: الشافعي وآخرين إلى وجوب طواف الوداع، ولكن يقول العلّامه الحلّي في «المنتهى»

إنّ هذا الطواف مستحبّ بإجماع علماء الإماميه، ومن جمله ما استدّلوا به على عدم الوجوب هو التمسك بأصل البراءه(٢).

٣. ذهب الشيخ الطوسي في كتاب «الخلافا»(٣)، إلى عدم جواز رمي جمره العقبه في أيّام التشريق، قبل الظهر، وهذا الرأى

موافق للشافعي وأبي حنيفه، ودليلهم الإجماع والاحتياط، ولكن صاحب الجواهر يرى عدم صحّه هذا الإجماع، ومن جمله أدلّته

على جواز الرمي قبل الزوال هو التمسك بأصل البراءه(٤).

العامل العاشر: الإختلاف في مساحه القواعد الفقهيّه

إشاره

إنّ القواعد الفقهيّه بمثابه سلسله من الأحكام الكليّه المستقاه من الكتاب والسنّه أو دليل العقل أو الإجماع، ولكن ربّما يقع

الخلافا بين الفقهاء في مساحه ودائرته هذه القواعد، مثل قاعده لا ضرر، قاعده سوق المسلمين، قاعده اليد، قاعده الضمان، قاعده

الصحّه (حمل فعل المسلم على الصحّه)، قاعده نفى الحرج، قاعده الطهاره، وأمثال ذلك(٥).

وهذه القواعد بشكل إجمالي وقعت غالباً مورد قبول جميع الفقهاء من الشيعه وأهل السنّه، ولكن هناك خلافا في حدود

دائرتها وأبعادها، مثلاً:

١. قاعده الطهاره

لو قلنا بنجاسه غير المسلم، فيقع البحث في الأشياء التي تعود لغير المسلمين من ممتلكاتهم كالفرش واللباس والآنيه في صوره

القطع بمماسه البدن لهذه الأشياء مع الرطوبه المسريه، فقد ذهب جمع من فقهاء الإماميه إلى طهاره هذه الأشياء بالاستناد إلى

«قاعده الطهاره» وأنّ

«كل شيء طاهر، حتى تعلم أنه قدر» (٤).

في حين أنّ بعض الفقهاء كابن رجب الحنبلي في كتاب «القواعد» نقل روايات متعدّده عن أحمد بن حنبل أنّ هذه الأشياء محكومها بالنجاسة طبقاً لبعض هذه الروايات. وفي الواقع أنّ ابن رجب الحنبلي أفتى بذلك من باب تقديم ظاهر الحال على أصالة الطهارة، لأنّ ظاهر الحال يقتضى أن يقع تماسّ مع هذه الأشياء من قبل أصحابها غير المسلمين (٧).

وفي الواقع أنّ الطائفة الأولى من الفقهاء يرون سعة مساحه قاعده الطهاره بحيث إنّ ظاهر الحال لا يزاحم هذه القاعده، ولكنّ الطائفة الثانيه تعتقد بأنّ قاعده الطهاره إنّما تجرى فيما إذا لم يكن ظاهر الحال على خلافها.

١- حرم بعض الفقهاء المعاصرين التدخين بسبب الأضرار المسلّمه التي تترتب عليه وذلك بحكم (لا ضرر).

٢- منتهى المطلب، ج ٢، ص ١٧٧.

٣- كتاب الخلاف، ج ٢، ص ٣٥٠.

٤- جواهر الكلام، ج ٢٠، ص ١٨.

٥- وللمزيد من الاطلاع على القواعد الفقهيه يمكنكم مراجعه كتاب القواعد الفقهيه، تأليف آيه الله مكارم الشيرازي، والقواعد الفقهيه تأليف المرحوم آيه الله البجنوردي، ومن كتب أهل السنّه موسوعه القواعد الفقهيه، تأليف محمّد صدق الغزّي، والقواعد الفقهيه تأليف الدكتور يعقوب بن عبد الوهاب.

٦- تحرير الوسيله، ج ١، ص ١٢٩.

٧- القواعد في الفقه الإسلامى لعبدالرحمن بن رجب الحنبلي، ص ٣٧٣.

ص: ٣٤٩

٢. قاعده اليد

وأحد القواعد الفقهيه المعروفه «قاعده اليد»، والمراد منها أنّ استيلاء الشخص على شيء معيّن دليل على مالكيته لذلك الشيء، وهذه القاعده ثابتة في الأصل بالإجماع وسيره العقلاء والروايات المختلفه، ولكن هناك خلاف في بعض تفصيلاتها وشروطها، فذهب بعض الفقهاء إلى أنّ مجرد «اليد» تكفي في إثبات مالكيه ذي اليد على الشيء، ولا يشترطون تصرّفه في ذلك الشيء، وقد ذهب إلى هذا القول الكثير من فقهاء الإماميه (١) وبعض فقهاء الحنفية (٢).

ويعتقد البعض أيضاً بلزوم التصرّف ولو لمده قصيره، وهذا قول جماعه آخرين من فقهاء الحنفية (٣).

واشترط آخرون لزوم التصرّف لمده طويله، وهؤلاء هم فقهاء المذهب الشافعي، ونسب هذا القول إلى مالك أيضاً.

٣. قاعده ضمان اليد

المراد من هذه القاعده هو ما قرره الحديث النبويّ المعروف

«على اليد ما أخذت حتى تؤدّيه» (٤).

وهذه القاعده مقبوله لدى جميع فقهاء الإماميه وجمع من فقهاء أهل السنّه كفقهاء المذهب الشافعي (٥) ولكنّ أبا حنيفة لا يرى الغاصب ضامناً لمنافع العين المغصوبه بأيّ وجه، ويقول: نظراً إلى أنّ الغاصب ضامن للعين فهو غير ضامن لمنافعها. والمراد من قاعده الخراج بالضمان هو هذا المعنى (٦). وبالطبع فإنّ قاعده الخراج بالضمان ليست مقبوله لدى أكثر الفقهاء، وكذلك فهي مخالفه لسيره العقلاء لأنهم يرون أنّ الغاصب كما أنّه ضامن للعين فهو ضامن لمنافعها.

العامل الحادي عشر: الإختلاف في دائره حجه العقل

إنّ أكثر فقهاء الإسلام سواءً من الإماميه أو من أهل السنّه، يرون العقل أحد الأدلّه الأربعة في عمليه استنباط الحكم الشرعيّ وهي (الكتاب، السنّه، الإجماع، والعقل). رغم أنّ فقهاء أهل السنّه يدرجون دليل العقل غالباً ضمن عنصر القياس والاستحسان والمصالح المرسله وفتح وسدّ الذرائع لا بعنوان دليل «العقل» وإن ذكر البعض منهم كالغزالي في «المستصفي» دليل العقل بعنوانه الدليل الرابع للاستنباط حيث قال:

«الأصل الرابع دليل العقل والاستصحاب» (٧).

وبديهيّ أنّ دليل العقل يظهر تاره بشكل المستقلّات العقليّه والبديهيات (مثل حسن الإحسان وقبح الظلم) وتاره أخرى بشكل نظريّ، وهو بدوره ينقسم إلى قسمين: النظريّ القطعيّ (مثل وجوب مقدّمه الواجب) والنظريّ الظنيّ (مثل القياس).

ورغم أنّ الأخباريين يقبلون دليل العقل في دائره

١- وسيله الوسائل للسيد محمّد باقر اليزدي، (اواخر الإستصحاب، ملحقات العروه)، ج ٢، ص ١٣٠.

٢- البحر الرائق لابن نجيم، ج ٧، ص ٨٢؛ الاختيار للموصلی، ج ٢، ص ١٤٤؛ تبیین الحقائق للزيلعي، ج ٤، ص ٢١٦ وجامع الرموز للقهستاني، ج ٢، ص ٢٣٨.

٣- درر الأحكام للملاخسرو، ج ٢، ص ٣٧٥.

٤- كنز العمال، ج ١٠، ص ٣٦٠، ح ٢٩٨١١.

٥- ولمزيد الاطلاع على رأي الإمام الشافعي انظر: الأم، ج ٣، ص ٢٤٩؛ المجموع، ج ١٤، ص ٢٢٧.

٦- ولمزيد من الاطلاع على رأي الأحناف انظر: بدائع الصنائع، ج ٧، ص ٢١١ والمبسوط للسرخسي، ج ١١، ص ٧٨.

٧- المستصفي، ج ١، ص ٢١٧.

ص: ٣٥٠

المستقلّات العقليّه والبديهيات، إلّا أنّهم لا يعتبرون قيمه للعقل النظري ولا يقبلون بالقطع في هذه الدائره لأنهم يعتقدون بأنّ العقل يجوز عليه الخطأ، ومع الأخذ بنظر الاعتبار خطأ العقل فلا يوجد دليل قطعي نظري (٨).

ويقسّم الأئمة الاسترآبادى فى «الفوائد المدتيه» العلوم النظرية إلى قسمين: أحدهما ما كان قريباً من الحسّ كعلم الهندسه والحساب وأكثر أبواب المنطق، فلا يتصوّر وقوع الخطأ فيها من حيث الصوره والماده، والآخر مثل علم الحكمة «الفلسفه» والكلام وأصول الفقه وأمثالها من العلوم التى تتعد من الحسّ والإحساس. فالقسم الأول يمكن أن يقع مورد الاعتماد لأنه لا طريق للخطأ فيه، ولكن القسم الثانى غير معتبر لكثرة وقوع الخطأ فيه (٢).

ويرى بعض آخر من الأخباريين الذين هم أقرب إلى الأصوليين فى هذا الخصوص، أنه إذا كان الدليل العقلى من البديهيات مثل (الواحد نصف الإثنين) فلا شكّ فى صحّته العمل به، وأمّا لو لم يكن بديهياً بل كان قطعياً فيمكن العمل به أيضاً بشرط أن لا يعارضه دليل عقلى نقلى آخر (٣).

بينما يقول الأشاعره: إنّ الحسن والقبح فى الأفعال لا يمكن إدراكهما وفهماهما بشكل مستقلّ بالعقل وبدون استمداد من الشارع، وعليه أنكروا الملازمه بين حكم العقل والشرع، وهى

«كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع»

، وعلى هذا الأساس فقد قاموا بإلغاء العقل (٤) كلياً من أدلّه الأحكام، والحال أنّ الفرق الإسلاميه الأخرى خاصه الإماميه يرون العقل رسولاً إلهياً باطناً ويعتقدون بحجّيه الإدراكات العقلية القطعيه وإن اختلفوا فى دائره وحدود هذه الحجّيه (وتفصيل هذا الموضوع مذكور فى هذا الكتاب فى بحث منابع الاستنباط فى فصل دليل العقل، فراجع).

على أيّه حال، فإنّه على أساس حكم العقل وإدراكه للحسن والقبح يمكن إثبات الكثير من الواجبات والمحرمات بدليل العقل، مثلاً تحريم الظلم، غضب الحقوق، السرقة، قتل الأبرياء، الكذب، الغيبه، الفساد فى الأرض، وما إلى ذلك، وكذلك مسأله لزوم شكر المنعم، ورجحان تقديم العون للمحتاجين، وتشكيل الحكومه الصالحه لحفظ الأمن وإحقاق الحقوق، وأمثال ذلك كلّها ثابتة ومسلّمه بحكم العقل رغم ورود تعاليم دينيه فى جميع هذه الموارد فى الكتاب والسّنّه أيضاً، ولكن على فرض عدم وجود آيه أو روايه فى أحد هذه الموارد فإنّ العقل كافٍ فى إثباتها، ولكنّ الأشاعره ينكرون هذه القضايا.

إلى هنا كان الكلام عن المستقلّات العقليه، ولكن هناك اختلاف فى غير المستقلّات العقليه حيث أدّى بدوره إلى اختلاف النظر فى المسائل الفقهيّه مثلاً:

١. هل تبطل الصلاه فى المكان المغصوب؟ ذهب فقهاء الإماميه إلى الحكم بالبطلان، وقد ادّعى المحقّق الحلى فى كتاب «المعتبر» إجماع الشيعة على بطلان هذه الصلاه (٥) واستدلّ لذلك على عدم جواز اجتماع الأمر والنهى، وأنّ حركات الصلاه من القيام والركوع والسجود فى المكان المغصوب حرام، ولا يمكن التقرب إلى الله بفعل حرام، ولكن جماعه من أهل السنّه

١- شرح التهذيب للمحدّث الجزائرى (مخطوط)، ص ٤٧.

٢- الفوائد المدتيه، ص ١٢٩-١٣١.

٣- الحدائق الناضره، ج ١، ص ١٣٢ و ١٣٣.

٤- شرح المقاصد للتفتازانى، ج ٢، ص ٢٨٢.

٥- المعتمر، ج ٢، ص ١٠٨.

ص: ٣٥١

ذهبوا إلى صحّحه الصلاة في المكان المغصوب. ونقرأ في كتاب «المجموع» أنّ الصلاة في الأرض المغصوبه عند (الشافعيين) وعند جمهور الفقهاء صحيحه وإن ارتكب هذا المصلى حراماً بذلك، ولكنّ أحمد بن حنبل والجبائى وغيرهما من المعتزله ذهبوا إلى بطلان هذه الصلاة، وقال الغزالي في «المستصفى»: «والشخص الذى يراه باطلاً فهو بسبب التضادّ بين قصد القربه والمعصيه ويدعى كون ذلك محالاً بالعقل» (١). يعنى الجمع بينهما.

٢. هل يجوز السفر فى يوم الجمعة بعد الزوال وقبل إقامة صلاه الجمعة أم لا؟ اختلف الفقهاء فى ذلك، فذهب بعض علماء الإماميه كالمحقّق الحلّى فى «المعتمر» (٢)، السيّد محمّد العاملى فى «مدارك الأحكام» (٣) والعلّامه السبزوارى فى «الذخير» (٤)، إلى التصريح بحرمه هذا السفر، واستدلّوا لذلك على دلالة الأمر بالشىء على النهى عن ضده (الضدّ الخاصّ) ولكنّ بعض الأحناف (٥) أفتوا بالكراهه، ويظهر من بعض آخر من الفقهاء القول بالكراهه أيضاً (٦).

ولكن كما قلنا فى أصول الفقه (٧)، إنّ الأمر بالشىء لا يدلّ على النهى عن ضده الخاصّ، وعليه فإنّ ترك صلاه الجمعة، وإن كنّا نراه حراماً، إلّا أنّ السفر المذكور غير حرام.

العامل الثانى عشر: الإختلاف فى أقسام الإجماع

ومن الأسباب الأخرى للاختلاف فى الفتوى، مسأله الإجماع. وأصل حجّيه الإجماع مورد اتّفاق علماء الإسلام، والوحيد من بين علماء الإسلام ممّن أنكر ذلك، هو «أبواسحاق إبراهيم بن سيار البصرى المعتزلى، المعروف بالنظام»؛ وقد كتب كتاباً فى ردّ الإجماع باسم «النكت» (٨)؛ رغم أنّ الآمدى يرى أنّ مخالفته للإجماع من قبيل النزاع اللفظى (٩).

وقد ورد فى بعض كتب أهل السنّه أنّ الشيعه من المخالفين للإجماع (١٠)، فى حين أنّ هذا الكلام بجانب للصواب، بل إنهم يرون الدليل على حجّيه الإجماع غير ما يراه أهل السنّه فى هذا المورد، ونرى فى الكتب الفقهيّه لدى الشيعه أنّهم يستدلّون بدليل الإجماع فى كثير من المسائل الشرعيّه وبشكل واسع (١١).

إنّ مسأله الإجماع لدى أهل السنّه تتضمّن أهمّيه بالغه، ولهذا يقال عنهم أنّهم «أهل السنّه والجماعه» (١٢).

وبديهيّ فإنّ الإجماع فى نظر أهل السنّه سواءً بمعنى اتّفاق أهل الحلّ والعقد، أو إجماع الصحابه أو بمعنى آخر، لا يعنى أنّ هؤلاء المجمعون يصدرّون حكماً من عند أنفسهم، بل لكلّ واحد منهم ما يستند

١- المجموع، ج ٣، ص ١٦٤.

٢- المعتمر، ج ٢، ص ٢٩٤.

- ٣- مدارك الأحكام، ج ٤، ص ٥٩.
- ٤- ذخيره المعاد للسيزواري، ج ٢، ص ٣١٣.
- ٥- الدر المنثور لعلاء الدين الحصفكي، ج ٢، ص ١٧٦.
- ٦- المصدر السابق.
- ٧- أنوار الأصول، ج ١، ص ٤٣٩.
- ٨- انظر: الفتح المبين في طبقات الأصوليين لعبدالله مصطفى المراغي، ج ١، ص ١٤٨.
- ٩- الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ١٦٧.
- ١٠- المحصول في علم الأصول، ج ٢، ص ٩ وأصول الفقه الإسلامي للشليبي، ص ١٥٧.
- ١١- انظر: كتاب جواهر الكلام، الذي هو من أوسع الكتب الفقيهيه لدى الشيعة.
- ١٢- مجموعه فتاوى ابن تيميه، ج ٣، ص ٣٤٦.

ص: ٣٥٢

عليه في هذا الرأي ويكون بنظره صحيحاً ومقبولاً، سواء من كتاب الله أم السنّه أم القياس أم الاستحسان، وما إلى ذلك (١)، ولكن بعد تحقّق الإجماع يمكن الاستناد في الفتوى على هذا الإجماع نفسه ولا حاجة للبحث في دليل المجمعين، وهذا هو ما صرّح به بعض علماء أهل السنّه (٢).

وفي نظر فقهاء مدرسه أهل البيت عليهم السلام فإنّ الإجماع الذي له قيمه واعتبار هو ما يكون متضمّناً نظر المعصوم ومستنداً إليه فقط، وعلى هذا الأساس فإنّ الإجماع إنّما يكون معتبراً فيما إذا كان كاشفاً عن رأى ونظر النّبىّ الأكرم صلى الله عليه وآله أو الإمام المعصوم عليه السلام (٣).

على أيّ حال فإنّ الموافقين لحجّيه الإجماع يختلفون فيما بينهم فيما يتّصل بكيفيه هذه الحجّيه وسعه دائره المجمعين وأقسام الإجماع.

إنّ اختلاف النظر هذا ناشىء من المفهوم والمراد من الأشخاص المجمعين الذين يحصل منهم الإجماع، فهل المراد اتفاق جميع أفراد الأئمه الإسلاميه (٤) أم اتفاق أهل الحلّ والعقد (٥)، أم اتفاق المجتهدين بعد رحله النّبى (٦)، أم اتفاق المجتهدين في عصر من العصور بعد رحله النّبىّ صلى الله عليه وآله على أمر من أمور الدين (٧)، أم اتفاق أهل المدينه (٨)، أم إجماع الصحابه فقط (٩) وما إلى ذلك (١٠).

ومن جمله المسائل التي وقع البحث فيها في دائره الإجماع، أقسام الإجماع، حيث ينقسم إلى إجماع محصّل، منقول، صريح، سكوتى (الذى يعبر عنه الإماميه بعدم الخلاف) والإجماع المركّب. وكلّ واحد من الإجماع المحصّل والمنقول والصريح، له أقسام أيضاً مثل الإجماع الدخولى، الإجماع التشرّفى، الإجماع اللطفى، الإجماع التقريرى، الإجماع الحدسى، والإجماع الكشفي؛ وتفصيل هذه الأقسام والموارد يحتاج إلى وقت طويل، وقد ورد في كتب علم الأصول لدى الإماميه البحث في هذه الموارد بالتفصيل. إنّ الاختلاف في حجّيه بعض هذه الأقسام للإجماع أدّى إلى وقوع الاختلاف في الفتوى بالتبع، ونشير هنا إلى بعض

موارد اختلاف الفتوى الناشئ من الاختلاف في دائره حجيه الإجماع:

١. يرى بعض علماء أهل السنّه، كمالك، أنّ إجماع أهل المدينه حجّه بدون قيد وشرط، واستدلّوا به أيضاً، ولكنّ جماعه كثيره من الفقهاء والأصوليين لم يقبلوا بذلك (١١)، وعلى هذا الأساس اختلفوا في مسأله جواز أو عدم جواز القصاص من المسلم في مقابل قتل الذمّي، فذهب أحمد (١٢) والشافعي (١٣) إلى عدم جواز القصاص من المسلم في مقابل قتل أيّ كافر، وقال مالك أيضاً: إنّ المسلم لا يقتصّ منه في مقابل الكافر الذمّي إلّا في صورته «الغيله» (١٤) واستدلّ على ذلك

١- انظر: أصول الفقه للشيخ محمّد الخضري، ص ٣٢٦.

٢- انظر: أصول الفقه الإسلامي للشلبي، ص ١٨٠.

٣- انظر: أصول الفقه للمظفر، ج ٣، ص ٩٧.

٤- المستصفي، ج ١، ص ١٧٣.

٥- الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ١٦٨.

٦- تفسير الفخر الرازي، ج ٩، ص ١٥٠.

٧- المذهب في أصول الفقه المقارن، ج ٢، ص ٩٠٠؛ أصول الفقه الإسلامي للشلبي، ص ١٥١.

٨- وهو قول مالك (المستصفي، ج ١، ص ١٨٧).

٩- وهو قول الظاهريه. (المحلي لابن حزم، ج ١، ص ٥٤).

١٠- انظر: المستصفي، ج ١، ص ١٨٧.

١١- الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٢٠٧.

١٢- الإقناع في فقه الإمام أحمد، ج ٤، ص ١٧٥.

١٣- الأمّ، ج ٤، ص ٣٤٤.

١٤- يقول ابن رشد في بدايه المجتهد: قتل الغيله أن يضجعه فيذبحه وبخاصّه على ماله (بدايه المجتهد، ج ٤، ص ٢٢٧) ويطلق مصطلح «الغيله» اليوم على «الاغتيال».

ص: ٣٥٣

ياجماع أهل المدينه (١).

وبالطبع لا- ينبغى لنا الغفله عن أنّ البعض لا يرون أنّ دليل مالك على هذه المسأله هو الإجماع، ولا دليل أبي حنيفه. بل الأدله النقليه (٢).

وأما علماء الإماميه فقد استدلّوا في هذه المسأله بالنصوص الدينيه، وبما أنّ النصوص الوارده عن أئمّه أهل البيت عليهم السلام مختلفه، فقد ذهب المشهور إلى عدم القصاص، وذهب بعض آخر إلى جواز القصاص استناداً إلى بعض النصوص الوارده في هذه المسأله (٣).

٢. إنَّ أحد أنواع الإجماع، هو: الإجماع المركَّب، والمراد من الإجماع المركَّب هو أن ينقسم الفقهاء في مسألة معيَّنه إلى قسمين، ويفتى كل واحد منهما بفتوى معيَّنه، فإذا ظهر فقيه وأصدر حكماً ثالثاً يقال عنه بأنَّه خرق الإجماع المركَّب، وذهب بعض علماء الإماميه إلى حجَّيه هذا الإجماع، بينما ذهب البعض الآخر إلى عدم حجَّيته، مثلاً بالنسبة لحكم الأذان والإقامة، فإنَّ الكثير من علماء الإماميه يرون استحباب الإتيان بهما، وبعض آخر ذهب إلى وجوبهما، ولكنَّ صاحب كتاب الحدائق اختار بالنسبة للأذان، القول بالاستحباب، وبالنسبة للإقامة قال بالاحتياط الوجوبي، وعندما أشكلوا عليه أنَّ هذه الفتوى تعتبر خرقاً للإجماع المركَّب، قال: إنَّ الإجماع المركَّب ليس بحجَّه (٤).

وأما العلامه الحلِّي (٥) ومؤلف كتاب «المدارك» (٦) والمحقِّق السبزواري في كتاب «الذخيره» (٧) فإنَّهم قالوا بوحده الحكم فيهما، واستدلُّوا على ذلك بالإجماع المركَّب (٨).

العامل الثالث عشر: تأثير الظروف الإجتماعيه في فتوى المجتهد

إشاره

لقد حدث كراراً أنَّ المتغيرات والظروف الاجتماعيه تؤثر على فكر الفقيه وتقوم بإبعاده عن المنابع الأصليه للاستنباط وتجعله يتحرَّك من جديد على مستوى التحقيق في أدلَّه الحكم الشرعي، وهذا التحقيق الجديد ينتهي أحياناً بإصدار فتوى جديده تكون أعمق وأدقَّ من الفتوى الأولى.

وبالنسبه لهذا العصر الذي هو عصر المتغيرات الكثيره والسريعه في واقع المجتمعات البشريه، فإنَّ هذا الأمر يشاهد بوضوح في حركه الحياه والواقع، على سبيل المثال:

١. إبطال طلاق الثلاث في مجلس واحد

عندما سئل مفتي مصر الأكبر الشيخ محمود شلتوت:

«لقد عرف المسلمون من دينهم أنَّ أبغض الحلال إلى الله الطلاق، ومع هذا كثر الطلاق في مجتمعنا كثرة مزعجه، فما أسباب هذه الحاله وماذا ترون لعلاجها

١- انظر: المبسوط للسرخسي، ج ١٣، قسم ٢، ص ١١٧.

٢- انظر: بدايه المجتهد، ج ٤، ص ٢٢٧.

٣- انظر: جواهر الكلام، ج ٤٢، ص ١٥٠.

٤- الحدائق الناضره، ج ٧، ص ٣٥٧.

٥- المختلف، ج ٢، ص ١٣٨.

٦- مدارك الأحكام، ج ٣، ص ٢٥٨.

٧- ذخيره المعاد، ج ٢، ص ٢٥١.

فى ظلّ تعاليم الإسلام؟».

فأجاب ذلك العالم الجليل بقوله:

«... إنّ الشريعة الإسلاميه حينما أباحت الطلاق نظرت إليه كآخر دواء وذلك بعد أن اتّخذت من الوسائل الإيجابيه ما يقى الحياه الزوجيه شرّ التدهور والانحلال، وحسبنا فى هذه الظاهره أن نتفهّم هذه الوسائل وأن نأخذ أنفسنا بها ونربّي أبناءنا عليها. ونحن إذا تعرّفنا الأسباب الواقعيه التى ترجع إليها كثره الطلاق المزعومه، ثمّ بذلنا الجهد فى القضاء عليها بما وضعت الشريعة، لسلمت الأسره ما يحددها فى وقائها وسعادتها وسلمت الشريعة من النقد فى تشريع الطلاق.

وإنّ من يمعن النظر فى أسباب الطلاق ليجدها على كثرتها ترجع إلى سببين رئيسيين.

أحدهما: إهمال الوصايا الدينيه فيما يتعلّق بتكوين الأسره وسلامتها بعد تكوّنها، من الشقاق بين الزوجين.

وثانيهما التزام مذاهب معينه فى الحكم بوقوع الطلاق بالنظر إلى ألفاظه وبالنظر إلى الحاله التى يكون عليها الزوجان، بينما نجد مذاهب أخرى قويّه لا ترى وقوعه فى كثير من الحالات ولا بكثير من الألفاظ، أى أنّها تضيق دائره وقوعه إلى حدّ يجعله كما شرّعه الله

وعلى هذا فلا نحكم بوقوع الطلاق إلّا إذا كان مرّه مرّه وكان منجزاً مقصوداً للتفريق فى طهر لم يقع فيه طلاق ولا إفضاء وكان الزوج بحاله تكمل فيها مسؤوليته.

وبهذا لا نحكم بوقوع الثلاث دفعه واحده إذا قال: أنت طالق ثلاثاً. ولا نحكم بوقوع الطلاق إذا كان معلّقاً كأن يقول: إن فعلت كذا فأنت طالق وهو لا يحبّ الطلاق ولا يريد» (١).

وهنا ينبغى الالتفات إلى أنّ هذا المفتى المصرى الكبير قد اقتبس فتواه المذكوره من مذهب الشيعه الإماميه الذين يرون بطلان الطلاق بالثلاث ويرون وقوع طلاق واحد فقط، فى حين أنّ فقهاء المذاهب الأربعة يتفقون على صحّه الطلاق بالثلاث فى مجلس واحد ويتعاملون معه معامله ثلاث طلاقات.

وأيضاً فإنّ فقهاء الشيعه يرون بطلان الطلاق المعلق المشروط بشكل عامّ ويعتقدون بأنّ الطلاق يجب أن يقع بصورة منجزه وفى طهر غير طهر المواقعه.

وعلى هذا الأساس فإنّ الظروف الاجتماعيه لهذا الفقيه الحاذق جعلته يغيّر من فتواه السابقه ويقتبس حكماً شرعياً آخر من مذهب ينسجم تماماً مع الظروف الفعليه.

٢. تحديد المذاهب الإسلاميه فى أربعة مذاهب

أن كثره الفتاوى والفقهاء فى القرون الأولى للإسلام، أدى إلى وقوع حاله التشتت والاختلافات الشديده فى واقع المجتمع الإسلامى فى ذلك الوقت، وقد خلق هذا الأمر هاجساً وقلقاً لدى الفقهاء من جهه، ولدى الحكام من جهه أخرى، حيث اتفقوا أخيراً على حصر المذاهب بهذه المذاهب الأربعة رغم أننا نعتقد بعدم وجود دليل مقبول على حصر المذاهب بهذا العدد، ولاسيما بإبعادهم مذهب أهل البيت عليهم السلام عن واقع المسلمين، إلى أن تحرّك فى القرن الأخير مفتى الديار المصريه الكبير، الشيخ محمود شلتوت وأعلن بصراحه عدم وجود دليل قاطع على حصر المذاهب، وبالإمكان التعبد بمذهب الإماميه فى فروع الفقه الإسلامى.

وبالطبع فإن بروز المشكلات الاجتماعيه بسبب حصر المذاهب فى أربعة قد أثر بدوره فى تقبل المذهب الخامس، أى التعبد بمذهب الإماميه.

١- الفتاوى محمود شلتوت، ص ٣٠٧-٣١٠ مع تلخيص يسير.

ص: ٣٥٥

نتيجه البحث

تبين من مجموع العوامل الثلاثه عشر لاختلاف الفتاوى أن فقهاء الإسلام رغم اتفاقهم فيما بينهم على أمهات المسائل الفقيهيه، ولكنهم يختلفون فى التفاصيل والفروع الجزئيه والأغصان ممّا لا يقبل الإنكار ولا يقبل الاجتناب، لأن من غير الممكن تحقيق اتفاق فى الآراء فى دائره المسائل التى تقوم على سلسله الأصول النظرية، بل يعدّ هذا الأمر طبيعياً تماماً وهو ما يشاهد فى جميع فروع العلوم الإنسانيه والاجتماعيه حتى فى دائره العلوم التجريبيه التى يفترض أن تكون بعيدة عن وقوع الاختلاف فيها، والغالب أن يؤدى هذا الاختلاف فى الرأى إلى مزيد التعمق والبحث المتواصل والدقيق فى المسائل العلميه، وبالتالي يتسبب فى ترشيد الحركه العلميه ونموها وجعلها تقترب من الواقع أكثر.

المنابع والمصادر

١. القرآن الكريم.

٢. إتحاف ذوى البصائر فى شرح روضه النواظر (أصول الفقه)، الدكتور عبدالكريم النمله، الرياض، مكتبه الرشيد، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ ق.

٣. أثر الاختلاف فى القواعد الأصوليه فى اختلاف الفقهاء، الدكتور مصطفى سعيد الخنّ، بيروت، مؤسسه الرساله، الطبعة الخامسه، ١٤١٤ ق.

٤. أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، الدكتور مصطفى ديب البغا، دمشق، دار القلم - دار العلوم الإنسانية، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠ ق.

٥. أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، عبد الوهاب عبدالسلام الطويله، مصر، دارالسلام، الطبعة الثانية، ١٤٢٠ ق.

٦. الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، محمد صالح موسى حسين، دمشق، دار طلاس، الطبعة الأولى، ١٩٨٩ م.

٧. الاجتهاد في علم الحديث وأثره في الفقه الإسلامي، الدكتور علي نايف، بيروت، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٩ ق.

٨. الإحكام في أصول الأحكام، الأمدي، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٢ ق.

٩. الاختيار، الموصلی، بمساعدة محمد عدنان درويش، بيروت، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ ق.

١٠. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل، بيروت، دارالكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٩ ق.

١١. أسباب اختلاف الفقهاء، الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي، بيروت، مؤسسه الرساله، الطبعة الثالثة، ١٤١٨ ق.

١٢. أسباب اختلاف الفقهاء، الدكتور مصطفى إبراهيم الزلمي، بغداد، دار الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٣٩٦ ق.

١٣. الإصابه في تمييز الصحابه، ابن حجر العسقلاني، تحقيق عادل أحمد عبدالوجود - علي محمد معوض، بيروت، دار الكتب العلميه، الطبعة الأولى، ١٤١٥ ق.

١٤. الأصول الإسلامية منهجها وأبعادها، الدكتور رفيق العجم، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، ١٩٨٣ م.

١٥. أصول الجصاص، أحمد بن علي الجصاص الرازي، تحقيق الدكتور محمد محمد التامر، بيروت، دار الكتب العلميه، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ ق.

١٦. أصول السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، بيروت، دارالكتب العلميه، الطبعة الأولى، ١٤١٤ ق.

ص: ٣٥٦

١٧. الأصول العامه للفقهاء المقارن، محمد تقى الحكيم، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ ق.

١٨. أصول الفقه، الشيخ محمد الخضري، دارالحديث، مصر.

١٩. أصول الفقه، المظفر، قم، مركز انتشارات مكتب الإعلام الإسلامى، الطبعة الرابعة، ١٣٧٠ ش.
٢٠. أصول الفقه الإسلامى، الشلبى، بيروت، دار النهضة العربيه، ١٤٠٦ ق.
٢١. أصول الفقه فى نسيجه الجديد، الدكتور مصطفى إبراهيم الزلمى، بغداد، شركة الخنساء، الطبعة الخامسة، ١٩٩٩ م.
٢٢. أصول مذهب الإمام أحمد بن حنبل، الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركى، بيروت، مؤسس الرسالة، الطبعة الرابعة، ١٤١٩ ق.
٢٣. أعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم الجوزى، بيروت، دارالكتب العلميه، الطبعة الثانيه، ١٤١٤ ق.
٢٤. الإقناع فى فقه الإمام أحمد، الشربى، شمس الدين محمد ابن أحمد، بيروت، دار المعرفه.
٢٥. الأم، الإمام الشافعى، بيروت، دارالفكر، الطبعة الثانيه، ١٤٠٣ ق.
٢٦. الإمامه والسياسه، ابن قتيبه الدينورى، تحقيق الدكتور طه محمد الزينى، مصر، مؤسس الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى، ١٤١٣ ق.
٢٧. الانتصار، السيد المرتضى علم الهدى، تحقيق مؤسس النشر الإسلامى، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٨ ق.
٢٨. أنوار الأصول، آيه الله ناصر مكارم الشيرازى، تقرير درس الأصول تدوين أحمد القدسى، قم، نسل جوان، الطبعة الثانيه، ١٤١٦ ق.
٢٩. أنوار الفقاهه، آيه الله مكارم الشيرازى، مطبعه هدف، الطبعة الأولى، ١٤١٥ ق.
٣٠. بحار الأنوار، العلامة المجلسى، مؤسس الوفاء، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ ق.
٣١. البحر الرائق، ابن نجيم، تحقيق الشيخ زكريا عميرات، بيروت، دارالكتب العلميه، الطبعة الأولى، ١٤١٨ ق.
٣٢. بدايه المجتهد، ابن رشد القرطبى، قم، منشورات الشريف الرضى، مطبعه خانه أمير، ١٤١٦ ق.
٣٣. بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع، ملك العلماء أبوبكر بن مسعود، بيروت، دارالفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٧ ق.
٣٤. بلغه السالك لأقرب المسالك على الشرح الصغير، أحمد الصاوى، بيروت، دارالكتب العلميه، الطبعة الأولى، ١٤١٥ ق.
٣٥. البنايه فى شرح الهدايه، أبو محمد العينى، بيروت، دارالفكر، الطبعة الأولى، ١٤١١ ق.
٣٦. تاريخ بغداد أو مدينه السلام، أبوبكر أحمد بن على الخطيب البغدادى، بيروت، دارالكتاب العربى.

٣٧. تاريخ دمشق أو تاريخ ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧ ق.
٣٨. التاريخ الكبير، أبو عبد الله إسماعيل البخاري، ديار بكر، المكتبة الإسلامية.
٣٩. التبيان في تفسير القرآن، الشيخ الطوسي، تحقيق أحمد حبيب قصير العاملي، قم، مكتبة الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ ق.
٤٠. تبين الحقائق، عثمان بن علي، الزيعلي، مصر، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٣١٣ ق.
٤١. تحرير الوسيلة، الإمام الخميني، مؤسسه تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، ١٤٢١ ق.
٤٢. تفسير آيات الأحكام من القرآن، محمد علي الصابوني، حلب، دار القلم، ١٤١٤ ق.
٤٣. تفسير الخازن، علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي، تصحيح عبدالسلام محمد علي شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية الطبعة الأولى، ١٤٢٥ ق.
٤٤. تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، محمد بن أحمد
ص: ٣٥٧
- الأنصاري القرطبي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥ ق.
٤٥. التفسير الكبير، الإمام الفخر الرازي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠ ق.
٤٦. التفسير المنير، الدكتور وهبه الزحيلي، دار الفكر المعاصر، الطبعة الأولى ١٤١١ ق.
٤٧. جامع أحاديث الشيعة، الشيخ إسماعيل المعزى، قم، مطبعة مهر، ١٤١٤ ق.
٤٨. جامع الرموز، شمس الدين القهستاني.
٤٩. الجامع الصغير، جلال الدين السيوطي، بيروت، دار الفكر، الطبعة الأولى ١٤٠١ ق.
٥٠. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، الشيخ محمد حسن النجفي، المكتبة الإسلامية، طهران، الطبعة السادسة، ١٣٩٧ ق.
٥١. الجوهر النقي، ابن التركماني، بيروت، دار الفكر.
٥٢. حجة الله البالغة، شاه ولي الله المحدث الدهلوي، بيروت، دار المعرفة.
٥٣. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، الشيخ يوسف البحراني، انتشارات جماعه المدرسين، قم.

٥٤. خصائص أمير المؤمنين، أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق محمد هادي الأميني، مكتبة نينوى الحديثه، طهران.
٥٥. الخلاف، الشيخ الطوسي، قم، مؤسسه النشر الإسلامى، الطبعة الثانية، ١٤١٥ ق.
٥٦. الدر المختار، علاء الدين الحصفكى، دارالفكر، بيروت.
٥٧. الدر المنثور، علاء الدين الحصفكى، دارالفكر، بيروت.
٥٨. درر الأحكام، ملاخسرو.
٥٩. الدرر النجفيه، الشيخ يوسف البحرانى، قم، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
٦٠. ذخيره المعاد، محمد باقر بن محمد مؤمن السبزوارى، مؤسسه آل البيت، الطبعة الحجرية، ايران.
٦١. الرساله، الإمام الشافعى، تصحيح وشرح أحمد محمّد شاكر، بيروت، المكتبة العلميه.
٦٢. رياض المسائل، السيّد على الطباطبائى، قم، مؤسسه آل البيت، الطبعة الأولى ١٤٢٢ ق.
٦٣. سلّم الوصول فى شرح نهايه السؤل، محمّد بخيت المطيعى.
٦٤. سنن الترمذى، أبو عيسى الترمذى، تحقيق عبدالرحمن محمد عثمان، دار الفكر، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤٢٤ ق.
٦٥. سنن الدارقطنى، على بن عمر الدارقطنى، تحقيق مجدى ابن منصور، بيروت، دارالكتب العلميه، الطبعة الأولى ١٤١٧ ق.
٦٦. السنن الكبرى، أبوبكر أحمد بن الحسين البيهقى، بيروت، دار صادر، الطبعة الأولى ١٣٥٥ ق.
٦٧. الشافعى، حياته وعصره، محمّد أبوزهر، القاهره، دار الفكر العربى.
٦٨. شرح التهذيب، (مخطوط) المحدّث الجزائرى.
٦٩. شرح الصدور ببيان بدع الجنائز والقبور، عبدالله محمّد الحمادى، مكتبة الصحابه، الإمارات - مكتبة التابعين، القاهره، الطبعة الأولى ١٤٢٠ ق.
٧٠. شرح المقاصد التفتازانى، تحقيق الدكتور عبدالرحمن عميره، قم، منشورات الشريف الرضى، الطبعة الأولى ١٣٧٠ ش.
٧١. صحيح البخارى، محمّد بن إسماعيل البخارى، بيروت، دارالفكر، ١٤٠١ ق.
٧٢. صحيح الترمذى، محمّد بن عيسى بن سوره الترمذى، بيروت، دار إحياء التراث العربى، ١٤٠٩ ق.

٧٣. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، بيروت، دارالفكر.

٧٤. الصواعق المحرقة فى الرد على أهل البدع والزندقه، أحمد ابن حجر الهيثمى، تصحيح وتحشيه عبدالوهاب عبداللطيف، القاهره، مكتبه القاهره، الطبعة الثانيه، ١٣٨٥ ق.

ص: ٣٥٨

٧٥. الفتاوى، محمود شلتوت، دارالشروق، بيروت، الطبعة الأولى الثامنه. ١٣٩٥ ق.

٧٦. فتح البارى فى شرح البخارى، ابن حجر العسقلانى، بيروت، دارالمعرفه، الطبعة الأولى

٧٧. فتح العزيز فى شرح الوجيز، عبدالكريم بن محمد الراضى، بيروت، دارالفكر.

٧٨. الفتح المبين فى طبقات الأصوليين، عبدالله مصطفى المراغى، مطبعة المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ١٤١٩ ق.

٧٩. الفقه الإسلامى وأدلته، الدكتور وهبه الزحيلي، بيروت، دارالفكر، الطبعة الرابعه، ١٤٠٩ ق.

٨٠. الفقه على المذاهب الأربعة، عبدالرحمن الجزيرى، بيروت، داراحياء التراث العربى، الطبعة الثامنه، ١٤٠٦ ق.

٨١. الفقه على المذاهب الخمسه، محمد جواد مغنيه، بيروت، الطبعة السابعه.

٨٢. الفوائد المدنيه، الملا محمد أمين الاسترآبادى، دار النشر لأهل البيت.

٨٣. القاموس للمحيط، العلامة الفيروزآبادى.

٨٤. القواعد فى الفقه الإسلامى، أبو الفرج عبدالرحمن بن رجب، بيروت، دارالجيل، الطبعة الثانيه، ١٤٠٨ ق.

٨٥. القوانين الفقيهيه، ابن الجزى القرناطى، صيدا، المكتبة العصريه، الطبعة الأولى ١٤٢٠ ق.

٨٦. الكافى، أبو جعفر محمد بن يعقوب الكلينى، دارالكتب الإسلاميه، الطبعة الثالثه، ١٣٨٨ ق.

٨٧. كتاب الاعتصام، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبى، بيروت، مؤسسه الكتب الثقافيه، الطبعة الأولى ١٤١٦ ق.

٨٨. كتاب البيع، الإمام الخمينى، قم، اسماعيليان، الطبعة الرابعه، ١٤١٠ ق.

٨٩. كنز العمال، المتقى الهندى، بيروت، مؤسسه الرساله، ١٤٠٩ ق.

٩٠. المبسوط السرخسى، شمس الدين أبوبكر محمد السرخسى، بيروت، دارالفكر، الطبعة الأولى ١٤٢١ ق.

٩١. المبسوط في فقه الإمامية، الشيخ الطوسي، طهران، المكتبة المرتضوية، الطبعة الثانية، ١٣٨٧ ق.
٩٢. مجمع البيان، أمين الإسلام الطبرسي، بيروت، مؤسسه الأعلمی، الطبعة الأولى ١٤١٥ ق.
٩٣. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ابن حجر الهيثمي، بيروت، دارالكتب العلميه، ١٤٠٨ ق.
٩٤. المجموع في شرح المهذب، أبو زكريا النووي، بيروت، دارالفكر، الطبعة الأولى ١٤١٧ ق.
٩٥. المحصول في علم الأصول، فخر الدين بن محمد الرازي، بيروت، مؤسسه الرساله، الطبعة الثانية، ١٤١٢ ق.
٩٦. المحلى، ابن حزم، تحقيق أحمد محمد شاكر، بيروت، دارالفكر.
٩٧. مختلف الشيعة، العلامة الحلي، قم، منظمه الإعلام الإسلامی، الطبعة الأولى ١٤١٤ ق.
٩٨. مدارك الأحكام، السيد محمد العاملی، قم، مؤسسه آل البيت، الطبعة الأولى ١٤١٠ ق.
٩٩. مرآة العقول، العلامة محمد باقر المجلسي، دار الكتب الإسلاميه، طهران، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ ق.
١٠٠. المراجعات، السيد شرف الدين الموسوي، المجمع العالمي لأهل البيت، قم، الطبعة الأولى
١٠١. مسالك الأفهام، زين الدين بن علي العاملی، قم، مؤسسه المعارف الإسلاميه، الطبعة الأولى ١٤١٩ ق.
١٠٢. المستدرک على الصحيحين، الحاكم النيسابوري، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطاء، بيروت، دارالكتب العلميه.
١٠٣. مستدرک الوسائل، الميرزا حسين النوري، تحقيق مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم، الطبعة الأولى ١٤٠٨ ق.
١٠٤. المستصفي من علم الأصول، محمد الغزالي، بيروت، مؤسسه الرساله، الطبعة الأولى ١٤١٧ ق.
١٠٥. مستمسك العروه الوثقى، السيد محسن الحكيم، قم، مكتبه

ص: ٣٥٩

آيه الله المرعشي النجفي، ١٤٠٤ ق.

١٠٦. مسند الإمام أحمد، بيروت، دار صادر.

١٠٧. مصباح الأصول، السيد أبو القاسم الخوئي، قم، مكتبه الداوري، الطبعة السادسة، ١٤٢٠ ق.

١٠٨. مصباح الفقاهه، السيد أبو القاسم الخوئي، مع تقرير الميرزا محمد علي التوحيدى التبريزي، قم، سيد الشهداء، الطبعة الثانية.

١٠٩. المعبر، العلامة الحلّي، قم، منشورات مؤسسه سيّد الشهداء.

١١٠. المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسن البصري المعتزلي، تحقيق محمّد حميد الله، دمشق، المعهد العلمي للدراسات العربيّه، ١٩٦٤ م.

١١١. المعجم الكبير، سليمان بن أحمد الطبراني، تصحيح حمدي عبدالمجيد، بيروت، الطبعة الثانيه، دار إحياء التراث العربي.

١١٢. المغني والشرح الكبير، ابن قدامه، بيروت، دارالكتاب العربي.

١١٣. المكاسب، الشيخ الأنصاري، مع تعليقه السيد كلانتر، بيروت، مؤسسه النور للمطبوعات، الطبعة الأولى ١٤١٠ ق.

١١٤. المكاسب المحرّمه، الإمام الخميني، مؤسسه تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٥ ق.

١١٥. من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، بيروت، دارصعب- دارالتعارف، الطبعة الأولى ١٤٠١ ق.

١١٦. منتهى المطلب، العلامة الحلّي، مشهد، مجمع البحوث الإسلاميه، مؤسسه قدس، الطبعة الأولى ١٤١٢ ق.

١١٧. مهذب الأحكام، آيه الله السيد عبدالله علي السبزواري، دفتر آيه الله السبزواري، قم، الطبعة الرابعه، ١٤١٣ ق.

١١٨. المهذب في أصول الفقه المقارن، الدكتور عبدالكريم بن علي النمله، مكتبه المرشد، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٠ ق.

١١٩. المهذب في فقه الشافعي، ابن اسحاق الشيرازي، دمشق، دارالعلم، الطبعة الأولى ١٤١٧ ق.

١٢٠. الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي، تصحيح وتحشيه: عبدالله درار، محمّد عبدالله درار وعبدالسلام عبدالشافى محمّد، بيروت، دارالكتب العلميه.

١٢١. ميزان الاعتدال، شمس الدين الذهبي، تحقيق علي محمّد البجاوي، بيروت، دارالمعرفه، الطبعة الأولى ١٣٨٢ ق.

١٢٢. الميزان في تفسير القرآن، العلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، قم، إسماعيليان.

١٢٣. نصب الرايه، جمال الدين الزيلعي، تحقيق أيمن صالح الشعباني، القاهره، دارالحديث، الطبعة الأولى ١٤١٥ ق.

١٢٤. نفائس الأصول في شرح المحصول، الإمام القرافي، صيدا، المكتبه العصريه، الطبعة الثالثه، ١٤٢٠ ق.

١٢٥. نهايه المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمّد بن أبي العباس أحمد بن حمزه، بيروت، دارالكتب العلميه، ١٤١٤ ق.

١٢٦. نيل الأوطار من أحاديث المختار، دارالكتب العلميه، بيروت.

١٢٧. نيل المآرب في تهذيب شرح عمده الطالب، آل بسام، مكة المكرّمه، مطبعه النهضه الحديثه، ١٩٩٣ م.

١٢٨. وسائل الشيعه، الشيخ الحرّ العاملي، تحقيق مؤسسّه آل البيت، قم، الطبعه الأولى ١٤١٢ ق.

١٢٩. الوسيله، ابن حمزه، قم، مكتبه آيه الله النجفي المرعشي، الطبعه الأولى ١٤٠٨ ق.

١٣٠. وسيله الوسائل، السيد محمّد باقر اليزدي، تبريز، الحاج الملا عباس علي، ١٢٩١ ق.

ص: ٣٦٠

ص: ٣٦١

١٣

القسم الثالث عشر: مكانه فلسفه الأحكام في الفقه الإسلامي

اشاره

تعريف فلسفه الأحكام

ارتباط فلسفه الأحكام مع الحُسن والقُبْح الذاتيين للأشياء

موقع البحث في فلسفه الأحكام

طرق الكشف عن فلسفه الأحكام

المقصود من معرفه فلسفه الأحكام

فائده البحث في فلسفه الأحكام

الأقوال في المسأله

الآيات والروايات التي تقرّر فلسفه الأحكام والأفعال الإلهيه

أقسام فلسفه الأحكام

مقاصد الشريعه

ص: ٣٦٢

مقدمه:

من المتداول فى جميع المجتمعات البشريه المعاصره أن، تجلس مجموعه من الخبراء والعلماء لهذه المجتمعات فى مجالس معينه تسمى «مجالس تشريعيه» وتعمل على وضع القوانين والمقررات لإداره المجتمعات البشريه بما يحقق لها الرقى والتقدم فى مختلف المجالات، وكل هذه المجالس وبدون استثناء تأخذ بنظر الاعتبار المفسد والمصالح فى كل عمل ومنهج يتقرر وضعه حيز التنفيذ فى واقع المجتمع، وبعد الاطمئنان من وجود مصالح فى ذلك القانون وعدم وجود مفسد فيه، أو أن المصالح كانت أكثر من المفسد فإنهم يقومون بإقرار ووضع هذا القانون.

وأحياناً تستغرق عمليه التحقيق فى تفاصيل القانون أياماً وشهوراً عديده فى اللجان المختصه للوصول إلى النتيجة المطلوبه، ومن ثم إرسال مادّه القانون إلى المجالس التشريعيه.

وكل هذه المجالس تدعى أنها تأخذ بنظر الاعتبار مراعاة مصلحه المجتمع والناس لا المصالح الشخصيه أو الفئويه أو الحزبيه، رغم أن هذا الادعاء ربما لا يتم بمصادقيه واقعيه دائماً، ولكن لا توجد أى دوله فى العالم تضع القوانين، دون أن تمرّ بمثل هذه المراحل والخطوات (رغم أنه من الممكن وجود اختلاف فى نوع المجالس وتعيين الأفراد فى هذه المجالس، ومعطيات المراحل القانونيه فى البلدان المختلفه).

ومن الطبيعى أن تبرز أحياناً مشاكل غير متوقعه، بسبب محدوديه علم البشر ومعرفتهم، حيث يتم السعى لإصلاح هذا الخلل مباشره بإضافه بعض الملاحظات والمواد إلى القانون السابق، وإذا لم يرتفع الخلل بهذه الإضافات القانونيه، ولم يتحرك القانون فى خطّ مصالح ذلك المجتمع، فإنه سيتم إلغاؤه وإبطاله.

والسؤال إذن: هل القوانين الدينيه والأوامر والنواهي الإلهيه تنطلق من ذات الموقع وتتحرك بهذا الاتجاه؟ أى هل تأخذ بنظر الاعتبار المصالح والمفسد للإنسان والمجتمع البشرى، رغم أن المعيار الذى تستند إليه التشريعات الدينيه فى تشخيص المصالح والمفسد لأفراد البشر يتصل بطبيعه العلم الإلهى اللامتناهى الذى لا يحتمل فيه الوقوع فى الخطأ والاشتباه؟

وهل يحقّ لنا متابعه فلسفه الأحكام الشرعيه؟ وهل

معرفتنا بالحكمه فى هذه الأحكام لها آثار إيجابيه فى تعبئه الأفكار والإرادات وجعلها تتحرك فى خط امثال هذه الأوامر والنواهي فى واقع الحياه البشريه أم لا؟

نحن نعتقد بأن الجواب عن جميع هذه الأسئلة بالإيجاب، فالأوامر والنواهي الإلهيه والقوانين الدينيه تابعه للمصالح والمفسد من

جهه، ومن جهه أخرى فنحن نملك الحقّ في البحث والتحقيق في هذا المجال، وكذلك فإنّ لهذه المعرفة والاطلاع على فلسفه الأحكام آثاراً إيجابيه كثيره تتجلّى في معقوليه الأحكام الدينيه وخلق الدافع النفساني لدى الفرد في التعامل معها من موقع الامتثال والطاعه. ولكنّ العجيب أنّ جماعه من العلماء (الأشاعره) ينكرون جميع هذه المراحل الثلاث التي تقدّمت آنفاً، وسيأتي شرح ذلك مع الأجوبه الشافيه.

وتوضيح ذلك:

إنّ أحد أهمّ البحوث والموضوعات المطروحه في علم الكلام، وكذلك في علم أصول الفقه، مسأله (فلسفه الأحكام) بمعنى هل الأفعال الإلهيه في عالم التكوين وكذلك الأحكام والمقرّرات والقوانين السماويه في عالم التشريع، تنطلق من غايات وأهداف معيّنه أم لا؟

وهذا البحث لا يختصّ بعصرنا الحاضر، بل إنّ الإنسان منذ أن وضع قدمه في هذا العالم، تحرّك في هذا الخطّ بدافع البحث عن الحقيقه، وبدافع الرغبه في الاطلاع على الغايه من الخلقه وتحصيل الجواب عن الأسئلة التاليه:

(أ) من أين جئت؟

(ب) ولماذا جئت؟

(ج) وإلى أين أذهب؟ (1)

إنّ الأشخاص الذين يعتقدون بعدم وجود عالم ما وراء الطبيعه، ويتصوّرون أنّ عالم الخلقه لا غايه له ولا هدف، لا يملكون أجوبه مقنعه عن الأسئلة المذكوره، ولكنّ التيار الفكريّ للإلهيين يملك إجابات واضحه فيما يتعلّق بهذه الأسئلة وعلامات الاستفهام.

وهكذا الحال فيما يتصل بالأحكام والتعاليم الإلهيه، فكلّ إنسان ربّما يتساءل في نفسه: لماذا يجب أن نصليّ؟ أو نحجّ إلى بيت الله الحرام؟ ولماذا حرّم الإسلام الربا، وما هي الحكمه في حرمة لحم الخنزير؟

ولماذا ورد تحريم استعمال آنيه الذهب والفضه؟

وعشرات الأسئلة من هذا القبيل.

ومن أجل استجلاء تفاصيل «هذه المسأله» تابع البحث في ست مقدّمات وثلاثه فصول، أمّا مقدمات البحث:

الأولى تعريف فلسفه الأحكام

الظاهر أنّ المراد من «فلسفه الأحكام» هو الحكم والمصالح والمفاسد التي تدور الأحكام الإلهيه في تفاصيلها، حول محورها.

وبعبارة أخرى، أن المراد من عله وفلسفه الحكم الشرعى هو الحكم والمصالح والمفاسد التى ضمّنها الشارع الإسلامى المقدّس فى تعاليمه وتشريعاته على أساس «جلب المنفعة ودفع المضرّة». لا أن المراد من فلسفه الحكم وعلته هو العلل والأسباب الحقيقىة للحكم الشرعى التى تذكر فى العلوم الطبيعىة والفلسفىة،

١- قال الإمام على عليه السلام: «رَجِمَ اللهُ امِراًَ علمَ من أين وفى أين وإلى أين» (الوافى، ج ١، ص ١١٦).

ص: ٣٦٥

ولذلك ورد التصريح فى الكتب الأصولىة لمدرسه أهل البيت عليهم السلام أن المصالح والمفاسد بمثابة علل الأحكام (١)، وذهب بعض العلماء من أهل السنّة المعاصرين إلى أن مفردات مثل «عله»، «سبب»، «مناط»، «دليل»، «باعث» وما إلى ذلك كلّها مترادفة وتقع فى عرض واحد. وبالنسبة لتعريف العله والماهيّه للحكم الشرعى يقول:

إنّ علماء الأصول عرّفوا «العله» بتعاريف مختلفه ولكن بنظرنا أنّ العله هى العلامه الواضحه للحكم، من قبيل الإسكار الذى هو علامه على تحريم الخمر، حيث ورد فى قوله تعالى: «اجتنبوه» وبالتالى ففى كلّ زمان تتحقّق هذه العلامه عند تناول مشروب معيّن، فإنّ ذلك الشىء يكون من مصاديق شرب الخمر ويعتبر حراماً (٢).

وفى نهايه هذا البحث نرى من الضرورى الالتفات إلى هذه النقطه، وهى أنّه لا ينبغى الخلط بين عله الحكم والعله من الحكم، مثلاً: إنّ عله القصر فى صلاه المسافر هى ذات السفر - مع شروط معيّنه - وأمّا الحكمه والمصلحه فى هذا الحكم فهو رفع الحرج والمشقه فى السفر مثلاً، وفى النتيجة إذا كان السفر لبعض الناس لا يسبّب أدنى مشقه، كما فى موارد السفر بالوسائل الحديثه حيث أصبح السفر فى هذا الزمان أكثر راحه من السابق؛ فإنّه مع ذلك يجب عليه القصر فى الصلاه، لأنّ عله الحكم باقيه على حالها والحكم الشرعى يدور مدار وجود العله فيه، ومن هنا فإنّ الشخص لو لم يسافر، وبقي فى وطنه، ولكنّه كان يواجه مشقه شديده من عمله فإنّه لا يحقّ له أن يقصر فى صلاته.

ولعلّ الخلط بين عله الحكم والحكمه منه وعدم التمييز بينهما، أدى إلى وقوع الأحكام الإلهيّه فى مشرحه التحريف والتغيير، وبالتالى تلوّن الأحكام السماويّه بلون الأحكام الأرضيّه والبشريّه!

الثانيه: إرتباط فلسفه الأحكام مع الحسن والقبح الذاتيين للأشياء

ويستفاد من خلال مطالعه الكتب الإسلاميه والتدقيق فيها، أنّ مسأله فلسفه الأحكام الإلهيّه والغايه فى الأفعال الدينيه تتفرّع على مسأله «الحسن والقبح العقليين»، وعلى حدّ تعبير الإمام الصادق عليه السلام: «

إنّه لم يُجعل شىءٌ إلّالِشئىءٍ» (٣)

، أى أنّ الشارع لم يضع حكماً شرعياً إلّاعلى أساس غايه وهدف، ويقول العلامه المجلسى فى ذيل هذه الروايه: «أى لم يشرع الله تعالى حكماً من الأحكام إلّالحكمه، ولم يحلّل الحلال إلّالْحُسْنِ، ولم يحزّم الحرام إلّالْقُبْحِ، وإنّ ما ذهب إليه الأشاعره أمر

نادر، حيث أنكروا الحُسن والقبح العقليين»(٤) وهذه بدورها من المسائل التي تمتدّ في جذورها إلى مسأله «العدل الإلهي».

وتوضيح ذلك: إنّ العلماء قد بحثوا في علم الكلام مسأله «الجبر والاختيار» التي تعدّ من أقدم المسائل المطروحة في هذا العلم، ونعلم أنّ هذه المسأله تتصل بشكل مباشر بمسأله «العدل الإلهي»، لأنّه لا معنى ومفهوم للتكليف الشرعي والثواب والعقاب إلّا في صورته القول بالاختيار، فلو لم يملك الإنسان حرّيه الاختيار ولم يكن له دور في صياغه مصيره، فإنّ مسأله

١- انظر: أنوار الأصول، ج ٢، ص ٤٩٥.

٢- أصول الفقه الإسلامي، ص ٣٢٢.

٣- بحار الأنوار، ج ٦، ص ١١٠.

٤- المصدر السابق.

ص: ٣٦٦

«التكليف» و «الثواب والعقاب»

ستفقد مفهومها ومعناها فيما تفرضه من آليات وسلوكيات على مستوى الممارسه والعمل.

وقد انقسم المتكلمون الإسلاميون في هذه المسأله إلى طائفتين: فطائفه تسمّى «المعتزله» وهم الذين قالوا ب

«العدل والاختيار»

، وطائفه أخرى اطلق عليهم بعد ذلك «الأشاعره» قالوا ب

«الجبر والاضطرار»(١).

ويعتقد «الأشاعره» بأنّ مقوله «العدل» ليست حقيقه يمكن وصفها وبالتالي القول بوجود معيار وملاك للأفعال الإلهيه تقوم على أساسه، لأنّ مثل هذا الكلام يعدّ نوعاً من تعيين التكليف لله تعالى وتقييد المشيئه الإلهيه بإطار معيّن، بينما الله تعالى هو الحاكم المطلق وجميع القوانين مخلوقه له ومحكوم به بمشيئته وإرادته المطلقة.

ويقول «المعتزله»: إنّ العدل يملك حقيقه واقعيه وإنّ الله تعالى عادل وحكيم لا يتصرّف أو يعمل عملاً إلّا وفق معيار العدل. ومن هنا برزت مسأله الحُسن والقبح الذاتيين للأفعال. وذهب المعتزله إلى تأييد الذاتيه في الحُسن والقبح وطرحوا مسأله المستقلّات العقليه في هذا الحقل المعرفي.

أمّا «الأشاعره» فكما أنّهم تحرّكوا في مسأله العدل من موقع الإنكار ونفى أن تكون صفه قبليّه وذاتيه للأعمال، فإنّهم أنكروا أيضاً الحُسن والقبح الذاتيين للأشياء في مرتبه سابقه وعلى أساس إدراك العقل لها وقالوا: إنّ العدل والظلم والحسن والقبح وما إلى ذلك إنّما تدرك من خلال بيان الشارع المقدّس، ويجب علينا في هذه المسائل أن نتعامل مع السنّه الإسلاميه من موقع الإذعان

وعلى هذا الأساس، طرحت مسأله «تعلييل الأحكام» والأغراض الوجوده فى أفعال الله، وهل أفعال الله تتحرك وتصدر من موقع الغرض والهدف، أم لا؟

ومعلوم أن الإنسان فى حياته العمليه وسلوكياته يتحرك باتجاه هدف معين وغرض خاص، وكما يقال أنه يبحث عن «من أجل» لكل «لماذا»، مثلاً عندما يواجه سؤالاً: لماذا تعمل هذا العمل؟ فإنه يجيب: من أجل الحصول على المال وتديير أمور المعيشه و... وإلا فإن عمله سيكون عبثياً ولا ينطلق من مبررات معقوله.

السؤال إذن: هل أفعال الله تعالى معلله بالأغراض والغايات كأفعال الإنسان وتملك فى مضمونها طبيعه انتخاب الأصلح والأرجح لكى تكتسب صفه الحكمة وتتسم أفعاله بأنها حكيمه، وبالتالي تخرج عن دائره العبث، أم لا؟

ذهب «المعتزله» إلى وجود غايه وغرض للفعال الإلهي، أما «الأشاعره» فقد أنكروا هذا المعنى، أما كون الله تعالى حكيماً كما ورد ذلك فى القرآن بكثره، فإنهم تحركوا على مستوى توجيه هذه الصفه، كما ذكروا فى مسأله العدل الإلهي فقالوا: إن ما يفعله الله تعالى يعتبر عملاً حكيماً، لا أن العمل الحكيم هو الذى يفعله الله تعالى (٣).

ومع ملاحظه ما تقدم، تتبين طبيعه العلاقه بين موضوع البحث وبين مسائل «الجبر والاختيار»

١- والغايه من طرح هذا البحث هو من أجل توضيح سبب إنكار علل الأحكام من قبل الأشاعره وقبولها من قبل المعتزله.
٢- ولذلك يسمون أنفسهم «أهل السنه» أو «أهل الحديث» وبذلك سعوا لتقويه نفوذهم الاجتماعى بين الناس وتضعيف مكانه المعتزله.

٣- انظر: كتاب «العدل الإلهي» تأليف العلامه الشهيد مرتضى المطهرى (مقدمه الكتاب).

ص: ٣٦٧

و «العدل» و «الحسن والقبح الذاتيين».

يقول الدكتور «محمد مصطفى الشلبى» (المتوفى ١٤٠١ ق):

«يختلف علماء الكلام فى: هل أن لأفعال الله وأحكامه فلسفه وحكمه أم لا؟ هنا توجد أربعة أقوال:

١. ذهب جميع الأشاعره أو بعضهم إلى عدم وجود عله وهدف لأفعال الله.

٢. وكذلك لا يرى الفلاسفه وجود هدف لأفعال الله ودليلهم على ذلك أن الله ليس مختاراً فى أفعاله، والهدف إنما يكون فى عمل الفاعل المختار.

٣. ويرى المعتزله أنّ لأفعال الله غرضاً وعلّة، ولا يوجد أى فعل إلهي بدون هدف.

٤. ويعتقد فقهاء «الماتريديه»^(١) أنّ جميع أفعال الله معلّله بالمصالح، فبعضها معلومه لنا وبعضها الآخر خافيه علينا، ولكن هذا لايعنى أنّ تعليل الحكم بالمصلحه واجب على الله كما يقول المعتزله، وأنّ هذه المسأله متفرّعه على مسأله الحسن والقبح العقلين على حسب رأى المعتزله والذي ينكره الأشاعره. كما أنّ مسأله «التعليل» متفرّعه على هذه الموضوع أيضاً أى هل أنّ أفعال الناس مخلوقه لله تعالى كما يعتقد بذلك الأشاعره، «وهي مقوله الجبر». أو أنّها مخلوقه للعباد كما يقول بذلك المعتزله، أو أنّ أفعال العباد منصوبه لقدره الله من جهه، ومنصوبه لقدره العباد من جهه اخرى، كما ذهب إلى ذلك بعض المتكلمين.

والمسأله الأخيره «وهي مسأله الجبر والاختيار» تعتبر أوّل مسأله وقعت مورداً للنزاع بين المعتزله وأهل السنه^(٢).

وبالطبع لا- مجال هنا للبحث فى تفاصيل هذا الموضوع وبيان نقاط ضعف منطق الأشاعره بالنسبه لنفى العداله عن الله تعالى والقول بالجبر وكذلك إنكار العلل والأغراض الإلهيه والأحكام الشرعيه، ولكن ينبغى الالتفات إلى أنّ تورط الأشاعره فى مأزق الجبر المخوف وإنكارهم للعدل وفلسفه الأحكام والأفعال تنبع من منشأين، الأوّل: الابتعاد عن محتوى ومضمون الآيات القرآنيه أو العمل على تفسيرها بالرأى، والآخر:

أنّهم تصوّروا أنّ هذه العقيدته ستمنحهم فهماً أفضل لمفهوم التوحيد الإلهي والحركه فى خطّ التسليم المطلق أمام الأوامر الإلهيه.

هذا فى حين أنّنا نعلم أنّ القرآن الكريم وفى آيات كثيره قد وصف الله تعالى بأنّه حكيم، ومعنى الحكيم فى العرف واللغه هو الشخص الذى يتحرّك فى أفعاله وأعماله من موقع الحكمة.

وكذلك ما ورد فى الآيات القرآنيه من نفي العبث عن الله تعالى حيث يفهم منه وجود علّه وحكمه فى أفعاله وأحكامه.

وهكذا فإنّ ما ورد فى الآيات الشريفيه حول فلسفه الأحكام الشرعيه يؤكّد هذا المفهوم أيضاً، ومن الغريب واقعاً ومع وجود هذه الآيات القرآنيه، أن يختار الأشاعره طريقاً آخر لهم!؟

الثالثه: موقع البحث فى فلسفه الأحكام

تبيّن ممّا تقدّم فى الأمر الثانى أنّ هذه المسأله تبحث فى علم الكلام تاره، وفى علم أصول الفقه تاره

١- يشير هذا المصطلح إلى مدرسه كلاميه أسّسها شخص باسم محمّد بن محمّد بن محمود الماتريدى السمرقندى (المتوفى ٣٣٣) المنتمى إلى «ماتريد» إحدى قرى سمرقند.

٢- تعليل الأحكام، ص ٩٧ و ٩٨.

أخرى، وأغلب علماء أهل السنّه يبحثون هذه المسأله فى موضوع القياس الذى يمثّل أحد بحوث علم الأصول، والسبب فى ذلك

واضح، لأنَّ كلَّ من يقول بالقياس لا يمكنه الاعتقاد بذلك بدون القول بوجود العلل، وأساساً فإنَّ القياس يدور مدار التعليل، ومن هنا فإنَّ بعض علماء أهل السنَّة من الذين يقولون بحجِّيه القياس «كالفخر الرازى» (م ٦٠٦) وإن ذهبوا فى تفسيرهم إلى إنكار التعليل، إلَّا أنَّهم فى علم الأصول وفى بحث القياس انطلقوا من موقع الدفاع عن ذلك بشدَّة.

يقول «الفخر الرازى» فى تفسيره للآيه الشريفة:

«هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً» (١):

«قال أصحابنا: إنَّه سبحانه وتعالى لا يفعل فعلاً لغرض لأنَّه لو كان كذلك، كان مستكملاً بذلك والمستكمل بغيره ناقص بذاته، وذلك على الله محال» (٢).

ولكنَّ هذا العالم فى كتابه الاصولى «المحصول فى علم الأصول» يقيم سته أدلَّة لإثبات أنَّ الأحكام الإلهية لها أهداف وأغراض ومصالح للعباد، واللافت هنا أنَّه يذكر الآيه الشريفة هذه من جملة الأدلَّة لإثبات قوله هذا، ثمَّ يقول:

«وهذه الوجوه الستة تدلُّ على أنَّ الله تعالى لم يشرِّع الأحكام إلَّا لمصلحة العباد، ولكنَّ العلماء اختلفوا فى ذلك، فذهب المعتزلة إلى امتناع صدور الفعل القبيح والعبث من الله، وأنَّه يجب أن تكون أفعاله ذات مصلحة وغرض. ولكن صرَّح «بعض» الفقهاء على أنَّ كلَّ حكم شرعى يملك مصلحة معينه، ولكن إذا سمعوا من شخص يقول بوجود غرض فى أفعال الله فإنَّهم يكفرونه، مع أنَّ حرف اللام فى الآيه المذكوره ليس له مفهوم سوى وجود الغرض وهو الحكمة» (٣).

ويتبين من كلام الدكتور «مصطفى الشلبى» (م ١٤٠١) أيضاً أنَّ هذه المسألة تبحث فى علم الأصول وكذلك فى علم الكلام، ويقول فى مقام الطعن فى كلام الفخر الرازى وأمثاله الذين ينكرون واقع تعليل الأحكام فى «علم الكلام» ثمَّ يقبلون بذلك فى بحوث علم الأصول:

«وهذا الكلام ليس بعجيب من مثل الفخر الرازى، لأنَّ العالم الذى يقلِّد عالماً آخر، عندما يكتب فى علمين فإنَّه يقوم بتقويه أشياء فى أحدهما فى حين أنَّه أبطلها فى العلم الآخر، لأنَّه يتبع فى كلِّ علم عالماً خاصاً، ففى الكلام يتبع الأشعرى، وفى الفقه والأصول يتبع الشافعى» (٤).

وذكر بعض علماء أهل السنَّة أيضاً فى تعريفهم للقياس:

«إنَّ أساس القياس وجذوره يكمن فى معرفه العلل والأسباب التى أقام الشارع أحكامه على أساسها» (٥).

الرابعه: طرق الكشف عن فلسفه الأحكام

إنَّ الكاشف عن فلسفه الحكم الشرعى يجب أن يكون دليلاً قطعياً، أهم من أن يكون دليلاً شرعياً أو عقلياً أو كليهما، لا أن يقوم البعض بالاعتماد على عنصر الظنِّ والتوهّم وبدون أى ضابط وقاعده بالبحث والتحقيق فى «فلسفه الأحكام» لأنَّ التحرك فى هذا البحث من موقع الظنِّ والتوهّم من شأنه أن يزلزل

١- سورة البقره، الآيه ٢٩.

٢- التفسير الكبير للفخر الرازى، ج ٢، ص ١٥٤.

٣- المحصول فى علم الاصول، ج ٢، ص ٣٢٩ و ٣٣٠.

٤- تعلييل الأحكام، ص ١٠٦.

٥- أصول الفقه الإسلامى للشلبى، ص ١٩١.

ص: ٣٦٩

أساس الأحكام الإسلاميه، وهذا المنهج ليس فقط لا يساهم فى توثيق العلاقه وتعميق الصله بين الإنسان والأحكام السماويه بل ربّما يكون وسيله جيده للقضاء على القيم الدينيه فيما تمثله من غايات عليا فى واقع الحياه البشريه.

مثلاً اعتبار الصلاه نوعاً من الرياضه البدنيه، والأذان وسيله لتقويه الأوتار الصوتيه للحجره، والصيام يمثّل تنظيم غذائى لكسب الرشاقه وإزاله البدنه، والركوع والسجود حركات لعلاج فقرات الظهر والوقايه من مرض «انزلاق الفقرات»!

إنّ مثل هذه التوهّمات وأشكال الحدس والظنّ فى صياغه فلسفه الأحكام تعدّ أمراً مضحكاً و مضرّاً وخطيراً فى ذات الوقت و بعيداً عن المنطق والعقل (١).

يقول أحد علماء أهل السنّه: «لقد ثبت بالاستقراء والتتبع فى المنابع الفقيهيه أنّ علل الأحكام إمّا أن تكتشف من النصوص أو من الإجماع أو من طريق الإستنباط الفقيهيه، ثمّ أنّه ينقل نماذج فى ما يتعلّق بالكشف عن علّه الحكم من نصوص القرآن والإجماع ويطرح بحثاً مفصّلاً فى مورد «تنقيح المناط» و «تخريج المناط» و «تحقيق المناط» وبيان الفرق بينها» (٢).

الخامسه: المقصود من معرفه فلسفه الأحكام

المراد من معرفه فلسفه الأحكام، العلم، التفصيلى بالهدف والغرض من الحكم الشرعى، وإلّا فإنّ العلم الإجمالى، الذى يقرّر أنّ جميع أفعال الله تعالى - سواء فى بُعد التكوين أو فى بُعد التشريع - معلّله بالأهداف والأغراض، ممّا لا شك فيه فى نظرنا، لأنّ الله تعالى وصف نفسه فى آيات قرآنيه كثيره أنّه «حكيم» وأنّ جميع أفعال الله حكيمه وبعيده عن اللغو والعبث:

«أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا» (٣).

«رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا» (٤).

السادسه: فائده البحث فى فلسفه الأحكام

إشاره

مع الأخذ بنظر الاعتبار ما تقدّم فى الأمر الخامس فنحن نعتقد بعدم وجود أى فعل من الأفعال الإلهيه فى عالم التكوين وعالم التشريع بدون مبرّر وغرض معقول، والأحكام والقوانين الإلهيه تدور قطعاً حول المصالح والمفاسد. وعليه يثار هنا هذا السؤال:

لماذا نبحت حينئذٍ عن فلسفه الأحكام؟ ألا- يكفى هذا المقدار من العلم الإجمالىّ بأنّه لا يوجد أىّ حكم بدون حكمه- فى حرّكتنا فى خطّ الإيمان والعبوديه والانفتاح على الله والدين؟

والجواب عن ذلك واضح، لأنّ العلم التفصيلى بفلسفه الأحكام تترتب عليه فوائد لا تحصل من العلم الإجمالىّ بها، لأنّ الإنسان عندما يحيط علماً بالمصالح الموجوده فى الواجبات الإلهيّه، أو يدرك المفسده والضرر فى التكليف المحرم، فإنّ ذلك سيخلق فى نفسه باعثاً قوياً للتحرّك فى خطّ امتثال هذا التكليف الإلهيّ الواجب وترك ذلك الحرام والابتعاد عنه.

كما أنّ المريض إذا فهم ما يترتب على الأدوية التى أوصاه الطبيب بتناولها بشكل تفصيلى، وعلم بالأضرار التى منعه الطبيب منها، فإنّ ذلك من شأنه تقويه الباعث

١- انظر: أجوبه المسائل المذهبيه، ص ٢٧٢ (بالفارسيّه).

٢- انظر: أصول الفقه للشلبى، ص ٢٣٦ - ٢٤٩.

٣- سوره المؤمنون، الآيه ١١٥.

٤- سوره آل عمران، الآيه ١٩١.

ص: ٣٧٠

النفسانى على تحرّكه فى خطّ العلاج والوقايه وتناول الأدوية التى أوصاه بها الطبيب، وأحد أسباب طرح هذا البحث فى كلمات المعصومين عليهم السلام أيضاً هو هذا الأمر بالذات.

وأما الفصول:

الفصل الأوّل: الأقوال فى المسأله

(أ) فلسفه الأحكام فى نظر فقهاء مدرسه أهل البيت عليهم السلام

يتفق علماء وفقهاء ومتكلمو مدرسه أهل البيت عليهم السلام بالإجماع على أنّ جميع أفعال الله معلّله بالأغراض والأهداف.

ويتحدّث «العلّامه المجلسى» (م ١١١١) فى شرحه للحديث الصحيح الوارد عن الإمام الصادق عليه السلام، بكلام مثير للاهتمام، فقد ورد فى هذا الحديث أنّ جميل بن درّاج قال: سألت الإمام الصادق عليه السلام عن علّه وجوب وحرمة بعض الأفعال، فقال:

«إنّه لم يُجعلْ شىءٌ إلّا لشيءٍ».

ويقول «العلّامه المجلسى» فى تعليقه على هذا الحديث:

أى لم يُشرّع الله تعالى حكماً من الأحكام إلّا لحكمه من الحكّم، ولم يُحلّل الحلال إلّا لحسنه، ولم يُحرّم الحرام إلّا لقيّبه».

ثمّ يعمم دائره الحديث على موارد عالم التكوين أيضاً ويقول:

«ويمكن أن يعمّ بحيث يشمل الخلق والتقدير أيضاً، فإنّه تعالى لم يخلق شيئاً إلّا لحكمه كامله وعله باعثه»^(١).

ويقول الخواجه نصيرالدين الطوسي (م ٦٧٢) في «تجريد الاعتقاد»:

«ونفى الفرض يستلزم العبث ولا يلتزم عوده إليه»^(٢).

وفي الحقيقة فإنّ الطوسي في كلامه هذا يتحرّك من موقع الردّ على مقوله الأشاعره الذين يقولون: إنّ وجود الغرض والهدف في أفعال الله تعالى يستلزم القول بوجود النقص بحيث يتمّ جبرانه بتلك الأفعال، في حين أنّ الخواجه نصيرالدين الطوسي يرى أنّ الغايه، إزاله ورفع النقص في دائره المخلوقات والعباد.

ويقول «محمد بن مكي» المعروف ب «الشهيد الأوّل» (م ٧٨٦) في كتابه القواعد:

«لما ثبت في علم الكلام أنّ أفعال الله تعالى معلله بالإغماض، وأنّ الغرض يستحيل كونه قبيحاً، وأنّه يستحيل عوده إلى الله تعالى، ثبت كونه لغرض العود إلى المكلف».

ثمّ يقسم الأهداف والأغراض إلى أربعة أقسام وخلصه كلامه بهذه الصوره:

وذلك إمّا جلب نفع إلى المكلف أو دفع ضرر عنه، وكلاهما قد ينسبان إلى الدنيا، وقد ينسبان إلى الآخرة، فالأحكام الشرعيه لا تخلو من أحد هذه الأربعة.

ثمّ قال: ربّما اجتمع في الحكم أكثر من غرض واحد، فإنّ المتكسّب لقوته وقوت عياله الواجبي النفعه أو المستحبّي النفعه، إذا انحصر وجهه في التكبّس وقصد به التقرب فإنّ الأغراض الأربعة تحصل من تكسّبه:

أمّا النفع الدنيوي فلحفظ النفس من التلف، وأمّا الأخرى فلا بدّاء الفريضة المقصود بها القربه، وأمّا دفع الضرر الأخرى فهو اللاحق بسبب ترك الواجب، وأمّا

١- بحار الأنوار، ج ٦، ص ١١٠.

٢- شرح التجريد، ص ٣٣١.

ص: ٣٧١

دفع الضرر الدنيوي فهو الحاصل للنفس بترك القوت»^(١).

وفي هذا المجال يقول «الفاضل المقداد» (م ٨٢٦):

«إذا اعتقد الشخص بعدم وجود أيّ غرض لأفعال الله، فإنّ لازم ذلك أن تكون أفعال الله عبثية وبدون هدف، وهذا ينافي كون الله حكيمًا».

ثمّ يشير إلى أدلّه الأشاعره الذين ينكرون وجود الغايات والأغراض في أفعال الله تعالى، وبعد أن يقوم برّد هذه الأدلّه يقول:

«مضافاً إلى ذلك، فإنّ الأدلّه النقليه تصرّح بأنّ الله لا يفعل أيّ فعل بدون هدف، من قبيل قوله تعالى «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (٢) (٣).

وقد أورد المتكلّم والفقيه المشهور «الحسن بن يوسف» المعروف بـ «العلامة الحلّي» (م ٧٢٦) بحثاً شاملاً في ردّ نظريه الأشاعره وبيان الآثار والتبعات السلبيه لكلامهم، ونشير هنا إلى بعض هذه اللوازم السلبيه:

١. إنّ لازم هذا الكلام هو أنّ أفعال الله تعالى تصدر من موقع العبث واللاهديه، في حين أنّ الله تعالى يقول:

«وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ» (٤).

٢. إنّ لازم كلامهم هو أن يكون عبث وإرسال الأنبياء بدون هدف بشكل عام، وبالتالي لا يمكن الاعتماد على كلام الأنبياء ودعواهم ... (لأنّه من الممكن صدور القبيح والمعصيه منهم نظراً لإنكار الحسن والقبح في الأفعال).

٣. والأهمّ من ذلك أنّ كلام «الأشاعره» يستلزم أنّه لا مانع من أن يقوم الله تعالى بتعذيب أفضل الخلق وأخلصهم إليه وأشدّهم طاعه له كالنبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله ويعاقبه بأشدّ أنواع العذاب والعقاب، وفي نفس الوقت فإنّه يثيب أشدّ الخلق عداوه له كإبليس وفرعون! لأنّ المفروض أنّ أفعال الله تعالى ليست معلّله بغايات وأغراض معقوله، ولا- يوجد حسن وقبح في ذات الأفعال، ولا فرق حينئذٍ بين «سيد المرسلين صلى الله عليه وآله» و «إبليس» من حيث الثواب والعقاب!! (٥)

ويقول «ابن ميثم البحراني» (م ٦٧٩) بعد التصريح بأنّ أفعال الله تعالى معلّله بالغايات والأغراض: ولا يوجد أي فعل من الأفعال الإلهيه لا يتضمّن غرضاً معيناً بحيث يكون ذلك الغرض هو الداعي لذلك الفعل وإلّا يلزم منه الترجيح بلا مرجّح وهو محال، ويشير بعد ذلك إلى دليلين للمنكرين ويجب عنهما بشكل مفصّل ومشروح (٦).

ويذكر العلامة مرتضى المطهري في باب فلسفه الأحكام تحليلاً رائعاً وشاملاً ويقول:

«إنّ القوانين الإسلاميه في عين كونها سماويه، فهي أرضيه أيضاً، أي تقوم على أساس المصالح والمفاسد الموجوده في حياه البشر. بمعنى أنّ هذه القوانين والأحكام لا تملك بعداً خفياً وسرياً مائه بالمائه بحيث يقول الإنسان: «إنّ حكم الله لا يرتبط بهذه الأسباب والمصالح، وإنّ الله قد وضع قانوناً هو الذي يعرف أسراره فقط» لأنّ الإسلام قام أساساً ببيان أنّ كلّ قانون وحكم ورد في الشريعه السماويه إنّما يقوم على أساس مصالح معيّنه تتصل إمّا بجسم الإنسان أو بروحه وبأخلاقه وعلاقاته الاجتماعيه».

١- القواعد والفوائد، ج ١، ص ٣٣ و ٣٤.

٢- سورة الذاريات، الآيه ٥٦.

٣- اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، ص ٢٢١.

٤- سورة الأنبياء، الآية ١٦؛ سورة الدخان، الآية ٣٨.

٥- نهج الحق وكشف الصدق، ص ٨٩ و ٩٠.

٦- قواعد المرام في علم الكلام، ص ١١٠.

ص: ٣٧٢

ثمّ يضيف: «إنّ الأحاديث الواردة في كتاب «علل الشرائع» تشير إلى أنّ النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وأئمّه أهل البيت عليهم السلام كانوا في صدد بيان فلسفه الأحكام منذ صدر الإسلام. وبما أنّ الأحكام الإسلاميه تقوم على أساس المصالح والمفاسد الواقعيه، فلهذا السبب وجد العقل فسحه للتدخّل في تشكيله وصياغه القوانين الإسلاميه من موقع التحقيق والتدبّر» (١).

ب) فلسفه الأحكام في نظر علماء أهل السنّه

إشاره

تقدّم آنفاً أنّ هذه المسأله مترتبه على قبول الحسن والقبح الذاتيين في الأشياء والأفعال وكذلك تتصل بمسأله «العدل» و «الاختيار»، فالقائلون بالحسن والقبح الذاتيين «المعتزله» والذين يذهبون إلى حرّيه الإنسان واختياره، وكذلك القائلين بحجّيه القياس، فإنّهم في هذا المورد يؤيدون مسأله فلسفه الأحكام ووجود الغايه والعلّه فيها، وينتقدون بشدّه المنكرين لهذه الحقيقه.

وفي مقابل ذلك فإنّ «الأشاعره» وكذلك الظاهريين مثل «ابن حزم الأندلسي» وأيضاً من لا يرى القياس حجّه، فإنّ هؤلاء ينكرون وجود فلسفه وحكمه في الأحكام الشرعيه، ويعترضون على الطائفه الأولى فيما يقرّرونه من مقولات كلاميه.

واللافت أنّ كلّ واحده من هاتين الطائفتين تتحرّك في مقابل ادعاءات الطائفه الأخرى من موقع الذمّ والتقييح، وأحياناً يصل الأمر إلى مقوله التكفير أيضاً.

بعض أدلّه منكرى فلسفه الأحكام:

١. يقول عليّ بن حزم الأندلسي (م ٤٥٦) وهو من الظاهريين ومنكرى القياس وفلسفه الأحكام، بعد نقله لقصّه خروج آدم عليه السلام من الجنّه المذكوره في الآيات ١٩ إلى ٢٣ من سورة الأعراف، وكذلك بعد نقله الآية ١٢ من سورة الأعراف: «أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ»:

«فصحّ أنّ خطأ آدم عليه السلام إنّما كان من وجهين:

أحدهما: تركه حمل نهى ربّه تعالى على الوجوب، والثاني: قبوله قول إبليس أنّ النهي عن الشجره إنّما هو لعلّه الإغراء.

فصحّ يقيناً بهذا النصّ البين أنّ تعليل أوامر الله تعالى معصيه، وأنّ أوّل ما عصى الله تعالى في عالمنا هذا القياس، وهو قياس

إبليس على أنّ السجود لآدم ساقط عنه، لأنّه خير منه، إذ خُلِقَ إبليس من نار و آدم من طين، ثمّ بالتعليل لأوامر الله كما ذكرنا، صحّ أنّ أوّل من قاس في الدين وعلّل في الشرائع كان إبليس».

ثمّ أضاف:

«فصح أنّ القياس وتعليل الأحكام دين إبليس، وأنه مخالف لدين الله تعالى، ونحن نبرأ إلى الله تعالى من القياس في الدين وفي إثبات علّة الشىء في الشريعة» (٢).

وفي مكان آخر بعد نقله أهمّ أدلّة القائلين بفلسفه الأحكام (وبالطبع في نظر ابن حزم) وهو «الحكيم بيننا لا يفعل إلّا لعلّه صحيحه، والسفيه هو الذى يفعل لا لعلّه» ويقول في جوابهم:

«فماسوا الله تعالى على أنفسهم، وقالوا: إنّ الله تعالى لا يفعل شيئاً إلّا لمصالح عباده، وراموا بذلك إثبات العلل في السديات ... وتكاد هذه القضية الفاسده التي جعلوها عمدته لمذاهبهم وعقده تنحلّ عنها فتاواهم

١- الإسلام ومقتضيات الزمان، ج ٢، ص ٢٨ و ٢٩ (بالفارسيه).

٢- الإحكام في أصول الأحكام، ج ٨، ص ٥٧٤.

ص: ٣٧٣

تكون أصلاً لكلّ كفر في الأرض» (١).

والملفت أنّ «ابن حزم» لم يكتف بهذا المقدار من التشدّد بل نسب في مكان آخر من كتابه، القول بعدم وجود الغايه في الأفعال والأحكام الإلهيه إلى جميع الصحابه والتابعين، بل حتّى تابعى التابعين، وذكر أنّ القول بوجود علّة للأحكام الإلهيه مجرّد افتراء وادّعاء بدون دليل، ونسب ذلك إلى القائلين بحجّيه القياس (٢).

٢. ويقول «الشيخ على» المعروف ب «القوشچي» (م ٨٧٩) وهو من علماء أهل السنّه المعروفين، وأحد شراح كتاب «تجريد الاعتقاد» للخواجه نصيرالدين الطوسي» بالنسبه لبعض عقائد الأشاعره، ما يلي:

«والخلاف في أنّ: هل أنّ أفعال الله معلّله بالأغراض أم لا؟ ذهب الأشاعره إلى عدم جواز القول بتعليل الأفعال الإلهيه بالأغراض، وإلّا لزم منه أن يكون الله ناقصاً في ذاته ويريد إكمال هذا النقص بوسيله ذلك الغرض» (٣). (هذا مع الغفله عن أنّ جميع الذين يقولون بالهدفيه لأفعال الله تعالى يقولون بأنّ الهدف يعود لمصلحه البشر).

أدلّه المنكرين للهدفيه:

(أ) الدليل النقلى

إِنَّ أَمَّهُ دَلِيلٌ نَقَلْتِي لِمَنْكَرِي الْهَدْفِيهِ فِي أَعْمَالِ اللَّهِ تَعَالَى وَعَلَى رَأْسِهِمُ ابْنُ حَزْمٍ (م ٤٥٦) مَا وَرَدَ فِي الْآيَةِ ٢٣ مِنْ سُورَةِ الْأَنْبِيَاءِ: «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ».

ويقول ابن حزم في استدلاله بهذه الآية الشريفة:

«وقد قال الله تعالى واصفاً لنفسه: (لا يسأل...) فأخبر تعالى بالفرق بيننا وبينه، وأن أفعاله لا يجزئ فيها لم؟».

وعلى هذه الأساس فإنَّ مسأله الأسباب والتعليل في أفعال الله باطله إلّا أن يصرح الله بنفسه ويقول:

«إِنَّهُ فَعَلَ أَمْرًا كَذَا لِأَجْلِ كَذَا».

ثمّ يضيف: وهذا أيضاً ممّا لا يسأل عنه فلا يحلّ لأحد أن يقول: لم كان هذا السبب لهذا الحكم ولم يكن لغيره؟ ولا أن يقول لم جعل هذا الشيء سبباً دون أن يكون غيره سبباً أيضاً لأنّ من سأل هذا السؤال فقد عصى الله عزّ وجلّ، وألحد في الدين وخالف قوله تعالى:

«لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ»

. فمن سأل عمّا يفعل فهو فاسق، فوجب أن تكون العلة «يعنى تعليل الأحكام» كلها منفيه عن الله تعالى ضروره» (٤).

المناقشه:

إنّ «ابن حزم» يتحدّث في استدلاله هذا بلغه المغالطه، وقد تورّط في تفسير معنى الآية المذكوره والآيات المشابهه لها في عمليه تحريف معنويّ وخلط بين السؤال الموضوعي عن أسرار وعلل الأحكام الشرعيه من أجل فهمها واستيعابها من موقع الفحص عن الحقيقه، مع السؤال عن فعل من أفعال الله أو قول من أقواله وحكم من أحكامه من موقع الاعتراض والسخرية والاستهزاء (نظير ما ورد في سؤال الكافرين في الآية ٣١ من سورة المدثر) «مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا».

في حين يوجد فرق واضح بينهما، لأنّ السؤال

١- الإحكام في أصول الأحكام، ج ٨، ص ٥٨٠.

٢- المصدر السابق، ص ٥٦٢.

٣- شرح تجريد الاعتقاد، ص ٤٤٣.

٤- الإحكام في أصول الأحكام، ج ٨، ص ٥٦٥ و ٥٦٦.

ص: ٣٧٤

الأول إنّما يصدر عن إيمان كامل بالله تعالى وصفاته الكماله وعدله وحكمته، والباعث على هذا السؤال هو الرغبه في الاطلاع

على الحقيقة وتقويه البصيره والتعرّف على الحكمة الإلهية في عالم التكوين والتشريع والتدبير الإلهي، وهو سؤال مشروع ولا شكّ فيه، ومثل هذا السؤال يصدر عادة من الأخيار والصالحين والأولياء الإلهيين، وقد ورد في القرآن الكريم نماذج كثيرة من هذا القبيل من علامات الاستفهام في دائره الأغراض الإلهيه.

مثلاً يتحدّث القرآن الكريم عن سؤال ابراهيم الخليل عليه السلام من الله تعالى:

«رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى (١).»

وينطلق في سؤاله هذا من موقع الرغبة في تقويه وتحصيل الاطمئنان بحقيقه الفعل الإلهي، يقول:

«لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي.»

ونقرأ أيضاً عن النبي زكريا عليه السلام قوله:

«قَالَ رَبِّ انِّي يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ» (٢).

ونقرأ كذلك عن مريم عليها السلام:

«قَالَتْ رَبِّ انِّي يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ» (٣).

وبديهى أنّ هذه الأسئلة لا- تنطلق من موقع الاعتراض على أفعال الله تعالى، بل من موقع فهم الحكمة والغرض الإلهي في واقع هذه الأفعال.

وعليه فإنّ ما هو مذموم ومرفوض في دائره المعارف الدينيه هو السؤال الذي ينطلق من موقع الاعتراض والإنكار أو الاستهزاء، والآيه الشريفه: «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ» ناظره إلى نوع من الأسئلة اللامسؤوله (٤).

ب) الدليل العقلي

إشارة

وقد استدللّ الأشاعره على مدّعاهم بعدّه أدلّه عقليه أيضاً:

الأول: أنّ القول بالهدفيه يلزم منه أن يتحرّك الله تعالى في طريق الكمال بواسطه شىء آخر، وهذا محال لأنّ الله تعالى منزّه من كلّ نقص ولا يحتاج لجبران نفسه لشيء آخر كما هو الحال في البشر.

والآخر: أن لازم الاعتقاد بالهدفيه ووجود الغرض في الأفعال الإلهيه، القول بالتسلسل، وهو محال أيضاً، (لأنّ كلّ هدف يحتاج

إلى هدف آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية).

الدليل الثالث للأشاعره: إنّه لا يمكن تصوّر هدف لفعل من الأفعال سوى طلب اللذّه والمنفعه ودفع الألم وأمثال ذلك، في حين أنّ الله تعالى قادر منذ الأزل على كلّ شىء، إذن لا حاجة له إلى الأسباب والعلل لتحقيق الغرض (٥).

ولكنّ خطأ الأشاعره الكبير يكمن في هذه النقطة وهي أنّهم تصوّروا أنّ المصالح والمفاسد في الأفعال الإلهيه تعود إلى الذات المقدسه، وبديهي أنّ جميع هذه الأمور تعود لحاجات العباد وكمال المخلوقات فيما يعيشونه من نقص وحاجه للكمال المطلق.

كلام القائلين بالهدفية:

وفي مقابل هذه الطائفة ذهب جماعه من العلماء

١- سورة البقره، الآيه ٢٦٠.

٢- سورة آل عمران، الآيه ٤٠.

٣- سورة آل عمران، الآيه ٤٧.

٤- انظر: كتاب «أهداف الدين في نظر الشاطبي».

٥- تعليل الأحكام، ص ١٠٠.

ص: ٣٧٥

والمحقّقين من أهل السنّه إلى أنّه لا خلاف بين العقلاء على أنّ شرائع الأنبياء تدور حول محور تحقيق مصالح الناس في أمورهم الدينيه والدينيوه، ومن هؤلاء:

يقول المفسّر المعروف «القرطبي» (م ٦٧١) في تفسيره:

«لا خلاف بين العقلاء أنّ شرائع الأنبياء قصد بها مصالح الخلق الدينيه والدينيّه» (١).

ويقول عالم آخر من أهل السنّه وهو «ابن القيم» (م ٧٥١) في كلامه عن أنّ القرآن وسنّه النبيّ صلى الله عليه وآله زاخره بتعليل الأحكام بالمصالح والأغراض: «إذا كانت مثل هذه الموارد في حدود مائه أو مائتين تركناها، ولكنّها أكثر من ألف مورد».

ثمّ أنّه يتحدّث عن موضوع التعليل الوارد في القرآن والأحاديث الشريفه بأنواع مختلفه. فأحياناً يرد التصريح بالهدفية بـ «

لام التعليل

« وأحياناً أخرى تتحدّث النصوص عن المقصود الحقيقي للفعل بـ »

المفعول لأجله

«، وثالثه ب أداه »

كَي

« وغير ذلك، يقول:

«إنَّ القرآن من أوله إلى آخره زاخر بالحكم والمصالح في عالم التشريع والتكوين، ولا يمكن إنكار ذلك لمن له أدنى معرفه بالقرآن الكريم»(٢).

ويتحدّث ابن القيم أيضاً في كتابه المعروف «أعلام الموقعين عن رب العالمين» عن موضوع حجّيه القياس لتأييد مسأله الغرضيه في الأحكام الإلهيه، ويذكر عنوانين لهذه لمسأله:

١. «القرآن يعلّل الأحكام»: ويستدلّ في هذا المجال بآيات كثيره تدلّ على وجود الغرضيه في الأحكام الإلهيه.

٢. «النبيّ يعلّل الأحكام»: وينقل هنا أحاديث كثيره تتضمّن بيان الأغراض الكامنه في الأحكام الإلهيه(٣).

والآخر من علماء أهل السنّه القائلين بالغرضيه في الأحكام، والذي بحث هذا الموضوع بشكل مفصّل ومشروح هو: «

أبو إسحاق إبراهيم بن موسى

« المعروف ب »

الشاطبي

« وهو من كبار فقهاء المذهب المالكي وكان يعيش في

غرناطه

في القرن الثامن، حيث ولد في العقد الثالث من القرن الثامن وتوفّي عام ٧٩٠ للهجره.

يقرّر »

الشاطبي

« في كتابه المعروف «الموافقات» أنّ الشرائع السماويه إنّما وضعت من أجل تحقيق المصالح الدنيويه والأخرويّه للبشر، ويثبت بآليه الاستقراء أنّ جميع التكاليف الوارده في الشريعه تنطلق من موقع حفظ مصالح العباد، وهذه المصالح إمّا ضروريه، أو مورد

حاجه الناس بشكل عام أو من الأمور التي تحقّق لهم الكمال المعنوي والانساني.

ثمّ يضيف قائلاً: إنّ المصالح إمّا مقاصد ضروريه- والتي تستكشف من خلال استقراء الأحكام في الشريعة- وهي على خمسة موارد:

حفظ الدين، حفظ النفس، حفظ النسل، حفظ المال، وحفظ العقل.

ثمّ يشير إلى اتفاق المعتزله وأكثر الفقهاء المتأخرين على وجود الهدفيه في الأحكام ويشير إلى مخالفه الفخر الرازي في هذا الصدد، ويقول: والمعتمد إنّما هو أنا استقرينا من الشريعة أنّها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي، ولا غيره، فإنّ الله تعالى يقول في بعثه الرسل وهو الأصل:

١- الجامع لأحكام القرآن، ج ٢، ص ٦٣ و ٦٤.

٢- مفتاح دار السعادة ومنشور ولايه العلم والإرادة، ج ٢، ص ٣٧٤.

٣- أعلام الموقّعين عن ربّ العالمين، ج ١، ص ١٨٧ - ١٩٠.

ص: ٣٧٤

«وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (١).

والآيه: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (٢).

والآيه: «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُنِيمَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ» (٣) (٤).

والآخر من علماء أهل السنّه القائلين بالهدفيه في الأحكام هو

«تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب السبكي»

(م ٧٧١) الذي استدللّ لهذه المطلب بالآيات والروايات الشريفه، وقال في كتابه المعروف «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» بالنسبه لبيان أهداف ومقاصد الشريعة وتقسيمات هذه المقاصد:

«إنّ مقاصد الشريعة التي شرّعت الأحكام لأجلها على قسمين:

١. ضروري

٢. غير ضروري

أمّا الضروري فهو على قسمين أيضاً:

الأول: أن يكون ضرورياً في الأصل، وهذا أعلى مرتبه للمقاصد في جميع الأقسام والملل، من قبيل:

حفظ الدين، حفظ النفس، حفظ العقل، حفظ النسل، حفظ المال.

مثلاً: تمّ تشريع الجهاد لحفظ الدين، والقصاص لحفظ النفوس، وإجراء الحدّ على شارب الخمر لحفظ العقل، وحدّ الزنا لحفظ النسل، وحدّ السرقة لحفظ المال، ويقام حدّ المحارب (لحفظ الأمن في المجتمع).

والأمر الآخر: الأمور المكّملة للضروريّ، كأن يضع الشارع المقدس حدّاً شرعياً حتّى لتناول مقدار قليل من الشراب، بحيث لا يوجب السكر، وذلك من أجل تكميل الضروريّ، وهو حفظ العقل، وبالتالي يتطرّق الشارع إلى الأقسام غير الضرورية (٥).

ويقول »

الغزالي

« العالم المعروف من أهل السنّه (م ٥٠٥) في الإشاره إلى الأصول الخمسه المذكوره:

«وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسه والزجر عنها يستحيل أن لا تشتمل عليه ملّه من الملل وشريعته من الشرائع التي اريد بها إصلاح الخلق» (٦).

والآخر من المحقّقين المعاصرين من أهل السنّه هو الدكتور »

وهبه الزحيلي

« الذي يقول بالنسبه للغرضيه في الأحكام:

«لقد ثبت بالاستقراء أنّ أحكام الشرع تراعى مصالح الناس».

ثمّ ينطلق لإثبات هذا المدّعى من موقع الاستدلال على هذا المطلب بالآيه الشريفه:

«وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (٧).

ويقول: »

ومقتضى الرّحمه تحقيق مصالح الناس» (٨).

واللافت أنّ »

وهبه الزحيلي

« يقول في تفسيره «المنير» في ذيل الآية ٣٢ من سورة المائدة: «مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ...» حيث قرّرت هذه الآية وضع قانون القصاص على بني اسرائيل، استناداً لما ورد في قصه هابيل وقابيل والحكمه التي تضمّنتها هذه القصّه، بعد التصريح بأنّ مسأله القصاص وارده في جميع الأديان الإلهيه، يقول:

١- سورة هود، الآية ٧.

٢- سورة الذاريات، الآية ٥٦.

٣- سورة المائدة، الآية ٦.

٤- الموافقات، ج ٢، ص ٤ و ٥.

٥- رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ج ٤، ص ٣٣٤.

٦- المستصفي من علم الأصول، ج ١، ص ٤١٦.

٧- سورة الأنبياء، الآية ١٠٧.

٨- أصول الفقه الإسلامي، ج ٢، ص ٧٦٢.

ص: ٣٧٧

«ودلّت الآية أيضاً على أنّ أحكام الله تعالى قد تكون معلّله، لأنه تعالى قال: «مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا»

أى أنّ تشريع تلك الأحكام معلّل بتلك المعاني»(١).

والآخر من علماء أهل السنّه هو »

محّمّد أبوزهره

« (م ١٣٩٦) يقول:

«إنّ المقصد النهائي الثابت في جميع أحكام الشريعة ثابت وهو مصالح الناس، فلم يرد أيّ حكم في القرآن والأحاديث إلّا وفيه مصلحة حقيقه في حفظ هذه الأمور الخمسه: الدين، النفس، المال، العقل، النسل. ثمّ يذكر لكلّ واحدٍ منها مثلاً.

ثمّ يقول:

وإنّ هذه الأمور الخمسه هي التي جاءت من أجل المحافظه عليها الشرائع السماويه وتحاول الشرائع الوضعيه أن تحقّقها».

ثمّ يشير إلى مخالفه «الأشاعره» و «الظاهريه» الذين ينكرون الهدفيه في الأحكام الشرعيه ومراعاتها لواقع المصالح والمفاسد، كما أنّ بعض الشافعيه والحنفيه يعتقدون أيضاً بأنّ المصالح والمفاسد لا يمكنها أن تقف حائلاً دون المشيئه الإلهيه «فَعَمَلٌ لِمَا يَشَاءُ» بحيث تفرض على الله تعالى أن يتحرّك في أفعاله وتشريعاته وفق هذه المصالح، ثمّ يقول في خاتمه هذا البحث:

«إنّ هذا الخلاف نظريٌّ لا- يبنى عليه عمل، وهو أقرب إلى الآراء الفقهيّه، لأنّ الفقهاء أجمعين قرروا أنّ الأحكام الشرعيّه هي وعاء المصالح الحقيقيّه وأنّه لا حكم جاء به الإسلام إلّا وفيه مصلحة لبني الإسلام»(٢).

والآخر من الكتاب المعاصرين »

محمد مصطفى الشلبي

«الذي كتب كتاباً مستقلاً في فلسفه الأحكام باسم «تعليل الأحكام» ويقرّر ضمن عدّه فصول من هذا الكتاب مسأله الهدفيه وتعليل الأحكام في نظر القرآن والسنة والصحابه والتابعين، ويشير في الفصل الرابع إلى

«التعليل في عصر التدوين وتأليف أصول الفقه»

، ويصرّح في هذا الفصل بنقطه مهمّه وذلك في قوله:

«وفي هذه البرهه من الزمان حيث تمّ تأليف وتدوين كتب أصول الفقه، فقد ذهب البعض إلى أنّ مسأله التعليل هي من اصول العقائد، وذهب بعض آخر إلى أنّها من الفروع، وأنكر آخرون هذا الأصل من أساسه، وقبله بعض آخر في دائره محدوده.

ثمّ يقول:

«لا- أراى حاجه للدخول في هذا البحث بعد أن طرحت الأدلّه على تعليل الأحكام من القرآن والسنة والصحابه والتابعين وتابعيهم، ولم أجد من يخالف ذلك فيهم.

وهذا برهان قوى وحجّه قاطعه على أنّ أحكام الله معلّله بمصالح العباد، وهذا الأمر قام عليه الإجماع أو شبه الإجماع قبل ولاده بعض المنكرين للتعليل.

ونظراً لما تقدّم آنفاً، فكيف يمكن أن يأخذ المسلم عقيدته من مجموعه من العبارات المشوّشه والكلمات الناشئه من التعصّب والمغالطه، أو يقول كلاماً لأساس له، بل ربّما يكون هناك تضادّ بين كلمات المنكرين للتعليل، بحيث يرى الإنسان الذي يقرأ تأليفاتهم أنّ كلّ واحد منهم يعترف بما أنكره من سبقه، لأنّ الحجّه قد تبينّت وأنّ الحقيقه قد إتضحت وقد نزع عنه جلباب التقليد والعصبيّه، وأكثر من ذلك أنّ أحدهم يبالغ في بدايه كلامه في إنكار التعليل، وفي آخره يدعن له

١- التفسير المنير، ج ٦، ص ١٦٠.

٢- أصول الفقه لمحمد أبوزهره، ص ٣١٦-٣٢٢.

ومع الأخذ بنظر الاعتبار ما تقدّم بيانه، يتبيّن جلياً أنّ مسأله «تعليل أحكام الله» تعتبر مسأله إجماعيه بين فقهاء مدرسه أهل البيت عليهم السلام، وكذلك بين الفقهاء والعلماء المعروفين من أهل السنّه. والمنكرون لمسأله التعليل والهدفه هم الذين ينكرون حجّيه «القياس» فحسب، وهذا الإنكار أيضاً ليس بشكل مطلق وفي جميع الموارد بل الموارد التي يتصوّرون أنّ القائلين بالتعليل والغائيه يريدون من خلال هذا المبنى إحياء مقوله القياس وإثبات حجّيته، وفي غير هذه الموارد فإنّهم يقبلون بالتعليل المذكور بشكل صريح في الآيات القرآنيه والأحاديث النبويه. وعلى هذا الأساس فإنّ النزاع في هذه المسأله، طبقاً لما قاله بعض علماء أهل السنّه، هو نزاع لفظي.

ملاحظات ضروريه:

وهنا نرى من اللازم ذكر ثلاث نقاط ضروريه:

الأولى: أنّه كما تبين في البحوث السابقه أنّ مخالفه الأشاعره لمسأله فلسفه الأحكام ليست مخالفه لفظيه، بل إنّهم ينكرون واقعاً هذا المعنى، ويرون أنّ الله تعالى أعلى من أن تكون أحكامه تابعه للمصالح والغايات «راجع البحوث السابقه»، ولكن بما أنّ ضعف هذا القول قد ثبت بوضوح لدى أغلب العلماء وخاصّه العلماء المعاصرين، فلا سبيل أمامهم سوى التحرك من موقع تبرير كلامهم في هذه المسأله وقولهم: «إنّ النزاع في هذه المسأله لفظي»، على أيّه حال فمن حسن التوفيق أنّ هذا القول قد ثبت بطلانه عملاً، وفي الآونه الأخيره يكاد يتفق هؤلاء الفقهاء على أنّ الأحكام الإلهيه والأوامر والنواهي الشرعيه ناظره للمصالح والمفاسد التي تتصل بأمر البشر، وهذا المعنى يبين أنّ الأحكام الإسلاميه تتحرك في خطّ العقلايه والمسوغات المنطقيه.

والأخرى: أنّ مصالح ومفاسد الأحكام (الواجبات والمحرمات) تملك في الكثير من الموارد جهه عامه لا تتخذ في واقعها التطبيقي حاله الشموليّه التامه ماء بالماء بل حالها حال القوانين البشريه التي تنطلق من موقع الحكمه الغالبه والمصلحه العامه.

مثلاً أنّ الحكمه من تحريم الخمر هي فساد العقل وحدث أشكال النزاع والبغضاء بين الناس والابتعاد عن ذكر الله (كما ورد هذا المعنى في القرآن والروايات الإسلاميه) ولكن في نفس الوقت ربّما يتناول بعض الأشخاص مقداراً قليلاً من الخمر بحيث لا تظهر على سلوكياتهم هذه التداعيات والآثار السلبيه، ومعلوم أنّ هذا المعنى لا يسوّغ جواز شرب الخمر لهؤلاء الأشخاص، لأنّ موضوع التحريم هو «الخمر بشكل مطلق» والحكمه المذكوره لهذا الحكم لها جهه غالبه، وكذلك بالنسبه للواجبات والمحرمات الأخرى.

الثالثه: أنّ القول بفلسفه الأحكام لا يعني إطلاقاً قبول القياسات الظنيّه، لأنّه من الممكن أن نقبل بفلسفه الأحكام، ولكننا في ذات الوقت لا نرى حجّيه القياسات الظنيّه، بل نعتقد بأنّ القياس إنّما يكون مقبولاً فيما إذا كان قطعياً ك (قياس الأولويه). ولهذا السبب فإنّ أتباع مدرسه أهل البيت عليهم السلام الذين يقولون بوجود

الأغراض والغايات في فلسفه الأحكام لكنهم في ذات الوقت لا يرون القياسات الظنيّه حجّه (وتقدّم تفصيل هذا البحث في منابع الاستنباط في نظر فقهاء الإسلام).

الفصل الثاني: الآيات و الروايات التي تقرر فلسفه الأحكام و الأفعال الإلهيه

اشاره

بالرغم من أننا تحدّثنا عن هذا الموضوع وأشرنا إلى الآيات و الروايات التي تقرّر هذا المطلب، ولكن نرى من اللازم البحث في هذه الآيات و الروايات بشكل تفصيلي ومن موقع التحقيق والتدبر.

١. الآيات و الروايات الشريفه التي تستعرض عالم التكوين

اشاره

في هذا الفصل نشير إلى الآيات و الروايات التي تدلّ على وجود غايه و حكمه في الأفعال الإلهيه في عالم التكوين، لأنّ الله تعالى حكيم ولا يخلق شيئاً بدون حكمه و غرض، وأيضاً نشير إلى الآيات و الروايات التي تدلّ على أنّ عالم التشريع يسير بموازاه عالم التكوين و يعتبر مكملاً له. إذن فعالم التشريع أيضاً يملك الهدفيه و الحكمه التي تتلخّص في إيصال الإنسان إلى كماله المنشود.

وبيان آخر: إنّ التكاليف الإلهيه و التعاليم السماويه في عالم التشريع تعدّ مصداقاً من مصاديق الأفعال التكوينيّه لله تعالى و تتمتع بالهدفيه و الغائيه أيضاً.

أ) الآيات الشريفه

وقد وردت آيات كثيره في القرآن الكريم تدلّ على أنّ عالم التكوين يتمتع بواقع الحكمه، وأنّ جميع المخلوقات إنّما خلقت لغايه معينه و غرض خاصّ و من ذلك:

١. « وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ » (١).

٢. « أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ » (٢).

٣. « الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا » (٣).

٤. « إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا » (٤).

٥. «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظُنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا» (٥).

٦. «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» (٦).

٧. «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ» (٧).

ويتبين من مجموع هذه الآيات الشريفه أن خلق الإنسان وظاهره الموت والحياه وخلق السماوات والأرض، كل ذلك من أجل هدف معين من قبيل الامتحان وتربيته الإنسان وتكامله في خط المعنويات ومن أجل أن يتعرف على قدره الله وعلمه، وبالتالي يتسنى له الدخول في دائره الرحمه الإلهيه في حركته ومسيرته التكاملية في واقع الحياه.

١- سورة الذاريات، الآية ٥٦.

٢- سورة المؤمنون، الآية ١١٥.

٣- سورة الملك، الآية ٢.

٤- سورة الكهف، الآية ٧.

٥- سورة ص، الآية ٢٧.

٦- سورة الطلاق، الآية ١٢.

٧- سورة هود، الآيات ١١٨ و ١١٩.

ص: ٣٨٠

ب) الروايات الشريفه

وقد وردت روايات كثيره أيضاً عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأئمه أهل البيت عليهم السلام تقرّر بصراحه الهدفيه لعالم الخلقه بشكل عام وخلق الإنسان بشكل خاص، منها:

١. ما ورد في الحديث النبوي الشريف أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال:

«إِعْمَلُوا فِكُلِّ مَيْسَرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ».

ويقول «ابن أبي عمير»: سألت الإمام «موسى بن جعفر عليهما السلام» عن معنى هذا الحديث، فقال الإمام:

«إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ لِيَعْبُدُوهُ، وَلَمْ يَخْلُقْهُمْ لِيَعْسُوهُ، وَذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّوَجَلَّ

«وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»

فَيْسَرَ كُلًّا لِمَا خُلِقَ لَهُ، فَوَيْلٌ لِمَنِ اسْتَحَبَّ الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ» (١).

ويستفاد من هذا الحديث الشريف أنّ الله تعالى خلق البشر من أجل إيصالهم إلى مرتبه «الكمال»، وجعل في اختيارهم الوسائل والأدوات اللازمة لتحقيق هذا الكمال في واقعهم سواءً من حيث «التكوين» أم من حيث «التشريع».

وجاء في حديث آخر عن الإمام الصادق عليه السلام عندما سأله الراوى: «لماذا خلق الله المخلوقات؟»

فقال:

«إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَخْلُقْ خَلْقَهُ عَبَثًا وَلَمْ يَتْرُكْهُمْ سِيْدَى بَلْ خَلَقَهُمْ لِإِظْهَارِ قُدْرَتِهِ وَلِيُكَلِّفَهُمْ طَاعَتَهُ، فَيَسِرَ تَوْجِبُوا بِمِثْلِكَ رِضْوَانَهُ، وَمَا خَلَقَهُمْ لِيَجْلَبَ مِنْهُمْ مَنَفَعَةٌ وَلَا لِيُدْفَعَ بِهِمْ مَضْرَةٌ، بَلْ خَلَقَهُمْ لِيُنْفَعَهُمْ وَيُوصِلَهُمْ إِلَى نَعِيمِ الْأَبَدِ» (٢).

ويستفاد من هذا الحديث أيضاً أنّ الهدف النهائي للأفعال الإلهية في عالم التكوين والتشريع هو تحقيق الكمال المعنوى للإنسان في حركة الحياة.

٣. في حديث آخر عن الإمام الصادق عليه السلام (تقدّم ذكره) أنّ الإمام عندما سئل عن الحلال والحرام قال:

«إِنَّهُ لَمْ يُجْعَلْ شَيْءٌ إِلَّا لِشَيْءٍ» (٣)

. (أى لغرض معين).

وبالرغم من أنّ الراوى سأل عن أمور الأحكام الشرعية ولكن جواب الإمام عليه السلام عام ويشمل الأفعال التكوينية أيضاً كما احتل ذلك «العلامة المجلسي».

فقد صرح بعد نقله هذا الحديث بأنّ جميع الأحكام الإلهية معلّلة بالمصالح والمفاسد وقال:

«وَيُمْكِنُ أَنْ يَعْصَمَ بِحَيْثُ يَشْمَلُ الْخَلْقَ وَالتَّقْدِيرَ أَيْضاً فَإِنَّهُ تَعَالَى لَمْ يَخْلُقْ شَيْئاً أَيْضاً إِلَّا لِحِكْمِهِ كَامِلِهِ وَعَلَيْهِ بِاعْتِنَاهُ» (٤).

وهناك أحاديث أخرى في هذا المضمون يطول ذكرها واستعراضها بأجمعها.

النتيجة أنّ الغرضية في عالم الخلق في نظر الآيات والروايات الإسلامية متوفّرة في جميع موجودات عالم الخلق بدون أدنى شكّ.

٢. الآيات والروايات المتعلقة بغاياته الأحكام الشرعية

(أ) الآيات

وقد تحدّثت آيات كثيرة عن غاياته وهدفه جميع الأحكام الشرعية فيما تتضمّنه من حكم وغايات في طريق المسيره التكاملية للبشر، بحيث أنّ بعض علماء أهل السنّه كـ «ابن القيم» يقول:

١- توحيد الصدوق، ص ٣٤٧، باب السعاده والشقاوه، ح ٣.

٢- علل الشرائع، ج ١، ص ٩، باب ٩، ح ٢.

٣- المصدر السابق، ص ٨، باب ٨، ح ١.

٤- بحار الأنوار، ج ٦، ص ١١٠، ذيل ح ٣.

ص: ٣٨١

بالحِكمِ والمَصالحِ ... ولو كان هذا في القرآنِ والسُّنَّه مائه موضع أو مائتين لسُقناها، ولكنّه يزيد على ألف موضوع! (١).

وعلى أيّ حال نشير هنا إلى بعض الموارد المذكوره في سياق الآيات القرآنيه:

١. «اقمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي» (٢).

تشير هذه الآيه الشريفه إلى إحدى الغايات المهمه للصلاه وهي: أنّ الصلاه تعمل على إنقاذ الإنسان من أجواء الغفله عن الله تعالى إلى أجواء الوعي واليقظه في واقع الحياه، ونعلم أنّ الغفله عن ذكر الله تعدّ من أشدّ العوامل التي تتسبب في وقوع الإنسان في مهاوى الشقاوه والخسران.

واللافت أنّه ورد في بعض الأحاديث الشريفه: أنّ أعظم الفساد الغفله عن الله تعالى (٣).

٢. «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (٤).

بيّنت هذه الآيه في سياقها أنّ عنصر التقوى يمثّل الحكمه من تشريع الصيام.

٣. «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (٥).

تتحرّك هذه الآيه من موقع بيان حكمتين لتشريع القصاص: الأولى، أنّ القصاص يعتبر رأسمال حياه البشر وعامل أساس لحفظ النفوس، والأخرى، أنّه يخلق في الإنسان حاله التقوى والانضباط النفساني في سلوكه المعنوي.

٤. «فَظُلْمٌ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ» (٦).

نستوحى من هذه الآيه أنّ فلسفه بعض أحكام العقوبات والغرض منها أحياناً ما يقع في مقابل بعض الذنوب والآثام التي يرتكبها بعض الناس ومن أجل إثارة عوامل الانتباه وعدم الغفله لدى هؤلاء.

٥. ورد في الشريعه المقدسه رفع حكم الصيام عن المسافر والمريض، وقد ذكرت النصوص أنّ الغرض من هذا الحكم نفى العسر والحرج عنهما، تقول الآيه:

« يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ » (٧).

٦. ونقرأ في الآية الشريفة بالنسبة لفلسفه تحريم الخمر والقمار: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ» (٨).

٧. وبالنسبة لفلسفه تقسيم «الفيء» (أى الغنائم التى يحصل عليها المسلمون) فقد ذكرت الآيات الشريفة الحكمة من ذلك وبعد مراعاة بعض الشروط الخاصه وبيان أصناف المستحقين له، تقول الآية: «كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» (٩).

وتعدّ هذه الآية الشريفة بمثابة أصل أساسى ومهمّ فى دائره المسائل الاقتصادية الإسلامية، حيث ترسم المخطّط العام للاقتصاد الإسلامى الذى يهتمّ بصياغه برامج الحياه الواقعيه للمجتمعات البشريه، وفى نفس

١- مفتاح دار السعاده و منشور ولايه العلم والإراداه، ج ٢، ص ٣٧٤ (أشرنا فى البحوث السابقه إلى كلامه).

٢- سورة طه، الآية ١٤.

٣- قال الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «أَعْظَمُ الْفَسَادِ أَنْ يَرْضَى الْعَبْدُ بِالْغَفْلَةِ عَنِ اللَّهِ وَهَذَا الْفَسَادُ يَتَوَلَّدُ مِنْ طَوْلِ الْأَمَلِ وَالْحِرْصِ وَالْكِبْرِ». (بحار الأنوار، ج ٧٠، ص ٣٩٥).

٤- سورة البقره، الآية ١٨٣.

٥- سورة البقره، الآية ١٧٩.

٦- سورة النساء، الآية ١٦٠.

٧- سورة البقره، الآية ١٨٥.

٨- سورة البقره، الآية ٢١٩.

٩- سورة الحشر، الآية ٧.

ص: ٣٨٢

الوقت يقزّر احترام الملكيه الشخصيه والخصوصيه، وذلك أنّ الإسلام يتحرّك على مستوى تنظيم الثروات والأموال بحيث لا يجعلها تتمركز بيد فئة خاصه وشريحه معينه، بل يفسح المجال لتداول الثروه بين أفراد المجتمع البشرى باستمرار ليتمّ القضاء على ظاهره استغلال الثروات من قبل فئة معينه تتحرّك على مستوى استغلال واستثمار الناس (١).

ومما تقدّم يتبين أنّ القرآن الكريم قد استخدم أساليب مختلفه فى بيان علّه وفلسفه الأحكام الشرعيه كما يقول الكاتب المعاصر «محمد مصطفى شلبى» فى هذا الصدد:

«إنّ منهج القرآن فى بيان علل الأحكام وأسبابها يختلف عن المنهج الجديد الذى أبدعه العلماء المعاصرون، لأنّ القرآن فى مقام بيان علل الأحكام يستخدم أساليب مختلفه ولا يقتصر فى مسيره تعليل الأحكام وبيانها على طريق واحد كى لا يملّ الناس وتملّ أسماعهم، بل استخدم عبارات متنوعه، تاره بشكل مفصّل، وأخرى بشكل مجمل» (٢).

(ب) فلسفه الأحكام فى دائره الروايات

وردت عبارات مختلفه فى الأحاديث الإسلاميه تشير بصراحه إلى فلسفه الأحكام، وهى على نحوين:

الأول: الروايات التى تتحدث بشكل عام عن أنّ فلسفه الأحكام الشرعيه هى ضمان مصالح العباد، والآخر: الروايات التى تذكر فى سياقها بعض مصاديق هذه المصالح.

يقول الدكتور وهبه الزحيلي - من العلماء المعاصرين من أهل السنّه -:

«كثيراً ما يذكر النبىّ صلى الله عليه و آله الحكم معللاً إياه بما يترتب عليه من المصالح الدينيّه و الدنيويّه» (٣).

ومن جملة الروايات من القسم الأول:

١. قال أميرالمؤمنين على عليه السلام: إنّ الله تبارك وتعالى خاطب عباده:

«أطيعونى فيما أمرتكم به ولا تعلّمونى بما يصلحكم فإنى أعلم به ولا أبخل عليكم بمصالحكم» (٤).

٢. وقال رسول الله صلى الله عليه و آله:

«يا عباد الله أنتم كالمرضى وربّ العالمين كالطبيب، فصياح المرضي فيما يعلمه الطبيب ويدبّره، لا فيما يشتهي المريض ويقتريه، ألا فسلموا لله أمره تكونوا من الفائزين» (٥).

٣. وجاء فى حديث صحيح عن جميل بن دراج أنّه قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شىء من الحلال والحرام.

فقال: إنه لم يجعل شىء إلّالشىء» (٦).

٤. ونقرأ فى حديث شريف عن الإمام الرضا عليه السلام أنّه قال:

«إنّ الله تبارك وتعالى لم يبيح أكلاً ولا شرباً إلّالما فيه من المنفعه والصّلاح، ولم يحرم إلّالما فيه من الضّرر والتلف والفساد» (٧).

٥. وجاء فى حديث مشهور فى «تحف العقول» أنّه:

١- انظر: تفسير الأمل، ذيل الآيه ٧ من سوره الحشر.

٢- تعليل الاحكام، ص ١٤.

٣- أصول الفقه الإسلامى، ج ٢، ص ١٠١٠.

٤- عدّه الداعى، ص ٣٧.

٥- المصدر السابق، ص ٤٧.

٦- علل الشرائع، ج ١، ص ٨، باب ٨، ح ١؛ بحار الأنوار، ج ٦٠، ص ١١٠) وتَمَّت الإشارة إلى هذا الحديث في البحوث السابقة أيضاً).

٧- مستدرک الوسائل، ج ١٦، ص ١٦٥، الباب ١ من أبواب الأَطعمه المحرمه، ح ٥.

ص: ٣٨٣

«وَكُلُّ أَمْرٍ يَكُونُ فِيهِ الْفَسَادُ مِمَّا هُوَ مَنُهِىٌّ عَنْهُ مِنْ جِهَةِ أَكْلِهِ وَشُرْبِهِ ... فَهَذَا كُلُّهُ حَرَامٌ وَمُحَرَّمٌ» (١).

ومن جملة روايات القسم الثانى:

١. يقول الدكتور وهبه الزحيلي فى كتابه: إن ابن مسعود نقل عن رسول الله صلى الله عليه وآله، أنه قال فى الغايه من الزواج:

«يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ! مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، فَإِنَّهُ أَغْضَى لِلْبَصْرِ، وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ، فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ».

٢. وقال رسول الله صلى الله عليه وآله بالنسبه للحكمه من تحريم الزواج من زوجتين إحداهما خاله والأخرى عمه:

«إِنَّكُمْ إِنْ فَعَلْتُمْ ذَلِكَ، فَطَعْتُمْ أَرْحَامَكُمْ» (٢).

٣. وينقل ابن القيم فى كتابه حديثاً فى بيان فلسفه عدم نجاسه الهِرّه:

«إِنَّهَا مِنَ الطَّوْفِينِ عَلَيْكُمْ وَالطَّوْفَاتِ» (٣).

. وهذا يعنى أنها إذا كانت نجسه العين فسوف تقعون فى مشقه وحرَج من ذلك.

٤. وفى روايه عن الإمام الرضا عليه السلام يقول بالنسبه للغايه من تحريم الدم:

«وَحَرَّمَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ الدَّمَ ... لِأَنَّهُ ... يُسِيءُ الْخُلُقَ وَيُورِثُ الْقَسْوَةَ لِلْقَلْبِ، وَقَلَهُ الرَّأْفَةُ وَالرَّحْمَةُ حَتَّى لَا يُؤْمَنَ أَنْ يَقْتُلَ وَلَدَهُ وَوَالِدَهُ وَصَاحِبَهُ» (٤).

٥. وفى حديث آخر عن الإمام الباقر عليه السلام فى مجال المفاسد والأضرار المترتبه على تناول المشروبات الكحوليه فى واقع الحياه الفرديه والاجتماعيه.

«... إِنَّ مِيدَمَ الْخَمْرِ كَعَابِدٍ وَثَنٍ وَيُورِثُهُ الْارْتِعَاشَ وَيَهْدِي مِرْوَتَهُ، وَيَحْمِلُهُ عَلَى التَّجَسُّرِ عَلَى الْمَحَارِمِ مِنْ سَيْفِكَ الدِّمَاءِ وَرُكُوبِ الزُّنَا حَتَّى لَا يُؤْمَنَ إِذَا سَكَرَ أَنْ يَتَّبَعَ عَلَى حُرْمِهِ وَهُوَ لَا يَعْقِلُ ذَلِكَ، وَالْخَمْرُ لَا تَزِيدُ شَارِبَهَا إِلَّا كُلَّ شَرٍّ» (٥).

٦. وكذلك نقرأ فى هذا الصدد ما ورد فى حديث آخر عن هشام بن الحكم أنه قال:

«سأل الزنديق أبا عبد الله عليه السلام فقال: لِمَ حَرَّمَ اللَّهُ الْخَمْرَ وَلَا لَذَّةَ أَفْضَلَ مِنْهَا؟ قال: حَرَّمَهَا لِأَنَّهَا أُمُّ الْخَبَائِثِ وَرَأْسُ كُلِّ شَرٍّ،

يَأْتِي عَلَى شَارِبِهَا سَاعَهُ يُسَلِّبُ لُبَّهُ وَلَا يَعْرِفُ رَبَّهُ، وَلَا يَتْرِكُ مَعْصِيَةَ اللَّهِ إِلَّا رَكِبَهَا وَلَا حُرْمَةَ اللَّهِ إِلَّا تَهَكَّهَا وَلَا رَحِمًا مَأْسَهُ إِلَّا قَطَعَهَا، وَلَا فَاخِشَهُ إِلَّا أَتَاهَا، وَالسَّكَرَانَ زِمَامُهُ بِيَدِ الشَّيْطَانِ إِنْ أَمَرَهُ أَنْ يَسْجُدَ لِلأَوْثَانِ سَجْدًا، وَيَنْقَادَ حَيْثُ مَا قَادَهُ...» (٤).

٧. ويقول الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام في كلماته القصار في «نهج البلاغه» برقم ٢٥٢ مشيراً إلى قسم مهم من علل وغايات الأحكام الإلهية:

«فَرَضَ اللَّهُ الإِيمَانَ تَطْهِيراً مِنَ الشُّرُوكِ وَالصَّلَاةَ تَنْزِيهاً عَنِ الكِبْرِ... وَالْحَجَّ تَقْوِيَةً لِلدِّينِ وَالجِهَادَ عِزًّا للإِسْلَامِ».

٨. وفي خطبتها التاريخيه المعروفه قالت فاطمه الزهراء عليها السلام:

«فَجَعَلَ اللَّهُ الإِيمَانَ تَطْهِيراً لَكُمْ مِنَ الشُّرُوكِ وَالصَّلَاةَ تَنْزِيهاً لَكُمْ عَنِ الكِبْرِ...» (٧).

١- تحف العقول، ص ٣٣٣.

٢- أصول الفقه الإسلامي، ج ٢، ص ١٠١٠ و ١٠١١. والجدير بالذكر أن الحديث الثاني نقله ابن القيم أيضاً في كتابه أعلام الموقعين، ج ١، ص ١٨٩.

٣- أعلام الموقعين، ج ١، ص ١٩٠.

٤- بحار الأنوار، ج ٦٢، ص ١٦٥، ح ٣.

٥- المصدر السابق، ص ١٦٤، ح ٢.

٦- المصدر السابق، ص ١٦٢، باب علل تحريم المحرمات، ح ١.

٧- الشافي للسيد المرتضى، ج ٤، ص ٦٩؛ بلاغات النساء لابن طيفور (المتوفى ٣٨٠ ق)؛ الأمل للشيخ الطوسي، ج ٢، ص ٦٩؛ الاحتجاج للطبرسي، ج ١، ص ٢٥٣؛ كشف الغم، ج ٢، ص ١٠٨؛ شرح نهج البلاغه لابن أبي الحديد، ج ١٦، ص ٢١٠ و ٢٤٩؛ احقاق الحق، ج ١٠، ص ٢٩٦؛ أعلام النساء، ج ٤، ص ١١٦؛ الغدير، ج ٧، ص ١٩٥.

ص: ٣٨٤

٩. ويستفاد بوضوح من بعض الأحاديث أن الأحكام الشرعية والتعاليم الإلهية لا تهتم فقط بصلاح ومنفعه العباد في حياتهم الدنيويه، بل إن بعض تعاليم الإسلام تنفع الإنسان في العالم الآخر وحياته بعد الموت، ولذلك نقرأ في حديث عن الإمام الرضا عليه السلام في بيان الغايه من صلاه الميِّت:

«إِنَّمَا امْرُؤٌ بِالصَّلَاةِ عَلَى الْمَيِّتِ لِيُشْفَعُوا لَهُ، وَلِيُدْعَوْا لَهُ بِالْمَغْفِرَةِ، لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ فِي وَقْتٍ مِنَ الأَوْقَاتِ أَحْوَجُ إِلَى الشَّفَاعَةِ فِيهِ وَالطَّلَبِ وَالاسْتِغْفَارِ مِنْ تِلْكَ السَّاعَةِ» (١).

الفصل الثالث: أقسام فلسفه الأحكام

إشاره

إن غايات الأحكام والأغراض التي تتضمنها التعاليم السماوية على أربعة أقسام:

القسم الأول: الغايات والأغراض للأحكام الإلهية التي تعدّ من البديهيات والضروريات، وهي واضحة وجلية لجميع الناس منذ بدايه بعثه الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله، وكل إنسان يتمكن بمقدار ما ملكه من فكر ومعرفة أن يدرك مثل هذه الأغراض، من قبيل:

حكمه في تحريم الكذب، الخيانه، التهمه، قتل النفس، السرقة، الظلم والجور، التطفيف في الميزان والغش في المعاملات، وكذلك الغايه والحكمه من الأمر بالعدل والفضيله والصدق، إسداء العون إلى المحتاجين والدفاع عن المظلومين، والإحسان للوالدين والأقربين والجيران وأمثال ذلك، فإن كل شخص يمكنه استكشاف فلسفه هذه الأحكام والغايه منها على مستوى فهمه ومعلوماته في كل زمان. وعلى هذا الأساس وبسبب إدراك العقل للكثير من غايات الأحكام الإلهية التي تتحدّث عن هذه الأمور، ورد في الروايه المعروفه في وصف العقل بأنّه «الحجّه الباطنه» حيث ورد:

«إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةَ ظَاهِرَةٍ وَحُجَّةَ بَاطِنَةٍ...» (٢).

القسم الثاني: الأغراض والغايات التي لا يدركها عامه الناس بأنفسهم، ولكن الآيات القرآنيه أو الأحاديث الشريفه أشارت إلى هذه الغايات، من قبيل الغايه من صوم شهر رمضان المبارك، حيث إنّ عامه الناس، بل أحياناً بعض العلماء، يجهلون الحكمه من الصيام في بعدها الأخلاقي والاجتماعي والصحي، إلّا أنّ الشارع المقدّس أزاح الستار عن آثار ومعطيات الصوم في البعد التربوي والأخلاقي وقال: «... لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (٣).

وبالنسبه لتأثير الصوم في البعد الاجتماعي نقرأ في الحديث العميق المضامين الوارد عن الإمام الصادق عليه السلام في جوابه عن سؤال هشام بن الحكم عن فلسفه الصوم أنّه قال:

«إِنَّمَا فَرَضَ اللَّهُ الصَّيَامَ لِيَسْتَوِيَ بِهِ الْغَنِيُّ وَالْفَقِيرُ وَذَلِكَ أَنَّ الْغَنِيَّ لَمْ يَكُنْ لِيَجِدَ مَسَّ الْجُوعِ فَيَرْحَمَ الْفَقِيرَ...» (٤).

وبالنسبه لمعطيات الصيام الصحيه وما يمنحه

١- وسائل الشيعه، ج ٢، ص ٧٧٦، باب ٥ من أبواب صلاه الجنازه، ح ٢١.

٢- الكافي، ج ١، ص ١٦.

٣- سوره البقره، الآيه ١٨٣.

٤- وسائل الشيعه، ج ٧، ص ٣، ح ١.

ص: ٣٨٥

للإنسان من سلامه الجسم ووقايته من الأمراض المختلفه، نقرأ في الحديث النبوي الشريف أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله قال:

وهناك الكثير من هذه النصوص التي تتحدّث عن بعض غايات الأحكام الشرعيه، بحيث أنّ أحد كبار محدّثي الشيعة وهو «الشيخ الصدوق» (م ٣٨١) ألف كتاباً في هذا المجال باسم «علل الشرائع».

وممّن كتب في هذا الموضوع من علماء أهل السنّه - كما أشرنا إلى ذلك سابقاً - الاستاذ «محمّد مصطفى شلبي» (م ١٤٠١) الذي كتب كتاباً في هذا الموضوع وأسماه «تعليل الأحكام».

القسم الثالث: الأحكام التي يتمّ الكشف عن أسرارها وفلسفتها بمرور الزمان وتطوّر العلوم والمعارف البشريه، وهذا بحدّ ذاته يعتبر من الشواهد الحيّه على حقّانيه الأحكام الإسلاميه وعظمه التعاليم السماويه.

مثلاً نسمع بين الحين والآخر أنّ الأطباء والمختصّين يكشفون المزيد من الآثار السلبيه والمضرّه للمشروبات الكحوليه على المستوى البدني والروحي والاجتماعي، وتأثير شرب الخمر حتّى على «الجينات الوراثيه» وتورد المجلات والصحف والاذاعات المختلفه إحصاءات في هذا المجال أو بالنسبه إلى الحوادث والوفيات الناشئه من تناول الكحول وكلّ هذه الأمور تتجلى يوماً بعد آخر بمرور الزمان وارتفاع المستوى الثقافي والعلمي للإنسان المعاصر.

إنّ القرآن الكريم قرّر حرمة تناول لحم الخنزير (٢) واليوم اكتشف العلماء والخبراء التبعات المضرّه والإفرازات السلبيه لأكل لحم الخنزير، ومن ذلك أنّ لحم الخنزير يحتوي على نوعين من المكروبات الخطيره باسم «دوده كيريشين» و «دوده القرع».

إنّ دوده كيريشين تضع في شهر واحد ١٥٠٠٠ ألف بويضه وتتسبّب في الإصابه بأمراض مختلفه مثل فقر الدم، الصداع، الحمّى الخاصّه بالإسهال، والأوجاع الروماتيزميه، خدر الأعصاب، الحكّه داخل البدن، تراكم الشحم، التعب والإرهاق، صعوبه الحركة والنشاط وبلع الطعام والتنفس، وغير ذلك.

وربّما يكون في الكيلو الواحد من لحم الخنزير ٤٠٠ مليون بويضه لدوده كيريشين، ولعلّ هذه الأمور سبّبت في أن تعلن الحكومه الروسيه قبل عدّه سنوات منع تناول لحم الخنزير.

مضافاً إلى أنّ الخنزير يعتبر مثلاً لانعدام الغيره ويعيش القذاره البدنيه، وبالتالي فإنّ تناول لحم الخنزير يؤدّي إلى إصابه الشخص بحاله اللامبالاه وعدم الغيره في مسائل تتصل بالشرف والعرض (٣).

وهكذا ما ورد في الحديث الشريف عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه نهى بشدّه عن إتيان الرجل زوجته وفي البيت طفل أو صبي ينظر إليهما، يقول:

«وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ رَجُلًا غَشَى امْرَأَتَهُ وَفِي الْبَيْتِ صَبِيٌّ مُسْتَيْقِظٌ يَرَاهُمَا وَيَسْمَعُ كَلَامَهُمَا وَنَفْسُهُمَا مَا أفلَحَ أَبَدًا» (٤).

ولا يخفى أنّ الحكمه من هذا النهي وكيف أن

- ١- سیری در فلسفه احکام، ص ١٢٢ (بالفارسیه).
- ٢- سورہ البقرہ، الآیہ ١٧٣؛ سورہ المائدہ، الآیہ ٣؛ سورہ النحل، الآیہ ١١٥.
- ٣- انظر: تفسیر الأمثل، ذیل الآیہ ٣٧ من سورہ البقرہ.
- ٤- وسائل الشیعہ، ج ١٤، ص ٩٤، الباب ٦٦ من أبواب مقدمات النکاح، ح ٢.

ص: ٣٨٦

المقاربه الجنسیه التي يراها الطفل (مع أنه قاصر عن فهم ودرك مضمون ومعنى هذا العمل) تؤدى إلى تبعات أخلاقيه سيئه كأن تؤدى به إلى الزنا، فهي مسأله تبيّن بالتدریج على مرور الزمان.

القسم الرابع: الحکم والأغراض التي بقيت غامضه ومجهوله ولم يتمّ الكشف عنها لا في بدايه الإسلام ولا بمرور الزمان، ولم ترد الإشارة إليها في النصوص الإسلاميه، من قبيل عدد ركعات الصلاه، أو حدّ النصاب في أجناس الزكاه، أو بعض مناسك الحجّ وأمثال ذلك.

ولكن هل تتمكّن الأجيال اللاحقه من خلال التطور العلمى في العلوم الجديده أن تكشف الستار عن جمله من هذه الأغراض والحكم في هذه الأحكام؟ لا يمكن إعطاء الجواب القطعى في هذا الصدد.

ويكفى أن نعلم أن حال هذه الأحكام كحال الأقسام الثلاثه المتقدمه في كونها مقدّسه وواجبه الامتثال، لأنّ هذه الأحكام كلّها تنبع من مصدر العلم الإلهي والمطلق، وتقتضى أن يتحرّك الإنسان من خلالها في خطّ الطاعه والعبوديه والإخلاص، ولاسيما في مقابل هذا القسم الأخير من الأحكام التي تستدعى التعبّد المحض في واقع الحياه.

وهذا هو ما أشار إليه القرآن الكريم في مقام بيان الغايه من تغيير القبله من «بيت المقدس» إلى «الكعبه» حيث يقول:

«وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنُعَلِّمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَيَّ عَقْبَيْهِ وَ إِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ» (١).

فهذه الآيه الشريفه تتضمن بيان أمرين على غايه من الأهميه:

الأول: إنّ السرّ في تغيير القبله هو في الحقيقه لإظهار التبعية المطلقه لرسول الله صلى الله عليه وآله والتحرّك على مستوى الامتثال والطاعه لأوامره وإرشاداته، وخاصّه في ما يتصل بالعباده (رغم أنّ هذه الآيه حسب الظاهر تتضمن جواباً على ادعاءات اليهود أيضاً، حيث أشار المفسرون إلى ذلك).

وجمله:

«لِنُعَلِّمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ»

فى الواقع إشاره إلى هذه النقطه بالذات.

الثانى: إن مثل هذا التسليم المطلق والتعبد المحض لا يعتبر أمراً سهلاً وميسوراً، بل يتضمّن الكثير من المشقّه الروحيه والحرّج النفسى إلّامن وفقه الله وشملته العنايه الإلهيه، والآيه الشريفه تشير إلى هذا المعنى:

«وإن كانت لكبيره...».

وقد ورد فى الحديث الشريف عن الإمام الرضا عليه السلام ما يؤيد هذا المعنى أيضاً، حيث قال:

«واعلموا أنّ رأس طاعه الله سبحانه التّشليم لِمَا عَقَلْنَاهُ وَمَا لَمْ نَعْقِلْهُ ... وَإِنَّمَا امْتَحَنَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ بِطَاعَتِهِ لِمَا عَقَلُوهُ وَمَا لَمْ يَعْقِلُوهُ إِيْجَاباً لِلْحُجَّةِ وَقَطْعاً لِلشُّبْهِهِ»^(٢).

ويتحدّث الإمام على عليه السلام فى إحدى خطبه عن بعض الأحكام الإلهيه التى لم تتضح فلسفتها الأصلية للناس، وأنّ الله تعالى إنّما يريد بذلك اختبار عباده وامتحانهم، حيث يقول:

«... وَلَكِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ يُبْتَلَى خَلْقَهُ بِبَعْضِ مَا يَجْهَلُونَ أَصْلَهُ، تَمِيِزاً بِالْإِخْتِبَارِ لَهُمْ، وَنَفْياً لِلِاسْتِكْبَارِ عَنْهُمْ، وَإِبْعَاداً لِلْخِيَلَاءِ مِنْهُمْ»^(٣).

١- سورة البقره، الآيه ١٤٣.

٢- بحار الأنوار، ج ٧٥، ص ٣٤٨.

٣- نهج البلاغه، الخطبه ١٩٢.

ص: ٣٨٧

وينقل «الشيخ الصدوق» فى كتابه المعروف «علل الشرائع» روايه طويله ومفصّله عن فلسفه بعض الأحكام عن «الفضل بن شاذان» عن الإمام الرضا عليه السلام ^(١) حيث قال فى بدايه هذا الحديث الشريف:

«إن سأل سائل فقال: أخبرنى هل يجوز أن يكلف الحكيم عبده فعلاً من الأفاعيل لغير علّه ولا معنى؟

قيل له: لا يجوز ذلك لأنّه حكيم غير عابث ولا جاهل.

فإن قال قائل: فأخبرنى لِمَ كلف الخلق؟

قيل له: لعلل.

فإن قال: أخبرنى عن تلك العلل، معروفه هى أم غير معروفه ولا موجوده؟

قيل: بل هى معروفه موجوده عند أهلها.

فإن قال قائل: أتعرفونها أم لا تعرفونها؟

قيل له: منها ما نعرفه ومنها ما لا نعرفه» (٢).

ويستفاد من هذا الحديث الشريف أولاً: إن جميع الأفعال والأحكام الإلهية تتضمن أغراضاً وحكماً في واقعها ومضمونها.

ثانياً: إن جميع أسرار الأحكام لا تتوفر لدى جميع الناس، بل إن بعض علل الأحكام خافية على الناس العاديين.

ثالثاً: نحن مكلفون بالعمل بجميع الأحكام والمقررات الإلهية من موقع الطاعة والامتثال، لا أن هذا العمل يرتبط بمعرفتنا بالحكمة والغرض الكامل في هذه الأحكام الإلهية.

وهناك نقطة جديره بالانتفات، وهي أن أكثر الروايات التي ترتبط بهذا القسم الرابع من الأحكام تتعلق بأحكام العبادات وما يصطلح عليه «التعبديات» وأما الأحكام التي تتصل بالمعاملات، فإن الحكمه منها جليته في الغالب، ولذلك يقل السؤال عن فلسفه هذه الأحكام في النصوص الدينيه.

ولعل السبب في ذلك يعود إلى أن الأعمال العباديه والأحكام التعبديه يشترط في قبولها وصحتها قصد القربه، ومعرفة الحكمه الأخلاقيه والاجتماعيه والصحيه ولا يمكنها أن تكون المحرك والدافع الأساس لهذا العمل،

«صُومُوا تَصِحُّوا» (٣)

فإن الفائده الصحيه للصوم لا يمكنها أن تكون باعثاً أصلياً على ممارسه الصوم، بل ينبغي في مثل هذه الموارد أن يكون الدافع للإتيان بهذا العمل العبادي هو امتثال الأمر الإلهي، أي «قربه إلى الله» وإن أدى علم المكلف بفلسفه هذا الحكم إلى توكيد هذا الدافع النفساني للتحرك باتجاه امتثال هذا الأمر الإلهي.

تذكير: في ختام هذا البحث نرى من الضروري الإشارة إلى هذه النقطة، وهي أن الفقيه مكلف في مقام الاستنباط وتشقيق الفروع، أن يتحرك في عمله هذا وفق الأدله التي ثبتت لديه حجيتها شرعاً وإن كان لم يتوصل إلى معرفه مصالح ومفاسد الحكم.

١- رغم أن الحديث ورد بشكل «فإن قال قائل» «قيل كذا» عن لسان «الفضل بن شاذان» ولكن يقول في آخر الحديث: «علي بن محمّد بن قتيبه النيسابوري»: ل «الفضل بن شاذان»- لما سمعت منه هذه العلل- أخبرني عن هذه العلل أذكرتها عن الاستنباط والاستخراج وهي من نتائج العقل، أم هي مما سمعته ورويته. فقال لي: ما كنت لأعلم مراد الله عزوجل بما فرض، ولا مراد رسول الله صلى الله عليه وآله بما شرع وسنّ، ولا علل ذلك من ذات نفسي، بل سمعتها من مولاي أبي الحسن علي بن موسى الرضا في المره بعد المره والشئ بعد الشئ فجمعتها. ثم يقول «علي بن قتيبه» فقلت: فاحدث بها عنك عن الرضا؟ قال الفضل بن شاذان: نعم!

٢- علل الشرائع، ج ١، ص ٢٥١، باب ١٨٢، ح ٩؛ بحار الأنوار، ج ٦، ص ٥٨ و ٨٥.

وبيان آخر: إنَّ الفقيه مكلف بمعرفه موضوعات الأحكام (التي هي بمنزله علل الأحكام) ويفتى على أساسها وإن كان لا يدرك الحكمه منها.

وقد صرّح بهذه الحقيقه بعض علماء أهل السنّه أيضاً، ومنهم مؤلف كتاب «أصول الفقه الإسلامى» فإنّه بعد التصريح بأن:

«إنَّ العلماء والمفكرين متفقون على أنّ الله تعالى شرّع الأحكام تبعاً لمصالح العباد، وهذه المصلحه تاره تكون من قبيل جلب المنفعه وأخرى لدفع المفسده والضرر، ولكن الحكمه من جميع الأحكام غير ظاهره بل تاره تكون خفيه ولا- يدركها عقل الإنسان» يقول:

«فيكون الفرق بين حكمه الحكم وعلته: أنّ الأولى هي السبب الموجب للتشريع والغايه المقصوده منه، لما تضمّنت من المنفعه الّتى قصد إليها الشارع، وأنّ الثانيه أى العله هي الأمر الظاهر المنضبط الّذى بُنى حكم الأصل عليه وربط به وجوداً وعدمًا».

ثمّ يذكر مثالا لتوضيح الموضوع المذكور آنفاً وهو:

إنّ حكمه القصر فى الصلوات الرباعيه فى السفر هو عامل التسهيل والتخفيف على المسافر بسبب المشقّه التى يواجهها، وهذه الحكمه أمر تقديرى وغير منضبط بحدود معينه، وبالتالي فإنّ الحكم الشرعى لا يدور وجوداً وعدمًا مدار هذا الأمر، ولذلك فإنّ الحّمّالين الذين يواجهون مشقّه فى عملهم فى الحضر أكثر من مشقّه السفر لم يسمح لهم الشارع بالقصر فى صلاتهم، ولكنّه أذن للمسافر بالقصر وإن كان يعيش الراحة والرفاهيه فى سفره، لأنّ عله الحكم «الموضوع» الّتى هي السفر نفسه، موجوده فى هذه المسأله.

وأخيراً يختم كلامه بقوله:

«وخلصه البحث: أنّ الأحكام الشرعيه تدور وجوداً وعدمًا مع عللها لا مع حكمتها»^(١).

وخلصه الكلام:

أولاً: لا- شكّ، فى أنّ جميع الأحكام الإلهيّه تابعه للأغراض والأسرار الّتى تمثّل عله تشريع تلك الأحكام وهذه المصالح والمفاسد كلّها تعود إلى العباد أنفسهم.

ثانياً: بالرغم من أننا نعلم بقسم مهمّ من فلسفه الأحكام وأغراضها- وإن كان ذلك بواسطة الوحي الإلهى وبواسطة النبيّ صلى الله عليه وآله وأوصيائه عليهم السلام- ولكن لازال قسم آخر منها خافياً علينا.

ثالثاً: إنّ حركة الإنسان على مستوى امتثال الأوامر الإلهية والسير في خطّ الطاعة للأحكام الشرعية وإن كانت تشتدّ بمعرفه المكلف للأغراض والحكم الكامنه في هذه الأحكام، ولكنها لا ينبغي أن تقتيد بها، فنحن يجب علينا امتثال الأوامر الإلهية واجتناب النواهي الإلهية سواء علمنا بفلسفه الحكم أم لم نعلم، لأننا وإن كنا لا نعلم فلسفتها التفصيليه إلّا أننا نعلم بفلسفتها على نحو الإجمال، لأنّ الله الحكيم لا يصدر أمراً بدون مصلحه تعود إلى العباد، ولا ينهاى عن شىء بدون مسوغ.

رابعاً: إنّ الأحكام الشرعيه تدور حول محور موضوعاتها والتي نعبر عنها بـ «العلّه» لا حول محور الأغراض والغايات، لأنّ هذه الأغراض والغايات التي نعبر عنها بـ «الحكمه» لها طابع غالب ولا تتزامن بشكل دائمى.

خامساً: إنّنا نملك الحقّ فى البحث عن فلسفه الأحكام الشرعيه بمقدار طاقتنا وقابليتنا من خلال

١- أصول الفقه الإسلامى لمحمد أبوزهره، ص ٣٢٣.

ص: ٣٨٩

الأدله العقليه القطعيه وما يتوفّر لدينا فى الآيات والروايات الإسلاميه، وما تمنحنا من أجوبه عن علامات الإستفهام التي ترتسم فى أذهاننا، لأنّ هذا الأمر بإمكانه تقويه الدوافع النفسيه للتحرك فى خطّ الطاعة والامتثال من جهه، وكذلك إظهار الدين الإلهى بمظهر عقلاى ومنطقى من جهه أخرى، ولكن كما تقدّمت الإشاره إليه آنفاً فلو لم نوصّيل بعد السعى والبحث إلى فلسفه الحكم الشرعى فى بعض الموارد فإنّ ذلك الحكم الشرعى لا يفقد قداسه وحجّيته وبالتالي يجب على المكلف امتثال هذا الحكم الإلهى لأنّ الباعث الأسمى لسلك طريق الطاعة والامتثال يكمن فى طبيعه الطاعة للأمر الإلهى فقط.

مقاصد الشريعه:

تحدّثنا فى البحث السابق عن الآراء المختلفه حول فلسفه الأحكام وعللها ومقاصدها، وكذلك إمكانيه الوصول إلى تلك المقاصد وتحصيلها، والآمن نتطرّق إلى هذه المسأله، وهى: هل يمكن فتح الطريق لحلّ المسائل المستحدثه «مسائل ما لا نصّ فيه»؟

توضيح ذلك: يدور الحديث فى عصرنا الحاضر عن مقاصد الشريعه بوصفها أحد المنابع الفقهيّه لحلّ المسائل المعقّده المطروحه بين فقهاء المذاهب الإسلاميه المختلفه.

وهذا هو ما بحثه أتباع أهل البيت عليهم السلام فى السابق بعنوان «علل الشرائع» وقد استخدم المرحوم الشيخ الصدوق (المتوفى ٣٨١ هـ) قبل أكثر من ألف عام هذا العنوان لكتابه المسمى (علل الشرائع)، وهو عباره عن مجموعه من روايات أهل البيت عليهم السلام الوارده فى باب فلسفه الأحكام ومقاصد التشريع.

ولكن على رغم أنّ مذهب الأشاعره، وهو المذهب الحاكم على المحافل العلميه لأهل السنّه فى الماضى والحاضر، يرى أنّ أفعال الله تعالى، سواءً التكوينيّه أو التشريعيّه غير معلّله بالأغراض والمقاصد، بل يرون أحياناً الاعتقاد بذلك يساوق الكفر،

ولكن على رغم ذلك وقعوا في مضائق ومآزق فقهيه ومسائل مستحدثه كثيره لم يجدوا الجواب عنها، ممّا أجبر فقهاء هذا المذهب على تجديد نظرهم في هذا الباب وفتح الطريق أمام مقاصد الشريعة.

الشخص الذى بحث هذه المسأله بجديّه وشكّل بحثه هذا نقطه عطف فى موضوع المقاصد هو الشاطبى (المتوفى ٧٩٠) وقد ألف كتاب «الموافقات» لهذا الغرض، فبعد أن جمع أقوال العلماء القدماء، تطرّق إلى مسألتين جديدتين فى دائره المقاصد، إحداهما ترتيب المقاصد، والأخرى طرق الوصول إلى هذه المقاصد وتحصيل أهداف الشريعة.

وبعد الشاطبى لم يهتمّ العلماء ولمدّه قرون عديده بهذا الموضوع، إلى أن ظهر فقيه آخر قبل قرن ونصف يدعى «ابن عاشور» (المتوفى ١٣٩٣) ومن خلال تأليف كتاب باسم «مقاصد الشريعة» أحدث موجّه جديده وحركه مهمّه فى هذا الباب، واليوم يدور الحديث كثيراً فى المحافل الفقيهيه عن مقاصد الشريعة ويعتقد أنه المفتاح لحلّ الكثير من المعضلات الفقيهيه، والبعض يرى فى هذا الموضوع علماً جديداً يسمّيه علم «مقاصد الشريعة» أو «الفقه المقاصد»^(١) الذى

١- مثل: علماء الفاسى، مقاصد الشريعة الإسلاميه ومكارمها، محمّد بن سعد بن أحمد بن مسعود اليبوسى، مقاصد الشريعة الإسلاميه وعلاقتها بالأدله الشرعيه، يوسف حامد العالم، المقاصد العامه للشريعة الإسلاميه.

ص: ٣٩٠

يستمدّ مضمونه من كتب القدماء.

والآن كيف يحلّ أتباع المذهب الأشعرى هذا التناقض، بأنّ أفعال الله من جهه لا تحتاج إلى أىّ غرض وهدف ومقصد، ولا فى دائره التشريع ولا حتى فى دائره التكوين، بل أحياناً يذهبون إلى الحديث عن بيان العله فى أفعال الله يساوق الشرك، كما تقدّم آنفاً، ولكنهم من جهه أخرى يبحثون بالتفصيل فى موضوع علل أحكام الشرع، وحتى أنّهم بدأوا يطرحون علماً باسم مقاصد الشريعة، هذا هو ما ينبغى الجواب عنه ^(١).

وطبعاً فإنّ هذه المسأله مطروحه بشكل آخر بين أتباع مذهب أهل البيت عليهم السلام، فهؤلاء يرون وتبعاً للآيات القرآنيه الكثيره وروايات أهل البيت عليهم السلام أنه توجد مقاصد وأهداف مهمّه لتشريع الأحكام، وكانوا يعتقدون بذلك منذ زمان أنّهم أهل البيت عليهم السلام وكتبوا فى هذا الموضوع كتباً متعدده.

وبعد أنّ نتجاوز هذه المقدمه التاريخيه المختصره نتوجّه نحو القائلين بهذه النظرية فى العصر الحاضر، حيث ذكروا المقاصد الأصلية للشريعة بالاستفاده من كلام القدماء تحت ثلاثه عناوين:

١. الضروريات، مثل حفظ النفس والمال والعقل و ...

٢. الحاجيات مثل (المعاملات).

٣. التحسينيات (وهى الأمور التى تعتبر من مكملات الحياه مثل آداب الأكل والشرب وما إلى ذلك).

ثم إنهم يستعرضون في هذا الموضوع المقاصد الضرورية للشريعة ويضعونها في خمسة أمور:

١. حفظ الدين، ٢. حفظ النفس، ٣. حفظ العقل، ٤. حفظ النسب، ٥. حفظ المال.

ويعتقد هؤلاء العلماء أنّ جميع الأحكام الشرعية الضرورية الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية وقام عليها إجماع العلماء، ناظره إلى حفظ أحد هذه الأمور الضرورية، وينبغي البحث عن علل ومقاصد الأحكام من بدايه الفقه إلى نهايته واستخدامها في استنباط الأحكام الفقهية، مثلاً يبين أنّ الجهاد إنّما شرّع لغرض حفظ الدين، وشرّع القصاص لحفظ النفس، وحدّ شرب الخمر لغرض حفظ العقل، وحدّ الزنى لغرض حفظ النسب، وحدّ السرقة لحفظ الأموال.

وعندما تتبين لنا هذه المقاصد، يكون بإمكاننا فتح باب لهذه المسائل التي لم ترد في النصوص الإسلامية.

وطبعاً فإنّ هذه الأقسام الخمسة المذكورة أعلاه ناظره فقط للضروريات ولا تشمل المعاملات والتي بدورها تشكل جزءاً مهماً من الفقه، كما أنّها لا تشمل قسم العبادات المستحبة والكثيره من المسائل المتعلقة بالأخلاق الإسلامية التي ترسم طريق التكامل المعنوي للإنسان وكيفيه الوصول للقرب الإلهي، فهذه تدخل في قسم التحكيمات، ولا ينحصر تقسيم ضروريات الحياه إلى هذه الأقسام الخمسة بالجزالي وابن عاشور، بل وردت في كلمات الكثير من قدماء فقهاء الإماميه ومتأخريهم أيضاً، ومنهم:

١. الشهيد الأول (م ٧٨٦) في «القواعد والفوائد»،

١- يمكن الجواب عنه: «ما أنكرت الأشاعره من الغرض والهدف وتعليل الأحكام كانت قبل جعل الشارع، ولا ينكر أنّ للشارع أن يجعل سلسله من الأصول الكلية والأهداف كما يجعل الأحكام، مثلاً جعل الشارع أصول كحفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل وما إلى ذلك، ولاحظ كلّ ذلك في الأهداف وجعل الأحكام، وعليه يستطيع الفقيه مع ملاحظه هذه الأصول أن يكشف عن أصول الأحكام الجديده».

ص: ٣٩١

حيث يقول: الوسيله الرابعه هو وصله إلى حفظ المقاصد الخمسه، وهي: النفس والدين والعقل والنسب والمال. وهي الضروريات الخمس (١).

٢. ابن أبي جمهور الإحسائي (م ٩٤٠) في «الأقطاب الفقيهيه» في باب متعلقات الحكم (٢)، حيث أشار إلى هذا الموضوع أيضاً.

٣. الفاضل المقداد (م ٨٢٦) في «التنقيح الرائع» لحفظ الشرائع يقول: إنّ الشرائع جاءت لحفظ المقاصد الخمسه، وهي الدين والنفس والمال والنسب والعقل (٣).

٤. صاحب الرياض (م ١٢٣١) حيث أشار في كتاب «رياض المسائل» في باب حدّ الزنا إلى هذا المطلوب أيضاً (٤).

٥. صاحب الجواهر (م ١٢٢٦) حيث أشار أيضاً في كتاب الحدود في باب حدّ الزنا إلى هذا الموضوع أيضاً (٥).

ولكن النقطه الجديده بالالتفات هي، أولاً: إنّ مقاصد الشريعه لا تنحصر بالضروريات فقط، بل إنّ القسم المهمّ من أحكام الشرع ناظر إلى الحاجيات، من قبيل أنواع العقود والمعاملات، والقسم المهم الآخر يرتبط بالتحسينيات من قبيل القسم الأعظم من المستحبات والمكروهات والأخلاقيات.

ثانياً: إنّ الضروريات بدورها لا تنحصر بهذه الأقسام الخمسه، وبالتالي يكون حصرها فيها يعتبر نوعاً من الاستقراء الناقص، وأنّ حفظ العرض والحيثه يعدّ أحد المقاصد الضروريه للشريعه، وكذلك حفظ الأمن في مقابل المخاطر التي يعيشها الناس بسبب الأشرار والمفسدين في الأرض والمحاربين، حتّى لو لم يؤدّ ذلك إلى قتل النفوس وجرح الأشخاص.

كما أنّ حفظ البيئه المستفاد من الأحكام التي تتصل بسدّ الطريق وعدم الإضرار في الطرقات وحفظ المياه وعدم الإسراف في الاستفاده من المنابع الطبيعیه، يعتبر مقصداً آخر من مقاصد الشريعه، وعلى هذا الأساس تكون المقاصد الضروريه للشريعه ثمانیه مقاصد.

والمهمّ من ذلك كلّه أن نعرف كيفيه الوصول إلى هذه المقاصد ليتسنى لنا وضع الأحكام لأشبه ونظائر هذه الأمور.

وفي فقه الإماميه هناك أربع طرق رئيسيه لفهم ومعرفه مقاصد الشرع وعلل تشريع الأحكام:

١. النصوص القرآنيه والروايات المعتمره التي ورد فيها تسريه الحكم الشرعي لموارد مشابهه له، وهي في إصطلاح فقهاء الإماميه «قياس نصوص العله».

مثلاً عندما يتحدّث القرآن الكريم في آيات تحريم الخمر يقول: «إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعِدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ...» (٤)، فيستفاد من ذلك أنّ كلّ شىء يؤدّي إلى الوقوع في مثل هذه النتائج والآثار فهو حرام في الشريعه الإسلاميه، وعلى هذا الأساس فإنّ جميع أسباب وعوامل إيجاد البغضاء والعداوه بين الناس محكومّه بالحرمة أيضاً.

٢. الاستنباط العقلي القطعيّ، الذي يعبر عنه في اصطلاح فقهاء الإماميه ب «قياس مستنبط العله»، وهو في موارد لم تذكر فيها النصوص من الكتاب والسنة

١- القواعد والفوائد، ج ١، ص ٣٦.

٢- الأقطاب، ص ٤٥.

٣- التنقيح الرائع، ج ١، ص ١٥.

٤- رياض المسائل، ج ٥، ص ٤٣٤.

٥- جواهر الكلام، ج ٤١، ص ٢٥٨.

٦- سورة النساء، الآية ٩١.

العلة أو الغرض بشكل صريح كما ورد في الآية الآنفه، ولكنّ العقل يستنبط هذه العلة بشكل قطعيّ ويقينيّ.

على سبيل المثال، حكم تحريم الخمر، فإنّه يعنى الشراب المستخرج من العنب، ولكننا نعلم يقيناً أنّه لا- فرق بين الشراب المستخرج من العنب وبين سائر الأشربة والسوائل المسكرة الأخرى المستخرجه من سائر الثمار أو الجبوب، ونعلم أنّ مقصد الشارع المقدّس في ذلك هو حفظ العقول وحفظ النظم والأمن الإجتماعى على حدّ سواء، وعلى هذه الأساس يسرى حكم الخمر في جميعها.

٣. الطريق الذى يطلق عليه «قياس الأصوليه القطعيه» مثلما نعلم أنّ القرآن الكريم بمقتضى قوله تعالى: «فَلَمَّا تَقَلُّوا لَهَا أُفٌّ وَلَا تَنْهَرُوهُمَا»^(١)، لا يقبل بأيّ إهانته في حقّ الوالدين، فيمنع قطعاً السباب وتوجيه الكلمات البذيئه لهما، لأنّ المقصد الأصليّ في هذا الحكم يتمثّل في حفظ احترام الوالدين، ومعلوم أنّ السبّ والشتم يؤذى الوالدين أكثر من كلمه اف.

٤. الطريق الذى نسميه ب «إلغاء الخصوصيه» أو «تنقيح المناط»، مثلًا في الروايه المعروفه عن النبي الأكرم صلى الله عليه و آله

«أَنَّهُ خَرَجَ حَاجًّا فَظَنَرَ إِلَى امْرَأَةٍ تَمْشِي بَيْنَ الْإِبِلِ، فَقَالَ: مَنْ هَذِهِ؟ فَقَالُوا: اخْتُ عَقْبَةَ بِنِ عَامِرٍ، نَذَرْتُ أَنْ تَمْشِيَ إِلَى مَكَّةَ حَافِيَةً، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: يَا عَقْبَةُ انْطَلِقِي إِلَى اخْتِكَ فَمَرِّهَا فَلْتُرَكِّبِي، فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ مَسِيهَا وَحَفَاها، قَالَ: فَرَكِبْتُ»^(٢).

ومعلوم أنّ هذا الحديث ورد في مورد امرأه سارت من المدينه إلى مكه مشياً على الأقدام وهى حافيه، وكان الطريق والمسير شاقاً عليها، وخاصه مع كثره الدوابّ والإبل في هذا الطريق، ولذلك حكم النبي الأكرم صلى الله عليه و آله بإبطال نذرها، ولكننا نعلم يقيناً أنّ هذا الحكم يجرى أيضاً فيما لو كانت امرأه أخرى غير اخت عقبه، بل حتّى لو كان رجلاً يعيش في نفس هذه الظروف فإنّه بدوره يقع مشمولاً لهذا الحكم أيضاً، وعلى هذا الأساس ومن خلال العثور على القرائن القطعيه لموضوع هذا الحكم، يكون بإمكاننا تعميم هذا الحكم إلى موارد أخرى، ومثل هذا الحكم في سائر أبواب الفقه الإسلامى ليس بالقليل.

وربّما لا- يرد الكلام هنا عن فلسفه الحكم، بل عن بعض الفروع والملحقات للموضوع حيث يتمّ حذفها من خلال فهم العرف واستخراج الحكم الكلى منها فبذلك نجد حلّاً للكثير من المشكلات الفقهيه، ومن حيث النتيجة فإنّ هذه المسأله تساوق مسأله تحصيل مقاصد الحكم، ولهذا السبب يكون بإمكاننا إلحاق هذا المورد بطرق كشف المقاصد.

النتيجه: ممّا تقدّم يتبيّن الجواب عن السؤال المطروح في بدايه البحث (هل يمكن حلّ مسائل ما لا- نصّ فيه من خلال طريق مقاصد الشريعه؟) والجواب بالإيجاب، يعنى نستطيع من خلال التوصل لمقاصد الشريعه حلّ الكثير من المسائل المستحدثه، بشرط أن تكون تدخل ضمن الطرق الأربعة المذكوره.

ومن المعلوم أيضاً أنّ هذا الطريق لا يعتبر طريقاً جديداً في الفقه كما يطرح ذلك بعض علماء أهل السنّه في العصر الحاضر، بل هو طريق استخدمه فقهاء الإماميه طيله تاريخ الاستنباط الفقهي لغرض فكّ العقد وفتح الأبواب الموصده في الفقه، ولكن لا يمكن إنكار

أنّ هذه المسألة قد أخذت طابعاً جديداً، واللافت أنّ هذا الطريق يختلف عن طريق التمسك بإطلاقات وعمومات الأدلّة اللفظية أو تطبيق العناوين الثانويه التي يستفاد منها لحلّ المسائل المستحدثه.

ويستفاد من مجموع ما تقدّم من البحث في مجال مقاصد الشريعة، ما يلي:

١. إنّ فقهاء وأتباع مذهب الأشاعره لم يتحدّثوا في القرون السالفه عن مقاصد الشريعة، ولكن بسبب المضائق الفقهيّه والمسائل المستحدثه الكثيره؛ اضطروا لفتح باب هذا العلم، ولغرض الدفاع عن هجوم المخالفين نسبوا بدايه هذا العلم للغزال والشاطبي وفي العصور المتأخّره إلى ابن عاشور، مع الالتفات إلى وجود جذور هذه المسألة في كلمات القدماء.

٢. إنّ فقهاء الإماميه كانوا على علم بمواضيع ومسائل هذا العلم منذ القرون الاولى للإسلام بسبب اعتقادهم بفلسفه وعلل الأحكام الشرعيه، رغم أنّهم لم يذكروا هذا العلم بهذا العنوان.

٣. إنّ علم المقاصد في الحقيقه يمثّل مجموعه من المنابع الفقهيّه التي تزيح الستار عن مقاصد الشريعة والتي تتوفر في الأصل تحت عنوان قياس منصوص العله، مستنبط العله القطعيّه، قياس الأولويه، إلغاء الخصوصيه وتنقيح المناط القطعي، ومن خلال الاستناد على هذه المنابع فقط يمكننا كشف الأحكام الشرعيه فيما لا نصّ فيه.

٤. إنّ مقاصد الشريعة لا تنحصر في الأمور الخمسه التي ذكرها جماعه فقهاء الشيعه وأهل السنّه، بل مضافاً إلى حفظ الدين والعقل والنفس والمال والنسب، هناك ثلاثه عناوين أخرى، وهي حفظ الحيشه، حفظ الأمن الاجتماعي، حفظ البيئه.

٥. إنّ فقهاء الإماميه وطبقاً لأصل عدم حجّيه الظنّ المطلق كانوا يتجنّبون أيّ استفاده من الظنّ المطلق في علم المقاصد، ولكن ربّما كان لدى الفقهاء الآخرين مبنئ آخر يختلف عن هذا المبنى في مثل هذه المسائل.

وفي الختام نلفت النظر إلى هذه النقطة الضروريه، وهي أنّ القرائن تشير إلى أنّ علم مقاصد الشريعة يمكن أن يؤدّي في المستقبل إلى الفوضى الفقهيّه ويسوق الفقه باتجاه السياقات العرفيه بحجّه «مقاصد الشريعة» يجرى تغيير الأحكام الفقهيّه الثابته وبالتالي تتعرّض أصاله الفقه الإسلاميّ للخطر من قبل البعض، نأمل أن يلتفت الفقهاء الكبار لهذه النقطة لمنع من استغلال هذه البحوث المتعلّقه بمقاصد الشريعة.

المنابع والمصادر

١. القرآن الكريم.

٢. نهج البلاغه (تحقيق الدكتور صبحى الصالح).

٣. الأجوبه عن المسائل المذهبيه، آيهالله مكارم الشيرازى وآيهالله جعفر السبحانى، مدرسه الإمام على بن أبى طالب، الطبعه الثانيه، ١٣٨١ ش.

٤. الاحتجاج، أحمد بن على الطبرسى، انتشارات أسوه، ١٤١٣ ق.

٥. إحقاق الحق، القاضى نور الله التستري، انتشارات المكتبه الإسلاميه طهران، ١٤١٨ ق.

٦. الإحكام فى أصول الأحكام، على بن حزم الأندلسى، دارالجيل بيروت، الطبعه الثانيه، ١٤٠٧ ق.

ص: ٣٩٤

٧. الاختصاص، الشيخ المفيد، انتشارات مكتبه الزهراء عليها السلام قم، ١٤٠٢ ق.

٨. الإسلام ومقتضيات الزمان، الشهيد مرتضى المطهرى، انتشارات صدرا، الطبعه الخامسه عشر، ١٤٢٠ الهجرى.

٩. أصول الفقه الإسلامى، محمد أبوزهره، دار الفكر العربى، القاهره.

١٠. أصول الفقه الإسلامى، محمد مصطفى الشلبى، دار النهضه العربيه بيروت، ١٤٠٦ ق.

١١. أصول الفقه الإسلامى، وهبه الزحيلي، دارالفكر بيروت.

١٢. أعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم، دارالكتاب العربى، بيروت، الطبعه الاولى، ١٤١٦ ق.

١٣. أعلام النساء، عمر رضا كحاله، مؤسسه الرساله بيروت، الطبعه الخامسه، ١٤٠٤ ق.

١٤. الأقطاب الفقيهيه، ابن أبى جمهور الاحسائى، تحقيق الشيخ محمد الحسون، مكتبه آيه الله المرعشى، قم، الطبعه الاولى ١٤١٠ ق.

١٥. الأمالى، الشيخ المفيد، انتشارات جماعه المدرسين قم.

١٦. أهداف الدين فى نظر الشاطبى، أحمد الريسونى، المترجمان: السيد حسن الإسلامى، السيد محمدعلى الأبهري، نشر منظمه الإعلام الإسلامى، قم، الطبعه الأولى، ١٣٧٦ ش.

١٧. بحار الأنوار، العلامة محمدباقر المجلسى، مؤسسه الوفاء، بيروت، الطبعه الثانيه، ١٤٠٣ ق.

١٨. بلاغات النساء: أحمد بن أبى طاهر المعروف ب «ابن طيفور»، منشورات مكتبه بصيرتى، قم.

١٩. تحف العقول، الحسن بن عليّ، (المعروف بابن شعبه الحرّاني)، انتشارات جماعه المدرّسين، قم، ١٤٠٤ ق.

٢٠. تعليل الأحكام، الدكتور مصطفى الشلبي، دارالنهضة العربيه بيروت، ١٤٠١ ق.

٢١. التفسير الأمثل، آيةالله مكارم الشيرازي بمساعده جماعه من الفضلاء، دارالكتب الإسلاميه، الطبعة الثالثه والعشرون، ١٣٦٧ ش.

٢٢. التفسير الكبير، الفخر الرازي، دارالكتب الإسلاميه، طهران، الطبعة الثانيه.

٢٣. التفسير المنير، الدكتور وهبه الزحيلي، دارالفكر دمشق، ١٤١٨ ق.

٢٤. التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، الفاضل المقداد، مكتبه آيه الله المرعشي، قم، الطبعة الاولى، ١٠٤٠ ق.

٢٥. تهذيب الأحكام، محمد بن الحسن الطوسي، دارالكتب الإسلاميه، طهران، الطبعة الرابعه، ١٤٠٧ ق.

٢٦. التوحيد، الشيخ الصدوق، انتشارات جماعه المدرّسين، الطبعة الثامنه، ١٤٢٣ ق.

٢٧. الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد (المعروف بالقرطبي)، دار الفكر، بيروت.

٢٨. جواهر الكلام، محمد حسن النجفي، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة السابعه.

٢٩. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، عبدالوهاب السبكي، عالم الكتب بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩ ق.

٣٠. رياض السالكين، السيد علي الطباطبائي، مؤسسه آل البيت، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٨ ق.

٣١. سيرى در فلسفه أحكام، السيد فضل الله التهامي، انتشارات مهر، قم، الطبعة الثانيه، ١٣٩٨ ق (بالفارسيه).

٣٢. الشافي في الإمامه، السيد المرتضى، منشورات مؤسسه الصادق، طهران، الطبعة الثانيه، ١٤١٠ ق.

٣٣. شرح التجريد، الحسن بن يوسف (المعروف ب العلامة الحلّي)، منشورات شكوري، قم.

ص: ٣٩٥

٣٤. شرح التجريد، الشيخ عليّ (المعروف بالقوشجي)، الطبعة القديمه.

٣٥. شرح نهج البلاغه، ابن أبي الحديد المعتزلي، مكتبه آيه الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤ ق.

٣٦. عدّه الداعي، أحمد بن فهد الحلّي، تحقيق أحمد موحد القمي، دارالكتب الإسلاميه، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ ق.

٣٧. العدل الإلهي، الشهيد العلامة مرتضى المطهري، انتشارات صدرا، طهران.
٣٨. علل الشرائع، الشيخ الصدوق، انتشارات مكتبة الداوري، قم.
٣٩. الغدير، العلامة عبدالحسين الأميني، دارالكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٦٦ ش.
٤٠. قواعد المرام في علم الكلام، ابن ميثم البحراني، مطبعة مهر قم، الطبعة الأولى، ١٣٩٨ ق.
٤١. القواعد والفوائد، محمد بن مكي (المعروف ب الشهيد الأول)، منشورات مكتبة المفيد، قم.
٤٢. الكافي، أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، دارالتعارف - دارصعب، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠١ ق.
٤٣. كشف الغمّة، علي بن عيسى الأربلي، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥ ق.
٤٤. اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، الفاضل المقداد، انتشارات منظمة الاعلام الإسلامي، قم.
٤٥. المحصول في علم أصول الفقه، الفخر الرازي، دارالكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ ق.
٤٦. مرآة العقول، العلامة محمدباقر المجلسي، دارالكتب الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٣٦٣ ش.
٤٧. مستدرک الوسائل، الميرزا حسين النوري، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ ق.
٤٨. المستصفي من علم الأصول، أبو حامد محمد الغزالي، مؤسسه الرّساله، بيروت.
٤٩. مفتاح دارالسعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، ابن القيم الجوزيه، دارالحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٤ ق.
٥٠. الموافقات، إبراهيم بن موسى (المعروف بالشاطبي)، دارالمعرفه، بيروت.
٥١. الميزان، للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسه الأعلمی، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٣٩٣ ق.
٥٢. نهج الحق وكشف الصدق، الحسن بن يوسف (المعروف بالعلامة الحلّي)، مؤسسه دارالهجره.
٥٣. وسائل الشيعه، محمد بن الحسن الحر العاملي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٣٩١ ق.

ص: ٣٩٦

ص: ٣٩٧

الإصطلاحات المتعلّقه بالأحكام

اصطلاحات التي تتصل بمناصب الفقهاء

اصطلاحات الفقهاء في بيان الأحكام

اصطلاحات الفقهاء فيما يتعلّق بأداء التكليف

ص: ٣٩٨

ص: ٣٩٩

بعض الإصطلاحات الفقهيّة المهمه

مقدمه:

«اصطلاح» من مادّه «صَلَحَ» يعني توافق على شى ء.

ولفظ «اصطلاح» يقال لتوافق أصحاب فنٍّ أو علم معيّن في استخدام لفظ خاصّ بمعنيّ أو مفهوم خاصّ، وبالتدرّج يصبح هذا الاستعمال متداولاً بين أصحاب ذلك الفنّ أو العلم (١)، وهناك عادةً مناسبة ومماثله بين المعنى الجديد «الاصطلاحى» والمعنى القديم «اللغوى» (٢).

ومع الالتفات إلى أنّ هذه المفردات والألفاظ مورد توافق أصحاب الفنّ والعلم فإنّ استعمال لفظ «مصطلحات» وهو اسم مفعول، لعلّه من جهه كونه أكثر تناسباً من لفظ «اصطلاحات» لأنّ لفظ «اصطلاح» مصدر ويأتى بمعنى «التوافق»، رغم أنّ المتداول في الاستعمال كلمه «اصطلاحات» أكثر من «مصطلحات» وبالتالي فإنّ المقصود منها أيضاً معنى اسم المفعول.

والغرض من وضع «الاصطلاحات»، تيسير التفهيم والتفهّم للقضايا المبحوثه في ذلك العلم أو الفنّ، وهذا الغرض أحياناً يتوفّر بين الأساتذّه والخبراء في تلك العلوم والفنون، ولكن أحياناً أخرى يقع العامّه من الناس غير العارفين بهذه الاصطلاحات، مخاطبين من قبل أصحاب ذلك العلم والفنّ لكى يتسنى التسريع في إفهامهم بالمطلوب بواسطه استخدام تلك الاصطلاحات بما تتضمّن من تسهيل عمليه الخطاب، لأنّه يمكن من خلال استخدام هذه المصطلحات، نقل معانى كثيره للمخاطب بأقلّ مقدار من الألفاظ، وبيان أدقّ المعانى بأسهل طريقه.

إنّ تدوين الاصطلاحات يعتبر أمراً متداولاً في جميع اللغات البشريه وفي جميع العلوم والفنون ولا يختصّ ذلك باللغه العريبه، رغم أنّ بعض اللغات والعلوم تعدّ غنيه جداً من حيث توفّر المصطلحات فيها.

واليوم يعدّ علم المصطلحات أمراً في غاية الأهمّية وهو عبارته عن الأطلاع والتعرّف على مفردات المصطلح العلمي والفني والعسكري والسياسي وما إلى ذلك، لأنّ العلوم والفنون أصبحت تستوعب مساحات واسعة في واقع الفكر البشري، وعلى هذا الأساس نرى من اللازم ومن أجل منع التداخل في المصطلحات أن

١- قاموس دهخدا، ذيل كلمه «اصطلاح، اصطلاحات» (بالفارسيه).

٢- التعريفات للجرجاني، ص ٤٤.

ص: ٤٠٠

يقوم المتخصّصون في كلّ علم وفنّ ببيان المصطلحات المتعلقة بذلك العلم أو الفنّ.

إنّ «الفقه» الذي يعتبر من أوسع العلوم الإسلامية مساحه، يملك اصطلاحات كثيره في عمليه التفهيم والخطاب، بحيث تغطّي هذه الاصطلاحات جميع أبواب الفقه من أول كتاب الطهاره إلى آخر الديات.

وهذه الاصطلاحات متنوّعه وكثيره جداً إلى درجه أنه يمكن تقسيم مصطلحات كلّ باب منها إلى مفردات أصغر، من قبيل الاصطلاحات الواردة في الأبواب العباديه، القضائيه والجزائيه، الحقيقه، السياسيه، الاصطلاحات التي تتصل بالمناصب والمسؤوليات الرسميه، الاصطلاحات التي تتصل بالأحوال الشخصيه، الاصطلاحات التي تتصل بالأمكنه والأزمنه، وكذلك الاصطلاحات التي تتصل بالأوزان، والمساحات والمقادير وغير ذلك.

فلو ألقينا نظره سريعه إلى باب الطهاره فقط في الفقه الإسلامي، لرأينا اصطلاحات كثيره من قبيل: «الكز، القليل والجاري»، «المطلق والمضاف»، «الوضوء والغسل والتيمم»، «الاستبراء، الاستنجاء»، «أزيام الاستظهار»، «الحيوان الجمال»، «الاستحاله، والانقلاب، وما إلى ذلك».

وهناك نقطه جديره بالذكر، وهي أنّ الاصطلاحات عاده تقع مورد توافق أصحاب الخبره في ذلك العلم عاده، ولكن ربّما يختلفون في مصاديقها، مثلاً «الكز» وهو الماء الذي لا يتنجس بملاقاه النجس، بعكس القليل، ولكن ما هو مقدار الكز ووزنه؟ هنا يختلف العلماء في هذا المورد، وأحياناً نرى أنّ العلماء في عين توافقهم في المفهوم المراد من ذلك المصطلح، إلّا أنّهم يختلفون من حيث الوجود الخارجي لذلك المفهوم، مثلاً في مسأله «العول والتعصيب» حيث ذهب جماعه من فقهاء أهل السنّه إلى قبوله، بينما ذهب فقهاء الإماميه إلى إنكاره.

ويمكن أن ترد بعض المفردات في الفقه ويراد بها معنّى اصطلاحياً خاصياً، في حين أنّها تستخدم في علم آخر ويراد بها معنّى اصطلاحياً آخر، وهذا الأمر يجري في أغلب العلوم، مثلاً مفرد «القياس» تستخدم في علم المنطق بمعنّى خاصّ وهو حجّه وفقاً لذلك المعنى، ولكنّ هذه المفرده في علم أصول الفقه تأتي بمعنّى آخر ولها مصاديق صحيحه وأخرى باطله.

على هذا الأساس ربّما تحدث بعض الخلافات العلميه بسبب نزاع لفظي أو بسبب عدم تشخيص المراد من المفردات، مثلاً يقرّر المتكلمون بحثاً في موضوع معيّن وينطلق العرفاء والفلاسفه في الردّ عليهم ورفض مقولتهم في ذلك الموضوع، في حين أنه لو

تمت دراسته ذلك الموضوع من موقع الدقة والتأمل، فسوف يتضح أن فهم كل طرف من المتنازعين لهذه المفردة يختلف عن فهم الطرف الآخر، وبالتالي تقع هذه المفردة مورد النفي والإثبات ويكون النزاع لفظياً فحسب.

ونحن في هذا البحث لسنا بصدد استعراض «اصطلاحات الفقه»، بل نستعرض بعضها فيما يخص الاصطلاحات المستخدمة في الفتوى وكيفيه امتثال الحكم الشرعي وأمثال ذلك، وكذلك فيما إذا كانت هناك اصطلاحات فقهيه تستعمل غالباً في جميع أبواب الفقه (ورغم أن الكثير منها اعتبر من الاصطلاحات الأصوليه) ونتجنب البحث في الاصطلاحات الخاصه بكل باب من أبوابه.

ص: ٤٠١

ويمكن استعراض الموضوع في هذه المقالة من خلال تقسيمه إلى أربعة فصول:

الفصل الأول: ما يتصل بالاصطلاحات الواردة في مقام تشريع الأحكام.

الفصل الثاني: الاصطلاحات التي تتصل بمناصب ومسؤوليات الفقهاء.

الفصل الثالث: الاصطلاحات التي تستعمل من قبل الفقهاء في بيان الأحكام لعامة المكلفين.

الفصل الرابع: الاصطلاحات التي تتصل بالمسائل المرتبطة بأداء التكاليف أو سقوطها عن المكلف.

الفصل الأول: الاصطلاحات المتعلقة بالأحكام

إشاره

إن الحكم الشرعي نوع من القانون الصادر من قبل الله تعالى لتنظيم حياه الإنسان، والاصطلاحات التي تتصل بالحكم والتشريع (بل عامه الخطابات الشرعيه) كاشفه عن الحكم الشرعي، وبعبارة أخرى أنه يتم من خلال هذه الخطابات الكشف عن الأحكام الشرعيه وإبرازها للمكلف (١).

أ) مراحل تشريع الحكم: الاقتضاء، الانشاء، الفعلية، والتنجز

إن الحكم الشرعي ينقسم في مرحله صدوره إلى أربع مراحل (٢):

١. مرحله الاقتضاء، وهي عباره عن مرحله وجود الملاك للحكم الشرعي أي المسوِّغ والأرضيه المساعده لجعل الحكم (٣).

٢. مرحله الإنشاء، هي في الحقيقه مرحله تشكل الحكم وجعل القانون.

٣. مرحله فعلية الحكم، وهي مرحله جعل مسؤوليه امتثال هذا الحكم، حيث يتحقق ذلك بالإعلان عنه.

٤. مرحله التّجّز، وهى مرحله ثبوت الحكم على المكلّف بشكل قطعى بحيث أنّ المكلّف بعد هذه المرحلة يحصل لديه علم بالتكليف، ولا يبقى لديه أىّ عذر فى عدم الامتثال.

وهناك آثار مختلفه لكلّ مرحله من هذه المراحل الأربع، ويمكن إيجازها كالتالى:

إنّ مرحله الإنشاء لا تتضمّن أيّ مسؤوليه على المكلّف، وليس لها أىّ دافع ومحرك لامتثال التكليف.

أمّا مرحله الفعلية فتملك مقومات امتثال الأمر حيث يتحقّق ذلك من خلال توفّر الشروط اللازمه لتحملّ المسؤوليه والطاعه (٤).

أمّا مرحله التّجّز فهى مرحله اجتماع وتوفّر الشروط الكفيله لبعث المكلّف لامتثال الحكم الشرعى.

(ب) الحكم التكليفي والوضعي

١. الحكم التكليفي:

وهو الحكم الذى تعلق بأفعال المكلّفين مباشره وبدون واسطه، ويهدف تحريك المكلّف أو منعه أو السماح له من قبل الله تعالى بفعل معيّن (٥)، وتعلق هذه الأحكام بمختلف أبعاد الحياه البشريه، سواء الاجتماعيه منها، أم العباديه، أم الأسريه وما إلى ذلك (٦).

١- المعالم الجديده، ص ٩٩-١٠١.

٢- كفايه الأصول، ج ٢، ص ٥١ و ٢٧٨.

٣- اصطلاحات الأصول لآيه الله المشكينى، ص ١٢٢.

٤- كفايه الأصول، ج ٢، ص ٢٧٨.

٥- منيه الطالب، ج ١، ص ١٠٦؛ دروس فى علم الأصول (الحلقه الاولى)، ص ٥٦.

٦- المعالم الجديده للأصول، ص ١٠٠.

ص: ٤٠٢

٢. الحكم الوضعي:

وهو كلّ حكم غير الأحكام التكليفيه الخمسه (١)، فمع أنّ الواضع له هو الله تعالى (٢) (كما هو حال الحكم التكليفي) إلّا أنّ هذه الأحكام موجوده فى عرف العقلاء أيضاً من قبيل «الزوجيه» و «الملكيه» و «الولايه».

(ب) ١. أقسام الحكم التكليفي:

التقسيم الإجمالي:

ينقسم الحكم التكليفي بشكل عام إلى: إلزامي وغير إلزامي (٣).

التقسيم التفصيلي:

ذهب علماء الإمامية (٤) وكذلك الشافعية، المالكية وأكثر الحنابلة (٥)، إلى أنّ الحكم التكليفي ينقسم إلى خمسة أقسام: الوجوب، الاستحباب، الحرمة، الكراهة، والإباحة. وجوهر هذه الأقسام والأصل فيها هو ما تقدّم من القسمين المذكورين آنفاً - إلزامي وغير إلزامي - ولكن الحنفيّة ذهبوا إلى تقسيم التكاليف إلى سبعة (٦) أو ثمانية (٧) أقسام. حيث ذكروا قسماً آخر مع الوجوب باسم «فرض» وذكروا إلى جانب الحرمة «الكراهة التحريمية»، فهناك فرق بينها وبين الكراهة الاصطلاحية (الكراهة التزيهية) وكذلك وجود فرق بين «السنة المؤكّدة» و«السنة غير المؤكّدة» حيث ذكروا هذا الفرق في موضوع الاستحباب، وسيأتي الكلام عنه في البحوث اللاحقة، وبالنسبة لكل واحد من هذه الأحكام التكليفية الخمسة توجد ثلاثة حقول منفصلة:

١. «الحكم أو التكليف» الذي يصدر من قبل الله تعالى.

٢. «متعلّق التكليف» وهو فعل المكلف، لأنّ التكليف كما تقدّم يتعلّق بأفعال المكلفين، وبعبارة أخرى أنّ عمل المكلف هو الذي يتّصف بالوجوب والحرمة وما إلى ذلك.

٣. «الموضوع» وهو الشيء الذي يتعلّق به فعل المكلف، ففي مثال: «حرمة شرب الخمر» فالحكم هو «الحرمة» والمتعلّق هو «الشرب»، والموضوع «الخمر».

وأحياناً يكون لدينا حكم ومتعلّق فقط بدون موضوع، مثلاً وجوب الصلاة والصوم وأمثال ذلك، فإنّ الحكم هو الوجوب، والصلاة أو الصوم يمثّلان المتعلّق للحكم الشرعيّ.

والآن نستعرض الاصطلاحات المهمّة التي تتّصل بالأحكام التكليفية.

(ب) ١ - ١. تقسيمات الواجب:

الفرض والواجب: ذهب جماعه من أهل السنّه

(ابن حزم (٨) والآمدى (٩)) والإمامية (العَلّامة الحلّي) (١٠) إلى أنّ هذين الاصطلاحين مترادفين ولا يوجد أي فرق بينهما (١١) ولكنّ الحنفيّة قالوا: إنّ الفعل الذي يثبت بعهدة المكلف بشكل طلب إلزامي ويثبت بدليل قطعّي، فهو

- ١- أجدد التقريرات، ج ٢، ص ٣٨٣.
- ٢- المعالم الجديده للأصول، ص ١٠٠.
- ٣- منيه الطالب، ج ١، ص ١٠٦.
- ٤- الأصول العامه للفقہ المقارن، ص ٥٤.
- ٥- الروضه الناضره، ج ١، ص ١٠٣.
- ٦- المصدر السابق.
- ٧- الأصول العامه للفقہ المقارن، ص ٦٣.
- ٨- المحلّی، ج ٢، ص ٢٢٧.
- ٩- الإحكام فى أصول الأحكام، ج ١، ص ٩٩.
- ١٠- منتهى المطلب، ج ١، ص ٣٣٩.
- ١١- موسوعه مصطلحات أصول الفقہ عند المسلمين، ج ٢، ص ١٠٧٤.

ص: ٤٠٣

«فرض» والفعل الذى هو طلب إلزامى وثبت بدليل ظنى معتبر فهو «واجب»^(١).

وذهب البعض طبقاً لهذا التعريف إلى أنّ «الفرض» يرادف ضرورى الدين، أمّا «الواجب» فهو مرادف لغير الضرورى من الدين ^(٢). ولكنّ هذا الكلام لا أساس له من الصحه.

والقول الثالث، هو أنّ ما ثبت من الأحكام بواسطه القرآن الكريم فهو «فرض» وما ثبت بالحديث والإجماع والعقل فهو «واجب»^(٣).

وقال آخرون: إنّ الطلب الإلزامى إذا كان مؤكّداً وذا أهميه كبيره فهو «فرض» وإلّا فهو «واجب»^(٤).

القول الخامس، هو ما ورد فى «مجمع البيان» للطبرسى ^(٥) و «أحكام القرآن» للجصاص ^(٦) حيث قالوا:

إنّ الفرض يراد به الواجبات التى ثبت وجوبها بالحكم الشرعى، ولكن «الواجب» ما يعمّ ذلك ويشمل الواجبات الأخرى التى ثبتت بطريق العقل، نظير شكر المنعم.

ومعلوم أنّ الاصطلاح مجرّد نوع من التوافق والاعتبار، وكلّ شخص يمكنه أن يعتبر لنفسه اصطلاحاً معيّناً (ولا- مشاخه فى الاصطلاح).

أقسام الواجب:

إشاره

لِلوَجِبِ، الَّذِي يَعَدُّ أَحْمَ أَقْسَامِ التَّكْلِيفِ الشَّرْعِيِّ، عَدَّهُ أَشْكَالَ مِنَ التَّقْسِيمَاتِ الْمُخْتَلَفَةِ:

أقسام الواجب بحسب الذات:

١. الواجب العيني والكفائي:

الواجبات المطلوبة من كلِّ مكلفٍ بشخصه، بحيث أن الإتيان بها من قبل الآخرين لا يسقط عن ذمته هذا المكلف، تسمى بـ «الواجب العيني» كوجوب الصلاة والصيام على المكلفين، وأمّا «الواجب الكفائي» وهو الواجب الذي أراد الشارع تحقّقه في الواقع الخارجي، وليس نظراً إلى صدوره من مكلف خاص، مثل تجهيز الميت.

ولذلك فإذا قام شخص أو عدّه أشخاص بإتيان هذا العمل؛ فإنه يسقط عن الباقيين، ولكن إذا لم يتحرّك أي شخص لامتنال هذا الأمر فالجميع مسؤولون ومحاسبون.

والواجبات الكفائية بدورها على قسمين: واجب كفائي عامّ ويشمل جميع المكلفين، بحيث أنّ جميع المكلفين مطالبون بالإتيان به. والواجب الكفائي الخاصّ الذي يتعلّق بفئه خاصّه كوجوب علاج المرضى، حيث يجب هذا التكليف على الأطيِّاء بنحو الواجب الكفائي، ومن هذا القبيل وجوب الإفتاء، أو وجوب القضاء، حيث يجب على الفقهاء أو القضاة بنحو الواجب الكفائي.

٢. الواجب النفسي والغيري:

الواجب النفسي هو أن يكون العمل يملك المصلحه والملاك بنفسه، فيجب على المكلف بصوره مستقلّه، كوجوب الصلاة والصيام، وأمّا الواجب الغيري فهو ما لا يملك مصلحه في نفسه بل يتوقّف عليه امتثال الواجب النفسي، كالوضوء والغسل بالنسبه للصلاه، أو إعداد الزاد والراحله للحجّ.

١- المحصول للفخر الرازي، ج ١، ص ٩٧.

٢- دليل السالك للمصطلحات والأسماء في فقه الإمام مالك، ص ١٢.

٣- موسوعه مصطلحات أصول الفقه، ج ٢، ص ١٠٧٤.

٤- اصطلاحات الأصول لآيه الله المشكيني، ص ١٢١.

٥- مجمع البيان، ج ٧، ص ٢١٨.

٦- أحكام القرآن، ج ٢، ص ٩٠.

٣. الواجب التعيني والتخييري:

فالأوّل عبارته عن العمل الذي تعلّق به أمر الشارع تعيّنًا وليس له بديل، مثل الصلاة التي لا يقوم شيء مقامها.

والثاني عبارته عن وجود عدّه أعمال تعلّق بها حكم الشارع على نحو التخيير، كصوم ستين يوماً، وإطعام ستين فقيراً أو تحرير رقبته، فالمكلف بإمكانه أن يختار أحد هذه الأمور الثلاثة في كفّاره إفطار الصوم في شهر رمضان.

٤. الذاتيّ والعرضيّ :

٤. الذاتيّ والعرضيّ (١):

فالأوّل عبارته عن الواجب الذي تعلّق به الوجوب بدون واسطه في العروض، مثل وجوب صوم رمضان.

والثاني عبارته عن الواجب الذي تعلّق به الوجوب بواسطة شرط، كندب وغيره، مثل الصوم الذي يأتي به المكلف لفضاء حاجه النذر.

٥. الأصلي والتبعيّ :

٥. الأصلي والتبعيّ (٢):

فالأوّل عبارته عن الواجب الذي لا يتقيد وجوبه بعد إتمام المقدمات بواجب آخر كالطواف.

والثاني عبارته عن الواجب الذي يأتي وجوبه في رتبه متأخره عن واجب آخر وله تبعيه زمانيه، كصلاه الطواف التابعه للطواف نفسه.

٦. الاستقلالي والضميني :

٦. الاستقلالي والضميني (٣):

فالأوّل عبارته عن الواجب الذي تعلّق به الوجوب بنحو مستقلّ، كالسجود الواجب في القرآن.

والثاني عبارته عن الواجب الذي يتحقّق وجوبه ضمن وجوب الكلّي «المركب» مثل سجود الصلاه.

أقسام الواجب باعتبار الشروط والقيود:

١. المطلق والمشروط:

١. المطلق والمشروط (٤):

فالأوّل عبارته عن الواجب الذى لا- يتوقّف وجوبه على حصول أمر آخر بعد توفّر الشروط العامه من (البلوغ، العلم، القدره، والعقل) كالصلاه.

والثانى عبارته عن الواجب الذى تتعلّق فعلية وجوبه بتحقق أمر فى الخارج، من قبيل الحجّ الذى يرتبط وجوبه بشرط تحقق الاستطاعه.

٢. المنجز والمعلّق :

٢. المنجز والمعلّق (٥):

فالأوّل عبارته عن الواجب الذى يكون فيه زمان «فعله الوجوب» مقترنه مع «الامتنال» مثل صوم رمضان فى هذا الشهر المبارك. والثانى عبارته عن الواجب الذى تتقدّم فعلية وجوبه على زمان امتثاله، كالحجّ الذى يتنجز وجوبه بعد حصول الاستطاعه، ولكن زمان الامتنال وأداء مناسك الحجّ يكون فى موسم الحجّ.

٣. التبعدي والتوصلي:

الواجب التبعدي هو أن تكون صحه العمل فيه مقيدة بقصد التقرب إلى الله تعالى.

وأما الواجب التوصلي فهو ما لم يكن مقيداً بنيه قصد القربه وإن كان الإتيان به بقصد الامتنال للأمر الإلهي يترتب عليه الثواب ويوجب التقرب إلى الله، فالأوّل مثل العبادات الواجبه، والثانى مثل أداء الدّين والعمل لكسب المال للمعيشه والتي يقتضيها النظام الاجتماعى، وللواجب التبعدي معنى آخر أيضاً وهو عبارته عن الحكم الذى لا يدرك العقل البشرى العادى تفاصيله ومناسباته، كما فى وجوب الصلاه وعدد

١- أجدد التقريرات، ج ١، ص ٢١٣.

٢- أصول الفقه، ج ١، ص ٩٠ و ٢٦٤.

٣- موسوعه الإمام الخوئي (محاضرات فى علم الاصول)، ج ٤٣، ص ٥٢٢.

٤- اصول الفقه، ج ١، ص ٨٧.

٥- المصدر السابق.

ركعاتها والأجزاء والقيود الموجودة في كل ركعة منها ومسأله الجهر والإخفات فيها، فهذه الأمور الواردة في التشريع الإلهي ربّما لا تكون الحكمه والمصلحه فيها واضحه لعامة الناس، ولذلك يطلق على مثل هذه الأحكام ب «التعبديات» (١).

أقسام الواجب باعتبار الوقت:

١. الموقّت وغير الموقّت :

١. الموقّت وغير الموقّت (٢):

الواجب الموقّت هو الذى ورد من الشارع تعيين زمان خاصّ لامتثاله، مثل الصلوات اليوميّه الواجبه.

أمّا الواجب غير الموقّت فهو الذى لم يرد فيه تعيين وقت خاصّ من الشارع لامتثاله، مثل وجوب صلاه القضاء أو أداء الدّين المطلق.

٢. الموسّع والمضيق :

٢. الموسّع والمضيق (٣):

(وهذا التقسيم من تقسيمات الواجب الموقّت) فالأوّل هو الواجب الذى يملك وقتاً واسعاً لامتثاله، مثل وجوب صلاه الظهر، حيث يتمكّن المكلف من الإتيان بها فى أوّل الوقت أو فى وسطه أو فى آخره، فكلّ هذه المدّه تسمى وقت صلاه الظهر.

والثانى عباره عن الواجب الذى يتساوى فيه زمان تعيينه مع زمان امتثاله، مثل وجوب الصيام فى أيام شهر رمضان.

٣. الواجب الفورى وغير الفورى :

٣. الواجب الفورى وغير الفورى (٤):

(وهذا التقسيم من تقسيمات الواجب غير الموقّت) والأوّل عباره عن الواجب الذى لا يجوز فيه تأخير الامتثال عن أوّل زمان إمكان الوقوع، مثل إزاله النجاسه عن المسجد أو جواب السلام

والثانى عباره عن الواجب الذى لا مانع من تأخير امتثاله، مثل وجوب قضاء الصلوات اليوميّه وأداء الدّين الذى لم يطالب به الدائن.

أقسام الواجب باعتبار الدليل:

١. الشرعي والعقلي :

١. الشرعي والعقلي (٥):

فالأول عبارته عن الواجب الذي ينحصر إثبات وجوبه عن طريق الدليل الشرعي، كالصلاة الواجبه.

والثاني عبارته عن الواجب الذي يثبت وجوبه بحكم العقل، من قبيل مقدمه الواجب.

٢. المولوي والإرشادي :

٢. المولوي والإرشادي (٦):

فالأول عبارته عن الواجب الذي يثبت وجوبه بواسطة أمر الشارع بدون تدخل حكم العقل، مثل الصلاة الواجبه.

والثاني عبارته عن الواجب الذي يثبت وجوبه بواسطة الأمر الشرعي مع التمهيد له بحكم العقل، مثل إطاعه الله تعالى.

٣. الواقعي والطريقي :

٣. الواقعي والطريقي (٧):

فالأول عبارته عن الواجب الذي يثبت وجوبه بالدليل الشرعي ويكون لمتعلقه مصلحه.

والثاني عبارته عن الواجب الذي يكون وجوبه متعلقاً بعمل معين على أساس الطريقيه، مثل وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي الذي يكون طريقاً لتحصيل الواقع.

١- الموسوعه الفقهيه الكويتيه، ج ١٢، ص ٢٠١.

٢- أصول الفقه، ج ١، ص ٩٤.

٣- المصدر السابق.

٤- المصدر السابق.

٥- موسوعه الإمام الخوئي، (محاضرات في علم الأصول)، ج ٤٤، ص ١١١.

٦- المصدر السابق، ص ١٨٩.

٧- كفايه الأصول، ج ٢، ص ٥٠.

إشاره

الحرام والمحظور: إنّ الحرمة تعتبر أحد الأحكام الإلزامية، و (الحرام) هو العمل الذى طلب الشارع المقدّس من الناس اجتنابه ويقع فى دائره المبغوضيه لله تعالى وهو بمستوى الوجوب فى طبيعه الإلزام (١). ويقال له أيضاً «المحظور» لأنّ المحظور فى اللغه هو الشىء الذى يتضمن آفات كثيره ويجب أن يتجنّب الإنسان، ولذا قيل فى اللغه العربيه «لبن محظور» وهو الذى فيه عيوب كثيره بحيث ينبغى على الإنسان اجتنابه وعدم تناوله (٢).

أقسام الحرام:

إشاره

إنّ الكثير من التقسيمات المذكوره للواجب، متصوّر فى الحرام أيضاً. ولكن فى مقام إثبات تقسيمات الحرام لم تطرح مثل هذه الأمور فى الفقه، ولكن هناك موارد قليله لأقسام الحرام المذكوره فى كلمات الفقهاء، وهى كالتالى:

١. الحرام الذاتى والعرضى :

١. الحرام الذاتى والعرضى (٣):

فالأوّل عبارته عن الحرام الذى يستنبط من الدليل الشرعى بشكل مباشر كحرمة شرب الخمر.

والثانى عبارته عن الحرام الذى يعرض على المكلف بواسطه النذر أو القسم، من قبيل بعض المكروهات حيث تكون حراماً بعد القسم على تركها.

٢. الحرام الشرعى والعقلى :

٢. الحرام الشرعى والعقلى (٤):

فالأوّل هو الحرام الثابت بالدليل الشرعى، كحرمة الكذب.

والثانى عبارته عن الحرام الذى ثبت بحكم العقل القطعى، مثل تناول الأطعمه المضرّه ضرراً كبيراً، بحيث أنّ العقل يدرك قبح تناولها بشكل واضح، وعلى أساس قاعده: «كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع» تترتب عليه حرمة شرعيه.

٣. الحرام النفسى والغيرى :

٣. الحرام النفسى والغيرى (٥):

فالأول عبارته عن الحرام الذى تتعلّق به الحرمة بالذات؛ مثل الإضرار بالآخرين.

والثانى عبارته عن العمل المباح الذى يكون مقدّمه للحرام، مثل زرع العنب بقصد صناعه الخمر منه.

٤. الحرام المؤبد وغير المؤبد:

٤. الحرام المؤبد وغير المؤبد (٦):

فالأول مثل حرمة نكاح أم الزوجه، والثانى مثل حرمة نكاح أخت الزوجه ما دامت الزوجه الأولى فى حباله الزوج.

ب) ١- ٣. الاصطلاحات المتعلقه بالعمل الراجح:

المستحب، المندوب، التطوع، النفل، والسنة

اشاره

إنّ جميع هذه الاصطلاحات المذكوره تستعمل فى العمل الذى يملك جهه راجحه، وقد حثّ الشارع المقدّس الناس للإتيان به، ولكنّ مطلوبيته ليست فى مرتبه الإلزام، بمعنى أنّها ليست بدرجه أن يعدّ ترك ذلك العمل ذنباً ومعصيه، ولكنّ الإتيان به يستوجب المدح والثواب (٧).

وكلّ واحده من هذه الاصطلاحات تطلق على العمل بجهه ومناسبه خاصّه، فمن جهه أنّ الله تعالى يحب

١- دروس فى علم الاصول (الحلقه الاولى)، ص ٦٩ و (الحلقه الثانيه)، ص ١٥.

٢- نهايه الأصول، ص ٢٥.

٣- كشف الغطاء، ج ١، ص ٢٠٠.

٤- رسائل فقهيّه للشيخ الأنصارى، ص ١١٦.

٥- مصباح الفقيه، ج ٢، ص ١٢٦.

٦- تحرير الوسيله، ج ٢، ص ٤٠١.

٧- كفايه الأصول، ج ١، ص ٦٣؛ الفقه الإسلامى وأدلّته، ج ١، ص ٦٨؛ دروس فى علم الاصول (الحلقه الثانيه)، ص ١٥ و ١٦ و (الحلقه الاولى)، ص ٦٨ و ٦٩.

العمل المستحب، وأن في الإتيان به فضيله، فيقال له «مستحب» لأن الاستحباب من «الحب» (١).

ومن جهة أن الإتيان بهذا العمل مطلوب من الناس بلحاظ ما يملك من أهميه، فيقال له «مندوب» لأن «الندب» يأتي بمعنى دعوه الناس لأمر مهم (٢).

ومن جهة أن مثل هذه الأفعال يأتي بها الإنسان تطوعاً ومن غير إلزام، بل يتحرك المكلف للإتيان بها من موقع إظهار عبوديته وإيمانه، فلذلك يقال لهذا العمل «تطوع» لأن التطوع في اللغة هو العمل الذي يأتي به الإنسان عن رغبه وميل شخصي مع أنه غير واجب (٣).

ولذلك فإن التطوع أخص من الطاعة، لأن الطاعة تشمل الإتيان بالعمل الواجب والمستحب أيضاً (٤).

ومن جهة أن الإتيان بالمستحبات، مضافاً إلى الواجبات يقال له «نافله» و «نفل» لأن النفل في اللغة بمعنى الزيادة (٥)، وبما أن الإتيان بالمستحبات يعتبر عملاً مرغوباً وأسلوباً مطلوباً ومعقولاً، فلذلك يقال له «سنه» بمعنى المنهج والطريق (٦).

ومما يجدر ذكره أنه رغم أن ترك المستحبات لا يستوجب ذنباً ولا يترتب عليه ذم، ولكن إذا تركت المستحبات في أجواء المجتمع الإسلامي بشكل عام فإن هذا الترك بهذا الشكل قد يصل إلى مرتبه الحرام ويستحق المسلمون الذم والتوبيخ على إهمالهم للمستحبات، مثل ترك الجماعات وترك إقامة الصلاه في المساجد بشكل دائم، لأن مثل هذا التعامل مع الأحكام غير الإلزاميه الذي يتسم بالعموم والشمول يعتبر إهانته بالنسبه ل «أحكام الله» (٧)، مضافاً إلى أن ترك المستحبات يفضي تدريجياً إلى تهيمش الواجبات وقله العناية بها وبالتالي ترك الدين الإلهي في زاويه النسيان ومن هذه الجهه يكون هذا العمل مقدمه للحرام.

أقسام المستحب:

و «المستحب» في الاصطلاح الفقهي على قسمين مستحب مؤكّد وغير مؤكّد.

الأول عبارته عن المستحب الذي تتعلّق به المحبوبيه بدرجة عاليه، كاستحباب المشاركه في صلاه الجماعه، والثانيه عبارته عن المستحب الذي تعلقت به المحبوبيه والمطلوبيه بدرجة أقل، كاستحباب الإتيان ببعض تعقيبات الصلاه، والجدير بالذكر أن مرتبه المطلوبيه والمحبوبيه لعمل معين تستكشف من خلال النصوص الشرعيه.

اصطلاحات المكروه وأقسامها:

«المكروه» هو العمل الذي يترجح تركه، ولذلك فإن الشارع في الوقت الذي لم يلزم المكلف بتركه، ولكنه

١- نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٩٦.

٢- موسوعه مصطلحات أصول الفقه، ج ٢، ص ١٥٧٤ و ج ١، ص ٧٧٨؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٩٦.

٣- تفسير الميزان، ج ٩، ص ٣٥١؛ كتاب الصلاة لآية الله الخوئي، ص ٥١٣.

٤- التبيان، ج ٢، ص ٤٤.

٥- مفردات الراغب، مادة «نفل»؛ حاشيه ردّ المختار على الدرّالمختار، ج ١، ص ١١١.

٦- معجم المصطلحات والألفاظ الفقهيّة، ج ٢، ص ٢٩٧. «من الضروري الالتفات إلى هذه النقطة وهي أنّ السنّة لها معانٍ مختلفه، فهذه المفردة تطلق في اللغة على كلّ منهج وطريقه وإن كان الغالب أنّها تستعمل في المنهج الحسن والمقبول، وفي الاصطلاح لها معانٍ كثيره، منها: ١. أعمال رسول الله صلى الله عليه وآله التي دأب عليها (سنن النبي). ٢. الطلب غير الملزم ولكنّه مؤكّد وفي هذه الصورة سيكون معنى السنّة مرادفاً للمستحبّ المؤكّد. ٣. ما في إتيانه ثواب وفي تركه اللوم والعتاب، ولكنّه لا يعاقب عليه. ٤. فعل وقول وتقرير النبي صلى الله عليه وآله (أو المعصوم عليه السلام) يقول ابن الحاجب: السنّة في العباده هي النافله، والسنّة في الأدلّه هي قول وفعل وتقرير النبي صلى الله عليه وآله. (معجم المصطلحات والألفاظ الفقهيّة، ج ٢، ص ٢٩٧).

٧- نهاية الوصول في علم الأصول، ج ١، ص ٩٦؛ المحصول للفخر الرازي، ج ١، ص ١٠٢.

ص: ٤٠٨

دعاه لاجتنابه وطلب منه تركه بحيث أنّ تركه يستحقّ المدح والتقدير، ولكنّ الإتيان به لا يستحقّ الذمّ والعقوبه (١). ويرى أبوحنيفه أنّ مثل هذا العمل هو «مكروه تنزيهي». حيث يرى فقهاء هذا المذهب وجود فرق بين «الحرام» و«المكروه التحريمي» أيضاً، وقالوا:

إذا ثبتت حرمة العمل بدليل قطعيّ يقال له «حرام» وإذا ثبتت الحرمة بدليل ظنيّ، فهو «مكروه تحريمي» (٢).

وما تقدّم من كلام في المستحبّ يرد هنا أيضاً، وأنّ المكروهات تترتب العقوبه والمؤاخذه عليها، ولكن إذا كان عمل المكروه متداولاً بين الناس بشكل يصبح ثقافه للمجتمع الإسلامي، فإنّ ذلك المجتمع يستحقّ الذمّ والتقريع، لأنّ مثل هذه الحاله تعكس حاله اللامبالاه وعدم الاهتمام بالتكاليف الدينيه والإلهيه، مضافاً إلى أنّ ذلك يفضي تدريجياً إلى نسيان الحكم الإلهي وإلغائه من واقع الحياه الفرديه والاجتماعيه.

وأما في الاصطلاح الفقهيّ، فالكراهه تنقسم إلى قسمين:

١. الكراهه الشديده، وهي التي تعلقت بمورد مبغوض جدّاً، مثل عدم إقراض المحتاجين.

٢. الكراهه غير الشديده، وتتحقق في العمل بمورد مرجوح وغير مستساغ، ولكن لا يصل إلى مرتبه شديده، مثل لبس السواد. وتؤخذ مراتب الكراهه من النصوص الشرعيه أيضاً.

(ب) ١- ٤. الاصطلاحات المتعلّقه بالإباحه:

كُلَّ عمل إذا كان فعله جائزاً يسمى ب «المباح».

وأما تقسيمات الإباحه فهي:

١. إباحه شرعيه وعقليه: فالإباحه الشرعيه هي التي ورد فيها من الشارع المقدس جواز الفعل أو الترك، مثل:

«أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ» (٣).

ففي هذه الآيه ورد من الشارع جواز مقاربه الزوجه في ليالي شهر رمضان المبارك (وكان هذا الحكم غير جائز لفته معينه).

أمّا الإباحه العقليه فيعتبر عنها ب «البراءه الأصلية» وهي عباره عن حريه الإنسان واختياره في الإتيان بالعمل أو تركه، بغض النظر عن حكم الشرع، وقد ورد التعبير عنها أيضاً باستصحاب البراءه قبل الشرع (٤) (رغم أنّ التمسك بالاستصحاب في مثل هذه الموارد لا حاجه له لأنّ مجرد الشك في وجود المنع الشرعي، يكفي بجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان).

والخصوصيه في المباح والجائز في كلا القسمين هي عدم ترتب ثواب أو عقاب على الفعل أو الترك لمتعلق المباح (٥).

٢. إباحه عامه وخاصه: أحياناً يعتبر عنها الفقهاء ب «الجواز بالمعنى الأعمّ و الجواز بالمعنى الأخصّ»، فالجواز بالمعنى الأعمّ أو الإباحه العامه هي ما إذا كان العمل غير حرام، سواء كان واجباً أم مستحباً أم مكروهاً أم مباحاً. وأمّا الجواز بالمعنى الأخصّ أو الإباحه الخاصه، فهي ذلك القسم الخاصّ من الأحكام التكليفية الخمسه، ويختصّ بحاله ما إذا كان الفعل وتركه بالنسبه للمكلف متساوياً في نظر الشارع ولا رجحان لأحدهما على الآخر إطلاقاً، فهذا القسم من

١- نهايه الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٩٧.

٢- مصطلحات المذاهب الفقهيّه، ص ٤٧؛ الأصول العامه، ص ٦٣ و ٦٤.

٣- سوره البقره، الآيه ١٨٧.

٤- معجم المصطلحات والألفاظ الفقهيّه، ج ١، ص ٣٤.

٥- الفقه الإسلامى وأدلته، ج ١، ص ٦٩.

ص: ٤٠٩

الجواز يقع في عرض الأقسام الأربعة الأخرى من الأحكام التكليفية، (الحرمة، الكراهه، الوجوب، الاستحباب).

٣. اقتضائيه وغير اقتضائيه: فالأولى هي ما إذا كان الفعل فارغاً من الملاك ولا يوجد باعث على الفعل أو الترك، مثل بعض التصرفات والأعمال غير الضروريه للشخص في أمواله. والثانيه، فيما إذا كان العمل يملك الملاك للإباحه وحرية الإتيان به أو تركه، أي أنّ هذا التيسير على المكلفين من حيث حرية الاختيار يتضمّن مصلحه للمكلفين مثل حريه الإنسان في الاستفادة من طاقاته وقدراته! (١)

الحكم الوضعي:

وكما تقدّم أنّ الحكم الوضعي هو نوع من القانون الشرعي ولكنه مستقلّ عن الأحكام التكليفية الخمسه.

وهناك علاقه وثيقه بين الأحكام التكليفية والوضعيه، وهذه العلاقه تتحقق من جهتين وعلى نحوين:

١. أحياناً يكون الحكم الوضعي موضوعاً للحكم التكليفي مثل «الزوجيه» التي تقع موضوعاً لوجوب النفقه، وأحكاماً أخرى كثيره، وهكذا «الملكيه».

٢. وأحياناً يكون الحكم الوضعي مقتبساً من الحكم التكليفي، من قبيل انتزاع «الجزئيه» من وجوب قراءه السوره في الصلاه (٢).

أمّا النوع الأول من الحكم الوضعي فقد تمّ وضعه بشكل مستقلّ من قبل الشارع، ولكنّ النوع الثاني لا يملك جعلاً مستقلاً من الشارع، بل ينتزع من الحكم التكليفي في مرتبه سابقه (٣).

وفي تقسيم آخر فإنّ الحكم الوضعي على نحوين:

١. الحكم الوضعي الإمضائي: وهو الحكم الذي كان موجوداً بين الناس قبل الشريعه الإسلاميه، وبما أنّه حكم معقول وقامت عليه سيره العقلاء في العمل به، فإنّ الشرع أيضاً تحرّك من موقع تأييده وإمضائه، مثل «الملكيه» و «الزوجيه».

٢. الحكم الوضعي التأسيسي: وهو عبارته عن الحكم الذي صدر من الشارع المقدّس من موقع التأسيس ولم يكن متداولاً قبل ذلك، مثل «ولايه الفقيه».

وقد ورد تقسيم الحكم إلى تكليفي ووضعي في أصول أهل السنّه أيضاً:

يقول الشاطبي: «الأحكام الشرعيه قسمان: أحدهما يرجع إلى خطاب التكليف، وهو ينحصر في خمس (٤) والآخر يرجع إلى خطاب الوضع وهو ينحصر في الأسباب، والشروط، والموانع، والصّحه والبطالان والعزائم والرخص» (٥).

أمّا اصطلاحات هذا القسم فهي كالتالي:

١. الجزء، الشرط، المانع، والقاطع

إذا تعلّق الحكم الشرعي بموضوع مركّب (الموضوع الذي يتشكّل من أجزاء مختلفه) ففي هذا المورد يطلق على كلّ قسم من أقسام هذا المركّب «جزء»، وكما أنّ الحكم الشرعي يتعلّق بجميع المركّب، فإنّه يتعلّق

٢- دروس في علم الأصول، ص ٢١ و ٢٢؛ الأصول العامه، ص ٥١.

٣- دروس في علم الأصول (الحلقه الثالثه)، ص ٢١ و ٢٢.

٤- الموافقات، ج ١، ص ١٠٩.

٥- المصدر السابق، ص ١٨٧.

ص: ٤١٠

بأجزاء هذا المركب بصوره ضمنيه، على سبيل المثال:

الصلاه تتشكل من أجزاء مختلفه (التيه، تكبيره الإحرام، الركوع، السجود، التشهد، وما إلى ذلك)، وعليه، فكما أنّ الصلاه واجبه كلها، فإنّ كلّ جزءٍ من أجزائها واجب أيضاً تبعاً لوجوب الصلاه نفسها حيث يكون وجوبه ضمناً.

أمّا «الشرط» فيقال لما يقع خارج حقيقه الموضوع ولكن صحّحه العمل منوطه به، سواء كان متقدماً على العمل نفسه (وهو الشرط المقدم) كالوضوء للصلاه أم مقارناً (الشرط المقارن) كاستقبال القبلة في الصلاه، أم بعد العمل (كالشرط المتأخر) مثل الغسل الليلي للمرأة المستحاضه بالنسبه لصحّحه صومها في ذلك اليوم السابق لتلك الليله.

أمّا «المانع» فهو ما يقع وجوده مانعاً من تأثير صحّحه العمل، كاللباس المصنوع من جلد الحيوان الحرام للحم للمصلّي، أو التزيّن بالذهب للرجال المانع من صحّحه الصلاه.

أمّا «القاطع» فيطلق على ما يهدم الهيئه الاتصاليه للعمل ويوجد فاصله بين أجزاء المركب، مثل الضحك أو البكاء على أمور الدنيا أثناء الصلاه (١).

٢. السبب، العله، المقتضى

إذا كان الأمر يعتبر سبباً تاماً للحكم الشرعي بحيث إنّ الحكم الشرعي يترتب على هذا الأمر بشكل قهري، فهو «عله» و «سبب» و «موجب»، ولكن إذا كان الأمر يمثل عله ناقصه للحكم «تهيئه الأرضيه له» ويحتاج في تأثيره إلى «وجود شرط» أو «فقد مانع» فيقال له «مقتضى»، مثلاً، السرقة «مقتضى» لوجوب إجراء الحدّ، ولكن الحدّ لا يجرى بدون تحقّق جميع الشروط وفقدان جميع الموانع.

وأمّا «العله» فأحياناً تستخدم في مقابل «الحكمه» مثلاً، يقال: إنّ عدم اختلاط المياه (لحفظ النسب وإيجاد الارتباط الأسرى بين أفراد الأسره) يمثل حكمه تشريع العده للمرأة ولا يمثل عله لهذا الحكم، وعلى هذا الأساس فإنّ الحكمه في عين كونها منشأ تشريع الحكم إلّا أنّه ربّما يكون الحكم عامّاً أحياناً، وشاملاً لبعض الموارد التي تفتقد تلك الحكمه، مثل الموارد التي يقطع فيها الإنسان بعدم اختلاط المياه فإنّه مع ذلك تجب العده على المرأة المطلّقه (٢)، من قبيل أن يكون الزوج مسافراً لمدّه سنه أو أكثر، فمع ذلك يجب على الزوجه المطلّقه الالتزام بالعده بعد الطلاق مع عدم وجود مسأله تداخل المياه.

أمّا كلمه «سبب فتاره تستعمل في مقابل «المباشر» في الأحكام الجزائيه. على سبيل المثال:

الشخص الذى ارتكب جريمه بنفسه يسمّى «المباشر» وأما الذى أمره بارتكاب هذه الجريمه أو أكرهه على ذلك فيسمّى ب «السبب» ويترتب على ذلك أنه يعاقب على هذه الجريمه بحسب استنادها إليه ونسبه تدخله فى ارتكاب الجرم، فأحياناً يقع (القصاص، الحدّ، الديه و...) على «المباشر» وأحياناً أخرى على «السبب»^(٣).

ج) الحكم الواقعى والظاهرى:

اشاره

التقسيم المهمّ الآخر للحكم الشرعى «سواء الحكم التكليفى أم الوضعى» عبارته عن تقسيمه إلى الواقعى والظاهرى.

١- انظر: نهايه الأفكار، ج ٢، ص ٤١١.

٢- الأصول العامه للفقّه المقارن، ص ٣١١.

٣- جواهر الكلام، ج ٤٢، ص ٤٧؛ المغنى لابن قدامه، ج ٩، ص ٣٣٠.

ص: ٤١١

الحكم الواقعى هو الحكم الذى ترتب على موضوعه بغضّ النظر عن حاله (الشكّ والظنّ) كوجوب الصلاه أو الصيام، وأما الحكم الظاهرى فهو الحكم الذى ترتب على موضوعه مع الأخذ بنظر الاعتبار حاله (الشكّ والظنّ) كالحكم الذى يثبت بواسطه الاستصحاب أو البراءه.

أقسام الحكم الواقعى:

اشاره

الحكم الواقعى ينقسم إلى: حكم واقعى أوّلى وحكم واقعى ثانوى.

فالأوّل عبارته عن الوظيفه الشرعيه للمكلّف فى حالته الطبيعيه ومع كامل اختياره، كوجوب الوضوء للصلاه.

والثانى عبارته عن الوظيفه الشرعيه للمكلّف فى حال الاضطرار، العسر، الحرج والضرر وأمثال ذلك من العناوين الثانويه التى تثبت بواسطه دليل شرعى معتبر، كوجوب التيمّم بدل الوضوء لمن لا يتمكّن من الوضوء لسبب من الأسباب.

الحكم الظاهرى وأقسامه:

١. تقسيم الحكم الظاهرى باعتبار جعل الحكم الشرعى

وينقسم هذا الحكم إلى الحكم الظاهري الناظر إلى الواقع والحكم الظاهري غير الناظر إلى الواقع.

فالأول عبارته عن الحكم الظاهري في دائرة الأمارات، كالأحكام الشرعية المستنبطه من حجته خبر الواحد، لأنّ خبر الواحد يعتبر طريقاً للكشف عن الحكم الشرعي الواقعي.

أمّا الثاني فعبارته عن الحكم الظاهري في صورته الشكّ بالحكم الواقعي والجهل به بدون أن يعتبر هذا الحكم طريقاً إلى الواقع، من قبيل الحكم بطهاره الشيء على أساس قاعده الطهاره.

٢. تقسيم الحكم الظاهري باعتبار الترخيص والإلزام

وينقسم إلى حكم ظاهري إلزامي، وحكم ظاهري ترخيصي:

فالأول هو الحكم الحاصل من خلال الاستعانه بقاعده الاحتياط أو استصحاب التكليف.

والثاني هو الحكم الذي ثبت من خلال أصل البراءه والإباحه والحليه وأمثال ذلك.

٣. تقسيم الحكم الظاهري باعتبار الدليل الشرعي والعقلي

وينقسم إلى حكم ظاهري شرعي وحكم ظاهري عقلي:

فالأول هو الحكم الذي ثبت على المكلف بواسطه الأصول العمليه الشرعيه، مثل وجوب الاجتناب في الشبهه التحريميه بواسطه الاحتياط الشرعي.

الثاني هو الحكم الذي يتمّ تعيينه بواسطه العقل بعنوانه وظيفه عمليه في مقام الطاعه والامتثال، مثل الحكم بالتخيير عند دوران الأمر بين محظورين (١).

الفصل الثاني: الاصطلاحات التي تتصل بمناصب الفقهاء

(أ) الفتوى، الحكم، القضاء

إشاره

«الفتوى» عبارته عن الحكم الإلهي الكلي الذي

يستنبطه الفقيه من الأدله المعبره.

أما «الحكم» فيقع في مقابل الفتوى، وهو عباره عن الأمر الشرعى في مقام التنفيذ أو تعيين المصداق أو الموضوع، أو تعيين زمان ومكان الحكم الشرعى وكذلك إلزام المكلفين بفعل أو ترك عمل معين على أساس العناوين الثانويه والمصلحه الخاصه في زمان معين أو مكان خاص، من قبيل الحكم بثبوت هلال شهر رمضان المبارك أو شهر ذى الحجه من قبل الحاكم الشرعى لأداء مناسك الحج أو الصوم.

أما «القضاء» فهو عباره عن رفع الخصومه والنزاع والاختلاف بين طرفى النزاع على أساس تعيين الوظيفه الشرعيه.

و «القضاء» له معنى آخر أيضاً فى اصطلاح الفقهاء وهو ما سياتى فى القسم الرابع تحت عنوان «الأداء، القضاء، الإعاده».

وأحياناً تستعمل مفرده «حكم» لعملية القضاء بين المتخاصمين أيضاً، كما ورد فى روايه عمر بن حنظله فى قول الإمام عليه السلام:

«فإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا» (١)

ونفس هذا المورد فى روايه أبى خديجه جاء بهذه العبارة:

«فإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ قَاضِيًا» (٢)

ومعلوم أنّ كلا هذين التعبيرين ناظران إلى تفويض منصب القضاء من قبل الإمام عليه السلام إلى الفقهاء.

وقد ورد فى القرآن الكريم أيضاً التعبير عن «القضاء» ب «الحكم» عدّه مرات، منها ما ورد فى الآيه الشريفه: «يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» (٣).

وهذا المعنى للحكم يتطابق مع ما ورد فى كتب اللغه، فىرى الفيرومى أنّ «الحكم» بمعنى القضاء (٤) وأمّا ابن منظور فىرى أنّ الحكم يأتى بمعنى القضاء بالعدل (٥).

الفرق بين الحكم والفتوى:

ويختلف الحكم عن الفتوى فى ثلاثه أمور:

١. كيفيه البيان: فالفتوى عباره عن بيان الحكم الكلى لعامة الناس، كالفتوى بحرمة استخدام المخدرات لجميع الناس، ولحسن الحظ أنّ هذه الفتوى تعتبر أكثر فتاوى الفقهاء تأثيراً فى التاريخ المعاصر، وهذا النحو من البيان يطلق عليه بالاصطلاح العلمى

وأما حكم الحاكم فهو عبارته عن إصداره الأمر بالإتيان بعمل معين أو تركه، من قبيل تحريم البضائع الإسرائيلييه وخاصه في هذه البرهه الزمنيه الخاصه، ويطلق على هذا النحو من البيان في الاصطلاح العلمى، بيان الحكم بشكل «القضيه الشخصيه».

٢. التطبيق: بالنسبه للفتوى الفقهيه فإنّ تطبيق الحكم الشرعى على موارده وتشخيص مصاديق موضوعات الأحكام يقع بعهدته المكلفين، ولكن بالنسبه لصدور حكم الحاكم فالتطبيق يكون من شأن الحاكم، وأما المخاطبون للحكم فلا دخل لهم فى عمليه التطبيق، مثل حكم الحاكم بثبوت هلال شهر رمضان المبارك.

٣. الحجّيه: إنّ فتوى المجتهد تعتبر حجّه شرعيه لمقلّديه فقط، ويجب عليهم الاتّباع والامتثال، وأما بالنسبه لحكم الحاكم الشرعى وقضائه، فلا يختص بمقلّده، بل يستوعب فى دائره حجّيته جميع الناس الذين يقعون فى دائره الخطاب، وحتى المجتهد الآخر

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، ح ١.

٢- المصدر السابق، ح ٦.

٣- سوره ص، الآيه ٢٨.

٤- المصباح المنير، مادّه «حكم».

٥- لسان العرب، مادّه «حكم».

ص: ٤١٣

الذى ربّما يكون أعلم من الحاكم، فإنّّه يجب عليه بعد صدور الحكم وتوفّر الشروط اللازمه أن يتحرّك من موقع الطاعه والتبعيه ولا يجوز له نقض حكم الحاكم الشرعى (١).

(ب) الإستفتاء والإفتاء

إشاره

«الإستفتاء» عبارته عن السؤال من المجتهد الجامع للشرائط عن حكم شرعى، سواء كان السؤال بشكل شفهيّ أم كتبيّ.

«الإفتاء» عبارته عن بيان الحكم الكلىّ الإلهيّ أو بيان الموضوعات المستنبطه (٢) أو بيان الحكم الجزئىّ بحيث يمكن اعتباره بياناً للحكم الشرعىّ الكلىّ. من قبيل أن يقول الفقيه: هذه الصلاه باطله، لأنّ المصلّى يرتدى لباساً مأخوذاً من جلد حيوانٍ أكل لحمه حرامٌ.

ففى هذا المثال، وإن بين الفقيه حكماً جزئياً وشخصياً، ولكنّه يعود إلى بيان حكم كلىّ.

الموارد المذكوره إنّما تبرز بشكل إفتاء إذا كان الفقيه قد تحرّك بنفسه في استنباط هذا الحكم الشرعيّ ويّنه للناس، وعليه فإنّ بيان الحكم أو الموضوع بواسطه «غير الفقيه» يسمّى نقلًا للفتوى، وليس إفتاءً.

والإفتاء على نحوين: تارة يكون ابتدائيًا، وأخرى بعد الاستفتاء ووقوعه في جواب السؤال حيث ينبغي إحراز صدوره من مرجع التقليد. وكذلك إذا كان جواب الاستفتاء بشكل كتبيّ فينبغي أن يكون الجواب مقترنًا بختم أو إمضاء مرجع التقليد لتأييد صدور هذه الفتوى منه.

شورى الإفتاء:

في الآونة الأخيره ذهب جمع من الفقهاء المعاصرين إلى القول بضروره تشكيل شورى للإفتاء. وذلك بأن يتمّ تشكيل جلسه لمجموعه من الفقهاء، ويتمّ فيها تبادل النظر والرأى من خلال الفحص والبحث في الأدلّه الشرعيه وإصدار فتوى مشتركه بعنوان فتوى الشورى، وعرضها على عامّه الناس من مقلديهم وأتباعهم.

وبالرغم من أنّ هذا الموضوع لحدّ الآن لم يتجسّد عملياً على أرض الواقع لدى فقهاء الشيعة الكبار، ولكن لا يوجد منع شرعيّ من ذلك، لأننا نعلم أنّ المدرّك الأصلي لمسأله التقليد والفتوى هو بناء العقلاء في رجوعهم لأهل الفتوى والتخصّص في علم من العلوم، وكذلك نعلم أنّ أهل الخبره والاختصاص في فرع علميّ يتخذون رأيهم النهائي في مسأله معينه من خلال الشورى وتبادل وجهات النظر بينهم، مثلما شورى الأطباء، شورى الإقتصاد والسياسه وأمثال ذلك. وعليه فلا مانع أن يستعين الفقهاء في إصدار فتاواهم من خلال الشورى، بل إنّ الآراء الصادره عن جلسات الشورى تكون في أغلب الموارد أكثر نضجاً وانسجاماً مع الواقع وأقرب إليه.

مضافاً إلى ذلك فإنّ أغلب مراجع التقليد في الحوزات العلميه الشيعيه، لديهم هيئه للإفتاء في مكاتبهم تعمل عمل الشورى، ومتشكله من خبراء وأساتذته في الحوزات العلميه، حيث يستعين بهم مرجع التقليد لأمر التحقيق في المنايع الفقهيّه، رغم أنّ الرأى النهائيّ بعهدده مرجع التقليد نفسه.

١- موسوعه الإمام الخوئيّ (تكملة المنهاج)، ج ٤١، ص ٥؛ العروه الوثقى، ج ١، المسأله ٥٧.

٢- أنوار الفقاهه، ج ١، ص ٤٣٨.

ص: ٤١٤

ج) الولاية، الحكومه، الحسبه

«الولاية» تعنى صاحب الاختيار ومن يتمتّع بمسؤوليه قياده، الزعامه، والمرتبّه العليا منها ثابتة للنبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمّه المعصومين عليهم السلام من الله تعالى، ويمكن إثبات مرتبه معينه من مراتب الولاية للفقيه (١)، كما أنّ الأب والجدّ يتمتّعون بمرتبه نازله منها بالنسبه للأولاد.

أما «الحكومة» فهي قسم من أقسام الولاية، وهي عبارة عن استلام زمام السلطه وقياده المجتمع وإداره أمور البلد الإسلامى ونظم المدن والقرى وحفظ الحدود والثغور والدفاع عن البلد فى مقابل الأعداء، بكلمه: هي زعامه الأُمّه فيما يتصل بالنظام السياسى والاقتصادى لذلك المجتمع وما يحقق مصالح أفراده بواسطه مشاركته الناس (٢).

«الحسبه» فى اللغه بمعنى العَدِّ والحساب (٣) وفى اصطلاح فقهاء أهل السنّه عبارة عن:

«إقامه المعروف والمنع من إشاعه الفساد والرذيله فى المجتمع، ويختلف هذا مع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأهم الفوارق بينهما- كما يرى البعض- أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وظيفه شرعيه تجب على الجميع، ولكنّ الحسبه وظيفه ترتبط بالجماعه المعيّنين من قبل الحكومه والوالى الأمر، والفرق الآخر فى إحراز المنكر فى النهي عن المنكر وهو شرط لوجوب هذه الوظيفه، يعنى النهي عن المنكر فى حين أنّ الواجب فى الحسبه هو التصدى للمنكر والفساد الواقعى، لهذا يجوز للمحتسبين الفحص والتفتيش عن وجود أو عدم المنكر، بل واجب» (٤).

وفى اصطلاح فقهاء الشيعه عبارة عن الأمور التى لا يرضى الشارع الإسلامى بتركها ويجب إقامتها بأى شكل، وبما أنّه لا يوجد مسؤول خاصّ لمتابعه أمور الحسبه فيجب على الحاكم الشرعى أن يتصدّى بنفسه أو من خلال وكلائه لمتابعتها، من قبيل الاهتمام بأمور الغائبين والقاصرين والمحجورين كالأطفال والأيتام وكذلك مواجهه المفسد الأخلاقى والاجتماعى والنهي عن المنكر، وفى الواقع فإنّ دائره الحسبه لدى فقهاء الإماميه أوسع من دائرتها لدى فقهاء أهل السنّه (٥).

الفصل الثالث: إصطلاحات الفقهاء فى بيان الأحكام

إشاره

ليس من الضرورى أن يكون للفقهاء فتوى أو حكم فى جميع المسائل الشرعيه، لأنّه فى الوقت الذى يملك ملكه الاجتهاد فإنّه ربّما لا يريد إصدار فتوى فى بعض الموارد، ولذلك يتحرّك نحو الأخذ بالاحتياط.

وهناك تعبيرات واصطلاحات مختلفه ومتنوّعه لبيان الفتوى، وكذلك فى مورد الاحتياط فى كلمات الفقهاء.

واختيار الفقيه لكلّ واحده من هذه المفردات والتعبيرات تابع لاختلاف الأدلّه وكيفيه استنباط الفقيه للحكم الشرعى على ضوءها، فأحياناً تكون دلالة الدليل على الحكم الشرعى صريحه وقاطعه، وأحياناً أخرى لا تكون الدلالة صريحه وإن كان هناك ظهور قوى فى الدليل، وأحياناً لا تكون لدليل الحكم تلك

١- انظر: كتاب أنوار الفقاهه، كتاب البيع، ج ١، ص ٤٤٥-٤٠٠.

٢- أنوار الفقاهه، كتاب البيع، ج ١، ص ٤٤٧.

٣- لسان العرب، مادّه «حسب»؛ صحاح اللغه، مادّه «حسب».

٤- الأحكام السلطانيه للماوردى، ص ٢٤٠؛ الأحكام السلطانيه لأبويعلّى، ص ٢٨٤.

٥- المكاسب للشيخ الأنصارى، ص ١٥٤؛ التنقيح، ج ١، ص ٤٢٣.

القوة والصراحة اللزامة، بل يحتمل فيه أن يكون دليلاً على الحكم، وفي كل واحد من هذه الموارد يستخدم الفقيه اصطلاحاً مناسباً لذلك المورد ويستخدمه في إصدار الفتوى، والتعبير المختلفه الوارده في هذا الشأن كالتالى:

(أ) إصطلاحات الفقهاء فى بيان الفتوى

كَلَّمَا ورد التعبير بعبارته «لا- يبعد»، «لا- يخلو من قوة»، «على الأقوى»، «الأحوط الأقوى»، «الأقرب»، «الأصح»، «ظاهراً» و «على الظاهر» و «على الأظهر» (أى الأظهر بلحاظ الأدلة)، و «على الأشبه» (أى الأكثر انسجاماً مع القواعد الفقيهيه) فكل هذه العبارات الوارده فى كلمات الفقهاء تعدّ من الفتوى (١).

وتمتاز الفتوى بأن المقلد لا يمكنه الرجوع إلى مجتهد آخر فى هذه المسأله، لأن الرجوع إلى عالم آخر مع فرض أعلميه مرجع تقليده لا يجوز إلّا فى صورته أن لا يظهر المجتهد الأعلّم فتواه فى تلك المسأله.

(ب) إصطلاحات الفقهاء فى موارد الاحتياط

وقد وردت كلمات وعبارات فى الكتب الفقيهيه والرسائل العمليه بالنسبه لموارد الاحتياط.

و «الاحتياط» إنّما يكون فيما لو لم يصدر الفقيه فتوى فى مسأله معينه ويختار طريق الاحتياط فيها له ولمقلده.

«الاحتياط» عبارته عن العمل بحيث يحصل الإنسان على اليقين بامتنال التكليف الواقعي. والاحتياط أحياناً يستلزم تكرار العمل، مثل الاحتياط فى الإتيان بالصلاه قصراً أو تماماً، وأحياناً أخرى لا يستلزم التكرار، كأن يأتى المصلّى بالأذان والإقامه احتياطاً.

والجدير بالذكر أنّ الاحتياط بالفتوى يختلف عن الفتوى بالاحتياط، لأنّ الفتوى بالاحتياط هى بحدّ ذاتها نوع من الفتوى، ولذلك فالمقلد فى الفتوى بالاحتياط لا يمكنه الرجوع إلى مجتهد آخر (٢)، مثلاً أن نعلم أنّ أحد هذين اللباسين نجس، فهنا يتحرّك الفقيه على أساس وجوب الاحتياط فى الشبهات المحصوره بإصدار فتوى بالاحتياط ووجوب اجتناب كلا اللباسين فى الصلاه.

و العبارات المستخدمه فى مورد الاحتياط على ثلاثه أنحاء: ١. احتياط مستحبّ ٢. احتياط واجب ٣. احتياط مطلق، بدون ذكر قيد الواجب أو المستحبّ وحينئذٍ فهو يعود عملاً إلى القسمين الأولين، لأنّه فى الواقع إمّا مستحبّ أو واجب.

والاحتياط المستحبّ: هو ما اقترن بقيد «استحبابيّ» أو «مستحبّ»، أو يقترن بقريته أخرى تدلّ على الاستحباب، نظير «الأولى والأحوط كذا» (٣) أو يذكر الاحتياط المطلق ولكن قبله أو بعده فتوى على خلافه.

كأن يقول: الاحتياط أن يأتى المصلّى بالتسبيحات الأربع ثلاث مرّات وإن كانت المرّه الواحده تكفى. أو يذكر هذا الاحتياط بعد ذكر هذه الفتوى.

وهناك تعبيرات أخرى غير ما تقدّم، بعضها يدلّ على «الاحتياط الاستحبابي» (٤) مثل قوله (يجوز على إشكال) و (يجوز على تأمل)، ولكنّ هذا اصطلاح غير مسلّم.

١- الاصطلاحات الفقهيّة في الرسائل العمليّة، ص ١٥٦.

٢- تعليقه على منهاج الصالحين للشهيد الصدر، ج ١، ص ١٦.

٣- تحرير الوسيلة، ج ١، ص ١٣.

٤- منهاج الصالحين، لآيه الله الخوئي، ج ١، ص ١٣.

ص: ٤١٦

وفي الاحتياط الاستحبابي يكون عمل المقلد بهذا الاحتياط حسناً وجيداً ولكنّه غير واجب ولا مجال للرجوع إلى مجتهد آخر.

أمّا الاحتياط الواجب، فهو فيما إذا ورد قيد «وجوبي» أو «واجب» مع الاحتياط، أو يكون الاحتياط مطلقاً ولكن لا تكون هناك فتوى على خلافه قبله أو بعده.

وفي موارد الاحتياط الواجب فإنّ وظيفه المقلد هي أن يعمل بأحد أمرين: إمّا أن يعمل بالاحتياط أو بفتوى مجتهد آخر أدنى مرتبه من ناحيه علميّة من المجتهد الأعلّم، ولكنّه أعلى مرتبه من باقي المجتهدين الآخرين (الأعلم فالأعلم).

الفصل الرابع: اصطلاحات الفقهاء فيما يتعلّق بأداء التكليف

(أ) الإطاعة والعصيان، الانقياد والتجرى

«الإطاعة» عبارته عن عمل المكلف وفق أمر الله ونهيه، بمعنى إتيانه بالعمل الواجب أو المستحبّ، واجتنابه العمل الحرام و المكروه.

«العصيان» هو أن لا يتحرّك المكلف في خطّ الطاعة لأوامر الله ونواهيه، بمعنى أن يترك الواجب أو يرتكب الحرام، ويطلق عليه أيضاً «المعصية»، و (لكن مع ترك المستحبّ والإتيان بالمكروه لا تتحقّق المعصية).

«الانقياد» وهو أمر قلبيّ يقال في موارد يقوم الإنسان بعمل معيّن مع علمه أو ظنّه أنّ هذا العمل واجب أو مستحبّ ولكنّه في الواقع غير واجب ولا- مستحبّ، أو يترك عملاً معيناً على أساس أنّه حرام أو مكروه ولكن، في الواقع ليس كذلك. فمثل هذا الشخص وإن كان لم يمثل أمر الله ونهيه الواقعيين، ولكنّه أبرز انقياده في مقابل الحكم الإلهيّ ويستحقّ لذلك التقدير والمدح.

وأما «التجرى» فإنّه يطلق على من ترك عملاً معيناً مع علمه أو ظنّه بوجوبه، وإن كان في الواقع غير واجب، من قبيل أن يظنّ أنّ هذا اليوم هو آخر يوم من شهر رمضان المبارك ويظنّ أنّ الصوم في هذا اليوم واجب، ومع ذلك يترك الصيام فيه، ثمّ يتبيّن أنّه كان يوم عيد الفطر وأنّ إفطاره كان في محلّه، أو كان يعلم أو يظنّ بحرمة عمل معين، ومع ذلك يأتي به، كأن يشرب سائلاً وهو يظنّ أو يعلم بأنّه خمر، ثمّ يتبيّن له بأنّه لم يكن خمرًا، فمثل هذا الشخص يستحقّ الذمّ أو التوبيخ، لأنّه ليس فقط نوى العصيان،

بل تحرّك على مستوى العمل بهذه التّيه، ولكنّه صادف أن لا يقع في مخالفه الحكم الواقعيّ.

وقد ذهب بعض الفقهاء الكبار إلى حرمة التجزّي، بينما ذهب بعض آخر إلى كراهته (١).

ب) الامتثال والإجزاء

«الامتثال» هو الإتيان بالعمل المطلوب لله تعالى وبتيه التقرب إلى الله، و«الإطاعة» مجرد اتّباع أوامر الله ونواهيه، سواء كان مقترناً بقصد القربه أم لا.

وكما أن الامتثال يمكن تصوّره في الواجبات التعبدية، فكذلك يمكن تصوّره في الواجبات التوضيحية، لأنّ المكلف ربّما أتى بالواجب التوضيحي بتيه القربه إلى الله تعالى.

١- فوائد الأصول، ج ١، ص ٨؛ بحوث في الأصول، ج ٤، ص ٣٦؛ أنوارالأصول، ج ٢، ص ٢٣٤.

ص: ٤١٧

والامتثال على أقسام:

أ. الامتثال التفصيلي: وذلك في مورد يكون التكليف فيه جلياً ومشخصاً للمكلف ولا إجمال فيه ولا في شرائطه وأجزائه، وهو على نحوين:

ألف) الامتثال التفصيلي القطعي، حيث يكون المكلف على علم ويقين من هذا التكليف، ويأتي به على هذا الأساس.

ب) الامتثال التفصيلي الظني الذي يثبت لدى المكلف بالحجّة المعتمره ويتحرّك على مستوى الإتيان به.

٢. الامتثال الإجمالي: ويكون في مورد يكون التكليف فيه مبهماً وغير مشخص المعالم، ومردداً بين أمرين أو أكثر، ولكن أصل التكليف قطعياً ومسلماً، من قبيل أن لا يعرف المكلف جهه القبله فيجب عليه أن يصلّي لأربع جهات لكي يحرز مراعاة وامتثال التكليف الواقعي القطعي، ويطلق على مجموع الصلوات التي صلّاها بالامتثال الإجمالي.

٣. الامتثال الاحتمالي: وذلك يكون فقط في أطراف العلم الإجمالي، مثلاً في موارد يكون المكلف على يقين من فوت صلاه ولكنّه لا يعلم أنّها هل كانت المغرب أو العشاء، فيأتي بصلاه المغرب فقط (١).

«الإجزاء»، في اللغة: الكفايه (٢) وفي اصطلاح الفقهاء عبارته عن أداء التكليف بحيث يحصل منه مقصود الشارع ويرتفع التكليف عن عهده المكلف بحيث لا يجب عليه القضاء والاعاده.

وهناك ثلاث مسائل في مبحث الإجزاء:

١. إجزاء كلِّ أمرٍ بالنسبه لذلك الأمر.

٢. إجزاء الأمر الاضطراريّ كالصلاه مع التيمّم بالنسبه للأمر الاختياريّ أى الصلاه مع الوضوء.

٣. إجزاء الأمر الظاهريّ كالصلاه مع الطهاره الاستصحابيه وكفايتها عن الصلاه مع الطهاره الواقعيه (٣).

ج) الصحه، الفساد والبطالان

وتستخدم هذه الاصطلاحات الثلاثه فى كلِّ من العبادات والمعاملات فى الفقه.

«الصحّه» فى اصطلاح الفقهاء فى باب العبادات عباره عن كيفيه امتثال الحكم الشرعيّ بحيث تتسبّب فى سقوط التكليف عن عهده المكلف، بحيث (لا-إعادته ولا-قضاء) و «الفساد» يقع فى النقطه المقابله له ويستعمل فى مورد العقود والإيقاعات، و «الصحيح» هو ما يؤثّر أثره المتوقع منه، كالمعامله التى تتسبّب فى نقل الثمن والمثمن، و «الفاسد» هو ما يقع فى النقطه المقابله لذلك.

والجدير بالذكر أنّ بعض العلماء كالمحقّق الخراسانيّ، أنكر وجود فرق بين المعنى الاصطلاحى للصحّه والفساد وبين المعنى اللغوى، لأنّ الصحّه والفساد هما: التمام وعدم التمام، أى أنّ العمل إذا كان من حيث الأجزاء والشرائط وفقد الموانع تاماً وكاملاً فإنّه عمل صحيح، ولكن إذا كانت بعض الأجزاء أو الشروط ناقصه، فالعمل سيقع فاسداً وباطلاً، وهذا هو المعنى اللغوى للصحّه والفساد (٤).

وهنا نقطه مهمه أيضاً وهى أنّ الصحّه والفساد أمران نسيّان، وربّما يكون العمل صحيحاً بالنسبه لشخص

١- اصطلاحات الأصول لآيه الله على المشكيني، ص ٧٣.

٢- لسان العرب، ماده «جزاء».

٣- كفايه الأصول، ج ١، ص ١٢٧ و ١٢٨.

٤- المصدر السابق، ص ١٨٢.

ص: ٤١٨

وفاسداً بالنسبه لشخص آخر، مثلاً الصلاه من جلوس، فهى باطله بالنسبه للقادر على القيام، وصحيحه بالنسبه للعاجز عنه.

وقالت الحنفية: هناك فرق بين المعامله الباطله والفاسده، فالباطله هى ما لم تكن فى أصل التشريع مثل بيع المعدوم، والفاسده هى ما كانت موجوده فى أصل التشريع، وبسبب خصوصيه معينه فإنّ الشارع منع منها، كالبيع الربوى (١).

د) الأداء، القضاء، الإعاده

فيما يتصل بإتيان التكليف، هناك ثلاثة اصطلاحات أخرى نشير إليها فيما يلي:

«الأداء» في اللغة بمعنى: الإيصال والربط والإتيان بالفعل (٢). فأداء الدّين هو إيصاله إلى صاحبه (٣) وفي الاصطلاح فإنّ «الأداء» بمعنى الإتيان بالعمل في وقته.

ويقع في مقابل «القضاء» وهو في الاصطلاح عبارته عن الإتيان بالعمل خارج الوقت. وبالطبع فإنّ هذين الاصطلاحين «الأداء» و«القضاء» يجريان في الواجبات المؤقتة، أي إذا كان الواجب له وقت معين وأتى به المكلف في وقته، فيطلق عليه «أداء» ولكن إذا لم يأت به في وقته سواء تركه عمداً أم سهواً، وجاء به خارج الوقت فيقال له «قضاء».

والنقطة الجديده بالذكر هنا هي أنّ «أداء» تأتي في استعمالات الفقهاء أحياناً بمعناها اللغوي ويراد منها مطلق الإتيان بالوظيفه سواء كان ذلك في الوقت أم في خارج الوقت.

«الإعادة» عبارته عن تكرار العمل للمره الثانيه أو أكثر سواء كان ذلك في الوقت المقرّر (أي الإعادة بصوره الأداء) أم خارج الوقت (أي الإعادة بصوره القضاء). ويمكن بيان ثلاثه موارد للإعادة، بعضها تكون في مورد العمل الواجب، وأخرى في المستحب:

١. أن تكون الإعادة من جهه حصول اليقين بطلان العمل السابق، من قبيل ما إذا التفت المصلّي إلى أنّ صلاته كانت بدون وضوء، فعليه إعادتها مره أخرى، ففي هذه الصوره تكون الإعادة واجبه (سواء كانت في الوقت أم خارجه).

٢. أن تكون الإعادة من جهه احتمال بطلان العمل السابق. من قبيل ما إذا احتمل وجود خلل في عمله السابق، ففي هذه الصوره ربّما تكون الإعادة واجبه مثل موارد «الشبهه المحصوره» وذلك بأن يحصل للمصلّي اليقين بأنّ أحد لباسيه نجس، ففي هذه الصوره عندما يصلّي بأحد هذين اللباسين، يجب عليه إعادة الصلاه مره أخرى باللباس الآخر، وأحياناً تكون الإعادة مستحبه مثل أن يشكّ بعد الصلاه هل كان على وضوء أم لا؟ فمن الطبيعي أنّ تقع صلاته صحيحه بحكم قاعده الفراغ، ولكن الاحتياط أن يعيد صلاته مع الوضوء.

٣. أن تكون الإعادة مع يقينه بصحّه العمل السابق، من قبيل إعادة الصلاه بصوره الجماعه بعد الإتيان بها فرادى، وكذلك إعادة صلاه إمام الجماعه بعد الإتيان بها فرادى أو جماعه (٤).

١- القواعد لابن لحّام، ص ١٥٣؛ روضه الناظر، ج ١، ص ١٨٣.

٢- قاموس لاروس، مادّه «أداء».

٣- مجمع البحرين، مادّه «أدى».

٤- الفقه على المذاهب الأربعة ومذهب أهل البيت عليهم السلام، ج ١، ص ٥٧٢.

١. أجود التقريرات، تقاريرات دروس آيه الله النائيني، المقرّر آيه الله السيّد أبو القاسم الخوئي، مؤسّسه المطبوعات الدينيه، سنه ١٣٦٩.
٢. الأحكام السلطانيه، أبو يعلى محمّد بن حسين الفراء، منظمه الإعلام الإسلامى، قم.
٣. الأحكام السلطانيه، على بن محمّد الماوردى، منظمه الاعلام الإسلامى، قم.
٤. الإحكام فى أصول الأحكام، على بن محمّد الآمدى، دارالكتاب العربى، الطبعة الثانيه، ١٤٠٦ ق.
٥. أحكام القرآن، أحمد بن على بن الجصاص، دارالكتاب العربى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ ق.
٦. اصطلاحات الأصول، آيه الله على المشكينى، مكتب نشر الهادى، الطبعة السادسة، ١٣٧٤ ش.
٧. الاصطلاحات الفقهيّه فى الرسائل العمليّه، الشيخ ياسين عيسى العاملى، دارالبلاغه، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣ ق.
٨. الأصول العامه للفقّه المقارن، محمّد تقى الحكيم، دارالأندلس.
٩. أصول الفقّه، محمّد رضا المظفر، انتشارات المعارف الإسلاميه، طهران، الطبعة الثانيه، ١٣٨٦ ق.
١٠. أنوار الأصول، آيه الله ناصر مكارم الشيرازى، مدرسه الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، الطبعة الثانيه، ١٤١٣ ق.
١١. أنوار الفقاهه، آيه الله ناصر مكارم الشيرازى، مدرسه الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، الطبعة الثانيه، ١٤١٣ ق.
١٢. بحوث فى علم الأصول، الشهيد السيد محمد باقر الصدر، مؤسسه دائره المعارف للفقّه الإسلامى، ١٤١٧ ق.
١٣. التبيان فى تفسير القرآن، محمّد بن الحسن الطوسى (الشيخ الطوسى)، دار إحياء التراث العربى.
١٤. تحرير الوسيله، الإمام الخمينى قدس سره، مؤسسه انتشارات دارالعلم، قم، الطبعة التاسعه، ١٣٨٠ ش.
١٥. التعريفات، على بن محمّد الجرجانى، دارالكتاب العربى، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ ق.
١٦. تنقيح العروه الوثقى، على الغروى التبريزى، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، الطبعة الثانيه.
١٧. حاشيه الردّ المختار على الدرّ المختار، ابن عابدين، دارالفكر، بيروت، ١٤١٥ ق.
١٨. دروس فى علم الأصول، الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر، انتشارات اسماعيليان، الطبعة الثانيه، ١٤٠٨ ق.

١٩. دليل السالك للمصطلحات والأسماء في فقه مالك، الدكتور حمدي عبدالمنعم الشلبي، مكتبة ابن سينا، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٠ م.

٢٠. الرسائل الفقهية، الشيخ مرتضى الأنصاري، المؤتمر العالمي للذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، الطبعة الأولى، ١٤١٤ ق.

٢١. روضه الناظر، عبدالله بن أحمد بن قدامه، دارالمطبوعات العربية، بيروت، لبنان.

٢٢. العروة الوثقى، السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، المكتبة العلميّة الإسلاميّة، طهران.

٢٣. فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاري، دفتر انتشارات الإسلامي.

٢٤. قاموس دهخدا، علي أكبر دهخدا، انتشارات جامعه طهران.

٢٥. قاموس لاروس، مؤسسه انتشارات أمير كبير، ١٣٦٧ ش.

٢٦. الفقه الإسلامي وأدلته، وهبه الزحيلي، دارالفكر، دمشق سورية، الطبعة الرابعة، ١٤١٨ ق.

٢٧. الفقه على المذاهب الأربعة ومذهب أهل البيت عليهم السلام، السيد

ص: ٤٢٠

محمد الغروي والشيخ ياسر مازح، منشورات دارالثقلين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩ ق.

٢٨. القواعد، ابن لحام، دارالحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٥ ق.

٢٩. كشف الغطاء، الشيخ جعفر كاشف الغطاء، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ ق.

٣٠. كفاية الأصول، انتشارات علميّة إسلاميّة، خطّ طاهر خوشنويس (بالفارسيه).

٣١. لسان العرب، ابن منظور، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ ق.

٣٢. مجمع البحرين، فخرالدين الطريحي، مكتبة (المصطفوي).

٣٣. مجمع البيان في تفسير القرآن، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٤. المحصول في علم أصول الفقه، الفخر الرازي، مؤسسه الرساله، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٨ ق.

٣٥. المحلّي بالآثار، ابن حزم الأندلسي، دارالكتب العلميّة، بيروت، ١٤٠٨ ق.

٣٦. مصباح الفقيه، رضا الهمداني، المؤسسه الجعفريه لإحياء التراث، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٨ ق.

٣٧. المصباح المنير، الفيومي.

٣٨. المعالم الجديده، الشهيد السيد محمد باقر الصدر، مكتبة النجاح، طهران، الطبعة الثانيه، ١٣٩٥ ق.

٣٩. معجم المصطلحات والألفاظ الفقهيّه، محمود عبدالرحمن عبدالمنعم، دارالفضيله، القاهره.

٤٠. المغنى، عبدالله بن قدامه، دار الكتاب العربي، بيروت.

٤١. مفردات الراغب، دارالكتب العلميه، قم، إيران.

٤٢. المكاسب، الشيخ مرتضى الأنصاري، المؤتمر العالمي، الطبعة الأولى، ١٤١٤ ق.

٤٣. منهاج الصالحين، آيه الله السيد أبو القاسم الخوئي، مطبعة مهر قم، الطبعة ٢٨، ١٤١٠ ق.

٤٤. منهاج الصالحين، السيد محسن الحكيم مع تعليقات الشهيد السيد محمد باقر الصدر، دارالتعارف بيروت، الطبعة الثانيه، ١٣٦٩ ق.

٤٥. منيه الطالب في شرح المكاسب، تقريرات آيه الله الميرزا حسين النائيني، المقرّر موسى الخوانساري، مؤسسه النشر الإسلامى، الطبعة الثانيه، ١٤٢٤ ق.

٤٦. الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي، دارالمعرفه بيروت.

٤٧. موسوعه الإمام الخوئي، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي، إيران، قم.

٤٨. الموسوعه الفقهيّه، وزاره الأوقاف والشؤون الإسلاميه، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ ق.

٤٩. موسوعه مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين، الدكتور رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، ١٩٩٨ م.

٥٠. الميزان في تفسير القرآن، العلامة الطباطبائي، انتشارات اسماعيليان، قم، الطبعة الثانيه، ١٣٩٠ ق.

٥١. نهايه الأصول، تقريرات آيه الله الحاج حسين البروجردى، نشر تفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٥ ق.

٥٢. نهايه الأفكار، ضياء الدين العراقي (محمد تقى البروجردى)، جماعه المدرّسين في الحوزه العلميه، قم.

٥٣. نهايه الوصول إلى علم الأصول، العلامة الحلي، تحقيق الشيخ إبراهيم البهادري، مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ ق.

القسم الخامس عشر: بنيه الفقه الإسلامى و أبوابه

اشاره

بنيه فقه الإماميه

بنيه الفقه لدى أهل السنّه

ص: ٤٢٢

ص: ٤٢٣

بنيه الفقه الإسلامى و أبوابه

مقدمه:

من المعلوم أنّ كلّ علم يتألف من مسائل متنوّعه تشترك فى عنصر جامع ومشترك من حيث الموضوع أو النتيجة أو الهدف، ومن أجل تيسير الفائدة من العلم للمحقّقين والطلّاب فإنّ علماء كلّ علم تحرّكوا على مستوى ترتيب مسائل ذلك العلم، وجعلوا كلّ مجموعه من مسائله فى مجالٍ معيّن وفى فصلٍ خاصّ، ثمّ تحرّكوا على مستوى إيجاد ترتيب منطقيّ ومقبول بين الفصول من أجل تيسير استيعاب وتعلّم ذلك العلم.

وهذه القاعده تشمل جميع العلوم الدينيه والتجريبيه والرياضيه والإنسانيه، وعلم الفقه غير مستثنى من هذه القاعده.

فقد سعى الفقهاء من قديم الزمان إلى تقسيم وتصنيف مسائل الفقه، وبالتالي حصلت تقسيمات مختلفه باختلاف الأذواق والمباني الفقهيّه فى مسائل الفقه.

وقد اختار فقهاء أهل السنّه طرقاً لذلك تختصّ بهم، واختار فقهاء الإماميه طرقاً أخرى تشبه طرق أهل السنّه فى بعض الموارد.

والجدير بالذكر أنّ هذا التقسيم للبحوث الفقهيّه يمكن النظر إليه من زاويتين:

١. التقسيمات المذكوره فى دائره كلّ باب من الأبواب الفقهيّه.

٢. التقسيمات المذكوره بين الأبواب الفقهيّه المختلفه.

هنا نستعرض أقدم البنى والتقسيماا المذكورة فى فقه الإماميه:

بالنسبه للمرحوم الكلينى فقد بحث فى كتابه المعروف بـ «الكافى» فيما يتصل بالمسائل العقائديه والأخلاقيه فى الجزئين الأولين ويعرفان بـ «أصول الكافى»، ولكنه جمع بعد ذلك الأخبار الفقيهيه فى خمسة أجزاء وقام بتبويبها وجعل كل مجموعته منها فى باب معين، بهذا الترتيب:

١. أبواب العبادات وتشمل كتاب الطهاره، الصلاه، الزكاه، الصدقه، الخمس، الصيام، الحج والجهاد.

٢. أبواب المعيشه، ويشمل كتاب الدين، الكفاله، الحواله، المكاسب، التجاره والبيع، اللقطه، الرهن،

ص: ٤٢٤

العاريه، الوديعه، المضاربه، الإجاره، الصلح، المزارعه، إحياء الموات والشفعه.

٣. أبواب النكاح ويشمل الأحكام التى تتصل بالزواج والطلاق واللعان، وذكر فى ذيل هذه الأبواب أحكام العتق، التدبير، الكتابه، الصيد والذبايح، الأطمعه والأشربه، الزى والتجمل.

٤. أبواب الوصايا والمواريث وأحكامها.

٥. أبواب الحدود والديات والقضاء والشهادات.

وذكر فى ذيل هذه الأبواب أحكام الأيمان والنذر والكفارات.

إنّ تبويب المرحوم الكلينى هذا فى كتابه «الكافى» ومع الالتفات إلى علو مقامه، كان له تأثير عميق فى نفوس جماعه من الفقهاء ممن جاءوا بعده حيث تحرّكوا على مستوى استعمال هذه الطريقيه والمنهج فى كتبهم الفقيهيه:

الطائفه الأولى، ومنهم القاضى ابن البراج مؤلف كتاب «المهذب» و «جواهر الفقه» و السيد أبوالمكارم ابن زهره فى كتابه «الغنيه» و الشيخ الطوسى فى «المبسوط والتهذيب والاستبصار» حيث ساروا على هذا المنهج تقريباً مع تفاوت قليل.

الطائفه الثانيه، من الفقهاء كالصديق فى كتابه «من لا يحضره الفقيه»، وقد ذكروا بعد أبواب العبادات بحوث القضاء والشهاده، ثم بحثوا المسائل الاقتصاديه وأحكام المعاملات، ثم تطرّقوا إلى أحكام الصيد والذباحه وأحكام الأيمان والنذور والكفارات، وبعد ذلك بحثوا أحكام النكاح والطلاق والبحوث المتعلقة بهما مثل الإيلاء والظهار واللعان، ثم بحثوا أحكام الحدود والديات وأخيراً أحكام الوصيه والمواريث.

الطائفة الثالثة، هم الذين تحرّكوا على أساس منهج الشيخ الطوسى فى كتابه «النهايه». فقد توجه الشيخ الطوسى أولاً إلى أبواب العبادات، وفى المرحله التاليه بحث فى أبواب الديون والكفّارات والشهادات والقضاء.

وفى المرحله الثالثه بحث أبواب المعيشه كالمكاسب، المتاجر، الشركه، المضاربه وأمثال ذلك، ثم تحرّك للبحث فى الأبواب المتعلّقه بأمور النكاح، والطلاق، الأيمان، النذور، الوصايا والمواريث، وفى نهايه كتابه استعرض أحكام الحدود والديات والقصاص.

الطائفة الرابعه، هم الفقهاء الذين ساروا فى تنظيم أبواب الفقه على منهج المحقّق الحلى فى كتاب «شرائع الإسلام»، فالمحقّق بدأ فى كتابه ببيان أبواب العبادات ثم تطرّق إلى أبواب المعيشه، وبعبارة أخرى المسائل الاقتصايه والماليه، ثم بحث فى مورد الأحوال الشخصيه كالطلاق والنكاح وما يتعلّق بهما من بحوث، ثم بحث فى أحكام الأيمان والنذور، الأُطعمه والأشربه والمواريث، وفى القسم الأخير بحث القضاء، الشهاده، الحدود، التعزيرات، القصاص والديات.

وفى الواقع فإنّه قسّم جميع أبواب الفقه إلى أربعة أقسام: القسم الأول العبادات ويتضمّن عشره كتب:

الطهاره، وتشمل الوضوء والغسل والتيمّم، الصلاه، الزكاه، الخمس، الصوم، الاعتكاف، الحجّ، العمره، الجهاد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

القسم الثانى، العقود وهى التى تبحث فى المعاملات التى تجرى بين طرفين أو أكثر وجعلها فى ١٩ كتاباً وهى؛ التجاره، الرهن، المفلس، الحجر، الضمان (وقد ذكر الحواله والكفاله ضمن كتاب الضمان) الصلح، الشركه، المضاربه، المزارعه والمساقاه، والوديعة،

ص: ٢٢٥

العاريه، الإجاره، الوكاله، الوقف والصدقات، السكنى والحبس، الهبات، السبق والرمايه، الوصيه والنكاح.

القسم الثالث، الإيقاعات وهى الإنشاء الصادر من شخص واحد ويقع فى ١٠ كتب: الطلاق، الخلع والمباراه، الظهار، الإيلاء، اللعان، العتق، التدبير والمكاتبه والاستيلاء، الإقرار، الجعاله، الأيمان والنذور.

وبالطبع فإنّ بعض هذه الكتب المذكوره هى فى الواقع من العقود مثل المكاتبه، ولكن بما أنّه جعلها مع التدبير فصارت تعدّ من الإيقاعات، كما أنّ بحث الاستيلاء الذى ليس عقداً ولا إيقاعاً، أورده المحقّق على أساس أنّه من ملحقات التدبير، فى حين أنّه قسم من الأحكام (التي تتصل بالقسم الرابع)

وأما الجعاله فبسبب وجود نقاش حول كونها عقداً كما أنّ المحقّق الحلى لا يراها من العقود، فلذلك أدرجها فى هذا القسم.

وأما القسم الرابع: وهو ما يخصّ الأحكام، فيتضمّن ١٢ كتاباً:

الصيد والذباحه، الأُطعمه والأشربه، الغصب، الشفعه، إحياء الموات، اللقطه، الفرائض، القضاء، الشهادات، الحدود والتعزيرات، القصاص والديات.

ومع الالتفات إلى أنّ تقسيم المرحوم المحقق الحلّي هو تقسيم مقبول وجيد بحيث أنّ الكثير من الفقهاء الذين جاءوا بعده قبلوا بهذا التقسيم واتبعوا هذا التبويب في كتبهم الفقهيه، سواء كانت شرحاً لكتاب الشرائع، كمسالك الأفهام وجواهر الكلام، أم كتب أخرى لا تتعرض لشرح الشرائع ولكنها تسير في نفس هذا المنهج إلى حدّ أنّ المرحوم محمد بن مكّي العاملّي المعروف بـ الشهيد الأوّل (م القرن الثامن) في كتابه «القواعد» تعرّض لبيان امتياز هذا التقسيم الرباعي لأبواب الفقه، وقال:

«وكلّ ذلك ينحصر في أربعة أقسام: ووجه الحصر، أنّ الحكم الشرعيّ إمّا أن تكون غايته الآخره، أو الغرض الأهمّ منه الدنيا، والأوّل- العبادات، والثاني: إمّا أن يحتاج إلى عباره أو لا، والثاني الأحكام، والأوّل، إمّا أن تكون عباره من اثنين تحقيقاً أو تقديرًا، أو لا، والأوّل: العقود، والثاني الإيقاعات»(1).

ويقول المرحوم السيّد جواد العاملّي في كتاب «مفتاح الكرامه» في بدايه «كتاب المتاجر» بعد أن ذكر الأقسام الأربعة للمحقق الحلّي أضاف: «وإن شئت قلت: عبادات وعادات ومعاملات وسياسات، والوجه الأوّل أنّ البحوث عنه فيه إمّا أن يشترط فيه التيه أو لا، والثاني إمّا أن يعتبر فيه إيجاب وقبول وهو الثاني أو الأوّل خاصّه وهو الثالث، أو لا يعتبر فيه شيء منها وهو الرابع.

وفي الثاني أنّ المقصود إمّا انتظام أحوال النشأه الاولى أو الأخرى أو كليهما، فإن كان الثاني فهو الأوّل، أو الأوّل فإمّا أن يتعلّق الغرض ببقاء الشخص أو النوع وهو الثاني: أو المصالح الماليه وهو الثالث، أو الثالث فالرابع.

والمطلوب على التقديرين حفظ المقاصد الخمسه التي بنيت عليها الشرائع والأديان وهي الدين والنفس والعقل والنسب والمال.

فالدين بالعبادات، والنفس بشرع القصاص والديات، والعقل بحظر ما يزيله من المسكرات، والنسب بالمناكح والمواليد، والمال بالمعاملات والمدائيات، والكلّ

١- القواعد، ج ١، ص ٣٠.

ص: ٤٢٦

بالسياسات كالحدود والتعزيرات والقضايا والشهادات»(1).

الخامس: وهو ما ذكره المرحوم الشهيد محمدباقر الصدر في كتابه «الفتاوى الواضحه» في تقسيم مباحث الفقه إلى أربعة أقسام، وهذا بدوره متأثر بتقسيم المحقق في الشرائع مع تأثره بالحقوق المتداوله في عصرنا الحاضر، قال:

١. العبادات

٢. الأموال العامه والأموال الخاصه (في الأسباب الشرعيه للملك، وأحكام التصرف في المال).

٣. السلوك الخاصّ (ما يرتبط بتنظيم علاقات الرجل والمرأه ويدخل فيه النكاح والطلاق و ... ما يرتبط بتنظيم السلوك الخاصّ في غير ذلك المجال (الاجتماعى) ويدخل فيه ... الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

٤. السلوك العامّ (ويدخل فيه القضاء والشهادات والحكم والحدود والجهاد ومختلف العلاقات الدوليه وغير ذلك) (٢).

تقسيم آخر:

مضافاً إلى ما ذكر فقد فكّرنا بتقسيم آخر للكتب الفقهيّه بحيث يتضمّن نظاماً جديداً لأبواب الفقه وبإمكانه أن يقلّل من نقاط الضعف إلى الحدّ الأدنى وذلك بتقسيم الأحكام الفقهيّه فى الوهله الأولى إلى أربعة أقسام: ١. ما يتّصل بعلاقه الإنسان مع الله، ٢. علاقته الإنسان مع أبناء نوعه، ٣. علاقته الإنسان مع نفسه، ٤. وعلاقته الإنسان مع الحكومه والسلطه.

ويمكن إضافه قسم خامس لهذه الأقسام وهو ما يتّصل بعلاقه الإنسان مع طبيعته والبيئته.

ومن منظار آخر يمكن إدراج هذه الأقسام بأجمعها فى خمس أقسام أخرى:

القسم الأول: العبادات ومقدّماتها وتتضمّن ثمانية كتب: الطهاره، وتشمل الوضوء والغسل والتيمّم، الصلاه، الزكاه، الخمس، الصوم، الاعتكاف، الحجّ والعمره.

القسم الثانى: المسائل الماليه والاقتصاديّه وتتضمّن ثلاثه أقسام:

أ) المعاملات وهى الروابط الماليه بين أفراد المجتمع وتشمل ١٨ كتاباً: البيع، الرهن، الحجر والمفلس، الضمان (والتي تشمل الحواله والكفاله أيضاً)، الصلح، الشركه، المضاربه، المزارعه، المساقاه، الوديعه، العاريه، الإجاره، والكفاله، الوقف والصدقات، السكنى والحبس، الهبات، السبق والرمايه، والوصيّه.

ب) المسائل الماليه فى غير دائره المعاملات وتشمل الإيقاعات، وهى عبارته عن ٨ كتب: العتق، التدبير، المكاتبه، الاستيلاء، الإقرار، الجعاله (وفق قول من يرى أنّها من الإيقاعات)، الأيمان، النذر والعهد.

ج) المسائل الماليه التى تقع خارج دائره العقود والإيقاعات وتقع فى خمس كتب: الغصب، إحياء الموات، اللقطه، الفرائض والمواريث.

القسم الثالث: المسائل التى تتّصل بنظام الأسره وتشمل ٦ كتب: النكاح، الطلاق، الخلع والمباراه، الظهار، الإيلاء واللعان.

القسم الرابع: أحكام الحلال والحرام فيما يتّصل بالأطعمه وفيها ٤ كتب: الصيد والذباحه والأطعمه والأشربه.

١- مفتاح الكرامه للسيد جواد الحسينى العالمى، ج ١٢، ص ٨.

٢- انظر: الفتاوى الواضحه، ج ١، ص ١٣٢.

القسم الخامس: السياسات وفيه ٨ كتب: الجهاد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، القضاء، الشهادات، الحدود والتعزيرات، القصاص، الديات ونظام الحكومه.

بنية الفقه لدى أهل السنّه:

اشاره

هناك تقسيمات مختلفه للكتب الفقيهيه لفقهاء ومحدّثي أهل السنّه، وبعضها يقترب كثيراً ممّا هو مشهور بين الإماميه، والبعض الآخر يختلف تماماً، والآن نستعرض التقسيمات لعدّه فقهاء ومحدّثين معروفين من أهل السنّه:

١. ما ورد في «صحيح البخارى» من تقسيم أبواب الفقه وفوائله بالشكل التالى:

(أ) تطرّق البخارى بعد ذكر بدايه بعثه النّبى الأكرم وكتاب الإيمان والعلم، إلى موضوع العبادات، واستعرض مواضع العبادات فى سبعة أبواب من الوضوء إلى الحجّ والصوم.

(ب) ثمّ تعرّض لأبواب المعاملات وجعلها فى ٩ أبواب (وبدأ من البيع وختمها بالهبه).

(ج) ثمّ تحدّث فى القسم الثالث عن الشهادات، الوصايا والجهاد.

(د) وفى القسم الرابع بحث كتاب النكاح، الطلاق، الخلع، اللعان والنفقات فيما يتّصل بقضايا الأسره.

(هـ) وفى القسم الخامس ذكر ما يخصّ الأَطعمه والأشربه والذبائح والصيد والأضاحى، وذكر فى هذا القسم روايات تتّصل بالمسائل الطبيه وجعلها ضمن كتابين.

(و) وفى القسم السادس ذكر بعض الآداب تحت عنوان كتاب اللباس وكتاب الأدب والاستئذان وكتاب الدعوات.

(ز) وفى القسم السابع ذكر ما يتّصل بكتاب الإيمان والندور والفرائض والمواريث.

(ح) وفى القسم الثامن استعرض قضايا الحدود والديات وأحكام المرتدّ وما إلى ذلك.

ويلاحظ القارىء كتباً أخرى أوردتها البخارى ضمن هذه الكتب والأبواب تتعلّق بذكر فضائل الصحابه وفضائل القرآن وويله القدر وأمثال ذلك ممّا لا علاقه لها حسب الظاهر بالكتب السابقه واللاحقه.

وبالجممله، فلا يوجد نظم خاصّ ومنطقيّ يحكم على مجموع أبواب هذا الكتاب، مثلما الكتاب الأول الذى بحثه البخارى هو كتاب «بدء الوحي» وآخر كتاب «الكتاب ٤٣» هو كتاب «التوحيد» وفى طيات هذه الكتب هناك كتب أخرى بعنوان «بدء الخلق»

وكتاب «التفسير» وأمثال ذلك ممّا لا علاقه له حسب الظاهر بالكتب السابقه واللاحقه، وكذلك ضمّ بعض الكتب إلى بعض آخر لا علاقه فيما بينها مثل كتاب «بدء الخلق وهو الكتاب السابع عشر وكتاب التفسير وهو الكتاب الثامن عشر.

وبالطبع لا يصحّ أن نتوقّع أكثر من هذا المقدار من الأوائل الذين شرعوا بتنظيم أبواب الفقه والحديث، لأنّ اهتمامهم كان ينصبّ على جمع الأحاديث أكثر من سعيهم لتنظيم أبواب الفقه.

٢. ما ورد في «صحيح مسلم» من تقسيم الأبواب الفقيهيه والذي يشبه إلى حدّ ما تقسيم «صحيح البخارى» ولكنّه يختلف عنه من جهات معينه.

فى القسم الأول يستعرض بعد كتاب الإيمان، باب العبادات ومقدّماتها.

وفى القسم الثانى يتعرّض لقضايا النكاح والطلاق والكتب المتعلّقه بهما.

ص: ٤٢٨

وفى القسم الثالث يبحث فى المعاملات والمسائل الماليه، ومنها الإرث، الوصيّه والعتق.

وفى القسم الرابع يبحث فى الحدود، الديات، القصاص، وأحكام المحاربين، والجهاد، والحكومه.

وفى القسم الخامس يستعرض أحكام الصيد والذباحه، الأضحيه، الأطمعه والأشربه وبعض آدابها، اللباس، الزينه، والسلام وأمثال ذلك.

وفى القسم السادس يستعرض فضائل الصحابه، الذكر، الدعاء والاستغفار وصفات المنافقين وأحكامهم.

وفى القسم السابع يذكر المسائل المتعلّقه، بالجنّه ونعيمها وأشرط الساعه.

وفى القسم الثامن وهو آخر قسم من الكتاب يستعرض مسأله الزهد والرفائق (١) وبعض ما ورد فى تفسير الآيات القرآنيه.

٣. ومن جمله الفقهاء المعروفين الذين تحرّكوا على مستوى وضع نظام منطقيّ نسبياً للكتب الفقيهيه، الفقيه المعروف بابن قدامه من فقهاء القرن السابع فى كتابه «المغنى؛ فقد شرع فى ذكر أبواب العبادات وجعلها فى ١١ باباً، ثمّ تعرّض لذكر أبواب المعاملات وما يتعلّق بها، وجعلها فى ٢٢ كتاباً منظماً بشكل جيّد، ولكن مع الأسف فإنّه لم يتمّ إكمال الكتب الفقيهيه الأخرى فى سائر أبواب الفقه.

٤. تقسيم الغزالى وهو من علماء المذهب الشافعى المتوفّى فى بدايه القرن السادس، فى كتابه المعروف «إحياء العلوم وهو عباره عن تشكيله مركّب من المسائل الفقيهيه والأخلاقيه، وقد عمل على تقسيم جميع أحكام الإسلام وتعاليمه إلى أربعة مجاميع، العبادات، العادات، المنجيات والمهلكات ويبحث كلّ مجموعه منها فى عشره كتب.

٥. ما نراه من تقسيم أحد الفقهاء المعاصرين من أهل السنّة باسم وهبه الزحيلي في كتابه «الفقه وأدلّته حيث قسّم جميع الكتب والأبواب الفقهيّة إلى ستّة أقسام على الترتيب التالى:

القسم الأوّل: العبادات، ويتضمّن تسعة أبواب:

١. الطهارات (مقدّمات الصلاة) ٢. الصلاة وأحكام الجنائز ٣. الصيام والإعتكاف ٤. الزكاه ٥. الحجّ والعمرة ٦. الأيمان والندور والكفّارات ٧. الحظر والإباحة والأطعمه والأشربة ٨. الضحايا والعقيقه والختان ٩. الصيد والذباحه (٢).

القسم الثانى: نظريات فقهيه، فى حقّ الأموال، الملكيه، العقد، المؤيّدات الشرعيه، الفسخ، وأهمّ ما اقتبسه القانون المدنى من الفقه الإسلامى.

القسم الثالث: العقود أو التصرفات المدينه المالىه فى ١٨ فصلاً: وتشرع من البيع وتنتهى إلى بحث الحجر.

القسم الرابع: الملكيه وتوابعها: وذكر فى الباب الأوّل، الملكيه وخصائصها فى خمس فصول، والباب الثانى يبحث فى توابع الملكيه فى ١٢ فصلاً.

القسم الخامس: الفقه العام: الباب الأوّل يتحدّث عن الحدود الشرعيّه فى ستّة فصول، والباب الثانى التعزيرات. الباب الثالث، أحكام الجنائيات والقصاص والديات. الباب الرابع، الجهاد. الباب الخامس، القضاء.

١- «رقاتق» جمع «رقيقه» بمعنى الأمر الذى يوجب رقه القلب وتأثيره، سواء كان بسبب آيه قرآنيه أم حديث أم موعظه لواعظ أو رؤيه ظاهره عجيبه فى عالم الخلق. (التاج الجامع للأصول، (الهامش) للشيخ منصور على ناصف، ج ٥، ص ١٥٩).

٢- والعجيب منه كيف جعل الصيد والذباحه والختان والأطعمه والأشربة فى باب العبادات فى حين أنّ كلّ واحد من هذه الأمور لا يشترط فيها قصد القربه، وبعضها تجب فيها البسمله وبعضها الآخر لا تجب.

ص: ٤٢٩

الباب السادس، نظام الحكم فى الإسلام (الحكومه الإسلاميه).

القسم السادس: الأحوال الشخصيه والبحث فيها فى ستّة أبواب: الزواج، الطلاق، حقوق الأولاد، الوصايا، الوقف، والميراث.

إنّ تقسيم هذا العالم لأبواب الفقه بالنسبه للبحوث والمواضيع الفقهيّه، مضافاً إلى الإشكالات التى تقدّمت الإشارة إليها، فإنّ الملاحظ عليه وجود تقسيم غير مألوف فى بعض الأقسام من هذا الكتاب بحيث لا ينسجم مع سائر الكتب الفقهيّه المتداوله، وهذا فى الواقع خليط من الفقه التقليدى وبعض بحوث الحقوق المعاصره.

٦. ما جاء فى كتاب «الفقه على المذاهب الأربعة» الذى ألفه فى الآونه الأخيره أحد علماء أهل السنّه وهو عبدالرحمن الجزيرى وقد استعرض فيه مباحث الفقه فى خمس أقسام:

القسم الأول: العبادات. القسم الثاني والثالث:

المعاملات. القسم الرابع: الأحوال الشخصية (النكاح والطلاق وأمثالهما) القسم الخامس: الحدود والقصاص والتعزيرات.

النتيجة:

تقدّم آنفاً نماذج مهمّة في ما يتّصل بتقسيم أبواب الفقه ونظم مسأله حيث اختار كلّ فقيه منهجاً خاصاً يتناغم مع ذوقه وسليقته، ومع مرور الزمان تهذّبت تدريجياً هذه المناهج وأصبحت شفافه أكثر، وقد اخترنا طريقاً نراه أكثر انسجاماً وتناسباً.

ولا- شكّ في أنّ المباحث والتحقيقات الفقيهيه في الوقت الذي تتحرّك في خطّ التكامل والنموّ والاتّساع فكذلك في نظم وتبويب بحوث الفقه وفصوله ومسائله، تتحرّك أيضاً لتكون أدقّ وأكمل.

ويبدو أنّ جميع الفقهاء تقريباً سعوا إلى ترتيب أهمّ المسائل الفقيهيه كالتالي:

1. علاقه الإنسان مع البارى تعالى (من خلال العبادات وأمثالها).
2. علاقه أفراد البشر فيما بينهم (من خلال المعاملات والعقود والإيقاعات ونظام الأسره).
3. علاقه الإنسان مع نفسه (من خلال أحكام الحلال والحرام التي تتميز بالطابع الشخصى أو الأخلاقى).
4. علاقه الإنسان مع جهاز السلطه والحكوميه والذى يعتبر من أهمّ هذه الأقسام، ويشمل مسائل تشكيل الحكومه والقضاء والشهادات والحدود والديات والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والجهاد وأمثال ذلك.

المصادر والمصادر

1. إحياء العلوم، محمّد الغزالي، مطبعه دارالجيل، بيروت.
2. التاج الجامع للأصول، الشيخ منصور ناصف، دارإحياء التراث العربى، بيروت، الطبعة الثالثه، ١٣٨١ ق.
3. جواهرالفقه، القاضى ابن البرّاج، تحقيق ابراهيم البهادرى، جماعه المدرّسين، الطبعة الأولى، ١٤١١ ق.
4. جواهرالكلام، محمّد حسن النجفى، دارإحياء التراث العربى، بيروت، الطبعة السابعه، ١٩٨١ م.

ص: ٤٣٠

5. شرائع الإسلام، المحقّق الحلى، مؤسسه الوفاء، بيروت، الطبعة الثانيه، ١٤٠٣ ق.

٦. صحيح البخارى، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى، دارالجيل، بيروت.
٧. صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابورى، دار إحياء التراث العربى، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٢ م.
٨. الفتاوى الواضحة، الشهيد السيد محمد باقر الصدر، دارالتعارف، بيروت، الطبعة السابعة، ١٤٠١ ق.
٩. الفقه الإسلامى وأدلته، الدكتور وهبه الزحيلي، دارالفكر، دمشق، الطبعة الرابعة، ١٤١٨ ق.
١٠. الفقه على المذاهب الأربعة، عبدالرحمن الجزيرى، دارالفكر، بيروت.
١١. القواعد والفوائد، محمد بن مكي (الشهيد الأول)، منشورات مكتبة المفيد، قم.
١٢. الكافي، أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، دار صعب - دارالتعارف، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠١ ق.
١٣. المغنى ابن قدامه، أبو محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامه، دارالفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ ق.
١٤. مفتاح الكرامه، السيد جواد العاملى، جماعه المدرسين، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ ق.
١٥. من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، دارصعب - دارالتعارف، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠١ ق.
١٦. المهذب، القاضى ابن البراج، انتشارات جماعه المدرسين فى الحوزه العلميه قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ ق.
١٧. التّهايه فى مجرّد الفقه والفتوى، الشيخ الطوسى، انتشارات جامعه طهران، ١٣٤٢ ش.

ص: ٤٣١

١٦

القسم السادس عشر: المسائل المستحدثة و الأصول الكليه الحاكمه عليها

اشاره

مقدمات

- تعريف المسائل المستحدثة

- ضروره البحث فى المسائل المستحدثة

- نماذج من المسائل المستحدثة

القواعد والضوابط الحاكمة على المسائل المستحدثة

ص: ٤٣٢

ص: ٤٣٣

المسائل المستحدثة و الأصول الكلية الحاكمة عليها

مقدمه:

إن المنهج المتعارف والسائد في طرح المسائل المستحدثة يقوم على أساس البحث في أدلتها كما في سائر البحوث الفقهية، ثم استعراض نظريات الموافقين والمخالفين، ثم اختيار إحداها، في حين أنه ينبغي قبل الورود في دائره هذه المسائل بيان القواعد الكلية والأصول العامه ومقدماتها، ثم التطرق في فضاء هذه المقدمات للبحث في مفردات المسائل المستحدثة والجديده.

ولا شك في أن هذا المنهج أكثر نفعاً وفائده، بل يعدّ خطوه مهمه في عمليه التحقيق في هذه البحوث الفقهيه الجديده، ويمكنه بالتالي تعبيد الطريق لاستنباط الأحكام الشرعيه فيما يتصل بهذه المسائل.

وعلى هذه الأساس من المفيد، بل من الضروري أن نبحت الأمور المتعلقة بالمسائل المستحدثة في عدّه بحوث:

البحث الأول: المبادئ والمقدمات:

١. تعريف المسائل المستحدثة.

٢. ضروره هذا البحث في المسائل المستحدثة.

٣. نماذج من المسائل المستحدثة.

البحث الثاني: المباني والمسبقات:

١. التفاوت في المنهج.

٢. تقسيم الأحكام إلى ثابت ومتغير (ودور الزمان والمكان في الاجتهاد).

٣. انفتاح باب الاجتهاد.

٤. تقسيم الأحكام إلى تأسيسية وإمضائية.

البحث الثالث: القواعد والضوابط الحاكمة على المسائل المستحدثة:

١. وضع القوانين بصورة قضايا حقيقية (إطلاقات وعمومات لفظية).

٢. وجود العناوين الثانويه إلى جانب العناوين الأولى.

٣. أصل البراءة.

٤. وجود ملازمه بين الأحكام القطعيه العقليه وبين الشرع (كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل).

تنبيهات:

١. إنّ منطق الفراع لا تعتبر طريقاً جديداً للحلّ.

٢. عدم كفايه القياس والاستحسان وسدّ الذرائع

ص: ٤٣٤

والمصالح المرسله في حلّ المسائل المستحدثة.

٣. علم مقاصد الشريعه وارتباطه بالمسائل المستحدثة.

البحث الأول: وفيه عدّه مقدّمات

١. تعريف المسائل المستحدثة

المسائل المستحدثة عبارته عن: «كلّ مسأله ترتبط بموضوع جديد ومن هذه الجهه لا يوجد لها حكم شرعيّ في النصوص»، سواء كان ذلك الموضوع غير الموجود في الماضي أم كان موجوداً ولكن تغيرت بعض الخصوصيات والشروط والقيود بحيث أصبحت موضوعاً جديداً، بالنسبه للقسم الأول يمكن أن تكون البطاقات الاعتباريه من هذا القبيل، والقسم الثاني مسأله ماليه البدن والدم. لأنّ موضوع بدن «الميت» أو «الدم» وإن كان موجوداً في السابق، ولكن بسبب عدم إمكان الاستفاده المشروعه منه، لم يعتبر مالاً.

٢. ضروره البحث في المسائل المستحدثة

إنّ ضروره البحث في هذه المسائل والفائده المترتبه عليه، يمكن بيانها بنحوين:

الأول: إنّ التغيير والتحوّل المستمرّ في ظواهر هذا العالم يعدّ من خصوصيات عالم الماده، بل يعتقد الكثير من الفلاسفه أنّ التغيير والتحوّل هو من اللوازم الذاتيه وغير القابله للإنفكاك في عالم الماده (وهي نظريه الحركه الجوهريه) وبما أنّ الإنسان يعيش في

هذا العالم فإنّ هذا التغيير والتحوّل يستوعب بشكل غير اختياري جميع شؤون حياته في واقع الأمر، وبالتالي يقتضى علاقات جديده ومتحرّكه مع سائر أفراد المجتمع أو بين الحكومات في المجتمعات البشريه، وهذه الحقيقه جعلت الفقه في مواجهه ظاهرتين جديدتين:

الظاهره الأولى: الموضوعات التي لم تكن في الماضى، من قبيل العمله الورقيه، لأنّ هذه العمله لم يكن لها وجود في السابق حيث كانت المعاملات وأشكال البيع والشراء تجرى في السابق عاده بنقود الذهب والفضه، ولكنّ المتغيّرات التي برزت في المجتمعات البشريه والتي أفرزها التطوّر الحضارى وزياده وتنوّع حاجات الإنسان تسببت في ظهور هذه العمله الجديده وهى العمله الورقيه.

الظاهره الثانيه: الموضوعات التي كانت موجوده في السابق ولم يكن أصل الموضوع جديداً، ولكنّ تغير بعض الشروط والقيود والخصوصيات لهذا الموضوع جعلته يختلف عن السابق، وبرز وكأنّه موضوع جديد، مثلاً كما تقدّمت الإشارة إليه، أنّ أعضاء بدن الإنسان ودمه لم تكن لها قيمه ماليه في السابق. ولكنّ الكشوفات الجديده والتحوّلات التي حدثت في علم الطب أبرزت لها منافع كثيره لم تكن في السابق، حيث تمّ اكتشاف منفعه كبيره في الدم وحتّى أعضاء بدن الميت وما إلى ذلك، بحيث صارت لهذه الموضوعات قيمه ماليه واعتبار كبير إلى حدّ أنّها تباع وتشتري في هذا العصر - كما هو الحال في سائر البضائع - بأسعار باهضه، ومن هنا وجب على الفقيه البحث عن الحكم الشرعى لهاتين الظاهرتين اللتين أفرزهما التطوّر العلمى والتقدّم الحضارى الدائم في عالم الطبيعه والعلم، وذلك من خلال الرجوع إلى المصادر والمنابع

ص: ٤٣٥

الإسلاميه وعدم القناعه بالبحوث والدراسات التي أجراها القدماء في كتبهم على تلك الموضوعات القديمه.

الثانى: إنّ شمول شريعته الإسلام لجميع الأزمنه والأمكنه يستدعى بالضروره بحث المسائل المستحدثه.

توضيح ذلك، إنّ الدين الإسلامى يختلف من جهات عديده عن الأديان الأخرى، ويمتاز بخصوصيات وامتيازات خاصه، منها ظاهره شمول أحكامه وامتدادها لتستوعب جميع زوايا وأبعاد حياه الإنسان والمجتمع البشرى، الشريعته الإسلاميه لا تتقيّد بزمان معيّن ولا مكان خاصّ وليست ناظره إلى فئه معينه أو قوميه أو بلد خاصّ من البلدان، لأنّ النبىّ الأكرم صلى الله عليه وآله بعث لجميع الناس في جميع نقاط المعموره، فكلّ إنسان يعيش على هذه الأرض وفي كلّ زمان وعصر يقع مخاطباً للخطابات القرآنيه. وعليه فإنّ شموليه وعالميه الإسلام وخلوده ليست ادّعاءً في فراغ، بل مضافاً إلى الأدلّه العقليه التي تثبت هذه الحقيقه، ومضافاً إلى طبيعه الأحكام والقوانين الوارده في الشريعته الإسلاميه، هناك الكثير من النصوص الشريفه من الآيات والروايات تؤيد هذه الحقيقه، وما يمكن أن نستوحيه من القرآن الكريم في بيان وتأيد هذه الحقيقه يقع على ثلاث طوائف من الآيات:

الطائفه الأولى: الآيات القرآنيه التي تصرّح بعموميه الإسلام وشموليته في بعدى الزمان والمكان وأنّ المخاطبين لهذه الآيات الشريفه هم جميع الناس في العالم، والعنوان الكلى لكلمه «من بلغ»، مثل:

١. ما ورد في الآيه ٩٠ من سوره الأنعام قوله تعالى:

«إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرَى لِلْعَالَمِينَ».

٢. ما ورد في الآية الشريفة ١٥٨ من سورة الأعراف التي تخاطب النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وتقول: «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً».

٣. الآية ١٠٧ من سورة الأنبياء التي تخاطب النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وتقول: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ».

٤. الآية ٢٨ من سورة سبأ: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا» ومن هذا القبيل الآية الأولى من سورة إبراهيم والآية الأولى من سورة الفرقان والآية ٤٤ من سورة النحل والآية ٧٩ من سورة النساء.

٥. جميع الآيات التي تبتدىء بمخاطبه جميع الناس «يا أيها الناس».

٦. الآية ١٩ من سورة الأنعام: «وَأَوْحَىٰ إِلَيْنِي هَذَا الْقُرْآنَ لِنَذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ».

والآيات المذكورة تخاطب الناس في جميع مناطق العالم إلى يوم القيامة ولا يوجد أي فرق في خطابها بين الأفراد والشعوب، لا في بُعد القومية ولا في اللون ولا في المنطقه الجغرافيه وغير ذلك.

الطائفة الثانية: الآيات القرآنية التي تدلّ على خاتمية الشريعة الإسلامية وأن نبي الإسلام صلى الله عليه وآله هو آخر الأنبياء الإلهيين. دلالة هذه الطائفة من الآيات القرآنية على شمولية الإسلام لجميع مناحي الحياة في كل زمان ومكان أوضح من الطائفة السابقة.

ومن جملة الآيات التي تشير إلى هذا المعنى، الآية ٤٠ من سورة الأحزاب:

«مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا».

الطائفة الثالثة: الآيات القرآنية التي تدلّ في مضمونها على كمال الدين الإسلامي وتماثيه هذه

ص: ٤٣٦

الشريعة السماوية وشمول أحكامها لجميع ما يحتاج إليه الإنسان في واقع الحياة الفردية والاجتماعية، والآية من سورة المائدة تدلّ بوضوح على هذا المعنى:

«الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا».

النتيجة: إن إكمال وإتمام الدين يعني أن الإسلام قادر على تقديم الأوجه والحلول لجميع حاجات الإنسان والمجتمع البشري وفي جميع أبعاد حياته في كل زمان ومكان، سواء من حيث البعد العبادي والروحي أم أمور التربية والأخلاق أم المسائل الاقتصادية والحقوقية، وكذلك ما يحتاجه الإنسان على المستوى الفردي والاجتماعي. فإذا قلنا بأن الإسلام يفتقد الحكم الشرعي

فى مورد معين من حاجات الإنسان فى حركة الحياه، وغير قادر على إيجاد الحلول لمشاكل الإنسان فى هذا المجال؛ فهذا يعنى اعترافاً بأن الإسلام ناقص ولم يصل إلى حد الكمال.

وخاصه مع الالتفات إلى هذه النقطه وهى أنّ عدم التوصل إلى بعض الأحكام الواقعيه للإسلام، لا مانع من توصل إلى الحكم الظاهري، ولا نجد فقيهاً يرى فقدان الحكم الشرعى بالنسبه لموضوع معين أو لواقعه معينه ولو فى حدّ الحكم الظاهري، وبالتالي يقول بالحرية المطلقه للمكلفين.

ومع الالتفات إلى كلّ ما تقدّم، وبملاحظه أنّ المسائل المستحدثه كثيره فى مختلف الأبواب الفقهيّه فى هذا العصر ولم يتطرق القدماء إلى بحثها فى كتبهم الفقهيّه (لأنّها لم تكن مورد ابتلاء فى ذلك الزمان) ولم يرد فيها نصّ بالخصوص فى الآيات القرآنيه وروايات المعصومين عليهم السلام، نجد أنفسنا مضطرين إلى التحقيق فى هذه المسائل من موقع العمق والنقد والمطالعه فى تفاصيلها وجزئياتها لنتمكّن بالتالى من الإجابه الصحيحه والمقنعه.

٣. نماذج من المسائل المستحدثه

إشاره

كما أشرنا آنفاً أنّ المسائل المستحدثه كثيره جداً ومتناثره فى أبواب فقهيّه مختلفه ولكن بعض أهمّ هذه المسائل فى العصر الحاضر كالتالى:

أ) المسائل المستحدثه فى مجال الطبّ

١. التشريح:

هل يجوز لطلاب الجامعات فى فرع الطبّ أن يقوموا بتشريح جسد الميت المسلم؟ وخاصه بعد ما ورد فى الروايه الشريفه:

«إِيَّاكُمْ وَالْمُتَّلَهَ وَلَوْ بِالْكَلبِ الْعُقُورِ» (١).

وفى حاله عدم جواز التشريح شرعاً، فإنّ ذلك يؤدّى إلى عدم تمكّن هؤلاء الطلاب والأطباء من القيام بعمليات جراحيه، وسائر أشكال المعالجه الطبيه للمرضى، لأنّ العمل فى هذا السلك وخاصه فى قسم العمليات الجراحيه يكون مشكلاً وعسيراً جداً بدون ممارسه التشريح فى مرتبه سابقه.

٢. زرع الأعضاء:

هل يجوز قطع بعض أعضاء الإنسان، الحيّ أو الميت، كالقلب والكليه والعين وأمثالها، ثمّ زرعها ووصلها ببدن إنسان حيّ آخر؟

وخاصه إذا كان العضو المقطوع (سواء من بدن إنسان حيّ أم ميت) غير طاهر، وبالتالي يواجه الإنسان مشكله فى بيعه وشرائه

١- وسائل الشيعة، ج ١٩، الباب ٦٢ من أبواب القصاص في النفس، ح ٦؛ نهج البلاغه، الرساله ٤٧.

ص: ٤٣٧

٣. التلقيح الصناعي:

هل يجوز أخذ نطفه الزوج وزرعها بواسطة الأجهزه الطبيه فى رحم زوجته، الذى لا يتقبل النطفه بشكل طبيعى، أو زرعها فى رحم امرأه أجنبيه؟ وهل يجوز تنميه نطفه الزوجين بعد إجراء عمليه التلقيح بينهما خارج رحم الزوجه، وفى رحم صناعى ثم بعد نمو الجنين ووصوله إلى مرتبه من الرشد البدنى يعاد إلى رحم الزوجه أو رحم امرأه أجنبيه؟

وعلى أيه حال فما حكم الولد الحاصل من عمليه التلقيح هذه؟ هل يرث من صاحب النطفه والمرأه التى نما وكبر فى رحمها؟ وهل هذين الشخصين يرثانه أيضاً؟ ومن هم المحارم لهذا الطفل؟

٤. نقل الدم:

هل يجوز نقل دم غير المسلم إلى المسلم وبالعكس؟ وما حكم نقل دم الرجل الأجنبي للمرأه الأجنبيه؟ وما حكم بيع وشراء الدم للأغراض المذكوره؟ ومع الأخذ بنظر الاعتبار أنّ مسأله نقل الدم تعتبر فى غايه الأهميه فى عصرنا الحاضر بحيث أنّ الكثير من المرضى سيواجهون فى صورته عدم نقل الدم، الخطر على حياتهم.

٥. تحديد النسل:

هل يجوز العمل على منع زياده السكان فى العالم الإسلامى والتحرّك على مستوى ضبط عدد السكان؟ ومن خلال ما ورد فى الحديث النبوى المعروف:

«تَرَوُّجُوا فِائِنِّي مُكَاتِرٌ بِكُمْ الْأُمَّمَ غَدًا فِي الْقِيَامَةِ...» (١)

والآيه الشريفه: «وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ» (٢) التى تقرّر أنّ كثرة الأبناء والأولاد تعدّ نعمه إلهيه بحيث أنّ الله تعالى يمنّ بها على العباد، فهل النبى الأكرم صلى الله عليه وآله يفتخر بكثرة المسلمين رغم ما يعيشونه من أشكال الفقر والعجز والضعف، أم يفتخر بالمسلمين الذين يعيشون الحد الأعلى من القابليات والإمكانات الاقتصاديه والعمليه؟ وفى صورته جواز تحديد النسل، فهل يجوز إجراء عمليه العقم المؤقت فقط، أم يجوز العقم الدائمى أيضاً، ولا سيما أنّ هذا العمل يستلزم غالباً النظر واللمس غير المباح، حتى فى صورته أن يكون الطبيب من الجنس المماثل، وخاصّه إذا قبلنا بأنّ مثل هذا المنع من الحمل هو مصداق تضييع النطفه، لأنّ النطفه تنعقد فى الرحم ثم تتلاشى وتموت، لأنّها لا- تصل إلى محلّها الأصلى، ومع الالتفات إلى غلق أنابيب الرحم أو المبيض فإنّه يعد نوعاً من نقص العضو، فما حكم هذا العمل شرعاً؟

٦. هل يجوز نقل قلب إنسان فى حاله الاحتضار والموت (مثلاً إذا أصيب دماغه بحادث سياره ومات فوراً ولكن قلبه مازال

ينبض) وزرعه في جسم إنسان آخر بحاجه مائه إلى قلب جديد وإلا فسيموت قطعاً؟

وخاصه إذا كان هذا العمل يؤدى إلى تسريع موت الشخص الأول وإن كان يتسبب في إنقاذ الشخص الثانى من الموت، وهل يجب الاستئذان وتحصيل رضا صاحب العضو في صوره الإمكان أو رضا أوليائه؟

٧. إذا كان بقاء الجنين ومن ثم ولادته بصوره طبيعیه يشكّل خطراً على حياة الأم أو على سلامته فهل يجوز إسقاط هذا الجنين؟ وفي صوره الجواز ففى أى وقت يجوز لها عمل الإجهاض فى أشهر الحمل، هل يجوز قبل حلول الروح، أم يجوز ذلك بعد حلول الروح أيضاً؟

٨. إذا حصل لنا علم واطمئنان من خلال الفحوصات الطبيه الجديده أنّ الجنين سيولد ناقص الخلقه وبالتالي سيؤدى إلى وقوع الآخرين فى حرج

١- وسائل الشيعه، ج ١٤، أبواب مقدّمات النكاح، باب ١، ح ٢.

٢- سورة الإسراء، الآية ٦.

ص: ٤٣٨

شديد، فما هو حكم إسقاطه؟

٩. ما حكم عمليه تجميد الأشخاص المبتلين بأمراض غير قابله للعلاج بأمل أن يكتشف الأطباء فى المستقبل طريقه لعلاجهم- كما هو متداول فى بعض البلدان-؟ وعلى فرض الجواز فما حكم أمواله وزوجته؟ لأنه حسب الظاهر لا يعد ميتاً ولا حياً فى واقع الأمر.

١٠. يعتقد بعض الأطباء أنّ الزواج من الأقارب والأرحام ربّما يكون سبباً فى حدوث بعض الأمراض فى الأولاد، فما حكم مثل هذا الزواج مع احتمال وجود الخطر والضرر، وهل هو حرام أم مكروه؟

١١. ما حكم تغيير الطبيعه الجنسيه؟ وهل يجوز للإنسان أن يتحرّك على مستوى تغيير جنسيته وطبيعته الذكوريه أو الأنثويه؟ وأساساً هل يمكن وقوع هذا العمل؟ وفي صوره الإمكان والجواز فما حكم الزواج والمحرّمه وسائر الأحكام الشرعيه المترتبه على ذلك، وهل تكون تابعه للجنسيه الجديده أم القديمه؟

١٢. هناك أبحاث علميه كثيره ومتنوعه فى مسأله الاستنساخ (كلونينك) (١) فما هو نظر الإسلام حيال هذه الظاهره الجديده؟ وإذا تمكّن الإنسان يوماً من إجراء هذه العمليه فما حال الإنسان المتولّد من عمليه الاستنساخ من جهه المحرميه، الإرث، الولايه، الحضانه وما إلى ذلك (٢)؟

١٣. ما حكم الصلاه والصيام فى القطبين حيث يطول كل من الليل والنهار إلى ٦ أشهر أو يستغرق كل يوم وليله مدّه شهر كامل أو مدّه اسبوع أو أقلّ أو أكثر؟

ورغم أنّ مسأله القطبين كانت موجوده فى عصر الأئمّه عليهم السلام بل وحتّى فى عصر النبىّ الأكرم صلى الله عليه وآله أيضاً ولكن السفر هناك والسكنى فى المناطق القطبيه كان غير ممكن فى ذلك الوقت أو لم تصل إلينا أخباره، ولذلك صارت هذه المسأله من المسائل المستحدثه.

١٤. كيفيه الصلاه فى الرحلات الفضائيه التى لا- يمكن فيها تشخيص اليوم والليل والصبح والظهر والعصر والمغرب والعشاء؟ وإلى أىّ جهه يصلى هؤلاء الفضائيون؟ وكيف يتوضّأون ويتيمّمون؟

١٥. إذا سافر الإنسان فى طائرته سريعه وبموازاه جهه حرکه الأرض وصلّى صلاه الظهر فى المطار الذى انطلقت منه الطائرته، وعندما وصل إلى المطار الثانى فإنّ الظهر لم يحن بعد، فهل يجب عليه أن يصلّى صلاه الظهر مرّه أخرى عندما يحلّ وقت الظهر؟

وكذلك إذا كان مثلاً يعيش فى مكّه المكرمه وصام ثلاثين يوماً من شهر رمضان هناك، ثمّ سافر إلى بلد لازال شهر رمضان هناك ولم تتمّ أيامه، فهل يجب عليه أن يصوم يوماً آخر؟ وهل يجب صيام واحد وثلاثين يوماً على المسلم؟ وهكذا فيما إذا نذر أن يصوم يوم عيد الغدير وصام ذلك اليوم فى مكّه طبقاً لنذره (مع قصد الإقامه عشره أيام هناك) وتحرك عصر ذلك اليوم متجهاً إلى بلده إيران مثلاً، وكان عيد الغدير يصادف يوم غد فى إيران، فهل يجب عليه أن يصوم مرّه ثانيه؟

١٦. هل يجوز للصائم أن يتناول الحقن المغذيه أو الأدوية المقويه من خلال التزريق؟

١- gninolc .

٢- للمزيد من التفاصيل راجع كتاب الاستفتاءات الجديده، لمؤلفه آيه الله العظمى مكارم الشيرازى، الجزء الأول والثانى والثالث فى قسم أحكام الطب.

ص: ٤٣٩

١٧. ما حكم السعى ورمى الجمرات والطواف فى الطبقة الثانيه؟

١٨. هل يجوز للنساء تأخير عاداتهنّ الشهرية بتناول أقراص منع الحمل، وبالتالي تتمكّن هؤلاء النسوة من صيام شهر رمضان بكامله؟ أو فى حال الحجّ والعمره حيث تتمكّن هؤلاء النسوة من الإتيان بالطواف وصلاه الطواف فى الوقت المقرّر؟

١٩. هل أحكام السفر مختصّه بالأسفار الأفقيه التى تجرى على الأرض، أم تشمل الأسفار العموديه كسفر الإنسان إلى الفضاء وتجاوز المسافه الشرعيه فى ابتعاده عن الأرض؟ وهل يترتب عليه فى هذه الصوره حكم المسافر؟

٢٠. هل تثبت رؤيه الهلال بواسطه الأجهزة العلميه الحديثه كالتلسكوب، أم لا؟

٢١. ما حكم العملات الورقيه فى عصرنا الحاضر؟

ومن أين تكتسب ماليتها واعتبارها، وهل تجرى عليها أحكام الذهب والفضة المسكوكين الواردة فى بحث الزكاه والربا والمضاربه وما إلى ذلك؟

٢٢. ما حكم المعاملات المصرفيه الملوته بالربا؟

وما حكم المصارف الإسلاميه التى تتعامل بدون ربا؟

وهل يمكن القول أن أرباح الودائع المصرفيه تكون حلالاً لأصحاب هذ الأموال، وحالها حال الجوائز المصرفيه التى تهدى إلى أصحاب الأموال وفقاً للقرعه؟

٢٣. ما حكم الصكّ والحواله وما شاكلها من حيث بيعها وشرائها وسائر أحكامها؟

٢٤. هل يجوز شرعاً عمل شركات الضمان والتأمين على الحياه، التأمين على وسائل النقل، التأمين على المنازل وسائر أقسام التأمين؟ وعلى فرض الجواز فما هى شروط التأمين؟ وهل يعدّ التأمين نوعاً من المعامله؟

٢٥. ما حكم أنواع الشركات الاقتصاديه التى لم يكن لها وجود فى السابق؟

٢٦. ما حكم السرقتليه؟ أحياناً يدفع المشتري فى مقابل السرقتليه مبلغاً من المال للمالك، وأحياناً لا يدفع شيئاً، فما حكم السرقتليه فى كل واحد من هذين الموردين؟

٢٧. ما حكم العمل فى الوظائف الرسميه والحكوميه نظراً لوجود إبهامات كثيره من حيث مدّه الاستخدام والمبلغ الدقيق الذى يستلمه الموظف ومقدار الحقوق الماليه التى تختلف باختلاف الزمان وما إلى ذلك؟

٢٨. ماذا يعنى حقّ التقاعد؟ وهل يعدّ ذلك معامله مستقلّه، أم أنها شرط ضمن العقد الأول؟ ولا سيما مع الالتفات إلى وجود إبهامات مختلفه فى طبيعه هذا الأمر، مثلاً مقدار المبلغ الذى يتمّ خصمه شهرياً من حقوق الموظف لغرض ضمان حقّ التقاعد، فأحياناً يتمّ خصم مقدار أقل ممّا سيدفع له حين التقاعد، وأحياناً يكون أكثر، ومن النادر أن تكون العمليه متساويه.

٢٩. ما حكم بيع وشراء أوراق (اليانصيب) وأمثالها التى لا تندرج فى أى من العقود الواردة فى الشرع، بل أحياناً تكون من قبيل «الأزلام» التى ورد النهى عنها وذمّها فى القرآن الكريم؟ وهل يمكن إيجاد طريقه لتسويغ هذه العمليه؟

٣٠. المعروف والمشهور فى المضاربه وجوب أن تكون بالذهب والفضة المسكوكين بالسكّه المتداوله،

ومع الالتفات إلى ذلك فما حكم عقود المضاربه في هذا الزمان.

٣١. نظراً إلى أنّ نفقات الجيش والمقاتلين تكلف الحكومه في هذا الزمان أموالاً باهضه (خلافاً للماضى حيث كانت هذه النفقات بعهد المقاتلين عاده) بل إنّ المقاتلين في هذا الزمان يستلمون رواتب شهرية من الحكومه، والسؤال هو: بمن تتعلق الغنائم الحربية؟

مضافاً إلى أنّ الكثير من الأسلحة التي يغنمها المقاتلون كالدبابة والمدفع والأسلحة الثقيله الأخرى لا نفع فيها للأشخاص وغير قابله للإستفاده الشخصيه.

فهل يجب بيع هذه الأسلحة وتقسيم ثمنها بين المقاتلين، أم أنّ أدلّه الغنائم الحربية منصرفه عن مثل هذه الغنائم؟

٣٢. هل يجوز إجراء صيغته العقد بواسطه الهاتف أو الانترنت أم لا؟ وفي صورته الجواز كيف يكون خيار المجلس؟ وما حكم إجراء الطلاق وكسب الإقرار مع توفر شروطه بهذه الطريقه؟

٣٣. هل الشارع المقدس يؤيد حقّ التأليف وحقّ الاختراع والاكتشاف؟ وبعبارة أخرى، هل يمكن تصوّر ملكيه للأموال المعنويه، أم أنّ الملكيه تتعلق فقط بالأعيان الخارجيه؟

٣٤. هل الشخصيه الحقيقه تعتبر مالكا كالشخصيه الحقيقه؟

٣٥. هل تجوز الإجاره بشرط الرهن كما هو المتداول في زماننا هذا؟ وذلك بأن يشترط المالك حين عقد الإجاره أن يودع المستأجر مبلغاً من المال عنده على أن يعيده إليه في نهايه المده المقرره، ويؤدى ذلك إلى التقليل من مبلغ الإجاره؟

(د) مسائل متنوعه

٣٦. بالنسبه للأضرار والخسائر الناشئه من الجرم والتي تكون أكثر من الديه المقرره، من قبيل نفقات العلاج والدواء على المجنى عليه بحيث يحتاج لتغطيه هذه النفقات أكثر من الديه الشرعيه، فهل يضمن الجاني هذا التفاوت ويدفع هذه النفقات الضروريه للعلاج مضافاً إلى الديه أيضاً؟

مثلاً إذا كانت نفقات علاج العين التي فقأها الجاني ألف دينار في حين أنّ ديه العين الواحده ٥٠٠ دينار فهل يجب على الجاني أن يدفع ٥٠٠ دينار مضافاً إلى الديه؟

٣٧. ما حكم ذبح الحيوانات بالأجهزه الحديثه؟

وكيف يتم استقبال القبله والتسميه حين الذبح بهذه الوسائل؟ وبعبارة أخرى هل تجب المباشره في الذبح، أو يكفي التسيب؟ وهل تكفى التسميه المقارنه عرفاً للذبح؟

٣٨. بالنسبة للجراحات والصدمات الناشئة من حوادث السير والاصطدام بالسيارات، ففي أيّ عنوان من العناوين تندرج هذه الموارد، في (العمد) أم (شبه العمد) أم (الخطأ المحض)؟ وهل هناك تفاوت بين الشخص الذي يتحرّك في قيادته العجلة أو السيارة من موقع مراعاة قوانين العبور والمرور واتفق أن أصابه حادث، وبين الشخص الذي لا يراعى المقررات المذكوره واصطدم بسيارته؟

٣٩. ما حكم الطرق والشوارع وتعريضها إذا كانت مورد حاجة الناس؟ وما حكم تخريب البيوت والمقابر وأمثالها ممّا يقع في مسير هذه الطرق والشوارع؟ ومن هو الضامن للخسائر المحتملة؟ وهل يجب دفع ما

ص: ٤٤١

يعادل ثمنها بقيمه اليوم؟

٤٠. هل أشرطه الكاسيت التي يسجل فيها إقرار الأشخاص أو وصاياهم أو وقف أملاكهم وأمثال ذلك معتبره شرعاً؟ وإذا كان الإقرار أو الوصية تمّ إثباتها على شريط الفيديو بالصوت والصورة فما حكمه؟

إنّ هذه الأربعين مسأله تمثّل نماذج من المسائل المستحدثه مورد ابتلاء المكلفين في عصرنا الحاضر ولم يذكرها القدماء والمتأخرون من الفقهاء في كتبهم عاده. لأنّها لم تكن مورد ابتلاء في ذلك الزمان. ولكنّ جماعه من الفقهاء المعاصرين قد أجابوا عن بعض هذه الأسئلة في كتبهم الفتاويه ورسائلهم العمليه.

والجدير بالذكر أنّ الأجوبه المذكوره في هذه الكتب تفتقد عاده الدليل والبرهان، وقد تمّ تدوينها بالشكل المتداول في كتب الفتوى والكثير من هذه المسائل بقيت بدون جواب حيث يجب التحقيق فيها والبحث في تفاصيلها ومداركها في عمليه استجلاء الحكم الشرعي لها.

وفي الآونه الأخيره صدرت كتب ودراسات تبحث في المسائل المستحدثه من موقع الاستدلال، ورغم أنّها لم تبحث الأصول الكليه لمثل هذه المسائل، فإنّ هذا التوجّه نحو المسائل الجديده ودراستها من موقع العمق والاستدلال يستحقّ التقدير والثناء.

البحث الثاني: المباني والمسبقات

١. التفاوت في المناهج

إنّ طريقه البحث ومنهج الاستنباط في مورد المسائل المستحدثه والمسائل الفقهيه الأخرى في دائره عمل فقهاء الإماميه يختلف عن طريقه ومنهج فقهاء أهل السنّه، ومنشأ هذا الاختلاف يكمن في تفاوت المباني الأصوليه لهؤلاء الفقهاء، لأنّ أتباع مدرسه أهل البيت يتميّزون بالنصوص الخاصه والعامه والقواعد الكليه المستوحاه من الأدله المعبره (الكتاب والسنّه والإجماع القطعيّ والدليل العقليّ المعبر) ولا يقيمون وزناً للأدله الظنيه غير المعبره، لأنّ الاجتهاد لدى هؤلاء الفقهاء عباره عن استنباط الأحكام الشرعيه على أساس الضوابط والأدله المعبره، ويعتقدون بأنّ لكلّ واقعه حكماً شرعياً وأنّ المجتهد هو الذي يتحرّك في عمليه الاستنباط لاستكشاف هذا الحكم سواء توصل إليه أم لم يتوصّل، فلا توجد مسأله من المسائل بدون حكم شرعيّ واقعيّ.

وبعبارة أخرى إنَّ كلَّ واقعه ومسأله لها حكم في الشريعة الإسلاميه، سواء علمنا به أم لم نعلم، وهذه الأحكام الواقعيه جاءت من الله تعالى إلى نبيِّ الإسلام صلى الله عليه وآله ومن ثمَّ أُودعت عند أوصيائه المصومين عليهم السلام. وعلى هذا الأساس فإنَّ المسائل المستحدثه ليست بدون حكم شرعيّ، غايه الأمر أنَّ الفقيه أحياناً يحصل على الحكم الواقعي ويفتي على هذا الأساس، وأحياناً أخرى لا يحصل عليه فيفتي بالحكم الظاهري ويعمل على أساسه، وهو في كلا الحالين مأجور مثاب.

وتوضيح ذلك: إنَّ الفقيه إمّا أن يحصل له العلم بالحكم الواقعي، أو يحصل له الظنّ المعبر الذي اعتبره الشارع حجّه، أو يبقى في حال الشكّ والتردد.

في الصورة الأولى والثانيه يجب عليه العمل طبقاً

ص: ٤٤٢

لعلمه وظنّه المعبر، وفي الصورة الثالثه يرجع إلى أحد الأصول العمليه المعبره، أي البراءه، الاستصحاب، التخيير والاحتياط، ليتمكن من رفع شكّه وتعيين تكليفه من خلال هذه الأصول الأربعه.

على هذا الأساس فلا توجد أيّ مسأله بدون حكم شرعيّ ولا يبقى سؤال بدون جواب، لا على أساس الحكم الواقعي ولا على أساس الحكم الظاهري، ووظيفه المجتهد هي السعي وبذل الجهد للكشف عن الحكم الشرعي الموجود في الشريعة المقدسه، وهذا هو معنى الاجتهاد لدى فقهاء الإماميه.

وأما الاجتهاد في مصطلح أهل السنّه فيختلف عما ذكر آنفاً، لأنهم في مقام الإفتاء يعتمدون في مثل هذه المسائل على القياس الظنّي والاستحسان والمصالح المرسله وسدّ الذرائع - وفقاً لما تقدّم بيانه من المراد منها- والاجتهاد عندهم لا يختصّ بالاستعانه بالنصوص الوارده في الشريعة والاستدلال بها.

وبعبارة أخرى يمكن تقسيم الاجتهاد لدى أهل السنّه إلى ثلاثه أقسام:

١. «الاجتهاد المعروف» والمراد منه هو التحرك في عمليه استنباط الأحكام الشرعيه بالمنهج المتداول من خلال الاستفاده من نصوص الآيات والروايات، وهو ما تقدّم توضيحه في كيفية استنباط الأحكام لدى علماء الإماميه.

٢. «التقنين» والمراد منه بيان الحكم الشرعيّ في مسائل معينه لم يرد فيها نصّ خاصّ من آيه أو روايه.

والمجتهد في مثل هذه المسائل يستنبط الحكم وفقاً لفهمه وتشخيصه، ويفتي بما حصل لديه على أساس القياس الظنّي، أو الاستحسان أو المصالح المرسله أو سدّ الذرائع، وحكم المجتهد في هذه المسائل بمنزله حكم الله تعالى ويسدّ الفراغ الذي تركه الحكم الإلهي في هذه المسأله(١).

ويقوم هذا النوع من الاجتهاد على نظريه التصويب التي يعتقدون بها.

وهذا النوع من الاستنباط غير مقبول في نظر فقهاء الإمامية، لأنه - على حدّ تعبير القرآن الكريم، أتباع للظنّ وأنّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً^(٢) والسبب في لجوء هؤلاء الفقهاء إلى هذه الأدلّة الظنية هو أنّ النصوص التي بين أيديهم غير كافية للإجابة عن جميع المسائل الواقعة والمستحدّثة.

في حين أنّ النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله قال في حديث الثقلين المعروف والمتواتر بين المسلمين،

«إِنِّي مُخَلَّفٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ، كِتَابَ اللَّهِ وَعِترَتِي»^(٣)

وفي طرق أخرى لهذا الحديث وردت هذه العبارة أيضاً

«مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا أَبَداً»^(٤)

. ولكن مع الأسف إنّ بعض علماء الإسلام لم يلتفتوا إلى هذه المسألة، وتركوا الأخذ بأحاديث أهل البيت عليهم السلام.

٣. «الاجتهاد في مقابل النصّ»؛ وفي هذا النوع من الاجتهاد، لا يكفي الفقيه بعدم التمسك بالنصوص،

١- جاء في كتاب المذهب في علم اصول الفقه: أحد المذاهب في فروع الأحكام أنّ كل مجتهد في الفروع مصيب وأنّ حكم الله تعالى لا يكون واحداً معيناً، بل هو تابع لظنّ المجتهد فحكم الله تعالى في حق كل مجتهد ما أدى إليه إجهاده وغلب على ظنّه، وسمّى أصحاب هذا المذهب بالمصوّبه، وهو مذهب أبي بكر الباقلاني والغزالي وبعض المتكلمين وأكثر المعتزلة. المذهب في علم اصول الفقه المقارن، ج ٥، ص ٢٣٥٦).

٢- «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» سورة يونس، الآية ٣٦.

٣- صحيح مسلم، ج ٤، ص ١٨٧٤ ومصادر أخرى كثيرة.

٤- وردت هذه الجملة بعبارة مختلفة في كتب أهل السنّة. انظر: مسند أحمد، ج ٣، ص ٥٩؛ سنن الترمذی، ج ٥، ص ٣٢٨ و ٣٢٩؛ المعجم الكبير للطبراني، ج ٣، ص ٦٥.

ص: ٤٤٣

والعمل بظنّه فحسب، بل يفتى أيضاً على خلاف ما ورد في النصوص. وبالإمكان استعراض أمثله متعدّده لهذا النوع من الاجتهاد، ومن ذلك الفتوى المعروفة لعمر بن الخطّاب بالنسبة للزواج المؤقت، حيث قال:

«مُتَعَتَانِ كَانَتَا مُحَلَّلَتَيْنِ فِي زَمَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَأَنَا أَحَرَّمُهُمَا، وَاعاقِبُ عَلَيْهِمَا»^(١).

وهذا النوع من الاجتهاد، كالقسم الثاني، غير مقبول في نظر فقهاء الإمامية لأنّ المجتهد لا يحقّ له التحرك والفتوى على خلاف حكم الله ورسوله، بل يجب عليه السعي للتوصل إلى الحكم الواقعي المستوحى من النصوص الخاصّة والعامه والقواعد الكلّية.

٢. تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد

يرى بعض كبار الفقهاء المعاصرين أنّ للزمان والمكان تأثيراً في عملية الاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية، فما هو مرادهم من هذا الكلام؟ وكيف يمكن أن تتغير الأحكام الشرعية بتغيير الأمكنه والأزمنه في حين أنّ الشريعة الإسلامية وضعت لجميع مناحي الحياه وفي جميع الأزمنه والأمكنه؟

وقبل الجواب عن هذا السؤال لابدّ من ذكر نقطه مهمه وهى أنّ جذور هذا البحث وردت أيضاً في كلمات القدماء والمتأخرين ولا يعدّ موضوعاً جديداً، وعلى أيّه حال فإنّ هذا الكلام يمكن أن يفسّر بثلاثة تفسيرات بعضها صحيحه والبعض الآخر باطله:

التفسير الأول: إنّ الفقيه يجب أن يكون تابعاً لطبيعته الزمان والمكان، فإذا شاعت في زمان معيّن ظاهره المصارف الربويه، فعلى الفقيه أن يُجارى واقع هذا الزمان ويفتى بحليّه هذا النوع من الربا، وإذا كان الفقيه يعيش في أجواء ينتشر فيها السفور وتبرّج النساء، فيجب عليه أن يفتى بحليّه هذه الأمور تبعاً لذلك المكان وتلك الأجواء الثقافيه والاجتماعيه.

على هذا الأساس فإنّ الفقيه تابع للزمان والمكان، وبهذه الصوره يكون تأثير الزمان والمكان في عملية الاجتهاد والاستنباط، وبعبارة أخرى يجب التفكير بجديّه في جعل الأحكام الشرعيه عرفيه.

وهذا المفهوم من تأثير الزمان والمكان بجانب للصواب ولا يقبله أى فقيه، وإن وردت مثل هذه الكلمات في كلمات بعض الكتاب المعاصرين.

التفسير الثانى: إنّ المراد من تأثير الزمان والمكان فى الاجتهاد ليس تغيير الحكم بدون تغيير الموضوع، لأنّ

«حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة وحرام محمّد حرام إلى يوم القيامة» (٢)

بل المراد من التغيير والتبدل فى الأحكام ما يتصل بسببها، أى من خلال تغيير وتبدل موضوعاتها.

وتوضيح ذلك: إنّ كلّ حكم من الأحكام الشرعيه يتضمّن ثلاثه أركان: ١. الحكم الشرعى ٢. متعلّق الحكم ٣. موضوع الحكم؛ مثلاً فى جملة «يحرم شرب الخمر» فإنّ «الحرمه» هى الحكم الشرعى و «الشرب» متعلّق الحكم و «الخمر» موضوع الحكم.

وكذلك فى مسأله «يجب تطهير المسجد» فإنّ «الوجوب» حكم شرعى، و «التطهير» متعلّق الحكم، و «المسجد» موضوع الحكم. ولكن أحياناً لا يكون لدينا سوى الحكم الشرعى ومتعلّق الحكم، من قبيل

١- السنن الكبرى، ج ٧، ص ٢٠٦؛ المغنى لابن قدامه، ج ٧، ص ٥٧١ و ٥٧٢؛ الشرح الكبير، ج ٧، ص ٥٣٧؛ بدايه المجتهد، ج

٢، ص ١٢٢ (مع تفاوت يسير).

٢- انظر: الكافى، ج ١، ص ٥٨، ح ١٩.

الحكم بوجوب الصلاة والصوم، لأنّ هذه الأحكام لم تتعلّق بأمر خارج فعل الإنسان، ومن هنا فإنّه أحياناً يكون متعلّق الحكم هو موضوع الحكم أيضاً، كما في المثال المذكور آنفاً، فإنّ الوجوب حكم شرعيّ، والصلاة أو الصوم موضوع الحكم.

على أيّ حال فإنّ كلّ حكم يدور مدار موضوعه، ونسبته لموضوعه كنسبه المعلول إلى علته أو المعروض إلى العرض. وعندما نقول (مثل ...) فمن جهه أنّ العله والمعلول، أو العرض والمعروض إنّما تقع في الأمور الواقعيه، وما نحن فيه يختصّ بالأمور الاعتباريه.

ولايزم هذا الكلام (وهو أنّ كلّ حكم يدور مدار موضوعه) أنّه كلّما تغيّر الموضوع يتغيّر الحكم بتبعه، ومعلوم أنّ الزمان والمكان يؤثّران أحياناً في إيجاد التغيّر والتبدّل في الموضوع الخارجى، والمثال المذكور في مباحث المعاملات في كتاب البيع هو:

إنّ ماله المال - التي تعتبر المحور الأصليّ في صحّه البيع - تتغيّر بحسب تغيّر الزمان والمكان، فالماء الموجود في القدح على مقربه من النهر الزاخر بالماء الزلال لا - قيمه له، ولكنّ ذلك الماء إذا كان في صحراء محرقه وجافّه فله قيمه ماله كبيره، وهذا معنى تأثير المكان في قيمه هذا المال.

وأما تأثير الزمان في قيمه المال، فهو مثل الثلج في فصل الشتاء حيث لا قيمه له، ولكن الثلج في فصل الصيف في تلك الأجواء المحرقه يملك قيمه كبيره، وهنا يتبيّن تأثير الزمان في هذا المورد.

أقسام تغيير الموضوعات:

إنّ تغيير الموضوعات يمكن طرحه في ثلاث صور:

١. أحياناً يكون التغيّر أساسياً وجذرياً حيث تتغيّر ماهيته وتبدّل إلى شىء جديد كالأستحاله، كما في انقلاب الماء النجس إلى بخار، لأنّ عنوان الماء في نظر العرف مبين ومغاير لعنوان البخار. وتغيير الحكم في مثل هذه الموضوعات واضح ولا يخفى على أحد.

٢. وأحياناً تتغيّر بعض الخصوصيات الظاهريه للموضوع بحيث يظهر أنّه موضوع جديد رغم أنّ ماهيته لا - تختلف عن الماهيه السابقه، من قبيل تبدّل الخمر إلى خلّ. فرغم أنّ الماهيه العرفيه للخمر لم تبدّل في هذا المورد، ولكن بلا شكّ فإنّ الخلّ يعتبر موضوعاً آخر غير الخمر. وهنا أيضاً يتبدّل الحكم الشرعيّ، لأنّه وإن لم تبدّل الماهويه، ولكن الموضوع السابق في نظر العرف قد تبدّل وتغيّر.

٣. وفي هذا القسم لا - يحدث أيّ تغيير في ماهيه الموضوع أو خصوصياته وصفاته الظاهريه، بل يصيب التغيّر الخصوصيات المعنويه والاعتباريه لذلك الموضوع. مثل قدح الماء إلى جانب النهر حيث يفقد ذلك الماء القليل قيمته وماليته، والماء هو الماء ولكنّه فقد ماليته وقيّمته بتغيير محلّه، ومثال الدم في هذا الزمان حيث أصبحت له قيمه كبيره بسبب منافعه الكثيره، وبالتالي أصبح

يباع ويشتري، وهكذا بالنسبة لأعضاء بدن الإنسان من أجل زرعها في بدن شخص آخر حيث لم تكن لها قيمه ماليه في السابق واليوم أضحت لها قيمه كبيره.

إن تبدل الموضوع في هذه الصوره واضح أيضاً لأن الصفات المقومه لهذا الموضوع وخصوصياته المعنويه تؤثر في تغيير حكمه أيضاً، وهنا لا مجال للاستصحاب، أجل إذا تغيرت بعض الأوصاف الأخرى

ص: ٤٤٥

التي لا تؤثر في الحكم، فالاستصحاب ممكن في هذه الصوره. من قبيل أن يتبدل ماء الكرّ إلى لون الدم، وبسبب مرور الزمان وبدون إضافه ماء إليه يفقد هذا اللون، فهنا يمكن استصحاب بقاء الحكم بالنجاسه.

وأما إذا بقي الموضوع على ماهيته وخصوصياته المقومه، فإن الحكم يبقى إلى الأبد ثابتاً لهذا الموضوع ولا يصيبه التغيير والتبدل، لأن تغيير الحكم في هذه الصوره لا يمكن إلاّ من خلال نسخ الحكم، وهذا المعنى أيضاً غير ممكن بعد رحيل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله مع الالتفات إلى انتفائه بانقطاع الوحي.

ومع الالتفات إلى هذه الأقسام الثلاثه لتغيير موضوعات الأحكام الشرعيه فإن الكثير من المسائل المستحدثه التي وردت الإشارة إليها في البحوث السابقه، ستجد طريقها إلى الحل:

١. بيع وشراء الدم، فبالرغم من عدم الجواز في السابق بسبب عدم وجود المنافع المحلله، ولكنّ تغيير الزمان وتطور العلوم البشريه، قد خلق منافع مشروعته كثيره للدم، من قبيل نقل الدم إلى المرضى والمجروحين المحتاجين إلى الدم وإنقاذهم من الموت.

ومع الالتفات إلى هذه المنافع المحلله والكثيره فإنّ بيع وشراء الدم لا مانع منه، ومجرد نجاسه الدم لا تقف حائلاً بوجه هذه المنافع المهمه.

٢. بيع وشراء أعضاء البدن مثل الكليه والقلب وقرنيه العين وأمثال ذلك ممّا كان محرّماً في السابق لعدم إمكان الاستفادة المشروعه من هذه الأعضاء، ولكن مع وجود فوائد مهمه ومشروعته لهذه الأعضاء في عصرنا وزماننا وتوقف إنقاذ نفوس الناس أو سلامتهم على هذا الأمر، فإنّ الفقهاء المعاصرين يفتون بجواز هذه المعاملات.

ومن جهه أخرى ربّما تواجه المعامله على هذه الأعضاء مشكله، لأنّ هذه الأعضاء بعد انفصالها عن بدن الإنسان لها حكم الميته، ونعلم أنّ بيع وشراء الميته لا يجوز وإن كانت لها منافع محلله كثيره، ولهذا لا يفتي فقهاؤنا بجواز بيع وشراء جلود الميته مهما كان لها منافع محلله كثيره. ولهذا السبب فإنّهم تحرّكوا في هذه المسأله أيضاً، أي بيع وشراء أعضاء الإنسان من موقع الاحتياط، وقالوا: لا ينبغي أخذ المال في مقابل العضو نفسه، بل في مقابل كسب الإذن لنقل العضو من هذا البدن إلى آخر. بمعنى أنّ الشخص الذي يعطى كليته إلى شخص آخر لا ينبغي أن يستلم المال عوض الكليه، بل في مقابل إذنه لنقل كليته إلى شخص آخر.

