# القواعد الناظمة لفقه العلاقة
# مع الآخر الديني

# القواعد الناظمة لفقه العلاقة

## مع الآخر الديني

الجزء الأول

تأليف
حسين الخشن

العارف للمطبوعات

**القواعد الناظمة لفقه العلاقة مع الآخر الديني**

حسين الخشن

**الطبعة الأولى** 2024
القياس: 17 x 24
عدد الصفحات: 557
ISBN 978-614-441-426-2

**نشر وتوزيع**

**شركـة العـارف للأعمـال ش.م.م.**

بيروت – لبنان
هاتف: 00961 70 839 503
00961 78 988 839
العراق – النجف الأشرف
هاتف: 00964 7801327828
00964 7804094020
00964 7826593032
www.alaref.net
al-aref@live.com

© جميع حقوق النشر محفوظة، ولا يحق لأي شخص أو مؤسسة أو جهة إعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطّي من أصحاب الحقوق.

© All rights reserved. No part of this book may be reproduced, or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopyings, recording or by any information storage retrieval system, without the prior permission in writing of the publisher.

هامّ جدّاً: إن جميع الآراء الواردة في الكتاب تعبّر عن رأي كتّابها ولا تعبِّر بالضرورة عن رأي الناشر...

# مقدمة

من المعلوم أنّ الشريعة الإسلامية قد اعترفت بالآخر الديني (أهل الكتاب) في حال اندراجه ضمن عقد الذمة، وأقرّته على دينه وشعائره وطقوسه ومكّنته من الاحتفاظ بكيانه وخصوصيته وهويته ومراكزه الدينية، ومنحته الكثير من الحقوق الإنسانية والدينية، وهو ما أتاح للجماعات والطوائف الدينيّة المختلفة من البقاء في صلب الحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة في مختلف الحواضر الإسلامية، والتعايش بسلام مع جيرانهم المسلمين، على العكس تماماً مما جرى مع المسلمين في كثير من البلدان، حيث صودرت حقوقهم الدينية وتمّ العمل على استئصالهم من الجذور، ومسلمو الأندلس مثال واضح وصارخ على ما يمكن أنْ تفعله العداوة الدينيّة، فقد تمّ القضاء عليهم قضاءً كاملاً ولم يبق منهم باقية، سوى بعض الأطلال والعمارات العظيمة التي لا تزال شاهدة على حضارة غابرة! وقد حصل في الماضي القريب وفي الزمن المعاصر الكثير من محاولات الإبادة الجماعية للكثير من الشعوب الإسلامية كالذي جرى في البوسنة والهرسك وكالذي جرى ولا يزال في فلسطين المحتلة.

ولكنّ اعتراف الشريعة الإسلامية بالآخر الذمي لم يمنع من أن تنتشر في الوسط الفقهي الإسلامي الكثير من الفتاوى الفقهية التي اتسمت بالشدة والقسوة إزاء غير المسلمين، وهي شدة لا تكاد تخفى على الملمّ بالتراث الفقهي، حيث تواجهنا فتاوى مشهورة تنتقص من الآخر، وتعكس نظرة دونيّة تجاهه، وذلك من قبيل الفتاوى التي تجيز غيبته ولعنه وسبّه، والتعامل معه بازدراء واحتقار وتوهين، وتسلبه الكرامة والاحترام إلا في حدود معينة، ومن ذلك الفتوى الداعية إلى التضييق عليه في الطريق، أو تحثّ على منع تصديره

في المجالس، أو الفتوى التي تمنع من أن يكون منزله أعلى من بيوت المسلمين، إلى غيرها من الفتاوى التي تنحو هذا المنحى والتي استعرضنا الكثير منها في كتابنا «فقه العلاقات الاجتماعية والمدنية مع الآخر الديني». هذا كله إذا كان الآخر ذمياً، وأمّا إذا لم يكن كذلك، فإنّه ليس له حقوق تُذكر، إذ الرأي الفقهي السائد عندها أنّه لا حرمة له لا في نفسه ولا في ماله ولا في عرضه، وأننا مأمورون بقتاله ولا يُرفع عنه السيف، إلا أن يسلم أو يدفع الجزية إن كان كتابياً، وأما إذا كان مشركاً فلا يتاح له أي خيار آخر غير الإسلام، كما أوضحنا ذلك بالتفصيل عند الحديث عمّن هو الآخر[1] وما هي أصنافه، وكذا عند الحديث عن فقه الجهاد والعلاقات السياسية مع الآخر[2].

واللافت أنّ هذه الفتاوى ولأسباب مختلفة[3] قد هيمنت على العقل الفقهي وظلت سائدة إلى أيامنا مع أنها لدى التدقيق لا تعدو أن تكون آراءً اجتهادية وليست من مسلَّمات الشريعة وضروريّاتها، ولذا يحقّ لنا أن ندعو إلى إعادة قراءتها وتجديد النظر فيها وفحص أدلتها، بل قد تكون إعادة دراستها في هذا العصر ضروريّة، لما لذلك من دور في توضيح الرؤية الإسلاميّة العامة حول حقوق الإنسان والعلاقة مع الآخر، ولأن ذلك أيضاً يسهم في الدفاع عن الشريعة في وجه سيل من الإشكالات التي تتهمها بالقسوة والشدة وأنها لا تلائم هذا العصر أو غير ذلك.

### 1 - تنبيهات منهجية

وفي هذا السياق فإنّه يهمنا التأكيد على بعض التنبيهات المنهجية:

**أولاً**: أهميّة الدراسة الموضوعيّة لهذه الفتاوى المتصلة بالآخر، وهذه

(1) في كتاب «من هو الآخر الديني؟»، تحت الطبع.
(2) في كتاب «فقه الجهاد والعلاقات السياسية مع الآخر الديني»، تحت الطبع.
(3) أشرنا إلى بعض هذه الأسباب في مدخل كتابنا عن فقه العلاقات الاجتماعية والمُدُنيّة مع الآخر الديني.

الموضوعية تحتم علينا - كخطوة أولى - عرضَ هذه الفتاوى ونظائرها وبحثها في باب واحد يلّم شتات تلك الفتاوى ويأخذ بنظر الاعتبار النظرة الكلامية للآخر، وبالتأكيد فإنّ ذلك سوف يسهم في إظهار وتقديم صورة فقهية كاملة عن نظرتنا للآخر، وهي صورة قد لا تتكشف لنا عادة لو درسنا تلك الفتاوى بشكل تجزيئي وموزع على الأبواب الفقهية المختلفة، ومن نتائج هذه الطريقة في دراسة تلك الفتاوى أو نظائرها مما يكون موضوعها واحداً هو تأثيرها على قناعات الفقيه، فإنّ الفقيه عندما يأخذ تلك الصورة المتكاملة التي تكونت لديه نتيجة ملاحظة تلك الفتاوى بأجمعها: **فإما** أن يتكشف له أن ما ظنّه لأول وهلة من كون هذه الفتوى أو تلك منافية لمبدأ الكرامة أو العدل هو انطباع مخادع وناشئ عن قصر النظر على جانب معين من الصورة، وهذا ما ينقله من موقع التشكيك بتلك الفتوى إلى موقع الدفاع عنها وعدم التوجس من تبنيها، **وإما** أن يحصل العكس، أعني أنّ النظرة المتكاملة لتلك الفتاوى ستظهر ما كانت تحجبه وتخفيه النظرة التجزيئية من ثقل وقساوة وبشاعة الصورة الكاملة لفتاوى التعامل مع الآخر، على اعتبار أن الفقيه عند تناوله للفتاوى بشكل تجزيئي قد يغيب عن باله سائر الفتاوى المتصلة بالآخر، وبالتالي فلا يشعر بثقل كبير يحول دون تبنيه لهذه الفتوى أو تلك، لأنها فتوى في مورد جزئي جانبي، بخلاف ما إذا نظر إلى الفتاوى برمتها وكانت كلها - مثلاً - تنتقص من الآخر وتنظر إليه بدونية فعندها قد يشعر بصعوبة الالتزام بهذه الفتاوى ونسبتها إلى الشريعة الإسلامية، وربما تكوّن لديه انطباع بأنها لا تنسجم مع بعض مبادىء الشريعة، وهذا ما يدفعه لإعادة النظر فيها.

**ثانياً**: إنّ دراسة هذه الفتاوى لا بدّ أن تَسْبِقَ محاولةَ تبريرها والدفاع عنها بشكل أو بآخر، فإنّ تبرير الفتاوى وتوجيهها لا وجه له إلا بعد أن يتم التوثق من انتسابها إلى الشريعة الإسلامية.

**ثالثاً**: إنّ من المناسب قبل دراسة هذه الفتاوى أن يَسْبِقَها سعيٌ حثيث للتعرّف على المبادئ التشريعية والقواعد الفقهية العامة التي تحكم العلاقة مع

الآخر المختلف عنّا دينياً، لأنّ هذه الفتاوى هي فروع لتلك الأصول وتطبيقات لتلك القواعد. صحيح أنه يمكننا دراسة هذه القواعد في ثنايا تلك الفتاوى، لكنّ مما لا ريب أنّ فرز هذه القواعد وتدوينها وتبويبها بشكل مستقل هو عمل مهم من الناحية الفنية والمنهجيّة.

وهذه النقطة الثالثة هي ما يعنينا تسليط الضوء عليه في هذا الكتاب، حيث إنّ البحث الفقهي في أحكام العلاقة مع الآخر غير المسلم يفرض علينا - بادئ ذي بدء - أن نسعى للتعرف على أهم القواعد الفقهيّة العامة الناظمة لفقه العلاقة معه، وبذل الجهد في تأصيل ما يحتاج منها إلى تأصيل، وبيان حدودها وشروطها. إنّ هذا العمل البحثي في استنباط هذه القواعد يعدّ مدخلاً ضرورياً لا غنى عنه للفقهاء والباحثين في هذا الموضوع.

**2 - قواعد عامة وقواعد خاصة**

إنّ القواعد الناظمة لفقه العلاقة مع الآخر على نوعين:

**الأول**: القواعد الخاصة، وهي التي تختص بباب محدد من الأبواب الفقهية دون غيره، من قبيل قاعدة: "لكل قوم نكاح" وهي - كما يفصح نصها - تختص بتنظيم أنكحة غير المسلمين، وكذا قاعدة "حرمة إعانة الكافر"، فإنها - على الأرجح - خاصة بحالات الحرب والقتال.

**الثاني**: القواعد العامة، وهي التي تصلح للاستنباط في أكثر من باب، ويستفاد منها في أكثر من مورد وحقل فقهي، حتى لو كان بعضها ألصق بباب معين من الأبواب الفقهية، فإنّ ذلك لا يمنع من بحثها ضمن القواعد العامة ما دام أنها تملك إطلاقاً أو عموماً يسمح بالتمسك به في أكثر من باب.

وسوف نحصر كلامنا هنا في الصنف الثاني، وهو القواعد العامة، أمّا الصنف الأول فنترك أمر البحث والنظر فيه إلى تلك المباحث الخاصة، فما يتصل منها بالزواج نبحثه في محور خاص نتحدث فيه عن الأحوال الشخصيّة ذات الصلة

بالآخر، وما يتصل منها بباب الجهاد نبحثه في ذلك الباب، وهكذا.

### 3 - تصنيف قواعد فقه العلاقة مع الآخر

ويمكننا بنظرة متأملة تصنيف القواعد العامة الناظمة لفقه العلاقة مع الآخر الديني وفق أكثر من تصنيف معياري، ونشير هنا إلى تصنيفين لها:

**التصنيف الأول**: هو تصنيفها بلحاظ اختصاصها بالآخر، أو عدم اختصاصها به، فإنّ الملاحظ أنّ هذه القواعد على صنفين:

**الأول**: القواعد التي هي أعم من الآخر، فهي تشمل غير المسلم، كما تشمل المسلم أيضاً، من قبيل: قاعدة الكرامة، وقاعدة العدالة وقاعدة البر والإحسان، وقاعدة قبول قول الآخر، وقاعدة الصحة، وقاعدة الطهارة، ومنها أيضاً قاعدة "ما على المحسنين من سبيل"، إلى غير ذلك من القواعد، التي نرجح أن موضوعها عام. أجل، ثمة اتجاه فقهي مشهور يذهب إلى اختصاصها بالمسلم، وسوف يأتي دراسة هذا الاتجاه، بما يُثبت أن أكثر تلك القواعد شاملة للآخر.

**الثاني**: القواعد التي تختص بالآخر، من قبيل قاعدة تكليف الآخر بالفروع، أو قاعدة نفي السبيل التشريعي للآخر على المسلم، أو قاعدة حرمة تولي الآخر أو غيرها من القواعد الآتية.

**التصنيف الثاني**: وهو المعتمد لنا في هذا الكتاب، وهو تصنيفها من حيث نظرها مباشرة إلى التكليف الشرعي المنظِّم للعلاقة مع الآخر، أكان تكليفاً للمسلم أو تكليفاً للآخر، أو نظرها مباشرة إلى فعل المكلف، أكان هو المسلم أو الآخر، وبهذا اللحاظ نكون أمام نوعين من القواعد:

**النوع الأول**: ما يمكن أن نسميه قواعد التكليف، ونقصد بها القواعد الناظمة لعلاقة الآخر بالشريعة الإسلامية، من حيث تكليفه بها أو عدم تكليفه، ومن حيث مطالبته بالتزام أحكامها أو التزام أحكام شريعته، ومن حيث إنّ

إسلامه هل هو شرط لتكليفه بها أم لا؟ وطبيعي أنه يترتب على ذلك آثار تتصل بتكليف المسلم.

**النوع الثاني**: ما يمكن تسميته بقواعد التعامل، لأنها تحدد كيفية التعامل مع الآخر، ويندرج في هذا الصنف العديد من القواعد، منها: قاعدة العدل، قاعدة الاحترام، قاعدة البر والإحسان، قاعدة حرمة تولي الكافر، قاعدة نفي السبيل، قاعدة العلو التشريعي. ومما يندرج في هذا الصنف أيضاً القاعدة المشهورة، وهي قاعدة حرمة التشبه بالآخر، وكذلك قاعدة التعامل بالمثل.

وسوف نتكلّم أولاً في قواعد التكليف، ومن ثم نتكلّم في قواعد التعامل مع الآخر.

ثم إننا قد لاحظنا في المقام وجود صنف آخر من القواعد ناظرة إلى قول الآخر[1]، والحديث فيها يدور عن مدى قبول قول الآخر وإمكانية الاعتماد عليه، فكان من المناسب بحثها في باب مستقل أيضاً.

**4 - تبويب الكتاب**

وبذلك يكون كلامنا في القواعد الناظمة لفقه العلاقة مع الآخر في ثلاثة أبواب:

**الباب الأول**: في قواعد التكليف، ويضم هذا الباب سبع قواعد.

**الباب الثاني**: في قواعد التعامل مع الآخر، ويضم هذا الباب عشر قواعد.

**الباب الثالث**: في القواعد المتصلة بقول الآخر، ويضم هذا الباب خمس قواعد.

---

(1) وهذا الصنف يمكن - باعتبار معيّن - عدّه من قواعد التعامل، لتكون هذه القواعد على نحوين: الأول: ما يتصل بالفعل، فعل الآخر أو فعل المسلم ذي الصلة بالآخر، والثاني: ما يتصل بقول الآخر.

وعليه، تكون القواعد التي سوف نتناولها بالبحث في هذا الكتاب اثنتين وعشرين قاعدة فقهية.

وقد أضفنا في ختام هذه القواعد ملحقين:

**الملحق الأول**: نتطرق فيه إلى "حجية شرع من قبلنا"، وهذه مع كونها قاعدة أصولية، لكنها ذات صلة ببحوثنا هذه، لأنها تسلط الضوء على رؤيتنا لشريعة الآخر، وهل يمكن الأخذ بها أم لا؟

**الملحق الثاني**: دراسة في سند رسالة الحقوق، وقد اقتضت ذلك مناسبة معينة في بعض مباحث الكتاب.

نسأل الله التوفيق لإكمال سلسلة[1] هذه البحوث المتصلة بفقه العلاقة مع الآخر الديني، كما نسأله جلّ وعلا أن يلهمنا السداد وأن ينير عقولنا بنور الهدى، ويكشف عن قلوبنا أغشية الردى، وأن يجعل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم، إنه ولي التوفيق.

**حسين أحمد الخشن**

**14 رمضان المبارك 1443هـ**

(1) لقد أصدرنا منها: كتاب فقه العلاقات الاجتماعية والمُدُنية مع غير المسلم، ونحن نعدّ كتابًا آخر وهو يبحث في تحديد من هو الآخر؟ وما هي أصنافه؟

# الباب الأول

## قواعد التكليف

نتناول في هذا الباب القواعد الفقهية الناظمة لعلاقة الآخر غير المسلم بالشريعة الإسلامية، من حيث تكليفه بها أو عدم تكليفه، ومطالبته بالتزام أحكامها أو عدم مطالبته، وهذا يستدعي بحثاً آخر وهو البحث عن مدى صحة أعمال الآخر إذا أتى بها موافقة لشرعنا، وهذا الصنف من القواعد مهم للغاية كما لا يخفى، وهي مما يحتاج إليه الفقيه في معظم مباحث فقه العلاقة مع الآخر، وعدد القواعد التي تندرج في هذا الباب سبع، وهذه عناوينها:

1 - غير المسلم وتكليفه بالفروع

2 - صحة أعمال غير المسلمين

3 - أصالة الصحة في عمل غير المسلم

4 - إقرار الآخر الديني على دينه

5 - إلزامهم بما ألزموا به أنفسهم

6 - الكفر ملة واحدة

7 - قاعدة الجب

## القاعدة الأولى

## غير المسلم وتكليفه بالفروع

1 - إشارة إلى تكليف الآخر بالأصول وعقوبته الأخروية

2 - مقتضى الأصل

3 - الاتجاهات الفقهية في المسألة

4 - أدلة القول بتكليف غير المسلم بالفروع

5 - أدلّة القول بعدم تكليفه بالفروع

6 - ما هي الشريعة التي كُلِّف بها الآخر الديني؟

هذه القاعدة مخصصة للإجابة عن السؤال التالي: هل أحكام الشريعة الإسلامية يُخاطب بها المسلم فحسب، أم يخاطب بها كل الناس على اختلاف أديانهم ومعتقداتهم؟

وأهميّة هذه القاعدة لا تكاد تخفى، وثمارها كثيرة جداً، لأنّ الكثير من الفروع والنتائج الفقهية مبنية عليها.

**ملاحظة هامة**

وقبل أن ندخل في بحث القاعدة، نرى من المناسب الإشارة إلى أنّ البحث حول علاقة غير المسلم بالشريعة الإسلامية لا بدّ أن نتناوله في ثلاث مراحل:

**المرحلة الأولى**: هل هو مكلف بأن تكون تصرفاته جارية على ضوء أحكام الشريعة الإسلامية، ما يعني أنه مكلف بالفروع كما هو مكلف بالأصول، أم لا؟ بمعنى آخر: هل الإسلام شرطٌ في أصل التكليف أم لا؟ وهذا ما نتناوله بالبحث في هذه القاعدة.

**المرحلة الثانية**: هل الإسلام شرط في صحة أعماله بالمعنى الفقهي للصحة؟ وهذا ما سوف نتناوله في القاعدة الآتية بعد الفراغ من هذه القاعدة.

**المرحلة الثالثة**: هل الإسلام شرطٌ في قبول الأعمال والثواب الأخروي عليها أم لا؟ وهذا بحث كلامي، نرى من المناسب تناوله في القسم الكلامي من هذه البحوث[1].

## 1 - إشارة إلى تكليف الآخر بالأصول وعقوبته الأخروية

لا ريب أنّ غير المسلمين مكلفون بالأصول[2]، بمعنى أنّه يجب عليهم البحث عن أصول الاعتقاد، وذلك بمقتضى الدليل العقلي الذي يدفع كل إنسان إلى ضرورة التفكر والتحري والدراسة عن قضيّة المبدأ والمعاد ودعوى النبوّة، إمّا من باب دفع الضرر المحتمل، أو لغير ذلك من الوجوه المطروحة في علم الكلام[3]. وهذا خارج عن محل البحث في هذه القاعدة، وإنما محلّ كلامنا في تكليفهم بالفروع الثابتة في الشريعة الإسلامية.

وسيظهر من مطاوي البحوث القادمة أنّ المختار هو أنّهم غير مكلفين بأحكام شريعتنا، وإذا قيل بكونهم مكلّفين بالفروع كما هو المشهور، فهذا يعني أنّ الإسلام ليس شرطاً في التكليف، فيكون الآخر مكلفاً ومطالَباً وملزَماً بترك المحرّمات وإتيان الواجبات الإسلامية من العبادات وغيرها، كما يُكلَّف

---

(1) كثير من المباحث الكلامية المتصلة بالآخر تناولناها في كتاب: **أصول الاجتهاد الكلامي**، وكتاب: **هل الجنة للمسلمين وحدهم؟**، فليراجعا.

(2) راجع تصريح الفقهاء بذلك في: **مصباح الفقيه**، ج 3، ص 267، **ومستمسك العروة الوثقى**، ج 9، ص 47، **وموسوعة الإمام الخوئي**، ج 23، ص 119، **وتحرير المجلة**، ج 1، ص 92، وقال السرخسي: "لا خلاف أنهم مخاطبون بالإيمان، لأن النبي ﷺ بعث إلى الناس كافة ليدعوهم إلى الإيمان"، **أصول السرخسي**، ج 1، ص 73. وتكليف الإنسان بالإيمان بالأصول هو أمر قد تناولناه في كتاب أصول الاجتهاد الكلامي، فراجع.

(3) تكلمنا حول وجوب المعرفة ووجوب الاعتقاد وما يستدل به عليهما في كتاب **أصول الاجتهاد الكلامي**، ص138.

ويطالب بها المسلم. ومطالبة الآخر بها قد تحتّم علينا وجوب أمره بالواجبات ونهيه عن المحرمات، من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجواز معاقبته - حداً أو تعزيراً - على تجاوز الحدود وفعل ما يستوجب العقوبة، إلا إذا قام الدليل على إسقاط الحد والتعزير عنه، هذا ناهيك عن أن مخالفته لأحكام الشريعة تستوجب المساءلة والمؤاخذة الأخروية، فيكون لغير المسلم عقابان: **الأول**: عقابه على عدم الإيمان بالأصول إن كان جاحداً أو مقصراً، **والثاني**: عقابه على عدم العمل بالفروع[1]. وأمّا على المختار من كونهم غير مكلفين بأحكام الشريعة فلا يكونون مطالبين بامتثالها ولا يحاسبون على الإخلال بها في الدنيا ولا يعاقبون يوم الحساب إلا على ترك الإيمان بالأصول في حال قامت الحجة عليهم بها، فجحدوا أو كانوا مقصرين.

هذا ويمكن القول: إنّ معاقبتهم على ترك العمل بالفروع معقولة ووجيهة حتى لو كانوا غير مكلفين بها، وذلك من باب أنّ كفرهم بالأصول كان سبباً لتركهم العمل بالفروع، فهم وإن كانوا غير مخاطبين بها، لكنّ كفرهم فوّت عليهم ذلك بسوء اختيارهم، والاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً، وإن كان ينافيه خطاباً. فمن ألقى بنفسه من شاهق عال يكون تكليفه وخطابه بعدم الوقوع على الأرض لغواً وقبيحاً لأنه عاجز، بيد أنّ عقابه على ذلك مبرر. وكذلك من دخل الأرض المغصوبة باختياره عالماً عامداً، فإنّ حركته أثناء خروجه منها مع كونها واجباً، تقع مبغوضة لله تعالى، ويستحق عليها العقاب[2].

---

(1) يقول الشيخ محمد تقي الأصفهاني (1248هـ): "إنّ الخطابات المتعلقة بالأحكام الفرعية تعمّ المسلمين والكفار، تكليفية كانت أو وضعية، فالكفار أيضاً مكلفون بالفروع معاقبون عليها كالأصول، وإن كانت مترتبة على الاسلام كترتب الإمامة في الأصول على النبوة، والنبوة على معرفة الحق سبحانه"، **هداية المسترشدين**، ج 2، ص 768.

(2) يقول السيد الخوئي: "وبقاء العقاب حينئذ أمر وجداني يستفاد من بناء العقلاء وعملهم في أمورهم العادية، فانّ من رمى ابن المولى وان كان بعد الرمي عاجزا عن

ولكن نقول: إنّ عقابه على تفويت الفروع إنما يكون معقولاً في حال التفاته إلى وجود أحكام فرعية لدى هذه الشريعة، أَعَلِمَ بها معرفة تفصيلية أو إجمالية، وإلا لو كان غير ملتفت إليها كان عقابه من مصاديق عقاب الغافل، وهو قبيح عقلاً ونقلاً، وبعبارة أخرى: إنّ الجهل الذي يكون عذراً له في الأصول هو عذر له في الفروع أيضاً.

**2 - مقتضى الأصل**

هل ثمّة أصلٌ يُرجع إليه في المقام عند الشك وعدم تمامية الدليل على كونهم مكلفين أو غير مكلفين بالفروع؟

والجواب: إنّه قد يقال إنّ الأصل العقلي يقتضي عدم تكليفهم بها، كما سيأتي تقريره في أدلة القائلين باختصاص الأحكام بخصوص المسلمين.

وأمّا الأصل الشرعي اللفظي، فلا نجد عموماً يصلح لإثبات تكليفهم بالفروع وأنّ أحكام الشريعة شاملة لغير المسلم، كما سيتضح من مناقشة العمومات والوجوه المستدل بها لذلك، وعليه، يكون القدر المتيقن هو تكليف الآخر بها بعد إيمانه بالأصول أي بعد أن يصبح مسلماً. ولعلّ هذا ما قصده الشيخ يوسف البحراني (1186هـ) مستدلاً على نفي التكليف بقوله: "عدم الدليل على التكليف المذكور وهو دليل العدم، كما هو مسلم بينهم، وما استدلوا به مما سيأتي ذكره مدخول بما سنذكره"[1].

وأما الأصل العملي، فيمكن تقريبه بأحد وجهين:

**الوجه الأول**: إنّ مقتضى الاستصحاب هو أنّهم غير مكلفين بها، وذلك

---

عدم قتل ابن المولى فلا يصح تكليفه به إلّا انّ استحقاق العقاب لا يسقط عنه عقلاً، وليس له ان يعتذر عند المولى بأني بعد الرمي كنت عاجزاً، وكان ترك القتل ممتنعاً بالقياس إليّ"، **دراسات في علم الأصول**، ج 1، ص 285.

(1) **الحدائق الناضرة**، ج 3، ص 39.

باستصحاب حالهم ما قبل البلوغ، فهم لم يكونوا في مرحلة الطفولة مكلفين بأحكام شريعتنا يقيناً وبعد البلوغ نشك في توجه الأحكام الشرعية إليهم قبل الإيمان بالأصول فنستصحب عدم التكليف.

**الوجه الثاني**: التمسك بالبراءة الشرعية، وذلك لأن الشك في المقام هو شك في أصل التكليف، وهو مجرى البراءة الثابتة بأدلتها في محلها.

### 3 - الاتجاهات الفقهية في المسألة

في المسألة اتجاهان أساسيان:

**الاتجاه الأول**: وهو المشهور بين الفقهاء "بل كاد يكون إجماعاً" على حدّ تعبير صاحب الحدائق[1]، وحاصله: أنّ الكافر مكلّف بالفروع[2]، لكن لو أتى بالأعمال العبادية والقربية لا تصحّ منه في حال كفره، لاشتراط الصحّة بالإسلام، فهو مكلف بالصلاة لكنه لو صلى فلا تقبل صلاته، وهكذا الحال في سائر العبادات، فالإسلام ليس شرط وجوب، وإنما هو شرط صحة.

**الاتجاه الثاني**: ما اختاره بعضُ الفقهاء من أنّ غير المسلمين ليسوا مكلّفين بالفروع، فكل مَنْ لا يؤمن بالأصول العَقديّة الإسلاميّة فلا يُكلَّف بالفروع التشريعيّة، وإنّما يُكلّف بالإيمان بأصول الاعتقاد فقط.

وإلى هذا الرأي ذهب صراحة جمع من علمائنا الأخباريين، قال الشيخ محمد أمين الاسترابادي (1033هـ): إنّ "حكمته تعالى اقتضت أن يكون تعلّق التكاليف بالناس على التدريج، بأن يكلّفوا أوّلاً بالإقرار بالشهادتين، ثمّ بعد صدور الإقرار عنهم يكلّفون بسائر ما جاء به النبيّ (صلى الله عليه وآله)". وأضاف: "من الأحاديث الدالّة على ذلك صحيحة زرارة.."[3] الآتية، وهي

---

(1) **الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية**، ج 2، ص 36.

(2) قال المحقق الأردبيلي: "الكفار أيضاً مكلفون بالفروع على المذهب الصحيح"، **زبدة البيان**، ص 199.

(3) **الفوائد المدنية**، ص 469.

التي دلّت على أنّه لا تجب معرفة الإمام عليه السلام قبل الإيمان بالله ورسوله، واستفيد منها بطريق الأولى عدم تكليفه بالفروع.

وقال الفيض الكاشاني (1091هـ) بعد نقل صحيحة زرارة الآتية: "وفي هذا الحديث دلالة على أنّ الكفار ليسوا مكلفين بشرائع الإسلام، كما هو الحقّ خلافاً لما اشتهر بين متأخري أصحابنا"[1].

وتبعهم على ذلك الشيخ يوسف البحراني في كتابيه: الحدائق[2] والدرر النجفية[3]، وكذلك الشيخ حسين العصفور[4].

وذهب إليه من الأصوليين السيد الخوئي وبنى عليه في فقهه، قال: "فالحقّ أنّ الكفّار غير مكلَّفين إلَّا بالأُصول، ولم يوضع عليهم قلم التكليف بالفروع التي منها الزكاة إلَّا بعد اعتناق الإسلام، فيؤمَرون عندئذٍ بسائر الأحكام، وأمّا قبل ذلك فهم يقرّون على أديانهم ومذهبهم"[5]، وخالفه جمع من تلامذته[6].

ويظهر هذا الرأي أيضاً من ابن أبي عقيل العماني (من أعلام القرن الرابع الهجري)، فقد قال - على ما نقل عنه العلامة الحلي (726هـ) -: "تجب الصدقات عند آل الرسول عليهم السلام على الأحرار البالغين من المؤمنين والمؤمنات دون العبيد والإماء وأهل الذمة"[7]. أجل، له كلام آخر قال فيه: "وليس على أهل الذمة زكاة إذا أخذت منهم الجزية"، وهو - كما قال العلامة - "يشعر بوجوب أخذ الزكاة منهم إذا لم يؤدوا الجزية"[8].

---

(1) **الوافي**، ج 2، ص 82.
(2) **الحدائق الناضرة**، ج3 ص39،
(3) **الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية**، ج 2، ص 36.
(4) **سداد العباد ورشاد العبّاد**، ص 115.
(5) **موسوعة الإمام الخوئي**، ج 23، ص 121.
(6) منهم الشيخ الفياض، انظر: **تعاليق مبسوطة**، ج 7، ص 107، والروحاني في **فقه الصادق**، ج 7، ص 348، وكذلك السيد السيستاني، راجع **استفتاءات**، ص 273.
(7) **مختلف الشيعة**، ج 3، ص 251.
(8) المصدر نفسه، ج 3، ص 251.

هذا ما عليه فقهاؤنا الإمامية، وأمّا لدى فقهاء السنة، فالقولان المذكوران موجودان عندهم أيضاً[1]، فثمة من قال بكونهم غير مكلفين بالفروع، وهذا مذهب جمهور الحنفية[2] وقول لبعض المالكية، وثمة من قال بكونهم مكلفين، وهو مذهب المالكية[3] والشافعية[4] في ظاهر الرواية والحنابلة في أصح الروايتين عنه[5]، ووافقهم بعض الحنفية[6]، وإليه ذهب الغزالي[7].

وقال الشيخ الطوسي: "الكفار عندنا مخاطبون بالعبادات: الصلاة والزكاة والصوم والحج. وبه قال أكثر أصحاب الشافعي. وقال شذاذ منهم واختاره الإسفراييني: إنهم ليسوا مخاطبين بالعبادات إلا بعد أن يسلموا. وبه قال أهل العراق"[8]. وثمة قول ثالث عندهم، وهو أنّهم مكلفون بالنواهي دون الأوامر وهو رواية عن الإمام أحمد[9].

## وقفة عند تصور الشيخ الأنصاري في المسألة

هذا ولكن الشيخ الأنصاري (1281هـ) قدّم رأياً متمايزاً في معنى تكليفهم بالفروع، وطرح هذا الرأي اعتراضاً على الاستدلال بصحيحة زرارة الآتية على عدم كونهم مكلفين بالفروع. ورأيه جدير بالوقوف عنده، قال: "إنّا لا نقول بكون الكفّار مخاطبين بالفروع تفصيلاً، كيف، وهم جاهلون بها غافلون عنها؟! وكيف يعقل خطاب منكري الصانع والأنبياء؟! وعلى تقدير الالتفات فيستهجن بل يقبح خطاب من أنكر الرسول بالإيمان بخليفته والمعرفة بحقّه

(1) راجع: **فتاوى السبكي**، ج 2، ص 631.
(2) **فتح المعين**، ج 3، ص 30.
(3) **مواهب الجليل**، ج 1، ص 264.
(4) **المبسوط** للسرخسي، ج 3، ص 80.
(5) **كشف القناع** للبهوتي، ج 5، ص 128.
(6) **أحكام الكتابية في الفقه الإسلامي**، ص 42.
(7) قال: "والكفار مخاطبون بفروع الشريعة"، **إحياء علوم الدين**، ج 5، ص 55.
(8) **الخلاف**، ج 4، ص 223.
(9) **أحكام الكتابية في الفقه الإسلامي**، ص 45، **والمدخل إلى عذب المنهل**، ص 205.

وأخذ الأحكام منه، بل المراد أنّ المنكر للرسول صلَّى الله عليه وآله مثلًا مخاطب بالإيمان به والائتمار بأوامره والانتهاء عن نواهيه، فإن آمن وحصل ذلك كلّه كان مطيعاً، وإن لم يؤمن ففعل المحرّمات وترك الواجبات عوقب عليها كما يعاقب على ترك الإيمان لمخاطبته بها إجمالاً وإن لم يخاطب تفصيلاً بفعل الصلاة وترك الزنا ونحو ذلك لغفلته عنها. نظير ذلك: ما إذا أمر المَلِكُ أهلَ بلدٍ نَصَبَ لهم حاكماً بالإذعان بولايته من قبل الملك والانقياد له في أوامره ونواهيه المسطورة في طومار بيده، فلم يذعن تلك الرعيّة لذلك الحاكم ولم يلتفتوا إلى ذلك الطومار ولم يطَّلعوا عليه أصلاً، فاتّفق وقوعهم من أجل ذلك في كثير من النواهي وترك الأوامر الموجودة فيه، فإنّه لا يقبح عقابهم على كلّ واحد واحد من تلك المخالفات، لكفاية الخطاب الإجمالي مع تمكّن المخاطب من المعرفة التفصيلية"[1].

ولعل هذا الذي ذكره الشيخ يشكّل وجه جمع بين القولين، فيكون القائلون بتكليفهم بالفروع ناظرين إلى تكليفهم بها إجمالاً والمنكرون ينكرون التكليف التفصيلي بها.

ولكنّ ما طرحه الشيخ غير تام، وذلك: لأنّ الخطاب أو التكليف الإجمالي بالأحكام إن كان شيئاً زائداً على الإيمان بالرسول ﷺ، كما يظهر، فحاله حال التكليف التفصيلي في أنّ مرتبته متأخرة عن الاعتقاد بالرسول، إذْ الإذعان الإجمالي بما جاء به الرسول فرع الإذعان بكونه رسولاً، وإن لم يكن شيئاً زائداً عليه - على اعتبار أنّ الرسول لا ينفك عن وجود رسالة، والإيمان به ﷺ إنما هو إيمان بما جاء به من رسالة، وإلا لم يكن مؤمناً بالرسول - فلا يكون ثمة تكليف آخر يُخاطب به الآخر غير خطاب الإيمان بالرسول ﷺ.

(1) **كتاب الطهارة** للشيخ الأنصاري، ج 2، ص 569.

وعلى التقديرين، فلا وجه لتعدد العقاب في حقه، وأمّا تقريب استحقاقه العقاب على كافة أحكام الشريعة، بما جاء في المثال الذي ذكره، فهو لا يصح، لأنّ استحقاقه العقاب على آحاد التكاليف التي لم يطلع عليها لا يستحسنه العقل، "لأنّ في المقيس عليه يكون المفروض توجه تكليفين من ناحية الملك، أحدهما متعلق بقبول الولاية والإذعان لها، والثاني بالايتمار بأوامره والانتهاء عن نواهيه"[1].

أجل، ربما يوجه القول بكونه مكلفاً بالفروع، لا بمعنى تكليفه بالأحكام التفصيليّة للشريعة في عرض تكليفه بالإيمان، وإنما في طول خطابه بالإيمان بالأصول، والطولية هي طولية في التكليف لا طولية في العمل بالمكلف به مع فعلية التكليف. ولا مانع أيضاً من القول: إنه يعاقب حتى مع عدم التكليف بالأحكام الفرعية، لا لما ذكره الشيخ الأنصاري، وإنما لتفويته العمل بالأحكام بسوء اختياره، لكن على شرط التفاته إليها وعدم غفلته عنها، كما سلف بيانه.

### 4 - أدلة القول بكونهم مكلفين بالفروع

استدل القائلون بكون الكفار مكلفين بالفروع بجملة من الشواهد والأدلة، وأهمها:

#### الوجه الأول: الإجماع

وقد ادعاه غير واحد[2]، وعبّر الشيخ في كلامه الآنف بـ "عندنا"، وكذلك

(1) **القواعد الفقهيّة** للنكراني، ج 1، ص 322.

(2) قال الشيخ محمد تقي الأصفهاني: "وقد ذهب إلى ذلك علماؤنا حتى حكى عليه كثير منهم إجماعنا عليه وإن خالفهم في ذلك شرذمة من متأخري الأخباريين - كالمحدث القاساني في الوافي، والاسترابادي في الفوائد المدنية، وصاحب الحدائق - فإنّ ذلك لا يقدح في الإجماع المذكور"، **هداية المسترشدين**، ج 2، ص 768. وممن أشار إلى الإجماع السيد الحكيم، انظر: **مستمسك العروة**، ج 9، ص 47.

العلامة الحلي[1]، وقال السيد المراغي (1250هـ) بعد ذكر عنوان القاعدة المشهورة في كونهم مكلفين بالفروع: "وفاقاً للمشهور من أصحابنا المتقدمين والمتأخرين، بل الظاهر من عبارة كثير من الأصحاب الإجماع على ذلك، بل كونه من ضروريات مذهب الإمامية، فإنهم يعبرون عنه بلفظ (عندنا) أو (عند علمائنا) ونحو ذلك"[2].

وأورد عليه:

**أولاً**: من الناحية الصغرويّة لم يثبت وجود إجماع، لا لوجود جمع من المخالفين كالاسترابادي والكاشاني، والبحراني وغيرهم، فإنّ مخالفة هؤلاء المتأخرين لا تقدح ولا تضر، بل لأنّ المتقدمين لم يثبت إجماعهم على الأمر، وقد مرّ ذكر مخالفة ابن أبي عقيل، حيث أفاد أنّ الزكاة إنما تجب على المسلم فقط، مع أن له كلاماً آخر في المسألة، وتقدم أنّ الفيض الكاشاني نسب الفتوى بالتكليف إلى المتأخرين من أصحابنا، ما يشعر بأن المتقدمين لا يرون التكليف، وظاهر الشيخ في النهاية أنّ وجوب الصوم على الكافر مشروط بالإسلام[3]، وقال في المبسوط: "ولا تؤخذ منهم الزكاة لأنّ الزكاة لا تؤخذ إلا من مسلم"[4]. ونحوه ما ذهب إليه السيد المرتضى (436هـ)[5]، وقال المحقق والعلامة الحليّان أنه ليس للمسلم "إجبار زوجته

(1) قال العلامة الحلي: "الكفار عندنا مخاطبون بالفروع كما أنهم مخاطبون بالأصول"، **مختلف الشيعة**، ج 3، ص 251.

(2) **العناوين الفقهية**، ج 2، ص 714.

(3) قال رحمه الله: "والذين يجب عليهم الصيام على ضربين: منهم من إذا لم يصم متعمدا، وجب عليه القضاء والكفارة أو القضاء ومنهم من لا يجب عليه ذلك. فالذين يجب عليهم ذلك، كل من كان ظاهره ظاهر الإسلام. والذين لا يجب عليهم، هم الكفار من سائر أصناف من خالف الإسلام، فإنه وإن كان الصوم واجبا عليهم، فإنما يجب بشرط الإسلام. فمتى لم يصوموه، لم يلزمهم القضاء ولا الكفارة"، **النهاية ونكتها**، ج 1، ص 390

(4) **المبسوط**، ج 2، ص 50.

(5) قال: "الزكاة تجب على الأحرار البالغين المسلمين الموسرين"، **جمل العلم والعمل**، ص 119.

الذمية على الغسل"[1]. وعُلل ذلك بأنها تقر على دينها[2]، إلا أن يقال: هي مكلفة، وهو يملك أمره بذلك، ولكنه لا يملك إجبارها، لأنّ ترك الغسل لا ينافي حقه في الاستمتاع، فتأمل.

**ثانياً**: من الناحية الكبروية، فإنّ الإجماع ليس كاشفاً عن رأي الشريعة، لاحتمال مدركيته، واستناد المجمعين إلى بعض الوجوه الآتية. ومن القرائن التي تؤيد عدم كاشفيته ما سيأتي من أنّ السيرة المستمرة المأخوذة يداً بيد وصولاً إلى عصر النص جارية على عدم أمر غير المسلمين بالتكاليف الإسلامية، أو زجرهم عن النواهي. ومنه تعرف ضعف دعوى الضرورة في المسألة.

وإلى هاتين المناقشتين أشار بعض الفقهاء[3].

**الوجه الثاني: التمسك بالكتاب.**

**المجموعة الأولى**: إطلاق الخطابات القرآنية[4]، من قبيل قوله سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عِمرَان: 97] . وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ [البَقَرَة: 21] ، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِى ٱلْأَرْضِ حَلَٰلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾ [البَقَرَة: 168] .

وقد يلاحظ على هذا الوجه، بعدة ملاحظات:

---

(1) **الشرائع**، ج 2، ص 521، **وإرشاد الأذهان**، ج 2، ص 24.

(2) **جامع المقاصد**، ج 12، ص 415.

(3) قال الشيخ اللنكراني: "أنه لا حجية لهذا الإجماع؛ لأنه - مضافاً إلى وجود المخالف في المسألة كالمحدث الكاشاني والأمين الأسترآبادي وصاحب الحدائق، على ما حكي عنهم، وإلى أنّ الإجماع المنقول لا حجية فيه، كما بيّن في محلّه - لا يكون هذا الإجماع كاشفاً، لاحتمال كون مستند المجمعين بعض الوجوه الآتية، فلا يكون للإجماع أصالة وكاشفية بوجه"، **القواعد الفقهية**، للشيخ فاضل اللنكراني، ج1، ص312.

(4) **عوائد الأيام**، ص 280.

**الملاحظة الأولى**: والأهم، ومفادها إنّ الخطاب في هذه الآيات وإن كان عاماً، ولكنه في آيات أخرى جاء خاصاً، فيحمل العام على الخاص، كما تقتضيه القاعدة، قال الشيخ البحراني مستدلاً على اختصاص التكليف بالمسلم: "السادس: اختصاص الخطاب القرآني بالذين آمنوا، وورود ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ [البَقَرَة: 21] في بعض - وهو الأقل - يحمل على المؤمنين، بحمل المطلق على المقيد، والعام على الخاص، كما هو القاعدة المسلمة بينهم"[1]. ويستفاد ذلك من كلام السيد الخوئي أيضاً، قال: "ويندفع بمنع العموم في تلك الأدلَّة، كيف والخطاب في كثيرٍ من الآيات خاصٌّ بالمؤمنين، كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [النساء: 77]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البَقَرَة: 183]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا﴾ [النِّسَاء: 103]؟! فلو كان عمومٌ في بعضها مثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ﴾ [آل عِمرَان: 97] فبإزائها هذه الآيات الخاصّة"[2].

ولكنّ هذه الملاحظة غير تامة، وذلك لأنّه لا تنافي بين الخطابين العام والخاص، **إما** لاختلاف الموضوع، لأنّ أحدهما وهو العام وارد في الحج، والثاني وهو الخاص وارد في الصلاة، فلا مجال لدعوى حمل العام على الخاص، إلا بدعوى عدم الفرق بين العبادتين .**وإما** لأنّ الخطابين مثبتان، فقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ [البَقَرَة: 21] وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البَقَرَة: 183] ليسا متعارضين، فضلاً عن قوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ﴾ [آل عِمرَان: 97] وقوله: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا﴾ [النِّسَاء: 103]، ومعلوم أنّه لا تنافي بين مثبتين، وإنّما تُقبل دعوى التخصيص في حال وجود دليل على النفي، أي نفي خصوص التكليف بفريضة الحج عن غير المسلمين مثلاً.

---

(1) **الحدائق الناضرة**، ج 3، ص 43.

(2) **موسوعة الإمام الخوئي**، ج 23، ص 119 - 120.

**ربما يقال**: إنّ اختلاف المتعلق في الخطابات لا يؤثر ولا يمنع من التخصيص، وذلك لأنّ أحكام الشريعة في هذا الأمر سيان، ولا مجال للتفصيل بينها بالقول: إن غير المسلم مكلف ببعض الأحكام وغير مكلف ببعضها الآخر، فهي إما شاملة للجميع أو مختصة بالمسلم، وإذا ثبت أن الخطاب في بعضها موجّه لخصوص المسلم، وهو كثير، فيكون الأمر كذلك في سائر التكاليف، ويكون المشرِّع - لحكمة معينة - قد أطلق العام وأراد الخاص. وعليه، فلا وجه للاعتراض الذي يُسجل على الاستدلال بعمومات الخطاب بأنّ الدليل أخصّ من المدعى، لأنّ غالب أدلة التكليف موضوعها المسلم، وما اشتمل على العموم خاص ببعض التكاليف كالحج. فإنّ من المعلوم أنّ أحكام الشريعة على نسق واحد، إما عامة للجميع أو خاصة بالمسلم، وحمل الخطابات العامة على إرادة الخاص أقل مؤنة من حمل الخاص على إرادة العام.

**لكننا نقول**: إننا لا نسلم أنّ أحكام الشريعة على نسق واحد، إذ يمكن أن يُكلف غير المسلم ببعضها دون بعض الآخر كما سيأتي، على أنّ النسق الواحد يمكن أن يكون هو العموم في التكليف.

أجل، قد يكون ذكر المؤمن في الخطابات الخاصة من باب المثاليّة أو لكون المؤمن هو الذي ينتفع بهذا التكليف.

**الملاحظة الثانية**: "بإمكان إرادة المؤمنين من الناس، فكأنّ الكفار والمشركين لم يحسبهم الله من الناس"[1].

**والجواب**: إنّ الإمكان وحده لا يكفي في إسقاط الاستدلال، ما لم يخدش الظهور ويؤدي إلى الإجمال، مضافاً إلى أنّه لو سلمنا بهذه الدعوى فلماذا يكون عدم حسبانهم من الناس مختصاً ببعض العبادات كالحج دون سائرها؟!

(1) **مباني الفقه الفعال**، ج 3، ص 71.

فما ذكره يصلح أن يكون تفسيراً للأمر بعد ثبوت الاشتراك بدليل من الأدلة.

**الملاحظة الثالثة**: إنّ ثمة قرينة عقلية متصلة بهذه العمومات - سيأتي بيانها - تجعل الخطاب مختصاً بالمسلم، لأنّ بعثَ من لا يقبل الانبعاث وزجر من لا يقبل الانزجار قبيح، وعليه، فتكون هذه الخطابات غير منجزة في حق الكافر[1].

وهذه الملاحظة هي الأقوى على تفصيل سيأتي، فضلاً عما سنذكره من أدلة ومؤيدات لنفي تكليفهم بالفروع في عرض تكليفهم بالأصول.

**المجموعة الثانية**: التمسك[2] بالآيات الخاصة التي يستفاد منها أنّ غير المسلمين مكلفون بالفروع، من خلال دلالتها على أنّهم يعذبون بسبب تركهم لأداء بعض الواجبات الشرعية وارتكابهم للمحرمات، من قبيل:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿فِي جَنَّٰتٍ يَتَسَآءَلُونَ عَنِ ٱلْمُجْرِمِينَ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ قَالُواْ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ ٱلْمِسْكِينَ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ ٱلْخَآئِضِينَ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ [المدَّثِّر: 40-46]. بتقريب[3] أنّ الآية تحكي حواراً بين أهل الجنة وأهل النار، حيث يسأل أهلُ الجنة أهلَ النار عن السبب الذي أدخل الكفار إلى جهنم، فيجيب أولئك أنّ سبب دخولهم فيها هو تركهم الصلاة وعدم الإطعام[4]، والكفر بيوم الدين.

**الآية الثانية**: قوله تعالى: ﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُم بِٱلْآخِرَةِ هُمْ كَٰفِرُونَ﴾ [فُصّلَت: 6-7]، بتقريب أنّ الويل وهو العذاب جعل على ترك المشرك للزكاة وكفره بالآخرة، فهذا يعني أنه مكلف بدفع الزكاة،

(1) **قواعد الفقه الفعال**، ج 3، ص 69.
(2) أشار إلى هذا الوجه في **هداية المسترشدين**، ج 2، ص 771.
(3) استدل بهذه الآية كثيرون، منهم العلامة الحلي، راجع **مختلف الشيعة**، ج 3، ص 251، ومنهم السيد الخوئي، **موسوعة الإمام الخوئي**، ج 23، ص 119.
(4) المفسَّر بترك الزكاة أو ترك الإطعام في حال ما لو كان تركه يوقع الآخر في الهلاك.

والقرينة على أن الخطاب لغير المسلمين هي قوله: ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ [المدَّثِّر: 46].

**الآية الثالثة**: قوله سبحانه: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِۦ مُهَانًا﴾ [الفُرقان: 68-69]، وقد استدل بها بعض الفقهاء[1].

ويلاحظ على ذلك:

**أولاً**: ما ذكره المحقق النراقي (1245 هـ) من أنه "لعل المراد أنّا لو آمنا وصرنا مكلفين بالصلاة وصلينا لنجونا، ولكن لم نك من المصلين لعدم كوننا من المسلمين"[2]، ولا يبعد عنه ما ذكره السيد الخوئي من أنّه لا دلالة في الآيتين الأوليين على كونهم مكلفين بالفروع، "لجواز كون المراد من عدم الكون من المصلّين ومطعمي المسكين: الإشارة إلى عدم اختيار الإسلام والتكذيب بيوم الدين كما في ذيل الآية الأُولى، وكذا يراد من عدم إيتاء الزكاة: تركها بترك الإسلام والكفر بالآخرة، كما في ذيل الآية المباركة، فلا تدلّ على تعلّق العقاب بترك هذه الفروع بأنفسها كما لا يخفى"[3].

ولكنّ قد يعترض على ما ذكراه بمخالفته للظاهر، لأنّه يعني أنّه لا دور لترك الصلاة والإطعام في العذاب، وإنما هي مؤشرات طريقية إلى عدم الإسلام، والحال أنّ ظاهر الآية أنّ كل واحد من العناوين المذكورة في الآية سبب مستقل للعقاب. وبكلمة: إنّ حمل الآية على الافتراض بعيد للغاية وهو تأويل من غير دليل.

**ثانياً**: إنّ العقاب على ذلك لا يكشف عن التكليف بها، لأنّه قد يعاقب

(1) **صلاة الجمعة** للشيخ مرتضى الحائري، ص 315.
(2) **عوائد الأيام**، ج 2، ص 716.
(3) **موسوعة الإمام الخوئي**، ج 23، ص 120.

عليها بسبب أنّ كفره قد حال دون تكليفه بها، وقد عرفت أنّ الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي العقاب.

**ثالثاً**: إنّ موضوع الآية الأولى هو المجرمون وهو عنوان بينه وبين عنوان الكافر عموم من وجه، فبعض المسلمين ينطبق عليهم هذا الوصف، وبعض الكفار قد لا ينطبق عليهم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فهي لا تدل على أنّ كل واحد من المجرمين أدخل النار بسبب أنه كان مستجمعاً للأفعال المذكورة فيها، من ترك الصلاة والإطعام والتكذيب بيوم الدين، فلعل بعضهم أدخل النار لتكذيبه بيوم الدين، وهذا ينطبق على المشركين، وبعضهم الآخر أدخل النار لتركه الصلاة أو الزكاة وهذا ينطبق على بعض التاركين للصلاة مع كونهم من المسلمين المكلفين بها. كما أنّ الآية الثالثة تشير إلى معاقبتهم على ممارسة القتل بغير حق وعلى فعل الزنا، وهذان الحكمان (حرمة القتل وحرمة الزنا) ليسا من أحكام الشريعة الإسلامية الخاصة، بل هما من الأحكام التي تلاقت عليها كافة الشرائع[1] حتى بنسختها الموجودة اليوم عند أهلها، بل الأوّل مما يستقل العقل بقبحه، وسيأتي أنّه لا ريب في كون الآخر غير المسلم مخاطباً بالأحكام المشتركة أو التي يستقل العقل بقبحها، وأنّه معاقب على عصيانها. وأضف إلى ذلك أيضاً أنّ الآية الثالثة ليس فيها خطاب لغير المسلمين أساساً وإنما هي تتحدث عن عباد الرحمان، فلا وجه للاستدلال

(1) أما القتل فواضح، وأما الزنا فلما ورد في رسالة بولس إلى أهل كورنثوس: "اهربوا من الزنا. كل خطية يفعلها الإنسان هي خارجة عن الجسد. لكن الذي يزني يخطئ إلى جسده"، **الكتاب المقدس**: الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، 6: 18 - 20. وفي خبر عَبْدِ اللَّه بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: "اجْتَمَعَ الْحَوَارِيُّونَ إِلَى عِيسَى ع فَقَالُوا لَه: يَا مُعَلِّمَ الْخَيْرِ أَرْشِدْنَا فَقَالَ لَهُمْ: إِنَّ مُوسَى كَلِيمَ اللَّه عليه السلام أَمَرَكُمْ أَنْ لَا تَحْلِفُوا بِاللَّه تَبَارَكَ وتَعَالَى كَاذِبِينَ وأَنَا آمُرُكُمْ أَنْ لَا تَحْلِفُوا بِاللَّه كَاذِبِينَ ولَا صَادِقِينَ. قَالُوا: يَا رُوحَ اللَّه زِدْنَا. فَقَالَ: إِنَّ مُوسَى نَبِيَّ اللَّه ع أَمَرَكُمْ أَنْ لَا تَزْنُوا وأَنَا آمُرُكُمْ أَنْ لَا تُحَدِّثُوا أَنْفُسَكُمْ بِالزِّنَا فَضْلاً عَنْ أَنْ تَزْنُوا، فَإِنَّ مَنْ حَدَّثَ نَفْسَه بِالزِّنَا كَانَ كَمَنْ أَوْقَدَ فِي بَيْتٍ مُزَوَّقٍ فَأَفْسَدَ التَّزَاوِيقَ الدُّخَانُ وإِنْ لَمْ يَحْتَرِقِ الْبَيْتُ"، **الكافي**، ج 5، ص 542.

بها على المدعى، ولو سلمنا جدلاً بشمولها لغير المسلم، فهي لا تدل على كونه مخاطباً بالتكاليف المذكورة، وإنما قد تضمنت العقاب على تركها، وقد يمكن توجيه العقاب مع عدم التكليف بما تقدم سابقاً.

**رابعاً**: وقد أضاف السيد محمد الروحاني (1418هـ) إلى ما ذكرناه مناقشة أخرى على دلالة الآية الثانية، وهي أنّ قوله تعالى ﴿ٱلَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [فُصّلَت: 7] يعدُّ "بياناً للمشركين، فتدل على أنّ المكلف بالزكاة يصير مشركاً بعدم إخراجها ويكون بذلك - عملاً - كافراً بالآخرة.. وبناءً على هذا الاحتمال تكون الآية أجنبية عن تعيين المكلف بالزكاة، ونفي الاحتمال - وإن لم يقم عليه دليل - يكفي في سقوط الاستدلال بالآية بلا إشكال"[1].

وقد يناقش فيما ذكره: بأنّ البيانية مستبعدة، لأنّ تارك الزكاة لا وجه لوصفه بالشرك، نعم يمكن التعبير عنه بالكفر مع إرادة الكفر العملي، أما وصفه بالشرك، كما عبّرت الآية، فلا وجه له، وهكذا وصفه بأنه كافر بالآخرة، فإننا لا نجد له وجهاً، إلا أن يراد به الكفر العملي.

**الوجه الثالث: السنة**

ويمكن الاستدلال بالسنة على تكليف غير المسلمين بالفروع، وذلك من خلال بعض الطوائف:

**الطائفة الأولى**: ما ورد في تقوّم الإسلام والإيمان بالعمل، وتقريب الاستدلال بهذه الطائفة يتوقف على ضم مقدمة مفروغ منها، وهي أنّ مما لا ريب فيه أنّ الكافر مكلّف بالإسلام والإيمان، والأخبار المشار إليها تدل على أنّ الإسلام والإيمان متقومان بركنين، وهما: الاعتقاد والعمل، فتكون النتيجة أن الكافر مكلفٌ بالعمل كما هو مكلف بالاعتقاد، قال النراقي: "لا شك في تكليف الكفار بالإسلام والإيمان، وفي الأخبار دلالة على أنهما ليسا محض التصديق، بل العمل جزء

(1) **المرتقى إلى الفقه الأرقى**، ج 1، ص 22.

منهما أيضاً، فيكونون مكلفين به. ففي صحيحة أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: "قِيلَ لأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: مَنْ شَهِدَ أَنْ لَا إِلَه إِلَّا اللَّه وأَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله كَانَ مُؤْمِناً؟ قَالَ: فَأَيْنَ فَرَائِضُ اللَّه؟ قَالَ: وسَمِعْتُه يَقُولُ: كَانَ عَلِيٌّ عليه السلام يَقُولُ: لَوْ كَانَ الإِيمَانُ كَلَاماً لَمْ يَنْزِلْ فِيه صَوْمٌ ولَا صَلَاةٌ ولَا حَلَالٌ ولَا حَرَامٌ.."[1]. وفي خبر سُفْيَانَ بْنِ السِّمْطِ عن أَبي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: "..الإِسْلَامُ هُوَ الظَّاهِرُ الَّذِي عَلَيْه النَّاسُ شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَه إِلَّا اللَّه وَحْدَه لَا شَرِيكَ لَه وأَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُه ورَسُولُه وإِقَامُ الصَّلَاةِ وإِيتَاءُ الزَّكَاةِ وحِجُّ الْبَيْتِ وصِيَامُ شَهْرِ رَمَضَانَ فَهَذَا الإِسْلَامُ"[2]، إلى غير ذلك"[3].

ويلاحظ على ذلك:

**أولاً**: إنّ تقوّم الإسلام أو الإيمان بالعمل لا يعني أنّ غير المسلم مكلف بالعمل في عرض واحد مع تكليفه بالإيمان والاعتقاد، بل من المعقول أن يكلّف به بنحوٍ طولي. وبعبارة أخرى: إنّ هذه الأخبار إنما هي بصدد بيان حقيقة الإسلام والإيمان بحدهما الكامل والتام، وفي هذا المجال ذكرت تقوم الإسلام بالإيمان والعمل، لكن لا نظر لها إلى كيفية التكليف بهما وما إذا كانا يتوجهان إلى الإنسان بشكل عرضي أو طولي.

**ثانياً**: إنّ ما جاء في المقدمة المشار إليها حول أنّ الكافر مطالب بالإسلام هو أمرٌ صحيح، ولكنْ أي مستوى من الإسلام يطالب به؟ إن ما يدل عليه الدليل في المقام هو أنه مكلف بالبحث عن المبدأ والمعاد والنبوة، مقدمة للاعتقاد بها، وإذا لم يفعل لم يكن مسلماً ولا مؤمناً. وأما أخبار المجموعة المذكورة، فهي لا تنظر إلى هذا المستوى من الإسلام والإيمان، وإنما تتحدث عن الإسلام الكامل وهو لا يتحقق دون العمل.

---

(1) **الكافي**، ج 2، ص 33.
(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 24.
(3) **عوائد الأيام**، ص 283.

**الطائفة الثانية**: ما ورد في جبِّ الإسلام لما قبله، وستأتي الأخبار الدالة على ذلك في قاعدة الجبّ، بتقريب أن الجبّ فرع التكليف، وإلا لو لم يكن مكلفاً لم يكن هناك معنى للجب. قال الشيخ اللنكراني: "وتقريب دلالتها على الاشتراك في المقام أنه على تقدير اختصاص الأحكام الفرعية بالمؤمنين، يلزم اختصاص مورد قاعدة الجبّ ومفادها بخصوص الكفر والشرك المحقق قبل الإسلام، بحيث يكون مفاد القاعدة: إنّ الإسلام يجبّ ما قبله من الشرك والكفر ويجعلهما كالعدم، مع أنّ شأن ورودها.. هو بعض الأحكام الفرعية، مثل القتل وشبهه، مع أن الفقهاء (رض) يستدلون بها على جبّ مثل ترك الصلاة والصوم والزكاة وأشباههما، فهذه القاعدة أيضاً دليل على الاشتراك في المقام"[1].

ويلاحظ على ذلك:

**أولاً**: إنّ الاستدلال بروايات الجبّ، هو فرع ثبوت إطلاق فيها لكلِّ أحكام الشريعة، ليقال حينها: الجبّ أو الرفع دليل الوضع، وثبوت الإطلاق فيها عند بعضهم هو أول الكلام، إذ سيأتي أنّ ثمة رأياً ينفي إطلاقها ويقول إنّها ناظرة إلى رفع الشرك والكفر، وانحصارها بجبّ الكفر والشرك ليس محذوراً في حدّ نفسه، كما أنّه قد يقال بنظرها إلى رفع المؤاخذة على الأعمال العدائية التي صدرت من الكافر بحق المسلمين، أكانت بالفعل كقتل مسلم، أو بالقول كشتم الرسول ﷺ أو ما إلى ذلك، ورفع المؤاخذة على مثل هذه الأفعال لا يكشف عن التكليف. وأما استدلال الفقهاء بها على جبّ الصلاة والصوم وما إلى ذلك لا يشكّل حجة شرعية في نفسه، ما لم يستظهر ذلك من لسان روايات القاعدة نفسها. باختصار: إنه يمكن فهم الجب بطريقة لا تستلزم التكليف، ودون أن ينحصر الأمر برفع الشرك والكفر، ولذا فإنّ الأمر يتوقف على استنطاق روايات قاعدة الجب لمعرفة سعة مدلولها وهذا ما سوف نتناوله فيما بعد.

(1) **القواعد الفقهية**، ج 1، ص 318.

**ثانياً**: سلّمنا بشمول الجبّ لأحكام الشريعة برمتها وهو ما يكشف عن كون غير المسلم مكلفاً بها، بيد أنّ الجبّ لا يُحدِّد ولا يكشِف عن طريقة التكليف بها، وما إذا كان واقعاً في عرض التكليف بالأصول، أو واقعاً في طول التكليف بالأصول، وعلى الثاني، فالجب يراد به رفع أحكام الشريعة التي سيكون مخاطباً بها بعد دخوله الإسلام.

**الطائفة الثالثة**: ما ورد في الأخبار مما هو ظاهر في كون موضوع الأحكام هو الإنسان أو العبد، ما يجعل كل إنسان مكلفاً بالشريعة، من قبيل صحيح سليمان بن خالد، قال: " قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك أخبرني عن الفرائض التي افترض الله على العباد ما هي؟ فقال: شهادة أن لا اله إلا الله وأن محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله، وإقام الصلاة، والخمس، والزكاة، وحج البيت، وصوم شهر رمضان، والولاية، فمن أقامهن وسدد وقارب[1]، واجتنب كل منكر دخل الجنة.."[2].

والجواب عن الاستدلال بهذه الطائفة - وبصرف النظر عن التشكيك بوجود إطلاق فيها[3] استناداً إلى أنّ لفظ العباد وارد في كلام السائل وليس الإمام عليه السلام - قد اتضح مما سلف، فإنها بصدد بيان أصل وجوب هذه الفرائض على العباد، أما كيفية الوجوب وشروطه فلا نظر للأخبار إليها، ويمكننا الالتزام بأنّ الكافر بصفته عبداً لله مكلف بالصلاة والصوم والخمس والزكاة، لكن في طول إيمانه بالله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله. بالإضافة إلى ما سيأتي

---

(1) تعبير "سدد وقارب" أو "قارب وسدد"، كما في موضع آخر، انظر **الكافي**، ج 8، ص 49، أو "سددوا وقاربوا"، بصيغة الأمر، انظر: **صحيح البخاري**، ج 7، ص 182، يراد به الاقتصاد والتزام الجادة الوسطى بعيداً عن الإفراط والتفريط، قال ابن الأثير: " وفيه: "سددوا وقاربوا " أي اقتصدوا في الأمور كلها، واتركوا الغلو فيها والتقصير. يقال: قارب فلان في أموره إذا اقتصد. وقد تكرر في الحديث"، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ج 4، ص 33، ووافقه الفيض الكاشاني على ذلك، **الوافي**، ج 4، ص 263، وكذلك المجلسي في **بحار الأنوار**، ج 65، ص 386.

(2) **المحاسن** للبرقي، ج 1، ص 290، **ومن لا يحضره الفقيه**، ج 1، ص 204.

(3) ورد ذلك في **مباني الفقه الفعال**، ج 3، ص 75.

من الدليل الخاص على أن تكليفه بها طولي وليس عرضياً، وكذلك القرينة العقلية الآتية التي تمنع من تكليف الكافر، لأنه لا يقبل الانبعاث والانزجار.

**الوجه الرابع: حكم العقل**

ويمكن أن يقرّب الاستدلال على تكليف غير المسلمين بالفروع بوجه عقلي، وهو ما ذكره بعض الفقهاء، من أنّ "التكليف بالفروع لو اختص بأهل الإسلام لزم تساوي جميع الكفار في استحقاق العقوبة مع شدة اختلافهم في الأخلاق والملكات والأفعال الحسنة والقبيحة، فيلزم التسوية بين المرتكب منهم للقبائح العظيمة - كقتل الناس أجمعين، وتخريب بلاد المؤمنين وسبي نسائهم وذراريهم ونهب أموالهم، وقتل الأنبياء والأئمة (عليهم السلام) كمثل ما وقع في حق أهل البيت (عليهم السلام)، وما صدر من مثل چنكيز وبخت النصر - وبين الكافر الأمين الذي أعان المؤمنين وآواهم ونصرهم وبذل نفسه وماله وأسرته في نصرتهم وتشييد أركانهم والإحسان إليهم وإعانتهم على نشر الإسلام والمجاهدة مع أعدائهم، فضلاً عن نشر العدل والإحسان في عامة العباد والبلاد، فيلزم تساوي الفريقين في الجزاء. ومن المعلوم بضرورة العقول فساد الالتزام بذلك"[1].

ويلاحظ عليه:

**أولاً**: قد عرفت أنّ عدم التكليف بالفروع لا ينافي العقاب، لأنّ التسبب بتفويت التكليف أو بارتكاب المحرمات كان بسوء الاختيار، وهو لا ينافي العقاب.

**ثانياً**: إنّ القول بعدم كونهم مكلفين بأحكام الإسلام لا يعني أنّهم غير

(1) **هداية المسترشدين**، ج 2، ص 770، والاستدلال عينه ذكره معاصره النراقي، في **عوائد الأيام**، ص 282. والظاهر أن الأصفهاني أخذ الاستدلال من النراقي، وقد رده بما سيأتي. وتجدر الإشارة إلى أن وفاة النراقي، كانت في سنة 1244 هـ، بينما وفاة الأصفهاني كانت سنة 1248 هـ.

مكلفين إطلاقاً، وإنما هم مكلفون ويحاسبون عند الله تعالى على ما حكمت به شريعتهم، أو على المشتركات التي توافقت عليها شريعتنا وشريعتهم، أو في الحد الأدنى على ما استقلت بإدراكه عقولهم، كما سيأتي. وتعرّضُ شرائعهم للنسخ لا ينافي كونهم مكلفين بها، لأنّ دعوى النسخ إنما هي مسلمة وتامة بالنسبة إلينا، أي لمن آمن بالدين الجديد، وفي خصوص الأحكام التي جاءت شريعتنا بأحكام تغايرها دون سواها، كيف والظاهر من القرآن الكريم أنّ الشرائع هي استمرار لبعضها البعض، وهذا ما بحثناه عنه مفصلاً في قاعدة "شرع من قبلنا"[1].

### 5 - أدلّة القول بعدم كونهم مكلّفين بالفروع

واستدلَّ أصحاب هذا الرأي بعدّة أدلّة ووجوه، من أهمّها:

#### أولاً: الوجوه العقلية

ويمكن ذكر عدة وجوه:

**الوجه الأول**: ما ذكره الشيخ يوسف البحراني من "أنه لا ريب أنّ التكليف بالأحكام موقوف على معرفة المكلِّف بها والمبلِّغ لها والتصديق بهما؛ إذ متى كان جاهلاً بهما كيف يتصوّر عقلاً تكليفه بالأخذ بأوامرهما ونواهيهما؟! وبعبارة أخرى: ومتى لم يعرفهما ولم يصدق بهما، فكيف يجب عليه العمل بشيء لا يعرف الآمر به، ولا المبلِّغ له؟!"[2].

ولكن هذا الوجه لا يتم وذلك:

**أولاً**: إنّه أخصّ من المدعى، فإنّ غير المسلم قد يكون عارفاً بالله تعالى

---

(1) سوف ندرج هذه القاعدة كملحق في آخر الكتاب، لأنها تسلط الضوء على نظرتنا لشريعة الآخر الديني، حتى لو كانت قاعدة أصولية على الأرجح، وليس موضع بحثها هنا. انظر: ملحق رقم (1).

(2) **الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية**، ج 2، ص 34.

ورسوله ﷺ ومصدِّقاً بهما ولكنه مع ذلك يرفض الانقياد لرسول الله ﷺ والإقرار بنبوته والأخذ بشريعته عناداً وتكبراً وحسداً، فهذا على مبنى الشيخ البحراني يحسن تكليفه، مع أنّه كافر.

**ثانياً**: إنّ المعرفة بالمكلِّف والمبلِّغ المصححة لتوجيه الخطاب عقلاً إلى المكلَّف ليست هي المعرفة التفصيلية التامة، وإنّما تكفي معرفتهما - أي المكلِّف والمبلِّغ - الإجمالية. ومعلوم أنّ معرفة المكلِّف وهو الله تعالى هي فطرية وعقلية، ومعرفة المبلِّغ وأنه رسول من الله تعالى، سواء صدّق برسالته أو لم يصدق، تعتمد على الإعجاز الذي يظهر على يديه، وهذا المقدار من المعرفة متحقق عند كثيرين من غير المسلمين. وعلى هذا (الاكتفاء بالمعرفة الإجمالية) ديدن المشرعين العقلائيين، فإنّ قوانينهم تكون ملزمة حتى لو لم يكن ثمة معرفة تفصيليّة للمكلَّف بهم (المشرعين)، وربما مع عدم اقتناعه بجدوى القانون، نعم، إنّ عدم القناعة قد يمنع من تحقق نية القربة في العمل العبادي، وهذا أمر آخر.

وسيأتي مزيد من الكلام المتصل بالوجه الأول، في التعليق على الوجه الثاني التالي.

**الوجه الثاني**: ما ذكره الشيخ يوسف البحراني أيضاً من "أنّه قد اتّفقت الأدلَّة العقليّة والنقليّة على معذوريّة الجاهل بالحكم الشرعي جهلاً ساذجاً.. ولا ريب أنّ ما نحن فيه من هذا الباب"[1].

أقول: إنّ الكلام في التكليف لا في المعذوريّة، فالمعذورية مجمع عليها في الجاهل القاصر، مع أنه بنظر المشهور مخاطب بالتكليف، ولذا كان يُفترض بالشيخ يوسف البحراني أن يقول إنّ الدليل العقلي والنقلي قائم على قبح تكليف الجاهل لا على معذوريته، وهذا هو رأيه، حيث إنه اختار القول

(1) **الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية** ج 2، ص 34.

بكون التكليف مختصاً بالعالم ولا يعم الجاهل، ولهذا صاغ الشيخ الأصفهاني هذا الوجه بما يتلافى مع الإشكال المذكور، قال: "إن تكليف الكافر بالفروع يرجع إلى التكليف بما لا يطاق، فإنّ تكليف الجاهل بما هو جاهل به تصوراً وتصديقاً عين التكليف بالمحال"[1].

ولا يخفى أنّ هذا الوجه - بعد تصحيحه - جارٍ على مبنى الشيخ البحراني وغيره في كون الجاهل غير مكلف بالأحكام التي يجهلها، ولا يجري بناءً على مبنى المشهور من أنّ العلم ليس شرطاً في أصل التكليف، وإنما هو شرط في تنجز التكليف، فالجاهل القاصر معذورٌ ولكنّ معذوريته لا تعني عدم كونه مخاطباً بالأحكام، قال الشيخ محمد تقي الأصفهاني: "إنّ المقصود في المقام إثبات الحكم الواقعي[2]، وذلك لا ينافي إعذار المكلف فيه ورفع العقاب عنه لقصوره عن دركه وجهله به، كما هو مقتضى القول بالتخطئة وإبطال التصويب"[3].

وما ذكره البحراني من عدم تكليف الجاهل بالأحكام الشرعية له وجه قوي، وقد ذهب إليه الوحيد البهباني فيما يظهر، والميرزا الشعراني[4] وانتصر له بعض أساتذتنا[5]، مناقشاً ومفنداً ما ذُكر من وجوه وأدلة على الاشتراك، ومن هذه الوجوه: بعض التقريبات العقلية للقول باستحالة اختصاص الحكم بالعالم، وأهمها دعوى لزوم الدور[6]، فإنّ الاختصاص يعني أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم وهو دوري، واندفاع الدور موقوف على التمييز

(1) **هداية المسترشدين**، ج 2، ص773.
(2) يقصد في حق الجاهل.
(3) **هداية المسترشدين**، ج 2، ص773.
(4) **المدخل إلى عذب المنهل**، ص 223.
(5) الشيخ حسين النجاتي.
(6) "وذلك لان ثبوت الحكم المجعول متوقف على وجود قيوده، والعلم بالحكم متوقف على الحكم توقف كل علم على معلومه، فإذا كان العلم بالحكم من قيود نفس الحكم، لزم توقف كل منهما على الآخر، وهو محال"، الحلقة الثانية، مباحث

بين مرحلتي الجعل والمجعول والالتفات إلى أنّ من الممكن أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول وليس ذلك بمستحيل[1].

ومن هذه الوجوه أيضاً: دعوى استفاضة أو تواتر[2] الأخبار على اشتراك الأحكام بين العالمين والجاهلين، فإنها دعوى غير تامة، كما أنّ دعوى إطلاقات أدلة الأحكام، معارضة بما يدلّ على الاختصاص.

وفي المقابل فقد أقام أستاذنا المُشار إليه الدليل على الاختصاص، ومع أنّ التوسع في بيان أدلة القول بالاختصاص وتحقيق الحال في ذلك خارج عن مجال البحث، لكن لا بأس بالإشارة المختصرة إلى الوجه العقلي المعتمد لديه لإثبات الاختصاص وإبطال الاشتراك، وخلاصته: أنّ حقيقة الحكم تتقوم بالبعث والزجر، وهذا واضح، وعليه، فالحكم الذي يُدعى ثبوته في حقّ الجاهل: إنّ أريد به الحكم الإنشائي فثبوت البعث الإنشائي في حقّ الجاهل لغو ولا يترتب عليه أثر، وإنْ أريد به الحكم الفعلي، فثبوته في حق الجاهل مستحيل، لأنّ البعث والزجر الفعليين يتوقفان على قابلية المكلّف للانبعاث والانزجار، والجاهل ليس لديه قابلية الانبعاث والانزجار كما لا يخفى.

وبناءً على ذلك، فإنّ غير المسلم إذا كان جاهلاً بأحكام الشريعة الإسلامية فلا يكون قابلاً للانبعاث والانزجار، وبعث من لا يقبل الانبعاث أو زجر من لا يقبل الانزجار قبيح، وكذلك فإنّ عقوبته خلاف العدل، لأنها عقوبة دون حجة أو بيان.

---

الدليل العقلي، تحت عنوان أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم، **دروس في علم الأصول**، ج 1، ص 299.

(1) قال السيد الشهيد: "إن هذه الاستحالة إنما تعني عدم إمكان أخذ العلم بالحكم المجعول قيدا له، وأما أخذ العلم بالجعل قيدا للحكم المجعول فلا محذور فيه بناء على ما تقدم من التمييز بين الجعل والمجعول فلا يلزم دور ولا اخراج للعلم عن دوره الكاشف البحت"، **المصدر نفسه**، ج 1، ص 299.

(2) ادعى ذلك الشيخ الأنصاري في **فرائد الأصول**، ج 1، ص 113.

ولكن يمكن الاعتراض على ذلك:

**أولاً**: إن العبد تارة يكون غافلاً عن وجود أحكام شرعية في حق المكلف بشكل كلي أو جزئي، أي في هذا المورد أو ذاك، بمعنى أنه قاطع بعدم التكليف، وهذا لا معنى لتكليفه، بل يكون تكليفه قبيحاً، لما قاله من أنّ التكليف الإنشائي لغوي، والتكليف الفعلي مستحيل لعدم قابلية المكلف للانبعاث والانزجار. وأما إذا لم يكن غافلاً بل هو يحتمل - إجمالاً أو في هذا الباب أو ذاك - وجود أحكام شرعية لم يعلم بها، فهنا حتى لو كان الاحتمال غير منجز لكونه مؤمَّناً عنه بالبراءة، لكنّ تكليفه بالحكم بمرتبته الإنشائية ليس لغوياً، لأن هذا التكليف عادة ما يكون سبباً لدفع المكلف للبحث والتحري المفضي إلى العلم بالحكم، فالحكم الإنشائي سهل المؤونة ويكفي لرفع اللغوية عنه أن يشكّل وجود هذا الحكم حافزاً لدى بعض المكلفين غير الغافلين يدفعهم نحو التحري المفضي إلى العلم، وعندها يصبح الحكم فعلياً.

**ثانياً**: إنّ هذا الجواب أخص من المدعى، إذ صحيح أنّ عدم تكليف الجاهل بالأحكام الشرعيّة التي يجهلها لا يختص بالكافر، بل هو شامل لكل جاهل أكان مسلماً أو كافراً، فهو من هذه الجهة أعم، لكنه من جهة أخرى أخص، فلو سُلِّم أنّ العلم شرطٌ في التكليف، فهذا يكون موجباً لسقوط التكليف عن الكافر الجاهل، وأما الكافر العالم بالحكم الشرعي كمن قرأ الإسلام وعرف أحكام الشريعة أو عرف ذلك من خلال معاشرة المسلمين، فلا يسقط عنه التكليف.

**الوجه الثالث**: وهو لو تمّ يُثبت بطلان تكليف غير المسلم بخصوص العبادات، وخلاصته: أنّه لا ثمرة فقهية من تكليفه بها، إذ المفروض أنّه لو أتى بالأعمال العباديّة حال كفره فلا تُقبل منه، لعدم تأتّي نية القربة منه، ولو أسلم فلا يجب عليه القضاء لقاعدة الجب، وعليه، فلا تكون ثمّة فائدة أو ثمرة متصوّرة من تكليفه بها سوى أنّه سيُحاسَب عليها يوم القيامة.