وما تقدّم آنفاً يعتبر مطابقاً لفتوى المشهور، رغم أنّ البعض ذهبوا إلى أنّ «الميته» يجوز بيعها وشراؤها إذا كانت لها منافع معتبره.

٣. إذا تمّ نقل جلد الشخص الحيّ أو الميت إلى شخص آخر، فبعد فصل هذا الجلد من الشخص الأول يصبح نجساً، لأنه يصبح بحكم الميتة. ولكن هذا الحكم إنّما يستمرّ مادام لم يوصل بيدن الشخص الآخر الحيّ ولم يجبر دم هذا الإنسان في هذا الجلد ولم يشعر بالحسّ والحركة. وحينئذٍ لا يمكن الحكم بنجاسته بالاستصحاب، لأنه بعد نقله إلى الحيّ لا يعتبر من الميتة وفي هذه الصورة تغيّر الموضوع وأصبح بعد عمليه الوصل جزءاً من أعضاء بدن الإنسان الثاني.

كما أنّ انتقال دم الإنسان إلى بدن بعوضه يتسبّب في أن يكون محكوماً بالطهاره لأنّ هذه الحشره ليست ذات دم سائل وبعد انتقال دم الإنسان إلى الحشره لا

ص: ٤٤٦

يسمى حينئذٍ دم إنسان.

٤. مسأله اعتبار العملات الورقيه، فمع الالتفات إلى البحوث السابقه ستجد طريقها إلى الحلّ، لأنّ المالىه أمر اعتبارى يخضع لقرار العرف وعقلاء المجتمع واعتبارهم، وعليه ففي كلّ وقت يقرّر العرف وعقلاء المجتمع قيمه معينه لتلك العملات بسبب بعض العوامل التى يرونها مؤثّره فى ذلك، فيمكن التعامل حينئذٍ بهذه الأوراق والنقود بجعلها ثمناً فى المعاملات وبالعكس، ففي كلّ وقت - وبسبب بعض العوامل - يقرّر هؤلاء العقلاء أو الجهات الرسميه بطلان هذه العملات الورقيه وبذلك يكون حالها حال قطع الورق العادى وتفقد قيمتها ولا يمكن حينئذٍ أن تقع طرفاً فى المعامله.

٥. ما تقدّم فى موضوع زياده نفوس المسلمين والافتخار والمباهاه بعدد نفوس المسلمين، والتى وردت فيها روايه عن النبىّ الأكرم صلى الله عليه وآله فإنّ ذلك يتعلّق بوقت كانت كثره النفوس علامه وسبباً للقوّه والقدرة والعزّه للمجتمع الإسلامى، فإنّ النظر الدقيق بموضوع المسأله يكشف عن كونها مقيدّه ومشروطه، وينبغى القول:

«إنّ كثره عدد المسلمين وزياده نفوسهم إنّما تكون مورد افتخار فيما إذا كانت سبباً لقوّه المسلمين وعزّتهم فى واقع الحياه وفى مقابل الأعداء».

أمّا ما ورد فى آيات القرآن الكريم من الإشاره إلى هذه الحقيقه فهو ما ورد فى الآيه ١٢ من سوره نوح:

«وَيُمِدُّكُمْ بِأَمْوَالٍ وَيَبِينُ».

وكما تلاحظ فإنّ الله تعالى فى هذه الآيه يقرّر هذه الحقيقه وهى أنّ كثره البنين والمال تعنى زياده القوّه والقدرة.

وكذلك ما ورد فى الآيه ٦ من سوره الإسراء قوله تعالى: «وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَيَبِينُ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا».

ونقرأ أيضاً فى الآيه ٦٩ من سوره التوبه هذا المعنى من معطيات كثره البنين: «كَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَأَكْثَرَ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا».

ويستفاد من جميع هذه الآيات الكريمة أنّ كثرة النفوس كانت في ذلك العصر سبباً وعلامة على القوّه والاقتدار في تلك المجتمعات.

وعلى هذا الأساس إذا تغيّر هذا الموضوع وأدّت زياده النفوس إلى الوقوع في الذلّه والحقاره والضعف والمسكنه لمجتمع ودوله معينه، كما يقال عن بلاد الهند حيث إنّ كثرة النفوس فيها أدّت إلى موت بعض الناس من الجوع لقلّه الإمكانيات، وبلغت أزمه السكن فيها إلى حدّ أن بعض الناس يولدون في الشوارع والأرصفه ويعيشون هناك ويموتون، يعني أنّهم لا يملكون من إمكانيته الحياه السليمه أى شىء، فهل يعقل أنّ كثرة النفوس في هذه الصوره مطلوبه ومحبيه؟

إذا بلغت كثرة النفوس إلى هذا الحدّ وكانت تستلزم الوقوع في المشاكل والأزمات، فهل يفتخر النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله بهذه القدر من النفوس، أمام سائر الامم؟ أم يقال في هذه الصوره بأنّ اللازم على المسلمين بدلاً من التفكير في كثرة العدد والنفوس التفكير بالكيفيه والنوعيه ودخول المسلمين ميادين العلم والقدره والأمور الثقافه والأخلاق والصناعه وما إلى ذلك؟

والشاهد على ما تقدّم، ما ورد في كلام مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في جوابه عن سؤال عن معنى ما ورد في الحديث النبويّ:

«غَيَّرُوا الشَّيْبَ وَلَا تَسْبَهُوا بِالْيَهُودِ»

فقال:

«إِنَّمَا قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَالِدَيْنِ قُلُّ، فَأَمَّا الْآنَ وَقَدْ اتَّسَعَ نِطاقُهُ»

ص: ٤٤٧

وَضَرَبَ بِجِرَانِهِ فَأَمْرٌ وَمَا اخْتَارَ (١).

وهذا يشير إلى أنّ تغيّر الظرف الزمانى يؤدّى إلى تغيّر الحكم الشرعىّ.

تقدّم كان بمثابة خمسه أمثله على أنّ تبدّل الموضوع يستدعى تبدّل الحكم، وهذا المطلب يعتبر مفتاحاً أصلياً لحلّ الكثير من المسائل المستحدثه.

وبديهى أنّ هذه الأمثله الخمسه ليست لها خصوصيه بحدّ ذاتها ولا تنحصر الأمثله بها.

وخلاصه الكلام: إنّ أحكام الشرع المقدّس ثابتة على امتداد الزمان والعصور ولا تتغيّر، وإنّ عنصر الزمان والمكان لا يعمل على تغيير هذه الأحكام، لأنّ الحلال الشرعىّ حلال دائماً والحرام حرام دائماً.

ولكن الموضوعات العرفيه هي التي تواجه التغير المستمرّ، وعندما يتغيّر الموضوع فإنّ الحكم يتغيّر تبعاً له.

إنّ تغيير وتبدّل الموضوع بدوره على أقسام مختلفه:

فتاره يكون على شكل تبدّل ماهيه الموضوع، وأخرى على شكل تغيير فى أوصافه الخارجيه، وثالثه يحدث التغيير فى دائره الأمور الاعتباريه. والمراد تأثير الزمان والمكان فى عمليه الاجتهاد هو هذا المعنى (٢).

التفسير الثالث: فى بيان كيفيه تأثير الزمان والمكان فى طبيعه الاجتهاد، هو أنّ التغييرات الواقعه فى دائره الزمان والمكان تؤدى أحياناً إلى انتباه الفقيه إلى وجود مسائل جديده، وتقود فكره وذهنه باتجاه التحقيق والتأمّل فى هذه المسائل، وبالتالي يلتفت إلى وجود بعض الأمور فى عمق هذه الموارد التى لم يلتفت لها القداماء. وخاصّه بعد تشكيل الحكومه الإسلاميه فى ايران وظهور مستجدات خاصّه فى إطار المتغيرات الاجتماعيه والسياسيه، وبالطبع فإنّ هذا لا يعنى أنّ الفقيه إذا كان يعيش خارج دائره الزمان والمكان فإنّه يملك أفكاراً وآراءً خاصّه، وعندما يدخل هذه الدائره فإنّ جميع أفكاره وآرائه سيصيها التحول والتغيير، بل المقصود أنّ هذا الفقيه سيدرك بشكل أفضل حاجات ومصالح النظام الإسلامى والامّه الإسلاميه حسب ما يُمليه الوضع الجديد عليه.

على سبيل المثال فإنّ الفقيه كان يرى أنّ تحصيل العلم، سواءً كان من العلوم الدينيه أم الدينويه، يعدّ واجباً كفاً، ولكنّه فى هذا العصر يراه واجباً عينياً.

لأنّه وجد أنّ المسلمين يحتاجون بشده إلى خبراء فى الفقه ملتزمين يعملون على تدبير أمور المسلمين الدينويه والدينيه، ومن الواضح أنّ أفراد المجتمع إذا كانوا يعيشون الأميه والتخلّف العلمى فإنّهم سيقون فى دائره المجتمعات المتخلّفه ولا ينالون حظاً من التحضّر والرقى والتقدّم، وبديهي أنّ الله ورسوله صلى الله عليه وآله والأئمّه المعصومين عليهم السلام لا يرضون ببقاء المسلمين فى حاله الذلّ والضعف والتخلّف.

وعلى هذا الأساس فإنّ المجتهد يفتى حينئذٍ بالوجوب العينيّ بتحصيل العلم والمعرفه، ويصدر حكم الجهاد ضدّ الجهل والاميه والتخلّف ليتحرّك كلّ مسلم بحسب طاقته وقابليته إلى التصدّى لظاهره الجهل والاميه ويتحرّك باتجاه فضاء العلم والمعرفه والتقدم.

وعلى هذا الأساس فإنّ عنصر الزمان يلفت نظر المجتهد إلى وجود ضرورات جديده فى حركه الحياه والواقع، ويؤدى بالتالى إلى تغيير فتواه.

١- نهج البلاغه، الحكمه ١٧.

٢- ورد بحث مفصّل فى هذا الكتاب حول تأثير الزمان والمكان فى الأحكام (انظر إلى بحث « دور الزمان والمكان فى الاستنباط »، ص ٢٥١).

تقدّم في فصل «انفتاح باب الاجتهاد» من هذا الكتاب، والذي يعتبر أحد رموز ديناميّه وحيويّه الفقه الشيعي، هو الاعتقاد بانفتاح باب الاجتهاد، القائلون بامتداد المطلق ليس لهم طريق للجواب عن المسائل المستحدثة التي لم تقع في الماضي، والاعتقاد بانسداد باب الاجتهاد أدى إلى ركود الفقه وتأخره وبالتالي حيره المسلمين فيما يتّصل بالمسائل المستحدثة(1).

٤. تقسيم الأحكام إلى تأسيسيّه وإمضائيّه

ومن جملة الأمور التي تعتبر عنصراً لاستيعاب وشمول الشريعة الإسلاميّه لكأفّه مناحي الحياه والحاجات البشريّه، وبالتالي تهيئته الأرضيه لحلّ المسائل المستحدثة، هو أنّ الشريعة الإسلاميّه تملك إلى جانب القوانين التأسيسيّه، قوانين إمضائيّه أيضاً، لأنّه عندما نرى من جهه أنّ الإسلام أقرّ الكثير من القوانين الاجتماعيه التي كانت متداوله بين العقلاء لحلّ مشاكلهم في الحياه والتي تتّصل بالعلاقات الاجتماعيه واعترف بها مع بعض الإصلاحات، وبيان آخر: إنّ الفقه الإسلاميّ ولغرض تأمين الحاجات القانونيه المختلفه لم يطرح قوانين تأسيسيّه دائماً، بل إنّّه في أغلب الموارد أمضى ما حكم به العقل والتجربه البشريّه بعد إجراء بعض الإصلاحات عليها، يعني أنّه أضاف إليها قيدياً أو حذف منها قيدياً معيّناً، ومن جهه أخرى نرى أنّ الكثير من سيره العقلاء الفعليه التي تظهر بشكل قوالب جديده، كانت في أصلها ومضمونها بشكل آخر من بناء العقلاء في زمان الشرع، وفي الحقيقه أنّ مثل هذه الأحكام التي وقعت مورد إمضاء الشارع هو ما يتّصل بروحها وجوهرها، وبما أنّ الشكل والقالب الفعليّ يعتبر مصداقاً لذلك الجوهر، فإنّها تعتبر من الأحكام الإمضائيّه.

ومن ضمّ هذين الأمرين نخرج بهذه النتيجة، وهي أنّ إمضاء الكثير من القوانين والمقررات العقلانيّه يعتبر أحد الطرق التي توفّر الحلّ والخروج من المضائق القانونيه في المسائل المستحدثة.

وعلى أيّه حال، فإذا ثبت وجود موضوع جديد بشكل مقرّرات عقلائيّه، فبالرغم من أنّ القالب جديد ظاهراً ولكنّ جوهره ولبّه كان موجوداً في عصر المعصومين عليهم السلام في قالب آخر، ويستفاد من عدم ردع المعصوم وسكوته، أنّ هذا الحكم وقع مورد إمضاء الشارع ويحكم بالتالي بأنّه حكم شرعيّ إسلاميّ.

والجدير بالذكر أنّ هذا لا يعني عرفيه الأحكام، كما تحدّث بذلك بعض المثقّفين المعاصرين، وسيأتي في الفصل الثامن عشر من فصول هذا الكتاب بحث هذا الموضوع تحت عنوان «الأحكام الإمضائيّه والتأسيسيّه وعرفيه الأحكام».

البحث الثالث: القواعد و الضوابط الحاكمه على المسائل المستحدثة

١. حقيقه القضايا للأحكام الشرعيّه

المعروف أنّ كل قضية تنقسم إلى قسمين: قضيه خارجيه وقضيه حقيقيّه.

١- الفصل الثامن من فصول هذا الكتاب، القسم الأخير من «انفتاح باب الاجتهاد».

أمّا القضايا الخارجيّة فهي القضايا التي يكون الموضوع فيها ثابتاً للأفراد الموجودين في الواقع الخارجى. مثلاً عندما يقول شخص (أنا ارتبط مع العلماء) فيعنى أنّ ارتباطه مع العلماء الموجودين في العالم الخارجى، لا كلّ شخص عالم كان يعيش في الماضى أو سوف يعيش في المستقبل.

أو عندما يقال مثلاً «قدّموا كتاباً هديه لكلّ طالب جامعيّ» فالمقصود من الطّلاب الذين يستحقّون هذه الهدية، هم الموجودون في الخارج.

وأمّا القضايا الحقيقيّة فلا تختصّ بالأفراد الموجودين فعلاً في الخارج، بل إنّ الحكم فيها تابع لموضوعها، سواء كان موجوداً فعلاً أم موجوداً قبل ذلك وما سيوجد في المستقبل أيضاً.

بل ربّما لا يكون في الزمان الحاضر مصداق خارجيّ، ولكن مع ذلك فالحكم فيها صحيح، مثلاً قضيه

(النار حازه)

هي قضيه حقيقيه وتشمل مصاديق النار في السابق والحاضر والمستقبل حيث يصدق عليها الحكم بأنّها حازه، حتّى لو لم يكن هناك مصداق خارجيّ للنار حين إطلاق هذا الكلام.

ولا شكّ في أنّ أغلب الأحكام الشرعيه التي طرحت بشكل قضيه، فإنّها من قبيل القضايا الحقيقيه، سواء كانت في إطار قضيه حقيقيه مثل

«الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ» (١)

أم في إطار قضيه إنشائيه مثل «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (٢) فكلّ هذه القضايا هي من قبيل القضايا الحقيقيه لا من قبيل القضايا الخارجيه، وعليه فإنّ مصاديق هذه القضايا لا تنحصر في زمان صدور الحكم وما كان موجوداً في عصر الأئمّه الطاهرين، بل تشمل جميع المصاديق التي كانت موجوده في ذلك الوقت وسوف توجد في المستقبل وتستوعب كلّ أفراد الزمان والمكان إلّا إذا ورد دليل معتبر على الاستثناء في بعض الموارد الخاصّه.

وهذا المطلب يمثّل حقيقه في سياق النصوص الشريفه وخاصّه بالنسبه للآيات القرآنيه- كما ذكر آنفاً- التي تصرّح بعالميه هذا الدين وتوجّه خطابها لجميع أفراد البشر إلى يوم القيامه. وإن كان الخطاب موجّهاً حسب الظاهر إلى النبيّ الأكرم صلى الله عليه و آله، أو إلى الناس الموجودين في ذلك الزمان.

وعلى هذا الأساس، فنحن نعتقد بأنّ أحكام المسافر شامله لكلّ المسافرين في كلّ عصر وزمان ومنهم المسافرون في عصرنا الحاضر الذين يستخدمون وسائل النقل السريعه ولا تختصّ بالأزمه القديمه، إلّا أن يقوم دليل معتبر على كون هذه الأحكام مقيدّه بزمان خاصّ.

وهكذا بالنسبه للأحكام الوارده في ماء الحمّام حيث تشمل الحمّامات الموجوده في زماننا هذا وإن كانت هذه الحمّامات

تختلف كثيراً عن الحمامات التي كانت موجوده في عصر المعصومين عليهم السلام، أو الأحكام الواردة في ماء البئر، فهذه الأحكام تشمل في مدلولها الآبار العميقه في عصرنا والتي لم يكن لها وجود في الأزمنه السابقه.

ويمتدّ هذا البحث إلى مسأله «القيميّ» و «المثليّ» حيث نشهد في هذا العصر منتجات صناعيه كثيره لم تكن في السابق، كأنواع الألبسه والأطعمه ووسائل النقل والأثاث المنزلي وأمثال ذلك.

١- وسائل الشيعه، ج ١٥، ص ٣٠، باب ١٩ من أبواب المهوور، ح ٤.

٢- سوره المائده، الآيه ١.

ص: ٤٥٠

النتيجه، أنّ أحكام الشرع في الغالب على شكل قضايا حقيقيه، فإذا كانت من جمله القضايا الخارجيه فإنّها تختصّ بالمصاديق التي كانت موجوده في عصر النبي صلى الله عليه و آله أو الأئمه الأطهار عليهم السلام ولا تشمل المصاديق التي وجدت بعد ذلك.

ومع الالتفات إلى هذا المعنى يكون بإمكاننا حلّ الكثير من المسائل المستحدثه.

ونشير هنا إلى موارد من هذه المسائل الجديده- والتي سبقت الإشاره إليها في البحوث السابقه- ممّا يدخل ضمن هذه القاعده المذكوره:

ألف) الآيه الشريفه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»^(١) تجرى في جميع العقود، سواء كانت متداوله في عصر الأئمه عليهم السلام أم وجدت في عصرنا الحاضر من قبيل عقود شركات التأمين على الحياه، لأنّ هذه القضيّه من قبيل القضايا الحقيقيه وتشمل جميع العقود، حتى العقود التي سوف تتحقّق في المستقبل أيضاً، ولا شك أنّ التأمين بدوره عقد من العقود ويدخل في عموم «أوفوا...» ولا دليل على تخصيص هذا العام وحصره بالعقود التي كانت موجوده في زمان النصّ وعصر المعصومين عليهم السلام.

ب) إنّ كلّ أشكال الشركات الجديده التي لم تكن في السابق، وبذلك تكون مشموله لهذه القاعده إذا توفّرت فيها الشروط الكليه للعقود.

ج) إذا قلنا إنّ السرقفليّه بمثابة عقد جديد لا أنّها شرط ضمن عقد الإجاره، فإنّها ستندرج أيضاً في هذه القاعده.

وبالطبع فمن الواضح أنّ جميع العقود الجديده يجب أن تتوفّر فيها الشروط العامه المعبره لدى الشارع في العقود من قبيل أن يكون الثمن والمثمن معلومين (على فرض جريان حكم الغرر في جميع العقود) وعدم تعليقه على الإنشاء، وتوفّر شرط البلوغ والعقل والرشد والاختيار وغيرها من الشروط المعبره والتي لا يقع العقد صحيحاً بدونها.

د) وعلى أساس القاعده المذكوره تصحّ المضاربه بالعملات الورقيه في العصر الحاضر، وأيضاً الصكوك الاعتباريه وأمثالها، بل إنّ تلك العمومات والإطلاقات تسمح لنا باستثمار الأموال في غير دائره التجاره كالزراعه والصناعه وغيرها وإن لم يصدق عليها

اسم المضاربه ولا تجرى عليها أحكام المضاربه (إذا كنا نعتقد بوجود أحكام خاصه للمضاربه) لأنه عندما يستثمر الإنسان ماله عند شخص آخر ويقول له: إنني أدفع لك هذا المال وتقوم أنت باستثماره في الصنائه مثلًا على أن يكون الربح بالتنصيف» فإن هذا العقد يندرج تحت قاعده «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» وبمقتضى إطلاق هذه الآيه الشريفه وسائر الإطلاقات والعمومات الأخرى، يجب العمل وفق هذا العقد.

ومع الالتفات إلى هذا المعنى فإنه يجوز بيع وشراء أسهم الشركات والمؤسسات الصناعيه وغير الصناعيه وتقسيم الأرباح بين أصحاب الأسهم، لأن هذا الأمر يعدّ عقدًا لدى العرف والعقلاء، حيث تتوفر فيه الشروط الشرعيه للعقود المعتره، ولهذا فسيندرج هذا العقد ضمن العمومات فى هذه الدائره وإن لم يدخل فى أى من العقود والمعاملات المعروفه والمشهوره.

ه) وتدخل أيضاً فى هذه العمومات «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، المعاملات غير الحضوريه التى تتم بواسطه الهاتف والانترنت وأمثلة ذلك، فلا مانع من القول

١- سورة المائده، الآيه ١.

ص: ٤٥١

بصحتها سوى الموارد التى قام دليل معتبر على تخصيصها وتقييدها. وطبعاً هل يمكن تصوّر خيار المجلس فى مثل هذه المعاملات أم لا؟ هذا بحث لايسع المجال لبحثه هنا.

وعلى آيه حال، فمع الالتفات إلى حقيقه قضايا الأحكام، فإن إطلاقات وعمومات الأدله اللفظيه لا تنحصر بالمصاديق الموجوده فى عصر صدور النصّ أو الأزمنه المقارنه له، بل تشمل جميع المصاديق على امتداد الزمان التى تظهر بالتدرج أيضاً. ومعلوم أنه أحياناً توجد فى سياق النصّ بعض القرائن، تدلّ على انصراف إطلاق الأدله بالنسبه لبعض المصاديق المستحدثه، ففى مثل هذه الموارد لا يمكن التمسك بإطلاق الدليل وإصدار حكم عام لجميع الأفراد.

توضيح ذلك: المعروف أنّ الإطلاق لا يستوعب جميع مصاديق الموضوع لحكم معين إلا إذا توفرت مقدمات الحكمه الأربع، بمعنى: أولها: أن يكون المتكلم فى مقام بيان الحكم، ثانياً: أن لا يوجد بيان آخر فى خصوص الموضوع مورد البحث، الذى هو السبب فى تعيين المطلق فى بعض الأفراد. ثالثاً: إنّ المطلق ليس له انصراف لبعض المصاديق الخاصه له، رابعاً: أن لا يوجد قدر متيقن فى مقام التخاطب (١).

ويبدو أنّ المقدمه الرابعه غير معتبره، لأنه قلما يوجد إطلاق لا يتضمّن قدر متيقن، وفى النتيجة فإنّ قبول هذه المقدمه يستلزم سقوط أغلب الإطلاقات (٢)، وخاصه بالنسبه للإطلاقات التى ورد فيها شأن النزول أو أنّها صدرت فى مورد خاص، فى حين أنّ المعروف والمشهور بين العلماء أنّ شأن الورد لا يدلّ على تخصيص الحكم.

أما سائر مقدمات الحكم فإنها مقبولة ولا شك في اعتبارها.

والكلام فقط في مورد المقدمه الثالثه، يعنى عدم الانصراف، فينبغى القول أولاً أنّ هذه المقدمه تعود إلى المقدمه الثانيه، لأنها سبب التعيين. بالنسبه للانصراف، وثانياً، لا بدّ من توضيح هذه النقطه، وهى أنّ منشأ الانصراف عاده أنس الذهن ببعض مصاديق ذلك المطلق، ولهذا أنس علل وعوامل مختلفه، منها غلبه وجود تلك المصاديق التى ينصرف إليها الذهن، رغم أنّ جماعه من الفقهاء لا يرون الغلبه الوجوديه كافيه للانصراف ويعتقدون أنّ الغلبه فى الاستعمال هى الموجهه للانصراف.

مثلاً عندما يقال أنّ مقدار الكثر ثلاثه أشبار ونصف فى ثلاثه أشبار ونصف فى ثلاثه أشبار ونصف، فإنّه يتبادر إلى ذهن الإنسان من كلمه شبر مقدار كفى الشخص المتوسط والغالب، لا الأشبار الكبيره جداً ولا الصغيره جداً، لأنّ أغلب الأشبار هى بالمقدار المتوسط والنوعان الآخرا يعتبران من المصاديق الشاذّه والنادره.

وكذلك فى مقدار ما يجب غسله من الوجه فى الوضوء، حيث ورد أنّه بمقدار ما دارت عليه الإبهام والوسطى، حيث ينصرف هذا المقدار إلى المتعارف بين الناس لا- الأصابع الطويله ولا- الصغيره، وهناك أمثله أخرى لهذه المسأله يتم فيها انصراف الإطلاقات إلى

١- كفايه الأصول، طبعه انتشارات جماعه المدرسين، ج ٢، ص ٢١٣.

٢- وهناك إشكالات أخرى وارده على اعتبار هذه المقدمه أيضاً، وللمزيد من التفصيل راجع: أنوار الأصول، ج ٢، ص ٢٠٧، الطبعه الثانيه.

ص: ٤٥٢

الفرد الغالب، فالمعيار هو الفرد الغالب (وأحياناً يتم إلغاء الخصوصيه وإلغاء التفاوت الموجود بين الفرد الغالب والمتعارف وبين سائر الأفراد، وبالتالي نجرى الحكم لجميع الأفراد والمصاديق بشكل واحد. وبديهي أنّ ذلك يكون فيما لو حصل لدينا يقين بعدم وجود خصوصيه معينه للفرد الغالب).

وعلى سبيل المثال، أنّ من جمله الأسئلة التى تطرح فى هذا المجال، السؤال عن حكم الأسلحه الثقيله كالمطائرات والدبّابات و المدافع المضاده للطائرات وأمثال ذلك، التى يغنمها المسلمون من أعداء الإسلام، فهل الآيه الشريفه: «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ» (١) تدلّ على أنّ المقاتلين فى هذا الزمان يملكون أربعة أخماس الغنائم الحريه ويجب عليهم دفع خمس هذه الغنائم إلى الحاكم الشرعى وبالتالي فإنّ الغنيمه تشمل هذه الأسلحه الثقيله أيضاً.

وفى مقام الجواب عن السؤال نقول: إنّ الآيه المذكوره منصرفه عن الأسلحه الثقيله وأمثالها بدليلين:

١. إنّ نفقات الجيش الإسلامى فى عصرنا الحاضر بعهدة الحكومه بخلاف ما كان فى صدر الإسلام.

فالحكومه الإسلاميه فى هذا العصر تتحمّل نفقات الحرب من توفير وسائل النقل والأسلحه والطعام والدواء ونفقات علاج

المجروحين والمعلولين والرواتب الشهريه للمقاتلين، بل تتضمن هذه النفقات ما تدفعه الحكومه إلى أسر الشهداء والنفقات الأخرى المتعلقة بها. في حين أنّ جميع هذه النفقات في زمان نزول الآيه الشريفه والعصور القريبه من ذلك العصر كانت بعهد المقاتلين أنفسهم. ومن هنا كان الفارس يأخذ سهمين والراجل يأخذ سهماً واحداً من الغنائم الحربيه في ذلك الوقت، لأنّ الفرسان يتحملون نفقات أكثر بما لديهم من دواب. وبالطبع فأحياناً يتم دفع بعض الامتيازات لبعض المقاتلين، وخاصه الفقراء منهم.

ولكنّ هذه الامتيازات لا تستوعب جميع حاجاتهم، ولهذا السبب يمكن القول أنّ الآيه الشريفه منصرفه عن الغنائم الحربيه في عصرنا الحاضر.

٢. إنّ الأسلحة وأدوات القتال في عصرنا الحاضر تحتاج إليها الحكومات فقط وليس لها مصارف واستعمالات شخصيه، بمعنى أنّ الأشخاص لا يمكنهم الاستفادة من هذه الأسلحة في حياتهم الشخصيه وإن أمكنهم الاستفادة من ثمنها بعد بيعها، ولكن لا دليل على إمكان وجواز بيع هذه الأسلحة الثقيله من قبل الأشخاص. ولهذا يمكن القول بانصراف آيه الغنيمه عن المصاديق المذكوره في هذه المسأله.

وعلى آيه حال، فالكثير من التحوّلات والمتغيرات في حياه البشريه تنخرط في ظلّ القواعد الكليه الوارده في القرآن الكريم والروايات الشريفه على شكل عمومات وإطلاقات، وبالتالي فهي قابله للحلّ، مثل «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (٢) و «أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (٣) و «الصُّلْحُ خَيْرٌ» (٤) و

«الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ» (٥)

فالقواعد المذكوره تستوعب جميع العقود والمعاملات التي تملك الشروط الشرعيه العامه، حتّى العقود المستحدثه بين الأشخاص بل تشمل العقود بين الدول أيضاً.

وكذلك ما ورد في الآيه الشريفه ١٣٥ من سوره

١- سوره الأنفال، الآيه ٤١.

٢- سوره المائده، الآيه ١.

٣- سوره البقره، الآيه ٢٧٥.

٤- سوره النساء، الآيه ١٢٨.

٥- وسائل الشيعه، ج ١٥، ص ٣٠، الباب ١٩ من أبواب المهور، ح ٤.

ص: ٤٥٣

النساء التي تقول: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ». لأنّ القيام بالقسط يملك مساحه واسعه في واقع المجتمع البشري بحيث تنطبق الآيه الشريفه على جميع مصاديق القيام بالعدل والقسط.

إشارة

إنّ المسائل المستحدثة تدرج في كثير من الأحيان ضمن دائره العناوين الثانويه، ولهذا نرى من الضروريّ البحث في حقيقه العناوين الثانويه وبيانها، وكذلك تبين سعه هذه القوانين، وفي النهايه بالإمكان بيان عدّه نماذج من المسائل المستحدثة التي يمكن حلّها بتطبيق هذه العناوين:

أ) تعريف العناوين الثانويّة

تقدّم في ما سبق أنّ لكلّ حكم موضوعاً خاصاً به، وهذا الموضوع يلاحظ تاره بدون الالتفات إلى عوارضه ويتمّ تقسيمه إلى أقسام وأنواع وأشخاص، وتاره أخرى يلحظ مع عناوينه العارضه عليه والتي توجب تغيير الحكم الشرعي له، مثلاً حرمة اللحوم التي لم تذبح بالطريقه الشرعيه، فهذا عنوان أولى، ولكن إذا واجه الإنسان مشكله ولم يكن لديه سوى هذا اللحم، أو كان يعيش في بلدان لا يتوفّر فيها الذبح الإسلامي ويواجه الخطر على سلامته إذا لم يتناول هذا اللحم، فهنا يجوز له تناول هذه اللحوم من موقع الاضطرار، كما وردت الإشارة إليه في الآية ٣ من سوره المائده (١)، فهذا (عنوان ثانوي).

مثال آخر: إنّ حفر البئر، سواء كانت بئراً عميقه أو نصف عميقه أو غير عميقه، هو بحدّ ذاته عمل مباح.

ولكن إذا صار مقدّمه لتحصيل الماء والوضوء والغسل فسيكون واجباً، على أساس كونه مقدّمه الواجب وبديهي أنّ هذا العنوان الطاريء عليه ليس عنواناً ذاتياً للموضوع، ومن هنا يطلق عليه العنوان الثانوي.

ومن هذا القبيل ما عرف بمسأله تحريم استعمال التبغ التي أفتى بها الميرزا آيه الله الشيرازي الكبير (٢) لمواجهه تغلغل أعداء الإسلام واستيلائهم على مقدّرات المسلمين وحفظ عزّه المسلمين وقدرتهم من هذا القبيل، لأنّ استعمال التبغ طبقاً لفتاوى الفقهاء في ذلك الزمان جاز بالعنوان الأوّل، ولكن مع عروض عنوان استيلاء الكفّار وأمثاله صار حراماً.

ب) شموليّة العناوين الثانويّة

لا تنحصر العناوين الثانويّة، كما يتصوّر البعض في «الاضطرار» و «الضروره» بل لها أقسام وأنواع كثيره من العسير عدّها، ولكن نشير هنا إلى أهمّها:

أ) «الاضطرار» كما تقدّم توضيحه في المثال السابق.

ب) «الإضرار بالنفس» كما إذا علم المريض أنّ تناول الطعام الفلانيّ المباح يؤدّي إلى وفاته وهلاكه، فهنا يكون تناول هذا الطعام حراماً بالعنوان الثانوي للإضرار.

١- « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدًا وَلَحْمُ الْخَيْزِرِ ... فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصِهِ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ».

٢- السيد محمد بن محمود المعروف بالميرزا الشيرازي المولود عام ١٢٣٠ هـ. ق والمتوفى ١٣١٢ من عظام فقهاء الشيعة. وفي سنة ١٢٩١ هـ. ق قامت الدولة العثمانية التي كانت تريد نقل المركز الديني للشيعة إلى شمال العراق بإجباره على الإقامة في سامراء، وفي هذه المدينة بالذات أصدر الميرزا الشيرازي فتواه الشهيرة بتحريم استعمال التبغ للإيرانيين عندما فوّضت الحكومة أمر التبغ لشركة بريطانية وأدى ذلك إلى إلغاء هذا الامتياز ووجه ضربه حاسمه لمخططات الانكليز (انظر: قاموس دهخدا، ج ١٢، ص ٥٩٥).

ص: ٤٥٤

ج) «الإضرار بالغير» فحضر البالوعه في باحه الدار عمل مباح وجائز، ولكن إذا أوجب الضرر على الجار سيكون حراماً بالعنوان الثانوى وإلى هذا القسم يشير الحديث النبوى المعروف لسمره بن جندب (١).

د) «العسر والحرج الشديدين» وهما من أقسام العناوين الثانويه، مثلاً إذا كان الصوم غير مضرّ للحامل والشيخ والعجوز ولكنّه يؤدى إلى وقوعهم بحرج ومشقه شديده، فهنا يجوز لهم الإفطار بهذا العنوان.

ه) «مقدمه الواجب» مثل ما تقدّم من مثال حفر البئر لتحصيل الماء للوضوء والغسل، ومن هذا القبيل أيضاً ما يقع مقدمه لحفظ النظام.

و) «مقدمه الحرام» وهى أيضاً من أقسام العناوين الثانويه، فاستعمال التبغ فى الفتوى المعروفه للميرزا الشيرازى يمكن أن تكون من هذا القبيل، لأنّ استعمال التبغ يعتبر مقدمه للحرام وهو استيلاء الكفار، فصار حراماً من باب مقدمه الحرام.

ز) «المعاونه على الأمور الواجبه، أى لتحقيق الواجبات الشرعيه». من قبيل ما إذا كان جهاد الأعداء غير ممكن إلّا من خلال دعم الشعب، ففي هذه الصوره تكون هذه الإعانه الماليه واجبه.

ح) «الإعانه على الإثم»؛ أى مساعده الظالم ومن يرتكب المحرّمات، مثل بيع العنب لمن يصنع منه خمرًا مع قصده فى البيع لهذا العمل، وفرق هذا المورد عن عنوان مقدمه الواجب ومقدمه الحرام هو أنّ الإعانه هذه تتحقق بفعل الغير، وأمّا مقدمه الواجب والحرام فإنّه يتمّ تحقيقها من خلال فعل الفاعل نفسه.

ط) «قاعده الأهمّ والمهمّ» وهى أيضاً من أقسام العناوين الثانويه. كأن يدور الأمر بين التصرف فى مال الغير وبين نجاه النفس المحترمه، فهنا وطبقاً لقاعده الأهمّ والمهمّ يجوز التصرف فى ملك الغير لإنقاذ النفس المحترمه.

ى) النذر والعهد والقسم، وهذه العناوين الثلاثه تعمل على تحريم الشىء المباح على الإنسان أو توجهه عليه.

ج) حلّ عدّه نماذج من المسائل المستحدثه بتطبيق العناوين الثانويه:

١. شق الطرق والشوارع

من جمله حاجات الإنسان المعاصر وخاصه فيما يتصل بحياته في المدن، إنشاء طرق وشوارع عريضه متناسبه مع وسائط النقل الموجوده في تلك المدن وشده حركه المرور فيها، ولكن هذه المسأله تواجه مشكله، وهى لزوم تخريب بيوت الكثير من الأشخاص التى تقع فى مسير هذه الطرق والتصرف فيها، فماذا ينبغى عمله؟

توضيح ذلك: لا شك فى أن الإنسان المعاصر لا يمكنه التنقل من مكان إلى آخر بالوسائط القديمه كالدواب، حيث يستخدم فى هذا الزمان الوسائل السريعه والمريحه لنقل الأشخاص و ما يحملونه من لوازم شخصيه، ولو تحركت الحكومه فى بلد من البلدان للعوده إلى الماضى وفرض السفر بالدواب على الناس فى داخل المدن أو خارجها واجتناب استخدام الوسائط الجديده فى النقل والصناعه والزراعه، وكذلك ترك الاستفاده من الأسلحه الثقيله فى الحرب مع الأعداء والاكتفاء بالسيف والرمح، فمن البديهي أن مثل

١- وسائل الشيعه، ج ١٧، ص ٣٤٠، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات، ح ١ و ٢.

ص: ٤٥٥

هذا البلد يعتبر أكثر البلدان تخلفاً و فقراً و تبعيته، ومثل هذا النظام سينهار عاجلاً أم آجلاً ولا يمكنه الإنطلاق فى مسيره العمران والتنميه والتقدم.

مضافاً إلى ذلك فإن هذا العمل بذاته مخالف لكلام الله تعالى الذى يقول فى الآيه ٦٠ من سوره الأنفال:

«وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ».

وكذلك يتنافى مع الآيه ١٤١ من سوره النساء التى تقول: «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا».

وكذلك يتنافى مع الحديث الشريف الذى يتضمن المخالفه أيضاً لروايه:

«الإسلام يعلو ولا يُعلَى عَلَيْهِ»(١).

وعلى هذا الأساس فالآيات القرآنيه والروايات الشريفه والعقل، كلها تحكم على الإنسان بضروره الاستفاده من وسائط حديثه ومفيده فى كل عمل يروم القيام به. وبديهي أن الاستفاده منها يتطلب توفير مقدمات لازمه، مثلاً استخدام السيارات ووسائط النقل الحديثه يحتاج إلى شوارع عريضه وشبكه من الطرق الحديثه، ولا يمكن الاستفاده من الأزقه والشوارع الضيقه التى كانت تستخدم قبل مئات السنين.

هذا من جهه، ومن جهه أخرى فإن تخريب بيوت المسلمين والتصرف فى أملاكهم وأموالهم لا- يجوز بدون إذنه وإحراز رضاهم، لأنه لا يحق لأحد عقلاً وشرعاً التصرف فى مال الآخر بدون إذنه وطيب خاطره. ومع الالتفات إلى هذين المحظورين

ودوران الأمر بينهما، فالواجب من خلال تطبيق قاعده الأهمّ والمهمّ، الأخذ بالأهمّ وتأخير المهمّ.

وبديهي أنّ حفظ عزّه المسلمين أهمّ. وعليه فالواجب التحرك على مستوى الاستفادة من التطور العلمي والتكنولوجيا للبشرية أكثر، وتحمل لوازم هذا التطور العلمي، ولكن لا شكّ في ضروره تعويض أصحاب البيوت والعقارات التي تقع في مسير هذه الطرق بشكل عادل.

ومن هذا القبيل، مثلما إذا تقرّر الإستفاده من العجلات وسائط النقل الحديثه في حركة السير من دون رعايه مقرّرات وضوابط خاصّه فسوف نواجه كلّ يوم حوادث أليمه تتمثل في مقتل الكثير من الأشخاص والخسائر الماليه الكثيره التي تنجم من عدم الانضباط في حركة المرور، فيجب من باب مقدّمه الواجب «أى حفظ نفوس الناس وأموالهم، بل حفظ نظام المجتمع» أن نضع قوانين ومقرّرات لتنظيم المرور والسير، ونلزم الناس بالعمل بها لمنع حدوث مثل هذه الحوادث المرّه.

وكما تقدّم فإنّ مقدّمه الواجب تعتبر من أقسام العناوين الثانويه، ومعلوم أنّ وجوب رعايه قوانين المرور تعدّ مقدّمه لتحقيق واجب آخر وهو حفظ النفس والمال والنظام الاجتماعى.

٢. تشريح أجساد الموتى

لا شكّ في أنّ حفظ النفس واجب، وأحياناً يكون تشريح أجساد الموتى مقدّمه لهذا المهمّ، وبما أنّه لا يتسنّى دائماً الاستفادة من أجساد غير المسلمين لهذا الغرض، فلا بدّ من الاستفادة أحياناً من أجساد موتى المسلمين فى عمليه التشريح.

وهنا يدور الأمر بين حفظ حرمة هذه الأجساد من جهه، وبين حفظ النفوس من جهه أخرى، وبديهي أنّ حفظ النفوس أهمّ من حفظ حرمة أجساد موتى المسلمين. وهنا وبالإستعانه بقاعده الأهمّ والمهمّ

١- وسائل الشيعه، ج ١٧، ص ٤٦٠، الباب ١٥ من أبواب ميراث الأبوين، ح ٢.

ص: ٤٥٦

يتسنّى لنا حلّ هذه المشكله، ولكن ينبغى الالتفات إلى ضروره الالتزام بمقدار ما تقتضيه هذه القاعده، وعدم تجاوز حدودها.

٣. الخساره الزائده على الديه

أحياناً لا تكفى الديه لتعويض الخسائر الناشئه عن الجرم، لأنّ نفقات العلاج والعوارض الناشئه من الجرم تزيد أحياناً على الديه المقرّره، فهل يمكن التمسك بقاعده (لا ضرر) لأخذ النفقات التي تزيد على الديه من الجانى؟ من المعلوم يقيناً جواز ذلك، فكيف لا يمكن إجبار الجانى على دفع نفقات هذه الخسائر والأضرار الوارده على المجتئى عليه فى حين أنّ قاعده «لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام» تستوعب فى تفاصيلها أمور وخسائر أقل من ذلك.

٤. عسر وجرح الزوجه

أحياناً تعيش الزوجه الضرر الكبير فى مالها أو بدنها أو عرضها بسبب سلوكيات الزوج وتعامله السلبي معها، بحيث أن بقاء العلاقه الزوجيه لهذه الزوجه توجب الوقوع فى العسر والخرج الشديدين.

وقد ذهب البعض إلى أن قاعده «لا- ضرر» و «لا حرج» تنفيان الأحكام الضرريه والخرجيه وتمنع من وقوعهما ولكنها لا تجعل حكماً شرعياً بذاتها. وعليه لا يمكن إصدار حكم الطلاق بالتمسك بهاتين القاعدتين، وكذلك بالنسبه للزوم دفع ما زاد على الديه فى المسأله السابقه.

ولكننا أثبتنا فى كتاب «القواعد الفقهيّه» أن القاعدتين المذكورتين تصلحان لنفى الحكم وإثباته أيضاً (1)، بل إن مورد صدور حديث قاعده (لا ضرر) (حديث سمره بن جندب) يعكس إثبات حكم شرعى لا نفي الحكم. وللمزيد من توضيح هذه المسأله راجع الكتاب المذكور.

ما تقدّم ذكره يمثّل أربعة نماذج فقط من المسائل المستحدثه التى يمكن حلّها بطريق العناوين الثانويه، ومن الواضح أن عدد هذا القبيل من المسائل المستحدثه أكثر بكثير من هذا المقدار.

التذكير بأمر مهمّه:

أ. إن العناوين الثانويه على قسمين:

أحدهما ما يكون إفرأزاً للضرورات التى تواجه الإنسان فى واقع الحياه، ومن الطبيعى أن دائره هذا القسم من العناوين الثانويه يكون بمقدار الضرورات ولا- يجوز تجاوز هذا الإطار من جهه الزمان والمكان وسائر الخصوصيات الأخرى. مثلاً جواز أكل ذبيحه غير المسلم فى حال الضروره أو فى مكان لا يوجد فيه طعام غير هذا اللحم، ويتوقف عليه حفظ نفس المسلم، لا شكّ فى أنه يجوز تناول من هذا اللحم بمقدار رفع الخطر وبما يحقّق نجاه النفس فقط.

ولكنّ القسم الثانى ليس كذلك، فربّما يمتدّ مثل هذا الحكم لمدّه قرون عديده، من قبيل جواز تشريح الأجساد لغرض البحث والتحقيق فى العلوم الطبيه فى العصر الحاضر، وجواز شقّ الطرق والشوارع ومراعاة قوانين المرور وأمثال ذلك.

فى القسم الأوّل نرى أن حدود الموضوع يجب أن

١- انظر إلى كتاب: القواعد الفقهيّه، تأليف آيه الله العظمى مكارم الشيرازى، ذيل القاعدتين المذكورتين.

تكون مشخصه معيّنه بالكامل، وبالطبع فإنّ ذلك ليس بعهده الفقيه، فالفقيه يصدر فتواه على موضوع كلى، وعلى المقلد أن

يتعرّف على مصاديقه في الخارج.

ولكنّ المجتهد الذي يملك مقام ولاية الأمر يتصدّى من هذه الجبهة لتطبيق الحكم الاضطراريّ على الموضوع ويصدر حكماً خاصاً بذلك، ولكن لا من جهه كونه مفتياً، بل من جهه كونه وليّ الأمر كما رأينا في الحكم المعروف للميرزا الشيرازي الكبير بالنسبه لتحرير استعمال التبغ وأنّ التدخين في حكم الحرب مع الإمام المهديّ عليه السلام، مع أنّ جذور هذا الحكم كليّ، والحقيقه هي «أنّ كلّ شيء يؤدّي إلى ضعف المسلمين وتقويه أعداء الإسلام فهو حرام من باب مقدّمه الحرام أو الإعانه على الإثم» وأمّا تطبيق هذه الفتوى على خصوص استعمال التبغ في ذلك الزمان فهو من باب أعمال ولايه الفقيه وحكمه بتلك الفتوى.

وبديهى أنّ في القسم الأول من العناوين الثانويه هي الضرورات التي تعدّ أموراً استثنائية وغير قابله للدوام والبقاء، حيث يمكن أن تقع مورد حاجه في برهه زمانيه معينه، وإن كانت تختلف من حيث المدّة الزمانيه، فبعضها يستغرق وقتاً أطول وبعضها الآخر أقلّ، ويتبين من هذا البحث أنّه لا يمكن تقنين القوانين على أساس الضرورات لمدّة زمنيّه طويله، لأنّ معنى هذا أنّ عصر الشريعة قد وليّ وانتهى، وأنّ الأحكام الأوليه في الإسلام غير قابله لإيداره شؤون الحياه في الواقع الاجتماعي، ومن هنا كانت القوانين الاستثنائية ناشئه من الضرورات وأشكال الإضطرار، حيث يلجأ إليها الإنسان في حالات استثنائية، وبعبارة أخرى أنّ جميع الأحكام الثانويه تدور حول موضوعاتها، وفي كلّ وقت ينتفي ذلك الموضوع فإنّ الحكم ينتفي أيضاً، وموضوع الضروره والاضطرار هو أمر عارض في حياه الإنسان وعاده ينتهي أمدّه بعد مدّة معينه، ولهذا لا يمكن بناء أساس الأحكام الدينيه والشرعيه عليها، لأنّ ذلك لا يتناسب مع خاتميّه الدين الإسلامي، ومثل هذه الأحكام غير قادره على إداره أمور الإنسان وحلّ مشاكله في واقع الحياه.

وبيان ثالث: أحياناً يعيش البلد مشاكل وأزمات معيّنه بحيث يضطرّ الحكّام لحلّ هذه الأزمات من الاعلان عن حاله الإنذار القصوى أو إعلان الأحكام العرفيه، والحال إذا عاشت البلاد في مثل هذه الحالات الاستثنائية أمداً طويلاً وأرادت الحكومه أن تدير البلد وفق مقررات هذه الحاله الاستثنائية، فهذا يشير إلى أنّ هذه الحكومه قد انتهت أمدّها وأصبحت تسير في خطّ النهايه، لأنّ الإعلان عن الأحكام العرفيه إنّما يكون مقبولاً إذا كان في إطار محدود وزمن مؤقت، وهكذا في الحالات الاستثنائية للمرضى والمصابين، فإنّه يستفاد من أجهزه التنفس الصناعى لعلاج هذه الحاله الخطره، فلو تقرّر أن يستخدم المريض جهاز التنفس الصناعى دائماً فهذا يدلّ في الواقع على نهايه عمره بحيث يضطرّ إلى إدامه حياته من خلال استخدام هذه الوسيله. وهكذا في مسأله الاضطرار والضروره في أحكام الشرع، فإنّ الضرورات تختصّ بموارد محدوده، وإذا تقرّر أن يستخدم الدين أو الشريعة هذا العنوان أو سائر العناوين الثانويه الأخرى بصوره دائميّه، فهذا يدلّ على أنّ قوانين هذه الشريعة (أى القوانين الصادره بالعناوين الأوليه) قد فقدت مفعولها، فهذه الشريعة ليست غير خالده فحسب بل ستفقد مفعولها بعد مدّة وتكون قاصره عن الإستجابه لمتطلّبات الحياه.

ص: ٤٥٨

أحياناً نواجه الإفراط والتفريط في عملية الاستفادة من العناوين الثانويه، بمعنى أنّ البعض قد يتحرّك في إطار التمسك بالعناوين الثانويه في مورد أو موضوع مهما كان ضئيلاً ومهما كانت المشكله طفيفه في حين أنّ الغالب في أمور المعيشه والحياه أنّها تقترن ببعض المشاكل، وجميع التكاليف الشرعيه تحمل في طياتها نوعاً من الكلفه والصعوبه، ولهذا سمّيت: تكاليف. وعليه فلا ينبغي ترك الأحكام الشرعيه بمجرد أن يواجه المكلف شيئاً من الصعوبه والثقل في واقع الممارسه والامتثال، ويتمسك بالعناوين الثانويه في الحكم بحليّه جميع المحرّمات، فهذا يعني فتح باب الذنوب والمعاصي على مصراعيه أمام الناس وتلوّثهم بالذنوب الصغيره والكبيره.

وقد رأينا في هذا الزمان بعض الأشخاص الذين لا- يملكون اطلاعاً كافياً على أحكام الإسلام، يتحرّكون بأقلّ ضروره على مستوى الحكم بحليّه وإباحه الذنوب الكبيره والصغيره، ومعهم ستتعرّض جميع أحكام الشريعه إلى خطر المحق.

ومن جهه أخرى نرى بعض الأشخاص يتجهون نحو التشدّد في الالتزام بالأحكام الأوليه وعدم العمل بقاعده (لا ضرر) في أبواب النكاح وأمثال ذلك، فحتّى العسر والحرج الشديدين لا- يرونهما مسوّغاً لإباحه بعض الأمور الممنوعه، في حين أنّ الوارد في الحديث الشريف:

«لَيْسَ شَيْءٌ مِّمَّا حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا وَقَدْ أَحَلَّهُ لِمَنْ اضْطُرَّ إِلَيْهِ»^(١).

وقوله تعالى: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»^(٢) ينفي على الأقلّ الحرج الشديد عن عهده المكلف.

النتيجه: إنّ الاستفادة من العناوين الثانويه ينبغي أن تكون بشكل منسجم ومتعادل بدون سلوك طريق الإفراط فيها ولا التفريط، وبذلك يمكن للمكلف أن يتحرّك في مقام الامتثال في خطّ الطاعه والمسؤوليه والرساله.

٣. أصل البراءه

المعيار الثالث لحلّ المسائل المستحدثه يتمثل في القاعده الكليه تحت عنوان: «أصل البراءه» التي تستند تاره على العقل طبقاً لقاعده «قيح العقاب بلا بيان»، وأحياناً أخرى تستند إلى الشارع وتسمّى «البراءه الشرعيه»، وكلا هاتين القاعدتين تهدفان لغرض كلي وهو أنّ كلّ شيء لم يرد فيه منع شرعيّ ولم يحكم العقل أيضاً بقبحه فإنّه مباح شرعاً، من قبيل جميع الاختراعات، المفيده في القرون المتأخره، وكذلك أنواع الفنون الرياضيه والعلوم والفنون الجديده.

٤. الملازمه بين حكم العقل والشرع

المعيار الرابع في حلّ المسائل المستحدثه، الملازمه بين حكم العقل والشرع، وطبقاً لهذه القاعده فإنّه كلّما حكم العقل بصوره قطعيه وجزميه بقبح عمل معيّن فإنّ الشرع يصدر مثل هذا الحكم أيضاً، كما أنّ العكس صحيح أيضاً، فلو أنّ الشارع أصدر حكماً واطّلع العقل على حكمه وفلسفه ذلك الحكم، فإنّه سوف يؤيّد ويصدّقه.

١- وسائل الشيعه، ج ١٦، ص ١٣٧، الباب ١٢ من أبواب كتاب الأيمان، ح ١٧.

٢- سوره الحج، الآيه ٧٨.

وقاعده الملازمه هذه يمكن الاستفادة منها في موارد مختلفه من المسائل المستحدثه، مثلاً في مورد «الحقوق الفكرية»، فالشخص الذى أتعب نفسه لسنوات مديده وأنفق عمره فى اختراع معين أو تأليف كتاب، أو أنفق مبالغ باهضه للكشف عن حقيقه معينه، فمن البديهي أن استيلاء الآخرين على هذه الأتعاب والتصرف بها بدون إذنه وحتى بدون إنفاق أقل وقت ومال فى هذا السبيل؛ يعتبر ظلماً لذلك الشخص المخترع أو المؤلف، ويحكم العقل بقبحه، وقانون الملازمه يقول: إن الشارع أيضاً يحرم مثل هذا الاستغلال والتصرف بشمار أتعاب الآخرين.

لقد تبين من مجموع هذه مقاله الخطوط الكليه للمسائل المستحدثه وطريقه الكشف عن بعض تفاصيلها وحلها، وقد ذكرنا بعض الأمثله لهذه المسائل من أجل بيان نماذج للحل، وأما البحث فى مجموع المسائل المستحدثه، منها ٤٠ مسأله التى ذكرت فى بدايه هذا البحث، فهو خارج عن موضوع هذه مقاله وسيأتى الكلام عن كل واحده منها فى محله المناسب إن شاء الله.

تنبيهات:

١. منطق الفراغ لا تعتبر حللاً جديداً

لقد ظنّ بعض الفقهاء المعاصرين بأنه إضافه لما مرّ، فإن هناك طريقاً آخر لحلّ المسائل المستحدثه، وهو ما سمّوه ب (منطقه الفراغ) فى حين أنه ليس كذلك.

وللإطلاع على شرح وتوضيح هذه المسأله، والنقود التى وردت عليها، يراجع فصل «عدم الفراغ القانونى فى الاسلام» ص ٢٠٣- / ٢١٧ من هذا الكتاب.

٢. عدم كفايه القياس، الاستحسان، سدّ الذرائع، والمصالح المرسله فى حلّ المسائل المستحدثه.

لقد انقطع فقهاء أهل السنّه - ومنذ رحله النبى الأكرم صلى الله عليه وآله - عن النصوص الدينيه (بسبب حرمانهم من كوثر روايات أهل البيت عليهم السلام) لذا فقد توجّهوا لحلّ المسائل المستحدثه إلى الاصول الأربعة: القياس، الاستحسان، سدّ الذرائع، والمصالح المرسله.

وقد طرحت مسأله صحه هذه الاصول وعدمها، وكذلك الأدله على حجّيتها، ونقد وتحليل هذه الأدله، فى فصل «اسباب اختلاف فى الفتوى» ص ٣٠٧- / ٣٥٥، وفصل «منابع الاستنباط فى نظر فقهاء الإسلام» ص ١٥٣- / ١٩٩ من هذا الكتاب.

٣. علم مقاصد الشريعة وعلاقته بالمسائل المستحدثه

وقد مرّ فى فصل «مكانه فلسفه الاحكام فى الفقه الإسلامى» ص ٣٩١- / ٣٩٣ من هذا الكتاب أن ما يترك الإسماع بكثره فى

المحافل الفقهيّة اليوم، الحديث والبحث في مقاصد الشريعة باعتباره مفتاحاً لحلّ الكثير من المعضلات الفقهيّة والمسائل المستحدّثة، بل إنّ البعض يذكرونه باسم الفقه المقاصديّ.

وللإطلاع على تفاصيل هذه القضيّة ورجوعها إلى «المصالح المرسله» ونقدها وتحليلها، يراجع الفصل المزبور ص ٣٩٣- / ٣٨٩ وكذا فصل «أسباب الاختلاف في الفتوى» ص ٣٠٧- / ٣٥٥ من هذا الكتاب.

ص: ٤٦٠

المصادر والمصادر

١. القرآن الكريم.
٢. نهج البلاغه (تحقيق الدكتور صبحي الصالح).
٣. الاستفتاءات الجديده، آيه الله ناصر مكارم الشيرازي، مدرسه الإمام عليّ بن أبي طالب، الطبعة الثالثه، ١٣٨١ ش.
٤. بدايه المجتهد، محمّد بن أحمد بن رشد القرطبي، دارالمعرفه، بيروت، الطبعة الثانيه، ١٤٢٠ ق.
٥. سنن الترمذی، محمّد بن عيسى الترمذی، دارالفكر، بيروت، الطبعة الثالثه، ١٤٠٣ ق.
٦. السنن الكبرى، أحمد بن الحسين البيهقي، دارالمعرفه، بيروت.
٧. الشرح الكبير، عبدالرحمن بن أبي عمر محمّد بن أحمد بن قدامه، دارالكتاب العربي، بيروت.
٨. صحيح مسلم، أبوالحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانيه، ١٩٧٢ م.
٩. قاموس دهخدا، علي أكبر دهخدا، انتشارات جامعه طهران.
١٠. القواعد الفقهيّه، آيه الله ناصر مكارم الشيرازي، منشورات دارالعلم، قم، ١٣٨٢ ق.
١١. الكافي، أبوجعفر محمّد بن يعقوب الكليني، دار صعب- دارالتعارف، بيروت، الطبعة الرابعه، ١٤٠١ ق.
١٢. مستدرک الوسائل، الحاج الميرزا حسين النوري الطبرسيّ، مؤسسه آل البيت، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ ق.
١٣. مسند أحمد، أحمد بن حنبل، دارصادر، بيروت.
١٤. المعجم الكبير، الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، مكتبه ابن تيميه، القاهره، الطبعة الثانيه.

١٥. المغنى ابن قدامه، عبدالله بن أحمد بن قدامه، دار الكتاب العربى، بيروت.

١٦. المهذب فى علم اصول الفقه المقارن، الدكتور عبدالكريم بن على النمله، مكتبه المرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ ق.

١٧. وسائل الشيعه، محمّد بن الحسن الحرّ العاملى، دار إحياء التراث العربى، بيروت، الطبعة الرابعه، ١٣٩١ ق.

ص: ٤٦١

١٧

القسم السابع عشر: أدله التقليد فى مدرسه أهل البيت و أهل السنّه

إشاره

التقليد فى اللغه والاصطلاح

التقليد فى سياق الروايات

ضروره التقليد فى فروع الدين

نبذه تاريخيه عن التقليد

التقليد فى أصول الدين

عدم صلاحيه مسأله التقليد، للتقليد

التقليد فى دائره الموضوعات

تقليد الأعلم

تقليد الميّت

ص: ٤٦٢

ص: ٤٦٣

أدله التقليد فى مدرسه أهل البيت و أهل السنّه

مقدمه:

أحياناً يثار هذا السؤال: لماذا يجب التقليد في الأحكام الشرعية؟ وأساساً هل التقليد عمل صحيح؟

ينبغي على الإنسان أن يتحرّك في الفحص والبحث عن تكليفه الشرعيّ من موقع التحقيق والتفكير والتدبّر، والتقليد أى الرجوع إلى أشخاص مثله فى تشخيص ما ينبغى أو ما لا ينبغى عمله، بمعنى تجميد الذهن وتحنيط العقل، وليس له نتيجة سوى الابتعاد عن قافلة الرشد والتطوّر والتقدم.

مضافاً إلى ذلك فإنّ القرآن الكريم تحرّك على مستوى تقييح عمل الجاهليين بسبب تقليدهم للماضين وطلب منهم التحرك فى خطّ العقل والبصيره والاستدلال، بل نهى بصراحه عن السير والحركه فى مواطن الشكّ وعدم العلم: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (١).

وينطلق البحث فى مقام الإجابة عن هذه الأسئلة وبيان حقيقه التقليد فى الدين وأدله التقليد لعلماء ومراجع الدين، على ضوء مدرسه أهل البيت عليهم السلام ومدرسه أهل السنّه، وتعيين مساحات التقليد وذلك فى إطار عدّه مسائل:

الأولى: التقليد فى اللغة والاصطلاح

(أ) التقليد فى اللغة

«تقليد» مصدر «قلّد» بمعنى وضع القلاده على رقبه الآخر، و «تقليد البدنه» بمعنى وضع علامه على رقبه البعير الذى يساق إلى الهدى فى موسم الحجّ.

وفى «أقرب الموارد»:

«قلّد المرأه القلاده: جعلها فى عنقها». (٢)

وجاء فى «الصّحاح»:

«و تقليد الولاه الأعمال»

أى من هذا الباب نصب الولاه لتنفيذ الأعمال.

ثمّ يضيف: «ومنه التقليد فى الدين» (٣) يأتى بهذا المعنى أيضاً: «و كأنّ الإنسان يضع قلاده المسؤوليه والعمل بعهد المقلّد».

وجاء فى «لسان العرب» هذا المعنى أيضاً. (٤)

ومع الالتفات للتعريف المختلفه الوارده فى كتب اللغه للتقليد يمكن استخلاص نقطتين من الأوجه المشتركه بينها:

٢- أقرب الموارد، مادّه «قلد».

٣- الصحاح، ج ٢، ص ٥٢٧.

٤- لسان العرب، ج ٣، ص ٣٦٧.

ص: ٤٦٤

١. إنّ مفرد «تقليد» تأخذ مفعولين وتأتى بمعنى وضع القلايده على رقبه شخص آخر، فمعنى قلّدت الفقيه «صلّاتى وصومى» يعنى وضعت مسؤوليه صحّحه صلّاتى وصومى بعهدته ذلك الفقيه.

٢. إذا كانت «فى» تتعدّى إلى مفعول ثانٍ، فتأتى بمعنى التبعيه مثلاً «قلّده فى مشيه أى تبعه فيه».

ولذلك إذا قيل «إنّ الشخص الفلانى يقلّد ذلك الفقيه فى صلّاته وصومه، يعنى يتبعه فى صلّاته وصومه» (١).

(ب) التقليد فى الاصطلاح

والمعنى الاصطلاحى للتقليد مقتبس أيضاً من معناه اللغوى، ويأتى بمعنى «رجوع الجاهل فى المسائل الدينيه للمختصين فى هذه المسائل».

وقد أورد الفقهاء والأصوليون فى تعريفهم الاصطلاحى للتقليد تعبيرات مختلفه من قبيل:

١. قبول قول الغير (٢).

٢. العمل بقول الغير (٣).

٣. الأخذ بقول الغير (٤).

ورغم أنّ هذه التعاريف تشير فى مضمونها إلى معنى واحد ولكن مع التأمّل فيها من موقع الدقه تتجلى لنا ثلاثه مفاهيم مختلفه: ١. العمل بقول شخص آخر ٢. الأخذ بقول الآخر بقصد العمل به، بدون اشتراط العمل به ٣. الالتزام القلبى بالعمل وإن لم يأخذ الفتوى منه ولم يعمل بها (٥).

جاء فى «تحرير الوسيله»:

«التقليد هو العمل مستنداً إلى فتوى فقيه معين» (٦).

وجاء فى «أنوار الاصول»:

«التقليد هو الاستناد إلى رأى المجتهد فى مقام العمل»^(٧).

ويقول الدكتور عبدالكريم النملة:

«التقليد اصطلاحاً هو قبول مذهب الغير من غير حججه»

ثم يقول: وعليه إذا عرف شخص دليل وحججه قول المجتهد وقبل به (مثلاً إذا وافق مجتهداً مجتهداً آخر إنطلاقاً من قبوله لرأيه) فلا يقال لهذه الموافقه تقليداً، وكذلك فى الرجوع إلى قول النبى صلى الله عليه وآله والرجوع إلى الإجماع لا يعتبر تقليداً، لأن قول النبى صلى الله عليه وآله والإجماع فى نفسه حججه فلا يقال لهذا العمل تقليد^(٨).

ولا يخفى أنه إذا كان التقليد بمعنى التبعية للمختصين والخبراء فى الأمور الدينيه فإن الرجوع إلى كلام النبى صلى الله عليه وآله أيضاً يعدّ من قسم التقليد، وإن لم يطلق عليه التقليد الاصطلاحى المتعارف.

على أيه حال، فمن الواضح أن التقليد الاصطلاحى يعنى رجوع الأشخاص غير المتخصصين بالأمر الدينيه إلى أهل الخبره والعلماء فى هذه الأمور (وإن كانت مساحه هذا التقليد محل بحث كما سيأتى).

الثانى: التقليد فى سياق الروايات

وجاءت كلمه التقليد ومشتقاتها فى سياق الروايات الشريفه أحياناً بمعناها اللغوى وأخرى بمعناها الاصطلاحى.

١- اصطلاحات الأصول لآيه الله المشكينى، ص ١٩.

٢- ذخيره المعاد للمحقق السبزوارى، ج ٢، ص ٢١٩؛ فتح القدير للشوكانى، ج ٣، ص ٣٩٩.

٣- عدّه الأصول، ج ١، ص ٤٦؛ شرح الأزهار، ج ١، ص ٣.

٤- الاجتهاد والتقليد للإمام الخمينى، ص ٥٩.

٥- انظر: أنوار الاصول، ج ٣، ص ٥٨٩.

٦- تحرير الوسيله، ج ١، المقدمه، ص ٨.

٧- أنوار الاصول، ج ٣، ص ٥٩٠.

٨- المذهب فى علم أصول الفقه المقارن، ج ٥، ص ٢٣٨٧.

ص: ٤٦٥

وبالنسبه لما ورد فى المعنى اللغوى للتقليد يمكن الإشاره إلى موردين من ذلك.

١. عن الإمام الرضا عليه السلام أنه قال فيما يتعلّق بالخلافه والإمامه:

«... فَقَلَّدَهَا رَسُولُ اللَّهِ عَلِيًّا»^(١).

وجاء في «مجمع البحرين» في مادة «قَلْد» في توضيح هذه العبارة:

«أَلَزَمَهُ بِهَا أَى جَعَلَهَا فِي رَقَبَتِهِ وَوَلَّاهُ أَمْرَهَا» (٢).

٢. وجاء في الحديث النبوي، طبقاً لما نقله «كنز العمال»:

«مَنْ عَلَّمَ وَوَلَّاهُ لَهُ الْقُرْآنَ، قَلَّدَهُ اللَّهُ قِلَادَةً يَعْجَبُ مِنْهَا الْأَوْلُونَ وَالْآخِرُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (٣).

وبالنسبة للمعنى الاصطلاحي للتقليد يمكن الإشارة إلى حديثين في ذلك:

١. عندما أرسل علي بن أبي طالب عليه السلام صعصعه بن صوحان إلى الخوارج قالوا له: أ رأيت لو كان علي معنا أتكون معه؟ قال: نعم، قالوا:

«فَأَنْتَ إِذَا مُقَلِّدٌ عَلَيْنَا دِينَكَ، إِرْجِعْ فَلَا دِينَ لَكَ».

فقال لهم صعصعه

: «وَيْلَكُمْ أَلَا أَقَلَّدُ مَنْ قَلَّدَ اللَّهَ، فَأَحْسَنَ التَّقْلِيدِ؟» (٤).

٢. يقول أبو بصير: «دخلت أم خالد العبدية» على أبي عبد الله (الإمام الصادق عليه السلام) فقالت: جعلت فداك إنه يعتريني في بطني وقد وصف لي أطباء العراق النبيذ بالسويق وقد وقفت وعرفت كراحتك له فأحببت أن أسألك عن ذلك، فقال لها:

«وما يمنعك عن شربه؟»

فقالت:

«قد قلدتك ديني» (٥).

٣. وجاء في مرسله «الاحتجاج» عن الإمام العسكري عليه السلام:

«فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ، حَافِظًا لِدِينِهِ، مُخَالَفًا لِهَوَاهُ، مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يُقَلَّدُوهُ» (٦).

وبالرغم من أن ما ورد في هذه الروايات ناظر إلى إطاعة الإمام المعصوم الذي كلامه حجة، وهذا المعنى يختلف عن التقليد الاصطلاحي المتعارف في هذا العصر، لأن ما يراد بتقليد المجتهدين في هذا الزمان هو أن يقوم المجتهد باستنباط الحكم الشرعي الفرعي من خلال البحث والاستفادة من كتاب الله وسنة المعصومين ثم يلقيه إلى المقلد، ومثل هذه المسألة تختلف عن سماع الحكم الشرعي من الإمام المعصوم نفسه والتحرك في مقام الطاعة والامتثال لأمره، ولكن أولاً:

إن بعض الروايات تحدتت عما يتصل بتقليد الفقهاء، وثانياً: إن ما ورد في الروايتين يرتبط بما نحن فيه من مسألة تقليد الفقهاء،

لأن مفهوم التبعيه موجوده فى كل من تقليد الفقيه ومن تقليد المعصوم.

الثالث: ضروره التقليد فى فروع الدين

اشاره

إن فروع الدين أو الأحكام العمليه، عباره عن «الوظائف والتكاليف الشرعيه التى يجب على المكلفين العمل بها»^(٧) وبما أن كل عمل له حكم خاص، فإن المكلف يجب عليه معرفه هذه الأحكام الشرعيه والعمل طبقاً لها.

ومن جهه أخرى نعلم أن تحصيل العلم بالأحكام

- ١- معانى الأخبار، ص ٩٧، ح ٢.
- ٢- مجمع البحرين، ج ٣، ص ٥٤٠.
- ٣- كنز العمال، ج ١، ص ٥٣٣، ح ٢٣٨٦.
- ٤- بحار الأنوار، ج ٣٣، ص ٤٠٢.
- ٥- الكافي، ج ٦، ص ٤١٣، ح ١.
- ٦- الاحتجاج، ج ٢، ص ٢٦٣؛ وسائل الشيعه، ج ١٨، ص ٩٥، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضى، ح ٢٠.
- ٧- قالوا فى تعريف موضوع علم الفقه: «هو نفس الأحكام الشرعيه أو الوظائف العمليه من حيث التماسها من أدلتها» (الأصول العامه للفقه المقارن، ص ١٥).

ص: ٤٦٦

العمليه والتوصل إلى معرفه الفروع الدينيه بحاجه إلى الإحاطه بعلم كثيره، كمقدمه لتحصيل العلم بالأحكام حيث يقوم المجتهد بتحصيلها والتدبر فيها والعمل على الاستفاده منها فى مقام الممارسه ليتمكن بالتالى من استنباط الأحكام الشرعيه: (انظر: مقاله العلوم المقدمه للاجتهد) فى هذا الكتاب.

وبديهي أن معرفه هذه العلوم والإحاطه بها وبالتالى تحصيل ملكه الاستنباط، ليس بالأمر اليسير الذى يتمكن كل شخص تحصيله، لأنه من جهه لا يملك جميع الناس القدره والباعث على التوغل فى هذا الميدان، ومن جهه أخرى إذا أراد الجميع (فى صوره القدره) أن يتحرّكوا على مستوى تحصيل هذه العلوم، فإن الأمور الاجتماعيه الأخرى للمجتمع البشرى ستتعرض للخطر، ومثل هذا الأمر، يعنى الضروره فى مسأله تقليد المجتهدين وعلماء الدين؛ بمثابة حلّ لهذه المشكله.

يقول الغزالي: «إن الإجماع منعقد على أن العامى مكلف بالأحكام، وتكليفه طلب رتبه الاجتهاد محال، لأنه يؤدى أن ينقطع الحرث والنسل، وتعطيل الحرف والصنائع ويؤدى إلى خراب الدنيا لو اشتغل الناس بجملتهم بطلب العلم. النتيجة (لابد لطائفه من الناس الاشتغال بطلب العلم) إذا استحال هذا لم يبق إلّا سؤال العلماء»^(١).

إن أكثر العلماء الإماميه وأهل السنّه (٢) ذهبوا إلى جواز أو لزوم التقليد (٣) في فروع الدين، ولم ينكر ذلك سوى عدّه قليله من العلماء.

أدله التقليد في فروع الدين

إشاره

وقد استدلل الفقهاء والأصوليون من أهل السنّه والإماميه على جواز أو لزوم التقليد بعدّه أدله، أهمّها ما يلي:

١. الدليل العقلي

نظراً إلى أنّ كلّ مسلم مكلف بأداء الواجبات الشرعيه وامتثال الأوامر الإلهيّه، وبالتالي يحتاج إلى معرفه الأحكام العمليه من الواجبات للعمل بها ومعرفه المحرّمات لاجتنابها، ومن جهه أخرى فإنّ كلّ شخص لا يمتلك القدره على استيعاب وتعلّم جميع الأحكام على مستوى الاجتهاد ومعرفه التفاصيل من موقع العمق والدقّه، فعلى هذا الأساس يحكم العقل في هذه الصوره بضروره الرجوع إلى الخبراء والمتخصّصين في العلوم الدينيه.

يقول الفخر الرازي: «إنّ العامّي إذا نزلت به حادثه من الفروع فإمّا أن لا يكون مأموراً فيها بشي ء، وهو باطل بالإجماع، لأننا نلزمه إلى قول العلماء، والخصم يلزمه الرجوع إلى الاستدلال، وإمّا أن يكون مأموراً فيها بشي ء، ذلك إمّا بالاستدلال أو التقليد، والاستدلال باطل لأنّه إمّا أن يكون هو التمسك بالبراهه الأصليه (البراهه قبل التكليف وقبل الشرع) أو التمسك بالأدله

١- المستصفي، ج ٢، ص ٣٨٩.

٢- انظر: المستصفي، ج ٢، ص ٣٨٩؛ المحصول في علم الأصول للفخر الرازي، ج ٢، ص ٤٥٨؛ الإحكام في الأصول الأحكام، ج ٤، ص ٤٥٠؛ المهذب في علم أصول الفقه المقارن، ج ٥، ص ٢٣٩٢؛ الموسوعه الفقهيه الكويتيه، ج ١٣، ص ١٦٠؛ كفايه الأصول، ص ٤٧٢؛ موسوعه آيه الله الخوئي، ج ٤٨، ص ٥٣٨؛ أنوار الاصول، ج ٣، ص ٥٩٣.

٣- إنّ التعبير بالجواز أو الضروره ناشي ء من أنّ الجواز يقع في مقابل حرمة التقليد في فروع الدين، ولكن بما أنّ الناس مكلفون بالعمل بالفروع الدينيه وأنّ الكثير منهم غير مجتهد، ففي مقام العمل توجد ضروره الرجوع إلى المجتهدين.

ص: ٤٦٧

السمعيه، والأول باطل بالإجماع (لأننا نعلم أنّه مكلف ولا يتحرر من قيد الأحكام بالبراهه).

والثاني أيضاً باطل لأنّه لو لزمه أن يستدلّ لم يخل من أن يلزمه ذلك حين كمل عقله أو حين حدثت الحادثه.

والأول باطل لوجهين: أحدهما: أنّ الصحابه ما كانوا يلزمون من لم يشرع في طلب العلم ولم يطلب رتبه المجتهد في أول ما

يكمل عقله.

والثانى: إنَّ وجوب ذلك عليه يمنعه من الاشتغال بأموال الدنيا وذلك سبب لفساد العالم، والثانى أيضاً باطل لأنه يقتضى أن يجب عليه اكتساب صفه المجتهدين عند نزول الحادثه وذلك غير مقدور له^(١)، وعليه فلا سبيل أمامه سوى التقليد.

ويستفاد من بعض كلمات الفقهاء المعاصرين أنَّ وجوب التقليد على من لا- يقدر على الاجتهاد والاحتياط هو مقتضى دليل العقل، وقد ورد فى كتاب «منتهى الاصول» ما يلى: «إنَّ العامى إذا علم أنه يلزم عليه العمل بالأحكام الشرعيه ولم يهمل فى حقّه تلك الأحكام، وهو عاجز عن فهم الحجج المجعوله واستعمالها ولا- يجب عليه الاحتياط، بل غالباً يكون عاجزاً لعدم معرفه موارده وكيفيه نفسه، فلا يمكن له ذلك. فيحكم عقله- حكماً بتيّاً فطرياً- بلزوم الرجوع إلى من يقدر على استعمال تلك الأدلّه بعد أن استعمالها واستنبط (وبتعبير آخر: السبيل الوحيد أمامه هو ظنّ الحاصل من قول المجتهد لا غير)^(٢).

٢. سيره العقلاء

قامت سيره العقلاء فى جميع العصور والأصوار على أساس رجوع الناس فى جميع العلوم والفنون المهمّه إلى أهل الخبره والمتخصّصين فى تلك العلوم والفنون، وهذه المسأله تعتبر من الأمور البديهيه والواضحه فى الثقافه الاجتماعيه وذنيه العقلاء، لأنّ الجميع يعلم أنّ كلّ إنسان لا يمكنه الإحاطه بجميع العلوم التى يحتاجها طيله حياته.

وبالإمكان تقديم مثال لتوضيح الفكره، فأحياناً يؤتى بالمريض إلى غرفه العمليات الجراحيه المختصّه بالقلب، ولكن بما أنّ المريض يواجه مشاكل مرضيه أخرى كمرض السكرى وضعف الأعصاب وما إلى ذلك فسوف يجتمع عليه عدّه أطباء ومتخصّصون فى علوم مختلفه، مضافاً إلى المتخصّص فى أمر التخدير، ويقوم كلّ واحد منهم بمراقبه ومعالجه المريض فى ما يتصل بتخصّصه، واللافت أنّ كلّ واحد منهم لا يتدخّل فى عمل الآخر، بل يتبع كلّ واحد منهم فى غير تخصّصه أشخاصاً من أهل الخبره فى تلك المجالات. بمعنى أنّ عدّه علماء ومتخصّصين يتحرّكون فى آن واحد على مستوى اتّباع وتقليد علماء آخرين فى فروع أخرى غير فروعهم العمليه، وهذا العمل مرسوم ومتداول فى جميع أرجاء العالم، ويشير إلى وجود سيره عقلائيه فى المجتمعات البشريه، وخاصّه فى عصرنا الحاضر حيث اتّسعت مساحه العلوم بشكل كبير وتشعبت الفروع العلميه كثيراً.

يقول مؤلّف كتاب «كفايه الاصول»: «إنّ جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم فى الجمله يعتبر بديهياً وجلبياً فطرياً لا يحتاج إلى دليل»^(٣).

١- المحصول فى علم الاصول، ج ٢، ص ٤٥٨.

٢- منتهى الاصول للبحروردى، ج ٢، ص ٨١٠.

٣- كفايه الاصول، ص ٤٧٢.

ومسائل الشريعة بدورها غير مستثناه من هذه الحالة، حيث يجب على من لا يملك خبره ومعرفه في هذه المسائل الرجوع إلى العلماء والمختصين في أمور الدين، ويستفهم منهم تكاليفه الشرعيه (ما عدا أصول الدين وبعض الموارد الأخرى التي سيأتي الكلام عنها).

وخلصه الكلام إن سيره العقلاء تقوم على أساس رجوع الجاهل إلى أهل الخبره في كل علم وفن والمسائل الفقهيه لا تخرج عن هذا الإطار، ونعلم أن الشارع لم يردع عن هذه السيره بل قام بتقويتها وتأييدها كما سيأتي لاحقاً. والظاهر أن العمده في دليل جواز التقليد هو سيره العقلاء، وأما الأدله الأخرى التي استدلوأ بها على ذلك فهي من باب تأييد هذه السيره.

٣. الآيات القرآنيه

آيه النفر:

ومن جملة الآيات التي استدلوأ بها على لزوم التقليد آيه النفر حيث يقول تعالى: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (١).

والاستدلال بهذه الآيه الكريمة ينطلق من أمور، أولاً: أن «لولا» تحضيضيه، وحينئذ يكون النفر واجباً، وثانياً: أن التفقه في الدين واجب لأنه جاء في هذه الآيه كنتيجة للنفر (لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ). وثالثاً: أن الهدف من التفقه والإنذار، تحذير الأشخاص الذين لم ينفروا (لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) وبما أن هذه الآيه مطلقه، فإنها تدل على أن الحذر الواقع عقيب الإنذار واجب مطلقاً أيضاً حتى في صورته ما إذا لم يحصل العلم لدى المنذرين (٢).

وقد اثرت إشكالات حول دلالة الآيه على المراد المذكوره مع أجوبتها في كتب الفقه والأصول.

آيه الذكر:

ومن الآيات القرآنيه التي استدل بها على ضروره التقليد، آيه الذكر حيث يقول تعالى: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (٣).

ودلاله هذه الآيه الشريفه تقوم على أساس أن الظاهر من وجوب السؤال هو العمل بالجواب، وإلا كان السؤال لغواً وعبثاً، وعليه فإن هذه الآيه الشريفه تدل على أن الجاهل يجب عليه في مقام العمل الرجوع إلى العالم والمتخصص، وهذا هو معنى التقليد (٤).

يقول «الأمدي»: «هو عام لكل المخاطبين ويجب أن يكون عاماً في السؤال عن كل ما لا يعلم، بحيث يدخل فيه محل النزاع (أي الفروع الدينية)» (٥).

واستشهد بعض أهل السنه المعاصرين لجواز التقليد بهذه الآيه الشريفه: «وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ

الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ»(٤).

وجمله «لَعَلَّيْهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ» تشير إلى وجوب الرجوع في الأحكام الشرعية إلى أهل الاستنباط وهم المجتهدون والفقهاء والسؤال منهم(٧).

ولكن الاستدلال بهذه الآية مشكل، لأنّ الوارد في

١- سورة التوبة، الآية ١٢٢.

٢- موسوعه آيه الله الخوئي، ج ١، ص ٦٤.

٣- سورة الأنبياء، الآية ٧.

٤- موسوعه آيه الله الخوئي، ج ١، ص ٦٧.

٥- الإحكام في أصول الأحكام، ج ٤، ص ٢٢٨.

٦- سورة النساء، الآية ٨٣.

٧- المذهب في علم أصول الفقه المقارن للدكتور عبدالكريم النملة، ج ٥، ص ٢٣٩٣.

ص: ٤٦٩

ابتداء هذه الآية: «وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهِ». ثم تضيف «وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ...».

وسياق الآية يشير إلى أنّ الكلام فيها حول الأمور السياسي والاجتماعيه وما يتصل بدائرته الموضوعات، وعدم الالتفات إلى الشائعات حيث ينبغي الرجوع في ذلك إلى أهل الخبره، وهذا لا يتصل بالأحكام الدينيه.

٤. الروايات

الطائفة الأولى: الرجوع إلى العلماء والسؤال منهم

فقد وردت روايات كثيره عن المعصومين عليهم السلام تدلّ على وجوب اتباع العلماء والتزام طريقهم، ونعلم أنّ هذه التبعيه للعلماء إنّما هي من أجل معرفتهم بالحلال والحرام في الشريعه المقدّسه وهذا هو معنى تقليد العلماء(١). ونشير هنا إلى بعض هذه الروايات الوارده في هذا الباب:

١. يقول الإمام عليّ عليه السلام:

«إِنَّ مَجَارِيَ الْأُمُورِ وَالْأَحْكَامِ عَلَى أَيْدِي الْعُلَمَاءِ بِاللَّهِ الْإِثْمَاءِ عَلَى حَلَالِهِ وَحَرَامِهِ»(٢).

والتصريح بالحلال والحرام في هذه الروايه يدلّ بصراحه على مسأله الأحكام الفقيهيه.

٢. يقول الإمام الصادق عليه السلام:

«سَلِ الْعُلَمَاءَ مَا جَهِلْتَ وَإِيَّاكَ أَنْ تَسْأَلَهُمْ تَعْتَنَّا وَتَجْرِبَهُ، وَإِيَّاكَ أَنْ تَعْمَلَ بِرَأْيِكَ شَيْئاً» (٣).

٣. ويقول الراوى: كتبت إلى الإمام الهادى عليه السلام، أسأله عمّن آخذ معالم دينى، وكتب أخوه أيضاً بذلك، فكتب إليهما:

«فَهَيْمْتُ مَا ذَكَرْتُمْ فَأَصْمُدًا فِي دِينِكُمَا عَلَى كُلِّ مَسْنٍ فِي حُبِّنَا، وَكُلِّ كَثِيرِ الْقَدَمِ فِي أَمْرِنَا» (٤).

٤. وجاء فى روايه عن الإمام الحسن العسكرى عليه السلام:

«فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ، حَافِظًا لِدِينِهِ، مُخَالَفًا لِهَوَاهُ، مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ، فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يُقَلِّدُوهُ» (٥).

هذه الروايات تؤكّد بصراحه لزوم التقليد ورجوع الناس إلى الفقهاء الواجدين للشرائط المذكوره.

الطائفة الثانيه: الروايات التى تدلّ على جواز الفتوى

وممّا يستدلّ به فى المقام، الروايات التى تدلّ على جواز الإفتاء وبالتالي تدلّ على جواز التقليد بالملازمه، فهذه الطائفة من الروايات كثيره أيضاً ونشير إلى جملة منها:

١. ورد فى كتاب أميرالمؤمنين على عليه السلام إلى عامله على مكّه (القثم بن العباس):

«وَأَجْلِسْ لَهُمُ الْعَصْرَيْنِ فَأَفْتِ الْمُسْتَفْتَى وَعَلِّمِ الْجَاهِلَ وَذَاكِرِ الْعَالِمَ» (٦).

والملفت للنظر أنّه ورد فى هذه الروايه كلمه «المستفتى».

٢. وجاء فى روايه أخرى عن على بن المسيّب الهمدانيّ قال: قلت للإمام الرضا عليه السلام: شقّتى بعيده ولست أصل إليك فى كلّ وقت، فممن آخذ معالم دينى؟ قال:

«مَنْ زَكَرِيَّا بْنِ آدَمَ الْقَمِّيِّ الْمَأْمُونِ عَلَى الدِّينِ وَالدُّنْيَا»

. قال على بن المسيّب:

«فَلَمَّا انصَرَفْتُ قَدِمْنَا عَلَى زَكَرِيَّا

١- يقول الفقيه البارع آيه الله الخوئى: «إنّ الروايات التى تدلّ على جواز العمل بواسطه التقليد وحجّيه الفتوى فى فروع الدين إلى درجه من الكثره أنّها وصلت إلى حدّ التواتر الإجمالى، رغم عدم وجود التواتر المضمونى فيها». (موسوعه آيه الله الخوئى، ج ١، ص ٦٩).

٢- مستدرک الوسائل، ج ١٧، ص ٣١٦، ح ١٦.

٣- وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٢٧، ح ٥٤.

٤- المصدر السابق، ص ١١٠، ح ٤٥.

٥- المصدر السابق، ص ٩٥، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٠.

٦- نهج البلاغه، الرساله ٦٧.

ص: ٤٧٠

بنِ آدَم، فسألته عَمَّا احتَجَّتْ إليه»(١).

٣. وفي حديث آخر سأل الراوى الإمام الرضا عليه السلام:

«لا- أكادُ أصِلُّ إِلَيْكَ أسألُكَ عن كُلِّ ما احتَاجُ إليه مِن مَعالمِ دِينِي، أَفِيؤنْسُ بِنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ثِقَةً آخُذُ عَنْهُ ما احتَاجُ إليه مِن مَعالمِ دِينِي؟

قال الإمام:

«نَعَمْ»(٢).

وفي هاتين الروايتين نرى أنّ معالم الدّين تستوعب فى دائرتها الفتوى والروايه كليهما، وكذلك يستفاد من الروايه الأخيره أنّ الراوى كان يعلم بوضوح أنّه بإمكانه أخذ معالم دينه من العلماء، ولكنّه سأل الإمام الرضا عليه السلام عن مصداق هذا الحكم العام.

الطائفة الثالثه: النهى عن الفتوى بغير علم

وفى هذه الطائفة ورد تحذير المسلمين من الفتوى بغير علم، والتأكيد على أنّ الذنب الذى يرتكبه العامل بهذه الفتوى يقع فى ذمه المفتى، ومن الواضح أنّ هذه الروايه أخذت العمل بالفتوى كأمر مسلّم.

١. قال رسول الله صلى الله عليه و آله لأبى ذر:

«يَا أَبَا ذَرٍّ إِذَا سُئِلْتَ عَنْ عِلْمٍ لَاتَعْلَمُهُ فَقُلْ: لَأَعْلَمُهُ، تَنْجُ مِنْ تَبِعْتِهِ وَلَا تُفْتِ بِمَا لَأَعْلَمُ لَكَ بِهِ تَنْجُ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»(٣).

٢. وقال رسول الله صلى الله عليه و آله:

«مَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ كَانَ إِثْمُهُ عَلَى مَنْ أَفْتَاهُ»(٤).

٣. وقال الإمام الباقر عليه السلام:

«مَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى مِنَ اللَّهِ لَعَنَتْهُ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ وَمَلَائِكَةُ الْعَذَابِ وَلَحِقَهُ وَزُرٌّ مِنْ عَمَلِ بُفْتِيَاهُ»(٥).

وقد تحرّك علماء أهل السنّه من موقع الاهتمام البالغ بهذا الدليل، ومنهم «الغزالي» الذي استدلّ بإجماع الصحابه على لزوم التقليد والاستفتاء من علماء الدين وقال: «إنهم (الصحابه) كانوا يفتون العوامّ ولا يأمرّون بنيل درجه الاجتهاد»^(٦).

وقال «الفخر الرازي» بعد نقله مخالفه معتزله بغداد للتقليد واستدلاله على جواز التقليد بإجماع الامة:

«إجماع الامة قبل حدوث المخالف، لأنّ العلماء فى كلّ عصر لا ينكرون على العامّة الاقتصار على مجرد أقاويلهم ولا يلزمونهم أن يسألوهم عن وجه اجتهادهم»^(٧).

وقد تمسّك بعض الفقهاء والاصوليين الإماميه أيضاً بدليل الإجماع لإثبات التقليد، منهم الميرزا القمى الذى قال: «المشهور بين العلماء ولدينا إجماع من يحرز مرتبه الاجتهاد يجوز له التقليد فى المسائل الفرعية».

ثمّ أنّه نقل عن الشهيد الأوّل قوله فى كتاب «الذكرى»:

أن أكثر الإماميه يقولون بذلك سوى بعض القدماء وعلماء حلب، حيث وقع بينهم الاختلاف فى هذه المسألة.

ويضيف الميرزا القمى: «إنّ التقليد جائز مطلقاً، سواء كان المقامداً عاماً محضاً أو كان عالماً ببعض العلوم (أن لا يكون الولي الفقيه) لأنّ هذه المسألة إجمالية، والسيد المرتضى وبعض علماء الشيعة وأهل السنّه صرّحوا بهذا الإجماع وكذلك بمطالعه السيره العمليه للعلماء الماضين الذين كانت الفتوى والاستفتاء منهم شائعاً، ويتبيّن من ذلك أنّ هذه المسألة مقبولة لديهم»^(٨).

١- وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٠٦، ح ٢٧.

٢- المصدر السابق، ص ١٠٧، ح ٣٣.

٣- بحار الأنوار، ج ٧٤، ص ٧٦.

٤- مستدرک الحاكم، ج ١، ص ١٢٦.

٥- وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٩، ح ١.

٦- المستصفى، ج ٢، ص ٣٨٩.

٧- المحصول فى علم الأصول، ج ٢، ص ٤٥٨.

٨- انظر: قوانين الاصول، ص ٣٢٤.

ص: ٤٧١

ولكن ينبغي الالتفات هنا إلى أمرين مهمّين:

١. ربّما يكون ما نقل عن الفخر الرازي شيئاً أعلى من الإجماع المصطلح، وهو إشارة إلى سيره المسلمين قاطبه، لأنّه عبّر عن

ذلك «إجماع الأئمة الإسلامية».

٢. مع الأخذ بنظر الاعتبار أنّ مسأله التقليد تملك أدله ومستندات كثيره، ولذلك يكون هذا الإجماع بهذه الصوره إجماعاً مدركياً ولا يعتبر دليلاً مستقلاً طبقاً لرأينا فى حجيه الإجماع.

٦. سيره المسلمين

تقوم سيره المسلمين وأصحاب النبى والأئمه على الرجوع فى مسائل الحلال والحرام إلى النبى والأئمه، وإن لم يتمكن المكلف من التوصل إليهم فإنه يرجع إلى وكلائهم وأهل الخبره فى الفقه. وبما أنّ هذه السيره، سواء كانت من باب رجوع الجاهل إلى العالم التى هى من الأمور الفطريه والارتكازيه، أم من جهه أخرى، متّصله بعصر المعصومين عليهم السلام فإنها تكشف عن رضاهم بها. وقد صرح صاحب «الفصول» بأن سيره المتدينين فى ذلك تعتبر دليلاً مستقلاً على جواز التقليد (١).

وهذه السيره، سواء كانت على أساس بناء العقلاء بوحى من الفطره الإنسانيه، أنّها أمر مستقل، تثبت على أيه حال أنّ هذه المسأله غير قابله للتشكيك.

المخالفون للتقليد:

إشاره

ورغم أنّ مسأله التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم تعدّ مسأله بديهيّه وفطريّه وإجماعيه، وقد قامت سيره المتشرّعه على امتداد التاريخ الإسلامى على هذا الأساس من رجوع العوام إلى المجتهدين وسؤالهم عن أحكام الحلال والحرام من هؤلاء المجتهدين والعمل بفتاواهم؛ ولكن مع ذلك فقد خالف بعض العلماء هذه المسأله. ومن الإماميه جماعه من الأخباريين (٢)، ومن بين أهل السنّه بعض علماء الظاهريه مثل داود بن عليّ وابن حزم، وكذلك جماعه من علماء الحنابله، مثل ابن تيميه وابن القيم الجوزيّه وفرقه الإباضيه، هؤلاء ذهبوا إلى حرمه التقليد (٣). وقد نقل عن أبى حنيفه وأبى يوسف أنّهما قالوا:

«لا يحل لأحد أن يقول بقولنا حتى يعلم من أين قلناه» (٤).

وقد نقل عن أحمد بن حنبل أنه قال:

«لا تقلدنى ولا تقلد مالكاً ولا الثورى ولا الأوزاعى، وخذ من حيث أخذوا» (٥).

ويقول الشوكانى وهو من المنكرين للتقليد: «ذهب الجماعه من أهل العلم إلى أنّ التقليد فى الفروع الدينيه لا يجوز مطلقاً».

ثمّ ينقل عن «القرافى» أنّه قال: «مذهب مالك وجمهور العلماء: وجوب الاجتهاد وإبطال التقليد، وادّعى ابن حزم الإجماع على النهى عن التقليد. ثمّ أضاف: كان الأئمه الأربعة يعتقدون بعدم وجوب تقليدهم» (٦).

ويقول ابن حزم:

«ولا يَحِلُّ لأحدٍ أن يقلّد أحداً؛ لا حياً ولا ميتاً وعلى كلّ أحد من الاجتهاد حسب طاقته»^(٧).

١- انظر: عنايه الأصول لفيروزآبادي، ج ٦، ص ٢٢٢.

٢- انظر: الفوائد المدنيّة، ص ٤٠ وما بعدها. وبالرغم من أنّ صاحب الحدائق كان أخبارياً معتدلاً، فإنّه صرّح: بجواز التقليد لمن لا يتمكن من الاستنباط (الحدائق الناضرة، ج ٨، ص ٤٩٧).

٣- انظر: دائره المعارف الإسلاميه، ج ٥، ص ٤١٧.

٤- الموسوعه الفقهيّه الكويتيه، ج ١٣، ص ١٦١.

٥- قوانين الأصول، ص ٣٢٤.

٦- إرشاد الفحول، ج ٢، ص ٣٣٣.

٧- المحلّي لابن حزم، ج ١، ص ٦٦.

ص: ٤٧٢

وهنا يطرح هذا السؤال: كيف يتحرّك الإنسان العامّي في العمل بالأحكام الإلهيه؟ يقول: «ففرض عليه إن كان أجهل البريه أن يسأل عن أعلم أهل موضعه بالدين الذي جاء به رسول الله صلى الله عليه وآله، فإذا دلّ عليه سأله، فإذا أفتاه قاله له: هكذا قال الله عزّ وجلّ ورسوله؟ فإن قال له: نعم، أخذ بذلك وعمل به أبداً. وإن قال له هذا رأيي أو هذا قياس أو هذا قول فلان، وذكر له صاحباً أو تابعاً أو فقهياً قديماً أو حديثاً أو سكت أو انتهره أو قال له:

لا أدري، فلا يحلّ له أن يأخذ بقوله ولكّنه يسأل غيره»^(١).

ثمّ إنّ الشوكاني يضيف: هناك الحدّ الوسط بين الاجتهاد والتقليد، وذلك إذا لم يتمكن من الاجتهاد، يجب عليه أن يسأل أحكامه الشرعيه من عالم ديني، لا بمحض الرأي والاجتهاد يسأله^(٢).

هنا نلفت النظر إلى ملاحظتين:

الأولى: إنّ المستفاد من أقوال المخالفين للتقليد من علماء أهل السنّه أنّهم على قسمين:

١. ما تقدّم في كلمات أئمّه المذاهب أنّهم نهوا عن التقليد، وهو في الواقع إشاره إلى هذه الحقيقه وهي أنّه لا ينبغي على العلماء أصحاب الرأي أن يكونوا مقلّدين لهم بل يجب عليهم التوجّه بأنفسهم إلى منابع الشرعيه واستنباط الأحكام الإلهيه منها، وهذا هو ما يقال عن «انفتاح باب الاجتهاد» الذي تقدّم البحث فيه، وبعبارة أخرى أنّهم لا- يرون جواز التقليد لمن كان في مرتبه الاجتهاد.

٢. أنّ بعض أشكال المخالفه للتقليد والتي نقلت عن ابن حزم والشوكاني، تحكى في الواقع مخالفتهم للرأي والقياس الظنّي

للمجتهد، فهؤلاء يعتقدون بأنه ينبغي اتباع النصوص فقط، ولا يصح الرجوع إلى رأى المجتهد ونظره الشخصى وجعله ملاكاً للعمل فى مقام امثال الحكم الشرعى. ولذلك فإن ابن حزم فى تفسير الآيه «لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ» قال: «لم يأمر الله عز وجل أن يقبل من النافر للتفقه فى الدين رأيه...، وإنما أمر الله تعالى بقبول نذاره النافر للتفقه فى الدين فيما تفقه فيه من دين الله تعالى الذى أتى به رسول الله، لا فى دين لم يشّعه الله عز وجل» (٣).

وعليه فإن مخالفه هذه الطائفة من العلماء ليست فى مسأله التقليد، بل فى حجّيه الفتاوى المستنبطه من القياس والاستحسان وما إلى ذلك.

ومعلوم أن المجتهد أحياناً لا يجد نصّاً خاصاً على الحكم الشرعى، وبالتالي فإنه يتحرّك فى مقام الإفتاء على أساس الإطلاقات والعمومات أو الأصول العمليه، وفى هذه الصوره يكون قبول قوله عباره أخرى عن قبول تلك النصوص لا العمل برأيه الشخصى الذى ينطلق من مقوله القياس والاستحسان الظنى، أجل إذا كان الأمر كذلك، فإن فقهاء أهل البيت عليهم السلام أيضاً لا يقبلون بهذا التقليد، وليس فقط لا يجوز للمكلف تقليد مثل هذا المجتهد أو أتباعه، بل إن المجتهد نفسه لا يجوز له العمل بذلك الرأى المستوحى من الظن.

الثانيه: إن ما نقله أحمد يتنافى مع عمله، لأن أحمد نفسه كان يفتى فى بعض الموارد برأى الشافعى ويقول:

«إذا سألت عن مسأله لم أعرف فيها خبراً أفئتت بقول الشافعى لأنه إمام عالم من قریش» (٤).

١- المحلّى لابن الحزم، ج ١، ص ٦٦.

٢- ارشاد الفحول، ج ٢، ص ٣٣٦.

٣- المحلّى لابن حزم، ج ١، ص ٦٧.

٤- الموسوعه الفقهيّه الكويتيه، ج ١٣، ص ١٦٢.

ص: ٤٧٣

ثم إن كلامه هذا مخالف لادّعاءه الإجماع على جواز التقليد، وقد رأينا أن الغزالى يرى أن أول الأدله على جواز التقليد، إجماع الصحابه (١).

وعلى هذا الأساس فلا يبعد أن كلمات أبى حنيفه وأحمد بن حنبل تتعلّق بالعلماء الذين يمكنهم استنباط الأحكام الشرعيه من مصادرها، وفى الواقع أن كلامهم منصرف عن الناس العاديين، لأن الكثير من الناس اعتنقوا الإسلام وعاشوا فى بلدان غير عربيه بحيث لا يمكنهم استنباط الأحكام الشرعيه، لا من القرآن ولا من السنّه النبويه، وما أكثر الأشخاص الأميين بين هؤلاء، فهل يقول أحد أن هؤلاء غير مكلفين بالعمل بالأحكام الإسلاميه؟ كلاً قطعاً، وإذا كانوا مكلفين - وهو كذلك - فكيف يمكنهم تحصيل العلم بالأحكام الإسلاميه؟ هل هناك طريق آخر غير الرجوع إلى الفقهاء وعلماء الدين؟ إن هذا المطلب فى درجه من الوضوح بحيث لا أحد يمكنه التأمل فيه من موقع التشكيك والتردد.

١. الآيات الكريمة

وقد وردت آيات عديده في القرآن الكريم في ذم التقليد.

يقول ابن حزم الأندلسي: «نحن نملك برهاناً على بطلان التقليد، وذلك أن الله تعالى ذم التقليد، حيث تحدّث عن طائفه من المشركين وذمّ تقليدهم لسادتهم:

«إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّنَا السَّبِيلًا» (٢)، (٣).

ويستدلّ الشوكاني مضافاً إلى الآيه المذكوره أنّها آيات أخرى تدمّ التقليد أيضاً، ومنها: «إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّه» (٤) «اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ» (٥)، (٦).

ويقول الفقيه الكبير آيه الله الخوئي: واستدلوا أيضاً بهذه الآيه الوارده في مقام توبيخ الاتباع على تقليدهم للآباء: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا» (٧)، (٨).

وفي مقام الجواب نقول: أوّلًا: إنّ هذا النوع من الآيات الشريفه ينهى عن رجوع الجاهل إلى الجاهل ولا ترتبط بما نحن فيه من تقليد الجاهل للعالم، والمخاطبون في هذه الآيات في الواقع هم المشركون الجاهليّون الذين يتبعون الأشخاص الجهلاء مثلهم لمجرد الرئاسة الظاهريه وبدافع من العصبية القوميّه، وإلّا فإنّ القرآن الكريم نفسه يوصي بالرجوع إلى «أهل الذكر».

ثانيًا: إنّ هذه الآيات ترتبط بأصول الدين، لأنّ ما يقتبسه المشركون من كبرائهم وسادتهم وآبائهم ويتحرّكون على مستوى السلوك والممارسه في واقع حياتهم، يعود في الأصل إلى مقوله الشرك والعقائد الخرافيه والجاهليه، وحتىّ فيما يتعلّق بشرائعهم الباطله فإنّها مستوحاه من تلك العقائد الخرافيه، ومن المعلوم أنّ التقليد لا يجوز في أصول الدين. (كما سيأتى الكلام عنه).

١- المستصفي، ج ٢، ص ٣٨٩.

٢- سوره الأحزاب، الآيه ٦٧.

٣- المحلّي لابن حزم، ج ١، ص ٦٦.

٤- سوره الزخرف، الآيه ٢٢.

٥- سوره التوبه، الآيه ٣١.

٦- إرشاد الفحول، ج ٢، ص ٣٣٥.

٧- سوره المائده، الآيه ١٠٤.

٨- موسوعه آيه الله الخوئي، ج ٤٨، ص ٥٤٠.

٢. الروايات

وقد أورد المرحوم الشيخ الحرّ العاملي في كتابه «وسائل الشيعه» باباً تحت عنوان «عدم جواز تقليد غير المعصوم عليه السلام» ونقل فيه جملة من الروايات فيما يتصل بهذه المسألة، ومنها:

١. ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام في تفسير قوله تعالى: «اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (١).

فقال:

«أما والله ما دَعَوْهُمْ إلى عِبَادَةِ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ دَعَوْهُمْ مَا أَجَابُوهُمْ وَلَكِنْ أَحَلُّوا لَهُمْ حَرَامًا وَحَرَّمُوا عَلَيْهِمْ حَلَالًا فَعَيَّدُوهُمْ مِنْ حَيْثُ لَأَيْشَعُرُونَ» (٢).

٢. ما ورد في حديث شريف عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال:

«مَنْ دَانَ بِغَيْرِ سِمَاعِ أَلْزَمَهُ اللَّهُ الْبَتَّةَ إِلَى الْفَنَاءِ، وَمَنْ دَانَ بِسِمَاعٍ مِنْ غَيْرِ الْبَابِ الَّذِي فَتَحَهُ اللَّهُ لِخَلْقِهِ فَهُوَ مُشْرِكٌ، وَالْبَابُ الْمَأْمُونُ عَلَى وَحْيِ اللَّهِ، مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ» (٣).

ولكن من البديهي أنّ مثل هذه الأحاديث لا ترتبط بما نحن فيه، فهي ناظرة إلى الأشخاص الذين يفتون بالأحكام الإلهية بوحى رأيهم وذوقهم الشخصي، أو ما يستنبطونه من أدلّه غير معتبره، وأمّا الفقهاء الذين يتحرّكون في بيان الأحكام الإلهية من موقع استنباطها من الكتاب والسنة والأدلّه التي يعتبرونها حجّة فيما بينهم وبين الله ويقدمونها إلى الناس الذين لا يقدرّون على الاستنباط، فإنّهم غير مشمولين لهذه الروايات، بل هؤلاء يطلبون الحكم الحقّ ويتحرّكون في طلب الوصول إلى الوحي الإلهي بطرق مشروعه.

وهكذا سائر الروايات التي أوردتها المرحوم صاحب الوسائل في هذا الباب، فهي كلّها من هذا القبيل.

٣. أدلّه أخرى

وقد ذكر المخالفون للتقليد أدلّه أخرى أيضاً لإثبات قولهم، ومن ذلك ما نقله مؤلف كتاب «المهذب» (وهو الدكتور عبدالكريم النملة) عن بعضهم أنّه قال في مقام الاستدلال، أوّلاً: إنّ هؤلاء لا يرون جواز التقليد بدليل أنّ الشخص العامّي لا يحصل له الاطمئنان دائماً من قول المجتهد، هؤلاء لا يرون جواز التقييد لأنّ الشخص العامّي لا يحصل له الاطمئنان من قول المجتهد، وعلى هذا الأساس يجب أن يسأل عن دليله حتى يزول الشكّ عنه، ثمّ إنّ مؤلف الكتاب المذكور يجب عن هذا الدليل ويقول:

١. إنّ الكثير من الأشخاص عندما يذكر لهم المجتهد دليله على تلك الفتوى، فإنّهم لا يستفيدون من دليله شيئاً. ٢. إنّ الإشكال يرد على خبر الواحد فأحياناً لا يحصل الاطمئنان للمجتهد نفسه بخبر الثقة، فينبغي القول بعدم حجّيته.

ثانياً: نقول في قياس الفروع على الأصول، يعني أنّه كما لا يجوز التقليد في أصول الدين، فكذلك لا يجوز في الفروع أيضاً. ويجب الدكتور النملة عن هذا الدليل أيضاً: إنّ هذا قياس مع الفارق، لأنّه هناك فرقان بين الفروع والأصول:

١. إن طرق الكشف لمسائل أصول الدين من التوحيد والنبؤه عقليه، حيث يحتاج الإنسان في هذه الموارد إلى معرفه وإن كانت قليله، وهذه المسأله لا تؤثر على معاش الإنسان وحياته.

١- سورة التوبه، الآيه ٣١.

٢- وسائل الشيعه، ج ١٨، ص ٨٩، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضى، ح ١٠.

٣- المصدر السابق، ح ١٤.

ص: ٤٧٥

ولكن فى فروع الدين و مع الالتفات إلى كثره الأدله وتنوعها وكذلك طول زمان الاجتهاد والفحص والبحث فى الأحكام الشرعيه، كذلك لزوم التعمق فى المعارف، فإن ذلك يؤدى إلى انقطاع الإنسان عن أمور أخرى ويورث الاختلال فى معاشه وحياته الطبيعیه.

٢. فى مسائل الدين لا يكون العلم واليقين شرطاً، بل يكتفى فى وجود الأدله ضمّيته كخبر الواحد.

ولكن فى المسائل الأصوليه يحتاج إلى الجزم واليقين، (والذى لا يحصل عليه الإنسان من قول المجتهد). (١)

٤. شبهه عقليه فى نقد التقليد

إشاره

وإحدى الشبهات التى تثار فى مسأله التقليد، هى أنّ التقليد يعمل على انحطاط الفكر وجموده، لأنّ جواز التقليد يتسبب أن لا يتحرّك الناس فى طلب العلم بل يكتفون بالأخذ برأى المجتهد وتقليده.

الجواب:

وفى مقام الجواب عن هذه الشبهه يمكن القول إنّ التقليد- بمعنى الرجوع لأهل الاختصاص والخبره فى كلّ فنّ- ليس فقط لا يوجب الانحطاط الفكرى فحسب، بل يؤدى إلى تطوير المجتمع والتقدم فى مجالات علميه ودينيه مختلفه، لأنّ كلّ شخص لا يمكنه الاطلاع والإحاطه بجميع العلوم، وعليه فلا بدّ من اختيار علم أو علوم معينه والتخصّص فيها، ومن خلال الاستفادة من هذا المنهج فى الأخذ بأراء المختصّين وأهل الخبره فى كلّ فنّ يتمكّن من حلّ سائر الأسئلة والمشكلات العلميه الأخرى.

مضافاً إلى ذلك فإنّ الواقع يفرض علينا قبول هذه الحقيقه، وهى أنّ بعض الناس حتّى لو تحرّكوا فى خطّ طلب العلم والاجتهاد، فإنّهم لا- يستطيعون التوغّل فى المسائل الفقهيّه من موقع العمق والدقه المطلوبه، وعليه فلو لم يتحرّكوا على مستوى التقليد والاستفاده من أهل التخصّص فى العلوم الدينيه فلا يبقى لهم طريق لأداء تكاليفهم الشرعيه.

ربّما يقال بوجود طريق ثالث غير الاجتهاد والتقليد، وهو طريق الاحتياط. وعليه فلو لم يتمكن المكلف من تحصيل ملكه الاجتهاد، فإنّه بإمكانه أن يتحرّك على مستوى الاحتياط فى امثاله للأحكام الشرعيه ولا يحتاج بالتالى إلى التقليد.

وفى مقام الجواب نقول:

أولاً: إنّ الاحتياط فى بعض المسائل الفرعيه أحياناً غير ممكن، مثلاً إذا قال شخص للمصلّى (سلام عليكم) وكان المصلّى لا يعلم كيف يجب سلامه، وهل تجب المماثله أم لا؟ بمعنى هل أنّ الواجب عليه أن يقول (سلام عليكم) أم يكتفى بالقول (سلام)، فى هذا المورد إذا أجابه بكلمه (سلام) فإنّه فى صوره اعتبار المماثله سيكون قد ارتكب حراماً، ولو قال له (سلام عليكم) فى صوره وجوب الردّ بكلمه (سلام) سيكون قد أضاف إلى جوابه كلمه أخرى، وبالتالى فإنّ صلاته ستقع باطله (٢).

على أيّه حال، فإنّه فى الموارد التى يدور الأمر فيها بين الوجوب والحرمه لا يمكن الاحتياط فيهما والعمل

١- المذهب فى علم أصول الفقه المقارن، ج ٥، ص ٢٣٩٤ و ٢٣٩٥.

٢- الموسوعه الفقهيّه الكويتيه، ج ١٣، ص ١٦٠.

ص: ٤٧٦

بهما بأحد الطرفين بدون اجتهاد.

ثانياً: إنّ العمل بالاحتياط فى جميع الفروع والأحكام بإمكانه أن يوقع المكلف فى تعقيدات وخرج شديد، وهذا المعنى لا ينسجم مع روح الإسلام والغايه من بعث الأنبياء، وبعبارة أخرى: إنّ الاحتياط المطلق فى جميع المسائل يوجب العسر والخرج على المكلف وأحياناً يؤدّى إلى تعطيل الحياه.

ثالثاً: إنّ تشخيص موارد الاحتياط بدوره ليس باليسير، بل يحتاج إلى اطلاع المكلف على مسائل الشريعة ومعرفة مواقع الاحتياط وتحقيق مقدماته، وهذا الأمر أيضاً خارج عن طاقه الكثير من الناس.

يقول صاحب كتاب «العروه الوثقى»: «والذى يريد الاحتياط يجب عليه أن يكون مطلعاً بكيفية الاحتياط، إمّا عن طريق الاجتهاد أو بطريق التقليد» (١).

وبيان آخر: إنّ المكلف إذا اتّجه نحو العمل بالاحتياط، فذلك أيضاً يقتضى أن يكون مجتهداً أو مقلداً، بمعنى أنّه إمّا أن يكون مقلداً ويكسب الإذن بالعمل بالاحتياط من مرجع التقليد، أو يكون بنفسه مجتهداً كيما يستنبط بنفسه جواز الاحتياط فى هذه المسائل، لأنّ مسأله جواز الاحتياط وعدمه بدورها من المسائل الخلافيه بين الفقهاء (٢).

لقد صرح الفقهاء والأصوليون بعدم الحاجة للتقليد في مورد ضروريات الدين، كوجوب الصلاه والصوم وأمثال ذلك، وهكذا في الأمور القطعيه- في صورته ما إذا حصل اليقين للمكلف- فلا يجب التقليد في هذا المورد(٣). والدليل على ذلك واضح، لأن التقليد إنما يصح في فرض عدم العلم بالحكم، وفي الموارد أعلاه العلم حاصل للمكلف.

الرابع: نبذه تاريخيه عن التقليد

التقليد في صدر الإسلام

يعتقد الكثير من المفكرين بأن تاريخ التقليد بين المسلمين يمتد إلى صدر الإسلام وعصر النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، لأنه لا شك في أن أصحاب النبي لم يكونوا سواء، فبعض كالإمام علي عليه السلام وسلمان الفارسي، ومعاذ ابن جبل وأمثالهم، تعلموا من النبي صلى الله عليه وآله القواعد العامه للدين، ومع إحاطتهم ومعرفتهم بالقرآن والسنة فإنهم كانوا يملكون قدره على تشخيص المصاديق بصوره دقيقه، وبالتالي معرفه حكم الله والعمل به وتعليم الناس بذلك.

ومن هنا يمكن القول أن آيه «النفر» في الواقع تعكس في مضمونها هذه الحقيقه، لأن ظاهر سياق:

«فَلَوْلَمَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لَيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»(٤). تشير إلى أن طائفه من الصحابه الذين كانوا متواجدين في المدينه قد تعلموا المعارف الدينيه والأحكام الشرعيه من النبي الأكرم صلى الله عليه وآله ونقلوها إلى الآخرين، رغم أن هذه الآيه تستوعب في عمومها جميع المعارف الدينيه والأحكام الشرعيه، وكذلك فإن ما ينقله هؤلاء

١- العروه الوثقى، كتاب التقليد، المسأله ٢.

٢- الموسوعه الفقهيّه الكويتيه، ج ١٣، ص ١٦٠.

٣- انظر: العروه الوثقى، كتاب التقليد، المسأله ٦؛ التنقيح، ج ١، ص ٧٦؛ المهذب في علم أصول الفقه المقارن، ج ٥، ص ٢٣٩٢؛ مستمسك العروه، ج ١، ص ١٠.

٤- سوره التوبه، الآيه ١٢٢.

ص: ٤٧٧

المبلّغون من معارف دينيه إلى الناس ليست بالمعنى المصطلح للاجتهد، ولم يكن الناس يعملون بكلام هؤلاء المبلّغين من موقع التقليد الاصطلاحي، ولكن لا شك في أن هؤلاء المبلّغين يتحرّكون في بعض الموارد على مستوى استخراج الفروع والأحكام الفرعيه من الأصول الكليه، وكان عملهم مصداق الاجتهاد وتبعيه الناس، وبذلك يتحقّق التقليد.

وفي عصر أئمه أهل البيت عليهم السلام كان الكثير من المسلمين، الذين لم يتمكنوا من الإحاطه بالعلوم الدينيه، يراجعون مثل

هؤلاء المبلّغين في صورته عدم توضيحهم إلى المعصوم. وهذا العمل بدوره بمثابة التقليد الذي أيده الأئمة وقالوا بصحته، رغم أنّ الاجتهاد في ذلك العصر كان يخطو خطواته البدائية، وهنا نشير إلى بعض هذه الموارد:

(١) يقول الإمام الباقر عليه السلام لأبان بن تغلب الذي كان من فضلاء أصحابه:

«إِجْلِسْ فِي مَسْجِدِ الْمَدِينَةِ وَأَقِفِ النَّاسَ فَإِنِّي أَحِبُّ أَنْ يُرَى فِي شَيْعَتِي مِثْلُكَ» (١).

(٢) وكذلك سأل شخص الإمام الرضا عليه السلام:

«لَمَّا أَكَادُ أَصِلُ إِلَيْكَ أَسْأَلُكَ عَنْ كُلِّ مَا أَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ مَعَالِمِ دِينِي، أَفِيؤنْسُ بِنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ثِقَةً أَخُذُ عَنْهُ مَا أَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ مَعَالِمِ دِينِي؟ فَقَالَ: نَعَمْ» (٢).

(٣) وسأل شخص آخر الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام أيضاً:

«شُقَّتْ بَعِيدَةٌ وَلَسْتُ أَصِلُ إِلَيْكَ فِي كُلِّ وَقْتٍ، فَمِمَّنْ أَخُذُ مَعَالِمَ دِينِي؟ قَالَ: مِنْ زَكَرِيَّا بْنِ آدَمَ الْقُمِّيِّ الْمَأْمُونِ عَلَى الدُّنْيِ وَالْدُّنْيَا» (٣).

تقليد الصحابة والتابعين:

وقد كان المسلمون في صدر الإسلام - لاسيّما الأشخاص الذين دخلوا في الإسلام متأخرين ولم يدركوا النبي - يسألون مسائلهم وأحكامهم من الصحابة وخاصه من علمائهم، وفي العصور اللاحقه كانوا يسألون التابعين. ومن بين الصحابة الذين كانوا يفتون الناس، مضافاً إلى الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام يمكن الإشارة إلى ابن عباس، ابن مسعود، زيد بن ثابت وجماعه آخرين (٤).

ومن بين التابعين ممن كان من أصحاب الفتوى وكان الناس يأخذون منه أحكامهم الشرعيه يمكن الإشارة إلى: سعيد بن المسيّب (م ٩٤) وسعيد بن جبير (م ٩٥) (٥).

تقليد فقهاء مذاهب أهل السنّه:

وقد ظهر فقهاء كثيرون منذ بدايه القرن الثاني إلى بدايه القرن الرابع الهجري وقد اتسع نطاق هذا الأمر بحيث كان في كلّ مدينه فقيه يفتي الناس، وكلّ واحد منهم يملك منهجاً خاصاً في الاستنباط والإفتاء، وقالوا:

«إِنَّ الْمَذَاهِبَ الْمُخْتَلَفَةَ فِي ذَلِكَ الْعَصْرِ قَدْ بَلَّغَتْ أَكْثَرَ مِنْ مِائَةِ مَذْهَبٍ» (٦).

وبعد ذلك قرّروا تحديد المذاهب هذه بأربعة مذاهب (الحنفي، المالكي، الشافعي والحنبلي) وعلى الجميع أن يقلّدوا أئمّه هذه المذاهب الأربعة (انظر إلى بحث المراحل التاريخيه للفقّه الإسلامى في هذا الكتاب).

- ١- مستدرک الوسائل، ج ١٧، ص ٣١٥، ح ١٤.
- ٢- وسائل الشيعه، ج ١٨، ص ١٠٧، ح ٣٣.
- ٣- المصدر السابق، ص ١٠٦، ح ٢٧.
- ٤- انظر: موسوعه الفقه الإسلامى (موسوعه جمال عبدالناصر)، ج ١، ص ٢٥؛ تاريخ التشريع الإسلامى، ص ٨٢-٨٤.
- ٥- انظر: تهذيب التهذيب، ج ٤، ص ٧٦.
- ٦- دائره المعارف الإسلامى الكبير، ج ٦، ص ٦٠٥.

ص: ٤٧٨

تدوين كتب الفتوى:

بالرغم من أنّ الفقهاء الماضين قد ألفوا رسائل عمليه لمقلّديهم وأحياناً كانت تسمى بـ «المسائل...» مثل: المسائل الجيلانيه، والمسائل الرجبيه للشيخ الطوسى وبعدها كتاب «الجامع العباسى» للشيخ البهائى و «جامع الشتات» للميرزا القمى، ولكن أول متن رساله عمليه فى الفتاوى تمّ تدوينها بواسطه عدد من فضلاء الحوزه العلميه فى قمّ وفى عصر الفقيه المعروف السيد محمد حسين البروجردى، حيث تمّ تدوينها وفقاً لفتاواه، وكانت هذه الخطوه مؤثّره فى طريق بيان الأحكام الفقيهيه من موقع الوضوح لعامه الناس، وتعتبر أول خطوه فى هذا السبيل حيث كانت كتب الفتوى السابقه زاخره بالمصطلحات المعقّده فى مسائل الفقه مثل رساله «جامع الشتات للميرزا القمى» (م ١٢٣١) وقد سمّيت هذه الرساله باسم «توضيح المسائل»، من حيث سياق عباراتها الواضح وعدم وجود تعقيدات علميه وأدبيه فيها مع كونها فى غايه الدقه والانسجام، ولهذا السبب فقد خلّفت أثراً عميقاً فى أوساط المتدنيين ويسّرت لهم فهم الأحكام الدينيه والفتاوى الوارده فيها.

وبعد السيد البروجردى أخذ مراجع التقليد الكبار من الشيعه بالاستفاده من هذه الرساله العلميه فى تقرير فتاواهم على أساس عباراتها إلى عصرنا الحاضر، ومع إعادته تدوين كتاب «توضيح المسائل» وإضافه أجوبه المسائل المستحدثه، أخذت الرسائل العلميه تظهر للناس بشكل أفضل وجديد وأكثر انسجاماً.

وفى دائره فقهاء أهل السنّه نرى بعض الكتب الفتوائيه أيضاً بعنوان «مجموعه الفتاوى...» التى تتضمّن إجابات وفتاوى لأتباعهم ومقلّديهم.

الخامس: التقليد فى أصول الدين

إشاره

المشهور بين علماء الإسلام بين الفريقين عدم جواز التقليد فى أصول الدين والأحكام العقائديه، بل ينبغى للمكلف التحقيق فى هذه المسائل وتحصيل اليقين أو الاطمئنان. وإن ذهب جماعه إلى جواز التقليد فى أصول الدين، كما سيأتى الدليل على قولهم هذا.

إنَّ أهمَّ هذه الأدلَّة هو الدليل العقليّ، لأنَّ المكلف يجب عليه - بقاعده دفع الضرر المحتمل - أن يتحرَّك على مستوى دفع الضرر المحتمل والكشف عن حقائق عالم الخلقه ومعرفة أسرار هذا العالم، وبالتالي معرفه تكليفه إزاء ما يفرضه واقع الخلقه عليه. فلا- يمكن الوقوف على الحياد أمام دعوات الأنبياء الإلهيين ودعاه الخير والصلاح والثواب الإلهي، لأنَّ العقل يحتمل على الأقل وجود تكاليف على الإنسان في مقابل خالق هذا العالم وما يفرضه من مسؤوليات تقتضى البحث عن عوامل السعادة والشقاء في حركة الحياه من أجل إنقاذ نفسه من العذاب المحتمل.

ومن أجل التخلُّص من الضرر المحتمل والوصول إلى السعادة الموعوده، لا يمكن سلوك هذا الطريق من موقع تقليد الآخرين واتباعهم، لأنَّ الأديان والأفكار والمذاهب مختلفه، وكلّ دين ومذهب يملك طريقاً يعتقد بأنّه طريق الحقّ، وأنّه يملك العقائد الحقّه وماعداها طرق زائفه ولا تقود الإنسان إلى طريق الخير والسعادة، وهنا لا بدّ للإنسان من سلوك طريق الهدايه بأدوات العقل والتحقيق والفحص لا من خلال التقليد والتبعيه، ولذلك ينبغي له أن يتحرَّك لمعرفة العقائد

ص: ٤٧٩

الحقّه وتفصيل أصول الدين من موقع الاستدلال والبرهان ويتحرَّك بالتالى فى سلوكياته وأعماله على هذا الأساس.

مضافاً إلى ذلك، فإنَّ التقليد فى المسائل العقائديه يستلزم الدور والتسلسل، لأنَّ الاعتماد على الكلام الإلهيّ فى القرآن الكريم أو كلام النبيّ الأكرم صلى الله عليه و آله أو كلام أولياء الدين فيما يتصل بالمسائل العقائديه، إنّما يتفرَّع ويبنى على أساس حجّيه هذا الكلام ومقبوليته وهذا يتوقّف على أن يثبت فى مرحله سابقه ومن خلال الدليل العقليّ وجود الله وصحّه النبوه وحجّيه القرآن بعنوانه كتاباً إلهياً، وحجّيه أقوال أئمّه الدّين، لكى يمكن بالتالى الاستدلال بأقوالهم وكلماتهم، ولهذا السبب فإنَّ الأصول العقائديه يجب أن تقوم على الموازين العقلية القطعيه لكى يتمكن المكلف من الاستفادة والاستعانه بكلماتهم وما ورد عنهم من أحكام وأصول فى مقام الاستدلال.

إنَّ الآيات القرآنيه بدورها تدم الكفار والمشركين بسبب تقليدهم للماضين فى المسائل العقائديه، ومن ذلك ما ورد فى الآيه ٢٢ من سوره الزخرف حكايه عن قول المشركين: «بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّه وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ».

وفى آيه أخرى يقول: «إِنَّ الَّذِينَ لَمَّاؤْمِنُونَ بِالْمَآخِرَةِ لَيَسَّيْمُونَ الْمَلَائِكَةَ نِسَاءً لِّأَنَّهُنَّ يَتَّبِعْنَ مَا يُحَدِّثْنَ وَإِنَّا لَنَعْلَمُ مَا لَهُنَّ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (١).

إنَّ مسأله الاعتقاد بالملائكه وادعاء هؤلاء المشركين بأنّ الملائكه من الإناث وهى فى الواقع مسأله عقائديه، والله تعالى ذمهم على أساس أنّ كلامهم هذا يصدر من موقع الظنّ لا من موقع العلم واليقين.

ويستفاد من هذه الآيه وآيات أخرى مشابهه لها أنّه لا ينبغي للإنسان أن يتبع الظنّ والاحتمال إلّا فى موارد قام الدليل القطعي على جوازها، والأصول العقائديه لا تدخل فى هذه الدائره ولا ينبغي اتباع الظنّ فيها.

يقول الفخر الرازى فيما يتصل بعدم جواز التقليد فى أصول الدين: «إنَّ تحصيل العلم فى أصول الدين واجب على الرسول (ص) فوجب أن يجب علينا، وإنما قلنا إنه كان واجباً على الرسول (ص) لقوله تعالى: «فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» (٢)؛ وإنما قلنا إنه لما كان واجباً على الرسول (ص) وجب أيضاً على أمته، لقوله تعالى:

«وَاتَّبِعُوهُ» (٣) وعليه يجب اتباع الرسول (ص) ونصل فى أصول الدين باليقين ولا يكفى التقليد» (٤).

ويقول فى مكان آخر: «وهو أن يقال: دلّ القرآن على ذمّ التقليد لكن ثبت جواز التقليد فى الشرعيات فوجب صرف الذمّ إلى التقليد فى الأصول» (٥).

واستدلّ بعض علماء أهل السنّه على عدم جواز التقليد فى أصول الدين، مضافاً إلى بعض الآيات الكريمة بدليلين آخرين:

١. إنّ جميع العلماء متفقون على وجوب معرفه الله ومعلوم أنّ هذه المعرفه لا- تقوم على أساس التقليد، لأنّه من الممكن أن يكون المتحدث عن الله وعن الاعتقاد به كاذباً، ولذلك لا يصحّ اتباع سبيل التقليد فى معرفه الله (٦).

١- سورة النجم، الآية ٢٧ و ٢٨.

٢- سورة محمد، الآية ١٩.

٣- سورة الأعراف، الآية ١٥٨.

٤- المحصول، ج ٢، ص ٤٦٧.

٥- المصدر السابق، ص ٤٦٨.

٦- إرشاد الفحول، ج ٢، ص ٣٣١؛ المهذب فى أصول الفقه المقارن، ج ٥، ص ٢٣٩٠.

ص: ٤٨٠

وهذا الكلام قابل للمناقشه والنقد، لأنّ المعرفه على نوعين: معرفه يقينيه، ومعرفه حاصله من الظنون المعبره عند العقلاء، وعليه، فبالنسبه للعوام من الناس فإنّهم يتبعون فى معرفه أصول الدين علماءهم الذين يعتمدون عليهم ويثقون بهم من حيث علمهم وعدالتهم وصدقهم، وبذلك يحصل لديهم نوع من المعرفه وإن كانت غير قطعيه تماماً، ومعتبر عند العقلاء ولا دليل على عدم كفايته.

٢. بالإمكان مقارنه أصول الدين بأركان الإسلام وقياسها عليها، فكما أنّ التقليد فى أصل وجوب الصلاه والزكاه والحجّ والصيام غير صحيح، فكذلك التقليد فى أصول الدين غير صحيح أيضاً ولا يجوز (٧).

وهذا الاستدلال بدوره يمكن المناقشه فيه، لأنّ عدم التقليد فى دائرة أركان الإسلام يعود إلى كونها ضروريه فى الإسلام. أى أنّها واضحه إلى درجه لا- يحتاج المكلف معها إلى التقليد، وإلا فعامه الناس قد سمعوا وجوب هذه الأركان أيضاً من علماء الدين لا أنّهم اكتشفوا ذلك وأثبتوا وجوبها من المنابع الأصلية للدين.

يقول ابن حجر العسقلاني في «فتح الباري»، بعد أن بحث في جواز التقليد في أصول الدين أو عدم جوازه:

«قال البعض: إنَّ الواجب على كلِّ أحد معرفه الله بالأدله عليه، وأنه لا- يكفى التقليد في ذلك «أصول الدين» وقال الآخرون: يكفى التقليد المحض في إثبات وجود الله تعالى- ونقل عن أحد العلماء قوله: يمكن أن يفصل فيقال: من لا له أهليه لفهم شىء من الأدله أصلاً وحصل له اليقين التام بالمطلوب، إمّا بنشأته على ذلك أو لنور يقذفه الله في قلبه فإنه يكفى منه بذلك، ومن فيه أهليه لفهم الأدله لم يكتف منه إلّا بالإيمان عن دليل...».

ويقول في الختام: «لا يكفى إيمان المقلد فلا يلتفت إليه لما يلزم منه من القول بعدم إيمان أكثر المسلمين» (٢).

ويبدو أنّ كلام ابن حجر الأخير قابل للتأمل والمناقشه، لأنَّ أكثر المسلمين لا يتحرّكون في أصولهم الاعتقاديه من موقع التقليد المحض، بمعنى أنّ بعض الناس ربّما يكون أساس اعتقادهم في البدايه مقتبس من آباءهم كما هو الحال في الأحكام الفرعيه حيث يتبعون آباءهم أيضاً، ولكنهم بعد وصولهم إلى مرتبه الرشد العقليّ، يكون بإمكانهم الاستقلال في فهم الأصول العقائديه المهمه من موقع الاستدلال العقلاني، فإذا قالوا: نحن نعتقد بأنَّ الله موجود أو نعتقد بالتوحيد لأنَّ آباءنا قالوا لنا ذلك، فإنَّ هذا المقدار لا يكفى.

ويقول الشوكاني في «إرشاد الفحول» بعد بحثه هذه المسأله وهى: ما حكم من اعتقد بوجود الله بدون دليل؟

يقول: «إنَّ أكثر العلماء يقولون أنه مؤمن وإن كان يعدّ فاسقاً بسبب تركه للاستدلال».

ثمَّ يقول: ذهب الأشاعره وجميع المعتزله إلى أنّ هذا الشخص لا- يعدّ مؤمناً ما لم يخرج من زمره المقلدين في دائره أصول الدين.

ثمَّ إنّ الشوكاني ينتقد هذا الكلام بشده ويقول: على هذا الأساس يجب أن يكون أكثر الناس الذين هم من العوام ولا يتمكّنون من إقامه الدليل على أصول الدين، غير مؤمنين (٣).

ومعلوم أنّ مراده من عدم إقامه الدليل، الدليل التفصيلي الذي يستدل به المتكلمون، وإلّا فإنَّ أكثر

١- المهدب في أصول الفقه المقارن، ج ٥، ص ٢٣٩٠.

٢- انظر: فتح الباري، ج ١٥، ص ٢٩٧-٣٠٣.

٣- ارشاد الفحول، ج ٢، ص ٣٣٢.

الناس من العوام قادرين بمقدار قابليتهم على الاستدلال بشكله البسيط والسادج.

وفي نظرنا أنّ أفضل وأهم دليل على بطلان التقليد في أصول الدين هو أنّ التقليد للآخرين يحتاج بدوره إلى دليل، وهذا الدليل

ينحصر بفروع الدين، لأنَّ سيره العقلاء من جهة تقوم على الرجوع في كلِّ علم إلى المختصِّين وأهل الخبره في ذلك العلم، والفروع الفقيهيه غير مستثناه من هذه القاعده، ومن جهة أخرى فإنَّ الكثير من الناس غير قادرين على استنباط أحكام فروع الدين من الأدلَّة الأربعة، فإذا لم يتَّبِعوا علماء الدين في ذلك، فإنَّ التوصل إلى الأحكام الشرعيه سيوصلهم إلى ما يشاءون بشكل تام.

ولكنَّ أصول الدين ليست كذلك، لأنها من الأمور الفطريه المحدوده بدائره خاصه وكلِّ إنسان يتمكن بعقله من التحرك على مستوى التفكير وإيجاد الدليل عليها وإثباتها بالبرهان، كما ورد في قصص العرب من الاستدلال الساذج والبديهي في إثبات وجود الله (١)، وبالنسبه للنبوّه فيمكن الاستدلال بالمعجزات المتواتره والقرآن، وهكذا دليل المعاد في ما يقتضيه العدل الإلهي، ومع الحصول على الدليل القطعي فلا تصل النوبه إلى التقليد.

القائلون بجواز التقليد في أصول الدين وأدلتهم:

ذهب الفخر الرازي إلى أنَّ الكثير من الفقهاء يعتقدون بجواز التقليد في أصول الدين أيضاً (٢). ويقول الآمدي أيضاً: إنَّ «الحشويّه» و «التعليميّه» (٣) اختلفوا «في جواز التقليد في المسائل الأصوليه المتعلقه بوجود الله تعالى، وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه، وما يجب وما يستحيل عليه، فذهب الحشويه والتعليميه إلى جوازه، وربّما قال بعضهم أنّه واجب على المكلف وأنَّ النظر في ذلك والاجتهاد فيها حرام» (٤).

وأما أدلّه هؤلاء القائلين بالجواز فأهمّها:

١. ينقل الغزالي عن العلماء الذين يعتقدون بجواز التقليد في الأصول أنّهم يستدلّون بهذه الآيه الشريفه:

«مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا» (٥).

وكذلك ورد النهي عن الجدل في موضوع «القدر».

ويقول الغزالي في جواب ذلك: «قلنا: نهى عن الجدل الباطل كما قال: «وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ» بدليل قوله تعالى: «وَجَزَّادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (٦) وأما القدر (٧) فنهاهم عن الجدل فيه، إمّا لأنّه كان قد وقفهم على الحقّ بالنصّ، فمنعهم عن التماراه في النصّ، أو كان في بدء الإسلام، فاحترز عن أن يسمعه المخالف فيقول: هؤلاء بعد لم تستقر قدمهم في الدين، أو لأنّهم كانوا مدفوعين إلى الاجتهاد الذي هو أهمّ عندهم».

١- عندما سئل عن معرفه الله ووجوده قال: «البعره تدلّ على البعير؛ وأثر الأقدام على المسير، أفسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، لا تدلّان على اللطيف الخبير» (بحار الأنوار، ج ٦٦، ص ١٣٤؛ زاد المسير لابن الجوزي، ج ١، ص ٣١٠).

٢- المحصول في علم الأصول، ج ٢، ص ٤٦٧.

٣- كانت «التعليميّه» طائفه من «الإسماعيليّه» حيث رفضوا الدليل العقلي، وكانوا يعتقدون بتعليم الإمام المعصوم في المسائل الدينيه فقط (الانساب للسمعاني، ج ١، ص ٤٦٨).

٤- الإحكام في أصول الأحكام، ج ٤، ص ٤٤٦. نسب الشوكاني ذلك إلى الظاهريين وكانوا يعتقدون بجواز التقليد في أصول

الدين (إرشاد الفحول، ج ٢، ص ٣٣١).

٥- سورة غافر، الآية ٤.

٦- سورة النحل، الآية ١٢٥.

٧- ورد في الروايه عندما لاحظ النبي صلى الله عليه وآله جماعه من الصحابه يتحدثون في مسأله «القدر»، فقال «إنما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا». (الإحكام في أصول الأحكام، ج ٤، ص ٤٤٧ و ٤٤٨).

ص: ٤٨٢

ثم أضاف: «ثم إن تعارضهم بقوله تعالى: «لَتَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (١) و «وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مِمَّا لَتَعْلَمُونَ» (٢) و «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ» (٣) هذا كله نهى عن التقليد وأمر بالعلم» (٤).

وفيما يتصل بمسأله «القدر» يمكن القول: إنه مع الالتفات إلى عمق هذه المسأله وتعقيداتهما، فإن الشارع لم يسمح لمن لا يملكون الاستعداد الكافي ولا يجدون الأدله العلميه المناسبه، أن يتوغلوا في التحقيق في هذه المسأله، وإلما فإن الروايات الإسلاميه الوارده عن أولئك الأئمه بينت الكثير مما يتصل بمسائل القضاء والقدر للطالبيين (٥).

٣. ومن جمله أدله القائلين بجواز التقليد في أصول الدين ما ورد في الأحاديث الشريفه أن الأعرابي العامي كان يحضر ويتلفظ بكلمتي الشهاده وكان رسول الله (عليه الصلاه والسلام) يحكم بصحّه إيمانه وما ذلك إلا التقليد (أى لم يطلب منه دليلاً على أصول الدين والاعتقاد بالله ورسوله...) (٦).

وبعد أن ينقل الفخر الرازي هذا الدليل وأدله أخرى من هذا القبيل، يرجع البحث فيها إلى الكتب الكلاميه ويقول أخيراً: والمهم، أن لهذه المسأله أبحاثاً دقيقه مذكوره في الكتب الكلاميه، الأولى في هذه المسأله أن يعتمد على وجه، وهو أن يقال: دل القرآن على ذم التقليد لكن ثبت جواز التقليد في الشرعيات فوجب صرف الذم إلى التقليد في الأصول» (٧).

والصحيح أن يقال: إن مثل هؤلاء الأشخاص يملكون دليلاً مهمًا كان ساذجاً لإثبات عقيدتهم.

ويذكر «الأمدي» أيضاً في كتابه أدله أخرى لهؤلاء القائلين بالجواز ويجب عنها (٨)، وهذه الأدله إلى درجه من الضعف بحيث لا نرى حاجه إلى ذكرها والإجابة عنها.

ملاحظه: ونرى من الضروري الإشارة إلى هذه النقطه، وهى أن أصول الدين على قسمين، قسم منها تمثل أساس العقائد التى لا يجوز فيها التقليد ولا بد فيها من الاستدلال والاجتهاد (كل بمقدار قابليته وطاقته ومعرفته)، من قبيل إثبات وجود الله والتوحيد وأصل ضروره إرسال الرسل ونبوّه نبي الإسلام صلى الله عليه وآله والمعاد وما إلى ذلك، ولكن القسم الآخر من الأصول العقائديه يجوز فيها الرجوع إلى علماء الدين وأهل الخبره كما فى بعض خصوصيات يوم القيامه وأوصياء النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وصفات الله تعالى.

فمثل هذه الأمور وإن كانت من جمله الأصول العقائديه، ولكن الاعتقاد بها بالاعتماد على الأدله النقليه (الكتاب والسنة) جائز.

بمعنى أنّ المكلف بعد أن يعتقد بوجود الله وبالنبوة ويعتقد بالكتب السماويه، فإنه يتحرّك على مستوى الاستفادة من الأخبار الواردة في هذه الكتب عن بعض المسائل التي تتصل بأصول العقيدة.

السادس: عدم صلاحية مسأله التقليد، للتقليد

مع الالتفات إلى أنّ كلّ مكلف يعلم إجمالاً بوجود أحكام إلزاميه في الشريعة الإسلاميه، من الواجبات

- ١- سورة الاسراء، الآية ٣٦.
- ٢- سورة البقره، الآية ١٦٩.
- ٣- سورة الأنبياء، الآية ٢٤.
- ٤- المستصفى، ج ٢، ص ٣٨٩.
- ٥- انظر: بحار الأنوار، ج ٥، ص ٩٥ و ج ١٦، ص ٩٦، ح ٢٠ و ص ١١١، ح ٣٦؛ كنز العمال، ج ١، ص ١٠٧ وما بعدها.
- ٦- المحصول في علم الاصول، ج ٢، ص ٤٦٧.
- ٧- المصدر السابق، ص ٤٦٨.
- ٨- انظر: الإحكام في أصول الاحكام، ج ٤، ص ٤٤٧ - ٤٥٠.

ص: ٤٨٣

والمحرّمات، والتي يجب عليه معرفتها والعمل وفقها، فإنّ معرفه هذه الأمور إمّا أن تقوم على أساس الاجتهاد أو تقليد المجتهد الجامع للشرائط.

فإذا كان الإنسان مجتهداً، فإنه يحصل لديه القطع ببراءه الذمه، ولكن إذا كان مقلداً، فإنّ تقليده لا يكفي لإبراء ذمته، إلّا إذا كان على يقين من أنّ تقليد المجتهد صحيح وكافٍ في المقام، ومن هنا فلا ينبغي التقليد في مسأله تقليد المجتهد بل يجب أن يكون على يقين بأنّ وظيفته التقليد ولا سبيل له لبراءه الذمه سوى طريق التقليد (١). وبعبارة أخرى: إنّ التقليد في مسأله جواز التقليد يستلزم (الدور).

وفي الواقع فإنّ أصل ضروره تقليد المجتهد الجامع للشرائط لا ينبغي أن يكون مستنداً إلى التقليد، وإن جاز التقليد في بعض خصوصيات هذه المسأله مثل جواز تقليد الميت.

السابع: التقليد في دائره الموضوعات

والبحت الآخر المطروح هنا هو: هل أنّ التقليد في الموضوعات الشرعيه وتطبيقها على المصاديق الخارجيه، يجب على العوامّ، أم لا؟

وفي الجواب نقول: إنّ الموضوعات الشرعيه على أقسام، فبعضها يجب فيها التقليد والبعض الآخر لا يجب وينبغي على المقلد العمل وفق نظره ورأيه (وتفصيل هذا الموضوع تقدّم في هذا الكتاب في بحث:

الثامن: تقليد الأعلم

هل يجب على المكلف تقليد الأعلم أم لا؟ وقع في ذلك كلام بين العلماء، يقول الفقيه الكبير السيّد محسن الحكيم: «كما هو المشهور بين الأصحاب، بل عن المحقّق الثّاني، الإجماع عليه، وعن ظاهر السيّد (المرتضى) في «الذريعه» كونه من المسلّمات عند الشيعة، وعن جماعه ممّن تأخّر عن الشهيد الثّاني جواز الرجوع إلى غير الأعلم»^(٢).

ويظهر من كلمات «الفخر الرازي» وجود خلاف في هذه المسألة بين علماء أهل السنّه أيضاً، ويقول: «إذا كان المجتهدان متّفقيين في الفتوى، فيجب العمل بتلك الفتوى ولا إشكال في ذلك، ولكن لو اختلفا فيجب على المقلّد أن يتبع الأعلم والأورع، ولكن ذهب البعض إلى عدم الحاجة في ذلك (ويمكنه تقليد أيّاً منهما)^(٣).

ويعتقد الفخر الرازي بأنّه في صورته عدم الاختلاف لا يجب الفحص عن الأعلم، ويمكنه أن يرجع إلى أيّ منهما، ولكن إذا كان هناك اختلاف في الفتوى فيرى الرازي لزوم العمل بالأفضل^(٤).

ويقول «الأمدي» بدون الإشارة إلى اختلاف أو اتفاق العلماء: «بل يلزمه الاجتهاد في أعيان المفتين من الأورع والأدين والأعلم، وهو مذهب أحمد بن حنبل وابن سريج والقفال من أصحاب الشافعي، وجماعه من الفقهاء الأصوليين»^(٥).

واستدلّ العلماء على عدم لزوم الرجوع إلى الأعلم بدون الإشارة إلى الاختلاف، بعدّه أدلّه، منها:

١. الآيات القرآنيه مثل: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ» وهي

١- انظر: موسوعه آيه الله الخوئي، ص ٦٢.

٢- مستمسك العروه، ج ١، ص ٢٦.

٣- المحصول، ج ٢، ص ٤٦٢.

٤- المستصفي، ج ٢، ص ٣٩٠.

٥- الإحكام في أصول الأحكام، ج ٤، ص ٤٥٧.

ص: ٤٨٤

مطلقه وتشمل الأعلم وغير الأعلم^(١)، وبعبارة أخرى: إنّ مجرّد كون الشخص عالماً ومجتهداً وصاحب نظر في علمه يسوغ الرجوع إليه ولا ضروره للرجوع إلى الأعلم.

وقد ذكر آيه الله السيّد محسن الحكيم من أدلّه القائلين بعدم لزوم الرجوع إلى الأعلم: إنّ أدلّه الكتاب والسنّه مطلقه، وحمل آيه «النفر» وآيه «السؤال» في صورته تساوي المسؤولين، هو حمل على الفرد النادر^(٢).

٢. إن لزوم الرجوع إلى الأعملم خلاف السيره، وعلى حدّ تعبير الآمدى «إنّ الصحابه كان فيهم الفاضل والمفضول من المجتهدين، فإنّ الخلفاء الأربعة كانوا أعرف بطريق الاجتهاد من غيرهم ... ومع ذلك لم ينقل عن أحد من الصحابه والسلف تكليف العوامّ الاجتهاد في أعيان المجتهدين، ولا- أنكر أحد منهم إتباع المفضول والاستفتاء منه مع وجود الأفضل .. وتأيد ذلك بقوله (عليه السلام):

«أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»(٣).

ويقول السيّد محسن الحكيم أيضاً لدى استعراضه أدلّه هذه الطائفة: «ولاستقرار سيره الشيعة في عصر المعصومين عليهم السلام على الأخذ بفتاوى العلماء المعاصرين لهم مع العلم باختلاف مراتبهم في العلم والفضيله، ولأنّ في وجوب الرجوع إلى الأعملم عسراً، وهو منفى في الشريعة، ولأنّه لو وجب تقليد الأعملم لوجب الرجوع إلى الأئمه لأنهم أولى من الأعملم»(٤).

ولكن يمكن الإجابة عن جميع هذه الأدلّه ببيان واحد، وهو أنّ تقليد الأعملم يعتبر أمراً مسلماً في موارد وجود اختلاف بين فقيهين في مسأله معيّنه، إمّا على نحو الإجمال أو على نحو التفصيل.

هنا يحكم العقل والعقلاء أنّه مع وجود الأعملم لا ينبغي التوجّه إلى غير الأعملم، كما أنّه لو كان لدينا طبيباً لعلاج مرض معيّن وكان الشخص على يقين من اختلافهما وكان أحدهما أعملم من الآخر وأكثر تجربه، فإنّ العقل والعقلاء لا يسوّغون تركه والعمل بقول الطبيب الآخر الذي هو أقلّ منه علماً وتجرّبه. ومع الالتفات الى أنّ أهمّ دليل على جواز التقليد في فروع الدين هو دليل العقل وسيره العقلاء في العمل في مثل هذه الموارد، فلذلك فإنّ تقليد الأعملم واجب.

إنّ إطلاق الآيات والروايات منصرف قطعاً عن شمول هذه الموارد التي يحرز فيها وجود اختلاف بين فتوى الأعملم وغير الأعملم.

التاسع: تقليد الميّت

إشاره

هل يجوز تقليد المجتهد الميّت أم لا؟ وقع كلام بين العلماء في هذه المسأله، ويظهر من كلام «الفخر الرازى عدم جواز تقليد الميّت. حيث ذكر بحثاً في هذه المسأله، وهى: هل يستطيع غير المجتهد أن يفتى بما نقله عن الآخرين؟ ويجيب عن ذلك بالقول:

«اختلفوا في أنّ غير المجتهد هل تجوز له الفتوى بما يحكيه عن الغير، فنقول: لا يخلو إمّا أن يحكى عن ميّت أو عن حيّ فاحكى لأنّه عن ميّت لم يجز الأخذ بقوله لأنّه لا قول للميّت بدليل أنّ الإجماع لا ينعقد مع خلافه حيّاً وينعقد مع موته، وهذا يدلّ على أنّه لم يبق له قول بعد موته»(٥).

١- الفقه الإسلامى وأدلّته، ج ١، ص ٩٨.

٢- مستمسك العروه، ج ١، ص ٢٦.

٣- الإحكام فى أصول الأحكام، ج ٤، ص ٤٥٨.

٤- مستمسك العروه، ج ١، ص ٢٦.

٥- المحصول، ج ٢، ص ٤٥٦.

ص: ٤٨٥

وفى «إرشاد الفحول بعد نقله لما ذكر أعلاه يقول:

«وفى كلامه هذا (الفخر الرازى فى المحصول) التصريح بالمنع من تقليد الأموات، وقد حكى الغزالى فى كتاب «المنحول» إجماع أهل الأصول على المنع من تقليد الأموات» (١).

ويقول «النوى فى «المجموع» بعد أن يقرّر وجود وجهين لجواز تقليد الميت، يقول: «الصحيح جوازه، لأنّ المذاهب لا تموت بموت أصحابها، ولهذا يعتدّ بها بعدهم فى الإجماع والخلاف».

ثمّ يستدل لهذه المسأله بالقول: «لأنّ موت الشاهد قبل الحكم لا يمنع الحكم بشهادته، بخلاف فسقه».

ثمّ إنّه ينقل دليل القائلين بعدم جواز تقليد الميت ويقول: «إنّ الميت كالفاسق الذى سقط من الأهليه»؛ ثمّ يضيف: «هذا ضعيف لاسيّما فى هذه الأعصار» (٢).

يقول الدكتور «وهبه الزحيلي»: «زاد بعضهم ... أنّه لا بدّ من صحّحه التقليد أن يكون صاحب المذهب حيّاً وقت التقليد، لكن هذا مردود عند العلماء، لأنّ الشيخين النووى والرافعى اتّفقا على جواز تقليد الميت» (٣).

والجدير بالذكر أنّ الأ-كثريه الساحقه من علماء أهل السنّه يتبعون أحد فقهاء المذاهب الأربعة، وهذا بنفسه دليل على قولهم بجواز تقليد الميت، وإذا ظهر من يخالف هذا القول فهو شاذّ ونادر.

وأما من فقهاء الإماميه، فيقول «صاحب الجواهر»:

«مع أنّ عدم جواز (تقليد) الميت ابتداءً مفروغ منه بين أصحابنا وقد حكى الإجماع عليه غير واحد، إنّما الكلام فى جواز بقائه على ما قلّده فيه زمن حياته وعدمه، فبين قائل بوجوبه، ومن قال بحرّمته، والتحقيق التخيير» (٤).

ويقول صاحب كتاب «كفايه الاصول»: «اختلفوا فى اشتراط الحياه فى المفتى، والمعروف بين الأصحاب الاشتراط، وبين العامّه عدمه، وهو خير الأخباريين وبعض المجتهدين من أصحابنا، وربّما نقل تفاصيل منها: التفصيل بين البدوىّ فيشترط، والاستمرارى فلا- يشترط، والمختار ما هو المعروف بين الأصحاب، للشكّ فى جواز تقليد الميت، والأصل عدم جوازه، ولا مخرج عن هذا الأصل إلّما استدلّ به المجوّز على الجواز (أى تقليد الميت) وفيه وجوه (ثلاثه):

الأول: دعوى السيره (أى سيره العقلاء) على البقاء فإنّ المعلوم من أصحاب الأئمّه عليهم السلام عدم رجوعهم عمّا أخذوه تقليداً

بعد موت المفتى ... «... ولا يختلف الحال بين الحيِّ والميِّت، ومع الأخذ بنظر الاعتبار أنّ العمده في أدلّه جواز التقليد هو سيره العقلاء، فعلى هذا فإنّ تقليد الميِّت يجوز كتقليد الحيِّ.

الدليل الثانى: الاستصحاب وهو بقاء الرأى أو بقاء الحكم؛ أو بتعبير آخر: بقاء حجّيه قول المجتهد قبل موته.

وقد أجابوا عن هذا الدليل: يجب بقاء الموضوع فى الاستصحاب وقد تبدّل هنا.

الدليل الثالث: الإطلاقات، إطلاق الآيات الدالّة على التقليد «فاسئلوا أهل الذكر» مثلاً يصدق على الميِّت بلحاظ زمان الصدور.

ولكن وقف جماعه عند هذا الدليل وقالوا: ليست هذه الإطلاقات فى مقام بيان هذه الجهه، وعليه فإنّ عمده دليلهم على جواز تقليد الميِّت: و الدليل الأوّل.

١- إرشاد الفحول، ج ٢، ص ٣٣٩.

٢- المجموع النووى، ج ١، ص ٨٧.

٣- الفقه الإسلامى وأدلّته، ج ١، ص ١٣٣.

٤- جواهرالكلام، ج ٢١، ص ٤٠٢.

ص: ٤٨٦

وأما دليل القائلين بعدم جواز تقليد الميِّت: عمده إجماعى حيث ادّعى فقهاء الإماميه أنّهم يعتقدون أنّ أتباع مدرسه أهل البيت عليهم السلام كانوا دائماً يتبعون آراء العلماء الأحياء، ويأخذون المسائل الشرعيه منهم، فلو ثبت الإجماع، يمكن أن يقف أمام بناء العقلاء فى مسأله جواز التقليد للميِّت فى الأحكام الشرعيه، ولكن وجود الإجماع محلّ تأمل فلو قبلنا الإجماع فإنه يكون خاصاً بالتقليد الابتدائى، وأما فى البقاء على تقليد المجتهد السابق فلا يوجد إجماع قطعاً على عدم الجواز» (١).

وهنا نرى من الضرورى الإشارة إلى نقطه مهمّه بإمكانها أن تكون مفتاحاً لحلّ هذه المسأله، وهى أنّ العلماء الأحياء غالباً أعلم من العلماء الماضين من حيث معارفهم وعلومهم لا- أنّهم أكثر قابليه واستعداداً منهم بشكل مطلق، بل من جهه أنّهم يملكون، مضافاً إلى علوم القدماء، علوماً أخرى، وهذا فى الحقيقه يشير إلى السّر فى تكامل العلوم حيث تتحرّك الأجيال اللاحقه من موقع التحقيق العلمى وإضافه علوم جديده إلى علوم السابقين وهكذا تتحرّك قافله العلم إلى الأمم.

وعلى هذا الأساس فإنّ العلماء الأحياء فى الغالب يكونون أعلم من العلماء الموتى، وهكذا بالنسبه للعلوم الأخرى أيضاً، فربّما يكون الطبيب المعاصر أكثر وأغزر علماً من ابن سينا فى الطب، لأنّه جمع مع علوم ابن سينا علوماً وتجارباً كثيره أخرى انتقلت إلى الجيل المعاصر.

مضافاً إلى ذلك فإنّ تقليد العالم الحيِّ يؤدّى إلى نموّ وتقويه الدين، ويفضى إلى بقاء حيويته ونشاطه، لأنّ العلماء الأحياء يعيشون فى كلّ عصر وزمان الإحساس بالمسؤوليه الرساليه بالنسبه لأحكام الدين والشرعيه الإسلاميه، ويفكّرون دائماً فى تعميق

المصادر والمصادر

١. القرآن الكريم.
 ٢. الاجتهاد والتقليد، الإمام الخمينى، مؤسسه تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينى، الطبعة الأولى، ١٤١٨ ق.
 ٣. الإحكام فى الأصول الأحكام، على بن أبى على الآمدى، دارالكتب العلميه، بيروت.
 ٤. إرشاد الفحول، محمد بن على الشوكانى، دارالكتب العلميه، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩ ق.
 ٥. الاصطلاحات الأصوليه، آيه الله على المشكينى، نشر الهادى، الطبعة الخامسه، ١٤١٣ ق.
 ٦. الأنساب، عبدالكريم بن محمد السمعانى، دارالجنان، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ ق.
 ٧. أنوار الأصول، أحمد القدسى، تقرير بحوث آيه الله ناصر مكارم الشيرازى، مدرسه الإمام على بن أبى طالب، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ ق.
 ٨. بحار الأنوار، العلّامة المجلسى، مؤسسه الوفاء، بيروت، الطبعة الثانيه، ١٤٠٣ ق.
 ٩. تحرير الوسيله، الإمام الخمينى، مؤسسه تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينى، الطبعة الأولى، ١٣٧٩ ش.
 ١٠. تهذيب التهذيب، أحمد بن على بن حجر العسقلانى، دارالكتب العلميه، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥ ق.
-
- ١- انظر: كفايه الاصول، ص ٤٧٦-٤٨٠؛ موسوعه آيه الله الخوئى، ج ١، ص ٧٣-٩٠؛ أنوار الاصول، ج ٣، ص ٦١٠-٦٤١.
- ص: ٤٨٧
١١. جواهر الكلام، محمد حسن النجفى، دار إحياء التراث العربى، بيروت، الطبعة السابعه، ١٩٨١ م.
 ١٢. الحدائق الناضره، الشيخ يوسف البحرانى، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، الطبعة الأول، ١٣٦٣ ش.
 ١٣. دائره المعارف الإسلاميه، دارالمعرفه، بيروت.
 ١٤. ذخيره المعاد، المحقق السبزوارى، نشر مؤسسه آل البيت، الطبعة الحجريه.

١٥. شرح الأزهار، أحمد المرتضى، نشر غمضان، صنعاء، ١٤٠٠ ق.

١٦. عدّه الأصول، محمّد بن الحسن الطوسي، نشر مؤسسه آل البيت.

١٧. العروه الوثقى، السيّد محمّد كاظم اليزدي (مع حاشيه جماعه من المراجع)، المكتبه العلميه الإسلاميه، ١٣٩٩ ق.

١٨. عنايه الأصول، السيّد مرتضى الحسيني الفيروزآبادي، منشورات الفيروزآبادي، الطبعة الرابعه، ١٤٠٠ ق.

١٩. فتح الباري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دارالفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ ق.

٢٠. فتح القدير، محمّد بن علي بن محمّد الشوكاني، عالم الكتب.

٢١. الفقه الإسلامي وأدلته، الدكتور وهبه الزحيلي، دارالفكر، دمشق، الطبعة الرابعه، ١٤١٨ ق.

٢٢. الفوائد المديّه، محمّد أمين الاسترآبادي، دارالنشر لأهل البيت.

٢٣. قوانين الاصول، الميرزا القمي، الطبعة الحجرية.

٢٤. الكافي، أبو جعفر محمّد بن يعقوب الكليني، دار صعب - دارالتعارف، بيروت، الطبعة الرابعه، ١٤٠١ ق.

٢٥. كفايه الأصول، الشيخ محمّد كاظم الخراساني، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ ق.

٢٦. كنز العمال، علاء الدين علي المتقي الهندي، مؤسسه الرساله، بيروت، الطبعة الخامسه، ١٤٠٥ ق.

٢٧. المجموع، محيي الدين بن شرف النووي، دارالفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧ ق.

٢٨. المحصول في علم الأصول، محمّد بن عمر فخر الدين الرازي، دارالكتب العلميه، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ ق.

٢٩. المحلّي عليّ بن أحمد بن حزم الأندلسي، دارالجيل، بيروت.

٣٠. مستدرک الوسائل، الميرزا حسين النوري، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ ق.

٣١. المستصفي من علم الأصول، محمّد بن محمّد الغزالي، دارالفكر، بيروت.

٣٢. مستمسك العروه، السيّد محسن الحكيم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعه، ١٣٩١ ق.

٣٣. منتهى الأصول، الميرزا حسين البجنوردي، مؤسسه عروج، الطبعة الأولى، ١٤٢١ ق.

٣٤. موسوعه الإمام الخوئي، تقارير بحث آيه الله السيّد أبو القاسم الخوئي، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي، قم، الطبعة

الأولى، ١٤١٨ ق.

٣٥. الموسوعه الفقهيّه الكويتيه، وزاره أوقاف الكويت، الطبعه الرابعه، ١٤١٤ ق.

٣٦. المهذب فى علم أصول الفقه المقارن، الدكتور عبدالكريم ابن على النمله، مكتبه المرشد، الرياض، الطبعه الاولى، ١٤٢٠ ق.

٣٧. وسائل الشيعه، الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملى، دار إحياء التراث العربى، بيروت، الطبعه الرابعه، ١٣٩١ ق.

ص: ٤٨٨

ص: ٤٨٩

١٨

القسم الثامن عشر: العلاقة بين الفقه و الحكومه

اشاره

- مصطلحات أساسيه

- ضروره الحكومه

الحكومه فى الأديان الإلهيه

الأدله على ضروره تشكيل الحكومه الإسلاميه

إمتيازات الحكومه الدينيه

العلمانيه وإنكار الحكومه الدينيه

ص: ٤٩٠

ص: ٤٩١

العلاقة بين الفقه و الحكومه

مقدمه:

١. مصطلحات أساسيه

تقدّم بيان التعريف اللغوي والاصطلاحي للفقه، وكذلك أهميته هذا الموضوع في بدايه هذا الكتاب.

(ب) الحكومه

الحكومه مصدر ثانٍ، من «حَكَمَ يَحْكُمُ حُكْمًا» وعندما تتعدّى بحرف «الباء» مثل (حكم بالأمر) أو «باللام» (حكم للرجل أو «على» (حكم على الرجل فتأتى بمعنى القضاء وفصل الخصومه والنزاع، أما إذا اقترنت بحرف «فى» مثل (حَكَمَ فى البلاد) فتأتى بمعنى تولّى إداره البلاد(١) وإقامه العدل وإزاله الظلم (أصل الحكومه ردّ الرجل عن الظلم)(٢) ولا يبعد أن تكون الآيه الشريفه: «فَاخُكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ»(٣) بقرينه ورودها بعد آيه «يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِى الْأَرْضِ» ناظره إلى هذا المعنى.

كما أنّ مفرد «سياسه» فى عرف هذا الزمان تقع مرادفه لها. وكذلك تأتى بمعنى إصلاح أمور الرعيه وتدير شؤونهم(٤)، ومعلوم أنّ هذا الإصلاح والتدبير إذا كان مقترناً بالصدق والأمانه وينطلق من موقع وحى الله تعالى وما يراه الحقّ تعالى من مصلحه العباد، فمثل هذه الحكومه والسياسيه يقال عنها حكومه إلهيه وسياسه إلهيه، وإذا كانت تنطلق من وحى الأهواء النفسانيه وبدوافع شيطانيه فإنها سياسه شيطانيه وتقترب عاده بالحيله والخداع والمكر.

٢. ضروره الحكومه

لا- شكّ فى أنّ بقاء الصلح والأمن ورعايه حقوق الناس فيما بينهم يرتبط بشكل وثيق بالحكومه لإيجاد نظام سياسى اجتماعى لكلّ المجتمع، لأنّ المجتمع بدون وجود حكومه، سيعيش الفوضى والهرج والمرج، ولا- يوجد عاقل لا يرى أنّ الحكومه أو النظام السياسى يعدّ من ضروريات الأمور الاجتماعيه. وعندما أطلقت

١- المنجد، مادّه «حَكَمَ».

٢- لسان العرب، مادّه «حَكَمَ».

٣- سوره ص، الآيه ٢٦.

٤- لسان العرب؛ تاج العروس؛ مجمع البحرين؛ النهايه لابن الأثير، مادّه «سوس».

ص: ٤٩٢

جماعه الخوارج شعار «لا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» ومرادهم من ذلك نفى وجود الحكومه والسلطه، قال أمير المؤمنين عليه السلام عند ذاك:

«كَلِمَةُ حَقٍّ يُرَادُ بِهَا بَاطِلٌ ...

وإنّه لا بُدَّ للناسِ من أميرٍ برٍّ أو فاجرٍ»(١)

(لأنَّ الحكومه السيئه والظالمه أفضل من عدم الحكومه).

وجاء فى كلام آخر لأمير المؤمنين على عليه السلام

«العَدْلُ أساسٌ بهِ قِوامُ العالَمِ»(٢).

وجاء فى حديث آخر عنه عليه السلام أيضاً أنه قال:

«لَيْسَ ثَوابٌ عِنْدَ اللَّهِ سُبْحانَهُ أَعْظَمُ مِنْ ثَوابِ السُّلطانِ العادِلِ»(٣).

وكذلك قال الإمام عليه السلام:

«جَمالُ السِّيَاسَةِ العَدْلُ فى الإمْرَةِ»(٤).

إنَّ الحياه الاجتماعيه للبشر تتضمن الكثير من المشاكل والنزاعات والخصومات بين أفراد المجتمع، ولا أحد يملك عقلاً سليماً يشكُّ فى ضروره وجود حكومه عادله ونظام سياسى وحاكم مقتدر، وقانون عادل لحلّ هذه الأمور فى واقع المجتمع البشرى، لأنَّ الفوضى الاجتماعيه (آنارشيزم) (٥) تتقاطع مع فطره الإنسان وتؤدّى إلى محو القيم وموت المثل والفضائل فى حركه الحياه.

ولا شك فى أنَّ العقل هو أحد الحجج الإلهيه والرسول الباطنى فى الإنسان، وأحد منابع استنباط الأحكام الفقيهيه

«كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع»(٦)

. وعلى هذا الأساس فعندما يقول العقل بضروره تشكيل النظام السياسى فى المجتمع من أجل مواجهه الفوضى الاجتماعيه وإيجاد النظم والانسجام وتحقيق التقدّم والأمن فى حركه الحياه، فإنَّ الدين أيضاً يرى وجوب تأسيس مثل هذا النظام وتحقيقه فى أرض الواقع الاجتماعى، وإذا قرّر العقل لزوم تصدّى شخص أو أشخاص معينين تتوفّر فيهم الشروط للقيام بإداره الأمور، فإنَّ الدين أيضاً يرى لزوم تصدّى هذا الشخص الواحد للشرايط لأمر الحكومه. وعلى هذا الأساس فإنَّ شعار عدم التدخّل فى الأمور السياسيه والاجتماعيه مخالف لدستور العقل والدين.

يقول ابن خلدون العالم الإسلامى المعروف:

«واعلم أنّ الشرع لم يذمّ الملك لذاته ولا حظر القيام به وإنّما ذمّ المفسد الناشئه عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات»(٧).

ويتحدّث الدكتور وهبه الزحيلي فى كتابه المعروف «الفقه الإسلامى وأدلّته» عن ضروره تشكيل الحكومه الدينيه فى منظار فقهاء المذاهب الأربعة لأهل السنّه يقول: «الإسلام نظام دينى ومدنى متكامل ويتلازم وجود المسلمين مع قيام الدوله، ومن أهمّ أركان كلّ دوله كما أشرت سابقاً وجود سلطه عامه سياسيه عليها يخضع لها جميع الأفراد المكوّنين للجماعه، لذلك نرى الأكثرية الساحقه من علماء الإسلام (وهم أهل السنّه والمرجئه والشيعه والمعتزله...) تقرّر وجوب إقامه حكومه عليا».

وينقل أن ابن تيمية قال: «يجب أن يعرف أن ولايه أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين

١- نهج البلاغه، الخطبه ٤٠.

٢- بحار الأنوار، ج ٧٥، ص ٨٣-٨٥.

٣- غرر الحكم، ح ٨٧٢٠؛ عيون الحكم والمواعظ، ص ٤١٠.

٤- غرر الحكم، ح ٧٧٣٧.

٥- Anarshism. ٥.

٦- انظر: دروس في علم الأصول، ج ١، ص ١٠١؛ أصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ١٨٩؛ المراجعات، ص ٣٢٨.

٧- مقدّمه ابن خلدون، ص ١٩٢، الفصل ٢٦.

ص: ٤٩٣

إلّا بها، فإنّ بنى آدم لا تتمّ مصلحتهم إلّا بالاجتماع لحاجه بعضهم إلى بعض، ولا بدّ عند الاجتماع من رأس، حتّى قال النّبىّ صلى الله عليه وآله: «إِذَا خَرَجَ ثَلَاثَةٌ فِي سَفَرٍ فَلْيُؤَمِّرُوا أَحَدَهُمْ» (١) وقال ابن حزم: «إِتْفَقَ جَمِيعُ الْفِرْقِ الْإِسْلَامِيَّةِ عَلَى وَجُوبِ الْإِمَامَةِ، أَنَّ الْإِمَامَةَ وَاجِبٌ عَلَيْهَا الْإِنْقِيَادَ لِإِمَامٍ عَادِلٍ...» (٢).

ويتبيّن من خلال التّدقيق في هذا الكلام وفي آراء علماء الإسلام أنّه لا أحد يشكّك في ضروره تشكيل الحكومه في واقع المجتمع.

الفصل الأوّل: الحكومه في الأديان الألهيه

إشاره

إنّ ما يستوحى من آيات القرآن الكريم- التي تعتبر أفضل وأقوى سند تاريخي لاستجلاء الحقائق التاريخيه- أنّ الأنبياء الإلهيين كانوا يهتمون بشكل خاصّ بالنسبه لتأسيس الحكومه الإلهيه، وكانوا جميعاً يتحرّكون من موقع الاعتراض والتصديّ لحكومات زمانهم وحكّام الجور في عصرهم ويدعون أقوامهم لمواجهة أعمال الظلم والجور التي كانوا يعيشونها في واقعهم وحياتهم، ويدفعونهم باتجاه إقامه القسط والعدل في حركة الحياه، والتي لا تبيّس بدون إقامه نظام سياسيّ وتشكيل حكومه في ذلك المجتمع.

ونشير هنا إلى بعض هذه الآيات الشريفه:

١. «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (٣).

وبديهي أنّ إقامه «القسط» بواسطه الناس لا يتبيّس إلّا من خلال إقامتهم لنظام سياسيّ وتشكيل حكومه تأخذ على عاتقها هذا الأمر، ومن هذا القبيل قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ»، (٤).

٢. «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ» (٥).

يقول المفسر المعروف الزمخشري:

«الخطاب لرسول الله ولمن معه، وعدهم الله أن ينصر الإسلام على الكفر ويورثهم الأرض و يجعلهم فيها خلفاء كما فعل بنى اسرائيل» (٦).

٣. «وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (٧).

٤. «إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لَهُمْ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (٨).

وأما علاقة هذه الآية الشريفة بما نحن فيه فهو أن هذه الآية تشير إلى أن نصب قيادات الجيش والقائد العسكري إنما هو من شأن النبي في ذلك الزمان، وعلى هذا الأساس تحرّك الناس على مستوى مطالبه النبي بهذا الأمر.

٥. «وَأَتَيْنَاهُم مَلَكًا عَظِيمًا» (٩).

وجاء في الحديث الشريف عن الإمام الباقر عليه السلام أن المراد من الملك هنا هو الحكومه وقياده الامه في نظامها السياسى وتدير امورها الاجتماعيه

١- سنن أبي داود، ج ١، ص ٥٨٧، ح ٢٦٠٨.

٢- انظر: الفقه الإسلامى وأدلته، ج ٨، ص ٦٣١٤-٦٣١٦.

٣- سوره الحديد، الآية ٢٥.

٤- سوره النساء، الآية ١٣٥.

٥- سوره النور، الآية ٥٥.

٦- الكشاف، ج ٣، ص ٣٥٣.

٧- سوره القصص، الآية ٥.

٨- سوره البقره، الآية ٢٤٦.

٩- سوره النساء، الآية ٥٤.

ص: ٤٩٤

والسياسيه (١).

٦. «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (٢).

ومن الواضح أن المراد في هذه الآية هو أن الله تعالى منح إبراهيم عليه السلام مقام الإمامه والزعامه السياسيه للمجتمع على

أساس إداره الأمور وتديير شؤون الناس.

٧. «عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عُدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ» (٣).

الخلاصه:

يتبين من مجموع هذه الآيات المذكوره آنفأ وآيات أخرى أن تشكيل الحكومه الدينيه يعدّ أصلاً أساسياً في دائره مقاصد الشرائع السماويه والأديان الإلهيه.

مضافاً إلى وجود فصول مختلفه في التوراه تؤيد هذا المعنى، ولا يوجد أيّ سند تاريخي بين أيدينا يشهد على خلاف ذلك، بل إن العبارات الكثيره الوارده في الأديان الإلهيه - حتى في نصوص الدين المسيحي المعروف بدعوته للصالح والمحبه ومخالفته للعنف والخشونه - تؤيد في مضامينها هذا المطلب. مثلاً:

جاء في انجيل متى عن قول المسيح عليه السلام خطاباً للنبي يحيى عليه السلام: «اسمح الآن بذلك! فهكذا يليق بنا أن تتم كل بر» (٤).

وقال المسيح عليه السلام أمام جماعه من أتباعه: «طوبى للودعاء، فإنهم سيرثون الأرض» (٥).

ونقرأ في انجيل لوقا عن قول المسيح عليه السلام يخاطب الحواريين: «أما الآن، فمن عنده صرّه مال، فليأخذها، وكذلك من عنده حقيه زاد، ومن ليس عنده فليبع رداءه ويشتر سيفاً» (٦).

بل إن انجيل متى ينقل كلاماً للمسيح عليه السلام يقول: «لا تظنوا أني جئت لأرسي سلاماً [يعني الصلح الجبري على الأرض، ما جئت أرسى سلاماً، بل السيف (وذلك لتحقيق العداله)]» (٧).

والملفت للنظر أن ما هو معروف من كلام المسيح:

«اعطوا ما لقيصر، لقيصر وما لله لله». فهو أولاً: يرتبط بجواسيس قيصر الذين كانوا حاضرين في تلك الجلسه وكانوا ينتهزون الفرصه لإعدامه، ففي تلك الجلسه قال المسيح عليه السلام لمن كان في يده درهماً، وعلى سبيل التقيه:

«أعطوا ما لقيصر، لقيصر...» وليس ناظراً أبداً لمسأله فصل الدين عن السياسه (٨). ثانياً: إن ما ورد في انجيل لوقا ومتى كما تقدّم آنفأ تحت عنوان «المال» لا «العمل» فلم يقل المسيح عليه السلام: «اعطوا عمل قيصر لقيصر» وفي تلك الجلسه لم تطرح مسائل سياسيه ولم تكن هناك مناسبات سياسيه واجتماعيه.

على أيه حال، فيستفاد من مجمل هذه العبارات أن المسيح كان رجلاً إلهياً ومصلاًحاً سماوياً لم يرضخ ولم يدعن لقوى الطاغوت والظلم والظلام في عصره. وقد تحرّك على مستوى التصدي للطواغيت والظالمين في عصره.

- ١- الكافي، ج ١، ص ١٨٦، ح ٤؛ انظر: تفسير نور الثقلين، ج ١، ص ٤٩٠ و ٤٩١.
- ٢- سورة البقره، الآيه ١٢٤.
- ٣- سورة الأعراف، الآيه ١٢٩.
- ٤- الكتاب المقدس، العهد الجديد، انجيل متى، الباب ٣، الآيه ١٥.
- ٥- المصدر السابق، الباب ٥، الآيه ٥.
- ٦- إنجيل لوقا، الباب ٢٢، الآيه ٣٦.
- ٧- إنجيل متى، الباب ١٠، الآيه ٣٤.
- ٨- انظر: آشنایی با ادیان بزرگ، ص ١١٩ (بالفارسيه).

ص: ٤٩٥

الفصل الثاني: الأدلة على ضرورة تشكيل الحكومه الإسلاميه

١. الدليل العقلي

إنَّ ضروره تشكيل الحكومه للمجتمع البشرى، كما أشرنا إلى ذلك فى مقدّمه هذا الفصل، تعتبر ضروره عقليه ولا يوجد عاقل يراوده التشكيك فى هذا الأمر، لأنّه واضح:

فلو كان المجتمع البشرى يعيش بدون حكومه فذلك يستلزم ظهور حالات الفوضى والهرج والمرج وبالتالي يتجمّد التكامل العلمى والأخلاقى والصناعى فى ذلك المجتمع، لأنّ مثل هذا التكامل لا يمكن إلّا فى ظلّ وجود حكومه.

٢. شموليه التعاليم الإسلاميه

كما تقدّم فى فصل «سعه دائره الفقه»، فما يستفاد من الروايات الإسلاميه أنّه لا توجد حاجه من الحاجات البشريه إلّا وقد ذكر لها حكم فى الشريعه الإسلاميه. ويتبين من حديث حجه الوداع أنّ كلّ ما من شأنه أن يقرب الإنسان إلى الجنّه ويبعده عن النار فقد أمر به نبي الإسلام صلى الله عليه وآله وكلّ ما من شأنه أن يبعد الإنسان عن الجنّه ويقربه إلى النار فإنّ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله قد نهى عنه، ولا شكّ فى أنّ مسأله الحكومه وإداره المجتمع إذا سلّمت بيد حاكم عادل فإنّها ستكون مقربه إلى الجنّه وإذا كان زمامها بيد الحاكم الظالم فتكون مقربه إلى النار.

«خطب رسول الله فى حجه الوداع فقال: أيّها الناس، والله ما من شىءٍ يُقربُكم من الجنّه ويبيعدُكم من النارِ إلّا وقد أمرتكم به، وما من شىءٍ يُقربُكم من النارِ ويبيعدُكم من الجنّه إلّا وقد نهيتكم عنه» (١).

ونقرأ فى حديث آخر عن عبد الله بن مسعود:

«قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أيّها الناس إنّه ليس من شىءٍ يُقربُكم من الجنّه ويبيعدُكم من النارِ إلّا قد أمرتكم به وإنّه

لَيْسَ شَيْءٌ يُقَرَّبُكُمْ مِنَ النَّارِ وَيُبْعَدُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ إِلَّا قَدْ نَهَيْتُمْ عَنْهُ» (٢).

كما ورد في حديث آخر أنّ أمير المؤمنين عليّاً عليه السلام كان طيله حياته يتحرّك على مستوى بيان حقائق الإسلام وتعاليم الدين لأفراد الامّة، وقد ورد أنّه عليه السلام قال في كلام له:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يُخْرِجْنِي مِنَ الدُّنْيَا حَتَّى بَيَّنْتُ لِلْأُمَّةِ جَمِيعَ مَا تَحْتَاجُ إِلَيْهِ» (٣).

وورد في حديث آخر عن الإمام الصادق عليه السلام:

«مَا مِنْ شَيْءٍ يَحْتَاجُ إِلَيْهِ وَوُلْدُ آدَمَ إِلَّا وَقَدْ خَرَجَتْ فِيهِ السُّنَّةُ مِنَ اللَّهِ وَمِنْ رَسُولِهِ».

ويشير الإمام عليه السلام في كلامه هذا إلى الآية الشريفة:

«الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي...» (٤) ويقول:

«فَلَوْ لَمْ يَكْمَلِ سُنَّتَهُ وَفَرَائِضَهُ وَمَا يُحْتَاجُ إِلَيْهِ النَّاسُ، مَا احْتَجَّ بِهِ» (٥).

وجاء في حديث آخر عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام:

«أَتَاهُمْ رَسُولُ اللَّهِ بِمَا اكْتَفَوْا بِهِ فِي عَهْدِهِ وَاسْتَعْنَوْا بِهِ مِنْ بَعْدِهِ» (٦).

١- الكافي، ج ٢، ص ٧٤، ح ٢.

٢- الدر المنثور، ج ٥، ص ٩٤.

٣- التهذيب، ج ٦، ص ٣١٩، ح ٨٦.

٤- سورة المائدة، الآية ٣.

٥- بحار الأنوار، ج ٢، ص ١٦٩، ح ٣.

٦- المصدر السابق، ح ٤.

ص: ٤٩٦

ويمكن إثبات شموليه الدين الإسلامي من طريقين:

ألف) الخاتمة بهذا البيان: أولاً: إنّ الدين الإسلامي يعتبر آخر دين إلهي للبشرية، وسوف لا يأتي دين آخر أو كتاب سماوي آخر للبشرية بعده، لأنّ نبي الإسلام هو «خاتم النبيين»، كما قرّر القرآن الكريم هذه الحقيقة بقوله: «وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ» (١).

وأيضاً تأمر الآية الشريفة نبي الإسلام صلى الله عليه وآله أن يبلغ ذلك رسمياً إلى العالم أجمع ويقول: «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي

رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً» (٢) وقال رسول الله صلى الله عليه وآله:

«أَيُّهَا

النَّاسُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي وَلَا سُنَّةَ بَعْدَ سُنَّتِي» (٣)

وقال أيضاً:

«إِنَّ

دِينِي وَسُلْطَانِي سَيَبْلُغُ مَا بَلَغَ مَلِكٌ كَسَرَى وَيُنْتَهِي إِلَى مُنْتَهَى الْخُفِّ وَالْحَافِرِ» (٤).

ثانياً: إِنَّ الإسلام نهى رسمياً عن التحرك من موقع قبول الثقافات غير الإسلاميه والإذعان لها: «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (٥).

وعلى هذا الأساس، فإن الدين الذى يمنع أتباعه من التوجه إلى الأجنب ويدعى فى ذات الوقت الشموليه والعالميه والخاتميه لا يمكن أن يكون ناقصاً وغير كامل.

ب) «تبيان كل شىء» وهذا يعنى أن القرآن الكريم عزّف نفسه بأنه تبيان ومبين لكل شىء يدخل فى دائره هدايه البشر: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ» (٦)، ولا شك فى أهميه ودور الحكومه العادله فى هدايه البشر فى واقع الحياه والمجتمع.

ومما تقدّم نصل إلى هذه النتيجة، وهى أن الدين الجامع والشامل، لا يمكن أن يقف بعيداً فى مجال إداره المجتمع والحكومه، ولا يملك أى تعاليم فى شأنها والتي تعتبر من أهم حاجات البشر فى جميع الأعصار والحقب الزمنيه.

٣. اهتمام النبى الأكرم صلى الله عليه وآله بتشكيل الحكومه الإسلاميه

إشاره

لا شك فى أنه:

أولاً: إِنَّ النبى الأكرم صلى الله عليه وآله كان يتحرك على مستوى تشكيل الحكومه، وقد أقدم عملياً على تحقيق هذا الأمر فى أول سنه من دخوله إلى المدينه بعد الهجره، وهناك شواهد كثيره على هذا الأمر منها:

أ) تنظيم الدواوين والأمر الإداريه وتشكيل بيت المال

إِنَّ من أولى الأعمال التى قام بها النبى الأكرم صلى الله عليه وآله فى المدينه هى تشكيل بيت المال. وقد اختار النبى صلى الله

عليه وآله الزبير بن العوام وجهمه بن الصلت، لإداره الشؤون الاقتصادية والأموال الحكوميه للنبي، فقد كانا يعملان على تدبير الأمور الماليه لهذه الحكومه الفتيه وقد كان بعض المسلمين يعملون على جمع الزكاه من مواردها.

وقد كان حذيفه، مسؤولاً عن أمور البساتين والنخيل.

أما المغيره بن شعبه والحصين بن المغيره، فكانا مسؤولان عن أمور المعاملات وتنظيم المدينه (٧).

ويقول وهبه الزحيلي:

«إنَّ حكومه النبي الأكرم صلى الله عليه وآله الجديده فى المدينه قامت بالعديد من الإصلاحات السياسيه والاجتماعيه،

١- سوره الأحزاب، الآية ٤٠.

٢- سوره الأعراف، الآية ١٥٨.

٣- وسائل الشيعه، ج ١٨، ص ٥٥٥، ح ٣.

٤- تاريخ الطبرى، ج ٢، ص ٢٩٧.

٥- سوره النساء، الآية ١٤١.

٦- سوره النحل، الآية ٨٩.

٧- انظر: اضواء على السنه المحمديه لابوريه، ص ٢٥٦.

ص: ٤٩٧

ففى الخطوه الاولى تم عقد الأخوه بين المهاجرين والأنصار، وكذلك تم عقد ميثاق الصلح مع يهود المدينه، ومن الطبيعى أن هذا الميثاق له اعتبار مثل المواثيق العالميه، وقد تحرك النبي لتشكيل القوى الثلاث: القوه المقتنه، والقضائيه والتنفيذيه، بالاستفاده من الوحي الإلهي، وكذلك وطد أركان حكومته واهتم بشؤونات الحكومه الإداريه وأركان الدوله، ومما تقدم يتبين أن النبي لم يكن نبياً ورسولاً فقط، بل رئيساً وسلطاناً لدوله أيضاً (١).

(ب) المراسلات والارتباطات خارج الحدود

وقد انطلق النبي الأكرم صلى الله عليه وآله ليقوم روابط سياسيه مع الملوك والامبراطوريات الموجوده فى ذلك العصر من خلال كتابه الرسائل إليهم ودعوتهم إلى اعتناق الإسلام، وقد ذكر النبي صلى الله عليه وآله فى هذه الرسائل عبارات من قبيل

«أَسْلِمُ تَسْلِمُ»

فى الإيحاء لهم بأنهم إذا اعتنقوا الإسلام فإنهم سيقون فى مناصبهم وحكومتهم (٢). وهكذا كان النبي الأكرم صلى الله عليه وآله و آله يتحدث مع ملوك عصره من موقع القوه والافتدار السياسى (٣).

ج) إمضاء المعاهدات

إنَّ إمضاء المعاهدات والمواثيق مع رؤساء القبائل لغرض تحقيق الصلح والحياء المسالمة بين الناس تعدّ إحدى مظاهر السيره السياسيه والاجتماعيه لرسول الله صلى الله عليه وآله (٤).

د) تشكيل الجيش وتنظيمه

لقد قام رسول الله صلى الله عليه وآله بثمانين غزوه وسريه (٥) تقريباً في إطار الخطه الدفاعيه له، حيث كانت هذه الغزوات تشكّل قسماً مهماً من تاريخ حياه نبي الإسلام صلى الله عليه وآله وهذا الأمر لا يخفى على أحد.

ه) نصب العمّال والامراء

ومن جمله الأمور التي تعدّ من مسلمات التاريخ الإسلامى والتي وردت في جميع الكتب التاريخيه المعتميره، نصب الامراء والعمّال على المناطق والنواحي من قبل نبي الإسلام صلى الله عليه وآله. وقد أورد الحافظ العراقي في منظومته «الألفيه»، أسماء العمّال والامراء الذين نصبهم النبي في منظومته وأشعاره (٦). كما أنّ العلامه المجلسي ذكر في «بحار الأنوار» فهرسه من أسماء العمّال والامراء والولاة الذين كان النبي يستعين بهم في إداره شؤون الحكومه (٧). وذكر ابن ادريس الكتاني في «التراتب الإداري» أسماء أربعة عشر شخصاً بعنوان «وزراء» (٨).

واللافت أنّ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله عبّر بهذه الكلمه «وزير» منذ بدايات بعثته (السنه الرابعه من البعته) في ما يتصل بالإمام عليّ عليه السلام.

وينقل النسائي في «السنن الكبرى» عن

- ١- عبقرية الإسلام في أصول الحكم للدكتور منير العجلاني، ص ٩٠ - ٩٨؛ مبادئ نظام الحكم في الإسلام للدكتور عبدالحميد المتولى، ص ٤٥١ (نقلًا عن الفقه الإسلامى وأدلّته، ج ٨، ص ٦٣١٢).
- ٢- تاريخ الطبري، ج ٢، ص ٢٩١ و ٢٩٥.
- ٣- انظر: مكاتيب الرسول لأحمدى الميانجى، ج ٢، ص ٢٨٥.
- ٤- انظر: أضواء على سنه الرسول، ص ١٨٩؛ الفقه الإسلامى وأدلّته، ج ٨، ص ٦٣١٢؛ مكاتيب الرسول، ج ١، ص ٢٦٢.
- ٥- مروج الذهب للمسعودى، ج ٢، ص ٢٩٨.
- ٦- انظر: اسد الغابه، ج ٣، ص ١٢٦.
- ٧- بحار الأنوار، ج ٢٢، ص ٢٤٩.
- ٨- التراتيب الإداريه، ج ١، ص ١٧.

أمير المؤمنين عليّ عليه السلام أنّه قال: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال:

في «يوم الإنذار»:

«يَأْتِي عَبْدَ الْمُطَلَّبِ ... فَأَيُّكُمْ يُبَايِعُنِي عَلَى أَنْ يَكُونَ أَخِي وَصَاحِبِي وَوَارِثِي، فَلَمْ يَقُمْ إِلَيْهِ أَحَدٌ فَقُمْتُ إِلَيْهِ وَكُنْتُ أَضِغَرَ الْقَوْمِ، فَقَالَ: إَجْلِسْ، ثُمَّ قَالَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ؛ كُلُّ ذَلِكَ وَأَقُومُ إِلَيْهِ، فَيَقُولُ: إَجْلِسْ حَتَّى كَانَتْ فِي الثَّلَاثَةِ ضَرْبٌ بِيَدِهِ عَلَى يَدِي ثُمَّ قَالَ: أَنْتَ أَخِي وَصَاحِبِي وَوَارِثِي وَوَزِيرِي» (١).

ويقول ابن الأثير في «الكامل» أيضاً أنّ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في «يوم الدار» خاطب الحاضرين بقوله:

«فَأَيُّكُمْ يُؤَاذِرُنِي»

بدل قوله:

«فَأَيُّكُمْ يُبَايِعُنِي» (٢).

ونقل نظير هذه العبارة العلامة الطبرسي في «جوامع الجامع» أيضاً (٣).

ثانياً: إنّ مما لا شك فيه أنّ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله لم يبق بهذا الأمر المهمّ وهو (تشكيل الحكومه) من عند نفسه بل بوحى إلهي قطعاً «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (٤). وعليه فلا بدّ من القول أنّ تشكيل الحكومه بما تتضمن من فروع وشؤون وأبعاد تدخل في صميم الإسلام وعلى أساس «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (٥) يجب على المسلمين في كلّ عصر وزمان التحرك على مستوى تشكيل الحكومه الإسلاميه والاهتمام بإقامتها، لأنّ الإسلام بدون حكومه كالشجره بدون أغصان وأوراق.

٤. الحكومه الإسلاميه بعد نبي الإسلام صلى الله عليه وآله

من المعلوم وقوع خلاف بين المسلمين في أمر الخلافه بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، حيث يعتقد أتباع أهل البيت عليهم السلام بمقوله «النص» ويقولون: إنّ أحد الأعمال المهمه للنبي صلى الله عليه وآله تعيين خليفه وقائد سياسى واجتماعى يتولى إداره المجتمع الإسلامى بعده، وكان النبي الأكرم صلى الله عليه وآله يفكر بقياده الامه على المستوى السياسى والاجتماعى بعده، وعلى هذا الأساس ومن أجل منع حدوث فراغ في القيادة السياسيه، فإنّه تحرّك على مستوى نصب الإمام عليّ عليه السلام خليفه له بأمر الله تعالى في غدير خمّ، وعندما نزلت الآيتين الشريفتين:

«يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ» (٦) و «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» (٧) قام النبي الأكرم صلى الله عليه وآله خطيباً بين الناس وقال:

«مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ» (٨).

ويسأل يزيد الكناسي من الإمام الباقر عليه السلام: فقلت جعلت فداك أكان علي عليه السلام حجّه من الله ورسوله على هذه الأمّة في حياه رسول الله صلى الله عليه وآله؟ فقال:

«نَعَمْ يَوْمَ أَقَامَهُ لِلنَّاسِ، نَصَبَهُ عَلِمًا وَدَعَاهُمْ إِلَى وِلَايَتِهِ وَأَمَرَهُمْ بِطَاعَتِهِ» (٩).

ولكنّ أهل السنّة يعتقدون بعدم وجود النصّ في أمر الخلافة وأنّ الأمّة هي التي تختار الخليفة لرسول الله، وعلى أيّ حال فإنّ الحكومة الإسلاميّة استمرّت بعد رسول الله صلى الله عليه وآله.

٥. سيره الخلفاء الأوائل

إنّ سيره الخلفاء الأوائل في باب الحكومة وإداره

- ١- السنن النسائي، ج ٥، ص ١٢٦، ح ٨٤٥١.
- ٢- الكامل لابن الأثير، ج ٢، ص ٦٣.
- ٣- جوامع الجامع، ذيل الآية ٢١٤ من سورة الشعراء.
- ٤- سورة النجم، الآيات ٣ و ٤.
- ٥- سورة الأحزاب، الآية ٢١.
- ٦- سورة المائدة، الآية ٦٧.
- ٧- سورة المائدة، الآية ٣.
- ٨- للمزيد الاطلاع انظر إلى كتاب الغدير؛ عبقات الأنوار؛ نفحات القرآن، ج ٩.
- ٩- انظر: الكافي، ج ١، ص ٣٨٣.

ص: ٤٩٩

أمور المجتمع الإسلامي تشير إلى اقتران الدين بالسياسة واعتراف الإسلام رسمياً بمشروعيه الحكومة الدينيّة، بحيث إنّ الناس في ذلك العصر كانوا يطلبون من هؤلاء الخلفاء أن يحكموا على أساس كتاب الله وسنّه رسول الله صلى الله عليه وآله، من هنا كان الخلفاء يهتمون بصياغة حكومتهم ونشاطاتهم السياسيّة على غرار ما ورد في التعاليم الدينيّة المستوحاه من القرآن وسيره رسول الله في حكومته. فإذا تحرّك الخليفة في سلوكياته وممارساته بشكل يخالف تعاليم الإسلام وأحكام الشرع، فإنّ المسلمين كانوا يعترضون عليه رغم أنّ هؤلاء الخلفاء كانوا أحياناً يجتهدون في مقابل النصّ (١)، ولكن على أيّ حال فإنّ حكومتهم كانت ذات صبغه دينيه.

يقول وهبه الزحيلي في كتاب «الفقه الإسلامي وأدلّته»: «إنّ حكومة رسول الله صلى الله عليه وآله استمرّت إلى عصر الخلفاء، وطبعاً ازدادت اتّساعاً وعمقاً في عناصرها الإداريه نظراً لتطوّر المجتمع، وهذه التشكيلات السياسيّة استمرّت إلى خلفه بنى اميّه

٦. سيره أهل البيت عليهم السلام

إنَّ سيره أئمَّه أهل البيت عليهم السلام تشير بدورها إلى أنَّهم لم يكونوا يقولون بفصل الدين عن السياسة، وكما ورد في الزيارات أنَّهم:

«ساسة العباد»

وعلى حدِّ تعبير الإمام الحسن المجتبي عليه السلام فإنَّ تشكيل الحكومه الإسلاميه يعتبر مسؤوليه إلهيه على عهدِه هؤلاء الأئمَّه:

«إنَّ الله تعالى ندبنا لسياسه الأئمَّه»(٣).

ونهضه الإمام الحسين عليه السلام وتصديهِ لحكومِه يزيد ابن معاويه وتصريحه بأنَّ الهدف من نهضته هذه طلب الإصلاح في الأئمَّه و الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(٤) وعدم الترام الصمت أمام السلطان الجائر(٥)، وكذلك أخذ مسلم بن عقيل البيعه له من أهل الكوفه بعد إعلانهم قبول تشكيل الحكومه الإسلاميه، كلُّها شواهد جليّه على أنَّ نهضه الإمام الحسين عليه السلام كانت من أجل تشكيل الحكومه الإسلاميه العادله(٦) وهكذا ثورات العلويين على امتداد التاريخ الإسلامى فى مقابل الحكومات الجائره لبني أميّه و بنى العباس كلُّها تصبَّ فى هذا الإطار.

مضافاً إلى أنَّ أئمَّه أهل البيت عليهم السلام كانوا يعيشون فى عصر بني أميّه و بنى العباس فى أغلب الأحيان إمّا فى السجن والنفى أو كانوا يعيشون تحت نظر وإشراف حكام الجور، وجميع هذه الأمور كانت بسبب أنَّ هؤلاء الحكام كانوا يعيشون الخوف والقلق من تحرُّك هؤلاء الأئمَّه عليهم السلام لغرض تشكيل حكومه إسلاميّه.

وفى هذا الصدد ما ذكره التاريخ من قبول الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام ولايه العهد للمأمون العباسى، حيث تعتبر شاهداً آخر- وإن كان بضغظ من المأمون لإجباره على القبول- على اهتمام أئمَّه أهل البيت عليهم السلام بمسأله تشكيل الحكومه الإسلاميه.

١- انظر: النص والاجتهاد.

٢- انظر: الفقه الإسلامى وأدلّته، ج ٨، ص ٦٣١٣.

٣- سفينه البحار، ماده «حسن».

٤- انظر: بحار الأنوار، ج ٤٤، ص ٣٢٩؛ الفتوح لابن الأعمش، ج ٥، ص ٣٣.

٥- المصدر السابق، ص ٣٨١.

٦- انظر: تاريخ ابن عساكر (حياه الإمام الحسين عليه السلام)، ص ١٩٤، ح ٢٤٩؛ عاشوراء، ريشه ها، انگيزه ها، رويدادها، پیامدها، ص ٢٥٤-٢٦٢ (بالفارسيه).

٧. انتظار حكومه المهدي عليه السلام العالميه:

إن جميع المسلمين يعتقدون بقيام شخص من ذرية النبي الأكرم صلى الله عليه وآله يسمى بالمهدي في آخر الزمان، وقد وردت روايات كثيرة من طرق الفريقين (أهل السنة والشيعة) (١) في هذا المجال إلى حد أن بعض علماء أهل السنة ألف كتاباً بعنوان «تواتر روايات المهدي» (٢).

وجاء في حديث عن عبدالله بن عمر عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أنه قال:

«لَوْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا يَوْمٌ لَطَوَّلَ اللَّهُ ذَلِكَ الْيَوْمَ حَتَّى يَبْعَثَ فِيهِ رَجُلًا مِنِّي أَوْ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي، يُوَاطِئُ إِسْمُهُ إِسْمِي، وَاسْمُ أَبِيهِ اسْمُ أَبِي يَمْلَأُ الْأَرْضَ قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مُلِئَتْ ظُلْمًا وَجَوْرًا» (٣).

وقد ورد في أحاديث أهل السنة والشيعة أن الحكومه الإسلاميه ستشمل جميع مناطق المعموره وأن الأرض ستمتلىء عدلاً بعد ما ملئت جوراً، وهناك اتفاق بين العلماء على أن هذه المسأله ستقع في آخر الزمان، وما ورد في الأحاديث في هذا المجال وبصيغات مختلفه هو التأكيد على أن القسط والعدل سيستوعب جميع المجتمعات البشريه، ونشير هنا إلى أهمّ العبارات الوارده في هذه المجال في الأحاديث النبويه:

١. عترتي

«عن أبي سعيد الخدرى أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: تَمَلَأُ الْأَرْضَ ظُلْمًا وَجَوْرًا ثُمَّ يَخْرُجُ رَجُلٌ مِنْ عِترَتِي يَمْلِكُ سَبْعًا أَوْ تِسْعًا فَيَمْلَأُ الْأَرْضَ قِسْطًا» (٤).

وكذلك ورد في حديث آخر عن أبي سعيد الخدرى عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال:

«يُنزَلُ بِأَمْرِي فِي آخِرِ الزَّمَانِ بَلَاءٌ شَدِيدٌ مِنْ سُلْطَانِهِمْ لَمْ يَسْمَعْ بَلَاءٌ أَشَدَّ مِنْهُ حَتَّى تَضِيقَ عَنْهُمْ الْأَرْضُ الرَّحْبَةَ وَحَتَّى تَمْلَأَ الْأَرْضَ جَوْرًا وَظُلْمًا لَا يَجِدُ الْمُؤْمِنُ مَلْجَأً يَلْتَجِيءُ إِلَيْهِ مِنَ الظُّلْمِ فَيَبْعَثُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ رَجُلًا مِنْ عِترَتِي فَيَمْلَأُ الْأَرْضَ قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مُلِئَتْ ظُلْمًا» (٥).

٢. رجلاً منى

ينقل معاويه بن قره عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وآله قال:

«لَتَمْلَأَنَّ الْأَرْضُ ظُلْمًا وَجَوْرًا حَتَّى يَبْعَثَ اللَّهُ رَجُلًا مِنِّي إِسْمُهُ إِسْمِي وَاسْمُ أَبِيهِ إِسْمُ أَبِي فَيَمْلَأُهَا قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مُلِئَتْ ظُلْمًا وَجَوْرًا يَلْبَثُ فِيكُمْ سَبْعًا أَوْ ثَمَانِيًا فَإِنْ كَثُرَ فِتْسَعًا لَاتَمْنَعُ السَّمَاءُ شَيْئًا مِنْ قَطْرِهَا وَلَا الْأَرْضُ شَيْئًا مِنْ نَبَاتِهَا» (٦).

ويقول محيي الدين بن العربي العارف المشهور من أهل السنة في كتابه «الفتوحات المكيه» وهو من الكتب العرفانيه المعروفه

بين أهل العلم، في الجزء الثالث الباب ٣٠٦:

«إعلم أيديك الله أن لله خليفة يخرج وقد امتلأت الأرض جوراً وظلماً فيملأها قسماً وعدلاً لو لم يبق من الدنيا إلّا يوم واحد طوّل الله ذلك اليوم حتّى يلى هذا الخليفة من عتره رسول الله من ولد فاطمه اسمه اسم

١- انظر: نفحات القرآن، ج ٩، ص ٣٢٣.

٢- نلاحظ في هذا المجال وجود كتب كثيرة وكذلك فصول بعض الكتب منها: التوضيح في تواتر ما جاء في المنتظر والدجال والمسيح، تأليف العالم السنّي المعروف الشوكاني.

٣- سنن أبي داود، ج ٢، ص ٣٠٩. (بالطبع أن تصريح بعض الأكابر أن «اسم أبيه اسم ابني» أصحّ ويكون مطابقاً لعقيدة الشيعة. أى يعنى محمّد بن الحسن؛ انظر: نفحات القرآن، ج ٩، ص ٤٣٠).

٤- مسند أحمد، ج ٣، ص ٢٨.

٥- مستدرک الحاكم، ج ٤، ص ٤٦٥.

٦- المصدر السابق، ج ١٩، ص ٣٢.

ص: ٥٠١

رسول الله ... فصاحب سيف حقّ وسياسه مدنيه ... وزراؤه الذين استوزرهم الله من الأعاجم، ما فيهم عربى لكن لا يتكلمون إلّا بالعربية» (١).

فهل العالم الزاخر بأشكال الظلم والجور يمكنه أن يمتلىء بالعدل والقسط بدون وجود حكمه مقتدره تتكفل هذا الأمر؟ وهل إقامة العدل والقسط واستمراره فى واقع المجتمع البشرى يتيسر بدون تشكيل حكمه مقتدره؟

على أيه حال، فإنّ كلّ واحد من هذه الأدلّه المذكوره فى هذا البحث يدلّ بمجرده على اقتران الإسلام بمسأله الحكمه والسياسه، ومعلوم أنّه إذا ضمنا كلّ هذه الأدلّه إلى بعضها فإنّ المطلوب سيتجلّى بشكل أوضح.

٨. اقتران الفقه الإسلامى بالحكمه بشكل كامل

إنّ ملاحظه مجموعه الأبواب والمسائل الفقيهيه من البدايه إلى النهايه، أى من كتاب الطهاره إلى كتاب الديات، يقودنا إلى اكتشاف هذه الحقيقه وهى أنّ مسأله الحكمه متوغّله فى عمق هذه المسائل الفقيهيه بحيث لا يمكن فصل الفقه الإسلامى عن مسأله الحكمه.

إنّ قسماً مهمّاً من الفقه الإسلامى يبحث عن الوظائف الأصلية للحكمه الإسلاميه، والبعض الآخر الذى يبحث خارج دائره الحكمه فإنّه يعتبر ناقصاً أو يمثّل بحوثاً هامشيه.

إنّ تقسيم المسائل الفقيهيه إلى عبادات ومعاملات وسياسات وتقسيمات مشابهه لها كان موجوداً فى الكتب الفقيهيه ومتداولاً بين

الفقهاء من قديم الأيام يعتبر شاهداً آخر على هذا المعنى.

بالرغم من أنّ فقهاء أهل البيت عليهم السلام وأهل السنّه ذكروا تقسيمات مختلفه للمسائل الفقهيّه في كتبهم (٢)، ويمكن ملاحظه ارتباط الفقه مع الحكومه من خلال هذه التقسيمات، ولكنّ التقسيمات التي قرّرها العلماء والفقهاء المعاصرون، تكشف بصوره أوضح العلاقة الوثيقه بين الفقه ومسائل الحكومه وإداره المجتمع، ونشير هنا إلى بعض النماذج، منها:

(أ) اطروحه آيه الله الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر

فقد تحرّك الشهيد الصدر في كتابه «الفتاوى الواضحه» إلى تقسيم البحوث الفقهيّه إلى أربعة مجاميع:

١. العبادات: الصلاه، الصوم، الاعتكاف، الحجّ، العمرة والكفّارات.

٢. الأموال: الخصوصيّة والعموميّة.

والأموال الخصوصيّة تنقسم بدورها إلى قسمين:

الأسباب الشرعيه للملك (إحياء الموات، الحيازات، الصيد و...) وأحكام التصرف في الأموال: (البيع، الصلح، الشركه، الوصيه و...).

٣. السلوك والآداب الفرديه في التعامل مع الغير:

ويتضمّن الروابط الأسريه والروابط الاجتماعيه.

أمّا الروابط الاسريه فتتضمّن: النكاح، الطلاق، الخلع، المباراه، الظهار، اللعان والإيلاء.

وأمّا الروابط الاجتماعيه فتتضمّن: كتاب الأئمه والأشربه، الملابس والمسكن، آداب المعاشره، أحكام النذر والعهد واليمين، الذباحه، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

١- انظر: الفتوحات المكيّه، ج ٣، ص ٣٢٧ و ٣٢٨.

٢- انظر: بحث بنيه الفقه الإسلامي في هذا الكتاب.

ص: ٥٠٢

٤. الآداب العامه: القضاء والحكومه، الصلح والحرب، العلاقات الدوليه، الولايه العامه، القضاء والشهادات، الحدود، الجهاد و... (١).

(ب) اطروحه الدكتور المحمصاني

ويقسّم الدكتور صبحي المحمصاني وهو من علماء أهل السنّه، الفقه إلى ثلاثة أقسام:

١. العبادات: الصلاة، الصوم، الزكاه و ...

٢. الأصول الأخلاقية.

٣. الأحكام القانونيه.

ويقسّم القسم الثالث إلى ثلاثة أقسام كالتالى:

١. الفقه الجزائى: القتل، السرقة، الزنا، شرب الخمر، القذف، علم معرفه الجرم، الحدود، الديات والقصاص.

٢. الأحوال الشخصيه، أو فقه الاسره: النكاح، الطلاق، الرضاع، الحضانه، الوصيه، الولايه، الإرث، النفقه ومسائل العده.

٣. فقه المعاملات، أو المدنى: العقود، التصرفات وكذلك: البيع، الإجاره، الهبه، العاريه، الوديعه، الكفاله، الحواله، الشركه، الصلح، الغصب، الإلتلاف و

٤. المخاصمات أو فقه القضاء: القضاء، البيّنات الدعاوى و

٥. السّير: الجهاد، عقد الذّمه، الأمان والمسائل المتعلّقه بدار الإسلام، دار الحرب، والحرب والصلح.

٦. الأحكام السلطانيه: الوزاره، الجيش، الخلافه والضرائب (٢).

ج) اطروحه الدكتور وهبه الزحيلي

أمّا الدكتور وهبه الزحيلي فقد قسّم الكتب الفقيهيه إلى ستّه أقسام:

١. العبادات وما يتعلّق بها، كالنذر والقسم والهدى.

٢. أهمّ النظريات الفقيهيه.

٣. المعاملات.

٤. الملكيه وما يتعلّق بها مثل: أحكام الأراضى، إحياء الموات، حقوق الارتفاق، (٣) المعاهدات التى تتصل بعمران الأراضى، أحكام المعادن، الغصب، اللقطه، السبق والرمايه، الشفعه و

٥. ما يرتبط بأمور الحكومه والنظام السياسى:

الحدود، الجنائيات، الجهاد، العقود، القضاء و

٦. الأحوال الشخصية: النكاح، الطلاق، الميراث، الوصية، والوقف.

(د) اطروحه مصطفى الزرقا

وقد قسّم مصطفى أحمد الزرقا، الكتب الفقهية إلى سبعة أقسام:

١. العبادات.

٢. الأحوال الشخصية.

٣. الروابط والعقود بين الناس (المعاملات).

٤. السياسة الشرعيّة.

٥. العقوبات.

٦. علاقات الدول فيما بينها.

٧. الأحكام المتعلقة بالأخلاق والفضائل والرذائل (٤).

١- انظر: مجله فقه أهل البيت، العدد ٣، نظره في تقسيمات أبواب الفقه.

٢- المصدر السابق.

٣- الحقوق التي للإنسان في ملك شخص آخر مثل: حق العبور وحق المجرى.

٤- انظر: مجله فقه أهل البيت، العدد ٣، نظره في تبويب أبواب الفقه.

ص: ٥٠٣

ويمكن من خلال النظر الدقيق إدراج البحوث الفقهية بشكل موجز إلى العناوين التالية:

١. الأمور التي تختصّ بمسؤولية الحكومات ولا يمكن لأفراد المجتمع والأحزاب والفئات المختلفة أن يتحرّكوا في هذا الاتجاه بدون تشكيل الحكومة، وهذه الأمور عبارة عن:

ألف) إنّ بيت المال أو خزانة الدولة التي تتكفّل نفقات الحكومة ولا يمكن التصرف في هذا المجال إلّا بأدوات حكومية وسلطه زمنية.

إنّ الأمر بجمع الزكوات والأخماس وحفظها والإشراف على أمر الأنفال والغنائم التي تعتبر من منابع المهمّة لبيت المال - وقد ورد تفصيل الكلام فيها في الفقه الإسلامي في كتاب الزكاه و كتاب الخمس والأنفال و أحكام الغنائم تندرج كلّها في هذه

الدائرة، ولهذا السبب نرى في التاريخ الإسلامي، سواء في زمن النبي صلى الله عليه وآله أم بعد رحلته، أنّ الحاكم الإسلامي يختار عمال ومسؤولين يأخذون على عاتقهم هذه المهمات.

يقول أبو بريّه كما سبق ذكره:

«إنّ الزبير بن العوام وجهمه بن الصلت كانا يكتبان أموال الصدقه، وكان حذيفه يكتب خراج النخل، وكان المغيره بن شعبه والحصين بن نمير، يكتبان المدائيات والمعاملات»^(١).

ب) مسأله القضاء، وتكفّل حلّ النزاعات والخلافات الحقيقه والتصدي لأعمال الظالمين وإنزال العقوبات بالمجرمين. وهذا المقام يعدّ في جميع أرجاء العالم من جمله المناصب الحكوميه. صحيح أنّ الجهاز القضائي يجب أن يكون مستقلاً بشكل كامل ولكنّ رئيس الجهاز القضائي والوزير الذي يتكفّل مثل هذه الموارد يتمّ تعيينه من قبل الحكومه، ولا تتمكّن الأجهزة القضائيه من تنفيذ أحكامها بدون دعم حكوميّ وإسناد رسمي.

وقد بحث الفقهاء في الفقه الإسلامي أصول وجزئيات القضاء الإسلامي في «كتاب القضاء» و «كتاب الشهادات» بشكل واسع، فهل من المعقول أن ينفصل الفقه الإسلامي مع كلّ هذه الأحكام الفقيهيه عن مسأله الحكومه والنظام السياسي؟ كلّاً قطعاً.

ج) أحكام القصاص، الديات، وتعويض خسائر الجنايات، وعقوبه المعتدين على الأموال والنفوس والأعراض، وأحكام المحارب والمفسد، وهو الذي يعرّض المجتمع الإسلامي للتهديد والخطر ويسلب الأمان منه، كلّها لا يمكن تجسيدها على مستوى الممارسه في واقع الحياه والمجتمع بدون جهاز الحكومه. وعليه فإنّ وجود «كتاب القصاص» و «كتاب الديات» و «كتاب الحدود» وأحكام المحارب والمفسد في الأرض في الفقه الإسلامي تعدّ دليلاً واضحاً على اقتران الفقه بالحكومه بشكل وثيق، ولأنّه لا شكّ في أنّ إجراء حكم القصاص وإقامه الحدود لا يمكن القيام به إلّا بواسطة الحاكم.

ونقرأ في حديث عن الإمام الصادق عليه السلام في جوابه «لحفص بن غياث» الذي سأله عن الشخص المسؤول عن إقامه الحدود من هو؟ فقال:

«إقامه الحدود إلى من إليه الحكم»^(٢).

وعلى هذا الأساس صرّح الشيخ الطوسي في كتاب

١- انظر: الأضواء على السنه المحمديه، ص ٢٥٦.

٢- وسائل الشيعه، ج ١٨، ص ٣٣٨، الباب ٢٨ من أبواب مقدّمات الحدود، ح ١.

«فأما الحدود فليس إقامتها إلسلطان الزمان» (١).

ويقول الشافعي أحد أئمة المذاهب الأربعة لأهل السنه في كتابه المعروف ب «الأم»:

«إنّ العقوبات غير الحدود، فأما الحدود فلا تعطّل بحالٍ، وأما العقوبات فللإمام تركها على الاجتهاد...» (٢).

ويقول الدكتور وهبه الزحيلي في كتابه: «في نظر علماء المالكيه فإنّ يد الإمام في تعيين مقدار «التعزير» (لا الحدود) مفتوحه، فيعمل وفقاً لما يراه صلاحاً وأى مقدار تكون العقوبه التعزيريّه بما تحقّق المصلحه وبشرط يكون أقلّ من الحدّ.

وفي نظر الفقهاء فإنّ إجراء التعزير (في مورد ما لم يكن هناك حقّ للغير) فلا يجب على السلطان، يعنى إذا رأى السلطان في المصلحه في العفو عنه فيحقّ له ذلك كما هو رأى علماء الأحناف، لأنّ النّبى الأكرم صلى الله عليه و آله قال:

«إِضِيْفُحُوا عَنْ أخطاءِ الْكِبَارِ» (إلّا في مسأله الحدود) وفي هذا الصدد يقول علماء الأحناف: إنّ العفو عن الذنوب التى أقلّ من الحدّ، تكون بيد الإمام (السلطان)» (٣).

ويقول الإمام على عليه السلام فى اعتراضه على بعض المسؤولين السياسيين فى ذلك الوقت:

«أَلَا وَقَدْ قَطَعْتُمْ قَيْدَ الْإِسْلَامِ وَعَطَّيْتُمْ حُدُودَهُ وَأَمَّتُمْ أَحْكَامَهُ» (٤).

ونرى فى هذا الكلام أنّ الإمام عليه السلام ساوى بين إهمال تنفيذ الحدود الإلهيّه وزوال وموت الأحكام الإلهيّه.

ويقول الإمام عليه السلام فى الخطبه ١٣١ من «نهج البلاغه» فى بيانه للغرض والحكمه من الحكومه:

«اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنِ الَّذِي كَانَ مِنَّا مُنَافَسَةً فِي سُلْطَانٍ وَلَا التَّماسِ شَيْءٌ مِنْ فُضُولِ الحُطَامِ وَلَكِنْ لِنَرَدِّ المَعَالِمَ مِنْ دِينِكَ وَنُظْهِرَ الإصلاحَ فى بلادِكَ فَيَأْمَنُ المَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ وَتُقَامَ المَعَطَّلَةُ مِنْ حُدُودِكَ».

وبالرغم من أنّ بعض فقهاء الشيعة وبشكل نادر ذهبوا إلى عدم وجوب إجراء الحدود فى عصرنا الحاضر الذى يصطلح عليه بعصر عدم حضور الإمام المعصوم، ولكن أغلب فقهاء هذه المدرسه يرون أنّ إجراء الحدود من الواجبات، ويستندون فى ذلك إلى الحديث القدسيّ عن الإمام على عليه السلام أنّه قال:

«مَنْ عَطَّلَ حَدًّا مِنْ حُدُودِي فَقَدْ عَانَدَنِي وَطَلَبَ بِذَلِكَ مُضَادَّتِي» (٥).

وكذلك استدلّوا بعمومات أدلّه الحدود حيث قالوا: لا- يشترط حضور الإمام المعصوم لتنفيذ الحدود، بل إنّ حكومه غير المعصوم مكلفه أيضاً بهذه المهمّه.

وجاء فى روايه عن الإمام الباقر عليه السلام فى بيان بركات إجراء الحدّ وإقامه الحدود الإلهيّه فى المجتمع أن قال:

«حَدٌّ يُقَامُ فى الأَرْضِ أَزْكى فِئْهَا مِنْ مَطَرٍ أَرْبَعِينَ لَيْلَهُ وَأَيَّامِهَا» (٦).

د) الجهاد أو بعبارة أخرى الدفاع عن جميع البلاد الإسلامية في مقابل هجوم الأجنبي، حيث يشكّل هذا الباب أحد الأبواب المهمّة في الفقه الإسلامي، ولا شكّ في أنّ هذا الأمر يقع في دائره مسؤوليات الحكومات.

فصحيح أنّ الجهاد أو الدفاع يعدّ وظيفه دينيه لكلّ مسلم بالغ، ولكن لا شكّ في أنّ هذا العمل لا يتيسّر بدون تنظيم للقوات وتهيئه أدوات الحرب المعاصره،

١- النهايه، ص ٣٠٠.

٢- كتاب الأمّ، ج ٤، ص ٢٦٤.

٣- انظر: الفقه الإسلامي وأدلّته، ج ٧، ص ٥٦٠١-٥٦٠٣.

٤- نهج البلاغه، الخطبه ١٩٢.

٥- الكافي، ج ٧، ص ١٨٧.

٦- المصدر السابق، ص ١٧٤، ح ١.

ص: ٥٠٥

وهذا الأمر من مختصّات الحكومه كما هو السائد في جميع مناطق العالم.

وقد اتّخذت الحرب في عصرنا الحاضر صوراً وأشكالاً معقّده جداً وتحتاج إلى منظومات متشابهه كثيره سواء على مستوى التعليم والتدريب أم تهيئه الأسلحه المتطوّره وجهاز الاستخبارات والأطّلاع على وضع العدوّ والتخطيط الدقيق في عمليه المواجهه العسكريه وتوفير النفقات الثقيله لهذه الأمور، كلّ ذلك يبيّن بوضوح ضروره تشكيل الحكومه في واقع المجتمع البشريّ، و لهذا السبب فإنّ هذه الأمور تقع في جميع المجتمعات على عهده الحكومات.

إنّ بعض أحكام الإسلام وضعت بشكل أن يكون قسم منها تحت اختيار عامّه المسلمين، والقسم الآخر منها يختصّ بمسؤوليه الحكومه، أي ما لا- يتيسّر إجراؤه إلّا من خلال تشكيل الحكومه مثل، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث تقع على عاتق أفراد المجتمع في مرحله الوعظ القلبيّ واللّسانيّ، فكلّ شخص يجب أن يتحرّك قليلاً على مستوى طلب الخير والأمر بالمعروف ومخالفه الشرّ والنهي عن المنكر، وعندما يرى ترك المعروف أو إتيان المنكر، يجب عليه تقديم النصيحه لمرتكب هذا العمل ويمنعه من ذلك بكلام مناسب مقترن بالإحترام، كما تقرّر الآيه الشريفه هذا المعنى: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (١).

ولكن أحياناً لا- تنفع التوصيات اللفظيه في القضاء على المنكرات والإتيان بالوظائف والمسؤوليات الضروريه، وتحتاج إلى إقدامات عمليه من قبيل إيباص مراكز الفساد والفحشاء وإلقاء القبض على المفسدين وعوامل الرذيله وتحويلهم إلى الجهات القضائيه المختصة، لأنّ تدخّل عامه الناس في مثل هذه الموارد يخلق مشكله في واقع الممارسه والعمل، ولا بدّ أن يتمّ ذلك بواسطه عمّال وأيادي الحكومه والسلطه. وهنا تأتي مسؤوليه الحكومه في إيجاد حلّ لمثل هذه الظواهر السليبه، كما يشير القرآن الكريم في آيه أخرى في هذه السوره إلى هذا المعنى ويقول:

«وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (٢). وتفاوت هذه الآيه مع الآيه السابقه يتبين من خلال الفرق فى المسؤوليات التى تتكفل بها كل جبهه معينه فى المجتمع الإسلامى.

يقول الشيخ الطوسى فى كتاب «النهايه» فى هذا الصدد:

«وقد يكون الأمر بالمعروف باليد بأن يحمل الناس على التأديب والردع وقتل النفوس وضرب من الجراحات إلّا أن هذا الضرب لا يجب فعله إلّا باذن السلطان» (٣).

ويقول وهبه الزحيلي: «وقام على أساس هذه الأوامر نظام الحسبه الذى يقى الأفراد والمجتمع من غائله الجريمه، والحسبه كما تقدم: أمر بالمعروف إذا ظهر تركه ونهى عن المنكر إذا ظهر فعله أو هى وظيفه من باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كما قال ابن خلدون» (٤).

٣. القسم الآخر من الأحكام الفقهيّه، وإن كان حسب الظاهر لا يقع فى دائره الوظائف الحكوميه ومسؤوليتها، ولكنها لا تتحقق فى واقع المجتمع بدون

١- سورة آل عمران، الآيه ١١٠.

٢- سورة آل عمران، الآيه ١٠٤.

٣- النهايه، ص ٢٩٩.

٤- الفقه الإسلامى وأدلته، ج ٧، ص ٥٢٩٦.

ص: ٥٠٦

إشراف الحكومه ودعمها، مثل:

ألف) الأحكام التى تتصل بالأحوال الشخصيه وهى ما يدخل فى دائره الأحكام المدنيه: كأحكام الطلاق والنكاح والنفقات والأولاد والمهور و....

على سبيل المثال يقول القرآن الكريم: «وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا» (١).

فالآيه الشريفه تأمر الزوج أن يختار أحد طريقتين فى علاقته مع زوجته، الأول: «الإمساك بمعروف» قبل انتهاء العده، بمعنى إعادته الزوجه إليه وتأمين الحقوق الزوجيه بشكل مقبول، والثانى: «التسريح بإحسان»؛ أى إتمام الطلاق وترك الزوجه تختار طريقها مع أداء جميع حقوقها، والطريق الثالث: أى الإمساك وإعادته الزوجه مع الإضرار بها بدافع الانتقام وهو مرفوض فى هذه الآيه.

والسؤال الذى يطرح هنا، هو: ما هى الضمانات التى تحتم أن يعمل الزوج بوظيفته الشرعيه ويختار أحد الطريقتين المشروعين المذكورين فى هذه الآيه فى مقابل زوجته؟ هل يتم الاكتفاء بالموعظه والنصيحه لتحقيق هذا الأمر؟ من المعلوم أن هذا المعنى

لا يتيسر في جميع الحالات والموارد، فهناك موارد كثيرة يقف الزوج في مقابل الحكم الإلهي من موقع العناد والتمرد، فهنا لا بد من الاستعانة بأدوات السلطه وإجباره على أداء حقوق زوجته من خلال اختيار أحد الطرفين المشروعين.

ونشاهد في عصرنا الحاضر موارد كثيرة من سوء معامله الرجال لزوجاتهم، بل هناك الكثير من الموارد التي يتزوج فيها الرجل مرّه ثانيه تاركاً زوجته الأولى ويسافر إلى منطقه غير معلومه، ولا يهتم لنصائح المصلحين وتوصياتهم لاختيار الطريق المناسب والصحيح لاستمرار العلقه الزوجيه أو الطلاق بشكل يتضمّن أداء حقوق الزوجه. فهل يمكن في مثل هذه الموارد العثور على طريق لحلّ المشكله سوى طريق الاستعانه بالقوه القهريه وأدوات السلطه من أجل إجبار الزوج على أداء وظيفته الإسلاميه ومنح الزوجه حقوقها المشروعه لئلا تعيش في حالات العسر والحرّج الشديدين. وفي البدايه يتمّ إلقاء الحّجّه عليه بأنّه إمّا أن يطلق أو يعود إلى الزوجيه ويعيش مع زوجته بشكل معقول ومناسب، وفي غير هذه الصوره يقوم الحاكم الشرعي بتطبيق الزوجه وإجبار الزوج على دفع جميع المستحقّات المشروعه للزوجه.

وكذلك بالنسبه لتحقيق بعض أنواع الطلاق في نظر فقهاء أهل السنّه، حيث لا يتمّ ذلك إلا بإذن الحاكم أو السلطان:

«فقال طائفه: لا يجوز إلا بإذن السلطان» (٢).

(ب) المسائل التي تتصل بالتعليم والتربيه والتي تقع على عهدہ الناس وأفراد المجتمع، ومن ذلك ما ورد في الفقه الإسلامى من حقوق الأبناء على الآباء والأمهات في دائره التعليم والتربيه.

يقول أمير المؤمنين عليّ عليه السلام بالنسبه لحقوق الأبناء على الآباء:

«إِنَّ لِلْوَالِدِ عَلَى الْوَالِدِ حَقًّا، وَإِنَّ لِلْوَالِدِ عَلَى الْوَالِدِ حَقًّا. فَحَقُّ الْوَالِدِ عَلَى الْوَالِدِ أَنْ يُطِيعَهُ فِي كُلِّ شَيْءٍ، إِلَّا فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ؛ وَحَقُّ الْوَالِدِ عَلَى الْوَالِدِ أَنْ يُحْسِنَ إِسْمَهُ، وَيُحْسِنَ أَدَبَهُ، وَيُعَلِّمَهُ الْقُرْآنَ» (٣).

ويقول وهبه الزحيلي:

«لكلّ طفل، منذ ولادته، حقّ

١- سورة البقره، الآيه ٢٣١.

٢- المحلّي لابن حزم، ج ١٠، ص ٢٣٥.

٣- نهج البلاغه، الحكمة ٣٩٩.

ص: ٥٠٧

على والديه ومجتمعهم و دولته في الحضانه والتربيه والرعايه الماديّه والأدبيّه. على المجتمع والدوله حمايه الأمومه وتعهدّها برعايه خاصه» (١).

ولكن ترتيب وتنظيم هذه المسألة وتهيئه الأدوات اللازمة لتحقيق هذا الأمر لا يتيسر بدون إشراف الحكومة. ولهذا السبب فإن وزارة التربية والتعليم تعدّ في عصرنا الحاضر من أهم الوزارات في الحكومة، وإن لم تكن في السابق بهذا المستوى من الأهمية ولكن مع ذلك فإن الحكومات كانت تتحرّك على مستوى الإشراف على أمر التعليم والتربية في المدارس، بل حتّى في المساجد، ومعلوم أنّ هذه العملية التربوية لا تصل إلى غايتها النهائية بدون إشراف السلطة وتأمين نفقاتها الضرورية من قبل الجهاز الحكومي.

ويقرّر القرآن الكريم أنّ مسألة التعليم والتربية هي من مهمّيات وظائف النّبى الأكرم صلى الله عليه وآله، وبعبارة أخرى هذه المسألة تعتبر من أهداف وغايات البعثه والوحى، حيث يقول: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (٢).

فهل يمكن تحقيق هذا الهدف الكبير والمقدّس وتجسيده في واقع المجتمع وفي جميع أبعاده بدون تخطيط كامل وإشراف حكومي؟ وهل يمكن التحرك على مستوى إقامة جهاز تربوي يستوعب في برنامجه جميع مفاصل المجتمع بدون تشكيل حكومه؟

ونقرأ في «نهج البلاغه» أنّ الإمام عليّاً عليه السلام قال:

«أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا وَلَكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ».

ثمّ يقول في بيان حقوق الناس على الوالى ورئيس الحكومه:

«وَتَعْلِيمِكُمْ كَيْلًا تَجْهَلُوا وَتَأْدِيبِكُمْ كَيْمًا تَعْلَمُوا» (٣).

ج) بالنسبة للمسائل الحقوقية والعلاقات الاقتصادية بين أفراد المجتمع والتي تمثّل مجموعه المعاملات والعقود الماليه التي وردت فيها أحكام شرعية كثيرة في الإسلام مذكوره في كتاب البيع وكتاب الإجاره وكتاب الوصيه وكتاب الوقف وكتب أخرى كثيرة.

ومعلوم أنّ تنظيم هذه الأمور وكذلك رفع الخلافات والنزاعات فيما يتصل بها وإجراء هذه الأحكام الإسلاميه بشكل صحيح وبعيد عن الإرباك والهرج والمرج لا يتيسر بدون تدخل السلطة. وعلى هذا الأساس فلا بدّ من الإذعان إلى أنّ هذا القسم من الأحكام الفقيهيه يستدعى بدوره تشكيل الحكومه لتحقيقه على أرض الواقع.

يقول الدكتور وهبه الزحيلي: «كما أنّ هذا المبدأ مقيّد بالرقابه الحازمه للدوله وإشراف الحاكم على النشاط العام وتوجيهه وجهه تتمشى مع حفظ المصالح العامه ومنع الضرر عن الجماعه، حسبما يقدر الإقتصاديون المتخصصون، قال الله تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (٤) وأولو الأمر هم الحكّام والعلماء المتخصّصون، فما يقرّره أهل الخبره واجب الطاعه لحمايه الامّه، والحفاظ على كيان الدوله ولتحقيق مبدأ التوازن الاجتماعى الإسلامى على وفق ما تقرّره الشريعة» (٥).

٤. السلسله الرابعه من الأحكام الفقيهيه التى لا تملك مسؤولاً خاصياً عن تحقيقها فى المجتمع، ومن الطبيعى أن تقع مسؤوليه

- ١- الفقه الإسلامى وأدلته، ج ٨، ص ٦٤٥٠.
- ٢- سورة الجمعة، الآية ٢.
- ٣- نهج البلاغه، الخطبه ٣٤.
- ٤- سورة النساء، الآية ٥٩.
- ٥- الفقه الإسلامى وأدلته، ج ٧، ص ٤٩٨٦.

ص: ٥٠٨

المرتبطة بالحكوم، مثلاً:

تحقيق الأمن الداخلى وحفظ أموال ونفوس الناس والقيام بأمر الحسبه والإشراف على أمور الرعيه ورعايه أمور الأيتام والقصير وتنظيم الشوارع والأسواق والإشراف على الأسعار وأمثال ذلك، فهذه كلها من الأمور التي ذكرت لها أحكام شرعيه فى الفقه الإسلامى. وهذه الأمور لا تقع على عهدہ الناس أو يقوم بها الأفراد بشكل طوعى، بل تحتاج إلى إشراف حكومى والاستعانہ بقوه عليا فى هذه العمليه. ومن هنا نرى أن الإمام علياً عليه السلام فى «عهدہ لمالك الأشر» الذى يعد من أهم الشواهد على عدم فصل الدين عن الحكوم، عندما يريد تقسيم شرائح المجتمع إلى عدہ أقسام، ويوصى الأشر بوصايا فيما يتصل بالتجار وأهل الحرف والصناعات، يقول:

«فَأَمْنَعُ مِنَ الْإِحْتِكَارِ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مَنَعَ مِنْهُ، وَلَيْكُنِ الْبَيْعُ بِيَعًا بِمَوَازِينٍ عَدْلٍ، وَأَسْعَارٍ لَا تُجْحِفُ بِالْفَرِيقَيْنِ مِنَ الْبَائِعِ وَالْمُبْتَاعِ، فَمَنْ قَارَفَ حُكْرَةً بَعْدَ نَهْيِكَ إِيَّاهُ فَتَكَلَّ بِهٖ وَعَاقِبْتُهُ فِي غَيْرِ إِسْرَافٍ» (١).

ويعد الإحتكار من جمله الذنوب الاجتماعيه التي لم يرد لها فى الشريعة حدّ معين، ولذلك يحتاج تأديب المحتكر إلى الاستعانہ بالقوه القهريه للسلطه.

يقول العالم المعروف ابن أبى الحديد المعتزلى بعد بيان وتوضيح كلمات الإمام أمير المؤمنين عليه السلام المذكوره:

«وأمره أن يؤدّب فاعل ذلك من غير إسراف، وذلك أنه دون المعاصى التى توجب الحدود، فغايه أمره من التعزير والإهانه والمنع» (٢).

يقول الدكتور وهبه الزحيلي: «وقد حدّد الفقهاء أربع حالات يجوز فيها شرعاً أن تنزع الأملاك: الحاله الثالثه: أن تنزع الملكيه منعاً من الإحتكار، وذلك كما إذا احتكرت طائفه التجار أقوات الناس وحصل من ذلك ضرر، فإنه يجوز للحاكم أن يمنعه ببيع أو تسعير، دفعاً للضرر» (٣).

وكذلك يقول الدكتور وهبه الزحيلي فى بحث آخر بعد تأكيدہ على هذه النقطه وهى أن رضا الطرفين يمثل أساس «العقود» ولا

يمكن إجبار شخص على إجراء العقد والعمل بمضمونه يقول: «... إلما توجه قواعد العدالة ومصلحه الجماعه كبيع الأموال المحتره لصالح الجماعه، واستملاك الأراضي للمصالح العامه»(٤).

على أية حال فمن الواضح أنّ تحقيق هذه الأمور في واقع المجتمع لا يتيسر بدون تشكيل حكومه تأخذ على عاتقها تنظيم هذه الأمور، وفي غير هذه الصوره تعمّ الفوضى في أجواء المجتمع الإسلامى.

٥. إنّ قسماً مهمّياً من الأحكام الفقهيّه تشكّل من أحكام العبادات كالصلاه والصوم والحجّ و... فيما يتّصل بعلاقه الخلق مع الخالق، ويبدو أنّ هذه الأحكام لا ترتبط بمسأله الحكومه حسب الظاهر ولكن مع قليل من التأمل والدقّه يتبيّن أنّ تحقيق هذا الأمر وإجراء هذه الأحكام بشكل صحيح يحتاج إلى إشراف السلطه أيضاً. ومن هنا ورد في التاريخ الإسلامى أنّ الحاكم يعين فى كلّ عام «أمير الحاجّ» لرعايه أمور الحجّ الذى يمثّل عباده كبيره جماعيه، وكذلك يتمّ تعيين أئمه الجمعه من قبل الحاكم.

ويشير القرآن الكريم أيضاً إلى هذه المسأله بعبارة لطيفه ويقول: «الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا

١- نهج البلاغه، الرساله ٥٣.

٢- شرح نهج البلاغه لابن أبى الحديد، ج ١٧، ص ٨٥.

٣- انظر: الفقه الإسلامى وأدلّته، ج ٧، ص ٤٩٩٦.

٤- المصدر السابق، ج ٤، ص ٣٠٤٧.

ص: ٥٠٩

الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ»(١).

إنّ وضع إقامه الصلاه إلى جانب الزكاه والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فى هذه الآيه يشير إلى أنّ جميع هذه الأمور هى بركات التمكّن فى الأرض وتشكيل الحكومه الدينيه.

ومن هذا القبيل الإعلان عن رؤيه الهلال من أجل التوفيق بين المسلمين فى أداء مراسم عيد الفطر أو صيام شهر رمضان المبارك وأداء مناسك الحجّ، كلّ ذلك يعتبر من وظائف الحكومه الإسلاميه.

يقول الشيخ الطوسى فى «تهذيب الأحكام»: «وما ثبت من سنّه النبىّ صلى الله عليه وآله أنّه كان يتولّى رؤيه الهلال ويلتمس الهلال ويتصدّى لرؤيته»(٢). وبالطبع فإنّ هذه المسأله استمرت بعد زمن النبىّ صلى الله عليه وآله حيث كان الحكام والولاه يعلنون عن رؤيه الهلال للناس.

وفى ما يرتبط بإمام الجمعه، فقد وردت روايات عن أهل البيت عليهم السلام تقرّر أنّ ولىّ أمر المسلمين هو الأولى بإقامه صلاه الجمعه.

ونقرأ فى روايه عن الإمام علىّ بن موسى الرضا عليه السلام:

«إِنَّمَا جُعِلَتِ الْخُطْبَةُ لِأَنَّ الْجُمُعَةَ مَشْهَدٌ عَامٌّ فَأَرَادَ أَنْ يَكُونَ لِلْأَمِيرِ سَبَبٌ إِلَى مَوْعِظَتِهِمْ وَتَرْغِيبِهِمْ فِي الطَّاعَةِ وَتَرْهِيْبِهِمْ مِنَ الْمَعْصِيَةِ، وَتَوْقِيفِهِمْ عَلَى مَا أَرَادَ مِنْ مَضْلَحِهِ دِينِهِمْ وَدُنْيَاهُمْ وَيُخْبِرُهُمْ بِمَا وَرَدَ عَلَيْهِمْ مِنَ الْآفَاقِ» (٣).

وَأَسَاسًا فَإِنَّ الْعِبَارَاتِ الْوَارِدَةَ فِي النُّصُوصِ الدِّينِيَّةِ عَنْ صَلَاةِ الْجُمُعَةِ وَصَلَاةِ الْعِيدِ تَحْكِي عَنْ أَنَّ إِمَامَةَ الصَّلَاةِ فِيهِمَا بِمِثَابَةِ مَقَامِ إِلَهِيٍّ وَمَنْصَبِ دِينِيٍّ يَضَعُهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي اخْتِيَارِ الْحَاكِمِ الْإِسْلَامِيِّ (٤).

وَيَرَى الْإِمَامُ الشَّافِعِيُّ أَنَّ مِنَ الْمَسْتَحَبِّ أَنْ لَا تَقَامَ صَلَاةُ الْجُمُعَةِ بِدُونِ إِذْنِ السُّلْطَانِ أَوْ نَائِبِهِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ (٥).

وَيَقُولُ وَهَبُ الزَّحِيلِيُّ بِالنِّسْبَةِ لَشُرُوطِ إِقَامَةِ صَلَاةِ الْجُمُعَةِ: إِنَّ الْحَنْفِيَّةَ يَعْتَقِدُونَ بِأَنَّ إِمَامَةَ الْجُمُعَةِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْأَمِيرُ نَفْسَهُ أَوْ مَنْ يَنْوِبُ عَنْهُ (٦).

٦. بَعْضُ الْأَحْكَامِ الْفَقْهِيَّةِ الَّتِي تَتَّصِلُ بِعِلَاقَةِ الْمُسْلِمِينَ مَعَ غَيْرِ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبِيلِ أَحْكَامِ أَهْلِ الذِّمَّةِ (وَهُمُ الْأَقْلِيَّاتُ الدِّينِيَّةُ الَّتِي يَعْشَوْنَ دَاخِلَ الْمَجْتَمَعِ الْإِسْلَامِيِّ بِشَكْلِ سَلْمِيٍّ) وَكَذَلِكَ الْأَحْكَامُ الَّتِي تَرْتَبِطُ بِعِلَاقَةِ الْمُسْلِمِينَ مَعَ الشُّعُوبِ الْآخَرَى عَلَى الْمَسْتَوَى التِّجَارِيِّ وَالْاِقْتِسَادِيِّ، وَمَا يَقْرَرُونَ مِنْ مَعَامَلَاتٍ وَمُعَاهَدَاتٍ وَأَمْثَالِ ذَلِكَ.

وَيَدِيهِ أَنْ هَذَا الْقِسْمُ مِنَ الْأَحْكَامِ لَا مَعْنَى لَهُ بِدُونِ تَشْكِيلِ الْحُكُومَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَتَحْقِيقِهِ بِشَكْلِ صَحِيحٍ عَلَى أَرْضِ الْوَاقِعِ، وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى: إِنَّ هَذِهِ الْأُمُورَ لَا تَعْتَبَرُ مِنَ الْمَسَائِلِ الْفَرْدِيَّةِ وَالشَّخْصِيَّةِ بَحَيْثُ يَسْتَطِيعُ كُلُّ فَرْدٍ الْقِيَامَ بِهَا بِلِ هِيَ مِنَ الْأُمُورِ الَّتِي تَتَحَقَّقُ مِنْ خِلَالِ تَدَخُّلِ الْمَسْئُولِينَ فِي الْجَانِبِ السِّيَاسِيِّ وَالْاجْتِمَاعِيِّ.

٩. تَعْبِيرُ الْفُقَهَاءِ بـ «السُّلْطَانِ» وَوِظَائِفُ السُّلْطَانِ:

وَنَقْرَأُ فِي كَلِمَاتِ فُقَهَاءِ الْإِسْلَامِ مِنَ الشِّيْعَةِ وَأَهْلِ السُّنَّةِ عِبَارَاتٍ تَحْكِي عَنْ وَجُودِ فِكْرٍ خَاصٍّ يَقُومُ عَلَى

١- سورة الحج، الآية ٤١.

٢- تهذيب، ج ٤، ص ١٥٥.

٣- وسائل الشيعة، ج ٥، ص ٣٩، ح ٦.

٤- مستدرک الوسائل، ج ١، ص ٤٣٢؛ الصحيفه السجاديّه، دعاء ٤٨.

٥- المجموع، ج ٤، ص ٥٨٣.

٦- الفقه الإسلامي وأدلّته، ج ٢، ص ١٢٩٧.

ص: ٥١٠

أَسَاسِ تَقْبِيلِ وَاقِعِ الْحُكُومَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ فِي الذَّهْنِيَّةِ الْمُسْلِمَةِ، وَيَعْكَسُ ثِقَافَهُ وَجُودَ الْعِلَاقَةِ بَيْنَ الْفِقْهِ وَالْمَسَائِلِ السِّيَاسِيَّةِ وَالْاجْتِمَاعِيَّةِ.

وَمِنْ هَذَا الْقَبِيلِ قَوْلُهُمْ: سُلْطَانُ الزَّمَانِ سُلْطَانُ الْإِسْلَامِ، وَإِمَامُ الْمُسْلِمِينَ وَأَمْثَالُ ذَلِكَ.

ونقرأ فى كتاب «شرح الأزهار» من تأليف الإمام أحمد المرتضى:

«المراد من السلطان فى ألسنه العلماء حيث يطلقونه، وهو الإمام العادل المتولى لمصالح الدين»^(١).

ويقول الشيخ المفيد فى بحث «الأنفال»:

«ليس لأحد أن يعمل فى شىء مما عددنا من الأنفال إلا بإذن الإمام العادل»^(٢).

، (من قبيل الأراضى الموات، الغابات، الأنهار الكبيره، وسواحل البحار).

ويقول العلامة الحلى فى «تذكره الفقهاء» كلاماً مشابهاً لهذا الكلام:

«إن المراد بالسلطان هو الإمام أو الحاكم الشرعى»^(٣).

ويقول الشيخ الطوسى فى كتابه «النهايه» بالنسبه لإجراء الحدود:

«فأما الحدود فليس يجوز لأحد إقامتها إلا لسلطان الزمان»^(٤).

وأما الإمام الشافعى، فإنه يتعرض فى كتابه المعروف «الامم» فى باب المعاملات غير المسموح بها التى تجرى بين الناس ويشير إلى مسأله الرجوع فى ذلك إلى السلطان (أى الحكومه) لإحقاق الحق^(٥).

ويقول وهبه الزحيلي فى كتاب «الفقه الإسلامى وأدلته» وعند ذكره مسأله وجوب إطاعه أولى الأمر:

«إذا بايع أكثر المسلمين إماماً وجبت طاعته من الكل، لقول الرسول صلى الله عليه وآله: «يد الله مع الجماعة» ...

ومصدر الالتزام بالطاعه آيات وأحاديث، منها قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ»^(٦) وأولو الأمر: الحكام والعلماء كما بين المفسرون والصحابه»^(٧).

وما ورد فى الفقه من الوظائف للحاكم الإسلامى تدل على اقتران الفقه مع السياسه والحكومه.

ويقول أيضاً فى كتابه المعروف الذى يتحدث فيه عن وظائف السلطان فى نظر فقهاء المذاهب الأربعة لأهل السنه: «فى باب وظائف السلطان: يمكن تصنيفها أو قسمتها إلى وظائف دينيه ووظائف سياسيه.

الوظائف الدينيه وهى أربعة: ١. حفظ الدين.

٢. جهاد الأعداء. ٣. جبايه الفىء والصدقات.

٤. القيام على شعائر الدين من أذان وإقامه الصلاه وصون المساجد ورعايتها و ...

وأما الوظائف السياسيّه وهى:

١. المحافظه على الأمن والنظام العام فى الدوله.
٢. الدفاع عن الدوله فى مواجهه الأعداء.
٣. الإشراف على الأمور العامه بنفسه.
٤. إقامه العدل بين الناس.
٥. إداره المال بتقدير العطايا وما يستحق فى بيت المال من غير سرف ولا تقتير.
٦. الإداره فى الحقوق وحقوق الآخرين»(٨).

- ١- شرح الأزهار، ج ٢، ص ٢٩٢.
- ٢- المقنعه، ص ٢٧٨.
- ٣- تذكره الفقهاء، ج ٢، ص ٥٩٢.
- ٤- النهايه، ص ٣٠٠.
- ٥- كتاب الأم، ج ٥، ص ١١٢.
- ٦- سوره النساء، الآيه ٥٩.
- ٧- انظر: الفقه الإسلامى وأدلته، ج ٨، ص ٦١٩٠.
- ٨- المصدر السابق، ص ٦١٨٥-٦١٨٧ (بتلخيص).

ص: ٥١١

النتيجه:

تبيّن بوضوح من خلال البحوث التى وردت فى هذا الفصل الثانى أنّ ما يذكره أنصار العلمانيه فى أجواء المجتمع الإسلامى بأنّ الدين ينحصر فى دائره الأمور الفرديه والأحوال الشخصيه، وأنّه لا علاقته له بأمور السياسه والحكوم، هو فى الواقع ناشىء من عدم معرفتهم بالفقه الإسلامى أو عدم دقّتهم فى مفهوم السياسه أو كليهما.

وإلّا فكيف يمكن أن يقرأ الشخص أبواب الفقه الإسلامى ويرى باب الجهاد والقضاء والحدود والديات إلى مسائل تتصل بالزكاه وتشكيل بيت المال وأحكام الأقليات والعلاقات بين المسلمين وغير المسلمين والإشراف على السوق وتنظيم العلاقات الاقتصاديه وحتّى بالنسبه للعبادات التى تتسم بصبغه اجتماعيه كالحجّ وصلاه الجمعه والجماعه والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وتحقيق الأمن فى أجواء المجتمع الإسلامى التى تشكّل قسماً مهمّاً من الكتب الفقهيه، ومع ذلك يقول إنّ الدين الإسلامى لا يتدخّل فى أمر الحكومه والسياسه، ويعتقد بأنّ الدين يدور حول محور الأحكام الفرديه؟!!

والجدير بالذكر بأنّ الوارد في روايات أئمة الإسلام أنّ مسأله الحكومه تمثل أساس جميع الأحكام الإسلاميه، والوسيله لتحقيق هذه الأحكام على أرض الواقع الاجتماعى.

ونقرأ في حديث عن الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام أنّه قال:

«إنّ الإمامة أساس الإسلام، بالإمام تمام الصلاه والزكاه والصيام والحجّ وتوفير الفئىء والصّدقات وإمضاء الخُدود والأحكام ومنع

الثغور والأطراف»(١).

وبالإمكان الخروج بنتيجته أخرى من هذا البحث، وهى أنّ الشخص الذى يقف على رأس الحكومه الإسلاميه ويستلم زمام الأمور فى المجتمع الإسلامى يجب أن يكون عارفاً بالإسلام ومطلعاً على المسائل الفقهيّه، بل ينبغى أن يتخذ لنفسه جماعه من الفقهاء وأهل الخبرة فى الأمور والمسائل الدينيه ليستشيرهم ويستعين بهم فى أمر الحكومه لئلاّ تبتعد الحكومه عن موازين العدل وتسير فى خطّ الانحراف عن الأحكام الفقهيّه. وطبيعى أنّ هذه المسأله تحتاج إلى دراسات وتفصيل أكثر، حيث ينبغى الرجوع فى ذلك إلى الكتب المفضّله.

الفصل الثالث: إمتيازات الحكومه الدينيه

ربّما يثار هذا السؤال: ما هى إمتيازات الحكومه الدينيه التى لا تتوفّر فى الحكومات العلمانيه وغير الدينيه؟

والجواب عن هذا السؤال ليس بالأمر المشكل، فلو أنّ الحكومه الدينيه تحرّكت على مستوى القيادة فى الخطّ الصحيح وابتعدت عن حالات التعصّب ولم تخضع فى سياساتها للمتشدّدين وأمكن استخراج لطافه المشروع الدينى من عمق المبادئ السماويه؛ فسوف تتجلى لها معطيات إيجابيه كثيره لا توجد فى الحكومات العلمانيه إطلاقاً، ومن ذلك:

١. إنّ الحكومات البشريه تتلونّ عاده بصبغه قوميه

١- الكافى، ج ١، ص ٢٠٠.

ص: ٥١٢

أو عرقيه أو تتخذ لها على الأقلّ إطاراً حزبياً وفئوياً، وعلى الرغم من ادّعاءات أنصار حقوق الإنسان الواهيّه، فإنّها تتحرّك فى إطار حفظ منافع طائفه خاصّه وشريحه معينه فى ذلك المجتمع، فى حين أنّ الحكومه الإسلاميه تستوعب فى رؤيتها جميع الأقوام والشرائح والطوائف المختلفه فى المجتمع من موقع التساوى فى الحقوق والامتيازات، وقد كان النبىّ الأكرم صلى الله عليه وآله يلفت نظر أُمَّته دائماً إلى هذه الحقيقه، وهى أنّه لا فضل لقوم على قوم أو قبيله على أخرى فى واقع الكمال البشرى وأنّ كلّ أفراد البشر سواسيه أمام الله تعالى ولا إمتياز فى الإسلام للعرب على العجم ولا لأبيض على أسود.

وقد وردت في هذا المجال أحاديث كثيرة مذكوره في الجوامع الحديثيه للفریقین بحيث لا يوجد اختلاف في هذه النصوص إلا ما ندر، ومن هذه الأحاديث:

قال النبي الأكرم صلى الله عليه وآله:

«يا أيها الناس أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَفَضْلِ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا لِأَسْوَدٍ عَلَى أَسْوَدٍ، وَلَا لِأَسْوَدٍ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بِالْتَّقْوَى (١).»

وطبقاً لروايه أخرى أنه قال:

«أَيُّهَا النَّاسُ أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ أَلَا إِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ أَلَا لَفَضْلِ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ وَلَا لِأَسْوَدٍ عَلَى أَحْمَرَ وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدٍ إِلَّا بِالْتَّقْوَى إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ؟»

قالوا: بلى يا رسول الله. قال: فَلْيُبَلِّغِ الشَّاهِدَ الْغَائِبَ» (٢).

وقد نقل هذا الحديث بشكل آخر عن رسول الله صلى الله عليه وآله:

«إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ»

، فَلَيْسَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ فَضْلٌ وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ فَضْلٌ، وَلَا لِأَسْوَدٍ عَلَى أَيْبُضٍ فَضْلٌ وَلَا لِأَيْبُضٍ عَلَى أَسْوَدٍ فَضْلٌ إِلَّا بِالْتَّقْوَى (٣).

ومن هذا القبيل ما نراه في الخطابات القرآنيه كما في قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ» (٤) و «يَا بَنِي آدَمَ» (٥) و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» (٦) حيث تعدد هذه الخطابات شاهداً آخر على هذا المطلب.

٢. إن الحكومه الدينيه تتحرك حول محور الدوافع المعنويه والأخلاقية، ليس بالنسبه لعامة الناس، بل إن الحكام والمسؤولين أيضاً يتم اختيارهم على أساس المواصفات التي يملكونها في ما يتعلق بالإيمان والإخلاص والمعنويه، ولهذا السبب فإن إجراء الأحكام الشرعيه يملك ضمانات إجرائيه تمتد إلى باطن الأفراد بحيث يتحرك الناس بشكل ذاتي في هذا الخط ولا حاجه حينئذ لوجود أجهزه التحقيق والإشراف والمخابرات وما إلى ذلك، والتي تسلك غالباً طرق غير مرضيه بسبب عوامل الرشوه والتوصيات من قبل المتنفذين في الحكم، وتشكل هذه المسأله أزمه كبيره في الحكومات غير الدينيه.

٣. إن جميع الأفراد في الحكومه الدينيه يتحملون المسؤوليه، مثلما إذا تعرضت البلاد لهجوم الأعداء، فإن جميع الأفراد الذين يملكون القدره على القتال ومواجهه العدو سيكونون من جنود هذه الحكومه، وقد

١- انظر: نيل الأوطار، ج ٥، ص ١٦٤؛ مسند أحمد، ج ٥، ص ٤١١.

٢- تفسير الميزان، ج ١٨، ص ٣٣٤.

٣- المعجم الكبير للطبراني، ج ١٨، ص ١٣.

٤- وردت هذه العبارة في ٢٠ مورداً، منها: سورة البقره، الآية ٢١؛ سورها النساء، الآية ١.

٥- وردت هذه العبارة في ٥ موارد، منها: سورة الأعراف، الآية ٢٦؛ سورة يس، الآية ٦٠.

٦- وردت هذه العبارة في ٨٩ مورداً، منها: سورة البقره، الآية ١٠٤؛ سورها المائد، الآية ١١.

ص: ٥١٣

رأينا نماذج كثيره من هذا القبيل فى عصر النبى الأكرم صلى الله عليه و آله على امتداد تاريخ الحكومات الإسلاميه وحتّى عصرنا الحاضر.

٤. إنّ الحكومات المادّيه وغير الدينيه تعيش مشكله كبيره فى مسأله التمايز الطبقيّ بين أفراد المجتمع، ولكن فى الحكومه الدينيه التى توصى الناس بالقناعه والحياه البسيطه وتحرك فيهم دوافع الخير لمساعدته الطبقة الفقيره والضعيفه فى هذا المجتمع، فإنّ ذلك سيؤدى إلى تقليص هذه الفجوه، وبالتالي ستزول الحياه المترفه الزاخره بأشكال الترف والبذخ التى هى الأساس لوجود وتشديد الفاصله الطبقيه بين شرائح المجتمع.

٥. إنّ الناس فى الحكومه الدينيه يرون أنّ العمل بالقوانين الحكوميه جزء من الفرائض والواجبات الإلهيه، وبهذه الصوره ينظرون إليها على أساس الوظيفه الدينيه والتكليف الشرعى، وهذه الرؤيه تمنح هؤلاء الأفراد قوه وباعثاً قوياً لإجراء هذه القوانين وتحقيقها على أرض الواقع الاجتماعى إلى حدّ أنّ الكثير من الأفراد مستعدّون للتضحيه بنفوسهم وقبول الاستشهاد فى هذا السبيل، ويعدّون ذلك افتخاراً كبيراً لهم، فى حين أنّ الحكومات العلمانيه تفتقد هذا العنصر من عناصر القوه والقدرة.

٦. فى الحكومه الدينيه يجب أن يكون الحاكم يتمتع بالعداله والصلاحيه اللازمه، فالإسلام يولى أهميه كبيره لصلاح الحكام والمسؤولين، إلى درجه أنّه يرى دورهم فى الحياه السياسيه والاجتماعيه أهمّ وأعلى من دور صلاح الناس، لأنّ الحاكم إذا كان صالحاً فإنّه بإمكانه إصلاح الامّه من خلال البرامج الصحيحه وإيصالها إلى مرفأ الأمان والصلاح.

وقد ورد عن الإمام الباقر عليه السلام قال:

«قال الله تبارك وتعالى: لأَعَذِّبَنَّ كُلَّ رَعِيَّتِهِ فِي الْإِسْلَامِ دَانَتْ بِوَلَايَةِ كُلِّ إِمَامٍ جَائِرٍ لَيْسَ مِنَ اللَّهِ، وَإِنْ كَانَتْ الرِّعِيَّةُ فِي أَعْمَالِهَا بَرَّةً تَقِيَّةً، وَلَأَعْفُونَ عَنْ كُلِّ رَعِيَّتِهِ فِي الْإِسْلَامِ دَانَتْ بِوَلَايَةِ كُلِّ إِمَامٍ عَادِلٍ مِنَ اللَّهِ وَإِنْ كَانَتْ الرِّعِيَّةُ فِي أَنْفُسِهَا ظَالِمَةً مُسِيئَةً» (١).

وهناك آثار إيجابيه أخرى فى الحكومه الدينيه تجعلها تمتاز على الحكومات غير الدينيه.

وبديهي أنّه لا- يمكن إنكار هذه الحقيقه وهى وجود حكومات تشكّلت باسم الدين على امتداد التاريخ وكانت لها إفرات مخزبه وآثار سلبيه فى الذاكره البشريه مثل (حكومه بنى أميه وبنى العباس وبعض الحكومات المعاصره التى انقرضت لحسن

الحظ). وربما يتخذ المخالفون للحكومة الدينيه هذه المظاهر السلبيه كذريعه لإنكار ورفض هذا النوع من الحكومه.

ولكننا جميعاً نعلم أنّ حكّام وملوك هذه الحكومات لم يكونوا من علماء الدين ولا من الفقهاء وأهل الخبره فى المسائل الدينيه، بل هم من السياسيين المحترفين الذين يستغلّون الإحساسات والمشاعر الدينيه الصافيه لدى الناس، ويظهرون أنفسهم وحكومتهم الزاخره بالبذخ والظلم والتزوير باسم الخلافه الإسلاميه، واللافت أنّ هؤلاء الحكّام أنفسهم يتحدّثون أحياناً بما يوحى أنّهم لا علاقه لهم بقضايا الدين، بل هدفهم التسلّط على الناس والرغبه فى السلطه فقط.

١- الكافى، ج ١، ص ٣٧٦.

ص: ٥١٤

الفصل الرابع: العلمانيه وإنكار الحكومه الدينيه

إشاره

العلمانى "raluces" يقال للشخص الذى لا يملك أيه علاقه بالأمر المعنويه والدينيه(١)، ويرى أنّ الحياه والقوانين يجب تكون ناظره إلى الأمر الدينويه، والعلمانيه عباره عن: «الاعتقاد بأنّ القوانين، الترييه والتعليم وسائر الأمور الاجتماعيه يجب تقوم على العلم بدلاً من الدين»(٢).

وتوضيح ذلك: إنّ العلمانيه تعتبر منهج دنيوى وعرفى وأرضى، نشأ بسبب التحوّلات الاقتصاديه والثقافيه والاجتماعيه فى بلاد الغرب بعد عصر النهضه، ومن أهمّ نتائج شيوخ نظره «فصل الدين عن السياسه»(٣)، ولا تكتفى العلمانيه بالدفاع عن مقوله فصل الدين عن السياسه، بل فصل الفنون والفلسفه والحقوق والأخلاق عن الدين أيضاً، وأساساً فإنّ العلمانيه تريد علمنه جميع الأمور وجعلها غير دينيه، بزعمها إمكان الاستقرار والاستمرار فى الحياه بدون دين (٤)، والعلمانيه تعتبر حاله يكون فيها الوجدان الدينى وجميع النشاطات الدينيه فاقده لاعتبارها وأهميتها الاجتماعيه، وبذلك يتمّ إقصاء الدين عن النظام الاجتماعى، وكذلك يفقد الدين وظيفته الأساسيه فى الوسط الإجماعى (٥).

أركان العلمانيه:

إشاره

وتقوم الرؤيه العلمانيه على عدّه أركان ونتائج، منها:

١. أصاله الإنسان «أومانيسم» والعقلنه

فالإنسان في هذه الرؤية يعدّ محور جميع الأشياء وهو الخالق لجميع القيم والمعايير في إطار الأخلاق والمعيّار لتشخيص وتمييز الخير من الشرّ.

والإنسان والعقل الإنساني في هذه الرؤية قادر من خلال الاستفاده من عقله على حلّ جميع مسائله التي يحتاج إليها، والحكم النهائي والوحيد لحلّ النزاعات في هذه المدرسه هو عقل الإنسان، ويعتقد العلمانيون أنّ العقل البشري بإمكانه التحرك على مستوى إداره شؤون البشر وإيجاد الحلول لجميع التعقيدات في واقع الحياه والمجتمع بدون اللجوء إلى الوحي والاستمداد من التعاليم الإلهيه، والقدره على كشف الغايات والمعضلات في الحياه البشريه (٤).

٢. العلميه

إنّ العلم في نظر العلمانيه مقدّم على الدين، وعلى أساس رؤيه المتشدّدين في هذه المدرسه، فإنّ المسائل التي لا تقبل الإثبات على أساس تجربته ينبغي إهمالها وعدم التوجّه إليها (٧). ومن هنا فإنّ التقابل والتضادّ بين العلم والدين في هذه الرؤية قد بدأ منذ أن ظهرت نظريات جديده في علم الفلك والنجوم بواسطه

١- ديكشني آكسفورد.

٢- المصدر السابق.

٣- حكومت اسلامي (الحكومہ الإسلامیہ) لأحمد الواعظي، ص ٤٧ (بالفارسيه).

٤- المصدر السابق.

٥- فرهنك دين (المعجم الديني) لويلسون، مقاله فصل الدين والدنيا، ترجمه: مرتضى أسعدى (بالفارسيه).

٦- العلمانيه، الحكومه الدينيه، ولايه الفقه، ترجمه: حسن خرّمى الآوانى، ص ٦١-٦٤ (بالفارسيه).

٧- المصدر السابق، ص ٥٨.

ص: ٥١٥

كوبرنيك، كبلر و غاليلو، والتي كانت تتقاطع مع عقائد الكنيسه وظواهر الكتاب المقدّس للمسيحيين. وبعد ذلك اشتدّ التعارض بين الكنيسه والعلم وأدى تدريجياً إلى زوال هاله القداسه عن الأفكار والعقائد المسيحيه وإغائها من واقع المجتمع الغربى فى البعدين الاجتماعى والسياسى، وبيان آخر: إنّ تأكيد العلمانيين على فصل العلم عن الإيمان وإخراج جميع العلوم والمعارف البشريه عن دائره نفوذ الدين والتجربه الدينيه، يعتبر انعكاساً، وبمثابه ردّه فعل لتشدّد الكنيسه التي كانت ترى أنت العلم والمعرفه لا يبدّ من تأطيرهما بإطار الدين وفى دائره تفسيرها الرسمى للكتاب المقدّس المسيحيه، وبذلك سلبت حرّيه التحقيق والمعرفه وإظهار الآراء والنظريات العلميه من العلماء (١).

٣. التساهل والمداراه

يعتبر التساهل والتسامح من أركان وخصوصيات العلمانيه، وفي هذا المجال فإنّ مسأله الدين والعقائد الدينيه والمذهبيه للشخص مسأله خاصه بهذا الفرد وهو حرّ في اختيار نمط العقيدته والدين، وأتباع كلّ دين وتيار عقائدي أحرار في عملهم، وحينئذٍ لا وجود لدين رسمي للدولة والحكومه، وبما أنّ العلمانيه ترى أنّ دائره نفوذ وحضور الدين يقتصر على الميادين التي لا يصل إليها العقل البشري، وهي الميادين الشخصيه والذاتيه المتعلقه برابطه الإنسان وربّه، ولذلك ترى العلمانيه الحقّ لكلّ شخص في ردّ أو قبول هذه العلاقه الشخصيه بين الإنسان وربّه، فمن هذه الجبهه فالعلمانيه لا تملك توصيه خاصه في باب قبول أو إنكار هذه العلاقه، وبالتالي فهي ترى ضروره التساهل والمداراه في ما يتصل بأمر الدين والمعتقد، وبالرغم من أنّ الاستفادة من هذه المداراه ليس هو الإلحاد والدعوه إلى ترك الدين، فالعلمانيه يمكن أن تقترن بالاعتقاد بالغيب والإيمان باللّه والمعاد، ولكن التديّن، للشخص العلماني هو الالتزام بتديّن خاصّ، يدور حول محور العقلانيه والإنسانيه كما تقدّم بيانه، ويتمّ تحديد مرجعيه الدين بشكل كبير (٢).

شبهات العلمانيه:

كما أشرنا آنفاً أنّ المدرسه العلمانيه ترى أنّ الدين وأصول العقيدته والفقّه، سواء في الإسلام أم في غيره، لا يحقّ لها التدخل في الأمور الاجتماعيه والسياسيه لحياه البشر، وأساساً فإنّ هذه الميادين لا تقبل الدخول في دائره الدين، والمتفقون في عالمتنا الإسلاميه يتحرّكون من موقع التقليد والتبعيه لموقف المثقفين الغربيين في مقابل أبواب الكنيسه. حيث يرون قصور أدوات الفقّه عن استيعاب جميع مناحي الحياه، وبالتالي عدم شموليه التعاليم الإسلاميه لجميع موارد وحاجات الإنسان، ويتحرّكون من خلال تفاسير غير صحيحه للفقّه على مستوى إدراج الفقّه بالماضي، وأنّ هذه المسائل الفقهيّه ترتبط بالعصور القديمه أو أنّها تتصل بزوايه معينه من الحياه الفرديه فقط، وفي هذا المجال طرحت بعض الشبهات، حيث نشير هنا إلى جمله منها:

١. يقول بعض المثقفين: إنّ الفقّه لا علاقه له بالذات مع السياسه وإداره شؤون المجتمع، وإذا وقع في التاريخ بعض الموارد من هذا القبيل وبرزت بعض الشخصيات

١- حكومت اسلامي (الحكومه الإسلاميه)، ترجمه: أحمد الواعظي، ص ٤٨ (بالفارسيه).

٢- المصدر السابق، ص ٥١.

ص: ٥١٦

الفكريه والدينيه على مستوى دمج الدين بواقع الحكومه والمجتمع، فإنّ ذلك لا ينطلق من منطلقات دينيه محضه بل إنّ عملهم هذا كان بدوافع ذاتيه ومن موقع ذوقهم الشخصي.

وقالوا أيضاً:

على أساس هذه الرؤيه يكون القتال والدفاع عن الأرض والأهل

«قتالاً في سبيل اللّه»

«حُبُّ الْوَطَنِ مِنَ الْإِيمَانِ» (١)

، في حين أنّ هذا المعنى لا يدخل في صميم الغرض من البعث النبوي والرسالة الإلهية.

هنا نتساءل في مقابل هذه الشبهه: هل الآيات القرآنية مثل «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» لا- تدلّ واقعاً على لزوم حضور «الكتاب» و «الميزان» فيما يمثّله من قوانين سماويه في ميدان الحياه الاجتماعيه والسياسيه للبشر؟ وهل يمكن القول أنّ حضور الأنبياء وخاصه نبي الإسلام صلى الله عليه وآله في ميادين السياسه والمجتمع لم يكن على أساس الوحي الإلهي وتعاليم السماء؟

يقول الإمام الخميني قدس سره: «إذا قال البعض بفصل الدين عن السياسه، فإنّه في الواقع ينطلق في كلامه هذا من موقع تكذيب الله ورسوله والأئمّه المعصومين عليهم السلام» (٢) وإنّ «الإسلام دين مقترن بالسياسه» (٣).

ويمكن القول بكلمه واحده: إنّ العلمانيين ليس لهم اطلاع صحيح بالإسلام، ولعلمهم يتصوّرون أنّ الإسلام مثل المسيحيه المعاصره، وإلّا فمن غير المعقول أن يكون الشخص عارفاً ومطلعاً على الفقه الإسلامي ويجد في نفسه أدنى شكّ في ضروره الحكومه في الإسلام (راجع البحوث السابقه في باب حضور الفقه الإسلامي في جميع ميادين الحياه السياسيه والاجتماعيه).

٢. ويقولون أيضاً: إنّ الفقه يتضمّن قضايا ومسائل مقدّسه، في حين أنّ السياسه مقترنه بالخداع والحيله، وبديهي أنّ هذا الأمر في الحكومه والسياسه يتقاطع مع الإسلام وروحانيته.

وفي مقابل هذه الشبهه ينبغي القول: لقد تبين من مجمل البحوث والفصول السابقه اهتمام الأنبياء العظام عليهم السلام ونبي الإسلام صلى الله عليه وآله وأئمّه أهل البيت عليهم السلام وفقهاء الإسلام بأمر تشكيل الحكومه التي تقوم في مبانيها وتوجّهاتها على أساس الوحي السماوي، وهذه هي الحكومه الحقيقيه التي تتحرّك في خطّ العدل والقسط، وتقوم سياستها على أساس قاعده متماسكه من المباني والتعاليم السماويه المقدّسه. ومثل هذه الحكومه والسياسه لا- تمسّ بها عوامل الخداع والافتراء والانحراف.

وهذا التحليل يشير إلى أنّ «السياسه» بالمعنى الصحيح للكلمه لا يرتبط بشكل أو بآخر بالسياسه بالمعنى المزور وغير الإنساني. وقد تحدّث بعض الأشخاص عن تحريف مفرد «السياسه» لكي يكون بإمكانهم عمل شئ في باب فصل الدين عن السياسه، في حين أنّ السياسه لها معانٍ واستعمالات كثيره، ومن ذلك قول الإمام الخميني قدس سره: «إنّ السياسه وطريقه تدبير وإداره أمور المجتمع على أساس موازين العدل والعقل والإنصاف ومئات الأمور من هذا القبيل لا تتعرّض للقدم والإلغاء بمرور الزمان وعلى طيله التاريخ

١- انظر: الصحيح من السيره، ج ٣، ص ٣٣٣. وكذلك في بحار الأنوار، ج ٧٨، ص ٤٥؛ ميزان الحكمه، ج ٤، ص ٣٥٦ نقلًا عن أمير المؤمنين: «عُمِّرَتِ الْبُلْدَانُ بِحُبِّ الْأَوْطَانِ».

٢- صحيفه النور للإمام الخمينى، ج ٢٠، ص ٢٨ و ٢٩.

٣- المصدر السابق، ج ٩، ص ١٣٦.

ص: ٥١٧

البشرى وحياه البشر»(١). وكذلك يمكن القول:

«إنّ الحكومه فى نظر المجتهد الواقعى تعتبر فلسفه عمليه لجميع أحكام الفقه الإسلامى ليستوعب جميع مناحى الحياه البشرى. والحكومه علامه على دور الفقه فى مواجهته لجميع المعضلات الاجتماعيه والسياسيه والعسكرىه والثقافيه، إنّ الفقه يمثّل مشروعاً واقعيّاً وكاملاً لإداره أمور الإنسان من المهد إلى اللحد.

والغرض الأساس هو كيف يمكننا أن نتحرّك على مستوى تجسيد الأصول والمباني الفقهيه فى واقع المجتمع، وبالتالي نتمكّن من إيجاد الحلول والأجوبه للمشاكل والتحدّيات الصعبه التى يفرضها الواقع، إنّ قلق الاستكبار العالمى يكمن فى هذه المسأله، وهى أنّ الفقه يتحرّك فعلاً على مستوى الممارسه والتطبيق العملى، وذلك بإمكانه أن يمنح المسلمين القدره على مواجهه التحدّيات المفروضه»(٢).

أمّا كلامهم المتقدّم فهو عباره عن مغالطه طفوليه تتردّد أحياناً على ألسنه بعض السياسيين من عناصر قوى الظلم والجور حيث يقولون: أيها الفقهاء أنتم رجال تعيشون الطهاره والصفاء الروحى ولا ينبغى أن تتلوثوا بالسياسه التى تقوم على أساس الخداع والكذب والسلوكيات المنحرفه!!

٣. ويقول البعض فى هذا المجال: أولّما: إنّ الفقه يملك أصولاً ثابتة لا تتغيّر، أمّا السياسه والقضايا الاجتماعيه فهى حقيقه سيّاله وتعيش الصيروره باستمرار، وحينئذٍ كيف يتمكّن الفقه من استيعاب البعد الاجتماعى والسياسى فى حياه الإنسان والمجتمع البشرى؟

ونقول فى مقابل هذه الشبهه أوّلًا: إنّ الفقه يملك أحكاماً ثابتة تتفق مع الحاجات الفطريه للإنسان، وتتناسب مع حاجات الإنسان الثابته وهذه الحاجات تتجلّى بأشكال مختلفه بمرور الزمان، ولكن أصولها تتمتع بالثبات دائماً.

إنّ أدوات الاجتهاد واستنباط الأحكام الفقهيه فى الإسلام تتناغم مع أىّ تغيّر وتبدّل فى واقع الحياه، ومن خلال الرؤيه الدينيه للمتغيّرات التى تقع فى حياه البشر، وبهذه الأدوات الاجتهاديه يمكن تقييم الحاله مورد البحث وتعيين الحكم الشرعى لها، لأنّ الحقائق الإسلاميه الثابته والأصول الكليه فى الفقه الإسلامى تتكفّل الاجابه عن جميع الموارد المتغيّره وبالتزامن مع مقضيات كلّ عصر ومكان ويتحرّك قاده الإسلام على مستوى تجهيز أتباعهم بنوع من الأجوبه والحلول للمسائل والأحكام التى يحتاجونها، ويقولون:

«عَلَيْنَا إِلقاءُ الْأُصولِ وَعَلَيْكُمْ التَّفَرُّيعُ»(٣).

ثانياً: إنّ جميع المسائل السياسيه والاجتماعيه لا تملك تلك الحقيقه السيّاله دائماً، لأنّ الكثير من المتغيّرات الاجتماعيه لا تتضمّن

سوى التغيير فى الشكل والقالب الظاهرى فقط، مثلما الروابط الحقوقية الاقتصادية الموجوده فى جميع المجتمعات البشرى من القديم إلى العصر الحاضر فى قوالب البيع، الإجاره، الصلح، الشركه، وبعض العقود الأخرى، لم تتغير هذه العقود سوى بعض التغيرات الشكلية الطفيفه وبقيت ماهيتها الحقوقية ثابتة، والأحكام الصادره من قبل الشريعة الإسلاميه تتعلق بماهيات هذه الروابط الحقوقية لا بشكل وقالب خاص منها، إذن فلا وجه

١- الوصيه الإلهيه للإمام الخمينى، ماده (ب).

٢- صحيفه النور للإمام الخمينى، ج ٢١، ص ٢٨٩.

٣- وسائل الشيعه، ج ١٨، ص ٤١.

ص: ٥١٨

لتغيير تلك الأحكام فى هذه الموارد.

كما أنّ الروابط الاقتصادية مثل المعاملات الربويه التى لم يعترف بها الإسلام فى الماضى، فإنّ مجرد تغييرها فى الشكل والظاهر لا- يؤدى إلى مقبوليتها وحليتها، بل بما أنّها لا زالت تملك الماهيه الربويه فإنّ الحكم بطلانها يبقى على قوته (انظر: «دور الزمان والمكان فى الاستنباط» و «المسائل المستحدثه» و«عدم الفراغ القانونى» فى هذا الكتاب).

اعتراف من ماكسيم رودنسون :

اعتراف من ماكسيم رودنسون (١):.

يعتبر «ماكسيم رودنسون» أحد العلماء المعاصرين الذى وقع مورد قبول العالم المعاصر، وحتى رجال السياسه فى العالم الاستكبارى أيضاً يهتمون لآرائه واطروحاته، ويعتبر هذا العالم ممّا يشار إليه بالبنان فى عالمنا المعاصر.

ومن خلال طرح آرائه ونظراته حول حقيقه الإسلام وهويته، يمكن الإجابة هذا السؤال، بالرغم من أنّ جميع الأديان الموجوده فى العالم مثل دين بوذا وكنفوسوس، تدعو الإنسان إلى سلوك طريق الأخلاق والقيم والمعنويه، وخاصه الأديان السماويه كالمسيحيه واليهوديه والزرادشتيه التى ترفع لواء الدعوه إلى الله والتوحيد والعداله والتقوى. ومعلوم أنّ جميع هذه المفاهيم والتعاليم تتقاطع مع الأغراض الدنيويه والأطماع السلطويه لقاده الدول الاستعماريه فى الغرب.

ولكن لماذا لا تتحرّك هذه الدول الإستعماريه من موقع التصدّى الجادّ لعقائد المسيحيه واليهوديه والزرادشتيه والبوذيه وما إلى ذلك، فى حين أنّها حصرت اهتمامها وعداءها طيله ألف سنه فى مواجهه الدين الإسلامى؟

يقول «ماكسيم رودنسون» المستشرق الفرنسى فى كتابه «الإسلام، سياسه وعقيده»- الذى كتبه فى الواقع لنقد الإسلام- لدى مقارنته الدين الإسلامى مع الأديان الأخرى ومع الالتفات إلى حساسيه الغرب تجاه الإسلام، يقول أنّ سبب ذلك يعود إلى وجود خصوصيتين مهمتين فى هذا الدين:

١. إنَّ الدين الإسلامي دين عالمي ولا يختصّ بقوم دون قوم، إنَّ أتباع هذا الدين يعتقدون منذ أول إيمانهم أنه يجب عليهم السعى في نشر تعاليم هذا الدين وأتباعه حتى وصلوا إلى الهند والصين، خلافاً لكثير من الأديان التي تتخذ صبغه قومية وجغرافيه، ولا يرى أتباعها أن دينهم دين شمولي وعالمي.

٢. إنَّ جوهر الدين المسيحي يرتبط بعلاقه الإنسان بربه والغرض «النجاه» فليس في هذا الدين رساله سوى تقويه المعنويه والعلاقه مع الله، ومؤسس المسيحيه لم يكن أبداً في صدد تأسيس حكومه دينيه مسيحيه، بل يحترم جميع الحكومات الموجوده، وغايه ما تتوقع المسيحيه بالنسبه لموضوع السياسه، أن يقوم الزعماء السياسيون بالتعاون مع رجال الدين وزعماء الكنيسه في تأسيس وإداره الكنائس وحرية التبليغ وإرشاد الناس في الكنائس.

أمّا الإسلام فقد طرح مشروعاً كاملاً لأتباعه في حياتهم الفرديه والاجتماعيه وأوجب عليهم تبليغ هذه الرساله إلى جميع المجتمعات البشريه في جميع الكره الأرضيه لتحقيق الأهداف المنشوده، كأنَّ المسلمين من الناحيه الدينيه يلتزمون بالنموذج السياسى في حكومه المدينه المنوره، ويهدفون إلى إقامتها في جميع أنحاء العالم.

١-١. Maxime Rodinson.

ص: ٥١٩

وبما أنَّ إجراء هذا البرنامج الكامل للحياه لا يتيسر إلا بتشكيل الحكومه الدينيه، فإنَّ أول خطوه قام بها النبي، تشكيل الحكومه، كما أنَّ المسلمين في صدر الإسلام وكذلك بعده قاموا بتأسيس الامبراطوريه.

وأما في الغرب فنجد الميل الشديد في أن تتخذ جميع الأديان حاله المسيحيه الحاليه، كما أنَّ أتباع الديانه البوذيه يتسمون بهذه الحاله (ولكن هذا الأمر محال) لأنَّ المسلمين يعتقدون بأنَّ الله عادل ولا يرضى إلا بإجراء العداله في جميع مناطق المعموره»(١).

ثمَّ إنه يصرح بأنَّ هذه المعرفه الجديده للإسلام حصلت بفعل المتغيرات الأخيره والصحوه الإسلاميه في العصور المتأخره وخاصه الثوره الإسلاميه في ايران بحيث غيرت فهم الغربيين عن الإسلام(٢).

ثمَّ ينطلق ماكسيم رودنسون بعد ذكره هاتين الخصوصيتين في الإسلام، من موقع التحذير وأنَّ بيان هاتين الخصوصيتين من امتيازات الدين الإسلامي عن غيره من الأديان الأخرى، يؤدى إلى نشر وتقويه هذا الدين، ولذلك يتحرّك على مستوى نقد الإسلام ويقول:

«وطبعاً فإنَّ نبي الإسلام (محمّد) كان نابغه عصره وقد وجد أنَّ الظروف الاجتماعيه والسياسيه في الجزيره العريبه الفاقدته للحكومه والخاضعه لنظام القبيله، تحتاج لتشكيل حكومه، خلافاً لبلدان إيران والروم التي تملك الحكومه، وعلى هذا الأساس فإنَّ الظروف الخاصه في ذلك الزمان وفي الجزيره العريبه تقتضى ذلك، مضافاً إلى أنَّ المسلمين في طول تاريخ فتوحاتهم للبلدان الأخرى أضافوا إلى ثقافتهم الإسلاميه ما وجدوه من حضاره في تلك البلدان»(٣).

ومع الأسف أنّ مثل هذه التعصّبات ورؤيه الذات التي يعيشها الغربيون عادة تصيب العلماء منهم أيضاً ولا تسمح لهم بقبول ما هو «الأصل الأوّلي» في الإسلام، وأنّ الإسلام عندما يؤكّد على ضروره تشكيل الحكومه العادله إنّما ينظر إلى جميع شعوب العالم. وعلى هذا الأساس نرى أنّ هذا المستشرق، كما رأينا في كلامه، يتحرّك في تحليله من موقع تجاهل هذه الحقيقه.

المنابع والمصادر

١. القرآن الكريم.
٢. نهج البلاغه، (تحقيق الدكتور صبحي الصالح).
٣. آشنایی با آديان بزرگ، حسين توفيقى، مؤسسہ الإمام الخمينی (ره)، قم (بالفارسيه).
٤. اسد الغابه، ابن الأثير، دار إحياء التراث العربی، بيروت.
٥. الأحكام السلطانيه، الماوردی.
٦. الإسلام سياسه وعقيده، ماكسيم رودنسون، دارالمطبعه، بيروت ١٩٩٦ م.
٧. الإصابه في تمييز الصحابه، ابن حجر العسقلانی، مطبعه السعاده، مصر.
٨. أصول الفقه، محمّد رضا المظفر، دارالتعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٣ ق.
٩. أضواء على السنّه المحمّديه، محمود أبوريه المصري، دارالكتاب الإسلامی، قم، ١٩٨٠ م.
١٠. بحار الأنوار، العلامه محمّد باقر المجلسی، مؤسسہ الوفاء،

١- الإسلام، سياسه وعقيده لماكسيم رودنسون، ص ٣١- / ٣٥.

٢- المصدر السابق.

٣- المصدر السابق.

ص: ٥٢٠

بيروت، الطبعة الثانيه، ١٤٠٣ ق.

١١. تاج العروس، الزبيدي محمّد مرتضى، المطبعه الخيريّه، مصر.

١٢. تاريخ ابن عساكر، دارالفكر، بيروت، ١٤١٥ ق (بالفارسيه).
١٣. تاريخ الطبري، محمّد بن جرير الطبري، مؤسسه الأعلمي، بيروت، ١٤٠٩ ق.
١٤. تذكره الفقهاء، الحسن بن يوسف (العلّامة الحلّي)، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم.
١٥. التراتيب الإداريه، ابن ادريس الكتاني.
١٦. تفسير التبيان، محمّد بن الحسن (الشيخ الطوسي)، مكتبه الأمين، النجف الأشرف.
١٧. تفسير الكشاف، الزمخشري، دارالكتاب العربي، بيروت.
١٨. تفسير نورالثقلين، عبد علي بن جمعه الحويزي، مؤسسه إسماعيليان، قم، الطبعة الرابعه، ١٤١٢ ق.
١٩. تهذيب الأحكام، محمّد بن الحسن (الشيخ الطوسي)، دارالكتب الإسلاميه، طهران.
٢٠. جوامع الجامع، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، دار الأضواء، بيروت، ١٤١٢ ق.
٢١. جواهر الكلام، محمّد حسن النجفي، دارالكتب الإسلاميه، النجف الأشرف، ١٣٧٨ ق.
٢٢. الحكومه الإسلاميه، أحمد الواعظي، مؤسسه التأليف ونشر المتون الدراسيه للحوزه، سامير، الطبعة الاولى، ١٣٨٠.
٢٣. الدرّ المنتور، جلال الدين السيوطي، دارالمعرفه، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٦٥ ق.
٢٤. دروس في علم الاصول، الشهيد السيد محمّد باقر الصدر.
٢٥. ديكشنري آكسفورد.
٢٦. سفينه البحار، الشيخ عباس القمي، انتشارات كتابخانه سنائي.
٢٧. سنن أبي داود، أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني.
٢٨. شرح الأزهار، الإمام محمّد المرتضى، غمضان، صنعاء، ١٤٠٠ ق.
٢٩. شرح نهج البلاغه ابن أبي الحديد، دارالكتب العلميه، قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٨ ق.
٣٠. الصحيفه السجاديّه، الإمام زين العابدين عليه السلام.
٣١. صحيفه الإمام (نور)، مؤسسه تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، مطبعة وزاره الثقافه والإرشاد الإسلامى، طهران، ١٣٧٩ ش.

٣٢. الصحيح من السير، السيّد جعفر مرتضى، دارالهادى، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤١٥ ق.

٣٣. عاشورا؛ ريشه ها، انگيزه ها، رویدادها، پیامدها، سعيد داودى - مهدى رستم نژاد، باشراف آيه الله مكارم الشيرازى، مدرسه الإمام عليّ بن أبى طالب، قم، الطبعة الأولى، ١٣٨٤ (بالفارسيه).

٣٤. العلمانيه، الحكومه الدينيه، ولايه الفقيه، حسن خزّمي الآراني، مؤسسه انتشارات الأنصاري، الطبعة الاولى، ١٣٨٦.

٣٥. عيون الحكم والمواعظ، على بن محمّد الليثى الواسطى.

٣٦. الغدير، الشيخ عبدالحسين الأمينى، دارالكتب الإسلاميه، طهران، ١٣٦٦ ش.

٣٧. الفتوح، ابن أعثم، دارالندوه الجديده، بيروت، الطبعة الأولى.

٣٨. الفتوحات المكيه، محيى الدين بن عربى، دار صادر، بيروت.

٣٩. الفقه الإسلامى وأدلّته، الدكتور وهبه الزحيلي، دارالفكر، دمشق، الطبعة الرابعة، ١٤١٨ ق.

٤٠. الكافى، أبو جعفر محمّد بن يعقوب الكليني الرازى، دارصعب - دارالتعارف، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠١ ق.

ص: ٥٢١

٤١. الكامل فى التاريخ، ابن الأثير، دار صادر، بيروت، ١٤٠٢ ق.

٤٢. كتاب الامّ، الإمام الشافعى، دارالفكر، بيروت، الطبعة الثانيه، ١٤٠٣ ق.

٤٣. الكتاب المقدّس.

٤٤. كنز العمّال، المتقى الهندى، دار الرساله، بيروت، ١٤٠٥ ق.

٤٥. لسان العرب، ابن منظور الأفيقي، دارالفكر، بيروت.

٤٦. المحلّى ابن حزم الأندلسى، تحقيق أحمد محمّد شاكر، دارالفكر، بيروت.

٤٧. مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ١٤٠٣ ق.

٤٨. المجموع فى شرح المهذّب، محيى الدين النووى، دارالفكر للطباعه والنشر، بيروت.

٤٩. المراجعات، السيّد عبدالحسين شرف الدين العالمى، مؤسسه الأعلمى، بيروت.

٥٠. مروج الذهب ومعادن الجواهر، وأبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي، دار القاري، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ ق.

٥١. المستدرک علی الصحیحین، محمد بن عبد الله (الحاكم النيسابوري).

٥٢. مستدرک الوسائل، الميرزا حسين النوري الطبرسي، مؤسسہ آل البيت عليهم السلام، قم، ١٤٠٧ ق.

٥٣. مسند أحمد، أحمد بن حنبل، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٥٤. المعجم الديني، براين ويلسون، تصحيح ميرجالياده، جماعه المترجمين طرح نو، ١٣٧٤.

٥٥. المعجم الكبير، الطبراني.

٥٦. مقدّمه ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة.

٥٧. المقنعه، محمد بن محمد النعمان (الشيخ المفيد) جماعه المدرّسين، قم، ١٤١٧ ق.

٥٨. مكاتيب الرسول، آيه الله الأحمدي الميانجي، دارصعب، بيروت.

٥٩. المنجد، لويس معلوف، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٦ م.

٦٠. ميزان الحكمه، محمدى رى شهرى، دارالحديث، قم، الطبعة الأولى.

٦١. الميزان فى تفسير القرآن، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسہ النشر الإسلامى (التابعه لجماعه المدرسين فى الحوزه العلميه قم)، الطبعة الأولى.

٦٢. النص والاجتهاد، السيد عبدالحسين شرف الدين العاملى، مطبعه سيد الشهداء، قم.

٦٣. نفحات القرآن، آيه الله مكارم الشيرازى بمساعدته جماعه من الفضلاء، مدرسه الإمام أمير المؤمنين، الطبعة الأولى، ١٣٦٧ ش.

٦٤. النهايه، الشيخ الطوسى، دارالكتاب العربى، بيروت، ١٤٠٠ ق.

٦٥. النهايه فى غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، المكتبة الإسلاميه، الطبعة الأولى، ١٣٨٣ ق.

٦٦. نيل الأوطار، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دارالجيل، بيروت.

٦٧. وسائل الشيعه، محمد بن الحسن الحرّ العاملى، دارإحياء التراث العربى، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٣٩١ ق.

ص: ٥٢٢

ص: ٥٢٣

١٩

القسم التاسع عشر: الأحكام الإمضائية و التأسيسية و صيروره الأحكام عرفيه

اشاره

كيفيه إمضاء الشارع

الأحكام الإمضائية و صيروره الأحكام عرفيه

إدعاء عدم الحاجه للأحكام الشرعيه!

ص: ٥٢٤

ص: ٥٢٥

الأحكام الإمضائية و التأسيسية و صيروره الأحكام عرفيه

مقدمه:

بالنسبه للأحكام الإمضائية و التأسيسية فليس هناك بحث متين و منقح في الكتب الفقهيه و الأصوليه، إلّا بالقدر الذي لا يتعدى قولهم في بعض الموارد: إن الموضوع الفلاني يتطابق مع بناء العقلاء وقد

«أمضاه الشارع»

، و نشاهد هذا الكلام في الكتب الأصوليه في باب خبر الواحد و حجّيه ظواهر الألفاظ و ما إلى ذلك، و أيضاً ورد في الكتب الفقهيه و خاصّه في باب المعاملات.

وأمّا ما يستوحى من مجموع هذه الكلمات فهو أنّ أحد هذه التقسيمات، هو تقسيم الأحكام الشرعيه إلى تأسيسيه و إمضائية.

أمّا الأحكام التأسيسيه فهي الأحكام التي لم يكن لها سابقه قبل الإسلام و قد قام الشارع الإسلامى المقدّس بتأسيسها، من قبيل أغلب العبادات و الكثير من الأحكام التي تتصل بمسائل الحلال و الحرام، مثلاً نرى أنّ الشرع الإسلامى حرّم بعض أنواع اللحوم و حلّل أنواعاً أخرى منها، وهكذا بالنسبه للمشروبات و أمثالها التي لم تكن موجوده قبل الإسلام.

و بالطبع فلا- ينبغي الغفله عن أنّ الأحكام، التي كانت موجوده في الشرائع السابقه و قد أقرّها الإسلام مع إجراء بعض التغييرات

عليها كما هو الحال في الصلاة والصوم وبعض العبادات الأخرى؛ هي أيضاً من جملة الأحكام التأسيسية. أما الأحكام الإمضائية فهي الأحكام التي كانت متداولة بين العقلاء وأهل العرف وقد أقرها الإسلام لما فيها من مصالح ومنافع للناس من قبيل البيع والشراء والإجاره والهبة والوصية والمصالحة، وحتى فيما يتصل بالنكاح والطلاق.

وقد ذهب البعض إلى أنّ النكاح والطلاق وبسبب التغييرات الكثيرة التي أجراها الإسلام عليهما، يعدّان من جملة العبادات، ولكن من المعلوم أنّ أحكامهما لا تدخل في دائره العبادات (1)، بل هي من قبيل الأمور العقلانية التي أقرها الإسلام وأمضاها بالرغم من إضافته لبعض القيود والشروط عليهما. وأما بالنسبة إلى ما يراه الإسلام فاقداً للمصلحة، فإنّه قد نهى وردع

١- جواهر الفقه للقاضي ابن البراج، ص ٤٢؛ تذكرو الفقهاء، ج ٢، ص ٥٦٥؛ جامع المقاصد، ج ١٣، ص ١٨٣؛ المسالك للشهيد الثاني، ج ٨، ص ٩١.

ص: ٥٢٦

المسلمين عنه، مثل مسأله الربا التي كانت منذ قديم الأيام إلى عصرنا الحاضر تعتبر مسأله متعارفه ومتداوله بين العقلاء وأهل العرف، بينما نرى أنّ الإسلام قد حرّمها بشدّه.

وهناك نقطه جديره بالإلتفات، وهي أنّ الأحكام الإمضائية تاره تتعلّق بموارد حكم العقل، وأخرى تتعلّق بالأحكام العقلانية بحيث يوجد بون شاسع بينهما.

مثلاً مسأله قبح الظلم وحسن العدل تعتبر من المستقلّات العقليه لا أنّها أمر مستوحى من سيره العقلاء. ثمّ أقدم الشارع المقدّس على تحريم الظلم وإيجاب العدل، وعلى هذا الأساس فقد أمضى حكم العقل، والقاعده التي تقرّر بأنّ

«كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع»

ناظره إلى هذه الموارد، ولكن هناك بعض المسائل لا تدخل في دائره حكم العقل، بل هي بمثابة سيره العقلاء ومنهجهم في التعامل فيما بينهم لحفظ النظام الاجتماعي أو نظام الأسره من خلال مجموعه من الآداب والرسوم التي تعتبر بأجمعها معاملات بالمعنى الأعمّ (أعمّ من البيع والشراء والإجاره والوصيه...) وقد أقرّ الإسلام الكثير منها ممّا له مصلحة للفرد والمجتمع، وعلى هذا الأساس فنحن لدينا في الواقع نوعان من الأحكام الإمضائية: إمضاء حكم العقل وإمضاء حكم العقلاء أو سيرتهم. حتّى بالنسبه لمسأله حجّيه الكثير من الأمور مثل: خبر الواحد، ظواهر الألفاظ، والشهود في باب القضاء، وأمثال ذلك تدرج في هذا الفصل أيضاً ولكن ينبغي الإلتفات إلى أنّ مصطلح الأحكام الإمضائية ناظر في الغالب إلى مورد الأحكام العقلانية لا حكم العقل.

وممّا يجدر ذكره أيضاً أنّ الشارع المقدّس في هذه الأحكام الإمضائية وعند إمضائه لسيره العقلاء وحكمهم ينشئ حكماً شرعياً طبقاً لحكمهم، لا أنّه لا يوجد إنشاء لحكم شرعيّ كما يظهر من كلمات بعض العلماء (1). وهذا بالضبط مثل إمضاء البيع في مورد العقد الفضوليّ وأمثاله، الذي يعدّ نوعاً من الإنشاء الضمنيّ.

تبيّن من البحث السابق أنّ «الأحكام التأسيسية» هي الأحكام التي أبداعها الشارع المقدّس في موضوع معيّن، و «الأحكام الإمضائية» هي الآداب والتقاليد والمقرّرات التي كانت موجودة في المجتمع وقد أقرّها الشارع بنفسها، أو مع إجراء بعض التعديلات وإضافه بعض الشروط عليها.

والآن نواجه هذا السؤال: كيف يتحرّك الشارع على مستوى إمضاء هذه الأحكام؟ لقد صرّح الكثير من الفقهاء والأصوليين المعاصرين (٢) بأنّ إمضاء الشارع يتصوّر على نحوين:

١. أن يقبل الشارع بهذه الأحكام بشكل صريح، مثلاً يقول بالنسبة للبيع: «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (٣) أو بالنسبة إلى المعاملات والعقود بشكل عام يقول: «يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (٤).

٢. أن يقبل بهذه الأحكام من خلال سكوته، بمعنى

١- أنوار الهدايه للإمام الخميني، ص ٢٠٤.

٢- وقد أشار إلى هذا الموضوع كل من: اصطلاحات الأصول، ص ٧٠؛ منتقى الأصول، ج ٧، ص ٢٤-٢٧؛ في حواشي آيه الله المشكيني على الكفايه، ج ٣، ص ٣٣٦؛ أجود التقريرات، ج ٢، ص ٣٨٣؛ الخيارات، ج ٢، ص ٦٦.

٣- سورة البقره، الآيه ٢٧٥.

٤- سورة المائده: الآيه ١.

ص: ٥٢٧

أن تكون هناك معاملات ومقرّرات في العرف السائد بين الناس في حضور الأئمّه المعصومين عليهم السلام ولم يصدر منهم نهى عن هذه المعاملات والآداب، بحيث يفهم من سكوتهم هذا رضاهم عن هذه الأمور وإمضاؤهم لها.

مثلاً: كان المتداول بين الناس في ذلك الوقت أن يقوموا بدفن أمواتهم ثم يقيموا مراسم العزاء لهؤلاء الأموات، وعلى فرض أنّ النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام المعصوم عليه السلام لم يتحدّث في هذا المجال بشيء أي لم يردع عنه، فحينئذ يدلّ عدم الردع هذا على إمضاء الشارع لهذه السيره، والكثير من الأحكام الإمضائية هي من هذا القبيل.

وهكذا بالنسبة للأصول والقواعد الأصوليه والفقهييه مثل حجّيه خبر الواحد ومسأله التقليد وتبعيه الجاهل في المسائل الفقهييه للعلماء وأهل الخبره، والتي قامت سيره العقلاء وأهل العرف على ذلك، وقد أقرّ الشارع المقدّس هذه السيره تاره بسكوته وعدم ردعه وأخرى بتصريحه بذلك. ومن هذا البحث نخرج بنتيجه مهمّه وهي أنّ الأحكام الإمضائية لا تعنى انقلاب أحكام الإسلام إلى أحكام عرفيه بحيث تكون سيره العقلاء وأهل العرف في كلّ الموارد مقبوله في نظر الإسلام، بل يجب أن تكون ممضاه من قبل الشارع المقدّس بأحد الطريقتين المذكورين.

مما تقدّم يتبيّن بوضوح أن تقسيم الأحكام إلى تأسيسيه وإمضائية لايعنى انقلابها إلى أحكام عرفيه كما يتوهم البعض وأنه يجب التمسّك بالأحكام العرفيه فى كلّ عصر وزمان فى غير دائره العبادات، مثلًا ما هو معروف فى هذا الزمان من حقوق الإنسان والمقرّرات التى تصدرها المنظمات الدوليه أو الأحكام التى تقرّها مجالس التقنين فى هذا الزمان، تكون مشروعه على هذا الأساس.

إنّ الطريق الذى اتّبعه هؤلاء كالتالى:

١. إنّ ظاهر التحوّل والتغيير فى حركة الحياه للإنسان المعاصر والمجتمعات البشريه المعاصره وما أفرزه التطوّر من اتّساع شبكه الاتّصالات بين المجتمعات والأفكار وتعقيداتها هى من جمله مظاهر «التمدّن» التى خلقت موضوعات جديده أمام الوعى البشرى.

٢. ومن جهه أخرى فإنّ الإسلام خاتم الأديان وأنّ أحكامه وتكاليفه شامله لكلّ عصر وزمان.

٣. ومن جهه ثالثه نرى أنّ جميع الموضوعات لم يرد لها حكم فى الكتاب والسّنّه، وعليه لابدّ من إيجاد طريق للتخلّص من هذه المشكله والعتور على ثغره فى هذا الطريق المسدود، وطريق الحلّ حسب ما يتصوّر هو: إنّ الأحكام الإسلاميه تنقسم إلى قسمين:

ألف) قسم المناسك والعبادات والطقوس ممّا هو ثابت وغير قابل للتغيير، والعقل البشرى لا يدرك جميع المصالح الكامنه فى هذا القسم من الأحكام، بل لابدّ للإنسان أن يتحرّك فى العمل بذلك على أساس الوحي الإلهى.

ب) القسم الذى يتّصل بالأمور الاجتماعيه.

والقوانين والمقرّرات فى هذه الدائره متغيّره دائماً ولا بدّ فى إجرائها وعدم إجرائها من حساب المصلحه والضرر المترتب عليها فى الواقع الموضوعى وفى الخارج.

وهذا القسم من الأحكام يقع فى دائره عمل العقلاء الذين يتحرّكون دائماً من موقع إصدار المقرّرات والقوانين على أساس المصالح الموجوده ومن خلال المشوره فيما بينهم. وبما أنّ الحكومات الديمقراطيه

ص: ٥٢٨

بإمكانها جمع قوى وتيارات مختلفه فى عمليه الحكم والنظام السياسى والاقتصادى فى ذلك المجتمع، وبالتالي إصدار الأحكام والمقرّرات على هذا الأساس، فمثل هذا النظام يعتبر أعقل العقلاء والمقرّرات الصادره للمجتمع تكون بعهدّه العقلاء، لأنّ أمور المواطنين ينبغى إدارتها وفق المصالح والمنافع الوطنيه ومصالح المواطنين. وعلى هذا الأساس فإنّ الحكومه فى هذه الصوره تكون منشأ اعتبار الحقوق، وهذا هو معنى عرفيه الأحكام.

ومن جملة التعبيرات المطروحة لدى هؤلاء، مقولتهم بالنسبة لعرفيه الأحكام، وهي أنّ آليات الدين في داخله من شأنها تسريع عملية عرفيه الأحكام، ومن جملة ذلك تقسيم الأحكام إلى تأسيسيه وإمضائية، بمعنى أنّ الإسلام قد أقرّ الكثير من الأحكام العرفيه التي كانت سائده في عصر الجاهليه ولم يؤسس من الأحكام إلّما يقع في دائره «فقه العباده» فلو أنّ نبيّ الإسلام صلى الله عليه وآله قد ظهر في زماننا هذا، فإنّه سيقرّ الكثير من الأحكام العرفيه الموجوده حالياً، ويؤيد صحتّها، لأنّ القوانين العرفيه في زماننا هذا أفضل قطعاً من «فقه الجاهليه» وأكثر انسجاماً مع القيم الأخلاقيه والمثل الإنسانيه.

وتعتقد جماعه من هؤلاء بأنّ هذه المشكله غير موجوده في مذهب أهل السنّه، لأنّهم يتحرّكون على مستوى الاستفاده من القياس والاستحسان والمصالح المرسله وما إلى ذلك في عملية استنباط الحكم الشرعي (١).

نقد ومناقشه:

إنّ تقديم مثل هذه الحلول يشير من جهه إلى عدم الأطلاع الكافي على المباني الفقهيّه، ومن جهه أخرى يدلّ على تأثر ذهنيه هؤلاء بالأفكار الغريبه وعلاقتهم العاطفيه بالتمدّن الغربي، والحال أنّ طرق حلّ مشكله المسائل المستحدثه وأمثالها مطروحه في الإسلام (٢)، ولتوضيح هذا المعنى نذكر عدّه أمور:

١. إنّ الأحكام والمقرّرات للموضوعات الجديده، يمكن استنباطها من عمومات وإطلاقات الأدلّه الشرعيه بلا حاجه للاستعانه بالقياس والاستحسان وما إلى ذلك. وقد تقدّم أنّ النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله قال في خطبه حجّه الوداع:

«لَيْسَ مِنْ عَمَلٍ يَقْرُبُ إِلَى الْجَنَّةِ إِلَّا قَدْ أَمَرْتُكُمْ بِهِ وَلَا عَمَلٍ يَقْرُبُ إِلَى النَّارِ إِلَّا قَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ» (٣).

ومعلوم أنّه ليس المقصود من ذلك أنّ الأوامر والنواهي التي أصدرها للمسلمين في الموارد الجزئيه تستوعب في سياقها جميع ما تحتاج إليه البشريه، بل المراد هو العمومات والإطلاقات الوارده بكثره في الكتاب والسنّه، كما قال الإمام الصادق عليه السلام:

«إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نُلْقِيَ إِلَيْكُمْ الْأُصُولَ وَعَلَيْكُمْ أَنْ تُفَرِّعُوا» (٤).

ويقول الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام:

«عَلَيْنَا إِقَاءُ الْأُصُولِ وَعَلَيْكُمْ التَّفْرِيعُ» (٥).

وجاء في حديث آخر عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال:

«إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَدْعُ شَيْئاً تَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْأُمَّةُ إِلَّا أَنْزَلَهُ فِي كِتَابِهِ وَبَيَّنَّهُ لِرَسُولِهِ وَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حُدّاً وَجَعَلَ

١- ما ورد أعلاه يعتبر رؤيه جماعه من المثقفين الجدد ويشير إلى ذلك كتاب الشاهد السوقي، ص ٨٠ (بالفارسيه).

٢- انظر إلى بحث «الضوابط الحاكمه على المسائل المستحدثه» في هذا الكتاب.

٣- مستدرک الحاكم، ج ٢، ص ٤٤؛ كنز العمال، ج ٤، ص ٢٤.

٤- وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٤١، باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأى، ح ٥٢.

٥- المصدر السابق.

ص: ٥٢٩

عَلَيْهِ دَلِيلًا يَدُلُّ عَلَيْهِ»(١).

والجدير بالذكر أنّ أئمة أهل البيت عليهم السلام يَبْنُوا لاتباعهم هذه الحقيقة، وكان الإسلام قد اتسع نطاقه وظهرت مسائل مستحدثة كثيرة في ذلك الوقت واستعان البعض بالقياس والاستحسان وأمثال ذلك لإيجاد الحلول والأجوبة لمثل هذه المسائل.

وتقدّمت الإشارة في هذا الكتاب إلى طرق استنباط الأحكام التي تتصل بالمسائل الجديدة في بحث المسائل المستحدثة بصورة كاملة.

٢. إنّ هذا المنهج ينتهي إلى إنكار قسم مهمّ من الأحكام الإسلامية والكثير من ضروريات الدين، ولا يبقى من الإسلام شىء سوى ما يتصل بباب العبادات وهذا خلاف الإجماع وضروره الإسلام، ولم يقل بذلك أحد من علماء الإسلام، من الشيعة وأهل السنّة.

٣. إنّ مفهوم هذا الكلام هو أنّ إرسال الرسل وإنزال الكتب، والأتعاب والجهود التي بذلها الأنبياء والأولياء كانت تنحصر في دائره تعليم الناس أمور العباده، وأمّا في سائر الأمور الأخرى فيرجعون إلى عقولهم وتفكيرهم وما يرونه من مصلحه في ذلك الأمر مع أنّنا نعلم أنّ فكر الإنسان مهما تطوّر ومهما ازدادت معلوماته ومعارفه لا يجد الطريق إلى معرفه المصالح الواقعيه، بل يقع في الكثير من الموارد في هوّه الخطأ والضلاله، والدليل على ذلك ما نراه من تعيّر سريع في منظومه القوانين البشريه والتقاطع الموجود بين قوانين المجتمعات فيما بينها. وبديهي أنّ الله تعالى الذي خلق الإنسان من أجل إيصاله إلى أجواء السعاده هو أعلم بمصالحه ولا بدّ أن يأخذ بيده في طريق الخير والهدايه والصلاح في مختلف شؤون حياته.

٤. إنّ هذا النمط من التفسير يشير إلى أنّ هؤلاء لم يفهموا معنى الأحكام الإمضائيه في الإسلام بشكل صحيح، وكما قلنا إنّ الأحكام الإمضائيه ليست بمعنى أنّ الإسلام يقرّ جميع الأحكام العرفيه في غير العبادات بل إذا كان هناك حكم في عرف العقلاء ويرى الإسلام أنّه موافق لمصالح الناس، فعند ذلك يقرّه ويتحرّك على مستوى إمضائه بشكل صريح أو من خلال سكوته.

وبيان آخر: إنّ إشكال منهج الحلّ المذكور، هو أنّه لم يقدّم ولا شاهداً واحداً على أنّ الشارع أمضى بناء العقلاء بشكل كلى وعمّ بل إنّ الثابت والمسلّم أنّ بعض بناءات العقلاء في ذلك الوقت لم يقرّها الشارع، بل ردع عنها، وبعضها الآخر أقرّها وأمضاها، إذن فينبغي التحقيق في كلّ واحده من بناءات العقلاء في العصر الحاضر ليتبين هل كانت موجوده في زمان المعصوم أم لا؟ فإذا ثبت أنّ هذه السيره بهذا الإطار الفعلي أو في مضمونها وذاتها كانت موجوده في عصر المعصوم ولم يردع عنها المعصوم بل أقرّها؛ فهي حجّه، وإلّا فلا يمكن إثبات حجّيتها بآليه إمضاء المعصوم.

ويعباره أخرى: إنّ بناء العقلاء لا- يعدّ من أشكال الحجّج الشرعيه القطعيه، وليس علّه تامّه للحجّج حتى يقال إنّه معتبر بدون الحاجه إلى إمضاء الشارع، وعلى هذا الأساس فلا يمكن اعتباره حجّج إلّافي صورته أن يقع مورد إمضاء الشارع أو عدم إنكاره، لأنّه من الواضح أنّ مجرّد استقرار سيره العقلاء على عمل معين لا يدلّ على مقبوليه ذلك العمل عند الشارع المقدّس، بالتالي فإنّ كلّ واحده من البناءات العقلائيه إنّما تكون معتبره شرعاً إذا كانت في مرآى ومنظر الشارع ولم

١- الكافي، ج ١، ص ٥٩، ح ٢.

ص: ٥٣٠

يصدر منه ردع أو إنكار لها(١).

والجدير بالذكر أنّ الكثير من سلوكيات العقلاء الفعلية، التي ترتدى قوالب جديده حسب الظاهر، تعود في مضمونها وجوهرها إلى السلوكيات التي كانت متداوله لدى العقلاء في زمن المعصومين ولكن بقوالب أخرى، وفي الواقع أنّ ما وقع مورد إمضاء الشارع هو روح ذلك العمل وجوهره.

٥. تصوّر البعض أنّ أهل السنّه يوافقون على هذه المقوله، وهي أنّ بناء العقلاء وسيرتهم في كلّ زمان وما يتّخذونه من قوانين ومقرّرات، ومن القياس والاستحسان والمصالح المرسله، معتبر وحجّج بالتالي فهو مؤيد لهذه الاطروحه، ولكنّ هذا التصوّر خاطىء ومجانب للصواب لأنّه: أوّلها: إنّ هذه الموارد إنّما يقولون باعتبارها وحجّجتها في موارد عدم وجود النصّ، والحال أنّ هؤلاء يدّعون أنّ الأحكام العرفيه تجرى في جميع الأحكام التي وردت فيها نصوص في الكتاب والسنّه، (سوى العبادات). وعلى هذا الأساس فإنّ نظر فقهاء أهل السنّه يختلف كثيراً عن هذه الرؤيه.

ثانياً: إنّ مفهوم اتّباع القياس والاستحسان هو التحرك في ظلّ الأحكام المنصوصه في الشريعه الإسلاميه، أى أن يكون الأصل والأساس في إصدار الحكم هو النصوص الوارده من الشارع المقدّس، بحيث أنّ الأحكام المستنبطه من القياس وأمثاله ينبغى أن تتناغم وتنسجم مع مدلول تلك النصوص، رغم أنّ فقهاء الإماميه ينكرون الرجوع إلى القياس والاستحسان الظنى ويرون أنّ القواعد الكليه والعمومات والإطلاقات الوارده في النصوص الشرعيه كافيه لتلبية حاجات البشريه والمسائل المستحدثه.

ادّعاء عدم الحاجه للأحكام الشرعيه:

إشاره

ومن هنا يتّضح الجواب عن ادّعاء آخر أيضاً، حيث يقولون، إن هذه الأحكام تتعلّق بزمان لم يصل فيه الإنسان والبشريه إلى مستويات كافيه من الرشد العقلي والعاطفي، ولكن في عصرنا الحاضر وصلت البشريه إلى هذه المرتبه ولا حاجه لها بعد ذلك إلى تلك الأحكام، مثل الطفل الذي يصل إلى سنّ البلوغ حيث ينبغى له الاعتماد على نفسه في تدبير أموره وسلوكياته في حركه الحياه.

والجواب عن هذا الادعاء واضح أيضاً:

أولاً: إنّ وجود المدارس والتيارات الفكرية والحقوقيه المختلفه والمتضاده والتغيرات المستمره فى الأفكار البشريه فيما يتصل بالقوانين الموضوعه من قبلهم؛ يكشف عن أنّ الإنسان لا زال يحتاج إلى عنصر الوحي، وقاصر عن الإحاطه العلميه الكامله التى تسوّغ له وضع القوانين. إنّ الإنسان المعاصر هو ذلك الإنسان الذى كان يحتاج إلى المرشد الذى يدلّه على الطريق الصحيح ويقدم له المعونه فى سلوكه فى خطّ الهدايه والصالح والمسؤوليه.

ثانياً: إنّ المقتنين العقلانيين يقعون فى كثير من الموارد تحت طائله المؤثرات والجواذب الخارجيه والباطنيه من عناصر القوه والتحرّيك والأهواء، وبالتالي لا يعيشون أجواء هادئه وسليمه لتحرّك عقولهم فى الخطّ السليم والصحيح، والشاهد على ذلك النفوذ الواسع لأصحاب القدرات الكبيره فى عمليه وضع القوانين فى عصرنا الحاضر فيما يخصّ المنظّمات الدوليه.

١- انظر: الأصول العامه للفقّه المقارن، ص ١٩٨.

ص: ٥٣١

ثالثاً: إنّ القبول بهذا الكلام يعنى إنكار ونسخ قسم كبير من الشريعه السماويه، لأنّ مفهوم أنّ البشر وصل إلى مرتبه النضج العقلى وعليه أنّ يعتمد على نفسه، هو أنّه لا يحتاج إلى الوحي الإلهى بعد ذلك، وهذا يتنافى مع مقوله خاتمه النبى صلى الله عليه وآله وحديث

«حَلَالٌ مُّحَمَّدٌ حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَحَرَامُهُ حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (١)

وأنّ الناس مكلفون فى جميع مراحل حياتهم وفى جميع الأعصار والحقب الزمنيه بالتكاليف الإلهيه.

ملاحظه:

إنّ ما تقدّم الكلام فيه، كان بالنسبه للأحكام والمقرّرات الإيضائيه، ولكن ينبغى الالتفات إلى أنّ هذا البحث يجرى أيضاً فى أدلّه الأحكام أيضاً، بمعنى أنّ الشارع المقدّس ربّما يمضى طريق الوصول للحكم الشرعى على أساس ما يكشفه الإنسان من بناء العقلاء وسيرتهم، من قبيل إمضاء حجّيه خبر الواحد.

مضافاً إلى ذلك، فإنّ البعض يعتقد بأنّ جميع الطرق التى تستخدم فى عمليه استنباط الأحكام، هى إيضائيه، أى أنّها متداوله فى عرف العقلاء لإثبات المسائل الحقوقيه، وقد أقرّها الشارع الإسلامى المقدّس مع إضافه بعض الشروط أحياناً، وأخرى بدون إضافه شىء، ومن هذا القبيل حجّيه ظواهر الألفاظ وحجّيه الأصول العمليه الأربعة (البراهه، الاستصحاب، الاحتياط، والتخيير، وإن ذهب البعض إلى أنّ الاستصحاب يعدّ أصلاً شرعياً فقط لا عقلياً) وكذلك المرجّحات فى باب التعارض، وحجّيه قول المجتهد وحجّيه اليد، وحتى حجّيه الإجماع، فهذه كلّها تعدّ أدلّه إيضائيه فى واقع الاستدلال الفقهى.

وقد تقدّم أنّ هذا الكلام لا يعنى أنّ الشارع المقدّس قد أقرّ واعترف بجميع الأساليب والتقاليد المتداوله بين العقلاء وأمضاها

بدون أى تغيير فيها، بل بمعنى أنّ هذه الأساليب العقلانيه يمكن أن يقرّها الشارع أحياناً مع بعض الإصلاحات والشروط، وعندما تنظّم هذه الأدلّه إلى صغريات المسائل المستوحاه من الكتاب والسّنّه، فتشكّل دليلاً كاملاً يمكن استنباط الدليل الشرعى منه، وبالطبع فإنّ ذلك الحكم الشرعى لا يعتبر إمضائياً.

مثلاً: الخبر الذى يقوّر استحباب غسل الجمعة والذى نقله الرواه الثقات عن النبىّ الأكرم صلى الله عليه وآله أو الإمام المعصوم عليه السلام، ونعلم أنّ الشارع المقدّس قد أقرّ حجّيه أخبار الثقات، فهنا تشكّل لدينا صغرى وكبرى فى هذا الدليل، كالتالى: استحباب غسل الجمعة الوارد فى الخبر الذى نقله الثقات عن النبىّ الأكرم صلى الله عليه وآله، وخبر الثقات حجّه، إذن فغسل الجمعة مستحبّ، ومن الواضح أنّ هذا الحكم تأسيسى، وإن كان المنهج المتّبع فى عمليه الاستنباط لهذا الحكم، إمضائى.

النتيجه:

مع الأخذ بنظر الاعتبار ما تقدّم من بحوث، نصل إلى هذه النتائج:

١. لا شكّ فى أنّ الإسلام يعتبر خاتم الأديان، وأنّ نبىّ الإسلام صلى الله عليه وآله هو خاتم الأنبياء، وأنّ حلاله حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة أيضاً.

٢. إنّ تناول الزمان وتطوّر المجتمع البشرى والتنوّع الحاصل فى مختلف زوايا وأبعاد البشر والمتغيّرات التى

١- الكافى، ج ١، ص ٥٨، باب البدع والرأى والمقاييس، ح ١٩؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٦٠، باب ٣١، ح ١٧.

ص: ٥٣٢

تتّصل بالعلاقات الاجتماعيه، تعمل كلّها على خلق مسائل مستحدثه لم يرد حكمها الشرعى بشكل صريح فى نصوص الكتاب والسّنّه، ولكننا نملك سلسله من القواعد الكليه والعمومات والإطلاقات الوارده فى الكتاب والسّنّه، يمكن من خلالها استنباط أحكام جميع هذه الموضوعات الجديده، فعليه، لا نحتاج حينئذٍ إلى القياس والاستحسان الظنىّ وأمثال ذلك فى عمليه الاستنباط ولا اللجوء إلى عرفيه الأحكام الشرعيه.

٣. إنّ الأحكام الإسلاميه يمكن تقسيمها إلى ثلاثه أقسام:

أ) الأحكام التى أعلن عنها رسول الله صلى الله عليه وآله التى استقاهها من الوحي الإلهيّ للموضوعات والروابط الاجتماعيه السائده فى ذلك الوقت.

ب) الأحكام التى كانت متداوله فى عصر الأنبياء السابقين فى أقوامهم، وقد أمضاها الإسلام وجاء إمضاؤها فى نصوص القرآن الكريم أو الروايات الإسلاميه.

ج) الأحكام والمقرّرات التى كانت سائده بين العقلاء على أساس سلسله من المصالح المتوقّره فيها وقد أقرّها الشارع المقدّس

فى الإسلام مع إجراء بعض التعديلات عليها أحياناً، وأحياناً أخرى بدون ذلك.

وهذه الأحكام هى التى يقال عنها أحكام إمضائية، وأمّا أحكام القسم الأول فهى أحكام تأسيسية. والقسم الثانى من الأحكام ربّما يقع ضمن الأحكام التأسيسية أيضاً من جهة معينه وضمن الأحكام الإمضائية من جهة أخرى، فهى تأسيسية لأنها تنتهى إلى الوحي، حتى بالنسبة للوحي فى الشرائع السابقه، وإمضائية من جهة أنها كانت قبل الإسلام وقد أمضاها الإسلام.

٤. إنَّ الإمضاء ربّما يكون بشكل صريح، من قبيل قوله تعالى «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» بالنسبة إلى المعاملات الاجتماعيه، وربّما يكون من خلال السكوت وعدم النهى من قبل الشارع، وهذا إنّما يكون فى صورته حضور النبىّ صلى الله عليه و آله أو الأئمّه المعصومين عليهم السلام ولم يرد منهم النهى والردع عن هذه السيره، وعلى هذا الأساس فكلمّا وضعت أحكام ومقرّرات فى عرف العقلاء فى هذا العصر لم تكن فى السابق، فإنّها لا تكون من جملة الأحكام الإمضائية ولا اعتبار لها شرعاً إلّا إذا وجدت أحكام مشابهه لها كانت فى عصر الشارع المقدّس وأمضاها الشارع، وبيان آخر، إلّا أن تقع جوهره هذا الحكم فى قالب آخر، ومورد إمضاء الشارع.

٥. الأحكام المستنبطه من عمومات وإطلاقات الأدلّه والقواعد الكليه فى الشريعه للموضوعات المستحدثه، يمكن أن تكون أحكام إمضائية أو تأسيسية، وهذا المعنى يرتبط بكيفيه استنباط ذلك الحكم من القواعد والعمومات والإطلاقات الوارده فى النصوص، فإذا كانت تلك العمومات والإطلاقات والقواعد تملك بعداً تأسيسياً، فإنّ الفروع المستنبطه منها ستكون تأسيسية أيضاً، وإذا كانت تملك بعداً إمضائياً فإنّ الأحكام المتفرّعه عنها ستكون إمضائية أيضاً.

٦. إنّ تقسيم الأحكام إلى تأسيسية وإمضائية لا ينحصر بالأحكام الفقيهيه، بل يستوعب القواعد الأصوليه مثل حجّيه خبر الواحد وظواهر الألفاظ والأصول العمليه الأربعة، بل حتّى القواعد الفقيهيه التى تعتبر برزخاً بين المسائل الأصوليه والمسائل الفقيهيه؛

ص: ٥٣٣

مثل قاعده «لا ضرر» وقاعده «التجاوز» و «الفراغ» و «القرعه» وما إلى ذلك، فهذه كلّها تندرج فى هذا التقسيم (التقسيم إلى التأسيسية والإمضائية).

المصادر والمصادر

١. أجود التقريرات، آيه الله الخوئى، (تقريرات آيه الله النائينى)، انتشارات مصطفى، ١٣٦٨ ق.

٢. اصطلاحات الأصول، آيه الله المشكينى، دفتر نشر الهادى، الطبعة السادسة، ١٣٧٤ ش.

٣. الإصول العامه للفقّه المقارن، محمّد تقى الحكيم، مؤسسه آل البيت، الطبعة لثانيه، ١٣٩٠ ق.

٤. أنوار الهدايه، الإمام الخمينى قدس سره، مؤسسه تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينى قدس سره، ١٤١٥ ق.

٥. بحار الأنوار، العلامة محمّد باقر المجلسي، مؤسسه الوفاء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ ق.
٦. تذكره الفقهاء، العلامة الحلّي، المكتبة الرضويّة لإحياء الآثار الجعفريّة.
٧. جامع المقاصد، المحقق الكركي، مؤسسه آل البيت، الطبعة الأولى، ١٤١١ ق.
٨. جواهر الفقه، القاضي ابن البراج، تحقيق إبراهيم البهادري، جماعه المدرّسين، الطبعة الأولى، ١٤١١ ق.
٩. الخيارات، السيّد مصطفى الخميني، مؤسسه تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره، ١٤١٨ ق.
١٠. الكافي، أبو جعفر محمّد بن يعقوب الكليني، دار صعب- دارالتعارف، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠١ ق.
١١. كنز العمّال، علي المتقي الهندي، مؤسسه الرساله، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٠٥ ق.
١٢. المسالك، للشهيد الثاني، مؤسسه المعارف الإسلاميّه، الطبعة الأولى، ١٤١٦ ق.
١٣. مستدرک، الحاكم النيسابوري، دارالمعرفه، ١٤٠٦ ق.
١٤. منتقى الاصول، محمّد حسين الروحاني، مطبعه أمير، ١٤١٣ ق.
١٥. وسائل الشيعه، الشيخ الحرّ العاملي، طبع دارالكتب الإسلاميّه.

ص: ٥٣٤

ص: ٥٣٥

٢٠

القسم العشرين: منابع الشريعة المسيحيه

اشاره

رساله النبي عيسى المسيح عليه السلام

تقاطع الشريعة والطريقه

نسخ شريعه التوراه في المسيحيّه

الشريعة المسيحيه

إشاره:

إنَّ أهميّه الفقه الإسلامي وتعاليم القرآن الكريم والسنة النبويه الشريفه ومدرسه أهل البيت عليهم السلام وامتدادها لتستوعب مساحات واسعه من حياه الإنسان، إنّما تتضح أكثر فيما إذا قورنت مع الشرائع الأخرى الموجوده، وهذه المقارنه مثمره جداً وتعدّ فخراً للمسلمين في العالم.

رساله النبي عيسى المسيح عليه السلام:

من المعلوم أنّ النبي عيسى عليه السلام بعث في مجتمع موحد وملتمزم بالشريعه السماويه، وهو مجتمع بني إسرائيل، وقد أيد عيسى عليه السلام أحكام التوراه ولم يكن عصره يقتضى تشريع أحكام جديده كثيره: «مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيِّ مِنَ التَّوْرَاهِ وَلاِحِلًّا لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ» (١).

وهناك أحكام شرعيه قليله المذكوره في الأناجيل المعبره لدى المسيحيين (من قبيل تحليل أحكام يوم السبت وتحريم الطلاق) ممّا نسب إلى المسيح عليه السلام ونقل عنه في الأناجيل قوله:

«لا- تظنوا أنّي جئت لألغى الشريعه أو الأنبياء. ما جئت لألغى، بل لأكمل، فالحق أقول لكم: إلى أن تزول الأرض والسما، لن يزول حرف واحد أو نقطه واحده من الشريعه، حتى يتم كل شىء. فأى من خالف واحده من هذه الوصايا الصغرى، وعلم الناس أن يفعلوا فعله، يُدعى الأصغر في ملكوت السماوات. وأمّا من عمل بها وعلمها، فيُدعى عظيماً في ملكوت السماوات. فإنّي أقول لكم: إن لم يزد بركم على برك الكتبه والفريسيين، لن تدخلوا ملكوت السماوات أبداً» (٢).

إنّ الغرض من هذا الكلام رفع توهم نسخ المسيح عليه السلام لأحكام التوراه، لأنّه طبقاً لهذا الكلام الوارد في الإنجيل أنّ السيد المسيح عليه السلام كان يهدف في ذيل كلامه هذا إلى إلفات نظر المخاطبين إلى باطن الأحكام لا ظاهرها، فربّما يتوهم البعض أنّه يتحرّك على مستوى نسخ هذه الأحكام.

١- سورة آل عمران، الآيه ٥٠.

٢- انجيل متى، ٥- / ٢٠: ١٧.

وفى الواقع فإنَّ السيّد المسيح عليه السلام فى خطبته المعروفه بخطبه «الجبل» فى أبواب ٥ و ٦ و ٧ من إنجيل متى يؤكّد على «البعء العرفانى» لأحكام التوراه.

إذن فالمسيحيه فى بدايه الأمر كانت بمثابة حركه عرفانيه فى واقع الديانه اليهوديه وكان أتباعها يطلقون على ذلك كلمه «الطريقه» (١) وإن أصبحت فيما بعد ديناً مستقلاً تدريجياً. ومعلوم أنّ هذه المسيحيه التى قلنا أنّها بمثابة طريقه عرفانيه لليهوديه، كانت تملك عرفاء ومنظومه عرفانيه. والديانه اليهوديه بدورها كانت تملك عرفاء ومنظومه عرفانيه كما هو الحال فى المسيحيه وأى دين آخر. ويسمى العرفان اليهودى «قبالا» أى «المقبول».

تقاطع الشريعه والطريقه!

ماذا يعنى العرفان؟ إنّه التوجّه من الظاهر إلى الباطن، ومن الصوره إلى المعنى، ومن اللفظ إلى المحتوى، ومن الإسم إلى المسمّى، ومن الجسم إلى الروح، ومن المبادئ إلى الغايات، ومن الشريعه إلى الطريقه، ومن الشهود إلى الغيب، ومن القرب إلى الحضور، ومن العقل إلى العشق و

وأساس هذا التوجّه يعدّ مقبولاً عند جميع المتديّنين ولا أحد ينكر ضرورته، ولكن هل ينبغى فى هذه الحركه العرفانيه الجمع بين الظاهر والباطن، أم لابدّ من أجل الوصول إلى الباطن من ترك الظاهر وإلغائه، بل التحرك فى مخالفته؟ هناك اختلاف فى الرأى.

وكلّنا يعلم أنّ سيّد العرفاء وهو الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين على عليه السلام كانا فى عين التفاتهم الكامل للباطن، فإنّهما لم يتعاملا مع الظواهر من موقع الإهمال والاجتناب، بل كانت أقوالهما والأحاديث الوارده عنهما تعكس كمال الحركه فى خطّ العبوديه والطاعه والانفتاح على الله بعيداً عن أقوال المتصوّفه وأدعاءاتهم الطويله والعريضه، وكان الكثير من العرفاء فى العالم الإسلامى يقتدون بهما فى السلوك المعنوى الخالص وفى كيفية الوصول إلى مقام القرب المعنوى والإلهى.

ولكن بعد مدّه ظهر بعض الأشخاص الذين تحرّكوا فى هذا الخطّ وأخذوا يتعاملون مع ظاهر الدين بشكل سلبى ومن موقع اللامبالاه بذريعه الاهتمام بالباطن، وصدرت عنهم كلمات لا مسؤوله تتضمّن ادعاء الإلوهيه وإهانته المقدّسات الإسلاميه، إلى حدّ أنّ بعضهم كانوا يستخدمون من أجل تحريك مشاعرهم الباطنيه، الموسيقى والرقص والخمر والمخدّرات وما إلى ذلك ويوصون أتباعهم بذلك.

نسخ شريعه التوراه فى المسيحيه:

إنّ حاله اللامبالاه بالشريعه بذريعه الاهتمام بالطريقه حدثت فى زاويه صغيره من الاتمه الإسلاميه، إلّا أنّ هذه الظاهره فى المجتمعات المسيحيه والفكر المسيحي كانت واسعه وشامله، فلم تمرّ سوى أيام قلائل على صعود عيسى المسيح عليه السلام إلى السّماء حتّى اعتنق أحد المخالفين لهذا الدين الجديد والذى يسمّى «بولس» هذا الدين وترك حاله العناد والعداء للدين الجديد،

وبعد اعتناقه لهذا الدين قام بنسخ شريعته التوراه وذهب إلى أن العمل بهذه الشريعة يعدّ مانعاً لحركه الإنسان في طريق الكمال المعنوى. ويعدّ هذا «الرسول» كما ورد في الأحاديث الإسلاميه (٢) ودراسات

١- كتاب أعمال رسولان، ٩: ٢ و ٢٢: ٤.

٢- بحار الأنوار، ج ٨، ص ٣١١.

ص: ٥٣٩

المفكرين الغربيين هو المؤسس للمسيحيه الموجوده حالياً، وقد ترك رسائل عديده كتبها لبعض الأشخاص والأقوام من المسيحيين في ذلك الوقت وذكر فيها جمله انتقادات للشريعة اليهوديه وقال:

«إذن، أجد نفسى، أنا الذى يريد أن يعمل ما هو صالح، خاضعاً لهذا الناموس، أن لى الشرى، فإننى وفقاً للإنسان الباطن فى، ابتهج بشريه الله. ولكننى أرى فى أعضائى ناموساً آخر يُحارب الشريعه التى يريد لها عقلى، ويجعلنى أسيراً لناموس الخطيئه الكائن فى أعضائى. فى لى من إنسان تعيس! من يُحررنى من جسد الموت هذا؟

أشكر الله يسوع المسيح ربنا! إذن، أنا نفسى من حيث العقل أخدم شريعه الله، عبداً لها، ولكننى من حيث الجسد، أخدم ناموس الخطيئه عبداً له» (١).

ويستنتج بولس فى ختام كلامه هذا أن المسيحيين لا يؤخذون بتركهم العمل بالشريعه لأن الشريعه أمر جسمانى:

«فالآن إذ ليس على الذين فى المسيح يسوع آيه دينونه بعد، لأن ناموس روح الحياه فى المسيح قد حررنى من ناموس الخطيئه ومن الموت. فإن ما عجزت الشريعه عنه لكون الجسد قد جعلها قاصره عن تحقيقه، أتمه الله إذ أرسل ابنه، متّحداً ما يشبه جسد الخطيئه ومُكفراً عن الخطيئه فدان الخطيئه فى الجسد حتى يتم فىنا البرّ الذى تسعى إليه الشريعه، فىنا نحن السالكين لا بحسب الجسد بل بحسب الروح. فإن الذين هم بحسب الجسد يهتمون بأمر الجسد، والذين هم بحسب الروح يهتمون بأمر الروح. فاهتمام الجسد هو موت، وأما اهتمام الروح فهو حياه وسلام. لأن اهتمام الجسد هو عداوه الله، إذا إنّه لا يخضع لناموس الله، بل لا يستطيع

ذلك، فالذين هم تحت سلطه الجسد لا يستطيعون أن يرضوا الله» (٢).

وقد أعلن أيضاً أن عنصر الإيمان يكفى لنجاه الإنسان وأن الاهتمام بالشريعه يتنافى مع الإيمان:

«أمياً جميع الذين على مبدأ أعمال الشريعه، فإنهم تحت اللعنه، لأنّه قد كتب: «ملعون كل من لا يثبت على العمل بكل ما هو مكتوب فى كتاب الشريعه!» أما أن أحداً لا يتبرّر عند الله بفضل الشريعه، فذلك واضح، لأن «من تبرّر بالإيمان فبالإيمان يحيا». ولكن الشريعه لا تراعى مبدأ الإيمان، بل «من عمل بهذه الوصايا، يحيا بها» إن المسيح حررنا بالفداء من لعنه الشريعه، إذ صار لعنه عوضاً عنّا، لأنّه قد كتب: «ملعون كل من علّق على خشبه»، لكى تصل بركه إبراهيم إلى الامم فى المسيح يسوع، فننال عن

وفى نظر بولس فإنّ عصر الشريعة قد انتهى وحلّ بدله عصر الإيمان، والشريعة فى حقيقتها معدّه للإيمان وهى بمثابة المربى للإنسان للوصول إلى مرتبه الإيمان:

«فقبل مجىء الإيمان، كنّا تحت حراسه الشريعة، محتجزين إلى أن يُعلن الإيمان الذى كان إعلانه منتظراً، إذن، كانت الشريعة هى مؤدّبنا حتّى مجىء المسيح، لكى نبرّر على أساس الإيمان، ولكن بعدما جاء الإيمان، تحرّرتنا من سلطه المؤدّب»(٤).

الشريعة المسيحية:

لا ينبغى أن تتصوّر ممّا تقدّم من كلام، أنّ المسيحيّ لا تملك شريعته، بل ينبغى القول أنّ المسيحيه لا تدور

١- رساله بولس إلى الروميين، ٧: ٢١-٢٥.

٢- المصدر السابق، ٨: ١-٨.

٣- رساله بولس إلى غلاطيان، ٣: ١٠-١٤.

٤- المصدر السابق، ٣: ٢٣-٢٥.

ص: ٥٤٠

حول «محور الشريعة» خلافاً لليهوديه التى تقوم على أساس الشريعة وتعتبر الشريعة أصلاً محورياً لها. وقد بحث الفيلسوف الألماني «هيجل» معطيات ظهور الشريعة المسيحية فى كتابه «استقرار الشريعة فى الديانه المسيحية».

ومن أجل بيان صورته عن الشريعة المسيحية لابدّ من الالتفات إلى عدّه نقاط ضروريه.

١. إنّ جميع الأديان تطلب من أفراد البشر أن يعيشوا حياه أخلاقيه ومعنويه، ولذلك جاءت بتعاليم ومقرّرات لتفعيل عناصر الخير والصالح فى وجدان الإنسان. وأمرت الناس برعايه هذه التعاليم وامثال هذه الأوامر فى هذه الدنيا ليتسنى لهم تحقيق الفضيله وتهذيب النفس فى واقعهم وشخصيتهم. أجل، فالحياه الدينيه تتضمّن مقداراً من القيم الأخلاقيه دائماً.

٢. إنّ المسيحيّ تهتمّ غايه الاهتمام باجتناّب الذنوب الأخلاقيه، كقتل النفس، والسرقه، والزنا، والكذب، والغيبه، والتهمه وأمثال ذلك، وأساساً لا يوجد أىّ دين يبيح هذه الأمور أو لا يعيش الحساسيه بالنسبه لها. أجل إنّ الأحكام التعبديه مثل حرمة أكل لحم الخنزير غير موجوده فى المسيحيه.

٣. إنّ تضحيه المسيح من أجل ذنوب البشر بدوره لا يفتح باب الذنب والإثم على المسيحيين، كما أنّ التوبه والرحمه الإلهيه وشفاعه الأولياء لا تفتح باب الذنب على المسلمين.

٤. إنّ الاعتراف بالذنب لدى القسّ فى المسيحيه الكاثوليكيه، من أجل التخفيف من الذنوب ويعترف جميع المسيحيين حتّى

القساوسة والأساقفة والبابا كراراً عديده بذلك. وبالنسبة للإسلام واليهودية والمسيحية البروتستانتية، فإن الاعتراف بالذنب لا يجوز. بل يجب في هذه الأديان أن يفتح الإنسان على خالقه الرحيم ويطلب منه العفو والمغفرة والتوبه.

٥. إن المسيحية تتضمن بعض الأحكام التعديديه الوارده فى التوراه، كحرمه تناول لحم القربان الذى ذبح للأوثان، ودم الحيوان المخنوق (١).

٦. إن المسيحية تهتم ببعض الأحكام الشرعيه المنسوبه للسيد المسيح عيسى عليه السلام بشكل جدى من قبيل تحريم الطلاق.

٧. وأخيراً فإن للمسيحية شريعته مفضي له باسم كائن لو (wal nonaC) التى وضعتها الكنيسه لأتباعها، لأن الكنيسه المسيحيه تدعى أن لها حق التشريع.

منابع التشريع فى المسيحيه الكاثوليكيه:

اشاره

من المعلوم أن حق التشريع فى جميع الأديان الإلهيه يختص بالذات المقدسه، يعنى أنه من شأن الله تعالى بالذات، فهو الذى خلق العالم والإنسان وعالم بطائع الإنسان وقابلياته بشكل دقيق، وبالتالي فهو أعلم بما يحقق لهذا المخلوق السعاده والكمال أو الفساد والضلال والانحراف.

لقد ورد التأكيد فى الديانه المسيحيه على هذه النقطة أيضاً، وهى أن حق التشريع منحصر بالله تعالى، فلا أحد له هذا الحق غير الله تعالى، سوى فى موارد خاصه قد فوض الله تعالى هذا الحق لبعض عباده ليضعوا القوانين بما يحقق لهم الخلاص من بعض التعقيدات التى يفرضها الواقع. فكل ما وضعوه من أحكام فإنه يعد جزءاً من الشريعه السماويه، وبالتالي

١- كتاب اعمال رسولان، ١٥: ٢٩.

ص: ٥٤١

يجب امتثال هذه الأحكام.

كما نقرأ فى الكتاب المقدس عن قول الله تعالى:

«بمعونتي يحكم الملوك ويشرع الحكام ما هو عدل بمعونتي يسود الرؤساء والعظماء وكل القضاة» (١).

وفى التعاليم الدينيه للمسيحيه فإن الله تعالى قد فوض حق التشريع هذا لطائفتين من الناس، وهما:

١. رجال الكنيسه

فهؤلاء يمكنهم وضع وتشريع الأحكام في بعض الموارد، ويعدّ ذلك «أمرًا إلهيًا» كما ورد في الكتاب المقدّس حيث قال المسيح لبطرس:

«وأعطيك مفاتيح ملكوت السموات، فكلّ ما تربطه على الأرض، يكون قد رُبط في السماء، وما تحلّه على الأرض، يكون قد حلّ في السماء»^(٢).

والمقصود من هذا الكلام الذي صرّح به «يوحنا بطرس غوري» هو أنّ كلّ حكم تضعه الكنيسة بعنوان شريعته يرتدى لباس القداسة ويكون بعنوان حكم الله وأمره، ويجب على الجميع التحرك على مستوى طاعته وامثاله^(٣).

وكذلك نقرأ في الكتاب المقدّس أنّ النبيّ عيسى عليه السلام قال للحواريين:

«مَنْ يسمع لكم يسمع لي، ومَنْ يرفضكم يرفضني؛ ومَنْ يرفضني يرفض الذي أرسلني»^(٤).

ويقول «يوحنا بطرس غوري» في كتابه «مختصر اللاهوت الأدبي»: يستفاد من هذا الكلام:

«كلّ من يسمع كلامكم يسمع كلامي»

أنّ أولياء الكنيسة يتمتّعون بمنصب جعل وتشريع الأحكام.

وينطلق يوحنا من موقع الاستدلال العقليّ على هذا المطلوب ويقول:

«إنّ أرباب الكنيسة يمثّلون هيئته كامله تتولّى إداره المجتمع من الناحية الدينيه، فيجب لتنفيذ وإنجاز عمل هذه الإداره أن يتناسب عملهم مع مسؤوليتهم الثقيله أن تكون لهم صلاحية في تشريع الأحكام مضافاً إلى أداء بعض التكليف، كمنع الناس من المنكرات وتشويقهم بالإتيان بالأمر التي تقرّب من الله تعالى، فإنّهم يرون أنّ مثل هذا الحقّ ضروريّ ولازم»^(٥).