وهذا ما دفع العلامة الحلي إلى تفسير تكليف غير المسلم بالعبادة بإرادة عذابه الأخروي، قال العلامة في سياق الحديث عن تكليف غير المسلم بالزكاة: "احتج بأنّه لو كان مكلفاً به لكان الفعل منه صحيحا قطعاً، لامتناع تكليف ما لا يطاق، والتالي باطل، لأنه حال الكفر لا يصح منه الفعل بالإجماع وبعد الكفر يسقط عنه، لقوله عليه السلام: "الإسلام يجب ما قبله"، والجواب: المراد بالوجوب التعذيب عليه في الآخرة، كما يعذب على كفره، لا بمعنى وجوب إتيانه به"[1].

وقد يلاحظ على كلامه أنّه كيف يعاقب الله تعالى عبداً على تَرْك عمل عبادي، مع أنّه لا يستطيع فعله، طبقاً لما أراده الله تعالى منه، لأنّه لو فعله فلن يقبل منه، وإن لم يفعله عوقب، وهل هذا إلا تكليف بغير المقدور؟!

ولكن يمكن دفع هذه الملاحظة بأنّ هذا ليس من التكليف بغير المقدور، لأنّه قادر على الإتيان بالأعمال العباديّة، وذلك من خلال قدرته على تحقيق شرطها، وهو الدخول في الإسلام[2]، ثم الإتيان بها، وحينها ستقبل منه.

هذا كله لو سلمنا أنّ العمل العبادي لا يُقبل منه لعدم تأتّي نية القربة منه، وإلا لو قيل بتأتيها منه كما لا يبعد وفقاً لما سيأتي لاحقاً، فلا يرد الإشكال من أصله.

**وخلاصة القول**: إنّ الوجوه العقليّة المذكورة لإبطال تكليف غير المسلم بالفروع هي بأجمعها مورد إشكال.

**ثانياً: الوجوه الشرعية**

ويمكن الاستدلال على عدم تكليف غير المسلم بالفروع بعدة وجوه، مرجعها إلى الكتاب والسنة قولاً أو تقريراً، وهي:

(1) **مختلف الشيعة**، ج 3، ص 252.
(2) أشار إلى هذا الجواب في **هداية المسترشدين**، ج 2، ص 773.

**الوجه الأول: القرآن الكريم**

إنّ ما استدل به من القرآن الكريم على الاختصاص قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ ۚ وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النُّور: 3]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا﴾ [النِّسَاء: 103] .ونحن نركِّز كلامنا على الآية الأولى ومنها يظهر الحال في الآية الثانية.

وتقريب الاستدلال بالآية الأولى بحسب ما ذكر السيد الخوئي أنّ "المراد بالنكاح ليس هو العقد قطعاً لعدم جوازه بين المسلمة والمشرك أو المسلم والمشركة باتّفاق المسلمين قاطبةً، بل المراد نفس الوطء الخارجي، فتشير الآية المباركة إلى ما هو المتعارف خارجاً بمقتضى قانون السنخيّة من أنّ الزاني لا يجد من يزني بها إلَّا زانية مثله أو مشركة، فإنّ الطيور على أمثالها تقع، والجنس إلى الجنس يميل، وإلَّا فالمؤمنة لا تطاوعه على ذلك أبداً، وكذا الحال في الزانية، ثمّ قال تعالى: ﴿وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النُّور: 3]، فخصّ سبحانه حرمة الزنا بالمؤمن دون الكافر"[1].

أقول: كلامه تضمن مطلبين:

**المطلب الأول**: وهو مختص بصدر الآية، أعني قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ ۚ﴾ [النُّور: 3] ، حيث ذهب إلى أنّ حرف النفي هنا لا يراد به الإنشاء تحريماً، بل الإخبار عن السجيّة المذكورة وهو ما اختاره غيره من المفسرين[2]، ونحن نوافقه على ما ذكره، وذلك للقرينة المشار إليها في كلامه من أنّه لو أريد النهي التحريمي، لاقتضت الآية – بمقتضى الاستثناء – جواز نكاح الزاني المسلم من المشركة، ونكاح الزانية المسلمة من المشرك، وهذا لا يجوز باتّفاق المسلمين قاطبةً وبدلالة النصوص عليه.

(1) **موسوعة الإمام الخوئي، (الزكاة)**، ج 23، ص 120.
(2) انظر: **جوامع الجامع**، ج 2، ص 606.

وثمة قرينة أخرى تشهد لذلك، وهي أنه لو أريد بالآية الإنشاء لحرم وبطل التزوّج من الزانية وكذا التزوّج من الزاني، مع أنّه لا شك في جواز ذلك[1]، وقد أشار السيد الخوئي إلى هذه القرينة أيضاً في موضع آخر[2]، لكنها لا تخلو من تأمل، وذلك استناداً إلى ما ورد في بعض الأخبار الصحيحة من أن المراد بالزانية هي المشهورة بالزنا[3]، وكأنّ المقصود بالزانية في الآية هي المتلبسة بالزنا بحيث أصبحت معتادة على فعل الزنا، ومع إرادة المشهورة بالزنا فلا مانع من حمل النهي فيها على التشريع التحريمي، أو الكراهتي.

وكيف كان فالقرينة الأولى لاستظهار كون الآية بصدد الإخبار وليس التشريع كافية، وبالتالي فلا حاجة لما ذهب إليه البعض من دعوى نسخها، كما نقل الشيخ الطوسي عن بعضهم[4]، فإن النسخ مبني على استظهار التشريع.

**المطلب الثاني**: استفادة التحريم الشرعي من الفقرة الثانية في الآية، أعني

---

(1) ووردت فيه نصوص صحيحة، منها: صحيحة علي بن رئاب قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المرأة الفاجرة يتزوجها الرجل المسلم، قال: "نعم، وما يمنعه؟! ولكن إذا فعل فليحصن بابه مخافة الولد"، **قرب الإسناد**، ص 167، وراجع: **وسائل الشيعة**، ج 20، ص 436، الباب 12، من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، وهو يحمل عنوان "باب عدم تحريم تزويج الزانية وان أصرت ابتداء ولا استدامة ووجوب منعها من الزنا بقدر الإمكان".

(2) قال: "إن مقتضى حمل هذه الآية على التشريع هو اعتبار أن لا يكون الزوج زانيا في صحة الزواج، وهو لا قائل به على الاطلاق، فإن ما وقع فيه النزاع إنما هو اعتبار عدم كون الزوجة زانية، أما اعتبار عدم كون الزوج زانيا فلا قائل به"، **شرح العروة الوثقى - النكاح (موسوعة الإمام الخوئي)**، تقرير بحث السيد الخوئي لمحمد تقي الخوئي، ج 32، ص 225.

(3) ففي رواية أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ قَالَ: "سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه ﷺ عَنْ قَوْلِ اللَّه عَزَّ وجَلَّ: ﴿الزَّانِي لا يَنْكِحُ إِلَّا زانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً﴾ فَقَالَ كُنَّ نِسْوَة مَشْهُورَات بِالزِّنَا ورِجَالٌ مَشْهُورُونَ بِالزِّنَا قَدْ عُرِفُوا بِذَلِكَ والنَّاسُ الْيَوْمَ بِتِلْكَ الْمَنْزِلَةِ فَمَنْ أُقِيمَ عَلَيْه حَدُّ الزِّنَا أَوْ شُهِرَ بِه لَمْ يَنْبَغِ لأَحَدٍ أَنْ يُنَاكِحَه"، **الكافي**، ج 5، ص 345، ونحوها غيرها.

(4) **التبيان**، ج 3، ص 172.

قوله تعالى: ﴿وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النُّور: 3] وهو ما ذهب إليه بعض الفقهاء[1]. وظاهر التحريم هو التحريم التشريعي، وعليه، تكون دالة على اختصاص الحكم بالمسلم دون غيره.

ولكنه قابل للنقاش، إذ قد يعترض عليه:

**أولاً**: إنّه إذا كانت الجملة الخبرية في قوله " الزاني لا ينكح.. والزانية لا ينكحها" للحكاية والإخبار وليس للإنشاء والتشريع، فهذا يؤشر إلى أنّ التحريم في قوله: "وحرم ذلك على المؤمنين" هو أيضاً كذلك، أي ليس تشريعياً، فيكون المقصود أنّ تحريم ذلك هو بمقتضى عدم انجذابهم إلى ذلك الفعل، وكأنّهم - بسبب إدراكهم قبح العمل - حرّموا ذلك على أنفسهم، إذ لو كان نهياً تشريعياً لانتفت المناسبة بين النفي في صدر الآية وبين التحريم في آخرها. قال صاحب الجواهر مشيراً إلى هذا الإشكال: "وحيث كان المراد بما في صدرها ذلك لزم أن يكون المراد من التحريم في آخرها الإخبار عن حال المؤمنين بامتناعهم عما يرتكبه غيرهم من المشركين وفساق المسلمين من الميل إلى الزواني وعدم المبالاة من نكاحهن، إذ لا مناسبة ظاهرة بين نهي المؤمنين والإخبار عن عدم امتناع الفساق عنها حتى يجمع بينهما بالوصف، بخلاف الإخبار، فإنّ المناسبة المحسنة للتعاطف بينهما ظاهرة لا تخفى"[2].

**أقول**: إنّ قرينة الأنسبية وحدها لا تكفي في رفع اليد عن ظهور "وحرم" في التحريم التشريعي، ما لم يكن الخيار الآخر في الربط بين الصدر والذيل غير ملائم، وإثبات ذلك صعب، إذ يمكن أن يدافع عن الخيار الآخر بأنّ الآية أرادت أن تقول لنا: إنّ ما يفعله أولئك الفسقة بمقتضى سجيتهم المنحرفة وميولهم غير المنضبطة هو محرم على المؤمنين، الأمر الذي يقطع

(1) **كتاب النكاح** للشيخ الأراكي، ص 130.
(2) **جواهر الكلام**، ج 29، ص 442.

عليهم الأبواب أمام السير في خطِّ الانحراف ويفرض عليهم تربية أنفسهم وتهذيبها بما لا يؤثر على سجيتهم الفطرية.

أجل، إنه بالإمكان أن نذكر مؤيداً للأنسبية، وهو أنّ المؤمن في قوله: "وحرم ذلك على المؤمنين"، ليس هو ما يقابل المشرك فحسب، وإنما هو في مقابل المشرك والزاني معاً، والزاني هنا يراد به المسلم، أو هو شامل له، وعليه لو أريد من التعبير المذكور التشريع لكان موضوع التحريم في الآية خصوص المؤمن الذي هو أخص من المسلم، وهو اصطلاح قرآني: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ۖ﴾ [الحُجرَات: 14]، ومعلومٌ أنّ حرمة الزنا لا يمكن أن تكون مختصة بالمؤمن بهذا المعنى، ولم يتوهم ذلك أحد من القائلين بنفي تكليف الكفار بالفروع، بل هم يجمعون على أنّ الأحكام شاملة لكل مسلم مؤمناً كان أو فاسقاً.

**ثانياً**: إنّه مع التسليم بأنّ قوله: "وحرِّم ذلك على المؤمنين" هو جملة إنشائية، وبصدد التشريع التحريمي، بيد أنّه لا يدلّ على نفي التحريم عن غير المسلم، لأنّ الفقرة المذكورة جملة مثبتة وليس لمثلها مفهوم، فهي من قبيل مفهوم اللقب، ولا يستفاد منها الحصر ونفي الحرمة عن غير المؤمن، كيف وهي في صدد إدانة من يفعل ذلك، وبيان خبث معدنه، فلا تنافي مطلقات حرمة الزنا، إن قيل بشمولها للكتابي، كما لا يبعد، لا لأنه مكلف بشريعتنا، بل لأنّ شريعته تحرّم ذلك أيضاً، وهذا الحكم (حرمة الزنا) من المشتركات التي تلاقت عليها الشرائع السماوية، وسيأتي أنّ هذا النوع من الأحكام قد كلِّف بها الآخر الديني.

وما ذكرناه في المناقشة الثانية الآنفة من أنه لا مفهوم للفقرة المذكورة نقوله بعينه في الاستدلال لنفي تكليف غير المسلمين بالفروع بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا﴾ [النِّسَاء: 103]، فلاحظ.

**الوجه الثاني: الاستدلال بالسيرة**

قال السيد الخوئي: "قيام سيرة المسلمين قاطبةً خَلَفاً عن سلف على عدم مؤاخذة الكفّار حتى الذمّي منهم بشيءٍ من الأحكام، فلا يؤمَرون بالصلاة ولا بالصيام ولا بالحجّ"، وأضف إليه أنهم لا يؤمرون بالزواج وفق الطريقة الإسلامية ولا باعتماد ضوابط الطلاق الإسلامي، ولا يلزمون باعتماد نظام المواريث الإسلامي، "كما لا يُنهَون عن شرب الخمر أو القمار أو الإفطار في شهر رمضان، ولا تجري عليهم الحدود إلَّا فيما دلّ عليه دليلٌ بالخصوص"، وأضف إليه أيضاً: أنّهم لا يُنهون عن لبس الذهب والحرير، ولا يمنعون من الترهب، ولا أكل الميتة وغير المذكى ولحوم السباع، ولا يؤمرون بالختان[1]، "مع أنّهم لو كانوا مكلَّفين بالفروع لوجب ذلك ولو من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.. ولم يُنقَل في تأريخ أو روايةٍ عن النبيّ ﷺ أو أحد المعصومين عليهم السلام المبسوطة أيديهم جبايةً الزكوات من الكفّار ومطالبتهم إيّاها، ولو كان لبان ونُقِل إلينا بطبيعة الحال. بل كانوا يقرّون على مذاهبهم كما يقرّون على سائر أموالهم وإن لم يكن مالًا بنظر الإسلام، كثمن الخمر والخنزير، وما يكسبون من الربا والقمار، وما يرثونه على خلاف قانون الإسلام ممّا يثبت في أديانهم، ونحو ذلك ممّا لا يخفى"[2].

وما ذكره السيد الخوئي تام، أجل، لنا تحفظ على مثال الزكاة، لأنّ عدم جبايتها من غير المسلم، قد لا يكون بسبب عدم وجوبها عليه، بل ربما كان ناشئاً عن أنه مكلف بدفع ما قد يشكّل بديلاً عن الزكاة، وهو الجزية، ولذا لو فرض أنّه لم يكن مكلفاً بالجزية أو قيل بسقوطها عنه في بعض أنظمة الحكم الناظمة للعلاقة مع الآخر، فليس ثمة ما يمنع عندها من الالتزام بتكليفه

(1) قال السيد الخوئي: "لأنّ الكافر يقرّ على دينه وهو لا يرى الختان واجباً"، **موسوعة الإمام الخوئي**، ج 39، ص 324.

(2) **موسوعة الإمام الخوئي**، ج 23، ص 121 - 122.

بالزكاة، كضريبة مالية، والوجه في تكليفه بالزكاة أو ما يقوم مقامها هو أنّها من التكاليف النظاميّة، والتي لا يفرق فيها بين مسلم وغيره، كما سيأتي.

وتجدر الإشارة إلى أنّه لا يصح الاستشهاد لنفي تكليفهم بالفروع بما هو معروف من أنّ الآخر غير المسلم لو أسلم لا يطالب بالقضاء، لأنّه قد يقال: إنّ عدم مطالبته بقضاء تلك العبادات ليس بسبب عدم كونه مكلفاً بها، بل لأنه بإسلامه قد سقطت عنه، فالإسلام يجبُّ ما قبله، وهذا ما سنحسم الرأي فيه في قاعدة الجب لاحقاً.

**الوجه الثالث: لو كان لبان**

إنّ خلوَّ النصوص (إلا ما قد يدعى مما سيأتي رفض دلالته على المطلوب في الوجه الخامس) من بيان تكليف الآخرين بالفروع هو دليل على عدم تكليفهم، وذلك لأنّ مسألة تكليفهم بالفروع ليست مسألة هامشية وبسيطة، وإنما هي - في أكثر من جانب من جوانبها - محلّ ابتلاء كبير للمسلمين، بسبب احتكاكهم بغير المسلمين في شتى مراحل التاريخ الإسلامي، ومسألة كهذه لا مجال لأن يُلتفت إليها دون تنبيه أو إشارة من الشارع، ما يتطلب - في حال كونهم مكلفين - أن يتصدى حماة الشرع الإسلامي لأمرين أساسيين:

الأول: ضرورة تعليمهم أحكام الشريعة، من باب تعليم الجاهل، وكان اللازم ذهاب علماء المسلمين إلى القرى والأحياء غير الإسلامية ليعلّموا أهلها تعاليم الإسلام وأحكام الشريعة الإسلامية، وشيء من ذلك لم يحدث في التاريخ كما مرّ في الوجه السابق، مع أنه لو كان لبان، بل لم نجد ما يدل عليه في النصوص، وهو ما لا يتوقع إغفاله فيها وترك التنبيه عليه.

**الثاني**: والأمر الثاني يأتي بعد التعليم، وهو أمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، فإنّ المكلف بالشريعة إذا خالف قوانينها مع علمه بها لا بدّ من ردعه عن ذلك، بأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر، وشيء من ذلك أيضاً لم يحدث وإلا لبان واشتهر، ولم يتمّ التنبيه عليه في النصوص، وهو أمر لا يتم إغفاله،

فلو كان لتناوله النص الديني بالبيان، فإغفاله في النصوص يدل بوضوح على عدم وجوبه.

ولا يخفى التداخل بين هذا الوجه والوجه السابق، لكنّه لا يرجع إليه، كما لا يخفى على المتأمل.

**الوجه الرابع[1]: إقرار الآخر على دينه**

يستفاد من الكتاب والسنة والسيرة إقرار الآخر الكتابي على دينه، كما سيأتي بيانه في القاعدة الرابعة الآتية، وإقراره على دينه هو إقرار له على ما يستدعيه دينه ويتطلبه منه من أفعال أو تروك، إلا ما قام الدليل على منعه منه، وإنّ القول بتكليف الكافر بفروع الشريعة الإسلامية وفي الوقت عينه إقراره على دينه وشريعته وإلزامه بها لا يجتمعان، كما لا يخفى، فتكليفهم بالفروع يتنافى كلياً مع إقرارهم على دينهم.

**وقد يعترض على ذلك**: إن إقرارهم على دينهم، وكذا عدم أمرهم بالتكاليف الشرعية من قِبَل المسلمين، لا يكشفان عن عدم تكليفهم بالفروع، فمع كونهم مكلّفين بها، فإنّ الإسلام أقرهم على دينهم ودعا المسلم إلى ترك أمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، حفظاً لمبدأ التعايش معهم. فغاية ما يدل عليه إقرارهم على دينهم وعدم أمرهم ونهيهم هو تخصيص أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بخصوص المسلم، لا أنّه يستفاد من ذلك نفي شمول الشريعة لهم، وإلا إذا كان إقرارهم على دينهم منافياً لتكليفهم بالفروع، فاللازم أن ينافي تكليفهم بالأصول أيضاً، لأنّ المسلمين قد أقروا أهل الكتاب على بعض الممارسات الشركيّة، وأنت تعلم أنه لا يوجد منكر أعظم

(1) فرق هذا الوجه عن سابقيه، أنّ الوجهين السابقين يعتمدان على فكرة السكوت، أعني سكوت المتشرعة عن تعليمهم وردعهم، وسكوت المشرع نفسه عن بيان وظيفة المسلم إزاءهم، أمّا هذا الوجه فهو يعتمد على أن المستفاد من النصوص أو السيرة ما يدل على إقرارهم على شريعتهم.

من الشرك، ومقتضى ذلك أنّه لا يجب نهيهم عن المنكر الأعظم وهو الشرك، فهل يستكشف من عدم وجوب نهيهم عن الشرك أنهم غير مكلفين بالأصول؟! بالطبع لا يستكشف ذلك، وقد أجمعوا على كونهم مكلفين بالأصول، وهذا الإشكال ينسحب على الوجهين السابقين (الثاني والثالث)، إذ بموجبه يتضح أنه لا ملازمة بين عدم تكليفنا بأمرهم ونهيهم، وبين عدم كونهم مكلفين.

**والجواب عن هذا الاعتراض:**

**أولاً**: إنّ الملازمة بين عدم تكليفنا بأمرهم ونهيهم وعدم كونهم مكلفين بالفروع موجودة، إذ لو كانوا مكلَّفين لوجب إيصال التكليف إليهم من قِبَل المسلمين، وإلّا فمن أين لهم أن يعرفوا بأحكام الشريعة التي كُلّفوا بها؟! وهذا الأمر لم يُنقل أنّ النبي ﷺ أو الأئمة عليهم السلام قد فعلوه بل لم ينقل قيام أصحابهم بذلك، ما يعني أنهم مكلفون بالأصول فقط، فإذا آمنوا بها توجه إليهم التكليف بالفروع بشكل تلقائي لاندراجهم في موضوعه. نعم قد يستفاد من النصوص إقدام النبي ﷺ وصحابته على تعريفهم بمحاسن المنظومة التشريعية الإسلامية ولكن هذا لا يعني كونهم مكلفين بالفروع، لأنّ الغرض وراءه ليس بيان تكاليفهم الفعلية بل الغرض منه بيان محاسن التشريعات الإسلامية، بهدف هدايتهم إلى الدين، وجذبهم إلى اعتناقه.

**ثانياً**: وأمّا عدم نهيهم عن الممارسات والطقوس الشركيّة فهو لا ينفي كونهم مكلّفين بالأصول، لأنّ الطقوس الشركية هي ممارسات عمليّة من وحي العقيدة وليست نفسها، فما هم مكلفون به هو الاعتقاد بالتوحيد والنبوة والمعاد.. دون العمل والسلوك وفق شريعتنا. إنّ الأصول تتقوّم بمحض الاعتقاد وعمل الجوانح، أما الممارسات الشركية فهي تتصل بعمل الجوارح، فهي ترجمة عملية للاعتقاد وليست هي نفس الاعتقاد.

بعبارة أخرى: إنّ علينا أن لا نخلط بين نوعين من التكاليف، وهما التكاليف العِلميّة والتكاليف العَمَليّة. والممارسة الشركية فيها جنبتان: جنبة

فرعية عملية، وجنبة أخرى أصوليّة علميّة، فهي من حيث إنّها عمل خارجي للجوارح، تتصل بالفروع ومن هذه الجهة لا يجب نهيهم عنها. ومن جهة أخرى هي تكشف عن اعتقادهم الشركي، ومن هذه الجهة هي قضيّة عقديّة، والآخر مكلّف بإعادة النظر فيها، استناداً إلى ما دلّ من العقل على وجوب البحث في الأصول والمعتقد الحق، والمسلم أيضاً مكلّف ببيانها له من خلال ما دلّ على وجوب نشر العقائد الإسلامية وهداية الناس.

**الوجه الخامس: ما ورد في الأخبار**

واستُدل على عدم تكليف غير المسلم بالفروع بعدة أخبار، ونذكر مجموعتين منها:

**المجموعة الأولى**: الأخبار التي تحمل لسان القاعدة العامة، وفيما يلي نستعرض هذه الأخبار مع بيان تقريب الاستدلال بها، ونذكر عقيب كل خبر ما يمكن أن يُعترض به عليه، ثم نذكر فيما بعد الاعتراضات العامة التي سجلها القوم على الأخبار جميعاً:

**الخبر الأول**: صحيحة زُرَارَةَ قَالَ: "قُلْتُ لأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام: أَخْبِرْنِي عَنْ مَعْرِفَةِ الإِمَامِ مِنْكُمْ وَاجِبَةٌ عَلَى جَمِيعِ الْخَلْقِ؟ فَقَالَ: إِنَّ اللَّه عَزَّ وجَلَّ بَعَثَ مُحَمَّداً صلى الله عليه وآله إِلَى النَّاسِ أَجْمَعِينَ رَسُولاً وحُجَّةً لِلَّه عَلَى جَمِيعِ خَلْقِه فِي أَرْضِه، فَمَنْ آمَنَ بِاللَّه وبِمُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّه واتَّبَعَه وصَدَّقَه، فَإِنَّ مَعْرِفَةَ الإِمَامِ مِنَّا وَاجِبَةٌ عَلَيْه، ومَنْ لَمْ يُؤْمِنْ بِاللَّه وبِرَسُولِه ولَمْ يَتَّبِعْه ولَمْ يُصَدِّقْه ويَعْرِفْ حَقَّهُمَا فَكَيْفَ يَجِبُ عَلَيْه مَعْرِفَةُ الإِمَامِ وهُوَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّه ورَسُولِه ويَعْرِفُ حَقَّهُمَا؟!.."[1]، وقد استدل بها غير واحد من الفقهاء[2] على نفي تكليف الآخر بالفروع، بتقريب أنّه إذا "لم يكن غير المسلم مكلّفاً بالولاية على أهمّيتها، وإنّما يُكلَّفُ

(1) **الكافي**، ج1 ص180، باب: معرفة الإمام والردّ إليه، الحديث 3.

(2) لعل أول المستدلين به هو الأسترابادي في **الفوائد المدنية**، ص469، وتبعه في **الوافي**، ج 2، ص 82، **والحدائق الناضرة**، ج 3، ص 40.

بها بعد اعتناق الإسلام فما ظنّك بسائر الأحكام؟"، قال الشيخ يوسف البحراني: "فإنه متى لم تجب معرفة الإمام قبل الإيمان بالله ورسوله فبطريق الأولى معرفة سائر الفروع التي هي متلقاة من الإمام عليه السلام"[1]. صحيح أنّ وجوب الإيمان بالأصول عقلي بينما وجوب الأخذ بالفروع هو وجوب شرعي، لكنْ مع ذلك يصح قياس الأولوية، لأنّ هذا الوجوب العقلي قد أمضاه الشرع وأرشد إليه، فلا مانع من القياس عليه.

واعترض على الاستدلال بها:

**الاعتراض الأول**: إنّ الرواية واردة في الأصول، ولا طوليّة في التكليف فيها، بل وجوب الإيمان بالأصول كافة هو في عرض واحد، قال الشيخ الأصفهاني في هداية المسترشدين إنّ "معرفة الإمام عندنا من الأصول، والتمسك بالفحوى أو العلة المنصوصة فرع العمل به، ولا أظن الخصم يلتزم به، إذ مقتضاه عدم وجوب الإذعان بالنبوة أيضاً إلا بعد المعرفة بالتوحيد"[2] وتبعه على اعتراضه الشيخ اللنكراني[3].

هذا ولكنّ الظاهر أنّ الخصم التزم به، ولم يَرَ فيه محذوراً، وهذا معنى استدلاله بالأولوية كما لاحظنا، حيث صرح المستدل بأنّ الكافر غير مكلف بالإمامة، ما لم يعتقد بالنبوة. على أنه لا مانع من الالتزام بذلك، فالترتب في وجوب الاعتقاد بين الأصول نفسها أو بينها وبين الفروع أمر منطقي، فكيف يمكن أن يكلّف الإيمان برسول الله قبل أن يؤمن بالله؟! وكيف يمكن أن يكلف بالاعتقاد بالإمامة دون الإيمان بالنبوة، فإنّ الإمامة هي خلافة النبوة، ولا يعقل الإيمان بالخليفة قبل الإيمان بالمستخلف؟! وهذا ما نبّه عليه الحديث.

---

(1) **الحدائق الناضرة**، ج 3، ص 40،

(2) **هداية المسترشدين**، ج 2، ص 776.

(3) قال معلقاً على الاستدلال بالصحيحة: "دالة على عدم كون الكافر مأموراً بالولاية ومعرفة الإمام، التي هي من الأصول الاعتقادية، مع أن الظاهر أنه لا يقول القائل

**قد يقال**: حتى لو صحت الطولية فيما بين الأصول نفسها، لكنْ ثمّة نكتة تمنع من قياس الفروع على الأصول، والنكتة هي ما ذكره بعض أساتذتنا من "أنّ معرفة الإمام يتوقف تحصيلها على الإيمان بالله والرسول منطقياً وخارجاً، فلا يمكن التعدي منه إلى فروع الدين.. فلا أولويّة ولا عموم في التعليل لكي يمكن التعدي إلى فروع الدين، إذ لعلّ هذا التوقف الخارجي أوجب التسهيل في هذا المورد"[1].

**ولكننا نقول**: كما أنّ معرفة الإمام يتوقف تحصيلها على الإيمان بالله تعالى ورسوله، فكذا الإتيان بالأحكام فإنه يتوقف منطقياً وخارجاً - وفي معظم الأحيان - على الإيمان بالله ورسوله، وبيان ذلك أنّ الجاهل من غير المسلمين (وهم الفرد الغالب) لا يمكنه منطقياً وخارجاً - وفق تعبيره - الإتيان بالأحكام الشرعية، وجهله بالنبوة والإمامة غالباً ما يكون عائقاً عن تعلم الأحكام ومعرفتها والانبعاث عنها، وكذا العالم بوجود دين الإسلام، فإنّه إذا كان مقتنعاً بعقيدته الدينية وجازماً بصحتها فهو أيضاً لا يمكنه الإتيان بالأحكام لعدم الباعث له على ذلك.. نعم يبقى الإتيان بالتكليف ممكن خارجاً ومنطقياً من العالم الجاحد أو الشاك. وقد يقال: إنّه حتى لو أمكن الاتيان بالأحكام في هذه الصورة، فإن طبيعة كون التكاليف هي أعمال السلوك والجوارح، فإنّ الدين لا يطلبها إلا ممن آمن واعتقد بالأصول.

وربما يضاف إلى ذلك أنه بناءً على المشهور من عدم تأتّي نية القربة من الكافر فلا يمكن للكافر خارجاً أن يأتي بالأعمال المشروطة بنية القربة، إلا أن يقال إن عدم تأتّي القربة منه لا يمنع من التكليف، لأنّ المانع هو سوء اختياره.

---

بالاختصاص بذلك أيضاً؛ فإن ظاهرهم التسليم بثبوت التكليف للكافر بالنسبة إلى جميع الأصول الاعتقاديّة"، **القواعد الفقهية**، ج 1، ص 322.

(1) **كتاب الزكاة** للهاشمي، ج 1، ص 248.

**الاعتراض الثاني**: وهو ما ذكره السيد محمود الهاشمي، وخلاصته أنّ "هناك قرائن في الحديث على أنّ المقصود منه ليس تقييد الوجوب وجعله مشروطاً بالإيمان بالله ورسوله أصلاً، وإنما النظر **إما إلى** مرحلة المخاطبة ودعوة الكفار إلى معرفة الإمام وأنه ينبغي أن يكون بعد دعوتهم إلى الإيمان بالله ورسوله، **أو إلى** أنّ القدرة التي هي شرط عام عقلاً وشرعاً في كافة التكاليف لا تتحقق في باب معرفة الإمام ولا تتأتى لعامة الناس إلا بعد تصديقهم ومعرفتهم بالله ورسوله"[1]، وعمدة القرائن التي ذكرها اثنتان:

**الأولى**: ظهور التعبير بالمعرفة - وأن معرفة الإمام مترتبة على معرفة الرسول - وكذا التعبير بالتصديق واتباع الله ورسوله في النظر إلى شرائط تحقق المعرفة، أي شرائط الواجب لا الوجوب.

**ويرده**: إنّ ما ذكره خلاف الظاهر، فإنّ الخبر سؤالاً وجواباً ناظرٌ إلى وجوب المعرفة وشرائطه لا إلى الواجب وشرائطه، والتعبير بالمعرفة والإيمان مردّه إلى أنّ الكلام عن الإمامة، وهي من الأصول، والتكليف في الأصول هو معرفتها.

**الثانية**: ظهور الاستفهام الإنكاري، في قوله: "فكيف يجب عليه معرفة الإمام وهو لا يؤمن بالله ورسوله؟!" في النظر إلى فقدان القدرة التي هي شرط عام في التكاليف، أو النظر إلى مرحلة الدعوة والهداية إلى معرفة الإمام.

**ويرده**: إنّه بالنظر إلى أسلوب الاستفهام الإنكاري، فلو كان عليه السلام ناظراً إلى القدرة لكان الأنسب أن يقول "فكيف يقدر على معرفة الإمام وهو لا يؤمن بالله ورسوله!"، مع أنه قال: "فكيف يجب عليه.."، فيكون نظره إلى الوجوب أقرب، وبذلك يندفع احتمال نظره إلى مرحلة الدعوة والهداية أيضاً،

(1) **كتاب الزكاة**، ج 1، ص 248.

لأنه لو أراد ذلك لكان الأنسب أن يقال: فكيف يُدْعى إلى معرفة الإمام..؟!

**الخبر الثاني**: ما رواه الطبرسي في كتاب الاحتجاج، عن أمير المؤمنين عليه السلام: في حديث الزنديق الذي جاء إليه مستدلاً بآي من القرآن قد اشتبهت عليه، حيث قال عليه السلام: "فكان أول ما قيدهم به: الإقرار بالوحدانية والربوبية والشهادة بأن لا إله إلا الله، فلمّا أقروا بذلك تلاه بالإقرار لنبيه صلى الله عليه وآله بالنبوة والشهادة له بالرسالة، فلما انقادوا لذلك فرض عليهم الصلاة، ثم الصوم، ثم الحج ثم الجهاد، ثم الزكاة، ثم الصدقات وما يجري مجراها من مال الفيء.."[1].

هذا ولكنّ الخبر مرسل. وبالإضافة إلى ذلك، فإنّه لا يدلّ على المدعى، من كون غير المسلم ليس مكلفاً بالفروع إلا بعد الاعتقاد بالأصول، وإنّما يدل على تدرج المشرع[2] في بيان أحكام دينه ونزول شريعته، ولذا نلاحظ أنه نصّ على الترتيب في أحكام الشريعة نفسها، مع أنه لا ترتيب بينها يقيناً، "فإنّ التكليف بالزكاة والحجّ وإن حدث بعد التكليف بالصلاة إلَّا أنه بعد الحدوث لم يكن مختصّاً بالمصلّين بحيث لا يكون غيرهم مخاطباً بالحجّ والزكاة"[3].

**الخبر الثالث**: ما رواه القمي في تفسيره، قال: أخبرنا أحمد بن إدريس عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن أبي جميل (جميلة) عن أبان بن تغلب قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: "يا أبان أترى أنّ الله عز وجل طلب من المشركين زكاة أموالهم وهم يشركون به حيث يقول: ﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُم بِٱلْأَخِرَةِ هُمْ كَٰفِرُونَ﴾ [فُصّلَت: 6-7]؟ قلت له: كيف ذلك جعلت فداك فسره لي؟ فقال: ويلٌ للمشركين الذين أشركوا بالإمام

(1) **الاحتجاج**، ج 1، ص 379.
(2) أشار إلى هذا الإشكال، في **هداية المسترشدين**، ج 2، ص 776، وكذا الشيخ الأنصاري في **كتاب الطهارة**، ج 2، ص 571.
(3) **كتاب الطهارة**، للأنصاري، ج 2، ص 571.

الأول، وهم بالأئمة الآخرين كافرون، يا أبان إنما دعا الله العباد إلى الإيمان به، فإذا آمنوا بالله وبرسوله افترض عليهم الفرايض"[1].

قال الفيض الكاشاني (1091هـ): "هذا الحديث يدلّ على ما هو التحقيق عندي من أنّ الكفار غير مكلفين بالأحكام الشرعية ما داموا باقين على الكفر"[2]. ويمكنك القول: إنه من أوضح وأصرح الأخبار دلالة على المدعى، وذلك لأنّه ينفي دلالة الآية - التي هي في نظرهم من أدلة الاشتراك كما سلف - على كون المشرك مكلفاً بالزكاة، بتأكيده على أنّ المراد بالمشرك هو المشرك بالإمام فهذا هو المكلف بالزكاة دون المشرك الحقيقي، إذ كيف يُكلّف الأخير بالزكاة وهو مشرك بالله تعالى ولا يؤمن به!

واعترض عليه جمع من الفقهاء بعدة اعتراضات:

**الاعتراض الأول**: أنّ الخبر في مقام بيان تأويل الآية[3] وذكر بطنٍ من بطونها، لما تضمنته من حمل الشرك والكفر فيها على الشرك بالإمام الأوّل والكفر على الكفر بالأئمة الآخرين، فمفاد الخبر "لا يكون خارجاً عن التأويل بوجه"[4]، وقد يقال: إنّ المعنى التأويلي المذكور يسقط الخبر، وذلك لأنّ "مفاد الرواية لا يمكن الأخذ به، لأنه أشبه بالألغاز، بل هي مما يخالف القرآن الكريم والذي تشمله روايات طرح ما خالف قول ربنا وأنه زخرف وباطل"[5]. أجل، إنّ اشتمال الخبر على المعنى المذكور الذي هو من البطون، "لا ينافي الاستناد إلى ظاهر الآية الذي هو عبارة عن كون المراد بالشرك والكفر هو المعنى الظاهر منهما"[6].

---

(1) **تفسير القمي**، ج 2، ص 262.
(2) **الصافي**، ج 4، ص 353.
(3) **العناوين الفقهية**، ج 2، ص 720.
(4) **القواعد الفقهية**، ج 1، ص 322.
(5) **كتاب الزكاة**، للسيد محمود الهاشمي، ج 1، ص 247.
(6) **القواعد الفقهية**، ج 1، ص 322.

**أقول**: أما الاستدلال بالآية على تكليفهم بالفروع فقد عرفت عدم تماميته فيما مضى، وما يهمنا هنا بيان دلالة الخبر على عدم تكليفهم بالفروع، والمعترض قال بعدم دلالته على ذلك، لأنّ ما جاء فيه هو من قبيل التأويل أو أنه من قبيل الألغاز. وهذا يرده:

**أولاً**: إنّ مفاد الخبر بناءً على ما ذكرناه ليس خافياً ولا ملتبساً، ولا هو أشبه بالألغاز، سواء قبلنا بما تضمّنه من حمل المشرك في الآية على المشرك بالإمام، أو لم نقبل به بسبب كون ما جاء فيه من تفسير خلاف الظاهر، ولذا يكون الاعتراض عليه هو مخالفته للظاهر في حمله للمشرك على المسلم الذي جَعَل شريكاً مع الإمام.

**وربما يقال**: إن الخبر لا ينافي الظاهر، وذلك إما بالقول: إنّ ما فعله الإمام عليه السلام هو إلفات الأنظار إلى أنّ مفهوم المشرك لا يختص بمن جعل لله شريكاً، بل يشمل من جعل للإمام شريكاً أيضاً، وهذا لا بأس به ولا ينافي الظهور. وإما بالقول: إنّ ظاهر الخبر حتى لو كان لا يوسع مفهوم المشرك في الآية بما يشمل المشرك بالإمام والمشرك الحقيقي، بل يحصره بخصوص المشرك بالإمام وينفيه عن الآخر (كما هو الأقرب إلى دلالة الخبر)، فهذا لا يجعل مفاده منافياً للظاهر، لأنّ الإشراك في الإمام عليه السلام مع كونه معيناً من الله تعالى يرجع إلى الإشراك بالله تعالى، أقصد الإشراك في الطاعة، فإنّ التوحيد يفرض عليك أن تطيع الله في كل ما أمر به، وهو تعالى قد أمرك باتباع الإمام دون غيره، فإذا أطعت غيره خالفت أمر الله، وهذا نحو شرك به عزّ وجل.

**ثانياً**: سلمنا أنّ الحكم بالشرك على هؤلاء هو من التأويل وبيان الباطن، بيد أنّ هذا يجعل كلامه عليه السلام في خصوص هذه الفقرة داخلاً في التأويل، ولقائل أن يدعي أنّ هذه الفقرة مجملة، ولكنّ بقيّة كلامه عليه السلام - ولا سيما المقطع الأخير منه - واضح في المطلوب ولا خفاء ولا إجمال فيه، ولا وجه لكونه تأويلاً أو بيان لبطن من بطون الآية.

**الاعتراض الثاني**: "ليس في الرواية ظهور في اشتراط الخطابات والتكاليف ثبوتاً وشرعاً بالإسلام، وإنما غايته الترتب في دعوة الكافر ومخاطبته بعنوانه وبالخصوص إلى الإسلام أولاً وإلى الفرائض بعد ذلك، ويشهد عليه أيضاً قوله: "إنما دعا الله العباد"، فالنظر إلى الدعوة والمخاطبة والتشريع"[1].

**ويرده**: إنّ ما ذكره خلاف الظاهر، وتعبير "دعا" إنما جاء للإشارة إلى الجانب العقائدي، وهو تعبير أنسب بها، فالعقيدة لا تكون بالفرض، ولذلك عندما تحدث في الفقرة عينها عن الأحكام عبر بـ" افترض"، وهو ظاهر في النظر إلى التشريع لا الدعوة.

ويمكننا القول: إنّه إذا كان من المنطقي حصول تراتبية في الدعوة، بمعنى أن لا يُدعى الشخص إلى الالتزام بالشريعة إلا بعد دعوته إلى الإيمان بالعقيدة، فإنّ المنطق عينه يفرض نوعاً من التراتبية على صعيد التكليف ذاته، بمعنى أن لا يكلف الإنسان بالعمل بالفروع ما دام غير مؤمن بالأصول، وهذه التراتبية تفرضها نكتة أن الأصول تمثل الأساس النظري الذي يبتني عليه السلوك العملي للإنسان.

**الاعتراض الثالث**: أن الخبر ضعيف السند، بأبي جميلة، وهو المفضل بن صالح، وهو ضعيف[2].

**الخبر الرابع**: ما روي عن ابن عباس، قال: "قال رسول الله ﷺ لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن: إنك ستأتي قوماً أهل كتاب، فإذا جئتهم فادعهم إلى أن يشهدوا أنْ لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، فإنْ هم أطاعوا لك بذلك فأخبرهم أنّ الله قد فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإنْ هم أطاعوا لك بذلك فأخبرهم أنّ الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم، فإنْ هم أطاعوا لك بذلك فإياك وكرائم أموالهم

(1) **كتاب الزكاة** للهاشمي، ج 1، ص 247.
(2) **معجم رجال الحديث**، ج 19، ص 311.

واتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينه وبين الله حجاب"[1]. بتقريب أنّ قوله ﷺ: " فإنْ هم أطاعوا لك بذلك فأخبرهم أنّ الله قد فرض.."، واضح في أنّه في حال لم يؤمنوا فلا يجب إخبارهم، وهذا ظاهر في عدم تكليفهم، لأنّهم لو كانوا مكلفين، لوجب إعلامهم وإخبارهم بالأحكام، سواء صدقوا في أمر النبوة أو لم يصدقوا.

ولكن قد يقال اعتراضاً على الاستدلال به: أنه وبصرف النظر عن السند، فإنّ الترتيب الملاحظ في تبليغهم الأحكام شاهدٌ على نظره إلى مسألة التدرج في بيان الأحكام، والتدرج لا ينفي أن يكونوا مكلفين بها في عرض واحد.

**الاعتراضات العامة**

واعترض صاحبا العوائد وهداية المسترشدين وغيرهما من الفقهاء على الاستدلال بهذه الأخبار بعدة اعتراضات عامة:

**الاعتراض الأول**: إنّ الأخبار لا حجية فيها "لمخالفتها لعمل العلماء الأخيار، وشهرة القدماء، وآيات الكتاب العزيز، وعمومات الأخبار المتواترة"[2]. وعليه، فلا بدّ من تأويلها أو ردها. قال الشيخ إسماعيل المازندراني (1173هـ): تعليقاً على الخبر الثالث: "فهذا الخبر بظاهره لما كان مخالفاً للمذهب المشهور المنصور، ولظاهر هذه الآية وظواهر كثير من الآيات والروايات، وجب تأويله على تقدير إمكانه، أو ردّه على تقدير عدمه، لما ورد عنهم عليهم السّلام في كثير من الصحاح والحسان والموثقات: "إذا جاءكم عنا حديث فاعرضوه على كتاب اللّه، فإذا وافقه فخذوه، وإن خالفه فردوه" "[3].

(1) **صحيح البخاري**، ج 2، ص 136، **وسنن ابن ماجة**، ج 1، ص 568.
(2) **عوائد الأيام**، ص 289.
(3) **الرسائل الفقهية**، ج 2، ص 207.

ويلاحظ عليه: إنّ إعراض المشهور عنها لا يضر في حجيتها، لا لأن الصحيح هو عدم كاسرية الإعراض للخبر الصحيح فحَسْب، بل لعدم ثبوت الإعراض أيضاً، لما تقدم لدى نقل أقوال الفقهاء من وجود المخالف، ناهيك عن أنّ الشهرة لا تكشف عن ارتكاز متشرعي متلقى عن المعصوم، كيف وهذه الأخبار نفسها شاهد على عدم وجود ارتكاز كهذا، بالإضافة إلى ما سيأتي في بعض الأخبار التي نصت على إقامة الحد على الذمي، حيث يبدي الراوي تعجبه من إجراء الحد على غير المسلم، ويجيبه الإمام عليه السلام إنّ ذلك بسبب تجاهره بفعل المنكر، أي ليس بسبب كونه مكلفاً.

**الاعتراض الثاني**: إنّ "ظاهرها متروك، فيحمل على التقيّة أو غيرها من المحامل"[1].

وهذا الاعتراض لا وجه له، وقد عرفت أنه لم يثبت كون ظاهرها متروكاً، على أنه لا موجب للتقية، وذلك لأمرين:

أ - أنّ الحمل على التقية إنما يُصار إليه في صورة تعارض الأخبار تعارضاً مستقراً، وهذا غير متحقق في المقام، ومعارضة الأخبار للعمومات لا تبرر ذلك، لأنه من التعارض غير المستقر الذي يجعل الأخبار - على المشهور[2] - تتقدم على العمومات تقدم الخاص على العام.

ب - أنّ مشهور السنة على أنّ الكفار مكلفون بالفروع، فلا موجب للتقية.

---

(1) **هداية المسترشدين**، ج 2، ص 776.

(2) وأما على المختار فلا يسعنا تخصيص الكتاب بخبر الواحد ولو كان ثقة، أجل، لا مانع من تخصيصه بالمتواتر أو ما يحصل الوثوق بصدوره، كما أوضحنا ذلك في كتاب **حاكمية القرآن**، ص 417 وما بعدها، وفي المقام إذا حصل لنا الوثوق بصدور هذا المعنى (وهو عدم تكليف الكفار بالفروع) عنهم عليهم السلام ولو بضم ما سيأتي من أخبار المجموعة الثانية فهو، وإلا فلا مجال للالتزام بتخصيص العمومات القرآنية، لو كانت في نفسها تامة.

**الاعتراض الثالث**: ما ذكره الشيخ الأنصاري[1] من أنّ مقصودنا بتكليف الآخر ليس التكليف التفصيلي بالأحكام، بل التكليف الإجمالي، كما تقدم. وما نفاه الخبر هو التكليف التفصيلي[2].

ولكنّ للمستدل بالأخبار أن يردّ اعتراضه، بأنّ الفحوى والأولوية (أولوية عدم تكليفهم بالفروع بالقياس إلى عدم تكليفهم بالأصول، مما نصت عليه بعض الأخبار) كما تنفي تكليفه التفصيلي بالفروع فهي تنفي أيضاً تكليفه الإجمالي بها إن فرض أنه متأخر عن التكليف بالأصول، كما تقدم.

**الاعتراض الرابع**: أنّها لا تدل على المطلوب، وذلك لأنّها ناظرة إلى بيان الطوليّة في المكلف به لا في التكليف - وهذا قد ذكرناه فيما سبق في الاعتراضات الخاصة، ولكننا وجدنا أنّ البعض سجله كاعتراض عام، ولذا أدرجناه هنا أيضاً - يقول النراقي: "مرادنا بكون الكفار مكلفين بالفروع: أن الله سبحانه طلب منهم أن يؤمنوا ثم يصلوا مثلاً، فهم حال كفرهم مكلّفون بالإتيان بذلك الترتيب، أي: الايمان أولاً ثم الصلاة، حتى لو تركوهما معاً، يترتب على تركهم الصلاة ما يترتب على ترك المؤمن إياها من العقاب والقضاء لولا الدليل على سقوطه، وغير ذلك، ولم نُرِدْ أنّ الله طلب منهم أن يصلّوا ولو مع الكفر، وإنّما ذلك شأن المطلوب منهم بلا ترتيب.."، ويضيف النراقي: "والحاصل: أنه (يقصد الشيخ يوسف البحراني) حمل تلك الأخبار على الترتيب في تحقق الطلب، وليس كذلك، بل المراد بيان ترتيب الإتيان بالمطلوب، ولذا قيد في الحديث الأول والثاني بقوله: "وهو لا يؤمن بالله" وقوله: "وهم يشركون" الصريحين في الحالية، أي: لم يطلب منهم معرفة الإمام والزكاة في هاتين الحالتين، وهو كذلك، كما لم يطلب الصلاة والمرء محدث، أي مع هذا القيد، فإنه لو كان مطلوباً والحال هذه لصح، إذ ليست

(1) **كتاب الطهارة**، ج 2، ص 569.

(2) وقد تبنى الشيخ المنتظري ما طرحه الشيخ الأنصاري، راجع: **كتاب الزكاة**، ج 1، ص 129.

الصحة إلا موافقته المطلوب، وهذا ظاهر غاية الظهور"[1]. فالطولية بين الأصول والفروع - في نظره - ليست في ذات الطلب والتكليف، بل في المكلَّف به والمطلوب. فالطلب متقدم والمطلوب هو المتأخر، فيكون ترتيب الفروع على الأصول كترتيب الصلاة على الطهارة[2].

ويرده: أن ما استظهره خلاف الظاهر، فإنّ المستفاد من الأخبار المتقدمة أنّ التكليف بالفروع متأخر إلى ما بعد الإيمان بالأصول، لا أن المتأخر هو العمل بالفروع، كتأخر الصلاة على الطهارة، وتأخر السعي على الطواف.

**المجموعة الثانية**: الأخبار الخاصة الواردة في أبواب مختلفة، والتي يستفاد منها عدم كونه مكلفاً بالفروع، وبضمِّ إلغاء الخصوصية عن موارد تلك الأخبار تستفاد القاعدة العامة، وذلك من قبيل:

1 - ما ورد في جواز بيع اللحم المذكى المختلط بالميتة ممن يستحله، ففي صحيحة الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام "أَنَّه سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ كَانَتْ لَه غَنَمٌ وبَقَرٌ وكَانَ يُدْرِكُ الذَّكِيَّ مِنْهَا فَيَعْزِلُه ويَعْزِلُ الْمَيْتَةَ ثُمَّ إِنَّ الْمَيْتَةَ والذَّكِيَّ اخْتَلَطَا فَكَيْفَ يَصْنَعُ بِه؟ فَقَالَ: يَبِيعُه مِمَّنْ يَسْتَحِلُّ الْمَيْتَةَ ويَأْكُلُ ثَمَنَه فَإِنَّه لَا بَأْسَ بِه"[3]. وفي صحيحة أخرى عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: "سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام يَقُولُ: "إِذَا اخْتَلَطَ الذَّكِيُّ والْمَيْتَةُ بَاعَه مِمَّنْ يَسْتَحِلُّ الْمَيْتَةَ ويَأْكُلُ ثَمَنَه"[4]، وهذان الخبران الصحيحان يدلان على عدم كونهم مكلفين بالفروع، إذ لو كانوا مكلّفين لحرم بيعهم اللحم المذكور، كما تنبه له بعض الفقهاء[5].

---

(1) **عوائد الأيام**، ص 289.

(2) **هداية المسترشدين**، ج 2، ص 776.

(3) **الكافي**، ج 6، ص 260، **وتهذيب الأحكام**، ج 9، ص 47

(4) **الكافي**، ج 6، ص 260.

(5) قال السيد أحمد الخونساري تعليقاً على الخبرين المذكورين: "ولا يخفى مخالفة هذين الخبرين للقاعدتين حيث "إن ما حرم الله حرم ثمنه"، و"الكفار مكلفون بالفروع"، والميتة محرمة، وحرمتها لا تختص بالمسلمين فالعمل بهما طرحٌ للقاعدتين"، **جامع المدارك**، ج 5، ص 183، فمخالفة الخبر لقاعدة تكليف الكفار بالفروع، معناه أنه يدل على عدم التكليف.

2 - ما ورد في موثقة أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَحَدِهِمَا عليه السلام قَالَ: "كَانَ عَلِيٌّ عليه السلام يَضْرِبُ فِي الْخَمْرِ والنَّبِيذِ ثَمَانِينَ الْحُرَّ والْعَبْدَ والْيَهُودِيَّ والنَّصْرَانِيَّ، قُلْتُ: ومَا شَأْنُ الْيَهُودِيِّ والنَّصْرَانِيِّ؟ قَالَ: لَيْسَ لَهُمْ أَنْ يُظْهِرُوا شُرْبَه يَكُونُ ذَلِكَ فِي بُيُوتِهِمْ"[1]. وفي موثقة أخرى له مرسلاً كلامه إلى علي عليه السلام قَالَ: "كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام يَجْلِدُ الْحُرَّ والْعَبْدَ والْيَهُودِيَّ والنَّصْرَانِيَّ فِي الْخَمْرِ والنَّبِيذِ ثَمَانِينَ، فَقُلْتُ: مَا بَالُ الْيَهُودِيِّ والنَّصْرَانِيِّ؟! فَقَالَ: إِذَا أَظْهَرُوا ذَلِكَ فِي مِصْرٍ مِنَ الأَمْصَارِ، لأَنَّهُمْ لَيْسَ لَهُمْ أَنْ يُظْهِرُوا شُرْبَهَا"[2]. فقد دلّ هذان الخبران على أنّ الذمي ليس مكلفاً، ولذا أعرب الراوي عن تفهمه لجلد الحرّ والعبد، ولكنه استفسر متعجباً عن سرّ إقامة الحد على الذمي، ما يعكس ارتكازاً لديه بعدم كون الذمي مكلفاً بأحكام المسلمين، وقد أمضى الإمام عليه السلام ارتكازه، وأجابه أنه إنما عوقب على تجاهره بشرب الخمر.

**إنْ قيل**: إنّ استفسار الراوي وتعجبه منطلق من ارتكاز أن الإسلام قد أقر هؤلاء على شريعتهم لا من جهة عدم تكليفهم بالفروع.

**قلت**: إنّ إقرارهم على دينهم يكشف عن عدم تكليفهم بالفروع كما سلف في الوجه الرابع.

وخلاصة القول: إنّ الرأي الراجح والذي يساعد عليه الدليل ـ من وجهة نظرنا ـ هو أنّ الكافر لا يكلَّف بالأحكام التشريعية التي يُكلَّف بها المسلم، نعم هو مكلَّف ـ بحكم العقل ـ بالأصول العقائدية.

## 6 - ما هي الشريعة التي كلف بها الآخر الديني؟

إنّ ما تقدم حول إعفاء غير المسلمين من أحكام الشريعة الإسلامية يبعث على التساؤل: هل إنّ هؤلاء قد رُفع عنهم قلمُ التكليف من أصلِه؟ أم أنّهم

(1) **الكافي**، ج 7، ص 215.
(2) المصدر نفسه، **وتهذيب الأحكام**، ج 10، ص 91.

مكلّفون بأحكام شريعة أخرى، وماذا لو كانوا في ظل دولة إسلامية وارتكبوا ما هو محرم في شرعنا مما يستوجب العقوبة حداً أو تعزيراً، فهل يُتركون بلا عقوبة؟

وثمّة سؤال آخر وهو: إنّ عدم تكليفهم بأحكام الإسلام هل يعني أنّهم غير مسؤولين ولا مؤاخذين يوم الحساب، بحيث يكون حالهم يومئذٍ أفضلَ من حال المسلم الذي سوف يحاسب على الانحرافات السلوكية ومخالفة أوامر الشريعة؟

**أ - معيار المؤاخذة الأخروية**

ونبدأ بالسؤال الأخير المتصل بالمؤاخذة الأخروية، وجوابه: أنّه لا ريب في أنّ انحرافهم العقدي عندما يكون عن قصور أو نحوه، - كما لو نشأ الآخر في بيئة تمجد العقيدة الخاصة به وتدافع عنها، ولم يحتمل صدق عقيدة غيرها - فهو معذّرٌ لهم، وأما إذا كانوا جاحدين أو مقصرين، فلا يعذرون على انحرافهم، ومعلوم أنّ حساب الكفر والشرك عند الله أعظم من حساب الانحراف السلوكي، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النِّسَاء: 116]. وهذا البحث سنفصّل فيه الكلام في القسم الكلامي من هذه البحوث.

على أنّك عرفت فيما سبق أنّ من المعقول أن يعاقبوا على عدم امتثال أحكام الشريعة الإسلامية أيضاً إذا كان عدم إيمانهم نتيجة عناد وتقصير، لأنّهم بذلك وبسوء اختيارهم سوف يتسببون بفقد القدرة على امتثالها، ومعلوم أن الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي العقاب كما أسلفنا.

كما أننا سنذكر - عما قليل - أنهم مخاطبون بالأحكام التي يستقل العقل بإدراكها أو الأحكام المشتركة بين شريعتنا وشريعتهم مما لم تنسخه الشريعة الإسلامية، وإذا كانوا مخاطبين بها فهم يحاسبون على أساسها بطبيعة الحال.

### ب - الأحكام التي كلفوا بها

وأمّا السؤال الأول، فجوابه أنّ إعفاءهم من التكليف بأحكام شريعتنا لا يعني أنّهم غير مكلفين بشيء من أحكام السلوك العملي، بل هم مكلفون يقيناً بأنواع من التكاليف، وتوضيح ذلك على التفصيل التالي:

**الأول: الأحكام العقلية**

إنّ ثمة أحكاماً يستقل العقل بإدراكها، كحكمه بحسن العدل ورد الأمانة والوديعة، وقبح الظلم والخيانة، ونحو ذلك، وهذا النوع من الأحكام لا يختص المسلم بالتكليف به[1] بل هو شامل لجميع بني آدم، أكانوا من أصحاب الشرائع السماوية أم من غيرها، لإدراك عقولهم له، فيتوقف التكليف به على أمر واحد وهو كون الشخص عاقلاً، فإذا توفر العقل ثبت التكليف، وإلا لو رفع عنه هذا الصنف من الأحكام لارتفع عنه التكليف بالأصول أيضاً، فإنّ الاعتقاد بها مبني على إدراك العقل لها أيضاً، فإن لم يجب الاعتقاد عقلاً كان معناه أن الإيمان بالأصول هو وجوب شرعي، وهذا واضح البطلان، بل الإيمان بها عقلي وما جاء في الشرع من الأمر به هو إرشاد إلى حكم العقل.

**الثاني: الأحكام المشتركة بين الشرائع السماوية**

إنّ التكاليف التي جاءت بها الشريعة الإسلامية على نوعين: **منها**: تكاليف خاصة بها، كالتكاليف العبادية بكيفيتها الإسلامية، **ومنها**: تكاليف مشتركة مع سائر الشرائع، مثل حرمة الغش والاحتكار والربا والكثير من الأحكام الأخلاقية الآمرة بالتواصل والناهية عن التدابر، والداعية إلى الإحسان والناهية عن الإساءة والعدوان، ومحلّ الكلام في نفي التكليف عن الآخر هو في

(1) أشار إلى ذلك الشيخ محمد تقي الأصفهاني، انظر: **هداية المسترشدين**، ج 2، ص 768. والسيد الخوئي، انظر: **موسوعة الإمام الخوئي**، ج 16، ص 96.

التكاليف التي اختصت بها الشريعة الإسلامية، دون المشتركات، فإنها مما لم يطلْه قلم النسخ، فإنّ نسخ الشريعة السابقة - على الأظهر - لا يراد به النسخ التفصيلي الذي يطال جميع أحكامها، بما في ذلك ما أقرته الشريعة الإسلامية، بحيث إنه لو وجد حكم في شريعتنا مشابه لما كان في تلك الشريعة، لكان حكماً جديداً وليس استمراراً للحكم السابق، وإنما المراد بالنسخ النسخ الإجمالي الذي لا يمنع من بقاء بعض الأحكام من الشريعة السابقة، وإذا كان هذا الصنف من الأحكام المشتركة باقياً لم ينسخ فإنّ عدم نسخه يعني أنّ غير المسلم مكلف به، وهو تكليف له بحكم من أحكام شريعته، ويدان على تجاوزها. ويدخل في ذلك الأحكام التي تتصل بحفظ كرامة الإنسان وحماية حقوقه الأساسية، فحرمة الاعتداء على الغير أو على عرضه أو ماله هي أيضاً أحكام مشتركة، ولذا يخاطب بها جميع الناس، ويحاسبون على الإخلال بها.

**الثالث: أحكام شريعتهم**

ومن المعقول أن يكون الآخر الديني مخاطباً ومكلفاً بأحكام شريعته أيضاً حتى التي تختلف عن أحكام شريعتنا، والتكليف بها لا مانع منه ثبوتاً، ويمكن إقامة الدليل عليها إثباتاً، وتوضيح ذلك من خلال أمرين:

**الأول**: إنه من الناحية الثبوتية لا مانع في أن تكون أحكام شريعته حجة عليه، تنجيزاً وتعذيراً، وثواباً وعقاباً، لا أنّ الأمر يقتصر على أخذه وإلزامه بها من قبل الغير، وبيان ذلك: أنّ الآخر إذا كان ممن وصلته الدعوة الإسلامية وأقيمت عليه الحجة فتكون شريعته منسوخة واقعاً وبالنسبة إليه فضلاً عن المسلم، فلا يقبل منه إلا الإسلام، ولا يخاطب بغير أحكام الشريعة الإسلامية، وأما إذا لم تصله الدعوة الإسلامية، أو وصلته ولكنه كان غير مقتنع بها بل كان جازماً بصحة عقيدته وشريعته، فهذا ليس مخاطباً بالشريعة الإسلامية، لأن الكافر غير مكلف بالفروع كما رجحنا، ورَفْعُ قلم التكليف

عنه رأساً مستبعد في نفسه، وليس ثمة ما يمنع من بقاء أحكام شريعته سارية المفعول بالنسبة إليه، بمعنى أنّ الله تعالى يخاطبه ويكلفه بها، شريطة أن لا يكون قد اتضح له تعرض هذا الحكم أو ذاك من أحكامها للتحريف. وعليه، لا يبعد القول: إن الله تعالى يحاسب ويجازي هذا الصنف ثواباً وعقاباً على أساس شريعته، لا على أساس الشريعة الإسلامية ولا على أساس شريعة ثالثة، ولا يعفيه من المساءلة بمخالفتها، فيكون حاله كحال من كان يعيش قبل بعثة النبي ﷺ. ويمكن أن نتجاوز عالم الثبوت والإمكان إلى عالم الدليل، فنقول: إنّ حجية شريعته في هذه الحالة - مع إقرارنا التام بكون الإسلام هو خاتمة الشرائع العامة لجميع البشر - إنما هو لقصور في دليل النسخ عن الشمول لمثل هذا الصنف من الناس، لأن النسخ إنما يرفع الحكم المنسوخ مع وصول الناسخ، وفي مفروض الكلام لم يصله الناسخ، فيكون حكم شريعته باقياً على الحجية ولو بمعونة الاستصحاب[1]. فيكون حاله حال من عمل من المسلمين بالمنسوخ قبل بلوغه الحكم الناسخ، لبعد مسكنه أو نحوه.

**الثاني**: وجود نوع من التكليف بتلك الشريعة، بمعنى أنه وبالنظر إلى علاقة المسلمين بغير المسلم، فإنّ الآخر يؤاخذ ويلزم بشريعته، أكان عالماً أو جاهلاً، وسواء وصلته الدعوة الإسلامية أو لم تصله. فتكليفه بأحكام شريعته، ليس بمعنى أنّها حجة عليه كحجية الشريعة الإسلامية على أبنائها، والتي تعني المنجزية والمعذرية، وإنما بمستوى آخر من التكليف، وهو أنه في هذا الدار ما دام مؤمناً بتلك الشريعة فهو يؤخذ بها ويلزم بمقرراتها ويتعامل معه على أساسها، وهذا ما سيأتي بيان دليله.

### ت - المقررات النظامية أنموذجاً

ويمكن أن نذكر أنموذجاً للتكاليف المشتركة، وهي الأحكام النظامية، من

(1) عند القائلين بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

قبيل الأحكام التي تتصل بالتنظيم المدني والنظام الصحي ونظام السير ونحوها، فهذه الأحكام موضوعها الإنسان، والمخاطب بها هم الناس كافة، أكانوا من أتباع الشرائع السماوية أو غيرهم، أكانت المقررات النظامية مما يدركها العقل أم لا، أو كانت مما نصت عليها الشرائع السماوية أو لم تنص عليها شريعة من الشرائع أصلاً، ولكن كانت مما تقتضيه المصلحة النوعية ويتوقف النظام عليها. فإنّ الغرض من هذه الأحكام هو حفظ النظام العام، وهو لا يحفظ إلا بامتثال الجميع على اختلاف طوائفهم وانتماءاتهم الدينية للمقررات المذكورة. وسيأتي بحث قاعدة حفظ النظام العام في المحور الأول من الباب الثاني.

ويدخل في هذا الباب، النظام الضرائبي، ومنه الزكاة، فإنها إحدى روافد ميزانية الدولة، هذه الميزانية التي تصرف - فيما تصرف فيه - على السبل العامة من الطرقات والمستشفيات والبنى التحتية التي تندرج تحت عنوان "سبيل الله" وهذا ما يستفيد منه كافة المواطنين على اختلاف تنوعاتهم الدينية والعرقية، ولذا من غير المعقول استثناء أحد من النظام المذكور.

ومما يدخل فيما نحن فيه نظام العقوبات، فهو - في الإجمال - نظام عام، ولا يستثني أحداً، لأنه يستهدف حفظ النظام الاجتماعي أو الأخلاقي أو السياسي أو الأمني، ولا يعقل أن يبقى أحد بلا عقوبة مع فعله وارتكابه ما يستوجبها، وإلا للزم الهرج والمرج، ولتجاوز هؤلاء الحد في الإجرام وأسرفوا في التعدي والإخلال بالنظام. وهذا القدر لا شك فيه، بيد أن السؤال الذي يطرح نفسه: هل الذي يطبق عليهم هو نظام العقوبات الإسلامية في حال كانوا في ظل دولة تطبق أحكام الإسلام أو رُفع أمرهم إلى الحاكم الشرعي، أم أنه يطبق عليهم قانون جزائي آخر؟ وثمة سؤال آخر، وهو أنّه إذا طبقت عليهم العقوبة الإسلامية ألا يكشف ذلك عن كونهم مكلفين بأحكام الإسلام وإلا كيف يعاقبون على شريعة لم يكلفوا بأحكامها؟

**والجواب:**

أمّا السؤال الأول، فجوابه على المشهور[1] أنّ الآخرين لو كانوا في دولة إسلامية أو رفعوا أمرهم إلى الحاكم الشرعي، فإنّ الحاكم فيهم بالخيار: إنْ شاء حكم عليهم بأحكام المسلمين، وإن شاء دفعهم إلى أهل دينهم ليطبقوا عليهم العقوبة المنصوصة في شريعتهم، ويستفاد هذا من النصوص، منها: قوله تعالى متحدثاً عن اليهود ﴿فَإِن جَآءُوكَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُمۡ أَوۡ أَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡۖ وَإِن تُعۡرِضۡ عَنۡهُمۡ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيۡـٔٗاۖ وَإِنۡ حَكَمۡتَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِٱلۡقِسۡطِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ﴾ [المَائدة: 42]. "والمراد بالإعراض عنهم - والله أعلم - ردّهم إلى حكم ملتهم، لأنه لا يجوز تركهم على النزاع المنجرّ إلى الفتنة"[2]. واستفيد التخيير من بعض الأخبار أيضاً أو من الجمع بين الأخبار كما فصّل ذلك في محله، فليراجع[3]. وسيأتي في الخبر أن محمد بن أبي بكر أرسل إلى أمير المؤمنين عليه السلام يسأله عن مسلم زنى بنصرانية؟ فكتب إليه: "أن أقم الحد على المسلم وادفع النصرانية إلى أهل دينها".

وبناءً على هذا الرأي الشهور والمجيز لإرجاعهم إلى قضاتهم، فإنّ الأمر قد يستدعي في ظلّ الدولة الإسلاميّة أن تتشكل محكمةٌ خاصة من قضاة غير المسلمين المتخصصين بشريعتهم للنظر في أمور المتخاصمين من أبناء دينهم ومحاكمتهم على ضوء شريعتهم. والتفصيل في هذا الأمر خارج عن محل بحثنا هنا ونسأل الله التوفيق لتناوله في سياق هذه البحوث التي تتناول أحكام العلاقة مع الآخر الديني، ولا سيّما أنّ للمسألة أكثر من صورة، فقد يكون المتخاصمان من غير المسلمين، وقد يكون أحدهما مسلماً والآخر غير مسلم، وفي الصورة الثانية كلام مفصل، لا بدّ أن يبحث في محله ولا سيما أنّ

(1) بل ادعي نفي الخلاف في حكم التخيير، **موسوعة الإمام الخوئي**، ج 41، ص 227.
(2) **جامع المقاصد**، ج 12، ص 397.
(3) راجع على سبيل المثال: **موسوعة الإمام الخوئي**، ج 41، ص 228.

إرجاعهم إلى قضاتهم ليحكموا فيهم وفق شريعتهم قد يثير إشكالية، وهي لزوم التفاوت بين المواطنين في نوع العقوبة على فرض اختلاف العقوبة بين الشريعتين، مع أنّ التساوي في مبدأ العقوبة أمر تقتضيه المصلحة العامة، وعلينا الإجابة عن هذا السؤال في محله. وهذه الإشكالية تطرح في الحدود، أمّا في التعزيرات فلا تواجهنا مشكلة لأنّ أمرها بيد الحاكم فيمكن أن يقر عقوبة متساوية إذا رأى مصلحة في ذلك.

**وأمّا السؤال الثاني**، فجوابه أنّ تطبيق هذه العقوبات على الآخر لا يكشف عن كونه مكلفاً بأحكام الشريعة الإسلامية، وإنّما مبرر ذلك أنّ في تطبيق العقوبة مصلحة نوعية وفي تركها مفسدة كذلك، فيتعيّن إجراء العقوبات على الجميع حفظاً للاجتماع البشري من الهرج والمرج وسفك الدماء، كما في عقوبة القاتل، أو من التحلل الأخلاقي، كما في عقوبة الزنا، أو من التعدي على الكرامات، كما في عقوبة قذف المحصنات، ويشهد لذلك، أعني عدم كونه مكلفاً بها مع إجراء الحد عليه: ما جاء في موثقة أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَحَدِهِمَا عليه السلام قَالَ: "كَانَ عَلِيٌّ عليه السلام يَضْرِبُ فِي الْخَمْرِ والنَّبِيذِ ثَمَانِينَ الْحُرَّ والْعَبْدَ والْيَهُودِيَّ والنَّصْرَانِيَّ قُلْتُ: ومَا شَأْنُ الْيَهُودِيِّ والنَّصْرَانِيِّ؟ قَالَ: لَيْسَ لَهُمْ أَنْ يُظْهِرُوا شُرْبَه يَكُونُ ذَلِكَ فِي بُيُوتِهِمْ"[1]. ونحوها موثقته الأخرى مرسلاً كلامه إلى علي عليه السلام[2]. فالمستفاد من هذين الخبرين أنّ الذمي - مع أنه ليس مكلفاً - تطبق عليه العقوبة بسبب تجاهره بالمنكر، وقد أعرب الراوي عن تفهمه لجلد الحر والعبد، ولكنه استفسر متعجباً عن سر إقامة الحد على الذمي، ما يعكس ارتكازاً لديه بعدم كون الذمي مكلفاً بأحكام المسلمين، وقد أمضى الإمام عليه السلام - كما ذكرنا سابقاً - ارتكازه، وأجابه أنه إنما عوقب على تجاهره بشرب الخمر.

(1) **الكافي**، ج 7، ص 215،
(2) المصدر نفسه، ج 7، ص 215، **وتهذيب الأحكام**، ج 10، ص 91.

**وخلاصة القول**: إنّ الرأي المختار والذي نهض عليه الدليل أنّ غير المسلمين ليسوا مكلفين بالأحكام الشرعية الإسلامية، وإنما هم مكلفون بالأصول فقط، لكنّ عدم تكليفهم بالفروع لا يعني أنّهم غير مكلّفين بشيء ليكون حالهم حال من رُفع عنه قلم التكليف من رأس، فثمة أحكام قد كلفوا بها، ومنها الأحكام المشتركة والأحكام العقلية وأحكام شريعتهم..

## القاعدة الثانية

## صحة عمل غير المسلم

بعد أنْ فرغنا من إثبات أنّ غير المسلمين ليسوا مكلفين بأحكام الشريعة الإسلامية الخاصة، نأتي - كما وعدنا سابقاً - إلى بيان أمر على صلة وثيقة بذلك، وهو تحري مدى صحة أعمالهم. والبحث في هذه القاعدة سيكون في النقاط التالية:

1 - تحرير محل الكلام

2 - توجيه صحة تصرفات الآخر وأعماله التوصلية

3 - توجيه صحة أعماله العبادية

أ - توجيه الصحة على مبنى عدم تكليفهم بالفروع

ب - توجيه الصحة على مبنى تكليفهم بالفروع

4 - هل الصحة تستلزم القبول؟

### 1 - تحرير محل الكلام

تحريراً لمحل الكلام في مسألة صحة عمل الآخر نقول:

**أولاً**: إنّنا لا نتكلم هنا عن قبول العمل عند الله تعالى، وإنما نتكلم عن الصحة بمعناها الفقهي، أي الإجزاء وسقوط الأمر. ومن ثمار الصحة: عدم لزوم الإعادة في الوقت فيما لو أسلم، وأمّا القضاء فقد يقال بكونه منفياً بقاعدة الجب، والظاهر - كما سيأتي - أنه يمكن التفكيك بين الصحة والقبول وفاقاً لما هو رأي مشهور الأعلام.

**ثانياً**: إنّ الآخر الديني تارة يأتي بأعماله طبقاً لأحكام دينه وشريعته، وأخرى يأتي بها وفقاً لأحكام شريعتنا الإسلامية، ومحل الكلام هو في

الثاني، أي الأعمال التي يأتي بها مطابقة لما أمر به الشرع الإسلامي، كما لو طلّق أو ظاهر أو صلّى أو صام وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية، مع توفر سائر الشروط، وكذا لو أدى زكاة ماله أو خمسه، فهل يلزمه في حال إسلامه إعادة دفع الحقوق المالية ثانية؟ وكذا لو أتى بنوع من العبادات المشتركة كالصدقة والعتق والحلف مثلاً، ففي هذه الموارد كلها ثمّة مجال للحديث عن صحة عمله أو بطلانه. ويترتب على ذلك آثار فقهية تتصل بتكليف المسلم، ومنها على سبيل المثال: أنه لو غسل الآخر ميتاً مسلماً وفق الشرائط الشرعية[1] فيقع السؤال عن صحة غسله له أو عدم صحته؟

أمّا لو فرضنا أنه أتى بالعبادات والعقود وسائر التصرفات مطابقة لأحكام شريعته كالزواج والطلاق ونحوهما، فيكون عمله ممضياً بقاعدة الإقرار، ولا معنى للحديث عن صحة تلك التصرفات في ديننا، ولا سيما أنّها قد تكون منهياً عنها عندنا، كالعبادات غير المشروعة، ناهيك عن أنه لا يترتب أثرٌ شرعي على صحتها بالنسبة إلينا، أما بالنسبة إليه فنحن مأمورون بعدم التعرض له، فهو مُقَرٌّ على ذلك، نعم، قد يقع الكلام في الثواب على هذا النوع من العبادات، وهذا ما سوف نتناوله في محور خاص.

**ثالثاً**: إنّ هذا البحث يتأتى - بشكل واضح - على رأي المشهور القائلين بكون غير المسلم مكلفاً بالأحكام، واللافت أنّ المشهور مع التزامهم بكونه مكلفاً بها فقد حكموا ببطلان عباداته لو أتى بها وهو على كفره، بحيث نكون أمام مفارقة، وهي أنّه وعلى الرغم من كونه مكلفاً بالشريعة الإسلامية فلا يصح عمله العبادي طبقاً لأحكامها. ويتأتى هذا البحث أيضاً حتى على المختار من كونهم غير مكلفين بالأحكام، ولكنّ الكلام عندها في الصحة يقع بلحاظ ما يأتي به من أعمال مشتركة، كأعمال الخير والصدقات ونحوها، بل

(1) لقد أفتى بعض الفقهاء أنّ النصراني المباشر للتغسيل هو من يستحضر نية القربة وليس المسلم الآمر، انظر: **العروة الوثقى** ج 2 ص 37، طبعة جماعة المدرسين.

يمكن وقوع البحث - على المختار - حتى بلحاظ الأعمال العبادية الإسلامية، كما سيأتي. والثمرة العملية تظهر فيما لو كان يترتب أثر عملي متصل بالمسلم على تصرفه، كما لو أراد المسلم الزواج بمطلقته، أو الاكتفاء بعبادته، كما لو فرض أنّه صلى على جنازة مسلم قربة إلى الله تعالى وقيل بتأتّي نية القربة منه وعدم شرطية الإسلام في المصلي، أو كان واقفاً للصلاة مع جماعة المسلمين بحيث توقف تواصل الجماعة على صحة صلاته، وسيأتي توضيح الأمر في صحة عباداته فيما يأتي، أو فرض أنه أسلم في الوقت وقد صلى، فهل يجب عليه الإعادة أم لا؟ أما إذا فرض أن إسلامه كان بعد الوقت فربما يقال بأنه لا يجب عليه القضاء لقاعدة الجب.

ومع اتضاح محل الكلام، فإننا نقول: إنّ الأعمال الصادرة عن غير المسلم هي على صنفين: هناك أعمال عبادية متقوّمة بنيّة القربة، وهناك أعمالٌ غير عباديّة (توصلية) لا تتقوم بنيّة القربة، أو أنّ نيّة القربة فيها شرط كمال لا شرط صحة. وإليك تفصيل الكلام في حكم صحة هذين الصنفين من الأعمال إذا صدرا من غير المسلم:

**2 - صحة التصرفات والأعمال التوصلية**

ونبدأ بالحديث عن الصنف الثاني، وهو الأعمال والأقوال غير العبادية (التوصلية)، والتي يأتي بها الآخر - حسب الفرض - طبقاً لأحكام ديننا **إمّا** تأثراً بالمجتمع الإسلامي، كما هو الحال في أهل الكتاب الذين عاشوا في المجتمعات العربية والإسلاميّة، فإنّهم قد يتأثرون بالمسلمين، فيؤدون بعض الأعمال ويقومون ببعض التصرفات طبقاً لأحكام الشريعة الإسلامية، **وإمّا** لاعتقاده أنها تمثل طريقة ملائمة لتنظيم شؤون حياته على ضوئها، كما في قضايا الزواج أو الطلاق أو الظهار أو غيرها من الأحوال الشخصية. وهنا إذا بنينا على أنّ الآخر مكلف بالفروع، فيتعين أن يُحكم بصحة ما أقدم عليه، إذ المقتضي موجود والمانع مفقود، أما المقتضي فهو فعل السبب الصادر من

مخاطبٍ بالتكليف، وأما انتفاء المانع، فلأنّ عمدة ما يفترض كونه مانعاً من صحة العمل هو عدم تأتّي نية القربة منه، وهذا المانع لو فرض تماميته فهو يختص بالعبادات دون ما نحن فيه[1]. وأما إذا بنينا على أنّ الآخر غير مكلف بالفروع فقد يقال عندها أنه لا موجب للحكم بالصحة، لأنه جاء بالتصرفات طبق أحكام شريعة غير مكلف بأحكامها، ولكنْ لا يبعد الحكم بالصحة إذا أقدم على فعل هذه الأسباب[2] أو الأمور باختياره، معتقداً بأنّها طريق من الطرق لتنظيم أمور حياته، ولا سيما مع عدم وجود بديل لها في شريعته، كما هو الحال في النصارى، لندرة التشريعات لديهم، ولك أن تقول: إنّ هذا النوع من الأسباب كالطلاق والظهار واليمين..لا يختلف فيه الحال بين المسلم وغيره، ولا دليلَ على شرطيّة الإسلام في ذلك، وسنذكر عما قليل نكتة لكون دليل عدم التكليف بالفروع لا يستوجب البطلان، وقد ذكرنا في القاعدة السابقة، أعني قاعدة: عدم تكليف غير المسلم بالفروع، أنّ جملة من الأحكام الوضعية تجري عليهم، وأنها غير قابلة للرفع حتى بقاعدة الجب، نعم، لو كان غير مقرٍ ولا مقتنع بهذه الأسباب من الطلاق والظهار وغيرهما وأتى بها مكرهاً أو هازئاً أو سخرية أو لقلقة لسان دون أن يكون معتقداً بموجبها، فلا يترتب عليها أثر، حاله في ذلك حال المكره والهازئ وغير القاصد من المسلمين.