ثمّ أضاف: «ومضافاً إلى ذلك فإنّ المنهجية والسنة العملية للكنيسة كانت دائماً تتمثّل في وضع الأحكام والفرائض بوصفها أحكاماً شرعية، وحتىّ أنّه تمّ تشكيل شوري لهذا الغرض للكنيسة لكي تعمل على تشريع الأحكام الجديدة في موارد اللزوم»^(٦).

أمّا من هم الأشخاص الذين يحقّ لهم وضع الأحكام في الكنيسة؟

نقول في الجواب: البابا، الشوري العامّة، الأساقفة، ومجامع الشوري الخاصّه، فكلّ واحد من هؤلاء له الحقّ في وضع الأحكام بما يتناسب مع حاله ورتبته بالتفصيل اللاحق.

البابا، يعني أسقف الروم، له الحقّ في وضع أحكام لكلّ الكنيسة، كما ورد في الكتاب المقدّس، أنّ المسيح عليه السلام قال لبطرس: «أطعم أغنامي ... وعليك برعى أغنامي»^(٧) ومن الواضح أنّ المراد من «الرعى» في هذه

١- كتاب امثال سليمان، ٨: ١٦-١٥؛ مختصر اللاهوت، ص ١١٤.

٢- انجيل متى، ١٦: ١٩.

٣- انظر: مختصر اللاهوت، ص ١١٤ و ١١٥.

٤- انجيل لوقا، ١٠: ١٦.

٥- انظر: مختصر اللاهوت، ص ١١٤ و ١١٥.

٦- المصدر السابق.

٧- انجيل يوحنا، ٢١: ١٥ و ١٦.

ص: ٥٤٢

العباره هو الإدارة والتدبير، وكذلك قال المسيح لبطرس أيضاً: «ما تعقدونه في الأرض ينعقد في السماء»^(١) وهذا الكلام الذي قاله لبطرس يشمل البابا أيضاً، لأنه خليفه المسيح على كنيسته روما العامه، بل إن الاسقف الأعظم هو راعي الرعايه و نائب المسيح على الأرض.

أمّا الشورى العامه فكذلك يمكنها أن تضع أحكاماً تشريعيه لكلّ الكنيسه، لأنّ هذه الكنيسه لها حقّ التعليم والتدبير وخلافه الكنيسه، إذن يجب أن تضع لكلّ الكنيسه أحكاماً شرعيه، ولكن ينبغي الالتفات إلى أنّ الأحكام الصادره عن هذه الشورى لا تتسم بالرسميه لوحدها إلّا بتأييد البابا أو نائبه، بأن يكون رئيساً لهذه الشورى، لأنّ الشورى لا يمكنها أن تكون خليفه الكنيسه بدون تأييد البابا.

أمّا الأساقفه فيمكنهم وضع شرائع وأحكام في الدائره التي تخصّهم، لأنّ مثل هذه الولايه تعتبر ضروريه لأمر مديره حوزتهم، ومن جمله المؤيّدات لهذا الأمر ما ورد في كتاب أعمال الرسل: «إذن فانظروا لأنفسكم ولجميع القطيع الذي يهيمن عليه روح القدس، فالأسقف قرّر أن تتكفلوا رعايه كنيسه الله»^(٢).

وهذه الولايه للأسقف إنّما يحصل عليها من خلال النصب المشروع ولكن ليس له الحقّ في وضع الحكم في مقابل شريعه البابا، لأنّ الداني لا ولايه له على العالى، إذن لا يمكن إصدار حكم مخالف للشريعه العامه أو يؤدّي إلى ضعفها، وكذلك إذا وضع الأسقف أحكاماً ومقرّرات بعد الاستماع إلى آراء جماعه الكنيسه وبدون تشكيل الشورى، فإنّ هذه الأحكام تحظى على الأصحّ بالأبديه، ولأجل ذلك يتمّ تشكيل الشورى، وهذا ما قاله بنديكت الرابع عشر في سينود شباني «كتاب ١٣، الفصل ٥، العدد ١».

إنّ الأساقفه الكبار والبطارقه لا يمكنهم وضع أحكام شرعيه في دائره سوفر جانات (nagarffus) يعنى الأساقفه تحت ولايه الأسقف الأعظم أو البطارقه، لأنّ هؤلاء ليسوا في الحقيقه رؤساء الحوزات المذكوره وإن كان لهم الحقّ في تقديم الشكاوى التي تحال إليهم ويستمعون لها بشكل مشروع ويحكمون بينها.

أمّا مجاميع الشورى الخاصه، فيمكنهم وضع أحكام تشريعيه لكلّ إقليم، لأنّه كما أنّ كلّ فرد من الأساقفه يمكنه وضع أحكام في دائره حوزته، فجميع هؤلاء الأفراد يمكنهم الاجتماع فيما بينهم و تشكيل شورى لطائفتهم أو إقليمهم، و بالتالي يضعون أحكاماً

لذلك الإقليم أو الطائفة، ولكن يجب عليهم بعد تشكيل هذه الشورى أن يضعوا أحكاماً ومقررات في هذه الشورى، و تقديم «ترنت» لدراسته النهائية للشورى، وهذا يكون بمقتضى القانون القديم الذى قرره البابا فى سيكستوس الخامس فى أحد فتاواه وقال بالنسبة لشورى ترنت:

«إن هذه الشورى يجب أن تأمر بحزم وأن تقدم إليها أحكام مجاميع الشورى الإقليمية فى كل مكان يتم تشكيلها كيما يتم نقد هذه الأحكام ودراستها واحداً بعد الآخر».

وكذلك ورد فى كلام بنديكت الرابع عشر فى سينود الراعى أنه قال: «أما أن سيكستوس الخامس قد أمر بتقديم هذه الأحكام لهذه الشورى قبل ابلاغها وذلك ليس من أجل تأييد مقام البابا لها، بل من أجل أنه إذا وجد حكم صعب وشديد فيها أو شىء موهن وإرباك

١- انجيل متى، ١٦: ١٩.

٢- كتاب اعمال رسولان، ٢٠: ٢٨.

ص: ٥٤٣

فيمت إصلاحه ولكن أحياناً يتفق أن أحكام مجاميع الشورى الإقليمية بعد دراستها من قبل هذه الشورى وإصلاحها تحظى بتأييد وترشيح الأسقف الأعظم أى البابا، وهذا يتم فى مقام الاستجابة لمطالب المطارنة الذين شكّلوا هذه المجاميع للشورى» وعلى أية حال فإن تأييد مقام البابا لهذه المجاميع الشورائيه بشكل عام أو بشكل خاص، ممكن. (١)

ولكن فى مورد أحكام سينود الراعى فلم يشترط فيها وجوب تقديمها للشورى وتأييد من قبل مقام البابا. (٢)

٢. الامراء والقاده

الطائفة الثانيه التى لها مقام وضع الأحكام والتشريع فى التعاليم المسيحيه المعاصره، الامراء والقاده فى المجتمع. فهؤلاء يمكنهم وضع الأحكام التشريعيه من أجل تحقيق مقاصدهم فى الواقع الاجتماعى وتيسير عمليه إداره المجتمع. ونقرأ فى كتاب «أمثال سليمان من الكتاب المقدس» أن الله تعالى يقول:

«بمعونتي يحكم الملوك ويشرع الحكام ما هو عدل» (٣).

وكذلك ما ورد فى رساله الرسول بطرس الذى يقول:

«فإكراماً للرب، اخضعوا لكلّ نظام يُدير شؤون الناس، للملك، باعتباره صاحب السلطه العليا، وللحكّام باعتبارهم ممثلى الملك...» (٤).

والمستفاد من هذه التعبيرات أن الامراء والقاده لهم الحقّ فى إصدار الأحكام ووضع القوانين الشرعيه، وأنّ هذا الحقّ قد فوّض

إليهم من قبل الله تعالى، ومضافاً إلى هذه الشواهد النقلية، فإنهم يعتقدون على أساس الرؤية العقلية بأنه إذا كان الحكام والقاده في المجتمع يمثلون عقيدته دينية معينة، ووكلاء الله في رعايته أمور عباده، فمن الطبيعي أن يفوض إليهم منصب التشريع أيضاً (٥).

والآن يثار هذا السؤال: من هو الذي منح القاده في الحكومات الدنيوية مقام التشريع؟

ونقول في الجواب: على أساس الدين المسيحي إنَّ القاده يتمتعون بمقام التشريع بما لهم من ولاية عليا على الناس كالملك والأمير ورئيس الجمهوريه القانوني وهذه الولاية ليست مقتبسه من ولاية أخرى بخلاف قاده الجيش والمحافظين وسائر الأشخاص الذين لا يتمتعون بولاية أصلية. (٦) وكذلك فإنَّ هذا المقام يفوض أيضاً إلى الأشخاص الذين لهم الولاية بالأصله، وإذا اتفق أن يكون تحت ولاية سقف آخر، فهذا الوالي الأعلى يمكنه تنقيح أو إبطال تلك الشرائع والأحكام من هذا القبيل من الشرائع المدنيه وامراء يولدار (yradoef) لأنَّ الولاية على تلك الأرض قد صنعها تيول مع تنقيح الشرائع وإبطالها، كما أنَّ البابا يمكنه تنقيح وإبطال شرائع الأساقفه أو مجالس الشورى الإقليميه أو رئيس الرهبان الرسمي (٧).

المصطلحات

أسقف: يطلق على الوكيل والمباشر لأمر الناس

١- انظر: سينود الراعي بنديكت ١٤، كتاب ١٣، فصل ٥ وكتاب ١٢، فصل ٥، العدد ١٣.

٢- المصدر السابق.

٣- كتاب أمثال سليمان، ٨: ١٥.

٤- الكتاب الأول بطرس، ٢: ١٣ و ١٤.

٥- انظر: مختصر اللاهوت، العدد ١٠٤.

٦- انظر: فتاوى الذمي، العدد ٧٩ وما بعد.

٧- انظر: مختصر اللاهوت، ص ١١٤. ولمزيد من الاطلاع على هذا الموضوع انظر: أ) دائره المعارف فارسي، ص ٢٠٠٨ - /

٢٠٠٩. ب) مجموعه الشرع الكنسي، جمع وترجمه حنانيا الياس كساب.

ص: ٥٤٤

وقد جاء في العهد الجديد لفظ «شيخ» و «قسيس» و «راعي» بهذا المعنى أيضاً، والفارق الوحيد هو أنَّ «اسقف» يطلق على المنصب نفسه، ولكنَّ «القسيس» أو «الشيخ» أو «الراعي» يطلق على الشخص المباشر لأمر المجتمع اليهودي. وعلى هذا الأساس نرى أنَّ «بُطرس» يخاطب المسيح عليه السلام بالراعي والاسقف، ويرى بُولس الحوارى، بعد ذكر صفات وخصوصيات الأسقف أنَّ المسيح عليه السلام هو المثال الأعلى والأعظم لهذا المقام «الأسقف الأعظم» (١).

«الاسقف الأعظم» يقال للأسقف الذي يتولَّى رئاسه جميع الأساقفه (٢).

امراء تُيولدار: ويقال لرئيس القوم أو الشيخ وزعيم الطائفه «أمير»، وتطلق كلمه «تُيول» على العقار أو الأرض التى وهبها الملك

لبعض رجال الحاشية أو البلاط ليضمن استمرار دفعهم الحقوق الماليه للخزانه، ويقال لذلك الشخص «ثيولدار». وتطلق كلمه «امراء ثيولدار» على القاده الذين يملكون مثل هذه الأراضى والعقارات (٣).

بِنديكت: هو اسم لبعض البابوات و «بندىكت الرابع عشر» (١٧٥٨ - ١٧٤٠) هو الذى اهتم بتقويه الكنيسه الشرقيه وسعى فى طريق تحقيق الوحده والتوحد فى صفوف أتباع الكنيسه (٤).

البابا: وهو الأب والرئيس الروحانى لأتباع المذهب الكاثولىكى ومقرّه فى الفاتيكان فى (روما) (٥) (وطبقاً لما ورد فى المتن يقال له «أسقف روما»).

بطريق: هو رئيس رؤساء الأساقفه (٦) (نظير قاضى القضاة).

بِطْرُس: هو أحد الحواريين لعيسى حيث يقال عنه باللغه السرياليه «كيفاس». وكان اسمه فى البدايه شمعون وبعد أن التقى بعيسى مع أخيه «اندرياس» ورفيقين آخرين لهما «يعقوب» و «يوحنا» عندما كانوا يصطادون السمك، فأمره عيسى عليه السلام وسمّاه «كيفاس» وعلمه صيد الإنسان (للعمل على تربيتهم بدلاً من صيد السمك) حتّى أنّه صار من جمله الحواريين الإثنى عشر. وفى عام (٦٤ أو ٦٦ أو ٦٨ م) تمّ صلبه واستشهد (٧).

بُولس: وهو من حوارىي المسيح عليه السلام أيضاً ويقال له بالعبريه شاول. وعندما بلغ من العمر ٣٠ سنه كان ذا شخصيه قويه فى أوساط اليهود ومحلّ احترامهم وتقديرهم، وكان على اطلاع تامّ بالشريعه والعلوم الدينيه، وكان ينتمى إلى طائفه الفريسيين (/) وهم طائفه من اليهود الذين اختاروا العزله ولديهم مذهب فقهى معروف لدى اليهود، فى مقابل مذهب الصدوقيين (٨) وقد تحرّك فى عمليه تهذيب النفس والرياضه الروحيه وكان عالماً مرتاضاً وحافظاً قوياً ومتعصّباً من بين علماء اليهود وأشدّ أعداء الدين المسيحى، وفى ذلك الوقت ظهر له المسيح عليه السلام فى طريق دمشق وهدهاه إلى المسيحيه بطريقه إعجازيه فصار من أتباع المسيح بكلّ وجوده وفكره وقوّته وجعل كلّ طاقاته وعمره فى طريق نشر إنجيل المسيح ومواجهه التقاليد والرسوم

١- قاموس الكتاب المقدّس، ص ٥٦.

٢- قاموس عميد (بالفارسيه).

٣- قاموس الكتاب المقدّس، ص ١٠٨؛ قاموس عميد، مادّه «تيول».

٤- المنجد، قسم الأعلام.

٥- برهان قاطع، مصطلح «بابا».

٦- المنجد، مادّه «بتر».

٧- قاموس الكتاب المقدّس، ص ٢٢٠ - ٢٢٣.

٨- انظر: المصطلح «الفريسيين» فى الفصل «منابع شريعه اليهود».

والمناسك في الديانة اليهودية والتصدى لها ومحاربتها، ولذلك أمر ملك الروم بسجنه في القيصرية.

إنّ ما تقدّم آنفاً هو الوارد في «قاموس الكتاب المقدّس» ولكن على أساس ما ورد في متن هذا الكلام المكتوب، فإنّ بولس انتمى إلى المسيحية بعد صعود السيد المسيح إلى السماء، وقام بنسخ شريعه التوراه وكان يعتقد بأنّ العمل بها يعدّ مانعاً للكمال، وهو مؤسس المسيحية الحالية، أي أنّ المسيحية خرجت من بطن اليهودية بجهود بولس بحيث صارت على شكل دين مستقلّ تماماً عن اليهودية، ففي البدايه تحرّك على مستوى ترتيب العقائد المسيحية الخاصّه بوجود الله ومقوله التثليث بحيث أصبح عيسى المسيح عليه السلام واحداً من الأقانيم الثلاثة للذات المقدّسه، والأخرى حذف «الشريعه» من تعاليم المسيحية (وعلى حدّ تعبير بولس: حذف «شرّ الشريعه»).

ترنّت: تطلق هذه الكلمه على الشورى العالميه للكنيسه الكاثوليكيه التي تشكّلت في القرن السادس عشر لمواجهة المدّ «البروتستانتى».

سوفر كان: وهو الأسقف الذى يعمل تحت ولايه الأسقف الأعظم أو باتريارك.

سيكستوس: وهو اسم لخمسه أشخاص من البابوات، وأشهرهم سيكستوس الرابع (١٤٨٤ - ١٤٧١ م) وسيكستوس الخامس (١٥٩٠ - ١٥٨٥ م) هو الذى بنى كنيسه «القديس بطرس» الكبيره (١).

سينود الراعى: وهى مجموعه من الأحكام التى أصدرها بنديكت الرابع عشر.

فريسيون: جمع «فريسي» (بمعنى المعتزل) ويطلق على طائفه من اليهود ولا- يعلم أصل هذه الكلمه ولم تذكر فى كتاب العهد القديم أيضاً. وكان أتباع هذه الفرقة فى أيام المسيح يعيشون حاله الرياء والتظاهر بالصلاح ويهتمون بمظاهر الشريعه بشدّه ولا يتحرّكون من موقع الاهتمام بجوهر الشريعه وحقيقتها، بل يتعيّدون بالنصوص الوارده فى تفسير الشريعه المكتوبه التى وصلت إليهم من موسى يداً بيد، وانتقلت إليهم بشكل سماعي (خلافاً للصدوقيين، وهم فرقه أخرى من اليهود ينكرون الشرائع السماعيه، ويعتقد الفريسيون بخلود النفس والقيامه والعقاب والعذاب الإلهي والإمداد الرباني (خلافاً للصدوقيين الذين ينكرون القيامه والثواب والعقاب والملائكه والأرواح ويعتقدون بأنّ الروح تفنى مع فناء البدن ويعتقدون أيضاً بحريه الإنسان المطلقه وتفويض جميع الأمور للإنسان) وترى المسيحيه أنّ الفرقة الفريسيه نشأت من أوهام وتحريفات بولس (الذى كان يتصوّر نهايه عصر الشريعه وحلول عصر الإيمان) وقد اتّهموا (أى الفريسيون) بأنّهم ضيّعوا روح الشرائع وجوهر الأحكام الإلهيه والتزموا بأحكام النجاسه والطهاره وكانوا يتبعون عن جميع الأشياء التى تعتبر عندهم نجسه شرعاً، فى حين أنّهم لا يهتمون بالنجاسه المعنويه والقلبيه، ومن هنا فقد انصرفوا عن الاهتمام بالأمور الحقيقيه والأصليه واهتموا بالأمور الظاهريه، فكان حديثهم يدور غالباً حول أمور قشريه من قبيل إضائه السراج يوم السبت، أو أنّهم كانوا يجادلون إلى حدّ الشجار والنزاع فى مسأله هل يجوز أكل البيضه التى باضتها الدجاجة يوم السبت أم لا؟ (٢).

١- المنجد، قسم الأعلام.

٢- انظر: قاموس الكتاب المقدّس، ص ٥٥٢ و ٦٥٢ و ٦٥٣.

قبالا: بمعنى «مقبول» ويطلق على العرفان اليهودي.

كتبه: والكاتب هنا يراد به معنى المذكر والمدون للوقائع، وهو أعلى منصب في بلاط داود وسليمان وملوك «يهودا» (يهودا: اسم أحد إخوة يوسف الإثني عشر، وهو جدّ داود النبي من أبيه، وتسعه عشر ملكاً من أحفاد داود). مضافاً إلى منصب تدوين الحوادث فالظاهر أنّ الكاتب يملك مقام المستشار للملك أيضاً ويتكفّل في مسؤولياته تعمير الهيكل في أيام الحرب (والهيكل: محلّ عبادة اليهود في اورشليم الذي بناه النبي سليمان عليه السلام على جبل اوريا)(١).

كأئن لو (wal nonac): وهو اسم شريعته وضعتها الكنيسة لأتباع الديانة المسيحية، (لأنّ الكنيسة المسيحية تدعى بأنّها تملك حقّ التشريع).

متّى وهو أحد تلامذه المسيح وحواريه والذي كان ملازماً للمسيح من بدايه بعثته إلى زمان صعوده إلى السّماء، وقد انتخب بواسطه القرعه لخدمه السيّد المسيح وقد كتب إنجيلاً باسمه (إنجيل متّى) ونشره قبل الأناجيل الأخرى، ويرى البعض أنّه ألفه في عام ٣٨ م بينما يرى البعض الآخر أنّه ألفه ما بين ٥٠ إلى ٦٠ م.

(يقول المنجد في قسم الأعلام: إنّ كتب هذا الإنجيل للمسيحيين من يهود فلسطين في الأصل)، ويقول التقليديون (وهم أنصار وأتباع التعاليم والأحكام التي لم تذكر في الكتاب المقدّس بل نقلت من شخص لآخر عن طريق السماع وأصلها من يوشع بن نون وتمّ نقلها إلى الأجيال اللاحقه من اليهود) أنّه كان يعظ الناس ويعلمهم عن طريق السماع، وهناك نال مقام الشهاده، ويرى البعض الآخر أنّه كان يخدم في منطقه «اليهوديّة» إلى أنّ قبض عليه اليهود ورجموه (٢).

المطارنة: «مطران» معرّب «متربولين» بمعنى «رئيس الأساقفه» ويعتبر من المقامات الروحانيه العاليه للكنيسه (٣).

المصادر والمصادر

١. القرآن الكريم.

٢. انجيل لوقا.

٣. انجيل متّى.

٤. انجيل يوحنا.

٥. بحار الأنوار، العلّامة المجلسي، مؤسسه الوفاء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ ق.

٦. البرهان القاطع، محمد حسين خلف التبريزي، مؤسسه انتشارات أمير كبير، طهران.

٧. الجاهليته والإسلام، العلامة يحيى النوري.

٨. فرهنگ عميد، حسن عميد، مؤسسه انتشارات أمير كبير (بالفارسيه)، طهران.

٩. قاموس الكتاب المقدس.

١٠. مجموعه الشرع الكنسي، جمعه وترجمه حنايا الياس كساب.

١١. مختصر اللاهوت الأدبي، يوحنا بطرس الغوري.

١٢. المنجد، لويس معلوف، انتشارات الإسلام.

١- انظر: قاموس الكتاب المقدس، ص ٦٨١ و ٧١٠ و ٩٣١.

٢- المصدر السابق، ص ٢٦٢ و ٧٨٢.

٣- الجاهليته والإسلام، (تأليف العلامة يحيى النوري)، ص ٤٦٢.

ص: ٥٤٧

٢١

القسم الأحد والعشرون: منابع شريعة اليهود

اشاره

مراحل شريعة اليهود

منابع شريعة اليهود

- المنابع المكتوبه

- المنابع القانونيه لشريعة اليهود

مصطلحات

ص: ٥٤٨

ص: ٥٤٩

إشارة:

تقدّم أنّ أهميه الفقه الإسلامى وتعاليم القرآن والسنة النبويه وتعاليم مدرسه أهل البيت عليهم السلام وعمقها وشموليتها إنّما تتجلى بوضوح عندما نتحرّك من موقع مقارنتها بالشرائع الأخرى. وهذه العمليه فى المقارنه مثمره جداً وتعدّ مصدر فخر واعتزاز لجميع المسلمين فى العالم.

المقاله الأولى: مراحل شريعة اليهود

إشارة

إذا قلنا أنّ شريعة اليهود بدأت منذ زمان خروج بنى اسرائيل من مصر ونزول الوصايا العشر على موسى (حدود ١٢٨٠ ق م)، فإنّ تاريخ الشريعة اليهوديه يمتد إلى ٣٣ قرناً من الزمان. وقد شهدت هذه المنظومه التشريعيه متغيرات كثيره فى هذا المسار التاريخي الطويل. ومع هذا الحال فإنّه بإمكان تقسيم تاريخ شريعة اليهود إلى مرحلتين أساسيتين: الأولى: عصر «الشريعة المكتوبه» والثانيه: «الشريعة الشفهيه»، وقد بدأت الشريعة اليهوديه مع بدايه نزول التوراه ثمّ أُضيف إليها بشكل تدريجى بحوث الشريعة الشفهيه إلى أن تمّ تدوينها أخيراً بشكل «ميشنا» و «تلمود» (كما سيأتى توضيحه). وكان لهذه الشريعة الشفهيه تأثيرات كبيره على شريعة اليهود وحياتهم.

وسنشير فيما يلى إلى العصور التاريخيه للشريعة اليهوديه بشكل موجز، حيث تتشكّل من عشره عصور.

العصور الثلاثه الأولى منها تختصّ بمرحله «الشريعة المكتوبه» وسبعه عصور أخرى والتي تسمى بعصر تّائيم - أى مراحل تدوين الشريعة الشفهيه بشكل رسمى - تعتبر هذه العصور ضمن مرحله «الشريعة الشفهيه».

(أ) عصر الكتاب المقدّس

بدأ عصر الكتاب المقدّس أو التوراه منذ نزول الوحى بالتوراه على موسى فى سيناء (١٢٨٠ ق

ص: ٥٥٠

م تقريباً) ويمتدّ إلى زمان عزرا ونحميا (من قاده بنى إسرائيل) (فى أواسط القرن الخامس ق م تقريباً)، فبعد خروج بنى اسرائيل من مصر وخوضهم حروباً طويله الأمد بقياده موسى ويوشع وغيرهما، استطاع بنو إسرائيل الإستيلاء على فلسطين (الأرض المقدّسه) وتشكيل الحكومه فيها، واستمرت هذه الحكومه وازدادت قوتها حتّى وصلت إلى ذروه العزّه والشوكه فى عصر حكومه داود (١٠٠٤. ٩٦٥ ق م) وابنه سليمان (٩٦٥. ٩٢٨ ق م).

(ب) عصر سوفريم (الكتبه)

ويبدأ عصر سوفريم (١) أو الكتبه، من القرن الخامس قبل الميلاد، أى من عصر عزرا و نحميا، فبعد أن عاد اليهود من الأسر البابلي (٥٢٨ ق م) أخذوا بالعمل على إعادة بناء معبد اورشليم، وعادت إليهم حيويّتهم ونشاطهم. وفى هذا العصر تبدأ مرحلة المعبد الثانى (٥٢٠ ق م - ٧٠ م)، وهذه المرحلة فى غايه الأهميّه بالنسبه للشريعه اليهوديه التى شهدت تحوّلًا كبيراً، فالقسم الأَعْظَم من هذه المرحلة يتزامن مع حكمه الفرس على فلسطين (٥٣٨ - ٣٢٢ ق م). وقد عمد أحد كبار اليهود ويدعى عزرا الكاتب، لتشكيل شورى باسم المجمع الكبير أو كِنِست هيجدولا(٢) من علماء اليهود (سوفريم أو الكتبه) وأخذوا بتدوين وتفسير التوراه(٣) ..

ج) عصر زوجات (الأزواج)

وبعد انتهاء عمل المجمع الكبير فيما بين (٢٥٠ إلى ٢٠٠ ق م)، الذى يتزامن مع سيطره اليونانيين على فلسطين (٣٣٢ - ١٤٠ ق م)، بدأت مرحلة جديده فى تاريخ اليهود، حيث تشكّل مجمع سنهدرين (٤) فى عام ١٦٠ ق م تقريباً، أو المجمع العالى والقضائى لليهود وبدأ نشاطه فى ذلك الوقت، وهذا المجمع (سنهدرين) يتكوّن من ٧١ من العلماء والكهنة اليهود، وكانت فى زمن حكمه حشمونائيم (جماعه من اليهود الذين انتصروا فى الحرب على اليونانيين وحكموا فلسطين فى سنوات ١٤٠ إلى ٣٧ ق م) وبدايه عصر الرومانيين (٣٧ ق م فصاعداً) ويسمّى هذا العصر بعصر زوجات (٥)، لأنّه حكم اليهود خمسه أزواج (زوجات أزواج) من علماء الدين اليهودى المعروفين حيث تكفلوا قياده سنهدرين فى هذه المرحلة. ومن كلّ زوج يقوم أحدهم برئاسه مجمع سنهدرين ويدعى ب «ناسى (٦)» (أى الرئيس) والآخر ب «آو بت دين (٧)» وهو القائم مقام الناسى ورئيس محكمه الشرع. وآخر زوج من هؤلاء القاده: هيلل وشمّاي، حيث أسّس كلّ منهما مدرسه فقهيه معروفه لدى اليهود، ومع موتهما (فيما بين ١٠ إلى ٣٠ م) انتهى عصر الأزواج (زوجات).

د) عصر تنائيم (المعلمين)

ويمتدّ عصر تنائيم،(٨) الذى يسمى بعصر الشريعه الشفهيّه أو عصر «ميشنا» طيله القرنين الأولين للميلاد،

١ - ١ soferim.

٢ - ٢ Keneset ha - Gedolah.

٣ - ٣ . Cf .Y .D .G ., "Soferim ", EJ ., v .٥١ , p .٩٧ - ١٨.

٤ - ٤ Sanhedrin.

٥ - ٥ zugot.

٦ - ٦ nasi.

٧ - ٧ av bet din.

٨ - ٨ tannaim.

أى من موت هيلل إلى موت يهودا هناسى (٢٢٠ م تقريباً). وفى هذه المرحلة كان لمذهب هيلل وشمّاي دور مؤثر على شريعته اليهود، فقد عاش فى هذا العصر ستة أجيال من معلّمى الشريعة الشفهيه باسم **تّنا** (١) (أى المعلم؛ الجمع: تّنائيم).

وقد برز فى عصر «تّنائيم» مجموعتان من الأعمال لهؤلاء المعلّمين، إحداهما ما تمّ تدوينه على شكل رساله فى القانون، وفى هذه المجموعه تمّ تدوين هلاخا فى أبواب خاصّه من الشريعة بشكل مضغوط.

والثانيه عباره عن ميدرشه هلاخا أو ميدراشات هلاخايات وهى نوع من التفسير المفضّل للأسفار الخمسه. والمجموعه المهمّه الأولى عباره عن ميشنا، من تأليف يهودا هناسى، وأمّا المرحلتان التاليتان فى الأهميه فى نظر اليهود يمكن الإشارة إلى تأليفات عقيوامثير. وتنتهى مرحله التّنائى بموت يهودا هناسى (٢٢٠ م) الذى تولّى الزعامه الدينيه لليهود أكثر من ٥٠ سنه (٢)..

(ه) عصر آمورائيم (الشرح)

آمورائيم (٣) (جمع آمورا بمعنى الشارح والمفسّر) ويطلق على علماء اليهود الذين عاشوا بعد إكمال «ميشنا» إلى أن بدأت مرحله «التلمود». وقد عمل هؤلاء على شرح وتفسير ميشنا وكذلك بتدوين «ميدراش اجاداي» (أى التفاسير الناظره لمباحث غير هلاخاي، من قبيل الروايات، والأمثال والحكم وغير ذلك). فقد عمل آموراها على شرح وتفسير هلاخاي ميشنا، وهلاخاي النهائيه واستخرجوا منها قوانين الشريعة اليهوديه وأحكامها.

ويشمل عصر آمورائيم خمسّه أجيال من علماء فلسطين (إلى نهايه القرن الرابع) وثمانيه أجيال من علماء بابل (إلى نهايه القرن الخامس) وكانت حصيله جهودهم تدوين كتابى التلمود البابلى والفلسطينى (أو الأورشليمى).

وفى فلسطين، يسمّى هؤلاء آموراها ب «رّبى» (٤) وفى بابل ب «راو» (٥)..

ولكن لا ينبغى الغفله عن أنّ التلمود يقوّر بالنسبه لاعتبار ومرجعيه آمورائيم: أنّ آمورائيم لا ينبغى أن يخالفوا أقوال كتاب ميشنا، وحتّى مخالفه أحد باريهاى (٦) تّنائيم. من هذه الجبهه إذا تبين فى البحث التلمودى وجود رؤيه مخالفه لنظر الميشنا فإنه يتمّ إنكارها وردّها (٧)..

إنّ نهايه التلمود البابلى فى (٥٠٠ م تقريباً) تعتبر نهايه عصر الشارحين (آمورائيم).

(و) عصر ساورائيم (الحكماء)

بعد انتهاء عصر التلمود البابلى، بدأ عصر العلماء البابليين، حيث يعرف هذا العصر بساورائيم (٨) «حكماء»، ويمتد إلى نهايه القرن الثالث أو إلى أواسط القرن السابع على قول، حيث تحرّك هؤلاء الحكماء

amoraïm. ٣-٣

Rabbi. ٤-٤

Rav. ٥-٥

٦- وسيأتي توضيح كلمه باريتا.

٧- ٥٧٠. ٧ - ٥٦٨. ٢. ٧. EJ, "Amoraïm", Sh. S. .

savoraïm. ٨-٨

ص: ٥٥٢

على مستوى تهذيب وتنقيح التلمود البابلي. وفي الحقيقه فإن هذه العصر يعتبر نهايه عصر التلمود، والمعلومات التي تتصل بهذا العصر قليله ولا توجد فيه شخصيات مؤثره وفعاله.

وقد عمل هؤلاء العلماء على إجراء بعض التوضيحات والشروح المختصره للتلمود بما يشبه آراء الأمورائيين، ولم يضيفوا موضوعاً جديداً للتلمود.

وعلى هذا الأساس فإن عمل الساوورائيين كان عباره عن تنظيم وتبويب التلمود، وتوضيح بعض آراء الهلاخاي المبهمه وبيان بعض البحوث والنصوص المضافه إلى التلمود أو إضافه عبارات مختصره لتيسير قراءه المتن (١) ..

(ز) عصر كائونيم (النوابغ)

مع تدوين الشريعه الشفهيّه للمشنا والتلمود فإن عصر تحوّل وتطوّر شريعه اليهود قد انتهى، وبدأ عصر جديد يتضمّن إنتاجات مهمّه في شريعه اليهود، ومع نهايه عصر التلمود إلى منتصف القرن الحادى عشر يطلق على هذه المده بعصر الكائونيم (٢). وهذه الكلمه من ماده «كائون» (بمعنى النابغه، أو العلماء) وهو اللقب الرسمى لرؤساء جامعات بابل (سورا وبومبديتا). وقد كانت جامعات بابل لفترة طويله من هذا العصر مركزاً معنوياً وثقافياً للمجتمع اليهودى، حيث أنّ المجتمعات اليهوديه تقبل بفتاوى وأحكام الكائونيين بشكل مطلق.

فقد كانوا يتحرّكون على مستوى تفسير التلمود بالشكل الذى أخذوه من الساوورائييم بحيث يكون كتاب قانونى مقبول يتضمّن جميع الموضوعات الاجتماعيه والدينيه.

ومن أهمّ علماء عصر الكائونيم يمكن الإشارةه إلى عمرام، (٣) سعديا، (٤) سموئيل بن هوفنى، (٥) شيريرا وحاي (٦) ... الذى انتهى بموته عصر النوابغ أيضاً.

(ح) عصر ريشونيم (المراجع الأولين أو المتقدمين)

ويبدأ عصر ريشونيم (٧) (أو المتقدمين، المراجع الأولين) منذ زمان إسحاق الفاسى (٨) فى أواسط القرن الحادى عشر وإلى

القرن السادس عشر (عصر يوسف قارو وتدوين كتاب شولحان عاروخ وأيضاً مَبَا (٩) من تأليف موسى إيسرلس (١٠))، ويعدّ هذا العصر من العصور البارزة والمهمّة لشريعته اليهود بعد عصر التلمود (عصر ما بعد التلمود) وفي هذا العصر تمّ تدوين مؤلّفات ومصنّفات مهمّة في شريعته اليهود. وفي هذا العصر ازدادت حركة التقنين الاجتماعي بين اليهود. ويبدأ عصر ريشونيم مع افول جامعات بابل وظهور مراكز تعليميه جديده في بلاد المشردين، في شمال أفريقيا، إسبانيا و بلدان اوربيه أخرى في ذلك الوقت. ومن علماء هذا العصر يمكن الإشارة إلى إسحاق الفاسي، ابن ميمون، يعقوب آشر، يوسف قارو (١١) ..

١-١٢.١ - ٢٩.٠ p, ٤١. v, EJ, "Savora ,Savoraim", D. S. .

٢- gaonim.

٣-٣ Amram.

٤-٤ Saadyah.

٥-٥ Amram.

٦-٦ Saadyah.

٧-٧ rishonim.

٨-٨ Isaac al - Fasi.

٩-٩ Mappah.

١٠-١٠ Moses Isserles.

١١-١١.٣ - ٢٩١. p, ٤١. v, EJ, " Rishonim", I. T. S., op. cit., p. ٢٢١.

ص: ٥٥٣

(ط) عصر اُحرونيم (المتأخرين)

ويبدأ عصر اُحرونيم، (١) بمعنى «المتأخرين» أو المراجع المتأخره من زمان يوسف قارو وموسى إيسرلس فى القرن السادس عشر ويمتد إلى القرن الثامن عشر أو إلى العصر الحاضر على قول. وسبب تسميه هذا العصر بأنه عصر «المتأخرين» لتمييزه عن عصر ريشونيم، أو المراجع المتقدمين.

وقد تمّ فى هذا العصر تدوين كتاب شولحان عاروخ يوسف قارو، مع مَبَا أثر موسى إيسرلس وهو فى الحقيقه من أجل رفع نواقص كتاب قارو، ويعدّ ذلك ذروه الإنتاج التقينى فى دائره الحقوق اليهوديه، ويعدّ هذا الكتاب مع إضافات إيسرلس مرجعاً مقبولاً فى دائره الحقوق والشريعته فى الأعصار اللاحقه، ومن هنا فإنّ تدوين هذه الكتب يعتبر نقطه البدايه للعصر اللاحق أى عصر اُحرونيم.

ومن بين الشخصيات المعروفة فى عصر اُحرونيم يمكن الإشارة إلى داود بن سموئيل هَلوى، (٢) شبتاي بن مئير هَكوهن، (٣) هارون كيدانوور (٤) وسليمان. جتزفيد (٥). (٦) ..

ويشكّل إلغاء الاستقلال القضائي لليهود في أرض آوارغي، نقطه عطف فيما شهدته الشريعة اليهودية من تحولات كبيرة، وهذا العصر يمكن تقسيمه إلى عدّة أقسام: من أواخر القرن الثامن عشر إلى بدايه القرن العشرين، ومن بدايه القرن العشرين إلى زمان احتلال فلسطين وتأسيس دوله إسرائيل في عام ١٩٤٨، ومن استقرار هذه الدوله إلى الآن (٧) ..

وكان اليهود إلى ما قبل القرن الثامن عشر يشكّلون شريحه مستقلّه تعيش في داخل البلدان الأوربيه والمجتمعات البشريه الأخرى، ومع ذلك فإنهم كانوا يتمتّعون في هذه المجتمعات باستقلال قضائي نسبي وخاصّه فيما يتعلّق بالموضوعات والأمر المدنيه وكذلك إجراء بعض العقوبات فيما يتصل بهم.

ومنذ القرن الثامن عشر ومع طرح نظريه «تساوي جميع أفراد البشر في الحقوق بدون النظر إلى اختلافهم في القوميات والمذاهب و...» التي سادت في اروبا، فقد حصل اليهود على حزيه أكثر، وهذه الحريه كانت لها معطيات وآثار إيجابيه على اليهود، فمن جهه ألغت الحكومات الأوربيه الاستقلال القضائي لليهود الذي كان موجوداً إلى ذلك الوقت، لأنّ من لوزام تساوي الأفراد أن يعيش جميع المواطنين في شكواهم ومسائلهم القضائيه على أساس الخضوع لقانون واحد في المحاكم الرسميه للدوله. ومن هذه الجبهه فقد تمّ منع اليهود من إجراء العقوبات الخاصّه بهم، ومن جهه أخرى فإنّ إزاله الحدود والقيود بين شرائح المجتمع جعل من اليهود كسائر المواطنين في تلك المجتمعات من حيث التعامل وأشكال العلاقات الاجتماعيه بين الأفراد، وهذا الأمر أدّى إلى ضعف الالتزام بالقوانين

ahEaronim. ١ –١

David ben Samuel HaLevi. ٢ –٢

David ben Samuel HaLevi. ٣ –٣

Aaron Kaidanover. –٤

Solomon Ganzfried. ٥ –٥

٦ –٦،...،''''، ١٧. ٧، p، ١٣٥-٨. EJ.

٧ –١. ٣٢١. .op .cit . M .E .

ص: ٥٥٤

اليهوديه فيما بين اليهود.

إنّ إلغاء الاستقلال القضائي لليهود قد جعل الكثير من العلماء اليهود يعيشون القلق على مستقبل شريعتهم، وقد تمّ حصر صلاحيه المراجع اليهوديه في أكثر المجتمعات الغريه في زاويه الحقوق الأسريه (كالزواج والطلاق).

إنّ ظهور الحركه الصهيونيه في بدايات القرن العشرين أدّى إلى تأسيس مؤسّسات خاصّه باليهود في موسكو والأراضى

الفلسطينيه والعوده إلى الشريعه اليهوديه بعنوانها ركناً حيوياً من أركان حياه اليهود. منذ ذلك الوقت كانت مسأله تلفيق الحقوق الشرعيه والقواعد العرفيه مورد بحث ومناقشه وسجال بين علماء اليهود، واستمرّ هذا السجال لحدّ الآن في إسرائيل.

وفي عام ١٩٢١ تشكّلت المحكمه الحاخاميه العليا في أرض فلسطين. وتتولّى هذه المحكمه مضافاً إلى الإشراف على محاكم الحاخامات، الإهتمام بالموضوعات التي تتّصل بالأحوال الشخصيه من قبيل أحكام الزواج والطلاق والوصيه وما إلى ذلك، وتتولّى أيضاً مهمّه وضع المقرّرات الجديده.

وإلى جانب المحاكم الحاخاميه أو المحاكم الشرعيه، فهناك المحاكم العموميه أيضاً، وتتولّى هذه المحاكم أمر الفصل في الخصومات التي ترتبط بالأحوال الشخصيه على أساس القوانين اليهوديه إلّا في صورته أن يكون هناك قانون في الدوله يعين بصراحه الحكم لذلك الموضوع الخاصّ.

ويعمل جهاز التقنين في إسرائيل بالنسبه للقوانين المتعلّقه بالحقوق الماليه وخاصّه بالعقوبات الجزائيه على أساس الضوابط العرفيه، حيث لا تتطابق الضمانات الإجرائيه المقرّره في قوانين هذا البلد مع القوانين التقليديه لليهود(١)..

كان هذا موجزاً عن عصور شريعه اليهود مع كلّ المتغيّرات الحاصله في هذه الشريعه على طول مسار التاريخ، وضمناً لا ينبغي الغفله عن التفاوت الموجود بين المجتمعات اليهوديه وبين الحركة الصهيونيه، لأنّ الصهاينه يمثّلون مجموعه سياسيه استعماريه لا تلتزم بأيّ شىء من أحكام الدين اليهودي، وغالباً ما يقف اليهود الذين يعيشون في الكثير من بلدان العالم وحتّى في البلدان الإسلاميه، موقفاً سلبياً من الحركة الصهيونيه فيما تعكسه من أعمال ونشاطات استعماريه مخالفه لمبادئ الدين السماوي.

المقاله الثانيه: منابع شريعه اليهود

اشاره

بالإمكان مطالعه منابع شريعه اليهود من جهتين،

١- المنابع المكتوبه

اشاره

والمقصود من المنابع المكتوبه للشريعه، هي المنابع والمصادر المعتمده والمكتوبه على شكل قوانين وأحكام شرعيه.

وفي هذه المقاله نستعرض المنابع المكتوبه التي تتمتع بأهميه خاصّه في الشريعه اليهوديه، وفي المقاله اللاحقه نتحرّك من موقع التحقيق في كيفيه الاستنباط من منابع الاستنباط.

(أ) التوراه**إشاره**

يعتبر الكتاب المقدس العبراني لليهود مصدر حجيه واعتبار النظام الشرعي والحقوقى لليهود بأجمعه، وأيضاً يعتبر أول وأهم مصدر مدون لهذه الشريعه، وهذا الكتاب الذى يطلق عليه اليهود «العهد» أو «تنخ» يسميه المسيحيون ب «العهد القديم» يتشكل من ثلاثه أقسام: «التوراه»، كتب الأنبياء (نوييم)، ومدونات (كتوويم). وأمياً ما يتسم بأهميه أكثر فى هذا البحث فهو كتاب التوراه، لأنّ قوانين وأحكام الشريعه اليهوديه مقتبسه من التوراه غالباً، وتعتبر سائر الكتب المقدسه العبرانيه الأخرى ذات طابع تاريخى أو وعظى.

الأول: أسفار التوراه

إن مفرده التوراه (بالعبريه: تورا(1)) تأتى بمعنى «التعاليم» وقد كان يطلق على ذلك فى قديم الأيام «قانون» أو «شريعه» والتي هى ترجمه غير صحيحه لهذه المفرده، وهذا الخطأ فى ترجمه نشأ من ترجمه اليونانيه للكتاب المقدس، وفى القرن الثالث قبل الميلاد طلب سبعون شخصاً من المترجمين من ملك مصر أن تترجم التوراه من العبريه إلى اليونانيه، وقد عرفت هذه الترجمه ب «السبعينيّه» نسبة لعدد المترجمين، وفى هذه الترجمه تمت ترجمه كلمه «تورا» ب «somon» بمعنى (القانون/ الشريعه) وتبعاً لذلك فقد ترجمت هذه الكلمه فى اللاتينيه ب «xel» وأصبحت هى السائده(2).

وعلى الرغم من ذلك فإن معنى التوراه بقى على هذا المعنى بعد ذلك ويقصد به «الشريعه».

وتأتى كلمه تورا بعده معانٍ:

١. المعنى العام لهذه الكلمه ويشمل جميع التعاليم والأعراف والسنن اليهوديه.
 ٢. وأحياناً يراد منها مجموعه الشريعه المدونه والشريعه الشفهيّه للتوراه.
 ٣. وأحياناً يراد منها ما يشمل جميع الكتاب المقدس العبرانى (تنخ).
 ٤. وتستعمل التوراه بالمعنى الخاصّ لهذه الكلمه وهو عباره عن الكتب الخمسه لموسى والتي تسمى بالأسفار الخمسه (وباليونانيه: hcutatneP) وفى بحثنا الحاضر نقصد بالتوراه هذا المعنى الخاصّ، وهذه الكتب الخمسه للتوراه عباره عن: سفر التكوين، سفر الخروج، سفر لاويان، سفر الأعداد وسفر التثنيه.
- (١ / ١) سفر التكوين: وهذ السفر الذى يسمّى بالعبريه «برشيت»(٣) بمعنى «فى البدايه»(٤) حيث يبدأ بحكايه كيفيه خلق العالم

والإنسان، وكيف أن الله تعالى خلق آدم على صورته ثم أسكنه وزوجته حواء جنة عدن، ولكنه عصى وطرده من الجنة.

ويتضمن هذا السفر قصه حياه آدم وأولاده، قصه نوح، إبراهيم، إسحاق، يعقوب وأولاده وهم آباء الأسباط الإثني عشر لبني اسرائيل، ويشمل هذا السفر خمسين باباً وينتهي الباب الخمسون بقصه موت يوسف في مصر، في عام ١٦٠٠ ق م.

وبما أن مواضيع هذا السفر تاريخيه وتتحدث عن عصر ما قبل شريعته موسى، ولذلك فقلما يرجع إليها في باب الأحكام والشريعته، ومع ذلك يستقى علماء اليهود

١-١. torah.

٢-٢. J. U. , "Torah ", Harper's Bible Dictionary , p. ٣٨٠.١.

٣-٣. Bereshit.

٤- هذه الكلمه مقتبسه من أول هذا السفر: في بدايه خلق الله السماوات والأرض».

ص: ٥٥٦

أحياناً بعض الأحكام الشرعيه منها، على سبيل المثال ورد المنع من القتل وسفك الدماء في الباب التاسع من هذا السفر، حيث يقول: «فسافك دم الإنسان يحكم عليه بسفك دمه، لأن الله خلق الإنسان على صورته» (سفر التكوين ٩: ٦).

ومن جهه أخرى فإن صلحاء بني اسرائيل في هذا السفر يرتكبون أحياناً بعض الأعمال التي ورد تحريمها بعد ذلك في شريعته موسى، ولكن لم يكن هناك نهى عن فعلها في ذلك الوقت أي في زمن ارتكابها، على سبيل المثال مسأله زواج إبراهيم من أخته غير الشقيقه (سفر التكوين ٢٠: ١٢)، خلافاً للحكم الوارد في لاويان ١٨: ٩؛ وكذلك ما ورد في سفر التكوين من زواج يعقوب من أختين (سفر التكوين ٢٩: ٢١ فصاعداً، خلافاً لسفر لاويان ١٨: ١٨).

١ / ٢) سفر الخروج: يبدأ هذا السفر بروايه ولاده موسى، بعد أربعمائيه عام من موت يوسف تقريباً، ثم يستعرض حوادث بعثه موسى وكيفيه خروج بني إسرائيل من مصر. وبعد ثلاثه أشهر من خروجهم من مصر، توجه موسى إلى جبل سيناء واستلم وحى التوراه وفيها الوصايا العشر المشهوره وهي:

- أنا هو ربّ.

- لا يكن لك آلهه أخرى سوى.

- لا تذكر اسم الله بالباطل.

- احترم يوم السبت.

- احترم والدك ووالدتك.

- لا تقتل.

- لا تزني.

- لا تسرق.

- لا تشهد زوراً على جارك.

- لا تشته بيت جارك، ولا زوجته

(سفر الخروج ٢٠: ٢، ١٧؛ سفر التثنية ٥: ٦، ٢١).

إن هذه الوصايا العشره قد وردت مرّة أخرى في سفر الخروج وسفر التثنية بشكل كامل مع ذكرها بصورة متناثره في جميع فصول وأبواب التوراه، وهذه الوصايا تعتبر أساس وبيداهه الشريعه اليهوديه، وبعد هذه الوصايا العشر وردت بعض الأحكام الشرعيه في أبواب مختلفه من هذا السفر (الباب ٢٠ إلى ٢٣)، وخاصّه ما يتضمّن المسائل الحقوقيه من قبيل القوانين التي تتصل بمسأله القتل، الاختطاف، إهانته الأب والام، الضرب والجرح، الإجهاض، السرقة، التصرف في مال الغير، الخيانه في الأمانه، الزنا، السحر، مواقعه الحيوان، عباده الأصنام، الربا، عدم العدل في المحكمه، شهاده الزور، الرشوه و

ويسمّى هذا السفر بالعبريه ب «شموت» (١) أى (الأسماء) وهذه الكلمه مأخوذه من أول آيه من هذا السفر.

١ / ٣ سفر لاويان: وقد سمّى هذا السفر بهذا الإسم لأنه يتضمن الأحكام التي تتصل بالكهنه من أسره لاوى، وتحدّث الأبواب الأولى من هذا السفر عن كيفيه الأضحيه وتقديم القرابين لغفران الذنوب وخاصّه ذنوب الكهنه، وكذلك وردت فيه أحكام الأطعمه، والطاهر، والنجس، ويوم السبت (شباك) و ... ويطلق على هذا السفر بالعبريه «وييقر» (٢) المأخوذه من الكلمه الأولى من هذا السفر. والأحكام الشرعيه المهمّه في

Shemot. ١ - ١

va - Yikra. ٢ - ٢

ص: ٥٥٧

هذا السفر المذكوره في أبواب خمسّه ٥، ١٨ إلى ٢١، ٢٤ وإلى ٢٥ و ٢٧ التي تتحدّث بصوره خاصّه عن الجرائم الجنسيه، والسرقة، والقسم الكاذب، والغضب وعدم العدل في القضاء، والسحر، والكفر، والقتل، وأنواع الجراحات البدنيه، والوقف.

١ / ٤ سفر الأعداد: ويتحدّث عن واقعه «التيه» لبني اسرائيل في سيناء وإحصاء عدد بني اسرائيل والأعياد والقرابين وبعض الأحكام الشرعيه والحقوقيه أيضاً. ويسمّى هذا السفر في العبريه ب «بميدبار» (١) أى (الصحراء)، وهذه الكلمه مقتبسّه من الآيه الأولى من هذا السفر. وأمّا المواضع الحقوقيه في هذا السفر فقد وردت في الأبواب ٥، ٦، ٢٧، ٣٥ و ٣٦. وبعض الأحكام

الحقوقيه لهذا السفر عبارته عن: تعويض الخساره وكذلك التحكيم الإلهي (اردالي) بالنسبه للنساء اللاتي يحتمل في سلوكهن ارتكاب الزنا، والقتل العمدى وغير العمدى، وعقوبه القتل، والمدن التي تعتبر ملجأ لليهود، وأحكام المنذورات والندى، والإرث، وما إلى ذلك.

١ / ٥) سفر التثنيه: وقد تكررت الأحكام السابقه في هذا السفر أيضاً ويتحدث هذا السفر أيضاً عن تاريخ بنى اسرائيل إلى وفاه موسى. ويسمى باللغة العبريه «ديواريم»، (٢) وتعنى «الكلام» وهى الكلمه المذكوره فى الآيه الأولى من هذا السفر. ووردت أحكام شرعيه فى هذا السفر كثيره وخاصه فى الأبواب ١٥ إلى ٢٥.

وبعض هذه الأحكام الحقوقيه المذكوره فى هذا السفر عبارته عن: آداب القضاء، مدن الملجأ ومقرراتها، عقوبه عباده الأصنام، شروط الشهاده فى المحكمه، إجراء القسامه فى صوره العثور على مقتول لم يعلم قاتله، عقوبه الابن المعاند والمتمرد، وكيفيه صلب المجرم، والقوانين التى تتصل بالجرائم الجنسيه، وعقوبه الجلد، والحيوانات المحلله، سند الانفصال، وأحكام النكاح والطلاق وغير ذلك.

الثانى: التوراه والقوانين المعاصره لها

إذا نظرنا إلى اليهوديه من زاويه كونها «نظاماً حقوقياً» فلا بأس بإلقاء نظره على الأنظمه الحقوقيه المعاصره لها والتى كانت سائده فى تلك الأجواء فى البلدان المجاوره. فقد ظهرت اليهوديه بتاريخ ١٣٠٠ ق م، فى المنطقه التى تسمى الشرق الأدنى أو حضاره ما بين النهرين، حيث كانت هذه الحضارات تملك قوانين ومقررات مهمه. وأقدم قانون عثر عليه عبارته عن قانون اورنمو (٣) وهو مجموعه من القوانين السومريه المتعلقه بعام ٢١٠٠ قبل الميلاد. والقوانين الأخرى لهذه المنطقه عبارته عن قوانين اشنوننا (٤) (قبل ١٩٠٠ ق م تقريباً) فى أكد، وقوانين لبيت عشتار (٥) (قبل ١٩٠٠ ق م تقريباً) فى سومر، وقوانين حيتى (قبل حدود ١٦٠٠ ق م تقريباً). ومع ذلك فإن قانون حمورابى ملك بابل، يعتبر بلا شك أهم هذه القوانين الذى يعود تاريخه إلى ١٨٠٠ ق م. ويتشكّل هذا القانون من ٢٨٢ مادّه (مضافاً إلى المقدّمه والمؤخّره) وأهمّ المواضيع المطروحه فيه عبارته عن: شهاده الزور والقضاء الفاسد (المواد من ١ إلى ٥)؛ والسرقه والاختطاف (من ٦ إلى ٢٥)؛ والقوانين

١ - ١ Bamidbar.

٢ - ٢ Devarim.

٣ - ٣ Urnammu.

٤ - ٤ Eshnunna.

٥ - ٥ Lipit Ishtar.

ص: ٥٥٨

المتعلقه بالأموال (٢٦ - ١٢٦)؛ الخيانه فى الأمانه (١١٢) والقوانين التى تتصل بالأسره والزنا بالمحارم والافتراء على المحصنه، والزواج المجدد، الطلاق، الإرث وغير ذلك (١٢٧ - ١٩٤)؛ وضرب وجرح الآخرين والأضرار البدنيه بهم (١٩٥ - ٢١٤) و... (١).

ومن جمله البحوث المطروحة في العصر الحاضر حول قوانين التوراه هو موضوع منبع هذه القوانين حيث يحتمل تأثرها بالقوانين والثقافات التي كانت سائدة في تلك المناطق.

وفي عام ١٩٣٤ كتب آلبرشت آلت (٢) في مقاله له بعنوان «مصدر الحقوق الإسرائيلي» (٣) من موقع نقد قوانين التوراه على أساس صياغتها، حيث يرى أنّ كيفية تدوين قوانين التوراه يخضع لنوعين من الصياغة والمنهجية. المقتبسه من نموذجين، الأول: القوانين التي أطلق عليها اسم القوانين المورديه (٤) التي تقع صياغتها بهذا الشكل: «إذا ... سيكون ...»، مثل «إذا ضرب شخص إنساناً وقتله والضارب حتماً يموت» (سفر الخروج، ٢١: ١٢). فهذه الصياغة المتوفرة في قوانين الشريعة اليهوديه مقتبسه من القوانين الكنعانيه وبلدان الشرق الأدنى في ذلك التاريخ، حيث قام بنو إسرائيل بعد الاستيلاء على هذه المناطق باقتباس هذه القوانين منهم، والغالب صياغة المواد القانونيه في منظومه حمورابي أنّها منظمه بهذا الشكل، على سبيل المثال «إذا سرق شخص مالاً وألقى القبض عليه يجب قتله» (المادّه ٢٢). وأمّا النموذج الآخر فهو عباره عن قوانين أمریه (٥) مثل موادّ الوصايا العشر: «لا تقتل؛ لا تزني» وغير ذلك والتي ذكرت بشكل مطلق ومنجز، وهذه القوانين تمتدّ في جذورها إلى التقاليد الإسرائيلييه القديمه (٦).

إنّ مقاله آلت، قد أحدثت سجلاً ونقاشاً كثيراً وأثارت زوبعه من ردود الفعل وأشكال النقد. حيث قال المخالفون إنّ كلا النحويين من القوانين يمكن العثور عليهما في المنظومات القانونيه الأخرى، ومثل هذا التقسيم وبهذه الدقّه والتحديد ليس له وجود في الواقع الخارجى. وعلى أيّ حال فإنّ نظريه آلت قد حكم عليها فيما بعد بالبطلان.

والبحث الآخر في هذا المجال هو: على فرض إمكان اثبات أنّ القوانين اليهوديه مقتبسه ومتأثره بالأجواء الثقافيه في ذلك الوقت، فهل هناك جهه خاصه بهذا النظام التشريعى يمتاز بها عن غيره؟ هنا يطرح الموافقون خصوصيتين أساسيتين للشريعه اليهوديه:

الخصوصيه الأولى: إنّ مبنى اعتبار وحجيه القوانين الوارده في لائحته قوانين ما بين النهرين تقوم على أساس صدورها من الملك، وإرشاد إله العدل (غير الدينيه) وقد جاء في مقدّمه ومؤخره قوانين حمورابي أنّ هذه القوانين العادله أقامها حمورابي، «عندما أمرنى مردوك بهدايه الناس إلى طريق الصدق والحقّ، فقرّرت أن أعمل بهذا القانون وأقيم العدل فى الأرض ...» (٧) وأمّا

١- انظر: قانون حمورابي، توفيل ميك، ترجمه كاميار العبدى، ص ١٩- / ٢٣.

٢- Albrecht Alt.

٣- The Origins of Israelite Law.

٤- casuistic law.

٥- apodictic law.

٦- Carl S. Ehrlich, " Law, Israelite Law", Bruce M. Metzger and Michael D. Coogan) ed.

٧- (, The Oxford Companion to the Bible,) Oxford, New York, ٣٩٩١, p. ١٢٤- ٣ - تاريخ الحقوق

الجزائيه بين النهريين، على حسين النجفي، الابرنند آبادي وحسين البادامجي، ص ٢٧ (بالفارسيه).

٧- قانون حمورابي، ص ٣٦.

ص: ٥٥٩

بالنسبه لقوانين الكتاب المقدس فإن موسى يعتبر واسطه لا- أنه هو المقنن، وإنما مصدر قوانين التوراه هو الله تعالى وقد قام موسى بنقل هذه القوانين إلى الناس، ومن هذه الجبهه فإن قوانين التوراه لها بعد ديني، وعليه فإن الضمانات الإجرائيه في هذه القوانين لا تنحصر بالجانب الدينوي فقط.

ومن هنا يتبين الفارق الكبير بين هاتين الطائفتين من القوانين. ففي قوانين التوراه هناك عقوبه الإعدام على الكثير من الأعمال التي تتصل بنقض حكم ديني معين، أي الأحكام الناظره إلى علاقه الإنسان بالله تعالى، في حين أن القوانين الأخرى تتضمن ضمانات إجرائيه خاصه بنقض القوانين التي تتصل بعلاقه أفراد المجتمع فيما بينهم.

وأحد تجليات هذا الفارق المهم هو ما يتصل بالجرائم الجنسيه في هاتين الطائفتين من القوانين، ففي قانون حمورابي وحتى قانون حيتي نرى أن جريمه الزنا بالمحصنه قابله للعفو والإغماض:

«إذا أمسك الرجل امرأه في بيته (وواقعها) فالمرأه مجرمه ويجب أن تقتل ... فإذا أعلن زوجها أنه لا يرضى بقتلها، فإنه بهذه الطريقه قد أنقذ زوجته». (حمورابي، ش.

(١٢٩).

«إذا القى القبض على زوجه رجل مضطجعه مع رجل آخر، فيجب تقييدهما معاً وإلقائهما في الماء، فإذا أراد الزوج العفو عنها، فيجب على الملك العفو عن رعيته...».

(حيتي، ش. ١٩٧ و ١٩٨) (١).

والسبب في كون هذا الجرم قابل للعفو في هذه المنظومه هو أن هذا الجرم يمثل عدوان على حقوق الزوج فقط، ومن هنا فإن هذا الجرم مع عفو الزوج لا يستحق العقوبه. ولكن في دائره الحقوق اليهوديه فإن هذا الجرم بحد ذاته يُعدّ ذنباً كبيراً ويستوجب الموت، وعفو الزوج لا يلغى هذه العقوبه لأن «هذا العمل معصيه لله» (سفر التكوين، ٣٩: ٩).

الخصوصيه الثانيه: ما يتصل بقيمه الإنسان والنفس وحياته، فهناك تفاوت أساسي بين هاتين الطائفتين من القوانين في دائره اعتبار حياه الإنسان، ففي قوانين التوراه تنحصر عقوبه الإعدام فيما لو تعرّضت حياه الإنسان وكرامته وعفته للخطر «من قبيل القتل، الإختطاف، بعض الجرائم الجنسيه» ولكن لم تلحظ هذه العقوبه الثقيله على أي من الجرائم التي تتصل بالأموال، بل وضعت عقوبه ما دون ذلك، على سبيل المثال: دفع تعويضات بعدّه أضعاف المال المسروق، أمّا في قانون حمورابي، فنرى أن عقوبه الإعدام قوّرت للجرائم الماليه عدّه مرات، مثل ماده ٦ «السرقه من المعبد» و ٧ «الخيانه في الأمانه في حكم السرقه» وكذلك ٩، ١٠، ٢١، ٢٢ وغير ذلك، بل حتى في موارد تكون هناك عقوبه ماليه على بعض أشكال السرقات فإن هذه العقوبه ثقيله جداً

وبالتالى فإنَّ الشخص سيواجه الموت عند عدم تمكنه من دفع الغرامه الثقيله.

المادّه ٨. إذا سرق شخص بقره أو خروفاً أو حماراً فإن كان ذلك من متعلّقات المعبد ... أو ... يتعلّق بدائرته حكوميه فيجب عليه أن يدفع ثلاثين ضعفاً لثمنه كغرامه وإن كان يتعلّق بشخص من عامّه الناس، فيجب عليه دفع

عشره أضعاف قيمته وإن لم يتمكن السارق دفع الغرامه فيجب قتله.

١- انظر: قوانين هيتى ها لهرى هافتر، ترجمه (فرناز اكبرى الرومنى)، ص ٧٩ (بالفارسيه).

ص: ٥٦٠

وفى الحقوق اليهوديه فإنَّ التحقيق فى الجرائم المالىه من صلاحيات المحكمه المدينه (المكونه من ثلاثه أشخاص) لا المحكمه الجنائيه (المكونه من ٢٣ شخصاً) وهذا الأمر يبيّن بوضوح الفرق الشاسع بين هاتين الطائفتين من القوانين.

ومن جهه أخرى فإنَّ قانون حمورابى لم يهتم كثيراً بالجرائم الموجهه ضدّ الأشخاص، ولا سيّما القتل العمدى (١)، ولذلك لا نرى أىّ مادّه فى هذا القانون تتحدّث عن القتل العمدى بصراحه. باستثناء مورد واحد ورد فيه الكلام عن ارتكاب القتل فى حكم القتل العمد وأنّ عقوبه القاتل الموت، وذلك فى صورته ما إذا قصّر المعمار أو البناء فى عمليه البناء وأدى ذلك إلى انهيار الجدار وموت صاحب البيت (المادّه ٢٢٩).

وكذلك بالنسبه لمن ضرب امرأه حامل وأدى ذلك إلى إسقاط جنينها وموت هذه المرأه أيضاً، فعقوبته الإعدام أيضاً، (المادّه ٢١٠)، وهنا نرى أيضاً أنّ القاتل نفسه لا يقتل بل تقتل ابنته بدله. أمّا الموارد الأخرى فهى ناظره بشكل أساس إلى القتل غير العمدى الذى يحكم على القاتل بدفع غرامه مالىه، وحتّى فى صورته القتل فى حكم العمد فإنّ عقوبته لا تكون الإعدام مثل قتل المرأه من عامّه الناس أو الجاريه الحامل (المادّه ٢١٢ و ٢١٤)؛ أو موت العبد بسبب تقصير البناء (المادّه ٢٣١) و ...

ومع كلّ ذلك فهناك موارد متشابهه أحياناً بين قانون التوراه وقانون حمورابى، مثلاً: طبقاً لقانون حمورابى لو أنّ شخصاً اتّهم آخر بارتكاب جريمه قتل كذباً، وجاء بشاهد زور لذلك، فيجب قتله (المادّه ١). ونرى فى التوراه أيضاً أنّ عقوبه شاهد الزور هى العقوبه العمليه التى أراد هذا الشخص إثباتها للغير من خلال ارتكاب الجريمه (سفر التثنيه، ١٩: ١٦ - ٢١). إنّ عقوبه شاهد الزور متماثله مع العقوبه المقرّره على الجريمه التى اتّهم بها الغير فى هاتين المنظومتين من القوانين (وإن كان تفسير الشريعه الشفهيه لشهاده الزور تختلف فى هذه المسأله).

والمثال الأوضح لذلك من حيث شكل التدوين، ما نراه فى القانون الذى يتّصل بالأضرار التى يخلفها الثور الهائج، فقد ورد فى قانون حمورابى أنّه:

٢٥٠. إذا نطح ثور إنساناً حين تردده فى الشارع وقتله، فلا يعترض عليه.

٢٥١. إذا كان الثور ناطحاً وأعلمت شورى المدينه صاحب الثور بأنّ هذا الثور ناطح ولكنّه لم يلفّ قرنى ثوره بخرقه، أو لم يربط

ثوره بمكان معين، ثم إن هذا الثور نطح شخصاً من طبقه الأشراف وقتله، فيجب على صاحبه دفع مبلغ نصف مينا فضاء.

٢٥٢. إذا كان المتوفى عبداً لشخص فيجب دفع ثلث مينا فضاء لصاحبه.

والملفت للنظر أن التوراه ذكرت هذه المسأله الحقيقه بهذه الصوره أيضاً (رغم وجود اختلاف في مقدار العقوبه فقط):

«إذا نطح ثور رجلاً أو امرأة فمات، يُرجم الثور حتى الموت ولا يأكلون لحمه، ويكون صاحب الثور بريئاً. أما إن كان الثور نطاحاً من قبل، وسبق إنذار صاحبه، فلم يكبحه، فقتل رجلاً أو امرأة، يرمج الثور، ويُقتل صاحبه.

إلا إذا طولب بدفع الديه، فيدفع آتئذ فداء نفسه ما هو متوجب عليه ... وإذا نطح الثور عبداً أو أمه، فإن صاحبه

١ - ٣. ١٢٤ - p. cit. ,op . Carl S. Ehrlich .

ص: ٥٦١

يدفع ثلاثين قطعه فضيّه تعويضاً لمولاه، ويرجم الثور» (سفر الخروج، ٢١: ٢٨. ٣٢).

إنّ الأجواء الثقافيه والتاريخيه المتماثله لهذين النظامين الحقيقين يمكنها أن تعين الباحثين على فهم مقصود التوراه في بعض الموارد المبهمه، والمثال المناسب لذلك ما ورد في مسأله إسقاط الجنين، فالتوراه ذكرت هذه المسأله في مورد واحد فقط:

«إن تضارب رجال وصدمووا امرأة حاملاً فأجهضت من غير أن تتأذى، يدفع الصادم غرامه بمقتضى ما يطلب به الزوج، ووفقاً لقرار القضاء. أما إذا تأذت المرأة، تأخذ نفساً بنفس، وعيناً بعين، وسناً بسن، ويداً بيد ورجلاً برجل و...» (سفر الخروج، ٢١: ٢٢. ٢٥).

وفي الفرض الثانى الذى طرح فى العبارة، أى إذا «حصلت خساره أخرى» يوجد نحو من الإبهام والغموض، فهل أن المراد منه الضرر على الجنين أم على الام؟ فقد وقع نقاش بين علماء اليهود فى هذا المورد وأخيراً تغلب الرأى الثانى.

وكما قلنا أنه يمكن الاستفاده من المواد القانونيه فى شريعته حمورابى الوارده فى هذا الموضوع لرفع ذلك الإبهام:

٢٠٩. إذا ضرب شخص ابنه شخص آخر وأدى ذلك إلى إسقاط جنينها، فيجب عليه أن يدفع عشر شكل

[/ شِقْل]

الفضّه للجنين.

٢١٠. إذا ماتت تلك المرأة، فيجب أن تقتل ابنته بدلها.

إنّ ما ورد فى الماده ٢١٠ بشكل صريح يؤيد أنّ المراد من العبارة المذكوره فى التوراه، الضرر على الام أيضاً لا على الجنين، «أى هو التفسير الذى وافق عليه أخيراً علماء التلمود».

ومن المسائل الملفته للنظر عند مطالعه تطبيقه للمواد القانونيه المذكوره فى التوراه وفى قانون حمورابى هى ما يتصل بقصاص العضو، فطبقاً لشريعته حمورابى (الماده ١٩٦-٢٠٠)، إذا أتلّف شخص عين شخص آخر أو سنّه أو عظامه الفرديه فيجب إتلاف هذا العضو من بدنه أيضاً. وجاء فى التوراه أيضاً قصاص العضو بشكل صريح (سفر الخروج، ٢١: ٢٣-٢٥)، رغم وجود تفسير آخر لهذا المورد فى الشريعه الشفهيّه.

(ب) الميشنا والتلمود

(ب) الميشنا والتلمود (١)

إنّ أهم منبع للشريعه اليهوديه بعد التوراه هو الميشنا والتلمود، وهما مجموعه تعليمات تمّ جمعها من الشريعه الشفهيّه، ويعتقد اليهود أنّ هناك توراه أخرى أوحيت إلى موسى مضافاً إلى التوراه المكتوبه التى هى الكتب الخمسه لموسى، وهذه التوراه الثانيه كانت بشكل غير مدوّن ويعمل بها اليهود إلى جانب التوراه المدوّنه ولها نفس ذلك الاعتبار والقيمه التى للتوراه الأولى. ومن ذلك ورد التعبير عنها بالتوراه الشفهيّه.

يقول ابن ميمون فى مقدّمه تفسير الميشنا:

«كلّ

ميصوا]

/ حكم

[الذى أنزله الله تعالى على معلّمنا موسى - سلام عليه - فإنّه أنزله مع شرحه وتفسيره أيضاً.

فقد قال له الله الحكم ثمّ شرحه، ولذلك فإنّ ماهيه وكلّ حكمه فى آيات التوراه أعطيت له» (٢) ..

١- سيأتى أنّ «ميشنا» عبارته عن ما أوحى إلى موسى من تفسير وتكميل للتوراه ولكن بصوره شفويه ولم يدوّن، وفى عام ٢١٠ م تمّ جمعها من قبل أحد علماء اليهود. أمّا «التلمود» فهو مجموعه الرسائل المكتوبه فى تفسير الميشنا والتى سميت بـ «جمارا» مع متن الميشنا، أى أنّ التلمود هو مجموعه تتضمن الميشنا وشروحها.

٢- ١. ١. ch. Introduction to Comm. Mishnah, Maim. .

ص: ٥٦٢

إنّ هذه الفكره وهى أنّ موسى كان قد ترك توراه شفهيّه لتفسير وإكمال توراته المدوّنه كانت هى الفكره الغالبه فى الذهنيه اليهوديه وإن كان لها مخالفين من بين اليهود وخاصّه من فرقه الصدوقيين، ومن هنا فبعد تخريب المعبد الثانى على يد الرومان

فى عام ٧٠ م ازدادت فكره تدوين هذه التعاليم قوه فى وعى الأحبار، فمن جهه الحجم الكبير للشريعه الشفويه، ومن جهه أخرى تدمير المعبد وآثاره وتبعاته السليه، (ومن ذلك تفرق وتشتت اليهود) عمل على تعميق هذه الفكره وهى أن هذا الكم من التعاليم سوف يقع فى زاويه النسيان بمرور الزمان، ولا شك فى أن دروس هيلل وشمّاي فى دائره تفسير أحكام التوراه وتعاليمها كانت مؤثره فى إلفات نظر كبار اليهود لهذا الأمر.

وأخيراً تمّ تدوين هذه التعاليم من الشريعه الشفويه.

وفى أوائل القرن الثالث للميلاد (فى ٢١٠ م تقريباً) قام أحد علماء اليهود ويسمى ربّى يهودا هناسى (١) بجمع المدونات المتفرقه والمتناثره لهلاخاى وضمّها وتدوينها فى كتاب واحد فصار لليهود كتاب خاصّ بالتوراه الشفويه الذى يسمى «ميشنا» (بمعنى المطالع، التعاليم، التكرار)، وقد تلقى اليهود مجموعه هناسى بالقبول وأخذت طريقها إلى جميع مدارس اليهود وحلت محلّ جميع آثار ومدونات السابقين. والميشنا التى هى حصيله عمل ستّه أجيال من علماء الشريعه الشفويه (تنائيم)، تتضمّن ستّه أقسام، ويقال لكلّ قسم منها سِدر (٢). وكلّ سِدر يحتوى على عدد من الرسائل أو مَسِيخَت (٣). والميشنا تتكوّن فى مجموعها من ٦٣ رساله.

وأما الاقسام الستّه لميشنا والرسالات التابعه لها فهى:

ألف) زراعي (البذور)؛ وهذا القسم يبحث فى المسائل الزراعيه والخبز والصلاه والدعاء وما إلى ذلك، وأما الرسائل التابعه لهذا القسم فهى:

١. براخوت (بركات)؛ وتبحث فى آداب الصلاه والدعاء.

٢. بناه (زاويه)؛ وتبحث فى المحاصيل التى تنمو فى زوايا المزارع.

٣. داماي (المشكوك)؛ وتبحث فى المحصولات الزراعيه من الشخص الذى يشكّ هل دفع سهم المعبد والكهنه من هذا الناتج أم لا؟

٤. كيلايم (اختلاط)؛ وتبحث حول الأحكام المتعلقه بزراعه البذور المختلفه سوّيه، وكذلك تلقيح الحيوانات المختلفه الجنس.

٥. شويعت (السنه السابعه)؛ وتبحث حول الأحكام المتعلقه بالسنه السابعه (شميطا)، حيث لا ينبغى زراعه الأرض فى هذه السنه (سفر لاويان، ٢٥: ٣).

٦. تروموت (الهدايا)؛ أى أحكام الهدايا التى يجب دفعها للكهنه من المحاصيل الزراعيه.

٧. معسروت (العشر)؛ وهى أحكام العشر من محصول الأرض.

٨. معسرشنى (العشر الثانى)؛ وتبحث فى مقرّرات العشر فى سفر التثنيه ١٤: ٢٢-٢٧.

٩. حلا (قرص الخبز)؛ وتبحث في سهم الكهنة من الخبز.

١٠. عورلا (عدم الختان)؛ وتبحث في أحكام ثمار

١-١. R. Judah HaNasi.

٢-٢. seder.

٣-٣. massekhet.

ص: ٥٦٣

الأشجار طيله السنوات الأربع من بدايه غرسها.

١١. بيكوريم (الفصائل)؛ وتبحث في أحكام البراعم وما ظهر من الثمار التي يجب نقلها إلى المعبد.

(ب) الموعد (الأعياد، والأيام المعينه)؛ وموضوع هذا القسم من الأحكام هو ما يتصل بأحكام يوم السبت والأعياد و...، وأما الرسائل التابعه لهذا القسم: ١. شبات (السبت)؛ وتبحث في أحكام يوم السبت والمحرمات في هذا اليوم.

٢. عرووين (الاختلاط)؛ وتبحث عن الحدود التي لا ينبغي تجاوزها في ليله السبت ويومه.

٣. بساحيم (أعياد البسح)؛ أي المقررات المتعلقة بعد البسح وخبز الفطير.

٤. شقاليم (أشكال)؛ وتبحث في الضرائب السنويه التي يجب دفعها للمعبد.

٥. يوما (اليوم)؛ وتبحث حول أحكام يوم الكفار.

٦. سوكا (المكان المضلل)؛ وتبحث في أحكام عيد التضليل.

٧. بيصا (البيضة)؛ ويقال لهذه الرساله يوم طو أو تالعيد أيضاً وتبحث في الأحكام التي تتصل بالمحرمات والمباحات في أيام الأعياد المقدسه.

٨. روش هسانا (أول السنه)؛ وتبحث في أحكام أيام العيد من السنه الجديده.

٩. تعينت (الصوم)؛ وتبحث في أحكام الصيام العام.

١٠. مجيلا (طومار)؛ وتتضمن قراءه من الكتاب المقدس في احتفال بوريم.

١١. موعد قاطان (العيد الصغير)؛ أحكام وسط أعياد بسح وسوكوت.

١٢. حكيكا (أضحى العيد)؛ القرابين التي يجب تقديمها عند زياره المعبد في الأعياد، لله تعالى.

ج) ناشيم (النساء)؛ وهذا القسم يبحث في أحكام الزواج والطلاق وبعض الأحكام الحقوقية الأخرى.

ورسائل هذا القسم عبارته عن:

١. يواموت (الارمال)؛ وتبحث في زواج الرجل من أرمله أخيه (انظر: سفر التثنيه، ٢٥: ٥-١٠).

٢. كتوبوت (الاسناد)؛ وتبحث في أحكام الصداق وعقد الزواج.

٣. نداريم (الندور)؛ وتبحث في أحكام النذور وإبطالها.

٤. نازير (نذيره)؛ وتبحث الأحكام المتعلقة بالأشخاص الذين يعيشون حاله الوقايه.

٥. سوطا (المنحرف)؛ وتبحث حول المرأه التي يظن زوجها أنها تخونه.

٦. جيطين (رساله الطلاق).

٧. قيدوشين (مراسم القداس، وخطبه الزواج)؛ وتبحث في أحكام الزواج.

د) نزيقين (الأضرار والخسائر)؛ وهذا القسم يبحث في مسائل الحقوق الجزائيه والمدنيه و عقوبه الإعدام و العقوبات البدنيه، وكذلك أحكام المحاكم وإجراء العداله وتشكيل المحاكم الحاخاميه. ورغم أن المسائل الحقوقية متناثره في جميع أقسام الميشنا إلا أن قسم نزيقين يتعرّض للبحث في هذه الأمور بشكل أوسع، ورسائل هذا القسم عبارته عن:

١. سنهدرين (المحكمه العليا)؛ وهذه الرساله تبحث في الجرائم التي تستوجب الإعدام وطريقه إجراء هذا الحكم وتيسير المحاكم والشهاده وإثبات الجرم.

٢. مكوت (الجلد)؛ وهذه الرساله استمرار لرساله سنهدرين وتبحث في العقوبات البدنيه والأحكام

ص: ٥٦٤

المتعلّقه بالجرائم التي توجب الحدّ والجلد، وكذلك في مدن الملجأ وشهاده الزور.

٣. باوا قما (الباب الأولى)؛ وهذه الرساله تبحث بصوره خاصه في مسائل الحقوق المدنيه والغرامه النقديه والسرقه وأمثال ذلك.

٤. باوا مصيعا (الباب الوسطى)؛ وتبحث عن اللقطه، الضمانه، البيع والشراء، الإجاره، الأمانه، القرض وأمثال ذلك. ٣

٥. باوا بتر (الباب الأخير)؛ وهذه الرساله تبحث عن الأحكام المتعلقة بالعقارات والإرث والشركه وأمثال ذلك.

٦. شِووعوت (الأيمان)؛ وتبحث هذه الرسالة في موارد الحلف والقسم في المحكمه وخرجها.

٧. عدوويوت (الشهادات)؛ وتبحث في شهادات علماء اليهود حول فتاوى العلماء السابقين.

٨. عوودا زارا (عباده الأصنام)؛ وتبحث في تقاليد عبّاد الأوثان ومنعها.

٩. بيرقه آووت (فصول الآباء)؛ وهى رسائل أخلاقية ومجموعه من مواعظ العلماء.

١٠. هوراويوت (الفتاوى)؛ وتبحث في الذنوب السهويه لأولياء الدين.

ه) قُدّاشيم (المقدّسات)؛ ويبحث هذا القسم في أمور القرابين والهدايا التي تقدّم للمعبد والضمانه وأمثال ذلك، ورسائل هذا القسم كالتالى:

١. زواحيم (القرابين)؛ أحكام القرابين في المعبد.

٢. مناخوت (الهدايا من الطحين).

٣. حولين (الأشياء غير المقدسه)؛ أحكام ذبح الحيوانات والطيور وأحكام إطعامها.

٤. بخوروت (البكور من الأولاد).

٥. عراخين (التقييمات)؛ تقييم الأشخاص والأشياء المنذوره للمعبد.

٦. تمورا (تبديل)؛ أى أحكام تبديل الحيوانات المخصّصه للقربان.

٧. كريتوت (الانقطاعات)؛ وتبحث في الذنوب التي عقوبتها الانقطاع (كارت).

٨. معيلا (الخيانة)؛ خيانه المقدّسات وأموال المعبد.

٩. تاميد (القربان الدائم)؛ آداب العباده اليوميه في المعبد.

١٠. ميدوت (الأبعاد)؛ حول التخطيط وأبعاد البناء وأقسام معبد بت هميقداش.

١١. قينيم (أو كار الطيور)؛ حول القرابين التي تقدّم من أنواع الطيور.

و) طهاروت (الطهارات)؛ وموضوع هذا القسم يبحث عن الطهاره والنجاسه في الشريعه:

١. كلیم (الأواني)؛ تبحث حول طهاره ونجاسه الآنيه واللوازم المنزليه.

٢. اوهالوت (الخيم)؛ حول القبائح التي تظهر في جسد الميت.

٣. نكاعيم (البلايا)؛ الأحكام المتعلقة بمرض البرص.

٤. بارا (البقره)؛ الأحكام المتعلقة بالبقره الحمراء.

٥. طهاروت (طهارات)؛ النجاسات الباقية إلى غروب الشمس.

٦. ميقتواتوت (حوض الغسل)؛ حول الأحواض التي ييغتسل فيها المكلف للتطهير.

٧. نيدا (فتره الحيض).

ص: ٥٦٥

٨. مخشيرين (المستعدون)؛ حول السوائل التي تمهد لقبول النجاسه في الأشياء. (سفر لاويان، باب ١١ من الآيه ٣٤ فصاعداً).

٩. زاويم (الأشخاص الذين يشكون من مرض السلس وعدم القدره على إمساك البول).

١٠. طول يوم (الغسل في أثناء اليوم). الأحكام المتعلقة بالشخص الذي اغتسل ولكنه لم يتطهر إلى غروب الشمس بشكل كامل.

١١. يادييم (الأيدي)؛ حول نجاسه وطهاره الأيدي.

١٢. عوقصين (ذيل الفواكه)؛ حول ذيل الفواكه بعنوان أنها تورث القبائح.

وبعد مرحله الميشنا تم تدوين رسائل أخرى أيضاً لم يعرف مؤلفوها وجمعت تحت عنوان ملحقات الميشنا (رسائل صغيره) في مجموعه التلمود (كما سيأتي توضيحه)(١).

وبعد تكميل الميشنا عزم علماء اليهود على تفسيرها. ويطلق على هؤلاء العلماء كلمه: آمورائيم أو الشراح، حيث قاموا بعد تدوين الميشنا (في ٢١٠ م) إلى عام ٥٠٠ م تقريباً لتفسير الميشنا وسمّوه «جمارا»(٢) بمعنى التكميل، وقد كتبوا «عنوانين من جمارا» من ميشنا أحدهما جمارا فلسطين أو اورشليم، والآخر جمارا البابليه التي هي أكثر تفصيلاً من الأولى، ومن تلفيق الميشنا وجمارا برزت مجموعه كبيره سمّيت فيما بعد بـ «تلمود»، بمعنى التعليم

بسبب اختلاف جمارا، ظهر لليهود تلمودان إثنان أحدهما التلمود البابلي والآخر التلمود الفلسطيني أو الأورشليمي. والتلمود الفلسطيني مكوّن من ٣٩ رساله لشرح الميشنا، والتلمود البابلي من ٣٧ رساله ومع ذلك فإنّ حجم التلمود البابلي يعادل سبعة إلى ثمانية مرات حجم التلمود الفلسطيني. وتختلف الرسائل في شرح الميشنا في هذين التلمودين، فبعض الرسائل شرحت كلا

التلمودين، والبعض الآخر أحدهما، وثالث ليس فيه أى جمارا. وفي التلمود البابلي يختصّ ثلث من متونه بالميدراش، وأمّا التلمود الأورشليمي فهو سدس الميـدراش. وفي فلسطين تشكّلت مجموعات من الميـدراش منفصله عن بعضها، ولكن في بابل انظمت جميعها في التلمود، ومن هنا صار التلمود البابلي أوسع وأضخم من التلمود الأورشليمي.

إنّ تدوين التلمود الأورشليمي كان في عام ٤٠٠ م تقريباً والتلمود البابلي في عام ٥٠٠ م تقريباً (٣)..

ج) باريتا.

إشارة

ج) باريتا (٤).

في عصر تنائم (٥) كانت هناك مدونات أخرى غير الميشنا في مجال هلاخا، وأحياناً يقال لها باريتا (وهو اصطلاح خاصّ للمواضيع التي لم ترد في الميشنا ولكن آمورائيم) (الشراح) قد ذكروها في التلمود) ومن بين مجموعته الباريتا هناك مجموعتان يحظيان بأهميه أكثر

- ١- وللمزيد من الاطلاع على أقسام ورسائل الميشنا انظر: Adin Steinsaltz, The Talmud, The Esteinsaltz Edition, A Reference Guide, pp. ٧٣- ٧٤ -- كذلك: كنوز من تلمود، ص ١٥- ٢٠.
- ٢- ١. gemara.
- ٣- ٢. ٣. ٢. Judith Z. Abrams, A Beginner's Guide to the Steinsaltz Talmud, p.
- ٤- ٣. baraita.
- ٥- أحد عصور الشريعة اليهوديه والذي يسمى أيضاً عصر الشريعة الشفويها أو الميشنا.

ص: ٥٦٦

وهما توسفتا (١) وميدراش هلاخاي. وهاتان المجموعتان بما أنّهما تقعان خارج الميشنا وتضمّنان أحياناً نظرات مخالفه للميشنا، فلا اعتبار لهما في دائره المنابع الرسميه:

الأول. ميدراش هلاخاي

ميدرشه هلاخا (٢) أو ميدراش هلاخاي كلمه تطلق على مجموعه الشروح والتوضيحات للمعلّمين (تناها) على أربعة أسفار من الأسفار الخمسه. وهذه الميـدراشات وجدت من خلال استنتاج هلاخا (الشريعه) من التوراه، وبالرغم من أنّها تحوى أحياناً على اجادا (٣) أيضاً. وبما أنّه لا يوجد في سفر التكوين هلاخا وقانون، فإنّ ميـدراشات هلاخاي بحثت في أربعة أسفار فقط: سفر الخروج، لاويان، الأعداد والثنيه. وأشهر هذه الميـدراشات عباره عن: ميخيلتا، من ربّي ايشماعل بن ايشاع (٤) على سفر الخروج؛ سيفرا (٥). على سفر لاويان؛ سيفره (٦) على سفر الأعداد؛ و سيفره على سفر الثنيه. وهذه الميـدراشات تمّ تدوينها في الغالب في

الثاني. توسفتا

وكلمه توسفتا (في اللغة: «إضافي»، «ضميمه») هي مجموعه من باريتايات العلماء المعاصرين للميشنا (تثائم). وتوسفتا مثل ميشنا تتألف من ستّة أقسام (وتسمى بهذه الأسماء). وكلّ قسم منها مثل أقسام الميشنا، ينقسم إلى رسائل والرسائل بدورها تنقسم إلى فصول والفصول إلى هلاخا بالشكل والترتيب الوارد في الميشنا بأسمائها، وكلّ رساله في الميشنا لها رساله مشابهه في توسفتا (باستثناء بعض الموارد القليله). ومع ذلك فإنّ توسفتا أضخم من الميشنا بأربعه أضعاف تقريباً.

ويمكن تصوير الرابطه والعلاقه بين باريتا توسفتا وهلاخا الميشنا بأحد هذه العلاقات الخمس:

١. باريتا توسفتا تكون بشكل موازٍ ومشابه لهلاخا الميشنا تماماً.

٢. باريتا مشابهه وموازيه لهلاخا ولكنها تختلف في حدود السياق والمصطلحات.

٣. إنّ باريتا ترتبط بشكل كامل مع هلاخا. ولكنها تضيف قضايا وموضوعات جديده لها.

٤. إنّ باريتا تتضمّن موضوعات جديده ترتبط بشكل أو بآخر مع الموضوعات المبحوثه في الهلاخا.

٥. إنّ باريتا تتضمّن بحوثاً جديده تماماً وتبحث حول الموضوعات والعناوين التي لم تبحث في الميشنا أو تمّت الإشاره إليها بشكل غير مباشر.

إنّ توسفتا مثل الميشنا هي في الأصل مجموعه من الهلاخا وليست فيها اجادا (بحوث من غير الشريعه) (٨).

١-١. Tosefta.

٢-٢. midreshei halakhah.

٣- «اجادا» يقصد به ذلك القسم من التعاليم الدينيه لليهود الذي يشمل التاريخ والمُثل الأخلاقيه والعبر والبحوث والنظريات الفلسفيه والكلاميه. ويقع في مقابل «هلاخا» بمعنى الشريعه.

٤-٤. R. Ishmael ben Elisha.

٥-٥. Sifra.

٦-٦. Sifrei.

٧-٧. M. D. H. ., "Midreshei Halakhah", EJ .,v. ١١, p. ١٢٥١-٣.

٨-٨. M. D. H. ., "Tosefta", EJ .,v. ٥١, p. ٣٨٢١-٥; B. D. V. ., "Baraita", EJ .,v. ٤, p. ٩٨١-٣٩.

وأما ما يتعلّق بتفاصيل توسفتا، وكتّابها، والزمان الدقيق لتدوينها ونسبتها إلى الميشنا، والمجاميع الأخرى من الهالاخا، فهناك بحوث مفصّله لا يسع هذا المختصر لبيانها.

(د) المنابع المكتوبه للشريعه اليهوديه في عصر ما بعد التلمود

إشاره

بعد إكمال التلمود تحرّك علماء اليهود على مستوى البحث والتحقيق في ثلاثه فروع مهمّه من الحقوق اليهوديه، وهى: الشروح والهوامش، مجموعه الفتاوى، لائحته القانون.

إنّ شروح (بروشيم) (١) هى حصيله عمل المحقّقين لغرض تبين المنابع المدوّنه الأقدم للشريعه اليهوديه للحصول على فهم واضح وميسّر لها. والشرح الكلاسيكى المعروف للتلمود عباره عن ما كتبه ربّى سليمان بن إسحاق المعروف ب «راشى» على التلمود البابلى (فى القرن ١١). حيث يعتبر القرن الحادى عشر نقطه الذروه فى شرح التلمود البابلى (ويعود تاريخ كتابه الشروح على التلمود الأورشليمى منذ القرن السادس عشر فصاعداً).

وقد قام المحقّقون بمطالعه الهوامش المختلفه (نوولى (٢) أو حيدوشيم (٣)) ومقارنتها بالمنابع والمصادر. المتوفّره وحلّ ما يظهر من تضادّ وتباين داخلى فى كلمات التلمود. وبالتالي ظهرت من هذا العمل هلاخات وتفسير جديد. نوولى الكلاسيكى على التلمود عباره عمّا كتبه المحشّون على التلمود البابلى فيما بين القرنين ١٢ و ١٣ المعروف (بتوسافت). وقد استمرّ عصر كتابه الشروح (نوولى) بعد الشروح المذكوره فى القرن الحادى عشر فصاعداً إلى زماننا الحاضر.

أمّا مجموعه فتاوى (شّئلوت او تشوت) (٤) فهى عباره عن أجوبه علماء اليهود عن الأسئلة الشرعيه لليهود. وقد طرحت هذه المسائل فى عدّه صور لدى العلماء البارزين ومن لهم صلاحيه الهالاخا. فأحياناً يتقدّم القضاة (ديانيم) (٥) بطرح استفتاء من علماء الهالاخا عندما يواجهون المشكله فى التوصل لحلّ بعض أشكال الخصومات، وأحياناً أخرى تنشأ هذه المسائل من خلال مواجهه الفرد للمجتمع أو حدوث مواجهه بين مجتمعين مختلفين، ففى هذه الفتاوى يعرض العلماء المقرّرات القانونيه فى المسائل الخاصّه التى تبرز على السطح فى عمليه التفاعل الاجتماعى، ومن هنا فإنّ الفتوى تعتبر المحور الأصلى للتحوّل والتطوّر فى الشريعه اليهوديه فى مرحله ما بعد التلمود، والفتاوى تتميز بشكل قضائى (٦) ونظام شرعى لليهود وتشمل ثلاثمائة ألف حكم تقريباً.

ومن أكثر المنابع المدوّنه للشريعه اليهوديه فى مرحله ما بعد التلمود هى رسائل ولوائح القانون. وفى هذا المجال هناك مدوّنات ملفته للنظر تعتبر الآن من المنابع الأصلية للحقوق اليهوديه، ومن أهمّ هذه المدوّنات ما نستعرضه هنا باختصار:

الأول: مدوّنات عصر الكائونى

إنّ أول من تحرّك على مستوى شرح القوانين

- perushim. ١ -١
novellae. ٢ -٢
hiddushim. ٣ -٣
she'elot u - teshuvot. ٤ -٤
dayyanim. ٥ -٥
case law. ٦ -٦

ص: ٥٦٨

والأحكام فى مرحله ما بعد التلمود هم العلماء الكاثوليين. فهؤلاء مضافاً إلى تأليفهم لمجموعات من الفتاوى، كانوا أول من جمع مجاميع الهلاخات ودونوها بشكل وترتيب منطقيّ فى إطار نتائج البحوث التلموديه.

ومن أوائل المدونات التى تمّ تدوينها بهذا الشكل هو سفر هشييلوت من تأليف «راواحاى كائون» فى منتصف القرن الثامن. وقد كان هذا عالماً بارزاً فى بابل، وقد أقدم على ترتيب مواضع هذا الكتاب فى ١٩١ مقالاً على أساس أقسام التوراه التى كانت تقرأ فى الكنيسه، وسعى لبيان أحكام التوراه بالنظر لما ورد فى التلمود والهلاخات الأخرى. وفى هذا الوقت قام يهوداى بن نحمان بتأليف كتاب هلاخوت بسوقوت الذى يعتبر أقدم نموذج كلاسيكى (كتب الهلاخوت) (الهلاخات) وبعد عدّه عقود وفى أوائل القرن التاسع قام ربّى شمعون قايرا بتأليف كتاب آخر هلاخوت جدولوت وسعى فيه لتنظيم أحكام الشريعه اليهوديه على أساس موضوعى واتخاذ الرأى فيها، وفى أوائل القرن الحادى عشر ظهرت لوائح قانونيه أيضاً شامله (١).

الثانى: الفاسى

لا- شكّ فى أنّ أهمّ مرحله فى تدوين القانون فى الشريعه اليهوديه هى ما يسمّى بعصر ريشونيم (القرن ١١-١٦). حيث تمّ تدوين أهمّ المدونات فى دائره الشريعه اليهوديه فى هذا العصر. وكانت بدايه ظهور المدونات، ما كتبه إسحاق (من أهالى فاس فى شمال أفريقيا)، المعروف بالفاسى فقد كتب كتابه المعروف وتابع فى ترتيبه ما ورد فى تبويب التلمود، ولكنّه أحياناً يقوم بحذف الاستدلالات التى تفضى إلى رأى شرعى. وقد طرح الفاسى مقوله أحد العلماء على أساس أنّها المعيار والقاعده الشرعيه للأحكام، (هلاخا/ القاعده الشرعيه). ويبيّن من خلال عدم التفاته إلى الرأى الغالب، أنّه لا علاقه له بالاستماع إلى ذلك الرأى (٢).

الثالث: راشى وتوسافوت

وقد قام سليمان بن إسحاق المعروف بالراشى فى القرن الحادى عشر الميلادى بكتابه شرح على التلمود كان فى غايه الأهميه فيما بعد، وقد كان سليمان بن إسحاق من أهل فرنسا، وكان يعيش فى وقت شاعت فيه الدراسات التى تدور حول التلمود بعد الافول الذى حصل فى هذا المجال فى بابل، وقد صارت شروحه وتوضيحاته التى كان يبيّن فيها دروسه أساساً مهمّاً لشرح عظيم للتلمود. «ويبتنى شرحه للتلمود على الملاحظات الأوليه من آثار مدرسه ربّى جرشوم، والتى تعتبر حصيله علمه الواسع وفى مختلف الأبعاد فى المدونات التلموديه، وعمق اطلاعه على مشاكل تلاميذه الفكرية وبيانه القوى» (٣). وقد أظهر فى هذا الكتاب

ماهية وكيفية عمل الاستدلالات التلمودية، إن كتاب راشي في ذلك الزمان كان كتاباً للتدريس، حيث كان يدرّس إلى جانب التلمود، بحيث كان يتولّى حلّ تعقيدات وأسرار التلمود عملاً، إن هذا الكتاب الذي

١- مباني حقوق اليهود لديويد ام. فلدمن؛ العدالة الجزائية في الديانة اليهودية لحسين السليمانى، ص ٩٤ و ٩٥. "M. E., Codification of Law", EJ., v. ٥, p. ٤٣٦.

٢- مباني حقوق اليهود، ص ٩٥.

٣- المصدر السابق، ص ٩٦.

ص: ٥٦٩

سمّى قونطروس (أى الشرح) طبع في هامش متن التلمود، وفي ذلك الوقت وبعد انتشار كتاب راشي ظهرت مجموعه من العلماء الفرنسيين والألمانيين فيما بين القرن ١٢ إلى ١٤ م وقاموا بتدوين مجموعه عظيمه من شروح التلمود البابلى، حيث طبعت معانى التلمود إلى جانب كمارا (تفسير الميشنا). وهذه الشروح سمّيت توسافوت (بمعنى الضمائم) وتمتدّ في جذورها إلى كتاب الراشى، وكان نقطه البدايه فى توسافوت هو حفيد الراشى، الذى يدعى ربنوتام (ربّي يعقوب بن ميثر من أهالى رومرو). وهكذا أصبحت توسافوت أعلى من كونها شرحاً محضاً. وفيما يخصّ التقابل بين الراشى وتوسافوت أنّ ربنو تام «كان يلتدّ بإيجاد الأسئلة وخلق شبهات وعلامات استفهام دقيقه على التوضيحات والمقترحات البديعه ... ومع ذلك فمن الخطأ أن نتصور أنّ توسافوت لا تمثّل شيئاً سوى الميل للجدل أو الرغبه الجامحه فى النقاش ... إنّ كتاب توسافوت كانوا يتحرّكون قبل راشي على مستوى فهم معانى الهالاخا ... وبالتالي كشف القياسات التى تيسّر لهم حلّ المسائل الجديده»(١) ..

والجدير بالذكر أنّ جميع الطبعات المتداوله للتلمود تتضمن فى هامش المتن، شروح الراشى إلى جانب توسافوت.

الرابع: ميشنه تورا

وفى الوقت الذى كان فيه الشراح الأوربيون يهتمون بشرح وتفسير التلمود، كان هناك فراغ فى وجود لائحته قانونيه دقيقه ومنظّمه بعد الفاسى، فقام أحد خلفاء الفاسى، الذى كان تلميذ تلميذه وهو موسى بن ميمون، المعروف ب «رامبام»(٢) (١٢٠٤-١١٣٥)، من أهالى قرطبه فى اسبانيا، بالتصدّى لهذا الأمر المهمّ، وقد سمّى كتابه ب «ميشنه تورا» الذى يعتبر أكبر كتاب للهالاخات.

وقد ألّف كتابه هذا وسمّاه بهذا الاسم بمعنى «التوراه الثانيه» وكما يقول ابن ميمون فى مقدّمه هذا الكتاب «إذا قرأ شخص الشريعه المدوّنه ثمّ قرأ هذا الكتاب، فسوف يتعلّم جميع ما ورد فى الشريعه الشفويه ولا يحتاج بعدها للرجوع لكتاب آخر» وقد كتب هذا الكتاب بأسلوب سهل وبشكل منظّم بحيث يستوعب جميع الأقسام الأربعة عشر الأصلية للشريعه التلموديه (نظراً لأنّ النظام العددي لهم هو أربعة عشر التى تساوق يد، من هنا اشتهر الكتاب بأنّه: يد هعزاقا،(٣) أى «اليد القويه»، ونظّم هذا الكتاب وسياقه على أساس الجزميه وبعيداً عن الاستدلال والبحث فى التفاصيل، لأنّ غرضه كان تدوين كتاب مرشد مختصر وكامل لفهم التلمود، ومع ذلك فالنقطه التى أثارت مشكله فى هذا الكتاب هى أنّه لا يتضمّن آراء العلماء الفرنسيين والألمانيين. وهذا

العمل آثار ضده انتقادات عديدة، ومن جمله المنتقدين له إبراهيم بن داود من أهالي فرنسا الذي كتب إشكالاته وانتقاداته في هامش كتاب ابن ميمون. وقد سعى الكثير من العلماء في عصر ابن ميمون أو بعده للتخفيف من نواقص هذا الكتاب، ومن ذلك أنه لم يذكر المصادر التي رجع إليها، و من هنا فإن آراء العلماء الفرنسيين والألمانيين بإمكانهم حلّ

١-١. (٢٩١،٦ M. Libel, Rashi (Philadelphia)؛ نقلًا عن: مباني حقوق اليهود، ص ٩٧ و ٩٨.

٢-٢. Rambam.

٣-٣. Yad HaHazakah.

ص: ٥٧٠

إشكالات ابن داود و...، وبالرغم من كل ذلك فإن هذا الكتاب مع الشروح والإضافات التي اضيفت إليه؛ يعتبر كتاباً في غاية الأهميته (١) ..

الخامس: قانون آشري

وأحد القوانين المهمّة في القرن الثالث عشر هو ما ألفه ربّي آشري بن يحيى (١٢٥٠-١٣٢٧)، وهو المعروف بـ «آشري» (٢) أو «رُش» (٣) الذي كان مقيماً في إسبانيا. وقد كتب هلاخوت تلموداً بمنهج الفاسي بشكل مختصر، ولكنه كان يهتم بأفكار المراجع الكبار مثل ابن ميمون وكتاب توسافوت أيضاً، وكتابه خصوصيه تعليميه، ولهذا وقع مورد استقبال شديد. وقد كتب الآشري مضافاً إلى قانونه المعروف، شرحاً على بعض أقسام التلمود وعمل على تدوين توسافوت منفصل لبعض الرسائل.

السادس: ارباعا طوريم

إنّ أهمّ لائحته قانونيه بعد كتاب ابن ميمون هو كتاب ارباعا طوريم (المعروف بطور) وهو من تأليف يعقوب بن آشري وهو نجل آشري. وبالرغم من أنّ اسلوب كتابه مقتبس من ميشنه تورا، إلّا أنّه يعدّ كتاباً مستقلاً، وقد ضمّنه أفكاراً جديده. ومنذ ابن ميمون إلى زمان تدوين طور (١٣٤٠ م تقريباً) وبسبب سعه المطالعات وكثرتها في باب الشريعه، فقلّمنا نجد مطلباً لا يوجد فيه اختلاف في آراء العلماء، ومن هنا كان من اللازم إصدار كتاب في المسائل الجديده يتضمّن الرأى القاطع في هذه المسأله، وقد صار طور بعد قرنين من الزمان، أي عندما تمّ تأليف شولحان عاروخ مرجعاً للشريعه اليهوديه.

إنّ ترتيب المواضيع في طور صارت بعد ذلك معياراً للمصنّفات والكتب اللاحقه. وارباعا طوريم بمعنى «الصفوف الأربعة» وهو المقتبس من آيات الكتاب المقدّس (سفر الخروج ٢٨: ١٧). كما يظهر أيضاً من اسم هذا الكتاب أنّه يتضمّن أربعه أقسام أو أربعه صفوف. القسم الأول: اورح حيم (٤) (طريق الحياه) ويتضمّن قوانين يوم السبت والأعياد والأدعيه اليوميه وغير ذلك، والقسم الثاني: يوره دعا (٥) ويتحدّث عن الأَطعمه المحرّمه والمحلّله وكذلك النذور ومقرّرات الطهاره. القسم الثالث: اون هاغزير، (٦) ويتضمّن أحكام الزواج، الطلاق، والعلاقات الجنسيه والموارد المشابهه لها. وفي القسم الرابع: حوشن هميشباط (٧) ويبحث في القوانين المدنيه والجزائيه، الإرث، والملكيه وغيرها.

وقد صار كتاب طور حتى في زمن حياه ربّي يعقوب نفسه معياراً للقوانين، وحلّ محلّ الكثير من المدونات في هذا المجال (أ)

..

السابع: شولحان عاروخ

السابع: شولحان عاروخ (٩)

في آواخر القرن الخامس عشر تمّ إخراج اليهود من

١-١٤٦. ١٠٣٦ - ١٠٣٦. M. E. .op. cit. .p. مبانى حقوق اليهود، ص ٩٨-١٠٠.

Asheri. ٢-٢

Rosh. ٣-٣

Orah Hayyim. ٤-٤

Yoreh Deah. ٥-٥

Even HaEzer. ٦-٦

Hoshen HaMishpat. ٧-٧

٨-٧٤٦ - ٥٤٦. M. E. .op. cit. .p. نقلاً عن: مبانى حقوق اليهود، ص ١٠٣-١٠٦.

٩- شولحان عاروخ كما سوف يأتي، في الأصل بمعنى «مائه مرتبه» وهنا توجد إشاره لكتاب أحد علماء اليهود باسم «يوسف قارو» الذي نظم ورتب النظام الشرعى لليهود على أساس الأعراق الجديده.

ص: ٥٧١

اسپانيا والبرتغال وهذا الأمر أدى إلى تفرّقهم أشتاتاً في مناطق مختلفه كتركيا، وهولندا، وآسيا الصغرى و فلسطين و وهذه المسأله أدت إلى ظهور أعراف وآداب جديده، وضعف الالتزام بالتقاليد اليهوديه. ومن هنا كان من اللازم إحياء النظام الشرعى من جديد وإقامته. فتصدّى العالم والعارف اليهودى الكبير يوسف قارو، من أهالى صغد، إلى هذا الأمر، وقد كتب في بدايه الأمر كتاب بيت يوسف وإن كان حسب الظاهر شرحاً لطور، ولكنّه فى الواقع كتاب مستقلّ. وهذا الكتاب هو حصيله عشرين عاماً من التحقيق المتواصل والمطالعه الدقيقه لجميع عبارات وسطور طور. ثم إنّه أعاد النظر فى بيت يوسف مدّه اثني عشره سنه أخرى وعمل على تلخيصه وبذلك ظهر شولحان عاروخ بمعنى المائه المرتبه (١٥٦٤)، وأمّا مصادر المهّمه فى تأليفه هذا الكتاب فهى عباره عن الفاسى، ابن ميمون وآشرى.

وقد كان يتقبل عاده القول الذى قاله شخصان من هؤلاء الثلاثه، وإن كان يعرض أحياناً آراءه بصوره مستقلّه.

ويتضمّن هذا الكتاب بعض النواقص والإشكاليات وقد واجه العديد من الانتقادات من قبيل أنّه أهمل المعلومات التى تتحدّث عن أعمال وآداب الاشكنازيين (يهود بولندا- وألمانيا)، ولهذا السبب قام موسى ايسرلس من أهالى بولندا بإكمال هذا النقص فى كتابه المسمى مبا (على المنضده). وكذلك أورد سليمان ابن لوريا انتقادات كثيره على شولحان عاروخ وادّعى بأنّ شولحان

عاروخ ابتعد عن مضامين التلمود وعرض قانونه الخاصّ بدلاً من قانون التلمود. مع أنّ شولحان عاروخ يعتبر كتاباً مهماً في الشريعة اليهودية (١) ..

الثامن: المدونات بعد شولحان عاروخ

إنّ درجه اعتبار وحجّيه شولحان عاروخ كانت بحيث إنّ بعد انتشاره حدثت مرحله جديده في الشريعه اليهوديه، ويعتبر العلماء والشراح لمرحله شولحان عاروخ بأنهم احرونيم أى المراجع المتأخرون. وهؤلاء اعترفوا بأنّ شولحان عاروخ يمثل معياراً للكتب والمدونات في هذا المجال وما جاء بعده من مدونات بمثابة شرح وتفسير لهذا الكتاب، فما كُتب في هذه المرحله التاريخيه كلّها تمثّل شرحاً وتفسيراً لشولحان عاروخ.

ومن جمله هذه المدونات هي طوره زاهاو (٢) من تأليف داوود بن سموئيل هلوى، و سيفته كوهن، (٣) تأليف ربّي شبتاي بن مثير هكوهن في القرن السابع عشر.

وبسبب الاستقبال والمقبوليته لهذه المدونات، فإنّها طبعت في هامش شولحان عاروخ في عام ١٨٦٣، قام ربّي سليمان كتر فريد بتلخيص شولحان عاروخ وجعل له كتاباً دليلاً عليه ويتضمّن القوانين اليوميه للناس العاديين. وسمّى كتابه هذا قيصور (أى الخلاصه) لشولحان عاروخ ومع كلّ ذلك فقد صدرت فتاوى كثيره في هذه الفتره من قبل علماء اليهود.

٢- المصادر القانونيه لشريعه اليهود

والمقصود من المصادر القانونيه في النظام الحقوقي هو المنابع التي يعترف بها النظام بأنّها منابع معتبره والتي تستمدّ القواعد الحققيه قدرتها التنفيذيه

١- ١٠٥٦ - ٧٤٦. p. cit. M. E. .; نقلاً عن: مباني حقوق اليهود، ص ١٠٦-١٠٨.

٢- ٢. Turei Zahav.

٣- ٣. Siftei Cahen.

ص: ٥٧٢

والإلزاميه من هذه المنابع. والمنبع القانوني هو المصدر المباشر لوضع القانون. على سبيل المثال من الممكن أن تستند القاعده على «مسلك قضائي» ويمتاز هذا المسلك نفسه بأنه يملك امتداداً تاريخياً خاصاً، فإنّ هذا المسلك القضائي يعتبر المنبع القانوني للقاعده المذكوره، ويكون ذلك المسلك القضائي في بعده التاريخي وسوابقه التاريخيه، من المنابع التاريخيه غير المباشره (١) ..

وهناك سنّه منابع في الشريعه اليهوديه تعتبر منابع رسميه وقانونيه، والتي نشير إليها هنا:

(٢) قبالة (السنّه).

والمراد من السنّه (قبلاً) هو: «السنّه التي انتقلت من شخص إلى شخص» ويمتدّ تاريخها إلى النبي موسى الذي أخذها عن الله تعالى (تلمود، آووت ١: ١) (٣). وهذا المنبع التشريعي وخلافاً للمنايع القانونيه للحقوقيه لليهود يعتبر ثابتاً ومستقرّاً ولا يطرأ عليه التغيير والتحوّل، ولكنّ المنايع الأخرى التي سنشير إليها تمتاز بالحركه والتحوّل والإتساع الدائم في دائره الحقوق اليهوديه، وبالتالي يتسنّى لها الإجابه عن المسائل المستحدثه الناشئه من طبيعه مقتضيات الزمان والمكان. والسنّه اليهوديه، كما تقدّمت الإشاره إليها موجوده في قالب الشريعه المدوّنه والسنّه الشفهيّه، و السنّه المدوّنه نزلت في قالب التوراه، بينما السنّه الشفويّه تشكّلت بعد عدّه قرون من نزول التوراه على شكل ميشنا والتلمود وأضحت بصوره مدوّنه بعد ذلك.

ب) ميدراش (٤) (التفسير).

وفي دائره هلاخا، نرى مفرده ميدراش «التفسير» وتستعمل في الأنظمه الحقوقيه الجديده. ويشمل الميدراش قواعد مستنتجه من تفسير الشريعه المدوّنه والهلاخات طيله المراحل المختلفه. ومفرده ميدراش أحياناً تشير إلى معطيات خاصّه من تفسير نصّ معين (هرمنوتيك)؛ ومن هذه الجبهه فإنّ التلمود أيضاً يتضمّن ميدراشاً. وأحياناً تأتي كلمه ميدراش بمعنى تدوين النتائج والمعطيات التفسيريه المستوحاه من مجموعه من التفاسير (٥). والميدراش بهذا المعنى يطلق على مجاميع واسعه من تفاسير الكتاب المقدّس الذي تقع خارج التلمود، وهذه المجاميع تشمل الهلاخات وكذلك اجادا بشكل مستقلّ. ويعتبر الميدراش منبعاً أصلياً للحقوق اليهوديه بعد السنّه.

وقد واجه المحقّقون اليهود على طول المسار التاريخي مشكلتين في هذا الصدد:

١. رفع المشاكل الناشئه من مطالعه الكتاب المقدّس.

٢. إيجاد الحلول للمشاكل الجديده الحادته في واقع الحياه اليوميّه، وخاصّه بالنسبه للمسائل الناشئه من تغيير المناسبات الاقتصاديه والاجتماعيه في واقع الحياه. وقد استعان علماء اليهود لرفع هذه المشاكل في هاتين الدائرتين بميدراش حيث ذهبوا إلى أفضليته على الطرق الأخرى المقرّره لحلّ هذه المشاكل. وقد

١-١. Salmond, op. cit., p. ٩٠١-٢١; Cf. M. E., p. ٥١١-٦١; " Mishpat Ivri", EJ., v. ٢١.

٢-٢. kabbalah.

٣-٣. Cf. Maim., Introduction to Comm. Mishnah.

٤-٤. midrash.

٥-٥. Cf. Jacob Neusner and Tamara Sonn, Comparing Religions Through Law, .

Judaism and Islam, p. ٢٨-٣.

نفسه للعثور على طريق للحلّ وكشف وفهم المعنى الباطنيّ أو الخفيّ لعبارات الكتاب المقدّس. فالميدراش يقوم باستنباط الهلاخات الجديدة من باطن الكتاب المقدّس ولا يضيف إليها شيئاً أو لا يتحرّك في شرحه لها على مستوى المخالفه «خلافاً لتقانا الذي يعمل على تغيير الهلاخات الموجوده أو يضيف إليها شيئاً» وبعبارة أخرى أنّ مهمّة الميدراش كشف مفهوم عباره الكتاب المقدّس، وهذا هو ما يراد به في هذا العصر من عمليه تفسير القانون (١). من هذه الجبهه يمكن منطقياً افتراض أنّ المحقّقين كانوا يتوجّهون لأجل حلّ هذه المشكلات باتّجاه الميدراش فإذا لم يحصلوا على نتيجة من ذلك، فإنّهم يتوجّهون نحو المنايع القانونيه الأخرى (٢) ..

وفي السنوات الأولى من التاريخ الميلاديّ أو قبل ذلك بقليل قام أحد العلماء اليهود المعروفين، وهو هيلل، بتفسير سبعة أصول منها، وبعده كانت هذه الأصول مورد اهتمام العلماء. وفي بدايه القرن الثاني للميلاد أضاف إليه ربّي يشماع أصولاً أخرى وعمل على توسعه دائرتها لتصبح ثلاث عشرة قاعدة تفسيريه.

وهذه القواعد الثلاث عشره (ميدوت) (٣) ترتبط في الأصل بدائرتين تفسيريتين، إحداهما دائره التفسير التوضيحيّ (٤) (ميدراش همواثر) (٥)، أي ما يتبيّن من عبارات الكتاب المقدّس في عمليه التفسير، والأخرى دائره التفسير القياسي (٦) (ميدراش همقيش) (٧)، بمعنى ما يتّصل بقياس موضوع على موضوع آخر بقصد حلّ المشكلات الحقوقيه الجديده. ومن هذه القواعد التفسيريه الثلاث عشره لربّي يشماع، فإنّ عشر قواعد تتّصل بالتفسير التوضيحيّ، وثلاث قواعد منها تتّصل بالتفسير القياسي (٨)، وأحد الأساليب التفسيريه المهمّه في الأنظمه الحقوقيه هو التفسير المنطقي (٩)، الذي لم ترد الإشارة إليه في هذه القواعد الثلاث عشره. والغرض من هذا الأسلوب التفسيري يشبه إلى حدّ ما التفسير التوضيحيّ، لأنّ الغايه الأصليّه له تبيين منطقيّ لقوانين الكتاب المقدّس واستعمالها في أغلب الأحيان لوضع الهلاخات والأصول القانونيه الجديده. على سبيل المثال فإنّ التوراه في مورد العدوان الجنسيّ على البنت المخطوبه، في الصحراء (سفر التثنيه، ٢٢: ٢٥-٢٧) تقول بعدم عقوبه هذه البنت، «لأنّ المعتدى وجدها في الصحراء وقد صرخت هذه البنت المخطوبه إلّا أنّه لم يكن مفيداً» فقد ورد في تفسير هذه العبارة أنّ كلمه «صحراء» لا ينبغي أن تؤخذ بمعناها اللفظي، بل الملاك هو الطهاره من الذنب أو عدمها في هذه البنت المخطوبه، وكذلك مقاومه هذه البنت أو عدم مقاومتها لهذا العمل «فهل يمكن القول أنّها مسؤوله إذا كانت في المدينه وغير مسؤوله إذا كانت في الصحراء؟ فالتوراه تقول: إنّها صرخت ولكن لم يكن هناك مغيث، فعند

١- انظر: فلسفه الحقوق لناصر كاتوزيان، ج ٢، ص ٢٠٨-٢٢٢ (بالفارسيه).

٢-٢. ٦١-٣١٤١. p. ٨, v. EJ, "Interpretation", M. E. .

٣-٣. midot.

٤-٤. elucidative interpretation.

٥-٥. midrash ha - meva'er.

٦-٦. analogical interpretation.

٧-٧. midrash ha - mekish.

٨-٨. Cf. ibid., p. ٩١٤١-٠٢; L. J., "Hermeneutics", EJ ., v. ٨, p. ٦٦٣-٢٧.

عدم وجود المغيث والمنقذ، سواء كان في المدينة أم في الصحراء، فإنها غير مسؤوله ولا عقوبه عليها، وإذا كان هناك من ينقذها، سواء في المدينة أم في الصحراء، فهي مسؤوله» (سفر التثنيه ٢٤٣)(١) ..

وقد استخدمت هذه الطريقة وهذا الاسلوب في تفسير الكثير من عبارات التوراه.

(ج) تقانا (٢) و جزرا (٣) ..

تقانا بمعنى «التقنين» و جزرا بمعنى «الحكم»، أو «الدستور» وهاتان المفردتان تبينان عمليات تقنين مراجع الهلاخا أو المراجع الأخرى ذات صلاحية في كل جيل وعصر.

والفرق بين تقانا وبين ميدراش أن تقانا تضيف قاعده أو قانوناً جديداً إلى دائره قوانين الهلاخا، وأما الميدراش فيحتوى على المضمون الباطن للقانون الموجود ويعمل على إظهار ما في منظومه هذا النظام القانونى، وبعبارة أخرى، أن ميدراش كاشف عن قانون موجود سابقاً، وأما تقانا فهي بمثابة إضافة قانون جديد. ومن هنا فإن القانون المستخرج بواسطة الميدراش من نصوص الكتاب المقدس يسمى داوَرِيتا (٤) «من التوراه»، وأما القانون الذى يوضع بواسطة تقانا فإنه يرتبط ب: دَرَبَانان (٥) «من علماء» ..

إنّ عمليه التقنين لمحققى الهلاخا يطلق عليه أحياناً تقانا وأخرى جزرا. وتأتى مفرده جزرا عاده بمعنى النواهى التى تنهى عن ارتكاب عمل خاص، وأما مفرده تقانا فتشير عاده إلى الأوامر، والتى تقرّر الوظيفة العمليه للإتيان بعمل خاص (٦) ..

إنّ عمليه التقنين فى شريعته اليهود تتبع القواعد التى ذكرها آمورائيم فى التلمود. وفى حين أنّ الأوضاع والظروف الزمانيه والمقتضيات الأخلاقية والاجتماعية تستوجب أن يتحرّك علماء الهلاخا من موقع وضع القانون، والسماح لهم بذلك، وهذا الأمر كما يعتقدون من أجل حفظ التوراه «إقامه سور حول التوراه» وليس من موقع الاعتراف بوجود الخطأ فيها. ففى صورته وجود مقتضيات وظروف خاصه فبالإمكان إصدار أحكام تتصل بالعقوبات وحتى حكم الإعدام (التلمود، يواموت ٩٠ ب؛ سنهدرين ٤٦ أ) (٧) ..

(د) مينهاك (٨) (العرف).

إنّ مينهاك «العرف» يبين القواعد الحقوقية التى تستنتج من العرف بأشكال مختلفه، ومن جهه تاريخيه فإنّ العرف مقدّم على سائر المنابع والمصادر الحقوقية، حتى قالوا: إنه بالنسبه للقوانين القديمه وقوانين حمورابى و اليونان القديمه والهند «مانوا» كلّها تمّ تدوينها على أساس تقاليد ومقتضيات العرف، وبالتالي فهي أحكام عرفيه (٩)، وقالوا فى تعريف العرف: «هو القاعده التى تصير مقبوله بالتدريج بين جميع أفراد المجتمع أو لدى طائفه خاصه منهم بعنوان

٢-٢ takkanah.

٣-٣ gezerah.

٤-٤ atiaro - /ed. «اوريتا» معادل آرامي «تورات».

٥-٥ de - rabbanan.

٦-٦ . Maim .,Introduction to Comm .Mishnah ;Cf .M .E ., "Takkanot ",EJ .,v .٥١ .p .٣١٧ - ٤١٠ .

٧-٧ . Cf .M .E ., "Takkanot ",op .cit .,p .٨١٧ .

٧-٨ minhag.

٩- فلسفه الحقوق، ج ٢، ص ٤٧١ (بالفارسيه).

ص: ٥٧٥

أنها قاعده ملزمه»(١).

وفي شريعه اليهود يعتبر العرف أيضاً من أهم أركان ودعائم الهلاخا. ولعله يمكن القول أن التوراه أقرت بعض الأعراف والتقاليد التي كانت سائده بين الناس قبل نزول الشريعه الموسويه، ومن هنا لم ترد الإشاره في التوراه إلى بعض القوانين والمقررات المهمه جداً والأساسيه في نظر اليهود، كقوانين الزواج والبيع والشراء وأمثال ذلك (٢). فالعرف في الشريعه اليهوديه يملك وظيفه مهمه بعنوان أنه مصدر قانوني وحقوقى.

والعرف إنما يكون منبعاً قانونياً فيما إذا أيد النظام الحقوقى في ظروف خاصه سلوك معين متداول عند الجميع بمثابة كونه قاعده حقوقيه ملزمه.

والعرف في الشريعه اليهوديه له ثلاث وظائف:

١. كونه عاملاً قطعياً لتعيين التكليف في صورته وجود اختلاف في العقائد بالنسبه لقاعده خاصه من قواعد الهلاخا.

٢. من أجل إضافه بعض الأمور إلى الهلاخا الموجوده وما تفرزه المناسبات العمليه في زمان خاص من مسائل جديده، والتي لم يرد لها جواب عاده في النصوص.

٣. إيجاد قواعد جديده تنقض الهلاخا الموجوده والوظيفتان الأخيرتان للعرف تشبهان إلى حد ما وظائف التقنين (تقانا) (٣) ..

ه) مَعْسَه (٤) (العمل والمنهجيه).

مَعْسَه «العمل والمنهجيه» عبارته عن تلك القواعد الحقوقيه التي تصدر عن الأحكام القضائيه من جهه المحاكم القضائيه التي تتمتع بالصلاحيه لذلك، أو المستنتج من سلوك علماء الهلاخا في موضوع معين.

و «المعسه» تعتبر منبعاً قانونياً لشريعه اليهود على نحوين:

«المعسه» أحياناً تكون بشكل حكم يصدر من المحكمة أو الجهاز القضائي الذى له الصلاحيه فى مورد معين ودعوى خاصيه وعينيه. «والمعسه» بهذا المعنى تشبه «السلوك القضائي» فى الأنظمه الحقوقه الأخرى .. وأحياناً تكون معسه ناشئه من سلوك ورؤيه عالم من علماء الهلاخا الذى له الصلاحيه، ولكنه لا يتمتع بمنصب القاضى أو الحكم (٥). ويمكن أن يكون هذا المورد شبيهاً ب «نظريه الحقوقيين» فى الأنظمه الحقوقه الأخرى. والقوانين الناشئه من «المعسه» تشكل قسماً مهماً من النظام الحقوقي لليهود. وعلى ضوء ذلك فإنّ النظام الحقوقي لليهود يعتبر نموذجاً قديماً من الأنظمه الحقوقه التى تتضمن الكثير من القوانين القائمه على أساس مجموعه من «السلوكيات» أو الآراء القانونيه.

وقد اكتسبت الهلاخا هذه الخصوصيه من التوراه نفسها، لأنّ الكثير من القوانين الوارده فى التوراه وضعت لموضوع واحد أو بمناسبة واقعه خاصه، على سبيل المثال، النطق بالكفر « (سفر لاويان، ٢٤:

١٠-٢٣)؛ جمع الخطب فى يوم السبت (سفر الأعداد، ١٥: ٣٢-٣٦)؛ وسهم الإرث للبنات (سفر الأعداد، ٢٧: ١-١١) و....

١- مقدّمه علم الحقوق لناصر كاتوزيان، ص ١٨٨ (بالفارسيه).

٢-٢. ٥. ٢١. ٧. EJ, "Minhag", M. E., M. D. H.

٣-٣. ١١. ٧. Ibid.

٤-٤. ma'aseh.

٥-٥. ١٤٦. ١١. ٧. EJ, "Ma'aseh", M. E.

ص: ٥٧٦

ومع كلّ ذلك يجب التأمل بدقه فى أنّ الشريعه اليهوديه تعتبر «معسه» منبعاً قانونياً للحقوق على أساس أنّ علماء الهلاخا قد جعلوا منها منبعاً للتقنين وأنّ أصول الهلاخا التى تعدّ قسماً من النظام العام للهلاخا تستخرج منها، لا بسبب أنّ «معسه» لديها القدره والاعتبار الذى للسلوك من حيث الإلزام (١) ..

(و) سوارا (العقل) (٢).

«سوارا» «النتيجه المنطقيه» أو «العقل» عباره عن المنطق الحقوقي الذى يستدلّ به علماء الهلاخا، و «سوارا» تتمثّل فى مجموعه من القواعد الشرعيه التى تنشأ بصوره مباشره من العقل البشرى لعلماء هلاخا.

و «العقل» فى نظر علماء اليهود يمثّل أحياناً منبعاً تاريخياً لتفعيل المنابع القانونيه الأخرى للشريعه اليهوديه، على سبيل المثال عندما يتمّ وضع حكم شرعىّ بواسطه ميدراش تتمّ عمليه تفسير المصدر المستقيم لهذا الحكم والموجب له، ومع كلّ ذلك فإنّه يتمّ الاستفاده فى عمليه التفكير، من العقل والمنطق والاستدلال. ومن هنا فإنّ «العقل» يعتبر منبعاً تاريخياً وعملياً لهذا الحكم. وهذا الكلام يأتى أيضاً بالنسبه للقواعد المستقاه بواسطه منابع التقنين، أى تقانا، معسه و مينهاك تكون مصداقاً لها، لأنّ القوانين التى يتمّ وضعها بهذه الصوره من أجل الإجاباه على الحاجات الجديده فإنّها تخضع لسيطره «المنطق».

على الرغم من ذلك فإنّ «العقل» يعتبر لديهم منبعاً قانونياً للشريعة اليهودية أيضاً، وأحياناً يكون العقل منبعاً مباشراً لقاعده خاصه، وذلك عندما يتم وضع هذه القاعده على أساس الاستناد إلى العقل والاستدلال العقلي فقط، فمن هذه الجبهه يكون للعقل دور مهم في جميع مجالات الهلاخا. وبالإمكان مشاهدته المكانه الساميه للعقل في ترتيب القوانين، وفي حين أنّ القوانين المستنبطه تقانا، معسه و مينهاك تعتبر من جمله القوانين المعروفه ب «دربانان» «من العلماء»، فإنّ القوانين الصادره من العقل بصوره مباشره تقع في طبقه داوَرِيتا «من التوراه». وهذه المكانه ناشئه من هذا الأصل الأساسي والذي يمثل القاعده التحتيه للبناء الكلي في نظام هلاخا حيث نزلت التوراه على أساس وصلاحيه ومرجعيه الهلاخا، ومن هذه الجبهه يمكن القول أنّ كلّ قاعده صادره عن عقل علماء الهلاخا فهي صادره عن التوراه نفسها، لأنّ هؤلاء يعتقدون بأنّ عقل علماء الهلاخا يتطابق تماماً مع المنطق الباطني للتوراه (٣) ..

كمثال على الاستناد للعقل بعنوانه مصدراً مباشراً لوضع القانون يمكن ملاحظه ما ورد في البحث التلمودي المهمّ جداً وهو: أنّ الأصل المهمّ في الشريعة اليهوديه هو أنّه لو قيل لأحد: يجب عليك نقض قانون التوراه وإلّا فسوف تقتل، فيجب عليه نقض القانون لتلّا يقتل (التلمود، سنهدرين ٧٤ أ)؛ لأنّهُ على حدّ قول علماء التلمود وكذلك ابن ميمون، أنّ قوانين التوراه وضعت لضمان حياه الإنسان لا أنّها وضعت لكي يقتل (يوما ٨٥ ب) (٤). ومع كلّ ذلك فهناك ثلاثه ذنوب كبيره مستثناه من هذه القاعده وهي: إذا فرض على الشخص أن يختار بين ثلاثه ذنوب: عباده الوثن، الزنا، القتل، وإلّا فسوف يقتل، فيجب عليه أن يسمح لهم بقتله ولا

١- ٢٤٦. ١. Ibid .,p.

٢- ٢. sevarah.

٣- ٦. ٣. ٥٩١١ - ٤١. p. EJ ., "Sevarah", M. E. .,v.

٤- ١. ٤. ٥. Yad ,Yesodei ha – Torah.

ص: ٥٧٧

يرتكب تلك الذنوب الثلاثه (سنهدرين ٧٤ أ؛ سباحيم ٢٥ أ- ب). وهذا القانون وضع فيما يخصّ جريمه عباده الوثن والزنا من خلال تفسير الكتاب المقدّس، وأما بالنسبه لقتل شخص آخر فمصدر هذا الحكم هو العقل لا التفسير. فقد ورد الاستدلال لذلك في التلمود:

«والدليل على ذلك: ... من قال أنّ دمك أكثر حمرة من دم ذلك الشخص؟ لعلّ دمه أكثر حمرة!» (سنهدرين ٧٤ أ). إذن فمصدر هذا القانون المباشر بالنسبه للقتل هو سوار (١) ..

(ز) نموذج لعمل المصادر القانونيه

ومن المناسب هنا أن نستعرض نموذجاً لعمل المنابع القانونيه للشريعة اليهوديه في عمليه استنباط الأحكام، والمثال الواضح لهذا الأمر، هو عقوبه قطع العضو. فقد ورد في التوراه بالنسبه لهذا الحكم أنّه:

«وأما إذا تأذت المرأة، تأخذ نفساً بنفس. وعيناً بعين، وسناً بسن، ويداً بيد، ورجلاً برجل» (سفر الخروج، ٢١:

٢٣. ٢٥؛ وكذلك سفر لاويان، ٢٤: ١٩. ٢٠).

وبالرغم من صراحه هذا العبارات حسب الظاهر، إلا أنّ الشريعة الشفوية سلكت طريقاً مختلفاً تماماً عن ذلك، فميشنا تقول: «إنّ كلّ شخص يلحق ضرراً بشخص آخر يجب عليه دفع خمسة أنواع من الغرامه...» (باواقما ٨: ١).

ونرى في التلمود شرحاً لهذه العبارة يبدأ بهذه الجملة: «لماذا [الغرامه]؟ ألم يقل القانون الإلهي: العين في مقابل العين، فلماذا لا نتمسك بالمفهوم اللفظي لهذه العبارة [في قصاص العضو]؟» (باواقما ٨٣ ب).

وأما آمورائيم (شارحو الميشنا) فإنهم تحرّكوا في كلماتهم وفي عدّه صفحات من التلمود على مستوى بيان وتبرير مبنى هذه الهلاخا وبلاستفاده من ميدراش و سوارا في عمليه تبرير هذا القانون، وفي البدايه استعانوا بالتفسير القياسي وقالوا:

هل يمكن أن نتصوّر أنّ الشخص إذا فقأ عين شخص آخر فيجب أن نفقأ عينه أو أنه إذا قطع يد شخص آخر فيجب قطع يده، أو أنه إذا قطع رجل شخص آخر فيجب أن تقطع رجله؟ إنّ التوراه تقول: «إذا ضرب شخص آخر... وإذا ضرب بهيمه شخص آخر»

[سفر لاويان، ٢٤:

١٧-١٨

؛ إذا فلو أنّ الإنسان ضرب حيواناً فيجب عليه دفع غرامه ماليه، وإذا ضرب إنساناً فيجب عليه دفع غرامه ماليه أيضاً. (باواقما ٨٣ ب)

فهنا نرى أنّ التلمود وبلاستفاده من قياس الإنسان بالحيوان ومن خلال استخدام المنطق الحقوقي في التفسير فإنّه فسّر العقوبه المذكوره في التوراه بالديه.

وكتّاب التلمود في بحثهم هذا استفادوا من منهج آخر للتفسير، حيث ذكروا على أساس تحليل المعنى اللغوي لعبارات التوراه وقالوا:

إذا لم تقنع بذلك، فعليك الالتفات إلى هذا الدليل، إنّ التوراه تقول: «لا تأخذ أيّ فديه كعوض لروح القاتل الذي يستوجب القتل، بل يجب أن يقتل»

[سفر الأعداد، ٣٥: ٣١

]. والمفهوم الضمني لهذه الآيه هو أنّه لا يمكن أخذ الديه في صورته واحده فقط، وهي في مقابل نفس القاتل المتعمّد، ولكن بالنسبه لقطع الأعضاء الأصليه للبدن، حتّى في صورته عدم نموّها من جديد، فإنّه يمكن أخذ الديه (باواقما ٨٣ ب).

على تبديلها إلى التلمود. والعمل الآخر لهؤلاء العلماء هو شرح وتفسير المواضيع غير الهلأخاى، «البحوث الأخلاقية و...» وحصيلة عملهم تجسّدت فى ظهور التلمودين البابلى والفلسطينى (/الاورشليمى). ويقال لآمورا فى فلسطين «ربى» وفى بابل «راو».

أخرونيم: بمعنى المتأخرين أو المراجع المتأخره (فى مقابل ريشونيم/ المراجع المتقدمه) حيث يبدأ هذا العصر من القرن السابع عشر ويستمر إلى القرن الثامن عشر أو إلى العصر الحاضر على قول، والكثير من مدونات هذا العصر تتمثل فى نقد أو شرح كتاب شالجان عاروخ.

ارباعاطوريم: ويعدّ هذا الكتاب المعروف به (طور) من أهم اللوائح القانونيه التى تمّ تدوينها بعد كتاب موسى بن ميمون «ميشنه تورا»، وهو من تأليف يعقوب بن آشور وهو ابن آشرى. ومعنى ارباعاطوريم هو «الصفوف الأربعة أو الفصول الأربعة»، لأنّ هذا الكتاب

.Cf. Jacob Neusner and Tamara Sonn, op. cit., p. ٠٢- ٢٢. ١- ١

ص: ٥٧٩

يتضمّن أربعة أقسام أو أربعة فصول.

أسباط: قبائل بنى إسرائيل الإثنا عشر.

إسرائيل: لقب النبىّ يعقوب عليه السلام.

الأسفار الخمسه للتوراه: أسفار جمع سَفَر بمعنى كتاب، والأسفار الخمسه للتوراه عباره عن: سَفَر التكوين، سفر الخروج، سفر لاويان، سفر الأعداد وسفر التثنيه. ويحتمل أن تكون هذه الأسفار قد أضحت بهذا الشكل الموجود حالياً منذ نهايه السبى البابلى. وقد ورد توضيح مضامين هذه الأسفار فى شرح مفرده «التوراه».

الفاسى: وتعتبر أهم مرحله من تدوين القانون بعد التلمود، مرحله ريشونيم (من القرن ١١ إلى ١٦ للميلاد) وهى التى بدأت بكتاب إسحاق المعروف بالفاسى (وهو من أهالى فاس فى شمال أفريقيا).

باريتا: وتطلق هذه الكلمه على المواضيع التى لم ترد فى الميشنا، ولكن آمورائيم (الشراح) ذكروها فى التلمود. ومن بين «مجموعه الباريتا» هناك مجموعتان باسم «توسفتا» و «ميدراش هلاخا» يحضيان بأهميه أكبر.

بميدبار: ---) توراه

بيت يوسف: ---) شولجان عاروخ

بروشيم: بعد إكمال التلمود قام علماء اليهود بالتحقيق في ثلاثة فروع مهمّة من الحقوق اليهودية: ١.

الشروح والحواشى، ٢. مجموعته الفتاوى، ٣. لوائح القوانين. يقال للفرع الأول الشروح والهوامش «بروشيم» التي يمكن تبيينها من خلال الاستفادة من المدونات الأقدم في شريعة اليهود، وبذلك يمكن طرح فهم أيسر لها. وأشهر هذه الشروح هو شرح «راشى» الذي يتبع الاسلوب التقليدى الكلاسيكى، ويشرح التلمود البابلى، وكتاب ربى سليمان بن إسحاق الذى يتعلّق بالقرن ١١. وأمّا الفرع الثانى وهو فرع الحواشى ويقال له «حيدوشيم» أو «توولّى» وفيه تمّ حلّ ورفع التباين والتعارض الموجود فى باطن التلمود. وقد كتبوا هامشاً كلاسيكياً على التلمود بواسطة كتاب التوسافوت (المحشيين) على التلمود البابلى فيما بين القرن ١٢ و ١٣. إنّ كتابه الهامش استمرّت بعد كتابه الشروح فى القرن الحادى عشر فصاعداً وإلى عصرنا الحاضر. وفيما يتعلّق بالفرع الثالث وهو مجموعته الفتاوى التي يقال عنها «شيلوت او- تشووت» فهي عبارته عن الأجوبة التي يوردها علماء اليهود على الأسئلة الشرعية.

تابوت العهد: وهو الصندوق الذى كان يتضمّن الوصايا العشر لشريعه موسى عليه السلام المكتوبه على لوحين، وكان بنو إسرائيل يحملونه أمامهم فى حركتهم وانتقالهم إلى أن يضعوه داخل المعبد الذى ينبغى بناؤه فى أورشليم.

وعلى أساس ما ورد فى كتاب «الجاهليته والإسلام تأليف العلامة يحيى النورى، فى ص ٤٠٠: «والإسم الآخر له هو «صندوق الشهاده» الذى يحتوى على نسخ من التوراه والكتب التي كان بنو إسرائيل يرجعون إليها فى مسائلهم الدينيه، وقد تلف فى الهجوم الثانى لنبوخذ نصير على فلسطين (عام ٥٦٨ ق م) وتمّ تخريب المعبد وحرقه». وعلى أساس ما ورد فى قاموس الكتاب المقدّس: «إنّ تابوت العهد عبارته عن صندوق أمر الله تعالى موسى عليه السلام بصناعته وجعل فيه المنّ (إناء) يحتوى على مقدار من المنّ الذى كان ينزل على

ص: ٥٨٠

بنى إسرائيل فى الصحراء) والعصا ولوّحى العهد اللذين كتب عليهما الوصايا العشر، وإلى جانبها وضع موسى عليه السلام كتاب التوراه. وعندما غلب بنو إسرائيل فى «أفيق» (وهى إحدى المدن القديمه فى فلسطين المحتله) فإنّ هذا التابوت وقع بأيدى الفلسطينيين وقد ابتلوا بسببه بالأمراض والبلايا المهلكه، ولذلك اضطرّوا إلى إعادته إلى أرض إسرائيل بكلّ احترام، وعندما سكن داود عليه السلام فى أورشليم نقل التابوت إلى هناك وبقي هناك إلى زمان بناء الهيكل، وبعد ذلك جعلوه فى الهيكل، ولا يبعد أنّ منسى (/ أحد ملوك يهودا:

٦٨٧-٦٤٢ ق م) قد حمّله إلى مكان آخر، ولكن يوشيا (/ أحد ملوك يهودا: ٦٤٠-٦٠٩ ق م) أعاده مرّه ثانيه إلى مكانه ولكن بعد يوشيا لا يعلم هل هذا الصندوق حمل إلى بابل (عام ٥٩٨ ق م) أم أنّه أخفى فى مكان ما؟ والمقدار المسلّم أنّه لم يكن موجوداً فى «الهيكل الثانى» الذى بنى بأمر كوروش بعد رجوع بنى إسرائيل من الأسر البابلى (انظر قاموس الكتاب المقدّس، ص ٢٣٧-٢٣٨).

ويتبين ممّا تقدّم أنّ تابوت العهد كان موجوداً إلى زمان موت يوشيا (عام ٦٠٩ ق م) على الأقلّ. وأمّا ما يستفاد من آيات القرآن الكريم فهو أنّ (التابوت) أوّلًا:

يتضمّن السكينة من قِبَل الله تعالى ويتسبّب في طمأنينه قلوب بني إسرائيل في الحروب والحوادث الأخرى، وثانياً: إنّ فيه بقية آثار آل موسى و آل هارون: «فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ» وثالثاً: إنّ الملائكة تحمله «تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ» ورابعاً: إنّ هذا التابوت فقد لمدّه من الزمان وقام أحد الأنبياء وهو (شموئيل) بإخبار بني إسرائيل بعودته لهم، وخامساً: إنّ عوده هذا التابوت علامه على سلطنه أحد الملوك وهو (طالوت) المنسوب من قِبَل الله تعالى لقياده بني إسرائيل: «وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا... إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ».

ويتبيّن من الروايات المعتمده الوارده في ذيل هذه الآيات المذكوره أنّ التابوت، أولاً: عباره عن صندوق طوله ثلاثه أذرع بعرض ذراعين، وثانياً: إنّ محتويات هذا الصندوق عباره عن عصا موسى وفيه سكينه (بمعنى الطمأنينه)، وثالثاً: إنّ السكينه عباره عن روح الله الذي يتكلّم، وعندما يقع اختلاف بين بني إسرائيل في أمر من الأمور تتحدّث هذه الروح معهم وتخبرهم عن مرادهم. (تفسير كنزالدقائق، ج ٢، ص ٣٨٣) ورابعاً: إنّ التابوت في أيّ بيت وجد فإنّه علامه على أنّ أهل هذا البيت قد جعلت فيهم النبوه كوديعه (المصدر نفسه، ص ٣٨٤).

الأسر البابليّ: وتطلق هذه الكلمه على عصر من عصور تاريخ اليهود بعد هجوم بخت نصير (نبوخذنصير) على فلسطين وتخريبه المعبد وأسر اليهود وحملهم إلى بابل (٥٣٨- / ٥٨٦ ق م).

تقانا: بمعنى «التقنين» وهي مثل «جزرا» وتعني الحكم والدستور، وتبيّن تقنين ومراجع الهلاخا أو المراجع الأخرى ذات الصلاحيه في كلّ جيل وعصر من العصور، والفرق بين هاتين المفردتين هو أنّ «تقانا» تستخدم عادة في مورد الأحكام الوجوبيه، وأمّا «جكررا» فتستخدم عادة في مورد المحرّمات، والفرق بين تقانا وميدارش هو أنّ تقانا تضيف قاعده وقانوناً جديداً إلى دائره قوانين هلاخا، وأمّا «ميدارش» فيتكفّل بتوضيح المضمون الغامض في القانون الموجود

ص: ٥٨١

في هذا النظام ويكشف عن قانون موجود سابقاً. ولذلك يقال لقانون ميدارش «داوريتا» (من التوراه) ويقال لقانون تقانا «دربانان» (من العلماء) كما أنّ القوانين الناشئه من «معهسه» و «مينهاك» أيضاً تندرج ضمن «دربانان».

التلمود: وهو مجموعه أحكام الشريعه الشفويه التي تمّ تدوينها بواسطه بعض علماء اليهود بعد مقتل اليهود وخراب أورشليم (وتخريب المعبد في عام ٧٠ الميلادي) وهجره اليهود وتشتتهم في شتى بقاع العالم، واستمرّ هذا الحال إلى عام ٥٠٠ الميلادي ويتكوّن التلمود من قسمين رئيسيين: «ميشنا» (تكرار الشريعه) و «جمارا» (الإكمال).

تنائيم: جمع تّنا بمعنى المعلم، ويطلق على مرحله من عصور الشريعه اليهوديه، ويقال عنها أيضاً عصر «ميشنا» (لأنّ تدوين ميشنا يتعلّق بهذه الفتره الزمنيه) وفي هذا العصر أي في عام ٣٠ للميلاد إلى ٢٢٠ م، كان هناك سته أجيال من معلّمى الشريعه الشفويه يعملون في تلك الأجواء.

تنخ: بمعنى «عهد». ويقول اليهود للكتاب المقدّس «تنخ» (وهو يرمز إلى ثلاثه كلمات أصلية للكتاب المقدّس لدى اليهود: حرف «ت» إشاره إلى التوراه، حرف «ن» إشاره إلى نوئيم كتاب الأنبياء وحرف «خ» إشاره إلى كتوويم المدونات) ويسمّيه

المسيحيون ب «العهد القديم» أو ب «العهد العتيق» فى مقابل «العهد الجديد» الذى يطلق على الإنجيل.

تورا: (وتأتى فى العبريه بمعنى التوراه) أى الشريعه والتعليم سواء فى دائره الأحكام الاجتماعيه (القانون) أم الأحكام الفرديه. وبالطبع فإنّ المعنى الصحيح هو التعليم والتربيه، ولكنّه ترجم منذ قديم الأيام ترجمه خاطئه إلى كلمه قانون أو شريعه.

توراه: والمراد من التوراه ليس مجموع العهد العتيق، بل عبارته عن خصوص الأسفار الخمسه:

١. سفر التكوين، الذى يرتبط بخلق العالم والإنسان وقصّه حياه آدم وأبنائه وقصّه نوح، إبراهيم، إسحاق، يعقوب وأبنائه. وهذا السفر يحتوى على خمسين باباً، والباب الخمسون يدور الحديث فيها عن موت يوسف فى مصر فى ١٦٠٠ ق م تقريباً.

٢. سفر الخروج، قصّه ولاده موسى (أربعمائه عام بعد وفاه يوسف) والحوادث التى تتصل ببعثته وخروج بنى إسرائيل من مصر، والوصايا العشر التى نزلت على موسى فى جبل سيناء. ويقال لهذا السفر فى العبريه «شموت» (الأسماء) وهذه الكلمه مقتبسه من الآيه الأولى من هذا السفر.

٣. سفر لاويان الذى يتحدّث عن كيفيه تقديم القران للتكفير عن الذنوب (وخاصّه ذنوب الكهنه) وأحكام الأطمعه الطاهره والنجسه وأحكام يوم شبّات (السبت) و...، ويقال لهذا السفر لاويان لأنّه يتحدّث عن الأحكام المتعلّقه بالكهنه من أسره لاوى (الابن الثالث ليعقوب والجدّ الأعلى لموسى). ويقال لهذا السفر فى العبريه «وييقرأ» المأخوذه من الكلمه الأولى فى هذا السفر

٤. سفر الأعداد ويروى قصّه هجره وتيه بنى إسرائيل فى سيناء، وعمليه إحصاء النفوس لبنى اسرائيل، والأعياد والقرايين وبعض الأحكام الشرعيه الحقيقه و...، ويقال له سفر الأعداد لأنّه يتحدّث عن عدد قوم بنى إسرائيل فى صحراء سيناء ويقال له فى العبريه (بيد بار)

ص: ٥٨٢

(الصحراء) المأخوذه من الآيه الأولى من هذا السفر.

٥. سفر التثنيه الذى يتحدّث عن تاريخ بنى إسرائيل إلى وفاه موسى، وكذلك الأحكام الوارده فى الأسفار السابقه، ومن هنا جاءت تسميته بسفر التثنيه لهذا التكرار كما أنّه فى العبريه دواريم (الكلام) المأخوذه من أول آيه من هذا السفر. ويظهر من كتاب التاريخ الثانى للعهد العتيق الباب ٣٤ الآيه ١٤ أنّ التوراه ضاعت فى ذلك الزمان ثمّ عثر عليها فى زمان يوشيا (أحد ملوك بنى إسرائيل ٦٠٩ - ٦٣٩ ق م) وبديهي أنّ الشواهد التاريخيه وكذلك نصّ كتاب التواريخ الثانى تبين أنّ الذى عثر عليه لا يشكّل جميع التوراه الفعلية بل «سفر التثنيه» فقط، وأمّا الأسفار الأخرى فقد أصبحت رسميه ومتداوله بعد عوده اليهود من بابل بزعامه عزرا ونحميا فى أواسط القرن الخامس قبل الميلاد.

توسافتوت: بمعنى الهامش، وكتبه توسافتوت هم الأشخاص الذين تحرّكوا بعد التلمود على مستوى التحقيق فى المنابع المختلفه ومقارنتها وحلّ التعارض الداخلى الموجود فى مدونات التلمود م پروشيم.

توسفتا: بمعنى الضميمة، وهي مجموعه من «باريتا» وهو المصدر الثالث المدون لشريعه اليهود.

وهذه المجموعه بدورها تمثل إحدى المجموعات المهتمه ل «باريتا» أى مجموعه «ميدراش هلاخاى» التى لم تذكر فى ميشنا بل تشكل قسماً من التلمود.

حاخام: بمعنى «حكيم»، وهو عالم التوراه والحكمه، ويطلق على العلماء الربانيين وقضاه المحكمه «حاخام» يعنى المحكمه الشرعيه التقليديه لليهود فى مقابل المدنيه و العرفيه. ومحاكم الحاخامات، هى محاكم تتصل بالموضوعات المتعلقه بالأحوال الشخصيه، الزواج والطلاق والوصيه.

حشمونائيم: طائفه من اليهود الذين انتصروا فى معركة ضد اليونانيين وقد حكموا فيما بين ١٤٠ إلى ٣٧ قبل الميلاد.

حكومه الكهنه: الكاهن يطلق على رجل الدين من اليهود والنصارى والذى يتولى أداء الشعائر الدينيه، ورئيس الكهنه يتولى الإشراف على الهيكل «المعبد» أيضاً، و «رجال الكهنوت» (الكهنوت وظيفه الكاهن) هم رجال الدين من اليهود والنصارى، وبالتالي فإن «حكومه الكهنه» بمعنى الحكومه الدينيه لليهود.

(قاموس الكتاب المقدس، المعجم الوسيط، وقاموس عميد).

داوران: تطلق على كبار بنى إسرائيل الذين تسلّموا قياده بنى إسرائيل بعد يوشع، وكانوا مع كونهم ملوكاً، يتولون أمور القضاء أيضاً (قاموس الكتاب المقدس، ص ٣٧١).

داوريتا: ---) تقانا

دربانان: ---) تقانا

دواريم: ---) توراه

دين: وجمعه «دينيم» ويقترّب فى معناه من القانون، ويشمل فى الأصل طائفتين من القوانين، إحداهما «دينه مامونوت» الذى يعادل فى معناه الحقوق المدنيه تقريباً (الأحكام الماليه) والأخرى: «دينه نفاشوت» التى تساوق الحقوق الجزائيه. وبالطبع فإن مصطلح «دين» يستوعب دائره أوسع من مفرد القانون لأنه يشمل الأحكام الفرديه الناظره لعلاقه الإنسان مع الله تعالى أيضاً.

ص: ٥٨٣

راشى: ---) پروشيم

راو: ---) ربى

ربى: كلمه تطلق على آمورا (شارح) وهو عبارته عن مقام رسمى يتم نصب الشخص لهذا المقام من خلال «ناسى» أى قائد

سنهدرين، وبما أنّ سنهدرين تقع في فلسطين، فإنّهم يطلقون على آمورا غير الفلسطينيين أي البابليين، اسم «راو» كعنوان رسمي.

رُش: (---) آشرى

ريشونيم: اسم مرحله بارزه للشريعه اليهوديه بعد التلمود (من القرن ١٣ إلى ١٦) وبمعنى المتقدمين أو المراجع الأولى. في هذا العصر اتّخذت عمليه التقنين الإجتماعى رونقاً ونشاطاً كبيراً حيث تمّ تدوين لوائح القوانين مثل كتاب شولحان عاروخ الذى ألفه أحد علماء اليهود باسم «يوسف قارو».

زوكوت: (---) سنهدرين

ساوورائيم: بمعنى «حكماء» ويطلق على علماء اليهود البابليين الذين عملوا بعد انتهاء التلمود البابلى على تنظيم وتهذيب وتبويب التلمود فيما بين ٥٠٠ م إلى نهايه القرن السادس.

سيدر: بمعنى قسم، ويطلق على كلّ قسم من ميشنا، «سيدر» وكلّ سيدر له عدد من مسيخت (رساله).

الأرض الموعوده: ويقصد بها «أرض كنعان»، وهى الأرض التى انتقل عنها أبناء يعقوب إلى مصر وبعد أن لقوا أذىً كثيراً من المصريين خرجوا من مصر بقياده موسى عليه السلام وبعد سنوات من التيه عادوا إلى الأرض الموعوده كنعان بعد وفاه موسى وفى زمن خليفته يوشع بن نون.

أرض يهودا: «يهودا» هو الابن الرابع ليعقوب، وهو الذى اقترح من أجل إنقاذ يوسف من الموت بيع يوسف، وتطلق «أرض يهودا» على الأراضى التى يملكها سبط يهودا من الأسباط الإثني عشر ويقال لها أيضاً «مملكه يهودا». (انظر: قاموس الكتاب المقدس، ص ٩٧٩-٩٨١).

سفر الأعداد: (---) التوراه

سفر التثنيه: (---) التوراه

سفر الخروج: (---) التوراه

سفر لاويان: (---) التوراه

سموئيل: «النبي سموئيل» هو أحد قضاه وزعماء بنى اسرائيل بعد شمعون وآخر القضاة العبرانيين وأفضلهم، وهم الذين حرّروا بنى اسرائيل من سلطه الفلسطينيين وحكموا إسرائيل بالعدل والقدره وعملوا على إشاعه الدين الحقيقى، واستطاعوا توحيد الأسباط وتحزّكوا على مستوى إيصال مجتمع بنى إسرائيل لدرجات عاليه من التطور والتمدّن، وعندما وصل سموئيل إلى الشيخوخه طلب منه بنو إسرائيل أن يعيّن لهم ملكاً، فعين لهم «شاؤل» (طالوت) ومن بعده داود. وقبره الآن فى «جبعون» والمعروف «الجيب» أو «الجب» وهو واقع على تلال على مقربه من «اورشليم». (قاموس الكتاب المقدس، ص ٣٧٩ و ص ٤٨٩-

سَنَهْدَرِين: (بمعنى المحكمه العليا) وتطلق على رساله من رسائل قسم «نزيقين» (الأضرار والخسائر) من مجموعه «ميشنا» التي تبحث فى أمور الجرائم التي تستوجب الإعدام وكيفيه تنفيذ هذه العقوبه.. وسَنَهْدَرِين فى الأصل، اسم للمجمع الذى يضم العلماء والكهنة اليهود (٧١ نفرًا) والذى كان

ص: ٥٨٤

موجوداً فى ١٦٠ إلى ٣٧ قبل الميلاد، ويقال لهذه الفتره الزمنيه «زوجوت» بمعنى الأزواج، لأنّ قياده سنهدرين طيله هذه الفتره كان بيد خمسه أزواج من علماء اليهود وكلّ زوج يتكوّن من رئيس سنهدرين وآخر معاون له هو رئيس محكمه الشرع، وآخر زوج من هؤلاء القاده:

«هيلل» و «شَمَاي» ولهما مدرستان فقهيتان معروفتان لدى اليهود.

سوارا: (بمعنى «النتيجه المنطقيه» و «عقل») ويعد المنبع السادس من المنابع القانونيه فى شريعه اليهود.

وبالرغم من وجود حكم شرعى بواسطه ميدراش، فإنّ العقل والمنطق وأدوات الاستدلال تعتبر مرشداً ومفسّراً فى عمليه تفسير المراد فى الشريعه. كما أنّ المنابع الثلاثه: تَفَانَا، مَعْسَه و مِنْهَاك بدورها تخضع فى عمليه التقنين للعقل والمنطق والاستدلال ولا تعتبر منفصله عن العقل، ولكن فى ذات الوقت فإنّ علماء اليهود يرون العقل منبعاً مستقلاً للقانون. وبالطبع فإنّ القانون المستخرج من هذا المنبع يوضع فى طبقه القوانين المعروفه «دَاوَرِيَتَا» (أى من التوراه) لا- «دَرَبَانَان» (من العلماء) يعنى أنّ كلّ قاعده تقرّها عقول علماء هلاخا فإنّها تعتبر من التوراه، لأنّهم يعتقدون بأنّ عقول علماء هلاخا تتطابق مع منطق باطن التوراه، (وهو من قبيل التصويب فى اصطلاح علم الأصول).

سوفريم: بمعنى الكتبه ويطلق على الأشخاص الذين قاموا بتدوين «الشريعه الشفويه» إلى أن ظهرت على شكل «ميشنا» و «تلمود» (انظر «الشريعه الشفويه»، «ميشنا» و «تلمود»).

شِلُّوت او- تشووت:---) پروشيم

شالخان عاروخ: بمعنى المائده المرتبه، وهو إسم كتاب ألفه أحد علماء اليهود ويدعى «يوسف قارو» فى عصر ريشونيم، ويعتبر مع إضافات «ايسرلس»- وهو أحد علماء اليهود أيضاً- مرجعاً حقوقياً وشرعياً معتبراً فى جميع الأعصار اللاحقه. وذكر يوسف قارو، فى بدايه كتابه «بيت يوسف» وهو حسب الظاهر يعدّ شرحاً لطور (ارباعاً طوريم من تأليف يعقوب بن آشر) ولكنّه فى الواقع يمثّل كتاباً مستقلاً وقد استغرق تأليفه عشرين عاماً، وكتاب شولخان عاروخ الذى استغرق ١٢ عاماً؛ يعدّ خلاصه لكتاب «بيت يوسف».

الشريعه الشفويه: وهى توراه أخرى يعتقد اليهود بإضافتها إلى التوراه المدوّنه التي أوحيت لموسى، ولكنها بقيت بشكل شفوى وغير مدوّن إلى جانب التوراه المدوّنه، وتعتبر تفسيراً وشرحاً للتوراه المكتوبه، ومن أجل حفظها من النسيان بمرور الزمان قام

علماء اليهود بعد ذلك بجمعها وتدوينها على شكل مجاميع متناثره، إلى أن قام أحد علماء اليهود ويدعى «يهودا هناسي» في عام ٢١٠ للميلاد بجمعها في كتاب واحد يسمّى ميشنا، (التوضيح الثانوي، تكرر الشريعة). وبعد «ميشنا» تمّ تدوين رسائل متعدّده بعنوان «ملحقات ميشنا» وكذلك تفاسير ميشنا بعنوان «جمارا» (بمعنى الإكمال) ومن مجموع هذه المدوّنات الثلاثة (ميشنا، ملحقات ميشنا وجمارا) تتكوّن مجموعه ضخمة تسمّى «التلمود».

الشريعة المدوّنه: وهي عباره أخرى عن التوراه النازله على موسى عليه السلام وتعتبر بدايه شريعه اليهود، وتقع في مقابل «الشريعة الشفويه» وقد استمرت إلى زمن «عزرا» و «نحميا» (في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد) وتعتبر أحد الأقسام الأربعه عشر من الكتاب

ص: ٥٨٥

المقدّس، والكتاب المقدّس الذي يسمّيه اليهود ب «العهد» أو «تّخ» ويطلق عليه المسيحيون «بالعهد القديم» مكوّن من أربعه أقسام:

١. التوراه، وهي عباره عن الأسفار الخمسه (سفر التكوين، سفر الخروج، سفر لاويان، سفر الأعداد وسفر التثنيه).

٢. كتب الأنبياء السبعه عشر (نويثيم).

٣. المدوّنات الإثنا عشر في التاريخ وكيفيه الحكم (كتوويم).

٤. الكتب الخمسه في النشيد والشعرو المناجاه والأمثال.

والجدير بالذكر أنّ اليهود يعتقدون بأنّ الأسفار الخمسه هي التوراه التي تنزلت على موسى عليه السلام بدون أن تمسّ بها يد التحريف والتغيير، في حين أنّه مضافاً إلى أنّ القرآن الكريم لا يعتبر هذا الكتاب هو التوراه الأصليّه، بل يقرّر أنّها مليئه بالكذب والبهتان والأساطير والأحكام الموضوعه والعقائد المنحرفه، فإنّ المحقّقين والعلماء من مختلف المجتمعات (ومنهم جماعه من علماء اليهود أنفسهم) توصّوا إلى إثبات هذه الحقيقه بأدوات علميه ومن خلال إجراء عمليات مقابله للنصوص التاريخيه، حيث أثبتوا أنّ كلّ واحد من أسفار التوراه تفصله عن الآخر مدّه قرون من الزمان، وهي بأجمعها قد جمعت بعد رحيل موسى بعدّه قرون وظهرت بهذا الشكل الحالي، وأمّا النسخه الأصليّه من «التوراه» و «ألواح الوصايا العشر» فقد وضعت بعد وفاه موسى عليه السلام في «صندوق الشهاده» (وعلى حدّ تعبير القرآن: «تابوت») وعلى هذا الأساس ذكر المفسّرون في ذيل الآيات التي تتحدّث عن طالوت وجالوت، أنّ هذا التابوت كان موجوداً إلى زمان النبي داود في (١٠٠٠ عام قبل الميلاد تقريباً)، وقد تعرّض للتلف قبل ميلاد المسيح بعدّه قرون (عام ٥٦٨ ق م) في عمليه التخريب والإحراق في هجوم بخت نصير، إلى أن قام أحد علماء اليهود ويدعى «عزرا» في زمن «كوروش» عند عوده اليهود من الأسر البابليّ بتدوين التوراه «العهد القديم» بمساعده جماعه من علماء اليهود (انظر كتاب «الجاهليّه والإسلام تأليف العلّامه يحيى النوري، الطبعة التاسعه، ص ٣٩٧-٤٠٧).

شمّاي: ---) سنّهدين

شموت:---) تورا

صدوشيم:---) پروشيم

طور:---) ارباعاطوريم.

عبرانيان: وهم بنو إسرائيل الذين ينتمون إلى العرق «السامي» (نسبه إلى «سام» ابن نوح) ويتصل نسبهم إلى إبراهيم (قبل ٢٠٠٠ عام ق م تقريباً).

عزرا: الكاهن المعروف للعبرانيين والكاتب الماهر للشريعة، وكان يحضى باعتراف كبير في بلاط ملوك إيران (كوروش، جشتاسب واسفنديار) وفي عام ٤٥٧ قبل الميلاد عاد إلى اورشليم مع طائفه كبيره من أسرى اليهود وأسس عدّه كنائس لهم، وكتاب عزرا (وهو أحد الكتب التاريخيه للعهد العتيق) وقسم من كتاب نحما (وهو كتاب تاريخي آخر من العهد العتيق) الذى ألفه عزرا وجمع فيه جميع كتب العهد العتيق وقام بتصحيحها. ويشمل كتاب عزرا تاريخ عوده اليهود منذ عصر كوروش وقد كتبه بعد هذا التاريخ بستين عاماً ويتحدّث فيه عن الوقائع التى حدثت فى عام ٤٥٦ قبل الميلاد. (قاموس الكتاب المقدس).

عقيوا: «عقيوا» و «مثير» نفران من «تنائيم»

ص: ٥٨٦

(المعلمين) الذين قاموا بتدوين الشريعة الشفويه أى شرح الأسفار الخمسه للتوراه، وقد تركا عدّه كتب ومصنّفات، وتأتى كتبهما هذه من حيث الأهميه بدرجة تاليه بعد «ميشنا» تأليف يهودا هناسى، ويقال لمصنّفات وكتب عقيوا ومثير، ميدرشه هلاخا أو مدراش هلاخاى (انظر مفرده «ميدرشه هلاخا»)، واللافت أنّ «عقيوا» يعتبر أحد أساتذه «مثير» كما أنّ «مثير» يعتبر أحد أساتذه «يهودا هناسى».

عهد: يقال للكتاب المقدس لليهود، «عهد» لأنّ الله كما تقول التوراه، قد عقد عهداً مع قوم بنى إسرائيل أنّه سيختارهم ويصطفهم من بين جميع البشر فى مقابل رعايه أحكام التوراه.

الضيف الغريب: أو «نصف مؤمن» يطلق على غير اليهودى الذى يعمل بالقوانين الأخلاقيه السبعه للتوراه التى تسمّى «قوانين نوح» بقصد أنّ التوراه قد أمرت بها (لا على أساس العقل والفظره) فمثل هذا الشخص يكون محترماً لدى اليهود. والقوانين السبعه عباره عن:

لا- تعبد الوثن، لا- تكفر، لا- تسفك دم إنسان، اجتنب الذنوب الجنسيه، لا تسرق، لا تأكل من لحم حيوان حيّ، أقم محكمه العدل.

قانون اورنمو: وهو مجموعه من القوانين السومريه (سومر/ منطقه تقع فى جنوب ما بين النهرين) التى يمتدّ تاريخها إلى ٢١٠٠ عام قبل الميلاد وتعتبر من الموارد التى اقتبست منها قوانين التوراه المعاصره.

قانون حمورابى: ويعتبر من أهم القوانين المعاصره للتوراه حيث اقتبست التوراه الكثير منه، وهذا القانون يعود إلى ١٨٠٠ سنة قبل الميلاد ويعتبر حمورابى من أشهر ملوك بابل.

قبالا: بمعنى «السنة» وهو عباره عن التقاليد التى انتقلت من موسى عليه السلام بشكل شفوى من شخص إلى شخص، وتعتبر «قبالا» أو «السنة» أحد المنابع السنه للقانون الرسمى لشريعه اليهود.

القوانين الأمريه: وهى القوانين الوارده فى التوراه على شكل أمر، نظير الوصايا العشر: «لا تقتل، لا تزنى و...».

القوانين المورديه: وهى القوانين الوارده فى التوراه بشكل «إذا...» أو «عندما...» من قبيل «إذا ضرب شخص إنساناً ومات المضروب فإنه يقتل».

القوانين السبعه لنوح:---) «الضيف الغريب».

كتوويم:---) نويثيم

كنست هيجدولا: بمعنى «المجمع الكبير» ويطلق على شورى الكتبه اليهود الذى أسسه «عزرا» من أجل شرح وتفسير التوراه.

كاثونيم: جمع كاثون (بمعنى النابغه والعلامة) وهم رؤساء الجامعات فى بابل، وتعتبر هذه الجامعات مراكز معنويه وثقافيه للمجتمع اليهودى. وبعد انتهاء تدوين التلمود عاش الكاثونيم إلى القرن الحادى عشر للميلاد وكان عملهم شرح التلمود بحيث يصبح قانوناً مقبولاً لجميع الموضوعات الاجتماعيه.

جزرا:---) تقانا

جمارا: قسم من «التلمود» الذى يبحث فى تفسير الميشنا، أى أن «التلمود» له متن يسمّى «ميشنا» وشرح وتفسير لهذا المتن يسمّى «جمارا».

مثير:---) عقبوا

مپا: بمعنى على المنضده، وهو اسم كتاب تم تأليفه فى عصر ريشونيم بواسطه أحد علماء اليهود ويدعى

ص: ٥٨٧

موسى ايسرلس، من أجل رفع نواقص كتاب شلحان عاروخ.

مسخت:---) سيدر

معسه: (بمعنى العمل أو الأسلوب) وتقال هذه الكلمه للقواعد الحقوقيه الصادره من الأحكام القضائيه من قبل المحاكم القضائيه ذات الصلاحيه، أو تطلق على اسلوب علماء هلاخا الذين يملكون الصلاحيه فى استنتاج الحكم من الموضوع. وفى الصوره

الأولى فإنَّ معنى مَعَسِه هو «أسلوب القضاء» وفي الصورة الثانية يكون المقصود ما يشبه «نظريه الحقوقيين» الموجوده في الأنظمه الحقوقيه الأخرى، وتعتبر مَعَسِه خامس منبع من المنابع القانونيه في الشريعه اليهوديه.

ميدراش: وهو أحد المنابع القانونيه والرسميه في شريعه اليهود، والمراد منه تلك القواعد المستخرجه من تفاسير الكتاب المقدس غير التلمود والميشنا.

ميدرشه هلاخا: أو ميدراش هلاخاي وهو نوع من التفسير المفصل للأسفار الخمسه للتوراه (ميدرشه أو ميدراش بمعنى التفسير) أي أن «ميدراش» يبحث في دائره ما يستنبط من هلاخا (/ الشريعه) في التوراه بالرغم من أنها تحتوى أحياناً على «اكادا» (/ البحوث التاريخيه الأخلاقيه و... في التوراه). ميدراش هلاخاي عباره عن مجموعه تمثّل المنبع الثالث المدوّن من الشريعه اليهوديه، أي «باريتا» التي لم ترد في ميشنا بل ذكرت في التوراه، ولذلك ليس لها اعتبار في المنابع الرسميه.

ميشباط: ويعنى في النصوص الشرعيه اليهوديه «القانون»، وخلافاً لمصطلح القانون، فإنّه ناظر للأحكام التي تتصل بعلاقه الإنسان مع الله (الأحكام الفرديه) أيضاً.

ميشنا: ظهرت في عصر تنائم (المعلمين) مجموعتان من المدونات، المجموعه الأولى عباره عن الكتب والمصنّفات من اللوائح القانونيه، وفيها يدور الحديث عن تفاسير الأسفار الخمسه للتوراه ضمن أبواب خاصه للشريعه، وقد دوّنت بشكل مضغوط وسمّيت ميشنا، والمؤلف لها أحد علماء اليهود ويدعى «يهودا هناسي» الذي كان يمتاز بالدقه في جمع الهلاخا، وقد اختار من الهلاخا الوارده في هذا الكتاب ما يتفق عليه علماء اليهود.

ميشنه تورا: وهو أحد خلفاء الفاسي (أهم مقنّن لليهود في عصر ريشونيم في ما بين ١١ إلى ١٦) وهو تلميذ تلميذه ويعرف بموسى بن ميمون أو «رامبام». من أهالي قرطبه في اسبانيا (١١٣٥-١٢٠٤ م). ويعتبر كتابه «ميشنه تورا» (/ التوراه الثانيه) أكبر كتاب في الهلاخا. ويتضمّن هذا الكتاب جميع الشريعه التلموديه في أربعه عشر قسماً أصلياً وقد كتبه بأسلوب سهل ومعروف ب «يد هخرقا» (/ اليد القويه).

ميصوا: بمعنى الحكم والتكليف، سواء في دائره الأحكام الاجتماعيه يساوي (/ القانون) أو الأحكام الفرديه الناظره لعلاقه الإنسان مع الله.

مينهاك: (بمعنى «العرف») وتطلق هذه الكلمه على القواعد الحققيه التي تستتج من الأشكال المختلفه للعرف، ويعدّ مينهاك المنبع الرابع من المنابع القانونيه للشريعه اليهوديه.

نحميا: ولد في بابل في زمن أسر اليهود هناك وعمل في شوش في منصب الساقى لملك إيران، أردشير درازدست. وطلب من ملك إيران أن يأذن له بالتوجه إلى اورشليم، ولذلك أرسله الملك أردشير (في عام

ص: ٥٨٨

٤٤٤ قبل الميلاد تقريباً) والياً على اورشليم وذلك في السنه ٢٠ من حكومه اردشير وقد بذل جلاً اهتمامه في بناء سور حول

مدينه اورشليم وقد أكمل بناءه بعد سنه واحده، وكان من أصدقائه الخَلص «عزرا». وعاد نحما في عام ٤٣٢ ق م تقريباً إلى موطنه الأصلي بابل ثم طُلب بعد عدّه سنوات من قِبَل أهالي اورشليم لإجراء بعض الإصلاحات على المسائل الدينيه التي كانت مورد خلاف بين اليهود، ومن هنا كان «كتاب نحما» (وهو اسم أحد الكتب التاريخيه للعهد العتيق) يتضمّن جميع هذه المسائل والوقائع، وقد أُلّفه في سنه ٤٠٠ قبل الميلاد ويعدّ بمثابة تتمّه وتكملة لكتاب عزرا والبعض يعتقد بأنّ هذا الكتاب هو الكتاب الثاني لعزرا.

نوولّي: ---) پروشيم

نوئيم: إنّ الكتاب المقدّس لليهود يتألّف من ثلاثه أقسام: ١. التوراه، ٢. نوئيم بمعنى كتب وصحف أنبياء بني إسرائيل التي بمجموعها سبعة عشر كتاباً ومعروفه بالنبوّه السابعه عشره. ٣. كتوويم بمعنى المدونات وهي:

اثنا عشر كتاباً تتعلق ببحوث تاريخيه ومسائل القضاء، وخمسه كتب أخرى تتضمّن أناشيد وأشعار ومناجاه وأمثال لبعض الأنبياء.

ويقرأ: ---) التوراه

هلاخا: تساوق «شريعته» بالمعنى العام، حيث تشمل جميع التعاليم الدستوريه في الدين، وفي المعنى الخاصّ يعنى كلّ قاعده شرعيه جديده.

هلينيسم: نمط التفكير اليوناني في عصر ٣٣٢ قبل الميلاد فصاعداً، حيث أثر هذا النمط من التفكير تأثيراً كبيراً على الذهنيه اليهوديه بعد تسلّط اليونانيين على اليهود، ويطلق اليهود على الأقسام التي خضعت لسيطره اليونانيين، ب «هلنيز». (قاموس الكتاب المقدّس، ص ٩٧٤).

هيكل سليمان: رمز الصمود وبقاء قوم بني إسرائيل والذي بناه سليمان في مدينه اورشليم ويتضمّن معبداً كبيراً، يجب على اليهود الإتيان بالكثير من مناسكهم وطقوسهم الدينيه كتقديم القرابين و... فيه، وقد تمّ تخريبه على يد بخت نصير مرّه، وأيضاً على يد القائد الروماني «تيتوس» مرّه ثانيه.

هيلل: ---) سنهدرين

يوسف قارو: ---) شولحان عاروخ وريشونيم

يوشيا: هو الملك الخامس عشر من ملوك «مملكه يهودا» التسعه عشر (/ «أرض يهوا» التي سبق الكلام عنها في عنوان «أرض يهودا»). وقد تسلّم زمام الحكومه والملك في عمر ٨ سنوات وحكم مدّه ٣١ سنه (٦٣٩-٦٠٩ قبل ميلاد المسيح) وهو معروف بالتقوى والورع والاستقامه. وفي زمانه عثر على سفر التثنيه من التوراه، وقد تحرّك في حكومته من موقع التصدّي لعباده الأوثان ومحاربتها بشدّه (خلافاً لأبيه «آمون» وهو الملك الرابع عشر) وعمل على ترميم الهيكل (المعبد) وتوفّي وله من العمر ٣٩ سنه (قاموس الكتاب المقدّس مفردّه يوشيا).

المصادر والمصادر

١. الأديان العالميه الكبيره، هاشم الرضى، منظمه انتشارات فروهر، طهران، الطبعة الخامسه، ١٣٦٠.

ص: ٥٨٩

٢. تاريخ الحقوق الجزائيه بين النهرين، النجفى الأبرندآبادى، على حسين وحسين بادامچى (ترجمه): طهران سمت، الطبعة الأولى، ١٣٨٣.

٣. تاريخ قوم يهود، كلا-پرمن، ژيلبرت وليبى، ٣ ج، ترجمه مسعود همتى، طهران، لجنه اوتصر هتورا الثقافيه، الطبعة الأولى، ١٣٤٧.

٤. شريعه حمورابى وأصل التشريع فى الشرق القديم، جماعه من الكتّاب، مترجم (عربى) أسامه سراس، دمشق، دارعلاءالدين، ١٩٩٢.

٥. عدالت كيفرى در آيين يهود، حسين سليمانى، مركز مطالعات وتحقيقات أديان ومذاهب، قم، الطبعة الأولى، ١٣٨٤ (بالفارسيه).

٦. فلسفه علم الحقوق، ناصر كاتوزيان، ٣ ج، شركه سهام انتشار، طهران، الطبعة الثانيه، ١٣٨٠.

٧. قانون حمورابى، ميكك، تئوفيل، ترجمه كاميار عبدى، الطبعة الثانيه، منظمه ميراث الثقافى، طهران، ١٣٧٦.

٨. قوانين هيتى ها، قانون نامه اى از آسيای صغير، هافنر، هرى، ترجمه فرناز أكبرى الرومنى، طهران، انتشارات حقوقى، الطبعة الأولى، ١٣٨٤ (بالفارسيه).

٩. الكتاب المقدّس، بمساعى لجنه نشر الكتب المقدّسه، ١٩٨٥ (افست من النسخه الأصيليه ١٩٠٤).

١٠. كنوز من التلمود، كهين، راب، ترجمه أمير فريدون جرجانى، مطبعة زيبا، ١٣٥٠.

١١. مقدّمه علم الحقوق، شركه سهام انتشار، طهران، الطبعة الرابعه عشر، ١٣٧٠.

***. ٢١.

Encyclo paedia Judaica (EJ), "Israel, Legalan dJudicial System", A. F. L./ S. Lev v. ٣٨٩١- ٢٩٩١ (, pp. ٥١٢- ٨١ .Decennial Book)

A Beginner's Guide to the Steinsaltz Talmud, Abrams, Judith Z. Jason Aronson Inc,
.9991

,"Baraita " .41

,"EJ., B. D. V., v. 4, pp. 981-39. 51." Savoraim

,"EJ., D. S., v. 41, pp. 129-12. 61. D. S.," Tanna, Tannaim

.EJ., v. 51, pp. 897-308. 71

The Cambridge History of Judaism, Davies, edirbmaC, 2. v:). de(nietsleknif siuol
.dna. D. W University Press, 1 st published, 9891

,"Do. L.," Israel, Legal and Judicial System 81

.EJ., v. 71, pp. 163-3

,"Ed.," Zugot 91

.EJ., v. 61, pp. 2321-4. 12

.The Oxford Companion to the Bible, Ehrlich, Carl S.:" Law, Israelite Law", Bruce M

.Metzger and Michael D. Coogan(ed.), Oxford University Press, New York, 3991

.slov 17. 12 ,

aciaduJ aideapo lcycnE Encyc lopaedia Judaica Jerusalem, corrected ed., 6991(,
:.Peusd

.EJ.). 22

Code of Jewish Law, Kitzur Shulh

anArukh Ganzfried, Rabbi Solomon: Translated by Hyman E. Goldin, LL. B., revised ed.,

.Hebrew Publishing Company, New York, ١٤٩١

, "H. E. Ba.," Israel, Legal and Judicial System .٣٢

.EJ., v. ٩, pp. ٨٢٤-٥٥

.٤٢

ص: ٥٩٠

:Divine Command Ethics, Jewish and Christian Perspectives, Harris, Michael J

.RoutledgeCurzon, ١ st published, ٣٠٠٢

.٥٢

The Cambridge History of Judaism, Horbury, William and W. D. Davies, v. ٣, Cambridge

.University Press, ١ st published, ٩٨٩١

, "I. T. S.," Rishonim .٤٢

.EJ., v. ٤١, pp. ٢٩١-٣. ٧٢

Harper's Bible Dictionary, J. U.: "Torah", Paul J. Achtemeir (ed.), Harper San Francisco,

.٥٨٩١

.٨٢

Harper's Bible Dictionary, J. U.: "Torah", Paul J. Achtemeir (ed.), Harper San Francisco,

.٥٨٩١

, "L. J.," Hermeneutics .٩٢

, "EJ., v. ٨, pp. ٤٤٣-٢٧. ٠٣. M. D. H.," Midreshei Halakhah

.EJ., v. ١١, pp. ١٢٥١-٣

, "M. D. H.," Tosefta .١٣

, "EJ., v. 51, pp. 3821-5. 23. M. D. H./ M. E.," Minhag

, "EJ., v. 21, pp. 4-52. 33. M. E.," Codification of Law

, "EJ., v. 5, pp. 826-656. 43. M. E.," Interpretation

, "EJ., v. 8, pp. 3141-92. 53. M. E.," Ma'aseh

"EJ., v. 11, pp. 146-9. 63. M. E.," Mishpat Ivri

, "EJ., v. 21, pp. 901-15. 73. M. E.," Sevarah

, "EJ., v. 41, pp. 5911-8. 83. M. E.," Takkanot

, "EJ., v. 51, pp. 217-82. 93. M. Man.," Pharisees

, "EJ., v. 31, pp. 363-6. 04. M. Man.," Saducees

.EJ., v. 41, pp. 026-22. 14

Maimonides' Introduction to the Talmud, Maimonides: A Translation of the Rambam's Introduction to His Commentary on the Mishna, Translated by Zvi Lampel, the Judaica Press, Inc., U. S. A., revised ed., 1991

.24

:Maimonides' Introduction to the Talmud, Maimonides

A Translation of the Rambam's Introduction to His Commentary on the Mishna, Translated by Zvi Lampel, the Judaica Press, Inc., U. S. A., revised ed., 1991

, "Mo. W./ L. I. R.," Pentateuch 34

.EJ., v. 31, pp. 132-46. 44

Comparing Religions Through Law, Judaism and Islam, Neusner, Jacob and Tamara
:Sonn

.Routledge, London and New York, 1991

.54

Comparing Religions Through Law, Judaism and Islam, Neusner, Jacob and Tamara
.Sonn: Routledge, London and New York, 1991

, "Sh. S.," Amoraim .64

, "EJ., v. 2, pp. 568- 57. 74. Si. A./ J. Br.," Gaon

, "EJ., v. 7, pp. 513- 81. 84. St. Sch./ Sa. B.," Noachide Laws

.EJ., v. 21, pp. 911- 19

.94

The Talmud, The Steinsaltz Edition, AReference Guide, Steinsaltz, Rabbi Adin: Random
.House, New York, 1991

.15

:The Talmud, The Steinsaltz Edition, AReference Guide, Steinsaltz, Rabbi Adin

.Random House, New York, 1991

.15

The Babylonian Talmud, 11 vols, ed.: Rabbi Dr. J. Epstein, the Soncino Press, London,
.5391- 2591

.25

The Babylonian Talmud, 11 vols, ed.: Rabbi Dr. J. Epstein, the Soncino Press, London,
.5391- 2591

.35

.The Jewish Bible TANAKH, the Jewish Publication Society, ٥٨٩١

.٤٥

.The Jewish Bible TANAKH, the Jewish Publication Society, ٥٨٩١

, "Y. D. G.," Soferim .٥٥

, "EJ., v. ٥١, pp. ٩٧- ١٨. ٤٥. Y. Ho.," Aharonim

.. EJ., v. ٧١, pp. ٥٣١- ٨

ص: ٥٩١

٢٢

القسم الثاني والعشرون: مصادر التشريع و مبادئ الحقوق في المدارس الحقوقية المعاصره

اشاره

مذهب الحقوق الفطريه

المذاهب التاريخيه والوضعيه الخصائص المشتركه لهذه المذاهب

- المذهب التاريخي

- المذاهب التجريبيه

- نظريه اتحاد الحقوق مع الدوله

- المذاهب الوضعيه

ص: ٥٩٢

ص: ٥٩٣

مصادر التشريع و مبادئ الحقوق في المدارس الحقوقية المعاصره

المقدمه:

١. عندما نتحدث عن منابع الحقوق الإسلامية، فذلك يعنى البحث فى المنابع الأربعة المعروفة: الكتاب، السنه، الإجماع والعقل. والمراد من المنابع فى هذا المصطلح، الأمور التى ينبغى للفقهاء المسلم مراجعتها للبحث عن القوانين والأحكام الإسلامية، كما أن مجلس التقنين فى أحد البلدان الإسلامية يجب عليه، فى عمله وضع القوانين، الرجوع إلى المنابع المذكوره والاستناد إليها، والمراد من الحقوق الإسلامية، النظام الحقوقي فى الإسلام، أى مجموعه الأحكام والقوانين الإسلامية التى تعتبر أساساً ومنشأً لظهور جميع الحقوق والتكاليف.

وبعبارة أخرى: إن كل حق وتكليف فى الإسلام يجب أن يكون مستنداً إلى قانون، وهذا القانون بدوره يجب أن يكون مبتنياً ومستخرجاً من أحد المنابع الأربعة المذكوره: الكتاب والسنه والإجماع والعقل، وبالتالي فإن هذه المنابع الأربعة فى الواقع تعتبر مصادر التشريع، «أو منابع التقنين».

ومعلوم أن فقهاء أهل السنه يذهبون إلى منابع أخرى غير العقل كالقياس والاستحسان والاستصلاح، ويرون أنها من شعب العقل ومعطياته.

والملاحظه الجديره بالالتفات هى أن الإراده الإلهيه تمثل الأساس الذى يقوم عليه صرح الحقوق الإسلامية، وفى الواقع فإن الكتاب والسنه والإجماع والعقل بمثابة عناصر كاشفه عن الإراده الإلهيه ومبينه لها، وعلى هذا الأساس يمكن القول أن المصدر الأصلى للحقوق الإسلامية أو التشريع فى الإسلام هو الإراده الإلهيه، وأن كلاً من الكتاب والسنه والإجماع والعقل بمثابة الدليل والمرشد لنا لمعرفة معالم الإراده الإلهيه. ومن هنا فالتعبير الدقيق لذلك هو أن هذه العناصر الأربعة تمثل مصادر التشريع أو مباني وأدله الحقوق الإسلامية أو الأحكام الشرعيه، كما أن الوارد فى كلام الفقهاء أيضاً تسميتها بالأدله الأربعة، ولكن بما أن السائد فى هذه الأمور أنها تعتبر مصادر الحقوق الإسلامية، ولهذا فنحن نستخدم هذه العبارة أيضاً.

٢. إن اصطلاح «منابع الحقوق» فى علم الحقوق المعاصر له معنى آخر يختلف عن معنى مصادر التشريع، لأن علماء الحقوق عادة يذكرون فى ذيل هذا

ص: ٥٩٤

المصطلح أربعة منابع أو مصادر للتشريع: القانون، العرف، الذوق القضائى وأقوال علماء الحقوق. وعلى هذا الأساس فإن كلمه «قانون» تعدّ فى هذا الاصطلاح أحد مصادر الحقوق، فى حين أنه على ضوء الحقوق الإسلامية، فإن القانون لا يعتبر من مصادر الحقوق، بل يبنى عليها، ويستنبط بواسطتها.

النتيجه أن ما يصطلح عليه ب «منابع الحقوق» يأتى بمعنيين مختلفين فى كل من الحقوق الإسلامية وعلم الحقوق المعاصر، لأنه كما تقدم، أن المقصود من منابع الحقوق فى الإسلام هى مصادر التشريع فى الإسلام أو منابع وضع القانون فى الإسلام، فى حين أن المقصود من منابع الحقوق فى اصطلاح علم الحقوق المعاصر هو ما يكون منشأً لظهور «الحقوق» و «التكاليف» لا منشأً لظهور القانون، ولذلك نرى فى الأنظمة الحقويه غير الدينيه، أن القانون يعتبر أحد منابع ظهور الحق والتكليف «لا أنه المصدر الوحيد لها» ويعتبر قسماً من منابع الحقوق، ولكن فى النظام الحقوقي الإسلامى فإن كل حق وتكليف ينبعث من القانون، ولذلك فإن

القانون هو المنشأ الوحيد للحق والتكليف، لا أنه أحد المنابع والمناشىء، وهو بدوره يقوم على أساس بعض الأمور التي تعتبر مصادر التشريع أو منابع وضع القانون، أى الكتاب والسنة والإجماع والعقل التي هي عناصر تساهم في الكشف عن الإرادة الإلهية التي تمثل أساس ومصدر كل قانون، وعدم الالتفات إلى هذا المعنى ربما يؤدي إلى الوقوع في أخطاء أساسية، وهو ما نراه مع الأسف في كلمات بعض الكتاب الذين خلطوا بين هذين المعنيين لهذا المصطلح.

٣. والآن يشار هذا السؤال: ما هي المفردة التي تساوق مصطلح «منابع الحقوق» في علم الحقوق المعاصر التي تأتي بالمعنى المقصود في الحقوق الإسلامية «أى بمعنى مصادر التشريع الإسلامى»؟

وبعبارة أخرى: بما أن منابع الحقوق في الإسلام هي الأمور التي يرجع إليها الفقيه المسلم للعثور على الحكم الشرعى والكشف عن القانون الإلهي، إذن فلا بد من ملاحظه المصطلح الوارد في علم الحقوق المعاصر للإشارة إلى الأمور التي يبتنى عليها القانون ويرجع إليها المقنن في عمليه تدوين القوانين. ومن خلال التدقيق في الاصطلاحات الحقوقية نصل إلى هذه النتيجة، وهي أن هذا المصطلح هو «مباني الحقوق».

٤. وقد ذكروا في تعريف «مباني الحقوق» أنها العوامل التي تجعل من القانون الخاص ملزماً للمكلف بحيث يجب عليه امتثال هذا القانون وإطاعته، وفي الواقع تقع في مقام الجواب عن هذا السؤال: لماذا يجب امتثال وإطاعه قوانين معينه (لا- مطلق القانون)؟(١).

وتوضيح ذلك؛ بعد إحراز حاجه الإنسان إلى الحياه الاجتماعيه فلا يبقى شك في أن بقاء هذه الحياه الاجتماعيه وبقاء النظام الاجتماعى يرتبط بوجود القانون الذى بواسطته يمكن حل الكثير من مظاهر التزاحم والتقاطع بين مصالح الأطراف ومواجهتها، وكذلك بالإمكان تقسيم الحقوق والتكاليف بين أفراد المجتمع بصورة عادله.

إن هذه الضرورات العقلية والعقلانيه لا- يطلق عليها مباني الحقوق، لأن مباني الحقوق ليست ناظره إلى دليل لزوم إطاعه مطلق القانون فى المجتمع البشرى، بل ناظره إلى العوامل التى تفرض على الإنسان أن يتحرك

١- فلسفه الحقوق لناصر كاتوزيان، ج ١، ص ٣٩ (بالفارسيه).

ص: ٥٩٥

فى خط الطاعه لمجموعه من القوانين الخاصه والمعينه، وهى القوانين المبتنيه على أساس رؤيه خاصه ومذهب فكرى خاص، يعنى بعد أن تبينت ضروره إطاعه القانون بشكل مطلق، فإن كل قانون يتم تدوينه يواجه هذا السؤال الأساسى، وهو: لماذا يجب على الإنسان إطاعه هذا القانون بالذات لا قانون آخر؟ وبعبارة أخرى: ما هو الدليل لترجيح هذا القانون على غيره من القوانين الأخرى؟

النتيجه، يجب التحرك على مستوى التفكيك فى هذا البحث بين هذين المصطلحين، أحدهما مصطلح منابح الحقوق، وهو المستخدم فى علم الحقوق المعاصر بمعنى المصادر والمناشىء التى ينشأ منها الحق والتكليف، ويستخدم فى تبينها مفردات من

قبيل القانون والعرف والذوق القضائي وأقوال علماء الأخلاق «نظرياتهم».

والآخر، مصطلح مباني الحقوق الذى يقصد به العوامل والعناصر التى تجعل من قوانين خاصه ملزمه للمكلف، أى تكون منشأ لوضع قوانين معينه.

ومع الأسف، فإن بعض الكتاب قد سلك فى هذا البحث مسلك التسامح، وذكر أن الكتاب والسنة والإجماع والعقل والتى هى مصادر بروز القانون فى الإسلام «القانون الذى أصبح فى مرتبه لاحقه مصدر ظهور «الحق والتكليف» بعنوان أنها منابع الحقوق فى الإسلام، فى حين أنه ينبغى القول عنها بأنها مباني الحقوق فى الإسلام، لأن منابع الحقوق مصطلح حقوقى خاص ويقصد بها ما يكون منبعاً ومصدراً لظهور الحق والتكليف، لا أنها مصدر لظهور القانون، ولذلك فإن القانون يعتبر بذاته أحد منابع الحقوق، إذن فلا شك فى عدم إمكانية استخدام مصطلح منابع الحقوق بمعنى مناشىء ومصادر وضع القانون فى عالم الحقوق المعاصر، لأن أحد منابع القطعيه للحقوق هو القانون نفسه، وبديهي أن القانون بذاته لا يمكنه أن يكون منشأ لوضع القانون أيضاً.

وعلى هذا الأساس، وطبقاً للاصطلاحات الحقوقية السائده، فإن ما يؤخذ بنظر الاعتبار عند وضع وتدوين القانون، مباني الحقوق التى يتم وضع القانون على أساسها، لا منابع الحقوق. وأما ما يؤخذ بنظر الاعتبار عند التحكيم أو القضاء، ويكون مورد استناد القاضى هو منابع الحقوق (القانون، العرف، الذوق القضائي وأقوال ونظريات علماء الحقوق) لا مباني الحقوق.

والحاصل أنه مضافاً إلى وجود فرق بين معنى مباني الحقوق و منابع الحقوق، فهناك فرق أيضاً بين محلّ ومورد استناد كل منهما، لأن مباني الحقوق تقع مورد استناد المقتن، وأما منابع الحقوق فتقع مورد استناد القاضى.

وفى مقام الجواب عن السؤال السابق عن مباني الحقوق، وما هى العوامل التى تلزم الإنسان العمل بقانون خاص وتفرض عليه إطاعته، فهناك مذاهب مختلفه يمكن تقسيمها إلى طائفتين: ١- مذهب الحقوق الفطريه أو الطبيعیه، ٢- المذاهب التاريخيه والوضعيه.

إن أنصار مذهب الحقوق الفطريه أو الطبيعیه يرون أن أصل الحقوق يقوم على أساس العدل، وأما أتباع المذاهب التاريخيه والوضعيه فيرون أن المبنى للحقوق يتمثل فى عنصر السلطه فى المجتمع أو الوجدان العام (١).

١- انظر: كليات الحقوق، ص ١٩ إلى ٢٢ و المقدمه العامه لعلم الحقوق، ص ٣٠ (بالفارسيه).

ص: ٥٩٦

ومعلوم أن كل واحد من هذين المذهبين يتحدّث مضافاً إلى مبناه الأصلي، عن بيانٍ أخرى من قبيل معطيات العقل والتجربه البشريه وإرادته الشعوب وما إلى ذلك وهو ما سنتحدّث عنه فى هذا الفصل:

١. مذهب الحقوق الفطريه

إشاره

إنّ المبنى الأصليّ للحقوق في هذا المذهب هو العدل، فطبقاً لهذه الرؤية فإنّ المقنّن من جهة يجب عليه اتّباع أصل العدالة في عمليه التقنين، والأتباع يجب عليهم التحرّك في خطّ الطاعه للقانون فيما إذا كانت المقرّرات الصادره، من الحكومه العادله، وبالتالي يجب عليهم تطبيقها وامثالها. على هذا الأساس فإنّ القانون الذي لا يقوم على أساس العدل فإنّه يتخذ صورته القانون في الظاهر لا الواقع، وعندما يتحرّك أفراد المجتمع من موقع الالتزام بإطاعه هذا القانون فإنّ ذلك لا يعنى وجود تكليف وجداني في واقعهم النفسى (١).

وإلى جانب أصل العدالة في هذا المذهب الذي يعتبر أساساً للحقوق، هناك مبانٍ أخرى أيضاً في هذا المذهب، من قبيل لزوم حفظ النظام العامّ وتوفير الرفاهيه لأفراد المجتمع والتي تأتي في مرتبه متأخره عن أصل العدالة.

تحوّل الحقوق الفطريه:

والنقطه المهمه هنا أنّ الملاحظه في هذا المذهب هي تحوّل هذا المفهوم على طول المسار التاريخي، بحيث أنّه إلى ما قبل القرن السابع عشر الميلادي فإنّ الحقوق الفطريه في نظر الكثير من العلماء كانت تتمثّل بمجموعه قواعد عاليه وساميه لا يمكن للعقل البشرى فهمها وإدراكها. والملاحظ أنّ الدين المسيحي كان له دور مؤثّر في صياغه هذه الرؤية للحقوق في الغرب، كما نرى أنّ سن توماس داكلن الفيلسوف الديني في القرن الثالث عشر للميلاد يقسّم القوانين إلى ثلاثه أقسام: «إلهيه» و«فطريه أو طبيعيه» و«بشريه».

والقوانين الإلهيه تنشأ في نظره من الإراده الإلهيه وبالتالي فهي حاكمه على عالم الوجود. والعقل البشرى الناقص قاصر عن الإحاطه بها ومعرفتها، ومن هنا فإنّ الله تعالى وكذلك الأنبياء الإلهيين وبواسطه الوحي الإلهي يحيطون بها علماً.

أمّا القوانين الطبيعيه أو الفطريه فهي في نظر سن توماس داكلن مستقاه بواسطه العقل البشرى على ضوء المشيئه الإلهيه، وأمّا القوانين البشريه فهي وليده فكر الإنسان ويجب تحقيق عمليه إجراء القوانين الفطريه في دائره مصاديقها (٢).

كما يلاحظ وفقاً لهذه الرؤية أنّ المنبع الأصليّ للحقوق الفطريه يتمثّل بالإراده الإلهيه، وبديهي أنّ هذه الإراده تتعلّق بإقامه العدل في فضاء الفرد والمجتمع.

وفي ذات الوقت فإنّ الله تعالى قد خلق الإنسان بحيث يدرك بعقله فقط وبدون أيه واسطه، تلك القواعد للحقوق الفطريه، وهذه القواعد الحقوقيه مطابقه لفطره الإنسان ومطابقه لطبيعته العادله، بحيث أنّه لا يتمكّن أيّ شخص وفي أيّ مقام من التحرّك على مستوى إنكارها ونفيها.

والنتيجه، أنّه طبقاً لهذه الرؤية فإنّ الحقوق الفطريه ثابتة وعامه ولا تتعرّض للخلل بعامل تغيير الزمان

١- مقدّمه علم الحقوق، ص ٥ (بالفارسيه) الطبعة التاسعه، ١٣٦٧ هـ. ش.

٢- انظر: تاريخ الفلسفه السياسيه، ج ١، ص ٣٠٩ (بالفارسيه).

والمكان، ولا يقل من اعتبارها وقدرتها(١).

وتدريجياً وفي القرن ١٧ و ١٨ م، بدأت الحقوق الفطرية تفقد جذورها الدينية والإلهية في أوروبا، ومن رواد هذه النهضة الجديدة: جروسيوس الهولندي، بوفندروف الألماني، ديكارت الفرنسي وجون لوك البريطاني.

إن مفهوم الحقوق الفطرية في هذا العصر يمتاز بعدّه خصوصيات:

١. إن منبع الحقوق الفطرية هو الإنسان لا الله.

٢. إن الغاية من الحقوق الفطرية، حماية الحقوق الفردية لا تنفيذ إرادة الله في واقع الحياة وفي المجتمع.

٣. إن الحقوق الفطرية تعدّ أساساً للمباني الحقوقية ولا تنحصر في أصول مجردة وكيه.

وتوضيح ذلك: إن الحقوق الفطرية في عصر ما قبل القرن السابع عشر الميلادي وإن كانت واضحة على مستوى المفهوم، ولكنها كانت تملك اعتباراً في دائره الأخلاق غالباً، ولم تلحظ من جهه كونها حقوقاً، ولكن في القرنين ١٧ و ١٨ للميلاد وجدت لها أساساً في مورد الحقوق. وعلى هذا الأساس ألف العالم الفرنسي المعروف منتسكيو كتابه «روح القوانين» وسماه بهذا الاسم لتوضيح هذه الفكرة، وهي أنه قبل وضع القوانين كان هناك معيار وملاك لتمييز العدل من الظلم وعلى الحكومه أن تتحرّك على مستوى تقنين القوانين بملاحظه هذا المعيار(٢).

وفي القرن التاسع عشر والقرن العشرين وبعد توجيه انتقادات كثيره لمذهب الحقوق الفطرية، فإن أنصار هذا المذهب أبدعوا تفاسير جديده لمفهوم الحقوق الفطرية أدت إلى خلق تحوّل جديد في هذا المفهوم، ولا بأس بالإشارة إلى بعض هذه التفاسير والرؤى:

١. ذهبت طائفة من الكتيّاب المفكرين إلى أن قواعد وأصول هذه الحقوق، مع الاحتفاظ بالمفهوم السائد للحقوق الفطرية وثباتها، أن هذه الحقوق تدرج ضمن عدّه قواعد كليّه وعمامه مثل وجوب الوفاء بالعهد ولزوم جبران الضرر الواقع على الآخرين إذا كان بغير حقّ، وأمّا سائر القواعد والقوانين الأخرى في واقع الحياة فهي قابلة للتغيير ونواتجه من طبيعه الضرورات والحاجات الاجتماعيه(٣).

٢. وذهب بعض آخر إلى إنكار ثبات الحقوق الفطرية بشكل كليّ وأنّ موضوع قواعد هذه الحقوق يتغيّر في كلّ عصر وزمان، وعلى هذا الأساس لم يبق من هذه النظرية سوى اسمها. ويرى استامر عالم الحقوق النمساوي، أن الحقوق الفطرية غير ثابتة وليست دائميّه، بل يجب العمل في كلّ مرحله وفق مقتضيات ومتغيّرات تلك الأجواء الاجتماعيه. وأمّا ما هو ثابت بصوره دائميّه فهو مفهوم العدل والظلم والشوق لتحقيق العدالة في واقع المجتمع، والتي تفرض حقوقاً فطريه خاصّه لهذه الأجواء(٤).

٣. وذهب أكثر الحقوقيين الفرنسيين المعاصرين إلى أن الحقوق الطبيعيه أو الفطريه تمثّل مجرد عنصر إلهام للمقنّن في عمليه التقنين وتنحصر هذه الحقوق بحسّ طلب العدالة فقط(٥).

- ١- انظر: مقدّمه علم الحقوق، ص ٧ (بالفارسيّه).
 - ٢- انظر: فلسفه الحقوق، ج ١، ص ٥٩-٦١ (بالفارسيّه).
 - ٣- رساله مقدّمات الحقوق المدنيّه، تأليف بلانيول، ج ١، العدل ٤ و ٧ مكرر و دوره مقدّمات الحقوق المدنيّه، تأليف كولن و كايبتان، ج ١، العدل ٣ فصاعداً من: فلسفه الحقوق، ج ١، ص ٩٦.
 - ٤- انظر: كليّات الحقوق، ص ٤١ (بالفارسيّه).
 - ٥- المصدر السابق، ص ٤٢.
- ص: ٥٩٨

أصول وخصائص الحقوق الفطريّه:

ومع الأخذ بنظر الاعتبار، اختلاف الآراء بين أنصار مذهب الحقوق الفطريّه والتحوّل الذي طرأ عليها طيله مسارها التاريخي، فإنّه بالإمكان تلخيص فصول هذا المذهب بما يلي:

١. إنّ الحقوق الطبيعيّه أو الفطريّه، هي القواعد التي تقع فوق إرادته السلطه، وعلى المقنّن أن يأخذها بنظر الاعتبار عند وضع القوانين الاجتماعيّه، والظاهر أنّ جميع أنصار هذه المدرسه يتفقون على هذه الخصوصيه.

٢. إنّ قواعد الحقوق الفطريّه ثابتة للجميع ولا يمسّها التغيير، وبالإمكان إجراؤها بالنسبه لجميع الأقسام والشعوب في جميع مناطق العالم بشكل متساوٍ.

وفي هذه الخصوصيه أيضاً لا يوجد اختلاف حسب الظاهر بين أنصار وأتباع هذه المدرسه. إلّا أنّ استاملر عالم الحقوق النمساوي شكّك في هذا المورد، وبالطبع فإنّ رأيه هذا لم يقع مورد اعتراض أنصار هذه المدرسه فحسب، بل إنّ الآخرين انتقدوه على هذا الرأي وذهبوا إلى تخطئته.

٣. إنّ قواعد الحقوق الفطريّه بديهيه ويتمكّن جميع أفراد البشر من فهمها ودركها بقليل من التأمل والالتفات.

وفي هذه الخصوصيه هناك اختلاف كبير في الرأي بين أتباع هذه المدرسه، والمسلم أنّ جماعه من فلاسفه اليونان، أي الرواقيين كانوا يرون هذه الرؤيه بالنسبه للحقوق الفطريّه، ولكن فلاسفه آخرين من اليونانيين وكذلك فقهاء المسيحيّه، يعتقدون بعدم بدهاه هذه الأصول والقواعد بالرغم من أنّهم لا يتردّدون في ضروره العمل بها في الواقع الاجتماعي والنفسيّ، ويمكن القول أنّ أكثر أنصار مذهب الحقوق الفطريّه يعتقدون بأنّ قواعد هذه الحقوق يمكن اكتشافها بالتأمّل والتحليل العقلائي، ولا لزوم لكونها بديهيه، إلّا أنّ بعض المفكرين مثل جان جاك روسو الكاتب وعالم الحقوق الفرنسي المعروف يعتقد بأنّ العقل البشريّ عاجز عن تشخيص قواعد الحقوق الفطريّه، ويدّعي أنّ الطريق إلى إدراك هذه القواعد يمرّ فقط من قناه الوجدان (١).

٤. إنّ الحقوق الفطريّه تقوم على أصاله الفرد، وبالتالي فهي تدافع دائماً عن حقوق الأفراد في مقابل السلطه والحكومه. ولا يمكن تحديد حقوق الأفراد ومصادرتها لحساب مصالح المجتمع أو الأ-كثريّه، وكذلك فإنّ الحكومه لا يحقّ لها أن تقوم بتحديد

وتقييد حرّيه الأفراد إلمافى صوره أن تكون هناك ضروره غير قابله للاجتناى تهّدّ منافع الأفراد. وفى هذه الخصوصيه أيضاً هناك خلاف كبير بين أتباع هذه المدرسه، ويمكن القول أنّ هذه الخصوصيه مؤيده فقط من قبل الرواقيين وبعض المفكرين الليبراليين. أمّا بعض الفلاسفه مثل كونت (الفيلسوف الفرنسى المعروف) فقد أيد فى البدايه هذه الخصوصيه، ولكنّه وبعد إعدام ملك فرنسا لويس السادس عشر، قام بتعديل أفكاره فى هذا المجال (٢).

مناقشه مذهب الحقوق الفطريه:

وفى ختام التوضيحات حول مذهب الحقوق الفطريه وما طرأت عليه من تحولات على امتداد تاريخه يمكن الخروج بهذه النتيجة، وهى أنّ المبنى

١- انظر: فلسفه الحقوق، ج ١، ص ١٠٨ (بالفارسيه).

٢- انظر: مقدمه على الحقوق الإسلاميه، ج ٢، ص ٨٩-٩٢ (بالفارسيه).

ص: ٥٩٩

الأصلى لوضع القوانين فى نظر هذا المذهب هو أصل العداله، وعليه فينبغى على المقتن أن يزن كلّ قانون بهذا المعيار والميزان لتقنيته، ولكن المشكله هنا هى أنّ مذهب الحقوق الفطريه لا يملك تعريفاً ثابتاً وواحداً لمفهوم العداله، مضافاً إلى أنّ تشخيص مصاديق العداله بدوره ليس بالأمر اليسير فى جميع الموارد.

والنتيجه المهمّه التى تترتب على تأصيل هذا المذهب للعداله بعنوان أنّه المبنى الأصلى للحقوق، هى الاعتراف بمشروعيه التصدى للقوانين التى تتقاطع مع المبنى الأصل، أى العداله، ولا تتحرّك فى هذا الاتجاه.

وعلى هذا الأساس ورد فى لائحته حقوق الإنسان الفرنسيه (عام ١٧٨٩) وفى بعض الموارد من القانون الأساسى الفرنسى (عام ١٧٩٣) فى الماده ٣٣ و ٣٤، الإقرار بحقّ المقاومه والثوره باعتباره أحد أقدس الحقوق البشريه. ومعلوم أنّ حقّ المقاومه والتصدى للقرارات الظالمه وبسبب أنّ هذا الحقّ وبداته ناشىء من أصل العداله، فإنّه لا يمكن أن يكون ناقضاً لهذا الأصل، وعليه يثار هذا السؤال: ما هى الطريقه العادله فى عمليه التصدى للقوانين غير العادله وكيفيه مقاومتها؟

إنّ أتباع مدرسه الحقوق الفطريه غير متفقين فى هذا المجال، بل إنّ بعضهم مثل الفيلسوف الألمانى الكبير (كانت) يرى عدم جواز مواجهه أفراد المجتمع للقوانين غير العادله بسبب التداعيات السلبيه والفوضى التى تترتب على ذلك (١).

إنّ الاختلاف ناشىء من أنّ مفهوم العداله يتسم بالكليه، وبالتالي صعوبه تشخيص مقتضيات هذا المفهوم وخاصه الموارد التى لها أبعاد مختلفه، ولا بدّ من النظر للمصالح فى جهات مختلفه. ومعلوم أنّ أكثر الموضوعات التى تحتاج لوضع قانون هى من هذا القبيل، وعلى هذا الأساس فإنّ مدرسه الحقوق الفطريه تواجه مشكله جدّيه فى عمليه تشخيص مقتضيات العداله فى تلك الموارد، وهذه المشكله تدلّ على أنّ أدوات العقل البشرى قاصره عن الإحاطه بمصاديق العداله فى الكثير من الموارد، لأنّ القيم الأخلاقيه والعداله متلماً، تتسم بالكليه والشموليه بحيث أنّها فى مقام العمل لا يمكن أن ترسم لنا طريق الحلّ فى جميع الموارد،

لأنَّ وجوب إحقاق الحقِّ وإقامه العدل لا يقول لنا ما هو هذا الحقُّ وعلى أيِّ عوامل يعتمد في طبيعته؟(٢)

إنَّ الالتفات إلى هذه المشكله أدَّى إلى توجيه النقد لأصول نظريه الحقوق الفطريه، بحيث أنَّ الفيلسوف والرياضى الفرنسى باسكال، يقول في هذا المورد: ليس هنا اتفاق في الرأى على معنى العداله بين أفراد المجتمع، ولذلك فالأقرب للعقل أنَّ نهتمَّ بدراسات القواعد الموجوده الواقعيه، بدلاً من الاهتمام بالحقوق العامه والثابته التى لا تقبل التغيير.

وبالطبع فهناك إشكالات أخرى وارده على مذهب الحقوق الفطريه بحيث أدت في مجموعها إلى تعبيد الطريق لظهور مدارس أخرى في الحقوق، كالمدرسه التاريخيه والوضعيه وتوجّه المفكرين وعلماء الحقوق نحو هذه المدارس (٣).

١- الحقوق المدنيه، تأليف مارتى ورينو، ج ١، العدد ١٣، نقلًا عن كليّات الحقوق، ص ٥٩ (بالفارسيه).

٢- ومن هنا يعرف سرّ حاجه الإنسان إلى الوحي والتعاليم الإلهيه.

٣- للمزيد من الاطلاع على الإشكالات الوارده على مذهب الحقوق الفطريه انظر: مقدمه الحقوق الإسلاميه، ج ٢، ص ١٠٤-١٠٩ (بالفارسيه).

ص: ٦٠٠

٢. المذاهب التاريخيه والوضعيه

الخصائص المشتركه لهذه المذاهب

إشاره

منذ منتصف القرن التاسع عشر الميلادى وبالتزامن مع ظهور الفلسفه الوضعيه لآجوست كنت الذى شكك في صحّه الإدراكات العقليه والوجدانيه، وذهب إلى انتهاء دورها وبالتالي استبدالها بمعيار الحسّ والتجربه على أساس أنّه المصدر الوحيد للمعرفه البشريه، ومنذ ذلك الوقت وعلم الحقوق في الغرب شهد كسائر العلوم، تحولات كبيره، وظهرت نظريات ورؤى جديده ولاسيّما في دائره مباني الحقوق، وهذه النظريات بالإمكان إدراجها تحت عنوان كلّى وعام وهو ما يسمّى بالمذاهب التاريخيه والوضعيه التى تشترك في إنكار الأصول والقواعد المشتركه والثابته للحقوق المبتنيه على الواقع النفساني والباطنى.

في هذه المذاهب الأخلاقيه يتحرّك علماء ومفكّرون في هذه المذاهب من موقع إنكار أیه قاعده مثاليه للحقوق الموضوعه والتشكيك في قدره العقل البشرى لإيجاد أفضل الحلول لمسأله الحقوق الفطريه وبالتالي إنكار ثبات هذه الحقوق ودوامها(١).

وطبقاً لرؤيه هذه المذاهب فإنّ الواقع الذى يبتنى عليه القانون والحقائق التى تشكّل الأساس في عمليه التقنين أى مباني القانون، لا بدّ أن تكون محسوسه وقابله للتجربه والمشاهده في واقع الحياه الاجتماعيه للإنسان (٢).

وهذه الحقائق ليست بثابته، ولا تملك عنصراً مشتركاً في المجتمعات البشريه، بل هي في حاله صيروره مستمرّه وتغيّر دائم على

وهنا نستعرض شرحاً مختصراً لهذه المذاهب الأخلاقية:

الأول: المذهب التاريخي

إشاره

ومؤسس هذا المذهب هو عالم التاريخ الألماني المشهور: ساويني (٣) (١٧٧٩ - ١٨٤١) ..

يعتقد ساويني بأنّ الحقوق لا تنبع من طبيعه الأشياء ولا تقوم على أساس الإدراك العقلاني والتحليل الواقعي، بل إنّ حقوق كلّ قوم خاصّه بهم، وهذا النظام الحقوقي يتحرّك في خطّ النموّ والرشد تزامناً مع نموّ ورشد ثقافه أولئك الأقسام وحركتهم في خطّ التحضّر والتمدّن والتكامل. وعليه فإنّ كلّ عمليه تقنين تتمّ على أساس التحليل العقلي، تتقاطع مع النموّ الطبيعي للحقوق، وتعمل على تجميد الحركه التكاملية لذلك المجتمع في مواقع التحضّر والتمدّن (٤).

وعلى أساس هذه الرؤيه فإنّ الحقوق أيضاً، من معطيات الوجدان العام والحركه التاريخيه للمجتمع البشري، حالها حال اللغات والعادات، ولا- يمكن لإراداه الأفراد والحكومات المتعاقبه التدخل في إيجاد وخلق هذه الحقوق، وعليه فإنّ المبنى الأصلي للحقوق في هذا المذهب هو إراداه الشعب، ولكن ليس المراد منه مجموعه من الناس يعيشون في زمان معيّن، بل مفهوم واحد يصدق على أجيال متتابعه وعلى ما يعيشونه من سنن وعادات وتقاليده، وبالتالي تبرز في ثقافه هذا الشعب قواعد حقوقيه تنتقل إلى الأجيال اللاحقه كتراث ثقافيّ لهذا الشعب (٥).

ويرى أنصار المذهب التاريخي أنّ الحقوق تأتي

١- انظر: كليات الحقوق، ص ٦٠ (بالفارسيه).

٢- النظرية العامه للقانون، ص ١٤٤.

٣- Savigny.

٤- مقدمه على الحقوق الإسلاميه، ج ٢، ص ١٤١ (بالفارسيه).

٥- كليات الحقوق، ص ٦١ (بالفارسيه).

ص: ٦٠١

بالتدرّيج وعلى امتداد الزمان بسبب إراداه الشعوب من أجل تأمين الحاجات العامه لأفراد المجتمع، فلا يمكن خلق القواعد الأخلاقية لمجتمع بشريّ معيّن في وقت واحد، أو العمل على تغيير مضمونها كذلك. فالقانون الأخلاقي يمكنه تثبيت وتكريس الأصول الأخلاقية التي سبق وأن وجدت من خلال الوجدان العام.

وبيان أدقّ إنّ إيجاد القواعد الحقوقية في نظر هذه المدرسه الأخلاقية يمرّ بثلاث مراحل:

1. العرف المنبعث من الوجدان العام وإرادته الناس ويعدّ المنبع الأصلي للحقوق.
2. علم الحقوق أو الذوق القضائي والأفكار والنظريات الحقوقية التي تعتبر مكملّة للقواعد والأصول المنبعثه من العرف.
3. القانون، الذي يتمّ الإعلان عنه بصوره رسميه والذي يبتنى على الحقوق العرفيه والعلميه في المرحلتين السابقتين (1).

وخلصه نظريه أصحاب المذهب التاريخي في الحقوق، إنّ المبنى الأصلي للحقوق هو إرادته الناس التي تتجلى في إطار العرف والعادات، وكذلك أمور أخرى كنظريات علماء الحقوق القضائي الذي يأتي في مرتبه لاحقه على مستوى الأهميه. والمقنّن لا يمكنه وضع قانون وصياغه قواعد حقوقيه إلما في صورته عدم المساس بواقع وطبيعته الحقوق العرفيه، لأنّ الحقوق والقوانين لا توضع على أساس إرادته شخص معين أو جماعه خاصه، وأساساً فإنّ أنصار هذا المذهب يعتقدون بأنّ القول بثبات الحقوق يعدّ مانعاً أمام الحركه الطبيعيه للحقوق في خطّ النمو والتكامل.

نقد ومناقشه المذهب التاريخي:

1. إنّ أهم نقد يوجّه إلى هذه النظرية هي أنّها لا تأخذ بنظر الاعتبار دور الاختيار وحرّيه وعقل الإنسان في ظهور الحقوق، بل هي نتيجة قهريه وحتميه للحياه الاجتماعيه لأفراد البشر. يقول عالم الحقوق الألماني ايرينك ضمن نقده الشديد للمذهب التاريخي: إنّ الحقوق وخلافاً لما يدعى أنصار هذا المذهب، ليست من قبيل اللغه التي تعيش الصيروره والتحوّل بمرور الزمان. بل إنّ إيجاد كلّ قاعده جديده وحتّى حفظ القواعد السابقه، يتعارض مع مصالح طائفه من الناس، ولهذا السبب فإنّ التحوّل والتغيير في القواعد الحقوقيه يقترن دائماً بمظاهر الجدل والنزاع والسجال. إنّ جميع النجاحات التي حققتها البشريه في مجال إلغاء الرقّ وحرية الفكر والبيان والملكيه الخاصه في هذا العصر كانت نتيجة مواجهه مستمره وطويله، بحيث أنّها ربّما تمتدّ لقرون من الزمان وتتزامن مع صراعات داميه ومقتل الكثير من الناس، إذن فكيف يمكن إنكار دور أولئك الأشخاص الذين انطلقوا من مواقع التصدّي للوضع الموجود ومن أجل الدفاع عن الحقوق المشروعه وبالتالي نجحوا في إيجاد وخلق مثل هذه الحقوق؟ (2)

أمّا العالم الفرنسي ريبير فإنّه يؤيد رأي ايرينك في كيفية تحقّق ووجود القواعد الحقوقية في واقع المجتمع ويرى أنّ هذه القواعد الأخلاقية إنّما هي حصيله المواجهه المستمره بين عناصر القوّه في الدائره السياسيه والاجتماعيه (3).

1- فلسفه الحقوق، تأليف جورج دل وكيو، ص 321، نقلًا عن كليات الحقوق، ص 62 (بالفارسيه).

2- كليات الحقوق، ص 64-65 (بالفارسيه).

3- عناصر بناء الحقوق، تأليف ريبير، العدد 25 و 44 فصاعداً نقلًا عن كليات الحقوق، ص 65 (بالفارسيه).

٢. النقد الآخر الموجه إلى هذا المذهب، هو أنه يعمل على إيصال الباب أمام أيه حركة إصلاحية وثوريه فى المجتمع البشرى، لأنه طبقاً لهذه النظرية، فإنّ الناس والمقننين يجب عليهم التحرك وراء الميول الاجتماعيه والأغراض الذاتيه لأفراد المجتمع مهما كانت متسافله، وعلى هذا الأساس فإنّ هذا المذهب لا يمكنه إطلاقاً أن يكون له دور مهمّ فى طبيعه الحركه التكاملية للمجتمع فى خطّ القيم والفضائل والمثل الإنسانيه.

٣. إنّ هذه النظرية تمنح الأصاله لمسأله العرق والقوميه التى تسببت فى تكريس النزاعات والصراعات فيما بين المجتمعات البشرية على امتداد التاريخ، والتى سعى الأنبياء الإلهيون والمصلحون تحويل الاتجاه فى التقييم إلى جهه منح الأصاله للقيم والمثل الإنسانيه المشتركه، والعمل على تهميش مسأله العرق والقوميه فى المجتمع البشرى ليتحرّك بالتالى نحو التوحد والسلام والوئام، وتقليل وقوع النزاعات وأشكال الصراع فى واقع المجتمعات البشرية، ومن المعلوم أنّ المذهب التاريخى للأخلاق يتقاطع مع هذا الهدف السامى والأصيل للبشرية.

ومن هذا المنطلق ذهب بعض المفكرين إلى أنّ هذا المذهب كان هو الممهّد لظهور حركه النازيه العنصريه فى الهتلريه الألمانيه(١).

الثانى: المذاهب التجريبية

١. مذهب أصاله النفع

كما هو معلوم من توجه الفلاسفه الألمان والفرنسيين أنّهم يأخذون بنظر الاعتبار الإدراكات العقلية ودورها المهمّ فى تطوير حركه العلوم، إلّا أنّ الفلاسفه فى بريطانيا تتحرّك بخلاف هذا الاتجاه، حيث يرى هؤلاء الفلاسفه أنّ أصل ومبنى جميع العلوم إنّما يقوم على المشاهده والتجربه، وأنّ المحسوسات تشكّل المحور الأصلى لجميع العلوم والمعارف، ولهذا فإنّ الفلاسفه الانجليز يعدّون من أنصار التجربه والحسّ، وعلى أساس هذه الرؤيه فإنّ الأصول العقلية فى علم الأخلاق والحقوق غير معتبره، والمعيار فى مفاهيم الحسّن والقبح والتكليف يتمّ تقييمه من خلال ملاكات ومعايير تجريبية وخارجيه. وعلى هذا الأساس فإنّ هذا المذهب فى الواقع يمثّل إحياءً لفلسفه ابيقور المعروفه، وهو فيلسوف يونانى كان يعيش قبل ميلاد المسيح (٢).

وبما أنّ كبار ورؤاد هذا المذهب طرحوا تفاسير مختلفه لتفاصيل هذا المذهب، فنحن بدورنا سنشير بشكل موجز إلى بعض هذه الأقوال والرؤى من أجل الإلمام بمعرفه أدقّ لهذا المذهب الأخلاقى:

بتنام (٣) (مذهب اللذّه أو أصاله اللذّه) ..

يعتبر جرمى بنتام (١٧٤٢-١٨٣٢) مؤسس مذهب أو أصاله النفع فى بدايه القرن التاسع عشر للميلاد.

وكان بنتام يعتقد بأنّ كلّ لذّه خير وكلّ ما يوجب للإنسان الألم فهو شرّ، وأنّ الهدف والغايه من الحياه هو التوصل إلى اللذات الدنيويه. ويعرّف بنتام الفائدّه بأنّها:

«الخصوصية أو القابلية في الشيء تمنع من الألم أو تؤمن له اللذة»، وقد ذكر في كتابه «نظريه المقننين»:

«إنَّ الطبيعه جعلت الإنسان تحت سيطره اللذّه

١- للمزيد من الاطلاع على الانتقادات الموجهه إلى هذا المذهب انظر: مقدمه على الحقوق الإسلاميه، ج ٢، ص ١٤٣-١٤٥) بالفارسيه).

٢- كلييات الحقوق، ص ٦٦ (بالفارسيه).

٣- ٣. Bentham.

ص: ٦٠٣

والألم، وإنَّ جميع حياتنا وأفكارنا وحكمنا واقع تحت تأثير اللذّه والألم. ولا بدّ من أن يتحرّك فلاسفه الأخلاق والمقننين من موقع التوجّه والالتفات إلى هذا الإحساس الأبديّ والدائميّ في واقع الإنسان. إنَّ أصل النفع يضع جميع الأمور تحت شعاعه، وحتى بالنسبه للشخص الذي يتحمّل الألم حسب الظاهر ويجتنب اللذّه، فإنّه يتحرّك في ذلك من أجل الوصول إلى لذّه أكبر ونفع أهمّ، أو من أجل الخلاص من ألم أشدّ» (١).

في نظر بنتام إذا تقرّر أن يتحرّك كلّ إنسان وراء منفعه ويتغافل عن منافع الآخرين، فإنَّ الجميع سيحرمون من اللذّه والسعاده، وعلى هذا الأساس فإنَّ حبّ الذات يقتضى أن يتحرّك الإنسان على مستوى التفكير بمنافع الآخرين أيضاً، وعليه فإنَّ بنتام يستنتج في نهايه هذا التحليل أنّ الغايه من الأخلاق لا تنحصر في تأمين السعاده الفرديه، بل لتحصيل الحدّ الأكثر من المنافع للحدّ الأكثر من الناس. وفي نظر بنتام أنّ ما هو طبيعيّ في الإنسان، إحساس اللذّه والألم ولا يوجد أيّ قانون طبيعيّ آخر في مقابل المقنن. وعلى أساس هذا المبنى فإنَّ بنتام يرفض الحقوق الطبيعيه والفطريه، ويرى أنّ لائحته حقوق الإنسان هي نوع من السفسطه الفارغه التي تثير حالات الفوضى في تفاصيل المجتمع (٢).

ويعتقد بنتام بأنّ دور الحقوق والسلطه هو توفير الأمن في واقع المجتمع، لأنّه بدون إلا-احساس بالأمن فإنَّ السعاده الفرديه الجمعيه لا تكون ممكنه، ويقول في كتابه «أثر الزمان والمكان في عمليه التقنين»:

«في كلّ مجتمع بشريّ هناك بعض الأصول الثابته التي ترسم بين الجريمه والعقوبه، وكذلك بين الفائده ومقدار الثواب، وهكذا بالنسبه لتبويب الجرائم، بحيث أنّه لو أخذنا بنظر الاعتبار عداله هذه الضوابط في الوقت الحاضر، فيبدو أنّها تكون كذلك في المستقبل وفي جميع الأزمنه أيضاً».

ومن هنا يستنتج بنتام وجود قواعد وأصول ثابته في الحقوق إلى جانب القواعد المتغيّره، وهذه الأصول الثابته لا تدرك من خلال العقل المحض، بل من خلال ما تمنحه من فائده للفرد والمجتمع. واللافت هنا أنّ بنتام واستناداً إلى أصاله النفع هذه يؤيد المثلثه الجنسليه، لأنّه يعتقد بأنّ من يرى أنّ المثلثه جريمه، فإنّه لا يتصوّر النفع من هذا الحكم، مضافاً إلى أنّ تشخيص وتعريف هذه الجريمه مشكل ومحاط بالإبهام وبحاجه إلى شاهد ودليل في إثبات هذا العمل الذي يتحقّق عادة في أجواء الكتمان

والخفاء.

مضافاً إلى أنّ هذا العمل من الناحية الاجتماعية ليس بذي أهمية، وعليه فإنّ النفع الحاصل من ترك عقوبه هؤلاء الأشخاص راجح على الضرر القليل جداً الذي يلحق بالمجتمع منه.

وعلى أساس هذه الرؤية وتعطيل عنصر النفع والفائدة، فإنّ بنتام يرى أنّ النظام الاجتماعي وتحقيق الأمن فيه يعدّ من أعظم الفوائد، وبالتالي فإنّ النظام المستبدّ يكون مشروعاً على هذا الأساس، لأنّ إطاعه الناس للسلطان المستبدّ فيه نفع لهم (٣).

نقد ومناقشه:

١. إنّ نظريه بنتام هذه تواجه مشكله كبيره على

١- انظر: النظرية العامة للحقوق، ص ١٤٩ فصاعداً (بالفارسيه).

٢- انظر: كليات الحقوق، ص ٦٧ (بالفارسيه).

٣- انظر: مقدمه على الحقوق الإسلاميه، ج ٢، ص ١٢٥-١٢٨ (بالفارسيه).

ص: ٦٠٤

مستوى التنفيذ والتطبيق في الواقع الخارجي، لأنه، أولاً:

إنّ القيم مختلفه في نظر أفراد المجتمع.

وثانياً: إنّ أدوات توفير اللذه مختلفه أيضاً. وثالثاً:

لم يذكر بنتام معياراً محدداً لتشخيص حدود اللذه والألم، وما هي اللذائد التي يأخذها المقتن بنظر الاعتبار مع وجود لذات مختلفه وأذواق متفاوتة للناس، وبالتالي ينعكس هذا الأمر على عمليه وضع القانون حيث لا- يمكن حينئذٍ وضع القانون على أساس الاعتقاد بأنّ اللذه خير وأنّ الألم شرّ بشكل مطلق.

٢. إنّ أحد خصوصيات هذه النظرية، تفكيك الحقوق عن أصل العدالة، وهذا بإمكانه أن يمهد الأرضيه المناسبه لاستغلال السلطه وتحوّلها إلى قدره دكتاتوريه مستبدّه، كما ورد التصريح بذلك في كلام بنتام نفسه، في حين أنه، إذا جعلنا المعيار هو أصل العدالة في المجتمع، فبالإمكان منع الكثير من أشكال الاستغلال للسلطه في واقع الحياه السياسيه والاجتماعيه.

٣. إنّ هذه النظرية التي ترى أنّ جميع أشكال التعارض والصراع الاجتماعي ناشىء من تعارض المنافع، ومع حلّ التعارض بين المنافع ستحلّ المشاكل الاجتماعيه أيضاً، وتحقق الغايه من النظام الحقوقي؛ تعدّ خطأ كبيراً آخر في نظريه بنتام لأنّ الإنسان في ذات الوقت الذي يهتمّ فيه بالأمور الماديه والمسائل الاقصاديه، فإنّه يتحرّك أيضاً على مستوى اتّباع القيم الأخرى والاهتمام بالفضائل الأخلاقيه والمثل المعنويه في حركة الحياه (١).

أتباع بنتام:

لقد كان لآراء وأفكار بنتام تأثيراً ملحوظاً في أوساط الحقوقيين الغربيين، وكانت منشأً لوقوع تحوّل في دائره الحقوق في المجتمع البريطاني وسائر البلدان الأوربيه وكذلك أمريكا، ومن أشهر أتباع بنتام هم: استين، جان استوارت ميل، هارت، إيرينك وكلسن. وهنا نشير إلى أفكار وآراء بعض هؤلاء بشكل موجز:

آستين (١٧٩٠-١٨٥٩)(٢):.

يعترف آستين فقط - كبتام - بأصلين مهمّين من بين الأصول والقيم الأخرى، وهما: الأمن والنفع. وبالرغم من أنّ آستين من حيث العقيدته يعتبر في دائره المفكرين الإلهيين، ولكنّه على مستوى الواقع العملي لا يخالف مسلّك بنتام المادى سوى في مورد واحد، وهو أنّ آستين في موارد سكوت أو إبهام القانون لا يرى لزوم مراجعته القاضى للمقنّن، بل يقول: إنّ القاضى يمكنه وضع ما يناسب الحاله في دائره اختياراته. ويرى أيضاً أنّ حكم القاضى في الموارد المتماثله لا يجب أن يكون متماثلاً أيضاً، بل يمكنه أن يملك تفسيراً مختلفاً لكل واحد من الموردتين على أساس اختلاف مقتضيات الزمان والمكان، لأنّ المقنّن قد أخذ بنظر الاعتبار حلّ وفصل الأمور بطريقه عقلانيه تمكّنه من تحقيق العدالة والابتعاد عن الظلم والجور ورعايه الموازين الأخلاقيه بشكل كامل. وعلى هذا الأساس فإنّ آستين بالنسبه لمشروعيه القوانين التي يضعها الحاكم لا يرى لزوم رعايه القيم والمبادئ الأخلاقيه، ولكنّ رعايه هذه الأمور والقيم صحيح أخلاقياً.

ويرى آستين بالنسبه لخصوصيات المقنّن أنّه ينبغي

١- راجع لمعرفة الانتقادات الأخرى الوارده على نظريه بنتام: مقدمه على الحقوق الإسلاميه، ج ٢، ص ١٣١ و ١٣٢ (بالفارسيه).

٢- Austin. ٢.

ص: ٦٠٥

وضع القوانين لموجودات واعيّه وأشخاص يتحرّكون من موقع الشعور والمسؤوليه، ويجب أن يكون واضح القانون يملك سيطره وسلطه على هؤلاء الأشخاص ليتمكّن من تنفيذ هذا القانون وتطبيقه على مستوى العمل والواقع. وعلى هذا الأساس فإنّه يعتقد بأنّ القانون الواقعي الذي يتضمّن أحكاماً ومقرّرات تكليفه على الناس، إمّا أنّ يكون موضوعاً من قبل الله تعالى على الناس أو بواسطه أشخاص يملكون القدره والسلطه السياسيه على الآخرين (١).

هارت:

يعتبر هارت أحد أتباع مذهب بنتام في مسأله منابع الحقوق - ولكنّه خلافاً لبنتام و آستين اللذين يعتقدان بأنّ الحكومه أو سلطه الدوله هي المنبع للحقوق - يرى أنّ القانون والذوق القضائي يمثّلان أساسين مهمّين للحقوق، ويقول:

إذا كانت الحكومه مصدرراً للحقوق، فإنّ النظام الحقوقي سيتغير بتغير النظام السياسى أيضاً، في حين أنّ الأنظمه السياسيه تتغير مع

بقاء النظام الحقوقي في ذلك المجتمع على حاله، وهكذا بالنسبة للأحكام الجزائية التي تستوعب في دائرتها الموظفين العاملين في جهاز الحكومة، ولذلك لا- يمكن اعتبار الشخص الذي يكون بنفسه مشمولاً للحقوق الجزائية منشأً ومنبعاً لهذه الحقوق، وبالطبع فلا شك في أن الضمانات التنفيذية للقواعد الحققيه تقع على عاتق الحكومة، ولكن لزوم الضمانه التنفيذيه للقانون لا يعنى ضروره إطاعه الأفراد للحكومه، مضافاً إلى وجود عوامل أخرى توجب لزوم طاعه الناس للحكومه، والنتيجه أنه لا يمكن القول إن سلوك الناس عاده في خطّ التبعية والطاعه للحكومه ناشىء دائماً من خوفهم من الحكومات، بل هناك ضمانات تنفيذيه أخرى أيضاً.

ويقسّم هارت المعادلات الحققيه إلى قسمين:

١. المعادلات الثابته والأوليه.

٢. المعادلات الثانويه والمتفرعه على المعادلات الأوليه.

أمّا المعادلات الأوليه فتظهر بنفسها في المجتمع منذ قديم الأعصار أى من زمان المجتمعات البدويه، وقد اعتاد الناس على هذه السلوكيات، مثل قبح الانتقام وتسويه الحسابات الشخصيه من خلال بعض أعمال العنف، كالضرب والشتيم، أو لزوم رعايه احترام الآخرين. والسبب في سلوك الناس هذا الطريق لأنهم يرون سعادتهم تتحقق في الحركه في هذا الخطّ من اعتبار القيم والتقاليد واحترامها، وأمّا السلوكيات الثانويه فعاده تتجلى بصوره أتباع القانون وإطاعته.

وبالرغم من أن هارت يرى ثبات السلوكيات الأوليه، ولكنّه في ذات الوقت لا يراها مسلّمه لدى جميع الشعوب، يقول: ليس من الضروري أن تكون مقبوله لدى جميع الأفراد في المجتمع بل يكفي قبولها من قبل الأقلية الحاكمه لتكون قانوناً مشروعاً.

وفي ذات الوقت يقول في مكان آخر: لا- يجب على الأغلبه أتباع رأى الأقلية إلّا إذا كانت الأقلية تتحرّك على مستوى مراعاة الموازين الأخلاقيه القانونيه، وفي غير هذه الصوره فإنّ لسائر الأفراد الحقّ في الاعتراض والمخالفه في مقام العمل والممارسه.

ويرى هارت، كآستين، مجموعته اختيارات عليا للقاضي (٢).

١- انظر: مقدمه على الحقوق الإسلاميه، ج ٢، ص ١٢٩ (بالفارسيه).

٢- المصدر السابق، ص ١٣٠ و ١٣١.

ص: ٦٠٦

وبديهى أن أكثر الإشكالات الوارده على نظريه بنتام وارده أيضاً على نظريات أتباع هذا المذهب كآستين و هارت أيضاً.

٢. مذهب المصلحه أو البراغماتيه

وقد طرح هذه النظرية عالم النفس والفيلسوف الأمريكى في القرن التاسع عشر: ويليام جيمز (١) (١٨٤٢- / ١٩١٠) وبعده شاعت

هذه النظرية وصار لها أتباع كثيرون، ويعترف ويليام جيمز بأن البراغماتية إسم جديد على بعض الأفكار والمناهج القديمة للفكر. ويقوم هذا المنهج على أساس التحقيق في نتائج وثمرات أفعال الإنسان وجعلها معياراً للتقييم بدلاً من البحث في دائره الغايات والمثل العليا.

ومع أن جيمز لم يكن من العلماء الماديين بل كان يهتم كثيراً بالأمر المعنويه، ولكن عقيدته بالتجربه والمشاهده أدت إلى أن يتحرك على مستوى تمييز الحق من الباطل في الأمور العقلية من هذا الطريق أيضاً، وفي الواقع فإن جيمز يريد إيجاد طريق وسط في عمله التوفيق بين نظرات أتباع المدرسه الماديه والمدرسه الإلهيه والدينه.

ويرى جيمز أن الميزان في تمييز الحق عن الباطل يكمن في الثمره العمليه التي تتولد من إجراء الحكم على مستوى التطبيق في أرض الواقع، وكل قاعده تنفع البشر في رفع حاجاتهم وتحسين ظروف الحياه فهي حق، وإذا كانت مضره للإنسان فهي باطل. وبعبارة أخرى: إن جميع الحقائق نسبيه وإضافيه ولا يوجد أي معيار ثابت ومطلق في هذا الباب (٢).

ويعتقد جيمز بأنه لا يمكن رفض أيه نظريه مفيده لحياه الإنسان. وعليه فلا يبقى فرق في المذهب البراغماتى بين النافع والحقيقه.

وعلى حدّ تعبير مورتون وايت فإنّ فلسفه ويليام جيمز يمكن تصويرها بهذا الشكل: إذا كانت عقيدته معينه مفيده لنا في واقع الحياه، فيجب أن نعتقد بها ونعلم بأنّها حقيقه. إذن على هذا الأساس يمكن القول أنّ الحقيقه هي النافعه (٣).

وبيان آخر، إن جيمز قام بتغيير التعريف السائد للحقيقه من كونها عباره عن مطابقه الفكر للواقع، إلى مطابقه الفكر للواقع في الواقع العملى وما يوجب لنا النجاح في الوصول إلى مطلوبنا بشكل أفضل (٤).

إنّ التأثير الكبير لنظريه جيمز أدت إلى أن ترتبط الحقوق في بريطانيا وأمريكا، وميزان اعتبارها مرتبط بالأوضاع والأحوال الخاصه في كلّ قضيه، وقلّما يتم الرجوع إلى النظريات العامه في الحقوق. يعنى في الواقع أنّ كلّ قضيه حقوقيه يتمّ تشخيص الحقّ فيها على أساس ما تقتضيه المصلحه المنبعثه من أوضاع وأحوال تلك القضيه بالخصوص، خلافاً للأسلوب السائد في دائره الحقوق الفرنسيه الذى يهتم أكثر بطرح وبحث النظريات العامه في الحقوق.

ولابدّ من الالتفات هنا إلى أنّ مراد ويليام جيمز من المصلحه هو التوجّه لجميع الآثار والمعطيات البعيده والقريبه والماضيّه والمستقبله لعمل معيّن، وهذه النقطه

١- James.

٢- انظر: مسار الحكمه فى أوروبا، ج ٣، ص ٢٦٦ (بالفارسيه).

٣- عصر التجزيه والتحليل، ترجمه: برويز داريوش، ص ١٨٧ نقلًا عن فلسفه الحقوق، ج ١، ص ١٧٢ (بالفارسيه).

٤- الفلسفه العامه، تأليف: بيل فولكيه، ترجمه: الدكتور يحيى المهدي، ص ٣٥٨ (بالفارسيه).

بالذات تقلل من خطر الوقوع في إشكاليه رؤيه المصلحه الشخصيه في الدعاوى والقضايا الحقوقيه وتدفع القضاء إلى رعايه العدالة النوعيه لا الشخصيه(١).

أتباع ويليام جيمز:

إن آراء وأفكار جيمز امتدت في الأوساط العمليه في أمريكا وجعلت الكثير من العلماء الأمريكيين يتأثرون بها، ومنهم: جان ديوى، هومز وبوند الذين سنشير إلى بعض آرائهم وأقوالهم في هذا المجال بشكل مختصر:

جان ديوى (٢):.

يعتبر الكثير من المفكرين أن جان ديوى أكبر فيلسوف أمريكي في القرن العشرين. وقد كان في عام ١٩٣٠ أستاذ الفلسفه في جامعات شيكاغو وكولومبيا واستمر في نشاطه العلمى في دائره التحقيق والتأليف إلى نهايه عمره (١٩٥٢). وقد كانت كتبه وآراؤه وخاصه في أمور التعليم والتربيه مورد اهتمام كبير في الأجواء العلميه هناك. وقد كان جان ديوى في البدايه من أتباع فلسفه هيغل، ثم أعجب بأفكار جيمز، ويعدّ اليوم أحد أشهر المفكرين للمدرسه البراغماتيه.

وقد منح ديوى عقائد وآراء ويليام جيمز، جهه عمليه وعقليه أكثر، ومع ذلك وبسبب نفوذ فلسفه هيغل في أفكاره يختلف أحياناً مع جيمز في بعض الأمور، بل يرى ويليام جيمز أن الحرّيه تعدّ من أسمى المفاهيم الإنسانيه، في حين يهتم ديوى أكثر بالنظام السياسى والإجتماعى، ويرى أن استقراره أفضل من الحرّيه.

ويعتقد ديوى بأنّ الظروف الاجتماعيه لا بدّ أن تكون بشكل يتمكّن جميع الأشخاص من إبراز طاقاتهم الخلاقه والتحرّك في خطّ الإبداع، فالمجتمع لا بدّ أن يكون وسيله لترشيد قابليات الأفراد ويشيهم على سعيهم وجهدهم.

الوصف الذى يراه ديوى لمجتمع نزيه ومطلوب هو فى الواقع بمثابة جبران نقاط الضعف الأخلاقيه لنظريه ويليام جيمز، فبدلاً من التأكيد على النفع المشترك للناس بعنوان أنه معيار القيم الأخلاقيه والحقوقيه، فإنه يرى أن التوصل إلى الحدّ الأكثر من الفائده للناس هو المعيار والملاك للقيم (٣).

روسكو بوند(٤) (١٨٧٠-١٩٦٤):.

يعتبر الحقوقي الأمريكى «بوند» وهو الرئيس السابق للكليه الحقوق فى هاروارد، من أبرز رواد مدرسه أصاله النفع والمصلحه، وخلافاً لبعض الحقوقيين مثل كلّسن الذى يسعى إلى فصل علم الحقوق عن جميع المؤثرات والعوامل الاجتماعيه والمصالح والضرورات وبالتالي يريد على حدّ تعبيره إنتاج علم خالص؛ فإن «بوند» يعتقد بأنّ الاهتمام بتحليل وتقييم العوامل الاجتماعيه يمثّل مفتاح معرفه ماهيه الحقوق.

فى نظر بوند، فإنّ الحقوق لا تتلخّص بمجموعه من القواعد المجرّده والملزمه للأشخاص، بل عباره عن منظومه متكامله تتحرّك على مستوى إيجاد التعادل بين المصالح المتعارضه للأفراد وتهدف إلى توفير الحدّ الأكثر من رغبات الأشخاص بحدّ أقلّ من المواجهه السلبيه(٥).

١- انظر: فلسفه الحقوق، ج ١، ص ١٧٣ (بالفارسيه).

٢-٢. John Dewey.

٣- فلسفه الحقوق، ج ١، ص ١٧٨ (بالفارسيه).

٤-٤. Roscoe Pound.

٥- فلسفه الحقوق، ج ١، ص ١٨٣ (بالفارسيه).

ص: ٦٠٨

ويعباره أخرى فإن بوند يعتقد بأن الحقوق يجب أن تتضمن مثل هذه الرسالة، وهذا العمل إنما يكون ممكناً فيما إذا قام علم الحقوق على أساس ومبنى علم الاجتماع. وفي هذا الصدد تحرك بوند على مستوى التحقيق ودراسه آراء المحاكم لمعرفة العوامل المؤثرة في صياغته رأى المحكمة، وكذلك الغايات التي يتوخاها القضاء ويسعون للوصول إليها، والتأثير الذي تخلّفه هذه الغايات على المسلك القضائي في عمليه حل الخصومات.

ويؤيد بوند بأننا يجب أن نتحرك في كل قضيه أو دعوى لحلّها بشكل عادل ومتناسب مع الأحوال والظروف المحيطه بالدعوى. وإحدى أهمّ النتائج المترتبه على هذه الرؤيه أنّ مقوله فرديه العقوبه تعنى أنّ المحكمه لا ينبغي أن تنظر إلى كيفيه وقوع الجرم، بل يجب عليها في بدايه الأمر دراسه شخصيه المتهّم وبالتالي الحكم عليه بما يستحقّه من خلال ظروفه (١).

ويعتقد بوند بأنّه من أجل معرفه ماهيه الحقوق يجب معرفه الهدف منها، وهدف الحقوق بدوره يتغيّر على امتداد التاريخ، وبالتالي فإنّ القواعد والنظريات الحقويه ستكون متغيّره ومتحوّله بالتبع. وتوضيح ذلك كما يتصوّر بوند، أنّ تاريخ الحقوق يمكن تقسيمه إلى خمس مراحل:

١. مرحله الحقوق القديمه. حيث كان الهدف من جميع القواعد الحقويه حفظ السلام والصلح ومنع حالات الحقد وسفك الدماء، ولذلك كانت المجتمعات والأقوام البشريه تقرّر القصاص لجبران أيّ عدوان وضرر على الطرف المقابل، كالعين بالعين والسن بالسن.

٢. مرحله الحقوق المنضبطه. وفي هذه المرحله نرى أنّ الحقوق تهدف لتوفير الوضوح والصراحه للدساتير القانونيه وإيجاد الانسجام والتناغم فيما بينها، وفي هذه المرحله يتمّ الاهتمام بصوره الأعمال الحقويه وظاهرها أكثر من الإراده النفسانيه الواقعيه للأشخاص، من قبيل أنّ الوثائق التي تملك إمضاءً وختماً تكون ملزمه للكاتب وصاحب الإمضاء وإن كانت قد نظمت بأدوات الحيله والخداع.

٣. مرحله الإنصاف. وفيها تحلّ الغايات والمثل الأخلاقيه محلّ الصور والقوالب الجافه، ويكون الاهتمام بحسن التيه وصدق وأمانه الطرفين أكثر من التشريعات الظاهريه في العقد. وفي هذه المرحله أصبحت الحقوق الطبيعيه والإنصاف هي المعيار لتمييز الحقّ من الباطل، وبدلاً من أن يكون صاحب الحقّ «رئيس الأسره والأب فيها» فإنّ كل فرد من أفراد المجتمع هو صاحب حقّ.

٤. مرحلة رشد الحقوق. وفي هذه المرحلة فإنَّ الحقوق تتضمَّن الغايات الخاصَّه بالمرحلة الثانيه والثالثه، أى مرحله الانضباط ومرحلة الإنصاف معاً.

ويمكن مشاهدته تأثير هذا الهدف فى تكامل النظريات والآراء التى تتصل بما لم يمكن تحقيقه من القوانين والسعى من أجل إزالة الامتيازات والفوارق الحقوقية بين الرجل والمرأه فى الأسره، وبالتالي نيل النساء لحقوق سياسيه واجتماعيه متكافئه.

٥. مرحله الحقوق الاجتماعيه. وفي هذه مرحله التى لانزال موجوده فى واقع المجتمع البشرى المعاصر فإنَّ الأخلاق الاجتماعيه حلَّت محلَّ الأخلاق

١- فلسفه الحقوق، ج ١، ص ١٨٤ و ١٨٥ (بالفارسيه).

ص: ٦٠٩

الفرديه وأدت إلى تقديم حقوق المجتمع على حقوق الأفراد فى كثير من الموارد، من قبيل تحديد الملكيه الفرديه فى الموارد التى تكون مضره للمجتمع، وتحديد الحرّيات فى دائره المعاملات والعقود، ومسؤوليه أرباب العمل فى مقابل العمّال والمستهلكين بدون أن تكون هذه المسؤوليه مشروطه بتقصيرهم، والاعتراف بالشخصيات الحقوقيه، من قبيل الشركات والنقابات والمؤسسات فى واقع المجتمع.

ولابدّ من الالتفات إلى أنّ نظر بوند فى مسأله تمييز المراحل الخمس لتاريخ الحقوق، كان فى الأغلب يركز على الصور النوعيه فى القواعد النوعيه، وإلّا فيمكن الإشاره إلى بعض المعالم الخاصَّه لكلّ مرحله متوفّره أيضاً فى غيرها من المراحل، كما نرى بوضوح فى كتابات الفلاسفه، الاعتقاد بالحقوق الطبيعيه ولزوم رعايه الإنصاف وما إلى ذلك فى العصور المتقدمه، وهذا بذاته شاهد على أنّ تقسيم بوند لا يميز بالدقه المطلوبه(١).

نقد ومناقشه:

١. إنّ تشخيص الحقّ والباطل على أساس الربح والخساره المترتبه على الأعمال، عسير للغايه فى دائره الواقع العملى، لأنّ تمييز المصالح والمنافع البعيده والقريبه لكلّ فكره أو سلوك، ليس بالأمر السهل، وأحياناً يكون أصعب من معرفه الحقيقه عن طريق علّتها.

٢. ما هو الملاك فى تشخيص النفع والضرر؟ وما هما المصلحه والمفسده الواقعتان؟ إنّ مذهب البراغماتيه لا يجيب عن هذه الأسئلة الأساسيه، والنتيجه أنّ القيم الحقوقيه والأخلاقيه ستكون بتشخيص الأفراد أنفسهم، وما أكثر ما تتدخل الأغراض الشخصيه أو المصالح الفئويه والأهواء والنوازع النفسانيه لهؤلاء الأشخاص فى عمليه تشخيص النفع والضرر، فكلّ شخص يعتقد فى ذهنه بحقيقه معينه ويتحرّك باستمرار على مستوى تغييرها وتحويرها بما يتناسب مع الظروف الاجتماعيه ومقتضيات المحيط.

٣. إنّ القبول بالمذهب البراغماتى يتسبب بإلحاق خسائر كبيره فى مقام العمل والممارسه للفرد والمجتمع وإذا فرض إجراؤه

بشكل كامل في المجتمع فسوف يؤدي إلى إثارة الفوضى والهرج والمرج، أو يتسبب في نقض القانون بشكل واسع، لأنّ مصلحة الفرد أحياناً تكمن في عدم إطاعته للقانون، وطبقاً للنظريه البراغماتيه فإنّ الحقيقه أيضاً تكمن في طبيعیه المصلحه فحسب.

وربّما يجيب أتباع هذا المذهب ومن أجل اجتناب هذا اللازم الفاسد، بأنّ تشخيص المصلحه والمفسده لكلّ فكره وسلوك، إنّما يكون بيد واختيار المقنّن، ولكن ينبغي الالتفات إلى أنّ هذا العمل يمثّل في الواقع خروجاً عن مباني البراغماتيه وبمثابه نقضها.

الثالث: نظريه اتحاد الحقوق والحكومه

إنّ منشأ فكره اتحاد الحقوق مع الدوله، تمتد إلى مصنّفات وكتابات الفيلسوف الألماني فردريك هيغل (٢) (١٧٧٠-١٨٣١). وقد أعلن علماء الحقوق العامه الألمان من خلال الاستلهام من عقائد هيغل أنّ مبني الحقوق هو إرادته السلطه الحاكمه، وهي بدورها أيضاً

١- انظر: فلسفه الحقوق، ج ١، ص ١٨٦-١٨٨ (بالفارسيه).

٢- ٢. Hegel.

ص: ٦١٠

وليده سلسله من القواعد الحقوقيه.

وبالرغم من أنّ هيغل لا يعدّ من الفلاسفه الماديين ولكنّ نفوذ فلسفته في أوساط الماديين كبير إلى درجه أنّه يجب وضع فلسفته كمقدمه للمدارس الماديه والاشتراكيه.

ويرى هيغل أيضاً مثل كانت، أنّ الغايه من الحقوق هي توفير حرّيه الإنسان واختياره، ولكنّه يضيف إليهما أنّه لا ينبغي الخلط بين الحرّيه والميول والنوازع الشخصيه في الإنسان، إنّ الحرّيه إنّما تكون مقبوله فيما إذا وضعت في إطار النظام، ومظهر النظام في المجتمع والحافظ له هو الدوله، والمجتمع بدون دوله يتحوّل إلى ميدان مواجهه بين الأفراد، وحينئذ لا يتصوّر أيّ حقّ لأيّ فرد في مثل هذه الأجواء. فكلّ فرد مدين في تكامله الأخلاقي ورشده العاطفي والمعنوي للدوله، لأنّ مفهوم الحقّ والتكليف إنّما يتحقّق في الوعي العام في ظلّ النظام السياسي وإرادته الدوله والسلطه السياسيّه. وعليه فإنّ تشكيل الدوله (خلافاً لما يراه جان جاك روسو) لا يعتبر نتيجة عقد اجتماعي أو إرادته بعض الأشخاص، بل هو أمر معقول للتوصيل إلى الهدف النهائي لحياه الإنسان، أي صيوره الإنسان كائناً اجتماعياً، وامتلاكه للحرّيه والاختيار.

على الجميع أن يعتقدوا بأنّ الدوله شيء مقدّس وأنّ إطاعتها واجبه عليهم، ولا حقّ للفرد في مقابل سلطه الدوله. وعليه فلا يمكن فرض وجود اختلاف بين حقوق الدوله والسياسه والأخلاق. فالدوله تتحرّك في سبيل تحقيق النفع العام على حساب النفع الخاصّ للفرد، وإذا لزم الأمر في إمكانها التضحيه بالفرد في سبيل المجتمع، لأنّ الدفاع عن النفع العام يتضمّن حمايه منافع

وفى نظر هيغل فإنّ الدولة تمثّل فكره الله المتجسّده فى الأرض (١).

ويرى هيغل أنّ الأخلاق هى أمور وجدانيه وباطنيه، والمعيار فى معرفه العمل الحسن هو: «إرادته الخير» والشخص الأخلاقى أو الملتزم بالقيم الأخلاقية هو الذى يميل قلبه نحو الخير والعدل ويرى أنّ وظيفته التحرك فى خطّ الفضيله والعدل بدلاً من طلب المصلحه الشخصيه (٢).

إنّ فلسفه هيغل تقوم على أساس ثلاثة مبانٍ أصليه: ١. الديالكتيك ٢. اتّحاد الواقع مع المعقول ٣. التحوّل والتكامل التاريخى الحتمى.

وبديهى أنّ البحث فى هذه المباني الفلسفيه له مكان آخر، ولكن لا بأس بالالتفات إلى هذه الحقيقه، وهى أنّ بعض هذه المباني كالديالكتيك لم يرد تعريف لها من قبل هيغل، مضافاً إلى أنّ كتابات هيغل تمتاز بالغموض الشديد (٣)، ولذلك فإنّ هذه العوامل أدّت إلى ظهور تفاسير مختلفه للكتاب والمفكرين حول نظريات وآراء هيغل.

١- فلسفه الحقوق، ج ١، ص ١٩١-١٩٣ (بالفارسيه).

٢- المصدر السابق، ص ١٩٥.

٣- وعلى سبيل المثال يقول الفيلسوف الألماني شوبنهاور (١٧٨٨-١٨٤٠) عن هيغل: «إذا فكرت يوماً أن تعمل على تشويش ذهن شابّ وتعطلّ قواه العقلية فأفضل وسيله لذلك أن تعطيه كتب هيغل ليقرأها... لأنها ستؤدى إلى أن يصرف طاقاته الذهنيه فى حلّ التعقيدات اللفظيه وفهم معانى كلمات هيغل حتّى يصاب بالتعب والإرهاق، وبالتالي ستنهار قواه الفكرية تماماً، ويتحوّل إلى شخص يملك مجموعه من الألفاظ بدل الأفكار» (نقلًا عن فلسفه الحقوق، ج ١، ص ٢١١ بالفارسيه).

ص: ٦١١

نقد ومناقشه:

١. إنّ تمجيد هيغل للدولة بشكل مفرط لا يقوم على أى دليل معقول ومنطقى، لأنّه من غير المعقول لماذا يجب أن تتطابق إرادته الدوله مع العداله دائماً ولاسيّما مع الأخذ بنظر الاعتبار الاختلافات الموجوده بين الدول والحكومات من حيث المباني الفكرية والواقع العملي والسلوكى، حيث يترتب على ذلك وقوع التضادّ والتناقض فى مفهوم العداله، لأنّه مثلاً، ينبغى من جهه أن تكون إرادته الدوله المبتنيه على نظريه أصاله الفرد، بعيدة عن موارد التدخّل فى الأمور العامه على مستوى العمل والممارسه، وأنّ ذلك يمثّل عين العداله، ومن جهه أخرى، فإنّ إرادته الدوله المبتنيه على مقوله أصاله المجتمع التى تتدخل فى الأمور العامه، بالحدّ الأكثر من أشكال التدخّل، وحتّى فى موارد الحياه الخاصه للأفراد، على أساس أنّ ذلك عين العداله.

٢. الإشكال المهمّ الآخر على نظريه هيغل بالنسبه إلى اتّحاد الحقوق مع الدوله، ناظر إلى النتائج والمعطيات السلبيه فى مقام التطبيق والعمل، يقول برتراندراسل: «إنّ نظريه هيغل إذا وقعت مورد القبول فإنّ ذلك يعنى منح المشروعيه لكلّ أشكال

الاستبداد الداخلي والعدوان الخارجي الذي تمارسه السلطه»(١).

وعلى هذا الأساس، ذهب بعض المفكرين إلى أنّ ظهور الفاشيه في إيطاليا والنازيه في ألمانيا إنّما هو حصيله تأثير أفكار هيغل في الوعي الغربي (٢).

وتعدّ الفاشيه والنازيه السبب الأساس في وقوع الحرب العالميه الثانيه وما تضمّنت من دمار وجرائم وفجائع بشريه وقتل ملايين الأبرياء، وتلاشي ملايين الأسر وتلف الكثير من الثروات الماليه والطبيعيه في المجتمع البشري.

أتباع مدرسه هيغل:

ماركس و انجلس (المدرسه الماركسيه):

إنّ أصول نظريه ماركس (٣) (١٨١٨-١٨٨٣) وانجلس (١٨٢٠-١٨٩٥) تقوم- كنظريه هيغل - على أساس اتّحاد الحقوق مع الدوله. ورغم أنّ ماركس وانجلس كانا يتحرّكان في رؤيتهما من موقع تحقير الحقوق إلّا أنّهما عملاً كانا يهتمان اهتماماً خاصّاً بها والشاهد على ذلك كتاب «رأس المال» لماركس.

يقول ماركس: إنّ فلسفه الحقوق لهيغل يجب أن تؤخذ بالمقلوب، لأنّ الأفراد في نظر هيغل يتنازلون عن حقوقهم السياسيه لحساب الدوله في مقابل ما يحصلون عليه من رفاه وأمن، في حين أنّ الحياه الواقعيه للعمّال مأساويه، حيث يعيشون مشاكل مادّيه واقتصاديّه دائميّه(٤).

وذلك أنّ العمّال لا- يتنازلون باختيارهم عن حقوقهم السياسيه لحساب الدوله، بل إنّ الطبقة الحاكمه تعمل على استضعافهم واستثمارهم، وبالتالي فإنّ العمّال يجدون أنفسهم مجبرين على التصدّي للطبقة الحاكمه ومواجهتها. وفي نظر ماركس أنّ نظريه هيغل التي تضحّي بالفرد لحساب المجتمع، تتسبّب في حاله الاستغراب السياسي (٥).

إنّ المبنى الأصليّ لدى ماركس في فلسفه الحقوق والدوله، يقوم على أساس المفهوم الاقتصادي الذي يمثّل البنيه التحتيه لفلسفه الحقوق في المدرسه

١- تاريخ فلسفه الغرب، تأليف برتراندراسل، ص ٤٣٧.

٢- انظر: فلسفه الحقوق، ج ١، ص ٢١٣ (بالفارسيه).

٣- Marx.

٤- مقدمه على الحقوق الإسلاميه، ج ٢، ص ١٤٦ (بالفارسيه).

٥- المصدر السابق، ص ١٤٧ (بالفارسيه).

قوّه تفرض نفسها على المجتمع من خارجه، كما أنّها ليست وليده رعايه الأصول الأخلاقية وطبيعته التعقّل، وكذلك خلافاً لنظريه هيجل ليست وليده العقل الكلّي، بل إنّ الدوله منتوج ذلك المجتمع وحصيله مرحله خاصّه من التحوّل الاجتماعى فى حركته التاريخيه، بمعنى أنّ المجتمع الذى يعيش التناقضات الداخليه فى أعماقه ولا يستطيع حلّ هذه التناقضات، يتحرّك على مستوى تشكيل الدوله ليتمكّن من إيجاد النظم وبالمقدار الممكن، وعلى حدّ تعبير انجلس، أنّ الطبقة الحاكمة هى التى تخلق الدوله لإيجاد النظم فى فضاء المجتمع.

ويقول ماركس فى كتاب آيدولوجيه الألمان: «إنّ الحقوق كالدّين ليس لها مكان مستقلّ فى التاريخ، وخلافاً لنظر الحقوقيين البرجوازيين الذين يرون أنّها ظاهره مستقلّه، فإنّها ليست بذات قيمه بحيث تستحقّ المطالعه والدراسه بشكل مباشر، بل على العكس من ذلك، فهى ظاهره تتصل فى واقعها وطبيعتها بظروف «الإنتاج»^(١).

ويعتقد الماركسيون بأنّ الحقوق والدوله هما وليدا مرحله خاصّه من مراحل التحوّلات الاقتصاديه التى تتسم بالضروره والحتميه المقطعيه. فالمجتمع البشرى فى بعض المراحل لا يحتاج إلى مقوله الحقوق والدوله، وفى المستقبل أيضاً وعند وصول المجتمع البشرى إلى مرحله الشيوعيه، فإنّ الحقوق والدوله ستفقد ضرورتها فى واقع الحياه الاجتماعيه».

ويعتقد انجلس بأنّ الناس فى المجتمعات البدائيه كانوا يعيشون التساوى بالنسبه لاستخدام وسائل الإنتاج والاستفاده منها، فالهدف من الإنتاج رفع الحاجات العامه لأفراد المجتمع، ولا أحد يملك سلطه على آخر، وعليه فإنّ الشيوعيه الأولى كانت هى المنهج الذى اختاره الإنسان فى تلك العصور فى عمليه استخدام وسائل الإنتاج، وفى مثل هذا المجتمع لا ضروره للحقوق والدوله.

وبعد هذه المرحله، تحرّك المجتمع البشرى تدريجياً نحو تقسيم الأعمال الاجتماعيه وظهرت حينئذٍ الطبقات الاجتماعيه، فأخذت طبقه معيّنه بالعمل على احتكار وسائل الإنتاج على نفسها وحرمان الآخرين من الاستفاده منها، ومن هنا نشأت ضروره وضع القوانين الحققيه وتأسست الدوله على هذا الأساس وفرضت إرادتها بالقوّه على الناس لتتمكّن من حمايه مصالح طبقه الحاكمه وتطويع طبقه المحرومه والحدّ من طغيانها.

ومنذ ذلك التاريخ كان مفهوم الدوله والحقوق يتحرّك بشكل متوازٍ ومتقارن. ومادام هناك اختلاف طبقى وتقوم طبقه معيّنه باستلام مقاليد السلطه لصالحها فإنّ هاتين المقولتين موجودتان فى الواقع الاجتماعى لإسداء المعونه للحاكم فى حركه الحياه والواقع^(٢).

والخلاصه أنّ الماركسيين يعتقدون بأنّ الحقوق تمتدّ بجذورها إلى التحوّلات الإقتصاديه، وربّما تكون ضروريه فى مراحل خاصّه من هذه التحوّلات، وتكون الغايه ليس حفظ النظام الاجتماعى وإقامه العدل فى أجواء المجتمع، بل حفظ مصالح طبقه الحاكمه فى

١- مقدّمه على الحقوق الإسلاميه، ج ٢، ص ١٤٨.

٢- فلسفه الحقوق، ج ١، ص ٣٥١ (بالفارسيه).

عملية استثمار الطبقات المحرومة في المجتمع. وتصل هذه الحالة إلى ذروتها في النظام الرأسمالي، ولكنّ الحتمية التاريخية تقول أنّ المجتمع البشريّ يسير نحو آفاق الإشتراكية الثانية أو الشيوعية. وفي هذه المرحلة ستزول الملكية الخاصّة وينتهي مفعول الحقوق والدولة.

بمعنى أنّه عندما تقع السلطة بيد أكثرية الناس فلا حاجة حينئذٍ لقدره قاهره باسم الدولة لتتكفّل حلّ مشاكل المجتمع وسدّ نقائصه، بل إنّ أكثرية الناس ستتكفل هذا الأمر تجاه الأقلية، لأنّ الدولة في العصور السابقة إنّما قامت على أساس أنّ الأقلية تريد التسلّط على الأكثرية في حين أنّ القدره في المجتمع الشيوعي تكون بيد الأكثرية لا الأقلية.

وكذلك فإنّ المجتمع الشيوعي الثاني لا يحتاج إلى حقوق في أجواء التفاعل الاجتماعي بين الأفراد، لأنّ مثل هذا المجتمع لا مكان فيه لحكومة الإنسان على الإنسان، بل إنّ الناس هم الذين يحكمون على الأشياء، وتحلّ هذه القاعدة «من كلّ حسب طاقته، ولكلّ حسب حاجته» محلّ الحقوق، بمعنى أنّ كلّ شخص يسعى بمقدار طاقته وقدرته من أجل تطوير المجتمع وتحريكه نحو الأهداف المنشودة، وفي ذات الوقت فإنّه يستفيد بمقدار حاجته من الإمكانيات الموجودة.

نقد ومناقشه:

إنّ المدرسه الماركسيه، مضافاً إلى ما واجهته من هزيمه على مستوى التطبيق والممارسه، وما أثبتته الواقع العمليّ من بطلان هذه النظرية بانهياء الاتحاد السوفيتي والدول التي كانت تدور في فلكه، فإنّه يواجه من الناحية النظرية أيضاً إشكالات وانتقادات كثيرة، نشير هنا إلى بعضها:

١. على الرغم من وجود حتمية تاريخيه تشمل كما يدعى الماركسيون، جميع المجتمعات البشريه وأنّها تتحرّك بشكل حتميّ نحو المجتمع الاشتراكيّ أو الشيوعي الثاني، فإنّ هذه الحادته لم تحدث على أرض الواقع الخارجى حتّى في عصر الاتحاد السوفيتي السابق، بل شاهد العالم التراجع الأيديولوجي لهذه المدرسه عن أصولها الفكرية ومبادئها النظرية، حيث أعلن قادة وزعماء هذه المدرسه أنّه ومن أجل الوصول إلى مرحله المجتمع الشيوعيّ الذي لا تحكمه الدولة فإنّه لابدّ من إيجاد دوله قويه تعتمد على طبقه العمّال لتهيئه الأرضيه للوصول إلى المجتمع الاشتراكي اللاتطبقى. وتسمّى هذه الدوله ب «دكتاتوريه البروليتاريا» والعجيب أنّ هذه الدوله التي تعتبر مقدّمه للمجتمع المثالي لم تتمكّن وعلى طيله ما يقارب من ٧٠ عاماً من عمر الاتحاد السوفيتي السابق، للوصول إلى ذى المقدّمه وإيجاد المجتمع الشيوعي.

٢. إنّ الحاجه للحقوق والدولة لا تنتهي من واقع الإنسان إطلاقاً، لأنّه حتّى لو فرض أنّ جميع أفراد المجتمع بلغوا مستويات عاليه من النضج والصلاح والفهم، وزالت الفوارق الطبقيه من المجتمع، بل من جميع أفراد البشر بحيث أصبحوا يشكّلون طبقه واحده، فمع ذلك، فإنّ تقسيم الوظائف بين الأفراد والعمل على حلّ التعارضات وأشكال التراحم الناشئه من الخطأ الاحتمالي لكلّ فرد في تشخيص دائره حقوقه وتكاليفه يفرض إيجاد نظام حقوقي وسلطه تتولّى تنفيذ المقررات والقوانين الحققيه، وهذه الحاجه الملحّه في واقع الإنسان والمجتمع البشريّ لا يمكن إنكارها.

الخلافات والقضاء على النزاعات والفوارق الطبقيه بحيث يقال مع فرض وجود مجتمع خالٍ من الطبقيه والاختلاف فإنَّه لا يحتاج إلى الدولة «وبالطبع فهذه الفرضيه خياليه ومخالفه للواقع» فإنَّ إحدى الوظائف المهمه للدولة، تعيين الأهداف العليا في مسيره التنميه الاجتماعيه والاقتصاديه ووضع المقررات والتخطيط والبرمجه من أجل الوصول إلى تلك الأهداف والغايات في حركه الواقع الاجتماعى.

ومن الواضح أنَّ الوصول إلى هذه الغايات وتحقيق هذه الأهداف لا- يتسنى إلّامن خلال وضع قوانين وتعيين ورسم برامج مشخّصه مع إيجاد ضمانات إجرائيه لها في دائره التطبيق والممارسه، أى ضروره وجود الحقوق والدوله فى كلّ مكان يوجد فيه مجتمع بشرى.

٣. إنَّ ادعاء الماركسيه بأنَّ الاقتصاد يمثّل قاعده تحتانيه لجميع الأمور الأخرى كالدين والعقائد والثقافه والعلاقات الحقوقيه والاجتماعيه، غير صحيح، لأنَّ لازم ذلك وجود تماثل فى الدين والثقافه والعلاقات الحقوقيه والاجتماعيه فى مختلف المجتمعات البشريه والتي تتمتع بحاله اقتصاديه متشابهه، فى حين أنَّ بطلان هذا المطلب إلى درجه من الوضوح والبدهاه فى جميع المجتمعات القديمه والمعاصره لا يمكن إنكارها، من خلال ما نراه من تفاوت كبير فى هذه الأمور بينها.

٤. وبالنسبه للنظام الحقوقي لبلد معيّن، فأيضاً لا- يمكن بأىّ وجه أن تبتنى جميع المقررات الحققيه على أساس العلاقات الاقتصاديه، لأنَّه بالرغم من تأثير عامل الاقتصاد فى بعض القوانين والمقررات كالملكيه وعلاقات المؤجر والمستأجر، والعامل وربّ العمل وأمثال ذلك، إلّا أنَّ هذا المعنى لا يرد فى الكثير من المقررات الحققيه الأخرى، كالأحكام والقوانين التي تتصل بالأحوال الشخصيه والزواج والاسره وما إلى ذلك، فإنَّ عامل الاقتصاد ليس له دور مهمّ فى مثل هذه الأمور. وبعبارة أخرى: إنَّ أتباع المدرسه الماركسيه وقعوا فى خطأ كبير بالنسبه لمعرفة الإنسان وتصوروا أنَّه كائن ذو بعد واحد ويتمثّل فى البعد الاقتصادى من الطعام واللباس والمسكن وما إلى ذلك، فى حين أنَّ جميع مذاهب علم النفس و التجارب التاريخيه والاجتماعيه تؤكّد على أنَّ النفس الإنسانيه لها أبعاد مختلفه من دوافع وعواطف ورغبات متنوّعه بحيث إنّ الإنسان وفى كثير من هذه الموارد يضخى بالمسائل الاقتصاديه لتحقيقها وإرضائها. وينبغى الالتفات إلى أنَّ الماركسيه لا تدعى تأثير عامل الاقتصاد فى الجمله فى الروابط الحققيه وسائر الروابط الاجتماعيه حتّى يقال أنَّه بإمكانهم من خلال ذكر بعض الأمثله الناقصه، إثبات ادّعائهم المذكور، بل إنَّهم يعتقدون بأنَّ الإقتصاد يمثّل الأساس والمحور لجميع أشكال التحوّلات الأخرى وأنَّ كلّ تحوّل فى الاقتصاد يؤدّى إلى إيجاد تحوّل فى جميع الروابط والعلاقات البشريه الأخرى سواءً فى دائره الدين أم الثقافه أم الروابط الحققيه والاجتماعيه، وكذلك فإنَّ كلّ تحوّل فى الروابط والعلاقات المذكوره فإنَّه ناشىء حتماً من تحوّل فى الاقتصاد، والاقتصاد بدوره واقع تحت تأثير وسائل الإنتاج وما يحدث فيها من تغييرات.

كلسن) من موقع قبوله لمدرسه اتحاد الحقوق والدولة وأنَّ إرادة الدولة هي الأساس لمبنى الحقوق، لتأسيس مذهب جديد في هذه المدرسة سمَّاه بالمذهب التعبدي أو نظريه الحقوق المحضه، أو نظريه الأصول المبدئية(١).

والسبب في تسميه هذه النظرية بنظرية الحقوق المحضه هو أنَّ كلسن يرى لزوم التحقيق في الحقوق ومطالعتها بعيداً عن جميع مؤثرات العوامل الاجتماعيه والسياسيه والأخلاقيه، لكي يمكننا الكشف عن حقيقتها ومعرفه ماهيتها الأصيله.

وبالرغم من أنَّ كلسن لا- يعترف بحقوق أخرى غير الحقوق الوضعيه، فإنَّه يرى ارتباطاً وثيقاً بين الدوله والحقوق، ويقول: إنَّ الحقوق ناشئه من الدوله، والدوله بدورها مجموعه من الحقوق. ويمثّل كلسن لذلك بمثال ملفت للنظر، ويقول: «كما أنَّ الله في نظر الإلهيين هو الخالق والمدبّر لعالم الوجود، وفي ذات الوقت فإنَّه غير منفصل عن عالم الوجود، فإنَّ الدوله أيضاً هي المؤسسه والحافظه للحقوق، وفي ذات الوقت لا تقع خارج دائره هذه الحقوق»(٢).

ويؤكّد كلسن في كتابه (النظريه العامه للحقوق والدوله)، أنَّ الحقوق ليست سوى أحكام صادرة من قبل دوله ولا تتمتع بضمانه إجرائيه. ثمَّ يجيب عن هذا السؤال، وهو: هل يجب على الدوله ملاحظه عنصر العداله في الأحكام الصادرة منها، أم لا؟ فيقول: إنَّ النظرية الحقوقيه الخالصه بما أنَّها علم من العلوم لا- يمكنها الإجابة عن هذا السؤال، لأنَّ هذا السؤال لا يمكن الإجابة عنه بشكل علمي. فماذا يعنى القول أنَّ النظام الفلاني عادل، هل يعنى أنَّ النظام الحقوقي العادل هو الذى يعمل على تنظيم سلوكيات الأفراد بشكل يكسب رضا جميع الأفراد وقبولهم له؟

وبهذا المعنى لا يوجد أى نظام عادل، لأنَّه فى هذه الصوره لا بدّ من وجود تضادّ بين رضا الناس وقبولهم وأنَّ سعادته أحدهم تتقاطع مع سعادته الآخر. وحتى على أساس هذا التصوّر، وهو أنَّ النظام العادل يسعى لتوفير الحدّ الأكثر من السعاده لعدد أكبر من الأفراد، فأيضاً لا- يمكن تحقيق النظام العادل، لأنَّ السعاده التى تتحقّق فى النظام الاجتماعى تقع فى دائره السعاده الجمعيه أى إشباع الحاجات التى يتصوّرهما أولياء الأمور والمقنّنون، فهؤلاء يتحرّكون على مستوى قبول بعض الحاجات المناسبه وإرضائها كالحاجه إلى الغذاء واللباس والمسكن، ولكن يثار أيضاً هذا السؤال، وهو:

أى حاجه من هذه الحاجات البشريه يجب إرضائها؟

هذه الأسئلة لا- يمكن الإجابة عنها بأدوات المعرفه العقلانيه، فالإجابة عنها تعتمد على عنصر التحكيم من خلال القيم، أى أنَّها ذات طبيعه قيميه يتمّ تشخيصها بواسطه عوامل الإحساس والشعور النفسانى. وعليه فإنَّها تملك فضيله ذهنيه وتكون معتبره لدى الشخص نفسه، وهو الذى يقوم بتعيين وتشخيص المصاديق، ومن هنا فهى نسيته(٣).

والنتيجة المستوحاه من آراء كلسن أنّ الحقوق يجب أن تتولّى حلّ التعارض في دائره منافع الأفراد والعمل على إيجاد وتحقيق النظام في واقع المجتمع بدون اللجوء إلى أصل العدالة، والفرق بين نظريه كلسن

١- انظر: فلسفه الحقوق، ج ١، ص ٢٢٧؛ مقدمه على الحقوق الإسلاميه، ج ٢، ص ١٣٣ (بالفارسيه).

٢- مقدمه على الحقوق الإسلاميه، ج ٢، ص ١٣٤ (بالفارسيه).

٣- النظرية العامه للحقوق والدوله، تأليف هانس كلسن، ص ٣ نقلًا عن مقدمه على الحقوق الإسلاميه، ج ٢، ص ١٣٥ و ١٣٦ (بالفارسيه).

ص: ٦١٦

ونظريه هيجل يتصل ببيان ماهيه الدوله. في رأى هيجل أنّ الدوله أمر معقول وضروريّ على مستوى كونها منشأ الحقوق والمبنى العام لها، وأمّا على رأى كلسن فإنّ الدوله في ذات الوقت التي تخلق الحقوق فإنّها لا تكون مستقله ومنفصله عن الأصول الحقوقيه الملزمه، بل إنّ الدوله بمثابة مؤسسه حقوقيه ومظهر للنظام الحقوقى في المجتمع، وأمّا النسبه بين الدوله والحقوق فهى كالنسبه بين الله تعالى وسائر الموجودات، حيث يعتقد كلسن كما أنّ الله تعالى هو الخالق لجميع المخلوقات وفي ذات الوقت غير منفصل عنها، فإنّ الدوله أيضاً هى الخالقه للحقوق ولكنّها في ذات الوقت غير منفصله عن مجموعه من القوانين والمقررات، وبالتالي فهى متحده معها اتحاداً وجودياً.

نقد ومناقشه:

بالرغم من أنّ نظريه كلسن تتمتع بقبول واسع في ألمانيا و النمسا، ولها أتباع كثيرون، ولكنّها لا تخلو أيضاً من جمله من الإشكالات الوارده عليها:

١. إنّ كلسن يرى أنّ دراسه الأسباب والعوامل الاجتماعيه تضع القانون خارج دائره الحقوق، ومن هنا فإنّه يعمل على قطع الارتباط بين الحقوق والعالم الخارجى ويحصل هذا العلم بدائره التحقيق في إيجاد القواعد الحقوقيه، في حين أنّ تطابق كلّ قاعده مع أصل أو قاعده عليا، لا يمكنه أن يمثّل بمجرّده قيمه واقعيه للأصول الحقوقيه، لأنّه ينبغي ملاحظه هل القاعده العليا متطابقه مع عنصر العدالة والقيم العقليه أم لا؟ وعليه، فمن الواضح أنّ انطباق قاعده معيّنه على قاعده عليا كالقانون الأساسى لتلك الدوله «الذى يعتبر القانون الأم» لا يقرّر مشروعيه هذه القاعده الأدنى فيما إذا اقترنت بالظلم والعدوان على كرامه الإنسان، وإن كانت حسب الظاهر لا تواجه إشكالاً منطقياً حسب نظريه كلسن (١).

٢. إنّ كلسن يقول: إنّ أصول الحقوق لكونها نتيجة الأعمال الإراديه للأفراد، فيمكنها التحوّل والتغيّر حسب مقتضيات الزمان وإراداه الشعوب المختلفه (٢).

ولكنّ هذا الكلام لا يمكن قبوله، لأنّ الضرورات الناشئه من الحياه الاجتماعيه تحدّد اختيارات الدوله في وضع القواعد والقوانين الحقوقيه، فالدوله لا تضع القوانين لمجرّد إظهار قدرتها، بل هناك أسباب وعوامل مختلفه في عمليه وضع القانون، وهناك قوى

مختلفه تتصارع في دائره خلق القوانين، فالقانون هو نتيجته للقوة الغالبه في هذا الصراع، فكما يقول عالم الحقوق الفرنسي ريبير فيانّ منيع الحقوق يتمثل في الدوله ولكنّ كلّ عين تظهر على سطح الأرض بفعل ضغط الماء في باطن الأرض، إذن لا ينبغي الاكتفاء بالبناء العلويّ الظاهر فقط، بل ينبغي البحث في جذور العوامل والقوى التي تكمن وراء ظهور الماء(٣).

٣. إنّ كلّ من وتبعاً لهيوم يرى أنّ الواجبات تعكس الأمور القيميّه، وهذه الأمور نسبيه وتختصّ بصاحب الرؤيه الذي يرى هذه القيم، ولذلك لا- يمكن من خلال الاستدلال المنطقيّ والعلميّ نقل هذه القيم لشخص المنكر لها، على سبيل المثال: إذا كان الشخص يلتذّ بارتداء اللباس الرمادي، ويعتقد بأنّ لون لباسه يجب أن

١- انظر: فلسفه الحقوق، ج ١، ص ٢٣٦ و ٢٣٧ (بالفارسيّه).

٢- المصدر السابق، ص ٢٣٧.

٣- القوى البناءه للحقوق، العدد ٢٧، ص ٨٠ نقلًا عن فلسفه الحقوق، ج ١، ص ٢٣٧ (بالفارسيّه).

ص: ٦١٧

يكون رماديًا، فهذا المطلب لا يمكن إثباته ونقله إلى من ينكر هذه القيمه ولا يرى جمال اللون الرمادي.

وهذا يعني أنّ قيمه أمر معيّن في ذائقه شخص خاصّ لا تكون دليلًا على لزوم أن يكون شخص آخر مقتنعًا بهذا الذوق.

والإشكال الوارد على هذه النظرية هو أنّه لدينا ثلاثه أنحاء من «الوجوب» أو ما ينبغي:

ألف) الواجبات التي تعكس ذوق خاصّ للأفراد، وهذه نسبيّه بطبيعتها.

ب) الواجبات التكوينية التي تعكس ضروره وجود المعلول مع وجود علته التامه، وتحكي عن واقع خارجي من قبيل أن يقال: يجب أن تبلغ درجه حراره الماء مائه درجه مئوية لتحقيق ظاهره الغليان.

ج) الواجبات التي تتصل بالقوانين والعلاقات الاجتماعيه التي تقع في دائره الاعتبار وتملك خاصيّه شموليه، وهذه الواجبات وإن كانت في حدّ ذاتها اعتباريه ولكنّ منشأ اعتبارها هو الواقع الخارجى والحقائق الموضوعيه في واقع الأمر. وعليه فهي غير نسبيه، من قبيل أن يقول المقتن: يجب على كلّ شخص دفع الضرائب. وهذا الوجوب ناشىء من ضروره توفير النفقات الخاصه بالخزانة التي تفضى إلى إيجاد النظم في عمليه إداره أمور المجتمع.

والنتيجة أنّ ما يرتبط بالنظام الحقوقي من هذه الأشكال للوجوب، هو القسم الثالث منها، أي الواجبات المنتجه للقيم الحققيه وما ينبغي فعله أو ما لا ينبغي، وليست من القسم الأول وهي التي تقع في دائره الواجبات النسبيه، وعليه فكون هذه الواجبات إنشائية في مقام البيان والخطاب من قبيل أنّ كلّ شخص يجب عليه دفع الضرائب أو يجب عليه إطاعه قوانين المرور، لا يعني كونها نسبيه وتابعه لذوق الأشخاص وسليقتهم (١).

هذه المذاهب التي تقوم على أساس الحقائق الخارجيه تنقسم إلى قسمين: إجتماعيه وحقوقيه:

١. بالنسبه للمذهب الوضعي الاجتماعي، فإنّ مبنى القواعد الحقوقيه في الإراده العامه والحوادث الاجتماعيه، وطبقاً لهذه النظرية فإنّ الملايكه الحقوقى لا- ينشأ من إرادته الفرد ولا- من الدوله، بل إنّ اعتبار كلّ قاعده حقوقيه يرتبط بميزان احترامها في واقع الحياه الاجتماعيه، كما ذهب أحد علماء الحقوق في تعريفه للحقوق: إنّ حقوق كلّ دوله تمثل مجموعها القواعد الصادره في زمان معين من قبل المحاكم وسائر الأشخاص الذين يعملون في دائره الحقوق، حتّى لو تصوّر الناس صحتّها أو خطأها، مفيده أو مضرّه (٢).

وعلى هذا الأساس، فلو تمّ وضع قانون من قبل الدوله ولكنّه أصبح مهجوراً في الواقع العمليّ ولم يكن له أى أثر في الحياه الاجتماعيه، فإنّه لا- ينبغى عدّه من جمله الحقوق، والعكس صحيح، فالقواعد والتقاليد الصادره من العرف والتي يتمّ رعايتها والالتزام بها من قبل أفراد المجتمع، تعدّ من جمله القواعد الحقوقيه حتّى لو لم تتدخل الدوله في وضعها.

١- انظر: مقدمه على الحقوق الإسلاميه، ج ٢، ص ١٣٨ (بالفارسيه).

٢- المراد من هذه العبارة هو أنه أحياناً يلتزم الناس بأمر معينه وفي ذات الوقت يعترضون عليها من قبيل تعيين صداق باهض في مسأله الزواج في المجتمع الإيراني المعاصر، فالناس وإن كانوا لا يقبلون بذلك، فإنّهم مع ذلك يلتزمون به على مستوى العمل.

ص: ٦١٨

٢. إنّ منشأ الحقوق في المذهب الوضعي للحقوق هو إرادته من يتمتّعون بالصلاحيه في جهاز الحكومه، وينبغى البحث عن القوى والعوامل المؤثره في إرادته الدوله في عمليه صياغته تلك القوانين والقواعد الحقوقيه.

١. المذهب الوضعي الاجتماعي

وهذا المذهب هو حصيله جهود علماء الاجتماع الذين يرون أنّ المجتمع بمثابة كائن حيّ يفترق عن العناصر المكوّنه له، وأنّ الأصول والقواعد الحاكمه عليه مثل الأصول والقواعد الحاكمه على سائر الموجودات الحيه.

وبالنسبه للمبتكر والمؤسس لهذا النمط من علم الاجتماع الذي يقوم على أساس المذهب الوضعي الاجتماعى من هو؟ فهناك اختلاف في ذلك، فبعض المفكرين يعتقد بأنّ مؤسس علم الاجتماع العلمى هو الاشتراكي الفرنسي المعروف سان سيمون (١٧٦٠-١٨٢٥) لأنّه أعلن بصراحه أنّ المجتمع البشرى بمثابة كائن حيّ وله وجود وضعيّ.

وذهب آخرون إلى أنّ عالم الحقوق الفرنسي (مونتسكيو) هو المؤسس لعلم الاجتماع الحديث، لأنّه تحرّك في جميع فصول كتابه «روح القوانين» على مستوى البحث في القوانين الحاكمه على المجتمعات البشريه.

ولكن بعض علماء الحقوق المعاصرين يرون أنّ العالم والمؤرّخ التونسي ابن خلدون، الذى كان يعيش فى القرن الرابع عشر الميلادى قد سبق سان سيمون ومونتسكيو فى عمله تأسيس علم الاجتماع بعدّه قرون، وقد بحث ابن خلدون الظواهر الاجتماعيه من خلال التحقيق الدقيق فى حركه التاريخ والطبيعه الاجتماعيه للإنسان، وملامح المجتمع البدوى والمدنى ودور الدوله، والمعادلات الاقتصاديه فى عمله التفاعل الاجتماعى، كل ذلك على أساس المنهجيه العقلية التجريبيه(١).

لكن مع الأسف فإنّ كتابات ابن خلدون قد تراكم عليها غبار النسيان والإهمال لعدّه قرون، وعندما تمّ اكتشاف هذه الآراء لابن خلدون، كان علم الاجتماع قد خطا خطوات كبيره، ودخلت مناهج أخرى فى هذا النمط من الدراسات، فالمبنى العلمى لعلم الاجتماع فى العصر الحاضر يقوم على أساس آراء اجوست كونت واميل دوركايم، وهنا نستعرض جملة من هذه الآراء والمقولات:

اجوست كونت (٢) (١٧٥٧-١٧٩٨):..

يرى اجوست كونت وأتباعه أنّ الأخلاق والدين لا يؤثّران فى إيجاد الحقوق، والمبنى الأصلى فى تشكيل القواعد الحقوقية هو الوجدان العام فى واقع المجتمع البشرى، وتقوم فلسفه اجوست كونت على أساس عنصر المشاهده والتجربه واجتناب كلّ ما يدخل فى المفاهيم المجرّده الماورائيه. والبشرية فى نظر اجوست كونت قد مرّت فى مسيرتها التاريخيه بثلاث مراحل:

١. مرحله الدين، حيث كان الإنسان القديم يتصوّر أنّ جميع القوى المؤثّره فى طبيعه عباره عن الله المتجسّد فى هذه الظواهر. وفى هذه مرحله كانت

١- فلسفه الحقوق، ج ١، ص ٢٤٢ (بالفارسيه).

٢- Auguste Conte.

ص: ٦١٩

الحكومات العسكريه هى المسيطره على المجتمعات البشرية.

٢. مرحله الفلسفه الأولى أو ما وراء الطبيعه، حيث إنّ الإنسان كان فى هذا العصر يتصوّر مجرّدات خياليه فى ذهنه لغرض تبرير القوانين الطبيعه، وفى هذه مرحله سادت حكومه علماء الحقوق والفلسفه على الناس.

٣. مرحله العلميه أو الوضعيه، حيث تحرّك الإنسان فى دراسه الأمور من موقع مشاهده الحقائق الخارجيه والابتعاد عن الأمور التجريديه والخياليه، وفى هذه مرحله أدرك الإنسان هذه الحقيقه، وهى أنّ الطريق الوحيد للتوصّل إلى الحقائق العلميه هو الاعتماد على منهج الاستقراء وأدوات الحس.

وقد سار الإنسان فى هذا العصر نحو بناء المجتمع الصناعى والحضارى فى واقع حياته (١).

إنّ الوجدان العام الذى هو الأساس للقواعد الحقوقية فى نظر اجوست كونت، عباره عن أمر مستقلّ عن التصوّرات وأشكال

التقييم الفردي، ولا- ينبغي أن نتصور أنه أمر وهمي وخارج عن إطار الطبيعه، لأنه يمكن التوصل إلى المبادئ والأصول التي تعدّ روح وأساس الحقوق من خلال تحليل الظواهر الاجتماعيه وتفسيرها، وهذه الأصول وبسبب شموليتها، لا بدّ أن تكون ملزمه.

وفي نظر كونت فإنّ القواعد الناشئه من الوجدان العام تسمو على سائر القواعد الأخرى وتقع في مرتبه أعلى، ولهذا السبب فإنّ اجوست كونت كان مخالفاً للائحه حقوق الإنسان التي تقرّر أنّ الحقوق الفرديه للأشخاص أعلى مرتبه من القوانين الاجتماعيه، إلى حدّ أنه كان يقول: إنّ مفردّه «حقّ» تذكّرنا بالمرحله الدينيه وعصر ماوراء الطبيعه، ويجب أن تحذف هذه الكلمه من القاموس السياسى المعاصر. ففي المرحله العلميه لا بدّ من زوال مفهوم الحقّ، فكلّ شخص يعيش تكاليفاً معينه ومسؤوليه فى مقابل الآخريين، ولكن لا- أحد يملك حقّاً معيّناً بمعناه الخاصّ ... وبعباره أخرى، لا- أحد يملك أىّ حقّ سوى حقّ امتثال التكليف (٢).

وسياتى الكلام فى نقد نظريات كونت بعد بيان آراء دوركايم.

اميل دوركايم (٣) (١٨٥٨-١٩١٧):.

وقد انطلق أميل دوركايم وأتباعه، بالاقْتباس من اجوست كونت على مستوى الاستفاده من عنصر التجربه والاستقراء والمشاهد، وجعلها أساساً لأبحاثهم العلميه. ففي نظر دوركايم لا بدّ من إحراز ظروف العلاقات الاجتماعيه والعوامل المؤثره فى الحوادث التاريخيه، والقواعد الحاكمه على المسيره التاريخيه للمجتمعات من خلال الاستفاده من مشاهدته الوقائع والحوادث، بالاستعانه بالإحصاءات وعمليات التنقيب الاركولوجى للتاريخ.

وعلى أساس هذه النظرية، فلو تمّ منع السرقة وعمليات النهب والسلب، فذلك بسبب أنّ هذه الجرائم تتقاطع مع ظروف الحياه الاجتماعيه ومظاهر التمدّن والتحضّر فى واقع المجتمع، ولذلك فإنّ الخطوه الأولى هى تحرك المجتمع على مستوى إنزال العقوبه

١- انظر: فلسفه الحقوق، ج ١، ص ٢٤٤ و ٢٤٥ و كليات الحقوق، ص ٨٠ و ٨١ (بالفارسيه).

٢- كليات الحقوق، ص ٨١ (بالفارسيه).

٣- Emile Durkheim.

ص: ٦٢٠

باللصوص وقطاع الطرق، وبعد ذلك ومن خلال التجارب، توصل المجتمع إلى لزوم إيجاد ضمانات للملكيه والتصرف المالى بواسطه القواعد الحقوقيه، فى حين أنّ أتباع نظريه الحقوق الطبيعيه أو الفطريه يرون أنّ القتل والسرقة عباره عن تعدّ وتجاوز على الحقوق الأساسيه للفرد، ولهذا السبب فقد منعت القواعد الحقوقيه من هذا السلوك السلبى.

وعلى هذا الأساس فإنّ الحقوق تعدّ أدوات ووسائل يستخدمها المجتمع فى عمليه ضبط النظم والتصدي للفضى وأشكال الهرج والمرج المانعه من بقائه وحركته فى خطّ التقدم والتحضّر. إنّ قواعد الحقوق لا- شأن لها سوى بيان العلاقات الأساسيه فى

المجتمع، وتمثل مرآه لأقوى حالات الشعور الجمعي (١).

ويعتقد دور كايم بوجود تشابه بين احترام الشخص للعلاقات الاجتماعية، وبين الاحترام والطاعة لدى المتدينين في مقابل الله تعالى. ويقول: إنَّ الباعث لحركة المتدين في خطِّ الطاعة والتعبد لله تعالى هو أنَّه الخالق له والمدبّر لأمره، إذن فبهذا السبب نفسه يجب على الشخص غير المتدين أن يحترم الحياه الاجتماعيه ويعمل على الإخلاص لها وحبها (٢).

ومما تقدّم من رؤيه أتباع المذهب الوضعي الإجتماعي في تحليلهم لمقوله الحقوق، يمكن الخروج بنتيجه أنّ هذا المذهب يرى أنّ الأساس والمبنى الأصليّ للحقوق يقوم على الوجدان العام، وأنّ مبنى القواعد الحقوقية يقوم على أساس حاجه المجتمع لحكومته تلك القواعد على العلاقات الاجتماعيه. وعلى هذا الأساس، فلا يوجد فرق أساسي بين القانون والعرف والذوق القضائي، بل إنّ جميع هذه المنابع للحقوق تعتبر مظاهر خارجيه للوجدان العام، وامتيازها عن بعضها يكمن في نمط بيان الصياغه الخارجيه لهذه القواعد والمسائل الفنيّه المتعلقه بها، فوظيفه المقتن هي أن يتحرّك على مستوى التحقيق الدقيق في الإراده العامه للمجتمع واستلهاهم القواعد الحقوقية التي يفرضها الوجدان العام، والعمل على تدوينها والإعلان عنها.

وطبقاً لهذه الرؤيه فإنّ اعتبار الأصول الكليه للحقوق لا يعتمد على قدره واعتبار المقتن، بل يعتمد على الوجدان العام (٣).

نقد ومناقشه:

١. إنّ أهمّ النقود والإشكالات الوارده على هذا المذهب الوضعي الاجتماعي، هو إنكاره لتأثير الأخلاق والدين في إيجاد الحقوق، لأنّ أتباع هذه المدرسه يتصوّرون أنّ المبنى الأصلي للقواعد الحقوقية هو الوجدان العام، في حين أنّ تشكيل الوجدان العام يخضع لمؤثرات وعوامل مختلفه، ومن أهمّها الأخلاق والدين. والشاهد الحي على هذا المعنى، تطابق الكثير من أشكال الحكم للوجدان العام في المجتمعات الدينيه على تعاليم الدين السائد في أجواء هذه المجتمعات، من قبيل قبح الربا وكراهيه الاختلاط بين الجنسين في هذه المجتمعات.

٢. إنّ الهدف من القواعد الحقوقية طبقاً لهذا المذهب يتلخّص في تثبيت وتكريس الوضع الموجود وتبيين وتدوين الوجدان العام، في حين أنّ أحد أهداف

١- كليات الحقوق، ص ٨٣ (بالفارسيه).

٢- فلسفه حقوق، ج ١، ص ٢٥٤ (بالفارسيه).

٣- انظر: كليات الحقوق، ص ٨٥ (بالفارسيه).

ص: ٦٢١

المقتنين هو العمل على هدايه المجتمع من خلال وضع القوانين المناسبه في خطِّ التكامل والتقدّم والفضيله.

وبالطبع فهناك اختلاف في آراء العقلاء على مستوى معرفه مصداق الكمال والتقدّم، إلّا أنّه لا يوجد اختلاف بينهم في أصل

ضروره تحقيق التكامل والتقدم في أجواء المجتمع. وأساساً فإنّ الإنسان يتحرّك دائماً، لا- في وضع القوانين فحسب، بل في جميع أعماله وسلوكياته، في سبيل تحقيق السعادة و الكمال الأخلاقيّ والمعنويّ وإلّا فإنّ حياته ستكون فارغه وعديمه المعنى. إنّ صياغه الوجدان العام لا بدّ أن تقوم على هذا الأساس أيضاً، ومن هنا نرى أنّ جميع المقننين، حتّى أتباع هذه المدرسه، يتحرّكون في وعيهم وسلوكياتهم على أساس هذا الفهم الفطريّ وبدون الالتفات إلى عدم مطابقته للأصول المقرّره في مذهبهم ويصرّحون بأنّه «إذا تقرّر منع السرقة والعدوان على الآخرين فهو من أجل أنّ هذه الجرائم تتقاطع مع ظروف الحياه الاجتماعيه وحركتها في طريق الكمال والرقى والفضيله»(١).

وبديهيّ أنّ الحركة في خطّ التقدم والكمال لا معنى لها بدون لحاظ الغايه العليا للكمال البشريّ. ومن هنا نشاهد أنّ المفكرين في المجتمع البشريّ يعيشون دائماً هذا الهاجس، وينطلقون في عمليه صياغه الوجدان العام من خلال رفع المستوى الثقافيّ لأفراد المجتمع والقيام بإصلاحات أساسيه للأخطاء وأشكال الخلل المحتمل في عمليه التقنين للوصول إلى وضع قوانين أكمل وأفضل. ويقول أحد علماء الحقوق الفرنسيين، ويدعى روبيه، بالنسبه لوجود أهداف عليا لكلّ مجتمع بشريّ والتحرّك للوصول إلى هذه الأهداف والغايات:

«لا ينبغي الغفله عن هذه الحقيقه، وهي أنّ الغايه العليا للمجتمع تتمحور حول الإنسان نفسه، أي أنّ هدف المجتمع توفير السعادة للإنسان، لا أنّ الإنسان يجب عليه توفير السعادة للمجتمع، ولا ينبغي الغفله عن أنّ الفلاسفه من أتباع سقراط كانوا يتصوّرون أنّ الأصل هو المجتمع، ولذلك كانوا يرون مشروعيه الرقّ خلافاً للغايات العليا التي كانوا يعتقدون بها»(٢).

٣. الإشكال الآخر على المذهب الوضعيّ الإجتماعيّ هو عدم اهتمامه بدور الدوله في توفير ضمانات إجرائيه للقوانين والقواعد الحققيه، ومن الواضح أنّ الدوله ومن خلال أدوات السلطه التي تملكها، تعمل على جعل القواعد الحققيه ملزمه للأفراد، فإذا تصوّرنا أنّ القواعد الأخلاقيه ناشئه في عمليه الإلزام من الوجدان العام كما يقول أتباع المذهب الوضعيّ الاجتماعيّ، فإنّ القواعد المذكوره وبسبب عدم وجود ضمانات إجرائيه ماديه لها، لا تكون ملزمه في كثير من الموارد، في حين أنّ الدوله من خلال استخدام قدرتها والاستفاده من إمكاناتها الماديه كقوّات الشرطه والمراجع القضائيه، بإمكانها العمل على تحقيق هذه القواعد على أرض الواقع الاجتماعى (٣).

والجدير بالذكر أنّه مضافاً إلى هذه الإشكالات والنقود، فهناك إشكالات أخرى على آراء أتباع هذا المذهب، ومنها ما ورد من تقسيم مراحل الحياه البشريه على طول الحركة التاريخيه إلى ثلاث مراحل، كما

١- انظر الصفحه السابقه من هذه المقوله نفسها.

٢- النظرية العامه للحقوق، تأليف روبيه، ص ١٦٠ نقلًا عن كليّات الحقوق، ص ٨٨ و ٨٩ (بالفارسيه).

٣- انظر: مقدّمه علم الحقوق، ص ١٥، الطبعة التاسعه، ١٣٦٧ هـ. ش.

يتصور آجوست كونت: مرحلة الدين والفلسفه والعلم، فمضافاً إلى أنّ هذه النظرية تعدّ ادّعاءً محضاً لا يقوم على أساس الدليل والشواهد العلميه، بل إنّ الشواهد التاريخيه غير قابله للإنكار تقرّر خلاف هذه الرؤيه، ومن هنا نلاحظ في العصر الحاضر الذى يدعى كونت أنّه عصر العلم، شيوع واتّساع مساحه العقائد الدينيه وتنوّعها. والإحصاءات التى تنشر فى البلدان الصناعيه والكبيره فى الغرب، تشير إلى الإزدياد الدائم فى دائره هذه العقائد فى أجواء المجتمعات الغربيه.

وتشكّل العقائد الدينيه قسماً عظيماً من ثقافه المجتمعات البشره على امتداد التاريخ.

٢. المذهب الوضعى الحقوقيّ أو الحقوق الوضعيه

إشاره

ويسمى هذا المذهب بالوضعيه الحكوميه أيضاً (١).

ولابدّ من الالتفات إلى أنّ هذا العنوان ونظائره غير ناظر إلى مذهب واحد بالخصوص، بل يشير إلى مذاهب متعدده أفرزتها عقول جماعه كبيره من علماء الحقوق من خلال اطروحاتهم وقرائحهم المتنوّعه.

وأهمّ قاسم مشترك بين هؤلاء الحقوقيين، أنّهم يعتقدون بأنّ الحقوق عباره عن مجموعه من القواعد الصادره من قبل الدوله والتى تتكفّل بتنفيذها أيضاً.

ويرى هؤلاء العلماء أنّ النظريات المذكوره فى دائره الحقوق إنّما تفيد المقتنّ فى تعيين القواعد التى تقوده فى توضيح الرؤيه، وإلّا فما هو مهمّ فى نظر المقتنّ والحقوقيّ هى قواعد الحقوق الوضعيه، وهى التى تضعها الدوله وتثبت اعتبارها ومشروعيتها فى هذا الوضع، فلا توجد قاعده أخلاقيه عليا تكون بمستوى أعلى من هذه الحقوق الوضعيه. يعنى أنّ القانون السىء يكون ملزماً أيضاً بنفس المقدار الذى يكون فيه القانون الأكمل والأفضل (٢).

وفى نظر هذه المدرسه الحقوقيه فإنّ القواعد الحقوقيه المطلوبه والمثاليه، سواء كانت ناشئه من طبيعه الأشياء أو من العادات والتقاليد الاجتماعيه، لا تتمكّن بآئيه حالٍ من معارضه الحقوق الموضوعه، وبالطبع لابدّ من فهم العوامل المؤثره فى وضع القانون والقوى التى تتدخّل فى طبيعه الحركه التقنيه للدوله.

وبعباره أخرى أنّ أتباع المذهب الوضعى الحقوقيّ يقبلون بتأثير أمور مختلفه فى إرادته الحكومه بالنسبه لوضع القانون من قبيل القواعد المطلوبه والمثاليه الناشئه من طبيعه الأشياء أو من الوجدان العام والعادات والتقاليد الاجتماعيه، ولكنّ هذه الأمور بحدّ ذاتها تدخل ضمن القواعد الأخلاقيه غير الملزمه، وما يبعث على ظهور القواعد الأخلاقيه وإيجاد حاله الإلزام لها ليس سوى إرادته الدوله. ويرى عالم الحقوق الفرنسى ريبير وهو من أنصار المدرسه الوضعيه، أنّ الحقوق الموضوعه ناشئه من قدره الدوله، ولكنّ المقتنّ ليس حرّاً ومختاراً فى وضع هذه القواعد، لأنّه يخضع بدوره للضرورات الاجتماعيه والأخلاقيه والدينيه والحضاريه التى يعيشها الناس. ففى الحكومات الليبراليه يكون وضع القانون بعهد الوكلاء المنتخبين من قبل الشعب، فالشعب مؤثر بشكل غير مباشر فى إيجاد هذه الحقوق.

ويقول ريبير، إنَّ حقوق كلِّ قوم مرآه تنعكس فيها

١- انظر: فلسفه الحقوق، ج ١، ص ٣٨٠ (بالفارسيه).

٢- القوى البناءه للحقوق، العدد ٢٦، تأليف ريبير، نقلًا عن كلييات الحقوق، ص ١٠٨ (بالفارسيه).

ص: ٦٢٣

ثقافه ومدنيه وأخلاق الناس وأفراد المجتمع، ولا- يتمكّن المقنّن من وضع قانون بدون الالتفات إلى هذه العناصر والعوامل. فالقواعد الأخلاقيه فى نظره تحيط بالحقوق من جميع الأطراف (١).

لكن لا يبدّ من الالتفات إلى أنّ أتباع المذهب الوضعي الحقوقي لا يتفقون مع ريبير فى عقيدته هذه، ولا يفكّرون مثل تفكيره بالنسبه إلى تأثير العوامل الاجتماعيه والأخلاقيه فى الحقوق، وهذا ما يوضّح ضروره تقسيم أتباع هذا المذهب إلى مجاميع متعدّده كما ستأتى الإشاره إليه.

أتباع المذهب الوضعي فى الحقوق:

يمكن تقسيم أتباع هذا المذهب إلى ثلاثه فئات أو مذاهب فرعيه:

١. مذهب الحقوق الدستوريه أو التحليليه: ففى نظر أتباع هذا المذهب، أنّ العنصر الأصليّ للحقوق هو اعتمادها على القوّه السياسيه للدوله، وهذه الخصوصيه هى التى تميّز هذه القواعد عن سائر القواعد الاجتماعيه. وطبقاً لهذه النظرية يجب أن تميّز الحقوق عن القواعد الدستوريه التى ليست ذات بعد سياسى كالأخلاق والعادات والتقاليد الاجتماعيه. فلو كانت القاعده فاقده للضمانه التنفيذيه من قبل الحكومه والنظام السياسى، فلا- تكون جزءاً من الحقوق، لذلك فإنّ هذا المذهب لا يعتبر الحقوق العالميه العامه فرعاً حقوقياً كاملاً وشاملاً. وعلى هذا الأساس فإنّ كلّ قاعده حقوقيه تمتاز بثلاث خصال تميّزها عن غيرها من القواعد الأخرى:

(أ) كيفيه الأمر أو الدستور.

(ب) إنّ هذا الأمر صادر من قبل القدره السياسيه العليا.

(ج) إنّ أمر القدره السياسيه أو الدوله يتزامن مع وجود إجراءات على مستوى التطبيق.

ومن هنا فإنّ أتباع هذا المذهب يريدون حصر علم الحقوق بما هو موجود فعلاً، وتطهيره من الملاحظات الاجتماعيه والمثل الفلسفيه، وبالتالي تفسير جوهر الحقوق بدون اللوازم الخارجيه (٢).

نقد ومناقشه:

هناك إشكالات متعدّده وارده على هذا المذهب ومن أهمّها عدم اهتمامه بأمر العدالة، بل وتبرير مظاهر الظلم والاستبداد. لأنّ هذا المذهب الحقوقي يرى أنّ القاعده الحقيقه إنّما تكون ملزمه إذا كانت مقترنه بضمانه اجتماعيه من قبل القدره السياسيه العليا، فحينئذٍ تكون قاعده حقيقه يلزم أتباعها والعمل بها حتّى لو كانت تمثّل الظلم المحض. وعليه فإنّ هذا المذهب يخالف على مستوى النظر حكم العقل والعقلاء فى قبولهم للعداله وضروره التوصل إليها وتحقيقها فى أجواء المجتمع، ومن جهه عمليه أيضاً فإنّه يفتح الطريق لظهور حكومات استبداديه ودكتاتوريه، والنتيجه أنّ هذه الرؤيه ليست مقبوله لا من الناحيه النظرية ولا العمليه، ولذلك لا نحتاج هنا لطرح إشكالات أخرى وارده على هذا المذهب.

٢. مذهب علم النفس الحقوقي: وهذا المذهب فى حين أنّه يرى أنّ الحقوق ناشئه من قدره الحكومه

١- كلييات الحقوق، ص ١٠٩ (بالفارسيه).

٢- انظر: فلسفه الحقوق، ج ١، ص ٣٨٣-٣٨٧ (بالفارسيه).

ص: ٦٢٤

والدوله، فإنّه يرى اعتبار وتأثير الضرورات الاجتماعيه والأخلاقه على مستوى كونها مرتكرات واقعيه للقواعد الحقيقه. ويعتقد أصحاب هذا المذهب أنّ الأخلاق حاكمه على الحقوق، وتعدّ معياراً لتقييمها، فالأخلاق تجرى فى تفاصيل القضايا الحقيقه كجريان الدم فى البدن، والحقوق تمثّل الرواسب التاريخيه للأخلاق الاجتماعيه(١).

إنّ مهاره الحكّام تتجلى فى عمليه استفادتهم من العناصر الأخلاقه لصالحهم، لأنّ القانون الذى يتوافق وينسجم مع طبيعه القيم الأخلاقه السائده بين الناس يسهل أمر تطبيقه، والأخلاق مضافاً إلى تدخلها فى وضع القاعده الحقيقه، فإنّها تؤثر أيضاً فى كيفيه تفسيرها وتطبيقها على واقع الحياه، بل إنّها تتمتع بالصلاحيه لإلغاء تأثير القاعده الحقيقه، وعلى هذا الأساس فإنّ الأخلاق هى العامل الأساس لإيجاد الحقوق، ولا ينبغى أن نتصوّر أنّها أحد المباني التى يقرّر الحقيقون معالم الحقوق على أساسها فى عمليه التقنين وفى المباني الحقيقه(٢).

والنقطه الملفته للنظر هنا أنّ أحد كبار أتباع المذهب النفسى فى الحقوق، أى الحقوقيّ الفرنسى المعروف ريبير لا يرى أنّ المثل الأخلاقه تتمحور حول المفهوم الكلى للعدل، لأنّ هذا المفهوم مادام باقياً فى دائره كليته وإبهامه، ويحتمل تفاسير متعدده، فإنّه لا يتمكّن من وضع أحكام صارمه وقويه لإداره أمور الحياه الاجتماعيه.

وكذلك يرى ريبير أنّ العدالة إذا أخذت منفصله عن الدين فإنّها ستكون ناقصه ويحيط بها الإبهام والغموض، ويصرّح بأن: «لا ينبغى للحقوقيين الفرنسيين الغفله عن أنّ الحقوق يجب إجراؤها فى أجواء المجتمع البشرى الذى يقوم على أساس الأخلاق المسيحيه»(٣).

نقد ومناقشه:

إنّ اهتمام مذهب علم النفس الحقوقي بالأخلاق وتأثيرها الكبير فى صياغه وتفسير وإجراء القواعد الحقيقه، يعتبر عملاً محموداً

وقيماً، ولكن ينبغي الالتفات إلى أنّ الأخلاق في المجتمعات غير الدينية ليست أمراً ثابتاً، بل واقعه تحت تأثير عوامل أخرى كالعامل الاقتصادي والقوى السياسيّة، بحيث لا يمكن اعتبار الأخلاق عاملاً أصلياً في إيجاد الحقوق. وعليه فإنّ ما يؤثّر تأثيراً كبيراً في ظهور الحقوق في الواقع الاجتماعيّ ليست الأخلاق الفرديّة، بل الأخلاق الاجتماعيّة التي بدورها متأثّره بمجموعه عوامل من قبيل العامل الاقتصادي والسياسي والثقافي والاجتماعي.

والنتيجة أنّ هذا المذهب قد بالغ إلى حدّ ما في مقوله تأثير الأخلاق في الحقوق، ومن جهة أخرى أغفل تأثير أمور أخرى، كالعوامل الاقتصاديّة والسياسيّة والاجتماعيّة أو لم يهتمّ بدراستها بدقّة.

٣. المذهب الواقعيّ للحقوق (رناليسم) في أمريكا: وطبقاً لرؤيه هذا المذهب، فإنّ الحقوق تنشأ من آراء

- ١- الحقوق المدنيّة، تأليف ريبير وبولانجه، ج ١، العدد ٥٣؛ القاعده الأخلاقيه في المواثيق المدنيّة، تأليف ريبير، العدد ١٤؛ القوى البناءة للحقوق، العدد ٦٩ نقلًا عن فلسفه الحقوق، ج ١، ص ٣٩٦ (بالفارسيّه).
- ٢- انظر: فلسفه الحقوق، ج ١، ص ٣٩٦ و ٣٩٧ (بالفارسيّه).
- ٣- القاعده الاخلاقيه في المواثيق المدنيّة، العدد ١٧، نقلًا عن فلسفه الحقوق، ج ١، ص ٣٩٧ - ٤٠١ (بالفارسيّه).

ص: ٦٢٥

المحاكم، ومن هنا يعتمد هذا المذهب بشكل خاصّ على علم النفس القضائيّ والعوامل الأخرى التي تساهم في عمليه التحقيق في القواعد الحقوقية. والقاضي في نظر أتباع هذا المذهب كالمقنّن، وأنّ الحقوق هي منهج بإمكانه تعيين حكم المحكمه في كلّ قضيه في مرتبه سابقه.

ومن أجل أن تكون لنا رؤيه أفضل لتفاصيل هذا المذهب، لابدّ من الالتفات إلى كيفيه دخوله في نظام «كامن لو» الذي يعتبر أحد الأنظمه الحقوقية الثلاثه الكبيره في العالم (أي النظام الحقوقي الإسلامي، نظام الحقوق المدوّنه [الروميّه والألمانيّه] والنظام الحقوقي كامن لو). وعلى أساس النظام «كامن لو» السائد في بلدان كبريطانيا، وأمريكا، وكندا واستراليا، فإنّ الحقوق تظهر بالتدريج، ومن خلال تصميمات المحاكم في الدعاوى الخاصّه، وتدخّل مجالس التقنين في تدوين الحقوق، لها جهه استثنائيّه، وبعبارة أخرى، فإنّ المنبع الأصليّ للحقوق هو الذوق أو المسلك القضائيّ الذي يتشكّل بواسطه آراء المحاكم، وأما القانون الصادر من مجالس التقنين والتشريع، فيعتبر مصدرًا من الدرجه الثانيه للحقوق، حيث يحدّ من دائره «كامن لو» في بعض الموارد، وهذا في مضمونه الدقيق مخالف للنظام الحقوقي الإسلامي والحقوق المدوّنه (الروميّه والألمانيّه).

وعلى أساس نظام (كامن لو)، فإنّ الحقوق لا تمثّل مجموعه من القواعد الكليه التي تعرض على المحاكم لتنفيذها وتطبيقها، بل إنّ رأي المحكمه هو الذي يقنّن الحقوق (١).

وطبقاً لرؤيه المذهب الواقعيّ للحقوق، فيما أنّ العامل الأصليّ لصياغه الحقوق، آراء القضاة، والقضاء في إصدارهم للحكم فهم يقعون تحت تأثير العوامل النفسيّه والاجتماعيه المختلفه، فإنّ الرؤيه الواقعيّه توجب الاهتمام بدراسه هذه العوامل وعدم الاكتفاء

بدراسه ظاهر عباره القاضى أوالمقنن. ويرى أصحاب هذا المذهب أنّ الحقوق لا تمثّل مجموعه من القواعد المدوّنه سابقاً والحاكمه على أجواء المجتمع، بل عباره عن سلوك القضاء فى مقام حلّ وفصل الدعاوى والمخاصمات. وبالطبع فإنّ بعض رواد هذا المذهب لا يرون أنّ الحقوق ناشئه من تصميم المحكمه فقط، بل كذلك سلوك القضاء وأفراد الشرطه تمثّل أيضاً منابع للحقوق (٢).

نقد ومناقشه:

١. إنّ مبالغه هذا المذهب بالنسبه لدور آراء القضاء فى صياغه الحقوق، لا تخفى على أحد، وبالتالى فإنّ هذا الرأى يتنافى مع أصل تفكيك السلطات (٣) وفصل السلطه المقننه عن السلطه القضائيه، وهو من الأصول الأساسيه المقبوله فى واقع المجتمعات البشريه والحكومات المعاصره، وبالتالى فإنّه يؤدّى إلى تفوّق وتعالى إرادته القضاء على إرادته نواب الشعب فى مجالس التشريع والبرلمان.

٢. إنّ قبول المسلك القضائى كمنبع أصلى للحقوق والذى يقوم أساساً على استنتاج القضاء السابقين ورؤيتهم الخاصه لمقوله العدل والإنصاف، يؤدّى إلى أن

١- انظر: فلسفه الحقوق، ج ١، ص ٤٠٥-٤٠٩ (بالفارسيه).

٢- انظر: المصدر السابق، ص ٤٠٩-٤١٣.

٣- والجدير بالذكر أنّ رأى الإسلام يختلف عن رأى العالم الغربى ومنظمهحقوق الإنسان فى تفكيك القوى، وقد ذكر هذا البحث فى محلّه، فى حين أنّ الإسلام لا يعتبر القضاء مقننين، ولا يعتبرهم منبعاً أصلياً للحقوق.

ص: ٦٢٦

يكون أصحاب الدعوى وطرفى الخصومه فى كثير من الموارد جاهلين بالحكم الذى سيجرى فى شأنهم وقضيتهم عند مراجعتهم للمحاكم، لأنّه لا يعلم ما هو مقتضى العدل والإنصاف الذى سيقزّره قاضى هذه القضيه، وبديهى أنّ هذا الأمر لا ينسجم مع ضروره اطلاع الناس على القانون، و كذلك قاعده قبج العقاب بلا بيان التى تعتبر قاعده عقليه أو عقلائيه.

٣. الإشكال المهمّ الآخر الوارد على المذهب الواقعى للحقوق، أنّه لا- يأخذ بعين الاعتبار فى جميع تحقيقاته، جميع المسائل الحقوقيه المبحوثه فى المحاكم كيما تكون آراء القضاء منبعاً أصلياً للحقوق، بل يتمّ الرجوع للدعاوى الخاصه التى تقع بين الأفراد وتقدّم للمحكمه، فى حين أنّ الكثير من المسائل الحقوقيه تجرى بين أفراد المجتمع فى دائره الأمور الاقتصاديه والسياسيه والاجتماعيه وأمثال ذلك بدون أن تقع خصومه أو دعوى فى موردها، يقول الحقوقى الفرنسى (كاربونييه): «إنّ واقع الحقوق لا يتسق دائماً مع المسلك القضائى، بل حتّى أنّه يتعرّض للتحريف من هذه الجبهه، لأنّ المسلك القضائى عباره عن ترفع، والترافع يختصّ ب (حقوق معرفه الخسائر) لا الحقوق العاديه» (١).

٤. ما أدخله بعض أتباع هذا المذهب- من أجل جبران النقص الموجود فيه، من إضافه أعمال المدعى العام وأفراد الشرطه- إلى

منايع الحقوق، فإنه يثير عليهم إشكالاً أهم، لأنه إذا كان هناك محلٌ لصلاحيه القضاء في أمر الحقوق، وقلنا أنها من لوازم تفسير القانون بواسطتهم؛ فإنه لا يمكن القول بذلك بالنسبه إلى رجال الشرطه الذين يتولون مهمه إجراء القانون فقط لتفسيره. وإذا أمكن لوظيفه إجراء القانون أن تكون لها صلاحية التقنين، فهل يمكن القول أن هذا الكلام يشمل جميع أفراد المجتمع الذين يتولون بشكلٍ أو بآخر إجراء القانون في واقع المجتمع؟ وهل يجب في هذه الصوره اعتبار سلوك جميع أفراد المجتمع كمنع أصلي للحقوق؟! (٢)

النتيجه:

إن ما تقدّم بيانه عبارته عن موجز لسعي البشريه لتعيين المباني الواقعيه للحقوق وتأسيس نظام اجتماعي يكون قادراً على توفير مصلحه الناس وسعادتهم دون الاعتماد على تعاليم الوحي والدين ولمده قرون متماديه، ولا زالت هذه المساعي مستمره من أجل تعيين مباني الحقوق الواقعيه، وتأسيس نظام اجتماعي لتأمين المصلحه والسعاده في واقع الحياه.

إن التأمل في هذه المذاهب المختلفه والمتباينه بالشكل المذكور آنفاً، يشير إلى أن هذا الطريق زاخر بالتجربه والخطأ، وكلما تقدّم الزمان فإنّ التناقضات في هذه الدائره تشتدّ وتتجلى أكثر.

أنّ الطريق الوحيد الذي نعتقد بأنه يوصلنا إلى العلم الصحيح والموثوق، هو ما يقودنا إلى خالق الإنسان والعالم، ومعرفه سعاده الإنسان وكيفيه وصوله إلى هذه المرتبه لا بدّ أن تؤخذ من تعاليم الوحي الذي نزل على النبيّ الخاتم صلى الله عليه وآله وتمّ تبينها بواسطه خلفائه المعصومين عليهم السلام لهذا هو العلم الصحيح الذي

١- الحقوق القابله للانعطاف، تأليف كاربوينه، ص ١٨، نقلًا عن فلسفه الحقوق، ج ١، ص ٤١٦ (بالفارسيه).

٢- فلسفه الحقوق، ج ١، ص ٤١٧ (بالفارسيه).

ص: ٦٢٧

قدّمه أئمّه أهل البيت عليهم السلام عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله كما يقول الإمام الصادق عليه السلام:

«حَدِيثِي حَيْدِيثُ أَبِي، وَحَيْدِيثُ أَبِي حَيْدِيثُ حَيْدِي وَحَيْدِيثُ حَيْدِي حَيْدِيثُ الْحَسَيْنِ وَحَدِيثُ الْحَسَيْنِ حَدِيثُ الْحَسَنِ وَحَدِيثُ الْحَسَنِ حَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَحَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَحَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (١).

وكذلك عن الإمام نفسه عليه السلام أنه قال:

«شَرِّقًا وَغَرْبًا فَلَا تَجِدَانِ عِلْمًا صَحِيحًا إِلَّا شَيْئًا خَرَجَ مِنْ عِنْدِنَا أَهْلِ الْبَيْتِ» (٢).

وكذلك ما قاله في جواب السائل الذي تصوّر أنّ الإمام كغيره من المجتهدين، حيث يتمثل كلامه في الاستنباط الظني، فقال::

«مَهْ، مَا أَجَبْتُكَ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، لَسْنَا مِنْ: أَرَأَيْتَ فِي شَيْءٍ» (٣).

المصادر والمصادر

١. تاريخ فلسفه السياسه، بهاءالدين بازارجاد، انتشارات زوار، طهران، ١٣٥٩.
٢. تاريخ فلسفه الغرب، برتراندراسل، ترجمه نجف الدرايندري، نشر برواز، طهران، ١٣٦٥ ش.
٣. در آمدی بر حقوق اسلامي، نشر سازمان مطالعه و تدوين كتب علوم انساني دانشگاهها (سمت)، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٦٨ ش (بالفارسيه).
٤. سير حكمت در اروبا، محمد علي الفروغي، طهران، الطبعة الثانية، ١٣١٧ ش.
٥. فلسفه الحقوق، الدكتور ناصر كاتوزيان، شركت سهامی انتشار، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٧٧ ش.
٦. الفلسفه العامه أو ما بعد الطبيعه، بل فولكيه، ترجمه الدكتور يحيى المهدي، مؤسسه انتشارات و طبع جامعه طهران، ١٣٤٧.
٧. الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، دارصعب- دارالتعارف، بيروت، الطبعة الرابعه، ١٤٠١ ق.
٨. كليات الحقوق، الدكتور ناصر كاتوزيان، شركت سهامی انتشار، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٧٩ ش.
٩. مقدمه علم الحقوق، الدكتور ناصر كاتوزيان، انتشارات بهنشر، طهران، الطبعة التاسعه، ١٣٦٧ ش.
١٠. مقدمه عموم علم الحقوق، الدكتور محمد جعفر جعفري اللنكرودي، مكتبه گنج دانش، طهران، ١٣٦٢ ش.
١١. النظرية العامه للحقوق، بيل روبيه، باريس، ١٩٥٧، yeriS م.
١٢. النظرية العامه للقانون، مصطفى محمد الجمال وعبدالحميد محمد الجمال.

١- الكافي، ج ١، ص ٥٣.

٢- المصدر السابق، ص ٣٩٩.

٣- المصدر السابق، ص ٥٨.

ص: ٦٢٨

ص: ٦٢٩

الفاتحه (١)

الآيه رقمها الصفحه

«مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» ٢٦٤

البقره (٢)

«مَا ذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا» ٣٧٣٢٧

«هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» ٣٦٨٢٩

«وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوعًا وَادْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ...» ٤١٢٣١

«وَإِنْ طَلَّفْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ...» ٦٢٢٣٧

«اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ» ١٧٨٤٣

«وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» ١٧٨٤٣، ٣١٣

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ...» ٤٠٢٦٤

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ...» ٦٢١٧٨

«وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا» ١٢٩٨٣

«مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِخُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ...» ١٧٧١٠٦

«إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» ٤٩٤١٢٤

«وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا...» ١٦٨١٤٣

«وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا...» ٣٨٦١٤٣

«إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ...» ١٦٥١٥٩

الآيه رقمها الصفحه

«كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا» ٢٦٥١٦٨

«وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» ٤٨٢١٦٩

«فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ» ٢٠٧١٧٣

«كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى...» ٣٣١١٧٨

«وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ...» ٣٨١١٧٩

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ...» ١٧٥١٨٣، ٣٢٩، ٣٨١

«فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ...» ١٧٥١٨٤

«يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» ٣٨١١٨٥

«أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ» ٤٠٨١٨٧

«وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ...» ٢٦٩١٩٣

«يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ...» ٣٨١٢١٩

«وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَنَّ» ٩٠٢٢١

«فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ...» ٣٤٣٢٢٢

«وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أذَى...» ٣٤٠٢٢٢

«وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» ٣٤٢٢٢٨

«وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَبِغْنَ أَجَلَهُنَّ...» ٥٠٦٢٣١

«وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا...» ٤١٢٣١

«وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلِينَ...» ٢٤١٢٣٣

ص: ٦٣٠

الآية رقمها الصفحة

«حَافِظُوا عَلَيَّ الصَّلَوَاتِ» ١٧٨٢٣٨

«إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لِهْمٌ...» ٤٩٣٢٤٦

«وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ...» ٥٨٠٢٤٧

«رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى» ٣٧٤٢٦٠

«وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» ٢٥٢٧٥، ١٧٥، ٢٥٩، ٣١٢، ٤٥٢، ٥٦٢

«وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ» ٣٨٢٨٢

«لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» ٥٨٢٨٦

آل عمران (٣)

«مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ...» ١٥٩٧

«إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ...» ١٩١٩

«لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ...» ٢٠٧٢٨

«وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ...» ٦٣١٣٣

«قَالَ رَبِّ ائْتِي بِكَوْنٍ لِي غُلَامٌ...» ٣٧٤٤٠

«قَالَتْ رَبِّ ائْتِي بِكَوْنٍ لِي وَلَدٌ...» ٣٧٤٤٧

«مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْ مِنَ التَّوْرَةِ...» ٥٣٧٥٠

«فَآمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَإِن تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا...» ٣٨١٧٩

«وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ...» ٥٠٥١٠٤

«كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ» ١٦٨١١٠، ٥٠٥

«لَتَبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ» ١٦٥١٨٧

«رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا» ٣٦٩١٩١

«يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَىٰ...» ١٧٥١١

الآية رقمها الصفحة

«وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ...» ٣٥، ٢٤١٤

«وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ...» ٣٤٦٢٢

«فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا» ١٩١٤٣

«حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ...» ٣٤٤٢٣

«فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ...» ٣٣٨٤٤

«وَأَتَيْنَاهُمُ مَلَكًا عَظِيمًا» ٤٩٣٥٤

«أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ...» ٢١٤، ١٦٢٥٩

«فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ...» ١٨٠٥٩

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ...» ٥١٠، ٥٠٧٥٩

«فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَيَكَادُونَ يَقْهَوْنَ...» ١٩٧٨

«لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ» ٤٦٨٨٣

«وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ...» ٤٦٩٨٣

«وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ...» ٤٦٨٨٣

«إِنَّمَا يَرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ...» ٣٩١٩١

«وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فِجْرًاؤُهُ جَهَنَّمَ...» ٣١٢٩٣

«لَتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ» ١٨٦١٠٥

«وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ...» ١٨٠١١٥

«الصُّلْحُ خَيْرٌ» ٤٥٢١٢٨

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ» ٤٩٣، ٤٥٣١٣٥

«لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ...» ٤٩٦، ٤٥٥١٤١

«وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ» ٢٦١٤٦

«فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا...» ٣٨١١٦٠

المائدة (٥)

«أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» ٥٢١، ١٢٩، ٢٥٩، ٣٢٠، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥٢، ٥٣٢

ص: ٦٣١

الآية رقمها الصفحة

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» ٥٢٦١

«أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهِيْمَةُ الْأَنْعَامِ» ٣٢٩١

«وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» ١٦٢٢

«الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» ٥٩٣، ٤٣٦، ٤٩٥، ٤٩٨

«الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ...» ١٦٣٣، ٢١٠

«حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَلَحْمُ...» ٢٦٥٣، ٤٥٣

«وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» ١٧٦٣٨٥، ٣٤٥

«إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...» ١٧٦٦، ١٧٨، ٢٤٠، ٣٣٩

«فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ...» ٢٨٣٦

«وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ» ١٦١٦، ٣٤٣

«مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ...» ٣٧٦٦

«وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ...» ٢٥٦، ٣٤٦

«مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ...» ٣٧٦٦

«وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ...» ٣٨٩

«إِنَّمَا جِزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ...» ٣٤٢٣٣

«إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ...» ٣٣٠٤٤

«وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ...» ٦٢٤٥، ٣٣١

«لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا» ٢٧٤٨

«يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ...» ١٥٥٦٧، ٤٩٨

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرَّمُوا طَيِّبَاتِ مَا...» ٢١٥٨٧

«وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ» ٥٣٩٩، ١٥٥

«وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا...» ٤٧٣١٠٤

الآية رقمها الصفحة

الأنعام (٦)

«وَأَوْحَىٰ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ...» ٥٣١٩، ٤٣٥

«مَا قَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ...» ٢١٢٣٨

«إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ...» ١٥٦٥٧

«انظُرْ كَيْفَ نَصَرَفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ» ١٩٦٥

«إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ» ٤٣٥٩٠

«وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا» ١٥٨٩٢

«وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ...» ١٩٩٨

«وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا...» ١٩٩٧

«قَدْ فَضَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» ١٩٩٧

«وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» ٤٣٥١٠٧

«وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ...» ٣٢٤١٠٨

الأعراف (٧)

«أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ...» ٣٧٢١٢

«وَطَافِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ» ٢٥١٢٢

«حَتَّىٰ لَاتَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ» ٢٦٩، ٢٦١٣٩

«إِذْ تَأْتِيهِمْ حِينَاتُهُمْ يَوْمَ سَنِيهِمْ شُرْعًا» ٢٧١٦٣

«وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا...» ٦٣٩٦

«عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ...» ٤٩٤١٢٩

«فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا» ١٩٤١٤٥

«يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ...» ٢٠٦١٥٧

«قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ...» ٤٣٥١٥٨، ٤٩٦

ص: ٦٣٢

الآية رقمها الصفحة

الأنفال (٨)

«إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» ٣٨٢٩

«وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ...» ٢٨٢٤١، ٤٥٢

«وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» ٤٥٥٦٠

«لَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ...» ٢٦٢٩

«اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا...» ٤٧٤، ٤٧٣٣١

«هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ...» ٢٦٣٣

«وَمِنْهُمْ مَّنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ...» ١٦٨٥٨

«كَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً...» ٤٤٦٦٩

«وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ» ٣٤٧٢

«لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ» ٢٧٩٧٩

«طَبَعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ» ١٩٨٧

«خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ...» ٥٨١٠٣

«إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَ...» ٥٨١١١

«فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ...» ٣٤١٢٢، ٤٦٨، ٤٧٦

«لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» ١٩١٢٢، ٤٦٨، ٤٧٢

«وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً...» ٢٢٨١٢٢

يونس (١٠)

«قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَيَّ...» ٥٧٣٥

«إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» ١٧١٣٦، ١٩٦، ٣١٩، ٣٢١، ٤٤٢

«قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي» ٢٥٦١٥

الآيه رقمها الصفحه

هود (١١)

«وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي ...» ٣٧٦٧

«قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقْتَ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ» ١٨٩١

«وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ...» ١١٨ - ٣٧٩١١٩

يوسف (١٢)

«إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» ٢٠٦٤٠

الرعد (١٣)

«وَاللَّهُ يَحْكُمُ لِمُعْتَبِرٍ لِحُكْمِهِ» ١٥٥٤١

ابراهيم (١٤)

«وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ ...» ٥٣٤

الحجر (١٥)

«إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» ١٥٩٩

النحل (١٦)

«فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ ...» ٢٢٨٤٣، ٤٨٣

«وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ...» ٥٣٤٤، ١٧٩

«فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ» ٢٥١٦٩

«وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا ...» ٥٩٨٩، ٤٩٦

«كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزَلَهَا ...» ٢٥١٩٢

«وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ ...» ١٥٥١١٦

«وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» ٤٨١١٢٥

ص: ٦٣٣

الآيه رقمها الصفحه

الاسراء (١٧)

«وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَيْنَ...» ٤٣٧٦، ٤٤٦

«فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ وَلَا تَنْهَرُهُمَا» ١٧٧٢٣، ١٩١، ٣٩٢

«أوفوا بالعهد» ٢٥٩٣٤

«وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...» ١٧١٣٦، ٤٦٣، ٤٨٢

«وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ...» ١٩٤٤

الكهف (١٨)

«أَنَا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا...» ٣٧٩٧

مريم (١٩)

«إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ...» ٣٨٥٥

طه (٢٠)

«اقم الصلاة لذكري» ٣٨١١٤

«رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي... يَفْقَهُوا قَوْلِي» ٢٥ - ١٩٢٨

«رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» ٢٠ - ٢٠٥٥

الأنبياء (٢١)

«فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ» ٤٦٨٧، ٤٨٣

«وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا...» ٣٧١١٦

«لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ» ٣٧٣٢٣

«قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ» ٤٨٢٢٤

«وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ» ١٦٤٢٧

«فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ...» ١٧٧٨

الآيه رقمها الصفحه

«وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» ٣٧٦١٠٧

الحج (٢٢)

«وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» ١٠٦٧٨٢٢، ١٦١، ١٨٨، ٢٤٠، ٤٥٨

«الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا...» ٥٠٨٤١

المؤمنون (٢٣)

«وَالَّذِينَ هُمْ لِأُفُوجِهِمْ حَافِظُونَ...» ٣٣٩٦ - ٤

«أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا» ٣٦٩١١٥

«أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا...» ٣٧٩١١٥

النور (٢٤)

«وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْحَصَنَاتِ...» ٣٤٣٥ - ٤

«وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ...» ٤٩٣٥٥

الشعراء (٢٤)

«لَهَا شَرِبٌ وَلَكُمْ شَرِبٌ يَوْمَ مَعْلُومٍ» ٣٣١١٥٥

قصص (٢٨)

«وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا...» ٤٩٣٥٢٨

العنكبوت (٢٩)

«إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» ٣٤٤٥، ٦١

الروم (٣٠)

«وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ...» ١٩٣٢٧

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ...» ٥٨٣٠

«لَا تَبْدِيلَ لِمَ خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ الدِّينَ الْقَيِّمَ» ٥٩٣٠

الأحزاب (٣٣)

«وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ...» ٤٩٦٤٠

«وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ» ٥٧٥٣

«إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا...» ٤٧٣٦٧

«لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ...» ١٦٧٢١

«إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ...» ٣١٥، ٣١٤٣٣

«مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ...» ٤٣٥٤٠

«لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» ٤٩٨٢١

سبأ (٣٤)

«وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ...» ٢٨٢٨، ٤٣٥

الفاطر (٣٥)

«هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ...» ١٥٥٣

«إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ...» ٣٧، ٢٤١٠

«إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» ٣٤٢٨

يس (٣٦)

«قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ...» ٧٨-١٩٢٧٩

الآية رقمها الصفحة

ص (٣٨)

«فَأَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» ٤٩١٢٦

«وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا...» ٣٧٩٢٧

«يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ...» ٤١٢٢٨، ٤٩١

«أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ...» ٣٧٢٧٦

الزمر (٣٩)

«فَبَشِّرْ عِبَادِ* الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ...» ١٧-١٩٤١٨

«وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ» ١٩٤٥٥

غافر (٤٠)

«وَجَادِلُوا بِالْبَاطِلِ...» ٤٨١٥

«مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا» ٤٨١٤

فصلت (٤١)

«لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ» ١٥٩٤٢

الشورى (٤٢)

«لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا» ١٥٨٧

«أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ...» ٢٧٢١

«وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» ٢٥٣٣٨

«شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا...» ٣٦١٣، ٣٢٩

«كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ» ٢٦١٣

«وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ...» ١٧٤١٠

ص: ٦٣٥

الآية رقمها الصفحة

الزخرف (٤٣)

«بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا...» ٤٧٣٢٢، ٤٧٩

الدخان (٤٤)

«وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا...» ٣٧١٣٨

الجاثية (٤٥)

«ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ» ٢٧١٨

الاحقاف (٤٦)

«وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» ٢٤١١٥

«قَالَ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ وَأُبَلِّغُكُمْ مَا...» ١٥٥٢٣

محمد (٤٧)

«فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» ٤٧٩١٩

الفتح (٤٨)

«لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ...» ١٦٨١٨

الحجرات (٤٩)

«إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ» ٣٩١٣

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ...» ٥١٢١٣

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ...» ١٦٨٦

«أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى...» ١٧٤٦

الآية رقمها الصفحة

الذاريات (٥١)

«وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» ٢٣٥٦، ٣٧١، ٣٧٦، ٣٧٩

«وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» ٥٦

النجم (٥٣)

«إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ...» ٢٨- / ٤٧٩٢٧

«وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ...» ٣- ١٦٢٤، ٤٩٨

القمر (٥٤)

«وَبَيَّنَّهُمْ أَنْ الْمَاءَ قَسَمَهُ بَيْنَهُمْ» ٣٣١٢٨

الحديد (٥٧)

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ...» ٤٩٣٢٥، ٥١٦

الحشر (٥٩)

«فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ» ١٩٢٢

«وَمَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْهُمْ...» ٦- ٣٤٥٧

«وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ...» ١٦٢٧

«لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِّنَ اللَّهِ...» ٢٠١٣

«كَيْ لَا يَكُونَ دُولُهُ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» ٣٨١٧

الممتحنه (٦٠)

«وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ» ٢٤٠١٠

ص: ٦٣٦

الآيه رقمها الصفحه

الجمعه (٦٢)

«هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا...» ٥٠٧٢

الطلاق (٦٥)

«وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ» ٣٥١

«وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ...» ٣١٢ ٨٥٢

«اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ...» ٣٧٩١٢

الملك (٦٧)

«الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ...» ٣٧٩٢

نوح (٧١)

«فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ...» ١٠٧١-٦٣١٢

«وَيُؤْمِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ» ٤٤٦١٢

الجن (٧٢)

«أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ» ٣٤٥١٨

المرسلات (٧٧)

«انطَلِقُوا إِلَىٰ ظِلِّ ذِي ثَلَاثِ شُعَبٍ» ٢٥١٣٠

الآيه رقمها الصفحه

الشمس (٩١)

«قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا» ٢٤٩

«وَقَدْ حَابَ مَنْ دَسَّاهَا» ٣٨١٠

العلق (٩٤)

«إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ * أَنْ رَأَاهُ اشْتَعَى» ٥١٧-٦٩٦

البينه (٣٣)

«مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» ٢٤٥

«رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ ...» ٣٤٨

النصر (١١٠)

«إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ...» ١٨٤١

الاحلاص (١١٢)

«قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» ١٥٨١

ص: ٦٣٧

فهرس الأحاديث

الحديث القائل الصفحه

اثن ابان بن تغلب فانه قد سمع مني ... الامام الصادق عليه السلام ٢٣٩

اتاهم رسول الله بما اكتفوا به ... الامام الكاظم عليه السلام ٤٩٥

اجلس في مسجد المدينة ... الامام الباقر عليه السلام ٤٧٧

اجلس في مسجد المدينة وافت الناس ... الامام الباقر عليه السلام ١٠٦، ٢٣٩

اذا اراد الله بعبد خيراً فقهه في ... امير المؤمنين عليه السلام ٢٣

إذا ارادَ اللهُ بَعْدَ خَيْرٍ فَقَهَّه في الدِّينِ رسولُ اللهِ صلى اللهُ عليه و آله ٣٥

إذا حكمَ الحاكمُ فاجتهد فأصاب فله أجران ... رسولُ اللهِ صلى اللهُ عليه و آله ٣١٠

إذا شربَ الكلبُ في إناءٍ أحدكم فليغسله ... رسولُ اللهِ صلى اللهُ عليه و آله ٣٤٠

إذا قال الامام: سمع اللهُ لمن حمده ... الامام الصادق عليه السلام ٣٣٣

إذا ماتَ المؤمنُ الفقيهُ ثلِّمَ في الإسلامِ ... الامام الصادق عليه السلام ٣٦

إذا ماتَ المؤمنُ الفقيهُ ثلِّمَ في الإسلامِ ... الامام الصادق عليه السلام ٢٤

إذا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ ... الامام الصادق عليه السلام ٢٤٢

أربعَةُ نُجَبَاءُ، أمانةُ اللهِ على حلالِهِ و حرامِهِ ... الامام الصادق عليه السلام ١٠٦

الإسلامُ يَغْلُو وَلَا يُغْلَى عَلَيْهِ رسولُ اللهِ صلى اللهُ عليه و آله ٤٥٥

اسلِمُ تَسْلِمُ رسولُ اللهِ صلى اللهُ عليه و آله ٤٩٧

أشدُّ الناسِ عذاباً يومَ القيامةِ ... رسولُ اللهِ صلى اللهُ عليه و آله ٣٣٧

أصحابي كالتجومِ بأيهم اقتديتم اهتديتم رسولُ اللهِ صلى اللهُ عليه و آله ١٦٨، ٣١٧، ٤٨٤

اطيعوني فيما أمرتكم به ... امير المؤمنين عليه السلام ٣٨٢

اعملوا فكلُّ ميسرٍ لما خُلِقَ لَهُ رسولُ اللهِ صلى اللهُ عليه و آله ٣٨٠

اغسلية ان كان رطباً ... رسولُ اللهِ صلى اللهُ عليه و آله ٣٤٧

أفضلُ الفقه الوَرَعُ في دينِ اللهِ والعملِ ... امير المؤمنين عليه السلام ٣٤

أفُّ لكلِّ مسلمٍ لا يجعلُ في كُلِّ جُمُعَةٍ ... رسولُ اللهِ صلى اللهُ عليه و آله ٣٦

أقامتهُ الحدودِ الى مَنْ اليه الحُكْمُ الامام الصادق عليه السلام ٥٠٣

الحديث القائل الصفحه

اقرار العقلاء على انفسهم جائز رسولُ اللهِ صلى اللهُ عليه و آله ٣٠٢

الَا أَخْبِرُكُمْ بِالْفَقِيهِ حَقَّ الْفَقِيهِ؟ اميرالمؤمنين عليه السلام ٢٣

الَا وَقَدْ قَطَعْتُمْ قَيْدَ الْاِسْلَامِ ... اميرالمؤمنين عليه السلام ٥٠٤

اللَّهُمَّ اِدْرِ الْحَقَّ مَعَ عَلِيٍّ حَيْثُ دَارَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ٩٧

اللَّهُمَّ اِنَّكَ تَعَلَّم ... اميرالمؤمنين عليه السلام ٥٠٤

اَمَّا بَعْدُ! فَاَقِمِ لِلنَّاسِ الْحَجَّ وَذَكِّرْهُمْ ... اميرالمؤمنين عليه السلام ٢٣٩

اَمَّا وَاللَّهِ مَا دَعَوْهُمْ اِلَى عِبَادَةِ اَنْفُسِهِمْ ... الامام الصادق عليه السلام ٤٧٤

اَنَا دَارُ الْحِكْمَةِ وَعَلِيٌّ بِاُبْهَارِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ٣١٥

اِنَّ الْاِمَامَةَ اَسَاسُ الْاِسْلَامِ ... الامام الرضا عليه السلام ٥١١

اِنَّ الْخَمْسَ عَوْنَنَا عَلَى دِينِنَا وَعَلَى عِيَالِنَا ... الامام الرضا عليه السلام ٢٦٩

اِنَّ الْفَقِيهَ حَقَّ الْفَقِيهِ الزَّاهِدُ فِي الدُّنْيَا ... الامام الباقر عليه السلام ٢٠

اِنَّ اللَّهَ اِذَا حَرَّمَ شَيْئًا حَرَّمَ ثَمَنَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ٢٧٤

اِنَّ اللَّهَ اَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ تَبْيَانًا كُلًّا ... الامام الصادق عليه السلام ٢١٠، ٢٤٢

اِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يُبَيْعْ اَكْلًا وَلَا ... الامام الرضا عليه السلام ٣٨٢

اِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَجْعَلْهُ لَزْمَانَ دُونَ ... الامام الصادق عليه السلام ٢٦٥

اِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَخْلُقْ خَلْقَهُ ... الامام الصادق عليه السلام ٣٨٠

اِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَدَعْ شَيْئًا تَحْتَاجُ ... الامام الصادق عليه السلام ٣٥، ٥٢٨

اِنَّ اللَّهَ تَعَالَى نَدَبْنَا لِسِيَّاسَةِ الْاِمَمِّ الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ٤٩٩

اِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ لِيُعْبُدُوهُ ... الامام الكاظم عليه السلام ٣٨٠

اِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ مَا خَلَقَ الْعِبَادَ اِلَّا ... الامام الحسين عليه السلام ٣٣

اِنَّ اللَّهَ قَضَى الْجِهَادَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ فِي ... رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ١٨٦

أَنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يُؤْخَذَ بِرُخَصِهِ كَمَا ... أمير المؤمنين عليه السلام ٢١٥

إِنَّ الْمُؤْمِنَ أَخَذَ دِينَهُ عَنِ رَبِّهِ وَلَمْ يَأْخُذْهُ ... أمير المؤمنين عليه السلام ١٨٦

ص: ٦٣٨

الحديث القائل الصفحه

أَنَّ الْمُؤْمِنِينَ الْفُقَهَاءَ حُصُونُ الْإِسْلَامِ الْإِمَامِ الْكَاطِمِ عَلَيْهِ السَّلَامِ ٣٦

أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَعَلِيٌّ بِأُبْهَارِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ٣١٥

أَنَّ أُمَّتِي لَا تَجْتَمِعُ عَلَيَّ ضَالًّا لَهْرَسَوْلِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ١٨٠

أَنْتِ عَلَيَّ مَكَانَكَ وَأَنْتِ إِلَيَّ خَيْرُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ٣١٥

أَنَّ حُسْنَ الْخُلُقِ يُذَيِّبُ الْخَطِيئَةَ ... الإمام الصادق عليه السلام ٤٠

أَنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ النَّاqِصِهَا لِإِمَامِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامِ ٣٢١

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَانَ فِي زَمَانٍ مَقْفَرٍ جَرَّبَ ... الإمام الصادق عليه السلام ٢٧١

أَنْ شَاءَ أَهْلُهَا أَنْ يَقْتُلُوهُ قَتَلُوهُ ... الإمام الصادق عليه السلام ٣٣١

أَنْ شِيعَتِنَا مِنْ ذَلِكَ وَأَبَاءَهُمْ فِي حَلِّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامِ ٢٦٩

أَنَّ فِي أَخْبَارِنَا مُتَشَابِهًا كَمُتَشَابِهٍ ... الإمام الرضا عليه السلام ٢٤١

إِنَّكَ لَنْ يُتَقَبَلَ مِنْ عَمَلِكَ إِلَّا مَا أُخْلِصْتَ ... أمير المؤمنين عليه السلام ٤٠

أَنْتُمْ أَنْ فَعَلْتُمْ ذَلِكَ، قَطَعْتُمْ أَرْحَامَكُمْ رَسُولِ اللَّهِ ٣٨٣١٩

مَا نَزَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ دِعَامَةٌ وَدِعَامَةُ هَذَا الدِّينِ ... رسول الله صلى الله عليه وآله ٢٤، ٣٥

أَنَّ لِلْوَالِدِ عَلَى الْوَالِدِ حَقًّا ... أمير المؤمنين عليه السلام ٥٠٦

أَنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ ... الإمام الكاظم عليه السلام ١٨٧، ٣٨٤

أَنَّما الْفَقِيهَةُ، الزَاهِدُ فِي الدُّنْيَا، الرَّاعِبُ ... الإمام الباقر عليه السلام ٢٠

إِنَّمَا أَمْرُوا بِالصَّلَاةِ عَلَى الْمَيِّتِ لِيَشْفَعُوا ... الامام الرضا عليه السلام ٣٨٤

إِنَّمَا جُعِلَتِ الْخُطْبَةُ لِأَنَّ الْجُمُعَةَ مَشْهَدٌ ... الامام الرضا عليه السلام ٥٠٩

إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نُنْقِي إِلَيْكُمْ الْأُصُولَ الامام الصادق عليه السلام ١٠٥، ٢٣٩، ٥٢٨

إِنَّمَا فَرَضَ اللَّهُ الصِّيَامَ لِيَسْتَوِيَ بِهِ الْغَنِيُّ وَ ... الامام الصادق عليه السلام ٣٨٤

أَتَمَّا قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ ذَلِكَ وَالَّذِينَ قُلُّ ... امير المؤمنين عليه السلام ٥٢، ٢٦٩، ٤٤٦

إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكَ أَنْ تَضْرِبَ بِيَدَيْكَ الْأَرْضَ ... رسول الله صلى الله عليه و آله ٣٣٣

أَتَمَّا هُوَ بِمَنْزِلِهِ الْمَخَاطِ ... رسول الله صلى الله عليه و آله ٣٤٧

أَتَمَّا يَغْسِلُ الثَّوْبَ مِنْ خُمْسٍ ... رسول الله صلى الله عليه و آله ٣٤٧

إِنَّ مَجَارِيَ الْأُمُورِ وَالْأَحْكَامِ عَلَى أَيْدِي ... امير المؤمنين عليه السلام ٤٦٩

أَنَّ مَدْمِنَ الْحَمْرِ كَعَابِدٍ وَتَنٍ ... الامام الباقر عليه السلام ٣٨٣

أَنَّ وَلَغَ الْكَلْبِ فِي آنَاءِ أَحَدِكُمْ فليهرقه ... رسول الله صلى الله عليه و آله ٣٤١

أَنَّهَاكَ عَنْ خَصْلَتَيْنِ فِيهِمَا هَلَاكُ الرَّجَالِ ... الامام الصادق عليه السلام ٢٤٠

أَنَّهَا مِنَ الطَّوَائِفِ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَائِفِ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ ٣٨٣

أَنَّهُ لَمْ يُجْعَلْ شَيْءٌ إِلَّا لِشَيْءٍ الامام الصادق عليه السلام ٣٦٥، ٣٧٠

٣٨٠، ٣٨٢

إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ ... رسول الله صلى الله عليه و آله ٢١١، ٣١٦

الحديث القائل الصفحه

إِنِّي كُنْتُ إِذَا سَأَلْتُهُ أَنْبَأَنِي، وَإِذَا سَكَتَ ... امير المؤمنين عليه السلام ١٦٤

إِنِّي مُخَلَّفٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ ... رسول الله صلى الله عليه و آله ٤٢٢

أَهْلُ بَيْتِي كَالنُّجُومِ بِأَيْهِمْ اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ رسول الله صلى الله عليه و آله ١٦٨

إِيَّاكُمْ وَالْمُثَلَّةَ ... رسول الله صلى الله عليه وآله ٤٣٦

أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا ... امير المؤمنين عليه السلام ٥٠٧

أَيُّهَا النَّاسُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي وَلَا سُنَّةَ بَعْدَ ... رسول الله صلى الله عليه وآله ٤٩٦

أَيُّهَا النَّاسُ، وَاللَّهِ مَا مِنْ شَيْءٍ يُقَرِّبُكُمْ مِنِّي ... رسول الله صلى الله عليه وآله ٤٩٥

أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ الْفِقْهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ٣٥

أَلَا إِنَّ الْفَقِيهَةَ مَنْ أَفَاضَ عَلَيَّ النَّاسَ خَيْرَهُ ... الامام الرضا عليه السلام ٢٣

أَنَّهُ خَرَجَ حَاجًّا ... رسول الله صلى الله عليه وآله ٣٩٢

بَلْ كُلُّ شَيْءٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ نَبِيِّهِ الْإِمَامِ الْكَاطِمِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ٦٠، ٢٤٢

بَيْنَهُ مِنْ رَبَّنَا بَيْنَهَا لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ... الامام الباقر عليه السلام ١٦٣

تَرَدُّ عَلَى أَحَدِهِمُ الْقَضِيَّةُ فِي حَكْمٍ مِنْ ... امير المؤمنين عليه السلام ٢١١

تَزَوَّجُوا فَإِنِّي مُكَاثِرٌ بِكُمْ الْأَمَمَ ... رسول الله صلى الله عليه وآله ٤٣٧

تَعْمَلُ هَذِهِ الْأُمَّةُ بُرْهَةً بِكِتَابِ اللَّهِ ثُمَّ ... رسول الله صلى الله عليه وآله ١٩٣

تَفَقَّهُوا فِي الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَالْأَفْئِئْتُمْ ... الامام الباقر عليه السلام ٣٦

ثَلَاثَةٌ مَنْ لَمْ تَكُنْ فِيهِ لَمْ يَقُمْ لَهُ عَمَلٌ ... رسول الله صلى الله عليه وآله ٤٠

جامعوهنَّ فِي الْبُيُوتِ ... رسول الله صلى الله عليه وآله ٣٤٣

جَمَالَ السِّيَاسَةِ الْعَدْلُ فِي الْأَمْرِ امير المؤمنين عليه السلام ٤٩٢

حَدَّثَنِي رَسُولُ اللَّهِ بِالْأَلْفِ حَدِيثٍ يَفْتَحُ كُلَّ ... امير المؤمنين عليه السلام ١٦٢

حَدِيثٌ فِي حَلَالٍ وَحَرَامٍ تَأْخُذُهُ مِنْ صَادِقٍ ... الامام الصادق عليه السلام ٣٦

حَدِيثِي حَدِيثُ أَبِي، وَحَدِيثُ أَبِي ... الامام الصادق عليه السلام ١٦٤، ٣١٤، ٦٢٧

حَدُّ يُقَامُ فِي الْأَرْضِ أَرْكَى فِيهَا ... الامام الباقر عليه السلام ٥٠٤

حَرَامٌ مُّحَمَّدٍ حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لِامَامِ الصّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامِ ٢١٥

حَلَالٌ مُّحَمَّدٍ حَلَالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ... الامام الصّادق عليه السلام ٥٢، ٢٧٢، ٤٤٣، ٥٣١

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يُخْرِجْنِي مِنَ الدُّنْيَا ... امير المؤمنين عليه السلام ٤٩٥

خَلَقَ اللَّهُ الْمَاءَ طَهُورًا لَا يَتَجَسَّسُهُ شَيْءٌ إِلَّا ... امير المؤمنين عليه السلام ٢٩

رَحِمَ اللَّهُ امْرَأَةً عَلِمَ مِنْ آيِنِ وَفِي ... امير المؤمنين عليه السلام ٣٦٤

رَحِمَ اللَّهُ عَلِيًّا ... رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ٣١٥

سَأَلْتُ اللَّهَ أَنْ لَا يَجْمَعَ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ ... رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ١٨٠

سَلِ الْعُلَمَاءَ مَا جَهِلْتَ ... الامام الصّادق عليه السلام ٤٦٩

ص: ٦٣٩

الحديث القائل الصفحه

شَرْقًا وَغَرْبًا فَلَا تَجِدَانِ عِلْمًا صَاحِبًا ... الامام الصّادق عليه السلام ٦٢٧

شُقَّتِي بَعِيدَةً وَلَسْتُ اصِلُ اليك ... الامام الرضا عليه السلام ٤٧٧

شهادته الصّبيان جائز بينهم ... امير المؤمنين عليه السلام ٣٢٢

الصَّلَاةُ قُرْبَانٌ كُلُّ تَقِيٍّ الامام الرضا عليه السلام ٦١

صُومُوا تَصِحُّوا رسول الله صلى الله عليه وآله ٣٨٥، ٣٨٧

طَلَبَ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ ... رسول الله صلى الله عليه وآله ٣٦

الطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلَاةٌ رسول الله صلى الله عليه وآله ١٧٦

طهور انائكم اذا ولغ فيه الكلب ... رسول الله صلى الله عليه وآله ٣٤٠

عَثَرْتُ فَانْقَطَعَ ظُفْرِي فَجَعَلْتُ عَلَى ... الامام الصّادق عليه السلام ٢٤٠

العَدْلُ اَسَاسٌ بِهِ قِوَامُ الْعَالَمِ امير المؤمنين عليه السلام ٤٩٢

العقلُ دليلُ المؤمنِ الامامِ الصادقِ عليه السلام ١٨٧

العقلُ ما عُبدَ به الرّحمن ... الامامِ الصادقِ عليه السلام ١٨٧

على اليد ما اخذت حتى تؤدّيه رسول الله صلى الله عليه وآله ٣٤٩

علّي مع الحقّ والحقّ مع علّي ٣١٥

علينا لقاء الاصول اليكم وعليكم ... الامامِ الصادقِ عليه السلام ٥٢٨، ٥١٧، ٢٣٩

غَيَّرُوا الشَّيْبَ وَ لَا تَسْبَهُوا بِالْيَهُودِ رسول الله صلى الله عليه وآله ٥٢، ٤٤٦

فاذا عَرَفُوهُ عَبَدُوهُ فاذا عَبَدُوهُ ... الامامِ الحسينِ عليه السلام ٣٣

فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ ... الامامِ العسكري عليه السلام ٤٦٥، ٤٦٩

فَأَمْنَعُ مِنَ الْاِحْتِكَارِ ... امير المؤمنين عليه السلام ٥٠٨

فَأَنَا لَا نَعُدُّ الْفَقِيهَ مِنْهُمْ فَحَيْهَأُ حَتَّى ... الامامِ الصادقِ عليه السلام ٢٣

فَإِنْ وَجَدْتُمُوهُ لِلْقُرْآنِ مُوَافِقًا فَخُذُوا ... الامامِ الباقرِ عليه السلام ١٦١

فَأَنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا الامامِ الصادقِ عليه السلام ٤١٢

فَجَعَلَ اللَّهُ الْاِيْمَانَ تَطْهِيرًا لَكُمْ ... زهراء عليها السلام ٣٨٣

فَجَعَلَ اللَّهُ الصَّلَاةَ تَنْزِيهًا لَكُمْ عَنِ الْكِبْرِ زهراء عليها السلام ٣٤

فَرَضَ اللَّهُ الْاِيْمَانَ تَطْهِيرًا مِنَ الشَّرِكِ ... امير المؤمنين عليه السلام ٣٨٣

فَرَضَ اللَّهُ الصَّلَاةَ تَنْزِيهًا عَنِ الْكِبْرِ وَالزُّكَاةَ ... امير المؤمنين عليه السلام ٦١

فَرَضَ اللَّهُ الصَّلَاةَ تَنْزِيهًا عَنِ الْكِبْرِ وَالصِّيَامَ ... امير المؤمنين عليه السلام ٣٧

فَزُورُوا الْقُبُورَ فَانْثَرُوا بِهَا تَذْكَرَ بِالْمَوْتِ رسول الله صلى الله عليه وآله ٣٢٥

فَضَّلُ الْفَقِيهَ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِ الشَّمْسِ ... الامامِ الرضا عليه السلام ٢٣

الْفُقَهَاءُ قَادَةُ وَالْجُلُوسُ يَهُمُّ عِبَادَةُ رسول الله صلى الله عليه وآله ٣٦

الفقه ثم المثجّر، فإنّ مَنْ بَاعَ واشْتَرَى ... اميرالمؤمنين عليه السلام ٢٢

الحديث القائل الصفحه

الْفَقِيَهُ كُلُّ الْفَقِيهِ مَنْ لَمْ يُفْنِطِ النَّاسَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ٢٠، ٢٣، ٢٤

فَقِيَهُ وَاحِدٌ أَشَدُّ عَلَى إِبْلِيسَ مِنْ الْفِ ... رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ٣٦

فَلَوْ لَمْ يُكْمِلْ سُنَّتَهُ وَفَرَائِضَهُ ... اميرالمؤمنين عليه السلام ٤٩٥

فَهَمَّتْ مَا ذَكَرْتُهَا ... الامام هادى عليه السلام ٤٦٩

فِي الْإِبْهَامِ إِذَا قَطَعَ ثَلَاثَ دِيهِ الْيَدِ ... الامام الصادق عليه السلام ٣٣٥

فِي الْخَيْلِ السَّائِمَةِ فِي كُلِّ فَرَسٍ دِينَارٌ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ٣٣٦

الْقَاتِلُ لَأَيْرُثُ مِمَّنْ قَتَلَهُ امير المؤمنين عليه السلام ١٧٥

قَالَ إِبْلِيسُ: إِذَا اسْتَمَكَنْتُ مِنْ ابْنِ آدَمَ فِي ... الامام الصادق عليه السلام ٤٠

قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: لِأَعْدَائِنِ كُلِّ رَعِيَّتِهِ ... الامام الباقر عليه السلام ٥١٣

قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: أَنَا خَيْرُ شَرِيكِ ... رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ٤٠

كَثُرَتْ عَلَى الْكُذَّابَةِ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ١٦٦

كَفَى بِالْمَرْءِ فِقْهًا إِذَا عَبَدَ اللَّهَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ٣٤

كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ٦٣

كَلِمَةٌ حَقٌّ يُرَادُ بِهَا بَاطِلٌ ... اميرالمؤمنين عليه السلام ٤٩٢

لَا أَكَادُ أَصِلُ إِلَيْكَ ... الامام الرضا عليه السلام ٤٧٧

لَا أَكَادُ أَصِلُ إِلَيْكَ عَنْ كُلِّ مَا أَحْتَاجُ إِلَيْهِ ... الامام الرضا عليه السلام ١٠٦

لَا بَأْسَ بِذَلِكَ الْيَوْمِ، إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِنَّمَا ... اميرالمؤمنين عليه السلام ٢٦٩

لَا تُقْسِرُوا أَوْلَادَكُمْ عَلَى آدَابِكُمْ فَاتَّهَمُوا ... اميرالمؤمنين عليه السلام ٢٧١

لا تَكُونُوا كَجُفَاءِ الْجَاهِلِيَّةِ لَا فِي ... امير المؤمنين عليه السلام ٣٦

لا ربا بين الوالد والولد امير المؤمنين عليه السلام ١٧٦

لأنه لما لم يكن في خلقهم وقولهم و ... الامام الرضا عليه السلام ٣٤

لا يفقه العبد كل الفقه حتى يمقت ... معصوم عليه السلام ٢١

لا يقضى القاضى بين اثنين وهو غضبان رسول الله صلى الله عليه وآله ٢٢٩

لا يكون الرجل منكم فقيها حتى ... الامام الصادق عليه السلام ٢٣

لا ينبغي نكاح اهل الكتاب ... الامام الباقر عليه السلام ٢٤٠

لسنا من: ارايت فى شىء الامام الصادق عليه السلام ١٦٤

للمؤمن ثلاث ساعات: فساعة يناجى ... امير المؤمنين عليه السلام ٦٦

لما بعثنى رسول الله إلى اليمن قال: ... رسول الله صلى الله عليه وآله ١٩٣

لما خلق الله العقل ... قال: وعزتي وجلالى ... الامام الباقر عليه السلام ١٨٧

لو أنا حدثنا برأينا ضللنا كما ضل من كان ... الامام الباقر عليه السلام ١٦٤

لو كان الدين بالرأى لكان مسح على ... امير المؤمنين عليه السلام ١٩٠

لولا ان اشق على أمتي لأمرتهم بالسواك رسول الله صلى الله عليه وآله ١٨٤

ص: ٦٤٠

الحديث القائل الصفحه

لو لم يبق من الدنيا الا يوم لطول الله ... رسول الله صلى الله عليه وآله ٥٠٠

ليس ثواب عند الله سبحانه أعظم من ... امير المؤمنين عليه السلام ٤٩٢

ليس شىء أبعد من عقول الرجال عن ... الامام الصادق عليه السلام ١٨٧

ليس شىء مما حرم الله الا وقد احله ... الامام الصادق عليه السلام ٢٧٣، ٤٥٨

لَيْسَ مِنَّا مَنْ تَرَكَ دُنْيَاهُ لِآخِرَتِهِ ... الامام الصادق عليه السلام ٦٦

لَيْسَ مِنْ عَمَلٍ يُقَرَّبُ إِلَى الْجَنَّةِ إِلَّا ... رسول الله صلى الله عليه وآله ٥٩، ٢٤١، ٥٢٨

مَا تَرَكَ شَيْئًا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْأُمَّةُ إِلَّا بَيَّنَّهُ ... الامام الرضا عليه السلام ٢١٠

مَا خَلَقَ اللَّهُ حَلَالًا وَلَا حَرَامًا إِلَّا لَوَلَّهَ حَدًّا ... الامام الصادق عليه السلام ٢٤١

مَا عُبِدَ اللَّهُ تَعَالَى بِشَيْءٍ إِلَّا أَفْضَلَ مِنَ الْفِقْهِ ... رسول الله صلى الله عليه وآله ٢٤، ٣٥

مَا مِنْ أَحَدٍ يَمُوتُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَحَبُّ ... الامام الصادق عليه السلام ٢٤

مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَفِيهِ كِتَابٌ أَوْ سُنَّةٌ لِامَامٍ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامِ ٥٩، ٢٤٢

مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ وَوُلْدُ آدَمَ ... الامام الصادق عليه السلام ٤٩٥

مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُقَرَّبُكُمْ إِلَى الْجَنَّةِ وَيُبَاعِدُكُمْ مِنْ ... رسول الله صلى الله عليه وآله ١٦٣، ٢٢٦

مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَوَاتًا فَهِيَ لَهُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ٢٥٨

مَنْ اسْتَغْنَى بِعَقْلِهِ زَلَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامِ ١٨٧

مَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى ... رسول الله صلى الله عليه وآله ٤٧٠

مَنْ حَفِظَ عَنِّي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا مِنْ أَحَادِيثِنَا ... الامام الصادق عليه السلام ٣٧

مَنْ حَفِظَ مِنْ أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا ... رسول الله صلى الله عليه وآله ٣٧

مَنْ دَانَ اللَّهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فَقَدْ ضَادَّ اللَّهَ ... الامام الباقر عليه السلام ١٨٧

مَنْ دَانَ بِغَيْرِ سَمَاعِ الزَّمَةِ اللَّهُ ... رسول الله صلى الله عليه وآله ٤٧٤

مَنْ رَدَّ مُتَشَابِهَ الْقُرْآنِ إِلَى مُحْكَمِهِ ... الامام الرضا عليه السلام ٢٤١

مَنْ صَوَّرَ التَّمَاثِيلَ فَقَدْ ضَادَّ اللَّهَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ٣٣٧

مَنْ عَطَّلَ حَدًّا مِنْ حُدُودِي فَقَدْ ... امير المؤمنين عليه السلام ٥٠٤

مِنْ عَلَامَاتِ الْفِقْهِ، الْجِلْمِ، ... وَالصَّمْتِ لِامَامِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامِ ٢١

مَنْ عَلَّمَ وَلَدًا لَهُ الْقُرْآنَ ... رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ٤٦٥

مَنْ فَقَّهِ الرَّجُلُ قَلْبَهُ كَلَامِهِ فِيمَا لَا يَعْغِيهِ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ٢١

مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَلَنْ يَلْجَأَ مَلَكَوتَ ... الامام الباقر عليه السلام ٣٨

مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ٤٩٨

مَنْ لَمْ يَتَفَقَّهْ فِي دِينِهِ ثُمَّ اتَّجَرَ ... امير المؤمنين عليه السلام ٢٢

مَهْ، مَا اجْتَبَيْتَكَ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ ... الامام الصادق عليه السلام ٦٢٧

الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ٤٤٩، ٤٥٢، ٥٢، ٣٢٠

الحديث القائل الصفحه

نَعَمْ يَوْمَ أَقَامَهُ لِلنَّاسِ، نَصَبَهُ عَلَمًا ... الامام الباقر عليه السلام ٤٩٨

وَاجْلِسْ لَهُمُ الْعَصْرَيْنِ ... امير المؤمنين عليه السلام ٤٦٩

وَاعْلَمُوا أَنَّ رَأْسَ طَاعَةِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ التَّسْلِيمِ ... الامام الرضا عليه السلام ٣٨٦

وَالْإِيمَانَ دَعْوَى لَا يَجُوزُ إِلَّا بِبَيِّنِهِ ... الامام الصادق عليه السلام ٣٩

وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ رَجُلًا عَشَى ... رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ٣٨٥

وَالصَّيَامَ تَثْبِيثًا لِلْإِخْلَاصِ الزَّهْرَاءِ عَلَيْهَا السَّلَامُ ٣٤

وَاجْلِسْ لَهُمُ الْعَصْرَيْنِ فَأُفْتِ الْمُسْتَفْتَى ... امير المؤمنين عليه السلام ١٠٥

وَاحْرَمَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ الدَّمَ ... رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ٣٨٣

وَكَانَ الرَّأْيُ مِنَ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ صَوَابًا وَمَنْ ... الامام الصادق عليه السلام ١٨٦

وَكُلُّ أَمْرٍ يَكُونُ فِيهِ الْفَسَادُ ... الامام الصادق عليه السلام ٣٨٣

وَكَلَّ مَا أَحَدَّثَكَ بِهَذَا الْإِسْنَادِ الْإِمَامَ الْبَاقِرَ عَلَيْهِ السَّلَامُ ١٦٥

وَلَا يُؤَدِّي حَقَّهُ الْمَجْتَهِدُونَ امير المؤمنين عليه السلام ٢٧٩

وَلَكِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ يُتَتَلَّى خَلْقَهُ بِيَغْضَ ... اميرالمؤمنين عليه السلام ٣٨٦

وَلَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ ... رسول الله صلى الله عليه وآله ٣١٥

وَمَنْ افْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ ... رسول الله صلى الله عليه وآله ٢٣٩

وَمِنَ النَّاسِ مَا كَانَ مَثْبُتًا فِي التَّوْرَةِ ... اميرالمؤمنين عليه السلام ٣٣١

وَيُمْكِنُ أَنْ يَعْمَّ بِحَيْثُ يَشْمَلُ الْخَلْقَ ... الامام الصادق عليه السلام ٣٨٠

هَلْ يَسْأَلُ النَّاسُ عَنْ شَيْءٍ أَفْضَلَ مِنْ ... الامام الصادق عليه السلام ٣٥، ٣٦

يَا أَبَا ذَرٍّ إِذَا سُئِلْتَ عَنْ عِلْمٍ ... رسول الله صلى الله عليه وآله ٤٧٠

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ ... رسول الله صلى الله عليه وآله ٥١٢

يَا أَيُّهَا النَّاسُ وَاللَّهِ مَا مِنْ شَيْءٍ يُفَرِّقُكُمْ ... رسول الله صلى الله عليه وآله ٢١٠

يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ ... فَأَيُّكُمْ يُبَايِعُنِي ... رسول الله صلى الله عليه وآله ٤٩٨

يَا جَابِرُ أَيَكْتَفِي مَنْ يَتَّحِلُ التَّشْيِيعَ أَنْ ... الامام الباقر عليه السلام ٣٩

يَا عِبَادَ اللَّهِ أَنْتُمْ كَالْمَرْضَى ... رسول الله صلى الله عليه وآله ٣٨٢

يَا مَعْشَرَ التُّجَّارِ! الْفِقْهُ ثُمَّ الْمَتْجَرُ ... اميرالمؤمنين عليه السلام ٢٢

يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ! مِنْ اسْتَطَاعَ ... رسول الله صلى الله عليه وآله ٣٨٣

يَجْرِي كَمَا تَجْرِي الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ الْإِمَامُ بَاقِرٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ ٢٦٥

يُعْرَفُ هَذَا وَاشْبَاهَهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ ... الامام الصادق عليه السلام ١٠٦

يُنزَلُ بِأُمَّتِي فِي آخِرِ الزَّمَانِ ... ٥٠٠

يُنظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ... الامام الصادق عليه السلام ١٧٢

ص: ٦٤١

محمد رسول الله صلى الله عليه وآله، ٢٠، ٢١، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٣٣، ٣٤، ٣٦، ٣٧، ٣٩، ٤٠، ٤٢، ٤٩، ٥٢، ٥٣، ٥٩، ٦٣، ٦٤، ٧٩، ٩٥،
٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١١٣، ١٣٣، ١٣٨، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩،
١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٦، ١٩٠، ١٩٣، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٦، ٢١٠، ٢١١، ٢١٥، ٢٢٦، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٩، ٢٤١، ٢٥٤، ٢٥٦،
٢٥٧، ٢٦٦، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٨٨، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٨، ٣٠٩، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣٢٥، ٣٢٧، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٥، ٣٣٦،
٣٣٧، ٣٣٨، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٥، ٣٤٧، ٣٥٢، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٥، ٣٨٠، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٨، ٣٩٢، ٤١٤، ٤٣٥، ٤٣٧،
٤٣٨، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥٩، ٤٦٤، ٤٧٠، ٤٧٢، ٤٧٤، ٤٧٦، ٤٧٩، ٤٨٢، ٤٩٣، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨،
٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٨، ٦٢٧

الامام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليها السلام، ٧، ٢٠، ٢٢، ٢٤، ٣٧، ٥٢، ٦٠، ٦٣، ٦٦، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢،
١٠٣، ١٠٥، ١٢٩، ١٣٥، ١٦٤، ١٦٧، ١٦٩، ١٩٠، ٢١١، ٢٣٠، ٢٣٩، ٢٤١، ٢٦٦، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٩٥، ٣١٥، ٣١٦، ٣٢٢، ٣٣١،
٣٣٣، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٦٤، ٣٨٢، ٣٨٦، ٤٤٦، ٤٦٥، ٤٦٧، ٤٧٧، ٤٩٢، ٤٩٥، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٤، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٣٨، ٦٢٧

فاطمه الزهراء عليها السلام، ٣٤، ٩٧، ٣١٥، ٣٨٣

الامام المجتبي حسن بن علي عليه السلام، ٩٧، ٩٩، ١٦٤، ٢٣١، ٢٦٦، ٣١٥، ٣٤٦، ٣٣٧، ٤٩٩، ٦٢٧

الامام سيد الشهداء حسين بن علي عليه السلام، ٩٧، ١٦٤، ٢٣١، ٢٦٦، ٣١٥، ٣٣٧، ٤٩٩، ٦٢٧

الامام علي بن الحسين السجاد عليه السلام، ١٠١

الامام محمد الباقر عليه السلام، ٢٠، ٣٣، ٣٦، ٣٨، ٣٩، ٧٩، ٨٨، ٨٩، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٥، ١٠٦، ١٣٧، ١٦٢، ١٦٤، ١٦٥،
٢٣١، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٦٥، ٢٦٩، ٣١٤، ٣٨٣، ٤٧٠، ٤٧٧، ٤٩٣، ٤٩٨، ٥٠٤، ٥١٣، ٥٢٨

الامام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، ٢١، ٢٢، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٥٩، ٦٦، ٧٨، ٨٠، ٩٧، ١٠٠، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٥،
١٠٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٥٧، ١٦٤، ١٧٢، ١٨٧، ٢١٠، ٢٣١، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٦٢، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٩، ٢٧١، ٣١٤، ٣٢٠،
٣٣١، ٣٣٣، ٣٣٥، ٣٧٠، ٣٨٠، ٣٨٢، ٣٨٤، ٤٦٥، ٤٦٧، ٤٩٥، ٥٠٣، ٥٢٧، ٦٢٧

الامام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام، ٣٦، ٥٩، ٧٨، ١٠٣، ١٠٤، ١٦٤، ٢٣١، ٢٤٢، ٢٩٦، ٤٩٥

الامام علي بن موسى الرضا عليه السلام، ٣٤، ١٠١، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ٢١٠، ٢٣١، ٢٣٩، ٢٤١، ٢٦٩، ٢٩٦، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤،
٣٨٦، ٣٨٧، ٤٦٥، ٤٦٧، ٤٩٩، ٥٠٩، ٥١١، ٥٢٨

ص: ٦٤٢

الامام محمد بن علي الجواد عليه السلام، ١٠٤، ١٠٧

الامام على بن محمّد التقى الهادى عليه السلام، ١٠٤، ١٠٧، ٢٦٧، ٤٦٩

الامام حسين بن على العسكرى عليه السلام، ١٠٥، ١٠٧، ١٠١، ٢٣١، ٤٦٥، ٤٦٩

الامام الحجه بن الحسن العسكرى عليه السلام، ١٠٥، ٤٥٧

ادم عليه السلام، ٢٥١، ٣٧٢، ٥٥٥، ٥٨١

ابراهيم عليه السلام، ٢٦٤، ٣٧٤، ٤٩٤، ٥٥٥، ٥٨١

إسحاق عليه السلام، ٥٥٥، ٥٨١

داود عليه السلام، ١٣٦، ١٩١، ٥٤٦، ٥٥٠، ٥٨٠

زكريا عليه السلام، ٣٧٤

سليمان عليه السلام، ٥٤٦، ٥٥٠

شعيب عليه السلام، ١٨

عيسى عليه السلام، ١٦٥، ١٦٦، ٤٩٤، ٥٣٥، ٥٣٨، ٥٣٧، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٤، ٥٤٥

مريم عليها السلام، ٣٧٤

موسى عليه السلام، ٥٥٦، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦

نوح عليه السلام، ٥٥٥، ٥٨١

يعقوب عليه السلام، ٥٤٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٧٩، ٥٨١، ٥٨٣

يوسف عليه السلام، ٥٤٦، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٨١، ٥٨٣

يونس عليه السلام، ٢٤٢

ص: ٦٤٣

فهرس الأعلام

ابالأسود الدؤلئ، ٢٩٥

ابابكر الرازى، ١٧٤

ابا حنيفه، ١٨٢، ١٩٠

اباذر، ٤٧٠

اباعبدالله العماني، ١٠٩

اباعلى، ١٩٨

ابامحمد، ٩٩

ابان بن تغلب، ١٠٦، ٢٤١، ٢٣٩، ٣٣٤، ٤٧٧

ابهاشم الجبائي، ١٩٨

ابا يوسف، ٣٢٨

ابراهيم بن داود، ٥٦٩

ابراهيم بن محمد بن ابي يحيى، ابو إسحاق، ٢٣١

ابراهيم بن محمد بن ابي يحيى المدني الأسلمي، ٢٣١

ابراهيم بن محمد بن يحيى المدني، ١٣٩

ابراهيم بن محمد الثقفي، ٢٣١

ابراهيم بن موسى المالكي الشاطبي، ٢٢٥

ابراهيم بن يزيد بن قيس النخعي، ٨١، ١٣٤، ١٣٧، ٣٣٤

السيد إبراهيم القزويني، ١٢٣

ابن ابي جمهور الإحصائي، ٣٩١

ابن ابي الحديد المعتزلي، ٣٤، ٣٨٣، ٢٧١، ٥٠٨

ابن ابي طي الحلبي، ٢٣٢

ابن الأثير، ١٨، ١١٠، ١٤٤، ٤٩٨

ابن إدريس، ١٠٩، ١١٤، ١٤٤، ١٧١، ١٨٢، ٢٣٤، ٢٤٧، ٣٤٢

ابن ادريس الكتاني، ٤٩٧

ابن الإصبهاني، ٢٣١

ابن البراج الطرابلسي، القاضي عبدالعزيز الحلبي، ١١٢، ١٧١، ٢٣٣، ٢٣٤، ٤٢٤، ٥٢٥

ابن البزاز، حافظ الدين محمد، ١٤٥

ابن تيمية، ١٠٢، ١٤٧، ١٥٦، ١٧٩، ٣٥١، ٤٧١، ٤٩٢

ابن جريح، ١٠٣

ابن الحاجب، ١٧٤، ٤٠٧

ابن حبان، ٢٣٠، ٢٣٩

ابن حجر، ١٣٤، ٢٤٤

ابن حجر العسقلاني، احمد بن علي، ١٠٢، ١٤٥، ٣١٦، ٤٨٠

ابن حجر الهيتمي، ١٠٣، ١٠٤، ٣١٦

ابن حزم الأندلسي، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٦، ١٣٨، ١٤٨، ١٩١، ١٩٢، ١٩٤، ٢١٠، ٢٢٠، ٢٤٤، ٣٢٦، ٣٧٢، ٣٧٣، ٤٠٢، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣،

٤٩٣، ٥٠٦

ابن حزم الأندلسي، ١٩٢

ابن خلدون، ٧٧، ١٣٦، ١٣٨، ٢١١، ٤٩٢، ٥٠٥، ٦١٨

ابن خلّكان، ١٠٢، ٢٣٠

ابن داوود، ٢٣٠

ابن رجب الحنبلي، ٣٤٨

ابن الزبير، ٣٤٤

ابن زهره، ١٧١، ٤٢٤

ابن زهره الحلبي، ١١٣

ص: ٦٤٤

ابن السبكي، ٣٠٠

ابن سريج، ٤٨٣

ابن سعد، ٩٦، ١٣٣، ١٣٥، ١٦٤

ابن سماعه، ١٩٠

ابن سيرين، ٢٣٠، ٣٤٦

ابن سينا، ٤٨٦

ابن الصلاح، ٢٢٣

السيد ابن طاووس، ١٠٤

ابن عاشور، ٢٦، ٢٧، ١٦٩، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩٣

ابن عباس، ١٣٣، ١٣٤، ١٩٠، ٣١٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٤٧٧

ابن عبد البر، ٢٣٩، ٢٤٤، ٢٤٥

ابن عربي، ٨٤

ابن العربي المعافري، ابوبكر محمد بن عبدالله، ١٤٣

ابن عمر، ٣٤٦

ابن فارس، ١٧، ٢٧٩

ابن الفهد الحلبي، احمد بن محمد بن فهد الحلبي، ١١٥، ١١٧

ابن قدامه الحنبلي، ١٧٨، ٣٢٦، ٣٢٨، ٣٤٢، ٤٢٨

ابن القيم الجوزيه، ١٣٥، ١٤٧، ٢٢٠، ٢٤٤، ٣١٧، ٤٧١

ابن منظور، ٢٧٩، ٤١٢

ابن ميثم البحراني، ٣٧١

ابن نجيم، ١٤٥، ٣٤٩

ابن النديم، ١٥٧، ٢٣١، ٢٤٠

ابن واضح احمد بن ابى يعقوب، اليعقوبي، ١٣٤

ابن وهب، ٢٣٠

ابو اسحاق إبراهيم بن سيار البصري المعتزلي، ٣٥١

ابو اسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، ٧٧، ١٦٨، ١٩٤، ٢٤٣، ٢٥٦، ٣١٧، ٣٢٢، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٨٩، ٣٩٣، ٤٠٩

ابو اسحاق الشيرازي، ٢٦٨

ابو اسحاق المروزي، ١٨

ابوبكر احمد بن علي الجصاص، ١٤٣

ابوبكر الباقلاني، ١٧٨، ١٩٨، ٢٠٩

ابوبكر الجصاص، ٣١٧

ابوبكر الحضرمي، ٢٧١

ابوبكر الكاساني، ٢١١

ابوجعفر الطحاوي، ١٤٣

ابوجعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي، ٧٨، ١١٠، ٢٣٣

ابوجعفر محمد بن علي الطوسي، ابن حمزه، ١١٢، ٢٣٣، ٣٣٥

ابو حامد احمد بن بشر المروزي، ١٤٣

ابو حامد محمّد بن محمّد بن محمّد الغزالي، ٢١، ٤١، ١٤٣، ١٧٤، ١٨٠، ١٩٤، ١٩٥، ٢٠٩، ٢١٠، ٢٦٨، ٢٨٩، ٢٩٣، ٣٠١، ٣١٧،
٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٧، ٣٣٠، ٣٤٩، ٣٥١، ٣٧٦، ٣٩٠، ٤٢٨، ٤٤٢، ٤٦٦، ٤٧٠، ٤٧٣، ٤٨١، ٤٨٥

آيه الله السيّد ابوالحسن الأصفهاني، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٨، ٢٣٧

ابوالحسن عبيدالله الكرخي، ١٤١، ٣١٧

ابوالحسن علي بن محمّد بن حبيب الماوردي، ٧٨، ٢٤٣

ابو الحسين الخياط، ١٧٤

ابو حفص، عمر بن محمّد بن احمد بن إسماعيل النسفي، ٢٢٠

ابو حنيفة، ٧٨، ١٠٣، ١٣٧، ١٣٨، ٢٤٤، ٣٢٠، ٣٤٦

ابورافع، ١٠٠

ابوريّه، ٥٠٣

الشيخ ابو زهره، ٨٥

ابوسليمان داود بن علي بن خلف الظاهري، ١٣٦، ١٣٤، ١٣٤، ٣٢٦، ٤٧١

ابو سهل التوبختي، ٢٩٦

ابو شعبه، ٢٣١

ابوطالب اليزدي، ٧٩

ابوعبدالله، احمد بن حنبل بن هلال الشيباني، ١٣٩

ابوعبدالله سفيان بن سعيد الثوري، ١٣٦

ابوعبدالله محمّد بن ادريس بن عباس المطلبي، ٢٢١

الشيخ ابو علي الحائري، ١٢٢

ابوعلی الطوسی بن الشیخ الطوسی، ۱۱۲

ابو علی محمد بن احمد بن الجنید الإسکافی، ۱۰۹

ابوعمر و عثمان بن سعید العمری، ۱۰۷

ابوالفضل بن الحسن الطبرسی، ۷۸، ۱۰۵، ۳۳۷، ۴۹۸

آیه الله السید ابوالقاسم الخوئی، ۱۲۶، ۱۲۸، ۲۳۸

ص: ۶۴۵

ابوالقاسم السمرقندی، ۲۴۴

المیرزا ابوالقاسم القمی، ۱۲۳

ابومطیع البلخی، ۱۹۰

ابوالمعالی عبدالملک بن عبدالله الجوینی، إمام الحرمین، ۱۴۳

ابوالمقدام، ۹۹

ابو المکارم حمزه بن علی بن ابی المحاسن، ابن زهره، ۱۱۳، ۲۳۳، ۴۲۴

ابومنصور الحسن بن یوسف الحلّی، ۷۸

ابو موسی، ۳۳۲

ابونصر، محمد بن السائب بن بشر الکلبی، ۱۵۷

ابو الوفاء، علی بن عقیل بن محمد بن عقیل بن احمد البغدادی، ۱۴۳

ابوهاشم داود بن قاسم الجعفری، ۱۰۷

ابوالهذیل، ۱۳۷

ابوهلال العسکری، ۱۸

شیخ الإسلام ابویحیی زکریا بن محمد الأنصاری، ۱۴۵

ابو يوسف، ١٣٧، ١٩٠، ٢٢٠، ٢٦٧، ٤٧١

ابو يوسف يعقوب بن ابراهيم بن حبيب الأنصاري، ٤١

ابي بصير، ١٠٦، ٢٣٩، ٢٦٩، ٤٦٥

ابي بكر، ٤٨، ١٣٥، ٣١٧، ٣٤٢

ابي بكر الباقلاني، ٤٤٢

ابي بكر بن حزم، ٩٨

ابي جحيفه، ١٠٠

ابي الحسن الأشعري، ١٨٣

ابي حمزه الشمالي، ثابت بن دينار، ٣٣٤

ابي حنيفه، ٢١، ٤١، ٨٧، ١٠٣، ١٣٤، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٣، ١٤٧، ١٩١، ١٩٤، ٢١١، ٢٢٠، ٢٤٤، ٢٦٧، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٦، ٣٣٢،

٣٣٣، ٣٣٦، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٣، ٤٠٨، ٤٧١، ٤٧٣

ابي خديجه، ٤١٢

ابي الخطّاب، ١٦٧

ابي داوود، ٥٠٠

ابي رافع، ١٠١

ابي سعيد الخدري، ٣١٦، ٥٠٠

ابي عبدالله بن جلاب، ١١٠

ابي مطيع، ١٣٧

اجوست كنت، ٦٠٠، ٦١٩

احمد، ٣٣١، ٣٤٤، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٥٢

احمد بن إسحاق الأشعري القمّي، ١٠٧

احمد بن الحسن بن احمد الكوذاني، ١٤٣

احمد بن حنبل، ١٣٦، ١٤٠، ١٤٧، ١٤٨، ١٩٢، ٢٤٤، ٢٦٧، ٣١٨، ٣٤٨، ٣٥١، ٤٧١، ٤٧٣، ٤٨٣

احمد بن علي الطبرسي، ٩٦، ١١٣، ١٦٦

احمد بن فهد الحلّي الأسدي، ابن فهد، ٢٣٤

الشيخ احمد بن متّوج البحراني، ٢٨٤

احمد بن محمّد ابى نصر البزنطي، ١٠٧

احمد بن محمّد الإردبيلي، المحقق الأردبيلي، ١١٥، ١١٦، ١١٨، ١٤٤، ٢٣٥، ٢٥٤

احمد بن محمّد بن الحجّاج، ١٤٠

احمد بن محمّد بن عليّ بن حجر الهيثمي، ١٤٥

احمد بن محمّد بن عيسى الأشعري، ١٠٧

احمد بن محمّد الطحاوي، ٧٨

احمد بن مفضّل الكوفي، ٣٣٤

احمد بن موسى بن جعفر بن طاووس، ١١٤

احمد جودت باشا، ١٤٦

آيه الله السيّد احمد الخوانساري، ١٢٦

آيه الله احمدى الميانجي، ١٠٠

الآخوند الخراساني ل الشيخ محمّد كاظم الخراساني

آيه الله الأراكي، ١٢٥

المحقّق الاردبيلي ل احمد بن محمّد الأردبيلي

اردشير درازدست، ٥٨٧

استاملر، ٥٩٧

استين، ٦٠٤

اسحاق بن يعقوب، ١٠٥

اسحاق الفاسي، ٥٥٢، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٩

اسد بن فرات، ١٣٨

ص: ٦٤٦

اسعدي مرتضي، ٥١٤

اسفنديار، ٥٨٥

الإسكافي، ١٠٨، ١١٨، ٢٣٢

اسماعيل بن علي بن إسحاق، ٢٩٦

اسماعيل بن يحيى، ١٣٩

اشر بن يحيى، ٥٧٠، ٥٧٨

اشري، ٥٧١

الأشعري، ٣٦٨

الشيخ اقا بزرگ الطهراني، ١٥٧، ٢٣٧

اقا ضياء الدين العراقي، المحقق العراقي، ١٢٥، ٢٣٨، ٢٨٩، ٢٩٣

البرشت الت، ٥٧٨

امام الحرمين، ٢٦٨

الإمام الخميني قدس سره، ٤٧، ٨٣، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ٢٣٨، ٢٥٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٥١٦

الإمام الشافعي، ٢٤٤، ٢٤٦، ٢٦٨

أمّ خالد العبيدي، ٤٦٥

الآمدى، ١٩٥، ٢٣٠، ٣١٧، ٣٣٠، ٣٥١، ٤٠٢، ٤٦٨، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤

امون، ٥٨٨

اميل دوركايم، ٦١٩

امين الإسترابادى، ١٢٠

انتونى گيدنز، ٦٩

اندرياس، ٥٤٤

الشيخ الأنصارى، ١٢٥، ١٢٧، ٢٣٨، ٣٣٦، ٤٠٦

المحقق الأوّل ل نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلى الحلّى

ايرينك، ٦٠١، ٦٠٤

ايشماعل بن اليشاع، ٥٦٦

ايّوب بن نوح، ١٠٧

ايّوب السجستاني، ١٠٣

باربارا روبرت، ٦٩

باسكال، ٥٩٩

المحدّث البحرانى، ٢٩٦

بحر العلوم ل السيد محمّد مهدى بن السيد مرتضى الطباطبائى البروجردى

البخارى، ٩٨، ١٠٠، ١٩٣، ٣١٥، ٣٣٥، ٤٢٧

بخت نصر، ٥٨٨

الدكتور بدران ابو العنين، ٨٥، ٨٦، ٨٩

بريد، ٣٦

بريد بن معاوية العجلي، ١٠٦

البستاني، ١٠٣

بشير المريسي، ١٩٠

البصري المعتزلي، ١٨٢

بطرس، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤

بطليموس، ٤٩

بكر بن علاء القشيري، ١٤٣

بكر بن العلاء القشيري المالكي، ٢٢٠

البلاغي، ١٥٨

بندىكت، ٥٤٢، ٥٤٤، ٥٤٥

بوبكر احمد بن علي، الخطيب البغدادي، ٣٣٥

بوفندروف، ٥٩٧

بولس، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٥، ٥٤٤

بوند، ٦٠٧

بوهميل سينبال، ٧١

الشيخ بهاء الدين محمد بن الحسين عبدالصمد العاملى الشيخ البهائي، ١٢٠، ١٢١، ١٢٧، ٢٣٥، ٤٧٨

المحقق البهبهاني ل العلامة الوحيد البهبهاني

بي ازير الشيرازي، ٨٠

البيهقي، ٢٤١

تاج الدين ابونصر عبدالوهاب الشبكي، ٣٧٦

الترمذي، ١٩٣

تقي الدين ابوالحسن علي بن القاضي، ١٤٥

الشيخ تقي الدين، ابوعمر و عثمان بن عبدالرحمن الشهرزوري، ابن صلاح، ٢٢٥

ص: ٦٤٧

تيتوس، ٥٨٨

جابر بن عبدالله الأنصاري، ٣٣، ٣٩، ٩٩

جابر بن يزيد الجعفي، ١٦٤، ١٦٥، ٣١٤، ٣٣٤

جان استوارت ميل، ٦٠٤

جان جاك روسو، ٥٩٨، ٦١٠

جان ديوي، ٦٠٧

جبرئيل الأمين، ١٥٧

جرشوم، ٥٦٨

جرمي بنتام، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥

جروسيوس الهولندي، ٥٩٧

جشتاسب، ٥٨٥

الجصاص، ١٨٠، ٢٣٠

جعفر بن حرب، ١٩١، ٣٢٦

جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الحلبي، المحقق الحلبي، ٨٢، ١٠٩، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١٤٤، ١٨٣، ٢٣٤، ٢٣٦

الشيخ جعفر بن الشيخ خضر الجناحي النجفي، كاشف الغطاء، ١٢٢، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٥٤

جعفر بن مبشر، ١٩١، ٣٢٦

جعفر بن محمد بن قولويه، ١٠٩

آيه الله جعفر السبحاني، ٢٦٣، ٢٨٧

جلال الدين السيوطي، ٩٨، ٩٩، ١٤٥، ١٥٨، ١٩٣، ٢٥١، ٣١٥

السيد جمال الدين الأسدي، ١٤٦، ١٤٧

جمال الدين بن الحسين الخوانساري، ١٢٠، ٢٣٦

جمال عبدالناصر، ٢٥، ٨٣، ١٣١، ١٣٦، ١٤٠، ٤٧٧

جميل بن دراج، ٣٧٠، ٣٨٢

السيد جواد العامل، ١٢٣، ٤٢٥

جون لوك، ٥٩٧

جهمه بن الصلت، ٥٠٣

حاتم الرازي، ٢٣٩

الحارث بن عمرو، ١٩٣

الحافظ ابي نعيم، ١٦٢

الحافظ العراقي، ٤٩٧

الحاكم النيسابوري، ٥٩، ١٠٤

الميرزا حبيب الله الرشتي، ١٢٤

حبيب بن ابي ثابت الأسدي الكاهلي، ٣٣٤

الحجاج بن يوسف الثقفي، ١٣٤، ٣٣٨

الحجوى الثعالبي، ١٣٣

حذيفه، ٤٩٦، ٥٠٣

حزام بن عثمان، ٣٣٤

حسن ابن زياد اللؤلؤى، ٢٢٠

حسن احمد مرعى، ٢٤٦

الحسن البصرى، الحسن بن ابى الحسن اليسار، ٢١، ١٣٥، ١٨٣، ٣٣١، ٣٤٢، ٣٤٤

حسن البناء، ٧٩

الحسن بن الحسين بن بابويه، ٢٣٣

الحسن بن زياد، ١٣٧

الحسن بن زياد اللؤلؤى، ٢٢٠

حسن بن زين الدين، صاحب المعالم، ١١٦، ٢٣٥

الحسن بن شعبه، ١٠١

الحسن بن على بن ابى عقيل العماني، ١٠٨، ١٠٩، ٢٣٢

الحسن بن محبوب، ٢٣١

الحسن بن منصور، ١٤٥

الحسن بن يوسف، ٣٧١

السيد حسن الصدر، ٢٣٠

الحسين بن جمال الدين محمد، المحقق الخراساني، ٢٣٦

الحسين بن روح، ١٠٨

الحسين بن سعيد الأهوازي، ١٠٧

الحسين بن عبدالصمد الحارثي، ٢٣٥

حسين السلیماني، ٥٦٨

حسين عزيزي، ٣٣٤

السيد حسين الكوه كمرى، ١٢٤

العلامة الميزرا حسين النوري، ٢٣٠

الحصين بن المغيرة، ٤٩٦

الحصين بن نمير، ٥٠٣

ص: ٦٤٨

حفص بن غياث، ٥٠٣

المحقق الثاني ل علي بن الحسين بن عبدالعالي العاملي الكركي

حكم بن عتيبه، ٩٩

حكم السراج، ٢٧١

العلامة الحلّي، ابومنصور جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي بن مطهر الحلّي، ٧٨، ١٠٩، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١٢٠، ١٤٤، ١٧٨،

٢٣٢، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٥٤، ٣٢٥

المحقق الحلّي ل جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الحلّي

حمّاد، ٥٩، ٢٤٢

حمّاد بن ابى سليمان الكوفي، ١٣٤، ١٣٧

حماد بن عثمان، ١٦٤، ٣١٤

حمّاد بن عيسى الجهني، ٣٣٤

حمران ابن اعين، ٣٣٤

حيون، ٢٤١

المحقق الخراساني ل الحسين بن جمال الدين محمد

خضري بك، ١٤٤

الشيخ خضري بك، ٩٨

الخطيب البغدادي، ١٣٧، ١٣٨

آيه الله الخوئي، ١٠٧، ٢٨٩

الخواجه نصير الدين الطوسي، ٣٧٠، ٣٧٣

خير الدين المنيف الفاروقي، ١٤٥

الدثلي، ٢٤١

داود بن سموئيل هلوي، ٥٥٣، ٥٧١

دوركيم، ٦١٩

ديويد ام. فلدمن، ٥٦٨

الذهبي، ٩٨، ١٠٢، ١٠٤، ١٠٦

رابرت هوگوت جاكسون، ٦٢

الرازي، ٣١٧

الراغب الاصفهاني، ١٨، ٥٨، ٢٧٩، ٣٤٦، ٤٠٧

الرافعي، ٤٨٥

رامبام، ٥٦٩، ٥٨٧

راواحي كائون، ٥٦٨

رينوتام، ٥٦٩

ربيع بن سليمان بن عبد الجبار، ١٣٩

ربيعه بن سميع، ١٠٠

ربيعه الرأى، ربيع بن ابى عبدالله، ١٣٨

رواس طلعي، ٨٣

روبيه، ٦٢١

روسكو بوند، ٦٠٧

ريبير، ٦٠١، ٦١٦، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤

الزبير بن العوام، ١٦٩، ٣٣٥، ٤٩٦، ٥٠٣

زراره، ٢١، ٣٦، ١٠٦، ١٧٣، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٦٩

الزركشى، ١٨، ١٩

الزركلى، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٦، ١٣٨، ١٤٢، ٢٢٠، ٢٢١

زفر بن هذيل بن قيس الكوفى، ١٣٧، ٢٢٠

زكريا بن ادم، ١٠٧

الزمخشري، ٤٩٣

الزهري، ٨٧، ١٣٨

زيد بن ارقم، ٣١٦

زيد بن ثابت، ١٣٤، ٣٤٢، ٤٧٧

زين الدين بن على بن احمد العاملى، الشهيد الثانى، ٢١، ١١٥، ١١٧، ١٤٤، ١٧٢، ٢٢٥، ٢٨٤، ٢٨٩، ٤٨٣، ٥٢٥

زين العابدين المصرى، ١٤٥

سان سيمون، ٦١٨

ساوینی، ۶۰۰

آیه الله الشيخ السبحانی، جعفر، ۱۲۶

المحقق السبزواری ل المأ محمد باقر بن محمد المؤمن الخراسانی

سبط بن الجوزی، ۱۰۴

سدید الدین محمود بن علی الحمصی الرازی، ۱۱۳

السرخسی، ۱۹۳

سعدیا، ۵۵۲

سعید بن جبیر، ۱۳۴، ۳۴۴، ۴۷۷

سعید بن المسيب، ۱۳۴، ۲۳۰، ۳۴۲، ۴۷۷

ص: ۶۴۹

سعید بن هيثم الهاللي، ۳۳۴

سفيان بن سعيد الثوري، ۱۰۳، ۱۳۷، ۱۳۸، ۲۲۰، ۲۴۴، ۲۷۱، ۳۲۷، ۳۴۳، ۴۷۱

سفيان بن عيينه الكوفي، ۱۰۳

سقراط، ۶۲۱

سلار، ۳۴۲

سلطان العلماء، ۱۲۰

السلطان محمد الفاتح، ۱۴۵

سلمان الفارسي، ۴۷۶

سلمه بن كهيل، ۹۹

سليمان ابن لوريا، ۵۷۱

سليمان بن إسحاق الراشي، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٧٩

سليمان بن صرد الخزاعي، ٣٣٤

سليمان بن هارون، ٢٤١

سليمان كثر فريد، ٥٧١

سماعه، ٥٩، ١٦٤، ٢٤٢

سمره، ٢١٥

سمره بن جندب، ٤٥٤

سموئيل، ٥٨٣

سموئيل بن هوفني، ٥٥٢

سن توماس داكن، ٥٩٦

سيد المجاهد، ١٢٤

سيكستوس، ٥٤٢، ٥٤٥

الشافعي، ٢١، ٢٢، ١٣٦، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٢، ١٤٧، ١٥٧، ١٩٤، ٢٢١، ٢٣١، ٢٦٧، ٣١٧، ٣١٨، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٦، ٣٣٢، ٣٣٨،

٣٣٩، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٦، ٣٤٨، ٣٥٢، ٣٦٨، ٤٧٢، ٥٠٤، ٥٠٩، ٥١٠

الشافعي، ابي عبدالله، محمد بن إدريس بن عباس بن عثمان بن شافع، ١٣٨

شاؤل / طالوت، ٥٨٣

شبتاي بن مثير هكوهن، ٥٥٣، ٥٧١

شداد بن اوس، ٢١

شرف الدين العاملی، ٢٢٩

شرف الدين الموسوي، ٢٥

شريرا، ٥٥٢

شريف العلماء المازندراني، ١٢٤

شريك بن عبدالله بن سنان بن انس، ٣٣٤

شريك بن عبدالله النخعي، ١٣٨

شعبه بن الحجاج البصري، ١٠٣، ٣٣٤

الشعبي، ٣٤٦

الشليبي، ١٣٣، ٨٧، ٨٥، ٨٤

الشيخ شلتوت، ٨٤

شماي، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٦٢، ٥٨٤

شمس الأئمة محمد بن احمد السرخسي، ١٤٣

شمعون، ٥٤٤، ٥٨٣

شمعون قايرا، ٥٦٨

شموئيل، ٥٨٠

الشوكاني، ٢٤٤، ٣١٧، ٣٢٦، ٤٦٤، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٨٠، ٤٨١، ٥٠٠

الشهرستاني، ١٠٣، ٢٩٨

الشهيد الأول ل محمد بن مكي العاملي

الشهيد الثاني ل زين الدين بن علي بن احمد العاملي

الشيبياني محمد بن الحسن، ٣٢٨، ٣٣٢، ٣٤٣

الشيخ البهائي ل الشيخ بهاء الدين محمد بن الحسين عبدالصمد العاملي

الشيخ الصدوق ل محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي

الشيخ الطبرسي، ٣٨٣، ٤٠٣

الشيخ الطوسي ل شيخ الطائفه محمد بن الحسن الطوسي

الشيخ المفيد ل محمد بن محمد بن النعمان

صاحب جواهر الكلام ل الشيخ محمد حسن النجفي

صاحب المعالم، ٢٢

صالح بن احمد بن حنبل، ١٤٠

الدكتور صبحي المحمصاني، ٥٠٢

الصدر، السيد حسن، ٢٣١، ٢٣٣

ص: ٦٥٠

الشهيد المحقق، آيه الله السيد الصدر، محمد باقر، ٤٧، ١٢٨، ١٣٠، ١٣١، ٢١٥، ٢١٦، ٤١٥، ٤٢٦، ٥٠١

صعصعه بن صوحان، ٣٣٤، ٤٦٥

صفوان بن يحيى البجلي، ٢٣١

صلاح الدين الأيوبي، ١١٢

طالوت، ٥٨٠، ٥٨٥

طاووس بن كيسان، ٣٣٤

العلامة الطباطبائي، صاحب الميزان، ١٩، ٣٧، ٣٨، ٤١، ٢٨٦

الطبرسي، ١٧١

الطحاوي، ١٩٤

طغرل بك، ١١٢

طلحه، ١٦٩

الطوفى، ٣٢١

عائشه، ٨٤، ١٣٣، ٣٤٢، ٣٤٧

عامر بن وائله، ٣٣٤

عباد بن عوام، ٨٧

الشيخ عباس القمى، ١٠٤

عبدالأعلى، ١٠٦

عبدالأعلى مولى ال سام، ٢٤٠

عبدالله بن احمد بن حنبل، ١٤٠

عبدالله بن ثعلبه بن ابى بصير، ٢٣٠

عبدالله بن جعفر الحميرى، ١٠٥، ١٠٧

عبدالله بن سنان، ٣٣١

الشيخ عبدالله بن صالح البحرانى، ٢٩٧

عبدالله بن عباس، ١٣٧

عبدالله بن عدى، ٢٤

عبدالله بن عطاء المكى، ١٠٢

عبدالله بن عمر، ١٣٨، ٣٤٢، ٥٠٠

عبدالله بن المبارك بن واضح المروزى، ٢٢٠، ٢٢١

عبدالله بن مسعود، ١٣٤، ١٣٧، ١٩٠، ١٩٤، ٣٤٤، ٣٤٦، ٣٨٣، ٤٧٧، ٤٩٥

عبدالله بن وهب، ١٣٨

الشيخ عبدالله زيد محمود، ٨٨

عبدالرحمن الأوزاعي، ١٣٦، ٢٢٠، ٢٤٤، ٣٤١، ٣٤٣، ٤٧١

عبدالرحمن بن ابي عبداللّٰه، ٢٤٢

عبدالرحمن بن الحجاج، ١٨٧

عبدالرحمن بن رجب الحنبلي، ٣٤٨

عبدالرحمن بن قاسم، ١٣٨

عبدالرحمن الجزيري، ٧٨، ٣٣٧، ٤٢٩

عبدالعظيم الحسني، ١٠٧

الشيخ عبد علي العروسي الحويزي، ١٢١

آيه الله الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي، ١٢٥، ١٢٦، ٢٣٧، ٢٣٨

الدكتور عبدالكريم النملة، ٢٩٨

عبدالكريم النملة، ٤٦٤، ٤٦٨، ٤٧٤

عبداللطيف عبداللّٰه، ١٧٢

الشيخ عبدالمجيد سليم، ٨٠، ٨٢

عبد المطلب بن عبد مناف، ٢٢١، ٤٩٨

عبدالملك بن عبدالحميد بن مهران، ١٤٠

عبدالملك بن مروان، ١٣٤

عبد مناف، ٢٢١

الدكتور عبدالوهاب ابوسليمان، ٨٩

عبدالوهاب ابوسليمان، ٨٨

عبدالوهاب عبدالسلام الطويله، ٣٤٢

عبدالوہاب علی بن الکافی، ۱۴۵

عبداللہ بن ابی رافع، ۱۰۰

عبداللہ بن علی بن ابی شعبہ، ۲۳۱

عیبہ، ۳۴۶

عثمان، ۱۳۴، ۳۴۲

عثمان البستی، ۳۳۱

عثمان بن سعید الأهوازی، ۱۰۷

عثمان بن عبدالرحمن الشهرزوری، ۲۲۵

عثمان بن عفان، ۳۱۸

العجلی، ۲۳۰

الشیخ عز الدین، ۲۳۵

ص: ۶۵۱

عزّ الدین عبدالسلام، ۱۴۵

عزرا، ۵۵۰، ۵۸۲، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۸

عطاء، ۱۳۷، ۳۳۱، ۳۴۶

عقبہ بن عامر، ۳۹۲

عقیوا، ۵۵۱، ۵۸۵، ۵۸۶

علّال الفاسی، ۳۸۹

علم الهدی، السید المرتضی، ۷۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۷۱، ۱۷۵، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۸۴

علی ابن مہزیار، ۱۰۷

علی بن ابی رافع، ۱۰۰، ۲۳۰

علی بن جعفر، ۱۰۷

علی بن الحسین بن عبدالعالی الکرکی، المحقق الثاني، المحقق الکرکی، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۴۴، ۲۳۵، ۲۵۴

علی بن الحسین بن موسی بن بابویه القمي، ۱۰۸، ۲۳۱، ۲۳۲

الشیخ علی بن الشیخ جعفر کاشف الغطاء، ۱۲۴

علی بن المسیب الهمدانی، ۴۶۹

علی سائس، ۸۰

السید علی الطباطبائی، ۱۲۳

علی کریمی الجهرمی، ۱۲۶، ۲۳۸

العماد الحنبلی، ۲۳۲

عمّار، ۲۵، ۳۳۳، ۳۴۷

العُماني، ۱۰۸، ۱۱۸

عمرام، ۵۵۲

عمر بن الخطاب، ۲۵، ۹۸، ۱۰۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۹۰، ۲۴۱، ۳۴۲، ۴۴۳

عمر بن حنظله، ۱۷۲، ۱۷۳، ۴۱۲

عمر بن عبدالعزیز، ۹۸

عمرو بن میمون، ۲۳۰، ۵۵۲، ۵۶۱

عیسی بن ابان، ۱۷۵، ۱۷۸

عیسی بن عمر، ۱۷

غالیلو، ۴۹

الفاضل الاصفهاني ل الشيخ محمد بن الحسن بن محمد الاصفهاني، الملقب بيهاء الدين

الفاضل التوني، ١٢٠، ١٢١

الفاضل المقداد، جمال الدين المقداد بن عبدالله السيوري الحلّي، ١١٥، ١١٦، ٣٧١، ٣٩١

الفاضل المقداد ل المقداد بن عبدالله بن محمد بن الحسين بن محمد السيوري الحلّي الأسدي

الفاضل الهندي، ١٢٠

الفتال النيسابوري، ٢٢

الفخر الرازي، ٧٧، ٩٧، ١٧٣، ١٨٠، ٢٨٠، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٥، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٣، ٢٩٥، ٢٩٩، ٣٠١

فخر المحققين محمد ابن العلامة الحلّي، ٢٣٤

فردريك هيغل، ٥٤٠، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٦

الفريد وجدى، ١٠٣

الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسي، ١١٢

الفضل بن شاذان النيسابوري، ١٠٧، ١٠١، ٣٨٧

الفضيل بن يسار، ١٦٢

الفيومي، ٢٧٩، ٤١٢

قاييل، ٣٧٦

القاسم بن محمد بن ابي بكر، ٢٣٠

القاضي ابوبكر، ١٧٥

القاضي عبدالجبار، ٣١٧

قاضي الكوفه، ١٣٨

قتاده، ٣٤٦

قُثم بن العباس، ١٠٥، ٢٣٩، ٤٦٩

العلامة القرافي، ٢٥٦

العلامة القرضاوي، ٨٩

قطب الدين الراوندي، ١١٣

قطب الدين سعيد بن هبهالله بن الحسن الراوندي، القطب الراوندي، ٢٣٣

القطب الراوندي ل قطب الدين سعيد بن هبه الله بن الحسن الراوندي

القفال، ٢٦٨، ٤٨٣

القلقشندي الشافعي، ٣٣٨

ص: ٦٥٢

المحقق القمي، ٢٩١

كابلان، ٧٢

كاشف الغطاء ل جعفر بن الشيخ خضر الجناحي النجفي

كانت، ١٢٧

كيرنيك، ٤٩

المحقق الكركي ل علي بن الحسين بن عبدالعالي العاملي الكركي

الكشي، ١٠٦

الشيخ الكليني، ٩٩، ١٠١، ١٠٨، ٢١٢، ٢٣٢

كوروش، ٥٨٠، ٥٨٥

كيفاس، ٥٤٤

لبرشت الت، ٥٥٨

الليث، ١٤٢

ليث بن سعد الفهمي، ٨٧، ١٣٦

ليث المرادي، ١٠٦

مثير، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٥١

مارس بوازار، ٨١

ماركس، ٦١١

الماركسيه، ٢١٣

مالك، ٨٧، ٩٨، ١٠٣، ١٣٦، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٢، ١٤٧، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ٢٣٠، ٢٤٤، ٢٦٨، ٣١٧، ٣٢٠، ٣٢٦، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤،
٣٤٩

مالك الأشتر، ١٢٩

مالك بن انس بن ابي عامر الأصبغي، ١٠٢، ١٣٨، ١٣٩، ٢٣٠، ٢٦٧

مالك بن انس بن مالك المدني، ٢٤٤

المأمون العباسي، ١٠٤، ٤٩٩

المتقي الهندي، ٥٩

المتوكل، ١٠٥

مجاهد، ٣٤٢، ٣٤٦

مجاهد، ٣٤٤

مجد الدين ابوالبركات عبدالسلام بن ابي القاسم ابن تيميه، ١٤٣

العلامة المجلسي ل العلامة محمد باقر المجلسي

آيه الله السيد محسن الحكيم، ١٢٥، ١٢٨، ٢٣٨، ٤٨٣، ٤٨٤

المحقق العراقي ل اقا ضياء الدين العراقي

الشيخ محمد إبراهيم الكلباسي، ١٢٣

محمد ابوزهره، ١٩٤، ٣٧٧، ٣٨٨

الميرزا محمد الإسترابادي، ١١٧

محمد امين الإسترابادي، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ٢٣٥، ٢٩٢، ٢٩٥، ٢٩٦

محمد الأمين العباسي، ١٣٤

محمد اورنيك زيب، ١٤٥

المحقق آيه الله السيد محمد باقر الصدر، ٢١٢

العلامة محمد باقر المجلسي، ١١٩، ٢٣٣، ٢٣٩، ٢٧٠، ٣٦٥، ٣٧٠، ٣٨٠، ٤٩٧

محمد بن خيت المطيعي، ٣١٧

محمد بن إبراهيم ابن المنذر النيسابوري، ٧٨

محمد بن ابي عمير، ٢٤٢

محمد بن احمد بن الجنيد، ابو علي، ٢٣٢

محمد بن احمد بن محمد بن رشد القرطبي، ٧٨، ١٤٣، ٣٣٨، ٣٧٥

محمد بن إدريس الحلّي، ١١٣، ٢٣٣

محمد بن إدريس الحنظلي المعروف بابن ابي حاتم، ٢٤١

محمد بن إسماعيل بن بزيح، ١٠٧

محمد بن جرير الطبري، ٧٨، ١٣٦، ١٤١، ١٧٤

محمد بن الحسن، ٢٢٠

محمد بن حسن بن العربي بن محمد الحجوي الثعالبي، ١٣٣

الشيخ محمد بن الحسن بن محمد الاصفهاني، الملقب بيهاء الدين، الفاضل الاصفهاني، ٢٣٦

محمد بن الحسن الحرّ العاملي، ١١٩، ١١٥، ٢٣٤، ٢٣٥، ٣١٣، ٢٤٢، ٤٧٤

محمد بن الحسن الحلّي، ابن العلّامة الحلّي، ١١٥

محمد بن الحسن الشيباني، ٧٨، ١٣٧، ١٣٩

محمد بن الحسن الصفّار، ١٠٧

شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي، ٢٢، ٣٦، ٨٢، ٩٦، ١٠٠، ١٠١، ١٠٥، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٨

١٢٧، ١٧١، ٢٣٣، ٢٥٨، ٢٦٧، ٣١٣، ٣٣٧، ٣٤٢، ٣٤٨، ٣٨٣، ٤٢٤، ٤٧٨، ٥٠٣، ٥٠٥، ٥٠٩، ٥١٠

محمد بن زيد الطبري، ٢٦٩

ص: ٦٥٣

محمد بن سعد بن احمد بن مسعود اليبوي، ٣٨٩

محمد بن عبدالله الإسكافي، ١٩١، ٣٢٦

محمد بن عبدالرحمن ابن ابي ليلي، ١٣٥، ١٣٨

محمد بن عبدالوهاب، ١٤٧

محمد بن عذافر الصيرفي، ٩٩

محمد بن عفيفي الباجوري، المعروف ب «الخضري»، ١٣٣

محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق، ١٠٨، ١٠٠، ١٠١، ١٦٢، ١٧٤، ٢٣٢، ١٠٠، ١٠١، ٣٣٥

٣٨٥، ٣٨٧، ٣٨٩، ٤٢٤

محمد بن علي بن الحسين الموسوي العاملي، صاحب المدارك، ١١٦

محمد بن علي بن محمد بن عبدالله المعروف بالشوكاني، ٢٤٤

محمد بن محمد بن النعمان، الشيخ المفيد، ٩٦، ١٠٩، ١١٠، ١١٨، ٢٣٢، ٣٤٢، ٥١٠

محمد بن مسلم، ٢١، ٣٦، ١٠٦، ٢٦٩

محمد بن المعافى ابو جعفر، ٢٣١

محمد بن مكى العاملى، الشهيد الأول، ١١٥، ١١٧، ١٤٤، ١٧٣، ١٨٣، ٢٣٤، ٢٥٤، ٣٣٣، ٣٧٠، ٣٩٠، ٤٢٥، ٤٧٠

الميرزا محمد تقى الحائرى الشيرازى، ٢٣٧

الميرزا محمد تقى الشيرازى، الميرزا الثانى، ١٣٠، ٢٣٧

محمد تقى المجلسى (المجلسى الاول)، ١١٩، ٢٣٥

الشيخ محمد جواد مغنيه، ٧٨، ٨٢

الشيخ محمد حسن الآشتيانى، ١٢٤

الشيخ محمد حسن بن الشيخ باقر النجفى، ٢٣٦

الشيخ محمد حسن النجفى، صاحب جواهر الكلام، ٤١، ١٢٠، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٧، ١٣٢، ٢٣٦

الشيخ محمد حسين الاصفهانى، ١٢٥

آيه الله محمد حسين الطباطبائى البروجردى، ٧٩، ٨٠، ٨٢، ٩٧، ١٢٥، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٥٥، ٢٧٨

العلامة السيد محمد حسين الطباطبائى، ١٢٥

الميرزا محمد حسين النائينى، ١٢٥، ١٢٧، ١٣٠، ٢٣٧، ٢٣٨

الشيخ محمد خضرى بك، ١٣٣، ١٤١

محمد خضرى بك، ١٤٣

محمد رشيد رضا، ٩٠

محمد رضا الحكيمى، ١٤٦

آيه الله السيد محمد رضا الكلبايكانى، ١٢٥، ١٢٦، ٢٣٨

الشيخ محمد رضا المظفر، ١٢٣، ١٢٥

الشيخ محمد رضا الهمدانى، ١٢٤

الشيخ محمد زكريا البرديسي، ٨٧

محمد سعيد الباني، ٢٤٥

السيد محمد العاملي، ٣٥١

الشيخ محمد عبدالفتاح الغنائي، ٢٢٣

الشيخ محمد عبده، ١٤٧

الشيخ محمد علي الكاظمي، ١٢٥

محمد فريد وجدى، ١٤٧

الشيخ محمد كاظم الخراساني، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٧، ١٣٠، ٢٣٧، ٢٣٨، ٣٢٤، ٤١٧

آيه الله السيد محمد كاظم اليزدي، ١٢٥، ١٢٧، ١٢٨، ٢٣٧، ٢٣٨

السيد محمد الكلانتر، ٢٣٧

السيد محمد المجاهد، ٣٠١

الشيخ محمد محمد المدني، ٨٠

محمد محيي الدين، ٨٧

محمد المراغي الكبير، ٨٠

محمد مصطفى الزرقاء، ٢٥٦

محمد مصطفى الشلبي، ١٣٢

محمد المنتصر الكتاني، ٩٧

السيد محمد مهدي بن السيد مرتضى الطباطبائي البروجردى، بحر العلوم، ١١١، ١٢٢، ٢٣٢، ٢٣٦

آيه الله السيد محمد هادي الميلاني، ١٢٥

الشيخ محمود شلتوت، ٧٨، ٨٢، ٨٣، ٨٥، ٩٧، ١٤٧، ٣٥٣، ٣٥٤

محمود شلتوت، ٨٠

محيى الدين بن شرف النووى، ٦٤، ٣٣٢

المدرس، ٢٣٣، ٢٣٦

الشيخ المراغى، ٢٢٣

المراغى، ٢٢٤

ص: ٦٥٤

الشيخ مرتضى بن الشيخ محمد امين، الشيخ الأنصارى، ١٢٤، ٢٣٦، ٣٢٤

آيه الله المرعشى، ١١٨

مسروق، ٩٦

مسعده بن صدقه، ١٨٧

المحقق المشكينى، ٢٨٥

مصطفى احمد الزرقا، ٨٩، ١٣٣، ١٤٢، ١٤٥، ٥٠٢

الشيخ مصطفى الزرقاء، ٨٨

المطهرى، الشهيد مرتضى المطهرى، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ٢٥٥، ٢٧٠، ٣٦٦، ٣٧١

المظفر، ١٩٢، ٢٧٢

معاذ بن جبل، ١٩٣، ٣٣٠، ٤٧٦

معاويه، ١٣٤، ١٦٩

معاويه بن قره، ٥٠٠

معيد، ٢٣٩

المعتصم العباسى، ١٠٤

المغیره، ۱۳۳

المغیره بن سعید، ۱۶۷

المغیره بن شعبه، ۴۹۶، ۵۰۳

مفضّل بن مزید، ۲۴۰

المقداد بن عبدالله بن محمد بن الحسين بن محمد السيوري الحلّي الأسدي، الفاضل المقداد، ۲۳۴

المقدّس الاردبيلي ل احمد بن محمد الأردبيلي

آيه الله مكارم الشيرازي

الملا احمد النراقي، ۱۲۳، ۱۲۴، ۲۹۱، ۳۰۳

الملا محسن الفيض الكاشاني، ۱۱۹

الملا محمد باقر بن محمد المؤمن الخراساني، المحقق السبزواري، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۲۳۶

الملا مهدي النراقي، ۱۲۲، ۲۸۶، ۲۸۸

منتسكيو، ۵۹۷

منصور الدوانيقي، ۹۸

المنصور العباسي، ۱۳۷، ۱۳۸

موسى ايسرلس، ۵۵۲، ۵۷۱، ۵۸۴، ۵۸۷، ۵۵۳

موسى بن بكر، ۲۴۱

موسى بن ميمون، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۶، ۵۷۸، ۵۸۷

الشيخ موسى الخوانساري، ۱۲۵

مونتسكيو، ۶۱۸

الميرزا الثاني ل الميرزا محمد تقى الشيرازي

آيه الله الميرزا خليل الكمره اى، ٨٢

الميرزا الشيرازى الكبير ل الميرزا محمّد حسن الشيرازى

الميرزا القمى، ١٢٣، ٣٠١، ٤٧٨

الميرزا محمّد حسن الشيرازى، الميرزا الشيرازى الكبير، ١٢٤، ١٣٠، ٢١٥، ٢٣٧، ٢٦١، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٧

ميشنه تورا، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧٨، ٥٨٧

نائله علوبه، ٨٨

المحقّق النائينى، ١٢٦

آيه الله ناصر مكارم الشيرازى، ٨٣، ١١٦، ١٢٩، ١٣٠، ١٣٢، ١٣١، ١٤٨، ١٨٨، ٢٦٢، ٣٢٤، ٣٤٨، ٤٣٨، ٤٥٦

النجاشى، ٩٩، ١٠٠، ١٠٩، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٤٠

النجاشى، ابوالعباس احمد بن على بن عباس، ٢٣٠

نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلى الحلّى، المحقّق الأوّل، ٢٣٤

نحميا، ٥٥٠، ٥٨٢، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٧، ٥٨٨

النخعى، ٣٤٤، ٣٤٦

نظام الملك، ١٤٣

الدكتور النعيمى، ٢٤٦

المحدّث النورى، ٢٣٦

النوى، ١٨١، ٢٤٦، ٤٨٥

واعظزاده الخراسانى، ١٥٧

العلّامة الوحيد البهبهانى، المحقّق البهبهانى، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٦، ١٥٨، ٢٨٤

وسليمان جنرديد، ٥٥٣

وكيع بن الجراح، ٢٢٠

الوليد بن عبدالملك، ١٣٤

ص: ٦٥٥

الوليد بن عقبه، ١٦٨

وهبه الزحيلي، ٣٧، ٨٨، ٣٣٧، ٢٥٦

ويليام جيمز، ٦٠٦، ٦٠٧

هايبيل، ٣٧٦

هارت، ٦٠٤، ٦٠٥

هارون، ١٠٤

هارون الرشيد، ١٣٧

هارون كيدانوور، ٥٥٣

السيد هاشم البحراني، ١٢١

هانس كلسن، ٦٠٤، ٦٠٧، ٦١٥، ٦١٧

الهروي، ١٨

هشام بن سالم، ١٦٤، ٢٣٩

المحقق الهمداني، ١٢٧

هومز، ٦٠٧

الهيثمي، ٣١٥

هيلل، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٦٢، ٥٧٣، ٥٨٤، ٥٨٨

اليافعي، ٢٣٢

يحيى بن اكثم، ١٠٤، ١٠٥

يحيى بن سعيد، ١٠٣

الشيخ يحيى بن سعيد بن احمد بن يحيى بن الحسن بن سعيد الهذلي، ٢٣٤

يحيى النورى، ٥٨٥

يزيد الكناسي، ٤٩٨

يعقوب بن إبراهيم الكوفي، ١٣٧

يعقوب بن اشرف، ٥٥٢، ٥٧٠، ٥٧٨، ٥٨٤

يعقوب بن عبد الوهاب، ٣٤٨

يعقوب بن ميثر، ٥٦٩

يوحنا، ٥٤٤

يوحنا بطرس غوري، ٥٤١

الشيخ يوسف البحراني، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٣، ٢٩٨، ٣١٣

يوسف بن يحيى، ١٣٩

يوسف حامد العالم، ٣٨٩

يوسف قارو، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٨

يوسف القرضاوي، ٨٨

يوشع بن نون، ٥٤٦، ٥٨٣

يوشيا، ٥٨٠، ٥٨٨

يونس بن عبد الرحمن، ١٠١، ١٠٦، ٢٩٦، ٤٧٠، ٤٧٧

يهودا، ٥٤٦، ٥٨٣

يهودا هناسي، ٥٥١، ٥٦٢، ٥٨٤، ٥٨٦، ٥٨٧

يهوداي بن نحمدان، ٥٦٨

بيشماع، ٥٧٣

ص: ٦٥٦

ص: ٦٥٧

فهرس الطواف و القبائل و الفرق

آل أبي شعبه، ٢٣١

آل بويه، ١١٢

الإباضييه، ٤٧١

ابي الصلاح، ٣٣٥

الأحناف، ٣٤٤

الأشعريه ل الأشعريه

الأشعريه، ١١٢، ١١٧، ١٨٣، ٢١٠، ٣١٧، ٣٣٠، ٣٥٠، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٨٩

٣٩٠، ٣٩٣، ٤٨٠

الاماميه ل الشيعه

الأمويه، ١٣٨، ٢٦٦

بنى اسرائيل، ٣٧٦، ٤٩٣، ٥٣٧، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٨

بنى العباس، ١٠٣، ١٠٥، ١٠٦، ١٣٤، ١٣٨، ١٤١، ٤٩٩، ٥١٣

بنى اميه، ١٠٦، ٢٢١، ٣٣٦، ٣٣٧، ٤٩٩، ٥١٣

بنى هاشم، ١٠٢

٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٩٠، ٣٩٢، ٣٩٣، ٤٠٠، ٤٠٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤٢٣، ٤٢٧، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٦، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٨، ٤٨٣، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٩٢، ٥٠٠، ٥٠٤، ٥٠٩، ٥٢٩، ٥٣٠

الصفويّيه، ١١٧، ١٢٩

الصلبيّين، ١٤٤

الصفويّيه، ٥٣

الصهيونيّه، ٩٠، ٥٥٤

الظاهريّه، ١٣٦، ١٧١، ١٩١، ١٩٤، ٢٩٨، ٣١٨، ٣٢٦، ٣٣٩، ٣٧٢، ٣٧٧، ٤٧١، ٤٧٣

العباسيه، ١٤٤، ٢٢١، ٣٣٧

العثمانيون، ٧٩، ١٣٧، ١٤٥، ١٤٦

العدليه، ١٨٣

القاجاريّه، ١٣٠

القدريه، ١٧١

المالكيه، ٨٣، ٨٦، ٨٧، ١٠٢، ١٣٣، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤١، ١٤٣، ١٩٥، ٣٢٣، ٣٢٥، ٣٢٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٦، ٣٧٥، ٤٠٢، ٤٧٧، ٥٠٤

المالكيه، ٣٣١، ٣٤٣

المرجئه، ٣٩، ٤٩٢

المسيحيه ل النصارى

المصوبه، ٢٠٩

المعتزله، ١٧٤، ١٨٢، ١٩١، ٣١٧، ٣٢٦، ٣٣٠، ٣٥١، ٣٦٦، ٣٦٨، ٣٧٢، ٣٧٥، ٤٤٢، ٤٧٠، ٤٨٠، ٤٩٢

المغول، ١٤٤، ١٤٥

النصارى، ٢٦، ٥٤، ٨١، ٩٠، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٨، ٥١٩، ٥٣٥، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٦، ٥٤٨، ٥٩٨، ٦٢٤

الوهابية، ١٤٧، ١٤٨، ١٩٢

اليهود، ٢٦، ٩٠، ٢٦٦، ٣٢٩، ٣٣١، ٣٨٦، ٥١٨، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٦، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥،
٥٥٦، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠،
٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨

ص: ٦٥٩

فهرس الأماكن و البلدان

آسيا، ٧٠

آسيا الصغرى، ٥٨٩، ٦٣٥

آسيا الصغرى، ٥٧١

آسيا الوسطى، ١٣٧

آفريقيا، ١٣٨

الأردن، ٨١، ٨٣، ٨٥، ٨٣، ١٣٩

اروبا، ٥٥٣، ٦٢٧

ازبكستان، ٧٢

اسبانيا، ٧٢، ٥٥٢، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٨٧

استراليا، ٦٢٥

إسرائيل، ٢٦١، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٧٩، ٥٨٠

إصفهان، ١٣٦

افريقيا، ١٣٦، ٥٦٨، ٥٧٩

افغانستان، ١٤٦

افيق، ٥٨٠

اكڊ، ٥٥٧

الألمان، ٦٠٢، ٦١٠، ٦١٢

المانيا، ٧٠، ٥٧١، ٦١١، ٦١٦

الامارات، ٨١، ٨٣، ٨٥، ١٥٦

امريكا، ٦٢، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٢٦١، ٦٠٤، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٢٥

الأندلس، ١٣٦

اندونوسيا، ١٣٩

اورشليم، ٥٤٦، ٥٥٠، ٥٦٥، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٣، ٥٨٥، ٥٨٧، ٥٨٨

اوروبا، ٧٠

ايران، ٦٤، ٧٩، ٨٠، ٨٢، ١١٧، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٤٦، ٤٣٨، ٤٤٧، ٥١٩، ٥٨٥، ٥٨٧

ايطاليا، ٦١١

بابل، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٧، ٥٦٥، ٥٦٨، ٥٧٨، ٥٨٠، ٥٨٢، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨

البحرين، ١٣٨

البرتغال، ٥٧١

بريطانيا، ٦٩، ١٣٠، ٦٠٢، ٦٠٦، ٦٢٥

البصره، ١٣٤، ١٣٩

ص: ٦٦٠

بغداد، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١٢، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٤، ٣٣٢، ٤٧٠

بلاروسيا، ٧٢

بولندا، ٥٧١

بيت المقدس، ١٧٧، ٣٨٦

بين النهرين، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٨٦

تركيا، ١٣٧، ٥٧١

تونس، ٧٩، ١٣٧

جامعه الأزهر، ٨٠، ٨١، ٨٢، ٩٧، ١٤٧، ٢٢٣

الجب، ٥٨٣

جبعون، ٥٨٣

جبل اوريا، ٥٤٦

جبل سيناء، ٥٤٩، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٨١

جزيره العرب، ٢٦٩، ٥١٩

الجيب، ٥٨٣

الحجاز، ٧٩، ١١٧، ١١٨، ١٤٠، ٢٧٩

حلب، ١١٢، ٤٧٠

حمص، ١٩٣

الحيره، ١٠٣، ٣٠٣

خراسان، ١٠٩، ١٢٥، ١٣٩

دمشق، ٧٩، ٨١، ٥٤٤

ديكارت الفرنسي، ٥٩٧

روسيا، ٦٩، ٧٠

رومرو، ٥٦٩

رى، ١٠٨

الرياض، ٢٤٦

سامراء، ١٢٤

السعودية، ٧٩، ٨٣، ٨٨، ٨٩

سمرقند، ٢٢٠، ٣٦٧

السودان، ٨١

سوريه، ٨١، ٨٣، ١٣٩

سومر، ٥٥٧، ٥٨٦

السويد، ٦٩

شاطبه، ٢٤٣

الشام، ٧٨، ١٣٤، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٩، ١٤٠، ٢٧١، ٣٣٢

شوش، ٥٨٧

شوكان، ٢٤٤

شيكاغو، ٦٠٧

شيلي، ٧٠

صفد، ٥٧١

صقّين، ١٦٩

الصين، ٥١٨

الطائف، ١٦٣، ٣١٦

العراق، ٨٢، ١٢١، ١٣٠، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٩، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٦٧، ٣٣٨، ٤٦٥

فارس، ١٣٦، ٢٦٩

فاس، ٥٦٨، ٥٧٩

فرنسا، ٩٠، ٥١٨، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٩٧، ٥٩٩، ٦٠٢، ٦٠٦، ٦١٦، ٦١٨، ٦٢١، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٦

فلسطين، ١٤٠، ٥٤٦، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٦٥، ٥٧١، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨٣

القاهرة، ٧٩، ٨٧، ١٣٣، ١٤٧، ٢٤٦

قرطبه، ٥٦٩، ٥٨٧

ص: ٦٦١

القسطنطينيه، ١٤٥

قطر، ٨١، ١٣٨، ١٤٠

قم، ٨٠، ١٠٥، ١٠٨، ١١٨، ١٢٥، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٦، ٤٧٨

كربلاء، ٧٩، ١٢١

الكعبه، ٧٩، ١٧٧، ٣٨٦

كنعان، ٥٨٣

الكوفه، ٧٨، ١٣٤، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٩، ١٩٠، ٢٣١، ٢٦٧، ٣٣٣، ٤٩٩

كولومبيا، ٦٠٧

الكويت، ١٣٨، ٢٢٠

لبنان، ٨٥، ٨٧، ١٣٩، ٥١٨

ماوراء النهر، ٧٩، ١٣٩

المدينه، ٧٨، ٧٩، ٩٨، ١٠٣، ١١٧، ١٣٤، ١٣٨، ١٣٩، ١٦٣، ١٨٠، ١٨١، ١٩٠، ٢٣٠، ٢٣٩، ٢٤٤، ٢٤٦، ٢٦٧، ٢٦٩، ٣١٦، ٣٣٢

٥٧٣ ، ٥١٨ ، ٤٩٧ ، ٤٩٦ ، ٤٧٦ ، ٣٩٢ ، ٣٥٣ ، ٣٥٢ ، ٣٤١ ، ٣٣٩ ، ٣٣٣

المسجد الحرام، ٧٩، ١٧٧

مصر، ٧٢، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩٧، ١١٢، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٩، ١٤٣، ١٤٧، ٢٢٤، ٢٦٧، ٣٣٢،

٣٥٣، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٨١، ٥٨٣

المغرب، ١٣٣، ٢٤٣

مكة، ٧٩، ٩٧، ١٠٥، ١١٨، ١٣٤، ١٣٩، ١٨٠، ٢٣٩، ٢٤٦، ٢٤٤، ٢٦٩، ٢٧٠، ٣٣٩، ٣٩٢، ٤٣٨، ٤٦٩

منى ٨٩، ٢٦٩

الموصل، ١٣٦

النجف، ٧٩، ١٠٨، ١١٠، ١٢١، ١٢٤

النمسا، ٧٢، ٦١٦

نيسابور، ١٤٣

هاروارد، ٦٠٧

همدان، ١٤٦

الهند، ٧٠، ١٣٩، ١٤٥، ٤٤٦، ٥١٨، ٥٧٤

هولندا، ٨١، ٥٧١

اليمن، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٩، ١٩٣، ٢٤٤، ٣٣٠

اليونان، ٥٧٤، ٥٩٨

ص: ٦٦٢

ص: ٦٦٣

فهرس المصادر

1. معرفه الأديان الكبيره، حسين التوفيقى.
2. آلاء الرحمن فى تفسير القرآن، الشيخ محمّد جواد البلاغى.
3. إبطال القياس، ابن حزم الأندلسى.
4. إتحاف ذوى البصائر (شرح روضه الناظر) فى أصول الفقه، الدكتور عبدالكريم بن على بن محمّد النمله.
5. الاتقان فى علوم القرآن، جلال الدين السيوطى.
6. أثر الاختلاف فى القواعد الأصوليه فى اختلاف الفقهاء، الدكتور مصطفى سعيد الخنّ.
7. الاجتهاد أصوله وأحكامه، محمّد بحر العلوم.
8. الاجتهاد الجماعى، الدكتور شعبان محمّد إسماعيل.
9. الاجتهاد فى الشريعه الإسلاميه، الدكتور محمّد فوزى فيض الله.
10. الاجتهاد فى الشريعه الإسلاميه، محمّد صالح موسى حسين.
11. الاجتهاد فى علم الحديث وأثره فى الفقه الإسلامى، الدكتور على نايف.
12. الاجتهاد والتقليد، الإمام الخمينى.
13. الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، يحيى محمّد.
14. الاجتهاد والسيره التاريخيه فى نظر أهل السنّه، أحمد نعمتى.
15. الاجتهاد ومقتضيات العصر، محمّد هشام الأيوبى.
16. أجوبه المسائل، آيه الله مكارم الشيرازى وآيه الله جعفر السبحانى.
17. أجود التقريرات، آيه الله السيّد أبو القاسم الخوئى.
18. الاحتجاج، أبو منصور أحمد بن على الطبرسى.
19. احقاق الحق، القاضى نور الله التستري.

٢٠. الأحكام السلطانية، الماوردي.
٢١. الإحكام في أصول الأحكام، الأمدى.
٢٢. الإحكام في أصول الأحكام، علي بن حزم الأندلسي.
٢٣. أحكام القرآن، أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص.
٢٤. إحياء العلوم، محمد الغزالي.
٢٥. الاختصاص للشيخ المفيد.
٢٦. الاختيار، الموصلي، بمساعي محمد عدنان درويش.
٢٧. أدوار علم الفقه وأطواره، الشيخ علي آل كاشف الغطاء.
٢٨. الأدلة العقلية وعلاقتها بالنقلية، الدكتور محمد سعيد شحاته.
٢٩. الأديان العالميه الكبيره، هاشم الرضى.
٣٠. الإرشاد، محمد بن نعمان (الشيخ المفيد).
٣١. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني.
٣٢. إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، محمد بن إسماعيل الصنعاني.

١- من الجدير بالذكر، يذكر هنا اسم الكتاب والمؤلف فقط، وأما سائر الخصوصيات فقد وردت في نهايه كلّ مقاله.

ص: ٦٦٤

٣٣. أسباب اختلاف الفقهاء، الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي.
٣٤. استفتاءات الجديده، آيه الله ناصر مكارم الشيرازي.
٣٥. الاستيعاب في معرفه الأصحاب، يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر القرطبي.
٣٦. أسد الغابه، ابن الأثير.
٣٧. الإسلام سياسه وعقيده، ماكسيم رودنسون.

٣٨. الإسلام ومقتضيات الزمان، العلامة الشهيد مرتضى المطهري.
٣٩. الإصابه فى تمييز الصحابه، ابن حجر العسقلانى.
٤٠. اصطلاحات الاصول، آيه الله على المشكينى.
٤١. الاصطلاحات الفقهيّه فى الرسائل العمليه، الشيخ ياسين عيسى العاملى.
٤٢. الأصول الإسلاميه منهجها وأبعادها، الدكتور رفيق العجم.
٤٣. أصول الجصاص، أحمد بن على الجصاص الرازى.
٤٤. أصول السرخسى، محمد بن أحمد بن أبى سهل السرخسى.
٤٥. الأصول العامه للفقّه المقارن، السيد محمد تقى الحكيم.
٤٦. أصول الفقّه الإسلامى، الدكتور وهبه الزحيلى.
٤٧. أصول الفقّه الإسلامى، محمد مصطفى الشلبى.
٤٨. أصول الفقّه الإسلامى، محمد أبوزهره.
٤٩. أصول الفقّه، الشيخ محمد الخضرى.
٥٠. أصول الفقّه، الشيخ محمدرضا المظفر.
٥١. أصول الفقّه فى نسيجه الجديد، الدكتور مصطفى إبراهيم الزلمى.
٥٢. أصول مذهب الإمام أحمد بن حنبل، الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركى.
٥٣. أصول مذهب الشيعة الاثنى عشرية، الدكتور ناصر بن عبدالله بن على القفارى.
٥٤. أضواء على السنّه المحمديه، محمود أبوريه المصرى.
٥٥. الاعلام، خير الدين الزركلى.
٥٦. أعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزى.
٥٧. أعلام النساء، عمر رضا الكحّاله.

٥٨. أعلام الوري، فضل بن الحسن الطبرسي.
٥٩. أعيان الشيعة، السيد محسن الأمين.
٦٠. اقتصادنا، الشهيد السيد محمد باقر الصدر.
٦١. الإقناع في فقه الإمام أحمد، الشربيني.
٦٢. الأمالي، الشيخ المفيد.
٦٣. الأمالي، محمد بن الحسن الطوسي.
٦٤. أمل الآمل، محمد بن حسين الحرّ العاملي.
٦٥. الإمام الشافعي في مذهبيه القديم والجديد، الدكتور أحمد غراوى عبدالسلام.
٦٦. الإمامه والسياسه، ابن قتيبه الدينوري.
٦٧. الانتصار، السيد المرتضى علم الهدى.
٦٨. انجيل لوقا.
٦٩. انجيل متى.
٧٠. انجيل يوحنا.
٧١. الأنساب، عبدالكريم بن محمد السمعاني.
٧٢. أنوار الاصول، أحمد القدسي، تقارير درس آيه الله مكارم الشيرازي.
٧٣. الأنوار البهيه، الحاج الشيخ عباس القمي.
٧٤. أنوار الفقاهه، آيه الله ناصر مكارم الشيرازي.
٧٥. أوائل المقالات، الشيخ المفيد.
٧٦. أهداف الدين في نظر الشاطبي، أحمد الريسوني.
٧٧. بحار الأنوار، العلامة محمد باقر المجلسي.

٧٨. البحر الرائق، ابن نجيم.

٧٩. البحر المحيط فى أصول الفقه، بدرالدين محمد بن بهادر بن عبدالله الشافعى الزركشى.

ص: ٦٦٥

٨٠. بحوث فى الاصول، تقريرات درس الشهيد محمد باقر الصدر، السيد محمود الهاشمى.

٨١. بدايع الصنائع فى ترتيب الشرائع، ملك العلماء أبوبكر بن مسعود.

٨٢. بدايه المجتهد، ابن رشد القرطبي.

٨٣. بدايه المعارف الإلهيه فى شرح عقائد الإماميه، محسن الخرازى.

٨٤. دراسه اجماليه لمباني الاقتصاد الاسلامى، العلامة الشهيد مرتضى المطهرى.

٨٥. البرهان القاطع، محمد حسين خلف التبريزى.

٨٦. بصائر الدرجات، أبوجعفر محمد بن حسن بن فروخ الصفار القمى.

٨٧. بلاغات النساء، أحمد بن أبى طاهر المعروف ب «ابن طيفور».

٨٨. بلغه السالك لأقرب المسالك على الشرح الصغير، أحمد الصاوى.

٨٩. البنايه فى شرح الهدايه، أبو محمد العينى.

٩٠. البيان فى تفسير القرآن، السيد أبو القاسم الخوئى.

٩١. بيدار گران اقاليم قبله، محمد رضا الحكيمى.

٩٢. التاج الجامع للاصول، الشيخ منصور ناصف.

٩٣. تاج العروس، الزبيدى محمد مرتضى.

٩٤. تاريخ ابن خلدون، دارالكتاب اللبنانى.

٩٥. تاريخ ابن عساكر.

٩٦. تاريخ أسماء الثقات، عمر بن أحمد أبو حفص الواعظ.

٩٧. تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن علي (الخطيب البغدادي).
٩٨. تاريخ التشريع الإسلامي، الشيخ محمد الخضري بك.
٩٩. تاريخ حقوق كيفري بين النهرين، النجفي ابرندآبادي.
١٠٠. تاريخ الخلفاء، جلال الدين السيوطي.
١٠١. تاريخ دمشق (تاريخ ابن عساكر)، أبو القاسم علي بن الحسن.
١٠٢. تاريخ الطبري، محمد بن جرير الطبري.
١٠٣. تاريخ الفقه الإسلامي، بدران أبو العينين بدران.
١٠٤. تاريخ الفلسفة السياسيّة، بهاء الدين بازارجاد.
١٠٥. تاريخ فلسفة الغرب، برتراند راسل، ترجمه نجف دريابندري.
١٠٦. تاريخ قوم يهود، كلا برمن، جيلبرت وليبي.
١٠٧. التاريخ الكبير، البخاري، أبو عبد الله إسماعيل بن إبراهيم الجعفي.
١٠٨. تاريخ اليعقوبي، ابن واضح أحمد بن أبي يعقوب (اليعقوبي).
١٠٩. تأسيس الشيعة، السيد حسن الصدر.
١١٠. تأويل مختلف الحديث، عبد الله بن مسلم بن قتيبه.
١١١. التبيان في تفسير القرآن، الشيخ الطوسي.
١١٢. تبين الحقائق، عثمان بن علي، الزيعلي.
١١٣. تجزيه وتحليل لحياه الإمام الشافعي، عبد الله أحمد ديان.
١١٤. تحرير تقريب التهذيب، الدكتور بشار عواد المعروف - ب (الشيخ شعيب ارنووط).
١١٥. تحرير المجله، كاشف الغطاء.
١١٦. تحرير الوسيله، الإمام الخميني قدس سره.

١١٧. تحف العقول، الحسن بن علي بن شعبة.

١١٨. التحقيق في كلمات القرآن الكريم، حسن المصطفوي.

١١٩. تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، جلال الدين السيوطي.

١٢٠. تذكرة الحفاظ، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي.

١٢١. تذكرة الفقهاء، الحسن بن يوسف (العلامة الحلبي).

١٢٢. التراتيب الاداريه، ابن إدريس الكتاني.

١٢٣. تعارض الأدلة الشرعية، تقريرات درس آيةالله السيد محمدباقر الصدر، السيد محمود الهاشمي.

١٢٤. التعريفات، علي بن محمد الجرجاني.

ص: ٦٦٦

١٢٥. تحليل الأحكام، الدكتور مصطفى الشلبي.

١٢٦. تفسير آيات الأحكام من القرآن، محمد علي الصابوني.

١٢٧. تفسير ابن عاشور، محمد الطاهر ابن عاشور.

١٢٨. تفسير الأمثل، آيةالله مكارم الشيرازي ومعاونوه.

١٢٩. تفسير البرهان، السيد هاشم البحراني.

١٣٠. تفسير البيضاوي، ناصرالدين أبو سعيد عبدالله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي.

١٣١. تفسير التبيان، محمد بن الحسن (الشيخ الطوسي).

١٣٢. تفسير الخازن، علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي.

١٣٣. تفسير العياشي، أبو نصر محمد بن مسعود بن عياش السمرقندي.

١٣٤. تفسير القاسمي (محاسن التأويل)، محمد جمال الدين القاسمي.

١٣٥. تفسير القرآن بالقرآن عند العلامة الطباطبائي، الدكتور خضير جعفر.

١٣٦. تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي.
١٣٧. التفسير الكبير، الإمام الفخر الرازي.
١٣٨. التفسير المنير، الدكتور وهبه الزحيلي.
١٣٩. تفسير الميزان، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي.
١٤٠. تفسير المراغي، أحمد مصطفى المراغي.
١٤١. تفسير نورالثقلين، عبد علي بن جمعه الحويزي.
١٤٢. تنقيح العروه الوثقى، علي غروي التبريزي.
١٤٣. تنقيح المقال، العلامة الشيخ عبدالله المامقاني.
١٤٤. توحيد الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي.
١٤٥. تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي.
١٤٦. تهذيب الأصول، آية الله جعفر السبحاني، تقارير درس الإمام الخميني.
١٤٧. تهذيب التهذيب، ابن حجر العسقلاني.
١٤٨. الثقات، محمد بن حبان.
١٤٩. جامع أحاديث الشيعة، إسماعيل معزي الملايري.
١٥٠. جامع الرموز، القهستاني.
١٥١. الجامع الصغير، جلال الدين السيوطي.
١٥٢. جامع المقاصد (مقدمه تحقيق)، المحقق الكركي.
١٥٣. الجاهلية والإسلام، العلامة يحيى النوري.
١٥٤. جوامع الجامع، أبو علي فضل بن الحسن الطبرسي.
١٥٥. جواهر الفقه، القاضي ابن براج، تحقيق إبراهيم البهادر.

١٥٦. جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي.
١٥٧. الجوهر النقي، ابن التركمانى.
١٥٨. حاشيه رد المختار على الدرّ المختار، ابن عابدين.
١٥٩. حجه الله البالغه، شاه ولي الله المحدث الدهلوى.
١٦٠. الحدائق الناضره، الشيخ يوسف البحرانى.
١٦١. الحقوق فى الإسلام، المجيدى خدورى وهربرت ليسنى، ترجمه زين العابدين رهنما.
١٦٢. الخصائص، النسائى، تحقيق هادى الأمينى.
١٦٣. الخصال، الشيخ الصدوق.
١٦٤. الخلاف، الشيخ الطوسى.
١٦٥. دائره المعارف الاسلاميه الشيعيه، حسن الامين.
١٦٦. دائره المعارف بزرگ اسلامى، مركز دائره المعارف بزرگ اسلامى.
١٦٧. دائره معارف البستانى، بطرس البستانى.
١٦٨. دائره معارف القرن العشرين، محمد فريد وجدى.
١٦٩. الدر المختار، علاء الدين الحصفكى.
١٧٠. الدرّ المشهور، جلال الدين السيوطى.
١٧١. دراسات فى علم الأصول، تقريرات درس آيه الله السيد أبى القاسم الخوئى.
- ص: ٦٦٧
١٧٢. الدرايه فى علم مصطلح الحديث، زين الدين العاملى (الشهيد الثانى).
١٧٣. درر الأحكام، ملا خسرو.
١٧٤. الدرر النجفيه، الشيخ يوسف البحرانى.

١٧٥. در غرب چه می گذرد، السید منوچهر دبیر السیاقی (بالفارسیه).
١٧٦. دروس فی علم الأصول، الشهید السید محمّد باقر الصدر.
١٧٧. دعائم الإسلام، نعمان بن محمّد.
١٧٨. دلیل السالك للمصطلحات والأسماء فی فقه مالک، الدكتور حمدي عبدالمنعم الشلبي.
١٧٩. ذخیره المعاد، السبزواری.
١٨٠. الذریعه، العلامه الشیخ آقا بزرك الطهرانی.
١٨١. ذكری الشیعه فی أحكام الشریعه، أبو عبدالله محمّد بن مکی العاملي.
١٨٢. الرجال، ابن داوود، (الحسن بن علی الحلّی).
١٨٣. رجال الكشي، (اختیار معرفه الرجال)، الكشي.
١٨٤. الرسائل، الإمام الخمينی.
١٨٥. رسائل فقهیه، الشیخ مرتضی الأنصاری.
١٨٦. الرساله، الإمام الشافعی، تصحیح وشرح أحمد محمّد شاکر.
١٨٧. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، عبدالوهاب الشبکی.
١٨٨. روضات الجنات، محمّد بن باقر الخوانساری.
١٨٩. الروضه البهیة فی شرح اللمعه دمشقیه، زین الدین العاملي (الشهید الثانی).
١٩٠. روضه الناظر، عبدالله بن أحمد بن قدامه.
١٩١. روضه الواعظین، محمّد بن فتال النیسابوری.
١٩٢. ریاض العلماء، المیرزا عبدالله الأفندی الاصفهانی.
١٩٣. السرائر، ابن ادريس الحلّی.
١٩٤. سفینه البحار، الشیخ عباس القمی.

١٩٥. سلم الوصول فى شرح نهايه السؤال، محمد بخت المطيعى.

١٩٦. سنن ابن ماجه، حافظ أبو عبدالله محمد بن يزيد القزوينى.

١٩٧. سنن أبى داود، سليمان بن أشعث السجستانى.

١٩٨. سنن الترمذى، محمد بن عيسى الترمذى.

١٩٩. سنن الدارقطنى، على بن عمر الدارقطنى.

٢٠٠. سنن الدارمى، عبدالله بن بهرام الدارمى.

٢٠١. السنن الكبرى، حافظ أبوبكر أحمد بن حسين بن على البيهقى.

٢٠٢. سنن النسائى، أحمد بن شعيب النسائى.

٢٠٣. سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبى.

٢٠٤. سير الحكمه فى اوربا، محمد على الفروغى.

٢٠٥. السير فى فلسفه الأحكام، السيد فضل الله التهامى.

٢٠٦. سيره پيشوايان، مهدى پيشوائى.

٢٠٧. سيمای فرزانهگان، آيهالله جعفر السبحانى (بالفارسيه).

٢٠٨. الشافعى، حياته وعصره، محمد أبوزهره.

٢٠٩. الشافى فى الإمامه، السيد المرتضى علم الهدى.

٢١٠. شذرات الذهب، أبو الفلاح عبدالحى ابن العماد الحنبلى.

٢١١. شرائع الإسلام، المحقق الحلّى.

٢١٢. شرح الأزهار، أحمد المرتضى.

٢١٣. شرح التجريد، الحسن بن يوسف (العلامة الحلّى).

٢١٤. شرح التهذيب، المحدث الجزائرى.

٢١٥. شرح جمع الجوامع، جلال الدين محمد بن أحمد المحلّي.

٢١٦. شرح الصدور ببيان بدع الجنائز والقبور، عبدالله محمد الحمادى.

ص: ٦٦٨

٢١٧. الشرح الكبير، عبدالرحمن بن أبي عمر محمد بن أحمد بن قدامه.

٢١٨. شرح كفايه الأصول، على محمدى الخراسانى.

٢١٩. الشرح المختصر، الحاجبى.

٢٢٠. شرح المعالم فى أصول الفقه لابن التلمسانى، عبدالله محمد بن على شرف الدين أبو محمد الفهرى المصرى.

٢٢١. شرح المقاصد، التفتازانى، تحقيق الدكتور عبدالرحمن عميره.

٢٢٢. شرح النووى، مسلم، محيى الدين النووى.

٢٢٣. شرح نهج البلاغه، ابن أبى الحديد المعتزلى.

٢٢٤. شريعه حمورابى واصل التشريع فى الشرق القديم، جماعه من المؤلفين.

٢٢٥. شمس الفقهاء، على الكرىمى الجهرمى.

٢٢٦. صحاح اللغه، إسماعيل بن حماد الجوهرى.

٢٢٧. صحيح البخارى، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل البخارى.

٢٢٨. صحيح الترمذى، أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذى.

٢٢٩. صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن حجاج النيسابورى.

٢٣٠. الصحيح من السيره، السيد جعفر مرتضى العاملى.

٢٣١. صحيفه السجاديه، الإمام زين العابدين عليه السلام.

٢٣٢. صحيفه الإمام، مؤسسه تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينى.

٢٣٣. صحيفه النور، مؤسسه تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينى.

٢٣٤. الصواعق المحرقة، ابن حجر هيثمي المالكي العسقلاني.
٢٣٥. طبقات أعلام الشيعة، الشيخ آقابزرگ الطهراني.
٢٣٦. طبقات الفقهاء، آية الله جعفر السبحاني.
٢٣٧. الطبقات الكبرى محمد بن سعد (ابن سعد).
٢٣٨. عاشوراء الجذور، والأهداف والحوادث، سعيد الداودي - مهدي رستم نژاد.
٢٣٩. عداله العقوبه فى الديانه اليهوديه، حسين السليمانى.
٢٤٠. العدل الإلهي، الشهيد العلامة مرتضى المطهرى.
٢٤١. عدّه الأصول، شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسى.
٢٤٢. عدّه الداعى، أحمد بن فهد الحلّى.
٢٤٣. العروه الوثقى، السيد محمد كاظم اليزدى (مع حاشيه طائفه من مراجع الدين).
٢٤٤. علل الشرائع، الشيخ الصدوق.
٢٤٥. عنايه الأصول، السيد مرتضى الحسينى، فيروز آبادى.
٢٤٦. العهود المحمديه، الشعرانى.
٢٤٧. عوالى اللئالى، ابن أبى جمهور الاحسائى، تحقيق السيد المرعشى ومجتبى العراقى.
٢٤٨. عين الأصول، ملا أحمد النراقى.
٢٤٩. عيون أخبار الرضا، الشيخ الصدوق.
٢٥٠. عيون الحكم والمواعظ، على بن محمد ليث الواسطى.
٢٥١. الغدير، الشيخ عبدالحسين الأمينى.
٢٥٢. غررالحكم، كلمات أميرالمؤمنين عليه السلام.
٢٥٣. الغيبه، محمد بن الحسن الطوسى.

٢٥٤. الفتاوى، الشيخ محمود شلتوت.

٢٥٥. الفتاوى الواضحة، الشهيد محمد باقر الصدر.

٢٥٦. فتح الباري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني.

٢٥٧. فتح العزيز في شرح الوجيز، عبدالكريم بن محمد الراض.

٢٥٨. فتح القدير، محمد بن علي بن محمد الشوكاني.

٢٥٩. الفتح المبين في طبقات الاصوليين، عبدالله مصطفى المراغي.

٢٦٠. فتوح ابن اعثم، دارالندوة الجديده.

٢٦١. الفتوحات المكيه، محيي الدين العربي.

٢٦٢. فرائد الأصول (رسائل)، الشيخ مرتضى الأنصاري.

ص: ٦٦٩

٢٦٣. الفروق اللغويه، أبو هلال العسكري.

٢٦٤. الفصليه، فقه أهل البيت، السنه الأولى العدد الأول.

٢٦٥. الفصليه، كتاب نقد، العدد ٢٩ و ٣١.

٢٦٦. الفصول المهمه في أصول الأئمه، الشيخ الحر العاملي.

٢٦٧. الفقه الإسلامي وأدلته، الدكتور وهبه الزحيلي.

٢٦٨. الفقه على المذاهب الأربعة ومذهب أهل البيت عليهم السلام، السيد محمد الغروي والشيخ ياسر مازح.

٢٦٩. الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد بن حسن حجوى الثعالبي.

٢٧٠. فلسفه الحقوق، الدكتور ناصر كاتوزيان.

٢٧١. الفوائد الحائريه، محمد باقر بن محمد أكمل (وحيد البهبهاني).

٢٧٢. الفلسفه العامه أو ما بعد الطبيعه، بيل فولكيه، ترجمه الدكتور يحيى المهدي.

٢٧٣. الفهرست الشيخ الطوسي، محمّد بن الحسن الطوسي.
٢٧٤. فوائد الأصول، ميرزا محمّد حسين النائيني.
٢٧٥. الفهرست، في أخبار العلماء المصنفين من القدماء والمحدثين وأسماء كتبهم، محمّد بن اسحق النديم.
٢٧٦. فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (حاشيه كتاب المستصفى)
٢٧٧. قاعده الفراغ والتجاوز، السيّد محمود الهاشمي.
٢٧٨. قاموس الرجال، العلّامة الشيخ محمّد تقي التستري.
٢٧٩. قاموس عميد، حسن عميد، مؤسسه انتشارات أمير كبير، طهران.
٢٨٠. قاموس الكتاب المقدّس، مسترهاكس.
٢٨١. قاموس لاروس، مؤسسه انتشارات أمير كبير.
٢٨٢. قاموس اللغة، فيروز آبادي.
٢٨٣. قانون حمورابي، ميك، توفيل، ترجمه كاميار العبدى.
٢٨٤. القواعد، ابن لحام.
٢٨٥. القواعد الفقهيّه، آيه الله ناصر مكارم الشيرازي.
٢٨٦. القواعد فى الفقه الإسلامى، أبو الفرج عبد الرحمن بن رجب.
٢٨٧. القواعد والفوائد، محمّد بن مكّي (الشهيد الأول).
٢٨٨. قواعد المرام فى علم الكلام، ابن ميثم البحراني.
٢٨٩. قوانين هيتيون، لائحه من آسيا الصغرى هافنر، هرى، ترجمه فرناز أكبرى الرومنى.
٢٩٠. قوانين الأصول، آيه الله الميرزا أبو القاسم القمى.
٢٩١. القوانين الفقهيّه، ابن جُزى القرناطى.
٢٩٢. القول المفيد، محمّد بن على بن محمّد الشوكاني.

٢٩٣. الكافي، ابو جعفر محمّد بن يعقوب الكليني.

٢٩٤. الكامل في التاريخ، ابن الأثير.

٢٩٥. كتاب الاعتصام، ابواسحاق ابراهيم بن موسى الشاطبي.

٢٩٦. كتاب الامم، الإمام الشافعي.

٢٩٧. كتاب البيع، الإمام الخميني.

٢٩٨. كتاب مقدّس، به همت انجمن پخش كتب مقدّسه.

٢٩٩. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الاقاويل في وجوه التأويل، جارالله محمود بن عمر الزمخشري.

٣٠٠. كشف الارتياح في اتباع محمّد بن عبدالوهاب، السيد محسن الأمين.

٣٠١. كشف الظنون عن اسامي الكتب و الفنون، ملا كاتب شلبي المعروف بالحاج خليفه.

٣٠٢. كشف الغطاء، الشيخ جعفر كاشف الغطاء.

٣٠٣. كشف الغمه، علي بن عيسى الاربلي.

٣٠٤. كشف اللثام، محمّد بن حسن الاصفهاني (فاضل هندي).

٣٠٥. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، جمال الدين حسن بن يوسف بن علي بن مطهر (العلامة الحلّي).

ص: ٦٧٠

٣٠٦. كفايه الاصول، آخوند الملا محمّد كاظم الخراساني.

٣٠٧. كليات حقوق، الدكتور ناصر كاتوزيان.

٣٠٨. الكنى و الألقاب، الشيخ عباس القمي.

٣٠٩. كنز العرفان في فقه القرآن، جمال الدين مقداد بن عبدالله السيوري.

٣١٠. كنز العمال، مير متقي هندي.

٣١١. كنز الفوائد، الإمام أبو الفتح الشيخ محمّد بن علي بن عثمان الكراچكي الطرابلسي.

٣١٢. كيهان انديشه، رقم ٢٩ (بالفارسيه).

٣١٣. كيهان فرهنگي (بالفارسيه).

٣١٤. گنجينه اى از تلمود، ا. كهن، راب، ترجمه امير فريدون الجرجاني (بالفارسيه).

٣١٥. اللباب فى أصول الفقه، صفوان عدنان الداوودى.

٣١٦. لسان العرب، ابن منظور الأفيقي.

٣١٧. لسان الميزان، أحمد بن على بن حجر العسقلاني.

٣١٨. لغت نامه دهخدا، على أكبر دهخدا.

٣١٩. اللوامع الإلهيه فى المباحث الكلاميه، فاضل مقداد.

٣٢٠. مبادئ الوصول الى علم الاصول، العلامة الحلبي.

٣٢١. المبسوط، شمس الدين السرخسي.

٣٢٢. مجله فقه.

٣٢٣. مجله فقه أهل البيت.

٣٢٤. مجله نور العلم، جامعه المدرسين الحوزه العلميه قم.

٣٢٥. مجمع البحرين الطريحي.

٣٢٦. مجمع البيان، أبو على فضل بن الحسن الطبرسي.

٣٢٧. مجمع الزوائد و منبع الفوائد، ابن حجر الهيثمي.

٣٢٨. مجمع الفائده و البرهان، المحقق الاردبيلي.

٣٢٩. المجموع فى شرح المهذب، ابوزكريا النووي.

٣٣٠. مجموعته الشرع الكنسي، تدوين و ترجمه حانيا الياس كساب.

٣٣١. مجموعته فتاوى ابن تيميه، تقى الدين أحمد بن تيميه الحراني الدمشقي الحنبلي.

٣٣٢. مجموعه مؤلفات الاستاذ الشهيد العلامة مرتضى المطهرى رحمه الله.

٣٣٣. مجموعه مقالات كنگره فاضلين نراقى، گروهى از نويسندگان.

٣٣٤. المحجبه البيضاء، ملا محسن الفيض الكاشانى.

٣٣٥. المحصول فى علم أصول الفقه، فخرالدين محمد بن عمر بن الحسين الرازى.

٣٣٦. المحلى، ابن حزم الأندلسى.

٣٣٧. مختصر اللاهوت الأدبى، يوحنا بطرس غورى.

٣٣٨. مختصر النافع، المحقق الحلّى.

٣٣٩. مختلف الشيعة، العلامة الحلّى.

٣٤٠. مدارك الأحكام، السيّد محمد بن على الموسوى العاملى.

٣٤١. المدخل الفقهي العام، محمد مصطفى الزرقاء.

٣٤٢. المدخل فى التعريف بالفقه الإسلامى، محمد مصطفى الشلبى.

٣٤٣. مرآه الاصول فى شرح مرقاه الوصول.

٣٤٤. مرآه الجنان فى تاريخ مشاهير الأعيان (تاريخ يافعى).

٣٤٥. مرآه العقول، العلامة محمدباقر المجلسى.

٣٤٦. المراجعات، السيّد شرف الدين العاملى.

٣٤٧. مسالك الافهام، زين الدين بن على العاملى (الشهيد الثانى).

٣٤٨. مستدرک الصحيحين، محمد بن محمد الحاكم النيسابورى.

٣٤٩. مستدرک الوسائل، الميرزا حسين النورى.

٣٥٠. المستصفى، ابو حامد محمد بن محمد الغزالى.

٣٥١. مستمسك العروه الوثقى، السيّد محسن الحكيم.

٣٥٢. مستند الشيعة، الملا أحمد النراقي.

٣٥٣. مسند أحمد، أحمد بن حنبل.

ص: ٦٧١

٣٥٤. مصباح الاصول، تقارير درس أصول آية الله السيد أبي القاسم الخوئي، بقلم السيد محمد سرور البهسودي.

٣٥٥. مصباح الفقاهة، آية الله الخوئي.

٣٥٦. مصباح الفقيه، الحاج رضا الهمداني.

٣٥٧. مصباح المنير، أحمد بن محمد الفيومي.

٣٥٨. المعالم الجديدة، الشهيد السيد محمد باقر الصدر.

٣٥٩. معالم الدين، ابو منصور جمال الدين حسن بن زين الدين (ابن الشهيد الثاني).

٣٦٠. معتبر، العلامة الحلّي.

٣٦١. معترك الأقران، جلال الدين السيوطي.

٣٦٢. المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسن البصري المعتزلي.

٣٦٣. المعجم الاوسط، سليمان بن أحمد الطبراني.

٣٦٤. معجم رجال الحديث، آية الله السيد أبو القاسم الخوئي.

٣٦٥. المعجم الصغير، سليمان بن أحمد الطبراني.

٣٦٦. معجم فقه السلف، محمد المنتصر الكتاني.

٣٦٧. المعجم الكبير، سليمان بن أحمد الطبراني.

٣٦٨. معجم المصطلحات والالفاظ الفقهيّة، محمود عبدالرحمن عبدالمنعم.

٣٦٩. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية.

٣٧٠. مغني ابن قدامه، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامه.

٣٧١. المغنى و الشرح الكبير، عبدالرحمن بن قدامه.

٣٧٢. مفاتيح الأصول، السيد محمد مجاهد.

٣٧٣. مفتاح دارالسعادة و منشور ولايه العلم والاراده، ابن قيم الجوزيه.

٣٧٤. مفتاح الكرامه، السيد جواد العاملى.

٣٧٥. المفردات، الراغب الاصفهانى.

٣٧٦. مقائيس اللغه، أبوالحسين أحمد بن فارس.

٣٧٧. مقدمه ابن خلدون، ابن خلدون الاندلسى.

٣٧٨. مقدمه على الحقوق الإسلاميه، نشر سازمان مطالعه و تدوين كتب العلوم الإنسانيه دانشگاهها (سمت).

٣٧٩. مقدمه علم الحقوق، الدكتور ناصر كاتوزيان.

٣٨٠. مقدمه علم الحقوق، الدكتور محمد جعفر الجعفرى النكرودى.

٣٨١. مقدمه مرآه العقول، السيد مرتضى العسكرى.

٣٨٢. المقنعه، محمد بن نعمان (الشيخ المفيد).

٣٨٣. مقياس الهدايه فى علم الدرايه، الشيخ عبدالله المامقانى.

٣٨٤. مكاتيب الرسول، آيه الله أحمدى ميانجى.

٣٨٥. المكاسب، الشيخ مرتضى الأنصارى.

٣٨٦. ملخص ابطال القياس، سعيد الافغانى.

٣٨٧. الملل و النحل، عبدالكريم بن أبى بكر أحمد الشهرستانى.

٣٨٨. منابع استنباط الحقوق الإسلاميه، الدكتور ابوالحسن المحمّدى.

٣٨٩. من لا يحضره الفقيه، أبو جعفر محمد بن على بن الحسين بن بابويه القمى.

٣٩٠. المنار، محمد رشيد رضا.

٣٩١. مناهل العرفان فى علوم القرآن، الشيخ محمد عبدالعظيم الزرقانى.

٣٩٢. المنتظم فى تاريخ الأمم والملوك، عبدالرحمن بن على بن محمد بن الجوزى.

٣٩٣. منتهى الأصول، آبهالله السيد الميرزا حسين البجنوردى.

٣٩٤. منتهى المطلب، العلامة الحلّى.

٣٩٥. منتهى المقال فى أحوال الرجال، أبو على الحائرى (الشيخ محمد بن اسماعيل المازندرانى).

٣٩٦. المنشور فى القواعد، بدر الدين الكشى.

٣٩٧. المنجد، لويس معلوف.

٣٩٨. المنطق، محمد رضا المظفر.

٣٩٩. منع الموانع عن جمع الجوامع، عبدالوهاب بن على السبكى.

ص: ٦٧٢

٤٠٠. منهاج السنه النبويه فى نقض كلام الشيعة والقديره، أبو العباس أحمد بن تيميه الحرانى الدمشقى الحنبلى.

٤٠١. منهاج الصالحين، آيه الله السيد أبو القاسم الخوئى.

٤٠٢. منهاج الصالحين، السيد محسن الحكيم مع تعليقات الشهيد السيد محمد باقر الصدر.

٤٠٣. منيه الطالب فى شرح المكاسب، تقارير آيه الله الميرزا حسين النائى.

٤٠٤. منيه المرید، زين الدين العاملى (الشهيد الثانى).

٤٠٥. الموافقات، إبراهيم بن موسى الشاطبى.

٤٠٦. الموسوعه الفقهيّه الميسره، الشيخ محمد على الأنصارى.

٤٠٧. الموسوعه الفقهيّه الكويتيه، وزاره الأوقاف الكويت.

٤٠٨. موسوعه مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين، الدكتور رفيق العجم.

٤٠٩. موسوعه الإمام الخوئى، تقارير بحث آيه الله السيد أبى القاسم الخوئى.

٤١٠. موسوعه الفقه الإسلامى (موسوعه جمال عبدالناصر)، وزاره الأوقاف مصر.

٤١١. موسوعه الفقه الإسلامى طبقاً لمذهب أهل البيت، مؤسسسه دائره معارف الفقه الإسلامى.

٤١٢. موقف الرافضه فى القرآن، مامادوكا رامبيرى.

٤١٣. مهذب الأحكام، آيه الله السيد عبدالأعلى السبزوارى.

٤١٤. المهذب، القاضى ابن البراج.

٤١٥. المهذب فى أصول الفقه المقارن، الدكتور عبدالكريم بن على النمله.

٤١٦. ميزان الاعتدال، أبو عبدالله محمد بن أحمد الذهبى.

٤١٧. ميزان الحكمه، محمد رى شهرى.

٤١٨. نصب الرايه، جمال الدين الزيلعى.

٤١٩. النص والاجتهاد، السيد عبدالحسين شرف الدين العاملى.

٤٢٠. نظرات فى أصول الفقه، الدكتور عمر سليمان الأشقر.

٤٢١. النظرية العامه للقانون، مصطفى محمد الجمال وعبدالحميد محمد الجمال.

٤٢٢. نفائس الأصول فى شرح المحصول، الإمام القرافى.

٤٢٣. نفحات القرآن، آيه الله مكارم الشيرازى ومعاونوه.

٤٢٤. نباء البشر، الشيخ آقابرگ الطهرانى.

٤٢٥. نهايه الأصول، تقارير آيه الله الحاج حسين البروجردى.

٤٢٦. نهايه الأفكار، تقارير درس أصول آيه الله آقا ضياء الدين العراقى.

٤٢٧. نهايه الحكمه، العلامه الطباطبائى.

٤٢٨. النهايه فى غريب الحديث والأثر، ابن الأثير.

٤٢٩. النهايه فى مجرد الفقه والفتوى، الشيخ الطوسى.

٤٣٠. نهايه المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزه.

٤٣١. نهايه الوصول إلى علم الأصول، العلامة الحلّي.

٤٣٢. نهج البلاغه (تحقيق الدكتور صبحي الصالح).

٤٣٣. نهج الحق وكشف الصدق، الحسن بن يوسف (العلامة الحلّي).

٤٣٤. نيل الأوطار، محمد بن علي بن محمد الشوكاني.

٤٣٥. نيل المأرب في تهذيب شرح عمده الطالب، آل بسّام.

٤٣٦. الوجيز في أصول التشريع الإسلامي، الدكتور محمد حسين هيتو.

٤٣٧. وسائل الشيعة، الشيخ الحرّ العاملي.

٤٣٨. الوسيله، ابن حمزه.

٤٣٩. وسيله الوسائل، السيد محمد باقر اليزدي.

٤٤٠. وفيات الأعيان، ابن خلكان أبو العباس أحمد بن محمد.

٤٤١. هدايه الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار عليهم السلام، حسين بن شهاب الدين الكركي العاملي.

٤٤٢. ينابيع المودّه لدوى القربى عليهم السلام، سليمان بن إبراهيم الحسيني البلخي القندوزي الحنفي .. ٣٤٤.

ص: ٦٧٣

Encyc lopaedia Judaice(EJ), " Israel, Legaland Judicial System", A. F. L./ S. Lev v.
.Decennial Book) ٣٨٩١- ٢٩٩١ (, pp. ٥١٢- ٨١

.٤٤٤

A Beginner's Guide to the Steinsaltz Talmud, Abrams, Judith Z. Jason Aronson Inc,
.٩٩٩١

,"Baraita " .٥٤٤

,"EJ., B. D. V., v. ٤, pp. ٩٨١- ٣٩. ٦٤٤." Savoraim

, "EJ., D. S., v. 41, pp. 129-1274. D. S.," Tanna, Tannaim

.EJ., v. 51, pp. 197-308. 144

The Cambridge History of Judaism, Davies, ed. (ed.), Cambridge University Press, 1st published, 1991

, "Do. L.," Israel, Legal and Judicial System .144

.EJ., v. 71, pp. 163-3

, "Ed.," Zugot .154

.EJ., v. 61, pp. 2321-4. 154

.The Oxford Companion to the Bible, Ehrlich, Carl S.: "Law, Israelite Law", Bruce M

. Metzger and Michael D. Coogan (ed.), Oxford University Press, New York, 1991

slov 17 ,

Encyclopedia Judaica Jerusalem, corrected ed., 1991 (, 154. Encycl opaedia Judaica Jerusalem, corrected ed., 1991 (,

..Peusd

.EJ.). 154

Code of Jewish Law, Kitzur Shulh

an Arukh Ganzfried, Rabbi Solomon: Translated by Hyman E. Goldin, LL. B., revised ed.,

. Hebrew Publishing Company, New York, 1991

, "H. E. Ba.," Israel, Legal and Judicial System .154

.EJ., v. 9, pp. 126-55

.154

: Divine Command Ethics, Jewish and Christian Perspectives, Harris, Michael J

.Routledge Curzon, 1st published, 2002

.654

The Cambridge History of Judaism, Horbury, William and W. D. Davies, v. 3, Cambridge
University Press, 1st published, 1991

, "I. T. S.," Rishonim .154

.EJ., v. 41, pp. 291–3. 854

Harper's Bible Dictionary, J. U.:" Torah", Paul J. Achtemeier (ed.), Harper San
Francisco, 1991

.954

Harper's Bible Dictionary, J. U.:" Torah", Paul J. Achtemeier (ed.), Harper San
Francisco, 1991

, "L. J.," Hermeneutics .064

, "EJ., v. 8, pp. 663–27. 164. M. D. H.," Midreshei Halakhah

.EJ., v. 11, pp. 1251–3

, "M. D. H.," Tosefta .264

, "EJ., v. 51, pp. 3821–5. 364. M. D. H./ M. E.," Minhag

, "EJ., v. 21, pp. 4–52. 464. M. E.," Codification of Law

, "EJ., v. 5, pp. 826–656. 564. M. E.," Interpretation

, "EJ., v. 8, pp. 3141–92. 664. M. E.," Ma'aseh

"EJ., v. 11, pp. 146–9. 764. M. E.," Mishpat Ivri

, "EJ., v. 21, pp. 901–15. 864. M. E.," Sevarah

, "EJ., v. 41, pp. 5911-8. 964. M. E.," Takkanot

, "EJ., v. 51, pp. 217- 82. 074. M. Man.," Pharisees

, "EJ., v. 31, pp. 363- 6. 174. M. Man.," Saducees

.EJ., v. 41, pp. 026- 22. 274

Maimonides' Introduction to the Talmud, Maimonides: A Translation of the Rambam's Introduction to His Commentary on the Mishna, Translated by Zvi Lampel, the Judaica Press, Inc., U. S. A., revised ed., 1991

.374

:Maimonides' Introduction to the Talmud, Maimonides

A Translation of the Rambam's Introduction to His Commentary on the Mishna, Translated by Zvi Lampel, the Judaica Press, Inc., U. S. A., revised ed., 1991

, "Mo. W./ L. I. R.," Pentateuch .474

.EJ., v. 31, pp. 132- 46. 574

, Comparing Religions Through Law

ص: 674

Judaism and Islam, Neusner, Jacob and Tamara Sonn: Routledge, London and New York, 1991

.674

Comparing Religions Through Law, Judaism and Islam, Neusner, Jacob and Tamara Sonn: Routledge, London and New York, 1991

, "Sh. S.," Amoraim .774

, "EJ., v. 2, pp. 568- 57. 874. Si. A./ J. Br.," Gaon

, "EJ., v. 7, pp. 513-11. 974. St. Sch./ Sa. B.," Noachide Laws

.EJ., v. 21, pp. 911-19

.184

The Talmud, The Steinsaltz Edition, A Reference Guide, Steinsaltz, Rabbi Adin: Random
House, New York, 1991

.184

:The Talmud, The Steinsaltz Edition, A Reference Guide, Steinsaltz, Rabbi Adin

.RandomHouse, New York, 1991

.284

The Babylonian Talmud, 11 vols, ed.: Rabbi Dr. J. Epstein, the Soncino Press, London,
.5391-2591

.384

The Babylonian Talmud, 11 vols, ed.: Rabbi Dr. J. Epstein, the Soncino Press, London,
.5391-2591

.484

.The Jewish Bible TANAKH, the Jewish Publication Society, 1991

.584

.The Jewish Bible TANAKH, the Jewish Publication Society, 1991

,"Y. D. G.," Soferim .684

, "EJ., v. 51, pp. 97-18. 784. Y. Ho.," Aharonim

.. EJ., v. 71, pp. 531-8

ص: ٢

ص: ٣

ص: ٤

ص: ٥

تمهيد

بسم الله الرحمن الرحيم

نظرة سريعة لمضمون الكتاب

إنّ المسائل الاقتصادية في المجتمعات البشريّة كانت دوماً لها الأولويّة في المجتمع البشري، والكثير من الحوادث التاريخيه: الحروب، الصلح، الاتحاد، الانفصال، وحتى اتجاه العلوم والمعارف والفلسفات البشريّة تتوجه في حركتها باتجاه المسائل الاقتصادية، حتى أنّ بعض المدارس الماديّة سلكت في خط الإفراط فيها وقررت أنّ المحرك لجميع الحركات الاجتماعيه للبشريّة على إمتداد التاريخ يكمن في الاقتصاد، وأطلقوا عليه اسم: القوّه المحركه للتاريخ.

وفي عصرنا الحالي نرى أنّ تأثير الأمور الاقتصاديّه على حركه التاريخ تزداد وتعمق أكثر فأكثر، لأنّه من جهه فإنّ مظاهر الحياه الماديّه صارت أكثر تنوعاً وجاذبيه، ومن جهه أخرى، فإنّ الارتباط الشديد والعلاقه الوثيقه بين الشعوب والمجتمعات البشريّه زادت من حده المنافسه فيما بينها، ومن جهه ثالثه، فإنّ البشر وبسبب غلبه التفكير المادي بات أكثر حرصاً وتعلقاً بالدنيا.

وفي هذا المجال فإنّ الاقتصاد الإسلامي بخصوصياته ومعطياته من شأنه الدخول في معترك الصراع للمجتمعات البشريّه في العالم وتقديم اطروحه جديده ورساله حضاريّه لجميع الشعوب في العالم والتي تقوم على الاسس التاليه:

١. إنّ الاقتصاد المادي في العالم المادي قد وصل إلى طريق مسدود، وتبين آثار إخفاقه وفشله في إداره المجتمع البشري يوماً بعد آخر، وليس فقط الشعوب الضعيفه تأثرت بنتائجه السيئه، بل إنّ الدوله المتقدمه أيضاً وقعت في ورطه كبيره داخل هذه البلدان.

٢. إنّ الاقتصاد الحالي لا يصل إلى نتيجته متوخاه مع سحق جميع القيم الأخلاقيه والمثل الإنسانيّه، بل إنّ السبب في فشله الذريع يعود إلى هذا العامل أيضاً.

٣. إنّ الأصول الحاكمه على الاقتصاد العالمي تشكل عاملاً أصلياً في غاليه الحروب وسفك الدماء

ص: ٦

والاضطرابات السياسيّة في عصرنا الحاضر، ومع استمرار هذا الاقتصاد ودوامه، فإنّ العالم لا يعيش حالة الاستقرار والإزدهار أبداً، ويتجلّى في هذا المورد معنى الحديث الشريف:

«حُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ».

٤. نحن نعتقد بأنّ الاقتصاد الإسلاميّ مقترن في هيكلته وأبعاده وتفصيله بالمسائل الأخلاقيّة وقيم الفضيله، حيث يشكل عنصر العدالة الأساس والمحور لهذا الاقتصاد وبالتالي يمكنه الخروج من هذه المآزق وكسر هذه الأطواق وإعادة الصلح والأمن إلى أجواء المجتمعات البشريّة بعيداً عن كلّ أشكال الاضطرابات وعدم الاستقرار في واقع الحياة.

وللأسف فإنّ الكثير من البلدان الإسلاميّة تركت تعاليم الإسلام في المسائل الاقتصاديّة وتحركت بصورة عمياء خلف المدارس والتيارات الاقتصاديّة الغربيّة الماديّة بكلّ ما في الكلمة من معنى، وبالتالي تعرضت دعائم اقتصاد هذه الدول الناشئة لضربات شديده، ومن هذه الجهة عاشت التبعيه الشديده للبلدان الأجنبيّة، وهذه التبعيه الاقتصاديّة، والتي تمتد في جذورها إلى التبعيه الثقافيّة والسياسيّة، هي في الحقيقة نوع من العبوديّة للأجانب، وهذه الحالة تعد مصيبه كبيره وجرح عميق وتحدّ سافر يواجه علماء الإسلام.

٥. إنّ النظام الاقتصاديّ في الإسلام يقوم على أصل أساسي وهو مواجهه الفقر، والطريق للوصول إلى هذا الهدف يكمن في مواجهه إكتناز الثروات من جهة، وتجسيد الزهد الإسلاميّ بمعنى الحياه البسيطة واجتناب الترف والمعيشه التجمليه من جهة أخرى، والتصدى لكلّ أشكال الإسراف والتبذير من جهة ثالثه، والحركه الجاده والمبرمجه في مجال تحقيق العدالة وتقليل الفواصل الطبقيّة من جهة رابعه، وهذه هي الأصول التي لا يعترف بها الاقتصاد المادي في الغرب بل يتحرك في الخط المقابل لها ويسبغ على حالات الانحراف لباس القانون أيضاً.

٦. ومن خصوصيات الاقتصاد الإسلاميّ، هو أنّه لا- يبيح كلّ نشاط اقتصادي على أساس من الحريه المطلقه وبدافع من «الريح الأكثر» و «الجهد الأقل»، وبأخذ الضرائب من المراكز الرسميه للقمار والفحشاء وأمثالها فيما يضعها تحت حمايته ورعايته، وليس هو من قبيل الاقتصاد المغلق الذي يجعل جميع مصادر الإنتاج ومنابعه تحت اختيار الحكومه ويرى أنّ جميع أفراد المجتمع بمثابة العبيد للحكومه.

٧. إنّ قدره الاقتصاديّة في الاقتصاد الإسلاميّ تتمحور حول مقوله خدمه المجتمع على أساس:

«وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ»

وهذا ليس فقط لا يشكل عيباً للاقتصاد الإسلامي بل يعد افتخاراً له أيضاً، في حين أنّ إكتناز الأموال وتراكم الثروات المقترن بالبخل، يعتبر بحكم الآيه الشريفه:

«وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ»

عيباً كبيراً ومعصيه موبقه، قد ورد الوعيد الإلهي بالعذاب الشديد عليها.

٨. إنَّ التنمية الاقتصاديَّة، بالمدارك والمستندات المهمَّة الموجوده في هذا الكتاب، مطلوبه ومحبذة وهى مورد اهتمام الإسلام، ولكن مع أى قيمه؟ وبأى كيفية وبأى صورته؟ هل مع هدم اقتصاد الآخرين ونهب ثرواتهم واستعمارهم، وصيروره قسم كبير من العالم أسيراً بيد قسم صغير منه؟ أو من خلال الحركة في خط التعاون والتكاتف بين البلدان والشعوب المختلفه على أساس «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى».

٩. شك في أن الإسلام يختار الطريق الثانى، ويرى بأنَّ الطريق الأوَّل مخالف لجميع القيم الأخلاقيَّة والمثل الإنسانيَّة وهو جريمة كبيره ووحشيه فى حقَّ الشعوب الأخرى وخلافاً لما يتصوره البعض فإنَّ رعايه القيم الأخلاقيَّة، ليس فقط لا يقف أمام التنمية الاقتصاديَّة، بل يزيدھا عمقاً وإزدهاراً وثباتاً، كما سنرى فى معالم هذا الاقتصاد فى هذا الكتاب.

٩. إنَّ تشييد البناء الثقافى من أجل الوصول إلى اقتصاد مطلوب ومبتنى على أصول العداله والأخلاق، يعتبر من جملة الأمور التى أخذھا الإسلام بنظر الاعتبار: لأنه من دون إشاعه هذا الجو من الثقافه السليمه فإنَّ تحقيق ذلك الهدف الكبير عسير جداً وغير ممكن، وطبعاً سنبيِّن هذه الحقيقه فى هذا الكتاب مع تقديم الأصول الكليه الحاكمه على الاقتصاد الإسلامى.

١٠. أحياناً يتصور البعض، من الذين لا يحيطون علماً بحدود وثغور التعاليم الإسلاميه فى مجال المسائل الاقتصاديَّة، وبذريعه أن الاقتصاد الإسلامى جاء لمجتمع ساذج وبدائى مثل مجتمع صدر الإسلام الذى يقوم على أساس الزراعه والرعى، إنَّ مثل هذا الاقتصاد يفقد فاعليته فى الاقتصاد الجديد المعتمد فى البلدان الصناعيه المعقده فى العالم المعاصر، وبذلك لا يجدون ميلاً لمطالعه قوانين الإسلام الاقتصاديَّة، ويتوجهون نحو المدارس والمذاهب الاقتصاديَّة الغريبه.

وهذه الجماعه، وهم فى الغالب ممن تعلموا فى الجامعات الأوربيَّة والأمريكيه وعاشوا الإنبهار بالتقدم الصناعى والغول التكنولوجى لهذه البلدان، فلم يجدوا فى أنفسهم رغبه فى بذل الجهد لمطالعه آثار علماء الإسلام فى مجال المسائل الاقتصاديَّة الإسلاميه، ومقارنتها بالاقتصاد المادى فى الغرب وما ترتب عليه من آثار سيئه ونتائج وخيمه.

ومن جهه أخرى فهؤلاء تصوروا أن المسائل المستحدثه، التى تقع فى قالب عدد كبير من أنواع الشركات والمعاملات الجديده والمبادلات الاقتصاديَّة الحديثه، خارجه عن دائره الأحكام الاقتصاديَّة فى الإسلام، وأنَّ الفقه الإسلامى لا يملك جواباً على هذه المسائل الجديده التى لم تكن فى عصر نبي الإسلام صلى الله عليه وآله ومن هنا يتهمون الفقه الإسلامى بالقصور عن إيجاد الأجوبه والحلول للمسائل الاقتصاديَّة الجديده.

إنَّ بحوث هذا الكتاب تشير إلى هذه الحقيقه، وهى أن هؤلاء يتحركون فى خط الوهم والخطأ وأنا نستطيع وعلى أساس الأصول والقواعد المحكمه والمستنبطه من الكتاب والسنة، وعلى أساس من كون الإسلام ديناً

خالداً وعالمياً وشاملاً لكلِّ زمان ومكان، من تقديم الأجوبه والحلول لهذه المسائل وحتى المسائل الجديده الأخرى التى ستقع

فى المستقبل فىما ىتصل بالعلاقات والمعاملات الاقصادىة.

وكما أشرنا فى الجزء الأول من هذا الكتاب أنّ بحوث هذا الكتاب تقوم على أساس الفقه المقارن، وناظره إلى فتاوى وآراء الفقهاء فى المذاهب المختلفه ولا- تبحث هذه المواضع من وجهه نظر فقهاء الشيعة فقط، رغم أنّ كتياب هذه الموسوعه والقائمون عليها هم من علماء وفقهاء الشيعة.

*** والتذكير بهذه النقطة ضرورى أيضاً، وهى أنّ مواضع المجلد الحاضر (الجزء الثانى لدائره المعارف للفقه المقارن) هى فى الواقع كليات ومقدمات للورود إلى جزئيات المسائل الاقصادىة، وستتحرك إن شاء الله فى الجزء الثالث نحو المعاملات الممنوعه والمحرمه والروابط الاقصادىة غير السليمه فى نظر الفقه الإسلامى، كما يصطلح عليها ب «المكاسب المحرمه»، وطبعاً بصوره أوسع بكثير ممّا ورد فى الكتب الفقهيه القديمه، لأنّ المسائل المستحدثه فى هذا الباب كثيره جداً، نأمل أن تكون المبانى والأصول الكليه المتعلقة بالمسائل الفقهيه، والى وردت فى الجزء الأول من هذا الكتاب، والأصول الكليه الناظره فى خصوص المسائل الاقصادىة المذكوره فى هذا المجلد، مفتاحاً نفتح الطريق بشكل كامل للورود إلى دائره المسائل المذكوره وتسلط الضوء عليها لفتح آفاق جديده للقراء الأعزاء لدراسه المسائل المستقبلية.

وعلى أمل التوفيق أكثر لجميع القراء الأعزاء ومع تقديم الشكر لجميع الكتياب والمعاونين الفضلاء والعلماء الذين ساهموا فى إخراج هذا الكتاب بالشكل المطلوب وتحملوا فى هذا السبيل متاعب كثيره.

اللَّهُمَّ وَفَّقْنَا لِمَا تُحِبُّ وَتَرْضَى وَسَهِّلْ لَنَا مَا نَخَافُ تَعْسِيرَهُ فَإِنَّ ذَلِكَ عَلَيْكَ سَهْلٌ يَسِيرٌ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَبِالْإِجَابَةِ جَدِيرٌ.

قم- الحوزه العلميه

ناصر مكارم الشيرازى

شهر جمادى الثانى ١٤٣١ ق

ص: ٩

القسم الأول: الكليات

اشاره

البحث الأول: التعاريف

البحث الثانى: أهميه الاقتصاد والقدرة المائيه فى نظر الإسلام

البحث الثالث: الاقتصاد العالمى بين الأزمت والطرق المسدوده

ص: ١٠

ص: ١١

(١). التعاريف

إشاره

١. الاقتصاد

٢. علم الاقتصاد

٣. النظام الاقتصادى

٤. المذهب الاقتصادى

٥. المذهب، والنظام الاقتصادى فى الإسلام

٦. علم الاقتصاد الإسلامى

ص: ١٢

ص: ١٣

التعاريف

١. تعريف الاقتصاد

إن مفرد «الاقتصاد» فى اللغة العربيه تعنى الاعتدال، الاقتصاد(١) وكلمه «مقتصد» وردت فى آيات من قبيل:

«فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ»(٢)

و

«فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ

وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُأْذِنُ اللَّهُ»(٣)

وتعنى «المستقيم» وهو ملازم للوسطية والاعتدال.

٢. تعريف علم الاقتصاد

قالوا فى تعريف «علم الاقتصاد» والذى يعبر عنه ب «الاقتصاد التحليلى» أيضاً، ما يلى:

أ) «علم الاقتصاد عبارته عن دراسه الأساليب والمناهج التى يستخدمها البشر بواسطه المال أو بدون واسطته لغرض استثمار المنابع القليله فى إنتاج وتوزيع البضاعه والخدمات»(٤).

ب) «علم الاقتصاد هو العلم الذى يفسر الحياه الاقتصاديه فى المجتمع وبيّن الظواهر الاقتصاديه وحالاتها، وكذلك علاقته هذه الظواهر والتجليات مع الأسباب والعوامل الكليه الحاكمه عليها»(٥).

ج. «علم الاقتصاد أو الاقتصاد التحليلى، هو العلم الذى يدرس سلوكيات البشر فى مجال الإنتاج، والتوزيع والمصرف لبيان قدره الظواهر الاقتصاديه والتنبؤ بها»(٦).

وتبين من مجموع هذه التعاريف أنّ الاقتصاد هو أحد العلوم الاجتماعيه الذى يهتم بدراسه وتحليل النشاطات الفرديه والجمعيه المتعلقه بإنتاج ومبادله واستهلاك أنواع البضاعه والخدمات، يعنى أنّ مهمته

١- انظر: المعجم الوسيط، المفردات «قصد».

٢- سورة لقمان، الآيه ٣٢.

٣- سورة فاطر، الآيه ٣٢.

٤- الاقتصاد، بل ساموئلسن، ج ١، ص ٦.

٥- اقتصادنا، الشهيد الصدر، مطبعه مكتب الإعلام الإسلامى، ١٣٧٥ ش، ص ٤٤.

٦- مقدمه على الاقتصاد الإسلامى (درآمدی بر اقتصاد اسلامى) بالفارسيه، مكتب التنسيق بين الحوزه والجامعه، مطبعه سلمان الفارسى، ١٣٦٣ هـ ش، ص ١١.

ص: ١٤

تهدف لبيان المظاهر والسلوكيات الاقتصاديه وتفسير الحاله الاقتصاديه الموجوده أو تفسير الحاله التى ستقع فى المستقبل بدون الحكم على حسن أو سوء هذه المظاهر، مثلاً يبين ما هى العوامل التى تتسبب فى البطاله أو التضخم، أو ما هى النتائج المترتبه على البطاله فى المجتمع.

٣. تعريف النظام الاقتصادى

ذهب البعض إلى أنّ النظام الاقتصادى (أو المنظومه الاقتصاديه أو المذهب الاقتصادى طبقاً لبعض التراجم (١)) يتكوّن من

مجموعه من المباني (٢)، والأصول والقواعد الاقتصادية المختصة بنظام اقتصادي معين، والناظره إلى أهداف معينه، مثل أصل الملكيه الخاصه، النفع الشخصى، الحريه الاقتصاديه فى النظام الرأسمالى، أصل الملكيه المختلطة من الجانب القطاع الخاص والحكومى، وبعبارة أخرى الملكيه الخاصه المحدوده، والحريه المحدوده فى النظام الإسلامى (٣).

وعلى حدّ تعبير العلامه الشهيد محمّد باقر الصدر قدس سره، فإنّ النظام الاقتصادى (فيما لو كان مرادهم من المذهب هو النظام) عبارته عن الطريقه والاسلوب الذى يتخذه المجتمع فى حياته الاقتصاديه ويتحرك على أساسه فى حلّ المعضلات العمليه فى المجال الاقتصادى، ومن هذه الجبهه لا يمكن أن نتصور وجود مجتمع بدون مذهب اقتصادى، لأنّ كلّ مجتمع فى عمليه إنتاج الثروه وتوزيعها لابدّ له من اتّخاذ اسلوب معين ليتسنى له بواسطته تنظيم عملياته الاقتصاديه (٤).

وعلى قول بعض آخر: «إنّ النظام الاقتصادى هو مجموعته من المعايير السلوكيه التى تهدف إلى تنظيم ورسم أهداف معينه على أساس المباني الاعتقاديّه والقيم المشخصه، التى تقوم على ربط المشتركين فى هذا النظام مع بعضهم البعض ومع المنابع فى دائره الاقتصاد» (٥).

ولعل العبارة الأدق والأبلغ أن نقول: إنّ النظام

١- ورد تعبير «المذهب الاقتصادى» فى كلمات الشهيد الصدر رحمه الله و مترجم كتاب اقتصادنا (محمّد كاظم الموسوى) والدكتور حسين النمازى (انظر: الأنظمه الاقتصاديه (نظام هاى اقتصادى)، ص ٢٢٣) حيث ترجموها إلى «النظام الاقتصادى»، وسيأتى أنّه ربّما كان مراده من المذهب الاقتصادى هو النظام الاقتصادى.

٢- ذهب البعض إلى أنّ المراد من المباني فى هذا التعريف ليس بنايه المصانع والإدارات أو مراكز مبادله السلع والبورصه وأمثال ذلك، بل المراد شكل خاص من النسق فى العمليات الاقتصاديه التى تربط المشاركين فيما بينهم، مثلاً السوق، الملكيه الخاصه، الهديه، القرض، الضرائب، تعتبر من الأنساق الاقتصاديه التى يجرى تكريسها فى بنيه المجتمع عبر القواعد القانونيه، والعقوبات الاجتماعيه، والمنظومات العقائديه والثقافيه (انظر: الفصليه التخصصيه الاقتصاد الإسلامى (فصلنامه تخصصى اقتصاد اسلامى)، بالفارسيه، السنه الاولى، العدد ٣، ص ٩٤، مقاله الإسلام والنظام الاقتصادى (مقاله اسلام ونظام اقتصادى) بالفارسيه، السيد حسين ميرمعزى). ويبدو أنّه لا ينبغى اعتبار الملكيه الخاصه أحد السلوكيات، بل أحد الأصول التطبيقيه فى بعض الأنظمه.

٣- انظر: مباني وأصول علم الاقتصاد (مباني وأصول علم اقتصاد) (بالفارسيه)، الدكتور يدالله دادگر، الدكتور تيمور الرحمانى، مركز انتشارات مكتب الإعلام الإسلامى، ١٣٨٠ هـ ش، ص ٣٨.

٤- اقتصادنا، ص ٤٤.

٥- الفصليه التخصصيه (فصلنامه تخصصى)، الاقتصاد الإسلامى، اقتصادنا، ص ٩٤.

ص: ١٥

الاقتصادى عبارته عن مجموعته من السلوكيات والعلاقات الاقتصاديه التى تبتنى على أصول عمليه خاصه ومباني فكريه وأخلاقيه معينه وأهداف مشخصه، فالأصول والمباني والأهداف تتولى ربط هذه السلوكيات والعلاقات الاقتصاديه فيما بينها، كما أنّ تلك السلوكيات والعلاقات الاقتصاديه تربط الأشخاص الحقيقيين والعناوين الحقيقه الموجوده فى ذلك النظام (يعنى أعم من آحاد

الناس والحكومه وسائر العناوين الحقوقيه) مع بعضهم البعض ومع الأموال والمنايع المقرره(١).

وبهذا البيان يتبين بشكل جلى المفتاح للمصطلحات والعناصر الأصلية فى تعريف النظام الاقتصادى، وهى عبارته عن:

(أ) القواعد والاصول التطبيقية.

(ب) المباني الاعتقاديّة والأخلاقيّة.

(ج) الأهداف والغايات.

(د) السلوكيات والعلاقات الاقتصاديه والتي يعبر عنها أحياناً بالأنساق، وأحياناً أخرى بالنماذج السلوكيه العلائقيه، والتي تستوعب فى دائرتها السوق، بجميع عقوده ومعاملاته، الهديه، القرض، الضرائب وكذلك السلوكيات الاقتصاديه الأخرى من قبيل الإدّخار، المصرف، العمل، والإنفاق و....

وما يشكل بنيه النظام الاقتصادى هو العنصر الرابع، يعنى السلوكيات والعلاقات الاقتصاديه، هى التى تتمتع بالقواعد والأصول التطبيقية من جهه، وكذلك المباني والأهداف من جهه أخرى.

وجدير بالذكر أنّ المراد من السلوكيات الاقتصاديه لا يقتصر على السلوكيات الاقتصاديه للناس مثل المصرف، الإدّخار، العمل، والإنفاق، بل يشمل السلوكيات الاقتصاديه للحكومه أيضاً، من قبيل التحقيقات والمطالعات، الصادرات والواردات للبضائع، السياسات الاقتصاديه العامه، البرنامج والتخطيط، وضع القوانين، التدخل فى مسأله العرض والطلب فى السوق، جمع العوائد والضرائب كالأنفال، الخمس، الزكاه، الخراج، الجزية، والضرائب الحكوميه.

٤. تعريف المذهب الاقتصادى

يتبين من تعريف النظام الاقتصادى، تعريف «المذهب الاقتصادى» أيضاً، لأنّ المذهب الاقتصادى ليس سوى العنصر الثانى من العناصر الأربعة المذكوره آنفاً (المباني الاعتقاديّة والأخلاقيّة)، لأنّه وخلافاً لما ذهب إليه بعض مترجمى كتاب «اقتصادنا» وبعض علماء الاقتصاد، فإنّ المذهب الاقتصادى، كما ورد فى كلمات الشهيد الصدر، ليس سوى العنصر الأوّل من العناصر الأربعة (يعنى القواعد والأصول التى تعين السلوك فى قالب اسلوب اقتصادى معين)، يقول الشهيد الصدر: «ولا شك فى أنّ اختيار طريقه معينه لتنظيم الحياه الاقتصاديه ليس اعتباطاً مطلقاً، وإنّما يقوم دائماً على

١- الفرق اليسير بين هذا التعريف والتعريف السابق واضح، لأنّه لم يرد فى ذلك التعريف بنحو شفاف بيان علاقه بين الروابط والسلوكيات، مع الأصول والأهداف والمباني.

ص: ١٦

أساس الأفكار ومفاهيم معينه، ذات طابع أخلاقي أو علمى أو أى طابع آخر، وهذه الأفكار والمفاهيم تكون الرصيد الفكرى

للمذهب الاقتصادي القائم على أساسها»(١).

ومرادنا من «المذهب الاقتصادي» هو ما ورد في الأفكار والمفاهيم المقرره والتي هي بمثابة المراحل والعقبات الفكرية لنظام اقتصادي معين، وهذه الأفكار والمفاهيم التي نعبر عنها بالمذهب الاقتصادي، هي التي تشخص لنا صحة أو عدم صحة الحالة الاقتصادية، وتناسقها أو عدم تناسقها مع العدالة الاجتماعية، وفي نهاية المطاف تعيين ما ينبغي وما لا ينبغي في مجال الاقتصاد، مثلاً يتبين أن الملكية الخاصه صحيحه ومؤثره في تأمين العدالة الاجتماعيه، إذاً لا بد من مراعاتها، أو أنها سيئه وغير منسجمه مع العدالة الاجتماعيه إذاً يجب حذفها وإلغاؤها.

*** وهكذا يتبين مما تقدم أن ما ورد من المذهب الاقتصادي (طبقاً لتعبير الشهيد الصدر) وهو مورد البحث، ناظر إلى حقيقه الأصول من قبيل: الملكية الخاصه، والحرية الاقتصادية في النظام الرأسمالي، إلغاء الفائدة، وتأمين وسائل الإنتاج و... في النظام الاشتراكي، تجانس أو عدم تجانس هذه الأمور مع العدالة الاجتماعيه والقيمه المعينه لها، قيمه وتعيين مطلوبيه وعدم مطلوبيه هذه الأصول، كل ذلك يرتبط بالمدرسه الاقتصاديه التي تعتبر ركيزه أساسيه للمذهب الاقتصادي.

ومن هنا يتبين أيضاً التفاوت والفرق بين علم الاقتصاد والمذهب الاقتصادي والمدرسه الاقتصاديه، مثلاً: يتبين أن القوانين مثل العرض والطلب، والسير النزولي في الإنتاج و... تعتبر من قوانين علم الاقتصاد، لأنها هي مظاهر وحقائق خارجيه يدرسها العالم الاقتصادي ويبيّن أسبابها ونتائجها.

أمّا عن القواعد والأصول من قبيل: الملكية الخاصه، الحرية الاقتصادية، إلغاء الفائدة و...، تبحث في المذهب الاقتصادي وكذلك في المدرسه الاقتصاديه، أمّا في المذهب الاقتصادي فيتمّ البحث عن حقيقه وماهيه هذه الأصول، وفي المدرسه الاقتصاديه يبحث عن تناسق أو عدم تناسق هذه الموارد مع العدالة الاجتماعيه وسائر القيم الأخرى.

٥. تعريف المذهب، المدرسه الاقتصاديه والنظام الاقتصادي في الإسلام

مما تقدم يتبين تعريف ثلاثه عناوين: (المذهب الاقتصادي الإسلامي، والمدرسه الاقتصاديه الإسلاميه، والنظام الاقتصادي الإسلامي)، لأنه قد تبين أن المذهب الاقتصادي الإسلامي يطلق على الطريقه والمنهج الذي يتخذه الإسلام لتنظيم الحياه الاقتصاديه وحل المعضلات العمليه، وتعبير بعض العلماء: هو الأصول الكليه الاقتصاديه المستخرجه من

١- اقتصادنا، ص ٤٥.

ص: ١٧

القرآن الكريم والسنة الشريفه(١)، ومن ذلك الأصول الناظره إلى الملكية المختلطه من القطاع الخاص والعام والحكومي وإلغاء الفائدة وحرمة الربا.

أمّا المدرسه الاقتصاديه الإسلاميه فتطلق على تلك الاسس الفكرية والمباني العقائديه والأخلاقية المستوحاه من الكتاب والسنة

وتفسر الأصول والقواعد للمذهب الاقتصادي في الإسلام وقيمه.

أمّا النظام الاقتصادي الإسلامي فهو مجموعه من السلوكيات والعلاقات الاقتصاديّة المقتبسه أصولها العمليه من الكتاب والسنة، وكذلك المباني الفكرية والأخلاقية في الدين السماوي الإسلامي، وأيضاً الأهداف الإلهية لهذا النظام.

وعلى أيه حال فعندما نطلق كلمه «الاقتصاد الإسلامي» فإنه يشمل مجموعه النظام الاقتصادي والمذهب والمدرسه الاقتصاديّه في الإسلام (٢).

٦. تعريف علم الاقتصاد الإسلامي

ونرى من اللازم الالتفات إلى هذه المسأله، وهى هل لدينا شىء باسم علم الاقتصاد الإسلامي، الذى يتركب من علم الاقتصاد والاقتصاد الإسلامي أم لا؟

ومع الالتفات إلى أنّ مسؤوليه علم الاقتصاد تفسير وتقييم الظواهر والحقائق الاقتصاديّه وبيان إرتباط هذه الظواهر والتجليات مع أسبابها ونتائجها، فى حين أنّ الاقتصاد الإسلامي يتولى تنظيم الحياه الاقتصاديّه والثوريّه، لأنّه يهدف إلى تغيير الواقع الموجود وإصلاح أشكال الفساد الاقتصادي وتبديلها إلى ما يضمن صلاح وسلامه الاقتصاد فى المجتمع الإسلامي، لا أنّه يكتفى بتفسير الواقع الموجود (٣)، ومع هذا المفهوم ينبغى القول: لا يظهر لدينا شىء باسم علم الاقتصاد الإسلامي ويأخذ شكله الواقعي إلّا فيما إذا تحرك المجتمع على أساس النظام الاقتصادي الإسلامي وتمّ تحقيق أصول وقوانين ذلك العلم فى مقام العمل لكى يتولى المحققون الاقتصاديون تحليل وتقييم هذا المنهج ودراسه عوامله ونتائجه، وبالتالي يتمّ تدوين علم يسمى علم الاقتصاد الإسلامي.

وفى غير هذه الصوره، فإنّ وضع مثل هذا العلم إنّما يكون ممكناً فيما إذا افترض المحقق الاقتصادي نظاماً بعنوان النظام الاقتصادي الإسلامي، بمعنى أنّه فى الدرجه الاولى يتمّ الالتفات إلى تحقق أصول مسلمه فى النظام الإسلامي فى الواقع الخارجى، ثمّ يتمّ فى ظلّ هذه المظاهر والحوادث فى عمليه التطبيق، ربط هذه الأصول مع بعضها، وكذلك دراسه هذه الروابط مع بعضها والعوامل والنتائج المترتبه عليها، وفى النهايه اكتشاف القوانين الكليه الحاكمه على هذه الظواهر.

على سبيل مثال فإنّ أحد مسلمات النظام الاقتصادي فى الإسلام البنوك اللاربويه يعنى أن تقوم الفعاليات البنكيه على أساس المضاربه فى سائر

١- محاضره عن الاقتصاد الإسلامي، الدكتور محمّد العربى، ص ١٨.

٢- اقتصادنا، ص ٤٤.

٣- المصدر السابق.

العقود الإسلاميّة وإلغاء الفائده المصرفيّة، والمحقق الاقتصادي في صورته عدم تحقق نظام بعنوان النظام الاقتصادي الإسلامي، ومع فرض تحقق هذا الأصل الاقتصادي في المجتمع (البنك اللاربوي) وتحليله وتفسيره يصل إلى هذه النتيجة، وهي أنّ المصالح التجاريّة في المجتمع الإسلامي تنسجم وتتناغم مع مصالح أصحاب البنوك والتجار، لأنّ البنك أو المصرف في المجتمع الإسلامي يقوم على أساس المضاربه أو سائر العقود الإسلاميّة لا- على أساس الربا، والتّجار وأصحاب البنوك في المجتمع الإسلامي يتجرون ويستثمرون أموال المشتركين والمودعين، ويقسمون الربح الناشئ من هذه التجاره فيما بينهم وبين المودعين بفرض نسبه معينه من الربح، وبالنتيجه فإنّ توسعه النشاطات البنكيه مرتبطه بمقدار الربح التجاري المستحصل من هذه العمليات لا- الربح المستحصل عن طريق إعطاء القروض (يعني بالصوره الربويّه) وهذا في نفسه يعتبر عاملاً على نمو الإنتاج وإزدهار الاقتصاد.

ويتبين أيضاً أنّ هذه التفاسير والتحليلات ما لم تصل الحياه الاقتصاديّه في الإسلام إلى حقول التجربه الحسيه الخارجيه، فإنّ المفهوم العملي الجامع والشامل لا يتيسر تحصيله، لأنّه كثيراً ما اتفق وجود اختلاف بين الحياه الواقعيّه للنظام الاقتصادي مع هذه التفاسير المبتنيه على الفرض، وخاصه أنّ أحد العوامل المؤثره كثيراً في مسيره الأوضاع الاقتصاديّه الإسلاميّه، هو عنصر المعنويّه العامّه والمسائل الروحيّه والفكريّه في المجتمع الإسلامي، ولا- شك أنّ المعنويّه العامّه لا تتحدد في درجه معينه بحيث يمكن افتراضها وبناء نظريات علميّه مختلفه على أساسها(1).

النتيجه، أنّ علم الاقتصاد الإسلامي إنّما يتولد حقيقه ويبرز بوجهه الحقيقي فيما لو تمّ تجسيد النظام الاقتصادي الإسلامي بجميع أبعاده وخصوصياته وجزئياته في واقع الحياه الاجتماعيّه، وتمّ تحليل ودراسه جميع معطياته وتجاربه وحوادثه بشكل منسجم ومنظم، مع أنّ افتراض تجسيد التعاليم الاقتصاديّه في الإسلام على أرض الواقع العملي يمكنه أن يرسم الآفاق الواسعه لعلم الاقتصاد الإسلامي.

وعلى أيّه حال لا ينبغي أن نتوقع بأنّ الإسلام يملك بحثاً بعنوان: «علم الاقتصاد الإسلامي»، لأنّ التعاليم الإلهيّه عبارته عمّا ينبغي وما لا- ينبغي في مجال مناهج والأساليب العمليّه ولا- تقع في دائره البحوث الكليّه العلميه، وإنّ أمكن الاطلاع على أصول علم الاقتصاد الإسلامي من خلال مطالعه هذه الأساليب والقيم وما ينبغي وما لا ينبغي والعمل على تدوينها.

المصادر والمصادر

1. الاقتصاد، پل ساموئلسن، ترجمه حسن بيرنيا، مؤسسه

1- انظر: اقتصادنا، ص 315-319.

ص: 19

الترجمه ونشر كتاب، طهران، 1352 هـ ش.

٢. اقتصادنا، الشهيد الصدر، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٣٧٥ هـ ش.

٣. مقدمه على الاقتصاد الإسلامي (درآمدی بر اقتصاد اسلامی) بالفارسيه، مكتب التنسيق بين الحوزه والجامعه، ١٣٦٣ هـ ش.

٤. الفصليه التخصصيه الاقتصاد الإسلامي (فصلنامه تخصصی اقتصاد اسلامی) بالفارسيه، السنه الاولى، العدد الثالث (مقاله الإسلام والنظام الاقتصادي)، السيد حسين ميرمعزى).

٥. مباني واصول علم اقتصاد (مباني وأصول علم الاقتصاد، يدالله دادگر) بالفارسيه، تيمور الرحمانى، مركز انتشارات مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٣٨٠ هـ ش.

٦. محاضره عن الاقتصاد الإسلامي، الدكتور محمد العربي.

ص: ٢٠

ص: ٢١

(٢). أهميه الاقتصاد والقدره المائيه فى نظر الإسلام

إشاره

المقدمه

البحث الأول: مكانه المال والثروه فى نظر القرآن الكريم

البحث الثانى: مكانه المال والثروه فى نظر الروايات الإسلاميه

البحث الثالث: الوسيله أم الهدف؟

ص: ٢٢

ص: ٢٣

أهميه الاقتصاد والقدره المائيه فى نظر الإسلام

مقدمه:

يوجد فى الإسلام مجموعه كبيره من الأحكام الاقتصاديه، الناظره إلى أدق السلوكيات الاجتماعيه للبشر، فهذه الأحكام لم تكن أهميتها معروفه للناس بالأمس، ولكنها اليوم ومع الالتفات إلى تنوع النظم الاقتصاديه فى الشرق والغرب فى المجالات العالميه

تبيّن أهمّيّتها أكثر فأكثر.

ولا شك أنّ الاستقلال، والثبات السياسي، والامتداد في المجامع العالميّه، والاقتدار الوطني وميزان سيطره وأهمّيّه وانضباط كلّ مجتمع، يرتبط بقدرته الاقتصاديّه وفعاليتّه الماليّه.

ومن جهه أخرى، فإنّ الاقتصاد المريض والتبعي في كلّ مجتمع يعتبر من العوامل الرئيسيّه في تزلزل القيم الأخلاقيّه وشيوع الفساد والفحشاء، وزيادة الجنوح والتلوثات الاجتماعيّه، والتخلف الاقتصادي في كلّ مجتمع وبالتالي يترتب على ذلك التخلف في المجالات السياسيّه والثقافيّه والعسكريّه والإرتباط والتبعيّه للأجانب في واقع الحياه وعلى كافّه المستويات.

ومن جهه ثالثه، فإنّ بعض المسائل الاقتصاديّه الكليّه أحياناً تملك من الأهمّيّه والحساسيه العالّيّه بحيث إنّ التخطيط المعقول والمدروس من شأنه أن يرتفع بالمجتمع إلى ذروه العظمه والمجد، وفي مقابل ذلك ربّما يكون التخطيط في هذه المسائل المهمّه غير مدروس وليس في محلّه فيترتب عليه الإخفاق الاقتصادي في ذلك المجتمع.

وهذه الخصوصيات التي لا تقبل الإنكار هي التي تجعل من مكانه المسائل الاقتصاديّه متميزه في كلّ دين ومذهب اقتصادي.

والكتاب الحاضر يهدف لتبيين مكانه الاقتصاد وقيمه المال والثروه في الإسلام وأهمّيّتها في تطوير المجتمعات البشريّه ودفع عجله التقدم إلى الأمام، وذلك في ثلاث بحوث:

البحث الأوّل: مكانه المال والثروه في نظر القرآن الكريم.

البحث الثاني: مكانه المال والثروه في نظر الروايات

ص: ٢٤

الإسلاميّه.

البحث الثالث: الوسيله أم الهدف؟

البحث الأوّل: مكانه المال والثروه في نظر القرآن الكريم

١. قوام المجتمع

إنّ دقه وبلاغه التعبيرات القرآنيّه في المسائل الاقتصاديّه تشير إلى أنّ رؤيه الدين للاقتصاد تمتاز بخصوصيّه وألويّه خاصّه بحيث يستفاد من بعض الآيات الكريمه أنّ الأفراد والمجتمعات البشريّه يرتبطون فيما بينهم ويعتمدون على قدراتهم الاقتصاديّه بحيث إنّ قوام ودوام الأمور الفرديّه والاجتماعيّه يدور حول هذا المحور.

ونقرأ فى سورة النساء قوله تعالى:

«وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا» (١).

والنقطه الملقته للنظر فى هذه الآيه وهى أنّ المال حتى لو كان من ملك السفيه نفسه، فما لم يصل إلى مرتبه الرشد الكامل فإنّ المجتمع له الحقّ فى عدم اعطائه المال والثروه له بشكل مباشر، لأنّ جميع أفراد المجتمع فى نظر الإسلام بمثابه أعضاء جسم واحد، بحيث إنّ مصلحه الفرد لا تنفصل عن منافع ومصالح الآخرين، كما أنّ الضرر الموجه لفرد معين لا ينفصل كذلك عن الإضرار بالمجتمع (٢).

ولعله لهذا السبب استبدلت الآيه ضمير الغائب فى قوله:

«وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَهُمْ»

إلى ضمير المخاطب:

«وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ».

وبالرغم من أنّ سياق هذه الآيه والآيات التى تليها ناظر إلى اليتامى، ولكن من زاويه أخرى يمكن استفاده حكم كلى وعام أكثر من هذه الآيه، وهو أن يقال إنّ الإنسان لا ينبغى فى أى حال وفى أى مورد، أن يعطى الأموال التى تتعلق بالمجتمع بشكل عام، إلى الأشخاص الذين لا يعيشون الرشد العقلى الكافى ولا يملكون إداره اللازمه فى التصرف بأموالهم، (وخاصّه مع الالتفات إلى أنّ الآيه عبرت عن هذا المعنى بكلمه

«أَمْوَالَكُمُ»

لا «أَمْوَالَهُمْ» والذى يكون فيه الضمير يعود إلى الأيتام).

والشاهد على هذا المعنى ما ورد فى الروايات الشريفه فى تفسير هذه الآيه عن أئمّه أهل البيت عليهم السلام، فقد ورد فى الروايه عن الإمام الصادق عليه السلام، أنّ رجلاً يدعى إبراهيم بن عبدالحميد قال: سألت الإمام عليه السلام عن هذه الآيه:

«وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ»،

قال:

«كُلٌّ مِّنْ شَرِبِ الْخَمْرِ فَهُوَ سَفِيهٌ» (٣).

ونقرأ فى حديث آخر أيضاً أنّ شارب الخمر لا ينبغى اختياره أميناً على الأمور المائتية (٤).

وفى روايه أخرى ورد النهى عن ايداع الأموال عند الأشخاص الذين لا يملك الإنسان الاعتماد الكامل

١- سورة النساء، الآية ٥.

٢- انظر: الميزان، ج ٤، ص ١٧٠؛ التفسير الأمثل، ج ٣، ص ٢٦٩ - ٢٧٠؛ التفسير المنير، ج ٤، ص ٢٤٨؛ تفسير المنار، ذيل الآية مورد البحث، ج ٤، ص ٣٨٠. حيث قال في التعليل الثالث: التكافل في الأمة واعتبار مصلحه كل فرد من أفرادها عين مصلحه الآخرين.

٣- وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ٤٣٤.

٤- الكافي، ج ٥، ص ٢٩٩.

ص: ٢٥

عليهم وقال الإمام الصادق عليه السلام في تفسير كلمه السفيه:

«مَنْ لَا تَتَّقِ بِهِ» (١).

وطبعاً لا مانع من الجمع بين هذين التفسيرين، مع الالتفات إلى أنّ أموال اليتامى أيضاً تكون تحت رعايه وإشراف الأشخاص الذين يملكون حقّ القوامه والولاية عليهم، وعلى هذا الأساس فإنّ عباره

«أَمْوَالِكُمْ»

صحيحه بالنسبه للأموال أيضاً.

النقطه الثانيه: ما ورد في جمله:

«الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا»

حيث يستفاد منها بوضوح أنّ الأموال والثروه في نظر الدين تعتبر أساساً لقوام ودوام الحياه الاجتماعيه، يعنى أنّ المجتمع البشرى بدون المال والثروه لا يتيسر له الديمومه، ويتبين من هذا التعبير المكانه العاليه للمسائل المائيه والاقتصاديّه في الإسلام، خلافاً تماماً لما ورد في الإنجيل الحالى: «إنّ الغنى لا يرد ملكوت السموات» (٢).

يقول صاحب تفسير المنار في تفسير هذه الآية:

«فكأنه قال: إنّ منافعكم ومرافقكم الخاصّه ومصالحكم العامه لا تزال قائمه ثابتة مادامت أموالكم في أيدي الراشدين المقتصدين منكم الذين يحسنون توفيرها ولا يتجاوزون الحدود المعلومه في إنفاق ما ينفقونه منها، فإذا وقعت في أيدي السفهاء المسرفين الذين يتجاوزون الحدود المشروعه والمعقوله يتداعى ما كان من تلك المنافع صالحاً ويسقط ما كان من تلك المصالح».

ثم يضيف صاحب المنار: والآيات من قبيل

«وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا» (٣)

فى الحقيقه تفسير كلمه «قياماً» فى الجملة:

«الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا» (٤).

ونقرأ فى التفسير المنير: «ومعنى قوله:

«جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا»

أنَّ الأموال قوام الحياه وسبب إصلاح المعاش وانتظام الأمور، فبالمال تتقدّم الأمم وتبنى صرح الحضاره وبالمال يسعد الفرد والجماعه وبه أيضاً يتحقق النصر على الأعداء» (٥).

٢. وصف المال بكلمه «خير»

إنَّ إطلاق كلمه «خير» بالنسبه للمال والثروه فى الآيات القرآنيه يشير إلى النظره الإيجابيه للدين بالنسبه للإمكانات المائيه وأهميتها فى حياه الفرد والمجتمع.

ونقرأ فى القرآن الكريم: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ» (٤).

ونستوحى من هذه الآيه أمرين:

- ١- وسائل الشيعه، ج ١٣، ص ٤٣٤.
- ٢- تفسير المنار، ج ٤، ص ٣٨٢؛ إنجيل متى، باب ١٩، الآيه ٢٣.
- ٣- سوره الفرقان، الآيه ٦٧.
- ٤- تفسير المنار، ج ٤، ص ٣٨١.
- ٥- التفسير المنير، ج ٤، ص ٢٤٩.
- ٦- سوره البقره، الآيه ١٨٠. ورد فى بعض التفاسير: إذا كان «المال» كثيراً يطلق عليه «خير» ولا- يطلق على المال القليل «خير». انظر: مجمع البيان، ج ٢، ص ١٧؛ المنار، ج ٢، ص ١٣٤-١٣ و الدر المنثور، ج ١، ص ٤٢٢، ذيل الآيه ١٨٠ من سوره البقره) ولعله يراد من «أشحه على الخير» هذا المعنى، وقد نسب الراغب فى مفرداته فى ماده خير هذه الملاحظه إلى قول بعض العلماء.

ص: ٢٦

١. إنَّ المراد من كلمه «خير» فى هذه الآيه هى الأموال المشروعه.

٢. إنَّ التعبير ب «خير» بشكل مطلق، يشمل الخير فى الدنيا والآخره، ومن هذه الجبهه فإنَّ جميع البرامج الثقافيه والاجتماعيه

والاقتصاديّه تدخل في هذه الدائره.

وضمناً يجب الالتفات إلى أنّ الراغب الإصفهاني يصرّح في مفرداته بعد أنّ فسّر كلمه خير بمعنى كلّ أمر مطلوب ضد «الشر» قال: بأنّ الخير في آيات عدّه ورد بمعنى المال، ونقل عن بعض علماء اللغه أنّ المال يجب أن يكون بمقدار معتبر أيضاً ولا يطلق على الأموال القليله التي لا مورد لها في الوصيه، فلا يطلق عليها كلمه خير(1).

وإطلاق كلمه «خير» بمعنى المال أو المال الكثير ورد في آيات أخرى أيضاً منها:

«قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّوَالِدَيْنِ»(2).

«وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَا نُنْفِسُكُمْ»(3).

وهذه التعبيرات تشير إلى أنّ الإمكانات الماليه الكثيره والمشروعه لا تعتبر مذمومه أبداً في نظر الإسلام، بل مطلوبه ومحبذه أيضاً.

3. الوديعه الالهيه

إنّ المال في نظر القرآن يعتبر أمانه ووديعه من قبل الله تعالى للإنسان، والإنسان هو أمين هذا المال:

«وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ»(4).

يقول العلّامه الطباطبائي رحمه الله في تفسير هذه الآيه الشريفه: «استخلاف جعله خليفه ... والتعبير عمّا بأيديهم من المال بهذا البيان الواقع ولترغيبهم في الإنفاق، فإنّهم إذا أيقنوا أنّ المال لله وهم مستخلفون عليه وكلاء من ناحيته يتصرفون فيه كما اذن لهم سهل عليهم ... وإمّا خلافتهم عن سبقتهم من الأجيال كما يخلف كلّ جيل سابقه ...»(5).

وربّما ورد في الآيات اللاحقه تأييداً للمعنى الأوّل، لأنّ قوله:

«وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»(6).

يعنى ليس فقط الأموال والثروات في الأرض، بل جميع ما في السموات والأرض ملك وميراث يعود للذات المقدّسه ولا أحد غيره يعتبر مالكاً حقيقياً لها.

وقد ورد في بعض الآيات الشريفه تعبير جميل فيما يتصل بالمال وإضافته التشرifiه لله تعالى:

«وَأَتَوْهُمْ مِّنْ مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ»(7).

والتعبير ب «مال الله» يعتبر أيضاً قرينه أخرى على المال الأوّل.

ورد في آيات عدّه التعبير عن المال والثروه ب «الفضل

- ١- المفردات، من ماده «خير».
- ٢- سورة البقره، الآيه ٢١٥.
- ٣- سورة البقره، الآيه ٢٧٢.
- ٤- سورة الحديد، الآيه ٧.
- ٥- تفسير الميزان، ج ١٩، ص ١٥١ وكذلك انظر: التفسير الأمثل: ذيل الآيه المبحوثه.
- ٦- سورة الحديد، الآيه ١٠.
- ٧- سورة النور، الآيه ٣٣.

ص: ٢٧

الإلهي»:

﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ (١).

وبالرغم من أن جملة

﴿وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾

بإمكانها أن تستوعب معنى واسعاً من قبيل تحصيل العلم، زياره المؤمن و...، ولكن بقريته الآيه السابقه والآيات التي ستأتي بعد ذلك، إشاره إلى طلب الرزق والنشاط الاقتصادي.

ونقرأ في آيه أخرى:

﴿وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ (٢).

وكذلك نقرأ:

﴿وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّبْتَغُوا فَضلاً مِّن رَّبِّكُمْ﴾ (٣).

وكذلك ورد في سورة البقره قوله:

﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضلاً مِّن رَّبِّكُمْ﴾ (٤).

وجدير بالذكر أنّ هذه الآيه وردت في ضمن آيات تتعلق بمسائل الحج، وطبقاً للروايات الواردة في هذا الصدد فقد كان التعامل الاقتصادي بكافه ألوانه محظوراً في موسم الحج عند الجاهليين، وكانوا يعتقدون ببطلان الحج إذا اقترن بالنشاط الاقتصادي، فالآيه مورد البحث تعلن بطلان هذا الحكم الجاهلي وتؤكد، أنه لا مانع من التعامل الاقتصادي والتجاري في موسم الحج وتسمح بابتغاء فضل الله في هذا الموسم عن طريق العمل والكد(٥).

بل إنّ النصوص الإسلاميه التي تتحدث عن حكمه الحج تشير أيضاً إلى الجوانب الاقتصاديّه إضافه إلى الجوانب الأخلاقيه والسياسيه والثقافيه، وتؤكد على المنافع المختلفه للناس في هذه العباده، والتي تشمل المنافع الاقتصاديّه أيضاً:

«وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ

* لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ»(٦).

وبتعبير آخر: أنّ سفر المسلمين من كلّ فج عميق إلى بيت الله الحرام لعقد مؤتمر الحج العظيم من شأنه أن يكون منطلقاً لتحرك اقتصادي عام في المجتمعات الإسلاميه، وذلك يتحقق باجتماع الأدمغه الاقتصاديّه الإسلاميه المفكره قبل أداء المناسك أو بعده لوضع اسس لاقتصاد سليم في المجتمعات الإسلاميه يقوم على أساس التعاون والتبادل الاقتصادي بين أبناء الامه الإسلاميه، والاستغناء عن الأجانب والأعداء، وبلوغ المستوى الممكن واللائق من الإكتفاء الذاتى، ومن هنا فهذه المعاملات والمبادلات التجاريّه سبب لتقويه بنيه المجتمع الإسلامى أمام أعداء الإسلام، ذلك لأنّ أى شعب من الشعوب لا يمكن أن ينال استقلاله الكامل دون أن يقوم على أساس اقتصادي قوى، ولكن النشاط الاقتصادي في موسم الحج ينبغى طبعاً أن ينضوى تحت الأبعاد العباديه

١- سورة الجمعه، الآيه ١٠.

٢- سورة المزمل، الآيه ٢٠.

٣- سورة الإسراء، الآيه ١٢. ورد إطلاق كلمه «فضل الله» فيما يتعلق بالمال وبصوره واسعه في القرآن الكريم. ومنها يمكن الإشارة إلى: الآيه ٥٧ من سورة التوبه؛ الآيه ١٤ من سورة النحل؛ الآيه ٦٦ من سورة الإسراء؛ الآيه ٧٣ من سورة القصص؛ الآيه ٢٣ و ٤٦ من سورة الروم والآيه ١٢ من سورة الجاثيه.

٤- سورة البقره، الآيه ١٩٨.

٥- انظر: التفسير الأمثل، ج ١، ذيل الآيه مورد البحث.

٦- سورة الحج، الآيه ٢٧-٢٨.

ص: ٢٨

والأخلاقيه للحج... (١).

وبالإمكان أن نستوحى من الأحاديث الإسلاميه هذه الغايات الأربع للحج بشكل مفصل.

وطبعاً لا- يخفى أنّ الغايات الاقتصادية في الحج هي غايات تبعية وضمّية وأنّ الجانب العبادي والتربوي للحج مقدم على كلّ شىء، رغم أنّ تقوية البنية الاقتصادية في البلاد الإسلاميّة يعتبر بذاته عباده كبيره.

٥. امتياز خاص

ويستفاد من الآيات القرآنية أنّ جميع المواهب الإلهية والنعم الدنيوية مطلوبه ومحبذة وأنّها خلقت أساساً للمؤمنين الذين يسرون في خط الطاعة والعبودية والمسؤوليّة:

«قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (٢).

ويستفاد من هذه الآيه الشريفه أنّ جميع النعم والمواهب الإلهية خلقت للذين آمنوا، رغم أنّ بعض الأشخاص الظالمين والفاستدين يستفيدون منها، ولكنهم في الواقع لا- يملكون اللياقه والجداره بها، وكأنّ استفادتهم من هذه المواهب الماديّه في الدنيا يعتبر عملته غصبيه.

ونقرأ في آيه أخرى:

«وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ» (٣).

٦. مصداق الإمدادات الإلهية

أحياناً يرد التعبير عن المال والثروه في الآيات القرآنية بوصفها إمداد إلهي:

«وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ» (٤)

، وفي آيه أخرى:

«وَيُؤمِدُّكُمْ بِأَمْوَالٍ

وَبَنِينَ» (٥).

ومن جمله الإمداد الإلهي لنبي الإسلام صلى الله عليه وآله هو استغناؤه المالى:

«وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى» (٦).

وقد استخدم القرآن الكريم في موارد مختلفه مثل هذه التعبيرات، وهذا يبيّن النظرة الإيجابية للإسلام عن الإمكانات الماليه لغرض تحقيق السعادة في هذه الحياه، وخاصّه ما ورد في الآيه ١٢ من سوره نوح عليه السلام من أنّ الإمداد الإلهي بالمال والبنين

إلى جانب المواهب السماويه المباركه الأخرى، يعتبر ثواباً دنيوياً للمؤمنين والمستغفرين:

«فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا» يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا (٧)

، حيث توضح هذه الآيه الشريفه هذه الحقيقه أكثر.

النتيجه:

إنَّ التأمل في العبارات القرآنيه من قبيل: مال الله، فضل الله، الخير، فيما يتصل بالإمكانات المائيه يشير

١- انظر: التفسير الأمثل، ج ١، ذيل الآيه ١٩٨ من سوره البقره.

٢- سوره الأعراف، الآيه ٣٢.

٣- سوره الأعراف، الآيه ١٠.

٤- سوره الإسراء، الآيه ٦.

٥- سوره الإسراء، الآيه ٦.

٦- سوره الضحى، الآيه ٨.

٧- سوره نوح، الآيه ١٠ و ١١.

ص: ٢٩

إلى مطلوبتيه ومحبوبيه هذه الأمور في الرؤيه الديتيه.

ومضافاً إلى هذه التعبيرات الإيجابيه، فقد ورد في القرآن الكريم التعبير عن المال والثروه بكلمات من قبيل: الرحمه (١)،

الحسنه (٢) و

«الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ» (٣)

، وهذا يشير إلى أنّ رؤيه الإسلام للأموال المائيه والاقتصاديّه، لا- تقوم أساساً على مبنى الفكر المادى، بل على أساس المباني

الإلهيه والأهداف المقدسه والمتعاليه.

ومضافاً إلى ذلك فقد ورد في الآيات القرآنيه أيضاً أنّ التعبير عن الحرمان المالى والمادى بوصفه عقوبه وعذاب الإلهي، مثل:

«وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقَصْنَا مِنَ الثَّمَرَاتِ» (٤)

وكذلك:

الَّذِينَ هَادُوا حَرَمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ» (٥).

وهذه العبارات تشير إلى أنّ الاقتصاد في الإسلام، وخلافاً للتفسير غير الواعي والاستنباطات غير الصحيحة لبعض الأفراد الذين أخطأوا في عمليته التفسير من دون توفر الصلاحيات العلميّة لديهم في الأحكام الإسلاميّة وذهبوا إلى أنّ الأمور المائيّة حقيقه وتافهه في نظر الإسلام، والحاله أنّها تحظى بأهميّة فائقه في دائره المفاهيم الدينيّه، بحيث إنّ قوام الوضع السياسي والاقتصادي للمجتمع الإسلامي يتقوم بالمال والاقتصاد السليم في الرؤيه الدينيّه وتدور سلامه المجتمع وإزدهاره في ظلّ ثبات وتقويه البنيه الاقتصاديّه وكأنّ الحياه الدنيا تعتبر مقدمه وممهده للحياه الاخرويه.

هذه الرؤيه تعتبر الدنيا موقع ومحلّ تربيّه النفوس وتنميّه القابليات والوصول إلى الكمال والسعاده، كما ورد في الروايه:

«الدنيا مزرعه الآخره» (٦)

، و

«الدنيا

مَتَجَرَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ» (٧).

وطبعاً إذا كانت الحياه الدنيويّه والماديّه تملك أصله في حدّ ذاتها، بحيث إنّ الإنسان يحصر اهتمامه بملذاتها العابره ويقع أسير المطامع والشهوات النفسانيّه ويغفل عن كونها مقدمه للحياه الاخرويه، أي تكون الحياه في الدنيا هدفاً نهائياً، فمن البديهي أنّ مثل هذه الحياه تستحق أن يعبر عنها: لعب ولهو (٨)، متاع قليل (٩)، ومتاع الغرور (١٠)، وهذا يشير إلى الوجه

١- من قبيل الآيه ٩ من سوره هود: «وَلَيْتُنَّ أَذْقِيَا الْإِنْسَانَ مِمَّا رَحِمَهُ ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَيَكُونُ كَفُورًا» والآيه ١٠٠ من سوره الإسراء: «قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ».

٢- من قبيل الآيه ١٣١ من سوره الأعراف: «فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ».

٣- سوره الأعراف، الآيه ٣٢ والآيه ٤ و ٥ من سوره المائده: «يَسْأَلُونَكَ مِاذَا أَجَلَ لَهُمْ قُلْ أَجَلٌ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ ...» والآيه ٩٣ من سوره يونس: «وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ ...».

٤- سوره الأعراف، الآيه ١٣٠.

٥- سوره النساء، الآيه ١٦٠.

٦- عوالم اللثالي، ج ١، ص ٢٦٧، ح ٦٦. عن قول النبي الأكرم صلى الله عليه و آله.

٧- عن أمير المؤمنين على عليه السلام، نهج البلاغه، الحكمه ١٣١.

٨- من قبيل: الآيه ٣٢ من سوره الأنعام: «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ» والآيه ٣٦ من سوره محمّد: «إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ».

٩- من قبيل: الآيه ٧٧ من سوره النساء: «قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ» والآيه ٣٨ من سوره التوبه: «فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ».

١٠- من قبيل: الآية ١٨٥ من سورة آل عمران: «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ».

ص: ٣٠

الواقعي لهذه الحياه، ويرسم الجانب السلبي المذموم منها، إنَّ مثل هذه الأموال وهذه الدنيا ستكون سبباً لسقوط الإنسان في وحل الماديات وتقوده إلى وادي المتاهه والهلكه.

البحث الثاني: مكانه المال والثروه في نظر الروايات الإسلاميه

مقدمه:

إنَّ الالتفات إلى الأبعاد المختلفه للحياه في وضع القوانين والمقررات يعتبر من خصوصيات وامتيازات الدين الإسلامى الذى يشير إلى إنسانيته هذا الدين السماوى، ومن هنا نشهد أنَّ الإسلام فى المسأله الاقتصاديه والماليه، وخلافاً لجميع المدارس الاقتصاديه فى العالم، لا يفكر فقط بالقدره الاقتصاديه بل يلتفت، فى عين اهتمامه بالقدره الاقتصاديه، برؤيه ثاقبه إلى رعايه المقتضيات الروحيه للإنسان، وفى هذه الرؤيه لا بد أن يمتلك الإنسان من الروحيه والكمال المعنوى بحيث لو وضعت جميع نعم الدنيا فى اختياره لا يقع أسيراً لها، وإذا سلبت منه جميع النعم يوماً ما فإنه لا يعيش الإخفاق واليأس فى واقع الحياه، وهذا هو ما ورد عن أميرالمؤمنين على عليه السلام فى تعريفه للزهد الإسلامى:

«الزهد بين كلمتين من القرآن، قال الله سبحانه: «لَكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ» (١) ومَن لم

يأس على الماضى ولم يفرح بالآتى فقد أخذ الزهد بطرفيه» (٢)

وبهذه الرؤيه فإنَّ الدنيا لا تقع فقط فى مقابل الآخره، بل تقع بشكل دقيق فى مسير الآخره، ومن هنا فالاهتمام بأمر الدنيا يمتد إلى درجه كأنَّ الإنسان يبقى فى الدنيا دوماً، والتوجه إلى الآخره أيضاً يكون إلى درجه وكأنَّ الإنسان يموت غداً، وهذا النوع من الرؤيه يختص بالدين الإسلامى، ولا يوجد له نظير فى المدارس والأديان الآخره.

وقد ورد فى الروايه المشهوره عن الإمام الكاظم عليه السلام أنه قال:

«إعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً وإعمل لآخرتك كأنك تموت غداً» (٣).

ومن هذه الجبهه فإنَّ هذه الثقافه ليست فقط تؤكد على الكسب والعمل والسعى، بل تجعله من العبادات الكبيره.

يقول ابن الأثير فى شرح حال سعد الأنصارى:

عندما عاد رسول الله صلى الله عليه و آله من غزوه تبوك استقبله سعد الأنصارى وصافحه فقال له النبى:

«ما هذا أكبت (٤) يدريك؟ قال: يا رسول الله صلى الله عليه وآله أضربُ

بالمَرِّ والمِسْحَاهِ، فأنفقهُ على عيالي، فقَبِلَ يده رسول الله صلى الله عليه وآله وقال: هذه يدٌ لا تمسُّها نارٌ» (٥).

مع الالتفات إلى هذه المقدمه ينبغى القول أن الروايات المتعلقة بأهميه العمل والكسب والتجاره وطلب

١- سورة الحديد، الآية ٢٣.

٢- نهج البلاغه، الحكمة ٤٣٩.

٣- من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ١٥٦، ح ٣٥٦٩.

٤- أكبت، أى أخشن.

٥- اسد الغابه، ج ٢، ص ٢٦٩، تاريخ بغداد، ج ٧، ص ٣٥٣.

ص: ٣١

الرزق الحلال، وتنميته والعمران، والاستقلال الاقتصادي والاكتفاء الذاتي و... كلها تحكى نوعاً ما عن أهميه النشاطات الاقتصادية ومكانتها الرفيعة فى دائره المفاهيم الدينيه، وأنها تحظى بتنوع واتساع كبير، وسيأتى فى الفصول اللاحقه فى هذا الكتاب بعض معالم هذه النشاطات الاقتصادية، وهنا نكتفى بذكر بعض النقاط الأساسيه فى هذا المجال.

١. حفظ الدين والتقوى مع المكنه المائيه

من المعلوم فى الرؤيه العامه للإسلام، أن أكبر قيمه من قيم الحياه الدينيه التقوى والورع عن الذنوب، وكلما يقع فى مقابل ذلك يحسب مخالفاً للقيم، ويستفاد من بعض الروايات أن الفقر الاقتصادي يعتبر عاملاً لبروز أشكال الارباك والخلل والتلوثات الفرديه والاجتماعيه، وأن الثروه من شأنها تقويه حاله التقوى والورع فى واقع الإنسان.

قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

«نعم العون على تقوى الله الغنى» (١).

ويقول ٣ مام الصادق ٧، ٤ الإمام الصادق عليه السلام:

«لا تدع طلب

الرزق من حلّه فإنه عون لك على دينك» (٢).

ونقرأ فى روايه شريفه:

«كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا نظر إلى الرجل فأعجبه قال له: هل له حرفه؟ فإن قالوا: لا، قال: سقط من عيني، قيل: وكيف ذاك يا رسول الله صلى الله عليه وآله؟ قال: لأنَّ المؤمن إذا لم يكن له حرفه يعيش بدينه» (٣).

٢. الأركان الأساسيَّة في الدين والدنيا

يرى الإمام أمير المؤمنين على عليه السلام وجود الثروة ورأس المال المنتج في المجتمع الإسلامي، أحد الأركان الأصليَّة في الحياه الماديَّة والمعنويَّة للناس، ويقول:

«قوامُ الدين والدنيا بأربعه، عالمٌ مُستَعْمِلٌ علمه ...

وجوادٌ لا يَبْخُلُ بمعروفه» (٤).

ونقرأ في روايه شريفه عن الإمام الصادق عليه السلام:

«احتفظ بمالكك، فإنَّه قوام دينك» (٥).

٣. التوجيه بتحصيل المال حتى في الظروف الحرجه

إنَّ الإسلام لم يقرر حدًّا معيناً من حيث الزمان والمكان والأشخاص للعمل والسعي والكسب من أجل اعمار الدنيا وزياده الثروه، وكما أسلفنا أنَّ السعي لغرض كسب المنافع الماديَّة والاقتصاديَّة حتى في السفر المعنوي للحج بلا مانع، ولا تعتبر الأيام المتأزمه حال الحرب والجهاد مسوغاً لترك العمل والسعي وكسب المال.

يقول الإمام الصادق عليه السلام مخاطباً لهشام:

«يا هشام! إن رأيت الصَّفيين قد التقيا فلا تدع طلب الرزق في ذلك اليوم» (٦).

أى جيش المؤمنين والكفَّار يلتقون في ميدان القتال.

١- الكافي، ج ٥، ص ٧١.

٢- أمالي الطوسي، ص ١٩٣، ح ٣٢٦.

٣- بحار الأنوار، ج ١٠٠، ص ٩، ح ٣٨، وانظر: كنز العمال، ج ٤، ص ١٢٣، ح ٩٨٥٩، عن عمر.

٤- نهج البلاغه، الكلمات القصار، رقم ٣٧٢.

٥- وسائل الشيعه، ج ٤، ص ١١٦٠، ح ٨٩١٥.

٦- الكافي، ج ٥، ص ٧٨، ح ٧.

وفى هذه الرؤيه فإنه لا مانع من الكسب حتى بالنسبه للشخصيات التى تملك مكانه اجتماعيه خاصه.

يقول الإمام الصادق عليه السلام فى تفسير آيه:

«رِجَالٌ لَّا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ» (١)

: «كانوا أصحاب

تجاره فإذا حضرت الصلاه تركوا التجاره وانطلقوا إلى الصلاه وهم أعظم أجراً ممن لم يتجر» (٢).

ويقول المرحوم الفيض الكاشانى حول فضيله الكسب والعمل كلاماً ملفتاً للنظر:

«المستفاد من أخبار أهل البيت أفضليته الكسب والتجاره مطلقاً حتى للمتعبد وأهل العلم وذى الرئاسه» (٣).

٤. المال والثروه، عامل لبث السكينه فى النفس

إنّ الأشخاص الذين ينظرون من جانب واحد إلى الروايات الإسلاميه فى مقام ذم الدنيا، لعلهم لا يصدقون أنّ الإسلام يرى أنّ المال والثروه سبب لسكون النفس واطمئنان خاطر يقول: النبى الاكرم صلى الله عليه وآله:

«إنّ النفس إذا أحرزت قوتها استقرت» (٤).

ويقول الإمام الصادق عليه السلام فى شأن سلمان الفارسى: مع أنّ سلمان كان رجلاً زاهداً، إلّا أنّه كان يدخر متاع سنته، فقيل له عن ذلك فقال:

«إنّ النفس قد تلتأت على صاحبها إذا لم يكن لها من العيش ما تعتمد عليه، فإذا هى أحرزت معيشتها اطمأنت» (٥).

وروى عن الإمام على بن موسى الرضا عليه السلام أنّه قال:

«إنّ الإنسان إذا أدخل طعام سنته خفّ ظهره واستراح وكان أبو جعفر عليه السلام وأبو عبد الله عليه السلام لا يشتريان عُقده» (٦)

حتى يحرزوا طعام سنتهما» (٧).

وطبعاً أنّ هذا الكلام متعلق بزمان كان الناس لا يستطيعون تهيئه حاجاتهم اليوميه من المعيشه فى أى وقت يريدون، وحالياً أيضاً فالناس فى بعض المناطق الريفيه يعملون بما ورد فى هذه الروايات.

إنّ التأمل في مواضيع هذا الفصل وخاصه في ما ورد من عبارات مثل «قوام الدين»، «عون على التقوى»، «عامل على سكون نفس»، بما يتصل بالإمكانات الماليه والاقتصاديّه يبين أنّ الإسلام يرى مكانه خاصّه للنشاطات الاقتصاديّه إلى درجه يمكن من خلال الاعتماد على قدره الاقتصاديّه، ضمان وتأمين الراحة الفرديه وتحقيق الآفاق المنشوده للمجتمع الإسلامي والديني، بحيث تقوم أركانه على أساس التقوى والورع ويتم إعمار الدنيا وجعلها ممراً وقنطره لتحقيق السعاده الاخرويه.

وبديهى أنّ الإمكانات الماديّه، في هذه الرؤيه تقع في خدمه الفرد والمجتمع ولغرض تنميه القابليات والوصول إلى مرتبه الكمال المعنوي وتقويه الأمور الثقافيه والسياسيه والاجتماعيه في المجتمع

١- سوره النور، الآيه ٣٧.

٢- من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ١٩٢، ح ٣٧٢٠.

٣- محجّه البيضاء، ج ٣، ص ١٤٦.

٤- الكافي، ج ٥، ص ٨٩، ح ٢.

٥- المصدر السابق، ح ٣

٦- «عقده» بضم العين تعنى الأرض والبساتين والعقارات، الملك غير المنقول.

٧- الكافي، ج ٥، ص ٨٩، ح ١.

ص: ٣٣

الإسلامى فى ظل الاقتصاد السليم والمتحرك.

البحث الثالث: الوسيله أم الهدف؟

اشاره

ومن البحوث التى تستحق البحث فى الاقتصاد الإسلامى هو أنّ الإسلام مع كلّ تلك الأهميه التى يقررها للقدره الماليّه، فإننا نرى فى الكثير من النصوص الدينيه أنّ الإمكانات الماليّه وقعت مورد الذم والإزدراء، إلى درجه أنّ البعض وقعوا فى دوامه الحيره والتردد: هل أنّ الإسلام يرى القدره الماليّه أمراً مذموماً وضد القيم أو أنّها أمر مطلوب وممدوح؟

وهذا التردد والتساؤل ناشىء من وجود نصوص كثيره من جهه تمدح المال والثروه وتدعو إلى اكتسابها وتجعلها فى عداد الجهاد فى سبيل الله، وحتى أنّ القتل فى سبيل حفظها يعد بمرتبه الشهاده(١)، ومن جهه أخرى ورد فى النصوص الذم للحياه الدنيا والتعبير عنها باللعب واللهو والتأكيد على لزوم اجتنابها، وهذا التهافت وعدم التناسق انعكس على سيره ومنهج جماعه من المسلمين فى صدر الإسلام.

ينقل الدكتور طه حسين في كتابه المعروف الفتنه الكبرى عن الخليفة الثاني أنه قال في أواخر عمره: «لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لأخذت فضول أموال الأغنياء ووزعتها على الفقراء»(٢).

يقول طه حسين: لكنه (الخليفة الثاني) خاف عليهم الفتنه. وخاف منهم الفتنه أيضاً. فأمسكهم في المدينة لا- يخرجون منها إلا بإذنه. وحبسهم من الأمصار المفتوحه. لا يذهبون إلا بأمر منه. وخاف منهم أن يفتنن بهم الناس.

وآيه ذلك أن عثمان لم يكذب يتولّى أمر المسلمين حتى فكك عنهم هذا العقال وأذن لهم ففترقوا في الأرض ..

فتعظم ثراؤهم وكثرت أموالهم فتوسعوا في الغنى حتى ظهرت الاختلافات الطبقيه. ولم تلبث أن ظهرت الفتن والحوادث»(٣).

هذا في حين أن البعض الآخر من الصحابه كانوا يعيشون الزهد والقناعه والظروف الصعبه ولم يعيشوا الرغبه والميل للدنيا والماديات، ومهما يكن من أمر فإنّه النصوص الدينيه في الوهله الاولى تعكس نوعاً من التضاد وعدم الإتساق في مسأله المال والثروه وكذلك ما نجده في سيره المسلمين في صدر الإسلام من هذا النوع من التضارب في مقام العمل والسلوك.

والآن مع الأخذ بنظر الاعتبار ما تقدم، يثار هنا السؤال الأساسى: ما هو نظر الإسلام النهائى فى هذه المسأله؟ هل أن الإسلام يرى واقعاً حقاره المال الثروه ويقرر ذمها ورفضها؟ إذا لم يكن الأمر كذلك فما معنى ما ورد فى هذه الروايات من ذم المال وتقييح الثروه؟

ذهب بعض العلماء إلى أن التصوف اليونانى انتقل إلى بعض المسلمين من خلال ترجمه العلوم اليونانيه إلى

١- نقرأ فى حديث شريف عن النبى الأكرم صلى الله عليه و آله: «من قُتل دونَ ماله فهو شهيد» (خصال الصدوق، ص ٦٠٧).

٢- الفتنه الكبرى، الدكتور طه حسين، ج ١، ص ١٧.

٣- الدكتور طه حسين، الفتنه الكبرى، ج ١، ص ١٧، مع التلخيص.

ص: ٣٤

اللغه العربيه وكرس فى أذهان البعض أن المال والثروه وجميع العلاقات الماديّه تعد مانعاً فى طريق تحصيل السعاده، إلى درجه أن البعض كما نقل أبو حامد الغزالي، كانوا يلقون بأموالهم فى البحر لتهديب وتركيبه أنفسهم (١).

ويستفاد من بعض الأحاديث فى هذا الشأن أن هذه الفكره كانت تنتشر بين حين وآخر عند بعض صحابه النبى صلى الله عليه و آله ومن بين الصحابه من ترك زوجته وأبناءه وطلق الحياه الدنيا وتوجه نحو الصحارى والجبال للعيش هناك، ولكن النبى الأكرم صلى الله عليه و آله زجرهم عن هذا العمل إلى درجه أن بعض شأن النزول الوارد لبعض الآيات القرآنيه كان ناظراً إلى هذه الحاله (٢)، ومن ذلك شكوى علاء بن زياد عند أمير المؤمنين عليه السلام من أخيه عاصم، ممّا يحكى عن وجود هذا النوع من التفكير فى أشخاص مثل عاصم فى ذلك العصر (٣).

وهكذا حكايه الرجل الذى جاء إلى أمير المؤمنين عليه السلام وهو يذكر الدنيا، فقال له الإمام عليه السلام:

وأخذ يذكر كلمات وعبارات تستبطن مدح الدنيا والثناء على هذه الحياه وأنها:

مَتَجَرُّ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ» (٤).

هذه الروايات تبين أنّ بعض الجماعه لم يتمكنوا من حلّ هذا التضاد وعدم الاتساق بين هذه النصوص، ومن أجل حل هذه المسأله من الضروري الالتفات إلى هذه النقطه، وهى أنّ اختلاف التعبير الوارد فى هذه النصوص غير ناظر بشكل مباشر إلى أصل المال والثروه، بل فى الحقيقه إلى نوع ورؤيه تعامل الإنسان مع أمواله.

وتوضيح ذلك: أنّ الإسلام دين جامع لجميع الأبعاد الماديّه والمعنويّه، الفرديه والاجتماعيّه للإنسان، والبرنامج الاقتصادى للإسلام يهدف إلى تحصيل سعادته الدنيا والآخره، فى هذه الرؤيه المنسجمه مع واقع فطره الإنسان لا يوجد تعارض بين الدنيا والآخره، ولا تقف الدنيا فيها مقابل الآخره، بل الحياه الأخرويه تعتبر امتداداً للحياه الدنيويّه، ومن هذه الجبهه فالرؤيه الإسلاميه لا تحقر أصل المال من جهه، ولا شكل الإنتاج أو المصرف من جهه أخرى، بل كلّ ذلك وقع مورد التأكيد والتوصيه فى دائره المفاهيم الدينيه، وأما ما وقع فى مورد الذم أو المدح فهو رؤيه الإنسان لإمكاناته الماديّه وكيفيه تعامله معها.

وفى هذه الرؤيه إذا جعل الإنسان من إمكاناته الماديّه وسيله للنشاط والعمل والإنتاج والاشتغال وتحرك على مستوى إعمار حياته وفى ذات الوقت الإنفاق فى سبيل الله، فإنّ المال والثروه تكون تابعه لتلك الأهداف المتعالیه الإنسانيّه وتكون ذات قيمه، ولكن إذا غفل عن هذه الأهداف والقيم المتعالیه واعتقد بأنّ

١- انظر: مظاهر الحق، (جلوه حق) بالفارسيّه، ص ١٥٨.

٢- عندما أخبر النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أنّ جماعه من المسلمين تركوا الدنيا واختاروا العزله والعباده، غضب لذلك وعاتبهم بشده وقال: «لا رهبانيه فى الإسلام» (دعائم الإسلام، ج ٢، ص ١٩٣) وفى حديث آخر قال «لعثمان بن مظعون»: «إنّ الله تبارك وتعالى لم يكتب علينا الرهبانيه إنّما رهبانيه أمتى الجهاد فى سبيل الله»، (بحار الأنوار، ج ٦٧، ص ١١٤). وهكذا ورد فى الآيه ٢٧ من سوره الحديد جمله: «وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ» والتى تتضمن توبيخاً على ترك الدنيا.

٣- انظر: نهج البلاغه، الخطبه ٢٠٩.

٤- نهج البلاغه، الكلمات القصار، الكلمه ١٣١.

المال والثروه أصل فى الحياه وتورط فى مسابقه مجنونيه فى عمليّه التكاثر والإدخار وجمع المال وترتب على ذلك تحقير الآخرين ورؤيته لذاته من مواقع الفوقيه والغرور، وطلب الثروه من أجل الثروه نفسها بعيداً عن أحكام الحلال والحرام أو إنشغل بها عن وظائفه الدينيه، فإنّ الإسلام قطعاً لا يوافق على هذه الحالات الماديّه ويقف موقفاً سلبياً من هذه الثروه ويرى بأنّها خطيره

جدّاً على شخصيه الإنسان الساميه.

وخلاصه الكلام أنّ المال فى حدّ ذاته لا يعتبر مذموماً فى الرّويه الدينيه، ولكن إذا صار مصدراً للفساد والانحطاط لشخصيه الإنسان، فمثل هذا المال والثروه يعدّ أمراً مذموماً ومخالفاً للقيم الدينيه والإنسانيه ولا يعتبر خيراً.

وتقرر الآيه الشريفه:

«إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ * أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَى» (١)

، أنّ الإنسان يتحرك من مواقع الطغيان إذا رأى فى نفسه الاستغناء عن مصدر العزّه والكرامه، فهذه الآيه تبين هذه الحقيقه وهى أنّ كيفيه رّويه الإنسان للمال والثروه من شأنها تغيير شخصيه الإنسان وسوقه فى دروب الفساد والضلاله.

وعبارته «أنّ رآه استغنى بدلاً من «الغنى والمقتدر» توحى بأنّ ما فيه خطر للإنسان هو نوع رّويته وتصوره عن المال والثروه لا عن أصل وجود المال ولا كيفيه تحصيله وإنفاقه.

ونقرأ فى حديث شريف عن رسول الله صلى الله عليه وآله:

«نعم المال الصالح للرجل الصالح» (٢).

وكما قال الشاعر:

إذا المرء لم يعتق من المال نفسه تملكه المال الذى هو مالكه

ألا إنّما مالى الذى أنا مُنفقٌ وليس لى المال الذى أنا تاركه

إذا كنت ذاملاً فبادر به الذى يحقّ وإلا استهلكته مهالكه

وقال الآخر:

من يفعل الخير لا يُعدم جوازيه لا يذهب العرف بين الله والناس

وتشبيه الثروه والإنسان بالبحر والسفينه من جهه أنّ ماء البحر إذا نفذ إلى داخل السفينه فإنّه يتسبب إلى غرقها، ولكن بقى تحت السفينه فليس فقط لا يتسبب الإضرار بها بل سيكون وسيله للنجاه للوصول إلى مرفأ السلامه وساحل الأمن، والمال أيضاً إذا كان وسيله فى اختيار الإنسان فإنّه سيؤدى إلى نجاته ولكن إذا استغرق فيه الإنسان فإنّه سيؤدى إلى هلاكه وسقوطه. وهذا الطريق لحل هذه المسأله يمكن استحصاله من آيات وروايات عده:

أ) نقرأ فى قصه قارون فى سوره القصص بأنّ علماء بنى إسرائيل اقترحوا عليه أربع مقترحات وقالوا:

«وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ

١- سورة العلق، الآية ٦ و ٧.

٢- مسند أحمد، ج ٤، ص ١٩٧. ورد هذا الحديث الشريف في بعض المصادر بهذه الصورة: «نعم المال الصالح للمرء الصالح».

ص: ٣٦

فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَأُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ» (١).

ويستفاد من هذه الآية بوضوح أنّ الثروة الاسطورية لقارون أيضاً، والتي كانت مفاتيح كنوزه أن جماعه قويه لا يستطيعون حملها إلّابصعوبه بالغه إذا تقرر أن تكون في خدمه الناس والطبقه المحرومه في المجتمع وفي طريق إزدهار وتقدم المجتمع ولم تكن عاملاً للطغيان الفساد، فإنّ لها قيمه معتبره.

ب) ورد في الروايات أنّ أحد أصحاب الإمام الصادق عليه السلام قال: قال رجل لأبي عبد الله عليه السلام: والله لنطلب الدنيا ونحبّ أن نؤتاها: فقال عليه السلام:

«تحبّ أن تصنع بها ماذا؟»

قال: أعود بها على نفسى وعيالى، وأصل بها وأتصدق بها وأحجّ وأعتمر، فقال أبو عبد الله عليه السلام:

«ليس هذا طلب الدنيا، هذا طلب الآخرة» (٢).

ج. وفي حديث آخر عن هذا الإمام عليه السلام:

«لا خير في من لا يحبّ جمع المال من حلال يكفّ به وجهه ويقضى به دينه ويصل به رحمه» (٣).

وبيان آخر: إنّ الإمكانات المائيه في نظر الإسلام إنّما تكون مقبوله ومحبذه فيما إذا وقعت في طريق تقويه المجتمع الإسلامى وخدمه الناس، مضافاً إلى رفع وإشباع الحاجات الفرديه للشخص، وعلى هذا الأساس فالشخص الذى يسعى فى جميع سنوات عمره لتقويه البنيه الاقتصاديه والثروه العامه للمجتمع الإسلامى وبالتالي يزيد فى عزّه وقدره الإسلام والمسلمين، فإنّها تعدّ من أكبر العبادات، وبديهي أنّ العمل بهذا المعنى لا يعدّ من إكتناز المال، بل على حدّ تعبير الروايات «إصلاح المال» أو «إصلاح المعيشه».

ونختتم هذا البحث بروايه عميقه المغزى عن النبى

١- سورة القصص، الآية ٧٧.

٢- الكافى، ج ٥، ص ٧٢، ح ١٠؛ وسائل الشيعه، ج ١٢، ص ١٩، باب ٧، ح ٣.

الأكرم صلى الله عليه وآله، حيث جاءت جماعه إلى رسول الله وكان هناك شاب يعمل على الكسب، فقال بعض هؤلاء الصحابه مشيراً إلى هذا الشاب: ليت أن هذا الشاب صرف قواه في سبيل الله، فلما سمع النبي صلى الله عليه وآله هذا الكلا قال: «إن كان يسعى على ولده صغاراً، فهو في سبيل الله، وإن كان خرج على أبوين شيخين كبيرين، ففي سبيل الله، وإن كان خرج يسعى على نفسه ليعفها، ففي سبيل الله، وإن كان خرج يسعى على أهله، ففي سبيل الله، وإن خرج يسعى تفاخراً وتكاثراً ففي سبيل الطاغوت» (١).

أدله ذم الدنيا والمظاهر الماديّة:

إشاره

مع الالتفات إلى ما تقدّم بيانه، يمكن فهم السبب الأصلي لذم الدنيا من خلال ما نستوحيه من الآيات القرآنيه والنصوص الوارده في مدح الدنيا وذمها، وتتلخص في ثلاثه أمور:

١. التعلق القلبي

تقدّم أنّ الشريعه الإسلاميه لا تعتبر أصل المال والثروه أمراً ذمياً وسليماً، بل إنّ التعلق بالدنيا ومظاهرها وزخارفها هو المذموم، ونقرأ في القرآن الكريم قوله:

«فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً» (٢).

«والتعبير بـ»

فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا

«أو»

فَرِحَ بِهَا

«الوارد في سورة الشورى (٣)، لا يقتصر على معنى الفرح الساذج فقط، بل المراد التعلق القلبي بالدنيا وحاله الغرور التي يعيشها هذا الإنسان بسبب ما يملكه من الأمور الماديّة والدينيّه.

٢. نسيان الله

إذا أدى حب المال والثروة إلى مزيد من العلاقة الشديد بالدنيا والتشبث بالماديات بحيث ينسى هذا الإنسان الباري تعالى، فمثل هذا المال والثروة سيقع مذموماً، وينبغي الحذر منه، ونقرأ في القرآن الكريم قوله:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ» (٤).

وجدير بالذكر أنّ التحذيرات القرآنية في مورد علاقه الإنسان بزوجه وأبناءه وحياته لا تعنى قطع الروابط العاطفيه فى أجواء الاسره أو عدم الارتباط معهم برابطه العواطف الإنسانيه، بل المراد أنّ الإنسان لا ينبغي أن يعيش العشق لزوجه وأبناءه والحب للمال والمقام بحيث يؤدى ذلك إلى وقوعه فى دائره نسيان الله وبالتالي يتحرك الإنسان فى مسيرته بعيداً عن دائره العبوديه والإطاعه لله تعالى.

ويقول القرآن الكريم مشيراً إلى هذه النقطة:

«قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ» (٥).

٣. ترجيح الدنيا على الآخرة

نستوحى من الآيات القرآنية أنّ أحد الجهات الذميمة للمال فى نظر الدين تعود إلى هذه الحقيقه، وهى أنّ الإنسان عندما يجد نفسه على مفترق طريقين: الدنيا والآخرة، فإنه يختار الدنيا على حساب الآخرة ويغفل عن مقتضيات الحياه الاخرويه.

والقرآن الكريم يشير إلى هذه النقطة فى آيات عدّه، ومنها ما ورد فى سوره النحل فيما يتصل بالأشخاص الذين آمنوا ولكنهم بعد إيمانهم ارتدوا عن الدين وسلكوا طريق الكفر والارتداد، تقول الآيه:

«ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ» (٦).

ونقرأ فى سوره التوبه، أنّ الله تعالى ذمّ تلك الفئه من المسلمين الذين تخاذلوا عن التوجه إلى ميدان الجهاد والقتال فى غزوه تبوك وقال:

«أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا

١- المعجم الصغير، ج ٢، ص ٦٠.

٢- سوره الأنعام، الآيه ٤٤.

٣- سوره الشورى، الآيه ٤٨: «وَإِنَّا إِذَا أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً فَحَرِحَ بِهَا».

٤- سوره المنافقون، الآيه ٩.

٥- سوره التوبه، الآيه ٢٤.

٦- سوره النحل، الآيه ١٠٧.

وكذلك ما ورد في سورة الأعلى في ذمّ الأشخاص الذين سقطوا في أسر المطامع الدنيويّة وخذعتهم الدنيا بزخارفها فنسوا الآخرة، تقول الآية:

«بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى»(٢).

وخلاصه الكلام، أنّ ما ورد في ذمّ الدنيا في الرّؤية الدنيويّة لا يعود في الواقع إلى أصل الملكيّة والإمكانات الماديّة، بل يعود إلى التعلق القلبي بها والغفلة عن ذكر وتقديم الدنيا على الآخرة.

ونختم هذا المقطع بكلام جامع ومعروف عن الإمام الحسين عليه السلام، حول سلوك أصحاب الدنيا والذين سقطوا أسرى للماديات:

«النَّاسُ عَبِيدُ الدُّنْيَا، وَالدِّينُ لِعِقِّ عَلَى أَلْسِنَتِهِمْ، يَحُوطُونَهُ مَا دَرَّتْ بِهِ مَعَايِشُهُمْ، فَإِذَا مُحْصُوا بِالْبَلَاءِ قَلَّ الدِّيَانُونَ»(٣).

المصادر والمصادر

١. القرآن الكريم.

٢. نهج البلاغه.

٣. اسد الغابه في معرفة الصحابه، على بن محمّد بن الأثير، دار الكتب العربي، بيروت.

٤. أمالي الطوسي، أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، دار الثقافه، ١٤١٤ هـ ق.

٥. الانجيل متى.

٦. بحار الأنوار، العلّامة محمّد باقر المجلسي، مؤسسه الوفاء، بيروت، الطبعة الثانيه، ١٤٠٣ هـ ق.

٧. تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، دار الكتب العلميه، بيروت، ١٤١٧ هـ ق.

٨. التفسير المنير، الدكتور وهبه الزحيلي، دار الفكر، بيروت، ١٤١١ هـ ق.

٩. التفسير الأمثل، آيه الله مكارم الشيرازي ومساعديه، دار الكتب الإسلاميه، الطبعة الثالثه، ١٣٧٥ هـ ش.

١٠. مظاهر الحقّ (جلوه حق)، آيه الله مكارم الشيرازي، انتشارات نسل جوان، قم، الطبعة الثالثة، ١٣٨٦ هـ ش.
١١. الخصال، الشيخ الصدوق، انتشارات جماعه المدرسين قم، ١٤٠٣ هـ ق.
١٢. الدرّ المنثور، جلال الدين السيوطي، دارالفكر، بيروت، ١٤٢٣ هـ ق.
١٣. دعائم الإسلام، القاضي نعمان المغربي، دار المعارف مصر، قاهره، الطبعة الثانيه.
١٤. عوالي اللثالي، ابن أبي جمهور الاحساني، سيد الشهداء، قم، ١٤٠٣ هـ ق.
١٥. الفتنة الكبرى، الدكتور طه حسين، دار المعارف، مصر، الطبعة الثامنه.
١٦. الكافي، محمّد بن يعقوب الكليني، دارالكتب الإسلاميه، آخوندي، قم، الطبعة الثالثه، ١٣٨٨ هـ ق.
١٧. كنز العمّال، المتّقى الهندي، مؤسسه الرساله، بيروت، الطبعة الخامسه، ١٤٠٥ هـ ق.
١٨. مجمع البيان، فضل بن الحسن الطبرسي، المجمع العالمي

١- سورة التوبه، الآيه ٣٨.

٢- سورة الأعلى، الآيه ١٦-١٧.

٣- بحار الأنوار، ج ٤٤، ص ١٩٥.

ص: ٣٩

لتقريب المذاهب الإسلاميه، ١٣٧٨ هـ ق.

١٩. المحجّه البيضاء، المولى محسن الفيض الكاشاني، مكتب الإعلام الإسلامى، قم، الطبعة الثانيه.

٢٠. مسند أحمد، أحمد بن حنبل، دار صادر، بيروت.

٢١. المعجم الصغير، الطبراني، دارالكتب العلميه، بيروت.

٢٢. المفردات، الراغب الإصفهاني، دار المعرفه، بيروت.

٢٣. المنار، محمّد رشيد رضا، دار المعرفه، بيروت، الطبعة الثانيه.

٢٤. من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، انتشارات جماعه المدرسين، قم، الطبعة الثانيه، ١٤٠٤ هـ ق.

٢٥. الميزان، العلّامة الطباطبائي، مؤسسه اسماعيليان، الطبعة الخامسة، ١٤١٢ هـ ق.

٢٦. وسائل الشيعة، محمّد بن حسن الحرّ العاملي، دار احياء التراث العربي، بيروت.

ص: ٤٠

ص: ٤١

(٣). الاقتصاد العالمي بين المآزق والأزمات

إشاره

المقدّمه: آفاق موحشه

١. زياده الفقر وتراكم الثروه (الفوارق الطبقيه)

٢. المشكلات البيئيه

٣. زياده الاستهلاك

٤. مسابقه التسلح والطريق المسدود

٥. الإنفاق الهائل للتبليغ الخادع في مسائل التجاره

٦. الأموال المشبوهه وخطر تبييض الأموال

٧. مآزق تراكم القروض

٨. الإخفاق في جميع الأبعاد

مسؤوليته علماء الإسلام

ص: ٤٢

ص: ٤٣

الاقتصاد العالمي بين المآزق والأزمات

المقدّمه: آفاق موحشه

يمرّ أكثر من مائتي عام على النظرية الاقتصادية لمؤسس مذهب الاقتصاد الكلاسيكي (1) الذي يقوم على أساس السوق الحر (2)، وبالرغم من طرح نظريات أخرى في هذه المدّة في العالم الرأسمالي، ولكن جميع هذه النظريات تقوم على أساس السوق الحر، و «نظام الربح والنفع الشخصي»، وفي هذه النظرية فإنّ «المسؤولية الاجتماعية الوحيدة للإنسان هي زيادته ربحه» (3) وتعلن هذه النظرية بكل فخر أنّ: «الأصل الأولى لعلم الاقتصاد هو أنّ الدافع لكلّ عامل، (الناشط الاقتصادي) يتمثل فقط في الربح الشخصي» (4) ..

إنّ الاقتصاد الغربي بدأ نشاطه من إخراج الأخلاق والدين المسيحي من دائره المعاملات الاقتصاديّة، وتبعاً لذلك تحرك على مستوى الشك في وجود الله ومخالفه حضور البارى تعالى في الميادين الاجتماعيّة ومنها الاقتصاد، هؤلاء يتصورن أنّ الله تعالى مثل «صانع الساعه» الذي يكون وجوده ضرورياً في بدايه الحركه «وهي ماكنه نيوتن العالميه» لغرض ضمان الحركه العاديه لها دون أن يتدخل مباشرة في عملها.

وعندما يعيش الإنسان حاله التردد بالنسبه لوجود الله، أو لا- يرى أهميته لوجود الله في حياه الإنسان والبشريّه، فحينئذٍ لا يبقى مجال للتفكير في الحياه بعد الموت، أو التوقف في منزل المحاسبه في مقابل الله تعالى، وفي هذا الجو الذي لا يوجد فيه هدف نهائي للحياه، فإنّه لا يبقى مجال للقيم المتعاليه التي يتحرك الإنسان في فضائها في واقع الحياه، وفي هذه الصوره سيكون كلّ شىء مباحاً، وكما قال «جان بول سارتر»: «إنّ حريه الإنسان، هي الأصل الوحيد للقيم، فلا نحتاج بعدها إلى مبررات أخرى للقيم التي يختارها الإنسان في حركه الحياه» (5).

1- آدام اسميت (م 1790).

2- انظر: الاقتصاد والتنميه في نموذج جديد (اقتصاد توسعه يك الكوى جديد) بالفارسيه، ص 25.

3- 1. 331, p. (2791) See milton friebman, capitalism and freedom.

4- 2. F. Y. Edge worrtn, mathmatical psychics: An Essay on the application of .mathematics to the moral science (P. 61, 1881).

5- انظر: الإسلام والأزمه الاقتصاديّه (اسلام و چالش اقتصادى) بالفارسيه، ص 55-57.

ص: 44

وبتعبير الشهيد الصدر قدس سره: «إنّ الإنسان الأوروبي ينظر إلى الأرض دائماً لا إلى السماء» (1)، أى القوانين الإلهيه والقيم المعنويه.

وعلى هذا الأساس فإنّ الاقتصاد الرأسمالي بتغييره للرؤيه الكونيه، تحرك على مستوى السعى الحثيث في مجال الاقتصاد، ونعلم «أنّ الرؤيه الكونيه تمثّل أركان ودعائم البناء، وبالرغم من أنّ هذه الدعائم خفيه عن الأنظار، إلّا أنّ تملك دوراً مهماً في ثبات وبقاء البناء» (2) إذا كانت الرؤيه الكونيه ماديه، فإنّ النتيجة القطعيه لها هو تأسيس نظام مادى، وفي هذا النظام الاقتصادي لا مجال للأهداف الإنسانيّه والقيم الأخلاقيه وشعار العداله والرفاه ورفع الفقر، وعلى حدّ تعبير أبى الأعلى المودودى: إنّ زراعه نبات «القطن» يحتاج إلى وجود بذر هذه النبتة، ومن هذه الجبهه فإنّ زراعه بذر شجره الليمون لا يمكنها أن تعطى ثمره نبات

«القطن» وإن كان البذر المذكور من أفضل أنواعه» (٣).

إن مشكلات النظام الرأسمالي وعدم وجود طريق لحل التعقيدات في هذا النظام تسبب في توجه بعض البلدان الغربية إلى نظامين آخرين: أحدهما النظام الاشتراكي الذي يقوم على أساس نفي الملكية الخاصّة وإلغاء ملكية وسائل الإنتاج ورفع شعار «من كلّ شخص بحسب قدرته ولكلّ شخص بحسب حاجته»، والآخر: «نظام دوله الرفاه العلمانيه» حيث إنّ الحكومه موظفه في هذا النظام لتحقيق الحدّ الأكبر من العدالة والرفاه وللحكومه دور أكبر في مسأله ضمان العدا له (٤)، ولكن كلا هذين النظامين أخفق في الوصول إلى غاياته المنشوده، النظام الرأسمالي واجه هزيمه منكره، ودوله الرفاه، التي تشكلت لغرض الوقوف أمام نجاح الاشتراكيه في بعض البلدان الغربية، وجذبت في البدايه جميع الفئات الاجتماعيه من العمال وأصحاب رؤوس الأموال فإنّها واجهت الكثير من الإخفاق والفشل (٥).

إنّ العامل الأساس في جميع هذه الإخفاقات يتمثل في إبعاد واقصاء التعاليم الدينيه ودور البارى تعالى في حياه البشر ومن دائره النشاطات الاقتصاديه، وفي الحقيقه فإنّ حركه «الاو مانيسم» ومحوريه الإنسان والاعتماد على العمل والتجربه بعيداً عن تعاليم الوحي، لا يؤدّي إلّا إلى هذه النتيجة، وحينما يتحرك الإنسان على مستوى أن يرى نفسه ربّاً وإلهاً على الأرض، فسوف تترتب هذه النتائج المخيفه

١- اقتصادنا، مقدمه الطبعة الثانيه، ص ٣٥.

٢- الإسلام والأزمه الاقتصاديه (اسلام وچالش اقتصادى) بالفارسيه، ص ٣٥.

٣- المصدر السابق، ص ٣٦.

٤- تبين من ظهور الأزمه الاقتصاديه في اوربا عام ١٩٢٩ أنّ اليد الخفيه (التي طرحها آدم سميث) عاجزه عن حل مشكله الركود الاقتصادى، ويرى كينز، العالم الاقتصادى البريطانى (م ١٩٤٦) أنّ اليد الخفيه هي نشاطات الحكومه في حلّ الأزمات الاقتصاديه. (الإقتصاد والتنميه في نموذج جديد) اقتصاد توسعه يك الكوى جديد) بالفارسيه، ص ٦٠.

٥- الموارد المذكوره أعلاه ذكرها محمّد عمر بيرا في كتابه «الإسلام والأزمه الاقتصاديه» بشكل تفصيلى ومستند تحت عنوان الأنظمه الفاشله.

ص: ٤٥

على مسيرته في واقع الحياه.

وفي هذه النظرية يتمّ إشاعه ثقافه الاستهلاك، النفعيه، طلب اللذه، النسييه، وأخيراً ظهور الفواصل الطبقيه، والاستفاده من وسائل غير أخلاقيه لتجميع الثروه، وشيوع الأمراض الأخلاقيه وأشكال الإرباك الاجتماعى، ضعف العلاقات العاطفيه، اهتزاز بنيان الاسره، استعمال المخدرات، وشيوع أمراض الايدز وأمثال ذلك.

مع هذه الرؤيه الكونيه وهذه الأ-صول والمباني، فإنّ تحرك الفرد على مستوى التفكير بخلاف المتداول والعمل من غير هذا السلوك يعدّ أمراً عجبياً، وفي الفضاء الاجتماعى الذى يؤكد فيه دوماً على حالات الحرص، طلب اللذه، النفعيه، تحقيق المزيد

من الربح والاستهلاك الكثير، من البديهي أنه لا مكان للفضيله، والتقوى، والقيم الأخلاقية والمثل الإنسانيه، لأن الشجره التي تمتد بجذورها إلى حيث طلب اللذه وتكون سيقانها من المنفعه الربح وتسقى بماء الاستهلاك، فإنها لا تثمر سوى التمييز، الفاصله الطبقيه والخلل الاجتماعى، ولا يمكن اقتطاف ثمره العدالة ومحبه الآخرين والأخلاق والمعنويه من هذه الشجره.

وفى مثل هذا المجتمع يأخذ الرق شكلاً جديداً ويكون الناس عبيداً للمال واللذات والأهواء.

يقول الكاتب الأمريكى هنرى ميلر: «عندما أصدرلينكولن (رئيس جمهوريه أمريكا فى ذلك الوقت) إعلان الحريه وإلغاء الرق، فقد تصورنا أنه قد وضع النهايه للرق، ولكن مضافاً إلى بقاء الرق الأسود، فإن الرق الأبيض قد ظهر فى جو المجتمع، أى عبيد عصر الآله والتقنيه»(١).

ويقول الفيلسوف الألمانى المتأله بول تيليش الذى عاش فى منتصف القرن العشرين: «اليوم نرى من البديهي وصف العصر الحاضر بعصر الاضطراب»(٢).

وغياب البعد الأخلاقى ستكون الإمكانيات الماديّه وإرضاء الميول والشهوات هى الهدف، وفى هذا الوقت بالذات فإن تأمين الحاجات لا يعدّ المنشأ لإرضاء الناس، بل يمتد إلى منبع المنافسه مع الآخرين، فالتظاهر وتقليد من الآخرين سيكون هو المنهج المتبع، وأما الاستهلاك من موقع التفاخر أيضاً فإنه بإمكانه تحقيق الإرضاء بشكل موقت، لأنه بدون إيجاد معنى وهدف للحياه فإنّ النماذج الموجوده لا تكون إلأسوى تبديل نوع فارغ بنوع آخر مثله، وكلّ شخص يجد نفسه، من أجل حفظ مكانته الشرائيه، غارقاً فى طلب المنابع اللازمه بآليات قانونيه وغير قانونيه، ومن أجل الوفاء بوعوده فى مقابل اسرته وأصدقائه لا يجد من الوقت إلأقليلاً أو تكون رغبته ضعيفه فى هذا الشأن، وستكون الضغوط على الإنسان إلى درجه أنه لا يستطيع تحملها، ومن هذه الجبهه ستؤدى إلى مزيد من الاضطراب والقلق فى حالته

١- حضارتنا الماديّه فى الغرب (تمدّن ماديگرايانه ما غربى ها) بالفارسيه، ص ٥٣.

٢- المصدر السابق، ص ٥٢.

ص: ٤٦

النفسيه(١).

وعلى أساس هذا النمط من التفكير صرّح بعض علماء الغرب قائلاً: «لا يمكن جمع الأخلاق والاقتصاد معاً»، وقال أحد علماء الاقتصاد الغربيين واسمه «رابينس»: «يبدو أنه غير ممكن منطقياً جمع مقولتى الأخلاق والاقتصاد مع بعضهما، بل لا بدّ من تواجدهما فى عرض واحد أو بشكل متوالى»(٢) (من دون أن يؤثر أحدهما فى الآخر).

ومع هذه المقدمه، يتيسر لنا دراسه المآزق والمشاكل التى توجه بلدان العالم التى تتحرك على أساس النظام الرأسمالى بعيداً عن الأخلاق والمعنويه:

١. زيادة الفقر وتراكم الثروه (الفاصله الطبقيه)

إنّ من أهم معطيات النظام الرأسمالى الذى يقوم على أساس السوق الحره والمنافسه الكامله والربح الأكثر، تتمظهر فى الفاصله الطبقيه، فالإحصاءات تشير إلى أنّ الاستثمار الجديد يلقى بظلاله على حياه الفقراء ويزيد من معاناتهم، ويحصر الثروات المهمه فى العالم بيد فئه خاصه من المجتمعات البشريه.

إنّ تراكم الثروه بيد عدّه فئه خاصه وبلد خاص يعد فى المعايير الحاليه أمراً عجيباً، فالإحصاءات تقول لنا:

«إنّ عدد المليادريه فى أمريكا يصل إلى ٤٥٠ عضواً، ويملكون من الثروه بمقدار ٦٠ بالمئه من الثروه العامه لجميع البشريه، والثروه الخاصه لعائله والتون فى شمال غرب أركانزاس (من الولايات المتحده الأمريكيه) تبلغ ٨٥ مليار دولار. وهذا المبلغ يعدّ أكثر من ضعفى الناتج القومى غير الخالص لدوله بنغلادش؛ وهى الدوله التى يبلغ نفوسها ١٢٧ مليون نفر»^(٣).

١- انظر: الإسلام والأزمه الاقتصاديه (اسلام چالش اقتصادى) بالفارسيه، ص ٤٩٢-٤٩٣.

٢- الاقتصاديه والتنميه فى نموذج جديد (اقتصاد توسعه يك الكوى جديد) بالفارسيه، ص ١٣٨.

٣- انظر: عولمه الفقر والنظام العالمى الحديد (جهانى سازه فقر و نظم نوين جهانى) بالفارسيه، ص ٤٢.

ص: ٤٧

وكذلك فإنّ فى الولايات المتحده الأمريكيه التى تعد أغنى دوله فى العالم، فإنّه فى سنه ١٩٩٣ م، بلغت أرباح خمس الأثرياء فى أمريكا، ٤٤ فى المئه من الأرباح الكليه، فى حين ثلاثه أخماس من أفقر الناس استطاعوا الحصول على ثلاثين فى المائه فقط من مجموع الأرباح.

طبقاً لما أورده البنك المركزى الأمريكى «فدرال رزرو» فإنّه فى سنه ١٩٩٠ م، وصل القيمه الخالصه للثروه واحد فى المائه من نفوس أمريكا أكثر من القيمه الخالصه لثروه ٩٠ بالمئه من الطبقة الضعيفه من المجتمع، والملفت للنظر أنّ ثروه اسر ثريه فى أمريكا تبلغ قرابه ١٥٠ مليار دولار، والتى تساوى جميع ثروه مليون اسره متوسطه فى أمريكا وليست اسر فقيره»^(١).

ومن هذه الجبهه يقول لئونارد سيلك (Silk Leonard): «إذا كان النمو الاقتصادى والسوق الحره هو الحل الجامع لمسأله الفقر، فسوف يتساءل علماء الاقتصاد: لماذا صار وضع حاله الفقر فى أمريكا فى العقدين الأخيرين أسوء ممّا سبق؟»^(٢).

وفى سنه ١٩٩٦ بلغ مستوى الفقر فى أمريكا ١٣/٧ فى المئه؛ يعنى ٣٦/٥ مليون نفر، وفى نهايه عام ١٩٩٧ إزدادت المجاعه والتفكك العائلى بشكل عملى^(٣).

هذه الأرقام المخيفه تشير إلى أى حدّ وصل الاقتصاد العالمى الحالى من مرض، وإلى أى مدى وصلت حاله الفاصله الطبقيه!!

وفى جميع البلدان أيضاً التى تقوم على أساس سياسه الاستثمار الجديد، فإنّ جميع الثروات ورؤوس الأموال تتعلق بالبلدان المتقدمه، أمّا البلدان فى طور التنميه أو الفقيره (بسبب النهب والاستعمار من قبل البلدان المتقدمه) فإنّها تعيش عوائد

وعلى أساس ما ورد في الإحصاءات فإنّ ثروه العالم بلغت ٤٩٧ مليار دولار، وفي سنة ٢٠٠١ بلغت ١٥٤٠ مليار دولار، وهذا المبلغ يمثّل مجموع الناتج الخام القومي لجميع بلدان جنوب أفريقيا (٣ / ٩٢٩ مليار دولار) وأكثر من البلدان النفطية في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا (١٣٤٠ مليار دولار) (٤) ..

وكذلك ورد أنّ ثروه عدّه مئات من المليوني العالم تساوى ما يملكه ٥ / ٢ مليار نفر من سكان العالم الفقراء (٥).

يقول مايكل تودارو (عالم الاقتصاد الكبير في مركز دراسات السياسات في هيئة الامم المتحدة واستاذ الاقتصاد في جامعه نيويورك): «في سنة ١٩٨٠ م كان كلّ ناتج بلدان العالم أكثر من ٢٠ هزار مليار دولار وأكثر من ١٦٦٠٠ مليار دولار من هذا المبلغ يختص بالبلدان المتقدمه وما يقارب ٣٤٠٠ مليار دولار يختص بالبلدان الناميه، وعندما نأخذ بنظر الاعتبار انتشار النفوس في العالم يتبين لنا أن ما يقارب ٨٣ في المئه من جميع الناتج العالمى يقع في المناطق المتقدمه والتي عدد نفوسها أقل من ٣٣ في المئه من نفوس العالم، وعلى هذا الأساس فإنّ أكثر من ثلاثة أرباع نفوس العالم يملكون فقط ١٧ في المئه من مجموع الناتج العالمى.

والأهم من ذلك من حيث الإنتاج والربح فإنّ العالم الثالث الذى يبلغ عدد نفوسه ٧٧ في المئه من جميع نفوس العالم يملك أقل من ٢٠ في المئه من الإنتاج والربح العالمى، ومجموع العوائد المائيه للبلدان المتخلفه أقل من واحد من عشرين من العوائد الفرديه بالبلدان الثريّه» (٦).

١- عشره أسئله فى نظر علم الاجتماع (ده پرسش از دیدگاه جامعه شناسى بالفارسيه، جوئل شارون، ترجمه منوچهر الصبورى، ص ١٠١).

٢- الإسلام والأزمه الاقتصاديه (اسلام و چالش اقتصادى) بالفارسيه، ص ٤٩١.

٣- الأزمه فى الاقتصاد العالمى (بحران در اقتصاد جهانى) بالفارسيه، ص ٢٩؛ عولمه الفقر والنظام العالمى الجديد، (جهانى سازى فقر و نظم نوين جهانى) بالفارسيه، ص ٨٤.

٤- ١. www.gro.seussilabolg.

٥- المصدر السابق.

٦- التنميه الاقتصاديه فى العالم الثالث (توسعه اقتصادى در جهان سوم) بالفارسيه، مايكل تودارو، ترجمه غلام على فرجاد، ص ٤٧.

ص: ٤٨

وفى عام ١٩٨٩ كان يعيش ٢٥ / ١ مليار نفر تقريباً أو ٢٣ بالمئه من نفوس العالم فى حاله الفقر المطلق، وحسب نسبه نفوس العالم الثالث فإنّ نفرأ واحداً من كلّ ثلاثة نفر يعيش حاله الفقر المطلق (١).

وعلى أساس تعريف الرئيس السابق للبنك العالمي «رابرت مك نامارا» فإن الفقر المطلق يتسبب في هبوط ظروف الحياه على أساس المرض والاميه وسوء التغذية، والتي يتم فيها التغافل عن الحاجات الأساسيه للإنسان.

وعلى أساس ما ورد في إعلان البنك العالمي للتنميه في ١٩٩٢ فإن أكثر من مليار نفر- أى خمس نفوس العالم تقريباً- يعيشون لحد الآن بدولار واحد لليوم الواحد(٢)، وحالياً فإن نصف نفوس العالم، أى ثلاثة مليار نفر يكون عائلهم المالى اليومى أقل من دولارين فقط(٣) ..

يقول الدكتور محمد يونس (٤) عندما كان يتسلم جائزه نوبل في (١٩ ديسمبر ٢٠٠٦)، حول خطر الفقر للعالم:

«حالياً فإن ٩٤ فى المئه من إنتاج العالم تحت اختيار ٤٠ فى المئه من نفوس العالم. فى حين أن ٦٠ فى المئه من نفوس العالم تعيش ٦ فى المئه من الإنتاج العالمى، وكذلك فإن نصف نفوس العالم يعيشون فقط بدولارين فى اليوم، وقرابه مليار نفر يعيشون بأقل من دولار واحد لليوم، وفى عام ٢٠٠٠ فإن رؤساء جميع بلدان العالم اتفقوا فى هيئتها الامم المتحده للقضاء على نصف حاله الفقر فى العالم إلى سنه ٢٠١٥؛ ولكن مع وقوع حادثه ١١ سبتمبر فى أمريكا وحرب العراق، اهتم قاده العالم بالحرب على الارهاب بدلاً من الحرب على الفقر، ولحد الآن فإن حكومه أمريكا أنفقت فى حرب العراق فقط أكثر من ٥٣٠ مليار دولار»(٥).

وفى الأخبار التى تصدرها المنابع الخبريه العالميه تشير إلى أنه فى سنه ٢٠٠٨ بلغت أخطار المجاعه حدًا مخيفًا، وقد ورد فى الصحف:

«فى السنوات الثلاث الماضيه تضاعفت قيمه المواد الغذائيه فى العالم إلى الضعفين على الأقل.

أميا الصين فقد عملت حكومتها على برنامج ضبط ازدياد النفوس لكى تحقق مزيداً من الرفاه للناس، ولكنها الصينيين الآن يواجهون زياده أسعار المواد الغذائيه.

وفى مصر تضاعفت قيمه بعض المواد الغذائيه فى سنه واحده إلى ضعفين ووقف الناس فى صفوف طويله مقابل الخبازين، وحكومه مصر سجلت اسم ١٥

١- المصدر السابق، ص ٥١.

٢- انظر: البحوث الأساسيه فى الاقتصاد والتنميه (مباحث اساسى اقتصاد توسعه)، جerald مير، ص ٣٠.

٣- ١. www.gro.seussilabolg.

٤- العالم الاقتصادى بنغلادشى، حاصل على ٦٠ جائزه ٦٠ معتبره عالميه، ويحمل ٢٦ دكتوراه فخرية والحاصل على جائزه النوبل فى سنه ٢٠٠٦.

٥- انظر: الفصليه، الاقتصاد السياسى (فصلنامه اقتصاد سياسى) بالفارسيه، السنه الرابعه، العدد الرابع، لسنه ١٣٨٦ هـ ش، ص ١٥٥.

مليون نفر من سكان مصر في فهرست الأشخاص الذين ينتفعون من البطاقة التموينية.

أما في هايتي فإنّ الوضع أسوأ بكثير من ذلك، وقد قتل ٥ نفر في النزاعات والاضطرابات الناشئة من أزمة المواد الغذائية، وفي بنغلادش فإنّ الناس هناك يواجهون قلة المواد الغذائية، إلى درجة أنّ عشرات الملايين من الناس يواجهون خطر حذف البطاقة التموينية وعدم الوجبات الغذائية اليوميّة.

وهذه الظواهر تبرز في الكثير من البلدان الأخرى، ومع الالتفات إلى زياده المواد الغذائية فإنّ مساعي الحكومات في الكثير من البلدان واجهت الإخفاق والفشل، وخاصّه بالنسبة للبلدان الفقيره التي تواجه خطر نقص المساعدات العالميه.

وقد حذر الأمين العالم لهيئه الامم المتحده (بان كي مون) أيضاً فيما يتصل بهذه الظاهره، وأعلن أنّ السير التصاعدي لأسعار المواد الغذائية سيؤثر سلباً على المساعي العالميه لمحو الفقر في العالم، وفي صورته استمرار هذه الظاهره سيتعرض النمو الاقتصادي والأمن العالمي إلى الضرر»(١).

وعلى أساس خبر آخر فإنّ بان كي مون (رئيس الامم المتحده) أعلن: «إنّ أزمة زياده أسعار المواد الغذائية في العالم يعنى فقدان فرصه لسبع سنوات لغرض تحقيق أهداف التنميه لهيئه الامم المتحده للألفيه الثالثه»(٢).

وكذلك ورد في الأخبار أنّ: «موجات من الاضطرابات الكبيره تعرضت لها مصر، الكامرون، ساحل عاج، موريتانيا، مدغشقر و اثيوبيا، بسبب زياده سعر الأغذيه. وكذلك تعرضت هايتي والفيليبين إلى هذه الأزمه»(٣).

ونقلًا عن المؤسسه الخبريه الاقتصاديّه في ايران عن صحيفه يورونيوز: إنّ شركتين للمتاجر والأسواق الكبيره المترابطه في أمريكا ومنها أحد المتاجر المتعلقه بشركه «وال مارت» قررت بيع الرز بشكل حصص معينه وكلّ مشتري ليس له الحقّ سوى شراء عدد قليل من أكياس الرز.

إنّ ظاهره حصص الرز في أمريكا منذ نهايه الحرب العالميه الثانيه يعدّ أمراً لا مثيل له.

وعلى أساس هذا الخبر: فإنّ سعر الرز ازداد منذ شهر «جانويه» الماضي إلى أكثر من ثمانين في المئه»(٤)..

وطبعاً لا- ينبغي الغفلهانّ جميع هذه الأرقام والنتائج هي حصيله النظام الاقتصادي المضطرب وغير المتعادل للعالم المعاصر، والذي كان بعض الأشخاص في السابق يدافعون عنه بشكل مطلق، وهذه الإحصاءات تؤيد أنّه لا بدّ من إيجاد تجديد وإعادة النظر في مباني النظام الاقتصادي الرأسمالي في العالم، وإلّا فإنّ مستقبلاً مظلماً يتنظر المجتمعات

١- صحيفه قدس (روزنامه قدس) بالفارسيّه، الخميس ٥ / ٢ / ١٣٨٧، ص ٨.

٢- مجله دنيا الاقتصاد (مجله دنياى اقتصاد) بالفارسيّه، ٣ / ٢ / ١٣٨٧، ص ١.

٣- صحيفه همشهري (روزنامه همشهري) بالفارسيّه، ٥ / ٢ / ١٣٨٧، ص ١٨. تقرير مفصل في هذا المجال في صحيفه دنيا

الاقتصاد (روزنامه دنياى اقتصاد) بالفارسيّه، ٣ / ٢ / ٨٧، ص ١ و ٤.

ص: ٥٠

البشريه، وحتى فى البلدان المتقدمه تشير الإحصاءات إلى أنّ عدد الفقراء فى ازدياد مضطرب وهذا نابع فى الحقيقه من بنيه هذا النظام المتهرىء.

«فى البلدان المتقدمه مع كلّ ثرواتهم العظيمه فإنّه يوجد الآن مائه مليون فقير فيها»(١).

٢. مشكلات البيئه

إنّ دافع الربح والنفع الأكثر، دفع البشر الحريص إلى الهجوم على الطبيعه، فأصوات الآلات العظيمه المشغوله بقطع أشجار الغابات والمصانع التى تقطع أخشاب هذه الأشجار وتعمل إلى تحويلها لمنتجات صناعيه، تسمع من كلّ حدب وصوب.

وهكذا بالنسبه لاستخراج المعادن بدون حساب، واصطياد الأسماك بواسطه سفن الصيد المجهزه والحديثه، وصيد الطيور والحيوانات بأجهزه حديثه، ودفع الفضلات الذريه فى باطن الأرض، تلويث المياه بواسطه المياه الصناعيه، نشر الغازات السامه فى الجو، إنتاج غازات بيوت النبات الصناعيه، و... يخبر عن فاجعه كبيره للبيئه، ولكن الإنسان المادى والحريص على زياده النفع، قد اسدل الستار على عينه واذنه عن هذه الحقائق، فهو يطلب الراحة فى هذا اليوم ويغفل عن الغد وما بعده، ويضحى بمستقبل الأجيال اللاحقه من أجل مطامعه وملذاته.

«بالرغم من وجود ٢٣٠ معاهده عالميه لحد الآن فى مجال البيئه ولكن عدم تنفيذ هذه المعاهدات بشكل صحيح، وعدم إلحاق بعض البلدان مثل أمريكا بالكثير من هذه المعاهدات تسبب فى عدم إيجاد الحل لهذه المشاكل فى دائره البيئه والمحيط الطبيعى.

ويرى البنك العالمى أنّ بعض هذه المشكلات فى البيئه كالتالى:

١. إنّ ثلث نفوس العالم محروم من الصحه المناسبه، ومليار إنسان محروم من الماء الصالح للشرب.

٢. إنّ ١/٣ مليار نفر يعيشون فى حاله غير سليمه ناشئه من الدخان وتلوث الهواء.

٣. إنّ ٣٠٠ تا ٧٠٠ مليون امرأه وطفل يواجهون الضرر والخطر من التلوث الشديد فى الهواء الناشىء من عمليّته الطبخ داخل المنازل «بشكل غير مناسب».

٤. إنّ مئات الملايين من المزارعين، الساكنين فى الغابات، والأهالى الذين ترتبط معيشتهم بالأرض وحاله المحيط والبيئه المساعداه يواجهون مشكله فى هذا الشأن.

٥. إنّ ربع الأراضى المزروعه و (القابله للزراعه) تواجه مشكله الملوحه والماء المالح.

لا يسمح للناس بالاستفادة من المنابع الطبيعيه لهم وبالتالي يضطرون إلى زراعه الأراضي الواقعه فى حاشيه الغابات فيما يتسبب فى قطع أشجار الغابات»(٢).

١- خبر التنميه الإنسانيه فى عام ١٩٩٥ م (گزارش توسعه انسانی سال ١٩٩٥ م) بالفارسيه، ترجمه غلام حسين صالح نسب، مع ضميمه مجله الجهاد، سنه ١٥، ش ١٨٠ و ١٨١، ص ٨.

٢- انظر: البحوث الأساسيه للتنميه الاقتصاديه (مباحث اساسى اقتصاد توسعه) بالفارسيه، جرالدمير، ترجمه غلام رضا آزاد، ص ٧٩.

ص: ٥١

إنّ الأخطار التي تواجهها الغابات تعدّ خطر جدياً فى العالم، وناشئ من حرص البشر على زياده الاستهلاك والمنفعه، إنّ الأشجار والغابات التي تمثّل رئه الأرض وتساهم فى إنتاج الاوكسجين وتصفية التلوث ونمو ورشد الحيوانات، تواجه هجوم البشر عليها بدون رحمه.

يقول لستر براون (رئيس مؤسسه «حراس العالم» فى أمريكا) ومعاونيه على أساس التحقيقات التي أجروها:

«على أساس المطالعات التي اجريت فى عام ١٩٩١ على ثلاثه أرباع غابات اوربا فإنّ اللجنه الاقتصاديه فى هيئه الامم المتحده أكّدت على أنّ ٢٢ / ٢ فى المئه من هذه الغابات تتعرض للضرر، وهذا الرقم فى عام ١٩٩٠، ٨ / ٢٠ فى المئه»(١).

وطبقاً لاحصاء آخر: «فإنّ كلّ دقيقه يتمّ إتلاف ٦٠ جريب بسعه تعادل ٦٠ ملعب لكره القدم، من الغابات الاستوائيه الممطره فى الكره الأرضيه تتعرض للتلف، وهذه الغابات تؤمّن حياه ما يقارب ٥٠ إلى ٨٠ فى المئه من أنواع النباتات والحيوانات التي يبلغ عددها إلى ٣٠ مليون نوع تقريباً، إنّ حاله هدم وتخریب الغابات المنفلت يتسبب أنّ الغابات الاستوائيه فى الكره الأرضيه تتعرض للفناء والتخریب الكلى فى ٢٠ إلى ٥٠ سنه قادمه، وتدرجياً

١- الحياه فى الكره الأرضيه (علائم حياتي كره زمين)، ص ١٧٥. (طبقاً لنقل: معرفه ظاهره الفقر والتنميه) پديده شناسى فقر و توسعه) بالفارسيه، ج ٣، ص ٣٤٠.

ص: ٥٢

الأرض إلى صحراء»(١).

إنّ تخریب الغابات والمرايع يساهم فى تخریب الأراضي الزراعيه أيضاً، ومن هذه الجبهه فإنّ «فى الظروف الحاليه فالتخریب الناشئ من الاستفاده غير الأصوليه والمنفلته، قضت على كلّ فرصه لتجديد الحياه الطبيعيه للغابات، وعلى أساس الإحصاءات الموجوده فإنّ تخریب الغابات يتحرك فى قوس صعودى طيله ٢٠ سنه الماضيه، وتفقد الأرض فى كلّ ثانيه ٣٢٠ متر مربع من الغابه و ٤٥٠ متر مربع من المرايع، و ٤٢٠ متر مربع من الأراضي الزراعيه، ومن قيمتها وصلاحتها وبالتالي تنعدم وتفنى عملياً،

وهذا المقدار يخبرنا عن تلف ٤٠٠ ألف هكتار من الأراضي الزراعيه و ٢/٥ مليار متر مكعب فى السنه من التربه الزراعيه»(٢).

وبعض هذا التخريب يعود إلى حاله الرغبه فى التنوع فى الإنسان والميل إلى التجمل والترف فى الحياه، وهذه النقطه هى التى صرّح بها لستر براون فى تحقيقاته وقال:

«فى العشرين سنه الماضيه اقترنت حاله التجمل والاستهلاك المنفلت وطلب الرفاه الكبير وخاصّه فى البلدان الغربيه أن تحوّلت ١٢٠ مليون هكتار من الأراضي والغابات إلى صحارى، وهذا المقدار يعتبر أكثر من مجموع الأراضي التى تزرع فى كلّ عام فى الصين ونيجريه وفى نفس هذه المدّه فإنّ المزارعين فى العالم فقدوا أكثر من ٤٨٠ مليار طناً من التربه الصالحه للزراعه، وهى ما تعادل كلّ الأراضي الزراعيه فى الهند وفرنسا.

وفى ٢٥ سنه الماضيه تلفت أكثر من ٢ مليون كيلومتر مربع من الغابات فى العالم، وتقدر مساحتها بأوسع من مساحه إيران»(٣).

وكذلك طبقاً للأخبار الواصله: فإنّ التغييرات المناخيه وذوب الثلوج القطبيّه أدّى إلى جفاف نصف غابات الأمازون (والتي تعتبر إحدى الشرايين لحياه الأحياء على الكره الأرضيه) إلى عام ٢٠٣٠ م، وهذه الغابات بسعه ٤ مليون كيلومتر مربع وتشكل ما يقارب ٦٠ فى المئه من الغابات الاستوائيه ٥ برزيل، ٤ للبرازيل (٤) ..

ومعلوم أنّ سهم البلدان الصناعيه المتقدمه فى تلويث الأرض أكثر من سائر البلدان الأخرى، ولذلك نقراً: «إنّ نفوس الولايات المتحده الأمريكيه تشكل ٥ بالمئه من مجموع نفوس العالم، ولكنهم يستهلكون ٢٥ فى المئه من الطاقه على الكره الأرضيه، وكلّ واحد من الأمريكيين ينتج من التلوّث ٢٠ إلى ١٠٠ أكثر من كلّ نفر يسكن فى بلدان العالم الثالث، وأطفال الأثرياء الأمريكيين وبسبب توفر إمكانات الحياه الجديده التى وفرها لهم آباؤهم فإنّهم يتسببون فى تلويث الجو أكثر ألف مرّه من أمثالهم من أطفال بنغلادش أو باكستان»(٥).

وفى نهايه هذا الفصل نستعرض تحذير علماء العالم:

«فى عام ١٩٩٢ م أصدر اتحاد العلماء الملتزمين بياناً باسم «علماء العالم يحذرون المجتمع البشرى» والذى يتشكل من ألف وستمائيه نفر من علماء المعروفين فى العالم، ومنهم ١٠٢ نفر ممن حصلوا على جائزه نوبل، ويعلن هذا البيان أنّه بسبب النشاطات والسلوكيات المخربه للبشر فمن الممكن أن يحدث تغيير فى عالم الأحياء إلى درجه أنّه لا يمكن ضمان وتأمين الحياه بالشكل المعروف لدينا بعد ذلك»(٦).

٣. الاستهلاك المنفلت

إنّ الترغيب فى الاستهلاك المتزايد من جهه، والسعى لزياده الأسعار بدافع من زياده الربح من جهه أخرى، تسبب أن يتحرك الأفراد فى البلدان الثريه والمتقدمه نحو الاستهلاك أكثر من حاجاتهم، وأحياناً يتزامن ذلك مع إلقاء المواد الغذائيه فى البحر، أو بدفع

١- إذا كنت تحبّ السيارة (اگر سياره را دوست داريد) بالفارسيّه، ص ٥٧ (طبقاً لنقل: معرفه ظاهره الفقر والتنمية) پديده شناسي فقر و توسعه) بالفارسيّه، ج ٣، ص ٣٤٠).

٢- صحيفه همشهري (روزنامه همشهري) الفارسيّه، ٧٥ / ١ / ٢٦.

٣- الحياه في الكره الأرضيّه (علائم حياتي كره زمين) بالفارسيّه، لستر براون ومعاونوه، ترجمه حميد الطراوتي، ص ٦ (طبقاً لنقل: معرفه ظاهره الفقر والتنمية) پديده شناسي فقر و توسعه) بالفارسيّه، ج ٣، ص ٣٣٨).

٤- ١. www.batfa.swen/ri

٥- إذا كنت تحبّ السيارة (اگر سياره را دوست داريد) بالفارسيّه، ص ١٣ (طباً لنقل: معرفه ظاهره الفقر والتنمية) پديده شناسي فقر و توسعه) بالفارسيّه، ج ٣، ص ٣٥٨).

٦- وضع العالم ١٩٩٤ (وضعت جهان ١٩٩٤) بالفارسيّه، لستر براون ومعاونوه، ترجمه عبدالحسين وهاب زاده.

ص: ٥٣

المزارعين إلى ترك الزراعة، لغرض تثبيت الأسعار أو حتى زيادة قيمه المحاصيل الزراعيّه والمنتجات الغذائيّه.

«إنّ البلدان المتقدمه، مع أنّها تشكل ٣٠ في المئه من نفوس العالم، إلّا أنّها تملك استهلاكاً سنوياً للمواد الغذائيّه عالٍ جداً، وأكثر من حد الحاجه، وبعبارة أوضح، إنّ ٥٤ في المئه من الحبوب في العالم تستهلك في هذه المجتمعات المتقدمه، ولو أنّ هذه المجتمعات استهلكت ٣٠ في المئه الحبوب المنتجه في العالم، أي حدود حاجتها للحبوب، فإنّ ٢٤ في المئه من هذا المقدار من الحبوب الزائده بإمكانها اشباع وتغذيّه مليار نفر تقريباً من سائر المجتمعات البشريّه وبالتالي القضاء على المجاعه نهائياً» (١).

في حين أنّ عدداً كبيراً من شعوب العالم يعيشون المجاعه وسوء التغذيّه وجماعه كبيره أيضاً يموتون لهذا السبب، وفي بعض البلدان تصرف أنواع الحبوب والثمار في صنع المشروبات الكحوليه.

«على سبيل المثال في عام ١٩٨٥ إلى ١٩٨٦ فإنّ ٢٢ مليون تن من المحاصيل الزراعيّه تمّ تبديلها إلى اتانول (لغرض إنتاج المشروبات الكحوليه) وهذه الظاهره في حال ازدياد مطرد» (٢).

وطبقاً للاحصاءات الجديده فإنّ النفقات التي تصرف على المشروبات الكحوليه في أوربا سنوياً ١٠٥ مليار دولار (٣) ..

وكذلك فإنّ هذه السنه (٢٠٠٨ الميلاديّه) والتي يواجه فيها العالم ارتفاع أسعار المواد الغذائيّه، فإنّ أحد أسباب الرئيسيّه لهذا الغلاء استخدام الحبوب الزراعيّه لغرض الوقود.

وعلى أساس احصاءات هيئه الامم المتحده، فإنّ نمو وارتفاع المحاصيل الزراعيّه في السنه الماضيه فقط أدّى إلى أنّ ١٠٠ مليون نفر يعجزون عن تأمين حاجاتهم الغذائيّه، هذا في حال أنّ الولايات المتحده الأمريكيّه تصر على إنتاج الوقود النباتي من هذه المحاصيل الزراعيّه وبالتالي يؤدّي إلى قلّه العرض لهذه المحاصيل التي تعتبر السلّه الغذائيّه للشعوب الفقيره في العالم وبتبع ذلك نشهد ارتفاع أسعار هذه المحصولات (٤).

وكذلك ما ذكره البنك العالمي فإنّ ثلث القمح في أمريكا ونصف الزيوت النباتية في أوروبا تصرف لإنتاج الوقود(٥) ..

وجاء في بعض الأخبار أنّه بعد ارتفاع سعر الوقود في العالم، فإنّ أمريكا تسعى إلى تشويق الشركات لاستخدام الوقود المستخرج من الذرّة والقمح، ومعلوم أنّ ذلك تسبب في ارتفاع أسعار هذه المنتجات الزراعيّة(٦).

وكل هذه الإسراف وهدر المواد الغذائيّة: «في

١- الأمبرياليّة والتخلف (امپرياليسم و عقب ماندگی) بالفارسيّه، ص ٥٢.

٢- المصدر السابق، ص ٥٥.

٣- ١. www.gro.seussilabolg.gro

٤- انظر: موقع جام جم آنلاين الإلكتروني.

٥- ٢. www.izason.moc

٦- مجله التجاره والاقتصاد (مجله تجارت و اقتصاد) بالفارسيّه، العدد ١٦، ارديبهشت ١٣٨٧.

ص: ٥٤

حين أنّ المعلومات التي أوردها البنك العالمي في عام ١٩٨٠، تشير إلى أنّ ٨٧ بلد من البلدان في طور التنمية والتي يصل عدد نفوسها ٢ / ١ مليار نفر فإنّ ٧٣٠ مليون نفر من هؤلاء يعانون من سوء التغذية، وهذا الرقم يتوقع أن يزداد في أواخر العقد ١٩٨٠، إلى ٨٠٠ مليون نفر، وثلثي هذا العدد يسكنون في قاره آسيا وربعهم في أفريقيا(١).

وطبقاً لأحدث الإحصاءات فإنّ ٨٥٠ مليون نفر تقريباً في العالم يعانون من سوء التغذية وقلة المواد الغذائيّة(٢).

ومع الالتفات إلى أنّ البواعث للوصول إلى هذا الهدف لم تتغير في الوقت الحاضر أو أنّها ازدادت حدّه، فإنّ نتيجة الإحصاءات الحاليه ليست بأفضل من السابق أيضاً، لأنّه يكفي أن نلقى نظره على النفقات التي تصرف على المواد التجمليه وغير الضروريه للبلدان الثريه في العالم لكي ندرك مقدار الإسراف والتبذير وهدر رؤوس الأموال في واقع الحياه الماديّه في العالم، ونلفت النظر إلى النفقات التي صرفت فقط في عام ١٩٩٨:

- نفقات التجميل في أمريكا بلغت ٨ مليار دولار.

- نفقات الايسكريم في أوروبا بلغت ١١ مليار دولار.

- نفقات الحيوانات الأهليه في أوروبا وأمريكا بلغت ١٧ مليار دولار.

- نفقات الترفيه والنزهه في الشركات اليابانيه بلغت ٣٥ مليار دولار.

- نفقات التبغ والتدخين بلغت في أوروبا ٥٠ مليار دولار.

الآن نلقى نظره على الحاجات الضرورية لشعوب العالم ومقدار النفقات التي تحتاجها:

- توفير الماء الصالح للشرب والإمكانات الصحيه تبلغ ٩ مليار دولار.

- نفقات سلامه الولاده لجميع النساء تبلغ ١٢ مليار دولار.

- نفقات الصحه الأوليّه والتغذيه تبلغ ١٣ مليار دولار(٣) ..

٤. أزمة سباق التسلح

ومن جمله الأزمات والمآزق التي يواجهها العالم المعاصر، نفقات التسلح المذهله، إنّ شركات صناعه الأسلحه بالتواطؤ مع الحكومات المستكبره ومن خلال إيجاد الاضطرابات في المنطقه وتخويف الدول المجاوره من الأخرى تسعى لبيع أسلحتها إلى هذه الدول، وبالتالي فإنّ القسم الأعظم من نفقات هذه الدول يتجه نحو شراء الأسلحه والمعدات العسكريه، ومن هذا الطريق فإن البرامج العمرانيه والبنى التحتانيه والرفاهيه في هذه المجتمعات تواجه الركود أو

١- تقرير التنميه البشريه ١٩٩٠ (گزارش توسعه انساني ١٩٩٠) بالفارسيه، هيئه الامم المتحده، مختارات من المسائل الاقتصاديّه- الاجتماعيه، العدد ١٠٨ و ١٠٩.

٢- موقع همشهري الالكتروني، الجوع غول لا يشبع (مقاله گرسنگي، غول سيري ناپذير) بالفارسيه.

٣- ١. www.gro.talase.

ص: ٥٥

الضعف.

وهذه المنافسه والسباق في التسلح يزداد في كلّ عام وتزداد نفقاته أيضاً في سير تصاعدي، وبذلك تمتص قوه الاقتصاد في هذه البلدان وتستدعي جنون السباق الموهوم والخطير جداً.

وهذا البلاء الذي يهدد العالم بالفناء والدمار قد خرج من سيطره البشر، فالبلدان والحكومات قد تورطت بأجمعها في هذه الدوامه من سباق التسلح ولا تجد بصيصاً من الأمل في الافق للخلاص والخروج من هذه المتاهه، وهذه المسأله ناشئه من رؤيه الاقتصاد الرأسمالي في زياده الثروه بأيه قيمه، وساقت الآخرين بهذا الاتجاه الخطير.

ولو ألقينا نظره على نفقات الحروب والتسلح فسوف نرى أنّ نيران الحرب تستهلك وتهلك من الثروات والإمكانات عدّه أضعاف ما تتحملة هذه البلدان.

وعلى سبيل المثال فإنّ «النفقات العسكريه التي صرفت في الحرب العالميه الثانيه بلغت ٦٠٠٠ مليار دولار، وهذا المبلغ يعادل الإنتاج القومي العام في العالم في سنه ١٩٧٥، وكذلك على أساس إحصاءات الامم المتحده، فإنّ النفقات العسكريه للعالم في

عام ١٩٨٠ تساوى الإنتاج العام القومى لأمريكا اللاتينية وأفريقيا فى هذه السنه»(١).

ولا- بأس أن نعلم أنّ «النفقات العسكريه للعالم فى عام ١٩٧٥، بلغت ٣٠٠ مليار دولار، وهذا الرقم بلغ فى عام ١٩٨١ إلى ٥٢٠ مليار دولار، وفى عام ١٩٨٢ إلى ٦٥٠ مليار دولار، وفى عام ١٩٨٥ وصل إلى ٨٠٠ مليار دولار، يعنى فى كلّ دقيقه بشكل متوسط تصرف مليون دولار فى العالم إلى النفقات العسكريه»(٢)، وبالرغم أنّ هذه الإحصاءات تتعلق بالسنوات الماضيه ولكن جميع القرائن والشواهد تشير إلى أنّ هذه الإحصاءات تتحرك فى سير تصاعدى.

وفى عام ٢٠٠٧ م بلغت النفقات العسكريه فى العالم ١١٠٠ مليار دولار، ونصف هذا المبلغ صرف فى أمريكا فقط(٣).

ورغم أنّ البلدان الثريّه والاستكباريه ورطت العالم فى متاهه من جراء الأهواء والمطامع لزعماء هذه الدول ومن أجل الوصول إلى أرباح كبيره من خلال إشعال نار الحروب فى مناطق المعموره وتخويف البلدان من جيرانهم وبالتالي امتصاص ثروتهم وأموالهم بما يورث الضعف والاهتزاز فى اقتصاد هذه البلدان، ولكن نفس هذه الدول الاستكبار سقطت هى أيضاً فى دوامه هذه الخطه.

على سبيل المثال «فى عام ١٩٨٣ فإنّ نفقات

١- الأزمه الاقتصاديه والاجتماعيه (بحران اقتصادى واجتماعى)، ص ٢١٠.

٢- الأمبرياليه والتخلف (امپرياليسم و عقب ماندگى) بالفارسيه، ص ٩٢. واللافت أن نعلم أنّ القدره التخيبيّه للأسلحه التى تنتج بهذه النفقات الباهضه بإمكانها إهلاك ٧٠ مليار إنسان، أى ما يعادل القدره التخيبيّه لمليون قبله ذريّه كالتى القيت على هيروشيما فى اليابان ٦ معرفه ظاهره الفقر والتنميه (پديده شناسى فقر و توسعه) بالفارسيه، ج ٣، ص ٢٠٨.

٣- وكاله أنباء الجمهوريه الإسلاميه (خبرگزاري جمهورى اسلامى) بالفارسيه، ١٩ / ١١ / ١٣٨٦.

ص: ٥٦

أمريكا فى إنتاج صورايخ XM، بلغ ٢ / ٥ مليار دولار، وهذا المبلغ بإمكانه أن يؤمّن جميع نفقات استيراد القمح فى أفريقيا فى عام ١٩٧٩ أو بإمكانه تنميه وزراعه ١٠ مليون هكتار من المراتع فى العالم الثالث، أو إنقاذ مليونى هكتار من الأراضي الصالحه للزراعيه من أخطار السيول، أو يمثّل جميع نفقات الرز فى آسيا»(١).

إنّ تنفيذ بعض برامج التسلح فى البلدان الاستكباريه تسبب فى الحاق ضرر كبير فى الأقسام الضروريه لبلد من البلدان، كما ذكروا أنّ «تنفيذ البرنامج العسكري لحرب النجوم الذى طرحه (رئيس جمهوريه أمريكا الأسبق رونالد ريگان) تسبب فى انخفاض معدل المساعدات الطبيه للمسنين وانخفاض المعونه المائيه لصندوق العاطلين ١ / ٤ مليار دولار، وكذلك أدى إلى توقف الاستثمار لإيجاد ٣١٠ / ٠٠٠ فرصه عمل جديد، وبقطع المعونه لمعيشه سبعمائه ألف عائله فقيره، وتوقف أنواع البرامج الترفيهيه»(٢).

ومن أجل أن نعلم تكلفه صاروخ واحد من الصواريخ العابره للقارات، ينبغى أن نلفت النظر إلى هذه النقطة: وهى على حدّ قول

بعض السياسيين أنّ نفقات صنع صاروخ واحد من الصواريخ العابره للقارات بإمكانه إشباع ٥٠ مليون طفل جائع في العالم، وري مليون هكتار من الأراضي صالحه للزراعه وغرس ٢٠٠ مليون نبتة، وانتاج مليون طن من الأسمده الكيمياويه»(٣).

إنّ النفقات العسكريه لأمريكا في عام ٢٠٠٩ بلغت أرقام خاليه، وطبقاً للأخبار الواصله أنّ نفقات التسلح للولايات المتحده في السنوات الأخيره تحركت في اتجاه تصاعدي ونمو مستمر، وقد قرر رئيس جمهوريه أمريكا «جورج بوش» في عام ٢٠٠٩ م مبلغ ٥١٥ مليار دولار لوزاره الدفاع «بنتاغون»، وفي حال إقرار هذه اللائحه من قبل نواب الكونغرس فإنّ رشد النفقات العسكريه لأمريكا بالمقارنه للسنه المائيه الجاريه بلغ ٧ بالمائه.

إنّ جيش الولايات المتحده في عصر رئاسه جورج بوش، حظى بدعم مالي أكثر، فقبل ٧ سنوات وعندما سلّم «بيل كلينتون» مفتاح البيت الأبيض لخليفته جورج بوش، فإنّ نفقات البنتاغون كانت أكثر قليلاً من ٣٥٠ مليار دولار. وعندما دخل بوش إلى البيت الأبيض، بدأ بنقد تخفيض نفقات التسلح في عهد كلنتون وواعد بأن يزيد من نفقات البنتاغون خلال ٧ سنوات لتصل إلى ٥٠٠ مليار دولار.

إنّ النفقات المقترحه لجورج بوش لسنه ٢٠٠٩ م والتي صرفت على حرب العراق وافغانستان بلغت ٧٠ مليار دولار. وهذا الرقم يمكنه أن يزداد أيضاً، لأنّه في السنوات الماضيه فإنّ البيت الأبيض قدّم لائحه في عدّه مراحل لتغطيه نفقات هذه الحرب إلى

١- الأزمه الاقتصاديّه والاجتماعيّه (بحران اقتصادي واجتماعي) بالفارسيّه، ص ١٠٠.

٢- بيع الأسلحه للعالم الثالث (فروش اسلحه به جهان سوم) بالفارسيّه (جان مك كين)، مجله مستحدثات الاقتصاديّه (تازه های اقتصاد) بالفارسيّه، العدد ١٩.

٣- معرفه ظاهره الفقر والتنميه (پديده شناسی فقر و توسعه) بالفارسيّه، ج ٣، ص ٢١٠.

ص: ٥٧

الكونغرس، والتخمينات الحكوميه للولايات المتحده تشير إلى أنّ النفقات الكليه للحرب والتي تشمل العراق وافغانستان خلال ٦ سنوات الماضيه تجاوز ٧٠٠ مليار دولار. وبعبارة أخرى فإنّ الأمريكيين المدافعين للضرائب يدفعون في كلّ عام مئه مليار دولار أكثر من الميزانيه العاديه للبنتاغون لغرض تأمين نفقات الأمور الدفاعيه والحربيه.

وطبعاً فإنّ الكونغرس يخضع للديمقراطيين، وفي خبر مثير أنّ النفقات المباشره وغير المباشره في الحرب على الإرهاب بلغت ١٧٠٠ مليار دولار، وقد تنبأ نواب الكونغرس أيضاً أنّه في صوره استمرار الحضور العسكري الأمريكي في العراق، فإنّ هذه النفقات ستتجاوز ٣٥٠٠ مليار دولار أيضاً(١)..

٥. النفقات الباهظه للإعلانات التجاريّه الخادعه

لا- شك أنّ أصل التبليغ للبضاعه ولغرض تعريفها للناس أمر معقول ومحبذ، ولكن في أجواء ثقافه المنفعه، فإنّ الاتجاه العام في الإعلانات التجاريّه نحو الخداع والغش يعتبر أمراً غير قابل للاجتناّب، فالنظام الذي يقوم على أساس الربح الأكثر مع تعب أقل،

فإنه يصرف النفقات الباهظة للإعلانات التجاريه، وطبعاً فإن هذه النفقات تستخرج من جيب المستهلك.

إن والتر ترنس استيس فيلسوف أمريكي نال في عام ١٩٤٩ كرسى الرئاسة في مؤسسه الفيلسفه في أمريكا وفي عام ١٩٥٩ انتخب من قبل المؤسسات العلميه الأمريكيه بوصفه أحد عشر علماء ممتازين في أمريكا وهو أحد المنتقدين للثقافه الغربيه.

يقول والتر ترنس استيس عن الإعلانات التجاريه المخادعه:

«إن الإعلانات التجاريه في الحياه الاجتماعيه لها مكانها المشروع، وفي الواقع فإن قيمه هذه الإعلانات، في بيان نوع المنتجات الصناعه المطروحه في السوق، وكيف يستطيع المستهلك الحصول عليها، وتعطى للمستهلك معلومات عن الحصول عليها، ولكن إذا تجاوزت عن هذا الحد فإنها تتحوّل إلى مكروب سرطانى في المجتمع وبفاعليه مضره واقعاً وتشير إلى وجود مرض في جو المجتمع».

ثم يضيف: «إن أغلب أصحاب هذه الإعلانات التجاريه لا يهتمون بهذه الحقيقه على سبيل المثال عند يعلنون عن وجود منابع ترفيهيه ومصائف في منطقه معينه، فإنهم يؤكدون على الجوانب الجذابه بشكل مبالغ فيه ويغضون النظر عن النواقص فيها، أو يكذبون على الناس ويعرضون الصور الجميله بشكل ماهر بحيث يصورون الحدائق والأبنيه بشكل أكثر جذابيه ممّا هو واقع الحال، ويكذبون أيضاً في ذلك، والمشكله ليست فقط في هذا الكذب بل في أنهم يسحقون بأقدامهم على حس الصدق والشرف في فضاء المجتمع وثقافته، بل يؤدى ذلك إلى فناء وموت الشعور بالصدق والأمانه، وبالتالي تنزل المستوى

١-١١/٩١٠١/٤٨٣١ / www.irna.ir

ص: ٥٨

الأخلاقى في عالم التجاره»(١).

وفي العشرين سنه الأخيره فإن المؤسسات الإعلانيه أدركت أنه من خلال استخدام حاله الانجذاب للظواهر البراقه، بإمكانهم بيع أنواع البضائع التى لا يحتاج إليها الإنسان في الواقع، والمؤسسات التجاريه للإعلانات تعمل على تبديل الطمع الطبيعى والجزئى في الإنسان إلى حال من الاضطراب العميق ليكون باستطاعتهم الربح وبيع البضائع المنتجه لكم(٢).

ومع الالتفات إلى الإحصاءات في مجال نفقات الإعلانات التجاريه تتبين هذه الحقيقه، وهى أن الشعوب البشريه في العالم المعاصر تنفق ثروات عظيمه من أجل الإعلانات الكاذبه للنفيعين، وبالتالي يقعون بلا وعى أسرى لهذه الشركات التجاريه.

«طبقاً للإحصاءات فإن الشركات المتعدده الجنسيات في عالم ١٩٨٤ م أنفقت ١٥٠ مليار دولار لغرض الإعلانات وإيجاد السوق لبيع منتجاتهم وخدماتهم، وهذا الرقم يتحرك بسير تصاعدى في السنوات اللاحقه، ومن جهه أخرى فمن الواضح أن المستثمرين وأصحاب رؤوس الأموال يحصلون على أرباح كبيره من خلال الإعلان عن منتجاتهم وبضاعاتهم، لأن النفقات والأرباح المتوقعه تضاف في مجموعها إلى النفقات الكليّه، وعندما يتحرك السوق ويبدأ هجوم المستهلكين على هذه

المنتجات، فإنّ هذه النفقات الباهظة ستخرج من جيوب هؤلاء المستهلكين (٣).

وكذلك في سنة ٢٠٠١، فإنّ مجموع نفقات الإعلانات لشركة «جنرال موتورز» بلغت ٢ / ١٤ مليار دولار، وفي عام ٢٠٠٤ بلغ مجموع نفقات الإعلانات التجاريّة لشركة «مايكروسافت» ١ / ٢٥ مليار دولار وشركة سوني ١ / ٠١ مليار دولار، وكذلك الحال في نفقات الإعلانات في العالم حيث تزداد هذه النفقات بشدّه (٤).

وطبقاً للإحصاءات الجديده فإنّ نفقات الإعلانات على المستوى العالمي بلغت أكثر من ٤٠٠ مليار دولار، من هذا الرقم كان لأمريكا السهم أوفر حيث بلغت حصتها ٥٠ في المئة، وبلغت نفقات البلدان النامية أقل من ٢٠ بالمئه (٥).

ونعلم أنّ الشركات من أجل بيع منتجاتهم وترغيب الناس في بضاعتهم وإيجاد الميل لشراء هذه البضائع يستخدمون عدداً كبيراً من علماء النفس، علماء الاجتماع، القوى المتخصصة في الإعلانات، الموسيقى، الفيلم والحيل التلفزيونية، وطبعي أنّ جميع

١- انظر: التمدن المادي لعالم الغربي (تمدن مادي كرايانه ما غربي ها) بالفارسيه، ص ٩٩-١٠٠.

٢- انظر: موقع «ساحة الفكر»، فصليه التقدير والتحقيق (فصلنامه سنجشي و پژوهشي) بالفارسيه، العدد ٢٩، الربيع ١٣٨١ هـ ش، ص ١١٨.

٣- مختارات المسائل الاقتصاديّه- الاجتماعيّه (كزيده مسائل اقتصادي- اجتماعي) بالفارسيه، العدد ١٣٦٤، ص ٤٥.

٤- انظر: مجله كليه علوم الإداره والاقتصاد (دانشكده علوم اداري و اقتصادي) بالفارسيه، العام ١٩، العدد ٢، سنة ١٣٨٦ هـ ش، ص ١٥٠.

٥- انظر: «موقع ساحة الفكر»، فصليه التقدير والتحقيق بالفارسيه، العدد ٢٩، الربيع ١٣٨١، ص ١١٥.

ص: ٥٩

هذه الموارد تكلف نفقات باهظه، ومن جمله معطياتها وإفرازاتها الحتميه، التأثير على فكر وذهن المخاطب، وسلب حق الاختيار من الناس في محيط سليم وعقلاني، وإشاعه ثقافه الاستهلاك، والناس في هذا الوسط أحياناً يدفعون المال لشراء بعض البضائع التي لا يحتاجونها بسبب الوقوع تحت تأثير الانفعالات الناشئه من هذه الإعلانات التجاريّه، وحتى أنّهم أحياناً يتجهون نحو شراء البضائع «كبعض المواد الغذائيّه» التي تضر بصحتهم أيضاً.

وجميع الموارد المذكوره أعلاه، تنسجم مع واقع الثقافه الرأسماليّه التي تهدف إلى استحصال ربح أكثر «من أي طريق كان»، وهذا التلوث الثقافي وللأسف إمتد إلى البلدان الناميه وبذلك منعها، إلى حدود معينه، من التفكير بانتاج أو شراء البضائع الأساسيه واستثمار رؤوس الأموال في محلّها المناسب.

وصحيح أنّ الإعلان التجاري بعث أحياناً على زياده الإنتاج، وهذه الزيادة في الإنتاج تسبب أحياناً في انخفاض الأسعار، لأنّ زياده الإنتاج تقترن عادة مع نفقات أقل، ولكننا نعلم أنّ الكثير من الإعلانات التجاريّه الحاليه لا تنحصر في هذه الدائره، بل تشمل الإعلانات الكاذبه التي تدعو الناس إلى الاستهلاك المحض، أو التبليغ والتشويق لشراء البضائع المضرة واقعاً «من قبيل

الإعلانات الواسعة للمشروبات المضرة، أو التبغ والسجائر وأمثال ذلك.

٦. الأموال الوسخة وخطر تبيض الأموال

«المال الوسخ» يطلق على الأموال التي يحصل عليها الإنسان من طريق تجارته غير القانونيّة ومن خلال النشاطات الاقتصاديّة المنحرفة، وعادة تكون العصابات (١) هي التي تقف وراء هذه الأموال، ومن أجل التغطية على هذه العمليّة تسعى العصابات إلى إدخال هذه الأموال في دائرة عمليات اقتصاديّة مشروعها، ويطلق على هذه العمليّة «تبيض الأموال» (٢).

إنّ الأرباح المستحصلة من المخدرات، الغش والاحتيال، تجارة الفحشاء والرق الجنسي وأمثال لذلك، تعتبر من مصادق «الأموال الوسخة»، وهذه الظاهرة تجلت اليوم في البلدان التي يقوم اقتصادها على نظام السوق الحر والنظام الرأسمالي الحالي، لأنّه على أساس منطق «ربح أكثر وتعب أقل» فإنّ النفعيين، وهم عادة من المتعاملين مع السياسيين وأصحاب المناصب السياسيّة، يعيشون رغبة كبيرة إلى هذا النوع من المساعي والمعاملات وبالتالي يحصلون على ثروات كبيرة من هذا الطريق.

وعلى أساس خبر هيئة الأمم المتحدة في عام ١٩٩٥، فإنّ مجموع المنتج العالمي «المنظمات غير القانونيّة المتعددة الجنسيات» بلغ ألف مليار دولار، وهذا الرقم يعادل الربح القومي غير الخالص لمجموعه البلدان الفقيرة التي يبلغ نفوسها ٣ مليار إنسان.

وهذه النتيجة من قبل هيئة الأمم المتحدة، تشمل تجارة المخدرات، بيع الأسلحة بشكل غير قانوني، تهريب المواد النوويّة والأرباح الحاصلة من عصابات

١- انظر: عالميه الفقر والنظم العالميّة الجديدة (جهاني ساري فقر و نظم نويين جهاني) بالفارسيّه، ص ١١٨ و ص ٥١٠.

٢- المصدر السابق، ص ٣٧.

ص: ٦٠

المافيا الاقتصاديّة، «مثل تجارة البغاء، القمار، وأمثال ذلك» (١).

وعلى أساس تخمين الصندوق المال العالمي، فإنّه حالياً يتمّ سنوياً تبيض ١٥٠٠ مليار دولار (٢) ..

إنّ الربح الوفير الناشئ من إنتاج وتجاره المخدرات، دفع بعض البلدان للدخول في هذا الميدان.

وفي زمان الديكتاتور جارسيا مزا (١٩٨٠-١٩٨٢) فإنّ اقتصاد كوكا (وهي المادة الأولى لانتاج الكوكائين) كان مورد البحث والجدل في المراتب العلية في أعضاء حكومه بوليفيا؛ بحيث إنّ حكومه هذا البلد عرفت في العالم ب «حكومه الكوكائين».

وحالياً أيضاً فإنّ الكثير من المنافع الصناعيّة والماليّة المهمّة تعتمد على تجاره «الكوكا»، يعني من خلال الاستفادة من عوائد الكوكا يتمّ استثمارها في الاقتصاد الحديث (٣).

وفى بلد بيرو أيضاً فى زمان حكومه فوجيمورى فى سنه ١٩٩١، تدخل الجيش بشكل واسع فى تسويق خمرة الكوكا(٤) وبسبب برنامج تعديل بنيه الاقتصاد فى هذا البلد، فإن تجاره المخدرات غير القانونيه اشتدت أكثر، فى حين الاقتصاد القانونى، أخذ بالضعف والذبول وتم استخدام مساحات أكبر من الأراضى لزراعه نبات الكوكا(٥).

وأما ألبانيا، فى قارهاوربا فإنها تمثل مركزاً لتجاره المخدرات فى منطقه البلقان، ومن هذه الجبهه تورط رئيس ألبانيا كوزوفو ولغرض تسديد القروض الخارجيه فى هذه العمليه وباستخدام مثل هذه الأموال الوسخه، فالدولارات المستحصله من المخدرات أخذت طريقها إلى تسديد القروض الخارجيه، وذلك لغرض «إعاده البناء» أيضاً(٦).

وقد أعلنت هيئه الامم المتحده من خلال صدور خبر عن حاله زراعه الخشخاش وإنتاج المخدرات فى افغانستان وخاصه فى محافظه هلمند، وأكد أنه بلغ حد القلق والخطر، فهذه المحافظه التى تقع جنوب افغانستان تعتبر اليوم أهم وأكبر مركز لإنتاج المخدرات فى العالم.

هذا فى حين أنه يوجد الآن أكثر من سبعة آلاف جندى بريطانى فى هلمند، وعلى أساس ما طرحه «تونى بلر» (رئيس وزراء انكليز السابق)، حيث وعد قبل خمس سنوات أنه يجب على الانكليز التصدى لزراعه الخشخاش ونتاج المخدرات فى افغانستان، ومن هنا يتبين أن المسؤول الأصيل لظهور هذه الأزمه (زيادة إنتاج المخدرات) هى انكليز.

وعلى أساس أخبار هيئه الامم المتحده، فإن زراعه الخشخاش فى السنه الماضيه (١٣٨٦) بلغ نموها ٦١ فى المئه.

ويضيف إعلان هيئه الامم المتحده: أن مقدار الهيروئين المنتج فى افغانستان يساوى الهيروئين

١- المصدر السابق، ص ٣٧.

٢- ١. www.ri.swenaisa.

٣- عالميه الفقر والنظم العالميه الجديده (جهانى سازه فقر و نظم نوين جهانى) بالفارسيه، ص ٤٠٣ (مع التصرف والتلخيص).

٤- المصدر السابق، ص ٣٩٠.

٥- المصدر السابق، ص ٣٩١ (مع التصرف والتلخيص).

٦- المصدر السابق، ص ٤٦٩.

ص: ٦١

فى كلمبيا، والمغرب وبرمه (التي تعتبر أهم منتجى هذه الماده الخطيره)(١).

وفى خبر مطابق لاحصاءات CDONU (مكتب مكافه المخدرات والجرائم فى هيئه الامم المتحده) فإن بيع وتجاره المخدرات سنوياً يبلغ مقدار ٨٨ فى المئه أكثر من الإنتاج العام الداخلى لبلدان العالم (٢) ..

وكذلك على أساس الأخبار العالميه فإن تجاره الإنسان بوصفها أحد التجارات الأكثر ربحاً فإن ما يقارب ٣٥ مليار دولار سنوياً

تصب في جيوب هذه العصابات المنظمه (٣) ..

وبديهي أنه إذا كان تجميع الثروه هو المعيار للسعاده في المجتمع البشرى فإنّ البشريّه سوف لا يكون أمامها سوى هذا المصير.

يقول آلڪ نوفو (Alec Nove): «إنّ المجتمعات التي لا تفكر إلّا بالربح والنفع فإنّها ستضمحل وتنهار بسرعه، فعندما يكون الهدف الأساس والمعيار الكامل في الحياه هو جمع الأموال، فمن الممكن إزدهار الفساد في فضاء هذا المجتمع» (٤).

والآن لتتصور أنّه عندما تمتد هذه الأموال غير السليمه المستحصله من المخدرات أو من الطرق غير المشروعه وغير الأخلاقيه الأخرى، من عصابات المافيا لتصل إلى الدول والحكومات الرسميه في العالم وتتلوث بها، فماذا سيكون مصير الشعوب، وإلى أي جهه سيتجه العالم في المستقبل، وإلى أي درجه من الانحطاط ستصلها البشريّه؟

٧. مآزق تراكم القروض

ومن جمله المآزق والأزمات الشديده جداً في العالم المعاصر، والتي أصابت بلدان العالم الثالث والبلدان الناميه بسبب اتباعها للنظام الرأسمالي الحاكم، القروض الثقيله التي تثقل كاهل هذه الدول للمؤسسات الماليه العالميه كصندوق النقد العالمى، البنك العالمى للتجاره، والبلدان الثريّه، وبسبب تعاملها مع المؤسسات والدول التي تتعامل بالربا وتنهب ثروات الشعوب بطرق جديده.

وطبقاً للإحصاءات فإن القروض الخارجيه للبلدان الناميه في عام ١٩٩٠ بلغت إلى ١٣١٤ مليار دولار (٥).

هذا في حين أنّه طبقاً لخبر البنك العالمى فإنّ مجموع القروض طويله المدّه للبلدان الناميه التي لم يتمّ تسديدها في عام ١٩٧٠ بلغ ما يقارب ٦٢ مليار دولار، وهذا المقدار مع إضافه سبعة أضعافه لعقد واحد في عام ١٩٨٠ بلغ ٤٨١ مليار دولار، وفي عام

١- موقع صحيفه همشهري الالكترونيه (سایت روزنامه همشهري آنلاين) بالفارسيه، ١١ / ٢ / ٨٧. وسيأتى استعراض بعض الأرباح الحاصله من تجاره الرقيق الأبيض (البغاء) وتجاره المخدرات والمواقع غير الأخلاقيه في بحث (سياده الأخلاق في النظام الاقتصادى الإسلامى) في هذا الكتاب من «دائره المعارف والفقّه المقارن».

٢- ١. www. hcraeser- pu. moc

٣- ٢. www. repapswen- nari. moc

٤- الإسلام والأزمه الاقتصاديه (اسلام و چالش اقتصادى) بالفارسيه، ص ٣٣٩.

٥- الإسلام والأزمه الاقتصاديه (اسلام و چالش اقتصادى) بالفارسيه، ص ٢٦١.

ص: ٦٢

١٩٨٨ بلغ ألفى مليار دولار، وهذا يعنى زياده ٣٢ ضعف بالنسبه لعام ١٩٧٠ (١).

إنّ برنامج «الاستقرار الاقتصادى» و «سياسه التعديل» المقترحه من قبل البنك العالمى، وصندوق النقد العالمى، وبنك التجاره العالمى، تمّ فرضه على هذه الدول وترتب على ذلك آثار وخيمه ومضره كثيره (٢)، ومن ذلك هذه القروض الثقيله.

إن برنامج «التثبيت الاقتصادي» في «البرازيل» أدى إلى زيادة القروض الداخليه للبرازيل إلى ٦٠ مليار دولار في ١٩٩٤، وبلغ أكثر من ٣٥٠ مليار دولار في عام ١٩٩٨ (٣).

وفي بلد صغير وفقير مثل «اوغاندا» فإن قروضها الخارجيه في عام ١٩٨٦ بلغت ١/٣ مليار دولار، ومع تزريق أموال جديده واستقراض جديد بلغت ديون هذه الدوله في عام ١٩٩٧ إلى ٣/٧ مليار دولار (٤).

أما دوله «بيرو» فقد سقطت أيضاً في فخ سياسه التعديل والسوق الحر والاستقراض الخارجى، فقد بلغ الاستقراض في عام ١٩٩١ ما يقارب ١٤ مليار دولار، وأما القروض غير المسدده للمؤسسات المائيه العالميه بلغت ٢/٣ مليار دولار (٥).

وعلى هذا الأساس قالوا بأن: «البلدان الفقيره التى تحصل على معونات، فإنها ينبغي أن تدفع ١٣ دولار مقابل كل دولار واحد تستلمه كمعونه، تدفعه لغرض تسديد القروض (٦) ..

أجل فإن الاستقراض الخارجى بمثابة الحبل الذى يلقى على رقبه هذه البلدان من خلال تشويق المنظمات المائيه العالميه وتعمل هذه الدول الضعيفه إلى شد حبل المشنقه هذا على رقبته بيدها، وبعد ذلك تقوم هذه المنظمات بسحب الكرسى تحت أقدام هذه الدول، ومعلوم ماذا ستكون النتيجة ... الهلاك.

والنقطه الملفته للنظر هنا أن أزمه القروض بالاقتران مع أزمه تسديد أرباح هذه القروض، إمتدت لتصل إلى بلد كأمريكا أيضاً.

«عندما استلمت حكومه بوش مقاليد السلطه من كليتون فإن العجز فى ميزانيه أمريكا كان قد بلغ ٢٠٠ مليار دولار ولكن فى ظل حكومه بوش فإن انخفاض الضرائب مرّه أخرى والتى كانت تساعد فى الأساس طبقه معينه من المجتمع الأمريكى؛ أصبح بمقدار واحد

١- انظر: عالميه الفقر والنظم العالميه الجديده (جهانى سازى فقر و نظم نوين جهانى) بالفارسيه، ص ٨٥-٨٦.

٢- ميشل كاسادوفسكى (عالم الاقتصاد الكبير الكندى واستاذ الاقتصاد فى جامعه اتاوا، ومن أعضاء الفعاليين لمنظمه مناوئه الحب، ومشتشار هيئه الامم المتحده فى أمر التنميه وعضو صندوق جمعيه الامم المتحده) بعد عشر سنوات من الفعاليات والتحقيق الميدانى والسفر فى الدول المختلفه وتقريراته وتهيئه المستندات، نشر كتاباً باسم «عالميه الفقر والنظم العالميه الجديده» جهانى سازى فقر و نظم نوين جهانى» وبعد تنقيحه الثانى لكتابه طبع فى عام ٢٠٠٣ م. وقد ترجم هذا الكتاب إلى أكثر من ٢٠ لغه عالميه، ويشير فى هذا الكتاب إلى الأضرار المخربه لقبول السياسات المفروضه لقوى الهيمنه فى مساعده البنك العالمى والصندوق الاممى للنقد، ثم يدرس الآثار السلبيه السياسيه والاجتماعيه التى تترتب عليها من جراء هيمنتها.

٣- عالميه الفقر والنظم العالميه الجديده (جهانى سازى فقر و نظم نوين جهانى) بالفارسيه، ص ٥٤٤.

٤- المصدر السابق، ص ٢٠٧.

٥- المصدر السابق، ص ٣٨٢.

٦- ١. www.gro.seussilabolg.

بالمئه، ومع حدوث حربين كبيرتين ومكلفتين فإنَّ عجز الميزانيه بلغ ٤٥٠ مليار دولار فى عام ٢٠٠٨ وتسبب فى أن تصل قروض الحكومه إلى أكثر من ٩ تريليون (٩ آلاف مليار) دولار.

والولايات المتحده، فى ماضٍ ليس ببعيد أى فى عام ١٩٨٨، كانت تعتبر من البلدان المقرضه ولكنها حالياً يبلغ استقراضها ٩ آلاف مليار دولار، وتعدّ من أكثر الدول العالم استقراضاً، ومقدار الفائده المترتبه على هذه القروض يبلغ ٤٠٠ مليار دولار فى سنه.

يقول جerald سوانسون فى كتابه «أمريكا المفلسه» بعد أن يرسم صورته محيره لأمريكا: إنَّ التزامات أمريكا المائيه وما تحتاجه لصندوق الضمان الاجتماعى والمتقاعدين فى أمريكا وصل فى عام ٢٠٠٥ إلى ٤١ تريليون دولار، فى حين أن جميع المال الموجود فى هذا الصندوق ليس أكثر من ٣/٥ تريليون دولار.

ويشير سوانسون فى هذا الكتاب من خلال حساب دقيق لالتزامات حكومه أمريكا إلى أن القروض ستصل فى نهايه عام ٢٠٠٨ إلى رقم خيالى، وهو ٤٥ تريليون دولار، والملفت للنظر أن هذا الرقم لا ينعكس فى حسابات ميزانيه أمريكا وفى الحقيقه أن كل دولار يتم التعامل به فى العالم فهو فى الواقع يكتب فى حساب مصرفى، فهذا المصرف يبلغ دينه ٩ تريليون دولار حالياً، ومن هذه الجبهه تعتبر أمريكا من أكبر الدول المدينه فى العالم»(١).

والقسم الأعظم من المشاكل والأزمات ناشىء من الاستقراض الربوى.

يقول القرآن الكريم فيما يتصل بتحريم الربا:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»(٢).

يقول المفسرون: إنَّ التعبير به »

أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً

« يشير إلى طبيعه الربا، يعنى أن رأس المال المرابى يتحرك تدريجياً بشكل تصاعدى وتزداد أمواله وفى مقابل ذلك يكون المقترض أضعف وأكثر فقراً، لأنَّه عندما لا- يستطيع المقترض من تسديد قرضه مع الفائده المقرره عليه، فإنَّ تلك الفائده ستندرج مع أصل القرض، ومرة أخرى سيكون هذا القرض مورد الربا المضاعف، وبهذا الترتيب فإنَّ رأس المال فى كلِّ مرحله (بإضافه الربح إلى رأس المال) يشكل رأس مالياً جديداً، ونظراً لتراكم الأرباح فإنَّ قروض المقترضين تصل إلى أضغافاً مضاعفه، وبذلك يشله عن الحياه والمعيشه»(٣).

وفى الآيه التاليه يقول القرآن الكريم:

«وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ»(٤).

وهذه إشاره إلى أنّ عمليّه الربا من عمل الكافرين والملحدين والمنكرين لله الذى لا يفكرون إلاّ بزيادة رؤوس أموالهم حتى لو أدّى ذلك إلى سقوط الآخرين

١- وكاله أنباء مهر (خبرگزاری مهر) بالفارسيّه، ١٤ / ٢ / ١٣٧٨ (moc.swenrhem).

٢- سورة آل عمران، الآيه ١٣٠.

٣- انظر: روح المعاني، ج ٣- ٤، ص ٣٦٨؛ الميزان، ج ٤، ص ١٩؛ التفسير الأمثل، ج ٣، ص ٨٨.

٤- سورة آل عمران، الآيه ١٣١.

ص: ٦٤

في متاهات الفقر والمسكنه، وهذا العمل القبيح ينشأ من اعتقاد فاسد، حيث لا يوجد في فضائه البارى تعالى ولا يوم القيامه، بل التفكير فقط بالماديات وتراكم الثروه.

وما ذكره القرآن الكريم في هذه المسأله نشاهده اليوم في معاملات البلدان الثريّه والمؤسسات المائيه العالميه في تعاملها مع البلدان المستقرضه، حيث إنّ هذه البلدان تورطت أكثر فأكثر في حالات الفقر والاضطراب الاقتصادى والاجتماعى وكل يوم تشدد تبعيتهم للأجانب.

٨. وفي النهايه الإخفاق

إشاره

إنّ عام ٢٠٠٨ نهايته إنهدام الاقتصاد الرأسمالى والركود الاقتصادى وإفلاس البنوك الأمريكيه وبعض البلدان الغربيه وانخفاض النمو الاقتصادى الحاكم على العالم.

«ومن أجل إنقاذ الاقتصاد الأمريكى فإنّ حكومه بوش أقرت مبلغ ٧٠٠ مليار دولار كمعونه، ولكن مع هذا الحال فإنّ الأزمه تعمقت أكثر وانخفض سعر المعاملات فى البورصه.

وعلى حدّ قول «آلن جرينسبن» (رئيس البنك المركزى الأمريكى السابق): «إنّ الأزمه المائيه الأخيره من نوع الأزمات التى تحدث فى كلّ قرن أو فى كلّ نصف قرن مرّه واحده».

وحالياً فإنّ جميع المنظومات الاقتصاديه الكبيره تضررت من سقوط النظام البنكى الأمريكى واضطراب وال استريت.

إنّ الأزمه المائيه الأمريكيه، إمتدت إلى الغرب أيضاً وجميع البلدان المرتبطه بالسوق الأمريكى والمتأثر به.

وعلى أساس الأخبار الواصله فإنّ الاقتصاد الأمريكى يتوقع سقوطاً مخيفاً فى نموه، بحيث إنّ نهايه عام ٢٠٠٨ بلغ تراجع النمو فيه

إلى ٥ / ٥ في المئة، وفي نهاية السنة الميلادية المقبله (٢٠٠٩) إلى ١ في المئة»(١).

إنّ الخبراء الاقتصاديين في أمريكا يعتبرون أنّ أزمة السوق الماليه في هذا البلد نوعاً من الاخفاق للنظام الرأسمالي، وقالوا إنّ هذه الأزمه من شأنها أن تغيّر مسير النظام المالي الأمريكي (٢).

مسئوليته علماء الإسلام:

إنّ علماء الإسلام وزعماء البلدان الإسلاميه، وبعد مشاهدتهم تجربه البلدان الرأسماليه(٣)، والطريق الخاطىء الذى يسرون عليها، والأزمات والمتاهات التى سقطوا فيها وما يواجهونه من متاعب فى هذا السبيل ينبغى عليهم الاستجابة لدعوه الله ورسوله فى واقع الحياه:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ

١- وكالة الأنباء فارس ٢٠ / ٧ / ٨٧ (www.swensraf).

٢- المصدر السابق، ١٢ / ٩ / ٨٧. ونقل فى هذا الخبر بشكل مفصل المطالب حول هذا البحث من الاقتصاديين الأمريكيين.

٣- لم نذكر الاشتراكيه، لأنه بعد إنهيار معسكر الاشتراكي، يتبين أنّ هذا الإنهيار لم يقع على مستوى التطبيق بل على مستوى النظرية أيضاً، واليوم فى عصرنا الحاضر لا يحظى مثل هذا التفكير إلّابشىء ضيئل من اهتمام العالم.

ص: ٦٥

وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ»(١)

، وبالحرکه فى خط الصحيح يمكنهم تحقيق «الحياه الطيبه» لهم ولمجتمعه (٢).

إنّ «الحياه الطيبه» لا يتيسر من خلال اتباع الاقتصاد الرأسمالي، ولا من خلال الانتقاء من النظام الرأسمالي والنظام الاقتصادى فى الإسلام، بل من خلال الإصغاء لدعوه الله ورسوله وتعاليم السماء، فالنظام الاقتصادى الإسلامى إذا تمّ تبينه بشكل صحيح، وتنفيذه وإجراؤه على أساس مقتضيات الواقع المعاصر، فإنّه سيؤدى قطعاً إلى إزدهار وفلاح المجتمعات الإسلاميه ويرسم الحياه الطيبه لهذه الشعوب المسلمه، لأنّ المعيار المهم فى الاقتصاد الإسلامى يكمن فى التوجه إلى المعنويّه والأخلاق والعداله، وأنّ الثروه ليست لغرض جمع الثروه وطلب اللذه، وأنّ القدره ليست لغرض الفخر والمباهات، بل إنّ المال والقدره وسيلتان لخدمه أبناء البشر وأداتان للرقى المعنوى والسير فى خط المسئوليته، وبكلمه واحده وسيلتان لخدمه الحياه الآخره:

«وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ»(٣).

إنّ اللذه الحقيقيه والباقيه التى يراها الإسلام هى اللذات الأخرويه المعنويّه(٤) ومن هذه الجبهه فإنّ جميع الأمور الدنيويّه والثروه والقدره ينبغى أن تتحرك فى هذا المسار، ومن الطبيعى أنّ المجتمع الإسلامى فى هذه الرؤيه والفكر لا يخرج أبداً عن خط

الأخلاق والعدالة ولا يتحرك نحو كسب الثروة بأيه قيمه.

إنَّ الإنسان في مثل هذا المجتمع، في حال العمل بهذه الرؤى والأفكار، يتخلص من الربا، الغش، الكذب، الحرص والطمع، والإسراف والتبذير، كسب الثروة والمال على حساب معاناه الناس، المفارقة وطلب الملذات على حساب تحقير الآخرين، توكيد الذات والغفلة عن المحرومين، الانحطاط الأخلاقي، إتلاف المنابع الطبيعيه، العمل على هدم ثروات الآخرين، تخريب البيئه، وانهدام المنابع الطبيعيه لغرض تحصيل الثروه.

وحالياً مع ما نشاهده من انهدام الاقتصاد التقليدي والاقتصادى النئوالتقليدى ونظام دوله الرفاه، ومعاناه شعوب العالم من هذه النظم، ونداء الاستغاثة الذى يطلقه أهل الخيره والمتحرقين على البشريه، يجب على المسلمين أن ينظروا إلى تعاليمهم الدينيه، بنظره عميقه، ويؤسسوا نظامهم الاقتصادى والاجتماعى على أساس «البيان المرصوص» للإسلام، ولا يتورطوا فى تجربه أخرى كالطرق المنحرفه والفاشله من قبيل الرأسماليه، لأنَّ اختلاف الإسلام عن هذه الطرق ليس مجرد اختلافاً صورياً وشكلياً، بل أكثر من ذلك حيث يمتد إلى المحتوى والمضمون والجذور، فنوع نظرنا إلى الدنيا والثروه والقدرة المائيه يختلف عن نظرهم على هذه الأمور، وعلى هذا الأساس لا يمكن الوصول إلى آفاق

١- سورة الأنفال، الآيه ٢٤.

٢- « مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْتَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً ». (سوره النحل، الآيه ٩٧).

٣- سورة القصص، الآيه ٧٧.

٤- « وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ ». (سوره الأعلى، الآيه ١٧)

ص: ٦٦

والعدالة والمعنويّه بتلك النظره وبتلك الأصول والمناهج.

يجب علينا الاستفاده من تراثنا وعلومنا الغنيه ونترك أولئك بكلّ شعاراتهم الخادعه وظاهرهم البراق:

«ذُرُّهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِمُهُمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ» (١)

ونعلم أنّ هؤلاء مع كلّ مساعيهم وحركتهم فى خط طلب الملذات الماديّه والدنيا وجمع الثروات والرفاه والربح على حساب الأخلاق والمعنويّه وترجيحهم الدنيا على الآخره، يسلكون الطريق الخطأ والباطل:

«الَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَيَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا أُولَٰئِكَ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ» (٢).

المنابع والمصادر

۱. القرآن الکریم.

۲. الإسلام والأزمه الاقتصاديّه (اسلام و چالش اقتصادی) بالفارسیّه، محمّد عمر پیرا، ترجمه السيد حسين ميرمعزى ومعاونوه، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، الطبعة الاولى، ۱۳۸۴ هـ ش.

۳. الاقتصاد والتنمية في نموذج جديد (اقتصاد توسعه يك الكوى جديد) بالفارسیّه، البروفسور السيد نواب حيدر النقوى، ترجمه الدكتور حسن توانايان فرد، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، الطبعة الاولى، ۱۳۷۸ هـ ش.

۴. اقتصادنا، آيه الله السيد محمّد باقر الصدر، مكتب الإعلام الإسلامى فرع خراسان، الطبعة الاولى، ۱۴۱۷ هـ ق.

۵. الامبرياليه والتخلف (امپرياليسم و عقب ماندگى) بالفارسیّه، الدكتور همايون الإلهى، انتشارات الفكر، ۱۳۶۷ هـ ش.

۶. الأزمه الاقتصاديّه والاجتماعيّه (بحران اقتصادى و اجتماعى)، فيدل كاسترو، ترجمه غلامرضا نصيرزاده، انتشارات أميركبير، طهران، ۱۳۶۴ هـ ش.

۷. الأزمه في الاقتصاد العالمى (بحران در اقتصاد جهانى)، رابرت بيريز، ترجمه حسن المرتضوى، نشر اختران، طهران، ۱۳۸۱ هـ ش.

۸. معرفه ظاهره الفقر والتنمية (پديده شناسى فقر و توسعه) بالفارسیّه، بإشراف محمّد الحكيمى، انتشارات مكتب الإعلامى الإسلامى، قم، الطبعة الاولى، ۱۳۸۰ هـ ش.

۹. التفسير الأمثل، آيه الله العظمى مكارم الشيرازى ومساعديه، دار الكتب الإسلاميه، طهران.

۱۰. التمدن المادى لعالمنا الغرى (تمدن مادى گرايانه ما غربى ها) بالفارسیّه، السيد محمّد على المدرسى، انتشارات شفق، الطبعة الاولى، ۱۳۸۲ هـ ش.

۱۱. التنمية الاقتصاديّه في العالم الثالث (توسعه اقتصادى در جهان سوم) بالفارسیّه، مايكل تودارو، ترجمه غلام على فرجاد، انتشارات كوهسار، طهران، الطبعة الثالث عشر، ۱۳۸۴ هـ ش.

۱۲. عالميه الفقر والنظم العالميه الجديده (جهانى سازى

۱- سوره الحجر، الآيه ۳.

۲- ابراهيم، آيه ۳.

ص: ۶۷

فقر و نظم نوین جهانی) بالفارسیّه، ميشل كاسادوفسكى، ترجمه محمّد الروحانى، انتشارات مؤسسه التعليم والتحقيق الإمام

الخمینی، قم، الطبعة الثانية، ۱۳۸۶ هـ ش.

۱۳. وكالة أنباء الجمهوریة الإسلامیة (خبرگزاری جمهوری اسلامی) بالفارسیة (الموقع الخبری) ۱۹ / ۱۱ / ۱۳۸۶ هـ ش.

۱۴. وكالة الأنباء فارس (خبرگزاری فارس) ۲۰ / ۷ / ۸۷ (moc.swensraf.www).

۱۵. وكالة الأنباء مهر (خبرگزاری مهر) ۱۴ / ۱۲ / ۸۷ (moc.swenrhem.www).

۱۶. عشرة أسئلة فی نظر علماء الاجتماع (ده پرسش از دیدگاه جامعه شناسی)، جونل شارون، ترجمه منوچهر الصبوری، نشر نی، طهران، ۱۳۷۹ هـ ش.

۱۷. صحیحه قدس (روزنامه قدس)، ۵ / ۲ / ۸۷.

۱۸. صحیفة همشهری (روزنامه همشهری) بالفارسیة، ۲۶ / ۱ / ۷۵.

۱۹. روح المعانی، السید محمود آلوسی، دار إحياء التراث العربی، بیروت، الطبعة الاولى، ۱۴۲۰ هـ ق.

۲۰. موقع جام جم الالکترونیة (سایت جام جم آنلاین).

۲۱. موقع همشهری الالکترونیة (سایت همشهری آنلاین) بالفارسیة.

۲۲. موقع ساحه الفكر (سایت باشگاه اندیشه) بالفارسیة.

۲۳. الحیاه علی الكره الأرضیة (علائم حیاتی کره زمین) بالفارسیة، لستر براون ومعاونه، ترجمه الدكتور حمید الطراوتی، انتشارات جهاد دانشگاهی، مشهد، الطبعة الثانية، ۱۳۷۵ هـ ش.

۲۴. فصلیه الاقتصاد السیاسی (فصلنامه اقتصاد سیاسی) بالفارسیة، العام الرابع، العدد الرابع، ۱۳۸۶ هـ ش.

۲۵. منتخب المسائل الاقتصادية- الاجتماعیة (گزیده مسائل اقتصادی- اجتماعی) بالفارسیة، العدد ۱۰۸ و ۱۰۹.

۲۶. البحوث الأساسیة للاقتصاد والتنمیة (مباحث اساسی اقتصاد وتوسعه) بالفارسیة، جerald میر، ترجمه

ص: ۶۸

غلام رضا آزاد، نشر نی، الطبعة الاولى، ۱۳۷۸ هـ ش.

۲۷. مجله مستحدثات الاقتصادية (مجله تازه های اقتصاد) بالفارسیة، العدد ۱۹.

۲۸. مجله التجاره والاقتصاد (مجله تجارت و اقتصاد) بالفارسیة، العدد ۱۶.

٢٩. مجله كليه علوم الإدارة والاقتصاد (مجلة دانشكده علوم اداری و اقتصادی) بالفارسیه، العام ١٩، العدد ٢.

٣٠. مجله الجهاد (مجله جهاد) بالفارسیه، العام ١٥، شماره ١٨٠ و ١٨١.

٣١. مجله دنيا الاقتصاد (مجلة دنيا اقتصاد) بالفارسیه، ٣ / ٢ / ١٣٨٧.

٣٢. الميزان، في تفسير القرآن، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، نشر جماعه المدرسين الحوزه العلميه قم، الطبعة الاولى.

٣٣. وضع العالم في عام ١٩٩٤ (وضعيت جهان در سال ١٩٩٤) بالفارسیه، لستر براون ومعاونوه، ترجمه عبدالحسين وهاب زاده، انتشارات جهاد دانشگاهي، مشهد، ١٣٧٤ ه ش ..

٤٣. Capitalism and Freedom, milton friebman, ٢٧٩١.

٥٣. Mathmatical psychics: An Essay on the application of mathematics to the moral science, F. Y. Edge worrtn, ١٨٨١.

٦٣. www. econews. ir ٩٣. www. asianews. org ٨٣. www. aftab. ir/ news ٧٣. ٦٣. www. globalissues. org ٠٤. www. iran- newspaper. com ١٤. www. iran. ir ٢٤. www. nosazi. org ٣٤. www. up- research. com

ص: ٦٩

(٤). المسائل المستحدثه في الاقتصاد الإسلامي

اشاره

المقدمه

البحث الأول: علل ظهور المسائل المستحدثه

البحث الثاني: طرق استنباط الحكم في المسائل المستحدثه

البحث الثالث: نماذج من المسائل المستحدثه

ص: ٧٠

ص: ٧١

المقدمه:

المسائل المستحدثة هي المسائل التي تتعلق بمواضيع جديده ولم يرد فيها نصّ خاص في نصوص الكتاب والسنة، ولا توجد أحكامها في المصادر الكاشفه عن السنّه، من قبيل الإجماع والسيره القطعيه أيضاً.

البحث الأول: علل ظهور المسائل المستحدثة

اشاره

إنّ علل وعوامل ظهور المسائل المستحدثة ترتبط بالتحوّلات السياسيّه والاجتماعيّه والتقدم العلمي وحتى العوامل الطبيعيه والاقتصاديّه المؤثره في إيجاد ظروف جديده، ومواضيع حديثه، وهنا نستعرض بالتفصيل هذه العلل والعوامل:

1. جده موضوعات الأحكام

اشاره

إنّ بعض المواضيع الشائعه في هذا العصر أو القيود والشروط المستجده للموضوعات القديمه لم يكن لها وجود في عصر التشريع وصدور الروايات، أو لم تكن معروفه في ذلك الوقت، وبالتالي لم يصدر تجاهها حكم شرعي، فبدون ظهور الموضوع والمعرفه العينيّه له فإنّ صدور حكم شرعي تجاهه يعتبر غير مفيد ولا يكون قابلاً للفهم وغير مبرر، وبعض هذه الأساليب والمناهج الجديده التي استدعت ظهور هذه الموضوعات والقيود، عباره عن:

(أ) جده ماهيه الموضوع؛

ومنها الموضوعات والمتعلقات للتكاليف الدينيه التي ظهرت في عصرنا الحاضر ولم يكن لها وجود في السابق، أو لم تكن معروفه في عرف الماضين، ومن هذه الموضوعات يمكن الإشاره إلى المسائل الاقتصاديّه المتعلقه بالملكيّه في فضاء الدول وكذلك بعض المعادن في أعماق الأرض والمواد الكيميائيّه والمنتجات التي تنتجها المختبرات في ظروف خاصّه.

(ب) جده أسباب إيجاد الموضوع؛

وعلى سبيل المثال، خلق الإنسان على أساس متعارف من جنسين مختلفين وفي ظروف خاصّه، ولكن في العصر الحاضر نرى ظهور عمليّه الاستنساخ وخلق الإنسان باستخدام خليه من شخص واحد وفي ظروف متفاوتة، وهذا الأمر طرح مسائل جديده ومنها ما

يتعلق بالمسائل الاقتصادية من قبيل حكم مالكيه الوارث في أفراد البشر والمملوكيه في الحيوانات.

(ج) جده الطرق لإثبات دعاوى؛

حالياً وفي بعض المسائل المتعلقة بالنسب أو إثباته نشاهد دعاوى وجرائم ظهرت من خلال طرق ظنيه وأحياناً قطعيه، وقد تمّ إبداءها من قبل العلم، بحيث لا- يمكن في عمليته صدور الفتاوى الفقيهه والأحكام القضائيه غض النظر عنها، ومن هذه الجبهه يجب التحقيق في مجال قيمه إثباتها الشرعي وتأثيرها في الفتوى والحكم.

(د). التغيير الظاهري في الموضوعات مع تحوّل بعض القيود والظروف؛

مثلاً صناعه الآلات الموسيقية الالكترونيه، أو الآلات الجديده للهو والقمار في قوالب وأشكال متفاوتة عن الماضي ومسأله بيعها وشرائها، أو ذبح وصيد الحيوانات باستخدام الوسائل المتطوره المعاصره، هذه كلّها من الموضوعات الجديده والمسائل المستحدثه، ومن هذه الجبهه فإنّ بعض الفقهاء يرى بأنّ الصيد بواسطه البندقية يعتبر من المسائل المستحدثه التي ينبغي بحثها(1).

(ه) تحوّل مبني العرف والعادات للناس؛

إنّ بعض الموضوعات لم تكن في عصر صدور الروايات من قبيل نوع الأموال المعتره في البيع والشراء، أو نوع الأموال القابله للإجاره، وبالتالي لم يكن بيعها وشراؤها مطروحاً في ذلك الوقت، خلافاً للعصر الحاضر، من قبيل بيع وشراء أعضاء الإنسان أو إجاره الرحم بدوافع عقلائيّه وتحقيق المنافع.

٢. عدم توفر الظروف لصدور الحكم في عصر التشريع

إنّ قسماً من المسائل لم تكن مطروحه في عصر صدور الروايات، لأنّه لم تتوفر الأرضيّه السياسيّه والاجتماعيّه اللازمه لجبهه بيان الحكم أو تنفيذه.

ومن جمله هذه الموضوعات ما يتصل بالمسائل الاقتصادية من قبيل التجاره العالميه وبعض البنوك وصناديق النقد والشركات العالميه واقتراض البلدان الإسلاميه من البلدان غير المسلمه أو إقراض وأخذ الربح في قوالب المعاملات والعقود التجاريّه بين البلدان الإسلاميه مع غير الإسلاميه، ومسائل أخرى.

وكذلك تصرف الحكومه الإسلاميه في بعض ممتلكات الناس لغرض توسعه الشوارع أو إحداث الأماكن العامه.

٣. إنعدام وإقراض الموضوع أو متعلق الحكم

على سبيل المثال: الحكم بتحرير العبد في بعض الموارد مثل الظهار، حنث الإيلاء، القتل و...، في حين أننا نعيش اليوم إنعدام الرق أساساً وقد انتفى موضوع الحكم بشكل حقيقي، وهنا يتمّ البحث عاده عن البديل.

١- كفايه الأحكام، ج ٢، ص ٥٧؛ الرياض، ج ١٢، ص ٥٧؛ مستند الشيعة، ج ١٥، ص ٣١٦.

ص: ٧٣

٤. ندره الموضوع أو عدم الإبتلاء به

إنّ بعض الموضوعات، وبسبب عدم ابتلاء الناس بها أو كون الإبتلاء نادراً جداً لم يصدر حكم فيها.

ومن جملة هذه الموضوعات ما يتصل باستخراج الكثير من المعادن الاقتصاديّة والصناعيّة والتي لم تكن موجوده في عصر التشريع أساساً، أو كانت نادره وليست بذات أهميّة، وفي هذا العصر فإنّ أنحاء الحيازه وطرق تملكها يعتبر من المسائل المستحدثة.

٥. التحوّلات السياسيّة والاجتماعيّة والتطور العلمي

تبيّن ممّا تقدّم أنّ التحوّلات السياسيّة والاجتماعيّة والتطور العلمي له دور أكيد في ظهور المسائل المستحدثة، لأنّه مضافاً إلى أنّ هذه الأمور لها دور مباشر في تحقق ظروف البيان وإجراء الأحكام، فإنّها تعتبر عاملاً مؤثراً في ظهور الموضوعات الجديده، والكثير من أساليب الحكومه والتجاره، الكشف عن الجريمه، وحتى بعض شروط الصلاه والعباده، تعتبر، وبسبب التحوّلات المذكوره، من جملة الموضوعات الجديده التي لم يكن لها أي أثر في الماضي أو على الأقل في عصر صدور الروايات، ولعله يمكن القول بأنّه لم يكن هناك احتمال حصول هذه الظروف في ذلك العصر حتى يمكن بيان حكمها أو استنباط أحكامها من العناوين الكليّه.

البحث الثاني: طرق استنباط الحكم في المسائل المستحدثة

إشاره

يقرر الفقهاء، وفي سبيل تحصيل الأحكام المسائل غير المنصوصه والمستحدثة، ضوابط وطرق معينه (١).

وهذه الطرق يمكن أن تتمحور حول محورين كليين هما: «الأدله الاجتهاديه» أي (الامارات) و «الأدله الفقهيّه» (الأصول العمليّه):

أ) الأدله الاجتهاديه

١. العمومات والإطلاقات

يستفيد الفقهاء في الكثير من الموارد من العمومات والإطلاقات في استنباط الحكم في المسائل المستحدثة، وكما قالوا: «أخذ حكم المسألة من العمومات يعتبر أحد موارد إعمال الاجتهاد»^(٢).

وعلى سبيل المثال يقول ابن إدريس فيما يتصل بالاستفادة من الذهب والفضة في بعض الموارد:

«يستفاد في الحكم على الذهب والفضة في بعض الموارد: هذه المسائل بعضها منصوص على تحريمها،

١- انظر: الخلاف، ج ٥، ص ٥٤٥، المسألة ٩؛ المبسوط للشيخ الطوسي، ج ٨، ص ١٦٤؛ تذكره الفقهاء (ط ق) ج ٢، ص ١٨٢؛ المجموع النووي، ج ١٩، ص ١٦٦؛ المبسوط السرخسي، ج ١٠، ص ٥١؛ المغني، ج ٩، ص ٥٢٠؛ شرح الكبير عبدالرحمن، ج ٩، ص ٦٥٩.

٢- المهذب البارع، ج ٢، ص ٤٣٣.

ص: ٧٤

والبعض الآخر معلوم تحريمه على الجملة، لأنه داخل في الإسراف، والإسراف فعلة محرّم بغير خلاف»^(١).

وكما يتبين هنا أنّ ابن إدريس من خلال الاستفادة من عمومات حرمة الإسراف استنبط الحكم فيما يتصل بالاستفادة من الذهب والفضة في بعض الموارد غير المنصوصه والتي تعتبر من المسائل المستحدثة، أو فيما يتصل بالعقود والمعاملات الجديدة، أعم من الضمان وأنواع الشركات التي ظهرت في عصرنا الحالي، حيث يستنبط الفقهاء حكمها غالباً من عمومات:

«أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»^(٢)

وأمثال ذلك.

٢. القواعد الفقيهيه

والطريق الآخر الذي يسلكه الفقهاء لاستنباط الأحكام في المسائل المستحدثة، القواعد الفقيهيه: مثل إثبات تحريم الكثير من الأمور الموجبه للضرر الفردي والاجتماعي حيث يستندون إلى قاعده «لا ضرر» بل إنّ ظاهر كلام الحدائق هو أنّ مشهور الفقهاء يستندون أحياناً في موارد عدم عثورهم على دليل لإثبات الحكم من الكتاب والسنة إلى التعليقات الواردة في بعض القواعد الفقيهيه^(٣).

٣. القواعد الأصوليه

تاره يستنبط الفقهاء حكم المسائل من الموارد غير المنصوصه من طريق القواعد الثابته في اصول الفقه.

على سبيل المثال: عندما يقبل الفقيه في علم الأصول بأنّ «الأمر بالشئ يفتضى النهي عن ضده» فإنّه يستطيع على أساس هذه القاعده الأصوليه أن يحصل على حكم صلاه الشخص الذي يقرأ السوره عمداً قبل قراءه الحمد، وعلى هذا الأساس يحكم

بيطلان هذه الصلاة، كما أشار إلى ذلك صاحب الحدائق (٤).

٤. قياس منصوص العله

نظراً إلى أن كل حكم يدور مدار علته يعني أنه تابع لعلته وجوداً وعلماً، فإذا ذكرت عله الحكم في بعض النصوص المعتبره، يمكن استخراج حكم المسائل المستحدثه منها، ومن هذه الجبهه فإن القدماء من الفقهاء استفادوا من هذه الطريقه في الكثير من موارد فقدان الدليل الخاص على الحكم، كما صرح بذلك جماعه من الفقهاء، مثلما من أجل إثبات حرمه المخدرات التي ظهرت في عصرنا الحاضر تمسكوا بما ورد من التعليل في أبواب الخمر وسائر المسكرات الأخرى (٥).

ويرى بعض الفقهاء أيضاً أن استخدام العله المنصوصه لإثبات الحكم في موارد واجد العله، يعتبر

- ١- السرائر، ج ١، ص ٤٤٠.
- ٢- سورة المائده، الآية ١.
- ٣- الحدائق الناضره، ج ١٨، ص ٤٠٠.
- ٤- المصدر السابق، ج ٨، ص ١٢٤.
- ٥- دروس الشريعه، ج ٢، ص ٦٦؛ المهذب البارع، ج ٤، ص ٢٩٦؛ جامع المقاصد، ج ١٢، ص ٢٣٢؛ مسالك الأفهام، ج ٢، ص ١٧١.

ص: ٧٥

من نوع قواعد أصول الفقه (١).

٥. تنقيح المناط (قياس المستنبط العله)

أحياناً يقوم الفقيه من خلال الاستفاده من التحقيق في موارد الأحكام وأدلتها، استنباط ملاك الحكم بصوره قطعيه، وفيما إذا كان المورد الفاقد للدليل مساوياً للمورد المنصوص، فإنّ الفقيه يقوم بنقل الحكم إلى المورد الفاقد للدليل، وهذا ما يقال عنه: «تنقيح المناط» (٢).

ويذكر المحقق البحراني، بعد أن ذهب إلى حججه تنقيح المناط القطعي طبقاً لفتوى المحقق الحلّي، المثال التالي لتنقيح المناط القطعي:

«نحو قول النبي صلى الله عليه و آله:

«اعتق رقبه»

حين قال له الأعرابي: واقعت أهلي في شهر رمضان، فإنه يقيم منه أن عله وجوب العتق في المواقع، فتجب في كل موضع

تحققت»(٣).

ونفس هذا المثل الإمام الغزالي والآمدى أيضاً، وحيث يقول الغزالي في سياق كلامه: «إنَّ كون ذلك الرجل أعرابياً وأنَّ ذلك الشهر شهر رمضان وكون تلك المرأة زوجته لا دخل لها في الحكم»(٤).