هذا وقد وقع الخلاف في صحة بعض التصرفات والأسباب، إما لكونها محتاجة إلى نيّة القربة، أو لنكات أخرى في خصوص بعض الموارد، وذلك من قبيل:

---

(1) ومن هنا قيّد بعض الفقهاء الحكم بعدم صحة ما يصدر من الكافر بخصوص ما كان مشروطاً بالقربة، راجع **أنوار الفقاهة** للشيخ حسن كاشف الغطاء، ج 3، ص 55.

(2) أشار إلى ذلك في جواهر الكلام، قال: "وإنما الكلام في صحة وقوعه من الكافر وترتب حكمه عليه، ولا ريب في صحته وترتب أحكامه عليه بناء على تكليفه بالفروع أقر بالشرع أو لم يقر إذ ذلك من باب الأسباب التي لا تفاوت فيها بين المقر والمنكر"، **جواهر الكلام**، ج 33، ص 121. ونقول: هذه الأسباب لا يختلف الحال فيها بين المكلف بالفروع أو غير المكلف.

**الظهار**، فقد رأى البعض أنّه لا يقع من غير المسلم، وهذا ما ذهب إليه الشيخ الطوسي[1]، وتبعه ابن البراج[2]، وكذلك الكيدري[3]. وقال به أبو حنيفة، بينما ذهب ابن إدريس[4] وتبعه العلامة[5] ومشهور فقهائنا إلى القول بالصحة، وكذا الشافعي.

**التدبير**، فقد أجازه الشيخ في غير المسلم، وخالفه ابن إدريس[6]. والخلاف مبني على كون التدبير عتقاً أو وصية[7]، فإذا قيل أنه وصية ولا يشترط في الوصية قصد القربة، فيصح من غير المسلم، وأما إذا قلنا إنه عتق،

---

(1) قال الشيخ الطوسي: "لا يصح من الكافر الظهار، ولا التكفير، وبه قال أبو حنيفة. وقال الشافعي: يصحّ منه الظهار والكفارة بالعتق والاطعام، فأمّا الصوم فلا يصح منه. دليلنا: أنّ الظهار حكم شرعي، لا يصحّ ممن لا يقرّ بالشرع، كما لا يصح منه الصلاة وغيرها، وأيضاً فإنّ الكفارة منه لا تصحّ، لأنّها تحتاج إلى نيّة القربة، ولا يصحّ ذلك مع الكفر، وإذا لم تصح منه الكفارة لم يصح منه الظهار، لأن أحداً لا يفرق بينهما"، **الخلاف**، ج 4، ص 525.

(2) **جواهر الفقه**، ص 187.

(3) **إصباح الشيعة**، ص 457.

(4) قال ابن إدريس: "والذي يقوى في نفسي أن الظهار يصح من الكافر، لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ﴾ [المجَادلة: 3]، وهذا عام في جميع من يظاهر، وفي مقدوره الخروج منه بالكفارة بأن يسلم، ويعرف الله تعالى كما أنه مخاطب بالصلاة والطهارة، وكذلك المحدث مخاطب بالصلاة، لأن في مقدوره الطهارة، وإنما وجب هذا الحكم لحرمة اللفظة، وهو قوله: أنت علي كظهر أمي، فهذا اللفظ الذي سماه الله تعالى منكرا من القول وزوراً، وقد تلفظ به الكافر، وقاله، فيجب أن يتعلق به أحكامه" **السرائر**، ج 2، ص 708.

(5) **مختلف الشيعة**، ج 7، ص 409.

(6) قال العلامة: "قال الشيخ: تدبير الكفار جائز، ذميا كان السيد أو حربيا، كتابيا كان أو وثنياً.وقال ابن إدريس: لا يقع التدبير على غضب، ويكون القربة إلى الله تعالى هي المقصودة به دون سائر الأغراض، فعلى هذا تدبير الكافر غير جائز.والمعتمد ما قاله الشيخ.لنا: إنا قد بينا فيما سلف صحة عتق الكافر، فتدبيره أولى، لأنه كالوصية.احتج بأن نية القربة شرط، ولا يصح من الكافر. والكبرى ممنوعة"، **مختلف الشيعة**، ج 8، ص 90.

(7) قال الشهيد الثاني: "مبنى الخلاف على أن التدبير وصية أو عتق، فعلى الأول يصح من الكافر مطلقاً، لعدم اشتراط نية القربة. وعلى الثاني يبنى على اشتراطها في العتق وعدمه، وعلى أن المراد بها قصد التقرب سواء حصل أم لا. فعلى الأول لا يصح

واشترطنا في العتق القربة إلى الله فلا يصح من غير المسلم، وبحثه في محله، ولكن سيأتي إمكان تأتّي نية القربة منه.

**الحلف**، فقد منع منه الشيخ الطوسي وصححه العلامة[1]، وفصّل الفيض الكاشاني[2].

**3 - صحة الأعمال العبادية**

وأما الصنف الأول من الأعمال، وهو الأعمال العبادية الإسلامية التي قد تصدر من غير المسلم فهل يسعنا الحكم بصحتها؟

قد يقال: إنّ الحكم بالصحة إنما يكون متوجهاً على القول بكونهم مكلفين بالفروع، وأما على المختار من أنهم غير مكلفين بالفروع، فلا تصحّ عباداتهم، قال السيد الخوئي في سياق استدلاله على عدم صحة الصوم وغيره من العبادات من الكافر وإن كان مستجمعاً لسائر الشرائط: "الأمر فيه واضح بناء على ما هو الصحيح من أنّ الكفار غير مكلفين بالفروع، وإنما هم مكلفون بالإسلام.. إذ بناء على هذا المبنى يختص الخطاب بالصيام بالمسلمين، فلم يتوجه تكليف بالنسبة إلى الكافر ليصح العمل منه، فإنه خارج عن الموضوع"[3].

ولكن في مقابل ذلك قد تذكر بعض المحاولات لتصحيح عمله العبادي

---

تدبير الكافر مطلقاً، وهو خيرة ابن إدريس مصرحا بأنه عتق. وعلى الثاني يصح. وعلى الثالث يصح ممن أقر بالله تعالى كالكتابي دون غيره"، **مسالك الأفهام**، ج 10، ص 383.

(1) قال العلامة الحلي: "وهل تصحّ من الكافر؟ الأقوى الصّحة، وَمنعُ الشيخ في الخلاف بعيدٌ، نعم الأقرب أنّه لا يصحّ منه التكفير، بل يجب عليه التكفير بتقديم الإسلام"، **تحرير الأحكام**، ج 4، ص 303.

(2) قال: "ولا يصح من الكافر إلا إذا كان كفره بغير الجحود باللَّه، وفاقا للمختلف ووجهه ظاهر، فإطلاق كل من الجواز والمنع كما وقع لآخرين ليس بجيد"، **مفاتيح الشرائع**، ج 2، ص 42.

(3) **موسوعة الإمام الخوئي** ( الصوم)، ج 21، ص 453.

حتى على القول بكونه غير مكلف بالفروع، وهذا ما نحاول تفصيل الكلام فيه فيما يأتي وذلك ببيان محاولة توجيه الصحة على المبنيين:

## أ - توجيه الصحة على مبنى عدم تكليف غير المسلمين بالفروع

يمكن ذكر محاولتين لتوجيه الصحة على المبنى المشار إليه:

**المحاولة الأولى**: وهي نظير ما ذكر لإثبات شرعية وصحة أعمال الصبي[1]، وخلاصتها أنّ أدلة التكاليف عامة وشاملة للمسلم وغير المسلم، وهذه الأدلة كما تدلّ على أصل التكليف، فإنها تدلّ على استحبابه، فإن أدنى درجات الأمر هو الاستحباب، وأمّا إسقاط التكليف عن غير المسلم، فبما أنه وارد مورد الامتنان، فإنّ الامتنان لا يقتضي أزيد من رفع الإلزام، دون أصل الحكم غير الإلزامي فضلاً عن المحبوبية.

لكنّ هذه المحاولة غير تامة، لأنّ إسقاط التكليف عن غير المسلم ليس من باب المنة عليه[2]، وإنما من باب آخر، وهو أنّ إتيانه بالفروع لا بدّ أن يأتي في طول إيمانه بالأصول ليكون منسجماً مع نفسه.

**المحاولة الثانية**: وخلاصتها أنّ الخطاب وإن كان غير متوجه إليه، لكنّ الملاك موجود في حقه، لأنّ سقوط التكليف عنه ليس لعدم قابليته للخطاب،

---

(1) قال السيد الخوئي في تقريب شرعية عبادات الصبي: "قد يقال كما قيل: إنه يمكن إثبات شرعية عبادة الصبي بعموم أدلة التشريع كقوله تعالى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ﴾ وما شاكلهما ببيان أن تلك الأدلة بإطلاقها تعم البالغ وغيره فإنها كما تدل على تشريع هذه الأحكام للبالغين كذلك تدل على تشريعها لغيرهم، فلا فرق بينهما من هذه الناحية. وحديث "رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم " لا يقتضي أزيد من رفع الإلزام، لفرض أن هذا الحديث ورد في مورد الامتنان، ومن المعلوم أن المنة إنما هي في رفع الحكم الإلزامي، وأما رفع الحكم غير الإلزامي فلا منة فيه أبداً.فإذا هذا الحديث يرفع الإلزام عن عبادة الصبي فحسب، لا أصل المحبوبية عنها، وعلى هذا فتكون عباداته مشروعة لا محالة"، **محاضرات في أصول الفقه**، للفياض، ج 4، ص 75.

(2) وإلا لأسقاط التكاليف عن المسلم لأنه أولى بالامتنان.

بل لأنّه من غير المنطقي أن يكلَّف بالفروع منْ لا يؤمن بالأصول، فلو فرض أنّ شخصاً اعتقد أنّ هذا العمل العبادي كالصلاة أو الصوم مقرب إلى الله تعالى حتى مع عدم إيمانه بالرسول ﷺ فيكون الملاك ثابتاً في حقه، بل قد يقال عندها بثبوت الخطاب في حق هذا الشخص، وأن أدلة عدم تكليفه بالفروع منصرفة عما نحن فيه، فلو أتى بالعمل صحّ منه فيكون أشبه بعبادات الصبي المميز، فهو غير مكلف بها ولكن لو أتى بها صحت منه وترتب عليها أثر الصحة، فلو صلى على ميت سقط الوجوب عن غيره، ولو بلغ في الوقت لما وجب عليه الإعادة.

**قد يقال**: إنّ وجود الملاك لا طريق إلى إحرازه، وقياس ما نحن فيه على الصبي المسلم قياسٌ مع الفارق، لأنّ صحة عبادة الصبي ليست مبنية على وجود الملاك في حقه[1]، بل استناداً إلى ما ورد عنهم عليهم السلام: "مروهم بالصلاة والصيام"، على قاعدة أنّ الأمر بالأمر بالشيء أمرٌ بذلك الشيء[2].

**والجواب**: إنه وبالرجوع إلى أدلة عدم تكليف الكفار بالفروع، يظهر أنّ الأساس في ذلك هو أنّ توجيه الأمر إليهم غير ذي جدوى وهو أشبه بالعبث، لأنّ منْ لا يؤمن بالله ورسوله لا يعقل أن تدعوه إلى الصلاة التي جاء بها محمد ﷺ! على اعتبار أنّه إذا كان جاهلاً بنبوته ﷺ فهو لا ينبعث عن الأمر الوارد في شريعته، ولا وجه لبعث من ليس قابلاً للانبعاث، وأمّا إذا كان عالماً بها فهو - في الأعم الأغلب - لا يرى قيمة لهذا التكليف ولا يرى نفسه معنياً به، وعليه، فإذا فرض أن شخصاً أو أشخاصاً من غير المسلمين خرجوا عن سلوك الأغلبية فكانوا يرون أنفسهم معنيين بالخطاب الإسلامي في

(1) كما أنّ شرعية عبادته ليست مبنية على وجود أمر استحبابي بالنسبة إليه، لأن الرفع شامل للواجب والمستحب وسائر الأحكام، فغير البالغ لم يجر عليه قلم التكليف أصلاً، ودعوى أن المرفوع هو اللزوم وقلم التكليف دون أصل المحبوبية مدفوعة، بأنّه بعد رفع أصل التكليف فلا دليل على أصل المحبوبية.

(2) راجع: **محاضرات في أصول الفقه**، ج 4، ص 75.

بعض الأمور، وأنّ هذا العمل العبادي - كما نلاحظ في إقبال بعضهم على زيارة الإمام الحسين عليه السلام مثلاً - هو طريق من طرق التواصل مع الله تعالى أو التقرب إليه، فلا تكون الأدلة نافية لتكليفهم بذلك، أو منصرفة عنهم، فتأمل.

**ب - الأقوال في المسألة**

يستفاد من الكلمات أنّ للفقهاء في مسألة صحة الأعمال العبادية لغير المسلم قولين:

**القول الأول**: بطلانها لعدم تأتّي نية القربة منه أو لغير ذلك من الوجوه.

**القول الثاني**: التفصيل بين نوعين من الأعمال العبادية، وهما: العبادات المحضة كالصلاة مثلاً، فيحكم ببطلانها، والعبادات غير المحضة، كالعتق على القول باشتراطه بالقربة، فيحكم فيها بالصحة، قال الشهيد الثاني (965هـ): "وقع الاتفاق على بطلان عبادة الكافر المحضة دون عتقه ونحوه من تصرفاته المالية المشتملة على العبادة كالوقف والصدقة، ترجيحاً لجانب المالية على العبادة"[1]، وربما يدرج في هذا الصنف الزكاة ونحوها من الضرائب المالية.

والحكم بالصحة في الصنف الثاني، إنما هو فيما لو كان غير المسلم مؤمناً بالله تعالى، وأما إذا كان منكراً لله تعالى، فلا يقبل منه العمل العبادي لتعذر التقرب منه، قال في باب العتق من المسالك: "فإنْ كان كفره بجحد الإلهية أصلاً لم يصح، لتعذر قصد القربة ووجه المد[2] تعالى منه حينئذ. وإن كان بجحد رسول أو فريضة مع إقراره بالله تعالى - كالكتابي - صح"[3].

---

(1) **مسالك الإفهام**، ج 10، ص 286.

(2) هكذا هي العبارة في المسالك المطبوع، وهي غير مفهومة. ونرجح أن عبارة: "ووجه المد تعالى" محرفة، والصحيح ووجه الله تعالى، أو أنها زائدة من النساخ أو الطباعة.

(3) **مسالك الإفهام**، ج 10، ص 286، وقال في شرح اللمعة: "أن المراد منها (نية

وفي النقطة التالية نستعرض أدلة البطلان لنرى أن كانت تامة أم لا؟ وإذا كانت تامة فهل تشمل الصنفين المذكورين من العبادات أو تختص بالعبادات المحضة؟

**ت - الدليل على بطلان عباداتهم**

ذهب مشهور الفقهاء - بل ادعي عليه الإجماع كما سنذكر - إلى بطلان عبادة غير المسلم، ويستفاد البطلان من كلِّ مَنْ أخذ شرط الإسلام في صحة العبادة، وفيما يلي نطلُّ على الأدلة التي تمسك بها القوم للحكم بعدم صحة أعمال غير المسلم:

**الوجه الأول: الآيات القرآنية**

استدلَّ بعض الفقهاء على بطلان عبادات غير المسلم بالعديد من الآيات[1]، من قبيل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [المَائدة: 27]، وقوله تعالى ﴿وَمَا مَنَعَهُمْ أَن تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَتُهُمْ إِلَّآ أَنَّهُمْ كَفَرُواْ بِٱللَّهِ وَبِرَسُولِهِۦ وَلَا يَأْتُونَ ٱلصَّلَوٰةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَىٰ وَلَا يُنفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَٰرِهُونَ﴾ [التّوبَة: 54]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَن يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِم مِّلْءُ ٱلْأَرْضِ ذَهَبًا﴾ [آل عِمرَان: 91]، إلى غير ذلك من الآيات الكريمة.

وقد ذكر السيد الخوئي في سياق الاستدلال على بطلان عبادات غير المسلمين - بناءً على أنّهم مكلفون بالفروع[2] - أنّ الكفار على صنفين: المشركون وغيرهم: "ولا شكّ في عدم الصحة من المشركين، ضرورة أنّ

---

القربة) إرادة وجه الله تعالى، سواء حصل الثواب أم لم يحصل.وهذا القدر ممكن ممن يقر بالله تعالى. نعم لو كان الكفر بجحد الإلهية مطلقاً توجه إليه المنع"، **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، ج 6، ص 243.

(1) **العناوين الفقهية**، ج 2، ص 721.

(2) أما بناءً على رأيه من أنهم غير مكلفين بالفروع، فالأمر واضح عنده كما سلف.

الشرك يوجب حبط الأعمال السابقة على الشرك بمقتضى قوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزُّمَر: 65]، فضلاً عن الصادرة حال الشرك ، وأمّا غير المشركين من سائر فرق الكفار فيدل على عدم الصحة منهم الإجماع المحقق بل الضرورة، بل قد يستفاد ذلك من بعض الآيات، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَن يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِم مِّلْءُ ٱلْأَرْضِ ذَهَبًا﴾ [آل عِمرَان: 91]، فيظهر منها أنّ الكفر مانع عن قبول النفقة، كما صرح بذلك في آية أخرى قال تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَهُمْ أَن تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَٰتُهُمْ إِلَّآ أَنَّهُمْ كَفَرُواْ بِٱللَّهِ وَبِرَسُولِهِۦ﴾ [التّوبَة: 54] ، فإذا كان الكفر مانعاً عن قبول النفقة فهو مانع عن الصوم وغيره من سائر العبادات بطريق أولى، كما لا يخفى"[1].

ويلاحظ عليه: أنّ الاستدلال مبني على أن لا فرق بين القبول والصحة، مع أنّ الصحيح بنظرنا أن القبول أخص من الصحة[2]. وبعبارة أخرى: ليس كلّ عمل صحيح مما يستحق عليه الأجر، ليكون عدم استحقاق الأجر كاشفاً عن عدم الصحة. وانفكاك الصحة عن القبول قد يحصل في المسلم، كالذي يأتي بعبادته بقلب لاهٍ، فعبادته هذه وإن كانت صحيحة من الناحية الفقهية ولكنها ليست مما ينال عليها الثواب[3]، فحضور القلب شرط للقبول لا للصحة، وكذلك الحال في عبادة الفاسق وغير المتقي فهي مجزية، مع أنّها من حيث القبول غير مضمونة، لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [المَائدة: 27]. وقد ورد في الأخبار[4] أنّ من كان حجّه من مال حرام، فلا

(1) **موسوعة الإمام الخوئي**، ج 21، ص 452.

(2) **فقه الصادق**، ج 7، ص 82، ولهذا فقد اعتمد هو في إثبات البطلان على الإجماع.

(3) قال في فقه الصادق: "إن قبول العبادات غير صحتها، وربَّ شيء يكون دخيلاً في القبول -كحضور القلب - ولا دخل له في الصحة، والقبول عبارة عن ترتب الثواب على العمل وحصول القرب إليه تعالى، ولكن الصحة لا يعتبر فيها ذلك، بل هي عبارة عن مطابقة المأتي به للمأمور به"، **فقه الصادق**، ج 9، ص 199.

(4) في خبر السكوني، عن أبي عبد الله، عن أبيه عليهما السلام: "أن النبي صلى الله عليه وآله حمل جهازه على راحلته وقال: هذه حجة لا رياء فيها ولا سمعة، ثم قال: من تجهز وفي جهازه علم حرام لم يقبل الله منه الحج"، **المحاسن**، ج 1، ص 88.

ثواب له على حجه، مع أنه محكوم بالصحة الفقهيّة[1]، وهكذا فقد حكموا بصحة عبادات من ليس إمامياً[2]، مع أنهم قالوا فيها بعدم القبول، ولكننا خالفناهم في عدم القبول، فإنّ ذلك - بنظرنا - غير تام على إطلاقه، كما أوضحنا ذلك في فقه العلاقة مع الآخر المذهبي[3]. وحيث إنّ الآيات المذكورة قد نفت قبول عمل الآخر فلا يستفاد منها بطلانها.

ومما ذكرناه يندفع ما طرحه السيد الخوئي من وجهٍ للبطلان في الصورتين، أعني صورة كون الآخر مشركاً أو غير مشرك، أما في صورة كونه غير مشرك فلأنه قد استدل فيها على البطلان بما دل على نفي القبول من الآيات، وقد عرفت أنّ نفي القبول لا يدل على نفي الصحة. كما أنه استدل بالإجماع وستعرف ما فيه، ودعوى الضرورة غير ثابتة. وأما في صورة كونه مشركاً، فلأنّ وجه البطلان هو الحبط، وهو لا يتم، لأنّ حبط العمل معناه سقوط الثواب لا بطلان العمل وعدم صحته من الناحية الفقهية. والشاهد على ذلك أنه على سبيل المثال لو حصل أن افتتن مسلم بالشرك، ثم بعد مدة عاد إلى التوحيد، فلا يحكم بلزوم إعادة صلاته السابقة على الفتنة التي أصابته، لأن شركه لم يبطل تلك الصلاة وإنما أحبط ثوابه عليها.

**الوجه الثاني: نفي الثواب يكشف عن نفي الصحة**

إنّ عبادة غير المسلم لو كانت صحيحة لاستحق عليها الثواب يوم القيامة، مع أنّه في حال كفره أو شركه لا يستحق ثواباً من الله تعالى يوم القيامة، وما

(1) وقد أفتى صاحب الحدائق بالصحة مع أنه قائل بعدم الفرق بين الصحة والقبول، **الحدائق الناضرة**، ج 14، ص 120، وقال المجلسي تعليقاً على بعض الأخبار: "ويدل على أن الحج بالمال الحرام غير مقبول، فإذا اشترى ثوبي الإحرام أو الهدي بعينه كان الحج باطلاً على المشهور، وإلا كان صحيحاً غير مقبول" **مرآة العقول**، ج 19، ص 89،

(2) فهي مجزية ولا تجب الإعادة حتى في حال التحول إلى مذهب الإمامية.

(3) راجع: **فقه العلاقة مع الآخر المذهبي**، ج 1، ص 327.

لا يستحق عليه العبد ثواباً لا يكون طاعة صحيحة ومجزية. إذاً في هذا الوجه يتم الانتقال من نفي الثواب والقبول إلى نفي الصحة، وهذا ما ذكره السيد المرتضى في جواب من سأله عن صلاة الكافر وحجه وصومه، هل تكون معصية أو طاعة؟ وهل تقع منه حسنة أو قبيحة؟ قال: "إنّ الكافر لا يقع في حال كفره شيء من الطاعات، لأنّ الطاعة يستحق بها المدح والثواب، ومعلوم أنّ الكافر في كفره لا يستحق مدحاً ولا ثواباً، ولا يحسن مدحه على وجه من الوجوه"[1].

وقال صاحب المدارك: "والإجماع على أنّ الكافر لا يدخل الجنة، ولو وقعت منه عبادة صحيحة لأثيب عليها ولزم دخوله الجنة لإيصال الثواب إليه، إذ لا يقع في غيرها إجماعاً، كما نقله جماعة"[2]، ثم تكرر ذكر هذا الوجه في كلمات بعض الفقهاء المتأخرين[3].

---

(1) **رسائل الشريف المرتضى**، ج 1، ص 162. وأضاف معترضاً على نفسه: "فإن قيل: هذا دفع للعيان، لأنا نرى اليهود والنصارى يتقربون إلى الله تعالى بكثير من العبادات ويتصدقون لوجه الله عز وجل، ويفعلون في كثير من أبواب البر مثل ما يفعله المؤمن، ولو لم يكن في ذلك إلا أنهم عارفون بالله عز وجل وبنبوة أنبيائه، قلنا: ليس فيما ننكره من وقوع الطاعات من الكفار دفع للعيان، وأنى عيان يدخل في كون الطاعة طاعة. والوجه الذي يقع عليه الطاعة فيكون طاعة، مستور عن الخلق لا يعلمه إلا علام الغيوب جلّت عظمته، وأكثر ما يمكن أن يُدعى وقوع ما أظهره الطاعة من الكفار، فأما القطع على أن ذلك طاعة وقربة على الحقيقة فلا طريق إليه.وإذا دلّ الدليل الذي تقدم ذكره على أن الطاعات لا يقع منهم، قطعنا على أنّ ما ظاهره الطاعة ليس بطاعة على الحقيقة، لأن الطاعة تفتقر إلى قصود ووجوه لا يطلع العباد عليها.فأما معرفة الكفار بالله تعالى وبأنبيائه، فالقول فيها كالقول في الطاعات، والصحيح أنهم غير عارفين، وكيف يكونون عارفين؟ والمعرفة بالله تعالى ورسله عليهم السلام مستحق عليها أجزل الثواب والمدح والتعظيم، والكافر لا يستحق شيئاً من ذلك"، **المصدر نفسه**.

(2) **مدارك الأحكام**، ج 5، ص 41 - 42.

(3) قال صاحب العناوين في الإشارة إلى هذا الوجه: ".. مضافاً إلى دلالة الآيات الكثيرة على كون الكفار معذبين بالنار خالدين فيها، ولو كانت عباداتهم صحيحة لزم وصول الأجر إليهم في الآخرة، وهو منفي في حقهم بالآيات المذكورة"، **العناوين الفقهية**، ج 2، ص 721، وقال السيد البجنوردي: "الآيات الكثيرة على كون الكفار معذّبين

ويلاحظ عليه:

**أولاً**: إنّ الاستدلال مبني على مقدمة غير تامة، بل هي محلّ نقاش، وهي أنّ غير المسلم لا يستحق ثواباً ولا مدحاً عند الله تعالى، بل يستحق العقوبة، وهذا ما لا نسلم به على إطلاقه في كل من ليس مسلماً حتى القاصر[1]، ولا سيما بملاحظة أنّ الثواب درجات، وبعضها قد يكون من باب تخفيف العذاب.

**ثانياً**: سلّمنا أنّه لا يدخل الجنة أو يستحق العقاب، بيد أنّ هذا لا يعني أنّه لا يستحق الثواب على عباداته، ما يكشف عن بطلان عمله، فلعله يستحق عليها الثواب ما يعني صحة العمل، ولكنْ شركه أو سائر أعماله القبيحة كانت سبباً في إحباطه.

**ثالثاً**: سلّمنا أنه لا يستحق الثواب كلياً على العبادات، لكن ذلك لا يعني عدم صحة تلك العبادات، لأنه لا ملازمة بين عدم الثواب وبين البطلان بمعناه الفقهي، كما تقدم.

**الوجه الثالث: دعوى الإجماع**

ثمّة إجماع وتسالم على بطلان عبادات الآخر، وقد تقدمت للتوِّ دعوى الشهيد الثاني "الاتفاق على بطلان عبادة الكافر المحضة"، وقال المحقق الأردبيلي (993هـ) متحدثاً عن الزكاة: "عُلم من الإجماع وغيره عدم الصحة منهم إلا بعد الإسلام، وكذا علم بالإجماع سقوطها عنهم بالإسلام"[2]، وقال السيد علي الطباطبائي (1231هـ) في الرياض: "(فلا تصح نيابة الكافر)

---

بالنّار خالدين فيها، ولو كانت عباداتهم صحيحة لزم وصول الأجر إليهم في الآخرة وهو منفيّ بالآيات المذكورة"، **القواعد الفقهية** للبجنوردي، ج 1، ص 326.

(1) أوضحنا ذلك في كتاب **هل الجنة للمسلمين وحدهم؟** ص 216 وما بعدها.

(2) **زبدة البيان**، ص 180.

مطلقاً، للإجماع على فساد عباداته، لعدم تأتّي نية القربة منه"[1]، وقال صاحب العناوين: "وأمّا العبادات: فالإسلام شرط في صحتها، وعليه إجماع الأصحاب فيما عدا الوقف والصدقة والعتق على القول باشتراط نية القربة فيها، وعلى القول بعدم اشتراط القربة فيها تكون من المعاملات الصرفة"[2]. وقال السيد محسن الحكيم (1390هـ): "عبادة الكافر أيضاً باطلة بالإجماع"[3]، وقد ادعى السيد الخوئي الضرورة على بطلان عبادة الكافر[4]. والمتأمل في كلمات الفقهاء يجد أنهم أفتوا بعدم صحة الصلاة[5] أو الحج[6] أو الصوم[7] أو الغسل أو الوضوء[8] أو التيمم[9] أو الاعتكاف[10]، أو الزكاة[11]، أو زكاة

(1) **رياض المسائل**، ج 6، ص 86.
(2) **العناوين الفقهية**، ج 2، ص 720.
(3) **مستمسك العروة الوثقى**، ج 1، ص 374.
(4) **موسوعة الإمام الخوئي**، ج 21، ص 452.
(5) قال الشهيد: "ويشترط في صحتها الإسلام، لا في وجوبها"، **الألفية والنفلية**، ص 38، وراجع **البيان** له، ص 188، وقال الشهيد الثاني: "فلا تصح من الكافر ما دام على كفره إجماعا، ولامتناع تقرّبه على الوجه المعتبر شرعاً"، **المقاصد العليّة في شرح الرسالة الألفيّة**، ص 33.
(6) قال العلامة: "الحج عبادة فلا يصح من الكافر كالصلاة"، **منتهى المطلب**، ج 2، ص 859، وراجع: **الروضة البهية**، ج 2، ص 162.
(7) قال المحقق: "فلا يصح من الكافر، وإن وجب عليه"، **المختصر النافع**، ص 67، وراجع: **كشف الرموز**، ج 1، ص 290، **وتلخيص المرام** للعلامة، 52، وقال الشيخ البهائي في تعداد من لا يجب عليه الصوم: "الكافر، ولا يصح منه إلا ما أدرك فجره مسلماً"، **الاثنا عشريات الخمس**، ص 242.
(8) قال الشيخ الطوسي: " فإن كان فعل ما يجب عليه به الغسل أو الوضوء حال كفره وجب عليه الغسل أو الوضوء لذلك فإن تطهر أو اغتسل في حال كفره لم يجزه أصلاً، لأنها عبادة تحتاج إلى نية، ولا تصح من الكافر النية على حال"، **المبسوط**، ج 1، ص 28.
(9) **منتهى المطلب**، ج 1، ص 157، طبعة حجرية، **ونهاية الأحكام**، ج 1، ص 221.
(10) **مختلف الشيعة**، ج 3، ص 585، **الدروس الشرعية**، ج 1، ص 298.
(11) ذكرت ذلك العديد من كتب الفقه، منها كتاب **القواعد** للعلامة، ج 1، ص 332، في مبحث الزكاة، وعلق في مفتاح الكرامة على كلامه قائلاً: "وأمّا أنّها لا تصحّ منه فقد قطع الأصحاب من دون مخالف ولا متأمّل"، **مفتاح الكرامة**، ج 11، ص 106.

الفطرة[1] أو دفع الكفارة[2]، من الكافر إلا بعد إسلامه، ولا تصح النيابة في الحج إلا مع إسلام النائب[3]، وقال المحقق الكركي (940هـ): "لا يصح من الكافر شيئاً [شيء] من العبادات"[4]، ونظيره ما ذكره المحقق الخونساري (1113هـ)[5].

ولكن يلاحظ عليه:

**أولاً**: إن الإجماع غير محرز أساساً، فقد لاحظنا أنّ الحكم بالبطلان قد خلت منه كتب الفقه المأثور، كالنهاية للشيخ، والمقنع والهداية للصدوق، وغيرها، وإنّما وجدنا الفتوى بذلك في مبسوط الشيخ معللة بالنكتة الاجتهادية المذكورة.

**ثانياً**: إن الإجماع - على فرض تحققه - ليس حجة شرعية، وذلك لأنه إجماع محتمل المدركية ولا يحرز أنه إجماع تعبدي كاشف عن رأي المعصوم، وبعبارة أخرى: "لا أصالة له؛ لاحتمال استناده إلى الأدلة الأخرى"[6]. والمتأمل في كلمات الفقهاء يلمس عدة قرائن على عدم أصالته، ومن أهمها: تعليل عدم الصحة في كلماتهم، **إما** بعدم تأتّي نية القربة منه، فتأمل في كلام الشيخ في المبسوط المتقدم في الحاشية قبل قليل، تجده

---

(1) **إصباح الشيعة** للكيدري، ص 123، **والمعتبر**، ج 2، ص 596، **والبيان** للشهيد، ص 328.

(2) **إصباح الشيعة**، ص 457، وقال فخر المحققين: "والكافر لا تصح منه الكفارة لافتقارها إلى النية، لأنها عبادة ولا تصح من الكافر"، **إيضاح الفوائد**، ج 3، ص 404.

(3) **المعتبر**، ج 2، ص 766.

(4) **جامع المقاصد**، ج 9، ص 56.

(5) **تكملة مشارق الشموس في شرح الدروس**، ص 496.

(6) **القواعد الفقهية** للبجنوردي، ج 1، ص 326، وقال السيد محمود الهاشمي: "الإجماع لو فرض ثبوت صغراه فهو مدركي، لقوة استنادهم إلى الروايات التي يدعى دلالتها على اشتراط الإيمان فضلاً عن الإسلام في صحة العبادات وغير ذلك من الوجوه"، **كتاب الزكاة**، ج 1، ص 255.

صريحاً في تبرير البطلان بعدم تأتّي نية القربة منه، وكذا الحال في كلام المحقق في المعتبر، قال في مبحث الزكاة: "وأما عدم صحة الأداء، فلأن ذلك مشروط بنية القربة، ولا تصح منه"[1] وإما بأنّ عدم القبول يلازم عدم الصحة، فإنّ بعض الفقهاء، لم يفرقوا بين الصحة والقبول فحكموا بنفي الصحة، لأنّ الصحة تستتبع الثواب، وهو بنظرهم مما لا يكون لكافر.

ومن القرائن التي تضعف كاشفية هذا الإجماع: ما ورد في صحة تغسيل الذميّة للمسلمة، مع أنّ الغسل عبادة، وسيأتي بيان ذلك في محله.

**الوجه الرابع: الأولوية**

وذلك بدعوى أنه إذا كانت أعمال غير الإمامي باطلة فبالأولى بطلان أعمال غير المسلم، قال السيد محمد العاملي صاحب المدارك (1009هـ) مستدلاً على عدم صحة الزكاة من الكافر: "لبطلان عبادة المخالف فضلاً عن الكافر"[2]، ونظيره ما ذكره في العناوين[3]. وهذا الاستدلال مذكور في مصادر فقهية أخرى[4].

وهذا الرأي الذي تبناه في المدارك حول بطلان عمل غير الإمامي في غير موضع[5] قد تبع فيه جدّه الشهيد الثاني في روض الجنان حيث قال: "الحقّ أنّها فاسدة وإن جمعت الشرائط المعتبرة فيها غير الإيمان، وأنّ الإيمان شرط

(1) **المعتبر في شرح المختصر**، ج2، ص 490.
(2) **مدارك الأحكام**، ج 5، ص 41.
(3) **العناوين الفقهية**، ج 2، ص 721.
(4) **جواهر الكلام**، ج 33، ص 227.
(5) انظر: **مدارك الأحكام**، ج 3، ص 269، حيث قال: "والأصح اشتراط الإيمان أيضا، لبطلان عبادة المخالف"، وراجع: المصدر نفسه، ج 5، ص 243، وقال: "أما إنه لا يصح صوم الكافر بأنواعه فلا ريب فيه، بل الأصح اعتبار الإيمان أيضاً، لما بيناه فيما سبق من بطلان عبادة المخالف وإن فرض استجماعها لشرائط الصحة عندنا عدا الولاية"، المصدر نفسه، ج 6، ص 138، وراجع أيضاً كتابه **نهاية المرام**، ج 2، ص 219.

في صحّة الصلاة، كما أنّ الإسلام شرط فيها"[1]، وقواه في الروضة[2].

ويلاحظ عليه: إنّ دعوى بطلان عبادة غير الإمامي غير تامة، بل الصحيح هو صحتها، كما أوضحنا ذلك بالتفصيل في كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي، فليراجع[3]. وعليه، فلا تصح دعوى الأولوية.

**وقفة مع أدلة الشهيد الثاني على بطلان عبادة غير الإمامي**

ولا بأس هنا بالإشارة إلى استدلال الشهيد الثاني في "روض الجنان"، فإنه ذكر ثلاثة أدلة لبطلان عبادة غير الإمامي:

**الدليل الأول**: هو عين ما تقدم في المقام في الوجه الثاني، قال: "إذ لو كانت صحيحةً لاستحقّ عليها الثواب، وهو لا يحصل إلا في الآخرة بالجنّة، وشرط دخولها عندنا الإيمان إجماعاً"[4].

ولكنك عرفت ضعف هذا الوجه.

**الدليل الثاني**: أنّ "جلّ المخالفين أو كلَّهم لا يصلّون بجميع الشرائط المعتبرة عندنا، وقد وقع الاتّفاق ودلَّت النصوص على بطلان الصلاة بالإخلال بشرطٍ أو فعل منافٍ من غير تقييد"[5].

وتعليقنا على هذا الدليل: أنه يمكن الحكم بالصحة، سواء أتى بالعبادة طبقاً لمذهبنا، أو أتى بها طبقاً لمذهبه، أما لو أتى بها مستجمعة للشرائط المعتبرة عندنا[6]، فلا ريب في صحة الأعمال واقعاً، وأما إذا أتى بها

(1) **روض الجنان**، ج 2، ص 949.
(2) **الروضة البهيّة**، ج 2، ص 184.
(3) **فقه العلاقة مع الآخر المذهبي**، ج 1، ص 327 وما بعدها.
(4) **روض الجنان**، ج 2، ص 950.
(5) المصدر نفسه، ج 2، ص 950.
(6) وهذا لا يبعد تحققه خارجاً في بعض الأفراد من غير الشيعة ممن يرى أن العبادة وفق مذهب الشيعة هي طريق إلى الله تعالى.

مستجمعة للشرائط المعتبرة في مذهبه فلا مفر من الحكم بالصحة أيضاً، وبيان ذلك:

أننا أمام نوعين من الأدلة يقتضي أحدهما البطلان والآخر الصحة، **الأول**: دليل الشرطية وهو ظاهر في بطلان العمل العبادي الذي لا تتوفر فيه الشروط الواردة في الأخبار المروية عن أهل البيت عليهم السلام. **والثاني**: ما دلّ من الأخبار والوجوه على أن عمل الآخر لا تجب إعادته لو تحوّل إلى مذهب الإمامية، وأنه يُرتّب عليه الآثار التي نرتبها على عمل الإمامي، فكيف نجمع بين هذين النوعين من الأدلة؟

المتأمل في الكلمات يجد أننا أمام اتجاهين في الجمع بين هذين النوعين من الأدلة:

**الاتجاه الأول**: ترجيح أدلة الشرطية والحكم ببطلان أعماله، مع حمل ما ورد في الأخبار الأخرى الحاكمة بعدم وجوب الإعادة عليه وترتيب الأثر على أعماله، على ضرب من الإباحة والتخفيف، فلو صلى وفق مذهبه ثم اختار مذهب أهل البيت عليهم السلام فصلاته التي صلاها باطلة ولكن لا تجب عليه الإعادة لا لصحة العمل بل تخفيفاً عليه[1]، كما يخفف على الكافر بعد إسلامه فلا يكلف بشيء من العبادات. ولو أنّه طلق زوجته دون شهود - مثلاً - فطلاقه باطل، لكن مع ذلك يباح لنا الزواج بامرأته.

**الاتجاه الثاني**: الجمع بينهما بالحمل على مستويين من الصحة، والمستويان هما: الصحة بالعنوان الأولي، وهي الصحة وفقاً للشروط المعتبرة الواردة عن

(1) وهذا ما اختاره الشهيد الثاني، قال: "ما ذكروه هنا من عدم وجوب الإعادة عليه لو استبصر لا يدلّ على صحّة عبادته في نفسها، بل إنّما دلّ على عدم وجوب إعادتها، وأحدهما غير الآخر، وحينئذٍ فعدم الإعادة تفضّل من اللّه تعالى، وإسقاط لما هو واجب استتباعاً للإيمان الطارئ، كما أسقط عن الكافر ذلك بإسلامه، فإذا مات المخالف على خلافه، عذّب عليها، كما يعذّب الكافر"، **روض الجنان**، ج 2، ص 950.

أهل البيت عليهم السلام، وهذا المستوى من الصحة لا يحكم به إلا لعمل الإمامي، والصحة بالعنوان الثانوي، أي صحة عمل غير الإمامي ممن له مذهب فقهي وأتى بالعمل وفق مذهبه، وتستطيع القول: إنّ شرطيّة هذه الشروط هي شرطية اعتقادية، أي هي شروط لمن يعتقد بها اعتقاداً مذهبياً، وأما من لا يعتقد بها من خلال مذهبه فهي ليست شروطاً في حقه.

ونحن نرجح الاتجاه الثاني والذي يقدم تصوراً متكاملاً في التعامل مع الاختلافات المذهبية، فهو يصلح في الصلاة وفي الطلاق وفي الذباحة وغيرها، والشواهد على ذلك:

**الشاهد الأول**: أنّه يمكن استفادة هذا الاتجاه من العديد من القرائن المحتفة بالأخبار، على سبيل المثال: إنّ المستفاد من الأخبار الحاكمة بعدم وجوب إعادة الأعمال العبادية باستثناء الزكاة[1] أنّ أعمال غير الإمامي العباديّة باستثناء الزكاة صحيحة، وذلك لأنّ الظاهر عرفاً من الحكم بعدم الإعادة هو صحة العمل. ويشهد له استثناء الزكاة معللاً بأنّه وضعها في غير مواضعها فإنّه يشعر بأنّ بقيّة الأعمال كانت في مواضعها.

**الشاهد الثاني**: إنّ القول بالإباحة الصرفة - كما هو مفاد الاتجاه الأول - مستبعد ومستهجن جداً، لأنّ الإباحة تعني أن المرأة المطلقة من قبل زوجها غير الإمامي لا تزال على زوجيّة زوجها الأول، ولكن يباح للشيعة الزواج منها، فهو يتزوج بمحصنة! والإباحة تعني أيضاً أنّ ذبيحة غير الإمامي التي تفتقد شرط التوجه إلى القبلة، هي ميتة ولكنْ مع ذلك أباحت لنا الشريعة أكلها!

---

(1) من قبيل صحيح الفضلاء زُرَارَةَ وبُكَيْرٍ والْفُضَيْلِ ومُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وبُرَيْدٍ الْعِجْلِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وأَبِي عَبْدِ اللَّه عليهما السلام أَنَّهُمَا قَالا فِي الرَّجُلِ يَكُونُ فِي بَعْضِ هَذِهِ الأَهْوَاءِ الْحَرُورِيَّةِ والْمُرْجِئَةِ والْعُثْمَانِيَّةِ والْقَدَرِيَّةِ ثُمَّ يَتُوبُ ويَعْرِفُ هَذَا الأَمْرَ ويُحْسِنُ رَأْيَه أَيُعِيدُ كُلَّ صَلَاةٍ صَلَّاهَا أَوْ صَوْمٍ أَوْ زَكَاةٍ أَوْ حَجٍّ أَوْ لَيْسَ عَلَيْه إِعَادَةُ شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ؟ قَالَ: "**لَيْسَ عَلَيْه إِعَادَةُ شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ غَيْرِ الزَّكَاةِ لاَ بُدَّ أَنْ يُؤَدِّيَهَا لأَنَّه وَضَعَ الزَّكَاةَ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهَا وإِنَّمَا مَوْضِعُهَا أَهْلُ الْوَلاَيَةِ**". **تهذيب الأحكام**، ج 5، ص 90.

وقد ذكرنا في قاعدة الإلزام من كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي شواهد أخرى، فلتراجع.

**الدليل الثالث**: الأخبار، وقد ذكر الشهيد الثاني بعضها[1]، وقد ذكرنا معظمها في كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي. ونكتفي هنا بالإشارة إلى خبرين أشار إليهما الشهيد الثاني:

**الخبر الأول**: صحيح أبي حمزة الثمالي قال: قال لنا علي بن الحسن عليه السلام: "أي البقاع أفضل؟ فقلت: الله ورسوله وابن رسوله صلى الله عليهم أعلم. فقال لنا: أفضل البقاع ما بين الركن والمقام، ولو أن رجلاً عمّر ما عمّر نوحٌ عليه السلام في قومه ألف سنة إلا خمسين عاماً يصوم النهار ويقوم الليل في ذلك المكان ثم لقي الله عز وجل بغير ولايتنا لم ينفعه ذلك شيئاً"[2].

ولكنّ ظاهر هذه الصحيحة هو النظر إلى مسألة القبول عند الله تعالى، وقد عرفت أنّه لا ملازمة بين عدم القبول وبين فساد العمل وبطلانه فقهياً، وعدم القبول هنا سيأتي توجيهه وبيان موضوعه لاحقاً. وعدم النفع وإن كان مطلقاً في الرواية: "لم ينفعه ذلك شيئاً" لكنه محمول على عدم النفع بلحاظ القرب المعنوي من الله تعالى.

**الخبر الثاني**: ما نقله الشهيد في "الذكرى" من كتاب علي بن إسماعيل الميثمي، عن محمد بن حكيم قال: "كنت عند أبي عبد الله عليه السلام إذ دخل عليه كوفيان كانا زيديين، فقالا: إنا كنا نقول بقول، وأن الله منّ علينا بولايتك، فهل يقبل شيء من أعمالنا؟ فقال: أما الصلاة، والصوم، والحج، والصدقة، فإن الله يتبعكما ذلك ويلحق بكما، وأما الزكاة فلا، لأنكما

(1) **روض الجنان**، ج 2، ص 950.

(2) **من لا يحضره الفقيه**، ج 2، ص 245 .**والمحاسن للبرقي**، ج 1، ص 91، **وأمالي الطوسي** ص 132.

أبعدتما حق امرئ مسلم، وأعطيتماه غيره"[1]. يقول الشهيد الثاني تعليقاً على الخبر: "فجعل لحوق هذه العبادة لهما بعد الإيمان على وجه الاستتباع للإيمان، فإذا لم يوجد المتبوع، زال التابع"[2].

ويرده: أنّ هذا الخبر مضافاً إلى إشكاله السندي[3] لا يتم دلالة، لأنه - بحسب الظاهر - يتحدث عن القبول، كما هو صريح السؤال، وعليه فما يلحقهما بعد التحوّل ليس هو العبادة أو الصحة ليقول: إذا زال المتبوع وهو الإيمان زال التابع وهو الصحة، وإنما الذي يتبعهما هو القبول، فبزوال الإيمان يزول التابع وهو القبول. نعم ظاهره أنه بالنسبة للزكاة لا ثواب ولا صحة فيها، كما يشهد به التعليل. هذا ولكننا رجحنا في محله أنّ الحكم بإعادة الزكاة هو حكم تدبيري وليس تشريعياً، فليراجع.

وبهذا العرض اتضح أنه لا دليل على بطلان عبادة غير الإمامي، وعليه فلا تصح دعوى الأولوية بالنسبة لغير المسلم.

**الوجه الخامس: عدم تأتّي نيّة القربة من غير المسلم**

لا يخفى أنّ نيّة القربة هي شرط لقبول الأعمال العبادية عند الله تعالى، كما أنّها شرط لصحة تلك الأعمال من الصلاة والصوم والحج وغيرها، فلا تصحُّ عبادةٌ لم تؤت بنية القربة الخالصة، لا أنها لا تقبل فحسب، خلافاً للسيد المرتضى، حيث حكم بصحة الصلاة التي شابها الرياء[4]، ولكنّها عنده

(1) **ذكرى الشيعة**، ج 2، ص 432، وعنه **وسائل الشيعة**، ج 1، ص 127، الحديث 5، الباب 31، من أبواب مقدمة العبادات.

(2) **روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان**، ج 2، ص 950.

(3) والإشكال ينشأ من أنّ الشهيد الأول نقل العديد من الأخبار من كتاب الميثمي، وطريقه إلى كتاب الميثمي غير معلوم، فإنه لو كان قد أخذ الروايات من أصله، كما لا يبعد، بدليل عدم وجودها في مصادر الحديث، فإنّ السؤال: ما هو طريقه إلى هذا الأصل ومن أجازه به وكيف وصله؟ وإذا كان قد وصله بالوجادة فلا ندري حال تلك النسخة وهل هي موثوقة أم لا؟

(4) **الانتصار**، ص 100.

لا تقبل، قال تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البيّنة: 5].

وقد وقع الكلام بينهم في تأتّي نية القربة من غير المسلم، ومعلومٌ أنّ مسألة تأتّي القربة من الكافر هي الأساس الذي اعتمد عليه كثيرون لإبطال عبادات غير المسلمين. ويتفرع على القول بتأتّي نية القربة منه أو عدم تأتيها صحّة أو عدم صحة نذر غير المسلم أو حلفه[1]، أو نيابته عن المسلم في عمل عبادي[2] أو صدقته التي يتقرب بها إلى الله تعالى، أو عتقه[3].

وأهمية هذا الوجه ومحوريته في حكم عبادة غير المسلم، تحتمان علينا التوسع في بيان المسألة، وذلك من خلال النقاط التالية:

**النقطة الأولى: أقوال الفقهاء في المسألة**

في المسألة اتجاهان:

**الاتجاه الأول**: ما ذهب إليه كثيرون من تعذر تأتّي نيّة القربة من الكافر، ومنهم الشيخ الطوسي[4] وابن البراج[5]، والكيدري[6]، والمحقق[7] والشهيد

(1) **المهذب**، ج 2، ص 406.

(2) **رياض المسائل**، ج 6، ص 86.

(3) قال السيد عميد الدين الأعرج: "والمصنّف تابع الشيخ في جواز تدبير الكافر مطلقاً في المختلف واستشكل ها هنا من حيث اشتراط نيّة القربة وهي متعذّرة من الكافر، ومن أنّ التدبير لا يزيد على العتق المنجز في اشتراط التقرّب فيه، وعنده يجوز أن يعتق الكافر عبده، والمنع من تعذّر نيّة القربة من الكافر"، **كنز الفوائد في حل مشكلات القواعد**، ج 3، ص 80.

(4) قال الشّيخ الطّوسي: "والكافر لا يصحّ منه نيّة القربة في حال كفره، لأنّه غير عارفٍ بالله تعالى"، **الخلاف**، ج 1، ص 127 وقال: "فإن تطهر أو اغتسل في حال كفره لم يجزه أصلا لأنها عبادة تحتاج إلى نية، ولا تصح من الكافر النية على حال"، **المبسوط**، ج 1، ص 28.

(5) **المهذب**، ج 2، ص 406.

(6) قال: " ولا يصح الظهار ولا الكفارة من الكافر، لأنّ الكفارة عبادة تحتاج إلى نية، والنية لا تصح من الكافر"، **إصباح الشيعة**، ص 457.

(7) قال: "الفطرة عبادة تفتقر إلى النية ولا تصح من الكافر"، **المعتبر**، ج 2، ص 596.

الثاني[1] والميرزا القمي في الغنائم[2].

وهذا الاتجاه موجود لدى فقهاء السنة، "قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه [من أهل] العلم: أن لا صدقة على الذمي في عبده المسلم، لأنّها عبادة تفتقر إلى النية، ولا تصح من الكافر. ولأنه لا يكلف الفطرة عن نفسه، فلا يكلف عن غيره"[3].

**الاتجاه الثاني**: ما ذهب إليه غير واحدٍ من الأعلام من إمكان تأتّي نية القربة من غير المسلمين، منهم: النراقي[4]، والميرزا القمي، قال الأخير في "جامع الشتات": "لا ينافى كفره قصد التقرب الى الله، إذ ليس كل كافر منكراً لله تعالى"[5]. ولكنه في كتاب "الغنائم" ذهب إلى عدم تأتّي نية القربة منه، وإذا ثبت أنّ جامع الشتات متأخر عن الغنائم، فيكون قد تراجع عما اختاره في الغنائم. وممن ذهب إلى ذلك أيضاً السيد اليزدي[6] وآخرون.

طبيعي أنّ أصحاب الاتجاه الثاني يستثنون ما لو كان الكافر منكراً للخالق، وهذا ما صرّح به غير واحد منهم، كالعلامة والفاضل المقداد[7]، والسيد علي الطباطبائي[8].

---

(1) **مسالك الأفهام**، ج 2، ص 114.

(2) قال: "وأما من يصحّ منه [الاعتكاف]: فهو المسلم؛ لعدم إمكان نيّة القربة من الكافر"، **غنائم الأيام**، ج 6، ص 140.

(3) **تذكرة الفقهاء**، ج 5، ص 372.

(4) فقد منع الاستدلال على شرطية الإسلام في النائب في الحج بأن الكافر لا تتأتى منه القربة، قائلاً: " يمكن تأتيتها من جهة زعمه اشتغال ذمته بفعل الغير"، **مستند الشيعة**، ج 11، ص 111، وراجع: المصدر نفسه، ج 2، ص 283.

(5) **جامع الشتات**، ج 4، ص 63.

(6) **العروة الوثقى**، ج 4، ص 487.

(7) قال المقداد السيوري: "نعم، ذلك متعذر في حق المعطلة كأرباب الطبيعة والدهرية"، **التنقيح الرائع**، ج 2، ص 312.

(8) قال في الرياض تعليقاً على الوجه الذي ذكره المحقق من الحكم ببطلان وقف الكافر بحجة تعذر نية القربة منه، وهي شرط في صحة الوقف: " وفيه نظر، لمنع التعذر منه

**النقطة الثانية: ما المقصود بالتقرب؟**

إنّ تحديد المراد بنية القربة غير منقح بشكل كافٍ في كلمات الفقهاء، وقد حصل اختلاف بينهم، ففي حين رأى بعضُ الأعلام أنّ القربة في المقام هي قصد العبد امتثال الأمر الإلهي المتوجه إليه، بصرف النظر عمّا لو كان العمل مما يترتب عليه الثواب أم لا، وبصرف النظر عمّا إذا كان العامل أهلاً للقرب أم لا، وعليه، فلو كان الشخص غير لائق بالقرب من الله تعالى لسبب آخر غير نية القربة فلا يستحق الثواب ولو نوى التقرب. ولكنّ البعض الآخر رأى أنّ القربة في المقام هي وقوع العبادة على وجه يستحق بها الثواب ويحصل بها القرب[1] فلا يكفي نية الشخص للقربة بل لا بدّ من أن يكون العامل أهلاً للتقرب. ولا بأس أن نستعرض بعض كلماتهم في هذا المجال والتي تعبر عن هذا الاختلاف.

قال الشهيد الأول محمد بن مكي الجزيني (786هـ): "هل المعتبر في نيّة القربة ما يترتّب عليه الثواب، أو مطلق التقرّب إلى الله تعالى؟ يحتمل الأوّل، لأنّه عبادة، وكلّ عبادة يترتّب عليها استحقاق الثواب بفعلها صحيحة، ويحتمل الثاني: لأنّ الدليل دلّ على صحّة العتق إذا أريد به وجه الله، وهو أعمّ من ترتّب الثواب ومن عدمه"[2].

وقد أوضح الشهيد الثاني هذين القولين في باب العتق واختار الأول منهما، قال: "إذا تقرر ذلك، فقد فرّع المصنف على اعتبار نيّة القربة به أنه لا يصح من الكافر، كتابياً كان أم غيره، محتجاً بتعذر نية القربة في حقه.

---

على الإطلاق، لاختصاصه بالمعطلة والدهرية"، **رياض المسائل**، ج 11، ص 281، وراجع: المصدر نفسه، ج 9، ص 312.

(1) وممن ظاهره تبني القول الثاني المحقق الأردبيلي: "إنّ دليل عدم الصحة منهم [الكفار]، عدم القربة التي شرط في العبادة بحيث يمكن ترتب أثرها عليها"، **مجمع الفائدة والبرهان**، ج 3، ص 236. يعني أنّ المراد من قصد القربة بحيث يمكن ترتب أثرها وهو الثواب عليها، وهو لا يمكن في الكافر مع خلوده في النار.

(2) **غاية المراد**، ج 3، ص 325.

وفيه نظر : لأنه **إن أراد** بنيّة القربة المتعذرة منه نية إيقاع الفعل طلباً للتقرب إلى الله تعالى بواسطة نيل الثواب أو ما جرى مجرى ذلك، سواء حصل له ما نواه أم لا، منعنا من تعذر نية القربة من مطلق الكافر، لأنّ من اعترف منهم بالله تعالى وكان كفره بجحد نبوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو غيره من الأنبياء أو بعض شرائع الإسلام يمكن منه هذا النوع من التقرب، وإنما يمتنع من الكافر المعطل الذي لا يعترف بوجود الله تعالى، كالدهري وبعض عبدة الأصنام .**وإن أراد** بها إيقاعه على وجه التقرب إلى الله تعالى بحيث يستحق بها الثواب، طالبناه بدليل على اشتراط مثل ذلك، وعارضناه بعبادة المخالف من المسلمين وعتقه، فإنه لا يستتبع الثواب عنده مع صحة عتقه. وفي صحة عباداته[1] غيره بحث قرر في محله. وبالجملة فكلامهم في هذا الباب مختلف غير منقح، لأنّهم تارة يحكمون ببطلان عبادة الكافر مطلقاً، استناداً إلى تعذر نيّة القربة منه، ومقتضى ذلك إرادة المعنى الثاني، لأنّ ذلك هو المتعذر منه لا الأول، وتارة يجوزون منه بعض العبادات كالعتق، وسيأتي تجويز جماعة من الأصحاب له منه[2] مع اشتراط القربة فيه، نظراً إلى ما ذكرناه من الوجه في الأول. وقد وقع الخلاف بينهم في وقفه وصدقته وعتقه المتبرع به، ونحو ذلك من التصرفات المالية المعتبر فيها القربة. واتفقوا على عدم صحة العبادات البدنية منه، نظراً إلى أن المال يراعى فيه جانب المدفوع إليه ولو بفك الرقبة من الرق فيرجح فيه جانب الغرامات، بخلاف العبادات البدنية، ومن ثم ذهب بعض العامة إلى عدم اشتراط النية في العتق والاطعام واعتبرها في الصيام، إلا أن هذا الاعتبار غير منضبط عند الأصحاب كما أشرنا إليه"[3].

وما اختاره الشهيد الثاني، وتبعه عليه جمع من الفقهاء[4]، من أنّ المراد بنية القربة هو إيقاع الفعل طلباً للتقرّب إلى الله تعالى هو الأقرب، بنظرنا،

---

(1) الظاهر أنّ الضمير راجع إلى المخالف، وكلمة غيره زائدة.

(2) الضمير في "له" راجع إلى العتق، والضمير في "منه" راجع إلى الكافر.

(3) **مسالك الإفهام**، ج 10، ص 63.

(4) منهم السيد الكلبيكاني، قال: "بإمكان حصول النية من الكافر، بل إمكان تحقق نية

وذلك لأنّ ما دلّ عليه الدليل هو الإتيان بالعمل قربة إلى الله تعالى، أو قل: قاصداً امتثال أمر الله، وأما كون العمل مقرباً ويستحق العبد عليه الثواب فهو شرط أو أمرٌ آخر غير نيّة القربة، وهو يحتاج إلى دليل، والظاهر أنّه لا دليل عليه، لأنّ هذا ما لا يملك العبد علمه وإنما هو بيد الله تعالى، وإنْ شئت فقل: إنّ "المسلَّم هو اعتبار قصد التقرب، وأما اعتبار حصول القرب وترتب الثواب عليه فلم يدل عليه دليل"[1]. وقال الشهيد الثاني تعليقاً على قوله عليه السلام: "لا عتق إلا ما أريد به وجه الله تعالى"[2]: "ثم لا يلزم من اشتراطه [العتق] بالإرادة المذكورة [إرادة وجه الله] حصول المراد، لأنّ ذلك أمر آخر لا يدل عليه الخبر"[3].

ثم لو سلمنا بضرورة كون العمل "بحيث يوجب التقرب"، فإنّ ذلك على "الاقتضاء لا العلية التامة، ولقربه - تعالى - مراتب غير متناهية، ومن الممكن أن يستعد الكافر لذلك، لشمول بعض عنايات اللَّه تعالى في الدنيا أو البرزخ، أو الحشر، أو تخفيف العذاب، فإنّه تعالى لا يضيع أجر من أحسن عملاً بأيّ نحو شاء وأراد"[4].

في المقابل، أصرّ بعض الفقهاء ومنهم صاحب الجواهر على أنّ الشرط ليس نية القربة فحسب، بل لا بد أن يكون العامل صالحاً للقرب منه تعالى، والكافر ليس أهلاً للقرب وعمله ليس مقرباً، وبالتأمل في كلماتهم نجد أكثر من محاولة للاستدلال على ذلك:

**المحاولة الأولى**: دعوى الضرورة، قال في الجواهر: تعليقاً على كلام

---

القربة منه وإن لم يحصل القرب له من الله تعالى، ولا يلزم من نية القربة حصول القرب منه تعالى"، **كتاب الطهارة**، ج 1، ص 200، ومنهم السيد الروحاني، **فقه الصادق**، ج 3، ص 236، والسيد السبزواري، **مهذب الأحكام**، ج 3، ص 434.

(1) **فقه الصادق**، ج 3، ص 236.

(2) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام أَنَّه قَالَ: "لَا عِتْقَ إِلَّا مَا أُرِيدَ بِه وَجْه اللَّه عَزَّ وجَلَّ"، **الكافي**، ج 6، ص 178، والخبر صحيح.

(3) **مسالك الإفهام**، ج 10، ص 286.

(4) **مهذب الأحكام**، ج 3، ص 434.

الشهيد الثاني الآنف إنه: "من غرائب الكلام، ضرورة اقتضاء الصحة في العبادة موافقة الأمر المقتضية ترتب الجزاء عليها، كضرورة كون المراد بنية القربة إنشاء التقرب على وجه يترتب عليه أثره، ولذا نافاها الرياء ونحوه من منافيات الإخلاص من غير فرق بين العبادة المالية وغيرها، بل وبين الزكاة والخمس وغيرهما، وإرادة وجه الله به المذكورة في النصوص يراد بها ذلك لا إرادته على الوجه الذي ذكره"[1].

أقول: أما الضرورة الأولى، وهي ضرورة ترتب الجزاء وهو الثواب على الصحة، فهي صحيحة، فالعمل الصحيح المستوفي للشرائط يكون العبد مثاباً عليه، ولكنّ الكلام فيما لو انتفى الثواب فهل هذا يعني انتفاء الصحة؟ قد عرفت أنّه لا ملازمة بين الأمرين. أما الضرورة الثانية، وهي ضرورة كون المراد بنيّة القربة هو إنشاء نية القربة على وجه يترتب عليها الثواب، ولذا نافاها الرياء، فلا ندري من أين ادعاها في هذه المسألة الخلافية! ومنافاة الرياء للقربة يلائم التفسيرين.

**المحاولة الثانية**: أنه لا بدّ من إضافة قيد ترتّبِ الثواب على القصد، دفعاً لمحذور استحقاق الكافر للثواب أو محذور تصحيح كافة عباداته في حال الاقتصار في النيّة على مجرد القصد.

ولكننا لا نرى أنّ هذا المحذور مصحح لما تبنوه، أمّا بالنسبة للثواب، فلا نرى مانعاً ومحذوراً في نيله، ولا صحة للقول بكون الكافر ليس أهلاً للقرب مطلقاً، وأمّا بالنسبة لتصحيح عباداته فحيث إنّه قد أتى بها مطابقة لشرعنا فلا نرى مانعاً من الحكم بصحتها، وأما إنْ أتى بها مطابقة لشرعه فهو مُقَرٌّ على فعلها ولا يترتب عليها أثرٌ عملي بالنسبة إلينا كي نحكم بصحتها أو فسادها كما سلف، ولذا لا يعنينا الحديث عنها إلا من الزاوية الكلامية، أعني استحقاق الثواب، وهذا ما سوف نبحثه في محور خاص.

(1) **جواهر الكلام**، ج 34، ص 110.

والحاصل: أنّ الشرط المعتبر هو حصول نيّة القربة، ولا دليل على حصول القرب، إذ قد تتحقق نية القربة ولا يتحقق القرب لمانع، لا لعدم المقتضي. نعم هناك شرط آخر، وهو أن يكون العمل صالحاً ليقرِّب العبد إلى الله تعالى، لأنه لا يمكن له أن يتقرب إلى الله تعالى بما يبغضه من أعمال، وهذا واضح ولا غبار عليه.

**النقطة الثالثة: دليل القائلين بعدم تأتّي نية القربة من غير المسلم**

علينا في البداية أن لا نصغي إلى دعوى أنّ الكفر هو في نفسه وبعنوانه وبنحو مطلق مانع من تأتّي نية القربة مطلقاً، فهذه مصادرة واضحة، فلا بد من إبراز نكتة تجعل الكفر مانعاً من تأتّي القربة منه، والنكتة التي نراها ترددت في الكلمات هي أحد وجهين:

**الوجه الأول**: أنّ الكافر لا يعرف الله تعالى، فلا يمكنه التقرب إليه، قال ابن البراج (481هـ) في المهذب: "وإذا حلف الإنسان بالله تعالى وهو كافر صحت يمينه ولم يصح منه الكفارة إذا حنث، لأنّها تفتقر إلى نية القربة، والقربة لا تصح من الكافر، لأنه لا يعرف الله تعالى، وإذا لم يعرفه لم يصحْ أن يتقرب إليه بذلك"[1]. وقال الفاضل المقداد (826هـ): "أنّ صحّة الصلاة بل وصحّة سائر العبادات متوقّفة على معرفة اللّه تعالى ووحدانيّته وكونه ربّاً للعالمين أي مربّياً ومنشئاً لهم، فيستلزم ذلك وجوب العلم بكونه قادراً وعالماً وحكيماً، إذ الإخلاص يستلزم ذلك ويتفرّع على ذلك عدم صحّة عبادة الكافر الجاحد لشيء من هذه الأصول، بل وعدم صحّة عبادة من لم يكن عارفاً باللّه تعالى هذه المعرفة بدليل وإن كان في الظاهر مسلماً"[2].

**ويرد عليه**: أنّه أخص من المدعى، فهذا الوجه لا يأتي في الكافر بالنبوة

(1) **المهذب**، ج 2، ص 406.
(2) **كنز العرفان في فقه القرآن**، ج 1، ص 157.

أو بالمعاد مع اعتقاده بوجود الله تعالى، فمثل هذا الشخص تتأتى منه القربة، على ما عليه جمع من الفقهاء[1]، ولذا صحّ حلفه بالله تعالى بنظرهم[2]، ويكفي لتحقق التقرب إلى الله تعالى أنْ يعتقد بوجود إلهٍ خالق.. ويأتي بالعمل لأجله، لا إلى شريكه، فلو نوى التقرب إلى الشريك فلا قيمة لعمله، ولكن لو نوى التقرب إلى الله فليس ثمّة ما يمنع من تحقق نية القربة منه، ولا يضرّه وجود نقصٍ في اعتقاده حول الله تعالى. قال العلامة الحلي رداً على ابن البراج: "والمعتمد أن نقول: إنْ كان الكفر باعتبار جهله بالله تعالى وعدم علمه به إمّا بأن يجحد الرب تعالى أو يشبهه بغيره كالمجوس فهذا لا ينعقد يمينه، لأنه يحلف بغير الله تعالى، وإن كان باعتبار جحده نبوة أو فريضة معلومة الثبوت من دين الإسلام انعقدت يمينه بالله تعالى، لوجود المقتضي للانعقاد وهو الحلف بالله تعالى من عارف به عاقل لا ولاية لأحد عليه، وإذا انعقدت وجب عليه الفعل المحلوف عليه"[3].

وأما أن يقال: "إنّ الكافر مطلقاً لا يعرف الله تعالى على الوجه المعتبر، ولو عرفه لأقرّ بجميع رسله ودين الإسلام"[4]. فيرده:

**أولاً**: أنه - كما ذكره الشهيد الثاني - "كلام بعيد عن التحقيق جداً، ولا ملازمة بين الأمرين، كما لا ملازمة بين معرفة المسلم لله تعالى ومعرفة دين الحق من فرق الإسلام، و: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون: 53]"[5].

**ثانياً**: إذا كان النقص في عقيدته بشأن الله تعالى سبباً في إبطال عبادته فيلزم بطلان عبادة كثير من المسلمين بل أكثرهم، لوجود نقص في عقيدتهم

---

(1) **مختلف الشيعة**، ج 8، ص 151.
(2) **ومنهم**: الشيخ مغنية في **فقه الإمام الصادق** عليه السلام، ج 4، ص 345، والسيد الروحاني في **فقه الصادق**، ج 23، ص 384.
(3) **مختلف الشيعة**، ج 8، ص 151.
(4) ذكر ذلك الشهيد الثاني وردّه بما سيأتي في المتن.
(5) **مسالك الإفهام**، ج 10، ص 63.

حول الله تعالى أيضاً، ولو حكمت الشريعة ببطلان عبادة هؤلاء لاشتهر الأمر وعرف وبان، مع أننا لا نجد ما يدل عليه في النصوص. وما ذهب إليه الفاضل المقداد من أنه لا تصح عبادة المسلم إذا لم تكن قائمة على أساس الدليل، فهو كلام مرفوض.

إنّ ما يملكه عامة المؤمنين بالله من غير المسلمين من معرفة بالله لا يفرق كثيراً عما يملكه عامة المسلمين من معرفة، مع أنه لا ريب في أنّ هذا القدر من المعرفة كافٍ في تصحيح اعتقاد المسلم، ولذا قال الفاضل المقداد أنه محكوم بالإسلام في الظاهر، فليكن هذا القدر من المعرفة كافياً في تصحيح أعماله، ولو لم يكن كافياً في تصحيح العمل لم يكن كافياً في تصحيح الاعتقاد ولزم الحكم بكفرهم، وهذا ما لا يمكن المصير إليه بوجه. بعبارة أخرى: إن التفرقة بين العمل والاعتقاد مما لا وجه له.

يقول الشيخ محمد تقي المجلسي (1070هـ): "الظاهر أنّه إذا اعتقد العوامّ أنّ الله جسمٌ لا كالأجسام لا يكفرون بذلك، بل لا يجب عليهم سوى ذلك، لأنّ تكليفهم بأن يفهموا المجرد تكليف بما لا يطاق، وبأيّ وجهٍ ذكر لهم، فهم يتوهَّمون إلهاً له مقدار وفي جهة، بل لا يمكن لخواصّ العلماء أن يتصوروا سوى ذلك، لأنّه ليس في مقدورهم... ولهذا كان رسول الله ﷺ والأئمّة عليهم السلام يقنعون من الكفار بعد الإسلام بأن ينطقوا بالشهادتين، ولا يكلّفونهم دقائق أفكار الحكماء في إثبات الواجب لذاته".

ثمّ ينقل المجلسي عن المحقق نصير الدين الطوسي، أنّ تكليف العامة بذلك تكليفٌ بما لا يطاق، وأنّه "يكفيهم أن يعلموا أنّ لهم إلهاً ليس مثل المخلوقين، وإنْ توهَّموه جسماً نورانياً"، وأضاف: "لو قلنا إنّ ذلك كفر وارتداد لم يسلم إلا المعصوم، لأنّ كلّ النّاس، بمن فيهم العلماء، تحصل لهم المعرفة شيئاً فشيئاً"[1].

(1) **روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه**، بنياد فرهنگی إسلامی، قم ـ إيران،

وذهب الإمام الخميني إلى أبعد من ذلك، فنفى الكفر عمّن اعتقد - لنقصٍ في معرفته ـ أنّ الله جسم حقيقة، فضلاً عمّا إذا اعتقد أنّه جسمٌ لا كالأجسام[1]. وتحقيق الحال في هذه المسألة خارج عن نطاق بحثنا.

**وخلاصة الكلام**: إنّ دعوى عدم تأتّي نية القربة من غير المسلمين هو كلام مجاف للصواب، ونحن نرى بأم العين كثيراً من الأعمال التي يقوم بها هؤلاء قربة إلى الله تعالى، قال الشيخ اللنكراني: (1428هـ): "..وأما الكافر المقر باللَّه المنكر لصفة الوحدانية أو للنبوة، فيعقل فيه قصد القربة، خصوصاً إذا كان من المنتحلين للإسلام كالغلاة والنواصب، وترى أهل الكتاب يجتمعون في معابدهم ويعملون أعمالًا يكون الداعي لهم إليها التقرب إلى اللَّه تعالى بالمعنى الشامل للوصول إلى الثواب والفرار عن العقاب"[2].

الوجه الثاني: "إنّ نية القربة لا تتحقق إلا باعتقاد كون هذه العبادة مأموراً بها من الله جزماً، والكافر غير معتقد بالنبوة حتى يعتقد كون ذلك مأموراً به، فلا يعقل قصد القربة منه. ونحو ذلك سائر أصناف الكفر، فإنّ مآلها إلى عدم الوثوق والاعتقاد بالشرع، وهو مانع من قصد التقرب، وقصد التقرب على فرض حقيّة الإسلام يؤول إلى الترديد المانع من صحة العبادة"[3].

---

ط1، 1413هـ، ج14، ص264، وج 18، ص 322، من طبعة شركة دار المصطفى لإحياء التراث.

(1) **كتاب الطهارة**، السيد الخميني، ج3، ص340.

(2) **القواعد الفقهية**، ج 1، ص 326.

(3) **العناوين الفقهية**، ج 2، ص 721، وذكر نحوه السيد البجنوردي في: **القواعد الفقهية**، ج 1، ص 326، وهذا فيما يبدو هو مقصود المحقق النراقي في قوله: "ولا يجزي غسله حال كفره وإن كان واجبا في مذهبه وموافقا في الكيفية له في شرعنا، لا لعدم صحته، لعدم تأتي نية القربة منه! لمنعه. بل لأن الصحة عبارة عن موافقة الأمر وهي موقوفة على قصده امتثاله، وهو في حقه غير متحقق، وإن قصد امتثال أمر آخر ورد في مذهبه"، انظر: **مستند الشيعة**، ج 2، ص 283.

ولكن يرده:

**أولاً**: إنك قد عرفت أنّ محل الكلام فيما لو فرض أنّ الآخر الديني كان مقتنعاً بأن العبادة الإسلامية هي طريق مقرِّب إلى الله تعالى، وهذا الفرد يتحقق منه الجزم بكون العبادة مأموراً بها، وهو ليس نادر الوجود، فنحن نرى بعض الناس من غير المسلمين لا يؤمنون بالنبي ﷺ لكنهم يعتقدون أن بعض العبادات التي أتى بها سيدنا محمد ﷺ هي عمل مقرِّب إلى الله تعالى، وكذا لو أتى ببعض العبادات المشتركة بين الشرائع الإسلامية، كأعمال البر والخير وعبادة الدعاء لله تعالى.

**ثانياً**: إننا لا نحتاج إلى الجزم بكون العبادة مأموراً بها من الله تعالى، إذ يمكن تصحيح العبادة لو أتى بها بقصد الرجاء كما سيأتي.

**النقطة الرابعة: شواهد تأتّي نية القربة منه**

عرفت أنّ ما ذكره الفقهاء من عدم تأتّي نيّة القربة من غير المسلم هو قول غير صحيح، فكلٌّ من آمن بالله تعالى، يمكن أن يتقرب إليه، وهذا يكفي لرفض ما بنوه على رأيهم المذكور، وأضف إلى ذلك أنّه يمكن الاستدلال على تأتّي نيّة القربة منه ببعض الوجوه:

**أولاً**: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البَقَرَة: 62]، فقد عدّت الآية كل هؤلاء مؤمنين بالله تعالى، والمؤمن بالله تعالى يمكنه التقرب إليه.

**ثانياً**: قوله تعالى: ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ ۚ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِى مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ كَٰذِبٌ كَفَّارٌ﴾ [الزُّمَر: 3]، وقد استدل الفاضل

المقداد[1] بهذه الآية، ووجهه أنّ هؤلاء الذين ذُكروا في الآية يؤمنون بالله تعالى، ويسعون إلى التقرب إليه وعبادته، وإنْ أخطأوا طريق العبودية، والآية المباركة إنما خطّأتهم في هذا الطريق، فالتقرب إليه لا يكون عن طريق السجود للأصنام، ولكنها لم تخطئهم في إمكان تقربهم إلى الله تعالى وفي معرفته تعالى[2]. فتأمل.

**النقطة الخامسة: حول تأتي نية القربة من خصوص المشرك والشاك بوجود الله تعالى**

اتضح أنّ كلّ من يؤمن بالله تعالى ويعترف به إلهاً يمكنه أن يتقرب إليه، وهذا يجري في أهل الكتاب، ويجري في المشركين أيضاً، قال السيد محمود الشاهرودي (1394هـ): " لعدم المانع من تمشّي ذلك منه خصوصاً من الكفار القائلين بثبوت الصانع لهذا العالم - كاليهود والنصارى وغيرهما من أهل الكتاب ممن يعتقد بوجود الصانع جلت عظمته وأنّ جميع الموجودات العلوية والسفلية مخلوقة للّه تعالى - فيمكن لهؤلاء الكفار أن يتقربوا إلى اللّه تعالى بما يرونه مقرباً لهم اليه تعالى من النذر وغيره هذا كله بالنسبة إلى أهل الكتاب. وأما الكفار الذين يعبدون الأصنام فكذلك، إذ لا مانع من تمشي قصد القربة منهم بأن يتقربوا بأحد هذه الأسباب إليه تعالى وبغيرها مما رأوها وجهاً للتقرب، وذلك لأنّ هذه الطائفة من الكفار لا يعبدون الأصنام حقيقة لذاتهم وبما أنها معبودة من دون نظر إلى غيرها، بل إنما يعبدونها ويخضعون

(1) **التنقيح الرائع لمختصر الشرائع**، ج 2، ص 312.

(2) وعلى هذا يحمل قول الشيخ الطوسي: "وقولهم: ﴿مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ﴾ باطل، لأن التقرب إلى الله بالقبائح قبيح في العقول. وليس يجري ذلك مجرى تعظيمنا للبيت الحرام والحجَر وسجودنا إليه، وذلك أنا نسجد لله تعالى ونتقرب إليه لا إلى البيت والحجَر، وإنما تعبدنا الله بذلك ورغّبنا فيه. فنظير ذلك إن ثبت بشرع مقطوع به التقرب إلى الله والسجود له بالتوجه إلى هذه الأشياء، والقوم لا يذهبون إليه، فبطل تشبيههم بما قلناه وبان الفرق بينهما"، **الاقتصاد**، ص 47.

ويخشعون في قبالها ليقربوهم إليه تعالى ويجعلوها واسطة في قضاء حوائجهم كما حكى اللَّه تعالى في كتابه المجيد عن ذلك بقوله: ﴿مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ﴾ [الزُّمَر: 3] فتحصل مما ذكرنا انعقاد النذر وأخويه من الكافر كانعقادها من المسلم"[1].

يبقى أنه ماذا عمن كان يحتمل وجود الله ويأتي بالعمل رجاءً، فهل تتأتى منه نية القربة؟

والجواب: أنه يمكن تأتيها منه على نحو الرجاء، قال السيد الخميني في تعليقته على العروة: "يمكن قصدها رجاء لمن يحتمل وجود الصانع ولا يعتبر في العبادة أزيد من ذلك"[2].

خلاصة القول: أنه قد اتضح مما تقدم أنّه لا موجب للحكم ببطلان عبادة غير المسلم، ولا سيما العبادات المالية لأن ما استدل به على البطلان غير تام، وقد اعترف بعض الفقهاء بعدم تمامية الأدلة ولكنه اعتمد على الإجماع، وبعضهم[3] ناقش في كافة الأدلة بما في ذلك الإجماع.

### 4 - هل الصحة تستلزم القبول؟

وعلى المختار من صحة أعمال غير المسلمين في الجملة، يأتي السؤال[4] عن الرأي الإسلامي حول قبول أعمال غير المسلمين في ميزان الثواب الأخروي؟

---

(1) **كتاب الحج**، تقريراً لبحث السيد محمود الشاهرودي من تقرير الشيخ إبراهيم الجناتي، ج 1، ص 329.

(2) **العروة الوثقى**، ج 4، ص 487.

(3) كالسيد محمود الهاشمي، **كتاب الزكاة**، ج 1، ص 255، وما بعدها.

(4) وهذه هي المرحلة الثالثة من البحث والتي أشرنا إليها سابقاً في مستهل القاعدة الأولى، وقد كانت المرحلة الأولى عن حكم تكليفه بالفروع، والمرحلة الثانية عن صحة عمله.

وقد قلنا إن هذا البحث هو من المباحث الكلامية، ولذا أرجأنا بحثها إلى المحور المخصص لذلك[1]، ولكننا نتطرق هنا إلى مسألة واحدة فقط، وهي قضيّة العلاقة بين الصحة والقبول. فقد يقال: بأنّ صحة العمل تستلزم قبوله، وحيث حكمنا بصحة عمل غير المسلم فقد يحكم بقبوله، ولكن في المقابل قد يقال: إن الصحة لا تستلزم القبول. وعليه، فبناءً على رأي المشهور الذين نفوا صحة عمل الآخر العبادي فلا مفر من الحكم بعدم القبول، ومن هنا يُطرح السؤال: هل صحة العمل تستلزم القبول أم لا؟ وهل الصحة والقبول متساوقان[2] أم لا؟

وعلى القول بعدم الملازمة "فالعبادة المجزئة هي المبرئة للذمّة المخرجة عن عهدة التكليف، والمقبولة: هي ما يترتّب عليها الثواب"[3]. وبعبارة أخرى: "الصحة عبارة عن مطابقة المأتي به للمأمور به الموجبة للإجزاء، سواء بلغ العمل إلى تلك الدرجة من المحبوبية التي يترتب عليها الأجر أو لم يبلغ إلى تلك الدرجة فلا يترتب عليه الثواب أصلاً، وأما القبول فهو عبارة عن وقوع العمل محبوباً ومرضياً عند المولى جل شأنه بالدرجة العليا أو دونها على حسب اختلاف مراتب القبول الموجب لاختلاف مقدار الثواب أيضاً"[4].

### أ - ثمرة البحث

إن ثمرة البحث في ملازمة الصحة للقبول أو عدم ملازمتها له تظهر في العديد من الموارد:

---

(1) وهو بحسب تخطيطنا من المفترض أن يكون في أوائل هذه البحوث.

(2) وإن شئت قل: إنّ البحث في مرحلة القبول متوقف على مغايرة هذه المرحلة مع مرحلة الصحة، وهذا محل كلام بين الأعلام، ولذا كان من الضروري بحث هذه المسألة.

(3) **الأربعون حديثاً**، للبهائي، ص 375.

(4) **كتاب الحج** للسيد الشاهرودي، ج 1، ص 234.

**منها**: أنه قد ورد في الأخبار[1] أنّ الله تعالى لا يقبل عمل العبد إلا إذا كان قد أقبل فيه على الله تعالى، وعليه، فلو أتى المسلم بعبادته بقلبٍ لاهٍ فعلى القول بالملازمة قد يقال إنّ عدم القبول يكشف عن البطلان ويلازمه، وأما إذا قلنا بعدم الملازمة فلا وجه للحكم بالبطلان، ما يعني أنّ حضور القلب شرط للقبول لا للصحة.

**ومنها**: أنه قد ورد في الأخبار أيضاً ما ظاهره عدم قبول صلاة شارب الخمر أربعين يوماً، فلو أنّ شارب الخمر أتى بالصلاة فهل هي باطلة أو يقال إنها مجزية ولكن لا ثواب له عليها لمدة أربعين يوماً؟

**ومنها**: أنه قد ورد في الأخبار[2] أنّ من كان حجّه من مال حرام فلا ثواب له على حجه، فهل يحكم ببطلانه أم يحكم بالصحة الفقهيّة، كما ذهب إليه بعض الفقهاء[3].

**ومنها**: أنه قد ورد في الأخبار أيضاً أنه لا تقبل عبادة من لم يوال أهل البيت عليهم السلام، فإن قلنا بعدم الملازمة بين نفي القبول ونفي الصحة فلا يحكم ببطلان عمل غير الموالي بل يمكن الحكم بالصحة[4]، وإلا حكمنا

---

(1) في صحيحة مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: "إِنَّ الْعَبْدَ لَيُرْفَعُ لَه مِنْ صَلَاتِه نِصْفُهَا أَوْ ثُلُثُهَا أَوْ رُبُعُهَا أَوْ خُمُسُهَا فَمَا يُرْفَعُ لَه إِلَّا مَا أَقْبَلَ عَلَيْه بِقَلْبِه وإِنَّمَا أَمَرْنَا بِالنَّافِلَةِ لِيَتِمَّ لَهُمْ بِهَا مَا نَقَصُوا مِنَ الْفَرِيضَةِ"، **الكافي**، ج 3، ص 363.

(2) في خبر السكوني، عن أبي عبد الله، عن أبيه عليهما السلام: "أنّ النبي صلى الله عليه وآله حمل جهازه على راحلته وقال: هذه حجة لا رياء فيها ولا سمعة، ثم قال: من تجهز وفي جهازه علم حرام لم يقبل الله منه الحج"، **المحاسن**، ج 1، ص 88.

(3) وقد أفتى صاحب الحدائق بالصحة مع أنه قائل بعدم الفرق بين الصحة والقبول، **الحدائق الناضرة**، ج 14، ص 120. وقال المجلسي تعليقاً على بعض الأخبار: " ويدل على أن الحج بالمال الحرام غير مقبول، فإذا اشترى ثوبي الإحرام أو الهدي بعينه كان الحج باطلا على المشهور، وإلا كان صحيحاً غير مقبول." **مرآة العقول**، ج 19، ص 89،

(4) فهي مجزية ولا تجب الإعادة حتى في حال التحول إلى مذهب الإمامية.

ببطلانها[1]، وإن كان عدم القبول بنظرنا غير تام على إطلاقه كما أوضحنا ذلك في فقه العلاقة مع الآخر المذهبي[2].

**ومنها**: ما ذكره السيد المرتضى، من الحكم بصحة صلاة المرائي، مع عدم قبولها، كما مرت الإشارة إليه سابقاً.

وقد يناقش في بعض الأمثلة، ومنها المثال الأخير، فقد رفضه الأكثر، حيث رأوا أنّ الإخلاص شرط للصحة وليس للقبول فحسب، فالرياء يبطل العبادة، وتحقيق ذلك في محله.

**ب - أقوال الفقهاء**

الملاحظ لكلمات الفقهاء في هذه المسألة يرصد وجود اتجاهين:

**الاتجاه الأول**: الفرق بين الصحة والقبول وهو ما "عليه جملة من الأصحاب"[3]. ويستفاد هذا الرأي من السيد المرتضى، قال: "ولفظة "مقبول" يستفاد بها في عرف الشرع أمران: أحدهما: الإجزاء، كقولنا: لا تقبل صلاة بغير طهارة. والأمر الآخر: الثواب عليها، كقولنا إن الصلاة المقصود بها الرياء غير مقبولة بمعنى سقوط الثواب وإن لم يجب إعادتها"[4].

---

(1) طبيعي أن من يحكم بالبطلان قد يقول بعدم لزوم القضاء في حال التحول إلى مذهب الإمامية، لا لأجل الصحة، بل لورود الدليل على ذلك، ويفهم بعضهم ذلك على أنه تخفيف عليهم، كما يخفف على الكافر في حال إسلامه، فلا يحكم بوجوب القضاء عليه لقاعدة الجب.

(2) **فقه العلاقة مع الآخر المذهبي**، ج 1، ص 327 وما بعدها.

(3) على حد تعبير الشيخ يوسف البحراني، انظر: **الحدائق الناضرة**، ج 14، ص 128. وقال في فقه الصادق: "قبول العبادات غير صحتها، ورب شيء يكون دخيلاً في القبول - كحضور القلب - ولا دخل له في الصحة، والقبول عبارة عن ترتب الثواب على العمل وحصول القرب إليه تعالى، ولكن الصحة لا يعتبر فيها ذلك، بل هي عبارة عن مطابقة المأتي به للمأمور به"، **فقه الصادق**، ج 9، ص 199.

(4) **الانتصار**، ص 100.

واختاره الشهيد الثاني[1]، ومال إليه أيضاً الشيخ البهائي (1030هـ) في كتاب "الأربعون حديثاً"[2]، وغيرهم من الفقهاء[3].

**الاتجاه الثاني**: الملازمة بينهما، وهو الذي أصر الشيخ يوسف البحراني على تبنيه[4]، وعقد له فائدة خاصة في الدرر النجفيّة، وفي مقدمات الحدائق، وتبناه أيضاً جمع من الفقهاء المتأخرين، ومنهم صاحب العناوين، والسيد البجنوردي، وغيرهم، ونسب إلى الفقيه الهمداني[5]، والظاهر أن فقهاء السنة قد تبنوا هذا الاتجاه أيضاً[6].

### ت - أدلة القائلين بالملازمة

استدل القائلون بالملازمة بعدة وجوه:

**الوجه الأول**: إنّ الصحة هي موافقة الأمر وامتثاله، ولا يعقل موافقة الأمر من دون ثواب، كما ذكر الشيخ البحراني[7]، وصاحب العناوين[8]، والسيد

---

(1) قال: "المراد بالقبول والرفع: ترتّب الثواب الموعود عليها، وهو أمر زائد على الإجزاء"، **الفوائد الملية لشرح الرسالة الألفية**، ص 16، وقال تعليقاً على ما ورد من أن مانع الزكاة لا تقبل صلاته، بأنه لا دلالة لذلك على البطلان، "فإن القبول كثيراً ما يستعمل منفكاً عن الإجزاء وإن كان قد قال جمع من الأصوليّين بتلازمهما"، **المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية**، ص 306.

(2) **الأربعون حديثاً**، ص 377، طبعة جماعة المدرسين. وإنما قلنا بأنه يميل لأنه ذكر خمسة وجوه للقول بعدم الملازمة، ثم ذكر ما قد يرد عليها، وختم أن في النفس من هذه المناقشات شيئاً.

(3) منهم الشيخ محمد تقي الآملي، انظر: **مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى**، ج 3، ص 455.

(4) **الحدائق الناضرة**، ج 14، ص 128.

(5) انظر: **مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى**، ج 3، ص 455.

(6) كما ذكر الشهيد الثاني في **الفوائد الملية**، ص 16.

(7) **الدرر النجفية**، ج 1، ص 366، **والحدائق الناضرة**، ج 2، ص 181.

(8) قال: "وما يتخيل: أن القبول غير الصحة، فهو من البطلان بمكان، لأنّ الصحة عبارة عن موافقة الأمر، وكيف يعقل موافقته للأمر من دون ثواب؟ فإن الثواب لازم عقلا لذلك لا يمكن تخلفه في الحكمة"، **العناوين الفقهية**، ج 2، ص 721.

البجنوردي، قال الأخير: "إنّ المراد بالقبول إن كان ترتب الثواب فهو لا ينفك عن الصحة؛ لأنه إذا كان العمل موافقاً للمأمور به جامعاً لجميع الخصوصيات المعتبرة فيه، فلا محالة يكون صحيحاً وتترتب عليه المثوبة، وإن كان المراد به ما هو أعلى من ترتب الثواب، فهو ممنوع؛ فإنّ القبول الفقهي مساوق للصحّة".

**ويردّه**: إنّ التفكيك بين الصحة والقبول معقول وممكن، وما المانع أن يكون للإجزاء - وإن شئت فقل: للصحة إذ لا مشاحة في الاصطلاح - مراتب، منها مرتبة سقوط الأمر دون أن يترتب على ذلك الثواب، وهذه المرتبة اصطلح على تسميتها بمرتبة الصحة، ومنها مرتبة أعلى من مرتبة سقوط الأمر، وهي مرتبة القبول الذي يترتب عليه الثواب. بل إنّ ترتب الثواب المعبَّر عنه بالقبول له مراتب عديدة، فليس ثواب الجميع في العمل الواحد على حدّ سواء، واختلاف مراتب الثواب تابع لشدة حضور القلب أو ضعفه، ففي صحيحة مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: "**إِنَّ الْعَبْدَ لَيُرْفَعُ لَه مِنْ صَلَاتِه نِصْفُهَا أَوْ ثُلُثُهَا أَوْ رُبُعُهَا أَوْ خُمُسُهَا فَمَا يُرْفَعُ لَه إِلاَّ مَا أَقْبَلَ عَلَيْه بِقَلْبِه وإِنَّمَا أَمَرْنَا بِالنَّافِلَةِ لِيَتِمَّ لَهُمْ بِهَا مَا نَقَصُوا مِنَ الْفَرِيضَةِ**"[1].

**الوجه الثاني**: "أن الظاهر أنه لا خلاف بين كافة العقلاء في أنّ السيد إذا أمر عبده أمراً إيجابياً بعمل من الأعمال، ووعده الأجر على ذلك العمل، فامتثل العبد ما أمره به مولاه، فإنه يجب على السيّد قبوله منه، والوفاء بما وعده. فلو أنه رده عليه ولم يقبله. ومنعه الأجر الذي وعده مع أنه لم يخالف شيئاً مما أمره به، فإنّهم لا يختلفون في لومه ونسبته إلى خلاف العدل سيما إذا كان السيد ممن يصف نفسه بالعدل والإكرام، ويتمدّح بالفضل والإنعام، وما نحن فيه كذلك؛ إذ الفرض أنّ المكلف لم يخلّ بشيء يوجب الإبطال، ولم يأت بمناف يوجب الإخلال.

---

(1) **الكافي**، ج 3، ص 363، **وتهذيب الأحكام**، ج 2، ص 341، **وعلل الشرائع**، ج 2، ص 328.

**فإن قيل**: إنّه قد أخل فيها بالإقبال الذي هو روح العبادة، كما ورد من أنه لا يقبل منها إلّا ما أقبل عليه بقلبه، فربما قبل نصفها أو ربعها أو نحو ذلك.

**قلنا**: لا ريب أن الأمر بالإقبال والتوجه والخشوع إنما هو أمر استحبابي، وكلامنا الذي عليه بني الاستدلال إنما هو في الأمر الإيجابي[1]؛ فلا منافاة"[2].

**ولكنْ يرد عليه**: إنّ تجزئة العبادة إلى أمرين: وجوبي واستحبابي، وادعاء أنّ الكلام في الأمر الوجوبي وليس في الأمر الاستحبابي، وأنّ الوعد الإلهي بإعطاء الثواب منصبٌّ على صرف امتثال الأمر الوجوبي وليس على حالة الإقبال فيها.. إنّ هذا أول الكلام، وأشبه بالمصادرة، باختصار: إنّ لدينا أمرًا وجوبيًّا بالعبادة نفسها، ولدينا أمر آخر باستحباب إتيانها بخشوع وإقبال، ودعوى أنّ الثواب هو على ذات العبادة ولو بدون الخشوع هو عين المتنازع فيه، وما المانع من كون الصحة مترتبة على الأمر الوجوبي، والثواب على الأمر الاستحبابي؟ فيسقط الأمر بها بعد إتيانها بغير خشوع دون أن يقبلها الله تعالى، ولا يقبلها إلا مع إتيانها بخشوع.

صحيح أنّ الخشوع هو روح العبادة ولبُّها، ولكن ربما لم يُلزِم به الشارع تخفيفاً على العبد، وجعل الأمر منصباً على ذات العبادة وجعل الخشوع مستحباً.

**تقريب آخر**: ويمكن تقريب الارتكاز العقلائي بوجه آخر، وهو أنّ العقلاء الذين يصدرون أمراً إلى مواليهم، وينفذ الموالي ما أمروا به، فلا يكون من المستحسن أن يصحح السيد عمل بعض الموالي ويثيبهم دون البعض الآخر، ما دام أنّ الجميع قاموا بواجبهم. إنّ حرمان البعض من الثواب مع أنّه قام بما قام به المثاب فيه ظلم لهذا البعض دون مبرر، والمولى جلّ وعلا هو سيد العقلاء، وهو عادل ولا يجور في ظلمه.

---

(1) الوجوبي.

(2) **الدرر النجفية**، ج 1، ص 365 - 367.

**ويرده**: إنّ ثمّة فرقاً بين المولى الحقيقي والمولى العرفي، فالمولى العرفي يهمه أداء العمل بصرف النظر عن نية العامل، وأما المولى الحقيقي فهو لا يريد العمل صرفاً، بل يهتم كثيراً لنيّة العامل وإقباله على العمل وتوجهه وإخلاصه للآمر بالعمل، ولذا من المعقول أن يثيب العامل بقلب ملؤه التوجه والإقبال عليه تعالى، وأمّا العامل بقلبٍ لاهٍ ملؤه الإدبار، فمع أنّ المولى يصحح عمله، لكنه لا يثيبه عليه، ومن المعقول أن الله تعالى لا يصحح عمله أيضاً لكنه بلطفه ومنّه حكم بالصحة، تخفيفاً على العبد كي لا يعيد قضاءه.

**الوجه الثالث**: "إنّ عدم القبول مستلزم لعدم الصحة، وذلك فإنه[1] لا يخلو إما أن يراد بعدم القبول: الرد بالكلية، وعود العمل إلى مصدره كما كان قبل الفعل، ويكون كأنه لم يفعل شيئاً بالمرة، ولا ريب أنّ هذا مناف للصحة، إذ هي نوع من القبول لإسقاطها التكليف الثابت في الذمة بيقين، فكيف يعود العمل إلى مصدره كما كان أولا؟! وإمّا بأن يراد به إيقاف العمل على المشيئة واحتباسه حتى يحصل له مكمِّل فيقبل، أو محبط فيرد.. فهو مناف للصحة عند التحقيق والتأمل بالنظر الصائب الدقيق؛ لأنّ الاحتباس والإيقاف لا يكون إلَا لوجود مانع من القبول بالفعل أو فقد شرط، وعندهما تنتفي الصحة"[2].

**ويلاحظ عليه**: إنّ الأمر لا يدور بين الشقين المذكورين في كلامه، وهما الرد الكلي والرد المعلق، فثمّة شق ثالث محتمل، وهو الرد الجزئي للعمل، فأداء العمل وإنجازه يتفرع عليه مرتبتان من الرضا به، وهما: مرتبة الإجزاء ومرتبة القبول، فيرد في مرتبة القبول دون مرتبة الصحة.

**الوجه الرابع**: "أنه لا خلاف بين أصحاب القولين المذكورين في أنّ العبادة المتصفة بالصحة والإجزاء مسقطة للعقاب الموعود به تارك العبادة. ولا ريب أن إسقاطها العقاب مستلزم للقبول؛ إذ لو لم يقبل لكان صاحبها باقيا تحت

(1) هكذا جاءت العبارة.

(2) **الدرر النجفية**، ج 1، ص 367.

العهدة، وكان مستحقا للعقاب بلا ارتياب؛ إذ المفروض أن سقوط العقاب إنما استند إليها لا إلى التفضّل منه تعالى.

**فإن قيل**: إنّ القبول إنّما هو عبارة عن الجزاء عليها بالثواب.

**قلنا**: متى ثبت استلزام سقوط العقاب للقبول - بمعنى أن الشارع إنما أسقط عن المكلف العقاب والمؤاخذة؛ لقبوله لها - ترتب عليها الثواب البتة"[1].

**ويرده**: إنّ سقوط العذاب يكشف عن الصحة جزماً، لكنه لا يستلزم القبول كما ادعى، ويمكننا أن نفرق بين الثواب والعقاب، فمن أتى بالصلاة صحيحة يندفع عنه العقاب أو قل: إسقاط العقاب يكفي فيه الصحة، ولكن نيل الثواب لا يكفي فيه الصحة، بل لا بدّ من القبول المتفرع على تحقق حالة من الخشوع والإقبال على الله تعالى في الصلاة. وهذا الأمر والتفكيك بين الثواب والعقاب لا ضير فيه، بل هو معقول، ولا يلزم منه محذور، ولا سيّما بناء على ما هو المشهور عندنا من أنّ الثواب في المطيع تفضل بينما عدم العقاب في العاصي استحقاق.

**ث - أدلة القائلين بعدم الملازمة**

اتضح مما سلف أنّه لا دليل على الملازمة، وهذا القدر يكفي للقول بالتفكيك. ويعزز إمكانية ومعقوليّة التفكيك ما هو حاصل فعلاً في التعامل الفقهي مع بعض النصوص من حملها على نفي القبول، مع عدم الالتزام بالبطلان، كما في مثال نفي قبول صلاة شارب الخمر أربعين يوماً، ولكن بصرف النظر عن ذلك فيمكن للقائلين بالتفكيك الاستدلال ببعض الوجوه لإثبات رأيهم، وقد ذكر الشيخ البهائي خمسة وجوه للقول بالتفكيك ثم أبرز بعض المناقشات التي ترد عليها، قال:

(1) **الدرر النجفية**، ج 1، ص 369.

"ومما يدل على ذلك: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [المَائدة: 27]، مع أنّ عبادة غير المتّقين مجزئة إجماعاً.

وقوله تعالى حكاية عن إبراهيم وإسماعيل عليهما السّلام ﴿رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ﴾ [البَقَرَة: 127] مع أنهما لا يفعلان غير المجزي.

وقوله تعالى: ﴿فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ ٱلْآخَرِ﴾ [المَائدة: 27]، مع أن كليهما فعل ما أمر به من القربان.

وقوله صلَّى اللَّه عليه وآله: "إن من الصلاة لما يتقبل نصفها وثلثها وربعها، وإن منها لما تُلفّ كما يُلفّ الثوب فيضرب بها وجه صاحبها". والتقريب ظاهر.

ولأنّ الناس لم يزالوا في سائر الأعصار والأمصار يدعون اللَّه تعالى بقبول أعمالهم بعد الفراغ منها، ولو اتّحد القبول والإجزاء لم يحسن هذا الدعاء إلَّا قبل الفعل.

فهذه الوجوه الخمسة تدلُّ على انفكاك الإجزاء عن القبول"[1].

**تقييم هذه الوجوه**

الوجه الأول: أعني قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [المَائدة: 27]، حيث حكم بانحصار القبول بالمتقين، مع أن عبادة غير المتّقين مجزئة إجماعاً[2].

وأورد عليه الشيخ البهائي قائلاً: "وقد يجاب عن الأول: بأن التقوى على ثلاث مراتب:

---

(1) **الأربعون حديثاً**، للشيخ البهائي، ص 375 - 376.

(2) وهذا الوجه مذكور في كلام الشهيد الثاني، انظر: **الفوائد الملية لشرح الرسالة الألفية**، ص 16.

أولها: التنزه عن الشرك، وعليه قوله تعالى: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ﴾ [الفَتْح: 26]، قال المفسرون: هي لا إله إلَّا اللَّه.

وثانيها: التجنب عن المعاصي.

وثالثها: التنزه عما يشغل عن الحق جلّ وعلا.

ولعلّ المراد بالمتّقين: أصحاب المرتبة الأولى، وعبادة غير المتّقين بهذا المعنى غير مجزئة، وسقوط القضاء؛ لأنّ الإسلام يجبُّ ما قبله"[1].

**ويرد عليه**: إنّ الاحتمال الأول بعيد، بحكم المورد، لأنّ المقطع المذكور أعني قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [المَائدة: 27] هو تتمة الآية النازلة بشأن ابنيْ آدم، فهي تذكر تبريراً لقبول القربان من هابيل دون قابيل، ومعلوم أنّ قابيل لم يكن مشركاً، كيف وقد قدم قرباناً والقربان هو ما يقدم لله تعالى[2]، ولكن الله تعالى لم يقبل منه قربانه، لا لشركه، بل لأحد أمرين ذكرهما المفسرون[3]:

**الأول**: أنّه قدم أخسَّ ما عنده كما يستفاد من الخبر الذي رواه القمي بسنده عن ثوير بن أبي فاختة، قال: سمعت علي بن الحسين (عليهما السلام) يحدث رجلاً من قريش، قال: "لما قرب ابنا آدم القربان، قرب أحدهما أسمن كبش كان في ضأنه، وقرب الآخر ضغثاً من سنبل، فتقبل من صاحب الكبش، وهو هابيل، ولم يتقبل من الآخر، فغضب قابيل، فقال لهابيل: والله

---

(1) **الأربعون حدثاً**، ص 376.

(2) قال الطبرسي: "﴿إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا﴾ أي: فَعَلا فعلاً يتقرب به إلى الله تعالى"، **مجمع البيان**، ج 3، ص 314.

(3) قال الشيخ الطوسي: "وكان سبب قبول قربان أحدهما وردِّ الآخر أحد أمرين: أحدهما: أنه رد قربان أحدهما لأنه كان فاجرا فاسقاً، وقبل قربان هابيل لأنه كان متقيا مطيعا، ولذلك قال الله: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ الثاني: أنه [تـ] قرب بشر ماله وأخسه. و[تـ] قرب الآخر بخير ماله، وأشرفه. فتقبل الأشرف، ورد الاخس"، **التبيان في تفسير القرآن**، ج 3، ص 492.

لأقتلنك. فقال هابيل: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [المَائدة: 27]"[1]، فظاهر الخبر أنّ مشكلة قابيل ليس في وجود خلل في الفعل وفقد شرط الصحة، كالإخلاص في العمل، وإنما في أنه قدم شيئاً خسيساً، وهذا عمل صحيح لكنه لا يتقبل، لكونه غير محبوب لله تعالى، لمن يقدر على أن يتبرع بالأفضل، ﴿وَلَا تَيَمَّمُواْ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ﴾ [البَقَرَة: 267]، ﴿تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ [آل عِمرَان: 92]،

**والثاني**: أنّ ذلك بسبب فسقه وعصيانه أو سوء سريرته، ويظهر من القمي في تفسيره تبنيه[2].

ويمكن ترجيح الثاني، بأنّ الخبر الدال على الأول ضعيف، بسبب عدم وثاقة ثوير بن أبي فاختة، إلا إذا اكتفي برواية ابن أبي عمير عنه، ويزيده ضعفاً أنّ تقديم الأخس ليس سبباً لعدم القبول، ما دام يصدق عليه اسم القربان، نعم لو لم يصدق عليه اسم القربان فيكون ذلك سبباً كافياً لعدم تقبله، ولكن ظاهر الآية أنه يصدق عليه القربان. وأمّا الآية المباركة: ﴿وَلَا تَيَمَّمُواْ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ﴾ [البَقَرَة: 267]، فهي محمولة على الصدقة الواجبة، لأن الصدقة المستحبة مقبولة ولو كانت بالقليل أو الخسيس ما دام نافعا، ويشهد لحمل الآية على الصدقة الواجبة الخبر عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام[3].

---

(1) **تفسير القمي**، ج 1، ص 165. وعنه **البرهان في تفسير القرآن**، ج 2، ص 273.

(2) ففي تفسير قوله تعالى: ﴿لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقْوَىٰ مِنكُمْ﴾ قال علي بن إبراهيم: "أي لا يبلغ ما يتقرب به إلى الله، وإن نحرها، إذا لم يتق الله، و﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾" **تفسير القمي**، ج 2، ص 84، وراجع: **البرهان في تفسير القرآن**، ج 2، ص 273.

(3) رواه الكليني بسنده عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام "فِي قَوْلِ اللَّه عَزَّ وجَلَّ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُواْ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ﴾ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله إِذَا أَمَرَ بِالنَّخْلِ أَنْ يُزَكَّى يَجِيءُ قَوْمٌ بِأَلْوَانٍ مِنْ تَمْرٍ وهُوَ مِنْ أَرْدَى التَّمْرِ يُؤَدُّونَه مِنْ زَكَاتِهِمْ تَمْراً يُقَالُ لَه الْجُعْرُورُ

وعلى التقديرين لا يكون نفي القبول مستلزماً للفساد.

**الوجه الثاني**: وهو سؤال إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام التقبّل، مع أنّهما لا يعملان إلَّا عملاً مجزئاً[1]. وقد أورد عليه: "بأنّ السؤال قد يكون للواقع، والغرض منه بسط الكلام مع المحبوب وعرض الافتقار لديه، كما قالوه في قوله: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البَقَرَة: 286] على بعض الوجوه"[2]، فإنّ طلب عدم المؤاخذة على الخطأ والنسيان مع أنهما مما لا يُعاقب عليهما العبد، هو من باب بسط المقال مع المحبوب، والتواضع له.

ولك أن تضيف أنّ الآية تدل على مساوقة القبول للصحة لخصوصية في المورد وهي كون السائل نبيين عليهما السلام، وهذه لا تعمّ، مضافاً إلى أنّ الكلام ليس في كشف القبول عن الصحة، بل في دلالة عدم القبول على عدم الصحة. مع أنه يمكن التفكيك بين الأمرين، فنقول إن قبول العمل المطلوب شرعاً لا ينفك عن صحته[3]، ولكنّ نفي القبول لا يكشف عن نفي الصحة.

**الوجه الثالث**: قوله تعالى: ﴿فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ ٱلْآخَرِ﴾ [المَائدة: 27]، مع أنّ كليهما قد فعل ما أمر به من القربان.

وأورد عليه البهائي: "بأنّه يعبِّر بعدم القبول عن عدم الإجزاء، ولعله لخلل في الفعل"[4].

---

والْمِعَافَأْرَةُ قَلِيلَةَ اللِّحَاءِ عَظِيمَةَ النَّوَى وكَانَ بَعْضُهُمْ يَجِيءُ بِهَا عَنِ التَّمْرِ الْجَيِّدِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّه ص لَا تَخْرُصُوا هَاتَيْنِ التَّمْرَتَيْنِ ولَا تَجِيؤُوا مِنْهَا بِشَيْءٍ وفِي ذَلِكَ نَزَلَ: ﴿وَلَا تَيَمَّمُواْ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ وَلَسْتُم بِـَٔاخِذِيهِ إِلَّآ أَن تُغْمِضُواْ فِيهِ﴾، والإِغْمَاضُ أَنْ تَأْخُذَ هَاتَيْنِ التَّمْرَتَيْنِ"، **الكافي**، ج 4، ص 48.

(1) وقد ذكره الشهيد الثاني في **الفوائد الملية**، ص 16، **والمقاصد العلية**، ص 306.

(2) **الأربعون حديثاً**، ص 377.

(3) قد تقول: إن القبول لا يكشف عن الصحة إذ قد يكون العمل باطلاً ويؤجر عليه إذا لم يكن متعمداً للإخلال به، قلت: إن هذا ليس قبولاً وثواباً على العمل، وإنما هو ثواب على الانقياد.

(4) **الأربعون حديثاً**، ص 377.

أقول: إذا كان الوجه في عدم قبول قربان قابيل هو أنه قدم أخس ما عنده، فعدم القبول لا يعني عدم الإجزاء، وكذلك على الوجه الآخر في المسألة، وهو أن يكون عدم قبوله بسبب فسقه.

**الوجه الرابع**: وأمّا حديث: "إنّ من الصلاة لما يقبل نصفها وثلثها إلى العشر، وأنّ منها لما يلفّ كما يلفّ الثوب الخلق ويضرب بها وجه صاحبها"[1]، فتقريب الاستدلال به أنه اشتمل على أنّ الصلاة تارة ترد بشكل جزئي، وتارة أخرى ترد بالكلية، والمدّعى هو أنّ الرد بالكليّة لا يكشف عن البطلان، بقرينة أنّ الردّ الجزئي للصلاة لا يجتمع مع البطلان بل يكون مع الصحة، لأن البطلان لا يتجزأ، قال الشهيد الثاني في تقريب الاستدلال بالخبر: أنه "صريح في الانفكاك، للإجماع على أنّ الصحّة لا تتبعّض في الصلاة"[2].

وأورد عليه البهائي: "أنه كناية عن نقص الثواب وفوات معظمه"[3]، أي إنّ تعبير " وإن منها ما يلفّ كما يلفّ الثوب الخلق ويضرب بها وجه صاحبه"، لا يراد به الردّ الكلي، ليكشف عن عدم البطلان بقرينة الرد الجزئي، وإنما هو كناية عن نقص الثواب.

ولكنّه خلاف الظاهر، بل ظاهر التعبير المذكور هو الرد الكلّي.

**الوجه الخامس**: "ولأنّ الناس لم يزالوا في سائر الأعصار والأمصار يدعون اللَّه تعالى بقبول أعمالهم بعد الفراغ منها، ولو اتّحد القبول والإجزاء لم يحسن هذا الدعاء إلَّا قبل الفعل".

---

(1) الخبر روى نحوه الكليني بسنده عن الْفُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وأَبِي عَبْدِ اللَّه (عليهما السلام): "أَنَّهُمَا قَالا إِنَّمَا لَكَ مِنْ صَلَاتِكَ مَا أَقْبَلْتَ عَلَيْه مِنْهَا فَإِنْ أَوْهَمَهَا كُلَّهَا أَوْ غَفَلَ عَنْ أَدَائِهَا لُفَّتْ فَضُرِبَ بِهَا وَجْه صَاحِبِهَا"، **الكافي**، ج 3، ص 363، **تهذيب الأحكام**، ج 2، ص 342.

(2) **المقاصد العليّة**، ص 306.

(3) **الأربعون حديثاً**، ص 377.

وأورد عليه البهائي: "أن الدعاء لعله لزيادة الثواب وتضعيفه"[1].

وهذا أيضاً خلاف الظاهر، فالداعي يرجو ويقصد في دعائه المشار إليه تقبّل أصل العمل من قبل الله تعالى.

ولعله لذلك قال الشيخ البهائي: "وفي النفس من هذه الأجوبة شيء"[2].

مع اتضاح ما تقدم، من نفي الملازمة بين الصحة والقبول، يبقى أن نبحث في قبول عمل غير المسلم، وهذا كما قلنا موكول إلى القسم الكلامي من سلسلة هذه البحوث.

(1) **الأربعون حديثاً**، ص 377.
(2) المصدر نفسه، ص 377.

## القاعدة الثالثة

## أصالة الصحة في عمل غير المسلم

1 - الصحيح في مقابل الحرام

2 - الصحيح في مقابل الفاسد

كان الكلام في القاعدة السابقة حول صحة عمل الآخر الديني أكان عملاً توصّلياً أم عبادياً، والآن يقع الكلام في جريان أصالة الصحة في عمله، وفي القاعدة السابقة كنا نبحث في صحة عمله مع كون العمل مستجمعاً للشرائط المعتبرة، باستثناء أنه ليس مسلماً، فمدار البحث كان على أنّ إسلامه هل هو شرط في صحة العمل أم لا؟ فلو كان مسلماً لما كان ثمة شك للحكم بصحة عمله، أما أصالة الصحة التي نتناولها في هذه القاعدة فهي تعالج صورة الشك في عمله من ناحية احتمال كون العمل غير مستجمع لبعض شرائط الصحة، والشك بهذا المعنى يجري في المسلم وغيره، والبحث يتركز على أنّ ما دلّ على الصحة هل يشمل غير المسلم أم يختص بالمسلم؟

وقد وقع الكلام بين الفقهاء في الكثير من الجهات المتصلة بهذا الأصل: **منها**: أنّ الصحة أصل عملي أم أمارة؟ **ومنها**: أنها هل تجري في الشبهات الحكمية أو تنحصر بالشبهات الموضوعية؟ **ومنها**: أنّ الصحة التي يُحمل عليها الآخر هل هي الصحة الواقعيّة أو الصحة بنظر الفاعل؟ إلى غير ذلك من الجهات التي لا نروم هنا التطرق إليها، وإنما الذي يهمنا التعرف عليه فعلاً هو ما إذا كانت أصالة الصحة تشمل غير المسلمين أم لا؟ وعلى سبيل المثال: لو أننا شككنا في صحة طلاق غير المسلم لامرأته فعلى القول بإجراء أصالة الصحة في عمله فلا يلزمنا إحراز صحة طلاقه بالوجدان[1] وإنما

(1) **موسوعة الإمام الخوئي (التنقيح في شرح المكاسب - الخيارات)**، ج 39، ص 301.

نتمسك بأصالة الصحة ونحمل طلاقه على الصحيح، ونرتب على ذلك الحكم بصحة تزوجها من آخر، وكذلك الحال إذا شككنا في سائر العقود والايقاعات وغيرها من موارد جريان القاعدة[1].

وفيما يلي سوف نتطرق إلى مجالين تجري فيهما أصالة الصحة في عمل غير المسلم:

## 1 - الصحيح في مقابل الحرام

المجال الأول: هو ما يمكن تسميته بالمجال الأخلاقي، ويُراد بالصحة هنا حُسْن الظنّ بالآخرين واستبعاد الحرام عن أقوالهم وأفعالهم، فكلّ عمل يقوم به الغير وهو يحمل وجهَيْن: أحدهما يمثّل الحرام والآخر يمثّل الحلال، فعلينا أن نستبعد فعل الحرام ولو كان احتماله قويّاً. وفي هذا المجال سوف نبحث أولاً عن مستند الصحة ولو بلحاظ المسلم، ثم نتكلم ثانياً في تحديد المراد من الصحة وهل يراد بها ترتيب آثار الصحيح على فعله أو قوله أو أن المراد هو فقط عدم ترتيب آثار الحرام؟ ثم نبحث ثالثاً فيما إذا كان مستند الصحة شاملاً لغير المسلم أم لا؟

---

(1) قد أنهى بعض الفقهاء موارد أصالة الصحة إلى أربعة، فالميرزا الاشتياني ينقل عن بعض المشايخ "أنّه قسّم أصالة الصّحة إلى أقسام أربعة: أصالة الصّحة في الأفعال، وأصالة الصّحة في الأقوال، وأصالة الصّحة في الاعتقادات، وأصالة الصّحة في جميع الموجودات الّتي هي أعمّ من الثّلاثة السّابقة"، راجع: **بحر الفوائد في شرح الفرائد**، ج 6، ص 256، وأصالة الصحة في الموجودات بمعنى أنها مخلوقة على أصالة السلامة، قد ذكرها الشيخ جعفر كاشف الغطاء، **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء**، ج 1، ص 202. وحول أصالة الصحة في الاعتقاد، راجع: **رسالة في العدالة** للسيد علي القزويني، ص 290، وقد بحثناها في كتاب **أصول الاجتهاد الكلامي**، فراجع، وأصالة الصحة في الأفعال والأقوال يمكن تصنيفها إلى صنفين: الصحة في الأقوال والأفعال العبادية، فإذا شككنا في صحة الصلاة التي أداها المسلم على الميت أو في صحة تغسيله له فنحكم بالصحة ونرتب على ذلك عدم وجوب الإعادة، وأما صلاة المسلم الواجبة عليه فهذه إذا شكّ في صحتها كانت مجرى لأصالة الفراغ، والثاني: الصحة في الأقوال والأفعال غير العبادية، ومنها العقود والإيقاعات.

### أ - مستند الصحة بهذا المعنى

ويستدل على أصل الصحة بهذا المعنى بالكتاب والسنة:

### أولاً: القرآن الكريم

قال تعالى، داعياً إلى اجتناب ظنّ السوء بالآخرين: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجۡتَنِبُواْ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعۡضَ ٱلظَّنِّ إِثۡمٞۖ﴾ [الحُجرَات: 12]. وتقريب الاستدلال: إنّ الاجتناب عن كثير من الظن معللاً أنّ بعض الظن إثم لا يراد به النهي عن الظن كحالة أو صفة نفسيّة صرفة، لأنّ هذا مما لا يمكن النهي عنه لأنّه حالة غير اختيارية، وإنما يراد به النهي عن الظن الذي يُرتب فيه الأثر قولاً أو فعلاً على الظن، فيدل على المدعى، لأن النهي عن الظن بصدور الحرام معناه حمل فعله على الصحة.

وقال تعالى: ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسۡنٗا﴾ [البَقَرَة: 83]، واستدل بها السيد الخوئي "بضميمة ما ورد في تفسيره في الكافي "ولا تقولوا إلا خيراً" "[1].

ولكنّ هذه الآية لا دلالة لها على المدعى، لأنها ناظرة إلى "التّوجيه بحسن المعاشرة والمكالمة مع النّاس بكلام لين حسن، كما قال في توجيه موسى وهارون: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوۡلٗا لَّيِّنٗا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوۡ يَخۡشَىٰ﴾ [طٰه: 44] "[2]، وهذا لا علاقة له بالحمل على الحسن في مقابل الحرام، وأما الخبر المشار إليه في كلامه، وهو موثق مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام "فِي قَوْلِ اللَّه عَزَّ وجَلَّ: ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسۡنٗا﴾ [البَقَرَة: 83]، قَالَ: قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً ولَا تَقُولُوا إِلَّا خَيْراً حَتَّى تَعْلَمُوا مَا هُوَ"[3]، فهو لا يدل على أكثر مما دلّت عليه الآية. ويؤيّد ما ذكرناه: ما في خبر آخر، وهو خبر جَابِرِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي

---

(1) كما قال السيد الخوئي، **مصباح الأصول (موسوعة الإمام الخوئي)**، تقرير بحث السيد الخوئي للبهسودي، ج 48، ص 388.

(2) **درر الفوائد في الحاشية على الفرائد**، ج 1، ص 404.

(3) **الكافي**، ج 2، ص 164.

جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: "فِي قَوْلِ اللَّه عَزَّ وجَلَّ: ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البَقَرَة: 83] قَالَ: قُولُوا لِلنَّاسِ أَحْسَنَ مَا تُحِبُّونَ أَنْ يُقَالَ فِيكُمْ"[1].

**ثانياً: السنة**

ويمكن الاستدلال على ذلك بعدة أخبار:

**منها**: ما رواه الكليني عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عمّن حدثه عن الْحُسَيْنِ بْنِ الْمُخْتَارِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: "قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فِي كَلَامٍ لَه: "**ضَعْ أَمْرَ أَخِيكَ عَلَى أَحْسَنِه، حَتَّى يَأْتِيَكَ مَا يَغْلِبُكَ مِنْه [يقلبك عنه]، ولاَ تَظُنَّنَّ بِكَلِمَةٍ خَرَجَتْ مِنْ أَخِيكَ سُوءاً وأَنْتَ تَجِدُ لَهَا فِي الْخَيْرِ مَحْمِلاً**"[2]. وهذا الخبر ضعيف بالإرسال.

وإلى هذا المعنى يرمي ما جاء في حديث الأربعمائة المرويّ عن رسول الله صلى الله عليه وآله: "**اطلبْ لأخيك عذراً، فإنْ لم تجد له عذراً فالتمس له عذراً**"[3].

**ومنها**: خبر مُحَمَّدِ بْنِ الْفُضَيْلِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الأَوَّلِ عليه السلام قَالَ: "قُلْتُ لَه: جُعِلْتُ فِدَاكَ الرَّجُلُ مِنْ إِخْوَانِي يَبْلُغُنِي عَنْه الشَّيْءُ الَّذِي أَكْرَهُه فَأَسْأَلُه عَنْ ذَلِكَ فَيُنْكِرُ ذَلِكَ وقَدْ أَخْبَرَنِي عَنْه قَوْمٌ ثِقَاتٌ؟ فَقَالَ لِي: يَا مُحَمَّدُ كَذِّبْ سَمْعَكَ وبَصَرَكَ عَنْ أَخِيكَ، فَإِنْ شَهِدَ عِنْدَكَ خَمْسُونَ قَسَامَةً وقَالَ لَكَ قَوْلاً فَصَدِّقْه وكَذِّبْهُمْ"[4].

وهذا الخبر ضعيفٌ[5] سنداً، وأمّا دلالة فهو - بحسب الظاهر - ناظر إلى

---

(1) **الكافي**، ج 2، ص 165.
(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 362، والخبر ضعيف بالإرسال.
(3) **الخصال**، ص 622.
(4) **الكافي**، ج 8، ص 147.
(5) وصرح بضعفه في **مرآة العقول**، ج 25، ص 356، والوجه في ضعفه اشتماله على سهل بن زياد، وكذلك يحيى بن المبارك فلم يرد فيه توثيق وإن وثقه السيد الخوئي لكونه من رجال تفسير القمي، لكن رأيه هذا غير تام.

مرتبة أعلى من مرتبة عدم الظن بالآخر، قال السيد علي الموسوي (1298هـ): "إنّ تكذيب السمع والبصر عن الأخ ليس على حقيقته، لاستحالة تكذيب الحسّ، بل هو كناية عن تنزيل ما يسمع عنه من السوء منزلة غير المسموع، وتنزيل ما يبصر منه من السوء منزلة غير المبصر، ومعناه عدم ترتيب آثار السوء عليه، تنزيلاً لوجوده منزلة عدمه، لبقاء المودّة وعدم انقطاع الأُخوّة، وهذه مرتبة أُخرى من مراتب أُخرى من مراتب الأُخوّة أعلى وأبلغ من مرتبة عدم الاتّهام وحسن الظنّ به"[1]. وإذا كنا مدعويين إلى أن لا نرتب على عمله آثار السوء حتى مع علمنا بأنه فعله، فبالأولى أن لا نرتب تلك الآثار مع شكنا بفعله للسوء.

## حديث مشهور لا أصل له

وتجدر الإشارة إلى أنّ ثمّة خبراً متداولاً على الألسن مروي عن رسول الله ﷺ، وهو يقول: "احملْ أخاك المؤمن على سبعين محملاً من الخير"، وقد استدل به الشيخ يوسف البحراني[2] ووصفه بأنه مشهور[3]، واستدل به غيره[4]، وقد علّق المحشي على كتاب الحدائق[5] قائلاً: "لم نقف على هذا الحديث بعد الفحص عنه في مظانه، ولعلّ وصفه بالشهرة إشارة إلى أنه مشهور على الألسنة، وليس له وجود في كتب الحديث. نعم في البحار عن مصباح الشريعة عن أبي بن كعب: "إذا رأيتم أحدَ إخوانكم في خصلة تستنكرونها منه فتأولوها بسبعين تأويلاً"[6]. أقول: كما لم يعثر المحقق المذكور لكتاب الحدائق على الخبر فكذلك من جهتنا لم نعثر عليه في مصادر

(1) **رسالة في العدالة**، للسيد علي الموسوي القزويني، ص 266.
(2) **الدرر النجفية في الملتقطات اليوسفية**، ج 2، ص 31.
(3) **الحدائق الناضرة**، ج 15، ص 354.
(4) **كتاب الحج**، للسيد الشاهرودي، ج 3، ص 94.
(5) **الدرر النجفية في الملتقطات اليوسفية**، ج 2، ص 31.
(6) **مصباح الشريعة ومفتاح الحقيقة**، ص 174، وعنه **بحار الأنوار**، ج 72، ص 196.

الشيعة، ولا مصادر السنة، ولم نجد أحداً قد تطرّق أو أشار إليه حتى في الكتب المعدة لبيان الأحاديث الموضوعة، وفي كتب الفقهاء لم نجد له ذكراً قبل المحقق البحراني، ولا بعده، وما هو موجود في مصباح الشريعة ربما كان منشأ لهذا الخبر، وحصل الاشتباه بعد ذلك في نسبته إلى النبي ﷺ، لكنّ الكتاب المذكور لا يصحّ التعويل عليه حتى لو كان الخبر مروياً عن المعصوم، فضلاً عن غيره، كهذا الخبر المروي عن أبي بن كعب، وقد ذكرنا في دراستنا لهذا الكتاب[1] أنّ إحدى الملاحظات التي تسجل عليه هي إكثاره من النقل عن غير النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام، وهو أمر لم يعهد - كظاهرة - عند الأئمة عليهم السلام، ومنهم الإمام الصادق عليه السلام والذي ينسب إليه الكتاب المذكور.

وكيف كان، ففي الآية الأولى - مؤيَّدة بما جاء في بعض الأخبار المتقدمة - كفاية لإثبات أصالة الصحة بهذا المعنى. وهذا ما يعطي هذا البعد لأصالة الصحة ميزة أنه ثابت بدليل لفظي، ما يسمح بالتمسك بإطلاق الدليل.

### ب - عدم ترتيب آثار الصحيح

والإنصاف أنّ غاية ما يُستفاد من الأدلة المتقدمة هو استبعاد الحرام عن قول الشخص وفعله وعدم ترتيب آثار الحرام، ولكنْ لا يلزم ترتيب آثار الصحيح على ذلك، يقول السيد الخوئي: "حمل فعل المسلم على الصحيح الشرعي في مقابل الحرام ثابت بدليل لفظي، إلّا أنّه ينفي ارتكابه الحرام فقط، ولا يقتضي ترتيب آثار الصحة عليه كما هو ظاهر"[2]، وتوضيح ذلك بالمثال: لو فرض أننا رأينا شخصاً مسلماً يشرب مائعاً مردّداً بين الخمر والماء، فلا يجوز لنا أن نفترض أنّه يفعل الحرام وهو شرب الخمر ونحكم

(1) راجع: كتاب **الشيعة والغلو**، ص 183.

(2) **موسوعة الإمام الخوئي (التنقيح في شرح المكاسب - الخيارات)**، ج 39، ص 301، **ومصباح الفقاهة**، ج 3، ص 325.

بفسقه ونرتّب سائر آثار شرب الخمر عليه، ولكن لا يتعين علينا ترتيب آثار الصحة على فعله، فلو كنّا قد نذرنا أنه في حال شرب الماء فسندفع له مبلغاً من المال، لما وجب علينا الوفاء بالنذر ودفع المال إليه، بالاستناد إلى أصالة الصحة. ولو رأينا شخصاً عن بعد يتوجه إلينا بكلام لا ندري هل هو كلام سلام أو شتيمة؟ وهل قال لنا: سام عليكم، أو سلام عليكم؟ فغاية ما يدل عليه الحمل على الصحة هو استبعاد الحرام عن قوله، ولكنْ لا يستفاد من أدلة الصحة لزوم ترتيب آثار الصحة الواقعية، كوجوب رد السلام عليه[1].

**وقد تسأل**: إذا لم يلزم ترتيب آثار الصحة على فعله أو قوله، لكن ألا يلزم ترتيب آثار عدم فعله للحرام؟ فإنه كما لدينا آثار للصحة، فإنّ لدينا آثاراً لعدم فعل الحرام، ومنه بقاؤه على العدالة.

**والجواب**: الظاهر أنه لا مفر من ترتيب هذه الآثار، لأنه لا يعقل أن تأمرنا الشريعة باستبعاد فعله للحرام، مع ترتيبنا لآثار فعل الحرام، ومن هنا يمكن لنا الحكم ببقاء عدالته السابقة، ولا يحقّ لنا أيضاً أن نسبّه لو قيل بأنه يجوز مقابلة السب بالسب، على قاعدة ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾ [النِّسَاء: 148]، فإنّ استبعاد الحرام عنه يعني أنّه لم يصدر منه السب، فكيف يُسمح لك بأن تسبّه على القاعدة المذكورة، والحال أنّك مدعو للاعتقاد بأنه لم يسبك؟! إنّ استبعاد الحرام وإن لم يلزم منه ترتيب لوازم الصحة، لكن لا مفر من استبعاد لوازم الحرام عن فعله.

### ت - هل تشمل الصحة غير المسلم؟

ذكر الأصحاب أنّ الصحة بهذا المعنى لا تشمل غير المسلم، وذلك لأنّ المأخوذ في أدلتها هو عنوان المؤمن أو الأخ، أو نحوهما من العناوين التي

(1) **موسوعة الإمام الخوئي، (التنقيح في شرح المكاسب - الخيارات)** ج39، ص247، وج 40، ص159.

لا شمول لها لغير المسلم، بل ذهب بعض الفقهاء إلى انحصارها بالمؤمن الاثني عشري، قال السيد الخوئي: "وأصالة الصحة بهذا المعنى مختصة بعمل المؤمن، فلا تجري في حقّ غير المؤمن من سائر فرق المسلمين فضلاً عن الكافرين، إذ الحمل على الصحة بهذا المعنى إنّما هو من حقوق الأُخوّة، ولا أُخوّة بين المؤمن وغيره من المسلمين فضلاً عن الكافرين"[1].

ولنا أن نسجّل على كلامهم هذا ملاحظتين، كنا قد ذكرناهما في كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي:

**الملاحظة الأولى**: إنّ لفظ الأخ الوارد على لسان رسول الله ﷺ لا يراد به خصوص الأخ بالمعنى الأخص، أي الأخ المذهبي، وإنّما الأخ في الدين كما أوضحنا ذلك في مبحث "المؤمن في الكتاب والسنة" من كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي. وكذلك الحال في لفظ "الأخ" الوارد على لسان الأئمة عليهم السلام فإنّ المراد به على الأرجح الأخ نفسه الوارد على لسان رسول الله ﷺ ما لم تقم قرينة على الخلاف، فإنّ الأئمة عليهم السلام - على سبيل المثال - استخدموا في تعريف الغيبة التعريف عينه الوارد عنه ﷺ، وهو قوله ﷺ بشأن الغيبة أنها: "**ذكرك أخاك بما يكره**"[2]. ويلاحظ هنا أنهم عليهم السلام رووا وحدثوا بحديثه ﷺ، مما يبعد أن يكون مقصودهم معنى أضيق، أو مغايراً لما هو مراد له، وإلا لنبهوا على ذلك، فكيف لنا أن نسلب الأخوة من بين المسلمين والحال أنّ ظاهر القرآن الكريم هو جعل الأخوة بين المؤمنين: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ [الحُجرَات: 10]، والمراد بالمؤمن في القرآن الكريم ما يقابل المسلم الذي آمن بلسانه ولم يستقر الإيمان في قلبه؟!

---

(1) **موسوعة الإمام الخوئي، (مصباح الأصول)**، ج 48، ص 389.

(2) **الأمالي** للطوسي ص 537، وعنه **وسائل الشيعة**، ج 12 ص 281 الحديث 9 من الباب 152 من أبواب أحكام العشرة، **ومكارم الأخلاق**، ص 470، وراجع: **صحيح مسلم**، ج 8 ص 21، **وسنن أبي داوود**، ج 2 ص 450، **وسنن الدارمي**، ج 2 ص 299، **ومسند أحمد**، ج 2 ص 230، **والسنن الكبرى**، للبيهقي، ج 10 ص 247.

ويشهد لذلك أنّ الآية قد فرّعت على جعل الأخوّة بين المؤمنين الدعوة إلى الإصلاح بين الأخوة، ومن الواضح أنّ الاصلاح في حدود معينة وهو الذي تحقن به الدماء والأموال والأعراض لا بدّ أن يقع بين كل المؤمنين الذين آمنوا بالله ورسوله وليس خصوص المؤمن بالمعنى الأخص. وقد استشهدنا هناك أيضاً بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ﴾ [البَقَرَة: 178].

وقد يشهد أيضاً لشمول لفظ الأخوّة لكلّ إخوة الدين الواحد قوله تعالى: ﴿فَأَلَّفَ بَيۡنَ قُلُوبِكُمۡ فَأَصۡبَحۡتُم بِنِعۡمَتِهِۦٓ إِخۡوَٰنٗا﴾ [آل عِمرَان: 103]. فإنّ الأخوة التي كرّستها هذه الآية هي الأخوة في الدين وليس المذهب.

وربما يشهد لذلك أيضاً ما جاء في عهد علي عليه السلام لمالك الأشتر عندما ولاه مصر: "**وأشعرْ قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللطف بهم ولا تكونن عليهم سبعاً ضارياً تغتنم أكلهم فإنهم صنفان: إمّا أخ لك في الدين وإمّا نظير لك في الخلق**"[1]، حيث إنه عليه السلام قدّم تقسيماً ثنائياً للرعية، وهو أنّ الناس: إمّا إخوة في الدين، وإمّا نظراء في الخلق، وهو ظاهر في كون أخوة الدين شاملة لكل أهل الدين، ولا ريب أنّ المسلم ولو لم يؤمن بولاية أهل البيت عليهم السلام هو من أهل الدين جزماً، فتأمل[2].

ويمكن لنا أن نطرح كبرى كلية، وهي أنّه في كافة الموارد التي ورد فيها لفظ الأخ وفرِّعت عليه أحكام شرعية إلزامية، من قبيل: حرمة قتله أو سرقته أو غيبته أو وجوب الإصلاح بيننا وبينه فهو شامل لكافة الأخوة في الدين، نعم، إذا كان لفظ الأخ موضوعاً لبعض الأحكام غير الإلزامية فهذا قد يكون مختصاً بالدائرة الصغرى من الأخوّة، فتأمل.

---

(1) **نهج البلاغة** ج 3 ص 84.

(2) وجه التأمل واضح وهو أنّ الأخ أضيف إلى الدين فيكون شاملاً لكل منتسب إلى الدين على اختلاف مذهبه، وهذا لا ينطبق على الأخ مطلقاً.

**الملاحظة الثانية**: إننا قد ذكرنا في ذلك الكتاب أيضاً أنّ ثمة احتمالاً قريباً في معنى الأخ الوارد في روايات الغيبة، التي استخدم فيها تعبير "الغيبة ذكرك أخاك بما يكره" ونظائره، وكذلك في قوله تعالى: ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ﴾ [الحُجرَات: 12]، ويمكن في ضوء هذا الاحتمال - لو تمّ استظهاره - تعميم معنى "الأخ" لكل إنسان، والاحتمال هو أنّ الأخ لا يراد به خصوص المؤمن أو المسلم، وإنما مطلق الطرف الآخر في متعلق الحكم، وهو المغتاب (بمعنى المفعول) في الغيبة، أياً كان مذهبه أو دينه، وذلك لأنّ استخدام لفظ الأخ تكفي فيه أدنى ملابسة، ولو بأن يكون الطرف الثاني في تناوله بالغيبة، فالأخوة مقولة نِسْبيّة ولها مستويات، فهناك الأخ في الدين والأخ في المذهب والأخ في النسب والأخ في الرضاعة والأخ في السفر، ومن هنا ورد في القرآن الكريم إطلاق لفظ الأخ على من كذّب بدعوة نبيّه المرسل إليهم، قال تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَأَصْحَابُ الرَّسِّ وَثَمُودُ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ وَإِخْوَانُ لُوطٍ﴾ [قّ: 12-13].

ونظيره قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ﴾ [الشُّعَرَاء: 106].

وقوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلَا تَتَّقُونَ﴾ [الشُّعَرَاء: 124].

وقوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ صَالِحٌ أَلَا تَتَّقُونَ﴾ [الشُّعَرَاء: 142].

وقوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ لُوطٌ أَلَا تَتَّقُونَ﴾ [الشُّعَرَاء: 161].

وقوله تعالى: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ﴾ [العَنكبوت: 36].

إلى غير ذلك من الآيات المباركة[1] التي استخدم فيها لفظ الأخوة لبيان العلاقة بين هؤلاء الأنبياء عليهم السلام وبين قومهم، مع أنّ قومهم كانوا كافرين

(1) ولاحظ الآيات 65، 72، 85 من سورة الأعراف، و50، 61 و84 من سورة هود والآية 45 من النمل.

برسلهم، فكون النبي ﷺ منهم ومرسلًا إليهم وساعيًا إلى هدايتهم ومهتمًّا لأمرهم جعله قريباً منهم، وصحح إطلاق لفظ الأخ عليه، ما يعني أنّه ليس شرطاً في صحة إطلاق لفظ الأخ أن يكون ثمة أخوّة حقيقية في الإيمان ولا في النسب.

وهذا قريب مما يقال في موضوع الصحبة أيضاً، حيث يكفي فيها المرافقة أو الاجتماع في مكان واحد، أو أدنى علقة بين الطرفين، فيقال: فلان صاحبك، قال تعالى: ﴿وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ﴾ [التكوير: 22]، ونحوه قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُواْ مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ﴾ [سَبَإ: 46]. وقد يقول القاضي لأحد المتخاصمين إذا حضر دون الطرف الآخر: أين صاحبك؟

ولا ينافيه قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحُجرَات: 10] لأنّ ثبوت الأخوة بين المؤمنين بلحاظ الدين لا يلغي ثبوته في الدوائر الأخرى باعتبارات أخرى، لأن للأخوة مراتب كما قلنا.

وبناءً على ما تقدم، فلو أننا قوينا هذا الاحتمال وتمّ استظهاره لأمكن عندها التمسك بالأخبار المتقدمة الآمرة بحسن الظن بالأخ لما يشمل غير المسلم ولكنّ الاستظهار لا يخلو من إشكال.

قد يقال: سلمنا أن لفظ الآخ في الآيات وكذا في الأخبار ناظرٌ إلى الأخ في الدين أو في الولاية، لكن يبقى أنك قد عرفت أن المستند الأساس في أصالة الصحة بالمعنى الأول هو الآية، أعني قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجْتَنِبُواْ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ﴾ [الحُجرَات: 12]، وهي مطلقة وشاملة لغير المسلم، اللهم إلا أنْ يقال: إنّ تتمة الآية تشهد بنظرها إلى دائرة الأخوة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أننا إذا قلنا بأن أصالة الصحة بالمعنى الأول شاملة لغير المسلم، فهي إنما تجري إذا دار أمر فعله أو قوله بين الحلال والحرام عنده، فلو أننا شككنا أن الآخر الكتابي ولا سيما النصراني يشرب ماءً أو

خمراً فلا معنى لاستبعاد فعل الحرام عنه، لأنه لا يراه محرماً.

### 2 - الصحيح في مقابل الفاسد

المجال الثاني: هو مجال المعاملات/العقود والإيقاعات، كالبيع والإجارة والزواج والطلاق وغير ذلك، فلو شُكَّ في صحّة زواج شخصٍ واستجماعه للشرائط، فأصالة الصحة هنا تعني أنه يُبنى على الصحة ويتمّ ترتيب آثارها إلا إذا ثبت الفساد. ولو احتمل أنّ شراء فلان لبيته أو مزرعته كان في إطار عقد فاسد يُبنى على الصحة أيضاً ويُحكم تالياً بجواز الشراء منه، وهكذا..

ولا ريب أنّ أصالة الصحة بهذا المعنى مقدمة على أصالة الفساد في المعاملات، والتي يقصد بها أصالة عدم النقل والانتقال، والتي مرجعها إلى الاستصحاب، والوجه في تقدم أصالة الصحة على أصالة الفساد هو **إما** الحكومة، لأنّ الشك في النقل والانتقال مسبب عن الشك في صحة المعاملة أو فسادها، فإذا جرى أصل يثبت الصحة فيرتفع الشك في النقل والانتقال، **وإما** لأنّ الأصول العدمية لو جرت لألغت أصالة الصحة ولم يبق لها مورد، بخلاف العكس.

وفي هذا المجال سوف نبحث أولاً عن دليل أصل الصحة ولو بلحاظ المسلم، ثم نبحث ثانياً في أن هذا الدليل هل يختص بالمسلم أو أنه يشمل غيره؟

#### أ - دليل أصل الصحة في المعاملات

إنّ ما استدل به لأصالة الصحة في المجال الأول لا يجري هنا، لأنّ تلك الأدلة - كما لاحظنا - ناظرة إلى حمل فعله على الحسن مقابل الحرام، وليست ناظرة إلى ترتيب آثار الصحة على معاملاته. والمدرك الأساس والذي عليه المعوّل لقاعدة الصحة في المجال الثاني هو:

**أولاً**: سيرة المتشرعة[1]، فإنّ مما لا ريب فيه أنّ المتشرعة جرت سيرتهم على البناء عملاً على صحة العقود والإيقاعات الصادرة من الناس مع حصول الشك في صحتها، ولا يعيرون اهتماماً لاحتمال البطلان والفساد.

**ثانياً**: سيرة العقلاء[2] على اختلاف مِللهم ونحلهم، في جميع العصور والأزمنة فهي جارية على الحكم بالصحة ما لم يتبين الفساد، ومن المعلوم أنّ الشارع قد أمضى هذه السيرة ولم يردع عنها ولو ردع عنها لبان ذلك وظهر. ولم نجد شيئاً مما يدل على المنع والردع عنها، بل وجدنا ما يدل على الإمضاء.

ولنا ملاحظة كررنا ذكرها في مواضع شتى حول ضمِّ الاستدلال بسيرة المتشرعة إلى سيرة العقلاء، وتنطلق هذه الملاحظة من أنه مع فرض كون المسألة عقلائية فلا يحرز عندها أنّ المتشرعة جروا على العمل استناداً إلى مرتكزاتهم المتشرعية أو تلقوه من الشارع، بل يحتمل أنهم جروا عليه وفقاً لمرتكزاتهم العقلائية.

نعم إن سيرة المتشرعة قد تجري في مجال آخر من مجالات أصالة الصحة

---

(1) قال السيد الخوئي: "السيرة القطعية من جميع المسلمين المتدينين على ترتيب آثار الصحة على اعمال الناس من العبادات والمعاملات والعقود والايقاعات. ولذا لا يقدم أحد على تزويج امرأة، لاحتمال كون العقد الواقع بينها وبين زوجها باطلا. وهده السيرة متصلة بزمان المعصوم عليه السلام، ولم يردع عنها. وهذا الدليل هو الدليل التام الوافي في إثبات المقام"، **مصباح الأصول**، ج3، ص 324. ولنا ملاحظة على كلامه في أن هذه السيرة لم يردع الشارع عنها، فإنّ سيرة المتشرعة لا تستقي حجيتها من عدم الردع، بل لا تحتاج إلى ذلك، فهذه من الفوارق بين السيرتين، قال السيد الشهيد: "ومن الفوارق انَّ سيرة المتشرعة إذا استكملت شرائطها فلا معنى لاحتمال الردع فيها لأنَّها تكشف عن البيان الشرعي كشف المعلول عن علَّته فهي وليدة البيان الشرعي على وفقها فكيف يحتمل الردع عنها وهذا بخلاف سيرة العقلاء فانَّ انعقادها ليس معلولًا للشارع بل لقضية عقلائية فيحتمل الردع عنها شرعاً"، **بحوث في علم الأصول**، ج 4، ص 247.

(2) استدل بها في **العناوين الفقهية**، ج 2، ص 7، وفي **القواعد الفقهية** للبجنوردي، ج 1، ص 287.

دون أن تجري فيه سيرة العقلاء، كما في جريانها (أي سيرة المتشرعة) على الحكم بصحة عمل المسلم العبادي، فلو صلى على جنازة وشككنا في صحة صلاته، ولا يبدو أن سيرة العقلاء جارية على الحكم بالصحة في هذا المورد.

وطبيعي أن السيرة - عقلائية كانت أو متشرعية - دليل لبي فيقتصر فيها على القدر المتيقن[1].

**ثالثاً**: الدليل العقلي، قال الشيخ الأنصاري في الاستدلال عليها: "العقل المستقل الحاكم بأنه لو لم يُبْنَ على هذا الأصل لزم اختلال نظام المعاد والمعاش، بل الاختلال الحاصل من ترك العمل بهذا الأصل أزيد من الاختلال الحاصل من ترك العمل بـ" يد المسلم"[2].

وما ذكره الشيخ تام، لأنّ نظام البشر يختل اختلالاً بيّناً في حال تمّ البناء على أصالة الفساد، ومعلوم أنّ الشارع لا يرضى باختلال نظام الحياة.

**رابعاً**: ما ذكره الشيخ الأنصاري أيضاً بقوله: "مع أنّ الإمام عليه السلام قال لحفص بن غياث - بعد الحكم بأن اليد دليل الملك، ويجوز الشهادة بالملك بمجرد اليد -: "إنه لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق"[3]، فيدل بفحواه على

---

(1) كما أكد عليه السيد الخوئي في العديد من الموارد، **شرح العروة الوثقى - المضارة والمساقاة (موسوعة الإمام الخوئي)**، ج 31، ص 348.

(2) **فرائد الأصول**، ج 3، ص 351، وعنه أخذ ذلك السيد الروحاني، قال: "اختلال النظام من ترك الحمل على الصحة، وهو واضح بالوجدان، وعليه فيدل على اعتبارها فحوى التعليل الوارد في خبر حفص المتقدم، وتفنيده بأنّ تخلفها في موارد الحاجة لا يستدعى ذلك. فاسد، لأن أظهر مواردها العقود النكاحية، والايقاعات الطلاقية، فلولا أصالة الصحة لاختل نظام الزواج بلا ارتياب"، **منتقى الأصول**، ج 7، ص 96، وراجع أيضا **القواعد الفقهية** للبجنوردي، ج 1، ص 287.

(3) معتبرة حَفْص بْنِ غِيَاثٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: "قَالَ لَه رَجُلٌ أَرَأَيْتَ إِذَا رَأَيْتُ شَيْئاً فِي يَدَيْ رَجُلٍ أَيَجُوزُ لِي أَنْ أَشْهَدَ أَنَّه لَه قَالَ نَعَمْ قَالَ الرَّجُلُ أَشْهَدُ أَنَّه فِي يَدِه ولَا أَشْهَدُ أَنَّه لَه فَلَعَلَّه لِغَيْرِه فَقَالَ لَه أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام: أَفَيَحِلُّ الشِّرَاءُ مِنْه قَالَ: نَعَمْ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام: فَلَعَلَّه لِغَيْرِه فَمِنْ أَيْنَ جَازَ لَكَ أَنْ تَشْتَرِيَه ويَصِيرَ مِلْكاً لَكَ ثُمَّ تَقُولَ بَعْدَ الْمِلْكِ هُوَ لِي وتَحْلِفَ عَلَيْه ولَا يَجُوزُ أَنْ تَنْسُبَه إِلَى مَنْ صَارَ مِلْكُه مِنْ قِبَلِه

اعتبار أصالة الصحة في أعمال المسلمين، مضافاً إلى دلالته بظاهر اللفظ، حيث إنّ الظاهر أنّ كل ما لولاه لزم الاختلال فهو حق، لأن الاختلال باطل، والمستلزم للباطل باطل، فنقيضه حق، وهو اعتبار أصالة الصحة عند الشك في صحة ما صدر عن الغير"[1].

ومع أنّ السيد الخوئي قد استدل بهذا الوجه، لكنّه اعترض عليه بأنه "أخص من المدعى، لأن استقامة سوق المسلمين متوقفة على العمل بأصالة الصحة في العقود والايقاعات فقط، إذ لو لم يعمل بها في العبادات، بل في المعاملات بالمعنى الأعم كالطهارة والنجاسة، لم يلزم اختلال في السوق أصلاً"[2].

أقول: لو كان مراده بأصالة الصحة في الطهارة والنجاسة هو الحمل على الطهارة وترتيب أثرها، فيمكن التعليق على كلامه بأنّ الاستدلال جارٍ في أصالة الطهارة أيضاً، فإنّ عدم البناء على أصالة الطهارة يؤدي إلى اختلال نظام السوق ونظام الحياة بعامة.

### ب - جريان أصل الصحة في معاملات غير المسلم

وهل يجري الأصل بالمعنى الثاني في معاملات غير المسلمين أم يختص بالمسلمين؟

يبدو من الشهيد الثاني اختصاصها بالعقود الجارية بين المسلمين[3]، وقد عُبّر عنها في بعض الكلمات بأصالة الصحة في فعل المسلم[4]، ولكنّ ما عليه الأكثر، أنّها عامة وشاملة لغير المسلم، قال الشيخ جعفر كاشف الغطاء (1228هـ): "في أنّ الأصل فيما خلق اللّه تعالى من الأعيان من عرض أو

---

إِلَيْكَ ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّه ع لَوْ لَمْ يَجُزْ هَذَا لَمْ يَقُمْ لِلْمُسْلِمِينَ سُوقٌ" **الكافي**، ج 7، ص 387، **من لا يحضره الفقيه**، ج 3، ص 51، **تهذيب الأحكام**، ج 6، ص 262.

(1) **فرائد الأصول**، ج 3، ص 351.

(2) **مصباح الأصول**، ج 3، ص 324.

(3) **مسالك الإفهام**، ج 3، ص 268.

(4) **القواعد الفقهية**، للمراغي، ج 1، ص 159.

جوهر، حيوان أو غير حيوان صحّته. وكذا ما أوجده الإنسان البالغ العاقل من أقوال أو أفعال فيبنى فيها على وقوعها على نحو ما وضعت له، وعلى وفق الطبيعة التي اتّحدت به من مسلم مؤمن أو مخالف أو كافر كتابيّ أو غير كتابيّ. فتبني أخباره ودعاويه على الصدق، وأفعاله وعقوده وإيقاعاته على الصحّة حتّى يقوم شاهد على الخلاف إلا أن يكون في مقابلته خصم"[1]، وتبنى ذلك أيضاً فقهاء آخرون منهم: السيد الحسيني المراغي[2]، والميرزا الآشتياني (1319هـ)[3] والشيخ محمد حسين كاشف الغطاء[4]،

(1) **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء**، ج 1، ص 202.

(2) قال: "لا يفترق الحال بين صدور تلك المعاملة من مسلم أو كافر لو لم نقل ببطلان معاملات الكافر سنخاً - كما قد يتخيل - لأنّ الميزان على ما قررناه صدق العمومات، وهو آت في الجميع"، **العناوين الفقهية**، ج 2، ص 33.

(3) قال: "إنّ ظاهر كلماتهم في بيان الأصل المذكور اختصاصه في بادي النّظر بفعل المسلم فلا يجري في فعل الكافر فيما له صحيح وفاسد لو شكّ في صحّته وفساده، إلَّا أنّ مقتضى عميق النّظر جريانه فيه، فإنّ بعض أدلَّته كالكتاب والسّنة وإن كان مختصّا بفعل المسلم على إشكال بالنّسبة إلى بعض الأخبار الواردة في الباب على ما ستقف عليه، إلَّا أنّ العقل من حيث لزوم الاختلال والسّيرة قاضيان بعدم الفرق، ومنه يعلم إمكان الاستدلال ببعض الأخبار الواردة في الباب أيضاً، مثل ما دلّ على اعتبار الأصل المذكور من حيث لزوم الاختلال، ولا يقدح عدم دلالة الكتاب وأكثر الأخبار، لأنّ فيما ذكرنا غنى وكفاية، مع ما عرفت من عدم دلالتهما على المعنى المقصود من الأصل المذكور بالنّسبة إلى فعل المسلم أيضاً، نعم؛ ما يدلَّان عليه من وجوب نفي فعل القبيح وحرمة ظنّ السّوء مختصّ بفعل المسلم على ما عرفت الإشارة إليه في طيّ كلماتنا السّابقة أيضا هذا كلَّه مضافا إلى إمكان دعوى الإجماع قولا من كلماتهم أيضاً"، **بحر الفوائد في شرح الفرائد**، ج 7، ص 553.

(4) قال: "أصالة الصحة في العقود، وينفع هذا الأصل أيضاً في الشبهة الحكمية والموضوعية، فلو شككنا ان عقد المغارسة أو المسابقة المستعمل عند العرف قديماً وحديثاً هل هو صحيح شرعاً أم فاسد، أي أمضاه الشارع أم لا؟ بنينا على صحته، لعموم قوله تعالى: ﴿أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ وأمثالها، ولو شككنا أنّ بيع زيد داره من عمرو كان صحيحاً أم فاسداً بنينا على صحته، لأصالة الصحة، ولعل هذا الأصل يرجع إلى أصل أوسع له وهو أصالة الصحة في عمل المسلم بل في عمل العقلاء، فإن الأصل في كل عاقل أن لا يرتكب العمل الفاسد وأن لا يأتي إلا بالعمل الصحيح غايته أنّ الأصل في المسلم أن لا يعمل إلا الصحيح في دينه، كما أن غيره يعمل الصحيح في عرفه وتقاليده، وهذا الأصل مع أنه أصل عقلائي قد أيدته الشريعة الإسلامية

والسيد الخوئي[1].

والصحيح هو ما ذهب إليه هؤلاء الأعلام من تعميم هذا الأصل لغير المسلمين، وذلك لأنّ الأدلة المتقدمة كلّها عامة وشاملة لغير المسلم، فسيرة المتشرعة جارية على التعامل مع غير المسلم أيضاً على أساس الصحة، ولذا يشترون منهم ما في أيديهم من عقارات أو بيوت أو سلع على اختلافها ولا يلتفتون إلى احتمال الفساد، وأما سيرة العقلاء فجريانها على ذلك أشدّ وضوحاً، فالعقلاء لا يفرقون بين مسلم وغيره في البناء على الصحة، وكذلك الحال في دليل العقل. وكذلك الحال في الوجه الرابع، فإنّ قيام سوق المسلمين مرتبط بأصالة الصحة في المعاملات التي يجريها غير المسلمين في بلاد المسلمين أو التي يجريها المسلمون مع غير المسلمين، فإنّ حركة السوق الإسلامي الاقتصادية مترابطة مع حركة الاقتصاد العالمي.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ أصالة الطهارة أيضاً هي من الأصول الشاملة للمسلم وغير المسلم، وللمأخوذ من يد المسلم أو غير المسلم، وشمولها لغير المسلم **تارة** يكون على نحو الشبهة الحكمية، كما لو شك في طهارة الآخر أو نجاسته الذاتية، فيبنى على الطهارة، **وأخرى** يكون على نحو الشبهة الموضوعية كما لو شك في طهارة ثيابه وأوانيه لاحتمال مساورته لها بما هو نجس، وهنا أيضاً يبنى على الطهارة، والوجه في ذلك أنّ أدلة الطهارة عامة أو مطلقة ولا تنحصر بالمسلم، وقد أوضحنا ذلك في محل آخر[2]، فراجع.

---

بالأحاديث الكثيرة المتضمنة لمثل: " احمل أخاك على أحسن الوجوه ولا تظن به الا خيراً".ويؤيده: سيرة المسلمين المستمرة، فإنهم لا يفتشون عن المعاملات الواقعة من المسلم في بيعه وشرائه وإجارته وزواجه وطلاقه وأمثالها سواء كانت مع مسلم أو غيره بل يبنون على صحتها ويرتبون آثار الصحة عليها أجمع إلا في مقام الخصومات فيرجع الأمر هناك إلى الأيمان والبينات. فهذا أصل واسع نافع يجري حتى في العبادات والطاعات فضلاً عن العقود والمعاملات"، **تحرير المجلة**، ج 1، ص 69.

(1) قال: "ولا اختصاص لأصالة الصحة بهذا المعنى بعمل المؤمن، بل جارية في حق جميع المسلمين بل الكافرين أيضاً في بعض الموارد كما في بعض المعاملات الصادرة منهم"، **مصباح الأصول (موسوعة الإمام الخوئي)**، ج 48، ص 389.

(2) راجع: **فقه العلاقات الاجتماعية والمدنية مع غير المسلمين**، ص 96.