وقد ذهب العلّامة الحلّي في التذكرة وعلى أساس الاشتراك في «ملاك مستنبط» إلى الحكم بسرايه وجوب كفاره الصوم من موارد وجود الدليل إلى موارد فاقده للدليل، لأنَّ سبب وجود الكفّاره هو هتك حرمة شهر رمضان، وهذا الأمر موجود في كلا هذين الموردين (الواجد للدليل والفاقد للدليل)(٥)، وبعض هذه التعبيرات والأمثلة ربّما يمكن الاجابه عنها وردّها، ولكن أصل الفكرة مقبولة.

وجدير بالذكر أنّ الاستناد إلى الملاكات المستنبطه في الفقه الإماميّة، إنّما يكون صحيحاً فيما إذا كان الفقيه يملك القطع والاطمئنان بذلك الملاك المستنبط.

٦. إلغاء الخصوصية

وردت أحكاماً كثيرة في سياق الروايات في موارد خاصّه، مثلاً يسأل الراوى: كنت راكباً دابتي وعبرت من الطريق الفلاني وقد اصطدمت صدفة بشىء معين، فيجب التّبي أو الإمام: «أنا ضامن لهذا الضرر» وعندما نعطي هذا الحكم إلى العرف فإنّه يقول: إنّ الراكب ليس له دخل في الموضوع ولا ذلك الطريق الذي سلكه ولا الموضوع الذي اصطدم به، فكلّ هذه الخصوصيات يتم حذفها لدى العرف، ويقول: إنّ الموضوع هو إتلاف المال أو الشخص الذي يوجب الضمان، رغم أنّ إلغاء الخصوصية يشبه إلى حدّ كبير قياس مستنبط العلّه، ولكن مع التدقيق يتبين أنّهما أمران مختلفان، وهذا الموضوع من المسائل المستحدثه يقع كثيراً أيضاً، مثلاً إتلاف المواقع الانترنتية من خلال الفيروس تكون مشموله لهذا

١- الرسائل الشهيد الثاني، ص ٨.

٢- معارج الأصول، ص ١٨٥.

٣- الحدائق الناضرة، ج ١، ص ٥٦.

٤- المستصفى، ص ٢٨٢؛ الأحكام، للآمدى، ج ٣، ص ٣٠٣.

٥- تذكره الفقهاء، ج ٦، ص ٤٤.

ص: ٧٦

الحكم.

٧. قياس الأولويه

الاستدلال بالأولويه، تارة يعتبر عنه ب «قياس الأولويه» والذي تكون الأولويه فيه قطعيه، هو مورد قبول فقهاء الإماميّة.

وقد استند ابن إدريس لإثبات مقدار النزع (نزع ماء البئر) فيما لو سقط فيه كافر ومات، إلى دليل الأولويه^(١)، لأنه لا يوجد دليل نقلى صريح لحكم هذه المسألة، ولكن في مورد سقوط الكافر في ماء البئر واخراجه حياً وردت روايه في لزوم إفراغ جميع ماء البئر، وعلى هذا الأساس فالكافر الحي بعد سقوطه في الماء وموته فيه يترتب عليه هذا الحكم بطريق أولى، وهذا الاستدلال يجرى أيضاً في موارد كثيره من المسائل المستحدثه، مثلاً يرى الفقهاء حرمة مطالعه وبيع وشراء كتب الضلال لغير المتخصصين، وحالياً إذا كان حال المواقع الانترنتيه أو الأفلام والفضائيات تتضمن هذا المعنى فإنها حرام بطريق أولى.

٨. العرف وعادات الناس في الموضوعات

إذا لم يوجد بيان شرعي في مورد موضوع معين، ولم يكن هناك إجماع وشهره وسيره قطعيه متصله بعصر صدور الروايات، فإن الطريق لمعرفة الموضوع هو الرجوع إلى عرف الناس، وبعبارة أخرى، «فإن المرجع في موارد فقدان الحقيقه الشرعيه، هي الحقيقه العرفيه»^(٢).

مثلاً يذكر بعض فقهاء الإسلام أنّ بعض البضائع لا يعلم كونها مكيلاً أو موزوناً، وبالتالي فتشخيص الحاله في هذه البضائع من حيث كونها من الموزون أو المكيّل أو المعدود، ينبغى الرجوع إلى عرف كلّ منطقه^(٣).

وكذلك في مورد معرفه معانى الألفاظ التي لا تملك معانٍ شرعيه خاصه، فيجب الرجوع إلى معناها العرفي، مثلاً في صورته ما إذا ورد في الوصيه أو الوقف تعيين مقدار من المال للأقرباء، ومن أجل معرفه معنى هذه الكلمه لابدّ من الرجوع إلى العرف وهذا هو رأى الكثير من الفقهاء في هذه المسأله وأمثالها من موارد الإجمال وعدم البيان التفصيلي^(٤).

وعلى هذا الأساس فكلما ظهر تغيير في العرف والعاده في عصرنا بالنسبه للمسائل مثل المكيّل والموزون والمعدود، أو مثلاً تبدلت بعض الشروط «المبنى عليها العقد»، من قبيل الشروط والقوانين التي تتصل باستخدام العمال والموظفين، الموجوده في العرف، فعندما يراد استخدام شخصٍ معين كعامل أو

١- السرائر، ج ١، ص ٧٣.

٢- جامع المقاصد، ج ١٢، ص ٢٢٠.

٣- شرائع الإسلام، ج ٢، ص ٢٩٩-٣٠٠؛ تذكره الفقهاء، ج ١٠، ص ١٩٦؛ مسالك الافهام، ج ٣، ص ٣٢٣؛ فتح العزيز الرافعي، ج ٨، ص ١٦٨؛ مغنى المحتاج، ج ٢، ص ٢٤؛ بحر الرائق، ج ٦، ص ٣٣٥؛ جواهر العقود المنهاجي، ج ١، ص ٥٦.

٤- جامع المقاصد، ج ١٠، ص ٥٧-٥٨؛ شرح اللمعه، ج ٥، ص ٢٨؛ تحرير الوسيله، ج ٢، ص ٧٢، م ٤٥؛ هدايه العباد (آيه الله كلبايكاني)، ج ٢، ص ١٤٨، م ٤٩٦؛ فتح المعين (مليباري الهندي)، ج ١، ص ١٢٢ و ٢٤٢؛ حواشى الشرواني والعبادي، ج ٢، ص ١٣٥؛ إعانه الطالبين، ج ١، ص ٦٩.

ص: ٧٧

موظف بدون ذكر أو نفي تلك الشروط، فالعرف يقول له: إن العقد يشمل تلك الشروط ويجب عليك العمل بمقتضى تلك الشروط.

ب) الأصول العمليه

من المعلوم أنه في حال عدم وجود نص خاص من الكتاب والسنة بشكل عام أو خاص في موارد موضوعيه، فيتم الرجوع- لكشف حكمه- إلى الأصول العمليه (أصل البراءه، الاستصحاب، التخيير، الاحتياط) حسب الشروط المذكوره في علم الأصول، وكل واحده من هذه الأصول تجري في ظروف خاصه، وعلى هذا الأساس فربما تظهر أغذيه جديده ليست مشموله لواحد من هذه النصوص العامه والخاصه الوارده في الكتاب والسنة، وفي هذه الصوره يمكن القول بحليتها بالاستناد لأصل البراءه، وهكذا يجري في موارد الاستصحاب والاحتياط والتخيير.

البحث الثالث: نماذج من المسائل المستحدثه

اشاره

بعد بيان هذه الأصول الكليه والقواعد العامه المستخدمه للكشف عن أحكام المسائل المستحدثه (وقد وردت توضيحات أخرى أيضاً في الجزء الأول من دائره المعارف هذه)، نرى من المناسب استعراض عدّه نماذج من المسائل المستحدثه الاقتصاديّه والإشاره إلى كيفيه العمل بهذه الأصول.

النموذج الأول: البيع الزماني

اشاره

(تام شر gnirahS emiT)

١. التعريف

إنّ كلمه «gnirahs emiT» في اللغه تعنى السهم الزماني أو المشاركه الزمانيه، وفي الاصطلاح، كما ورد في القاموس الحقوقي kcalB: هي شكل من الملكيه المؤقته بزمان معين واعتبارها مالاً، وهي السائده في أماكن الترفيه العامه والعقارات المشاعيه، والتي وجود لغرض تمضيه أوقات الفراغ، وفي هذه الأماكن ثمه عدّه مالكين يملكون الاستحقاق فيها لمدّه معينه وفي كلّ سنه (١).

٢. أنواع الملكيه المؤقته بزمان معين

اشاره

يمكن اعتبار الملكيه المؤقته زماناً في مالكيه العين بصورتين:

أ) تقسيم الملك المشاع بين الشركاء بصورة تقسيم حقوق الانتفاع لكل واحد منهم في أزمته معينه وعلى أساس السهام، مثلاً يتم تقسيم ملك مشترك بين اثني عشر شخصاً يملكون سهاماً وحصصاً من هذا الملك بمقدار مساوٍ فيما بينهم، فيتم تقسيمه إلى اثني عشر سهماً ولكل واحد من هؤلاء الأشخاص الحق في الاستفادة من هذه العين بشكل دائم بمقدار شهر واحد

١- نقلًا عن مجله فقه أهل البيت (مجله فقه أهل بيت) (بالفارسيه)، رقم ٢٦.

ص: ٧٨

في كل سنه (طبعاً مع فرض عدم وجود تفاوت في قيمه الانتفاع بين أشهر السنه، ومع فرض وجود التفاوت يمكن مثلاً تعيين مدّه عشرين يوماً أو أربعين يوماً للسهم الواحد إلى انتهاء الفصول).

في هذا النوع من التوقيت الزمني، يتم تقسيم الملك المشاع بين الشركاء على أساس أجزاء الزمان، وعلى أساس ما هو مرسوم في الأملاك المشاعه بأن يتم تقسيم عين الملك بمقدار السهام المشتركه إلى أجزاء مختلفه ويكون لكل شريك حصته بنسبه سهام المشاركه الخاصه.

وهذا النوع من التقسيم والذي هو في الفقه الإسلامي من نوع «المهايات»، يمكن ادراجه ضمن عقد لازم، فحتى لو قلنا إن المهايات ليست من العقود اللازمه فإنها مع ذلك لا تقبل الفسخ.

وبالنسبه لعقد البيع لمثل هذا النوع من المملكه المؤقته زماناً، فمضافاً إلى أنها تنطبق على تعريف البيع الزماني والمالكه المؤقته، فهي ليست في نظر الفقه عقداً جديداً، بل هي من قبيل بيع الملك المشاع، غايه الأمر أن سهم كل مالك يتم تعيينه على أساس الزمان، ومن هذه الجبهه فإن أدله وأحكام البيع تجرى في هذا المورد ويكون العقد صحيحاً ولازمًا، ومن جبهه عامه لا يختلف عن بيع جميع العين المملوكه.

ب) تقسيم الملك غير المشاع على أساس أجزاء الزمان توسط مالك كل عين (يعنى تبديل الملك غير المشاع إلى مشاع زماني).

مثلاً يقسم شخص ملكه إلى اثني عشر سهماً وكل سهم يقرر له مدّه شهر واحد، وبالتالي فإن مالكيه العين المنظوره يتم إعطائها إلى شخص آخر لمدّه شهر واحد من كل سنه، كما أنّ بعض الشركات بالنسبه لبعض الفنادق والدور الترفيهيه الواقعه على ساحل البحر مثلاً تقوم بهذه العمليه في هذه المدّه من الزمان.

وفي هذا النوع من المالكه (المالكه المؤقته زماناً) فثمه موضوعان للبحث:

١. المقصود من المالكه زماناً ودراسه إمكان وعدم إمكان تقسيم مالكيه العين المملوكه بشكل زماني، يعنى هل يمكن في نظر الشارع المقدّس، تقسيم مالكيه العين المعينه بصوره متناوبه وفي كل شهر أو اسبوع معين من السنه، إلى أجزاء زامتيه معينه؟

٢. دراسه حكم انتقال المالكه المؤقته زماناً، يعنى هل أنّ مثل هذه المالكه قابله للانتقال إلى الغير؟

إذا كان الجواب بالإيجاب فكيف وفي أى عقد تدخل؟

وبعبارة أخرى: ثمه في هذه المسألة بحث موضوعي وبحث كلي:

البحث الأول: المقصود من المالكية المؤقتة زماناً وإمكانية تقسيم الزمان للمالكية والملك غير المشاع

إشاره

والمراد من المالكية المؤقتة زماناً هنا، هو تقسيم ملك معين غير مشاع إلى أجزاء مختلفه زماناً، بحيث تكون ملكية العين في زمان معين بشكل متناوب دوماً ومتعينه للمالك، وعلى هذا الأساس (وخلافاً لما

ص: ٧٩

يتصوره البعض) فإنّ المالكية المؤقتة زماناً تختلف عن المالكية المؤقتة والتي تكون فيها ملكية العين فقط لمدّه معينه لشخص معين، وبعد هذه المدّه لا توجد في ذلك الفرد ملكية تتعلق بهذه العين، وكلّ ملك منظور يعود مرّه أخرى بشكل دائمى إلى ملك المالك.

وبالنسبه لإمكان وعدم إمكان المالكية الزمنية، مع التوضيح المذكور أعلاه، يوجد وجهان:

١. عدم إمكان المالكية الزمانية

إشاره

يمكن استنباط قضيه هذا الوجه من بعض أدله الفقهاء في رد المالكية المؤقتة، لأنّ مالكية بعض هذه الأدله بحث تجرى إلى مورد المالكية الزمنية، وهذه الأدله (١) عباره عن:

الف) إنّ المالكية، عَرَض قارّ، والعَرَض القارّ غير قابل للتجدد والتقييد بزمان، بالتالى لا يمكن تقطيع المالكية إلى أزمنه مختلفه (٢).

ب) الأعيان من نوع الجواهر غير قابله للتحديد على أساس الزمان، مثلاً لا يمكن القول: إنّ كتاب هذا اليوم، والكتاب غداً (٣).

ج) إنّ تقييد المالكية بالزمان على خلاف قاعده السلطنه، لأنّ مالكية العين والذى يملكها المالك في زمان معين فقط، لا يمكنه التصرف بها ببعض التصرفات كالتخريب أو تغيير الملك.

د) إنّ طبيعه المالكية وماهيتها تقتضى عدم التقييد بالزمان.

ه) إنّ الملكية المنقطعه ليست لها سابقه في الشرع لكي يشملها تأييد وامضاء الشارع، وبالنتيجة أنّ أحكام الملكية المطلق، لا ربط لها بهذا النوع من الملكية.

نقد وتحقيق:

نقد الدليل الأوّل: أوّلًا: إنّ الأمور القارّه بالرغم من أنّها ذاتاً غير قابله للتحديد والتقييد بالزمان، ولكن بما أنّها واقعه في ظرف الزمان فيمكن تقسيمها بلحاظ الأزمنه المختلفه إلى أقسام زمانيه(٤).

ثانيًا: إنّ الملكية ليست من الأمور الواقعيه، بل من الأمور الاعتباريه(٥)، وحققتها عين اعتبار العقلاء أو الشارع(٦)، وتشخيص موضوعها بيد العرف، والعرف اليوم في كثير من مناطق العالم يقبل بمثل هذه التجزئه.

نقد الدليل الثاني: في هذا النوع من المعامله فإنّ عين الملك لا يتحدد بالزمان، بل ملكيته والتي تعتبر أمراً اعتبارياً مقيده بالزمان.

نقد الدليل الثالث: إنّ سلطنه على الملك بمقدار الملكيه، وفي الملكيه الزمنيه المفروض أنّ المالك لا

- ١- نقلنا بعض الأدله المذكوره إجمالاً مع نقده ودراسته عن مجله فقه أهل البيت (مجله فقه أهل بيت)، بالفارسيه، العدد ٢٦.
- ٢- ذكر هذا الدليل المرحوم المحقق الإصفهاني في كتابه بحوث في الفقه، الإجاره، ص ٢٦ ثم ردّه. (نقلًا عن مجله فقه أهل البيت) (مجله فقه أهل بيت) بالفارسيه، العدد ٢٦، ص ٢٢٨).
- ٣- مصباح الفقاهه، ج ٧، ص ٤٧٧.
- ٤- بحوث في الفقه، الإجاره، ص ٢٦.
- ٥- « إنّ الملكيه الشرعيه ليست من المقولات الواقعيه حتى يتوقف العرض منها على موضوع محقق في الخارج بل من الاعتباريات... » بحوث في الفقه، الإجاره، ص ٤.
- ٦- حاشيه المكاسب، السيد محمّد كاظم اليزدي، ج ٢، ص ٥٣.

ص: ٨٠

يملك ملكيه مطلقه، كما هو الحال في ملكيه الموقوف عليهم بالنسبه للعين الموقوفه، ومن قبيل الملك المشاع العادي فلا يكون لكلّ من الواحد من الشركاء لوحده حقّ التخريب وتغيير تلك العين المملوكه.

نقد الدليل الرابع: إنّ الملكيه هي عقد عرفي ولا تدخل في ماهيته، حسب العرف وحسب الشرع، قيد الدوام وعدم تقييد بزمان معين.

والدليل الوحيد الممكن البحث فيه ودراسته هو الدليل الخامس ويمكن توضيح بما يلي: هناك ملكيتان زمانيتان ملكيه المالك بشكل منقطع بحيث أنّها تنقطع وتتصل دائماً وبشكل متناوب، وهذا النوع من الملكيه ليس له سابقه لعصر التشريع وفي عصر

الأئمه عليهم السلام.

يمكن هذا الدليل أيضاً قابل للمناقشه، لأننا نعلم أن الكثير من المعاملات ليست موجوده فى النصوص الشرعيه، وفى غير روايات المعصومين عليهم السلام وبعد ذلك تم إبداعها واختراعها من قبيل عقود الضمان بأنواعها وأقسامها، وكذلك الشركات الجديده، وعدم وجود هذه المصاديق فى عصر الأئمه عليهم السلام لا يمنع من التمسك بعموم

«أوفوا بالعقود»

و»

المؤمنون عند شروطهم»

وبيع الملك على أساس الزمان، إنما يكون مقبولاً من قبل العقلاء بوصفه عقداً ومعامله تملك أركان صحه العقد فيما إذا شملته عموماً أحكام المعاملات، بالرغم من أن هذا الموضوع هو من الموضوعات الجديده، ولكن حكمه لا يعتبر جديداً، من قبيل الرحلات الفضائيه التى لم تكن موجوده فى عصر المعصومين عليهم السلام، والحال إذا توفرت فيها شروط السفر الشرعيه فإن أحكام السفر تنطبق عليها.

٢. إمكان الملكيه الزمانيه

فقد ذكر لهذا الوجه دليلان:

الدليل الأول: إن الملكيه أمر عرفى وتابع لاعتبار العرف، وبما أن الملكيه الزمانيه فى هذا العصر مورد قبول العرف ولا يوجد دليل على نفيها من قبل الشرع المقدس، فيمكن القول بأن الملكيه الزمانيه أيضاً من مصاديق الملكيه.

الدليل الثانى: إن الملكيه الزمانيه لها موارد مختلفه فى النصوص الفقهيه، وبالتالى فمثل هذه الملكيه مقبوله فى الرؤيه الفقهيه، من قبيل مسأله الوقف على الأولاد، وكذلك فى موارد يكون المالك قد أوقف داره لمدّه سنه واحده على شخص معين ضمن عقد الوقف، ثم يوقفها على الفقراء.

والنتيجه أن الملكيه الزمانيه تعتبر أمراً معقولاً.

البحث الثانى: حكم انتقال الملكيه الزمانيه

اشاره

مع الالتفات إلى رفع الإشكالات الوارده فى إمكان الملكيه المنقطعه والزمانيه يمكن إيجاد عقد تملك الزمانى (gnirahs)

(emiT) فى قالب العقود الشرعيه المختلفه.

وبعض طرق انتقال المملكه الزمانيه عبارته عن:

١. البيع

مع الالتفات إلى قبولنا بمملكه العين بصوره زمانيه، وبما أنّ البيع هو تمليك العين فى مقابل عوض،

ص: ٨١

فلا شك أنّ البيع الزماني يعدّ من مصاديق البيع.

وقد تصور البعض أنّ البيع الزماني والمالكه الزمانيه هى البيع المؤقت الذى ذكره بعض الفقهاء وأشكوا على صحته وحتى على صدق البيع عليه، لأنّ ما هو الوارد فى مفهوم البيع هو انتقال دائمي للملك ولا يوجد مثل هذا الانتقال الدائمى فى البيع المؤقت، ولكن كما تقدّمت الإشارة إليه أنّ البيع الزماني يختلف عن البيع المؤقت، وفى البيع الزماني يتمّ تقسيم الملك مورد المعامله بصوره دائميّه، وطبعاً انتقال ملكيه كلّ عين والتي تمّ تقسيمها إلى أجزاء زمانيه.

وبعبارته أخرى: فى البيع الزماني يتمّ رعايه دوام التمليك، أمّا فى البيع المؤقت لا يوجد تمليك دائمي، ولذلك تردد البعض فى أصل كون البيع المؤقت بيعاً.

وعلى هذا الأساس فإذا قبلنا ملكيه العين بصوره زمانيه، فلا ينبغى التردد فى تمليك تلك العين فى قالب البيع، كما نقول بجواز بيع سهم من العين.

٢. الصلح

الصلح عقد مستقل له أحكام خاصّه، وفى نظر الشرع فإنّ نقل وانتقال المملكه فى الصلح مقبول، ولكنّه فاقد لبعض شروط البيع، ولذلك لا تترتب عليه بعض أحكام البيع، وعلى هذا الأساس نظراً لسعته موضوع عقد الصلح، يمكن إدخال عقد التمليك الزماني فى قالب عقود الصلح.

٣. العقود الأخرى

إشاره

بعد أن قبلنا بأصل المملكه الزمانيه، يمكن القول بأنّ عقد التمليك الزماني، وفى قالب العقود العقلانيه الأخرى على أساس

، عقد صحيح ولازم فى نظر الشرع.

النتيجه:

إنّ عقد التمليك الزمانى (gnirahs emiT) يمكن تصوره بعدّه أنحاء.

١. تاره يكون البيع الزمانى من مصاديق البيع المشاع بعد تقسيم السهام المشتركه على أساس الأجزاء الزمانيه: (المهايات) وبشرط الالتزام بالتقسيم الزمانى ضمن عقد لازم، فإنّ هذا العقد يكون لازماً وغير قابل للفسخ.

٢. وتاره يقع البيع الزمانى بواسطه مالك كلّ عين، وفى هذه الصوره مع فرض قبول الملكيه المقيده بالزمان من الناحيه الشرعيّه، فإنّ البيع الزمانى يكون من مصاديق البيع المتعارف، والذى يكون فيه التمليك بشكل دائمى، وأمّا الملك فإنّه يقبل التجديد بصوره مقيده بالزمان، وعلى طول الزمان وفى الموعد المقرر، وأيضاً يمكن إيقاع البيع الزمانى فى البيع المذكور فى قالب الصلح أو العقود العقلائيّه الأخرى.

النموذج الثانى: معامله الاختيار

اشاره

"Option"

والمسأله الأخرى من المسائل الجديده فى الأمور الاقتصاديه، العقود المتداوله فى هذا العصر وفى الأسواق العالميه وخاصه فى بورصه النفط ويتم عرضها على شكل أوراق ماليه تحت عنوان: «أوراق مشتقه»، وأحد أنواع هذه العقود، عقد اختيار معامله

ص: ٨٢

"Option".

وهذا العقد تمّ تحريمه من قبل بعض المجامع العلميه فى البلاد الإسلاميه، ولكن البعض الآخر من البلاد الإسلاميه أجازه بقليل من التغيير أو بدون تغيير، واللجنه الفقهيّه لمنظمه البورصه فى ايران قررت أنّ هذا النوع من العقد صحيح مع بعض الشروط والضوابط.

والتحقيق فى هذه المسأله مع الالتفات إلى عالميتها وابتلاء جميع البلاد الإسلاميه بها فى الأسواق العالميه، ومع الالتفات إلى

اختلاف الفقهاء البلاد الإسلاميّة في الحكم الفقهي لهذه المسألة فإنّ هذه المسألة تملك أهميّة خاصّة.

فلسفه عقد الاختيار:

إشارة

فلسفه عقد الاختيار(١):

بما أنّ المشترين يعيشون القلق من ندره البضاعة أو اختفائها أو غلائها في زمن الحاجة إليها، ومن جهة أخرى فإنّ الباعه والمنتجين لها يعيشون قلق كساد السوق وقله المشتري وعدم تبادل البضاعة إلى نقد في الزمان المقرر، فلذلك تمّ إيجاد أساليب للخلاص من إشكال القلق هذه، وإيجاد الاطمئنان بالنسبه للحاله المستقبلية في أسواق البورصه العالميه، وطبعاً فهناك نظائر لهذا الموضوع في التاريخ القديم للشعوب البشريه، وأحد هذه الوسائل والأساليب «معامله الاختيار»، ففي هذا العقد يعيش البائع المشتري، بالنسبه لبيع وشراء البضاعة في الزمان المطلوب، اطمئناناً نسبياً.

التعريف:

معامله الاختيار، عباره عن عقد بين مالك الاختيار ومالك حقّ البيع وحقّ الشراء بالنسبه لبضاعة المعينه، ولذلك يشتري لحقّ المعامله (شراء الاختيار) حقّ شراء أو بيع بضاعه خاصّه في زمان معين في المستقبل وبقيمه معينه، وبالتالي فإنّ لمشتري الحقّ يمكنه من استخدام حقّه في زمن معين، أن يبيع أو يشتري البضاعه المنظوره بقيمه معينه مسبقاً.

والمبلغ الذي يتمّ دفعه من قبل المشتري لشراء

١- للإطلاع على موضوع «اختيار المعامله» استفيد من المصادر التاليه: مباني الهندسيه للمال والمديريه (مباني مهندسي مالي و مديريت ريسك) بالفارسيه، الدكتور رضا الداعي و على السعيدى؛ المشتقات والمديريه في سوق النفط (مشتقات و مديريت ريسك در بازار نفت) بالفارسيه، الدكتور مسعود درخشان؛ أسواق الأوراق المائيه، عبدالمجيد الرضوان؛ أوراق اختيار المعامله "noitpO" في سوق رأس المال الإيراني (در بازار سرمايه ايران) بالفارسيه، الدكتور محمّد فطانت وإبراهيم آقاپور؛ بورصه الأوراق المائيه، البروارى، شعبان محمّد إسلام؛ مصطلحات الفقه المالى المعاصر، معاملات السوق، كمال محمّد يوسف؛ أسواق الأوراق المائيه (البورصه) في ميزان الفقه الإسلامى، الدكتور عصام أبوالنصر؛ الآثار الاقتصاديّه لأسواق المائيه من منظور الاقتصاد الإسلامى، الدكتور زكريا سلامه عيسى الشنطناوى؛ أحكام البنوك والأسهم والأسواق المائيه، الشيخ محمّد اسحاق الفياض؛ مصوبات شوى الاستشاره الشرعيه للجنه الأوراق المائيه للمالزيا (مصوبات شوراي مشورتى شرعى كميسیون اوراق بهادار مالزى) ترجمه مهدي النجفى، السيد سعيد شمسى نژاد؛ الفصلية التخصيصيه للاقتصاد الإسلامى (فصلنامه تخصصى اقتصاد اسلامى) بالفارسيه، العدد ٩ و ١١، الخريف والربيع سنة ٨٢ هـ ش؛ الفصلية التخصيصيه لجامعه الإمام الصادق عليه السلام (فصلنامه تخصصى دانشگاه الإمام الصادق عليه السلام)، العدد ٢٥، الربيع سنة ٨٤ هـ ش.

«حق الشراء» أو «حق البيع» يسمى «قيمة الاختيار» والمبلغ المعين لهذه البضاعة المنظوره يسمى «القيمة التوافقية» والزمان المستقبلي الذي يراد فيه الاقدام على انجاز معامله المعينه هو «زمان التحقق» أو «تاريخ الانقضاء»، والحق الذي تم تفويضه بصورة نقديه يسمى «اختيار معامله»، وسند تفويض هذا الحق يسمى «أوراق الاختيار».

إن ظهور هذا النوع من معامله كما تقدّمت الإشارة إليه يعود إلى المتغيرات الكثيره فى واقع الاقتصاد سواء من حيث القيمة أو من حيث الطلب فى بعض أنواع البضاعة كالنفط، الذى لم يشهد مثل هذه المتغيرات فى القيمة فيما سبق.

أنواع «اختيار معامله»:

(أ) التقسيم الأول: (اختيار البيع، اختيار الشراء)

إشارة

إن معامله الاختيار بالنسبة لنوع الحق المفوض ومتعلق الاختيار على نوعين: ١. اختيار الشراء، ٢. اختيار البيع.

١. اختيار الشراء

"noitpO laC"

فى هذا النوع من معامله، يتم تفويض حقّ شراء البضاعة المنظوره ومن يملك حقّ هذا الاختيار يمكنه بهذا الحقّ أن يشتري البضاعة المنظوره فى زمان المقرر بقيمه توافقيه، مثلما شركه (أ) لها الحقّ فى شراء النفط بقيمه ونوع ومقدار معين وفى زمان مشخص فى المستقبل من الشركه (ب) وبالتالي فإنّ شركه (أ) فى زمان مقرر وبملاحظه قيمه السوق والقيمه التوافقيه بإمكانها أن تقرر شراء أو عدم شراء البضاعة فيما يتصل بإعمال حقّ الاختيار، فإذا كانت قيمه السوق فى زمان إعمال الاختيار أقل من القيمة التوافقية، فإنّها لا تتحرك على مستوى إعمال الاختيار، وبإمكانها أن تشتري البضاعة المنظوره من السوق بقيمه أقل.

فإذا كانت قيمه السوق أكثر فإنّ من يملك الاختيار يمكنه أن يتحرك على مستوى التصرف بهذا الحق والعمل به، وفى هذه الصوره فإنّ الشركه (ب)، وعلى أساس الالتزام فى معامله الاختيار، تكون ملزمه بهذه معامله والعمل بهذا الالتزام وتسليم البضاعة المنظوره.

٢. اختيار البيع

"Put Option "

وفى هذا النوع من المعاملة، يتم تفويض حق بيع البضاعة المنظوره، والمشتري (من له اختيار البيع) يمكنه بإعمال هذا الحق وفى زمان معين بيع البضاعة المنظوره بقيمه توافقيه، مثلما الشركه (أ) تشتري حق بيع البضاعة من الشركه (ج) ويتم تعيين قيمه ونوع البضاعة المنظوره والزمان المقرر لها كاملاً، وبالنتيجه فإن الشركه (ج) فى صوره إعمال حق البيع من قبل الشركه (أ) يجب أن تشتري البضاعة المنظوره، ولكن الشركه (أ) بقيامها مقارنة قيمه السوق مع القيمه التوافقيه فى مورد إعمال الاختيار وبيع البضاعة

ص: ٨٤

المنظوره تقرر بيع أو عدم بيع البضاعة إلى الشركه (ج)، وقطعاً إذا كانت قيمه تلك البضاعة فى السوق أكثر من القيمه التوافقيه، فإنها لا تتحرك على مستوى إعمال الاختيار، وبالتالى تعرض بضاعتها فى السوق لبيعها بقيمه أكثر.

تركيب الاختيارات:

بالنسبه لمثال اختيار الشراء، ونظراً إلى وجود احتمال تنزل قيمه البضاعة فى الزمان المقرر، وقطعاً فى مثل هذه الحاله فإن الشركه (أ) ستصرف عن شراء البضاعة بالقيمه التوافقيه بواسطه حق إعمال الاختيار، والشركه (ب) لغرض دفع الضرر الناشئ من عدم بيع البضاعة ستقوم ببيع هذه البضاعة واستخدام معامله الاختيار بتلك الشروط الموجوده فى معامله اختيار الشراء، مع الشركه (ج)، وبالنتيجه فى الزمان المقرر من قبل شركه (ب) تعلن هذه الشركه انصرافها من عمليه الشراء، وبالتالى بإمكانها بيع هذه البضاعة إلى الشركه (ج)، وهذا الاسلوب من أجل دفع خطر الضرر من نوع تركيب الاختيارات من قبل الطرفين له أنواع مختلفه (١).

ب. التقسيم الثانى؛ مع اختيار اوروبى و أمريكى و برمودا

إن اختيار المعامله بالنسبه لزمان إعمال الاختيار أيضاً على عدّه أنواع: أحدها، أن لا يكون لمشتري اختيار المعامله حق إعمال الاختيار من زمان شراء الاختيار إلى الزمان المقرر، ويمكنه فقط فى الزمان المقرر إعمال الاختيار والإقدام على المعامله، وهذا النوع من اختيار المعامله يسمى «اختيار اوروبى» والنوع الآخر منه أن يكون لمشتري الاختيار ومنذ العقد إلى الزمان المقرر بإمكانه إعمال الاختيار وإجراء المعامله، وهذا النوع من اختيار المعامله يسمى «اختيار أمريكى»، ومن يملك هذا النوع من الاختيار فإنه يستطيع بحريه أكثر إعمال الاختيار على طول الزمان بعد الشراء إلى الزمان المقرر، واحتمال الضرر فى هذا النوع يساوى صفرأ تقريباً (٢).

وثمّه نوع آخر من اختيار المعامله، وهو أنّ من يملك هذا الاختيار يمكنه فقط إعمال الاختيار في الأزمه المخصوصه منذ العقد إلى الزمان المقرر، وهذا النوع من الاختيار يمثّل الحدّ الوسط بين النوعين السابقين، ويسمى «اختيار برمودا»^(٣).

التسويه النقديه:

إنّ المتعاملين في مجال البورصه، لا يملكون غالباً البضاعه مورد المعامله، فهم مجرد واسطه، ويتعاملون في العقود المستقبليه واختيار المعامله لغرض الربح فقط، وهؤلاء الأشخاص (الشخصيات البورصيه) مع تقبلهم لاحتمال الخطر يدخلون السوق وينتفعون من المتغيرات في السوق، وبهذه الصوره

١- انظر: المباني الهندسيه للمال والإداره (مباني مهندسي مالي و مديريت ريسك) بالفارسيه، ص ٢٥٣.

٢- مباني مهندسي مالي و مديريت ريسك، ص ٢٤٢.

٣- الآثار الاقتصاديه لأسواق الأوراق الماليه، ص ١٥٤.

ص: ٨٥

عندما يتوقعون، مثلاً بما لديهم من معلومات وتجربه ومهاره، أنّ سعر النفط أو السهام أو ... سيرتفع في المستقبل وينبغي عليهم الإقدام على شراء أوراق الاختيار، فعندما يتحركون على مستوى إعمال الاختيار تكون قيمه السوق قد ارتفعت، وبالتالي فإنّ مقدار التفاوت بين القيمه التوافقية وقيمه السوق (وإن كانت مبلغاً قليلاً) فإنّه يأخذون هذا التفاوت بشكل نقد من المفوض الأوّل دون أن تكون هناك معامله وأخذ وعطاء للبضاعه، فمن البدايه يدخلون المعاملات بهذا الدافع، وهذا الاسلوب يسمى «التسويه النقديه».

تحليل معاملة الاختيار:

مع الالتفات إلى أنّ بعض الدراسات الفقهيه لمعامله الاختيار، أدخلت هذا العقد في بعض العقود الأخرى، ومن اللازم أن يقع هذا العقد بصوره جليه وتحليل مفصل ليتبين التفاوت بين هذه المعامله (معامله الاختيار) مع المعاملات المماثله.

في معاملة الاختيار بشكلها السائد والمتداول، فإنّها بمثابة معاملة نقديه في قالب البيع بالنسبه لحق شراء أو حق بيع المالك، ويكون المبلغ المدفوع يمثّل قيمه الاختيار وليس جزءاً من قيمه البضاعه المنظوره، وبالنسبه للبضاعه المنظوره لا تقع عليها أيه معامله، و فقط على أساس معاملة الاختيار يستطيع مشتري الاختيار فقط عند الزمان المقرر (في الاختيار الاوربي) أو إلى الزمان المقرر (في الأنواع الأخرى من الاختيار) أن يقدم على هذه المعامله، وفي هذه الصوره فإنّ المعامله يتمّ تعيينها بشكل نقدي والتمن والمثمن يتمّ تعيينهما بمقدار مشخص في عقد الاختيار.

وعلى هذا الأساس ففي معاملة الاختيار، وخلافاً لتصور البعض، ليس هناك بيع «الكالي بالكالي»، والدين بالدين، بحيث يكون

الثلث المثلث كليهما نسيئته، وليس هو من بيع «السلف» و «السلم»، بحيث يتم بيع البضاعة أو الثمن بوقت متقدم، ولا- من «بيع العربون» / «البيعانه» حيث يتم دفع مبلغ من المال قبل المعاملة، وحين القيام بالمعاملة يكون ذلك المبلغ جزء الثمن، وفي صورته عدم تحقق المعاملة سيكون للمالك، ولا من قبيل «بيع الخيار» وفيه تنعقد المعاملة مع شرط خيار الفسخ إلى زمان المعين، بل إن معاملة الاختيار بشكلها المتداول هي معاملة نقدية، وتتبع الالتزامات في المعاملة النقدية وتبعاً لها فإنها بمثابة الالتزام بمعاملة نقدية أخرى، سوف تقع في المستقبل بإرادته مشتري الاختيار.

التحقيق الفقهي في معاملة الاختيار:

مع أن معاملة الاختيار بأشكالها المختلفة قابله للتنفيذ والإجراء، ولكن بما أنها تقع بشكلها المتداول في الأسواق العالميه بعنوان «عقد البيع» فإنها وقعت مورد البحث والدراسه في الكتب الفقهيه بعنوان البيع، وفيما يلي توضيح هذه المسأله بشكل إجمالي:

إن التحقيق في هذه المعاملة في قالب البيع يتوقف على قبول مبنيين:

ص: ٨٦

١. إن اختيار الشراء والبيع يعتبر حقاً لا حكماً شرعياً.

٢. إن بيع الحق، بواسطة صاحب الحق، جائز وصحيح.

ولا- شك أنه في صورته عدم قبول أى واحد من هذين المبنيين، فإن بيع الاختيار يقع باطلاً ولا مجال للبحث والتحقيق في هذه المسأله، ولكن مع قبول هذين المبنيين، ثمه قولان في صحه وبطلان هذه المعامله:

فقد تمسك البعض بالأدله التاليه على بطلان بيع الاختيار:

١. عدم تحقق تملك المال في بيع الاختيار، لأن اختيار البيع والشراء، في نظر العرف، لا يعتبر مالاً ليكون قابلاً للتمليك، في حين أن البيع في مورد المعامله يجب أن يكون مالاً عرفاً ليكون قابلاً للتمليك إلى الغير.

٢. عدم حصول شروط التمسك بعموم

«أحلّ الله البيع»

، لأن هذا المورد ليس من المصاديق المتعارفه للبيع في عصر التشريع، ولذلك لا يصدق عليه عموم

«أحلّ الله البيع».

٣. كون بيع الاختيار غريباً، لأن ميزان قيمه حقّ البيع والشراء مع الالتفات إلى متغيرات قيمه، لا يكون معلوماً.

٤. كون بيع الاختيار سَفَهِيًّا؛ يعنى فى صورته أن تتضاعف قيمه البضاعه فى الزمان المقرر إلى عدّه أضعاف قيمه التوافقية، فمثل هذه المعامله ستكون سفهيه (ولكن يمكن القول فى مقام الجواب إنّ هذا فى الحقيقه من قبيل معامله السلف حيث يمكن أن تكون قيمه البضاعه المبيعه فى السلف عدّه أضعاف).

٥. عدم القدره على تسليم البضاعه عند بيع الاختيار (وطبعاً بما أنّ المثلث هنا هو الاختيار وتمّ تسليمه فى حال المعامله فلا يبقى وجه لهذا الدليل).

٦. إنّ هذه المعامله فيما إذا تضاعفت قيمه البضاعه فى الزمان المقرر إلى عدّه أضعاف ستكون بدون رضا المالك.

وهذا الكلام لا يقوم على أساس متين، لأنّ رضا المالك شرط عند عقد الاختيار، وعدم رضايته فى البيع الثانى وفى الزمان المقرر لا يثير مشكله.

٧. إنّ هذه المعامله، من مصاديق بيع «ماليس عنده» وبالتالى تقع باطله، والأشخاص الذين استدلوا بهذا الدليل، غفلوا عن أنّ البيع هنا يقع على الحقّ وهو موجود لا على البضاعه التى ستقع مورد المعامله فى المستقبل.

٨. إنّ هذا البيع ورد النهى عنه صريحاً فى بعض الروايات بعنوان «بيع العربون»، (وهذا الادعاء غير مقبول أيضاً بلحاظ ضعف الروايه وكذلك التفاوت الماهوى بين هذين البيعين).

وذهب بعض آخر من الفقهاء إلى صحه بيع الاختيار من خلال التمسك بالأدله التاليه:

١. إنّ مثل هذا البيع مقبول فى العرف فى عصرنا الحاضر، وبالتالى يقع مشمولاً لعموم الأدله من قبيل

«أحلّ الله البيع»

و

المؤمنون عند شروطهم

و

«أوفوا

ص: ٨٧

بالعقود».

٢. إنّ المائيه فى حقّ الاختيار فى عرفنا الحاضر موجوده بالتالى يصدق عليه عنوان البيع.

*** وقد اختار بعض العلماء أساليب أخرى لتصحيح هذا العقد غير طريق بيع الحق، لا مجال لبيانها هنا.

وطبعاً فإنَّ التحقيق التفصيلي فيما يتصل بأدله ومستندات الطرفين تستدعي مجالاً آخر، والغرض هنا من طرح هذين المثالين استعراض نماذج من المسائل المستحدثة في الموارد الاقتصاديَّة التي تقع محل ابتلاء بشدَّة في عصرنا الحاضر.

النموذج الثالث: الشركات الهرمية

١. التعريف

«الهرم» اطروحه يدفع فيها الفرد نفقه معينه (نفقه الدخول) لأجل تحصيل الفرص الآتية ونيل بعض المزايا، في حين أنَّ هذه المزايا يتمّ تسديد نفقاتها من سائر الأفراد المشتركين في الاطروحه، مضافاً إلى بيع المحصولات للمشتريين.

وعلى أساس نظر اللجنة العالميَّة لاتحادات البيع المباشر، فإنَّ الاطروحه الهرميه ليس لها بقاء تجارى، لأنَّ مبنى فعاليتها ليست من قبيل تجاره البضاعه أو الخدمات ذات القيمة.

إنَّ الشركات الهرميه لا تساهم في عمليَّة النمو الاقتصادي، بل ييجاد شركات غير قانونيه تساهم فقط في جمع نقود الأفراد بعدد أعضاء هذه الشبكات، وبعبارة أخرى أنَّها تمثّل طريقاً غير قانونيه لكسب الربح والمنفعه.

وضمناً فإنَّ فعاليه ونشاطات هذه الشركات الهرميه ممنوعه في جميع بلدان العالم ويترتب على هذه الشركات عقوبات ثقيله.

٢. أدله الحرمة

ذكروا عدّه أدله لبيان حرمة نشاطات هذه الشركات الهرميه، حيث تصدق هذه الأدله بالنسبه لبعض الشركات، وبالنسبه للبعض الآخر فتصدق بعض هذه الأدله.

١. الأكل للمال بالباطل؛ إنَّ أكل المال بالباطل وطبقاً لما صرَّح به القرآن الكريم في الآيات ٢٩ و ٣٠ من سوره «النساء» حرام ويعتبر من الذنوب الكبيره، والتي تسوق الإنسان إلى جهنم، والمراد من أكل المال بالباطل هو أنَّ الإنسان يحصل على أموال بدون أداء عمل مشروع ومفيد وإيجابي، وهذا الأمر يصدق بوضوح على الشركات الهرميه، فالأفراد الذين يقفون على رأس الهرم يحصلون على أموال طائله من الآخرين بالباطل، بدون أن يقدّموا أى عمل إيجابي ومفيد.

٢. مشابهه هذا العمل بالقمار، والقمار بدوره كما صرَّح القرآن الكريم في الآيه ٢١٩ من سوره «البقره»، حرام، والمراد منه أن يحصل الإنسان على أموال الآخرين بسهولة ويسر بدون تقديم أى عمل مشروع، وهذا يشبه عمل الشركات الهرميه، فأصحاب

هذه الشركات والأشخاص الذين يقفون على رأس الهرم يحصلون على أموال الأشخاص الذين هم في المراتب الدانيه ولا

يستطيعون طبقاً لشروط الشركه الحصول على مشترين جدد، وفي الحقيقه أنّ ملاك حرمه القمار موجود في هذا النوع من النشاطات الاقتصاديّه.

٣. الشبه باليانصيب، إنّ حرمه أوراق اليانصيب تندرج تحت عنوان «الأزلام» الوارده في القرآن الكريم في الآيه الثالثه من سوره المائده، ففي عصر الجاهليه كان العمل بالأزلام متداول، مثلاً يقرر عشره أشخاص فيما بينهم بأن يشتروا شاه ويذبحونها ثمّ يأتو بعشره أوراق، ويكتبون على سبعة منها كلمه «رابح» وعلى ثلاثه منها «كلمه خاسر»، ثمّ يقوم كلّ واحد من هؤلاء العشره بسحب ورقه من هذه الأوراق ويتمّ تقسيم لحم هذه الشاه إلى سبعة أقسام متساويه تقسم على الأشخاص الرابعين فقط، أمّا الثلاثه الخاسرين فليس فقط لا يملكون حصه من هذه الشاه بل يجب عليهم دفع ثمنها بمقدار ثلث لكلّ واحد منهم.

وهذا العمل موجود في الكثير من الشركات الهرميه، مع فارق أنّ الرابعين هم الأقلّيه في هذه الشركه والخاسرين هم الأكثرّيه، وطبعاً فإنّ الأدله الثلاثه المذكوره متشابهه وتندرج تحت عنوان أكل المال بالباطل، وتشارك في ثلاثه أوجه مختلفه، والجدير بالذكر وجود أدله أخرى على حرمه هذا العمل من قبيل قاعده الغرور، قاعده لا ضرر، البيع الغررى، والغش، والتدليس أيضاً.

٣. التدايعات السلبيه

إنّ هذه الشركات لها آثار وخيمه وتدايعات سلبيه كبيره في كلّ مكان وجدت فيه، وأهم هذه التدايعات تتمثل في التدايعات الاجتماعيّه، الاقتصاديّه والسياسيه، فيما تستلزم من وقوع إرباك اجتماعى وسلوكى كبير وظهور الخلافات العائليه، وعدم الثبات في النظام الاقتصادي، انتقال رؤوس الأموال والعمله الصعبه من هذه البلدان بشكل غير قانونى، حاله التكاثر والفرار من تحمل المسؤوليات الاجتماعيّه، والاعتياذ على البطاله وتوقع الثروه الكبيره، إشاعه الفساد والفحشاء والتحلل حيث يستفاد غالباً من هذه الوسائل لتمرير مقاصدهم وإنجاح أعمالهم، تلوث المعيشه بالمال الحرام، الغش والمكر والحيله وأمثال ذلك، كلّ هذه من آثار وتدايعات عمل هذه الشركات، ومن البعد السياسى أيضاً فإنّ بعض البلدان (كدوله ألبانيا) فإن نشاط هذه الشركات في السنوات ١٩٩٥ إلى ١٩٩٨ أدى إلى سقوط هذا البلد.

وبعباره موجزه يمكن القول إنّ الآثار السلبيه لهذه الشركات والسبب الحقيقى في أكل المال بالباطل لها يكون كالتالى: هذه الشركات تستلم أموالاً طائله بعنوان حقّ العضويه، أو بعنوان بيع البضاعه بقيمه غير واقعيه، أو عناوين أخرى، ومن أجل تفعيل سوقها فإنّها تقدّم امتيازات كبيره لرؤوس المجاميع

ص: ٨٩

والأشخاص الذين يقفون في المرتبه الاولى من الأعضاء المشاركين ليقوموا بالتدليس على الآخرين بحجّه أنّهم يريدون استثمار أموالهم، وهذه الأموال الكثيره تمثل فقط قسماً صغيراً من الأموال التى حصل عليها القائمون على هذه الشركات والقسم الأعظم منها يذهب إلى جيوبهم، ومن هذه الجبهه فإنّ قسماً كبيراً ممن يقف في المراتب الأخيره أو ما قبل الأخيره سيتعرضون للضرر والخساره، وستذهب رؤوس أموالهم إلى جيوب الآخرين دون أن يحصلوا على شىء في مقابل ذلك، ولهذا نرى هجومهم على المحاكم لتقديم الشكاوى من هذه الشركات، في حين أنّ أصحاب هذه الشركات قد أودعوا هذه الأموال في أماكن أمينه في خارج البلد، وفي كثير من الحالات نراهم يهربون إلى الخارج أيضاً، ولهذا السبب فإنّ مجالس التقنين والتشريع وضعت قوانين

ضد هذه الشركات وقررت الأجهزة القضائية في البلدان المختلفه أنّ هؤلاء من جمله المحتالين الذين صدر الأمر القضائي بتوقيفهم وملاحقتهم وقامت القوى الأمنية بإلقاء القبض على كثير منهم وإيداعهم في السجون.

وطبعاً فإنّ كلّ واحد من هذه التدايعات السلبية يحتاج إلى شرح مفصل لا مجال لاستعراضه في هذا البحث، لأنّ الغايه منه تقديم عرض إجمالي لهذه المسأله (1).

المنابع والمصادر

١. الآثار الاقتصادية لأسواق الأوراق الماليه من منظور الاقتصاد الإسلامي، الدكتور زكريا سلامه، عيسى شنتناوى، الأردن، ٢٠٠٩ م.

٢. الأحكام، الأمدي، مكتب الإسلامى، الطبعة الثانيه، ١٤٠٢ ق.

٣. أسواق الأوراق الماليه (البودجه) فى ميزان الفقه الإسلامى، الدكتور عصام أبو النصر، دار النشر، مصر، ٢٠٠٦ م.

٤. إعانه الطالبين، البكرى الدمياطى، دار الفكر، الطبعة الاولى، ١٤١٨ هـ ق.

٥. أوراق اختيار المعامله (Option) فى سوق رأس المال الإيراني (أوراق اختيار معامله (Option) در بازار سرمايه ايران) بالفارسيه، الدكتور محمد فطانت و إبراهيم آقا پور، الطبعة الثانيه، الربيع ١٣٨٣ هـ ش، التحقيقات الماليه والبنكيه.

٦. بحر الرائق، ابن نجيم المصرى، تحقيق زكريا عميرات، دار الكتب العلميه، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤١٨ هـ ق.

٧. البنوك، أحكام البنوك والسهم والسندات والأسواق الماليه البورصات من وجه النظر الإسلاميه، محمد اسحاق فياض.

١- استفدنا لتظيم بحوب الشركات الهرميّه من المنبعين: الف. التسويق الهرمى المشبوه (بازار يابى شبكه اى يا كلاهبردارى مرموز) بالفارسيه، ب. التجار المحتالين (تاجران كلاهبردار) بالفارسيه. وللمزيد من التوضيح يمكن الرجوع إلى هذين المنبعين.

ص: ٩٠

٨. تحرير الوسيله، الإمام خمينى قدس سره، دارالكتب العلميه، الطبعة الثانيه، ١٣٩٠ هـ ق.

٩. تذكره الفقهاء (ط-ق)، العلامه الحلى، منشورات مكتبه مرتضويه.

١٠. تذكره الفقهاء، العلامه الحلى، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، الطبعة الاولى، ١٤٢٠ هـ ق.

١١. جامع المقاصد، المحقق الكركى، مؤسسه آل البيت، الطبعة الاولى، ١٤١١ هـ ق.

١٢. جواهر العقود، المنهاجى الأسيوطى، دارالكتب العلميه، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤١٧ هـ ق.

١٣. حاشيه المكاسب (ط-ق)، السيد اليزدى، مؤسسه إسماعيليان.

١٤. الحدائق الناضره، المحقق البحرانى، تحقيق محمد نقى الإيروانى، جماعه مدرسين، قم.

١٥. الحواشى الشروانى، الشروانى والعبادى، دار احياء التراث العربى، بيروت، لبنان.

١٦. الخلاف، الشيخ الطوسى، جماعه المدرسين، الطبعة الثانيه، ١٤٢٠ هـ ق.

١٧. الدروس، الشهيد الأوّل، جماعه المدرسين، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٤ هـ ق.

١٨. الرسائل، الشهيد الثانى (ط، ق)، منشورات مكتبه بصيرتى، قم.

١٩. رياض المسائل، السيد على الطباطبائى، جماعه المدرسين، قم، الطبعة الاولى، ١٤٢٢ هـ ق.

٢٠. السرائر، ابن إدريس الحلّى، جماعه المدرسين، قم، الطبعة الثالثه، ١٤١٠ هـ ق.

٢١. شرائع الإسلام، المحقق الحلّى، انتشارات استقلال، طهران، الطبعة الثانيه، ١٤٠٩ هـ ق.

٢٢. الشرح الكبير، عبدالرحمن بن قدامه، دار الكتاب العربى، بيروت.

٢٣. شرح اللمعه، الشهيد الثانى، منشورات جامعه النجف.

٢٤. فتح العزيز، عبدالكريم الرفاعى، دارالفكر.

٢٥. فتح المعين، ملييارى الهندى، دارالفكر، الطبعة الاولى، ١٤١٨ هـ ق.

٢٦. كفايه الأحكام، المحقق السبزوارى، تحقيق مرتضى واعظى الأراكى، جماعه المدرسين، قم، الطبعة الاولى، ١٤٢٣ هـ ق.

٢٧. الفصلية التخصصيه للاقتصاد الإسلامى (فصلنامه تخصصى اقتصاد اسلامى) بالفارسيه، العدد ٩ و ١١، الخريف والربيع ١٣٨٢ هـ ش.

٢٨. الفصلية التخصصيه لجامعه الإمام الصادق (فصلنامه تخصصى دانشگاه الإمام الصادق) بالفارسيه، العدد ٢٥، الربيع ١٣٨٤ هـ ش.

٢٩. مبانى الهندسيه للمال والإداره (مبانى مهندسى مالى و مديريت ريسك) بالفارسيه، الدكتور على رضا الداعى وعلى السعيدى، انتشارات سمت، الطبعة الاولى، ١٣٨٣ هـ ش.

٣٠. المبسوط، السرخسى، دار المعرفه، بيروت.

٣١. المبسوط، الشيخ الطوسى، مكتبه المرتضويه، ١٣٥١ هـ ش.

٣٢. المجموع، محيى الدين النووى، دار الفكر.

٣٣. مجله فقه أهل البيت عليهم السلام (مجله فقه أهل بيت)

ص: ٩١

(بالفارسيه)، العدد ٢٦.

٣٤. مسالك الافهام، الشهيد الثانى، مؤسسه معارف اسلامى، الطبعة الثانيه، ١٤١٣ هـ ق.

٣٥. المستصفى، الغزالى، دارالكتب العلميه، بيروت، ١٤١٧ هـ ق.

٣٦. مستند الشيعه، المحقق النراقى، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، لإحياء التراث، الطبعة الاولى، ١٤١٨ هـ ق.

٣٧. مصباح الفقاهه، أبو القاسم الخوئى، مكتبه الداورى، قم، الطبعة الاولى، ١٣٧٧ هـ ش.

٣٨. مصوبات الشورى الاستشاريه الشرعيه للجنه الأوراق المائيه للماليزيا (مصوبات شوراى مشورتى شرعى كميسیون اوراق بهادار مالزى) بالفارسيه، ترجمه مهدي النجفى، السيد سعيد شمسى نژاد، انتشارات جامعه الإمام الصادق، ١٣٨٥ هـ ش.

٣٩. معارج أصول، المحقق الحلى، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، الطبعة الاولى، ١٤٠٣ هـ ق.

٤٠. المغنى، عبدالله بن قدامه، دارالكتاب العربى، بيروت، لبنان.

٤١. مغنى المحتاج، محمد بن أحمد الشربيني، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ١٣٧٧ هـ ق.

٤٢. المهذب البارع، ابن فهد الحلى، جماعه المدرسين، قم، ١٤١١ هـ ق.

٤٣. هدايه العباد، آيه الله كلبايكاني، دار القرآن الكريم، قم، ١٤١٧ هـ ق.

ص: ٩٢

ص: ٩٣

القسم الثانى: الخطوط الكليه فى الاقتصاد الإسلامى

اشاره

١. مباني الاقتصاد الإسلامي

٢. الأهداف والدوافع في الاقتصاد الإسلامي

٣. إزالة الفقر، الهدف الأصلي في النظام الاقتصادي في الإسلام

٤. التنمية الاقتصاديّة أحد الأهداف المهمّة الأخرى

٥. الأصول والقواعد التطبيقيه في الاقتصاد الإسلامي

٦. دور الحكومه في اقتصاد المجتمع

٧. الإشراف على النظام الاقتصادي

ص: ٩٤

ص: ٩٥

المقدمه: المقصود من «الخطوط الكليه» في الاقتصاد الإسلامي

عندما يقال «الخطوط الكليه للاقتصاد الإسلامي» فالمراد بيان مباني الاقتصاد الإسلامي، وأهدافه وأصوله.

أمّا «المباني» فهي عبارته عن المسبوقات المفروضه والأصول المقبوله التي يتبناها نظام معين أو علم من العلوم، مثلاً عندما نتحدّث عن الفقه واستنباط الأحكام من القرآن والسنة، فمن الطبيعي أن يدور الحديث عن المباني والمسبوقات (وبعبارة فقهيه:

الأصول الموضوعه) التي تأتي في مرتبه سابقه على عمليته الاستنباط وتشكل أساساً ومبني للاستنباط (من قبيل أن يعتقد المستنبط والمجتهد، وفي رتبه سابقه على الاستنباط بأن يكون القرآن مصوناً من التحريف، أو يعتقد بعصمه صاحب السنة الشريفه) وكذلك الحديث عن القواعد والأصول التي تبيّن منهج واسلوب الاستنباط من القرآن والسنة والتي تستخدم في فهم الكتاب والسنة وعمليته الاستنباط منهما، من قبيل أصل حجّيه ظواهر الألفاظ، أو حجّيه خبر الواحد، أو ظهور الأمر في الوجوب.

وعندما نتحدّث عن الاقتصاد الإسلامي ففي البدايه ينبغي أن نقبل المباني والأصول المفروضه مسبقاً التي تشكل أساس هذا النظام الاقتصادي في الإسلام، بالضبط كما هو الحال في ما تقدّم من كلام عن المذهب الاقتصادي في الإسلام، أي المرتكزات الفكرية والمباني العقائديه والأخلاقيه التي تشكل دعامة النظام الاقتصادي، من قبيل مبني «مالكيه الله» ومبني «التسخير» وأمثال ذلك، وفي القسم الثاني يتمّ البحث في الأصول والقواعد التي يتشكل منها النظام الاقتصادي الإسلامي، والاسلوب والمنهج الذي يقرره الإسلام لتنظيم الحياه الاقتصاديّه في واقع المجتمع الإسلامي من قبيل أصل «الملكيه المختلطه».

كما هو الحال عندما نتحدّث عن النظام الاقتصادي «الرأسمالي» فيجب أن نستعرض أولاً الأصول والقواعد لهذه النظام مثل

الحرية الاقتصادية وكذلك استعراض الأفكار والمفاهيم في المذهب الرأسمالي التي تشكل المبنى والأساس لهذه الأصول.

الفصل الثالث يقع الحديث فيه تحت عنوان الأهداف والدوافع في الاقتصاد الإسلامي، ليتبين ما ينبغي أن نتوقعه من النظام الاقتصادي الإسلامي وما هي النتائج والتطلعات والغايات المتوخاه من هذا النظام.

ومما تقدّم يتبين أنّ بحوث هذا الفصل ينبغي أن تتمحور حول ثلاث فصول: «مباني الاقتصاد

ص: ٩٦

الإسلامي»، «أصول الاقتصاد الإسلامي» و «أهداف الاقتصاد الإسلامي»^(١)، وقد تبين أيضاً أنّ المقصود من المباني، أعم من المباني العقائديّة (الفكريّة) والأخلاقيّة (القيميّة) ومن اللازم التفكيك بين هذين الأمرين ودراستهما في فصلين.

وعلى أيّ حال فمن أجل ترسيم الخطوط الكليّة للاقتصاد الإسلامي لا بدّ من استعراض بحوث هذا الموضوع في ثلاثة فصول:

الفصل الأوّل: مباني الاقتصاد الإسلامي (المباني الاعتقاديّة والأخلاقيّة).

الفصل الثاني: الأهداف والدوافع في الاقتصاد الإسلامي.

الفصل الثالث: قواعد الاقتصاد الإسلامي (الأصول التطبيقيّة).

١- إذا لم يترتب على جعل الاصطلاح مؤوّنه زائده يمكن تسميتها بالفصل الأوّل ب «الأصول الدينيّة»* (مع الالتفات إلى ما تقدّم في تعريف المذهب الاقتصادي) وهي الأصول الفكريّة والأخلاقيّة، والفصل الثاني بعنوان «أصول لنظام» أي الأصول العلميّة والمنهجية.

ص: ٩٧

(١). مباني الاقتصاد الإسلامي

إشاره

١. مبني مالكيه الله

٢. مبني التسخير

٣. حفظ كرامه الإنسان وعزّته النفسانيه

٤. ترجيح مصلحه المجتمع على المصالح الشخصيه

٥. مبنى العقلانيه والتدبير

٦. السكينه الروحيه إلى جانب التقويه البدنيه

٧. مقدّميه النعم الماديه

٨. سعه دائره المنابع الاقصاديه

٩. قداسه المال

١٠. قبول الفوارق ونفى الاختلافات الظالمه

١١. نفي الجبر والتفويض

١٢. الإنفاق والتنميه الاقصاديه

ص: ٩٨

ص: ٩٩

مباني الاقصاد الإسلامى

فى هذا الفصل نستعرض المباني الاثنى عشر التاليه:

١. مبنى مالكيه الله

٢. مبنى التسخير

٣. حفظ كرامه الإنسان وعزّته النفسانيه

٤. ترجيح مصلحه المجتمع على المصالح الشخصيه

٥. مبنى العقلانيه والتدبير

٦. السكينه الروحيه إلى جانب التقويه البدنيه

٧. مقدّميه النعم الماديه

٨. سعه دائره المنابع الاقصاديه

٩. قداسه المال

١٠. قبول الفوارق ونفى الاختلافات الظالمه

١١. نفي الجبر والتفويض

١٢. الإنفاق والتنمية الاقتصاديّه

١. مبني مالكيه الله

من جمله الأمور التي ينبغي اعتبارها من مبني النظام الاقتصادي في الإسلام مبني «مالكيه الله»، بمعنى أنّ الإسلام يرى أنّ المالكيه الحقيقيه لجميع الأشياء سواء النفوس أو الأموال، إنّما هي بشكل حقيقي لله تعالى، وأمّا ملكيه الإنسان لها فإنّه بمعنى من المعاني ملكيه مجازيه وعرضيه وغير حقيقيه.

وهذه الحقيقه بينها القرآن الكريم في العديد من آياته من خلال حرف «اللام» للملكيه واختصاصها بالله، يقول تعالى

«لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ»^(١)

. وهذا المضمون ورد في آيات عدّه أخرى من القرآن الكريم في سوره «آل عمران»، «النساء» وسور أخرى وبشكل واسع، وفي طائفه من الآيات يمكن إثبات هذه الملكيه الخاصه لله ومن خلال صفات إلهيه مثل: «الخالق»، «الصانع»، «القيوم» و «ربّ العالمين». حيث تدلّ الخالقيّه والصانعيّه على الملكيه، وأنّ الشخص المخترع والخالق والصانع للأشياء هو المالك لها، وبالرغم من أنّ حدّ الملكيه أمر اعتباري وعقلائي، وأنّ هذا المعنى بلا-شك من لوازم القيوميه للباري تعالى، من قبيل قيوميه نفس الإنسان على قواه وأفعاله، حيث تدلّ على نوع من الملكيه

١- سوره البقره، الآيه ٢٨٤.

ص: ١٠٠

الحقيقيه.

ومن خلال التدقيق في مفهوم الربّ في

«ربّ العالمين»

كما صرّح بذلك أرباب اللغه كابن فارس في المقاييس والفيومي في المصباح المنير والجوهري في الصحاح في مفهوم المالك والمدبّر حيث يستفاد منه مفهوم الملكيه^(١).

إنَّ مسأله مالكيه الله وعدم الأصاله لمالكيه الإنسان فيما يتصل بأمواله يستفاد من آيات أخرى أيضاً من قبيل الآيه الشريفه التي تقرر أن هذه الأموال إنما هي فضل من قبل الله تعالى على الإنسان:

«... وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» (٢)

وكذلك الآيه الشريفه التي تقرر أن الإنسان خليفه الله في أمواله:

«وَأَنْفَقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ» (٣).

وهذا المعنى انعكس بشكل واضح في الروايات الإسلاميه:

فنقرأ في روايه عن الإمام على بن موسى الرضا عليه السلام أنه صرّح فيها بأنَّ الله تعالى هو المالك الحقيقي لنفوس وأموال الناس، وما يعتبر من أموالهم إنما هو بمثابة العاريه والأمانه عندهم ومالكيتهم لها إنما هي على سبيل المجاز البعيد عن الحقيقه:

«... إذ كان (الله تعالى) المالك للنفوس والأموال وسائر الأشياء الملك الحقيقي وكان ما في أيدي الناس عوارى وأنهم مالكون مجازاً لا حقيقه له» (٤).

ومثل هذا التعبير ورد في روايه عن اويس القرني عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام ضمن وصاياه لولده الإمام الحسن عليه السلام:

«واعلم يا بنى أن الدنيا بحذافيرها فانيه والأموال لأهلها عاريه» (٥)

، وعلى هذا الأساس فإنَّ مالكيه البشر تقع في طول مالكيه الله، وقد فوّض الباري تعالى تمليكها إليهم، كما أن تفويض الله تعالى لهم لا يعنى سلب المالكيه منه.

وفي حديث آخر عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله يؤكد أن مالكيه الإنسان تقع في طول مالكيه الله تعالى وأنَّ الناس إنما يملكون الأشياء لأنَّ الله تعالى ملكهم لها:

«إن الله لا يُطاع جبراً ولا يُعصى مغلوباً... ولكنّه القادر على ما أقدرهم عليه والمالك لما ملكهم إياه» (٦)

، وعلى هذا الأساس فإنَّ مالكيه الناس تقع في مرتبه بعديه من مالكيه الله، لا أنّها في عرضها وافقها.

وفي روايه أخرى عن الإمام الصادق عليه السلام يقرر في حقيقه العبوديه في هذه الحقيقه، وهي أنَّ الإنسان ينبغي أن لا يرى نفسه مالكاً فيما أنعم الله عليه بل يرى أن ماله هو مال الله وينفقه فيما أمره الله تعالى:

«...»

قلت: يا أبا عبد الله ما حقيقه العبوديه؟ قال: ثلاثه أشياء: أن لا يرى العبد لنفسه فيما خوله الله إليه ملكاً، لأنَّ العبيد لا يكون لهم

ملك، يرون المال مال الله، يضعونه حيث أمرهم الله تعالى به...»(٧).

- ١- انظر: مقاييس اللغة، مصباح المنير و صحاح اللغة، ماده ربّ.
- ٢- سورة النساء، الآية ٣٧.
- ٣- سورة الحديد، الآية ٧.
- ٤- مستدرک الوسائل، ج ٧، ص ٢٨٥؛ الحياه، ج ٣، ص ٦٨.
- ٥- درّ النظيم، ص ٣٧٦، مطبعه مؤسسه النشر الإسلامی، جماعهالمدرسين قم.
- ٦- كنز الفوائد، الكراچکی، المتوفى ٤٤٩ هـ ق، ص ١٧١، قم، مكتبه المصطفوی.
- ٧- مشكاه الأنوار، ص ٣٢٧.

ص: ١٠١

وكذلك ورد في روايه شريفه وردت في منابع أهل السنه أنّ أميرالمؤمنين على عليه السلام قال في جوابه لرساله الحسن البصرى يقول:

«لكنّه المالك لما ملّكهم والقادر على ما عليه أقدرهم»(١).

وهكذا وردت تعبيرات مختلفه في هذه المصادر عن الصحابه والتابعين تبين هذا الموضوع، من ذلك التعبير

«المال عاريه»

ليحيى بن خالد(٢) وتعبير ب

«المال ودائع الله في الدنيا»

لجريد بن عبدالله الجلى(٣) وجمله

«المال مال الله»

للخليفه الثاني(٤).

٢. مبنى التسخير

ومن الأمور التي ينبغي قبولها بوصفها مفروضات وأصول موضوعه قبل الورود إلى بيان برامج ونشاطات الاقتصادى الإسلامى، هى إمكان الاستفادة من جميع المعادن والذخائر الأرضيه للإنسان وقد استخدم القرآن الكريم لبيان هذه الحقيقه كلمه: «التسخير»، وقد تحدّث القرآن الكريم في آيات عدّه عن تسخير الأنهار للإنسان:

«سَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ» (٥)

والسفن:

«سَخَّرَ لَكُمْ الْفُلُكَ» (٦)

والبهار والنعم والمواهب فيها:

«وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ» (٧)

وحتى أن القرن الكريم تحدّث عن تسخير الشمس والقمر:

«وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ» (٨)

والليل والنهار

«وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ» (٩)

بل ما فى السموات والأرض:

«أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (١٠)

، ومعلوم أن «اللام» تفيد الاختصاص والحليه وجوار الانتفاع، يقول القرآن الكريم: إن الله تعالى خلق جميع هذه الأشياء لمنفعتكم

«هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً» (١١).

ويستفاد من كلمات أرباب اللغة أن مفردة «تسخير» تعنى الدليل:

«والتسخير التذليل» (١٢)

وسوق الشىء إلى هدف خاص:

«التسخير سياقه إلى الغرض المختصّ قهراً» (١٣)

؛ وبالتيجة أن تسخير الكائنات والمخلوقات فى السموات والأرض للإنسان، والتى وردت التأكيد عليها فى آيات أعلاه، تعنى أن الله تعالى جعل هذه الموجودات والمخلوقات لغرض

- ١- معراج الوصول إلى معرفه فضل آل الرسول، ص ٧٥.
- ٢- تاريخ بغداد، ج ١٤، ص ١٣٤.
- ٣- تهذيب الكمال، ج ٤، ص ٥٤٠.
- ٤- مغنى ابن قدامه، ج ٦، ص ١٦٧.
- ٥- سورة إبراهيم، الآية ٣٢
- ٦- سورة إبراهيم، الآية ٣٢.
- ٧- سورة النحل، الآية ١٤.
- ٨- سورة إبراهيم، الآية ٣٣.
- ٩- سورة إبراهيم، الآية ٣٣.
- ١٠- سورة لقمان، الآية ٢٠.
- ١١- سورة البقره، الآية ٢٩.
- ١٢- مجمع البحرين، الطريحي، ماده «سخر».
- ١٣- مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الإصفهاني، ماده «سخر».

ص: ١٠٢

استفاده الإنسان منها وذلكها له.

وبيان آخر: بالرغم من أنّ الغرض الأصلي بحسب الظاهر من ذكر هذه النعم والموهب العظيمه إلفات نظر الإنسان الغافل إلى حقيقه ربوبيه الله وعظمته وقدرته وحكمته وأنّ تدبير العالم يختص بالبارى تعالى وكذلك افهام الإنسان بقيمته الساميه وأنّ كلّ ما فى هذا العالم من رياح وشمس وقمر وأفلاك وأمطار كلّها تتحرك من أجل خدمه الإنسان لكي يصل فى مسيرته المعنويّه إلى كماله المنشود ولئلا- يكون عبداً لغير الله أو يقع أسيراً لشهواته وأهوائه، ولكن ممّا لا- شك فيه أنّ هذه الآيات الكريمه أشارت إلى أنّ هذه الذخائر والمعادن الموجوده فى السماء والأرض إنّما هى لغرض انتفاع الإنسان منها اقتصادياً وكذلك لتقويه وتنميّه قابليات الإنسان لاستخراج هذه الذخائر فى عالم الطبيعه.

وهاتان النقطتان، أى وجود الذخائر والكنوز الأرضيه لغرض الانتفاع الاقتصادى وتقويه الإنسان لاستخراج هذه الذخائر يمكن استفادتهما من الآيات والروايات الشريفه، حيث يتحصل هذا المعنى من قوله تعالى:

«هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ» (١)

، لأنّ المراد من كلمه «ذلول» هو كون الأرض صالحه للزراعه ومستعده لأنواع التصرفات والاكتشافات (٢)، كما أنّ التعبير ب

«وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ»

تعبيراً عاماً ويشمل جميع المواد الغذائيّه فى الأرض، أعم من الحيوانيه والنباتيه والمعدنيه (٣)، وخطاب

﴿فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ﴾

رِزْقِهِ﴾

؛ إشاره إلى أنّ الإنسان إنّما يحصل على هذه المواهب والنعم الإلهية من خلال المشى في الأرض والتصرف في مظاهر طبيعته واستخراج المعادن ليحصل على رزقه وما يشبع حاجاته الدنيوية منها.

وكذلك يستفاد هذا المعنى من الحديث النبوي الشريف:

«التمسوا الرزق في خبايا الأرض» (٤)

، لأنّ كلمه «خبايا» جمع «خبأه» من ماده «خبأء» و «خبأ» بمعنى إخفاء الشىء واستتاره، ومن هذه الجهه يقال للتقيه والاستتار وكلّ شىء مستور ومخفى «خبأه» (بمعنى الاسم المصدرى) و «خبأه» و «خبأه» مفرد «خبايا» تأتي بمعنى الزراعة والبذر حيث تختفى الحبوب فى طيات التربه، وكذلك تستعمل للمعادن المخفيه تحت الأرض (٥).

٣. حفظ كرامه الإنسان وعزّه النفسانيه

لا- شك أنّ غنى النفس وعزّه وكرامه الإنسان تعد من الأصول الأخلاقية فى الإسلام، فالإنسان الذى حصل على معرفه معتبره بالبارى تعالى وأيقن أنّ زمام جميع الأمور بيد الله وأنّ حياته ومعيشته مرتبطه بلطف الله ورحمته وأنه لا حول ولا قوه ولا نفع ولا ضرر يتوجه إلى الإنسان إلّا من طريق ربّ العالمين، فهو مسبب الأسباب وعلّ العلل، وينبغى أن يرى الإنسان نفسه غنياً وغير محتاج إلى جميع الأشياء وجميع الخلائق غير الله تعالى، وبذلك يصل إلى غناه الروحى وكرامته النفسانيه التى تعدّ أعلى وأفضل حالات الغنى:

«خير الغنى غنى النفس» (٦).

وشعاع هذه العزّه والغنى يمتد ليستوعب جميع شؤون حياه الإنسان، وتتجلى مظاهرها على جميع

١- سورة الملك، الآية ١٥.

٢- انظر: الميزان، ج ١٩، ص ٣٥٧.

٣- انظر: التفسير الأمثل، ج ١٤، سورة الملك ذيل الآية الكريمة.

٤- كنز العمال، ح ٩٣٠٣، ج ٤.

٥- انظر: المعجم الوسيط و مجمع البحرين، مادّه «خبأ».

٦- بحار الأنوار، ج ٧٢، ص ١٠٦، ح ٥؛ إعجاز القرآن الباقلانى، ص ١٤٧.

شؤون المجتمع الإسلامي، ومنها الحياه الاقتصاديّه والمسائل الماليّه، والتي تملك بدورها مظاهر مختلفه:

(إِنَّ النّاشط الاقتصاديّ في مثل هذا المجتمع لا يلوّث نفسه بالأموال الحرام وغير المشروعه.

وتوضيح ذلك: إنّ الإنسان المؤمن الذي يتحرك في مجال النشاطات الاقتصاديّه وفي كسب المال وإنتاج الثروه، لا يورط نفسه في سلوك الطرق الحرام وغير المشروعه، ولا يستخدم الأساليب المخالفه لكرامته وحرّيته، وهذا يعني أنّ المدارس الاقتصاديّه الماديّه في الدنيا، في ذات الوقت التي لا ترى أي قيد وشرط في تحصيل الثروه وتوزيعها، فإنّها تبيح كلّ نشاط تجارى يدر الربح على صاحبه، وبالتالي لا تجد مانعاً من انشاء مراكز الفساد والانحطاط من قبيل مراكز القمار والفحشاء والبغاء، بل تضع القوانين لحمايه مثل هذه النشاطات الفاسده، وفي حين أنّ تجاره الرقيق الأبيض (الجنس) باقيه على قوتها، على أساس الإحصاءات التي سنينها في هذا الكتاب في فصل: «سياده الأخلاق على النظام الاقتصاديّ في الإسلام» فإنّ هذه التجاره تنتشر وتتسع في كلّ عام، والمخدرات بدورها، مع المنع الظاهري لها، فإنّها تتسع وتنشط كذلك خلف الستار، بواسطه الكثير من أقطاب الثروه وقوى الهيمنه ومع حمايه الكثير من زعماء البلدان المتقدمه وبشكل خفي، وكذلك التجاره المربحه لأنواع الأسلحه المدمره وحتى في صوره اللزوم، الأسلحه الكيمايّه والميكروبيّه، وبشكل عام أسلحه الدمار الشامل وبشكل علني، وفي مثل هذه الحاله نرى أنّ المؤمن يتحرك في تجارته وإداره أمور اقتصاده برؤيه جميع الأرباح والنفقات في إطار القيم الأخلاقيه والكرامه الإنسانيّه، وأنّ جميع ما ورد أعلاه، أعم من تأسيس مراكز الفساد، تجاره المخدرات، تجاره الرقيق الأبيض، أسلحه الدمار الشامل و... محرمه وممنوعه ويتحرك من موقع اجتنابها بشدّه، وبشكل عام يجتنب الورود في المعاملات المحرمه في دائره النشاطات الاجتماعيه له، لأنّه يعتقد على أساس التعاليم الدينيه أنّ الله تعالى قسّم أرزاق العباد بينهم بشكل حلال ولا أحد يموت إلّا بعد أن يحصل على رزقه المقدر والمقسوم والحلال بشكل كامل وإن تأخر بعض الشىء.

هذا في حين أنّه لو تلوث بالحرام وتحرك على مستوى النشاطات الاقتصاديّه من طرق غير مشروعه فإنّ الرزق الإلهي الحلال سينقطع، وهذا يعني تلك الحقيقه التي وردت بسند معتبر في الروايات عن الإمام الباقر عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال في حجّه الوداع:

«ألا إنّ الروح الأمين نفث في روعى أنّه لا تموت نفس حتّى تستكمل رزقها فاتّقوا الله وأجملوا في الطلب ولا يحملنكم استبطاء من الرزق أن تطلبوه بمعصيه الله، فإنّ الله تبارك وتعالى قسّم الأرزاق بين خلقه حلالاً ولم يقسّمها حراماً فمن اتقى الله وصبر أتاه الله برزقه من حلاله ومن هتك الستّر وعجل فأخذه من غير حلّه قصّ به من رزقه الحلال وحوسب عليه يوم

ص: ١٠٤

القيامه»(١).

وبديهي أنّ هذه الحقيقه لا تنفى السعى وبذل الجهد لتحصيل الرزق الحلال وترشيد الكرامه والعزّه للمجتمع الإسلامي، بل تقدّم إطاراً سليماً للنشاطات الاقتصاديّه في حركة الحياه والواقع الاجتماعى.

وقد فتح المرحوم الشيخ الحرّ العاملى في كتابه وسائل الشيعه باباً تحت عنوان «استحباب الإجمال في طلب الرزق ووجوب

الاقتصار على الحلال دون الحرام وذكر فيه تسع روايات أخرى غير الرواية المذكورة (وبعضها تملك سنداً معتبراً) بهذا المضمون، ونقرأ في كتب أهل السنّة هذا المعنى أيضاً تحت عنوان «الاجمال في طلب الرزق» وذكر هذا المضمون في روايات متعددة (١٣ رواية) عن ابن مسعود، حذيفه، جابر و... (٢)، ومن جملة هذه الروايات ما يلي:

«أجملوا في طلب الدنيا فان كلاً مُيسّر لما كتب له منها» (٣).

وهذه الحقيقة ورد تأييدها في روايات الفريقين بعبارته أخرى، مثل الحديث:

«من حاول أمراً بمعصية كان أبعد لما رجا وأقرب لمجىء ما أتقى» (٤).

، وفي حديث آخر:

«... وعند الله سواهما فضل كثير وهو قوله عز وجل: واسألوا الله من فضله» (٥).

ب. إنّ الإنسان المؤمن في المجال الاقتصادي، مضافاً إلى اجتنابه طرق الحرام فكذلك لا يتحرك في كسب الرزق من الطرق الحكيمة والدليله، من جهة أنّ همته عاليه وكرامته النفسية تسوقه إلى «معالي الأمور»، لأنّه قد تربى في مدرسه تؤكد على القيم الأخلاقية والمثل الإنسانيّة كما يتجلّى في حالات كميّة الأسدى وما استقاه من درس كامل وهمه عاليه، عندما قال كميّة في شعره وهو يخاطب الإمام الصادق عليه السلام:

أَخْلَصَ اللَّهُ لِي هَوَايَ فَمَا أَغْرَقُ نَزْعًا وَلَا تَطْيِشُ سَهَامِي

قال الإمام عليه السلام:

«إن الله عزّ وجلّ يحبّ معالي الأمور ويكره سفاسفها»

، ثمّ إنّ الإمام عليه السلام قال له كلاماً نتيجته أنّه: «إنّ المدح والثناء العالى لا يعدّ مبالغه إذا كان فى محلّه» (٦).

والإنسان المؤمن فى موارد العمل الاقتصادى فإنّ كرامته وعزّته النفسانيه تمنعانه من الوقوع فى ذلّ السؤال، لأنّه من أتباع تلك المدرسه التى تقبح طلب المساعده من الأشخاص اللؤماء، يقول الإمام على بن موسى الرضا عليه السلام لأحد أصحابه (البرنطى) عندما طلب من الإمام عليه السلام أن يكتب له كتاباً إلى أحد الامراء فى ذلك الوقت ويطلب منه أن يساعده مالياً ويقضى

١- وسائل الشيعه، ج ٧، ص ٤٥، باب استحباب الاجمال فى طلب الرزق ووجوب الاقتصار على الحلال دون الحرام، ح ١.

٢- كنز العمال، ج ٤، ص ١٩-٢٥، أحاديث ٩٢٨٨ و ٩٢٨٩ و ٩٢٩٠.

٣- المصدر السابق، ص ٢٠، ح ٩٢٩١.

٤- المصدر السابق، ح ٩٢٩٢. وورد هذا المعنى فى تعبير آخر عن الإمام الحسين بن على عليهما السلام: «من حاول أمراً بمعصيه

الله كان أفوت لما يرجو وأسرع لمجىء ما يحذر». (الكافى، ج ٢، ص ٣٧٣).

٥- وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٤٦.

٦- وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٧٣.

ص: ١٠٥

حاجته الاقتصاديّة، فقال له الإمام عليه السلام:

«أنا أضنّ بك أن تطلب مثل هذا وشبهه ولكن عوّل على مالي» (١).

وورد في حديث آخر عن الإمام الباقر عليه السلام:

«من طلب الرزق في الدنيا استعفاً عن الناس وتوسيعاً على أهله وتعطفاً على جاره لقي الله عزّ وجلّ يوم القيامة ووجهه مثل القمر ليله البدر» (٢).

وقد ورد في منابع أهل السنّة عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال:

«لا يفتح عبد باب مسألة إلّا فتح الله عليه باب فقر» (٣).

وكذلك ورد في ذيل روايه بهذا المضمون:

«لأنّ

العفّة خير» (٤).

ونقرأ في ذيل روايه ثالثة بهذا المضمون والمحتوى:

«لأنّ يأخذ أحدكم أحبله فيأتي الجبل فيحتطب على ظهره فيبيعه فيأكله خير له من أن يسأل الناس معطياً أو ممنوعاً» (٥).

ج) إنّ الأفراد في المجتمع الذي يقوم اقتصاده على أساس الإيمان والكرامة الإنسانيّة، يعملون في موارد المصرف والإنفاق بصورة كريمه، بحيث إنّ الفقراء والمحتاجين لا يشعرون بالذله والمهانه (٦)، ومن هذه الجبهه نقرأ في السلوك العملي لأولياء الدين أنّهم في إطعامهم للفقراء والمعوزين لا يتصرفون بشكل يشعر هؤلاء بالحقاره والذله، مثلاً لم يكونوا يدفعون الطعام إليهم بشكل مباشر، بل يختارون من المائده أطيب الطعام ويضعونه في صحيفه كبيره ثمّ يرسلونها إليهم:

«كان الإمام على بن موسى الرضا عليه السلام إذا أكل أتى بصحفه فتوضع بقرب مائدته فيعمد إلى أطيب الطعام ممّا يؤتى به فيأخذ من كلّ شيء شيئاً فيضع في تلك الصحفه ثمّ يأمر بها للمساكين» (٧).

وهذه المسأله لا تختص بالمسلمين، بل تجرى في مورد غير المسلمين أيضاً، من الذين يعيشون مع المسلمين بحياه مسالمه.

وقد ورد في الخبر أنّ أحد أصحاب الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام ويدعى زكريا بن آدم سأل من رجل من أهل الذمه عن سبب ابتلائه بالفقر والمسكنه، وكان يريد من ذلك بيان ذله العبوديه لابنه لكي يحصل على شيء من الزاد ويشبع بطنه من الطعام، فقال له الإمام عليه السلام:

«لا يتناع حرّ فإنّه لا يصلح لك ولا من أهل الذمه» (٨).

وكذلك ورد في الخبر أنّ أمير المؤمنين علي عليه السلام رأى نصراني يعيش في حاله من الذله والسؤال بعد أن قضى عمره في العمل والسعي وقد صار شيخاً كبيراً وبصيراً، فلم يقبل بذلك الإمام علي عليه السلام وأمر أن ينفق عليه من بيت المال وقال:

«استعملتموه حتى إذا كبر وعجز منعموه؟ أنفقوا عليه من بيت المال» (٩).

(د) يستفاد من روايات عدّه أنّ الإنسان لا ينبغي أن يشتغل أجيلاً وعاملاً لشخص آخر من بدايه عمره إلى نهايته، يعني أنّه من الأفضل بعد أن يشتغل الإنسان

١- الكافي، ج ٢، ص ١٤٩، ح ٥.

٢- المصدر السابق، ج ٥، ص ٧٩، ح ٥.

٣- كنز العمال، ج ٦، ص ٥٠٦، ح ١٦٧٤٦ وبهذا المضمون في الحديث ١٦٧٤٤.

٤- المصدر السابق، ح ١٦٧٤٤.

٥- المصدر السابق، ح ١٦٧٤٧.

٦- تحف العقول، ص ٣٣٠؛ مسند الإمام الرضا، ج ٢، ص ٣١٥.

٧- الكافي، ج ٤، ص ٥٢، ح ١٢.

٨- تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٧٧؛ مسند الإمام الرضا، ج ٢، ص ٣٠٤.

٩- وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٦٧؛ الحياه، ج ٢، ص ٣٩٨.

ص: ١٠٦

بالعمل، أن يستقل بعمله ويقف على قدمه (١)، ونستوحى من ذلك أنّ أفضل ما يعنيه من ذلك حفظ كرامه الإنسان ولعله يؤيد ما تقدّم بيانه.

ويستفاد من الروايات أنّ أئمه أهل البيت عليهم السلام يكرهون بشدّه أن يرى الناس أنفسهم عبيداً لهم، كما ورد أنّ أبا الصلت وهو أحد أصحاب الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام سأل الإمام عليه السلام حول شائعه يتحدّث بها الناس عن أنّ أئمه أهل البيت عليهم السلام يرون الناس عبيداً لهم، فاستاء الإمام عليه السلام بشدّه من ذلك وقال:

«اللهم فاطر السموات والأرض عالم الغيب والشهاده أنت شاهد بأنّي لم أقل ذلك قطّ ولا سمعت أحداً من آبائي قاله قطّ وأنت العالم بما لنا من المظالم عند هذه الأئمه وإنّ هذه منها» (٢).

٤. ترجيح مصلحة المجتمع على المصالح الشخصية

ومن ملاحظه مجموع ما ورد في التعاليم الدينيه وخاصه الأصول من قبيل قاعده: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» يتبين أنّ من جملة المباني والأصول الموضوعه في النظام الاقتصادي الإسلامي، أنّه في حال التعارض بين مصلحة المجتمع ومصلحة الفرد فإنّ مصلحة المجتمع تقدّم على مصالح الفرد، ويمكن التعبير عن هذا المعنى بعبارة أدق، وهي «انسجام مصالح الفرد مع مصالح المجتمع» يعني إذا رأينا في النظام الرأسمالي أنّ مصالح الفرد تتقدم على مصالح المجتمع، وفي النظام الاشتراكي يتمّ التضحية بمصالح الفرد في سبيل مصالح المجتمع، ففي النظام الاقتصادي الإسلامي يقع التجانس والتناغم بين مصالح الفرد والمجتمع، وهذا لا- يعني أنّ الناشط الاقتصادي في النظام الاقتصادي الإسلامي لا ينبغي أن ينكر بمصالحه ولا يستطيع الحصول عليها، بل الكلام عن السعي بحيث يصل إلى منفعه الشخصيه المتناسبه والمتجانسه مع مصالح المجتمع ولا يؤدّي إلى الإضرار بالمجتمع.

إنّ النشاط الاقتصادي في فضاء المجتمع الإسلامي يؤمنون بأنّ أفراد المجتمع يشكّلون فيما بينهم مجموعته متسقه وروحيه متكاتفه بحيث يكونون أعضاء جسم واحد ويملكون روحاً واحده، فأتجاه الاقتصاد الإسلامي يتحرك على أساس أنّه في ذات كونه يحترم المملكه الخاصه فإنّه ينظم برنامجه الاقتصادي بحيث لا- تتمركز الأموال والثروات بين فئة معينه وقويّه بل يتمّ تداول الثروه بين أفراد المجتمع بشكل متناوب ومستمر:

«كَيْ لَا يَكُونَ دُولَهُ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» (٣).

وأساساً فإنّ روح المقررات والأحكام الإسلاميه في مجال كسب الثروه ووضع الضرائب: الخمس والزكاه، والخراج وأمثالها وكذلك أحكام بيت المال والأنفال والفيء كلّها تتحرك تحت إشراف القائد ورئيس الحكومه الإسلاميه، وبالتالي تؤمن مصالح

١- انظر: وسائل الشيعه، ج ١٢، باب ٦٦، من أبواب ما يكتسب به، ح ١ و ٢.

٢- عيون أخبار الرضا، ج ٢، ص ١٨٤، ح ٦.

٣- سورة الحشر، الآيه ٧.

ص: ١٠٧

المجتمع في ذات كونها تحترم مساعي الأفراد، مع تقديم مصالحه المجتمع بشكل عام، ومن هنا ينبغي الحيلولة دون تحوّل المجتمع إلى قطبين وطبقتين:

(أقلية ثريه وأغاليه فقيره).

ولا سيما عندما يلتفت الناشط الاقتصادي إلى المبني الأول يعني مالكيه الله:

«المال مال الله يضعه عند الرجل ودائع»

فيدرك أنه إذا أراد أن يؤدى حق هذه الأمانه كما هو جدير بها، فإنه يتحرك على مستوى إشباع حاجاته من موقع رعايه الاقتصاد والاعتدال فى الاستهلاك، والباقي من ماله ينفقه فى رفع حاجات أفراد المجتمع من الطبقة المحرومه والفقيره.

وعلى هذا الأساس يقول الإمام الصادق عليه السلام فى سياق الروايه المذكوه آنفاً:

«وَجَوَزَ لَهُمْ أَنْ يَأْكُلُوا قِصْداً وَيَشْرَبُوا قِصْداً... وَيَعُودُوا بِمَا سِوَى ذَلِكَ عَلَى فُقَرَاءِ الْمُؤْمِنِينَ وَيَلْمُوا بِهِ شَعَثَهُمْ» (١).

وخاصه مع الالتفات إلى أن الوارد فى التعاليم العرفانيه والأخلاقية للإسلام أن المصلحه النهايه والسعاده الخالده للفرد تكمن أساساً فى رعايه مصالح المجتمع وأبناء نوعه وبالأخص أن لا يغفل عن منافع إخوته فى الدين ويرى أن سعاده فى الحياه تكمن فى سعاده الآخرين وتنميه إمكاناتهم وإزدهار معيشتهم (٢).

والملاحظ فى صفه «قوام» فيما يتصل بالأموال ومصالح الإسلام والمسلمين يعطى هذا المعنى أيضاً، فالقرآن الكريم عندما يريد النهى عن وضع الأموال بيد السفهاء، يصفها بأنها (أموالكم) وأنكم (قائمون عليها) ويقول:

«وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا» (٣)

، فالتعبير ب

«أموالكم»

و

«لكم»

مع أن الكلام يرتبط بحفظ الأموال التى يملكها السفهاء، يشير بشكل واضح إلى أن جميع الأموال الموجوده لدى جميع الأفراد المسلمين تتعلق بمعنى خاص بجميع المسلمين ولخدمه وتقويم مصالح المجتمع الإسلامى.

وهذه النقطه تشير إلى هذه الحقيقه، وهى أنه لا- عبره ولا- أهميه لكميه وكثره أو قلّه الأموال بل المهم هو كيفيه تداول هذه الأموال وتقويمها وتقويتها للمجتمع وذلك عن طريق دفعها للأشخاص الذين يملكون العقل والتخصص اللازم فى مجال تدبير الحقوق المائيه والاقتصاديه، ويدركون دور الأموال المهم فى حياه الفرد والمجتمع، ويقبلون المسئوليه فى الالتزام بهذا الدور ويعملون بما علموا.

ونجد فى سيره أولياء الدين أن الإمام الصادق عليه السلام عندما كان يريد التوصيه بتقسيم الأموال إلى الجديرين بها يتحدث عن ضروره بقاء الإسلام والمسلمين ومصالح المجتمع الإسلامى ويقول:

«إن من بقاء المسلمين وبقاء الإسلام أن تصير الأموال عند من يعرف فيها الحقّ ويصنع المعروف وإنّ من فناء الإسلام وفناء المسلمين أن تصير الأموال فى أيدي

١- تفسير العياشى، ج ٢، ص ١٣.

٢- هذه إشاره إلى ما ورد عن الإمام الرضا عليه السلام فى البحوث السابقه: «أحسن الناس معاشاً من حسن معاش غيره فى معاشه».

٣- سورة النساء، الآية ٥.

ص: ١٠٨

من لا يعرف فيها الحق ولا يصنع فيها المعروف»(١).

ولا- شك أنّ هذا الكلام ليس ناظراً فقط إلى الأموال العامه وبيت مال المسلمين، بل ربّما لا يشملها أساساً ومنصرف عنها، وينحصر المراد منه بالأموال والأموال الخاصه والشخصيه للأفراد، ولكن بسبب تقدم مصالح المجتمع وكيان الإسلام والمسلمين على مصالح الفرد فإنّ الإمام عليه السلام يريد القول: إنّ إنفاق هذه الأموال وإن كانت بصوره ملكيه خاصه، بيد الأشخاص الذين لا يفكرون إلّا بمنافعهم الشخصيه والذاتيه ولا يفكرون بحق وحقوق المجتمع ولا يتحركون على مستوى دفعها للمستحقين، فإنّ ذلك يتسبب فى فناء وزوال الإسلام والمسلمين.

٥. مبنى العقلانيه والتدبير

إشاره

إنّ الناشط الاقتصادى يجب أن يقبل بوجود سنن وقوانين حاكمه على منظومه عالم الوجود، فلو أنّه تصرف بدون حساب، وبذريعه التوكل على الله ولم يهتم بتدبير أموره الاقتصاديه ولم يتحرك بشكل عقلانى، فإذا تورط فى ضرر وخساره فلا يلو منّ إلّا نفسه ولا يلقى باللأئمه على يد التقدير.

وعلى هذا الأساس فإنّ القرآن الكريم يحكم بعدم جواز وضع رؤوس الأموال فى اختيار الجهلاء والسفهاء:

«وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا»(٢)

بل يجب أن توضع زمام النشاطات الاقتصاديه بيد المتخصصين الامناء:

«قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْم»(٣).

ويقول أمير المؤمنين على عليه السلام فى كتابه لأهل مصر:

ولكننى آسى أن يلىّ أمر هذه الأمه سفهاؤها وفجارها فيتخذوا مال الله دولاً»(٤).

وورد عن الإمام الباقر عليه السلام فى ذيل هذه الآية:

«وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ

...» أنه قال:

(إذا علم الرجل أنّ امرأته سفيهه مفسده وولده سفيهه مفسد، لم ينبغ له أن يسلّط واحداً منهما على ماله الذي جعل الله له «قياماً» يقول «معاشاً»)(٥).

ونرى أنّ الله تعالى قد خلق جميع الكائنات والمخلوقات على أساس قانون الحكمة وقدّر كلّ شيء بمقدر معين:

«إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ»(٦)

ورزق كلّ شيء من خزائنه بمقدار محدود ومعين:

«وَإِن مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ»(٧).

نظرة لسائر المباني والأصول الحاكمة:

ومن السنن والمباني الأخرى الحاكمة على النظام الاقتصادي الإسلامي، والتي لا يمكن أن يمرّ عليها الناشط الاقتصادي المؤمن والمعتقد مرور الكرام، أنّ

١- وسائل الشيعه، ج ١٦، ص ٢٨٥، ح ٢١٥٥٧.

٢- سورة النساء، الآية ٥.

٣- سورة يوسف، الآية ٥٥.

٤- نهج البلاغه، الرساله ٦٢.

٥- تفسير القمي، ج ١، ص ١٣١.

٦- سورة القمر، الآية ٤٩.

٧- سورة الحجر، الآية ٢١.

ص: ١٠٩

عدم الاهتمام بمسأله حفظ الأموال يعدّ بمثابة الإسراف والتبذير، ويؤدّي إلى تضييعها وسياده الفقر في فضاء المجتمع، كما أنّ رعايه بعض الأصول الأخرى يترتب عليه بركات مادّيّه كثيره من قبيل:

١/٥. نقرأ في باب صله الرحم:

(إنّ صله الرحم تستوجب زياده النعم الإلهيه:

«صلة الرحم منماه للعد مثره للنعم»(١).

ب) إنّ صلة الرحم تؤدى إلى إستنزال النعم الإلهية:

«صلة الرحم تدرّ النعم»(٢).

ج) إنّها تتسبب فى نمو الأموال:

«صلة الرحم تثمر الأموال»(٣).

د) إنّها تؤدى إلى عمران وزيادة النعم وحفظها:

«صلة الرحم عماره النعم ... حراسه النعم»(٤).

٥ / ٢. وبالنسبه لهبه هذه النعم نقرأ: أنّ كلّ شخص يهب النعم الإلهية لغيره فإنّ الله سيزيده، وإذا منعها فإنّ هذه النعم ستسلب منه وتعطى للآخرين:

«من كثرت نعم الله عليه كثرت حوائج الناس إليه فإن قام فيها بما أوجب الله سبحانه عليه فقد عرّضها للدوام وإن منع ما أوجب الله سبحانه فيها فقد عرّضها للزوال»(٥).

٥ / ٣. وبالنسبه للأخلاص نقرأ: إنّ كلّ شخص يخلص أعماله لله فإنه سينجح فى معيشته:

«من أخلص لله استظهر لمعاشه و...»(٦).

٥ / ٤. إنّ الخدمه للدين تؤدى إلى أن يكفيه الله أمر الدنيا:

«من أصلح أمر آخرته أصلح الله له أمر دنياه»(٧).

٥ / ٥. إنّ أداء حقّ الله فى كلّ نعمه يؤدى إلى زياده تلك النعمه:

«انّ لله فى كلّ نعمه حقّاً فمن أداه زاده منها ومن قصر فيه خاطر بزوال نعمته»(٨).

٥ / ٦. إنّ الظلم والتعدى على حقوق الآخرين وسفك الدماء والذنوب تتسبب فى زوال وفناء النعم:

«كفى بالظلم طارداً للنعمه(٩) - ليس شىءٌ ... أخرى

بزوال نعمه ... من سفك الدماء بغير حقّها(١٠) - إنّ الله

يبتلى عباده عند الأعمال السيئه بنقص الثمرات وحبس البركات وإغلاق خزائن الخيرات»(١١).

٥/٧. إن زكاه المال والصدق تتسبب في زياده المال: »

صدقه العلانيه مثراه للمال»(١٢).

، وتؤدى إلى حفظ المال:

«حصنوا أموالكم بالزكاه»(١٣).

٥/٨. وأن الخلق الحسن يؤدى إلى زياده النعمه ونزول البركات ونيل خير الدنيا:

«حسن الخلق يعمر الديار ويزيد في الرزق»(١٤).

وسوء الخلق يضيق الرزق:

«من ساء خلقه ضاق رزقه»(١٥).

٥/٩. إن الدعاء يفتح خزائن السموات والأرض ويمثل رخصه من قبل البارى تعالى لنطلب منه ونسأله حتى يعطينا من مواهبه:

«واعلم أن الذى بيده خزائن

١- غرر الحكم، الآمدى، طبع مكتب الأعلام الإسلامى، ح ٩٣٠٦.

٢- المصدر السابق، ح ٩٣٠٥.

٣- المصدر السابق، ح ٩٣٠٨.

٤- المصدر السابق، ح ٩٣١٣ و ٩٣١٤.

٥- المصدر السابق، ح ٨٤١٨.

٦- غرر الحكم، ح ٣٩١٩.

٧- نهج البلاغه، الحكمة ٨٩.

٨- المصدر السابق، الحكمة ٢٤٤.

٩- غرر الحكم، ح ١٠٤١٧.

١٠- المصدر السابق، ح ١٠٤١٧.

١١- نهج البلاغه، الخطبه ١٤٣.

١٢- غرر الحكم، ح ٩١٤٩.

١٣- الكافى، ج ٤، ص ٦٠، ح ٥.

١٤- بحار الأنوار، ج ١، ص ١٥١.

١٥- غرر الحكم، ح ٥٧١١.

السموات والأرض قد أذن لك في الدعاء وتكفل لك بالإجابة...»(١).

١٠ / ٥. إن أحد السنن الحاكمة، سنّه «الاستدراج»، وهذه السنّه تقرر: إن بعض أشكال الزيادة في المال والثروة لا تعدّ رحمه وبركه ونعمه، بل عذاباً ونقمةً، وذلك في مورد لا يراعى الناشط الاقتصادي الموازين الإلهية وأحكام الحلال والحرام ويحصل بذلك على الآلاف المؤلفة من الثروات، فيجب الحذر من مثل هذه الزيادة والكثرة كما يقول أمير المؤمنين على عليه السلام:

«إذا رأيت ربك سبحانه يتابع عليك نعمه وأنت تعصيه فاحذره»(٢).

لأن هذه الظاهره تعكس في باطنها عمليته الاستدراج بحيث تجرّك إلى جهة العذاب الأليم في هذه الدنيا أو في الآخرة، وعندما ترى أنّ الله تعالى مع كثرة ذنوبك يتابع نعمته عليك فاحذر من عمليته الاستدراج:

«إذا رأيت الله سبحانه يتابع عليك النعم مع المعاصي فهو استدراج لك»(٣).

١١ / ٥. إن المعصية والتوبه منها تعدّ من الأصول لزياده النعمه أو فنائها وزوالها، وهذه الحقيقه هي ما وردت على لسان النبي نوح في القرآن الكريم:

«فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا * يُرْسِلُ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا * وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَيَبِينُ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا»(٤).

ويشير أمير المؤمنين في كلام له في نهج البلاغه إلى هذا المعنى:

«إِنَّ اللَّهَ يَبْتَلِي عِبَادَهُ عِنْدَ الْأَعْمَالِ السَّيِّئَةِ بِنَقْصِ الثَّمَرَاتِ، وَحَبْسِ الْبَرَكَاتِ، وَإِعْلَاقِ خَزَائِنِ الْخَيْرَاتِ، لِيَتُوبَ تَائِبًا، وَيُقْلَعَ مُقْلَعًا، وَيَتَذَكَّرَ مُتَذَكِّرًا، وَيَزِدَّ جَزْرَ مُزْدَجِرٍ. وَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ اسْتِغْفَارَ سَبَبًا لِدُرُورِ الرِّزْقِ وَرَحْمَةً الْخَلْقِ، فَقَالَ سُبْحَانَهُ: «اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا. يُرْسِلُ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا. وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَيَبِينُ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا» فَرَحِمَ اللَّهُ أُمَّرَاءً اسْتَقْبَلَ تَوْبَتَهُ، وَاسْتَقَالَ حَطِيئَتَهُ، وَبَادَرَ مَبِيئَتَهُ»(٥).

١٢ / ٥. إن الإيمان والتقوى أيضاً يعتبران، كما يصرّح القرآن الكريم، أحد الأصول الحاكمة لنزول البركات الاقتصادية:

«وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ»(٦).

١٣ / ٥. إن العدل يأتي بالبركه والظلم يزيل النعم، وهذه من الأصول الأخرى التي جعلها الله تعالى حاكمه على النظام الاقتصادي ونقرأ في كلام أمير المؤمنين أنه قال:

«بالعدل تتضاعف البركات»(٧).

وفى كلام آخر لهذا الإمام العظيم عليه السلام يقول:

«الظلم يَطْرُد النعم»^(٨).

١٤ / ٥. وآخر هذه السنن والأصول التي نشير إليها هنا شكر النعمة وفى مقابلها كفران النعمة، والقرآن الكريم يصرّح بهذه الحقيقة ويقول:

«لَئِنْ شَكَرْتُمْ

١- نهج البلاغه، الرسالة ٣١.

٢- المصدر السابق، الحكمة ٢٤.

٣- غرر الحكم، ح ٧٨٤٩.

٤- سورة نوح، الآية ١٠-١٢.

٥- نهج البلاغه، الخطبه ١٤٢.

٦- الأعراف، الآية ٩٦.

٧- ميزان الحكمة، ح ١٧٠٢.

٨- غرر الحكم، ح ١٠٤١٠.

ص: ١١١

لَازِيْدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيْدٌ»^(١)

. ولا شك أنّ المراد من هذا الشكر والكفر ليس الشكر أو الكفر اللفظي واللساني، بل الشكر فى مقام العمل وذلك بالاستفاده الصحيحه والمرضيه لله من النعم والمواهب، والكفران العملى عبارته عن استخدام رؤوس الأموال فى المسار الذى نهى الله تعالى عنه، وهذا الشكر والكفران العملى يعتبر من أتم مصاديق الشكر والكفران.

٦. السكينه الروحيه إلى جانب التقويه البدنيه

إنّ الناشط الاقتصادى ينبغى أن يلتفت إلى أنّ الإنسان ليس جسداً فقط، لكى يركز نشاطاته الاقتصاديه على مستوى المنافع الماديّه وتهيئته أسباب الرفاه الجسمانى، بل إلى جانب هذا الجسم المخلوق من

«صَلْصَالٍ»

و

«حَمِيًّا مَسْنُونًا»

، فثمه روح نفخت فيه ونسبت إلى الله تعالى تشریفاً لها:

«وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»

، وأمر البارئ تعالى الملائكة بالخضوع والسجود له:

«وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ* فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (٢).

إنَّ تركيب الإنسان من جسم وروح أدى إلى ظهور وتشكل مجموعته من الميول العقلانية والإلهية في الإنسان إلى جانب النوازع النفسانية والميول الغريزية، وهذه الضرورة يستدعي أن الميول الغريزية لا ينبغي كبتها واقصاؤها ممَّا يؤدي إلى طغيانها وتمردها، بل يجب تعديلها وترشيدها، ووضع زمامها بيد العقل والميول العقلانية والملكوته، لكي يحصل الإنسان بهذه الطريقة على السعادة الماديَّة والروحانيه ويعيش السكينه والاستقرار في الدنيا والآخرة، كما ورد في كلام أمير المؤمنين عليه السلام:

«من غلب عقله هواه أفلح ومن غلب هواه عقله افتضح» (٣).

وخلافاً للعالم المادي في هذا الزمان حيث نرى أن العقل صار خادماً للنفس والميول الغريزية، وعلى هذا الأساس قالوا بالحريه المطلقة والمنافسه الكامله بين أفراد المجتمع في حقل الإنتاج والتوزيع والاستهلاك، ولا ينبغي للحكومته أن تتدخل في هذا المجال ومن هذه الجهه تحملوا خسائر جسيمه وواجهوا معضلات جمه.

تقول الإحصاءات: على الرغم من القضاء على الكثير من الأمراض الخطيره القديمه وإرتفاع مستوى العمر المتوسط للإنسان، فإنَّ الأمراض النفسانيه وحالات الكآبه إزدادت واتسعت بحيث يعيش في القصور الفارهه والحياه المرفهه أشخاص يشكون المعاناه والكآبه والقلق والاضطراب النفساني، كما أنَّ حجم الكتب التي تتحدَّث عن مكافحه حالات الكآبه والقلق تزداد يوماً بعد يوم، وعدد الأشخاص الذين فضَّلوا الانتحار مع كونهم يعيشون حياه مرفهه في ازدياد ملحوظ، وكلُّ هذه الأمور بسبب أن اتَّجاه الاقتصاد في العالم المعاصر يتحرك نحو الرفاه المادي

١- سورة ابراهيم، الآية ٧.

٢- سورة الحجر، الآية ٢٨ و ٢٩.

٣- مستدرک الوسائل، ج ١٠، ص ٢١٢.

ص: ١١٢

واشباع الملذات الجسمانيه والغفله عن حاجات الروح والنفس البشريه.

٧. مقدميه النعم الماديّه

إنَّ الناشط الاقتصادى في نظر القرآن والروايات الشريفه إلى جانب اهتمامه بإشباع حاجات الروح وتقويه وتنعم البدن يجب أن

يلتفت إلى أنّ الدنيا مزرعه ومقدمه للآخرة، وأنّ قيمه الحياه الدنيا لكلّ إنسان تنحصر بمقدار ما يستفيد منها لآخرته، ويصرّح القرآن الكريم بهذه الحقيقه ويقول:

«وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ» (١)

، وفي عبارته:

«وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ

مِنَ الدُّنْيَا»

الوارده في ذيل هذه الآيه الشريفه ذكر المفسرون احتمالات متعدده، ولكن ظاهر الآيه وما يؤيده من روايات أهل البيت أنّ هذه الجملة بصدد تفسير ما ورد في صدر الآيه، كما روى ذلك الإمام الصادق عليه السلام عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام، أنّه قال:

«لا تنس صحتك وقوتك وفراغك وشبابك ونشاطك أن تطلب بها الآخرة» (٢)

وأن تكون استفادتك من هذه الأمور الخمسه لمنافعك الاخرويه.

ومعلوم أنّ هذه الرؤيه، أى رؤيه الدنيا وسيله للآخرة وكونها جسراً لها وسبباً لنيل الإنسان الكمالات المعنويه، ليس فقط لا تعيق نشاط الإنسان في المجال الاقتصادي، بل تتسبب في زياده الإنتاج وإيجاد الرفاه العام في فضاء المجتمع الإسلامي، لأنّ الإنسان الذي يملك هذه الرؤيه لا ينطلق في عمله وسعيه من موقع رفع حاجات الماديه والشخصيه فقط، بل يهتم برفع حاجات الجيران والأقرباء وسائر اخوته في الدين أيضاً، بل حاجات المجتمع البشرى الكبير أيضاً، ويتحرك بدافع الاهتمام بالطبقه الفقيره أيضاً، لأنّه يعيش رؤيه دينيه تدعوه إلى تقويه آليات الوصول إلى السعاده الاخرويه وتوثيق الإرتباط بعالم الغيب للوصول إلى كمالات أكثر ومراتب أعلى في سلم المعنويات ومعراج الكمال الإلهي.

وعلى هذا الأساس، فمضافاً إلى زياده نشاطه الاقتصادي في حركه الحياه فإنّ هذا النشاط يتضمن السلامه العاليه أيضاً ولا يوجد فيه أى تضيق لحقوق الآخرين، بل يقترن دوماً في جميع مراحل الإنتاج والتوزيع باحترام حقوق الآخرين ورعايتها.

إنّ الناشط الاقتصادي الذي يجعل الآخرة هدفاً له والدنيا وسيله، لا يجد أى قيد في مجال الاستهلاك والإنتاج سوى قيد الحلال والربح المشروع، بل إنه في صورته توفر أدوات الإنتاج من قبيل القوى البشریه، الأرض، التقنيه، والإداره الصحيحه ومع رعايه الموازين الشرعيه ودفع الحقوق المائيه الواجبه والمستحبه وبتبته القربه إلى الله، يتحرك نحو إنتاج أكثر لإشباع حاجات أكثر للمحتاجين والمحرومين وبالتالي يحقق لنفسه درجات أرفع وأعلى في الآخرة.

إنّ السيره الاقتصاديّه لأولياء الدين وخاصّه أمير المؤمنين على عليه السلام وسعيه العجيب في مجال الإنتاج والإعمار وقبل استلامه لمقاليد الحكم

١- سورة القصص، الآية ٧٧.

٢- وسائل الشيعة، ج ١، ص ٩٠، ح ٢١١.

ص: ١١٣

والخلافه، تنصب في هذا الاتجاه وتفسر بهذه الرؤية.

٨. سعة المنابع الاقتصاديّة

بالرغم من أنّ المنابع الاقتصاديّة في الكره الأرضيّة محدوده من جهه، فمقدار المياه، الأراضي، المعادن تحت الأرض، وحتى الاكسجين الموجود في الجو له حدّ معين وكما يقول القرآن الكريم:

«وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» (١)

، ولكن من المعلوم أنّ هذه المنابع أكثر بكثير ممّا اكتشف لحدّ الآن وتمّت الاستفادة منه، والكشوفات الجديدة والاستفاده من الوسائل الحديثه والدقيقه يساعدنا في استخراج هذه المواهب الطبيعيه بشكل أفضل وأكثر واستخدامها في سبيل مكافحه الفقر.

والناشط الاقتصادي لا ينبغي أن يتصور أنّ الفقر والحرمان من اللوازم غير المنفكه عن محدوديه المنابع الاقتصاديّه.

وطبعاً فهذا لا يعنى أن نغفل عن حقّ الأجيال اللاحقه في هذه المواهب الطبيعيه ونتحرك على مستوى استخدام أساليب توصف ب «الغاره على المنابع ونهبها» بعيداً عن الاستخدام الصحيح والاستفاده السليمه منها.

وهذا هو الشىء الذى يؤمن به الناشط الاقتصادي، وفي ذات الوقت الذى ينتفع من هذه المنابع فإنّه يراعى الاعتدال في الاستفادة منها بأساليب أفضل.

٩. قداسه المال

خلافاً لما يتصور بعض الجهلاء فإنّ الناشط الاقتصادي المسلم لا ينبغي أن ينظر بنظره تشاؤميه للمال والثروه، بل يجب أن يعلم أنّ كون المال فتنه من قبيل كون الأولاد فتنه:

«وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ» (٢)

، وأنّها وسيله للابتلاء والامتحان:

«لَتَبْلُوَنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ» (٣)

، وأنّها من الزينه في هذه الحياه:

«زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبِّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ» (٤)

، وهذه كلها لا- تنافى مع قدسيه وقيمه المال، لأنه كما أن الأموال والبنين في ذات كونهم زينه وفتنه (كما أشارت إليه الآيات المذكوره)، فإنها تحسب من النعمه والرحمه الإلهيه، كما ورد هذا المعنى في الروايات الإسلاميه أيضاً، فإن الأموال في نظر القرآن تعتبر وسيله لنمو ورشد المجتمع وتقويه شؤونه ودعائمه:

«وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا» (٥)

وبسبب شرافه وقداسه المال ورد التعبير عنه ب «مال الله»

«وَأَتَوْهُمْ مِّنْ مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ» (٦)

، وبعنوان «الخير»

«مَا

أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ

...» (٧).

وفى نظر القرآن الكريم فإن من مصاديق الإمدادات الإلهيه هو الإمداد بالمال:

«وَأَمَّا دَنَاكُمْ

١- سورة الحجر، الآية ٢١.

٢- سورة الأنفال، الآية ٢٨.

٣- سورة آل عمران، الآية ١٨٦.

٤- سورة آل عمران، الآية ١٤.

٥- سورة النساء، الآية ٥.

٦- سورة النور، الآية ٣٣.

٧- سورة البقره، الآية ٢١٥.

ص: ١١٤

بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ» (١)

، كما أن من جمله البركات المترتبه على الاستغفار الوارد فى نصائح النبى نوح عليه السلام لقومه هو الإمداد بالمال:

«فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ

...

وَيُمِدُّكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَيْنَ» (٢)

، ونقرأ في آيات كثيرة أنّ المال إلى جانب «الأنفس» يعدّ وسيلة للجهاد في سبيل الله والدفاع عن الدين الحق:

«وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ» (٣)

، ولعل الأهم من ذلك أنّ المال يعتبر وسيلة لتزكية النفس وتهذيبها:

«الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى» (٤).

وقد ورد في الروايات الإسلاميّة أيضاً التعبير بالدرهم والدينار بأنّها «خواتيم الله في أرضه» ووسيلة لنيل الصحة والعافية وتقويم شؤون الحياة الدنيويّة وقضاء حاجات العباد وورد عن:

«الإمام الصادق عن أبيه: أنّه سئل عن الدنانير والدراهم وما على الناس فيها؟ فقال: هي خواتيم الله في أرضه جعلها الله مصحّحه لخلقه وبها تستقيم شؤونهم ومطالبهم...» (٥).

وفي روايه عن الإمام الصادق عليه السلام ورد التعبير عن المال بوصفه «قوام الدين»:

«احتفظ بمالك فإنّه قوام دينك» (٦)

، وكذلك وسيلة لسكون وهدوء الروح:

«عن

النبي صلى الله عليه وآله: إنّ النفس إذا أحرزت قوتها استقرت» (٧)

وحبلاً محكماً للنجاه من الحوادث:

«عن علي عليه السلام:

المال ... للحوادث سلب» (٨)

ووسيلة لكسب العزّه والكرامه:

«المعلى بن الخنيس قال: رأني أبو عبد الله عليه السلام وقد تأخّرت عن السوق، فقال: أغدُ إلى عزّك» (٩)

ووسيله لحفظ السمع والحيثيه فى أنظار الناس: فعن الإمام على بن موسى الرضا عليه السلام أنه قال:

«أفضل المال ما وُقي به العرض» (١٠).

بل ورد فى بعض الروايات أنه لا خير فى شخص لا يهتم بجمع المال لحفظ سمعته وصله رحمه وأداء دينه، وعن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال:

«لا خير فى من لا يحب جمع المال من حلال يكفّ به وجهه ويقضى به دينه ويصل به رحمه» (١١).

وأيضاً الشخص الذى يتحرك فى صدد الكسب وجمع المال ليكون غنياً عن الناس ويعيش فى سعه مع عياله وجيرانه فإنه سيلاقى الله يوم القيامة ووجهه كالقمر فى ليله الرابع عشر، عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال:

«من طلب الدنيا استعفاً (استغناء - خ ل) عن الناس وسعيًا على أهله وتعففًا على جاره، لقي الله عزّ وجلّ يوم القيامة ووجهه مثل القمر ليله البدر» (١٢).

وكذلك الشخص الذى يتحرك لتأمين معاشه وعياله وجيرانه بكسب المال الحلال مثله مثل الذى

١- سورة الإسراء، الآية ٦.

٢- سورة نوح، الآية ١٠-١٢.

٣- سورة الصف، الآية ١١؛ وانظر: سورة التوبه، الآية ٤٤ و ٢٠؛ وسورة الأنفال، الآية ٧٢؛ وسورة النساء، الآية ٩٥ و

٤- سورة الليل، الآية ١٨.

٥- الأمالى للشيخ الطوسى، ج ١، ص ٥٢٠.

٦- المصدر السابق، ص ٦٨٠.

٧- وسائل الشيعه، ج ١٧، ص ٤٣٥، ح ٢٢٩٢٨، من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٥٥.

٨- غرر الحكم، ٨٣٤١.

٩- وسائل الشيعه، ج ١٧، ص ١١، ح ٢١٨٤٤.

١٠- بحار الأنوار، ج ٧٥، ص ٣٥٢.

١١- الكافى، ج ٥، ص ٧٢، ح ٥.

١٢- وسائل الشيعه، ج ١٧، ص ٢١، ح ٢١٨٧٦.

ص: ١١٥

يجاهد فى سبيل الله، عن الإمام الكاظم عليه السلام أنه قال:

«من طلب الرزق من حلّه ليعود به على نفسه وعياله كان كالمجاهد فى سبيل الله» (١).

إنَّ الناشط الاقتصادي في ذات الوقت الذي يتحرك بسعى حثيث وبذل جهد كبير في العمل والإنتاج فلا ينبغي أن يتوقع التفوق على جميع النشطاء والساعين في هذا المجال أو يكون مساوياً لهم على الأقل، فيجب عليه أن يقبل بأصل وجود التفاوت والاختلافات في الدرجات في المسائل الماديّة ويتعد عن الحرص والحسد للآخرين، لأنَّ القابليات والملكات مختلفه حتماً، فالقرآن الكريم يصرّح بهذه الحقيقه ويقول:

«نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا» (٢).

ويستفاد من هذه الآيه الشريفه أنّ أشكال الفوارق والاختلافات في مستويات الحياه لأفراد البشر لا تعتبر دليلاً على اختلافهم وتفاوتهم في المقامات المعنويّه، بل بما أنّ الإنسان يعيش حياه جماعيه وأنَّ إداره هذه الحياه لا تيسر بدون خدمات متقابله، فإنَّ الله تعالى منح أفراد البشر قابليات وإمكانات مختلفه لتتجلى على أساسها الاختلافات في المقامات والمستويات الاجتماعيه، وبالتالي يتحقق أصل التعاون والاستخدام واستفاده البشر من بعضهم البعض.

وتأسيساً على ذلك فإنَّ الناشط الاقتصادي يجب أن يلتفت إلى أنّه لا ينبغي أن يشعر بحاله التكبر والحسد للأشخاص الذين يتفوقون عليه في الجهد الماديّ ولا يشعر بحاله التكبر والغرور بالنسبه لمن هو أدنى مرتبه منه في الأمور الماديّه، ولا يرى أنّ تفوّقه المادي عليهم هو المعيار لتفوقه في القيم الإنسانيّه، بل يعلم أنّ جميع هذه الأموال والمقامات الماديّه أولاً: لا قيمه لها في مقابل رحمه الله ومرتبته القرب منه، وثانياً، أنّها وسيله للامتحان والابتلاء في واقع الحياه.

وعلى هذا الأساس نقرأ في ذيل الآيه الشريفه:

«وَرَحِمْتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ» (٣)

وفي آيه أخرى نقرأ:

«وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْخَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ» (٤).

ويتبين ممّا تقدّم أنّ عمليّه الاستخدام والتسخير الوارده في الآيه الشريفه بعنوان «سخرياً» لا يعنى قبول النظام الطبقي والاستخدام الجائر للآخرين، لأنَّ المراد منها مجرد التعامل مع الآخرين في تبادل الخدمات والاستفاده من القابليات المتنوعه لدى الأفراد والتعاون في أمور الحياه، أي أنّ الاستخدام المتقابل من كلا الطرفين من قبيل الاستخدام المتقابل في الجهاز التنفسي ودوران الدم والجهاز الهضمي وسائر الأجهزة والأعضاء البدنيه، أو من قبيل سلسله المراتب في الجيش أو المنظمات أو المؤسسات

١- المصدر السابق.

٢- سورة الزخرف، الآيه ٣٢.

٣- سورة الزخرف، الآيه ٣٢.

الإداريه فى البلد.

وهذا بذاته يعتبر خير شاهد على عدم وجود الظلم فى عالم الخلقه، لأن: «إذا كان جميع الأفراد فى المجتمع الإسلامى متساوين ومتشابهين فى المواهب والقابليات كالقماش أو الأوانى التى تخرج من مصنع واحد، كان المجتمع الإنسانى - حينئذٍ - مجتمعاً مِيتاً ساكناً جامداً عارياً عن التحرك والتكامل، انظروا إلى نبتة الورد، فهناك جذور قويه متينه، وسوق رقيقه، ولكنها متينه نوعاً ما، وفروع ألطف، ثم أوراق وأوراد بعضها ألطف من بعض، وهذه المجموعه المتنوعه فى تراكيبها والمختلفه فى متانتها ولطافتها تشكل نبتة ورده جميله تختلف فيها الخلايا بحسب اختلافها فى وظائفها، وتختلف فيها القابليات والاستعدادات بحسب اختلافها ووظائفها»(١).

١١. نفى الجبر والتفويض

إنَّ الناشط الاقتصادى يجب أن يعلم أنه غير مجبور لعوامل الإنتاج، بل هو البانى والصانع للتاريخ، وما لم يتحرك على مستوى إصلاح معيشتة فإنَّ حالته الاقتصاديه لا يتيسر إصلاحها:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»(٢)

، كما أنه ليس مجبوراً على التبعيه والطاعه لميوله النفسانيه وغرائزه البدنيه بل يستطيع أن يتحرك فى حياته من موقع ضبط شهواته على أساس العقل والعداله.

ولكن يجب أن يعلم فى ذات الوقت أن الرزق والمعيشه مقسوم ومقرر وليس بمقدوره أن يحصل على كل شىء وبأى مقدار يريد ولا يوجد عامل آخر سوى إرادته وسعيه فى مقام العمل.

والدليل على هذا المعنى هو ما نشاهد بالعيان أنه لا يستطيع أى شخص أن يحقق جميع آماله وتمنياته ويصل إلى كل ما يبغي ويسعى، فى حين لو كانت إرادته الإنسان وسعيه واختياره مؤثره مائه بالمئه وعله تامه فإنه لا يبقى فقير ولا يمكن مشاهده كل هذه الفوارق والاختلافات بين البشر، فهذه الفوارق تعتبر دليلاً على أن الرزق مقسوم وأنه ثمه عامل آخر يتدخل فى هذا الشأن يدعى بالمشيئه الإلهيه، يعنى أن إرادته الإنسان وسعيه وعمله ليست عله تامه للتوصل إلى الرزق المطلوب، بل هنا أسباب أخرى خارجه عن اختيار الإنسان وإرادته، وهى منحصره بيد القدره الإلهيه، وعلى هذا الأساس ورد فى الآيه الشريفه هذا المبنى المذكور آنفاً بأنَّ الله هو الذى قسّم بين الناس معيشتهم:

«نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا»(٣).

وهكذا بالنسبه للجاه والمكانه الاجتماعيه أيضاً، يعنى أنها أمر مقسوم، لأنه على حدّ تعبير المرحوم العلامة الطباطبائى رحمه الله

فى تفسير الميزان «أما الجاه فهو أيضاً مقسوم من عند الله فإنه يتوقف على صفات خاصه بها وترتفع درجات الإنسان فى المجتمع فيتمكن من تسخير من هو دونه كالفطنه والدعاء الشجاعه، وعلو الهمة وإحكام العزيمه وكثره المال

١- انظر التفسير الأمثل، ج ٤، ذيل الآيه ١٦٥ من سوره الأنعام.

٢- سوره الرعد، الآيه ١١.

٣- سوره الزخرف، الآيه ٣٢.

ص: ١١٧

والعشيره وشىء من ذلك لا يتم إلبصنع من الله سبحانه».

ويقول المرحوم العلامة الطباطبائى رحمه الله بالنسبه لما ورد فى ذيل الآيه:

«وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ»

أنها ناظر إلى هذه الدرجات الاعتباريه والاجتماعيه ويقول: «فيتين بمجموع القولين أعنى قوله: «نحن قسمنا...» وقوله «رفعنا بعضهم فوق بعض...» أن القاسم للمعيشه والجاه بين الناس هو الله سبحانه لا غير - يعنى أن المقسم المعيشه (الرزق المادى) هو الله وهو مقسم للجاه والمقام الاجتماعى أيضاً» (١).

١٢. الإنفاق والتوسعه الاقتصاديه

ومن جمله المبانى والأصول التى ينبغى للناشط الاقتصادى الاعتقاد بها واعتبارها من السنن الإلهيه الحاكمه على عالم الخلقه، أنه لا يخاف من البذل وإنفاق الأموال فى سبيل الله، ويعتقد أن الإنفاق فى سبيل الله ليس فقط لا يتسبب فى الركود الاقتصادى، بل يساهم فى ترشيد وتنميه الاقتصاد أيضاً، فالناشط الاقتصادى بهذا الدليل يتجنب حاله البخل والشح فى طريق إعمار المدن ورفع حاجه المحتاج فى المجتمع وإحياء القيم الدينيه والأخلاقية، ولا يرى أن الإنفاق والبذل فى سبيل الله يتنافى مع محاسباته الاقتصاديه الدقيقه.

ويقرر القرآن الكريم، مضافاً إلى الآثار المعنويه والروحيه للإنفاق والبذل المالى، أن مثل هذا الإنفاق يتسبب فى تطهير النفس وتهذيبها:

«الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى» (٢)

والتطهير والتركيه:

«خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً»

تُطَهَّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا»(٣)

، ويشير إلى الآثار والنتائج الماديّة للإِنفاق من قبيل قوله تعالى:

«يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ»(٤)

يعنى أنّ المرابى سيبتلى بنقصان وإنعدام ماله تدريجياً وأنّ الله تعالى يسوق رأس المال الربوى إلى الفناء والمحق، «فالمرابى بما لديه من رأسمال وثروه يستحوذ على أتعاب الطبقة الكادحة، وقد يؤدّى عمله هذا إلى القضاء عليهم، أو يبذر على الأقل بذور العداة والحقد فى قلوبهم بحيث يصبحون بالتدريج متعطّشين إلى شرب دماء المرابين ويهدّدون أموالهم وأرواحهم، فالقرآن يقول إنّ الله يسوق رؤوس الأموال الربويّة إلى الفناء»(٥).

وخلافاً للربا فإنّ الله تعالى يربى الصدقات ويزيد المنفق فى ماله، لأنّه: «وبالمقابل، فالأشخاص الذين يتقدّمون إلى المجتمع بقلوب مليئة بالعواطف الإنسانيّة وينفقون من رؤوس أموالهم وثرواتهم يقضون بها حاجات المحتاجين من الناس يحظون بمحبته الناس وعواطفهم عموماً، وأموال هؤلاء فضلاً عن عدم

١- الميزان، ج ١٨، ص ١٠٠ ذيل الآيه ٣٢ سورة الزخرف. يظهر أنّ ذيل الآيه: «وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ» يفسر ويوضح صدر الآيه «نَحْنُ قَسِيمَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتُهُمْ»؛ يعنى أنّ المراد من «الدرجات» درجات التفاوت فى الواقع المعاشى والمالى، كما بيننا ذلك فى المبنى السابق.

٢- سورة الليل، الآيه ١٨.

٣- سورة التوبه، الآيه ١٠٣.

٤- سورة البقره، الآيه ٢٧٦.

٥- التفسير الأمثل، ج ٢، ذيل الآيه مورد البحث.

ص: ١١٨

تعرّضها لأى خطر تنمو بالتعاون العامّ نموّاً طبيعياً، وهذا ما يعنيه القرآن بقوله:

«ويربى الصدقات»(١).

ومثل هذا الأمر لا- يختص بفرد، بل: «وهذا الحكم يجرى فى الفرد كما يجرى فى المجتمع، فالمجتمع الذى يُعنى بالحاجات العامّه تتحرّك فيه الطاقات الفكرية والجسميه للطبقة الكادحة التى تؤلّف أكثرية المجتمع وتبدأ العمل، وعلى أثر ذلك يظهر إلى حيّز الوجود ذلك النظام الاقتصادى القائم على التكافل وتبادل المنافع العامّه»(٢).

وفى مورد آخر يشبه القرآن الكريم عمل الأشخاص الذين أنفقوا أموالهم ليس للرياء، بل لنيل رضا الله تعالى:

«وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ»

، هذا أولاً، وثانياً: إنَّ إنفاقهم يكون بدافع خلوص التَّيِّه: لا أنَّه بعد الإنفاق الخالص يقوم الفرد بإبطاله بالمن والأذى:

«وَتَتَّبِعْنَا مَنْ أَنفَسِهِمْ» (٣)

، فمثل هذا الإنفاق يشبهه القرآن الكريم الإنفاق بالبستان الذى يقع فى مرتفع وتمطر عليه الأمطار الشديده، وعلى الأقل الأمطار الناعمة، فينتج ثمرات مضاعفه:

«... كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ» (٤).

المصادر والمصادر

١. نهج البلاغه.
٢. الاقتصاد، پل ساموئلن، مع ترجمه الدكتور حسين بيرنيا، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، زهران، ١٣٥٢ هـ ش.
٣. اقتصادنا، الشهيد آيه الله السيد محمد باقر الصدر، مكتب الإعلام الإسلامى، الطبعة الاولى ١٤١٧ هـ ق.
٤. الأمالى، الشيخ الصدوق، انتشارات المكتبة الإسلاميه، الطبعة الرابعه، ١٣٦٢ هـ ش.
٥. بحار الأنوار، العلّامة المجلسى، مؤسسه الوفاء، بيروت، ١٤٠٤ هـ ق.
٦. تاريخ بغداد، دار الكتب العلميه، لبنان، الطبعة الاولى ١٤١٧ هـ ق.
٧. تفسير العياشى، محمد بن مسعود العياشى، تحقيق السيدهاشم الرسولى المحلاتى، مطبعة العلميه، طهران، ١٣٨٠ هـ ق.
٨. تفسير القمى، على بن إبراهيم القمى، دارالكتاب، قم، الطبعة الرابعه، ١٣٦٧ هـ ش.
٩. التفسير الأمثل، ناصر مكارم الشيرازى، دارالكتب الإسلاميه، طهران، الطبعة الاولى ١٣٧٤ هـ ش.
١٠. تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسى، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسى، دارالكتب الإسلاميه، طهران، الطبعة الرابعه، ١٣٦٥ هـ ش.
١١. تهذيب الكمال، جمال الدين أبو حجاج يوسف المزى،

٣- وللأسف أنّ جميع المترجمين للقرآن (بحسب الاستقراء الناقص) لم يترجموا عبارته « تثبتاً من أنفسهم » ترجمه صحيحه ودقيقه، والترجمه الدقيقه لها: « مثل الذين ينفقون أموالهم (بدون رياء) ولغرض طلب رضا الله فقط، يستقيمون في هذه التيه الخالصه ولا يلوّثونها بالمن بعد الاخلاص كمثل جنه».

٤- سوره البقره، الآيه ٢٦٥.

ص: ١١٩

تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، مؤسسه الرساله، بيروت، الطبعة الرابعه، ١٤٠٦ هـ ق.

١٢. الحياه (با ترجمه أحمد آرام)، أخوان حكيمى - أحمد آرام، مكتب نشر الثقافه الإسلاميه.

١٣. مقدمه على الاقتصاد الإسلامى (درآمدی بر اقتصاد اسلامى) بالفارسيه، تحقيقات الحوزه والجامعه، انتشارات سمت، طهران، الطبعة الثامنه، ١٣٨٧ هـ ش.

١٤. درالنظيم، ابن حاتم العاملى، مؤسسه نشر الإسلامى، قم.

١٥. عيون الأخبار الرضا عليه السلام، محمد بن على بن حسين الصدوق، انتشارات جهان، ١٣٧٨ هـ ق.

١٦. غررالحكم ودررالكلم، عبدالواحد بن محمد التميمى الأمدى، طبع مكتب الإعلام الإسلامى.

١٧. الفصلية التخصصيه للاقتصاد الإسلامى (فصلنامه تخصصى اقتصاد اسلامى) بالفارسيه، تحقيقات الثقافه والفكر الإسلامى.

١٨. الكافى، ثقه الإسلام الكلينى، دارالكتب الإسلاميه، طهران، ١٣٦٥ هـ ش.

١٩. كنز العمال، المتقى الهندى، مؤسسه الرساله، بيروت، ١٤٠٩ هـ ق.

٢٠. كنز الفوائد، أبوالفتح الكراجكى، انتشارات مكتبه المصطفوى، قم.

٢١. مبانى وأصول علم الإقتصاد (مبانى و اصول علم اقتصاد) بالفارسيه، الدكتور يدالله دادگر والدكتور تيمور الرحمانى، مركز انتشارات الإعلام الإسلامى، ١٣٨٠ هـ ش.

٢٢. محاضره عن الاقتصاد، الدكتور محمد العربى.

٢٣. مستدرک الوسائل، الميرزا حسين النورى، آل البيت لإحياء التراث، قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٨ هـ ق.

٢٤. مشكاه الأنوار، أبوالفضل على بن حسن الطبرسى، مكتبه الحيدريه، النجف، الطبعة الثانيه، ١٣٨٥ هـ ق.

٢٥. المعجم الوسيط، جماعه من المؤلفين، مكتبه المرتضى، طهران، الطبعة الثانيه، ١٣٨٥ هـ ش.

٢٦. معارج الوصول إلى معرفه، محمد بن يوسف الزرندي الشافعي، تحقيق: ماجد بن أحمد.

٢٧. المغنى لابن قدامه، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامه، دار الكتب، بيروت.

٢٨. ميزان الحكمة، محمدى الرى شهرى، دار الحديث، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٦ هـ ق.

٢٩. الميزان فى تفسير القرآن، السيد محمد حسين الطباطبائي، مكتب الإعلام الإسلامى جماعه المدرسين، قم، الطبعة الخامسة، ١٤١٧ هـ ق.

٣٠. وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملى، آل البيت، قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٩ هـ ق.

ص: ١٢٠

ص: ١٢١

(٢). الأهداف والدوافع فى الاقتصاد الإسلامى

إشاره

١. القيام بالقسط والعدل

٢. الرفاه العام

٣. الأمن فى النشاطات الاقتصاديه

٤. الحاكميّه السياسيه والثقافيه الناشئه من الاستقلال الاقتصادى

٥. تحكيم القيم المعنويه والأخلاقيه

٦. عمران وإحياء الأرض (جميع العالم)

٧. التعادل والتوازن فى سقف معيشه المجتمع

ص: ١٢٢

ص: ١٢٣

الأهداف والدوافع فى الاقتصاد الإسلامى

١. القيام بالقسط والعدل

١. القيام بالقسط والعدل (١)

إذا تقرر أن تكون النعم والمواهب في عالم الطبيعه خلقت من أجل البشر وفقاً لما تقوله الآيه الشريفه:

«خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً» (٢)

وعلى أساس كلام أمير المؤمنين عليه السلام أن السموات والأرض مطيعه لله تعالى في حركتها لخدمه الإنسان والبشريه ولتأمين منافعهم:

«أَلَا وَإِنَّ الْأَرْضَ الَّتِي تُقَلُّكُمْ

[تحملكم

، وَالسَّمَاءَ الَّتِي تُظَلُّكُمْ مُطِيعَتَانِ لِرَبِّكُمْ ...

وَلَكِنْ أَمْرًا بِمَنَافِعِكُمْ فَأَطَاعَتَا، وَأَقِيمَتَا عَلَى حُدُودِ مَصَالِحِكُمْ فَقَامَتَا» (٣)

، وإذا كان هذا هو الهدف والعلّه الغائيه لعالم الخلقه وتحقق هذا الهدف واستطاع الناس الاستفادة من هذه المواهب والنعم الطبيعیه في واقع الحياه، وكان لكل واحد من أفراد البشر في دائره الاقتصاد الحق في الاستفادة من هذه الثروه الإلهيه وتحرك على مستوى مراعاة العداله في مجال السلوكيات والعلاقات الاجتماعيه فسوف ينال حقوقه الاقتصاديّه ولا يظلم أحد في دائره الحرکه الاقتصاديّه في المجتمع.

إنّ النظام الاقتصادي في الإسلام هو النظام الذي نظم قوانينه وأحكامه في ظلّ هذه الغايات، وهي أولاً:

أنّ كلّ إنسان يستطيع بما يملكه من قدرات وقابليات وبمقدار سعيه وعمله أن يتحرك على مستوى النشاطات الاقتصاديّه، يعنى في مسأله توزيع المواهب الطبيعیه والمنافع العامه لا يتعدى حدوده وحقوقه المعينه على أساس سعيه وقابليته، وثانياً: بعد عمليّه الإنتاج وتحصيل العوائد والأرباح ينبغي عليه مراعاة العداله، فلا يتمّ إنكار حقّه في مجال سعيه لتحصيل وكسب الرزق أو ما يحصل عليه من سائر

١- بالرغم من إنّ مسأله العداله في رؤيه من الأهداف والمقاصد النظام الاقتصادي الإسلامي، ولكن في رؤيه أخرى يمكنها أن تكون من قواعد النظام الاقتصادي الإسلامي أيضاً، حيث نتطرق إليها في بحث (الأصول التطبيقية للاقتصاد الإسلامي)، لأنّ أحد الأصول العمليّه والتطبيقية للاقتصاد الإسلامي، العداله، سواءً في مقام توزيع رؤوس المال أو المنابع الطبيعیه أو في مقام الاستهلاك، وسنشير إليه في البحث اللاحق تحت عنوان (اجتناب تراكم الثروه)، ناظر إلى هذا الأصل.

مناشىء هذا الحق «من قبيل الإرث الذى يعود إلى سعى وعمل الأب».

ويؤكد القرآن الكريم فى آيات عدّه على هذه الحقيقه الجليه، ومنها:

(أ) ما ورد فى الآيه الشريفه ٣٢ من سوره النساء من أنّ العمل يعتبر منشأ الحق للإنسان فى إمتلاك المال والثروه:

«لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْتُمْ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْتُمْ».

(ب) ورد النهى فى الآيات الكريمه بشكل صريح وأكيد:

«كَيْ لَا يَكُونَ دُولُهُ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» (١)

عن تداول الثروه فقط فى دائره الأثرياء وحصرها عند الأغنياء، لأنّ حصر رؤوس الأموال بيد الأغنياء لا يخلو غالباً من الظلم وسحق الحقوق بالنسبه للفقراء والمحرومين.

(ج) إنّ القرآن الكريم يقرر بطلان الأرباح غير السليمه وغير العقلانيه تحت عنوان: «حرمه أكل المال بالباطل» ويقول:

«وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» (٢)

، لأنّ بطلان الكثير من هذه العوائد ناشىء من كونها ظالمه، وعلى هذا الأساس فإنّ العلماء والرهبان الذين يستلمون الهدايا أو المبالغ الطائله من الناس من خلال كتمانهم للحقائق والذى يعتبر المصداق الأتم للظلم أو يصدرن الفتاوى الظالمه لحساب قوى الجور والهيمنه، وكذلك بيعهم لصكوك الغفران، فإنهم وقعوا مورد الذم والتوبيخ فى الآيات القرآنيه:

«إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لِيَأْكُلُوا أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ» (٣).

(د) وقد نهى القرآن الكريم بصراحه عن الاقتراب من أموال اليتامى والمحرومين من ولايه الأب ورعايته، ويقول:

«وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (٤)

وكذلك:

«إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى

ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا» (٥)

، لأنه كما قال الإمام على بن موسى الرضا عليه السلام:

«وحرّم الله أكل مال اليتيم ظلماً لعل كثيره من وجوه الفساد، أوّل ذلك أنّه إذا أكل الإنسان مال اليتيم ظلماً فقد أعان على قتله إذ اليتيم غير مستغن ولا محتمل لنفسه ولا - قائم بشأنه ولا له من يقوم عليه ويكفيه كقيام والديه فإذا أكل ماله فكأنّه قتله وصيّره إلى الفقر والفاقة» (٤).

ومن هذا القبيل ما دعت إليه الآية الشريفة بكلّ وضوح للقيام بالقسط في أموال اليتامى:

«وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ» (٧)

وكذلك تقول الآية الشريفة:

«وَأَتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا» (٨).

هـ) وقد ورد في الآيات الشريفة النهي عن «الفساد في الأرض» وخاصّه بالنسبه للأثرياء كقارون الذين ورد الخطاب لهم:

«وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ

١- سورة الحشر، الآية ٧.

٢- سورة النساء، الآية ٢٩.

٣- سورة التوبة، الآية ٣٤.

٤- سورة الأنعام، الآية ١٥٢.

٥- سورة النساء، الآية ١٠.

٦- وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ١٨١، ح ٥، باب ٧٠، باب تحريم أكل مال اليتيم ظلماً.

٧- سورة النساء، الآية ١٢٧.

٨- سورة النساء، الآية ٢.

ص: ١٢٥

«وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ» (١).

و) الآيات التي تأمر بشكل مطلق بالعدل والقسط مثل:

«إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (٢)

«قُلْ أَمَرَ

رَبِّي بِالْقِسْطِ» (٣)

، أو أمرت برعايه القسط فيما يتصل بالوزن والميزان:

«وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ» (٤).

ز) الآيات التي أمرت بكتابه الدين ونهت عن البخس والتدليس في هذا الشأن:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِعَدِّينَ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا» (٥).

*** ولو تجاوزنا آيات القرآن الكريم إلى الروايات الإسلاميه فسنرى أنّ أصل العداله الاقتصاديه يتجلى بكلّ وضوح في نصوصها:

أ) في شرح الإمام الصادق عليه السلام لحدود الاقتراب من مال اليتيم يقول:

«إن كان في دخولكم عليهم منفعه لهم فلا بأس وإن كان فيه ضرر فلا ... بل الإنسان على نفسه بصيره، فأنتم لا يخفى عليكم وقد قال الله عزّ وجلّ: والله يعلم المصلح من المفسد» (٦).

ب) ويقول هذا الإمام عليه السلام في ذيل الآيه الشريفه:

«وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ» (٧).

: «من كان يلى

شيئاً لليتامى وهو محتاج ليس له ما يقيمه فهو يتقاضى أموالهم ويقوم في ضيعتهم فليأكل بقدر ولا يُسرف وإن كانت ضيعتهم لا تُشغله عمّا يُعالج بنفسه فلا يزأَنَّ من أموالهم شيئاً» (٨).

ج) ويقول أمير المؤمنين الإمام على عليه السلام في تسويغ قبوله للحكومه بأنّ أحد العوامل له هو مواجهه الظلم ومقارعه الظالمين في مقابل الدفاع عن المظلومين وإشباع بطون الجياح:

«وَمَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَنْ لَا يُقَارَّوْا عَلَى كِظِّهِ ظَالِمٍ، وَلَا سَعَبِ مَظْلُومٍ» (٩).

د) ويقول سيّد الشهداء الإمام الحسين بن على عليه السلام في إحدى خطبه بالنسبه إلى ضروره فريضه الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر:

«... وذلك أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دعاء إلى الإسلام مع ردّ المظالم ومخالفه الظالم وقسمه الفىء والغنائم وأخذ الصدقات من مواضعها ووضعها في حقها...» (١٠).

ه) وقد ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال:

«خصلتان ليس فوقهما من الشرّ شيء: الشرك بالله والضّرّ لعباد الله» (١١).

١- سورة القصص، الآية ٧٧.

٢- سورة النحل، الآية ٩٠.

٣- سورة الأعراف، الآية ٢٩.

٤- سورة الرحمن، الآية ٩.

٥- سورة البقرة، الآية ٢٨٢.

٦- وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ١٨٤، ح ١، باب ٧١، باب جواز الأكل من طعام اليتيم.

٧- سورة النساء، الآية ٦.

٨- وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ١٨٥.

٩- نهج البلاغة، الخطبة ٣.

١٠- تحف العقول، ص ١٧١.

١١- المصدر السابق، ص ٣١.

ص: ١٢٦

و) ويقول أمير المؤمنين الإمام على عليه السلام ضمن كتاب له إلى عمّاله ينهاهم فيه عن إتلاف الورق والوقت وكثرة الكلام وكتابه الأمور غير اللازمه في الكتب الإداريه:

«أدقوا أفعالكم وقاربوا بين سطوركم واحذفوا من فضولكم واقصدوا قصد المعاني وإيّاكم والإكثار فان أموال المسلمين لا تحتل الإضرار» (١).

ز) ما ورد في قصّه سمره بن جندب وخطاب رسول الله صلى الله عليه وآله لذلك الرجل الأنصاري في ختامها:

«إذهب فاقلعها وارم بها إليه فإنّه لا ضرر ولا ضرار» (٢).

والتعبير ب «لا ضرر ولا ضرار» ورد كذلك في قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله بين أهل المدينة وحكمه بأنّه لا حقّ لأحد أن يحرم الآخرين من الماء الزائد لسقى البساتين، فقد ورد في الروايات الشريفه:

«قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين أهل المدينة في مشارب النخل أنّه لا يمنع نفع الشىء وقضى بين أهل البادية أنّه لا

يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاً وقال: لا ضرر ولا ضرار»(٣).

ح) وجاء في توقيع الإمام الحسن العسكري عليه السلام في جوابه لكتاب يتعلق بمقدار الفاصله بين القناتين أنّ الإمام عليه السلام كتب في الجواب:

«على حسب أن لا يُضَرَّ إحداهما بالأخرى إن شاء الله»

، وكذلك ما ورد في مقام الجواب عن سؤال بخصوص مطحنه تقع إلى جانب نهر جارٍ وأراد صاحب القرية أن يسوق الماء من طريق آخر إلى قريته بحيث يؤدي إلى تعطيل تلك المطحنه، فنهاه الإمام عليه السلام عن ذلك:

«يَتَّقِي اللهُ وَيَعْمَلُ فِي ذَلِكَ بِالْمَعْرُوفِ وَلَا يَضُرُّ أَخَاهُ الْمُؤْمِنَ»(٤).

مثل هذه الروايات في عالمنا المعاصر، تمثل الطريق الأمثل لحل الكثير من المشكلات الاقتصادية لا سيما أنّ النشاط الاقتصادي في المجتمعات البشريه المعاصره لا يفكرون إلّا بمنافعهم الشخصيه.

ومما تقدّم تبين هذه الحقيقه وهى أنّ «العداله الاقتصاديّه» لا تعنى تساوى السهام والحصص، بل المراد «تساوى الفرص» وعلى حدّ تعبير أحد علماء أهل السنه: «إنّ العداله تعنى تساوى الفرص بين الجميع ورعايه التعادل بينهم، ومن هذه الجهه أنّ سعى كلّ إنسان تساوى مع عمله وجهده ومنها ربحه الكثير أو القليله، ولا ينكر الإسلام التفاوت المعقول بين الناس حسب السعى والعمل والقابليات، ولا نفع المساواه المطروحه بالشعارات لأنّ كسب المال رهين بالقابليات التى قابله للتفاوت بين أفراد البشر، إذن أنّ العدل الحقيقى هو أن تكون الأرباح (متفاوته بحسب القابليات وبذل الجهد) مختلفه، وأنّ بتفاوت البعض على البعض الآخر بالزياده فى حين أنّ الفرص مساويه المطروحه بين يدى الجميع متوفره، ومعنى هذا الكلام أن لا تكون عوامل الأصل والنسب والقوميّه والجنسيّه قيد فى رجل ويد الإنسان»(٥).

١- بحار الأنوار، ج ٤١، ص ١٠٥، ح ٤.

٢- الكافي، ج ٥، ص ٢٩٢ و ٢٩٤؛ مستدرک الصحيحين، ج ٢، ص ٥٨.

٣- الكافي، ج ٥، ص ٢٩٤.

٤- المصدر السابق.

٥- انظر: بحث «النظام الاقتصادي الإسلامي وخصائصه وعناصره الأصلية» مقتبس من كتاب البنوك الإسلاميه ودورها فى تنميه اقتصاد المغرب العربى تأليف الدكتور على يوعلا المترجم سيد أبو القاسم حسيني (زرفا)، ١٤١٦، المطبوع فى كتاب ماهيه ومعالَم الاقتصاد الإسلامى (ماهيت و ساختار اقتصاد اسلامى) بالفارسيه، ص ٢٦٠.

إن تمتع عامه أفراد المجتمع برفاه نسبي يعتبر أحد أهم أهداف الاقتصاد الإسلامي، ويستفاد من آيات القرآن الكريم بكل وضوح أن الله تعالى، مضافاً إلى رفع الحاجات الأوليه والضروريه للبشر، دعا لرفاه عباده أيضاً فيما يتصل بالاستفاده من مواهب الطبيعه:

«خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا» (١).

وكذلك قال:

«قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ» (٢).

ولاشك بأن مقتضى التحديد في الأكل والشرب برعايه عدم الإسراف في الآيه الاولى، والتعبير «الزينه» في كلا الآيتين، وكذلك التعبير «الطيبات من الرزق» في الآيه الثانيه، هو الرفاه النسبي وعدم إكتفاء بالضروريات الأوليه.

وبيان آخر: أن المستفاد من الآيات القرآنيه أن النظام الاقتصادي في الإسلام ليس فقط بصدد رفع الحاجات الضروريه للإنسان وإشباعها وارضائها ويرى أن عمله قد انتهى، بل يريد للبشر أن يتمتعوا أيضاً بالملذات الماديّه إلى حد عدم الإسراف والتبذير وبدفع الحقوق المتعلقة بأموالهم يستطيعون أن يتمتعوا بالنعم والمواهب الإلهيه.

والملفت للنظر ما ورد في الروايه عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال:

«بلى فليطعمه ممّا يأكل ويشرب ويكتسى ويتزوج ويتصدّق ويحج» (٣).

ونقرأ في روايه أخرى عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام:

«يقسّم بينهم في مواضعهم بقدر ما يستغنون به في سنتهم بلا ضيق وتقدير... وإن نقص من ذلك شيء ولم يكتفوا به كان على الوالى أن يمونهم من عنده بقدر سعتهم حتى يستغنوا» (٤).

وبديهى أن حدّ «حدّ الاستغناء» يتضمّن أكثر من تهيئه الضروريات الأوليه للحياه ويشمل الرفاه النسبي، وما يؤيد هذه النقطه ما ورد في حكايه أبى بصير مع الإمام الصادق عليه السلام: أنه قال للإمام: إن لنا صديقاً وله دار تسوى أربعه آلاف درهم، وله جريه وله غلام يستقى على الجمل كل يوم ما بين الدرهمين إلى الأربعه سوى علف الجمل، وله عيال أله أن يأخذ من الزكاه؟ قال (الإمام عليه السلام):

«نعم»

، قال: وله هذه الفروض، فقال:

«يا أبا محمّد فتأمرنى أن أمره ببيع داره وهى عزّه ومسقط رأسه أو ببيع خادمه الذى يقيه الحر والبرد ويصون وجهه ووجه عياله، أو أمره ببيع غلامه وجمله وهو معيشته وقوته؟ يأخذ الزكاه فهى له حلال، ولا يبيع داره ولا غلامه ولا جملة»، (٥).

١- سورة الأعراف، الآية ٣١.

٢- سورة الأعراف، الآية ٣٢.

٣- وسائل الشيعة، ج ٩، باب ٤١ من أبواب مستحقين زكاه، ح ٢.

٤- المصدر السابق، باب ٢٨، ح ٣.

٥- المصدر السابق، باب ٩، ح ٣.

ص: ١٢٨

على ما ورد أعلاه، وذلك في وصفها للأنعام والدواب بعنوان الزينه وجمال الحياه الدنيا، تقول الآية:

«وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ

* وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسِيرُونَ * وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بِالْغَيْهِ إِلَّا لِيُقِيسَ اللَّهُ فِيكُمْ رَبَّكُمْ لَرَأَوْفٌ رَّحِيمٌ * وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (١).

لأن التعبير بالزينه والجمال يدل على أن هذه الأمور ليست من ضروريات الحياه الدنيويه بل تملك بعداً رفاهياً أيضاً.

ويتبين من الروايات الشريفه التي تتحدث عن الحكومه الإسلاميه بعد ظهور الإمام المهدي عليه السلام أيضاً أن مسؤوليه الحاكم الإسلامى فى هذا المجال توفير الرفاه العام أيضاً، فنقرأ فى روايه عن النبى الأكرم صلى الله عليه وآله أيضاً:

«يخرج له

(الإمام المهدي عليه السلام

الأرض أفلاذ كبدها ويحثوا المال حثوا ولا يعده عداءً» (٢)

، وكذلك ورد فى الروايه عن النبى الأكرم عليه السلام أيضاً:

«يتنعم أمتى فى زمن المهدي عليه السلام نعمه لم يتنعموا قبلها قط، يرسل السماء عليهم مدراراً ولا تدع الأرض شيئاً من نباتها إلا أخرجته» (٣).

وطبعاً لابد من التفكير، إلى جانب هذا الهدف، بهذه الحقيقه، وهى أن الرفاه إنما يكون مطلوباً وبمقدار معين فيما إذا لم يتسبب فى الغفله عن ذكر الله، ولذلك ورد فى القرآن الكريم قوله:

«وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ» (٤)

، فمعلوم أنّ التوسعه والبسط يتسببان في الغفله والبغى والتمرد والطغيان بسبب هذا الغنى والثروه:

«إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ * أَنْ رَأَاهُ اسْتَعْتَبَ» (٥)

ويتسبب أيضاً في الإعراض عن الحقّ تعالى:

«وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ» (٦)

وهذه الأمور تعتبر مرفوضه وغير مطلوب للشارع المقدس.

وبيان آخر: أنّ الرفاه المطلوب ينبغي أن يكون في إطار «الكفاف»:

«وَلَا تَسْأَلُوا فِيهَا فَوْقَ الْكَفَافِ» (٧)

، ويؤدّي إلى عدم حاجه الإنسان لإظهار عوزه وفقره أمام خلق الله بل تكون بدرجة أنّها تكفي الإنسان في حوائجه المعقوله والمتعارفه، كما ورد في النبي الأكرم صلى الله عليه وآله:

«اللهم ارزق محمداً وآل محمداً ومن أحب محمداً وآل محمداً العفاف والكفاف» (٨)

، ولا- يؤدّي الرفاه إلى حاله من الإنجرار وراء زخارف الدنيا وحاله من السكر بالملذات والتمتعات، لأنّ سكر النعمه يعدّ أحد أنواع السكر أيضاً:

«فَاتَّقُوا سَكَرَاتِ النَّعْمَةِ» (٩)

، وقال الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله:

«ونعم المال

الصالح للمرء الصالح» (١٠).

١- سورة النحل، الآيات ٥-٨.

٢- بحار الأنوار، ج ٥١، ص ٦٨، ح ٩.

٣- المصدر السابق، ص ٨٣ عن أبي سعيد الخدرى عن رسول الله صلى الله عليه وآله.

٤- سورة الشورى، الآية ٢٧.

٥- سورة العلق، الآية ٦ و ٧.

٦- سورة الإسراء، الآية ٨٣.

٧- نهج البلاغه، الخطبه ٤٥.

٨- بحار الأنوار، ج ٦٩، ص ٦٧، ح ٢٧.

٩- نهج البلاغه، خ ١٥١.

١٠- مسند أحمد، ج ٤، ص ١٩٧.

ص: ١٢٩

٣. الأمن فى النشاطات الاقتصادية

ومن جملة الأهداف التى تترتب على الاقتصاد الإسلامى، تحقيق الأمن الاقتصادى، بمعنى أنّ الناشط الاقتصادى لا يشعر بأى تهديد ولا يتعرض لأى ضغط فى حركته الاقتصادية، من قبيل الاشتغال، التجاره، استثمار رؤوس الأموال: فإنه يدخل فى هذه المجالات بدون إحساس بالقلق والاضطراب والتردد.

وهذا الهدف ربّما لا يمكن تحقيقه فى الاقتصاد الرأسمالى (/ الإمبريالى) فلا يضمن مثل هذا الاقتصاد حالات الطمأنينه لدى الناشط الاقتصادى، لأنه على حد تعبير أحد علماء الاقتصاد المعروفين (الدكتور بيرجانه) فإنّ مثل هذا النظام يبتنى «على أساس قانون تنازع البقاء» وبالتالي يعيش الضعفاء تحت وطئه قوى الهيمنة والظلم، وكما يقول عالم اقتصاد آخر (هوبز) فإنّ هذا النظام «لا يهتم إلّا بالمنافع الشخصيه للأفراد ولا يملك دوافعاً أخرى لسلوكيات الإنسان، وحتى لو أدرك الإنسان أنّ أفضل طريق لتأمين وضمان منفعه الشخصيه يكون من خلال التعاون مع أبناء نوعه، فمع ذلك لا ينفعه شيئاً، لأنّ عقل الإنسان يتحرك فى التحليل النهائى فى خدمه شهوات الإنسان ولا وظيفه له إلّا إيجاد الوسائل والآليات لإرضاء شهواته ونوازع النفسائيه»(١).

ومثل هذا النظام يتحرك بعيداً عن مفاهيم من قبيل التعاون والإخوه والمواساه، ولا يستطيع فى أى زمان الخلاص من أنواع التهديد والضغوط ومواجهه النشاط والشركات الاقتصادية القويه، وبالتالي تفقد الأمن الاقتصادى، ولكن الاقتصادى الإسلامى، الذى لا تمثّل فيه المنافع الشخصيه الدافع الوحيد للنشاطات الاقتصادية، بل يأخذ بنظر الاعتبار المنافع العامه والمنافع الشخصيه المعنويه، فإنّ تحقيق هذا الهدف والوصول إلى هذه الغايه «الأمن الاقتصادى» غير بعيد، وخاصّه عندما نقرأ فى التعاليم الدينيه وجود مفاهيم وتعاليم تؤكد ضروره تحقق الأمن الاقتصادى، من قبيل إطلاق كلمه «الأمن» ومشتقاتها فى الروايات الشريفه مثل:

«لا نعمه أهنأ من الأمن»(٢)

و

«شّر

الأوطان ما لم يأمن فيه القطان»(٣)

و

«شّر البلاد بلد لا

أمن فيه ولا خصب»(٤).

ولو تجاوزنا هذه الروايات (٥) ونظرنا إلى الأحكام الواردة في الشريعة الإسلاميّة، التي تقرر أنّ الحكمة والمصلحة الوحيدة أو أحد أهم المصالح والغايات في هذه الأحكام، هو توفير الأمن الاقتصادي ونشطاء الاقتصاديين.

ومن جملة هذه الأحكام النهى عن التسعير، لأنّه

١- انظر: تحليل لمعارف ومنهجيّة علم الاقتصاد (تحليلي بر ساير شناخت و روش شناسی علم اقتصاد) بالفارسيّة، السيد مهدي زريباف، ص ٣٩١ (اطروحة جامعيه للتخرج) كليه الاقتصاد والمعارف الإسلاميه، جامعه الإمام الصادق عليه السلام، طهران، ١٣٦٩ هـش.

٢- غرر الحكم، ح ١٠٢٥٤.

٣- المصدر السابق، ح ١٠٢٥٦.

٤- المصدر السابق، ح ١٠٢٥٥.

٥- وبهذه الصوره مع الالتفات إلى سائر استعمالات كلمه «أمن» في القرآن والروايات يمكن أن يقال: إنّ هذه المفرده مع مشتقاتها تتصل بالأمن النفسى والعرضى ولا تشمل الأمن الاقتصادى.

ص: ١٣٠

لا- شك في أنّ أحد الأمور التي تتسبب في إنعدام الأمن للمنتجين والتجار وتقلل من الباعث لديهم على ممارسه النشاطات الاقتصاديّه، هو تحديد قيمه البضاعه، فالمنتجون عندما لا يشعرون بوجود تقييد وتحديد في قيمه فإنهم يتحركون بشوق أكثر في مزاوله نشاطهم الاقتصادي.

وقد ورد في روايه في كتاب اسد الغابه وكنز العمال عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال في مقام الجواب عن الشخص الذى أراد تعيين سعر معين لبضاعته:

«لا يسألنى الله عن سنّه أحدٌ تُثنها فيكم لم يأمرنى بها ولكن سلوا الله من فضله»(١)

، ويشبه هذا المعنى ما ورد في روايه في كتاب: من لا يحضره الفقيه مع تفاوت يسير حيث قال النّبى الأكرم صلى الله عليه وآله:

«ما كنت لألقى الله تعالى ببدعه لم يحدث إلّى فيها شيئاً فدعوا عباد الله يأكل بعضهم من بعض...»(٢).

وبديهى أنّ الضروره تقتضى أحياناً أن يقوم الحاكم الإسلامى في موارد معينه بتسعير البضاعه، ولكن مع رعايه العدل والانصاف ومرعاه منافع كلا الطرفين: الباع والمشتري.

يقول أميرالمؤمنين عليه السلام في كتابه لمالك الأشر:

«وَلَيْكِنِ الْبَيْعُ بَيْعًا سَمَحًا: بِمَوَازِينِ عَدْلٍ، وَأَسْعَارٍ لَا تُجْحِفُ بِالْفَرِيقَيْنِ مِنَ الْبَائِعِ وَالْمُبْتَاعِ» (٣)

، وفي هذه الرواية نرى أنّ الإمام عليه السلام لا يأمر بالتسعير بل ينهى عن الإجحاف وعدم الانصاف.

وفي روايه أخرى عندما سئل الإمام الصادق عليه السلام عن التسعير قال:

«ما سَعَّرَ أمير المؤمنين على أحد ولكن من نقص عن بيع الناس قيل له: بيع كما يبيع الناس وإلّا فارفع من السوق، إلّا أن يكون طعامه أطيّب من طعام الناس» (٤).

وفي روايه ثالثة في كنز العمال (٥) و مستدرك الصحيحين (٦) عن رسول الله صلى الله عليه وآله نرى أنّ النبي أظهر استيائه الشديد من رجل أراد تسعير قيمه بضاعته لغرض كسر القيمة الطبيعيّة للسوق وخفض القيمة الواقعيه للبضاعه، ولكن إذا كان يريد من ذلك العمل فى إطار القيم الأخلاقيه وبدوافع إلهيه، فلا بأس بهذا العمل:

«مَرَّ رسول الله صلى الله عليه وآله برجل بالسوق يبيع طعاماً بسعر هو أرخص من سعر السوق فقال: تبيع فى سوقنا بسعر هو أرخص من سعرنا؟ قال: نعم. قال: صبراً واحتساباً؟ قال: نعم. قال: أبشّر! فإنّ الجالب إلى سوقنا كالمجاهد فى سبيل الله والمحتكر فى سوقنا كالملاحد فى كتاب الله».

بهذه الجهد ومع أنّ جماعه من فقهاء الشيعة كالشيخ الطوسى فى النهايه و المبسوط (٧)، والمحقق فى الشرايع (٨)، والعلماء فى القواعد و المختصر (٩) أفتوا بعدم

١- اسد الغابه، ج ٥، ص ٣٤٨ ح ٦٤٠١؛ كنز العمال، ج ٤، ص ١٠٣، ح ٩٧٤٨.

٢- من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٢٦٨، ح ٣٩٦٩.

٣- نهج البلاغه، الكتاب ٥٣.

٤- دعائم الإسلام، ج ٢، ص ٣٦، ح ٨١.

٥- كنز العمال، ج ٤، ص ٩٩، ح ٩٧٣٠.

٦- مستدرك الصحيحين، ج ٢، ص ١١.

٧- انظر: نهايه الأحكام، ص ٣٧٤، المبسوط، ج ٢، ص ١٩٥.

٨- انظر: شرايع الأحكام، ج ٢، ص ٢١ تحقيق عبدالحسين محمّد على البقال، مؤسسه المعارف الإسلاميه، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٥ هـ ق.

٩- قواعد الأحكام، ج ١، ص ١٣٢، المختصر، ص ١٢٠.

ص: ١٣١

جواز التسعير بصوره مطلقه بل إنّ صاحب مفتاح الكرامه (١) نسب هذا الرأى إلى الإجماع، فقد نسب إلى ابن حمزه فى الوسيله (٢)، والشهيد الأوّل فى اللمعه و الدروس (٣)، والعلماء فى المختلف (٤)، وفخر المحققين فى الايضاح (٥) و ... جواز

التسعير، من جهة أن البائع إذا عيّن قيمه ظالمه ومجحفه فإنه يؤدّي الإضرار بالآخرين (٦)، وكتب الإمام الخميني قدس سره في كتاب البيع «وأمرًا التسعير فلا- يجوز ابتداءً، نعم لو أجحف الزم بالتنزّل، وإلّا أزمه الحاكم بسعر البلد، أو بما يراه مصلحه ... والأخبار لا تشمل مثله» (٧).

وذكر آية الله السيّد الخوئي في كتابه مصباح الفقاهه: «نعم، لو أجحف البائع في قيمه بحيث يعدّ من الإحتكار، منعه الحاكم إلى أن يبيع البضاعه بقيمه السوق أو أكثر قليلاً بما يستطيع الناس شراءها، مثلاً إذا كان سعر كيس القمح مائه فلساً وأراد المحتكر بيعه بدينارين، فهذا نوع من الإحتكار (٨) كما لا يخفى» (٩).

١- مفتاح الكرامه، مؤسسه آل البيت للطباعه والنشر، ج ٤، ص ١٠٩.

٢- المصدر السابق.

٣- انظر: مفتاح الكرامه ج ٤، ص ١٠٩.

٤- المصدر السابق.

٥- المصدر السابق.

٦- المصدر السابق.

٧- انظر: كتاب البيع، ج ٣، ص ٦١٢.

٨- وطبعاً هذا العمل ليس إحتكاراً اصطلاحياً، بل له أضرار الإحتكار.

٩- مصباح الفقاهه، ج ٥، ص ٥٠٠، دار الهادي، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ ق.

ص: ١٣٢

بل يمكن القول إنّ الفقهاء الذين ذهبوا إلى تحريم التسعير بشكل مطلق إنّما أرادوا هذا المعنى أيضاً.

ورغم أنّ فقهاء أهل السنّه أيضاً ادعوا الإتفاق على عدم جواز التسعير، وقد التزم بهذا الأصل (١) والشافعيه و الحنابله، إلّا أنّ (٢) مالكيه، ٤ المالكيه والحنفيه ذهبوا إلى جواز قيام الحاكم الشرعي بتسعير البضائع الضروريه (/ الحاجيات)، من باب دفع الضرر عن الناس (٣)، وقد ورد في مقررات مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي أيضاً: «لا يتدخّل ولي الأمر بالتسعير إلّا حيث يجد خللاً واضحاً في السوق والأسعار ناشئاً من عوامل مصطنعه، فإنّ لولي الأمر حينئذٍ التدخّل بالوسائل العادله الممكنه التي تقضى على تلك العوامل وأسباب الخلل والغلاء والغبن الفاحش» (٤).

ولو تجاوزنا مسأله التسعير، فثمّه أحكام أخرى أيضاً وردت في الشريعه الإسلاميّه تقرر على الأقل أنّ إحدى الحكم والغايات هي تحقيق الأمن الاقتصادي في السوق الإسلامي.

وهذه الأحكام من قبيل حرمة الكذب في المعاملات (٥)، حرمة الخيانه للأمين (٦)، حرمة أو كراهه خلف الوعد (٧)، حرمة التدليس (٨)، حرمة الغش (٩)، حرمت التطيف (١٠)، حرمة الغبن (١١) (/ خداع الشخص الذي اعتمد على البائع)، كراهه القسم (١٢)، كراهه أو حرمة تغطية العيب (١٣)، كراهه مدح البضاعه وإثاره السوق عند البيع (١٤)، كراهه ذم بضاعه الآخرين عند

الشراء (١٥)، حرمة أو كراهة تلقي الركبان (١٦)، كراهة التناجى (١٧) (/رفع سعر البضاعة فى التنافس مع الآخرين)، كراهة بيع سكان المدينة لأهل البادية (١٨) (بأخذ أموال أهل البادية للإتجار بها)، وحرمة الإحتكار (١٩).

وبديهي أنّ السوق أو المركز التجارى الذى

١- انظر: الفقه الإسلامى وأدلته، ج ٤، ص ٢٦٩٥.

٢- المصدر السابق، ص ٢٦٩٥ و ٢٦٩٦.

٣- المصدر السابق.

٤- المصدر السابق، ج ٧، ص ٥١٦٤.

٥- كنز العمال، ج ٤، ص ٣٠، ح ٩٣٤٠ و ٩٣٤١.

٦- المصدر السابق.

٧- المصدر السابق.

٨- انظر: الكافى، ج ٥، ص ١٥٣، ح ١٨.

٩- انظر: سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ٧٤٩، ح ٢٢٢٥؛ بحار الأنوار، ج ٧٦، ص ٣٦٥، ح ٣٠.

١٠- انظر: سورة المطففين، آيات ١-٣؛ الكافى، ج ٢، ص ٣٧٤، ح ٢ و سنن الكبرى ج ٦، ص ٥٣، ح ١١١٦٦.

١١- المعجم الكبير، ج ٨، ص ١٢٧، ح ٧٥٧٦.

١٢- الكافى، ج ٥، ص ١٥٠، ح ٢.

١٣- المصدر السابق.

١٤- المصدر السابق.

١٥- المصدر السابق.

١٦- صحيح مسلم، ج ٣، ص ١١٥٥، ح ١١؛ وفى النهاية لابن الأثير مادّه «لقى» ونقرأ فى تفسير تلقى الركبان: «هو أن يستقبل الحضريّ البدويّ قبل وصوله إلى البلد ويخبره بكساد ما معه كذباً ليشتري منه سلعته بالوكس وأقلّ من ثمن المثل».

١٧- صحيح مسلم، ج ٣، ص ١١٥٥، ح ١١.

١٨- المصدر السابق.

١٩- المعجم الكبير، ج ٢٢، ص ٣٨٢، ح ٩٥٢؛ الكافى، ج ٥، ص ١٦٥، ح ٦.

ص: ١٣٣

يتضمّن هذه المجموعه من الأحكام الواقيه، فإنّ النشاط الاقتصاديين يستطيعون بطيب خاطر وأمن نفسانى، أن يعرضوا بضاعتهم فى السوق بعيداً عن أى تهديد واستغلال، وبالتالي يؤدّى ذلك إلى تقويه عوامل الرشد والنمو فى المجتمع الإسلامى.

وطبعاً هناك مسائل أخرى تساهم فى تحقيق هذا الغرض المهم، ومنها:

أ) الاستقلال والاكتفاء الذاتى الاقتصادى الذى يعدّ بنفسه أحد أهداف الاقتصاد الإسلامى وسيأتى بيانه فى البحوث اللاحقه، ولا

شك أن التبعية وإرتباط البلد الإسلامى بالبلدان الأجنبية يعدّ تهديداً جدياً للأمن الاقتصادى وخاصة إذا كان هذا الإرتباط فى حقل البضائع الأساسيه كالقمح وسائر المحصولات العامه، وفى هذه الصوره فإنّ البلد التابع سيتعرض دوماً إلى الضغوط الاقتصاديه وعوامل الابتزاز الاقتصادى، لأنّ يجد نفسه مضطراً إلى اتباع سياسات البلدان المتبوعه فى نشاطاته الاقتصاديه.

ب) إلفات نظر النشطاء الاقتصاديين بما ورد فى مبنى الاقتصاد الإسلامى، أعم من المباني الاعتقاديه، الأخلاقيه، الحقوقيه، العباديه والاجتماعيه.

ومعلوم أنّ النشطاء الاقتصاديين فى السوق وسائر المراكز التجاريه الأخرى وفى جميع معاملاتهم ونشاطاتهم الاقتصاديه إذا راعوا أصول من قبيل: ١.

إنّ الرزاق هو الله تعالى ٢. إنّ الرزق مقدّر، ولا ينبغى سلوك الطرق المحرمه بدلاً من الطرق المشروعه. ٣.

إنّ الحرص لا يزيد فى الرزق. ٤. إنّ الرزق مضمون لكلّ طالب. ٥. إنّ التقوى والتوكل على الله تعالى فى النشاطات الاقتصاديه يتسبب فى تحصيل الرزق و...، فلا يتحرك النشطاء بعد ذلك للقيام بما يربك الحركه الاقتصاديه ولا يقعون ضحيه الضغوط والتهديدات الاقتصاديه للأعداء وبالتالي تزداد حاله الأمن الاقتصادى فى المجتمع.

ج) وقد ورد فى الآيات والروايات الشريفه إلتفات للموانع والآفات على المستوى الأمنى، سواءً الموانع الأخلاقيه أو الاجتماعيه والعملية، من قبيل الروايات التى تذم الحرص والطمع وأنّ الإنسان الحريص محروم من الشعور بالغنى وعدم الحاجه (١)، والروايات التى تتحدّث عن الحسد وتأثيره فى إيجاد الخلل والإرباك فى الحياه الاجتماعيه (٢)، الروايات التى تتحدّث عن الكذب وتأثيره فى إيجاد الفقر وقلة الرزق (٣)، والروايات والآيات التى تتحدّث عن كفران النعمه وحاله البطر فى النعمه (٤)، والروايات التى تتحدّث عن الاختلافات والفرقه وتأثيرها فى اضطراب الأمور (٥)، والروايات التى تتحدّث عن قطع الرحم وتأثيره فى إزالة النعمه (٦)، والآيات والروايات التى تتحدّث عن الربا وتأثيره فى ازدياد الظلم والفساد وفناء الثروه (٧)، والروايات التى تتحدّث عن اللجوء إلى الظالمين ومساعدته حكام الجور وتأثيرها فى إيجاد حالات الفقر والرعب (٨)، والروايات التى تتحدّث عن عدم الاهتمام بالفقراء والتفاخر بالأموال وتأثيرها فى خيانه المسؤولين وتكريس سلطه الأجانب (٩)، وأيضاً الروايات التى تتحدّث عن التكاثر والتسابق فى الغلاء وزياده الأسعار وتأثيرها فى تشديد حالات البغى والظلم (١٠)، وأخيراً الروايات والآيات التى تتحدّث عن الذنوب بشكل عام وتأثيرها فى تعميق حالات الفساد والانحطاط (١١).

وهذه الأمور المذكوره تعد من مسببات إنعدام الأمن الاقتصادى بشكل مباشر أو غير مباشر، على سبيل المثال أنّ أحد الآثار العمليه للحسد ما يقوم به الشخص الحسود فى إيجاد المعوقات للنشاط الاقتصادى للعاملين، وهذه المعوقات وإلقاء العصا فى عجله الاقتصاد تعدّ من جمله الآثار المخربه فى إزالة حاله الأمن الاقتصادى من فضاء المجتمع.

٤. النظام السياسى والثقافى

مما لا شك فيه اليوم أنّ ثمة علاقه أساسيه فيما يتصل بالمسائل السياسيه وعلاقتها مع المسائل الاقتصاديه، فالبلد الذى يريد أن يعيش الاستقلال فى نظامه السياسى لابد له من تقويه وتنميه اقتصاده

- ١- انظر: غرر الحكم، ح ٦٦٣٥ و ٦٦٣٣.
- ٢- انظر: غرر الحكم، ح ٦٨٢٦ و ٦٨٥٧.
- ٣- انظر: كنز العمال، ج ٣، ص ٦٢٣، ح ٨٢٢٠ عن رسول الله، و أمالي المفيد، ص ٣١٠، ح ٢ تحقيق الاستاذ ولي وعلى أكبر الغفاري، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ هـ ق.
- ٤- انظر: سورة النحل، الآية ١١٢؛ غرر الحكم، ح ١٠٤١٢.
- ٥- انظر: غرر الحكم، ح ١٠٧٤١.
- ٦- انظر: المصدر السابق، ح ٩٣٢١.
- ٧- انظر: من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٥٦٦، ح ٤٩٣٤.
- ٨- انظر: مجموعه الورام، أبوالحسين الورام بن أبي فراس، التوفى ٦٠٥ هـ، دار التعارف ودار صعب، بيروت، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، و كنز العمال، ج ١٦، ص ٨٠، ح ٤٤٠١٠ عن رسول الله؛ أمالي الصدوق، ص ٣٨٤، ح ٤٩٣.
- ٩- انظر: مستدرک الصحيحين، ج ٤، ص ٣٦١، عن رسول الله صلى الله عليه وآله.
- ١٠- انظر: المصدر السابق، ص ١٨٦.
- ١١- انظر: سورة الروم، الآية ٤١؛ سورة طه، الآية ١٢٤؛ سورة الشورى، الآية ٣٠؛ و الخصال، ص ٦١٦، ح ١٠.

ص: ١٣٤

بشكل مناسب بحيث يصل إلى مرتبه الاكتفاء الذاتى والاقتدار الاقتصادى.

ومع التدقيق فى أسباب التبعية للكثير من البلدان من الجبهه السياسيه، نصل إلى هذه النتيجة، وهى أنّ العامل الأساس لهذه التبعية والإرتباط بالأجنبى، الحاجات المائيه وعدم الاكتفاء الذاتى فى مجال الاقتصادى لهذه البلدان.

وعلى هذا الأساس فلو تقرر، وعلى أساس الحديث النبوى:

«الإسلام يعلو ولا يعلى عليه»^(١)

، أن تكون الامه الإسلاميه ذات سياده مستقله واعتبارنا أنّ هذا الأصل ركناً أساسياً فى الثقافه الدينيه، وأنّ فقهاء الإسلام من خلال الاستدلال بهذه الروايه أفتوا بأنّ الإسلام لا يقبل حتى بعلو دار الكافر الذمى على دور المسلمين^(٢)، وإذا كان المسلمون، وطبقاً للآيه الشريفه:

«وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ»^(٣)

، مأمورين بتوفير الحدّ الأعلى من قواهم وقدراتهم إلى درجه أنّ الأعداء سيخافون من التعرض للمسلمين والعدوان عليهم، ولو فهمنا أنّ الله تعالى^(٤)، وعلى أساس الآيه:

«وَلَنْ يَجْعَلَ

، لا- يرضى بأى نحو من أنحاء الاستيلاء والتسلط من قبل الكفار على المؤمنين، فيجب على الناشطين الاقتصاديين فى الامه الإسلاميه أن يتحركوا على مستوى إيجاد البرامج الاقتصاديّه بحيث يوصلون الامه الإسلاميه إلى مرتبه الاكتفاء الذاتى والاستقلال الاقتصادى، ويتخلصوا بالتالى من ذله التبعية والارتباط بالأجانب.

ولا شك أنّ تحقيق هذا الهدف سيوفر الأرضيه المناسبه لتحقيق البعض الآخر من أهداف الاقتصاد الإسلامى، مثل الرفاه العام، العداله والتنميه الاجتماعيه والأمن الاجتماعى والأمن الاقتصادى أيضاً، وعلى هذا الأساس فى صورته التواضع ودوران الأمر بين الحاكميه السياسيه وتلك الأهداف الساميه، فيجب على الامه الإسلاميه ولغرض تحقق وبقاء هذا الهدف أو الوصول إليه، تحمل المشكلات والمعاناه الناشئه من فقدان الأهداف الأخرى مثل الرفاه والأمن، وهذا هو الشىء الذى ورد فى قصه شعب أبى طالب فى صدر الإسلام، وفى العصر الحاضر ما نراه من المحاصره الاقتصاديّه والعسكريه لبعض البلدان الإسلاميه من قبل قوى الهيمنه والاستكبار العالمى.

ومن مظاهر ولوازم عدم الاكتفاء الذاتى فى مجال الاقتصاد، أنّ الكثير من المجتمعات الإسلاميه فى العالم المعاصر أصبحت مظهراً من مظاهر جلب المعونات والقروض الخارجيه، إنّ رؤوس الأموال التى تأتى من البلدان الثريه بذريعه الاستثمار وإيجاد التنميه الاقتصاديّه فى البلدان الفقيره، فإنّ الآثار المخربه لهذا النوع من المعونات يمس استقلال النظام السياسى فى هذه البلدان المقترضه وإيجاد سدّ أمام

١- من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٣٣٤، ح ٥٧١٩.

٢- انظر: تذكره الفقهاء، ج ٩، ص ٣٤٤؛ جواهر الفقه، ص ٥١؛ جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٢٨٤.

٣- سورة الأنفال، الآيه ٦٠.

٤- انظر: اقتصادنا، ص ٣٩. يقول الشهيد الصدر (قدس الله نفسه): إنّ عموم «ما استطعتم من قوه» شامل للاستعداد الاقتصادى أيضاً.

٥- سورة النساء، الآيه ١٤١.

ص: ١٣٥

الأيدولوجيات المخالفه لثقافه البلدان الغنيه، وحفظ الحكومات التابعه والتى تدور مدارها فى الحقل السياسى، وتوفير الأرضيه لبيع المنتجات الصناعيه للبلدن المقرضه، وبالتالي نهب أكثر لخيرات بلدان العالم الثالث فى الجانب الاقتصادى.

وفيما يتصل بالآثار المخربه، فأول كلام يطرح فى هذا المجال هو ما تحدّث به عالم الاقتصاد المشهور «بيرجاله»: «إنّ إسداء المعونه لبلدان العالم الثالث لا يحسب مجاناً، ومن السذاجه أن ننكر الدوافع السياسيه أو التجاريه لهذه المعونات، وأحياناً تستلم الدول الفقيره مساعدات فتيه، وأحياناً أخرى مجرد التعاون، ويتفق أنّ المعطين لهذه المعونات يقومون بعمليات مخادعه لغرض أن يظهر أحدهم للبلدان المتخلفه أنه أكرم من الآخرين وأكثر تعاطفاً معها، وبإلقاء نظره إجماليه على الخارطه الجغرافيه يتبين أنّ

البلدان التي لا تحظى بقيمه عسكريه استراتيجيه، فإنها تستلم معونات أقل من البلدان الأخرى»^(١).

وفيما يتعلق بالآثار المخربه الثانيه نستعرض ما ورد في صحيفه المكافه التي تصدر في المغرب في اكتوبر ١٩٦٤، فضمن بيان وتحليل معونات فرانسإ إلى المغرب، وأنّ بعضاً من هذه المعونات حصل عليها المغرب بعنوان «معونات إلزاميه» تقول الصحيفه: «إنّ الغرض الوحيد للدول المقرضه في إرسال البضائع والمنتجات الصناعيه لتلك البلدان تأمين السوق لها والتي يجب تسديد ثمنها في موارد معينه بالتوافق في تعيين زمان من الدفع»^(٢).

والملفت للنظر أنّ بعض العلماء في المسائل الاقتصاديه يعتقدون أنّ سبب عدم اقتدار وعدم الوصول إلى مرحله الاكتفاء الذاتى الاقتصادى في هذه البلدان لا يكمن في أصل القروض والمعونات الخارجيه، بل في الشروط والقيود التي يضعها المقرضون مع هذه المعونات، من قبيل شرط لغو القيود الجمركيه وما يتبعه من موت الكثير من الصنائع الشابه المحليه كما في قرض ١٠٠ مليون دولار من أمريكا إلى برازيل في عام ١٩٦٤.

وهذا النوع من القرض، له آثار مخربه في البعد الاقتصادى كما في: أ) العجز في الميزانيه التجاريه وزياده الواردات على الصادرات. ب) زياده البطاله.

ج) زياده الفقر والمجاعه، وفي البعد السياسى تتسبب في الاضطراب والعنف وعدم الاستقرار السياسى، وفي البعد الثقافى هجوم الثقافه الماديه وما يعبر عنه بالغزو الثقافى الغربى^(٣).

٥. سياده القيم المعنويه والأخلاقه

بالرغم من أنّ بعض القيم الأخلاقيه تعدّ من «مباني الاقتصاد الإسلامى» وقد تقدّم الحديث عنها في الفصل السابق (الفصل: مباني الاقتصاد الإسلامى)

١- انظر: الفقر والتنمية (فقر وتوسعه) بالفارسيه، ج ٣، ص ٢٢٧ نقلًا عن «اسناد مجله عالمين، العدد نوامبر ١٩٦٢ عن كتاب نهب العالم الثالث» غارت جهان سوم) بالفارسيه» تأليف بيرجاله، ص ٧٨.

٢- المصدر السابق، ص ٨٠.

٣- انظر: الفقر والتنمية (فقر و توسعه) بالفارسيه، ج ٣، مقاله القروض والمعونات الخارجيه، ص ٢٣٥ - / ٢٣٨.

ص: ١٣٦

تحت عنوان «حفظ كرامه الإنسان و عزّته النفسانيه»، وتقدّم بيان نقاط مهمّه في هذا المجال، ولكن ممّا لا شك فيه أنّ هذا المعنى يعدّ من الأهداف أيضاً، يعنى أنّ الإسلام والحكومه الإسلاميه يريدان من إقامة النظام الاقتصادى، تحكيم السياده المعنويه والقيم الأخلاقيه في ثقافه المجتمع الإسلامى.

وقد أمر القرآن الكريم بالابتعاد عن القذارات والخبائث الظاهريه والباطنيه في الأطمعه وأكد على مقولات من قبيل «الطيبات» و

«حلالاً طيباً» إلى جانب دعوته للشكر:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنَّ كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ» (١)

أو في توصيته الأكيدة بعدم اتباع الشيطان في هذا المجال:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ» (٢)

واجتناب الفساد في الأرض:

«كُلُوا وَاشْرَبُوا

مِن رِّزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْنُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ» (٣)

أو توصياته بتقوى الله تعالى في مسأله الأطمعه:

«وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ» (٤)

وفي مورد آخر أمر الله تعالى إلى جانب الاستفادة من نعم الله ومواهبه بدفع الحقوق المائيه واجتناب الإسراف:

«... كُلُوا مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ» (٥)

أو «أكل من الطيبات» إلى جانب «العمل الصالح» حيث تخاطب الآيه الكريمة جميع الأنبياء عليهم السلام:

«يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ» (٦)

وعندما يريد القرآن الكريم تصوير النظام الاقتصادي المزدهر لقوم سباً، فإنه أولاً: يقرر التوجه إلى التقدم الاقتصادي بوصفه المظهر الوحيد للتطور المادى فى مجال «السكن» ويذكر مساكنهم بوصفها آيه كبيره من آيات الله تعالى، لأنهم بقيامهم ببناء السدود استطاعوا إعاقة السيول المخربه وبالتالي ساهم ذلك فى إعمار بلادهم وإزدهار اقتصادهم:

«لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةٌ» (٧)

ثانياً: أنه طالبهم بمقوله «الشكر» كقيمه معنويّه إلى جانب الاستفادة الماديّه والدينيويّه لمواهب الله تعالى:

«كُلُوا مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ» (٨)

ثالثاً: يتحدث عن عمران مدنهم بعبارة «بلده طيبه» التى إزدهر فى فضائها قيم الشكر وسياده المعايير الدينيّه والأخلاقيه، وربّما يندرج فى ضمن هذه القيم غفران الله تعالى، تقول الآيه:

«بَلَدَهُ طَيِّبَهُ وَرَبُّهُ غَفُورٌ» (٩).

رابعاً: يتحدّث القرآن الكريم عن إفرازات كفران النعمة الوخيمه والعقوبه الناتجه من عدم اهتمام بالطبقه المحرومه التي عادت عليهم بالوبال والخرب، فتقول الآيه إنهم بسبب غفلتهم عن الله تعالى ونسيانهم القيم

١- سورة البقره، الآيه ١٧٢.

٢- سورة البقره، الآيه ١٦٨.

٣- سورة البقره، الآيه ٦٠.

٤- سورة المائده، الآيه ٨٨.

٥- سورة الأنعام، الآيه ١٤١.

٦- سورة المؤمنون، الآيه ٥١.

٧- سورة سبأ، الآيه ١٥.

٨- سورة سبأ، الآيه ١٥.

٩- سورة سبأ، الآيه ١٥.

ص: ١٣٧

الأخلاقية والمعنوية فإنهم عاشوا سكر النعمه وكان أغنياؤهم يفخرون على فقراءهم ويزدرونهم ولهذا السبب حلت بهم العقوبه الإلهية:

«فَاعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ» (١)

، بحيث إن بساتينهم الواسعه والمزدهره بالأشجار المثمره باتت بساتين خربه وثمار مرّه وأشجار ذابله وتبدلت حدائقهم وجناتهم إلى أرض قاحله ليست بذات قيمه:

«وَبَدَّلْنَا هُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتِي أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثَلٍ وَشَيْءٍ مِّنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ

* ذَلِكَ جَزَاؤُهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ تُجَازَىٰ إِلَّا الْكَافُرُونَ» (٢).

ومما تقدّم يتبيّن أنّ القرآن الكريم يصر على أنّ النظام الاقتصادي في المجتمع الديني والإلهي يجب أن يسير في خدمه رشد وتعالى القيم والمعنويات لأفراد المجتمع وأنّ الحكومه الإسلاميه لا ينبغي لها من أجل تحقيق الأهداف الاقتصاديّه كإزاله الفقر وإيجاد الرفاه والعداله، أن تغفل عن القيم الأخلاقية وتسحق الأمور المعنوية، بل يجب عليها تحكيم وتكريس القيم في فضاء المجتمع وتجعلها على رأس الأهداف الاقتصاديّه وخاصّه عندما نرى أنّ القرآن الكريم يعلن بصراحه أنّ أحد الأهداف في الواجبات المائيه كالزكاه هي طهاره النفس والتزكيه الروحانيه

«خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا» (٣)

وعلى هذا الأساس فإنّ فقهاء الإسلام ذهبوا في فتاواهم إلى لزوم التقرب إلى الله في دفع الواجبات الماليه في الإسلام كشرط من شروط صحه هذه العباده، وأنّ الخمس والزكاه والصدقات تندرج في دائره العباده الدينيه.

ويتبين أهميته هذه الحقيقه أكثر عندما نلاحظ أولاً: إنّ أهداف النظام الاقتصادي الكليه هي الوصول إلى الاكتفاء الذاتى في المسائل الماليه وخاصه في الموارد الضروريه للحياه كالمسكن والمواد الغذائيه، وثانياً: إنّ يلفت نظرنا إلى هذه الحقيقه، وهي مسأله التأثير المتقابل للجسم والروح، وأنّ التعاليم الدينيه في الرؤيه للحياه الدنيا، وأحد مصاديقها البارزه هو «المال» بشكل عام، والمواد الغذائيه بشكل خاص، ولها دور بارز في تقويه وتكريس القيم المعنويه، وعلى سبيل المثال ما ورد في الروايات الشريفه:

(أ) إنّ أفضل زاد للآخره وأعلى قيمه معنويه هي «الدنيا الحلال والمعقوله»:

«نعم العون، الدنيا على الآخره» (٤).

(ب) يرى الإمام الصادق عليه السلام، أنّ الرزق الواسع والحلال الطيب ممّا يساعد على تحصيل الآخره والقيم الدينيه، ويسأل الله تعالى أن يرزقه منها:

«اللهم إني أسألك من فضلك الواسع الفاضل المفضل رزقاً واسعاً حلالاً طيباً بلاغاً للآخره والدنيا هنيئاً مريئاً» (٥).

(ج) ويرى النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أنّ القمح والخبز وهي العناصر الأصلية للاقتصاد في الكثير من المجتمعات البشريه، أمر مبارك:

«إنّ الخبز مبارك أرسل الله عزّ

١- سورة سبأ، الآيه ١٦.

٢- سورة سبأ، الآيه ١٦ و ١٧.

٣- سورة التوبه، الآيه ١٠٣.

٤- الكافي، ج ٥، ص ٧٣، ح ١٥ عن الإمام الباقر والصادق عليهما السلام.

٥- مستدرک الوسائل، ج ١٣، ص ٤٠.

ص: ١٣٨

وجلّ له السماء مدراراً وله أنبت المرعى» (١)

، ووسيله لإقامه الصلاه والصيام:)

فلولا الخبز ما صلينا ولا صمنا»(٢)

وسبب موصل لحج بيت الله الحرام:

«وبه -

الخبز - حججتم بيت ربكم»(٣)

وأداء سائر الفرائض:

«فلولا الخبز ... ولا أديننا فرائض ربنا عزوجل»(٤)

، ويرى الإمام الصادق عليه السلام أنّ رأس المعاش والحياء الماديّ للإنسان الخبز والماء:

«إنّ رأس معاش الإنسان وحياته الخبز والماء»(٥).

وفى روايه أخرى يأمر رسول الله صلى الله عليه وآله بإكرام الخبز واحترامه ويقول:

«أكرموا الخبز وعظّموه، فإنّ الله تبارك وتعالى أنزل له بركات من السماء وأخرج بركات الأرض؛ من كرامته أن لا يُقطع ولا

يوطأ»(٦)

، ويقول الإمام الصادق عليه السلام فى تعليل إكرام الخبز:

«أكرموا الخبز فإنّ الله أنزل له كرامه»(٧).

د) وينقل الإمام الصادق عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّ النّبي كان يرى ملازمه بين سوء الخلق، وهو من

١- الكافي، ج ٦، ص ٣٠٣، ح ٦.

٢- المصدر السابق، ج ٥، ص ٧٣، ح ١٣.

٣- المصدر السابق، ج ٦، ص ٣٠٣، ح ٦.

٤- المصدر السابق.

٥- بحار الأنوار، ج ٣، ص ٨٧.

٦- المصدر السابق، ج ٦٣، ص ٢٧١.

٧- المصدر السابق، ج ٧٥، ص ٢٠٦.

المسائل الروحيّة والأخلاقيّة، وعدم أكل اللحم بمقدار لازم:

«عليكم باللحم فإنّ اللحم يُسمى اللحم ومن مضى به أربعون صباحاً لم يأكل اللحم ساء خلقه ومن ساء خلقه فأطعموه اللحم» (١).

وأخيراً ينقل الإمام الصادق عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: (

من أتى عليه أربعون يوماً ولم يأكل اللحم فليقترض على الله وليأكله» (٢).

ه) ونقل الإمام الباقر عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله فيما يتصل بأهميه اللبن وأنّ النبي كان يدعو الله بعد كلّ طعام وشراب:

«اللهم بارك لنا فيه وأبدلنا به خيراً منه»

ولكن بعد أن يتناول اللبن بدلاً أن يطلب من الله خيراً منه فإنّه يطلب الله الزيادة منه ويقول:

«اللهم بارك لنا فيه وزدنا منه» (٣).

، وهذا دليل على أنّه لا شيء يحلّ محلّ اللبن في قيمته وفائدته.

و) وفي روايه عن الإمام الصادق عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام، إنّ قوّه الجسم نتيجة تناول الحليب واللحم ويقول:

«إذا ضعف المسلم فليأكل اللحم واللبن فإنّ الله عزّ وجلّ جعل القوّه فيهما» (٤).

ز) وورد في روايه أنّ الإمام الصادق عليه السلام كان يحمل إلى عياله كلّ فاكهه عامّه:

«لا تكون فاكهه عامّه إلّا أطعم عياله منها» (٥).

ح) وجاء في روايات عدّه التأكيد على الخضروات والحبوبات وخاصّه على العسل والزيتون (٦)، بل ورد في روايه عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال:

«لا ينبغي أن يُفَقِرَ (الرجل) بيّته من ثلاثه أشياء دهن الرأس والحلّ والزيت» (٧).

ط) وأخيراً بالالتفات إلى التأثير المتقابل للجسم والروح، ومع الالتفات إلى ما ذكره إسحاق بن عمّار في ذيل الآيه:

«خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوّه» (٨).

وبعد سؤاله عن المراد من هذه الآيه، هل «القوّه في الأبدان» أو «القوّه في القلوب؟» قال الإمام الصادق عليه السلام في جوابه:

«فيهما جميعاً»

يعنى أنّ الله تعالى فى هذه الآيه الشريفه أمر بتأمين الحاجات الجسمانيه وكذلك الحاجات الروحيه والقلبيّه.

ومع الالتفات إلى كلّ هذه الموارد يتبين أنّه يجب على المجتمع الإسلامى والحكومته الدينيه تحقيق السلامه الروحيه للأفراد وتحكيم القيم الأخلاقيه والمعنويّه كطريق ووسيله لتحقيق الاقتصاد السالم والإزدهار والحياه الطيبه، وذلك من خلال التأكيد على ضروره توفر مواد غذائيه خاصّه، وهذا يعنى فى الحقيقه مجموعه من الأمور التى ترتبط بها الحياه الماديّه للإنسان ولا بدّ منها فى عمليته إيجاد الاقتصاد السليم.

ولو تجاوزنا مسأله التأثير المتقابل بين الجسم والروح، فثمة نقطه أخرى جديده بالاهتمام، وهى أنّ تحصيل القيم المعنويّه يستدعى توفر الهدوء الروحي وفراغ البال، ومن معلوم أنّ وصول الفرد والمجتمع إلى حدّ الكفاف والاكتفاء المالى وعلى الأقل إلى حدّ المرتبه اللانزمه للحياه، له تأثير كبير فى تحقق هذه الحاله من الهدوء النفسى والاستقرار الروحي، ونقرأ فى روايه عن الإمام الرضا عليه السلام:

«إنّ الإنسان إذا ادّخر طعام سنه خفّ ظهره واستراح وكان أبو جعفر عليه السلام وأبو عبد الله عليه السلام لا يشتريان عُقده حتى يُحرز اطعام سنتهما» (٩)

، وطبعاً هذا يتعلق بزمان كان فيه الناس ملزمون لأسباب اجتماعيه خاصّه إدّخار مؤونتهم السنوى.

ومضافاً إلى النقطتين أعلاه فإنّه لا يخفى على أحد ضروره حفظ شؤون كلّ أفراد المجتمع الإسلامى ودور هذا المعنى فى تحصيل العزّه والكرامه النفسانيّه والشخصيّه الإنسانيّه فى واقع الحياه الاجتماعيه.

ونقرأ فى روايه عن رسول الله أنّ جميع ما ينفق من أجل حفظ نفوس الناس وكرامتهم يعدّ قيمه دينيه وصدقه:

«كلّ معروف صدقه وكلّ ما انفق المرء من نفقه على نفسه وغياله واهله كتب له بها صدقه وما وقى به الرجل عرضه كتب له صدقه» (١٠).

بل ورد فى روايه عن أمير المؤمنين أنّ أفضل عمل هو حفظ عرض وحيثه الإنسان بواسطه المال:

«أفضل الفعال صيانته العرض بالمال» (١١)

وفى حديث آخر عن على بن موسى الرضا عليه السلام أنّ أفضل المال ما وقى به العرض:

«أفضل المال ما وقى به العرض» (١٢).

وعلى هذا الأساس يجب على الحكومه الدينيه من خلال الإنفاق من بيت المال القيام بإجراءات لازمه

- ٢- المصدر السابق، ح ٣.
- ٣- الوافي، ج ٣، ص ٤٩.
- ٤- الخصال، ج ٢، ص ٦١٧؛ وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ١٧، ح ٤٣.
- ٥- الكافي، ج ٥، ص ٥١٢، ح ٥.
- ٦- انظر: تحف العقول، ص ٢٤٩؛ وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ١٧، ح ٤٣؛ الكافي، ج ٥، ص ٥١٢، ح ٥.
- ٧- الكافي، ج ٥، ص ٥١٢، ح ٥.
- ٨- سورة البقره، الآية ٦٣.
- ٩- الوافي، ج ٣، ص ١٧.
- ١٠- مستدرک الوسائل، ج ١٥، ص ٢٦٨.
- ١١- الكافي، ج ٤، ص ٤٩، ح ١٤.
- ١٢- بحار الأنوار، ج ٧٥، ص ٧.

ص: ١٤٠

ومؤثره في هذا المجال وبذلك تأخذ بيد الأشخاص الذين لا يستطيعون العمل ويعيشون الفقر والفاقة ودون المستوى العام في المجتمع وتحفظ لهم بذلك حيثيتهم وشخصيتهم الاجتماعيه وكرامتهم الإنسانيه.

يقول أبو بصير: قلت لأبي عبدالله (الإمام الصادق عليه السلام): إن شيخاً من أصحابنا يقال له عمر، سألت عيسى بن أعين - وهو محتاج - فقال له عيسى: أما أن عندي من الزكاه ولكن لا أعطيك منها، فقال له: ولم؟

قال: لأنني رأيتك اشتريت لحماً وتمراً فقال: إنما ربحتُ درهماً فاشتريت بدانقين لحماً وبدانقين تمراً ورجعتُ بدانقين لحاجه. قال (أبو بصير): فوضع ابو عبدالله عليه السلام: يده على جبهته ساعه ثم رفع رأسه ثم قال:

«إن الله تبارك وتعالى نظر في أموال الأغنياء ثم نظر في الفقراء فجعل في أموال الأغنياء ما يكتفون به ولو لم يكفهم لزادهم بل يعطيه ما يأكل ويشرب ويكسى ويتزوج ويتصدق ويحج» (١).

والانصاف أن مثل هذه الشريعه وبمثل هذه الكرامه وسعه الصدر من شأنها أن تكون شريعه خالده وتنطبق على كل زمان ومكان ولكافه مناحي الحياه الفرديه والاجتماعيه.

٦. عمران وإحياء الأرض

(جميع العالم)

إن مسألة العمران والإحياء، سواءً بإضافه البلد إليها يعنى «عمارته البلاد»، أو بإضافه الأرض إليها يعنى عماره الأرض، وقعت مورد عناية التعاليم الدينيه، ولا شك أنه في ذات الوقت الذى تكون فيه من أهداف النظام الاقتصادى فى الإسلام، فإنها تعدّ أحد

الأصول التطبيقية في النظام الاقتصادي للوصول إلى هدف الرشد الاقتصادي والأهداف الأخرى مثل إزالة الفقر وتحقيق الرفاه العام والعزّة الوطنيّة والاستقلال الاقتصادي أيضاً

لأنّه مع إعمار وإحياء منطقته معينه وبلد معين والقيام بإنشاء مشاريع تنمويه من قبيل إيجاد شبكه النقل وبناء وتشيد الطرق والجسور وتوفير الطاقه المناسبه للمصانع والمعامل، بناء السدود، توفير الأسواق، والمعارض الدوليه وتهيئه الفضاء المناسب للمعاملات التجاريه وعرض الخدمات الفتيه، فإنّه يساهم من جهه في تقويه وترشيد الاقتصاد وزياده العوائد المائيه للكسبه والتجّار وجميع النشاط الاقتصاديين، وهذه تعد من جمله أهداف النظام الاقتصادي، وبتبع ذلك تتوفر الأرضيه المناسبه لزياده العوائد المائيه للحكومه، وهذا أيضاً يعدّ من الأهداف الاقتصاديّه المهمّه في دائره النظام الاقتصادي.

ومن جهه أخرى فمن المعلوم أنّ الإسلام يهدف إلى تنميه وترشيد الاقتصاد لغرض إعمار وإحياء الأرض أكثر، يعنى توفير الأرضيه للتنميه الزراعيّه والصناعيه والتجاريّه لكلّ ما يؤمن الرفاه في واقع الحياه الدنيويّه (من قبيل المال، الكهرباء، البيئه)، ليتسنى من هذا الطريق تحقيق هذه الأهداف والوصول إلى أهداف ماديّه ومعنويّه أخرى، وبهذا البيان فإنّ عمليّه العمران في ذات كونها من الأهداف

١- الكافي، ج ٣، ص ٥٥٦، ح ٢.

ص: ١٤١

الاقتصاديّه، فإنّه تعدّ من الأصول التطبيقية أيضاً، كما أنّ التنميه الاقتصاديّه أيضاً في ذات كونها من الأهداف، فإنّها تعدّ أصلاً من الأصول التطبيقية، وسيأتى المزيد من التفصيل في هذه المسأله في الفصل الثالث.

ويتبين ممّا تقدّم الوجه لما ذكره بعض علماء الاقتصاد في مسأله «العمران والإحياء» بوصفها أحد الأهداف الاقتصاديّه (١) وأنّ البعض الآخر عدّها من جمله الأصول التطبيقية (٢).

وعلى أيه الحال فالآيه الشريفه التي تقول:

«هُوَ أَنشَأَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا» (٣)

تعدّ لافته واضحه على أنّ إعمار الأرض يعدّ من أهداف النظام الاقتصادي في الإسلام، وبالرغم من أنّ الدليل العقلي أيضاً يدلّ على هذه المقوله بشكل جلي، لأنّه إذا كانت الأرض تعتبر مهذاً لحياه الإنسان، وأنّ جميع الأهداف المعنويّه لحياه الإنسان من شأن التحقيق في مثل هذا الفضاء، فطبعاً يجب توفير مقدمات هذه الحياه ومستلزماتها، ومن الواضح أنّ هذا المعنى لا يتيسر من خلال تخريب الأرض واهمالها.

والنكته العقليه والعقلانيه الأخرى في هذا المجال، البيان الدقيق الوارد في كتاب أمير المؤمنين عليه السلام عليها السلام لك الأش الله اكبر ر، رحمهم الله لمالك الأشر وهو أنّ المنابع والدعائم الأصليّه للنظام الاقتصادي تتمثل في الخراج والضرائب، ومثل هذا

المنيع لا يتيسر بدون إعمار الأرض وإحيائها، يقول عليه السلام:

«وليكن نظرك في عماره الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج لأنّ ذلك لا يدرك إلّا بالعماره».

ويقول الإمام عليه السلام في سياق هذه التوصيه، إنّ النظام الاقتصادي والحكوميه الإسلاميه التي لا تهتم بعمران وإحياء الأراضي الزراعيه وتكرس همها في جمع الخراج فإنّها تواجه ثلاث نتائج سلبيه:

الاولى: تخريب الأراضي، لأنّ حركة الإعمار والإحياء لا تتيسر بدون حمايه الحكومه الإسلاميه، ومن هنا نشاهد على امتداد التاريخ أنّ المناطق التي اهملت من قبل الحكومات ولم يتم الاهتمام بزراعتها وإحيائها وفي ذات الوقت وضعت ضرائب ثقيه على تلك الأراضي فإنّ المزارعين تركوا هذه الأراضي وهجروها إلى نقاط أخرى:

«ومن طلب الخراج بغير عماره أخرج البلاد».

والثانيه: أنّ الناس يساقون إلى حيث الهلاكه والفناء

«وأهلك العباد»

، لأنّه سيبتلون بالفقر والحرمان، وأحد العوامل المهمه للهلكه بمعناها الواقعي أو بمعنى فقدان الروحيه واهتزاز المعنويّه هو الفقر.

النتيجه الثالثه: وهي الملازمه للنتيجه الثانيه، (وهي «الفقر») عدم دوام هذه الحكومات وبالتالي إنهزام النظام الاقتصادي والسياسي في هذا المجتمع، لأنّ الفقر العام يؤدي إلى عدم التعاون والتكاتف بين أفراد المجتمع الواحد، بل يثير الناس ضد هذه الحكومه وبما أنّ هذه الحكومه تفتقد للإمكانات

١- انظر: مجموعه مقالات باشراف واعظ زاده الخراساني، ص ٥١.

٢- انظر: النظام الاقتصادي العلوي (نظام اقتصادي علوي) بالفارسيه، أحمد علي اليوسفي، ص ٤٦٢.

٣- سوره هود، الآيه ٦١.

ص: ١٤٢

الماليه والماديّه فإنّها لا تلبث إلّا قليلاً

«ولم يستقم أمره إلّا قليلاً».

وعلى أيه حال يستفاد من بيان آخر لأمير المؤمنين في هذا الكتاب المزبور أنّ المحور في النظام الاقتصادي هو العمران، يقول عليه السلام:

«فإنّ العمران محتمل ما حَمَلْتَهُ».

والنقطة الجدير بالذكر هنا والتي ينبغي الاهتمام بها بشكل خاص هي كيفية عمران الأرض وإحيائها، وبيان آخر ما هي الأسباب والعوامل التي تؤدي إلى خراب الأرض وبالتالي يتحرك العاملون والناشطون الاقتصاديون في الدولة على مستوى رفعها وحلها؟

وهذا السؤال أيضاً طرحه أمير المؤمنين عليه السلام في رسالته لملك الأشتر وأجاب عنه:

«وإنما يؤتى خراب الأرض من إغواز أهلها وإنما يعوز أهلها لإشراف أنفس الولاة على الجمع وسوء ظنهم بالبقاء وقلة انتفاعهم بالعبير».

«إن المسائل الاجتماعية والحوادث التي تعصف بالدول والبلدان تخضع كلها لقاعده العله والمعلول، فعندما لا يعيش الولاة الأمل والحيوية بسبب قلة خبرتهم أو ظلمهم للناس، ولا ينتفعون من تجارب الامم السابقه فى مجال الإدارة الصحيحه للحكومہ فإنهم سيعيشون الإرتباك والقلق ويفكرون بجمع الأموال والثروات وأحياناً يخفونها فى أماكن بعيدة أو قريبه وأحياناً أخرى يدفونها إلى بعض أرحامهم وأقاربهم أو يرسلونها إلى الخارج فيما لو توفر لهم محل مطمئن لذلك، وهذا الأمر يؤدي بدوره إلى مزيد الخراب والفساد فى الأراضي والموابع الاقتصادية، وتسود حالات الفقر والعوز، وتترنزل أركان الحكومه وتضعف سيطرتها وقدرتها، والتجارب تشير إلى أن مثل هؤلاء الولاة قلما يستطيعون الانتفاع من الأموال التي جمعوها، وقد رأينا وسمعنا نماذج كثيره من مثل هؤلاء الملوك والحكام حتى فى عصرنا الحاضر»^(١).

وهذه النقطة جديره بالالتفات أيضاً، وهى أن الكثير من البرامج العمرانيه تستدعى زماناً طويلاً نسبياً، وعندما لا يكون للزعماء السياسيين أمل ببقائهم فى مسند السلطه والحكومہ فإنهم لا يهتمون بمثل هذه المشاريع العمرانيه، وطبعاً فإن تلك المشاريع ستواجه التعطيل والركود وبالتالي سياده الفقر والحرمان فى فضاء المجتمع وخاصه على الطبقة المحرومه والفقيره.

وآخر نقطه فى هذا الصدد ما ورد فى كلام آخر لأمير المؤمنين عليه السلام، فى بيان المعيار الأتم والفضيله الأكمل للحاكم والتي تتمثل فى عمار البلاد:

«فضيله السلطان عماره البلاد»^(٢)

، وعندما وصل للإمام عليه السلام خبر بأن بعض أهل الذمه يشكون فى داخل دائره حكومته من نقص فيما يتصل بإعمار بعض الأنهر، فكتب الإمام عليه السلام كتاباً إلى واليه على تلك المنطقه قرظه بن كعب الأنصارى يقول فيه:

«أما بعد، فإن رجلاً من أهل الذمه من عملك ذكروا نهراً فى أرضهم قد عفا وادفن وفيه لهم عماره على المسلمين، فانظر أنت وهم ثم

١- انظر نفحات الولايه، ج ١١، الكتاب ٥٣.

٢- غرر الحكم، ص ٣٤١، ح ٧٨١٠.

١٠. وفي ختام الكتاب كتب:

«فلعمري لأن يعمرُوا أحب إليّ من أن يخرجوا وأن يعجزوا أو يقصروا في واجب من صلاح البلاد» (١).

٧. التعادل في مستوى معيشه المجتمع

إشارة

ومن جملة أهداف النظام الاقتصادي في الإسلام، إقامة العدالة الاجتماعيّة ورفع مستوى معيشه الطبقات المحرومة والارتقاء بها إلى مستوى سقف معيشه الطبقة المتوسطة الغالبية في المجتمع.

والإسلام في ذات الوقت الذي يقرّ فيه من جهة بالفوارق الفكريّة والقابليّات الذاتيه للأفراد ويعتبرها دخيله ومؤثره في ظهور الاختلافات المائيه والطبقات الاقتصاديّه في فضاء المجتمع (خلافًا لأتباع التفسير المادي للتاريخ، من الماركسيين، الذين يرون أنّ العوامل الاقتصاديّه فقط هي المؤثره في تشكل هذه الطبقات) ومن جهة أخرى فإنّ الإسلام يرى أنّ عنصر العمل وسعي الأفراد في جمع الثروات واكتساب المال، وبالتالي وجود وظهور الاختلافات والتنوع في رؤوس المال والثروه، تأثيراً جدياً ولكنه في ذات الوقت ومع الالتفات إلى هاتين الحقيقتين، فإنّ مسأله تمتع جميع أفراد المجتمع بحياه مقبوله ومناسبه، أمر ممكن.

يقول المرحوم الشهيد الصدر قدس سره بعد الإشاره إلى هاتين الحقيقتين المذكورتين:

«إنّ نتيجة الإيمان بهاتين الحقيقتين هي السماح بظهور التفاوت بين الأفراد في الثروه فإذا افترضنا جماعه استوطنوا أرضاً وعمروها وانشأوا عليها مجتمعاً، وأقاموا علاقاتهم على أساس: أنّ العمل مصدر الملكيه، ولم يمارس أحدهم أي لو من ألوان الاستغلال للآخر، فسوف نجد أنّ هؤلاء يختلفون بعد برهه من الزمن في ثرواتهم، تبعاً لاختلافهم في الخصائص الفكريّه والروحيّه والجسديّه، هذا التفاوت يقرّه الإسلام» (٢).

ثم يقول: «والتوازن في مستوى المعيشه معناه أن يكون بحال وجوده لدى أفراد المجتمع متداولاً بينهم، إلى درجه تتيح لكل فرد العيش في المستوى العام» (٣).

ثم يضيف: «إنّ الإسلام لا يرى إيجاد هذه الحاله من التوازن في لحظه، وإنّما يعنى: جعل التوازن الاجتماعي في مستوى المعيشه، هدفاً تسعى الدوله في حدود صلاحياتها إلى تحقيق والوصول إليه، بمختلف الطرق والأساليب المشروعه التي تدخل ضمن صلاحياتها، وقد قام الإسلام من ناحيته بالعمل لتحقيق هذا الهدف بالضغط على مستوى المعيشه من أعلى بتحريم الإسراف، وبالضغط على المستوى من الأسفل بالارتفاع بالأفراد الذين يحيون مستوى منخفضاً من المعيشه إلى مستوى أرفع، وبذلك تتقارب المستويات حتى تندمج أخيراً في مستوى واحد» (٤).

وهذه المسأله من المتطلبات والأهداف الإنسانيه الراقيه وقد وردت فى روايه عن أبى بصير أنه قال:

١- تاريخ اليعقوبى، ج ٢، ص ٢٠٣.

٢- انظر: اقتصادنا، ص ٦٧٣.

٣- المصدر السابق.

٤- المصدر السابق.

ص: ١٤٤

سألت الإمام الصادق عليه السلام عن رجل له ثمانمائه درهم وهو رجل خفاف وله عيال كثير أله أن يأخذ من الزكاه، فقال:

«ياأبا محمّد أيربح فى دراهمه ما يقوت به عياله ويفضل؟»

قال: نعم، قال:

«كم يفضل؟»

قال:

لا أدرى، فقال:

«إن كان يفضل عن القوت مقدار نصف القوت فلا يأخذ الزكاه وإن كان أقلّ من نصف القوت أخذ الزكاه»

، قال: قلت: فعليه فى مال الزكاه تلزمه؟ قال عليه السلام:

«بلى»

، قال: قلت: كيف يصنع؟ (يعنى ما تعلق من الزكاه بماله) قال:

«يوسّع بها على عياله فى طعامهم وكسوتهم ويُبقي منها شيئاً يُناولُهُ غيرهم وما أخذ من الزكاه فضّه على عياله حتى يلحقهم

بالناس»(١).

وعبارته «حتى يلحقهم بالناس» فى عين كونها تدلّ على سعه صدر وكرامه الشريعه الإسلاميه التى لا ترضى بالذله والمهانة لأفراد المجتمع والمواطنين فى المجتمع الإسلامى، تدلّ بوضوح على أنّ الإسلام يهتم كثيراً بإزالة الفوارق الطبقيه بالمقدار الممكن ورفع مستوى الطبقة الضعيفه المحرومه وإيصالها إلى مستويات مقبوله من المعيشه الكريمه والحياه الطيبه.

والملفت للنظر أنّ المراد من «قوت السنه» فى هذه الروايه ليست «مؤونه السنه» حتى يقال كيف يمكن أخذ الزكاه مع أنه أضاف

«نصف المؤونه»، بل المراد من القوت ما يسد جوع الإنسان، وأمّا المؤونه فتشمل سائر ما يحتاج إليه الإنسان في حياته مثل اللباس أيضاً، وعلى هذا الأساس فإنّ أغلب الأشخاص الذين كتبوا في مسألة زكاه الأموال استندوا إلى هذه الروايه.

وبعد أن ينقل المرحوم محمّد تقي المجلسي رحمه الله هذا الحديث يقول: «إنّ هذا الحديث وكذلك أحاديث كثيره موثقه كالصحيح تدلّ على أنّه لا يلزم التضييق على العيال لأخذ الزكاه منهم فلا يقعوا في مشقه» (٢).

ويقول المرحوم السيد عبدالأعلى السبزواري في ذيل كلام صاحب العروه: «الثالث (من شرائط من يجوز دفع الزكاه اليه): أن لا يكون من تجب نفقته على المزكى كالأبوين وإن علوا والأولاد ... فلا يجوز إعطاء زكاته إيّاهم للإنفاق، بل ولا للتوسعه على الأحوط وإن كان لا يبعد جوازه إذا لم يكن عنده ما يوسع به عليهم»، ثمّ يقول بعد نقل الحديث المذكور: «ولا ريب في أنّ سياق مثل هذه الأخبار سياق الرأفه والاطمئنان والتوسعه على الامّه من ولى الزكاه ... خصوصاً إذا كان العيال من ذوى العفه والنجاه الذين يتحملون المشقات في حفظ شؤونهم وحيثياتهم الدينيه، وبذلك يمكن أن يجمع بين الكلمات (الفقهاء) من قال بعدم الجواز، فيما إذا أمكن التوسعه بطريق شرعي آخر هو الغالب على أهل الزمان، ومن يقول: أي فيما إذ لا يمكن ذلك إلّا بالزكاه» (٣).

والنقطه الجديره بالالتفات هنا والوارده في هذه الروايه في فقه الحديث، هي أنّ المراد من الزكاه في هذه الروايه زكاه مال التجاره التي يراها أكثر فقهاء

١- وسائل الشيعه، ج ٧، كتاب الزكاه، الباب ٨، أبواب المستحقين للزكاه، ح ٤.

٢- لوامع صاحبقراني، ج ٥، ص ٥٢٩.

٣- مهذب الأحكام، ج ١١، ص ٢٢٧.

ص: ١٤٥

مستحبه، ويراهها بعضهم مثل صاحب الحدائق واجبه.

يقول المرحوم المحقق الهمداني رحمه الله في مصباح الفقيه «والزكاه التي أثبتها (الإمام عليه السلام) في ماله هي زكاه المستحبه التي لا محذور في الأمر بصرفها في التوسعه على عياله وإيصال شىء منه إلى غيرهم» (١).

ويقول المحدّث الشهير صاحب الحدائق: «أقول:

قوله عليه السلام: «إن كان يفضل عن القوت مقدار نصف القوت» لعل المراد به أنّه متى فضل هذا المقدار فإن يجزىء للقيام بكسوتهم وسائر ضرورياتهم مثلاً يجوز له تناول الزكاه، وإن كان أقل من ذلك فإنّه لا يقوم بمؤنه السنه فيجوز له أخذ الزكاه» (٢) ثمّ قال: «ولا يخفى ما في هذا الخبر من الدلاله الظاهره على وجوب زكاه التجاره كما تقدّم في تلك الأخبار التي قدّمناها في أول المطلب الرابع: إلّا أنّه عليه السلام جعل مصرفها هنا في الوسعه على نفسه وعياله، لأنّه إذا جاز أخذها من الغير لذلك فبالأولى من نفسه، والظاهر أنّ الأمر باعطاء الغير من زكاه ماله في الخبر وغيره محمول على الاستحباب» (٣).

وعلى أيه حال إنّ هذه النظريه، وهى أنّ الحاكم الإسلامى يجب عليه السعى فى الارتقاء بمستوى معيشه الناس وحفظ الشؤون الاجتماعيه لهم، لا تختص بفقهاء الإماميه وروايات أهل البيت عليهم السلام، بل من فقهاء أهل السنّه نرى فقيهاً معروفاً كالشيبانى يصرح: «على الإمام ان يتقى الله فى صرف الأموال الى المصارف، فلا يدع فقيراً إلّا أعطاه حقه من الصدقات حتى يغنيه وعياله، إن احتاج بعض المسلمين، وليس فى بيت المال من الصدقات شىء أعطى الإمام ما يحتاج إليه من بيت مال الخراج، ولا يكون ذلك ديناً على بيت المال الصدقه، لما بينا أنّ الخراج ما من معناه مصرف إلى حاجه المسلمين» (٤).

ولعل أبلغ من روايه أبى بصير فى هذا المجال موثقه إسماعيل بن عبدالعزيز نقلًا عن أبيه قال: دخلت أنا وأبو بصير على أبى عبدالله (الإمام الصادق عليه السلام) فقال له أبوبصير: إنّ لنا صديق هو رجل صدوق يدين الله بما ندين به، فقال عليه السلام: من هذا يا أبا محمّد الذى تزكاه؟ فقال: العباس بن الوليد بن صبيح، فقال: رحم الله الوليد بن صبيح ما له يا أبا محمّد؟ فقال: جعلت فداك له دار تسوى أربعه آلاف درهم وله جاريه وله غلام يستقى على الجمل كلّ يوم ما بين الدرهمين إلى الأربعه سوى علف الجمل وله عيال أله أن يأخذ من الزكاه؟ قال عليه السلام:

«نعم»

، قال: وله هذه الفروض؟

فقال عليه السلام:

«يا أبا محمّد أفتأمرنى أن آمره أن يبيع داره وهى عزّه ومسقط رأسه أو يبيع جاريتها التى تقيه الحرّ والبرد وتصون وجهه ووجه عياله أو آمره أن يبيع غلامه وجمله وهو معيشته وقوته بل يأخذ الزكاه وهى له حلال ولا يبيع داره ولا غلامه ولا جملة» (٥).

ومضافاً إلى الروايتين عن أبى بصير وإسماعيل بن

١- مصباح الفقيه، ج ١٣، ص ٤٩٣.

٢- الحدائق الناضره، ج ١٢، ص ١٥٨.

٣- المصدر السابق.

٤- انظر: المبسوط للسرخسى، ج ٢، كتاب زكاه: نص كلام الشيبانى.

٥- الكافى، ج ٣، ص ٥٦٢، ح ١٠.

ص: ١٤٦

عبدالعزيز التى مرّ ذكرهما، فثمه روايات كثيره أخرى فى هذا الباب، مثل الروايات الأحد عشر فى باب ٢٤ من أبواب المستحقين زكاه، والتى ورد فيها تعبيران مثل «أعطه من الزكاه حتى تغنيه»، والتى تدلّ على أنّه فى صورته ما إذا أخذ المستحق الزكاه ولم ينفقها فى معصيه ولم يسرف فى مصرفها، فإنّه يحق له أخذ الزكاه بمقدار يصل إلى مرتبه الغنى وعدم الحاجه إلى الآخرين، وكذلك ورد فى روايه فى الباب الحادى عشر عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، قال الراوى:

سألته الرجل يكون أبوه أو عمّه أو أخوه يكفيه مؤنته، يأخذ من الزكاه فيوسع به إن كانوا لا يوسعون عليه في كلّ ما يحتاج إليه؟ فقال:

«لا بأس» (١).

وكذلك في الروايه الاولى من باب ٩، من جواز أخذ الزكاه من شخص يملك بيتاً وخادماً، عن سماعه قال سألت أبا عبد الله عليه السلام: عن الزكاه هل تصلح لصاحب الدار والخادم؟ فقال الإمام عليه السلام:

«نعم...» (٢).

، وروايه الباب ٢٤ تقول: قلت لأبي الحسن موسى عليه السلام: أعطى الرجل من الزكاه ثمانين درهماً؟ قال:

«نعم وزده»

، قلت: أعطيه مائه؟ قال:

«نعم وأغنه إن قدرت أن تغنيه» (٣).

ورويه الباب ٤١ التي مرّ ذكرها تدل على أنّ الله تعالى نظر إلى أموال الأثرياء وحاله الفقراء ثم جعل حقوقاً في أموال الأثرياء للفقراء إلى حدّ كفاتهم ولو أنّه لا يكفيهم لكان قد زادهم فقال عليه السلام:

«إنّ الله نظر في أموال الأغنياء ثمّ نظر في الفقراء فجعل في أموال الأغنياء ما يكتفون به ولو لم يكفهم لزادهم بلى فليعطه ما يأكل ويشرب ويكتسى ويتزوج ويتصدق ويحجّ» (٤).

وورد عن طرق أهل السنه أيضاً عن رسول الله قال:

«خير الصدقه ما أبقت غني» (٥).

*** والملفت للنظر أنّ فقهاء الفريقين عملوا بمضمون هذه الروايات وأفتوا على أساسها، يقول العلامة الحلي: «يجوز أن يعطى الفقير ما يغنيه (على مدى السنه) بل أكثر من مقدار حاجته (بحيث يستطيع حفظ شؤوناته ويحج ويتصدق) وهذا هو قول جميع فقهاءنا وأفتى به أصحاب الرأى أيضاً، ولكن الثوري ومالك والشافعي وأبأثور قالو: يجوز فقط بمقدار يجعله غنياً (في حاجاته الأوليه) ولا يجوز أكثر من ذلك (مثلاً للحج وحفظ الشؤون)» (٦).

ثم استدل بالروايه النبويه المذكوره:

«خير الصدقه ما أبقت غني»

والروايات التي وردت من طرق الإماميه التي أشرنا إليها فيما سبق مثل:

«أعطه من الزكاه حتى تغنيه».

ويقول في مورد آخر:

«جواز أخذ الفقير للزكاه وإن كان له خادم ودابه ودار ممّا يحتاج إليه مالاً يزيد

- ١- وسائل الشيعه، ج ٧، كتاب الزكاه الباب ١١ من أبواب المستحقين الزكاه، ح ١.
- ٢- المصدر السابق، الباب ٩، ح ١.
- ٣- المصدر السابق، الباب ٢٤، ح ٣.
- ٤- وسائل الشيعه، ج ٧، ص ٢٨٩ - ٢٩٠، ح ٢.
- ٥- مسند أحمد، ج ٣، ص ٤٣٤، كنز العمال، ج ٦، ص ٣٩٦، ح ١٦٢٣٢، المعجم الكبير للطبراني، ج ١٢، ص ١١٥، ح ١٢٧٢٦.
- ٦- انظر: منتهى المطلب، ج ٨، ص ٤٠٠ - ٤٠١ وانظر: مغنى ابن قدامه، ج ٢، ص ٥٣٠.

ص: ١٤٧

عن احتياجه بقدر كفايه سنه»(١)

، وفي روايه سعيد بن يسار عن الإمام الصادق عليه السلام قال:

«تحلّ الزكاه لصاحب الدار والخادم»(٢)

وفي روايه أخرى بهذا المضمون عن ابن اذنيه عن الصادقين عليهما السلام قال:

«نعم إنّ الدار والخادم ليسا بمال»(٣).

وثم يذكر روايه سماعه قال: سألت الإمام الصادق عليه السلام: عن الزكاه هل تصلح لصاحب الدار والخادم؟ فقال:

«نعم، إلّا أن تكون داره دار غله فيخرج له من غلتها دراهم ما يكفيه لنفسه وعياله، فإن لم يكن الغله تكفيه لنفسه ولعياله في طعامهم وكسوتهم وحاجتهم من غير إسراف، فقد حلّت له الزكاه، فإنّ كان غلتها تكفيهم فلا»(٤).

وقد أفتى المرحوم صاحب العروه وجميع المعلقين على كتاب العروه أيضاً بمضمون هذه الروايات (٥).

ونقرأ في المغنى لابن قدامه: «وجمله ذلك أنّه إذا ملك ما تتمّ به الكفايه من غير الأثمان، فإن كان ممّا لا تجب فيه الزكاه والعقار ونحوه لم يكن مانعاً من أخذها، نص عليه أحمد ... وهذا قول الثوري والنخعي و الشافعي وأصحابه الرأى، ولا نعلم فيه خلافاً لأنّه فقير محتاج فيدخل في عموم الآية:

«إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ»(٦)

«. ثم يقول: «فأما إذا ملك نصاباً زكواً لا تتم به الكفايه كالمواشى والحبوب فله أخذ الزكاه».

ثم ينسب الكلام إلى أحمد وعمر والشافعي ويقول: يقول أصحاب الرأي ليس له أن يأخذ منها لأنه لا تجب عليه الزكاه، ثم يقول في مقام جوابهم: «ولنا (الحنابله) أنه لا يملك ما يغنيه ولا يقدر على كسب ما يكفيه فجاز له الأخذ من الزكاه، لو كان ما يملكه لا تجب فيه الزكاه، ولأنه فقير فجاز له الأخذ لأن الفقر عبارته عن الحاجة»^(٧).

وبالنسبة لمقدار الزكاه التي يمكن أخذها من قبل المستحق وأنه يجوز له الأخذ إلى مقدار رفع الحاجة لا أكثر، يقول: ولنا (الحنابله) إذا لم يخرج إلى الغنى ...

وهذا قول الثوري ومالك والشافعي وأبي ثور، وقال أصحاب الرأي: يعطى ألف وأكثر إذا كان محتاجاً إليها ويكره أن يزداد على المثبتين».

وطبعاً في ختام كلامه ولإثبات عدم جواز أخذ أكثر من الغنى يتلى بالقياس العجيب ويقول: «ولنا أن الغنى وكان سابقاً منع فيمنع إذا قارن كالمجمع بين الاختين في النكاح»^(٨).

النتيجة:

يتبين مما تقدم بوضوح أن من جملة الأهداف في النظام الاقتصادي الإسلامي، إيجاد التوازن والتعادل

١- المصدر السابق، الباب ٩.

٢- المصدر السابق، ح ٤.

٣- انظر: منتهى المطلب، ص ٤٩٤-٤٩٥؛ وسائل الشيعه، ج ٧، الباب ٩، ح ٢.

٤- المصدر السابق، ص ٣٣٤-٣٣٥.

٥- انظر: عروه الوثقى، مع تعليقات ١٥ نفر من الأكابر، طبع جماعه المدرسين، ج ٤، ص ١٠١-١٠٢.

٦- توبه، آيه ٦٠.

٧- انظر: مغنى ابن قدامه، مطبعه دار الكتاب العربى، ج ٢، ص ٦٩٢-٦٩٣.

٨- انظر: المصدر السابق، ص ٥٣٠.

ص: ١٤٨

في المعيشه ومن أجل تحقق هذا الهدف المهم فإن الإسلام يقترح عدّه نشاطات مختلفه:

أ) فمن جهه وتحت عنوان «حرمه الإسراف والتبذير» يحرم الإسلام جميع أشكال البذخ والمصرف اللامعقول وهدر الأموال كما سيأتى الكلام عنه في الفصول اللاحقه.

ب) ومن جهه أخرى يمنع الإسلام تراكم الثروه واحتكار تداولها بيد فئه خاصه تحت عناوين مثل:

«الربا»، «إكتناز المال»، «التكاثر» و «إحتكار تبادل الثروه بيد الأغنياء» وهو قوله (دوله بين الأغنياء).

وسياتى فى بعض الفصول اللاحقه تفصيل الكلام فى هذه العناوين.

ج) ومن جهه ثالثه شرع الإسلام قانوناً وهو قانون الإرث الذى يعمل على تقسيم الثروات الكبيره بعد وفاه أصحابها بين فئات مختلفه غالباً وتبديل هذه الثروات الكبيره إلى ثروات ورؤوس أموال صغيره.

د) ومن جهه رابعه فإن الإسلام ألغى الاستفاده من الثروات الطبيعیه الخام بدون إذن الحكومه الإسلاميه، وعلى فرض الإذن، فإن هذه الاستفاده يجب أن تكون فى حدود معقوله ومتناسبه مع المصلحه العامه للناس، ولم يسمح الإسلام أبداً بأن تكون المنابع المهمه فى البلاد تحت اختيار فرد أو أفراد معدودين وبما يتسبب فى حرمان الآخرين منها والإضرار بعامه الناس.

ه) ومن جهه خامسه، ولغرض رفع الفقر وإغناء الطبقات الضعيفه، فإن الإسلام طرح مقترحات أساسيه ومتمينه منها:

١. أوجب الخمس والزكاه، وهى بمثابه «الضرائب الثابته والشامله» فى النظام الاقتصادى الإسلامى.

٢. أجاز الإسلام دفع الخمس والزكاه للمحتاجين إلى حد تحقق الاستغناء وعدم الحاجه وحفظ الشؤون العائليه الاجتماعيه للأفراد.

٣. والطريقه الثالثه فى النظام الاقتصادى الإسلامى لرفع الفقر وتقليل الفاصله الطبقيه بين أفراد المجتمع، بسط يد الحاكم الإسلامى فيما يتصل بالاستفاده من سائر منابع بيت المال، مثل «الفى ء»، والفى ء طبقاً للروايه الوارده عن الإمام الباقر عليه السلام:

«الفى ء والأنفال ما كان من أرض لم يكن فيها هراقه الدماء وقوم صولحوا أو أعطوا بأيديهم وما كان من أرض خربه أو بطون أو ديه فهو كله من الفى ء...» (١)

، ومنها الأنفال، والأنفال لها مصاديق كثيره أيضاً وتشمل جميع منابع بيت المال التى تقع تحت اختيار الحكومه الإسلاميه.

ومن جهه أخرى وطبقاً للآيه ٧ من سوره الحشر:

«مَا أَصَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُوْلِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِإِنْدِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَإِنَّ السَّبِيْلَ كُنِيَ لِمَا يَكُوْنُ دُوْلَهُ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ»

فإن مصارف الفى ء هم المحتاجون والفقراء، والغايه التى ذكرت فى هذه الآيه هى إزاله الفاصله الطبقيه فى فضاء المجتمع، وبالرغم من أن الآيه الشريفه تتعلق بقسم من الغنائم الحربيه، ولكن التعليل الوارد فى هذه الآيه يستدعى سعه دائره المفهوم منها وشموله، وأحد مصاديقه المعادن الكبيره

التي تقع في دائره اختيار الحكومه، من قبيل: منابع النفط والمعادن المهمه الأخرى التي تستخرج بواسطه الحكومه بشكل مباشر ويتم الاستفاده منها.

والنتيجه أنه من أجل القضاء على الفقر وإزاله الفواصل الطبقيه، فمضافاً إلى الخمس والزكاه، يمكن الاستفاده من منابع الأخرى لبيت المال، يعنى «الفى ء، والأنفال أيضاً».

وقد تقدّم كلام الفقيه المعروف لأهل السنّه الشيباني وهو: لو لم يبق من الزكاه شى ء بواسطته رفع حاجه الفقراء، فإنّ الحاكم الإسلامى يمكنه أن يصرف عليهم من خراج بيت المال (١).

٤. الطريق الرابع، تطبيق العناوين الثانويه، مثل قاعده «الأهم والمهم»، و «مصالح المهمه للإسلام والمسلمين»، و «لا ضرر».

ولو افترضنا فى صوره عدم رفع الفقر والفواصل الطبقيه الكبيره بهذه الطرق الثلاثه المذكوره آنفاً فإنّ النظام الإسلامى سيواجه الارباك والاهتزاز وينتهى أمر المجتمع الدينى إلى اضطراب الحياه المعيشيه للطبقه الضعيفه المحدوده الدخل، وفى هذه الصوره تستطيع الحكومه الإسلاميه، من خلال التدبر والتفقه وإقامه العدل، بسن قوانين ومقررات خاصه بالضرائب ولمدّه معينه، على الطبقات الغنيه والثريه فى المجتمع، وعلى فئه خاصه منهم، وذلك لحلّ هذه الأزمه وإنقاذ المجتمع من هذا المأزق الاقتصادى.

المنابع والمصادر

١. القرآن الكريم.
٢. نهج البلاغه.
٣. الأخلاق، بيرجاله، بدرالدين الكتابى، انتشارات إداره كل التعليم والرتبيه فى إصفهان، الطبعة الاولى، ١٣٧٢ هـ ش.
٤. اسد الغابه، ابن الأثير، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٩ هـ ق.
٥. اقتصادنا، السيد محمّد باقر الصدر، مؤسسه بوستان كتاب، قم، الطبعة الثالثه، ١٣٨٢ هـ ش.
٦. الأمالى، الصدوق، تحقيق استاذ ولى وعلى أكبر الغفارى، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، الطبعة الثانيه، ١٤٠٤ هـ ق.
٧. بحار الأنوار، العلامه المجلسى، مؤسسه الوفاء، بيروت، لبنان، ١٤٠٤ هـ ق.

٨. نفحات الولاية (پیام امام أمير المؤمنين)، آیه الله مکارم الشیرازی ومساعدیه، دارالکتب الإسلامیہ، طهران، الطبعة الاولى، ١٣٧٩- / ش.

٩. تاریخ یعقوبی، یعقوبی، دار صادر، بیروت، لبنان.

١٠. تحف العقول، حسن بن شعبه الحرانی، انتشارات جماعه المدرسین، قم، ١٤٠٤ هـ ق.

١١. تحلیل علی سائر المعرفه ومعرفه اسلوب علم الاقتصاد (تحلیل المعارف ومنهجیه علم الاقتصاد) (تحلیلی بر سایر شناخت و روش شناسی علم اقتصاد) بالفارسیه، السيد مهدي زربیاف (پایان نامه) کلیه الاقتصاد المعارف

١- النظر: المبسوط السرخسی، ج ٢، کتاب زکاه.

ص: ١٥٠

الإسلامیہ، جامعہ الإمام الصادق علیه السلام، طهران، ١٣٦٩ هـ ش.

١٢. جواهر الکلام، الشيخ محمد حسن النجفی، دار الکتب الإسلامیہ، الطبعة الثالثه، ١٣٦٢ هـ ش.

١٣. الحدائق الناضره، المحقق البحرانی، تحقیق تقی الايروانی، انتشارات جماعه المدرسین، قم.

١٤. الخصال، الشيخ الصدوق، انتشارات جماعه المدرسین، قم، ١٣٦٢ هـ ش.

١٥. دعائم الإسلام، القاضي نعمان المغربي، دار المعارف، قاهره، ١٣٨٣ هـ ش.

١٦. سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزوينی، دار الفكر.

١٧. سنن الكبرى.

١٨. شرائع الإسلام، المحقق نجم الدين جعفر الحلبي، مؤسسه اسماعيلیان، قم، الطبعة الثانيه، ١٤٠٨ هـ ق.

١٩. صحيح مسلم، الإمام أبي الحسين مسلم بن حجاج القشيري النيسابوري، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الاولى.

٢٠. العروه الوثقى مع تعليقات ١٥ نفر من الأكابر، مؤسسه النشر الإسلامی، جماعه المدرسین، الطبعة الثالثه، ١٤٢٨ هـ ق.

٢١. غررالحکم ودررالكلم، عبدالواحد بن محمد التميمی الآمدی، انتشارات الإعلام الإسلامی، قم، ١٣٦٦ هـ ش.

٢٢. الفقر والتنمية (فقر و توسعه) بالفارسیه، السيد هادي الحسيني، مكتب الإعلام الإسلامی شعبه خراسان، الطبعة الاولى، ١٣٨٠ هـ ش.

٢٣. الفقه الإسلامي وأدلته، الدكتور وهبه الزحيلي، دار الفكر، دمشق، الطبعة الرابعة، ١٩٩٧ م.

٢٤. الكافي، ثقة الإسلام كليني، دار الكتب الإسلامية، طهران.

٢٥. كتاب البيع، الإمام الخميني، مؤسسه تنظيم آثار الإمام الخميني، طهران، الطبعة الاولى، ١٤٢١ هـ ق.

٢٦. كنز العمال، المتقى الهندي، مؤسسه الرساله، بيروت، لبنان، ١٤٠٩ هـ ق.

٢٧. المبسوط، السرخسي، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

٢٨. المبسوط، الشيخ الطوسي، تحقيق محمد علي الكشفي، مكتبه مرتضويه، طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٨٧ هـ ش.

٢٩. مجموعه مقالات الاقتصاديّه (مجموعه مقالات اقتصادي) بالفارسيّه، أولين مجمع بررسي هاي اقتصادي، تحت إشراف واعظ زاده الخراساني، بنياد پژوهش هاي اسلامي آستان قدس رضوي، ١٣٦٩ هـ ش.

٣٠. مجموعه الورّام، أبوالحسين الورّام بن أبي فراس، المتوفى ٦٠٥ هـ ق، دار التعارف ودار صعب، بيروت.

٣١. مستدرک نهج البلاغه، المحمودي، بيروت.

٣٢. مستدرک الصحيحين، الحاكم النيسابوري، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٣٣. مسند أحمد، أحمد بن حنبل، دار صادر، بيروت، لبنان.

٣٤. منتهى المطلب، العلامه الحلبي، حسن بن يوسف بن المطهر، مؤسسه طبع آستانه رضويه، الطبعة الاولى، ١٤٢٣ هـ ق.

٣٥. مصباح الفقاهه، دار الهادي، الكويت، الطبعة الاولى، ١٤١٢ هـ ق.

ص: ١٥١

٣٦. المعجم الكبير، الطبراني، تحقيق حمدي عبدالمجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي.

٣٧. المغني، ابن قدامه، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

٣٨. مفتاح الكرامه، السيد محمد جواد الحسيني العاملي، مؤسسه آل البيت للطباعة والنشر، قم.

٣٩. من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، انتشارات جماعه المدرسين، قم، ١٤١٣ هـ ق.

٤٠. النظام الاقتصادي العلوي (نظام اقتصادي علوي) بالفارسيّه، أحمد علي اليوسفي، منظمه انتشارات التحقيق في مجال الثقافه والمعرفه.

٤١. النظام الاقتصادي الإسلامي، خصائصه وعناصره الأصليه (نظام اقتصادي اسلامي، ويژگي ها و عناصر اصلي)، الدكتور علي يوعلا، طبع في كتاب ماهيه وبنيه الاقتصاد الإسلامي (ساختار اقتصاد اسلامي) بالفارسيه.

٤٢. نهايه الأحكام، الشيخ الطوسي، دارالكتب العربي، بيروت، ١٣٩٠ هـ ق.

٤٣. الوافي، محسن الفيض الكاشاني، مكتبه أمير المؤمنين، اصفهان، الطبعة الاولى، ١٤٠٦ هـ ق.

٤٤. وسائل الشيعه، الحر العاملی، تحقيق الشيخ عبدالرحيم الرباني الشيرازي، دار إحياء التراث، الطبعة الخامسة، ١٤٠٣ هـ ق.

٤٥. ماهيه وبنيه الاقتصادي الإسلامي (ماهيت و ساختار اقتصادي اسلامي) بالفارسيه، مجموعه مقالات والحوارات، باهتمام أحمد علي اليوسفي، مركز نشر آثار التحقيق في الثقافه والمعرفه، الطبعة الاولى، ١٣٧٩ هـ ش.

ص: ١٥٢

ص: ١٥٣

(٣). إزالة الفقر أهم هدف للنظام الاقتصادي الإسلامي

إشارة

استعمالات مفردة الفقر

الفقر الاقتصادي:

البحث الأول: أنواع الفقر الاقتصادي

البحث الثاني: عوامل وأسباب الفقر في المجتمع البشري

البحث الثالث: الهم الشديد للفقر في الثقافه الإسلاميه

البحث الرابع: التداعيات المخربه للفقر في المجتمع البشري

البحث الخامس: طرق مكافحه الفقر

ص: ١٥٤

ص: ١٥٥

إزالة الفقر أهم هدف للنظام الاقتصادي الإسلامي

تعريف الفقر: الفقر، عباره عن ضيق اليد وقلة ما يحتاجه الإنسان لمعيشته «والفقير هو الشخص الذى ليس له مال وكسب ليتمكن من رفع حاجاته» (١).

إن تأمين المعيشه وإرضاء الحاجات فى دائره الحياه السليمه والمطلوبه، تستدعى نفقات مختلفه، وهذه النفقات تشمل النفقات الشخصيه، العائليه، الاجتماعيه، الماديه والثقافيه.

وفى تقسيم كلى فيما يتصل بالأموال التى تنفق لحاجات الحياه والمعيشه، فإنها أحد أربعة أنحاء كالتالى:

أ) المسكنه؛ يعنى فقدان كل شىء وعدم إمتلاك أى شىء (٢).

ب) الفقر؛ يعنى ضيق اليد، بحيث إن الإنسان يفقد بعض ما يحتاجه فى حياته ومعيشته.

ج) الغنى والكفاف؛ يعنى أن يكون لدى الإنسان مال يحصل عليه على أساس الأصول والموازن العرفيه والشرعيه، ويمكنه بهذا المال أن يعيش معيشه طبيعته تليق بشأنه، وبذلك يستطيع تأمين حاجاته وحاجات أسرته، أعم من الحاجات الماديه أو المعنويه، وتكون له حياه بعيده عن البخل والإسراف والامساک، وهذا هو الشىء الذى ورد فى الروايات الإسلاميه بعنوان:

«نعم العون على تقوى الله الغنى (٣)

أو »

نعم العون على تقوى الله المال (٤).

د) الغنى المفرط؛ يعنى تراكم الثروه بالاقتران مع روحه الطمع فى الزياده والكثرة بحيث يكون هم الشخص فى الإدخار وإكتناز الذهب والفضه وتحصيل المال من أى طريق كان بعيداً عن أى رابطة شرعيه وعرفيه ولا يراعى فى ذلك حقوق الآخرين، وقد ورد فى الروايات التعبير عنه ب «شكر المال» (٥)، وبالنتيجه أن الإنسان يتوجه من جهه إلى الإسراف والترف، ومن جهه أخرى يتلى بالبخل والشح وعدم دفع الحقوق المائيه الواجبه.

وجدير بالذكر أن الحاجات المعيشيه لأفراد البشر تختلف باختلاف العصور والقرون وبحسب المناطق والأمكنه، بل تختلف بلحاظ شؤون الأفراد وحتى باختلاف الحاجات للفرد فى مراحل حياته المختلفه.

ومن هنا يمكننا استنتاج هذه الحقيقه، وهى أن الفقر والغنى له مفهوم نسبي ومتغير فى الأزمنه المختلفه وطبقاً لحاجات أو مستوى الدخل فى

٢- غنيه النزوع، ص ١٢٣، قسم الفقه، كتاب الزكاه.

٣- وسائل الشيعه، ج ١٢، ص ١٦، أبواب مقدمات التجاره، باب ٦، ح ١.

٤- كنز العمال، ج ٣، ص ٢٣٩، ح ٦٣٤٢.

٥- مستدرک الوسائل، ج ١١، ص ٣٧١، ح ١٣٢٩٣.

ص: ١٥٦

المجتمع، وقد ورد في روايه سفيان الثوري أنه دخل على الإمام الصادق عليه السلام وعليه ثيابٌ جياذ فقال: يا أبا عبد الله! إنَّ آباءك لم يكونوا يلبسون مثل هذه الثياب، فقال له:

«إنَّ آبائي كانوا يلبسون ذلك في زمان مقفر مقصر، وهذا زمان قد أرخت الدنيا عزاليها فأحقَّ أهلها بها أبراها»^(١).

والنتيجه: أنَّ كلَّ شخص لا يملك من الإمكانيات الضروريه في زمانه ومكانه وأمثال ذلك ولا يكون مستوى معيشته متناسباً مع ظروف زمانه بحسب فقيراً.

استخدامات مفرده الفقر:

في هذه المقدمه من اللازم الإشاره إلى نقطه أخرى، وهي أنه بالرغم من أنَّ الفقر في مقابل الغنى في المسائل الاقتصاديه لا يملك إلّامعنى واحداً، ولكن بما أنَّ هذا المصطلح يستخدم في موارد أخرى أيضاً، فمن اللازم الإشاره إلى تلك الموارد ليتبين الفرق بينها وبين الفقر والغنى في الدائره الاقتصاديه.

١. الفقر الذاتى ^(٢): وهذا المعنى للفقر يتعلق بكلّ ممكن الوجود، الذى يعيش الحاجه والفقر فى ذاته ولا يختص بالإنسان، وبما أنَّ جميع الممكنات محتاجه إلى الخالق جلّ وعلا والذى هو الغنى المطلق ولا يحتاج فى ذاته ووجوده وصفاته للآخرين، فإنَّ كلّ ما سوى الله تعالى فقير له ومحتاج إليه وهو الغنى الحميد:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ»^(٣).

٢. الفقر الثقافى: هذا المصطلح يستخدم كثيراً فى هذا الزمان، ويعنى قلّه أو انعدام المعرفه اللازمه بأمر الحياه، ومن نتائجه التمسك بالسنن والعادات غير المعقوله للقدماء والآباء أو للمجموعات الفاسده فى كلّ عصر، والفقر الثقافى، يعنى الجهل وعدم الاطلاع، يعتبر من أسوأ أنواع الفقر كما ورد عن أمير المؤمنين على عليه السلام:

«لا فقر أشدّ من الجهل»^(٤).

، لأنَّ أساس الكثير من المشاكل والتخلف والانحطاط ناتج عن هذا الفقر.

٣. الفقر الإقتصادى (المادى والمعيشى): ويعنى الحرمان من ضروريات الحياه مثل الطعام واللباس والمسكن، وبالنسبه لهذا النوع

من الفقر وردت آيات كثيرة في القرآن الكريم تقرر هذا المعنى:

«لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْضِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لِيَسْتَطِيعُوا ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ...» (٥)

وهذه الآيه الشريفه تبين حال جماعه من المسلمين الأوائل المحرومين، وهم الذين اخرجوا من أوطانهم ولا يسمح لهم في اشتراك في ميادين القتال ضد الباطل ولا يستطيعون الكسب والعمل لأجل تأمين ما يحتاجونه في الحياه ولا يستطيعون السفر للتجاره أيضاً.

وفى الآيات المتعلقة بمصارف الزكاه والخمس والإنفاق المندوب ورد الكلام عن هذا الفقر فى القرآن الكريم مراراً.

٤. الفقر الروحى والأخلاقي: ويعبر عن هذا الفقر ب «فقر النفس» (٦)، وبما أنّ الإنسان مركب من جسم وروح، وكما أنّ الجسم يحتاج إلى الغذاء وسائر الحاجات الأخرى والشخص الفاقد لها يتلى بالفقر المادى، فإنّ الروح أيضاً تحتاج إلى غذاءٍ مناسب، وقّله هذا النوع من الغذاء الروحى يستلزم ابتلاء الإنسان بالفقر المعنوى والخواء الروحى، وطبعاً فإنّ هذا النوع من الفقر له فروع متعدده، مثل الفقر الناشئ

١- وسائل الشيعه، ج ٣، ص ٣٥٠، أبواب أحكام الملابس، باب ٧، حديث ١٢.

٢- مفردات للراغب، ماده «فقر».

٣- سوره فاطر، الآيه ١٥.

٤- وسائل الشيعه، ج ١١، ص ١٦٢، أبواب جهاد النفس، باب ٨، ح ٩؛ كنز العمال، ج ١٦، ص ١٢٠، ح ٤٤١٣٥.

٥- سوره البقره، الآيه ٢٧٣.

٦- المفردات للراغب، ماده «فقر».

ص: ١٥٧

من الطمع والحرص وطلب الدنيا والبخل وما إلى ذلك.

ومن بين هذه الأقسام الأربعة، فإنّ القسم الأوّل «الفقر الذاتى» غير اختيارى، والاعتراف والاذعان بهذه الحقيقه يعدّ أكبر افتخار للإنسان حيث يدعو للوقوف أمام معبوده من موقع الخضوع والطاعه والعبوديه، ولذلك فإنّ هذا الفقر افتخار للبشر كما ورد عن النبى الأكرم صلى الله عليه وآله أنّه قال:

«الفقر فخرى» (١)

، كما فى تفسير الفلاسفه لهذا الحديث الشريف.

أمّا القسم الثانى والرابع، فهو من الفقر المذموم والسلبى للإنسان، وينبغى على كلّ إنسان مواجهه هذين النوعين من الفقر، وعلى هداه الامّه وعلمائها مسؤوليه رفع هذه الأمراض والآفات من فضاء المجتمع البشرى.

النوع الثالث (الفقر الاقتصادي) هو الموضوع مورد البحث في هذه المقالة، والمراد بمصطلح الفقر هنا هذا المعنى، والبحوث المتعلقة به في هذه المقالة تتضمن خمسة بحوث:

البحث الأول: أنواع الفقر الإقتصادي.

البحث الثاني: عوامل وأسباب الفقر في المجتمع البشري.

البحث الثالث: الهم الشديد للفقر في الثقافة الإسلاميه.

البحث الرابع: التداعيات والآثار المخربه للفقر للمجتمع البشري.

البحث الخامس: طرق مكافحه الفقر.

١. الفقر المطلق:

وهو أن يكون الفرد معدماً من كلّ جهه ولا يستطيع تسديد نفقات أى حاجه من حاجاته وضروريات حياته.

٢. الفقر النسبي:

إنّ حاجات الإنسان متفاوتة ومختلفة، فإذا احتاج الفرد في ظلّ ظروف معينه إلى

١- بحار الأنوار، ج ٦٩، ص ٣٠.

ص: ١٥٨

مخارج لإداره حياته بحيث لا يوجد لدى الأفراد الآخرين مثل هذه النفقات ولا يشعرون بالحاجه إليها، فمثل هذه الحاله تستدعي الفقر النسبي، مثلاً الشاب الذى يحتاج إلى زواج وبالتالي يستدعي ذلك نفقات معينه، فإذا كان فاقداً لمثل هذه النفقات فإنه يعدّ فقيراً، ورغم أنّ الأشخاص الآخرين أيضاً يفقدون مثل هذه النفقات ولكن بما أنّهم لا يحتاجون إلى الزواج فإنهم لا يعتبرون فقراء.

البحث الأول: أنواع الفقر الإقتصادي

إشاره

ذكروا عدّه تقسيمات لهذا النوع من الفقر وبالإمكان استعراض ثلاثه أقسام له من زاويه معينه:

١. الفقر الفردي (الشخصي):

وفى هذه الحاله فإنّ الإنسان من جهه عدم قدرته على تأمين نفقات حياته ونفقات الأشخاص المتعلقين به يقع مورد البحث، وربّما يكون أكثره أفراد المجتمع من طبقه المرفهين، ولكن ثمه فقراء فى هذا المجتمع.

٢. الفقر العام (الفقر الجمعى):

وهو الفقر الذى يلقى بظلامه على غالبه أفراد المجتمع وله عوامل مختلفه من قبيل قلمه المنابع والذخائر الطبيعىه، القحط والجفاف، الحاله الجغرافيه الخاصه، الحروب، الزلازل المدمره أو حاله الكسل والإهمال لدى أفراد المجتمع، وربّما يبرز من بين أفراد هذا المجتمع عدّه قليله من المترفين والمرفهين.

وفى هذا العصر فإنّ الفقر الجمعى يتمّ محاسبته عن طريق قلّه الدخل السنوى للأفراد أو بمعايير خاصه.

٣. الفقر الحكومى:

إشاره

وذلك إذا فرغت خزينه الدوله من الأموال التى تعتبر رصيلاً لدعم الحكومه، أو لم يكن هناك بقدر الكفايه من المال وكانت الطرق لتقويه هذه الميزانيه موصده أمام الحكومه، أو أنّ التشكيلات الحكوميه لا تتحرك على مستوى تقويه القدره المالىه من خلال جذب الاستثمار الخارجيه أو الداخليه، وفى هذا الوقت تكون الدوله فقيره

التقسيم الآخر:

ويمكن تقسيم الفقر من زاويه أخرى إلى قسمين:

البحث الثانى: عوامل وأسباب الفقر فى المجتمع البشرى

إشاره

إنّ الله تبارك وتعالى جعل من النعم الماديه والمعنويه فى الأرض بقدر كفايه جميع أفراد البشر، بل بمقدار حاجه جميع الحيوانات والنباتات وسائر الموجودات الأخرى، ولكن هذه المنابع محدوده وليست لا متناهيه، إذن فالبشر هم الذين يجب عليهم رعايه العدل والانصاف فى عمليته الاستفاده من هذه النعم والمواهب الإلهيه وأن يرضوا بحقهم ولا يعتدوا على حقوق الآخرين.

إنَّ رشد ورقي الإنسان يرتبط بأمرين: وجود المواهب والنعم الإلهية بقدر الكفاية، وتوفر الظروف والإمكانات المتناسبة:

الأول: وفور الإمكانات والمواهب الإلهية؛

وهذه المواهب وضعها الله تعالى في اختيار جميع أفراد البشر، بل جميع الموجودات:

«هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا...» (١).

الثاني: وجود الإمكانات المتناسبة؛

فيجب على أفراد البشر توفير حاله المتناسبة لأنفسهم، ولغرض توفير هذه الحالة المتناسبة لابد من الاستعانة والاستمداد بالآخرين.

إنَّ أصل وأساس البحث في عوامل الفقر يرتبط بهذين الأمرين، وفي كل واحد من هذين الأمرين، مذاهب فلسفيه ومدارس اقتصاديه معاصره لها آراءها الخاصه في هذا المجال.

فجماعه ذهبوا إلى إنكار الأمر الأول وقالوا: إنَّ مسأله الفقر (وأساساً المشكلات الاقتصاديه) ناشئه من قلّه المواد الأوليه ومحدوديه مصادر الإنتاج، وبيان آخر: إنَّ حاجات البشر غير محدوده، ومصادر الإنتاج محدوده، أى أنَّ عدم التوازن بين العرض والطلب يستلزم الوقوع في هوه الفقر والجوع والمشاكل الاقتصاديه التى لا- تنحل أبداً ويمكن اعتبارها من الضرورات الاجتماعيه وبالتالي فإنَّ حاله الحرمان والفقر لا تنفصل أبداً عن حياه البشر.

نقد وتحقيق:

إنَّ نظام عالم التكوين في الرؤيه الإسلاميه منسجم ومتسق إلى درجه أنه لو تحرك البشر في الاستفادة من المنابع الأوليه في عالم الطبيعه والتكوين، ومن موقع رعايه النظام التشريعي الإلهي وقاموا بالعمل بأحكام وقوانين الإسلام، فسوف لا يواجهون في أى عصر مشكله اقتصاديه وأزمات ناشئه من حالات الفقر.

ويقرر القرآن الكريم في هذا المجال هذه الحقيقه بتعبيرات مختلفه ويستفاد من مجموعها أنَّ المائده الإلهيه الواسعه لا تواجه أى ندره وقلّه في الموارد:

١.

«أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً...» (٢).

١- سورة البقره، الآيه ٢٩.

٢- سورة لقمان، الآيه ٢٠. والملفت أنَّ في ذيل هذه الإيه جمله يظهر منها أنها تجيب على أسئله أنصار الرأسماليه: «وَمِنَ النَّاسِ

مَنْ يُجَادِلْ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ» وعلى هذا الأساس أنّ قلّه الموادّ الأولى في الطبيعه ليست سوى أوهام لا تستند إلى دليل علمي أبداً.

ص: ١٥٩

.٢

«وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا» (١).

.٣

«وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا» (٢).

.٤

«وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ» (٣).

ويستفاد من آيات قرآنيه أخرى أنّ المواهب الإلهيه ليست لا-متناهيه، بل كافيه، وعلى هذا الأساس يجب السعي لحفظها والاعتدال في أمر الاستهلاك، يقول القرآن الكريم:

«وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (٤).

*** وترى الماركسيه أنّ عامل الفقر والجوع ناشى ء من مواقع التضاد بين شكل الإنتاج وعلاقات التوزيع، بمعنى أنّ الماركسيه ترى أنّ مشكله الفقر ناشئه من التضاد وعدم التجانس الموجود بين أشكال الإنتاج في مرحله العبوديه والاقطاعيه والرأسماليه مع علاقات التوزيع، فالماركسيون يقولون: في هذه المراحل التاريخيه فإنّ أدوات الإنتاج تقع بيد أفراد أو فئات معينه في المجتمع ونتيجه ذلك حرمان غالبيه أفراد المجتمع ولو أنّ البشريه وصلت إلى مرحله المجتمع الاشتراكي والشيوعي فبسبب وجود تجانس بين قوى الإنتاج وشكل التوزيع، فإنّ الفقر سيزول بنفسه، لأنّ الملكيه الخاصه في ذلك اليوم ليس لها

١- سورة هود، الآيه ٦.

٢- سورة إبراهيم، الآيه ٣٤؛ سورة النحل، الآيه ١٨.

٣- سورة الأعراف، الآيه ١٠.

٤- سورة الحجر، الآيه ٢١.

ص: ١٦٠

معنى.

وعلى هذا الأساس، فمادامت الملكية الخاصه موجوده، فإن الدنيا ستبقى تحترق بنيران الفقر.

نقد وتحقیق:

يستفاد جيداً من مطالعته التاريخ البشرى فى كل عصر وزمان وفى كل منطق ومكان، أنّ الملكية الخاصه أمر فطرى ومن معطيات السنن الإلهيه، وكل ما يقع على خلاف الفطره والسنة الإلهيه فهو محكوم بالفناء والإعدام.

وعلى ضوء ذلك، فإنّ الرؤيه الماركسيه للمستقبل سوف لا تتحقق أبداً، وعلى فرض تحققها عن طريق استعمال القوه والعنف، فليس فقط لا تداوى جرحاً بل إنها تزيد من المشكله الاقتصاديه للبشر كما رأينا ذلك فى الاتحاد السوفيتى السابق.

*** وللمالتوستيين عقيدته أخرى، ومعلوم أنّ توماس مالتوس (1) القس والعالم الاقتصادى المعروف وأتباعه يرون أنّ سبب الفقر والجوع يكمن فى زياده نفوس العالم، والطريق الوحيد لمواجهه الفقر، يكمن فى تحديد النسل وضبط عدد النفوس وربّما أحياناً نتقبل الحوادث من قبيل الحروب والبلايا العامه التى تؤدى إلى قتل النفوس وسفك الدماء وانقطاع النسل، ومن هنا يتبين أنّ زياده النفوس هى العامل الأساس فى المشكله الاقتصاديه التى تعيشها المجتمعات البشرى (2).

نقد وتحقیق:

هذه النظرية التى لا ترى حفظ النفوس لازم فحسب، بل تبرر القتل وسفك الدماء وإثاره الحروب أيضاً، وبالتالى ليست منسجمه مع فطره الإنسان السليمه ولا مع نصوص الآيات القرآنيه والروايات الشريفه، لأنّ القرآن الكريم يرى بأنّ قتل الإنسان البرى يعاد قتل جميع أفراد البشر:

«مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا» (3).

وفى آيه أخرى يقول:

«وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَشِيَّةَ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ» (4).

والنقطه الملفت للنظر هنا أنّ الآيه الأخيره تنهى بشده عن القتل بسبب الخوف من الفقر، وجمله

«نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ»

، تبين أنّ الوالدين فى الحقيقه هم الذين يجلسون على مائده الأبناء، وبالتالى ينتفعون من أرزاق السماء.

ومضافاً إلى ذلك، فإنّ مذهب «المالتوستيين» يرى بأنّ سبب الفقر ازدياد نفوس البشر وبالرغم من أنّ هذا المعنى ربّما يكون مقبولاً فى مواقع خاصه (وفى ظروف معينه) فى قالب العناوين الثانويه حاله حال المسائل الأخرى أيضاً، ولكن ازدياد النفوس بعنوانه الأولى مطلوب ومحبذ إجمالاً ويتوافق مع تعاليم السماء أيضاً.

١- ولد توماس رايرت مالتوس، فى عام ١٧٦٦ م فى اسره ثريهانكليزيه. وبعد انتهاء الدراره الأكاديميه إلتحق بحوزه الروحانيه المسيحيه وأصبح قساً. وألف كتاباً سماه أصل كثره النفوس وتأثيره فى ارتقاء المجتمع (أصل تكثير نفوس و تأثير آن در ارتقاي جامعه). اعتبر فى هذا الكتاب أن العامل الأساس فى الفقر والمسكنه فى المجتمع غريزه كثره توليد النسل. توفى مالتوس فى عام ١٨٣٤ م.

٢- انظر فى هذا المقام كتاب مسيره علم الاقتصاد (سير انديشه اقتصادى) بالفارسيه، ص ٧٧، تأليف الدكتور باقر القديرى أصل وكذلك كتاب ملاحظات حول الرسائل الاقتصاديه فى القرآن (ملاحظاتى پيرامون پیام هاى اقتصادى قرآن) بالفارسيه، ص ٥٩٤.

٣- سوره المائده، الآيه ٣٢.

٤- سوره الإسراء، الآيه ٣١.

ص: ١٦١

العوامل الحقيقيه (الداخليه والخارجيه):

اشاره

بعد أن استعرضنا الآراء الأخرى، ينبغى الآن التحقيق فى العوامل الحقيقيه لظاهره الفقر فى المجتمع البشرى.

الفقر، بمعنى عدم انتفاع أفراد البشر من جميع النعم التى يحتاجونها يعدّ آفه تعرض على الإنسان بسبب العوامل العارضه.

وبعض هذه العوامل تتعلق بالآخرين (العوامل الخارجيه) من قبيل المدراء والمسؤولين والأثرياء فى المجتمع البشرى وبعض هذه العوامل والعلل تتعلق بالفقراء والمحرومين أنفسهم (العوامل داخليه).

أ) العوامل الخارجيه

مشكلات الإدارة:

اشاره

إنّ دور مدراء المجتمع فى إيجاد الفقر أكثر من سائر العوامل الأخرى، وفى البدايه نستعرض العوامل المتصله بهؤلاء المدراء:

١. سوء الإدارة والتخطيط:

إنّ كيفيه الإدارة لها تأثير كبير فى تطور أو ركود المجتمع وفى إيجاد حالات الفقر والغنى، فبعض شعوب العالم استطاعت بأقل

الإمكانات والمعادن والذخائر، ولكن بإداره صحيحه ونظام فاعل، من حلّ مشكلاتها الاقتصاديّه، فى حين أنّ الكثير من البلدان تعيش حالات الإنهيار فى النظام السليم للحياه بسبب سوء إداره القائمين والمسؤولين عليهم، يقول أميرالمؤمنين على عليه السلام:

«حسن التدبير يُنمى قليل المال وسوء التدبير يُفنى كثيره»(١).

ويقول النّبى الأكرم صلى الله عليه و آله أيضاً:

«ما أخاف على امتى الفقر ولكن أخاف عليهم سوء التدبير»(٢).

وهذا الحديث الشريف يشير إلى أمر دقيق، وهو أنّ المجتمع الذى يعيش الفقر يستطيع بإداره صحيحه أن يقف على قدمه ولكن سوء التدبير فى المجتمع هو المنشأ لظهور حالات الفقر والكثير من الظواهر السلبيه الأخرى فى المجتمع، ففى بلد يعيش إداره ضعيفه وسيئه فإنّ القابليات والإمكانات لدى الأفراد ستبقى راكمه ولا تتفتح وتنمو ولا يمكن الاستفادة الأفضل من تخصص النخب وأهل الخبره وتبقى المنابع الطبيعیه والثروات الماديّه (الأراضى، المياه، المعادن) متروكه لحالها.

وقد نهى الإسلام من إعطاء الأموال للسفهاء:

«وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا»(٣)

. ويدهى أنّ تفويض المناصب الحساسه المتعلقة بالمجتمع للأشخاص الذين يفتقدون إلى قوه الإداره أخطر بكثير من إعطاء الأموال للسفهاء.

٢. الخيانه:

مع الالتفات إلى أنّ أكثر أموال الناس بيد الحكومات، فالخيانه فى حمايه تلك الأموال ووصولها إلى فئه قليله ومنع الآخرين من الاستفادة منها، سيؤدى إلى ظهور حالات الفقر فى المجتمع.

يقول رسول الله صلى الله عليه و آله:

«الأمانه تجلب الغنى والخيانه تجلب الفقر»(٤).

وهذا الكلام كما يصدق بالنسبه لأمانه وخيانه الفرد، فإنّه يصدق على المجتمع كلّ، يقول لقمان الحكيم لابنه:

«كن أميناً تكن غنياً»(٥).

٣. الإهمال فى جمع الضرائب الإسلاميه

(الأوقاف، الخراج والمقاسمه، الزكوات والأخماس): إنَّ بعض الحقوق المائيه هي من حقَّ الفقراء والمحتاجين، وينبغي أن تؤخذ من قِبَل الحاكم الإسلامي وتنفق على مواردها ومصارفها، كما قال البارى تعالى مخاطباً نبيّه الكريم صلى الله عليه وآله:

«تُحَدُّ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةٌ» (٤)

، ومن هذه الجبهه فإنَّ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله كان يرسل عمالاً لجمع الزكوات وورد التعبير عنهم فى الروايات بالمصدق (٧)، والخراج والمقاسمه أيضاً يجب أن تقوم الحكومه الإسلاميه بجمعها بواسطة العاملين عليها ثم صرفها وإنفاقها على مصالح المسلمين.

ويجمع فقهاء الشيعة على أنَّ أخذ مثل هذه الضرائب يجوز للأشخاص المستحقين لها من يد السلاطين وحكام الجور مع أنَّهم يفتقدون الولايه الشرعيه التى تسوغ لهم أخذها من الناس.

والحال أنَّه إذا كان ثمة قصور وضعف فى جمع هذه الأموال من قِبَل الحكومه، فإنَّ ظاهره الفقر ستنتشر فى جو المجتمع (٨)، يقول الإمام على عليه السلام فى كتاب إلى أحد عماله: «

وَإِنَّ لِمَكَ فِي هَذِهِ الصَّدَقَةِ نَصِيْباً مَفْرُوضاً، وَحَقّاً مَعْلُوماً، وَشُرْكَاءَ أَهْلِ مَسِيْكَنِهِ، وَضِعْفَاءَ ذَوِي فَاقِهِ، وَإِنَّا مُؤَفَّوْكَ حَقَّكَ، فَوْقَهُمْ حُقُوقَهُمْ، وَإِلَّا تَفَعَّلْ فَإِنَّكَ مِنْ أَكْثَرِ النَّاسِ خُصُوماً يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَبُؤْساً لِمَنْ - خَصِمَهُ عِنْدَ اللَّهِ - الْفُقَرَاءُ وَالْمَسَاكِينُ وَالسَّائِلُونَ وَالْمَدْفُوعُونَ، وَالْغَارِمُونَ وَابْنُ السَّبِيلِ» (٩).

٤. نفوذ عملاء الاستعمار:

إنَّ كلمه استعمار واستثمار فى المصطلح المعاصر تعنى عمليه الاستغلال من طرف واحد والاستيلاء على أتعاب الآخرين (١٠)، وهذا البلاء الاجتماعى تمظهر فى القرون الأخيره بواسطة الحكومات الكبيره بالنسبه للدول الضعيفه والشعوب الفقيره وبالتالى تسبب فى حالات الفقر العام بين أفراد هذه المجتمعات الضعيفه، وفى المجتمعات البشرىه القديمه كانت ظاهره الاستعمار تأخذ صوراً أخرى، وأحد رسوم وعادات الجاهليه الاستيلاء على أتعاب النساء من قِبَل الرجال وإبقاهن فى حاله الفقر والعوز،

١- غرر الحكم، ح ٨٠٨١.

٢- عوالى اللثالى، ج ٤، ص ٣٩.

٣- سوره النساء، الآيه ٥.

٤- بحار الأنوار، ج ٧٢، ص ١١٤، ح ٦.

٥- وسائل الشيعه، ج ٨، ص ٥٠٩، ح ٣٣.

٦- سوره التوبه، الآيه ١٠٣.

٧- انظر: الكافى، ج ٣، ص ٥٣٦؛ صحيح البخارى، ج ٢، ص ١٢٢ و ١٢٤.

٨- المكاسب المحرّمه، الشيخ الأنصارى، ج ٢، ص ٢٠١.

ص: ١٦٢

والقرآن الكريم مع شجبه هذه الظاهره، يرى بأن النساء حالهنّ حال الرجال في مالكيتهنّ لأموالهنّ وهنّ مختارات في إنفاق هذه الأموال:

«لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَ...» (١).

إنّ قصّه استغلال واستعمار الشعوب وخاصّه في القرون الأخيره قصّه طويله جدّاً ومحرزّه، وقد سفك بسببها دماء الملايين من الشعوب، وحالياً أيضاً فإنّ هذه الظاهره مستمره فيما يتصل بالبرامج الخادعه والمغريه بالنسبه لحقوق الإنسان، حيث تحترق شعوب وجماعات كثيره من العالم بنيران الفقر والحرمان، وفي كلّ عام يموت ملايين الأشخاص بسبب الجوع أو سوء التغذية، في حين أنّ بعض الناس في تلك الجبهه من العالم تنفق ثروات عظيمه في حياه الترف والإسراف والتبذير وبدوافع اشباع الأهواء والشهوات، وقد كتبت لحدّ الآن كتب ومقالات عجيبه في هذا المجال.

أجل! إنّ أحد العوامل المهمّه للفقر يتمثّل في قوى الظلم والهيمنه، الذين يستولون على أتعاب الآخرين ويمتصون جهودهم ويقودونهم نحو هاويه الفقر والمسكنه.

إنّ أولياء الإسلام الحقيقيين أكدوا كثيراً على لزوم دفع ثمره أتعاب الناس وحقوقهم إليهم ولم يكونوا مستعدين لإعطاء دينار واحد من أتعاب الناس لغيرهم بدون حق.

وفي الخبر أنّ عبد الله بن زمعه، وهو أحد أصحاب الإمام على عليه السلام، طلب من الإمام عليه السلام في زمان خلافته مساعدته ماليه، فقال له الإمام عليه السلام:

«... إنّ هذا المال ليس لي ولا لك ... فَجَنَاهُ أَيَدِيهِمْ لَا تَكُونُ لغير أفواههم

...» (٢).

العوامل الخارجيه الأخرى:

إشاره

وتمه عوامل أخرى أيضاً لا- تتصل بوجود الزعماء والقاده، لأنّ جميع أفراد المجتمع وبشكل فردي أو جمعي (حكّام، القضاة، التجّار، أرباب العمل أو الناس العاديين) بإمكانهم إيجاد أو تشديد الفقر، وجميع هذه العوامل تعود للظلم أو الجهل.

وبيان آخر: إذا فقدت العدالة من أجواء المجتمع البشرى أو سادت حالات الجهل على الذهنيّة العامّة فإنّ الفقر سيستولى على الناس، كما ورد في روايه عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام أنّه قال:

«لو عُدِلَ فِي النَّاسِ لَأَسْتَغْنَوْا»^(٣)

، وينهى القرآن الكريم عن أكل المال بالباطل:

«وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ...»^(٤)

، وأكل المال بالباطل له معنى واسع جداً ويستوعب جميع النشاطات الاقتصاديّة غير المشروعه التي تشمل كلّ حقّ من حقوق الآخرين.

يقول الإمام الصادق عليه السلام في كلام عميق:

«إِنَّ النَّاسَ مَا افْتَقَرُوا، وَلَا احْتَجَوْا، وَلَا جَاعُوا، وَلَا عَرَوْا إِلَّا بِذُنُوبِ الْأَغْنِيَاءِ»^(٥).

وبعض هذه العوامل والأسباب كالتالي:

١. غصب حقوق العمّال

إنّ أحد العوامل المهمّة للفقر في عصرنا الحاضر بل في كلّ زمان ومكان الظلم والجور الذي يقوم به أرباب العمل بالنسبه للعمّال، فلا يعطوهم من حصّتهم وحقّهم إلّا سهماً قليلاً، وبالرغم من وجود قوانين ومقررات في عصرنا الحاضر لحفظ حقوق العمّال ولكننا نرى بكلّ وضوح أنّ الكثير من أرباب العمل، وخاصّه أصحاب المصانع والشركات الكبيره، يلقون بهذه القوانين جانباً أو يعملون على تفسيرها بما يصب

١- سورة النساء، الآية ٣٢.

٢- نهج البلاغه، الخطبه ٢٣٢.

٣- كافي، ج ١، ص ٥٤٢.

٤- سورة البقره، الآية ١٨٨.

٥- وسائل الشيعه، ج ٦، ص ٤، ح ٦.

ص: ١٦٣

في مصلحتهم، وبالنتيجه يتمّ سحق حقوق العمّال، ويترتب على ذلك ظهور حالات الفقر والعوز بين هؤلاء المساكين.

أمّا في الإسلام فإنّ حفظ حقوق العمّال يحظى بأهميّة فائقه وكبيره، إلى درجه أنّ غصب حقوق العمّال يعتبر واحداً من الذنوب

الثلاثة غير قابله للعفو والإغماض، يقول النبي الأكرم صلى الله عليه وآله:

«إِنَّ اللَّهَ غَافِرُ كُلِّ ذَنْبٍ إِلَّا مَنْ أَحْدَثَ دِينًا أَوْ اغْتَصَبَ أَجِيرًا أَوْ بَاعَ حَرًّا» (١).

ويقول أمير المؤمنين علي عليه السلام أيضاً في حديثه لأصبغ بن نباته:

«أَلَا مَنْ ظَلَمَ أَجِيرًا أَجْرَتَهُ فَلَعَنَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ» (٢).

وهذا المضمون ورد في مصادر أهل السنّة أيضاً بشكل حديث قدسي؛ يقول تبارك وتعالى:

«ثَلَاثَةٌ أَنَا خَصْمُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ... رَجُلٌ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا فَاسْتَوْفَى مِنْهُ وَلَمْ يُعْطِ أَجْرَهُ» (٣).

٢. الإحتكار، والإجحاف فى التسعير

وأحد الأسباب الأخرى لشيوع الفقر فى المجتمع البشرى، يتمثل فى الإجحاف من قبل المنتجين والبائعين والدالين بالنسبة للمستهلكين، فهؤلاء يعملون بشتى أنواع الحيل وإيجاد السوق السوداء، للضغط على الطبقة الضعيف من المجتمع من خلال التسعيرات غير العادلة، وبالتالي يعملون على زياده حاله الفقر لدى هؤلاء المستضعفين.

يقول أمير المؤمنين علي عليه السلام فى عهده المعروف لمالك الأشتر فى إحدى توصياته لمالك:

«فَمَا مَنَعَ مِنَ الْإِحْتِكَارِ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ مَنَعَ مِنْهُ، وَلَيْكُنْ الْبَيْعُ بِيَعًا سَمَحًا بِمَوَازِينِ الْعَدْلِ وَأَسْعَارٍ لَا تُجْحِفُ بِالْفَرِيقَيْنِ مِنَ الْبَايِعِ وَالْمُبْتَاعِ» (٤).

٣. الامتيازات الخاصه

وأحد العوامل الأخرى فى تكريس الفقر لدى شريحة كبيره من الناس استفادته طبقه خاصه من الأموال العامه، وهذه الامتيازات غير المبرره تتسبب فى إزدياد ثروه فئه معينه على حساب الفئات الأخرى وتكريس الذله والفقر فى أفراد الطبقة الضعيفه.

القرآن الكريم فى مورد «الفىء» والذى يشكل قسماً من بيت المال، يتحدث بكلام بليغ عن هذه الظاهره:

«مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِلَّذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ»

ثم يقول:

«كَئِن لَّا يَكُونُ دَوْلَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» (٥).

وفى الماضى كانت طبقه من الأشراف وحاشيه السلاطين والأفراد الذين يملكون ألقاباً خاصه فى الدوله يملكون امتيازات منحصره بهم، وحالياً فإنّ الرأسماليين الكبار والشركات العظيمة والبنوك القويه والمصانع الضخمه تقع بيد فئه قليله من الناس يملكون هذه الامتيازات.

وثمه احصاءات مخيفه انتشرت أخيراً فى الأخبار العالميه وأزاحت اللثام عن هذا الأمر وبينت

١- المصدر السابق، ج ١٣، أبواب أحكام الإجاره، باب ٥، ح ٤.

٢- بحار الأنوار، ج ٤٠، ص ٤٥.

٣- كنز العمال، ج ١٦، ص ٣٦، ح ٤٣٨٢٦.

٤- نهج البلاغه، الكتاب ٥٣.

٥- سوه الحشر، الآيه ٧.

ص: ١٦٤

أنّ الأسباب الحقيقيه للفقير تتمثل فى تلك الامتيازات الخاصه وأشكال التلاعب والاختلاس، إلى حدّ أنه ورد فى الأخبار فى تاريخ ٩/ ٣/ ٨٥ «أنّ نصف ثروه العالم يملكها ثلاثمائه نفر من الملياريه، والنصف الآخر بيد سائر الناس فى العالم وعددهم سته مليار نفر تقريباً».

وجاء فى حديث عن النبى الأكرم صلى الله عليه و آله:

«سبعه لعنتهم وكلّ نبىّ مجاب ... المستأثر بالفىء» (١).

٤. الإمتناع من دفع الحقوق المالبه

نحن نعتقد أنّ برنامج الضرائب الإسلاميه قد وضع بشكل دقيق ومنظم بحيث إنه لو تمّ العمل به بشكل صحيح فإنّ الفقر سينقلع من جذوره فى المجتمع الإسلامى أو يصل إلى الحدّ الأدنى، كما ورد فى الحديث الشريف عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال:

«لو أنّ الناس أدّوا حقوقهم لكانوا عايشين بخير» (٢).

وفى حديث آخر قال:

«ولو أنّ الناس أدّوا زكاه أموالهم ما بقى مسلم فقيراً محتاجاً ولأستغنى بما فرض الله له»

. ثمّ يضيف:

«وإنَّ النَّاسَ ما افتقروا ولا احتاجوا ولا جاعوا ولا عروا إلَّا بذنوب الأَغنياء» (٣)

، وعلى ضوء ذلك فإنَّ الإمام يقرر أنَّ كلَّ فقر وحاجه وجوع وعري ناشىء من عدم عمل الأَغنياء بواجباتهم.

٥. تحريف المفاهيم الدينيه

إنَّ من أهم عوامل الفقر فى المجتمع الدينى والإسلامى، تحريف المفاهيم الدينيه، والذى تاره يقع من قبل المتدينين والمؤمنين أنفسهم بسبب عدم معرفتهم بتعاليم الإسلام الحقيقيه، وأحياناً أخرى من قبل الأعداء، سواء من الحكام أو الفرق والمذاهب المعانده والمضاده للإسلام.

والتحريف على عدّه أقسام: أحدها: من قبيل تبديل النصوص المقدّسه الدينيه وتحويرها، يعنى القيام بتحريف لبعض ألفاظ وعبارات الكتب الدينيه أو نصوص الأحاديث الشريفه وأقوال أولياء الدين، والنوع الآخر من التحريف والذى يعتبر أخطر وأكثر تخريباً من التحريف اللفظى، هو التحريف المعنوى والذى يعدّ أيضاً من عوامل الفقر الاجتماعى.

والتحريف المعنوى هو التحريف الذى يقع فى المفاهيم، وذلك أنه يتمّ التلاعب فى معنى ومفهوم النص الدينى بدون زياده ونقيصه فى ألفاظه، وبالتالي يتمّ تفسير النص بوحي من الميول النفسانيه.

ومثل هذا التحريف ورد التعبير عنه بالنسبه لتفسير القرآن الكريم، ب «التفسير بالرأى»، وقد ورد شجبه بشده فى الروايات الشريفه (٤).

والتحريف فى المفاهيم الدينيه تاره يقع فى دائره العقائد الإسلاميه، مثل مسأله الجبر والاختيار،

١- كنز العمال، ج ١٦، ص ٩٠، ح ٤٤٠٣٨.

٢- وسائل الشيعه، ج ٦، ص ٣، أبواب ما تجب فيه الزكاه، باب ١، ح ٢.

٣- همان، ص ٤، ح ٦.

٤- انظر: بحار الأنوار، ج ٨٩، باب تفسير القرآن بالرأى، ص ١٠٧ فصاعداً؛ سنن الترمذى، ج ٤، ص ٢٦٨ فصاعداً.

ص: ١٦٥

وأخرى فى دائره المفاهيم الأخلاقيه والاقتصاديّه مثل مسأله الصبر، الزهد والقناعه، وذلك بأن يتصور الشخص من مفهوم الصبر التسليم والاستسلام فى مقابل المشكلات والتحديات، ومعنى الزهد هو ترك النشاطات الاقتصاديّه، ومعنى القناعه ترك السعى وبذل الجهد لتحقيق حياه أفضل، فى حين أنّ مثل هذه الأفكار لا تنسجم أبداً مع تعاليم الإسلام والتفاسير الوارده للنصوص الإسلاميه لهذه الألفاظ والكلمات.

وما يدفع حكام الجور وقوى السلطه إلى تحريف الدين هو الأغراض السياسيه من قبيل استثمار واستغلال الرعيه، تبرير وتسويغ

تحمل الظلم والانظلام من قبل الرعيه وتضييع حقوقهم، كما كان الحال فى امراء بنى اميه وبنى العباس حيث كان لديهم فئه من وعاظ السلاطين وعلماء الدين بوصفهم رواه للحديث ومفسرين للقرآن وعلماء فى الدين، حيث كانوا يقلبون حقائق الدين ويفسرون آيات القرآن وروايات النبى الأكرم صلى الله عليه و آله بما يحلوا لهم وبما يرضى خلفاء الجور عنهم، وبالتالي يحققون أطماعهم ويكرسون هيمنتهم على المسلمين.

إن الكفار والأجانب استخدموا طرقاً كثيرة لضعاف قدره المسلمين واستنزاف طاقتهم والاستفاده منهم بما يحقق لهم مطامعهم.

يقول البارى تعالى فى القرآن الكريم:

«أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ»

، فلم يكن تحريفهم عن عدم الوعى؛ بل كان تحريفهم بوعى ودرايه

«ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ»(١)

ولكن لغرض إضلال الآخرين عن المسار الأصلى:

«يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ»(٢).

إن تحريف المفاهيم الدينيه على إمتداد التاريخ وقع من قبل المسلمين أنفسهم أيضاً وإمتدت إلى دائره الأشعار والمواعظ والنصائح أيضاً، وفى صدر الإسلام كان عثمان بن مظعون، وهو مسلم ملتزم ومخلص، يتصور أن سلوك طريق الرهنه مقبول فى الإسلام، ولذلك ترك عمله ولبس ثياب الرهبان واعتزل فى زاويه من البيت واشتغل بالعباده، ولكن أدرك خطأه من خلال نصيحه النبى صلى الله عليه و آله (٣) له، فمثل هذه التحريفات وبدوافع مختلفه مستمره لحد الآن.

وفى عصرنا الحاضر نرى بعض المثقفين الدينيين أيضاً المتأثرين بمذاهب الماديّه والغربيه، يتحركون على مستوى تأويل وتفسير النصوص الدينيه بوحي من آرائهم وأهوائهم، وطبعاً فإن أعداء الإسلام لم يقفوا مكتوفى الأيدى وقد سعوا إلى القضاء على الدين من خلال مقوله التحريف غالباً.

تحريف المفاهيم الإسلاميه:

إشاره

بعد هذه المقدّمه نستعرض الآن بعض المفاهيم الدينيه المقدسه التى لم تسلم بدورها من عمليه التحريف وترك ذلك تأثيراً كبيراً فى إشاعه الفقر فى المجتمعات الدينيه:

١- سورة البقره، الآيه ٧٥.

٢- سورة النساء، الآيه ٤٦.

٣- انظر الكافي، ج ٥، ص ٤٩٤، ح ١؛ مسند أحمد، ج ٦، ص ٢٢٦.

ص: ١٦٦

(أ) القضاء والقدر (الجبر والاختيار)

إنّ بعض القضاء والقدر يعدّ من أقدم المسائل الكلامية وأكثرها غموضاً وفي هذه المسألة توجد نظريتان: افراطيه وتفريطيه وكلّ واحده منهما استندت في مقوماتها على أساس الاستنباط من ظواهر بعض الآيات والروايات وكلا النظريتين مجانبتان للصواب.

النظريه الاولى: تتعلق بمذهب «القدرية» أو «المفوضه» وهؤلاء يعتقدون بالحرية المطلقة للبشر، والمعتزله الذين هم أنصار هذا المذهب يقولون بأنّ مصير الإنسان مفوض إليه نفسه وهو الذى يرسم مصيره وحياته وأنّ الله تعالى لا يتدخل في مصير الإنسان:

«فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» (١)

، فهؤلاء استفادوا من هذه الآيات لإثبات مقوله التفويض المطلق للإنسان.

النظريه الثانيه: هي مقوله «الجبريين»، هؤلاء يقولون إنّ جميع حوادث العالم تحدث فقط بمشيئه الله، وهذه الحوادث مكتوبه ومثبته في كتاب غيبى ولا شأن للإنسان في التأثير على مصيره وما سيقع له من حوادث مستقبلية:

«مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ» (٢)

، وقد تصوروا أنّ مفهوم هذه الآيه هو أنّ الإنسان ليس حرّاً في رسم مستقبله ومصيره، وأنّ كلّ شىء يقع في العالم البشر بشكل جبرى وبدون اختيار من قبل الإنسان.

إنّ عقيدته الجبر ترتب عليها آثار اجتماعية خطيرة، وهذه العقيدته فتحت أيدي الحكّام الظالمين وسلطين الجور للانتقام من المظلوم وتقييد أيدي المظلومين واستطاعوا على أساس هذا المفهوم غضب أموال الناس وتكريس هيمنتهم وسلطتهم والاستيلاء على حقوق الآخرين، لأنّ ذلك يدخل في دائره المشيئه الإلهيه والإرادته الربانيه، وبالتالي فإنّ الفقراء والمستضعفين بدورهم لا يتجرؤن على مواجهتهم والتصدي لهم، لأنّ هذه المواجهه للظالمين تعتبر مواجهه لإيراده الله تعالى ولتقديره، بل إنهم غير مستعدين أن يتحركوا على مستوى الكسب من أجل تحصيل نعم الله تعالى، لأنهم يقولون: لا يمكن مواجهه القسم والتقدير الإلهي.

إنّ المعتقد بالجبر يتصور أنّ الظالم والمظلوم والغاصب والمغصوب، إنّما يقفون في مواجهه البارى تعالى بشكل مباشر فصاحب الحقّ ليس له عمل بمن يأخذ حقّه، لأنّ الغاصب لم يسحق حقّه، لأنّ ما وقع يمثّل الإراده الحتميه للبارى تعالى بعيداً عن تدخل

إرادته الآخرين.

أما أتباع مدرسه أهل البيت عليهم السلام فإنهم يرفضون كلا هاتين المقولتين ويدعون المسلمين إلى طريق وسط ومعتدل

«أمرٌ بين الأمرين»

، والمراد من الطريق الوسط أنّ أفعال الإنسان تستند إلى البارى تعالى من جهة وإلى الإنسان من جهة أخرى:

«لا جبر ولا تفويض بل أمرٌ بين الأمرين»

وفى هذه العقيدة ضمناً

١- سورة العنكبوت، الآية ٤٠.

٢- سورة الحديد، الآية ٢٢.

ص: ١٦٧

أنّ البارى تعالى يعتبر مدبّراً لجميع الأمور، فإنّ دور الإنسان فيها لا يكون مهماً بل إنّ مصيره وتقديره قد وضع بيده، وبيان آخر: إنّ الله تعالى خلق الإنسان مختاراً وحرّاً وبإمكانه أن يختار طريق السعادة بنفسه (١) وعلى هذا الأساس فهو مكلف بالتصدى ومواجهه عوامل الفقر ولا ينبغى له أن يخضع لعوامل الظلم والجور والاستغلال.

(ب) التوكّل

وأحد المفاهيم الإسلاميه الأخرى التى تعرضت للتحريف من جهة بعض الأفراد، مفهوم التوكّل.

إنّ الفهم الخاطىء للتوكّل هو أنّ الإنسان كما أنّه أحياناً لا يقوم بالأعمال المتعلقة به بنفسه بل يتخذ وكيلاً لها، وهذا الوكيل يتحرك فى مجال العمل بدلاً من الموكّل، وعلى أساس مصالحه، وهكذا هو حاله فى مسألة التوكّل، حيث يفوّض أموره وأعماله إلى الله كيما يقوم الله تعالى بانجازها واتمامها، لأنّ الله تعالى «نعم الوكيل» (٢)، وأنّه على كلّ شىء قدير، فالأفضل للإنسان أن يريح باله ويعطى للبارى تعالى وكاله تامه ويستريح هو عن العمل والسعى (٣).

وهذا الاستيحاء من مفهوم التوكّل خطير جداً، ويؤدى إلى شيوع الفقر بين أفراد المجتمع، لأنّ وجود مثل هذا المنطق والمفهوم يميّت أى نشاط وحركه فى الإنسان ويقضى على قابلياته وملكاته، وبالتالي يعيش حاله الكسل ويقع فى بيته ويجلس وعينه تنظر إلى السماء وفمه مفتوح ينتظر اللقمه تنزل عليه وتصل إلى فمه.

ومن الواضح أنّ مثل هذا المفهوم من التوكّل غير صحيح ولا ينسجم مع الإسلام، بل مخالف للعقل السليم، فالإسلام قد أمر بشكل واسع بالعمل وبذل الجهد واعتبر العمل رديفاً للجهد فى سبيل الله وقال:

«الكاذب على عياله كالمجاهد في سبيل الله» (٤).

، فالعقل والشرع يقرران أنّ الدفاع عن العرض والنفس والمال والدين واجب على الإنسان، والقرآن الكريم يقول في مقام الجهاد:

«وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ» (٥).

وقد ورد في روايه معروفه تتحدّث عن جماعه من الصوفيه مع الإمام الصادق عليه السلام، حيث نقل لهم الإمام الصادق عليه السلام ضمن في كلامه حديثاً عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله قال:

«إنّ أصنافاً من امتي لا يستجاب لهم دعاؤهم ورجل يقعد في بيته ويقول: ربّ ارزقني ولا يخرج ولا يطلب الرزق فيقول الله عزّ وجلّ: عبدى ألم أجعل لك السبيل إلى الطلب والضرب في الأرض بجوارح صحيحه فيكون قد أعذرت فيما بيني وبينك

١- وللمزيد من الاطلاع على مذهب الجبر والتفويض وأتباعه، وكذلك لتوضيح عقيدته أتباع أهل البيت انظر كتاب: «العدل الإلهي»، للعلامة الشهيد مرتضى المطهري و نفحات القرآن، ج ٤ لسماحه المؤلف.

٢- سورة آل عمران، الآية ١٧٣.

٣- انظر: المبسوط السرخسي، ج ٣٠، ص ٢٤٧ (وفي هذا الكتاب نقلنا كلام واستدلال بعض العلماء في مجال مفهوم التوكل، ثمّ أجبنا عليه).

٤- الكافي، ج ٥، ص ٨٨، ح ١. وورد مثل هذا المضمون في كنز العمال (ج ٤، ص ٥، ح ٩٢٠٣ و ص ٦، ح ٩٢٠٥).

٥- سورة الأنفال، الآية ٦٠.

ص: ١٦٨

في الطلب الاتّباع أمرى لكيلا تكون كلّاً على أهلك» (١).

ومع الالتفات إلى ما ذكر يتبين أنّ هذا الاستنباط من مفهوم التوكل غير سديد ولا ينسجم مع ثقافته الإسلام، وهذا المفهوم الخاطيء ربّما كان موجوداً في زمان رسول الله صلى الله عليه وآله بين الجهلاء من المسلمين، فقد ورد في الخبر أنّ أعرابياً جاء إلى النبي في مسجد المدينة وقد ترك ناقته خارج المسجد فقال له النبي الأكرم صلى الله عليه وآله:

«أعقلت ناقتك؟»

قال: كلّاً، فقد توكلت على الله، فقال النبي الأكرم صلى الله عليه وآله و آله

«إعقلها وتوكل على الله» (٢).

والمفهوم الصحيح للتوكل في دائره تعاليم الإسلام هو أنّ الإنسان يجب عليه السعي وبذل الجهد ما أمكنه ذلك، وهو خارج عن

قدرته وإرادته فإنه يتوكل على الله تعالى ولا يئس من رحمه الله.

وقد سأل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله جبرائيل عن معنى التوكل على الله، فقال له جبرائيل:

«العلم بأن المخلوق لا يضر ولا ينفع، ولا يعطى ولا يمنع، واستعمال اليأس من الخلق، فإذا كان العبد كذلك لم يعمل لأحد سوى الله، ولم يرج ولم يخف سوى الله، ولم يطمع فى أحد سوى الله، فهذا هو التوكل» (٣).

وفى روايه أخرى عن الإمام الصادق عليه السلام أنه بعد نزول آيه:

«وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ» (٤)

، إن قوماً من أصحاب رسول الله لما نزلت

«وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ»

أغلقت الأبواب وأقبلوا على العباده وقالوا: قد كفيينا، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وآله فأرسل إليهم، فقال وما حملكم على ما صنعتم؟ قالوا: يارسول الله تكفل لنا بأرزاقنا فأقبلنا على العباده، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله:

«أنه من فعل ذلك لم يستجب له، عليكم بالطلب» (٥).

ج) العزله

والمفهوم الآخر من المفاهيم الدينيه التي لم يتبين معناها بشكل صحيح وبالتالي أساء البعض الاستفادة منه، مسأله العزله أو إعتزال الناس، فقد ورد فى بعض الروايات الترغيب فى إعتزال الناس والإبتعاد عنهم، كما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال للسفيان الثورى:

«يا سفيان فسد الزمان، وتنكر الإخوان وتقلب الأعيان، فاتخذنا الوحده سكناً» (٦).

وأنصار هذا التحريف، مضافاً إلى ما ذكر يستندون إلى الحديث التالى فى إثبات رأيهم، وهو أن رسول الله صلى الله عليه وآله ذكر يوماً على المنبر حديثاً من وصايا يوشع بن نون (وصى النبي موسى عليه السلام) ومضمونه:

«ألا إن خير عباد الله التقى التقى الخفى، وإن شر عباد الله المشار إليه بالأصابع» (٧).

١- الكافي، ج ٥، ص ٦٧.

٢- إرشاد القلوب، ج ١، ص ١٢١؛ انظر: المبسوط السرخسى، ج ٣٠، ص ٢٤٩.

٣- بحار الأنوار، ج ٧٤، ص ٢٠، ح ٤.

٤- سورة الطلاق، الآية ٢ و ٣.

٥- الكافي، ج ٥، ص ٨٤، ح ٥.

٦- مستدرک الوسائل، ج ١١، ص ٣٩١.

٧- بحار الأنوار، ج ٦٧، ص ١١١، ح ١٢؛ كنز العمال (ج ٣، ص ١٥٢) باب تحت عنوان «الخمول» يعنى المجهول وغير معروف، ثم نقلوا روايات فى هذا المضمون.

ص: ١٦٩

وكذلك ورد عن النبى الأكرم صلى الله عليه و آله:

«لا يزال العبد بخير ما لم يُعرف مكانه، فإذا عُرِف مكانه لبسته فتنه لا يثبت لها إلا من ثبته الله»^(١).

هؤلاء يذكرون للعزله فوائده، منها أنّ الإنسان يحفظ نفسه من الغيبه والكذب والحسد والرياء، وأنّ صومعه المسلم هو بيته حيث يحفظ فيه عينه ولسانه ونفسه، وفى حين أنّ الناس مشغولين بالدنيا فإنّ هذا الإنسان يجد الوقت الكافى لعباده البارى تعالى، وأمثال هذه العبارات والكلمات.

وينبغى الالتفات إلى أنّ العزله والاعتزال عن أفراد المجتمع بمثابة أصل لا يؤيده الإسلام أبداً، لأنه أولاً: إنّ الإنسان مدنى بالطبع وأنّ أفراد المجتمع هم أعضاء جسم واحد ويحتاج بعضهم للبعض الآخر وأنّ التقدم المادى والمعنوى للمجتمع البشرى رهين بالحياه الاجتماعيه، ومن هنا فإنّ الإسلام وسائر الأديان الإلهيه لا يمكن أن تقع تعاليمها وأحكامها على الضد من الميول الطبيعيه والغريزيه للإنسان.

ثانياً: ثمه أحكام كثيره وآداب المعاشره فى الإسلام لا تنسجم أبداً مع العزله بشكل مطلق، من قبيل صله الرحم، الأمر بالمعروف النهى عن المنكر، زياره الأخ المسلم، تشييع جنازه، صلاه الجماعه، صلاه الجمع، مناسك الحج، وأمثال ذلك.

يقول الإمام على عليه السلام:

«خالطوا الناس مخالطه إن مّم معها بكوّ عليكم وإن عشم حنوا إليكم»^(٢).

١- كنز العمال، ج ٣، ص ١٥٧، ح ٥٩٥٠.

٢- نهج البلاغه، الكلمات القصار، الكلمه ١٠.

ص: ١٧٠

ومن خلال التحقيق فى مجموع الآيات والروايات الوارده فى هذا المجال نستنتج أنّ العزله والاعتزال عن الناس ربّما يكون مطلوباً ومحبذاً فى الإسلام بالنسبه لأفراد خاصين وفى ظروف خاصه يقول القرآن الكريم:

فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا» (١)

؛ و

«وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ

يُخَوِّضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ» (٢)

، والإعراض ورد في القرآن الكريم بخصوص المشركين (٣)، والمعاندين (٤).

وهكذا إذا احتمل شخص أن مشاركته في بعض الاجتماعات يترتب عليه تأثير سلبي، فليس فقط لا يستطيع التأثير على أجواء المجلس والأفراد فيه، بل ربما يتأثر بهذه المجالس والمعاشرة أكثر، أو أن حال الزمان وهجوم المفسد إلى درجة ليس فقط لا يستطيع إسداء النصيحة للآخرين، بل ربما يتلوث هو أيضاً، ففي مثل هذه الموارد ليس فقط الإسلام بل العقل أيضاً يأمر مثل هذا الشخص المهزوز أن يتعد عن مثل هذه المجالس ليحفظ له هويته الدينيّة والإنسانيّة.

ويبدو أن الأفكار المتعلقة بالعزلة واجتناب الاختلاط مع أفراد المجتمع هي من الأفكار المستوردة من قبل الرهبان والصوفية من قبل بعض المرتاضين الهنود وبواسطة الرهبان والصوفية والتي نفذت إلى فضاء الثقافة الإسلاميّة وتركت آثارها السلبية على مستوى الأخلاق والاقتصاد، وكرست في البعض طلب الفقر وترك الكسب، وإلّا فإنّ كلّ شخص يملك أدنى معرفه بتعاليم القرآن يعلم جيداً أن الإسلام لا يوافق على هذا العمل إلّا في بعض الموارد الاستثنائية.

وبديهي أن المستعمرين وعملاءهم ومن أجل تحقيق مطامعهم والوصول إلى أهدافهم يستفيدون كثيراً من الأفكار التي تدعو الناس إلى العزلة.

د) الصبر

إشارة

ومن جملة المفاهيم التي تعرضت للتحريف مفهوم «الصبر»، ومن بين البحوث الأخلاقيّة التي كثر الحديث عنها في الآيات القرآنيّة وقلّما نجد مفهوماً تحدّث عنه القرآن الكريم بهذه الكثرة في أكثر من آية هو مفهوم الصبر.

وقد ورد في روايه أن منزل الصبر من الإيمان بمنزله الرأس من البدن، وكما أن الرأس هو رئيس البدن وبدونه لا تيسر الحياه للإنسان فالصبر أيضاً له هذا الدور بالنسبة لأجزاء الإيمان المختلفة (٥)، وعن أهميّة الصبر يكفي أن الثواب على كثير من الأعمال والصفات الحسنه والخيره معين من قبل الباري تعالى، ولكن بالنسبة لأجر الصابرين يقول:

«إِنَّمَا يُؤَفِّي الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ» (٦).

ومع كل هذه الأهمية للصبر في دائره التعاليم الإسلاميه، ولكن للأسف فإنّ بعض الأفراد وبفهمهم الخاطىء تصوروا أنه مرادف لتحمل الظلم والجور ونتيجته هذا المفهوم المنحرف عاش المسلمون على إمتداد تاريخهم حالات التحقير والذله والاستهزاء من قبل الآخرين.

ولكن الصبر والاستقامه فى الإسلام له أنواع وأقسام ولا يندرج أى واحد منها فى دائره تحمل الظلم والانظلام والذله والاستسلام للظالمين:

١. الصبر فى مقابل الأهواء النفسانيه

(الصبر على الشهوات) (٧)، يعنى مقاومه الأهواء الشهوات المنفلته التى تدعو الإنسان إلى إرتكاب الذنوب والسقوط فى فخ الشهوات.

٢. الصبر فى مقابل طاعه الله؛

٢. الصبر فى مقابل طاعه الله؛ (٨)

ونعلم أنّ أداء الواجبات وترك المحرمات يقترن عادة بالصعوبات والمشكلات، بحيث إنّ الإنسان لو لم يملك الاستقامه فى هذا السبيل فسوف يترك العمل بها، كما ورد فى القرآن الكريم:

«فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ» (٩)

، وذهب البعض إلى أنّ استخدام مفرد الصطبار بدل الصبر والتى تدلّ على المبالغه تحكى عن أهميه الصبر على طاعه الله تعالى (١٠).

٣. الصبر فى التبليغ والدعوه إلى الحقايق الدينيه و

اشاره

١- سورة النجم، الآيه ٢٩.

٢- سورة الأنعام، آيه ٦٨.

٣- سورة الأنعام، الآيه ١٠٦.

٤- سورة الأعراف، الآيه ١٩٩.

٥- نهج البلاغه، الكلمات القصار، الكلمه ٨٢.

٦- سورة الزمر، الآية ١٠.

٧- وقد أشارت الروايات إلى هذا المعنى بـ «الصبر في مقابل المعصية». (ر. ك: بحار الأنوار، ج ٧٩، ص ١٣٦؛ كنز العمال، ج ٣، ص ٢٧٣، ح ٤٥١٥).

٨- عُبِّرَ عنه في الروايات بمعنى (انظر: المصدر السابق).

٩- سورة مريم، الآية ٦٥.

١٠- الصبر في القرآن (يوسف القرضاوى)، ص ٤٦.

ص: ١٧١

الاستقامه فى طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

؛ إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ الْإِلَهِيِّينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ هُمُ الْمَصْدَاقُ الْبَارِزُ وَالْعَيْنَى لِهَذَا الصَّبْرِ، وَلِذَلِكَ يَحْكَى الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ عَنْ قَوْلِ بَعْضِ الْأَنْبِيَاءِ فِي مَقَابِلِ أَقْوَامِهِمْ:

«وَلَنْصَبِرَنَّ عَلَىٰ مَا آذَيْنُمُونَا وَعَلَىٰ اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ» (١)

، وكذلك يوصى البارى تعالى نبيّه الكريم صلى الله عليه و آله من موقع التسلى بأنّه إذا رأيت المشركين يكذبونك فى دعوتك فلا تقلق ولا تحزن لأنّ الأنبياء السابقين وقعوا أيضاً مورد تكذيب أقوامهم ولكنهم صبروا واستقاموا فى طريق الرساله والمسؤوليه:

«وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَىٰ مَا كُذِّبُوا وَأُوذُوا حَتَّىٰ أَتَاهُمْ نَصْرُنَا» (٢).

٤. الصبر فى مقابل المشاكل والتحديات والمصائب الفرديه والاجتماعيه؛

٤. الصبر فى مقابل المشاكل والتحديات والمصائب الفرديه والاجتماعيه؛ (٣)

، إنّ أغلب ما وقع من التحريف فى مفهوم الصبر يندرج فى هذا المورد، وهذا الصبر يعنى الاستقامه بالاقتران مع السعى لحل المشكل، لا التسليم فى مقابل المشكلات وتحملها بدون قيد وشرط، ومثل هذا الصبر وردت التوصيه به فى ميادين القتال، يقول القرآن الكريم:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا

...

وَلَا تَنَارَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ» (٤)

. ومثل هذا الصبر يستتبع الظفر ويقترن به، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه النقطة وقال:

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا

...

فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفِينَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ» (٥).

وقطعاً فإنّ مثل هذا الصبر في ميدان القتال لا يعنى التسليم والهون والضعف في مقابل العدو، بل يتجلى في الدفاع عن عزّه وكرامه المسلمين ويتسبب أن يكون عشرون نفرًا مثلاً يملكون القدره للوقوف أمام مائتين نفر، والنماذج البارزه لهذا النوع من الصبر في القرآن الكريم وردت في قصه طالوت وأصحابه وكذلك أصحاب بدر والكثير من الأنبياء وأتباعهم، كما يقول القرآن الكريم:

«وَكَايُنْ مَنْ نَبِيٌّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ» (٦).

وبالنسبه للإمام الحسين بن علي عليهما السلام سيدالشهداء وهو الاسوه في الصبر والاستقامه، فنقرأ في أحد زيارته:

«ولقد عجبت من صبرك ملائكه السماوات» (٧).

٥. الصبر في العلاقات الاجتماعى والإنسانيه؛

إنّ رعايه آداب المعاشره وحسن الروابط الاجتماعيه لا تتيسر إلّا بالصبر والاستقامه، ويعبّر عن هذا النوع من الصبر بالمداراه (٨)، وذلك بالصبر في دائره الروابط

١- سوره إبراهيم، الآيه ١٢.

٢- سوره الأنعام، الآيه ٣٤.

٣- انظر: بحار الأنوار، ج ٦٨، ص ٩٦ فصاعداً؛ كنز العمال، ج ٣، ص ٢٧٣ فصاعداً.

٤- سوه الأنفال، الآيات ٤٥ و ٤٦.

٥- سوره الأنفال، الآيات ٦٥ و ٦٦.

٦- سوره آل عمران، الآيه ١٤٦.

٧- بحار الأنوار، ج ٩٨، ص ٢٤٠.

٨- يقول رسول الله صلى الله عليه و آله: «مداراه الناس نصف الايمان والرفق بهم نصف العيش» (الكافي، ج ٢، ص ١١٧). وفي

هذا الشأن انظر: كنز العمال، ج ٣، ص ٤٠٧.

العائليه مع الزوجه، الأولاد، الأقرباء، الجيران، المعاوين، الأصدقاء، القوم والقبيله، وبكلمه جميع الناس، مثلاً بالنسبه للمعاشره مع الزوجه، ينبغى للرجل أن يملك حاله متعاده متوازنه بعيداً عن الإفراط والتفريط، يقول القرآن الكريم:

«وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (١)

فلا يحوّل حياتها إلى جحيم، ولا يشدّد عليها بسوء الظن والحده والغضب فى تعامله معها.

وفى حديث شريف عن رسول الله صلى الله عليه وآله:

«من صبر على سوء خلق امرأته أعطاه الله من الأجر ما أعطاه أيوب عليه السلام على بلائه، ومن صبرت على سوء خلق زوجها أعطاه الله مثل ثواب آسياه بنت مزاحم» (٢).

ب. العوامل الداخليه

اشاره

وهنا نتحرك باتجاه العوامل المتعلقه بالفقره ذاتهم، لأنّ الفقره لبعض الأفراد الذين يعيشون ضيق المعيشه يستند إلى سلوكياتهم أو روحياتهم أنفسهم:

١. كفران النعمه

يستفاد من الآيات القرآنيه الشريفه أنّ ملكه الشكر تعدّ عاملاً لإزدهار الحياه الاقتصاديه وزياده النعم الإلهيه على الإنسان خلافاً لكفران النعمه التى يتسبب فى الإرباك الاقتصادى وزوال النعم:

«وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (٣)

؛ و

«أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا

نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبُورِ» (٤)

وآيات أخرى أيضاً.

نعلم أنّ حقيقه الشكر (٥)، هو الشكر العملى؛ يعنى أن يستخدم الإنسان كلّ نعمه من أجل الغرض الذى خلقت له، ويستفاد أيضاً من آيات القرآن هذا المعنى وأنّ الشكر فى الغالب من مقوله العمل:

«اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا» (٤).

ونظراً إلى مقوله «تُعرف الأشياء بأضدادها» فإنَّ كفران النعمة يقع في مقابل الشكر العملي، وهو سوء استخدام النعمة وصرْفها في الأهداف والمجالات التي لم تخلق لها، فكلَّ استفادته منحرفه من النعم الإلهيَّة يعدّ كفراناً بهذه النعم ويدخل في دائره الإسراف والتبذير وأمثال ذلك، ومن مصاديق كفران النعمة.

وصحيح أنَّ زيادته النعمة بسبب الشكر وزوال النعمة بسبب الكفران، أمر معنوي والإلهي، ولكن من خلال التحليل المنطقي يمكن الوصول إلى هذه الحقيقة، لأنَّ الإنسان الشاكر يعرف قدر النعمة ويعمل على حمايتها وحفظها وترشيديها، ولا يستخدمها في مجالات عبثية بل يحاول أن يفيد الآخرين منها أيضاً ويتجنب الإسراف والتبذير ويسعى من خلال إقامة العدل والقسط نيل رضا الله تعالى الواهب لهذه النعمة.

١- سورة النساء، الآية ١٩.

٢- مكارم الأخلاق، ص ٢١٤؛ وورد مثل هذا المضمون في بحار الأنوار، ج ١٠٠، ص ٢٤٧، ح ٣٠؛ الكافي، ج ٥، ص ٥١٣، باب تحت عنوان «مداراه الزوجه».

٣- سورة إبراهيم، الآية ٧.

٤- سورة إبراهيم، الآية ٢٨.

٥- للشكر مراحل ثلاث: معرفه المنعم، الشكر اللساني، الشكر العملي.

٦- سورة سبأ، الآية ١٣.

ص: ١٧٣

ومن هذا المنطلق فإنَّ شكر النعمة يمكنه أن يكون عاملاً مؤثراً في زياده الثروه الاجتماعيه، وكفران النعمة من شأنه أن يكون سبباً وعاملاً للفقر وخاصه إذا كان هذا الكفران مقترناً بالإسراف والتبذير واستخدام النعمة في موارد غير جديره ولا يشرك الآخرين في الاستفادة منها.

٢. البطاله والتكاسل

إنَّ أحد عوامل التقدم الاقتصادي في المجتمعات البشريه السعي والعمل، والعمل في الإسلام يعتبر عباده، والسعي لطلب الكسب والحياه الطيبه يعتبر مرتبه من الجهاد في سبيل الله، وهكذا كانت السيره العمليه للأئمه الأطهار عليهم السلام فيما يتصل بالسعي والعمل، فقد أحدث أمير المؤمنين عليه السلام بساتين كثيره وشقَّ قنوات وطرق عديده، وقد وردت التوصيات الأكيده في الإسلام على السعي والعمل، ولا فرق في نوع العمل، وبيان آخر إنَّ العمل في نظر الإسلام لا يعتبر عاراً والمهم أن يكون مفيداً ونافعاً للمجتمع، وللأسف فإنَّ بعض الناس لا يقبل إلَّبالأعمال التي يتصورها لائقه بشأنه ويعتبر الأقل منها من الذله والمهان، وقد ورد في الروايات الإسلاميه أنه سيأتي زمان ينقلب فيه المعروف منكراً والمنكر معروفاً قال النبي صلى الله عليه وآله:

«... كيف بكم إذا أمرتم بالمنكر ونهيتم عن المعروف؛ فقليل له: يا رسول الله ويكون ذلك؟ قال: نعم، وشر من ذلك، كيف بكم إذا رأيتم المعروف منكراً والمنكر معروفاً»^(١).

، ويبدو أنّ المسألة مورد البحث هي أحد مصاديق هذه الروايات، فالبعض يتصور أنّ الشخص الذي يعمل ويبذل جهده في طلب الرزق هو إنسان حريص، ودائماً يجب من يقول له: إلى متى وإلى من؟

ولماذا؟ والإحصاءات تشير إلى أنّ الشعوب كشعب الصين واليابان يفتخرون بكلّ عمل مفيد ويعتبرون البطالة عاراً، ومن هذه الجبهة نرى أنّهم تقدموا وتطوروا بسرعه، وفي الإسلام ورد التأكيد والثناء على الزراعة والرعى والصناعة والتجاره، رغم أنّ بعض الأفراد غير مطلعين على هذه التعاليم الإسلاميه، وبعضهم لا يرى أنّ هذه الأعمال مناسبه لشأنه.

وكان الإمام الباقر عليه السلام يعمل في بستان له وفي جو قائض وكان العرق يتصبب من رأسه ووجهه:

«إنّي أجدني أمقت الرجل متعذّر المكاسب فيستلقى على قفاه ويقول: اللهم ارزقني، ويدع أن ينتشر في الأرض ويلتمس من فضل الله، فالذره تخرج من حجرها تلتمس رزقها»^(٢).

وفي حديث آخر عن أمير المؤمنين علي عليه السلام قال:

«من لم يصبر على كده صبر على الإفلاس»^(٣).

٣. التظاهر والتلقين

وأحد الأمور الباعثه على الفقر، تلقين الفقر والتظاهر به، والتلقين من الجبهة النفسانيه له تأثير كبير

١- الكافي، ج ٥، ص ٥٩، ح ١٤؛ كنز العمال، ج ٣، ص ٦٨٨، ح ٨٤٧٠.

٢- وسائل الشيعه، ج ١٢، ص ١٧، أبواب مقدّمات التجاره، باب ٦، ح ٤ (مع تلخيص).

٣- غرر الحكم، ح ٨١١٣.

ص: ١٧٤

على حاله الإنسان وذهنه، يقول النبي الأكرم صلى الله عليه وآله:

«من تفاقر إفتقر»^(١).

وكذلك عن الإمام الكاظم عليه السلام قال:

تحدّثوا أنفسكم بفقر فإنّه من حدّث نفسه بالفقر بخل» (٢).

٤. الإسراف

الإسراف هو إتلاف النعم الإلهيّة، وضده الاقتصاد في المعيشه، الذي ورد التعبير عنه في الروايات ب «تقدير المعيشه» (٣)، وفي نظر الإسلام فإنّ كلّ استخدام للنعم الإلهيّة (من الإطعام واللباس والوقود، ووسائل الحياه والمعيشه والمسكن، حتى الإنفاق والنقفه) يجب أن تقترن بالاعتدال والوسطيه، والإنسان يجب أن يقدر مصرفه بعيداً عن الافراط (الإسراف) والتفريط (البخل والإسّاك).

يقول الإمام الصادق عليه السلام:

«ضمنتُ لمن اقتصد أن لا يفتقر» (٤)

وقال الإمام على عليه السلام أيضاً:

«من صحب

الإقتصاد دامت صحبه الغنى له وجبّر الإقتصادُ فقره وخلّله» (٥).

وكذلك نقرأ في روايه شريفه:

«من اقتصد أغناه الله ومن بدّر أفقره الله» (٦).

٥. عاده السؤال والتسول

اشاره

يقول نبي الإسلام صلى الله عليه و آله:

«من فتح على نفسه بابَ مسأله فتح الله عليه سبعين باباً من الفقر لا يسدّ أداها شيء» (٧)

، وقد ورد النهي الشديد الروايات الشريفه عن سؤال الناس ومد اليد إلى الناس للتسول (٨) ووردت التوصيه للأغنياء أن يساعدوا الفقراء والمحتاجين قبل أن يطلبوا منهم شيئاً، حتى لا- يتعودوا على ذلك وتظهر ذله السؤال على وجوههم (٩)، وأيضاً أنّ أحد أفضل السجايا الأخلاقيه روحيه الاستغناء (١٠).

ما ورد أعلاه من الحديث عن عوامل الفقر إذا تحرك عامه الناس من مواقع دراستها والتحقيق فيها واختاروا طريقاً من الطرق للتصدي لها ومعالجتها بحيث تضحى هذه الحركة تدريجياً قيمه ثقافيه تسود في فضاء المجتمع فإن المجتمع الإسلامى يستطيع قطعاً التخلص بدرجة كبيره من الفقر، الفقر الذى يربطه بالأجانب، ويفرض عليه التبعية لهم، وهذه التبعية

- ١- بحار الأنوار، ج ٧٣، ص ٣١٦.
- ٢- المصدر السابق، ج ٧٥، ص ٣٢١.
- ٣- تحف العقول، ص ٢٩٢؛ بحار الأنوار، ج ٤٧، ص ٦٠، ح ١١٢. در كنز العمال (ج ٣، ص ٤٩) وقد جاء فى هذا الموضوع باب تحت عنوان: «الاقتصاد والرفق فى المعيشه».
- ٤- الكافى، ج ٤، ص ٥٣، ح ٦؛ وورد فى كنز العمال (ج ٣، ص ٤٩): «ما عال من اقتصد».
- ٥- مستدرک الوسائل، ج ١٣، ص ٥٤.
- ٦- كنز العمال، ج ٣، ص ٥٠، ح ٥٤٣٧.
- ٧- وسائل الشيعه، ج ٦، ص ٣٠٦، أبواب الصدقه، باب ٣١، ح ٨. وورد فى كنز العمال (ج ٦، ص ٥٠٦): «لا يفتح عبد باب مسأله إلفتح الله عليه باب فقر».
- ٨- وسائل الشيعه، ج ٦، ص ٣٠٥ / ٣٠٧.
- ٩- بحار الأنوار، ج ٧٥، ص ١١٣؛ الصحيفه السجديه، الدعاء ٢٦.
- ١٠- انظر: الكافى، ج ٢، ص ١٤٨ و ١٤٩؛ كنز العمال، ج ٣، ص ٤٠٣.

ص: ١٧٥

الاقتصاديّه، تستدعى التبعية السياسيّه والثقافيّه أيضاً وبالتالى نرى نفوذ الأفكار والآداب والتقاليد غير السليمه إلى المجتمعات الإسلاميه، وللأسف أنّ علماء الإسلام لا يتحركون فى سبيل نشر التعاليم والثقافه الإسلاميه إلقليلاً، ولا يؤكدون عليها فى مجالات التوعيه الثقافيه والدينيه، فى حين أنّها تعد من أوجب الواجبات فى عصرنا الحاضر، والابتعاد عنها يعدّ من أعظم الخسائر التى تواجهها المجتمعات الإسلاميه.

البحث الثالث: الذم الشديد للفقر فى الثقافه الإسلاميه

اشاره

ورد الكلام فى الروايات الإسلاميه عن الفقر والغنى بتعبيرات مختلفه واقرنت بتفسيرات متفاوته، بحيث إنّ الإنسان فى الوهله الاولى يعيش التردد فى حقيقه رؤيه الإسلام للفقر، فهل أنّ ظاهره الفقر مقبوله ومحبذه وأنّ الإسلام يوافق عليها، أو أنّها مذمومه وغير مقبوله ومضره بحال المجتمع؟

فى بعض الروايات، التى سنستعرضها لاحقاً، نرى أنّها تقرر أنّ الفقر علامه الإيمان، وشعار الصالحين، ومن خصائص الأنبياء الإلهيين عليهم السلام، بل يعتبر فخرًا لنبى الإسلام صلى الله عليه وآله؛ ولكن فى البعض الآخر منها ورد بالذم الشديد للفقر والتعبير عنه بالشر، والموت الأكبر، والشىء الذى يجب الاستعاذه بالله منه وما إلى ذلك.

وإذا أردنا معرفه النظر النهائى للإسلام حول الفقر والغنى، فيجب قبل ذلك أن نعرف نظر الإسلام حول الدنيا والآخرة، لأنّ البحث فى مجال هذين الأمرين (الفقر والغنى، الدنيا الآخرة) لا ينفصل أحدهما عن الآخر.

موقع الدنيا والآخرة فى الآيات والروايات الإسلاميه:

بالنسبه للدنيا والتوجه لها أو الإعراض عنها وردت آيات وروايات مختلفه كما فى مسأله الفقر، بدايه نستعرض طائفتين من هذه النصوص الدينيه التى يظهر منها التعارض الابتدائى:

الطائفة الاولى: الآيات والروايات التى تدم الدنيا وتقرر أنّها محل المصيبه والعذاب وأنّها لعب ولهو وأنّ الحياه فيها فانيه وزائله، وأنّ الاهتمام بها يستوجب الغفله والإعراض عن الغرض الأعلى والأسمى (الآخرة) وإذا قرأ الشخص هذه الطائفة من الآيات والروايات فقط فإنّه سينحو باتجاه مسلك الصوفيه ويكون له تصور فى ذهنه عن الدنيا كما فى ذهنيه المرتاضين الهنود والرهبان النصارى، هنا نلفت النظر إلى بعض النماذج من هذه الآيات والروايات.

١.

«وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ نَّصِيبٍ» (١).

٢.

«تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ» (٢)

. إنّ فناء وزوال الدنيا يستفاد من كلمه «عَرَضَ» لأنّ هذه الكلمه فى اللغه تطلق على الشىء غير الثابت (٣).

١- سورة الشورى، الآيه ٢٠.

٢- سورة الأنفال، الآيه ٦٧.

٣- انظر: شرح وتفسير مفردات القرآن على أساس التفسير الأمثل (شرح و تفسير لغات قرآن بر اساس تفسير نمونه) بالفارسيه، ج ٣، ص ١٥٠.

«وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ» (١).

٤. يقول رسول الله صلى الله عليه وآله:

«الدنيا حرام على أهل الآخرة» (٢).

٥. ويقول أمير المؤمنين فى نهج البلاغه:

«الدنيا تُعْرَى وَتَضُرُّ وَتَمُرُّ» (٣).

وكذلك ورد فى الروايات أنّ الدنيا والآخرة بمثابة كفتى الميزان (٤)، كلما تثقل كفه تخف وترتفع الأخرى، وكذلك ورد أنّ من طلب الدنيا خسر الآخرة، ومن طلب الآخرة نقص فى دنياه (٥).

٦. يقول الإمام على عليه السلام:

«مثل الدنيا مثل الحية، لئن مُسَّها، قاتلُ سُمِّها» (٦).

ومن مجموع هذه الآيات والروايات نستوحى هذه الحقيقة، وهى التأكيد على أنّ الدنيا مضرّة، وخادعه، ويوجب الاقتراب منها البعد عن السعادة الأخرى الخالده.

الطائفة الثانية: مقابل ذلك نرى طائفة أخرى من الآيات والروايات تعبّر عن الدنيا ومال الدنيا بـ «الخير»، «الفضل» و «الأجر» وترغب الإنسان فى تحصيلها وأنها محبوبه للبارى تعالى وهى رحمه وحسنه وأموال الدنيا مصدر قوام الناس وأنّ الفقر والحرام مذموم، وهنا نستعرض بعض هذه

١- الأنعام، الآية ٣٢.

٢- كنز العمال، ج ٣، ص ١٨٤، ح ٦٠٧١.

٣- نهج البلاغه، الكلمات القصار، الكلمة ٤١٥.

٤- بحار الأنوار، ج ٧٠، ص ٩٢، ح ٦.

٥- المصدر السابق، ص ٦١، ح ٣٠.

٦- نهج البلاغه، الكتاب ٦٨.

ص: ١٧٧

الروايات:

١. نقرأ فى كلام قوم موسى عليه السلام فى مقام نصيحه قارون:

«وَلَا تَنْسَ نَصِيْبَكَ مِنَ الدُّنْيَا» (١).

٢. بالنسبة للنشاطات الاقتصادية والكسب بعد صلاة الجمعة نقرأ قوله:

«فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ» (٢).

٣. ورد التعبير عن المال في آيات عدّه بكلمه «خير» مثل الآيات ١١٠، ١٨٠، ٢٧٢ و ٢٧٣ من سوره البقره؛ مثلاً ورد في الآيه ١٨٠:

«كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ»

وكذلك ورد التعبير في آيات أخرى عن الدنيا وأموال الدنيا بالثواب (٣)، الحسنه (٤) والرحمه (٥).

٤.

«وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا» (٦).

في هذه الآيه ورد تعريف أموال الدنيا بأنّها وسيله لقوام الحياه، وورد النهي عن إعطائها للسفهاء.

في بعض الروايات وصفت الدنيا بأنّها «مسجد أحبّاء الله» و «مصلّى ملائكه الله» (٧) وورد التعبير عنها:

«مطيّه المؤمن» (٨).

إنّ الآيات والروايات الوارده في كلا الطائفتين أكثر ممّا ذكر المهم أن نعرف نظر الإسلام الحقيقي في هذه المسأله، وطبعاً كما تقدّمت الإشارة إليه فإنّ البعض حكم من جانب واحد دون التحقيق في جميع الموارد وبالتالي نسب إلى الإسلام رؤى ومقولات افراطيه أو تفريطيه، وثمه أشخاص أيضاً في صدر الإسلام توجهوا إلى الزهد والرهبانيه المنهيه عنها، حيث وقف النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في ذلك العصر بشدّه في مقابل هذه الظاهره وقال:

«لارهبانيه في الإسلام» (٩).

. وهذه الأفكار استمرت بعد ذلك الزمان، والمناظرات التي وقعت بين الإمام الصادق عليه السلام مع الفرق الصوفيه والزهاد مشهوره ومعروفه (١٠).

إنّ الدين الإسلامي بالمقارنه مع إفراط وتفريط المسيحيه واليهوديه فيما يتصل بالدنيا والآخره يوصى بالتعادل والتوازن في سلوك هذا الطريق، يعنى أنّه من جهه يذم الرهبانيه المنسوبه إلى المسيحيه، ومن جهه أخرى يرد على توجه اليهود الدائم إلى الدنيا.

إنّ الدنيا والاستفاده من النعم في عالم الطبيعه وحتى العلاقه معها ليس مذموماً في نظر الإسلام، لأنّ الميول الفطريه والغريزيه التي أودعها الله تعالى في واقع الإنسان ووجوده، لا يمكن أن تكون زائده وعشيه، وقد ورد في التعاليم الدينيه والإسلاميه تأييد

- ١- سورة القصص، الآيه ٧٧.
- ٢- سورة الجمعة، الآيه ١٠.
- ٣- سورة آل عمران، الآيه ١٤٨.
- ٤- سورة البقره، الآيه ٢٠١.
- ٥- سورة الشورى، الآيه ٤٨.
- ٦- سورة النساء، الآيه ٥.
- ٧- نهج البلاغه، الكلمات القصار، الكلمه ١٣١.
- ٨- كشف الخفاء، العجلونى، ج ٢، ص ٣٥٦، ح ٣٠٢٩.
- ٩- مستدرک الوسائل، ج ١٤، ص ١٥٥، ح ١٦٣٥٦؛ المصنف، لابن أبى شيبه، ج ٣، ص ٢٧٠.
- ١٠- انظر: الكافى، ج ٥، ص ٦٥- / ٧٠.

ص: ١٧٨

خلق الإنسان دون الاستفاده من مواهب الدنيا غير ممكن.

والمذموم من الدنيا أيضاً أن يجعل الإنسان الدنيا مقصده ومقصوده النهائى ويرتاح لها ويطمئن بها، وبكلمه يكون (عبداً وأسيراً للدنيا) كما ورد فى القرآن الكريم:

«إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنَّنُوا بِهَا» (١).

إنّ اعتبار الحياه الدنيا بمثابة وسيله وقنطره لا يعدّ عيباً، بل العيب نعدّها هدفاً وغايه، كما يستفاد من كلمه «واطمأننوا بها» فى الآيه السابقه، وكذلك يستفاد هذا المعنى من آيه أخرى يقول القرآن الكريم:

«فَأَعْرَضَ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِّنَ الْعِلْمِ» (٢).

وفى دائره الثقافه الإسلاميه بيع الإيمان والآخره بالدنيا هو المذموم: (سوره البقره، الآيه ٨٦؛ آل عمران، الآيات ٧٧ و ١٨٧؛ المائده، الآيه ٤٤؛ التوبه، الآيه ٩) وشراء الآخره بالدنيا ممدوح: (سوره التوبه، الآيه ١١١؛ الصف، الآيه ١٠ و ١١). وفى نهج البلاغه مع وجود روايات كثيره فى ذم الدنيا، فقد ورد فيه مدح الدنيا والترغيب فى الاستفاده الصحيحه منها (٣).

ومن مجموع التعاليم الإسلام يمكن التوصل إلى رؤيه متعادلّه، وهذه الرؤيه المتعادلّه ترسم العلاقه الوثيقه والعميقه فى الدنيا والآخره وثمه قرائن وشواهد كثيره على هذا المعنى فى كلا الطائفتين من الآيات والروايات السابقه، وقد ورد فى الروايات الإسلاميه وصف الدنيا والاستفاده الصحيحه من النعم الإلهيه فيها بعنوان:

«نعم العون على طلب الآخرة»(٤).

وفى حديث آخر يبين علاقة الدنيا بالآخرة بشكل شيق وجذاب بحيث إنّ الإنسان ينبغي عليه أن يعيش دوماً بين حالتى الخوف والرجاء، يعنى أنّه فى الأعمال المرتبطة بالدنيا لا ينبغي بسبب تصور الموت والفناء أن يترك نشاطاته وأعماله فيها وبالتالي يجعل من فناء الدنيا ذريعه للتكاسل فى حركة الحياه.

وهذا هو معنى ما ورد فى الحديث المعروف:

«اعمل لدنياك كأنّك تعيش أبداً واعمل لآخرتك كأنّك تموت غداً»(٥).

وفى هذا المجال ثمة آيات وروايات كثيره يطول استعراضها كلّها، والملفت للنظر أنّ فى الآيات والروايات من الطائفة الاولى التى تقرّر ذم الدنيا، هناك قرائن تشير إلى أنّ ترك الدنيا وعدم الاهتمام بها بشكل تام، لا يعدّ عملاً عقلانياً ولا مقبولاً لدى الشرع، لأنّه يؤدّى إلى انهدام النظم الاجتماعى وعدم تقدّم المسلمين وبالتالي زوال عزّتهم وكرامتهم.

ويقرّر الشاعر والعارف جلال الدين الرومى فى شعره هذا المعنى مع ذكر مثال جميل لذلك ويقول ما معناه:

- نحن السفينه والدنيا بحر

- فلو كان ماء البحر تحت السفينه فإنّه يوجب حركتها وسلامتها.

- وإذا دخل فى السفينه فإنّه سيكون سبب الهلكه(٦).

إنّ علاقه الإنسان بالدنيا تتلخص بهذه الصوره أيضاً، فالمهم الحصول على رؤيه صحيحه وتفسير سليم لكيفيه علاقه بين الإنسان والدنيا على أساس الآيات والروايات الشريفه، وفى النصوص الإسلاميه لم يرد ذم أصل الدنيا، بل حاله الاغترار بالدنيا(٧) وعرض الدنيا(٨)، والنظر إليها فقط:

«وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ

إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّنْهُمْ»(٩)

وأن يجعلها الإنسان هدفاً ومقصداً له ويقع بالتالى أسيراً لها.

هل أن الفقر افتخار؟

اشاره

ومن خلال التحقيق فى روايات الفقر نواجه أولاً الروايات التى يظهر منها مدح الفقر.

ومن بين روايات كثيرة في هذا المجال نكتفى بذكر عدّه روايات:

١. في الحديث المعروف عن النَّبِيِّ الأَكْرَمِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ

- ١- سورة يونس، الآية ٧.
- ٢- سورة النجم، الآيات ٢٩ و ٣٠.
- ٣- انظر: نهج البلاغه، الكلمات القصار، الكلمه ١٣١.
- ٤- وسائل الشيعه، ج ١٢، ص ١٧، أبواب مقدمات التجاره، باب ٦، ح ٥. وقد ورد ما يشبه هذا المعنى في كنز العمال، ج ٣، ص ٢٣٩، ح ٦٣٤١.
- ٥- مستدرک الوسائل، ج ١، ص ١٤٦، ح ٢٢٠.
- ٦- يقول المولوى ما معناه: الماء فى داخل السفينه سبب فى هلاك أهل السفينه والماء تحت السفينه سبب لحركه السفينه إلى الأمام.
- ٧- سورة آل عمران، الآية ١٨٥؛ الأعراف، الآية ٥١؛ الأنعام، الآية ٧٠ و ١٣٠ و
- ٨- سورة النساء، الآية ٩٤؛ الأعراف، الآية ١٦٩؛ الأنفال، الآية ٦٧ و
- ٩- سورة الحجر، الآية ٨٨.

ص: ١٧٩

قال:

«الفقر فخرى وبه أفتخر»^(١)

. وهذه الروايات تعطى مفهوم افتخار النَّبِيِّ الأَكْرَمِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بالفقر

٢. وفى حديث آخر قال صلى الله عليه وآله:

«اطلعت على أهل الجنّة فرأيت أكثر أهلها الفقراء»^(٢)

، ومفهومها أنّ غالبيه أهل الجنّة هم الفقراء.

٣. وورد عن النَّبِيِّ الأَكْرَمِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وصف الفقر بأنّه خزائن إلهيه حيث سئل النَّبِيُّ الأَكْرَمِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «

ما الفقر؟

« فقال رسول الله:

«خزانه من خزائن الله»

. وتكرر هذا السؤال فقال صلى الله عليه وآله:

«كرامه من الله»

وفى مره ثالته كرر هذا السؤال أيضاً فقال صلى الله عليه وآله:

«شىء لا يعطيه الله إلا نبياً مرسلأ أو مؤمناً كريماً على الله تعالى» (٣).

وطائفه من الروايات تقع فى مقابل الطائفه الاولى ورد فيها ذم الفقر بشده:

١. ورد فى بعض الروايات وصف الفقر بالموت الأكبر:

«الفقر الموت الأكبر» (٤).

و

«القبر خير من

الفقر» (٥).

٢. ونقرأ فى روايه أخرى:

«الفقر سواد الوجه فى الدارين» (٦).

٣. وفى روايات أخرى تقرر أن الفقر شر (٧)، وهذا التعبير يقع فى مقابل التعبير القرآنى بأنه «خير» (٨).

١- عده الداعى، ص ١٢٣.

٢- مسند أحمد، ج ١، ص ٢٣٤.

٣- بحار الأنوار، ج ٦٩، ص ٤٧، ح ٥٨.

٤- نهج البلاغه، الكلمات القصار، الكلمه ١٦٣.

٥- الكافى، ج ٨، ص ٢١.

٦- بحار الأنوار، ج ٦٩، ص ٣٠.

٧- ورد فى بعض الأدعيه الاستعاذه بالله تعالى من شر فتنه الفقر انظر: (صحيح بخارى، ج ٧، ص ١٦١).

٨- سورة البقره، الآيات ١٨٠، ٢١٥ و ٢٧٢.

٤. يقول أمير المؤمنين في وصيته لابنه:

«يا بنى إني أخاف عليك الفقر، فاستعد بالله منه فإنَّ الفقر منقصةٌ للدين مدهشةٌ للعقل داعيةٌ للمقت» (١).

٥. وجاء في سنن النسائي أيضاً عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في دعائه العميق المعنى:

«اللهم إني أعوذ بك من الكفر والفقر وعذاب القبر» (٢).

، في هذا الحديث جعل الكفر والفقر وعذاب القبر في عرض واحد.