## القاعدة الرابعة

## إقرار الآخر الديني على دينه

1 - معنى إقرار الآخر على دينه

2 - أقوال الفقهاء

3 - مستند القول بإقرارهم على شريعتهم

4 - لا يجوز إكراههم على الأخذ بالشريعة الإسلامية

إنّ الشريعة الإسلامية لم تكتفِ بإعفاء غير المسلمين من التكاليف الإسلامية، كما نصّت على ذلك القاعدة الأولى، بل إنّها أقرّتهم على دينهم وشريعتهم أيضاً، وهذا الأمر يدلل على مَنحِهم حريّة دينيّة تسمح لهم بممارسة شعائرهم وتطبيق شريعتهم في مجالات شتى كما سنرى.

وبيان هذه القاعدة وذكر مستندها ومفادها وما تتضمنه من التعرف على تكليف المسلم وغير المسلم في هذا الشأن، نتناوله فيما يلي:

### 1 - معنى إقرار الآخر على دينه

إنّ ما يعنيه إقرار الآخر على دينه أنّه يترك على عقيدته ولا يجبر على تركها والانتقال منها إلى الإسلام، أو عقيدة أخرى، ويسمح له العمل بمقتضى شريعته والأخذ بموجبها، سواء **في مجال** الأحوال الشخصيّة، حيث إنّ لهم كامل الحق أن يطبقوها في زواجهم وطلاقهم ومواريثهم ..**أو في مجال** العبادات والطقوس والشعائر، فإنّ لازم الإقرار أنّ لهم كاملَ الحق أن يؤدوها وفق شريعتهم، ولا يصحّ ولا يُشرع مَنْعُهم من ممارسة طقوسهم الدينية في معابدهم بحريّة تامة حتى لو كانت بنظرنا معبِّرة عن مظهر من مظاهر الشرك بالله سبحانه وتعالى، **أو في مجال** العقود والإيقاعات، فإنّ لهم أن يجروا

بيوعهم وعقودهم وإيقاعاتهم وفق شريعتهم، **أو في مجال** الأطعمة والأشربة وقضايا الحلال والحرام، فلا يجوز مَنْعهم حتى في ظلِّ الدولة الإسلامية من شرب الخمر وأكل لحم الخنزير والميتة وغير ذلك ممّا هو جائز في شريعتهم. نعم، للحاكم الشرعي[1] أن يشترط عليهم ضمن عقد المعاهدة الذي ينظم العلاقة معهم ترك التجاهر بهذه التصرفات، احتراماً لمشاعر المسلمين وخشية انتشارها بينهم.

أجل، إنّ إقرار الآخر على عقيدته، لا يعني أن نقبل بهذه العقيدة، أو نمتنع عن مناقشتها وبيان مواطن الخلل فيها، بل إنّ هذا قد يجب، لوجوب بيان الحق وإيصال الحقيقة إلى الآخرين، لكن هذا لا يسمح لنا بمنعهم من ممارسات مقتضيات تلك العقيدة، لأنّ الممارسة - كما قلنا سابقاً - ترتبط بالفروع وليس بالأصول.

**2 - الاتجاهات الفقهية**

وقد نصّ الفقهاء من الفريقين في أبواب شتى على إقرار الآخر على دينه إذا كان كتابياً والتزم بشروط الذمة[2]، وأما إذا لم يكن كتابياً أو لم يلتزم بشرائط الذمة فلا يقر على دينه، وقد اشتهر بينهم تقسيم الكافر إلى صنفين: **أحدهما**: مَنْ يقرّ على دينه، وهو الكتابي ومن ألحق به، **وثانيهما**: مَنْ لا يقرّ على دينه، وهو كل من ليس كتابياً، كما صرح بذلك غير واحد من الفقهاء، قال المحقق الحلي: "تؤخذ ممن يُقرّ على دينه، وهم اليهود، والنصارى، ومن لهم شبهة كتاب، وهم المجوس. ولا يقبل من غيرهم إلا الإسلام"[3].

وقال ولده الشيخ محمد المعروف بفخر المحققين (771هـ) تعليقاً على

(1) وربما يقال: إنّ هذا هو الحكم الشرعي في المسألة وليس الحكم الولايتي فحسب.
(2) قال المحقق الأردبيلي بأنه" يجب أن يقر على دينه بالجزية"، **مجمع الفائدة والبرهان**، ج 7، ص 522.
(3) **شرائع الإسلام**، ج 1، ص 250.

الكلام الفقهي المطروح بشأن صحة العتق من الكتابي، ومدى ارتباط ذلك بكون العتق مشروطاً بنية القربة: "وأقول: إنّ الذمي يُقرّ على دينه، فإذا صح عنده العتق حكمنا به"[1].

وعلّق المحقق الكركي على قول العلامة الحلي: (وليس للمسلم إجبار زوجته الذمية على الغسل من حيض أو جنابة) بالقول: "لأنّ ذلك حق الله تعالى لا حق الزوج، وقد أُقِرّت على دينها شرعاً، فليس له اعتراضها"[2].

وحصرهم للآخر الذي يقر على دينه بخصوص الكتابي هو أمر محل نظر وإشكال، كما بحثنا ذلك في الباب المخصص لتحديد من هو الآخر.

**3 - مستند القول بإقرارهم على شريعتهم**

ويمكن الاستدلال على ذلك بعدة وجوه:

**الوجه الأول: القرآن الكريم**

قال تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافِرون: 6]، وقد شاع الاستدلال بهذه الآية الكريمة على ألسنة بعض الناس في أيامنا للقول بأنّ الإسلام قد أقرّ الكافرين على دينهم.

ولكنْ قد يُعترض على الاستدلال المذكور بأنّ الآية ليست بصدد إقرار الكافر، والإذن بالكفر، وإنما هي - بحسب ما يستفاد من السورة بأجمعها - بصدد البراءة من المشركين، وإعلان المفاصلة والمباينة معهم، ويشهد بذلك سياقها، بالإضافة إلى ما روي عنه ﷺ من أنّ السورة هي للبراءة من الشرك، ففي الخبر الذي رواه الترمذي بسنده عن فروة بن نوفل "أنه أتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله علمني شيئاً أقوله إذا أويت إلى فراشي، فقال: اقرأ ﴿قُلْ

(1) **إيضاح الفوائد**، ج 3، ص 468.
(2) **جامع المقاصد**، ج 12، ص 415.

يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ [الكافِرون: 1]، فإنها براءة من الشرك"[1].

وهذا القدر يكفي لإسقاط الاستدلال بها على إقرار أهل الكتاب على شرائعهم، ولا نحتاج إلى القول إنها بصدد التهديد والوعيد، كما ذكر بعض المفسرين[2]، بل قد يقال: إنها لا تحمل لساناً تهديدياً.

ومنه يتضح ضعف الاستدلال بالآية المذكورة من قبل بعض الفقهاء[3] على أنّ أهل الملل غير الإسلامية يتوارثون فيما بينهم، لأنهم كالملة الواحدة، ووجه الضعف أنّ الآية ليست بصدد البيان من الجهة المذكورة، أعني أنّهم بحكم الملة الواحدة، ونظيره في الضعف الاستدلال على المعنى ذاته بقوله تعالى: ﴿فَمَاذَا بَعۡدَ ٱلۡحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُۖ﴾ [يُونس: 32].

**الوجه الثاني: النصوص الحديثيّة القاعدية[4]**

وهي نصوص الأخبار التي تعطي قاعدة عامة في هذا المجال، ولدينا - مما يندرج في ذلك - تعبيران منصوصان:

---

(1) **سنن الترمذي**، ج 5، ص 140، ورواه أيضا ابن حبان، في **صحيح ابن حبان** ج 3، ص 69، ورواه آخرون بصيغ مختلفة جزئياً، وهو صحيح.

(2) قال الطبرسي: "وهذا وإن كان ظاهره إباحة، فإنه وعيد وتهديد، ومبالغة في النهي والزجر، كقوله: ﴿ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡۖ﴾"، **مجمع البيان**، ج 10، ص 465، وسبقه إليه الشيخ الطوسي قال: " فلم قال ﴿لَكُمۡ دِينُكُمۡ وَلِيَ دِينِ﴾ مع ما يقتضي ظاهره التسليم؟ قيل: مظاهرة في الإنكار، كما قال تعالى: ﴿ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡۖ﴾"، **التبيان في تفسير القرآن**، ج 10، ص 423، وإلى هذا الرأي ذهب مفسرون آخرون، انظر: **متشابه القرآن ومختلفه**، ج 2، ص 2، **والتفسير الكاشف**، ج 7، ص 619، **والتفسير الكبير**، ج 32، ص 147. وقال القرطبي: "فيه معنى التهديد، وهو كقوله تعالى: ﴿لَنَآ أَعۡمَٰلُنَا وَلَكُمۡ أَعۡمَٰلُكُمۡۖ﴾ [القصص: 55] أي إن رضيتم بدينكم، فقد رضينا بديننا"، **الجامع لأحكام القرآن**، ج 20، ص 229.

(3) انظر: **المبسوط** للسرخسي، ج 30، ص 32، **وفتح الوهاب**، ج 2، ص 14، **ومواهب الجليل** للرعيني، ج 3، 394.

(4) بمعنى أنّ لسانها لسان القاعدة.

**التعبير الأول: من دان بدين قوم لزمته أحكامهم**

وهو وارد فيما رواه الشيخ الصدوق قال: "حدثنا أبي رضي الله عنه قال: حدثنا الحسن بن أحمد المالكي قال: حدثنا عبد الله بن طاووس سنة إحدى وأربعين ومئتين قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: إنّ لي ابنَ أخٍ زوّجته ابنتي، وهو يشرب الشراب ويكثر ذكر الطلاق، فقال: إنْ كان من إخوانك فلا شيء عليه، وإن كان من هؤلاء فأبنها منه، فإنّه عنى الفراق، قال: قلت: جعلت فداك أليس روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: "إياكم والمطلقات ثلاثة في مجلس واحد فإنهن ذوات أزواج"؟ فقال: ذلك ممن كان من إخوانكم لا ممن كان من هؤلاء، إنّه من دان بدين قوم لزمته أحكامهم"[1].

والرواية ضعيفة السند، لأنّ عبد الله بن طاووس مجهول لا ترجمة ولا توثيق له. وأما من حيث الدلالة فهي تامة، لأنّ مورد الرواية وإنْ كان هو المذاهب الأخرى، بيد أنّ الكبرى التي قدمها الإمام عليه السلام - ولا سيما مع تعبيره بالدين - تشمل أصحاب الأديان الأخرى.

وروى هذا المعنى في الفقيه مرسلاً قال: "قال عليه السلام: "من كان يدين بدين قوم لزمته أحكامهم"[2].

وألفاظ هذه الرواية وإن كانت لا تنافي روايات قاعدة الإلزام الآتية، لكنها تعطي معنى أوسع منها، حيث تدل على أنّ هؤلاء تراعى فيهم أحكام شريعتهم، أكان فيما بينهم فقط، أو فيما بينهم وبين غيرهم، نعم إذا كان الأمر على صلة بالعلاقة بينهم وبين المسلمين فلا تدل على نفوذ أحكامهم على المسلمين حتى لو كانت في غير صلاحهم. **ونستطيع التعبير عن مفاد**

(1) **عيون أخبار الرضا عليه السلام**، ج 1، ص 277 .**ومعاني الأخبار**، ص 263، **ورجال الكشي**، ج 2، ص 864.

(2) **من لا يحضره الفقيه**، ج 3 ص 407.

**الرواية**: إنها دلّت على اللزوم (أي أحكامهم لازمة ونافذة عليه) دون الإلزام. وعليه، فهذه قاعدة مستقلة، وهي لا تنافي قاعدة الإلزام، ولكنها ليست عينها، ويلاحظ أنّ موردها (الطلاق) هو مورد روايات قاعدة الإلزام بعينه، مما يعدّ شاهداً على عدم انحصار أخبار المجموعة الآتية بخصوص ما ذكروه، بل تغدو أقرب إلى إقرار أهل كل دين على دينهم.

**التعبير الثاني: جائز على أهل كل ذوي دين ما يستحلون**

وهذا التعبير ورد في رواية محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الأحكام؟ قال: "تجوز على أهل كل ذوي دين ما يستحلون"[1].

وقد عبّر بعضهم عن هذه الرواية بالصحيحة[2]، ولكن بعض أساتذتنا رأى أنّ سندها غير تام[3]، وقد ذكرنا الوجه في تضعيفه وما يمكن أن يدافع به عن صحة السند في محل آخر[4].

وأما دلالة الرواية، فقد رأى السيد الحكيم أنها لا تتخطى دلالة روايات "ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم" والتي سيأتي درسها لاحقاً، قال رحمه الله: "المقصود ليس نفوذ ذلك لهم، وإنما هو نفوذ ذلك لغيرهم، يعني: إذا كان يستحل تزويج المطلقة ثلاثاً يجري ذلك الاستحلال عليه لغيره، فيجوز تزويج مطلقته ثلاثاً، وإذا كان يستحل الأخذ بالتعصيب يجري ذلك لغيره، فيجوز لغيره الأخذ بالتعصيب. فالمقصود هو الحلية لغيره عليه، لا الحلية له على غيره. ولذلك عبر عليه السلام بقوله: "على أهل" ولم يقل: "لأهل"، فالجواز والحلّ يكون لغيرهم عليهم، لا لهم على غيرهم، فليس فيه تنفيذ دين كل أهل

(1) **الاستبصار**، ج 4، ص 148.
(2) **جواهر الكلام**، ج 32، ص 88 .**ومستمسك العروة**، ج،14 ص 526، **وفقه الصادق**، ج 18، ص 161.
(3) **القضاء في الفقه الإسلامي**، ص 325.
(4) راجع: **كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي**، ج 1، ص 283.

دين، بل الالزام لهم، والإحلال لغيرهم عليهم. فالصحيح نظير: "ألزموهم"[1].

ويرد عليه: إنّ الرواية ظاهرة في نفوذ ما يستحلونه في شريعتهم عليهم، والمسألة لا تنحصر بما إذا كان المورد مما يعود فيه النفع أو الضرر على المسلم، فقد يكون الأمر متصلاً بهم، كما في توارثهم من بعضهم البعض، ففي حال أرادوا تطبيق قانون الميراث أو أي قانون آخر تنصّ عليه شريعتهم على أنفسهم، فإن الرواية تدل على أنّ ذلك جائز لهم ونافذ عليهم، مع أنّ الأمر قد لا يكون له صلة بالمسلمين، وإنما يتصل بانتظام الشؤون الخاصة بهم، وهو ما قد يحقق مصلحة عامة للمجتمع، وهذا المقدار يكفي لتوجيه التعبير بـ "على أهل"، فهم وبسبب أنّهم ألزموا أنفسهم بتلك الشريعة ورأوها نافذة عليهم فإنهم يُلزمون بها، فاستخدام تعبير "عليهم" في هذه الصورة له وجه. أجل، إنّ المستفاد من الرواية وإنْ كان هو ما ذكرناه من نفوذ أحكام الآخرين عليهم في الحالين، بيد أنّه لو كان لحكمٍ من أحكامهم ضررٌ على شخص من غير شريعتهم فلا تدلُّ الرواية على نفوذ ذلك الحكم عليه وإلزامه به ما لم يكن ذلك أيضاً من مقتضيات شريعته، إذ نفوذ "شريعتهم" على الآخر ليس بأولى من نفوذ شريعته عليهم. وعليه، فالمدلول المستفاد من ما هذه الرواية هو أوسع مما جاء في "قاعدة الإلزام" ويصلح قرينة على حمل بعض روايات قاعدة الإلزام على ما جاء في هذه الرواية.

**والخلاصة**: لا يبعد القول إنّ دلالة التعبير الثاني مشابهة لدلالة التعبير الأول، الذي ينصُّ على أنّ من دان بدين قوم لزمته أحكامهم، ودلالة التعبير الثاني هي بالعموم بينما دلالة الأول هي بالإطلاق. وهما ناظران للمسلمين من المذاهب الأخرى بحكم المورد، وشاملتان - بحكم الإطلاق أو العموم -

(1) **مستمسك العروة الوثقى**، ج 14، ص 526.

لغير المسلمين، وليس ثمّة ما يمنعُ من شمولها لهم، بل إنّ شمول القاعدة لغير المسلمين قد يكون أكثر وضوحاً، لكونهم غير مشمولين بأحكام الإسلام، بناءً على ما هو الصحيح من أنّ الكفار غير مكلفين بالفروع كما تقدم في القاعدة الأولى، وعليه، فكما يُحكم بصحة زواجهم وطلاقهم واقعاً، فإننا نرتب على ذلك كافة أحكام الصحة، وقد ورد في الأخبار تطبيقات لهذه القاعدة، منها: الاعتراف بعقودهم الزوجيّة، وتوريثهم طبقاً لمعتقدهم كما سنذكر في الوجه الثالث التالي.

**الوجه الثالث: النصوص الحديثية المتفرقة**

إنّ المستفاد من النصوص المختلفة والواردة في أبواب شتى أنّ الكتابي يُقرّ على دينه ويسمح له بتطبيق أحكام شريعته:

أ - **في العبادات والطقوس**: من المعلوم أنّ الإسلام أباح للآخر الكتابي ممارسة طقوسه الدينية وشعائره التي يؤديها في الكنائس والبِيَع بحرية، وهذا ما جرت عليه السيرة القطعية المأخوذة يداً بيد وصولاً إلى زمن النبي ﷺ، وقد وصل تسامح الإسلام معهم في ذلك حدّ السماح لنصارى نجران بأداء صلاتهم في مسجد النبي ﷺ، على ما جاء في الخبر المعروف والمشهور في شأن وفودهم على رسول الله ﷺ، بل إنهم ضربوا بالناقوس في مسجده في المدينة المنورة حتى تعجب بعض الصحابة من ذلك وقالوا كالمعترضين: هذا في مسجدك يا رسول الله! فقال ﷺ: "**دعوهم**"[1].

ب - **في المعاملات المالية**: أجاز التشريع الإسلامي لهم كافة أشكال التعامل التجاري الجائزة في شرعهم، ولو كانت محرمة في شريعتنا، وأجاز للمسلم ترتيب الأثر على معاملاتهم، وعلى الرغم من عدم ملكيّة المسلم

(1) ورد ذلك في الروايات الصحيحة والمستفيضة من طرق الفريقين. راجع في ذلك كتاب: **فقه العلاقات الاجتماعية والمدنية مع الآخرغير المسلم**، ص 528.

للخمر والخنزير، لكن لو أنّ كتابياً باع خمراً أو خنزيراً وقبض الثمن فيجوز للمسلم أن يتملّك هذا الثمن منه قضاءً لدينه أو استيفاء لبعض حقوقه، كما دلّت عليه الأخبار الصحيحة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام، ففي الخبر المعتبَر عَنْ مَنْصُورٍ قَالَ: قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: "لِي عَلَى رَجُلٍ ذِمِّيٍّ دَرَاهِمُ فَيَبِيعُ الْخَمْرَ والْخِنْزِيرَ وأَنَا حَاضِرٌ فَيَحِلُّ لِي أَخْذُهَا؟ فَقَالَ: إِنَّمَا لَكَ عَلَيْه دَرَاهِمُ فَقَضَاكَ دَرَاهِمَكَ"[1]، وورد هذه المعنى في أخبار أخرى[2]، وقد أفتى بجواز استيفاء المسلم ماله منهم - حتى لو كان من ثمن خمر أو خنزير - جمع من فقهاء الشيعة[3] والسُّنّة معاً[4] واللافت أنّه يستفاد من بعض الأخبار أنّ إباحة المال المأخوذ ثمناً للخمر والخنزير تستمر إلى ما بعد إسلام الكتابي، فإنه إذا كان قد باع الخنزير أو الخمر في زمن كونه كتابياً، ثم أسلم، جاز له تقاضي المال بعد إسلامه، ففي الخبر الذي رواه عبد الله بن جعفر الحميري في قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن، عن جده علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: "سألته عن رجلين نصرانيين باع أحدهما خمراً أو خنزيراً إلى أجل فأسلما قبل أن يقبضا الثمن هل يحلّ له ثمنه بعد الإسلام؟

---

(1) **الكافي**، ج، 5 ص232.

(2) منها: صحيحة مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: "سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه ع عَنْ صَدَقَاتِ أَهْلِ الْجِزْيَةِ ومَا يُؤْخَذُ مِنْهُمْ مِنْ ثَمَنِ خُمُورِهِمْ ولَحْمِ خَنَازِيرِهِمْ ومَيِّتِهِمْ؟ قَالَ: عَلَيْهِمُ الْجِزْيَةُ فِي أَمْوَالِهِمْ يُؤْخَذُ مِنْهُمْ مِنْ ثَمَنِ لَحْمِ الْخِنْزِيرِ أَوْ خَمْرٍ وكُلُّ مَا أُخِذُوا مِنْهُمْ مِنْ ذَلِكَ فَوزْرُ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ وثَمَنُه لِلْمُسْلِمِينَ حَلَالٌ يَأْخُذُونَه فِي جِزْيَتِهِمْ"، **الكافي**، ج 3، ص 568، **وتهذيب الأحكام**، ج 4، ص 114 وص 135، وقد يقال: إنّ هذه الصحيحة بتنصيصها على ثبوت الوزر على الذمي، تكشف عن كونه مكلفاً بالفروع، وإلا فلا وجه للوزر، وربما يقال: إن الوزر هو بسبب مخالفته لمقتضى شريعته الحقة، فإن المستفاد من بعض النصوص أنه ما بعث نبي قط إلا بتحريم الخمر، ولعل لحكم الخنزير كذلك، فمع إقرار الإسلام لهم على ما ورثوه من شريعتهم التي تبيح أكل الخنزير وشرب الخمر، وبيعهما، بيد أنه يحاسبهم يوم القيامة على شريعتهم الحقة، فيدانون على ضوئها، ويعاقب كل من أخفاها وأظهر أمراً يخالفها تبعاً للأهواء.

(3) راجع **مجمع الفائدة والبرهان**، ج 7، ص 518، **ومنهاج الصالحين**، ج 1، ص 396.

(4) انظر: **الفقه الإسلامي وأدلّته**، ص2687.

قال: إنما له الثمن فلا بأس أن يأخذه"[1].

وقد أباحت الأخبار الصحيحة للمسلم أن يبيع لغير المسلم اللحم المذكى المختلط بالميتة، بينما منعته من بيعه من المسلم، ففي صحيحة الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام "أَنَّه سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ كَانَتْ لَه غَنَمٌ وبَقَرٌ وكَانَ يُدْرِكُ الذَّكِيَّ مِنْهَا فَيَعْزِلُه ويَعْزِلُ الْمَيْتَةَ، ثُمَّ إِنَّ الْمَيْتَةَ والذَّكِيَّ اخْتَلَطَا فَكَيْفَ يَصْنَعُ بِه؟ فَقَالَ: يَبِيعُه مِمَّنْ يَسْتَحِلُّ الْمَيْتَةَ ويَأْكُلُ ثَمَنَه فَإِنَّه لَا بَأْسَ بِه"[2]. وفي صحيحة أخرى عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام يَقُولُ: "إِذَا اخْتَلَطَ الذَّكِيُّ والْمَيْتَةُ بَاعَه مِمَّنْ يَسْتَحِلُّ الْمَيْتَةَ ويَأْكُلُ ثَمَنَه"[3]، وهذان الخبران يدلان على عدم كونهم مكلفين بالفروع، إذ لو كانوا مكلّفين لحرم بيعُهم وأكلُ الثمن، كما تنبه له بعض الفقهاء[4]، ويدلان أيضاً على إقرارهم على دينهم، وإلا لما جاز بيعهم اللحم المذكور.

**ت - إقرارهم على تناول المحللات في شريعتهم ولو كانت محرمات في شريعتنا:** وتدل عليه صحيحة مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: "قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع أَنْ يُجْلَدَ الْيَهُودِيُّ والنَّصْرَانِيُّ فِي الْخَمْرِ والنَّبِيذِ الْمُسْكِرِ ثَمَانِينَ جَلْدَةً إِذَا أَظْهَرُوا شُرْبَه فِي مِصْرٍ مِنْ أَمْصَارِ الْمُسْلِمِينَ وكَذَلِكَ الْمَجُوسِيُّ، ولَمْ يَعْرِضْ لَهُمْ إِذَا شَرِبُوهَا فِي مَنَازِلِهِمْ وكَنَائِسِهِمْ حَتَّى يَصِيرُوا[5] بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ"[6]. دلت على أنهم لا يعاقبون إلا بسبب التجاهر بشربها، ما يدل

(1) **قرب الإسناد**، ص 267.
(2) **الكافي**، ج 6، ص 260، **وتهذيب الأحكام**، ج 9، ص 47،
(3) المصدر نفسه.
(4) قال السيد أحمد الخونساري تعليقا على الخبرين المذكورين: "ولا يخفى مخالفة هذين الخبرين للقاعدتين حيث "إن ما حرم الله حرم ثمنه"، و"الكفار مكلفون بالفروع"، والميتة محرمة، وحرمتها لا تختص بالمسلمين فالعمل بهما طرح للقاعدتين"، **جامع المدارك**، ج 5، ص 183.
(5) بيان: "قوله عليه السلام: "حتى يصيروا" أي إلا أن يجيئوا مع السكر بين المسلمين، فهو أيضاً إظهار فيحدون عليه"، **مرآة العقول**، ج 23، ص 372.
(6) **الكافي**، ج 7، ص 239.

على إقرارهم على دينهم في حلية شربها، وقد تقدم[1] قوله عليه السلام في موثقة أبي بصير: "لَيْسَ لَهُمْ أَنْ يُظْهِرُوا شُرْبَه يَكُونُ ذَلِكَ فِي بُيُوتِهِمْ"[2].

ث - **في باب القضاء**: أباح التشريع الإسلامي للحاكم إرجاع المتخاصمين من غير المسلمين إلى قضاتهم، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك، حيث ذكرنا أنّ قوله عليه السلام: "جائز على كل ذوي دين ما يستحلون"، يدل على هذه القاعدة، ويشهد لذلك أيضاً الخبر الذي رواه الشافعي (204 هـ) في "كتاب الأم" بالإسناد عن محمد بن أبي بكر، كتب إلى علي يسأله عن مسلم زنى بنصرانية؟ فكتب إليه: "أنْ أقم الحد على المسلم وادفع النصرانية إلى أهل دينها"[3]. ورواه الثقفي (283هـ) في الغارات عن محمد بن أبي بكر: "فكتب إليه علي عليه السلام: أن أقم الحد فيهم على المسلم الذي فجر بالنصرانية، وادفع النصرانية إلى النصارى يقضون فيها ما شاؤوا"[4]. وكذلك رواه الصنعاني (211هـ) في المصنف[5].

ج - **في باب الزواج**: حكم التشريع الإسلامي بشرعيّة العقود الزوجية لغير المسلمين، وثمة قاعدة منصوصة في هذا الشأن وهي ما ورد - كما سيأتي - في الحديث: "**إنّ لكل قوم نكاحاً يعتصمون به عن الزنا**"، وهذا النص واضح الدلالة على إقرار زواجهم والاعتراف بشرعيته وترتيب الآثار عليه، ومن الآثار المترتبة على ذلك: طهارة مولد أبنائهم.

ح - **في الميراث**: وقد أقرهم التشريع الإسلامي على مراعاة شريعتهم في التوريث، حتى لو كانت غير موافقة لما جاء في شريعتنا، وقد جرت السيرة أيضاً على توريثهم وفق شريعتهم، ومن هنا عقد الفقهاء باباً خاصاً لميراث

(1) في القاعدة الأولى.
(2) **الكافي**، ج 7، ص 215.
(3) **كتاب الأم**، ج 7، ص 193.
(4) **الغارات**، ج 1، ص 231.
(5) **المصنف**، ج 6، ص 62، وج 7، ص 342.

غير المسلمين، ولا سيما المجوس الذين قيل فيهم[1]: إنهم كانوا يتزوجون من الأرحام، وهو ما جعل علاقة القرابة متشابكة ولها أكثر من سبب وموجب للإرث، وقد ورد أنهم يرثون من السببين، ففي خبر السكوني، عن جعفر، عن أبيه (عليهما السلام): "أنه كان يورث المجوسي إذا تزوج بأمه وبابنته من وجهين: من وجه أنها أمه، ووجه أنها زوجته"[2]، وسيأتي أنّ الإمام عليه السلام قد اعترض على من قذف مجوسياً، ولما نهاه الإمام عليه السلام عن ذلك قال: إنّ أمه هي أخته، فأجاب عليه السلام إنّ ذلك دينهم، وهو صريح بأنّ مردّ الاعتراف بشرعيّة الزواج ونتائجه هو كون ذلك دينهم ومقتضى شريعتهم.

**الوجه الرابع: السيرة**

لقد انعقدت سيرة المسلمين في طول التاريخ الإسلامي على إقرار أهل الكتاب على ممارسة عباداتهم وطقوسهم، في تجهيز موتاهم ودفنهم وقراءة كتبهم المقدسة وتداولها فيما بينهم وتلاوتها في مناسباتهم، وترميم كنائسهم، وصناعة صلبانهم وحملها، وأقرهم المسلمون على شرب الخمر وأكل حكم الخنزير ما لم يتجاهروا بذلك أمام المسلمين، وأبيح لهم أكل الميتة والذبح بطريقتهم غير المستوفية للشرائط الشرعية عندنا، وأقرّ زواجهم واعترف

(1) هذا ما يستفاد من كلمات الفقهاء حيث تعرضوا لهذا الفرع، ويستفاد أيضاً من بعض الأخبار، ومنها الخبر المذكور أعلاه، ولكن الظاهر أنه لا وجود لهذا السلوك في أيامنا، بل ينقل أنهم ينفون ذلك وينكرون حصوله، قال الشيخ اللنكراني: "رأيتُ في بلدة يزد التي هي مركز المجوس حين إقامتي إيّاها بالإقامة الإجبارية في زمن الطاغوت كتاباً ألّفه بعض فضلائهم، قد أنكر فيه أشدّ الإنكار ذلك، وقال: إنّ المجوس لا ينكحون المحرّمات النسبية العرفيّة كالأُمّ والأُخت والبنت، وزعم أنّ هذا بهتان عليهم، وإيراد غير صحيح على مذهبهم الفاسد"، **تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسية (الطلاق والمواريث)**، ص 498. ونقل عن هذا الكتاب: "أنّ المجوس غير قائلين بجواز نكاح المحارم مطلقاً حتّى المحارم البعيدة"، **المصدر نفسه**، ص 342، ولعل ذلك كان حاصلاً في بعض الأزمنة الغابرة أو من بعض فرقهم البائدة التي كانت على احتكاك مع المسلمين.

(2) **من لا يحضره الفقيه**، ج 4، ص 344، **وتهذيب الأحكام**، ج 9، ص 364.

بشرعيته، وكذا بطلاقهم مع عدم استجماعه للشروط المعتبرة للطلاق عندنا.

ومما تقدم اتضح أنّ إقرارهم على دينهم هو من الواضحات، والإقرار المذكور هو إقرار لهم على ما يستدعيه هذا الدين ويتطلبه منهم من أفعال أو تروك[1]، إلا ما قام الدليل على منعهم منه وعدم القبول به.

يبقى أن نبيّن آثار هذا الإقرار ونتائجه على المسلمين، فهل إنّ تكليف المسلم الحكم هو بصحة زواج الآخر وكذا صحة طلاقه ومعاملاته، أم أنه لا يمكنه الحكم بالصحة، وغاية ما هناك أنه يباح له - مثلاً - الزواج من مطلقة الآخر وأخذ المال منه حتى لو كان المال في شرعنا هو حصيلة معاملة باطلة؟ والجواب على ذلك سيتضح في القاعدة الآتية وهي قاعدة الإلزام.

### 4 - عدم جواز إكراههم على اعتناق الإسلام

لا ريب أنّ واحدة من ثمار القول بإقرار غير المسلمين على دينهم: إعطاؤهم مساحة حرية كافية وملائمة لممارسة شعائر هذا الدين وأداء طقوسه، ومنعُ إكراههم على دين آخر ولو كان هو الإسلام. ولا يخفى أنّ عدم جوز إكراه الآخر الكتابي على ترك دينه، واعتناق الإسلام والالتزام به عقيدة وشريعة، هو من الأمور الواضحة، وجرت عليه سيرة النبي ﷺ وجرى المسلمون على ذلك من بعده إلى يومنا هذا، ويدل على ذلك العديد من الآيات القرآنية ونحن نكتفي بقوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البَقَرَة: 256] .

وهذه الآية المدنيّة تُقدِّم لنا مبدأً هاماً تبنّاه الإسلام، وهو مبدأ رفض

(1) قال فخر المحققين تعليقاً على الكلام الفقهي يشأن صحة العتق من الكتابي، ومدى ارتباط ذلك بكون العتق مشروطاً بنية القربة: "إنّ الذمي يُقرّ على دينه فإذا صح عنده العتق حكمنا به"، **إيضاح الفوائد**، ج 3، ص 468.

الإكراه في الدين، وأسباب نزول الآية واضحة الدلالة على أنّه لا يُجبر الآخر الديني على اعتناق الإسلام، وقد أوضحنا ذلك في كتاب الفقه الجنائي في الإسلام الردة نموذجاً[1].

ويشهد لذلك أيضاً نصوص أخرى، **منها**: كتاب النبي ﷺ لأهل اليمن، وجاء فيه: "وإنّه من أسلم من يهودي أو نصراني إسلاماً خالصاً من نفسه، فدان دين الإسلام فإنه من المؤمنين، له ما لهم وعليه ما عليهم، ومن كان على نصرانية أو يهوديّة فإنه لا يُفتن عنها.."[2]، والمعنى ذاته جاء في كتابه ﷺ لمعاذ بن جبل وهو في اليمن، فقد قال له: "وأن لا يُفتن يهودي عن يهوديته"[3].

(1) **الفقه الجنائي في الإسلام - الردة نموذجاً**، ص 183.

(2) **السنن الكبرى** للبيهقي، ج 9، ص 194، ورواه من طريق آخر، ولكنه أشار إلى انقطاع السند، ورواه ابن حزم في **المحلى**، ج 6، ص 12، ورواه الطبري أيضاً **تاريخ الطبري**، ج 2، ص 381، و388، وقال الألباني: "ورواه ابن زنجويه في " الأموال " عن النضر بن شميل عن عوف عن الحسن قال:"كتب رسول الله ﷺ.."، **إرواء الغليل**، ج 5، ص 97.

(3) **فتوح البلدان للبلاذري**، ج 1، ص 86، **والسنن الكبرى**، ج 9، ص 187.

## القاعدة الخامسة

## إلزامهم بما التزموا به من شريعة

1 - الفرق بين قاعدتيْ الإلزام والإقرار

2 - مستند قاعدة الإلزام وشمولها للآخر الديني

3 - الإقرار والإلزام بين الإباحة والصحة

ومن القواعد الفقهيّة التي تتصل بالآخرالديني قاعدة الإلزام، فإنّ الآخر كما يُقرُّ على دينه وشريعته وله أن ينظم أموره الشخصية الخاصة أو علاقاته مع إخوانه في الدين على ضوء شريعته، فإنّ لأهل الشرائع الأخرى أخذه وإلزامه بأحكام شريعته، حتى لو كانت بنظر هؤلاء باطلة، وهذا ما عُرف بقاعدة الإلزام.

وكلامنا التالي مخصص للحديث عن قاعدة الإلزام.

### 1 - الفرق بين قاعدتي الإلزام والإقرار

إن قاعدة الإلزام تختلف عن قاعدة الإقرار المتقدمة، وليس مرجع هذه إلى تلك، فنحن أمام قاعدتين وليس قاعدة واحدة:

**القاعدة الأولى**: وهي القاعدة السابقة التي تكلمنا عنها، عنيت بها قاعدة إقرار كل جماعة على شريعتها، ونفوذ أحكام هذه الشريعة على أتباعها، وهذا يقتضي أن لا يُلزم الآخر الديني بأحكام شريعة أخرى غير شريعته ولو كانت شريعة الإسلام، ولا يبعد القول إنّ الإقرار يقتضي أيضاً نفوذ أحكام شريعته ذات البعد التنظيمي عليه ما دام يؤمن بهذه الشريعة، فلا يصحّ ولا يقبل للمنتمي إلى شريعة معينة غير الإسلام التهرب من أحكام شريعته وترك العمل بموجبها، ليبقى بدون مرجعية تشريعية تضبط تصرفاته وعلاقاته في الأحكام

التي تنظم زواجه وطلاقه وعقوده وتجارته.. إن ذلك مما لا يقبل به المشرِّع الحكيم، إلا إذا فرضنا أنه اعتقد أنّ شريعة المسلمين هي الشريعة الصائبة وأراد أن يأخذ بها، ويعمل بمقتضاها، فالظاهر أنه لا موجب لرده.

**القاعدة الثانية**: هي قاعدة الإلزام، وهي تنظِّم جانباً من علاقة أتباع كل جماعة دينية مع الجماعة الأخرى، فعندما يكون ثمّة حكم في دين أو مذهب يرتّب على الشخص التزاماً معيناً، بينما لا يرى أتباع الدين أو المذهب الآخر هذا الأمر، فيجوز لأتباع الدين أو المذهب الثاني إلزام الآخرين بما يلتزمون به.

## 2 - مستند قاعدة الإلزام وشمولها للآخر الديني

لقد تكلمنا عن قاعدة الإلزام في كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي، فمن شاء فليراجع، وما يعنينا هنا هو إثبات شمولها للآخر الديني وعدم اختصاصها بالآخر المذهبي.

والملاحظ أنّ قاعدة الإلزام مذكورة في كلمات الفقهاء في سياق الحديث عن إلزام الآخر المذهبي[1]، لكنّ بعض الفقهاء تمسك بها أيضاً على صعيد أتباع الشرائع السماوية دون أدنى تشكيك[2].

---

(1) قال الملا حبيب الله الكاشاني (1340هـ) في عنوان القاعدة: " يلزم المخالف بما التزم وفي الحديث: ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم"، **تسهيل المسالك إلى المدارك في رؤوس القواعد الفقهية**، ص 7.

(2) قال السيد الخوئي مستدلاً على نفي ولاية الأب الكافر على ولده المسلم: ".. الثاني: قاعدة الالزام، فإن الكفار وبحسب ما هو معلوم من الخارج لا يلتزمون بجواز نكاح الصغير مطلقا كما لا يلتزمون بالولاية على بناتهم الأبكار وتوقف نكاحهن على إذنهم، وحينئذ فمقتضى هذه القاعدة سقوط الولاية عنه والالتزام بصحة نكاحها من غير إذنه"، **موسوعة الإمام الخوئي**، ج 33، ص 253 - 254. وتمسك بها السيد عبد الأعلى السيزواري، في حلية أخذ المسلم للربا من غيره، قال: " وأما الذمي فإن كان مذهبه جواز الربا وأعطى ذلك يصح أخذه منه لقاعدة الإلزام" **مهذب الأحكام**، ج 17، ص 328. وإلى هذا ذهب السيد الخوئي في فتاواه، انظر: **منية السائل**، ص 54.

وفيما يلي نستذكر الوجوه التي استُدِّل بها لإثبات القاعدة المذكورة، لنرى ما إذا كانت أدلتها تشمل إلزام الآخر الديني أم لا؟ والوجوه التي يمكن ذكرها هي:

**الأول: الإجماع**

استدل بعض الفقهاء على قاعدة الإلزام بالإجماع[1].

**ويرده**: أنّ دعوى ثبوت الإجماع في الآخر الديني لا تخلو من إشكال لخلو كثير من الكلمات من ذلك، ولو تمّ الإجماع فهو إجماع مدركي[2] لا يصلح للاعتماد عليه، على أنّ الإجماع لو تمّ فالقدر المتيقن منه - بحكم لبيّته - هو الآخر المذهبي دون الآخر الديني.

**الثاني: السيرة**

ويمكن أنْ يُستدل عليها بجريان السيرة على إلزام الآخر الديني بما ألزم به نفسه.

**ويرده**: أنّ جريان السيرة بشقيها - المتشرعية والعقلائية - على ذلك محل تشكيك كبير، وعلى فرضه فلا يحرز امتدادها إلى عصر النص وتلقيها عن المعصوم.

**الثالث: هو الأخبار المطلقة أو العامة**

وهي المستند الأساس لهذه القاعدة، والروايات التي يمكن الاستدلال بها في المقام هي:

**الرواية الأولى**: ما رواه الشيخ الطوسي في كتاب الميراث من التهذيب بإسناده عن الحسن بن محمد بن سماعة عن عبد الله بن جبلة عن عدة من

(1) **القواعد الفقهية** للبجنوردي، ج 3، ص 179.
(2) المصدر نفسه، للبجنوردي، ج 3، ص 179.

أصحاب علي[1] ولا أعلم سليمان إلا أنّه أخبرني به، وعلي بن عبد الله عن سليمان أيضاً عن علي بن أبي حمزة عن أبي الحسن عليه السلام أنّه قال: "ألزموهم بما ألزموا أنفسهم"[2].

**وروى** الشيخ أيضاً في كتاب الطلاق بإسناده عن الحسن بن سماعة عن عبد الله بن جبلة قال: حدثني غير واحد من أصحاب علي بن أبي حمزة، عن علي بن أبي حمزة أنّه سأل أبا الحسن عليه السلام عن المطلقة على غير السنة أيتزوجها الرجل؟ فقال: ألزموهم من ذلك ما ألزموه أنفسهم، وتزوجوهن فلا بأس بذلك، قال الحسن: وسمعت جعفر بن سماعة وسئل عن امرأة طلقت على غير السنة أليَ أن أتزوجها؟ فقال: نعم، فقلت له: أليس تعلم أنّ علي بن حنظلة روى: "إياكم والمطلقات ثلاثاً على غير السنة، فإنّهن ذوات أزواج"؟ فقال: يا بني رواية علي بن أبي حمزة أوسع على الناس، قلت: وأي شيء روى علي بن أبي حمزة؟ قال: روى عن أبي الحسن عليه السلام أنه قال: "ألزموهم من ذلك ما ألزموه أنفسهم، وتزوجوهن فإنه لا بأس بذلك"[3].

ووحدة كل من الراوي والمروي عنه ووحدة المضمون (مضمون الخبرين) أيضاً ترجّح أن ما رواه الشيخ في الطلاق والميراث خبر واحد، لكنه تارة روي ضمن سياقه وأخرى مفصولاً منه.

وقد تكلمنا عن سند هذا الخبر في كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي، ورجحنا صحته هناك، فليراجع.

ويبقى السؤال هنا: هل إنّ المستفاد من هذا الخبر شمول الإلزام للآخر

---

(1) هو علي بن أبي حمزة البطائني، كما يظهر من الرواية الثانية، والقائل: "ولا أعلم سليمان إلا أنه أخبرني به" هو عبد الله بن جبلة.

(2) **تهذيب الأحكام**، ج9، ص 322.

(3) المصدر نفسه، ج 8، ص 59.

الديني أو أنه يختص بالآخر المذهبي؟

قد يقال بشموله للآخر الديني، وذلك بأحد تقريبين:

**الأول**: التمسك بالإطلاق.

**ويرد عليه**: أنّ ظاهر السؤال عن المطلّقة على غير السنّة وإنْ كان يشمل الآخر الديني، بيد أنه ينصرف إلى الآخر المذهبي، فيكون مرجع الضمير في قوله "ألزموهم" هو المسلم غير الإمامي، ولا يشمل أتباع الطوائف الأخرى[1].

**ودعوى** أنّ ما رواه الشيخ في باب الطلاق - بحكم المورد - وإن كان ناظراً إلى الآخر المذهبي، فيكون مرجع الضمير في قوله عليه السلام: " ألزموهم" هو الآخر المذهبي أيضاً، بيد أنّ ما رواه في باب الميراث خالٍ من هذه القرينة، فلا مانع من التمسك بإطلاقه، **مردودة** بما عرفت من ترجيح وحدة الخبر، على أن إضمار الإمام عليه السلام لا يصح مع كونه في مقام البيان إلا إذا كان مرجع الضمير معلوماً، والظاهر أنّ مرجعه هو الآخر المذهبي، كما يشهد بذلك خبر الطلاق.

**الثاني**: التمسك بالأولوية، لأنّه إذا دلّ الخبران على أنّ للمسلم أن يلزم الآخر بما ألزم به نفسه فبالأولى أن له أن يلزم غير المسلم بما ألزم به نفسه، **ودعوى** أنّ التوسعة هي حكمة وليست علة لهذه القاعدة، ولعلها (أي التوسعة) تنحصر بخصوص المسلم الآخر، **مدفوعة**: بأنّه ليس في عدم الإلزام تضييق على المؤمن، ليقال بأن الحكمة هي التوسعة. والحكمة الصحيحة لهذه القاعدة هي المِنّة، والمنّة موجودة في الطرفين، أعني الآخر المذهبي والآخر الديني.

**الرواية الثانية**: عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن

(1) **القواعد الفقهية**، للبجنوردي، ج 3، ص 184.

الأحكام؟ قال: "تجوز على أهل كل ذوي دين ما يستحلون"[1]. فإن الجواز عليهم بمعنى النفوذ.

وقد رأى السيد محسن الحكيم أنّ هذه الرواية ناظرة إلى قاعدة الإلزام كما تقدم، وقد لاحظنا على كلامه أنّ الرواية ناظرة إلى بيان نفوذ أحكامهم عليهم، ولا دلالة لها على الإلزام وترتيب الأثر المتصل بنا من موقع الإلزام.

**الرواية الثالثة**: خبر عَبْدِ اللَّه بْنِ مُحْرِزٍ قَالَ: "قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: رَجُلٌ تَرَكَ ابْنَتَه وأُخْتَه لأَبِيه وأُمِّه؟ فَقَالَ: الْمَالُ كُلُّه لِلِابْنَةِ ولَيْسَ لِلأُخْتِ مِنَ الأَبِ والأُمِّ شَيْءٌ، فَقُلْتُ: فَإِنَّا قَدِ احْتَجْنَا إِلَى هَذَا والْمَيِّتُ رَجُلٌ مِنْ هَؤُلَاءِ النَّاسِ وأُخْتُه مُؤْمِنَةٌ عَارِفَةٌ؟ قَالَ: فَخُذِ النِّصْفَ لَهَا، خُذُوا مِنْهُمْ كَمَا يَأْخُذُونَ مِنْكُمْ فِي سُنَّتِهِمْ وقَضَايَاهُمْ. قَالَ ابْنُ أُذَيْنَةَ: فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِزُرَارَةَ، فَقَالَ: إِنَّ عَلَى مَا جَاءَ بِه ابْنُ مُحْرِزٍ لَنُوراً"[2].

وهذه الرواية فيها كلام في السند والدلالة:

**أمّا سنداً**، فعلى الرغم من أنّ بعض الفقهاء قد عدّها موثقة[3]، لكنّ الأمر ليس تاماً، لوجود معضلة، وهي عدم وجود توثيق لابن محرز[4].

ولكنْ قد يقال[5]: إنّ بالإمكان تصحيح الرواية دون الحاجة إلى توثيق ابن محرز نفسه، وذلك من خلال أنّ ابن أذينة الذي روى الرواية عن ابن محرز،

---

(1) **الاستبصار فيما اختلف من الأخبار**، ج،4 ص 148.

(2) **الكافي**، ج 7، ص 100.

(3) انظر: **نهاية المرام**، ج 2، ص 26، **رياض المسائل**، ج 11 ص 70.

(4) صرح بعدم ثبوت وثاقته السيد الحائري، انظر: **القضاء في الفقه الإسلامي**، ص 324، ولذا وصفها غير واحد بالخبر أو الرواية، انظر: **جواهر الكلام**، ج 32، ص 88، **والحدائق الناضرة**، ج 25، ص 243، **ومستمسك العروة الوثقى**، ج 14، ص 526، ووصفها العلامة المجلسي بالجهالة في **مرآة العقول**، ج 23، ص 151، وهكذا وصفها الشيخ محمد الجواهري، طبقاً لمباني استاذه السيد الخوئي، انظر: **المفيد من معجم رجال الحديث**، ص 345.

(5) ذكرنا هذه المحاولة في كتاب **فقه العلاقة مع الآخر المذهبي**.

عاد ونقل ما رواه ابن محرز إلى زرارة فعلّق زرارة بالقول: "إنّ على ما جاء به ابن محرز لنوراً"، في تصديق واضح لهذا المضمون، وأنّه صادر عن الإمام عليه السلام، لكن لا دلالة في كلام زرارة[1] على وثاقته[2].

**وأمّا دلالة**، فيرد عليها - بالإضافة إلى صعوبة إلغاء الخصوصية عن المورد وهو الآخر المذهبي، - أنه لا يستفاد منها قاعدة الإلزام، بل قاعدة أخرى، وهي قاعدة: مشروعية التعامل مع الآخر بالمثل، أي يجوز إلزامه بما يلزمنا به بحسب دينه، لا ما يُلزم به نفسه مطلقاً، ويعبر عن مضمونها بـ " المقاصة النوعية "[3].

وحيث إنّ الأخبار المشار إليها ليست نقيّة السند، لم تثبت قاعدة الإلزام عند بعض الفقهاء المعاصرين، ولذا سعى لتطبيق فروعها المذكورة في كلمات الفقهاء على ما أسماه قاعدة المقاصة النوعية أو قاعدة الإقرار[4].

**إن قلت**: إننا لسنا بحاجة إلى قاعدة الإلزام في المقام، لأنّ وظيفتها هي إباحة الأمر للمسلم فيما لو كان التصرف الذي فعله الآخر الديني غير جائز في شرعنا وجائز في شرعه، وهذا المعنى يتكفل به ما سيأتي من تفسير لأدلة الإقرار والإلزام وأنّها ناظرة إلى الحكم بصحة العمل بالعنوان الثانوي، وليس مجرد الإقرار فحسب، والحكم بالصحة لا أثر له إلا ترتيب المسلم لحكم الصحة على فعله إذا تعلق الأمر به.

---

(1) وخبر ابن أذينة عن زرارة صحيح.

(2) بل نفى السيد الخوئي دلالتها على حسنه، **معجم رجال الحديث**، ج 11، ص 313.

(3) انظر: **منهاج الصالحين** للسيد السيستاني، ج 1 ص 453.

(4) يقول السيد السيستاني: "وقد تعارف لدى فقهائنا المتأخرين رضوان الله عليهم تخريج هذه المسائل على قاعدة الالزام، أي إلزام غير الإمامي بأحكام نحلته. ولكن حيث إن هذه القاعدة لم تثبت عندنا بطريق معتبر، فلا بد من تطبيق تلك المسائل على القواعد البديلة لقاعدة الالزام، كقاعدة المقاصة النوعية (خذوا منهم كما يأخذون منكم في سننهم وقضاياهم) وقاعدة الإقرار (أي إقرار غير الإمامي على مذهبه ومعاملته بموجب أحكامه)"، انظر: المصدر نفسه، ج1، ص 453.

**قلت**: بل إنّ للصحة - في قبال الإباحة الصرفة - أثراً بيناً يتصل بالآخر الديني نفسه، في حال أسلم، فإنّه لو طلق زوجته ثم أسلم، فإنّ طلاقه لو كان باطلاً، وأقر عليه، فيمكن له بعد إسلامه أن يرتب أثار البطلان عليه، فلا يعدّه من الطلقات الثلاث، وتعدّ المرأة باقية على زوجيتها له ونحو ذلك من الآثار، بخلاف ما لو عدّ الطلاق صحيحاً، فيرتب عليه آثار الصحة فلا يحق له مثلاً العودة إلى المرأة إلا بعقد جديد.

**وربما يقال**: إنّه حتى على الصحة يحقّ له العودة دون عقد جديد، لأن الصحة هي بالعنوان الثانوي أي يحكم بصحة العمل ما دام معتقداً بدينه وشريعته، فلا تشمل صورة ما إذا تغيرت قناعته الدينية، فتكون النتيجة على الإباحة والصحة واحدة بالنسبة إليه، نعم قد تختلف النتيجة بالنسبة إلى غيره كما سيأتي.

**الرابع: الأخبار المتفرقة**

وقد يستدل على قاعدة الإلزام بما ورد في متفرقات الأخبار مما يرجح أنه تطبيق لقاعدة الإلزام، من قبيل ما ورد من جواز أخذ الربا من غير المسلم[1]، أو جواز أخذ ثمن ما باعه من الخمر والخنزير[2].

**ويرده**: أنّ هذه الأخبار ما دامت غير محفوفة بقرائن تشير إلى أنها تطبيقات لقاعدة الإلزام، فلا تصلح لتأسيس قاعدة عامة، لأنها أعم، ولربما كان تجويز استيفاء الدين من ثمن ما باعه من الخمر والخنزير أو تجويز أخذ الربا منه لو صحّ دليله[3] مستنداً إلى قاعدة المقاصة النوعية، أو الحكم بصحة عمله ولو

---

(1) روى الصدوق مرسلاً عن أبي عبد الله عليه السلام: "ليس بين المسلم وبين الذمي ربا ولا بين المرأة وبين زوجها ربا"، **من لا يحضره الفقيه**، ج 3، ص 278.

(2) تقدم نقل بعض هذه الأخبار منها: ما رواه مَنْصُور قَالَ: "قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: لِي عَلَى رَجُلٍ ذِمِّيٍّ دَرَاهِمُ فَيَبِيعُ الْخَمْرَ والْخِنْزِيرَ وأَنَا حَاضِرٌ فَيَحِلُّ لِي أَخْذُهَا؟ فَقَالَ: إِنَّمَا لَكَ عَلَيْهِ دَرَاهِمُ فَقَضَاكَ دَرَاهِمَكَ"، **الكافي**، ج5، ص 232.

(3) سيأتي في محله أنه لا صحة لهذا الرأي.

بالعنوان الثانوي كما سيأتي. نعم قدمنا سابقاً أنّ الأخبار الدالة الواردة في بيعهم الخمر والخنزير ظاهرة في إقرارهم على ذلك، ولكن الإقرار لا يعني الإلزام.

ومن خلال ما تقدم اتضح أنّ قاعدة الإلزام لا تخلو من إشكال، لأنّ العمدة فيها هو خبر علي بن أبي حمزة، وهذا الخبر حتى لو تممناه سنداً فهو خبر واحد والاعتماد على أخبار الآحاد في إثبات هذه القاعدة العامة أو نظائرها هو أمر في غاية الإشكال، ولذا فإننا نتوقف في الفروع التي استند في إثباتها على قاعدة الإلزام، إن كانت هي المستند الوحيد لها.

أجل، لو أخذنا في الحسبان ما تقدم من وجاهة الرأي القائل: بأنّ الآخر الديني ليس فقط لم يكلف بالشريعة الإسلامية، بل هو مخاطب ومكلف بشريعته، وأنه مقر عليها ومؤاخذ وفق أحكامها، فهذا يعني صحة عمله الذي أتى به على طبق تلك الشريعة، لأن الصحة لا تعني أكثر من موافقة العمل المأتي به لما هو مأمور به، وعندها يتم ترتيب آثار الصحة على تصرفاته، ولا حاجة للإلزام. وبعبارة أخرى: إنّ مورد الإلزام هو ما إذا كان عمل الآخر غير محكوم بالصحة، وأما إذا حكم بصحته فيجوز للمسلم التعامل معه بشكل طبيعي. فتكون مشروعية أخذ المال منه على سبيل المثال لا من باب الإباحة، بل من باب الصحة. وهذا المعنى نزيده توضيحاً في النقطة التالية.

### 3 - الإقرار والإلزام بين الإباحة والصحة

لا يخفى أنّ ثمّة سؤالاً هاماً يطرح نفسه في المقام، وهو أنّ إقرار الآخرين على شريعتهم هل هو مجرد إفساح المجال لهم ليفعلوا ما تمليه عليهم شريعتهم مع كون ذلك باطلاً واقعاً، لفقده للشروط الشرعيّة، أم أنّه يُحكم بصحة أفعالهم وتصرفاتهم بالعنوان الثانوي؟ بمعنى أنّ الشريعة الإسلامية وإن كانت تشترط شروطاً معينة في العقود والإيقاعات والتصرفات، والتي يحكم ببطلان كل عقد أو إيقاع لا يكون مستجمعاً لها، بيد أنّها مع ذلك تحكم

بصحة عمل من يأتي بالعمل وفق شريعته التي يعتقد بها ويؤمن بكونها المرجع الذي ينظم شؤونه على ضوئها؟

إن الصحة الثانوية للعمل الصادر من الآخر لا تنافي البطلان الواقعي بالنسبة إلينا لو كان العمل صادراً من أحد المسلمين، لأنّ تكليفنا هو العمل بشريعتنا، فلا يحق لنا أن نقدم على العمل غير المستجمع للشرائط المعتبرة في شريعتنا وإلا حكم ببطلانه، أمّا لو صدر العمل من الآخر، كالطلاق غير المستوفي للشرائط، فإنه يحكم بصحته الثانوية وهو ما يسمح لنا أن نرتب آثار الصحة على ما صدر عنه، فيجوز لنا الزواج بطليقته مثلاً. فيكون ذلك نظير حلِّية الخمر بعنوان الاضطرار، فإنها لا تنافي حرمته بالعنوان الأولي، وحليته للمضطر لا تعني حليته لغير المضطر، أجل، لغير المضطر أن يُرتِّب آثار الصحة على فعل المضطر، فلا يحقّ له أن يخدش بعدالته ولا أن يقيم عليه الحد.

ونظير هذا الكلام طرحناه في قاعدة إلزام الآخر المذهبي بما ألزم به نفسه، وقد ذكرنا هناك وجود قولين في المسألة: القول بالإباحة وهو المستفاد من كثير، والقول بالصحة الواقعية الثانوية، وهو ما ذهب إليه الشيخ حسين الحلي (1394هـ)، وهو المختار على ما أوضحنا ذلك في كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي. وقد تقدم منا كلام مفصل حول ذلك في القاعدة الثانية، وهي قاعدة صحة عمل غير المسلم.

والظاهر أنّ الحكم بالصحة الواقعيّة أقلّ كلفة وإشكالاً وأقرب إلى الاعتبار في المقامين، أعني في الأعمال غير المستجمعة للشرائط المعتبرة بنظرنا، والصادرة عن الآخر الديني أو الصادرة عن الآخر المذهبي، وذلك لأنّ الحكم بإباحة التصرف لنا مع كون العمل باطلاً فيه من الكلفة التعبدية ما يجعله بعيداً عن الارتكاز العقلائي والمتشرعي، وبيان ذلك أنّ لازم الإباحة أنّه وبالرغم من بطلان العمل والعقد يُطلب من المسلم أن يعتبره صحيحاً، فمع أنّ طلاق الآخر لزوجته باطل، يجوز للمسلم أن يعقد عليها، وكي لا

يقع عقده على متزوّجة - ومعلوم أنّ المتزوجة لا تُزوّج - نفترض أنّ هذه المرأة مع كونها على ذمة زوجها الأول، لكنْ منذ لحظة عقد المسلم عليها تنفصل قهراً عن زوجها الأول! وهذا أمر فيه مؤونة، بينما هذه الكلفة لا توجد بناءً على القول بالصحة الثانوية.

وربما يقال إن هذا من مؤشرات الصحة الواقعية للعمل وبعنوانه الأولي وليس الثانوي، فعمل المسلم إذا كان مستوفياً للشرائط الشرعية التي تنص عليها شريعته هو عمل صحيح واقعاً، وكذلك عمل غير المسلم إذا كان مستوفياً للشرائط المعتبرة في شريعته هو عمل صحيح واقعاً، ما يعني أن الشروط التي جاءت في شريعتنا هي شروط لا بدّ من الالتزام بها لخصوص المسلم، وهذا يلائم مع ما تبنيناه من أن الآخر ليس مكلفاً بشريعتنا، وإنما هو مكلف بالعمل بشريعته، التي يدين بها، وحكمها عليه نافذ، وقد أقره الإسلام على العمل بشريعته كما تقدم سابقاً.

ويمكنك أن تقول: إن الحكم بالصحة الواقعية هنا، أي في الآخر الديني، خالٍ من الإشكال المطروح في الآخر المذهبي، وذلك لأنّ الآخر المذهبي مكلّفٌ بالشريعة الإسلامية، فيتجه السؤال الإشكالي: كيف يحكم بصحة عمله مع كونه باطلاً ومخالفاً للشريعة بحسب ما قام عليه الدليل؟! بينما الآخر الديني ليس مكلفاً بالشريعة الإسلامية على المختار، وقد أقره الإسلام على شريعته، فمن المعقول أن يحكم بصحة أفعاله التي أداها طبقاً لشريعته.

ويمكننا في ترجيح الصحة على الإباحة الاستناد - بالإضافة إلى ما سلف من بُعْدِ الالتزام بالإباحة - إلى وجه قريب، وهو عدم انسجام الإباحة مع النصوص الواردة في المقام، وبيان ذلك:

أنّه على الإباحة لو فُرض أنّ النصرانيين المتزوجين بزواج غير مستوفٍ للشرائط المعتبرة في شريعتنا أسلما، فعلى القول بالإقرار والإباحة - أعني أنّ الآخر يُقرُّ على فعله وتصرفه وفق شريعته، وأن المسلم يباح له ترتيب الآثر

المتصل به دون أن يحكم بالصحة - فاللازم عليهما تجديد العقد بعد إسلامهما، لأن زواجهما كان باطلاً، وكذا لو أسلمت المرأة وبقي زوجها نصرانياً، ثم لحقها زوجها بعد ذلك إلى الإسلام في عدتها، فإنّ اللازم على القول بالإقرار والإباحة هو الحكم بعدم رجوعها إليه إلا بعقد جديد، مع أنها - وبحسب ما جاء في النصوص - ترجع إليه بالعقد السابق دون حاجة إلى تجديد العقد، وهذا ما لا تبرره الإباحة والإقرار، بل لا يصحّ إلا مع فرض صحة العقد السابق.

والكلام عينه يقال في بيعه للخمر والخنزير، فإنّ حليّة استيفائه للمال بعد إسلامه من ثمن الخمر والخنزير، لا يمكن فهمه على القول بأن النصوص لا تدل على أكثر من إقراره على شريعته وأنه يباح للمسلم أخذه منه، لأنه لو كان الأمر مجرد إقرار وإباحة لما جاز له أخذه بعد إسلامه! لأنه لا يحلّ للمسلم أكل ثمن الخنزير والخمر.

والكلام عينه أيضاً يجري في زواج الآخر من الأرحام، فإنّ الأمر لا يقف عند حدود إقراره على الزواج منهم، بل الظاهر من الأخبار أنه يحكم بصحة الزواج لمن يؤمن بتلك الشريعة كالمجوس على ما يقال، ولذا يتعامل مع ولده باعتباره ولداً شرعياً، ولو أسلم فيتعامل معه معاملة الولد الشرعي، ويمنع المسلم من اتهامه بفعل الحرام أو كونه ولداً غير شرعي، ففي صحيحة عَبْدِ اللَّه بْنِ سِنَانٍ قَالَ: "قَذَفَ رَجُلٌ رَجُلاً مَجُوسِيّاً عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام فَقَالَ: مَه. فَقَالَ الرَّجُلُ: إِنَّه يَنْكِحُ أُمَّه أَوْ أُخْتَه، فَقَالَ: ذَلِكَ عِنْدَهُمْ نِكَاحٌ فِي دِينِهِمْ"[1]. مع أنه لو كانت الشريعة لا تحكم بالصحة، بل غاية الأمر هو إقراره على ذلك وتخليته وما يؤمن، فهذا لا يبرر الحكم بكون الولد ابناً شرعياً.

أجل، ثمة وجه آخر قد يستدل به للقول بصحة عمله وحمل فعله على

(1) **الكافي**، ج 5، ص 574.

الصحة الواقعيّة، وهو أننا إذا ضممنا قاعدة أنّ الآخر ليس مكلفاً بشريعتنا، إلى قاعدة إقراره على دينه ستكون النتيجة صحة العمل الذي يأتي به ما لم يكن مانع منه أو يقوم دليل على المنع. ولكننا نعتقد أن هذا الوجه لا يخلو من إشكال، لأن إقراره على دينه ولو انضم إلى نفي تكليفه بالفروع، لا يعني في نفسه صحة العمل وترتيب آثار الصحة حتى بالنسبة للمسلم.

## القاعدة السادسة

## الكفر ملّة واحدة

1 - مفاد الكبرى

2 - موارد الاستدلال بها

3 - هل هذه المقولة خبر؟

4 - المقولة في ميزان النقد

5 - الاستدلال على المقولة ببعض الوجوه

وثمّة كبرى كليّة تترد في كلمات جمع من الفقهاء وهي: الكفر ملّة واحدة، وقد اعتمد كثيرٌ من فقهاء المسلمين عليها في العديد من الأبواب كقاعدة تشريعية، كما سنرى، ولهذا كان من الحري بنا بحثها لنتبين مدى صحتها، وقد آثرنا إدراجها هنا، لأنها تُكمل الصورة التشريعية التي تجلّت لنا من قاعدتي الإقرار والإلزام، فإننا إذا كنا نقرّ الآخر على شريعته أو نلزمه بأحكامها، فهذا يبعث على طرح تساؤل وهو أننا نلزم أتباع كل دين بشريعتهم الخاصة، أو أننا نعتبر غير المسلمين بمثابة الملة الواحدة، فتكون أحكامهم مشتركة، وما يجري على طائفة منهم يجري على الأخرى؟

### 1 - مفاد الكبرى

إنّ مفاد هذه الكبرى واضح، وهو التعامل مع الملل غير الإسلامية على أنهم - رغم تعددهم - بحكم الملة الواحدة، في الميراث والقصاص والزواج.. ويمكن الإفادة منها في إثبات تشريكهم في الأحكام وغيرها، بحيث لو ثبت حكم لجماعة بعينها، فإنه يمكن تسرية الحكم إلى البقية بالاستناد إلى الكبرى المذكورة.

**2 - موارد الاستدلال بها**

قال السيد عبد الأعلى السبزواري: "إنّ هذه الجملة: "الكفر ملة واحدة" معروفة في الكتب الاستدلالية وفي كتب فقه الفريقين في مواضع شتى في الجهاد والإرث وغيرهما وأرسلها بعضهم إرسال المسلَّمات في الاستدلال بها. نعم، عن أبي حنيفة ومالك وغيرهما أنّهم استدلوا عليها ببعض الأمور الاعتبارية ويظهر منهم أنّها من القواعد لا من الروايات لكن يظهر من ابن حنبل أنّها رواية"[1].

أقول: إن المتتبع لكلماتهم يجد أنهم قد اعتمدوا على هذه الكبرى في العديد من الفروع الفقهية، وإليك أهمها:

**منها**: إقرار الانتقال من دين إلى آخر خارج الإسلام، قال العلامة الحلي: "إذا انتقل الذمي إلى دين لا يقر أهله عليه ألزم بالإسلام أو قتل، ولو انتقل إلى ما يقر أهله عليه ففي القبول خلاف، ينشأ: من كون الكفر ملة واحدة، ومن قوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا﴾ [آل عِمرَان: 85]"[2].

**ومنها**: القصاص، قال الشيخ الطوسي: "كل شخصين تكافأ دماهما، واستوت حرمتهما، جرى القصاص بينهما.. فيقتل الحر بالحر واليهودي بالنصراني، والمجوسي باليهودي والنصراني بالمجوسي، فالشرك كله ملة واحدة، ولهذا توارثوا كلهم بعضهم من بعض"[3] وفي الإقناع للشربيني: ".. فيقتل يهودي بنصراني ومعاهد ومستأمن ومجوسي وعكسه لأن الكفر كله ملة واحدة من حيث إن النسخ شمل الجميع"[4].

---

(1) **مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام**، ج 15، ص 195 - 196.
(2) **قواعد الأحكام**، ج 1، ص 512.
(3) **المبسوط**، ج 7، ص 5، وتبعه على ذلك في **المهذب** لابن البراج، ج 2، ص 460.
(4) **الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع**، ج2، ص 156، **ومغني المحتاج** له، ج 4، ص 16.

**ومنها** التوارث: قال الشيخ في الخلاف: "الكفر ملة واحدة، فالذمي يرث من الذمي، كما أن المسلم يرث من المسلم. وبه قال أبو حنيفة، ومالك، والشافعي، والثوري، وأصحاب أبي حنيفة. وذهب قوم إلى أن الكفر ملل، ولا يرث الذمي من الذمي. وبه قال شريح، والزهري، وربيعة، وابن أبي ليلى، وأحمد، وإسحاق. دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم وروى أسامة بن زيد أن النبي صلى الله عليه وآله قال: "لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم" فجعل الكفر ملة واحدة"[1]. وقال ابن عبد البر: "وقال الشافعي وأبو حنيفة وأصحابهما وأبو ثور وداود وهو قول الثوري وحماد: الكفار كلهم يتوارثون والكافر يرث الكافر على أي كفر كان لأن الكفر كله عندهم ملة واحدة"[2].

**ومنها**: العقل، قال الشيخ الطوسي: "إن انتقل يهودي إلى نصرانية أو مجوسية فمن قال لا يقر عليه قال هو كالمرتد لا يعقل عنه أهل الذمة الذين انتقل عنهم، ولا أهل الذمة الذين انتقل إليهم، ومن قال يقر عليه، فكأنه نصراني الأصل يقر على نصرانيته فيعقل أهل الذمة من قراباته سواء كانت القرابة من اليهود أو المجوس أو النصارى، لأن الكفر كله ملة واحدة"[3].

**ومنها**: الشهادة، قال الشافعي: "وإذا شهد الشاهدان من اليهود على رجل من النصارى وشهد شاهدان من النصارى على رجل من اليهود فإن أبا حنيفة رضي الله تعالى عنه كان يقول: ذلك جائز لأن الكفر كله ملة واحدة"[4].

**ومنها**: الزواج، فيشرع لليهودي أن يتزوج من المسيحية والعكس صحيح أيضاً، ولو كانا على دين واحد عند الزواج ولكنّ أحدهما انتقل إلى دين آخر، فلا تنفصل العلقة الزوجية، لكن بعضهم ذهب إلى انقطاع العلقة، قال

---

(1) **الخلاف**، ج 4، ص 25.
(2) **الاستذكار**، ج 5، ص 379.
(3) **المبسوط**، ج 7، ص 184.
(4) **كتاب الأم**، ج 7، ص 134، وراجع **فقه السنة**، ج 3، ص 430.

يحيى بن الحسين: " ولو أن مجوسياً تنصر، أو نصرانيا تهود، أو يهوديا تمجس، لرأينا أن الوصلة بينه وبين زوجته قد انقطعت، ولها المهر بما استحل من فرجها، ولسنا نقول: إنّ الشرك كله ملة واحدة كما يقول غيرنا فنثبتهما على نكاحهما، وكيف يكون كله دينا واحدا وبعضهم أكفر من بعض، وأغلا في الدين من بعض، وكل يكفر صاحبه، ويتبرأ منه ومن دينه، فمن يجمع من كان ذلك في الاختلاف، بل نفرقهم بأديانهم، كما فرقوا أنفسهم بمذاهبهم. وإن كانوا عندنا كافرين"[1].

### 3 - هل هذه المقولة خبر؟

وقد ظنّ غير واحد من الفقهاء أنّ عبارة "الكفر ملة واحدة" هي حديث نبوي أو كلام لمعصوم، وأول من وقع في ذلك هو السيد نور الله التستري(1019هـ) صاحب الصوارم المهرقة[2]، ثم السيد نعمة الله الجزائري[3]، وصاحب مفتاح الكرامة[4]، والسيد بحر العلوم صاحب البلغة[5]، وصاحب الجواهر[6] وتبعه على ذلك السيد عبد الأعلى السبزواري[7]، والشيخ المشكيني[8]، وغيرهم[9]، في المقابل، فقد ذهب الوحيد البهبهاني إلى عدها من جملة الأمثال[10]، ووردت كمقولة لا كرواية

(1) **الأحكام**، ج 1، ص 394..
(2) **الصورام المهرقة في جواب الصواعق المحرقة**، ص 55.
(3) **الأنوار النعمانية**، ج 2، ص 174.
(4) وقد نسبه فيه إلى الصادق عليه السلام، قال: "وقد جعل الصادق عليه السّلام الكفر ملّة واحدة"، **مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة** (ط جماعة المدرسين)، ج 24، ص 53.
(5) **بلغة الفقيه**، ج 4، ص 195.
(6) **جواهر الكلام**، ج 21، ص 315.
(7) **مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام**، ج 15، ص 195.
(8) **التعليقة الاستدلالية على تحرير الوسيلة**، ج 2، ص 27، وص 558.
(9) **التفسير الكاشف**، ج 1، ص 188.
(10) **الفوائد الحائرية**، ص 355.

على لسان الشافعي[1]، وأحمد بن حنبل[2]، ثم ترددت على ألسنة الفقهاء وربما كان الشيخ الطوسي أول فقهائنا الذين استدلوا بها في كتبهم.

ولكنْ رغم التتبع التام لم نجد لها - كرواية - أصلاً في المصادر الحديثية لا عند الشيعة ولا عند السنة ولا غيرهم، وهكذا لم نجد لها أصلاً في كتب الفقهاء المتقدمين منسوبة إلى النبي ﷺ أو أحد الأئمة عليهم السلام، وإنما ذكرت كرواية في القرن الحادي عشر وما تلاه على لسان بعض الفقهاء كما تقدم.

ومما يشهد لكون المقولة المذكورة ليست خبراً - بالإضافة إلى خلو المصادر الحديثية منها - أنّ بعض الفقهاء كالشيخ الطوسي قد استدل عليها كما سيأتي في كلامه، فلو كانت خبراً لما احتاجت للاستدلال عليه، فإن الخبر يستدل به لا عليه.

### 4 - المقولة في ميزان النقد

بالإضافة إلى ما عرفت من أن المقولة المذكورة ليست نصاً خبرياً، فإنّنا نتساءل بشأنها: ما المراد من وحدة الملل؟ هل المراد هو وحدتها الموضوعية أو الحكمية؟ فإن أريد وحدتها موضوعاً فستكون المقولة كاذبة يقيناً، إذ يكذبها الواقع الخارجي، فإنّ الملل غير الإسلامية - كما لا يخفى على أحد - متعددة عقدياً وفقهياً، فهناك الوثنية بأصنافها وهناك الملل الكتابية على اختلافها، ويصل الاختلاف بينها إلى حد كبير، بحيث إن ما يفرقهم من الأصول والمباني هو أكثر مما يجتمعون عليه، ومما يشهد بكذبها أيضاً العديد من الآيات القرآنية التي أكدت على تعدد الشرائع والرسالات، قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المَائدة: 48]، والآيات التي تعطف على النصارى اليهود وتعطف عليهما الصابئة والمجوس والمشركين قد مرت سابقاً،

(1) **كتاب الأم**، ج 4، ص 194، وج 7، ص 134.
(2) **المغني** لابن قدامة، ج 7، ص 167.

والعطف دليل المغايرة، وأما إن أريد أنها واحدة حكماً، ليكون المقصود تنزيلهم منزلة واحدة في الأحكام الشرعية، ولا سيما أن لسان التنزيل لسان مألوف عند الأدباء وجرى عليه الشرع في بعض الموارد، ومنها موارد الحكومة، وهنا نقول: إنه لو أريد التنزيل العام، بما يشمل أهل الشرك - كما هو ظاهر إطلاقها - فهي مقولة باطلة يقيناً، كما هو واضح، فإن أهل الشرك وأهل الكتاب ليسا سيان، بل هما مختلفان حكماً، كما هما مختلفان موضوعاً، وأما لو أريد التنزيل في خصوص الملل التي يُقر أهلها عليها، وهو ما يظهر من بعض الفقهاء[1]، فدعوى أنّ هذه الملل واحدة في الحكم، ليست صحيحة على إطلاقها أيضاً عند كثير من الفقهاء، لأنّ هذه الملل - كما هي مختلفة ومتعددة موضوعاً - فهي تختلف في بعض الأحكام، فالمجوس مثلاً يختلفون في بعض الأحكام عن اليهود والنصارى، كما لا يخفى على من راجع أحكام الذباحة والرضاعة، والزواج، والميراث، نعم لو قصرنا النظر على اليهود والنصارى، فهما من حيث الحكم الشرعي المتعلق بهما متفقتان، كما يشهد بذلك الاستقراء، لكنّ وحدة النظرة التشريعية إليهما لا تعني أن يجيز الإسلام لأفراد إحداهما الانتقال إلى الأخرى.

وقصارى القول: إنّ المقولة المذكورة لو كانت رواية لأمكن لنا تكلف تصحيح مضمونها بأنها ناظرة إلى حكم تنزيل أهل الكفر - على اختلافهم في العقائد - منزلة واحدة في بعض الأحكام، ويكفي مبرراً لهذا التنزيل الحكمي أن الكفر هو عنوان جامع بين الجميع، ولكنها ليست رواية، وبالتالي لا ملزم لنا لتكلف لتأويل، قال السيد السبزواري: "وأما النبويّ، "الكفر ملة واحدة"، فإجماله يمنع عن الاستدلال به للقطع الوجداني لكل أحد بأنّ الكفر ملل وأهواء مختلفة ومتشتتة، ولعل المراد به أنّه ملة واحدة في الجملة من جهة عدم الاعتقاد بالشريعة المقدسة الإسلامية لا أنّ الكفر ملّة واحدة من كل جهة"[2].

(1) **قواعد الأحكام**، ج 1، ص 521، **جامع المقاصد**، ج 3، ص 480.
(2) **مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام**، ج 15، ص 195 - 196.

بعبارة أخرى: الكفر ملة واحدة، بمعنى أن الكفر يجمع الملل الكافرة، فهي في قبال الإسلام ملة واحدة.

وهكذا اتضح أن هذه المقولة لا تصلح للإثبات والاستدلال الفقهي، بل هي في نفسها تحتاج إلى دليل، فكيف تجعل دليلاً!

**5 - الاستدلال على المقولة ببعض الوجوه**

ولكن عدم ثبوت كون المقولة خبراً لا يمنع من صحتها بشكل كلي، إذ قد يستدل عليها ببعض الوجوه بغرض إثبات مضمونها ولو في حدود معينة، وهذا ما حصل فعلاً، فقد استدل بعض الفقهاء عليها ببعض الوجوه من قبيل:

**الوجه الأول**: ما ذكره الشيخ الطوسي مستدلاً عليها بقوله: "بدلالة أنه يرث بعضهم من بعض وإنْ اختلفوا"، كما تقدم في كلامه سابقاً. وكلامه هذا يشهد باعترافه أنها ليست رواية إذ لو كانت رواية لما احتاجت للاستدلال.

ولكنّ هذا الوجه غير تام فإننا لو سلمنا بأن بعضهم يرث من البعض الآخر، لكننا لا نرى أنّ إرث بعضهم من البعض الآخر يصلح لإثبات أنهم ملة واحدة، لأنّ ذلك ربما كان إقراراً لهم على ما يلتزمون به، ويؤشر إليه الخبر الذي رواه الكليني عن عَلِيّ بْن إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيه عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: "فِي يَهُودِيٍّ أَوْ نَصْرَانِيٍّ يَمُوتُ ولَه أَوْلَادٌ مُسْلِمُونَ وأَوْلَادٌ غَيْرُ مُسْلِمِينَ؟ فَقَالَ: هُمْ عَلَى مَوَارِيثِهِمْ"[1].

**الوجه الثاني**: ما رواه أسامة بن زيد أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: "لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم"[2]، قال الشيخ: "فجعل الكفر ملة واحدة"[3].

(1) **الكافي**، ج 7، ص 146.
(2) **صحيح البخاري**، ج 8، ص 11.
(3) **الخلاف**، ج 4، ص 25.

ولكنه استدلال ضعيف، فلا دلالة للخبر على ما زعمه، فإنّ إفراد الكافر هو لكونه واقعاً مقابل المسلم، فلا ينفي تعدد فرق الكفر فيما بينها.

**الوجه الثالث**: قوله تعالى: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ [البَقَرَة: 120]، قال المفسر عمر بن علي بن عادل الدمشقي الحنبلي: "فوحّد الملّة"، ثم استدل أيضاً على أن الكفر ملة واحدة بقوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافِرون: 6][1]، وقال ابن كثير: "وقد استدل كثير من الفقهاء بقوله: ﴿حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ [البَقَرَة: 120]، حيث أفرد الملة على أنّ الكفر كله ملة واحدة، كقوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافِرون: 6]، فعلى هذا لا يتوارث المسلمون والكفار وكل منهم يرث قرينه سواء كان من أهل دينه أم لا"[2].

ولكننا لا نرى في ذلك دليلاً على المدعى، فإن هاتين الآيتين وسواهما ليست بصدد بيان بُعْدٍ تشريعي ولا تدل على اختزال الشرائع بشريعة واحدة، إذ يكفي في إفراد الملة في التعبير عن اليهود والنصارى التقاؤهم على بعض العناوين التي تجعلهم ملة في قبال الإسلام وإن كانوا فيما بينهم مللاً مختلفة، والكلام عينه يجري في آية ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافِرون: 6] مع قوة احتمال نظرها إلى المشركين، وهم في الشرك ملة واحدة.

ونظيره الاستدلال بقوله تعالى: ﴿فَما ذا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلالُ﴾، كما في مفتاح الكرامة[3]، فإن كون غير الإسلام ضلالاً لا يعني وحدة الفرق الضالة والمنحرفة.

(1) **اللباب في علوم الكتاب**، ج 2، ص 438.
(2) **تفسير ابن كثير**، ج 1، ص 168.
(3) **مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة**، ج 24، ص 53.

## القاعدة السابعة

## الإسلام يَجُبُّ ما قبله

1 - مفاد القاعدة إجمالاً

2 - مستند القاعدة

3 - موارد جريان القاعدة وموارد عدم جريانها

4 - ضابط جريان القاعدة

ومن أهمّ القواعد التي تتصل بفقه العلاقة مع الآخر الديني، القاعدة المعروفة بقاعدة الجبّ، وسوف نتناولها فيما يلي:

### 1 - مفاد القاعدة إجمالاً[1]

ومفادها - إجمالاً - أنّ غير المسلم إذا دخل الإسلام، فإنّ إسلامه يجبّ ما سلف، أي يُسقط عنه بعض تبعات الكفر، فالجبّ بمعنى القطع والبت، والعفو والهدم. وهي بهذا المعنى تعبّر عن روح التسامح التي طبعت الشريعة الإسلامية تجاه الآخر الديني، حيث إنّها تُعفي معتنق الإسلام من المحاسبة والمسؤولية عما فعله زمن كفره، ويرجح أنّ القاعدة قد ساهمت في فتح الباب - ماضياً وحاضراً - واسعاً أمام الآخر لاعتناق الإسلام ورغّبته فيه وأمّنته من جهة ماضيه العدواني، فلا ينبغي أن تشكّل مواقفه السابقة مانعاً من انخراطه في الإسلام، لأنه لن يترتب عليها تبعة بعد دخوله الإسلام، ولن يؤاخذ بها. فقاعدة الجبّ من هذه الجهة قريبة من فتح باب التوبة أمام الإنسان العاصي

(1) إنما نتعرض هنا لمفادها الإجمالي، توطئة للبحث القادم الذي يتوقف على المعرفة الإجمالية، أما بيان مفادها التفصيلي، فهو سيتضح بعد عرض أدلة القاعدة ودفع ما قد يرد عليها.

والمذنب، بيد أنّ التوبة ترفع العقوبة الأخرويّة، بينما الحجُّ يرفع الآثار الدنيوية ولو في حدود معينة، دون الآثار الأخروية، لأنّ العقوبة الأخرويّة تحتاج في سقوطها إلى توبة خالصة، ونية صادقة، وليس مجرد إظهار الإسلام والذي قد يكون طمعاً أو خوفاً.

وفيما يلي نفصِّل الكلام في القاعدة ونلاحظ أدلتها، ومداها وسعتها، والمستثنيات منها. ونرى من المناسب البدء باستعراض أدلتها، لأنه ليس من السليم الحديث الناجز عن معنى القاعدة وسعة مدلولها بعيداً عن أدلتها ومداركها.

**2 - مستند القاعدة**

يمكن أن يُستدل على هذه القاعدة بعدة وجوه:

**الوجه الأول: الكتاب الكريم**

وعمدة ما استدل به من الكتاب قوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغۡفَرۡ لَهُم مَّا قَدۡ سَلَفَ وَإِن يَعُودُواْ فَقَدۡ مَضَتۡ سُنَّتُ ٱلۡأَوَّلِينَ﴾ [الأنفال: 38]، وقد استدل بهذه الآية كثيرٌ من الفقهاء للقول بعدم وجوب قضاء الصلاة والصوم على كلّ من أسلم، منهم: المحقق في المعتبر[1]، والعلامة في التذكرة والمنتهى[2]، والشهيد الأول في الذكرى[3]، والفاضل المقداد في كنز

(1) قال: "والإسلام شرط في وجوب قضاء الصوم، فلو فاته في حال كفره، لم يجب القضاء إذا أسلم، وعليه فتوى العلماء، ولقوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغۡفَرۡ لَهُم مَّا قَدۡ سَلَفَ﴾، ولقول النبي "الإسلام يجب عما قبله""، **المعتبر في شرح المختصر**، ج 2، ص 697.

(2) قال: "ولو أسلم في أثناء الشهر، فلا قضاء عليه لما فات، عند علمائنا أجمع، وهو قول عامة العلماء، لما تقدم.ولقوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغۡفَرۡ لَهُم مَّا قَدۡ سَلَفَ﴾"، **تذكرة الفقهاء**، ج 6، ص 169. ونحوه ما في **منتهى المطلب**، ج 7، ص 90، وج 9، ص 306.

(3) **ذكرى الشيعة**، ج 2، ص 353.

العرفان[1]، والمحقق الأردبيلي في شرح الإرشاد[2]، وإن اعترض الأخير على الاستدلال بها في محل آخر كما سيأتي، واستدل بها العلامة أيضاً لسقوط الجزية عن الذمي إذا أسلم[3] وغيرهم.

وتقريب الاستدلال أنّ الانتهاء في قوله تعالى: "إن ينتهوا" يكون بإسلامهم، والغفران في قوله تعالى: "يغفر لهم" هو بمعنى الجب والمسامحة، فـ "إذا أسلموا يغفر لهم ما قد سلف منهم من حقوق اللَّه من [فعل] المعاصي وترك الواجبات وهو دليل على أنّهم مكلَّفون بذلك حال كفرهم"[4]، وقال بعض الفقهاء إنّ "عمومية "ما " الموصولة دليل على غفران جميع ما سلف في حال الكفر"[5].

ولكنّ الظاهر أنّ الآية لا تُحرز دلالتها سوى على غفران الانحراف العقدي أي الكفر[6]، وما يتصل بتكذيب الرسل والتمرد عليهم، أو ما ارتكبه الإنسان من معاصٍ ثبت كونه مكلفاً بها زمن كفره، وتوضيح ذلك:

**أولاً**: إنّ الآية المباركة لا تدلّ على جبّ وجوب قضاء ما فات العبد من الصلاة والصيام، ولا تدل على سقوط ضمان ما في الذمة من أموال، أكانت من حقوق الله تعالى، كالزكاة والخمس، أو كانت من حقوق الناس، وذلك بقرينة التعبير بالغفران، الذي هو تعبير يستخدم للدلالة على العفو عن المعاصي الصادرة من العبد، أكان العصيان بارتكاب ما حرم أو ترك ما

---

(1) قال مستدلاً على وجوب قضاء المرتد ما فاته من صلاة في زمن ردته: " لنا عموم الأدلَّة على وجوب قضاء ما فات عن كلّ مكلَّف اجتمعت فيه شرائط الوجوب أداء إذا لم يفعل، خرج الكافر الأصلي بالإجماع وبقوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغۡفَرۡ لَهُم مَّا قَدۡ سَلَفَ﴾"، **كنز العرفان**، ج 1، ص 166.

(2) **مجمع الفائدة والبرهان**، ج 3، ص 206.

(3) **تذكرة الفقهاء**، ج 9، ص 313.

(4) **كنز العرفان**، ج 1، ص 404.

(5) **القواعد الفقهية**، للشيخ ناصر مكارم، ج 2، ص 146

(6) كما ذهب الشيخ يوسف البحراني، **الحدائق الناضرة**، ج 6، ص 281.

أوجب، هذا ما أشار إليه بعض الأعلام، قال المحقق الأردبيلي معترضاً على الاستدلال بالآية لنفي القضاء وغيره، بأنها "تدل على غفران الذنوب، وعدم المؤاخذة بما فعلوا أو تركوا، وأما نفي وجوب شيء آخر بعد الإسلام بسبب وجود سببه من قبل، مع عدم الفعل، فلا يفهم منه، فافهم"[1]. وقال الشيخ اللنكراني: "الظاهر بلحاظ التعبير بالغفران في الآية انحصار مفادها بالمعاصي العملية والمخالفة الاعتقادية في الفروع والأصول، ولازمه عدم ترتب أثر عليها، فلا يترتب عليها الحدود والديات التي موضوعها المعصية، وأمّا دلالتها على عدم وجوب قضاء ما فات من عباداته مثل الصلاة والصوم وغيرهما، وعلى سقوط الزكاة بالإسلام وإن كان النصاب موجوداً وأمثالهما، فغير ظاهرة، ولعلَّه لأجل ذلك لم يستدل بها للقاعدة كثير من الأصحاب رضوان اللَّه تعالى عليهم أجمعين"[2].

**باختصار**: إنه في حال تركه للصلاة والصيام، وكذا عدم دفعه للزكاة والجزية يترتب عليه أمران: **أحدهما**: المعصية واستحقاق العقوبة، **وثانيهما**: وجوب القضاء حتى لو قيل إنه بأمر جديد، وكذا اشتغال ذمته بالقضايا الماليّة. والتعبير بالغفران يناسب رفع الأول والعفو عنه، ولا يلائم أو - على الأقل - لا يستفاد منه رفع الثاني.

على أنّ دعوى شمولها لقضاء الصلاة والصيام ونحوهما من العبادات، فرع ثبوت كون الآخر مكلفاً بها، والآية لا تدل على ذلك، وكذا غيرها، فالاستدلال بالآية على تكليف الآخر بالفروع كما جاء في كلام الفاضل المقداد، ومن ثم دعوى أنّها تعفو عنها هو من قبيل المصادرة، لأنّ الغفران وإن كان يكشف عن كون الشخص مكلفاً وقد عصى ما كلف به، ولكن لا يمكن للعفو والغفران أن يحدد ما هو الذي خوطب وكلِّف به، فلعله مخاطب

(1) **مجمع الفائدة والبرهان**، ج 3، ص 236.
(2) **القواعد الفقهية**، للنكراني، ج 1، ص 261.

بالإيمان بالله تعالى ورسله واليوم الآخر، فتكون المغفرة لذنب الكفر، كما ذهب إليه بعض الفقهاء[1].

**ثانياً**: ويمكن القول أيضاً إنّ الآية لا تشمل كافة المعاصي، وإنما هي ناظرة إلى تأمين العبد عما صدر منه من الكفر بالله والتمرد على الرسل وتكذيبهم، وهذا ما يشهد به التأمل في مفادها، حيث إنها أمرت النبي ﷺ أن يخاطب المشركين بأنهم إذا انتهوا عما كانوا عليه يغفر الله لهم ما سلف، وإنْ أصروا فقد مضت سنة الأولين "والمراد بسنة الأولين سنة اللَّه فيمن مضى من هلاك الكافرين ونصر المرسلين عليهم، ﴿كَتَبَ ٱللَّهُ لَأَغۡلِبَنَّ أَنَا۠ وَرُسُلِيٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٞ﴾ [المجَادلة: 21]"[2]، وهذا لا يلائم إلا حالة الكفر بالله والتمرد على رسله والجحود بدعوتهم وتكذيب ما جاؤوا به، وهذا ما حصل مع الأمم السابقة، فإنّ العذاب إنما نزل عليها لا لمجرد ارتكابها بعض الذنوب، بل لإصرارها على تكذيب الأنبياء عليهم السلام وخروجها عن السنن والنواميس رغم نهيهم عن ذلك، كما هو الحال في قوم لوط ونوح وشعيب عليهم السلام، فهؤلاء إنما أنزل عليهم العذاب بعد قيام الحجة عليهم، وتحذير الأنبياء عليهم السلام لهم من مغبة ما يقدمون عليه، ومع ذلك أصروا واستكبروا استكباراً.

ومنه يتضح أنه لا يصح التمسك لإثبات الشمول في الآية بعمومية "ما" الموصولة كما ذكر بعضهم، لأنّه لو أراد بالعموم المعنى المصطلح فيرده: أنّ "ما" ليست من أدوات العموم، وإن أراد الإطلاق، فيرده أنّه مع وجود القرينتين المتقدمتين لا يبقى وثوق بالإطلاق.

### الوجه الثاني: الإجماع

قال المحقق الأردبيلي متحدثاً عن تكليف الكافر بالفروع: "وإنّ دليل

(1) **موسوعة الإمام الخوئي**، ج 16، ص 96.
(2) **الكاشف**، ج 3، ص 477، وذكر ذلك غيره، راجع على سبيل المثال: **جوامع الجامع**، ج 2، ص 24.

سقوط الفروع بعد الإسلام، هو الإجماع والخبر"[1].

**ويردّه**: إنّ تحقق الإجماع في الجملة لا غبار عليه، بيد أنّ العبرة في كاشفيته عن قول المعصوم، وهذا مما لا مجال له مع احتمال مدركيته، فلا يكون للإجماع أصالة في موازاة سائر الأدلة.

**الوجه الثالث: السيرة**

قال الشيخ فاضل اللنكراني: "ومما يدل على هذه القاعدة سيرة النبيّ ﷺ ومعاملته لمن أسلم من الكفّار، إذ إنه لم يكلِّف أحداً بقضاء العبادات التي فاتت منه في حال كفره، ولا بأداء الزكاة مع أنّ العين الزكوية كانت موجودة عندهم ولم يطلب منهم زكاة السنين التي كانوا فيها على الكفر. نعم لو كان حلول الحول بعد إسلامه فلا يسقط، ويجب عليه؛ لتعلق التكليف بعد الإسلام به، فالسيرة مع قطع النظر عن الرواية أيضاً دليل على القاعدة"[2].

**ويرده**: إنّ السيرة على عدم المطالبة ثابتة في الجملة، ولكنها لم تنعقد على عنوان الجبّ أو ما يرادفه، فهي سلوك صامت، ولا إطلاق فيها، ولا يعرف الوجه في عدم مطالبة النبي ﷺ لهم بالقضاء أو بأداء الزكاة، فلعلّ ذلك لعدم كونهم مكلفين بالفروع وليس لأجل الجبّ.

**الوجه الرابع: الأخبار**

والظاهر أنّ السنة هي المصدر الأساس الذي اعتمد عليه لإثبات قاعدة الجب، وقد ورد في الأخبار عدة صيغ للتعبير عن هذه القاعدة:

**الصيغة الأولى: "الإسلام يجبّ ما كان قبله"**

وهذه الصيغة التي أخذت القاعدة منها اسمها وعنوانها يكثر الاستدلال بها في كتبهم الفقهية، ولكنّ بعض الفقهاء المتأخرين رفض الاعتماد على الخبر

(1) **مجمع الفائدة والبرهان**، ج 3، ص 236.
(2) **القواعد الفقهية**، للنكراني، ج 1، ص 261.

المتضمن لها، لضعفه السندي أو الدلالي. وتبياناً للحقّ لا بدّ أن نستعرض الخبر من مصادره، لنرى إن كان بالإمكان تصحيحه؟

إنّ هذه الصيغة معروفة ومشهورة في كلمات السنة والشيعة، ومروية في مصادرهما، وقد وردت في عدّة مناسبات تاريخية متصلة بإسلام بعض المشركين، وإليك التفصيل:

الحادثة الأولى: قصة إسلام عمرو بن العاص، وقد نقل قصته كثير من المحدثين والمؤرخين، فقد جاء في مسند أحمد نقلاً عن عمرو بن العاص، عقيب رجوعه من الحبشة، قال: "خرجت عامدَ[1] الرسول الله ﷺ لأسلم، فلقيت خالد بن الوليد وذلك قبيل الفتح، وهو مقبل من مكة، فقلت: أين يا أبا سليمان؟ قال: والله لقد استقام المنسم[2] وإنّ الرجل لنبي، اذهب والله أسلم فحتى متى! قال: قلت والله ما جئت إلا لأسلم، قال: فقدمنا على رسول الله ﷺ فقدم خالد بن الوليد فأسلم وبايع، ثم دنوت فقلت: يا رسول الله إني أبايعك على أن تغفر لي ما تقدم من ذنبي ولا أذكر وما تأخر، قال: فقال رسول الله ﷺ: "**يا عمرو بايع، فإنّ الإسلام يجب ما كان قبله، وإنّ الهجرة تجب ما كان قبلها**"[3]. وقد أسهب المحدث الألباني في بيان طرق الحديث وحكم بصحته[4].

---

(1) في **مجمع الزوائد**، ج9، ص 351، **والسيرة النبوية** لابن هشام، ج 3، ص 749، **وتاريخ الطبري**، ج 2، ص 314، "عامداً لرسول الله ﷺ".

(2) معناه تبين الطريق، يقال: رأيت منسما من الأمر أعرف به وجهه: أي أثراً منه وعلامة. والأصل فيه من المنسم، وهو خف البعير يستبان به على الأرض أثره إذا ضلّ، ومنه حديث عليّ عليه السلام: "وطئتهم بالمناسم" جمع منسم: أي بأخفافها"، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، لابن الأثير، ج 5، ص 50.

(3) **مسند أحمد**، ج 4، ص 199، وروى أيضاً أن عمرو بن العاص قال: "قلت: يا رسول الله أبايعك على أن تغفر لي ما تقدم من ذنبي؟ فقال رسول الله ﷺ: إنّ الاسلام يجبّ ما كان قبله وإنّ الهجرة تجبّ ما كان قبلها"، **مسند أحمد**، ج 4، ص 204، وراجع: **السنن الكبرى** للبيهقي، ج 9، ص 123، والقصة مروية في المصادر التاريخية، انظر: **السيرة النبوية** لابن هشام، ج 3، ص 749.

(4) **إرواء الغليل**، ح 5، ص 121.

ويبدو أنّ رسول الله ﷺ رفض إعطاءه وعداً بمغفرة ما تأخر من ذنوبه، وإنما اقتصر على ما تقدم، وعمدة ما تقدم من ذنبه هو عداوته وتكذيبه للنبي ﷺ وتأليبه عليه وعلى أصحابه، فعمرو بن العاص كان قد ذهب إلى ملك الحبشة مستغلاً صداقته معه وسعى لديه أن يسلمه[1] جمعاً من الصحابة الذين هاجروا إليها فراراً بأنفسهم من قريش وجورها عندما لاحقتهم بسبب إيمانهم. ولا ينحصر الجب بما ذكرناه، للإطلاق في كلامه، ولا سيما مع قوله "ولا أذكر"، ولعله إشارة منه إلى كثرة ذنوبه.

**الحادثة الثانية**: قصة إسلام عبد الله بن أبي سرح، ففي الروايات أنّ عثمان بن عفان مع أنّه شفع في أخيه من الرضاعة ابن أبي سرح الذي كان مؤذياً لرسول الله ﷺ لكنّ أخاه ظلّ - فيما يبدو - خائفاً أو خجلاً على حد تعبير عثمان، ولا يأتي لمقابلة النبي فقال ﷺ لعثمان: "**أما بايعتُه وأَمَّنْتُه؟** قال: بلى، ولكنّه يذكر ما جرى منه معك من القبيح ويستحيي[2]، فقال ﷺ: **الإسلام يَجُبُّ ما قبله**"[3]

---

(1) **السيرة النبوية**، ج 1، ص 223، **ومسند أحمد**، ج 1، ص 202، **وشرح نهج البلاغة** للمعتزلي، ج 6، ص 309.

(2) هذا الرجل كان قد أسلم وأخذ يكتب الوحي للنبي ﷺ ثم ارتد وأخذ يزعم أنه كان يتلاعب بالوحي، قال في السيرة الحلبية: "وإنما أمر ﷺ بقتل عبد الله بن أبي سرح لأنه كان أسلم قبل الفتح وكان يكتب لرسول الله الوحي، وكان ﷺ إذا أملى عليه "سميعا بصيراً"، كتب "عليماً حكيماً"، وإذا أملى عليه "حكيماً"، كتب "غفوراً رحيماً"، وكان يفعل مثل هذه الخيانات حتى صدر عنه أنه قال: إنّ محمداً لا يعلم ما يقول! فلما ظهرت خيانته لم يستطع أن يقيم بالمدينة فارتد وهرب إلى مكة. وقيل: إنه لما كتب * **(ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين)** * إلى قوله * **(ثم أنشأناه خلقا آخر)** * تعجب من تفصيل خلق الإنسان فنطق بقوله * **(فتبارك الله أحسن الخالقين)** * قبل إملائه فقال له رسول الله ﷺ: اكتب ذلك، هكذا أنزلت، فقال عبد الله: إنْ كان محمد نبياً يوحى اليه فأنا نبي يوحى إليّ، فارتد ولحق بمكة، فقال لقريش: إنّي كنت أصرف محمداً كيف شئت، كان يملي علي "عزيز حكيم"، فأقول: أو "عليم حكيم" فيقول: نعم، كلٌّ صواب، وكل ما أقوله يقول: اكتب، هكذا نزلت!"، **السيرة الحلبية**، ج 3، ص 36.

(3) **تاريخ الطبري**، ج2، ص 857، **والمغازي للواقدي**، ج 2، ص 857، **والسيرة الحلبية**، ج 3، ص 37.

**الحادثة الثالثة**: قصة إسلام هبّار بن الأسود، وهو الذي كان قد بالغ في سبِّ النبي ﷺ، وضرب[1] ابنته زينب[2] حتى أسقطت جنينها، وكان ﷺ قد أهدر دمه، فجاءه مسلماً. يقول الزبير بن العوام في قصة إسلامه: "طلع على رسول الله ﷺ وأنا عنده جالسٌ، فجعل يعتذر إلى رسول الله ﷺ ويقول: سُبّ يا محمد من سبّك وأوذي من آذاك، فقد كنت مُوضِعاً في سبك وأذاك، وكنت مخذولاً وقد نصرني الله وهداني للإسلام. قال الزبير: فجعلتُ أنظر إلى النبي ﷺ وإنه ليطأطئ رأسه استحياءً مما يعتذر هبّار، وجعل رسول الله ﷺ يقول: **قد عفوت عنك، الإسلام يجب ما كان قبله**"[3].

**الحادثة الرابعة**: قصة إسلام عبد الله بن أبي أمية، فقد ورد في تفسير القمي، في تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ ٱلْأَنْهَـٰرَ خِلَـٰلَهَا تَفْجِيرًا﴾ [الإسراء: 90-91]، قال: "فإنّها نزلت في عبد الله بن أبي أمية أخي أم سلمة رحمة الله عليها، وذلك أنّه قال هذا[4] لرسول الله بمكة قبل الهجرة، فلما خرج رسول

---

(1) في الخبر عن عائشة: "أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لما قدم المدينة خرجت ابنته زينب من مكة مع كنانة أو ابن كنانة فخرجوا في إثرها، فأدركها هبّار بن الأسود فلم يزل يطعن بعيرها برمحه حتى صرعها وألقت ما في بطنها وأهريقت دماً"، **المستدرك** للحاكم، ج 2، ص 201، **والمعجم الكبير** للطبراني، ج 22، ص 431.

(2) أصرّ البعض في تعليقه على هذه القصة أنّ زينب وكذلك رقية وأم كلثوم لسن بنات رسول الله ﷺ، وإنما هنّ ربائبه، بسبب أنهن قد عشن في بيته، وتربين عنده، ويصح أن يطلق على من تتربى في بيت رجل: أنها بنت ذلك الرجل، وأما الذين يصرون على بنوتهن الحقيقية له ﷺ، "فذلك منهم إمّا لجهلهم بحقيقة الحال.. بسبب عدم تعرضهم للبحث المعمق في هذه المسألة، وإمّا لأنّهم ممن يريدون التقليل من شأن فاطمة الزهراء "عليها السلام"، بإيجاد منافسات لها حسب زعمهم. ومنح شرف المصاهرة لرسول الله ﷺ لأناسٍ آخرين غير علي(ع)"، **الصحيح من سيرة النبي** ﷺ الأعظم، ج 23، ص 86، وقد فندنا هذا الكلام وبيّنا وهنه في محل آخر، وذكرنا الدليل المورث لليقين أو الاطمئنان بأنّهن بنات النبي ﷺ ولسن ربائبه، راجع كتاب: **أبحاث حول السيدة عائشة**، ص 213.

(3) **المغازي** للواقدي، ج 2، ص 859.

(4) أي ما أشارت إليه الآية المباركة.

الله ﷺ إلى فتح مكة استقبله عبد الله بن أبي أمية فسلّم على رسول الله ﷺ، فلم يرد عليه السلام، فأعرض عنه ولم يجبه بشيء، وكانت أخته أم سلمة مع رسول الله ﷺ فدخل إليها، فقال: يا أختي إنّ رسول الله ﷺ قد قَبِل إسلام الناس كلّهم وردّ عليّ إسلامي وليس يقبلني كما قبل غيري، فلمّا دخل رسول الله ﷺ إلى أمّ سلمة قالت: بأبي أنت وأمي يا رسول الله ﷺ سعد بك جميع الناس إلا أخي من بين قريش والعرب رددت إسلامه وقبلت إسلام الناس كلهم، فقال رسول الله ﷺ: يا أم سلمة إنّ أخاك كذبني تكذيباً لم يكذبني أحد من الناس، هو الذي قال لي: ﴿وَقَالُواْ لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفۡجُرَ لَنَا مِنَ ٱلۡأَرۡضِ يَنۢبُوعًا أَوۡ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٞ مِّن نَّخِيلٖ وَعِنَبٖ فَتُفَجِّرَ ٱلۡأَنۡهَٰرَ خِلَٰلَهَا تَفۡجِيرًا﴾ [الإسرَاء: 90-91]، قالت أم سلمة: بأبي أنت وأمي يا رسول الله ألم تقل: "إنّ الاسلام يجب ما كان قبله"؟ قال: نعم، فقبل رسول الله ﷺ إسلامه"[1].

واعترض على الاستدلال بهذا الحديث باعتراضين:

**الاعتراض الأول**: ما ذكره السيد الخوئي من أنه: " - مضافاً إلى ضعف السند بالإرسال - مقطوع البطلان، فإنّه ﷺ أجلّ شأناً من أن لا يعمل بما قاله، أو يعرضه النسيان حتّى تؤاخذه على ذلك أُمّ سلمة فيعدل آنذاك عمّا فعله أوّلًا ويقبل إسلام أخي أُمّ سلمة، بل إنّه ﷺ إمّا لم يصدر منه هذا الكلام[2]، أو أنّه كان يقبل إسلام الرجل، لأنّ الوظيفة المقرّرة في الشريعة إنْ كانت قبول الإسلام فلا محالة كان النبيّ ﷺ لا يحيد عنها أيضاً فكان يقبل إسلام الرجل، وإلَّا لم يكن ليقبل إسلام أحد، من دون أن تصل النوبة إلى شفاعة أحدٍ، كأُمّ سلمة وأضرابها. فهذا الحديث ممّا لا نحتمل صدقه، ولم نظفر من طرقنا على ما سوى هذه الروايات البالغة غاية الضعف"[3].

(1) **تفسير القمي**، ج 2، ص 27.
(2) يقصد حديث الجب.
(3) **موسوعة الإمام الخوئي**، ج 16، ص 99.

أقول: أمّا ضعف السند فسيأتي التعليق عليه لاحقاً، وأمّا اعتراضه الدلالي، فجوابه:

**أولاً**: إنّ الرجل مشمول لحديث الجب، ومع ذلك لا ضير في الخبر، لأنّ القضيّة لم تكن من باب عدم عمل النبي ﷺ بما قاله، ولا نسيانه لما صدر عنه حتى تذكّره أم سلمة به، وإنما القضيّة أنّ النبي ﷺ كان قد أعرض عن هذا الشخص الذي كان متعنتاً في كفره ومكذباً له ﷺ أشدّ التكذيب على حدِّ تعبيره، وإعراضه ﷺ وعدم جوابه، لا يعني رفضه لقبول إسلامه، ليقال: أيعقل أن يعدل النبي ﷺ عن موقفه ويقبل إسلامه - بعد أن كان رافضاً لذلك - لشفاعة أخته له؟! وإنما كان الإعراض وعدم الجواب نوعاً من التريث والسكوت وعدم إظهار موقف من قبله ﷺ، وعدم إظهار الموقف قد يكون فيه مصلحة، إما لإظهار خطورة ما فعله الرجل، أو لإظهار وتبيّن مدى حرص الرجل واهتمامه بالإسلام، وإما لبيان كرامة زوجته أم سلمة.

**ثانياً**: لنفرض أنّ الرجل غير مشمول لقاعدة الجبّ، لكنْ ما المانع من أن يقبل النبي ﷺ إسلامه لا عملاً بالقاعدة، حتى يقال كيف يهمل العمل بالوظيفة المقررة شرعاً أولاً، ثم يعود إليها بعد الشفاعة؟! وإنّما يقبل إسلامه لأحد وجهين معقولين:

**الأول**: إنه قَبِلَ إسلامه إكراماً لشخص مؤمن كأمّ سلمة، ولا مشكلة في ذلك، ولا سيّما أنّ دخول الناس في الإسلام مبني على التساهل.

**الثاني**: إنّ الرجل مع أنه لم يكن أهلاً للاندراج في قاعدة الجبّ، بيد أنّ شفاعة أم سلمة جعلته أهلاً لذلك، والمورد ليس من القضايا التي لا تقبل الشفاعة، كما هو الحال في الحدود مثلاً، وقد أشار السيد محمود الشاهرودي[1] إلى هذا الوجه.

---

(1) قال: "لعله كان في ذلك مصلحة، أو كان ذلك لإظهار شأن أم سلمة وجلالتها أو لاحترامها وإكرامها، أو أنه لم يكن عبد اللّه قابلا لأن يقبل إسلامه الا بالتماس أخته

ولكنّ ما ذكره في هذا الوجه من أنّ الشفاعة هي التي أهلته للاندراج تحت قاعدة الجب لا يخلو من إشكال، فإنّ عدم الأهليّة إنما يكون لخباثته، والشفاعة لا تغيّر من خبثه شيئاً، وإنما الذي يغيّر ذلك هو إدراكه لخطئه وعزمه على الرجوع عنه.

**الاعتراض الثاني**: ما أشار إليه السيد الشاهرودي، من "أنّ الإسلام ليس من العقود حتى يحتاج إلى القبول، فما معنى عدم قبول رسول اللَّه ﷺ إسلام عبد اللَّه ابتداءً، ثم قبوله بالتماس من أم سلمة؟!"[1].

ثم إنه رده بالقول: "إنّه يمكن كون الإسلام في ذلك الزمن محتاجاً إلى قبوله ﷺ، فلعلّه كان في ذلك الزمن من نظير المبايعة، نحو ما قاله تعالى: ﴿إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ [الفَتْح: 18] ولا استبعاد فيه"[2].

ويلاحظ على كلامه:

**أولاً**: إن ما ردّ به الاعتراض من أنّ من الممكن كون الإسلام عقداً ويحتاج إلى قبوله ﷺ أو قبول أحد من المسلمين غير تام، وذلك لأنه لم يثبت أن الإسلام كان عقداً ومحتاجاً إلى قبوله ﷺ، بل ثبت خلافه، فقد كان كثير من الأشخاص يسلمون على يدي بعض الصحابة، وكان ذلك كافٍ في الحكم بإسلامهم، ولم يرد أنه ﷺ أمضى إسلام هؤلاء بعد أن التقى بهم، ليقال: إنّ إسلامهم لم يكن متحققاً إلى أن أمضاه النبي ﷺ، وسيأتي أنه ﷺ

---

لما صدر منه من التكذيب الشديد الذي أسقطه عن درجة قابليته لقبول إسلامه بلا واسطة، فكان خارجا ابتداء عن حيز قوله صلى اللَّه عليه وآله: "الإسلام يجب ما قبله" بالتخصيص، ولكن بالتماس أخته صار قابلاً لأن يقبل إسلامه فدخل تحت هذه القاعدة. لانطباق الكبرى على الصغرى حينئذ"، **كتاب الحج**، للشاهرودي (من تقرير الشيخ الجناتي)، ج 1، ص 238.

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 238. وحاشية كتاب **مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام**، ج 2، ص 14.

(2) **كتاب الحج** للسيد محمود الشاهرودي، ج 1، ص 238.

أنّب بعض أصحابه لقتله يهودياً بعد نطقه بالشهادتين، مع أنّ إسلامه لم يكن بمحضره فضلاً عن قبوله ﷺ به، وأما تنظير السيد الشاهرودي لذلك بالمبايعة فهو تنظير في غير محله، لأنّ البيعة كانت مع النبي ﷺ بصفته ولياً للأمر، وليست معه كرسول، ولذا بايع المسلمون والمسلمات رسول الله ﷺ، قال تعالى: ﴿لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ [الفتح: 18]، وقال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ۚ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَٰهَدَ عَلَيْهُ ٱللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الفتح: 10]. وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُنَّ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المُمتَحنَة: 12]. ولذا لا ينبغي أن يتوهم أحدٌ بأن دخول الإسلام من الناحية العقدية متوقف على البيعة.

**ثانياً**: إنّ ما جاء في الخبر يمكن فهمه وتوجيهه بأنّ المسألة ليست مسألة عقد أو توقف الإسلام على قبول رسول الله ﷺ، وإنما هي مسألة أنّ للنبي ﷺ الحق في أن يردّ إسلام بعض الأشخاص، لعلمه بخبثهم وعدم لياقتهم بالإسلام، أو يؤخر قبول إسلام بعضهم، لمصلحة معينة، كما في هذا الشخص الذي قال عنه ﷺ: "كذبني تكذيباً لم يكذبني به أحد".

ثم لو كانت المسألة هي مسألة توقف الإسلام على القبول فربما كان الأمر بلحاظ هؤلاء الأشخاص الذين كانت لهم مواقف عدائية خطيرة ضد الإسلام والمسلمين.

**الحادثة الخامسة**: قصة إسلام المغيرة بن شعبة، الذي ذهب إلى مصر مع جماعة من بني مالك للقاء المقوقس، وقد أكرم الأخير بني مالك وأغدق عليهم بالهدايا، ثم في طريق العودة غدر المغيرة بالجماعة الذين اصطحبوه معهم بعد أنْ شربوا وسكروا، ثم سلبهم هداياهم وما معهم ورجع قاصداً

المدينة، يقول: "فقدمت على النبيّ ﷺ، فوجدته جالساً في المسجد مع أصحابه، وعلى ثياب السفر، فسلّمت بسلام الإسلام، فنظر إليّ أبو بكر بن أبي قحافة، وكان بي عارفاً، فقال: ابن أخي عروة؟ قلت: نعم، جئت أشهد أن لا إله إلا اللَّه، وأن محمداً رسول اللَّه. فقال رسول اللَّه ﷺ: الحمد للَّه الذي هداك إلى الإسلام. فقال أبو بكر: أفمن مصر أقبلتم؟ قلت: نعم. قال: فما فعل المالكيون الذين كانوا معك؟ قلت: كان بيني وبينهم بعض ما يكون بين العرب ونحن على دين الشرك، فقتلتهم وأخذت أسلابهم، وجئت بها إلى رسول الله ﷺ ليخمسها، ويرى فيها رأيه، فإنّما هي غنيمة من مشركين، وأنا مسلم مصدّق بمحمد ﷺ، فقال رسول اللَّه ﷺ: أما إسلامك فنقبله، ولا نأخذ من أموالهم شيئاً، ولا نخمسها، لأنّ هذا غدر، والغدر لا خير فيه. فأخذني ما قرب وما بعد، وقلت: يا رسول اللَّه، إنّما قتلتهم وأنا على دين قومي، ثم أسلمت حين دخلت عليك الساعة. قال: فإنّ الإسلام يجبّ ما كان قبله. وكان قتل منهم ثلاثة عشر إنساناً"[1].

والخبر يدل على أنّ الإسلام يهدم ما ارتكب في الجاهلية من جرائم قتل، فلا يؤخذ بها الشخص بعد إسلامه، ولكنّ النبي ﷺ لم يقبل المال، معللاً ذلك بأنه غدر، والغدر لا خير فيه.

يبقى أنه هل تصح هذه الأخبار أو بعضها عنه ﷺ؟ أو هل يمكن الوثوق بصدور هذا المضمون عنه؟ هذا ما سنجيب عليه لاحقاً.

**الصيغة الثانية: هدم الإسلام ما كان قبله**

ووجدنا هذه الصيغة في خبرين:

**الخبر الأول**: ما رواه القاضي نعمان في شرح الأخبار وعنه ابن شهر آشوب في المناقب، عن أبي عثمان البدري، قال: "جاء رجل إلى عمر بن

(1) **الأغاني**، ج 16، ص 322.

الخطاب، فقال: إنّي طلقت امرأتي في الشرك تطليقة، وفي الإسلام تطليقتين فما ترى؟ فسكت عمر، فقال له الرجل: ما تقول؟ فقال: كما أنت حتى يجيء علي بن أبي طالب، فجاء عليٌ عليه السلام، فقال للرجل: قصّ عليه قصتك، فقال عليّ عليه السلام: هدم الإسلام ما كان قبله، هي عندك على واحدة"[1]. وقد رواه الإمام مالك في المدونة الكبرى[2].

**واعترض عليه بأنه** لا عموم فيه ولا إطلاق لغير حالة الطلاق، فإنّ قوله: "هدم الإسلام ما كان قبله هي عندك على واحدة" ناظرٌ إلى خصوص الطلاق. والأخذ بالرواية - لو تم سندها - في خصوص الطلاق لا مانع منه، لأنّ فيه توسعة على الإنسان المسلم. وقد أشار إلى ما ذكرنا السيد الخوئي قال: "وهو - مضافاً إلى ضعف سنده بالارسال - قاصر الدلالة، لعدم اشتماله على عموم أو إطلاق يستدل به للمقام، فإنّ المراد بالموصول - بقرينة صدر الرواية وذيلها - إنما هو خصوص الطلاق الواقع حال الشرك، لا كل فعل أو ترك صدر منه، وأن ذلك - بعد إسلامه - يفرض بحكم العدم، وإن كان مما يعتنى به لو كان باقياً على شركه عملاً بقوله عليه السلام: "لكل قوم نكاح" ولكنه حينما أسلم فلا يعتد إلا بالتطليقتين الواقعتين حال إسلامه، وإن تمام الثلاث يتوقف على تطليقة أخرى، وهذا هو المراد بقوله: "هي عندك على واحدة".."[3].

ويضاف إلى ذلك أنّ هذه الرواية لو أخذ بإطلاقها لدلّت على إبطال شريعة الجاهلية وكافة أحكامها، وما صدر عن الإنسان موافقاً لتلك الأحكام، وهذا المدلول يصعب الأخذ به على إطلاقه، كيف وقد أمضى الإسلام بيوع

(1) **شرح الأخبار** للقاضي النعمان، ج 2، ص 318، **مناقب آل أبي طالب**، ج 3، ص 29، **وبحار الأنوار**، ج 40، ص 230.

(2) **المدوّنة الكبرى** للإمام مالك، ج 3، ص 29، وفيه أنه جاء عمر رجل من بني جشم بن معاوية فقال له..

(3) **موسوعة الإمام الخوئي**، ج 16، ص 98.

الجاهلية وأنكحتها إلا القليل، من قبيل: حرمة نكاح ما نكح الآباء، قال تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدۡ سَلَفَۚ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةٗ وَمَقۡتٗا وَسَآءَ سَبِيلٗا﴾ [النِّساء: 22]. وسيأتي لاحقاً التأمل فيما تضمنه الحديث من هدم طلاق الجاهلية.

**الخبر الثاني**: ما رواه جَعْفَر بْنُ رِزْقِ اللَّه أَوْ رَجُلٌ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ رِزْقِ اللَّه قَالَ: "قُدِّمَ إِلَى الْمُتَوَكِّلِ رَجُلٌ نَصْرَانِيٌّ فَجَرَ بِامْرَأَةٍ مُسْلِمَةٍ! فَأَرَادَ أَنْ يُقِيمَ عَلَيْه الْحَدَّ فَأَسْلَمَ، فَقَالَ يَحْيَى بْنُ أَكْثَمَ: قَدْ هَدَمَ إِيمَانُه شِرْكَه وفِعْلَه، وقَالَ بَعْضُهُمْ: يُضْرَبُ ثَلَاثَةَ حُدُودٍ، وقَالَ بَعْضُهُمْ: يُفْعَلُ بِه كَذَا وكَذَا، فَأَمَرَ الْمُتَوَكِّلُ بِالْكِتَابِ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الثَّالِثِ عليه السلام[1] وسُؤَالِه عَنْ ذَلِكَ، فَلَمَّا قَرَأَ الْكِتَابَ كَتَبَ: يُضْرَبُ حَتَّى يَمُوتَ، فَأَنْكَرَ يَحْيَى بْنُ أَكْثَمَ وأَنْكَرَ فُقَهَاءُ الْعَسْكَرِ ذَلِكَ وقَالُوا: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ سَلْ عَنْ هَذَا، فَإِنَّه شَيْءٌ لَمْ يَنْطِقْ بِه كِتَابٌ، ولَمْ تَجِئْ بِه سُنَّةٌ، فَكَتَبَ إِلَيْه: أَنَّ فُقَهَاءَ الْمُسْلِمِينَ قَدْ أَنْكَرُوا هَذَا وقَالُوا: لَمْ يَجِئْ بِه سُنَّةٌ ولَمْ يَنْطِقْ بِه كِتَابٌ، فَبَيِّنْ لَنَا لِمَ أَوْجَبْتَ عَلَيْه الضَّرْبَ حَتَّى يَمُوتَ؟ فَكَتَبَ: بِسْمِ اللَّه الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ [فَلَمَّا أَحَسُّوا] ﴿فَلَمَّا رَأَوۡاْ بَأۡسَنَا قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَحۡدَهُۥ وَكَفَرۡنَا بِمَا كُنَّا بِهِۦ مُشۡرِكِينَ فَلَمۡ يَكُ يَنفَعُهُمۡ إِيمَٰنُهُمۡ لَمَّا رَأَوۡاْ بَأۡسَنَاۖ سُنَّتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدۡ خَلَتۡ فِي عِبَادِهِۦۖ وَخَسِرَ هُنَالِكَ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ [غافر: 84-85] قَالَ: فَأَمَرَ بِه الْمُتَوَكِّلُ فَضُرِبَ حَتَّى مَاتَ"[2].

ولكنّ السيد الخوئي اعترض على الرواية بضعف السند، وأنّ ما فيها "يؤيد ما ذكرناه، من أن الرواية إنما هي من طرق العامة لا من طرقنا"، وأضاف بأنّها "صريحةٌ في عدم اعتناء الإمام بمضمون حديث الجبّ، وإنّما هو أمرٌ

(1) أبو الحسن الثالث هو الإمام الهادي عليه السلام، وتجدر الإشارة إلى أنه في الحديث عندما ترد كنية أبي الحسن عليه السلام مطلقاً أو مقيدة بالأول، فيراد به الإمام الكاظم عليه السلام، وأما أبو الحسن الثاني فهو الرضا عليه السلام، وأما الثالث فهو الهادي عليه السلام.

(2) **الكافي**، ج 7، ص 239، **وتهذيب الأحكام**، ج 10، ص 38.

معروفٌ عند العامّة ومرويٌّ من طرقهم، ولذا أنكروا عليه (عليه السلام) حكمه"[1].

واعتراضه السندي في محله، ولكن اعتراضه الدلالي غير تام، إذ يلاحظ عليه: أنّ الإمام عليه السلام لم يُنكر حديث الجب، ولكنّه أفاد أنّ إسلام هذا الرجل الذي فجر بالمرأة المسلمة لا ينفعه في إسقاط الحد عنه، لأنّه أسلم لمّا رأى البأس، فما ذكره الإمام عليه السلام هو شرط لإجراء قاعدة الجب ولا يشكّل رفضاً للحديث من رأس، ما يعني أنّ الإسلام لا يجبّ ما قبله من العذاب إذا كان تحققه - أي الإسلام - عند رؤية البأس أي تقديمه لإقامة الحد عليه، وأما إذا كان إسلامه قبل رؤية البأس فيقبل إسلامه ويكون كفيلاً بإسقاط الحد عنه، قال الشيخ الأنصاري: "فإنّ ظاهر جواب الإمام عليه السلام بالآية تقريره عليه السلام لما فهمه القاضي يحيى بن أكثم من اقتضاء عموم حديث الجبّ لدفع الحدّ عنه وهدم ما كان حال الكفر بالإسلام، إلَّا أنّه عليه السلام أجاب بما أجاب وحاصله عدم نفع الإيمان عند إرادة إقامة الحدّ عليه"[2].

نعم، هناك إشكال في الرواية من جهة أخرى، وهي أنّ الآية التي استشهد بها الإمام عليه السلام ليست مرتبطة بعذاب أو عقوبة الحد، وإنما هي ناظرة إلى العذاب السماوي الذي كان ينزل بالأمم السابقة عند التكذيب بالأنبياء عليهم السلام. وحملها على الأعم من البأس التشريعي (تنفيذ الحد عليه) والتكويني (نزول العذاب) مما لا مجال له، وحملُ ذلك على ضربٍ من المحاججة الجدليّة - كما رجّح بعضهم في غير هذه الآية - أمر رفضناه في محل آخر[3].

ونظير الخبر الثاني المتقدم خبر آخر أرسله الأربلي، قال: "أتي المأمون بنصراني قد فجر بهاشمية، فلما رآه أسلم فغاظه ذلك، وسأل الفقهاء، فقالوا:

(1) **موسوعة الإمام الخوئي**، ج 23، ص 130.
(2) **كتاب الطهارة**، ج2، ص 578.
(3) راجع: **حاكمية القرآن**، ص 449.

هدر الاسلام ما قبله، فسأل الرضا عليه السلام فقال: اقتله، لأنه أسلم حين رأى الباس قال الله عز وجل: ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥ﴾ [غافر: 84]"[1].

وهذا الخبر كسابقه دلالة وسنداً.

**الصيغة الثالثة: هدر الإسلام ما قبله**

وقد جاءت هذه الصيغة في الإرشاد للشيخ المفيد، في قصة قدوم عمرو بن معدي كرب على رسول الله ﷺ. جاء في الخبر: "ثم إنّ عمرو بن معدي كرب نظر إلى أبي بن عثعث الخثعمي فأخذ برقبته، ثم جاء به إلى النبي صلى الله عليه وآله فقال: أَعْدِني[2]على هذا الفاجر الذي قتل والدي، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: "أهدر الإسلام ما كان في الجاهلية"، فانصرف عمرو مرتداً.."[3].

هذه هي أهم الروايات التي يصلح الاستدلال بها لقاعدة الجب، ولكن يبقى أنه هل تصح من حيث السند أم لا؟

**الاعتراض السندي على الأخبار**

قد اعترض بعض الفقهاء على الاستدلال بالأخبار المذكورة بضعف أسانيدها[4]، ولأجل ضعفها أنكر السيد الخوئي القاعدة، قال تعليقاً على

(1) **كشف الغمة في معرفة الأئمة**، ج 3، ص 99، وعنه **بحار الأنوار**، ج 49، ص 172، والخبر مذكور في **نزهة الناظر وتنبيه الخاطر**، للحلواني، ص 131.

(2) أنصرني وأعِنّي عليه.

(3) **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**، ج 1، ص 159، ونحوه ما في **إعلام الورى بأعلام الهدى**، ج 1، ص 252، **وكشف الغمة في معرفة الأئمة**، ج 1، ص 229.

(4) أشار إلى ضعف أسانيدها، جمع من الفقهاء، منهم: السيد العاملي في **مدارك الأحكام**، ج 5، ص 42، ومنهم المدني الكاشاني، كتاب **القصاص للفقهاء والخواص**، ص 69. وسيأتي ذكر غيرهم. قال السيد محمد: "إن الزكاة تسقط عن الكافر بالإسلام وإن كان النصاب موجودا، لقوله عليه السلام: "الاسلام يجب ما

حديث الجبّ: "من أجل ضعف السند غير صالح لأن يُستَند إليه، لعدم روايته من طرقنا لا في كتب الحديث ولا في الكتب الاستدلاليّة للفقهاء المتقدّمين كالشيخ ومن سبقه ولحقه، ما عدا ابن أبي جمهور الأحسائي في "عوالي اللآلي"، الذي لا يخفى ما في المؤلِّف والمؤلَّف، حتى طَعَن فيه من ليس من شأنه الطعن كصاحب الحدائق.."[1].

وقال: "فالحديث المزبور ساقطٌ لا يمكن الاستناد إليه في حكمٍ من الأحكام، بل المتّبع في كلّ موردٍ قيامُ الدليل على مضمون الجبّ وسقوط ما وجب باختيار الإسلام من نصّ كما في قضاء الصلوات، أو سيرة كما في الزكوات، فإن ثبت، وإلَّا كان التكليف باقياً لو قلنا بأنّهم مكلَّفون بالفروع كالأُصول"[2].

وقد ذكرت محاولتان للتغلب على إشكالية ضعف السند:

**المحاولة الأولى**: إنّ عمل المشهور بالخبر جابر لضعفه، وهذا ما ذهب إليه بعض الفقهاء، قال الفقيه الهمداني: "أقول: أمّا المناقشة في سند مثل هذه الرواية المشهورة، المتسالم على العمل بها بين الأصحاب، فممّا لا ينبغي الالتفات إليها"[3]، وقال الشيخ اللنكراني: "شهرة هذا الحديث والرواية عن النبي ﷺ توجب انجبار ضعف السّند كما صرح به صاحب الجواهر في كتاب

---

قبله"، ويجب التوقف في هذا الحكم، لضعف الرواية المتضمنة للسقوط سندا ومتنا"، **مدارك الأحكام**، ج 5،ص 42.

(1) **موسوعة الإمام الخوئي**، ج 23، ص 129.

(2) المصدر نفسه، ج 23، ص 129. وقال: "وأمّا حديث الجبّ فلم يثبت من طرقنا. نعم، هو مذكور من طرق العامة، فلا أثر له. وإنّما الساقط المقدار الذي جرت عليه السيرة القطعيّة، أو دلّت عليه الرواية المعتبرة فقط، فلا يكلف الشخص بعد إسلامه بقضاء صلاته أو صيامه، ونحو ذلك ممّا قامت عليه السيرة القطعيّة ودلت عليه الرواية المعتبرة"، **القضاء والشهادات**، (تقرير: الشيخ محمد الجواهري)، ج 3، ص 166.

(3) **مصباح الفقيه**، ج 13، ص 93،

الزكاة، وكذا المحقق الهمداني (قده) في ذلك الكتاب أيضاً في مقام الجواب عن صاحب المدارك؛ لأجل تضعيفه للرواية"[1].

أقول يمكن أن يعترض على هذه المحاولة:

**أولاً**: إنّ كبرى الجابرية محل إشكال بل منع، لأنّ شهرة العمل - كشهرة الإعراض - في نفسها ليست حجة شرعاً، فلا تصلح لجبر الخبر الضعيف، كما لا تصلح شهرة الإعراض لكسر الخبر الصحيح.

نعم، إنّ عمل المشهور يصلح قرينة تسهم في حصول الوثوق إن انضمت إليه قرائن أخرى.

**ثانياً**: وناقش السيد الخوئي في دعوى الجابرية صغروياً أيضاً، قائلاً: "ودعوى الانجبار موهونة جدّاً، بل غير قابلة للتصديق، إذ كيف يُحتَمل استنادُ المشهور إلى روايةٍ لم يذكروها لا في كتبهم الروائيّة ولا الاستدلاليّة كما سمعت، على أنّ الانجبار ممنوعٌ كُبرويّاً كما هو المعلوم من مسلكنا.."[2]، وقد تقدم منه أنّه لم يذكر الخبر أحدٌ ما عدا ابن أبي جمهور الأحسائي.

**ويردّه**: إنّ الخبر مذكور في كلمات بعض علمائنا القدامى قبل ابن أبي جمهور، فقد رواه المحدث علي بن إبراهيم القمي في تفسيره، وذكره السيد الرضي في المجازات النبوية[3]، واستدل به الشيخ في الخلاف[4]، والسيد ابن زهرة في الغنية[5]، وابن إدريس في السرائر[6]، والمحقق في المعتبر[7]،

---

(1) **القواعد الفقهية**، للبجنوردي، ج 1، ص 260، ونظيره ما ذكره الشيخ مكارم في **القواعد الفقهية**، ج 2، ص 175.

(2) **موسوعة الإمام الخوئي**، ج 23، ص 129.

(3) قال: "ومن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: الإسلام يجب ما قبله"، **المجازات النبوية**، ص 54.

(4) **الخلاف**، ج 5، ص 469، و548، **وغنية النزوع**، ص 202.

(5) **غنية النزوع**، ص 202.

(6) **السرائر**، ج 1، ص 380.

(7) **المعتبر في شرح المختصر**، ج 2، ص 490، و595، 697.

والعلامة في غير واحد من كتبه[1]، والشهيد الأول في الذكرى[2]، وهكذا سائر الفقهاء من بعدهم، وقد وصف الأردبيلي الخبر بأنّه "المقبول بين الخاصة والعامة"[3] إلى غيرهم من الأعلام.

وأما التشكيك بابن أبي جمهور وكتابه، فلا نريد التوقف عنده هنا، لأننا لم نعتمد على روايته للخبر، بل إننا لا نعتمد على غالب رواياته بسبب إرسالها، لكننا لا نرى وجهاً للتشكيك في الرجل نفسه إلا بسبب ما يحكى عن اتهامه بالصوفية[4]، وهي تهمة لو صحت[5] فليست مما يُنقص من فضله، ولا نراه مطعناً فيه يوجب ضعفه، لأن صوفيته لا تعني الخروج عن خط الشريعة، وإلا لأسقطنا كثيراً من الأعلام بالتهمة عينها، منهم الفيض الكاشاني والشيخ البهائي والشيخ أحمد بن فهد الحلي وغيرهم[6]. وأمّا التشكيك في الكتاب فباعتبار أنه تضمن مراسيل مروية في معظمها من مصادر السنة[7]،

---

(1) **تذكرة الفقهاء**، ج 2، ص 349، وج 5، ص 40، **ومختلف الشيعة**، ج 3، ص 252، **ومنتهى المطلب**، ج 2، ص 190، إلى غير ذلك.

(2) **ذكرى الشيعة**، ج 2، ص 353

(3) **مجمع الفائدة والبرهان**، ج 3، ص 206.

(4) قال العلامة الأفندي: "وهو الفقيه الحكيم المتكلم، المحدث الصوفي، المعاصر للشيخ علي الكركي.. ذو الفضائل الجمة، لكن التصوف العالي المفرط قد أبطل حقه"، **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، ج 6، ص 14.

(5) ذكر هذه التهمة وأضاف إليها كونه من العرفاء، السيد المرعشي النجفي في تقديمه لكتاب **عوالي اللآلي**، ج 1، ص 4، ورده بأنها تهمة ظالمة وأن الفرق بين العرفان والتصوف لا يكاد يخفى، راجع، المصدر نفسه ص 10.

(6) فقد ذكر في ترجمتهم أنّ لهم ميلاً إلى التصوف، فقد ذكر تلميذ البهائي السيد حسين بن السيد حيدر الكركي أنه أستاذه البهائي "يميل إلى التصوف كثيرا"، **تكملة أمل الآمل**، ص 343، وقد نُقل أنه ساح في الأرض على طريقة الدراويش، **سلافة العصر في محاسن الشعراء بكل مصر**، ص 290، **وأمل الآمل**، ج 1، ص 158، وذكر المولى عبد الله الأفندي الأصفهاني في ترجمة ابن فهد الحلي "وله قدس سره ميل إلى مذهب الصوفية، وتفوه به بعض مؤلفاته"، **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، ج 1، ص 64، وذكر الإفندي أيضاً تعليقاً على كتاب الوافي للفيض الكاشاني: "أن فيه ميلاً إلى بعض طريقة الصوفية"، **المصدر نفسه**، ج 5، ص 181.

(7) قال الشيخ يوسف البحراني في ترجمته: ".. له كتاب عوالي اللآلئ، جمع فيه جملة

وهذا ما دفع الشيخ الحر إلى عدم التعويل عليه في وسائله، كما صرّح في خاتمة الوسائل[1]، ولكن لا يضيرنا ذلك لأننا لم نعتمد على روايته للخبر، على أنّ الكثير من الأخبار التي أوردها في كتابه وإن كانت مأخوذة من مصادر السنة، فلم ينفرد هو بروايتها، فقد أوردها قبله الكثير من الفقهاء في كتبهم الاستدلالية كما لا يخفى.

**المحاولة الثانية**: إنّه وبلحاظ كثرة طرق الخبر، فلا يبعد حصول الوثوق بصدوره، ولعله إلى هذا الطريق نظر السيد البجنوردي عندما قال: "من شهرة هذا الحديث بين الفريقين، يثق الإنسان بصدوره عن النبي ﷺ الذي هو موضوع الحجية، فلا إشكال فيه من ناحية السند"[2].

وهذه المحاولة لا بأس بها، فلا يبعد حصول الوثوق بصدور رواية الجبّ عنه ﷺ، ويظهر من المحدث والمفسر علي بن إبراهيم القمي (توفي في حدود 329 هـ) القطع بصدوره، فقد ذكر حديث الجب مرسلاً ومجرداً من أي سياق في مورد آخر غير ما تقدم، وهو تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النِّسَاء: 93]، قال: "من قتل مؤمناً على دينه لم تقبل توبته، ومن قتل نبياً أو وصي نبي فلا توبة له، لأنّه لا يكون له مثله فيقاد به، وقد يكون الرجل بين المشركين واليهود والنصارى يقتل رجلاً من المسلمين على أنه مسلم فإذا دخل في الاسلام محاه الله عنه، لقول رسول الله صلى الله عليه وآله: "الإسلام يجب ما كان قبله" أي يمحو، لأنّ أعظم الذنوب عند الله هو الشرك بالله، فإذا قبلت توبته في الشرك قبلت"[3]. والإرسال وإن كان عيباً

---

من الأحاديث، إلا أنه خلط فيه الغث بالسمين، وأكثر فيه من أحاديث العامة، ولهذا إن بعض مشايخنا لم يعتمد عليه"، **لؤلؤة البحرين**، ص 167.

(1) راجع: **وسائل الشيعة**، ج 30، ص 159.

(2) **القواعد الفقهية** للبجنوردي، ج 1، ص 49.

(3) **تفسير القمي**، ج 1، ص 148.

في سند هذا الخبر، بيد أنّ الاستشهاد به على هذا المطلب دليل حصول القطع عند القمي بصدوره.

والقرائن التي تبعث على الوثوق بصدوره كثيرة، منها بالإضافة إلى إرسال مثل القمي والرضي وغيرهما له إرسال المسلمات:

أ - استفاضة طرق الرواية وتعدد الحوادث التي وردت في سياقها وتعدد المصادر الناقلة لها، ويبعد كذبها جميعاً، بل إنّ بعضهم ادعى تواترها[1] ولكنها دعوى في غير محلها.

ب - كونها مؤيدة بروايتي: "هدم الإسلام" و "أهدر الإسلام ما كان قبله ".

ت - كونها مروية من طرق الفريقين.

ث - جريان سيرة النبي ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام على طبقها، بمعنى أنه لم يعهد ولم ينقل أنهما عاقبا أحداً بعد إسلامه على ما فعله زمن الكفر، وكذا جرت سيرة سائر الخلفاء وكانت بمرأى الأئمة عليهم السلام ومسمع منهم ولم يرد عنهم ما يشير إلى خطئها.

ج - عمل المشهور من الفريقين بها، أمّا في كتبنا فقد ذكرنا بعض النماذج لعملهم بها، وشهد به الأردبيلي وغيره، وأما عند السنة، فقد أكثروا أيضاً من الاستدلال بها في كتبهم الفقهية، كما لا يخفى.

ح - انسجامها مع سهولة الشريعة الإسلاميّة وفتحها الباب واسعاً أمام الناس ليدخلوا في دين الله أفواجاً دون عوائق أو مثبطات، ولا يخفى أنّ مؤاخذة الإنسان على ما فعله زمن شركه وجاهليته يشكّل حاجزاً عن دخول الكثير في الإسلام.

---

(1) **غنائم الأيام**، للميرزا القمي، ج 3، ص 339. وقال: "ولا وجه للقدح في السند والدلالة، إذ هو متلقّى بالقبول مُستفيض،بل أُدّعي تواتره"، المصدر نفسه، ج 4، ص 52، وج 5، ص 369.

### 3 - موارد جريان القاعدة وموارد عدم جريانها

بعد أن عرفت أنّ الرواية يمكن الوثوق بها، يقع الكلام في سعة القاعدة وضيقها وموارد جريانها.

### أ - محتملات جريان القاعدة

والموارد التي يحتمل نظر الحديث إليها كثيرة:

منها: جب الكفر، وقيل: إنّ "المتيقن منها (القاعدة) هو جب الإسلام ما قبله من الذنوب نظير: التوبة"[1].

ومنها: جب مطلق المعاصي والآثام من الظلم والسرقة والقتل، وعدّ بعضهم هذا داخلاً في القدر المتيقن بالإضافة إلى الكفر[2]. ويدخل في ذلك العفو عن الأموال المحرمة شرعاً التي اكتسبها حال الكفر من طرق فاسدة في الشرع.

ومنها: سقوط قضاء العبادات من الصلاة والصوم والحج.

ومنها: جب الحدود والتعزيرات التي فعل موجبها حال الكفر ثم أسلم.

ومنها: القصاص، إذا فعل موجبه في زمن الكفر.

ومنها: رفع النجاسة الحدثية، فلا يجب عليه غسل الجنابة ونحوه بعد إسلامه.

ومنها: العفو عن الاستحقاقات المالية الواجبة للناس، من الديون والكفارات ونحوها.

ومنها: سقوط الواجبات الشرعيّة الماليّة من الخمس والزكاة والجزيّة، حتى لو كانت أعيانها موجودة.

---

(1) **كتاب القصاص للفقهاء والخواص**، ص 69.

(2) **قواعد الفقيه**، ص 168.

ومنها: سقوط الآثار الوضعيّة المتصلة بالطلاق، وقد مر في الخبر أن طلاق الجاهلية ينزل منزلة العدم.

إلى غير ذلك من الموارد[1].

وقد لاحظ بعض الفقهاء صعوبة الالتزام بعموم حديث الجبّ في كافة أو غالبية الموارد المتقدمة وغيرها، ولا سيما أنّ أكثر من مورد منها مما يقتضي التحقيق عدم كونه مجبوباً بالإسلام، وهذا ما دفعهم إلى الاعتقاد بكون العموم المذكور غير مراد، وحيث إنّ التخصيصات الواردة على الحديث كثيرة، وهي من قبيل تخصيص الأكثر، فلا مجال معها للعمل بالخبر إلا بلحاظ القدر المتيقن، كما قيل نظيره في قاعدة لا ضرر ولا ضرار[2].

ولكننا لا نرى موجباً لدعوى الإجمال في الخبر، وفيما يأتي سنذكر ما يمكن أن يكون داخلاً فيه وما هو خارج عنه.

**ب - موارد جريان القاعدة**

إنّ المستفاد من جبّ أو هدم أو هدر الإسلام لما قبله إسقاط ما كان مقتضي التكليف به موجوداً لولا الجب، فإذا كان الآخر غير مكلف بالفروع، فهذا يعني انتفاء مقتضى الجبّ بالنسبة إليها، فكما أنه لا معنى لجب العقوبة الموضوعة على البالغ عن الطفل، لكونه غير مكلف بها أساساً، ولا معنى لجبّ أحكام القادر عن العاجز، للسبب عينه، كذلك لا معنى لجبّ التكاليف الإسلامية عمن لا يكلف بها من غير المسلمين.

وعليه فلا معنى - بناءً على المختار من عدم كون الآخر مكلفاً بالفروع - للكلام عن قاعدة الجب بالنسبة للفروع التي اختصت بها الشريعة الإسلامية،

(1) **قواعد الفقيه**، ص 167، **والقواعد الفقهية** للشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ج 2، ص 177.

(2) **القواعد الفقهية**، ج 2، ص 177.

مثل الصلاة والصيام وغيرهما، فلا يجب على غير المسلم قضاء شيء من ذلك بعد إسلامه لا لقاعدة الجب، بل لأنه - بسبب عدم التكليف - لم يفته شيء ليجب قضاؤه.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ التكاليف الدينية أو الوضعية التي لا يقرها الإسلام، لا معنى لرفعها بحديث الجب، لأنّ الإسلام لا يقرها أساساً ولا يعترف بها، بل هي باطلة بنظره فلا قابليّة لها لتكون مما يؤاخذ عليه ليشملها حديث الجبّ ويسقطها، ما يعني أنّه لا بدّ من أن يكون منشأ الكلفة والتبعة هو التكاليف الإسلامية ليعقل إسقاطها بحديث الجبّ.

وفي ضوء ما تقدم، تواجهنا معضلة، وهي أنّ التكاليف إن كانت مما جاءت به شريعة الإسلام أو أقرها التشريع الإسلامي فلا معنى لجبّها، لأنّ الآخر غير مخاطب بها من الأساس ليعقل جبّها، وإن كانت غير إسلامية ولم يقرها الإسلام بل كانت باطلة من رأس، فلا معنى أيضاً لرفعها بحديث الجب. فلا يبقى إلا التكاليف المشتركة ومنها التكاليف العقلية، وهذه أيضاً لا وجه لجبّها ورفعها فهي ثابتة وباقية ويؤاخذ بها[1]. وبناءً عليه، فلا يبقى مورد لقاعدة الجب، وهذا غير معقول، إذ يلزم لغوية تشريعها، وربما يُعدُّ ذلك سبباً إضافياً لرفض الرواية والتشكيك في صدورها عن رسول الله ﷺ.

هذا ولكننا نلاحظ على ذلك:

**أولاً**: لا مانع من شمول الجبّ للتكاليف المشتركة التي يكون في ارتكابها

(1) قال السيد الخوئي: "ثمّ إنّا لو بنينا على تماميّة الحديث (طبيعي هو لا يرى تماميته)، فلا شكّ في أنّه ناظرٌ إلى الأحكام المختصّة بالإسلام، فهي المجبوبة والمحكومة بالسقوط لو حصلت مناشئها حال الكفر، كفوات الصلوات أو حولان الحول الحاصل قبل الإسلام [بالنسبة للزكاة] ونحو ذلك، وأمّا الأحكام المشتركة بين جميع الأديان فضلًا عمّا يعمّ المتديّن ومن لا يعتنق الدين ممّا جرت عليه سيرة العقلاء كالعقود والإيقاعات والديون والضمانات وما شاكلها، فالحديث غير ناظر إلى جبّها جزماً، فالإشكال عليه، بأنّ البناء على عموم حديث الجبّ يستوجب تخصيص الأكثر في غير محلّه، ولا ينبغي الالتفات إليه"، **موسوعة الإمام الخوئي**، ج 23، ص 130.

تبعة ومؤاخذة، على أن يكون المجبوب ليس هو أصل التكليف لأنّ المفروض بقاؤه في الإسلام، وإنما المجبوب هو التبعة والعقوبة التي أقرّها الإسلامُ على مخالفة ذاك التكليف، أكانت موافقة للعقوبة السابقة أو مغايرة لها.

**ثانياً**: ولا مانع من شمول حديث الجب للعقوبات التي كانت مُقرّة في الشريعة السابقة دون شريعتنا، من باب أنّ الإسلام يقرّ الآخر الديني على شريعته كما تقدم، فتكون أحكامها حجة عليه ويؤاخذ على مخالفتها، وإذا رفع أمره إلى الحاكم الشرعي إما يدفعه إلى أهل دينه ليطبقوا عليه نظام العقوبات الخاص بشريعته، أو يطبق عليه نظام العقوبات الإسلامي فيما يرى بعض الفقهاء[1]، وعليه فإنه وبعد إسلامه يكون احتمال بقاء العقوبة عليه وارداً فيكون ذلك مورد لحديث الجب.

باختصار: إن الإسلام يجبُّ تبعات أفعال الآخر التي خالف فيها شريعته وكان يترتب عليها عقوبات معينة في تلك الشريعة، أو في الأعم من شريعته وشريعتنا، كما في حالة القتل أو الزنى، والتي عليها قصاص أو حد أو ما إلى ذلك، فمن أسلم يُجب عنه ذلك.

**ثالثاً**: التكاليف الإسلامية التي يكون موضوعها الآخر الديني، ويخاطب بها بشكل مباشر ويلزمه امتثالها عملاً بشرط الذمة، من قبيل: الحكم الشرعي بمنع الآخر من التجاهر بالمنكرات الإسلامية، فلو لم يلتزم الآخر بها فتجاهر بالمنكر أو لم يدفع الجزية أو اعتدى على بعض المسلمين، ثم إنه أسلم بعد ذلك، فإنّ الإسلام يجبّ ما صدر منه، ولا قصور في حديث الجب عن الشمول لها ولأمثالها.

**رابعاً**: ما صدر من الإنسان غير المسلم من أفعال أو أقوال عدائيّة تجاه الإسلام ورموزه ومقدساته، من سبّ النبي ﷺ ومعاداته وتكذيبه ومحاربته،

(1) نأمل التوفيق لبحث ذلك لاحقاً.

أكان العدوان بالفعل، كالحرب والضرب، أو بالقول، كالسب أو القذف أو نحوه، وهذا من القدر المتيقن للقاعدة، وهو مورد الأخبار المتقدمة برمتها، فما يجمع بينها على اختلاف مواردها هو هذا، فإنّ غالب الأشخاص الذين ذكروا في الروايات المتقدمة كانوا من هذا الصنف المعاند والمكذب والمحارب والساب للرسول ﷺ، وبعضهم - على ما ذكر - كانوا من مهدوري الدم، بسبب حرابتهم وعدوانيتهم.

ولكننا نعتقد أنّ ثمّة إطلاقاً في الرواية يسمح بتعميم الجبّ إلى أوسع من مورد الروايات، ومنه ما تقدم وما سيأتي. والوجه في الإطلاق أن المورد لا يخصص الوارد، وأن الفقرة المذكورة سيقت منه ﷺ مساق إلقاء القاعدة العامة.

وأمّا ما ذكره بعض الفقهاء في وجه استفادة الإطلاق منها بأنّ روايات القاعدة، كلها مراسيل، فتحتاج إلى جبر بالعمل، "والمجبور منها هو ما ذكر في كلمات الفقهاء وهو الفقرة العارية عن المورد، وحينئذٍ يكون الإطلاق محكماً"[1]، فهو مبني على أنّ الأخبار لا يمكن التعويل عليها سنداً، وأنّ الاعتماد عليها هو بسبب عمل المشهور بها، وما عَمِلَ به المشهور هو الفقرة الخالية من المورد، ولكنك عرفت أنّ الصحيح في تصحيح الأخذ بها هو حصول الوثوق بصدورها، وأنّ التمسك بالإطلاق هو بالاستناد إلى ما ذكرناه من إلغاء خصوصية المورد.

**ت - موارد عدم جريانها**

أمّا الموارد التي لا تجري فيها القاعدة، فهي - بالإضافة إلى ما تقدمت الإشارة إليه - متعددة، وفيما يلي نشير إلى بعضها، وسنرى أنّ عدم جريانها في بعضها هو محل خلاف:

(1) **قواعد الفقيه**، ص 169.

**المورد الأول**: أصل الكفر، فالقاعدة المستفادة من الرواية لا تريد القول إنّ الإسلام يجبّ الكفر، فهدم الإسلام للكفر مع أنّه أمر بديهي، لكنه ليس من نتائج قاعدة الجب ولا هي ناظرة إلى ذلك، وإنما هو من نتائج قبول إسلام كل من تشهد بالشهادتين، فعندما يُقبل إسلام المرء فهذا يعني جبّ الكفر. باختصار: إنّ المستفاد من الحديث أنّ المجبوب ليس أصل الكفر، فإنّ جبّ الكفر والعفو عنه مع ما يعنيه من فتح الباب أمام الآخر للدخول إلى الإسلام معلوم من دليل قبول الإسلام نفسه، ولا نحتاج في إثباته إلى حديث الجب، فالجب يكون لبعض ما ترافق مع الكفر من أفعال توجب العقوبة والمؤاخذة في الإسلام، كما لو سب النبي ﷺ أو قتل مسلماً أو ما إلى ذلك، فهذا ما يدخل في الجب.

**المورد الثاني**: الضمانات والديون المالية الخاصة، وذلك أنّ الحقوق المالية على نوعين:

**الأول**: الحقوق العامة، من قبيل حقوق الله تعالى، أو قل ما فرضه الله تعالى على العباد من تكاليف مالية، ومن ذلك الزكاة والخمس وأيضاً الضريبة المعروفة بالجزية، وهذه لو قيل بكون الآخر مكلفاً بها في الأصل، فالظاهر أنّ قاعدة الجب تشملها وتدل على العفو عنها، والسيرة في زمن الرسول الأكرم ﷺ وكذا في زمن علي عليه السلام جارية على عدم المطالبة بها بعد الإسلام، ولكن عرفت أنّ المختار هو عدم كون الآخر مكلفاً بذلك أصلاً.

**الثاني**: الحقوق الخاصة، كما في القرض والدين والسرقة التي يقدم عليها بدافع شخصي، وهذه لا ريب في عدم شمول قاعدة الجب لها، فإذا كانت ذمته مشغولة للغير بدين، فإسلامه لا يوجب فراغ ذمته من ذلك، وذلك لأن الجبّ وارد مورد الامتنان، ولا امتنان في إسقاط حقوق الناس. ولو كان مغتصباً لمال الغير وكان عين المال موجوداً عنده، فعليه بعد إسلامه إعادته إلى صاحبه، لأنّ الإسلام ليس من المملكات. ويؤيده ما تقدم من أنّ النبي ﷺ لم يقبل المال الذي سرقه المغيرة بن شعبة من بني مالك، معللاً ذلك بأنّ هذا

غدر، والغدر لا خير فيه، نعم، لو أنّه أتلف مال المسلم لا لعداوة شخصية وإنما على خلفيّة دينيّة، وفي سياق حربه على الإسلام، كما لو قتل بعيره أو فرسه أثناء المعركة، وكذا لو جرح مسلماً في هذا السياق، فهذا مما يجبّه الإسلام، ويشهد به السيرة.

**ودعوى** أنّ الحقوق الشرعيّة من الزكاة والخمس هي أموال للفقراء والمساكين.. وعليه، فإسقاطها عنه بعد إسلامه يكون منافياً للامتنان كما في الحقوق الخاصة .**مدفوعة**:

أولاً: بأنّ هذا له وجه فيما لو كان الآخر مكلفاً بهذه الحقوق، والحال أنك عرفت أنه غير مكلف بها ولا تشتغل ذمته بها. وهذا بخلاف الحقوق الخاصة فهذه من التكاليف المشتركة وليست خاصة بالمسلمين.

**ثانياً**: إنّ الخبر "وارد مورد المنة على الكافر الذي أسلم، فلو لزم من العمل به خلاف المنة على غيره لم يكن ذلك منافياً لحكمة تشريعه، وهذا بخلاف حديث الرفع، ودليل نفي الضرر والحرج، فإنها لما كانت واردة مورد الامتنان على الأمة المرحومة لم تجر في مورد يلزم من جريانها عدم المنة على بعض الأمة"[1].

**إن قلت**: إنّ الجواب الثاني يقتضي عدم الضمان حتى في السرقات والتعدي على الحقوق الشخصية أيضاً، لأنّ الزكاة هي أموال الفقراء.

**قلت**: صحيح أنّ الأموال العامة كالزكاة والخمس هي من حقوق الفقراء، ولكن فيها جنبة أخرى، وهي أنها من حقوق الله تعالى وأَمْرُ تشريعها وتعيين مصارفها هي بيده تعالى، فيكون من الوجيه أن يمتنّ الله تعالى على الكافر بالعفو عنها، بخلاف ما إذا كان التجاوز على حق العبد المسلم لعداوة شخصية وليست عداوة حرب دينية عامة، فإنّ المنّة على الكافر على حساب

(1) **قواعد الفقيه**، ص 169.

الفرد المسلم بعيدة جداً[1]، لأن الإسلام لا يكون سبباً لضياع حق المسلم. على أنّه قد يكون الطرفان (السارق والمسروق منه) من غير المسلمين، وقد دخلا الإسلام معاً، فما الوجه في المنة على أحدهما دون الآخر؟!

**المورد الثالث**: سائر الآثار الوضعيّة، وهذه قد يقال بعدم جريان القاعدة فيها، ولا بأس بالتطرق إلى بعض الأمثلة على ذلك:

**المثال الأول**: **نجاسة المولد**، عرفت أنّ من زنى في الجاهليّة، فالإسلام يرفع عنه حد الزنا، ولكن لو أولد طفلاً من الزنا، فنجاسة المولد هذه التي حصلت في الجاهلية لا يرفعها الإسلام (إسلام الأب أو الابن) ولا يصيّره طاهر المولد، بحيث تترتب عليه آثار طهارة المولد، لأنّ هذه الصفة، وهي نجاسة المولد، وبعد إقرار التشريع لنكاح الجاهلية وسفاحها، هي أشبه ما تكون بالآثار التكوينية التي لا يرفعها تغيير العقيدة، لأنّ ما وقع لا ينقلب عما وقع عليه، بتغيير العقيدة، حالها في ذلك حال جميع العلائق النسبية والسببية التي لا يغيّرها تغيير الدين، ولذا كانت إحدى المؤاخذات الكبيرة التي عوتب معاوية عليها هي إلحاق زياد بن أبيه بنسب أبي سفيان مخالفاً قول رسول الله ﷺ "الولد للفراش وللعاهر الحجر"[2]، مع كون الزنا حاصلاً في

---

(1) قال الشيخ محمد تقي الفقيه: "ويمكن الفرق بين الزكاة والخمس والكفارات المالية، وبين الديون الشخصية، كالاستقراض والضمانات والديات، بأنه يمكن الامتنان برفع الزكاة ونحوها، لأنها بالحق الإلهي أشبه، بخلاف الحقوق الخاصة بالبشر، فإن رفعها فيه نوع من الحيف، فالمنة في رفعها بعيدة"، **قواعد الفقيه**، ص 169.

(2) روى الطبري: "قال أبو مخنف: عن الصقعب بن زهير عن الحسن قال: أربع خصال كن في معاوية لو لم يكن فيه منهن إلا واحدة لكانت موبقة: انتزاؤه على هذه الأمة بالسفهاء حتى ابتزها أمرها بغير مشورة منهم وفيهم بقايا الصحابة وذوو الفضيلة، واستخلافه ابنه بعده سكيرا خميرا يلبس الحرير ويضرب بالطنابير، وادعاؤه زيادا وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللعاهر الحجر، وقتله حجرا ويلاً له من حجر وأصحاب حجر مرتين"، **تاريخ الطبري**، ج 4، ص 208، وانظر: **مروج الذهب** ج، 3، ص 8، وفي الخبر الذي رواه الصدوق أن ابن عباس قال لمعاوية: "وأما ما ذكرت من نفي زياد، فإني لم أنفه بل نفاه رسول الله صلى الله عليه وآله، إذ قال: "الولد للفراش وللعاهر الحجر"، **الخصال**، ص 214.