إنَّ مواجهه ومكافحه الإسلام الشديده للفقر، كما ورد في هذه الروايات (الطائفة الثانية) لا- يعنى إيجاد العلاقه والموده مع الأثرياء، إنَّ مدرسه الإسلام كما أنَّها تكافح الفقر، فإنَّها تتصدى كذلك للثروه أيضاً:

«بمعنى الهدف والغايه» ولكنها تنظر إلى الثروه (باعتبارها وسيله) بنظر الاحترام، والثروه الحاصله من الكد والتعب لا من تعب الآخريين، والثروه التى يحصلها الإنسان من الاقتصاد السليم ويجعلها فى خدمه المجتمع من جهه الإنتاج والتوزيع والخدمات الأخرى، هى محترمه.

ونعلم أنَّ قسماً مهماً من الأبواب الفقهيّه يتحدّث عن التدبير وتوسعه الأمور الدنيويّه، من قبيل أبواب التجاره، المعاملات، الرهن، الإجاره، القرض، المزارعه والمساقات، والشريعه الإسلاميه ذكرت أحكاماً كثيره فى الفقه تتحدّث عن الملكيه والثروه، أعم من الأسباب فى تبديل المباحات الأصليّه إلى ثروه شخصيه من قبيل الحياكه أو العمل على المواد الخام قليله قيمه كالزراعه التى يبذر فيها الزارع البذر القليل قيمه ويبدله إلى ثروه طائله، أو الأسباب والعوامل التى تؤدّى إلى مبادله الثروه مثل البيع والتجاره، هذه كلّها تحكى عن اهتمام الإسلام بالملكيه الفرديّه وغنى المجتمع الإسلامى.

أمّا ما قيل أنَّ المجتمع الإسلامى يجب أن يكون مجتمعاً ثرياً ومقتدراً من الناحيه الاقتصاديه لكيما يقف فى مقابل المجتمعات الأخرى مرفوع الرأس ويحفظ للمسلمين عزّتهم وكرامتهم، فهو ما يستفاد من الآيات القرآنيه وأحاديث النبي صلى الله عليه وآله والأئمّه عليهم السلام ومن مذاق الشارع، فالقرآن الكريم يقول:

«وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» (٣)

، وهذا يقتضى أن يكون المسلمون مستعدين من كلّ جهه فى مقابل المشركين، وبالتالي فالمسلمون من الناحيه المائيه أيضاً لابدّ أن يكونوا أعزّ من غيرهم:

«وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» (٤)

، والفقر وأشكال الضعف والخلل الاقتصادى ليس فقط يعرّض عزّه وكرامه الإنسان إلى الاهتزاز والوهن، بل يستوجب أحياناً التكدى والتسول والفحشاء والانظواء تحت خيمه المستعمرين والمستكبرين، وهذا ما يتنافى مع العزّه والكرامه التى يريدّها الله

وفى روايات آخر تتحدّث عن آخر الزمان، والمجتمع الإسلامى فى عصر ظهور الإمام المهدي عليه السلام، والذي يعتبر نموذجاً للجميع المجتمعات البشريه، إنّ ذلك المجتمع وصف بأنه يملك الكثير من الثروات والخيرات، وعلى هذا الأساس فلو كان الفقر مقبولاً فإنّ مجتمع عصر ظهور الإمام المهدي عليه السلام يجب أن يكون فقيراً ومعدماً ليكون قدوه للمجتمعات البشريه، لا ذلك العصر الذي تنزل فيه السماء بركاتها وتفتح الأرض ذخائرها(٥)، وتزداد أموال الزكاه وتتراكم إلى درجه أنه لا يوجد فقير ومستحق لأخذها(٦).

ويمكن أن تكون الروايات التي تمدح الفقر ترتبط بنفى ورفض طلب الدنيا والتجمل فيها، والنبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمه عليهم السلام عاشوا حياه بسيطه وأرادوا من الناس أن يعيشون هذه الحياه بعيداً عن أشكال التكلّف والتجمل وإشاعه هذه الثقافه بين المسلمين، وأساساً فإنّ هدف النبي الأكرم صلى الله عليه وآله هو أن يعتاد الناس على العمل والسعى ويتكاملوا من جهه القيم الإنسانيه والأخلاقيه، ولكن لا يعتادوا على سكنى القصور وتجميع الثروات:

«العاقل يطلب الكمال والجاهل يطلب المال»(٧).

ولا توجد دوله بالعالم وصلت إلى مراتب متقدمه من التطور والتقدم من خلال التجمل والبذخ وحب المال، إنّ الشعوب كشعب الصين واليابان هي شعوب تعيش القناعه والسعى والعمل الدؤوب، فلا تجد حالات التفريح والأعمال العبثيه بينها إلاًقليلاً،

١- نهج البلاغه، الكلمات القصار، الكلمه ٣١٩.

٢- سنن النسائي، ج ٣، ص ٧٤.

٣- سوره الأنفال، الآيه ٦٠.

٤- سوره المنافقون، الآيه ٨.

٥- انظر: بحار الأنوار، ج ٥١، ص ٩٧؛ مستدرک الحاكم، ج ٤، ص ٥٥٨.

٦- بحار الأنوار، ج ٥٢، ص ٣٣٩.

٧- ميزان الحكمه، ج ٣، ص ٢٠٤٣.

ص: ١٨١

ويتجنبون إتلاف الوقت وتضييعه فى طلب الأهواء الرخيصه، ولذلك إزدهر اقتصادهم وعاشوا التطور والحركيه والنشاط فى جميع المجالات.

وإحدى المخططات والبرامج الاستعماريه فى بلدان العالم الثالث ولغرض إبقائهم على تخلفهم هي أنّهم يسوقونهم نحو الحياه المرفهه والحياه الاستهلاكيه، وليكونوا مستهلكين أكثر ممّا هم منتجين، وللأسف أنّهم نجحوا نسبياً فى هذا المجال.

ممّا تقدّم بيانه يمكن الخروج بهذه النتيجة، وهي أنّ الفقر والحاجه للآخرين فى نظر الإسلام يعدّ منافياً للقيم، والغنى وعدم

الحاجه المقترنه بالعزّه والشرف والاستقلال تحظى بقيمه عاليه.

ومع الالتفات إلى القرائن والشواهد الموجوده فى الآيات والروايات، فإنّ الفقر الممدوح يمكن تفسيره بأحد المعانى التاليه:

١. الفقر إلى الله

كما ورد فى روايات مثل روايه:

«الفقر فخرى»

- فيما لو صح سند هذه الروايه عن رسول الله صلى الله عليه وآله (١)- فيمكن أن يكون من هذا القسم، فما يكون مصدراً للفخر والمباهات هو الفقر إلى الله تعالى، لأنّ جميع العالم محتاج إليه والله هو الغنى المطلق:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (٢)

، ويشبه هذا المعنى ما ورد فى حديث أمير المؤمنين على عليه السلام:

«إلهى كفى بى عزّاً أن أكون لك عبداً، وكفى بى فخراً أن تكون لى ربّاً» (٣)

، إنّ الحاجه إلى البارى تعالى وحاله العبوديه والخضوع له يعدّ أعلى وسام وأسمى مراتب الافتخار، وفيه لا يمدد الإنسان يده للآخرين بل يحصر طلبه وحاجته إلى بالله تعالى ويعرض عليه حاجاته ويرى نفسه دوماً وأبداً وعلى كلّ حال فقيراً ومحتاجاً إليه.

٢. الفقر بمعنى البساطه فى المعيشه

وبعض الروايات التى تمدح الفقر ناظره إلى بساطه العيش والحياه بعيداً عن التجملات وأشكال الترف والبذخ، وهو ما ورد التعبير عنه بالزهد، وهذا المعنى يقع فى مقابل الثروه التى تقود الإنسان للغرور والغفله عن واقع الحياه، وورد فى بعض الروايات التعبير عنه ب «سكر المال» إلى جانب سكر الخمر والقدرة (٤).

٣. الفقر بسبب الاستقامه فى طريق الحق

وقسم من هذه الروايات فى مدح الفقر، تشير إلى الفقر المفروض على الإنسان من قبل الأعداء بسبب

١- وسبب التريديد فى سند هذه الروايه أنّ الله تعالى ذكر من جملهمننه على رسول الله صلى الله عليه وآله هو: «وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى» (سوره الضحى، الآيه ٨). وصرّح فى بعض كتب أهل السنّه أنّ هذه الروايه لا أصل لها فى جوامع الروائيه، وذهب البعض الآخر إلى أنّها روايه موضوعه. (انظر: تذكره الموضوعات الفتنى، ص ١٧٨؛ تحفه الأحوذى المبار كفورى، ج ٧، ص ١٧).

٢- سوره فاطر، الآيه ١٥.

٣- الخصال للشيخ الصدوق، ج ٢، ص ٤٢٠، ح ١٤.

٤- قال على عليه السلام: «الشُّكر أربع سكرات: سكر الشراب، وسكر المال، وسكر النوم وسكر الملك». (بحار الأنوار، ج ٧٣، ص ١٤٢).

ص: ١٨٢

أدائه واجبه واستقامته على أصول دينه، مثلًا في بدايه الإسلام، عاش النَّبِيُّ الأكرم صلى الله عليه وآله والمسلمون التصدى للشرك ومواجهه الباطل وبموجب هذه المقاومه في مسير الحق والإصرار على التوحيد تمت محاصرتهم اقتصادياً في شعب أبي طالب من قبل المشركين، وكذلك بعد هجره رسول الله صلى الله عليه وآله إلى المدينه ولم يتمكنوا من نقل أموالهم وإمكاناتهم من مكه إلى المدينه، وطبعاً أدى ذلك إلى ابتلائهم بالفقر الشديد، فما كان من النَّبِيِّ الأكرم صلى الله عليه وآله في مثل هذه الحاله إلى أنه جعل يواسيهم ويؤكد لهم أن هذا الفقر مصدر افتخارهم وأنه شعار الصالحين.

وكذلك في العصور اللاحقه، فإنَّ جماعه كثيره من أتباع أهل البيت عليهم السلام ابتلوا بهذا الفقر المفروض عليهم حسب المثل المعروف

«البلاء للولاء»

، وهذا الأمر استمر إلى عصرنا الحاضر في بعض نقاط المعموره، وقد ورد في الحديث الشريف:

«من أحبنا أهل البيت فليعدَّ للفقر جلباباً» (١)

وهذا يشير أيضاً إلى هذا المعنى في عصر ظلمات بنى اميه وبنى العباس.

إنَّ المسلم الذي يراعى مسائل الحرام والحلال بدقه، يتلى في المجتمع المفعم بالفساد والحرام والانحطاط، بالفقر وقلة المال، وهذا الفقر أيضاً من جمله أقسام الفقر المفروض، وطبعاً فهذا النوع من الفقر لا يعدّ عيباً فقط، بل مصدر افتخار للإنسان المؤمن، ولكن يجب عليه السعى لإزاحه غبار هذا الفقر عنه في أول فرصه.

٤. الحياه البسيطة للقاده لمواساه الطبقة الضعيفه في المجتمع

ومن أنواع الفقر الممدوح أنَّ القاده في النظام الإسلامى ومن أجل مواساه الطبقة الفقيره والمحرومه في المجتمع، يجب أن تكون لهم معيشه بسيطه ويقلَّ استفادتهم من المواهب الطبيعیه بسلوك حياه الزهد التقشف في واقع الحياه والمجتمع.

وقيل إنَّ النَّبِيَّ يوسف عليه السلام في سنوات القحط والجفاف كان يبيت جائعاً، فقيل له:

«أتجوع و أنت على خزائن مصر؟»

. فأجاب:

«أخاف أن أشيع فأنسى الجياح»(٢).

ويقول أمير المؤمنين على عليه السلام أيضاً فى عبارته المعروفه:

«إنَّ الله فرض على أئمة العدل أن يقدِّروا أنفسهم بضعفه الناس كيلا يتبَّع بالفقير فقره»(٣).

*** والنقطه المقابله للفقير بمعناه المعروف، الغنى، أى التمتع بالإمكانات اللانزمه لحياءه مقترنه برعايه الاعتدال وعدم التلوث بحياء المترفين وأنواع ذنوب والمآثم التى يعيشها الكثير من الأثرياء فى واقع حياتهم الماديّه.

والغنى بهذا المعنى جيد ومقبول ومورد مدح الإسلام، والروايات التى وردت فى ذم الفقر والثناء على المال والثروه، ناظره إلى هذا المورد وخاصّه

١- بحار الأنوار، ج ٥٨، ص ١٣٥.

٢- شرح نهج البلاغه، لابن أبى الحديد، ج ١١، ص ٢٣٧.

٣- نهج البلاغه، الخطبه ٢٠٩.

ص: ١٨٣

عندما تكون فى إطار ثقافه المجتمع وإمكاناته الاقتصاديه فى البلد الإسلامى، فإنها ستحظى بمفهوم أعلى وأجلى، والروايات الناظره إلى عصر ظهور الإمام المهدي عليه السلام- والتى مرّ بيانها، ناظره إلى هذه المسأله.

وقد ورد فى توصيه الإمام أمير المؤمنين عليه السلام لمالك الأشتر أيضاً فى خصوص جمع الضرائب والخراج وإعمار المدن::

«جبايه خراجها ... وعماره بلادها»(١).

وجاء أيضاً فى هذا العهد المبارك لمالك الأشتر قوله عليه السلام:

«وَلْيَكُنْ نَظْرُكَ فى عماره الأرض أبلغ من نظرك فى استجلاب الخراج، لأنَّ ذلك لا يُدرك إلَّا بالعمار»(٢).

وفى الحقيقه إنَّ غنى المجتمع الإسلامى وقوته على المستوى الاقتصادى يتسبب فى العزّه والفخر للمسلمين فى مقابل الأجانب ويحد من هيمنتهم وسلطتهم الثقافيه والسياسيه على البلاد الإسلاميه، ومعلوم أنَّ مثل هذا الغنى والقدره الاقتصاديه والثروه المائيه مقبول ومحبد ومورد تأكيد الإسلام، بل يتسبب أيضاً فى إلفات نظر غير المسلمين إلى المجتمع الإسلامى وتعزفهم على الإسلام أكثر، وبالتالي إمتداد الإسلام فى أجواء العالم.

البحث الرابع: المعطيات والآثار المخربه للفقير فى المجتمع الإسلامى

تقدّم في البحوث السابقة الحديث عن موضوع إفرازات الفقر وتداعياته، ولكن من اللازم استعراض هذا الموضوع بشكل مستقل ومفصل.

ورد في المصادر الإسلاميّة كلام كثير عن آثار الفقر السلبيه وتداعياته المخربه في المجال المادى والاقتصادى وكذلك المعنوى والثقافى، إنّ تداعيات وآثار الفقر في المجتمع ليست أمراً يخفى عن الأنظار، بل إنّ الفقر من بين المعضلات الاجتماعيه تتبين آثاره في جو المجتمع أسرع من الأمور الأخرى، وتكون آثاره محسوسه للجميع، ولذلك ورد في روايه أنّ لقمان الحكيم قال لولده:

«إعلم أي بُنىّ إنّى قد ذقت الصبر وأنواع المرّ فلم أر أمرّ من الفقر»^(٣).

وما ذكرناه آنفاً يؤيده بعض أرباب اللغه أيضاً، يقول الراغب:

«أصل الفقير هو المكسور الفقار يقال فقَرْتَهُ فاقَرَهُ أى داهيته تكسر الفقار»^(٤)

، ومن شأن ذلك التبعات والمشكلات التى يفرزها الفقر على مستوى الفرد والمجتمع.

ويؤيد ذلك ما ورد في الحديث الشريف عن نبي الإسلام صلى الله عليه وآله حيث قال:

«أربعة من قواصم الظّهر ... فقرٌ لا يجد صاحبه مداوياً»^(٥).

إنّ تأثير الفقر في العقائد والمزاج، وسلوك الإنسان، إلى درجه أنّه حتى لو كان الشخص قد عاش

١- المصدر السابق، الكتاب ٥٣.

٢- المصدر السابق.

٣- بحار الأنوار، ج ٦٩، ص ٥٣.

٤- المفردات للراغب، ماده «فقر».

٥- مكارم الأخلاق، ص ٥١٣؛ بحار الأنوار، ج ٦٩، ص ٣٩، ح ٣٥.

ص: ١٨٤

حاله الفقر في قسم من عمره، وفي القسم الآخر عاش الغنى والثروه، فمثل هذا الشخص في الغالب يملك شخصيتين مختلفتين في هاتين المرحلتين من حياته من الناحيه العقائديه والحقوقيه والأخلاقيه.

وقد ورد في روايه أنّ بعض الأمور قليلها كثير، مثل النار، العداوه، المرض والفقر^(١).

وبعد ذكر هذه المقدمه نستعرض بعض الآثار السلبيه للفقر:

١. الفقر وضعف مباني الأخلاق

ليس فقط البحوث والتحليلات المنطقيه والعلميه، بل إن الآيات والروايات الشريفه أيضاً تشير إلى أنّ الفقر يترتب عليه آثار سلبيه وخيمه فى تقييد الإنسان بالقيم الدينيه والأخلاقية، لأنّه من جهه فإنّ قسماً من الواجبات والمستحبات تحتاج لمصادر ماليه، كالحج والعمره، الأعمال الخيره، توفير مقدمات الزواج للأبناء و... بديهى أنّ الأشخاص الذين يعيشون تحت وطئه الفقر والحاجه محرومون من القيام بهذه الأعمال الخيره، ولذلك ورد فى روايه عن الإمام الصادق عليه السلام أنّ هذا الإمام كان يدفع أموال الزكاه للمحرومين والفقراء لغرض الزواج والذهاب إلى الحج والتصدق بها(٢).

ومن جهه أخرى فإنّ الفقراء، يواجهون دائماً مشكله تهيئه لوازم الحياه الضروريه وقلما يستطيعون المشاركة فى مجالس العلم والمعرفه ليتعلموا أحكام الشريعه والمعارف الدينيه.

أضف إلى ذلك فإنّ الكثير من هؤلاء الأشخاص يواجهون مشكله الوسوس المختلفه فى عقائدهم، وأحياناً يشككون فى العدل الإلهى، ولذلك نقرأ فى روايه:

«كاد الفقر أن يكون كفراً»(٣)

و

«الفقر طَرْفٌ من

الكفر»(٤).

ويقول أمير المؤمنين على عليه السلام لولده:

«يا بُنَيَّ من ابتلى بالفقر، ابتلى بأربع خصال بالضعف فى يقينه ...

والزقه فى دينه»(٥).

مضافاً إلى أنّ الفقير أحياناً وبما أنّه ينظر إلى من هو أعلى منه مادياً، فإنّه يبتلى بالحسد والغيبه والتهمه، وأحياناً ومن أجل إمرار معاشه يتوسل بحاله التملق للأثرياء ويغض النظر عن الحلال والحرام فى تحصيل المال.

وقسم مهم من الجرائم والفحشاء والتلوث بالمخدرات مسبب عن الفقر ويعتبر من تداعياته وإفرازاته فى واقع المجتمع كما ورد هذا المعنى فى حديث عن الإمام الصادق عليه السلام:

«غنىّ يَحْجِزُكَ عن الظلم، خيرٌ من فقر يَحْمِلُكَ على الإثم»(٦).

وفى حديث شريف آخر عن الإمام على عليه السلام نقرأ:

«مَنْ عَدِمَ قُوَّتَهُ كَثُرَ خَطَايَاهُ» (٧).

ويستفاد من الأحاديث الإسلاميَّة أنَّ أحد الآثار

- ١- بحار الأنوار، ج ٧٥، ص ٢٠٥.
- ٢- دعائم الإسلام، ج ١، ص ٢٦٠.
- ٣- الخصال للصدوق، ج ١، ص ١٢؛ كنز العمال، ح ١٦٦٨٢.
- ٤- المصدر السابق.
- ٥- المصدر السابق، ج ٦٩، ص ٤٧.
- ٦- وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ١٧، ح ٧.
- ٧- بحار الأنوار، ج ٦٩، ص ٤٧.

ص: ١٨٥

السليبه للفقير قلبه الحياء (وهذا المعنى ورد في حديث عن أمير المؤمنين عليه السلام حيث يذكر أربع آثار سلبية للفقير كما تقدم) (١).

ودليل هذا الأمر واضح، لأنَّ عندما يعيش الإنسان ضغوطاً قويه في حياته، أحياناً يجد نفسه مضطراً للسؤال والطلب من الآخرين، وهذا الأمر تدريجياً يقلل من حيائه، ولذلك ورد في الروايات الإسلاميَّة أنَّ السؤال والطلب من الآخرين، إلَّفى موارد ضروريه جدًّا، ممنوع ومذموم (٢)، وقد وردت التوصيه للأشخاص المتمكنين مالياً أن يساعدوا الأفراد المحتاجين قبل أن يسألوهم.

يقول الإمام الحسن المجتبي عليه السلام:

«الإعطاء قبل السؤال من أكبر السؤدد» (٣).

٢. التشويش والاضطراب

ومعلوم أنَّ الفقر يوجب ضعف قوه التفكير والتعقل ويتسبب بحاله التشويش والاضطراب الفكرى فى الإنسان، وبما أنَّ الفقير يفتقد لإمكانات الحياه والمعيشه، فإنَّه ورد تشبيه الفقر بالموت (٤)، وعلى ضوء ذلك فإنَّ الفقر يقف أمام نمو فكر الإنسان وعقله ويعيق بروز وتفتح القابليات الذهنيه والنفسانيه، يقول أمير المؤمنين على عليه السلام لابنه الإمام الحسن عليه السلام: «يابنى من ابتلى بالفقر، ابتلى بأربع خصال ...:

النقصان فى عقله» (٥).

وفى لقاء الإمام الصادق عليه السلام لجماعه من الصوفيه تحدّث لهم الإمام عليه السلام كثيراً عن هذه الظاهره، فكانوا جماعه من

المتظاهرين بالزهد ويدعون الناس أن يكونوا معهم على مثل الذي هم عليه ... فقال الإمام عليه السلام لهم:

«أما علمتم يا جهله أنّ النفس قد تلتأت على صاحبها إذا لم يكن لها من العيش ما يُعتمد عليه، فإذا هي أحرزت معيشتها إطمأنت»^(٤).

٣. العزله الاجتماعيه

إنّ ألم الفقر الاقتصادي من جهه، وما يعيشه الفقير من مهانه في أنظار الناس من جهه أخرى، تجعله يعيش محنه قاسيه لعلها أشدّ وطأه وألماً من الفقر ذاته، وهو ما يتسبب له من حاله العزله الاجتماعيه والانزواء عن أنظار الآخرين، ونعلم أنّ العزله الاجتماعيه لها آثار وخيمه وتداعيات سلبيه على مستوى الفرد والمجتمع.

والشاهد على هذا المدعى قول الإمام على عليه السلام في حديث معروف

«المقلّ غريب في بلدته»^(٧).

وفي حديث آخر نقرأ عن هذا الإمام عليه السلام قوله:

«لو كان الفقير صادقاً يسمّونه كاذباً ولو كان زاهداً يسمّونه جاهلاً»^(٨).

١- المصدر السابق، ص ٤٨.

٢- انظر: الكافي، ج ٤، ص ٢٠، باب كراهيه المسأله.

٣- بحار الأنوار، ج ٧٥، ص ١١٣.

٤- قال الإمام على عليه السلام: «الفقر الموت الأكبر» (نهج البلاغه، الكلمات القصار، الكلمه ١٦٣).

٥- بحار الأنوار، ج ٦٩، ص ٤٨.

٦- الكافي، ج ٥، ص ٦٨.

٧- نهج البلاغه، الكلمات القصار، الكلمه ٣.

٨- بحار الأنوار، ج ٦٩، ص ٤٧.

ص: ١٨٦

وعلى ضوء ذلك فإنّ الأشخاص الفقراء يفقدون مكانتهم اللائقه في مجتمعهم وينظر إليهم الناس من موقع التحقير والازدراء، وهذا الأمر يشدد من عزلتهم الاجتماعيه.

وجاء في حديث آخر عن أمير المؤمنين على عليه السلام أيضاً ما يؤيد بوضوح هذا المعنى قال:

«الفقير حقير لا يُسمع كلامه ولا يُعرف مقامه»(١).

وهذا الكلام لا يعنى أنّ الأشخاص المؤمنين مسموح لهم أن يتعاملوا مع الفقراء بمثل هذا السلوك، بل يجب التعامل مع كافة الأفراد على أساس المعايير الإيمانيّة والأخلاقيّة بعيداً عن الالتفات إلى حالات الفقر والغنى لهم، بل ينبغي التعامل مع المحرومين في المجتمع بمزيد من الاحترام، رغم أنّ ما تقدّم من التعامل السلبي يشكل ظاهره اجتماعيه غير قابله للإنكار.

ولا ينبغي أيضاً الغفلة عن هذه الحقيقه، وهى أنّ تحصيل العلم وسلوك طريق الكمال، وخاصّه في عصرنا الحاضر يحتاج إلى نفقات ماليّه لا يستطيع الكثير من الفقراء توفيرها، وهذا سبب من أسباب تخلف أبنائهم العلمى والثقافى في دائره الثقافه العامه في المجتمع، وبالرغم من أنّه يجب على الحكومه الإسلاميه جبران هذه المسأله من طريق بيت المال، ولكن على أيه حال لا يمكن إنكار أصل هذا الموضوع.

ومن الأمور التي تساهم في عزله الفقراء عن المجتمع أكثر فأكثر، إنّ هؤلآء وبسبب عقده الحقاره والدونيه التي يعيشونها في أنفسهم لا يقدرّون على الدفاع عن أنفسهم كما ورد في مضمون الحديث المعروف عن الإمام على عليه السلام:

«الفقر يُخرس الفطن عن حجّته»(٢)

، فالأشخاص الأذكياء في حاله الفقر غير قادرين عن الدفاع عن أنفسهم، فكيف الأمر بدفاع الأشخاص العاديين وغير الأذكياء.

٤. الفقر وسوء التغذية

ومن الآثار المؤلمه للفقر الجوع، فعدم توفر المال الكافى يؤدّى إلى حرمان الشخص من تحصيل الأغذيه اللآزمه والطاقه الضروريه لبدنه، وهذا الأمر بدوره يزيد من تحلل الجسم وضعف قواه البدنيه ويقلل من مقاومه البدن للأمراض وبالتالي تتوفر الأرضيه لظهور أنواع الأمراض في الإنسان.

الشخص المبتلى بالفقر يعيش دوماً وهو يشكو من بعض الأمراض والتي ستفضى عليه في نهايه المطاف.

يقول النّبى الأكرم صلى الله عليه وآله:

«اللّهم إنّى أعود بك من الجوع فأنّه بئس الضجيج»(٣).

ويقول أمير المؤمنين على عليه السلام:

«وإنّ عَضّته الفاقه شغله البلاء، وإنّ جهده الجوع قَعَد به الضّعف»(٤).

ونعلم أنّ الجوع يستدعى الغم والحزن، وهذا

١- المصدر السابق.

٢- نهج البلاغه، الكلمات القصار، الكلمه ٣.

٣- الجامع الصغير، ج ١، ص ٢٣٤؛ بحار الأنوار، ج ٨٨، ص ٧٥.

٤- نهج البلاغه، الكلمات القصار، الكلمه ١٠٨.

ص: ١٨٧

بدوره يؤثر في ضعف البنيه البدنيه والقدرة الجسمانيه، يقول الإمام على عليه السلام:

«الهمّ يذيب الجسد»(١).

٥. الفقر والتبعيه الاقتصاديّه

إشاره

ومن الآثار الخطيره للفقر، سواء بشكل فردي أو في دائره المجتمع، التبعيه الاقتصاديّه وما يستتبع ذلك من التبعيه السياسيّه والثقافيه، لأنّ الأشخاص الذين يعيشون حالات الفقر والعوز وكذلك المجتمعات الفقيره تجد نفسها مضطره لمدّ اليد للآخرين لنيل المساعدات الاقتصاديّه والماليّه، وبديهي أنّ غالبيه الأثرياء وخاصّه الدول الثريّه في عالمنا المعاصر، لا تتحرك في مجال الإعانه الاقتصاديّه للدول الفقيره بدون قيد وشرط، سواء كانت هذه القيود صريحه ومعلنه أو بصوره مستتره وخفيه، أو بتلفيق من هذه وهذه.

وهذه القيود والشروط تدور عمدّه حول هذه المحاور، وهي أولاً: إنّ هذه الدول الفقيره تتحوّل إلى سوق للاستهلاك ويتمّ استلاب ثروتهم وإمكاناتهم من هذا الطريق. ثانياً: في المسائل السياسيّه يتمّ الاستغلالها والاستفاده منها أيضاً، ثالثاً: تسعى الدول الثريّه من أجل كسر شوكة المقاومه في الدول الفقيره أن تكسر ثقافتها وتقييد أيديها وأرجلها بحيث لا تملك بعدها أي قدره أو جرأه على المخالفه.

ومثل هذا الفرد أو هذا المجتمع سيبتلى بمصير مؤلم جدّاً، بحيث إنّ حياتهم تتحرك أحياناً الموت التدريجي.

ويتحدّث القرآن الكريم عن هذه الحاله بقوله:

«وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ»

، وهذا الكلام القرآني في مقام جواب المنافقين الذين يستندون إلى ثروتهم ويرون أنفسهم أعزاء، وينظرون إلى المسلمين بنظره المهانه والإزدراء ويتصورونهم فقراء، وقال بعضهم بعد غزوه بنى المصطلق:

«لَيْنٌ رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ»(٢)

. وهكذا نرى أنهم يتصورون العزّه في الثروه وأنهم سيخرجون المسلمين الفقراء أذلاء من المدينه، وكما نعلم أنّ هذا التوهم الباطل لم يتجسد على أرض الواقع أبداً، بل إنّ المنافقين ابتلوا بالعزله والذله والمهانة الاجتماعيه.

قال رسول لله صلى الله عليه وآله:

«كثره الحوائج إلى الناس مذله وهو الفقر الحاضر»(٣).

ويقول أميرالمؤمنين على عليه السلام في جملة قصيره وعميقه المغزى:

«إحتج إلى من شئت تكن أسيره»(٤).

النتيجه:

ونتيجه هذا البحث أنّ الفقر يترك آثاراً سيئه وتداعيات وخيمه في الثقافه، الدين، والأخلاق وشخصيه الإنسان ومن هذه الجبهه ينبغى التحرك لمنع المجتمع الإسلامى من الوقوع في هذه الهوه السحيقه.

من الواضح أنّه إذا كان الفقر بمقياس الدوله والمجتمع فإنّ آثاره السلبيه ستكون أكثر وأشد،

١- غرر الحكم، ح ٧٤٥٣.

٢- سوره المنافقون، الآيه ٨.

٣- بحار الأنوار، ج ٧٤، ص ٦٦، ح ٤.

٤- المصدر السابق، ج ٧١، ص ٤١١، ح ٢١.

ص: ١٨٨

فالمجتمع الفقير مضافاً إلى تلوته بأنواع الذنوب والمفاسد الأخلاقيه فإنّه يجد نفسه مضطراً للارتباط والتبعيه للآخرين، ونتيجه هذه التبعيه تظهر في المجالات الاقتصاديه والسياسيه والثقافيه، وبعبارة أخرى ستكون البلاد عملاً مستعمره سياسيه وثقافيه للبلد المتبوع وتدريجياً سيفقد هذا المجتمع وهذا البلد هويته الأصليه.

إنّ حاله التدين بمعناه الحقيقي سيكون مشكلاً جداً في مثل هذا المجتمع حيث تتحلل تدريجياً عزّته وشخصيته واستقلاله.

والهدف من التأكيد على مفاسد الفقر أن لا- يقبل بعض الأشخاص بما ورد في ظاهر بعض الروايات في مدح الفقر وبالتالي يعملون على جر المجتمع الإسلامى إلى هذه الحاله، وهذا خطر كبير نأمل أن تكون البلدان الإسلاميه في عصرنا الحاضر مصونه عن هذه الآفه.

وخاصّه يجب الانتباه إلى فخاخ العدو ومصادده، العدو يسعى بأنواع الحيل أن يجر المجتمعات الإسلاميه إلى منزلقات الفقر والتبعيه، ومن خلال ترغيبها بالمزيد من الاستهلاك والاهتمام بالحياه التجمليه وإبقائها في التخلف العلمى والمعرفى وإيجاد

مرض عدم اعتبار الذات واحتقارها ويجسد مخطئه المشؤوم في واقع حياه المسلمين.

ونهى هذا البحث بدعاء من الإمام زين العابدين عليه السلام، الذي يشير فيه إلى هذه الحقيقه في دعاء النوافل من يوم الجمعة يقول:

«اللهم إني أسئلك خيرَ المعيشه، معيشه أقوى بها على طاعتك، وأبلغ بها جميع حاجاتي، وأتوصل بها إليك في الحياه الدنياه وفي الآخره، من غير أن تترفنى فيها فأطغى أو تقترها عليّ فأشقى (١).

ونقرأ في دعاء مماثل للإمام الباقر عليه السلام:

«أسألك اللهم الرفاهيه في معيشتي أبداً ما أبقيتني، معيشه أقوى بها على طاعتك، وأبلغ بها رضوانك ...

وارزقني رزقاً حلالاً يكفيني، ولا ترزقني رزقاً يطغيني، ولا تبتلني بفقر أشقى به» (٢).

ونعلم أن مفهوم الدعاء لا- يعنى ترك العمل والسعى والجهاد في حركه الحياه والمجتمع ثم نطلب هذه الأمور من الله، بل إن الدعاء يعلمنا الاهتمام بالعمل والسعى أكثر، وما هو خارج عن قدرتنا وإرادتنا نسال الله تعالى إنجازه لنا، وهذا يمثل شرط قبول هذه الأدعيه وفقاً لما ورد في الروايات الشريفه.

البحث الخامس: طرق مكافحه الفقر

اشاره

تحدثنا في البحوث السابقه عن عوامل وجذور الفقر واستعرضنا بشكل إجمالي طرق مواجهه الفقر في مطاوى هذا البحث، ولكن نظراً لأهميه هذا الموضوع الكبيره نرى من اللازم أن نفرده بحثاً مستقلاً يتناول هذا الموضوع.

١- بحار الأنوار، ج ٨٧، ص ١٢.

٢- المصدر السابق، ج ٩٤، ص ٣٧٩.

ص: ١٨٩

ولا شك أن طرق مكافحه الفقر متنوعه ومتعدد، كما أن جذور وخلفيات الفقر كذلك، ولكن الطرق الأساسيه لهذه المواجهه يمكن بيانها فيما يلي:

١. التخطيط الجيد والإداره الصحيحه

إن التخطيط المقترن برؤيه مستقبله ثاقبه وإداره فاعله ونشيطه، والتي ورد التعبير عنها في النصوص الإسلاميه ب «التدبير»، تعتبر من الطرق الأساسيه لقلع حاله الفقر من واقع المجتمع الإسلامى.

وتوجد فى الكثير من المجتمعات منابع مفيده وقوى إنسانيه وطبيعيه بالقدر الكافى (فى ظاهر الأرض وباطنها) ولكن مع عدم وجود الإداره الصحيحه والتخطيط الدقيق تحوّل ذلك المجتمع إلى مجتمع فقير، وفى مقابل ذلك ثمة مجتمعات أخرى مع عدم وجود منابع وإمكانات طبيعيه، إلّا أنّها تحوّلت إلى مجتمعات متقدّمه ومتطوره، لأنّها استفادت من منابعها القليله مع إداره صحيحه وتخطيط دقيق الحدّ الأقصى من الفائده.

إنّ الإداره الصحيحه بحاجه إلى تعليم وتجربه والاستفاده من تجارب الآخرين ورؤيه مستقبله وعدم التعصب بالنسبه لتجاربها الفاشله فى الماضى.

وتشير الأحاديث التاليه إلى أهميه الإداره والتخطيط فى المجالات الاقتصاديه ليتبين من ذلك اهتمام الإسلام بهذا المجال اهتماماً كبيراً.

يقول أميرالمؤمنين على عليه السلام:

«من ساء تدبيره تعجّل تدميره»(١).

ويقول الإمام على عليه السلام مخاطباً لعامه الناس:

«أيتها الناس لا خير فى دنيا لا تدبير فيها»(٢).

ويصرّح عليه السلام فى بيان آخر:

«سوء التدبير مفتاح الفقر»(٣).

وكذلك يقول عليه السلام فى كلام آخر ضمن عباره موجزه وعميقه المغزى:

«حسن التدبير يُنمى قليل المال وسوء التدبير يُفنى كثيره»(٤).

ويستفاد من روايه شريفه عن أيوب بن الحر سمعت رجلاً يقول لأبى عبدالله (الإمام الصادق عليه السلام) بلغنى أنّ الاقتصاد وا لتدبير فى المعيشه نصف الكسب، فقال أبو عبدالله عليه السلام:

«لا، بل هو الكسب كلّّه، ومن الدين التدبير فى المعيشه»(٥).

وقد ورد التأكيد كثيراً فى المصادر الإسلاميه على الإداره القويه والجديره، فالقرآن الكريم يشير باختصار فى قصه يوسف عليه السلام وفى إداره الأمور الاقتصاديه فى مصر والتي تسببت فى نجاه الناس من الأزمه الاقتصاديه الشديده، إلى هذه النقطه:

«قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْم» (٤).

وطبقاً لمفاد هذه الآية الشريفه فإنّ النبي يوسف عليه السلام اقترح على ملك مصر أنّ يقوم بحفظ وحراسه المنابع الاقتصاديّه لمصر وأن يتولى هذا

- ١- غرر الحكم، ح ٨٠٩١.
- ٢- بحار الأنوار، ج ٦٧، ص ٣٠٧، ح ٣٤.
- ٣- غرر الحكم، ح ٨٠٩٠.
- ٤- المصدر السابق، ح ٨٠٨١.
- ٥- بحار الأنوار، ج ٦٨، ص ٣٤٩، ح ٢٠.
- ٦- سورة يوسف، الآية ٥٥.

ص: ١٩٠

الجانب المهم من الإدارة، لأنّه يملك العلم الكافي والأمانه اللازمه.

يقول أميرالمؤمنين على عليه السلام فى كتابه لأهل مصر والذى دفعه إلى مالك الأشر لا يصاله لهم ويذكر فيه مواضع مهمّه جدّاً: «

ولكننى آسى أن يلى أمر هذه الامّه سفهاؤها وفجارها فيتخذوا مال الله دُولاً وعباده حَوَلًا والصّالحين حَزْبًا والفاستين حَزْبًا» (١).

وفى هذه الرساله صرّح الإمام عليه السلام أنّ تولى الأمور بواسطه الضعفاء والجهلاء يتسبب فى تراكم الثروه بيد فئه قليله وبالتالى ستعيش شريحه كبيره أخرى تحت وطأه الفقر والعبوديه.

٢. إصلاح المفاهيم والتصورات

والمراد من هذا العنوان أنّ الكثير من مدراء المجتمع، بدلاً من الالتفات إلى المسائل العميقه، فإنّهم يبتلون بالسطحيه والرؤيه الضيقه والمسائل اليوميه، فى حين أنّهم إذا توجهوا إلى الجذور الأصليه للمشاكل بدلاً من الاهتمام بهذه الأمور السطحيه، وسعوا لحل مشكله الفقر من مواقع الصبر والمثابره ويتركون الحلول السطحيه والفرعيه التى ربّما ترضى البعض بشكل موقت، فباليقين أنّهم سيكونون ناجحين وموفقين أكثر.

يقول الإمام على عليه السلام:

«يُستدَل على إدبار الدّول بأربع: تضييع الاصول، والتّمسك بالفروع، وتقديم الأراذل، وتأخير الأفاضل» (٢).

ويقول الإمام علي عليه السلام في حديث آخر:

«من اشتغل بغير المهم ضيَع الأهم»^(٣).

٣. إصلاح الثقافه العامه

تقدّم في بحث جذور وعوامل الفقر أنّ سوء فهم وتحريف المفاهيم الإسلاميه البّناء وتفسيرها تفسيراً خاطئاً يعتبر أحد العوامل للتخلف في بعض المجتمعات الإسلاميه، فالزهد يفسّر بمعنى الابتعاد عن الدنيا، والقضاء والقدر صار موسوعاً للكسل والفرار من تحمل المسؤوليات، والتوكّل على الله يفسر بمعنى ترك السعي والنشاط في مجالات الحياه، وترك الدنيا بمعنى ترك المال والثروه وأمثال ذلك من الأمور التي تسببت في بقاء الفرد والمجتمع الإسلامى في دوامه الفقر والجهل والتخلف.

ومن هنا يجب على الأشخاص الذين يتولون مسؤوليه التعاليم والثقافه الاجتماعيه أن يبينوا لعامه الناس المفاهيم الصحيحه لهذه المفردات التي سبقت الإشاره إليها، ومن الجلى أنّ جميع هذه المفردات تدعوننا لمزيد من السعي والعمل لمكافحة الفقر لا الرضوخ له.

٤. الدعوه للتقشف والمعيشه البسيطه

يعتقد بعض علماء الاقتصاد بأنّ منابع الحياه على الأرض ومصادر طبيعه ليست بذلك المقدار بحيث يمكن تقسيمها بين جميع أفراد البشر بشكل صحيح

١- نهج البلاغه، الكتاب ٦٢.

٢- ميزان الحكمه، ج ٢، ص ٩٣٦، ماده «دوله».

٣- غرر الحكم، ح ١٠٩٤٤.

ص: ١٩١

وينال كلّ واحد منهم حياه مرفهه كما هو حال المرفهين في الغرب، ومفهوم هذا الكلام أنّ التوجه إلى مثل هذه الحياه المترفه يؤدّي قطعاً إلى حرمان شرائح أخرى من المجتمع.

وعلى هذا الأساس فإنّ المعيشه البسيطه والابتعاد عن طلب التجملات في الحياه يتسبب في أن يعيش جميع أفراد المجتمع حياه كريمه وسليمه، وهذا ما هو ورد التأكيد عليه في الآيات والروايات الشريفه في مقوله الزهد الإسلامى.

يقول الإمام علي عليه السلام بعد أن يقرر أنّ الله تعالى وضع في أموال الأغنياء ما يحتاجه الفقراء:

«فما جاع فقير إلّابما مُتّع به غنيّ» (١).

٥. دمج الأخلاق بالاقتصاد

إنّ الاقتصاد العالمي في هذا الزمان أجنبي عن القيم الأخلاقية حيث يدور فقط حول محور الربح الأكثر والتعب الأقل، وربّما نرى أنّ بعض الدول تضع القوانين التي تصطبغ بصبغه أخلاقية لحفظ النظم الاجتماعيّة في ذلك البلد، ولكن مسأله مكافحه الفقر لا تقع مورد اهتمامهم إلّافي صورته أن تؤدّي إلى الانفجار الاجتماعي، أمّا في الإسلام فإنّ المسائل الأخلاقية تندمج مع المسائل الاقتصادية في تشكيله منسجمه، وأحد عوامل مكافحه الفقر يكمن في هذه النقطة بالذات، فجميع النشاطات الاقتصادية التي تعود بالضرر على المجتمع أو على طبقه خاصّه من الناس فإنّها ممنوعه في نظر الإسلام، فالاحتكار وإدخار المواد الأولية فيما يحتاجه الناس لغرض كسب ربح أكثر، محرم في الإسلام، وقد وردت التوصيه بالنسبه لبعض البضائع أن يقنع البائع بالحد الأدنى من الربح بما يؤمن له حياته ومعيشته، وبالتالي يمنع من إيجاد السوق السوداء وتورم الأسعار.

ونقرأ في آيات وروايات كثيره التأكيد على مواساه الفقراء وأحياناً التوصيه بالإيثار وفي موارد كثيره التوصيه للأشخاص المتمولين بالإنفاق، وكلّ هذه الأمور لها تأثير كبير في مكافحه الفقر والتقليل من هذه الظاهره المخربه، فمكافحه الإسراف والتبذير وإكتناز الثروه وإخراج رؤوس الأموال من دائره النشاطات الاقتصادية تعدّ من العوامل المؤثره الأخرى في هذا المجال والتي لا أثر لها في الاقتصاد المادي للعالم المعاصر.

وثمه آيات وروايات كثيره فيما يتصل بما ذكر أعلاه في المصادر الإسلاميه وسوف يأتي البحث فيها في فصل «سياده الأخلاق على النظام الاقتصادي الإسلامي».

٦. العزم الوطني والإرادة العامه

إنّ التصدي لظاهره الفقر ليست شيئاً يمكن مواجهته فقط بواسطه الحكومه أو من خلال وضع قوانين خاصّه، وبالرغم من أنّ دور الحكومه والقوانين المعيقه لا يمكن إنكاره، ولكن العامل الأكثر تأثيراً في هذا الأمر الإراده العامه في المجتمع بحيث يعيش

١- نهج البلاغه، الكلمات القصار، الكلمه ٣٢٨.

ص: ١٩٢

أفراد المجتمع العزم والتصميم لمجابهه عوامل الفقر بشكل أكيد، لأنّ بدون هذه المواجهه العامه فإنّ الأمن والاستقرار والمحبه والموده لا تسود في فضاء المجتمع.

يقول القرآن الكريم:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (١).

واللافت أنّ القرآن الكريم يقول فى آيه أخرى:

«ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (٢).

، وهذا يعنى أنّ هذا الأصل لا يتعلق بالبشر فى هذا العصر بل فى الماضى كذلك.

وفى هذا المجال يدعو الإسلام، الصغير والكبير، الشيخ والشاب، وجميع الأشخاص الذين يملكون القدره على العمل، على بذل مزيد من الجهد والسعى وأن يعتبروا العمل فريضه شرعيه، ومعلوم أنّ هذا البرنامج إذا تجسد فى الواقع الاجتماعى فإنّ ظاهره الفقر سوف لا يبقى لها محل من الإعراب.

وخاصّه ما ورد فى روايات عدّه من النهى بأن يكون الفرد فى المجتمع الإسلامى كلّاً على المسلمين، يعنى أن يتعب الآخرين وينتفع من عملهم وأتعبهم:

يقول الإمام على عليه السلام:

«من لم يصبر على كدّه صبر على الإفلاس» (٣).

ويقول الإمام الصادق عليه السلام أيضاً:

«ولا تكسل عن معيشتك فتكون كلّاً على غيرك» (٤).

ونقرأ فى حديث شيق عن أمير المؤمنين على عليه السلام:

«إِنَّ الْأَشْيَاءَ لَمَّا إِزْدَوَجَتْ إِزْدَوَجَ الْكَسَلُ وَالْعَجْزُ فَتُجَا بَيْنَهُمَا الْفَقْرُ» (٥).

ولا شك أنّ مراعاة الموارد المذكوره أعلاه من شأنها أن تساهم فى رفع الفقر من المجتمعات البشريّه إلى حدود كبيره وتوفر الغنى والعزّه والكرامه للمجتمع الإسلامى.

المصادر والمصادر

١. القرآن الكريم.

٢. نهج البلاغه (مع تحقيق الدكتور صبحى صالح).

٣. الصحيفه السجاديه.

٤. إرشاد القلوب، حسن بن أبي الحسن الديلمي، انتشارات الشريف الرضي، ١٤١٢ هـ ق.

٥. بحار الأنوار، العلامة محمد باقر المجلسي، مؤسسه الوفاء، بيروت، الطبعة الثانيه، ١٤٠٣ هـ ق.

٦. تحف العقول، ابن شعبه الحرّاني، تحقيق على أكبر الغفاري، نشر جماعه المدرسين، قم، الطبعة الثانيه، ١٤٠٤ هـ ق.

٧. تحفه الأحوذى فى شرح الترمذى، لمباركفوري، دارالكتب العلميه، الطبعة الاولى، ١٤١٠ هـ ق.

٨. تذكره الموضوعات فتني، محمد طاهر بن الهندي

١- سوره الرعد، الآيه ١١.

٢- سوره الأنفال، الآيه ٥٣.

٣- غرر الحكم، ح ٨١١٣.

٤- الكافي، ج ٥، ص ٨٦، ح ٩.

٥- المصدر السابق، ح ٨.

ص: ١٩٣

الفتني.

٩. جامع الصغير، جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤٠١ هـ ق.

١٠. خصال الصدوق، الشيخ الصدوق، تحقيق على أكبر الغفاري، نشر جماعه المدرسين، قم.

١١. دعائم الإسلام، نعمان بن محمد، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانيه، ١٣٨٥ هـ ق.

١٢. سنن الترمذى، محمد بن عيسى الترمذى، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانيه، ١٤٠٣ هـ ق.

١٣. سنن النسائي، أحمد بن شعيب النسائي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الاولى، ١٣٤٨ هـ ق.

١٤. مسيره الفكر الاقتصادي (سير اندیشه اقتصادي) بالفارسيه، الدكتور باقر القديري أصل، انتشارات طهران، سنه ١٣٧٦ هـ ش.

١٥. شرح نهج البلاغه، ابن أبي الحديد المعتزلي، دار الكتب العلميه، قم، الطبعة الاولى، ١٣٧٨ هـ ق.

١٦. شرح وتفسير مفردات القرآن على أساس التفسير الأمثل (شرح وتفسير لغات قرآن بر اساس تفسير نمونه) بالفارسيه، تدوين

جعفر الشريعتمداري، بنياد پژوهش های اسلامي آستان قدس رضوي، مشهد، الطبعة الاولى، ١٣٧٢ هـ ش.

١٧. الصبر فى القرآن، يوسف القرضاوى، دار المتّحدّه، الطبعه العاشره، ١٤١٣ هـ ق.
١٨. صحيح البخارى، محمّد بن إسماعيل البخارى، دار الفكر، بيروت.
١٩. عدّه الداعى، أحمد بن فهد الحلى، مكتبه الوجدانى، قم.
٢٠. عوالى اللئالى، ابن أبى جمهور الاحسائى، مطبعه سيّد الشهداء، قم، الطبعه الاولى، ١٤٠٣ هـ ق.
٢١. غرر الحكم، عبدالواحد بن محمّد التميمى الأمدى، مكتب الإعلام الإسلامى للحوزه العلميه، قم، ١٣٦٦ هـ ش.
٢٢. غنيه النزوع، ابن زهره الحلى، تحقيق الشيخ إبراهيم البهادرى، مؤسسه الإمام الصادق، قم، الطبعه الاولى، ١٤١٧ هـ ق.
٢٣. الكافى، محمّد بن يعقوب الكلينى، دار صعب- دارالتعارف، بيروت، الطبعه الثالثه، ١٤٠١ هـ ق.
٢٤. كشف الخفاء العجلونى، إسماعيل بن محمّد العجلونى، دارالكتب العلميه، الطبعه الثانيه ١٤٠٨ هـ ق.
٢٥. كنز العمال، المتقى الهندى، مؤسسه الرساله، بيروت، الطبعه الخامسه، ١٤٠٥ هـ ق.
٢٦. المبسوط، للسرخسى، شمس الدين السرخسى، دارالمعرفه، بيروت، ١٤٠٦ هـ ق.
٢٧. مستدرک الوسائل، الميرزا حسين النورى الطبرسى، مؤسسه آل البيت، قم، الطبعه الاولى، ١٤٠٨ هـ ق.
٢٨. مسند أحمد، أحمد بن حنبل، دار صادر، بيروت.
٢٩. مصنّف ابن أبى شيبه، ابن أبى شيبه الكوفى، دار الفكر، بيروت، الطبعه الاولى، ١٤٠٩ هـ ق.
٣٠. مغنى المحتاج، محمّد بن الشربينى، دار إحياء التراث العربى، ١٣٧٧ هـ ق.
٣١. المفردات، الراغب الإصفهانى، دارالمعرفه، بيروت.
٣٢. مكارم الأخلاق، الطبرسى، منشورات الشريف الرضى، الطبعه السادسه، ١٣٩٢ هـ ش.

ص: ١٩٤

٣٣. المكاسب المحرّمه، الشيخ مرتضى الأنصارى، المؤتمر العالمى حول الشيخ الأنصارى، قم، الطبعه الاولى، ١٤١٧ هـ ق.
٣٤. ملاحظات حول الرسائل الاقتصاديه فى القرآن (ملاحظاتى پيرامون پیام های اقتصادى قرآن) بالفارسيه، الدكتور سيد جمال الدين الموسوى الإصفهانى، مكتب نشر الثقافه الإسلاميه، الطبعه الاولى، ١٣٦٨ هـ ش.

٣٥. وسائل الشيعة، محمّد بن حسن الحرّ العاملي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٣٩١ هـ ق.

ص: ١٩٥

(٤). التنمية الاقتصاديّة أحد الأهداف المهمّة الأخرى

إشاره

البحث الأوّل: تعريف التنمية وأهمّيّتها

البحث الثاني: معالم التنمية

البحث الثالث: أصول التنمية في الرّؤية الإسلاميّة

ص: ١٩٦

ص: ١٩٧

التنمية الاقتصاديّة أحد الأهداف المهمّة الأخرى

البحث الأوّل: تعريف التنمية وأهمّيّتها

إشاره

كلمه التنمية في اللغة العربيّه تعادل Development . وهذه المفرده في اللغة الانجليزيّه تعني الرشد الكمي وزيادة المقدار.

ويرى «جرالد مير» أنّ التنمية تعني الرشد مع إضافه التغيير^(١)، وذهب «تودارو»، إلى أنّ التنمية تيار ذو عدّه أبعاد ويستلزم إيجاد تغييرات أساسيه في البنيه الاجتماعيّه، وكذلك في تلقى عامه الناس والمؤسسات الوطنيّه وكذلك في تسريع الرشد الاقتصادي، والتقليل من الفوارق الطبقيه والقضاء على الفقر المطلق^(٢).

وفي تعريف التنمية الاقتصاديّه قالوا: «التنمية الاقتصاديّه في تعريف كليّ عباره عن النمو الاقتصادي المقترن بالتغييرات والتحوّل كفي، وبعباره أخرى، أنّ التنيمه الاقتصاديّه تملك أبعاداً كيميّه وكيفيه في عمليّه التغيير بالنسبه للمتغيرات الاقتصاديّه وليست بشكل ميكانيكي، بل بشكل مؤسّساتي حيوي (ارغانيك)، وفي تعريف آخر «أنّ التنيمه الاقتصاديّه عباره عن الارتقاء الشامل لجميع أبعاد المعيشه والرفاه»^(٣).

ويقول «اگروال»: «يمكن تعريف التنمية الاقتصاديّه بزيادة دخل الفرد، مع تحسين الرفاه المادي، وعلى هذا الأساس فإنّ التنيمه الاقتصاديّه تتشكل من ركنين: ١. زيادة دخل الفرد، ٢. تحسين حاله توزيع الرفاه المالي»^(٤).

وعلى ضوء ذلك فإنّ النمو المقترن مع التغييرات والتحوّلات الكيفيه وارتقاء مستوى المعيشه وتأمين الرفاه للناس يمكن أن يطلق عليه بالتنميه الاقتصاديّه.

الاختلاف بين النمو والتنمية:

إشاره

ذهب بعض علماء الاقتصاد إلى أنّ هاتان المفردتان مترادفتين، بينما ذهب البعض الآخر منهم في العقود الماضيه مثل: آرتور لوييس: «إنّ أغلب علماء الاقتصاد في تحليلهم للمتغيرات يعتمدون على مفرده (النمو) و فقط لغرض التنوع يستخدمون أحياناً كلمه التنميه والتطور» (٥).

واليوم نرى الكثير من علماء الاقتصاد يقولون بوجود تفاوت بين «التنميه» و «النمو»، وفي تعريف

١- البحوث الأساسيه للاقتصاد التنميه (مباحث اساسى اقتصاد توسعه) بالفارسيّه، ص ٣٥.

٢- التنميه الاقتصاديّه فى العالم الثالث (توسعه اقتصادى در جهان سوم) بالفارسيّه، ص ٢٣.

٣- المصدر السابق، ص ١٢.

٤- ر. ك: شاخص هاى توسعه اقتصادى از دیدگاه اسلام، ص ٤٣.

٥- الاقتصاد، والنمو والتنمية (اقتصاد، رشد و توسعه) بالفارسيّه، ص ٨.

ص: ١٩٨

«النمو» يؤكّدون أكثر على الروايز الاقتصاديّه و قليلاً على الدخل السنوى أو الإنتاج الذى يصل بشكل تدريجى وعلى مدّه طويله فى ازدياد مطّرد وبشكل تدريجى، ولكن فى مقابل ذلك يقولون بأنّ «التنميه» تشمل التحوّلات والمتغيرات الفكرية والاجتماعيه فى المجتمعات الناميه.

وعلى ضوء ذلك فإنّ دائره «التنميه» أوسع من دائره «النمو»، وكذلك فى كونها ذات أبعاد عدّه، فمضافاً إلى تحسين ميزان الإنتاج والدخل، فإنّها تشمل المتغيرات الأساسيه فى البنيه الاجتماعيه والإداره أيضاً (١).

وكذلك من حيث الهدف فإنّ التنميه، مضافاً إلى زياده الكميّه فى المنتجات والخدمات، تشمل المتغيرات الكيفيه فى السياقات الاجتماعيه فى المجتمع والتوزيع العادل للثروات والعائدات، مكافحه الفقر، إيجاد فرص العمل، رفع الحرمان وتأمين الرفاه العام والرقى الثقافى (٢).

وبعباره أخرى: «إنّ التنميه الاقتصاديّه تملك مفهوماً واسعاً وشاملاً لأبعاد أكثر، فمضافاً إلى النمو الكمى فإنّها تشمل كيفيه التغيرات الفتيه والتنظيمه فى كيفيه الإنتاج وقسم المصادر البشريّه والماديّه والتقليل من الفوارق الطبقيه والفقر، وعلى هذا الأساس فإنّ التنميه الاقتصاديّه، مضافاً إلى زياده الإنتاج، تتضمّن توفر شروط مساعدته فى البنيه الاجتماعيه والاقتصاديّه للمجتمع حيث

وعلى ضوء ذلك فما يراد بحثه في هذه المقالة في مجال التنمية الاقتصاديّة هو العمران والإحياء، ووفره الإمكانيات، الارتقاء بالمستوى المعيشي للناس، التطور العلمي، سعة دائره الأمن والعدالة بالاقتران مع المعنويّة، وفي هذا المجال ينبغي الالتفات إلى نقطتين:

١. الحياه الطيبه

في دائره الثقافه الإسلاميه فإنّ المجتمع المتقدم يطلق على المجتمع الذي يملك، مضافاً إلى المعايير الاقتصاديّة، الحالات المعنويّة والأخلاق والإيمان، والمجتمع الذي يملك هذه الأمور يعيش «الحياه الطيبه».

يقول القرآن الكريم:

«مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (٤).

وقد وردت تفاسير متعدده لعباره «الحياه الطيبه» في هذه الآيه الشريفه، ولكن لا بدّ من الالتفات إلى نقطتين:

١. إنّ الحياه الطيبه بأى معنى كانت، تتعلق بهذه الحياه الدنيويّه، «لأنّ الثواب الإلهي بشكل أفضل وقع بعدها ... والحياه الطيبه بالحياه الدنيا والجزء الأحسن متعلق بالآخره» (٥).

٢. للوصول إلى مرتبه «الحياه الطيبه» يجب توفر شرط الإيمان والعمل الصالح، وطبعاً فإنّ المجتمع الذي يتحرك فقط في طريق النمو والرشد الاقتصادي ولا يهتم بالإيمان والمعنويّه فإنّ مثل هذا المجتمع يفقد «الحياه الطيبه».

وقد ذكر صاحب التفسير الأمثل بعد نقله لأقوال المفسرين (٦) عن «الحياه الطيبه»:

١- مقدمه على عمل اجتماع التنميه الريفيه (مقدمه اى بر جامعه شناسى توسعه روستايى) بالفارسيه، ص ١٨.

٢- مجله تازه هاى اقتصاد، خرداد و تير ١٣٦٩، ص ٣٠. همچنين ر. ك: بن بست توسعه در جهان سوم، ص ١٩.

٣- القيم والتنميه (ارزش ها وتوسعه) بالفارسيه، ص ٣٤.

٤- سوره النحل، الآيه ٩٧.

٥- التفسير الأمثل، ج ٧، ذيل الآيه البحوثه؛ سيد قطب يعتبر تعلق «الحياه الطيبه» بالدنيا (في ظلال القرآن، ج ٤، ص ٢١٩٣).

٦- لقد ذكر المفسر رون في معنى الحياه الطيبه تفاسير عديده: فبعض فسّرها ب: الرزق الحلال. وبعض ب: القناعه والرضا بالنصيب. وبعض ب: الرزق اليومي. وبعض ب: العباده مع الرزق الحلال. وبعض ب: التوفيق لطاعه أوامر الله ... وما شابه ذلك (التفسير الأمثل، ج ٧، ذيل الآيه المبحوثه).

«إنّ مفهوم الحياه الطيبه من السعه بحيث يشمل كلّ ما ذكره وغيره، فالحياه الطيبه بجميع جهاتها، خاليه من التلوثات والظلم والخيانه والعداوه والذل وكلّ ألوان الآلام والهموم، وفيها ما يجعل حياه الإنسان صافيه كما في (١)».

وعلى ضوء ذلك فإنّ النمو والتنميه في نظر الدين، مضافاً إلى الكثره والسعه والكيفيه العاليه للمنتجات والمحصولات، فإنّها تتضمّن التوزيع العادل للثروه وما إلى ذلك، وتنطوي على المعنويّه والأخلاق في ثناياها، والمجتمع الإسلامي مضافاً إلى الاستفاده من النعم والمواهب الإلهيه الكثيره:

«وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً» (٢)

، يملك أيضاً الإيمان والمعنويّه ويصل في مسالك التطور والتقدم بحيث يثير إعجاب الجميع ويثير حسد الأعداء. ويتحدّث القرآن الكريم بعبارات بليغه عن وصف الناس في مثل هذا المجتمع ويقول:

«... كَزَّرَعِ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيُغَيِّظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ» (٣).

والناس في هذا المجتمع، وبتبع ذلك المجتمع الإسلامي نفسه فيما إذا تحرك على مستوى تطبيق التعاليم الإسلاميّه، فإنّهم يصلون إلى مراحل من الرشد والرقى إلى درجه أنه يتسبب في إعجاب القائمين على هذا المجتمع والمبدعين لذلك التمدن، وأيضاً يورث عملهم هذا غضب قوى الهيمنه والسلطه الذين لا يفكرون إلّا بمطامعهم ومنافعهم ويرون أنّ تطور المجتمع الإسلامي وإزدهاره ينتهي إلى ضررهم والقضاء على منافعهم.

ولا ينبغي الغفله عن أنّ ما تقدّم بيانه إنّما يتحقق في صورته حاكميه وسياده المعايير الإلهيه والإسلاميه.

٢. أهميه التنميه الاقتصاديّه في الإسلام

إنّ الرشد والتنميه في الإسلام تحظى بأهميه واهتمام كبيرين، فالإسلام مضافاً إلى سعيه في إزاحه الخرافه والجهل عن الذهنيه العامه فإنّه اهتم بتصحيح العقائد والإعمار في مجال الآخره والرفاه والرشد والتنميه الاقتصاديّه للناس في مجال الدنيا.

فتاره يتحرك على مستوى ترغيبهم في الاستفاده من الدنيا:

«قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ» (٤)

، وأحياناً أخرى يتحرك على مستوى تحذير الأشخاص الذين حرّموا على أنفسهم الاستفاده من الطيبات في الدنيا:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرُّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ» (٥)

وبذلك يدعو المسلمين لبذل جهودهم وسعيهم في كافة مجالات الحياه.

وكذلك يطلب من الناس بصراحه أن يتحركوا على مستوى إعمار الدنيا:

١- التفسير الأمثل، ج ٧، ذيل الآيه مورد البحث.

٢- سورة لقمان، الآيه ٢٠.

٣- سورة الفتح، الآيه ٢٩.

٤- سورة الأعراف، الآيه ٣٢.

٥- سورة المائدة، الآيه ٨٧.

ص: ٢٠٠

وَاسْتَعْمَرَ كُمْ فِيهَا» (١)

، وبديهي أن الدعوة للإعمار والإحياء تتضمن الدعوة للسعى لغرض التنمية والرشد الاقتصادي.

يقول أمير المؤمنين علي عليه السلام أيضاً: «

فأهبطه بعد التوبه ليعمر أرضه بنسله» (٢).

وكذلك عندما يتحدث الإمام علي عليه السلام عن مرحلة الجاهلية وقبل بعثه رسول الله صلى الله عليه وآله، فمضافاً إلى ذكره للعقائد الباطلة والتي تم إصلاحها بتعاليم السماء والأحكام الدينيّة، يتحدث عن حالات الفقر والعوز التي تم القضاء عليها من خلال تبعيه الناس للإسلام ومدرسه رسول الله صلى الله عليه وآله ويقول:

«إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ نَذِيرًا عَلَى الْعَالَمِينَ، وَأَمِينًا عَلَى التَّنْزِيلِ، وَأَنْتُمْ مَعْشَرُ الْعَرَبِ عَلَى شَرِّ دِينٍ وَفِي شَرِّ دَارٍ، مَنِخُونَ بَيْنَ حِجَارِهِ خُشْنٌ، وَحَيَاتُ صُومٍ، تَشْرَبُونَ الْكَدْرَ، وَتَأْكُلُونَ الْجَشِبَ» (٣).

ونقرأ في دعاء الإمام الحسن العسكري عليه السلام أنه قال:

«صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ كَمَا رَحِمْتَ بِهِ الْعِبَادَ وَأَحْيَيْتَ بِهِ الْبِلَادَ، ... وَأَضْعَفْتَ بِهِ الْأَمْوَالَ» (٤).

ويقول الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام في عهده لمالك الأشتر في مجال التوصية للإعمار والتنمية:

«وليكن نظرك في عماره الأرض، أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج»

. ثم يضيف:

«لأن ذلك لا يدرك إلا بالعمار» (٥).

ونقرأ فى دعاء الإمام زين العابدين عليه السلام أنه يطلب من الله تعالى أن يملك من الإمكانيات الاقتصادية بحيث يتمكن من تأمين ما يحتاجه فى حياته:

«... معيشه أقوى بها جميع حاجاتي» (٤)

، وفى دعاء آخر للإمام الباقر عليه السلام أنه يطلب من الله تعالى الرفاه فى المعيشه:

«أسالك اللهم الرفاهية فى معيشتى ما أبقيتني» (٧)

، فإن هذه الأقوال تحكى جميعاً عن أهميته التنمية والرفاه فى الحياة. وطبعاً تشير إلى التنمية الشاملة التى تلاحظ فيها الدنيا والجوانب الآخرة والمادية والمعنوية.

وترسم الروايات الإسلامية صورته رائعة عن عصر ظهور الإمام المهدي عليه السلام وما يعيشه الناس من تنمية اقتصاديه ورفاه تام بما يمثل خصائص ذلك العصر يقول رسول الله صلى الله عليه وآله:

«يتنعم امتى فى زمن المهدي عليه السلام نعمه لم يتنعموا قبلها قط: يرسل السماء عليهم مدراراً ولا تدع الأرض شيئاً من نباتها إلّا أخرجته» (٨).

وورد فى مصادر أهل السنه أيضاً فيما يتصل بالتنمية الاقتصادية التى يبشر بها الإسلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال:

«لا تقوم الساعة حتى يكثر فيكم المال، فيفيض حتى يهيم رب المال من يقبل صدقته، وحتى يعرضه الذى يعرضه عليه: لا أرب لي» (٩).

وكما ورد فى مصادر أهل السنه الحديث عن حكومه الإمام المهدي عليه السلام بشكل واسع فى الأحاديث الواردة فى هذا الشأن حيث يتصل بعضها بالسعه والرفاه ووفور النعمه، ومن ذلك ما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال:

«تنعم امتى فيها نعمه لم ينعموا مثلها، يرسل الله السماء عليهم مدراراً، ولا تدخر الأرض شيئاً من النبات، والمال كُدس، يقوم الرجل فيقول: يا مهدي أعطني، فيقول: خذ» (١٠).

والإسلام، مضافاً إلى اهتمامه بالنمو الاقتصادي، فقد اهتم معه بالنمو المعنوي، لأنه بدون التقوى والتدين، فإن الثروه والمال يتسببان فى طغيان الإنسان:

«إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ * أَنْ رَأَاهُ اسْتَعْنَى» (١١)

وبالنتيجه فإن الدنيا سوف تمتلىء من حالات

٢- نهج البلاغه، الخطبه ٩١. ابن خلدون العالم الإسلامى المعروف (م ٨٠٨) فى كتابه التاريخ أن الآيه طرحت علم «عمران» ويحثها فى المجلدات ١ و ٢ بشكل مفصل. وجاءت هذه البحوث مماثلما أو متقارباً لما نجده اليوم فى عالمنا المعاصر تحت عنوان «التنميه».

٣- نهج البلاغه، الخطبه ٢٦.

٤- بحار الأنوار، ج ٩١، ص ٧٣.

٥- نهج البلاغه، الكتاب ٥٣.

٦- بحار الأنوار، ج ٨٧، ص ٣.

٧- المصدر السابق، ج ٩٤، ص ٣٧٩.

٨- المصدر السابق، ج ٥١، ص ٨٣.

٩- صحيح البخارى، ج ٢، ص ١١٣.

١٠- مجمع الزوائد، ج ٧، ص ٣١٧؛ معجم الأوسط الطبرانى، ج ٥، ص ٣١١ (مع اختلاف يسير).

١١- سوره العلق، الآيه ٦.

ص: ٢٠١

الاستعمار والاستكبار والظلم والجور.

ولذلك ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله أن قال:

«نعم المال الصالح، للمرء الصالح»^(١).

ويقول أمير المؤمنين على عليه السلام فى وصف المتقين فيما يتصل باستفادتهم من المال والدنيا:

«إنَّ المتَّقين ذهبوا بعاجل الدُّنيا وآجل الآخرة»^(٢).

، وفى هذا المجال سنتحدّث فى البحث الثانى أكثر عن هذا الموضوع.

البحث الثانى: معالم التنميه

إشارة

المعالم التى يذكرها علماء الاقتصاد للتنميه الاقتصاديه عباره عن: نمو دخل الفرد، ارتفاع مستوى الإنتاج القومى، التوزيع العادل نسبياً للثروه، القسم المهم والفعّال فى الصناعه، الرفاه الاجتماعى وتقديم الخدمات، التعليم المناسب والمتطور، فرص العمل، وسائط النقل المتناسبه، الأمن الفردى والاجتماعى، الصحه، التغذيه الكافيه، برامج الحمايه، الإنتاج الكثير، الصادرات المتنوعه والكثيره، ارتفاع نسبه الأمل فى الحياه، السوق النشط، الثقافه الاقتصاديه والعمل، روحيه المشاركه للناس^(٣) وبعض الأمور

الأخرى.

مضافاً إلى ذلك، فنحن نرى أنّ الاهتمام بالمعنوية والأخلاق في فضاء المجتمع وملاحظته روائزه ومنسوبه يعد من المعالم المهمّة للتنمية الاقتصادية وبدون ذلك فإنّ الأبعاد الأخرى للتنمية ستكون ناقصة وبتراء، وفي هذا المقال نستعرض المعالم المهمّة للتنمية في نظر الإسلام تحت العناوين التالية:

١. سقف المعيشة

إشارة

من المعالم المهمّة في النمو والتوسعة في عالم المعاصر، ارتفاع سقف معيشة الناس في مجالات:

التغذية، اللباس، والوسائل الترفيهية، المسكن وأمثال ذلك.

ففي المجتمع المتطور والنامى يتمتع الناس بتغذية مناسبة ولا- يواجهون قلّة وضعف في هذا المجال، وهكذا الحال في مقوله المسكن والملابس ووسائل الترفيه أيضاً، أنّه تصل إلى الحدّ المطلوب، والإسلام أيضاً اهتم بهذه الموارد.

أ. التغذية المناسبة

إنّ الله تعالى وهب الناس رزقاً حلالاً طيباً وكافياً وسمح لهم بالاستفادة من مواهب الطبيعة، يتحدّث القرآن الكريم في هذا الموضوع أحياناً بتعبير:

«قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ» (٤)

وبذلك يرغب الناس للاستفادة من الرزق الطيب والحلال، وتارة أخرى يتحدّث عن هذا المعنى بصراحته ويأمر بالأكل من الطيبات:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ» (٥).

يقول الإمام الصادق عليه السلام:

«إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ، وَخَلَقَ مَعَهُمْ أَرْزَاقَهُمْ حَلَالًا طَيِّبًا» (٦).

فلو أنّ البشريّة لم تتمكن من تحصيل الغذاء

١- مسند أحمد، ج ٤، ص ١٩٧.

٢- نهج البلاغه، الكتاب ٢٧.

٣- انظر: معرفه ظاهره الفقر والتنميه (پديده شناسى فقر و توسعه) بالفارسيه، ج ١، ص ٥١- / ٥٢؛ القيم والتنميه (ارزش ها و توسعه بالفارسيه، ص ٣٤؛ التنميه الاقتصاديه، فى الماضى والحاضر) توسعه اقتصادى، گذشته و حال) بالفارسيه، تأليف ريجاردتى. گيل، ترجمه محمود نبى زاده؛ وظيفه الروايز الاجتماعيه-الاقتصاديه (کاربرد شاخص هاى اجتماعى-اقتصادى) بالفارسيه، جماعه من المؤلفين، ترجمه الدكتور هرمن الشهادى.

٤- سوره الاعراف، الآيه ٣٢.

٥- سوره البقره، الآيه ١٧٢.

٦- الكافى، ج ٥، ص ٨١ ح ٥.

ص: ٢٠٢

المناسب، فإنّ حياه البشر سيصيبها الخلل والإرباك، يقول الإمام الصادق عليه السلام:

«خمس خصال من فقد واحده منهنّ لم يزل ناقص العيش، زائل العقل، مشغول القلب، ... ثالثها السّعه فى الرّزق»(١).

وبالنسبه إلى الماء الكثير والعذب (الصّحى) يعتبره القرآن الكريم من شروط الحياه الطيبه والمناسبه، يقول الإمام الصادق عليه السلام:

«لا تطيب السّكنى إلّا بثلاث ... الماء الغزير العذب»(٢).

والماء العذب والمناسب مهم إلى درجه أنّه ورد عن النّبي الأكرم صلى الله عليه وآله أنّه أمر باتيانه الماء العذب من منطقه يقال لها سقيا:

«إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يستسقى له الماء العذب من بيوت السّقيا»(٣).

ب) الملبس المناسب

ويدخل الملبس فى دائره مستوى الحياه المناسبه، فاللباس المناسب فى الحقيقه يتمّ قياسه إلى كلّ عصر وزمان، بمعنى أنّ روايز ومشخصات الحياه المناسبه، إملاكك ملبس يتناسب مع ذلك العصر والمجتمع.

يقول الإمام الصادق عليه السلام:

«فخير لباس كلّ زمان، لباس أهله»(٤).

وطبيعى أنّ الشخص الذى يعيش فى عصرنا الحاضر لابدّ أن يتخذ لباساً متناسباً لخصوصيات هذا العصر، ولذلك فلو لم يتمكن من تهيئه اللباس المناسب لنفسه فإنّ ذلك يعدّ من علامات الفقر وعدم التنميه.

يقول الإمام على بن موسى الرضا عليه السلام عندما اقترح على جماعه من أصحابه أن يلبس اللباس الخشن:

«إِنَّ أَهْلَ الضَّعْفِ مِنْ مَوَالِي يَحِبُّونَ أَنْ أَجْلِسَ عَلَى اللَّبُودِ، وَأَلْبَسَ الخشنَ، وَليْسَ يَتَحَمَّلُ الزَّمانَ ذلكَ» (٥).

ومضافاً إلى ضروره إمتلاك اللباس المناسب لكلّ زمان، فإنّ تهيئته الملابس المتعدده لكافه الفصول المختلفه يعدّ أيضاً من معالم التنميه، كما ورد في التوصيات الدينيه فيما يتصل بهيئه الملبس للزوجه:

«ويكسوها في كلّ سنه أربعه أثواب، ثوبين للشّتا و ثوبين للصيف» (٦).

ولا ينبغي الغفله عن أنّ الشروط الجغرافيه وتنوع الماء والهواء في المناطق المختلفه يؤثر في تأمين الملابس المتنوعه والمتعدده، وفي الحياه الجيده يتمّ الأخذ بنظر الاعتبار جميع هذه الموارد.

ج) المسكن المناسب

ويعتبر المسكن المناسب من الضروريات الأخرى للحياه المناسبه، فقد ورد في المصادر والنصوص الدينيه أنّ المنزل الواسع يعتبر من عوامل سعادته الإنسان، والمنزل الصغير والضيق علامه على الشقاء وصعوبه الحياه.

ويرى رسول الله صلى الله عليه وآله أنّ المنزل الواسع من جملة سعادته المسلم:

«من سعادته المرء المسلم المسكن الواسع» (٧).

وكذلك ورد عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أنّ المنزل الصغير والضيق يدلّ على شقاء الإنسان وعدم سعادته:

«من شقاؤه ابن آدم المسكن الضيق» (٨).

-
- ١- وسائل الشيعه، ج ١٤، ص ٣١، ح ٧.
 - ٢- بحار الأنوار، ج ٧٥، ص ٢٣٤، ح ٤٦.
 - ٣- مستدرک الحاكم، ج ٤، ص ١٣٨؛ وورد في فتح الباري (ج ١٠، ص ٦٥) بعد نقله هذا الحديث الشريف: «كانت سُقيا عيناً تبعد عن المدينه فاصله يومين».
 - ٤- الكافي، ج ١، ص ٤١١، ح ٤.
 - ٥- بحار الأنوار، ج ٧٦، ص ٣٠٩، ح ٢٣.
 - ٦- الكافي، ج ٥، ص ٥١٢، ح ٥، عن الإمام الصادق عليه السلام.
 - ٧- مسند ابن مبارک، ص ١٧٥، ح ٢٤١؛ الكافي، ج ٦، ص ٥٢٦، ح ٧.
 - ٨- مستدرک الحاكم، ج ٢، ص ١٤٤. ووردت هذه الروايه عن الإمام الباقر عليه السلام أيضاً مع اختلاف يسير. (الكافي، ج ٦، ص ٥٢٦، ح ٦).

د) الأمور الرفاهيه فى الحياه

مضافاً إلى ما تقدّم من لوازم الحياه المناسبه، فإنّ تأمين الأمور الترفيهيه فى الحياه والتي يؤدّى إلى تسكين خاطر، تعد فى نظر الإسلام من شواخص التنميه، فامتلاك الإمكانيات الرفاهيه يدفع الإنسان لاشباع حاجاته المعقوله بشكل سهل ويسير.

يقول الإمام على عليه السلام فى دعائه:

«اللهم ارزقنى رزقاً واسعاً، حلالاً طيباً... نستعين به على زماننا» (١).

ويقول الإمام زين العابدين عليه السلام فى دعائه:

«اللهم إنى أسألك خير المعيشه، معيشه... أقوى بها جميع حاجاتى» (٢).

ومن الأمور التى وضعها الإسلام كمعالم أساسيه للحياه الطيبه، إمتلاك معيشه جديده ومرفهه بحيث يملك الإنسان فيها المسكن الواسع، المركب المناسب، إمكانيات استقبال الضيوف، والترفيه عن العائله بالحدود المعقوله.

وكما فى روايه عن رسول الله صلى الله عليه وآله:

«من سعادته المسلم، المركب الهنىء» (٣).

وفى روايه أخرى عن الإمام الصادق عليه السلام:

«من سعادته المؤمن، دابته يركبها فى حوائجه» (٤).

وطبقاً لما ورد فى روايه عن الإمام على بن موسى الرضا عليه السلام:

«صاحب النعمه يجب عليه التوسعه على عياله» (٥).

ومن طبيعى أنّ تحصيل الإمكانيات التى يستطيع بها الإنسان أن يعيش بها مع أهله وعياله فى سعه وراحه، مطلوب، ولذلك أوجب الإمام عليه السلام هذه الأمور على المتمكنين.

٢. الأمن

الأمن بدوره يعتبر من الحاجات الأوليه للناس

«ثلاثه أشياء يحتاج الناس طرّاً إليها: الأمن...» (٦).

، بحيث إن المعيشه بدونها لا تنهأ:

«خمس من لم يكن فيه لم يتهنأ العيش ... الأمن» (٧)

، ومن هذه الجبهه فإنّ الأمن يعتبر من معالم الرشد والتنميه، فالمجتمع غير الآمن وبشكل طبيعي لا يكون من المجتمعات الناميه، وذلك أنّ عامل عدم الأمن لا يفسح المجال لنمو وتطور سائر الأبعاد اللازمه للمجتمع السليم والمتطور، وفي مثل هذا المجتمع ستكون الثروه والإنتاج والتجاره وحركه المصانع وما إلى ذلك، راكمه ولا تملك الحيويه اللازمه لتطوير المجتمع وتوفير الحياه الطيبه لأفراد هذا المجتمع، ويستتبع ذلك فرار العقول وأصحاب التخصص وبالتالي سيرزح هذا المجتمع تحت وطأه التخلف والفقير.

١- بحار الأنوار، ج ٨٧، ص ١٧٥.

٢- المصدر السابق، ص ٣.

٣- الكافي، ج ٦، ص ٥٣٦، ح ٨.

٤- المصدر السابق، ح ٧.

٥- المصدر السابق، ج ٤، ص ١١، ح ٥.

٦- بحار الأنوار، ج ٧٥، ص ٢٣٤، ح ٤٤ عن الإمام الصادق عليه السلام.

٧- المصدر السابق، ج ١، ص ٨٣، ح ٣ عن الإمام الصادق عليه السلام.

ص: ٢٠٤

والقرآن الكريم بعد أن عدّد نعم الله تعالى على قريش وبعد أن تحدّث عن هلاك جيش ابرهه وأصحاب الفيل، تطرق إلى ذكر نعمه الله تعالى عليهم بإنقاذهم من الجوع والخوف (عدم الأمن):

«الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ» (١).

إنّ وجود نعمه الأمن إلى جانب الاطعام والغذاء الكافي، شاهد على أهميته هذه النعمه والإرتباط الوثيق بينها وبين التغذية الجيده.

ونرى أنّ إبراهيم الخليل عليه السلام بعد أن بنى البيت رفع يديه بالدعاء لأهل مكّه وقال:

«رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ» (٢).

فالنعمه الاولى هي نعمه الأمن ثم الرزق الوفير كما ورد في دعاء إبراهيم الخليل عليه السلام، وفي الحقيقه أنّ نعمه الأمن تعتبر مقدّمه للحركه الاقتصاديّه والتنميه وزياده الخيرات.

وفي هذا المجال نقرأ في الآيه ١١٢ سورة النحل قوله:

«وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ...».

ونقرأ فى التفسير الأمثل «ذكرت الآيات ثلاث خصائص لهذه المنطقه العامره المباركه: الخاصيه الاولى الأمن، الخاصيه الثانيه: الإطمئنان فى إدامه الحياه، الخاصيه الثالثه: جلب الأرزاق والمواد الغذائيه الكثيره إليها، وترتبط هذه الخواص فيما بينها ترابطاً عالياً وحسب تسلسلها، فكلّ خاصيه ترتبط بما قبلها إرتباط عله ومعلول، فلو فُقد الأمن لما اطمأن الإنسان على إدامه حياته فى مكانه المعين، وإذا فقد الإنسان فلا رغبه حقيقه لأحد على الإنتاج وتحسين الوضع الاقتصادى هناك» (٣) وفى بيان بليغ يقول الإمام على عليه السلام:

«شَرَّ البلاد، بلد لا أمن فيه ولا خِصْب» (٤)

، ومعلوم أنّ الحياه بدون توفر حاله الأمن لا تيسر فيها مقومات التنميه والتطور فى واقع الحياه الفرديه والاجتماعيه.

٣. الصحه والنظافه

ويرى الإسلام للصحه والنظافه أهميه بالغه فى حياه الإنسان والمجتمع إلى درجه أنه ورد فى الحديث المشهور عن النبى الأكرم صلى الله عليه وآله أنه قال:

«إنَّ الله بنى الإسلام على النُّظافه» (٥)

، وتبلغ هذه الأهميه إلى درجه أنّ نبى الإسلام صلى الله عليه وآله قال:

«الإسلام نظيف فتنظفوا، فإنّه لا يدخل الجنّه إلّا نظيف» (٦).

والمجتمع الذى يريده الإسلام ويشئى عليه، هو المجتمع الذى يملك السقف المطلوب فى أمر النظافه والصحه، فالطعام السالم والماء الصحى ووسائل التنظيف فى الحمام وغيرها ينبغى أن تكون المستوى المطلوب ليعيش الناس بعيداً عن القذاره والتلوث.

يقول النبى الأكرم صلى الله عليه وآله:

«بئس العبد القاذوره» (٧).

وأحياناً يرى النبى صلى الله عليه وآله أشخاصاً لا يراعون مسأله النظافه، فيوبّخهم على ذلك كما ورد فى الحديث:

«إنَّ النبى صلى الله عليه وآله رأى رجلاً وسخه ثيابه، فقال صلى الله عليه وآله أما وجد هذا ما ينقى ثيابه؟» (٨).

ويقرر القرآن الكريم أنّ من نعم الله تعالى التى تنزل على الناس هى، نزول الماء الطاهر والمطهر من السماء:

«وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا» (٩).

- ١- سورة قريش، الآية ٤.
- ٢- سورة البقره، الآية ١٢٦.
- ٣- التفسير الأمثل، ج ٧ ذيل الآية مورد البحث.
- ٤- غرر الحكم، ح ١٠٢٥٥.
- ٥- كنز العمال، ج ٩، ص ٢٧٧، ح ٢٦٠٠٢.
- ٦- مجمع الزوائد، ج ٥، ص ١٣٢.
- ٧- الكافي، ج ٦، ص ٤٣٩، ح ٦.
- ٨- مسند أبي يعلى، ج ٤، ص ٢٣.
- ٩- سورة الفرقان، الآية ٤٨.

ص: ٢٠٥

وقد ورد في التعاليم الدينيه لزوم الاجتناب عن الماء الملوث، بل ورد أنّ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله نهى عن التبول إلى جانب الأنهار:

«كره البول على شطّ نهر جار»^(١).

ومن الأمور المطلوبه والمؤثره في سلامه المحيط و البيئه، الهواء السليم وغير الملوث.

وقد ورد في تعاليم أولياء الدين أنّ الهواء النظيف والسالم يعتبر شرطاً من شروط محلّ السكن الهنيء:

«لا تطيب السكنى إلاّ بثلاث: الهواء الطيب...»^(٢).

وعلى أيه حال فمميّلا لا- شك فيه أنّ من معالم التنميه، توفر البيئه النظيفه، فتكون المدينه والشوارع والأزقه نظيفه والهواء نقياً والطعام والماء سليماً وصحياً، لأنّ التنميه إذا أخذناها بالمفهوم العام فإنّه تستوعب مساحات الحياه المختلفه في جميع أبعادها، ولا شك أنّ الصحه والنظافه تعدّ من أركانها، وإذا كانت التنميه بمعناها الخاص، يعنى التنميه الاقتصاديّه فلا شك أنّ المجتمع السليم، يستطيع أن يتحرك على مستوى الإنتاج أكثر وأفضل، لأنّ الأفراد من جهه يجدون في أنفسهم باعثاً على زياده العمل ويتمتعون بمهارات وتخصصات أوفر، ومن جهه أخرى فإنّ النفقات الباهظه للعلاج والصحه والتي تستدعى الكثير من المال، ستقل كثيراً ولا تثقل على كاهل المجتمع، ومن هذه الجبهه سيكون الاهتمام بالصحه والنظافه واقعاً في مسير التنميه الاقتصاديّه.

٤. الدواء والعلاج

إنّ المجتمع النامي المتطور، مضافاً إلى إمتلاك الصحه والنظافه المطلوبه، فإنّه يحتاج إلى الدواء والعلاج الكافي والجيد لكي يتمّ علاج المرضى والمصابين بيسر ودقّه ومن خلال أطباء حاذقين ومستشفيات مجهزه بما تحتاجه من أجهزه طبيه متطوره.

ونقرأ فى كلمات أولياء الدين أيضاً أنّ وجود الطبيب الحاذق ضرورى لكلّ مجتمع، يقول: الإمام الصادق عليه السلام:

«لا يستغنى أهل كلّ بلد عن ثلاثه يفرع إليه فى أمر دنياهم وآخرتهم، فإنّ عدموا ذلك كانوا همجاً: فقيه عالم ورع، وأمير خير مطاع وطبيب بصير ثقته» (٣).

إنّ وجود الطبيب الماهر والحاذق إلى جانب الفقيه والورع والوالى الصالح والمقبول لدى الناس، يشير إلى أهميته وجود الأطباء المتخصصين والحاذقين فى هذا المجتمع.

وفى عصر رسول الله صلى الله عليه وآله كان النبى يأمر باحضار الطبيب للأشخاص الذين أصابتهم جراحات بليغه، ومن ذلك ما ورد فى الخبر أنّ شخصاً جرح فى زمان النبى؛ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله:

«أدعوا له الطبيب

»، فقال بعضهم: هل هو بحاجة إلى الطبيب وهل أنّ الطبيب يستطيع عمل شىء له:

«هل يغنى عنه الطبيب؟»

، قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

«نعم! إنّ الله تبارك وتعالى لم ينزل داءً إلّا أنزل معه شفاء» (٤).

وهذا المقطع من تاريخ النبى صلى الله عليه وآله يشير إلى وجود أطباء فى المدينة أو ما حولها وكانوا يعملون على علاج المصابين، مضافاً إلى أنّ فحوى هذه الروايه تقرر أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لم يكن يرى ترك الأمر للقضاء والقدر بدون اللجوء إلى العلاج والدواء، بل كان يوصى الناس بالتحرك فى المسار الطبيعى فى معالجه هذه الأمور.

وفى الحقيقه أنّ هذا المضمون فى الورايه يؤكد على اهتمام النبى صلى الله عليه وآله بالطب والطبيب فى ذلك المجتمع، وهذا يعنى أنّ مسأله القضاء والقدر تعنى أنّ الناس فى مثل هذه الأمور يجب أن يتحركوا على مستوى الأخذ بالأسباب والمسببات الطبيعىه.

ومن الأطباء المعروفين فى عصر رسول الله صلى الله عليه وآله حارث بن كلده، فقد ورد فى التاريخ أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله جاء يوماً لعياده سعد بن أبى وقاص وبما أنّه كان يشكون من مرض قلبى، فأمره النبى صلى الله عليه وآله بالتوجه إلى حارث بن كلده لأخذ العلاج اللازم (٥).

وفى هذا المجال فإنّ التعاليم الطبيه الوارده من

٢- بحار الأنوار، ج ٧٥، ص ٢٣٤، ح ٤٦، عن الإمام الصادق عليه السلام.

٣- بحار الأنوار، ج ٧٥، ص ٢٣٥، ح ٥٩.

٤- المصنف ابن أبي شيبة، ج ٥، ص ٤٢١، ح ١. وورد مثلها في هذا الكتاب، ص ٤٢٢، ح ٧ أيضاً.

٥- انظر: معجم الكبير الطبراني، ج ٦، ص ٥٠؛ الجرح والتعديل ابن أبي حاتم الرازي، ج ٣، ص ٨٧؛ اسد الغابه، ج ١، ص ٣٢٢ والإصابة، ج ١، ص ٦٨٧) ذكر في المعجم الكبير، سَمَاهُ سعد بن أبي رافع ولكن ورد في أكثر الكتب باسم سعد بن أبي وقاص).

ص: ٢٠٦

النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام واهتمامهم بسلامة الناس والصحة العامّة، كلّها تحكى عن أهميّة هذه الحقيقه في مسير الرشد والتنميه في المجتمع الإسلامي، وطبعاً لم تكن المسائل الطبيه والاجتماعيه بمثل هذه السعه التي نشاهدها في هذا الزمان، فكان العمل بها بذلك الإطار المحدود.

٥. سقف العلم والتعليم

إنّ وجود التعليم الكافي للناس والقضاء على الاميه يعتبر معلماً آخر من معالم التوسعه، فالمجتمع الذي يعيش فيه الناس الاميه والجهل، والمجتمع الذي لا يتوفر فيه المعلم والمدرسه والجامعه بمقدار كافي، هو المجتمع الذي يعيش بعيداً عن مظاهر التنميه والتطور، والتجارب في العالم المعاصر تعتبر أفضل شاهد على هذا المعنى.

يقول أميرالمؤمنين على عليه السلام:

«الجهل أصل كلِّ شرٍّ»^(١)

، وأنّه:

«الجهل معدن الشرِّ»^(٢)

، وأنّه:

«الجهل أدوأ»

الداء»^(٣)

، ومن هذه الجبهه فإنّ الإسلام يؤكّد على الأهميه الفائقه لمسأله التعليم والمعرفه.

وقد ورد في القرآن الكريم أنّ التعليم بالقلم يعد من صفات البارى تعالى:

«الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ» (٤)

ومن اليوم الذى خلق آدم عليه السلام فإنّ تعليم الأسماء (معرفة بعض أسرار عالم الوجود) لآدم كان يمثّل سند افتخاره وتفوقه على الملائكة:

«وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (٥)

ويقرر القرآن الكريم أنّ من أهداف بعثه نبي الإسلام صلى الله عليه وآله تعليم الناس:

«وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (٦)

، ويؤكد رسول الله صلى الله عليه وآله أيضاً أنّ من أهداف بعثته السماويه هو تعليم الناس:

«وَبِالتَّعْلِيمِ أُرْسِلْتُ» (٧).

إنّ تعليم العلوم والمعارف المختلفه إلى درجه من الأهميه في الإسلام بحيث صار شعاراً إسلامياً وفقاً لما ورد في الحديث المعروف وفريضة على الرجل والمرأه المسلمتين:

«طلب العلم فريضة على كلّ مسلم ومسلمه» (٨)

وعلى أيه حال فإنّ المسلم يجب أن يتحرك على مستوى طلب العلم في أى عمر كان:

«طلب العلم فريضة في كلّ حال» (٩)

، لأنّ الإنسان بالعلم والمعرفة يستطيع السير في دروب الرشد والتكامل العلمى والمعنوى:

«إنّ العلم ... يبلغ بالعبد ... الدرجات العلى في الدنيا والآخرة» (١٠).

وأهميه التعليم في الإسلام بلغت إلى درجه أنّ النّبي الأكرم صلى الله عليه وآله في غزوه بدر وبعد أن وقع جماعه من المشركين أسرى بيد المسلمين، أمر صلى الله عليه وآله كلّ واحد من الأسرى المتعلمين أن يعلموا القراءه والكتابه لعشره أشخاص من المسلمين وأطفالهم لينالوا بذلك حريتهم ويتخلصوا من حاله الأسر (١١).

والبلد الذى يعيش فيه أكثر الناس أو شريحه مهمه منهم في حالات الاميه والجهل أو غير مطلعين على العلوم والمعارف الجديده في عالمنا المعاصر لا يستطيع الحركه في طريق الرشد والتنميه والإزدهار، وبديهى أنّ الخطوه الأساسيه في هذا الطريق تتمثّل في تأسيس المراكز التعليميه والعلميه والتحقيقه وتربيه الأساتذه والمحقّقين والخبراء في مختلف المجالات.

- ٢- المصدر السابق، ح ١٠٩٣.
- ٣- المصدر السابق، ح ١٠٩٥.
- ٤- سورة العلق، الآية ٤.
- ٥- سورة البقره، الآية ٣١.
- ٦- سورة الجمعه، الآية ٢.
- ٧- بحار الأنوار، ج ١، ص ٢٠٦؛ المجموع النووي، ج ١، ص ٢٠.
- ٨- بحار الأنوار، ج ١، ص ١٧٧، ح ٥٤. ورد هذا الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله في مصادر أهل السنّه بكلمه «مسلمه» (سنن ابن ماجه، ج ١، ص ٨١).
- ٩- بحار الأنوار، ج ١، ص ١٧٢، ح ٢٧، عن الإمام الصادق عليه السلام.
- ١٠- المصدر السابق، ص ١٧١، ح ٢٤، عن رسول الله صلى الله عليه وآله.
- ١١- فروغ ابدیت، ج ١، ص ٥١٨.

ص: ٢٠٧

وكَلَّمَا كان سقْف المعرفه والتحقيقات العلميه فى بلد أعلى، فإنَّ حركه النمو والتربيه فى هذا البلد ستندفع بخطوات أسرع فى مجال التنميه.

٦. الإكتفاء الذاتى فى عمليه الإنتاج

ومن المعالم الأخرى للرشد والتنميه الاقتصاديه فى المجتمع، الوصول إلى مرتبه الإكتفاء الذاتى فى إنتاج البضائع والمنتجات الأساسيه والاستراتيجيه، وبديهى أن الوصول إلى مرتبه الإكتفاء الذاتى والاستقلال فى جميع الجوانب تقريباً غير ممكن لجميع البلدان، ولكن من اللازم فى مجال إنتاج الغلات والصناعات الغذائيه (فى صورته توفر الظروف الطبيعيه فى البلد) والأسلحه الدفاعيه، مراكز التعاليم، الطاقه، الدواء والعلاج، وسائل النقل وأمثال ذلك، أن يصل البلد إلى مرتبه الإكتفاء الذاتى فى هذه الموارد أو يقوم بتوفيرها فى عمليات تجاريه متعادلته ومطمئنه مع البلدان الأخرى، لأنَّ التبعيه فى هذه الأمور تستدعى التبعيه السياسيه والثقافيه، وستحوّل إلى أدوات ضغط تمارسه الدول الأجنبيّه على سياسات واقتصاد البلد الإسلامى، ومن البديهى أن هذه الضغوط تؤثر كثيراً على حركه الرشده والتنميه الاقتصاديه، لأنَّ البلدان القويه تصر عاده على إبقاء حالات التخلف والتبعيه للبلدان الضعيفه لتكون هذه البلدان أسواقاً لمنتجات البلدان الصناعيه.

وفى نظر الإسلام فإنَّ الحاجه تعتبر نوعاً من الأسر:

«اِحْتَجَّ إِلَى مَنْ شِئْتَ تَكُنْ أَسِيرَهُ» (١)

وقد وردت التوصيات من قبل أولياء الدين فى أن المسلمين يجب أن يعتمدوا على أنفسهم:

«إدفع المسأله ما وجدت التحمل يمكنك»(٢).

، وما لم تستدع الضروره لبيان الحاجه والمسأله يجب على الإنسان أن لا يمد يده للآخرين فى طلب شىء من الأمور:

«لا تصلح المسأله إلا فى ثلاثه ... فى غرم مثقل»(٣).

وقد ورد فى التعاليم الدينيه أن الاستغناء على الآخرين والاعتماد على الذات والاستقلال فى الأمور المائيه سبب للعره:

«وعزه استغناه عن الناس»(٤).

، ومن هذه الجبهه نرى أن الإمام الصادق عليه السلام يعمل فى نشاطات اقتصاديه فى أجواء الحر والقيض وعندما سئل سبب تحمله لهذه المعاناه فى هذا اليوم القائن قال: «

خرجت فى طلب الزق لأستغنى عن مثلك»(٥).

ولعله من هذه الجبهه ورد التعبير عن السعى فى المجال الاقتصادى ب «العه» يقول معلى بن خنيس:

«رآنى الإمام الصادق عليه السلام وقد تأخرت فى الذهاب إلى السوق (الدكان والحانوت) فقال:

«اغد إلى عزك»(٦).

واللافت أن الآيه الشريفه:

«وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ...»

رغم أنها ناظره للاستعداد القتالى وإملاك القوه العسكريه، إلا أن هذه التوصيه لا تتحدد بهذه الدائره قطعاً: «ونحن نعتقد أن هذا الشعار الإسلامى الكبير:

«وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ»

إذا أضحي شعاراً شاملاً فى كل مكان، ينادى به الصغير والكبير، والعالم وغير العالم، والمؤلف والخطيب، والجندي والضابط، والفلاح والتاجر، والتزموا به فى حياتهم وطبقوه، كان كافياً لجبران التخلّف والتأخر»(٧).

١- بحار الأنوار، ج ٧١، ص ٤١١، ح ٢١، عن الإمام على عليه السلام.

٢- مستدرک الوسائل، ج ١٣، ص ٢٩، ح ٨، عن الإمام الحسن العسكري عليه السلام.

٣- بحار الأنوار، ج ٧٥، ص ٣٢٦، عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام.

٤- الكافي، ج ٢، ص ١٤٨، ح ١، عن الإمام الصادق عليه السلام.

٥- الكافي، ج ٥، ص ٧٤، ح ٣.

- ٦- وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٣، ح ٢. وورد شبيه هذا التعبير عن الإمام الكاظم عليه السلام مخاطباً أحد أصحابه يدعى «مصادف» وقال له: «اغد إلى عزك - أعنى السوق -» (المصدر السابق، ص ٤، ح ١٠).
- ٧- التفسير الأمثل، ج ٧، ص ٢٢٣، ذيل تفسير الآية ٦٠ سورة الأنفال.

ص: ٢٠٨

والنقطة الملفته للنظر هنا أنّ القرآن الكريم في ذيل هذه الآية يقول:

«وَمَا تَنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ» (١)

، توحى بأنّ هذا المقطع من الآية الشريفه يرتبط كثيراً ببحثنا هذا، وكأنّه يريد أن يقول: إنّ المسلمين كلّما أنفقوا من أموالهم وإمكاناتهم في مسار تقوية الجوانب العلميه والدفاعيه والاقتصاديّه وكان الباعث لهم على ذلك رضا الله تعالى وتقوية البلد الإسلامى والدين الحق، فإنّ نتيجة هذه المساعي تعود على المسلمين أنفسهم وسوف لا يواجهون أى ضرر وخساره في هذا السبيل.

وقد ورد في التعاليم الإسلاميه التأكيد الشديد على الاعتماد على الذات وعدم التبعية للآخرين، ويعتبر عن ذلك في الروايات الشريفه ب «قطع طمع من الغير» أو «القناعه والإكتفاء»، وعلى سبيل المثال:

١. ورد أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال لرجل طلب منه بعض الموعظه:

«عليك بالإياس ممّا في أيدي الناس وإيّاك والطمع فإنّه الفقر الحاضر» (٢).

٢. وقال النّبى صلى الله عليه وآله أيضاً:

«عليكم بالقناعه فإنّ القناعه مال لا ينفد» (٣).

٣. ويقول الإمام زين العابدين عليه السلام:

«رأيت الخير كلّه قد اجتمع في قطع الطمع عمّا في أيدي الناس» (٤).

٤. ويقول الإمام على عليه السلام:

«ثمره القناعه العزوف عن الطلب» (٥).

٥. ويقول الإمام على عليه السلام أيضاً:

«القناعه رأس الغنى» (٦).

من المعالم المهمّة للتنمية في نظر الإسلام، وجود المعنويّة والأخلاق في المجتمع، والمجتمع الذي ينمو ويتطور في البعد المادي فقط دون أن يعيش الأخلاق والمعنويّة، فإنّه مجتمع متخلف وغير راشد.

إنّ التنمية الشاملة في نظر الإسلام، تستوعب جميع أبعاد حياة الإنسان الماديّة والمعنويّة، وأساساً فإنّ سائر أهداف التنمية يجب أن تصب في هذا الهدف السامي، وهو ترشيد جميع قابليات الإنسان في مسار الكمال والمعنويّة.

إنّ العناصر المعنويّة والأخلاقيّة في المجتمع تتجسد في حركة الإنسان في خط العبودية والسعي باتجاه الرشد والتعالى المعنوي واكتساب الخصال الحميدة مثل حبّ الآخرين، الإيثار، الموده والابتعاد عن الفحشاء والفساد والإسراف والنفعية وما إلى ذلك.

إنّ القرآن الكريم عندما يستعرض لنا قصّه ملكه سباً فإنّه يشي على حسن النظام والإداره في مجتمعها وفي ذات الوقت فإنّه ينتقد ظاهره عباده الشمس والشرك في مجال معتقدتهم الديني.

فيقول بدايه:

«إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ» (٧)

، ولكن يستطرد في سياق الآيه:

«وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ» (٨)

وهكذا نرى النّبي سليمان عليه السلام يسعى لهدايتهم إلى طريق التوحيد وعباده الله وينهاهم عن عباده غير الله:

«وَصَدَّهَا مَا كَانَتْ تَعْبُدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ» (٩).

وفي الحقيقه فإنّ النّبي سليمان عليه السلام الذي كان يحكم على بلد واسع وقوى، فإنّ مجرد توفر

١- سورة الأنفال، الآيه ٦٠.

٢- مستدرک الحاكم، ج ٤، ص ٣٢٦.

٣- معجم الأوسط، ج ٧، ص ٨٤.

٤- الكافي، ج ٢، ص ١٤٨، ح ٣.

٥- غرر الحکم، ح ٩٠٧٨.

٦- غرر الحکم، ح ٩٠٣٠.

٧- سورة النمل، الآيه ٢٣.

٨- سورة النمل، الآيه ٢٤.

الإمكانات الماديّة والرفاه الدنيوي لمملكه سبأ لا يعدّ كافياً ولهذا تحرك على مستوى هدايتهم للتوحيد وعباده الله.

وأساساً فإنّ القرآن الكريم يقرر بأنّ الشرك هو الأصل والأساس للوقوع في منزلقات الفساد والانحطاط والذنوب وبالتالي يتسبب في هلاك الحضاره البشريّه ويقودها إلى هوه التخلف والانحطاط.

ونقرأ في سورة الروم في الآية ٤١:

«ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ»

فالفساد الذي يعم الأرض وخراب المدن والتمدن نسبته الآيه للناس وعلى أساس أنّه نتيجة عمل وسلوكيات الناس الخاطئه في خط الانحراف والباطل.

وهنا نرى أنّ الآية الشريفه التاليه، (الآيه ٤٢) تدعو الناس لأخذ العبره من الماضين من خلال سيرهم في آفاق الأرض:

«قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلُ كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُشْرِكِينَ».

وفي الحقيقه إنّ القرآن الكريم يرى أنّ «الجدور الأصليّه في المفاصد تتمثّل في الغفله عن أصل التوحيد والتوجه نحو آليات الشرك والأفكار المنحرفه»^(١)، ومع وجود الشرك فإنّ الفساد والتحلل والانحطاط ستجد طريقها في ذلك المجتمع وبعد أن تصاب بالضعف والاهتزاز فإنّ نهايتها هو الهلاك والفناء.

وبعباره أخرى: أنّ المجتمع الذي يعيش بعيداً عن الإيمان والهدايه الإلهيه، فإنّ لا- يرى الأمن في ربوعه ولا يجد الاستقرار والصلح مجالاً للبقاء فيه:

«لَأَنَّ مَفَارِقَهُ الَّذِينَ مَفَارِقَهُ الْأَمْنِ»^(٢)

، وبالنتيجه فإنّ مثل هذا المجتمع لا يرى حالات الرشد والتنميه المستقره، ورغم أنّه من الممكن أن يصل هذا المجتمع إلى مستويات معينه من التنميه ولمدّه قصيره، وأساساً فإنّ الحياه الحقيقيه والإزدهار الاقتصادي والرشد الواقعي في المجتمع يتجسد فقط في ظلّ التدين والمعنويّه، لأنّه كما يقول الإمام على عليه السلام:

«لا حياه إلّا بالدين»^(٣).

إنّ اقتران التنميه الماديّه بالتنميه المعنويّه والسير في خط العبوديه والقيم الأخلاقيه، وردت بتعابير مختلفه في القرآن الكريم، ومن ذلك ما ورد في الآية ١٥ من سورة سبأ التي تتحدّث عن أهالي مدينه سبأ وتمدّنهم وتقول:

«كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلَدَهُ طَيِّبَةً وَرَبِّ غَفُورًا».

ومن هذه العبارات الموجزه تتبين خصوصيات هذا التمدن في ظلّ الشكر لله تعالى، فيما يترتب عليه توفر النعم الماديّة والمعنويّة.

«هذه الجملة القصيره تصوّر مجموعته النعم الماديّة والمعنويّة بأجمل تعابير، فبلحاظ النعم الماديّة أرض طيبه خاليه من الأمراض المختلفه، من السراق والظلمه، من الآفات والبلايا، من الجفاف والقحط، من الخوف والوحشه، وقيل خاليه حتى من الحشرات المؤذيه ... وأما بلحاظ النعم المعنويّة فمغفره الله التي شملتهم ...»(٤).

ومن هذا المنطلق، فإنّ خصوصيّة هذه المدينه أنّها مزجت بين النعم الماديّة والمعنويّة، فكان الناس ينتفعون من الرزق الطاهر والطيب من جهه، ويؤدون شكر الله تعالى على ما أنعم عليهم من جهه أخرى، ومادامت هذه الحاله مستمره في ربوع هذه المدينه كانت النعم والمواهب الإلهيّه متوفره لهم على الدوام، ولكن عندما أعرضوا عن شكر الله تعالى على هذه النعم، فإنّهم اصيبوا بالسليل المدمر، الذي انتهى بهم إلى الهلاك والدمار الشامل:

«فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ

١- التفسير الأمثل، ج ١٠، ذيل الآيه مورد البحث.

٢- الكافي، ج ١، ص ٢٧ عن الإمام على عليه السلام، ح ٣٠.

٣- بحار الأنوار، ج ٧٤، ص ٤٢٠.

٤- التفسير الأمثل، ج ١٠، ذيل الآيه مورد البحث.

ص: ٢١٠

سَيَلَّ الْعَرِمَ ... ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ»(١).

إنّ كفران النعمه هو العامل الأساس على هدم هذا التمدن، وعلى حدّ تعبير سيد قطب «أعرضوا عن شكر الله وعن العمل الصالح والتصرف الحميد فيما أنعم الله عليهم، فسلبهم سبب هذا الرخاء الجميل الذي يعيشون فيه»(٢).

وكذلك يتحدّث الله تعالى في الآيه ١١٢ و ١١٣ من سوره النحل عندما يذكر تلك المدينه النموذجيه، فإنّه يستعرض ثلاث نعم ماديّه ونعمه واحده معنويّه عليهم، بدايه يقول:

«وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمَنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ

...» جل جلاله ثم يقول:

«وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْهُمْ».

وعلى تعبير التفسير الأمثل «فهذه النعم الماديّة الثلاثة (الأمن، الاطمئنان، باستمرار الحياه وجلب الرزق) تصل المجتمعات إلى درجه تكامل حياتها الماديّة فقط، ووصولاً للحياه المتكامله من كافة الجوانب (مادياً ومعنوياً) تحتاج المجتمعات إلى نعمه الإيمان والتوحيد، ولهذا فقد جاء بعد ذكر هذه النعم:

«وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْهُمْ» (٣).

وكما يقول الطباطبائي رحمه الله في تفسير الميزان

«وهذه هي النعمه المعنويّة التي أضافها إلى النعم الماديّة المذكوره، وكان فيها صلاح معاشهم ومعادهم وتحذير لهم من الكفران بأنعم الله وشرح ما فيه من الشؤم والشقاء، لكنهم كذبوا رسولهم الذي هو منهم يعرفونه ويدرون أنه إنما يدعوهم لأمر إلهي ويهديهم إلى سبيل الرشاد وسعاده الجد فظلموا ذلك فأخذهم العذاب بظلمهم» (٤).

ونرى أنّ النبي إبراهيم عليه السلام أيضاً طلب في دعائه من الباري تعالى الأمن في أرض مكّه ثم طلب الإزدهار الاقتصادي:

«رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ» (٥)

، وطبقاً لآيه أخرى فإنه يطلب حاله الأمن أولاً، ثم الابتعاد عن الشرك وعباده الأوثان:

«رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ» (٦).

وفي الحقيقه فإنّ الالتفات والاهتمام بالمعنويه والابتعاد عن الشرك وعباده الأوثان يقترن بالأمن والرفاه في المدينه الفاضله للنبي إبراهيم عليه السلام.

الحياه بدون حضور الله «المعيشه الضنك»:

إنّ المعنويّه والتوجه إلى الله إلى درجه من الأهميّه في التعاليم الإسلاميه بأنّ كلّ شخص مهما امتلك من نعم ومواهب الماديّه كثيره ولكنّه يعيش البعد عن الله والغفله عن ذكره فإنّ حياته ستكون صعبه وسيعيش حالات الضنك والألم ولا يجد الرفاه والتنميه الحقيقتيه طريقاً إلى حياته، وإن كانت مظاهر هذه الحياه جذّابه ومترفه وتتوفر فيها جميع وسائل الراحة والتقدم.

القرآن الكريم يصرح بهذا المعنى:

«وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا» (٧).

و «ضنك» الصعوبه والضيق و «المعيشه الضنك» يعنى المعيشه الصعبه والضيقة (٨) وأما كيف يتسبب الإعراض عن ذكر الله وعدم الاهتمام بأحكامه وتعاليمه في ضنك المعيشه وصعوبه الحياه؟ فإنّ المفسرين طرحوا في تفسيرها أقوالاً عدّه:

يقول العلامة الطباطبائي رحمه الله: «ذلك أنّ من نسي ربّه وانقطع عن ذكره لم يبق له إلّا أن يتعلّق بالدنيا

- ١- سورة سبأ، الآيه ١٦ و ١٧.
- ٢- في ظلال القرآن، ج ٦، ص ٦٤٠.
- ٣- التفسير الأمثل، ج ٧، ذيل الآيه مورد البحث.
- ٤- انظر: الميزان، ج ١٢، ص ٣٦٣.
- ٥- سورة البقره، الآيه ١٢٦.
- ٦- سورة إبراهيم، الآيه ٣٥.
- ٧- سورة طه، الآيه ١٢٤.
- ٨- مفردات الراغب، ماده «ضنك».

ص: ٢١١

ويجعلها مطلوبه الوحيد الذي يسعى له ويهتم بها صلاح معيشته والتوسع فيها والتمتع منها، والمعيشه التي اوتيتها لا تسعه سواء كانت قليلة أو كثيره لأنّه كلما حصل منها اقتناها لم يرض بها وانتزعت إلى تحصيل ما هو أزيد وأوسع من غير أن يقف منها على حد فهو دائماً في ضيق صدر وحنق ممّا وجد متعلق القلب بما وراءه مع ما يهجم عليه من الهم والغم والحزن والقلق والاضطراب والخوف بنزول النوازل وعروض العوارض من موت ومرض وعاهه وحسد حاسد وكيد كائد وخيبه سعي وفراق حبيب»(١).

فالقلب المعرض عن الله والمعنويّه سوف لا يجد الاستقرار والسكينه في حركة الحياه، وعلى حد تعبير سيد قطب: «وما يشعر القلب بطمأنينه الاستقرار إلّا في رحاب الله وما يحسّ راحه الثقه إلّا من هو مستمسك بالعروه الوثقى لا انفصام لها».

ثم يضيف: «إنّ اطمئنان الإيمان تضاعف الحياه طولاً وعرضاً وعمقاً وسعه، والحرمان منه شقوه لا- تعدها شقوه الفقر والحرمان»(٢).

أمّا صاحب التفسير الأمثل فبعد أن يبيّن حقيقه الضنك والصعوبه للمعرض عن الله يقول: «إلى هنا كان الكلام عن الفرد، وعندما نأتى إلى المجتمعات التي أعرضت عن ذكر الله، فإنّ المسأله ستكون أشدّ رعباً وخطراً، فإنّ المجتمعات البشريّه على رغم تقدّمها الصناعى المذهل، وبالرغم من توفّر كلّ وسائل الحياه، فهي تعيش في حاله إضطراب وقلق شديد، ومبتلاه بضائقات عجيبه وترى نفسها سجينه.

لقد إعترف ريتشارد نيكسون الرئيس الأسبق للولايات المتحده الأمريكيه- بلد الشيطان الأكبر- بهذا الواقع في خطابه الرئاسى الأوّل إذ قال: (إننا نرى حولنا دائماً حياه جوفاء، ونحن نأمل أن نرضى، ولكننا لا نرضى)!

رجل آخر من الرجال المعروفين كانت مهمته إيجاد السرور والفرح في المجتمع، يقول: إننى أرى الإنسانته تعدو في زقاق مظلم لا شىء في نهايته إلّا القلق المطلق»(٣).

ويتحدث علماء الغرب أيضاً بصراحه عن حاله الحياه المتكاسله بدون دين ومنهم العالم البريطاني:

«ملاك» يقول: «إنّ التمدن بدون دين، سترك عالماً متكاسلاً وبدون روح» (٤).

ويقول روجيه غارودي: «ثمّه نوع من العبيثه والفراغ فى قلب الأيديولوجيه الأمريكيه [الليبراليه]» (٥).

*** النتيجة، أنّ التنميه الاقتصاديه فى نظر الإسلام لا تحدد البشر فى قوالب دنيويه وماديّه ضيقه وتحصره فى جدران حاجاته البدنيه والغريزيه، ففى الرؤيه الكونيه للإسلاميه ثمه آفاق واسعه للتنميه والرشد للمجتمع الإنسانى تنسجم مع حاجاته الفطريه والواقعيه وتبعده عن الرؤيه السطحيه والنظره الضيقه فى مجال حاجاته وطموحاته، ونحن نعتقد بأنّ التنميه الحقيقيه لا تيسر إلاّ من خلال رؤيه الإسلام للنمو والتنميه الاجتماعيه والاقتصاديّه للمجتمعات البشريه.

وعلى أيه حال، فإنّ الموارد السبعه المذكوره تمثّل أهم المعايير والملاكات للرشد والتنميه

١- الميزان، ج ١٤، ص ٢٢٥.

٢- فى ظلال القرآن، ج ٥، ص ٥٠٣.

٣- التفسير الأمثل، ج ١٣، ص ٣٢٩ - ٣٣٠ (مع مقدار من التلخيص).

٤- الليبراليه والمحافظون (ليبراليسم و محافظه كارى) بالفارسيه، ص ١٩٩ (طبقاً لنقل: حضارتنا الماديّه فى الغرب) تمدّن ماديكرانه ما غربى ها) بالفارسيه، ص ١٨.

٥- در سراشيبى به سوى گومورا، ص ١٦٣ (طبقاً لما ورده المصدر السابق).

ص: ٢١٢

الاقتصاديّه التى يؤكّد عليها الإسلام ويدعو أتباعه للوصول إليها وتجسيدها على أرض الواقع الاجتماعى.

البحث الثالث: أصول التنميه فى الرؤيه الإسلاميه

اشاره

المراد من عنوان هذا البحث بيان طرق الوصول إلى معايير التوسعه الاقتصاديّه فى الإسلام، بمعنى ما هى رؤيه الإسلام للأصول والسياسات التى توصلنا إلى هذه المعايير والمعالم التى سبق ذكرها فى مقاله الثانيه؟

وعمده هذه الأصول كالتالى:

١. الباعث الإلهى [محوريه الله

إذا اصطنع سعى الحكّام المسلمين والمسؤولين فى النظام الإسلامى بصبغه إلهيّه وكانت حركتهم متجهه نحو التوحيد ويدور برنامجهم حول محوريه الله تعالى، فإنّ طريق الوصول إلى التّميه والرشد سيتيسر لهم.

ويوصى القرآن الكريم جميع المسلمين بدستور عام وشامل بأن يكون قيامهم وسعيهم على المستوى الفردى والاجتماعى لله تعالى:

«قُلْ إِنَّمَا أَعْظُمُ بِوَاحِدِهِ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَىٰ خِزْفٍ» (١).

وفى هذا المجال ينبغى للمسؤولين أن يعلموا أنّ الله تعالى ناظر إلى أعمالهم ويجب عليهم تحمل مسؤوليتهم أمام الله تعالى ولا يغفلوا عن نقاط الضعف والقصور فى خدمتهم للناس وسعيهم فى تدبير شؤونهم على جميع المستويات.

ونقرأ فى «دستور لنظام الحكم» فى عهد أمير المؤمنين على عليه السلام لمالك الأشرى:

«... فَإِنَّكَ فَوْقَهُمْ وَوَالِي الْأَمْرِ عَلَيْكَ فَوْقَكَ، وَاللَّهُ فَوْقَ مَنْ وَلاَكَ».

ثمّ يوصيه بالنسبه لخدمه الناس وقضاء حوائجهم ويقول:

«وقد استكفأك أمرهم وابتلاك بهم ولا تنصبن نفسك لحرب الله» (٢).

فى هذا مقطع من كلامه عليه السلام نجد أنّ الإمام يشبه عدم السعى فى خدمه الناس وقضاء حوائجهم بمثابه المحاربه مع الله تعالى.

وعلى ضوء ذلك فإنّ الحاكم الذى يرى بأنّ الله تعالى ناظر إليه ويعتقد بأنّ عدم الاهتمام بحلّ مشاكل الناس بمثابه الحرب ضد الله، فإنّه سيتحرك ويبذل مزيداً من الجهد لخدمه الناس ورفع حاجاتهم وسيكون عمله وسلوكه له لون آخر وستكون بواعثه ودوافعه على إعمار البلد والحركه على مستوى التّميه الاقتصاديه أكثر فأكثر.

وهكذا عندما نرى وصيه الإمام على عليه السلام لمالك الأشرى بالنسبه للطبقه المحرومه والضعيفه فى المجتمع فإنّه يبدأ بكلمه «

الله الله

» ويقول:

«الله الله فى الطبقة السفلى من الذين لا حيله لهم، من المساكين والمحتاجين...» (٣).

وفى نصّ آخر يقول الإمام عليه السلام لأحد عمّاله:

«وبؤساً لمن خصمه عند الله الفقراء والمساكين والسائلون والمدفوعون...» (٤).

رغم أنّ هذه الكلمات والتعبيرات وردت في تأمين الحدّ الأدنى من معيشه المحتاجين، ولكن هذا الأمر ينطبق على المسائل المتعلقة بالتنمية الاقتصاديّه أيضاً، وتؤكد على لزوم بذل الجهد في المسائل المتعلقة بالنمو والتنمية في الإسلام التي تدور حول محورّيه الله تعالى.

١- سورة سبأ، الآية ٤٦.

٢- نهج البلاغه، الكتاب ٥٣.

٣- نهج البلاغه، الكتاب ٥٣.

٤- المصدر السابق، الكتاب ٢٦.

ص: ٢١٣

٢. المدراء الجديرون

ومن الشروط الأساسيه للوصول إلى مرتبه عاليه من الرشد والتنمية على جميع المستويات والصعد، وجود قاده ومسؤولين صالحين في عمليته إداره الأمور.

ويقرر القرآن الكريم هذه الحقيقه الحاسمه، وهي أنّ الأشخاص الصالحين هم الذين سيرثون الأرض في نهايه المطاف:

«أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (١)

، لأنّ الصالحين فقط هم الذين يستطيعون إصلاح الأرض ويقودون المجتمع البشري إلى ساحل الأمن والسلامه والسعاده.

وفي نظر الإسلام فإنّ الإمام والقائد والمدراء الصالحين هم الذين يستطيعون تدبير الأمور الدينويّه والأخرويّه للناس بالتالي سيعيش المجتمع حالات الأمن والاستقرار النفسى، وهذا الأمر يساهم بشكل فاعل في عمليته الرشد والتنمية.

يقول الإمام على بن موسى الرضا عليه السلام في بيان جامع وشامل:

«إنّ الإمامه زمام الدّين ونظام المسلمين وصلاح الدنيا ... بالإمام تمام الصلاه والزكاه والصيام والحجّ والجهاد، وتوفير الفىء والصدقات، وإمضاء الحدود والأحكام، ومنع الثغور والأطراف» (٢).

ويقول الإمام الصادق عليه السلام أيضاً في هذا المجال:

«وذلك أنّ في ولايه والى العدل وولائه، إحياء كلّ حقّ وكلّ عدل، وإماته كلّ ظلم وجور وفساد» (٣).

وكذلك ورد عن هذا الإمام عليه السلام

«لا يصلح الناس إلّا بالإمام، ولا تصلح الأرض إلّا بذلك» (٤).

ومن الضروري للمراحل اللاحقه ولغرض ترشيد وتنمية المجتمع على كافة المستويات التوجه نحو القاده الصالحين والمسؤولين المدبرين الذين يملكون النزاهه والحنكه فى تنشيط الفعاليات الحيويه فى المجتمع.

يقول أمير المؤمنين على عليه السلام:

«الواجب فى حكم الله وحكم الإسلام على المسلمين ... أن لا يعملوا عملاً ولا يُقدّموا يداً ورجلاً قبل أن يختاروا لأنفسهم إماماً عفيفاً، عالماً، ورعاً، عارفاً بالقضاء والسنة، يجمع أمرهم ... ويأخذ للمظلوم من الظالم حقه ... ويجبى فيهم» (٥).

إنّ الأفراد غير اللائقين وغير الجديرين لا يستطيعون تنفيذ برامج التنميه فى فضاء المجتمع، وحتى لو وضعت بين أيديهم أفضل الخطط والبرامج للتنميه، فإنّ عنصر اللياقه والجداره يمثّل المحرك الأساس لحركه التنميه والرشد، والجديرون فقط هم الذين يستطيعون دفع حركه المجتمع باتجاه التطور والتقدم.

٣. إقامة العدل ومنطق المخالفين

إشاره

٣. إقامة العدل (٤) ومنطق المخالفين

ومن أصول ومناهج التنميه، إقامة العدل فى ربوع المجتمع، فالعدل وتوزيع الإمكانيات والفرص بشكل صحيح وعادل من شأنه إيصال المجتمع إلى مراتب

- ١- انبياء، آيه ١٠٥.
- ٢- الكافي، ج ١، ص ٢٠٠.
- ٣- بحار الأنوار، ج ٧٢، ص ٣٤٧.
- ٤- علل الشرايع، ج ١، ص ١٩٦، ح ٩.
- ٥- مستدرک الوسائل، ج ٧، ص ١٢٣، ح ٢.
- ٦- مقوله العداله تبحث فى دائره أهداف النظام الاقتصادى فى الإسلام، وكذلك تبحث فى مجال عناصر التنميه من جهه أخرى، لأنّ العداله تعتبر من معالم المجتمعات الناميه وتمتد إلى كافه مفاصل المجتمع ومنها فى الاستفاده من فرص العمل والتوزيع العادل للإمكانيات، ولكننا نعتقد أنّ إجراء العداله يعد من الأساليب والأصول التطبيقية لغرض الوصول إلى التنميه الاقتصاديّه الصحيحه، وبدونها لا يمكن تحقيق التنميه الواقعيه، ولذلك بحثنا هذه المسأله فى هذا المقطع.

عاليه من الرشد والتنميه، ولكن البعض يتصور أنه من أجل تنميه المجتمع وإزدهار الاقتصاد لابد من التضحية ببعض الأفراد ليتسنى تحقيق البرامج الاقتصاديّه، هؤلاء يعتقدون أنه لابد من سحق بعض الناس تحت عجله التطور بشكل لا إرادي، وإلا لا يمكن التفكير بعملية التنميه، لأن إجراء المخططات الاقتصاديّه على أساس العداله ومراعه جميع الجوانب وإرضاء جميع شرائح المجتمع من شأنه تقييد حركة التنميه وابطائها، مثلاً بالنسبه لتفعيل النشاط الاقتصادي في واقع الحياه فإن حالات التضخم وتزريق المال في المجتمع أمر لابد منه، وهذه المسأله ستعود بالضرر على الشريحه الضعيفه من المجتمع.

وكذلك في مسأله تجهيز المصانع بالأجهره والوسائل الحديثه وترك الأساليب التقليديه في عمليه الإنتاج يتسبب في بطاله جماعه من العمّال، ولكنه في نهايه المطاف يؤدى إلى رشد وتنميه الاقتصاد وتقويته في المجتمع من جهه الاقتصاد في النفقات والأجور.

وأحياناً يكون تعطيل المصانع والتوجه نحو استيراد المنتجات الصناعيه من الخارج بسعر أقل نافعاً، وإن كان يتسبب في بطاله جماعه كثيره من الناس، ولكنه من الناحيه الاقتصاديّه نافع ويؤدى إلى قلّه النفقات ويتسبب في مجال السياسات الاقتصاديّه العامه في البلد إلى زياده الدخل الفردى، ولكنه لا يزيل الفقر والطبقه من جو المجتمع وربما يزيدا حده.

وطبعاً فإن هذه الجماعه تعتقد بأن آثار هذه الحركه في نهايه المطاف ستؤثر أثرها على طول المدّه وأن هذا البلد سيكون غنياً وثرياً ومتطوراً فيما بعد وبالتالي سينتفع جميع الأفراد من هذه السياسه الاقتصاديّه، ولكن في مدّه قصيره لابد من التضحية بجماعه من الناس لأجل تحقيق هذا الغرض، ولابد من قبول الظلم على شريحه من الناس إلى أن نصل إلى الواقع من التنميه في البلد حتى نفكر في إقامه العدل حينئذٍ (١).

وهذه النظرية هي التي يسوغها العالم الرأسمالى والبنوك المقرضه- والمرتبطة بهذا التيار- لدول وبلدان والعالم الثالث.

نقد وتحقيق:

أولاً: إن الإسلام يؤكد على القيمه الكبيره للعداله، فالعداله تعتبر من الأصول التطبيقية للإسلام، وبالتالي فإن الإسلام لا يسمح باقصاء العداله تحت أى ذريعه أو التضحية بها من أجل أى منفعه.

والقرآن الكريم يصرح بضروره إقامه القسط والعدل في ربوع المجتمع الإسلامى:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ» (٢)

وأمر الناس بالعدل والإحسان:

«إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (٣).

وكذلك يعتبر القرآن الكريم أنّ من جملة أهداف بعثه الأنبياء إقامه القسط والعدل:

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (٤)

وقال رسول الله صلى الله عليه وآله:

«ما من أمير عَشْرِهِ إِلَّا

أتى الله عزَّوجلَّ مغلولاً يوم القيامة لا يطلقه إِلَّا العدل»(٥)

. ويقول صلى الله عليه وآله: »

إِتَّقُوا الظُّلْمَ فَإِنَّ الظُّلْمَ ظُلُمَاتٌ

يوم القيامة»(٦).

ونقرأ في كلمات أمير المؤمنين على عليه السلام أَنَّ العدل

١- ولمزيد من الاطلاع حول هذا البحث انظر: الإسلام والأزمة الاقتصادية (اسلام و چالش اقتصادى)، بالفارسيه تأليف محمد

عمر جيرا ترجمه السيد حسين ميرالمعزى، و ...، ص ٢٤٠-٢٤٦.

٢- سورة النساء، الآية ١٣٥.

٣- سورة النحل، الآية ٩٠.

٤- سورة الحديد، الآية ٢٥.

٥- مسند أحمد، ج ٥، ص ٢٨٤.

٦- المصدر السابق.

ص: ٢١٥

أساس قوام العالم:

«ألعدل أساس به قوام العالم»(١)

، ويقول:

«ألعدل أقوى أساس»(٢).

وفى مجال السياسة والحكومته نرى أَنَّ أفضل السياسة هي ما تقوم على أساس العدل:

«ألعدل أفضل السَّيَاسَتَيْنِ»(٣)

، وَأَنَّ:

«بالعدل تصلح الرعيه»(٤)

، وأن:

«ما عُمِّرت البلدان بمثل العدل»(٥)

، وأنّ البركات الإلهية تزداد من خلال إجراء العدالة:

«بالعدل تتضاعف البركات»(٦).

وأن يوماً واحداً من إجراء العدالة من قبل الحاكم العادل أفضل من عباده ستين سنة:

«قال رسول الله:

يوم من إمام عادل أفضل من عباده ستين سنة»(٧).

ويوصى الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام واليه على مصر محمد بن أبي بكر بأن يعمل بحيث يطمئن الناس من سياسته ولا يملكهم اليأس:

«ولا ييأس الضعفاء من عدلك عليهم»(٨).

وكذلك يرد هذا الإمام عليه السلام بشكل حاسم جميع أنواع الظلم والجور ويقول:

«والله لأن أبيت على حسيك السعيدان مسهداً، واجرّ في الأغلال مضيّ فداً، أحبّ إليّ من أن ألقى الله ورسوله يوم القيامة ظالماً لبعض العباد»(٩).

إذا عرفنا التنمية بهذا الشكل وبهذه الصورة وأنّها لا تقتصر على ميزان الإنتاج والربح بل تشمل إزالة واقع الفقر، ورفع الحرمان، وتأمين الرفاه العام، وتعميم وتوزيع الأرباح أيضاً واعتبرنا هذه الأمور من أركان التنمية المستقره في هذه العمليه، فمن الطبيعي أن تكون العدالة من الأركان الأصلية لهذا المنهج الاقتصادي ولا يمكن التضحية بالعدالة بأمل المستقبل الزاهر ونيح أعمال الظلم بأمل أن نصل إلى العدالة، لأنّ الظلم في نظر الإسلام لا يملك أي مقومات المشروعيه.

ثانياً: ومن عوامل تحقّق ونجاح التنمية حضور الناس وتعاونهم مع المسؤولين في هذا الشأن، وفي صورته تعرض العدالة للاهتزاز وشيوع حالات عدم الرضا بين جمهور العامه فإنّ نسبت النجاح والتوفيق ستقل أيضاً وبالتالي تنزل أركان الدوله والحكومه، يقول الإمام على عليه السلام:

«ما حُصّن الدول بمثل العدل»(١٠).

وقد ورد في الخطبه المعروفه لفاطمه الزهراء عليها السلام في عبارته مقتضبه وبلغه فيما يتصل بفلسفه العدالة تقول:

«فرض الله ... العدل في الأحكام إيناساً للرعيه»^(١١)

، ففي صورته عدم رعايه العداله فإنّ الالفه

١- بحار الأنوار، ج ٧٥، ص ٨٣، ح ٨٧.

٢- مستدرک الوسائل، ج ١١، ص ٣١٨.

٣- غرر الحكم، ح ٧٧٣٢.

٤- المصدر السابق، ح ٧٧٥٩.

٥- غرر الحكم، ح ٧٧٧٨.

٦- المصدر السابق، ح ١٠٢٢٦.

٧- مجمع الزوائد، ج ٥، ص ١٩٧.

٨- نهج البلاغه، الكتاب ٢٧.

٩- المصدر السابق، الخطبه ٢٢٤.

١٠- غرر الحكم، ح ٧٧٧٩.

١١- بحار الأنوار، ج ٦، ص ١٠٨.

ص: ٢١٦

والموده ستنتهى بين الناس وبالتالي سيتعرض تعاونهم وتعاطفهم مع الحكومه للترزل والوهن، ونتيجه ذلك أنّ المسؤولين سوف يواجهون الإخفاق في تنفيذ مشاريع التنميه الاقتصاديه، كما ورد في تعبير آخر عن فاطمه الزهراء عليها السلام:

«والعدل تنسيقاً للقلوب»^(١)

وأساساً في تقويه العلاقات الاجتماعيه في جو المجتمع.

ويقول أمير المؤمنين عليه السلام أيضاً في عبارته عميقه المعنى:

«إنّ أفضل قرّه عين الولاه إستقامه العدل في البلاد، وظهور مودّه الرعيه»^(٢).

ثالثاً: ومع إلغاء العداله وإهمالها، فحتى لو توصلنا إلى زياده ورشد التنميه الاقتصاديه في المجتمع، فإنّ الأقسام الأخرى للتنميه، وخاصه الثقافيه، الأخلاق والمعنويه، ستتعرض قطعاً للضرر والإرباك، لأنّ الاهتمام بالتنميه (بدون العداله) يتسبب في زياده الضغوط على الشريحه الضعيفه والمحرومه في المجتمع، وطبيعي في مثل هذا الجو فإنّ التوجه والتحرك نحو الأمور غير القانونيه واكتساب العوائد غير المشروعه لتأمين نفقات الحياه لطائفه من الناس سيكون حتمياً، ويترتب على ذلك عدم تأثير البرامج المعنويه والأخلاقية:

«كاد الفقر أن يكون كفراً»^(٣)

وتعرض دين الناس وإيمانهم إلى الخلل والاضطراب:

«يا بنى إني أخاف عليك الفقر... إنَّ الفقر منقصة للدين ومدهشه للعقل»^(٤)

، وفي كل هذه الموارد تستلزم نفقات كثيرة على كاهل الحكومه ويجب أن تتحرك الحكومه فى هذا الحال إلى تقويه القوى الأمنيه وأجهزه الشرطه، تقويه المراكز الصحيه والنفسيه وأمثال ذلك لمواجهة هذه الحالات المرضيه والمنحرفه، وهكذا تؤثر هذه الأمور تأثيراً سلبياً فى طول المده على التنميه الاقتصاديه.

رابعاً: نحن نعتقد أن الاهتمام بإقامه العدل والاهتمام بالمحرومين يتسبب فى مزيد من اللطف الإلهى والرعايه الربانيه، وهذا بدوره يستتبع بركات كثيره على الناس فى مجال حلّ مشكلاتهم وزيادة التنميه والرفاه فى فضاء المجتمع، يقول الإمام الصادق عليه السلام:

«إنَّ النَّاسَ يَسْتَغْنُونَ إِذَا عُدِلَ بَيْنَهُمْ، وَتَنَزَلَ السَّمَاءُ رِزْقَهَا، وَتَخْرَجَ الْأَرْضُ بِرِكَتِهَا بِإِذْنِ اللَّهِ»^(٥)

، وأنَّ الظلم والجور على طائفه من الناس حتى لو كان بدافع الرشد الاقتصادى، فإنه يتسبب فى زوال البركات الإلهيه:

«بالظلم تزول النعم»^(٦).

وقال رسول الله صلى الله عليه وآله أيضاً:

«إذا جارت الولاه قحطت السماء»^(٧)

، ويقول فى حديث آخر مخاطباً معاذ بن جبل ويحذره من دعوه المظلوم:

«واتق دعوه المظلوم فإنها ليس بينها وبين الله حجاب»^(٨).

خامساً: إنَّ البلدان المتقدمه والتى جعلت التنميه أصلاً وأساساً فى بدايه حركتها الاقتصاديه لتصل إلى إقامه العدل لم تتمكن من التوزيع العادل للثروه لجميع فئات الناس وبالتالي انحصرت الثروات العظيمه بيد فئه قليله وعدّه معدوده من أفراد المجتمع، وترتب على ذلك ظهور إستثمار واستغلال من نوع جديد زاد من حدّه الطبقيه والفاصله بين الفئات الاجتماعيه، لأنّ تكديس الثروه والحرص والطمع ليست حاله يمكن ازلتها بسهولة من قلوب الأثرياء حتى يمكن القول إنّه بعد الوصول إلى حاله من الرشد والتنميه فإنه من

١- بحار الأنوار، ج ٢٩، ص ٢٢٣.

٢- نهج البلاغه، الكتاب ٥٣. ولمزيد من الاطلاع على أهميه العدل فى الإسلام ودوره فى العمران ورشد المجتمع انظر: مستقبل

- علم الاقتصاد من منظور الإسلامى، الدكتور محمّد عمر بيرا، ترجمه الدكتور رفيق يونس المصرى، ص ١٠٧-١١٠.
- ٣- الخصال للصدوق، ج ١، ص ١١؛ كنز العمال، ج ٦، ص ٤٩٢، ح ١٦٦٨٢ عن رسول الله صلى الله عليه وآله.
- ٤- نهج البلاغه، الكلمات القصار، الكلمه ٣١٩ عن الإمام على عليه السلام.
- ٥- الكافى، ج ٣، ص ٥٦٨، ح ٦.
- ٦- غرر الحكم، ح ١٠٤١٣.
- ٧- الكامل، عبدالله بن عدى، ج ٣، ص ٣٦١.
- ٨- صحيح البخارى، ج ٣، ص ٩٩؛ مسند أحمد، ج ١، ص ٢٣٣.

ص: ٢١٧

الممكن توزيع الثروه بشكل عادل بين الناس وإقامه العدل والقسط فى ربوع المجتمع، بل إن قوى الثروه بنفوذها إلى أجهزه الحكم والتقنين تقوم كل يوم بسن قوانين بما يحقق لها مصالحها وزياده هيمنتها واتساع دائره عملها، وطبعاً فما يظهر للعيان أمام الناس، كثره وزياده العوائد المائيه والعمله الصعبه واقتدار ونفوذ هذه البلدان على المستوى السياسى، ولكن هل أن هذه الدول عملت حقيقه بمسؤوليتها العالميه أو رسالتها الداخليه وحقت شعاراتها البراقه؟ كلاً.

إن هؤلاء، ولغرض جمع الثروات، يتحركون دوماً على مستوى كبت كل صوت يطالب بالعداله، وفى صورته الحاجه يقومون مع مسانده قوى الشرطه بسحق مطالب الفقراء وكبت الأصوات الداعيه للعداله وفى النهايه لا يفكرون إلا بترشيد وتقويه شركاتهم ومشاريعهم، لا بالناس ومصالح المجتمع.

إن هؤلاء يريدون الناس وكذلك المتخصصين والخبراء من أجل تفعيل مصانعهم وإنجاح شركاتهم لا من أجل القضاء على الحرمان والفقر وبالتالي لا يفكرون بالتنميه والرفاه العام، لأنه مع رفع الحاجات الأوليه للناس فإنه ستظهر أمامهم حاجات جديده، وهكذا تستمر عملته استغلالهم للناس بطرق جديده وتعود حصه كبيره من الأرباح إلى جيوبهم مره أخرى وتزداد وتتراكم ثرواتهم. على حساب مصالح الناس الذين يزدادون فقراً يوماً بعد آخر(١).

ومع أن برامج التنميه الاقتصاديه بدأت منذ سنوات عدّه فى البلدان الرأسماليه وأعطت ثمارها ولكن مشكله الفوارق الطبقيه لم تحلّ لحد الآن، بل إزدادت الفاصله بين الغنى والفقر، والإحصاءات تؤيد هذه الحقيقه:

«على سبيل المثال، فى أمريكا وفى عام ١٩٧٣ كان سهم خمس العائلات أدنى من جدول العائدات، ٥/٥ فى المئه من جميع العوائد المائيه، وسهم خمس واحد من العوائل أعلى من جميع العائدات ب ١/٤١ فى المئه، وفى عام ١٩٩١ سهم خمس العوائل يصل إلى ٤/٥ والخمس الثانى إلى ٢/٤٤، وهذا التنزل فى العوائد والسهم مستمر مع بعض التغييرات الطفيفه»(٢).

إن الإحصاء المذكور أعلاه يشير إلى أنه كلما تقدّم الزمان أكثر، فإن توزيع العائدات المائيه يتعرض للاهتزاز وعدم التوازن أكثر.

وطبقاً لإحصاء آخر بالرغم من أن ميزان الدخل القومى العام للفرد فيما بين سنوات ١٩٧٣-١٩٩٤ فى أمريكا إزداد إلى أكثر من

الثالث، ولكن متوسط الدخل العام لم يكن لجميع الشاغلين والموظفين في مناصب الإدارة، يعني تمّ انخفاض الدخل لثلاثة أرباع القوى العاملة إلى ١٩ بالمئه (٣).

وكذلك تشير التقارير عن تركز الثروه بيد فئه خاصّه في أمريكا وبعض البلدان الرأسماليّه.

وفي نتائج إحدى التحقيقات مجله فوربس (٤) في عام ١٩٨٨ م عن ٤٠٠٠ نفر من أثرياء أمريكا كالتالي:

«إنّ ثروه كلّ واحد منهم بلغت أكثر من ٢٢٥ مليون دولار وتشير إلى أنّ ١٨٥ نفر من هؤلاء يملك على الأقل ٥٠٠ مليون دولار و ٥١ نفر يملكون على الأقل مليار دولار من الثروه» (٥).

١- يقول الكاتب والمحقق البارز وعالم الاقتصاد المعروف في العالم الإسلامي محمد عمر جبرا في نقده للنظام الرأسمالي: «إنّ المنتجين ولغرض الحصول على مزيد من الربح يقومون بعملية قصف إعلامي على المستهلكين بواسطة الإعلانات التجاريه من أجهزه الإعلام، إنهم يثيرون - سرّاً أو علانيه - غريزه النفعيّة والأنانيّه وحبّ الاستهلاك والاهتمام بزخارف الحياه لدى المستهلك، هؤلاء يعملون بشكل يقود المستهلك إلى الاعتقاد بأنّ شخصيّة الاجتماعيه تعتمد على زياده عمليّه الشراء والاستهلاك ... ويؤكد غالبرايث بأنّ «جميع أشكال إقناع المستهلك تقوم على أساس إقناعه بأنّ الاستهلاك هو أكبر مصدر للسعاده وأعلى معيار للكمال البشري» الإسلام والأزمه الاقتصاديّه (اسلام و چالش اقتصادي) بالفارسيّه، ص ٧٨ - ٧٩ بتلخيص). ومعلوم أنّه في أجواء الإعلانات التجاريه الحاميه وإيجاد حاجات كاذبه، سوق تعود أجور العمّال مرّه أخرى إلى جيوب أصحاب الشركات والمصانع المنتجه.

٢- انتصار الأسود، والذن بيو، ترجمه أحمد سيف و كاظم فرهادي، ص ٢٢٩.

٣- شراك العالميه (دام جهان گرايي) بالفارسيّه، هانس بيتر مارتين، ترجمه عبدالحميد فريدي العراقي، ص ١٩٠.

٤- ١. Forbes.

٥- مقدمه على المجتمع (درآمدی بر جامعه)، تأليف يان رابرتسون، ص ٢٢٥ و ٢٣٠ طبقاً لنقل المعالم الكليه للنظام الاقتصاد الإسلامي (ساختار کلان نظام اقتصادي اسلام) بالفارسيّه، ص ١٥٠).

ص: ٢١٨

وفي ألمانيا فإنّ الحاله شبيبه للحاله في أمريكا:

«نّ ثروه ستمائه ميغا مليونير ألماني (سوپر ثري) بلغت ثلاثمائه مليار مارك، و ثروه كلّ واحد من هؤلاء الستمائه نفر بلغت بين مائه مليون إلى عدّه مليار مارك» (١).

وكذلك طبقاً للاحصاءات المنتشره، فإنّ في أمريكا ٣٢ / ٤ مليون نفر يعيشون تحت خط الفقر، وتشمل ١٣ / ٦ في المئه من نفوس أمريكا (٢)، ومن هذه الجبهه فإنّ الديمقراطيين صرحوا في اللجنه الاقتصاديّه المشتركه للكونغرس بأنّ «تمركز الثروه في العقدين الماضيين ازداد بمقدار كبير» (٣).

وبديهي أن البلدان الرأسماليه الأخرى أيضاً لو لم يكن حالها أسوء من أمريكا، فإنها ليست بأفضل منها(٤).

وقد اعترف جماعه من علماء الغرب أيضاً بأن هذا النمط من التفكير يؤدى إلى التضحيه بالجمهور، ومنهم: آدلمان وموريس استناداً إلى الإحصاءات المقطعيه، وقالوا: «إنّ التنمية الاقتصاديه ليست فقط اقترنت بانخفاض سطح الدخل النسبي، بل انخفاض متوسط الدخل المطلق للفقراء»(٥).

ويقول هايمن مينسكى فى جمله واحده: «إنّ المجتمعات الرأسماليه ظالمه وعاجزه (من الجبهه الاقتصاديه)»(٦).

وهنا يوجد استثناء واحد، وهو أنه لو تقرر حقيقه سياده القيم الأخلاقيه على المجتمع البشرى وتبدل التفكير بمحوريه الفرد إلى محوريه المجتمع وفى مثل هذه الظروف استخدمت رؤوس الأموال فى مجال التنمية والاستثمار الصحيح، بأمل القضاء على أشكال الحرمان على المدى الطويل بسبب هذه التنمية الاقتصاديه، وإن كانت على حساب العدالة فى مدّه قصيره، فهذا الأمر ربّما يمكن قبوله، ولكننا نعلم أنّ التنمية الاقتصاديه فى العالم المعاصر لم تتحرك فى هذا الاتجاه أبداً، بل إنّ نتيجه، مزيد من الثروه والأموال للأثرياء وزيادة الفواصل بينهم وبين الطبقات الضعيفه والمحرومه.

وأحد الشواهد الجليه على هذا الكلام هو أنّ هؤلاء يصرحون فى الكلام والعمل أيضاً أنّه يجب أن تكون المصانع بحيث يقلّ احتياجها يوماً بعد آخر إلى العمّال لثلاثي ضطرون إلى إنفاق أموال كثيره من أرباح هذه المصانع إلى المهندسين والعمّال الفنيين والعاديين، وهذا شاهد بين على أنّ التنمية الصناعيه فى العالم المعاصر لا تتحرك أبداً فى طريق العدالة، حتى على المدى الطويل، وأنّ النمو الاقتصادي هو الهدف الأساس لا العدالة والتنميه، وفى الحقيقه فإنّ النمو وازدياد الثروه هو الدافع الأصلي لا رفع الحرمان عن الناس.

والنتيجه، نحن نعتقد أنّ المسؤولين والحكّام لو راعوا الأ-صول الأخرى للتنميه ومن خلال الإداره الصحيحه والتخطيط المعقول واستطاعوا جذب اهتمام الناس ومشاركتهم وتحركوا فى مجال التنميه من موقع

١- النقد، الفائده، الأزمان الاقتصاديه - الاجتماعيه (پول، بهره، بحران هاى اقتصادى - اجتماعى) بالفارسيه، ص ٦٦ (همان).

٢- الإسلام والأزمه الاقتصاديه (اسلام و چالش اقتصادى) بالفارسيه، محمّد عمر چپرا، ترجمه السيد حسين مير معزى و ...، ص ١١٩ - ١٢٠.

٣- المصدر السابق، ص ٢٠٤.

٤- انظر: المصدر السابق، ص ٢٠٣ - ٢٠٥.

٥- الفصليه (الاقتصاد الإسلامى) فصلنامه اقتصاد اسلامى بالفارسيه، العدد ١٦، ص ١٦٣.

٦- الإسلام والأزمه الاقتصاديه (اسلام و چالش اقتصادى) بالفارسيه، ص ٧٦. ولمزيد من الاطلاع على الفواصل الطبقيه فى المجتمع الأمريكى وومجتمعات رأسماليه أخرى وعللها، انظر: النظام الاقتصاى فى الإسلام (نظام اقتصادى اسلام) بالفارسيه، المبانى المذهبيّه، ص ٧٦ - ٩٤.

الباعث الإلهي، فقطعاً تستدعى هذه النظرة العادلة للمشاريع نمو ورشد إمكانات المجتمع أيضاً ولا تتنافى هذه الحركة مع التنمية، بل نحن نعتقد أنّ هذه الحركة ضرورية للوصول إلى المعايير المرسومة للتنمية الاقتصاديّة، لأنّ إجراء العدالة سينتهي من جهة إلى مشاركة الناس وخلق الباعث لهم على ذلك، وكذلك التقليل من النفقات الناشئة من حالات الظلم وعدم المساواة من جهة أخرى، والأهم من ذلك أنّها تتسبب في نزول البركات الإلهيّة والألطف الربانيّة على هذا المجتمع، وجميع هذه الأمور تعدّ من الأصول التطبيقيّة للوصول إلى الرشد والتنمية الاقتصاديّة في المجتمع.

٤. التقوى والورع

ينبغي على القائمين والمسؤولين عن مشروع التنمية أن يتمتعوا بحاله التقوى والورع لئلا يسقطوا في دوامه الرؤيه الاحاديه وطلب الدنيا والتعلق بالماديات وأن يجتنبوا الدوافع القوميّه والعنصريه وينظروا إلى أفراد المجتمع بعين واحده وعادله، ويتحركوا في تنفيذ مشاريع التنمية على أساس العدالة.

ومن هنا يقرر القرآن الكريم أنّ التقوى تتسبب في نزول بركات السماء:

«وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ» (١).

وحالات التقوى والورع تقلل من وقوعهم في الخطأ والزيغ:

«من زاد ورعه نقص إثمه» (٢).

، وتساهم في وصول مساعيهم إلى نتائج مثمرة:

«مع الورع يثمر العمل» (٣).

، والورع يعدّ سراجاً ومصباحاً للتوفيق والنجاح:

«الورع مصباح النجاح» (٤).

إنّ القيادة والزعامه في المجتمع في نظر الإسلام لا تصل إلّالمن تمتع بالورع والتقوى:

«لا تصلح الإمامه إلّالرجل فيه ثلاث خصال، ورع يحجزه عن معاصي الله...» (٥).

ويقول أمير المؤمنين عليه السلام أيضاً في خطبه وكتبه في نهج البلاغه وفي توصياته وتعاليمه لعمّاله أن يجعلوا التقوى على رأس حركتهم وسياستهم، لأنّ الولاة لا يستطيعون التوصل إلى تحقيق الأهداف العاليه للتنمية بدون حالات التقوى والورع.

يقول عليه السلام في كتابه ٢٦ بعد أن يأمر أحد ولاته بالتقوى وطاعه الله:

«ومن لم يختلف سرّه وعلايته، وفعله ومقالته فقد أدى الأمانه».

وفى مورد آخر وعندما أرسل أحد عمّاله لجمع الزكاه، فإنّه أمره فى البدايه بتقوى الله ثمّ حذّره من الظلم والجور:

«إنطلق على تقوى الله وحده لا- شريك له، ولا- تروعنّ مسلماً ولا- تجتازنّ عليه كارهاً، ولا- تأخذنّ منه أكثر من حقّ الله فى ماله»(٤).

لأنّه لو إنعدمت حاله التقوى عند المسؤولين ووقعت الحكومه بيد الفاسدين والجاهلين، فإنّهم سيقومون بتقسيم الأموال والثروات فيما بينهم ويحرمون الناس منها:

«ولكننى آسى أن يلى أمر هذه الامه سفهاؤها وفجارها فيتخذوا مال الله دولاً، وعباده خولاً»(٧).

ومن إفرزات عدم التقوى هذه أن يقوم المسؤولون على عمليّه التنميه الاقتصاديه بالتضحيه بالعداله لحسب منافعهم الشخصيه ومصالحهم الذاتيه، ومن خلال دفع العمليّه الاقتصاديه إلى جهه خاصه يغفلون عن مصالح الطبقة المحرومه ويتسبب ذلك فى

١- سوه الأعراف، الآيه ٩٦.

٢- غرر الحكم، ح ٥٩٧٠.

٣- المصدر السابق.

٤- المصدر السابق.

٥- الكافى، ج ١، ص ٤٠٧، ح ٨ عن رسول الله صلى الله عليه و آله.

٦- نهج البلاغه، الكتاب ٢٥.

٧- المصدر السابق، الكتاب ٦٢.

ص: ٢٢٠

تمركز الثروه بيد فئه من المرفهين والانتهازين.

وكذلك بسبب عدم التقوى فإنّ الأبعاد الأخرى من التنميه الاقتصاديه، وهى التنميه الإنسانيه وتغيير البنى وإصلاح المؤسسات ستقع فى زاويه الإهمال والغفله ويتمّ التضحيه بالفضائل والقيم الجيده فى المجتمع لحساب النمو الاقتصادى.

إنّ حاله التقوى تعدّ مانعاً أساسياً فى مقابل مظاهر الخيانه والاختلاس والماديه وتؤثر إيجاباً على مسار الرشد والتنميه فى فضاء المجتمع.

٥. معرفه وإداره المسؤولين

إنَّ الأشخاص الذين يستطيعون التخطيط لعملية التنمية ورسم معالمها وسياستها لا بدَّ أن يملكو المعرفة اللازمه والتخصص والإداره الجيده، فالتخصص والإداره الجيده لازم للورود إلى هذا النظام والسعى فى هذا المجال لرسم المصير لهذه العملئيه.

ولا يمكن وضع مجالات ومشاريع التنميه بيد أشخاص غير كفوئين، والقرآن الكريم يقول:

«وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا» (١).

فنعلم أنَّ الإسلام، مضافاً إلى شرط البلوغ الشرعى، طرح أمراً آخر يدعى ب «الرشد والبلوغ الاقتصادى» ممَّا يدلُّ على ضروره إحرار هذا الرشد فى مجال إعطاء الأموال لليتامى.

يقول القرآن الكريم:

«وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ» (٢).

وعندما يكون إعطاء أموال قليله لشخص، مشروط بالرشد والبلوغ الاقتصادى، فلا يمكن وضع مشروع الرشد والتنميه الاقتصادئيه فى المجتمع بيد أفراد غير كفوئين، ومن هذه الجهه عندما أراد النبى يوسف عليه السلام أن يستلم منصب اقتصادى مهم فى بلد واسع كمصر، فإنه مضافاً إلى صفه الحفظ والالتزام الأخلاقى، أكد على العلم والتخصص أيضاً، وقال:

«اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ» (٣).

وقد ورد فى وصيه النبى الأكرم صلى الله عليه وآله لابن مسعود أنه قال:

«إذا عملت عملماً فاعمل بعلم وعقل، وإياك أن تعمل بغير تدبّر وعلم، فإنه - جلّ جلاله - يقول: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِي نَقَصَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا» (٤) (٥).

إنَّ الحركة باتّجاه هذه المشاريع بدون تدبير وتخطيط ومعرفة بجوانبها وأبعادها، حالها حال تلك المرأه الجاهله التى نقضت جميع ما عملته فى أمر الحياكه، والأشخاص غير الكفوئين من شأنهم إهدار جميع ثروات البلد وبالتالي يزيدون من معاناه المجتمع.

٦. العلم وتعليم القوى العامله

إنَّ وجود القوى العامله الفئيه واللائقه ضرورى لتنفيذ مشاريع التنميه، بمعنى أنه علاوه على وجود المشاريع المناسبه والمسؤولين الكفوئين فإنَّ وجود القوى الفئيه التى تستطيع تفعيل الأقسام المختلفه من الأجهزه والإداره غير قابل للإنكار.

إنَّ القوى المتخصصه والفئيه التى تستطيع أن تستلم المناصب الإجرائئيه فى مراكز القرار وفى المصانع والمعامل، المزارع، المدارس والجامعات، قسم الخدمات وسائر المراكز الأخرى، يرتبط بعملية تنميه هذه القدرات الكفوئه.

إنّ تربيته مثل هذه القوى الفتيّة وتوفير الأرضيه اللّازمه لغرض تعليمهم وتقويه قدراتهم الفتيّة، يعتبر شرطاً من شروط التنميه المستقره.

١- سورة النساء، الآيه ٥.

٢- سورة النساء، الآيه ٦.

٣- سورة يوسف، الآيه ٥٥.

٤- سورة النحل، الآيه ٩٢.

٥- مكارم الأخلاق، ص ٤٥٨.

ص: ٢٢١

«إنّ تربيته القوى العامله اليدويّه والفكريّه والتي تعد رأسمال بشري للمشاريع العمرانيه يعد من الأركان المهمّه للتنميه الفتيّه»(١).

«وأحد عوامل الرشد والنمو للقدرات الفتيّه فى بلدان مثل بريطانيا، اليابان، فرانس، السويد، النرويج والبلدان الصناعيه أخرى هى أنّهم يهتمون بالتعليم الفنى والمهنى، ففى بريطانيا فإنّ ٥٠ فى المئه من الطّلاب يشتغلون فى الفروع التحقيقيه والفتيه، و ٥٠ فى المئه يشتغلون بالفروع العلميه والمهنيه التى يصطلح عليها بفروع (العمل بالأدوات)»(٢).

والقوى المهنيه المتعلمه لا- يختص عملها بالتنميه الفتيّه، فثمّه تنميه أيضاً فى الفروع الأخرى التى من الضرورى وجود أفراد خبيرين ومستعدين.

وكما أنّ وجود العمّال الفنيين المهنين يمنع من هدر الطاقات ورؤوس الأموال ويزيد من جوده العمل، فإنّ القوى الجديده والماهره فى حقول الزراعه، والصناعه، الصحه والخدمات أيضاً لازمه وضروريه لتحقيق أهداف التنميه والاستفاده الأفضل من عمليه الاستثمار.

ويرى الإمام الصادق عليه السلام أنّ المهاره فى المهنه أمر لازم لمن يشتغل فى شأن الصناعه: »

كلّ ذى صناعه مضطرّ إلى ثلاث خلال يجتلب بها الكسب، وهو أن يكون حاذقاً بعمله...»(٣).

وكذلك فإنّ الأفراد الجديرين والمهرين يمكنهم إداره الأقسام الثقافيه، والمراكز العلميه والجامعات بنحو أفضل.

وفى حقل التجاره والعقود التجاريّه العالميه، فإنّ بلدان العالم الثالث وبسبب عدم اطلاعهم أو قلّه اطلاعهم على الجوانب المختلفه للعقود فإنّها تضررت كثيراً، وأمّا البلدان الصناعيه المتقدمه فى العالم وبسبب معرفتها بفنون العقود التجاريّه، الحقوق العالميه، والتجاره العالميه، فإنّها تعمل على تنظيم على تلك العقود بما يصب فى صالحها، ومن هنا استدعت ضروره وجود أفراد متخصصين ومهنيين لحفظ مصالح البلدان الناميه.

إنّ عمليه تثقيف القوى وتزريق المعنويات والقيم الأخلاقيه والإيمان، والتى تعدّ من أهداف التنميه الإسلاميه أيضاً، إنّما يتيسر

تحقيقها وتجسيدها على أرض الواقع الاجتماعى مع وجود قوى لائقه وجديره، وفى غير هذه الصورة فإن المجتمع ربّما يتطور من الجبهه الاقتصاديه فقط، ولكنه يعيش الفراغ من الجبهه المعنويه والأخلاقيه وبالتالي يتعد عن «الحياه الطيبه» التى يدعو إليها القرآن الكريم.

وكيف ما كان فإنّ التغلب على المشاكل والحركه فى مسار التنميه إنّما يتيسر بوجود المعرفه والتخصص والمهنيه لدى القوى العامله.

وكما تقدّم فى الروايه الشريفه عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال لابن مسعود:

«إذا عملت عملاً فاعمل بعلم وعقل، وإياك أن تعمل عملاً بغير تدبّر وعلم»(٤).

وهذا الحديث يقرر بوضوح أنّ الدخول فى كلّ عمل مهم، ومنه التنميه الاقتصاديه، يجب أن يقترن بالعلم والمعرفه، ولا يمكن التحرك بهذا الاتجاه بدون خبره كافيه ومعرفه تجريبية.

وفى نظر الدين فإنّ العلم يمثّل أصل جميع

١- انتقال العلوم التكنولوجيه إلى العالم الثالث (علوم وتكنولوجيا به جهان سوم)، محمّد عبدالسلام (طبقاً لنقل: معرفه مظاهر الفقر والتنميه) پديده شناسى فقر و توسعه) بالفارسيه، ج ٤، ص ٢١٤.

٢- التكنولوجيه محور التنميه (تكنولوجيا محور توسعه) بالفارسيه، ص ٥٥ (طبقاً لنقل: مظاهر الفقر والتنميه) پديده شناسى فقر و توسعه) بالفارسيه، ج ٤، ص ٢١٤.

٣- بحار الأنوار، ج ٧٥، ص ٢٣٦، ح ٦٤.

٤- مكارم الأخلاق، ص ٤٥٨.

ص: ٢٢٢

الخيرات:

«العلم أصل كلّ خير»(١).

، ومن شأنه أن يورث العزّه والسعاده للإنسان والمجتمع فى الدنيا والآخره:

«لطالب العلم عزّ الدنيا وفوز الآخره»(٢).

ولعل التوصيات الأكيده لنبى الإسلام صلى الله عليه وآله على طلب العلم والتعلّم حتى ولو كان فى الصين:

«اطلبوا العلم ولو بالصين»(٣).

، ونظراً إلى أن الصين ليست من البلدان التي تتضمن معارف دينية، فإن هذه التوصيات غير ناظرة إلى العلوم الدينيّة، بل المقصود العلوم الدنيويّة، وهذا الكلام يشير إلى الاهتمام بالإسلام بجميع العلوم التي تقع في مسار التنمية.

وكذلك نقرأ في التاريخ أنّ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أمر بارسال نفرين من المسلمين لتعلم كيفية استخدام بعض الأسلحة الجديدة لتقوية جيش الإسلام (٤).

وبسبب هذه التعاليم البناء نرى أنّ المسلمين وصلوا إلى درجه من الرشد العلمي والتنمية الاقتصاديّة والمعرفية بحيث إنهم صاروا ملجأ المتعلمين الغربيين طيله قرنين من الزمان، بحيث إنّ جماعه من تلك البلاد كانوا يأتون إلى البلدان الإسلاميّة لطلب العلم (٥).

يقول أمير المؤمنين علي عليه السلام في مقطع من توصياته لمالك الأشتر فيما يتصل بالتطور العلمي والتنمية والعمران:

«وأكثر مدارس العلماء، ومناقشه الحكماء، في تثبيت ما صلح عليه أمر بلادك» (٦).

وفي الحقيقة فإنّ مجالسه ومشاوره أهل خبره والعلماء لإصلاح الأمور وتحقيق أهداف الحياه، يعتبر ممهداً لإصلاح الفكر ووضع الأعمال والمسؤوليات بيد أشخاص من أهل خبره والجداره.

ويمكن القول: «إننا نستطيع التوصل إلى هذه الحقيقة، وهي أنّ البلدان المتقدمه التي تهتم بتربية القوى البشريّة وكيفية تعليم المتخصصين وأصحاب المهارات المختلفه، قد حصلت على التقدم في المجالات المختلفه» (٧).

«وفي نظر علماء الاقتصاد، فإنّ عنصر التعليم في هذه الأيام ليس فقط مهماً من جهه القيمه الأخلاقيه، بل بسبب أنه يمثل أحد أركان التنمية الاقتصاديّة وهذه النظرية متفق عليها تقريباً في أوساط أهل خبره، ولا نجد كتاباً في مجال التوسعه الاقتصاديّة لا يتحدّث عن هذا الموضوع بعناوين مختلفه من قبيل: استخدام القوى في مجال التعليم والاستفاده من المنابع البشريّة» (٨).

ولكن لا بدّ من الالتفات إلى هذه الحقيقة، وهي أنّ التعليم إنّما يكون مؤثراً في مجال التنمية والتقدم الاقتصادي فيما إذا كان متجانساً ومتسقاً مع حاجات

١- غرر الحكم، ح ١٧.

٢- المصدر السابق، ح ٩٠.

٣- بحار الأنوار، ج ١، ص ١٧٧؛ كنز العمال، ج ١٠، ص ١٣٨، ح ٢٨٦٩٧.

٤- طبقات الكبرى، ج ١، ص ٣١٢. وورد في هذا الكتاب: عروه بن مسعود وغيلان بن سلمه ارسلا إلى منطقه «جرش» حتى يتعلموا كيفية صناعه المنجنيق والدبابات (نوع من لباس الحرب الابتدائي يتحرك بواسطه الأشخاص) وبهذه الأسلحة ذهب رسول الله صلى الله عليه وآله إلى حرب مشركي الطائف.

٥- التاريخ السياسي للإسلام (تاريخ سياسي اسلام) بالفارسيه، ج ٢، ص ٢٧٨ (طباً لنقل: مباني الإقتصاد الإسلامي (مباني اقتصاد اسلامي) بالفارسيه، ص ٢٠٥).

٦- نهج البلاغه، الكتاب ٥٣.

٧- استثمار الموارد البشريه فى التنميه الاقتصاديه (سرمایه گذارى در نیروى انسانی و توسعه اقتصادى) بالفارسيه، محمود المتوسلى، ص ٢٤.

٨- استثمار الموارد البشريه والتنميه الاقتصاديه (سرمایه گذارى در نیروى انسانی و توسعه اقتصادى) بالفارسيه، محمود المتوسلى، ص ٢٤٣.

ص: ٢٢٣

المجتمع، وإلّا فرّما يواجه البلد تراكمًا فى مجال المتخصصين والمهنيين فى بعض المجالات، وبالتالى يتسبب فى زياده البطاله فى هذا الجانب بالخصوص وقله المتخصصين وأهل الخبره فى الجوانب والمجالات الأخرى، وهنا يأتى دور الأقسام التعليميه لإصلاح بنيه التعليم وترك المناهج التقليديه والتوجه إلى التعليم المعاصر والمتناسب مع الحاجات.

٧. الجراء والشجاعه

إنّ الاصلاحات الاقتصاديه والحركه فى طريق الرشد والتنميه الاقتصاديه والعمل بها وتجسيدها فى جميع الأبعاد، يحتاج إلى جراء وشجاعه وحسم، ولا يمكن إعطاء مقود الرشد والتنميه بيد أشخاص جناء يعيشون التردد والخوف.

إنّ تنفيذ المشاريع الاقتصاديه مع قوه البرامج، والمقاومه والاستقامه فى مقابل المعوقات والتحديات، يعتبر شرطاً أساساً فى هذا المنهج.

يقول رسول الله صلى الله عليه وآله فى وصيته للإمام على عليه السلام:

«يا على! لا تشاور جباناً فإنه يضيق عليك المخرج» (١).

فلو أفرزت مشاريع التنميه بعض المشاكل والمآزق أو تسببت فى إلحاق الضرر لبعض أصحاب المناصب، أو استدعت بعض الانفعال واستياء القوى الأجنبيه، أو تسببت فى إثارة الأجواء ضد المسؤولين والقائمين على تلك المشاريع، فإنّ الأشخاص الجبناء سيتخلون عن مسؤوليتهم ولا يمتلكون الجراء على الاستمرار فى مهمتهم إلى حين الوصول إلى الأهداف المنشوده.

يقول أمير المؤمنين على عليه السلام فى عهده لمالك الأشر، الذى يعد دستور إداره البلاد والبناء والاعمار وفى الحقيقه هذا الشعار منقوش فيه بعبارات من قبيل:

جبايه خراجها ... واستصلاح أهلها وعمارها بلادها»

، يقول عليه السلام:

«ولا تدخلن فى مشورتك ... جباناً يضعفك عن الأمور» (٢).

وفى هذا العهد المذكور وردت التوصيه بلزوم التواصل مع الشجعان وأصحاب أهل الجراه والنجده:

«ثم الصق ... أهل النجده والشجاعه»^(٣)

، وعلى ضوء ذلك فإن الشجاعه تعتبر من لوازم تنفيذ المشاريع الإصلاحيه ومنها مشروع التنميه الاقتصاديه.

يقول أميرالمؤمنين على عليه السلام فى كلامه الجامع:

«لا يقيم أمر الله سبحانه إلا من لا يُصانع، ولا يُضارع، ولا يتبع المطامع»^(٤).

ويدهى أن الأشخاص الانتهازين والجنباء وغير المهذبين فإنهم غير جدرين لاستلام هذا الدور الخطير فى تفعيل برنامج التنميه والإعمار والبناء.

٨. المشاركة العامه والسعى العام

إشاره

إن أفضل القوانين والبرامج، ما لم تكن مقترنه بالسعى العام ومشاركه جميع الناس، فإنها لا تحقق النتيجة المطلوبه، وعندما تكون الإراده الجمعيه لتحقيق البرامج والمشاريع الإصلاحيه متوفره، فإن الأرضيه ستكون مناسبه للرشد والتنميه.

يقول الإمام على عليه السلام:

«خوض الناس فى الشئء مقدّمه الكائن»^(٥).

وهكذا يتبين أن الناس فى مجتمع معين ما لم يعيشوا الرغبه فى التغيير والتحول ولم يتحركوا على مستوى العمل فى هذا السبيل، فإنه لا يمكن توقع تحول إيجابى فى مسار المجتمع، والقرآن الكريم يصرح بهذه الحقيقه ويقول:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»^(٦)

. وبذلك يرسموا مصيرهم بأنفسهم.

وعندما يتحدث أميرالمؤمنين عليه السلام عن حقوقه

١- بحار الأنوار، ج ٧٠، ص ٣٠٤، ح ٢١.

٢- نهج البلاغه، الكتاب ٥٣.

٣- المصدر السابق.

٤- نهج البلاغه، الكلمات القصار، الكلمه ١١٠.

٥- غرر الحكم، ح ١١٠٤٢.

٦- سورة الرعد، الآية ١١.

ص: ٢٢٤

بوصفه إماماً للناس فإنه يدعو الجميع للاستجابة له:

«والإجابة حين أدعوكم»^(١).

ومن الطبيعي أن الاستجابة لدعوة الحكومة من قبل الناس ومشاركتهم في مشاريع التنمية الاقتصاديّة يوفر الأرضية اللازمة للتنمية وتقوية النشاط الاقتصادي، ومن هذه الجهة فإنّ الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في عهده لمالك الأشرى يؤكد على دور جمهور الناس ويقول:

«وإنما عماد الدين وجماع المسلمين والعُدّة للأعداء، العامّة من الأمتّه، فليكن صغوك لهم وميلك معهم»^(٢).

ومعلوم أنّ دور جمهور الناس كما هو مهم في ميدان الجهاد ضد العدو، فكذلك في مجال البناء والتنمية الاقتصاديّة أيضاً.

النتيجة:

من مجموع ما تقدّم في هذا البحث، نصل إلى هذه النتيجة، وهي أنّ الإسلام قدّم تعاليم مهمّة ولازمه في مجال التنمية الاقتصاديّة والرفاه العام ورسم الطرق النافعة للوصول إلى ملامح ومشخصات مطلوبة للتنمية، ولكننا نؤكد مرّة أخرى أنّ مجرّد الاهتمام بالتنمية الاقتصاديّة والغفلة عن المعنويّة والإيمان والعدالة لا تقع في دائرة اهتمام الإسلام بل إنّ الإسلام يرفض مثل هذه التنمية الماديّة، لأنّها لا تتسجم مع الأهداف العاليه لمدرسه الإسلام، وهي التكامل المعنوي والرشد الأخلاقي للبشر، وبالتالي فإنّ التنمية بدون هذا الهدف السامي لا تكون تنمية حقيقية، كما نشاهد هذه الحالة في عالمنا المعاصر، الذي يعيش التوجه المادي والخالى من المعنويّة.

والنكته الأخرى التي لا ينبغي الغفلة عنها، هي أنّه من أجل الوصول إلى تنمية اقتصاديّة لا بدّ من تشكيل حكومه إسلاميّة ووضع جميع هذه المسائل الاقتصاديّة في مسار منظم وهادف وممنهج، وفي الحقيقة أنّ الوصول إلى تنمية اقتصاديّة حقيقية من دون تشكيل حكومه إسلاميّة، أمر غير ممكن أو على الأقلّ صعب جدّاً.

ومن الممكن في صورته فقدان حكومه إسلاميّة أن يقوم كلّ فرد مسلم في حياته الشخصيّة بالتفكير في مسألة التنمية ويتحرك في هذا الخط، ولكن هذه المساعي لا تستطيع أن تحقق الهدف المطلوب للإسلام من التنمية للبلد الإسلامي، فالمساعي المقطعية والجزئية بإمكانها أن توصلنا في الحدّ الأقصى إلى بعض روائز ومشخصات التنمية وبشكل محدود، ولكن التنمية المستقره ومورد قبول الإسلام لا تحقق النتيجة المرجوه إلاّ بتشكيل حكومه إسلاميّة وبقياده مسؤولين صالحين وحكّام جديرين.

١. القرآن الكريم.
٢. نهج البلاغه (مع تحقيق الدكتور صبحي صالح).
٣. القيم والتنمية (ارزش ها و توسعه) بالفارسيه، محمدنقى نظريور، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي، الطبعة الاولى، الربيع ١٣٧٨ هـ ش.
٤. اسد الغابه، ابن الأثير، دار الكتب العربي، بيروت.
٥. الإسلام والأزمه الاقتصاديّه (اسلام و چالش اقتصادي) بالفارسيه، محمد عمر چيرا، ترجمه السيد حسين ميرمعزي - علي اصغر هادوي نيا - أحمد علي اليوسفي - ناصر جهانيان، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي، الطبعة الاولى، ١٣٨٤ هـ ش.
٦. الإصابه في معرفه الصحابه، ابن حجر العسقلاني،

١- نهج البلاغه، الخطبه ٣٤.

٢- الصمدر السابق، الكتاب ٥٣.

ص: ٢٢٥

تحقيق الشيخ عادل أحمد عبدالموجود، دارالكتب العلميه، بيروت، ١٤١٥ هـ ق.

٧. الاقتصاد، الرشد والتنمية (اقتصاد، رشد و توسعه) بالفارسيه، الدكتور مرتضى قره باغيان، طهران، نشر ني، ١٣٧٠ هـ ش.

٨. انتقال العلوم التكنولوجيه إلى العالم الثالث (انتقال علم و تكنولوجي به جهان سوم) بالفارسيه، البروفسور محمد عبدالسلام، ترجمه هاله المعى - محمد رضا بهاري، انجمن فيزيك ايران، طهران، ١٣٦٧ هـ ش.

٩. بحار الأنوار، محمد باقر المجلسي، مؤسسه الوفاء، بيروت، الطبعة الثانيه، ١٤٠٤ هـ ق.

١٠. موانع التنمية في العالم الثالث (بن بست توسعه در جهان سوم) بالفارسيه، مهدي بازوكي، انتشارات كيهان، طهران، ١٣٦٨ هـ ش.

١١. مظاهر الفقر والتنمية (پديده شناسي فقر و توسعه) بالفارسيه، ياشراف محمد الحكيمي، انتشارات مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الاولى، ١٣٨٠ هـ ش.

١٢. النقد، الفائده، الأزمات الاقتصاديّه - الاجتماعيّه (پول، بهره، بحران هاي اقتصادي - اجتماعي)، هلموت كروتيس، ترجمه

حمیدرضا شهمیرزادی، کانون اندیشه جوان، طهران، ۱۳۷۸ ه. ش.

۱۳. انتصار الأسود (پیروزی سیاه)، والدن بیو، ترجمه أحمد سیف - کاظم فرهادی، انتشارات نقش جهان، طهران، ۱۳۷۶ ه. ش.

۱۴. التفسیر الأمثل، آیه الله العظمی ناصر مکارم الشیرازی ومعاونوه، دارالکتب الإسلامیة.

۱۵. التکنولوجیة محور التیمیة (تکنولوژی محور توسعه) بالفارسیة، الدكتور إبراهيم الرزاقی، نشر توسعه، طهران، ۱۳۷۰ ه. ش.

۱۶. حضارتنا المادیة فی الغرب (تمدن مادیگرایانه ما غربی ها) بالفارسیة، السید محمّد علی المدرسی، انتشارات شفق، قم، الطبعة الاولى، ۱۳۸۲ ه. ش.

۱۷. التیمیة الاقتصادیة (توسعه اقتصادی) بالفارسیة، الدكتور محمود المتوسلی، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، طهران، الطبعة الاولى، ۱۳۸۲ ه. ش.

۱۸. التیمیة الاقتصادیة فی العالم الثالث (توسعه اقتصادی در جهان سوم) بالفارسیة، مایکل تو دارو، ترجمه الدكتور غلام علی فرجاد، انتشارات کوهسار، طهران، الطبعة الثالثة عشر، ۱۳۸۴ ه. ش.

۱۹. التیمیة الاقتصادیة، فی الماضي والحاضر (توسعه اقتصادی، گذشته و حال)، ریچارد تی. گیل، ترجمه محمود نبی زاده، نشر گسترده، ۱۳۶۶ ه. ش.

۲۰. الجرح والتعدیل، ابن أبی حاتم الرازی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۷۱ ه. ق.

۲۱. الخصال، الشیخ الصدوق، تحقیق علی أكبر الغفاری، نشر جماعه المدرسین، قم، ۱۴۰۳ ه. ق.

۲۲. الفتح العالمی (دام جهان گرایی)، هانس پیتر مارتین، ترجمه عبدالحمید فریدی عراقی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، ۱۳۷۸ ه. ش.

۲۳. مقدمه علی المجتمع (درآمدی بر جامعه)، یان رابرتسون، ترجمه حسین بهروان، انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۴ ه. ش.

۲۴. استثمار القوه الإنسان والتیمیة الاقتصادیة (سرمایه گذاری در نیروی انسانی و توسعه اقتصادی) بالفارسیة، محمود المتوسلی، مؤسسه تحقیقات العمله والبنک، طهران، ۱۳۷۱ ه. ش.

۲۵. سنن ابن ماجه، محمّد بن یزید القزوینی، تحقیق محمّد فؤاد عبدالباقی، دارالفکر، بیروت.

۲۶. معالم التیمیة الاقتصادیة فی رؤیه الإسلامیة (شاخص های توسعه اقتصادی از دیدگاه اسلام) بالفارسیة، محمّد جمال خلیلیان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی الإمام الخمینی، قم، الطبعة الاولى، ۱۳۸۴ ه. ش.

٢٧. صحيح البخارى، محمد بن إسماعيل البخارى، دار

ص: ٢٢٦

الفكر، بيروت، ١٤٠١ هـ ق.

٢٨. صحيح مسلم، مسلم النيسابورى، دار الفكر، بيروت.

٢٩. طبقات الكبرى، ابن سعد، دار بيروت للطباعة والنشر، الطبعة الاولى، ١٤٠٥ هـ ق.

٣٠. علل الشرايع، الشيخ الصدوق، تحقيق السيد محمد صادق بحر العلوم، مكتبة حيدريه، النجف الأشرف، ١٣٨٥ هـ ق.

٣١. غرر الحكم و درر الكلم، عبدالواحد الأمدى انتشارات مكتب الإعلام الإسلامى، قم، ١٣٦٦ هـ ش.

٣٢. فتح البارى، ابن حجر العسقلانى، دار المعرفه للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية.

٣٣. فروغ ابدیت، الاستاد جعفر السبحانى، مكتب الإعلام الإسلامى الحوزه العلميه قم، الطبعة العاشره، ١٣٧٤ هـ ش.

٣٤. الفصلية الاقتصاد الإسلامى (فصلنامه اقتصاد اسلامى، بالفارسيه، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامى، العدد ١٦.

٣٥. فى ظلال القرآن، سيد قطب، دار إحياء التراث، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٣٨٦ هـ ق.

٣٦. وظيفه الروايز الاجتماعيه - الاقتصاديه (كاربرد شاخص هاى اجتماعى - اقتصادى)، جماعه من المؤلفين، ترجمه الدكتور هرمز الشهدادى، سازمان برنامه و بودجه، طهران، الطبعة الاولى، ١٣٧٦ هـ ش.

٣٧. الكافى، محمد بن يعقوب الكلينى الرازى، دار الكتب الإسلاميه، طهران، لسنه ١٣٨٨ هـ ق.

٣٨. الكامل، عبدالله بن عدى، تحقيق يحيى مختار الغزاوى، دارالفكر، بيروت، الطبعة الثالثه، ١٤٠٩ هـ ق.

٣٩. كنز العمال، المتقى الهندى، مؤسسه الرساله، بيروت، ١٤٠٩ هـ ق.

٤٠. البحوث الأصلية للاقتصاد التنميه (مباحث اساسى اقتصاد توسعه)، جerald مير، ترجمه غلامرضا آزاد، نشر نى، الطبعة الاولى، ١٣٧٨ هـ ش.

٤١. مجله المستحدثات الاقتصاديه (مجله تازه هاى اقتصاد)، خرداد و تير ١٣٦٩.

٤٢. مجمع الزوائد، نورالدين الهيثمى، دار الكتب العلميه، بيروت، ١٤٠٨ هـ ق.

٤٣. المجموع شرح المهذب، محيى الدين بن شرف النووى، تحقيق الدكتور محمود المطرعى، دار الفكر، بيروت، الطبعة

الاولى، ١٤٢١ هـ ق.

٤٤. مستدرک، الحاکم النيسابورى، تحقيق يوسف عبدالرحمن المرعشلى.

٤٥. مستدرک الوسائل، الميرزا حسين النورى الطبرسى، مؤسسه آل البيت، قم، ١٤٠٧ هـ ق.

٤٦. مستقبل علم الاقتصاد من منظور الإسلامى، الدكتور محمّد عمر شابرا، ترجمه الدكتور رفيق يونس المصرى، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦ هـ ق.

٤٧. مسند ابن مبارك، عبدالله بن مبارك، تحقيق مصطفى عثمان محمّد، دارالكتب العلميه، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤١١ هـ ق.

٤٨. مسند أبى يعلى، أبويعلّى الموصلى، تحقيق حسين سليم أسد، دارالمأمون للتراث، الطبعة الاولى، ١٤١٢ هـ ق.

٤٩. مسند أحمد، أحمد بن حنبل، دار صادر، بيروت.

٥٠. مصنف ابن أبى شيبة الكوفى، تحقيق سعيد اللحام، دارالفكر، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤٠٩ هـ ق.

٥١. المعجم الأوسط، الطبرانى، دارالحرمين للطباعة والنشر، ١٤١٥ هـ ق.

٥٢. مقدمه على عمل اجتماع التنمية الريفيه (مقدمه اى بر جامعه شناسى توسعه روستايى) بالفارسيه، محمود كيا، طهران، انتشارات اطلاعات، الطبعة الاولى، ١٣٧٠ هـ ش.

٥٣. مكارم الأخلاق، حسن بن فضل الطبرسى، منشورات الشريف الرضى، قم، الطبعة السادسة، ١٣٩٢ هـ ق.

٥٤. الميزان، العلامة السيد محمّد حسين الطباطبائى، دار الكتب الإسلاميه، طهران، السنه الاولى ١٣٧٢ هـ ش.

٥٥. النظام الاقتصادى الإسلامى، المبانى المذهبيه (نظام

ص: ٢٢٧

اقتصادى اسلام، مبانى مكتبى) بالفارسيه، السيد حسين ميرمعزى، مؤسسه فرهنگى دانش و اندیشه معاصر، الطبعة الاولى، ١٣٨٠ هـ ش.

٥٦. وسائل الشيعه، محمّد بن الحسن الحرّ العاملى، دار إحياء التراث العربى، بيروت، الطبعة الرابعه، ١٣٩١ هـ ق.

ص: ٢٢٨

ص: ٢٢٩

إشاره

١. حريه النشاطات الاقتصاديّه المقترنه مع مقوله التكليف

٢. أصل المنافسه السليمه

٣. أصل الاعتماد المتقابل بين الحكومه الإسلاميه والنشطاء الاقتصاديين

٤. الملكيه المختلطه

٥. المشاركه الاجتماعيه والعامه في خط التنميه الاقتصاديّه

٦. سائر الأصول و المناهج

ص: ٢٣٠

ص: ٢٣١

الأصول والقواعد التطبيقية في الاقتصاد الإسلامي

المقدمه:

تطلق الأصول التطبيقية في النظام الاقتصادي الإسلامي على القواعد والمناهج العلميه التي توصلنا إلى الأهداف المذكوره في الفصل السابق، فكلّ منهج واسلوب اقتصادي يوصلنا من خلال هذه الأصول إلى تحقيق هدف أو أهداف اقتصاديه، فإنّه يسمى بالأصل أو القاعده التطبيقية وهذه الأصول عباره:

١. حريه النشاطات الاقتصاديّه المقترنه مع مقوله التكليف

إنّ الأهداف من قبيل الأمن الاقتصادي الذي سبق ذكره في الفصل السابق، إنّما يمكن تجسيده في الحياه الاجتماعيه فيما إذا لم نعتبر النشاط الاقتصادي أو الإنسان بشكل عام حاله حال الماكته والجهاز الآلي الذي يرتبط مع مجموعه من العوامل الأخرى في تشكيله جبريه وطبيعيّه بحيث تكون هذه العوامل الجبريه هي التي تعين حركته وترسم مسيرته في واقع الحياه، فلو قبلنا أنّ إنسانيه الإنسان تتمحور حول حريته واختياره، فيجب أن نعتبر الحريه والاختيار أصلاً أساسياً في نشاطاته وسلوكياته الاقتصاديّه وبالتالي نفسح المجال لنشاطات الإنسان في المجالات الاقتصاديّه بحريه كامله ما لم تؤدّ هذه الحريه إلى الإضرار بحريه الآخرين: (تقدم مصالح المجتمع على مصالح الفرد) والذي ورد التأكيد عليه في فصل المباني الاقتصاديّه في الإسلام، وعدم الخروج من إطار الأحكام الشرعيه.

إنَّ الحكومه الإسلاميّه فى مجال تنظيم المقررات الاقتصاديّه لا ينبغي أن تعتمد وتهتم بكميه العوائد المائيه فى مجال الاقتصاد، بل لو فرضنا أنّ مشروعاً تقدّمنا به لنشطاء الاقتصاديين وتبقى فيه حريتهم واختيارهم محفوظه، ولكن مثلاً يؤدّى هذا المشروع إلى تحقيق النتيجه المطلوبه بنسبه ٨٠ فى المئه ولكن ثمه مشروع آخر يحقق النتيجه المطلوبه ١٠٠ فى المئه ولكن على حساب حريه الإنسان ويؤدّى إلى إجبار الناس على المسير فى خط معين فيما يستلزم الضغط عليهم، فإننا نرجح المشروع الأوّل على هذا المشروع الأخير.

وقد ورد فى روايه فى مصادر الشيعة وأهل السنّه

ص: ٢٣٢

عن النّبى الأكرم صلى الله عليه و آله أنّه قال:

«دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض» (١).

وهذا المعنى ورد الحديث عنه بتعبيرين: »

دعوا الناس فى غفلاتهم يرزق الله بعضهم من بعض» (٢) و

«ذروا الناس فى غفلاتهم يعيش بعضهم مع بعض» (٣).

وشأن صدور هذه العبارات، وإن كانت ناظره إلى الوسائط فى عمليّه التجاره (/ تلقى الركبان) وكذلك الوسائط أو الدالين فيما يتصل بالمحصولات الزراعيّه (بيع الحاضر للبادى)؛ ولكنها بالاصطلاح الفقهي أن «المورد، لا يخصّص الوارد» وخصويّه شأن الصدور بمورد خاص لا تلغى كليّه وكبرويه هذا البيان.

وما نشاهده فى الروايات الإسلاميّه وفتاوى غالبيه الفقهاء الإماميه يدلّ بوضوح على هذه الحريه، لأنّ هذه الروايات والفتاوى تقرر أنّ تعيين الأسعار بعهدّه البائع، وحتى فى مورد الإحتكار فإنّ المحتكر الذى يجبر على إخراج بضاعته التى يحتاج إليها الناس من المخزن ليبيعها عليهم فإنّه لا يجبر على التسعير.

ويروى الشيخ الطوسى بسند معتبر عن عبدالله بن منصور عن أبى عبدالله (الإمام الصادق عليه السلام) قال:

«نفد الطعام على عهد رسول الله فأتى المسلمون فقال:

يا رسول الله فقد نفد الطعام ولم يبق شىء إلّا عند فلان فمره يبيع. قال: حمد الله وأثنى عليه ثمّ قال: يا فلان إنّ المسلمين ذكروا أنّ الطعام قد فقدوا الأشياء عندك فأخرجه وبعه كيف شئت ولا تحبشه» (٤).

وفى روايه معتبره أخرى أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله عندما اقترح عليه البعض تسعير البضاعه وقال:

«فغضب حتى عرف الغضب في وجهه فقال: أنا أقوم عليهم إنما السعر الى الله تعالى يرفعه إذا شاء ويخفضه إذا شاء

». ويشبه هذا المضمون ما ورد في روايات أهل السنّه (٥) في بحث «التسعير» في مجال (المكاسب المحرمه) التي سيأتي الحديث عنها في الأجزاء اللاحقه من هذا الكتاب، وعلى أساس الروايات المذكوره فإنّ غالبيه فقهاء الإماميه والشافعيه من فقهاء أهل السنّه، لا يرون جواز التسعير إلّا إذا أدّى إلى الإجحاف والإضرار (٤).

ومما تقدّم يتبيّن فرعين من فروع الحريه الاقتصاديّه، يعنى «الحريه فى المبادله والمعامله» و «الحريه فى التسعير»، ويستفاد أصل الحريه فى المبادله والمعامله من بعض آيات القرآن الكريم أيضاً وذلك عندما ينهى القرآن عن بعض التصرفات الاقتصاديّه الباطله ويقرر أنّ الطريق الوحيد للخروج من هذا المأزق إحراز طيب خاطر والرضا القلبي

١- انظر: كتاب الأم الشافعي، ج ٣، ص ٩٢؛ مختصر المزني، إسماعيل المزني الشافعي، المتوفى ٢٦٤، ص ٨٨؛ وسائل الشيعه، ج ١٧، ص ٤٤٥.

٢- حاشيه الدسوقي، الدسوقي المالكي، ج ٣، ص ١٤٠.

٣- المصدر السابق.

٤- الاستبصار، ج ٣، ص ١١٤، ح ٥.

٥- انظر: سنن أبي داود، ج ٣، ص ٢٧٢ و سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ٧٤١.

٦- انظر: المنتهى، ج ٢، ص ١٠٠٧؛ موسوعه الفقه الإسلامى، ج ٣، ص ١٩٨، فى فصل «الرقابه على النظام الإقتصادي» وسيأتى بحث فى هذا المجال من هذا الجزء أيضاً.

ص: ٢٣٣

للطرفين فى المعامله، وهذا المعنى يرتبط بالحريه فى المعامله، يقول:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ» (١).

*** ويتبيّن من آيات عدّه أخرى فى القرآن الكريم الفرع الثالث من فروع الحريه الاقتصاديّه يعنى «الحريه فى التملك» وهذه الآيات تقرر مسؤوليّه الإنسان فى أعماله ومعلوم أنّ هذه المسؤوليّه لا يمكن تحقيقها بدون الحريه فى تملك الثروات الطبيعيّه، وهى عباره عن مسؤوليّه إعمار وإحياء الأرض والتسلط والحاكميّه والمالكيّه عليها، تقول الآيه الشريفه:

«وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ» (٢).

ويقول تعالى أيضاً:

«هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ...» (٣)

ويقول تعالى فى الآيه الثالثه:

«الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا...» (٤).

وآيه رابعه يقول:

«هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا» (٥).

وفى الروايات الإسلاميه نرى التأكيد على على هذه الحقيقه وهى أن أفراد البشر أحرار فى الاستفاده من الأرض والطبيعه وأن إحياء وتملك هذه الأرض يعتبر حقاً مسلماً للجميع:

«من أحيى أرضاً ميتةً فهى له» (٦).

ومن مجموعه هذه الآيات والروايات يتبين جيداً أصل الحريه فى التملك، والذى يعتبر فرعاً من الفروع الأخرى من الحريه الاقتصاديه.

*** الرابع من الفروع الاقتصاديه، الحريه فى اختيار العمل، وهذا النوع من الحريه الاقتصاديه يستفاد أيضاً من الروايات الإسلاميه بكل وضوح، الروايات التى تؤكد على التفاوت فى القدرات والقابليات وتصرح بأن الناس يتحركون دوماً فى طريق الخير والصالح حتى فى مواقع الاختلاف فيما بينهم، إذن يجب على المسؤولين فى النظام الاقتصادى أن لا يغفلوا عن اختلاف الأفراد فى قابلياتهم وملكاتهم ويلتفتوا إلى وضع كل قابليه على عمل معين فى الأفراد فى محلها المناسب:

«لا يزال الناس بخير ما تفاوتوا فإذا استوتوا هلكوا» (٧).

، وبيان آخر، أن ينتبهوا إلى هذه الحقيقه، وهى عدم فرض التساوى فى جهات مختلفه بين الأفراد، لأن كل شخص خلق لعمل معين، فإذا اعطى عمل لائق بشأنه ومنسجم مع قابليته وشخصيته ولم يكن مفروضاً على جوهره وروحه، فإنه يستطيع إنجاز هذا العمل ببسر وسهوله:

«اعملوا فكلٌ ميسرٌ لما خلق له» (٨).

وعلى هذا الأساس نرى أن الإمام أميرالمؤمنين

١- سورة النساء، الآية ٢٩.

٢- سورة الأعراف، الآية ١٠.

٣- سورة الملك، الآية ١٥.

٤- سورة طه، الآية ٥٢.

٥- سورة هود، الآية ٦١.

٦- من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٢٤٠، ح ٣٨٧٧.

٧- بحار الأنوار، ج ٧٤، ص ٣٨٥.

على عليه السلام فى جواب عامله فيما يتصل بنهر يحتاج إلى تعميق وإزاله الرواسب الطيبه، قال:

«أما بعد فإن قوماً من أهل عملك اتّونى ... وسألونى الكتاب إليك لتأخذهم وتجمعهم لحفره والإنفاق عليه ولست أرى أن أجبر أحد على عمل يكدحه فأدعهم إليك ... فمن أحب أن يعمل فمُره بالعمل...»^(١)

، ومن اللافت أنه هناك تفاوت بين أفراد البشر من حيث تحمل المشاق وعدمه قال:

«وإن النهر لمن عمله دون من كرهه».

وبيان آخر، إن الإمام عليه السلام يرى أنّ الاختلاف التكويني بين أفراد البشر يعتبر سبباً لقوام واستمراره الحياه ويقول:

«... إذ خالف بحكمته بين هممهم وإرادتهم وسائر حالاتهم وجعل ذلك قواماً لمعايش ...

أتقن تدبيره لمخالفته بين هممهم»^(٢).

والملفت للنظر أنّ مجلس الخبراء والفقهاء الذين شرّعوا القانون الأساسى للجمهوريه الإسلاميه الإيرانيه أكدوا على: «رعايه حريه اختيار العمل وعدم إجبار الأفراد بعمل معين ومنع الاستغلال فيما بين الناس...»^(٣).

*** الخامس من فروع الحريه الاقتصاديه: الحريه فى الاستهلاك المعقول من النعم والمواهب الإلهيه فى عالم الطبيعه، وقد ورد هذا المعنى بعبارات مختلفه فى النصوص الدينيه من قبيل:

«حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا»

، وفى الآيه:

«وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا»^(٤)

لأنّ كلمه «رغداً» تعنى الوفرة والكثرة و «حيث شئتم» يعنى فى أيه مكان تريدون، وهذا يدلّ بوضوح على نوع الرخصه والحريه والسعه فى عمليه الاستهلاك مع الأخذ بنظر الاعتبار جملة «كلوا» وهى كناية عن مطلق التصرف (وطبعاً على أن لا يصل إلى حد الإسراف والتبذير).

وكما ورد فى قصه آدم وزوجته حواء عليهما السلام عندما سكنوا لأول مره فى جنّه أو بستان من بساتين الدنيا^(٥) إذ تلقوا الخطاب الإلهي:

«وَكُلَّا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا» (٦)

رغم أنّهما منعنا من بعض الموارد على أساس الاختبار:

«وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ» (٧).

وإطلاق عبارات مثل:

«كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ» (٨)

تدلّ أيضاً على هذه الرخصه والسعه فى الاختيار، كما أنّ الخطاب الذى يتضمّن نوعاً من العتاب فى الآيه:

«قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ» (٩)

، وخطاب

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرَّمُوا

طَيِّبَاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ...» (١٠)

يزيل بدوره بعض القيود غير المعقوله فى عمليته الاستهلاك.

-
- ١- مستدرک نهج البلاغه، ج ٥، ص ٣٥٩.
 - ٢- وسائل الشيعه، ج ١٩، كتاب الإجاره، باب ٢، ص ١٠٣، ح ٣.
 - ٣- المادة ٤ من الأصل الثالثه والأربعين من دستور للجمهوريه الإسلاميه الإيرانيه.
 - ٤- سوره البقره، الآيه ٥٨.
 - ٥- وعلى هذا الأساس فإنّ المراد من «الجنّه» جنّه من جنان الدنيا، كما ورد فى الكافى و العلل و تفسير القمى عن الإمام الصادق عليه السلام: «إنّها كانت من جنان الدنيا يطلع فيها الشمس والقمر» (انظر: الصافى، ج ١، ص ٣٤).
 - ٦- سوره البقره، الآيه ٣٥.
 - ٧- سوره سبأ، الآيه ٣٥.
 - ٨- سوره سبأ، الآيه ١٥.
 - ٩- سوره الأعراف، الآيه ٣٢.
 - ١٠- سوره المائده، الآيه ٨٧.

وطبعاً فإنّ الحريات المذكوره لا تتنافى أبداً مع الإشراف الدقيق والهادف للحكومته الإسلاميه في هذا المجال وفرض بعض القيود في مجال هذه الحريات، القيود التي تمنع أن تكون الحريه في النظام الاقتصادي الإسلامى مطلقه ومنفلته كما يلاحظ في الاقتصاد الرأسمالى، وبذلك يتميز الاقتصاد الإسلامى عن غيره، كما أنّ أصل الحريه أيضاً يميز الاقتصاد الإسلامى عن الاقتصاد الاشتراكى الذى لا يعترف بالحريه والاختيار للنشاطات والفعليات الاقتصادية.

وبيان آخر، بالرغم من أنّ قاعده السلطنه »

الناس مسلطون على أموالهم

« تقرر أنّ النشطاء الاقتصاديين أحرار في التصرف بأموالهم وثوراتهم بأى شكل كان واستثمارها بأى طريق يريدون، وعلى أساس «كلّ شىء مطلق حتى يرد فيه نهى»(1)

، التى تقتضى إباحه كلّ نوع من النشاط الاقتصادي ما لم يرد فيه نهى خاص، ولكن بما أنّ المؤمن، يعنى الناشط الاقتصادي فى البلد الإسلامى الذى يؤمن بالمبدأ والمعاد، يتحرك باتجاه منافع الأعلى وسعاده أكمل وأدوم ويريد تحصيل المنفعه والسعاده فى الدنيا والآخره، فمن الطبيعى أنّه سيواجه على أساس العقل والوحى بعض القيود والتكاليف فى حركته الاقتصادية، وهذه القيود والتكاليف تعيق ظهور الشركات الإحتكاريه بدافع من تحقيق الربح الأعلى وطلب المنفعه الذاتيه فقط، بحيث تسلب الحريه الحقيقيه والبناء من أفراد الطبقات الأخرى فى المجتمع وبالتالي تتبدل إلى آليات ضغط على حساب سائر الأقسام والفئات الاجتماعيه، وفى النهايه تقع جميع طبقات المجتمع فى جميع المسائل الاجتماعيه والسياسيه أسيره بيد رغبات هذه الفئه من المستثمرين والرأسماليين

*** وهذه التكاليف بشكل موجز عبارته عن:

أ) اجتناب الفساد:

«كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ»(2)

، واجتناب الحرام والخبيث:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا»(3).

ب) اجتناب الربا وإن كان على شكل قرض أو ضمن المعاملات الربويه، والقرآن الكريم يصرّح بهذه الحقيقه:

«أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا»(4)

ويقول أمير المؤمنين عليه السلام فى خطابه للتجار:

«يا معشر التجّار الفقه ثم المتجر، الفقه ثم المتجر، الفقه ثم المتجر، واللّه للربا في هذه الامّه أخفى من ديبب النمل على الصفا، شربوا إيمانكم بالصدق»(٥).

ج) اجتناب الإحتكار، بمعنى جمع الطعام وخزونه لغرض زياده قيمته، وهذا هو السائد في العالم الرأسمالى اليوم (٦).

ونقرأ فى الروايه أنّ النّبى الأكرم صلى الله عليه و آله قال

١- من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٣١٧، ح ٩٣٧.

٢- سوره البقره، الآيه ٦٠.

٣- سوره البقره، الآيه ١٦٨.

٤- طوره البقره، الآيه ٢٧٥.

٥- الكافى، ج ٥، ص ١٥٠.

٦- انظر: مصباح الفقاهه، العلّامه الخوئى، ج ٣، ص ٨١٣، كتاب البيع، الإمام الخمينى، ج ٣، ص ٦٠١.

ص: ٢٣٦

للشخص الذى احتكر الأغذيه ومنع بيعها للناس مدّه أربعين يوماً لتزداد قيمتها ثم يبيعها:

«أئما رجل اشترى طعاماً فكبسه أربعين صباحاً يريد به غلاء المسلمين، ثم باعه فتصدّق بثمنه لم يكن كفاره لما صنع»(١).

ويقول أميرالمؤمنين عليه السلام فى كتابه لمالك الأشر:

«فامنع من الإحتكار فإنّ رسول الله صلى الله عليه و آله منع منه ...

فمن قارف حُكْرَةً بعد نهيك إياه فنكّل به وعاقبه فى غير إسراف»(٢).

د) اجتناب الغش والخديعه. ومن أوضح نماذج الغش خلط اللبن بالماء بحيث إنّ المشتري لا يلتفت إلى ذلك، فنقرأ فى الروايات الإسلاميه أنّ الشخص الذى يغشّ الناس فى المعاملات والنشاطات الاقتصاديّه ليس بمسلم:

«ليس منّا من غشّ مسلماً»(٣).

، وسيأتى فى البحوث اللاحقه من هذا الكتاب تفصيل الكلام فى «المكاسب المحرمه».

ه) اجتناب إكتناز المال، وسيأتى الكلام فى هذا الموضوع بالتفصيل فى هذا الكتاب.

و) اجتناب الأعمال والمكاسب المحرمه، والتى سيأتى الكلام فيها فى البحوث اللاحقه بعنوان «المكاسب المحرمه» ونقرأ فى قوله تحت عنوان «أكل المال بالباطل»:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ...» (٤)

، من قبيل بيع وشراء آلات اللهو والقمار، إنتاج الخمر، إنتاج المخدرات وتوزيعها، أو بيع وشراء أسلحة الدمار الشامل في عصرنا الحالي.

ز) اجتناب أى نشاط اقتصادى يؤدى إلى الإضرار بالآخرين ويعرض مصالح المجتمع للخطر، وبديهي أن مسؤوليته تشخيص هذا الموضوع بعهدته الحكومه الإسلاميه، وفي الحقيقه يعود هذا الموضوع إلى حكومه العداله والفاقهه، فالحكومه الإسلاميه على أساس قاعده «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» (٥) مكلفه بالإشراف على جميع النشاطات الاقتصاديه ومراقبتها، كما ورد في الروايه المعتمده أن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله تدخل في مسأله سقى بساتين النخل في المدينه وحكم بعدم جواز منع الآخرين من الاستفاده الماء الزائد عن الحاجه:

«إنه قضى بين أهل المدينه في مشارب النخل: أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء وقال: لا ضرر ولا ضرار» (٦)

، ومع الالتفات إلى أن فقهاء الإسلام لا يرون أن مثل هذا المنع له حرمة ذاتيه وأوليه، يتبين أن تدخل الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله يعود إلى مسأله ضروره إشراف الحكومه في النشاطات الاقتصاديه.

إن نشاط الشركات الهرميه والفاركس (٧) وأمثال ذلك مشمول لهذا القانون الإسلامى، وكذلك العمل على إنشاء السوق السوداء الذى نراه سائداً فى

١- وسائل الشيعه، ج ١٧، باب ٢٧ من أبواب آداب التجاره، ح ٦.

٢- نهج البلاغه، الكتاب ٥٣.

٣- من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ح ٣٩٨٦.

٤- سوره النساء، الآيه ٢٩.

٥- وسائل الشيعه، ج ١٧، ح ٣٢٢٤١.

٦- الكافى، ج ٥، ص ٢٩٣. ووردت هذه الروايه فى مصادر أهل السنّه بتعبير آخر «إن رسول الله صلى الله عليه وآله قضى فى مشارب النخل بالسيل الأعلى على الأسفل حتى يشرب الأعلى» (انظر: كتر العمال، ج ٣، ص ٩١٩).

٧- سيأتى تعريف الشركات الهرميه والفاركس فى بحث المكاسب المحرمه.

ص: ٢٣٧

الاقتصاد الرأسمالى، فإنه مشمول لهذا الأصل أيضاً.

ح) اجتناب احتكار منابع الإنتاج، وتبين من بعض الأحكام والآداب فى النظام الاقتصاد الإسلامى أنه لا ينبغى تنظيم الظروف الاقتصاديه بحيث إن الناشطين فى مجال الاقتصاد يملكون الحرية إلى درجه أنهم يحتكرون مصادر الإنتاج وعرض البضاعه والخدمات فى السوق بمعنى حصر الإنتاج أو بيع البضاعه أو الخدمه فى دائره مركز أو فرد واحد، فاللازم أن يكون الإنتاج أو

عرض البضاعه والخدمه فى السوق يخضع للمنافسه السليمه فى كلا الحقلين:

الإنتاج والعرض فى السوق.

وما تقدم سابقاً من مقوله «حرمه الاختيار» وكذلك حرمه «التلقى الركبان» و «بيع الحاضر للبادى» فهو فى الحقيقه يتعلق بالتجار والكسبه الذين يردون احتكار السوق لمنفعتهم، وكما ورد فى روايه فى كتاب «دعائم الإسلام»، فيما يتصل بالاحتكار فإن جميع المنتوجات أو المحصولات الغذائيه يقوم بعض الأشخاص بشرائها كلها دفعه واحده لحصر بيعها وعرضها فى السوق لهم ويملكوا امتياز البيع بالنسبه لهذه المنتوجات:

«... وإنما النهى من رسول الله صلى الله عليه وآله عن الحكره أن رجلاً من قريش يقال له حكيم بن مزاحم كان إذا دخل المدينه طعام، اشتراه كله فمرّ عليه النبي صلى الله عليه وآله فقال له: يا حكيم إياك وأن تحتكر»^(١).

ولا شك أنه لو كان الإحتكار وحصر بيع البضاعه ممنوعاً ومذموماً، فبالغاء هذه الخصوصيه العرفيه يمكن القول إن هذا الحكم يسرى إلى مجال الخدمات أيضاً.

وأما فى مجال الإنتاج وبتعبير أدق، التوزيع قبل الإنتاج الذى يعود إلى توزيع الثروات والمنايع الطبيعيه، فنجد أن فقيهاً كصاحب الجواهر ينقل عن بعض المصادر الفقيهيه للإماميه مثل كتاب الغنيه، والخلاف والتذكره بأن فقهاء الإماميه متفقون على أن الأراضى العامره التى وقعت بيد المسلمين فى فتوحات الإسلاميه هى ملك عام للمسلمين سواء الأشخاص الذين كانوا موجودين حين الفتح أو الأشخاص الذين سيأتون بعدهم على إمتداد التاريخ، ولا أحد من المسلمين يملك امتيازاً على المسلمين الآخرين، وبالتالي فلا يجوز لأى شخص منهم أن يملك رقبه هذه الأراضى ملكاً شخصياً^(٢).

ومن فقهاء أهل السنّه كالموردى عن مالك، «إمام المالكيه» يرى بأن الأراضى المفتوحه حين الفتح وقف على جميع المسلمين بدون حاجه لإجراء صيغه الوقف من قبل الحاكم الإسلامى فلا يجوز تقسيم هذه الأراضى بين المجاهدين فى الجيش الإسلامى^(٣).

وفى روايات أهل البيت عليهم السلام ما يدلّ بوضوح على

- ١- مستدرک الوسائل، ج ١٣، ص ٢٧٧، باب ٢٢ من أبواب آداب التجاره، وانظر: الكافى، ج ٥، ص ١٦٥.
- ٢- انظر: جواهرالكلام، ج ٢١، ص ١٥٧. ما ورد أعلاه يتعلق بزمان تكون فيها هذه الأراضى مواتاً، أمّا عندما يتمّ احياؤها بزراعتها أو بناء دار فيها فإنّ جماعه ذهبوا إلى جواز ملكيتها تبعاً لآثار الاحياء فإذا زالت الآثار رجعت إلى الملكيه العامه. (انظر: انوارالفقاهه، كتاب التجاره، ص ٦٤٣ فصاعداً).
- ٣- انظر: الأحكام السلطانيه، ج ٢، ص ١٣٧.

هذا الأمر أيضاً (١)، كما ورد في مصادر أهل السنّه أيضاً روايات ناظره إلى هذه الحقيقة (٢).

ونقرأ في الآيه ٦ و ٧ من سورة «الحشر» أنّ القرآن الكريم يصرح أنّ الأراضي التي إمتلاكها المسلمون بدون قتال يعني «الفيء» حالها حال سائر مصاديق الأنفال في كونها تحت اختيار الحكومه الإسلاميه، كما أنّ تدلّ بصراحه على أنّ الحكمه من هذا الحكم وهي أنّ المنابع الطبيعيه للانتاج لا يمكن حصرها بيد الأغنياء والثرياء:

«كَيْ لَا يَكُونَ دُولَهُ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» (٣)

، لأنّ الحكومه الإسلاميه ينبغي أن تراعى العدالة في تقسيم الأنفال بين المسلمين، ولا تسمح لفئه معينه أن تملك قسماً مهماً من الأنفال وتعمل على إحياء تلك الأراضي بعد تملكها، وبالنسبه لمسأله حيازه المباحات أيضاً فالأمر كما تقدّم، يعني أنّ الحكومه الإسلاميه تتولى الإشراف على الاستفاده منها من قبل المسلمين لئلا- تقع بيد فئه خاصه ينتفعون منها أكثر من الحدّ المباح ويتسبب في الإضرار بالآخرين، وبالنسبه للصناعات التي تشكل قسماً مهماً من النشاطات الاقتصاديّه ومصادر الإنتاج، فيما أنّ امتياز تشكيل الشركات والمؤسسات الصناعيه يقع بيد الحكومه، فإنّ أصل «لا ضرر» يستدعي أن لا تقع هذه المنابع بيد فئه معينه وبالتالي حصر الاستفاده منها بيدهم.

(ط) اجتناب استغلال العمّال والكادحين، ونرى في النظام الاقتصاد الإسلامي أحكاماً تدلّ على أنّ الإسلام يرفض عمليه استغلال الآخرين، على سبيل المثال في باب الزراعه لا يقبل الإسلام بمجرد استئجار العامل ودفع الأجره إليه، بل يقرر أنّ المزارعه بعنوان شركه بين طرفين: العمل من طرف المزارع والعامل، والأرض والبذور من ناحيه صاحب المزرعه، فالمزارع أو الفلاح مشارك في المحصول مع ربّ العامل، بل إنّ المرحوم الشيخ الطوسي لا يرى جواز غير هذه الصوره من المسأله ويصرّح بأنّ عدم دفع البذور من قبل صاحب المزرعه للفلاح والذي ورد في الروايه النبويه (٤) التعبير عنه ب «المخابره» (٥) لا يجوز ويؤدّي إلى بطلان المزارعه (٦)، والعلّامه الحلّي بدوره يصرّح بأنّ مسؤوليته صاحب المزرعه في عقد المزارعه لا يقتصر على تفويض الأرض للفلاح وإعطائه البذور بل في صوره اللزوم يجب عليه أن يتكفل الأسمده أيضاً (٧).

١- انظر: الاستبصار، ج ٣، ص ١٠٩، ح (١-٤)؛ وسائل الشيعه، ج ١٢، ص ٢٧٤، ح ٢٢٧٦٧ و ج ١١، ح ٢٠١٩٩ و ٢٠٢٠٦؛ فروع الكافي، ج ٥، ص ٤٤، ح ٤-٢.

٢- انظر: صحيح البخاري، ج ١٦، ص ١١٥، ح ٣٩٦٣ والأموال لأبي عبيد، ص ٦٤ و ٦٥ ح ١٥٠ و ١٥١ و ١٥٢ و ص ٦٢، ح ١٤٦ و ٨٤ ح ١٩٦ و ص ٨٧ ح ٢٠٦.

٣- سورة الحشر، الآيه ٧.

٤- مسند أحمد، ج ٣، ص ٣٨٩.

٥- «مخابره» يا «خبر» من ماده خُبر و خُبره (/ الامتحان والاختبار)، وبهذه المعنى يضع صاحب المزرعه الأرض تحت اختيار الزارع في مقابل قسم من المحصول مثل الثلث أو الربع، (انظر: المعجم الوسيط ماده خبر) وكأنّه بهذه الوسيله يمتحن مهاره الزارع في الزراعه. وطبعاً ورد قيد في الروايه وهو أنّ البذور بعهد الزارع مع أنّ البذور في عقد المزارعه بعهد صاحب الأرض.

٦- انظر: المبسوط، ج ٣، ص ٢٥٣.

ومن بين فقهاء أهل السنّة نرى أيضاً أنّ ابن قدامه فى المغنى يصرّح بأنّ الفقيه المعروف أحمد بن حنبل وطبقاً؛ لنقل جماعه عنه، وهذا الرأى هو مختار عامه أصحابه وكذلك مذهب ابن سيرين والشافعى وإسحاق بأنّ عقد المزارعه إنّما يقع صحيحاً فيما إذا كانت الأرض والبذور من طرف صاحب الأرض والعمل من ناحيه الفلاح (١).

وهكذا فى مسأله عقد المساقاه أيضاً، يعنى يجب أن يكون العامل شريكاً لصاحب العمل فى الثمار (٢).

وفى المضاربه أيضاً نرى فضلاً عن أنّ العامل لا يعدّ عاملاً عادياً فى هذه المعامله بل شريكاً فى الربح الحاصل منها، وفيما إذا خسرت التجاره بدون التعدى وتفريط العامل، فالذى يتحمل هذا الضرر هو صاحب مال التجاره فقط، ولا يتحمل العامل قسماً من هذا الضرر، بل يخسر عمله فلا- يحصل على شىء من الاجره فى هذه المعامله، وأساساً لا يجوز لصاحب مال التجاره أن يشرك العامل فى هذه الخساره، وفيما لو ألقى صاحب مال التجاره الخساره على عهدته العامل فإنّ عقد المضاربه سيتبدل إلى قرض، وبالتالي فإنّ جميع الربح الحاصل من هذه التجاره يتعلق بالعامل وليس لصاحب مال التجاره حقّ فيه (٣)، كما ورد فى حديث عن أمير المؤمنين:

«من ضمن تاجراً فليس له إلّارأس ماله» (٤)

، وأيضاً ورد فى حديث شريف عن هذا الإمام عليه السلام:

«من ضمن مضاربه فليس له إلّارأس المال وليس له من الربح شىء» (٥).

وطبيعى أنّ هذه العقود الثلاثه: المزارعه، المساقاه، المضاربه، إنّما تكون شاهداً للمدعى (مخالفه الإسلام لاستغلال البشر) فيما إذا كان دفع الاجره للعاملين والمنتجين الكادحين من خلال عقد الإجاره مرجوحاً ومكروهاً، ومن حسن الصدق أنّ القضيّه تنحو هذا المنحى فى النصوص الدينيه، يعنى أننا نرى فى المصادر الروائيه والفقيهيه باباً (٦) يقرر بصراحه كراهه الأجير لمثل هذه العقود، وهذا يحكى عن أنّ الإنسان فى المجالات الاقتصاديه لا ينبغى أن يعمل بشكل ينتفع من عمله وتعبه الآخرون:

يقول الإمام الصادق عليه السلام فى ذم أخذ الاجره على العمل فى مثل هذه النشاطات الاقتصاديه:

«من آجر نفسه فقد حظر عليها الرزق»

، ثم يقرر الإمام عليه السلام فى تبرير هذا المنع ويقول:

«وكيف لا يحظر عليها الرزق وما أصابه فهو لربّ آجره» (٧).

واللافت أنّ صحيحه عمار الساباطى تؤكد على أنّه فى صورته مساوئه الأجر مع الربح من طريق التجاره فإنّ الإمام الصادق عليه

- ١- انظر: المغنى، لابن قدامه، ج ٥، ص ٥٨٩.
- ٢- انظر: المبسوط، ج ٣، ص ٢٠٧؛ شرح اللمعه، ج ٤، ص ٣٠٩.
- ٣- انظر: المبسوط، ج ٣، ص ١٦٧.
- ٤- وسائل الشيعه، ج ١٩، ص ٢٢.
- ٥- المصدر السابق.
- ٦- «باب كراهه إجاره الإنسان نفسه»، انظر: وسائل الشيعه، ج ١٧، ص ٢٣٨.
- ٧- وسائل الشيعه، كتاب التجاره، باب ٦٦، ص ٢٣٨، ح ٤، ج ١٧.

ص: ٢٤٠

الاجره ويرى أنّ التعامل بالاجره يتسبب في منع الرزق:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يتجر فإن هو آجر نفسه أعطى ما يصيب في تجارته فقال: لا يؤاجر نفسه ولكن يسترزق الله جلّ وعزّ ويتجر فإنه إذا آجر نفسه فقد حظر على نفسه الرزق»^(١).

وجدير بالذكر أنّ ما تقدّم بيانه في مورد الاجره واكتساب الربح من خلال كلا الطريقتين (طريقه الشراكه في المحصول وطريقه الاجره) متوفره ومفتوحه أمام العامل، ولكن إذا لم يكن له طريق سوى الاجره فلا شك في رجحانها (بل وجوبها في صوره الحاجه)، وعلى هذا الأساس فإنّ عقد الإجاره بأن يؤجر الإنسان نفسه لغيره في عمل معين يعدّ عملاً محترماً في الروايات الإسلاميه، وهكذا فيما إذا ترتبت على هذا العمل مصلحه أهم مثل التريه والتكامل النفساني لدى المستأجر^(٢)، وربما تكون هذه الغايه من هذا القبيل، كما ورد في القرآن الكريم كما ورد في سوره «القصص» في قصّه موسى وشعيب عليهما السلام:

«... أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حِجَجٍ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ»^(٣).

، ويقول المرحوم محمّد تقى المجلسى في شرح من لا يحضره الفقيه «والظاهر أن إجاره موسى عليه السلام كان لأن يكون في خدمه شعيب عليه السلام ويضل بخدمته إلى أقصى مراتب الكمال»^(٤).

أمّا الأحكام الاقتصاديّه الأخرى (اجتناب ركود منابع الإنتاج والاستهلاك غير العقلاني وغير السليم التي نراها في ثنايا الشريعه الإسلاميه فإنّها تشير إلى أنّ هذه القيود المذكوره تعود إلى القيود في مجال الإنتاج والتجاره والقيود في مجال المالكيه وحقّ التصرف الناشئه إمّا من عدم القدره على حفظ الأموال وصرّفها أو تجميد منابع الإنتاج، أو ما يتسبب في وجود خلل على مستوى العمل أو العقيد، على سبيل المثال:

أ) يقرر الإسلام الحجر على الشخص في التصرف بأمواله بسبب السفه وعدم الرشد العقلاني بحيث لا يستطيع أن يتصرف في أمواله تصرفاً صحيحاً.

يقول القرآن الكريم:

«وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا...» (٥).

وفى ذيل الآية الشريفه وردت روايات عن أهل البيت عليهم السلام فى تطبيق السفیه على شارب الخمر،

«عن الصادق عليه السلام: كل من يشرب الخمر فهو سفیه» (٦).

وكذلك الروايات الواردة من طرق الفريقين التى تقرر أنّ مصاديق السفیه هم الأطفال والنساء ممن لا يتحركون فى سلوكياتهم من موقع العقلانيه:

«عن الباقر عليه السلام:

فالسفهاء النساء والولد إذا علم الرجل أنّ امرأته سفیهه مفسده وولده سفیهه مفسد، لم ينبغ له أن يسلط واحداً منهما على ماله الذى جعل الله له قياماً» (٧).

يقول العلامة الحلى فى تذكره الفقهاء: «وإنّ الفاسق إن كان ينفق ماله فى المعاصى كشراء الخمر

١- المصدر السابق، ح ٣.

٢- انظر: المصدر السابق، ح ٢.

٣- سورة القصص، الآية ٢٧.

٤- شرح من لا يحضره الفقيه.

٥- سورة النساء، الآية ٥.

٦- مستدرک الوسائل، ج ١٤، ص ١٧.

٧- المصدر السابق، ج ١٣، ص ٢٤١؛ وانظر: در المنثور، ج ٢، ص ١٢٠.

ص: ٢٤١

وآلات القمار أو يتواصل به الفساد فهو غير رشيد ولا تدفع إليه أمواله إجماعاً لتبذيره لماله وتضييعه إياه فى غير فائده» (١). ويقول الدكتور وهبه الزحيلي أيضاً نقلاً عن المذاهب الأربعة لأهل السنّة: والسفیه: هو من يبذر ماله ويصرفه فى موارد غير صحيحه بما لا يتفق مع الحكمه والشرع (٢).

ب) الشخص الذى يملك أدوات الإنتاج فى مجال من المجالات الاقتصاديّه إذا تركها معطله فى حين أنّ منتوجات هذه الآلات والأدوات تعد من الحاجات الضرورية فى المجتمع والعمل فى هذه المهنة من الواجبات الكفائيّه، فإنّ الحكومه الإسلاميه ولغرض حفظ النظام الاقتصادى فى المجتمع ملزمه بأخذ اجره المثل من هذا الشخص وتدفع هذه الأدوات إلى شخص آخر ليقوم بإنتاج هذه المصنوعات والمنتجات.

ج) الشخص الذى يقوم بتحجير أرض موات ثم يتركها بدون مبرر، فيقول غالبية الفقهاء بأن هذه الأرض تخرج عن تصرفه واختياره وأن الحاكم الإسلامى يستطيع أن يدفعها إلى شخص آخر ليستثمرها(٣).

د) المرتد الفطرى، أى الشخص الذى يكون أحد والديه مسلماً وقد أظهر الإسلام بعد بلوغه ثم إرتد عن الإسلام فإنه يفقد مالكيته بالنسبة لأمواله، ويتم تقسيم أمواله بين ورثته المسلمين فيما لو كان رجلاً بعد أداء ديونه (٤).

٢. أصل المنافسة السليمه

إنّ النظام الاقتصادى فى الإسلام، إلى جانب نهيه عن عمليّته حصر البضاعه والبيع بيد فئه معينه فى السوق، والذى تقدّم الكلام فيه فى الفصل السابق، فإنه يوصى المسلمين بالمنافسه السليمه فى المعاملات الاقتصاديه فى السوق، لأنه عندما يتم منع مسأله الاختصاص، وعلى حدّ تعبير الإمام أميرالمؤمنين على عليه السلام «الاستثثار» (/ اختصاص الإمكانات الاقتصاديه وطلب التفوق فيما يعتبر حقاً متساوياً لجميع أفراد المجتمع)، فإنّ لازمه (٥) تقسيم الإمكانات والموارد بين جميع النشطاء الاقتصاديين وتزريق روحيه الأمل فى جميع المشاركين فى مجال التنميه والرشد الاقتصادى.

وعندما يؤدّى «الاستثثار» إلى حالات الحسد والتميز كما يقول الإمام عليه السلام وبالتالي يتسبب فى الذله والمهانة وزوال النعمه والدوله (٦)، فمن الطبيعى أن يتسبب تقسيم المنابع والإمكانات الاقتصاديه بين

١- تذكره الفقهاء، ج ٢، ص ٧٥ فى أحكام السفیه.

٢- موسوعه الفقه الإسلامى، ج ٦، ص ٤٤٩٠-٤٤٩٧.

٣- انظر: تحرير الوسيله، ج ٢، ص ٢٠٦، المسأله ٢٤.

٤- قواعد الأحكام، ج ٢، كتاب الحدود فى حد المرتد، ص (٨٠-٥٧٤)؛ مسالك الأفهام، ج ١٥، ص ٢٣.

٥- «إيّاك والاستثثار بما الناس فيه اسوه» (الكتاب ٥٣، لأميرالمؤمنين إلى مالك الأشر).

٦- الاستثثار يوجب الحسد والحسد يوجب البغضه والبغضه توجب الاختلاف والاختلاف يوجب الفرقة والفرقه توجب الضعف والضعف يوجب الذلّ والذلّ يوجب زوال الدوله وذهاب النعمه (شرح ابن أبى الحديد، ج ٢٠، ص ٣٤٥، دار إحياء الكتب العربيه، ص ٣٤٥).

ص: ٢٤٢

جميع النشطاء الاقتصاديين وإيجاد منافسه سليمه فيما بينهم، فى زياده قدره وقوّه هذا المجتمع ووفره النعم وكثرتها ويؤدّى إلى مزيد من التكاتف الاجتماعى فى ظلّ هذه المنافسه، وتقوم عمليّته التسعير على أساس العدل والانصاف.

وكان الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام فى زمان حكومته، ومن أجل إيجاد مثل هذه المنافسه السليمه ومنع حالات التفوق والاستثثار، يوفّر لكل أصحاب مهنة معينه سوقاً خاصاً بهم، فهناك سوق للقصابين وسوق لباعه التمور وكذلك سوقاً لباعه السمك، البزازين، الصرافين، الخياطين، باعه السمن والزبوت والخبازين و... (١).

وما ورد في الفصل السابق فيما يتصل بالنهاى عن «تلقى الركبان» من شأنه أيضاً أن يكون دليلاً على اهتمام الإسلام بمسأله التنافس السليم فى الأمر الاقتصاد.

وطبعاً فإن تحقق مثل هذا السوق لابد له من شروط وقد أشرنا إلى بعضها فى فصل «المنابع الاقتصاديّه»، ومنها:

(أ) أن يكون عدد المشترين والباعه إلى حد لا يكون لأى واحد منهم التأثير فى قيمه السوق بمفرده.

(ب) أن تكون البضاعه المنتجه عامه.

(ج) أن لا يوجد مانع للورود والخروج من السوق.

(د) أن يملك الباعه والمشترون معلومات كافيه وشفافه.

(ه) أن تكون حركه المشترين فى السوق حره (٢).

وجدير بالذكر أن إيجاد منافسه سليمه لا- يعنى نفى كل أشكال الاستثثار، لأن بعض موارد الاستثثار طبيعيه ولا تنشأ من حاله إستثثار النشطاء الاقتصاديين، كأن يخترع شخص جهازاً وأداه ويكون له حق الامتياز بهذا الاختراع، وطبعاً فإن منتوجات هذا الاختراع ستكون ملكاً له (وهذا أيضاً يقع فى ظل ضوابط معينه).

وكذلك اختصاص بعض البضاعه والخدمات بيد الدوله لا من أجل زياده قيمتها أو زياده النفع المادى من عوائدها بل فقط من أجل زياده الرفاه العام، نظير اختصاص الدوله بخدمات الطيران أو بصناعه النفط وبعض الصنائع الأخرى من الصناعات الأساسيه التى تستأثر بها الدوله فى بعض البلدان لتقديم خدمات أفضل للناس وتكون المنتجات النفطيه أو غير النفطيه أرخص سعراً.

وقد ذكر بعض علماء الاقتصاد شروطاً أخرى أيضاً، وبعض هذه الشروط متداخله مع الشروط المذكوره آنفاً، ومن جمله هذه الشروط، شرط الحريه فى إيقاع العقود والمعاملات، وهذا هو ما تقدّم ذكره بعنوان فرع من فروع أصل الحريه الاقتصاديّه.

الشرط الآخر الوفاء بالشروط ضمن العقد من باب

«المؤمنون عند شروطهم»

، لأن العمل فى مفاد هذه العقود والالتزامات الضمنيه لها يتسبب خلق جو

١- انظر: معارف الإمام على (دانشنامه امام على) عليه السلام بالفارسيّه، ج ٧، مقاله السوق.

٢- انظر: تاريخ العقائد الاقتصاديّه (تاريخ عقايد اقتصادى) بالفارسيّه، فريدون تفضلى، ص ٨٤ و ٨٥.

الاعتماد والاطمئنان بين المتعاملين، وبالتالي يوفر الأرضية اللازمه للمنافسه السليمه.

الشرط الثالث، الصدق فى المعاملات والعقود واجتناب الكذب والغش والتدليس.

الشرط الرابع، اجتناب الإضرار والمعاملات التى تتسبب فى الإضرار بالآخرين

العمل بهذه الشروط يعيق ظهور استثنائات كبيره وتتركز الثروه بيد فئه محدوده ويزيد الباعث على السعى وبذل الجهد والإبداع والحيويه فى المستويات الدانيه والطبقه الضعيفه فى المجتمع (١).

٣. أصل الثقة المتبادله بين الحكومه الإسلاميه والنشطاء الاقتصاديين

ومن جملة الأصول التى تؤدى إلى رشد وتنمية العمليات الاقتصاديه، وتعتبر من جملة الآداب والأحكام الاقتصاديه فى الإسلام، اعتماد المسؤولين بالنظام الاقتصادى الإسلامى على الناس والنشطاء الاقتصاديين وحمائهم لهم فى مجال نشاطاتهم الاقتصاديه وأداء التكاليف المائيه، وقد ورد فى حديث معتبر عن غياث بن إبراهيم عن الإمام الباقر عليه السلام: كان على عليه السلام صلوات الله عليه إذا بعث مصدقه قال له:

«إذا أتيت على رب المال فقل: تصدق رحمك الله مما أعطاك الله

؛ ثم قال:

فان ولى عنك فلا تراجع» (٢).

ونقرأ فى كتاب له فى نهج البلاغه (الكتاب ٢٥) أن الإمام عليه السلام فى خطابه للعاملين على الزكوات ما يدل بوضوح مدى إهتمام الإسلام فى نظامه الاقتصادى على حفظ كرامه الأشخاص وحرمتهم واختيارهم:

«انطلق على تقوى الله وحده لاشريك له، ولا تروعن مسلماً ولا تجتازن عليه كارهاً، ولا تأخذن منه أكثر من حق الله فى ماله، فإذا قدمت على الحى فانزل بيمائهم من غير أن تحالط أبياتهم، ثم امض إليهم بالسكينه والوقار؛ حتى تقوم بينهم فتسلم عليهم، ولا تخدج بالتجيه لهم، ثم تقول: عباد الله، أرسلنى إليكم ولئى الله وخليفته، لاخذ منكم حق الله فى أموالكم، فهل لله فى أموالكم من حق فتؤدوه إلى ولئى؟ فإن قال قائل: لا، فلا تراجع، وإن أنعم لك منعم فانطلق معه من غير أن تخيفه أو توعده أو تعسفه أو تزهقه فخذ ما أعطاك من ذهب أو فضه فخذ ما أعطاك من ذهب أو فضه، فإن كان له ماشيه أو إبل فلا تدخلها إلا بإذنه، فإن أكثرها له، فإذا أتيتها فلما تدخل عليها دحول متسلط عليه ولما عنيف به. ولا تنفرن بهيمه ولا تفزعنها، ولا تسوان صاحبها فيها، واطدع المال صدعين ثم خيره، فإذا اختار فلا تعرضن لما اختاره. ثم اصدع الباقى صدعين، ثم خيره، فإذا اختار فلا تعرضن لما اختاره.

فلا تزال كذلك حتى يبقى ما فيه وفاء لحق الله فى ماله؛ فاقبض حق الله منه. فإن استقالك فأقله، ثم اخلطهما ثم اصنع مثل الذى صنعت أولاً حتى تأخذ

١- انظر: نظام الاقتصاد الإسلامي، المباني المذهبية (نظام اقتصادى اسلام، مباني مكتبي) بالفارسيه، السيد حسين ميرمعزى، ص ١٦٨-١٧٣.

٢- وسائل الشيعه، باب ١٤ من أبواب زكاه الأنعام، ح ٥، ج ٩، ص ١٣٢.

ص: ٢٤٤

حَقَّ اللَّهُ فِي مَالِهِ».

وهذا الكلام من للإمام أمير المؤمنين عليه السلام، المقترن بغايه المحبّه والثقه والاعتماد على جمهور الناس الذين يجب عليهم دفع الضرائب الإسلاميه (الزكاه) ويشير إلى أنّ الحكومه الإسلاميه يجب أن توثق إرتباطها مع الناس وتقوى جسور الاعتماد المتقابل، وهذا بدوره يتسبب فى زياده اعتماد الناس وثقتهم بالحكومه من جانب آخر، وهذه الثقه المتبادله تعتبر مفتاح الحل للكثير من المشكلات الاقتصادية فى فضاء المجتمع الدينى.

٤. الملكيه المختلطه

إنّ تحقق الأهداف الاقتصادية من قبيل التوازن الاجتماعى، الرفاه العام، العداله الاقتصادية و ... يكمن فى منع تمرکز الشروه واجتناب تراكمها بيد الأغنياء، ولا شك أنّ من جمله عوامل تحقق هذا الهدف، تشريع نوع من الملكيه، الذى يدعى بالملكيه المختلطه أو الملكيه ذات الأشكال المتعدده^(١)، فالنظام الاقتصادي فى الإسلام، ولغرض تحقيق هذه الأهداف المذكوره، فى ذات الوقت الذى يقرر أصاله الملكيه الشخصيه وخلافاً للنظام الاشتراكى، فإنّه يؤكد على الدوافع الشخصيه والميول الفرديه بوصفها حقاً طبيعياً وفطرياً لأفراد المجتمع، فإنّه يقرر وجود نوعين آخرين من الملكيه: الملكيه العامه، وملكيه الإمام (الحكومه الإسلاميه) أيضاً، وخلافاً للنظام الرأسمالى فإنّه يقرر أنّ ملكيه بعض المنابع الطبيعيه عامه، وبعض أقسام الإنتاج بيد الحكومه.

توضيح ذلك: إنّ الإسلام يقرر من جهه حقّ الملكيه الخاصه، التى يمكن تقسيمها إلى نوعين:

الملكيه الأوليه أو الابتدائيه، والملكيه الثانويه أو الانتقاليه، وأسباب الملكيه الابتدائيه فى الإسلام عبارته عن حيازه المباحات المنقوله:

«من سبق إلى ما لم يسبقه إليه مسلم فهو أحقّ به»^(٢)

، والعمل المفيد والمشروع من قبيل إحياء الأراضى:

«من أحيى أرضاً مواتاً فهي له»^(٣)

واستخراج المعادن الظاهره؛ مثل:

الياقوت، النفط والفيروزه بمقدار الحاجه^(٤) واستخراج المعادن الباطنيه؛ من قبيل: الحديد، الذهب والفضه وأنواع الفلزات^(٥)،

١- ومع هذا البيان فإنّ طرح هذا الأصل في فصل: الأصول التطبيقية لا يخلو من حكمه، لأنّه يحقق بعض الأهداف التي سبق ذكرها في فصل الأصول التطبيقية، وطبعاً لا يمكن إنكار أنّ هذا الأصل مع بعض الملاحظات والحجيات قابل للطرح في فصل مباني الإقتصاد الإسلامي أيضاً،

٢- مستدرک الوسائل، ج ٣، ص ١٤٩ باب ١ من أبواب إحياء الموات، ح ٤.

٣- وسائل الشيعه، ج ٢٥ باب ١، من أبواب إحياء الموات، ح ٥، ص ٤١٢. ومقر؟ في ورايه أخرى عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «من غرس شجراً أو حفر وادياً بديناً لم يسبقه إليه أحد أو أحيى أرضاً ميتة فهي له قضاء من الله ورسوله». (وسائل الشيعه، ج ٢٥، ح ١، باب ٢ من أبواب إحياء الموات، ص ٤١٣).

٤- انظر: تذكرو الفقهاء، ج ٢، ص ٤٠٣ كتاب إحياء الموات.

٥- أجمع فقهاء الشيعه على أنّ المعادن الباطنيه، سواء كان الإمام أو من المباحات الأوليه، إذا أحيها شخص فهو له مالك (انظر: المبسوط، ج ٣، ص ٢٧٧ كتاب إحياء الموات و جواهرالكلام، ج ٣٨، ص ١١٠ كتاب إحياء الموات).

ص: ٢٤٥

الإرث، ومن جهه أخرى يقرر الإسلام حقّ ملكيه الإمام، يعنى الحكومه الإسلاميه، والتي تشمل ملكيه الإمام بالنسبه للأنفال، الخمس، والجزيه، الخراج، الضرائب الحكوميه.

ومن جهه ثالثه فإنّ الإسلام يقرر الملكيه العامه، التي تشمل ملكيه عامه المسلمين بالنسبه للأراضي المفتوحه عنوه وكذلك القسم الأعظم من الزكاه، رغم أنّ مسؤوليته جمع الزكاه وحفظها ومصرفها بعهد الإمام (الحكومه الإسلاميه) (١)، كما أنّ بعض الثروات الأخرى كالطيور والحيوانات الوحشيه والبحريه والتي تعتبر من جمله المباحات «الأوليه» تقع أيضاً تحت إشراف وولايه الحكومه الإسلاميه، ورغم أنّ الناس يستطيعون تملك مثل هذه المباحات عن طريق الحيازه والصيد بشروط خاصه (٢)، فإنّ الحكومه الإسلاميه لها الحقّ وعلى أساس رعايه مصالح المسلمين، أن تملك هذه المباحات أو منعها (٣).

ولا شك أنّ ملكيه الحكومه الإسلاميه يؤدّي إلى استقلالها في رسم الخطط الاقتصاديّه في هذا المجال وحريتها في إقامة العدله الاقتصاديّه، فالحكومه التي تعتمد في تحصيل المال على الضرائب وتحتاج إلى تأمين نفقاتها إلى الدافعين للضرائب والخيرين في أفراد المجتمع، فمن الطبيعي أنّ تتحرك على مستوى إيجاد الانسجام والاتساق مع مصالحهم ومنافعهم ولا تكون مطلقه العنان في رسم مسار السياسات الاقتصاديّه في المجتمع الإسلامي.

أضف إلى ذلك الآيه الشريفه:

«قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ» (٤)

، وكذلك مسأله «إصلاح ذات البين» تقع إلى جانب مسأله تعلق الأنفال بالله والرسول، وربّما كانت ملكيه الحكومه الإسلاميه

وكون الأنفال بيد الإمام، مانعه من حدوث نزاعات بين النشطاء الاقتصاديين، لأنه عدم تملك الإمام للمنايع الطبيعيه والأنفال، يعنى أن النشطاء الاقتصاديين يجوز لهم تملك هذه المنايع والتصرف بها بأى شكل كان وبما يحلو لهم، وطبيعى أن مثل هذه الحره، مع الالتفات إلى وجود حالات الحرص والطمع فى أفراد البشر، يتسبب فى وقوع نزاعات فيما بينهم.

وهذه الحقيقه وردت فيما يتصل ببعض أموال الإمام تحت عنوان «الفى ء» فى قوله تعالى:

«مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِلَّذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كُنِيَ لِيَكُونَ دُولَهُ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» (٥)

، ولاسيما فى جملة:

«كُنِيَ لَأَ»

١- يتمكن الحكومه الإسلاميه ومن أجل الحافظ على مصالح المسلمين إيجاد محدوديات خاصه، مثلاً إذا شاهدت الحكومه أن قطع أشجار الغابات وبلا هواده وسبب ممّا يؤدى فى مدّه قصيره إلى الإضرار بالغابات أن يضع مقررات وقوانين للاستفاده من الغابات.

٢- عن أبى عبد الله عليه السلام: «أن أمير المؤمنين عليه السلام قال فى رجل أبصر طيراً فتبعه حتى وقع على شجره فجاء رجل فأخذه فقال أمير المؤمنين عليه السلام: للعين ما رأته وليد ما أخذت» (وسائل الشيعه، ج ٢٣، ص ٣٩١، كتاب الصيد والذبائح، باب ٣٨، ح ١).

٣- مثلاً لو لاحظت الحكومه فى صيد السمك بدون ضابطه خاصه ما يؤدى إلى انقطاع نسل الأسماك أو يصاب المسلمون بأضرار كبيره أن يضع مقررات وتوجد المحدوديه وتقول لا يسمح صيد السمك فى الفصل الكذائى أو أن يكون الصيد بهذا المقدار فقط.

٤- سورة الأنفال، الآيه ١.

٥- سورة الحشر، الآيه ٧.

ص: ٢٤٦

يَكُونُ دُولَهُ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ»

، حيث تبين بوضوح أن ملكيه الإمام بالنسبه إلى «الفى ء» (بالغاء الخصوصيه بالنسبه لجميع الأنفال) لغرض منع حدوث الفاصله الكبيره بين طبقات المجتمع، لأنه تقرر أن تكون هذه المنايع داخله فى ملكيه الأفراد أو فته خاصه من الناس، فإن جمهور الناس لا يستطيعون الاستفاده من ثمراتها، كما أنه لو انعكس الحال وكانت هذه الموارد بيد الحكومه الإسلاميه، فإنها تستطيع إيصالها إلى مختلفه فئات المجتمع وخاصه إلى الطبقة الضعيفه منه.

وما تقدّم بيانه يتعلق بفلسفه ملكيه الإمام والحكومه الإسلاميه، أمّا فلسفه الملكيه العامه والتى يكون جميع المسلمين وعلى امتداد

الزمان مالكين لهذه الموارد من هذا القبيل، فيمكن القول في تسويغ مثل هذه الملكية، إنّ الإسلام كما أنه يقرر الوحده بين المسلمين في زمان معين، فإنّه يقرر أيضاً نوعاً من الوحده والاشتراك لجميع الأشخاص الذين يشتركون في العقيدة على طول الزمان، ومثل هذا الاعتقاد والاشتراك يستدعي النظر إلى مصالح الأجيال اللاحقه والعمل على مستوى رفاه هذه الأجيال من خلال وضع خطط اقتصاديّة تحقق له هذا الهدف، وخاصّه عندما نرى أنّ الإشراف على هذا القسم من الأموال يقع بيد الحكومه الإسلاميّه، لأنّ الحكومه تستطيع وضع مقررات معينه في كيفية الاستفاده من هذه الموارد بحيث تؤمن مصالح الأجيال اللاحقه من المسلمين.

٥. المشاركة العامه والتعاون الاجتماعي في سبيل التنمية الاقتصاديّه

إشاره

إنّ التعاون الاجتماعي، والذي يعبر عنه ب «التكافل الاجتماعي»، يعني أنّ كلّ فرد من أفراد المجتمع الإسلامي مكلف في نظر الإسلام بالعمل على قدر طاقاته من أجل خدمه مصالح الامه (١).

وورد التعبير عن هذه المسأله في دائره الثقافه القرآنيه بعنوان «التعاون»، وطبعاً أن لا يكون هذا التعاون والتكاتف يقع في مسير الظلم على الآخرين بل لابد أن يصبّ في مجال الإحسان والنفع العام:

«وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» (٢)

، والتعاون في المجالات الاقتصاديّه للمجتمع الإسلامي يعدّ من أهم مصاديق التعاون على البر والتقوى.

وأشهر روايه تقع أساساً لهذا التعاون والتكاتف، ما ورد عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله نقله من مصادر الفريقين (٣):

«كلّكم راع وكلّكم مسؤول عن رعيته»

، واللافت أنّ صاحب كتاب «إرشاد القلوب» ذكر في سياق هذا الحديث تطبيقات أخلاقيه كليّه على موارد: منها:

الحاكم الإسلامي، الرجل بالنسبه لزوجته وأبنائه، والمسؤولون والموظفون بالنسبه لأموال الناس:

١- أحمد العناني، مقاله «أربعة أبعاد للتكافل الاجتماعي الإسلامي» مجله «الوعي الإسلامي» العدد ٢٤٨.

٢- سورة المائده، الآيه ٢.

٣- مسند أحمد، ج ٢، ص ١١١؛ إرشاد القلوب، ج ١، ص ١٨٤.

بعلمها وولده وهي مسؤوله عنهم والعبد راع على مال سيده وهو مسؤول عنه»(١).

ومعلوم أنّ أحد أهم هذه المسؤوليات، التعاون والتكاتف في المسائل الاقتصاديّه بما يحقق بعض الأهداف في مجال التوازن الاجتماعي، الرفاه العام، الأمن الاقتصادي، تقويه وتعميق القيم المعنويّه والأخلاقيه ...

يقول القرآن الكريم فيما يتصل بهذه المسأله ومن خلال استخدام مفرده الولايه والتولّى:

«وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ»(٢)

. ويرى المرحوم العلامة الطباطبائي أنّ التعبير بكلمه «اولياء» تمثّل نوعاً من الولايه للمؤمنين فيما بينهم يقول: «ليدل بذلك على أنّهم مع كثرتهم وتفرقتهم من حيث العدد ...

واحد لا تشعب فيها ولذلك يتولّى بعضهم أمر بعضهم ويدبره»(٣) ويقول الآلوسى في روح المعاني «وقوله سبحانه «بعضهم من بعض» يقابل قوله تعالى فيما مرّ «بعضهم أولياء بعض» للإشاره إلى تناصرهم وتعاضدهم»(٤).

وعلى أيه حال فإنّ هذا التعاون يتمظهر في تجليات عدّه في دائره التواصل الاجتماعي بين أفراد المجتمع الإسلامي:

أ). المراقبه الأخلاقيه في السوق والمؤسسات الاقتصاديّه، وبشكل عام في المسائل المائيه، وهذه الرقابه مضافاً إلى تأثيرها الإيجابي في تحقيق الأهداف المذكوره فإنّها تمنع من وقوع مفاسد عدّه، مثل الغش في المعامله، الإحتكار والإجحاف وأمثال ذلك ممّا شأنه إرباك النظام الاقتصادي من داخله، وبالتالي فإنّ تداعيات هذا الإرباك يمتد إلى جميع أفراد الامّه، وعلى هذا الأساس نرى أنّ القرآن الكريم يعبّر في آيه أخرى في سوره العنكب «التواصي» ويعتبره طريق النجاه من الوقوع في الخسران بعد الإيمان والعمل الصالح، فبعد أن يوصى بالإيمان والعمل الصالح، فإنّه يؤكد على مسأله التواصي بالحقّ والصبر:

«وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ»(٥).

ويقول الإمام على بن موسى الرضا عليه السلام فيما يتصل بفوائد وبركات الإقرار بالتوحيد بأنّ من جملة آثاره وبركاته، الرقابه والإشراف العام الذي يؤدّي إلى دفع الظلم والفساد، ومن مصاديقه الفساد والظلم في المجال الاقتصادي:

«فاذا ... إرتكب كلّ إنسان ما يشتهي ويهواه من غير مراقبه لأحدٍ كان في ذلك فساد الخلق اجمعين ووُثوب بعضهم على بعض فغصبوا الفروج والأموال وأباحوا الدماء والنساء وقتل بعضهم بعضاً من غير حقّ وجرم»

، وفي خاتمه كلامه يقول عليه السلام:

«فيكون في ذلك خراب الدنيا وهلاك الخلق وفساد الحرث والنسل»(٦).

٢- سورة التوبه، الآية ٧١.

٣- الميزان، ج ٩، ص ٣٣٨.

٤- روح المعاني، ج ٥، ص ٣٢٥.

٥- سورة العصر، الآية ٣.

٦- بحار الأنوار، ج ٣، ص ١٠، ح ٢٣.

ص: ٢٤٨

وبديهي أنّ التعبير: «فغصبوا... الأموال» و «فساد الحرث» في هذا الكلام النوراني له بُعد مالي واقتصادي، وأنّ التحذير الوارد في هذه الرواية ناظر إلى النشاطات الاقتصادية.

ب) مدد يد العون للمحتاجين وإيجاد فرص العمل للعاطلين أو الأشخاص الذين لا يملكون عملاً مناسباً لهم، وذلك من خلال تشكيل لجان ومراكز الإمداد والتعاون ودفع الحقوق المائيه مثل الزكاه والخمس والصدقات المستحبه.

ويقرر القرآن الكريم، مضافاً لما تقدّم بيانه بعنوان «التعاون على البرّ والتقوى»، قائمه من مصاديق الخير والبر من قبيل مساعده المحرومين في المجتمع بوصفها أحد مصاديق البر:

«وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ... وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ» (١).

وقد ورد هذا التعبير في آيه أخرى من سورة «الدهر» في وصف الأبرار وذلك في قوله:

«إِنَّ الْأَبْرَارَ... وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مَشْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا» (٢).

*** وقد وردت في الروايات الإسلاميه في مصادر كلا الفريقين (أهل السنّه والشيعة) تعبيرات عاليه في التأكيد على فضيله التعاون وتشويق المسلمين بهذا الأمر الاجتماعي المهم، وهنا نستعرض بعض ما ورد في هذا المجال: (٣) ١. ما ورد في وصف الأولياء والنخبه من أهل الجنّه وهم: «الأبدال» وفي بيان سبب دخولهم الجنّه تقول الروايه: عن رسول الله صلى الله عليه وآله:

«إن أبدال أمّتي لم يدخلوا الجنّه بالأعمال، ولكن إنّما دخلوها برحمه الله وسخاوه الأنفس وسلامه الصدر ورحمه لجميع المسلمين» (٤).

، وورد في بعض الروايات الاكتفاء بصفه «السخاء والنصيحه للمسلمين»، وعن رسول الله صلى الله عليه وآله:

«لا يزال أربعون رجلاً من أمّتي ... يدفع الله بهم عن أهل الأرض يقال لهم الأبدال، أنّهم لم يدركوها بصلاه و ... قالوا يا رسول الله فبم أدركوها؟ قال: بالسخاء والنصيحه للمسلمين» (٥).

٢. ومن جمله ما ورد في وسائل الشيعة «أبواب المعروف» باب «استحباب المعروف وكراهه تركه» ويتضمن هذا الباب ٢٤ رواية؛ ونقرأ في إحدى هذه الروايات أن بقاء الإسلام والمسلمين يكمن في أن تكون الثروه والأموال بيد أشخاص يعرفون حق هذه الأموال، وأن فناء وهلاك الإسلام والمسلمين يكمن في وضع هذه الأموال بيد من لا يعرف حق هذه

١- سورة البقره، الآيه ١٧٧.

٢- سورة الدهر، الآيه ٨.

٣- هذه الروايات المنتخبه تأتي عمدته من وسائل الشيعة الشيخ الحر العاملي؛ كنز العمال المتقى الهندي.

٤- كنز العمال، ح ٣٤٦٠١.

٥- المعجم الكبير، ج ١٠، ص ١٨١. ونقرأ في كتاب جمع الجوامع، ج ١، ص ١١١: «الأبدال ستون رجلاً ليسوا بالمتنطعين ولا بالمبتدعين ولا بالمتعمقين ولا بالمعجبين لم ينالوا ما نالوا بكثرة صيام ولا صدقه ولكن بسخاء الأنفس وسلامه القلوب والنصيحه لأئمتهم أنهم يا على في امتي أقل من الكبريت الأحمر».

ص: ٢٤٩

الأموال:

«إن بقاء المسلمين وبقاء الإسلام أن تصير الأموال عند من يعرف فيها الحقّ ويصنع المعروف وإن من فناء الإسلام وفناء المسلمين أن تصير الأموال في أيدي من لا يعرف فيها الحقّ ولا يصنع فيها المعروف» (١).

٣. ومن أبواب المعروف الأخرى، باب تحت عنوان: باب استحباب فعل المعروف مع كل واحد وإن لم يعلم كونه من أهله، وفي هذا الباب وردت تسع روايات، ومنها روايه جميل بن درّاج المعتبره عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال:

«اصنع المعروف إلى من هو أهله وإلى من ليس من أهله فإن لم يكن هو أهله فكن أنت من أهله» (٢).

فرغم أن الوارد في الروايات أخرى (٣) النهي عن صنع المعروف إلى غير أهله، فإن الجمع بين هاتين الطائفتين من الروايات ممكن، وذلك بأن نقول إن الطائفة الاولى ناظره إلى الموارد التي يعلم الشخص أن هذه الأموال لا تقع في مسير الذنوب والمعاصي، وأما الطائفة الثانيه فناظره إلى الموارد التي يعلم الشخص بأن هذه الأموال ستصرف في طريق الذنوب كشرب الخمر والمخدرات وما إلى ذلك.

٤. وورد في باب آخر من أبواب المعروف روايات متعدده، ومنها: معتبره حديد بن حكيم عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال:

«أيما مؤمن أوصل إلى أخيه المؤمن معروفاً فقد أوصل ذلك إلى رسول الله» (٤).

٥. وورد في أبواب المعروف باب يشتمل على روايات متعدده في تعظيم وإكرام العاملين بالمعروف، ومنها الروايه الوارده عن

الإمام الباقر عليه السلام عن أم سلمة عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال:

«صنایع المعروف تقى مصارع السوء والصدقه خفياً تطفىء غضب الربّ وصله الرحم زياده فى العمر وكلّ معروف صدقه وأهل المعروف فى الدنيا أهل المعروف فى الآخرة...» (٥).

ونقرأ فى روايه معتبره أخرى عن الإمام الصادق عليه السلام:

«... إنَّ الله عزَّ وجلَّ إذا أدخل أهل الجَنَّةِ الجَنَّةَ أمرَ ريحاً عبَّقه فلصقت بأهل المعروف فلا يمرُّ أحدٌ منهم بملاء من أهل الجنة إلَّا وجدوا ريحه فقالوا:

هذا من أهل المعروف» (٦).

٦. ومن جملة مصاديق التعاون على البر، الإقراض الذى ورد فى أبواب المعروف تحت عنوان «الإقراض»، ويتضمّن روايات متعدده من قبيل الروايه المعتبره التى تقرر إنطباق كلمه «معروف» فى الآيه:

«لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّنْ نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ» (٧)

على الإقراض فى سبيل الله: (... يعنى

١- وسائل الشيعه، ج ١١، أبواب المعروف، باب ١، ص ٢٨٥، ح ١.

٢- المصدر السابق، باب ٣، ح ١.

٣- المصدر السابق، باب ٥.

٤- المصدر السابق، باب ٤، ح ١.

٥- وسائل الشيعه، ج ١١، باب ٦، ح ٧؛ وانظر: جامع الأحاديث، ج ١٤، ص ٢٦؛ سنن البيهقى، ج ١٠، ص ١٠٩؛ المعجم الكبير، ج ٨، ص ٢٦١.

٦- المصدر السابق، ح ٤.

٧- سورة النساء، الآية ١١٤.

ص: ٢٥٠

بالمعروف القرض» (٨).

٧. ومن مصاديق التعاون على البر، إمهال المدين، بل فى صورته التمكن إبراء ذمته من القرض، وذلك فى باب آخر تحت عنوان: «وجوب إنظار المعسر واستحباب إبرائه» ويتضمّن عدّه روايه، من قبيل صحيحه معاويه بن عمّار عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال:

«من أراد أن يظله الله يوم لا ظل إلا ظله قالها ثلاثاً فهابه الناس أن يسألوه فقال: فلينظر معسراً أو ليدع له من حقه» (٢).

، وتكرار هذه الجملة ثلاثه مرات يبين عظمه وهيبه منع السؤال من الناس.

وقد وردت روايتان أخريتان في باب آخر تحت عنوان «استحباب تحليل الميت والحي من الدين» (٣).

وورد من طرق أهل السنّه أيضاً أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله:

«من أراد أن يظله الله بظله فلا يكن على المؤمن غليظاً وليكن بالمؤمنين رحيماً» (٤).

٨. وجاء في باب آخر يتضمّن روايات كثيره في باب «استحباب استدأمة النعمه باحتمال المؤمنه» يعنى أنّه يستحب للإنسان من أجل دوام واستمرار النعم الإلهيّه، أن ينفق بعض هذه النعم على المحتاجين والمحرومين.

ومن جمله الروايات في هذا الباب صحيحه أبان بن تغلب عن الإمام الصادق عليه السلام مخاطباً أحد أصحابه وهو الحسين الصّحاف:

«قال أبو عبد الله عليه السلام للحسين الصّحاف: يا حسين ما ظاهر الله على عبد النعم حتى ظاهر عليه مؤونه الناس فمن صبر لهم وقام بشأنهم زاده الله في نعمه عليه عندهم ومن لم يصبر لهم ولم يقم بشأنهم أزال الله عزّ وجلّ عنه تلك النعمه» (٥).

٩. باب «استحباب إطعام الطعام» أيضاً، وهو من الأبواب الناظره إلى التوكيد وتعميق التعاون والمشاركه ويتضمّن روايات كثيره، منها، روايه الإمام الباقر عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال:

«الرزق أسرع إلى من يطعم الطعام من السكين في السنام» (٦).

وورد من طرق أهل السنّه أيضاً عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال:

«الكفارات إطعام الطعام وإفشاء السلام والصلاه بالليل والناس نيام» (٧).

١٠. ومن الأبواب المهمّه جداً باب «وجوب اهتمام بأمور مسلمين» وباب «استحباب قضاء حاجه المؤمن» حيث وردت فيها التأكيد على هذه المقوله من قبيل الحديث المعروف:

«من أصبح ولا يهتم بأمور المسلمين فليس مسلم» (٨).

، وقد ورد هذا المضمون في روايات معتبره من أهل البيت عليهم السلام (٩) وبعض روايات أهل السنّه.

١- المصدر السابق، باب ١١، ح ١ وانظر: تفسير ابن أبي الحاتم، ج ٤، ص ٥٩٦٢؛ تفسير الطبري، ج ٤، ص ٢٧٦.

٢- وسائل الشيعة، ج ٩، باب ١٢ من أبواب فعل المعروف، ح ١.

- ٣- المصدر السابق، باب ١٣، ح ١.
- ٤- الأمالي المطلقة لابن حجر العسقلاني، ج ١، ص ١١٦.
- ٥- وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ٣٢٤، باب ١٤، ح ٣.
- ٦- المصدر السابق، ص ٣٣١، باب ١٦، ح ٨.
- ٧- مستدرک الحاكم، ج ٤، ص ١٢٩.
- ٨- وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ٣٣٦، باب ١٨، ح ٢؛ شعب الإيمان البيهقي، ج ٧، ص ٣٦١.
- ٩- وردت هذه الرواية في باين ١٨ و ٢٥ من وسائل الشيعة؛ وفي باب ١٨، أربع روايات، وفي باب ٢٥، خمسة عشره روايه.

ص: ٢٥١

وجدير بالذكر أنه ورد في مثل هذه الروايات مدح أصل الاهتمام والتوجه القلبي لحاجات المسلمين وحلّ مشكلاتهم، ولذلك نقرأ في الرواية الرابعه من هذا الباب:

«إن المؤمن لتردّ عليه الحاجه لأخيه فلا تكون عنده فيهمّ بها قلبه فيدخله الله تبارك وتعالى بهمه الجنّه»^(١).

١١. ومن جمله أبواب المعروف، باب «استحباب رحمه الضعيف وإصلاح الطريق وإيواء اليتيم والرفق بالمملوك»، في وصيته النبي صلى الله عليه وآله لعلى عليه السلام:

«يا على أربع من كنّ فيه بنى الله له بيتاً في الجنّه، من آوى اليتيم ورحم الضعيف، وأشفق على والديه ورفق بمملوكه، ثم قال: يا على من كفى يتيماً في نفقته بماله حتى يستغنى وجبت له الجنّه البتّه، يا على من مسح يده على رأس يتيماً ترخماً له أعطاه الله بكلّ شعره نوراً يوم القيامة»^(٢).

١٢. وورد في مصادر الإماميّة وأهل السنّه في أحد أبواب المعروف باب «استحباب بناء مكان على ظهر الطريق للمسافرين، وحفر البئر ليشربوا منها، والشفاعة للمؤمن»^(٣).

١٣. ومن أجمل ما ورد من العبارات في هذا المجال فيما يتصل بالتعاون والتكاتف بين جميع أفراد المجتمع، من المسلمين وغير المسلمين، والذي يعدّ من افتخارات الدين الإسلامي في مجال حقوق الإنسان العالميه، التعبير

«الخلق عيال الله»

كما ورد هذا المضمون في روايه عن الإمام الصادق عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله وعن طريق أهل السنّه عن أنس عن رسول الله صلى الله عليه وآله.

ونقرأ في الرواية الاولى: »

الخلق عيال الله فأحب الخلق إلى الله من نفع عيال الله وأدخل على أهل بيت سروراً»^(٤).

، وورد في روايه أنس بن مالك:

«الخلق

عيال الله فأحب خلقه إليه أنفعهم لعياله».

وجاء في روايات أخرى عن أهل البيت عليهم السلام في هذا الباب عبارات من قبيل «نفاع»^(٥)، «من كان وصولاً»^(٦)، «من قضى لأخيه حاجه»^(٧)، «من أطعم مؤمناً»^(٨) وكلها تشير إلى الأشخاص الذين يتحركون في خط الخير والصلاح وما يترتب على ذلك من مثوبات عظيمة.

١٤. ومن أبواب المعروف الأخرى «استحباب إدخال السرور» وفيه روايات كثيرة (عشرون روايه) ومنها الروايه المعتبره عن الإمام الباقر عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال:

«من سرّ مؤمناً فقد سرّني ومن سرّني فقد سرّ الله»^(٩).

١٥. ومضافاً إلى ما ورد تحت عنوان: «الاهتمام

١- وسائل الشيعه، ج ١٦، ص ٣٣٧، باب ١٨، ح ٤.

٢- وسائل الشيعه، ج ١٦، ص ٣٣٨، باب ١٩، ح ١؛ وانظر: جامع الأحاديث، ج ١٦، ص ٢٤٤.

٣- المصدر السابق، باب ٢٠، ح ١؛ و ر. ك: جامع العلوم والحكم، ج ١، ص ٢٣٧.

٤- المصدر السابق، ص ٣٤٢، باب ٢٢، ح ١؛ الكامل، ج ٧، ص ١٥٤.

٥- المصدر السابق، ح ٣.

٦- المصدر السابق، ح ٤.

٧- المصدر السابق، ح ٥.

٨- المصدر السابق، ح ١٠.

٩- وسائل الشيعه، ج ١٦، ص ٣٤٩، باب ٢٤، ح ١؛ الكافي، ج ٢، ص ٧٨.

ص: ٢٥٢

بأمور مسلمين» بنحو عام كما تقدّم بيانه فثمه باب آخر تحت عنوان: «استحباب اختيار قضاء حاجه المؤمن على غيرها من القربات حتى العتق والطواف والحج المندوب»^(١).

ونقرأ في روايه معتبره عن إسحاق بن عمّار عن الإمام الصادق عليه السلام، بعد أن ذكر الإمام عليه السلام الثواب العظيم المترتب على الطواف حول البيت، والذي اقترن بتعجب إسحاق من ذلك:

«قلت: جعلت فداك:

هذا الفضل كله في الطواف؟ قال نعم، وأخبرك بأفضل من ذلك؟ قضاء حاجه المسلم أفضل من طواف وطواف حتى بلغ عشراً» (٢).

وجاء في روايه أخرى في مورد أنّ قضاء حاجه المؤمن أفضل بكثير من الطواف (٣) وفي روايه رابعه أفضل من عدّه حجج مقبوله (٤).

ونقرأ في روايه من طرق أهل السنّه أيضاً عن رسول الله صلى الله عليه و آله:

«... ولأنّ أمشي مع أخ في حاجه أحبّ إليّ من أن اعتكف في هذا المسجد - يعنى مسجد المدينة - شهراً» (٥).

وجدير بالذكر أنّ الوارد في هذه الروايه أنّ مجرّد المشى في قضاء حاجه الأخ المؤمن (حتى لو اتفق وجود مانع من قضاء هذه الحاجه يترتب عليه كلّ هذا الثواب، وعلى هذا الأساس ورد في روايات أهل البيت عليهم السلام بابان آخران ورد في أحدهما أنّ مجرّد السعى في قضاء حاجه المؤمن هو موضوع كلّ هذه المثوبات العظيمه (٦)، وفي باب آخر ورد: «استحباب اختيار السعى في حاجه المؤمن على العتق والحج والعمره و...» (٧).

١٦. ويذكر المرحوم الشيخ الحرّ العاملي في وسائل الشيعه، أكثر من ٥٠ روايه أخرى تحت عناوين مثل «استحباب تفريج كرب المؤمن»، و «استحباب البر بالمؤمن والتعاون على البرّ»، و «استحباب خدمه المسلمين ومعونتهم بالجاه وغيره»، «وجوب نصحيه المؤمن»، «تحريم ترك معونه المؤمن عند ضرورته»، ومن جمله هذه الروايات الوارده في هذه الأبواب:

روايه فرات بن الأحنف عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال:

«أيّما مؤمن منع مؤمناً شيئاً ممّا يحتاج إليه وهو يقدر عليه من عنده أو من عند غيره أقامه الله يوم القيامة ... فيقال: هذا الخائن الذي خان الله ورسوله ثمّ يؤمر به إلى النار» (٨).

ونقرأ في روايه أخرى عن أمير المؤمنين على عليه السلام:

«إنّ الله فرض عليكم زكاه جاهكم كما فرض عليكم زكاه ما ملكت أيديكم» (٩).

والمراد من زكاه الجاه والمقام أن يستخدم

١- وسائل الشيعه، ج ١١، باب ٢٦ من أبواب فعل المعروف.

٢- همان، ص ٣٦٣، باب ٢٦، ح ٤.

٣- المصدر السابق، ح ٦.

٤- المصدر السابق، ح ٧.

٥- الترغيب والترهيب، ج ٣، ص ٣٩٥، ح ٢٢.

٦- باب ٢٧ من أبواب المعروف عن وسائل الشيعه، ج ١٦ والذي يتضمّن على ١١ روايه.

٧- الباب ٢٨ من وسائل الشيعة، ج ١٦ والذي يتضمّن ٣ روايه.

٨- وسائل الشيعة، ج ١٦، باب ٣٩، ح ١.

٩- المصدر السابق، باب ٣٤، ح ٣، ص ٣٨٨.

ص: ٢٥٣

الإنسان مكانته الاجتماعيه لحل مشكلات الناس.

ويستفاد من روايه أخرى بوضوح أنّ المشاركة والتعاون في أعمال الخير وردت بشكل مطلق، ويشمل قطعاً التعاون في المجالات الاقتصادية لأنه من جملة المصاديق البارزه للتعاون، فقد ورد في روايه الإمام الصادق عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه و آله أنه قال:

«رحم الله ولداً أعان والديه على بّره ورحم الله والداً أعان ولده على بّره ورحم الله جاراً أعان جاره على بّره، رحم الله رفيقاً أعان رفيقه على بّره ورحم الله خليطاً أعان خليطه على بّره ورحم الله رجلاً أعان سلطانه على بّره»^(١).

وورد عن طرق أهل السنّه أيضاً عن رسول الله أنه قال:

«من قضى حاجه المسلم في الله كتب الله له عمر الدنيا سبعة آلاف سنه صيام نهاره وقيام ليله»^(٢).

ونقرأ في روايه أخرى عن رسول الله صلى الله عليه و آله أنه قال:

«من كان وصله لأخيه المسلم إلى ذى سلطان في مبلغ بّره أو إدخال السرور رفعه الله في الدرجات العلى من الجنّه»^(٣).

ملاحظه:

ما تقدّم بيانه من الروايات الشريفه ربّما يرتبط شأن صدورهما بالتعاون الشخصى بين أفراد المجتمع، ولكن لا شك في أنّ روح وملاك هذه الروايات تستوعب مجال التعاون بين الحكومه والمسؤولين من جهه، وبين جمهور الناس من جهه أخرى من خلال تشكيل اللجان الخاصه والشركات التعاونيه وإيجاد فرص العمل ودفع القروض للمحتاجين والعاطلين والاهتمام الخاص بالمخترعين والمبدعين وإيجاد لجان التخصص في مجالات المشاريع الاقتصادية العامه أيضاً.

٦. سائر الأصول والمباني

ومن أجل تحقيق أهداف النظام الاقتصادي، فتمه أصول تطبيقه أخرى أيضاً، منها:

(أ). «حضور ورقابه الحكومه بشكل قانوني»، إنّ مسأله تدخل الدوله في المسائل الاقتصادية وبأى مقدار يكون هذا التدخل، وما هو مقدار وسهم القسم الخاص منها، وما هي مكانته في مجمل النشاطات الاقتصادية، يعتبر من البحوث المهمه جداً والمصيريه

فى النظام الاقتصادى فى الإسلام، ومسأله الإفراط والتفريط فى هذا المجال من شأنه أن يؤدى إلى خسارات جسيمه، وتفصيل الكلام فى هذا البحث سيأتى فى مقاله دور الحكومه فى اقتصاد المجتمع، فى الفصل السادس من هذا القسم.

والآن نبحث مسأله كيفيه إشراف ورقابه الحكومه على القسم الخاص والذى ورد التعبير عنه بالنصوص الديقته ب «الحسبه والرقابه الخاصه»، والكلام عن المسيره التاريخيه لمقوله الحسبه، وكذلك الطرق والأساليب فى رقابه الحكومه على «النظام الاقتصادى» من قبيل مسأله «التسعير» وآراء الفريقين

١- المصدر السابق، باب ٣٢، ح ٣.

٢- كنز العمال، ج ٦، ص ٤٤٣، ح ١٦٤٥٩.

٣- المصدر السابق، ح ١٦٤٦٠.

ص: ٢٥٤

فى هذه المسأله، وكذلك مسأله «الإحتكار» ومنع إيجاد السوق السوداء، وكذلك رقابه الحكومه على كيفيه «المصرف والاستهلاك» وهذه المسائل ورد الكلام فيها فى الفصل السابع من هذا القسم تحت عنوان «الإشراف على النظام الاقتصادى».

وتفكيك هذا الأصل والكلام عنه ضمن فصلين مذكورين هو من قبيل ذكر الخاص بعد العام لغرض بيان أهميته هذا الخاص.

ب). ومن الأصول التطبيقية الأخرى «البنية الثقافية فى دائره الاقتصاد الإسلامى» و «إكتناز الأموال وخروج الثروات من دائره الإنتاج»، والابتعاد عن الاستئثار وتراكم الثروه ويبدئه خاصه والذى سيأتى الكلام فيها من جهه أنها تصطبغ بصبغه أخلاقيه من هذا الكتاب تحت عنوان «الأخلاق والاقتصاد».

ج) وأحد الأصول التطبيقية الأخرى: «اجتناب أى شكل من الإسراف»، وصرف الأموال بدون حساب وكتاب، وهذه المسأله بدورها وبسبب اصطباغها بلون أخلاقى، ستتحدث عنها فى القسم المذكور «الرابع».

د) ومن الأصول التطبيقية الأخرى: «اجتناب النشاطات والأساليب المضاده للقيم الأخلاقية» و «حفظ الثقافه الأصليه والنشاطات الاقتصادية» و «تقديم مصالح المجتمع على الميول الشخصيه» وكذلك «الاهتمام بالمصالح فى مقابل المنافع» و «محموريه الآخره وكون الدنيا مقدمه للآخره فى مجال الإنتاج والمصرف»، وبما أن بعض هذه الأصول لها جهه أخلاقيه، فسيأتى عنها فى مقاله «حاكميه الأخلاق على النظام الاقتصادى فى الإسلام» فى الفصل الرابع.

المصادر والمصادر

١. القرآن الكريم.

٢. نهج البلاغه.

٣. الأحكام السلطانيه، الماوردى، انتشارات المجمع العلمى، بغداد، الطبعة الاولى، ١٤٠٩ هـ ق.

٤. إرشاد القلوب إلى الصواب، الشيخ الحسن الديلمى، نشر الشريف الرضى، قم، ١٤٠٩ هـ ق.

٥. الاستبصار، الشيخ الطوسى، دار الكتب الإسلاميه، طهران، ١٣٩٠ هـ ق.

٦. الأمالى المطلقه ابن حجر العسقلانى.

٧. الأموال، ابن سلام أبى عبيد، تحقيق خليل هراس محمّد، دار الكتب العلميه، انتشارات الأزهر، الطبعة الاولى، ١٤٠٦ هـ ق.

٨. أنوار الفقاهه، كتاب التجاره، آيه الله مكارم الشيرازى، مطبوعات هدف، الطبعة الاولى، ١٤١٥ هـ ق.

٩. بحار الأنوار، العلّامة المجلسى، مؤسسه الوفاء، بيروت، لبنان، ١٤٠٤ هـ ق.

١٠. تاريخ العقائد الاقتصاديه (تاريخ عقايد اقتصادى)، فريدون التفضلى، نشر نى، طهران، الطبعة الثانيه، ١٣٧٥ هـ ش.

١١. تحرير الأحكام، العلّامة الحلى، مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الاولى، ١٤٢٠ هـ ق.

ص: ٢٥٥

١٢. تحرير الوسيله، الإمام الخمينى، دار الكتب العلميه، النجف الأشرف، ١٣٩٠ هـ ق.

١٣. تذكّره الفقهاء، العلّامة الحلى، منشورات المكتبه المرتضويه.

١٤. الترغيب والترهيب، عبدالعزيز بن عبدالقوى المنذرى، دار الكتب العلميه، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤١٧ هـ ق.

١٥. تفسير ابن أبى حاتم، عبدالرحمن بن محمّد، مكتبه نزار مصطفى الباز، السعوديه، الطبعة الثالثه، ١٤١٩ هـ ق.

١٦. جامع البيان فى تأويل القرآن، أبوجعفر محمّد بن جرير، دار الكتب العلمى، بيروت، لبنان.

١٧. تفسير الصافى، الملا محسن الفيض الكاشانى، انتشارات الصدر، طهران، الطبعة الثانيه، ١٤١٥ هـ ق.

١٨. تفسير روح المعانى، السيد محمود الآلوسى، دار الكتب العلميه، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤١٥ هـ ق.

١٩. جامع الأحاديث، السيد البروجردى، منشورات مدينه العلم، آيه الله الخوئى، قم، ١٤١٠ هـ ق.

٢٠. جامع العلوم والحكم، أبوفرج عبدالرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلى، دار المعرفه، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤٠٨ هـ ق.

٢١. جامع المقاصد، المحقق الكركي، مؤسسه آل البيت إحياء التراث، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٠ هـ ق.
٢٢. جمع الجوامع، السيوطي، على أساس الكاميوتر المكتبة الشامله.
٢٣. جواهر الكلام، الشيخ الجواهرى، دار الكتب الإسلاميه، طهران، الطبعة الثالثه، ١٣٦٧ هـ ش.
٢٤. حاشيه الدسوقي، شمس الدين الشيخ محمد عرفه الدسوقي، دار إحياء الكتب العربيه.
٢٥. معارف الإمام على (دانشنامه الإمام على عليه السلام) بالفارسيه، بإشراف على أكبر رشاد، التحقيقات الثقافيه والعلوم الإسلاميه، الطبعة الاولى، طهران، ١٣٨٠ هـ ش.
٢٦. سنن أبى داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، دار إحياء سنّه نبويّه.
٢٧. سفينه البحار، المحدث القمى.
٢٨. سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزوينى، دار الفكر طباعه ونشر.
٢٩. سنن البيهقى، أبوبكر أحمد بن حسين البيهقى، دار الفكر.
٣٠. شرح ابن أبى الحديد، عبدالحميد المعتزلى، مكتبه آيه الله المرعشى النجفى، قم، ١٤٠٤ هـ ق.
٣١. شعب الإيمان، أحمد بن حسين البيهقى، دار الكتب العلميه، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤١٠ هـ ق.
٣٢. صحيح البخارى، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل البخارى، دار الفكر، ١٤٠١ هـ ق.
٣٣. الضعفاء الكبير، أبو جعفر محمد بن عمر بن موسى العقبلى، دار المكتبه العلميه، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤٠٤ هـ ق.
٣٤. فروع الكافى، ثقة الإسلام الكلينى، دار صعب ودار تعارف، بيروت، الطبعة الثالثه.
٣٥. القانون الأساسى للجمهوريه الإسلاميه ايران.
٣٦. قواعد الأحكام، العلامة الحلى، جماعه المدرسين، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٣ هـ ق.
٣٧. الكافى، ثقة الإسلام الكلينى، دار الكتب الإسلاميه، طهران، ١٣٦٥ هـ ش.
٣٨. الكامل، عبدالله بن عدى، دار الفكر، بيروت، الطبعة

الثالثة، ١٤٠٩ هـ ق.

٣٩. كتاب الام، الشافعي، دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣ هـ ق.

٤٠. كتاب البيع الإمام الخميني، مؤسسه تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ١٤٢١ هـ ق.

٤١. كترالعمال، المتقى الهندي، مؤسسه الرساله، بيروت، لبنان، ١٤٠٩ هـ ق.

٤٢. المبسوط الشيخ الطوسي، محمّد باقر البهودي، مكتبه مرتضويه.

٤٣. مسالك الأفهام، الشهيد الثاني، مؤسسه المعارف الإسلاميه، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٦ هـ ق.

٤٤. مستدرک الحاكم، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، دار المعرفه، بيروت.

٤٥. مستدرک الوسائل، المحمّد النوري، مؤسسه آل البيت، قم، ١٤٠٨ هـ ق.

٤٦. مسند أحمد، الإمام أحمد بن حنبل، دار صادر، بيروت، لبنان.

٤٧. مصباح الفقاهه، آيه الله الخوئي، مكتبه الدواري، قم، الطبعة الاولى.

٤٨. المعجم الكبير، الطبراني، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانيه، ١٤٠٠ هـ ق.

٤٩. المغني، ابن قدامه، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

٥٠. منتهى المطلب، العلامة الحلبي، الطبعة الحجرية.

٥١. من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، انتشارات جماعه المدرسين، قم، ١٤١٣ هـ ق.

٥٢. موسوعه الفقه الإسلامى، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميه، القاهره، ١٣٩٠ هـ ق.

٥٣. الميزان فى تفسير القرآن، السيد محمّد حسين الطباطبائي، انتشارات جماعه المدرسين، قم، ١٤١٧ هـ ق.

٥٤. النظام الاقتصادى الإسلامى والمباني المذهبيه (نظام اقتصادى اسلام مباني مكتبي)، السيد حسين مير معزى، مؤسسه الثقافه والعلم والعلوم المعاصره، الطبعة الاولى، الربيع، ١٣٨٠ هـ ش.

٥٥. نهج السعاده فى مستدرک نهج البلاغه، الشيخ محمّد باقر المحمودى، مطبعه نعمان، النجف الأشرف.

٥٦. وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملى، مؤسسه آل البيت، قم، ١٤٠٩ هـ ق.

(٦). التنمية الاقتصادية هدف مهم آخر

إشاره

البحث الأول: ضروره تدخل الحكومه بشكل محدود فى لاقتصاد

البحث الثانى: دور الحكومات فى النظرية الاقتصادية

البحث الثالث: المباني النظرية فى تدخل الحكومه

البحث الرابع: مجالات حضور الحكومه فى الاقتصاد

دور الحكومه فى اقتصاد المجتمع

البحث الأول: ضروره تدخل الحكومه بشكل محدود فى الاقتصاد

إن تأكيد وإصرار الاقتصاد الكلاسيكى على الحريات الفرديّة فى الاقتصاد وعدم تدخل الحكومه فى النشاطات الاقتصادية والذى يبتنى على أصل محوريه النفع الفردي، تسبب فى خسائر وأضرار جسيمة لا تقبل التعويض، ومن ذلك: اتساع الفاصله الطبقيه، التمييز والاختلاف وإهدار منابع الاجتماعيه العامه وما إلى ذلك من تداعيات السلبيه لهذه النظرية الاقتصادية.

إن المشاكل الناشئه من هذه النظرية الاقتصادية، إمتدت إلى دائره الفكر والتنظير وساهمت فى إيجاد وتشكل النظرية الاشتراكيه فى الاقتصاد، وهى النظرية التى تقف فى مقابل نظريه الاقتصاد الحر، وتقرر أن جميع النشاطات الاقتصادية منحصره فى أمور الدوله وأن الحكومه هى التى تتولى جميع النشاطات الاقتصادية، ولكن هذه النظرية منذ بدايتها لم توفر الاستجابه المناسبه للحاجات الطبيعيه والفطريه للإنسان والمجتمع البشرى، وبالتالي حدث ما كان متوقعا لهذه النظرية وشاهد العالم إنحلال وإنهيار هذه النظرية الاقتصادية فى ظاهره فشل وإخفاق المعسكر الإشتراكي.

وبالرغم من أن البشريه دفعت ثمنا باهظاً للحصول على النتائج من هاتين التجريبتين القاسيتين ولكن هذين الإخفاقين، دعيا علماء الاقتصاد فى العالم لوضع نظريه مركبه فى مجال الاقتصاد، وما نشاهده اليوم فى البلدان العالم يعتبر نموذجاً من الاقتصاد المختلط، والذى يقوم على أساس أصل تدخل الحكومه فى الاقتصاد إلى جانب الاقتصاد الحر «الفردي والجماعى» لأن الجميع

أدر كوا بشكل جلى أنّ ترك الاقتصاد بيد السوق، لا يوفر العدالة المقبولة للمجتمع البشرى، ولا تتحقق الأهداف المنشودة من قبيل الرفاه العام، والعدالة الاجتماعيه فى مسأله توزيع الثروه، كما أنّ الاقتصاد الحكومى بدوره لا يستطيع لوحده إشباع جميع الحاجات الفطريه للبشر، ومن هذا المنطلق لابدّ من إيجاد نظريه تليقيه بين

ص: ٢٦٠

هذين الاقتصادين، ليستطيع كل واحد من هذين الاقتصادين: السوق الحر والاقتصاد الحكومى من تأمين بعض هذه الحاجات.

وطبعاً فالمهم هنا وما وقع مورد البحث والجدال، مقدار وكيفيه تدخل وحضور الدوله فى السوق والاقتصاد.

ومما لا شك فيه أنّ تعريفنا ورؤيتنا للحكومه ووظائفها واختياراتها وأهدافها فى الاقتصاد، يؤثر تأثيراً كبيراً فى رؤيتنا لكيفيه ومقدار تدخل الحكومه فى الاقتصاد، كما هو ملاحظ فى إيران أيضاً، بعد مضى عقدين أو ثلاثه عقود من انتصار الثوره الإسلاميه، حيث نشاهد مواقف مختلفه فى هذا الباب بالتناسب مع نوع رؤيه المسؤولين فى الحكومه الإسلاميه إلى المسيره الاقتصاديه فى هذا البلد، فتاره ترتفع نسبه تدخل الدوله فى الاقتصاد وتاره أخرى يرتفع شعار لزوم التقليل من تدخل الحكومه فى السوق.

وهذا الاختلاف فى المواقف، يحكى عن هذه الحقيقه، وهى أنّه بالرغم من أنّ الجميع يقبلون على أصل تدخل الحكومه، ولكنهم مختلفون فى تعيين حدود وكيفيه هذا التدخل، ولم يصلوا لحدّ الآن إلى نظريه كامله وشامله فى هذا الجانب.

وهذا الموضوع مع أنّه يمكن استنباطه بوضوح من آيات القرآن وكلمات المعصومين عليهم السلام، ولكن بما أنّ علماء الدين على إمتداد التاريخ لم يكن لهم دور مؤثر فى قرارات الحكومه، وخاصّه فيما يتصل بعلماء الشيعه، فإنّه قلماً وقع مورد البحث والاهتمام من قبل علماء الإسلام.

ويعتقد بعض المحققين (١) أنّ كتاب «الخراج لأبى يوسف يعقوب بن إبراهيم (م ١٨٢ هـ ق) يعتبر أول كتاب الف لغرض بيان مكانه ودور الحكومه الإسلاميه فى النشاطات الاقتصاديه، وبعده ألف علماء مسلمون فى المائه سنه الأخيره، من علماء أهل السنّه محمّد عمر جبر، الدكتور إبراهيم العسل، الدكتور سعاد إبراهيم صالح، البرفسور خورشيد أحمد، الدكتور منذر قحف، ومن كبار علماء الشيعه نرى من بحث هذا الموضوع فى أبعاده المختلفه وبين مكانه ودور الحكومه فى الاقتصاد الإسلامى الإمام الخمينى قدس سره، الشهيد الصدر والشهيد المطهرى.

واليوم بحمد الله وبعد قيام الحكومه الإسلاميه فى إيران نأمل أن تكون نموذجاً مناسباً لسائر البلاد الإسلاميه، فإنّ طرح هذا الموضوع وتقديم طرق ومناهج مناسبة فى مقام التنفيذ والعمل، يحظى بأهميه كبيره.

وكما سيأتى الكلام عنه لاحقاً بشكل تفصيلى فإنّ الإسلام يطرح نظريه فى هذا المجال، وهذه النظرية من جهه تؤكد على إشراف الحكومه الإسلاميه فى المسائل الاقتصاديه، كما ورد التعبير عن هذا المعنى فى قوله تعالى:

«كَيْ لَأَيُّكُونَ دُولَهُ بَيْنَ الْأَغْيَاءِ مِنْكُمْ» (٢)

أو ما ورد في الروايات:

«... وامنح من

١- دور الحكومه في الاقتصاد (نقش دولت در اقتصاد) بالفارسيه، السيد عباس الموسويان، ص ١٥٥-١٥٦.

٢- سوره الحشر، الآيه ٧.

ص: ٢٦١

الإحتكار»^(١)

، وأمثال ذلك ممّا يعتبر شاهداً على هذا المدعى، ومن جهة أخرى فقد وردت عبارات في النصوص الدينيه:

«دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض»^(٢)

«إنما السعر إلى الله»^(٣)

، تشير إلى عدم إمكانية وعدم جواز إيصاء الطريق بشكل كامل على النشاطات الاقتصادية الحره.

البحث الثاني: دور الحكومات في النظرية الاقتصادية

إشاره

بالنسبه إلى تدخل أو عدم تدخل الحكومه في الاقتصاد بشكل عام فتمه ثلاث نظريات مهمه في هذا الباب، والإسلام بوصفه ديناً سماوياً خالداً، طرح نظريه رابعه في هذا المجال، فتكون مجموع هذه النظريات كالتالي:

١. دور الحكومه في نظريه الاقتصاد الكلاسيكي

إنّ النقطه المركزيه في مذهب الاقتصاد الكلاسيكي يبتنى على نظريات ومفكرين مثل: «جون لوك» و «آدام اسميت» والتي تقوم على ثلاثه عناصر:

«الحرية» و «الفرد» و «النفع الشخصى»^(٤).

وعلى أساس هذه النظرية فإنّ الفرد هو كلّ شىء في عمليته الاقتصاد وأنّ تدخل الحكومه في السوق يعنى الاعتداء على الحقوق الفرديه ومخالف للاقتصاد الحر^(٥).

فى هذا النظام فإنّ كلّ فرد يسعى بدون الأخذ بنظر الاعتبار المنافع العامّة لتحقيق منفعتة وزيادة أرباحه، ولذلك يجوز تحصيل الربح من أى طريق كان ولا مجال لرعايه الأصول الإنسانيّة والأخلاقيّة عملياً فى هذه النظريّة، والمنتجون فى هذا النظام الاقتصاديّ مجاوزن حتى فى طرح إعلانات تجاريه كاذبه وإيجاد نوع من الاشتهاء الكاذب لدى المستهلكين ويماكنهم حصر امتياز بيع وشراء البضائع لهم.

هذه الرؤيه الاحاديّه البعد، ظهرت آثارها السلبيه بسرعه على مستوى: تلوث البيئه، البطاله، ثراء الأقليّه إلى جانب فقر الأكتريّه و... الخ، وهذه الآثار الوخيمه عرضت المنافع العامّه والأمن الاجتماعى للخطر، وتجاهلت حقوق الطبقة الضعيفه فى المجتمع وترتب على ذلك ردود أفعال شديده فى فضاء المجتمع إلى درجه أنّ رواد هذه المدرسه اضطروا للاعتراف بلزوم تدخل الدوله لإيجاد الرفاه النسبى فى الطبقات الدانيه

١- نهج البلاغه، الكتاب ٥٣.

٢- صحيح ابن حبان، ج ١١، ص ٣٣٨، ح ٤٩٦٢؛ انظر: التوحيد للصدوق، ص ٣٨٨، ح ٣٣؛ سنن أبى داود، ج ٢، ص ١٣٢، ح ٣٤٤٢.

٣- التوحيد، الصدوق، ص ٣٨٨، ح ٣٣.

٤- انظر: دور الحكومه فى الاقتصاد (نقش دولت در اقتصاد) بالفارسيّه، ص ٤٤؛ السوق / الحكومه (بازار / دولت) بالفارسيّه، ص ٤١.

٥- انظر: مباني الاقتصاد الإسلامى (مباني اقتصاد اسلامى) بالفارسيّه، ص ٨٩-٩٢، دور الحكومه فى الاقتصاد (نقش دولت در اقتصاد) بالفارسيّه، ص ٥٥.

ص: ٢٦٢

من المجتمع، وفى الحقيقه منعوا بذلك من انتفاضه الطبقات المحرومه وتحركوا على مستوى تغيير الاتجاه فى مسيرهم الاقتصاديّ إلى الاقتصاد «نئوكلاسيك» أو الكلاسيكيه الجديده(١).

وعلى أساس الاقتصاد ال «نئوكلاسيك» رغم أنّ الأصل فى هذه النظريّه يقوم على أساس نظام السوق وفاعليته، ولكنّه يبيح تدخل الحكومه بصوره خاصّه وبصوره تدريجيّه ويرسم حدود هذا التدخل فى مجال تصحيح انحراف السوق من الفاعليه فى تخصيص المنابع، وأنّ الهدف الوحيد للحكومه ينبغى أن يأخذ بنظر الاعتبار الرفاه العام للمجتمع، وفى هذه النظريّه فإنّ المستهلكون هم الأصل، والمؤسسات الحكوميه هي «الوكيل»(٢).

وفى الحقيقه فإنّ الحكومه فى نظريّه «الاقتصاد نئوكلاسيك» موظفه بمراقبه عمليات السوق والإشراف على الحركة الاقتصاديّه من خلال ترجيح منافع الأفراد، ولا تتدخل فى أمور الاقتصاد إلّافىما إذا واجه السوق إرباكاً فى مسيره الحركة الاقتصاديّه(٣).

٢. الحكومه فى نظريّه الاقتصاد الاشتراكى

يعود ظهور هذا النوع من الحكومات إلى القرن الثامن عشر والتاسع عشر، في الحقيقه يمثّل نوعاً من رده الفعل الطبيعيه في مقابل إمتداد وتوسع النظام الرأسمالي في الغرب وهذا النظام الاشتراكي مع تجاهله للملكيه الشخصيه، فإنه يعمد إلى ضبط النشاطات الاقتصاديّه المهمّه ووضعها بيد الدوله.

ولكن من المعلوم أنّ إلغاء الملكيه الشخصيه، يعدّ نوعاً من المخالفه للفطره البشريّه ويتسبب في اطفاء وكبت الدوافع الاقتصاديّه في الإنسان، ولذلك فإنّ هذه النظرية أدت بعد فتره من ظهورها إلى جفاف وجمود حالات الابداع والابتكار في نفوس الأفراد وساقّت الاقتصاد في البلدان الشرقيه إلى طريق مغلق، وأفضل دليل على بطلان هذه النظرية ما شاهدناه من إخفاق وفشل حكومه «الاتحاد السوفيتي السابق» و«نيهار القطب الشرقي في العالم».

٣. حكومه (دوله الرفاه)

وهذه الدوله، التي اكتسبت اسمها من علماء اقتصاد مشهورين مثل: «جون مينارد كينز» (١٨٨٣-١٩٤٦)، الذي يرى بأنّ السوق الحر (اليد الخفيه) غير قادره على حلّ جميع المشاكل والمآزق الاقتصاديّه من دون حضور الدوله (القبضه المرثيه)، فدوله كينز أو دوله الرفاه في ذات الوقت الذي لا تخالف التمرکز في الاقتصاد فإنّها لا تؤيد تأمين جميع النشاطات الاقتصاديّه ووضعها بيد الدوله (٤).

١- انظر: الإسلام والأزمه الاقتصاديّه (اسلام و چالش اقتصادي) بالفارسيّه، ص ٣٧، ص ١٠٨-١١٧.

٢- دور الحكومه في الاقتصاد الإسلامي (نقش دولت در اقتصاد اسلامي) بالفارسيّه، ص ٥٦.

٣- مباني وأصول علم الاقتصاد (مباني و اصول علم اقتصاد) بالفارسيّه، ص ١٨٩-١٩٠. (للمزيد من الاطلاع انظر: مقاله «مكانه الدوله في المدرسه الليبراليه») (جاينگاه دولت در مكاتب ليبرالستي) بالفارسيّه، تأليف الدكتور إلياس نادران، كتاب دور الحكومه في الاقتصاد (نقش دولت در اقتصاد) بالفارسيّه، ص ٣٧-٦٠.

٤- وللمزيد من الاطلاع انظر: مباني وأصول علم الاقتصاد (مباني و اصول علم اقتصاد) بالفارسيّه، ص ١٩٠.

ص: ٢٦٣

وكأنّ الاقتصاد في هذه الدوله ينظر برؤيه تركيبيه إلى الجوانب الإيجابيه في كلا النظامين الاشتراكيه والرأسماليه، ومن هذه الجبهه فإنّ كلا من السوق والدوله يساهمان ويتعاونان في مجال حلّ المشكلات الاقتصاديّه والاجتماعيه في البلد (١).

ولكن في مقابل هذه النظرية الاقتصاديّه لا نجد مقترحات حول ضبط العمليات الربويه وإيجاد الرغبه الكاذبه والموهومه لدى المستهلكين، الإحتكار، اختصاص الإنتاج بيد فئه معينه، الاستهلاك المفرط و... الخ، ومن هذه الجبهه وبالرغم من أنّ غالبية البلدان في العالم تتخذ هذا المنهج المختلط في اقتصادها ومع ذلك تتنّ تحت وطأه الأزمات والمشكلات الكثيره، بل حالياً نشهد حالات تسوناميه كبيره تهدد أركان هذا النوع من الاقتصاد.

إنَّ الحكومه بالمعنى العام للكلمه (٢) فى النظام الدينى لا- يمكن تفكيكها عن الرؤيه الكونيه فى نظر الإسلام، لأنَّ الحكومه الدينيه مضافاً إلى الاهتمام بالمسائل الدينيه، فإنَّها تهتم كثيراً بالأمور العقائديه والقيميّه.

ووجه الاختلاف والتفاوت بين النظام الاقتصادى فى الحكومه الدينيه مع سائر أنواع الاقتصاد المختلط الغربى، فى أنَّ الاقتصاد فى الرؤيه الدينيه وخلافاً للمدارس الماديّه ليس وسيله لرفع وإشباع حاجات الإنسان الماديّه بل وسيله لإشباع حاجات الإنسان المعنويّه فى خط الرشد والتعالى، ومن هذه الجبهه فإنَّ الحكومه الدينيه لا يمكنها أن تقف موقف الحياد فيما يتصل بحاجات الأفراد وإشباعها فى حركته التكاملية كما هو الحال فى بعض المجتمعات الليبراليه (٣).

فى الرؤيه الشموليّه للدين فإنَّ عجز السوق عن زياده نشاطه الاقتصادى لا يمثّل السبب فى تدخل الدوله فى الاقتصاد، بل إنَّ الرؤيه الدينيه فى وظيفه الدوله فى مجال التدخل والإشراف على الأمور الاقتصاديه تهدف للوصول إلى الأهداف المتعاليه كإقامه العدل وتوفير الأرضيه اللازمه لرشد وتعالى الإنسان وتحسين القيم والمثل الإنسانيه والعقائديه، وطبعاً فإنَّ مثل هذه الحكومه لا يمكنها أن تترك حقل الاقتصاد ولا تتدخل فيه.

وسوف نشير فى الفصول اللاحقه إلى نوع وميزان تدخل الحكومه الإسلاميه لتحقيق الأهداف المذكوره.

البحث الثالث: المبانى النظرية فى تدخل الحكومه

اشاره

من المعلوم أنّ الله تعالى خلق الإنسان حرّاً

- ١- وللمزيد من الاطلاع انظر مقاله «الدوله فى الاقتصاد الكينزى» (دولت در اقتصاد كينزى) تأليف الدكتور موسى غنى نجاد بالفارسيه، كتاب دور الحكومه فى الاقتصاد (نقش دولت در اقتصاد) بالفارسيه، ص ٦٥-٧٩.
- ٢- المراد من الحكومه هنا، ليست القوه التنفيذيه فحسب، بل عبارته عن مجموعه القوى التنفيذيه، القضائيه والتقنيّه.
- ٣- وللمزيد من الاطلاع انظر: السوق- الدوله (بازار- دولت) بالفارسيه، ص ٦٨-٧١؛ مبانى اصول علم الاقتصاد (مبانى اصول علم اقتصاد) بالفارسيه، ص ١٩٠-١٩١.

ص: ٢٦٤

ومختاراً، ولا ينبغى سلب هذا الاختيار من الإنسان تحت أى ذريعه، وعلى أساس ما ورد فى القرآن الكريم فإنَّ أحد الأهداف المهمه لنبى الإسلام صلى الله عليه وآله، مواجهه وفك القيود والأغلال التى تسلب من الإنسان حريته واختياره:

«الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ

لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ» (١).

وطبقاً لهذه الآية الشريفة فإن رسول الإسلام صلى الله عليه وآله هو الذى يتولى كسر هذه الأغلال والسلاسل التى تكبل يد الإنسان وقدمه وتحريره من هذا الأسر.

وعلى أساس هذه الرؤية الدينيه لا أحد حتى الحكومه الإسلاميه له الحق فى سلب الحريه والاختيار من أفراد البشر فى الظروف العاديه أو فرض قيود ومحدوديات فى مجال النشاطات الاقتصاديه، العمل، اختيار نوع العمل والمهنه، تغيير مكان الكسب و...، ولكن من جهه فإن تحقق قسم المهم من أهداف المجتمع والمصالح العامه يستوجب تدخل الحكومه فى تلك الدائره الخاصه، وهذا يبتنى على عدّه مباني نشير إلى أهمها:

١. المسؤوليه العامه

(ترجيح المصالح العامه على المصالح الفرديه)

إن الإنسان فى دائره التعليم الدينيه، فى ذات كونه حرّاً ومختاراً، فإنه مسؤول أيضاً، بل إن حريه الفرد مقترنه مع مسؤولياته، ومنها مسؤوليته فى مقابل المجتمع، ومن هذه الجهه نرى أن القرآن الكريم يقرر تكاليف ومسؤوليات على الامم مضافه للمسؤوليات المتوجهه للأفراد أيضاً، وفى يوم القيامه فإن الأفراد يسألون عن تكاليفهم الجمعيه كما يسألون عن تكاليفهم الفرديه (٢).

فمع أنّ أفراد البشر أحرار ومختارون من الجهه الفرديه، ولكن بما أنّ هذه الحريه تقترن بالتكليف والمسؤوليه الاجتماعيه فيما يتصل بالقيم الإلهيه فإنّ تحقق هذه القيم بصوره طبيعته فى الميادين الاجتماعيه ومنها فى مجال النشاطات الاقتصاديه لا يتيسر بدون حضور وتدخل الحكومه الإسلاميه.

يقول أمير المؤمنين على عليه السلام فى عهده لمالك الأشر: إن الواجب على الحاكم الإسلامى أن يتدخل فى السوق والاقتصاد لتحقيق القيم الإلهيه، وبالتالي يسعى لتوفير الأرضيه المناسبه لحركه الإنسان فى خط العالمى والمعنويه.

وكما أشرنا سابقاً أنّ الإمام على عليه السلام بعد أن يوصى مالك الأشر بالتجار والكسبه وأنهم يمثلون طبقه من الكادحين والنافعين للمجتمع يقول: «

واعلم - مع ذلك - أنّ فى كثير منهم ضيقاً فاحشاً وشيحاً قبيحاً واحتكاراً للمنافع وتحكماً فى البياعات وذلك باب مضره للعامه وعيب على الولاه فامنع من الإحتكار ... وليكن البيع بيعاً سمحاً بموازين عدل وأسعار لا تُجحف بالفريقين

١- سوره الأعراف، الآية ١٥٧.

٢- انظر: سوره النحل، الآية ٨٩؛ سوره الجاثيه، الآية ٢٨.

من البايع والمبتاع، فمن قَارَفَ حُكْرَةً بعدُ نهيك إياه فنكَلُ به وعاقِبُهُ في غير إسراف»(١).

يقول «النووي» وهو من علماء أهل السنّه، إنّ العلماء متفقون على أنّهم إذا كان لدى شخص طعاماً يحتاج إليه الناس ولا يوجد في مكان آخر، فإنّ هذا الشخص يجبر على بيع ذلك الطعام (بواسطة الحاكم)(٢).

وسياتى أكثر تفصيل عن هذا الموضوع في الصفحات اللاحقه.

٢. إقامه العدل

(إشاعه العداله)

لا شك أنّ كلّ الموجودات في عالم الطبيعه خلقت لأجل الإنسان:

«هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً»(٣)

، ولكنّ التوزيع العادل للأموال والثروات وضبطها والإشراف على تجسيدها وتوزيعها بشكل عادل يتحقق في نظر الإسلام في ظلّ اتباع الشرائع الإلهيه، لأنّه بالرغم من أنّ الإنسان يستطيع بالعلم والتجربه إيجاد النظم الاجتماعيه في حياته، ولكنّ تأمين العداله تعتبر مقوله أخرى لا يستطيع البشر، وبسبب تأثره بالدوافع النفعيه والذاتيه، من خلقها وإيجادها في فضاء المجتمع لوحدهم، ومن هذه الجبهه احتاجت البشريه للأنبياء الإلهيين والكتب السماويه لبناء صرح النظام العادل في الواقع الحياه الاجتماعيه:

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»(٤).

ومن جبهه أخرى فإنّ أحد الوظائف المهمّه والخطيره للحكومه الإسلاميه، إعمار وإصلاح المجتمع، يقول أمير المؤمنين على عليه السلام في عهده لمالك الأشتر فيما يتصل بوظيفه الحاكم الإسلامى:

«واستصلاح أهلها وعمارها بلادها»(٥).

إنّ إعمار الحياه الاجتماعيه التى تستوعب فى دائرتها جميع شرائح وفئات المجتمع، لا يتيسر بدون إجراء العداله الاجتماعيه، لأنّه ما لم يتمّ إجراء العداله، فمثل هذا البناء لا يتحقق، يقول أمير المؤمنين على عليه السلام:

«لا يكون العمران حيث يجور السلطان»(٦).

وكذلك يقول عليه السلام:

«ما حُصِّنَ الدُولُ بمثل العدل»(٧)

، إنّ إجراء العداله ضامن لبقاء الحاكميه، فالعداله تضمن نجاه الامّه أكثر من أى جيش وحرس.

ويقول أمير المؤمنين علي عليه السلام في كلام آخر:

«اجعل الدين كهفك والعدل سيفك تنج من كل سوء وتظهر على كل عدو» (٨).

ومعلوم أنّ العدالة الاجتماعيّة في الكثير من الموارد تحتاج لتجاوز المنافع الشخصيّة إلى حالات الإيثار والتضحّي، وهذا الأمر لا يتيسّر بدون دوافع دينيّة وإيمان راسخ بعالم الغيب.

والآن يثار هذا السؤال الرئيسي، وهو كيف يمكن تحقيق القاعده للعدالة وظروف إقامتها في واقع

١- نهج البلاغه، الكتاب ٥٣.

٢- شرح مسلم، النووي، ج ١١، ص ٤٣.

٣- سورة البقره، الآيه ٢٩.

٤- سورة الحديد، الآيه ٢٥.

٥- نهج البلاغه، الكتاب ٥٣.

٦- غرر الحكم، ح ٨٠٥٠.

٧- عيون الحكم والمواعظ، ص ٤٧٦.

٨- غرر الحكم، ح ١٤٢٢.

ص: ٢٦٦

المجتمع؟

لا شك أنّ أحد الميادين المهمّة في إقامة العدل والقسط تتمثّل في السوق، لأنّ السوق بحدّ ذاته إذا لم تتحقّق فيه العدالة، فإنّ تداعيات هذه الظاهره السيئه تنجسد في حالات الإجحاف، عدم الانصاف، سحق حقوق المنتجين، الإحتكار، الاستغلال وظاهره الوسائط المتعدده في التجاره وما إلى ذلك، وسيكون السوق بذاته لا يملك أى طريقه لمواجهه هذه الظواهر المنحرفه والسيئه، ومن هذه الجبهه فإنّ تواجد الحكومه الدينيه لتحقيق القسط والعدل ومنع الإجحاف والظلم في ساحات السوق والاقتصاد، يعدّ أمراً ضرورياً وحيوياً.

ومن هذه الجبهه ولغرض إجراء العدالة منعت الشريعه الإسلاميه تسعير البضائع بأقل من حقها وقيمتها (وهذا المعنى يندرج في دائره المعنى الواسع لكلمه بخس)، الوارد في الآيه الشريفه عن قول نبي الله شعيب عليه السلام:

«أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ» (١).

ومن الجلى أنّ هذه الآيه الشريفه ليست ناظره للأفراد فقط، بل ناظره لعلاقات الحكومه مع أفراد المجتمع أيضاً، وخاصّه أنّ المعيار لبيان قيمه الأموال والثروه في العصر الحاضر ليست المعايير التقليديّه المتداوله، بل في الغالب إنّ نشاطات المؤسسات

الحكوميّة يؤدّي غالباً إلى انخفاض أو ارتفاع سعر البضاعة أو يؤثر في استقرار وعدم استقرار الأسعار، كما ورد في القرآن الكريم التأكيد على التسعير الحقيقي والصحيح للبضائع، وعلى ضوء ذلك فإنّ الحكومات أيضاً من المخاطبين الأصليين لهذه الآيه وخاصّه أنّه من الممكن عدم وجود دوافع حقيقيّه لتجسيد العدالة في السوق بالنسبه لهذه الأمور، لأنّ السوق يتحرك على أساس التجاره الفرديّه وافق رؤيه الفرد محدوده، فربّما لا يتوفر للفرد معلومات واطلاعات كافيه لحاجات المجتمع الكليّه، أو لا يجد الفرد في نفسه علاقه خاصّه بمنافع المجتمع والمصالح العامه، ومن هنا فإنّ الحكومه في الواقع مسؤوله عن إجراء هذا الأصل.

وبالرغم من أنّ الأخيار والصالحين من الناس يبادرون لتحقيق هذه الأمور في واقع السوق، ولكن لا يمكن حلّ هذه الأمور دائماً بواسطه هؤلاء الأشخاص، ومن البين أنّ إشراف الحكومه لا يتقاطع مع التجاره الحره وعملئيه الخصخصه.

ونقرأ في حديث عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله:

«ما من أمير يلي أمر المسلمين ثم لا يجهد لهم وينصح إلّالم يدخل معهم الجنّه»(٢).

٣. التعادل النسبي

إنّ أفراد المجتمع بصوره طبيعئيه أو اختياريّه يختلفون بلحاظ الذكاء، الاستعداد، القدره الروحيه والبدئيّه و... فيما بينهم، وهذا الاختلاف يعنى إذا

١- سورة هود، الآيه ٨٥.

٢- صحيح مسلم، ج ١، ص ٨٨؛ سنن الكبرى للبيهقي، ج ٩، ص ٤١.

ص: ٢٦٧

فرضنا التعامل منذ البدايه في مسأله توزيع الثروات بمعيار المساواه بالنسبه لجميع الأفراد، فسوف نرى بعد مدّه ظهور تفاوت واختلاف كبير وغير معقول في ميزان الأرباح والعائدات المائئيه للأفراد، وبالتالي يؤدّي إلى تعميق الهوه الطبقيّه بين شرائح المجتمع، وهنا مع الالتفات إلى عداله النظام الاجتماعى بشكل عام، فإنّ الحكومه الإسلامئيه مكلفه من خلال الاستفاده من بعض المعادلات الاقتصادئيه، منع تراكم وإكتناز الثروات بيد أفراد معدودين، وذلك من خلال وضع ضرائب معينه على هذه الثروات، وتعيين قيمه بعض البضائع، وتعيين حقوق العمّال ورواتبهم في افق مناسب لشأنهم، ومع اقتراح وضع قوانين محسوبه بعملئيه خاصّه لمنع تراكم الأموال الكثيره بيد أشخاص معدودين، لأنّ مثل هذا التراكم للأموال والثروات ليس فقط يتسبب في مشاكل اقتصادئيه، بل يفضى إلى مشاكل وأزمات سياسيه خطيره دائماً.

يقول الإمام الخميني قدس سره في هذا المجال: »

للإمام عليه السلام ووالى المسلمين أن يعمل ما هو صلاح للمسلمين من تثبيت سعر أو صنعه أو حصر تجاره أو غيرها مما هو دخیل فى نظام وصلاح للمجتمع»(١).

البث الرابع: مبادئ حضور الحكومه فى الاقتصاد

اشاره

إن الإسلام، مع تأكیده على تبیین الأصول والمقررات الاقتصادية فى قوالب أبواب فقهیه وحقوقیه مختلفه، وفى مقابل رؤیه شمولیه خاصه تحرك على مستوى بیان الدعائم الأخلاقیه والفضائل الإنسانيه فى الأمور الاقتصادية والاهتمام بطبقه الفقراء والمحرومين، وفى ذات الوقت لم يفوض إجراء هذه الأمور إلى الباعث الوجدانى والباطنى للناس، بل اعتبر أن الحاكم الإسلامى یمثل قوه خارجیه ودعامه أساسیه لإجراء القوانين فى المجتمع.

وبدیهى أن مجرد بیان المقررات والقوانين لا- یمکنه توفير منافع المجتمع بشكل عام ولا- یمنع من تعرض المجتمع للإرباك والهرج والمرج، بل إن إجراء القانون أيضاً حال إقرار أصل القانون يحظى بأهمیه بالغه.

ومن هذه الجبهه فإن الإسلام ومن أجل الوصول إلى الأهداف الإلهیه والأخلاقیه وضع للحكومہ الإسلامیه اختيارات خاصه کما تتمكن فى إطارها من التدخل فى السوق والاقتصاد، وهذه الأمور عبارہ عن:

أ) الرقابہ والهدایه

لو ألقینا نظره عابره على الأحكام الحقوقیه فى الإسلام فیما يتصل بمواجهه المتخلفین عن القانون فى مجال الاقتصاد وضروره التصدى للعناصر المخربه فى مجال معيشه الناس، وكذلك مطالعه سيره النبى الأكرم صلى الله علیه و آله فى حكومته، لرأینا أن الإسلام وضع حق الإشراف وضبط السوق والمعاملات التجاریه والنشاطات الاقتصادية بعهدہ الحاكم الإسلامى.

١- تحرير الوسيله، ج ٢، ص ٦٢٦.

ص: ٢٦٨

إن الرقابہ على السوق فى صدر الإسلام كانت متداوله ويسمى المشرفون على السوق ب «عامل السوق»، ومن وظائفهم المهمه الرقابہ والإشراف على الوزن والمكيال وجمع الضرائب التى تضعها الحكومه على مراكز الكسب وأهل الحرف والمهن المختلفه(١).

ومعلوم أن هذه عملیه ليست مجرد رقابہ وإشراف فقط، بل رقابہ مقترنه مع أعمال وإجراء القانون.

ونقرأ في روايه: أنّ النبي صلى الله عليه وآله مرّ على جماعه من المحتكرين فأمر باخراج البضاعه المحتكره وعرضها في السوق أمام الملاء:

«مرّ رسول الله صلى الله عليه وآله بالمحتكرين فأمر بحكرتهم أن تخرج إلى بطون الأسواق وحيث تنظر الأبصار إليها» (٢).

والرقابه من قبل النبي صلى الله عليه وآله على الأمور الاقتصادية كانت إلى درجه من الدقه أنها أحياناً ومن أجل تحريك عجله الاقتصاد في السوق بشكل صحيح وسليم، أنّ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله كان يستخدم سلطته الحكوميه.

ويورد المحدث الشهير البخارى في صحيحه روايه عن سالم عن أبيه:

«لقد رأيت الناس في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله يبتاعون جزافاً يعنى الطعام، يُضربون أن يبيعوه في مكانهم حتى يؤوه إلى رحالهم» (٣).

، يعنى أنّهم يجبرون من قبل الشرطه على بيعه لمن يشتريه.

وكذلك طبقاً لما ورد في التواريخ أنّ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله بعد فتح مكه، أمر سعيد بن العاص أن يتولّى مسؤوليه أمور سوق مكه (٤).

وكذلك نقرأ في كتب المؤرخين مرّ رسول الله صلى الله عليه وآله برجل يبيع طعاماً قد خلط جيد بردى . فقال له النبي صلى الله عليه وآله:

«ما حملك على ما صنعته؟»

قال: أردت أن ينفق. فقال النبي صلى الله عليه وآله:

«مَيِّرْ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى حِدَةٍ، لَيْسَ فِي دِينِنَا غَشٌّ» (٥).

ونقرأ في التاريخ أيضاً عندما كان أمير المؤمنين على عليه السلام بالكوفه يفتدى كل يوم بكره من القصر فيطوف في أسواق الكوفه سوقاً سوقاً... - ويعظ الناس - فينادى:

«يا معشر التجار اتقوا الله...»

(فإذا اتفق أن شاهد مخالفه للقانون فإنه يصدر الحكم فوراً ويعمل على تنفيذه في ذلك الموقع) (٦).

وقد أمر الإمام على عليه السلام مالك الأشر في عهده المعروف أن يمنع التجار والكسبه من إحتكار الطعام:

«فامنع من الإحتكار فإن رسول الله صلى الله عليه وآله منع منه» (٧).

وكذلك أمر الإمام عليه السلام قاضيه على الأهواز «رفاعه» بأن يعاقب المحتكرين بأشد العقوبه ويأخذ منهم البضاعه المحتكره ويعرضها على الناس:

«أنه عن الحكره، فمن ركب النهي فأوجعه ثم عاقبه بإظهار ما احتكر»^(٨).

إن هذه الرقابه على السوق والاهتمام بحلّ مشاكل

- ١- انظر: السوق- الدوله (بازار- دولت) بالفارسيه، ص ٧٠.
- ٢- الاستبصار، ج ٣، ص ١١٥، ح ٤٠٨.
- ٣- صحيح البخارى، ج ٣، ص ٢٣.
- ٤- الاستيعاب، ج ٢، ص ٦١٩، الرقم ٩٨٤.
- ٥- كنز العمال، ج ٤، ص ١٥٩، ح ٩٩٧٤.
- ٦- انظر: وسائل الشيعه، ج ١٢، ص ٢٨٣، باب ٢ من أبواب آداب التجاره؛ كنز العمال، ج ٥، ص ٨١٦.
- ٧- نهج البلاغه، الكتاب ٥٣.
- ٨- دعائم الإسلام، ج ٢، ص ٣٦.

ص: ٢٦٩

الكسبه والتجار استمر كذلك فى عصر الخلفاء.

وطبقاً لما ذكره المؤرخون فإنّ الخليفه الثانى كان يتدخل شخصياً فى السوق ويتولّى أمور الحسبه ويقوم بالإشراف على المعاملات التجاريه ويراقب الموازين:

«كان عمر بن الخطاب يقوم بوظيفه الحسبه بنفسه فكان يشارف السوق ويراقب الموازين»^(١).

وكان هذا الخليفه قد أمر امرأتين وهما «الشفاء» و «سمراء» بنت «نهيك الأسدى» بمراقبه سوق المدينه^(٢)، وكذلك أمر «عبدالله بن عتبّه» ليتولّى الإشراف على الكسب والعمل فى السوق^(٣).

ب. وضع المقررات

إشاره

ومن الاختيارات الأخرى للحكومه الإسلاميه وضع المقررات فى المسائل الإيجرائيه، فالحكومه الإسلاميه لها الحقّ فى وضع مقررات خاصه بما يتناسب مع مصالح الفرد والمجتمع، كما ورد فى صدر الإسلام أنّ النبى صلى الله عليه وآله والخلفاء بوصفهم حكام المجتمع الإسلامى، كانوا يضعون مقررات تتصل بالنشاطات الاقتصاديه، وهنا نشير إلى جمله منها:

١. الإلزام برعايه قوانين الكسب والعمل

إنّ رعايه قوانين التجاره، يعنى أنّه إذا لم يراع لشخص شروط العمل فى السوق أو لا يلتزم بها، فإنّه سيمنع من العمل فى السوق، ونقرأ فى الروايه أنّ النّبى الأكرم صلى الله عليه و آله منع «حكيم بن حزام» من التجاره: []

إنّ

[رسول الله صلى الله عليه و آله لم يأذن لحكيم بن حزام فى تجاره حتّى ضمن له إقاله النادم وإنظار المعسر وأخذ الحقّ وافيّاً أو غير وافي) (٤).

وكذلك ورد أنّ الخليفه الثانى أمر بهدم حانوت بنى فى موقع من السوق (على خلاف المقررات) (٥)، بل إنّ الخليفه الثانى أحياناً يقوم بمعاقبه التجار والكسبه لإلزامهم على رعايه قوانين السوق:

(رأيت عمر بن الخطاب يضرب التجار بدرّته إذا اجتمعوا على الطعام بالسوق...) (٦).

٢. منع الإضرار

أحياناً يؤدّى بقاء بضاعه خاصّه لدى البائع وعدم بيعها إلى إلحاق ضرر بفرد أو عدّه أفراد، ومع ذلك يمتنع البائع من بيعها، ففى مثل هذا المورد للحكومّه الحقّ فى إجبار هذا الشخص ببيع البضاعه أو إجارتها، ودليل الفقهاء على هذا الأمر ما ورد فى قصّيه سميره بن جندب، الذى ورد فى الروايه: إنّ سميره بن جندب كان له عذق فى حائط رجل من الأنصار وكان منزل الأنصارى بيان البستان وكان يمرّ إلى نخلته ولا يستأذن كلمه الأنصارى أن يستأذن إذا جاء فأبى سميره، فلمّا تأبى جاء الأنصارى إلى رسول الله صلى الله عليه و آله

١- معالم القربه، ص ١٣.

٢- الحسبه، ص ٢٩، نقلًا عن القضاء فى الإسلام، ص ١٨١-١٨٢.

٣- كنز العمال، ج ٥، ص ٨١٥، ح ١٤٤٦٧. وللمزيد من الطلاع انظر: مقاله «الرقابه على النظام الاقتصادى» فى هذا الكتاب.

٤- التهذيب، ج ٧، ص ٥.

٥- انظر: كنز العمال، ج ٥، ص ٨١٥، ح ١٤٤٦٦.

٦- المصدر السابق، ح ١٤٤٦٨.

ص: ٢٧٠

فشكاه إليه وخبره الخبر، فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه و آله وخبره بقول الأنصارى وما شكوا وقال: إن أردت الدخول فاستأذن فأبى فلمّا أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله، فأبى أن يبيع ... فقال رسول الله صلى الله عليه و آله للأنصارى:

«اذهب فاقبلها وارم بها إليه فإنّه لا ضرر ولا ضرار» (١).

وأما إجبار البائع على بيع العظام في حاله حاجه الناس إليه ولا- يتوفر في مكان آخر، فإنّ النووى من علماء أهل السنّه ادعى الإجماع على ذلك (٢).

وهكذا بالنسبه لمنع شراء البضاعه من القوافل التجاريّه في خارج المدينه، ودليل هذا النهى عدم اطلاع أصحاب القافله على قيمه في السوق، وجاء في بعض الروايات ثبوت حقّ الخيار لمثل هؤلاء الأشخاص لمنع إلحاق الضرر بهم (٣).

٣. تحديد دخول البضاعه إلى البلد على أساس مصالح المجتمع

إنّ الحكومه الإسلاميه لها الحقّ في وضع القوانين والمقررات الخاصه لمنع أو تقييد إنتاج أو استيراد الأجناس التي تضر بالمجتمع من قبيل البضائع التجملية وغير الضروريّه التي تستلزم خروج العمله الصعبه من البلاد أو البضائع المفيده التي تستدعى إضعاف السوق وتؤثر سلباً في إنتاج المحاصيل الزراعيّه، أو المنتجات الصناعيه الداخليه.

وكذلك وضع المقررات التي تحدد استيراد أو إنتاج البضاعه التي تؤدى إلى هيمنه الأجنب على شؤون المجتمع الإسلامى.

ونقرأ في روايه أن: أمير المؤمنين على عليه السلام فى كتابه إلى أحد عمّاله يأمره فيها بمنع أهل الذمّه من عمل الصيرفه

، «عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه كتب إلى رفاعه يأمره بطرد أهل الذمّه من الصرف» (٤).

(لئلا يتلوث المجتمع الإسلامى بالعمليات الربويّه).

٤. وضع المقررات الضروريّه

ومضافاً إلى الموارد السابقه، فإنّ الحكومه الإسلاميه تستطيع وضع مقررات أخرى مع ملاحظه مصالح المسلمين والإشراف على الأمور الاقتصاديه، ومن باب المثال:

أ). وضع مقررات لمنع الاستثثار وتنظيم سلوك المراكز الاقتصاديه لغرض منع بعض الامتيازات وأشكال الاستثثار.

ب) المقررات المتعلقه بحفظ البيئه ومنع النتائج والتداعيات المخربه الناشئه من بعض الفعاليات الاقتصاديه.

ج) المقررات المتعلقه ببعض عمل الولاه والمحافظين بالنسبه لعمليات الإنتاج والاستهلاك لغرض المنع من الغش والتدليس.

١- انظر: الكافى، ج ٥، ص ٢٩٢؛ من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ١٠٣.

٢- انظر: شرح مسلم، النووى، ج ١١، ص ٤٣.

٣- تلقى ركبّان، يعنى تلقى القوافل التجاريّه قبل دخولهم المدينه وعدم اطلاعهم عن حالات السوق.

٤- مستدرک الوسائل، ج ١٣، ص ٣٥٤.

د) المقررات المتعلقة بالصحة في مجال العمل، فمن جهة تحفظ هذه المقررات سلامة العمّال والموظفين، ومن جهة أخرى تحفظ منافع المستهلكين.

ه) المقررات المتعلقة بالمالك والمستأجر، والناظره إلى منع تخليه المستأجر لمحلّ الإجاره مع مطالبه المالك.

و) المقررات المتعلقة بتنظيم حركه المال في السوق، ومن قبيل تحديد بيع وشراء العملة الصعبة، أو الإشراف على افتتاح الحسابات المصرفيه وصناديق القرض.

ز) المقررات المختلفه لحفظ التعادل والانسجام الاجتماعى، من قبيل منع إنتاج وتوزيع المخدرات، منع تسويق البضاعه المسروقه، تحديد وتقييد البرامج التلفزيونيه، شبكه الانترنت، المطبوعات، الفضائيات و... (١).

بل إنّ الحكومه الإسلاميه تستطيع في عقودها ومعاملاتها مع الشخصيات الحقيقيه والحقوقيه أن تضع بعض المواد القانونيه في شروط خاصه ومع الأخذ بنظر الاعتبار المصالح العامه للمسلمين بأن يكون لها الحق في الفسخ من طرف واحد.

يقول الإمام الخمينى قدس سره في هذا المجال: «إنّ الحكومه الإسلاميه تستطيع فسخ العقود الشرعيه التى عقدتها مع الناس في مواقع معينه إذا كانت مخالفه لمصالح البلد والإسلام، وتستطيع منع كلّ أمر يخالف مصالح الإسلام سواء كان أمراً عبادياً أو غير عبادى، مادام يخلّ بمصالح الإسلام (من قبيل منع الحجّ في بعض السنوات لغرض حفظ كيان الإسلام والمسلمين)» (٢).

وقد كتب الشهيد المطهرى في كتاب الإسلام ومقتضيات الزمان (٣) بحوث مفيده في هذا المجال، ويرى المطهرى أنّ الحكومه الإسلاميه لها الحق في منع المعاملات المباحه في حدّ ذاتها (بالعنوان الأولى رعايه للمصلحه الأهم) (٤).

ج. السياسات الهادفه لتكريس الاستقرار الاقتصادى

إنّ الحيلولة دون وقوع اضطرابات كبيره في الأسعار وإيجاد استقرار نسبي في السوق يعدّ من جمله المساحات التى يكون للحكومه الإسلاميه دور أكبر فيها، ولا شك أنّ استقرار السوق واضطراب الأسعار يعود إلى عوامل مختلفه، وترتبط مباشره بإعمال سياسات خاصه من قبل الحكومه الإسلاميه.

إنّ عدم التناسق بين العرض والطلب يؤدّى إلى اضطراب الأسعار بشدّه، وكذلك مسأله الواردات والصادرات والزمان المعين لكلّ واحد منها، له أثر مباشر في تعديل حركه السوق وإيجاد التوازن

١- وللمزيد من الاطلاع انظر: السوق - الدوله (بازار - دولت) بالفارسيه، ص ٥٣ - ٥٥.

٢- صحيفه النور، ج ٢٠، ص ١٧٠.

٣- انظر: الإسلام ومقتضيات العصر (اسلام و مقتضيات زمان) بالفارسيه، ج ٢، ص ٧٠ - ٨٦.

٤- انظر مسأله الربا (مسأله ربا) بالفارسيه، ص ١١٣.

إنّ تزريق العمله للسوق ووفره السيوله النقديّه له تأثير محسوس على الأسعار، ومن العوامل الأخرى التى تؤثر على السوق الداخلى، حاله الأسواق الخارجيه أيضاً.

ومعلوم أنّ التأثير على هذه الأمور أو اتخاذ مقررات عامّه فى مجالها خارج عن عهدته السوق، لأنّ هذه الأمور تدخل فى مجال سلطه الحكومه التى تستطيع وضع سياسات مناسبه فيما يتصل بكلّ واحد منها لكى يتيسر لها ضبط الأسعار ومنع حدوث التضخم والركود الاقتصادى.

وخلصه الكلام أنّ الحكومه الإسلاميه مكلفه، من خلال وضع المقررات المحسوبه والمناسبه، بحفظ استقرار السوق والوقايه من الإرباك الاقتصادى وظهور أزمات ماليه مضره.

وكما سبقت الإشاره إليه بأنّ عمدته الدليل الشرعى فى هذا النوع من المسائل وجوب حفظ كيان الإسلام، وقاعده «لا ضرر» وتقديم مصالح المجتمع على مصالح الفرد، وعلى أساس هذه الأصول غير القابله للتغيير يجب على الحكومه الإسلاميه الإشراف على النشاطات الاقتصاديه فى الحقل الخصوصى، والصنائع و... فى الإطار المعين، وتعمل على تقويه وتفعيل الكسب والتجاره على أساس محور العدل والانصاف ومنع كلّ أشكال العداون والإجحاف بالنسبه لحقوق الآخرين.

المنابع والمصادر

١. القرآن الكريم.
٢. نهج البلاغه (مع تحقيق الدكتور صبحى صالح).
٣. الاستبصار، الشيخ الطوسى، تصحيح الآخوندى، دار الكتب الإسلاميه، طهران، ١٣٩٠ هـ ق.
٤. الاستيعاب، ابن عبدالبر، تحقيق على محمّد البجاوى، دار الجيل، بيروت، ١٤١٢ هـ ق.
٥. الإسلام والأزمه الاقتصاديه (اسلام و چالش اقتصادى) بالفارسيه، محمّد عمر جيرا، ترجمه ميرمعزى ومساعديه، التحقيقات الثقافيه و العلوم الإسلاميه، ١٣٨٤ هـ ش.
٦. الإسلام ومقتضيات العصر (اسلام و مقتضيات زمان)، الشهيد مرتضى المطهرى، انتشارات صدرا، طهران، الطبعة الثالثه، ١٣٧٣ هـ ش.

٧. أصول الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، دار الكتب الإسلاميه، قم، الطبعة الثالثه، ١٣٨٨ هـ ق.

٨. السوق- الحكومه وحقوق المستهلكين (بازار/ دولت بالفارسيه/ حقوق مصرف كننده)، الدكتور أحمد باقرزاده، انتشارات تنميه القلم، قم، ١٣٨١ هـ ش.

٩. السوق- الدوله الأرباح والخسائر (بازار- دولت، كاميابي ها و ناکامي ها)، الدكتور أحمد التوكلي، سازمان سمت، طهران، ١٣٨٠ هـ ش.

١٠. تحرير الوسيله، الإمام الخميني، مؤسسه مطبوعات اسماعيليان، قم، الطبعة الثانيه، ١٣٩٠ هـ ق.

١١. التوحيد، الشيخ الصدوق محمد بن علي، مؤسسه نشر

ص: ٢٧٣

الإسلامي، قم.

١٢. تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، دار الكتب الإسلاميه، طهران، الطبعة الثانيه، ١٣٦٥ هـ ش.

١٣. الحسبه أو الرقابہ علی سلامه إجراء القانون (حسبه یا نظارت بر سلامت اجرای قانون) بالفارسيه، قدره الله المشايخي ب، انتشارات أنصاريان، قم، ١٣٧٦ هـ ش.

١٤. دعائم الإسلام، القاضي ب نعمان المغربي ب، دار المعارف، القاهره، مصر، الطبعة الثانيه.

١٥. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، دار الفكر، بيروت، ١٤١٠ هـ ق.

١٦. سنن الكبرى، البيهقي، دار الفكر، بيروت.

١٧. شرح مسلم، النووي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧ هـ ق.

١٨. صحيح ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد، مؤسسه الرساله، الطبعة الثانيه، ١٤١٤ هـ ق.

١٩. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١ هـ ق.

٢٠. صحيح مسلم، مسلم النيبابوري، دار الفكر، بيروت.

٢١. صحيفه النور، بيانات الإمام الخميني، مؤسسه نشر آثار الإمام، وزاره الإرشاد.

٢٢. عيون الحكم والمواعظ، علي بن محمد الواسطي، دار الحديث.

٢٣. غرر الحكم ودرر الكلم، عبدالواحد بن محمد التميمي الآمدي، انتشارات مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٣٦٦ هـ ش.

٢٤. القضاء في الإسلام، الدكتور محمد سلام مدكور، القاهرة، دار النهضة العربية.

٢٥. كنز العمال، المتقى الهندي، مؤسسه الرساله، بيروت، ١٤٠٩ هـ ق.

٢٦. مباني الاقتصاد الإسلامي (مباني اقتصاد اسلامي) بالفارسيه، مكتب التنسيق بين الحوزه والجامعه، سازمان سمت، طهران، ١٣٧١ هـ ش.

٢٧. مباني وأصول علم الاقتصاد (مباني و اصول علم اقتصاد) بالفارسيه، الدكتور يدالله دادگر والدكتور تيمور الرحمانى، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٣٨٠ هـ ش.

٢٨. مسأله الربا (مسأله ربا) بالفارسيه، الشهيد مرتضى المطهرى، انتشارات صدرا، طهران.

٢٩. مستدرک الوسائل، الحاج النورى الطبرسى، مؤسسه آل البيت، قم، ١٤٠٧ هـ ق.

٣٠. معالم القربه فى أحكام الحسبه، محمّد بن محمّد بن أحمد القرشى، (معروف بابن الإخوه)، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٠٨ هـ ق.

٣١. من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، محمّد بن على، دار الكتب الإسلاميه، قم، الطبعة الثالثه، ١٤٠٨ هـ ق.

٣٢. دور الحكومه فى الاقتصاد (نقش دولت در اقتصاد) بالفارسيه، (مجموعه مقالات) سعيد فراهانى فرد، التحقيقات الثقافيه والعلوم الإسلاميه، طهران، ١٣٨١ هـ ش.

٣٣. وسائل الشيعه، محمّد بن الحسن الحرّ العاملى، دار إحياء التراث العربى، بيروت.

ص: ٢٧٤

ص: ٢٧٥

(٧). الرقابه على النظام الاقتصادى

اشاره

البحث الأول: رقابه الحكومه الإسلاميه على النظام الاقتصادى

البحث الثانى: الرقابه العامه

ص: ٢٧٤

ص: ٢٧٧

الرقابه على النظام الاقتصادى

المقدمه:

إنّ النظام الاقتصادى فى الإسلام، لى مثل النظام الاشتراكى الذى يتمحور حول اقتصاد الدوله، ولا من قبيل النظام الاقتصادى الرأسمالى الذى يعتمد بصوره كامله على السوق الحر، فالإسلام وفى ذات الوقت الذى يقبل بنظام السوق الحر وتفويض تعيين الأسعار من خلال قانون العرض والطلب، فإنّه لم يترك النظام الاقتصادى وسوق المجتمع بشكل كامل، بل استخدم طرقاً مختلفه وآليات مناسبه مع ضبط رقابه الأمور الاقتصاديه والاهتمام بها.

وعلى هذا الأساس، فإنّ الحكومه الإسلاميه أحياناً ومن خلال التوصيه والنصحيه، وأحياناً أخرى بالتدخل فى مجال الرقابه ومنع الإحتكار، وتاره بتنفيذ القانون بالمنع من استئثار البعض وإجحافهم بحق الناس، وتقوم بأداء وظيفتها فى شأن الرقابه على الحقل الاقتصادى فى المجتمع.

وببيان آخر أنّ الحكومه الإسلاميه سواء فى مجال السياسات أو التخطيط، أم فى مجال النشاطات الاقتصاديه تقوم بدفع مسيره التنميه الاقتصاديه إلى الأمام، وهكذا تدفع عجله الإنتاج، والمنتجين والتجار والنشطاء فى الميدان الاقتصادى بهذا الاتجاه، لكى يتاح لها تحقيق وتجسيد برامجها ومخططاتها الاقتصاديه لتستوعب جميع شرائح المجتمع المختلفه ويستطيع كل فرد الاستفادة من الإمكانيات الطبيعيه فى البلد وبسط العداله الاجتماعيه من جهه، وإجراء الرقابه المستمره على هذه المعاملات وحركه السوق من جهه أخرى.

وتستطيع الحكومه فى هذا المجال استخدام العناصر المشوقه والمحفزّه، وكذلك الاستعانه بعناصر الرقابه المستمره، وأيضاً استخدام عناصر المنع فى صوره الضروره، ولكن على أيه حال فاللازم أن لا تتدخل الحكومه بشكل مباشر فى السوق إلّا أن تستدعى الضروره لذلك وتتجنب الأمر والنهى فى جزئيات وتفاصيل الإنتاج والتوزيع والمعاملات التجاريه، بل تكتفى بدور تعيين السياسات العامه والإشراف على السوق.

وطبعاً فإنّ المنابع الطبيعيه والصناعات المهمه والقسم الحيوى والاستراتيجى فى الاقتصاد لا بدّ أن

ص: ٢٧٨

يكون بيد الدوله، التى تتولّى التدخل بشكل مباشر فى هذه الأمور، وإن كانت تملك الخيار فى إعطاء هذه الموارد بيد الناس والقطاع الخاص وبشروط معينه ويبقى لها دور تعيين السياسات والإشراف العام عليها.

إن سياسة الحكومة الإسلاميّة في هذا القسم لا- يعنى إبقاء هذه الموارد والثروات في دائره ملكيه وسلطه الدوله ولا تستخدم القسم الخاص في إداره هذه الموارد.

«إنّ الحكومة الإسلاميّة من جهه تملك هذه الثروات والموارد الاقتصاديّه المهمّه، وخلافاً للنظام الرأسمالي فإنّها تملك حقّ الإشراف على التوزيع الابتدائي لهذه الثروات، وخلافاً للنظام الاشتراكي فإنّ السياسات الاقتصاديّه للحكومة الإسلاميّه تقوم على أساس انتفاع جميع أفراد المجتمع من هذه الموارد الطبيعيّه»^(١).

وفيما إذا كان المجتمع الإسلامي يعيش الحاله الطبيعيّه في مجال الاقتصاد ولم تطرأ عليه عوارض خاصّه تتسبب في إرباكه، فإنّ تدخل الحكومة الإسلاميّه لا مبرر له، لأنّ أفراد المجتمع يتحركون في نشاطاتهم الاقتصاديّه على أساس الدوافع الفرديّه وفي إطار البرامج والسياسات الاقتصاديّه المعينه من قبل الحكومه، وسياسه الحكومه الاقتصاديّه في مثل هذه الظروف يجب أن تقوم على أساس تقويه البواعث الفرديّه والاجتماعيه في مسار تحقيق الأهداف المشخصه والمرسومه.

وفي صوره اضطراب الظروف وتعرض المجتمع لحالات اضطراريّه فإنّ الحكومة الإسلاميّه ومن خلال مقتضيات المصلحه العامه تستطيع الاستفاده من اختياراتها في ضبط اقتصاد المجتمع في مجال الإنتاج والتوزيع والمصرف، بل تعمل على تمرکز هذه الأمور بيدها لمده معينه، ولكن الأصل الأولى لا بدّ أن يقوم على أساس السوق الحر والنظام غير المتمركز التي تتولّى فيه الحكومة الإسلاميّه تعيين السياسات العامه والرقابه على مجمل النشاطات الاقتصاديّه.

ومضافاً إلى دور الحكومه، فإنّ الناس أنفسهم لهم دور مهم في عمليه الرقابه والإشراف على أمور السوق ومن باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يستطيعون إعمال مسؤوليتهم في الرقابه والإشراف على النظام الاقتصادي في المجتمع، وهكذا الحال بالنسبه لأجهزه الإعلام فإنّها تتولّى دور الرقابه على هذا الميدان بوصفها العين اليقظه للآمّه والحكومه.

البحث الأول: رقابه الحكومه الإسلاميّه على النظام الاقتصادي

إشاره

إنّ الحكومة الإسلاميّه وبالالتفات إلى مسؤوليتها فيما يتصل بالرابطه مع الناس وترشيد وتنميه الحركه الاقتصاديّه في البلاد، يجب عليها كما هو الحال في

١- انظر: مباني الاقتصاد الإسلامي (مباني اقتصاد اسلامي) بالفارسيه، ص ٥٠٥.

الأقسام الأخرى من أمور المجتمع، القيام بالدور الرقابي على النظام الاقتصادي في البلاد في مجالات الإنتاج والتوزيع والتجاره والاستهلاك، فتاره من خلال زياره الوالي أو أعوانه للسوق بشكل مباشر، وتاره أخرى من خلال تسعير البضاعه والمحصولات،

وأحياناً بإصدار القوانين والمقررات ومواجهه عناصر الفساد والمخلين بالنظام الاقتصادى.

إن ورود الحاكم الإسلامى إلى السوق واطلاعه عن كتب على المعاملات التجاريه من شأنه تقوية النظام الاقتصادى من جهتين:

١. مسؤوليته الحكومه أمام الناس

يقول رسول الله صلى الله عليه وآله:

«كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالأمير راع على رعيته وهو مسؤول عنهم»(١).

إن قسماً مهماً من مسؤوليته الحكومه أمام الناس، يرتبط بالرقابه على السوق والنظام الاقتصادى ووضع سياسات صحيحة للتنمية الاقتصاديه وبسط العدالة الاجتماعيه ومنع حالات الإجحاف والظلم على الناس.

وبالنسبه لمسؤوليه الحكومه فى الأمور الاقتصاديه والمعاملات التجاريه يقول الإمام أميرالمؤمنين على عليه السلام فى عهده المعروف لمالك الأشر، ضمن توصيته بالإحسان والمحبه للتجار وأهل الصناعات وتقدير سعيهم والاهتمام بأمورهم يقول:

«واعلم - مع ذلك - أن فى كثير منهم ضيقاً فاحشاً، وشيحاً قبيحاً، واحتكاراً للمنافع، وتحكماً فى البياعات، وذلك باب مضره للعامة، وعيب على الولاة»(٢).

وفى هذه التوصيه للإمام على عليه السلام بمراقبه التجار وأهل الصناعات، توجد نقطتان مهمتان:

الأولى أن عمليه التسعير غير المنصفه من شأنها أن تقترن مع فتح ألسن الناس بنقد الولاة وأعمالهم، وطبعاً مع الأخذ بنظر الاعتبار مسؤوليه الحكومه فى مجال عدم الإضرار بالناس، ينبغى عليها مراقبه السوق والأسعار فيه.

الثانيه: أن الإحتكار وارتفاع الأسعار من قبل التجار والكسبه يعتبر عيباً على المسؤولين فى الحكومه الإسلاميه، لأن لسان الناس الناقد لهم والأضرار الاقتصاديه المترتبه على هذه الحالات السلبيه من قبل النفعيين والانتهازيين، تعتبر علامه ضعف الأجهزه الحكوميه، ومن هذه الجبهه تعتبر عيباً للحكومه.