الجاهلية، ونقول هذا بصرف النظر عن مناقشاتنا في الأحكام المترتبة على نجاسة المولد، مما أشبعناه بحثاً في كتاب الولد غير الشرعي في الإسلام.

وما ذكرناه في طهارة المولد نقوله في الرضاعة، فيما لو حصلت في الجاهلية، فهي لا تقع مورد الجبّ، بل تبقى آثارها جارية في الإسلام، لأنّ ثبوتها ليس فيه تبعة ومؤونة وعقوبة، على أنّ هذا الأثر وضعي، فلا يرفع بالقاعدة، ومن هنا فإنّ بنوة رسول الله ﷺ لحليمة السعدية بقيت آثارها في الإسلام رغم حصول الرضاعة في الجاهلية، ولذا روي أنّها لما جاءته هي وأبوه وأخته من الرضاعة أكرمهم[1].

**المثال الثاني: النجاسة الحدثيّة**، ويمكن أن يقال بأنّ الإسلام لا يجبّها، وهذا ما يظهر من الشيخ الطوسي[2]. وفي تعليق له على قول صاحب الدروس بشأن غسل الجنابة: "ولا يجبُّه الإسلام"[3]، قال المحقق الخونساري: "والظاهر لا خلاف بيننا في عدم سقوطه بالإسلام، إذ لم ينسب إلى أحد منا القول بخلافه، وإنما نَسب في المنتهى القول به إلى أبي حنيفة، واحتج على عدم السقوط بقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ﴾ [المَائدة: 6]، وكذا عموم الروايات الواردة بالغسل، وبأنه لو كان محدثا بحدث أصغر لم يجز له الدخول في الصلاة إلا بالطهارة فكذا في الغسل، والأخير ضعيف، واحتج المسقطون بأنه لم ينقل عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه أمر أحداً بالغسل

---

(1) في الخبر عن عمر بن السائب "أنه بلغه أنّ رسول الله ﷺ كان جالساً يوماً فأقبل أبوه من الرضاعة، فوضع له بعض ثوبه، فقعد عليه، ثم أقبلت أمه فوضع لها شق ثوبه من جانبه الآخر، فجلست عليه، ثم أقبل أخوه من الرضاعة، فقام له رسول صلى الله عليه وسلم فأجلسه بين يديه"، **سنن أبي داوود**، ج 2، ص 508، وفي الخبر الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام: ".. إِنَّ رَسُولَ اللَّه ص أَتَتْه أُخْتٌ لَه مِنَ الرَّضَاعَةِ فَلَمَّا نَظَرَ إِلَيْهَا سُرَّ بِهَا وبَسَطَ مِلْحَفَتَه لَهَا فَأَجْلَسَهَا عَلَيْهَا ثُمَّ أَقْبَلَ يُحَدِّثُهَا ويَضْحَكُ فِي وَجْهِهَا.."، **الكافي**، ج 2، ص 61.

(2) قال: "فإن كان فعل ما يجب عليه به الغسل أو الوضوء حال كفره وجب عليه الغسل أو الوضوء لذلك"، **المبسوط**، ج 1، ص 28.

(3) **الدروس الشرعية**، ج 1، ص 96.

مع كثرة من أسلم من البالغين وهم غالباً لا يكادون يسلمون عن حدث الجنابة، وبقوله ﷺ: "الإسلام يجب ما قبله"، وأجيب عن الأول بالمنع من الترك، إذ قد روى أبو داود عن قيس بن عاصم قال أتيت النبي ﷺ أريد الإسلام فأمرني أن أغتسل"، مع أنه لا يلزم أن يأمرهم بخصوصهم، بل تكفي الأوامر الواردة بالغسل عموماً وهو أيضاً مثل ساير التكليفات التي لم يأمرهم بها حين الإسلام بخصوصهم وعن الثاني بالقدح بالسند ومنع عمومه بحيث يشمل ما نحن فيه "[1].

وتعقيباً على ما تقدم في كلام المحقق الخونساري نقول: الظاهر أنّ حديث الجبّ لا يجري في النجاسة الحدثية ولا الخبثية، ونوضح ذلك في وقفتين:

**الوقفة الأولى: أدلّة عدم جبّ النجاسة**

استدل لعدم الجبّ بوجهين وهما:

**الوجه الأول**: التمسك بإطلاق[2] قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا۟﴾ [المَائدة: 6]، وكذا عموم الروايات الواردة بالغسل.

**لا يقال**: إنّ التمسك بالعمومات لا وجه له، لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، باعتبار أنه بناءً على عدم تكليف الآخر بالفروع يشك في كون الكافر جنباً فلا يكون مشمولاً بخطاب التطهر. كما أنه لو تمّ حديث الجبّ فهو يتقدم على العمومات الآمرة بتطهر الجنب، لأنه حاكم عليها، وناظر إليها.

**لأنه يقال**: إنّ عدم التكليف بالفروع ناظر إلى الأحكام التكليفية، فلا يؤمر بالغسل مثلاً ولا يُمنع من فعل ما يتوقف على الطهارة كمس القرآن الكريم ودخول المسجد، إلا إذا استفيد من دليلها أن الشارع يبغض فعلها من كل إنسان، ولكنّ هذا لا يمنع من تحقق الآثار الوضعية كالجنابة، لتحقق سببها،

(1) **مشارق الشموس**، ص 164، طبعة حجرية.
(2) استدل به العلامة في **منتهى المطلب**، ج 2، ص 190.

فالجنابة أثر وضعي لالتقاء الختانين، ومنه تعلم أنّ حديث الجبّ غير ناظر إلى جب الأحكام الوضعية أيضاً لأنّه لا نظر لأدلة الجبّ إلى الوضعيات.

**الوجه الثاني**: أنه لو كان محدثاً بحدثٍ أصغر لم يجز له الدخول في الصلاة إلا بالطهارة، فكذا في الغسل[1].

وحكم المحقق الخونساري بضعف هذا الوجه كما مرّ، ولعلّه لكونه من القياس الباطل.

إلا أن يقال: إنّ القضية ليست قياساً، بل الأمران من باب واحد، وهو فقد شرط الصلاة، فإنّ الطهارة من الحدث الأصغر شرط لصحة الصلاة، وعدمها مانع، وكذا الطهارة من الحدث الأكبر، فهي بوجودها شرط وعدمها مانع، والإسلام كما لا يحقق الطهارة من الخبث كذلك لا يحقق الطهارة من الحدث، أو قل: إنّ الإسلام كما لا يلغي مانعية الحدث الأصغر فهو لا يلغي مانعية الحدث الأكبر.

هذا ويمكن دعوى الأولوية أيضاً، بأن يقال: إذا كان الإسلام لا يجبّ مانعية الحدث الأصغر فهو لا يجبّ مانعية الحدث الأكبر بالأولوية. وبعبارة أخرى: إذا لم يجز له الدخول في الصلاة بالحدث الأصغر فبالأولى أن لا يجوز الدخول بالحدث الأكبر.

وهكذا اتضح أن دليل عدم جبّ النجاسة تام.

**الوقفة الثانية: أدلّة جبّ النجاسة**

استدل للجبّ بوجهين:

**الأول**: أنّه لم ينقل أن النبي ﷺ أمر أحداً بالغسل مع كثرة من أسلم من البالغين، وهم غالباً لا يكادون يسلمون عن حدث الجنابة.

(1) ذكره أيضاً في **منتهى المطلب**، ج 2، ص 190.

**الثاني**: التمسك بقوله ﷺ: "الإسلام يجب ما قبله".

ولكن نوقش في هذين الوجهين، **أما الثاني** فضعيف، فإنّ الجب ليس من المطهرات، ولا يحقق شرط الطهارة، بل الطهارة لا يحققها إلا الوضوء أو الغسل، وبعبارة أخرى: إنّ الحديث نافٍ وليس مثبتاً، وجواز الدخول في الصلاة بدون وضوء أو غسل يعني أنه مثبت، **وأما الأول**، وهو جريان السيرة على عدم أمر غير المسلم بالغسل في حال أسلم، فأورد عليه بأنه قد ورد في الأخبار ما يدلّ على الأمر بالغسل، مضافاً إلى أنّه يكفينا مطلقات الأمر بالغسل من الجنابة أو الحيض.

وتوضيح ذلك: إنّ المُراجِع للسيرة يجد العديد من الأخبار الدالة على أنّ من أسلم كان يؤمر بالغسل:

**منها**: ما روي عن قيس بن عاصم: "أنّه أسلم فأمره النبي ﷺ أن يغتسل بماء وسدر"[1].

بناءً على أنّ أمره بالغسل هو بسبب الجنابة.

**قد يقال**: إنّ الغسل بماء وسدر - كما نصّ الخبر - يُخرج الماء عن إطلاقه، والماء المضاف لا يرفع حدثاً ولا خبثاً.

**ولكنه يقال**: إنّ السدر لا يُخرج الماء عن إطلاقه، كما في السدر الذي يوضع مع الماء في غسل الميت.

وكيف كان، فإنّ من المحتمل أن يكون الغسل لمن أسلم مستحباً نظير غسل التوبة بالنسبة للمسلم العاصي، وقد أفتى بالاستحباب الشيخ الطوسي[2].

**ومنها**: ما روي في خبر آخر من أنّ رسول الله ﷺ هو الذي أمر مشركاً

---

(1) **سنن الترمذي**، ج 2، ص 58، **وسنن النسائي**، ج 1، ص 109.

(2) قال: " والكافر إذا أسلم يستحب له أن يغتسل ولا يجب عليه ذلك"، **المبسوط**، ج 1، ص 28.

أسلم بالغسل، ولا وجود فيها لماء السدر، فعن أبي هريرة: "أنّ ثمامة الحنفي أسر، فأسلم، فجاءه النبي ﷺ، فبعث به إلى حائط أبي طلحة، وأمره أن يغتسل، فاغتسل وصلى ركعتين، فقال النبي ﷺ: قد حسن إسلام أخيكم"[1].

ولكنْ قد يرد عليه بأنّ الظاهر من رواية أخرى أنّ ثمامة كان مربوطاً في المسجد، حيث جاء فيها: ".. فقال رسول الله ﷺ: أطلقوا ثمامة، فانطلق إلى نخلٍ قريب من المسجد فاغتسل، ثم دخل المسجد فقال: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله.."[2]. فلو كان الغسل للجنابة، فكيف يُربط في المسجد وهو جنب؟!

**إلا أن يقال**: إنّ الرجل كان مشركاً وهو غير مكلّف بالفروع، ومنها حكم الدخول أو الجلوس أو النوم في المسجد، **أو يقال**: إنّ ربطه في المسجد غير معلوم، فقد ورد أنه رُبط في بيت امرأة من المسلمين، فقد روى ابن شبّة النميري (262هـ) في تاريخ المدينة "أنّ أصحاب النبي ﷺ أخذوا ثمامة وهو طليق، وأخذوه وهو يريد أن يغزو بني قشير، فجاؤوا به أسيراً إلى النبي ﷺ وهو مُوثق، فأمر به فسجن، فحبسه ثلاثة أيام في السجن، ثم أخرجه فقال: يا ثمامة إني فاعل بك إحدى ثلاث: إني قاتلك، أو تفدي نفسك، أو نعتقك، قال: إن تقتلني تقتل سيد قومه، وإن تفادي فلك ما شئت، وإن تعتقني تعتق شاكراً، قال: فإني قد أعتقتك، قال: فأنا على أي دين شئت؟ قال: نعم، قال: فأتيت المرأة التي كنت موثقاً عندها، فقلت: كيف الإسلام؟ فأمرت لي بصحفة ماء فاغتسلت، ثم علّمتني ما أقول، فأتيت النبي ﷺ فقلت: أشهد أن لا إله إلا الله وأنك رسول الله ثم قدمت مكة"[3].

---

(1) **المصنف** لعبد الرزاق الصنعاني، ج 10، ص 318، **والسنن الكبرى** للبيهقي، ج 1، ص 171.

(2) **تاريخ المدينة**، ج 2، ص 434 - 435، **وتاريخ الإسلام** للذهبي، ج 2، ص 350.

(3) **تاريخ المدينة، ج 2، ص** 437.

ومنها[1] ما روي من أنّ أسيد بن خضير حين أراد الإسلام سأل مصعب بن عمير وأسعد بن زرارة: " كيف تصنعون إذا دخلتم في هذا الأمر؟ قال: تغتسل وتطهر ثوبك وتشهد شهادة الحق وتركع ركعتين.."[2]. والأمر عينه جرى بينهما وبين سعد بن معاذ، فإنه سألهما: "وكيف تصنعون إذا دخلتم في هذا الدين؟ فقالا له: تطهر وتطهر ثيابك وتشهد شهادة الحق وتركع ركعتين فقام ففعل.."[3].

وهذا الخبر - إن صحّ - فهو يعكس وضوح الحكم الشرعي بضرورة اغتسال المشرك لدى الصحابة، فهم كانوا يرشدون من أسلم إلى أنّ عليه الاغتسال، ولا يبعد أن هذا الأمر انتشر وعرف.. والظاهر أنّ الاغتسال هو من الجنابة.

واحتمال أن يكون الغسل لأجل نجاسة الشرك قد أجبنا عليه في مبحث نجاسة المشرك، انظر: فقه العلاقات الاجتماعية والمدنية مع غير المسلم.

وكيف كان، فهذه الأخبار تصلح لرد الاستدلال المذكور، فإن المستدل إنما يصحّ له نفي وجوب الاغتسال إذا أحرز وأثبت أنه ﷺ لم يكن يأمر من أسلم بالغسل، وهذه الأخبار تمنع من إحراز ذلك، ولا سيما مع كونها مؤيدة بالمطلقات الآمرة بالغسل. وإنما جعلنا المطلقات مؤيدة لا دليلاً، لأنّ لمعترضٍ أن يورد عليها بأنّ هذه المطلقات غالباً ما لا يلتفت إليها من قبل المشركين الذين يدخلون الإسلام، فينبغي تنبيههم فوراً لأداء الغسل مقدمة لأداء الصلاة.

---

(1) تمسك العلامة بهذه الخبر للرد على دعوى أنّ النبي ﷺ لم يكن يأمر من أسلم بالاغتسال، راجع **منتهى المطلب**، ج 2، ص 191.

(2) **الثقاة** لابن حبان، ج 1، ص 98، **وتاريخ مدينة دمشق**، ج 9، ص 83 - 84، وراجع **المنتظم** لابن الجوزي، ج 3، ص 34، **والكامل** لابن الأثير، ج 2، ص 97.

(3) **الثقاة** لابن حبان، ج 1، ص 98، **وتاريخ مدينة دمشق**، ج 9، ص 83 - 84، وراجع المنتظم لان الجوزي، ج 3، ص 34، **والكامل** لابن الأثير، ج 2، ص 97.

**المورد الرابع**: الالتزامات والعقود والإيقاعات المعدة - ولو في الجاهلية - لتنظيم الحياة العقلائية، فهذه خارجة عن القاعدة، وذلك لأنّ ظاهر الخبر أنّ الإسلام يجبّ ما قبله مما يفعله الكافر بدافع من كفره، لا بدافع مما تقتضيه عقلائيته، فإنّ الإسلام ما جاء ليخرّب النُّظم التي تواضع عليها العقلاء لحاجة الاجتماع البشري إليها، إلا إذا قام دليل خاص على جبّ بعضها، كجبِّ الطلاق لو صحّ الخبر في ذلك.

## وقفة مع حديث جب الطلاق

ولا بأس بالتطرق إلى جبّ الطلاق، فنقول: قد عرفت أنّه ورد في الخبر عن علي عليه السلام في إجابة له عن سؤال عمّن طلّق امرأته في الشرك تطليقة، وفي الإسلام تطليقتين أنه قال: "هدم الإسلام ما كان قبله، هي عندك على واحدة".

ولكنّ الظاهر أنّ الخبر لا يصلح لإثبات سقوط الطلاق الذي صدر من الشخص قبل الإسلام والحكم بانهدامه بعد الإسلام، ولا يصلح أيضاً لإثبات الكبرى الكليّة كما سلف، وذلك لأنه:

**أولاً**: غير تام سنداً، بسبب الإرسال، كما لا يخفى، ولا يحصل الوثوق بصدوره. ومنه تعرف الإشكال فيما ذكره السيد الحكيم، من أنه لا وجه للطعن في سنده بالإرسال، بعد كونه من المشهورات[1]، لأنه **إن أراد** شهرة الخبر (في مقابل الشاذ النادر) فيرده أنه ليس مشهوراً بوجه، فالخبر لم يرد ذكره في المصادر الحديثية الأولية، وإنما أورده ابن شهر آشوب في المناقب، والقاضي نعمان المصري في شرح الأخبار، فكيف يدعى أنه من المشهورات؟! **وإن أراد**

(1) قال: "والطعن في سنده بالإرسال - بعد كونه من المشهورات - ضعيف"، **مستمسك العروة الوثقى**، ج 7، ص 51. وتبعه على ذلك في **فقه الصادق**، ج 6، ص 65، وج 13، ص 70.

شهرة العمل به فيرده أنّها - حتى لو سلمنا بكبرى الجابرية - غير محرزة، بل يُحرز عدمها، ولهذا لم يستدل به الفقهاء لا القدامى ولا المتأخرون، وهذا ما نبه عليه السيد الخوئي[1].

**ثانياً**: إنّ الدليل قائم على الحكم بصحة طلاق الجاهلية كنكاحها وسائر عقودها (إلا ما قام الدليل على بطلانه) فلا مجال لهدمها، بل أثرها ماضٍ في الإسلام، والدليل هو:

أ - السيرة الممضاة من النبي ﷺ، فما أكثر الذين طلقوا نساءهم في الجاهلية، ثم دخلوا هم ومطلقاتهم في الإسلام ولم يُحكم ببطلان طلاقهم ورجوع النساء إليهم حتى لو كنّ لا زلن دون زواج، ولو أن شخصاً غير مسلم طلق، ثم أسلم بعدها، فالظاهر أنه لا يحكم ببطلان طلاقه، لأنّه طلاق صدر من أهله ووقع في محله.

ب - موثقة زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: "سَأَلْتُه عَنْ نَصْرَانِيَّةٍ أَسْلَمَتْ بَعْدَ مَا طَلَّقَهَا زوجها؟ فَقَالَ: إِذَا أَسْلَمَتْ بَعْدَ مَا طَلَّقَهَا، فَإِنَّ عِدَّتَهَا عِدَّةُ الْمُسْلِمَةِ، قُلْتُ: فَإِنْ مَاتَ عَنْهَا وهِيَ نَصْرَانِيَّةٌ وهُوَ نَصْرَانِيٌّ فَأَرَادَ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ أَنْ يَتَزَوَّجَهَا قَالَ لَا يَتَزَوَّجُهَا الْمُسْلِمُ حَتَّى تَعْتَدَّ مِنَ النَّصْرَانِيِّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وعَشْراً عِدَّةَ الْمُسْلِمَةِ الْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا.."[2]. فإنّ إمضاء العدة يكشف عن صحة الطلاق.

هذا، وقد برّر السيد البجنوردي قولَ الإمام علي عليه السلام "هدم الإسلام ما

---

(1) قال: "ودعوى انجبار ضعف السند بعمل المشهور ساقطة جدّاً، لعدم احتمال استناد المشهور إلى هذا الحديث المروي في كتاب المناقب بعد عدم تعرّض قدماء الأصحاب (قدس سرهم) لذكره، وإنّما حدث الاستدلال به على ألسنة المتأخّرين. والعبرة في الجبر بعمل القدماء كما لا يخفى، هذا بالإضافة إلى المناقشة في أصل الانجبار كبروياً، فإنّها غير ثابتة كما أسلفنا الإشارة إلى ذلك مراراً"، **موسوعة الإمام الخوئي**، ج 16، ص 98.

(2) **الكافي**، ج 6، ص 157، **وتهذيب الأحكام**، ج 7، ص 478.

كان قبله هي عندك على واحدة" بما ظاهره أنّ هدم الإسلام لطلاق الجاهلية هو في خصوص الطلاق الثالث، لأن حرمة المطلقة ثلاثاً من أحكام الإسلام، فلا بدّ أن يقع - أعني الطلاق ثلاثاً - في الإسلام، قال: "إن حرمة المطلقة ثلاثاً حكم ثابت في الإسلام، فإنْ أوجد السبب في الإسلام يترتب هذا الحكم عليه، وأمّا إنْ أوجد تمامَ السبب أو بعضه في حال الشرك فلا يترتب عليه، بل لا بد من إيجاد تمام السبب في حال الإسلام، فإنْ أوجد بعض السبب في حال الشرك وبعضه في حال الإسلام فلا بد من إتمام ذلك البعض في حال الاسلام كي يترتب عليه الأثر، ولذا قال ﷺ: "هي عندك على واحدة"، لأنّ التطليقة الواقعة في حال الشرك لا أثر لها بالنسبة إلى هذا الحكم الثابت في الإسلام"[1].

أقول: إنّ تبرير جبّ الطلقة التي وقعت في الجاهلية وأعقبها طلقتين في الإسلام بأنّ حرمة المطلقة ثلاثاً من أحكام الإسلام ما يعني أنه لو كان في الجاهلية حكم بحرمة المطلقة ثلاثاً لما هدم الإسلام تلك الطلقة هو تبرير غريب، فإنّ الطلاق الثلاث كان معروفاً عند العرب في الجاهلية، قال محمد بن حبيب البغدادي (245 هـ) في كتاب المُحبَّر: "السنن التي كانت الجاهلية سنتها فأبقى الإسلام بعضها وأسقط بعضها: من ذلك أنهم كانوا يطلِّقون ثلاثاً، وكان الرجل يقول لامرأته: أنت طالق واحدة، فهو أحق الناس بها، فإنْ طلقها اثنتين فكذلك، فإنْ طلقها ثلاثاً، فلا سبيل له عليها. وقد قال الأعشى وتزوج امرأة فرغب بها قومها عنه، فتهددوه إنْ لم يطلقها أنْ يضربوه فقال:

أيا جارتا بِيني فإنك طالقه كذاك أمور الناس غادٍ وطارقه

فقالوا: ثنه. فقال:

وبِيني فإنّ البيْن خير من العصا وإلا تزال فوق رأسك بارقة

(1) **القواعد الفقهية**، ج 1، ص 52.

فقالوا له: ثلّثْ. فقال:

وبِيني حصان الفرج غير ذميمة وموموقة فينا كذاك ووامقه"[1].

وقد طلبوا إليه تثليث الطلاق كي تحرم عليه مؤبداً ولا يرجع إليها.

ونقل ذلك عن ابن عباس، قال الشهرستاني: "وكانوا يطلقون ثلاثاً على التفرقة، قال عبد الله بن عباس رضي الله عنهما: أول من طلق ثلاثاً على التفرقة إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام، وكان العرب يفعلون ذلك فتطلقها واحدة، وهو أحقّ الناس بها حتى إذا استوفى الثلاث انقطع السبيل عنها"[2].

ومما ذكرناه يتضح أنّ خروج معظم الأمور المتقدمة عن حديث الجبّ كان خروجاً موضوعياً (أي بالتخصص) وليس خروجاً حكمياً (أي بالتخصيص)، وعليه، يتضح أنّ ما قيل عن إجمال الحديث، لأن عمومه لم يعمل به، فيلزم في حال أريد العمل به تخصيص الأكثر هو كلام في غير محله، وذلك لأنّ ما خرج عنه إنما خرج عنه بالتخصص.

### 4 - ضوابط جريان القاعدة

وفي ضوء ما تقدم من بيان موارد جريان القاعدة أو عدم جريانها، يمكننا طرح ضوابط تحدد موارد جريانها، وهي أنّ ما ارتكبه الآخر قبل إسلامه مما ثبت تكليفه به، وكان تجاوزه له بدافع عداوة دينية عامة، لا بدافع شخصي، ولم يكن مما تقتضيه وتمليه الأعراف العقلائية، وكان في ارتكابه تبعة وفي جبِّه تخفيف ورفع مؤنة، وكانت التبعة متأتية من الإسلام أو أقرها الإسلام، فهو مجبوب عنه بعد إسلامه. فإذا توفرت هذه الضوابط وهي خمسة جرت قاعدة الجب، وإلا فلا، وتوضيح ذلك:

**أما الضابط الأول**، وهو أن يكون مكلفاً بالحكم من قبل الشريعة

(1) **المحبر** ، ص 310، ونحوه ما في **الملل والنحل** للشهرستاني، ج 2، ص 246.
(2) **الملل والنحل** للشهرستاني، ج 2، ص 246.

الإسلامية، فلما تقدم من أنّه في حال عدم كونه مكلفاً بالحكم فلا وجه ولا مقتضي للجبّ، ولذا قلنا إنه لا معنى لجب الأحكام التي اختص بها المسلم، لأن الكافر غير مكلف بها، وأما إذا كان مكلفاً بالأمر كحرمة الزنا واللواط والسحاق (والتي هي من الأحكام المشتركة)، فإنه لو ارتكبها حال كفره فإنّ الإسلام يجبّ ما يترتب عليها من حدود، ويمكنك أن تقول: إنّ هذه الأفعال سواء بُني على كونها من المحرمات المشتركة أو الخاصة بالمسلمين، فإنّها مشمولة لقاعدة الجب، إمّا على الاختصاص، فلعدم تكليف الآخر بها، وإمّا على الاشتراك، فلقاعدة الجب، وهذا تام ولو لم تتم روايات القاعدة، إذ يكفي السيرة، حيث لم يعهد أن النبي ﷺ أقام الحد على أحد ممن أسلم فيما يتصل بحدود الله، كشرب الخمر أو ممارسة الزنا أو اللواط أو نحوها.

ومن ذلك أيضاً الصلاة والصيام والحج وغيرها من العبادات، فإنه لو بني على القول المشهور من كون الآخر مكلفاً بالفروع فلا يجب عليه قضاء العبادات بعد إسلامه، وهذا القدر متيقن لقاعدة الجب، لجريان السيرة عليه، ولو لم يتم حديث الجب[1].

**وأما الضابط الثاني**، فإنّ التجاوز لو كان بدافع عداوة دينية عامة - كعداوة قريش مع رسول الله ﷺ وأصحابه - فهذا يجبه الإسلام وهو ما جرت عليه سيرته مع أعدائه، فإنه لم يطالبهم بما فعلوه به وبأصحابه جراء تلك العداوة،

(1) قال السيد الخوئي مستدلاً على عدم وجوب الحج على الكافر إذا أسلم وقد زالت استطاعته: "لأن الإسلام يجبّ ما قبله كما هو الحال في سائر عباداته من الصلاة والصيام، إذ لا يجب على الكافر قضاء ما فاته من عباداته إذا أسلم، وهذا أمر متسالم عليه وقد قامت السيرة القطعية على ذلك من زمن النبي الأكرم (صلّى الله عليه وآله وسلم) وزمن الأئمة (عليهم السلام). وروايات الجب وإن كانت ضعيفة السند ولم ترو من طرقنا، ولكن لا حاجة إليها، فإنّ الحكم بعدم وجوب القضاء على الكافر إذا أسلم متسالم عليه ولا ينبغي الريب فيه أصلًا"، **موسوعة الإمام الخوئي**، ج 26، ص 212. وقد ذكر ذلك بناءً على كون الآخر مكلفاً بالفروع، وأما بناءً على عدم تكليفه، فعدم وجوب الحج على القاعدة، كما أوضح رحمه الله ذلك.

وأما لو كان التجاوز بدافع عداوة شخصية، كما لو اعتدى على نفس إنسان أو سرق ماله، فهنا لا يبعد القول بعدم شمول القاعدة لذلك، كما يشهد به خبر رفض النبي ﷺ قبول خمس مال الغدر، إلا مع قيام دليل خاص على الجب أيضاً، كما في قضايا الدماء، فإن الإسلام أراد أن يغلق باب الثأر الذي كان منتشراً في الجاهلية، وعليه، فلو اعتدى عليه بجرح أو قتل ولو بدافع شخصي أو سرق ماله وأتلفه، فهنا يُحكم بالجب، وذلك لجريان السيرة على المطالبة بذلك بعد الإسلام، فكثير من المشركين أو غيرهم قد صدر منهم في الجاهلية أفعال فيها اعتداء على الأموال والأنفس والأعراض، على خلفيات مشاكل وصراعات قبلية وشخصية، ومع ذلك لم يحكم النبي ﷺ بالضمان في شيء من ذلك، أو كان لهم في الجاهليّة ثأر أو مال، بل إن بعض الأخبار تشير إلى أنه قد أهدر دم الجاهلية وثاراتها، ففي الخبر أن رسول الله ﷺ قال في خطبة حجة الوداع: "ألا إن كل ربا من ربا الجاهلية موضوع، ﴿فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: 279]، ألا وإنّ كل دم من دم الجاهلية موضوع، وأول دم أضع منها دم الحارث بن عبد المطلب"، كان مسترضعاً في بني ليث فقتلته هذيل، قال: :اللهم هل بلغت"، قالوا: نعم، ثلاث مرات، قال: اللهم اشهد ثلاث مرات"[1]، وفي رواية أخرى أنه خطب الناس وقال: "إن دماءكم وأموالكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا ألا كل شيء من امر الجاهلية تحت قدمي موضوع ودماء الجاهلية موضوعة وان أول دم أضع من دمائنا دم ابن ربيعة بن الحارث كان مسترضعاً في بني سعد فقتلته هذيل، وربا الجاهلية موضوع، وأول ربا أضع ربانا ربا عباس بن عبد المطلب.."[2].

ولا ريب أنّ الحكمة اقتضت وضع أحكام الجاهلية وأعرافها المبنيّة على الباطل، ومنها قضايا الدماء التي كان التعامل فيها على أساس الثأر.

---

(1) **سنن أبي داود**، ج 2، ص 110، **وسنن الترمذي**، ج 4، ص 338،

(2) **صحيح مسلم**، ج 4، ص 41.

**وأما الضابط الثالث**، وهو أن لا يكون الفعل مما أملته ودفعت إليه الأعراف العقلائية العامة، فوجهه إنّ الإسلام - كما ذكرنا في المورد الرابع من الموارد الخارجة عن قاعدة الجبّ - ما جاء ليخرّب النُّظم التي تواضع عليها العقلاء لحاجة الاجتماع البشري إليها، لذا يُحكم بإمضائها واستمرار مفاعيلها إلا إذا قام دليل خاص على جبّها.

**وأما الضابط الرابع**، وهو أن يكون في الجبّ رفعُ مؤونة وتبعة، فدليله هو كون القاعدة بحسب ما يستفاد منها امتنانية، حالها حال قاعدة الرفع، فإذا لم يكن في الجب امتنان، بل لزم منه التضييق على المكلف، فلا مورد ولا محل للقاعدة، ومنه تعرف أن القاعدة لا ترفع العقود والإيقاعات والالتزامات التي التزم بها الإنسان زمن كفره.

**وأما الضابط الخامس**، وهو أن يكون منشأ التبعة والمؤونة هو الإسلام أو يكون التشريع الإسلامي مقراً بها، فدليله أنّ التبعة إن كانت مما لا يقرّه التشريع الإسلامي ولا يمضيه فلا معنى للامتنان على الآخر بجبّها في حال إسلامه. وإنما يُمتن على الآخر برفع ما يكون فعله - بنظر الحاكم بالرفع - مستوجباً للعقوبة والمؤاخذة، "بمعنى أن ذلك الفعل أو ذلك القول لو كان يصدر عنه في حال الإسلام لكان يعاقب.. فلو سرق في حال الكفر لا يقطع يده، أو قتل مسلما لا يقاد، أو زنى محصنا لا يرجم، أو سب النبي ﷺ أو الله جل جلاله لا يقتل، كل ذلك لأنّ الإسلام يجب ما قبله"[1].

(1) **القواعد الفقهية**، للبجنوردي، ج 1، ص 50.

# الباب الثاني

## قواعد التعامل

في هذا الباب سوف نتناول بالبحث القواعد التي تنظم عمليّة التعامل والتعايش مع الآخر، وعلى ضوئها يتحدد المنحى العام للشريعة الإسلامية وما إذا كانت تكرِّم الآخر وتحترمه أم تدعو إلى إذلاله؟ وما إذا كانت تدعو إلى القطيعة معه والتمايز التام عنه وترفض التعايش معه أم لا؟

وسوف يكون بحثنا في هذا النوع من القواعد في ثلاثة محاور:

**المحور الأول: قواعد التعايش**

في هذا المحور ينصب الكلام والبحث عن القواعد التي ترسي أسس التعايش بين الجماعات الدينية المختلفة، وهي قواعد أربع لم يتناولها الفقهاء بالبحث التأصيلي إلا على نحو الإشارة العابرة، وهي:

1 - قاعدة الكرامة الإنسانية/ أصالة الاحترام

2 - قاعدة العدل

3 - قاعدة البر والإحسان

4 - قاعدة حفظ النظام العام

**المحور الثاني: قواعد القطيعة والعلو التشريعي للمسلم**

وفي هذا المحور نتطرق إلى جملة من القواعد المطروحة في كلمات الفقهاء والمتبناة من قبلهم، وهي تؤسس للقطيعة بين المسلم والآخر وترى أنّ للمسلم علوّاً تشريعياً وقانونياً على غيره، ولن تكتمل الصورة التشريعية

المستفادة من قواعد المحور الأول بدون التعرض لهذه القواعد ودراستها واستخلاص التصور التشريعي منها ومما سبقها، وقواعد هذا المحور هي:

1 - قاعدة حرمة تولي الكافر

2 - قاعدة حرمة مودة غير المسلم

3 - قاعدة نفي السبيل

4 - قاعدة العلو التشريعي

5 - التمايز عن الآخر وحرمة التشبه به

**المحور الثالث**: وفي هذا المحور، نتطرق إلى قاعدة واحدة هي قاعدة التعامل بالمثل، وهي من قواعد التعامل، ولا تندرج لا في المحور الأول، وفي الثاني، ما دفعنا لتخصيص محور خاص لها.

## المحور الأول

## قواعد التعايش

### القاعدة الأولى

### قاعدة الكرامة الإنسانية/أصالة الاحترام

1 - أنحاء التكريم الإلهي للإنسان

2 - آراء فقهاء المسلمين وموارد الاستدلال بالقاعدة

3 - السبب وراء غياب التأصيل لمبدأ الكرامة

4 - في مستند القول بالتكريم كأصل شرعي

5 - مستند القول بنفي الكرامة وعدم الاحترام

6 - مجالات الاحترام في الدماء والأموال

7 - هل يمتد الاحترام إلى ما بعد الموت؟

إنّ عنواني التكريم والاحترام في هذه القاعدة - بصرف النظر عما إذا كانا واردين في النصوص بهذين اللفظين أم بغيرهما من الألفاظ والتعابير - يشيران إلى معنى واحد، هو المقصود بالقاعدة، وهو أنّ الإنسان أياً ما كانت هويته الدينية له كرامة وحرمة في نفسه وأهله وماله وعرضه، وكل تصرف يسيء إليه ويعتدي عليه في شيء من ذلك، أي في نفسه وأهله وماله وعرضه وحريته ويحدّ من تصرفاته بغير وجه، يعدّ عدواناً وظلماً، وكل قانون يبيح ذلك فهو قانون جائر ومنافٍ لاحترامه وكرامته الإنسانية.

وما تقدمت الإشارة إليه للتو هو المستوى الإلزامي من التكريم، وهو ما

نروم إثباته في هذه القاعدة، وثمة مستوى آخر وهو التكريم الاستحبابي، ولك أن تسميه البعد الأخلاقي للتكريم والاحترام، وهو عبارة عن توقير الآخر والعناية به في النظرة والمجلس[1] ونحوها.

وقاعدة الاحترام والتكريم في حال ثبتت بالأدلة الشرعية وثبت شمولها لغير المسلم فإنها تؤسس لمبدأ تشريعي عام وهام يحكم العلاقات الإنسانية الاجتماعية والدولية وينظمها، وهذه القاعدة - على أهميتها وكونها مستنداً للعديد من الفروع الفقهية - لم تُبحث ولم تدون كقاعدة مستقلة، وإنما تمّ التطرق إليها في ثنايا البحوث الفقهية، كما سوف نلاحظ.

ولا يخفى أنّ مبدأ الكرامة الإنسانية هو من أهم المبادئ التي أقرتها شرعة حقوق الإنسان، واعتبرت الكرامة حقاً أساسياً من حقوقه، وجاء في ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي تبنته الأمم المتحدة في 10 كانون الأول 1948م أنّ "الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية والثابتة، هو أساس الحرية والعدل والسلام في العالم.."[2].

وقد أصبح لهذه المبدأ انتشار وقبول واسعان في العالم المعاصر، ولا تكاد تجد منكراً له لا من الأفراد ولا الدول ولا الجماعات الإسلامية وغيرها، ويتفاخر الكثير من الدعاة والوعاظ المسلمين بأن الإسلام كان سباقاً إلى إقرار حق الكرامة الإنسانية، استناداً إلى ما جاء في الآية المباركة التي سيأتي الحديث عنها.

والسؤال: بعيداً عن الخطابيات، هل لقاعدة الكرامة حضور واستثمار في

---

(1) مما يدل على تكريم الآخر في المجلس وكيفية الجلوس خبر عبد الله القداح عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: "دَخَلَ رَجُلَانِ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فَأَلْقَى لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وِسَادَةً فَقَعَدَ عَلَيْهَا أَحَدُهُمَا وأَبَى الآخَرُ، فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: اقْعُدْ عَلَيْهَا فَإِنَّه لَا يَأْبَى الْكَرَامَةَ إِلَّا حِمَارٌ.." **الكافي**، ج 2، ص 659.

(2) **الإعلان العالمي لحقوق الإنسان**، ص 1.

البحث الفقهي؟ وبعبارة أوضح: هل الأصل الشرعي في الإنسان أن يكون مكرَّماً ومحترم النفس والعرض والمال بصرف النظر عن معتقده ودينه وعرقه إلا ما أخرجه الدليل تخصيصاً أو تخصصاً على كلام سيأتي، أو أنَّ أصل التكريم والاحترام ثابت في المسلم، أمّا غيره فلا احترام له إلا إذا كان بينه وبين المسلم عقد معيّن يمنحه الاحترام مطلقاً أو في حالات معينة؟

## 1 - أنحاء التكريم الإلهي للإنسان

وقبل أن ندخل في بيان التكريم التشريعي ومدى دلالة آية التكريم وسائر النصوص عليه، لا بأس بالإشارة إلى بعض أنحاء التكريم، فإنّ تكريم الله للإنسان يتبدى في العديد من المجالات، ويعنينا الإشارة إلى بعضها:

### أولاً: ذاتي واكتسابي

إنّ التكريم على نحوين: تكريم ذاتي طبيعي لا دخل لإرادة الإنسان فيه، وتكريم اكتسابي، يصل إليه الإنسان بالعمل والجدّ. قال الشيخ محمد جواد مغنية في تفسير آية التكريم، أعني قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسرَاء: 70]: "ولابن آدم كرامة ذاتية، يستمدها من طبيعته، وتخلق معه منذ تكوينه وولادته، وكرامة طارئة يكتسبها بسعيه وإرادته، ومن آثار الأولى وثمارها حقه في الحياة وصيانته من الأذى والاعتداء[1].. حتى إذا صار إنساناً راشداً كان له من الحقوق ما لكلِّ الناس، وعليه من الواجبات ما عليهم بلا امتياز واختصاص ذكراً كان أم أنثى، تَوَلّد من أسود أو أبيض مؤمن أو ملحد، أمّا الكرامة الطارئة فنذكر منها ثلاث كرامات:

1 - كرامة الإخلاص والتقوى، قال سبحانه: ﴿إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ﴾ [الحُجرَات: 13].

(1) هذه إشارة منه إلى التكريم التشريعي.

2 - كرامة العلم: ﴿هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَۗ﴾ [الزُّمَر: 9]، وما من شك أن المراد بالذين يعلمون الذين ينفعون الناس بعلمهم بدليل قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذۡهَبُ جُفَآءٗۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمۡكُثُ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [الرّعد: 17].

3 - كرامة العمل: ﴿وَلِكُلّٖ دَرَجَٰتٞ مِّمَّا عَمِلُواْۚ﴾ [الأنعام: 132]، ﴿وَفَضَّلۡنَٰهُمۡ عَلَىٰ كَثِيرٖ مِّمَّنۡ خَلَقۡنَا تَفۡضِيلٗا﴾ [الإسرَاء: 70]، ولا شيء على الإطلاق يوازي فضيلة العقل، فبه يكون الإنسان مسؤولاً عن تصرفاته، وبه تعرف نعمة اللَّه على خلقه، وبه يسيطر على الطبيعة ويسخرها تبعاً لأغراضه"[1].

وما ذكره الشيخ هو بعض نماذج وأمثلة التكريم الاكتسابي، ويمكن إضافة أنواع أخرى إليها، ومنها: كرامة الجهاد في سبيل الله تعالى بالأموال والأنفس، قال تعالى: ﴿لَّا يَسۡتَوِي ٱلۡقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ غَيۡرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ وَٱلۡمُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡۚ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلۡمُجَٰهِدِينَ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡ عَلَى ٱلۡقَٰعِدِينَ دَرَجَةٗۚ وَكُلّٗا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلۡمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلۡقَٰعِدِينَ أَجۡرًا عَظِيمٗا﴾ [النِّسَاء: 95].

## ثانياً: تكويني وتشريعي

وباعتبار آخر يمكن تقسيم التكريم الإلهي إلى تكريم تكويني وآخر تشريعي[2]، أما التكريم التكويني، فهو عبارة عمّا زودته يد القدرة الإلهية للإنسان من أنواع الفضل والتكريم التي تهيئه للقيام بدور خلافة الله على الأرض على أتم القيام. ومظاهر التكريم التكويني كثيرة، وإنّ ما تضمنته آية

(1) **التفسير المبين**، ص 374، وراجع: **التفسير الكاشف**، ج 5، ص 68.

(2) قد يقال: إنّ بالإمكان درج هذا التقسيم تحت التقسيم السابق، ببيان أنّ التكريم التكويني هو تكريم ذاتي، والتكريم التشريعي هو تكريم اكتسابي، لكنّ اكتسابيته ليست بمعنى أنّ الإنسان يكتسبه من تلقاء نفسه، بل بمعنى أنه يكتسبه من الشارع. لكن لا موجب لذلك، ولا سيما على القول بكون الأشياء ذاتية القبح أو الحسن في نفسها، فلا معنى عندها للكسب الشرعي.

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسرَاء: 70] من حملهم[1] في البر والبحر ورزقهم من الطيبات، وتفضيلهم على كثير من المخلوقات هو بعض مظاهر التكريم، كما أنّ تسخير ما في الأرض للإنسان الخليفة هو أيضاً من ضروب التكريم التكويني، ومن أبرز مظاهر تكريمه تزويده بالعقل واللياقة البدنية والجسدية بما يعينه على القيام بمهمته، كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التِّين: 4]. وكذلك فإنّ خلْق الإنسان في أحسن صورة هو مظهر من مظاهر التكريم، قال تعالى: ﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾ [غَافر: 64]، إلى غير ذلك من ضروب التكريم[2] التي ستأتي الإشارة إلى بعضها لاحقاً.

وأما التكريم التشريعي، فيمكن فهمه على مستويين:

**الأول**: أنّ الشريعة بأحكامها التي اشتملت عليها في شتى الحقول والأبواب إنما هدفت إلى حفظ كرامة الإنسان وتأكيد حرمته، فالكرامة بناءً على هذا تعدّ وصفاً عاماً للشريعة الإسلامية، وهذا المعنى ليس موضع شك من أحد وبالتالي فليس هو مورد البحث في هذه القاعدة.

**الثاني**: أنّ يفترض أن ثمة قاعدة تشريعية تمثل مرجعاً في الاستنباط الفقهي وهي قاعدة الكرامة، وهذا محل الكلام ومصب البحث في هذه القاعدة كما سنلاحظ في الفقرة التالية.

### 2 - آراء فقهاء المسلمين وموارد الاستدلال بالقاعدة

اللافت أنّ فقهاء المسلمين الذين كتبوا وصنفوا في القواعد الفقهيّة لم

(1) أشار إلى كون ذلك من وجوه التكريم الشيخ الطوسي في **التبيان في تفسير القرآن**، ج 6، ص 503.

(2) ذكر ابن ميثم البحراني مظاهر التكريم التكويني بشكلٍ واسع ووافٍ، راجع: **شرح نهج البلاغة**، ج 2، ص 379.

يفردوا باباً خاصاً للحديث عن الكرامة الإنسانية، وقد خلت من ذلك حتى كتب القواعد الفقهية المتأخرة، وإنما نعثر على موقفهم في سياقات فقهية مختلفة، وغالباً ما يتطرقون إلى المسألة بالحديث عن الاحترام.

والذي يظهر من متابعة الفتاوى المتفرقة لمشهور الفقهاء هو تسليمهم بلزوم حفظ كرامة المسلم، فهم يرون انحصار التكريم التام والاحترام الكامل بالمسلم، بل تذهب بعض الاتجاهات الفقهية إلى تضييق دائرة التكريم والاحترام في بعض مساراته وجعله مختصاً بأتباع مذهب إسلامي معين، دون سائر أتباع المذاهب الإسلامية، ولذا فهي تسمح بغيبة أبناء المذهب الآخر، أو سبهم أو لعنهم[1]، إلى غير ذلك من الفتاوى التي تنزع الحرمة عن الآخر المذهبي[2]، فضلاً عن الآخر الديني.

وفي مقابل ذلك، ثمة اتجاه آخر في المسألة آخذٌ بالتبلور ولا سيما عند بعض المتأخرين والمعاصرين وهو اتجاه يتحدث أصحابه عن الكرامة الإنسانية كحق من الحقوق التي كفلتها الشريعة لكل بني آدم، بل يراها البعض قاعدة شرعية، يمكن الإفادة منها في الكثير من الفروع الفقهية.

**أ - اتجاهان فقهيان**

وفيما يلي إطلالة تفصيلية على الاتجاهين المشار إليهما:

**الاتجاه الأول: سلب الكرامة عن غير المسلم**

لقد لاحظنا من خلال متابعتنا لكتب الفقه الإسلامي انتشار الفتاوى التي تصرح بنزع الكرامة أو الاحترام عن الآخر، حتى يخيّل للباحث المتابع

(1) كما أوضحنا ذلك مع نقده ومناقشته في كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي، فراجع.

(2) في تبريره لحرمان كل من السفيه والمخالف في المذهب من الحبوة، قال المحقق صاحب الجواهر: "ولعله لكونهما ليسا أهلا للكرامة الظاهرة في حكمة الحباء الذي هو كالعوض عما يؤديه من قضاء الصوم والصلاة" **جواهر الكلام**، ج 39، ص 133.

لكلمات الفقهاء أنّ الطابع العام الذي يغلب على الفقه الإسلامي هو جعل الكرامة والاحترام حقاً من حقوق المسلم فحسب، وهذه نماذج لجملة من الفتاوى التي تظهر انتشار هذا الاتجاه:

**أولاً: فتاوى السنة**

قال ابن نجيم المصري الحنفي (970هـ): في تبرير الفتوى بالتمييز: "إظهاراً للصغار عليهم وصيانة لضعفة المسلمين، ولأن المسلم يكرم والذمي يهان، فلا يبتدأ بالسلام ويضيق عليه في الطريق... وإذا وجب التمييز وجب بما فيه صغار لا إعزاز، لأن إذلالهم لازم بغير أذى من ضرب أو صفع بلا سبب يكون منه، بل المراد اتصافه بهيئة وضيعة"[1]. والنهيُ عن السلام عليهم معللاً بأنّ السلام إعزاز للمسلَّم عليه وإعزاز غير المسلِم لا يجوز موجودٌ في كلمات فقهاء آخرين[2].

وقال المناوي (1031هـ): "(لا تبدؤوا اليهود ولا النصارى بالسلام)، لأنّ السلام إعزاز وإكرام ولا يجوز إعزازهم ولا إكرامهم بل اللائق بهم الإعراض عنهم وترك الالتفات إليهم تصغيراً لهم وتحقيراً لشأنهم، فيحرم ابتداؤهم به على الأصح عند الشافعية، وأوجبوا الرد عليهم بـ "عليكم" فقط.."[3].

وقال المباركفوري (1282هـ): "قوله: (لا تبدأوا اليهود والنصارى) أي ولو كانوا ذميين فضلا عن غيرهما من الكفار بالسلام، لأنّ الابتداء به إعزاز للمسلَّم عليه، ولا يجوز إعزازهم وكذا لا يجوز تواددهم وتحابهم بالسلام ونحوه، قال تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [المجادلة: 22] الآية، ولأنّا مأمورون بإذلالهم، كما أشار إليه

(1) **البحر الرائق في شرح كنز الدقائق**، ج 5، ص 192.
(2) **عون المعبود**، للعظيم آبادي، ج 14، ص 75.
(3) **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، ج 6، ص 501.

سبحانه بقوله: **(وهم صاغرون)** كذا في المرقاة"[1].

إلى غير ذلك من الفتاوى التي سوف نتطرق إلى بعضها في سياق الحديث الآتي عن هذه القاعدة، وكذا في سائر سياق هذه البحوث المرتبطة بفقه العلاقة مع الآخر غير المسلم.

**ثانياً: فتاوى الشيعة**

والمنحى الفقهي المذكور نجد نظيره عند فقهاء الشيعة:

ففي مقام الاستدلال على منع المسلم من تغسيل وتكفين غير المسلم قال المحقق الحلي (676هـ): "التكفين نوع من إكرام، وليس الكافر موضعاً له"[2]. وتبعه على ذلك الشهيد الأول (786هـ) في الذكرى[3] والشهيد الثاني (965هـ) في روض الجنان[4]، والمحقق السبزواري (1090هـ) في الذخيرة[5]. والاستدلال المذكور نجده قد وصل إلى بعض المعاصرين، قال: "فإنّ التجهيز احترام وحفظ لكرامته، والكافر ليس أهلاً للاحترام والكرامة"[6].

وفي تبريره لمنعهم من دخول المساجد، قال العلامة الحلي (771هـ) في التذكرة: "ولأنّ منعهم من الدخول، فيه إذلال لهم، وقد أمرنا به"[7].

وقال الشهيد الثاني في باب لباس الذمي: "والغرض منه التمييز عن المسلم، ليجتنب، أو لئلّا يكرم، أو ليهان"[8].

---

(1) **تحفة الأحوذي**، ج 5، ص 188.
(2) **المعتبر**، ج 1، ص 328.
(3) **ذكرى الشيعة**، ج 1، ص 325.
(4) **روض الجنان**، ج 1، ص 252.
(5) **ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد**، طبعة حجرية، الجزء الأول، القسم الأول، ص 80.
(6) **تنقيح مباني العروة**، (الطهارة) ج 7، ص 67.
(7) **تذكرة الفقهاء**، ج 9، ص 339.
(8) **فوائد القواعد**، ص 458.

واستدل السيد عبد الأعلى السبزواري (1414هـ): على عدم وجوب قضاء الابن عن أبيه الكافر بأنه "ليس أهلاً للكرامة"[1].

وقال السيد الكلبيكاني (1414هـ): "يشترط في المنوب عنه الإسلام، فلا تصح النيابة عن الكافر، لعدم كونه أهلا للكرامة، فلا يجب على الوارث المسلم، الاستنابة لمورثه الكافر المستطيع"[2].

ويمكننا عرض الموقف الفقهي العام من حرمة الآخر وكرامته على النحو التالي:

إنّ غير المسلم إمّا أن لا يكون بينه وبين المسلمين عقدٌ من ذمة أو استئمان أو نحو ذلك، وإمّا أن يكون بينه وبينهم عقد من هذا القبيل، فإنْ لم يكن ثمة عقد معه، أي لم يكن ذمّياً ولا معاهداً فلا حرمة له في نفسه ولا في عرضه ولا في ماله، حتى لو كان مسالماً وغير محارب فعلاً ولا معادٍ للمسلمين. وأمّا إن كان ذمّياً أو مستأمناً، فإنّ الذمّة هي التي تمنحه الاحترام، لا بسبب حرمته في نفسه، تماماً كما هو الحال في المستجير: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ﴾ [التوبة: 6]. والذمة إنّما تعطيه حرمة لنفسه فلا يجوز الاعتداء عليه، وكذلك لماله فلا يجوز أكل ماله إلا بحقّ، دون عِرضه[3]، ولكنه لا يتساوى مع المسلمين في كثير من الأحكام.

---

(1) **مهذب الأحكام**، ج 7، ص 375.

(2) **مناسك الحج**، ص 49.

(3) بمعنى أنّه لا حرمة من الناحية المعنوية له، ومن هنا يفتي الفقهاء بجواز سب من ليس مؤمناً وجواز لعنه وعدم حرمته حياً وميتاً، فيجوز نبش قبره ولا مانع من تشريح جثته، انظر بشأن جواز لعنه وسبّه: **سبل السلام** للكحلاني، ج3، ص 119، **وتفسير الفخر الرازي**، ج 28، ص134، وكتاب **المكاسب المحرمة** للشيخ الأنصاري، ج1، ص 255 وص 319 **والحدائق الناضرة**، ج 18، ص 164، **ومصباح الفقاهة** للسيد الخوئي، ج 1، ص 436، **والمكاسب المحرمة** للإمام الخميني، ج 1، ص 250، وانظر حول عدم حرمته ميتاً: **منهاج الصالحين** للسيد الخوئي، ج1 ص 426، **وتحرير الوسيلة**، ج 2، ص 624.

**وقصارى القول**: إنّ الاتجاه الغالب في الفقه الإسلامي - بحسب النتاج الفقهي الذي وصلنا لمشهور فقهاء المسلمين - قد مارس نوعاً من التمييز الديني بحق أتباع الأديان الأخرى، ولم يمنح غير المسلم حرمة كافية تساوق حرمة المسلم، بل ظلّت مكانته منتقصة، ولم يتساو مع المسلمين في كثير من الأحكام.

**الاتجاه الثاني: الآدمي مكرم شرعاً**

وفي مقابل المشهور، نجد رأياً يذهب إلى أنّ الإنسان بنحوٍ مطلق وبصرف النظر عن دينه محترَمُ النفس والعِرض والمال ما لم يَقم هو بهْدر احترامه بارتكاب ما يوجب سقوط حرمته، وقد تبنى هذا الاتجاه بعض الفقهاء المتقدمين، وقد ترددت في كلماتهم جملة: "الآدمي مكرم" كقاعدة فقهية:

قال ابن نجيم المصري مستدلاً على منع بيع شعر الانسان والانتفاع به: "لأنّ الآدمي مكرّمٌ غير مبتذل، فلا يجوز أن يكون شيء من أجزائه مهاناً مبتذلاً.. وصرح في فتح القدير بأن الآدمي مكرم، وإن كان كافراً"[1]، والغريب أن ابن نجيم نفسه قد صرّح فيما تقدم من كلامه بأن المسلم يكرم والذمي يهان! ولذا قد يحمل التكريم في كلامه هذا على تكريم صورته وخلقته فحسب لا تكريمه بشكل مطلق، كما يشهد به كلام ابن عابدين الآتي.

وقال الفقيه الحنفي ابن عابدين (1252هـ): "مطلب: الآدمي مكرم شرعاً ولو كافراً قوله: (ذكره المصنف) حيث قال: "والآدمي مكرم شرعاً وإن كان كافراً، فإيراد العقد عليه وابتذاله به وإلحاقه بالجمادات إذلال له.." أي وهو غير جائز وبعضه في حكمه، وصرح في فتح القدير ببطلانه. قلت: وفيه أنه يجوز استرقاق الحربي وبيعه وشراؤه وإن أسلم بعد الاسترقاق، إلا أن يجاب بأن المراد تكريم صورته وخلقته، ولذا لم يجز كسر عظام ميت كافر، وليس

(1) **البحر الرائق**، ج 6، ص 133.

ذلك محل الاسترقاق والبيع والشراء، بل محله النفس الحيوانية، فلذا لا يملك بيع لبن أمته في ظاهر الرواية كما سيأتي، فليتأمل"[1].

ويمكن التماس هذا الرأي في أبواب فقهية مختلفة، حيث صدرت منهم كلمات تشير إلى حرمة الإنسان، منها قول بعضهم: "حرمة الآدمي ميتا كحرمته حياً"[2] وقال بعضهم: "ولو ابتلع لؤلؤة فمات لا يشق بطنه، لأنّ حرمة الآدمي أعظم من حرمة المال"[3]، وقال بعضهم: "حرمة الآدمي تقدم على الصلاة، بدليل ما لو رأى حريقاً أو غريقاً في الصلاة عند ضيق وقتها لزمه ترك الصلاة والخروج لانقاذه"[4].

وهكذا فقد استدل بعض المعاصرين من علماء السنة، كالشيخين الزحيلي[5] والقرضاوي[6] بقاعدة التكريم التشريعي.

---

(1) **حاشية رد المحتار**، ج 5، ص 176.

(2) **كشف القناع**، ج 4، ص 106.

(3) **الدر المختار**، ج 6، ص 491.

(4) **المغني**، ج 1، ص 286، ونحوه ما في **الشرح الكبير**، ج 1، ص 240، ونجد الكلام عينه عند العلامة الحلي في **تذكرة الفقهاء**، ج 3، ص 25.

(5) تحدث في كتابه "آثار الحرب"، عن حق الكرامة الإنسانية، في بعدها التكويني، مستدلاً بأكثر من آية، لينتقل بعدها إلى ذكر بعض مظاهر التكريم التشريعي، مستفيداً من تلك الآيات "وجوب احترام النفس الإنسانية مطلقاً في الحياة وبعد الممات.. وألزم القرآن المسلمين في مجادلة غير المسلمين بأن يكون الجدال بالحسنى.. ولم يجز سب آلهة المشركين.. ومن وقائع تكريم الإنسان أن النبي ﷺ قام عند مرور جنازة يهودي فقيل له: إنها جنازة يهودي! فقال: أليست نفساً، ولم يكن النبي ﷺ يمر بجيفة ميت إلا أمر بدفنها تكريماً للإنسان.."، **آثار الحرب**، ص 748، وقال أيضاً في موضع آخر: " وأما حق الكرامة الإنسانية فتقتضي ناحيتين، إيجابية وسلبية، ففي الحالة الأولى: يجب توفير الاحترام الكامل لكل إنسان، في خطابه ومعاملته بل حال اتهامه، وضرورة معاملته معاملة إنسانية كريمة، وفي الحالة الثانية: لا بدّ من العمل الإيجابي على منع التعذيب والضرب ولو في حال الاتهام واجتناب وسيلة الانتقام والثأر والطرد بغير مقتضٍ قانوني أو جنائي، واجتناب الظلم والتعسف والإهانة والإذلال.. لأن كل إنسان عزيز كريم بتكريم الله.."، **المصدر نفسه**، ص 779.

(6) يقول: "إن الإسلام يحترم الإنسان ويكرمه من حيث هو إنسان، لا من أي حيثية

هذا عند السنة، وأمّا عند الشيعة، فلا نجدُ حضوراً يعتد به لقاعدة التكريم في مجال التأصيل والتقعيد أو في مجال الاستنباط الفقهي، نعم، قد وجدنا كلاماً لأحد فقهائنا يوحي ويشعر بأنّ آية: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسرَاء: 70] ليست غريبة عن الفضاء الفقهي، وهو الفاضل المقداد حيث ردّ على المستدلين بالآية لنفي نجاسة الإنسان بموته، قائلاً: "نمنع منافاة كرامته لنجاسته بعد موته، ولِمَ لا يكفي في كرامته قبوله الطهارة دون غيره من الميتات"[1]. ونقاشه هذا مبني على إقراره بنظر الآية للبعد التشريعي، وهو إنما يناقش في صغرى منافاة الحكم بالنجاسة للتكريم، ويرى أنّ التكريم يكفي فيه قبوله للطهارة.

أجل، لقد بدأنا نلمس وجود إشارات إلى قاعدة التكريم الفقهية عند بعض الفقهاء المعاصرين، ولكنه يبقى حديثاً عاماً ولم يتجاوز ذلك إلى استثمار القاعدة في الاستنباطات الفقهيّة المتصلة بالآخر، ومن هؤلاء: السيد موسى الصدر[2]

---

أخرى، الإنسان من أي سلالة كان ومن أي لون كان.. بل الإنسان من أي دين كان، فإنّ اختلاف الأديان لا يسقط عن المخالفين إنسانيتهم، ولا يخلعهم منها"، **الخصائص العامة للإسلام**، ص 94 - 95.

(1) **التنقيح الرائع**، ج 1، ص 144،

(2) من العلماء الذين تحدثوا مبكراً عن كرامة الإنسان، وكان له محاضرة قيمة تحمل عنوان "الإسلام وكرامة الإنسان" ألقاها في الجامعة الأميركية في بيروت سنة 1967 م، وهي محاضرة قيمة وتطرق فيها إلى أبعاد التكريم الإلهي للإنسان، بدءاً من اختياره ليكون خليفة لله تعالى على الأرض، وتعليمه الأسماء وأمر الملائكة بالسجود له، إلى صنعه بيد الله تعالى، ونفخ الله تعالى فيه من روحه، وخلقه في أحسن تقويم، وأجمل صورة، وتزويده بطاقة العلم والمعرفة التي جعلته قادراً على التخلق بأخلاق الله تعالى، وتفضيله على الكثير من الخلق، وتسخير ما في الأرض له، واختياره لمقام النبوة، والعهدة إليه بالأمانة التي عجزت السماوات والأرض عن حملها، ثم يطل على ما أسميناه البعد التشريعي للكرامة، وذلك عندما يتحدث عن احترام الحياة الإنسانية، وحرمة الاعتداء عليها، أكانت نفس الإنسان ذاته (تحريم الانتحار) أو نفس الآخرين، حتى لو كانت في بدايتها كما في الجنين، ومن مظاهر التكريم التشريعي تحريم عبادة الأصنام أو عبادة البشر، لأن "الإنسان أرفع من أن يعبد غير الله ويخضع أمام محدود مثله"، ومن مظاهر حفظ الكرامة الإنسانية "تكريم

والسيد فضل الله، والشيخ شمس الدين[1]، وغيرهم[2]. يقول السيد فضل الله في تفسيره: "وقد يخطر في البال، أن لا يكون هذا الإعلان عن تكريم الله لبني آدم مجرَّد حديثٍ عمَّا أفاض الله على الإنسان من ألطاف التَّكريم التَّكوينيِّ في طبيعته ودوره في الحياة، بل يتعدَّاه إلى الخطِّ التَّشريعيِّ الَّذي يوحي بكرامة الإنسان كأصلٍ من أصول النَّظرة القرآنيَّة إليه، بحيث تؤكِّد كلَّ تصرُّفٍ يكرِّس كرامته، وترفض كلَّ ما يؤدِّي إلى إهانته من موقعه الإنسانيِّ، بعيدًا عن العناوين الثَّانويَّة الَّتي قد تجيز إهانته والتَّعدِّي على حرمته، على أساس بعض الأوضاع، أو الصِّفات، أو الانتماءات المنحرفة عن خطِّ الله... فتكون لنا من خلال ذلك قاعدةٌ شرعيَّةٌ، هي احترام الإنسان في نفسه وماله وعرضه، كأصلٍ إسلاميٍّ فقهيٍّ، لا يجوز الخروج عنه إلَّا بعنوانٍ آخر مخصِّصٍ له...وعلى ضوء هذا، فإنَّنا لا نجد ضرورةً للبحث عن أساسٍ لاحترام الإنسان من خلال عنوانٍ مُعيَّنٍ، بل يكفي عدم وجود عنوانٍ آخر مضادٍّ لذلك حسب الأدلَّة الخاصَّة"[3].

---

ما يتلفظ به الإنسان باعتباره جزءًا منه، ولذا أوجب صيانة القول ..﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا﴾، واحترام عمل الإنسان ومنع التعدي عليه تظهر أيضاً كرامة الإنسان عند الله تعالى، " ويتابع الإسلام مساعيه لتكريم الإنسان، وصيانته أمام الانحطاط فيقترح إيجاد مجتمع إنساني يتناسب مع واقع الإنسان ويعترف بجميع جوانب وجوده.. الشخصية والاجتماعية"، إلى أن يصل إلى ضرورة مراعاة كرامة الإنسان الآخر، فيقول: "ومن الحلقات البارزة في سلسلة التعاليم: هذه الدعوة إلى تكريم الآخرين، في أشخاصهم وأموالهم وأعراضهم، ويحرم عليه التعدي العملي والقولي بالنسبة إليهم"، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، المجلد الأول، ص 251 – 263.

(1) يقول متحدثاً عن المعاق إنه: "إنسان مكرم وهذه الكرامة للإنسان المعاق تنشأ من تكريم الإنسان، من إثبات مبدأ الكرامة للإنسان، في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾، هذا البيان مطلق على المستوى التشريعي، وهو يتضمن حكماً شرعياً إلهياً وضعياً بينه الله سبحانه وتعالى، وهو مطلق لجميع الناس، ومطلق لجميع الحالات.."، **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، ص 267.

(2) قال السيد جعفر مرتضي: "قد جعل الله تعالى لنفس الخلقة البشرية حرمة وحقوقاً، فقال: ﴿وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾"، **الصحيح من سيرة الإمام علي** عليه السلام، ج 20، ص 49.

(3) **من وحي القرآن**، ج 1، ص 474.

## ب - نماذج من الاستدلال بالقاعدة للتكريم التشريعي

واستكمالاً للصورة بشأن الاتجاه الثاني المتقدم، نرى من المناسب هنا أن نذكر جملة من النماذج التي تمّ فيها الاستدلال بقاعدة التكريم، استناداً إلى آية التكريم، وهذه النماذج قد عثرنا عليها بالمراجعة الحثيثة لكلمات كثير من الفقهاء، ما يشير إلى أنّهم - من جهة - قد فهموا من التكريم في الآية التكريم التشريعي ولم يحصروه بالتكويني، وأنهم - من جهة أخرى - قد عمموا التكريم للآخر الديني ولم يحصروه بالمسلم، ونذكر فتاواهم هنا دون الدخول في تفصيل ما ذكروه أو نقده:

**المورد الأول**: قد استدل جمع من فقهاء السنة بآية ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسرَاء: 70]، لنفي نجاسة الإنسان غير المسلم، وذلك لأنّ "التنجيس ينافي التكريم"[1]. وقد تناولنا هذا الاستدلال بالبحث في الباب المخصص لبحث فقه العلاقات الاجتماعية والمدنية مع الآخر .وإذا تمّ الاستدلال بالآية على الطهارة فإنها تثبت طهارة كل إنسان وليس خصوص الكتابي.

**المورد الثاني**: واستدل بعضهم بها للحكم بطهارة ميتة الإنسان[2].

**المورد الثالث**: طهارة لبن الإنسان، كما تقدم في كلام ابن نجيم، وقال

---

(1) قال الرافعي: "الأصحّ لا ينجس لقوله تعالي (ولقد كرمنا بني آدم) وقضية التكريم أن لا يحكم بنجاسته"، **فتح العزيز**، ج 1، ص 162، وقال الأنصاري: "ولقوله تعالى: (لقد كرمنا بني آدم) في الأول وقضية تكريمهم أنه لا يحكم بنجاستهم بالموت، وسواء المسلمون والكفار"، **فتح الوهاب**، ج 1، ص 37، ونحوه ما ذكره في "**الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع**"، ج 1، ص 84، **ومغني المحتاج**، ج 1، ص 87، ونقله الفاضل المقداد عن بعض فقهاء السنة، **التنقيح الرائع** لمختصر الشرائع، ج 1، ص 144. وممن استدل بالآية المذكورة البهوتي في **كشف القناع**، ج 1، ص 227، والجزيري، قال: "والأشياء الطاهرة كثيرة: منها: الإنسان سواء كان حياً أو ميتاً. كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾"، **الفقه على المذاهب الأربعة**، ج 1، ص 64.

(2) لاحظ الهامش السابق، ونقل المقداد السيوري ذلك عن بعضهم، وأنه استدل على

البكري الدمياطي في الاستدلال على ذلك: "..لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسرَاء: 70]، ولا يليق بكرامته أن يكون منشؤه نجساً"[1].

**المورد الرابع**: المنع من استعمال شعر الآدمي، بأن يتحذ منه بعض الألبسة أو نحوها، قال البهوتي: "(ولا يجوز استعمال شعر الآدمي) مع الحكم بطهارته (لحرمته) أي احترامه. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسرَاء: 70] وكذا عظمه وسائر أجزائه"[2].

**المورد الخامس**: الاستناد إلى الآية في رفض الفتاوى التي تذم بعض الأقوام كالأكراد والزنوج أو ما إلى ذلك، وكذلك رفض الروايات التي تحطّ من شأن المرأة. والروايات الناهية عن التزوّج ببعض الأقوام، كالأكراد، بحجة أنّهم "قوم من الجن كشف عنهم الغطاء"[3]، أو الخوز، "لأنّ لهم عرقاً يدعوهم إلى غير الوفاء"[4]، أو الزنج "لأنّهم خلق مشوه"[5]، وهذه الروايات لا يمكن حملها على القضيّة الخارجيّة، بسبب إباء التعليلات الواردة فيها[6] أو القرائن التي اشتملت عليها[7] عن هذا الحمل، وبناءً عليه، لا بدّ

---

الطهارة بوجوه ومنها: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾، والتنجيس ينافي التكريم"، ورده قائلاً: "نمنع منافاة كرامته لنجاسته بعد موته، ولم لا يكفي في كرامته بقبوله الطهارة دون غيره من الميتات"، **التنقيح الرائع**، ج 1، ص 144.

(1) قال قبل ذلك: "وخرج به المأكول لحمه فإنه طاهر، لقوله تعالى: ﴿لَبَنًا خَالِصًا سَآئِغًا لِّلشَّـٰرِبِينَ﴾. وقوله: "إلا الآدمي"، أي فلبنه طاهر، ولو من صغير ذكر ميت، ولقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ ولا يليق بكرامته أن يكون منشؤه نجساً، ولأنه أولى بالطهارة من المني"، **إعانة الطالبين**، ج 1، ص 102. واستدلاله الأخير مبني على طهارة المني، ومدرسة أهل البيت عليهم السلام تحكم بنجاسة المني.

(2) **كشف القناع**، ج 1، ص 64.

(3) **الكافي**، ج 5، ص 352، وعنه **وسائل الشيعة**، الحديث 1 الباب 32 من مقدمات النكاح.

(4) **علل الشرائع**، ج 2، ص 393.

(5) **الكافي**، ج 5، ص 352.

(6) لاحظ قوله عليه السلام عن الخوز: "لأنّ لهم عرقاً يدعوهم إلى غير الوفاء"، ولاحظ قوله عن الزنج "لأنّهم خلق مشوه".

(7) لاحظ الحديث عن العرق، أو الخلق.

من ردّها لا لكونها تعارض القرآن الكريم بشكل مباشر، لعدم وجود آية في القرآن الكريم تنفي وتكذب ما تضمنته الأخبار صراحة، وإنما لأنّها تعارض الأجواء القرآنية والروح التي تحكم آيات الكتاب والتي تنص على تكريم الإنسان، وترفض امتهان أحد لأصله أو عرقه أو لونه، وترفض الطبقية والعنصرية والعصبية، وتأبى تفضيل الناس على أسس لا علاقة لها باختيارهم، وبكلمة أخرى: هي "مخالفة للمفاهيم الإسلامية الثابتة بالكتاب والسنة القطعية المنطلقة من قاعدة احترام الإنسان في خصوصياته الوجودية، لا سيّما الأشياء التي لا تكون اختياريّة كالقوميّة واللون والعرق"[1]، فعندما نرجع إلى الكتاب الكريم نجد أنّ الله سبحانه قد كرّم بني آدم ولم يستثن أحداً، فقال: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسرَاء: 70]، والحديث عن كون قوم من الناس هم خَلْقٌ مشوه أو أنّ لهم عرقاً يدعوهم إلى عدم الوفاء، هو أمر ينافي التكريم.

**المورد السادس**: "وقد نستطيع استيحاء النَّظرة الإسلاميَّة إلى بعض الأعمال الَّتي يقوم بها المستضعفون في بعض البلاد، من جرِّ العربة الَّتي يركبها النَّاس مكان الحصان أو الدَّابة الَّتي تقوم بذلك، فنرى أنَّها أمورٌ تتنافى مع مظهر الكرامة الإنسانيَّة، وأمثال ذلك من الأوضاع السَّلبيَّة الموجودة في أكثر من مكان"[2].

وإذا تمت دلالة الآية على القاعدة التشريعية فسوف نستفيد منها في رفض الفتوى التي تبيح إهانة الذمي وانتقاصه، كما سيأتي من بعض الفقهاء أنّ "الذمي يهان"، فإنّ الإهانة له دون سبب منافية لتكريمه، أما لو كان لها مبرر كالعقوبة التأديبية في حال مخالفة القانون أو نحوها فلا ضير في الأمر.

(1) **كتاب النكاح** تقريراً لبحث السيد فضل الله، ج1، ص125.
(2) **من وحي القرآن**، ج 1، ص 474.

### 3 - السبب وراء غياب التأصيل لمبدأ الكرامة

ومع أننا رأينا أن جمعاً من الفقهاء قد استدلوا بقاعدة التكريم في بعض الموارد، لكننا لا نجد تأصيلاً فقهياً لمبدأ الكرامة كمبدأ تشريعي، فلماذا؟

أقول: إنّ الأسباب المحتملة والتي تفسر هذا الغياب هي:

**أولاً**: عدم إيمان الفقهاء بتمامية القاعدة من حيث الدليل، وعليه تبقى مسألة الكرامة مجرد مقصد من مقاصد الشريعة، وحيث إن مشهور الفقهاء لا يعتقدون بالفقه المقاصدي ولا يرون سبيلاً إلى اكتشاف الملاكات لذا لم يتبنوا هذه القاعدة، هذا مع العلم أنّ قاعدة الكرامة يمكن التأسيس الفقهي لها بعيداً عن فقه المقاصد والدخول في عالم الملاكات على اعتبار أنها قاعدة منصوصة وبالتالي يمكن الاستفادة منها حتى لمن لا يتبنى نظرية فقه المقاصد ولا يرى سبيلا لمعرفة ملاكات الأحكام.

**ثانياً**: اعتقاد الكثير من الفقهاء أن الكرامة هي وصف للشريعة الإسلامية وخصوصية من خصائصها لا أنها قاعدة تشريعية، بمعنى أنّ الأحكام التي تضمنتها الشريعة الإسلامية هي التي تحفظ كرامة الإنسان، لا أنّ التكريم هو مبدأ تشريعي بإزاء سائر المبادئ، فما اشتملت عليه النصوص من الكلام عن الكرامة هو إخبار وتوصيف لواقع الشريعة، لا أنها بصدد إنشاء قاعدة تشريعية.

**ثالثاً**: إنّ المسار التاريخي والسياسي والثقافي قد أسهم في سيطرة العقل الأخباري الرافض للاجتهاد والتجديد وهذا كان له دور في بطء وتأخر العقل الفقهي عن التأصيل لمثل هذه المقولات على الرغم من أنّ النصوص القرآنية والحديثية تساعد على هذا التأصيل.

**رابعاً**: وربما يقال: إنّ سبب الغياب المذكور هو تنبه الفقهاء إلى وجود أحكام شرعية تقرّ ما ينافي مبدأ الكرامة، كما هو الحال في أحكام فقه الرق أو أحكام التعامل مع الآخر الديني بازدراء وتوهين[1]، وبدل أن يعمل الفقهاء

(1) وربما يذكر نموذج آخر لأحكام التوهين هذه، وهي أحكام فقه الحدود والتعزيرات

على إعادة النظر في هذه الأحكام والتفحص من دليلها، أو يطرحوا التساؤل عما إذا كانت تمثل أحكاماً شرعية أولية أو أنها أحكام استثنائية فرضت الضرورات التاريخية قبولها والإقرار بها، فإنهم رفعوا اليد عن مسألة التكريم ولم يروا أنها تمثل مبدأً تشريعياً.

### 4 - في مستند القول بالتكريم كأصل شرعي

في خلاصة للرأي الذي نختاره في قضيّة التكريم التشريعي يمكننا القول: إنّ الأصل في الإنسان أن يكون محترم المال والعرض والدم إلّا ما خرج بدليل، فاحترام الإنسان هو المبدأ، ولا ينافي ذلك جواز التعامل معه بقسوة أو شدة في حالات العدوان والجناية وتجاوز حدود الله، فإنّ الشدة مع المعتدي والمتجاوز لحدود الله يمكن القول أنها خارجة عن التوهين تخصصاً وموضوعاً، ويؤيده ظهور لسان آية التكريم بكون التكريم آبياً عن التخصيص، وإذا نوقش في الخروج التخصصي الموضوعي، فلا مانع من الالتزام بكونها خارجة عنه حكماً وتخصيصاً لوجود ما يبررها مما هو أهمّ ملاكاً منها، عنيت بذلك ضرورة ردّ العدوان وممارسة التأديب كحاجة لانتظام الاجتماع البشري، وهذا ما يعبر عنه بالقول: إنَّ المعتدي بممارسته العدوانية قد أسقط حرمة نفسه، وأهدر كرامته.

وكيف كان، فإنّ ما يمكن الاستدل به على أصالة تكريم الإنسان تشريعاً هو الوجوه الثلاثة التالية:

#### الأول: التكريم في القرآن الكريم

إنّ المستند الأوّل لمبدأ التكريم الإلهي لبني الإنسان هو القرآن الكريم،

---

والقصاص، ولكنّي لا أراه مثالاً موفقاً، وذلك لأنّ منظومة الحدود والديات هي منظومة لا تنافي مبدأ الكرامة، إما بتبرير أنّ المجرم قد أهدر كرامة نفسه، أو لأنّ حاجة المجتمع للنظام ومحاسبة المخلين به هي أولوية لا تقلّ أهميّة عن مبدأ الكرامة.

ونقصد بذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسرَاء: 70].

إنّ هذه الآية هي من الآيات التي تطرح كبرى كليّة وتصلح لتكون قاعدة عليا من قواعد التشريع، وهي أصالة تكريم الإنسان، لكننا نلاحظ غياب الاستدلال بها والاستفادة منها عن كلمات الفقهاء، إلا نادراً، وقد استخدمت الآية فعل "كرّمنا" بالتشديد، وهو أبلغ من قول أكرمنا، قال أبو عبيدة: "كرمنا أي أكرمنا إلا أنها أشد مبالغة في الكرامة"[1].

### أ - إثبات عموم التكريم

والإفادة من الآية لتأسيس قاعدة تشريعية تشمل غير المسلم يتوقف على إثبات إطلاق الآية من جهتين:

**الأولى**: من جهة شمول التكريم فيها لغير المسلم، وعدم انحصاره بالمسلم.

**الثانية**: من جهة الشمول للتكريم التشريعي، وعدم الانحصار بالتكريم التكويني.

### أولاً: إطلاق التكريم لعموم بني آدم

أما من الجهة الأولى، فيمكن القول: إنّ موضوع التكريم - كما هو ظاهر الآية - عام وشامل لكل بني آدم، بصرف النظر عن لونهم أو عرقهم أو دينهم، ويشهد لهذا الإطلاق أيضاً القرائن السياقيّة، فإنّ المحمول في البر والبحر والمرزوق من الطيبات هو مطلق الإنسان، وهكذا التفضيل، فإنّ الإنسان بإنسانيته قد فُضل على غيره، على أنّ الآية واردة مورد الامتنان المشوب بالعتاب[2] والامتنان عام شامل لجميع بني آدم.

---

(1) **مجاز القرآن** لمعمر بن المثنى التيمي، ج 1، ص 386.

(2) المستفاد مما يليها من الآيات.