٢. عنوان الحسبه

إشاره

ومضافاً إلى المسؤوليه العامه للحكومه فى مقابل الناس فيما يرتبط بالرقابه والإشراف على النظام الاقتصادى فى المجتمع، فقد وردت فى الروايات الإسلاميه توصيات خاصه بالنسبه للرقابه على المجتمع ومن ذلك الرقابه على السوق، والذى عبر عنه

- ١- مسند أحمد، ج ٢، ص ١١١؛ صحيح البخارى (ج ١، ص ٢١٥)؛ عوالى اللئالى (ج ١، ص ١٢٩) بدلاً «فالأمر» كلمه «الإمام».
- ٢- نهج البلاغه، الكتاب ٥٣.

ص: ٢٨٠

الفهاء بعنوان «الحسبه» ويسمى المأمور على هذا الشأن ب «المحتسب»، رغم أنّ الحسبه فى الحقيقه تعدّ قسماً من الحكومه الإسلاميه ويتمّ تعيين المحتسب من قبل الحكومه.

يقول «ابن منظور»: «الحسبه». مصدر احتسابك الأجر على الله: تقول: فعلته حسبه والحسب فيه، إحتساباً، الإحتساب، طلب الأجر، وكذلك يقال: إنّ لحسن الحسب فى الأمر أى حسن التدبير والنظر فيه، وتأتى أحياناً بمعنى التجسس ويتحسسها ويطلبها يقال: «فلان يتحسب الأخبار أى يتجسسها»

. وكذلك أتى بمعنى الإنكار والعمل القبيح:

«احتسب فلان على فلان أى أنكر عليه قبيح عمله»(١).

وجاء فى مجمع البحرين بعد استعراض معانٍ متعدده لكلمه «حسب»:

«الحسبه الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر»(٢).

وفى الحقيقه فإنّ هذا المعنى للحسبه يعتبر اصطلاحاً بين الفقهاء، ومن هذه الجبهه فإنّ الشهيد الثانى فى كتاب الدروس يعبر عن كتاب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ب «كتاب الحسبه».

وعلى أيه حال، فالحسبه والتحسب هى ذات المسؤوليه التى تقع على عاتق الولاة والمسؤولين ووكلائهم فيما يتصل بأمر الرقابه لمنع وقوع المنكرات فى المجتمع وكيفيه مواجهتها(٣)، ومن جملة وظائف المحتسبين الرقابه على السوق والعمل على منع الإجحاف والتطفيف والغلاء والإحتكار وأمثال ذلك.

يقول ابن خلدون فى هذا الصدد: «إما الحسبه فهى وظيفه وبتيه من باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الذى هو فرض إلى القائم بأمر المسلمين، يعين لذلك من يراه أهلاً له، فيتعين فرضه عليه، ويتخذ الأعوان على ذلك، ويبحث عن المنكرات، ويعزر ويؤدّب على قدرها، ويحمل الناس على المصالح العامه فى المدينه، مثل المنع من المضايقه فى الطرقات ... والحكم على أهل المباني المتداعيه للسقوط يهدمها ...، وليس له إمضاء فى الدعاوى مطلقاً، بل فيما يتعلق بالغش والتدليس فى المعاش وغيرهما، وفى المكايل والموازين، وله أيضاً حمل المماطلين على الانصاف، وأمثال ذلك ممّا ليس فيه سماع بينه، ولا إنفاذ حكم، وكأنّها أحكام ينزّه القاضى عنها لعمومها وسهولة أغراضها، فتدفع إلى صاحب هذه الوظيفه ليقوم بها»(٤).

إنّ سيره النبى الأكرم صلى الله عليه وآله وكذلك سيره الإمام على عليه السلام تبيّن أنّ هذين العظيمين أحياناً يدخلون بأنفسهم

إلى السوق ويقومان بتقديم المواعظ والنصائح والتحذيرات للتجار والكسبه ويعرفوهم بتكاليفهم الشرعيه والاجتماعيه، وفي الحقيقه أنّ كلّ واحد منهما يقدم على هذا العمل بوصفه «رئيس الحسبه»، ونستعرض هنا نماذج من ذلك:

١- لسان العرب، ماده «حسب».

٢- مجمع البحرين، ماده «حسب».

٣- المحتسب بهذا المعنى ورد في أشعار الشعراء بصورة كثيره يقول الحافظ ما معناه: كلّ من رأى عينيه قال أين «محتسب» كى يسكره

٤- تاريخ ابن خلدون، ج ١، ص ٢٢٥-٢٢٦ (مع تلخيص).

ص: ٢٨١

١. دخل رسول الله صلى الله عليه وآله يوماً إلى السوق وأخذ يخاطب التجار ويقول:

«يا معشر التجار، إنّ سوقكم

هذه يخالطها اللغو والحلف، فشوّبوه بشىء من

الصدق»(١).

٢. ويروى أبوهريره عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أنه دخل يوماً إلى السوق، فرأى تمراً مكديساً ومتراكماً على بعضه فأدخل النبي يده فيه وشاهد رطوبه في التمر فقال:

«ألا من غشنا فليس منا»(٢).

٣. وينقل الإمام الباقر عليه السلام عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله قال: مرّ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في سوق المدينه بطعام، فقال لصاحبه: «ما أرى طعامك إلا طيباً، وسأله عن سعره، فأوحى الله عزّ وجلّ إليه أن يدس يده في الطعام ففعل فأخرج طعاماً رديّاً، فقال لصاحبه:

«ما أراك إلا واد»

جمعت خيانه وغشاً للمسلمين»(٣).

٤. كان الإمام على عليه السلام يأتي إلى السوق ويقول:

«يا أهل السوق، إتقوا الله وإياكم والحلف، فإنه ينفق

، ويمحق البركه، فإنَّ التَّاجر فاجر إلامن أخذ

الحقَّ وأعطاه».

وفى سياق هذه الروايه ورد أنَّ الإمام على عليه السلام عاد مرَّه أخرى إلى السوق بعد عدّه أيام وأعاد ذلك الكلام على أهل السوق (٤).

وطبقاً لنقل كثر العمّال أنَّ الإمام على عليه السلام كان يتخذ مكاناً خاصاً فى السوق ويقف فيه كلّما مرَّ على السوق، ويحدّث الناس بهذه الكلمات (٥).

٥. قال الإمام الباقر عليه السلام:

«كان أميرالمؤمنين عليه السلام

بالكوفه عندكم يغتدى كلّ يوم بكره من القصر فيطوف

فى الأسواق سوقاً سوقاً

ومعه الدرّه ... فيقف على أهل

كلّ سوق فينادى: يا معشر التّجار ...» (٦).

. (أمّا السوط الذى كان يحمله الإمام على عليه السلام فهو من أجل تأديب الأشخاص المتمردين وتعزيز الجانحين).

٦. عن الأصبح بن نباته: قال:

«خرجنا مع على عليه السلام

... وهو يطوف فى السوق، يوفى الكيل والميزان ...

فيأمرهم بوفاء الكيل والميزان» (٧).

وأحياناً يأمر الإمام على عليه السلام الباعه بأوامر خاصّه، مثلاً ما ورد فى روايه أنَّ الإمام على عليه السلام دخل السوق يوماً وقال:

«يا معشر اللّخامين، من نفخ منكم فى اللّحم

فليس منّا» (٨).

١- كنز العمال، ج ٤، ص ١٢٧، ح ٩٨٧٠. ونقل الإمام على بن الحسين عليهما السلام عن أبيه أنّ الإمام على عليه السلام كان يمرّ من السوق ويقول بصوت عالٍ: «إِنَّ أسواقكم هذه يحضرها أيّمان، فشوّبوا أيّمانكم بالصدقه» (مستدرك الوسائل، ج ٧، ص ٢٤٢، ح ٨١٩٥).

٢- مستدرك الحاكم، ج ٢، ص ٩.

٣- وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٢٠٩، ح ٨.

٤- مستدرك الوسائل، ج ١٣، ص ٢٥٠، ح ١٥٢٧٤. ومثل هذه الرواية وردت في كنز العمال، ج ٤، ص ١٧٥، ح ١٠٠٤٣. وفي حاشية بحار الأنوار (ج ٤٠، ص ٣٣٢) «ينفق السلعه» بمعنى ينفد ويفنى، ويكون معنى الجملة أنّ القسم يفنى السلعه والمتاع ويذهب البركه.

٥- انظر: كنز العمال، ج ٤، ص ١٧٥، ح ١٠٠٤٣.

٦- الكافي، ج ٥، ص ١٥١، ح ٣. وورد أيضاً في أنساب الأشراف (ص ١٤٠): «كان على عليه السلام يطوف في السوق ومعه درّه».

٧- بحار الأنوار، ج ٤١، ص ٢٧١.

٨- بحار الأنوار، ج ١٠٠، ص ١٠٢، ح ٤٥. وردت هذه الرواية مع اختلاف بسير في كنز العمال، ج ٤، ص ١٥٨، ح ٩٩٦٩. بيان: النفخ في اللحم يحتمل الوجهين: الأوّل: ما هو الشايح من النفخ في الجلد لسهولة السلخ. والثاني: التدليس الذي يفعل بعض الناس من النفخ في الجلد الرقيق الذي على اللحم ليرى سميئاً وهو أظهر. فهذا النوع من النفخ غش وحرام كما أشار إليه العلامة المجلسي في البحار والمعنى الثاني هنا أنسب. (انظر: بحار الأنوار، ج ٤٢، ص ٣٢٦).

ص: ٢٨٢

يستفاد من مجموع الروايات المذكوره أنّها، مقدار وكيفية إشراف الحاكم الإسلامي ورقابته للسوق والعمليات الاقتصادية في المجتمع وضبطه للمعاملات بشكل مباشر.

نظرة على تاريخ الحسبه في الإسلام:

إنّ مسألة الحسبه والرقابه الخاصه وعمليات التفتيش والتدقيق للأقسام المختلفه في المجتمع، لها جذور في تاريخ الإسلام وقد ورد في كتاب «نفحات القرآن» فيما يتصل بهذا المورد:

«وكانت دائره «الحسبه» من الدوائر المعروفه في زمن الخلفاء وتشرف على نشاطات الكسبه والتجار والفلاحين وشرائح المجتمع الأخرى من حيث المخالفات والمنكرات، وكلما رأى المحتسبون مخالفه كانوا ينهون مرتكبيها لها، فإن لم يؤثر فيهم النهي والتذكير والموعظه، كانوا يعاقبون المخالف في نفس المكان مباشره، أو يقبضون عليه ويسلمونه إلى القاضي فيأمر بحسبه.

وباعتقاد البعض، فإنّ جذور هذه المسأله تعود إلى عصر النبي صلى الله عليه وآله حيث كان صلى الله عليه وآله يمارس عمل المحتسب بنفسه الشريفة، وتارة كان يوكل الأمر إلى شخص ينتخبه لهذا الغرض، ولكن لا بدّ من الإلتفات إلى أنّ استعمال هذا المصطلح لم يكن معمولاً به في ذلك العصر، ولم يكن موجوداً في كلام الفقهاء المتقدمين، ويبدو أنّ هذا المصطلح استعمل

لأول مره، فى عصر خلفاء بنى أميّه وبنى العباس، حيث انتخب لهذا الشق من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وعلى أيه حال، فإنّ الأخبار الواصلة عن عصر النبيّ صلى الله عليه وآله تدل على أنّ كلمه «الحسبه» وإن لم تكن متداوله فى ذلك العصر بمعناها ومفهومها المعهود اليوم، ولكن مفهومها الواقعي أى، النظاره على المسائل الاجتماعيه من قبل الحكومه الإسلاميه، كان مراعىّ تماماً حينذاك، فتاره كان الرسول صلى الله عليه وآله يقوم بنفسه بهذه الوظيفه، واخرى يوكلها إلى آخرين.

ومن جمله الشواهد على ذلك، ما ورد من أنّ الرسول صلى الله عليه وآله قد أمر سعيد بن سعيد بن العاص - بعد فتح مكه - بالإشراف على السوق، حيث ورد فى الحديث:

«استعمل رسول الله سعيد بن سعيد بن العاص بعد الفتح

على سوق مكه» (١).

حتى أنّ المستفاد من بعض الروايات، أنّ بعض النساء كنّ يمارسن وظيفه الإشراف على المسائل النسائيه (كمسائل الحجاب وأمثال ذلك)، ومن جمله تلك النسوه امرأه باسم «سحراء» بنت نهيك (٢) التى أدركت عصر النبيّ صلى الله عليه وآله، كانت مأموره بالقيام بتلك الوظيفه، فكانت تدور فى الأسواق وتأمّر بالمعروف وتنهى عن المنكر (وإن ذهب البعض إلى أنّها لم تقم بذلك الدور فى عصر النبيّ صلى الله عليه وآله وإنما كان ذلك فى زمن

١- التراتيب الإداريه، للكتانى، ج ١، ص ٢٨٥) ينقل الزوايه عن ابن عبد البرّ فى الاستيعاب).

٢- نهيك على وزن شريك، وفى الأصل بمعنى الجمل القوى، والسيف القاطع، ويطلق على الرجل الحازم أيضاً.

ص: ٢٨٣

عمر بن الخطاب (١).

وفى كثير من المواضع، كان النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله يتولى ذلك بنفسه، خاصة فى مسائل الإحتكار والغش والتدليس فى المعامله وأمثال ذلك.

ونقرأ أيضاً فى أحوال الإمام على عليه السلام أنّه كان يتولى بنفسه الأمور المرتبطه بالحسبه، فكان أحياناً يمرّ فى سوق القصابين وينهاهم عن المخالفه (٢).

وكان عليه السلام يمرّ تاره فى سوق السماكين وينهاهم عن بيع الأسماك المحزّمه (٣).

ولكن، وبمرور الزمان، اتسعت مسأله «الحسبه» واتخذت تدريجياً صورته دائره مهمّه من دوائر الدوله الإسلاميه، فكان المأمورون باسم «المحتسبين» يدورون فى الأزقه والأسواق والشوارع الكبيره ليل نهار ويراقبون الأمور الاجتماعيه المختلفه، فيعاقبون

المخالفين في محل إرتكاب المخالفه أحياناً، وأحياناً أخرى يأخذونهم إلى القاضى (كما في شرطه المرور هذه الأيام).

وأُتسعت دائره «الحسبه» إلى درجه أن «جرجى زيدان» المؤرخ المعروف ذكر في كتابه «تاريخ الحضاره الإسلاميه» يقول:

«الحسبه»: وهى إحدى المناصب الإسلاميه، شأنها شأن منصب القضاء وللمحتسب حقّ ردع الناس عن القيام بالمنكرات، وله حقّ الإشراف على التعزير والتأديب، وأمر الناس بضروره رعايه المصالح فى المؤمن، ومنعهم من الوقوف فى الطرقات، ومراقبه شؤون النقل، ومنع أصحاب السفن من تحميل السفينه أكثر من طاقتها، وذلك حفاظاً على أموال وأرواح الناس، ويأمر بإقامه وتعديل الجدران المشرفه على السقوط وكل شىء من شأنه تعريض الماره للخطر، وكل شىء يلحق بهم الضرر، ويمنع الغش والتدليس فى الكسب والعمل، ويأمر بمراعاة المكيال والميزان والإشراف على منع كل ما من شأنه أن يلحق الأذى والإجحاف بالناس.

وكل ما ذكر هو مسؤوليات القاضى، ولكن لكون القاضى لا يستطيع ممارسه كل هذه الأعمال بشكل عملي، لذا فُصلت هذه المسؤوليه من مهامه، وأصبحت مستقلة.

المتصدى لهذا المنصب أو المسؤول يجب أن يكون فرداً صالحاً ومن ذوى الوجاهه، لأنّ هذه المسؤوليه تمثل خدمه ديتيه «ومن دون هذه الوجاهه لا يمكنه القيام بهذه المسؤوليه».

ورئيس امور الحسبه يقوم بتعيين ممثلين عنه فى كافه المناطق ويستطيع أن يجلس كل يوم فى أحد المساجد المهمه، ويقوم مُمثّلوه بممارسه الأعمال المختلفه الملقاه على عاتقهم فى الإشراف على المشاغل المختلفه والسوق.

وفى مصر كان رئيس امور الحسبه يجلس يوماً فى مسجد القاهره ويوماً فى مسجد الفسطاط، ويرسل ممثليه إلى الشوارع والأزقه لكى يقوموا بالإشراف على وضع اللحوم ومراكز الطبخ والأغذيه، وكذلك

١- المصدر السابق.

٢- كنز العمال، ج ٤، ص ١٥٨.

٣- وسائل الشيعه، ج ١٦، ص ٣٣٢.

ص: ٢٨٤

الإشراف على الحموله التى تحملها الحيوانات، حيث لا يسمحون تحميلها أكثر من طاقتها، ويأمرون سقاه الماء بأن يغطوا أوانيهم بقطع من القماش، وأن يراعوا الموازين الصحيه والإسلاميه فى أعمالهم.

ويحذرون معلمى المدارس والمكاتب بأن لا يضربوا تلامذتهم ضرباً شديداً إذا ما أذنبوا، وإذا ما ضربوهم فليتنبوا المناطق الحساسه والخطره من الجسم.

والمحتسب له حقّ الإشراف على محل ضرب العملة لكى لا يحصل الغش أثناء ضرب السكه فتخرج عن العيار المطلوب.

وفى الأندلس كان يسمى هذا المنصب «الاحتساب» والمسؤول عنه أحد القضاة، ويقوم هذا الشخص بركوب مركباً والتجوال فى الأسواق يحيط به أعوانه وموظفوه، ويحمل معه ميزان ليزن به الخبز، فإذا كان أقل مما هو مقرر فيعاقب البائع.

ويجب على القصاب أن يعلق قيمه للحومه فى دكانه، وذلك لكى لا يتلاعب بالأسعار.

وفى بعض الأحيان يقوم المحتسب بإرسال طفلٍ أو امرأه لكى يشتريا من السوق، ويقوم المحتسب بوزن ما اشترياه، فإذا رأى نقصاً فى الوزن فيقوم بمجازاه البائع.

هؤلاء، لديهم قوانين واسعة لها علاقة بالحسبه يقومون بتدريسها فى مدارسهم، كما يدرس فقهاء الإسلام دروسهم (١).

ومن مجموع هذا الكلام والمطالب الأخرى المذكوره فى الكتب المصنفة فى «الحسبه»، يظهر أنّ «دائرته الحسبه» كانت تتولى كثيراً من الأمور التى تتولاها اليوم الدوائر الحكوميه كأمانه العاصمه وقوى الأمن، وقوى التعزيرات والغرامات الحكوميه، والتربيه والتعليم، والقضاة، وأنها أحد أركان الحكومه الإسلاميه الفعاله، وخاصه فى دورها الواضح والبارز فى محاربه المنكرات، ولذا فإنّ قصائد الشعراء تضمّنت مصطلح «المحتسب» ووظائفه بشكل موسع (٢).

أساليب رقبه الحكومه على النظام

الاقتصادى

إشاره

إنّ الحكومه الإسلاميه من أجل أعمال الرقبه على السوق والنظام الاقتصادى فى المجتمع تملك آليات وأساليب مختلفه، ومن خلال استخدام هذه الأساليب تقوم بتنفيذ رقبته وإشرافها فى المجال الاقتصادى بما يتناسب مع مقتضيات الواقع، وفيما يلى بعض هذه الآليات والأساليب:

- ١- تاريخ الحضاره الإسلاميه «جرجى زيدان»، ج ١، ص ٢٥٢، مع التصرف.
- ٢- نفعات القرآن، ج ١٠، ص ٢٦٨ - ٢٧٢ (مع التلخيص). وللمزيد من الاطلاع على بحث المحتسب والحسبه وأنواعها وأركانها، وشروط المحتسب، وآداب المحتسب، والموارد التى يحق للمحتسب أن يتدخل فيها، ومراتب الاحتساب وسائر البحوث المتعلقة بالحسبه انظر: الأحكام السلطانيه، الماوردى؛ الأحكام السلطانيه أبى يعلى؛ معالم القربه فى أحكام الحسبه، ابن الإخوه، الموسوعه الفقهيه الكويتيه، ج ١٧، ص ٢٢٣ - ٢٦٨ وقاموس دهخدا (لغت نامه دهخدا) بالفارسيه، ج ٢٠، ماده حسبه.

ص: ٢٨٥

١. التسعير

إشاره

يترتب على ظاهره الغلاء آثار سيئه اجتماعيه ونفسيه وعلى حدّ تعبير الإمام الصادق عليه السلام:

«غلاء

السعر يسبىء الخلق ويذهب الأمانه ويضجر المرء

المسلم»(١).

ورغم أنّ الأساس في حريه النشاطات الاقتصاديّه، يدور حول تعيين السعر على أساس العرض والطلب، فالحكومه لا ينبغي أن تتدخل في عمليته التسعير للبضاعه(٢)، ولكن في موارد خاصّه وبالنسبه لمنتجات معينه تقوم الحكومه بتسعيرها للحيلوله دون وقوع الإجحاف في حقّ الناس فلا يترتب على اضطراب الأسعار الآثار المخربه النفسيه والاجتماعيه.

وفيما يتصل بجواز أو عدم جواز التسعير بواسطه الحكومه، فثمه كلام بين الفقهاء ناشىء من اختلاف الروايات في هذا المجال.

وقد ورد في كتب متعدده ومعتبره روايه مشهوره تقول: إنّ بعض المبيعات والمحصولات في عصر رسول الله صلى الله عليه و آله ارتفعت أسعارها، فجاء الناس إلى رسول الله صلى الله عليه و آله يطلبون منه تسعير البضائع فقال رسول الله صلى الله عليه و آله:

«إنّ الله هو المُسعّر القابض الباسط الرّازق،

إنّي لأرجو

أن ألقى الله عزّوجلّ وليس أحد منكم

يطلبني بمظلمه في دم ولا مال»(٣).

وورد في روايه أخرى أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله مرّ على المحتكرين فأمر بحكرتهم أن تخرج إلى بطون الأسواق، وحيث تنظر الأبصار إليها، فقيل: لرسول الله صلى الله عليه و آله: لو قومت عليهم فغضب رسول الله صلى الله عليه و آله حتى عرف الغضب في وجهه، فقال:

«أنا أقوم عليهم؟ إنّما

السعر إلى الله يرفعه إذا شاء

، ويخفضه إذا شاء»(٤).

، وهذا التعبير يمكن أن يكون إشاره إلى مسأله العرض والطلب.

وطبقاً لروايه أخرى قيل للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله: لو سعرت لنا سعراً فإنَّ الأسعار تزيد وتنقص، فقال:

«ما

كنت لألقى الله ببدعه لم يحدث إليَّ فيها شيئاً، فدعوا

عباد الله

يأكل بعضهم من بعض وإذا استنصحتهم

فانصحو»^(٥).

ويقول العلامة الحلبي في إشاره إلى الروايه المستفيضه عن رسول الله صلى الله عليه وآله في الحكمة من امتناعه عن التسعير:

«ولأنَّ الأصل تحريم نقل مال الغير عنه

بغير إذنه ولأنَّه ماله فلم يجوز منعه من بيعه»^(٦).

أى بالقيمه التي يطلبها.

رأى فقهاء أهل السنَّة بالتسعير

يقول وهبه الزحيلي هو يتحدَّث عن الروايه المشهوره عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «فالنبي صلى الله عليه وآله لم يسعّر.

ولو

١- الكافي، ج ٥، ص ١٦٤، ح ٦.

٢- يقول وهبه الزحيلي: «الأصل عدم التسعير، ولا يسعّر حاكم على الناس، وهذا متفق عليه بين الفقهاء» (الفقه الإسلامي وأدلته، ج ٤، ص ٢٦٩٥).

٣- مسند أحمد، ج ٣، ص ٢٨٦؛ سنن الدارمي، ج ٢، ص ٢٤٩؛ سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ٧٤١.

٤- وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٣١٧، ح ١.

٥- وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٣١٨، ح ٢.

٦- منتهى المطلب، ج ٢، ص ١٠٠٧.

ص: ٢٨٦

جاز، لأجابهم إليه، وعلل بكونه مظلّمه، والظلم حرام، ولأنَّه ماله فلم يجوز منعه من بيعه بما تراضى عليه المتبايعان، كما اتفق

الجماعه إليه، ولأنَّ في التسعير إضرار بالناس. إذا زاد تبعه أصحاب المتاع. وإذا نقص أضر بأصحاب المتاع»(١).

ولكن الملاحظه الجديره بالبحث هي: هل أن للحاكم الحق في التسعير في حاله الضروره وعندما يكون الناس في حاجه شديده إلى تلك البضاعه ولا يقبل البائع بيعها إلا بقيمه عاليه، أم لا؟

يقول النووي في المجموع «قال الرافي: وهل يجوز التسعير؟ إن كان في وقت الرخص فلا، وإن كان وقت الغلاء فوجهان: أحدهما به قال مالك يجوز رفقا بالضعفاء، وقال الآخرون: بعدم الجواز» ثم أضاف الرافي: «وأوضحها: أنه لا يجوز تمكيناً للناس من التصرف في أموالهم، ولأنهم قد يمتنعون بسبب ذلك عن البيع، فيشتد الأمر على الناس».

وينقل النووي آراء الآخرين أيضاً ويقول في ختام كلامه: «إذا باع الناس سلعهم على الوجه المعروف وقد ارتفع السعر إما لقله الشيء أو لكثرة الخلق، فهذه إلى الله، كما في حديث أنس، فإكراه الناس على أن يبيعوا بقيمه يعينها إكراه غير مشروع، أما إذا امتنع أصحاب السلع من بيع سلعهم مع ضروره الناس إليها لزيادة على قيمه المعروفه، فهنا وجب بيعهم السلع بقيمه المثل، والتسعير هنا جائز وعادل»(٢).

طبقاً لرأي النووي فإن جواز التسعير في الحقيقه يتعلق بالغلاء الموهوم في السوق وذلك عندما يقوم جماعه من التجار باحتكار البضائع وإيجاد السوق السوداء وبالتالي يبيعون ما يحتاجه الناس من ضروريات الحياه بقيمه عاليه، فهنا يستطيع الحاكم أن يتحرك على مستوى التسعير، ولكن إذا كان غلاء البضاعه ناشىء من مقوله العرض والطلب، وكان ارتفاع السعر بسبب قلّه البضاعه وعدم التعادل بين العرض والطلب، فهنا لا يمكن إجبار الباعه على بيع بضاعتهم بقيمه معينه، لأنه من الطبيعي في صوره قلّه البضاعه فإن الباعه أيضاً يجب عليهم شراء البضاعه بقيمه أعلى أيضاً، فهنا لا يجوز إجبارهم على قيمه معينه.

يقول صاحب كتاب الفقه الإسلامى وأدلته

«وأجاز المالكيه والحنفيّه للإمام تسعير الحاجيات.

دفعاً للضرر عن الناس. بأن تعدى أصحاب السلعه عن قيمه المعتاده تعدياً فاحشاً. فلا بأس حينئذٍ بالتسعير بمشوره أهل الرأي والبصر. رعايه لمصالح الناس والمنع من غلاء السعر عليهم. والافساد عليه.

ومستندهم في ذلك القواعد الفقهيّه: «لا ضرر ولا ضرار».

ثم يشير إلى الروايه المشهوره عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله ويقول: ... فامتناع الرسول من التسعير لا لكونه تسعير. وإنما لكونه التسعير وهي ظلم التجار أنفسهم غير متوفر. فهم كان يبيعون بسعر المثل. وإنما كان ارتفاع السعر ليس من قبل التجار. وإنما بسبب

١- الفقه الإسلامى وأدلته، ج ٤، ص ٢٦٩٦.

٢- المجموع، ج ١٣، ص ٤٩-٥٠.

قانون العرض والطلب. فقد قلَّ عرض البضاعة فارتفع السعر(١).

رأى فقهاء أهل البيت عليهم السلام

في عمليته التسعير

يقول الشهيد الثاني في كتاب المسالك بعد اختياره قول المشهور، المبنى على عدم جواز التسعير، ويذكر كلاماً جامعاً في هذا الشأن: «والأظهر أظهر إلّا مع الإجحاف والّا انتفت فائده»(٢).

وجاء في كتاب الجواهر: «نعم لا يبعد رده مع الإجحاف كما عن ابن حمزه والفاضل في المختلف وثاني الشهيدين وغيرهم لنفي الضرر والإضرار. لأنّه لولا ذلك لانتفت فائده الإجحاف. وإذ يجوز أن يطلب في ماله مال ما لا يقدر على بذل ويضر بحال الناس والغرض رفع الضرر. وليس ذلك من التسعير»(٣).

أمّا آية الله الخوئي رحمه الله، فيقول في باب الإحتكار وبعد بيان هذه النقطة: «إنّ الحاكم يجوز له أن يجبر المحتكر على البيع وهذا ممّا لا خلاف فيه بينهم، نعم لا يمكنه التسعير على ماله بل يجبره على أن يبيع الطعام بأيّ قيمه أراد،
«الناس مسلطون على أموالهم»

ثمّ يذكر هذا الحديث النبوي المعروف، ويضيف: ما لم يبلغ حدّاً يمنع منه الناس عن الاشتراء، لأنّه ممنوع لرجوعه إلى الإحتكار في السوق فللحاكم إجبار المالك على البيع بقيمه السوق أو بقيمه أكثر بقليل من السوق»(٤).

ويرى الإمام الخميني قدس سره أيضاً: أنّه في صورته ما إذا عرض البائع بضاعته بسعر مرتفع في الحقيقة فهو يهدف إلى التهرب من بيع بضاعته وإبقائها واحتكارها فإنّ الحكومة الإسلاميّة تستطيع منعه من هذا العمل:

«كما لو سعر- فراراً من البيع- بقيمه لا يتمكن أحد من الاشتراء بها فلا إشكال في أنّ أمثال ذلك إلى الوالي، والأخبار لا تشمل مثله»(٥).

النتيجة:

ويستفاد من مجموع كلمات فقهاء أهل البيت عليهم السلام وأهل السنّة أنّ الأصل الأولى في هذه المسألة أنّ الحاكم الإسلامي لا يحق له تسعير البضاعة، وبالتالي فإنّ سعر البضاعة، وطبقاً لمفاد:

«إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً»

عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ» (٤)

و

«النَّاسُ مَسْلُطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ»

والحديث النبوي المشهور، يكون بيد الباعه والتجار وعلى أساس من قانون العرض والطلب، ولكن في صوره أن يكون المبيع من اللوازم الضروريه للناس ومن حاجاتهم الملحه وفي ذات الوقت يحاول التجار من خلال خلق حالات التوتر والإحتكار وإيجاد سوق سوداء للتوصل إلى مطامعهم الماديّه ومزيد من الربح وبالتالي يمتنعون من بيع هذه البضاعه بقيمه عادله، فإنّ الحاكم يحقّ له أن يقدم على تسعيرها، لأنّه:

١- الفقه الإسلامى وأدلّته، ج ٤، ص ٢٦٩٦-٢٦٩٧.

٢- مسالك الافهام، ج ٣، ص ١٩٣.

٣- جواهرالكلام، ج ٢٢، ص ٤٨٦.

٤- مصباح الفقاهه، ج ٥، ص ٥٠٠.

٥- كتاب البيع، ج ٣، ص ٤١٦.

٦- سورة النساء، الآية ٢٩.

ص: ٢٨٨

أولاً: إذا كانت يد الباعه والتجار مفتوحه في عمليّه تسعر البضائع، وكانت الأسعار مرتفعه بحيث إنّ جمهور الناس لا يستطيعون شراءها، فهذا في الحقيقه يعدّ نوعاً من الإحتكار وإعادة البضاعه إلى مخازن المحتكرين.

ثانياً: إنّ الحديث النبوي الشريف منصرف عن مثل هذه الحاله.

ثالثاً: إنّ قاعده «لا ضرر»، حاكمه على هذه الآيه والروايه وكذلك الروايات المشابهه الأخرى.

أمّا في صوره أن يكون غلاء القيمه متسبب عن قلّه العرض ووجود أزمه طبيعيّه من قبيل القحط والجفاف وأمثال ذلك، فهنا لا يحقّ للحكومه إجبار الباعه والتجار على بيع بضاعتهم بقيمه سنوات الوفرة، رغم أنّها تستطيع الحيلولة دون زياده غير متوقعه وغير طبيعيّه للأسعار من خلال الرقابه المستمره، وكذلك من خلال استيراد البضاعه وتزريقها للسوق وتوفير تسهيلات جمركيه والسماح بالإستيراد من مناطق أخرى حتى تتعادل الأسعار طبقاً لقانون العرض والطلب.

وبكلام آخر، المسأله المهمّه في ظاهره غلاء المبيعات هي لزوم أن يبحث المتخصصون وأهل الخبره في مجال الاقتصاد هذه المسأله من أساسها، والقضاء على الغلاء وقلعه من جذوره، فلو كانت قلّه البضاعه والعرض المحدود لها في مقابل الطلب المتزايد

لها هو السبب في غلائها فيجب توفير عوامل زياده العرض والإنتاج بواسطه الحكومه، حتى يمكن تقليل السعر ذاتياً من خلال زياده العرض.

والتجربه تشير إلى أنّ الضغط على المنتجين وكذلك البائعين في هذه الموارد يعطى نتيجه عكسيه بحيث يحاولون إخفاء هذا المقدار القليل من البضاعه، وبالتالي يتسبب في زياده السعر أكثر، ولكن إذا كانت زياده قيمه معلوله لإيجاد السوق السوداء وحاله إستئثار بعض الأفراد بالبيع والشراء، وعلى رغم زياده البضاعه فإنّ فئه من الناس يتحركون على مستوى انتقال المبيعات من يد إلى أخرى فتتحقق قلّه العرض بشكل غير طبيعي وبالتالي زياده السعر، فهنا يجب على الحكومه أن تكسر السوق السوداء وتمنع من تداول البضاعه بيد فئه من النفعيين والانتهازيين ليعود العرض إلى حالته الطبيعيّه وتهبط الأسعار إلى مستوياتها العاديه.

والإحتكار أيضاً يعدّ سبباً لإيجاد السوق السوداء، ونعلم أنّ الحكومه الإسلاميه لها الحقّ في فتح مخازن المحتكرين وعرض البضاعه للناس.

وتمه موارد أخرى أيضاً يكون عرض البضاعه كثيراً وعمليه الإنتاج بمقدار كاف، ولكن التجار، وبتنسيق مسبق يتحركون على مستوى الإجحاف وزياده الأسعار بشكل كبير وبدون مبرر، وهنا تستطيع الحكومه أن تتدخل وتفرض أسعاراً مناسبه أو تقوم بعرض البضائع التابعه لها والمدخره في مخازنها في السوق، ومثل هذه الطريقه تستطيع كسر السعر.

والنتيجه أنّ النهى عن التسعير الوارد في الروايات الإسلاميه، أو بيان آخر، إنّ وضع السعر بيد الله يتعلق

ص: ٢٨٩

بموارد خاصّه، وأنّ الاستفاده من قاعده «لا ضرر» يتعلق بموارد أخرى.

ومن اللازم الإشاره إلى هذه النقطه، وهى أنّ بعض الفقهاء يرى أنّ الوالى أو المسؤول الحاسبه كما أنّه يجب عليه الحيلوله دون زياده الأسعار فيجب عليه أيضاً الحيلوله دون انخفاض الأسعار أيضاً إذا كان بقصد إلحاق الضرر بالتجار الآخرين.

وقد نقلوا هذه الفتوى عن مالك- أحد الأئمه الأربعة لأهل السنّه-(١)، ومع الالتفات إلى اتساق هذه الفتوى مع قاعده «لا ضرر» فلا مانع من القول بها.

٢. الحيلوله دون تشكيل السوق السوداء

إنّ السوق السوداء التى تسمى في الاصطلاح الفقهي ب «الإحتكار»، من الأمور التى ورد النهى عنها بشدّه في الإسلام.

والإحتكار من ماده «حكر» ويعنى الإذخار والخزن والحفظ(٢)، وفي اصطلاح الفقهاء «عبارة عن شراء البضاعه في حال غلائها وحاجه الناس لها وحفظها وخزنها لغرض زياده قيمتها»(٣).

وقد نهى الإسلام بشدّه عن الإحتكار وفي بعض الموارد إذا كان الجنس المحتكر يمثّل حاجه ضروريّه للناس فهو حرام في نظر

الإسلام، والإحتكار يؤدي إلى زيادة الثروه بشكل سريع واستغلال المحتكرين لوضع السوق وبسبب ذلك فإنّ الأسعار ترتفع بشكل خيالي وغير حقيقى وتتسبب فى زياده الضغط على الطبقة الضعيفه فى المجتمع.

ولغرض الحيلولة دون الإحتكار وإيجاد السوق السوداء يجب على الحكومه الإسلاميه استخدام حقّها فى الرقابه وعملّيه الإشراف على السوق والمعاملات الاقصاديه والتصدي للمحتكرين والنفيعين بالوقت المناسب والحيلولة دون وقوع الظلم على الناس.

يقول أحد شرّاح نهج البلاغه فى شرح العبارة المعروفه للإمام أميرالمؤمنين فى عهده لمالك الأشر:

«فمن قارف حُكره بعد نهيك إياه فنكّل به، وعاقبه فى

غير إسراف»(٤):

«وقارف حُكره: واقعها. والحاء مضمومه. أمره (أى الإمام عليه السلام) أن يؤدّب فاعل ذلك من غير إسراف.

وذلك أنّه دون المعاصى التى توجب الحدود. فغايه أمره من التعزير الإهانه والمنع»(٥).

ونقرأ فى روايه أخرى عن هذا الإمام عليه السلام:

«إنّ

رسول الله مرّ بالمحتكرين، فأمر بحُكرتهم أن تخرج

إلى بطون

الأسواق وحيث تنظر الأبصار إليها»(٦).

. وعلى هذا الأساس فإنّ أحد الطرق لمجابهه المحتكرين هو إخراج بضاعتهم من مخازنهم وعرضها فى السوق على الناس لييعها.

وهذا هو الحكم الوارد فى رساله أخرى لأميرالمؤمنين على عليه السلام لأحد عمّاله أنّه قال:

«ثمّ عاقبه

١- انظر: المجموع، النووى، ج ١٣، ص ٥٠؛ الموسوعه الفقهيّه (الكويتيه)، ج ١١، ص ٣١٠، ماده التسعير.

٢- لسان العرب، ماده «حكر».

٣- المجموع، النووى، ج ١٣، ص ٤٤.

٤- نهج البلاغه، الكتاب ٥٣.

٥- شرح نهج البلاغه، ابن أبي الحديد، ج ١٧، ص ٨٥.

٦- وسائل الشيعه، ج ١٢، ص ٣١٧، ح ١.

ص: ٢٩٠

ياظهار ما احتكر»(١).

وعلى أيه حال، فإنّ بعض وظائف رقابه الحكومه على النظام الاقتصادى والسوق تتعلق بظاهرة الإحتكار والإجحاف، والتي توصى المحتكرين ببيع أجناسهم بصوره عادله بالتعاون مع الناس، وفي حال مخالفه المحتكرين تأمر الحكومه بعرض بضاعتهم للسوق وبيعها «بسعر عادل» ومضافاً إلى ذلك فإنّ الحكومه الإسلاميه تستطيع من خلال إيجاد المنافسه وإدخال البضاعه للسوق، كسر هذا الاستثار وتمنع بذلك من استغلال النفعيين والانتهازيين للمعاملات الاقتصاديه.

يقول صاحب كتاب الفقه الإسلامى وأدلته «فإنه يجوز للحاكم أن يمنع من البيع أو التسعير دفعاً للضرر»(٢).

وطبعاً فإنّ مسأله الإحتكار وشروطه وكيفيه التعامل مع المحتكرين تعتبر مسأله فقهيه واسعه وسيأتى بحثها بشكل مفصل فى البحوث الاقتصاديه فى الإسلام (٣)، والغرض هنا الإشاره إلى أحد الطرق لتجسيد رقابه الحكومه الإسلاميه على المسائل الاقتصاديه.

٣. الرقابه على كيفيه بالاستهلاك

إنّ الاستهلاك الواسع والإسراف والتبذير من قبل فئه من المترفين والجاهلين يتسبب فى إلحاق الضرر بالنظام الاقتصادى فى المجتمع، فالاستهلاك غير المتوازن من شأنه إهدار ثروات الامم واهتزاز البنيه الاقتصاديه للدوله ويؤدى إلى زياده الضغوط النفسانيه على جمهور الناس وخاصه الطبقة المحرومه.

ومن مصاديق هذا الاستهلاك غير المتوازن والذى يتسبب فى الإضرار بالنظام الاقتصادى فى المجتمع، بناء القصور الفارهه وتناول المخدرات والتدخين واستيراد أدوات التجميل الفاخره واستهلاك الطاقه بشكل كبير وبدون حدود.

إنّ بعض العمارات السكنيه ووسائل التجميل والأثاث الفاخر الذى يستخدم فيها يعد من مصاديق الإسراف وأحياناً من مصاديق التبذير.

وهكذا بالنسبه إلى إنتاج وبيع وتناول المخدرات والتبغ يعدّ من المصاديق البارزه للتبذير ويتسبب فى إهدار قسم عظيم من ثروات المجتمع.

واستهلاك الطاقه بشكل مسرف ومفرط وإهدارها يعدّ أيضاً من مصاديق التبذير حيث يلحق الضرر باقتصاد البلدان بمليارات الدولارات سنوياً.

والإسلام لا- يسمح لأفراد المجتمع بمجرد إمتلاكهم للثروات ورؤوس أموال كبيره أن يتحركوا على مستوى تبذيرها وهدرها، وعلى أساس أصل «ملكه الله» فإن هؤلاء مكلفون أن يستعملوا ثرواتهم فى مسارها الصحيح فى الحدود المرسومه من قبل الله وينفقونها فى مجالاتها المعينه والمعقوله.

- ١- مستدرک الوسائل، ج ١٣، ص ٢٧٧، ح ١.
- ٢- الفقه الإسلامى وأدلته، ج ٧، ص ٤٩٩٦.
- ٣- انظر: جواهرالكلام، ج ٢٢، ص ٤٧٧ فصاعداً؛ المجموع، النووى، ج ١٣، ص ٤٤.

ص: ٢٩١

يقول الإمام الصادق عليه السلام فى روايه يخاطب فيها «أبان بن تغلب»:

«... المال مال الله يضعه عند الرجل

ودائع، وجوز لهم أن يأكلوا قسداً، ويشربوا قسداً

، ويلبسوا قسداً، ويركبوا قسداً، وينكحوا قسداً،

ويعودوا بما سوى ذلك على فقراء المؤمنين، ويلموا به

شعثهم، فمن فعل ذلك كان ما يأكل حلالاً، ويشرب

حلالاً ويركب حلالاً، وينكح حلالاً، ومن عدا ذلك كان

عليه حراماً ثم قال: «لا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين»

أترى الله ائتمن رجلاً على مال يقول له: أن يشتري

فرساً بعشره آلاف درهم، وتجزيه فرس بعشرين

درهماً»(١).

وطبقاً لمفاد هذه الروايه، فإن الأثرياء ليس فقط لا يحق لهم الاستفاده من أموالهم بشكل مسرف وبدون ضابطه، بل إنهم لا يستطيعون أيضاً إدخارها وكنزها ويجب عليهم أن ينفقوا ممّا تبقى من عوائدهم المائيه إلى المحرومين فى المجتمع.

وطبعاً فإن هذا الحكم غير واجب من الناحيه الفقهيّه ولكن استفاد جيداً من هذه الروايه أنّ مجرد إنفاق ما زياد على الأموال لإنقاذ المحرومين يعدّ فى نظر الإسلام عملاً جيداً ومحبداً، أمّا استدلال الإمام عليه السلام بآيه تحريم الإسراف، فيمكن أن يكون

ناظراً إلى حرمة النفقات الزائدة وغير نافع.

إنّ رقابه الدوله فى الحيلولة دون ظهور هذه المظاهر السلبيّه يشمل الأجهزة الحكوميه والشركات المرتبطه بها، وأيضاً يشمل القطاعات الخاصه والشعبيّه كيما يتجنبوا الاستهلاك الكبير فى الأموال ويتعدوا عن حالات التجمل والبذخ والترّف، وكذلك يجب على الحكومه القيام بواجب الرقابه المستمره على السوق والنظر لكيفيه صرف الأموال والنفقات.

البحث الثانى: الرقابه العامه

بالنظر للمسؤوليه الجمعيه والرقابه العامه لجمهور الناس، فإنّ الناس مكلفون أيضاً بمراقبه النظام الاقتصادى والسوق ومن خلال التوصيات وإرسال الأخبار يستطيعون التصدى لمظاهر الإجحاف، الإحتكار، الغش وكلّ ما يتسبب فى توهين النظام الاقتصادى فى المجتمع.

يقول الإمام على بن موسى الرضا عليه السلام فيما يتصل بلزوم الرقابه على أعمال الناس:

«إذا فعل الناس هذه

الأشياء (المنهيات) وارتكب كلّ إنسان ما يشتهى

ويهواه، من غير مراقبه لأحد، كان فى ذلك فساد الخلق

أجمعين» (٢).

إنّ ضروره رقابه الناس بعضهم على البعض الآخر، ومنها رقابتهم على السوق، يستند إلى دليل «وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» وكذلك إلى «لزوم التعاون مع الحكومه الإسلاميه» يقول القرآن الكريم:

«وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ

بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (٣).

١- وسائل الشيعه، ج ٨، ص ٣٦٦، ح ٥.

٢- عيون أخبار الرضا، ج ١، ص ١٠٧.

٣- سوره التوبه، الآيه ٧١.

ص: ٢٩٢

وتعبير العلّامه الطباطبائى «ليدلّ على أنّهم مع كثرتهم وتفرّقهم من حيث العدد ومن الذكور والانوثه ذوو كينونه واحده متفقه لا تشعب فيها، ولذلك يتولّى بعضهم أمر بعض ويدبّره، ولذلك كان يأمر بعضهم بعضاً بالمعروف وينهى بعضهم بعضاً عن

المنكر، فلولاية بعض المجتمع على بعض ولايه ساريه فى جميع الأبعاض دخل فى تصديهم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فيما بينهم أنفسهم»(١).

ويقول سيد قطب: «يتجهون بهذه الولاية إلى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. وإعلاء كلمه الله.

وتحقيق الوصايه لهذه الامه فى الأرض»(٢).

وهذه الولاية، التى تقع نتيجة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وفى حدود تذكير الأفراد وفى صوره اللزوم إيصال الخبر إلى الحكومه، لا تعدّ تدخلاً عملياً فى حياه الآخرين، فالمؤمنون ليس فقط مكلفون فى علاقاتهم فيما بينهم بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، بل يمكن القول إنّ التدخل فى شؤون الآخرين وما يتضمّن من أمر ونهى فى هذه الدائره بما يملكون من الولاية على بعضهم البعض فى هذا الشأن، ومن هذه الجبهه فهم مكلفون بالرقابه على حركه السوق والتجار والنظام الاقتصادى فى المجتمع، ويجب عليهم إصدار الأمر والنهى فى حقول معينه ومسموحه، وطبعاً فإنّ الأمر والنهى له مراتب فى ما يتصل بنوع المواجهه والعقوبه، وفيما إذا احتاج إلى عقوبه معينه فيجب مراجعه المراكز القانونيه فى هذا الشأن.

يقول الإمام الباقر عليه السلام بالنسبه للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وآثاره وفوائده:

«بها ... تحلّ

المكاسب و تُردُّ المظالم وتعمّر الأرض

، ويُنصف من

١- الميزان، ج ٩، ص ٣٣٨.

٢- فى ظلال القرآن، ج ٣، ص ١٦٧٥.

ص: ٢٩٣

الأعداء»(١).

وتأسيساً على ذلك فإنّ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الذى يعتبر قسماً من الرقابه العامه، من شأنه أن يحول دون وقوع الظلم والإجحاف فى حقول مختلفه ومنها السوق ويساهم فى إزدهار وإعمار المجتمع وبسط العدل فى فضاء الامه.

البحث الثالث: رقابه وسائل الإرتباط الجمعى

إشاره

يطلق على عصرنا الحالي عصر الإرتباطات والاتصالات ووسائل الإعلام والراديو والتلفزيون وبعدها مواقع الالكترونيه والصحف والمجلات التي توفرت بيد الناس بشكل سهل وميسور، وهذه التشكيلات العظيمه بإمكانها ومن خلال مناهج الصحيحه أن تؤثر في عمليته الرقابيه على النظام الاقتصادي.

إن دور أجهزه الإعلام في أداء الرقابيه أو كونها أدوات تبليغيه لا- يقبل الإنكار، بمعنى أن أجهزه الإعلام العامه إذا أرادت أن تشيع ثقافه الاستهلاك في جؤ المجتمع فلا شك أنه لا يمرّ وقت طويل إلأويتمّ استبدال ثقافه معينه بثقافه أخرى بل إنها تستطيع بالتعاون مع الشركات التجاريه والتشكيلات الاقتصاديه تغيير العادات الغذائيه ونوع سليلقه الأشخاص أيضاً وجعلها تتسق مع المنتوجات المطلوب بيعها والاستفاده منها.

ومع الأخذ بنظر الحسبان هذا التأثير الكبير في واقع الحياه الفرديّه والاجتماعيّه، فلو أن أجهزه الإعلام تحركت في مسار صحيح ومنسجم مع النظام الاقتصادي الإسلامي ولم تفكر في الأرباح الكثيره للإعلانات المضره بالاقتصاد للشركات والمؤسسات المختلفه التي لا- تفكر إلألبمنافعها الخاصه، فإنها تستطيع أن تلعب دوراً مؤثراً في الرقابيه الجمعيه وتسير في خط السياسات والأهداف مورد نظر الإسلام.

إن الرقابيه الصحيحه لأجهزه الإعلام الجمعيه تستطيع أداء عدّه مهام:

١. نقد البرامج الاقتصاديّه

إن أجهزه الإعلام العامه، وبملاحظه قدرتها ونفوذها وشمولها لكافه شرائح المجتمع تستطيع من خلال دعوه الخبراء لتدوين مقالات وتقديم مشاريع اقتصاديّه وإسداء خدمه كبيره للنظام الاقتصادي في القطع العام والخاص.

إن تشكيل الجلسات الاقتصاديّه لنقد ومناقشه الحاله الموجوده وتبيين النقاط المطلوبه من شأنه أن يجعل هذه الأجهزه الإعلاميه تتحرك في الطريق الصحيح في دعم الاقتصاد وتقويته.

وفي الحقيقه أن الرقابيه في هذا المجال تعني النظره الخبيره والعلميّه للنظام الاقتصادي في البلاد وغربلته لبيان معطياته البنّاء وآثاره الإيجابيه وتجعل المجتمع يتحرك في مسار الاقتصاد السليم المقترن بالعداله وحفظ منافع الشرائح الضعيفه في المجتمع.

٢. الرقابيه على تنفيذ المشاريع

إشاره

أحياناً تكون المشاريع الاقتصاديّه في البلد بنّاء وفاعله على مستوى التنميه وبسط العداله الاجتماعيّه ولكن في مقام التنفيذ تواجه مطبات وصعوبات معينه، وربما تستغل من قبل فئه من النفعيين والخارجين على القانون.

وفي هذه الصوره فإن عمل أجهزه الإعلام من شأنه التأثير البنّاء في هذه الحركه، فأجهزه الإعلام بوصفها عين واذن الحكومه

والشعب، تستطيع ملاحقه النفعيين والانتهازيين وكشفهم بإزاحه اللثام عن مخططاتهم وبالتالي تحول دون قيامهم بتخريب اقتصاد البلد والإضرار به.

ونرى أنّ أمير المؤمنين على عليه السلام فى عهده لمالك الأشر يوصيه بمراقبه سلوك عماله وأن يتخذ العيون والجواسيس عليهم للتحقيق فى سلوكياتهم بشكل خفى:

«ثم تفقد أعمالهم وبعث العيون من أهل الصدق والوفاء عليهم».

ثم يأمره بأنّه فى حال وصول أخبار تؤكّد

١- الكافى، ج ٥، ص ٥٦، ح ١.

ص: ٢٩٤

خياتهم فيجب عليه إنزال العقوبه بهم (١).

إنّ أجهزه الإعلام تستطيع أن تلعب دور العيون المفتوحه للولاه العدول وجمهور الناس، ومن خلال إمدادهم بالمعلومات الصحيحه والأخبار الموثوقه اليوميّه والبناءه، وأن تؤدّى وظيفتها على أحسن وجه.

وبديهي أنّ أجهزه الإعلام إذا لم تتحرك فى إنجاز وظيفتها أو لم تستطع أن تلعب دورها الأساسى فى هذا المجال أو عملت بشكل فنوى وتحركت فى خط حزبي معين، أو قامت بإثارة الناس وطرحت مسائل فرعيه وغير مهمّه على أساس أنّها مسائل مهمّه وأصليه، أو قامت بطرح أخبار غير صحيحه، فمن المعلوم أنّ هذه الأجهزه الإعلاميه ستفقد دورها فى الرقابه الاجتماعيه، وحينئذٍ ليس فقط لا- تساهم فى عمليّه الاستقرار الاقتصادى فى المجتمع، بل إنّها تقود المجتمع إلى حالات الاضطراب وعدم الثبات والاستقرار الاقتصادى.

وللأسف نرى فى هذا العصر الكثير من أجهزه الإعلام تدار من قبل المالكين الخصوصيين وبالرغم من أنّ هذا العمل له امتيازات من جهه كونه يتعلق بالشعب لا- الحكومه، ولكن من جهه أخرى فإنّ أجهزه الإعلام هذه تدار من قبل فئات ثريه ورأسماليّه وتفكر دوماً بتحقيق منافعها الشخصيه على حساب منافع العامه ولا- تمتنع من تحريف الحقائق وطرح معلومات وأخبار غير صحيحه وتشكيل السوق السوداء وأمور أخرى من هذا القبيل.

النتيجه:

لا شك أنّ الإشراف على أعمال جميع المسؤولين والعاملين بواسطه المؤسسات المختلفه الرسميه وغير الرسميه يقلل إلى درجه

كبيره من نسبة الوقوع في الخطأ، والنظام الاقتصادي في المجتمع ليس مستثنى من هذه القاعدة.

إنّ عملته رقابه الدوله على النظام الاقتصادي وعلى السوق في المجتمع الإسلامي وكذلك رقابه الشعب وأجهزه الإعلام على النظام الاقتصادي الرسمي وغير الرسمي والفحص والتحقيق عن نقاط القصور والخلل وتقديم أخبار ومعلومات صحيحة، من شأنه أن يؤثر في تقليل حالات الظلم والإجحاف الاقتصادي والأخطاء والفواصل الطبقيه وبالتالي يساهم في بسط العدالة الاجتماعيه.

المنابع والمصادر

١. القرآن الكريم.

٢. نهج البلاغه (مع تحقيق الدكتور صبحي صالح).

٣. أنساب الأشراف، البلاذري، تحقيق الدكتور زكار والدكتور الزركلي، دار الفكر بيروت، الطبعة الثانيه، ١٤٢٤ هـ ق.

٤. بحار الأنوار، العلّامة محمّد باقر المجلسي، دار إحياء التراث، بيروت، الطبعة الثالثه، ١٤٠٣ هـ ق.

١- نهج البلاغه، الكتاب ٥٣.

ص: ٢٩٥

٥. نفحات القرآن، آيه الله ناصر مكارم الشيرازي ومساعديه، مدرسه الإمام على بن أبي طالب، قم، الطبعة الاولى، ١٣٧٤ هـ ش.

٦. تاريخ ابن خلدون، عبدالرحمن خلدون المغربي، دار الكتاب اللبناني.

٧. جواهر الكلام، محمّد حسن النجفي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة السابعه، ١٩٨١ م.

٨. الخصال، الشيخ الصدوق، انتشارات جماعه المدرسين، قم، ١٤٠٣ هـ ق.

٩. سنن ابن ماجه، محمّد بن يزيد القزويني، تحقيق محمّد فؤاد عبدالباقي، دار الفكر، بيروت.

١٠. شرح نهج البلاغه، ابن أبي الحديد، دارالكتب العلميه، قم، الطبعة الاولى، ١٣٧٨ هـ ق.

١١. صحيح البخاري، أبو عبدالله، محمّد بن إسماعيل البخاري، دار الجيل، بيروت.

١٢. عوالي اللثالي، ابن أبي جمهور الإحسائي، مطبعه سيّد الشهداء، قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٣ هـ ق.

١٣. عيون أخبار الرضا، الشيخ الصدوق، مؤسسه الأعلمی، بیروت، ١٤٠٤ هـ ق.
١٤. الفقه الإسلامی وأدلته، الدكتور وهبه الزحیلی، دار الفكر، دمشق، الطبعة الرابعة، ١٤١٨ هـ ق.
١٥. فی ظلال القرآن، سید قطب، دار إحياء التراث، بیروت، الطبعة الخامسة، ١٣٨٦ هـ ق.
١٦. الكافي، محمد بن یعقوب الكليني، دار الكتب الإسلامیة، طهران، الطبعة الخامسة، ١٣٦٣ هـ ش.
١٧. كتاب البيع، الإمام الخمينی، مؤسسه تنظیم ونشر آثار الإمام الخمينی، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ ق.
١٨. كنز العمال، المتقی الهندی، مؤسسه الرساله، بیروت، ١٤٠٩ هـ ق.
١٩. لسان العرب، ابن منظور، دار الفكر، بیروت.
٢٠. مبانی الاقتصاد الإسلامی (مبانی اقتصاد اسلامی) بالفارسیه، مكتب التنسيق بین الحوزه والجامعه سازمان مطالعه وتدوين كتب العلوم الإنسانیة للجامعات، الطبعة الأولى، ١٣٧١ هـ ش.
٢١. مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي، دار إحياء التراث العربي، بیروت، ١٤٠٣ هـ ق.
٢٢. المجموع شرح المذهب، محیی الدين بن شرف النووي، تحقيق الدكتور محمود المطرحي، دار الفكر، بیروت، الطبعة الأولى ١٤٢١ هـ ق.
٢٣. مسالك الأفهام، الشهيد الثاني، مؤسسه المعارف الإسلامیة، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ ق.
٢٤. مستدرک الوسائل، الميرزا حسين النوري، مؤسسه آل البيت، بیروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ ق.
٢٥. مستدرک الصحيحين، محمد بن محمد الحاكم النيسابوري، دار المعرفة، بیروت، ١٤٠٦ هـ ق.
٢٦. مسند أحمد، الإمام أحمد بن حنبل، دار صادر، بیروت.
٢٧. مصباح الفقاهه، آيه الله السيد أبو القاسم الخوئي، مع تقرير الميرزا محمد علي التوحيدى التبريزي، سيد الشهداء، قم، الطبعة الثانية.
٢٨. منتهى المطلب، العلامة الحلي، الطبعة الحجرية.
٢٩. الموسوعه الفقهيہ الكويتية، وزاره الأوقاف الكويتية، الطبعة الرابعة، ١٤١٤ هـ ق.

٣٠. الميزان فى تفسير القرآن، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائى، نشر جماعه المدرسين للحوزه العلميه قم، الطبعة الاولى.

٣١. وسائل الشيعه، محمد بن حسن الحر العاملى، دار إحياء التراث العربى، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٠٣ هـ ق.

ص: ٢٩٧

القسم الثالث: ميادين النظام الاقتصادى فى الإسلام

اشاره

١. تقسيم العادل للمنايع

٢. الإنتاج

٣. التوزيع

٤. كيفيه المصرف والاستهلاك

ص: ٢٩٨

ص: ٢٩٩

ميادين النظام الاقتصادى فى الإسلام

المقدمه:

إنّ الأنظمة الاقتصاديه مضطره إلى تقديم الإجابة عن الأسئلة الرئيسيه فيما يتصل بالمباني والأصول التى تقوم عليها رؤيتهم للحركه الاقتصاديه، وهذه الأجوبه مضافاً إلى تبين ماهيته هذه الأنظمه، فإنّها تعتبر عنصراً للتمييز فيما بينها، وهذا الأسئلة عباره عن:

١. ما هو منشأ المالكه للثروات الطبيعيه؟ وعلى أى أصول ومباني يتم تقسيم هذه الثروات الطبيعيه؟

٢. هل يمكن نقل الثروات الموجوده فى الطبيعه إلى ملك شخصى للأفراد؟ ولو كان الجواب بالإيجاب فبأى معيار وملاك؟

٣. ما هى المنتوجات والخدمات التى يمكن تقديمها فى حركه النشاطات الاقتصاديه وبأى مقدار؟

٤. ما هو المنهج فى عمليه الإنتاج؟ هل يمكن الاستفادة أكثر من أدوات الإنتاج (اسلوب استخدام رأس المال) أو يتم الاستفادة من القوى العامله أكثر (اسلوب استخدام العمال)؟

٥. من خلال أى أشخاص يتم إنتاج الخدمات أو المنتوجات الصناعيه ومن هم المستهلكون لهذه المنتوجات؟

٦. بعد إنتاج هذه البضاعة، كيف يتم توزيعها على الأفراد؟ هل يوجد معيار وملاك أصلي في عمله التوزيع، هل المعيار رأس مال الأشخاص أو عمل العمال؟

٧. وفي النهاية، كيف يتم استهلاك هذه المنتجات وبأى مقدار وبأى شروط؟

وكما تلاحظون أنّ السؤالين الأوليين، ناظران إلى تقسيم المنابع الأوليّة وكيفيته انتقالها إلى القسم الخاص، والأسئلة الثلاثة الأخرى تدور حول محور الإنتاج، والسؤال السادس يدور حول محور التوزيع، والسؤال الأخير يدور حول محور الاستهلاك، وبديهي أنّ هذه المحاور الأربعة (التقسيم، الإنتاج، التوزيع، الاستهلاك) تعد من أركان الاقتصاد.

وجدير بالذكر أنّ السائد في عالمنا المعاصر في مجال البحوث الاقتصاديّة أنّ الاقتصاد يقوم على ثلاثة أركان (الإنتاج، التوزيع، الاستهلاك) ولا يدور الحديث حول «تقسيم المنابع» بوصفه أحد أركان الاقتصاد، لأنهم يعتقدون فقط بالتوزيع بعد الإنتاج،

ص: ٣٠٠

ولكن بالنسبة للاقتصاد الإسلامي فإنّ التوزيع له فرعان أساسيان:

أ) «التوزيع قبل الإنتاج» والذي نبخته تحت عنوان تقسيم المنابع بوصفه الركن الأوّل.

ب) «التوزيع بعد الإنتاج» وسنبحث هذه الفقرة بهذا العنوان أيضاً.

والنتيجة أنّ أركان الاقتصاد تنقسم إلى أربعة أقسام، وستحدّث هنا عن الرؤية الإسلاميّة الكليّة فيما يتصل بهذه المحاور الأربعة.

الفصل الأوّل: التقسيم العادل للمنابع

تعريف التقسيم:

المراد من «التقسيم»، تخصيص متوازن وعادل للثروات الطبيعيّة بين أفراد المجتمع، بحيث إنّ كلّ فرد منهم يحصل على حصته الواقعيّة من هذه الثروات وتعود نتيجة نشاطه الاقتصادي في هذا المجال إليه (١)، وطبعاً فإنّ هذه العدالة والتعادل لا يعنى بالضرورة المساواة:

١. أهميّة التقسيم

لا شك أنّ كيفية تقسيم وتخصيص الثروات الطبيعيّة بين أفراد المجتمع يساهم بشكل مباشر في منع ظاهره الفاصله الطبقيّة، بمعنى أنّ التقسيم غير العادل للثروات الطبيعيّة يسارع في تقسيم المجتمع إلى طبقتين: أقلية وأكثرية، فالأقلية تعيش حالة الثراء والترف بينما الأكثرية تعيش حالة الحرمان والفقرة.

ومن هنا فإنّ أحد الوجوه الأساسيّة للتمايز بين الأنظمة الاقتصاديّة السائدة في العالم، يعود إلى هذه النقطة: «كيفية تخصيص

وتملك الثروات الطبيعيه»، وكل واحد من هذه الأنظمة يدعى تقديم تقسيم عادل لهذه الثروات بين أفراد المجتمع.

ويستفاد من الآيات الشريفه أنّ المشاكل الاقتصاديه للبشر لا تعود إلى قلّه المواد الأوليه أو بخل الطبيعه، بل العامل الأساس لها يكمن في التقسيم غير العادل للثروات، وكذلك سوء الاستفاده من المنابع الأوليه والإمكانات الموجوده في واقع الطبيعه.

إنّ القرآن الكريم وبعد أن يعدد النعم والمواهب الكثيره في الطبيعه والإمكانات المختلفه التي سخّرها الله تعالى للإنسان، يشير في النهايه إلى هذه النقطه ويقول:

«وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ

اللَّهِ لَاتُحْصَوْهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ» (٢).

ويتبين من عبارته:

«إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ»

، أنّ الإنسان وبسبب كفرانه النعمه وظلمه لنفسه، يهدر الإمكانات التي سخّرها الله تعالى له، ولا شك أنّ ظلم الإنسان في مجال الاقتصاد معلول لتقسيم الثروات الطبيعيه بشكل غير عادل وما يترتب عليه من المعاملات الاقتصاديه غير السليمه، وحاله الكفران

١- انظر: معالم التنميه الاقتصاديه في الرؤيه الإسلاميه (شاخص های توسعه اقتصادي از دیدگاه اسلام) بالفارسيه، ص ١٢٧.

٢- سوره إبراهيم، الآيه ٣٤.

ص: ٣٠١

هذه تعود إلى الاستفاده غير الصحيحه للمنابعه الطبيعه (وإهماله لها) (١).

وخلصه الكلام أنّ قسماً مهماً من المشاكل والمآزق الاقتصاديه للبشر تمتد بجذورها إلى التقسيم غير العادل للثروات الطبيعيه، لأنّ فئه قليله من أفراد المجتمع وبالاعتماد على آليات القوه والهيمنه والخداع، استولت على منابع الثروه الطبيعيه وحرمت جمهور الناس من حقهم الطبيعى في هذه الثروات، وبالنتيجه ظهور حاله الفقر والتكاثر في فضاء المجتمع والتي تمثّل الأرضيه المناسبه لظهور الكثير من المشكلات الاجتماعيه والمفاسد الأخلاقيه في واقع المجتمع.

هؤلاء بعملهم هذا قسّموا المجتمع إلى طبقتين:

أثرياء وفقراء، وفي المجال الدولى أيضاً انقسمت البلدان إلى بلدان ثريه ومقدره وبلدان فقيره وضعيفه، وفي الحقيقه انقسمت البلدان إلى: مستغله (بالكسر) ومستغله (الفتح).

وبالنسبه للدراسات والبحوث الاقتصاديه الجديده التي تقوم على أساس النظام الرأسمالى، يتمّ البحث في ثلاثه أركان: الإنتاج،

التوزيع والاستهلاك، ومرادهم من التوزيع، توزيع أرباح وعوائد المنتجات والمحصولات، أمّا البحث في تخصيص وتقسيم الثروات العامّة والإمكانات الطبيعيّة كالأرض والمواد الأوليّة والمنابع الطبيعيّة والمعادن فلا محلّ لها من الإعراب في هذه الأنظمة، لأنّه أصل الحريه الاقتصاديّه والمنافسه الحره في هذا النظام يقرر أنّ كلّ شخص يستطيع المشاركة في هذه المنافسه بما يملكه من قوه وقدره وبالتالي يحوز من الثروات الطبيعيّه لنفسه ويملكها، وعلى ضوء ذلك لا مجال لطرح مسأله تقسيم هذه الثروات، لأنّه في هذه الرؤيه فإنّ كلّ شخص سيكون مالكاً للثروه التي حصل عليها.

ولكن في الاقتصاد الإسلامي فإنّ موضوع تقسيم المنابع الأوليه يحظى بأهميه خاصه كما سنرى لاحقاً في الكلام عن «مبنى تقسيم الثروات الطبيعيّه».

٢. مبنى تقسيم الثروات الطبيعيّه

من المعلوم أنّ النظام الاقتصادي الفاعل، هو النظام الذي يستطيع تقسيم الثروات الطبيعيّه المتعلقة بأفراد المجتمع بشكل يحصل كلّ فرد منهم على حصّته الواقعيّه، فلا يضيع حقّ بعض الأفراد ولا يتمّ التقليل من حقّ البعض الآخر.

وفي النظام الرأسمالي بما أنّ حقّ الحريّه الاقتصاديّه مقبول بشكل مطلق، فإنّ مبنى المملكه واستخدام المنابع الطبيعيّه وعناصر الإنتاج يقوم على أساس هذا الحقّ، يعنى أنّ كلّ شخص يستطيع بأى وسيله وقدره حتى باستخدامه للعمال والاجراء واستخدام الوسائل والأجهزه المتطوره، أن يملك أى مقدار من المنابع الطبيعيّه ويستخدمها لمصلحته ويمنع الآخرين من الاستفادة منها.

ولا يخفى أنّ حاجات جمهور الناس الذين لا يستطيعون الورود إلى حبله المنافسه بهذه المستوي،

١- انظر: اقتصادنا، ص ٣٣٢ و ٣٣٣.

ص: ٣٠٢

ستكون بهذه الرؤيه مهمشه ويتمّ إقصاؤهم عملاً عن ميدان المنافسه، وبالتالي ستقع المنابع الطبيعيّه العظيمه بيد طبقه الأثرياء والرأسماليين الكبار ويتضرر عامه الناس بحيث لا يبقى مجال للحديث عن الإنتاج والاستفاده من هذه المنابع الطبيعيّه إلّا على مستوى الكلام والشعار فقط (١).

أمّا النظام الاشتراكي فإنّه يقرر منع تراكم الثروات وأدوات الإنتاج بيد طبقه خاصه وجعل جميع المنابع الطبيعيّه وأدوات الإنتاج بيد المجتمع وبالتالي فإنّ الدوله هي التي تملك هذه الموارد والأدوات، ويرفض هذا النظام كلّ نوع من المملكه الخاصه للمنابع الطبيعيّه، ويتمّ تعيين أرباح الأفراد على أساس عنصر «العمل» فقط، بمعنى أنّ كلّ شخص يملك عمله فقط لا أنّه يملك المواد الخام بعيداً عن العمل، وهذا النظام الذي يقيد الحريّه الاقتصاديّه إلى درجات ضيقه جداً، يقف في مقابل الميول الفطريّه والطبيعيّه للإنسان، ولذلك نلاحظ أنّ بلدان المعسكر الاشتراكي إنهارت وتلاشت بتلك السرعة التي ظهرت فيها في الشرق.

ولكن خلافاً لهذين النظامين الاقتصاديين «الرأسمالي والشيوعي» التي لم تتمكن من بيان مقدار ودور عنصر «العمل» و «الحاجه»

فى تملك الثروات الطبيعِيَّة، وكلّ واحد منهما غفل عن أحد هذين العنصرين وتجاهله، فإنّ الإسلام يقرر الأصالة لكلّ واحد من هذين العنصرين (٢)، بمعنى أنّه مع اعترافه وقبوله للملكية الخاصّة في دائره المباحات العامّة وبشروط خاصّه، فإنّه سمح لكلّ فرد أن يملك نتيجة عمله وسعيه وإبداعه (٣).

والقرآن الكريم يؤكّد على هذه النقطه ويقول:

«لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْتُمْ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْتُمْ» (٤).

١- وجدير بالذكر أنّ البحوث النظرية فى شأن «تدخل ودور الدوله فى الاقتصاد» وتختلف كثيراً عمّا يحصل عملاً فى عصرنا الحاضر. من الناحية النظرية ثمة ثلاث نظم اقتصاديّة سائده فى العالم المعاصر: النظام النئو كلاسيكى، دوله الرفاه، النظام الاشتراكى. فى النظام النئو كلاسيكى، فإن تدخل الدوله مخالف أساس للقاعده والنظم الطبيعى للاقتصاد، ولكن يجوز لها التدخل فقط فى صورته ظهور أزمه وإرباك فى اقتصاد السوق. أمّا فى دوله الرفاه (ويطلق على دوله كينز نسبة الاقتصاد المعروف جون مينارد كينز) فإن ترك الاقتصاد بيد الأفراد لا يمكنه لوحده ضمان منافع المجتمع، ولذا كان من الضرورى تدخل الدوله فى أمر السوق والاقتصاد. والنظام الاشتراكى، وخلافاً للنظامين السابقين، عمل على إقصاء مصلحه الفرد لحساب مصلحه المجتمع على أساس تدخل الدوله، وكما أسلفنا فإنّ هذه النظم لم تلتزم بما قررتها فى نظريتها، وحتى النظام الاشتراكى الذى يرى لزوم إلغاء القطاع الخاص فإنّه فى آخر عمره لم يصر على تطبيقه، أو النظام النئو كلاسيكى الذى لا يقبل بتدخل الدوله فإنّه حالياً أذعن لتدخل الدوله فى الاقتصاد. حالياً يملك «النظام المختلط» أكثر النظم جاذبيه فى نظر علماء الاقتصاد والسياسيه، وفى ظلّ هذا النظام فإنّ الدوله والسوق لهما دور مؤثر فى حركه الاقتصاد، وغالبية الدول الرأسماليه والاشتراكيه فى هذا العصر تتجه نحو هذا النوع من الاقتصاد (لمزيد من الاطلاع انظر: مباني وأصول الاقتصاد (مباني و اصول اقتصاد) بالفارسيه، ص ١٨٧-٢٠٣).

٢- انظر: مباني الاقتصاد الإسلامى (مباني اقتصاد اسلامى) بالفارسيه، ص ٢٦٥-٢٦٨.

٣- إنّ طرق تحقق الملكية الخاصّه فى الإسلام من البحوث المهمّه الاقتصاديه والتي تملك أصول ومباني وشروط خاصّه منها يمكن الإشارة إلى مسأله إحياء الأراضى، والحيازه، والتجوير، والأسباب القهريه من قبيل (الإرث) والأسباب الاعتباريه من قبيل (العقود).

٤- سوره النساء، الآيه ٣٢.

ص: ٣٠٣

ومن هذه الجهه فلو استخدم صاحب المال عاملاً ليملك المواد الخام فى طبيعه ووضع تحت اختياره أدوات وآلات لهذا الغرض واستخدم العامل هذه الأدوات ورأس المال وحصل بسببها على ثروه طبيعيه فإنّ كلّ واحد من النظم الاقتصاديه وعلى أساس المباني والأصول المقبوله لديه، يبادر إلى توزيع هذه الثروه بين العامل وصاحب المال (وهما الشريكان الأصليان فى عمليه الإنتاج).

وعلى أساس الاقتصاد الرأسمالى فإنّ العامل يحصل على اجرته وليس له سهم فى تلك الثروه الطبيعيه، لأنّ صاحب المال هو صاحب الحقّ فى تملكها (١).

ولكن في نظر الإسلام على العكس من ذلك فإنّ المحصولات المنتجة تكون فقط من ملك العامل الذي اشتغل عليها وليس لصاحب المال سهم في أصل هذه المحصولات، لأنّ دور أدوات ووسائل الإنتاج في نظر الدين، تعتبر فرعياً وجانبياً والهدف منها فقط استخدام الطبيعه واستخراج الثروه الطبيعیه، فالدور الأساس لهذه العمليّه هو ما قام به العامل، ومن هذه الجبهه فإنّ جميع ما حصل عليه سيكون ملك له، وطبعاً يجب عليه دفع ثمن الاجره لهذه الأدوات ورأس المال لأصحابها حتى يبرىء ذمته منها، ولكن لا يصل إليهم شىء من نتاج عمل العامل.

والسبب الأساس في هذا الاختلاف ناشىء من نوع الرؤيه للإنسان وشخصيته الإنسانيّه.

الإنسان في الاقتصاد الرأسمالى يُعدّ وسيله في خدمه الإنتاج، ولذلك فالإنسان «العامل» حاله حال أدوات الإنتاج، ولكن في النظام الاقتصادى الإسلامى فالعمل الاقتصادى يدور حول محوريه الإنسان «العامل»، والإنتاج وسيله لخدمته، ومن هذه الجبهه

١- انظر اقتصادنا، ص ٥٥٤-٥٥٥.

ص: ٣٠٤

فإنّ الإنسان في مقام التوزيع أعلى شأنًا من «أدوات الإنتاج»^(١)، وعلى ضوء ذلك فصاحب المال في النظام الرأسمالى يستطيع استخدام العمّال لغرض إحياء واستخراج المعادن مع دفع الاجره لهم، وبالتالي تكون جميع الثروه الحاصله ملك له، وأما في الإسلام فإنّ العامل الذي تحرك في عمله على مستوى استخراج المعادن فإنّه سيكون مالكا لها وليس لأدوات الإنتاج سهم في تملك المنابع الطبيعیه.

وللتوضيح أكثر نستعرض بعض الموارد من الأحكام الإسلاميه في هذا المجال:

١. إذا غضب شخص أداه معينه واصطاد بها حيواناً، فإنّه سيكون مالكا لهذا الصيد رغم أنه يجب عليه دفع اجره الأداة لصاحبها، لأنّ الصيد يعتبر من المباحات العامه، وملكيته تحصل عن طريق العمل بشكل مباشر^(٢).

٢. إذا دفع شخص أدوات صيده إلى صياد واتفق معه أن يكون مالكا لقسم من الصيد، فحقّه الوحيد على الصياد أخذ الاجره فقط وليس له حقّ آخر في تملك الصيد^(٣).

٣. إذا اصطاد شخص حيواناً وكان في نيته أن يشترك معه شخص آخر في هذا الصيد، فإنّ نيته هذه لا تؤثر شيئاً، فيكون جميع ما اصطاده بهذه الطريقه ملك له^(٤).

٤. إذا اشتركت جماعه في إحداث عين، فجميع العاملين في هذا المورد يملكون العين بنسبه عملهم^(٥) لا بنسبه ما دفعه من مال لإحياء وإحداث هذه العين.

٥. إذا دفع شخص أدوات ووسائل لشخص آخر لإحياء أرض، على أن يكون له سهم في ملكيتها فإنّ هذا العقد باطل^(٦)، فليس لصاحب الأدوات سوى حقّ اجره المثل.

يتبين من هذه الأحكام وأمثالها أنّ الإسلام يجعل الملاك في ملكية الثروات الطبيعيّة هو «العمل»، والعامل هو الذى يستطيع تملك الأرض والمنتوج من خلال عمله المباشر، ومن هذه الجهة ذهب بعض الفقهاء كالمحقق الحلى في كتاب الشرائع إلى أنّ الوكاله في تهيئه الخشب والحطب من الغابه مشكل (٧)، وعلى هذا الأساس فإنّ المباشره تعتبر شرطاً للملكيه، ولا تتحقق الملكيه بالوكاله.

مع التدقيق فى هذه الأمور يتبين امتياز الاقتصاد الإسلامى عن الاقتصاد الرأسمالى والاشتراكى، لأنّ الأساس فى الملكيه فى النظام الرأسمالى، رأس المال وأدوات الإنتاج، والعامل فى هذه الرؤيه يقع فى عرض أدوات الإنتاج، ولكن الملاك والمعيار فى ملكيه الثروات الطبيعيّه فى النظام الاقتصادى الإسلامى هو عمل العامل، ولا سهم لأدوات الإنتاج ورأس المال فى تحقق الملكيه.

ومن جهه أخرى، بما أنّ بعض الأشخاص كالمرضى والمسنين والأطفال و... لا يستطيعون بصوره طبيعيّه التملك الشخصى من خلال العمل وبالتالي لا يحصلون على ما يحتاجونه من هذا الطريق فإنّ الإسلام وضع حقوقاً ماليّه لهم فى أموال الأغنياء ولذلك يؤكّد القرآن الكريم على هذه النقطه ويقول:

«وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ» (٨).

وفى مرحله لاحقه نرى أنّ الحكومه الإسلاميه مكلفه أيضاً بضمان وتأمين حاجات هذه الفئه والشريحه من الناس ويجب عليها السعى لإزاله غبار الحرمان عن وجوه هذه الطبقة.

ومن هذا المنطلق يتبين كيفيه تخصيص منابع الطبيعيّه فى المجتمع الإسلامى من عنصرين مهمين وأساسيين وهما: «العمل والحاجه»، وفى هذه الرؤيه فالأشخاص الذين لا يستطيعون لأسباب معقوله من المشاركه فى النشاطات الاقتصاديه وأن يكون لهم سهم من المنتجات الحاصله من العمل، فإنّ الأغنياء والحكومه الإسلاميه يجب عليهم تأمين حاجاتهم بما

١- انظر: المصدر السابق، ص ٥٥٥-٥٥٧.

٢- انظر: جواهر الكلام، كتاب الصيد، ج ٣٦، ص ٦٦ و الشرائع، ج ٤، ص ٧٣٨، كتاب الصيد والذباحه.

٣- بحر الرائق، ج ٥، ص ٣٠٦؛ جامع المقاصد، ج ٨، ص ٦٧.

٤- قواعد الأحكام، ج ٢، ص ٣٣٠ وانظر: جامع المقاصد، ج ٨، ص ٤٩.

٥- تحرير الوسيله، ج ٢، ص ٢١٧، م ٢٦.

٦- تذكره الفقهاء، ج ٢، ص ٢٣٣، كتاب الشركه.

٧- انظر: شرائع الإسلام، كتاب الوكاله، ج ٢، ص ٤٣٢.

٨- سوره الذاريات، الآيه ١٩.

فى هذه الرؤيه يقع «عنصر الحاجه فى طول «عنصر العمل»، بمعنى أنه مادام الفرد قادراً على العمل فإنه لا يستطيع الاستفادة من قانون الحاجه، لاین «قانون الحاجه» ناظره إلى تأمين حاجات الضعفاء والعجزه ومن لا يستطيعون العمل، ولا ينحصر تأمين حاجاتهم بالحاجات الضروریه، بل يمتد إلى إشباع وتأمين الرفاه النسبى لهم.

يقول الإمام الصادق عليه السلام بالنسبه لمقدار دفع المال لمستحق الزكاه:

«تُعطيهِ من الزكاه حتّى تُغنيه»(٢).

إنّ حقائبه وأصاله الاقتصاد الإسلامى إنّما تتجلى بكلّ وضوح عندما نرى أنّ المجتمعات الرأسماليه أدركت تدريجياً خطأها وتحركت على مستوى تأسيس المنظمات الاجتماعيه مثل مؤسسه الضمان الاجتماعى، ضمان العمّال، الخدمات الرفاهيه و ...

واعترفت أخيراً بضروره الاهتمام ب «عنصر الحاجه»، رغم أنّها اعترفت بهذه الحقيقه لمنع الانتفاضات التى ربّما ستقع من قبل الأ-كثريه المحرومه فى المجتمع، ولكنّ الحقيقه هى أنّ هذه الأنظمه لم تتمكن من طرح نظام اقتصادى ينظر فى أصوله وأهدافه إلى جميع أبعاد الإنسان والمجتمع.

وهكذا الحال فى النظام الاقتصادى الماركسى فنراه قد سقط فى أحضان الاشتراكيه واضطر للقبول بالملكيه الخصوصيه وأساليب الرأسماليه بحدود معينه.

وفى الحقيقه فإنّ النظم الاقتصاديه التى تجاهلت مقوله العداله الاجتماعيه وعنصر الحاجه، وأكدت فقط

١- انظر: النظام الاقتصادى الإسلامى، الأهداف والغايات (نظام اقتصاد اسلامى، اهداف و انگيزه ها) بالفارسيه، ص ١١٦ - ١٢٠.

٢- الكافى، ج ٣، ص ٥٤٨، ح ٤.

ص: ٣٠٦

على «نمو العوائد والأرباح الفرديّه» لكى تستطيع بهذه الطريقه التوصل إلى تنميّه اقتصاديه ناجحه وتضمن فى ظلّ هذه التنميّه إشباع الحاجات الأساسيه لأفراد المجتمع، وقد أدركت بشكل تدريجى خطأها واضطرت إلى التوجّه نحو «الاقتصاد النئو كلاسيك»(١) أو رفع شعار النمو والتوزيع المجدد (مع ملاحظه عنصر الحاجه) وخفض معدلات الفقر المطلق.

والأهم من ذلك أنّ إخفاق النظم الاقتصاديه الرأسماليه والاشتراكيه أذى إلى تحركهم نحو إجراء إصلاحات مهمّه وأساسيه لحلّ المشكلات التى واجهتهم على إمتداد سنوات طويله ولكن برغم وفرة المنابع الطبيعيه وكثره ثرواتهم، فإنّهم لحدّ الآن لم يستطيعوا تحقيق أهدافهم المنشوده، الاضطرابات الاجتماعيه وأشكال الجريمه والجنوح، حالات الفقر والبطاله، والأهم من ذلك كلّه الركود الاقتصادى الذى ينشأ مخالفه فى هذه المجتمعات، تزداد يوماً بعد آخر، إلى أنّ وصلوا إلى نظام اقتصادى ثالث، مقتبس من كلا النظامين الاقتصاديين (الرأسمالى والاشتراكى) ويدعى ب «دوله الرفاه العلمائيه»، ولكن هذا النظام الجديد برغم استقبال الناس له فى هذه المجتمعات بشكل حافل فى بدايه الأمر، ومع أنّه يهتم أكثر بعنصر الحاجه فى الطبقات المحرومه إلّا أنّه

لم يتمكن من الغلبه على المشاكل والمآزق الاقتصاديّه التي تعيشها هذه المجتمعات (٢).

والسبب في ذلك أنّهم لم يلتفتوا إلى الحقائق الموجوده على أرض الواقع ولم يهتموا بحاجات الإنسان الطبيعيّه والفطريّه، ولم يتمكنوا من تنظيم الملكيه بشكل عادل على عنصري «العمل والحاجه».

ولكن النظام الاقتصادي في الإسلام منطبق على الواقع ومنسجم مع الحاجات الفطريّه للبشر، فإنّه منذ البدايه اعترف بكلا العنصرين «العمل والحاجه» وقرر لكل واحد منهما سهماً واقعياً في الحركه الاقتصاديّه.

الفصل الثاني: الإنتاج

إشارة:

لا- شك أنّ عنصر «الإنتاج» في النظم الاقتصاديّه يحوز على أهميّه كبيره، لأنّ دوام وقوام الأمور الاقتصاديّه في المجتمعات البشريّه ترتبط بعملية الإنتاج، وحتى في هذا العصر فإنّ ميزان حاله الاستقرار والأمن في كلّ بلد يتمّ فهمها من خلال معرفه قدره هذا البلد على الإنتاج وسعه قدرته وإمكانياته، إنّ ارتفاع سقف الإنتاج في كلّ مجتمع يعد من المعايير لقياس الإزدهار والتقدم الاقتصادي لذلك البلد، ومن هذه الجبهه فإنّ مصطلح «البلدان المتقدمه» يطلق على تلك البلدان التي تعيش سقفاً عالياً من الإنتاج، سواءً في البضائع أو الخدمات، وفي مقابل ذلك فثمة بلدان يتضاءل فيها سقف الإنتاج القومي ويطلق عليها «البلدان المتخلفه».

وكما سيأتي لاحقاً أنّ الإسلام أيضاً يرى أنّ «الإنتاج» أهم أركان الاقتصاد الإسلامي، وبذلك أكد كثيراً على زياده الإنتاج واعتبره من الأهداف الاقتصاديّه للمجتمعات الإسلاميّه.

تعريف الإنتاج:

إشارة

إنّ الإنسان وخلافاً لأكثر الحيوانات، لا يستطيع إشباع حاجاته من طبيعه بشكل مباشر، بل يتحرك على مستوى التصرف في طبيعه وتغييرها بواسطة العمل، ليتمكن من إشباع حاجاته في واقع الحياه، سواءً كان ذلك العمل تبديل شيء بشيء، أو نقل بضاعه من نقطه إلى أخرى، وفي عمل الاقتصاد يطلق على

١- علم الاقتصاد الغربي الذي وضع أساسه آدام اسميت ويمتد عمره إلى مائتي عام ويشمل ثلاثه مذاهب اقتصاديّه: الكلاسيكي، دوله الرفاه، والنثو كلاسيكي، ومنذ هه النثو كلاسيكي أو الكلاسيكي الجديد ظهر من خلال إجراء بعض التعديلات على نظريات آدام اسميت، لهذا السبب يطلق عليه النثو كلاسيكي، ومؤسسو هذا المذهب عباره عن: ألفرد مارشال، بارتو، والراس، ويكسل، كلارك، اجورث، فيشر. هؤلاء يعتقدون أنّ الشركات الاقتصاديّه تتحرك لطلب الحد الأكثر من الربح، والناس يتحركون لطلب

الحد الأكثر من المتعه الحاصله من الاستهلاك، وهذان العاملان يستبيان ليس فقط في تحريك عجله الاقتصاد فى المجتمع، بل فى إزدهار ونمو الاقتصاد. (لمزيد من الاطلاع انظر: الاقتصاد والتنميه فى نموذج جديد (اقتصاد توسعه يك الكوى جديد) بالفارسيه، ص ٢٥ و ١٤ وكذلك الكتب الاقتصاديه).

٢- انظر: الإسلام والأزمه الاقتصاديه (اسلام و چالش اقتصادى) بالفارسيه، ص ٣٧ و ١٧٩ - ٢٢٧.

ص: ٣٠٧

مجموع العمليات التى تعمل على تغيير الشكل الأولى للمواد الطبيعيه أو نقلها من مكان إلى آخر ب «عملية الإنتاج».

وبيان آخر، إن «الإنتاج» عباره عن النشاط الاقتصادى الذى يؤدى إلى إيجاد المنتجات والخدمات من خلال استخدام وتنظيم سلسله من العوامل والمراكز من قبيل رأس المال والموارد الطبيعيه (١)، وبجمله مختصره وبسيطه يمكن تعريف الإنتاج بأنه القدره على «إيجاد الفائده» (٢).

وطبعاً المقصود من الإنتاج هنا ما يعتم إنتاج البضاعه والخدمه، وعلى هذا الأساس فإن عمل التمريض الذى يعد تقديم خدمات للمرضى فى المستشفيات أو عمال النظافه والبلديه الذين يعملون على تنظيف الشوارع والمنتزهات يعتبر من جمله «الإنتاج».

وحالياً يعتقد المنظرون الاقتصاديون بأنّ الموارد الطبيعيه ورؤوس الأموال والمصادر الفيزيائيه والتقنيه والقوى البشرىه تمثل مجموعه العناصر التى لها دور أساس فى عملية الإنتاج وإيجاد المصنوعات والخدمات، ومن بين هذه العناصر يمثل رأس المال البشرى والاستفاده الصحيحه منه ركناً أصلياً من ثروه الشعوب (٣).

١. الإنتاج وأساليب الترويج به فى الإسلام

إشاره

يعتبر العمل والإنتاج فى الكثير من الأقوام التاريخيه الماضيه أمراً مهيناً وسخيفاً ويختص بالعبيد والأفراد الضعفاء، وهذه الرؤيه لازالت سائده فى بعض المجتمعات البشرىه إلى فتره متأخره.

فالانتاج فى نظر اليهود يعتبر فقط نشاطاً ضرورياً لمواجهة حالات الفقر، ومع ظهور الكنيسه البروتستانتيه فإنّ العمل والإنتاج يعتبر مظهر الإراده الإلهيه وذاتيه قيمه ذاتيه، وهذه الرؤيه هى الأساس لظهور وإزدهار الاقتصاد الرأسمالى (٤).

إنّ الإسلام يمنح العمل والإنتاج قيمه واقعيه وبذلك وفر الأرضيه الصالحه والظروف اللازمه لغرض الإنتاج والاستفاده الصحيحه من موارد الطبيعه من خلال تعاليمه التربويه وثقافته الخاصه ودعا الجميع إلى تشريك المساعى فى تحريك وترشيد النشاطات الاقتصاديه فى واقع المجتمع، ودليله واضح أيضاً، لأنّ الإسلام يريد العزّه والاستقلال للمجتمع الإسلامى ويرفض أى نوع من تسلط الأجانب وتبعيته المجتمعات الإسلاميه للبلدان الأجنبيه، وعلى أساس أصل نفى السبيل:

- ١- انظر: قاموس اصطلاحات العمل والتأمين الاجتماعيه (فرهنگ اصطلاحات كار و تأمين اجتماعى) بالفارسيه، ص ١١٨؛ مباني وأصول علم الاقتصاد (مباني و اصول علم اقتصاد) بالفارسيه، ص ١٤٢.
- ٢- مقدمه على الاقتصاد الإسلامى (درآمدی بر اقتصاد اسلامى) بالفارسيه، ص ٢٨١.
- ٣- انظر: التنمية الاقتصادية في العالم (توسعه اقتصادى در جهان) بالفارسيه، ج ١، ص ٤٧٣.
- ٤- انظر: ثقافه العمل (فرهنگ كار) بالفارسيه، ص ١٢-٢٣.

ص: ٣٠٨

المؤمنين سبيلاً» (١)

، وأفضليته الإسلام ومكانه المسلمين:

«الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه» (٢)

، فمن الطبيعي أن يؤكد الإسلام على ضروره إنتاج أنواع الصناعات الماديّه والفيزيائيّه من جهه، وتربيه القوى المتخصصه البشريّه والتسلح بآخر المعطيات العلميه والمكتسبات البشريّه من جهه أخرى، وجعلها على رأس أولويات التعاليم الدينيه لهذا الدين السماوى، ومن هذه الجبهه نرى أنه بعد ظهور الإسلام وفي ظلّ تعاليماته السماويّه، فإنّ الحضاره الإسلاميه العظيمة ازدهرت بشكل سريع وإمتدت فى دائره جغرافيه واسعه فى ذلك العصر.

إنّ الإسلام ولغرض تحقيق هذا الهدف، استخدم طريقاً وأساليب متنوعه منها:

(أ) تكوين الثقافه (إصلاح الرؤيه)

إنّ الإسلام ومن خلال إشاعه ثقافه الإنتاج والعمل وتأكيده على القيمه المعنويّه للنشاطات الاقتصاديّه عمل على بناء أساس قوى وقاعده فكريّه متماسكه فى موضوع العمل والإنتاج بحيث إنّ العمل والإنتاج» أضحي أحد العبادات المهمه فى الإسلام (٣)، أنّ كرامه الإنسان ومقامه عند الله يرتبط بعمله (٤)، كما ورد فى الأحاديث الشريفه، وأنّ سعيه لغرض الإنتاج والعمل الاقتصادى بمثابة الجهاد فى سبيل الله تعالى (٥)، وأخيراً نقرأ فى الأحاديث الشريفه كما نقل ابن الأثير فى اسد الغابه أنّ نبي الإسلام صلى الله عليه وآله بعد ما قتل يد العامل قال:

«هذه يد لا تمسها النار» (٦).

وفى دائره هذه الثقافه، فالأفراد العاطلين عن العمل يعتبرون كلاً على المجتمع، ومضافاً إلى سقوطهم المعنوى، وتزلزل مكانتهم الاجتماعيه، فإنّهم يعيشون بعيداً عن رحمه الله تعالى (٧).

إنَّ النشاطات الاقتصاديَّة في مجال انعكست بوضوح في سيره أولياء الدين وفي ملامح التاريخ الإسلامي، وهذه السيره التاريخيَّة في مجال العمل والإنتاج كان لها دور مهم في تقويته وتشكيل هذه الرؤيَّة، ونرى أنَّ الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام عندما كان يفرغ من أمر الجهاد وتعليم الناس والقضاء فإنَّه يتوجَّه للعمل في الزراعة والبستنة وحفر القنوات والأبار.

ونقرأ في سيره الأئمَّة المعصومين عليهم السلام فيما يتصل بالعمل والإنتاج، تصويراً واضحاً لمكانه الإنتاج في دائره الثقافه الإسلاميَّة والتي وفرت القاعده الفكريَّة والثقافيَّة المناسبه في المجتمع فيما يتصل بأمر الإنتاج

١- سورة النساء، الآية ١٤١.

٢- شرح مسلم للنووي، ج ١١، ص ٥٢؛ فتح الباري، ج ٩، ص ٣٧٠؛ عوالي اللئالي، ج ١، ص ٢٢٦.

٣- انظر: مسند أحمد، ج ٣، ص ١٤٧؛ صحيح البخاري، ج ٣، ص ٦٦؛ مستدرک الوسائل، ج ١٣، ص ٤٦٠.

٤- يقول الإمام الكاظم عليه السلام: «إنَّ الله ليبيغض العبد الفارغ» (من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ١٦٩، ح ٣٦٣٥).

٥- يقول الإمام الصادق عليه السلام: «الكاذ على عياله كالمجاهد في سبيل الله» (الكافي، ج ٥، ص ٨٨).

٦- اسد الغابه، ج ٢، ص ٢٦٩.

٧- انظر: الكافي، ج ٤، ص ١٢ و ج ٥، ص ٧٢ فصاعداً. ونقرأ في حديث عن الإمام الصادق عليه السلام أنَّه قال: «لا تكسل عن معيشتك فتكون كلاً على غيرك». (الكافي، ج ٥، ص ٨٦) وكذلك عنه ٧: «إنَّ الله يُبغض كثره النوم وكثره الفراغ». (الكافي، ج ٥، ص ٨٤).

ص: ٣٠٩

ومكانته العاليه في هذا الدين.

ب) وضع القوانين الداعمه للإنتاج

وقد وضع الإسلام قوانين حقوقيه بحيث توفّر بشكل مباشر الأرضيَّة المناسبه لمزيد من الإنتاج في المجتمع، وينقل المرحوم الشهيد الصدر في كتابه اقتصادنا عشرين مورداً في هذا المجال نشير هنا إلى نماذج منها:

١/ ب. إذا ترك شخص أرضاً بدون استفادته لمدّه طويله، وإلى درجه حتى يظهر عليها آثار الخراب، تتمكن الدوله الإسلاميَّة إلغاء حقّ الملكيه الخصوصيَّة لمثل هؤلاء الأفراد، وتعطى الأرض لشخص آخر، لأنَّ الأرض في هذه النظره أحد العوامل المهمه للإنتاج ولا يمكن أن تبقى بدون استفادته (١).

وقد ورد عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أنه قال:

«من كان له أرض فليزرعها وإلّا فليؤدّها أخاه» (٢).

ونقرأ في روايه عن الإمام الكاظم عليه السلام أنَّه قال:

«من عطل أرضاً ثلاث سنين متواليه بغير عله أخرجت من يده ودفعت إلى غيره»(٣).

وفى مقابل ذلك إذا أحيا شخص أرضاً مواتاً أو استخرج معدن وأوصله إلى مرحله الإنتاج والاستفاده الاقتصاديّه، فإنّ حقوقه فى ملكيه هذه الأرض أو المعدن محفوظه(٤).

٢/ ب. إنّ الإسلام يحرم العوائد المائيه بدون عمل، مثلاً إذا أجر شخص أرضاً، ثمّ قام هذا المستأجر باجارتها إلى شخص آخر بمبلغ أكثر ليربح من ذلك هذا المقدار الإضافى، فإنّ عمله هذا يعتبر حراماً(٥).

وبديهى أنّه مع حذف الوسائط والدلائل فإنّ سقف الإنتاج سيزداد وبذلك سيوصد الطريق تدريجياً على الأعمال غير المنتجه.

٣/ ب. إنّ الإسلام حرم الفائده الربويّه، وعلى ضوء ذلك فإنّ رؤوس الأموال تساق نحو النشاطات الاقتصاديّه المنتجه والتجاره المفيده.

٤/ ب. إنّ الإسلام حرّم بعض الأعمال والنشاطات من قبيل القمار، السحر، الشعبه التى تعتبر عقيمه من حيث الإنتاج، لأنّ وجود هذا النوع من الأرباح الكاذبه من شأنه إماتت أى حركه اقتصاديه منتجته.

٥/ ب. إنّ الإسلام يخالف ركود الأموال وخروجها من دائره الإنتاج، وفى صورته إدخار الذهب والفضه فإنّها تكون مشموله للزكاه، وبهذه الطريقه فإنّ الإسلام ساق رؤوس الأموال نحو حقول الإنتاج الاقتصادى والتجارى(٦).

٢. إعمار وإحياء الأراضى

يذكر القرآن الكريم فى آيات كثيره بهذه الحقيقه، وهى أنّ الله تعالى خلق جميع المنابع والإمكانات

١- انظر: جواهر الكلام، ج ٣٨، ص ٢٢ فصاعداً.

٢- كنز العمال، ج ١٥، الرقم ٤٢٠٥٣.

٣- الكافى، ج ٥، ص ٢٩٧. فى أنّ هذا الحكم هل هو أمر وجوب أو استحباب؟ فيه كلام، ولكن كلّ واحد من الطرفين شاهد على المسأله مورد البحث.

٤- انظر: وسائل الشيعه، ج ١٧، ص ٣٢٦ فصاعداً. كتاب إحياء الموات؛ كنز العمال، ج ٣، ص ٨٩٢، ح ٩٠٤٨-٩٠٥٣.

٥- انظر: جواهر الكلام، ج ٢٧، ص ٢٢٢.

٦- انظر: اقتصادنا، ص ٦٢٠-٦٢٥.

ص: ٣١٠

الطبيعيّه فى العالم للإنسان وجعلها تحت تصرفه(١)، ومع التأكيد على التصرف فى عناصر الإنتاج دعا الإنسان إلى إحياء الأرض بحيث تكون مستعده للاستفاده منها، يقول القرآن الكريم:

«هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا» (٢).

وكلمه «اعمار» و «عماره» تعنى، أنَّ الإنسان يخرج الأرض من حالتها الطبيعيه إلى حاله تستطيع هذه الأرض أن ترضى حاجاته ويتنفع من منافعها وخيراتها (٣).

وكلمه الإعمار والاستعمار فى اللغه وردت أيضاً بمعنى التحرك على مستوى إحياء الأرض وعمرانها (٤).

ويستفاد بوضوح من هذه الآيه أن أى نوع من النشاطات المنتجه لغرض إحياء الأرض تصب فى مسار المشيئه الإلهيه، لأنَّ الله تعالى هو الذى دعا الإنسان لإحياء الأرض وإعمارها.

وهذه الإراده الإلهيه انعكست فى تعاليم الإسلام الذى يؤكد على احترام العمل إلى حدِّ أنه ورد فى الحديث الشريف عن النَّبى الأكرم صلى الله عليه وآله أنه قال:

«إن قامت الساعه وفى يد أحدكم فسيله فإن استطاع ألاَّ تقوم حتى يغرسها فليغرسها» (٥).

وهذا التعبير يبيِّن الأهميه القصوى لمسأله العمران وإحياء الأراضى وإصلاحها.

٣. الأهداف وأولويات الإنتاج

إشاره

يعتبر «الحد الأقصى من الربح مع الحد الأدنى من النفقات» الهدف النهائى والأصل للنشاطات الانتاجيه فى النظام الرأسمالى، وفى هذا النظام فإنَّ كلَّ عمل ينتهى بربح أكثر، هو الذى يتعين العمل به فى خط الإنتاج مهما ترتبت عليه من مفساد اجتماعيه أو تخريب البيئه وتلوينها وحتى هلاك البشر، ومن هذه الجبهه فإنَّ إنتاج الأسلحه الميكروبيه والكيميائيه، والمخدرات والمشروبات الكحوليه فى هذا النظام الاقتصادى تكون مورد الاهتمام ويتحرك النشطاء الاقتصاديون فى هذا النظام الرأسمالى بهذا الاتجاه.

ولكن الإسلام، وضمن قبوله للدوافع الطبيعيه والماديّه فى الإنسان فى مجال كسب المزيد من الربح، يسعى لتناغم وإنسجام هذه الميول الماديّه فى الإنسان مع البواعث الفطريه والقيم الأخلاقيه والمعنويه ويدفعه فى خط الرشده والتعالى الإنسانى، ومضافاً إلى تشويقه إلى كسب المزيد من الربح، فإنه يدعو إلى كسب مكارم الأخلاق والكمالات الإنسانيه أيضاً، ومن هذه الجبهه فإنَّ الدين الإسلامى يقرر وجود علاقته وثيقه بين هذين الدافعين، واهتم فى الحقيقه بالرشده المادى والمعنوى للإنسان وأخذ بنظر الاعتبار

١- «سَيَخْرُجُ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً» (سوره الجاثيه، الآيه ١٣). «سَيَخْرُجُ لَكُمْ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ* وَأَتَاكُمْ مِّن كُلِّ مَّا سَأَلْتُمُوهُ» (سوره إبراهيم، الآيه ٣٣ وسوره الحج، الآيه ٦٥) «هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ» (سوره الملوك، الآيه ١٥).

٢- سورة هود، الآية ٦١.

٣- انظر: الميزان، ج ١٠، ص ٣١٠.

٤- مفردات الراغب، مادة «عَمَر» (أعمرته الأرض واستعمرته إذا فوّضت إليه العماره).

٥- كنز العمال، ج ١٢، ص ٣٤١، ح ٣٥٣١٦؛ مسند أحمد، ج ٣، ص ١٩١ مع الاختصار.

ص: ٣١١

كلا البعدين، المادى والروحي، فى الإنسان فى تعاليمه وأحكامه السماويه، وبكلمه: إنّ الإسلام جعل الأهداف الماديّه فى طول الهدف المعنوى وهو القرب الإلهى.

وعلى ضوء ذلك فإنّ العمل الذى يدفع الإنسان بعيداً عن الله تعالى وعن المعنويات، لا محلّ له من الإعراب فى هذا النظام الاقتصادى، كما أنّ النشاطات الاقتصاديه بدون ربح مشروع أيضاً لا مكان لها فى هذا النظام (١).

وفى هذه الرؤيه فإنّ المولد والمنتج الحقيقى هو الله تعالى:

«أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ» (٢).

والإنسان فى هذه الرؤيه القرآنيه يعتبر عاملاً على تهيئه مقدمات الإنتاج لا أنّه هو المنتج والموجد لها، وبذلك فالإنسان المؤمن يتوجّه دوماً إلى المنتج الحقيقى ويتحرك فى طريق نيل رضا وتحصيل مرتبه القرب منه ولذلك، فإنّ الهدف من الإنتاج فى هذا المذهب الاقتصادى، مضافاً إلى تأمين الحاجات الشخصيه للفرد والمجتمع، والوصول وتحصيل حياه يعيش فيها الإنسان فى الدنيا بشرف وكرامه، فإنّه يسعى لتحصيل رحمه الله تعالى اللامتناهيه فى العالم الآخر.

يقول القرآن الكريم فى هذا الصدد:

«وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا» (٣).

ومن هنا فإنّ القرآن الكريم يرغب البشر فى ذيل الآيات التى تستعرض عناصر الإنتاج ويقول بجمله:

«لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»

، فيشير إلى هذا الهدف النهائى من الحركة الاقتصاديه للإنسان المؤمن، كما نقرأ أيضاً:

«اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمْ الْبَحْرَ لَتَجْرِيَ أَلْفُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (٤).

وبديهى أنّ الالتفات إلى هذا الهدف السامى، ليس فقط يؤثر إيجاباً على حياه الإنسان الاخرويّه بل من شأنه إحداث تغيير جذرى فى حياهه الدنيويّه أيضاً، لأنّ الشخص الذى يتحرك فى نشاطاته الاقتصاديه من موقع هذه الرؤيه فإنّه لا يتحرك أبداً على مستوى تحصيل الأرباح الكبيره الناشئه من إنتاج وتوزيع الأسلحه الفتاكه والمواد المضره بصحه الإنسان وبحياته وبالتالي

فإن مثل هذا الاقتصاد سيرتدى سربال الإنسانيه والسلامه كما سيأتي تفصيل الكلام فيه.

وجدير بالذكر أن مرتبه «القرب الإلهي» وإن كانت هي الهدف النهائي من الإنتاج في الاقتصاد الإسلامي ولكن هذا الهدف لا ينفى أو يتقاطع مع الأهداف المتوسطه الأخرى، بل إن تلك الأهداف المتوسطه تعتبر نوعاً من المقدمه للوصول إلى هذا الهدف النهائي، بل إن الإسلام يرى أن الإنتاج حتى لو كان بدوافع ماديّه وبدون النظر إلى الهدف النهائي «القرب الإلهي» مباح وغير محرّم في دائره النشاطات

١- انظر: معالم التنميه الاقتصاديّه في الرؤيه الإسلاميّه (شاخص هاي توسعه اقتصادي از دیدگاه اسلام) بالفارسيّه، ص ١٠٠-١٠١.

٢- سوره الواقعه، الآيه ٦٤.

٣- سوره القصص، الآيه ٧٧.

٤- جاثيه، آيه ١٢.

ص: ٣١٢

الاقتصاديّه، لأنّه لا- يمكن أن نتوقع من جميع الناس أن يتحركوا في نشاطهم الاقتصادي بتلك الدوافع الإيمانيه والمعنويّه وأن يكون الباعث لهم في عملهم الدنيوي هي البواعث الإلهيّه والمعنويّه، ومن هذه الجبهه نرى أن الإسلام يحترم الدوافع الماديّه أيضاً بوصفها أهدافاً متوسطه، وأهم هذه الأهداف عباره عن:

(أ) تناسق العرض والطلب

إنّ زياده الطلب بالنسبه للإنتاج تسبب دوماً في زياده قيمه، ويصطلح على ذلك ب «التضخم».

«التضخم» ظاهره سلبيه تواجهها غالبية بلدان العالم وبنسب مختلفه، وتعتبر أحد العوامل المهمه لعدم الاستقرار الاقتصادي في بلدان العالم، بل عامل لظهور الكثير من الأنظمه الدكتاتوريه في العالم.

إنّ ظهور هتلر في ألمانيا(١)، وصول لينين إلى سده الحكم، واسقاط سالوادور آلنده في السالوادور واستقرار الحكومه الدكتاتوريه في شيلي (١٩٧٣ م)، وسقوط ايزابل برون في الأرجنتين (١٩٧٦ م) و ...

كانت بسبب زياده التضخم وارتفاع الأسعار بشده بحيث كان ارتفاع الأسعار بشكل يومي وبالتالي أثر ذلك سلباً على الناس ممّا أدّى إلى فوضى واضطرابات تسببت في اسقاط الحكومات (٢).

إنّ ظاهره الفوضى والاضطرابات الاجتماعيه في أمريكا اللاتينيّه والتي شهدت ظاهر التضخم أكثر من أي مكان في العالم تعود بالأساس إلى هذه الظاهره بحيث سميت تلك البلدان ب «أرض الانقلابات».

ويعتقد علماء الاقتصاد بأنّ «التضخم» بشكل تيار تراكمي وبارزدياد مستمر إنّما يحدث فيما إذا كان «الطلب» أكثر من العرض

والأسباب مختلفه من قبيل زياده نفقات الدوله، زياده النقد والسيوله النقديه بواسطه البنك المركزى، زياده القطاع الخاص، وزياده الصادرات وقله الواردات، ولكن «العرض» يبقى ثابتاً فى مقابل ذلك أو تكون زيادته أقل من زياده الطلب (٣).

ومن هذه الجبهه فتمه علاقته وثيقه بين مقدار التضخم وسقف الإنتاج، بحيث إنَّ إنعدام التوازن بين العرض والطلب يؤدى دوماً إلى غلاء الأسعار والتضخم (٤).

وفى مثل هذه الظروف يجب على الحكومه الإسلاميه التى وضعت فى سياساتها زياده الإنتاج والعرض لغرض مواجهه نمو التضخم، أن تزيد من عمليه الإنتاج وتتوجه إلى زياده الواردات أيضاً.

ولا- يخفى أن زياده الإنتاج وتخفيف ضغط التضخم لا- يتيسر بليه واحده، بل يحتاج إلى برنامج طويل المده يقترن ببعض التحركات الاقتصاديه من قبيل، حمايه الإنتاج من خلال دعم الدوله المالى للبضائع الأساسيه (٥)، الإعلان عن تخفيف أو رفع بعض

١- انظر: التضخم، ص ١٨، نقلًا عن الفقر والتنمية (فقر وتوسعه) بالفارسيه، ج ٢، ص ٢٨٩.

٢- انظر: الفقر والتنمية (فقر و توسعه) بالفارسيه، ج ٢، ص ٣٨٩.

٣- انظر: المصدر السابق، ص ٢٩٤.

٤- انظر: أصول علم الاقتصاد (اصول علم اقتصاد) بالفارسيه، ص ٣٥١.

٥- انظر: الفقر والتنمية (فقر و توسعه) بالفارسيه، ج ٢، ص ٣٣٦ نقلًا عن الاقتصاد الباهر فى البلدان الناميه (اقتصاد كلان در كسورهای در حال توسعه) بالفارسيه، ص ١٦١-١٦٢.

ص: ٣١٣

الضرائب (١)، إعطاء قروض واعتبارات طويله المده وبفوائد منخفضه، وإيجاد الباعث اللازم لتحفيز الاستثمار لرؤوس الأموال فى القطاع الخاص و ...

والسؤال الذى يفرض نفسه فى هذا المجال أنه إذا كان «الطلب» هو الذى يوجه عمليه «الإنتاج» فى النظام الاقتصادى الإسلامى، إذاً فما الفرق بينه وبين النظام الرأسمالى فى مسأله الإنتاج؟

وفى مقام الجواب نقول: صحيح أن «جبهه الإنتاج» فى النظام الرأسمالى يتم تعيينها من خلال طلب المستهلكين وأنّ النشاطات الاناجيه تقوم على أساس قانون العرض والطلب، وفى دائره «الطلب»، ولكن ينبغى أن نعلم أن هذا النظام، وخلافاً للنظام الاقتصادى فى الإسلام، لا- يهتم بالطلب الحقيقى والحاجات الواقعيه للناس، بل فى الكثير من الموارد يهتم بالحاجات الكاذبه وحتى المخربه أيضاً.

وتوضيح ذلك: إنّ الحاجات الواقعيه والرئيسيه لجمهور الناس أساساً ليس لها دور فاعل وأساسى فى هذا النظام، بل إنّ القدره المائيه للطبقه المترفه والأقليه هى التى تلعب دوراً أساسياً فى الحركه الاقتصاديه بدون الالتفات إلى الحاجات الحيويه والرئيسيه

١- يقول أمير المؤمنين على عليه السلام فى عهده لمالك الأشتر فى توصيته بترغيب القطاع الخاص للإنتاج، وتخفيف الضرائب على الفلاحين، وكان الإمام عليه السلام يهدف من هذا العمل المؤثر التنميه وتأمين المنافع العامه: «ولا يثقلنَّ عليك شىء خففت به المؤونه عليهم فإنه ذخّر يعودون به عليك فى عماره بلادك وتزيين ولايتك». (نهج البلاغه، الكتاب ٥٣).

ص: ٣١٤

أنّ الشركات الكبيره ومن خلال إيجاد حاجات كاذبه وموهومه فى نفوس الناس، هى التى ترسم مسار الطلب لدى المستهلك، ومن هذا الطريق تحصل هذه الشركات وأصحاب الرساميل الكبيره على أرباح عظيمه، فهؤلاء ومن خلال استخدام خدع وحيل خاصه يخلقون حاجات موهومه فى غالبية البلدان وجماهير الناس بالنسبه لأسلحه الدمار الشامل، المخدرات، آلات اللهو واللعب، المشروبات الكحوليه وحتى تجاره البشر والرقيق الأبيض، ثم يتحركون على مستوى إنتاج المنتوجات لهذه الحاجات الموهومه، ولكنهم فى مقابل ذلك لا يلتزمون بأى شىء فى مقابل الحاجات الواقعيه للبشر.

أمّا فى الإسلام وثمه اهتمام بالغ بالحاجات الواقعيه والحيويه للناس وتأمين الحاجات الضروريه للمجتمع، من قبيل: الطعام، الملبس، والمسكن التى لها أولويه فى مجال الإنتاج، وفى هذا المذهب الاقتصادى يتم التحرك أولاً على مستوى إنتاج البضائع والصناعات التى يحتاج إليه عامه أفراد المجتمع، وما لم يصل الإنتاج فى هذه الأمور إلى حد الإشباع والإكتفاء، فإنّ إنتاج سائر المصنوعات والمنتجات الأخرى لا يعدّ أمر مقبولاً.

ب) الوصول إلى الاستقلال الاقتصادى (الإكتفاء الذاتى)

إنّ «التبعيه الاقتصاديه» عامل على إيجاد أسوء أنواع سيطره الأجانب، لأنّ التبعيه الاقتصاديه تستدعى التبعيه السياسيه والثقافيه على المجتمع أيضاً، واليوم نرى أنّ الخلاص من الهيمنه الاقتصاديه للبلدان الاستكباريه فى العالم لا يتيسر إلّا من خلال الاستثمار الجاد فى عمليته إنتاج المحاصيل الزراعيه والمنتوجات الصناعيه، فالمجتمع الإسلامى إنمّا يستطيع الوصول إلى العزه والكرامه فيما إذا تمكن قبل أى شىء آخر الوصول إلى مرتبه الإكتفاء الذاتى فى قسم الإنتاج، وعلى الأقلّ بالنسبه إلى إنتاج المواد الغذائيه والاستراتيجيه.

وفى نظر الإسلام فإنّ الحاجه إلى الآخرين والتبعيه لهم تستلزم الوقوع فى أسرهم، يقول أمير المؤمنين على عليه السلام:

«احتجّ إلى من شئت، تكن أسيره واستغن عمّن شئت تكن نظيره» (١).

وفى العالم المعاصر فإنّ قوى الهيمنه والسلطه تستخدم حربه الحاجه والتبعيه الاقتصاديه لهم لفرض الاستسلام لها من قبل بلدان العالم الثالث، وإخضاعهم لمطامعهم غير المشروعه، ومن هذا الطريق يتحركون للضغط على هذه البلدان لفرض ما يريدونه فى المجالات السياسيه والثقافيه أيضاً وتكون هذه البلدان تابعه لهم فى المجال السياسى والثقافى.

واللافت أنّ أحد المسؤولين في أمور الزراعة في أمريكا يقول في هذا الصدد:

«أعتقد أنّ سلاح الغذاء اليوم يعتبر أقوى سلاح لدينا لمواجهة البلدان الأخرى وسيبقى لمدّة عشرين سنة قادمه، فمادامت البلدان الأخرى تحتاج في مجال الغذاء لأمريكا فإنّها ستمتنع عن إيجاد المشكلات لنا»^(٢).

وعلى هذا الأساس يتبيّن أهميّة رؤيه الإسلام في مجال إنتاج المحاصيل الزراعيّه، ويعتبر الإمام أميرالمؤمنين على عليه السلام أنّ إنتاج المحاصيل الزراعيّه يمثّل الركن الأساس للنشاط الاقتصادي في المجتمع بحيث إنّ سائر الأقسام الأخرى تعتمد عليه بشكل كبير فلو واجه الإنتاج الزراعي ضعفاً وخلاً، فإنّ ذلك من شأنه إيجاد الخلل والإرباك في الأقسام الأخرى، وأنّ الإزدهار الاقتصادي يتسبب في إزدهار ونمو الأقسام الأخرى، يقول الإمام عليه السلام مخاطباً مالك الأشر:

«وتفقّد أمر الخراج بما يصلح أهلّه، فإنّ في صلاحه وصلاحهم، صلاحاً لمن سواهم ولاصلاح لمن سواهم إلّا بهم لأنّ الناس كلّهم عيالٌ على الخراج وأهلّه»^(٣).

وتأسيساً على ذلك فإنّ الشأن الزراعي والرعي في نظر الدين يعتبر في صدر أولويات اهتمام الحكومه الإسلاميّه لأنّ يؤمّن أهم حاجات الناس في مجال الغذاء، وقد ورد التأكيد على هذين الأمرين في الروايات الشريفه.

ونقرأ في روايه عن الإمام الصادق عليه السلام قوله:

- ١- بحار الأنوار، ج ٧٧، ص ٤٢٠.
- ٢- أزمه الطعام، (بحران غذا) بالفارسيّه، ص ٤٣ (السيد حسن الأسعدى، نقلًا عن مجله اينترناشنال هرالديرييون، ٢٦ دسامبر ١٩٨٠ م).
- ٣- نهج البلاغه، الكتاب ٥٣.

ص: ٣١٥

«سئل النبي صلى الله عليه وآله: أيّ المال خير؟ قال: الزرع زرع صاحبه وأصلحه وأدّى حقه يوم حصاده، قال: فأىّ المال بعد الزرع خير؟ قال: رجل في غنم له قد تبع بها مواضع القطر يُقيم الصلاة ويؤتى الزكاه...»^(٤).

ج. إيجاد العدالة الاقتصاديّه والقضاء على الفاصله الطبقيّه

إشاره

إنّ من أهم الأهداف الساميه للنشاطات الاقتصاديّه والانتاجيّه الوصول إلى الطبقة المحرومه والاهتمام بهذه الشريحه الضعيفه، ويبدو أنّ أهم هدف لأولياء الدين من الإنتاج يعود إلى هذا الأمر.

وقد ورد أنّ الإمام أمير المؤمنين على عليه السلام كان ينفق أكثر ما يحصل عليه من عمله في الزراعة للفقراء والمحتاجين والعيبد في المجتمع الإسلامي (٢)، وفي الكثير من المواقع يقوم الإمام عليه السلام بوقف هذه الأمور لخدمه جميع الناس (٣).

وقد ورد في روايه عن على بن موسى الرضا عليه السلام عن الإمام على بن الحسين عليه السلام أنّه قال:

«ما أزرع الزرع لطلب الفضل فيه، وما أزرعه إلّا لئنا له المعتر وذو الحاجه» (٤).

إنّ عمليه «الإنتاج» بدافع تأمين حاجات الآخرين ولغرض التقارب النسبي في سطح المعيشه لطبقات المجتمع المختلفه يعدّ من امتيازات الاقتصاد الإسلامي على سائر المذاهب الاقتصاديّه الأخرى، لأنّه في المذاهب الأخرى وخاصّه في المذهب الرأسمالي، فإنّ الإنتاج يهدف فقط لكسب (الربح الأوفر) ولذلك فإنّ أتباع هذا المذهب لو شعروا بأنّ زياده الإنتاج تؤدّي إلى إشباع السوق، وبالتالي تتعرض الأسعار إلى خطر السقوط، فربّما يتحركون على مستوى إلقاء ملايين الأطنان من المواد الغذائيّه في البحر كما هو الحاصل لحدّ الآن، لكي يظمنوا ضبط السوق بيدهم وعدم إنفلات المعاملات الاقتصاديّه من أيديهم، وهذا هو الشىء الذى يعد في نظر الإسلام أكبر وأخطر جريمه للبشريّه، وتفصيل هذا الموضوع ورد في الأقسام الأخرى من هذا الكتاب ولا يحتاج إلى تكرار.

ملاحظه:

مضافاً إلى ما تقدّم بيانه، نرى في القرآن الكريم إشارات ذات معنى عميق إلى المشاغل الإنتاجيه بوصفها من النعم الإلهيه والتي تبيّن أهميه هذه المشاغل والأعمال المنتجه، ومنها: الزراعة (٥)، الرعى (٦)، الصناعه (٧)، الملاحه (٨)، الصيد (٩)، بناء المساكين

١- الكافي، ج ٥، ص ٢٦٠.

٢- المصدر السابق، ص ٧٤؛ شرح نهج البلاغه، ابن أبي الحديد، ج ١٥، ص ١٤٧.

٣- انظر: الكافي، ج ٥، ص ٦٥.

٤- المصدر السابق، ج ٦، ص ٢٢٥؛ و. ر. ك: الأمالي، الطوسي، ص ٦٨٨، ح ١٤٦٠؛ بحار الأنوار، ج ١٠٠، ص ٦٧.

٥- سوره الأنعام، الآيه ١٤١؛ يوسف، الآيه ٤٧؛ يس، الآيه ٣٥.

٦- سوره طه، الآيه ٥٤.

٧- سوره الأنبياء، الآيه ٨٠؛ سبأ، الآيه ١١-١٣.

٨- سوره فاطر، الآيه ١٢؛ الجاثيه، الآيه ١٢.

٩- سوره النحل، الآيه ١٤؛ الكهف، الآيه ٧٩؛ الأنبياء، الآيه ٨٢.

ص: ٣١٦

إشاره

يقسم علماء الاقتصاد عناصر الإنتاج إلى ثلاثة أقسام رئيسيه:

(أ) المنابع الطبيعيه

تعتبر «المنابع الطبيعيه» المنشأ الأصلي في عمليه الإنتاج والتي جعلت وديعه لأشكال مختلفه في عالم الطبيعه، هذه الطبيعه التي خلقت وسخرت للإنسان على حدّ تعبير الآيات القرآنيه لتضمن صيروره الحياه الدنيويه (٤) وبقاء الأجيال البشريه:

«سَخَّرَ الْبَحْرَ لِنَأْكُلُوا

مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا» (٥).

ويقرر الإمام أميرالمؤمنين على عليه السلام أنّ السيطره على البحار يعتبر عاملاً مهماً من عوامل التنميه الاقتصاديه والإنتاج الاقتصادي:

«سَخَّرَ لَكُمْ ... الْبَحْرَ سَبَبًا لِكَثْرَةِ أَمْوَالِكُمْ» (٦)

، ويقول أيضاً:

«سَخَّرَ لَكُمْ

الْمَاءَ ... صِلَاحًا لِمَعَاشِكُمْ» (٧).

وبديهى أنّه لولا وجود الماء، التراب، البحار، الغابات، المعادن والمنابع الطبيعيه الأخرى في العالم فإنّ الإنسان لا يستطيع التحرك في عمليه الإنتاج لأى شىء من حاجاته المعيشيه، والعمل الذى يعمله الإنسان بصفه «الإنتاج» على الطبيعه، ليس شيئاً أكثر من عمليه نقل أو تغيير شكل الموارد الطبيعيه، سواء كان التغيير بسيطاً أو معقداً.

إنّ الأرض خلقت بشكل تتوفر فيها أنواع الإمكانيات والاحتياجات للبشر، ويستطيع الإنسان من خلال الاستفاده السليمه والمعقوله منها أن يشبع جميع حاجاته في حركه الحياه.

ومضافاً إلى الذخائر الطبيعيه العظيمه، فإنّ الله تعالى قد أنعم على الإنسان بنعمه الفكر والقدرة العلميه ليتمكن بواسطتها من إيجاد تغيير وتحوّل في هذه المنابع الطبيعيه لغرض استخدامها في حاجاته المختلفه.

يقول الإمام الصادق عليه السلام:

«... وكذلك أعطى (الإنسان) علم ما فيه صلاح دنياه، كالزراعة والغراس واستخراج الأرضين واقتناء الأغنام والأنعام واستنباط المياه و...»^(٨).

وكذلك يوصى هذا الإمام عليه السلام المفضل - وهو راوى الحديث وأحد أصحاب الإمام عليه السلام - أن يتأمل فى المعادن والمواد الثمينه فى عالم الطبيعته مثل:

الأحجار المرمر، الجص، الزرنيخ، النحاس، الرصاص، الذهب، الفضة الياقوت، الزمرد، وأنواع

١- سورة يونس، الآية ٨٧.

٢- سورة سبأ، الآية ١٢.

٣- انظر: الأخلاق الاقتصادية فى القرآن والحديث (اخلاق اقتصادى در قرآن و حدی) بالفارسيه، ص ٦٧.

٤- انظر: سورة إبراهيم، الآية ٣٢-٣٤؛ الملك، الآية ١٥.

٥- سورة النحل، الآية ١٤.

٦- بحار الأنوار، ج ٣٢، ص ٢٥٦.

٧- المصدر السابق.

٨- توحيد المفضل، ص ٤٠؛ بحار الأنوار، ج ٣، ص ٨٣.

ص: ٣١٧

الأحجار المعدنيه والقيرو النفط و ... الزاخره بالمنافع والفوائد للإنسان فى عالم الطبيعه، ثم يضيف الإمام عليه السلام هل ثمه شك فى أن هذه الذخائر جعلت فى الأرض ليستخرجها الإنسان ويستخدمها بمقدار حاجته:

«فكر يا مفضل، فى هذه المعادن وما يخرج منها من الجواهر المختلفه، مثل الجص والكلس والجبس والزرنيخ والمركب و ... والقونيا والزبيق والنحاس والرصاص والفضه والذهب والزرجد، والياقوت والزمرد وضروب الحجاره، وكذلك ما يخرج منها من القار والموميا والكبريت والنفط، وغير ذلك مما يستعمله الناس فى مآربهم فهل يخفى على ذى عقل أن هذه كلها ذخائر دُخِرَت للإنسان فى هذه الأرض ليستخرجها فيستعملها عند الحاجة إليها»^(١).

هذه أهم وأفضل الموارد الطبيعته للإنتاج والتنميه التى يستطيع المسلمون من خلال الاستفاده الصحيحه والسليمه منها تنشيط حركه الاقتصاد وتقويه أركان المجتمع الإسلامى.

ب) القوى البشريه

ومن بين عناصر الإنتاج الثلاثه (القوى البشريه، المنابع الطبيعته، ورأس المال) فإن دور القوى البشريه يمتاز بأهميه وحساسيه خاصه، بحيث إنه بدون هذا العامل فإن أياً من العاملين الآخرين لا يصل إلى مرحله الإنتاج، لأن القوى البشريه هى تستطيع تحويل المواد الخام فى الطبيعه بقوه الإبداع الفكرى والقدرة الجسمانيه إلى مواد قابله للاستفاده وإيصالها إلى مرحله الإنتاج أو

تقديم الخدمات.

ومن هذه الجبهه يرى علماء الاقتصاد أنّ القوى البشريّه والاستفاده المثلى منها يشكل الركن الأساس للثروه الوطنيّه للمجتمعات البشريّه(٢).

ومن هذه الجبهه فإنّ الشريعه الإسلاميه تنظر إلى العمّال والكادحين المنتجين كالمزارعين وأهل الصناعات المختلفه بنظره خاصّه وترى لهم مكانه ومنزله عاليه، إلى درجه أنّ الروايات الشريفة تعتبر عملهم وسعيهم عباده لله تعالى (٣).

يقرر القرآن الكريم بأنّ أحد المواهب الإلهيّه للنبي سليمان عليه السلام وجود العمّال والفنيين الذين يعملون في خدمه هذا النبي في مجال الإنتاج والخدمات المتنوعه(٤).

والنقطه المهميّه هنا، أنّه لا- ينبغي الغفله عن الدور الحيوي للتجّار والوسائط في مسأله التوزيع وإيصال المنتوجات إلى المستهلكين، لأنّ هؤلاء ورغم أنّهم ليس لهم دور مباشر في إنتاج المصنوعات والمحصولات، ولكن بما أنّ عملهم ونشاطهم الاقتصادي يتمحور حول نقل المنتوجات من مراكز الإنتاج وإيصالها إلى يد المستهلك، ففي نظر علم الاقتصاد يعد عملهم من جملة الخدمات ويعتبر نوعاً من العمل المنتج.

ونقرأ في عهد مالك الأشتر أنّ أمير المؤمنين عليه السلام

١- بحار الأنوار، ج ٣، ص ١٢٨؛ توحيد المفضّل، ص ٩٧.

٢- انظر: التنميّه الاقتصاديّه في العالم الإسلامى (توسعه اقتصادى در جهان اسلام) بالفارسيّه، ج ١، ص ٤٧٣.

٣- انظر: مسند أحمد، ج ٣، ص ١٤٧؛ مستدرک الوسائل، ج ١٣، ص ٤٦٠.

٤- انظر: سوره سبأ، الآيه ١٢ و ١٣؛ الأنبياء، الآيه ٨٢.

ص: ٣١٨

يوصى الأشتر بالاهتمام الخاص بهذه الفنّه من الناس إلى جانب أصحاب الصنائع ويعتبرهم من جملة العناصر التي تؤمّن حاجات المجتمع، يقول عليه السلام:

«ثم استوص بالتجّار وذوى الصناعات، وأوص بهم خيراً:

المقيم منهم والمضطرب بماله والمترقّق ببدنه، فإنّهم موادّ المنافع وأسباب المرافق وجلبابها من المباعده والمطارح في برك وبحرك وسهلك وجبلك وحيث لا يلتئم الناس لمواضعها ولا يجترؤون عليها»(١).

ومن جهه أخرى فإنّ البشر خلقوا بقبليات متنوعه وملكات مختلفه، يقول أمير المؤمنين على عليه السلام:

«الناس كالشجر، شرايه واحد وثمره مختلف»(٢).

وعلى هذا الأساس فإنّ جميع أفراد المجتمع بوصفهم «قوى بشريّة» يعتبرون من جمله رأس مال المجتمع الذى يتولّى تأمين حاجات المجتمع البشرى.

يقول الإمام الصادق عليه السلام:

«الناس معادن كمعادن الذهب والفضّه (٣)»

، بما يملكونه من القابليات وقوى ثمينه ومتنوعه.

ومن جهه أخرى فإنّ الأفراد فى فضاء المجتمع البشرى يحتاج بعضهم للبعض الآخر، وكلّ واحد منهم يتولّى أداء دوره فى هذه الشبكة المترابطة من العلاقات والروابط الاقتصادية والاجتماعية.

يقول الإمام الصادق عليه السلام فى هذا الصدد:

«إنّه لا بدّ لكم من الناس، إنّ أحداً لا يستغنى عن الناس حياته، والناس لا بدّ لبعضهم من بعض» (٤).

وفى الحقيقه أنّ يد القدره الإلهية فى عالم الخلق وعلى أساس الحكمة والمصلحه خلقت أفراد البشر بحيث يحتاج بعضهم للبعض الآخر وينتفعون من الخدمات المتقابلة فيما بينهم وللجميع سهم بشكل معين فى أمر الإنتاج والعمل المفيد.

يقول القرآن الكريم فى هذا المجال:

«نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا» (٥).

وفى الحقيقه أنّ الله تعالى مضافاً إلى تقسيمه الرزق بين الخلائق، فقد قسّم القابليات والأعمال فيما بينهم لتنظيم أمور المجتمع وينتفع البشر لقضاء حوائجهم من خلال التعامل المتقابل فيما بينهم ويتحرك كلّ واحد منهم فى خدمه الآخرين بما يكفل تقويه الإنسجام وتوثيق العلاقات بين شرائح المجتمع.

ولا شك أنّ أصل وجود القابليات المتفاوته فى البشر غير قابل للإنكار، ولكن المسأله الأساسية فى هذا المجال فى كيفية الاستفاده من هذه الذخائر القيمه، ففى نظر الدين إذا تمّ مع برنامج دقيق وبياداره سليمه وضع القوى البشرى حسب قابلياتهم فى المحل المناسب واللائق، وكان مكان كلّ واحد منهم على أساس استحقاقه وليس من مواقع اعتباطيه فإنّ المجتمع سيتحرك بسرعه فى مسير الرشد والتعالى، ولكن فى غير هذه الصوره لا بدّ أن نتوقع سقوط وانحطاط المجتمع، ومن هذه الجهه نرى أنّ الإمام

١- نهج البلاغه، الكتاب ٥٣.

٢- غرر الحكم، ح ١٨٨٢.

٣- الكافى، ج ٨، ص ١٧٧، ح ١٩٧.

٤- المصدر السابق، ج ٢، ص ٦٣٥، ح ١.

٥- سورة الزخرف، الآية ٣٢.

ص: ٣١٩

أمير المؤمنين على عليه السلام يعتبر أنّ أحد عوامل سقوط الدول، الاستفاده غير السليمه من القوى البشريه بحيث يتم اقضاء العقول العلميه وتهميش النخبه من الناس ويستلم الأفراد الفاسدون والانتهازيون مقاليد الحكم ويكونون هم أصحاب القرار في المجتمع:

«يستدلّ على إدبار الدول بأربع ... تقديم الأراذل وتأخير الأفاضل»^(١).

والنقطه الملفته للنظر هنا أنّ تقسيم القابليات يتم بشكل كامل بحيث يرفع جميع الحاجات في المجتمع ولا- تبقى حاجه من الحاجات الاجتماعيه من دون أن يتولّى أمرها أشخاص يملكون اللياقه والقابليه، وفي الحقيقه أنّ هذا التقسيم الدقيق محير ومثير للعجب ومن هذه الجبهه عندما يتم تقديم فئات مختلفه من الطلاب لقبولهم في الجامعه نلاحظ أنّ كلّ فئه من الشباب تتجه نحو قسم خاص وفرع معين من فروع الجامعه بحيث لا يبقى صف من الصفوف فارغاً من الطلاب (وسياتى مزيد من البحث في هذا الموضوع في مكان آخر).

ج. رأس المال (النقد)

وأحد أهم عناصر الإنتاج، رأس المال، الذي يملك القابليه لتبديله إلى منتجات مختلفه، فتمه الكثير من البلدان التي تملك قوى بشريه شابه وموقع جغرافى مناسب ومنابع طبيعيه غنيه، ولكنها بسبب عدم وجود رأس المال الكافى فإنها غير قادره على الاستفاده من هذه المنابع الطبيعيه فى عمليه الإنتاج وبالتالي تعدّ من البلدان المتخلفه وغير الناميه.

وقد إلتفت الإسلام بشكل خاص إلى هذا العنصر الحيوى فى الاقتصاد^(٢)، فرأس المال فى الرؤيه الإسلاميه يعتبر قوام الفرد والمجتمع^(٣)، ولذلك فإنّ النصوص الدينيه تقرر أنّ أموال الأشخاص الذى لا يملكون الرشد الكافى لا ينبغى دفعها إليهم إلى حين وصولهم مرتبه البلوغ الفكرى والاقتصادى^(٤)، لأنّ هذه الأموال تعتبر وديعه إلهيه يجب على جميع الأفراد الاهتمام بحفظها ورعايتها^(٥).

وفى الرؤيه العلميه فإنّ «رأس المال» هو المال الذى يسهم فى إنتاج ثروه جديده، ومن هذا المنطلق فإنّ أدوات الإنتاج والمواد الأوليه، ورأس المال، إذا أدت دورها فى عمليه الإنتاج، فإنها تحسب من جمله رأس المال^(٦).

وطبعاً فمن جهه محدوديه رأس المال النقدي كان من اللازم أن تستخدم رؤوس الأموال بحيث يحفظ معها هذا الأصل وبالتالي يتم إنتاج رأس مال جديد

٢- سيأتي بحث ودراسة هذا الموضوع تحت عنوان «أهميتهاالاقتصاد والقدرة الماليه فى الرؤيه الإسلاميه» فى الأقسام الأخرى من هذا الكتاب بالتفصيل.

٣- «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا» (سوره النساء، الآيه ٥).

٤- «فَإِنْ آتَيْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ» (سوره نساء، الآيه ٦).

٥- «المال مال الله، جعله ودائع عند خلقه» الإمام الصادق عليه السلام (مستدرك الوسائل، ج ١٣، ص ٥٢، ح ١٤٧٢٠).

٦- الفقر والتنمية (فقر و توسعه) بالفارسيه، ج ٣، ص ٢٧٢ نقلًا عن الإسلام يقود الحياه (السيد محمد باقر الصدر)، ص ٢١٢.

ص: ٣٢٠

بهذه الطريقه، ومن هذه الجهه فإن أهم التعاليم الاقتصاديه التى ينبغى للمنظرين الاقتصاديين الالتفات إليها، هى إيجاد ثقافه الاستثمار فى الأمور المهمه والحيويه، وكذلك الاهتمام بعملية الاستثمار فى المناطق المحتاجه وخاصه فى البلاد الإسلاميه.

وعلى ضوء ذلك فإن المؤسسات التى تضع رؤوس أموالها فى البنوك الخارجيه مع وجود حاجه شديده فى المجتمع الإسلامى بعيده عن الثقافه الإسلاميه.

يقول الإمام أميرالمؤمنين على عليه السلام فى هذا الصدد:

«لم يضع امرؤ ماله فى غير حقّه وعند غير أهله، إلّا حرّمه الله شكرهم وكان لغيره ودّهم، فإن زلّت به النعل يوماً، فاحتاج إلى معونتهم، فشرّ خدين وأأم خليل» (١).

وفى نظر الدين فإن رؤوس الأموال التى تصرف لشراء اللوازم التجمليه والمصنوعات الذهبيه الكثيره وبنا القصور الفاخره والمجلله وشراء السيارات الفارهه والغاليه والأشياء التحفّيه، وبالتالي تخرج عن دائره الإنتاج وتكون راكمه لا تنفع شيئاً فى مجال تفعيل الحركه الاقتصاديه تعتبر من جمله «الإكتناز» المذموم (٢).

وفى نظر الإسلام فإن رأس المال يجب أن يتحرك فى مفاصل الاقتصاد إلى جانب علميه الاستثمار فى المجالات الثقافيه والسياسيه والإنسانيه، كما يتحرك المجتمع فى طريق التكامل المالى والاقتصادى إلى جانب الرشد والنمو فى المجالات الأخرى ويتخلص بذلك من جميع أشكال التبعية والإرتباط بالأجنبى.

٥. محدوديات الإنتاج

إشاره

رأينا فيما سبق أنّ الهدف من «الإنتاج» فى النظام الاقتصادى الرأسمالى، التوصل إلى «الحدّ الأكثر من الربح مع الحدّ الأدنى من النفقات»، فالإنسان فى هذا النظام يتحرك نحو تحصيل ربح أكثر بنفقات وسعى أقل بعيداً عن الالتزام بالقيم الأخلاقيه والمعنويه، وذلك يقوم بإنتاج كلّ ما يوصله إلى هذا الهدف حتى على حساب سحق القيم الأخلاقيه والمثل الإنسانيه وحتى لو

ترتب على ذلك إشاعه المفاسد الاجتماعيه، ومن هذه الجبهه فإنّ عمليه الإنتاج في هذا النظام ليست محدوده بحدود معينه، فحتى إنتاج الأسلحه الكيماويه والمكروبيّه والمخدرات وأنواع المشروبات الكحوليه والأقراص المخدره التي تشيع ثقافه التحلل والانحطاط في المجتمع تكون مباحه ومحبذه عملاً، رغم أنّهم يقولون ويكتبون بما يخالف هذا التحرك في شعاراتهم وقوانينهم الرسميه بحسب الظاهر، ولكن الحقيقه أنّهم وعلى أساس رؤيتهم الماديّه للحياه والعالم لا- يبقى لهم طريق من الناحيه العمليه سوى مقوله «الحد الأكثر من الربح».

ولكن الإسلام وبمقتضى رؤيته الواقعيه للأمر واهتمامه الخاص بالبعد المعنوي والقيم الأخلاقيه للإنسان وضع بعض القيود في عمليه الإنتاج، تمتد إلى

١- نهج البلاغه، الخطبه ١٢٦.

٢- انظر: بحث «إكتناز وخروج الثروات عن عجله الإنتاج» في هذا الكتاب.

ص: ٣٢١

جذوره الفطريه وتنبع من أعماق وجود الإنسان، وفي هذه الرؤيه فإنّ جميع الحريات الاقتصاديّه تقع في إطار القيم الأخلاقيه والمعنويه، ويمكن بيان هذه القيود والخطوط الحمراء وتلخيصها في ثلاثه أقسام:

أ) إنتاج المواد الضاره

إن الإسلام لا يرضأ أبداً وتحت أي ذريعه بالاضرار بالآخرين، وقد ورد هذا المعنى في الحديث المشهور: «لا ضرر» الوارد في كتب أهل السنّه والشيعة عن رسول الله صلى الله عليه وآله (١)، ويبيّن هذه الحقيقه وهي أنّ الإسلام يمنع من إنتاج أي شىء يضرّ بالفرد والمجتمع، وخاصّه فيما إذا أدى هذا الإنتاج إلى أضرار اجتماعيه كبيره أو سحق حقوق شريحه واسعه من المجتمع، من قبيل المنتجات التي تلوث البيئه، وتضرّ بحياه الحيوانات البريه والمائيه وتخریب الغابات وتلويث البحار، أو إنتاج أسلحه الدمار الشامل.

إنّ إنتاج أنواع الجبوب المخدره، المخدرات والمشروبات الكحوليه، وكتب الضلال، أقراص «DC»، والأفلام المتحلله والمنحطه التي تعرض المحيط الآمن للأسره للخطر وتهدد الأمن الاجتماعى وتجر المجتمع نحو منزلقات المفاسد والمنكرات الأخلاقيه، وللأسف فإنّ حجماً عظيماً من العوائد المائيه غير المشروعه في العالم المعاصر تأتي عن هذه الطرق غير المشروعه.

وفي نظر الإسلام فإنّ إنتاج، وتوزيع، وبيع وشراء واستهلاك هذا القبيل من المنتجات حرام بأجمعه وغير مشروع ويعدّ من المصاديق البارزه ل «أكل المال بالباطل» الذي ورد في القرآن النهى عنه بصراحه.

وعلى حدّ قول الشهيد الصدر قدس سره أنّ المشاريع الانتاجيه الكبيره التي تنتج منتوجات كثيره وتؤدّي إلى إنهدام وفشل المصانع المنتجه الصغيره فإنها مشموله ل «قاعده لا ضرر» (٢).

وبيان آخر: إنَّ قاعده «لا ضرر» لا تنحصر بالأضرار الفرديّه، بل تشمل الأضرار الجمعيّه أيضاً، وطبعاً فإنّ هذا لا يعنى منع أحداث المشاريع الكبيره والمصانع الضخمه التى تساهم فى تطوير المجتمع بشكل عام، وبعبارة أخرى تساهم فى إنتاج أسهل وأقلّ سعراً.

ب) الإنتاج من طرق غير مشروع ومكاسب محرمة

يضع الإسلام بعض القيود للإنتاج وزيادة الثروه وتحقيق الملكيه فى إطار تلك القيود والحدود، ويعترف بهذه الملكيه فى إطار العقود والمعاملات الخاصه بعقود وإيقاعات مشروع ويحرم جميع الوسائل وأدوات الإنتاج التى تنشأ من النشاطات الاقتصادية الممنوعه، لأنها تتسبب فى إيجاد السوق السوداء، الإحتكار، الرشوه، والغصب، الربا، القمار،

١- انظر: الكافى، ج ٥، ص ٢٨٠؛ مسند أحمد، ج ١، ص ٣١٣.

٢- انظر: اقتصادنا، ص ٦٠٧-٦٠٨.

ص: ٣٢٢

البضائع الزائفة وسائر الأمور التى وردت فى الفقه تحت عنوان «المكاسب المحرمة».

وفى نظر الإسلام فإنّ الأرباح الحاصله من هذا النوع من المنتجات كلّها تعتبر من مصدايق أكل المال بالباطل، وبالتالي لا تترتب عليها الملكيه.

ج) الخدمه للأجانب والظالمين

إشاره

إنّ الإسلام لا يوافق على إنتاج الأمور التى تؤدّى فى النهايه لتقويّه أعداء الإسلام والأجانب.

وكذلك يمنع من إنتاج المحاصيل والبضائع التى توفر الأرضيه للهيمنه الثقافيه على بلاد الإسلام من قبل الأعداء، من قبيل إنتاج الكتب المروجه للثقافه الفاسده للأجانب، الأفلام الخلاعيّه، الملابس واللوازم التى تعمل على تقويّه هذه الثقافه المنحطه وتساهم فى زياده حالات التحلل الأخلاقى بين الشباب والمراهقين، فهذه الأمور كلّها تعتبر مذمومه وغير محبذه فى نظر الإسلام.

وكذلك بالنسبه لخدمه الظالمين وقوى السلطه والجور فى جميع الأبعاد، حيث تعتبر فى نظر الدين أمراً غير مقبول (١)، وحتى تهيئه القلم والدواء والأدوات البسيطة التى توجب تقويّه الظالمين فإنّها تعتبر فى رويه الدين من الذنوب الكبيره (٢).

ومن جمله المكاسب المحرمة، زياده الثروه عن طريق شهاده الزور والقضاء غير العادل الذى يعتبره الإسلام من جمله ال «سُحت» ويعتبر من جمله أنواع الظلم فى أمر الحكم والقضاء (٣).

النتيجه:

يتبين من مجموع ما تقدم ذكره أنّ من بين أركان العملية الاقتصادية: الإنتاج، التوزيع، الاستهلاك، فإنّ الركن الأوّل للإنتاج يحظى بأهميته خاصّه بالنظم الاقتصادية المعاصره، والتنمية الاقتصاديّه في أى بلد من البلدان العالم تداول حور محور قدره الانتاجيّة في ذلك البلد.

إنّ الإسلام، ومن خلال إصلاح المفاهيم والرؤى الثقافيه ووضع القوانين والأحكام الخاصّه بالمعاملات الاقتصاديّه، ولا سيما التوصيه والتأكيد على إحياء وإعمار الأراضى يدعو الجميع إلى استثمار ووس أموالهم في مجالات الإنتاج والتنميه. وفي الرؤيه الدينيه، وخلافاً للنظام الرأسمالى، فإنّ الهدف من الإنتاج ليس فقط اكتساب الحدّ الأعلى من الربح بل مضافاً إلى ذلك فإنّ الإسلام يهتم أيضاً

- ١- انظر: الكافى، ج ٢، ص ٣٣٣، باب الظلم؛ ثواب الأعمال، ص ٢٧٤؛ بحار الأنوار، ج ٧٢، ص ٢٧٧.
- ٢- قال الإمام الصادق عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا كان يوم القيامة نادى مناد: أين الظلمه وأعوان الظلمه، من لاق لهم دواءً أو ربط لهم كيساً، أو مدّ لهم مدّه قلم، فاحشروهم معهم» (بحار الأنوار، ج ٧٢، ص ٣٧٢، ح ١٧). ونقرأ في مصادر أهل السنّه أيضاً فى حديث عن النّبى الأكرم صلى الله عليه وآله أنّه قال: «ينادى مناد يوم القيامة: أين الظلمه وأشباها الظلمه وأعوان الظلمه حتّى من لاق لهم دواءً أو برئ لهم قلماً فيجمعون فى تابوت من حديد فىرمى بهم فى جهنّم». (تفسير روح المعانى، ج ٢٠، ص ٥٦).
- ٣- يزيد بن فرقد- أحد أصحاب الإمام الصادق عليه السلام- سئل الإمام عليه السلام عن سُيحت، فقال: «الرشا فى الحكم» (الكافى، ج ٥، ص ١٢٧).

ص: ٣٢٣

بمصالح المجتمع، ولذلك فإنّ الأهداف والدوافع المهمّه والأساسيّة فى حركة الإنتاج، تقوم على أساس التجانس والتعادل فى ميزان العرض والطلب، والحركة فى خط القضاء على التضخم والوصول إلى مرحله الاستقلال الاقتصادى والاكتفاء الذاتى وكذلك تحقيق العدالة الاقتصاديّه وإزالة الفواصل الطبقيّه، ومن هذه الجبهه ففى نظر الدين وخلافاً للنظم الاقتصاديّه الأخرى فإنّه لا يمكن إنتاج أى شىء وأى بضاعه بل لا بدّ أن يكون الإنتاج فى إطار المسائل القيميه والمعنويّه.

وفى هذه الرؤيه يحرم إنتاج المصنوعات المضرّه، حتى لو كانت مفيده ونافعه للشخص المستثمر، وكذلك انتاج الأمور التى تسبب فى إشاعه الفساد والمنكرات فى فضاء المجتمع، أو تؤدّى إلى سيطره الثقافه الأجنبيّه على البلاد الإسلاميه وما يرتب على ذلك من إيجاد الأرضيه لتقويّه أعداء الإسلام، فهذه كلّها تعتبر أمراً مذموماً وممنوعاً.

الفصل الثالث: التوزيع

تعريف التوزيع:

المراد من «التوزيع» التخصيص والتقسيم المتوازن والمتعادل في العوائد المائيه الاقتصاديّه بين عناصر الإنتاج بحيث يحصل كلّ واحد منهم على حصته الواقعيّه وتعود إليه نتيجة نشاطاته الاقتصاديّه (1).

1. أهميه التوزيع

إشارة

إنّ حلّ مسأله التوزيع يعتبر من المسائل المهمّه والرئيسيه فى النظام الاقتصادى، لأنّه كما تقدّمت الإشارة إليه فإنّ كفيته التوزيع ترتبط بشكل مباشر بنسبه الثروات الطبيعيه أو المنتجات والأرباح فى تأثيرها على ظهور الفاصله الطبقيه، بمعنى أنّ التوزيع غير العادل سيؤدى بسرعه إلى انقسام المجتمع إلى طبقتين أقلية وأكثريه، والأقلية تعيش الترف والثراء الفاحش والأكثريه تعيش الفقر والحرمان.

إنّ طبقه المترفين الأقلية وبعتمادها على آليات القوه والتزوير تعمل على إمتلاك منابع الثروه وبذلك تحرم حقّ الغالبية من الناس من حقّها الطبيعى فى الاستفاده من المنابع الطبيعيه، وبالنتيجه يترتب على ذلك ظهور حالتى الفقر والتكاثف، وهاتان الظاهرتان بدروهما منشأ الكثير من المشكلات الاجتماعيه والمفاسد الاقتصاديّه.

هؤلاء وبهذا العمل يقسمون الناس إلى طبقتين:

أثرياء وفقراء، وفى المجال العالمى تنقسم البلدان إلى:

بلدان غنيه وبلدان فقيره، وفى الحقيقه تنقسم البلدان إلى بلدان مستعمره وأخرى مستعمره.

وكما تقدّمت الإشارة إليه فى بدايه البحث أنّ البحوث الاقتصاديّه الجديده التى تقوم على أساس

1- انظر: معالم التنميه الاقتصاديّه فى الرؤيه الإسلاميه (شاخص هاى توسعه اقتصادى از دیدگاه اسلام) بالفارسيه، ص 127.

ص: 324

النظام الرأسمالى تقرر مسأله التوزيع بعد مسأله الإنتاج، لأنّه ما لم يتمّ الإنتاج، فلا تصل النوبه للتوزيع فى هذا النظام، وأمّا بحث تقسيم وتوزيع الثروات العامه والإمكانات الطبيعيه، كالأرض، المواد الأوليه، المنابع الطبيعيه فليس لها مكان فى هذا النظام، لأنّ هذا النظام يقوم على أساس الحريه الاقتصاديّه والمنافسه الحره، وتكون المنابع الطبيعيه والمواد الأوليه عملاً فى انحصار فئه قليله من الأثرياء والتمولين ولا يبقى مجال لعامه الناس فى المنافسه مع هؤلاء الأقوياء (1)، ولكن مسأله التوزيع فى الاقتصاد الإسلامى تطرح فى موردين:

أ) التوزيع قبل الإنتاج؛ يعنى التوزيع العادل للثروات الطبيعيه والذى أوردناه فى القسم الأوّل تحت عنوان «تقسيم المنابع».

ب) التوزيع بعد الإنتاج، يعنى التوزيع العادل للعوائد المائيه والأرباح الحاصله من المنتجات (٢)، وعلى هذا الأساس فإنّ عمليه التوزيع فى الاقتصاد الإسلامى لها فرعان أصليان:

الأول) توزيع وتخصيص المنابع الطبيعیه والمواهب الإلهيه بين أفراد المجتمع.

الثانى) توزيع وتعيين سهم كل واحد من عناصر الإنتاج من المحصول والمنتج.

وبما أنّ البحوث المتعلقة بتقسيم الثروات الطبيعیه تحدّثنا عنه فيما سبق، فلذلك نتحدّث هنا عن القسم الثانى، يعنى توزيع العوائد المائيه بين عناصر الإنتاج:

توزيع العوائد بين عناصر الإنتاج:

كما رأينا فى بحث الإنتاج أنّ عناصر الإنتاج عبارته عن: «القوى البشریه، المنابع الطبيعیه، رأس المال، أدوات الإنتاج»، والآن إذا أراد المنتج «العامل» أن يملك بنفسه الأرض ورأس المال أيضاً، فلا شك أنّ جميع العوائد المائيه تعود إليه ولا يبقى مجال لتقسيم العوائد بين عناصر الإنتاج «الأرض ورأس المال» ولكن إذا كان العامل والمنتج، غير صاحب الأرض ورأس المال، فإنّ كلّ واحد من النظم الاقتصاديه وعلى أساس مبانيه النظرية له رؤيه خاصه فى تقسيم وتوزيع تلك العوائد المائيه بين عناصر الإنتاج.

وعلى أساس النظام الاقتصادى الرأسمالى فإنّ الأصل الحاكم فى هذا النظام أن يستلم العامل «العامل الأصلي للإنتاج» أجرته وليس له سهم فى المنتجات نفسها، وطبعاً فإنّ تعيين مقدار الأجر أيضاً بيد صاحب المال، ولكن فى الإسلام وبما أنّ شخصيه الإنسان «العامل» تعتبر أعلى وأسمى من مجرد أدوات الإنتاج ورأس المال، ولذلك فإنّ العامل بوصفه العنصر الأساس فى الإنتاج يستطيع وفق ضوابط ومقررات شرعيه أن يكون سهيماً فى هذه المنتجات وله حصّه منها.

وعلى أساس هذا التفاوت النظرى، والذى هو خلاف النظم الاقتصاديه السائده فى العالم، نرى أنّ الفقهاء ذكروا أبواباً فى النظام الاقتصادى الإسلامى من قبيل: «المزارعه»، و «المضاربه» و «المساقاه».

١- انظر: اقتصادنا، ص ٤١٣.

٢- انظر: المصدر السابق، ص ٤١١- / ٤١٤.

ص: ٣٢٥

وطبقاً لعقد «المساقاه»، فإنّ صاحب المزرعه إذا احتاج إلى عامل لسقى مزرعته ورعايتها ووضع البستان بيد هذا العامل أو الفلاح فإنّه يجعل فى مقابل ذلك للعامل نسبه عادله من محاصيل البستان بما يرضى الطرفين، فىكون العامل شريكاً لمالك المزرعه فى منتوجاتها وثمارها، ومثل هذا العقد يصطلح عليه فى الفقه ب «عقد المساقاه».

أمّا فى عقد «المضاربه» فحاله حال المساقاه أيضاً، فالمضاربه هى عقد بموجبه يتفق العامل مع صاحب المال بأن يكون شريكاً له

فى الأرباح المترتبه على التجاره برأس المال.

وفى هذا العقد فإنّ كلّ ضرر يحصل يقع على كاهل صاحب المال، لأنّ العامل يفقد أيضاً نتيجة عمله ولا يربح منه شيئاً.

وكذلك عقد «المزارعه» أيضاً بهذه الصوره، أى أنه عقد يكون بموجه العامل شريكاً لصاحب الأرض بما يتفقان عليه فى المحصول الناتج من الأرض الزراعيه بنسبه خاصه.

وهذه المسأله تأتى أيضاً فى موارد المصانع والشركات الاقصاديه الكبيره، وذلك على أساس إمكانيه إجاره المصنع إلى القوى البشرىه فى الإنتاج (العمال) ويأخذ مالك المصنع الاجره من العمال أو يتفق معهم بنسبه عادله من أرباح هذا المصنع فيكونون شركاء فى عوائد المنتوجات، أو يكتفى بدفع اجرتهم بدون أن يكون لهم سهم فى المنتجات.

والنتيجه من طرح هذه المسائل أنّ المواد الأوليه حال تمّ تمّ تقسيمها سابقاً وطبق الموازين الشرعيه وأضحت ملكاً للشخص، فالآخرون لا- يستطيعون الاستيلاء عليها بعمل جديد، بل يمكنهم المشاركه فى المحصول والربح من خلال عقود من قبيل: المساقاه، المزارعه، المضاربه، وطبعاً إلى جانب العقود الإسلاميه، فهنا مسأله عقد الإجاره وعمل العامل، لأنه ربّما لا يتمكن البعض من إجراء هذه العقود الإسلاميه وتطبيقها على موردها.

والنتيجه أنه يمكن فهم نظر الإسلام فى مجال «التوزيع» (الأعم من توزيع المنابع الأوليه والأرباح) بالشكل التالى:

إذا عمل الإنسان على المواد الأوليه فى الطبيعه التى لم تدخل فى حيازه وملكيه شخص آخر، فإنه سيكون مالكا لها شخصياً، أما سائر العناصر المساهمه فى الإنتاج يعنى أصحاب أدوات الإنتاج ورأس المال، فليس لهم سهم من ملكيه هذه الأمور.

ولكن إذا كانت الماده الأوليه مملوكه لشخص آخر قبل ذلك وعمل الآخرون ب «عمل جديد» عليها، فإنها لا تخرج عن ملكيه صاحبها الأول، بل يمكنهم أن يكونوا مشاركين له فى الربح والمحصول فى عقود من قبيل: المساقاه والمضاربه والمزارعه.

٢. أهداف التوزيع

(أ) الوصول إلى العداله الاجتماعيه - الاقصاديه

إنّ العداله الاجتماعيه فى البعد الاقصادى فى نظر الإسلام يمكن تحقيقها بطريقتين:

١. تأمين الحياه المقبوله والمتوسطه للمحتاجين.

٢. الحيلوله دون إكتناز الثروات وتراكمها بيد

ص: ٣٢٦

قوى الهيمنه والسلطه(١).

ومن هذه الجبهه فإنّ نظام توزيع الثروه والريح فى الإسلام يكون بصوره فيما لو تمّ تنفيذّه تأمين الحاجات الأساسيه والحيويّه لكلّ فرد من الغذاء، اللباس، المسكن، التعليم والصحه وأمثال ذلك.

وأهميّه هذه الأمور فى نظر الدين إلى درجه أنّه حتى من أجل تسديد الدّين لا يمكن حرمان أحد من المسكن أو الغذاء.

يقول الإمام الصادق عليه السلام:

«لا تباغ الدار ... فى الدّين وذلك لأنّه لا بدّ للرجل من ظلّ يسكنه...»(٢).

ومن هذه الجبهه فإنّ الإسلام يوجب تأمين هذه الحاجات الضروريّه لطائفتين: ١. على الأغنياء والمتمولين بعنوان تكليف شرعى، ٢. وعلى الحكومه الإسلاميه بعنوان التزام ومسؤوليه.

وفى نظر الدين إذا دفع الجميع الحقوق الواجبه عليهم وتمّ توزيعها بصوره عادله، فإنّ جميع أفراد المجتمع سوف يعيشون الاكتفاء وعدم الحاجه.

يقول الإمام الصادق عليه السلام:

«إنّ الناس يستغنون إذا عدل بينهم»(٣).

وكذلك ورد عن هذا الإمام عليه السلام فى كلام له:

«لو أنّ الناس أدّوا حقوقهم لكانوا عايشين بخير»(٤).

وفى كلام للإمام الحسن العسكرى عليه السلام فيما يتصل بخصوصيات الناس فى آخر الزمان:

«أغنياءهم يسرقون زاد الفقراء»(٥).

وعلى هذا الأساس فإنّ الكثير من البرامج والسياسات الاقتصاديه فى الإسلام من قبيل:

الخمس، الزكاه، النفقات الواجبه، الوقف، والهبه وغيرها تقع فى صلب الثقافه الدينيه وتتضمّن تعاليم وتوصيات أخلاقيه أيضاً، كالإيثار، الانصاف، حبّ الآخرين، والمواساه وغيرها من النشاطات التى تتصل بتوزيع الثروه بين فئات المجتمع المختلفه والتى وضعها الإسلام لغرض تحقيق العداله الاقتصاديه والاجتماعيه وتقليل الفاصله بين الفقراء والأغنياء.

ومن جهه أخرى فإنّ الحكومه الإسلاميه فى نظر الدين مكلفه بتوفير الإمكانيات العامه لجميع أفراد المجتمع، بحيث إنّ كلّ واحد منهم تتوفر له فرص الرشد والرقى فى حركه الحياه والواقع الاجتماعى.

ونقرأ فى كلام عن الإمام الصادق عليه السلام فى كيفيه تقسيم بيت المال:

«أهل الإسلام هم أبناء الإسلام، أسوى بينهم في العطاء، وفضائلهم بينهم وبين الله، أحملهم كبنى رجل واحد، لا يفضل أحد منهم لفضله وصلاحه في الميراث على آخر ضعيف منقوص» (٤).

ويقول الإمام أمير المؤمنين على عليه السلام في بيان له:

«أعطيت كما كان رسول الله يعطى بالسوية ولم أجعلها دولة بين الأغنياء» (٧).

١- انظر: مقاله «إكتناز وخروج الثروات من عجله الإنتاج» في هذا الكتاب.

٢- الكافي، ج ٥، ص ٩٦، ح ٣.

٣- المصدر السابق، ج ٣، ص ٥٦٨، ح ٦.

٤- المصدر السابق، ص ٤٩٦.

٥- مستدرک الوسائل، ج ١١، ص ٣٨٠، ح ١٣٣٠٨، عن حديقه الشيعة للأردبيلي.

٦- تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ١٤٦، ح ٢٥٥.

٧- الكافي، ج ٨، ص ٦١.

ص: ٣٢٧

وهكذا نرى أنّ حكمه الإمام على عليه السلام القصيره في الكوفه، ومع وجود الحروب والنزاعات المتكرره، فإنّ جميع طبقات الناس كانوا يعيشون حياه كريمه وعزيزه، يقول الإمام عليه السلام في هذا المجال:

«ما أصبح بالكوفه أحدٌ إلّاناعماً، إنّ أدناهم منزله ليأكل البرّ ويجلس في الظلّ ويشرب من ماء الفرات» (١).

ويستفاد من كلام آخر للإمام على عليه السلام أنّ هذه المسأله لا تختص بأهل الكوفه، بل إنّ الفئات الأخرى الذين يعيشون في مناطق أخرى غير الكوفه يعيشون هذه المعيشه كما ورد ذلك في عهد الإمام عليه السلام لمالك الأشتر يقول:

«ثمّ الله الله في الطبقة السفلى من الذين لا حيله لهم من المساكين والمحتاجين وأهل البؤسى والزمى ... واجعل لهم قسماً من بيت مالك وقسماً من غلات صوافى الإسلام في كلّ بلد» (٢).

والأهم من ذلك كلّه أنّ تأمين الحياه الكريمه لأفراد المجتمع من قبل الحكومه الإسلاميه لا يختص بالمسلمين منهم بل يشمل أهل الذمه وكلّ من عاش في ظلّ الدوله الإسلاميه، فنقرأ في روايه:

«مرّ- الإمام على عليه السلام- على شيخ مكفوف كبير يسأل، فقال أمير المؤمنين عليه السلام ما هذا؟ فقالوا: يا أمير المؤمنين ...

نصرانئ! فقال أمير المؤمنين عليه السلام: استعملتموه حتّى إذا كبر وعجز منعموه؟ أنفقوا عليه من بيت المال!» (٣).

(ب) تحقيق الأمن السياسى والاقتصادى

لا- شك في أن إيجاد التوازن الاجتماعي بين أفراد المجتمع والتقارن النسبي في سقف معيشة الأفراد يعتبر من أهداف الاقتصاد الإسلامي، وفي دائره التعاليم الدينيه أن التفاوت في المعيشه بين الأفراد الناشىء من اختلاف قابلياتهم ومهاراتهم وسعيهم ليس فقط أمراً مقبولاً بل هو ضرورى لبقاء ودوام حياه الإنسان والمجتمع.

يقول أمير المؤمنين على عليه السلام:

«لا يزال الناس بخير ما تفاوتوا فإذا استوتوا هلكوا»(٤).

ولكن إذا اتسعت دائره التمايز واشتدت حدّه الاختلاف في الدائره الاقتصاديّه بحيث يستولى البعض على أكثر من حقهم ويطالبون بأكثر من قدرتهم وقابليتهم في مسأله توزيع المنابع الأوليه والإمكانات الاقتصاديّه والمشاغل والفرص الاجتماعيّه ففي هذه الصوره سيعرض المجتمع للطغيان والاضطرابات الاجتماعيّه الشديده.

يقول القرآن الكريم:

«هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تُدْعَوْنَ لِتُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَمِنْكُمْ مَنْ يَبْخُلُ ... وَإِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ»(٥).

والتعبير ب

«يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ»

إشاره إلى بروز

١- المناقب، لابن شهر آشوب، ج ١، ص ٣٦٨؛ بحار الأنوار، ج ٤٠، ص ٣٢٧.

٢- نهج البلاغه، العهد لمالك الأشر، الكتاب ٥٣.

٣- تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٢٩٢، ح ٨١١.

٤- بحار الأنوار، ج ٧٤، ص ٣٨٥، ح ١٠.

٥- سوره محمّد صلى الله عليه وآله، الآيه ٣٨. انظر: تفسير المنير، ج ١٣، ص ٤٦٥ و التفسير الأمثل ذيل الآيه مورد البحث.

ص: ٣٢٨

التشنجات الاجتماعيّه الشديده وما يستتبعها من سقوط الأقوام والمجتمعات، وهذه الحقيقه تكون خطيره جداً فيما لو لم يتم تأمين حاجات الطبقة الضعيفه من المجتمع، لأنها تتسبب في ظهور الاضطرابات الاجتماعيّه بواسطه الطبقة الضعيفه ضد الطبقة المستكبره والمهيمنه، وبالتالي سيؤدى ذلك إلى إنهيار ركائزهم السياسيه وقواهم الاجتماعيّه ويحلّ قوم آخرون محلهم.

والقرآن الكريم بعد بيان حكم الغنائم الحربيّه فى واقعه بنى النضير يتحدّث عن البساتين الزراعيّه والدور والأموال التى وقعت بيد المسلمين ويتحدّث عن الحكمه من توزيع الغنائم بين المسلمين ويقول:

«كَيْ لَيَكُونَ دَوْلَهُ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ» (١).

وفى الحقيقه أنّ هذا هو الهدف النهائى للاقتصاد الإسلامى، أى أنّ الثروات، سواءً كانت ثروات قبل الإنتاج أو ما بعده، لا ينبغى أن تبقى بيد الأثرياء من الناس، بل يجب تقسيمها بشكل عادل بين الجميع وكلّ فرد منهم يحصل على سهمه وحصته، لأنّ تمرکز الثروه وتراكمها بيد طبقه خاصه يؤدّى إلى إرباك كبير وخلل اجتماعى من شأنه أن يصيب الأمن الاجتماعى بالضرر والخلل.

٣. أنواع التوزيع

أ) التوزيع الإبتدائى

رأينا فيما سبق أنّ الطبيعه تتضمن الثروات الكثيره مثل: الأراضى الموات، أنواع المعادن كالنفط والذهب والألماس، المياه، الغابات، الحيوانات، والطيور و...، والتي لا تعتبر نتيجة سعى الإنسان وحركته فى دائره الإنتاج الاقتصادى بشكل مباشر، فتعتبر كيفيّه الاستفادة منها وتوزيعها من أهمّ البحوث فى علم الاقتصاد وتقدّم الكلام فى هذا الموضوع سابقاً تحت عنوان «تقسيم المنابع» وهنا نكتفى بالإشارة إلى نقطه واحده:

فى النظام الرأسمالى الذى لا يوجد فيه حد مخصص للملكيه الخاصه، فإنّ كلّ شخص يستطيع تحصيل ثروات كبيره فى إطار المنافسه الحره، وغنى عن البيان أنّ الرابع فى هذا الميدان هم الطبقة الخاصه من الشركات الاستثماريّه الكبرى وأصحاب الرساميل الكبيره، ولا يبقى مجال أساساً لجمهور الناس فى المنافسه الحره فى هذا الميدان، فالثروات الطبيعيه فى هذا النظام تقع عملاً بيد فئه خاصه ويحرم جمهور الناس منها (٢).

ولكن الإسلام برؤيته الاقتصاديه وقوانينه وضوابطه الخاصه منع من ظهور هذه الظاهره السلبيّه فى فضاء المجتمع وحال دون تمرکز الثروات الطبيعيه بين الأغنياء والمتمولين من المجتمع (٣).

ولغرض تحقيق هذا الهدف فقد قسّم الإسلام الثروات الطبيعيه إلى قسمين:

١. الأنفال: وهى الثروات التى تقع فى دائره ملكيه

١- سورة الحشر، الآيه ٧.

٢- وللمزيد من الاطلاع انظر: مبانى الاقتصاد الإسلامى (مبانى اقتصاد اسلامى) بالفارسيه، ص ٢٦٥-٢٦٨.

٣- لمزيد من الاطلاع انظر: مقدمه على الاقتصاد الإسلامى (درآمدی بر اقتصاد اسلامى) بالفارسيه، ص ٣٢٩ / ٣٣٣.

الحكومہ الإسلامیہ من قبیل الأراضى الموات، سواحل البحار، المعادن و...، وهذه الأموال يمكن حيازتها واكتشافها واستخراجها

وانتقال ملكيتها للقطاع الخاص بوسيله العمل والإحياء ويأذن الحكومه الإسلاميه والمنشأ للملكيه الخاصيه فى هذه الثروات «العمل الاقتصادى المنتج والمفيد» مع «إذن الحكومه الإسلاميه».

٢. المباحات العامه: مثل الطيور، الحيوانات الوحشيه، الأسماك، الثروات البحرىه، والمياه الجارىه، وهذه الثروات ليست ملكاً لأحد، ولكل واحد من الناس الحق فى تملكها بالحيازته، فهنا يكون «العمل» هو المنشأ الوحيد للملكيه وإن كان تحت نظر الحكومه الإسلاميه لمنع وقوع الفوضى وإجتنا ب ظهور حاله من الهرج والمرج.

وبديهى أن هذا النظام لتوزيع الثروه يعكس هذه الحقيقه، وهى أن الإسلام بإدارته الصحيحه للثروات الطبيعيه منع من تكدس الثروه بيد فئه خاصه (١).

ب) التوزيع المجدد

مع الأخذ بنظر الاعتبار أن الثروات الطبيعيه متعلقه بأفراد المجتمع وكل واحد منهم يستطيع بعمله أن يكون له سهم من الثروات الطبيعيه، ولكن يوجد دوماً أشخاص غير قادرين على العمل أو لا يكون عملهم بمقدار حاجاتهم، فالنظام الاقتصادى الإسلامى يقرر لهؤلاء الأشخاص حقوق وامتيازات فى أموال الأثرياء.

يقول البارى تعالى فى هذا المورد:

«وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ * لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ» (٢).

والتعبير ب «حق» يشير إلى أن تأمين حاجات المحرومين ليس مجرد توصيه أخلاقيه فقط، بل له مبنى حقوقى أيضاً لأن هؤلاء الأفراد يملكون حقاً فى تلك الثروات الطبيعيه قبل أن تقع فى ملكيه أحد، وبما أنهم لا يستطيعون إستئصال حقهم منهم فينتقل حقهم إلى العوائد الحاصله منها، وكأن الدين يرى أن تلك الثروات الطبيعيه إنما تكون ملكاً فى القطاع الخاص فيما لو أخذ بنظر الاعتبار حق المحتاجين والمحرومين فيها.

والتعبير ب «للسائل والمحروم» وأمثالهم (٣) والذى ورد بلام الملكيه أو الاختصاص يقود إلى هذه الرؤيه.

وعلى هذا الأساس فإن الثروات الطبيعيه بعد أن تنتقل للقطاع الخاص بوسيله «العمل»، فإن للمحتاجين سهم من عوادها والمنتوجات الحاصله منها، وعنوان «التوزيع المتجدد» فى الحقيقه إشاره إلى هذه النقطه.

وقد طرح الإسلام سياسه التوزيع المتجدد للثروات فى إطار: الخمس، الزكاه، زكاه الفطره، الكفارات المالىه، الانفاقات المستحبه، الوقف وأمثال ذلك.

١- وللمزيد من الاطلاع انظر: النظام الاقتصادى الإسلامى (نظام اقتصادى اسلام) بالفارسيه، ص ١٨٦-١٨٨.

٢- سوره المعارج، الآيه ٢٤ و ٢٥.

٣- مثل الآيه: « إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ » (سورهالتوبه، الآيه ٦٠).

وجدير بالذكر أنّ التوزيع المتجدد في نظر الإسلام يقع بطريقتين: بطريقه التكاليف الماليه والانفاقات، وبطريقه المبادلات والعقود العقلانيه الشرعيه، يعنى أنّ كلّ شخص يستطيع على أساس أحد العقود والمعاملات في الإسلام أن يحصل على ملكيه شىء أو ينقل ملكيته إلى شخص آخر (١)، وهذه العقود الإسلاميه وردت في الفقه الإسلامى ولكل واحد منها شروط وضوابط خارجه عن محل البحث.

ج. التوزيع القهرى (الارث)

اشاره

إنّ الهدف من نظام الإرث في الإسلام، التوزيع الواسع والعاقل لثروه الشخص المتوفى، ولا شك أنّ تقسيم الثروه على أساس قانون الإرث يتسبب بشكل طبيعى في توزيع الثروه بين أفراد كلّ طبقه من الوراثة، وتقسيم الإرث في الإسلام يقع على أساس ميزان رابطته القرابه (٢).

ومن جهه أخرى فإنّ الإسلام يرفض إرث الولد المتبنى، فلا- يستطيع المسلم أن يتبنى ولداً ويقرر له حصّه معينه من ميراثه، ولذلك نقرأ في الآيه الشريفه:

«مَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ» (٣)

، وأيضاً يقول:

«وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ» (٤).

وفي قانون الإرث الإسلامى فإنّ سهم الرجال ضعفى سهم النساء، وهذا يحكى عن اهتمام الإسلام بإجراء العدااله الاجتماعيه، فإنّ الرجال مضافاً إلى مسؤوليتهم في المائيه في إداره الأمور الزوجه والأبناء فهم مكلفون لغرض الزواج أن يدفعوا مبلغاً من المال كمهر لزوجاتهم ويتحملون مسؤوليته كبيره في رعايه الاسره من الجهه الاقتصاديه (٥).

والإسلام بوضعه قانون الإرث منع من تلاعب الأذواق الشخصيه للأفراد في مسأله التوزيع، لأنّه إذا كان لصاحب المال الحقّ في نقل جميع أمواله بعد وفاته إلى شخص معين أو حرمان أحد الوراثة من حقّه في الإرث، أو يعطى جميع أمواله إلى ابنه الأكبر مثلاً أو زوجته فإنّ العدااله لا تتحقق في هذا المجال.

وقد قررت الشريعه الإسلاميه، سهماً معيناً ومضموناً لأب وام المتوفى، وكذلك قررت سهماً خاصاً للزوجه وتوزع جميع تركه المتوفى على جميع أبنائه ولا يمكن حرمان أحد الورثه منها، ومن جهه أخرى فلا يستطيع أى شخص في إطار القيم الإسلاميه أن يوصى بأكثر من ثلث ماله، وهذه كلّها تشير إلى نظام دقيق ومحسوب في الإسلام لتحقيق التوزيع العادل للثروه (٦).

١- انظر: مقدمه على الاقتصاد الإسلامى (درآمدی بر اقتصاد اسلامى) بالفارسيه، ص ٣٤١ - ٣٤٩.

٢- انظر: الإسلام والأزمه الاقتصاديه (اسلام و چالش اقتصادى) بالفارسيه، ص ٤٠٦.

٣- سوره الأحزاب، الآيه ٤.

٤- سوره الأنفال، الآيه ٧٥. والجدير بالذكر أنّ هذه الآيه غير ناظره إلى طبقات الإرث وأولويات البعض على غيره، بل ناظره إلى أولويات أولوا الأرحام بالنسبه إلى الأجنبي عنهم، كما ورد بيانها مفصلاً فى التفسير الأمثل فى ذيل الآيه ٦ من سوره الأحزاب.

٥- الميزان، ج ٤، ص ٢١٥، ذيل آيات ١٢ - ١٤ / من سوره النساء.

٦- انظر: الإسلام والأزمه الاقتصاديه (اسلام و چالش اقتصادى) بالفارسيه، ص ٤٠٦.

ص: ٣٣١

النتيجه:

ويتبين مما تقدم أنّ الاقتصاد الإسلامى يؤكد على التوزيع العادل للثروه، وأنّ الله تعالى أودع فى عالم الطبيعه جميع ما يحتاجه الإنسان بشكل متناسب بل أكثر من ذلك، فلولا كفران الإنسان بهذه النعم وعدم التوزيع العادل للثروات والعوائد المائيه، فسوف لا يبقى محتاج فى المجتمع وسوف يتم القضاء على ظاهرتى الفقر والتكاثر، اللذان يعتبران من المعالم الأصلية لعدم التوازن الاجتماعى والاقتصادى.

وفى النظام الاقتصادى الإسلامى فإنّ مسأله التوزيع تطرح من جهتين:

١. تقسيم المنابع. ٢. توزيع الارباح والعوائد. فى القسم الأول فالإسلام وخلافاً للنظم الاقتصاديه السائده، التى تجعل أحد هذين العنصرين: «العمل» أو «الحاجه» معياراً للتوزيع فإنّ الإسلام يرى أنّ هذين العنصرين دخيلين فى التوزيع، وفى هذه الرؤيه فإنّ تملك المنابع الطبيعيه، يقع تحت شروط وضوابط، تقوم على أساس «العمل المباشر» والنشاط الاقتصادى للحيلولة دون تجميع الثروات الطبيعيه بيد فئه خاصه، ثمّ فى المرحله التاليه نرى عنصر «الحاجه» يعتبر ملاكاً للتوزيع للأفراد غير القادرين على العمل أو من ذوى الدخل المحدود والقليل.

وفى قسم توزيع الأرباح والعوائد نرى أنّ الإسلام يجعل «العمل المباشر» ملاكاً ومعياراً للتوزيع أيضاً، ويجعل لكل واحد من عناصر الإنتاج من رأس المال وأدوات الإنتاج أيضاً حقوقاً ومقررات خاصه.

إنّ الاهتمام بالعداله الاجتماعيه والاقتصاديه وتأمين حاجات الفرد والمجتمع الأساسيه وتحصيل الأمن السياسى والاقتصادى يعتبر من أهداف نظام التوزيع فى الإسلام.

وقد جعل الإسلام نظام توزيع الثروات والأرباح فى ثلاثه أقسام: التوزيع الابتدائى بوضع عنصر «العمل» معياراً له، التوزيع المتجدد ووضع عنصر «الحاجه» معياراً له، والتوزيع القهرى على «القرابه».

«الاستهلاك» والذي ورد التعبير عنه باللغة الانجليزية emusnoC و noitpmusnoC، يعنى فى اللغة الخرج والصرف، وفى الاصطلاح الاقتصادى عبارته عن «القيمة المائيه للخدمات والبضائع التى تشتري من قبل الأشخاص»^(١).

وذهب البعض أيضاً إلى أنّ الاستهلاك يطلق على الأموال التى تنفق لإرضاء الحاجات الميول الجسميه والنفسيه للإنسان.

وكان علماء الاقتصاد إلى ما قبل فتره وجيزه يعتقدون بأنّ الاستهلاك تابع للإنتاج والتوزيع، ولذلك لم يبدوا اهتماماً ببحثه بشكل مستقل ولكن تدريجياً أدركوا أهميته عمليه الاستهلاك فى دائره الاقتصاد إلى

١- اقتصاد كلان، أحمد آخوندى، ص ١٥١.

ص: ٣٣٢

درجه أنهم اليوم يتحدّثون عن أصل «سيطره المستهلك».

وهذا يعنى أنّ سلوك المستهلك هو الذى يحدد نوع ومقدار البضاعات المنتجه وكيفيه تخصيص منابع الإنتاج والتوزيع، وطبعاً يجب الالتفات إلى أنّ المراد من سيطره المستهلك وهو سيطره ميوله وحاجاته لا الحاجات الواقعيه، ونعلم أنّ هذه الحاجات غالباً أوسع من دائره الحاجات الواقعيه للإنسان^(١).

وطبقاً لهذا المبنى، فإنّ المستهلك ليس فقط غير تابع للإنتاج والتوزيع، بل يمكن القول: إنّ الإنتاج والتوزيع تابعان لعمليه الاستهلاك^(٢).

وعلى هذا الأساس نرى اليوم مراكز الإنتاج تقوم على أصل سياسات الاستهلاك والإعلانات التجاريه، فهؤلاء يؤكّدون على إيجاد الباعث فى أسواق الاستهلاك كيما تتحرك مصانع الإنتاج وتحقيق زياده الأرباح.

ويقرر علماء الاقتصاد كيفيه الاستهلاك لدى المستهلكين وكيفيه إشباع حاجاتهم وميولهم وما هى القواعد التى تحكم على عمليه الانتخاب وترجيح المنتجات فى عمليه الاستهلاك، ومع معرفتهم لميزان ميول الأفراد للاستهلاك والإدخار، يتعرّفون على المعادلات التى تحكم ضبط الاستهلاك وهدايته بالاتجاه المطلوب^(٣).

فى التعاليم الدينيه أيضاً نرى الاهتمام الخاص بموضوع «الاستهلاك» والحديث عن الدوافع والأصول والمعايير التى ترسم كيفيه ونوعيه الاستهلاك، وهنا نشير إلى بعض ما ورد فى هذا الشأن:

إن الاقتصاد الرأسمالي وكذلك الاشتراكي مع كل ما بينهما من فوارق واختلاف فإنهما يشتركان في الباعث للاستهلاك، وهو إشباع الميول الماديّة والغرائز النفسانيّة لدى المستهلك، ومن هذه الجبهه فإنّ الباعث للاستهلاك في نظرهم ليس سوى كسب أعلى مقدار من اللذّة في نفس «المستهلك»^(٤)، وعلى أساس هذه الرؤيه فإنّ الرفاه وطلب اللذّة هو المعيار لكلّ شيء والإنسان الاقتصادي يساوي حاجاته وميوله الماديّة، وبهذا الفكر المادي والتربيه الإلحاديّه لا يمكن غض النظر عن طلب اللذّة والرغبه في إشباع النوازع النفسانيّة، وعلى ضوء ذلك فالهدف النهائي لجميع النشاطات والسلوكيات الاقتصاديّه للإنسان تتلخص في دائره اللذات الجسمانيّة في إطار الحاجات الماديّة الضيقه.

ومن هذه الجبهه فإنّ الإنسان في هذين المذهبين الاقتصاديين، يقع في دائره الإنتاج بشكل مكرر، يعنى أنّه ينتج ليستهلك، ويستهلك لينتج «الإنتاج

- ١- انظر: النظام الاقتصادي الإسلامي، المباني المذهبيّة (نظام اقتصادي اسلام، مباني مكتبي) بالفارسيّه، ص ٤٣.
- ٢- انظر: مباني الاقتصاد الإسلامي (مباني اقتصاد اسلامي) بالفارسيّه، ص ٢٨٥.
- ٣- انظر: مقدمه على الاقتصاد الإسلامي (درآمدی بر اقتصاد اسلامي) بالفارسيّه، ص ٣٦٩ - ٣٧٠.
- ٤- انظر: رواد العلوم السياسيّه (خداوندان انديشه سياسي) بالفارسيّه، ج ٣، ص ١٢٣٥ - ١٢٤٢.

ص: ٣٣٣

للاستهلاك، والاستهلاك للإنتاج».

ولكن في دائره المفاهيم الدينيّه فالإنسان يملك بُعدين جسمي وروحي، ومن حيث الزمان فإنّ وجوده يمتد إلى آفاق الأبدية، فدوافع الاستهلاك لا تتلخص في دائره الحاجات الماديّه، بل تمتد إلى الحاجات المعنويّه والروحيّه أيضاً التي لها دور مهم في إيجاد الباعث على الاستهلاك، بل يمكن القول إنّ الهدف الحقيقي هو الميول المعنويّه التي تكون الحاجات الماديّه مقدّمه لها.

وعلى ضوء ذلك نرى في هذه الرؤيه أنّ الأنبياء والأولياء الإلهيين أيضاً الذين يعيشون في ذروه المعنويّه والمعرفه كانوا يتحركون على مستوى إشباع حاجاتهم الماديّه والطبيعيّه:

«وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ»^(١).

بل إنهم عندما يتوقفون عن استهلاك واستعمال النعم الإلهيه والتنعّم بمواهب الطبيعه يقعون مورد الدم:

«قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ»^(٢).

ولكن مع ذلك كما رأينا آنفاً، وخلافاً للمنهج الاقتصادي الرأسمالي والاشتراكي، فإنّ تأمين الحاجات الماديّه للإنسان لا يمكن أن يكون هو الهدف النهائي له في حركة الحياه، بل إنّ الهدف النهائي هو الوصول إلى مرتبه الكمال المعنوي والسعاده الحقيقيه والقرب الإلهي.

ولذلك ورد في القرآن الكريم إلى جانب الأمر بالاستهلاك والتنعم الإشارة إلى تكاليف مهمه وكأنّ النصوص الدينيه تحكى عن وجود إرتباط وثيق بين دوافع الاستهلاك وأداء التكاليف، ومن ذلك نقرأ فى آيات القرآن:

«يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا» (٣).

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ» (٤).

«وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمْ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ» (٥).

«كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ» (٦).

والأمر بالاتيان بأمر معينه من قبيل «العمل الصالح»، «الشكر»، «رعايه التقوى» و «أداء الحقوق المائيه» مع اقترانها بالأمر بالتنعم بهذه النعم واستهلاكها فى هذه الآيات يبين الإرتباط الوثيق بين الاستهلاك وهذه الأعمال المعنويه والأخلاقية، ويشير إلى أنّ الاستهلاك فى نظر الدين يجب أن ينبعث من موقع تحصيل هذه الأهداف المتعاليه.

وفى رؤيه أعلى وأوسع، نرى أنّ التعاليم الدينيه تقرر أنه حتى التمتع باللذات الجسمانيه والبدنيه يجب أن ينضوى تحت خيمه القرب إلى الله لكسب صبغه

١- سوره الفرقان، الآيه ٢٠.

٢- سوره الأعراف، الآيه ٣٢.

٣- سوره المؤمنون، الآيه ٥١.

٤- سوره البقره، الآيه ١٧٢.

٥- سوره المائده، الآيه ٨٨.

٦- سوره الأنعام، الآيه ١٤١.

ص: ٣٣٤

روحانيه ومعنويه ويكون مشمولاً للثواب الإلهي.

ونقرأ فى حديث عن النبى الأكرم صلى الله عليه و آله فى وصيته إلى أبى ذر رحمه الله: »

ليكن لك فى كلّ شىء نيه حتى فى النوم والأكل» (١)

(نيه إلهيه).

وفى مقابل عمليه التنعم والاستهلاك بدوافع نفسانيه من قبيل: الفخر، الحسد، الرياء، التجمل، طلب الشهوه، واللهو واللعب، فإنّ

مثل هذه البواعث للاستهلاك في نظر الدين مذمومه وغير محبده.

ونقرأ في حديث عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أنه قال في كلامه عن رجل يبني داراً (وهو أحد مصاديق الاستهلاك) بدافع من الرياء والفخر فإنه يستوجب ذلك العذاب الشديد في النار:

«... يبني فضلاً على ما يكفيه استطالةً عنه على جيرانه ومباهاةً لإخوانه» (٢).

٢. مساحات الاستهلاك

إشارة

نظراً لتنوع حاجات الإنسان، فإنه يمكن تبعاً لذلك تقسيم موارد الاستهلاك إلى عدّة أقسام:

(أ) الضروريات

«المصارف الضرورية» وتطلق على ذلك المقدار من المبيعات والخدمات التي يستهلكها الإنسان لغرض حفظ سلامته الروحية والجسمية هو وأفراد أسرته.

وفي نظر الإسلام، كما تقدّم بيان، فإنه لا ينبغي لأحد أن يحرم من تأمين حاجاته الأساسية والحيوية كالغذاء، والمسكن، والملبس، الأمن وما إلى ذلك، وفي هذه المسألة لا يختلف أتباع المذاهب الاقتصادية بالنسبة لهذا الموضوع، وفيما لو لم يتمكن بعض أفراد المجتمع من تأمين حاجاتهم الأساسية، ففي المرحلة الأولى يجب على المتمكنين والمتمولين، ثم على الحكومة الإسلامية أن تؤمن الحد الأدنى من سقف المعيشة لهؤلاء.

وهكذا بالنسبة للنفقات التي تصرف على التعليم والتربية وحفظ النظم والأمن الاجتماعي والدفاع في مقابل الأعداء، ومواجهه أنواع الأمراض الخطيرة، إيجاد فرص العمل الضرورية ورفع حاجات المحرومين، كلّها تعدّ من النفقات الضرورية التي لا يمكن إهمالها للمجتمع، ويجب على الحكومة الإسلامية توفير نفقات هذه الأمور والاهتمام الجاد بها.

يقول أمير المؤمنين على عليه السلام فيما يتصل بوظائف الحاكم الإسلامي: «

فأما حقكم علىّ فالنصيحة لكم، وتوفير فيئكم عليكم، وتعليمكم كيلا تجهلوا وتأديبكم كيما تعلموا» (٣).

في الحقيقة أنّ الإمام على عليه السلام في هذه العبارة الموجزة أشار إلى أربعة أبعاد ومسؤوليات مهمّة للحكومة الإسلامية وحقوق الرعية على الحكّام:

١. التخطيط الصحيح.

٢. التنظيم العادل للمسائل الاقتصادية.

٣. الاهتمام التام بأمر التعليم.

١- مكارم الأخلاق، ص ٤٦٤؛ بحار الأنوار، ج ٧٤، ص ٨٤.

٢- بحار الأنوار، ج ٧٣، ص ١٤٩، ح ٤.

٣- نهج البلاغه، الخطبه ٣٤.

ص: ٣٣٥

٤. الاهتمام بأمر تربيته وتهذيب النفوس والتصدي للمفاسد الأخلاقية(١).

(ب) الكفاف (الرفاه النسبي)

تطلق كلمه الكفاف أو الرفاه النسبي على النفقات التي لا تشمل ضروريات الحياه الفرديه والاجتماعيه، ولكن وجودها يورث الفرد والمجتمع مزيداً من الهدوء والاستقرار، كما ورد في بعض الروايات التعبير عنها ب «الكفاف».

والمراد من الكفاف الذي ورد في بعض الروايات مقترناً بكلمه «العفاف»(٢)، هو أنّ الإنسان في الدنيا يجب أن يقنع بمقدار حاجته وترك طلب المزيد من التجملات وأشكال الترف في المعيشه ويجتنب الأموال الحرام، وبهذه الصوره يعيش السكينه والراحه في حياته الدنيا وكذلك يخفف عن أثقاله في حياته الاخرويّه، لأنّ أكثر ما يصيب الإنسان من الشقاء والاضطراب ناشىء من حالات الحرص والطمع في المزيد من التمتع بالملذات الرخيصه.

ونقرأ في كلام عن أمير المؤمنين على عليه السلام أن لا يطلب المرء أكثر من حدّ الكفاف:

«لا تسألوا فيها فوق الكفاف»(٣).

وفي كلام آخر للإمام على عليه السلام قال:

«ما فوق الكفاف إسراف»(٤).

وفي دائره المفاهيم الإسلاميه فإنّ التوسعه على الأهل والعيال وأن يملك الإنسان معيشه جيده نسبياً مقترنه مع الراحة والطمأنينه والرفاه النسبي ليس فقط لا بأس بها، بل تعتبر من سعادته الإنسان وتقع في دائره الكفاف.

ونقرأ في روايه عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله:

«إنّ من سعادته المرء المسلم في الدنيا، الجار الصالح والمنزل الواسع والمركب البهيء»(٥).

بل إن الإسلام يرى أن رعايه شأن الأفراد في الاستفادة من الإمكانيات الدنيويّه في الحدّ الأكثر فيما يستوجب حفظ عزّتهم وحيثيتهم الاجتماعيّه ليست خارجه عن دائره «الكفاف»، ولذلك نرى أحياناً في هذه الثقافه الدينيّه أنّ ميزان استهلاك بعض الأشخاص الذين يملكون مكانه اجتماعيّه خاصّه يتغيّر بما يتناسب مع زمانهم وعرفهم.

ونقرأ عن الإمام على بن موسى الرضا عليه السلام: «

إنّ أهل الضعف من موالى يحبّون أن أجلس على اللبود وألبس الخشن وليس يحتمل الزمان ذلك»(٦).

ج) المصارف غير القيمه

الأول: الحاجات النابعه من الأهواء

إنّ النظام الاقتصادي الرأسمالي يرى بأنّ قسماً مهمّاً من حياه الناس رهن لحاجاتهم النابعه من شهواتهم وأهوائهم النفسانيّه، ومن هذه الجبهه يعمل الرأسماليون على تحريك أميال وغرائز الأفراد

١- انظر: نفحات الولاية، ج ٣، ص ٣٤٦-٣٤٧.

٢- انظر: الكافي، ج ٢، ص ١٤٠، ح ٣.

٣- نهج البلاغه، الخطبه ٤٥.

٤- غرر الحكم، ح ٩٢٢٢.

٥- كنز العمال، ج ١١، ص ٩٢، ح ٣٠٧٥٢.

٦- مكارم الاخلاق، ص ٩٨؛ بحار الانوار، ج ٧٦، ص ٣٠٩، ح ٢٣. وللمزيد من الاطلاع انظر: بحث «التنميه الاقتصاديّه من الأهداف المهمّه» في هذا الكتاب.

ص: ٣٣٦

ويدفعونهم نحو إشباع حاجات موهومه وزيادة عمليّه الاستهلاك، وبالتالي يحصلون على أرباح طائله من هذه العمليّه.

إنّ الميل للتجمل والاستهلاك الناشئ من حالات الحسد والإسراف والتبذير كلّها تعدّ من مظاهر الحاجات النابعه من الأهواء الميول النفسانيّه.

وهذا النوع من الاستهلاك يعدّ في نظر الإسلام أمراً ذميماً ومرفوضاً وسيأتي تفصيل الكلام في هذا الموضوع في الأقسام الأخرى من هذا الكتاب (١).

الثاني: الحاجات الناشئه من الإعلانات الكاذبه

إنّ الاقتصاد الرأسمالي، وفي مقابل أصل زياده الربح والنفع، وبمعونه أجهزه الإعلام الواسعه وأساليب الدعايه المتنوعه، يدعو

الناس إلى زيادة الاستهلاك حتى بالنسبة لحاجاتهم الضرورية في الحياه، وهؤلاء هيمنوا على ذهن وفكر المخاطبين إلى درجه أنهم يخلقون في ذهن المخاطب حاجات موهومه لا يحتاج إليها المرء في واقع الحياه.

إن الإسلام يرفض بشده هذه الأساليب الإعلاميه ويدعو لضبط وتعديل الميول والحاجات المشروعه لكي يحد من عمليه الاستهلاك الفاحشه، لأن كل كذب وإظهار ما يخالف الواقع في مجال الدعايات ممنوع وحرام في نظر الإسلام ويعتبر نوعاً من التدليس والغش.

٣. ضبط الاستهلاك

إشاره

وبديهى أنه لو تقرر على أساس الثقافه الاقتصاديه الرأسماليه الدعوه إلى مزيد من الاستهلاك وفسح المجال لسيطره الميول النفسانيه للإنسان في واقع حياته، فإن الإنتاج الكلى لبلد من البلدان لا يستطيع الاستجابه لهذا الاشتهاء الكاذب حتى بالنسبه لطائفه معينه، فكيف الحال باشباع جميع ميول ورغبات أفراد المجتمع؟ وهنا من اللازم تقديم ضوابط لتحديد وهدايه عمليه الاستهلاك وإيجاد توازن وتعادل بين الإنتاج والاستهلاك.

وقد اهتمت الشريعه الإسلاميه بهذا الموضوع أكثر من خلال وضع القوانين والأحكام الشرعيه وتعيين المصارف المحرمه والمكروهه وتقويه الإيمان في قلوب الناس كيما يملكوا ضبط وهدايه الاستهلاك من داخلهم.

ويجب على أولياء الأمور والمشتغلين في الشأن الثقافى اليوم أن يبينوا للناس الاسلوب الصحيح فى الاستهلاك على أساس التعاليم الدينيه بحيث تضحى هذه التعاليم ثقافه عامه فى فضاء المجتمع، وما يوجهه المجتمع الإسلامى اليوم من محنه ومشكله لا تتلخص فى قلبه المقررات الشرعيه فى باب ضبط وهدايه الاستهلاك، بل من عدم إجراء هذه الأحكام من قبل جمهور الناس والذي يؤدى إلى خسائر كبيره غير قابله للتعويض تفرض على اقتصاد المجتمع الإسلامى.

إن دائره المصروفات المحرمه والمكروهه فى نظر الإسلام وتقديم بعض مراتب الاستهلاك على

١- انظر: بحث «اجتناب كل أنواع الإسراف» فى هذا الكتاب.

ص: ٣٣٧

البعض الآخر، وردت فى كتب الفتوى والرسائل العمليه، وكذلك الكتب الأخلاقيه والروائيه مما لا تستدعى الحاجه لذكرها هنا.

ونكتفى هنا بذكر عدده نماذج من المصاديق البارزه والمتداوله فى جو المجتمع لمثل هذه المصروفات:

(أ) الإسراف

الكلام هنا ليس عن تحريم الإسراف أو بيان مفهومه ومصداقه (١)، بل استعراض بعض النماذج من أشكال الإسراف السائد والمتداول في المجتمع ولا يحسب له حساب في وسط جمهور الناس.

ومعلوم أنّ الدين يرى من مصاديق الإسراف حتى إلقاء بقية الماء في الإناء، ومن هذه الجبهه فإنّ الإمام الصادق عليه السلام وليان أهميّه الإسراف بأي شكل كان وبأى صورته ذكر من مصاديق الإسراف:

«السرف في ثلاث ... وإهراقك فضله الماء» (٢).

هذا في حين أننا نرى في المجتمع الإسلامي أنّ الماء في المنازل يتمّ نقله إلى البيوت في أنابيب مسافه كيلومترات عدّه ويكلف بيت المال نفقات باهظه وتنفق على حفظه وتصفيته ونقله إلى البيوت المليارات، ولكن نجد بعض الناس يهدرون هذا المال الصافي بأشكال مختلفه، ويعيش الناس في مناطق أخرى في القرى والقصبات في مضيقه وعسر من جهه قلّه الماء والجفاف ويواجهون مشكلات عديده بسبب هذه الظاهره، وهذه كلّها تعتبر في نظر الإسلام غير مشروع.

أو نرى مقادير كثيره من الأغذيه تلقى في سله القمامه، في حين أنّ الملايين من الناس في أنحاء العالم يعيشون الجوع وشظف المعيشه، وهكذا الحال بالنسبه لاستهلاك المواد الأخرى.

في حين أننا نعلم أنّ الدين يرفض إلقاء نواه التمر التي يمكن الاستفاده منها في مورد آخر ويعدّه من مصاديق الإسراف، يقول الإمام الصادق عليه السلام في الحديث المذكور آنفاً ويعدّ هذا العمل من مصاديق الإسراف أيضاً،

«وإلقاء ك النوى يميناً وشمالاً» (٣).

. وأما قصّه الاستهلاك الكثير وغير المنضبط في الاستفاده من أنواع الطاقه فهي قصّه معروفه للجميع.

والمصداق الآخر يمكن ذكره هنا، إلقاء مقادير كثيره من اللوازم والأشياء المفيده يومياً وبالإمكان إعادته انتاجها والاستفاده منها من خلال وضع مخطط سليم وإداره صحيحه ورأس مال لازم في هذا القسم للحيلولة دون إهدار كيميّه كبيره من الثروه.

وغنى عن البيان أنّ هذا النوع من الإهمال في عمليّه الاستهلاك ليس قليلاً في حياتنا اليوميّه ممّا يتسبب في إلحاق خساره كبيره بالتنميّه الاقتصاديّه في المجتمع.

ب. الإضرار بالمال العام

إشاره

ومن أسوأ أنواع الاستهلاك وأكثرها شيوعاً،

٢- الخصال، ص ٩٣، ح ٣٧؛ بحار الأنوار، ج ٧٢، ص ٣٠٤.

٣- بحار الأنوار، ج ٧٢، ص ٣٠٤.

ص: ٣٣٨

الاستهلاك بالنسبة للأموال العامه والحكوميّه، وقد تبدّل هذا الاستهلاك اليوم وللأسف إلى معضله اقتصاديّه كبيره في المجتمع.

في مجتمعنا الحالي ليس فقط لا نجد اهتماماً من عامه الناس لحفظ وحراسه الأموال العامه بل ثمة لامبالاه وحتى إضرار عمدى كثير يصدر من بعض الناس فيما يتصل بهذه الأموال والثروه الوطنيّه.

ومن أشنع ذلك لامبالاه المسؤولين في عمليّه الاستهلاك المفرط وأحياناً من بيت المال، الذى يمكن أن يؤدى إلى إضعاف البنيه الاقتصاديّه في المجتمع.

ومن جملة الموارد التى تستحق الذكر تضخم الدوائر والأجهزه الحكوميّه وتأسيس لجان ومؤسسات غير الضروريّه وغير مثمره وتقرن عاده بنفقات باهظه من المال العام.

هذا والحال أننا نرى في المفاهيم الدينيه بالنسبه للإنفاق من بيت المال وضروره الحيلولة دون تضييع المال العام وردت نصوص وتوصيات كثيره في هذا الشأن إلى درجه أن أمير المؤمنين على عليه السلام كتب إلى بعض عمّاله:

«أدقوا أفلانكم وقاربوا بين سطوركم واحذفوا من فضولكم واقصدوا قصد المعانى وإياكم والإكثار، فإنّ أموال المسلمين لا تحتمل الإضرار» (١).

النتيجه النهائيّه:

تحدّثنا في هذا البحث عن الأركان الأصليّه والمؤثره في الاقتصاد في نظر الإسلام، وشروط وضوابط وقيود كلّ واحد من هذه الأركان: تقسيم المنابع، الإنتاج، التوزيع والاستهلاك ورأى الدين في مجمل هذه الأمور، وضمن إجراء مقارنه بين رؤيه الإسلام ورؤيه النظم الاقتصاديّه المتداوله في العالم، تبين أنّ الإسلام، وخلافاً للنظم الاقتصاديّه الشائعه، جمع في تعاليمه الأبعاد الروحيّه والجسميّه للإنسان ووضع برنامجه الاقتصادي بما يتناسب مع هذه أبعاد والدوائر.

المصادر والمنابع

١. القرآن الكريم.

٢. نهج البلاغه.

٣. الأخلاق الاقتصاديّه في القرآن والحديث (اخلاق اقتصادى در قرآن و حديث) بالفارسيّه، جواد الايروانى، طبعه قدس، مشهد

المقدس، ١٣٨٤ هـ ش.

٤. اسد الغابه في معرفه الصحابه، على بن محمّد بن الأثير، دار الكتب العربى، بيروت.

٥. الإسلام والأزمه الاقتصاديه (اسلام و چالش اقتصادى)، محمّد عمر جيرا، مترجمان: ميرمعزى، هادوى نيا، يوسفى وجهانيان، التحقيقات الثقافيه والعلوم الإسلاميه، ١٣٨٤ هـ ش.

٦. أصول علم الاقتصاد (اصول علم اقتصاد)، دومينيك سالواتوره، يوجين آديوليو، ترجمه الدكتور محمّد الصفائى ونوروز على مهدى پور، طهران، مؤسسه بانکدارى ايران،

١- الخصال، ص ٣١٠، ح ٨٥؛ بحار الأنوار، ج ٤١، ص ١٠٥، ح ٦.

ص: ٣٣٩

١٣٧٠ هـ ش.

٧. الاقتصاد والتنميه فى نموذج جديد (اقتصاد توسعه يك الكوى جديد) بالفارسيه، السيد نواب حيدر النقوى، ترجمه الدكتور حسن توانايان فرد، التحقيقات الثقافيه والعلوم الإسلاميه، قم، ١٣٧٨ هـ ش.

٨. (اقتصاد كلان) بالفارسيه، أحمد الآخوندى، شركت الطبع والنشر بازرگانى، طهران، الطبعة الخامسه، ١٣٨٠ هـ ش.

٩. اقتصادنا، الشهيد السيد محمّد باقر الصدر، مكتب الإعلام الإسلامى، قم، ١٣٧٥ هـ ش.

١٠. الأمالى، الشيخ الطوسى، أبو جعفر محمّد بن حسن الطوسى، دار الثقافه، ١٤١٤ هـ ق.

١١. بحار الأنوار، العلّامه محمّد باقر المجلسى، مؤسسه الوفاء، بيروت، الطبعة الثانيه، ١٤٠٣ هـ ق.

١٢. البحر الرائق، ابن نجيم المصرى الحنفى، دار الكتب العلميه، بيروت، ١٤١٨ هـ ق.

١٣. معرفه مظاهر الفقر والتنميه (پديده شناسى فقر و توسعه) بالفارسيه، مكتب الإعلام الإسلامى فرع خراسان، بوستان كتاب، قم، ١٣٨٠ هـ ش.

١٤. نفحات الولايه، شرح جديد وشامل لنهج البلاغه، آيه الله مكارم الشيرازى، دار الكتب الإسلاميه، طهران، ١٣٧٩ هـ ش.

١٥. تحرير الوسيله، الإمام الخمينى، مؤسسه مطبوعات اسماعيليان، قم، الطبعة الثانيه، ١٣٩٠ هـ ق.

١٦. تذكره الفقهاء، العلّامه الحلى، منشورات المكتبه المرتضويه، الطبعة القديمه.

١٧. تهذيب الأحكام، محمّد بن الحسن الطوسي، دار الكتب الإسلاميّه، قم، لاطبعه الرابعه، ١٣٦٥ هـ ش.

١٨. توحيد، المفضّل بن عمر الجعفي، مؤسسه الوفاء، بيروت، الطبعه الثانيه، ١٤٠٤ هـ ق.

١٩. التضخم (توزّم)، الدكتور أحمد الكتّابي، طهران، انتشارات اقبال، ١٣٧١ هـ ش.

٢٠. التنميه الاقتصاديّه في العالم الثالث (توسعه اقتصادي در جهان سوم) بالفارسيّه، مايكل تودارو، ترجمه غلام علي الفرجادي، ١٣٦٨ هـ ش.

٢١. ثواب الأعمال، الشيخ الصدوق، منشورات الشريف الرضي، قم، الطبعه الثانيه، ١٣٦٨ هـ ش.

٢٢. جامع الصغير، جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١ هـ ق.

٢٣. جامع المقاصد، المحقق الكركي، مؤسسه آل البيت، قم، ١٤١٠ هـ ق.

٢٤. جواهر الكلام، محمّد حسن النجفي، دار الكتب الإسلاميّه، طهران، الطبعه الثالثه، ١٣٦٧ هـ ش.

٢٥. رواد العلوم السياسيّه (خداوندان اندیشه سياسي) بالفارسيّه، لين ولنكستر، ترجمه علي رامين، انتشارات علمي وفرهنگي، طهران، ١٣٧٦ هـ ش.

٢٦. الخصال، الشيخ الصدوق، تصحيح علي أكبر الغفاري، جماعه المدرسين، قم، ١٤٠٣ هـ ق.

٢٧. مقدمه على الاقتصاد الإسلامي (درآمدی بر اقتصاد اسلامي) بالفارسيّه، مكتب التنسيق بين الحوزه والجامعه مطبعه سلمان الفارسي، ١٣٦٣ هـ ش.

٢٨. روح المعاني، السيد محمود الآلوسي، بدون

ص: ٣٤٠

مشخصات كتاب شناختي.

٢٩. معالم التنميه الاقتصاديّه في الرؤيه الإسلاميّه (شاخص هاي توسعه اقتصادي از دیدگاه اسلام) بالفارسيّه، محمّد جمال خليليان، مركز انتشارات مؤسسه آموزشي پژوهشي الإمام الخميني، قم، ١٣٨٤ هـ ش.

٣٠. شرح مسلم، النووي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧ هـ ق.

٣١. شرح نهج البلاغه، ابن أبي الحديد، دار إحياء الكتب العربيّه، بيروت، ١٣٧٨ هـ ق.

٣٢. شرائع الإسلام، المحقق الحلّي، تحقيق صادق الشيرازي، انتشارات استقلال، طهران، ١٤٠٩ هـ ق.
٣٣. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١ هـ ق.
٣٤. عوالي اللئالي، ابن أبي جمهور الاحسائي، سيد الشهداء، قم، ١٤٠٣ هـ ق.
٣٥. عيون الحكم والمواعظ، علي بن محمد ليث الواسطي، دار الحديث، قم.
٣٦. غرر الحكم ودرر الكلم، عبدالواحد بن محمد الآمدي، مؤسسه أعلمي، بيروت، ١٤٠٧ هـ ق.
٣٧. فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، دار المعرفه، بيروت، الطبعة الثانية.
٣٨. قاموس اصطلاحات العمل والتأمين الاجتماعي (فرهنگ اصطلاحات كار و تأمين اجتماعي) بالفارسيه، السيد مهدي المجتبوي، مؤسسه كار و تأمين اجتماعي، طهران، ١٣٧٢ هـ ش.
٣٩. ثقافه العمل (فرهنگ كار) بالفارسيه، سعيد معيدفر، مؤسسه كار و تأمين اجتماعي، طهران، ١٣٨٠ هـ ش.
٤٠. قواعد الأحكام، العلامه الحلّي، مؤسسه نشر الإسلامی، قم، ١٤١٨ هـ ق.
٤١. الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، دار الكتب الإسلاميه، الآخوندي، قم، الطبعة الثالثه، ١٣٨٨ هـ ق.
٤٢. كنز العمال، المتقي الهندي، مؤسسه الرساله، بيروت، الطبعة الخامسه، ١٤٠٥ هـ ق.
٤٣. لسان العرب، العلامه ابن منظور الأفريقي، دار إحياء التراث، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤٠٨ هـ ق.
٤٤. مباني الاقتصاد الإسلامی (مباني اقتصاد اسلامي) بالفارسيه، مكتب التنسيق بين الحوزه والجامعه، سازمان سمت، ١٣٧١ هـ ش.
٤٥. مباني وأصول علم الاقتصاد (مباني و اصول علم اقتصاد) بالفارسيه، الدكتور يدالله دادگر - الدكتور تيمور الرحمانی، انتشارات الإعلام الإسلامی، ١٣٨٠ هـ ش.
٤٦. مجمع البحرين، فخرالدين الطريحي، مكتبه بيع الكتب المرتضوي، طهران، الطبعة الثانيه، ١٣٧٥ هـ ش.
٤٧. مجموعه مقالات بالفارسيه للمجمع الأوّل للتحقيق الاقتصاد الإسلامی (مجموع مقالات فارسي مجمع اول بررسي هاي اقتصاد اسلامي، واعظ زاده الخراساني، آستان قدس رضوي، ١٣٦٩ هـ ش).
٤٨. مستدرک الوسائل، الميرزا حسين النوري الطبرسي، مؤسسه آل البيت، قم، ١٤٠٨ هـ ق.

٤٩. مسند أحمد، أحمد بن حنبل، دار الكتب العلميّه، بيروت.

٥٠. المغني، عبد الله بن قدامه، دار الكتاب العربي، بيروت،

ص: ٣٤١

طبعه افست.

٥١. مفردات الراغب، الراغب الإصفهاني، دار المعرفه، بيروت.

٥٢. مكارم الأخلاق، الشيخ الطبرسي، منشورات الشريف الرضي، الطبعة السادسة، ١٣٩٢ هـ ق.

٥٣. مناقب آل أبي طالب، ابن شهر آشوب، الحيدريه، النجف، ١٢٧٦ هـ ق.

٥٤. من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، دار الكتب الإسلاميه، الطبعة الثالثه، ١٣٨٨ هـ ق.

٥٥. الميزان، العلّامة الطباطبائي، مؤسسه مطبوعات اسماعيليان، قم، الطبعة الثانيه، ١٣٩١ هـ ق.

٥٦. وسائل الشيعه، محمّد بن حسن الحر العاملي، مؤسسه آل البيت، قم، الطبعة الثانيه، ١٤١٤ هـ ق.

٥٧. النظام الاقتصادي الإسلامي، الأهداف والغايات (نظام اقتصاد اسلامي، اهداف وانگيزه ها) بالفارسيّه، السيد حسين ميرمعزي، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٣٧٨ هـ ش.

ص: ٣٤٢

ص: ٣٤٣

القسم الرابع: الأخلاق والاقتصاد

اشاره

١. سياده الأخلاق على النظام الاقتصادي في الإسلام

٢. اجتناب كلّ أشكال الإسراف

٣. الإدّخار وخروج الثروات من دائره الإنتاج

٤. عدم التضاد بين الزهد الإسلامي مع النشاطات الاقتصاديّه الواسعه

٥. إيجاد محيط ثقافى للاقتصاد الإسلامى

ص: ٣٤٤

ص: ٣٤٥

(١). سياده الأخلاق على النظام الاقتصادى الإسلامى

إشاره

البحث الأول: سياده الأخلاق فى عمليته الإنتاج

البحث الثانى: سياده الأخلاق على المعاملات الاقتصاديه

البحث الثالث: سياده الأخلاق على عمليته الاستهلاك

ص: ٣٤٦

ص: ٣٤٧

سياده الأخلاق على النظام الاقتصادى الإسلامى

إشاره

قبل الورود فى أصل البحث لابد من ذكر عدّه مقدمات ضروريّه:

١. تعريف الأخلاق

الأخلاق جمع «خُلِقَ» و «خُلِقَ»، وكما يقول الراغب فى المفردات خَلَقَ وَخُلِقَ (أَوْ خُلِقَ) كليهما يعودان إلى جذر واحد، وفى الواقع فإنَّ «خُلِقَ» تعنى الهيئه والشكل والصوره التى يراها الإنسان بعينه، والخُلُق يعنى القوى والسجايا الباطنيه التى يراها الإنسان بعين قلبه. والقرآن الكريم يخاطب النبى الأكرم صلى الله عليه و آله ويقول:

«وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» (١).

وعلى هذا الأساس يمكن القول: «إنَّ الأخلاق مجموعه من الصفات الروحيه والباطنيه للإنسان» وعلى حدّ قول بعض العلماء أنه أحياناً يطلق على بعض الأعمال والسلوكيات الصادره من البواعث الباطنيه للإنسان أخلاقاً أيضاً (٢).

ومرادنا من الأخلاق في هذا البحث مراعاة التوصيات الأخلاقية الإلزامية وغير الإلزامية فيما يتصل بالمسائل الاقتصادية، بمعنى ما يشمل العناوين من قبيل الغش في المعاملات وكراهه الدخول في معاملة شخص آخر، وكذلك استحباب إقاله المستقيل وأمثال ذلك، وفي الحقيقة أن بعض هذه الأمور ترتبط بالأحكام الشرعية أيضاً.

٢. إرتباط الأحكام مع العقائد والأخلاق

إن القانون مهما كان متقناً ومحكماً، فما لم يقبل ويعتقد العاملون به بالمبدأ والمعاد ولا يجسدون القيم الأخلاقية في محتوهم الداخلي وأعماق وجودهم، فإن هذا القانون يتعرض للأفول والزوال.

إن مخالفه القانون تاره تصدر من قبل الأفراد المقتدرين الذين يقفون وجهاً لوجه أمام القانون ويخالفون القانون بشكل علني، لأنّ المهم لدى هؤلاء هو حفظ منافعهم الشخصية، ومع الالتفات إلى قدرتهم فإنهم لا يجدون مانعاً في طريقهم لمخالفه القانون، وأحياناً يصدر من قبل الأشخاص الذين يجدون طريقاً للفرار من القانون أو الالتفاف على القانون

١- سورة القلم، الآية ٤.

٢- انظر: الأخلاق في القرآن، ج ١، ص ٢٤ للمؤلف.

ص: ٣٤٨

وتفسيره بما يصبّ في مصلحتهم وبالتالي لا يكون للقانون أثر في سلوكياتهم وممارساتهم.

إنّ المقتدرين الذين لا يملكون القيم الأخلاقية والعقائدية، يتحركون ما أمكنهم للتدخل في مرحله وضع القانون، ومنذ البدايه يضعون القوانين بما يصبّ في مصلحتهم وحفظ امتيازاتهم الرئيسية والأساسية (١).

وفي المرحلة التالية فيما لو كانت ظواهر القانون غير متناسبه وغير متجانسه مع أطماعهم وميولهم فإنهم يلتفون على القانون ويفسرون متشابهات القانون بما يرضى منافعهم على حساب محكمات القانون (٢).

وفي المرحلة الثالثه يتحركون على مستوى تطبيع وتهديد منفذى القانون ومن خلال الرشاوى والضغط يصلون إلى غاياتهم غير المشروعه ويحققون مطامعهم من هذا الطريق.

وفي نهايه المطاف إذا لم يجد المقتدرون طريقاً لاقرار قانون أو تفسيره بما يصبّ في مصلحتهم أو بتطبيع أو تهديد منفذى القانون، فإنهم يتحركون من موقع المخالفه للقانون علانيه ولا يمتنعون عن مخالفه القانون بصراحه في هذه المرحله (٣).

أجل، فما لم يشعر الأفراد في مقابل الله تعالى بالمسؤوليه ولا- يعتقدون بالحساب الإلهي، وما لم تنقل الرذائل الأخلاقية كالحرص والتكبر والغرور والحسد وطلب الجاه والمقام في ظلّ الإيمان والإخلاص من وجودهم، فلا- يمكن أن نتوقع منهم العمل بالقانون.

وهكذا بالنسبة للأحكام والقوانين التي لا- تمتد في واقع الإنسان والقيم الأخلاقية في نفسه كالعفو والصفح وأمثال ذلك، فإنّ المشكلات سوف تظهر وتطفو على السطح، رغم أنّ من الممكن حلّ مشاكل كثيرة بإجراء دقيق وصحيح للقانون، ولكن ما لم يمتزج القانون بالأخلاق في مطاويه وثناياه، فإنّ إجراء القانون لا يقترن بالسكينة الروحيّة والطمأنينه النفسيّة، والعامل المؤثر في تقوية وشائج المجتمع وتوثيق الرابطة بين الأفراد وإضفاء الاستقرار والسكينة على الحياه الجمعيه ليس مجرد القانون الجاف، بل القانون المقترن بالأخلاق، بمعنى أن يكون الهدف من القانون فصل الدعاوى، وقطع الخصومات وإنهاء المشاكل ولا

١- النموذج الواضح وضع قانون « حق الفيتو» لخمس من الدول التي تمتلك الرؤوس النوويّه في مجلس الأمن للأمم المتحده.
٢- ومثال ذلك في التاريخ قضيه أصحاب السبت وصيدهم للأسماك يوم السبت وإخراجها يوم الأحد من قبل بعض اليهود المتمردين (انظر: سوره البقره، الآيه ٦٥؛ الأعراف، الآيه ١٦٣) وفي عالمنا المعاصر حادثه معامله أمريكا للأسرى الأفعال، فلا يسمح لهم بالبقاء في أفغانستان ليتم التعامل معهم وفق قانون هذا البلد ولا تأخذهم إلى أمريكا ليحاكموا وفق القانون الأمريكي بل سجنهم في منطقته تسمى « غوانتانامو» التي تقع تحت النفوذ الأمريكي، ولكنها خارج حدود الولايات المتحده، وبالتالي فهي خارج دائره القانون الأمريكي لكي تتعامل معهم لا على أساس أنّهم أسرى حرب بل وفق ما تشتهي، والأنكى من ذلك الجرائم الوحشيه التي ترتكبها إسرائيل وقتل الفلسطينيين وهدم منازلهم بذريعه الدفاع عن النفس.
٣- بعد أن لم تتمكن أمريكا من إنتزاع موافقه مجلس الأمن للهجوم على العراق قامت بنقض سياده هذه الدوله وهجمت عليها بذريعه البحث عن أسلحه الدمار الشامل واحتلت العراق، ولكنها لم تستطع العثور على أيه علامه على وجود مثل هذه الأسلحه في العراق.

ص: ٣٤٩

علاقه له بتضميد الجراحات الناشئه من عمليه إجراء القانون، هنا تتدخل الأخلاق بوصفها الدواء الشافي لمثل هذه المشاكل وتتحرك الأخلاق تزامناً مع تعيين العقوبه على المجرم بالتوصيه والعفو والصفح والمحبّه بين الطرفين ليستظلّ كلّ واحد من طرفي النزاع تحت خيمه السكينه الروحيّه والصفاء القلبى.

ومن هذه الجبهه نرى أنّ الإسلام ربط الأحكام والقوانين مع العقائد والأخلاق برابطه وثيقه ووضع في ثنايا القوانين والأحكام الشرعيّه حالات التوجه إلى الله تعالى والنظر إلى المعاد والحياه الاخرويّه وأحياناً أكد على مسأله العفو والإيثار والصفح.

٣. اقتراح الأحكام بالعقائد الإسلاميه

إشاره

إنّ الآيات القرآنيه وفي موارد متعدده ربطت الأحكام الشرعيّه مع العقائد الدينيه، ولفتت نظر الإنسان إلى هذه الحقيقه بتعبيرات مختلفه منها:

الأول: الآيات التي تقرر أنّ أحكام الله هي حدود ونغور إلهيه

ونقرأ فى آيات عدّه تلفت نظر الإنسان إلى مراعاة التعاليم والأحكام الإلهية وأنها تعتبر حدود الله تعالى التى لا ينبغى الاقتراب منها وتجاوزها:

أ) يقول تعالى بعد بيان بعض أحكام الصوم والاعتكاف:

«تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا» (١).

ب) وبعد بيان بعض أحكام الطلاق يقول:

«تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (٢).

ج) بعد بيان أحكام الإرث وكيفيه تقسيم الميراث يقول:

«تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ

...» (٣).

د) بعد بيان أحكام الظهار وكفارته يقول:

«تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ

...» (٤).

«الحدود» جمع «حدّ» وعلى حدّ قول الراغب فى مفرداته: به «تطلق هذه الكلمه على الواسطه بين شيئين تمنع الاختلاط بينهما» ولذلك يقال للخط الفاصل بين دولتين «حدود»، ويقال للقوانين الإلهية «حدود» لأنها بمثابة الفاصله التى لا يجوز تجاوزها، ومن هذه الجبهه اطلقت على الأحكام المذكوره أغلاه أنها حدود الإلهية يمنع التعدى عليها، والواقع أنّ هذا التعبير يفهم المسلمين أنّ عدم رعايه هذه القوانين بمثابة هتك حرمة «الحدود الإلهية» والتعدى عليها.

الثانى: العلاقة الوثيقه بين العمل والاعتقاد فى آيات القرآن

والطائفة الأخرى من الآيات الكريمة وبعد بيان حكم شرعى ولأجل ترغيب الناس فى امتثال هذا الحكم، تذكر مسأله الإيمان بالله والقيامه، منها:

أ) بعد بيان بعض تكاليف المرأة المطلقة فى أيام العدّه وأنه لا ينبغى لها كتمان العاده الشهرية أو الحمل

١- سورة البقره، الآية ١٨٧.

٢- سورة البقره، الآية ٢٢٩ و ٢٣٠؛ وسوره الطلاق، الآية ١.

٣- سورة النساء، الآية ١٣.

٤- سورة المجادلة، الآية ٤.

ص: ٣٥٠

يقول:

«... إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ» (١).

ب) يوصى القرآن الكريم أولياء وأزواج النساء المطلقات بأنهم بعد انتهاء العدة لا ينبغي لهم منع هذه النسوة من الزواج مرة ثانية، ثم تقول الآية:

«ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ» (٢).

ج) وبعد أن بيّن القرآن الكريم مقدار الحدّ للنساء والرجال الزناه، يقول:

«إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ» (٣).

ونرى في هذه الآيات الشريفه وأمثالها أنّ الإيمان بالله واليوم الآخر وأنّ جميع أعمال الإنسان مكتوبه عند الله تعالى وسيحاسب المرء عليها، بمثابة عوامل لمنع مخالفه وتجاوز الأحكام الإلهية.

الثالث: الاعتقاد بالحساب الإلهي

وفى بعض الموارد بعد أن تبين الآيات سلسله من الأحكام تذكّر الناس بالحساب الإلهي:

أ) بعد بيان إثم كتمان الشهادة:

«وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ» (٤).

ب) بعد أن تأمر الآيات بدفع أموال اليتامى إليهم وإقامه شاهد على هذا العمل تقول الآية:

«وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا» (٥).

الرابع: الاعتقاد بالعلم الإلهي

ونرى في بعض الموارد أنّ القرآن الكريم ومن أجل ترغيب المكلّفين بامثال الأوامر الإلهية، تذكّرهم بالاحاطه العلميه لله تعالى بأعمال عباده:

أ) تقول الآية بعد بيان حكم عدم جواز الخطبه من النساء اللاتي لم تنقض عنهنّ عدّه الوفاه:

«وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ» (٤).

ب) عندما يتحدث القرآن الكريم عن الإنفاق والنذر يحاطب المكلفين بالقول:

«وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهَا» (٧).

وهذه الآيات تمثل بعض الآيات التي تبين الإرتباط الوثيق بين الأحكام الإلهية والاعتقادات الدينيه، وثمه موارد عدّه أخرى فى هذا الباب يمكن الإطلاع عليها بمراجعته القرآن الكريم.

٤. اقتران الأحكام مع الأخلاق

إشاره

ونرى فى تعاليم الإسلام وأحكام القرآن الكريم التوصيه فى بعض موارد بيان الأحكام بالأخلاق أيضاً، وخاصّه فى موارد تترتب على تنفيذ القانون عواقب نفسيه وخلل عاطفى لكلا طرفى النزاع، وعلى سبيل المثال نشير هنا إلى بعض الموارد منها:

الأول: التوصيه بسراح الجميل فى مسأله

إشاره

- ١- سوره البقره، الآيه ٢٢٨.
- ٢- سوره البقره، الآيه ٢٣٢.
- ٣- سوره النور، الآيه ٢.
- ٤- سوره البقره، الآيه ٢٨٤.
- ٥- سوره النساء، الآيه ٦.
- ٦- سوره البقره، الآيه ٢٣٥.
- ٧- سوره البقره، الآيه ٢٧٠.

ص: ٣٥١

الطلاق

فقد ورد فى الآيه ٤٩ من سوره الأحزاب بعد بيان حكم الطلاق وعدم لزوم العده للمرأة المطلقه التى لم يدخل بها الزوج، يوصى القرآن الكريم ب «السراح الجميل» والمتعه «بمعنى إعطاء هديه مناسبه»:

«... وَمَتَّعُوهُنَّ وَسَرَّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا».

وهذا يعنى أنه إذا تقرر أن تنفصل زوجاتكم عنكم، فينبغى عليكم أن تتركوهن بدون إثاره مشكله، وعند وقوع الانفصال فلا ينبغى أن تعاملوهن من موقع الانتقام أو الإساءه لسمعتهن وأمثال ذلك.

وهذه النقطه ورد التأكيد عليها فى الآيه ٢ من سوره الطلاق، حيث توصى الآيه أنه «بعد انتهاء عدّه النساء فى صوره الرغبه فى العوده» فيجب عليكم أن تعيشوا معهن بشكل لائق أو تنفصلوا عنهن بشكل لائق أيضاً:

«فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ».

روى جابر عن أبى جعفر الإمام الباقر عليه السلام فى قوله عزّ وجلّ:

«وَسَرَّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا»

قال:

«متعوهنّ أى أجملوهنّ بما قدرتم عليه من معروف، فإنهنّ يرجعن بكآبه ووحشه وهمّ عظيم وشماته من أعدائهنّ...»(١).

الثانى: تعديل المهر

بعد بيان حكم الطلاق وقبل الدخول ولزوم دفع نصف المهر للزوجه يقول القرآن الكريم:

«إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بَيْنَهُ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ»(٢).

ويستفاد من هذه الآيه الشريفه أن دفع نصف المهر للزوجه يعتبر من حقها، ولكن ما ذكر جملة:

«إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ»

، ونستوحى من الآيه أنها بصدد أن توصى المرأه بأن تعفو عن نصف المهر ولا تأخذه، أو إذا كانت الزوجه صغيره أو سفيهه فلا يأخذ وليها نصف المهر، فى صوره وجود مصلحه فى ذلك، وفى النهايه توصى الآيه بمراعاة الفضل والعفو بينهما، وهذه كلّها توصيات أخلاقيه اقترنت مع بيان الحكم الشرعى والقانون الإلهى.

ومعلوم أن الرجل، إذا لم يواقع الزوجه، فإنّ نصف المهر لها يعتبر ثقيل عليه ولذلك فإنّ هذه التوصيه الأخلاقيه للمرأه «أن تعفو وتغض النظر عن أخذ نصف المهر إذا رغبت فى ذلك» ورد إلى جانب الحكم الذى يقرر أن للمرأه الحقّ فى أخذ نصف المهر.

الثالث. العفو فى مسأله القصاص

يقول القرآن الكريم وبعد بيان القصاص فى النفس والأعضاء:

«فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ» (٣).

وكذلك ورد في مورد آخر بعد بيان حكم القصاص ولغرض تحريك العواطف لبذل العفو والصفح:

«فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ» (٤).

ونرى في هذه الآيه الشريفه التوصيه بالعفو عن القصاص وقبول الديه، وهذا يعنى أنّ صاحب الدم

١- تفسير نورالثقلين، ج ٤، ص ٢٨٨، ح ١٤٣.

٢- سورة البقره، الآيه ٢٣٧.

٣- سورة المائده، الآيه ٤٥.

٤- سورة البقره، الآيه ١٧٨.

ص: ٣٥٢

يحق له في نظر القانون المطالبه بالقصاص، ولكن التوصيه بالعفو عن الأخ الدينى والاكتفاء بالديه، يعنى التوصيه بالعفو والصفح.

واللافت أنّ القرآن الكريم فى هذا المورد يعتبر القاتل أخواً لولى الدم، وهذا يعنى أنّه حتى فى مثل هذه الجرائم المهمه لا ينبغى قطع رابطه الاخوه بين المسلمين، هذه رابطه التى من شأنها أن تكون عاملاً للعفو والصفح وعوده القاتل إلى طريق الرشده والصواب.

٥. إرتباط الأحكام الاقتصاديه فى الإسلام مع العقائد

إشاره

كما تقدم آنفاً أنّ العمل بجميع أحكام وقوانين الإسلام يمتد بجذوره إلى العقائد الدينيه، والقرآن الكريم يربط أحكامه فى بعض الموارد مع العقائد أيضاً، وبالنسبه للأحكام الاقتصاديه أيضاً نرى أنّ الإسلام يقرن وضع القوانين بالالتفات إلى المسائل العقائديه، وهنا نشير إلى بعض النماذج منها:

الأول: أصل مالكيه الله

لفت القرآن الكريم فى بعض الموارد من أحكامه الاقتصاديه نظر المكلفين إلى أنّ جميع هذه الأموال متعلقه بالله تعالى وأنّ الله هو المالك لها فى الحقيقه، ومن هذه الجبهه فإنّ قبول هذا الأصل والاعتقاد بهذه المسأله يجعل الإنسان مهيباً لقبول الأحكام الإلهيه والأوامر الدينيه:

أ) يقول القرآن الكريم لترغيب المسلمين على الإنفاق:

«وَأَنْفَقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ» (١).

ب) ويعبر القرآن الكريم بشكل متكرر بجمله «رزقناكم» و «رزقناهم» وأمثال ذلك وبهذا التعبير يوصى بالإنفاق في سبيل الله، وفي الحقيقة أنه يريد إفهام الإنسان أن ما يملكه من أموال وثروات إنما هي رزق إلهي عندكم، مثلاً يقول في وصف المتقين:

«وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (٢)

وفي مورد آخر:

«وَأَنْفَقُوا مِنْ مَّا

رَزَقْنَاكُمْ...» (٣)

ج) وبعد بيان أحكام «العبد المكاتب» مما يوفر الأرضية لحرية يقول:

«وَأَتَوْهُمْ مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ» (٤).

وفي هذا المجال وردت آيات وروايات كثيرة استعرضنا بعضها في بحث الأصول والقواعد التطبيقية في الإسلام» في هذا الكتاب.

الثاني: الالتفات إلى الحساب يوم القيامة

كما أن الاعتقاد بالمبدأ اقترن مع المسائل الاقتصادية، فإن التوجه للمعاد ويوم القيامة ورد أيضاً في بعض الآيات مع بيان المسائل الاقتصادية، وعلى سبيل المثال:

أ) عندما يحذر القرآن الكريم الناس من إكتناز الأموال وجمع الذهب والفضة وعدم إنفاقها في سبيل

١- سورة الحديد، الآية ٧.

٢- سورة البقرة، الآية ٣.

٣- سورة المنافقون، الآية ١٠.

٤- سورة النور، الآية ٣٣.

ص: ٣٥٣

الله يهددهم بالعذاب الإلهي ثم يضيف:

«يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتَكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ» (١).

ب) بعد أن ينهى القرآن الكريم عن الربا يقول:

«وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ» (٢).

ج) بعد أن يحذر القرآن الكريم المطففين في سورة المطففين يقول:

«أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ

* لِيَوْمٍ عَظِيمٍ» (٣).

وفي الحقيقة أن الاعتقاد بيوم القيامة والعقاب الإلهي في ذلك اليوم مؤثر كثيراً في ترك هذا النوع من الذنوب الاقتصاديّة.

٦. القطيعة التامة بين المسائل الاقتصاديّة والأخلاق في العالم المعاصر

إشاره

أمّا في العالم المادى المعاصر الذى يرفع شعار «ربح أكثر مع تعب أقل»، فإنّ الأخلاق لا مكان لها في المحاسبات والمعاملات الاقتصاديّة، وفي الحقيقة أنّ هذا النوع من الرؤيه للأخلاق والاقتصاد ناشئه عن ضعف الاعتقاد وضعف الأخلاق، كما هو الحال في المجالات الأخرى من التعامل بين الأفراد أيضاً حيث لا مكان للأخلاق فيها والمفهوم الحاكم على العالم المعاصر هو الذى يقوم على أساس «طلب المنفعه» و «السلطه» وضعف الاعتقاد والأخلاق هذا يترتب عليه آثار وخيمه في واقع الحياه الدنيويّه وتمتد جذور أنواع الاستعمار سواء على المستوى السياسى أو الاقتصادى أو الثقافى إلى هذه المسأله، ولو قلنا بأنّ أساس أغلب الحروب في المنطقه وفي العالم هى بدافع الحصول على الأموال والثروات والذخائر الاقتصاديّه، فلا يعدّ ذلك إغراقاً في الكلام.

الإفرازات المخيفه لهذه القطيعة:

١. بيع أنواع الأسلحه حتى أسلحه الدمار الشامل وإيجاد السوق للبيع!

إنّ أصحاب المصانع العظيمه لصنع الأسلحه في العالم ومن خلال إيجاد أزمات وحروب، يهدفون إلى تحريك عجله مصانعهم وإزدهار تجاره الأسلحه وكسب ثروات خياليّه منها.

إنّ العالم المعاصر البعيد عن الأخلاق، يتحرك على مستوى إيجاد الفرقه والكراميه أو الخوف فيما بين الجيران، وأحياناً يقوم بإثارة الانتفاضات في بعض البلدان وتجهيزهم بالأسلحه لتضطر الحكومات من أجل الدفاع لشراء أسلحه جديده كلّ يوم وعاده تكون مرتفعه السعر، ومن هذا الطريق يربح أصحاب هذه المصانع أرباحاً طائله.

إنّ الإحصاءات فيما يتصل ببيع الأسلحه من قبل البلدان الاستكباريه والقوى المتسلطه، تحكى عن عمق الفاجعه التى يعيشها العالم وتشير إلى حقيقه الأرباح التى يحصل عليها أرباب السلطه والهيمنه:

١- سورة التوبه، الآيه ٣٥.

٢- سورة آل عمران، الآيه ١٣١.

٣- سورة المطففين، الآيه ٤ و ٥.

ص: ٣٥٤

إلى ١٨ كـشور من ٢٥ دوله فى العالم فى عام ٢٠٠٣ للميلاد والتى شهدت انتفاضات وحروب داخلية(١)..

ب) وطبقاً لأخبار أجهزه الإعلام والإحصاءات الرسميه فإن بيع الأسلحه فى عام ٢٠٠٣ للميلاد، بلغ ٢٥ مليار و ٦٠٠ مليون دولار، وكانت أمريكا وروسيا فى الصـدر الأوّل على قائمه المصدرين للأسلحه، أمريكا ١٤ مليار و ٥٠٠ مليون دولار وروسيا ٤ مليار و ٣٠٠ مليون دولار، والبائع الثالث ألمانيا التى حلّت محل فرنسا فى ميزان صادرات الأسلحه التى بلغت مليار و ٤٠٠ مليون دولار(٢).

٢. تجاره المخدرات

وطبقاً لإحصاءات المؤسسات المسؤوله والمنظمات الجنائيه، فإن تهريب المخدرات فى كل عام بلغ ما بين ٣٣٠ مليار إلى ٥٠٠ مليار دولار(٣)..

واللافت أنه ورد فى هذه المنابع الخبريه أنّ الكثير من عائدات المخدرات يصرف فى تأمين نفقات المجموعات الإرهابيه وسائر النشاطات الجنائيه(٤).

هذا فى حين أنّ إحصائيه أخرى تقرر أنّ أرباح تجاره المخدرات فى العالم تبلغ سنوياً ٦٠٠ مليار دولار(٥).

وينبغى أن نعلم أن آثار أقدام جماعه من السياسيين فى العالم تشاهد فى تجاره المخدرات:

«على أساس الأخبار الواصله فى السايـت الالكترونى فى موقع بي بي سى، فإن حجم المعاملات السنويه للمخدرات التى يتم تهريبها عن طريق تركيه بلغت ١٠٠ مليار دولار، والتى يصرف قسم كبير منها إلى القوى التى تقف وراء تهريب المخدرات من رجال السياسه وأصحاب المقامات فى تركيا(٦).

وهذه الحقيقه المرّه لا تنحصر بهذه الدوله بل تمتد إلى الكثير من بلدان العالم أيضاً، وعلى أساس المعلومات الواصله فإنّ الربح الناشئ من المخدرات فى العالم بلغ المرتبه الاولى من الأرباح.

٣. تجاره الرقيق الأبيض

وأحد مصادر الأرباح الوفيّره وغير الأخلاقيّه فى العالم تجاره العبيد الأبيض (الرقيق الجنسى) الذى يحصل من خلال تهريب النساء والبنات من بلدانهم إلى بلدان الثريّه والإحصاءات تحكى عن اتساع دائره تهريب النساء والفتيات:

«إنّ تهريب النساء والفتيات كرقيق فى العصر الحاضر وما يطلق عليه بالرقيق المتمدن، فإنّ عدد هؤلاء العبيد بلغ فى القرن الواحد والعشرين سته أضعاف عددهنّ فى القرن السابع عشر، يعنى عدد الرقيق من هؤلاء النسوه والفتيات بلغ عشرين مليون نفر، وبنقل المؤسسات والمنظمات العالميه للهجره فإنّ

1-1. www.rabhka-zoor.moc.

2- صحيفه همشهري (روزنامه همشهري) الفارسيّه، الأربعاء 11 شهريور 1383 هـ ش، العدد 3483.

3-2. www.cinu-ri.gro.

4- المصدر السابق.

5- صحيفه «جوان» الفارسيّه، السبت 24 ارديبهشت 1384 هـ ش.

6- منظمه السجناء سازمان زندانها و اقدامات تأميني و تربيتي كشور (www.snosirp-ri).

ص: 355

عدد هذه النسوه فى البلدان المختلفه بلغ ما بين 250 إلى 300 ألف نفر فى العام الواحد.

وعلى أساس المعلومات والتحقيقات فى 596 إداره شرطه و 125 مؤسسسه خدمات اجتماعيه فى بريطانيا، فإنّ مقدار الربح الحاصل من تجاره الجنس للأطفال بلغ مليارى دولار.

وكذلك تشير الأخبار والإحصاءات لخبراء برلمان أوروبا عن تجاره النساء فى اوربا الشرقيه، بعنوان رقيق اللائقيه الثالثه، بأنّ مقدار الإرباح الناشئه من هذه التجاره «غير المشروعه» بلغت إلى 13 مليار دولار سنويّاً⁽¹⁾.

وعلى أساس خبر مركز التحقيقات «ريب ايز» فإنّ فى كلّ عام يتمّ تهريب 4 ملايين امراه وطفل بعنوان بضاعه فى هذه التجاره ويتمّ إساءه استغلال الباعه والمشتريين لهؤلاء المساكين، وفى هذا الوسط يربح أصحاب هذه التجاره 52 مليار دولار فى كلّ سنه⁽²⁾.

وطبقاً للأخبار المتعدده المنتشره فى أجهزه الإعلام العالمى يمكن القول بأنّ هذه التجاره الملوته لا تقتصر على النساء والفتيات بل تشمل الأطفال والمراهقين من الذكور أيضاً.

4. أرباح المواقع الالكترونيه غير الأخلاقيه

إشاره

وطبقاً لبعض الإحصاءات فإن ٥٧ مليار دولار سنوياً تمثل ربح القائمين على المواقع الالكترونية غير الأخلاقية في العالم.

وطبقاً لهذا الخبر في سنة ١٩٩٧ للميلاد فإن ما يقارب ٢٢ ألف موقع الالكتروني وبمضامين غير أخلاقية موجوده في الشبكة العنكبوتية الالكترونية في العالم، وهذا الرقم بلغ في سنة ٢٠٠٠ إلى ٢٨٠ ألف موقع الالكتروني (٣).

النتيجة:

يتبين ممّا تقدّم بوضوح أنّ الاقتصاد إذا انفصل عن الإيمان والأخلاق فسوف تترتب عليه فجائع وخيمه، وبإمكان هذه الفجائع تغيير وجه العالم والبشريه، ومن هذه الجبهه ندر ك أهميه وضروره اقتران الاقتصاد بالأخلاق.

وعلى أساس هذه الضروره نرى أنّ الإسلام اهتم في رسم الخطوط الأصليه للاقتصاد بالأخلاق أيضاً (٤) وجعل فروع وأغصان المسائل الاقتصاديه مقترنه مع الأخلاق بحيث إنّ الناس لو تحركوا في هذه الموارد على مستوى رعايه القيم الأخلاقية بشكل صحيح فإنّ اقتصاد المجتمع الإسلامي، مضافاً إلى رشده وإزدهاره، فإنّه سيكون اقتصاداً نقيّاً وسليماً أيضاً، مثلاً عندما حرّم الإسلام الربا، فإنّ من جملة الحكم في

١- الأسبوعيه المرأه المعاصره بالفارسيه، السبت ٩ اردبيهشت ١٣٨٥ هـ ش، العدد ٢٠٣٨.

٢- مجله السياحه في الغرب (مجله سياحت غرب) بالفارسيه، العدد ٦، ص ٣٩ (gro.scipaR.www).

٣- جريده «همشهري» روزنامه همشهري بالفارسيه، الخميس، ٩ تير ١٣٨٤ هـ ش، العدد ٣٧٣٦.

٤- انظر: البحث «أصول وقواعد التطبيقية في الإسلام»، في هذا الكتاب.

ص: ٣٥٦

هذا التحريم أنّ الربا يؤدّي إلى ضعف واهتزاز القيم الأخلاقية في المجتمع، يقول الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام في فلسفه تحريم الربا:

«وعلّه تحريم الربا ...

لعلّه ذهاب المعروف، ... وتركهم القرض، والقرض صنائع المعروف» (١).

وفي روايه يقول الإمام الصادق عليه السلام:

«إنّما حرّم الله الربا كيلا يمتنعوا من صنائع المعروف» (٢).

والنقطه الجدير بالذكر هنا أنّ الكثير من الروايات الإسلاميه تؤكد على طلب الرزق الحلال، يعني الكسب المقترن مع مراعاة القيم الأخلاقية، سواء في المسائل الواجبه الإلزاميه أو في المسائل المستحبه والمندوبه، وعلى سبيل المثال:

ينقل الإمام الكاظم عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال:

«العبادة سبعون جزءاً، أفضلها جزءاً طلبُ الحلال»^(٣).

وورد في وسائل الشيعة باب تحت عنوان «باب إستحباب الإجمال في طلب الرزق، ووجوب الإقتصار على الحلال دون الحرام» وذكر فيه روايات عديدة ترتبط بهذه الموضوع ^(٤).

ونقرأ في روايه أخرى:

«إن الله يحب أن يرى عبده تعباً في طلب الحلال»^(٥).

إن مراعاة الأخلاق في المراحل المختلفه للإنتاج والتوزيع مع رعايه الأحكام الخاصه في باب التجاره ينتهى بالإنسان إلى تحصيل الرزق الحلال رغم أن رعايه الأخلاق المستحبه في التجاره غير الزاميه، وعدم رعايتها لا يستوجب الحرمة، ولكن مراعاتها يترتب عليه بركات معنويته^(٦) وماديه^(٧) في حركة الحياه وترغيب الإسلام بهذه الأمور يعتبر امتيازاً آخر للاقتصاد الإسلامى بالنسبه للنظم الاقتصاديّه في عالمنا الحالى.

وبديهى أن النظام الاقتصادى الذى يدعو أتباعه ويحثهم على طلب رزق الحلال فإن أتباع هذا النظام سيتجنبون الوقوع فى ورطه النفعيه والربح الأكثر مع التعب الأقل وتراكم الثروه حتى لو كانت على حساب مصالح الآخرين والإضرار بهم.

سياده الأخلاق فى النظام الاقتصادى الإسلامى:

وبعد بيان هذه المقدمات نصل إلى سياده الأخلاق فى النظام الاقتصادى الإسلامى ودورها فى مجال الإنتاج والتوزيع (/ المعاملات) والاستهلاك:

- ١- وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٤٢٥، ح ١١.
- ٢- المصدر السابق، ص ٤٢٤، ح ٩.
- ٣- بحار الأنوار، ج ١٠٠، ص ١٨، ح ٨٠.
- ٤- وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٢٧ (باب ١٢ من أبواب مقدمات التجاره). وورد فى كنز العمال (ج ٤، ص ٤) أيضاً باب تحت عنوان «فى فضائل الكسب الحلال» روايات عديدة ترتبط هذا الموضوع أيضاً.
- ٥- كنز العمال، ج ٤، ص ٤، ح ٩٢٠٠ عن الإمام على عليه السلام.
- ٦- مثلما ورد فى روايه فى شأن قبول الإقاله عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «أئما عبداً قال مسلماً فى بيع أقاله الله عثرته يوم القيامه». (وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٢٨٦، ح ٢).
- ٧- وعلى سبيل المثال ونقرأ فى روايه عن الإمام على عليه السلام «كان على عليه السلام يأتى السوق فيقول: يا أهل السوق اتقوا الله، وإياكم والحلف، فإنه ينفق السلعه ويمحق البركه». (انظر: بحار الأنوار، ج ١٠٠، ص ١٠٢، ح ٤٤).

١. اجتناب المنتجات المضرّة

إنّ العالم المادى لا- يلتفت ولا- يهتم في منتجاته إلى حالات الضرر الناشىء منها للمستهلكين، ومن هذه الجبهه فإنّ المزارع والمصانع ومصادر الإنتاج فى العالم المادى تنتج محاصيل لها آثار مضره للمستهلكين وحتى أنّها قد تؤدى إلى موتهم (١).

وأحياناً يتمّ التوافق بين هذه الشركات وأصحاب الرساميل مع منظمات التدقيق والضبط والتي يصطلح عليها «استاندارد» وبذلك يتمّ عرض المنتجات المضرّة لهذه الشركات فى السوق العالمى لمجرد أنّها تدرّ عليهم أرباحاً وفيه، فى حين أنّ النظام الإسلامى يمنع إنتاج المواد المضرّة بالناس والبيئه، فالإسلام يطلب من الناس إحياء وإعمار الأرض ويقول:

«هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا» (٢).

وينهى الإسلام عن الفساد فى الأرض ويذم بشدّه المفسدين ويهددهم بالعذاب الإليم فى الآخرة:

...

وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ (٣).

يقول القرآن الكريم فى وصفه لأحد المنافقين فى عصر رسول الله صلى الله عليه و آله:

«وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَأِيحِبُّ

١- ومنها إنتاج المخدرات، حبوب الهلوسه، المشروبات الكحوليه، أسلحه الدمار الشامل، الأغذيه المضره. أحياناً تقوم بالبلدان الصناعيه بتجربه الأدوية على البلدان الفقيره فى بدايه الأمر وبعد الاطمئنان من فاعليه الدواء وسلامته يتمّ الاستفادة منه فى بلدانهم. أحياناً يتوجه ضرر بعض صناعاتهم نحو البيئه والحيوانات بل نحو الكره الأرضيه من قبيل الغازات المتصاعده من المصانع والتي أدت إلى تخريب طبقه الاوزون ممّا انعكست آثارها المخربه على جميع الكره الأرضيه والأحياء فيها. «وعلى أساس تقارير الامم المتحده، فإنّ ٩٨ فى المائه تقريباً من ثانى اوكسيد الكربون وسائر الغازات المضرّة الأخرى ناتجه من البلدان الصناعيه و فقط ٢ فى المائه من إنتاج بلدان العالم الثالث. إنّ المصانع الضخمه فى البلدان الصناعيه تنتج القسم الأعظم من الزباله الكيمياءيه فى العالم، والمراكز العسكريه عندهم تنتج ٩٩ فى المائه من المخلفات المشعه». واللافت أنّ بعض علمائهم يستخرون علانيه من سلامه البيئه ويتهمون الآخريين بأنهم لا- يعيرون أهميه للتطور العلمى ويريدون العوده إلى الطبيعه. العالم الأمريكى «بورلوك» المعروف بأب الثوره الخضراء استهزأ علناً فى خطابه فى منظمه الغذاء العالمى (O. A. F) عام ١٩٧١ بانصار حفظ البيئه. وبعد ٢١ سنه واصل «لسترتارو» المشاور الاقتصادى لبيبل كلنتون رئيس جمهوريه أمريكا الأسبق هذا الشعار وقال: «فى المستقبل تحل امّناتج البشر محل مواهب الطبيعه» وفى كتابه «المواجهه الكبيره» وضمن استهزائه بمن يقول بلزوم إنقاذ العالم

يقول: «إنَّ المناخ الطبيعيَّ الغيت عملاً من ساحه المنافسه وإمتلاكها لا يعد طريقاً إلى الثروه وعدمها أيضاً لا يعد مانعاً من الثراء» (انظر: مباني سلامه البيئه فى الإسلام، ص ١٥ و ١٦). الواقع أنَّ مثل هؤلاء العلماء ومثل هذه البلدان يعيشون الرؤيه الماديه للحياه ولا- يفكرون إلّا بالماده والملذات الماديه. أجل، فعندما يقاس كلُّ شىء بمقياس المال والنفع المادى يتم الغفله عن الأضرار المترتبه على المنتجات الصناعيه للبشر، يقول البرت انشتاين فى كتابه «العالم الذى أعرفه»: «إنَّ التقدم التكنولوجى وبواسطه الأ-جهزه والمكائن الضخمه بدلاً من إنتاج الوسائل الضروريه للحياه أنتج مواد تقضى على الإنسانيه من جذورها» (المصدر السابق، ص ١٩).

٢- سوره هود، الآيه ٦١.

٣- سوره الرعد، الآيه ٢٥.

ص: ٣٥٨

الفَسَادُ»(١).

وتعتبر هذه الآيه أنَّ إهلاك وتلوث البيئه والإضرار بالنباتات والحيوانات، تعتبر المصداق البارز لمقوله «الفساد فى الأرض» وتنهى عنه بشده لأنَّ الآيه التاليه تهدد هذا الشخص بالنار والعذاب الأليم يوم القيامه، وتقول:

«وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ الْمِهَادُ»(٢).

وقد تحرك الإسلام بوضع قاعده «لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام»، لمنع هذا النمط من الإضرار بالبيئه والأحياء، وطبقاً لهذه القاعده التى تعتبر من القوانين المهمه والحاكمه على سائر القوانين، فإنَّ كلَّ مضرّ، سواءً فى مرحله الوضع أو فى مرحله الإجراء ليس له مشروعيه، وطبقاً لهذه القاعده فإنَّ الناس لا يحق لهم الإضرار ببعضهم البعض، وهذا القانون يمنع كلَّ ما يؤدى إلى الإضرار بالناس والبيئه والمجتمع البشرى ويشمل قطعاً إنتاج المواد والمنتجات المضره أيضاً(٣).

إنَّ مواجهه الإسلام وتحريمه لانتاج المشروبات الكحوليه، القمار وأمثال ذلك وتحصيل الثروه من هذا الطريق من شأنه أن يصبّ فى هذا الاتجاه وبهذا المنطق يمكن منع إنتاج المخدرات وحبوب الهلوسه وأمثالها ومنع زراعتها ونتاجها، يقول القرآن الكريم بالنسبه لأضرار المشروبات الكحوليه والقمار:

«وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا»(٤).

٢. استحكام المنتجات

ن الموارد التى أكد عليها الإسلام كثيراً، اتقان العمل والدقه فى الإنتاج، ويحذر الإسلام من المنتجات الزائفه والمخالفه للمقاييس المطلوبه.

ويعتبر القرآن الكريم أفضل إلهام للمسلمين فى هذا المجال لأنه يقول بصراحه: إنَّ جميع مصنوعات الله تعالى فى عالم الوجود

تملك اتقاناً واستحكاماً ونظم خاص، ومن ذلك ما ورد في الآية ٨٨ من سورة النمل:

«وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ».

وعندما يذكر القرآن الكريم أنّ خلق الله في عالم الوجود يملك مثل هذا الاتقان والدقة، فإنّ ذلك يعطينا درساً بأنّ تنسجم أعمالنا مع نظام عالم الوجود فنبدأ بالعمل باتقان ونختمه باتقان أيضاً.

وقد ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله في هذا الصدد:

«ولكنّ الله يحبّ عبداً إذا عمل عملاً أحكمه»^(٥).

ويقول النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في بيان آخر:

«إذا عمل أحدكم عملاً فليتقن»^(٦).

وهذا الكلام لرسول الله صلى الله عليه وآله قاله عند ترميم قبره، فعندما يهتم النبي الأكرم صلى الله عليه وآله بقبر الميت الذي سيتحلل جسده على أيّ حال عاجلاً أم آجلاً فبالضرورة يهتم النبي الأكرم صلى الله عليه وآله بمراعاة الاتقان والاستحكام في

١- سورة البقرة، الآية ٢٠٥.

٢- سورة البقرة، الآية ٢٠٦.

٣- وللمزيد من الاطلاع على منبع ومصدر لهذه القاعدة ومفادها انظر: القواعد الفقهية، تأليف آية الله مكارم الشيرازي، ج ١، قاعده «لا ضرر».

٤- سورة البقرة، الآية ٢١٩.

٥- وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٨٨٤، ح ٢.

٦- المصدر السابق، ص ٨٨٣، ح ١.

ص: ٣٥٩

الأعمال المتعلقة بأمر الحياه الفرديّه والجمعيّه وتحظى باهتمام الإسلام أكثر.

البحث الثاني: سياده الأخلاق في المعاملات

إشاره

وقد وردت في هذا المجال تعليمات وتوصيات كثيره في المصادر الدينيه والتي تحكى بأجمعها عن أهميّه إرتباط الأخلاق بالاقتصاد في الإسلام، ونقرأ في دستور عام وكلي عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام:

«... واستعمل في تجارتك مكارم الأخلاق، والأفعال الجميله للدين والدنيا»(١).

وقد وردت أيضاً في موارد مشخصه توصيات وروايات متعددة نشير هنا إلى جملة منها:

١. إجتنب التكاثر والطمع في المزيد

إشاره

من الأمور التي تعتبر مصاديق وإفرازات لهذه الخصله الذميمة التي ورد النهى عنها أو ذمها، كالتالى:

أ) الغش في المعاملات

كلمه «غش» في لغه ضد النصح (الإخلاص) ويعنى غير الخالص (٢). وفي اصطلاح الروايات والفقهاء يأتي بمعنى خلط السلعه مورد المعامله مع أمور تخفى عن نظر المشتري، مثل خلط الماء باللبن، أو خلط المبيع غير المرغوب مع المبيع المرغوب، وعرضه في السوق بقيمه جيده «مثل خلط السمن غير المرغوب بالسمن المرغوب» ووضع بعض الأشياء «مثل الحرير» في مكان بارد ومرطوب لكي يتسبب في ثقل وزنه، وهي أيضاً من مصاديق الغش (٣).

ويمكن القول إنّ من مصاديق الغش أيضاً في عصرنا الحاضر، تسليط الأضواء على السلع ليزداد بريقها وتظهر بشكل جذاب للمشتري.

والغش حرام بإجماع الفقهاء واستدلوا على حرمة بروايات مستفيضه ومتواتره (٤)، وهذا الموضوع إلى درجه من الأهميه أنه طبقاً لبعض الروايات فإنّ الشخص الذي يرتكب الغش من المسلمين فإنّه ليس بمسلم (٥).

وفي هذا الموضوع وردت روايات كثيره أخرى منها: أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال:

«لا غش بين المسلمين، من غشنا فليس منا»(٦).

ويستفاد أيضاً من بعض الروايات الإسلاميه أنّ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله كان يشرف على هذا العمل شخصياً فإذا واجه موارد مشكوكه فإنّه يقوم بالتحقيق فيها ويحذر الشخص المرتكب للغش، ومن ذلك أنّه صلى الله عليه وآله مرّ يوماً على رجل يبيع طعاماً، ف شعر النبي الأكرم صلى الله عليه وآله هذا الطعام يختلف ظاهره عن باطنه، فأدخل يده داخل هذا الطعام ورأى الحال كما تصور فقال:

«ليس منا من غش»(٧)

، وهذا المضمون ورد في روايات متعددة في

- ١- بحار الأنوار، ج ١٠٠، ص ٩٩.
- ٢- لسان العرب، ماده «غش».
- ٣- المكاسب للشيخ الأنصارى، ج ١، ص ٢٧١.
- ٤- جواهرالكلام، ج ٢٢، ص ١١١.
- ٥- كنز العمال، ج ٤، ص ٦٠، ح ٩٥١٢.
- ٦- سنن الدارمى، ج ٢، ص ٢٤٨.
- ٧- سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ٧٤٩، ح ٢٢٢٤.

ص: ٣٦٠

مصادر أهل البيت عليهم السلام (١).

ب) الإحتكار وإيجاد السوق السوداء

الإحتكار فى الأصل من ماده «حُكِر» ويعنى الإِدْخار وحفظ وخزن الأشياء (٢). وفى اصطلاح الفقهاء يعنى «شراء البضائع فى حال الغلاء وحاجه الناس لها، وحفظها وخزنها لغرض زياده قيمتها» (٣).

وقد نهى الإسلام بشده عن الإحتكار وقام بتحريمه فى موارد ترتبط بالحاجات الضروريه للناس (٤).

ونقرأ فى روايه عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال:

«الجالب مرزوق، والمحتكر ملعون» (٥).

ويقول الإمام على عليه السلام:

«الإحتكار شيمه الفجار» (٦).

، وفى هذا المجال وردت روايات كثيره فى المصادر الروائيه.

وأحياناً لا يحتكر الباعه المتاع والبضاعه ولكنهم يتبانون فيما بينهم بأن يبيعه أكثر من قيمته الطبيعیه ويلتزمون بأن لا يبيع أى واحد منهم هذه البضاعه بأقل من ذلك المبلغ، وهذا العمل يقع عادة فى موارد يكون

١- وسائل الشيعه، ج ١٢، ص ٢٠٩ فصاعداً.

٢- لسان العرب، ماده «حكر».

٣- المجموع النووى، ج ١٣، ص ٤٤.

٤- وللمزيد من الاطلاع عن معناه انظر: جواهرالكلام، ج ٢٢، ص ٤٧٧؛ المجموع النووى، ج ١٣، ص ٤٤.

٥- الكافي، ج ٥، ص ١٦٥، ح ٦؛ سنن الدارمي، ج ٢، ص ٢٤٥.

٦- غرر الحكم، ص ٣٦١، ح ٨٢٠٣.

ص: ٣٦١

الطلب على البضاعة أكثر بكثير من واقع الحال، وهذا بدوره يعتبر عاملاً لإيجاد السوق السواء وهو المتداول في عالمنا الحالي وخاصه في البلدان الصناعيه، وهذا العمل ممنوع أيضاً في الا سلام.

وقد ورد في روايه عن أبي جعفر القرارى قال:

دعا أبو عبدالله (الإمام الصادق عليه السلام) مولى له يقال له:

«مصادف»، فأعطاه ألف دينار وقال له: تجهّز حتى تخرج إلى مصر فإنّ عيالي قد كثروا، فتجهّز بمتاع وخرج مع التجار إلى مصر؛ فلما دنوا من مصر استقبلهم قافله خارجه من مصر؛ فسألوا عن المتاع الذي معهم ما حاله في المدينه (يعنى مصر) وكان متاع العامه فأخبروهم أنه ليس بمصر منه شيء فتحالفوا وتعاهدوا على أن لا ينقصوا متاعهم من ربح الدينار ديناراً، فلما قبضوا أموالهم وانصرفوا إلى المدينه فدخل مصادف على أبي عبدالله (الإمام الصادق عليه السلام) ومعه كيسان في كلّ واحد ألف دينار فقال: جعلت فداك هذا رأس المال وهذا الآخر ربح، فقال عليه السلام: إنّ هذا الربح كثير ولكن ما صنعته في المتاع؟ فحدّثه كيف صنعوا وكيف تحالفوا: فقال عليه السلام:

«سبحان الله تحلفون على قوم مسلمين أن لا تبيعوهم إلّالربح الدينار ديناراً».

ثم أخذ أحد الكيسين فقال عليه السلام:

«هذا رأس مالي ولا حاجه لنا في هذا الربح»

ثم قال عليه السلام:

«يا مصادف مجادله الشيوف أهون من طلب الحلال»(١).

وهذا الدستور الأخلاقي يبين بجلاء اختلاف النظام الإسلامى عن النظم الاقتصادية في عالمنا المعاصر التي تبيع أحياناً البضاعة ليست بضعفى رأس المال بل بإيجاد السوق السوداء تبيعها بعدّه أضعاف.

وقد ورد في التعاليم الإسلاميه عقوبات خاصه للمحتكرين، يقول أمير المؤمنين على عليه السلام في عهده لمالك الأشتر:

«فمن قارف حُكره بعد نهيك إياه فنكّل به، وعاقبه في غير إسراف»(٢).

وبعض العقوبات المترتبة على الإحتكار تفرغ مخازن المحتكر وعرض البضاعة المخزونه إلى السوق، يقول الإمام على عليه

السلام مخاطباً لأحد عمّاله فيما يتصل بالمحتكر:

«... ثم عاقبه بإظهار ما احتكر»^(٣).

وجاء في روايه أخرى عن أمير المؤمنين على عليه السلام أنّ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله:

«إنّ رسول الله مرّ بالمحتكرين، فأمر بحُكْرْتهم أن تخرج إلى بطون الأسواق وحيث تنظر الأبصار إليها»^(٤).

أمّا ما هي الموارد التي يشملها حكم الإحتكار وما هي شروطه وقيوده وحدوده وما هي الأقسام التي تتعلق بها حرمة الإحتكار وكيفيه معامله المحتكرين، وبشكل عام ما هي أحكام الإحتكار؟ فقد وردت كلّها في الكتب الفقهيّة لفقهاء مدرسه أهل البيت عليهم السلام وفقهاء أهل السنّه بالتفصيل^(٥).

ج) تلقى الركبان

المراد من «تلقى الركبان» هو أنّ تذهب جماعه من النفعيين الذين يعلمون بقيمه البضائع في مدينه معينه خارج هذه المدينه لاستقبال القوافل التجاريّه وشراء الأجناس التي يحملونها بقيمه زهيده ثمّ يجعلون بيعها حصراً بهم وبيعونها بأسعار عاليه في المدينه^(٦).

وهذا العمل يورث الضرر من جهه لأصحاب البضاعة لأنّهم غير مطلعين على قيمه البضاعة في تلك المدينه، ولذلك ورد في الروايات أنّ لهم خيار فسخ المعامله بشروط معينه^(٧)، ومن جهه أخرى أنّ هذا العمل يتسبب في حصر بيع البضاعة في دائره مغلقه وإيجاد سوق سوداء للمستهلكين^(٨)، ولذلك ورد في الروايات النهي عن هذا العمل رغم أنّ الفقهاء مختلفون بالنسبه لحرمة أو كراهه هذا العمل^(٩)، ولكن لا شك في أنّ هذا العمل غير محبذ:

١. يروى أبوهريره عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّ قال:

«لا تلقوا الركبان»^(١٠).

٢. وكذلك ورد عنه صلى الله عليه وآله أنّه قال:

«لا يبيع بعضكم على بيع بعض ولا تلقوا السلع حتى يهبط بها إلى

١- الكافي، ج ٥، ص ١٦١، ح ١.

٢- نهج البلاغه، الكتاب ٥٣.

٣- مستدرک الوسائل، ج ١٣، ص ٢٧٧، ح ١.

٤- وسائل الشيعه، ج ١٢، ص ٣١٧، ح ١.

٥- انظر: جواهر الكلام، ج ٢٢، ص ٤٧٠ فصاعداً؛ المجموع النووي، ج ١٣، ص ٤٤.

- ٦- انظر: المكاسب للشيخ الأنصاري، ج ٤، ص ٣٤٩؛ مغنى المحتاج، ج ٢، ص ٣٦؛ فتح العزيز الرافعي، ج ٨، ص ٢١٨.
- ٧- انظر: مستدرک الوسائل، ج ١٣، ص ٢٨١، ح ٣؛ مسند أحمد، ج ٢، ص ٢٨٤.
- ٨- ورد في روايه الإشاره إلى هذا الأمر انظر: مستدرک الوسائل، ج ١٣، ص ٢٨١، ح ٢.
- ٩- انظر: بدايه المجتهد، ج ٢، ص ١٣٣؛ المغنى لابن قدامه، ج ٤، ص ٢٨١؛ المجموع للنووي، ج ١٣، ص ٢٣؛ جواهرالكلام، ج ٢٢، ص ٤٦١؛ مكاسب الشيخ الأنصاري، ج ٤، ص ٣٤٩.
- ١٠- صحيح البخارى، ج ٣، ص ٢٧.

ص: ٣٦٢

الشوق»(١).

٣. وقال الإمام الصادق عليه السلام لأحد أصحابه:

«لا تلق ولا تشتتر ما تلقى ولا تأكل منه»(٢).

، أى لا تلقى القافله التجاريه فى خارج المدينه ولا تشتترى منها.

(د) بيع الحاضر للبادى

والمراد من هذا العنوان هو أنّ الأفراد الساكنين بالمدينه يشترون محصولات المزارعين لقريتهم ويبيعونها للآخرين (٣)، وبالنتيجه ترتفع قيمه هذه محصولات بواسطه هؤلاء الباعه لإيصالها إلى يد المشتري وهو الشىء الذى يبتلى فيه مجتمعنا والكثير من المجتمعات الأخرى حيث إنّ أصحاب رؤوس الأموال يتوجهون بأموالهم إلى المنتجين، وهم القاطنين فى الريف، ويشترون منهم محاصيلهم الزراعيه بثمان بخس، وأحياناً يقومون بخزنها وحفظها إلى أن ترتفع أسعارها (وبذلك تضاف إلى هذه الحاله مسأله الإحتكار أيضاً) وأحياناً أخرى ينقلون المحاصيل مباشره إلى سوق المدينه ويبيعونها بربح وافر.

والإسلام يرفض مثل هذا التطفل فى عمليه الإنتاج بحيث يتم الفصل بين المنتج والمستهلك ويتنفع

١- المصدر السابق، ص ٢٨.

٢- وسائل الشيعه، ج ١٢، ص ٣٢٥، ح ٢.

٣- انظر: بدائع الصنائع، ج ٥، ص ٢٣٢؛ المغنى لابن قدامه، ج ٤، ص ٢٧٩ و ٢٨٠ و منتهى المطلب، ج ٢، ص ١٠٠٥.

ص: ٣٦٣

بذلك جماعه من الناس وهم الوسطاء دون أن يقدموا عملاً إيجابياً ومنتجاً ويربحون بمجرد كونهم واسطه، وهذا هو الشىء الذى ورد فى الفقه بعنوان: «بيع الحاضر للبادى».

وذهب مشهور فقهاء مدرسه أهل البيت عليهم السلام إلى كراهه هذا العمل، وجماعه أخرى من كبار العلماء أفتوا بحرمة (١)، ومن بين فقهاء أهل السنّه أيضاً يعتقد جماعه منهم بالكراهه، وبعض آخر ذهب إلى الجواز، وطائفه ثالثه أفتوا بحرمة بشروط (٢) وقد ورد في روايه عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال:

«لا يبيع حاضر لباد، والمسلمون يرزق الله بعضهم من بعض» (٣).

وفي الحقيقه فإنّ حذف الواسطه أو على الأقل تقليل الوسائط يتسبب في ربح أكثر للمنتج القروى من جهه، ومن جهه أخرى تصل هذه المحصولات بقيمه أقل ليد المستهلكين.

وفي روايه عن يونس (يونس بن عبدالرحمن وهو من أصحاب الإمام الكاظم والإمام الرضا عليهما السلام البارزين) في تفسير كلام النبي الأكرم صلى الله عليه وآله:

«لا يبيع حاضر لباد»

قال عليه السلام:

«إنّ الفواكه وجميع الغلّات إذا حملت من القرى إلى السوق فلا يجوز أن يبيع أهل السوق لهم من الناس، ينبغي أن يبيعه حاملوه من القرى والسّواد، فأما من يحمل من مدينه إلى مدينه فإنّه يجوز، ويجرى مجرى التجاره» (٤).

وجاء في مصادر أهل السنّه أيضاً أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال:

«لا يبيع حاضر لباد، دعوا الناس، يرزق الله بعضهم من بعض» (٥).

وورد في المغنى لابن قدامه في شرح هذا الحديث:

«متى ترك البدوى يبيع سلعته إشتراها الناس برخص ويسع عليهم السّعر؛ فإذا تولّى الحاضر بيعها وامتنع من بيعها إلّابسر البلد ضاق على أهل البلد» (٦).

وطبعاً ينبغي الالتفات هنا إلى أنّ عمل الواسطه له أنواع وأقسام مختلفه، ودور الوسائط بوصفهم مشتريين وامناء وحقّ العمل مختلف، ولكنه في جميع الموارد ينتهى بضرر البائع الأصل والمنتج وكذلك المستهلك.

هـ) الربح العادل

إنّ اقتران المسائل الأخلاقيه بمسأله الربح في المعامله أمر مشهود تماماً في الإسلام، وفي روايه مشهوره عن أمير المؤمنين على عليه السلام يبيّن فيها أبعاد هذه المسأله بشكل إجمالي، وأنّ الربح الناشىء من المعامله يجب أن يكون بشكل لا يلحق الضرر بالمنتج والبائع ولا بالمستهلك، يعنى لزوم رعايه العداله في هذا المجال، يقول الإمام على عليه السلام في عهده لمالك الأشر:

«وليكن البيع بيعاً سمحاً بموازين عدل وأسعار لا تُجحف بالفريقين من البايع والمبتاع» (٧).

وهذا على خلاف ما هو متداول في عالمنا اليوم، فالبائعون يصرون على رفع أسعار بضاعتهم ما أمكنهم ذلك، وخاصه في مسأله المنتجات الصناعيه الجديده التي لا تعرفها شعوب العالم الثالث، ولهذا السبب فإن الفاصله الاقتصاديه بين البلدان الرأسماليه والصناعيه مع البلدان العالم الثالث تزداد يوماً بعد آخر (٨).

واللافت أن الإسلام يوصي بأن يأخذ الباعه بنظر الاعتبار مقدار جاحتهم المعيشيه في واقع الحياه وفي معاملاتهم وربحهم من البضاعه، بل ورد في روايات عدّه أن الربح الأكثر يعتبر من الربا، كما ورد في حديث النبي الأكرم صلى الله عليه وآله:

«ربح المؤمن على المؤمن ربا» (٩).

(وطبعاً فالمراد هنا الربح أكثر من نفقات الحياه).

وفي حديث آخر عن الإمام الصادق عليه السلام قال:

«ربح المؤمن على المؤمن ربا إلا أن يشتري بأكثر من مائه درهم، فاربح عليه قوت يومك أو يشتريه للتجاره

١- انظر: جواهر الكلام، ج ٢٢، ص ٤٦١.

٢- انظر: المغنى لابن قدامه، ج ٤، ص ٢٨٠.

٣- وسائل الشيعه، ج ١٢، ص ٣٢٧، ح ١.

٤- المصدر السابق، ح ٣.

٥- سنن النسائي، ج ٧، ص ٢٥٦. وورد بهذا المضمون وفي الصفحه المذكوره أحاديث عديده.

٦- المغنى لابن قدامه، ج ٤، ص ٢٧٩.

٧- نهج البلاغه، الكتاب ٥٣.

٨- في حين أن نصف سكان العالم يحصلون على أقل من ١٠ بالمئه من العوائد الماليه في العالم يحصل سكان البلدان الثريه- الذي يبلغ عددهم ٢٥ بالمئه من سكان العالم- على ثلاثه أرباع العوائد الماليه في العالم. وطبقاً لدراسات البنك العالمي فإن المنتج القومي الخام لكل شخص في ١٩ بلد من البلدان الصناعيه في عام ١٩٨٠ بلغ أكثر من ٦٦٥٨ دولاراً، في حين أن متوسط المنتج القومي للفرد في ٦٣ بلداً بلغ ٩٠٣ دولار تقريباً، وفي ٣٢ بلد من البلدان الفقيره بلغ ١٦٨ دولار وعلى ضوء ذلك تبلغ الفاصل الموجود بين دخل الفرد في البلدان المتقدمه والفرد في البلدان الفقيره ٤٠ ضعفاً. (انظر: السياسه الاجتماعيه في البلدان الناميه) سياست اجتماعي در كشورهای در حال توسعه) بالفارسيه، تأليف آرتور آ. ليونگستون، ترجمه الدكتور حسين العظيمي، ص ٨٤ و ١٨٤).

٩- بحار الأنوار، ج ١٠٠، ص ١٠٣، ح ٤٨.

فأربحوا عليهم وأرفقوا بهم»(١).

وفى هذا الحديث نرى أنّ الإمام عليه السلام قسّم المعاملات إلى ثلاثة أقسام:

١. المعاملات الصغيره التي يتعامل فيها الأشخاص الفقراء والمحتاجون فقد وردت التوصيه بعدم أخذ أى ربح منهم، وفى اصطلاح يبيعونهم برأس المال.

٢. الأشخاص الذين يملكون القدره أكثر على الشراء، فينبغى أخذ ربح عادل منهم وبمقدار الحاجه اليوميّه ويضاف إلى أصل رأس المال.

٣. وفئه أخرى يشترون بضاعه من شخص آخر بعنوان التجاره، وبالنسبه لهؤلاء أيضاً ينبغى أخذ ربح عادل مقترن بالإرفاق والانصاف.

إنّ ما ورد أعلاه بالرغم أنّه لا يعتبر حكماً إلزامياً وإجبارياً ولكن لا شك أنّه من المسائل الحميده وينبغى للمسلمين الالتزام بهذه التوصيه(٢).

٢. عدم الدخول فى معاملات الآخرين

ومن الأمور التي نهى عنها الإسلام، أن يدخل الفرد فى معامله أخيه المسلم يعنى بعد توافق الطرفين أو بعد إجراء مقدمات العقد من مناقشه وبحث، يدخل هذا الشخص فيما بينهما ويعلن استعداداه للدخول فى معامله وأحياناً يدفع سعر أكثر يقوم بتخريب التوافق بين المتعاملين وبالتالي يتسبب فى زياده قيمه.

والسؤال هنا، هل أنّ مثل هذا العمل حرام أو مكروه؟ ثمه خلاف بين فقهاء الإسلام، فبعض ذهب إلى حرمة مطلقاً، وبعض إلى الكراهه(٣)، وبعض آخر

١- الكافي، ج ٥، ص ١٥٤، ح ٢٢.

٢- انظر: جواهر الكلام، ج ٢٣، ص ٤٥٤-٤٥٥.

٣- انظر المصدر السابق: ج ٢٢، ص ٤٥٩.

ص: ٣٦٥

قال بالتفصيل، ففى بعض الموارد يكون حراماً وفى بعض الآخر يكون مكروهاً، وسيأتى شرح هذه المسأله فى البحوث الفقهيّه اللاحقه.

قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

«لا يبيع بعضكم على بيع بعض» (١).

ويروى الإمام الصادق عليه السلام عن آبائه أنه:

«نهى رسول الله أن يدخل الرجل في سوم أخيه المسلم» (٢).

هذا في حين أن العالم المادى اليوم ليس فقط يبيح الدخول في معاملات الآخرين وخاصه المعاملات الكبيره، بل يسعى بشتى الحيل وباعطاء امتيازات كبيره لاختطاف المعاملات من الآخرين ويعتبر ذلك نوعاً من الذكاء فى المسائل الاقتصاديه، وأحياناً تقوم شركه ببذل جهد كبير لإنجاز معامله اقتصاديه وتستغرق عدّه شهور من العمل والمناقشات، وفجأه يصل المنافس ويختطف هذه معامله لصالحه وبالتالي تواجه تلك الشركه أنواعاً من الضرر والخساره.

الشكل الآخر من الدخول فى معامله الآخرين يسمى «نَجْش».

و «نَجْش» فى اللغه يقصد منه دفع الصيد من مكان إلى مكان آخر (لغرض صيده من قبل الصياد) (٣)، وفى اصطلاح الفقهاء يطلق على شخص الذى يدخل إلى معامله بدون قصد الشراء ويقترح قيمه أعلى لخداع المشتري وإجباره على الشراء بسعر أعلى، سواء كان قد اتفق مع البائع أو لم يتفق (٤).

وحرمة هذا العمل فى الجملة مورد اتفاق فقهاء أهل البيت عليهم السلام وأهل السنّه، ولكن فيما يتصل بأقسام وشروط الحرمة ووجود خيار الفسخ للمشتري فثمة كلام وخلاف بين الفقهاء (٥).

وقد ذكر الفريقان روايات فيما يتصل بهذه المسأله ومنها أن الإمام الصادق عليه السلام قال:

«قال رسول الله صلى الله عليه و آله الواشمه والمتوشمه والناجش والمنجوش ملعونون على لسان محمد صلى الله عليه و آله» (٦).

وفى روايه أخرى قال رسول الله صلى الله عليه و آله:

«لا تناجشوا ولا يبيع المرء على بيع أخيه» (٧).

، (أى أن يقوم المرء باخراج معامله من يد البائع ويدخل فى معامله مع المشتري).

ومن المعلوم أن هذه الأمور غير الأخلاقيه تتسبب فى زياده القيمه والعداوه والحقد، وأحياناً تنتهى إلى النزاع بين الأفراد أو الحكومات، والإسلام يرفض هذا السلوك بشكل كامل.

وطبعاً فإنّ المزيده أو المناقصه فى المعاملات التى تجرى بشكل مفتوح وفى الفضاء العام والعلنى والمنافسه البناءه تختلف كثيراً عن المسأله مورد البحث بشرط أن تقام المزيده أو المناقصه بصوره سليمه لا ما نجده متداولاً اليوم من جهه وجود تبنى خلف الستار فى هذه المزايدات والمناقصات ووجود حالات الخداع والغش فيها.

إذا دخل شخص مع آخر في معاملة ثم ندم على ذلك، فقد أوصى الإسلام بقبول قوله وفسخ المعاملة.

وجاء في روايه:

«إنَّ رسولَ اللهَ لم يأذنَ لحكيم بن حزام في تجارته حتَّى ضمن له إقاله النَّادم...» (٨).

وكذلك ورد في الحديث الشريف عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال:

«من أقال نادماً يبعته أقال الله عثرته يوم القيامة» (٩).

وينبغي الالتفات إلى أنَّ هذا الكلام في صورته أن تكون المعاملة إلزامية وبدون توافق الطرفين لا- يقع الفسخ وأساساً أنَّ كلَّ شكل من العفو والمرونة وعدم التشدد في التجاره والبيع والشراء مورد رضا الإسلام، بمعنى أنَّ الإنسان لا- ينبغي أن يكون متشدداً في المعاملة وبل يتعامل بحاله من الحلم والمرونة ولا يخلق مشكله في مسائل جزئيه ولغرض كسب ربح أكثر.

١- صحيح البخارى، ج ٣، ص ٢٨.

٢- وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٣٣٨، ح ٣.

٣- النهايه لابن الأثير، ماده «نجش».

٤- المكاسب المحرمه، الشيخ الأنصارى، ج ٢، ص ٦٣ و المجموع النووى، ج ١٣، ص ١٤-١٥.

٥- المجموع، النووى، ج ١٣، ص ١٤-١٥؛ جواهر الكلام، ج ٢٢، ص ٤٧٧.

٦- وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٣٣٧، ح ٢.

٧- صحيح مسلم، ج ٤، ص ١٣٨.

٨- صحيح مسلم، ج ٤، ص ٢٨٦، ح ١.

٩- صحيح ابن حبان، ج ١١، ص ٤٠٤، باب الإقاله.

ص: ٣٦٦

ويروى الإمام الصادق عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال:

«السماحه من الرِّباح، قال ذلك لرجل يوصيه ومعه سلعه يبيعهها» (١).

في عالمنا المعاصر الذى تسود فيه الأفكار الماديّة على المحافل الرأسماليّة، فإنَّ الأسواق والأمكنه الاقتصاديّة تتسم بكونها جافه

جداً وعديمه الرحمه وخاليه من العواطف الإنسانيه والمعنويّه، وكلّ شخص يتحرك على مستوى كسب ثروه أكثر، وهذه هي نتيجة التفكير المادي، ومع الالتفات إلى هذه المسأله أنّ طبيعه السوق والتجاره تسهم في تشديد الغفله، والربح والبيع والشراء والمعامله يلفت نظر الإنسان للدنيا وأحياناً يؤدّي إلى عدم توجهه لمسائل الحلال والحرام ومراعه موازين العدل والانصاف في المعاملات (٢)، وفي دائره التعاليم الدينيه وردت توصيات بذكر الله وقراءه بعض الأدعيه في السوق وهذه بدورها تعتبر عاملاً مؤثراً جداً في عدم الإنجرار وراء الماديات ومن شأنها تلطيف فضاء السوق وتضفي عليه روحانيه خاصه وتقرن الاقتصاد مع الأخلاق.

وفي هذا الشأن وردت عدّه أبواب من الروايات في كتاب وسائل الشيعه ج ١٢ ونشير هنا إلى نماذج من هذه المجموعه:

١. قال الإمام علي عليه السلام:

«أكثروا ذكر الله إذا دخلتم الأسواق عند اشتغال الناس فإنّه كفّاره للذنوب وزياده في الحسنات ولا تكتبوا في الغافلين» (٣).

٢. وجاء في روايه عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال:

«إذا اشتريت شيئاً من متاع أو غيره فكبر...»

. ثمّ في سياق كلامه ذكر الإمام عليه السلام دعاء (٤).

٣. ويوصي الإمام الباقر عليه السلام عند دخول السوق وعند المعامله مع الناس بقراءه هذا الدعاء:

«اللهم إنّي أسألك من خيرها وخير أهلها، وأعوذ بك من شرّها وشرّ أهلها» (٥).

وفي مصادر أهل السنّه أيضاً وردت أدعيه وأذكار عند دخول السوق (٦)، ومنها ما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله عند دخول السوق بأن يقرأ هذا الدعاء:

«اللهم إنّي أسألك من خير هذا السوق، وأعوذ بك من الكفر والفسوق» (٧).

وعلى أساس هذه التعاليم الدينيه كان الكسبه والتجّار التقليديين عندما يفتحون قفل باب الحانوت أو المتجر فإنّهم يرفعون أصواتهم بالأذكار والأدعيه

١- وسائل الشيعه، ج ١٢، ص ٢٨٧، ح ٢.

٢- نقرأ في روايه عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «شرّ بقاع الأرض الأسواق وهو ميدان إبليس، يَغْدُو برايته ويضع كرسيه ويبيث ذريته، فيبين مطّف في قفيز، أو طائش في ميزان، أو سارق في ذارع، أو كاذب في سلعته... فلا يزال مع أوّل من يدخل، وآخر من يرجع» بحار الأنوار، ج ٨١، ص ١١، ح ٨٧.

٣- الخصال، ص ٦١٤.

٤- وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٣٠٣، ح ١. وردت بهذا المضمون عدّه روايات في باب ١٩ و ٢٠.

٥- المصدر السابق، ص ٣٠١، ح ١.

٦- انظر: سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ٧٥٢، ح ٢٢٣٥؛ كتاب الدعاء الطبراني، ص ٢٥١.

٧- كتاب الدعاء الطبراني، ص ٢٥٢.

ص: ٣٦٧

وأحياناً بصوت منخفض ويتعوذون من شرّ الشيطان وهوى النفس باللّٰه تعالى وبذلك يعملون على تنقيه روحهم وتطهير قلوبهم وليمكنوا من إقامة معاملات سليمة ومورد رضا الله تعالى.

البحث الثالث: سيادة الأخلاق في عمليته الاستهلاك

إشارة

إن الإسلام بالنسبة للاستهلاك أيضاً لم يجعل أيدي المستهلكين مفتوحة بحيث يجوز لهم أن ينتفعوا من أموالهم كيف ما شاؤوا وينفقونها بأي وسيلة واسلوب، بل ثمة توصيات وتعاليم ديتته في هذا الشأن، نشير هنا إلى بعضها:

١. الاعتدال في عمليته الاستهلاك

إنّ الاعتدال في الاستهلاك يعتبر من ضروريات المصروف ومورد تأكيد الإسلام، فالاعتدال مطلوب سواء كان في مصرف الطعام واللباس وأمثال ذلك، أم كان في النفقات الجارية الأخرى وحول مسأله الاعتدال في الاستهلاك وردت أحاديث كثيرة وتعبيرات قوية تشير إلى أنّ الاقتصاد السالم يقوم على أساس الاعتدال في المصروف والاستهلاك، فنقرأ في حديث عن رسول الله أنّه قال:

«من اقتصد أغناه الله»(١).

وجاء في حديث آخر عن الإمام علي عليه السلام

«الاقتصاد ينمي القليل والإسراف يفنى الجزيل»(٢).

وهذا الموضوع مهم إلى درجه أنّ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله جعل الاعتدال في المصروف نصف المعيشه وقال:

«الاقتصاد في النفقه نصف المعيشه»(٣).

وكما تقدّمت الإشارة إليه فإنّ هذا الموضوع ورد بشكل واسع في الأحاديث الإسلاميه ونختتم هذا البحث بروايه عن الإمام

الصادق عليه السلام أنه قال:

«ضمنت لمن اقتصد أن لا يفتر قال الله عزوجل: «وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ» (٤) والعفو الوسط وقال الله

عزوجل: «وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا» (٥) والقوام الوسط» (٦).

ومع الالتفات إلى محدودية منابع طبيعته في العالم وزيادة نفوس البشر بشكل تدريجي فيمكن بالاستلham من التعاليم والتوصيات المذكوره ورعايه الاقتصاد والاعتدال في المصرف والاستهلاك، أن ينتفع الجميع من المواهب الطبيعيه في العالم وتنجو الأجيال اللاحقه من حالات الفقر والحاجه (٧).

ومن موارد الاعتدال في المصرف، اجتناب الإسراف والتبذير، وقد ورد في الإسلام الذم الشديد لحالات التبذير والبذخ والإسراف في الاستهلاك، في حين أن العالم الرأسمالي اليوم ليس فقط يدعو المستهلكين إلى استهلاك أكثر بل من خلال الإعلان

١- ميزان الحكمة، ج ٣، ح ٣٣٤٢.

٢- غرر الحكم، ح ٨٠٦٢.

٣- كنز العمال، ج ٣، ح ٥٤٣٤.

٤- بقره، آيه ٢١٩.

٥- فرقان، آيه ٦٧.

٦- من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٦٤، ح ١٧٢١.

٧- وفيما يتصل بأمر الاعتدال في المصرف انظر: «اجتناب كل أشكال من الإسراف» في هذا الكتاب.

ص: ٣٦٨

والتبليغ الواسع يقوم بتشويق الناس للإسراف كيما تحصل الشركات وأصحاب الرساميل على ربح أكثر، ومعلوم أن الإسلام حرم الإسراف والتبذير بكل أشكاله.

وأحد الشعارات المعروفة في الإسلام والمقتبسه من القرآن الكريم:

«كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ» (١).

وهذه المسأله إلى درجه من الأهميه أن القرآن الكريم جعل المبذرين إخوان الشياطين، الشيطان الذي تمرد على خالقه وكفره بنعمه:

«إِنَّ الْمُبْذِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا» (٢).

وفى الحقيقه أنّ الإسراف فى استهلاك الأجناس، يعتبر نوعاً من كفران النعمه، فكما أنّ الشيطان كفر بنعمه الله ولم يشكرها، فإنّ المسرفين أيضاً باهدار الأموال وعدم المبالاه بهذه النعمه، فإنّهم يكفرون بالنعم الإلهيه ولا يشكرونها، فى حين أنّ أحد أصول الاقتصاد فى العالم المعاصر هو دعوه المستهلكين بطرق مختلفه إلى زياده الاستهلاك بل التوجه إلى الأشياء والوسائل التى ليست بذات قيمه استهلاكيه أو أنّها قليله القيمه.

وفى الروايات الإسلاميه أيضاً نرى بوضوح العلاقه بين الإسراف والفقير كما ورد فى حديث عن أمير المؤمنين على عليه السلام أنّه قال:

«إنّ السرف يورث الفقر وإنّ القصد يورث الغنى (٣).

وقد ورد فى الروايات الإسلاميه بيان أهميه الاستهلاك والمصرف الصحيح للمواهب الإلهيه إلى درجه أنّ الحديث المعروف يقرر إلقاء الماء المتبقى فى الإناء أو إلقاء نواه التمر يعدّ من مصاديق الإسراف.

يقول سليمان بن صالح: سألت الإمام الصادق عليه السلام عن أقل درجه من الإسراف؟ قال عليه السلام:

«... إهراقك فضل إنائك، وأكلك التمر ورميك بالنوى هيهنا وهيهنا» (٤).

٢. اجتناب الاستثار

إنّ أحد المظاهر السيئه فى الاقتصاد العالمى المعاصر، حاله البخل والاستثار، فأصحاب رؤوس الأموال فى العالم الرأسمالى الكبير يسعون دائماً لحفظ أسرار ورموز التقنيه المتطوره لثلاث تقاع بيد الآخرين، حتى بالنسبه للأدويه التى تتوقف عليها حياه الناس نرى أنّ حاله البخل والاستثار مشهوده.

إنّ إقتران هذه الرذيله الأخلاقيه بالمسائل الاقتصاديه يعدّ أحد أسباب الفقر فى العالم الثالث وزياده الفاصله بين الشعوب الضعيفه والرأسماليه، فى حين أنّ القرآن الكريم ينهى بشده عن البخل فى الإنفاق، ويقول:

«هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تُدْعَوْنَ لِتُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَمِنْكُمْ مَنْ يَبْخُلُ وَمَنْ يَبْخُلْ فَإِنَّمَا يَبْخُلْ عَنْ

١- سوره الأعراف، الآيه ٣١.

٢- سوره الإسراء، الآيه ٢٧.

٣- الكافى، ج ٤، ص ٥٣، ح ٨.

٤- المصدر السابق، ج ٦، ص ٤٦٠. وفيما يتصل بنهى الإسلام عن الإسراف والتبذير وكذلك ما ورد من الإحصاءات فيما يتصل بالاستهلاك فى العالم الغربى انظر بحث: «اجتناب كل أشكال الإسراف».

وبديهي أنّ البخل لا- ينحصر بالأموال المائيه، بل يشمل البخل في العلوم والفنون المختلفه التي تقود المجتمع نحو التقدم والإزدهار الاقتصادي أيضاً، وهذا هو المرض الذي لا علاج له في العالم المادى.

إنّ سعه مفهوم البخل الذى ورد النهى عنه يستفاد من المصادر القرآن الكريم وكذلك من الروايات الإسلاميه الوارده فى المصادر الروائيه المعروفه، فالقرآن الكريم يذم بشده الأشخاص الذين يمنعون الماعون ويجعلهم فى عرض المرئين ويقول:

«الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ* وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ»(٢).

وطبقاً لبعض الروايات الوارده فى تفسير الماعون نقرأ هذا الحديث الشريفه:

«هو القرض يقرضه، والمتاع يعيره، والمعروف يصنعه»(٣).

ويحذر الإمام على عليه السلام بشده من البخل ويعتبره الأساس لجميع المساوىء والعيوب ويقول:

«البخل جامع لمساوىء العيوب، وهو زمام يُقاد به إلى كلّ سوء»(٤).

ويقول الإمام زين العابدين عليه السلام:

«أما حقّ مالك، فإن لا تأخذه إلامن حلّه، ولا تنفقه إلامن وجهه ... ولا تبخل به فتبوء بالحسره والندامه مع التّبعه»(٥).

ومضافاً إلى ذلك فإنّ البخل من قبل الأغنياء يستثير غضب وحقد الفقراء وأحياناً يتسبب فى طغيانهم عليهم وانتفاضتهم ضد الأغنياء وبالتالي ستهدر فى هذا السبيل الكثير من منابع الاقتصاديه، وكذلك فإنّ بخل الأثرياء يتسبب فى إنعدام الأمن فى

١- سورة محمد، الآيه ٣٨.

٢- سورة الماعون، الآيه ٦ و ٧.

٣- الكافي، ج ٣، ص ٤٩٨، ح ٨؛ عن الإمام الصادق عليه السلام.

٤- نهج البلاغه، الكلمات القصار، الكلمه ٣٧٨.

٥- بحار الأنوار، ج ٧١، ص ٨.

«إذا بخل الغنى بمعروفه، باع الفقير آخرته بدينه»(١).

٣. دور المواساة في البرامج الاقتصادية

إن كلمة «مواساة» لا محل لها من الإعراب في الاقتصاد المادى بالعالم الحديث، بل أحياناً تكون مورد الاستهزاء والسخرية وأنه كيف يمكن توصيه الناس بأن يجعلوا الآخرين شركاء في أموالهم ويجلسوهم على موائدهم؟

في حين أن المواساة تعتبر من أهم المسائل الأخلاقية في الاقتصاد الإسلامى، ويعتبرها الإسلام علامة الإخوة والمودة.

إن الإسلام ليس فقط يذم البخل بل يوصى المسلمين أن يتحركوا في علاقاتهم من موقع المساواة في الأموال، يعنى أن الشخص المقتدر يعتبر الأشخاص المحتاجين شركاء في ماله ولا يغفل عن الاهتمام بأمورهم ويدعوهم للجلوس على مائدته ويشاركونه في النعم والمواهب التي رزقها الله إياه بشكل واسع.

ويقرر الإمام الصادق عليه السلام أن المواساة للمحتاجين والمحرومين تعتبر من حقوق المسلم على أخيه:

«والمواساة لأهل الحاجة»(٢)

، ويعتبرها النبي الأكرم صلى الله عليه وآله علامة المؤمن الحقيقي:

«من واسى الفقير من ماله وأنصف الناس من نفسه فذلك المؤمن حقاً»(٣)

، ويعدها أمير المؤمنين على عليه السلام من أكثر العلامات تأثير وحفظاً للأخوة والمودة بين المسلمين:

«ما حُفظت الأخوة بمثل المواساة»(٤).

ونقرأ ما ورد عن الإمام الكاظم عليه السلام في مقام جوابه عن سؤال رجل يدعى عاصم في هذا الشأن فأجابه الإمام عليه السلام بقول:

«يا عاصم كيف أنتم في التواصل والتواصي؟

قال عاصم:

«على أفضل ما كان عليه أحد»

. قال عليه السلام:

«أياتى أحدكم إلى دكان أخيه أو منزله عند الضائقة فيستخرج كيسه ويأخذ ما يحتاج إليه فلا ينكر عليه؟»

قال: لا، قال

«فلستم على ما أحبّ في التّواصل»(٥).

٤. النفقات الممنوعه

إشاره

ثمّه قوانين في العالم الحالى، وإن كانت أخلاقيه تقريباً، حاكمه ومهيمنه على الإنتاج، يعنى أنّ المنتجين يعيشون بعض المحدوديات من جهه المحصولات والمنتجات وكميتها وكيفيتها ولكنهم في مصارف الأموال الشخصيه أحرار تماماً إلى درجه أنّهم أحياناً ينفقون أموالهم في موارد لا تتفق مع أى منطق، ولا أحد يمنع من ذلك، مثلاً نرى أنّ قسماً مهماً من ثروتهم يوصون بها للحيوانات، وبعد موتهم تكون حيواناتهم مالكة لثروات عظيمه، وأعمال أخرى من هذا القبيل، في حين أنّ الإسلام، كما يشرف ويراقب عمليّه الإنتاج، فإنّه يراقب أيضاً عمليّه الاستهلاك ويقرر سياده الأخلاق في كلا الموردین بشكل متساوٍ وقد وردت التوصيات الأكيده في تعاليم الإسلام في هذا الشأن منها:

أ) اجتناب النفقات المضره

إنّ المستهلك في نظر الإسلام وإن كان قد حصل على أمواله عن طريق مشروع وقانوني إلّا أنّه لا يستطيع الاستفادة منها في موارد مضره.

وقد ورد التصريح بهذا المعنى في الروايات الشريفه أنّ استهلاك الأمور المضره يعدّ من مصاديق الإسراف الممنوع والمحرّم.

يقول الإمام على بن موسى الرضا عليه السلام:

«... إنّما الإسراف فيما أتلف المال وأضرّ بالبدن»(٦).

وهكذا ما ورد في الروايه المعروفه في تحف العقول عن الإمام الصادق عليه السلام قال:

«وكلّ شىء تكون فيه المضره على الإنسان في بدنه فحرام أكله»(٧).

١- نهج البلاغه، الكلمات القصار، الكلمه ٣٧٢.

٢- الكافي، ج ٢، ص ١٧٥، ح ٤.

٣- المصدر السابق، ص ١٤٧، ح ١٧.

٤- غرر الحكم، ح ٩٥٢٦.

٥- بحار الأنوار، ج ٧١، ص ٢٣١ و ٢٣٢.

٦- مكارم الأخلاق، ص ٥٧.

(ب) النفقات التي تسبب في تقوية العدو

طبقاً للتعاليم الدينيه فإنّ إنفاق الأموال إذا أدى إلى تقويّه أعداء الإسلام فحرام، وعلى هذا الأساس يجب اجتناب الاستفاده من المنتجات التي تؤدي إلى ازدهار اقتصاد الأعداء وإيجاد أرضيه مناسبة لتكريس سيطرتهم وسلطتهم الاقتصاديّه والثقافيه على المسلمين.

وقد ورد في حديث تحف العقول عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال:

«أو يقوى به الكفر والشرك في جميع وجوه المعاصي...، أو باب يوهن به الحقّ فهو حرام محرّم بيعه وشراؤه وإمساكه وملكه وهبته وعاريته وجميع التقلّب فيه»^(١).

ومع الالتفات إلى أنّ هذه الروايه تعتمد على أنواع الإمساك والهبة والعاريه وجميع التصرفات الأخرى فإنّها تعدّ دليلاً جلياً على هذا المدعى.

وكمثال على ذلك لا يجوز استهلاك البضائع التي تسبب في تقويه إسرائيل والشركات المرتبطه بالمحافل الصهيونيّه لأنّ تقويّه ودعم قوى الهيمنه والاستكبار يؤدي إلى إضعاف جبهه الإسلام والمسلمين وإشاعه الظلم والجور في العالم.

(ج) اجتناب التجميل في الاستهلاك

إشارة

ومن أهم المسائل الأخلاقيه المرتبطه بالمسائل الاقتصاديّه في الإسلام، مسأله اجتناب التجميل والترف والذى يعدّ أحد البلايا في العالم المعاصر ويستهلك ثروات كبيره لهذا الغرض وفي الحقيقه يجر الإنسان إلى وادي العبثيه، ومن جمله مظاهر الإرتباط بين المسأله الأخلاقيه مع النفقات الاقتصاديّه تحريم آنيه الذهب والفضه وتحريم لباس الحرير والزينه بالذهب للرجال.

إنّ مسأله تحريم الاستفاده من الأواني الذهبيّه والفضيّه تعتبر من المسائل المسلمه التي يجمع عليها فقهاء الإسلام ومن ذلك ما أورده صاحب الكتاب جواهر الكلام من حرمة لبس الذهب للرجال في جميع الأحوال وأنّ هذه الفتوى مورد اتفاق وإجماع فقهاء الشيعه^(٢)، والكثير من الفقهاء ذهبوا إلى أنّ لبس الذهب للرجال يوجب بطلان الصلاه، وجماعه من الفقهاء وبدلاً من التعبير بكلمه «لبس» عبّروا عنه بالترزين بالذهب^(٣).

ونقرأ في روايه معتبره عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال:

«لا يلبس الرّجل الذهب ولا يصلّي فيه»(٤).

وفى روايه أخرى ذكرت أنّ التزيين بالذهب خاص بالنساء:

«جعل الله الذهب في الدنيا زينه للنساء فحرّم على الرّجال لبسه والصلاه فيه»(٥).

ويقرر ابن قدامه أيضاً أنّ لبس الثوب الموشح بالذهب فى الصلاه وغير الصلاه حرام، وجاء فى حديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال:

«حرّم لباس الحرير والذهب على ذكور أمتى وأحلّ لإناثهم».

يقول ابن

١- تحف العقول، ص ٣٣٣.

٢- جواهر الكلام، ج ٨، ص ١٠٩.

٣- انظر: المصدر السابق، ص ١١٠-١١٣.

٤- وسائل الشيعة، باب ٣٠ عن أبواب الصلاه، ح ٤.

٥- المصدر السابق، باب ١٦، ح ٢.

ص: ٣٧٢

قدامه بعد ذكره لهذا الحديث: إنّ هذا الحديث ورد فى سنن أبى داود والترمذى ويعتبر الحديث صحيحاً(١).

إنّ حرمة لبس الحرير للرجال مورد اتفاق فقهاء الإسلام أيضاً أعمّ من الشيعة وأهل السنّه.

يقول صاحب كتاب جواهر الكلام بعد ذكره هذا الحكم:

«إجماعاً من المسلمين»

ولا تجوز الصلاه فيه أيضاً عند فقهاء الشيعة، يعنى أنّ لباس الحرير يوجب بطلان الصلاه(٢)، ويصرّح ابن قدامه فى المغنى أيضاً بأن لبس الحرير للرجال حرام، بل إنّ الاستفاده من فراش الحرير فى الصلاه لا يجوز، ودليل الحرمة هو ما ورد فى الحديث أعلاه (٣) أمّا الاستفاده من آنيه الذهب والفضه للأكل والشرب فحرام أيضاً، يقول المحقق البحرانى: «لا خلاف بين الأصحاب فى تحريم الأكل والشرب وكذا سائر الاستعمالات كالتطيب وغيره فى أوانى الذهب والفضّه، وادعى عليه العلّامه فى التذكرة وغيره الإجماع»(٤).

ويرى الفقيه المعروف صاحب كتاب الجواهر أيضاً أنّ عدم جواز الأكل فى آنيه الذهب والفضه إجماعى بين الفريقين (الشيعة

وأهل السنّه) باستثناء «داود» من علماء أهل السنّه الذى يحرم الشرب فيهما ولكنّه يجوز الأكل فيهما(٥).

وجاء فى كتاب المغنى لفقيه أهل السنّه ابن قدامه:

لا- خلاف بين أصحابنا (الفقهاء الحنابلة) فى حرمه الاستفاده من آنيه الذهب والفضه، وهذه الفتوى مطابقه لرأى أبى حنيفه، ومالك والشافعى لأنّ النبى الأكرم صلى الله عليه وآله قال:

«لا تشربوا فى آنيه الذهب والفضّه، ولا تأكلوا فى صحافهما»(٦).

وينقل المحدّث المعروف الشيخ الحر العاملى فى كتابه وسائل الشيعه روايات متعدده فى تحريم الاستفاده من آنيه الذهب والفضه عن النبى الأكرم صلى الله عليه وآله وأئمّه أهل البيت عليهم السلام(٧).

النتيجه:

كما أنّ الأخلاق اقترنت بشكل وثيق فى مجموعه أحكام الشريعه الإسلاميه، فإنّها ارتبطت برابطه وثيقه مع المسائل الاقتصاديه فى الإسلام.

إنّ المسلم الذى يدخل فى ميدان المسائل الاقتصاديه فإنّه يجب عليه، سواءً فى مرحله الإنتاج وفى البيع والشراء وفى مرحله الاستهلاك، مراعاة القيم الأخلاقيه فهو ليس حرّاً بأن ينتج كيفما شاء ويتعامل بأى وسيله أراد ويستهلك بأى صوره، بل يجب عليه الالتزام الواعى بالقيم الأخلاقيه والمثل الإنسانيه سواءً الإلزاميه منها وغير الإلزاميه.

وبيان آخر أنّه حر فى استخدام أمواله بشكل معقول وبما ينسجم ويتناسب مع الأصول الأخلاقيه ويتنفع بالنعم والمواهب الإلهيه فى واقع الحياه الفرديه الاجتماعيه.

١- المغنى لابن قدامه، ج ١، ص ٦٦١.

٢- جواهر الكلام، ج ٨، ص ١١٤.

٣- المغنى لابن قدامه، ج ١، ص ٦٦١.

٤- الحدائق الناضره، ج ٥، ص ٥٠٤.

٥- جواهر الكلام، ج ٦، ص ٣٢٨.

٦- المغنى لابن قدامه، ج ١، ص ٦٢.

٧- وسائل الشيعه، ج ٢، ص ١٠٨٣، باب ٦٦ من أبواب النجاسات.

١. القرآن الكريم.

٢. نهج البلاغه (مع تحقيق الدكتور صبحي صالح).

٣. الأخلاق في القرآن، آية الله العظمى مكارم الشيرازي وومساعده، مدرسه الإمام على بن أبي طالب، قم، الطبعة الثالثة، ١٣٨١ هـ ش.

٤. بحار الأنوار، العلامة محمد باقر المجلسي، مؤسسه الوفاء، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤٠٣ هـ ق.

٥. بدائع الصنائع، أبوبكر بن مسعود الكاشاني، مكتبه الحبيبيه، باكستان، الطبعة الاولى، ١٤٠٩ هـ ق.

٦. بدايه المجتهد ونهايه المقتصد، ابن رشد الأندلسي، تحقيق خالد عطار، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥ هـ ق.

٧. تحف العقول، ابن شعبه الحراني، تحقيق على أكبر الغفاري، نشر جماعه المدرسين الحوزه العلميه قم، طبعه الثانيه، ١٤٠٤ هـ ق.

٨. تفسير نورالثقلين، عبد على بن جمعه الحويزي، تحقيق السيد هاشم رسولي المحلاتي، مؤسسه اسماعيليان، قم، الطبعة الرابعه، ١٤١٢ هـ ق.

٩. جواهرالكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة السابعه، ١٩٨١ م.

١٠. الحدائق الناضره، المحقق البحراني، تحقيق محمدتقي الأيرواني، انتشارات جماعه المدرسين، قم.

١١. خصال الصدوق، الشيخ الصدوق، تحقيق على أكبر الغفاري، انتشارات جماعه المدرسين، قم.

١٢. جريده ايران (روزنامه ايران) بالفارسيه، العدد ٣٣٣٢.

١٣. جريده جوان (روزنامه جوان) بالفارسيه، ٢٤ / ٢ / ٨٤.

١٤. جريده همشهري (روزنامه همشهري) بالفارسيه، العدد ٣٤٨٣ والعدد ٣٧٣٦.

١٥. سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، دار الفكر، بيروت.

١٦. سنن البيهقي، أحمد بن حسين بن علي البيهقي، دار الفكر، بيروت.

١٧. سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق عبدالرحمن محمد عثمان، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانيه، ١٤٠٣ هـ ق.

١٨. سنن الدارمي، عبدالله بن بهرام الدارمي، مطبعه الاعتدال، دمشق.

١٩. سنن النسائي، أحمد بن شعيب النسائي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٤٨ هـ ق.

٢٠. السياسة الاجتماعية في البلدان النامية (سياسة اجتماعية في الدول النامية) بالفارسية، آرتور آ. ليونجستون، ترجمه الدكتور حسين العظمي، طهران، وزارة التخطيط والميزانية، ١٣٦٧ هـ ش.

٢١. صحيح ابن حبان، علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، مؤسسه الرساله، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ ق.

٢٢. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١ هـ ق.

٢٣. غرر الحكم ودرر الكلم، عبدالواحد بن محمد التميمي الآمدي، انتشارات مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٣٦٦ هـ ش.

ص: ٣٧٤

٢٤. فتح العزيز في شرح الوجيز، عبدالكريم بن محمد الرافعي، دار الفكر، بيروت.

٢٥. القواعد الفقهية، آية الله ناصر مكارم الشيرازي، انتشارات مدرسه الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام، قم، الطبعة الثانية، ١٤١١ هـ ق.

٢٦. الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، دار صعب - دارالتعارف، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠١ هـ ق.

٢٧. كتاب الدعاء الطبراني، سليمان بن أحمد الطبراني، دارالكتب العلميّه، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ ق.

٢٨. كنز العمال، المتقي الهندي، مؤسسه الرساله، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٠٥ هـ ق.

٢٩. لسان العرب، العلامة ابن منظور، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ ق.

٣٠. مباني المحافظة على البيئه في الإسلام (مباني حفاظت محیط زیست در اسلام) بالفارسيّه، صادق الأصغري لفمجانى، مكتب النشر الثقافه الإسلاميه، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٧٨ هـ ش.

٣١. مجله السياحه في الغرب (مجله سياحت غرب) بالفارسيّه، العدد ٦.

٣٢. المجموع في شرح المهذب، محيي الدين بن النوى، دار الفكر، بيروت.

٣٣. محاسن البرقي، أحمد بن محمد بن خالد البرقي، دار الكتب الإسلاميه.

٣٤. مستدرک الوسائل، الميرزا حسين النورى الطبرسى، مؤسسه آل البيت، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ ق.

٣٥. مسند أحمد، أحمد بن حنبل، دار صادر، بيروت.

٣٦. المغنى، ابن قدامه، عبدالله بن قدامه، دار الكتاب العربى، بيروت.

٣٧. مغنى المحتاج، محمد بن الشربىنى، دار إحياء التراث العربى، ١٣٧٧ هـ ق.

٣٨. مفردات الراغب، الراغب الإصفهانى (حسين بن محمد)، دار المعرفه، بيروت.

٣٩. المكاسب، الشيخ مرتضى الأنصارى، مطبعه الباقرى، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٥ هـ ق.

٤٠. منتهى المطلب، العلامة الحلى، الحاج أحمد، تبريز، ١٣٣٣ هـ ش.

٤١. ميزان الحكمه، المحمّدى الرى شهرى، الطبعة الاولى، دار الحديث، ١٤١٦ هـ ق.

٤٢. وسائل الشيعه، محمّد بن حسن الحرّ العاملى، دار إحياء التراث العربى، بيروت، الطبعة الاولى، ١٣٩١ هـ ق.

٤٣. اسبوعيه المرأه المعاصره (هفته نامه زن روز) بالفارسيه، العدد ٢٠٣٨ ..

٤٤. www. . www. unic- ir. org ٧٤. www. shahbazi. org ٦٤. www. akhbar- rooz. com ٥٤. prisons. ir

ص: ٣٧٥

(٢). اجتناب كل أشكال الإسراف

اشاره

البحث الأول: الإسراف والتبذير فى اللغه والاصطلاح

البحث الثانى: أدله حرمه الإسراف والتبذير

البحث الثالث: معطيات الإسراف والتبذير فى حياه الإنسان

البحث الرابع: سعه دائره مصاديق الإسراف والتبذير

البحث الخامس: معالم الاعتدال والإسراف فى الحياه

البحث السادس: عوامل التوجه نحو الإسراف وطرق الوقايه منها

البحث السابع: الأشكال الجديده للإسراف فى المجتمعات المعاصره

ص: ٣٧٦

ص: ٣٧٧

اجتناب كل أشكال الإسراف

البحث الأول: الإسراف والتبذير في اللغة والاصطلاح

إشاره

يرى علماء اللغة أنّ معنى الإسراف يختلف عن معنى التبذير، والمعنى المشترك بينهما هو «الخروج عن حد الاعتدال»، وفي هذا المجال يمكن القول: إنّ كلّ عمل مع الأخذ بنظر الاعتبار ظروف الفاعل وقدراته ومع الأخذ بماهيته العمل نفسه، له حدّ معين، والتجاوز عن هذا الحدّ يعدّ «إسرافاً»، والتقصير عن هذا الحدّ هو «الاعتدال» أو «التقتير» ورعايه الحدّ اللازم هو «الاعتدال»، و«القوام» و«القصده»، كما أنّ الاستهلاك أكثر من حدّ الاعتدال ويعنى اللامبالاه في النفقات في الحياه يسمى «تبذيراً».

١. يقول الجوهرى في الصحاح ذيل ماده «سرف»: «

السرف ضدّ القصد ...»

وكذلك يضيف:

«الإسراف في النفقه: التبذير».

٢. يقول فيروز الأبادى فى القاموس

«السرف (محرکه) ضدّ القصد، والإغفال، والخطأ ... والإسراف:

التبذير أو ما أنفق فى غير طاعه».

٣. يقول ابن الأثير فى النهايه فى ذيل كلمه «سرف»:

«من الإسراف والتبذير فى النفقه لغير حاجه أو فى غير طاعه الله»

وفى ذيل للغه «بذر»:

«المبذّر:

المسرف فى النفقه».

٤. يقول الراغب، في المفردات في ذيل ماده «بذر»:

«التبذير التفريق وأصله إلقاء البذر وطرحه فاستُعير لكلّ مضَيِّعٍ لماله، فتبذير البذر تضييع في الظاهر».

وفي كلمه «سرف» يقول:

«السرف، تجاوز الحدّ في كلّ فعلٍ يفعله الإنسان وإن كان في الإنفاق أشهر».

٥. وورد في كتاب العين ذيل كلمه «سرف»:

«الإسراف نقيض الاقتصاد».

ويتبين من العبارات المذكوره أعلاه ما يلي:

أ) الإسراف خلاف الاعتدال والوسطية.

ب) التبذير يعنى إنفاق المال في غير وجه وتضييعه واتلافه.

ويمكن التمييز بين الإسراف والتبذير بمثال بسيط، مثلاً عندما يقدّم للضيف، بدلاً من نوعين أو ثلاثة أنواع من الطعام، عشره أنواع من الطعام ويتمّ تناول منها جميعاً فهذا هو مصداق «الإسراف»، ولكن إذا قدّم لعشره أشخاص ضيوف طعاماً يكفي

ص: ٣٧٨

لثلاثين أشخاص وتمّ إلقاء المقدار الزائد في القمامه فهو «تبذير».

ج) أحياناً يأتي التبذير بوصفه أحد مصاديق الإسراف ويمكن القول إنّ كلّ تبذير إسراف وليس العكس فليس كلّ إسراف تبذير، مثلاً إنفاق الأموال في الأمور الخارجه عن شؤون الشخص يعدّ من الإسراف، ولكنّه ليس تبذيراً وتضييعاً للمال.

الإسراف والتبذير في الاصطلاح:

مع ملاحظه ما ورد في الآيات والروايات الشريفه وكلمات علماء الإسلام التي سنستعرضها لاحقاً يتبين أنّ الإسراف والتبذير في مصطلح الثقافه الدينيه ليس شيئاً بعيداً عن المعنى اللغوي الذي سبق ذكره.

والجدير بالذكر أننا نرى في دائره الثقافه القرآنيه والروايات الشريفه وجود توسعه في مجال المصاديق لمفرده الإسراف، وذلك أنّ النصوص الدينيه استخدمت كلمه إسراف في موارد خارج دائره الأمور المائيه أيضاً، مثلاً اطلقت على مطلق الذنوب:

«الإسراف على النفس» يقول القرآن الكريم:

«يَا عِبَادِ الَّذِينَ اسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ» (١)

و

«رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا» (٢).

وكذلك وردت كلمه إسراف في مورد تجاوز الحد في القصاص أيضاً:

«فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ» (٣)

وأحياناً استخدمت في القضاء والحكم الذي يؤدى إلى الكذب، كما ورد في الآية ٢٨ من سوره غافر:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ»

، وتاره أخرى استخدمت لمطلق الاستكبار والغرور وطلب العلو، فنقرأ في الآية ٣١ من سوره الدخان في الحديث عن فرعون:

«إِنَّهُ كَانَ عَالِيًا مِّنَ الْمُسْرِفِينَ».

المفردات المرتبطه بالإسراف:

إشاره

ونقرأ في الآيات والروايات الشريفه عناوين خاصه في باب الإسراف والاعتدال ولها دور في تبين حقيقه الإسراف في نظر الإسلام، وأهم هذه المفردات عباره عن:

١. القصد، الاقتصاد

للقصد والاقتصاد معانٍ مختلفه، وقد جاءت هذه الكلمه في هذا البحث بمعنى الاعتدال في واقع الحياه والممارسه.

يقول الإمام زين العابدين عليه السلام:

«قال رسول الله صلى الله عليه و آله ثلاث منجيات ... القصد في الغنى والفقير» (٤).

ويقول الإمام الصادق عليه السلام:

«إِنَّ الْقَصْدَ أَمْرٌ يَجْتَبِيهِ اللَّهُ وَإِنَّ السَّرْفَ أَمْرٌ يَبْغِضُهُ اللَّهُ» (٥).

ويقول هذا الإمام عليه السلام في كلام آخر: لا يستجاب دعاء أربع طوائف:

«... من كان له مال فأفسده فيقول:

يَا رَبِّ ارزُقْنِي! فيقول الله عزَّ وجلَّ: ألم أمرك

١- سورة الزمر، الآية ٥٣.

٢- سورة آل عمران، الآية ١٤٧.

٣- سورة الاسراء، الآية ٣٣.

٤- الكافي، ج ٤، ص ٥٣، ح ٥.

٥- المصدر السابق، ص ٥٢، ح ٢.

ص: ٣٧٩

بالاقتصاد...»(١).

وكذلك قال عليه السلام:

«ضمنت لمن اقتصد أن لا يفتقر»(٢).

وورد في حديث آخر عن أمير المؤمنين عليه السلام:

«القصد مئراه والسرف متواه»(٣).

و «المثرات» و «المتواه»، تعنى الأدوات والأسباب، فالأولى منها تقال للأدوات والوسائل التى توصل الإنسان إلى الثروه، والثانيه منها هى التى توصل الإنسان إلى الهلكه(٤).

وفى كلام آخر للإمام الصادق عليه السلام نقلًا عن النبى الأكرم صلى الله عليه وآله:

«ما من نفقه أحب إلى الله عزَّ وجلَّ من نفقه قصد ويبغض الإسراف إلّافى الحجِّ والعمره»(٥).

، (وطبعًا فالمراد من هذا الاستثناء الإنفاق والبذل فى المصرف والنفقه، لا الإسراف الواقعى).

٢. قوام

كلمه «قوام» لها معانٍ مختلفه، والمقصود منها فى البحوث الاقتصاديه رعايه حاله الاعتدال بين الإسراف والاقتار.

وقد ورد فى سورة الفرقان الآية ٦٧ أنّ قوام من علامات «عباد الرحمن»:

«وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا».

فى إحدى الروايات الإسلاميه، ورد تشبيه رائع للإسراف والإقتار وحد الاعتدال، تقول الروايه تقول الروايه أنّ الإمام الصادق عليه السلام فى قوله تعالى

«والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً»

. قال:

«فأخذ قبضه من حصى وقبضها بيده، فقال: هذا الإقتار الذى ذكره الله عزَّ وجلَّ فى كتابه، ثم قبض قبضه اخرى فأرخى كفَّه كَلِّها، ثم قال: هذا الإسراف، ثم أخذ قبضه اخرى فأرخى بعضها وأمسك بعضها وقال: هذا القوام»(٤).

وجاء فى بعض الروايات الشريفه التعبير عن هذه الحاله الوسطيه بعنوان «أمر بين أمرين» منها:

قال الإمام الصادق عليه السلام لسفيان الثورى:

«أفلا- ترون أنّ الله تبارك وتعالى قال غير ما أراكم تدعون الناس إليه من الأثره على أنفسهم وسمّى من فعل ما تدعون الناس إليه مسرفاً وفى غير آيه من كتاب الله يقول: «إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ» فنهاهم عن الإسراف ونهاهم عن التقدير لكن أمر بين أمرين لا يعطى جميع ما عنده»(٧).

وجاء فى بعض تعاليم وتوصيات أولياء الدين المعصومين عليهم السلام التعبير عن حاله الاعتدال بتعبير آخر وفيه إشاره إلى أنّ حقيقه الاعتدال هو الشىء الذى يقع بين مكروهين.

يقول الراوى:

«سألت أبا الحسن الأوّل (موسى بن جعفر عليه السلام) عن النفقه على العيال، فقال: ما بين

١- المصدر السابق، ص ٥٦، ح ١١.

٢- المصدر السابق، ص ٥٣، ح ٦.

٣- المصدر السابق، ص ٥٢، ح ٤.

٤- النهايه، ابن الأثير؛ مصباح المنير، ماده «قصد».

٥- الفقيه، ج ٣، ص ١٦٧، ح ٣٦٢١.

٦- بحار الأنوار، ج ٦٦، ص ٢٦١، باب ٣٧.

٧- الكافي، ج ٥، ص ٦٧، ح ١.

ص: ٣٨٠

المكروهين: الإسراف والإقتار»(١).

ويقول الراوى آخر: سألت الإمام الرضا عليه السلام عن مقدار المال الذى يجب إنفاقه على أهل والعيال، فقال الإمام عليه السلام:

«بين المكروهين»

. قلت:

«ما أعرف المكروهين»

. قال الإمام عليه السلام:

«بلى يرحمك الله أما تعرف أن الله عزّ وجلّ كره الإسراف وكره الإقتار»(٢).

٣. العفو (الوسطية الحكيمه)

كلمه «العفو» لها معانٍ مختلفه، وأحدها هو المعنى المعروف، والآخر هو الوسطية الحكيمه.

وبيان آخر أنّ العفو نوع خاص من الحياه الذى يتحرك فيه الإنسان بالحد الوسط بين الاقتار والإسراف.

وجاء فى عوالى اللئالى فى تفسير الآيه:

«وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوُ»(٣)

، عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال:

«إنّ العفو هو الوسط من غير إسراف ولا تقتير»(٤).

وجاء فى روايه أخرى أيضاً عن هذا الامام عليه السلام فى تفسير هذه الآيه قال:

«العفو الوسط»(٥)

، وفى روايه ثالثة فى تفسير العياشى عن الإمام الصادق أو الإمام الباقر عليهما السلام أنّه قال:

«العفو الكفاف»(٦)

وفى روايه رابعه عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال:

«إنّ العفو ما يفضل عن قوت السنه»(٧).

الفرق بين مفهوم الإسراف والتبذير:

- ١- المصدر السابق، ج ٤، ص ٥٥، ح ٢.
- ٢- الخصال، ج ١، ص ٥٤، ح ٧٤.
- ٣- سورة البقره، الآية ٢١٩.
- ٤- عوالي اللئالى، ج ٢، ص ٧٣، ١٩٠.
- ٥- الكافي، ج ٤، ص ٥٢، ح ٣.
- ٦- تفسير العياشى، ج ١، ص ١٠٦، ٣١٦.
- ٧- تفسير الصافى، ج ١، ص ٢٥٠.

ص: ٣٨١

إنّ التدقيق فى استعمالات كلمه الإسراف وكلمه التبذير فى الآيات والروايات الشريفه تشير إلى أنّ هاتين الكلمتين تشتركان فى مساحه معينه ولا يوجد تفاوت مهم بينهما، وجاء فى كلام للإمام الصادق عليه السلام:

أنّ التبذير نوع من الإسراف وقال:

«إنّ التبذير من الإسراف»

، ولكن يجب الالتفات إلى بعض النقاط فى هذا المجال:

أ) ذهب بعض أهل الخبره أنّ «التبذير» أخص من «الإسراف» وقالوا: إنّ التبذير يستعمل فقط فى مورد بذل المال على مستوى الإسراف، أو أن ينفق المال بالمعاصى والذنوب، ولكن الإسراف يطلق على كلّ زياده وتجاوز للحد، سواء كان فى باب الأموال أم فى غيرها(١).

ب) وذهب البعض إلى أنّ الفرق بين «الإسراف» و «التبذير» من جهه أخرى، وقالوا: «الإسراف» أن يصرف الشىء فى مورده الخاص به ولكنّه من حيث المصرف والاستهلاك يزيد عن حدوده ومقداره، ولكن «التبذير» هو مصرف الشىء فى غير مورده اللازم(٢)، وهذا هو كلام الطريحي فى مجمع البحرين فى بيان الفرق بين هاتين الكلمتين قال:

«وقد فرّق بين التبذير والإسراف، فى أنّ التبذير، الإنفاق فيما لا ينبغى والإسراف الصرف زياده على ما ينبغى»(٣).

وهذا الأمر يتناسب مع ما ذكره العلّامة النراقى رحمه الله فى عوائد الأيام نقلًا عن ابن مسكويه فى كتاب أدب الدنيا والدين قال:

«السرف هو الجهل بمقادير الحقوق، والتبذير هو الجهل بمواقع الحقوق»(٤).

ج) أمّا الراغب الإصفهاني فقد تقدّم كلامه فى مفرداته بأن:

«التبذير التفريق وأصله إلقاء البذر وطرحه فاستُعير لكل مضيّع لماله، فتبذير البذر تضييع في الظاهر».

ومن مجموع ما تقدّم ذكره يتبين الفرق بين الإسراف والتبذير من جهتين:

١. إنّ الإسراف أعم من التبذير، لأنّ التبذير يرد في خصوص الأمور المائيه، ولكن الإسراف يشمل دائره الأموال وغير الأموال.
٢. الإسراف هو أن ينفق الشخص الأموال في الموارد العقلانيه والمقبوله ولكنّه ينفق أكثر من المقدار اللازم، والتبذير أن ينفق الشخص أمواله في موارد غير عقلانيه وغير مقبوله.

وبيان آخر: إنّ التبذير إضاعه الأموال ويقترن باهدار الثروه، ولكن الإسراف ليس إضاعه للمال بل إنّ ينفقه في محلّه إلّا أنّه ينفق أكثر من الحدّ اللازم وبما هو خارج عن شؤونه، مثلاً إذا ارتدى شخص ثوباً غالي الثمن بحيث تكون قيمته أضعاف ما يستحقه وما هو بحاجه إليه، أو يتناول طعاماً غالي الثمن بحيث يمكنه بذلك الثمن إشباع عدد كبير من الناس بكرامه، فمثل هذا الإنفاق يعدّ إسرافاً، لأنّه بالرغم من تجاوز الحدّ في الإنفاق ولكنّه لم يضيع شيئاً من ماله حسب الظاهر، ولكن إذا جاء ضيفان، وقمنا بتقديم طعام يكفي لعشره أشخاص فتناول هذان الضيفان من الطعام وألقينا بالباقي في سله القمامه، كما تقدّم بيانه فهذا هو التبذير، وينبغي الالتفات أيضاً إلى أنّ هاتين الكلمتين تستخدمان أحياناً في معنى واحد.

النتيجه:

مع الالتفات إلى ما ورد في الآيات والأحاديث الشريفه وسيره وسنّه النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام كما تقدّم الإشارة إلى جمله منها، فسوف نصل إلى هذه النتيجه وهي: أنّ طريق الاعتدال والوسطيه الحكيمه هو مورد نظر الإسلام وتأييده، أمّا طرفا هذا الطريق يعني الإفراط والتفريط وهما «الإسراف» و «الإقتار» فإنّها مذمومه ومرفوضه من قبل الشارع المقدّس.

البحث الثاني: أدله حرمه الإسراف والتبذير

إشاره

إنّ «الإسراف» حاله حال «التبذير»، يعتبر في حياه الناس وخاصّه المؤمنين عمل مضاد للقيم، ويعتبر في نظر الدين من المحرمات، وهذا العمل ورد النهى عنه دوماً في منطق الدين والعقل السليم، ومن

١- الموسوعه الفقهيّه (الكويّتيه)، ج ٤، ص ١٧٧.

٢- المصدر السابق.

٣- مجمع البحرين، «ب ذ ر».

٤- عوائد الأيام، ص ٦٢١.

هذه الجبهه ورد المنع والردع عنه وأنه يتسبب فى تضييع الأموال والأوقات و ...

ولا يوجد أى اختلاف بين العلماء فى مسأله حرمه الإسراف، وربما يمكن القول بوجود «إجماع» بينهم فى هذه المسأله (١).

أدله التحريم:

١. الإسراف والتبذير فى كتاب الله

وردت آيات فى القرآن الكريم تنهى بصراحه عن الإسراف (٢) والتبذير، ومع الأخذ بنظر الاعتبار ظهور صيغه الأمر فى الحرمة، فإن هذه الآيات تدل على حرمه الإسراف:

١.

«يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَشَرِبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ» (٣).

وفى بدايه هذه الآيه يأمر الله تعالى بارتداء أفضل الملابس ورعايه النظافه (الظاهرية والباطنية) عند الدخول إلى المساجد، ثم يأمر بتناول الأطمعه الطاهره والطيبه، وبما أن طبع الإنسان يدعوه للمزيد من تناول هذه الأمور فربما يسيىء استغلال هاتين التوصيتين، وبدلاً من الاعتدال فإنه يسلك طريق التجمل والإسراف فتقول الآيه:

«وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ».

٢.

«وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا

* إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا» (٤).

تحدثت هاتان الآيتان عن لزوم رعايه الاعتدال فى الإنفاق وبذل المال بحيث تعتبر أن الزيادة فى البذل من جملة «التبذير» وتعتبر المبذرين إخواناً للشياطين.

ومعلوم أن الشيطان مع كونه يملك قوى وقدرات غير طبيعیه فإنه يستخدم هذه القوى فى غير موردها يعنى فى إضلال الناس ودفعه باتجاه الانحراف والتمرد، والمبذرون أى من جهه صرف أموالهم وقواهم فى غير موردها المطلوب من الله تعالى، فإن أعمالهم تتسق وتتناغم مع أعمال الشياطين وبالتالي يعتبرون إخواناً للشيطان.

ويستفاد من هذه الآيه الشريفه بوضوح أن التبذير عمل شيطانى والمبذر يسلك فى خط الشيطان، وهذا التعبير فى غايه الروعه والدقه فى وصف قبح صفة التبذير (٥).

«كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ» (٤).

والتعبير بجمله «لا تسرفوا» فى هذه الآيه يمكن أن يكون إشاره إلى لزوم اجتناب الإسراف فى الأكل

١- انظر: عوائد الأيام، ص ٦١٥.

٢- وردت ماده «سرف» إسراف فى صيغ مختلفه، ٢٣ مره فى القرآن الكريم؛ ووردت بعض من مشتقاتها مره واحده من قبيل (إسراف) وبعضها مرّتين من قبيل (مسرف) وبعضها عدّه مرّات من قبيل (مسرفون).

٣- سوره الأعراف، الآيه ٣١.

٤- سوره الاسراء، الآيه ٢٦ و ٢٧.

٥- انظر التفاسير: التفسير الأمثل؛ المنير، الدكتور وهبه الزحيلي؛ الميزان فى ذيل الآيه مورد البحث.

٦- سوره الأنعام، الآيه ١٤١.

ص: ٣٨٣

والإنفاق، لأنّ بعض الأشخاص عندما ينفقون من أموالهم فإنهم يسلكون طريقه الإفراط بحيث لا يبقى لهم شىء لأنفسهم وأولادهم.

وفى القرآن الكريم آيات أخرى أيضاً تتحدّث عن الإسراف، وبالرغم من أنّه ربّما لا يمكن استفاده حرمه إسراف منها، ولكن لا شك أنّها تدل على قبح هذا العمل، من قبيل

«وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا» (١).

فترى فى هذه الآيه الشريفه أنّ أصل الإنفاق بوصفه حاله ممتازه من صفات «عباد الرحمن» مسلم، وبالنسبه لكيفيه الإنفاق تقول الآيه: إنّ الإنفاق يجب أن يخلو من أى شكل من أشكال الإسراف، فلا ينبغى أن يكون الإنفاق بحيث يبقى هو جائعاً، ولا أن يمسك يده بحيث لا يصل للآخرين أى خير منه.

٢. الإسراف فى السنّه

وقد نهى النبى الأكرم صلى الله عليه و آله بعناوين مختلفه عن الإسراف وذمه، ومنها: أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله كان يؤكّد لأحد أصحابه ويقول:

«لا تُسرف، لا تُسرف» (٢).

وجاء فى حديث مستفيض أنّ النبى الأكرم صلى الله عليه و آله قال لأحد المسلمين الذى كان يتوضأ:

«لا تُسرف، قيل: يا رسول الله وَفِي الوضوء إِسراف؟ قال: نعم وفي كلِّ شىءٍ إِسراف» (٣)

، وطبقاً لهذا الحديث الشريف فإن يرد في كلِّ شىءٍ .

وكذلك ورد عن النَّبى الأكرم صلى الله عليه و آله:

«لا خير في صبِّ الماء الكثير في الوضوء وإنه من الشيطان» (٤).

كما نقرأ في حديث آخر، عن عبدالله بن عمرو: مرَّ رسول الله صلى الله عليه و آله بسعد، وهو يتوضَّأ، فقال:

«لا تسرف، ما هذا السرف يا سعد؟»

قال: أفى الوضوء سرف؟! قال:

«نعم وإن كنت على نهر جار» (٥).

وهذا الموضوع إلى درجه من الأهميه أنه ورد في الأحاديث الشريفه أن ملكاً خاصاً يكتب موارد الإسراف في مجال استعمال الماء في الوضوء (٦).

وقال أمير المؤمنين على عليه السلام:

«ذر الإسراف مقتصدًا» (٧).

وكذلك قال عليه السلام:

«إذا أراد الله بعبد خيراً ألهمه الاقتصاد وحسن التدبير وجنبه سوء التبذير والإسراف» (٨).

وكذلك قال عليه السلام:

«حلوا أنفسكم بالعفاف و تجنّبوا

[اجتنبوا]

التبذير والإسراف» (٩).

وكذلك قال عليه السلام:

«الحازم من تجنّب التبذير وعاف السرف» (١٠).

- ١- سورة الفرقان، الآية ٦٧.
- ٢- كنز العمال، ج ٩، ص ٣٢٥، ح ٢٦٢٥٠.
- ٣- المصدر السابق، ص ٣٢٧، ح ٢٦٢٦١.
- ٤- المصدر السابق، ح ٢٦٢٦٠.
- ٥- سنن ابن ماجه، ج ١، ص ١٤٧، ح ٤٢٥؛ مسند أحمد، ج ٢، ص ٢٢١.
- ٦- عن حريز عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إِنَّ لِلَّهِ مَلَكًا يَكْتُبُ سِرْفَ الْوَضُوءِ». (الكافي، ج ٣، ص ٢٢، ح ٩؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ٤٨٥).
- ٧- غرر الحكم، ح ٨١٢٤.
- ٨- المصدر السابق، ح ٨٠٥٧.
- ٩- المصدر السابق، ح ٨١٢٣.
- ١٠- غرر الحكم، ح ٨١٣٧.

ص: ٣٨٤

والإسراف مذموم في دائره الثقافه الإسلاميه إلى درجه أنه ورد التعبير عنه في الروايات أنه من عمل الشيطان ومن ذلك ما ورد عن الإمام الحسن العسكري عليه السلام في تحذيره لأحد أصحابه من الإسراف قال:

«وعليك بالاعتقاد وإياك والإسراف فإنه من فعل الشيطنة»^(١).

كذلك ورد على لسان أهل البيت عليهم السلام، أنّ الإسراف من الذنوب الكبيره كما نقرأ ضمن حديث عن الذنوب الكبيره قول الإمام عليه السلام:

«... والإسراف والتبذير...»^(٢).

وجدير بالذكر أنّ الإسراف يعدّ واحداً من أربع أمور تتسبب في انحطاط الفرد والمجتمع، ففي كلام للإمام أمير المؤمنين على عليه السلام قال:

«يستدلّ على الإدبار بأربع: سوء التدبير وقبح التبذير وقلة الاعتبار وكثرة الاعتذار»^(٣).

، ممّا يدلّ على كثره الخطأ الصادر من الشخص.

وكذلك قال الإمام عليه السلام:

«عليك بترك التبذير والإسراف والتخلّق بالعدل والإنصاف»^(٤).

وقال عليه السلام أيضاً:

«من العقل مجانبه التبذير وحسن التدبير»(٥).

٣. الإسراف في منطق العقل وسيره العقلاء

يعتبر الإسراف في منطق العقل عملاً غير مقبول أبداً، وعلى هذا الأساس فإنّ كلّ عاقل يرى في المسرف شخصاً خاطئاً ويذم عمله، لأنّ الإسراف هو الخروج عن حاله الاعتدال، ولا شك أنّ حاله الاعتدال مقبوله ومحموده لدى العقل والعقلاء، وضدها (أى الإسراف) مورد ذم العقل وتقييحه.

ويمكن القول أيضاً أنّ الإسراف أحد مصاديق الظلم، وكلّ ظلم مخالف للعقل، لأنّ المنابع الطبيعيّة في العالم محدوده والإسراف يتسبب في حرمان الآخرين منها.

بل إنّ الإنسان المسرف الذى يرضى وجدانه بمسائل أخرى من قبيل حالات «التفوق» وأمثالها، لا يرى في إسرافه عملاً مخالفاً لموازين العقل والشرع، لأنّ كلّ شخص لا يرضى بتضييع أمواله وثروته.

وكذلك لا شك في أنّ عمل الإسراف لا يرضى العقلاء من الناس، بل ينتقدون المسرف دوماً ويعترضون على عمله، ولذلك نرى أنّ بعض العلماء أمثال العلّامة النراقى رحمه الله يتمسك باجماع العقلاء على تحريم الإسراف (٤)، وعلى هذا الأساس فإنّ حرمة الإسراف في الشريعة الإسلاميّة في الحقيقة تأييد وإمضاء لحكم العقل وسيره العقلاء، ويمكن القول إنّ الإسراف حرام وممنوع بالأدلة الأربعة، ومن هذه الجهة فإنّ الكثير من علماء الفريقين تحدّثوا عن حرمة في كلماتهم وكتبهم وهذا يحكى عن إجماع واتفاق الفقهاء على هذه المسألة يقول ابن ادريس

١- بحار الأنوار، ج ٥٠، ص ٢٩٢، ح ٦٦، باب ٣.

٢- عيون الأخبار، ج ٢، ص ١٢٧.

٣- غرر الحكم، ح ٨٠٩٦.

٤- المصدر السابق، ح ٨١٣٨.

٥- المصدر السابق، ح ٨١٤٢.

٦- انظر: عوائد الأيام، ص ٦١٦ فصاعداً.

ص: ٣٨٥

الحلّى:

«الإسراف فعله محرّم بغير خلاف»(١).

*** وجدير بالذكر أنّ هذه الحرمة لا تختص بالإسلام، بل مورد قبول واتّفاق جميع الأديان، كما ذكر المفسر المعروف العلّامة الطباطبائى رحمه الله في تفسير الميزان في ذيل الآية:

«... إِنَّهُ لَأُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ...» (٢):

«وهى كما تقدّم خطابات عامّه لا تختصّ بشرع دون شرع ولا بصنف من أصناف الناس دون صنف...» (٣).

وطبعاً لا يمكن إنكار أنّ الإسراف والتبذير لهما مراتب، وجميع هذه المراتب من حيث «أصل الحرمة» متساويه مع فرق أنّ بعض المراتب أشدّ وتعتبر من «الذنوب الكبيره» وبعض المراتب الأخرى خفيفه وتعتبر من «الذنوب الصغيره»، وعلى هذا الأساس فإنّ جميع مراتب الإسراف، سواء الكبيره والصغيره منه تندرج فى دائره المعصيه الإلهيه.

البحث الثالث: معطيات الإسراف والتبذير فى حياه الإنسان

إشاره

إنّ الآثار والتداعيات الخطيره والمعطيات السيئه للإسراف على المستوى الفردى والاجتماعى، المادى والمعنوى، واسعه جدّاً، وهنا نشير إلى نماذج منها:

١. إشاعه الفقر

ونعلم أنّ منابع الطبيعه فى العالم محدوده، وإذا تقرر أن تقوم فئه من الناس بهدر هذه المنابع والثروات من خلال الإسراف فمن الطبيعى أنّ الآخرين سيعيشون حالات الفقر والعوز.

والإحصاءات تشير إلى أنّ ملايين الأفراد فى العالم يعيشون تحت خط الفقر وأنّ كلّ سنه يموت ملايين الأشخاص من الجوع وسوء التغذية، هذا فى حين توجد فى مناطق أخرى من العالم تلقى مواد غذائيه كثيره فى سلّه القمامه، وأشنع من ذلك أنّه أحياناً يتمّ إلقاء ملايين الأطنان من الطعام فى البحر من أجل ضبط الأسعار فى السوق وإبقاء السعر مرتفعاً لهذه المحصولات الغذائيه، والحال أننا نعيش فى عصر إزادات قدره الإنتاج إلى حدود عاليه بسبب وجود التقنيه الحديثه والأجهزه بحيث يستطيع الإنسان المعاصر إشباع جميع حاجاته فى واقع الحياه.

وبين وقت لآخر نسمع أخباراً مثيره فى أجهزه الإعلام تتحدّث عن زياده الفقر والجوع فى المجتمعات البشريه، وعلى أساس هذه الأخبار فإنّ ملايين الأشخاص يعيشون فى كلّ ليله حاله شديده من سوء التغذية والجوع، ويشكل الأطفال الملايين من هذا العدد ومع الالتفات إلى الفقر الغذائى الذى يعيشونه فإنهم أسرع من الآخرين فى الإصابه بمختلف الأمراض وفقدان الحياه.

١- السرائر، ج ١، ص ٤٤٠.

٢- سوره الأعراف، الآيه ٣١.

٣- الميزان، ج ٨، ص ٧٩.

فى حين أنّ بعض البلدان الصناعيّة والمتقدمه، ولغرض حفظ التوازن الاقتصادى، تقوم بإتلاف عشرات الأطنان من المواد الغذائية الزائده عن حدّ الاستهلاك، أو يتمّ صرف ملايين الدولارات لإطعام الكلاب الأهلّيه، وبالتالى يعيش ملايين الأشخاص فى جميع مناطق العالم وفى حالات الجوع والفاقة ويواجهون خطر الموت (١).

وعلى أساس الإحصاءات: «إنّ المجاعه التى يعيشها قرابه مليارى إنسان فى العالم ليست نتيجة قلّه المواد الغذائية، بل بسبب التوزيع غير العادل للمواد الغذائية بين البلدان الغنيه والفقيره، فالجوع ناشىء من النظام السياسى والاقتصادى الذى ينفق مليارات الدولارات لإتلاف الأطمعه واستهلاكها المفرط من جهه، ويقوم بتحدد الإنتاج من جهه أخرى» (٢).

مع العلم أنّ ٣٠ بالمئه من نفوس العالم تعيش فى البلدان المتقدمه، وهذه البلدان تستهلك أكثر من نصف المحصولات الزراعيه فى العالم (٣)، إنّ جشع البلدان الصناعيّة فى الاستهلاك لا يقتصر على الأطمعه والغذاء فحسب، بل يشمل الاستهلاك الجنونى فى قسم الطاقه، الماء، استخراج المعادن والمنايع والطبيعيه و ...

وهذا له حديث مفصل لا محال للحديث عنه.

ومعلوم أنّ نتيجة هذا النوع من الاستهلاك المفرط فى البلدان المتقدمه والصناعيه يؤدى إلى مزيد من الحرمان والفاقة لشعوب البلدان الناميه وفى كلّ يوم تزداد حاله الحرمان والعوز فى هذه البلدان ويزداد الفقر ويعيش مئات الملايين فى هذه البلدان تحت خط الفقر، أضف إلى ذلك أنّ الآثار السيئه للاستهلاك المفرط وأشكال الترف والبذخ سرى إلى أجواء الطبيعه، حيث نرى أنّ المنايع الطبيعيه تتجه للإندثار والفاء بسرعه، فالبيئه فى الطبيعه والبحار تلوثت، وتعرض الكثير من الحيوانات إلى الانقراض، والتلوث الحاصل من زياده استهلاك الطاقه (البترين وغيره)، وكذلك الدخان المتصاعد من المصانع الضخمه أذى إلى زياده حراره جو الأرض، وبشكل عام فإنّ الكره الأرضيه تواجه أخطاراً جديّه، وهنا نقف على عمق كلام أمير المؤمنين على عليه السلام عندما قال:

«فما جاع فقير إلّابما متّع به غنىّ واللّه - تعالى - سائلهم عن ذلك» (٤).

ويقول الإمام أمير المؤمنين على عليه السلام أيضاً:

«سبب الفقر الإسراف» (٥).

وفى حديث آخر يقول هذا الإمام الهمام عليه السلام:

«السرف مثواه والقصد مثراه» (٦).

، أى أنّ الإسراف يؤدى إلى الهلكه (الناشىء من الفقر) وأنّ الاعتدال فى المصرب يتسبب فى الغنى والثروه.

وفى حديث آخر يقول أمير المؤمنين على عليه السلام:

- ١- انظر: معرفه مظاهر الفقر والتنمية (پديده شناسی فقر و توسعه) بالفارسيه، ج ٢، ص ٢٣٦.
 - ٢- جريده الاطلاعات (روزنامه اطلاعات) بالفارسيه، ١٨ / ٨ / ١٣٦٠ ه ش.
 - ٣- معرفه مظاهر الفقر والتنمية (پديده شناسی فقر و توسعه) بالفارسيه، ج ٢، ص ٢١١.
 - ٤- نهج البلاغه، الحكمة ٣٢٨.
 - ٥- غرر الحكم، ح ٨١٢٦.
 - ٦- بحار الأنوار، ج ٦٩، ص ١٩٢، ح ٩.
- ص: ٣٨٧

«إِنَّ الشَّرْفَ يورث الفقر وَإِنَّ القصد يورث الغنى»(١).

ونقرأ فى روايه عن النبى الأكرم صلى الله عليه و آله أنه قال:

«ما عال من اقتصد»(٢).

ومن هذه الجهه يقول الإمام الصادق عليه السلام:

«ضمنت لمن اقتصد أن لا يفتقر»(٣).

وغنى عن البيان أن الفقر ليس فقط ظاهره ذميمه وسيئه بل يعتبر عاملاً لمفاسد أخلاقيه أخرى من قبيل:

السرقه، الفحشاء، استعمال المخدرات وأنواع الأمراض الجسميه والنفسيه والتي تستدعى كل واحد منها نفقات ثقيله تقع على عاتق المجتمعات البشريه وتسلب من البشر استقرارهم وحياتهم الطيبه.

٢. إهتزاز مباني الأخلاق

إنّ الهدف من المصروف والاستهلاك، إشباع حاجات وتأمين الظروف اللازمه لاستمرار الحياه، ولكن الإسراف والإكثار من الاستهلاك يترتب عليه آثار وإفرازات خطيره جداً، التي تؤدى إلى غربه الإنسان عن ذاته بما يصطلح عليه بكلمه (الاستلاب)، لأنّ طبيعه الإنسان لا ترتوى أبداً بالإسراف، لأنّ الوصول إلى إشباع كلّ حاجه يفتح أمام الإنسان باباً لحاجات أخرى، وكلّما يتحرك الإنسان لإشباع رغبه معينه، فسوف تتولد فى نفسه رغبات أخرى أيضاً، ومن هذه الجهه فإنّ المنابع الطبيعيه والإمكانات المتوفره فى الأرض محدوده وفى مقابل اشتهاه الإنسان الذى لا يعرف الحدود، فسوف يعيش الإنسان فى حياته الفرديه والاجتماعيه اهتزاز القيم الأخلاقيه وسحق الفضائل الإنسانيه، ويؤدى فى المجالات الاجتماعيه إلى زياده الفاصله والهوه بين طبقات المجتمع وزياده حده التنازع والتنافس والحروب وأشكال التضاد والاضطرابات أخرى.

ويستفاد من الروايات أنّ الإنسان المسرف باهداره لإمكاناته الماديّه يتحرك فى مسار تعبير عنه الروايات بسنّه «الاستدراج» أى

ينحرف تدريجياً عن الفضائل الإنسانيه والقيم الأخلاقيه والمعنويه ويسقط في مآزق أخرى أشد وأدهى من الإسراف، ويصل إلى درجه أنه يخلع عنه لباس الشرف الفضيله ويفقد بذلك إنسانيته وكرامته في واقع الحياه.

يقول الإمام على عليه السلام في كلام عميق ودقيق في هذا الشأن:

«من لبس الكبر والسرف خلع الفضل والشرف» (٤).

والنقطه المقابله يقول عليه السلام:

«من أشرف الشرف، الكف عن التبذير والسرف» (٥).

وجدير بالذكر أن الروايه السابقه تجعل «الكبر» و «الإسراف» في عرض واحد.

كذلك ورد عن النبي الأكرم صلى الله عليه و آله في وصف المسرفين والمترفين بأنهم:

«... راكبون الشهوات» (٦).

ومعلوم أن الإنسان عندما يمتطي مركب الشهوات

١- الكافي، ج ٤، ص ٥٣، ح ٨.

٢- در المنثور، ج ٤، ص ١٧٨، ذيل الآيه ٣٠ من سوره الإسراء.

٣- الخصال، ج ١، ص ٩؛ بحار الأنوار، ج ٧١، ص ٣٤٧.

٤- غرر الحكم، ح ٧١٦٦.

٥- غرر الحكم، ح ٨١٤٣.

٦- مكارم الأخلاق، ص ٤٤٩.

ص: ٣٨٨

ويتخلى عن الشرف والفضيله، فسوف نتوقع منه كل فتنه وشر، بل مثل هذا الموجود سيتبدل تدريجياً إلى مركز لانتاج الفساد والشر ويعيش حالات النفاق والرذيله في حركه الحياه.

وكذلك ورد عن النبي الأكرم صلى الله عليه و آله:

«سيأتي من بعدى أقوام ... زيهم مثل زى الملوك الجابره، هم منافقوا هذه الأمه في آخر الزمان» (١).

٣. من الجبهه المعنويه، قلبه البركه وعدم استجابته الدعاء

إنَّ أضرار الإسراف لا تنحصر بما تقدّم آنفاً، بل يستفاد من الروايات الإسلاميّه أنّه أولاً: إنَّ الإسراف يتسبب في قلّه البركات وزوال النعم والمواهب الإلهيّة، يقول الإمام الصادق عليه السلام

«إنَّ مع الإسراف قلّه البركه»(٢).

ويقول أمير المؤمنين على عليه السلام:

«الإسراف يفنى الكثير»(٣).

ونقرأ في كلمات الإمام الكاظم عليه السلام:

«من بدّر وأسرف زالت عنه النعمه»(٤).

وكذلك ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله:

«مَن اقتصد في معيشته، رزقه الله ومَن بدّر، حرّمه الله»(٥).

ثانياً: ورد في الروايات الإسلاميّه أنّ الإسراف عامل من عوامل عدم استجابته الدعاء، يقول النبي الأكرم صلى الله عليه وآله:

«إنَّ أصنافاً من امتي لا يستجاب دعاؤهم ... ورجل رزقه الله مالاً كثيراً فأنفقه ثمّ أقبل يدعو: يا ربّ ارزقني! فيقول الله عزّ وجلّ: ألم أرزقك رزقاً واسعاً فهلاً اقتصدت فيه كما أمرتك ولمّ تسرف وقد نهيتك عن الإسراف ...»(٦).

وكذلك ورد عن الإمام الصادق عليه السلام في حديث مشابه: «لا يستجاب دعاء للاربع فئات من الناس:

مَن كان له مال فأفسده فيقول: يا ربّ ارزقني فيقول الله عزّ وجلّ: ألم أمرك بالاعتقاد؟»(٧).

البحث الرابع: سعه مصاديق الإسراف والتبذير

إشارة

إنَّ للإسراف والتبذير مصاديق كثيرة، والمصداق البارز لهما عبارته عن إتلاف الأموال وإهدار الثروات، وثمة مصاديق أخرى أيضاً للإسراف والتبذير نشير هنا إلى جملة منها:

١. الاستهلاك المفرط

ورد في بعض الروايات النهي عن بذل المال بما يؤدّي إلى إفلاس الشخص المنفق وإيصاد الحياه الكريمة أمامه، أو تكون حياته

صعبه، واعتبرت الروايات أن هذه الحالة من مصاديق التبذير.

يقول أبو بصير:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوله

- ١- المصدر السابق.
- ٢- الكافي، ج ٤، ص ٥٥، ح ٣.
- ٣- غرر الحكم، ح ٨١١٩.
- ٤- تحف العقول، ص ٤٠٣.
- ٥- الكافي، ج ٤، ص ٥٤، ح ١٢.
- ٦- الكافي، ج ٥، ص ٦٧، ح ١.
- ٧- المصدر السابق، ج ٤، ص ٥٦، ح ١١.

ص: ٣٨٩

تعالى: «لا تبذر تبذيراً» قال: بذر الرجل ماله ويقعد ليس له مال، قال: فيكون تبذير في حلال؟ قال:

نعم» (١).

وهذا الموضوع إلى درجة من الأهميّة أنّ الإسلام حرّم مثل هذا الإسراف حتى في المسائل الصغيره والقليله الأهميّة.

ونقرأ في روايه عن عبد الله بن عمرو:

«مرّ رسول الله صلى الله عليه وآله بسعد، وهو يتوضأ، فقال: ما هذا السرف يا سعد؟ قال: أفي الوضوء سرف؟! قال: نعم وإن كنت على نهر جار» (٢).

٢. الاستهلاك المضر

إنّ إتلاف الثروه واستخدام الأشياء المضره للبدن من قبل إنفاق المال على التدخين، فمثل هذا العمل مهما كان ضئيلاً فإنّه يعدّ من الإسراف.

يقول الإمام الرضا عليه السلام:

«ليس فيما ينفع البدن إسراف إنّما الإسراف فيما أتلف المال وأضرّ بالبدن» (٣).

٣. وضع الثروه فى غير محلّه

إنّ تحمّل العداله ربّما يكون صعباً على بعض الأشخاص، وفى حكومه الإمام أميرالمؤمنين على عليه السلام نرى أنّ جماعه ابتعدت عن الإمام والتحقّت بمعاويه بسبب كونهم غير مستعدين لتحمّل العداله الحقيقته ولم يوفّروا فى أنفسهم الاستعداد والقابليه للتخلص من حالات التمييز وطلب المزيد، وقد اقترح بعض أصحاب الإمام عليه السلام عليه أن يفتح يدهم فى مجال الإنفاق فى بيت المال ولكن الإمام عليه السلام رفض ذلك وقال:

«ألا وإنّ إعطاء المال فى غير حقّه تبذير وإسراف وهو يرفع صاحبه فى الدنيا ويضعه فى الآخره ويكرّمه فى الناس ويُهينه عندالله ولم يضع امرؤ ماله فى غير حقّه ولا- عند غير أهله إلّا حرّمه الله شكرهم وكان لغيره وُدّهم فإن زلّت به النعل يوماً فاحتاج إلى معونتهم فشرّ خدين وأمّ خليل»(٤).

ويتبيّن من جواب الإمام عليه السلام أنّ هذه المسأله لا تختص بيت المال بل تتعدى إلى مصرف المال الشخصى وإنفاقه فى غير محلّه وأنّ مصرف المال فى موارد باطله يعتبر من مصاديق الإسراف.

٤. إنفاق المال فى مسير المعصيه

ويتبيّن من بعض الروايات أنّ أحد مصاديق الإسراف، صرف المال فى طريق المعصيه.

عن على بن ابراهيم عن الإمام الباقر عليه السلام فى المراد من الآيه الشريفه:

«وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا

...» قال:

«الإسراف الإنفاق فى المعصيه فى غير حق»(٥).

وجاء فى روايه عن الإمام الصادق عليه السلام قال:

«من

١- بحار الأنوار، ج ٧٢، ص ٣٠٢ باب ٧٧.

٢- مسند أحمد، ج ٢، ص ٢٢١؛ سنن ابن ماجه، ج ١، ص ١٤٧، ح ٤٢٥.

٣- مكارم الأخلاق، ص ٥٧؛ الفصل الثالث فى التدلّك بالخزف؛ من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٧١، ح ١٦٥.

٤- نهج البلاغه، الخطبه ١٢٦.

٥- تفسير القمى، ج ٢، ص ١١٧.

أنفق شيئاً في غير طاعه الله فهو مبذّر»(١).

وروى أنّ رجلاً سأل من سعيد بن جبیر رحمه الله عن الإسراف وإتلاف المال فقال في جوابه:

«أن يرزقك الله رزقاً فتُنْفِقَه فيما حرم عليك»(٢).

ويقول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام:

«إنَّ إعطاء المال في غير حقّه تبذير وإسراف»(٣).

ويقول الأديب واللغوي المعروف ابن منظور:

«وأما السَّرْف الذي نهى الله عنه فهو ما أنفق في غير طاعه الله قليلاً كان أو كثيراً»(٤).

، ويضيف ابن منظور أنّ المراد من عبارته »

لَا تُسْرِفُوا

« في الآية الشريفة:

«أكل ما لا يحلّ أكله»(٥).

وينقل المرحوم النراقي في عوائد الأيام عن مجاهد قوله: «لو أنفقت مثل أحد في طاعه الله لم تك مسرفاً، ولو أنفقت درهماً أو مدّاً في معصية الله لكان إسرافاً»(٦).

وينقل المحقق الأردبيلي أيضاً عن بعض علماء قولهم: «الإسراف إنّما هو الإنفاق في المعاصي، وأمّا في القرب فلا إسراف وسمع رجل رجلاً يقول: لا خير في الإسراف فقال: لا إسراف في الخير»(٧).

وينقل العلامة الطبرسي رحمه الله في «مجمع البيان في ذيل الآية ٣١ من سورة الأعراف عن بعضهم أنّه قال:

«أكل الحرام وإن قلّ إسراف ومجاوزه للحدّ»(٨).

٥. الإنفاق غير المتعارف

وجاء في شأن نزول الآية:

«وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا» (٩)

أنَّ ثابت بن قيس بن شماس أنفق خمسمائه نخله من نخيله في سبيل الله ولم يبق شيئاً لعياله فنزلت هذه الآية (١٠).

وجاء في حديث آخر: أنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ غَضِبَ عَلَى بَعْضِ الْمُسْرِفِينَ فَنَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ، يَقُولُ الْإِمَامُ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

«وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لِلْأَنْصَارِيِّ حِينَ أَعْتَقَ عِنْدَ مَوْتِهِ خَمْسَةَ أَوْ سِتَّةَ مِنَ الرِّقِيِّ، وَلَمْ يَمْلِكْ غَيْرَهُمْ وَلَهُ أَوْلَادٌ صِغَارٌ: لَوْ أَعْلَمْتُمُونِي أَمْرَهُ مَا تَرَكْتُمْ تَدْفِنُوهُ مَعَ الْمُسْلِمِينَ، يَتْرَكُ صَبِيَّهُ صِغَاراً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ» (١١).

ونقرأ في صفات عباد الرحمن قوله تعالى:

«وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا» (١٢).

٦. استخدام الأموال في غير محلها المناسب

وعلى سبيل المثال فإنَّ بعض الملابس يرتديها

- ١- بحار الأنوار، ج ٧٥، ص ٣٠٢.
- ٢- المصنف، ابن أبي شيبة، ج ٦، ص ٢٥٢، ح ٦.
- ٣- بحار الأنوار، ج ٧٢، ص ٣٥٨، ح ٧٢.
- ٤- لسان العرب، «سرف».
- ٥- المصدر السابق.
- ٦- عوائد الأيام، ص ٦٢٢.
- ٧- زبده البيان، ص ٤١٠.
- ٨- مجمع البيان، ج ٤، ص ٢٤٥.
- ٩- سورة الأنعام، الآية ١٤١.
- ١٠- تفسير القرطبي، ج ٧، ص ١١٠؛ المغنى والشرح الكبير، ج ٢، ص ٧٠٦.
- ١١- الكافي، ج ٥، ص ٦٦.
- ١٢- سورة الفرقان، الآية ٦٧.

ص: ٣٩١

الإنسان في مواقع خاصه من حياته لغرض حفظ حيثته وشخصيته في أنظار الناس، فعندما يرتدى مثل هذه الملابس في غير

موردها ومحللها، يعدّ إسرافاً.

يقول الإمام على بن موسى الرضا عليه السلام:

«إنّما السرف أن تجعل ثوب صونك ثوب بذلتك» (١).

، أي ترتدى الثوب الخاص بخارج البيت في داخل البيت وتجعله لباساً عادياً.

يقول سليمان بن صالح: سألت الإمام الصادق عليه السلام ما هو أقل درجة الإسراف؟ فقال:

«إبذالك ثوب صونك وإهراقك فضل إنائك وأكلك التمر ورَميك بالنوى هيهنا وهيهنا» (٢).

ونقل عن ابن مسعود في تعريف التبذير قوله:

«إنفاق المال في غير حقّه» (٣).

٧. الإسراف في الطعام (كثره الأكل)

قال الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله:

«إنّ من السرف أن تأكل كلّ ما اشتهيت» (٤).

، وفي الآيه:

«كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا

تُسْرِفُوا» (٥).

مع الالتفات إلى أنّ جملة

«لا تسرفوا»

وقعت بعد الأمر بالأكل والشرب مباشرة، فنستوحى منها هذه النقطة وهي أنّ الإكثار من الأكل والشرب يعدّ من مصاديق الإسراف المنهى عنه.

ومعلوم أنّ كثرة الأكل والزيادة المفرطة في تناول الأغذية، مضافاً إلى الأضرار الماديّة والمعنويّة المترتبة عليه بالنسبة للفرد والمجتمع، فإنّها تتسبب في أنواع الأمراض، ولا يخفى على أحد اليوم أنّ بعض الأمراض ناشئة من كثرة الأكل، وتعتبر الثقافة الصحيحة في تناول الطعام من جملة المسائل التي أكد عليها الدين.

فقد ورد في روايه عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أنه قال:

«إياكم والبطنه فإنها مفسده للبدن ومورثه للسقم»^(٤).

يقول الإمام أمير المؤمنين على عليه السلام:

«إياك والبطنه فمن لزمها كثرت أسقامه»^(٧).

كما لا يخفى على أحد أن الاعتدال في الأكل يوجب للإنسان الصحة والسلامه، ولذلك ورد في روايه أخرى عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام:

«من اقتصر في أكله كثرت صحته»^(٨).

ونقرأ في كلام عن الإمام الكاظم عليه السلام قوله:

«لو أن الناس قصدوا في الطعام لاستقامت أبدانهم»^(٩).

٨. المصارف الخارجة عن الشائبة

يروى أبان بن تغلب عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: قال أبو عبد الله عليه السلام:

«أترى الله أعطى من أعطى من كرامته عليه، ومنع من منع من هوان به عليه، كلّمنا ولكن المال مال الله يضعه عند الرجل ودائع وجوز لهم أن يأكلوا قصدًا، ويشربوا قصدًا، ويلبسوا قصدًا، وينكحوا قصدًا، ويركبوا قصدًا، ويعودوا بما سوى

١- بحار الأنوار، ج ٧٦، ص ٣١٧.

٢- الكافي، ج ٦، ص ٤٦٠.

٣- مجمع الزوائد، ج ٧، ص ٣٥؛ مستدرک الحاكم، ج ٢، ص ٣٦١.

٤- كنز العمال، ج ٣، ص ٤٤٤، شماره ٧٣٦٦.

٥- سورة الأعراف، الآية ٣١.

٦- ميزان الحكمه، ج ١، ص ٨٨.

٧- المصدر السابق، ص ٨٩.

٨- غرر الحكم، ح ٧٤٠٤.

٩- المحاسن للبرقي، ج ٢، ص ٤٣٩، ح ٢٩٦.

ذلك على فقراء المؤمنين ويرموا به شعثهم، فمن فعل ذلك كان ما يأكل حلالاً، ويشرب حلالاً، ويركب حلالاً، وينكح حلالاً، ومن عدا ذلك كان حراماً»

ثم قال عليه السلام:

«وَلَمَّا تُشْرِفُوا إِنَّهُ لَمَّا يُحِبُّ الْمُشْرِفِينَ»، أترى الله ائتمن رجلاً على مال يقول له: أن يشتري فرساً بعشره آلاف درهم، وتجزيه فرس بعشرين درهماً و ...

ثم قال:

«وَلَا تُشْرِفُوا إِنَّهُ لَيُحِبُّ الْمُشْرِفِينَ» (١) (٢).

البحث الخامس: معالم الاعتدال والإسراف في الحياة

إشارة

مع الالتفات إلى أن الروايات الإسلامية تعتبر إلقاء الأشياء الحقيرة والتافهه مثل نواه التمر، إلقاء فضله الماء وأمثال ذلك من مصاديق الإسراف، فربما يخلق ذلك هذا التوهم في ذهن الفرد وهو أنه لو كانت هذه الأمور الصغيرة جداً والتافهه من مصاديق الإسراف، إذن فما هو حكم الأشياء الفخمة والغالية مثل السيارات الغالية والبيوت البارحة والملابس الفاخرة والمتنوعة وأمثال ذلك في نظر الإسلام؟ هل أن التمتع بهذه المواهب الإلهية يعتبر من جملة الإسراف أيضاً؟

في هذا الفصل نستعرض هذه الحقيقة، وهي أن هذه الأمور ليست فقط لا تعدد من الإسراف، بل يمكن بنظره أدق أنها تمثل نوعاً من الاعتدال والاقتصاد في المصروف، ومن هذه الجهة فإن التمتع بهذه المواهب في نظر الإسلام، لا يعدد إسرافاً ما لم يصل إلى حدود البذخ والتجمل والاستهلاك المفرط:

(أ) توفير وسائل الترفيه

نرى في دائره التعاليم الدينيه أن إمتلاك سقوف معيشى متناسب ومقترن بالرفاه والراحه، ليس فقط غير مذموم، بل نقرأ في الروايات المختلفه عن المعصومين عليهم السلام الدعوه لأن نطلب من الله تعالى مثل هذه الحياه.

يقول الإمام على عليه السلام فى دعائه:

«اللهم ... ارزقنى رزقاً واسعاً حلالاً طيباً ... نستعين به على زماننا» (٣).

يقول الإمام الباقر عليه السلام

«أَسْأَلُكَ اللَّهُمَّ الرَّفَاهِيَّةَ فِي مَعِيشَتِي مَا أَبْقَيْتَنِي» (٤).

ويقول هذا الإمام عليه السلام أيضاً في دعاء آخر له:

«اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ خَيْرَ الْمَعِيشَةِ، مَعِيشَةً ... أَبْلُغُ بِهَا جَمِيعَ حَاجَاتِي» (٥).

وكذلك نقرأ في دعاء عن الإمام زين العابدين عليه السلام:

«اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ خَيْرَ الْمَعِيشَةِ، مَعِيشَةً أَقْوَى بِهَا عَلَى جَمِيعِ حَاجَاتِي» (٦).

إنَّ التَّوَسُّعَ فِي أُمُورِ الْمَعِيشَةِ وَالْحَيَاةِ مِنْ أَجْلِ تَأْمِينِ حَاجَاتِ الْإِنْسَانِ وَالْإِسْرَءِ يَعْذُّ مِنْ أَبْرَزِ مَعَالِمِ

١- سورة الأنعام، الآية ١٤١.

٢- بحار الأنوار، ج ٧٢، ص ٣٠٥، ح ٦ عن تفسير العياشي ج ٢، ص ١٣.

٣- مصباح المتهجد، ص ٤٥٧.

٤- المصدر السابق، ص ١٦٤؛ الكافي، ج ٢، ص ٥٨٩.

٥- جمال الأسبوع (السيد ابن طاووس)، ص ٢٤١؛ بحار الأنوار، ج ٨٧، ص ١٢.

٦- الصحيفه السجاديّه، ص ٥٧٢، دعاء بعد النوافل.

ص: ٣٩٣

الدين الإسلامي، ولذلك نقرأ في حديث عن الإمام الرضا عليه السلام:

«صاحب النعمة يجب عليه التوسعه على عياله» (١).

وكذلك ورد عن الإمام زين العابدين عليه السلام:

«أَرْضَاكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَسْبِغْكُمْ عَلَى عِيَالِهِ» (٢).

ب) التَّغْذِيَةُ الْمُنَاسِبَةُ

إنَّ تَنَاوُلَ الْأَغْذِيَةِ الطَّيِّبَةِ فِي الْحُدُودِ الْمَعْقُولَةِ لَمْ يَرِدْ أَبَدًا مَوْرَدَ النَّهْيِ وَالتَّحْرِيمِ فِي تَعَالِيمِ الدِّينِ، لِأَنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ يَقُولُ:

«كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا»

، وكذلك الروايات وسيره أولياء الدين أيضاً تشهد بهذه الحقيقة، وهي أنهم لم يصدر منهم أي ذم أو عتاب بسبب إمتلاك

الشخص النعم الإلهية مادام لم يتحرك على مستوى الإسراف والتبذير، إنَّ الطعام المناسب والكافى يعتبر من الضروريات الأولى للإنسان ومن العوامل المهمه لنجاحه فى واقع الحياه وحركته فى المجالات الاقتصادية والعبادية، إنَّ رشد وتعالى المجتمعات الدينيه على أساس النشاطات فى مختلف مجالات الحياه يرتبط بشكل وثيق بالتغذيه المتناسبه.

ونقرأ فى القرآن الكريم أنه عندما جاء ضيوف النبى إبراهيم عليه السلام إلى بيته لم يعرفهم قام النبى إبراهيم عليه السلام فى البدايه بتقديم عجل حنيد مشوى لهم:

«فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ» (٣) و «فَجَاءَ بِعِجْلٍ

سَمِينٍ» (٤)

وهذه المسأله تشير إلى:

١. تناول الأطحمه الجديده والطيبه حلال مادام تدخل فى دائره رضوان الله تعالى.

٢. إنَّ النبى إبراهيم عليه السلام الذى يعتبر اسوه إلهيه للناس، قد أعدَّ فى داره الأدوات اللازمه لطبخ الأطحمه الجديده لكي يكون مستعداً أن يشوى عجلًا لضيوف دخلوا على فجأه وبدون سابق انذار، وطبعاً من اللازم القول أنَّ النبى إبراهيم الخليل عليه السلام وبسبب إمتلاكه لثروه كبيره كان يملك أموالاً وخدماءً كثيرين بحيث إنهم كانوا يتناولون الطعام الزائد فى المائده.

ومعلوم أنَّ الرشد الفكرى لأفراد البشر والذى ينفخ روح الحياه والإزدهار فى جسد الامه، يقوم على أساس مساعى ونشاطات الأشخاص الذين يتناولون طعاماً متناسباً، إلى درجه أنَّ الإمام الصادق عليه السلام يقول فى روايه:

«من تركه

[اللحم

] أَيْاماً فسد عقله» (٥).

وكذلك يقول عليه السلام:

«كلوه فإنَّه يزيد فى السمع والبصر» (٦).

وعلى أساس التعاليم الدينيه، ليس فقط تناول أنواع الخضروات والفواكه واللحوم تعتبر من الحقوق المسلمه لكل إنسان، بل يجب على الرجل كما يقول

١- الكافى، ج ٤، ص ١١، ح ٥؛ تحف العقول، ص ٤٤٢.

٢- الكافى، ج ٤، ص ١١، ح ١، باب كفايه العيال والتوسع عليهم؛ تحف العقول، ص ٢٧٩.

٣- سورة هود، الآية ٦٩.

٤- سورة الذاريات، الآية ٢٦.

٥- المعايير الاقتصادية في التعاليم الرضويّة (معاييرهاى اقتصادى در تعاليم رضوى) بالفارسيّه، ص ١٨٤؛ طبّ الأئمّه، ص ١٣٩.

٦- المحاسن للبرقى، ج ٢، ص ٤٦٤، ح ٤٢٨؛ بحار الأنوار، ج ٦٣، ص ٦٦.

ص: ٣٩٤

الإمام الصادق عليه السلام أنّ يرزق أهله منها أيضاً.

ونقرأ فى روايه عن هذا الإمام عليه السلام:

«لا تكون فاكهه عامه إلّا أطمع عياله منها»^(١).

ج) اللباس

يعتبر اللباس من ضروريات الحياه وعلى أساس تعاليم الإسلام فإنّ ارتداء اللباس المناسب للعرف والعصر وأن يملك الإنسان ظاهراً جميلاً ولائقاً يعتبر من الحقوق الطبيعیه والمسلمه لكلّ فرد وباعت على عزّه المجتمع الإسلامى فى ظاهر الحال.

بل إنّ إمتلاك الملابس المتعدده بذاته نوع من الرعايه الاقتصادية، ولا يعدّ من مصاديق الإسراف.

وقد ورد فى حديث عن إسحاق بن عمّار أنّ سأل الإمام الكاظم عليه السلام:

«الرجل يكون له عشره أقمصه؛ أيكون ذلك من السرف؟»

، فقال عليه السلام:

«لا ولكن ذلك أبقي لثيابه ولكنّ السرف أن تلبس ثوب صونك فى مكان القذر»^(٢).

وكما نرى أنّ هذه الروايه أشارت انقطتين:

١. أنّ إمتلاك الملابس المتعدده يعتبر نوعاً من رعايه الاعتدال والاقتصاد فى النفقه، لأنّ ارتداء ثوب واحد بشكل مستمر يؤدّى إلى سرعه تهرئه وتلفه، أمّا الملابس المتعدده فإنّها تدوم بشكل أطول.

٢. ينبغى ارتداء الملابس التى تحفظ للإنسان حيثيته وشخصيته الاجتماعيه فى المحل المناسب واللازم حفظها بشكل جيد لكى تبقى فتره أطول ولا يلبسها فى كلّ مورد.

ويستفاد من هذه الروايه أنّ الإسراف لا يتحدد بالكميه، بل فى عدم الاستعمال الصحيح لها والذى يعدّ من مصاديق الإسراف.

وكان عبيد بن كثير من الزهاد المرثيين وعندما رأى أن الإمام الصادق عليه السلام يلبس ثياباً فاخرة اعترض عليه والرواية كما يلي:

«عن أبي عبد الله عليه السلام، إنه كان متكئاً على بعض أصحابه فلقبه عباد بن كثير وعليه ثياب مروية حسان فقال: يا أبا عبد الله إنك من أهل بيت النبوة وكان أبوك وكان فما هذه الثياب المروية عليك؟ فلو لبست دون هذه الثياب. فقال له: ويلك يا عباد قل من حرّم زينته الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق» (٣) إن الله عز وجل إذا أنعم على

عبده نعمه أحب أن يراها عليه ليس بها بأس ويلك يا عباد إنما أنا بضعة من رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فلا تؤذني وكان عباد يلبس ثوبين قطريين» (٤).

وجاء في روايه أخرى عن هذا الإمام عليه السلام:

«إنه قيل له: أصلحك الله ذكرت أن علي بن أبي طالب عليه السلام كان يلبس الخشن، يلبس القميص بأربعة دراهم وما أشبه ذلك، ونرى عليك اللباس الجيد؟ فقال له: إن علي بن أبي طالب عليه السلام كان يلبس ذلك في زمان لا ينكر ولو لبس مثل ذلك اليوم لشهر به، فخير لباس كل زمان

١- الكافي، ج ٥، ص ٥١٢.

٢- مكارم الأخلاق، ص ١١٢.

٣- اعراف، آيه ٣٢.

٤- تفسير الصافي، ج ٢، ذيل الآيه ٣٢ من سورة الأعراف؛ الكافي، ج ٦، ص ٤٤٣، ح ١٣.

ص: ٣٩٥

لباس أهله» (١).

وعندما توجه ابن عباس بوصفه وكيلاً خاصاً عن أمير المؤمنين عليه السلام إلى الخوارج فكان أول كلام لهم لابن عباس: لماذا تلبس ملابس الفاخرة؟ فقرأ عليه ابن عباس الآيه ٣١ و ٣٢ من سورة الأعراف:

«خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ... قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ».

ومعلوم أن كفته لبس ابن عباس بوصفه رسولاً لأمير المؤمنين عليه السلام إلى الخوارج الذين يتظاهرون بالقداسه، لو لم يكن مورد رضا الإمام عليه السلام، فينبغي أن ينهاه عليه السلام.

وجاء في روايه مرفوعة عن الثوري عن الإمام الصادق عليه السلام في المسجد الحرام فرأى أبا عبد الله عليه السلام وعليه ثياب كثيره القيمه حسان، فقال: والله لأتيتنه ولأوبخنه فدنا منه، فقال: يا ابن رسول الله ما لبس رسول الله صلى الله عليه وآله مثل هذا اللباس ولا على عليه السلام ولا أحد من آبائك، فقال له أبو عبد الله عليه السلام:

«كان رسول الله صلى الله عليه وآله في زمانٍ قتر مقتر وكان يأخذ لقتره وإقتاره وإن الدنيا بعد ذلك أرخت عزاليها فأحق أهلها بها أبارها»

(ثم قرأ الآية:

«قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ»

. ثم قال:

«ونحن أحق من أخذ منها ما أعطاه الله»^(٢).

ونقرأ في حديث عن الإمام الصادق عليه السلام:

«فإياك أن تتزين إلفي أحسن زي قومك»^(٣).

(د) المسكن والمركب المناسبين

ومن الموارد التي يجدر الالتفات إليها في تعاليم الأئمة المعصومين عليهم السلام التأكيد على الدار الواسعة، وفي الحقيقة فإن إمتلاك المنزل الواسع والمركب المناسب يعتبر من عوامل سعادة الإنسان ورفاهه في الحياه ومن حقوق أفراد البشر، والأشخاص الذين يتصورون أن إمتلاك هذه الإمكانيات والنعم في الحدّ المقبول من مصاديق الإسراف يقعون في خطأ فاحش وناشئ من عدم اهتمامهم بالنسبة لحقوق الاسره وعدم تحملهم المسؤوليه في واقع الحياه تجاه الآخرين.

ويرى الإمام الصادق عليه السلام أن سعه المنزل من سعادة الإنسان ويقول:

«من السعاده سعه المنزل»^(٤)

، ويقول عليه السلام أيضاً:

«من سعادة المرء المسلم، المسكن الواسع»^(٥).

ونقل في كنز العمال عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال:

«إن من سعادة المرء، الزوجه الصالحه والمسكن الصالح والمركب الصالح»^(٦).

وفي حديث آخر:

«إن من سعادة المرء المسلم في الدنيا الجار الصالح والمنزل الواسع والمركب الهنيء»^(٧).

١- تفسير الصافي، ج ٢، ص ١٩٢؛ الكافي، ج ٦، ص ٤٤٤، ح ١٥.

٢- الكافي، ج ٦، ص ٤٤٢، ح ٨.

٣- المصدر السابق، ص ٤٤٠.

٤- المصدر السابق، ص ٥٢٥، ح ١، باب سعه المنزل.

٥- المصدر السابق، ص ٥٢٦، ح ٧.

٦- كنز العمال، ج ١١، ص ٩٨، ح ٣٠٧٧٧.

٧- المصدر السابق، ح ٣٠٧٨٠.

ص: ٣٩٦

ونقرأ في حديث عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال:

«من سعادته المرء دابته يركبها في حوائجه» (١).

ويقول الإمام الباقر عليه السلام:

«من شقاء العيش ضيق المنزل» (٢).

وعن معمر بن خلاد، قال: إن أبا الحسن (موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام) اشترى داراً وأمر مولى له أن يتحوّل إليها، وقال: إن منزلك ضيق، فقال الرجل: قد بنى هذه الدار أباي، فقال أبو الحسن عليه السلام:

«إن كان أبوك أحق، ينبغي أن تكون مثله» (٣).

وجاء في الخطبة ٢٠٩ نهج البلاغة:

وقد دخل - أمير المؤمنين علي عليه السلام في البصرة - على العلاء بن زياد الحارثي - وهو من أصحابه - يعوده، فلما رأى سعه داره قال: مَا كُنْتَ تَصْنَعُ بِسَعِهِ هَذِهِ الدَّارِ فِي الدُّنْيَا؟

وَأَنْتَ إِلَيْهَا فِي الآخِرَةِ كُنْتَ أَحْوَجَ؟ وَبَلَىٰ إِنَّ شِئْتَ بَلَغْتَ بِهَا الآخِرَةَ: تَقْرَىٰ فِيهَا الضَّيْفَ، وَتَصِلُ فِيهَا الرَّحِمَ، وَتَطْلُعُ مِنْهَا الْحُقُوقَ مَطَالِعَهَا، فَإِذَا أَنْتَ قَدْ بَلَغْتَ بِهَا الآخِرَةَ.

فقال له العلاء: يا أمير المؤمنين، أشكو إليك أخي عاصم بن زياد. قال: وما له؟ قال: لبس العباءة وتخلّى عن الدنيا. قال: عَلَيَّ بِهِ. فَلَمَّا جَاءَ قَالَ: يَا عُمَيْدِي نَفْسِي! لَقَدْ اسْتَهَمَ بِكَ الْخَيْثُ! أَمَا رَحِمْتَ أَهْلَكَ وَوَلَدَكَ أَتَرَى اللَّهُ أَحَلَّ لَكَ الطَّيِّبَاتِ، وَهُوَ يَكْرَهُ أَنْ تَأْخُذَهَا! أَنْتَ أَهْوَنُ عَلَى اللَّهِ مِنْ ذَلِكَ!

قال: يا أمير المؤمنين، هذا أنت في حُشُونِهِ مَلْبَسِكَ وَجُشُونِهِ مَا كَلِّكَ!

قال: وَيَحْكُ، إِنِّي لَسْتُ كَأَنْتَ، إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى فَرَضَ عَلَيَّ أَيْمَةَ الْعَدْلِ أَنْ يُقَدِّرُوا أَنْفُسَهُمْ بِضَعْفِهِ النَّاسِ، كَيْلًا يَتَّبِعُ بِالْفَقِيرِ فَقْرُهُ!».

وجاء في روايه أنّ عاصم تأثر من هذا الكلام الحكيم وغير ظاهره:

«فألقي عاصم بن زياد العباء ولبس الملاء»(٤).

هـ) وسائل التجمّل

إشاره

إنّ التجمّل وتحسين الظاهر والوجه واستعمال العطور يعتبر من خصوصيات المؤمنين إلى درجه أنّ الإمام الرضا عليه السلام قال:

«الطيب من أخلاق الأنبياء»(٥).

وبديهى أنّ النفقات التى تنفق على هذه الأمور لا تعدّ من الإسراف.

يقول الإمام الصادق عليه السلام:

«ما أنفقت فى الطيب فليس بسرّف»(٦).

وعن رسول الله صلى الله عليه وآله قال:

«من اتّخذ شعراً فليحسن إليه ومن اتّخذ زوجة فليكرمها ومن اتّخذ نعلًا فليستجدها ومن اتّخذ دابة فليستفرها ومن اتّخذ ثوباً فلينظفه»(٧).

عن جابر عن أبى جعفر (الباقر) عليه السلام قال:

«دخل قوم على الحسين بن علىّ عليهما السلام فقالوا: يابن رسول الله نرى فى منزلك أشياء نكرهاها- وإذا فى منزله بسط ونمارق- فقال عليه السلام: إنّنا نتزوج النساء فنعطيهنّ مهورهنّ فيشترين ماشئن ليس لنا منه شىء»(٨).

١- محاسن للبرقى، ج ٢، ص ٦٢٥؛ كافي، ج ٦، ص ٥٣٦، ح ٧.

٢- الكافي، ج ٦، ص ٥٢٦، ح ٦، باب سعه المنزل.

٣- المصدر السابق، ص ٥٢٥، ح ٢.

٤- الكافي، ج ١، ص ٤١٠، ح ٣.

٥- المصدر السابق، ج ٦، ص ٥١٠، ح ١، باب الطيب.

٦- المصدر السابق، ص ٥١٢، ح ١٦.

٧- دعائم الإسلام، ج ٢، ص ١٥٨، ح ٥٦٠.

٨- الكافي، ج ٦، ص ٤٧٦، ح ١.

ص: ٣٩٧

عن الحسن الزيات: قال دخلت على أبي جعفر (الباقر) عليه السلام في بيت منجّد ثم عدت إليه من الغد وهو في بيت ليس فيه إلّا حصير وعليه قميص غليظ فقال:

«البيت الذي رأيته ليس بيتي إنّما هو بيت المرأه وكان أمس يومها» (١).

النتيجه:

يستفاد من مجموع الآيات والروايات الشريفه أنّ الإسلام يرى أنّ الاستفاده من المواهب الإلهيه في المجالات المختلفه من الحياه ليس فقط لا يعدّ إسرافاً، بل ربّما يكون من الحقوق الأوليه للبشر، وخاصّه فيما يتصل بالعائله والاسره ويستوجب التقصير في ذلك العذاب الإلهي.

وكذلك يستفاد من هذه الروايات أنّ الإسراف أمر نسبي ومن هذه الجهه يختلف حسب الظروف الاقتصاديّه، والزمان والمكان، والشأن والمكانه الاجتماعيّه ويتناسب مع سقف معيشه الأفراد وتوفر إمكانيات المعيشه لهم.

فربّما تكون الاستفاده من موهبه إلهيه في وضع خاص لفرد أو مجتمع من جملة الإسراف، ولكن في وضع آخر ولشخص آخر لا يعدّ كذلك.

ونقرأ في حديث عن الإمام الصادق عليه السلام:

«ربّ فقير هو أسرف من الغنيّ، إنّ الغنيّ ينفق ممّا أوتي والفقير ينفق من غير ما أوتي» (٢).

وهذا الحديث وأمثاله يوحى بأنّ الإسلام يرى في الإسراف مفهومًا نسبيًا يختلف باختلاف الأشخاص والأزمنه والأمكنه، يعني ربّما يكون شىء معين إسرافاً للفقير، ولكن هذا الشىء بالنسبه للغني أو بالنسبه لذلك الشخص نفسه في زمان ومكان آخر لا يعدّ من الإسراف، أو عندما يشتري رجل بضاعه معينه فإنّه ربّما يعتبر مسرفاً ولكن رجلاً آخر عندما يشتري نفس هذه البضاعه يكون مسرفاً أكثر.

وكما تقدّمت الإشارة إليه أنّ الإمام الصادق والإمام الباقر عليهما السلام كانوا يرتدون ملابس أفضل ممّا كان في عصر رسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام، وعندما يعترض عليهما البعض يشيران إلى اختلاف الزمان.

وهنا قد يثار هذا السؤال المهم: ما هو المعيار لمعرفة الإسراف وعدم الإسراف؟ وكيف يتحقق مفهوم الإسراف في عمل معين وبأى مقدار من هذا العمل؟

ما نستوحيه من روايات هذا الباب أنّ الملاك في صدق الإسراف والتبذير يتبين في ثلاثة أمور وهي:

١. أن يتحرك المرء في مجال صرف المال إلى درجة الإلتلاف وإهدار المال، من قبيل طرح الماء الزائد في الإناء أو الإكثار من استعمال الماء عند الوضوء، والذي ورد التعبير في الروايات ب «الإسراف».

ونقرأ في حديث عن الإمام الرضا عليه السلام:

«إنّما الإسراف فيما أتلف المال...» (٣).

٢. أن يكون الاستهلاك أكثر من حاجه الفرد، مثلاً

١- الكافي، ج ٦، ص ٤٧٧، ح ٥.

٢- الكافي، ج ٤، ص ٥٥، ح ٤.

٣- من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٧١، ح ١٦٥.

ص: ٣٩٨

أن لا يكون للشخص حاجه لأكثر من وسيله نقلية واحده، ولكنّه يشتري عدّه عجالات للاستفاده الشخصيه كما ورد عن أميرالمؤمنين على عليه السلام أنّه قال:

«ما فوق الكفاف إسراف» (١).

، وطبعاً فإنّ هذا المعيار يختلف باختلاف الأشخاص والأزمه والأمكنه.

٣. أن يكون مصرف الشخص خارجاً عن شأنه، من قبيل أن يحتاج الشخص إلى الخبز لطعامه، ومع ذلك يشتري سياره فاخره وغاليه الثمن، أو يلبس لباساً أكثر من شأنه.

وجاء في حديث عن أميرالمؤمنين عليه السلام:

«للمسرف ثلاث علامات: يأكل ما ليس له ويشترى ما ليس له، ويلبس ما ليس له» (٢).

ويقول اللغوي المعروف الطريحي في شرح هذا الحديث:

«كأنّ المعنى: يأكل ما لا يليق بحاله أكله، ويشترى ما لا يليق بحاله شراؤه ويلبس ما لا يليق بحاله لبسه» (٣).

ومعلوم أنّ شؤون الأفراد تختلف بحسب مكاتبتهم الاجتماعيه وموقعتهم المعيشيه والاقتصاديّه في الأزمنه والأمكنه المختلفه، وربّما يكون شراء بضاعه لشخص معين في حدود شأنه ولا يعدّ من الإسراف، في حين أنّ شراء نفس هذه البضاعه لشخص آخر

لا يكون من شأنه وبالتالي يعدّ «إسرافاً».

يقول العلامة النراقي في عوائد الأيام بعد استعراض الآيات والروايات في هذا الباب:

«وظهر ممّا ذكر أنّ الإسراف هو تضييع المال أو صرفه فيما لا يليق أو فيما لا يحتاج»^(٤).

ومع الالتفات إلى ما تقدّم من هذه الأمور الثلاثة يمكن القول في بيان معايير الإسراف في نظر الشرع المقدّس أنّ:

«الإسراف عبارة عن الاستفادة من الإمكانيات والموهب بما يؤدّي إلى هدر المال وإتلافه، وكذلك استعماله بأكثر من واقع الحاجة ولا يتناسب من حيث الزمان والمكان مع شأن وموقع المستهلك».

البحث السادس: عوامل التوجه نحو الإسراف وطرق الوقايه منه

إشاره

نواصل البحث في هذا الفصل في مجالين:

أ) جذور التوجه نحو الإسراف والاستهلاك المفرط

إشاره

نعلم أنّ الرّؤية الدينيّه في مجال الصرف الزائد عن حدّ الكفايه أنّه يعتبر من الإسراف، كما ورد عن أميرالمؤمنين عليه السلام قوله:

«ما فوق الكفاف إسراف»^(٥).

. وهنا نستعرض العوامل والبواعث التي تدفع بالفرد إلى جهه الإسراف في الحياه، ويمكن تقسيم هذه العوامل والأسباب إلى عوامل: باطنيّه وخارجيّه، وفي المجموع فإنّ هذه العوامل عبّارة عن:

١- غرر الحكم، ح ٩٢٢٢.

٢- من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ١٦٧، ح ٣٦٢٤.

٣- مجمع البحرين، ماده «س ر ف».

٤- عوائد الأيام، ص ٦٣٣-٦٣٤.

٥- غرر الحكم، ح ٩٢٢٢.

١. الغفلة والوساوس الشيطانيه

إنَّ حالات الجهل والغفلة عن الله وعن تعاليمه وأحكامه وكذلك الوسوس الشيطانيه تستدعى ظهور حالات الإسراف فى واقع الحياه الفرديّه والاجتماعيّه، لأنّه لو علم الكثير من المؤمنين أنّ الإسراف فى دائره الثقافه الدينيه يعتبر عملاً فرعونياً وأنّ المسرفين هم إخوان الشياطين، أو يعلمون أنّ بعض الأعمال مهما كان تافهاً بحسب الظاهر مثل إلقاء النواه هو من مصاديق الإسراف، فمن الطبيعى أن يعيشون الحساسيه بالنسبه إلى هذه المظاهر والأعمال، ولا يقدمون عليها، وفى الكثير من الموارد فإنّ وساوس إبليس تدفع أفراد البشر إلى التوجه نحو الإسراف.

ونقرأ فى روايه عن أميرالمؤمنين على عليه السلام أنّه قال:

«إياك والإسراف فإنّه من فعل الشيطنه»(١).

٢. ضعف الالتزام الدينى

إنّ ضعف الإيمان وعدم الالتزام بأحكام الدين وتعاليم السماء من قبل بعض الأفراد يعتبر عاملاً للتوجه نحو الإسراف ويؤدى إلى عدم مقاومتهم فى مقابل عوامل الإسراف، وقد ورد فى روايه عن أميرالمؤمنين على عليه السلام أنّه قال:

«الرضا بالكفاف من دعائم الإيمان»(٢).

ويدهى أنّ الإنسان الذى لا يملك إيماناً قوياً ويواجه هذه المشتبهات النفسانيه التى تدعوه لطلب الملذات الرخيصه والتمتع بالماديات والأموال الدنيويّه، فإنّها تدعوه أيضاً إلى الإنفاق والاستهلاك أكثر من حاجاته الواقعيّه وبالتالي تجره إلى السقوط فى دوامه الإسراف والتبذير غير المبرر.

٣. الغرور وسكر الثروه

إنّ طلب الدنيا تقود الإنسان فى خط الشهوات وركوب الأهواء وتلوث يد الإنسان بأنواع الإسراف والتبذير والاستهلاك المفرط فى واقع الحياه وتجعل الإنسان يعيش هم الوصول إلى أنواع الملذات والتنعم بأنواع الماديات ويعيش حالات التجمل والبذخ والترف وكأنّه لا وظيفه له إلّا هذا النمط من المعيشه.

وجاء فى روايه عن أميرالمؤمنين على عليه السلام قوله:

«السُّكر أربع سكرات، سكر الشراب، وسكر المال، وسكر النوم، وسكر الملك»(٣).

، وهذا ما ورد فى حديث عن النبى الأكرم صلى الله عليه و آله فى وصفه لهؤلاء الأفراد:

«زيهم مثل زىّ الملوكة الجابره»(٤).

، طبعاً فإنّ مثل هؤلاء الأشخاص يعيشون الغفلة عن الطبقة المحرومة في المجتمع، ولا يرون لهم حقاً في رقيبتهم.

٤. سوء الإدارة وعدم وجود البرنامج السليم

وفى الكثير من الموارد تكون سوء الإدارة وعدم وجود برنامج واضح فى الحياه الفرديّه والاجتماعيّه

١- بحار الأنوار، ج ٥٠، ص ٢٩٢، ح ٦٦.

٢- ميزان الحكمة، ج ١، ص ١٩٩.

٣- بحار الأنوار، ج ٧٣، ص ١٤٢.

٤- مكارم الأخلاق، ص ٤٤٩.

ص: ٤٠٠

عاملاً لظهور حالات الإسراف والتبذير، فلو كانت هناك برامج صحيحة ومحسوسه فإنّ من شأنها الحيلولة دون ظهور هذه الحالات من الإسراف.

وجاء فى كلمات أميرالمؤمنين على عليه السلام: أربعة أمور من علامات الضعف والتخلف، وأحدها عبارته عن التبذير والإسراف (١).

عندما يعيش الإنسان بدون برنامج واضح للحياه فإنه يبتلى باستهلاك المفرط والإسراف ويبتلى بإفرازاته السيئه من قبيل قله المدخرات المائيه والفقير والعوز فى المستقبل ونقرأ فى كلمات أميرالمؤمنين على عليه السلام:

«فدع الإسراف مقتصدًا واذكر فى اليوم غداً» (٢)

، أى ادخر من مالك اليوم ما تستعين به غداً على قضاء حوائجك.

ويقول هذا الإمام عليه السلام أيضاً:

«حسن التدبير ينمى قليل المال وسوء التدبير يفنى كثيره» (٣).

٥. حب الجاه والتظاهر

وفى كثير من الموارد فإنّ حالات الإسراف لها أبعاد ثقافيه، فثقافه الأشخاص المبتيه على أساس تعاليم خاطئه تقود الإنسان إلى التورط فى الإسراف فى حياته، ومسأله حبّ الجاه والتظاهر وحبّ التفوق على الآخرين، ومثل هؤلاء الأشخاص يتصوّرون عادة أنّ الإسراف والتظاهر بالحياه المترفه تعدّ نوعاً من المكانه الاجتماعيه لهم، ومن هذه الجبهه يتحركون فى مجال صرف الأموال بعيداً عن الالتفات إلى مدخولاتهم المائيه الحقيقيه ووضعهم الاقتصادى، فيتعاملون على أساس عاده وتقاليد الطبقة الثريه والمترفه ويقومون بشراء الكثير من وسائل الترف والتجمل وأنواع المنتوجات غير الضروريه التى لا يحتاجون لها واقعاً، وقد ورد

فى حءىء عن الإمام زىن العابءىن علىه السلام فى وصفه لءالات الحرص فى الإنسان:

«... وءلك أن أكثر ما ىطلب ابن آءم ما لا ءاآه إله» (٤).

ونقرأ فى حءىء آخر عن النبى الأكرم صلى الله علىه و آله أنه سئل: كىف ىبنى الإنسان ءاراً للتظاهر والتفاخر؟

فقال صلى الله علىه و آله:

«ىبنى فضلاً على ما ىكفیه استطالةً منه على آىرانه ومباهاةً لإخوانه» (٥).

٦. القصور الفكرى والعلى

عءما نلاحظ ءىاه بعض المسرفىن نشاءء أن هؤلاء فى أعمالهم المسرفه لا ىملكون عقولاً سلیمه ولا ىتءركون فى سلوكىاتهم من مواقع العقلائیة، ىقول أمىرالؤمنىن علىه السلام:

«العقل أنك تقتصد فلا تسرف» (٦).

وكما ورد عن هذا الإمام علىه السلام أنه قال:

«ءازم من ءآب التبذىر وعاف السرف» (٧).

ب) طرق الوقایه

أشاره

إن طرق الوقایه من الإسراف كثره، وفى الجملة فبعضها له بعد عقائءى وفكرى، والبعض الآخر له بعد

١- غرر الءكم، ء ٨١٢٨.

٢- نهآ البلاآه، الءاب ٢١.

٣- غرر الءكم، ء ٨٠٨١.

٤- الكافى، ء ٢، ص ١٣١، ء ١١.

٥- من لا ىءضره الفقىه، ء ٤، ص ١٢.

٦- غرر الءكم، ء ٤٧٠.

٧- المصدرف السابق، ء ٨١٣٧.

١. تقوية الثقافه الدينيه والالتفات إلى الآثار المخربه للإسراف

إنّ الإيمان بالله تعالى يعدّ أحد الطرق التي تمنع صاحبها من الوقوع في وادي المعصيه ومنزقات الخطيئه، وعلى هذا الأساس فإنّ المؤمنين عندما يعلمون بأنّ الإسراف يستوجب غضب الله تعالى وعقابه فإنّهم يتجنبونه ولا يتحركون في خط التبذير، ونرى أنّ القرآن الكريم يقرر أنّ المسرفين إخوان الشياطين، ومن جهه أخرى يجدون التأكيد في النصوص الدينيه على الاعتدال وأنها صفة ممتازة من صفات «عباد الرحمن»، ولا شك أنّ الاعتقاد بهذه الأمور يستدعي أن يتعد الإنسان عن الإسراف، كما أنّ إلفات نظر المجتمع إلى العواقب الوخيمه للإسراف في الدنيا وإفرازاته السلبيه في الحياه الأخرى وكذلك آثار والمعطيات الإيجابيه للاعتدال والتوسط في المصرف وآثاره في نيل السعاده الأخرويه، كلّ ذلك من شأنه التقليل من مظاهر الإسراف والتبذير في المجتمع.

ولو أنّ المسرفين تفكروا وتعقلوا في هذه الأمور وعلموا مقدار ما ينفقونه سنوياً من أموال وما يهدرونه من ثروات فإنّهم سيتحركون بعيداً عن الإسراف في واقع الحياه، فالإحصاءات التي تقدمها المنظمات العالميه بالنسبه لهدر المحصولات الزراعيه وغيرها، إذا تمعن فيها الناس وتدبر فيها المسرفون، فسوف اثير فيهم اليقظه وتمنعهم من استعمال ثرواتهم في غير ما يقرره العقل والشرع.

٢. التعاليم اللازمه والبرامج الصحيحه

يقول أمير المؤمنين على عليه السلام:

«من العقل مجانبه التبذير وحسن التدبير»(١).

ومضافاً إلى من نستفیده من هذه الروايه من الملاحظه المذكوره أعلاه، فإنّ الكثير من الموارد وبسبب عدم وجود برنامج صحيح أو عدم وجود إداره صحيحه، فإنّ مظاهر الإسراف ستتجلى في واقع الحياه الفرديه والاجتماعيه بشكل قهري.

وعلى سبيل المثال ما نراه اليوم من الحيلولة دون إهدار كميات كبيره من المياه المستخدمه في الزراعه بواسطه المكننه الحديثه، وطبعاً لو تيسّر لأحد الاستفاده من هذه الإمكانيات فإنّ اللجوء إلى الأساليب التقليديه في الزراعه يعدّ نوعاً من الإسراف، لأنّه يؤدّي إلى إهدار كميات وفيره من المياه وكذلك أحياناً نرى أنّ اتقان واستحكام العمل في بعض المشاريع كالبناء والإعمار، رغم أنّه ربّما يفرض على الإنسان نفقات أكثر في بادىء الأمر ولكنّه على المدى الطويل يعدّ نوعاً من اجتناب الإسراف، لأنّه لو لم ينفق صاحب البناء المال اللازم لتغطيه النفقات الأوليه للبناء، فإنّه يضطر فيما بعد أن ينفق عدّه أضعاف ذلك المقدار لغرض ترميم البناء وتقويته وغير ذلك.

وفي الحقيقه أنّ هذا هو المقصود من التدبير في

المعيشه الوارد فى الروايات الشريفه.

روى رجل يدعى أيوب بن حرّ وقال: سمعت رجلاً يقول لأبى عبد الله عليه السلام: بلغنى أنّ الاقتصاد والتدبير فى المعيشه نصف الكسب، فقال أبو عبد الله عليه السلام:

«لا، بل هو الكسب كلّه ومن الدين التدبير فى المعيشه»^(١).

وفى حديث آخر يقول أمير المؤمنين على عليه السلام:

«حُسنُ التدبير وتجنّبُ التبذير من حسن السياسة»^(٢).

ولا شك أنّ أنّ التعليم اللازم فى الحقل العام والخاص يؤدّى إلى الوقايه من الوقوع فى ورطه الإسراف.

والالتفات إلى الأمور التاليه من شأنه أن يقى المجتمع من السقوط فى الإسراف:

(أ) التفكير بأضرار وإفrazات الإسراف.

(ب) التفكير بالآثار الإيجابيه والفوائد المترتبه على الاعتدال والاقتصاد.

(ج) التدبّر فى الآيات والروايات الشريفه وسيره النبى الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمه المعصومين عليهم السلام فى باب ذم وتحريم الإسراف.

البحث السابع: الأشكال الجديده للإسراف فى المجتمعات المعاصره

إشاره

تقدّم فى فصل مصاديق الإسراف، أنّ الإسراف بإمكانه أن يتمظهر على أشكال مختلفه، ونشير هنا إلى بعض هذه الأشكال فى عصرنا الحاضر:

(أ) فى الطبيعه

إنّ مظاهر الإسراف فى ميادين الطبيعه وحياه البشر مسأله لا تقبل الإنكار، ويمكن تقسيمها إلى نوعين: فرديّه واجتماعيه، وفى هذا الفصل نشير إلى بعض هذه المظاهر بحيث إنّ المسؤولين فى المجتمعات البشريه لو تحركوا على مستوى إزالتها وعلاجها فإنّ المجتمعات البشريه ستعيش الإزدهار والتطور فى مجالات العلم والحياه الطيبه، ومن ذلك:

١. عمليته تخریب الغابات فی الكثير من مناطق العالم أضحّت بشكل فاجعه فی هذه الأيام، فقطع الأشجار بشكل مستمر وإنعدام البدیل لها وكثره استهلاك المتوجات الصناعیة، وعدم مبالاه جماعه من القاطنین فی هذه الغابات والمسافرین الذین یتسبیون فی حرائق الواسعه فیها، كلّها تعتبر من المصادیق الواضحه للإسراف والاتلاف، ولو أنّ الحاله استمرت بهذه الصوره فستؤدی إلى وقوع فاجعه فی مجال البیئه وتعرض حياه البشر فی الكره الأرضیة إلى الخطر.

٢. الاستخدام الواسع للغازات التي تؤثر علی طبقه الاوزون بشكل مخرب، تعتبر نموذجاً آخر من مظاهر الإسراف فی الاستفاده من مواهب الطبیعه.

٣. المیاه الكثيره التي تهدر یومیاً فی واقع حیاتنا

١- بحار الأنوار، ج ٦٨، ص ٣٤٩، ح ٢٠.

٢- غرر الحكم، ح ٧٦١٨.

ص: ٤٠٣

وبالإمكان الاستفاده منها بشكل صحیح، وبدیة أنّ التقصیر فی إدّخار وخرن هذه المیاه يعتبر نوعاً من الإسراف فی المواهب الإلهیة، وكذلك المیاه الموسمیة الناتجه من الأمطار التي تهطل فی بعض فصول السنه والمفروض خرنها وإدّخارها لیتنفع منها الناس فی الفصول الأخرى من السنه ولكننا نرى أنّها تهدر بیسر وسهوله، وهكذا مسأله المیاه الثقيله التي يمكن إعاده انتاجها فی هذا العصر وبالتالي الاستفاده منها بشكل مناسب، هی من هذا القبیل.

(ب) فی المجتمع

١. ثمه الكثير من الإشخاص مع إمتلا-كهم لشهاده جامعیه وعلمیه فإِنَّهم یشغلون بأعمال أخرى ولا- ینتفعون من دراستهم وتخصصهم بشكل مناسب، ألیست هذه المسأله من نوع الإسراف؟

٢. ما نراه فی الجامعات والمدارس والحوزات العلمیه و... من توفر أوقات كثيره خارج ساعات الدرس والتي لا یتستفید منها الطّلاب وتهدر تماماً.

٣. فی المراكز العلمیه وبسبب عدم وجود أو قلّه الإمكانيات المختبریة فإنّ القابلیات والملكات الكامنه لدى الأفراد لا تجد فرصه للبروز والنمو والتفتح، وبالتالي لا يمكن الاستفاده منها.

٤. البيروقراطیة الإداریة التي تتسبب فی إتلاف وقت كثير وتوفر اشتغالاً كاذباً لجماعه من الموظفين، تعتبر من المصادیق الأخرى للإسراف.

وفی نظره واسعه نرى أنّ تراكم العمل فی الكثير من الأمور الاجتماعیه یؤدی إلى ركودها وجمود القدرات الخلاقه وتقلل كثيراً

من الناحية العمليّة ساعات العمل المفيدة.

٥. حضور التقنيه الجديده ومورد الحاجه وصناعه أدوات حديثه فى المجالات الصناعيه والزراعيه المختلفه والتي لم نتوصل إليها، فإنّها تؤدّي إلى فقدان فرص عمل كثيره وهذا بنفسه يعدّ نوعاً من الإسراف.

٦. لو تحرك المسؤولون على مستوى إجراء تحقيقات لازمه فيما يتصل بقدرات الشباب وقابليّاتهم وإبداعاتهم، فسوف لا نرى كلّ هذا التغيير فى الفروع العلميه لدى الشباب، وكثيراً ما نرى أنّ الطلاب يدخلون فى فروع علميه لا يرغبون فيها وبالتالي لا يجد الطالب فى نفسه شوقاً إلى مواصلة البحث العلمى والإبداع فيه، وإتلاف الكثير من أيام العمر، والمسؤولون بهذا العمل فى مجال الكشف عن هذه القابليات يستطيعون التقليل من أحد مصاديق الإسراف فى المجتمع.

٧. فى مراكز التعليم القديمه والجديده، نرى أنّ فى كلّ عام يتمّ تجاهل الكثير من الرسائل الجامعيه التى يتمّ تقديمها إلى الإداره المختصه بعد اتمامها، وتبقى فى زاويه النسيان إلى الأبد وبذلك تنعدم مجالات الاستفاده من المتخصصين وأهل الخبره.

٨. ثمه الكثير من الأفراد فى جميع البلدان ينتهون من تحصيلهم الجامعى ويتقدمون إلى المجتمع مع الكثير من الأمل بحياه أفضل، ولكننا نعلم أنّ هؤلاء الأشخاص من خريجي الجامعات ومع الاتعاب التى تحملوها والسنوات التى قضوها فى الجامعه والثروه الكبيره التى أنفقوها فى هذا السبيل، ولكنهم أول شىء يفكرون وأول هاجس يدور فى أذهانهم هو مسأله العثور على فرصه عمل مناسبه.

ص: ٤٠٤

٩. من المعلوم أنّ بعض المجتمعات المتقدمه فى هذا العصر وبذريعه تثبيت الأسعار وتعديلها تقوم بإلقاء ملايين من الأطنان من المحصولات الزراعيه وأرزاق الناس فى البحر، فى حين أنّه يمكن الحيلوله دون هذا الإسراف بوضع برنامج صحيح فى عمليه الاستفاده من هذه الخيرات والنعم.

١٠. نعلم أنّ بعض البلدان تبيع سنوياً مليارات الدولارات من أدوات الحرب والأسلحه والأجهزه الحديثه القتاليه، بل إنّها تسعى لإيجاد أسواق لبيع هذه المنتجات على أساس زياده الفرقه والنزاعات بين الشعوب والبلدان، فى حين أنّ الكثير من الحروب يمكن منع وقوعها وبالتالي لا حاجه لمثل هذه النفقات الباهظه فى المجالات العسكريه وخاصّه بالنسبه لشعوب العالم الثالث.

١١. أشكال الإسراف الكثيره التى نشاهدها اليوم فى مجال أجهزه الاتصالات الجمعيه ممّا لا يخفى على أحد، فالبرامج المخربه التافهه فى القنوات الفضائيه والتلفزيون والأفلام السينمائيه، والصحف والمجلات ممّا يعرض حياه البشر وخاصّه جيل الشباب للخطر، أضحت أمراً عادياً فى مجال الإسراف اليومى.

١٢. إقامه المؤتمرات الخاويه والتى تبلى بها غالباً المؤسسات والمراكز والمنظمات فى مختلف المجالات وتستهلك أموالاً طائله، تعدّ أيضاً من المصاديق البارزه للإسراف فى زماننا.

١٣. ومن مصاديق الإسراف ما نجده فى بعض المؤكولات والمشروبات التى دخلت فى حياتنا دون أن تكون لها فوائد ضروريه

ومهمته، ومن ذلك: ما أوردته إحدى القنوات الفضائية قبل مدّة من أنّ مصرف السجائر والتبغ يومياً يبلغ ملياري تومان في إيران، وضعف هذا المبلغ يصرف على علاج الأمراض الناتجة من استهلاك التبغ [سنوياً ٥٤ مليار سجاره تصرف في إيران (١)]، وطبعاً إذا أخذنا هذه النفقات بمقياس عالمي فسوف نرى نتائج مهوله وأرقام مخيفه، أليس هذا النوع من النفقات من مصاديق الإسراف الجليلي؟

خلاصه الكلام، أنّ كلّ شخص لو ألقى نظره على ما حوله فسوف يجد تجليات ومصاديق وأشكال مختلفه للإسراف، ولو تحرك أفراد المجتمع على مستوى رفعها والتخلص منها فإنّ الحياه ستتغير ويتحرك المجتمع البشري خطوات مهمه نحو حياه سعيدة ومستقبل زاهر.

ومع الالتفات إلى ما تقدّم أعلاه وموارد أخرى من هذا القبيل يتبيّن عمق تعاليم الإسلام وأحكامه في مسأله تحريم الإسراف والتبذير والتأكيد على اجتناب هدر الأموال والثروات في مجالات أخرى في غير محلّها.

المنابع والمصادر

١. القرآن الكريم.

٢. نهج البلاغه.

١- الأخبار العامه لساعه ٢٠ (اخبار سراسرى ساعت ٢٠) بالفارسيه، ١٥/ مرداد/ ١٣٨٣ هـ ش.

ص: ٤٠٥

٣. أعلام الدين في صفات المؤمنين، الحسن بن أبي الحسن الديلمي، مؤسسه آل البيت (ع)، قم، سنه ١٤٠٨ هـ ق.

٤. بحار الأنوار، محمّد باقر المجلسي، المكتبه الإسلاميه، طهران، سنه ١٣٨٨ هـ ق.

٥. معرفه مظاهر الفقر والتنميه (پديده شناسی فقر و توسعه) بالفارسيه، تحت نظر وإشراف محمود الحكيمي، انتشارات مكتب الإعلام الإسلامى، قم، الطبعة الاولى، ١٣٨٠ هـ ش.

٦. تحف العقول، الحسن بن على بن الحسين بن شعبه الحراني، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، سنه ١٤٠٤ هـ ق.

٧. تفسير الصافي، الفيض الكاشاني، مكتبه الصدر، طهران، ١٤١٦ هـ ق.

٨. تفسير الطبري، محمّد بن جرير الطبري، دار المعرفه، بيروت.

٩. تفسير العياشي، أبو جعفر محمد بن مسعود السلمى السمرقندى، مؤسسه الأعلمى، بيروت، سنة ١٤١١ هـ ق.
١٠. تفسير القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد الأنصارى القرطبي، دار إحياء التراث العربى، بيروت ١٩٦٦ م.
١١. تفسير القمى، على بن إبراهيم القمى، مؤسسه دارالكتاب، قم، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤ هـ ق.
١٢. التفسير الكبير، محمد بن عمر بن حسين، الفخر الرازى، دار الكتب العلميه، طهران.
١٣. تفسير الكشاف، محمود بن عمر الزمخشري، دار المعرفة، بيروت.
١٤. تفسير الميزان، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، دار الكتب الإسلاميه، طهران، سنة ١٣٧٢ هـ ش.
١٥. التفسير الأمثل، آية الله العظمى ناصر مكارم الشيرازى ومساعدوه، دار الكتب الإسلاميه.
١٦. جامع الأخبار، محمد بن محمد الشعيرى، مؤسسه آل البيت، قم، سنة ١٤١٤ هـ ق.
١٧. جمال الاسبوع بكمال العمل المشروع، السيد ابن طاووس، اختر شمال، الطبعة الاولى، ١٣٧١ هـ ش.
١٨. الخصال، محمد بن على بن حسين بن بابويه القمى، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، سنة ١٤٠٣ هـ ق.
١٩. دائره معارف القرن العشرين، محمد فريد وجدى.
٢٠. درّ المثور، جلال الدين السيوطى، دار المعرفة، الطبعة الأولى، ١٣٦٥ هـ ق.
٢١. دعائم الإسلام، نعمان بن محمد التميمى المغربى، دار المعارف - القاهرة، مصر، سنة ١٣٨٣ هـ ق.
٢٢. زبده البيان، المقدس الأردبيلى، مكتبه المرتضويه لإحياء التراث الجعفرىه.
٢٣. السرائر، ابن إدريس الحلى، انتشارات جماعه المدرسين، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٠ هـ ق.
٢٤. سفينه البحار، الشيخ عباس القمى، مؤسسه الوفاء، بيروت.
٢٥. سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزوينى، دار الفكر، بيروت.
٢٦. شرح أربعين البهائى، خاتون آبادى.
٢٧. شرح نهج البلاغه، ابن أبى الحديد المعتزلى، دار الكتب العلميه، بيروت، سنة ١٤١٨ هـ ق.

٢٨. الصحيفه السجاديّه، باشراف محمّد على الأبطحي، مؤسسه الإمام المهدي عليه السلام، قم، الطبعة الاولى، ١٤١١ هـ ق.
٢٩. طبّ الأئمّه، عبدالله بن سابور، منشورات الرضى، قم، الطبعة الثانيه، ١٣٦٣ هـ ش.
٣٠. عوائد الأيّام، أحمد بن محمّد مهدي بن أبي ذر النراقى، مكتب الإعلامى الإسلامى، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٧ هـ ق.
٣١. عوالى اللئالى، ابن أبى جمهور الإحسانى، سيّد الشهداء، قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٣ هـ ق.
٣٢. عيون أخبار الرضا عليه السلام، الشيخ الصدوق، انتشارات جهان، ١٣٧٨ هـ ق.
٣٣. غرر الحكم ودرر الكلم، عبدالواحد الأمدى.
٣٤. فقه القرآن، سعيد بن هبه الله الراوندى، مكتبه النجفى المرعشى، قم، سنة ١٤٠٥ هـ ق.
٣٥. قاموس المحيط، محمّد بن يعقوب الفيروزآبادى، المطبعة الحسينيه، مصر، القايره، سنة ١٣٤٤ هـ ق.
٣٦. قرب الإسناد، أبو العباس عبدالله بن جعفر الحميرى، مؤسسه آل البيت، قم، ١٤١٣ هـ ق.
٣٧. الكافى، محمّد بن يعقوب الكلينى الرازى، دار الكتب الإسلاميه، طهران، سنة ١٣٨٨ هـ ق.
٣٨. كنز العمال، حسام الدين المتقى الهندى، مؤسسه الرساله، بيروت، ١٣٩٩ هـ ق.
٣٩. لسان العرب، ابن منظور الأفيقي، دار صادر، بيروت.
٤٠. مجمع البيان، أبوعلّى فضل بن الحسن الطبرسى، دار مكتبه الحياه، بيروت.
٤١. مجمع البحرين، فخرالدين طريحي، المكتبه الرضويّه، سنة ١٣٦٥ هـ ش.
٤٢. مجمع الزوائد، نورالدين الهيثمى، دار الكتب العلميه، بيروت، ١٤٠٨ هـ ق.
٤٣. مجموعه ورام، أبوالحسين الورام بن أبى فراس المالكى، دار الكتب الإسلاميه، طهران، سنة ١٣٦٨ هـ ش.
٤٤. المستدرک على الصحيحين، الحاكم النيسابورى، دار المعرفه، بيروت، ١٤٠٦ هـ ق.
٤٥. المحاسن، البرقى، أحمد بن محمّد بن خالد البرقى، دار الكتب الإسلاميه.
٤٦. مستدرک الوسائل، الميرزا حسين النورى الطبرسى، مؤسسه آل البيت، قم، سنة ١٤٠٧ هـ ق.
٤٧. مسند أحمد، أحمد بن حنبل، دار صادر، بيروت.

٤٨. مصباح المتهدّد، الشيخ الطوسى، بيروت، مؤسسه فقه الشيعه، الطبعة الاولى، ١٤١١ هـ ق.

٤٩. مصباح المنير، أحمد بن محمد بن على الفيوى، منشورات دار الهجره، قم، سنه ١٤٠٥ هـ ق.

٥٠. المصنّف، ابن أبى شيبه، دار الفكر، الطبعة الاولى، ١٤٠٩ هـ ق.

٥١. المعايير الاقتصاديه فى التعاليم الرضويه (معايرهاى اقتصادى در تعاليم رضوى) بالفارسيه، محمد الحكيمى، انتشارات مكتب الإعلام الإسلامى، قم، الطبعة الاولى، ١٣٧٦ هـ ش.

٥٢. مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الإصفهانى، دار القلم بيروت، سنه ١٤١٦ هـ ق.

٥٣. مكارم الأخلاق، أبونصر حسن بن فضل الطبرسى، مؤسسه الأعلمى، بيروت، سنه ١٣٩٢ هـ ق.

ص: ٤٠٧

٥٤. من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق أبوجعفر محمد بن على بن حسين بن بابويه القمى، دار الكتب الإسلاميه، طهران، ١٣٩٠ هـ ق.

٥٥. مناقب الخوارزمى، موفق بن أحمد الخوارزمى، مكتب الإعلام الإسلامى، قم، سنه ١٤٢١ هـ ق.

٥٦. الموسوعه الفقهيّه، وزاره الأوقاف والشؤون الإسلاميه، الكويت.

٥٧. الموسوعه الفقهيّه الميسره، الشيخ محمد على الأنصارى، مجمع الفكر الإسلامى، قم، سنه ١٤١٥ هـ ق.

٥٨. ميزان الحكمه، محمد رى شهرى، دار الحديث، الطبعة الاولى.

٥٩. النهايه فى غريب الحديث والأثر، مبارك بن محمد الجزرى المعروف بابن الأثير، المكتبه الإسلاميه سنه ١٣٨٦ هـ ق.

٦٠. وسائل الشيعه، محمد بن الحسن الحرّ العاملى، دار إحياء التراث العربى، بيروت، الطبعة الرابعه، ١٣٩١ هـ ق.

ص: ٤٠٨

ص: ٤٠٩

(٣). الإكتناز وخروج الثروه عن دائره الإنتاج

إشاره

البحث الأوّل: التكاثر (التوزيع غير العادل للثروه)

الإكتناز وخروج الثروه عن دائره الإنتاج

مقدمات

١. ماذا يعنى إكتناز المال؟

إنّ جميع الأموال والثروات وعلى أساس تعاليم الإسلام ملك لله تعالى وقد أودعها بيد الإنسان كأمانه لينتفع منها فى طريق تكامله المعنوى ووصوله إلى ساحل السعاده والنجاه وسلوك طريق الفلاح بسلامه بعيداً عن قوى الباطل والدنيا.

يقول الإمام الصادق عليه السلام:

«المال مال الله جعله ودائع عند خلقه»^(١).

وفى هذه الرؤيه فإنّ مالكيه الإنسان فى الحقيقه مالكيه استخلافيه، بمعنى أنّ الإنسان يستطيع أن يتصرف بماله بإذن المالك الحقيقى له (وهو الله تعالى) وينفقه فى محلّه المناسب:

«وَأَنْفَقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ»^(٢).

والمال فى هذه الرؤيه يعتبر وسيله لاستمرار وتقويه الحياه الماديّه السليمه لغرض الوصول إلى المقاصد الإنسانيّه العالیه.

يقول الإمام الباقر عليه السلام بالنسبه للدرهم والدنيا:

«جَعَلَهَا اللَّهُ مَصِحَّةً لَخَلْقِهِ وَبِهَا يَسْتَقِيمُ شُؤْنُهُمْ وَمَطَالِبُهُمْ»^(٣).

وفى دائره الثقافه الدينيه فإنّ الشؤون المعنويه والعباديّه أيضاً، يمكن تديرها بواسطه المال والثروه، فنقرأ فى حديث عن النبى الأكرم صلى الله عليه وآله أنه قال:

«إِنَّ اللَّهَ قَالَ: إِنَّا أَنْزَلْنَا الْمَالَ لِإِقَامَةِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ»^(٤).

وبديهى أنّ هذه الخصوصيه المهمه للمال تستلزم أن يوضع المال فى دائره الإنتاج والتوزيع بعيداً عن تجميده وخرنه، بأن يكون المال قابلاً للاستفاده منه من قبل الجميع وتحت شروط معينه، ولكن لو سلبت من المال هذه الخصوصيه، يعنى أن يتم وضع

المال فى زاويه وإدخاره على شكل كنز راكد، أو جرى احتكاره والاستيلاء عليه من قبل فئه معينه أو جماعه خاصه وخرج من يد عامه الناس، ففى هذه الصوره سوف لا- يؤثر المال أثره المطلوب فى تقويم ودوام الحياه الاقتصاديه فى المجتمع ويتخذ بذلك صوره «المال المكتنز».

وفى عمليه «إكتناز المال» فإنّ المال بدلاً من أن يكون وسيله لاستمراريه ودوام حياه الفرد والمجتمع، فإنّه يكون هدفاً بذاته، وهذا هو الشىء الذى يرفضه الاقتصاد الإسلامى وكلّ اقتصاد معقول فى العالم.

وجدير بالذكر أنّ القرآن الكريم وفى بيان الحكمه من تقسيم الغنائم بين جميع القاده والجنود والعاديين،

١- مستدرک الوسائل، ج ١٣، ص ٥٢، ح ١٤٧٢٠.

٢- سوره الحديد، الآيه ٧.

٣- بحار الأنوار، ج ٧٠، ص ١٣٨، ح ٧.

٤- كنز العمال، ج ٣، ص ٢٠٠، ح ٦١٦٥.

ص: ٤١٢

يقول:

«كَيْ لَأَيْكُونَ دُولَهُ بَيْنَ الْأَغْيَاءِ مِنْكُمْ» (١).

بعد ذكر هذه المقدمه يمكن القول فى تعريف «إكتناز المال»: إنّه عباره عن تجميع الأموال والثروات بيد فئه خاصه أو تجميد رؤوس المال وجعلها راكده وإخراجها من حله الإنتاج والتوزيع.

وعلى هذا الأساس فإنّ «المكتنز للمال» تطلق على الشخص الذى يعيش الاهتمام فقط بزياده ثروته وتراكم أمواله بعيداً عن مسأله الحلال والحرام ويتحرك على مستوى جمع الأموال من أى طريق كان، فىكون مصداق:

«الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ» (٢)

، فىهتم بجمع المال والثروه من موقع الحبّ والعلاقه الشديده بالمال والثروه بحيث إنّه لا يعتبرها وسيله، بل ينظر إليها بوصفها هدفاً ويتحرك أبداً من مواقع الشوق واللذّه فى جمعها وزيادتها، سواء جعلها راكده فى مكان معين أو قام باستثمارها لغرض زيادتها.

ومما تقدّم يتبين أنّ «إكتناز المال» وعمل مذموم ولا يختص ب «الإكتناز» وتجميد الأموال، بل يشمل حتى الاستثمارات الغريبه، يعنى ما نراه من الاستخدام اليومى فى عمليّته الاستثمار التى يطلق عليها ب «التكاثّر» أيضاً، لأنّه كما سيأتى فى بحث «المصطلحات المرتبطه» أنّ الإنسان الذى يعيش التكاثّر، وإن وضع رأس ماله فى عجله الإنتاج، ولكنّه لا- يهدف من ذلك إلّا بالمساك بعنق الاقتصاد وحصر مراكز الإنتاج بيده.

وعلى هذا الأساس فإنّ بحوث هذا الفصل يمكن تنظيمها في قسمين أساسيين:

(أ) التكاثر (التوزيع غير العادل للثروه)

(ب) الإكتناز (تجميد الثروه)

٢. المصطلحات المرتبطه بالإكتناز

(أ) التكاثر

«تكاثر» من ماده كثره، وفي دائره الثقافه القرآنيّه تطلق على طلب المزيد من الأموال والأولاد لغرض المباهاه والفخر على الآخرين؛ يقول الراغب الإصفهاني في مفرداته «المكآثره والتكآثر التبارى (٣) في كثره المال والعزّ» (٤).

وعلى هذا الأساس ورد في سوره الحديد التكاثر بوصفه مرحله من مراحل حبّ الدنيا:

«اعلموا أنّما الحياه الدنياه لعب ولهو وزينه وتفاخر بينكم وتكآثر في الأموال والأولاد» (٥)

، و فرق التكاثر عن «التفاخر» في أنّ التفاخر يتعلق بالمباهاه بالأنساب والأحساب، ولكن «التكاثر» هو المباهاه في دائره الأموال والأولاد وغير ذلك (٦)، وقد ورد في سياق بعض الروايات مفرده التكاثر مترادفه مع «الإكتناز» بمعنى جمع المال وإدخاره وتجميده بدون لحاظ التفاخر والمباهاه، ففي الحديث الشريف عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله قال في مسأله التكاثر في الأموال:

«التكاثر في الأموال، جمعها من غير حقها ومنعها من حقها وشدها في الأوعيه» (٧).

وثمه معنى ثالث أيضاً لهذه المفرده في الاستعمالات العرفيه، وهو عباره عن مطلق جمع

١- سوره الحشر، الآيه ٧.

٢- سوره الهمزه، الآيه ٢.

٣- تبارى الرجلان: «تعارضوا وفعل كلاهما مثل ما يفعل صاحبه و تنافسا» (المعجم الوسيط، ماده «برى»).

٤- مفردات الراغب، ماده كثر.

٥- سوره الحديد، الآيه ٢٠.

٦- انظر: التفسير المنير؛ غرائب القرآن؛ الميزان، ذيل الآيه الاولى من سوره التكاثر.

٧- تفسير نور الثقلين، ج ٥، ص ٦٦٢، ح ٨.

المال والثروه، سواءً لغرض المباهاه أم لغير ذلك، وسواءً جعله المالك فى دائره الإنتاج أم لا.

ب) الإكتناز

والمفردة الأخرى التى ترتبط بكلمه «إكتناز» معنى «الكنز» وهذه المفردة فى الأصل تعنى جمع أجزاء شىء معين، ولذلك تطلق هذه الكلمه على الجمل البدین، فىقال: «كنّاز اللحم»، ثم استعمل فى جمع وحفظ وإخفاء الأموال أو الأشياء الغاليه الثمن مثل الذهب والفضه أيضاً، وعلى هذا الأساس يتضمّن مفهوم هذه الكلمه حاله الجمع والحفظ وأحياناً إخفاء الشىء أيضاً (١).

ونقرأ فى الآيه ٣٤ من سوره التوبه:

«الَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ».

ج) الإحتكار

الإحتكار يعنى حبس وخرن الأجناس والبضاعه التى يحتاج إليها الناس فى المخازن وخاصه المحصولات الزراعيه والأطعمه لغرض ارتفاع قيمتها (٢).

وهذا العمل لا يختص بمورد خاص وجنس معين، رغم أنّ بعض فقهاء الإسلام ذكروا فى مورد الإحتكار أنه يختص بالأطعمه (٣) و «القوت» ولكن ما يستفاد من النصوص أنّ الإحتكار يطلق على كلّ خزن وحبس لما يحتاجه عامه الناس ويؤدى إلى تجميد الحركه الاقتصاديه فى المجتمع ووقوع الناس فى صعوبه وأزمه، والإحتكار حرام شرعاً (٤).

و «الإحتكار» يعتبر نوعاً من جمع المال بشكل مؤقت ولغرض الحصول على ثروه أكثر، وهذا العمل يثير فى نفوس الرأسماليين وأصحاب الثره الوسوسه والرغبه الكبيره، لأنهم يستطيعون وبهذه الطريقه وفى مدّه قصيره وبدون تعب كبير أن يحصلوا على ثروات عظيمه وأرباح جسيمه.

د) الاستئثار

«استئثار» يعنى حصر الشىء لنفسه، «استأثر بالشىء على الغير: استبدّ به وخصّ به نفسه» (٥).

وجاء فى روايه عن النبى الأكرم صلى الله عليه وآله أنه قال:

«خمسه لعنتهم وكلّ نبىّ مجاب (٦): المستأثر بالفىء

المستحلّ له» (٧).

البحث الأول: التكاثر (التوزيع غير العادل للثروه)

ويقع الكلام في هذا البحث في ثلاثه أقسام:

- ١- صحاح اللغه، ماده «كنز»؛ معجم مقائيس اللغه، من نفس ماده.
- ٢- صحاح اللغه، ماده «حكر».
- ٣- انظر جواهر الكلام، ج ٢٢، ص ٤٨٢ و ٤٨٣.
- ٤- المكاسب للشيخ الأنصاري، ج ٤، ص ٣٦٢.
- ٥- المنجد، ماده «أثر». ورود في مفردات الراغب مثله: «الإستثثار: التفرد بالشىء من دون غيره». ونقرأ في لسان العرب «ماده أثر»: «الاستثثار: الإنفراد بالشىء ومنه حديث عمر، لما ذكر له عثمان للخلافه فقال: أخشى حفده وأثرته».
- ٦- يعنى كلّ نبىّ مستجاب الدعوه.
- ٧- الكافي، ج ٢، ص ٢٩٣.

ص: ٤١٤

١. العوامل والأسباب

إشاره

بما أنّ أعمال الإنسان تمثّل انعكاساً لصفاته وخصوصياته الأخلاقية، وما لم نتعرّف على جذور هذه الأعمال وعلاجها فلا يمكن تغيير هذه الأعمال إلّما بآليات العنف، ونعلم أنّ استخدام طريق القوه والعنف لغرض حلّ المشاكل الاجتماعيه ذو أثر محدود وقليل، وما لم يتمّ تصحيح الثقافه السائده فى جوّ المجتمع وفى الذهنيه العامه فإنّ المشكله ستبقى بدون حلّ أساسى، ومن هذه الجبهه لابدّ فى البدايه من الكلام فى بحث التكاثر وجمع الثروات من التوجه إلى جذور هذه الحاله.

(أ) صفة البخل

بديهى أنّ «جمع الثروه» يرتبط بشكل وثيق مع صفة البخل الرذيله، فالشخص الذى يعيش هذه الصفه الذميه، فمهما كان ثرياً من الجبهه الاقتصاديه، ولكنّه يعيش بدون إرادته عيش الفقراء، وقد ورد فى حديث عن النبى الأكرم صلى الله عليه وآله أنّه قال:

«سيكون بعدكم قوم لا يستقيم لهم ... الغنى إلّابالعجز والبخل»^(١).

وعلى هذا الأساس وكما قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ الشخص الذى يدفع زكاه ماله فإنّه يعيش بعيداً عن البخل:

«برىء من الشحّ من أذى الزكاه»^(٢).

ونقرأ فى حديث عن أمير المؤمنين على عليه السلام أنّه قال:

«عجبتُ للبخیلِ يستعجلُ الفقْرَ الذى منه هربَ ويفوته الغنى الذى إياه طلب»^(٣).

ومثل هذا الشخص الذى يعيش القلق وفقدان الراحة، لا يفكر إلا بجمع الأموال وإدخالها وبهذه الطريقة يتمكن من جمع ثروات كثيره لنفسه.

قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

«لا يبقى المالُ إلاَّ لبِخيلٍ» (٤).

ونقرأ فى حديث عن الإمام على بن موسى الرضا عليه السلام أنه قال:

«لا يجتمعُ المالُ إلاَّ بخصالٍ خمس:

بيخلٍ شديدٍ...» (٥).

والشخص المبتلى بالبخل فإن يمثّل فى الواقع خازن للأموال حيث يعمل على جمع الأموال وخبزها فى مكان معين وفى النهايه وبدون أن يستفيد منها يتركها بموته للورثه.

يقول أمير المؤمنين على عليه السلام:

«البخيلُ خازنٌ لوarithه» (٦).

ومعلوم أن جمع الأموال فى خزانه يعنى إخراجها من عجله الإنتاج، وهذا العمل يستتبع الركود الاقتصادى فى المجتمع، كما قال الإمام أمير المؤمنين على عليه السلام فى حديث عميق المغزى:

«آفه الاقتصاد البخل» (٧).

ولعل هذا الكلام مقتبس من كلمات النبى الأكرم صلى الله عليه وآله الذى قال:

«أى داءٍ أدوأ من البخل؟» (٨)

، فى

١- كنز العمال، ج ٣، ص ٢٠٩، ح ٦١٩٥.

٢- كنز العمال، ج ٤، ص ٤٤٩، ح ٧٣٩٣.

٣- نهج البلاغه، الحكمة ١٢٦؛ بحار الأنوار، ج ٦٩، ص ١٩٩، ح ٢٨.

٤- غرر الحكم، ح ٨٣١١.

٥- عيون أخبار الرضا، ج ١، باب ٢٨، ح ١٣؛ الخصال، للصدوق، ص ٢٨٢.

٦- عيون الحكم والمواعظ، ص ٢٦؛ غرر الحكم، ح ٦٥١١.

٧- غرر الحكم، ح ٦٥١٩؛ ميزان الحكمه، ج ١، ص ٨٥.

٨- كنز العمال، ج ٣، ص ٤٤٩، ح ٧٣٨٩.

ص: ٤١٥

إشاره إلى هذه الحقيقه أنّ البخل يمثّل العامل الأصلي للركود الاقتصادي، ويستتبع ذلك الفقر والمسكنه لجمهور كبير من أفراد المجتمع والطبقه الضعيفه من الذين يعيشون حالات الحرمان في واقع الحياه.

واللافت أنّ القرآن الكريم يحذر من البخل في كونه منشأ التغييرات الرئيسيّه في المؤسسات الاجتماعيه ويؤدى إلى ظهور الانتفاضات والثورات:

«هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تُدْعَوْنَ لِتُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَمِنْكُمْ مَنْ يَبْخُلُ وَمَنْ يَبْخُلْ فَإِنَّمَا يَبْخُلْ عَن نَّفْسِهِ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ» (١).

(ب) الحرص

إنّ تأثير هذه الصفه في جمع الأموال وإدخارها إلى درجه أنّ أميرالمؤمنين عليه السلام اعتبرها العامل الوحيد لتكاثر الثروه وإكتنازها يقول:

«لا يجمع المال إلّا الحرص» (٢).

فالحرص لا يدع الإنسان الحريص يعيش الهدوء والراحه ويدفعه دوماً باتّجاه جمع المال وإدخاره، وقد ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّ الإنسان الحريص إذا كان يملك وادٍ مملوء بالثروه فإنّه يسعى ملء وادٍ آخر وثالث وهكذا:

«لو كان لابن آدم واد من مالٍ لابتغى إليه ثانياً ولو كان له واديان لابتغى لهما ثالثاً» (٣).

وقالوا دوماً: إنّ الإنسان الحريص لا يشبع أبداً، ومن هذه الجبهه فإنّه يسعى دائماً لجمع المال وإدخار الثروه، بل إنّه لا ينتفع بها أيضاً، يقول أميرالمؤمنين على عليه السلام في كلام بليغ آخر:

«الحريص فقير ولو ملك الدنيا بحذافيرها» (٤).

وتقدّم كلام الإمام الرضا عليه السلام

«حرص غالب»

(أى الحرص المفرط والأكثر من الحدّ العادى بحيث يسيطر على وجود الإنسان وينفذ إلى أعماقه) ويعدّ عاملاً آخر من عوامل تجميع الثروه وإكتنازها:

«لا يجتمع المال إلا بخصالٍ خمس ... وحرصٍ غالب» (٥).

وجاء في حديث عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله عبارة عجيبة عن هذه الرذيلة الأخلاقية، حيث ذكر النبي صلى الله عليه وآله و آله أن الضرر الذي يصيب دين الإنسان من الحرص بمثابة الذئب الجائع الذي يهجم على قطع الأغنام، نقرأ في هذا الحديث:

«ما ذئبان جائعان أرسلتا في غنم بأفسد لها من حرص المرء على المال والشرف لدينه» (٦).

ج) عبادة الثروة

إنَّ الحبَّ المفرط للمال والثروة والعشق لزخارف الدنيا وبريقها يعدّ من العوامل الأساسية لتجميع الثروة.

يقول العلامة الطباطبائي في تفسير الآيه:

«وَإِنَّهُ

١- سورة محمد، الآية ٣٨.

٢- غرر الحكم، ح ٨٣١٠.

٣- كنز العمال، ج ٣، ص ٤٥٩، ح ٧٤٣٢؛ سنن الترمذي، ج ٥، ص ٣٧٠.

٤- غرر الحكم، ح ٦٦٣٠.

٥- نور الثقلين، ج ٥، ص ٦٦٨؛ عيون الأخبار، ج ١، باب ٢٨، ح ١٣.

٦- كنز العمال، ج ٣، ص ٤٦٠، ح ٧٤٣٦؛ مسند أحمد، ج ٣، ص ٤٥٦.

ص: ٤١٦

لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ» (١)

قيل: اللام في «لحب الخير» التعليل والخير المال، والمعنى إنَّ الإنسان لأجل حبِّ المال الشديد، أي بخيل شحيح، وقيل المراد أنَّ الإنسان لشديد الحب للمال ويدعوه إلى الامتناع عن إعطاء حقِّ الله، والإنفاق في الله...» (٢)، (وطبعاً لا يخفى أنَّ الإنفاق ليس دوماً بمعنى الإنفاق بلا عوض، بل يشمل كلَّ إنفاق يستفيد منه الآخرون).

وذكر العلامة الطباطبائي رحمه الله في تفسير الآيات الشريفة:

«وَلَا تَحَاضُّونَ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ

* وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا * وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا»

، يستفاد من هذه الآيات أن أعمالاً من قبيل جمع المال وعدم الاهتمام بالآخرين، ومنشأه حب المال (٣).

وكلمه «جَمًّا» في مصباح اللغه و المقاييس تعنى الكثير والوافر.

أضف إلى ذلك فإنّ مثل هذه العلاقه الشديده بالمال والثروه تستتبع أموراً أخرى أيضاً، منها أنّ الإنسان عندما يهتم بجمع المال وإدخاره فإنّه لا- يلاحظ مسأله الحلال والحرام، ولا يهتم بدفع الحقوق الإلهيّه المائيّه، وكذلك فإنّ مثل هذا الشخص الذى إستولى حبّ المال على قلبه فإنّه لا يجد ذكر الله محلاً فى قلبه.

ونقرأ فى حديث عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال:

«إذا أبغض الله عبداً حبّب إليه المال وبسط له وألهمه دنياه ووكله إلى هواه فركب العناد وبسط الفساد وظلم العباد»(٤).

ويستفاد من بعض الروايات أنّ عباده المال (العلاقه المفرطه بالثروه) أشد وأشنع من عباده الصنم، فعن ابن عباس (عن النّبى الأكرم صلى الله عليه وآله) قال:

«إنّ أول درهم ودينار وضع فى الأرض نظر إليهما إبليس فلما عاينهما أخذهما فوضعهما على عينيه ثمّ ضمّهما إلى صدره ثمّ صرخ صرخه ثمّ ضمّهما إلى صدره ثمّ قال:

أنتما قرّه عينى وثمره فؤادى، ما أبالى من بنى آدم إذا أحبّوكما أن لا يعبدوا وثناً، حسبى من بنى آدم أن يحبّوكما»(٥).

وغنى عن البيان أنّه عندما تشتعل نيران الرغبه والعشق لزخارف الدنيا فى أعماق وجود الإنسان، فسيكون حاله حال العاشق القلق فى سعيه لجمع الثروه ومن أى طريق كان وبذلك يسحق جميع القيم والمعنويات بدافع الوصول إلى هذه الغايه، وحتى أنّه يعيش اللامبالاه وعدم اهتمام بأرحامه وأقربائه المحتاجين.

وعلى هذا الأساس ورد فى كلام سابق للإمام على بن موسى الرضا عليه السلام، أنّ قطع الرحم (وترك المعونه المائيّه للأرحام المحتاجين) يعتبر أحد عوامل

١- سورة العاديات، الآيه ٨.

٢- الميزان، ج ٢٠، ص ٣٤٧.

٣- الميزان، ج ٢٠، ص ٢٨٣.

٤- بحار الأنوار، ج ١٠٠، ص ٢٦، ح ٣٤.

٥- أمالى الصدوق، ص ٢٦٩، ح ١٧/٢٩٦؛ بحار الأنوار، ج ٧٠، ص ١٣٧، ح ٣.

ص: ٤١٧

جمع المال والثروه:

«لا يجتمع المال إلّا بخصالٍ خمس ... وقطيعه الرحم»(١).

د) حَبِّ البقاء والخلود

لا شك أنّ الإنسان بدافع الغريزه يطلب البقاء والخلود، ويتصور بعض الأثرياء أنّ المال عامل على طول البقاء فى الحياه، ومن هذه الجبهه يتحركون من موقع التكاثر فى الأموال، كما أشار القرآن الكريم إلى هذه النقطه بشكل لطيف وقال:

«يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ» (٢).

يقول العلامه الطباطبائى رحمه الله ضمن تفسيره للآيه أعلاه: «فظاهر حاله أنه يرى أنّ المال يخلده ولجبه الغريزى للبقاء يهتّم لجمعه وتعيده» (٣).

إنّ «حَبِّ طول الحياه» يستتبع غرس الآمال الطويله فى قلب الإنسان وفى هذه الصوره فكلما امتد عمر الإنسان وشارف على الكهوله والشيخوخه فكانّ شجره الآمال والطموحات تقوى وتشد فيه.

وقد ورد فى حديث عن النبى الأكرم صلى الله عليه وآله قال:

«... الشيخ يضعف جسمه وقلبه شابّ على حبّ اثنتين:

طول الحياه وحبّ المال» (٤).

وفقاً لما ورد فى الروايات الإسلاميه أنّ الإنسان غالباً وبسبب جهله وغفلته عن عدم ثبات الدنيا وعدم وفائها، فإنّه يبتلى بهذا التصور وأنّه سيملك عمراً طويلاً، فمن هذه الجبهه تتراكم فى ذهنه مجموعه من الآمال الطويله والطموحات الموهومه ويسقط فى دوامه «طول الأمل» فيبادر لجمع الأموال وإدخار الثروات.

ونقرأ فى حديث عن مولى المتقين الإمام على عليه السلام أنّه قال:

«اتقوا خداع الآمال، فكم من مؤمل يوم لم يُدركه، وبانى بناء لم يسكنه وجامع مال لم يأكله» (٥).

وجاء روايه عن الإمام على بن موسى الرضا عليه السلام والتي سبقت الإشارة إليها أنّ أحد العوامل لتجميع الثروه وتكاثر الأموال هو:

«لا يجتمع المال إلّا بخمس خصال ... وأمل طويل» (٦).

ه) الخوف من الفقر وعدم الأمن الاقتصادى

إنّ ذريعه الخوف من الإبتلاء بالفقر والعوز والإفلاس أو الخوف من ظهور اضطرابات الاقتصاديه فى المجتمع، تدفع جماعه من طلباب الدنيا لجمع الأموال والتكاثر فى الثروات، وبهذه الطريقه ومن خلال تجميد بعض الثروات فإنّهم يتسبيون فى خروجها من عجله الإنتاج والاقتصاد.

ومعلوم أنّ مثل هذا الشخص المكتنز للمال سوف يتحرك من موقع الاحتياط التام بأدنى شعور باضطراب اقتصادي، وما لم يشعر بالاطمئنان بعوده رأس ماله والربح الحاصل منه فإنه لا يدفع بماله في عمليات الاستثمار وفي عجله الإنتاج.

والشيطان أيضاً له دور في إلقاء الخوف من الفقر وفشل المشاريع الاقتصاديّة ويعمل على تضخيم هذا

١- نور الثقلين، ج ٥، ص ٦٦٨؛ عيون الأخبار، ج ١، باب ٢٨، ح ١٣.

٢- سورة الهمزة، الآية ٣.

٣- الميزان، ج ٢٠، ص ٣٥٩.

٤- كنز العمال، ج ٣، ص ٤٩٠، ح ٧٥٥٥.

٥- غرر الحكم، ح ٧٢٤٧.

٦- نور الثقلين، ج ٥، ص ٦٦٨.

ص: ٤١٨

الخطر أمام أتباعه:

«إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ» (١).

ونقرأ في سورة البقرة بعد تأكيد شديد على الإنفاق:

«الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ» (٢)

، بسبب الإنفاق.

وجاء في حديث عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله تعبير عجيب في هذا المجال:

«ما يخرج رجل شيئاً من الصدقة حتى يفكّ عنها لحيي سبعين شيطان» (٣)

، وكأنّ الشياطين يتمسكون بأموال هذا الشخص بيدهم وأسنانهم ولا يسمحون له بسهولة إنفاقها في سبيل الله على الفقراء والمحتاجين، وهذا التمسك بالأسنان هو خوفهم الفقر والاضطراب الاقتصادي.

(و) نسيان المعاد

وهذا هو الشيء الذي ينتج عنه الكثير من الرذائل كالحرص والطمع والآمال الطويلة، والرذائل التي لكل واحد منها دور فاعل في دفع الإنسان باتجاه إكتناز المال وجمع الثروات.

يقول أمير المؤمنين علي عليه السلام:

«من لهج قلبه بحب الدنيا إلتاط قلبه منها بثلاث: هم لا يُعْبَهُ وحرص لا يتركه وأمل لا يدركه» (٤).

يقول القرآن الكريم في وصف «الوليد بن المغيرة» (وهو الرجل الثرى والمغرور في مكة الذى كان المشركون يستشيرونه في مسائل مهمه):

«وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَمْدُودًا ... ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ» (٥).

وهذه الحالة لا تنحصر بالوليد بل تشمل جميع طلاب الدنيا، فلو أن الإنسان العابد للدنيا حصل على سبعة أقاليم من الأرض فإنه يطلب أيضاً أقاليم أخرى ولا يروى عطشه هذا أى شىء.

فقرأ في كلام عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله قال:

«حرام على كل قلب يُحبّ الدنيا أن يفارقه الطمع» (٦).

وعلى أساس التعاليم الدينيه فإن حبّ الدنيا والغفله عن الآخرة تدفع الإنسان إلى جمع المال وإدخار الثروه.

إن من يعيش حاله الطمع والجشع يتحرك في جمع الأموال كأنه لا يملك شيئاً، ولذلك لا ينتفع ممّا لديه من أموال، ولعل الروايه الوارد عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله تشير إلى هذه النقطة قال:

«إياك والطمع فإنه الفقر الحاضر» (٧).

ويقول أمير المؤمنين على عليه السلام في هذا المجال:

«إنكم ان رغبتم في الدنيا أفنيتم أعماركم فيما لا تبقون له ولا يبقى لكم» (٨).

ونقرأ في كلام عجيب آخر لهذا الإمام عليه السلام:

«لطلب المال والثروه أسرع في خراب دين الرجل من ذئبين ضارين باتا في حظيره غنم، مازالا فيها حتى

١- سورة آل عمران، الآية ١٧٥.

٢- سورة البقره، الآية ٢٤٨.

٣- صحيح ابن خزيمه، ج ٤، ص ١٠٥.

٤- نهج البلاغه، الحكمه ٢٢٨.

٥- سورة المدثر، الآية ١٢ و ١٥.

٦- ميزان الحكمه، ج ٢، ص ٨٩٧، نقلًا عن: تنبيه الخواطر، ج ٢، ص ١٢٢.

٧- المعجم الأوسط، ج ٧، ص ٣٧٠؛ كنز العمال، ج ٣، ص ٤٩٦، ح ٧٥٨١.

أصبحا»(١).

ونعلم أنه ليست من عادة الذئب أن يأخذ الشاه ويتناول من لحمها بمقدار حاجته، بل يملك حاله من التوحش والسبعية بحيث يفترس جميع الأغنام ويتركها جثة هامده.

والحقيقه أنّ حبّ الدنيا والغفله عن الآخرة تعتبر مفتاح الكثير من الرذائل كالحرص والطمع والرذائل التي تدفع بالإنسان بشده إلى التورط في جمع المال بدون قيد وشرط وتمنعه من الإنفاق في سبيل الله بل لا تسمح له باستثمار هذا المال لغرض إيجاد فرص عمل للآخرين.

٢. طرق الوقايه من التكاثر مقدمه:

اشاره

إنّ مطالعه التعاليم الدينيه، سواءً ما يتضمّن القوانين والسياسات الاقتصاديّه أو الثقافيه والحقوقيه، يشير إلى أنّ النظام الاقتصادي في الإسلام تمّ تنظيمه بشكل يسوق المجتمع إلى جهه تعديل الثروات وإيجاد التوازن الاقتصادي العادل، يعنى أنّه من جهه يعمل على مجابهه الفقر وإزالتها من فضاء المجتمع، وحتى الأشخاص الذين لا يستطيعون عمل أى شىء، فإنّهم يملكون حياه طبيعته على الأقل، ومن جهه أخرى فإنّه يمنع وجود الأرضيه لجمع الثروات وتتركزها بيد فئه قليله.

ومن جهه ثالثه فإنّ المال في نظر الإسلام يعتبر وسيله لظهور وبروز القدرات والقابليات الكامنه في وجود الإنسان، وفي هذه الرؤيه فإنّ المال باعث على قوام ودوام حياه الفرد والمجتمع، ولذلك فإنّ المال إذا لم يقع في خدمه أفراد المجتمع وانحصرت الاستفادة منه بيد فئه قليله من الأثرياء، فإنّه سيفقد تأثيره الإيجابى، وبالتالي يتزلزل التعادل الاقتصادي والمالى في المجتمع، ومع بروز فاصله طبقيه عميقه تزداد المشكلات وتشتد بالنسبه للفرد والمجتمع، وأحياناً توفّر الأرضيه للانفجار والانتفاضات الاجتماعيه.

أضف إلى ذلك أنّ الإسلام يرى في الأشخاص الذين يتحركون في حياتهم على مستوى إرضاء حاله الحرص لديهم من خلال تجميع الأموال وتراكم الثروات، فهم في الحقيقه يعرضون وجودهم وكيانهم للخطر، يقول أميرالمؤمنين على عليه السلام:

«من يستأثر من الأموال يهلك»(٢).

ونقرأ في حديث عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أنّه قال:

«من سعى على التكاثر فهو في سبيل الشيطان»(٣).

. والدراسات الاقتصادية المعاصرة والشواهد التاريخيه أيضاً تؤكد صحة هذه الحقيقه، وهى أن إكتناز الثروه لدى فئه من أصحاب الرساميل والرأسمالين تتسبب فى اضطرابات اجتماعيه وانتفاضات مخربه بل تؤدى أحياناً إلى تغيير النظام الاقتصادى فى المجتمع.

وطبقاً للحديث الوارد عن الإمام الباقر عليه السلام فإنَّ الله

١- كنز العمال، ج ٣، ص ٧١٨، ح ٨٥٦٢.

٢- تحف العقول، ص ٢١٧؛ بحار الأنوار، ج ٧٥، ص ٥٦، ح ١١٨.

٣- سنن الكبرى للبيهقى، ج ٩، ص ٢٥؛ كنز العمال، ج ٤، ص ١٢، ح ٩٢٥٢.

ص: ٤٢٠

تعالى جعل المال والثروه وسيله لتدبير أمور الإنسان فى حياته الدنيويّه، يقول هذا الإمام عليه السلام بالنسبه للدرهم والدينار:

«جعلها الله مَصِحَّةً لخلقهِ وبها تستقيم شؤونهم ومطالبهم»^(١).

ونقرأ فى حديث آخر عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال:

«إنما أعطاكم الله هذه الفضول من الأموال لتوجهوها حيث وجهها الله ولم يعطكموها لتكنزوها»^(٢).

ونقرأ فى كلام آخر لأمير المؤمنين عليه السلام فيما يتصل بأدخار الأموال وما يترتب عليها من فتنه فى المجتمع:

«إنَّ إمساكه (المال) فتنه»^(٣).

أجل، فإنَّ الإسلام، مضافاً إلى اعتباره نفس هذا العمل (إكتناز الثروه) عاملاً للفتنه والشر، فإنه وضع عقوبات ثقيه لهذا العمل وقرر حرمة ومنعه، ومن خلال أتباع سياسات خاصه ثقافيه وتربويه من جهه، والاستفاده من الآليات الحقيقه والاجتماعيه من جهه أخرى، وضع الإسلام سياسته الاقتصاديه على أصل «عدم تمرکز الثروات» وحرَم جميع الطرق التى تنتهى إلى الفساد المالى فى مفاصل الاقتصاد.

ويمكن تشبيهه جريان المال والثروه فى نظر الدين، بجريان الدم فى البدن الذى ينبغى أن يتدفق ويجرى بشكل متوازن فى جميع أجزاء البدن بحيث إنَّ الدم إذا اجتمع وتراكم فى بعض زوايا البدن، فإنه يؤدى إلى المرض وفساد البدن، وقلة وجود الدم فى سائر الأقسام الأخرى، وهكذا بالنسبه لتراكم رأس المال بيد طبقه خاصه من المجتمع يؤدى إلى ظهور حالات الفقر والعوز فى الطبقات الأخرى.

وبديهى أن كلا هذين الحالتين تؤدى إلى ضرر وفساد فى واقع الفرد والمجتمع، وهذا هو الفساد المالى والاقتصادى الذى نهى عنه الإسلام بشده.

وخلال صه الكلام أن مطالعه النصوص الديقيه فى الفقه الإسلامى ومباني الاقتصاد فى الكتاب والسنة تبين بوضوح أن الإسلام يخالف بشده إكتناز الأموال بشكل منفلت وفى ذات الوقت يحترم الإسلام الملكيه الخاصه ومن خلال تشريع المحرمات والواجبات ووضع شروط خاصه للإنتاج والاستهلاك فإنه منع على المستوى العملى تمرکز الثروه وتكاثر الأموال وفى الواقع أن الإسلام بإيجاده شبكه من الأحكام الضابطه بشكل منسجم، عمل على ضبط الملكيه الخاصه للأفراد من كل الجهات، فساق أصحاب الثروه والمال إلى خط الإنتاج والتنمية الاقتصادية، وبالتالي جعل عليهم تعب الإدارة وتديير الحركه الاقتصادية، ولكن الفائده والقسم المهم من منافع هذه الحركه الانتاجيه تعود إلى المجتمع والناس.

ومع الأخذ بنظر الاعتبار هذه المقدمه نأتى إلى الأصول والمقررات التى يقترحها الإسلام فى مجال التصدى لظاهره تراكم الثروه وإكتناز المال:

(أ) وضع القوانين المانعه

إشاره

إن من أهم الوسائل وأكثرها تأثيراً فى النظام الاقتصادي فى الإسلام لغرض منع تمرکز الثروات

١- بحار الأنوار، ج ٧٠، ص ١٣٨.

٢- الكافى، ج ٤، ص ٣٢، ح ٥.

٣- مسند أحمد، ج ٥، ص ٥٨.

ص: ٤٢١

وإكتناز المال، القيود الكثيره التى وضعها الإسلام فى هذا المجال بحيث تترك كل واحد منها أثراً مباشراً فى إعاقه تراكم الثروه، ونشير هنا إلى بعض الموارد منها:

الأول: تحريم الربا

إن أسوء الطرق التى تقود إلى إكتناز المال «الربا»، والإسلام يرى بأن المعاملات الربويه وكسب المال من هذا الطريق يعتبر من أسوء أنواع الكسب وتحصيل المال وقد ورد فى روايه عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال:

«شرّ المكاسب كسب الربا»(١).

ويقول الإمام الرضا عليه السلام:

«إنّ الربا حرامٌ سحت من الكبائر ومما قد وعد الله عليه النار فنعوذ منها وهو محرم على لسان كل نبيّ وفى كل كتاب»(٢).

وقد ورد الذم الشديد على هذا العمل بحيث إنَّ الله تعالى ونيبه صلى الله عليه وآله يعلنون الحرب على المرابين:

«فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ» (٣).

إنَّ حرمة المعاملات الربويَّة في دائره التعاليم الدينيه إلى درجه من الأهميه بحيث إنَّ جميع المشتركين في المنظومه الربويَّة يصابون بلعنه النَّبي الأكرم صلى الله عليه وآله فقد ورد في حديث عن النَّبي الأكرم صلى الله عليه وآله أنه قال:

«لعن الله آكل الربا وموكله وشاهده وكاتبه» (٤).

ويستفاد من الروايات أنَّ أحد الحُكم في تحريم الربا تتمثل في الفساد المالي، لأنَّ المعامله الربويَّة تستلزم جمع أموال كثيره بدون تقديم أى نشاط اقتصادى ومن دون أن يتضرر المرابى من هذه المعامله، وهذا هو الشىء الذى يخل بالتوازن والتعادل الاقتصادى فى المجتمع.

فى منظومه الاقتصاد الربوى، ربما يواجه مئات الأشخاص أزمات ماليه بعد مدّه فى مقابل شخص واحد من المرابين الممولين وتذهب رؤوس أموالهم تدريجياً إلى جيب شخص واحد أو مؤسسه ربويّه واحده، وهذا العمل يؤدى إلى فقر وتدمير حياه مئات الأشخاص من جهه، وتراكم الثروات وتكاثر الأموال بيد فرد أو أفراد معدودين من جهه أخرى، وبذلك يتعرض التعادل الاقتصادى فى المجتمع إلى الإرباك والاهتزاز.

وخلاصه الكلام أنَّ الربا يتسبب فى اجتناب أصحاب المال والثروه دفع أموالهم باتجاه الإنتاج والتجاره والنشاطات الاقتصاديه المفيده، ومن خلال المعاملات الربويّه يتحركون على مستوى جمع الأموال وإدخار الثروات، ومعلوم أنَّ هذا العمل يؤدى تدريجياً إلى ظهور فئه وطبقه فى المجتمع تدعى بالمرابين من دون أن يضعوا أموالهم وثروتهم فى مسار الإنتاج المثمر، فيحصلون بأموالهم على المال بشكل مباشر، وفى مقابل ذلك نرى أنَّ قسماً عظيماً من عامه الناس يشتغلون فى أعمال منتجه ومساعى

١- وسائل الشيعه، ج ١٢، ص ٤٢٣.

٢- فقه الرضا، ص ٢٥٦، ح ٣٨؛ بحار الانوار، ج ١٠٠، ص ١٢١.

٣- سوره البقره، الآيه ٢٧٩.

٤- مسند أحمد، ج ١، ص ٣٩٣. فقد ورد مثله فى منابع الشيعه أيضاً فى روايه عن النَّبي الأكرم صلى الله عليه وآله. انظر: وسائل الشيعه، ج ١٢، ص ٤٣٠.

ص: ٤٢٢

مثمره، ولكن نتيجه عملهم تصب فى جيوب المرابين، وإذا وقع ضرر أو خساره فإنَّها تلحق بالطبقه الكادحه من المجتمع دون طبقه المرابين.

وهذا هو معنى أنّ «أكل الربا» أحد العوامل الأساسيّه في شيوع الفقر وتكريس وتعميق الفاصله الطبقيّه، يعنى أنّ الربا يتسبب في أنّ تظهر في المجتمع طبقه غير منتج ولكنّها رأسماليّه وتملك ثروه كبيره تتحرك من موقع إمتصاص خيرات و ثروات الطبقة الضعيفه والمنتج، وغنى عن البيان أنّ هذا النوع من الفساد الاقتصادي يستتبعه مفاسد أخلاقيّه واجتماعيّه وسياسيّه مختلفه ويكون سبباً لتقويّه حاله التبعية للأجنبيّ.

ومن هذا المنطلق يقول الإمام على بن موسى الرضا عليه السلام في كلامه عن تحريم الربا:

«ولما في ذلك من الفساد والظلم وفناء الأموال»(١).

ومن اللازم الإشاره إلى هذه النقطة، وهى أنّ فلسفه اختراع المال منذ البدايه تتمثّل في أنّ المال وسيله لنقل الملكيه من شخص لآخر لا- أنّه بضاعه مربحه، ولكن في النظام الربوي فإنّ هذه الغايه من وجود المال تمّ تحريفها من خلال جعل المال بصوره بضاعه مربحه.

وعلى أيّه حال فالإسلام مع وقوفه بحزم في مقابل العمليات الربويّه وتحريم الربا يقرر أنّ الأموال الربويّه لا تعتبر ملكاً للمرابي، بل بصوره مال غصبى بيده، ويجب على الحكومه الإسلاميه تسليمه إلى أصحابه، وبذلك يجعل الإسلام سداً محكماً في مقابل هذا النوع من إكتناز الأموال.

الثاني. نفي الإحتكار والاستئثار

والمراد من الإحتكار، كما سبقت الإشاره إليه وإدّخار وخزن ما يحتاج إليه الناس بشكل عام في وقت يكون العرض أقل من الطلب، من أجل زياده قيمه البضاعه بهذه الطريقه، والمراد من الاستئثار بالمال في دائره الإنتاج، هو أنّ إنتاج بضاعه مورد احتياج عامّه الناس تكون بيد فرد أو فئه خاصّه، والمراد من الاستئثار في دائره الاستهلاك، هو أنّ سوق استهلاك البضائع التي يحتاج إليها الناس يقع بيد فرد أو فئه خاصّه، فجميع هذه الموارد تؤدّي إلى زياده قيمه المنتوجات والمبيعات بشكل موهوم وكاذب.

وبسبب هذه الممارسات تظهر حالات العرض القليل بشكل موهوم وبالتالي زياده أسعار البضائع بشكل وهمي أيضاً، وبهذه الطريقه تعود أرباح وفيه على المحتكرين والمستأثرين في المجال الاقتصادي.

وسابقه هذا العمل وإن كانت تعود بشكلها البسيط والابتدائي إلى بدايات نشوء الحياه الاجتماعيه للبشر في التاريخ القديم ولكنّها في العصر الحاضر وبواسطه الإحتكار والاستثمارات الاقتصاديّه تعدّ أحد أكبر الوسائل الاستعماريّه وأهم أساليب الضغط من قبل قوى الهيمنه والاستكبار العالمى على الدول الضعيفه،

١- عيون الأخبار، ج ٢، ص ٩٤؛ من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٥٦٦.

ويوماً بعد آخر يؤدّي الإحتكار وحصر الموارد الاقتصاديّة بيد هذه القوى الاستعماريّة إلى مزيد من الهيمنة السياسيّة والثقافيّة على الدول والشعوب المستضعفه.

والشاهد الجلى على ذلك، مساعى البلدان الغربيه فى الممانعه عن حصول الدول الناميّه على فنون استخدام الطاقه النوويّه السليمه.

إنّ الإسلام بتحريمه الإحتكار سلك أحد الطرق لتعديل الثروه وبالتالى منع من تمركز الثروه بهذه الطريقه بيد فئه محدوده.

يقول الإمام أميرالمؤمنين على عليه السلام فى مقطع من عهده لمالك الأشتر رحمه الله بالإشاره إلى تحريم الإحتكار:

«واعلم - مع ذلك - إنّ فى كثير منهم ضيقاً فاحشاً وشحاً قبيحاً، واحتكاراً للمنافع وتحكماً فى البياعات وذلك باب مضرّه للعامه وعيب على الولاه» (١).

فالإحتكار فى دائره المفاهيم الإسلاميه، يعكس حاله الفساد والرذيله فى نفوس المحتكرين، يقول الإمام أميرالمؤمنين على عليه السلام:

«الإحتكار، شيمه الفجار» (٢).

والمحتكر فى نظر الإسلام يعدّ خائناً وتزول عنه الحمايه الإلهيه، ونقرأ فى حديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال:

«من احتكر حُكره يريد أن يُغلى بها على المسلمين فهو خاطئ وقد برئت منه ذمّه الله ورسوله» (٣).

نقرأ فى روايه أخرى عن ابن مسعود:

«يقوم المحتكر مكتوب بين عينيه: يا كافر تبوأ مقعدك من النار» (٤).

ومضافاً إلى ذلك فإنّ الإسلام منع من «الاستثثار»، (وهو اختصاص منابع الثروه وحصرها بيد فئه قليله أو فرد واحد)، ونرى حالياً فى الاقتصاد الغربى حالات حصر منابع الإنتاج أو الثروات الطبيعيه أو السوق المستهلكه بيد شركه أو شركات خاصه ولكن الإسلام منع من هذا العمل، فلا يحق لأحد أن يملك امتياز الاستفادة من هذه الموارد الطبيعيه لنفسه.

ومن موارد استعمال كلمه «الاستثثار» الوارده فى النصوص الدينيه، أنّ القائمين بعمل الاستثثار يطلق على الأثرياء المتنفذين فى الأجهزة الحكوميه الذين يتحركون على مستوى حصر امتياز وملكيه منابع الطبيعيه والثروات العامه مثل ملكيه المراتع، المعادن، الغابات، البحار أو يملكون امتياز إنتاج أو تجاره بضاعه معينه وبهذه الطريقه يحصلون على ثروات عظيمه، وهذا العمل ممنوع فى نظر الإسلام أيضاً.

إنّ الإسلام وبإيجاده للقطاع العام من الملكيه والأنفال، فإنّه قد جعل ملكيه الأراضي الموات والغابات والبحار والأنهار والمعادن وأمثالها بيد الحكومه الإسلاميه، وفى الحقيقه فإنّ الإسلام بإيجاده هذا النوع من الملكيه، استطاع القضاء على عوامل زياده الثروه

١- نهج البلاغه، الكتاب ٥٣.

٢- غرر الحكم، ح ٨٢٠٤.

٣- كنز العمال، ج ٤، ص ٩٧، ح ٩٧١٩؛ مستدرک الحاكم، ج ٢، ص ١٢.

٤- كنز العمال، ج ١٦، ص ٦٥، ح ٤٣٩٥٨.

ص: ٤٢٤

العمل خطي خطوه أخرى لغرض تعديل الثروات والتصدى لتمرکز المال بيد فئة معينه، ومن البديهي أنه لولا- هذا التحديد لملكيه المنابع الطبيعيه فإنّ الأقوياء والطبقه الثريه يتحركون لاستملاك هذه المنابع قبل الآخريين وأكثر من سائر الطبقات الأخرى، ممّا يؤدّي ذلك إلى تكريس ظاهره «التكاثر».

ونقرأ في حديث عن الإمام على بن موسى الرضا عليه السلام في ذمه وبراءته من هذه الفئة المترفه وعدّ البراءه منهم من لوازم الإيمان والإسلام:

والبرائه من أهل الاستثثار»(١).

ونقرأ في عهد مالك الأشتر رحمه الله أنّ الإمام أميرالمؤمنين على عليه السلام قال:

«وإياك والاستثثار بما الناس فيه أسوه»(٢)»(٣).

وجاء في روايه أخرى عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أنّ خمس فئات من الناس ملعونون من قبله ومن سائر الأنبياء الإلهيين، وإحدى هذه الفئات هي الفئة التي تستأثر بالمال العام:

«خمسه لعنتهم، وكلّ نبيّ مُجاب... والمستأثر بالفئ المستحلّ له»(٤).

وجاء في روايه عن الإمام أميرالمؤمنين على عليه السلام أنّه قال:

«الإستثثار يوجب الحسد، والحسد يوجب البغضه والبغضه توجب الاختلاف»(٥).

وفي هذا الحديث الشريف، مضافاً إلى بيانه المفاصد الاقتصادية لظاهره «الاستثثار» أشار إلى المفاصد الأخلاقية أيضاً، وهي الحسد، الحقد، العداوه الفرقة.

الثالث: تحريم التطفيف والإجحاف

وقد اهتم الإسلام في نظامه الاقتصادي بمسأله رعايه العدل والانصاف فى المعاملات، ومن ذلك مسأله التطفيف فى الميزان والتى تعدّ من أكبر الذنوب وأنّ المطففين سيواجهون العذاب الإلهى الشديد، يقول القرآن الكريم فى هذا الصدد:

«وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ* الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ* وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ»(٤).

ونرى أنّ القرآن الكريم فى هذه الآيات الشريفه ومع الإشاره إلى الحكمه من تحريم التطفيف يقول: إنّ عمليته التطفيف فى الميزان من عوامل الفساد فى الأرض ويتحدّث فى قصّه النبى شعيب عليه السلام فى خطابه لقومه:

«أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ

* وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ* وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْنُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ»(٧).

والنقطه الجديده بالانتفات هنا، التعبير بجمله

«وَلَا تَعْنُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ»

، وهى إشاره إلى هذه الحقيقه أنّ التطفيف يؤدّى إلى الفساد، لأنّه يتسبب

-
- ١- عيون الأخبار، ج ٢، ص ١٣٣.
 - ٢- كلمه «الأسوه تاره تأنى بمعنى التأسى والاقتداء بالآخر، وأخرى بمعنى المساواه» (مجمع البحرين، وماده أسا) وجاءت فى الحديث أعلاه بالمعنى الثانى.
 - ٣- نهج البلاغه، الكتاب ٥٣.
 - ٤- الكافى، ج ٢، ص ٢٩٣.
 - ٥- شرح نهج البلاغه، لابن أبى الحديد، ج ٢٠، ص ٣٤٥، الرقم ٩٦١.
 - ٦- سوره المطففين، الآيه ١-٣.
 - ٧- سوره الشعراء، الآيات ١٨١-١٨٣.

ص: ٤٢٥

فى إنهيار التعادل الاقتصادى ويعدّ نوعاً من سرقة أموال الآخرين.

ولا تقتصر مكافحه الإسلام فى دائره المعاملات الاقتصاديه العادله، بالنهى عن التطفيف والغش فى الميزان، بل إنّ الإسلام يرى أنّ الأسعار الظالمه والمقترنه بالإجحاف أيضاً نوعاً من الخروج عن خط العدله.

وينقل الإمام أميرالمؤمنين على عليه السلام فى هذا المجال عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال:

«وليكن البيع بيعاً سمحاً بموازين عدل وأسعار لا تجحف بالفريقين من البائع والمبتاع»(١).

ونقرأ في حديث آخر عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أن قال:

«إنَّ الله يحبُّ سمحَ البيع، سمحَ الشراء، سمحَ القضاء»(٢).

ومعلوم أنَّ رعايه هذه الموازين والمعايير من شأنها منع تركز الثروات بشكل مؤثر.

الرابع. منع الأرباح غير المشروعه

إشاره

في عالمنا المعاصر والذي تتمحور فيه النشاطات الاقتصادية حول محور الربح الأكثر مع الجهد الأقل، فإنَّ أحد العوامل المؤثره في تراكم الثروات بيد فئة خاصه من الناس، المعاملات والعوائد المائيه غير المشروعه، وعلى سبيل المثال مسأله الرشوه التي مع الأسف إمتدت من العالم المادى إلى أجواء مجتمعنا الدينى وشبه الدينى أيضاً، فالرشوه فى المعاملات الرسميه وفى المؤسسات الاقتصادية الكبيره «الشركات الضخمه» هى السائده والشائعه تحت عنوان «بورسانت» ومن هذا الطريق يحصل الرأسماليون والمسؤولون فى الحكومه على أرباح عظيمه، وهكذا الحال بالنسبه لمهربي وتجار المخدرات وشركات بيع الأسلحه المسموح بها وغير المسموح بها.

هذا فى حين أننا نعلم أنَّ الإسلام وضع خطوط حمراء فيما يتصل بالعوائد المائيه والأرباح ويمنع منعاً باتاً عبورها وتجاوزها.

ورد فى حديث شريف عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أنه قال:

«لعن الله الراشى والمرتشى والرائش الذى يمشى بينهما»(٣).

وتعتبر الرشوه من العوائد المائيه غير المشروعه والقيحه والتي ورد التعبير عنها فى النصوص الدينيه ب «السحت»(٤)، وخاصه إذا كانت الرشوه فى الأحكام القضائيه والمستلم لها من القضاء وهى الحاله السائده فى العالم المادى، بينما نجد أنَّ هذا العمل فى روايه أنه يصل إلى حد الكفر بالله وبالرسول، يقول الإمام الصادق عليه السلام فى روايه صحيحه عمّار:

«فأما الرشوه ياعمّار الأحكام فإنّ ذلك الكفر بالله العظيم ورسوله»(٥).

١- نهج البلاغه، الكتاب ٥٣.

٢- سنن الترمذى، ج ٢، ص ٣٩٠، ح ١٣٣٤؛ كنز العمال، ج ٤، ص ٤٤، ح ٩٤٢٦.

٣- مسند أحمد، ج ٥، ص ٢٧٩؛ كنز العمال، ج ٦، ص ١١٤، ح ١٥٠٨٠.

٤- الآيات ٤٢ و ٦١ من سوره المائده.

وهذا الموضوع إلى درجه من الأهميه بحيث إنّ الأشخاص الذين لا يقعون فى طريق الرشوه بشكل مباشر ولكنهم ينتفعون من الربح الحاصل منها بشكل معين مثلاً يدخلون إلى بيت المرتشى بعنوان ضيوف ويتناولون من طعامه فإنّ النبى الأكرم صلى الله عليه وآله يؤكد أنّ هذا الطعام الذى يتناولونه يستحقون عليه النار:

«كلّ لحم أنبتّه السحتُ فالنار أولى به. قيل: وما السحت؟ قال:

الرشوه فى الحكم»(١).

ويقول الإمام على بن موسى الرضا عليه السلام فى جوابه لرساله أحد أتباعه ويدعى محمّد بن سنان فى مجال فلسفه تحريم السرقة:

«وحرمه السرقة لما فيها من فساد الأموال»(٢).

ومعلوم أنّ إيصاد هذه الطرق غير المشروعه للكسب والربح الكثير، تؤثر بشده فى الحيلولة دون تراكم الثروه والتضخم الحاصل منها.

النتيجه:

مع الالتفات إلى ما تقدّم بيانه، يمكن استنتاج هذه الحقيقه، وهى أنّ الإسلام بتحديد طرُق الكسب المشروع وجعلها فى إطار من القيم والمقررات وتعيين خطوط حمراء للنشاطات الاقتصاديه منع من تركز الثروات بيد عدّه قليله وبذلك استطاع التقليل من حدّه الفاصله الطبقيه فى المجتمع.

ب) الحقوق المائيه الواجبه والمستحبّه

اشاره

لا شك أنّ خدمات الحكومه الإسلاميه، أو أى حكومه أخرى من قبيل تأمين الأمن، شق الطرق وبناء الجسور، والمشاريع العلميه والقضاء على أنواع الأمراض، يؤثر كثيراً فى عوائد رؤوس المال، وهذا الأمر يحدد موقف رؤوس الأموال فى مقابل الحكومات، ويبيّن بالتالى الحكمه والغرض من أخذ أنواع الضرائب.

ومن جهه أخرى يوجد فى المجتمعات البشريه طبقه من الأفراد العاجزين عن العمل والذين يحتاجون إلى حمايه ودعم من قبل

المتمولين من جهه، والحكومات من جهه أخرى، بالضبط من قبيل اليد المشلوله، فرّما لا تستطيع هذه اليد تقديم أى خدمه لصاحبها بل يمكنها أن تكون كلّاً وعباً عليه، ولكن على أيّه حال بما أنّ هذه اليد خدمته لسنوات مديده والآن عجزت عن إسداء أى خدمه له فينبغى رعايتها وإيصال الغذاء اللازم لها.

وبديهي أنّه لو تمّ أخذ هاتين الفئتين من الحقوق المائيه (حقّ بيت المال وحقّ المحتاجين) من المتمولين والأثرياء فإنّه سينعكس إيجاباً بشكل ملحوظ على منع تكاثر الثروات وتراكم الأموال لدى فئه خاصه.

وبيان آخر: إنّ من جمله الأساليب التي لها أثر مباشر في ضبط وتعديل الثروات والحيلولة دون تمركز الأموال وإكتنازها بيد فئه معينه، جعل الحقوق المائيه الواجبه والمستحبه تحت عناوين مختلفه

١- كثر العمال، ج ٦، ص ١١٩، ح ١٥١٠٦.

٢- عيون الأخبار، ج ٢، ص ١٠٣.

ص: ٤٢٧

كالخمس، الزكاه، القرض، النفقه الواجبه، الحقّ المعلوم، الصدقات، الوقف، النذورات والكفّارات المائيه الوارده في النصوص الدينيه.

والتدقيق في هذه الأبواب يشير إلى أنّ الإسلام مع اهتمامه بزياده الثروه العامه في المجتمع والتنمية الاقتصاديّه بشكل عام، ولغرض الوصول إلى مرتبه الرقي والرفاه العام، من خلال التشويق على العمل والسعى لكسب المال المشروع وزياده الثروه، إلّا أنّه في ذات الوقت ومن خلال إيجاد بعض القيود والمحدوديات من جهه وجعل المقررات المائيه الواجبه والمستحبه من جهه أخرى، منع من ظهور تراكم الثروه في القطاع الخاص.

ويتحدّث القرآن الكريم بعد بيان حكم الغنائم الحربيّه في واقعه بنى النضير عن البساتين والأراضى الزراعيّه والدور والأموال الأخرى التي أضحت من نصيب المسلمين، ويشير إلى فلسفه تقسيم الغنائم بألّيه معينه:

«كَيْ لَيْكُونَ دُولَهُ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» (١).

وهذه الآيه الشريفه تبين الخط العام في مسار الاقتصاد الإسلامي، وأنّ الإسلام في ذات الوقت الذي يحترم الملكيه الخاصه، فإنّه من خلال تشريع أحكام اقتصاديّه ومقررات مائيه كالخمس والزكاه والأنفال وبيت المال وأمثال ذلك ممّا أشرنا إليه آنفاً، كان في صدد منع تمركز الثروه وحصر المنابع المائيه بيد فئه خاصه.

وغنى عن البيان أنّ الالتزام الواعي بهذه العبادات المائيه يؤمن من جهه حاجات الطبقة الضعيفه والمحرومه في المجتمع، ومن جهه أخرى يساهم في كبح جماح الطبقة الثريّه في تجميع الأموال ويمنع من تراكم الثروه بيد فئه خاصه.

وفيما يلي نشير إلى بعض الموارد من هذه العبادات المائيه:

الأول: الضرائب على الأرباح السنويه (الخمسة)

إنّ الإسلام يقرر لكلّ فرد أن يعيش حياه متوسطه ومتعارفه بحسب شأن الأفراد، بحيث إنّ الشخص الذى يملك المقدار الكافى لتأمين نفقاته فى هذه الحياه ومثل هذه المعيشه، فإنّ الخمسة لا يتعلّق بأمواله، ولكن إذا كانت عوائده المائيه أكثر من مخارجه ونفقات السنويه المتعارفه، فإنّه مشمول لضريبه الخمسة.

وفى موارد أخرى أيضاً يتعلّق الخمسة بالغنائم الحربيّه أو ما يستخرج من المعادن والكنز بشرط أن يصل إلى حدّ النصاب، فيترتب عليه الخمسة.

ومعلوم أنّ الإسلام بتعيينه لمقدار النصاب فى كلّ واحد من هذه الموارد، ساهم فى تعديل وتقويم ثروه الأغنياء من جهه، ولم يسلبهم الدوافع لمزاولة نشاطات اقتصاديه أكثر من جهه أخرى، فالإسلام فى الحقيقه راعى الطرفين فى هذه العمليه، الغنى والفقير.

ويعتبر «الخمسة» أحد الديون الشرعيّه فى الإسلام، ومن جمله العبادات، يقول القرآن الكريم:

١- سورة الحشر، الآيه ٧.

ص: ٤٢٨

«وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِلَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّذِينَ هُمْ يَتَّبِعُونَ وَاللَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ» (١).

ويقول الإمام على بن موسى الرضا عليه السلام فى جوابه لأحد أصحابه الذى طلب منه أن يعفيه من حقّ الخمسة:

«فإنّ إخراجهم مفتاح رزقكم، وتمحيص ذنوبكم وما تمهدون لأنفسكم ليوم فاقتكم» (٢).

ونقرأ فى روايه عن مجاهد فى تفسير الآيه المذكوره:

«كان النبي صلى الله عليه وآله وذو قرابته لا يأكلون من الصدقات شيئاً لا يحلّ لهم. فللنبي صلى الله عليه وآله خمس الخمسة ولذو قرابته خمس الخمسة وللتيامى مثل ذلك وللمساكين مثل ذلك ولابن السبيل مثل ذلك» (٣).

وفى مدرسه أهل البيت عليهم السلام فإنّ كلمه «غَنِمْتُمْ» فى آيه الخمسة لا تنحصر بالغنائم الحربيّه، بل تشمل كلّ فائده وريح يحصل عليه الإنسان من طريق الكسب والتجاره والعمل و....

ولا يخفى أنّ إجراء هذا الدستور الإلهي، مضافاً إلى تأثيره المباشر فى رفع الفقر والحرمان عن الطبقة الضعيفه فى المجتمع، فإنّه يساهم بشكل فاعل فى منع تراكم الثروه بيد الأثرياء والحيلولة دون ركود المال والثروه وإعادتها إلى عجله الإنتاج والسوق.

وفى الرؤيه الدينيه فإنّ إجراء هذه الأحكام الإلهيه إلى درجه من الأهميه أنّ الإمام الصادق عليه السلام يؤكد على أنّ أشد

حالات الإنسان يوم القيامة هو الوقت الذى يقوم فيه أصحاب الخمس ويطالبون بحقهم:

«إنَّ أشدَّ ما فيه الناس يوم القيامة إذا قام صاحب الخمس فقال: يا ربِّ خمسى»(٤).

الثانى: الضرائب على الأرباح (الزكاة)

«الزكاة» فى الإسلام تتمتع بمكانه رفيعه وممتازه، وقد ذكر القرآن الكريم مراراً موضوع الزكاة ولزوم الاهتمام بها وأنها تمثل عاملاً لتطهير روح الإنسان وتنقيه قلبه من شوائب الدنيا(٥).

فقد ورد فى روايه عن النَّبى الأكرم صلى الله عليه و آله أنه قال:

«الزكاة قنطره الإسلام»(٦).

بحيث ينبغى للوصول إلى حقيقه الإسلام عبور هذه القنطره.

لى أساس ما ورد فى الروايات الشريفه فإنَّ دفع الزكاة يعدّ معياراً للتدين، قال رسول الله صلى الله عليه و آله:

«يا على من منع قيراطاً من زكاة ماله فليس بمؤمن ولا مسلم ولا كرامه له»(٧).

إنَّ حفظ نفوس وأعراض المسلمين ودفع المجتمع الإسلامى باتجاه الرقى والإزدهار يعتبر من جملة الحُكم الواردة فى الروايات الشريفه لوجوب الزكاة.

١- سورهاأنفال، الآية ٤١.

٢- الكافى، ج ١، ص ٥٤٨، ح ٢٥؛ وسائل الشيعه، ج ٦، ص ٣٧٥.

٣- در المنثور، ج ٣، ص ١٨٥.

٤- وسائل الشيعه، ج ٦، ص ٣٨٦، ح ١٢٦٩٨؛ بحار الأنوار، ج ٩٣، ص ١٨٨، ح ١٨.

٥- نقرأ فى الآية ١٠٣ من سوره التوبه: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا».

٦- كنز العمال، ج ٦، ص ٢٩٣، ح ١٥٧٥٨. وكذلك نقلت هذه العبارة فى أمالى الطوسى، ص ٥٢٢، عن النَّبى الأكرم صلى الله عليه و آله.

٧- من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٣٦٧.

ص: ٤٢٩

نقرأ فى حديث جامع وعميق المعنى عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال:

«بها حقنوا دمائهم»(١).

(أى بالزكاة).

وقد قرر الإسلام نصاباً معيناً للزكاة بحيث لا تتعلق بالزكاة إذا كان المال أقل من مقدار النصاب.

وإذا تملك شخص أحد الموارد الذى تتعلق بها الزكاة فإنه يجب عليه دفع زكاته، وإذا ملك موارد أخرى أكثر فيجب عليه دفع الزكاة بعددها، وإذا ازداد ربح هذه الموارد عن مخارج سنته، فيتعلق بها الخمس، وهذا القانون يساهم فى تعديل وضبط الأرباح والعوائد الماليه، يعنى أن كل شخص يملك موارد أكثر من هذه الثروات، فإنه يجب عليه خمس وزكاة أكثر.

ومعلوم أن العمل بهذه المقررات والأحكام الدقيقه، مضافاً إلى رفع حاجه الطبقة الضعيفه من المجتمع يساهم فى عدم تراكم الثروه بشكل غير طبيعى بيد الأغنياء.

الثالث: الحقّ المعلوم

وأحد الحقوق الماليه التى تساهم فى منع تراكم الثروه وإكتنازها، أنواع الإنفاق الخاص الذى يطلق عليه ب «الحقّ المعلوم» فى أموال الأثرياء، بمعنى أن الإنسان فى حياته يقرر سهماً خاصاً فى أمواله للمحرومين والمساكين فى سبيل الله (سوى الضرائب الشرعيه) ويدفعها لهم بشكل مستمر، وقد ورد فى القرآن الكريم فى وصف المؤمنين أنه:

«وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ» (٢).

يقول الإمام الصادق عليه السلام فى تفسيره «للحقّ المعلوم» أنه لا يعنى الزكاة:

«... والحقّ المعلوم غير الزكاة، هو شىء يفرضه الرجل على نفسه فى ماله يجب عليه أن يفرضه على قدر طاقته وسعه ماله فيؤدى الذى فرض على نفسه إن شاء فى كل يوم وإن شاء فى كل جمعه وإن شاء فى كل شهر» (٣).

وجاء فى حديث آخر عن ابن عباس فى تفسير هذه الآية:

« (وفى أموالهم حقّ) قال: سوى الزكاة يصل بها رحماً أو يقرى بها ضيفاً» (٤).

وكذلك نقل عن مجاهد أن المراد من الحقّ المعلوم هو غير الزكاة الواجبه (٥).

ونقرأ فى حديث عن إسماعيل بن جابر عن الإمام الصادق عليه السلام فى قول الله عزّ وجلّ:

«وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ»

أهو سوى الزكاة؟

قال عليه السلام:

«هو الرجل يؤتیه الله الثروه من المال فیخرج منه الألف، والألفین، والثلاثه آلاف والأقلّ والأكثر، فیصل به رحمه...»(٤).

یقول رحمن الأنصارى: سمعت الإمام الباقر علیه السلام یقول: إنّ رجلاً جاء علی بن الحسین وقال له: أخبرنى عن قوله عزّ وجلّ:

«وَفِیْ أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ

- ١- الکافی، ج ٣، ص ٤٩٨، ح ٨.
- ٢- سوره المعارج، الآیه ٢٤ و ٢٥.
- ٣- الکافی، ج ٣، ص ٤٩٨، ح ٨.
- ٤- در المنثور، ج ٦، ص ١١٣.
- ٥- المصدر السابق.
- ٦- نور الثقلین، ج ٥، ص ٤١٧، ح ٢٥.

ص: ٤٣٠

وَالْمَخْرُومِ

، ما هذا الحقّ المعلوم؟ فقال له علی بن الحسین علیه السلام:

«الحقّ المعلوم شیء یرجیه من ماله لیس من الزکاه ولا من الصدقه المفروضین»

. فقال الرجل:

إذا لم یکن من الزکاه ولا من الصدقه فما هو؟ فقال علیه السلام:

«هو الشیء یرجیه من ماله إن شاء أكثر وإن شاء أقلّ علی قدر ما یملک»

، فقال: فما یصنع به؟ فقال الإمام علیه السلام:

«یصل به رحماً ویقوی به ضعيفاً ویحمل به کلّاً أو یصل به أخاً له فی الله أو لنائبه تنوبه»

، فقال الرجل: الله أعلم حيث یجعل رسالته (١).

الرابع: الوقف

لا ینبغى الغفله عن هذه النقطه، وهى أنّ مسأله الوقف فی الإسلام تحظى بأهمیة خاصه، بحيث نجد فی جمیع البلدان الإسلامیة

الأراضى، الأماكن، المستشفيات، المدارس والجامعات الكثيره وضعت فى خدمه الناس بالوقف، فالموقوفات هى الأموال التى تخرج عن ملكيه الأشخاص وتلتحق بالملكيه العامه، وهذا الأمر من شأنه أن يحد كثيراً من تراكم الثروات فى ملك الأشخاص.

وكان أولياء الدين من رواد عمليه الوقف، فقد وردت روايات وأخبار كثيره عن وقف الإمام أميرالمؤمنين على عليه السلام لموارد كثيره من أمواله، سواءً ما حصل عليه من حصّيته فى الغنائم الحربيه أو ما أنتجه بكدّ يمينه فى إحياء الأراضى الموات وحفر الأبار ممّا هو معروف فى سيرته وتاريخه، والكثير من الأثرياء أتبعوا هذه السنّه الحسنه وأوقفوا كثيراً من أموالهم فى سبيل الله، وبذلك تمّ منع ظاهره تكدس الأموال وتراكمها.

ونقرأ فى روايه أن رجلاً سأل النّبي الأكرم صلى الله عليه وآله:

عن أرض من ثمغ، فقال صلى الله عليه وآله:

«احبس أصلها وسبّل ثمرتها»(٢).

الخامس: الحقوق الاخرى

ومضافاً إلى ما تقدّم بيانه، فإنّ الإسلام ومن خلاله بث روحه الاخوه والتعاون وتشويق المسلمين على رعايه حال الفقراء والمحتاجين فى المجتمع، أوصى أيضاً بالإنفاقات المندوبه من قبيل: الوصايا، الهبات والصدقات، وهذه الأمور تساهم بدورها فى منع تكدس الثروات الطائله بيد الأغنياء.

ولا شك أن تأثير هذه الإنفاقات فى لجم الثروات ليست بأقل من تأثير الإنفاقات الواجبه.

إنّ تأكيدات القرآن الكريم والروايات الشريفه فى الترغيب بهذه الإنفاقات والوعد بالثواب الجزيل لأصحابها إلى درجه من الكثره بحيث إنّ تركها بشكل كامل والاكتفاء بالإنفاقات الواجبه يتنافى مع روح الدين.

ونقرأ فى حديث عن النّبي الأكرم صلى الله عليه وآله أنه قال:

«إنّ الله عزّوجلّ فرض للفقراء فى مال الأغنياء قدر ما يسعهم فإن منعهم حتى يجوعوا أو يعروا أو يجهدوا حاسبهم الله حساباً شديداً وعذبهم عذاباً نكراً»(٣).

١- نور الثقلين، ج ٥، ص ٤١٧، ح ٢٥.

٢- كنز العمال، ج ١٦، ص ٦٣٤، ح ٤٦١٥٠.

٣- كنز العمال، ج ٦، ص ٣١٠، ح ١٥٨٢٣.

وفى نظر الدين فإنَّ كلَّ شخص يستطيع إقراض شخص محتاج ثم لا يقرضه، فإنَّه لا يشم رائحه الجنه قال النَّبى الأكرم صلى الله عليه وآله:

«من احتاج إليه أخوه المسلم فى قرض وهو يقدر عليه فلم يفعل حرّم الله عليه ريح الجنه»(١).

وهذا المضمون ورد فى روايات مختلفه فى بيان بعض المسائل المهمه، ويشير إلى هذه الحقيقه وهى أنّ مثل هؤلاء ليس فقط محرومون من السعاده الاخرويّه والأبدية بل تفصلهم عنها فاصله كبيره، لأنَّه ورد فى هذه الروايات:

«إنَّ ريحها لتوجد من مسيره خمسمائه عام»(٢).

، وهؤلاء لا يشمون رائحه الجنه.

وكذلك ورد فى روايه عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال:

«ما آمن بى من مات شعبان وجاره جائع»(٣).

وهذه المسأله إلى درجه من الأهميه أنه ورد فى بعض الروايات:

«ما من أهل قريه يبيت فيهم جائع ينظر الله إليهم يوم القيامه»(٤).

ج) التعليم

إنَّ الإسلام هو دين العلم والمعرفه، والسر فى اتساع رقعته هذا الدين وإمتداده فى بلدان العالم يكمن فى حثه على العلم والمعرفه، فمثل هذا الدين الذى يقرن كلامه بآليات المنطق والحكمه، وأحكامه الحكيمه تعتمد على بنيه فكريه وثقافيه، ويصر على

١- من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ١٥.

٢- بحار الأنوار، ج ٨، ص ١٨٦.

٣- عوالى اللئالى، ج ١، ص ٢٦٩، ح ٧٤؛ الكافى، ج ٢، ص ٦٦٨.

٤- الكافى، ج ٢، ص ٦٦٨.

ص: ٤٣٢

حركه الإنسان فى أعماله وعقائده من موقع التفكير والتدبر ولا يبادر بوضع أحكام ومقررات إلّا بعد إيجاد أرضيه ثقافيه لازمه لتجسيدها على أرض الواقع.

ومن هذه الجبهه فإنَّ الإسلام فى موضوع «إكتناز المال» لم يكتف بذكر حرمة هذا العمل بل طرح عشرات المواضيع الأخرى فى معرفه واقع الحياه الدنيا وإماطه اللثام عن حقائق العالم المادى، من قبيل: بيان الآثار السلبيّه لحب المال، التكاثر وزوال النعم

الماديّة، ذم عباده الدنيا، التفكير فى نهايه هذه الحياه ولزوم استعداد الإنسان للحضور فى محكمه العدل الإلهى فى القيامة و... الخ، إنّ الالتفات والتفكير بالحياه الاخرويه وتعميق هذا الشعور وإيجاد بنيه ثقافيه عميقه فى أمور العقيدة الدينيه من شأنها تعديل العلاقه بين المالك والثروه.

ومن هذا المنطلق فقد ربط الإسلام بين أحكامه وبين العقائد والأخلاق برابطه وثيقه، فنرى أنّ القرآن الكريم ذكرها مقترنه(١).

إن المواعظ البليغه والحكم الوارده من قبل أولياء الدين وخاصه عن أمير المؤمنين على عليه السلام فى هذا المجال من شأنها أن تثير كل إنسان سليم النفس وتعمل على تجفيف جذور «حب المال» فى أعماق وجود الإنسان.

وفى الحقيقه أنّ كلمات الإمام أمير المؤمنين على عليه السلام فى هذا المجال حالها حال شفره الطبيب والجراح الذى يستأصل غده الميل للدنيا والتكاثر وإدخار المال من أعماق وجود الإنسان ونفسه.

ونقرأ فى خطبه للإمام على عليه السلام يقول:

«فلا- يغرّنك سوادُ الناس من نفسك، وقد رأيت من كان قبلك ممّن جمع المال وحذر الإقلال ... كيف نزل به الموت فأزعجه عن وطنه وأخذَه من مأمّنه ... أما رأيتمُ الذين يأملون بعيداً ويبنون مشيداً ويجمعون كثيراً، كيف أصبحت بيوتهم قبوراً، وما جمعوا بوراً، وصارت أموالهم للوارثين وأزواجهم لقوم آخرين»(٢).

ومثال آخر من الأحاديث النورانيه لأهل البيت عليهم السلام ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام فى علاج حاله حب المال الذميمه، والذى يؤثر تأثيراً عميقاً على روح الإنسان:

« (فإذا كان ذلك منك) فاذا ذكر الموت ووحدتك فى قبرك ... وانقطاعك عن الدنيا فإنّ ذلك يحثك على العمل ويردعك عن كثير من الحرص على الدنيا»(٣).

والالتفات إلى مثل هذه الكلمات الحكيمه لأولياء الدين من شأنه أن يخلص الناس من حالات الحرص والطمع، وينقذهم من السقوط فى منزلقات التكاثر والإكتناز.

أضف إلى ذلك، ما نجده فى التعاليم الدينيه من المحاسبه على أعمال الإنسان يوم القيامة وحسره المكتنزين للمال فى ذلك اليوم ممّا يزيد فى عمق هذه الرؤيه وينقذ الإنسان من التورط فى شراك هذه الصفه الذميمه.

ورد فى حديث عن النّبى الأكرم صلى الله عليه و آله فى تفسير الآيه الشريفه:

«وَكَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسْرَاتٍ عَلَيْهِمْ»(٤)

قال صلى الله عليه و آله:

«هو الرجل يدع ماله لا ينفقه فى

طاعه الله بخلاً ثم يموت»(٥).

وقيل للإمام أمير المؤمنين عليه السلام: فمن أكثر الناس حسره؟ فقال الإمام عليه السلام:

«من رأى ماله في ميزان غيره وأدخله الله به النار وأدخل وارثه به الجنة»(٦).

د) مسؤوليته النخبه والعلماء

ومن جملة طرق مجابهة الإسلام لحاله «إكتناز المال» المسئوليه التي وضعها الدين على عاتق النخبه والعلماء في المجتمع، فهؤلاء مكلفون بمنع حدوث الفواصل الطبقيه وتكديس المال بيد فئه خاصه.

إن العلماء يتحملون مسؤوليته منع تكديس الأموال بيد فئه خاصه من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومن هذه الجبهه فإن أولياء الدين كانوا يعيشون القلق من استلام الحكام الجهله مقاليد الحكم وبذلك يقومون بالتلاعب بأموال الامه وينفقونها في شهواتهم ومطامعهم ولا يصرفونها في ما يخدم الناس، كما أشارت إليه الآيات القرآنيه.

يقول أمير المؤمنين عليه السلام:

«ولكنني آسى أن

١- انظر: بحث «حاكميه الأخلاق على النظام الإقتصادي الإسلامي» في هذا الكتاب.

٢- نهج البلاغه، الخطبه ١٣٢.

٣- بحار الأنوار، ج ٧٦، ص ٣٢٢، ح ٥.

٤- بقره، آيه ١٦٧.

٥- الكافي، ج ٤، ص ٤٢، ح ٢.

٦- عده الداعي، ص ٩٣؛ بحار الأنوار، ج ٧٠، ص ١٤٢، ح ٢١.

ص: ٤٣٣

يلي أمر هذه الامه سفهاؤها وفجارها، فيتخذوا مال الله دولاً»(١).

ونقرأ في حديث آخر عن النبي الأكرم صلى الله عليه و آله يظهر قلقه بالنسبه لتسلط مثل هؤلاء الأشخاص على الامه الإسلاميه قال:

«إذا بلغ بنو أبي العاص ثلاثين رجلاً اتخذوا مال الله دولاً وعباد الله خولاً ودين الله دغلاً»(٢).

وعندما رأى الإمام الحسين بن علي عليه السلام أن النخبه في الامه ساكته عن أفعال حكام بني اميه وكان الناس يعيشون الخوف

والاضطراب من جور هؤلاء الامراء قال:

«فأسلمتم الضعفاء في أيديهم، فمن بين مستعبد مقهور وبين مستضعف على معيشتة مغلوب»^(٣).

وفي دائره الثقافه الإسلاميه والالتزام الديني فإنّ مسأله أخذ حقوق المستضعفين من أيدي المتمولين يقع على عاتق العلماء، وسكوتهم عن هذا الأمر مذموم جداً.

يقول أمير المؤمنين على عليه السلام في حديث له:

«... أخذ الله على العلماء أن لا يقاروا على كظّه ظالم ولا سغب مظلوم»^(٤).

هـ) مسؤوليّة الحكّام

نعلم أنّ أحد العوامل المهمّة لتكاثر الثروه وتراكمها، الامتيازات الخاصه التي يضعها الحكّام بيد أقربائهم وأصدقائهم، وبذلك تكون المنابع الطبيعيه وغيرها من المال العام بيد فئة خاصه والتي ينبغي أن توزع على عامه الناس بشكل مساوٍ ليستفيد منها جميع أفراد المجتمع، ولكن هذه الفئه الخاصه هي التي تعمل على تقويه أركان الحكومات الجائره وتدافع عنها أمام أي هجوم من قبل الطبقات المسحوقه والفئات المحرومه.

ومثل هذه الامتيازات الخاصه التي يعبر عنها اليوم بـ «الشأنيّه أو المحسوبيّه» موجوده في كلّ عصر وزمان وفي سلوكيات الكثير من الحكومات.

إنّ الإمكانيات العامه والمنابع الطبيعيه في المجتمع في دائره الثقافه الإسلاميه تتعلق بجميع الأفراد، وأفراد الامّه متساوون في حقهم في الاستفاده من هذه الإمكانيات بعيداً عن الفوارق الظاهريه، القوميّه، والعرق، والثقافه واللغه، وحتى الفضائل العلميّه والمعنويّه و... الخ التي تعدّ دليلاً على لزوم أن يكون لشخص سهم أوفر وحصّه أكبر منها، رغم أنّ البعض يستطيع ومن خلال سعيه وجهده وما يملكه من قابليات أكبر أن يحصل منها على مال أكثر، ولكن ليس من خلال أخذ امتيازات خاصه وحرمان الآخرين منها.

ونقرأ في حديث عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أنّه قال:

«ربّ متخوّض في مال الله ورسوله، له النار يوم القيامة»^(٥).

ويقول أمير المؤمنين على عليه السلام:

«فأنتم عباد الله،

١- نهج البلاغه، الكتاب ٦٢.

٢- مستدرک الحاكم، ج ٤، ص ٤٨٠؛ مسند أحمد، ج ٣، ص ٨٠.

٣- بحار الأنوار، ج ٩٧، ص ٨٠.

٤- نهج البلاغه، الخطبه ٣.

٥- كنز العمال، ج ٣، ص ١٨٤، ح ٦٠٦٧.

ص: ٤٣٤

والمال مال الله، يقسم بينكم بالسويه، لا فضل فيه لأحد على أحد، وللمتقين عند الله غداً أحسن الجزاء وأفضل الثواب ولم يجعل الله الدنيا للمتقين أجراً ولا ثواباً» (١)

، (وهذه إشاره إلى أنه لو كانت لأشخاص فضائل علميه وأخلاقيه لا ينبغي لهم أن يتوقعوا امتيازات خاصه في الأموال العامه).

وعن الإمام الصادق عليه السلام بالنسبه لتقسيم بيت المال قال:

«أهل الإسلام هم أبناء الإسلام، أسوي بينهم في العطاء وفضائلهم بينهم وبين الله» (٢)

، (يعنى أن الفضائل لا تدل على امتيازهم على الآخري في بيت المال).

وعلى أساس هذا الأصل أى رفض الامتيازات الخاصه فسوف يتم إيراد أحد الطرق لتراكم الثروه وإكتناز المال بيد طبقه خاصه، ويتم الحيلوله دون حدوث ظاهره الاستثثار وحصر الامتيازات وينفتح الطريق أمام الجميع للتنميه والتقليل من الفواصل بين أبناء المجتمع في مجالات الحياه والمعيشه.

ونقرأ في حديث عن الإمام الكاظم عليه السلام أنه قال:

«إن الله لم يترك شيئاً من صنوف الأموال إلا وقد قسمه و أعطى كل ذي حق حقه ... لو عدل في الناس لاستغنوا» (٣).

ومعلوم أنه مع رسوخ مفاهيم العداله وإشاعه ثقافه الانصاف والإخوه في مفاصل المجتمع الديني، فسوف لا يبقى مكان لتجميع الثروه بيد طبقه خاصه من الناس.

(و) الترغيب بالخصال الحميده

إشاره

وأحد الطرق المؤثره كثيراً في مجال منع تكديس الأموال والثروه لدى فئه خاصه ترغيب وتأكيد الإسلام بالخصال الحميده والمثل الإنسانيه الساميه، وهنا نشير إلى أهمها:

الأول: المروه

إنَّ المروءه أو الفتوه والتي يمكن اختزالها بكلمه «الشخصيّه» هي صفه كمالتيه تدفع الإنسان للاهتمام بأمر الطبقه المحرومه في المجتمع وتخرجه عن حاله اللامبالاه وتزرع فيه حسّ المسؤولتيه تجاه ما يراه من معاناه الآخرين.

ويقول أمير المؤمنين على عليه السلام في كلام له:

«مع الثروه تظهر المروءه»(٤).

وفي كلام موجز عميق المعنى يقول الإمام زين العابدين عليه السلام:

«استثمار المال تمام المروءه»(٥).

ونقرأ في حديث آخر عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام يقول:

«أفضل المروءه مواساه الإخوان بالأموال»(٦).

وكذلك ورد في روايات أخرى عن الإمام على عليه السلام أنّ إكرام الضيف والاهتمام بأمر الأرحام والأقرباء والسعى في الرفع حاجتهم تشكل المحور

١- بحار الأنوار، ج ٣٢، ص ١٧، شرح نهج البلاغه لابن أبي الحديد، ج ٧، ص ٣٧، ذيل الخطبه ٩١.

٢- تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٤٦، ح ٢٥٥.

٣- الكافي، ج ١، ص ٥٤٢، ح ٤.

٤- عيون الحكم والمواعظ، ص ٤٨٦.

٥- الكافي، ج ١، ص ٢٠، ح ١٢. وكذلك ورد هذا الحديث في تحف العقول بهذه العبارة: «واستنماء المال تمام المروءه» (تحف العقول، ص ٢٨٣).

٦- عيون الحكم والمواعظ، ص ١٢٥.

ص: ٤٣٥

الأساس لصفه المروءه والفتوه في الإسلام:

«الضيافه رأس المروءه»(١).

، ونقرأ أيضاً:

«من أفضل المروءه صلّه

الرحم»(٢).

وبديهي أنّ تقويه هذه الخصال الحميده في وجود الإنسان يحول دون تراكم الأموال ويقضى حاله الحرص في جمع الثروه، لأنّ مع تقويه هذه الصفه الأخلاقيه الحميده في واقع الإنسان فإنّ جذور الحرص والبخل ستجف وتنتهي، يقول الإمام أميرالمؤمنين على عليه السلام في حديثين منفصلين:

«لا مروءه مع شحّ»^(٣)

و

«الحرص يُزري بالمروءه»^(٤).

الثاني: السخاء

إنّ صفه السخاء والكرم من شأنها أن تخلص الإنسان من الانجذاب نحو تكاثر الأموال وإدخاره، فالإنسان السخي يبذله وإنفاقه لقسم من أمواله على المحتاجين والمحرومين يمنع تراكم الثروه لديه.

وفي إطار الرؤيه الدينيه الأخلاقيه، فإنّ السخاء يعتبر صفه الكرام من الناس، وهو علامه على المروءه والفتوه وقوّه الشخصيه، يقول أميرالمؤمنين على عليه السلام:

«على قدر المروءه تكون سخاؤه»^(٥).

وفي هذه الرؤيه يقع «السخاء» في النقطه المقابله لـ «البخل»، فالإنسان السخي وفي ظلّ هذه الصفه الحميده يتحرر من رذيله البخل والتي تعتبر أهم وأقوى جذور الإكتناز المال وجمع الثروات.

وقد ورد في حديث عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أنّه قال:

«الجنّه دار الأسخياء والذي نفسى بيده لا يدخل الجنّه بخيل»^(٦).

وكذلك ورد عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أيضاً:

«السخي إنّما يوجد من حسن الظنّ بالله والبخيل إنّما يبخل من سوء الظنّ بالله»^(٧).

ومعلوم أنّ الإنسان في ظلّ صفه السخاء يعيش قوّه العلاقه مع أصدقائه وتشتد حاله التعاون والتكاتف بين أفراد المجتمع، ومضافاً إلى تأمين بعض حاجات الفقراء فإنّها تقلل من تجمع الثروه بيد الأغنياء.

الثالث، الإينار

«الإيثار» صفة ممتازة جداً ولا يستطيع التحلى بها سوى أولياء الله والمؤمنون والمخلصون، لأنَّ الشخص الموثر، ليس فقط لا يفكر بادّخار المال لنفسه بل مع حاجته للمال فإنّه يرجح الآخرين عليه، ويعتبر النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وصحابه الخاصين وكذلك أهل بيته عليهم السلام من النماذج الكامله والمصاديق البارزه للإيثار، حيث ذكرهم القرآن الكريم بهذه الصفة الممتازة وأثنى عليهم:

«وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ» (٨)

ويقول:

«وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ

١- موسوعه أحاديث أهل البيت: ج ٦، ص ٢٤٥، ح ٧٣٦٩.

٢- المصدر السابق.

٣- غرر الحكم، العدد ٦٦٤٦.

٤- المصدر السابق، العدد ٦٦٣٨.

٥- المصدر السابق، العدد ٥٥١٢.

٦- كنز العمال، ج ٦، ص ٣٩٢، ح ١٦٢١٦.

٧- المصدر السابق، ح ١٦٢٠٩.

٨- سورة الحشر، الآية ٩.

ص: ٤٣٦

حُبِّهِ مَشْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا» (١).

الرابع: الزهد

«الزهد» وعدم الرغبة بزخارف الدنيا وعدم الإنجرار وراء الملذات الرخيصة من جملة الصفات التي ورد التأكيد عليها والاهتمام بها في تعاليم الإسلام، فالزاهد لا يجد في نفسه رغبة لجمع المال وإدخاره بل لا يجد في نفسه حرجاً من بذل أمواله في سبيل رفع حوائج الناس وبهذه الطريقه يجعل الدنيا مزرعه الأخره ويدّخر ماله في آخرته (٢).

ز) التوصيات الأخلاقية

الأول: المواساة

تعتبر المواساه من جمله الأخلاق الإسلاميه المتميزه وعلامه على خلوص الإيمان وشخصيه المؤمن الساميه، وتعد المواساه قطعاً من أفضل الطرق للحيلولة دون تجميع وتكدس الثروه، لأنها تعنى أنّ الإنسان يعتبر الآخرين شركاء في ماله وإمكاناته في واقع الحياه الدنيويه (٣).

والمواساه في دائره الثقافه الدينيه تعتبر معيار التدين، وجاء في روايه عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أنه قال:

«من واسبى الفقير من ماله ... فذلك المؤمن حقاً» (٤).

ويقول الإمام الصادق عليه السلام:

«خصلتان من كانتا فيه، وإلاً فاعزب، ثم اعزب، ثم اعزب، قيل: وما هما؟ قال:

الصلاه في مواقيتها والمحافظة عليها والمواساه» (٥).

وبهذه الصفه الأخلاقيه يمكن تسريع الحركه التكامليه في المجتمع وتعميق وشائج الموده وتقويه العلاقات الاجتماعيه بين أفراد المجتمع الإسلامى، يقول الإمام على عليه السلام:

«ما حُفِظَت الأخوّه بمثل المواساه» (٦).

وكذلك يمكن في ظلّ هذه الفضيله الأخلاقيه التقليل من حالات الفقر في المجتمع والحيلولة دون تجميع الثروه بيد الأغنياء.

وفي نظر الدين فإنّ الإخوه الدينيه تصل في ظلّ «المواساه» إلى مراتب عاليه من الرقى والكمال بحيث يرضى أحدهم أن يأخذ الأخرى من ماله لقضاء حاجاته، ولو كان بدون علم منه، ونقرأ في حديث الإمام الباقر عليه السلام أنه قال:

«يا ابن اوطاه كيف تواسيكم؟»

قلت: صالح يا أبا جعفر، قال:

«يدخل أحدكم يده في كيس أخيه فيأخذ حاجته إذا احتاج إليه؟»

قلت: أمّا هذا فلا، فقال له:

«لو فعلتم ما احتجتم» (٧).

إنّ وجود حالات الفقر في المجتمعات الإسلاميه يحكى عن هذه الحقيقه المرّه، وهى أنّ المواساه التى

١- سورة الإنسان، الآية ٨.

٢- انظر: بحث «عدم التضاد بين الزهد الإسلامى والنشاطات الاقتصادية الواسعه» فى هذا الكتاب.

٣- نقرأ في كتاب لسان العرب في تعريف المواساه: «المواساه: المشاركه والمساهمه في المعاش والرزق» (لسان العرب، ماده «مواساه»).

٤- الكافي، ج ٢، ص ١٤٧، ح ١٧، باب الانصاف و العدل.

٥- الخصال، للصدوق، ص ٤٧، ح ٤٥٠.

٦- عيون الحكم والمواعظ، ص ٤٧٧؛ غرر الحكم، العدد ٩٨٧٨.

٧- بحار الأنوار، ج ٧٥، ص ١٨٤، ح ١٢.

ص: ٤٣٧

يراهما الإسلام لم تتجاوز حدود الكلام فقط ولم تتجسد في الواقع العملي من حياه المسلمين، كما ورد في وصية النبي الأكرم صلى الله عليه وآله لأئمة المؤمنين على عليه السلام:

«يا علي! ثلاث لا تطيقها هذه الائمة: المواساه للأخ في ماله...» (١).

وعلى أية حال، فإن هذه الوظيفة المهمة تقع على عاتق المجتمع الإسلامي وخاصه على المتمكنين والمتمولين منهم، يقول الإمام الصادق عليه السلام:

«يحق على المسلمين ... المواساه لأهل الحاجة» (٢).

الثاني: الإنفاق

اشاره

يحتل «الإنفاق» مساحه واسعه وعجيبه في الآيات والروايات الشريفه ويعد أحد المفردات المعروفة جداً في الأخلاق الإسلاميه، وروح الإنفاق تتمثل في إخراج بعض مال الشخص وإعطائه للمحتاجين، وهذه المفردة تفتن عاده بعبارة في «سبيل الله» ويقال «الإنفاق في سبيل الله» الذي يملك مفهوماً شبيهه بالعباده.

إن تخلق المسلمين بهذه الأخلاق الإسلاميه يعدّ من أهم العوامل في مجال الحيلولة دون تراكم الثروه وتجميع المال ومن هذه الجبهه فلإنفاق مكانه ساميه في دائره الثقافه الدينيه.

«إنفاق» من باب «إفعال» وفي اللغه يعني إخراج الشخص مبلغ من المال من دائره ملكه، و«النفقه» تعني ما يصرفه المرء في حياته ومعيشته الخاصه، بالتالي تقلل من ثروه الإنسان وتخرج المال عن ملكه (٣).

والمقصود من الإنفاق هنا هو هذا المعنى أيضاً، وذلك بأن يتحرك الإنسان في مجال تمليك الآخرين من ماله ويإنفاق ثروته منع انحصار الأموال في قبضته وينقذ نفسه من السقوط في ورطه التكاثر المخيفه.

ونقرأ فى القرآن الكريم قوله:

«وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ» (٤).

إنّ ثقافه الإسلام لا تقبل بحصر الأموال والإمكانات المائيه بيد طبقه خاصه ويعيش إلى جانبهم محرمون ومحتاجون يعانون من الألم والمشقه، ومن هذه الجبهه فالمحتاجون والمحرومون فى نظر الإسلام هم شركاء للأغنياء فى أموالهم.

ويقرر القرآن الكريم أنّ الإنفاق مع تلاوه الكتاب (بوصفه برنامجاً عملياً) وإقامه الصلاه بمثابه التجاره الرباحه التى لا يصيبها الخسران والضرر:

«إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّن تَبُورَ» (٥).

وكذلك نرى فى الآيات القرآنيه التهديد بالعذاب الشديد للأشخاص الذين لا- ينفقون أموالهم فى سبيل الله ويهتمون فقط بتجميع الثروه وتكديس الأموال:

١- الخصال، ص ١٢٥؛ ما جاء على ثلاثه فى وصيه النبى صلى الله عليه و آله لأمير المؤمنين عليه السلام.

٢- الكافى، ج ٢، ص ١٧٤، ح ١٥.

٣- انظر: لسان العرب و مجمع البحرين، ماده «نفق».

٤- سوره البقره، الآيه ٢١٩.

٥- سوره فاطر، الآيه ٢٩.

ص: ٤٣٨

«وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَمَّا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشَّرَهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ * يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ» (١).

ويقول القرآن الكريم فى الآيه ١٩٥ من سوره البقره بعد أمره المسلمين بالإنفاق:

«وَأَنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ»

يقول:

«وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ»

أى بترك الإنفاق ستوقعون أنفسكم فى الهلكه ويستفاد من هذا التعبير أنّ الإنفاق بشكل عام يتسبب فى إنقاذ أفراد المجتمع من السقوط بوادى الهلاكه، وبعكس ذلك أنهم لو غفلوا عن مسأله الإنفاق وتجمعت الثروات بيد طبقه خاصه فإن ذلك يؤدى إلى

تشكل غالبية محرومه وفقيره في جو المجتمع، ولا تنقضى مدّه إلّا ويحدث إنفجار عظيم في المجتمع يحرق بنيرانه نفوس وأموال الأثرياء والرأسماليين، ومن هنا يتبين إرتباط مسأله الإنفاق والنجاه من الهلكه.

وعلى هذا الأساس فإنّ الإنفاق قبل أن يكون مفيداً بحال المحرومين فإنّه مفيد للرأسماليين والأثرياء أنفسهم، لأنّ تعديل الثروه حافظ للثروه.

ومن جهه أخرى نقرأ في النصوص الدينيه البشاره بالمشوبات الكثيره والواسعه للإنفاق، وفي الحقيقه فإنّ هذه النصوص وبالاستفاده من عنصر التشويق تخلق في نفوس الناس باعثاً أقوى وأشدّ على الإنفاق.

وورد عن رسول الله صلى الله عليه و آله أنه قال:

«من أعطى درهماً في سبيل الله كتب الله له سبعمائه حسنه»(٢).

جدير بالالتفات أنّ الله تعالى تعهد بأن يملأ الفراغ المالى الحاصل من الإنفاق:

«وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ»(٣).

النتيجه:

يستفاد ممّا تقدّم بيانه في هذا الفصل أنّ الإسلام سلك جميع الطرق الممكنه لمنع وإعاقه تراكم الثروه بيد طبقه خاصه، فأحياناً من خلال تشريع القوانين والمقررات، وأحياناً أخرى من خلال الاستفاده من عنصر التهديد بالعذاب الأليم، وثالثه بالاستفاده من آليه البشارات والوعد بالثواب العظيم للإنفاق في سبيل الله، وفي بعض الموارد يتحرك الإسلام في مواجهه حاله الإكتناز الأموال من طريق محاربه الصفات الأخلاقية الذميمة مثل: حبّ الدنيا، البخل، الحرص، الحسد، الطمع و... وأخيراً من خلال تقويه الإيمان في نفوس الناس وإيجاد روحيه طلب الآخره والتوصيه والتأكيد على لزوم التحلى بالصفات الحميده الإنسانيه، وكلّ هذه الطرق تنتهي ضبط ظاهره تراكم المال والحيلولة دون حصر الثروات بيد فئة معينه.

٣. فلسفه تحريم الإكتناز

إشاره

كما تبين في البحوث السابقه فإنّ إكتناز المال يترتب عليه إفرازات وآثار سلبيه كثيره من قبيل: حبّ الدنيا، الطمع والحرص، والتي تؤدى بشكل مباشر إلى

١- سورة التوبه، الآيه ٣٤ و ٣٥.

٢- أمالى الطوسى، ص ١٨٣.

إفساد روح الإنسان وتلوّث قلبه، والقسم الآخر يؤدّي إلى فساد النظام الاجتماعى والسياسى أو إرباك النظام الاقتصادى فى المجتمع وإنهدامه.

ومعلوم أنّ كلّ واحد من هذه الموارد يمكنه أن يكون حكمه وغايه من تحريم إكتناز المال، فنشير هنا إلى أهم هذه الموارد:

(أ) تحرير الإنسان

إنّ تشريع الأحكام فى دائره المسائل الماديه والاقتصاديه يمتد بجذوره قطعاً إلى تربيته الروح وتهديب النفس وطهير باطن الإنسان، كما أشار القرآن الكريم إلى هذه النقطة الظريفه فى أخذ الزكاه تقول الآية:

«خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا» (١).

ونستوحى من عبارته:

«تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا»

أنّ الزكاه ليست مجرد إنفاقاً بسيطاً، بل تترتب عليها آثار روحيه ونفسيه مهمه وتؤدّي إلى تطهير النفس من الرذائل الأخلاقيه كحب الدنيا والبخل والشح، يعنى أنّ الإنسان بهذا العمل يزرع بذور الفضيله فى أعماق وجود وروحه ويبعث على تقويه حركته فى خط التعالى والتكامل المعنوى.

ونقرأ فى حديث عن النبى الأكرم صلى الله عليه وآله أنه قال:

«أخرج الزكاه من مالك فإنها طهور يطهرك الله» (٢).

إنّ فلسفه تحريم إكتناز المال تعود بالضبط إلى هذه النقطة المهمه والحيويه، فإنّ اجتناب تجميع المال يبعث على الرشد المعنوى والتعالى الروحى للإنسان ويؤدّي إلى خلاصه من أسر الصفات الذميمة ونجاته من زخارف الدنيا وحالات التجمل والانخداع بها.

والقرآن الكريم فى بيان قبح البخل، وهو الأساس لجمع المال، يشير إلى نكته دقيقه فى هذا المجال ويقول: إنّ البخل يضر قبل كلّ شىء بشخص البخيل ويعيقه عن سلوك طريق التعالى والتكامل:

«وَمَنْ يَبْخُلْ فَإِنَّمَا يَبْخُلُ عَن نَفْسِهِ» (٣).

ويقول أمير المؤمنين على عليه السلام:

«الطمع رِقٌّ مؤبَّد» (٤).

ويستفاد من هذه التعابير بصوره جيده كما أنّ «إكتناز المال» يمتد بجذوره إلى صفات رذيله كالبخل والحرص والوقوع في أسر المملذات الرخيصه والماديات، فإنّ التوقى منه يؤدّى إلى خلاص الإنسان من هذه الرذائل النفسائيه المهمّه.

ونقرأ في حديث عن نبي الإسلام صلى الله عليه وآله قوله:

«برئ من الشحّ من أدى الزكاه» (٥).

ومعلوم أنّ الإنسان مادام يعيش أسير هذه الرذائل النفسائيه، فإنّه لا يستطيع تسلق مراتب السعاده والتكامل ولا يعيش حاله العزه والطمأنينه في واقع الحياه.

ب) الوقايه من الفواصل الطبقيّه الخطيره

إنّ المجتمعات البشريّه عاشت على إمتداد التاريخ حاله الطبقيّه وانقسام المجتمع إلى قطبين: طبقه

١- سوره التوبه، الآيه ١٠٣.

٢- كنز العمال، ج ٦، ص ٢٩٥-٢٩٦، ح ١٥٧٧٤.

٣- سوره محمّد، الآيه ٣٨.

٤- نهج البلاغه، الحكمه ١٨٠.

٥- كنز العمال، ج ٦، ص ٢٩٦-٢٩٧، ح ١٥٧٨٠.

ص: ٤٤٠

مستضعفه وفقيره، وأخرى غنيه ومتموله، وترتب على هذه الفاصله الطبقيّه أنّ المجتمع خرج عن حدّ الاعتدال وواجه مشاكل كثيره في حياه الفرد والمجتمع، وبالتالي ابتلى بظهور انفجارات وثروات اجتماعيه أربكت المجتمع البشري وجعلته يعيش مآزق وأزمات حاده.

والشعار الإسلامى المعروف المقتبس من هذه الآيه:

«كَيْ لَأَيْكُونَ دُولَهُ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» (١)

، كأنّه يشير إلى أنّه لا- ينبغى أن تكون الأموال والثروات في المجتمع منحصره بيد الأثرياء من الناس يتناولونها من يد لأخرى ويعيش باقى الناس الحرمان والمعاناه وشظف العيش.

ويقرر القرآن الكريم في مكان آخر مع بيان ضروره الإنفاق (والإحتراز من البخل وتجميع المال) الحكمه من ذلك، وهى أنّه في غير هذه الصوره فإنّ المجتمع البشري سيتعرض لاضطرابات اجتماعيه شديده تقوده إلى هوه الانفجار والثوره:

«هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تُدْعَوْنَ لِتُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَمِنْكُمْ مَنْ يَبْخُلُ

...

وَإِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ» (٢).

والتعبير بجمله:

«يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ»

إشاره إلى بروز اضطرابات ومماحكات اجتماعية خطيرة وسقوط أقوام وإنهيار حضارات بسبب هذه الظاهره، وكأنّ تجميع المال وتكديس الثروه بيد فئة خاصه يتسبب فى ظهور الثروات الاجتماعيه وحركه الطبقة الضعيفه ضد الطبقة المستكبره الثريه وفى نهايه المطاف يتم القضاء على قوى الهيمنه والثروه وإزالتهم عن فضاء المجتمع وتحلّ بذلك طبقه أخرى وقوماً آخرين محلّهم.

ج) تأمين حاجات المحرومين

فى نظر الإسلام لا- يوجد فقير بيتلى بالفقر والعوز إلما إلى جانبه ثرى يقوم بتجميع المال والثروه لنفسه، ويمتنع من أداء حقوقه الاجتماعيه للآخرين.

ونقرأ فى حديث عن النبى الأكرم صلى الله عليه وآله قوله:

«إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ لِلْفُقَرَاءِ فِي مَالِ الْأَغْنِيَاءِ قَدْرًا مَا يَسْعُهُمْ فَإِنْ مَنَعُوهُمْ حَتَّى يَجُوعُوا أَوْ يَمُوتُوا أَوْ يَجْهَدُوا حَاسِبُهُمُ اللَّهُ حَسَابًا شَدِيدًا وَعَذَابُهُمْ عَذَابًا نَكْرًا» (٣).

والجمله المعبره والجميله أخرى ما ورد فى هذا المجال عن أمير المؤمنين على عليه السلام حيث قال:

«ما رأيت نعمه موفوره إللا إلى جانبها حقّ مضىع» (٤).

البحث الثانى: الإكتناز (خروج الثروه من عجله الإنتاج)

إشاره

كما رأينا سابقاً أنّ «الإكتناز» يعتبر أحد المصاديق ل «تجميع المال» وهو عبارته عن الأموال

١- سورة الحشر، الآية ٧.

٢- سورة محمّد، الآية ٣٨.

٣- كنز العمال، ج ٦، ص ٣١٠، ح ١٥٨٢٣. وورد شبيه هذا المعنى فى روايه معروفه فى منابع الشيعة عن أمير المؤمنين على عليه

السلام أشرنا إليها فيما سبق: «إنَّ الله سبحانه فرض في أموال الأغنياء أقوات الفقراء فما جاع فقير إلّا بما مَتَّع به غنّى واللّٰه تعالى سألهم عن ذلك». (نهج البلاغه، الحكمة ٣٢٨).

٤- روائع نهج البلاغه، جرج جرداق، ص ٨٣.

ص: ٤٤١

الخارجه عن دائره الإنتاج والاستهلاك، وبالتالي تكون راكمه.

أمّا في اللغه وطبقاً لما ورد في صحاح اللغه:

«الكنز: المال المدفون» وكذلك ورد في قاموس اللغه للفيروز آبادي أنّه قال: «هو المال المدفون»، ودفن المال تحت الأرض ربّما يكون له غايات مختلفه، وهذه المفرده تاره تأتي بمعنى واسع وتشمل كلّ حركه للمال مقترنه مع ركود المال وخروجه من دائره الإنتاج، كما ورد في الآيه الشريفه:

«الَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ ...»

، وسيأتي مزيد تفصيل الكلام في هذا المعنى (١).

إنّ تجميد الأموال وجعلها راكمه مضافاً إلى أنّه يعتبر من مصاديق «إكتناز المال» وحاله حال الاستئثار بالأموال فيما يعدّ نوعاً من العمل المخالف للقيم، فإنّه يستتبع تضييع الحقوق العامه في المجتمع، لأنّ المال في نظر الدين وسيله لتدبير وترتيب أمور الحياه والمعيشه، كما ورد في الحديث عن الإمام الباقر عليه السلام حول الدرهم والدينار قال:

«بها يستقيم شؤونهم ومطالبهم» (٢).

وبهذه الرؤيه، إذا كانت الأموال حالها حال جريان الدم في البدن وكانت تجرى في جميع شرايين المجتمع ولا تنحصر بفئه خاصه أو تكتنز وتجمع في خزائن وصناديق بشكل «كنز» و «دفينه» فإنّها تنحرف عن مسارها الطبيعي والإلهي، وتستخدم في اتّجاه مخالف لغاياتها الوجوديه، وبديهي أنّ هذا العمل ليس فقط غير نافع، فإنّه يعتبر مرضاً اقتصادياً ويؤدّي إلى خروج الأموال بهذه الطريقه من يد المحتاجين وبالتالي يهدد المنافع الكليه للمجتمع للخطر، كما أنّ الدم لو اجتمع في مكان معين من بدن فيمكن أن يتبدل إلى جلطه ويتوقف القلب أو الدماغ عن الحياه والحركه.

وبعباره أوضح فإنّ المال والثروه في نظر الإسلام وسيله وأداه للحياه والمعيشه ولها جهه طريقه ولا ينبغي أن يكون بحد ذاته «هدفاً» ويملك موضوعيه في واقع الحال.

ويشير الإمام الصادق عليه السلام في كلام له إلى هذه النقطه بوضوح ويقول:

«إنّما أعطاكم الله هذه الفضول من الأموال لتؤجّوها حيث وجّهها الله ولم يُعطيكموها لتكنزوها» (٣).

والتعبير بـ «حيث وجهها الله» في الحديث المذكور تأكيد على ما سبقت الإشارة إليه، وهي أنّ الأموال ليست هدفاً بحد ذاتها بل أداء ووسيلة للحياه، ومن هذه الجبهه فإنّ القرآن الكريم ينهى بشده عن هذا العمل ويهدد القائمين عليه بالعذاب الشديد:

«وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ

* يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ

١- انظر: روح المعاني (ج ١٠، ص ٨٧)؛ يقول صاحب تفسير البحر المحيط (ج ٥، ص ٣٤) ذيل آيه الكنز: «أصل الكنز اللغه بالضّم والجمع ... ثم غلب استعماله في العرف على المدفون من الذهب والفضة»؛ ونقرأ في مفردات الراغب تحت عنوان ماده «كنز»: «الكنز: جعل المال بعضه على بعض وحفظه».

٢- بحار الأنوار، ج ٧٠، ص ١٣٨.

٣- الكافي، ج ٤، ص ٣٢.

ص: ٤٤٢

لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ»(١).

وفي مجال بيان أبعاد هذه الآيه ورد في الحديث الشريف: عندما نزلت هذه الآيه قال النبي الأكرم صلى الله عليه وآله ثلاثاً:

«تبا للذهب تبا للفضة»

، ثقل ذلك على الأصحاب فسأله أحدهم:

«أى المال تتخذ؟»

فقال صلى الله عليه وآله:

«لساناً ذاكراً، وقلباً شاكراً، وزوجه مؤمنه تُعين أحدكم على دينه»(٢).

ويبدو في الوهلة الأولى أنّ جواب النبي الأكرم صلى الله عليه وآله لا يرتبط بالسؤال المذكور لأنّ السؤال عباره «أى المال تتخذ؟» وقال النبي صلى الله عليه وآله في جوابه بلزوم أن يكون للإنسان لساناً ذاكراً وقلباً شاكراً وزوجه مؤمنه.

ولكن يمكن تفسير هذا الحديث ببيانين: الأول:

أنّ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وضمّن تصحيحه للسؤال المذكور أراد أن يلفت النظر إلى هذه النقطة، وهي أنّ الذهب والفضة لا يعتبران كنزاً واقعياً ليكون لهما أهميه وقيمه للادخار، بل إنّ الكنز الواقعى عباره اللسان الذّاكر والقلب الشاكر والزوجه الصالحه.

والتفسير الآخر: إن النبي صلى الله عليه وآله أراد إلفات النظر إلى هذه الحقيقه، وهى أن الإنسان لا- ينبغي أن يعتبر للذهب والفضه قيمه ذاتيه بحيث يخزنها ويحفظها وبالتالي تكون لها موضوعيته مستقله، بل يجب على الإنسان المؤمن أن يصرفها فى مخارجه وينتفع بها فى مسيره حياته بدلاً من تجميدها وجعلها راكمه، فىنبغى أن يكون أمله بالله تعالى ويشكر الله على نعمه وما إلى ذلك.

ومفهوم هذا الكلام هو أن إكتناز الذهب والفضه مضافاً إلى كونه انحرافاً فى مسار رأس المال وإخراج المال عن مساره الطبيعى فى عمليته الإنتاج والاستهلاك، فإنه يمثّل نوعاً من سوء الظن بالله وكفران لنعم الله تعالى عليه، لأن الذهب والفضه وإن لم يكن لهما قيمه ذاتيه ولكنهما فى الحقيقه من قبيل الأموال لكونها وسيله لتقييم البضاعه والمنتجات فى المبادلات الاقتصاديه بواسطه الذهب والفضه يمكن فهم قيمه المعاملات المائيه والتجاريه.

وعلى هذا الأساس فلو أن شخصاً قام بادّخار وإكتناز هذين المعدنين وخزنها فى زاويه من البيت فإنه لم يشكر الله على هذه النعمه.

وفى كلام آخر يشير القرآن إلى العذاب الشديد والمخيف لمن يكتنز الأموال ويجمعها يقول:

«كَلَّا إِنَّهَا لَلظَى * نَزَاعَهُ لِّلشَّوَى * تَدْعُوا مَنَ أَدْبَرَ وَتَوَلَّى * وَجَمَعَ فَأَوْعَى» (٣).

ونرى فى هذه الآيات الشريفه أن القرآن يهدد بشده الشخص الذى يتحرك على مستوى جمع الأموال وإدّخارها، لأن أكثر المفسرين فسروا هذه

١- سورة التوبه، الآيه ٣٤ و ٣٥.

٢- المعجم الاوسط، ج ٢، ص ٣٧٦؛ مستدرک الوسائل، ج ١٢، ص ١٧١. وورد فى بعض منابع أهل السنّه حديث آخر بهذا المضمون: «لما نزلت:» والذين يكتنزون الذهب والفضه...» قال أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله: نزل اليوم فى الكثر ما نزل! فقال أبوبكر: يا رسول الله ماذا نكتنز اليوم؟ قال: لساناً ذاكراً وقلباً شاكراً وزوجه صالحه تعين أحدكم على إيمانه». (درالمنثور، ذيل الآيه ٣٤ من سورة التوبه).

٣- سورة المعارج، الآيه ١٥- / ١٨.

ص: ٤٤٣

الآيه:

«وَجَمَعَ فَأَوْعَى»

أن المراد منها: «جمع المال حرصاً عليه فأوعى: جعله فى وعاء وكتنزه» (١). وبذلك يخرج المال عن عجله الإنتاج والحركه الاقتصاديه.

إنّ موضوع تجميد الأموال وتجميعها والتهديد بالعذاب الشديد على هذا العمل ورد في الروايات الشريفة بصوره واسعه، ومن ذلك ما نقرأه في روايه الإمام الصادق عليه السلام أنّ جماعه من أهالي خراسان دخلوا عليه فقال لهم الإمام عليه السلام:

«من جمع مالاً يحرسه عدّبه الله على مقداره. فقالوا بالفارسيه: لا نفهم العربية، فقال عليه السلام لهم:

هر كه درم اندوزد جزايش دوزخ باشد»(٢).

فلسفه تحريم الإكتناز:

اشاره

إنّ الحكمه من تحريم الإكتناز لا تخفى على أحد، وإذا لم يطلع الشخص بشكل تفصيلي عليها أو لم يتمكن من بيانها، فلا شك أنّه يعلم بها إجمالاً، فإكتناز الأموال وإدّخارها تترتب عليه مفسد كثيره، واجتناب الإكتناز فيه منافع للفرد والمجتمع، وقد تقدّم الكلام عن هذا الموضوع في بحث «فلسفه جمع المال» وهو وجه آخر من وجوه الإكتناز، من قبيل:

تحرر وخلص الإنسان من صفات ذميمه مثل البخل والحرص وكذلك تأمين حاجات المحرومين ومنع ظهور الفاصله الطبقيه.

وهنا نشير إلى نقطتين اخريين:

١. توفير الأرضيه لتشغيل رأس المال

منذ أن تشكلت المجتمعات البشريه فإنّ التبادل في المنتجات المختلفه كان سائداً بين أفراد البشر، وكلّ شخص كان يعرض ما زاد عن حاجته من المحاصيل الزراعيه والحيوانيّه وغيرها للبيع، ولكن بما أنّ النقد لم يكن متداولاً في ذلك الوقت، فإنّ هذا التبادل كان بصوره مبادله جنس بجنس آخر وترتب على ذلك مشاكل كثيره، لأنّ الكثير من الأفراد الذين يريدون بيع ما زاد عن حاجتهم، ولكنهم ربّما لم يكونوا محتاجين لشيء آخر ليشترونه، وهنا فكر الإنسان بشيء يجعله معياراً لمعاملاته، ومن هذه الجبهه طرح موضوع «النقد والمال».

وظهور «الفضه» والأهم منها «الذهب» زاد من قوّه هذه الفكره حيث جعلهما الإنسان بمثابة المال وأحدهما رخيصاً والآخر غالياً، وبهذه الطريقه إزدهرت المبادلات التجاريه بين أفراد البشر.

وعلى هذا الأساس فالحكمه الأساسيّه من وجود المال هو تحرك وتسريع المبادلات الاقتصاديّه والمعاملات التجاريّه، وأمّا الأشخاص الذين يتحركون من موقع إخفاء وإكتناز هذا المال، ليس فقط يتسببون في ركود الاقتصاد، وبذلك يعرّضون منافع المجتمع للضرر، بل إنّ عملهم هذا يقف على الضد من الحكمه في ظهور المال (٣).

والإسلام بتحريمه إكتناز الثروه، فإنّه في الحقيقه

١- انظر: مجمع البيان، ج ١٠، ص ٥٣٥؛ جامع البيان، ج ٢٩، ص ٤٩؛ روح المعاني، ج ١٥، ص ٦٩. وجاء في تفسير مقاتل: «أى جمع ماله فأمسكه فى وعائه ولم ينفق منه للسائل والمحروم». (تفسير مقاتل، ج ٤، ص ٤٣٩).

٢- بحار الأنوار، ج ٤٧، ص ١١٩، ح ١٦٢.

٣- انظر: التفسير الأمثل، ج ٧، ص ٣٩٣؛ الميزان، ج ٩، ص ٢٦١-٢٦٢.

ص: ٤٤٤

فتح الطريق لتحريك الثروه فى شرايين المجتمع وبهذه الطريقه وقر الظروف اللازمه لاستفاده الناس من هذه الموهبه الإلهيه.

يقول العلامه الطباطبائى ضمن كلام طويل له فى مجال الحكمه من ظهور النقدين وفى مقال له بعنوان «الكنز»:

«ومن هنا يظهر أنّ كنزهما إبطال لقيم الأشياء وإماته لما فى وسع المكنوز منهما من إحياء المعاملات الدائره، وقيام السوق فى المجتمع على ساقه، وببطلان المعاملات وتعطل الأسواق وتبطل حياه المجتمع وبنسبه مالهها من الركود والوقوف تقف وتضعف»(١).

ثم يضيف:

«إنّما أعنى به كنزهما وجعلهما فى معزل عن الجريان فى المعاملات السوقيه والدوران لإصلاح أى شأن من شؤون الحياه، ورفع الحوائج العاكفه على المجتمع، كإشباع جائع وإرواء عطشان وكسوه عريان وربح كاسب وانتفاع عامل ونماء مال وعلاج مريض وفك أسير وإنجاء غريم والكشف عن مكروب والتفريج عن مهموم وإجابه مضطر والدفع عن بيضه المجتمع الصالح وإصلاح ما فسد من الجو الاجتماعى»(٢).

ومن هذه الجبهه فإن الإسلام يرى أنّ المال مجرد أمانه إلهيه بيد الإنسان ليصرفها فى مسارها الطبيعى كما تقدّم فى كلام الإمام الصادق عليه السلام:

«المال مال الله جعله ودائع عند خلقه»(٣).

وهو أمانه ينبغى استخدامها فى مجال الإنتاج والتوزيع لضمان سلامه البشر وعزّتهم وراحتهم، كما تقدّم ذكره من كلمات الإمام الصادق عليه السلام:

«إنّما أعطاكم الله هذه الفضول من الأموال لتوجهوها حيث وجهها الله ولم يعطكموها لتكنزوها»(٤).

ولعل فلسفه تحريم استعمال آنيه الذهب والفضه فى الإسلام يعود إلى هذه النقطه، وهى أنّ هذا العمل يؤدى إلى تجميد المال وإخراجه من دائره الإنتاج والاستهلاك الطبيعى ويجعله يتحرك فى غير مسيره العادى وإن كانت مخالفه الإسلام للحياه التجمليه تملك غايات أخرى غير هذا الحكم الشرعى.

وإذا كانت البشريّة في الماضي لم تدرك أهمّيّة هذا الحكم الإسلامي «تحرّيم الإكتناز» فإننا اليوم نستطيع فهم عمق هذه المسألة الحيويّة بصوره واضحه، لأنّ الاضطرابات الماليّة في العالم المعاصر ومن خلال تجميد الأموال من قبل قوى الثروه والاستكبار، أدّى إلى تورط البشريّة بالكثير من الاضطرابات والحروب وسفك الدماء(٥).

ونرى من اللازم إلفات النظر إلى هذه النقطة المهمّة، وهي أنّ تجميع الأموال في عصرنا الحاضر بصوره كنز، قلّمَا يحدث الآن كما كان في السابق، وغالباً يتمّ إدّخار المال في البنوك على شكل نقد ونعلم أنّ المبالغ الماليّة التي تودع في البنوك

١- الميزان، ج ٩، ص ٢٦٢.

٢- المصدر السابق.

٣- مستدرك الوسائل، ج ١٣، ص ٥٢، ح ١٤٧٢٠.

٤- الكافي، ج ٤، ص ٣٢، ح ٥.

٥- انظر: التفسير الأمثل، ج ٧، ص ٣٩٣.

ص: ٤٤٥

والمصارف تدخل عجله الاقتصاد والمعاملات التجاريّة ويحصل صاحب المال على ربح معين منها، وعلى هذا الأساس ربّما يتصور البعض أنّ أحكام الكنز لا تجرى في عصرنا الحاضر، ولكن لا ينبغي الغفله عن أنّ الكنز في هذا الزمان يحدث بأشكال خفيّة مثلما الأشخاص الذين يستبدلون أموالهم بالأراضى أو الدور والعقارات ويتركونها دون الاستفادة منها، أو يشترون بها لوحات ثمينه وأشياء تحفيّه وأمثال ذلك ممّا لا ينتفع منه الإنسان فائده معقوله ولا تعود على المجتمع بنفع معقول، والأشنع والأسوء من ذلك إدّخار هذه الأموال في البنوك الخارجيّة بحيث لا ينتفع منه المجتمع الإسلامي أبداً وتعود أرباحها للأجانب.

٢. العمران والتنمية

إنّ المؤرخين الذين كتبوا عن الحضاره الإسلاميّة، سواءً من المؤرخين المسلمين أم غير المسلمين، يشهدون بأنّ الإسلام كان له الفضل في فتح أبواب التمدن والتحضّر، وكان بصدد تجسيد القيم الأخلاقيّة من طرق مختلفه والمساهم في رقى وورشد المجتمعات الإسلاميّة، ومن هذه الجبهه لا مجال لظهور الانحطاط والتخلف والركود الاقتصادي في هذه الرؤيه الدينيّه، فالعمل والسعى الدائم والمشاركه في البرامج والسياسات الاقتصاديّه، وإيجاد روجيه المحبّه والتعاون، وتفضيل المنافع الاجتماعيّه على المنافع الشخصيّه، وأخيراً في كلمه واحده السعى لتنميه وإحياء المجتمعات الإسلاميّه في مقابل المجتمعات الأخرى من جمله القيم التي أثمرت في ظلّ أمور من قبيل الاجتناب عن تجميد الثروه وإدّخار المال.

يقول أمير المؤمنين على عليه السلام:

«أوصيكم ...

بالاكتساب في الفقر والغنى»(١).

والعمل فى هذه الرؤيه الديقئيه محترم لذاته، حتى لو لم يكن للشخص حاجه إليه، وفى الحقيقه أن العمل فى الإسلام ليس من أجل المصرف والاستهلاك، بل تاره يكون لغرض نفع الآخرين.

وفى حديث آخر للإمام أميرالمؤمنين على عليه السلام قال:

«المال ما أفاد الرجال»(٢).

وفى كلام للإمام الصادق عليه السلام يقول فيه:

«ما يخلف الرجل بعده شيئاً أشدّ عليه من المال الصامت»

، قال الراوى قلت: كيف يصنع به؟ فقال:

«يجعله فى الحائط والبستان والدار»(٣).

ومن هذه الجبهه فإنّ تجميد الأرض الزراعيه وإهمالها لا يجوز فى نظر الإسلام، لأنّ إهمال الأراض الزراعيه وتركها بوأراً يعدّ نوعاً من إخراج المال من عجله الإنتاج.

ونقرأ فى القرآن الكريم:

«هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا»(٤).

ونقرأ فى حديث عن النبى الأكرم صلى الله عليه وآله:

«من كان

١- الحياه، ج ٥، ص ٢٩٧.

٢- عيون الحكم والمواعظ، ص ٤٢.

٣- وسائل الشيعه، ج ١٢، ص ٤٤، ص ١.

٤- سوره هود، الآيه ٦١.

ص: ٤٤٦

له أرض فليزرعها وإلا فليؤدّها أخاه...»(١).

وعلى أساس هذه السياسه المائيه أوجب الإسلام الزكاه على النقدين (الذهب والفضه) فى حال تجميدهما، وكذلك أوجب الزكاه على الإبل والبقره المتروكه لمدّه سنه كامله.

ومن هنا نرى أنّ وضع هذه الأحكام الاقتصادية، مضافاً إلى أنّه يعتبر تشويقاً على لزوم استثمار الأموال، فإنّه يبيّن أنّ الإسلام يخالف تجميد الإمكانيات ورؤوس الأموال بأية صوره.

يقول الإمام الصادق عليه السلام في هذا المجال:

«إنّ من فناء الإسلام وفناء المسلمين أن تصير الأموال في أيدي من لا يعرف فيها الحق ولا يصنع فيها المعروف» (٢).

العلاقة بين الإكتناز والزكاه:

رأينا فيما سبق، أنّ المستفاد من ظاهر آية الإكتناز والروايات الناظره لهذا المورد، أنّ خروج الأموال من عجله الإنتاج والاستهلاك يعدّ في نظر الدين كفراً بالله وبالنعمة الإلهية وانحرافاً في استخدام المال، ويطلق عليه بـ «إكتناز المال».

ولكن هل أنّ جمع الشروه وتجميدها فيما هو زائد عن حاجات المعيشه يعتبر من «الإكتناز» وبالتالي هو حرام، أو أنّ أحكام الإكتناز ناظره إلى زمان قبل تشريع الزكاه وبعد تشريع الزكاه رفع هذا الحكم؟ أو أنّ المقصود من إكتناز المال ناظر إلى الأموال التي لم يدفع المالك زكاتها؟ وعلى هذا الأساس فكلما جمع الشخص مالاً بعد دفع زكاته فإنّه لا يعدّ «كنزاً» وإن أخرج المال بهذا العمل من دائره الإنتاج والاستهلاك.

ثمّه خلاف بين علماء الإسلام فيما يتصل بهذه المسأله ناشىء من اختلاف الروايات.

فقد ورد في الكثير من روايات أهل السنّه وكذلك على أساس خبر واحد أورده الشيخ الطوسي في الأمالي تصريح بهذا المعنى؛ أي أنّ كلّ مال دفع المكلّف زكاته فإنّ حفظ ما تبقى من المال وإدخاره لا يعدّ «كنز» من ذلك:

١. ما ورد في صحيح البخارى عن عبدالله بن عمر في آيه الكنز: «من كنزها فلم يؤدّ زكاتها فويل له: إنّما كان هذا قبل أن تنزل الزكاه، فلمّا أنزلت جعلها الله طهراً للأموال» (٣).

وهذه الروايه تصرّح أنّ حكم الإكتناز كان قبل نزول آيه الزكاه.

٢. ونقرأ في روايه أخرى عن ابن عباس: لما نزلت آيه:

«وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ ...»

، قال:

كبر ذلك على المسلمين فقالوا: يا نبي الله إنّك كبر على أصحابك هذه الآيه فقال:

«إنّ الله لم يفرض الزكاه إلّا ليطيب بها ما بقي من أموالكم وإنّما فرض المواريث من أموال تبقى بعدكم» (٤).

١- انظر: كنز العمال، ج ١٥، ح ٤٢٠٥٣.

٢- الكافي، ج ٤، ص ٢٥، ح ١.

٣- صحيح البخاري، ج ٢، ص ١١١؛ سنن ابن ماجه، ج ١، ص ٥٧٠.

٤- سنن أبي داود، ج ١، ص ٣٧٥، ح ١٦٦٤.

ص: ٤٤٧

النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أنه عندما نزلت آية الكنز قال:

«كُلُّ مال يُؤدَّى زكاته فليس بكنز وإن كان تحت سبع أرضين وكلُّ مال لا يؤدَّى زكاته فهو كنز وإن كان فوق الأرض» (١).

وفي مقابل هذه الروايات وردت نصوص أخرى في المصادر الإسلامية تقرر أنّ مطلق تجميد الأموال، سواءً دفع صاحبها زكاتها، هي من جملة «الكنز» ومن ذلك:

١. ما ورد عن أمير المؤمنين علي عليه السلام:

«ما زاد على أربعة آلاف فهو كنز أدّى زكاته أم لو تؤدّ» (٢).

(أى أربعة آلاف درهم والظاهر أنّها تشير إلى نفقه سنة).

٢. وورد في الكثير من المصادر الإسلامية في سيره الصحابي الجليل لنبي الإسلام صلى الله عليه وآله أبي ذر رحمه الله أنه كان يغدو كل يوم (على معاوية) وهو في الشام فينادى بأعلى صوته: «بشّر أهل الكنوز بكى في الجباه وكى بالجنوب وكى بالظهور أبداً حتى يتردد الحرّ في أجوافهم» (٣).

يقول العلامة الطباطبائي بعد نقله لبعض روايات الكنز: وذلك أنّ الذي ذكره أبو ذر في خطابه إلى معاوية وعثمان قوله: «إنّ تأديه الزكاة فحسب لا يكفي في جواز الكنز وعدم إنفاقه في الواجب من سبيل الله...» (٤).

وهذا هو القول الذي اختاره العلامة الطباطبائي رحمه الله أيضاً.

آراء علماء أهل السنّة:

ينقل «التّووي عن أئمّه المذاهب الأربعة وجمهور علماء أهل السنّه أنّهم متفقون على أنّ:

«المراد من الكنز المال الذي لا تؤدى زكاته، سواء كان مدفوناً أم ظاهراً، وأما أوتيت زكاته فليس بكنز» (٥).

ثم أضاف: ابن جرير الطبري أيضاً، بعد ترجيحه لهذا القول: «الكنز المحرم في الآيه هو مال نفق منه في سبيل الله في الغزو، وقال: كل من الاعتراضين غلط، والصواب قول الشافعي يدل عليه الكتاب والسنة وأقوال الصحابه» (٤).

ويقول «الشوكاني» أيضاً ضمن تأييده للقول أعلاه: «واتفق أئمة الفتوى على القول الأول، أي فقال أكثرهم: هو مال وجبت فيه صدقه الزكاه، فلم يؤد، فأما ما اخرجت زكاته فليس بكنز» (٧).

وكما ترى أن هذه الطائفة من علماء أهل السنة يرون في صدق الكنز عدم دفع الزكاه لا مجرد الدفن تحت الأرض وإخراج مال من عجله الإنتاج.

يقول ابن حجر العسقلاني في فتح الباري أيضاً مع نسبه هذا القول للبخاري: «ما لم تجب فيه الصدقه لا

-
- ١- الأماي، للشيخ الطوسي، ص ٥١٩، ح ١١٤٢؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ١٦.
 - ٢- بحار الانوار، ج ٨، ص ٢٤٣. ووردت الروايه في منابع أهل السنه بهذه الصوره: عن علي بن أبي طالب عليه السلام قال: أربعه آلاف درهم فما دونها نفقه و ما فوقها كنز. (المصنّف عبدالرزاق، ج ٤، ص ١٠٩، ح ٧١٥٠).
 - ٣- نور الثقلين، ج ٢، ص ٢١٤.
 - ٤- الميزان، ج ٩، ص ٢٥٩.
 - ٥- المجموع، ج ٦، ص ١٢.
 - ٦- المصدر السابق.
 - ٧- نيل الأوطار، ج ٤، ص ١٧٣.

ص: ٤٤٨

يسمى كنزاً لأنه معفو عنه، فليكن ما أخرجت منه زكاه كذلك لأنه عفى عن باخراج ما وجب عنه فلا يسمى كنزاً» (١).

ويقول هؤلاء الفقهاء من أهل السنه في بيان وجه الجمع بين تلك الطائفتين من الروايات المختلفه:

الطائفة الاولى من الروايات تتعلق بالظروف العاديه والتي يعيش فيه المجتمع في حالات جيده ولا- تواجه مشكله اقتصاديه والناس يعيشون فيه حياتهم العاديه، ففي هذه الصوره يكفي دفع الزكاه ولا يعتبر الباقي من الكنز.

ولكن الطائفة الثانيه من الروايات ناظره إلى الظروف الحساسه التي لا يكفي فيها دفع الزكاه في جواز الإكتناز وجمع المال، بل في مثل هذه الظروف يجب الحضور في الميدان بكل وجود الإنسان ويستثمر أمواله في مسار حفظ منافع المجتمع وحل مشكلاته.

وقصه أبي ذر أيضاً ناظره إلى هذه الحاله الاقتصاديه الاستثنائيه (٢).

إشارة

رغم أنّ بعض كبار علماء هذه الطائفة وبالاتفاق مع علماء أهل السنّة، ذهبوا إلى أنّ آية الكنز ناظره لتحريم منع الزكاه وفسيروا هذه الآية بمعنى «مال تؤدّي زكاته»^(٣)، ولكنّ الكثير منهم ذهب إلى اختيار القول الثانی، وأنّ «كنز المال» يعنى «مطلق تجميد المال» وبذلك رجحوا الطائفة الثانیة من الروایات ^(٤).

ومن ذلك ما استفاد من كلمات العلامه الطباطبائي في تفسير الميزان أنّ اختار هذا القول أيضاً.

يقول العلامه الطباطبائي، بعد أن قرر أنّ إدخار النقدين يعنى تعطيل دورهما في المعاملات والتجارات قال: «والآيه إنّما نهى عن الكنز لهذه الخصيصة التي هي إيثار الكانز نفسه بالمال من غير حاجه إليه على سبيل الله مع قيام الحاجه إليه، وناهيك أنّ الإسلام لا يحدّ أصل الملك من الكميّه بحدّ فلو كان لهذا الكانز أضعاف ما كنزه من الذهب والفضه ولم يتدخرها كنزاً بل وضعها في معرض الجريان يستفيد الوفاً الوفاً، ويقيد غيره ببيع أو شراء أو عمل وغير ذلك لم يتوجه إليه نهى ديني...».

ويقول: «ليس من البعيد أن يكون مطلقاً يشمل الإنفاق المندوب بالعنايه التي مرّت فإنّ كنز الأموال

١- فتح الباري، ج ٢، ص ٢١٥، باب ما أدى زكاته فليس بكنز.

٢- يقول «القرطبي» في تفسيره بعد نقل أقوال الطرفين في توجيه كلام أبي ذر أنّ الكنز ورد بشكل مطلق: «ويحتمل أن يكون محمل ما روى عن أبي ذرّ في هذا، ما روى أنّ الآية نزلت في وقت شدّه الحاجه وضعف المهاجرين وقصر يد رسول الله صلى الله عليه وآله عن كفايتهم ولم يكن في بيت المال ما يسعهم وكانت السنون الجوائح هاجمه عليهم، فنهوا عن إمساك شيء من المال إلّا على قدر الحاجه ولا يجوز إدخار الذهب والفضّه في مثل ذلك الوقت. (تفسير القرطبي، ج ٨، ص ١٢٥).

٣- ومنهم العلامه الخوئي في (كتاب الطهاره، ج ٤، ص ٣٢٣) بعد نقله آيه الكنز يقول: فهو ناظر إلى تحريم منع الزكاه. وقوى صاحب التفسير الأمثل هذا القول مع شرائط وقیود.

٤- مثل المحقّق الأردبيلي في زبده البيان، ص ١٨٠؛ والعلامه الطباطبائي في الميزان، ج ٩، ص ٢٦٠-٢٦٤ وكذلك الشيخ الطبرسي في مجمع البيان.

ص: ٤٤٩

رفعاً لموضوع الإنفاق المندوب كالإنفاق الواجب لا مجرد عدم الإنفاق مع صلاحية الموضوع لذلك».

ثم يقول في بيان آخر:

«وهي موارد لا تحصى واجبه أو مندوبه أو مباحه لا يتعدى فيها حدّ الاعتدال ... والمندوب من الإنفاق إن لم يكن في تركه مآثم ولا إجرام شرعاً وعقلاً غير أنّ التسبّب إلى إبطال المندوبات من رأس والاحتیال لرفع موضوعها من أشدّ الجرم والمعصيه»^(١).

يقول صاحب تفسير مجمع البيان العلامة الطبرسي أيضاً ضمن تقويته لهذا القول:

«أكثر المفسرين على أن قوله:

«وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ» (٢)

، على الاستئناف، وأن المراد بذلك مانعو زكاه، من هذه الآيه، وقيل: إنه معطوف على ما قبله، والأولى أن يكون محمولاً على العموم في الفريقين» (٣).

وقد اختار المحقق الأردبيلي في زبده البيان أيضاً هذا القول (٤).

وكأن فقهاء مدرسه أهل البيت عليهم السلام لم يتعرضوا لهذه المسألة من باب تصوّرهم أن موضوع الكنز لا يرتبط مع موضوع الزكاه.

النتيجه:

يستفاد من مجموع الروايات مع آيه الكنز، وخاصه مع الالتفات إلى فلسفه تحريم الإكتناز، أن الأصح هو القول بأنه إذا إدّخر شخص مالاً بقصد الكنز، يعنى بتيه إخراجة من عجله الإنتاج والمصرف، سواء أذى زكاته أم لم يؤدها فإنه مشمول لآيه الكنز.

ولكن إذا إدّخر مالاً لمده قصيره وليس بقصد الكنز بل بعنوان الحفظ، وعلى أن ينتفع بهذا المال في المستقبل وفي الفرص المؤاتيه فإنه لا يكون مشمولاً لآيه الكنز، بل إن هذا العمل يعدّ في بعض الموارد ضرورياً ولازماً، ومن هذه الجبهه فما هو دخيل في صدق عنوان الكنز، هو «قصد الكنز» وإلا فإنّ دفع الزكاه أو عدم دفعها لا يؤثر في هذا الموضوع.

وعلى هذا الأساس يقال تاره فيما يتصل بآيه الكنز: إن هؤلاء الأشخاص هم الذين يدّخرون ويجمعون المال من موقع عشقهم وحبهم الشديد له ويخفونه عن أنظار الآخرين، وهذا هو الشىء الذى ليس له مبرر عقلائي، ولكن إذا إدّخر شخص ماله لغرض أن ينتفع به في زمان الشيخوخه أو في حالات المرض والعجز، ومن موقع النظره المستقبلية، فإنه لا يكون مورد اللوم والتوبيخ (٥)، كما ورد في الآيه ٨٢ من سوره الكهف التي تتحدّث عن قصه موسى والخضر عليهما السلام:

«وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا»

، وفيه إشاره إلى هذا المعنى.

وعلى ضوء ذلك فإنّ محتوى الآيه الشريفه في مورد الكنز واسع ويشمل كل أشكال الإكتناز المال،

١- الميزان، ج ٩، ص ٢٦٣.

٢- سوره التوبه، الآيه ٣٤.

٣- مجمع البيان، ذيل آيه.

- ٤- زبده البيان، ص ١٨٠. ورجح الكثيرون من المعاصرين هذا القول، انظر: الفرقان، ج ١٣، ص ٥٥. التفسير لكتاب الله المنير، ج ٤، ص ٨١؛ المعايير الاقتصادية (معاييرهاى اقتصادى) بالفارسيه، ص ٣٦٤.
- ٥- انظر: التفسير لكتاب الله المنير، ج ٤، ص ٨٣.

ص: ٤٥٠

رغم أنّ فقهاء أهل السنّه وبلاستناد إلى روايات ذهبوا إلى أنّ الكنز محدود بالأموال التي لم تدفع زكاتها، ولكن الوارد في المصادر الروائيّه لأهل البيت عليهم السلام في هذا الباب ليس فيه سوى خبر مرسل واحد.

مضافاً إلى أنّ الاعتبار العقلي والاجتماعي وروح التشريعات الإسلاميه أيضاً يؤيد هذا المعنى، لأنّه من البعيد جدّاً مع وجود كلّ هذه الآيات والروايات التي تدم إكتناز الأموال بشكل مطلق، التكاثر، ترك الإنفاق، جمع المال، البخل و... القول بجواز إدخار الأموال وإخراجها عن عجله الإنتاج والمصرف بمجرد دفع الزكاه.

أضف إلى ذلك فإنّ الأصل في طرح الموضوعات كونه تأسيسياً لا تأكيدياً في حين إذا قلنا بأنّ «الكنز» تأكيد على دفع الزكاه، فهذا يعنى أنّ الآيه الشريفه والروايات المتعدده التي وردت بعنوان «الكنز» بشكل مستقل كلّها وردت بعنوان التأكيد على «دفع الزكاه» وبالتالي غض النظر عنها.

والمؤيد الآخر أنّه لو كان المراد من مطلقات باب الكنز، هو مسأله الزكاه فقط، فإنّ لازمه أن تقول آيه الكنز «ولا ينفقون منها» مع (من التبعية) بدلاً من

«وَلَا يُنْفِقُونَهَا»

وكلمه

«وَلَا يُنْفِقُونَهَا»

، توحى بأنّ نفس إكتناز المال حرام، ولا يمكن تغيير عنوان الكنز عليها بمجرد دفع بعضها كزكاه.

أضف إلى ذلك أنّ الحكم الوارده في حرمه الجمع وإكتناز المال متوفّره في مطلق الإكتناز ولا يكون لدفع الزكاه وعدمه دور في تغيير معنى الكنز، وفي الحقيقة فإنّ معيار حرمه الإكتناز، وارد حتى بعد دفع الزكاه ولا يوجد دليل على جوازه بعد ذلك.

ومع كلّ ما تقدّم فإنّ اعتراض أبى ذر، وهو الصحابي الجليل لنبى الإسلام صلى الله عليه وآله على معاويه وأمثاله يعود إلى هذه النقطة بالذات، لأنّه كان يشاهد أنّ هؤلاء الحكّام وبدون حاجتهم إلى كلّ تلك الأموال والثروات، يتحركون على مستوى جمعها وإدخارها من موقع الحرص والطمع الشديد، وبدون النظر إلى النفقات الحاليه والمستقبليه لهم، فكانوا يدخرون الأموال ويجمعون الثروات في خزائنهم بقصد إكتنازها واحتكارها، في حين أنّهم تغافلوا وأعرضوا عن جميع الحقوق الإلهيه في هذه المسابقه على الأمور الماديّه والديويّه.

المصادر والمصادر

١. القرآن الكريم.
٢. نهج البلاغه، السيد الرضى.
٣. أمالى الشيخ الصدوق، محمّد بن على بن الحسين بن بابويه، مؤسسه البعثه، الطبعة الاولى، ١٤١٧ هـ ق.
٤. أمالى الشيخ الطوسى، أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسى، دار الثقافة، الطبعة الاولى، ١٤١٤ هـ ق.
٥. بحار الأنوار، العلّامة محمّد باقر المجلسى، مؤسسه الوفاء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ ق.
٦. تحف العقول، الحسن بن على الحرّانى، مؤسسه نشر
ص: ٤٥١
- الإسلامى، قم، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ هـ ق.
٧. تفسير بحر المحيط، أبو حيان الأندلسى، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٨ هـ ق.
٨. تفسير روح المعانى، السيد محمود الآلوسى، إداره الطباعه المنيريه، مصر.
٩. تفسير القرطبى (الجامع لأحكام القرآن) محمّد بن أحمد القرطبى، مؤسسه تاريخ العربى، بيروت، ١٤٠٥ هـ ق.
١٠. تفسير مقاتل، مقاتل بن سليمان، دار إحياء التراث، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤٢٣ هـ ق.
١١. التفسير الأمثل، مكارم الشيرازى ومساعديه، دار الكتب الإسلاميه، طهران، الطبعة السابعه عشره، ١٣٧٤ هـ ق.
١٢. التفسير لكتاب الله المنير، محمّد الحويزى الكرمى، المطبعه العلميه، قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٢ هـ ق.
١٣. التنقيح فى شرح العروه الوثقى، السيد أبو القاسم الخوئى.
١٤. تهذيب الأحكام، محمّد بن الحسن (الشيخ الطوسى)، دار الكتب الإسلاميه، قم، الطبعة الرابعه، ١٣٦٥ هـ ش.
١٥. جامع أحاديث الشيعة، المعزّى الملايرى، مطبعه مهر، قم، ١٤١٣ هـ ق.
١٦. جامع البيان فى تفسير القرآن، ابن جرير الطبرى، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥ هـ ق.

١٧. جواهر الكلام، محمّد حسن النجفي، دار الكتب الإسلاميّه، الطبعة الثالثه، ١٣٦٧ هـ ش.
١٨. الحياه، محمّدرضا، محمّد وعلى الحكيمي، دفتر نشر الثقافه الإسلاميّه، طهران، الطبعة الخامسه، ١٤٠٨ هـ ق.
١٩. الخصال، الشيخ الصدوق، مؤسسه النشر الإسلامي، قم.
٢٠. در المثنور، جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤٠٣ هـ ق.
٢١. روائع نهج البلاغه، جرج جرداق، مركز الغدير، الطبعة الثانيه، ١٤١٧ هـ ق.
٢٢. زبده البيان، المقدس الأردبيلي، مكتبه المرتضوي، طهران، الطبعة الاولى.
٢٣. سنن ابن ماجه، محمّد بن يزيد القزويني، دار الفكر، بيروت.
٢٤. سنن أبي داود، أبوداود سليمان بن الأشعث السجستاني، دار الفكر، بيروت.
٢٥. سنن البيهقي، أحمد بن حسين بن علي البيهقي، دار الفكر، بيروت.
٢٦. سنن الترمذي، محمّد بن عيسى الترمذي، تحقيق عبدالرحمن محمّد عثمان، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانيه، ١٤٠٣ هـ ق.
٢٧. شرح نهج البلاغه ابن أبي الحديد، دار إحياء الكتب العربيه، بيروت، الطبعة الاولى، ١٣٧٨ هـ ق.
٢٨. صحاح اللغة، إسماعيل بن حمّاد الجوهري، تحقيق أحمد عبدالغفور عطّار.
٢٩. صحيح ابن خزيمة، محمّد بن إسحاق النيسابوري، مكتب الإسلامي، الطبعة الثانيه، ١٤١٢ هـ ق.
٣٠. صحيح البخاري، محمّد بن إسماعيل البخاري، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١ هـ ق.
٣١. عدّه الداعي، ابن فهد الحلّي، مكتبه الوجداني، قم.
٣٢. عوالي اللئالي، محمّد بن علي بن أبي جمهور
- ص: ٤٥٢
- الاحسائي، سيد الشهداء، قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٣ هـ ق.
٣٣. عيون أخبار الرضا عليه السلام، الشيخ الصدوق، مؤسسه علمي، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤٠٤ هـ ق.
٣٤. عيون الحكم والمواعظ، علي بن محمّد ليث الواسطي، دارالحديث، قم، الطبعة الاولى.

٣٥. غرر الحكم ودرر الكلم، عبدالواحد بن محمد التميمي الآمدي، انتشارات مكتب الإعلام، قم، ١٣٦٦ هـ ش.

٣٦. فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية.

٣٧. الفرقان، الصادق الطهراني، انتشارات الثقافة الإسلامية، قم، الطبعة الثانية، ١٣٦٥ هـ ش.

٣٨. فقه الرضا عليه السلام، منسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام، المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، مشهد، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ ق.

٣٩. الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، دار الكتب الإسلامية، الآخوندي، قم، الطبعة الأولى، ١٣٨٨ هـ ق.

٤٠. كنز العمال، المتقي الهندي، مؤسس الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٠٥ هـ ق.

٤١. لسان العرب، العلامة ابن منظور، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ ق.

٤٢. مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي.

٤٣. مجمع البيان، فضل بن الحسن الطبرسي، انتشارات ناصر خسرو، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٧٢ هـ ش.

٤٤. المجموع في شرح المذهب، محيي الدين النووي، دار الفكر، بيروت.

٤٥. مستدرک الوسائل، الميرزا حسين النوري الطبرسي، مؤسس آل البيت، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ ق.

٤٦. مسند أحمد، أحمد بن حنبل، دار الكتب العلميّة، بيروت.

٤٧. المصنّف، عبدالرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق حبيب الرحمان الأعظمي، منشورات المجلس الأعلمي.

٤٨. معاني الأخبار، الشيخ الصدوق، مكتبه الإمام صاحب الزمان، العراق، الكاظميّة.

٤٩. المعجم الأوسط، سليمان بن أحمد الطبراني، دار الحرمين، ١٤١٥ هـ ق.

٥٠. المعجم الوسيط، إبراهيم مدكور ومساعدية.

٥١. معجم مقائيس اللغة، أحمد بن فارس، تحقيق:

عبدالسلام محمد هارون.

٥٢. المعايير الاقتصادية في تعاليم الرضويّة (معاييرهاى اقتصادى در تعاليم رضوى)، محمّد الحكيمى، آستان قدس رضوى، الطبعة الأولى، ١٣٧٠ هـ ش.

٥٣. مفردات الراغب، الراغب الإصفهاني (حسين بن محمد)، دار المعرفة، بيروت.

٥٤. المكاسب، الشيخ مرتضى الأنصاري، دار الحكمة، قم، الطبعة الرابعة، ١٣٧٠ هـ ش.

٥٥. المنجد، لويس معلوف.

٥٦. ميزان الحكمة، محمدي الري شهري، دار الحديث، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٦ هـ ق.

٥٧. الميزان في تفسير القرآن، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٨٩ هـ ق.

٥٨. من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، دارالكتب

ص: ٤٥٣

الإسلامية، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨ هـ ق.

٥٩. موسوعه أحاديث أهل البيت، الشيخ هادي النجفي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤٢٣ هـ ق.

٦٠. نورالثقلين، عبد علي بن جمعه العروسي، انتشارات إسماعيليان، قم، الطبعة الرابعة، ١٤١٥ هـ ق.

٦١. نيل الأوطار، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣ م.

٦٢. وسائل الشيعه، محمد بن الحسن الحرّ العاملي، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ ق.

ص: ٤٥٤

ص: ٤٥٥

(٤). عدم التضاد بين الزهد الإسلامي والنشاطات الاقتصاديّة الواسعه

إشاره

البحث الأول: تعريف الزهد الإسلامي

البحث الثاني: الآثار المعنويّة والماديّة للزهد الإسلامي

البحث الثالث: الزاهد الإسلامي وعمله وسعيه

البحث الرابع: دور الزهد الإسلامي في الإزدهار الاقتصادي

عدم التضاد بين الزهد الإسلامي والنشاطات الاقتصادية الواسعة

مقدمه:

لا- شك أن قوى الهيمنة والسيطره فى العالم عملوا على تحريف مقوله «الزهد الإسلامى» لهدف خاص مع تسديد وحمایه أصحاب السلطه الثقافیه، وتصوّروا أنّ الزهد عامل من عوامل الركود الاقتصادى فى المجتمع، وبهذه النظره المسبقه أشاروا علامات الاستفهام فى مجال حضور الدين والإيمان ووجود الله فى فضاء المجتمع، هؤلاء طرحوا هذه الشبهه، وهى: أليس الزهد يتقاطع مع الرشد والتنمیه الاقتصادیه؟ أليس الزهد يؤدّى إلى ركود واهتزاز روحیه العمل والنشاط والسعى فى الإعمار والبناء؟

وإذا عاش الإنسان حاله الزهد ألا يدعوه ذلك إلى التكاسل واللامبالاه بالحياه؟ ألا يدعو الزهد إلى إعراض الناس عن إعمار الدنيا؟

يقول أحد الكتاب المعاصرين المعروفين «ماكس وبر» فى كتابه أخلاق البروتستانتیه وروح الرأسماليه:

«... ثمه مسائل فى التعاليم الإسلامیه من قبيل:

الزهد، القناعه، القضاء وقدر و ... تعدّ عاملاً لتخلف المجتمعات الإسلامیه...»^(١).

وهذه مقاله تتصدى للجواب عن الشبهات المذكوره وتطرح حقيقه الزهد فى نظر الإسلام، وفى هذا التحقيق نلفت النظر إلى هذه النقطه، وهى أنّ الزهد الإسلامى فى حقيقته يمثّل عدم الارتباط القلبى بالأموار الماديّه ويدعو إلى معيشه بسيطه وحياه سليمه بعيداً عن كلّ أشكال الترف والبذخ والإسراف والتبذير.

إنّ الزهد الإسلامى يستدعى أن يعيش الإنسان حاله القناعه المعقوله فى التمتع بالنعم فى حركه الحياه، وهذا النوع من الزهد ليس فقط لا يتقاطع مع تطوير الحياه وإزدهارها، بل يستدعى الإزدهار الاقتصادى فى ظلّ هذا النوع من الزهد أيضاً، وفى الحقيقه ثمّه علاقه وملازمه بين الزهد الإسلامى والرشد والتنمیه الاقتصادیه، لأنّه:

أولاً: إنّ الزهد الإسلامى يمنع الكثير من حالات الطمع والإسراف فى الاستفاده من مواهب الحياه فيما تفرض على الإنسان نفقات باهظه وغير ضروريّه، ويحول دون الكثير من أشكال الإسراف والتبذير والبذخ والمصروفات الألامعقوله، وبالتالي يؤدّى قهراً إلى بقاء ثروات المجتمع ويحول دون إهدارها وإتلافها.

ثانياً: إنّ الزهد الإسلامى يمنع الكثير من أشكال التخريب المالى، فالحروب غالباً تمتد فى جذورها إلى حاله الطمع والحرص وطلب الدنيا وتستنفذ الكثير

١- انظر: الدين، الثقافه والتنميّه (دين، فرهنگ و توسعه). وجدير بالقول إنّ قسماً من هذه المفاهيم طالتها يد التحريف، وأجينا عليها في بحث «الفقر وطرق مكافحته في الإسلام» في هذا الكتاب.

ص: ٤٥٨

من طاقات المجتمع وثرواته، والزاهد الإسلامي يتجنب مثل هذه الحروب والسجلات الظالمه، وهذا الامتناع يتسبب في بقاء الثروات والأموال، ومن خلال تزويقها إلى عجله الاقتصاد في المجتمع يتسبب في تقدّم المجتمع ورخائه وإزدهاره.

ثالثاً: إنّ الزاهد الإسلامي وفي ظلّ حاله الزهد بالدنيا، يتسبب في صفاء باطنه ونقاء قلبه ويثير في وجدانه حالات الحب للآخرين ومدّ يد المعونه إليهم والاهتمام بأمورهم، وهذه المسأله تدعوه لمزيد من العمل والسعي الاقتصادي ليتمكن بهذا الطريقه من تهيئه المقومات اللازمه لتقديم مزيد من الخدمه للآخرين والمجتمع، وفي ظلّ هذه الروحيه يزدهر سوق العمل والسعي وال عمران والإنفاق والخدمه لأفراد المجتمع.

وعلى أيه حال فإنّ الزاهد الإسلامي ومن خلال الالتفات إلى الأصول الثلاثه التاليه، رغم أنّه يعيش الحدّ الأدنى من التمتع بالأمور الدنيويّه، ولكن هذا الأمر لا يمنع من أن تكون حياته زاخره بالنشاط والحيويه والنمو الاقتصادي السليم:

١. الاعتقاد بالحساب يوم القيامه:

«... في حلالها حساب وفي حرامها عقاب» (١).

٢. تحمل المراره والمعاناه والتعب في الدنيا لأنّه يعتقد أنّ عاقبه كلّ هذه الأمور نيل رضوان الله تعالى يوم القيامه، كما أنّ التمتع بالملذات الماديّه في الدنيا يستتبع المراره والمعاناه في الآخره:

«مراره الدّنيا حلاوه الآخره وحلاوه الدّنيا مراره الآخره» (٢).

٣

. إنّ حاله القناعه في الدنيا وإمتلاك الحدّ الأدنى من وسائل المعيشه، يستتبع حاله الرضا والسعاده في الحياه الاخرويه:

«يا بئيه ما من رجلٍ طاب مَطعمه ومَشربه وملبسه إلباطال وقوفه بين يدي الله عزّ وجلّ يوم القيامه» (٣).

وبهذه المقدمه التي ألقينا فيها نظره عامه على هذا الموضوع، نواصل الكلام في تفاصيل هذه المسأله في أربعه بحوث:

البحث الأول: تعريف الزهد الإسلامي

إشاره

الزهد فى اللغة يعنى عدم الرغبه والميل، يقول الراغب فى مفرداته: «الزهد، الشىء القليل، والزاهد فى الشىء الراغب عنه» (٤).

وجاء فى لسان العرب «الزهد ضد الرغبه ...

والزّهاده فى الأشياء كلّها ضد الرغبه» (٥)؛ ولكن ذهب بعض العلماء إلى أنّ: «الزهد لغه الاعراض عن الشىء احتقاراً» (٦).

أمّا الزهد فى الاصطلاح؛ أى فى دائره الثقافه الإسلاميه، فله هويّه وحقيقه خاصه تتجلى فى سنّه النبى الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمه المعصومين عليهم السلام، وفى هذه المساحه فإنّ الزهد لا يعنى التهرب من المجتمع وإعتزال الناس والرهبانتيه والتصوف، ولا يتقاطع مع العمل والسعى فى أمور المعيشه والكسب، بل يعنى عدم التعلق القلبي بالماديات، وعدم الانخداع بزخارف الدنيا وملذاتها الرخيصه والاعتماد التام على البارى تعالى فى هذه النعم، فى الحقيقه فإنّ الزاهد الإسلامى بدلاً من أن يعيش أسير المواهب الماديّه، فإنّه يتعلق قلبه بخالق ورازق هذه المواهب والنعم، وهذه المسأله هى التى يمتاز بها الزاهد عن غيره من الناس.

١- بحار الأنوار، ج ٤٢، ص ٢٧٦ (عن الإمام على عليه السلام).

٢- نهج البلاغه، الكلمات القصار، الكلمه ٢٥١.

٣- بحار الأنوار، ج ٤٢، ص ٢٧٦ (عن الإمام على عليه السلام).

٤- مفردات الراغب، ماده «زهد».

٥- لسان العرب، ماده «زهد».

٦- فيض القدير شرح جامع الصغير، ج ١، ص ٦١٥.

ص: ٤٥٩

يقول النبى الأكرم صلى الله عليه وآله فى كلام جامع:

«الزّهاده فى الدنيا ليست بتحريم الحلال ولا إضاعه المال ولكنّ الزّهاده فى الدنيا أنّ لا تكون بما فى يدك أوثق منك ممّا فى يد الله» (١).

والشاهد على ذلك أنّ أمير المؤمنين على عليه السلام يقول فى حقيقه الزهد الإسلامى:

«الزهد كلّ بين كلمتين من القرآن قال الله سبحانه:

«لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَافَاتِكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ» ومن لم يأس على الماضى ولم يفرح بالآتى فقد أخذ الزهد بطرفيه» (٢).

ويقول عليه السلام أيضاً:

«الزّهاده قصرُ الأمل والشكر عند النعم والتّورع عند المحارم» (٣).

أما علماء الإسلام فهم بدورهم وعلى أساس هذه التعاليم الدينيّة، فسَيروا الزهد بهذا المعنى أيضاً، يقول العلامه الأميني في كلام موجز وعميق المعنى:

«ومعلومٌ أنّ طلب المال غير منافٍ للزّهاده فإنّ حقيقه الزّهد أنّ لا يَمْلِكُكَ المالُ لا أن لا تَمْلِكَ المالُ» (٤).

وبديهي أنّ تحصيل المال لا يتقاطع مع روحه الزهد في الأمور الدنيويّة.

ونقل عن الزّهرى (التابعي المعروف) أنّه قال:

«الزّهد في الدّنيا ما لم يغلب الحرامُ صبرك، وما لم يغلب الحلالُ شكرك» (٥).

ويقول الشاعر:

إذا المرء لم يَعْتَقُ مِنَ الْمَالِ نَفْسَهُ تَمَلَّكَهُ الْمَالُ الَّذِي هُوَ مَالِكُهُ

ألا إِنَّمَا مَالِي الَّذِي أَنَا مُنْفِقٌ وَلَيْسَ لِي الْمَالُ الَّذِي أَنَا تَارِكُهُ

إذا كُنْتَ ذَامَالٍ فَبَادِرْ بِهِ الَّذِي يَحِقُّ وَإِلَّا اسْتَهْلَكْتَهُ مَهَالِكُهُ

وعلى ضوء ذلك فالزهد الإسلامي عبارته عن عدم الرغبة القلبيّة بالدنيا والتحلّي بالقناعة في مجال التمتع بالطيبات في أمور المعيشة الدنيويّة، وفي الحقيقة فإنّ عدم التعلق القلبي يمنع الإنسان من الوقوع في ورطه الحرام أو يمد يده إلى ممتلكات الآخرين وأموالهم.

إنّ الإنسان الزاهد هو المالك والأمير على أمواله، لا أنّ المال والدنيا يتسلطان عليه وتكون نتيجته جمع المال وتكديس الثروه والبخل والتجاوز على حقوق الآخرين.

وجاء في سيره المقدّس الأردبيلي الذي لا يشك أحد في زهده وورعه، أنّه كلّما جاؤوا إليه بقماش ثمين ليجعل منه عمامه فكان لا يمانع من ذلك ويضع على رأسه مثل هذه العمامه ويتوجه للزياره وإذا طلب منه شخص قطعه من قماش هذه العمامه، فإنّه يقطع له منها قطعه تصلح له ويهبه له بحيث إنّ في نهايه المطاف لا يبقى من عمامته إلّا مقدار قليل، فيضطر بعد رجوعه إلى داره أن يضع على رأسه عمامه أخرى (٦).

وعلى أيّ حال، فالزهد في مقابل الحرام واجب، يعني يجب على الإنسان أن يعرض عن الحرام ولا يجد في نفسه ميلاً إليه، ولكنّه في مجال الاستفادة من الحلال، فالزهد يعني عدم الإرتباط القلبي بالشئ، والاستفاده المعقوله من النعم الدنيويّة الحلال، مع اقتترانه بشكر هذه النعم الإلهيّة، وفي الواقع أنّ الزاهد هو الذي يتجنب الحرام ويستفيد من الحلال الإلهي

٢- نهج البلاغه، الكلمات القصار، الكلمه ٤٣٩.

٣- المصدر السابق، الخطبه ٨١.

٤- الغدير، ج ٢، ص ٩١.

٥- المصنّف لابن أبي شيبه، ج ٨، ص ٣١٧.

٦- انظر: أعيان الشيعة، ج ٣، ص ٨١.

ص: ٤٦٠

بشكل معقول بعيداً عن كلّ أشكال الإسراف والتبذير والإفراط ويؤدّي شكر هذه النعم الإلهية بالمعنى الصحيح للكلمه.

الزاهد الكبير، العامل الذي لا يصيبه الإرهاق

عندما يدور الحديث عن الزهد في تاريخ الإسلام فمن البديهي أنّ المصداق البارز لحياه الزهد هو ما نراه في سيره أمير المؤمنين على عليه السلام، يقول ابن أبي الحديد عن زهد الإمام على عليه السلام: «وأما الزهد في الدنيا فهو سيّد الزهاد» (١).

وينقل الخوارزمي عن عمر بن عبدالعزيز أنّه قال:

«ما علمنا أنّ أحداً كان في هذه الامّه بعد النبيّ أزهد من عليّ بن أبي طالب» (٢).

وكذلك نعلم أنّ هذا الإمام عليه السلام كان يأكل خبز الشعير وقلمّا ينتفع بملذات الدنيا، وينقل ابن أبي الحديد في شرحه لنهج البلاغه عن أحد أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام عبدالله بن أبي رافع: دخلت إليه يوم العيد، فقدم جراباً مختوماً، وجدنا فيه خبز شعير يابساً مرضوضاً، فقدم فأكل، فقلت: يا أمير المؤمنين فكيف تختمها قال:

«خفت هذين الولدين أن يلتاه بسمن وزيت» (٣).

ولكنّ الإمام على عليه السلام مع كلّ زهده في حياته الشخصيه لم يترك دعوته للعمل والسعي، وكذلك سيرته العمليه في مجال النشاط الاقتصادي مليئه بالدروس والعبر، يقول أمير المؤمنين عليه السلام:

«من وجد ماءً و تراباً ثمّ افتقر فأبعده الله» (٤).

وكذلك يقول هذا الإمام عليه السلام في مطلع عهده لمالك الأشتر رحمه الله عندما يوصيه بإعمار البلاد وإحيائها:

«...»

واستصلاح أهلها وعمارها بلادها» (٥).

يقول الإمام الصادق عليه السلام في مجال المساعي الاقتصاديّة لأئمة المؤمنين عليه السلام:

«قال له رجل - ورأى وسق نوى - ما هذا يا أبا الحسن؟ قال: مائة ألف نخل إن شاء الله، فغرسه فلم يغادر منه نواه واحده فهو من أوقاته، ووقف مالاً بخير وبوادي القرى، ووقف مال أبي نيرز والبغيغنه وأرباحاً وأرينه ورغد ورزيناً ورياحاً على المؤمنين، وأمر بذلك أكثر ولد فاطمه من ذوى الأمانه والصّلاح، وأخرج مائه عين ينبع وجعلها للحجيج، وهو باق إلى يومنا هذا، وحفر آباراً في طريق مكّه والكوفه، وبنى مسجد الفتح في المدينه، وعند مقابل قبر حمزه، وفي الميقات وفي الكوفه وجامع البصره وفي عبادان وغير ذلك» (٤).

يقول المورخ المعروف، البلاذرى:

«إنّه كانت غلّه على أربعين ألف ديناراً فجعلها صدقه» (٧).

وكذلك ورد في شرح سيره هذا الإمام عليه السلام أنّه قال:

«تزوَّجت فاطمه وما كان لى فراش، وصدقتى اليوم لو

١- شرح نهج البلاغه، لابن أبى الحديد، ج ١، ص ٢٦.

٢- مناقب خوارزمي، ص ١١٧.

٣- شرح نهج البلاغه، لابن أبى الحديد، ج ١، ص ٢٦.

٤- بحار الأنوار، ج ١٠٠، ص ٦٥، ح ١٠.

٥- نهج البلاغه، الكتاب ٥٣.

٦- بحار الأنوار، ج ٤١، ص ٣٢.

٧- بحار الأنوار، ج ٤١، ص ٢٦.

ص: ٤٦١

قَسَمْتُ عَلَى بَنِي هَاشِمٍ لَوْ سَعَتْهُمْ» (١).

وعلى هذا الأساس فإنّ الحياه الشخصيه لزاهد كأئمة المؤمنين عليه السلام تبيّن أنّ الزاهد الإسلامى لا يغفل عن العمل والسعى والإعمار وإزدهار المجتمع، ويفكر دوماً بخدمه الآخرين ورفاه معيشتهم، وإن كان لا ينتفع شيئاً من مواهب الدنيا، إذن الزهد الإسلامى لا يتنافى مع العمل والسعى، والزاهد الإسلامى يهتم بالعمل والسعى والحياه وينتفع منها أيضاً، ولكنّه أحياناً ومن أجل التوصل إلى مراتب عاليه من الكمال المعنوى أو لبعض الظروف الاجتماعيه، فإنّه يسعى إلى التقليل من انتفاعه بالأموال الدنيويّه إلى الحدّ الأدنى.

البحث الثانى: الآثار المعنويّه والماديّه للزهد الإسلامى

إنَّ الزهد ورياضه النفس تقويان في الإنسان روح الإرادة بحيث يعيش الصبر والاستقامه في مقابل المشاكل والتحديات الصعبة، ومن هذه الجبهه فإنَّ أولياء الله يسعون للوصول إلى مراحل عاليه من الزهد، الذي يسمى ب «الرياضه».

وقد ورد في أحد كتب أميرالمؤمنين على عليه السلام في نهج البلاغه، أنه قال ما خلاصته:

«وَأِنَّمَا هِيَ نَفْسِي أَرُوذُهَا بِالتَّقْوَى لِتَأْتِيَ آمِنَهُ يَوْمَ الْخَوْفِ الْأَكْبَرِ، وَتَثْبَتَ عَلَى جَوَانِبِ الْمَزَلِقِ ... فَمَا خُلِقْتُ لِيشْغَلَنِي أَكْلُ الطَّيِّبَاتِ، كَالْبَهِيمَةِ الْمَرْبُوطَةِ، هَمُّهَا عَلْفُهَا؛ أَوْ الْمُرْسَلَةِ شُغْلُهَا تَقَمُّمُهَا، تَكَتْرُسُ مِنْ أَعْلَافِهَا، تَلْهُو عَمَّا يُرَادُ بِهَا، أَوْ أُتْرِكَ سُدىً وَأَهْمَلَ عَابِتًا، أَوْ أَجَرَ حَبْلِ الضَّلَالَةِ، أَوْ أَعْتَسَفَ طَرِيقَ الْمَتَاهَةِ!»(٢).

ومن هذه الجبهه ورد في روايه أخرى أن هذا الإمام عليه السلام قدم له طبق من الحلوى اللذيذه قال:

«إنَّ الحلال طيب وما هو بحرام، ولكنني أكره أن اعوّد نفسي ما لم اعوّاها، ارفعوه عني فرفعوه»(٣).

وورد في روايه عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال:

«ألزهد في الدنيا يُريح القلب والجسد»(٤).

إنَّ الاستفادة بالحدّ الأقل من الدنيا يمنح الإنسان التحرر والنشاط وقوه الإراده وسمو الروح، بحيث يسيطر على ميوله النفسانيه حتى بالنسبه إلى الحلال من الدنيا، فمثل هذا الإنسان يعيش الراحه وفراغ البال ويستطيع بيان ما يريده للناس بكلّ يسر ولا يخاف من أشكال الحرمان التي ربّما تستتبع روحيته العاليه وكلامه الحقّ، ومن هذه الجبهه فإنَّ الزعماء الناجحين في الدنيا يعيشون عاده نوعاً من الزهد وعدم التعلق القلبي بشيء من الماديات والأمر الدنيويّه، يقول العلّامة المطهرى رحمه الله:

«أى زعيم دينى أو سياسى عاش التمتع والترف وصار مع ذلك منشأ لتحوّل فى العالم؟ وأى زعيم

١- المصدر السابق، ص ٤٣.

٢- انظر: نهج البلاغه، الكتاب ٤٥.

٣- وسائل الشيعه، ج ١٦، ص ٥٠٨، ح ٤.

٤- مجمع الزوائد، ج ١٠، ص ٢٨٦.

وسلطان استطاع أن يسلب مقاليد السلطنه من غيره ونقلها إلى ذريته وكان مع ذلك منشأ لتحوّل فى العالم؟»(١).

ومعلوم أنّ الجهاد وكلمه الحقّ فى جميع الظروف تتقاطع مع حالات الترف والرفاهيه، ومن هذه الجبهه ونرى أنّ بعض الناس

يتوجهون نحو حياه الزهد ويقنعون بالقليل من الدنيا ليضمنوا لهم راحه نفسيه وطمأنينه القلب وحرية الروح، ولثلا تعيقهم هذه الملذات الماديّه عن نيل المقاصد العاليه فى حركة الحياه.

يقول الإمام على عليه السلام:

«لا تجتمع عزيمه ووليمه» (٢).

وقد ورد فى الحديث الشريف عن رسول الله صلى الله عليه وآله فى بيان آثار الزهد ومعطياته:

«الزُّهُدُ فِي الدُّنْيَا يُرِيحُ الْقَلْبَ وَالبَدْنَ ...» (٣)

، وهذا الحديث يبين هذه الحقيقه القيمه، وهى أنّ الإنسان إذا اعتاد على القليل من الأمور الدنيويّه وتطبعت عليه روحه وجسمه، فإنّه يعيش بعيداً عن حالات الحرص والحسد بالنسبه لأموال الآخرين ولا يتكالب على زخارف الدنيا ومعيشه البذخ والترّف، فلا يحسد الآخرين على ما يملكونه من مال وثروه ولا يخطط ليجمع المال واثروه ولا يهتم ويغتم لعدم نيلها وتحصيلها، أمّا بدنه فقد اعتاد على الطعام البسيط وقّله المؤنه، ومن هذه الجبهه فإنّه يواجه الظروف الصعبه فى الحياه بسبب بعض الحوادث الطبيعيّه أحياناً أو بعض الظروف الإجماريّه، بصبر ومتانه ويتحمل صعوبات الحياه وشظف المعيشه بكلّ راحه وسعه صدر، بينما يعيش الآخرون حالات القلق والحزن لعدم توفر ما يطمعون اليه من ماديّات الحياه والمعيشه المرفهه والأطمعه اللذيذه، فأبدانهم لم تتعود على مواجهه المشاكل ولم تتعود نفوسهم على الصبر والاستقامه فى مواجهه التحديات الصعبه، أمّا الزاهد فيعيش حياته البسيطه بعيداً عن أشكال الحزن والقلق، لأنّ بدنه اعتاد على الحياه فى مثل هذه الظروف.

ب) الاعتقاد بالحساب يوم القيامه

رغم أنّ الله تعالى خلق عالم الوجود ومواهب الطبيعه للمؤمنين كما ورد فى القرآن الكريم:

«قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (٤)

، فيستطيع المؤمنون التمتع بهذه المواهب الإلهيه فى عالم الطبيعه، ولكن بما أنّ جميع هذه الموارد والنعم سيحاسب عليها الإنسان يوم القيامه فى كيفيه جمعها وإنفاقها، فمن هذه الجبهه فإنّ الزاهد يسعى للتقليل من الاستفاده منها فى الدنيا ليضمن له اليسر فى الحساب يوم القيامه ويتحرك على مستوى إيصال هذه النعم إلى الآخرين وإنفاقها فى سبيل الله تعالى.

وقد ورد فى روايه معروفه عن الإمام على عليه السلام أنّه

١- سياحه فى نهج البلاغه (سيرى در نهج البلاغه بالفارسيه، ص ٢٢٩).

٢- نهج البلاغه، الخطبه ٢٤١.

٣- نهج الفصاحه، ح ٨٦.

كان ضيفاً على ابنته في أحد ليالي شهر رمضان المبارك، تقول أم كلثوم بنت الإمام أمير المؤمنين عليه السلام:

لما كانت ليله تسع عشر من شهر رمضان قدّمت إليه إفطار، وطبقاً فيه قرصان من خبز الشعير وقصعه فيها لبن وملح جريش، فلما فرغ من صلاته أقبل على فطوره فلما نظر إليه وتأمله حرك رأسه وبكى بكاءً ...

وقال:

«بتيه أتقدمين إلى أبيك إدامين في طبق واحد؟

أتريدين أن يطول وقوفى غداً بين يدي الله

...

يا بتيه إنّ الدّنيا في حلالها حساب وفي حرامها عقاب»^(١).

ومثل هذا المضمون ورد في روايه كثر العمال بتعابير مختلفه، حيث ورد في الروايه أنّ الإمام علي عليه السلام قال وهو يتحدّث عن الدنيا:

«حلالها حساب وحرامها عذاب فدعوا الحلال لطول الحساب ودعوا الحرام لطول العذاب»^(٢).

ولعل أقصر وأبلغ تعبير في هذا المورد ما ورد في كلام آخر لأمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال:

«تخفّفوا تلحقوا»^(٣).

وبالرغم من أنّ الأشخاص الذين يتعمون في هذه الدنيا من الحلال، لا يوجهون العقاب يوم القيامة، ولكن بما أنّهم سيحاسبون على هذه النعم التي تنعموا بها في الحياه الدنيا، فإنّهم يقلّون من الانتفاع من هذه المواهب لأنفسهم ويرجعون إعطائها للآخرين لينتفعوا بها من أجل التخفيف عنهم يوم القيامة وتسهيل حسابهم لأنّه كما ورد في المأثور:

«نجى المخفّفون»^(٤).

ج) مواساه القاده للمحرومين

إنّ بعض المؤمنين من المتمكنين مالياً، مضافاً إلى أنّهم يهتمون بالطبقه المحرومه وينفقون من أموالهم على الفقراء والمحتاجين،

فإنهم أحياناً يعيشون حالات الزهد والإعراض عن الماديات لأنهم لا يجدون في أنفسهم القدره على رفع جميع حاجات المحرومين، وبذلك يحرمون أنفسهم أيضاً من التمتع بإمكاناتهم الماديّة ليقبلوا من معاناه البؤساء المحرومين، لأن هؤلاء المحرومين عندما يجدون قادتهم وأئمتهم يعيشون حالات الشظف والتكشف في المعيشه يطيب خاطرهم وتسكن آلامهم، لأنهم يعيشون كما يعيش قادتهم.

وبيان آخر: إن الطبقة المحرومه في المجتمع تعيش مشكلتين: ماديّة ونفسيّة، فمن الجبهه الماديّة يعيشون الحرمان والفقر والعوز كما هو واضح، ومن الجبهه النفسانيّة فإنهم يعيشون الشعور بالحقاره والدوتيّة والتهميش في المجتمع، والمشكله الاولى يجب حلها من خلال التخطيط المدروس في المجالات الاقتصاديّة وبسط العدالة الاجتماعيّة، أما المشكله الثانيه فإنه يمكن التقليل من حدتها بما ذكرنا آنفاً، وهذا هو ما ورد في كلمات أمير المؤمنين على عليه السلام في حديث معروف:

«إن الله فرض على أئمة العدل أن

- ١- بحار الأنوار، ج ٤٢، ص ٢٧٦.
- ٢- كنز العمال، ج ٣، ص ٧١٩، ح ٨٥٦٦.
- ٣- نهج البلاغه، الخطبه ٢١.
- ٤- مكارم الأخلاق، ص ٤٤٠ (عن رسول الله صلى الله عليه و آله). في بحار الأنوار (ج ٧٤، ص ٥٥) ورد بدل المخفون؛ يا على نجي المخفون وهلك المثقلون.

ص: ٤٦٤

يقدرُوا أنفسهم بِضَعْفِهِ النَّاسِ كَيْلًا يَتَبَيَّغُ بِالْفَقِيرِ فَقْرَهُ» (١).

وكذلك ورد في نهج البلاغه أنّ أمير المؤمنين على عليه السلام كتب لعامله عثمان بن حنيف يقول:

«أقنع من نفسى بأن يُقال: هذا أمير المؤمنين، ولا اشاركهم في مكاره الدهر، أو أكون اسوه لهم فى جُشوبه العيش» (٢).

وجاء فى روايه أخرى عن المفضّل قال: كنت عند أبى عبد الله (الإمام الصادق عليه السلام) بالطواف، فنظر إلىّ وقال لى: يا مفضّل ما لى أراك مهموماً متغيّر اللون، قال: فقلت: جعلت فداك وقع نظرى إلى بنى العباس، وما فى أيديهم من هذا الملك والسلطان والجبروت، فلو كان ذلك لكم لكنا فيه معكم، فقال:

«يا مفضّل أما لو كان ذلك لم يكن إلّاسياسه الليل وسياحه النهار وأكل الجشِب ولُبس الحشِن، شَبّه أمير المؤمنين عليه السلام وإلّا فالنار، فزوى ذلك عنا، فصرنا نأكل ونشرب، وهل رأيت ظلامه جعلها الله نعمة مثل هذا» (٣).

وقد ورد فى سيره النبى يوسف عليه السلام أنّه كان يعيش الجوع فى سنوات القحط والجفاف، فقيل:

«أتجوع وأنت على خزائن مصر؟»

، فقال:

«أخاف أن أشبع فأنسى الجِيع»(٤).

ومن هذه الجبهه فإنّ قادة المجتمع لابدّ أن يقنعوا بالحدّ الأدنى من المعيشه والتمتع بمواهب الحياه مواساه للمحرومين ولعدم الغفله عن الجِيع والبؤساء من الناس، ليقبلوا من معاناه البؤساء والمحرومين فى المجتمع ويسعوا ببذل مزيد من الجهد لرفع حاجاتهم والتقليل من معاناتهم.

البحث الثالث: الزاهد الإسلامى والعمل والسعى

إشاره

تقدّم فى الفصل السابق أنّ الزهد الإسلامى لا يعنى عدم الاستفاده من المواهب الطبيعه، بل يستلزم الاكتفاء بالحلال وعدم التعلق الشديد بالأمر الدينويّه، ورغم أنّ الزهد يعنى فى بعض الظروف الاستفاده فى الحدّ الأدنى من الأمور الدينويّه ومواهب الطبيعه، ولكن الزاهد الإسلامى لا يرضا لنفسه حالات الكسل والباطله ولا يترك العمل والسعى، لأنّ الإسلام يؤكد دوماً على مسأله السعى وبذل الجهد والكسب فى أمور المعيشه والدنيا وينهى عن التكاسل والبطاله، ومن هذا المنطلق فإنّ الزاهد المسلم يتحرك على مستوى المزيد من بذل الجهد والعمل بالدوافع التاليه:

(أ) النفور من البطاله فى الإسلام

إنّ العمل والسعى والنشاط الاقتصادى فى دائره الثقافه الإسلاميه والتعاليم الدينويّه من الأمور التى ورد التأكيد عليها والتشويق إليها كثيراً، وكذلك ورد الذم عن كلّ أشكال التكاسل وطلب الراحة وعدم استخدام القوى الطبيعيّه والقدرات والإمكانات العلميه فى مجال إعمار الحياه الدنيا.

١- نهج البلاغه، الخطبه ٢٠٩.

٢- المصدر السابق، الكتاب ٤٥.

٣- بحار الأنوار، ج ٥٢، ص ٣٥٩، ح ١٢٧.

٤- شرح نهج البلاغه، لابن أبى الحديد، ج ١١، ص ٢٣٦.

ص: ٤٦٥

روى ابن عباس: كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا نظر إلى رجل فأعجبه، قال:

«هل له حرفه؟»

فإن قالوا: لا، قال:

«سقط من عيني» (١).

ويقول الإمام الكاظم عليه السلام:

«إنَّ اللهَ لَيُبْغِضَ العَبْدَ الفَارِعَ» (٢).

ويقول الإمام الباقر عليه السلام:

«إِنِّي لَأُبْغِضُ الرَّجُلَ أَنْ يَكُونَ كَسَلَانًا عَنْ أَمْرِ دُنْيَاهُ، وَمَنْ كَسِلَ عَنْ أَمْرِ دُنْيَاهُ فَهُوَ عَنْ أَمْرِ آخِرَتِهِ أَكْسَلُ» (٣).

ويقول أمير المؤمنين عليه السلام:

«مَنْ وَجَدَ مَاءً وَتَرَابًا ثُمَّ افْتَقَرَ فَاثْبَعَهُ اللهُ» (٤).

، وذلك بسبب تقصيره في الاستفادة الصحيحه من هذه النعم الإلهية.

والنتيجة أنّ الزاهد المسلم مع وعيه لهذه التحذيرات ورفض الإسلام للكسل والبطالة، لا يستطيع بذريعه الزهد في الدنيا أن يترك العمل والسعي ويختار طلب الراحة والكسل في أمور المعيشه.

ب) أهمية العمل والسعي في الإسلام

وقد ورد عن نبي الإسلام صلى الله عليه و آله قوله:

«طَلِبُ الحَلَالِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَمُسْلِمَةٍ» (٥).

، وجاء في حديث آخر:

«العِبَادَةُ عَشْرَةٌ أَجْزَاءُ؛ تِسْعَةٌ أَجْزَاءُ فِي طَلِبِ الحَلَالِ» (٦).

وفي حديث ثالث عن رسول الله صلى الله عليه و آله أيضاً أنّه جعل السعي لكسب الحلال رديفاً للجهاد في سبيل الله:

«الكَاذِبُ عَلَى عِيَالِهِ كَالْمَجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللهِ» (٧).

؛ وقال صلى الله عليه و آله أيضاً:

«مَنْ أَكَلَ مِنْ كَدِّ يَدِهِ كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي عِدَادِ الْأَنْبِيَاءِ وَيَأْخُذُ ثَوَابَ الْأَنْبِيَاءِ» (٨).

ونقرأ في حديث آخر أن رسول الله صلى الله عليه وآله عندما عاد من غزوه تبوك جاء إليه سعد الأنصاري (وهو غير سعد بن معاذ المعروف الذي استشهد في معركة الخندق) فرآى النبي يده خشنه من شدة العمل، فقال له

«ما هذا الذي آرى بيدك؟ قال: من أثر المرمِّ والمسحاح أضرب وأنفق على عيالي، فقَبِلَ صلى الله عليه وآله يده وقال: «تلك يدٌ لا تَمْسُهَا النَّارُ» (٩).

وبالالتفات إلى ما تقدّم من أحاديث صريحه في هذا الشأن يتبيّن أنّ العبادة لا تنحصر بالأعمال العباديّة المعروفه حتى يحصر الزاهد همّه في ممارستها لنيل الثواب الإلهي، ويترك السعي والعمل جانباً، فالعمل والكسب لحفظ ماء الوجه والكرامه وتأمين حاجات الاسره ولغرض حفظ عزّه المسلمين وكرامه المجتمع الإسلامى له أجر عظيم عند الله تعالى، بل وفقاً للروايات المذكوره أعلاه فإنّ الثواب المترتب على العمل والكسب أكثر من سائر العبادات العاديّه، لأنّ المجتمع الذى يعيش العزّه والرفعه، والامّه التى تتحرك على مستوى التقدّم والإزدهار والنشاط، فإنّها

- ١- انظر: بحار الأنوار، ج ١٠٠، ص ٩، ح ٣٨.
- ٢- وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٣٧، ح ٤.
- ٣- الكافي، ج ٥، ص ٨٥، ح ٤.
- ٤- بحار الأنوار، ج ١٠٠، ص ٦٥، ح ١٠.
- ٥- المصدر السابق، ص ٩، ح ٣٥. ورد هذا الحديث في مجمع الزوائد الهيثمي (ج ١٠، ص ٢٩١) بهذه الصوره: «طلب الحلال واجب على كلّ مسلم».
- ٦- المصدر السابق، ح ٣٧.
- ٧- مستدرک، ج ١٣، ص ٥٥، ح ٥.
- ٨- بحار الأنوار، ج ١٠٠، ص ١٠، ح ٤٢.
- ٩- الاصابه، ج ٣، ص ٧٢؛ انظر: اسد الغابه، ج ٢، ص ٢٦٩.

ص: ٤٦٦

ستكون ممّا يفتخر بها نبي الإسلام صلى الله عليه وآله وتتسبب في عزّه الإسلام والدين، وفي ظلّ العمل والسعي والإزدهار تحفظ الامّه الإسلاميه هويتها وإستقلالها في مقابل سائر الامم وتصرّ على حفظ كيانها وأصولها والسير في طريق تحقيق غاياتها وقيمها وبالتالي ثبتت صحه وأصاله دينها ومنهجها.

(ج) زهد الاسوه

اشاره

بما أنّ الزاهد المسلم يتخذ من الأنبياء والأولياء الإلهيين قدوه واسوه له، ومن الطبيعى أنّه يقتدى بهم في سيرته في الحياه، ونظراً

لأنَّ أولئك الأولياء كانوا يشتغلون في مسائل الكسب والعمل الاقتصادي ويأكلون من كدِّ يمينهم ومن تعبهم، فالزاهد أيضاً يسعى لتأمين معيشته من خلال الكسب والعمل أيضاً.

ونرى أنَّ الكثير من الأنبياء الإلهيين كانوا يعملون في الزراعة أو الرعي، فنقرأ في حديث شريف:

«وما بعث الله نبياً إلَّا زراعاً إلَّا إدريس إنَّه كان خياطاً» (١).

وقد ورد في بعض الروايات أن: «النبي آدم كان مزارعاً، ونوح النجاراً، وإدريس خياطاً، وموسى راعياً، وإبراهيم فلاحاً، وشعيب راعياً، ولوط فلاحاً وصالح تاجراً» (٢).

بل إنَّ بعض الأنبياء الذين كانوا يرتزقون من بيت المال، ورد توبيخهم من قبل الباري تعالى، رغم أنَّهم كانوا يعملون لفضاء حاجات الناس:

«فقد أوحى الله إلى داود عليه السلام: «إِنَّكَ نِعَمَ الْعَبْدِ لَوْلَا أَنَّكَ تَأْكُلُ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ وَلَا تَعْمَلُ بِيَدِكَ شَيْئاً»

قال:

«فبكى داود عليه السلام أربعين صباحاً فأوحى الله إلى الحديد، أن لن لعبدى داود، فألان الله عزَّ وجلَّ له الحديد، فكان يعمل في كلِّ يوم درعاً فيبيعها ... واستغنى عن بيت المال» (٣).

يقول أبو حمزه، عن أبيه: قال: رأيت أبا الحسن (الإمام الكاظم عليه السلام) يعمل في أرض له قد استنفت قدماه في العرق، فقلت: جعلت فداك أين الرجال؟

فقال:

«يا على! قد عمل باليد مَنْ هو خيرٌ مني ومن أبي في أرضه

، فقلت: ومن هو؟ فقال:

«رسول الله وأمير المؤمنين وآبائى كلُّهم كانوا قد عملوا بأيديهم وهو من عمَل التَّيِّبِينَ والمرسلين والأوصياء والصَّالِحِينَ» (٤).

وروى عن الإمام الصادق عليه السلام قال:

«كان على بن الحسين عليه السلام إذا أصبح خرج غادياً في طلب الرزق ...» (٥).

ويقول أبو عمر الشيباني رأيت أبا عبد الله (الإمام الصادق عليه السلام) ويده مسحاه وعليه إزار غليظ يعمل في حائط له، والعرق يتصاب عن ظهره، فقلت:

جعلت فداك أعطني أكفيك، فقال:

«إني أحب أن يتأذى الرجل بحرّ الشمس في طلب المعيشه»(٤).

الجواب عن سؤال:

أحياناً يثار هذا السؤال: إذا كانت هذه سيره

- ١- بحار الأنوار، ج ١٠٠، ص ٦٩، ح ٢٥.
- ٢- درّ المنشور، ج ١، ص ٥٧.
- ٣- وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٢٢، ح ٣.
- ٤- المصدر السابق، ص ٢٣، ح ٦.
- ٥- وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٤٣، ح ٤.
- ٦- المصدر السابق، ص ٢٣، ح ٧.

ص: ٤٦٧

الأنبياء والأولياء في العمل والكسب، فلماذا نرى الكثير من علماء الإسلام والفضلاء والاساتذه والطلاب في الحوزات العلميّه يعتاشون على بيت المال وهذه الحاله لا تقتصر على الحوزات الشيعيه، فالحوزات السنيّه أيضاً تسلك هذا المسلك؟ الجواب على هذا السؤال واضح، فالأنبياء والأولياء لم تكن لهم حاجه لاكتساب العلم والمعرفه والدراسه، في حين أنّ رجل الدين في هذا العصر يجب أن يتحرك على مستوى تحصيل العلوم الدينيه لثلاثين سنه وبشكل متواصل ليصل إلى مقام الاجتهاد.

ولاسيما أنّ العلوم الإسلاميه في عصرنا الحاضر اتسعت بشكل كبير إلى درجه أنّ الاحاطه بجميع فروع المعرفه الدينيه للعالم الديني غير ممكن حالياً، بل يضطر رجل الدين إلى اختيار فرع أو فروع من هذه العلوم ليكون متخصصاً وصاحب رأى فيها، فالحوزات العلميّه حالها حال الجامعات، فهل يمكن أن نطرح هذا السؤال على طلاب وأساتذه الجامعات بأنهم لماذا لا يتحركون في مستوى الكسب والعمل وطلب الرزق؟

وعلى ضوء ذلك فإنّ السؤال المذكور ناشىء من رؤيه سطحيّه وعدم الاطلاع على حال رجال الدين واساتذه الحوزات العلميّه.

(د) خير الناس من لا يضع كَلّه على الناس

ومعلوم أنّ الشخص الذي يترك العمل والكسب ولا يهتم لتأمين معيشته فإنّه ينتفع من جهود الآخرين وأتعابهم، ونعلم أنّ مثل هذا الشخص الذي يضع كَلّه على الناس مذموم في تعاليم الدين.

يقول النبي الأكرم صلى الله عليه وآله:

«خَيْرُكُمْ مَنْ لَمْ يَتْرِكْ آخِرَتَهُ لِدُنْيَاهُ وَلَا دُنْيَاهُ لِآخِرَتِهِ وَلَمْ يَكُنْ كَلًّا عَلَى النَّاسِ» (١).

وجاء في حديث آخر عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال:

«مَلْعُونٌ مَنْ أَلْقَى كَلَّهُ عَلَى النَّاسِ» (٢).

وطبيعي أنّ الزاهد المسلم ومن أجل أن لا يكون كلاً على الآخرين ولا محتاجاً لهم أو يرتزق من أتعابهم، فإنه يتوجه نحو العمل والكسب ويتعد عن الكسل وطلب الراحة.

هـ) التسول من الذنوب الكبيرة

ويعتبر التسول وسؤال الناس في دائره الثقافه الإسلاميه (سوى في موارد ضروريه جداً) مذموم بشده وفي مقابل ذلك ورد تجليل ومدح المؤمنين الذين يعيشون العفاف وعدم السؤال لحفظ كرامتهم وماء وجههم مع شده حاجتهم للمال، ولا يكشفون عن فقرهم:

«يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعْفُفِ» (٣).

يقول الإمام علي عليه السلام في ذم طلب من الناس:

«اتَّبِعُوا قَوْلَ رَسُولِ اللَّهِ، فَإِنَّهُ قَالَ: مَنْ فَتَحَ عَلَى نَفْسِهِ بَابَ مَسْأَلِهِ فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْهِ بَابَ فَقْرِهِ» (٤).

، بل جاء في

١- كنز العمال، ج ٣، ص ٢٣٨، ح ٦٣٣٦.

٢- وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ١٨، ح ١٠.

٣- سورة البقره، الآية ٢٧٣.

٤- بحار الأنوار، ج ٩٣، ص ١٥٢، ح ١٤. وجاءت هذه الروايه عن رسول الله صلى الله عليه وآله بهذا الصوره أيضاً: «لا يَفْتَحُ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَابَ مَسْأَلِهِ إِلَّا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْهِ بَابَ فَقْرِهِ» (مسند أحمد، ج ٢، ص ٤١٨).

ص: ٤٦٨

حديث آخر عنه صلى الله عليه وآله أنه يفتح له سبعون باباً من الفقر:

«فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْهِ سَبْعِينَ بَاباً مِنْ الْفَقْرِ لَا يَسُدُّ أَدْنَاهَا شَيْءٌ» (١).

وجاء في روايه أخرى عن أمير المؤمنين علي عليه السلام في طلب المعونه الماديّه من الناس:

والأحاديث في هذا الباب كثيرة، ونختتم هذا البحث بحدِيثين آخرين:

الأول: قال النَّبِيُّ الأكرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ:

«إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الْحَيَّ الْمُتَعَفِّفَ وَيَبْغِضُ الْبَدِيَّ السَّائِلَ الْمَلْحِفَ» (٣).

والثاني: ورد في حديث آخر عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال:

«رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا عَفًّا وَتَعَفَّفًا وَكَفًّا عَنِ الْمَسْأَلَةِ، فَإِنَّهُ يَعْجَلُ الذَّلَّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» (٤).

جدير بالذكر أنَّ الفقراء والمحتاجين رغم لزوم اجتنابهم لطرح حاجتهم على الأثرياء من الناس ولكن هذه المسألة لا تتنافى مع سعي الأثرياء للتعرف على حاجات الطبقة المحرومة في المجتمع والتحرك على مستوى رفعها، ويجب على المؤمنين المتمكنين والمتمولين أن يتعرفوا على حاجات الفقراء والمحتاجين في المجتمع ويتحركوا لرفع حاجاتهم بصورة محترمة وبما يحفظ لهم كرامتهم وماء وجههم.

(و) ذم الرهبانية

الرهبانية من مآده «رهب» وفي الأصل تعني الخوف المقترن بالقلق والورع، ومفرده «ترهب» تعني التبعّد، والرهبانية تعني شدّة التبعّد (٥)، وفي المسيحية يوجد نوع من الرهبانية فيما يتصل بتحريم الزواج بين الرجال والنساء التاركين للدنيا والذي يستلزم العزلة الاجتماعيّة وترك النشاطات الدنيويّة واختيار الصوامع والدير البعيدة للتفرغ للعبادة، بعيداً عن مشاغل الحياه وضوضاء المحيط الاجتماعي (٦).

والإسلام يخالف هذا النمط من الحياه، وقد ورد في شأن نزول الآيه ٨٧ و ٨٨ من سوره المائده أنّ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَانَ يَتَحَدَّثُ لِلنَّاسِ يَوْمًا فِي وَصْفِ حَالَاتِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مِمَّا أَبْكَى النَّاسَ، بَعْدَ ذَلِكَ اجْتَمَعَ بَعْضُ الصَّحَابَةِ فِي مَنْزِلِ عَثْمَانَ بْنِ مِظْعُونٍ وَتَعَاهَدُوا بَيْنَهُمْ أَنْ يَصُومُوا النَّهَارَ وَيَقُومُوا اللَّيْلَ وَلَا يَتَنَاوَلُوا مِنْ لَحْمِ الْحَيَوَانَاتِ وَلَا يَقَارِبُونَ نِسَاءَهُمْ وَلَا يَتَعَطَّرُوا وَلَا يَلْبَسُونَ الْخَشْنَ مِنَ الثِّيَابِ وَيَتْرَكُونَ الدُّنْيَا وَيَعِيشُونَ كَالرَّهْبَانِ.

وهذا الخبر وصل إلى مسامع رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَجَمَعَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ النَّاسَ وَخَطَبَ فِيهِمْ وَوَبَّخَ هَؤُلَاءَ عَلَى عِزْمِهِمْ وَقَالَ:

«أَمَا إِنِّي لَسْتُ أَمْرَكُمْ أَنْ تَكُونُوا قِسِّيْنَ وَرُهْبَانًا ... وَإِنَّ سِيَاحَةَ أُمَّتِي الصُّومِ وَرَهْبَانِيَّتِهِمْ

٢- غرر الحكم، ج ١، ص ٣٦١، ح ٨١٨٣.

٣- بحار الأنوار، ج ٩٣، ص ١٤٩، ح ١؛ ومثله في: مجمع الزوائد، ج ٨، ص ١٦٩.

٤- المصدر السابق، ص ١٥٤، ح ١٩.

٥- انظر: مفردات الراغب، «رهب».

٦- انظر: شرح وتفسير مفردات القرآن اقتباساً من التفسير الأمثل (شرح و تفسير لغات قرآن بر اساس تفسير نمونه) بالفارسيه، ج ٢، ص ٢١٤.

ص: ٤٦٩

الجهاد»(١).

وكذلك ورد عن أنّ ابناً لعثمان بن مظعون مات، فحزن عليه عثمان كثيراً واعتزل الناس واختار لنفسه زاويه واشتغل في العباده، فوصل خبره إلى رسول الله صلى الله عليه وآله؛ فقال له:

«إنّ الله تعالى لم يكتب علينا الرّهبايّه، إنّما رهبانيّه أمتى الجهاد في سبيل الله»(٢).

وعلى أيّه حال فقد وردت ذم كثير في تعاليم الإسلام وفي النصوص للرهبانيّه وترك المعاش والسعي، وتحت الزاهد المسلم على معاشره الناس والعمل والسعي.

ز) السعي لرشد وتنميّه المجتمع الإسلامي

لا شك أنّ الإسلام دين «التنميّه» وتمتد هذه التنميّه لتستوعب جميع الحياه الفرديّه والاجتماعيّه، الماديّه والمعنويّه، فبالنسبه للحياه الفرديّه والأمور المعنويه المتعلقه بالفرد يقول الإمام الصادق عليه السلام:

«من استوى يَوْمًا فهو مغبونٌ»(٣)

، ومعلوم أنّ المجتمع الذي يعيش حاله التوقف والركود ولا- يكون يومه أفضل من أمسه، فإنّه لا يصل إلى مراتب العزّه والرفعه والإزدهار، وبالتالي فهو مغبون، فالعزّه والاقتدار والإزدهار يتوقف على اتساع رقعته الإعمار والتنميّه

١- انظر: تفسير مجمع البيان، ذيل الآيه ٨٧- ٨٨ من سوره المائده؛ مستدرک الوسائل، ج ١٦، ص ٥٥.

٢- بحار الأنوار، ج ٧٩، ص ١١٤، ح ١.

٣- المصدر السابق، ج ٦٨، ص ١٧٣، ح ٥.

ص: ٤٧٠

والتطور في جميع العلوم والفنون المختلفه، والزاهد المسلم لا- يمكنه أن يغض النظر عن هذه الأمور، وخاصه مع تأكيد القرآن الكريم في هذا المجال:

«هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا» (١).

وكذلك يقول القرآن الكريم:

«هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ» (٢).

ورغم أن الله تعالى سخر الأرض للإنسان وجعلها ذلولاً له لينتفع من مواهبها الطبيعيه بكل يسر، ولكن التعبير «فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا»

يوحى بهذه الحقيقه وهى «ما لم تتحركوا فى مجال كسب الرزق والسعى فى إعمار الدنيا، فإنكم لا تنالون شيئاً من رزقها» (٣).

وفى الحقيقه إن الأمر بالعمل والسعى والمشى فى مناكب الأرض هو أمر بالعمل على استثمار المواهب الطبيعيه التى جعلها الله تعالى فى هذه الأرض لنتفع بها.

ونقرأ فى كتاب أمير المؤمنين عليه السلام المعروف لمالك الأشتر- والذى يستحق أن يسمى «دستور السياسه والتنمية والإعمار» أن من جملة الأمور التى يأمر بها الإمام أمير المؤمنين عليه السلام وإليه مالك الأشتر فى هذا الكتاب إعمار البلاد:

«... وعماره بلادها» (٤).

ويقول عليه السلام فى سياق هذا الكتاب لمالك الأشتر:

«... وَلْيَكُنْ نَظْرُكَ فِي عِمَارِهِ الْأَرْضِ أَبْلَغَ مِنْ نَظْرِكَ فِي اسْتِجْلَابِ الْخَرَاكِ، لِأَنَّ ذَلِكَ لَا يُدْرِكُ إِلَّا بِالْعِمَارِهِ».

نستوحى من التعاليم الواردة أعلاه أنه لا ينبغى لأى مسلم أن يقف موقف المتفرج من مواهب الطبيعه بل ينبغى أن يتحرك على مستوى الاستفادة الصحيحه من خزائنها ومعادنها ويعمل على إحياء الأراضى والقرى ولا يجعل من الزهد «بالمعنى المحرف» ذريعه لترك العمل والكسب.

ج) تأمين السعاده الاخرويّه عن طريق إعمار الدنيا!

اشاره

إنّ التعاليم الإسلاميه تأذن، بل تشوق المسلم على الاستفادة من مواهب الطبيعه والسعى لتحصيل الملذات الحلال فيما ينسجم مع شأن كل مسلم، ويتحرك على مستوى الاستفادة من قابلياته وطاقاته لإعمار الدنيا لغرض توفير أسباب وعوامل السعاده فى

ونستوحى من خلال التدقيق فى مفاد الآيات الشريفة، كالأيات التى سنستعرضها، أنّ الاستفادة المعقولة والبعيدة عن أشكال الإسراف والتبذير للمواهب الدينويّه ليس فقط أنّها غير مذمومه لجميع الناس ومنهم المتقين والزهاد، بل مطلوبه أيضاً، لأنّ المائده الإلهيه التى جعلها الله تعالى فى عالم الطبيعه لعباده إنّما هى لغرض انتفاع الناس بها وأداء شكر هذه النعمه من خلال الاستفادة منها بوصفها مقدمه لتحصيل الكمالات المعنويّه:

«يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا» (٥).

«قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (٦).

والشاهد على هذا الكلام ما ورد فى كلمات أميرالمؤمنين على عليه السلام أنّه قال:

«واعلموا عبادالله أنّ المتقين ذهبوا بعاجل الدنيا وآجل الآخرة، فشاركوا أهل الدنيا فى دنياهم، ولم يُشاركوا أهل الدنيا فى آخرتهم، سكنوا الدنيا بأفضل ما سُكِنَتْ وأكلوها بأفضل ما أَكِلَتْ» (٧).

ونستنتج ممّا تقدّم أنّ الاستفادة من مواهب الدنيا من شأنه أن يساهم فى توفير الزاد والمتاع للزاهد المسلم لبناء الذات وتهذيب النفس والوصول إلى مقام القرب الإلهي والعرفان الحقيقى، ولا يبعد أنّ اقتران «الأمر بالعمل الصالح» بعد «الأمر بأكل الطيبات» فى الآيه

«يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحاً» (٨)

إشاره إلى هذه النقطه.

والشاهد على هذا المدعى ما نراه من فعل أميرالمؤمنين على عليه السلام أنّه كان يقسّم ساعات يومه إلى ثلاثه أقسام:

«للمؤمن ثلاث ساعات: فساعه يناجى فيها ربّه وساعه يرّم معاشه وساعه يخلى بين نفسه وبين لذتها فيما يحلّ ويجمل» (٩).

، وورد فى ذيل حديث مماثل عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال:

«فإنّها عون على

١- سورة هود، الآيه ٦١.

٢- سورة الملك، الآيه ١٥.

٣- انظر: التفسير الأمثل، ج ١٥ ذيل الآيه مورد البحث.

٤- نهج البلاغه، الكتاب ٥٣.

- ٥- سورة الأعراف، الآية ٣١.
٦- سورة الأعراف، الآية ٣٢.
٧- نهج البلاغه، الكتاب ٢٧.
٨- سورة المؤمنون، الآية ٥١.
٩- نهج البلاغه، الكلمات القصار، الكلمه ٣٩٠.

ص: ٤٧١

تلك الساعتين»(١).

والتجربه أيضاً تشير إلى أنّ وجود برامج ترفيهيه سليمه فى واقع الحياه تزيد من النشاط والفاعليه وكذلك تزيد فى الشوق والنشاط للعباده.

ومع الالتفات إلى ما ورد من تعاليم فى الآيات والروايات المذكوره أعلاه فإنّ الزاهد المسلم، فى عين زهده، يتحرك نحو التمتع بالملذات الحلال والمواهب الإلهيه المباحه ويلتزم بالعمل والسعى ويتعد عن كلّ أشكال الكسل وطلب الراحة، فالزاهد يعمل لتوفير ما يحتاجه من أمور الدنيا، وفى ظلّ هذه الإمكانيات يزيد من نشاطه وقدراته وفاعليته فى مجال تأمين الزاد لآخريته، وطبعاً فالزاهد المسلم ربّما يترك الاستفاده من مواهب الدنيا أو يقلل الانتفاع بها لأسباب ودوافع ثانويه كما تقدّم ذكره.

النتيجه:

يستفاده ممّا تقدّم من استعراض الدوافع للزهد فى هذا الفصل عدّه أمور:

١. إنّ المؤمن فى الرؤيه الإسلاميه يجب عليه العمل والسعى فى حركه الحياه وأن يرى سعيه وعمله عباده وخدمه لخلق الله، سواءً أراد الاستفاده من نتيجه عمله من موقع الزهد، أو الاستفاده منها بشكل واسع (وفى الحدود المعقوله).

٢. يجب عليه الابتعاد عن كلّ أشكال الكسل

١- الكافي، ج ٥، ص ٨٧.

ص: ٤٧٢

والبطاله وطلب الراحة التى ورد ذمها بشدّه فى النصوص الدينيه.

٣. إنّ ترك الدنيا والتوجه إلى «الترهب» والتصوف مذموم فى الإسلام.

٤. إنّ الإنفاق والجهد المالى وحلّ مشاكل الناس، والذى يقوم على العنصر المالى، يحظى بأهميه خاصه عند الله تعالى، وطبيعى أنّ الاهتمام بهذا العمل يدعو كلّ مسلم إلى تقويه قدراته المائيه وبالتالي (فى صورته الإمكان) يفضى ذلك إلى تقويه البلد

٥. مع الالتفات إلى أنّ حالة المسلم الفاعل والعامل، فى ظلّ العمل والكسب، تزدهر وتشتد، ومثل هذا الإزدهار يمكن أن يجزّه نحو منزلقات حبّ الدنيا والتمتع بملذاتها بشكل مفرط، يتبيّن هنا ضروره الاهتمام والتوجه للزهد الإسلامى بالمعنى الصحيح.

وهذا يعنى أنّ الزهد الواقعى وهو (عدم التعلق القلبى بزخارف الدنيا والتمتع المادىة)، من شأنه أن يسخر رأس المال والإمكانات المتحصلة عن العمل والسعى فى الاتجاه الصحيح وبالتالى يمنح الإنسان الناشط والعامل والمتمكن من الناحية المائيه النجاح من مرض (حبّ الدنيا) ويحيا فى وجدانه عناصر الصلاح والميل للاستفاده الأفضل من هذه الثروه فى مجالات الخدمه للمجتمع والسير فى خط المسؤوليه والعبوديه لله تعالى.

وبديهى أنّ الزهد الواقعى، يتجلّى على حياه هؤلاء الأشخاص وأنّ «حاله الممانعه فى واقع الزهد الإسلامى» تتجلّى فى حركه مثل هؤلاء الأشخاص فى مسارهم المعنوى أيضاً.

البحث الرابع: دور الزهد الإسلامى فى إزدهار الاقتصاد

اشاره

إنّ الزهد بالمعنى الصحيح للكلمه ليس فقط لا يتنافى مع النشاطات الاقتصاديه على مستوى الفرد والمجتمع، بل بعكس ذلك بإمكانه أن يكون مصدراً للتأثيرات الإيجابيه فى تقويه وإزدهار الاقتصاد فى المجتمع الإسلامى، لأنّه من جهه نرى تأكيد الإسلام على الزهد والمعيشه الزاهده يمنع المجتمع الإسلامى من السقوط فى هوه النشاطات الاقتصاديه غير السليمه التى تتسبب فى تخلف المجتمع، ومن جهه أخرى فتعاليم الدين فى مجال العمل والسعى تفعل الوجدان العملى لدى المسلم بأفضل وجه وتمنحه الدافع والباعث على الدخول فى المجالات الاقتصاديه، وبالتالى تكون نتيجة العمل والسعى فى هذا المحيط الثقافى والاجتماعى بأفضل حاله.

وتوضيح ذلك: إنّ الزاهد الإسلامى وبالاستلهام من الآيه الشريفه:

«لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (١)

وكما ورد فى تفسيرها عن الإمام الصادق عليه السلام:

«ليس يعنى أكثر عملاً ولكن أصوبكم عملاً» (٢)

فإنّه يتوجّه إلى «أحسن العمل» و «أحسن العمل» هذا يتطلب خصوصيات معينه، منها:

١. «النظم والتخطيط المدروس» وهو ما ورد التوصيه بها فى التعاليم الدينيه، من قبيل ما ورد عن أميرالمؤمنين على عليه السلام فى وصيته لولديه وهو على فراش الشهاده والاحتضار:

«أوصيكما وجميع ولدى وأهلى ومن بلغه كتابى بتقوى الله ونظم أمركم» (٣).

٢. المعرفة والتخصص، لأنه بدون هذه المعرفة لا يمكن تحقيق «أحسن العمل» فى واقع الحياه، وكما ورد فى القرآن الكريم فإن شرط مثل هذا العمل أن يكون الإنسان «حفيظاً وعلماً» (٤).

٣. رعايه الإتقان والإستحكام، وبيان آخر:

رعايه الضوابط العالميه اللازمه فى العمل، وهذا شرط آخر لنيل «أحسن العمل» إلى درجه أن النبى الأكرم صلى الله عليه وآله عندما فرغ من دفن ولده إبراهيم رأى خللاً فى القبر وأصلحه بيده المباركه وقال للحاضرين:

«إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَحِبُّ إِذَا عَمَلَ أَحَدُكُمْ عَمَلًا أَنْ يُتَّقَنَهُ» (٥).

أجل، فالزاهد الإسلامى من استلهامه من هذه الأصول والتي لها أثر كبير فى عمليه الإزدهار الإسلامى، يتحرك فى هذا المسير ويكون زهده مصدر بركه وخير للاقتصاد الإسلامى.

وجدير بالذكر أن «حسن العمل» يتحقق أحياناً بإخلاص النيه، مثل حسن العمل فى العبادات، وأحياناً أخرى من طريق إستحكام العمل وإتقانه وحسن التخطيط والنظم فى حركه الحياه، من قبيل قوه الإدارة والتدبير فى مشاريع التنميه الخيره كبناء الجسور،

١- سورة الملك، الآيه ٢.

٢- الكافى، ج ٢، ص ١٦، ح ٤.

٣- نهج البلاغه، الكتاب ٤٧.

٤- «قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ». سورة يوسف، الآيه ٥٥.

٥- مجمع الزوائد، ج ٤، ص ٩٨؛ ومثله فى: بحار الأنوار، ج ٦، ص ٢٢٠.

ص: ٤٧٣

السدود، المستشفيات والمصانع وما إلى ذلك.

نتيجه البحث:

مع الالتفات إلى ما تقدم بيانه فإنّ الزهد الإسلامى يتضمّن فى ذاته الحركه والسعى والنشاط الفردى والاجتماعى، وعلى هذا الأساس فإنّ الأشخاص الذين يعيشون التظاهر بالزهد بسبب انعدام القدره لديهم على الحياه الطيبه، أو إنعدام الجراه والشجاعه فيهم للحركه من أجل تحصيل الحياه الكريمه وبالتالي يعيشون حالات الكسل والضعف وترك العمل والسعى ويقعون فى ورطه الفقر والعوز ويجعلون من الزهد مبرراً لطلب الراحة والعافيه، هؤلاء ينبغى فصلهم عن الزهاد الحقيقيين من المسلمين، والزهد فى هذه الطائفه هو زهد الضعفاء وما نعتبر عنه بالزهد السلبي، ولكن زهد الزهاد الإسلاميين هو زهد إيجابى وهو زهد المؤمنین.

ومع الأخذ بنظر الاعتبار أنّ الزاهد الإسلامي يرى في زهده وسيله لنيل مقام «القرب من الله تعالى» فإنّه يعلم أنّ:

«أصلُّ الزُّهد حسن الرَّغْبَةِ فيما عندالله»(١)

، ويتوجّه للعمل لإعمار الدنيا ويعتبرها مزرعه للآخرة:

«الدُّنيا مزرعه الآخرة»(٢)

، وبذلك يكون إعمار الدنيا والاستفادة الأفضل من خيراتها ومواهبها يحظى في نظره بمكانه خاصّه.

ومن جهه أخرى فإنّ ضعف المنتوجات الاقتصادية على مستوى الكيفيّة والكميّة لا مسوغ له سوى الحرص والطمع بمزيد من الربح، على أساس «النفقه الأقل والربح الأكثر»، ولكن عندما يتمّ ضبط حالات الحرص والربح غير المشروع من خلال تقويّه روحية الزهد، فإنّ كفيته المنتوج وكميته ستكون أفضل وأوفر.

وعلى أيه حال فإنّ الزاهد الإسلامي ومن خلال استيحاءه من تعاليم الإسلام وقوّه الإيمان وما يتخذ من اسوه وقدوه في سيره أولياء الله في الحياه فإنّه من جهه يتحرك على مستوى زياده النشاط وبذل الجهد في الأعمال المفيدة والصالحه من جهه، ومن جهه أخرى يهتم بإتقان العمل وجودته، وكلّ هذه الأمور تساهم في نمو وإزدهار الاقتصاد في المجتمع الإسلامي وتزيد من المنتج القومي وتزيد من قوّه وقدره البلد الإسلامي بما يملكه من رصيد مالي مطمئن.

المصادر والمصادر

١. القرآن الكريم.

٢. نهج البلاغه (مع تحقيق الدكتور صبحي صالح).

٣. اسد الغابه، ابن الأثير، انتشارات اسماعيليان، طهران.

٤. أعيان الشيعة، سيد محسن الأمين، دار التعارف، بيروت، الطبعة الاولى.

٥. الاصابه في تمييز الصحابه، ابن حجر العسقلاني،

١- مستدرک الوسائل، ج ١٢، ص ٤٧، عن الإمام علي عليه السلام.

٢- عوالي اللئالي، ج ١، ص ٢٦٧، ح ٦٦. عن رسول الله صلى الله عليه و آله.

- تحقيق الشيخ عادل عبد الموجود، دار الكتب العلميه، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤١٥ هـ ق.
٦. بحار الأنوار، العلامة محمد باقر المجلسي، مؤسسه الوفاء، بيروت، الطبعة الثانيه، ١٤٠٣ هـ ق.
٧. الدين، الثقافه والتنميه (دين، فرهنگ و توسعه) بالفارسيه، ميثم الموسائي، منظمه الإعلام الإسلامي.
٨. سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانيه، ١٤٠٣ هـ ق.
٩. سياحه في نهج البلاغه (سيري در نهج البلاغه) بالفارسيه، العلامة مرتضى المطهري، انتشارات صدرا، طهران، الطبعة الثالث والثلاثين، ١٣٨٤ هـ ش.
١٠. شرح نهج البلاغه، ابن أبي الحديد، مكتبه آيه الله المرعشي، قم، ١٤٠٤ هـ ق.
١١. شرح وتفسير اللغوى لكلمات القرآن اقتباساً من التفسير الأمثل (شرح و تفسير لغات قرآن بر اساس تفسير نمونه) بالفارسيه، التدوين جعفر الشريعتمداري، انتشارات قدس الرضوي، الطبعة الاولى، ١٣٧٢ هـ ش.
١٢. عوالي اللثالي، ابن أبي جمهور الاحسائي، مطبعه سيد الشهداء، قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٣ هـ ق.
١٣. الغدير، العلامة الشيخ عبدالحسين الأميني، دار الكتب الإسلاميه، طهران، الطبعة الثانيه، ١٣٦٦ هـ ش.
١٤. فيض القدير شرح جامع الصغير، محمد بن عبدالرؤوف المناوي، تحقيق أحمد عبدالسلام، دار الكتب العلميه، الطبعة الاولى، ١٤١٥ هـ ق.
١٥. الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، دار صعب- دارالتعارف، بيروت، الطبعة الرابعه، ١٤٠١ هـ ق.
١٦. كنز العمال، المتقى الهندي، مؤسسه الرساله، بيروت، ١٤٠٩ هـ ق.
١٧. لسان العرب، ابن منظور.
١٨. مجمع البيان في تفسير القرآن، أمين الإسلام الطبرسي، مؤسسه الأعلمي، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤١٥ هـ ق.
١٩. مجمع الزوائد، نورالدين الهيثمي، دار الكتب العلميه، بيروت، ١٤٠٨ هـ ق.
٢٠. مستدرک الوسائل، الحاج الميرزا حسين النوري، مؤسسه آل البيت، قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٧ هـ ق.
٢١. مسند أحمد، أحمد بن حنبل، دار صادر، بيروت.
٢٢. مصنف ابن أبي شيبه، ابن أبي شيبه الكوفي، تحقيق سعيد محمد اللّحام، دار الفكر، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤٠٩ هـ ق.

٢٣. مفردات فى غريب القرآن، الراغب الإصفهاني.

٢٤. مكارم الأخلاق، الحسن بن فضل الطبرسى، منشورات الشريف الرضى، قم، الطبعة الساديه، ١٣٩٢ هـ ق.

٢٥. مناقب الخوارزمى، موفق بن أحمد محمّد الخوارزمى، النشر الإسلامى المتعلق بجماعه المدرسين فى الحوزه العلميه، قم، الطبعة الاولى، ١٤١١ هـ ق.

٢٦. وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملى، دار إحياء التراث، بيروت، الطبعة الرابعه، ١٣٩١ هـ ق.

٢٧. در المنتور، جلال الدين سيوطى، دارالمعرفه، بيروت.

٢٨. غرر الحكم، عبدالواحد الآمدى، انتشارات مكتب الإعلام الإسلامى، قم، ١٣٦٦ هـ ش.

٢٩. التفسير الأمثل، آيه الله مكارم الشيرازى ومعاونوه، دار الكتب الإسلاميه، الطبعة الثانيه عشر، ١٣٧٤ هـ ش.

ص: ٤٧٥

٣٠. ديوان الشيخ البهائى مع مقدمه الاستاد سعيد النفيسى، انتشارات زرّين، الطبعة الاولى، ١٣٨٢ هـ ش.

ص: ٤٧٦

ص: ٤٧٧

(٥). الأساس الثقافى للاقتصاد الإسلامى

إشاره

المسجد الجامع وبيت المال

علاقه السوق الإسلامى مع المسجد، المدرسه، المكتبه

إرتباط السوق مع المسجد الجامع والجمعه و ١٢ مدرسه ومسجد

مسجد الجمعه، معبر السوق

ساعه مسجد الجمعه تذكّر بساعه القضاء

إرتباط السوق الإسلامى مع المدارس العلميه

وجوب التذكير بأحكام التجاره

أسواق العرض والمسائل العلميه

أمر القرآن الكريم بالموعظه للنشطاء الاقتصاديين

نماذج من تعليمات الإمام على عليه السلام للتجار والكسبه

ص: ٤٧٨

ص: ٤٧٩

الأساس الثقافى للاقتصاد الإسلامى

مقدمه:

ثمّه علاقته وثيقه جداً فى الإسلام بين الصلاه والزكاه من جهه، والمسجد والاقتصاد وصلاه الجمعه والسوق (المركز الاقتصادى للجتمع فى عصرنا الحالى) من جهه أخرى، بحيث إنّ أكثر الآيات القرآنيه تقرن الزكاه:

«أَتُوا الزَّكَاةَ»

إلى جانب

«أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» (١)

، ونقرأ فى سوره الجمعه أنّ القرآن الكريم يطلب من التجار والكسبه أن يتركوا معاملاتهم لمدّه ساعه ويتوجهوا لصلاه الجمعه، ونرى من خلال تأثير القرآن الكريم وتعاليم النّبى الأكرم صلى الله عليه وآله والإمام على عليه السلام كيف أنّ مساجد صلاه الجمعه التصقت بسوق بحيث إنّ مساجد الجمعه فى جميع المدن الإسلاميه بمثابة قلب المدينه والسوق بمثابة العمود الفقرى لها، فالمسجد من جهه يقوم بتأمين التجّار والكسبه فى حالات الافلاس بدفع الزكوات لهم بوصفهم «والغارمين» ومن جهه أخرى فالمسجد يقوم بدور الحسبه ومراقبه التجّار الكسبه ويعمل على حلّ الاختلافات فيما يتصل بالجهه القضائيه بينهم، ويقوم إمام المسلمين وزعيمهم كالإمام على عليه السلام بالطواف كلّ يوم على التجّار والكسبه فى السوق قبل القيام بحلّ مشاكل البلد الإسلامى الكبير (٢).

أضف إلى ذلك فإنّ المسجد الجامع وسائر المساجد تقوم إلى جانب السوق بوضع برامج الموعظه والتعليم والخطابه فى صلاه الجمعه لغرض رفع المستوى الثقافى للأهل السوق واطلاعهم على المسائل الحقوقيه والسياسيه والاقتصاديّه.

إنّ صفوف صلاه الجمعه والجماعه تضمّ فى صفوفها الغنى والفقير، المعطى للزكاه والمستلم لها، وتجمع الأموال فيما يتصل

بالذورات والكفارات والصدقات وزكاه الفطره وتدفعها إلى المستحقين، وبالنتيجه تتبدل روح العداوه والخصومه والحسد وعدم الثقة إلى أجواء الاعتماد المتقابل والصفاء والتعاون والإيثار، وفي الحقيقه أنّ هذا العمل من شأنه أن يرتفع بواقع الناس من التجاره الدنيويّه إلى التجاره الاخرويّه.

ونرى في الغالب أنّ الأسواق الإسلاميّه تقع على مقربه من المدارس الدينيّه، وأنّ التّجار والكسبه يخصصون بعض أوقاتهم لتعلّم آيات القرآن والمسائل الفقهيّه وخاصه فيما يتصل بالتجاره الإسلاميّه.

إنّ الأسواق الإسلاميّه نظمت بشكل تكون فيها المساجد والجوامع معبراً ومدخلاً إليها، لعل أهل السوق بهذه الحاله يدخلون السوق وهم يذكرون الله تعالى ويشغلون بالتجاره والكسب أثناء النهار وعند

١- سورة البقره، الآيه ٤٣.

٢- انظر: الكافي، ج ٥، ص ١٥١، ح ٣.

ص: ٤٨٠

عودتهم من متاجرهم يقيمون الصلاه فيها.

وهكذا نرى الإرتباط الوثيق في الإسلام بين المسجد والاقتصاد، فالجو الإسلامي الحاكم على السوق والتجاره ينفخ الروح الإسلاميّه في معاملات السوق، وهذا الجو الديني من شأنه أن يقلل إلى حدود كبيره من مظاهر عدم العداله في المعاملات الاقتصاديّه، كما قال أميرالمؤمنين على عليه السلام:

«سوق المسلمين كمسجدهم فمن سبق إلى مكان فهو أحقّ به إلى الليل»(١).

وتوضيح ذلك: أنّ الأسواق في الماضي لم تكن لها حجره وحانوت للكسبه، بل كانت من قبيل البسطات على الأرض في هذا العصر، ويجتمع الباعه فيه وكلّ شخص بإمكانه أن يضع متاعه وبساطه في السوق ثمّ يقوم بجمعه في الليل ويتوجّه إلى داره، يقول الإمام عليه السلام: كما أنّ الشخص الذي يدخل إلى المسجد ويحتل مكاناً معيناً منه فإنّه أولى به من غيره، فكذلك سوق المسلمين فكلّ من يحتل مكاناً ومحلّاً فيه أسرع من الآخرين فإنّه يملك الأولويّه على غيره بذلك المكان.

ورغم أنّ هذا الحديث ناظر إلى مسأله «السبق» ولكن مع الأخذ بنظر الاعتبار أنّ هذه القاعده لا تنحصر بالمسجد والسوق، بل تشمل جميع الأنفال وأمثالها، فاختيار التشبيه بالمسجد يوحى بوجود رابطه قويه وجليّه بين المسجد والسوق.

المسجد الجامع وبيت المال:

في بعض المساجد الإسلاميّه كالمسجد الجامع في دمشق في صدر الإسلام كان جزء من المسجد يخصص ببيت المال، حيث يتمّ استلام الأموال من الصدقات والزكوات وغيرها وتحفظ فيه، فإذا أفلس بعض التّجار أو نفذت أمواله في سفره، فإنّه يتمّ دفع مبلغ من المال له من سهم «الغارمين» و«ابن السبيل».

تقع فى بدايه سوق طهران مدرسه للعلوم الدينيه وكان الكسبه فى الماضى وقبل افتتاح السوق فى كل صباح يشتركون فى تلقى الدروس الفقهيه والقرآنيه، وعندما تدخل إلى مسجد السوق من البوابه الشماليه «جلوخان» ثم تدخل السوق من الجهه الغربيه أو الشرقيه مع ذكر الله تعالى، وعند حلول وقت الصلاه يتوجه التجار والكسبه إلى المساجد الواقعه فى نقاط مختلفه من السوق لإقامه الصلاه، وفى أيام الجمعه يتوجهون أيضاً لإقامه صلاه الجمعه، وضمناً فإن بيت إمام الجمعه وبعض رجال الدين يقع إلى جانب السوق ممّا له دور مؤثر فى إرشاد أهالى السوق بشكل عملى.

ومن جهه أخرى يقول القرآن الكريم

«قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهِوِ وَمِنَ التَّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ» (٢)

، يعنى أنّ كلمات القرآن الحكيمه تعرض عليكم فى خطبه صلاه الجمعه وهى أفضل لكم من اللهو والكسب والتجاره.

١- الكافى، ج ٥، ص ١٥٥، ح ١.

٢- سوره الجمعه، الآيه ١١.

ص: ٤٨١

وعلى هذا الأساس ينبغى الاسراع إلى ذكر الله والصلاه وإلى رسول الله صلى الله عليه وآله بدلاً من التوجه لزخارف الدنيا واللهو واللعب.

وعلى أساس تعاليم هذه الآيات الكريمه فإن الإسلام إلى جانب اهتمامه بنشر الثقافه الدينيه فى جو المجتمع وخاصه فى أيام شهر رمضان وأداء البرامج العباديه فى أيامه ولياليه وخاصه فى ليالى القدر ومنع التجاهر بالإفطار فى الملاء العام وإغلاق المطاعم طيله نهار شهر رمضان، فإنه اهتم بنشر الثقافه الدينيه فى فضاء السوق الإسلامى كما هو الحال فى مسجد الجمعه والجماعه وعلى أساس من قوله:

«فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ»

، فى المدارس والمساجد والأسواق.

إنّ المسجد والسوق الإسلامى فى الماضى كان يتضمنّ دائره «الحسبه» من قبل الحكومه، ويسمى المأمورون على هذه المهمه ب «المحتسب»، فهؤلاء ضمن إشرافهم على عمل الكسبه والتجاره ومنع أى شكل من أشكال الظلم والإجحاف والإحتكار والغلاء، فإنهم عند الأذان يقومون بمراقبه أهالى السوق ومؤاخذه كل شخص يشتغل بالكسب والمعامله ولا يتوجه لإقامه الصلاه (١).

وحالياً يوجد مسجد فى كل قسم من السوق الإسلامى يتوجه إليه كل يوم الكسبه والتجار لإقامه الصلاه والعمل بمقتضى قوله

تعالى:

«رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ» (٢).

يقول الإمام الصادق عليه السلام فى تفسير هذه الآية:

«إنهم قوم إذا حضرت الصلاة تركوا التجاره وانطلقوا إلى الصلاة وهم أعظم أجراً ممن لم يتجر» (٣).

والنتيجة أنّ مثل هذا السوق الذى يعيش فضاء التعاليم الإسلاميه، يعمل على تجسيد قوانين الاقتصاد الإسلامى السليم بشكل فعال وتلقائى وبالتالى يعيش التجار والكسبه روح التعاون والمعنويه فى معاملاتهم بعيداً عن روح التكاثر والجمع الثروات، لأنهم يعلمون أنّ هذه المعاملات تقوم على أساس التقوى وأحكام الشرع، وأنّ عملهم فى السوق عباده، وأنّ سوقهم كالمساجد، ومن هذه الجبهه ورد فى الحديث: «وكان (النبي الأكرم صلى الله عليه وآله) جالساً مع أصحابه ذات يوم فنظر إلى شاب ذى جلد وقوه وقد بكر، فقالوا: ويح هذا لو كان شبابه وجلده فى سبيل الله؟ فقال صلى الله عليه وآله:

«لا تقولوا هذا فإنه إن كان يسعى على نفسه ليكفها عن مسأله أو يغنيها عن الناس فهو فى سبيل الله» (٤).

إرتباط السوق مع مسجد الجامع والجمعه و ٢٢ مدرسه ومسجد:

فى مدينه اصفهان يقع مسجدين كبيرين للجمعه والجماعه على جانبى السوق وتوجد فيها أكثر من ٢٢ مدرسه دينيه ومسجداً على طول السوق ويوجد رواق كبير يدعى «رواق نظام الملك» فى مدخل السوق (محل إقامة صلاه الجمعه) ممّا حوّل سوف إصفهان

١- انظر: معالم القربه فى أحكام الحسبه.

٢- سورة النور، الآية ٣٧.

٣- من لا يحضره الفقيه الصدوق، ج ٣، ص ١١٩، ح ٣٧٢٠.

٤- المحججه البيضاء، الفيض الكاشانى، ج ٣، ص ١٤٠.

ص: ٤٨٢

إلى سوق إسلامى (١)، وتحققت بذلك وصيه النبي الأكرم صلى الله عليه وآله: «سوق المسلمين كمجسدهم فمن سبق فى مكان فهو أحقّ به إلى الليل» (٢) والحقيقه أنّ الإنسان عندما يدخل مثل هذا السوق يشعر وكأنه دخل المسجد.

بقول الفيلسوف روجه غارودى صاحب كتاب «مسجد، مرآه الإسلام» (٣):

«المسجد يعنى المحلّ الذى يسجد فيه الإنسان لله، وكل مكان يمكنه أن يكون صالحاً للسجود، ومع ذلك، فالإسلام ليس ديناً فردياً، والمسجد فى الإسلام رمز الامّه، وفى عصر عظمه الإسلام كان المسجد يتولّى جميع شؤون الحياه الاجتماعيه، فكانت

العقود التجاريّه تعقد في المسجد وتتخذ فيه القرارات ذات الطابع العام من قبل إمضاء معاهدات الصالح أو الذهاب إلى ميادين القتال والجهاد، لأنّ الإسلام لا يعرف التمييز بين المقدّس (ercas) وغير المقدّس (enaforp)، (وفي الحقيقة فإنّ كلّ عمل نافع يعتبر مقدساً في نظر الإسلام)، وتطبيق الشريعة يعني أنّ الإنسان يقف ٢٤ ساعة في الليل والنهار في محضر الله تعالى، وكلّ عمل يعمل تحت نظر الله، ومن هذه الجبهه فإنّ كلّ عمل له بعد قدسى (elarcas) وصلاه تواصل وصيروره تسبيغ على اللحظات معني، الصلاه تعمل على فتح آفاق الباطن ليدرك الإنسان ذاته الحقيقيه وتسمح لي أنّ أفهم ما حولي وأدرك معني جميع أعمالى، ومع ذلك فالصلاه لا تنفصل عن سائر أعمالى.

إنّ انحطاط المسلمين في هذا العصر يعود إلى أنّ الصلاه تعتبر شيئاً منفصلاً عن سائر الأعمال، وهذا التعبير ناشىء من الانحراف عن المفاهيم الأوليه للإسلام بسبب رسوخ الفكر الثنوى اليونانى (مقدّس / مدّنس)، وبذلك فقد المسجد دوره الأساسى فى الحياه واقتصر على البعد الروحانى فى الإنسان، والإسلام أبعد عن البعد الاممى (eriatuanummoc) وتبدل إلى دين عباده (citsilauriR)، فالصلاه فى هذه الصوره تمثّل عملاً عبادياً لا أكثر (Rituel).

ولكن المسجد فى بدايه أمره كان يقع فى مركز المدينه، بل يعد فى الواقع مركز المدينه- ولكن هذا المركز- حاله حال الروح والبدن، لم يكن فى مواجهه الأقسام الأخرى»(٤).

ويقول كريستين نفاع فى مقالته «المسجد مركز النشاطات فى المجتمع الإسلامى» مى نويسد:

إنّ المساجد بمثابة مركز الإرتباطات للمؤسسات الاجتماعيه كالمستشفيات والمصحات، والجامعات والمدارس وأمثال ذلك، أمّا استقرار هذه المساجد فى مركز المدينه بحيث يحيط به من كلّ جهه السوق وأهل الحرف والمهن المتعدده، ممّا يشير إلى

١- وأشار ابن عساكر أيضاً فى تاريخ دمشق (ج ٢، ص ٢٩٠) فى باب «ذكر معرفه مساجد البلد» إلى عشرات المساجد الموجوده فى أسواق دمشق.

٢- الكافى، ج ٥، ص ١٥٥، ح ١.

٣- المسجد مرآه الإسلام (malsI'I ed rioriM ,eeuqsom).

٤- المسجد فى مرآه الإسلام (مسجد آئينه اسلام)، نقلًا عن الاسبوعيه ژوز آفريك، ترجمه سعيد شهرتاس، حديث آخر فى دائره الثقافه والأدب، ص ٤٢٧، طهران، انتشارات كوير، الطبعة الاولى، ١٣٧٧ هـ ش.

ص: ٤٨٣

ضروره هذه المساجد ودورها العام فى تحقيق هذا الانسجام فى جميع مفاصل الحياه المجتمعيّه فى جميع البلدان الإسلاميه فى العالم»(١).

ولحسن الحظ فإنّ الخطابات القرآنيه التى تقرأ فى كلّ جمعه ليل نهار تركت أثرها الكبير فى التجار والكسبه المسلمين بحيث إنهم جعلوا من أسواقهم تجسيدا لهذه الخطابات الدينيه، وعلى سبيل المثال إذا نظرنا إلى الأسواق الإسلاميه فسوف نرى:

إنَّ السوق ينتهى فى الغالب إلى مسجد الجمعة مثل طهران، إصفهان وشيراز، أو المسجد الجامع مثل كوه رشاد فى مشهد حيث تشير إلى البعد الاقتصادى والتجارى للمسلمين، يعنى أنَّ الهدف من جعل النشاطات الاقتصاديه فى المجتمع هى المحور والطريق للوصول إلى الله وبلوغ الكمال الإنسانى والمعنوى.

كما ذكر المهندسون فى بناء المدن، أنَّ السوق بمثابة العمود الفقرى للإنسان وهذا هو التعبير الذى ورد فى القرآن الكريم للمال:

«أَمْوَالُكُمْ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا» (٢)

ومسجد الجمعة أو الجامع بمنزله رأس المدينه (٣).

إنَّ القبه والمآذن للمساجد تشبه الرجل العابد الذى يضع قلنسوه على رأسه ويفتح يديه للتسبيح والدعاء والعباده إلى السماء، والسقف تحت القبه بمثابة السماء، والمصلون فى حال تسبيحهم يشاركون تسبيح الموجودات فى السموات والأرض:

«يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ» (٤).

وعند إقامه صلاه الجمعة يندمج أهالى المدينه وكأنهم يصلون من الكثره إلى الوحده ويشكلون إنساناً كبيراً يصلون صلاه الوحده فى ركعون ويسجدون سويه ويسبحون الله ويعبدونه.

إنَّ مسجد الجمعة أو الجامع فى مدينه يتم تشييده فى مركز المدينه أو فى بدايه السوق لكى يترك الناس والكسبه معاملتهم وتجارتهم عند الظهر من يوم الجمعة ويتوجهون إلى صلاه الجمعة عند سماعهم لصوت المؤذن:

«إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ» (٥).

النتيجه أنَّ هذا الفضاء الثقافى الإسلامى للسوق، دفع الزمخشرى وصدر المتألهين فى تفسيريهما لسوره الجمعة إلى القول: «وكانت الطرقات فى أيام السلف وقت السحر وبعد الفجر مغطيه بالمبكرين إلى الجمعة يمشون بالسرجه» (٦)، وبهذه النسبه كانت قلوب الناس والكسبه مفعمه بالصدق والصفاء المحبه وثقه المتبادل.

١- نداء يونسكو (پیام یونسکو)، شهر آذر ١٣٦٩ هـ ش، العدد ٢٤٢، سنه ٢٢، ص ٣٥.

٢- سوره النساء، الآيه ٥.

٣- الرؤيه الإسلاميه وظاهره الجغرافيه (بینش اسلامى و پدیده های جغرافیایی) بالفارسيه، مشهد، بنياد پژوهش های اسلامى، ١٣٦٨، ص ١٠٨.

٤- سوره الجمعة، الآيه ١.

٥- سوره الجمعة، الآيه ٩.

٦- تفسير الكشاف، طبعه دار الكتاب العربى بيروت، ج ٤، ص ٥٣٣؛ تفسير القرآن الكريم، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الثانيه ١٣٦٦ هـ ش، ص ٢٢٩.

مسجد الجمعة، معبر السوق:

«لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ» (١).

وهذا يعنى أنكم لا- ينبغي أن تدخلوا المساجد وأنتم سكارى أو على جنابه إلمافى حال مروركم من باب وخروجكم من باب آخر.

وما تقدم أعلاه يعتبر أحد التفاسير للآية الشريفة.

وكما ورد فى الآيه المذكوره آنفاً وانعكس فى الفقه الإسلامى فإن إرتباط السوق والمسجد فى البلدان الإسلاميه إلى درجه من الشده والمكانه أن مسجد الجمعة كان يمثل معبراً عاماً لأهالى السوق، وذلك لغرض أن يعيش المسلمون وخاصه الكسبه ذكر الله والآخره وعدم الغفله عن الله فى واقع الحياه (٢)، وعند مرورهم بالمسجد يتذكرون الله تعالى ولا يتعلق قلبهم بشىء من متاع الدنيا وأن يذكروا الله عند معاملاتهم وتجارتهن، وعندما يحين وقت الصلاه يلتحقوا بصفوف المسلمين ويعملوا بقوله تعالى:

«وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ» (٣)

، وفى سائر الموارد يذكرون الله تعالى كما أمرهم فى سوره الجمعة ليكونوا من المفلحين:

«وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (٤).

ساعه المسجد الجامع تذكّر ساعه يوم القيامه:

«إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِيُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى» (٥).

توجد على سطوح بعض المساجد الجامعه كجامع الإمام الخمينى قدس سره فى طهران ساعه كبيره كتب عليها هذه الآيه:

«إِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ» (٦)

، أى «ساعه القيامه»، وهذا يشير إلى دعوه الناس وأهل السوق إلى تذكّر يوم القيامه عند دخولهم السوق من باب المسجد ومع رؤيتهم لهذه الآيه الشريفة وسماعهم صوت دقات الساعه يتذكرون ساعه يوم القيامه والحساب وممّا يقلل من علاقتهم وانشدادهم للماديات وتدعوهم للترام التقوى والورع فى مقابل حالات الكذب والغش والغلاء والإحتكار، وكأنّ ساعه المسجد الجامع تتزامن وتتناسق مع خاطب هذه الآيه الشريفة من سوره الجمعة المباركه التى تقول:

«قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفْتَرُونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (٧).

إن اختيار اسم هذا الجهاز الذى يشير إلى الوقت ب «ساعه» والتي وردت فى كلمات القرآن بمعنى يوم القيامة ويوم الحساب، يشير إلى تأثير ثقافته القرآنيّه

١- سورة النساء، الآية ٤٣.

٢- انظر: «دراسة التاريخ الثقافى والفنى لمدينه اصفهان (بررسى تاريخچه فرهنگى - هنرى شهر اصفهان» بالفارسيّه فى مجله العمران والفن الايرانى (معمارى و هنر ايرانى) بالفارسيّه، العدد ٢، شتاء ١٣٦٦ هـ ش، ص ١٤ وكتاب الرؤيه الإسلاميه ومظاهر الجغرافيه العامه (بينش اسلامى و پديده هاى عمومى جغرافيايى) بالفارسيّه، ص ١٠٨.

٣- سورة البقره، الآية ٤٣.

٤- سورة الأنفال، الآية ٤٥.

٥- سورة طه، الآية ١٥.

٦- سورة غافر، الآية ٥٩.

٧- سورة الجمعه، الآية ٨.

ص: ٤٨٥

فى جميع أبعاد الحياه للمسلمين.

وأحد معانى الساعه فى نظر أصحاب اللغه:

الساعه الوقت الذى تقوم فيه القيامة، والساعه اسم للوقت الذى يصعق فيه العباد، والوقت الذى يبعثون فيه وتقوم فيه القيامة، سمّيت ساعه لأنها تفجأ الناس فى ساعه فيموت الخلق كلّهم عد الصيحه الاولى التى ذكر الله عزّ وجلّ:

«إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ» (١) (٢).

ارتباط السوق الإسلامى بالمدارس العلميه:

يجب أن تكون للنشطاء الاقتصاديين فى نظر الإسلام علاقه وثيقه بالأحكام الإلهيه، فالإمام على عليه السلام يخاطب التجار والكسبه فى السوق ويقول:

«يا مَعْشَرَ التُّجَّارِ الْفِقْهَ ثُمَّ الْمَتْجِرَ، الْفِقْهَ ثُمَّ الْمَتْجِرَ، الْفِقْهَ ثُمَّ الْمَتْجِرَ...» (٣).

وعلى أساس توصيات القرآن الكريم ورسول الله صلى الله عليه وآله و أمير المؤمنين على عليه السلام فى مجال تعلّم الأحكام والمسائل الدينيه، فقد بنيت آلاف المدارس الدينيه إلى جانب الأسواق الإسلاميه لتعليم القرآن والأحكام الإلهيه وخاصه أبواب المكاسب والمتاجر فى الفقه حيث أخذ الكسبه والتجار يتعلمون أحكام الدين فى هذه المدارس.

وجوب تعلّم أحكام التجاره:

إنّ فقهاء الإسلام ومنذ البدايه ولحدّ الآن يؤكّدون على لزوم تعلّم أحكام المعاملات التجاريّه والبيع والشراء.

ونقرأ في كتاب تحرير الوسيله للإمام الخميني قدس سره:

«يجب على من يباشر التجاره وسائر أنواع التكسب تعلم أحكامها والمسائل المتعلقة بها ليعرف صحيحها عن فاسدها، ويسلم من الربا، والقدر اللازم أن يكون عالماً ولو عن تقليد بحكم التجاره والمعامله التي يوقعها حين إيقاعها»(٤).

وذكر بعض المفسرين القدماء أمثال سعيد بن جبير و الحسن البصري والمكحول أنّ المراد من قوله:

«وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ»

في الآيه الشريفه:

«فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ»(٥)

، هو طلب العلم (٦).

ولعله من هذه الجبهه كان كتاب التجاره والمكاسب المحرمه في الفقه الإسلامى والذى يدرّس في الحوزات العلميه والمدارس الدينيه وخاصه المدارس الدينيه في السوق، شائعاً وأكثر تداولاً من سائر الأبواب والكتب الفقهيه الأخرى.

الأسواق مكان عرض المسائل الدينيه:

منذ قديم الأزمان كانت الأسواق وموقع التقاطع في الطرق والمراكز العامه، تعتبر محلاً للتعليم والتربيه

١- سوره يس، الآيه ٢٩.

٢- لسان العرب، ماده «سوع».

٣- الكافي، ج ٥، ص ١٥٠، ح ١؛ من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ١٩٤، ح ٣٧٣١.

٤- تحرير الوسيله، ج ٢، ص ١٠.

٥- سوره الجمعه، الآيه ١٠.

٦- تفسير القرآن الكريم، صدر المتألهين، ص ٢٣٩.

ص: ٤٨٦

كما كانت أسواق عكاظ، المجنّه، ذى المجاز والطائف والتي وردت في كتب السير والتاريخ والأدب بوصفها مراكز عرض روائع أشعار العرب، وفي العصر الأموى ورد ذكر مجالس مزبّد وحلقاتها في البصره واستفاده أهالي الباديه منها ونقل أخبار وأحاديث القبائل والأنساب.

وفي العصر العباسي استمرت هذه الظاهرة وازدادت قوّه في الأسواق العلميّه وكان الكثير من رواد اللغه والنحو كالأصمعي، وأبو عمر بن علاء، قُطرب، الكسائي، خليل، سيبويه وغيرهم يحضرون في هذه المراكز العلميّه ليسمعوا من أهالي الباديّه كلام العرب ويتطلعون على وضع الأسواق العامّه ويحصلون على معلوماتهم في مجالات العلوم الأدبيّه، ومن هذه الجهه كانوا يدخلون في مناظرات جميله جدّاً في مقابل العلماء والناس العاديين (١).

وكان بعض العلماء وأهل الخبره أيضاً يشتركون في تلك المجالس التي كانت تعقد في المسجد الجامع في السوق كما ورد عن ابن بطوطه المؤرخ الإسلامى المعروف أنّه اشترك في مجلس درس للحديث في مسجد الجمعة في شيراز وقال إنّ حضر في تلك الحلقة في ذلك المسجد (٢).

أمر القرآن بموعظه النشطاء الاقتصاديين:

«قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهِوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ» (٣).

وقد ورد عن الإمام الباقر عليه السلام قال:

«كان أمير المؤمنين عليه السلام بالكوفه عندكم يفتدى كلّ يوم بكره من القصر فيطوف في أسواق الكوفه سوقاً سوقاً ومعهُ الدرّه على عاتقه ... فيقف على أهل كلّ سوق فينادى:

يا معشر التّجار اتّقوا الله عزّ وجلّ، فإذا سمعوا صوته ألقوا ما بأيديهم وارعوا إليه بقلوبهم وسمعوا» (٤).

وجاء في بعض المصادر الحديثيّة: إنّ الناس بعد أن ينهى الإمام كلامه قالوا (سمعنا وأطعنا يا أمير المؤمنين!) (٥).

وجاء في بعض المصادر الروائيّه الأخرى أنّ شوق الكسبه والتجار لمواعظ أمير المؤمنين عليه السلام بلغ حدّاً أنّهم لا يملّون من تكرار مواعظه عليهم (٦).

نماذج من تعليمات الإمام على عليه السلام للتّجار:

١. خطب الإمام على عليه السلام للتّجار والكسبه

١. ... إعلموا أنّ أفحش الظلم، ظلم الحاكم للمحكوم، والقوى للضعيف، والمحتكر لعامّه الناس (٧).

٢.

«يا معشر التّجار! ألا إنّ التّجار همّ الفجار إلّا من اتقى ربّه وصدّق وبرّ ووصل وأدى الأمانه

- باقر الحجتي، ج ٢، ص ٤٠ و ٤١.
- ٢- رحله ابن بطوطه، ج ٢، ص ٨٣ و ١١٠.
- ٣- سورة الجمعة، الآية ١١.
- ٤- الكافي، ج ٥، ص ١٥١، ح ٣؛ من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ١٩٣، ح ٣٧٢٦.
- ٥- انظر: بحار الأنوار، ج ٤١، ص ١٠٤ و ١٠٥، ح ٥.
- ٦- على إمام المتقين، عبدالرحمن الشرقاوي، ج ٢، ص ٢٩٩.
- ٧- المصدر السابق.

ص: ٤٨٧

والتَّاجِرُ الصَّدُوقُ مَعَ النَّبِيِّنَ وَالشُّهَدَاءُ»(١).

٢. تعليم القرآن للتجار والكسبه

ونقرأ في حديث آخر عن الإمام على عليه السلام أنه كان يسير في الأسواق أيام خلافته الظاهرية، فيرشد التائهين إلى الطريق ويساعد الضعفاء، وكان يمرّ على الباعه والكسبه ويتلو الآية الكريمة،

«تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً»(٢).

ثم يضيف سلام الله عليه:

«نزلت هذه الآية في أهل العدل والتواضع من الولاه وأهل القدره من الناس»(٣).

٣. تعليم فنون التجاره

إشاره

كان الإمام على عليه السلام يقول في السوق وفي المسجد وفي كل مكان يجتمع فيه الناس:

«الْعُلُومُ أَرْبَعَةٌ: الْفَقْهُ لِلْأَدْيَانِ، وَالطَّبُّ لِلْأَبْدَانِ، وَالنَّحْوُ لِلِّسَانِ، وَالنَّجُومُ لِمَعْرِفَةِ الْأَزْمَانِ».

ثم يرغب التجار لتعليم الحساب ويمنع الأشخاص الذين ليس لديهم خبره بالتجاره من هذا العمل (٤).

وقال على عليه السلام سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول:

«السَّمَّاحُ وَجْهَ الرَّبَّاحِ»

قال على عليه السلام ذلك لرجل يوصيه ومعه سلعه يبيعهها(٥).

النتيجه:

من الآثار والبركات الكبيره للإرتباط بين النشاط الاقتصادي وصلاحه الجمعه، والمواعظ اليوميّه للنبي الأكرم عليه السلام و أمير المؤمنين على عليه السلام وسائر أولياء الدين، هو أنّ المدارس الدينيّه والمساجد والمكتبات تأسست إلى جانب الأسواق الإسلاميّه والمراكز التجاريّه، والكثير من هؤلاء الكسبه والتجار كانوا مظهر العلم والمعنويّه والأمانه والصدق والنظم والتقوى، وعندما كانوا يسافرون إلى البلدان الأخرى فإنهم يمثّلون بسلوكياتهم الإسلاميّه أفضل مبلغ ديني لنشر الإسلام، كما هو الحال في بلدان كاندونسيا وبلدان شرق آسيا كماليزيا، بروني، اندونسيا، فيليبين، جاكرتا، سوماترا، فيتنام، كامبوج، تايلند وسواحل أفريقيا وكذلك بوسني وهرزه كوين في أوريا التي وقعت تحت تأثير صدق وأمانه المسلمين وأخلاقهم الإسلاميّه فاعتنقوا الإسلام منذ ذلك الوقت (٤)، وكان الناس يثقون دائماً بالأسواق الإسلاميّه وكان السوق ليس محلّ المعاملات التجاريّه، بل يعتبر

١- المصدر السابق.

٢- سورة القصص، الآية ٨٣.

٣- كنز العمال، ج ١٣، ص ١٨٠، ح ٣٦٥٣٨.

٤- على إمام المتقين، عبدالرحمن الشراوي، ج ١٢، ص ٣٠٠.

٥- من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ١٩٦، ح ٣٧٣٥. نقلت هذه الروايه عن الإمام الصادق عليه السلام وعن رسول الله صلى الله عليه وآله بهذه الصوره: «السماحه من الرّباح» (وسائل الشيعه، ج ١٢، ص ٢٨٨، ح ٤).

٦- انظر: كتاب أطلس الأديان، سامي المفلوث، طبع العبيكان، ١٤٢٨ هـ، ص ٤٦٦ و ٤٦٧ وكتاب علّموا أولادكم محبّه آل بيت النبي صلى الله عليه وآله، محمّد عبده البمانى، ص ٣٦.

ص: ٤٨٨

محل إكتساب العلم والمعرفه والثقافه أيضاً.

ونأمل أن تتجدد هذه السنّه الحسنه اليوم في جميع البلدان الإسلاميّه ويكون التجار والكسبه كما في الماضي مظهراً للعلم والأخلاق والأمانه والصدق في المعامله وبذلك يكونون مبلغين إسلاميين عملياً وبهذه الطريقه يفتح غير المسلمين على الإسلام ويعتقوا هذا الدين الحنيف.

وبديهي أننا لا نستطيع إحياء الاقتصاد الإسلامي من خلال الثقافه الماديّه الغربيّه فقط، بل ينبغي نشر الاقتصاد الإسلامي بتلك الطريقه التي اتّخذها المسلمون الأوائل في القرون الماضيه، لكي نحصل على النتيجه المطلوبه.

وبعباره أخرى، لا يمكن تقبل الثقافه الأجنبيّه في مجال الاقتصاد وفي ذات الوقت نتوقع تجسيد البرامج الاقتصاديّه للإسلام، بل يجب أن نتحرك من أجل تأسيس ثقافه دينيّه مقبوله في نظر الإسلام ليتقبل المجتمع الإسلامي بسهوله ملامح الاقتصاد الإسلامي، كما أنّ تجسيد الأخلاق الإسلاميّه والسياسيه والحكوميه الإسلاميّه والاسره وأمثال ذلك لا ينسجم أبداً مع قبول الثقافه

المنابع والمصادر

١. القرآن الكريم.
٢. نهج البلاغه (تحقيق الدكتور صبحى صالح).
٣. الإسلام والتعليم والتربيه (اسلام و تعليم و تربيت بالفارسيه، الدكتور السيد محمدباقر الحجتى، مكتب نشر الثقافه الإسلاميه، طهران، ١٣٧٠ هـ ش.
٤. الاعتصام، أبواسحاق الشاطبى، تصحيح عبدالرزاق المهدي، بيروت، دار الكتاب العربى، ١٤١٧ هـ ق.
٥. بحار الأنوار، العلامه محمد باقر المجلسى، مؤسسّه الوفاء، بيروت، الطبعة الثانيه، ١٤٠٣ هـ ق.
٦. دراسه التاريخ الثقافى - والفنى لمدينه الإصفهان فى مجله المعمارى والفن الإيرانى (بررسى تاريخچه فرهنگى - هنرى شهر اصفهان در مجله معمارى و هنر ايرانى) بالفارسيه، العدد ٢، الشتاء ١٣٦٦ هـ ش.
٧. الرؤيه الإسلاميه ومظاهر الجغرافيه (بينش اسلامى وپديده هاى جغرافيايى) بالفارسيه، الدكتور عباس السعيدى الرضوانى، مشهد، بنياد پژوهش هاى اسلامى، ١٣٦٨ هـ ش.
٨. رساله يونسكو (پيام يونسكو) بالفارسيه، العدد ٢٤٢، السنه الثانيه والعشرون.
٩. تاريخ دمشق، ابن عساكر، دار الفكر للطباعه والنشر، بيروت، ١٤١٥ هـ ق.
١٠. تحرير الوسيله، الإمام الخمينى قدس سره، مطبعه الآداب، النجف الأشرف، ١٣٩٠ هـ ق.
١١. تفسير القرآن الكريم، صدر المتألهين الشيرازى، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الثانيه، ١٣٦٦ هـ ش.
١٢. تفسير الكشاف، جارالله محمود الزمخشري، دار

ص: ٤٨٩

الكتاب العربى، بيروت، ١٤٠٧ هـ ق.

١٣. رحله ابن بطوطه، محمد بن عبدالله، ترجمه محمد على موحد، نشر آگاه، طهران، ١٣٧٦ هـ ش.

١٤. على إمام المتقين، عبدالرحمن الشرقاوى، مكتبه غرب، القاهرة، ١٩٨٥ م.

١٥. الكافى، أبو جعفر محمّد بن يعقوب الكلينى، دار صعب- دار التعارف، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠١ هـ ق.

١٦. كنز العمال، المتقى الهندى، دار الرساله، بيروت، ١٤٠٥ هـ ق.

١٧. لسان العرب، ابن منظور الأفريقى، دار صادر، بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٩٧ م.

١٨. معالم القربه فى أحكام الحسبه، ابن الاخوه القرشى، تصحيح روبن لىوى، مطبعة دارالفنون، ١٩٣٧ م.

١٩. من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، انتشارات جماعه المدرسين، قم، ١٤١٣ هـ ق.

٢٠. وسائل الشيعه، الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملى، دار احياء التراث العربى، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٣٩١ هـ ق ..

Garaudy, Roger: Mosque'e miroir deI'Islam./ The Mosque, mirror of Islam/(٣ . ١٢
(Edition Jaguar, ٥٨٩١, in ٤ t, ٩٥٣ p
)language book in arabic language

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسّس مركز القائميّة للدراسات الكمبيوترية فى أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامى عام ١٤٢٦ الهجرى فى المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبه لجمع من الإخصائين والمثقفين فى الجامعات والحوزات العلميه.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائميّة بتوفير المصادر فى العلوم الإسلاميه وتبعثها فى أنحاء البلاد وصعوبه الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسه القائميّة للدراسات الكمبيوترية فى أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين فى العلوم الإسلاميه وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعه الكترونيه من الكتب والمقالات العلميه والدراسات المفيده وهى منظمه فى برامج إلكترونيه وجاهزه فى مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمده على النظرة العلميه البحتة البعيده من التعصبات الشخصيه والاجتماعيه والسياسيه والقوميّه وعلى أساس خطه تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعه.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدقّ في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوازت العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات الكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحث للمصادر والمعلومات
الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات
إقامة المسابقات في مطالعة الكتب
إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية
إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

1.JAVA

2.ANDROID

3.EPUB

4.CHM

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً في الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدّم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