ولكنّ بعض الآراء تتجه إلى حصر التكريم بالمسلم، لأنّ الكافر مهان، وتبرر استخدام الآية لفظاً عاماً لكل الناس وهو تعبير "بني آدم" ببعض التبريرات، قال الطبرسي: "أُجريت الصفة على جميعهم من أجل من كان فيهم على هذه الصفة، كقوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عِمرَان: 110]، وقيل: إنّما عمّهم بالتكرمة مع أنّ فيهم الكافر المهان، لأنّ المعنى أكرمناهم بالنعم الدنيوية، كالصور الحسنة، وتسخير الأشياء لهم، وبعث الرسل إليهم. وقيل: معناه عاملناهم معاملة المكرَّم على وجه المبالغة في الصفة"[1].

ولكنّ ما ذكره مخالف للظاهر - كما ترى - ويتضمّن مصادرة واضحة، مبنية على افتراض اختصاص الكرامة بالمسلم، فلا يمكن التعويل عليه إلا إذا أقام صاحبه الدليل أو القرينة على انحصار التكريم بالمسلم.

وقد يستشهد للانحصار، بما ورد في الخبر الدالّ على خروج الكافر عن دائرة التكريم، والخبر هو ما رواه علي بن إبراهيم القمي في تفسير الآية، قال: حدثنا جعفر بن محمد (أحمد ط) قال: حدثنا عبد الكريم بن عبد الرحيم قال: حدثنا محمد بن علي، عن محمد بن الفضيل، عن أبي حمزة الثمالي، عن أبي جعفر عليه السلام قال: "إنّ الله لا يكرّم روح كافر، ولكنْ يكرِّم أرواح المؤمنين، وإنما كرامة النفس والدم بالروح، والرزق الطيب هو العلم"[2].

ونلاحظ على ذلك أنّ خبر الواحد لو كان صحيحاً فلا يسعنا الاستناد إليه في تخصيص العموم القرآني ولا سيما مثل عموم آية التكريم المؤيد بقرينة السياق الآبي عن التخصيص كما سنذكر، فكيف إذا كان الخبر ضعيف السند، بجهالة عبد الكريم بن عبد الرحيم[3]، وعدم وثاقة محمد بن علي وهو

(1) **مجمع البيان**، ج 6، ص 273، وراجع: **أحكام القرآن** للجصاص، ج 3، ص 267.
(2) **تفسير القمي**، ج 2، ص 22.
(3) راجع: **معجم رجال الحديث**، ج 11، ص 68.

القرشي[1]، وضعف محمد بن الفضيل[2]؟! ولا مجال لدعوى انجبار الخبر بعمل المشهور، لعدم ثبوت عملهم به فيما ذهبوا إليه من نفي احترام الآخر، هذا بصرف النظر عن رفض كبرى الجابرية، وبالتالي فلا يمكن التعويل عليه في قبال ظهور الآية ودلالتها الواضحة على التعميم.

وقبل أن ننتقل إلى الجهة الثانية من الإطلاق لا بدّ أن نشير إلى أمرين:

**الأوّل**: إنّ الآية - بحسب الظاهر - ذات لسان آبٍ عن التخصيص والتقييد[3]، لأنّ التكريم له بعدٌ تكويني كما ذكرنا سابقاً، والأحكام التكوينية عامة ولا تفرِّق بين مسلم وكافر، كما أنّ الآية - من جهة ثانية - واردة مورد الامتنان على العباد، وأمثال هذا اللسان يأبى التخصيص والتقييد. قال العلامة الطباطبائي: "المراد بالآية بيان حال لعامة البشر مع الغضّ عما يختص به بعضهم من الكرامة الخاصة الإلهية والقرب والفضيلة الروحيّة المحضة، فالكلام يعمّ المشركين والكفار والفساق وإلا لم يتم معنى الامتنان

(1) راجع: **معجم رجال الحديث**، ج 18، ص 56.

(2) ضعفه الشيخ، راجع: **معجم رجال الحديث**، ج 18، ص 151.

(3) قال السيد فضل الله: "عندما نستنطق مفهوم القرآن لا ننظر إلى قوله تعالى: (**لَقَدْ كَرَّمْنا بَنِي آدَمَ**)، على أنّ هذا مطلق أو عام يمكن تخصيصه، بل يمثل مفهوماً إسلامياً، في كرامة الإنسان في مضمون إنسانيته بعيداً عن كل العوامل العرقية أو القومية، لأنها ليست من الأمور المتصلة باختياره، بل بخلقه في خصائص الإنسان في تنوعاته النوعية"، وأضاف السيد: "وأنا ألتقي مع السيد الشهيد الصدر (رض) الذي كان يرفض هذه الأحاديث المتعلقة (بالأكراد وغيرهم) لأنها تتنافى مع المفهوم الإسلامي وهو كرامة الإنسان المسلم الذي أراده الله من قوله: (**وَلَقَدْ كَرَّمْنا بَنِي آدَمَ**)"، **الندوة**، ج 2، ص 585. وراجع أيضاً **المصدر نفسه**، ج 1، ص 507. أقول: إن السيد الشهيد في رفضه للأخبار المذكورة بسبب مخالفتها للروح العامة للقرآن لم يستشهد بآية التكريم، وإنما بآيات أخرى، قال: "فمثلًا لو وردت رواية في ذمّ طائفة من الناس وبيان خستهم في الخلق أو أنّهم قسم من الجن، قلنا أن هذا مخالف مع الكتاب الصريح في وحدة البشرية جنساً وحسباً ومساواتهم في الإنسانية ومسئولياتها مهما اختلفت أصنافهم وألوانهم"، **بحوث في علم الأصول**، ج 7، ص 334.

والعتاب"[1]. ومن جهة ثالثة، لا يبعد القول: إنّ التكريم هو من مقاصد التشريع، والكليات المقاصدية - باعتقادنا[2] - هي قواعد عليا موجِّهة للفقيه، وغير قابلة للتقييد.

**الثاني**: إنّ التكريم العام لبني آدم بكافة أعراقهم وألوانهم وأديانهم لا ينافي وجود أنحاء أخرى من التكريم الخاص، وبعضها قد لا يناله إلا المسلم، أو بعض المسلمين، فالقرآن الكريم ينصّ على أنّ التقوى هي إحدى موجبات التكريم عند الله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحُجرَات: 13]، إلى غيرها من موجبات التكريم المتقدمة.

## ثانياً: إطلاق التكريم على التكريم التشريعي

أما الجهة الثانية من البحث، وهي دلالة الآية على التكريم التشريعي، فنقول: إنّ معظم المفسرين ذهبوا إلى تفسير التكريم في الآية بضرب من ضروب التكريم التكويني، فعن ابن عباس، أنه قال في تفسيرها: "كل دابة تأكل بفيها إلا ابن آدم فإنه يأكل بالأصابع"[3]. وقال البيضاوي: " ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسرَاء: 70] بحسن الصورة والمزاج الأعدل واعتدال القامة والتمييز بالعقل والإفهام بالنطق والإشارة والخط والتهدي (الهداية) إلى أسباب المعاش والمعاد والتسلط على ما في الأرض والتمكن من الصناعات وانسياق الأسباب والمسببات العلوية والسفلية إلى ما يعود عليهم بالمنافع إلى غير ذلك مما يقف الحصر دون إحصائه، ومن ذلك ما ذكره ابن عباس وهو أنّ كل حيوان يتناول طعامه بفيه إلا الإنسان فإنه يرفعه إليه بيده"[4]، وقال الطبرسي: "كرمناهم بالنطق والعقل والتمييز والصورة الحسنة والقامة المعتدلة، وتدبير

(1) **الميزان في تفسير القرآن**، ج 13، ص 155.
(2) بحثنا ذلك في دروسنا الأصولية حول ملاكات الأحكام.
(3) **الأمالي**، للشريف الرضي، ص 489.
(4) **تفسير البيضاوي**، ج 3، ص 457.

أمر المعاش والمعاد، وبتسليطهم على ما في الأرض، وتسخير سائر الحيوانات لهم"[1]، إلى غير ذلك من كلماتهم[2].

والظاهر أنّ ما نقل عن ابن عباس من تفسير التكريم بالأكل بالأيدي هو من التفسير بالمصداق، لا أنه أرد حصر التكريم بذلك كما لا يخفى.

وحيث كان دخول التكريم التكويني في دلالة الآية قدراً متيقناً يكون الأمر المهم بيان شمولها **للتكريم التشريعي**، وهو ما تبناه بعض الأعلام، ممن تقدم ذكرُ أسمائهم ونقلُ كلماتهم. والإفادة من الآية الكريمة في الحقل التشريعي يمكن أن تتم بأحد شكلين:

**الشكل الأول**: الاستدلال بها لنفي الفتاوى المنافية للتكريم عن ساحة الشريعة الإسلامية.

**الشكل الثاني**: الاستدلال بها لإثبات أحكام شرعية لكونها مما يقتضيه التكريم.

باختصار: إذا لم يستفد من الآية فقهياً في جانب الإثبات، أي إثبات ما فيه تكريم، فلا أقل من أنْ يستفاد منها في النفي، بمعنى ردّ بعض الاجتهادات المصادمة والمنافية لمبدأ تكريم الإنسان.

والعمدة في إثبات دلالة الآية على التكريم التشريعي هو التمسك بإطلاقها، فإن لم يكنْ ثمّة اعتراض على الإطلاق أمكن الإفادة منها في تأسيس قاعدة تشريعية، وإلا فلا. وهذا ما يدفعنا إلى التطرق إلى ما يمكن أن يعترض به على الاستدلال بالآية.

---

(1) **جوامع الجامع**، ج 2، ص 385،

(2) راجع: **زبدة التفاسير**، ج 4، ص 55، **وتفسير غريب القرآن** للطريحي، ص 520، **وتفسير الآصفى**، ج 1، ص 689، **وعمدة القاري**، ج 19، ص 23.

**ب - اعتراضان على الاستدلال بالآية**

**الاعتراض الأول**: إنّ ثمة قرائن تشهد بإرادة خصوص التكريم التكويني من الآية، وأهمها:

**القرينة الأولى**: إنّ السياق ناظر إلى التكريم التكويني، فلا ينعقد لها إطلاق يجعلها صالحة لتأسيس مبدأ تشريعي، بل إنّ الفقرات التالية لمقطع التكريم، أعني بها رزقهم من الطيبات وحملهم في البر والبحر وتفضيلهم على كثير من الخلق قد تكون بمثابة توضيح وبيان للتكريم، والفقرات المذكورة واضحة في النظر إلى الجانب التكويني.

ولكن يمكن التغلب على هذه المشكلة بدعوى أنه يمكن الانتقال من التكريم التكويني إلى التكريم التشريعي، لوجود ملازمة بين التكريمين، وهناك محاولتان لبيان ذلك:

**المحاولة الأولى**: الانتقال من التكريم التكويني إلى التكريم التشريعي، بدعوى "أنَّ الله إذا كرَّم بني آدم في إعدادهم التَّكوينيِّ والعمليِّ ، فإنَّنا نستفيد من ذلك أنَّه يريد لهم أن يؤكِّدوا هذه الكرامة على مستوى وجودهم الحياتيِّ ، وفي علاقاتهم الاجتماعيَّة الَّتي تحكم تصرُّف كلِّ واحدٍ منهم تجاه الآخر، ولا سيَّما أنَّ التَّصرُّف السَّلبيَّ المخالف لذلك يتنافى مع خطِّ الكرامة الإلهيَّة للإنسان؛ لأنَّه ينتهي إلى الإهانة لمن يريد الله احترامه"[1].

باختصار: إنّ منْ كرّمه الله تعالى تكويناً - من خلال ما أغدقه عليه من نعمه وما منحه من الروح والفطرة والعقل، وما زوده به من القوام المعتدل والصورة الجميلة، فشرفه على سائر المخلوقات - لا يعقل أن يهينه بالتشريع!

ولكن أورد على هذا التقريب أنّ من الممكن أن لا يتلازم التكريم التكويني مع التكريم التشريعي، بل من الممكن أن يصاحبه ضرب من ضروب التشدد

(1) **من وحي القرآن**، ج 1، ص 474.

التشريعي على الإنسان. فكأنّ الله سبحانه وتعالى يريد القول للإنسان: إنّ هذا المستوى العالي من التكريم التكويني وما أغدقته عليك من نعم، لا يقابل بالنكران والكفر والتمرد عليّ، بل لا بدّ أن يقابل بالطاعة، ومن قابل ذلك بالتمرد وخرج عن خط الفطرة وتنكر لكلّ هذا التكريم التكويني فلن تكون له عند ربه كرامة تشريعية[1].

ويمكن التأمل فيما ذكر والاعتراض عليه:

**أولاً**: إنّ تكريم الإنسان وفق ما يستفاد من المناخ القرآني العام ومنه الآية المذكورة، هو جزء هامٌ وعنصر رئيس في المخطط الإلهي للخلق وهو مخطط يقوم على محورية دور الإنسان في قضية خلافة الله تعالى على الأرض، وهذا الاستخلاف يرمي - فيما يرمي إليه - إلى بناء المجتمع الصالح في الدنيا مما يمكِّنُ الإنسان بعد ذلك من الوصول إلى رضوان الله تعالى في الآخرة، فتكريم الخليفة واقع في خط تكامله والارتقاء به إلى أعلى درجات السمو الروحي والقرب المعنوي من الله تعالى، وما مظاهر التكريم التكويني المشار إليها إلا مقدمات ومقتضيات لتهيئة الإنسان وإعداده ليسير في طريق الاستخلاف التكاملي المشار إليه، وعليه، فلا يعقل أن يأتي التشريع ليشكّل مانعاً أو معيقاً من وصوله إلى تلك الغاية، وفيما نرى فإنّ التشدد القانوني عندما يأتي في سياق تربوي تأديبي يكون معقولاً وضرورياً، والهدف منه هو تربية الخليفة وردعه عن الانحراف والابتعاد عن خطّ الهداية، أما التوهين التشريعي للإنسان، كما في تشريع سبه ولعنه وإذلاله وتحقيره ونزع الاحترام والكرامة عنه، فهو ليس تأديباً، فلا يكون مفهوماً ولا معقولاً أن يأذن به الله تعالى في حقّ خليفته الذي نفخ فيه من روحه، لأنه تعالى لا يتصرف انتقاماً، ولا عبثاً، ولا يفعل خلاف الحكمة، ونزع التكريم التشريعي عن الإنسان بسبب انحرافه لن يؤدي إلى إرجاعه إلى خط الفطرة والاستقامة، بل إنه في

(1) **قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني** للشيخ حب الله، ص 89.

كثير من الأحيان قد يزيده ابتعاداً، مع أنّ الله تعالى يريد لهذا الإنسان مهما أوغل في التمرد والكفر أن يعود إلى الفطرة، ولذا من الطبيعي أن يُبقي بابه مفتوحاً أمام الناس وأن يَظلّ عطاؤه التكريمي والتشريعي مبذولاً لهم.

ودعوى أنّ التشدد لا ينفك عن التوهين، وعليه، فإذا قبلتم بالتشدد القانوني، ولا مفر من قبوله، فاللازم أن تقبلوا بالتوهين، غير تامة، لأنّ التشدد القانوني المقبول لدى العقلاء لا يكون من خلال التوهين وإهدار الكرامة الإنسانية، ونظام العقوبات المشرَّع في الإسلام لا يرمي إلى نزع الكرامة عن الإنسان ولا توهينه وتحقيره، وإنما يرمي إلى إصلاح الجناة وردع غيرهم، ولذا قد يباح لك أن تقتل المجرم لكن لا يباح لك أن تهين جسده، فتمثل به، أضف إلى ذلك، أنّ التشدد القانوني المشار إليه لا يكون إلا في إطار خاص، وهو الإطار القضائي، ولا يكون بنزع الحرمة العامة عنه والدعوة إلى إهدار كرامته بشكل عام، كما في كثير من فتاوى نزع الاحترام ومنها تجويز لعنه وسبه، وما إلى ذلك.

**ثانياً**: لو تغاضينا عما جاء في الاعتراض الأول، فإنّ الرد المذكور، إنما يمكن فهمه ويكون وجيهاً لو كان التوهين منصباً على الإنسان الفاسق أو الجاحد، فإنّ تأديبه من خلال التشدد التشريعي مفهوم ومبرر، بسبب تمرده الاختياري، أما إذا كان الشخص غير المسلم جاهلاً أو عالماً مقتنعاً بما يؤمن به، ولا سيما إذا كان متعبداً لله تعالى وملتزماً بدينه بما يرى أنه يقربه إلى الله زلفى، فهنا لا معنى لأن يقال إنّ التشدد التشريعي عليه هو جزاء عادل له بسبب تمرده وعدم تقديره لما أغدقه المولى عليه من نِعَم تكوينية، فضلاً عن أن يكون ذا هدف تربوي تأديبي، وأنى له أن يستوعب ذلك ويفهمه؟! بل ربما يقال بقبح هذا التشدد التشريعي عقلاً بالنسبة إليه، لأنه ضربٌ من العقوبة على ما ليس اختيارياً، تماماً كما يقبح عقابه الأخروي، مع كونه جاهلاً قاصراً أو عالماً مقتنعاً بما لديه.

**المحاولة الثانية**: أنّه يمكن إرجاع التوهين التشريعي إلى توهين تكويني،

وحيث إنّ الثاني منفي بالآية فيكون الأول كذلك.

ولكن الإنصاف أن الإرجاع المشار إليه ليس صحيحاً على إطلاقه، نعم هو صحيح في حالات معينة، وهي الحالات التي يكون فيها التشريع المنافي للتكريم مبنياً على تعليل تكويني هو بنفسه مضاد للتكريم التكويني، كما قد نلاحظ في بعض الفتاوى والأحكام الفقهيّة من قبيل الفتوى بكراهة التزوّج بالكرد "لأنّهم قوم من الجن كُشف عنهم الغطاء"، أو من الخوز "لأنّ لهم عرقاً يدعوهم إلى غير الوفاء"، أو من الزنج "لأنّهم خلق مشوه"، وحيث إن هذه التعليلات العنصرية مصادمة للتكريم التكويني، فيكون الحكم الذي عللت به مرفوضاً، ولكنّ هذه المحاولة تبقى أخص من المدعى، كما لا يخفى.

ومحاولة تعميم ذلك إلى سائر حالات التوهين التشريعي، بدعوى أنها لا تنفك عن التوهين التكويني - لأنّ نوعية التشريع هنا وهو التوهين، له انعكاس تكويني، فإن التوهين ونزع الحرمة عن الآخر يعني إذلاله مادياً ومعنوياً وربما قتله فضلاً عن جرح مشاعره، وهذه كلها آثار تنافي التكريم التكويني، - هي محاولة لا تخلو من تأمل وإشكال.

**القرينة الثانية**: هي بعض الأخبار الواردة في تفسير الآية:

**الرواية الأولى**: رواية تحف العقول، عن الإمام علي بن محمد الهادي عليه السلام في ردّه على أهل الجبر والتفويض، وجاء فيها: "أمّا قول[1] الصادق عليه السلام، فإنّ معناه كمال الخلق للإنسان، وكمال الحواس وثبات العقل والتمييز وإطلاق اللسان بالنطق، وذلك قول الله: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾

(1) هو إشارة إلى ما جاء في مستهل الخبر منسوباً إلى الإمام الصادق عليه السلام وأنه قال: "لا جبر ولا تفويض ولكن منزلة بين المنزلتين، وهي صحّة الخلقة، وتخلية السرب، والمهلة في الوقت، والزاد مثل الراحلة، والسبب المهيّج للفاعل على فعله"، **تحف العقول**، ص 460.

[الإسرَاء: 70]"[1]. فإنها ظاهرة في كون التكريم ناظراً إلى كمال الخلقة وغيرها من الخصال التكوينية، وتوضيح ذلك: أنّ الإمام الهادي عليه السلام ذكر وجوهاً من التكريم التكويني، ثمّ عقّبَ عليها بقوله: "وذلك قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا﴾ [الإسرَاء: 70]" وكلامه عليه السلام وإنْ لم يكن في الأصل وارداً في سياق تفسير الآية المباركة، وإنما جاء في سياق شرح قول الإمام الصادق عليه السلام الوارد في بيان معنى "الأمر بين الأمرين"، حيث فسّر الصادق عليه السلام تلك المنزلة بـ"صحة الخلقة، وتخلية السرب، والمهلة في الوقت، والزاد مثل الراحلة، والسبب المهيّج للفاعل على فعله"، لكنه عليه السلام بيّن هذا المقطع بتأكيد نظره إلى وجوه التكريم التكويني، فقال: "معناه كمال الخلق للإنسان، وكمال الحواس وثبات العقل والتمييز وإطلاق اللسان بالنطق"، فيكون كلامه وكلام جده عليه السلام متسقان من هذه الجهة، ثمّ عقّب عليه السلام مستشهداً بآية التكريم، قائلاً: "وذلك قول الله.." فتكون آية التكريم ناظرة إلى التكريم التكويني.

ولكنّنا نلاحظ على ذلك:

**أولاً**: إرسال الرواية، والإرسال سمة عامة تطبع كافة روايات الكتاب المذكور.

**ثانياً**: حتى لو صحّ سند الرواية، فلا يمكن التعويل عليها، وذلك لأنّ الكتاب المذكور عليه بعض علامات الاستفهام، وأهمها اثنتان:

الأولى: الخفاء الذي يشوب شخصيّة مؤلفه، من حيث جهالة أساتذته ومشايخه الذين درس عليهم، وانعكس الخفاء على سنة وفاته، نعم، غاية ما ذكروه أنه من أهل القرن الرابع، ومما يزيد الأمر خفاءً أننا لم نجد له ذكراً في كلمات السابقين من علماء التراجم والرجال والإجازة، ولم نجد من ذكره ونصّ على وثاقته وجلالته، وإنما بدأ الحديث عنه وعن كتابه في القرن

(1) **تحف العقول**، ص 470.

الحادي عشر، فذكره المجلسي والحر العاملي والأصفهاني (صاحب رياض العلماء)، وغيرهم، ويظهر من كلماتهم - ومنها كلام المجلسي الآتي - أنهم اعتمدوا في الحكم بجلالته على أنّ ذلك مما يكشف عنه كتابه المشتمل "على الدرر اليواقيت من مواعظ أهل البيت (عليهم السلام)"، على حد تعبير السيد الخوئي[1].

**الثانية**: عدم الوثوق بوصول نسخة صحيحة ومعتبرة من الكتاب المذكور إلينا. قال المجلسي: "وكتاب تحف العقول عثرنا منه على كتاب عتيق، ونظمه يدلّ على رفعة شأن مؤلفه، وأكثره في المواعظ والأصول المعلومة التي لا نحتاج فيها إلى سند"[2]. وكلامه هذا يدل على أنّ نسخة الكتاب وصلت إليه بالوجادة، وأنه اعتمد في توثيقه على مضمون كتابه.

وما ذكره العلامة المجلسي من قوة مضامين الكتاب، ليست صحيحة على إطلاقها، فبعض رواياته فيها ركاكة وضعف كبيران، ولذا فإنّ السيد الخوئي - مع اعترافه في الجملة بأنّ في الكتاب دراً ويواقيت كما سلف في كلامه - قد علّق على ما قيل بشأن إحدى روايات[3] الكتاب من "أن آثار الصدق منها ظاهرة " قائلاً: ".. فلا ندري ماذا يريد هذا القائل من هذه الآثار: أهي غموض الرواية واضطرابها، أم تكرار جملها وألفاظها، أم كثرة ضمائرها وتعقيدها، أم اشتمالها على أحكام لم يفت بها أحد من الأصحاب ومن أهل السنة، كحرمة بيع جلود السباع والانتفاع بها وامساكها وجميع التقلب والتصرف فيها"[4].

**الرواية الثانية**: ما رواه الشيخ في الأمالي، قال: "أخبرنا جماعة، عن أبي

---

(1) **مصباح الفقاهة**، ج 1، ص 18.
(2) **بحار الأنوار**، ج 1، ص 29.
(3) وهي الرواية الواردة في بيان أسباب معايش العباد، والتي تيمّن الشيخ الأنصاري بذكرها في مستهل كتاب: **المكاسب المحرمة**، ج 1، ص 6.
(4) **مصباح الفقاهة**، ج 1، ص 20 - 21.

المفضل، قال: أخبرنا علي بن محمد بن الحسن بن كأس القاضي النخعي بالرملة، قال: حدثني جدي سليمان بن إبراهيم بن عبيد المحاربي، قال: حدثنا نصر بن مزاحم المنقري، قال: حدثنا إبراهيم بن الزبرقان، عن أبي خالد عمرو بن خالد، عن زيد بن علي، عن أبيه عليه السلام، في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسرَاء: 70] يقول: "فضلنا بني آدم على سائر الخلق، ﴿وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ [الإسرَاء: 70] يقول: على الرطب واليابس، ﴿وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ﴾ [الجَاثيَة: 16] يقول: من طيبات الثمار كلها، ﴿وَفَضَّلْنَٰهُمْ﴾ [الإسرَاء: 70] يقول: ليس من دابة ولا طائر إلا هي تأكل وتشرب بفيها، لا ترفع بيدها إلى فيها طعاماً ولا شراباً غير ابن آدم، فإنه يرفع إلى فيه بيده طعامه، فهذا من التفضيل"[1].

وهذه الرواية بالإضافة إلى ضعفها سنداً[2]، لا يمكن التعويل عليها دلالة، لأنّها تفسِّر التكريم بالتفضيل، والحال أنّ التفضيل غير التكريم. وكان بإمكاننا تجاوز هذه الملاحظة لو أنّ الآية اشتملت على التكريم فقط، فيكون تفسير التكريم بالتفضيل مفهوماً، وأمّا مع كون التفضيل مذكوراً بفقرة خاصة فيها، فيتعيّن مغايرة أحدهما للآخر وإلا كان ذلك تكراراً بلا موجب وهو ما يُجلّ عنه المولى عزّ وجل، كما يجلّ الإمام عليه السلام عن مثل هذا التفسير لكتاب الله تعالى.

**الرواية الثالثة**: قال ابن ميثم البحراني (769 هـ): "روي عن أمير المؤمنين عليه السّلام في تفسير قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسرَاء: 70] أنّه قال: بالدعوة إلى الجنّة، كما قال: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ﴾ [يُونس: 25]"[3].

---

(1) **الأمالي** للشيخ الطوسي، ص 489.

(2) فعلي بن محمد بن الحسن بن كأس، لا ترجمة له في كتبنا ولا توثيق له في كتب غيرنا، راجع **الأنساب** للسمعاني، ج 5، ص 17، وسليمان بن إبراهيم بن عبيد المحاربي أيضا لا ترجمة له في كتب الرجال، كما اعترف به النمازي في **مستدركات علم الرجال**، ج 4، ص 114.

(3) **شرح نهج البلاغة** لابن ميثم، ج 2، ص 379.

ولكن نلاحظ على ذلك:

**أولاً**: إنّ هذه الرواية المرسلة لم نجدها - بحسب تتبعنا - مذكورة في أي من المصادر ولا الكتب الحديثية وغيرها ما عدا كتاب ابن ميثم.

**ثانياً**: إنّ ما جاء في الرواية من تفسير التكريم بالدعوة إلى الجنة، لا ينافي إرادة التكريم التشريعي منها، وذلك لأن هذا بحسب الظاهر هو من التفسير بالمصداق، فلا ينفي وجود مصاديق أخرى، على أن دعوته تعالى لهم إلى الجنة لا تنحصر بدعوته التكوينية لهم إليها من خلال ما زوّدهم به من الهداية التي تسوقهم إلى الجنان، بل تشمل الدعوة التشريعية أيضاً، بل لعلّ إرادة الدعوة التشريعية هي الأقرب والأنسب بتعبير "دعاهم"، الظاهر في صدور دعوة منه للعباد، وبعبارة أخرى: إن تفسير التكريم بدعوتهم إلى الجنة هو من وضع المسبب محل السبب، فإنهم وبطاعتهم لأحكامه يدخلون الجنة.

وهكذا اتضح أنه لا يسعنا الاعتماد على الأخبار، لتفسير التكريم في الآية بخصوص التكريم التكويني فقط.

**الاعتراض الثاني**: إنّ الشريعة الإسلامية قد أقرّت ما ينافي التكريم بالنسبة لغير المسلم، وحيث إنّ الآية آبية عن التخصيص فيكشف ذلك عن كون التكريم غير ناظر للجانب الشرعي، وأبرز مثال لما أقره التشريع الإسلامي مما ينافي التكريم هو إباحته محاربة الآخر مع كل ما فيها من نزع الحرمة عنه وعن ماله ونفسه، ومنها: إقراره للرقية والعبودية. واستعباد الإنسان ينافي تكريمه، إنّ هذا إن دلّ على شيء فهو يدل على أننا لا نستطيع أن نستفيد من الآية قاعدة شرعية عامة، وإنما يلتزم بالتكريم في حدود ما ورد عن الشارع المقدس في النصوص المعتبرة.

**ويلاحظ عليه**: إنّ الكثير من الفتاوى المنافية للاحترام هي آراء اجتهادية فلا يصح جعلها مؤشراً على إقرار الشريعة ما ينافي كبرى التكريم المستفادة من الآية، أمّا بشأن الحرب فهي مشروعة، ولكنّ الحرب لها ظروفها وأسبابها

وأهدافها، وليس من أهدافها توهين الآخرين وإذلالهم وتحقيرهم، والصغار في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ﴾ [التّوبَة: 29] فهو كناية عن الخضوع والامتثال إلى حكم الإسلام، كما أوضحنا ذلك في مجال آخر من هذه البحوث.

ونستطيع القول: إنّ التشريع الإسلامي يحرص على أن تبتعد الحرب قدر الإمكان - وخارج حالات الضرورة - عن الأعمال المنافية للأخلاق، وقد جاء في الأخبار وصايا كثيرة تعكس هذا الحرص على مراعاة أخلاقيات الحرب، من قبيل المنع من التمثيل بالجثث أو إهانة الأسرى أو ما إلى ذلك. وأما مسألة إقرار الإسلام بالعبودية كحكم شرعي، فهو بنظرنا محل منع، والأقرب أنّ مبدأ استرقاق الإنسان هو مبدأ مكروه ومبغوض في الإسلام، وسوف نذكر في مبحث الجهاد من هذه البحوث أنّ الشريعة الإسلاميّة عملت على مواجهته، وسعت بالتدريج إلى محاصرة هذه الظاهرة، وأمّا إقرارها للسبي في بعض الحالات فهو على الأرجح كان يمثّل خيار الضرورة التي ألجأت إليها الظروف التاريخيّة، إما لكون ذلك حكماً تدبيرياً لا شرعياً وإما لكونه حكماً ضرورياً ثانوياً على قاعدة التعامل بالمثل، قال تعالى: ﴿ٱلشَّهۡرُ ٱلۡحَرَامُ بِٱلشَّهۡرِ ٱلۡحَرَامِ وَٱلۡحُرُمَٰتُ قِصَاصٞۚ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلۡمُتَّقِينَ﴾ [البَقَرَة: 194]. وإنّ آية: ﴿وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسرَاء: 70]، يمكن الإفادة منها لتعزيز الفكرة المذكورة حول رفض السبي في الشريعة، إذ كيف يمكن الحديث عن تكريم الإنسان والدعوة إلى استرقاقه في الوقت عينه؟!

**توجيه مرفوض**

إن **قلت**: في تبرير وجود حالات شرعية منافية لمبدأ الكرامة، بأنّ هذه الحالات ليس فيها تخصيص للقاعدة وإنما خرجت بالتخصص، فإنّ التكريم الإلهي يبقى قائماً ما دام الإنسان سائراً في خطّ الاستخلاف، غير متنكّر لخالقه ولا جاحد بربوبيّته، ولا يعمل على الإفساد في الأرض، لأنّه إذا فعل

ذلك فيكون قد أخرج نفسه[1] عن دائرة التكريم بخروجه عن خطّ الاستخلاف، قال تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هُود: 61]، ويستحق الإهانة الكبرى يوم القيامة، كما قال تعالى: ﴿وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ ٱلْعَذَابُ ۗ وَمَن يُهِنِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّكْرِمٍ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ [الحَجّ: 18][2].

**قلت**: إنّ هذا ليس جواباً مقنعاً، لأنّ هذا ليس خروجاً تخصصياً، بل هو تعبير آخر عن التخصيص، لأنّ الخروج التخصصي هو الخروج الموضوعي، وهذا ليس متحققاً في المقام، إذ لولا التجويز الشرعي لما جاز التوهين.

**والخلاصة**: إن الآية الكريمة تدل على التكريم التشريعي لكل إنسان، ولا تقتصر على التكريم التكويني.

**الثاني: التكريم والاحترام في السنة**

يمكن الاستدلال على القاعدة بعدة مجاميع خبرية، وهي من حيث المفاد تامة، لأنّ بعضها يمتلك أسانيد صحيحة ويعطي مفاداً لفظياً عاماً، وعليه، فلا يضر أن يكون بعضها الآخر ذا مفادٍ خاص، أو ذا أسانيد ضعيفة، أو يمتلك دليلاً لبياً لا إطلاق فيه - كأنْ يحكي سيرة النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام -، وإنما لا يضر ذلك، لكفاية التام منها، فيكون الباقي مؤيداً له، وإليك بعض هذه المجاميع:

**المجموعة الأولى: ما دلّ على أنّ المسلم هو من سلم الناس من لسانه ويده**

---

(1) قال السيد فضل الله: "أمّا ما ثبت في الشَّرع من جواز التَّعدِّي على أنفس بعض النَّاس وأموالهم وأعراضهم؛ فلأنَّهم أهدروا احترام إنسانيَّتهم بالانحراف عن الخطِّ، الَّذي أراد الله لهم أن يحترموا أنفسَهم ودورَهم فيه، فابتعدوا عن مواقع الكرامة باختيارهم، فلا مجال لاحترامهم بعد ذلك"، **من وحي القرآن**، ج 11، ص 177.

(2) قال الطبرسي: " ﴿وَمَن يُهِنِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّكْرِمٍ ۚ﴾ معناه: من يهنه الله بأن يشقيه ويدخله جهنم فما له من مكرم بالسعادة أي: بإدخاله الجنة، لأنه لا يملك العقوبة والمثوبة سواه"، **مجمع البيان**، ج 7، ص 138، والكلام بعينه موجود عند الشيخ الطوسي في **التبيان**، ج 7، ص 302.

أو نحو هذا المضمون مما يكون موضوع الحكم فيه هو الناس، والمنع من تناوله باللسان أو اليد ليس سوى لوجود حرمة له، وإلا إن لم يكن له حرمة فلا مانع من تناوله، والأخبار هي:

**الخبر الأول**: ما رواه الصدوق عن أبيه عن عبد الله بن جعفر (الحميري) عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن جعفر بن محمد عن أبيه عليهما السلام قال: قال رسول الله ﷺ: " ..**ألا أنبئكم من المسلم؟ من سلم الناس من يده ولسانه**"[1]

والرواية من حيث السند، لا تخلو من إشكال بسبب مسعدة، وفيه كلام واختلاف كما أوضحنا ذلك في محل آخر[2]، وقد خلصنا إلى أنّ الرجل ممن لا يصحّ إهمال رواياته، وإنْ كان لا يمكن الاكتفاء بها في إثبات الحكم الشرعي، فتكون باعثة على الاحتياط.

**الخبر الثاني**: ما رواه الشيخ الصدوق في معاني الأخبار عن أبيه عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن أبي عبد الله[3]، عن أبيه[4]، عن محمد بن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: "**المسلم من سلم الناس من يده ولسانه والمؤمن من ائتمنه الناس على أموالهم وأنفسهم**"[5].

وسند هذا الخبر لا يخلو من إشكال، لكنه دون شك يصلح لعضد الخبر الأول، ومع ضم الخبر الآتي إليهما فلا يبعد حصول الوثوق بصدور هذا المضمون.

---

(1) **علل الشرائع**، للصدوق ج2 ص523، **وصفات الشيعة**، ص31.

(2) راجع ملاحق كتاب : **فقه العلاقة مع الآخر المذهبي**.

(3) هو أحمد بن محمد بن خالد البرقي، قال النجاشي: "وكان ثقة في نفسه يروي عن الضعفاء واعتمد المراسيل"، انظر: **رجال النجاشي** ص 76.

(4) قال النجاشي: "وكان محمد ضعيفاً في الحديث"، انظر: المصدر نفسه، ص 335، ووثقه الشيخ، أما ابن الغضائري فقال: "حديثه يعرف وينكر ويروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل"، **معجم رجال الحديث**، ج 17، ص 72.

(5) **معاني الأخبار**، ص239.

واللافت في المقام خلو المجاميع الحديثية المتأخرة ذات الطابع الفقهي، من قبيل "وسائل الشيعة" أو "مستدرك الوسائل"، أو "جامع أحاديث الشيعة" من هذين الخبرين - بحسب التتبع - وهو أمر مستغرب، نعم أورد الشيخ الحر حديث: "المسلم من سلم المسلمون.." الآتي.

**الخبر الثالث**: ما روي في مصادر السنة عن عدة من الصحابة عن رسول الله ﷺ: "**المسلم من سَلِمَ الناس من لسانه ويده**"[1].

وتقريب الاستدلال بهذه الأخبار أنّها في مقام تحديد من هو المسلم، وقد عرّفته بأنّه من سلم الناس من يده ولسانه، ما يعني - وبعكس النقيض - أنّ من لم يسلم الناس من يده وبطشه أو من لسانه - سواء كان بسبٍّ أو غيبة أو غيرها - فهو ليس بمسلم. والمراد بنفي الإسلام في هذا الخبر وأمثاله نفي اكتمال الإسلام، أي أنّ إسلامه ناقص من حيث عدم التزامه بمقتضياته، فيكون فاسقاً، ولا يراد به نفي الإسلام العقدي والحكم بكفره وإخراجه عن الدين كما لا يخفى. وحمل هذا اللسان على الكراهة خلاف الظاهر، بل هو من أظهر الألسنة في الدلالة على الحرمة.

والظاهر أنّ سلب الإسلام عمن لم يسلم الناس من لسانه ويده ليس إلا لكون الآخر محترم الدم والعرض والمال.

**قد يقال**: إنّ ثمّة أخباراً أخرى أُخذ فيها المسلمون وليس الناس موضوعاً للحكم المذكور، فقد ورد في الحديث الشريف: "**المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده**"، وهو حديث مروي من طرق الفريقين، فقد رواه السّنة عن رسول الله ﷺ[2]، ورواه الشيعة عن أبي جعفر الباقر عليه السلام بسند

---

(1) مروي عن عبد الله بن عمرو بن العاص، **مسند أحمد**، ج 2، ص 224، وعن أبي هريرة، **المصدر نفسه**، ج2، ص 379، **وسنن النسائي**، ج 8 ص 105، وعن سهل عن أبيه، عن رسول الله ﷺ، **مسند أحمد**، ج3، ص440، وروي أيضاً عن فضالة بن عبيد، **المصدر نفسه**، ج 6، ص 21، **صحيح ابن حبان**، ج 11، ص 204.

(2) **صحيح البخاري**، ج1، ص8 وج7 ص186، **وصحيح مسلم**، ج1، ص48، **وسنن أبي داوود**، ج1، ص556.

صحيح[1]، وروته المصادر التاريخيّة عن أمير المؤمنين عليه السلام مما قاله عليه السلام في أول خطبة خطبها حين استخلف وجاء فيها: "**إنّ الله حرّم حُرماً غير مجهولة، وفضّل حرمة المسلم على الحُرم كلّها، وشدّ بالإخلاص والتوحيد المسلمين. والمسلم من سلم الناس من لسانه ويده إلا بالحق، لا يحلّ أذى المسلم إلا بما يجب**"[2].

ولكننا نقول: لا تنافي بين الطائفتين، لأنّهما مثبتتان، ولا تنافي بين مثبتين، كما ذُكِر في محله، فيكون المستفاد من الطائفتين أنّ الحرمة ثابتة لكل إنسان، وتتأكد في المسلم، ويشهد به قول علي عليه السلام في الخبر الأخير: "وفضّل حرمة المسلم على الحُرم كلّها".

**المجموعة الثانية: ما دعا إلى اللطف بالآخر**

وعمدة ما يحمل هذا المضمون ما في عهد علي عليه السلام إلى مالك الأشتر حين ولاه مصر: "وأَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ، والْمَحَبَّةَ لَهُمْ واللُّطْفَ بِهِمْ، ولَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبُعاً ضَارِياً تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ، فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ، وإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ، يَفْرُطُ مِنْهُمُ الزَّلَلُ وتَعْرِضُ لَهُمُ الْعِلَلُ، ويُؤْتَى عَلَى أَيْدِيهِمْ فِي الْعَمْدِ والْخَطَأ، فَأَعْطِهِمْ مِنْ عَفْوِكَ وصَفْحِكَ، مِثْلِ الَّذِي تُحِبُّ وتَرْضَى أَنْ يُعْطِيَكَ اللَّه مِنْ عَفْوِه وصَفْحِه"[3].

إنّ كلام علي عليه السلام هذا يدل على ضرورة التعامل مع الرعيّة أكانوا من المسلمين (إخوة الدين) أو غيرهم (النظراء في الخلق) بلطف ورحمة والابتعاد عن التعامل معهم بطريقة سبعية عدوانية تفترسهم، فهم بشر وقد يصدر عنهم

(1) انظر: **الكافي**، ج2، ص 234، وقد صرّح بصحته في **مرآة العقول**، ج9، ص242.
(2) **تاريخ الطبري**، ج 3، ص 457.
(3) **نهج البلاغة**، ج 3، ص 84، من كتابه عليه السلام إلى الأشتر لما ولاه مصر، وهو كتاب جليل يتضمن أهم تعاليم وبرامج الحكم الإسلامي، والعهد المذكور له سند يمكن الحكم بصحته، وهذا ما أشار إليه بعض الفقهاء، راجع: **دراسات في ولاية الفقيه**، ج4، ص 304 ـ 305، **والقضاء في الفقه الإسلامي**، ص 66.

الخطأ والزلل، وقد علل عليه السلام حكمه هذا بأمرين: الأخوة الدينية، ويراد بها الأخوّة الإسلامية، والتناظر في الخلق، إي إنّ عِلّة الاحترام هي أحد هذين الأمرين، فالتناظر الخلقي سبب للاحترام كما الأخوة في الإسلام، واستناداً إلى هذه العلة، يمكن تجاوز ما قد يقال من احتمال وجود خصوصية للولاة تقتضي اعتمادهم أسلوب اللطف، باعتبار أنّ المخاطب بكلامه عليه السلام هو مالك الأشتر، فإن هذا الاحتمال مدفوع بعموم التعليل، وأمره عليه السلام بالتعامل بلطف وإحسان مع أفراد الرعية على اختلافهم في الدين وغيره، يكشف عن أنّ ذلك من حقوقهم، وأنهم محترمون في أنفسهم وأعراضهم وأموالهم، فإنّ الواجبات تستبطن الحقوق، وليس ذلك من قبيل فعل الإحسان مع غير أهله، كيف ولا ريب في ثبوت ذلك الحق في المسلم، فكذا في غيره، لظهور السياق أنهما في استحقاق ذلك سيان.

واللطف بالآخر أكدته نصوص أخرى، منها: ما حكي في السيرة عن تعامل رسول الله صلى الله عليه وآله وتكريمه لكثيرين، ومنهم عدي بن حاتم، حيث تنقل كتب السيرة[1] أنه لما جاء عدي إلى رسول الله صلى الله عليه وآله قام له النبي وأخذه بكل لطف إلى بيته وأدناه إلى نفسه "**كان عامداً بي إليه**"، ثم ألطف له وآثره بالجلوس على الوسادة عندما أدخله إلى بيته.

**المجموعة الثالثة: ما ورد بلسان "إكرام من كان كريماً في قومه".**

وهذا وارد في أخبار مستفيضة مروية من طرق الفريقين بحيث يمكن الوثوق بصدور هذا المضمون، ففي الكافي عن عَلِيّ بْن إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيه عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: "قَالَ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله: "إِذَا أَتَاكُمْ كَرِيمُ قَوْمٍ فَأَكْرِمُوه"[2].

وفي دلائل الإمامة للطبري الإمامي، أخبرني أبو الحسين محمد بن هارون

(1) **السيرة النبوية**، ج 4، ص 1002.
(2) **الكافي**، ج 2، ص 659.

بن موسى، قال: حدثني أبي، قال: حدثنا أبو الحسين محمد بن أحمد بن محمد بن مخزوم المقرئ مولى بني هاشم قال: حدثنا أبو سعيد عبيد بن كثير ابن عبد الواحد العامري التمار بالكوفة، قال: حدثنا يحيى بن الحسن بن الفرات، قال: حدثنا عمرو بن أبي المقدام، عن سلمة بن كهيل، عن المسيب بن نجبة، قال: "لمّا ورد سبي الفرس إلى المدينة أراد عمر بن الخطاب بيع النساء، وأن يجعل الرجال عبيداً للعرب، وأن يرسم عليهم: أن يحملوا العليل والضعيف والشيخ الكبير في الطواف على ظهورهم حول الكعبة، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: "أكرموا كريم كل قوم"، فقال عمر: قد سمعته يقول: إذا أتاكم كريم قوم فأكرموه وإن خالفكم، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: فمن أين لك أن تفعل بقوم كرماء ما ذكرت! إنّ هؤلاء قوم قد ألقوا إليكم السلم، ورغبوا في الإسلام والسلام.."[1].

وروى الصدوق في العيون ومعاني الأخبار، بأسانيده عن الإمام الحسن عليه السلام: "سألت خالي[2] هند بن أبي هالة، عن حلية رسول الله صلى الله عليه وآله - إلى أن قال - قال: "ويكرم كريم كل قوم، ويوليه عليهم"[3]. وخبر هند بن أبي هالة هذا مروي في مصادر السنة أيضاً[4].

والإكرام يعبّر عن احترام الآخر وتوقيره والعناية به في النظرة والاهتمام والمجلس، كما يشهد بذلك ما جاء في خبر آخر رواه الكليني عن عدَّةٍ مِنْ

---

(1) **دلائل الإمامة**، ص 194. ورواه في **العدد القوية**، ص 57، **ومناقب آل أبي طالب**، ج 3، ص 207، **وبحار الأنوار**، ج 31، ص 133، وأشار إليه في سياق حديث في **المحاسن** للبرقي، ج 2، ص 328.

(2) هو ابن خديجة من زوجها السابق على رسول الله فهو ربيب رسول الله صلى الله عليه وآله، وكان كما وصفته الأخبار وصافاً.

(3) **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج 1، ص 284، **ومعاني الأخبار**، ص 82.

(4) وحكاية طلب الإمام الحسن عليه السلام منه أن يصف له رسول الله مذكورة في مصادر السنة مع مقطع الاستدلال المذكور أعلاه، أيضاً، راجع: **الشمائل المحمدية**، ص 182، وكذلك رواه ابن سعد في **الطبقات**، ج 1، ص 423.

أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الأَشْعَرِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّه بْنِ الْقَدَّاحِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه قَالَ: "دَخَلَ رَجُلَانِ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فَأَلْقَى لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وِسَادَةً، فَقَعَدَ عَلَيْهَا أَحَدُهُمَا وأَبَى الآخَرُ، فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: اقْعُدْ عَلَيْهَا، فَإِنَّه لَا يَأْبَى الْكَرَامَةَ إِلَّا حِمَارٌ، ثُمَّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله: إِذَا أَتَاكُمْ كَرِيمُ قَوْمٍ فَأَكْرِمُوه"[1].

وروى الطبرسي عن جرير بن عبد الله قال: "لما بُعث النبي أتيته لأبايعه، فقال لي: يا جرير لأي شيء جئت؟ قال: قلت: لأُسْلِمَ على يديك يا رسول الله، فألقى لي كساءه، ثم أقبل على أصحابه فقال: إذا أتاكم كريم قوم فأكرموه"[2]، وأين هذا مما ورد من النهي عن أن يُصدَّر بهم المجلس؟!

وتقريب الاستدلال أنّ الإكرام منصب على عنوان "كريم القوم"، فكرامته في قومه هي سبب إكرامه دون دخالة لأي قيد آخر، بل إن مورد الأخبار هو غير المسلم.

وطبيعي أن الرواية ليس لها مفهوم، فهي لا تدل على أنّ من ليس كريماً لا ينبغي أن يكرم، وحتى لو دلّت على أنه لا يكرم لكنّها لا تدل على أنه يجوز أن يهان، فترك الإكرام أعم من الإهانة.

ولكن قد يلاحظ على الاستدلال بهذه المجموعة:

---

(1) **الكافي**، ج 2، ص 659، وفقرة: "لَا يَأْبَى الْكَرَامَةَ إِلَّا حِمَارٌ"، مروي بأسانيد أخرى عن الإمام الرضا عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام، منها: موثق الْحَسَنِ بْنِ جَهْمٍ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ ع فَأَخْرَجَ إِلَيَّ مَخْزَنَةً فِيهَا مِسْكٌ وقَالَ: خُذْ مِنْ هَذَا فَأَخَذْتُ مِنْه شَيْئاً فَتَمَسَّحْتُ بِه فَقَالَ: أَصْلِحْ واجْعَلْ فِي لَبَّتِكَ مِنْه قَالَ: فَأَخَذْتُ مِنْه قَلِيلاً فَجَعَلْتُه فِي لَبَّتِي فَقَالَ لِي أَصْلِحْ فَأَخَذْتُ مِنْه أَيْضاً فَمَكَثَ فِي يَدِي مِنْه شَيْءٌ صَالِحٌ فَقَالَ لِي: اجْعَلْ فِي لَبَّتِكَ فَفَعَلْتُ، ثُمَّ قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام لَا يَأْبَى الْكَرَامَةَ إِلَّا حِمَارٌ، قَالَ قُلْتُ: مَا مَعْنَى ذَلِكَ؟ قَالَ: الطِّيبُ والْوِسَادَةُ وعَدَّ أَشْيَاءَ"، **المصدر نفسه**، ج 6، ص 512، ورواه الصدوق بعدة أسانيد في **عيون أخبار الرضا (ع)**، ج 1، ص 278، **ومعاني الأخبار**، ص 163، وهو مروي من طرق السنة عنه عليه السلام، راجع: **شعب الإيمان** للبيهقي، ج 5، ص 186.

(2) **مكارم الأخلاق**، ص 24.

**أولاً**: أنها أخصّ من المدعى، وذلك من أكثر من جهة:

1 - أنها واردة فيمن كان كريماً في قومه، ولا تشمل غيره. أجل، هناك خبر يحكي تكريم رسول الله ﷺ لوفد النجاشي، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي قتادة قال: "لما قدم وفد النجاشي على النبي ﷺ قام يخدمهم بنفسه فقلنا: تكفي ذاك يا رسول الله، قال: **إنهم كانوا لأصحابنا مكرمين**"[1]، فقد علل ﷺ إكرامهم بكونهم مكرمين لأصحابه، فجزاهم على ذلك بإكرامهم. ولكن مع ذلك يبقى المفاد خاصاً، ويصلح الخبر لإعطاء التكريم تفسيراً آخر، وهو التعامل مع الآخر بالمثل، كما قال تعالى: ﴿هَلۡ جَزَآءُ ٱلۡإِحۡسَٰنِ إِلَّا ٱلۡإِحۡسَٰنُ﴾ [الرَّحمٰن: 60].

2 - احتمال خصوصية رغبة هؤلاء في الإسلام، كما يستفاد من قوله عليه السلام: "إنّ هؤلاء قوم قد ألقوا إليكم السلم، ورغبوا في الإسلام"، أو خصوصية إتيانهم إليك، بحيث يكونون ضيوفاً لديكم، كما يستفاد من قيد "أتاكم" الوارد ضمن جملة شرطية.

**ثانياً**: إنّ الأمر بالإكرام ظاهر في الاستحباب، والاستحباب قد يكون للتفضل، لا لأن للغير حقاً علينا بأن نكرمه، وأمّا اعتراض أمير المؤمنين عليه السلام على ما فُعل بالفرس فالظاهر أنه - على فرض صحة الرواية - ليس بسبب دلالة قول النبي ﷺ: "إذا أتاكم كريم قوم فأكرموه"، على وجوب الإكرام، وإنما بسبب ما رآه من إهانتهم والإساءة إليهم، فكأنّه عليه السلام يقول في معرض التنديد بما فعلوا بهم: إنكم أهنتم قوماً كرماء، مع أنّ النبي ﷺ يقول: "أكرموهم"، فإنْ لم تكرموهم، فلا أقل من أن لا تهينوهم.

---

(1) **مكارم الأخلاق، لابن أبي الدني**، ص 112، **والأحاديث الطوال** للطبراني، 46، **والبداية والنهاية** لابن كثير، ج 3، ص 99، **دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة**، للبيهقي، ج 2، ص 307، **والشفا بتعريف حقوق المصطفى**، ج 1، ص 127.

**المجموعة الرابعة**: أخبار متفرقة يستفاد منها ولو بالملازمة احترام الآخر:

منها: ما ورد من النهي عن الدخول على بيوت أهل الذمة بغير استئذان، في الخبر عن سهل بن سعد قال: قال رسول الله ﷺ: "لا تدخلوا بيوت أهل الذمة إلا بإذن"[1].

**ومنها**: ما ورد في النهي عن احتقارهم، في الخبر أنّ أمير المؤمنين عليه السلام أوصى جارية بن قدامة: "ولا تحتقر مسلماً ولا معاهداً"[2].

وثمة روايات كثيرة تنهى عن ظلم الآخر أَو انْتَقَاصِه حَقَّه كما سيأتي في قاعدة العدل. والتعليق على هذه المجموعة سيكون بعد ذكر المجموعة الخامسة.

**المجموعة الخامسة: وجوه من الإكرام الواردة في السيرة**

إنّ في سيرة النبي ﷺ والأئمة من أهل بيته عليهم السلام، ما يشهد لكون الاحترام هو القاعدة التي يتعامل بها مع الآخر الكتابي غير المحارب، ونذكر في هذا الصدد نموذجين لإكرام واحترام الآخر:

الخبر الأول: ما ورد في عيادة الجار اليهودي: جاء في سيرة النبي ﷺ أنه: "**كان له جار يهودي لا بأس في خلقه فمرض، فعاده رسول الله ﷺ** مع أصحابه"[3]. والعيادة هي تعبير عن احترام الآخر.

**الخبر الثاني**: ما ورد في مشايعة أَمِير الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام للذمي، فقد ورد في الخبر الصحيح أنه عليه السلام صَاحَبَ رَجُلاً ذِمِّيّاً في المسير وعند انتهائهما إلى مفترق طرق عَدَلَ مَعَه أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فَي الطريق وبرر له لطفه هذا بأنّ

(1) **المعجم الكبير** للطبراني، ج 6، ص 160، **مجمع الزوائد**، ج 8، ص 46.
(2) **الغارات**، ج 2، ص 624.
(3) **الكامل في التاريخ**، ج 6، ص179.

"مِنْ تَمَامِ حُسْنِ الصُّحْبَةِ أَنْ يُشَيِّعَ الرَّجُلُ صَاحِبَه هُنَيْئَةً إِذَا فَارَقَه، وكَذَلِكَ أَمَرَنَا نَبِيُّنَا ﷺ.."[1].

ولكن المجموعتين الأخيرتين أخص من المدعى، فالرابعة واردة في الذمي، وفي المعاهد، وهو الذمي نفسه، وقد يشمل المستأمن، والحال أنّ الكلام أعم، كما سيأتي لاحقاً، والخامسة واردة في الجار والصاحب واحتمال الخصوصية فيهما وارد.

**الثالث: الارتكاز العقلائي الفطري**

إنّ المرتكز في أذهان العقلاء وفي قرارة أنفسهم - حتى لو جرت سيرتهم في بعض الأحيان على خلافه طمعاً وحسداً أو طغياناً وعدواناً أو ما إلى ذلك - أنّ الأصل في الإنسان منذ ولادته أن يكون محترم النفس والمال والعرض، وكل إنسان فينا يدرك قبح الاعتداء على المسالمين من الناس وسلبهم حق الحياة وحق الحرية وحق الكرامة، ويرفض ذلك بشكل غريزي. وما يدركه الفرد لنفسه وجماعته يدركه غيره لنفسه وجماعته، بل إنّ الإنسان يدرك ذلك لغيره أيضاً، لأننا عندما نجرد الارتكاز المذكور عن خصوصيات الأفراد يتضح أنّ ملاكه هو تجاوز حق الغير والاعتداء عليه.

وهذا الارتكاز راسخ في عمق النفس الإنسانية ولا علاقة له بالمعتقدات والانتماءات الدينية أو غيرها، وهو أيضاً في الوقت عينه ذو امتداد فطري، بمعنى أن الإنسان مفطور على أن يكون حراً غير مقيد ولا مكبل، وكريماً غير مهان، وهو ارتكاز ثابت لا يتغير إلا أن يتلبس الإنسان بثوب الجريمة والعداء لغيره. وربما يغذي هذا الارتكاز إدراك الإنسان ووعيه بأنّ انتظام الحياة البشرية لا يتحقق ولا يستقيم بغير الإقرار بهذه الحقوق، وإلا لزم الهرج والمرج، ومع أنّ وجود هذا الارتكاز لا يحتاج إلى دلائل وشواهد تثبته لكونه

(1) **الكافي**، ج 2، ص 670. وهو خبر صحيح رواه الكليني عن عَلِيّ بْن إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عَنْ آبَائِه عليهم السلام.

مما يُدرَك بالوجدان، لكن لا بأس بذكر بعض المنبهات عليه:

**أولاً**: استهجان واستغراب كل إنسان لم تتلوث فطرته من الأفعال الوحشية التي تتضمن نزع الحرمة عن الآخر دون مبرر، فمن منا لا ينتفض عندما يرى امرأة أو طفلاً أو شيخاً ضعيفاً يتعرض للاعتداء والضرب؟ وهذا الاستهجان وذاك الرفض والاستغراب لا يحتاجان إلى تعليم وتربية، بل هما مغروسان فينا بالفطرة، وهما منبعثان مما يعبر عنه القرآن الكريم بالنفس اللوامة أو ما يُعبَّرُ عنه في اللغة المعاصرة بالضمير.

**ثانياً**: لجوء الإنسان المعتدي إلى تبرير أعماله التي يتجاوز فيها على حرمات الآخرين وحقوقهم، وهو لا يحتاج إلى تبرير أفعاله - في كثير من الأحيان - للآخرين فحسب، بل لأقرب الناس إليه، وحتى لنفسه، وحاجته إلى التبرير ومحاولات الإقناع هي بسبب إدراكه في أعماق نفسه بقبح ما فعل وارتكب، فيحاول إيجاد عذر له.

وإذا ثبت وجود هذا الارتكاز، فإن بالإمكان إثبات شرعيته من طريقين:

**الطريق الأول**: إنّ هذا الارتكاز إن بنينا على أنه فطري - بدليل أنّ الإنسان يولد وتولد معه متطلبات فطرية، منها: فطرة الحرية، بما تعنيه من نفور ورفض لكل ما يقيد إرادته أو يستعبده، ومنها: فطرة الحياة والتي تدفعه ليحمي نفسه وكل ما يختص به من كل ما يهددها أو يسيء إليها مادياً أو معنوياً - فالحفاظ عليه أمر نكاد نجزم بأنّه مطلوب شرعاً، لأنّ الفطرة بتجلياتها المشار إليها لم يخلقها الله تعالى عبثاً ولا لتكبت أو لتُمنع من أن تجد طريقها إلى أرض الواقع وحياة الإنسان، وإلا كان خلقها لغواً، ولذا كان من الطبيعي أن تنبثق عن الفطرة المذكورة حقوق طبيعية للإنسان، فمن خلقه الله حراً (أودع فيه فطرة التحرر) فهو تعالى يريد له أن يؤكد حريته، ومن أودع الله تعالى فيه طاقة الحياة فهو يريد له أن يؤكد حياته ويحفظها ويصونها، وعليه، فممارسة الإنسان لحريته وكرامته وحماية ذاته وحفظ حياته وحياة أهله وأبنائه من الظلم

والعدوان هي ممارسة لحقوق فطرية، كفلها له التشريع الإلهي، ولم يحظرها، وإنما غاية ما هناك أنّه تدخل لضبط الأمور عندما يتعدى الإنسان الحد ويتعسف في الأخذ بالحق، أو عندما يصطدم أخذه بها بقيم أخرى وتتزاحم الحقوق، وعندها يتعين تقديم الأهم على المهم، وخلاصة الكلام: "أنّ مقتضيات الفطرة والتكوين منح سلسلة من الحقوق للإنسان بمجرد ظهوره على الأرض فرداً أو جماعة، وأن حرمانه من هذه الحقوق هو عدوان عقلاً ويحتاج إلى تبرير، فنستنتج من الفعل الإلهي الإرادة الإلهية، فخلقه حراً نستنتج منه إرادته الحرية للإنسان عبر العقل النظري"[1]. وبناءً على ذلك فنحن لا نحتاج إلى إمضاء الارتكاز المذكور من خلال عدم الردع الشرعي عنه، لأنّ مثل هذا الارتكاز الفطري الضارب في أعماق النفس الإنسانية، هو مما يحكم العقل بضرورة الأخذ به وعدم تجاوزه.

**الطريق الثاني**: إنّ الارتكاز المذكور إذا بني على أنه عقلائي وليس فطرياً، بمعنى أنّ منطلقه ليس الفطرة بل إدراك البشر أنّ انتظام الحياة الإنسانية متوقف على رعاية حقّ الغير في الحياة الكريمة، فإنّ إثبات شرعيته عندها يكون بالاعتماد على نكتة خاصة، وهي أنّ هذا الارتكاز هو من سنخ الارتكازات التي يتوقف عليها حفظ النظام وما كان كذلك فهو مما لا يعقل أن ينهى الشارع عنه، لأنّ الشريعة إنما جاءت لتحقيق النظام العام للبشر وحفظه، فهذا الارتكاز ينطلق من القاعدة نفسها التي انطلقت منها الشرائع، وهذا طريق جيد لإثبات شرعيته، وإن لم يُقبل بذلك، وادعي أننا بحاجة إلى الإمضاء الشرعي، فإحراز الإمضاء ممكن، بتقريب أننا لم نجد في الشريعة ما يرفع اليد عن هذا الارتكاز، إلا في حالات خاصة يفرضها النظام العام نفسه، كما في حالة تجاوز الإنسان حدوده واعتدائه على الغير، أو في حالات الضرورة القصوى التي قد تبرر تجاوز بعض الحقوق لمصلحة أعلى، ويمكن أن يكون الخروج عندها تخصصاً وليس تخصيصاً.

(1) **قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني**، ص 95.

ولا مجال ليُعترض على ذلك بأنّ الشارع لا يجب عليه أن يردع عن الارتكازات الكامنة في أعماق النفس، وإنما يجب عليه أن يردع عما تجسد منها على أرض الواقع على شكل سلوك عملي، لأنّ جوابه واضح، وهو أنّ من خصائص هذا الارتكاز أنه لا يبقى كامناً في النفس الإنسانية، بل غالباً ما يتم التعبير عنه بشكل أو بآخر، بأقوال أو أفعال تحتج على السلوك العدواني الذي انزلق إليه الإنسان منذ هبوطه على الأرض حيث أقدم بعض الناس على سلب الآخر حقه في الحياة والحرية والكرامة، لا أقل من أن كل إنسان يرى ذلك الحق لنفسه وجماعته ولا يسمح لأحد بالاعتداء عليه، ومع ذلك فإنّ الشريعة لم تردع عن ذلك لتقول إنّ هذه الحقوق منحصرة بدائرة محددة من الناس ولا ينالها إلا من كان مسلماً أو مؤمناً، بل إنها في الكثير من النصوص قد أمضت هذه الحقوق وأقرتها.

وأما أن يقال: إنّ هذا الارتكاز لو سلم أنه لم يظهر في زمن الشارع على شكل سلوك، لكن حيث إنه من المترقب أن يظهر من خلال السلوك العملي، فكان يفترض بالشارع أن يستبق ظهوره ليبين عدم شرعيته، لأن عدم بيان ذلك يعرض أغراضه التشريعية للخطر. فتعليقنا عليه إنّ هذا لا يخلو من إشكال.

**مؤيدان لأصالة الاحترام**

وثمة مؤيدات قد تذكر لأصالة الاحترام، ونكتفي بذكر مؤيدين منها:

**المؤيد الأول: الانسجام التشريعي**

ويمكن أن يُطرح هذا الوجه بأحد تقريبين:

**التقريب الأول:** إنّ ثمّة مفارقة في المقام، وهي أنّه بناءً على عدم الاحترام لا نستطيع أن نفهم أن يجيز التشريع للمسلم - مثلاً - بناءً على ما هو المختار من أنّ له أنْ يتزوّج الكتابية وأن ينجب منها أولاداً، وهذا ما يخلق شبكة علاقات اجتماعية من الأمومة والبنوة والخؤولة والمصاهرة، ومع ذلك

فإنّ هذه المرأة - بحكم أنّها غير مسلمة - لا حرمة لها في عِرضها وكرامتها، فيجوز له غيبتها ولعنها وسبّها ولا حرمة لجسدها بعد موتها.. لأنّ عقد الذمّة إنّما أعطاها حرمة لنفسها ومالها فقط! إنّ هذه الفتاوى ليست منسجمة فيما بينها؟! ولا يُعقل صدورها عن الحكيم. وهكذا فإنّ التشريع الإسلامي أباح استرضاع اليهودية والنصرانية، وهي بذلك تغدو أماً للمسلم بالرضاعة، فكيف ينزع عنها الكرامة؟!

ولكن قد يلاحظ على ما قلناه بأنّ احترامها من قبل زوجها وأبنائها إنما هو بصفتها زوجة وأماً، ومن المعلوم أن الإسلام يأمر بمعاشرة الأبوين حتى لو كانا غير مسلمين وكذا سائر الأرحام بالمعروف ﴿وَصَاحِبْهُمَا فِي ٱلدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾ [لقمَان: 15]، وقد ورد "أن حق الرحم لا يقطعه شيء"[1]، وأما بالنسبة لغير أقاربها فيمكن أن يقال بأنّ عليهم احترامها رعايةً لزوجها وأبنائها المسلمين، ما يعني أنّ حرمتها نشأت من حرمة المسلم، لا بصفتها ذمية.

**التقريب الثاني**: إنّ الرأي الذي اخترناه يجنبنا مؤونة تخصيص المطلقات والخروج عن مقتضى القاعدة مع ما في التخصيص من معضلة، وهي إباء آية التكريم عنه، إذ على المختار ستكون الكثير من الأحكام الشرعيّة التفصيلية الحافظة لاحترام الآخر منسجمة ومتوافقة مع القاعدة، بل هي من مصاديقها، وهذا بخلاف ما لو قيل بأنّ الأصل هو عدم احترام الآخر فعندها ستكون الكثير من الفروع استثناءات من أصالة عدم الاحترام، وهذه الفروع هي من قبيل:

أ - حرمة التمثيل بأجساد موتاهم، استناداً إلى ما ورد في الروايات المعتبرة[2].

---

(1) راجع: **الكافي**، ج 2، ص 157.

(2) فقد ورد في الحديث عن رسول الله ﷺ: "**إيّاكم والمثلة ولو بالكلب العقور**"، انظر: **نهج البلاغة**، ج3، ص78، ونحوه روايات أخرى تنهى عن التمثيل بأجساد أمواتهم، ويقول الشافعي متحدثاً عن سيرة علي عليه السلام مع البغاة، وقتله ابن ملجم:

ب - الحكم القاضي بوجوب ردّ الأمانة إليهم[1].

ت - الإحسان إلى أسراهم، والنهي عن تعذيبهم، استناداً إلى ما روي عنه ﷺ: "**استوصوا بالأسارى خيراً**"[2].

ث - الأحكام الأخلاقية المستحبة كتشييع صاحب السفر، وزيارة الجار وعيادة المريض منهم، مما أوضحناه مع دليله في كتاب فقه العلاقات الاجتماعية والمدنية مع الآخر.

ج - النهي عن سبّهم وسبّ آلهتهم ومقدساتهم، بناء على المختار مما أوضحناه مفصلاً في كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي[3].

ح - النهي عن قذفهم المنطلق من الحكم القاضي بشرعيّة عقودهم الزوجيّة وعدم بطلانها، وما يترتب عليه من آثار تكليفية[4].

---

"فأمر بحبسه وقال لولده، إن قتلتم فلا تمثلوا"، انظر: **كتاب الأم** ج 4 ص 229.

(1) استناداً إلى ما ورد في الحديث: "**أدّوا الأمانة إلى من ائتمنكم عليها براً وفاجراً**"، انظر: **الكافي**، ج2، ص 336، ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران: 57].

(2) **مجمع الزوائد**، للهيثمي، ج 6، ص 86، **والمعجم الكبير**، للطبراني، ج 22، ص 393، **وكنز العمال** ج4 ص384 رقم 11036، **وتاريخ الطبري**، ج 2، ص 159. ويبدو أنّ مسألة الإحسان إلى الأسير ليست مجرد أدب إسلامي استحبابي، بل هي حق من حقوقه، كما ورد في الخبر عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه عليه السلام عن أبيه عليه السلام قال: قال علي عليه السلام: "**إطعام الأسير والإحسان إليه حق واجب، وإن قتلته من الغد**" **قرب الإسناد**، ص 87، وعنه **وسائل الشيعة**، ج15، ص92، الباب 32، من أبواب جهاد العدو وما يناسبه، الحديث، ص 3.

(3) وفي صحيح أبي بصير عن الباقر عليه السلام قال: "**إنّ رجلاً من تميم أتى النبي** ﷺ وقال: أوصني، فكان فيما أوصاه أن قال: لا تسبوا الناس فتكسبوا العداوة لهم" **وسائل الشيعة**، ج12، ص 297، باب 158 من أبواب أحكام العشرة الحديث 2، وقد تكلمنا عنه مفصلاً في مبحث **فقه العلاقات الاجتماعية والمدنية مع الآخر**.

(4) استنادا إلى أنّ قوله عليه السلام: "**فإنّ لكلّ قوم نكاحاً**" كما جاء في الحديث، انظر: **تهذيب الأحكام**، ج7 ص472.

إلى غير ذلك من الأحكام المتفرقة والتي ظاهرها احترام الشريعة الإسلامية لغير المسلمين ورعاية حقوقهم، وليست هي مجرد أحكام يؤديها المسلم كتعبير عن أخلاقه مع كون الآخر ليس أهلاً للإكرام. إنّ هذه الأحكام وأمثالها ستكون - بناءً على ما قلناه من أنَّ الأصل فيهم هو الاحترام - جارية على طبق القاعدة ما يكشف عن انسجام تشريعي بكل ما للكلمة من معنى، بخلاف ما لو بنينا على الرأي الفقهي المشهور والذي يرى أنّ الأصل فيهم هو عدم الاحترام، وأنّ الإسلام هو الذي يعطي الإنسان حرمة لماله ونفسه وعرضه، فإنّه بناءً على هذا الرأي ستغدو الأحكام المُشار إليها وأمثالها استثناءات جارية على خلاف القاعدة، وتحتاج إلى توجيه ومؤنة وكلفة لإخراجها عن عمومات التكريم الآبية عن التخصيص.

**تقريب آخر للاستشهاد بفتاوى الاحترام**

ثم إنّ الشواهد المتقدمة الدالة على احترام الشريعة للآخر منضمة إلى شواهد أخرى توصلنا إليها من خلال البحث والتحقيق، ومنها طهارة الآخر وحلية ذبائحه، وما إلى ذلك من أحكام، قد يستدل بها لإثبات قاعدة الاحترام بوجه آخر، وهو أنّ هذه الأمثلة المتفرقة والموزعة على مختلف الأبواب الفقهية يحصل للفقيه من ملاحظتها وعدم وجود ما يخالفها، الاطمئنان بأنّ الشريعة ترى حرمة الآخر، فهذه الأمثلة على اختلافها وتعددها تكشف عن مذاق الشارع في هذا المجال، ولا يقدح في هذا الاستنتاج كونُ بعض الأمثلة محلّ نقاش أو منع من قبل بعض الفقهاء، كما في مسألة السب أو الطهارة أو ما إلى ذلك، فهذا لا يقدح في الاستشهاد، لأننا ملزمون بما توصلنا إليه من آراء إزاء تعامل الشريعة مع الآخر، ولسنا ملزمين بآراء سائر الفقهاء.

ثم إنّه إذا تمّ الدليل على أصالة الاحترام، فسوف يكون أصل الاحترام هو الحاكم، ليس بخصوص أهل الكتاب الذين يعيشون في ظل المجتمعات الإسلامية بسلام فقط، بل سيكون الأصل جارياً ومحكماً في الموارد التي

يدخل فيها المسلم إلى المجتمعات غير الإسلامية والتي لا تصنف في عداد الدول المحاربة أو المعادية للمسلمين، فإنّه بناءً على المشهور تكون حرمة هؤلاء - إن بالنسبة إلى أنفسهم أو أموالهم أو أعراضهم - مبنية على العناوين الثانوية، أو على لزوم الوفاء بالعقود والمواثيق المبرمة بينهم وبين المسلمين، بينما بناءً على ما قلناه من أصالة الاحترام فإنّ حرمة هؤلاء تكون بالعنوان الأولي، لأنّ الأصل في الإنسان هو الاحترام والموجب لهدر احترام دمه وماله وعرضه ليس هو كفره بل حرابته.

**المؤيد الثاني: النصوص التعاقدية**

هذا وربما يخطر في ذهن البعض الاستدلال على أصالة التكريم والاحترام ببعض النصوص التي يمكن تسميتها بالنصوص التعاقدية، وهي التي تنظِّم علاقة المسلمين بغيرهم، وعمدتها النص الذي اشتهر باسم وثيقة المدينة، أو دستور المدينة، الذي نظم علاقة المسلمين بسواهم، حيث نجد أنّ النبي ﷺ قد أقرَّ لليهود بأنّهم أمّة واحدة مع المؤمنين، جاء في الوثيقة المذكورة: "**وأنّ يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلاّ من ظلم وأثم فإنّه لا يوتغ (يهلك) إلا نفسه وأهل بيته، وأنّ ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف، وإنّ ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف..**"[1] إنّ معنى كون اليهود أمة مع المؤمنين، أنّ حرمتهم كحرمة المؤمنين، إلّا من ظلم وبغى، فإنّه يُهلك نفسه، وهذه الوثيقة هي من أهمّ وأقوم العهود والوثائق السياسية والقانونية في الإسلام.

ولكن قد يعترض على الاستدلال بهذا النص وغيره من النصوص التعاقديّة بإنها حتى لو استفيد منها احترام الآخر، لكنها لا تدل إلا على الاحترام بسبب التعاقد، فربما كان العقد المذكور هو منشأ الاحترام، وكلامنا في

(1) انظر: **السيرة النبوية** لابن هاشم، ج2، ص351.

الاحترام بصرف النظر عن أي عقد مع الآخر أكان عقد ذمة أو أمان أو غيره. وبعبارة أخرى: إنّ الروايات الواردة في الذمة إنّما تعطي الحرمة لأهل الذمة فقط دون غيرهم ولو كانوا مسالمين.

ومنه تعلم عدم صحة الاستدلال بمرسل محمد بن أبي حمزة: "أنّه مرّ شيخ مكفوف كبير فقال أمير المؤمنين عليه السلام ما هذا؟ قالوا: يا أمير المؤمنين نصراني! فقال أمير المؤمنين عليه السلام استعملتموه حتى إذا كبر وعجز منعتموه! أنفقوا عليه من بيت المال"[1]، فإن مورده الذمي، بحسب الظاهر.

وقد يقال إن هذه النصوص ليس فقط لا تدلّ على أصالة الاحترام، بل إنها تدل على عدم الاحترام، لأنّه إذا كان الأصل في الإنسان هو الاحترام، فما الموجب لعقد الذمة؟ وما الذي يضيفه على احترامهم؟

ولكنّنا نرى أن أصل الاعترض المتقدم، فضلاً عن الترقي المذكور في آخره، غير تامين:

أما الترقي فجوابه: أنّ عقد الذمة هو صيغة إسلامية هدفت إلى وضع حدٍ لحالة الحرب واللاسلم مع الآخرين، كما هو ظاهر آية الجزية، ومن ثم تنظيم العلاقة مع غير المسلمين الذين يعيشون في ظل الدولة الإسلامية، وليس من دليل على أنّ من لم ينخرط في نظام الذمة هو مهدور الدم والمال والعرض حتى مع افتراض كونه مسالماً، أو كان ثمّة عقد أو عهد آخر يحكم علاقته بالمسلمين، كما هو الحال في أنظمة الدولة الحديثة، فإنّ الصفة التعاقدية فيها والتي تنظم علاقة المسلمين بغيرهم ليست هي صفة نظام الذمة.

وأما أصل الاعتراض، فإننا نقبل به لو كنا أمام نصوص تعاقدية تعالج حالة حرب أو نزاع طارئة، فإن طبيعة هذه العهود أنها ظرفية وتراعي موازين القوى

(1) **تهذيب الأحكام**، ج 6، ص 293، وعنه **وسائل الشيعة**، ج 15، ص 66، الباب 19 من أبواب جهاد العدو، الحديث 1.

الحالية والمصالح المؤقتة لأطراف الاتفاقية، وأما لو كنّا أمام نصٍّ ميثاقي تأسيسي ذي لسان كلّي قاعدي ودائمي كالنص الذي بين أيدينا، والذي يرمي إلى تنظيم العلاقات الإنسانية على اختلاف دوائرها الدينية والعرقية والقومية، وفق منهج تعاطٍ مستمر وباقٍ فعندها لا يبقى محل للاعتراض المذكور، لأنّ مثل هذه المعاهدات التأسيسية تبتني على الحقوق الطبيعية للبشر وترتكز على القيم والمبادئ الثابتة وتعتمد الأحكام الأولية للشريعة وليس الأحكام الضرورية ولا حالات الاستثناء، وهكذا هي الحال في كافة المعاهدات القانونية الدولية التي ينشؤها العقلاء.

## وقفة مع الشيخ المؤمن

ومما ذكرناه تعرف ضعف ما ذكره الشيخ محمد المؤمن (معاصر)، فإنه بعد أن ذكر عدداً من الروايات الدالة على أنّ للكافر - حيّاً كان أو ميّتاً - حرمةً في نفسه، ومنها بعض الأخبار المتقدمة، ومنها: أخبار أخرى دلّت على حرمة قتل الذمي قال: إنّ غاية المستفاد منها "أنّ لأهل الذمة الذين يعيشون تحت لواء الإسلام ملتزمين بشرائط الذمّة هذه الأحكام وتلك الحقوق، وأمّا أنّ مبدأ هذه الحقوق ومنشأها هي حرمة أهل الذمّة أم أنّ منشأها حرمة ذمّة الإسلام فلا دلالة لهما عليه؟". ورجح الثاني وأضاف قائلاً: "إنّ من كان بنفسه محكوماً بأن يقاتل ويُقتل فلا حرمة له في نفسه، إلّا أنّ الدولة الإسلامية لمّا أذنت لهم بأن يلتزموا شرائط خاصة ويعيشوا في البلاد الإسلامية فنفس هذا الإذن المبني على رعاية مصالح عالية أوجب أن يعامل معهم تلك المعاملة، فالحرمة حرمة ذمّة الإسلام وهي تجري في كلِّ مورد أعطى الإسلام وأولياء أمور المسلمين أمناً وذمّة لأحد، حتى لو كان كافراً حربيّاً مشركاً"[1].

(1) **كلمات سديدة في مسائل جديدة**، ص 144 - 145.

ولكنّنا نسجّل على كلامه ملاحظتين:

**أولاً**: إنّ قوله: "إنّ الحرمة هي حرمة ذمّة الإسلام، لا حرمة أهل الذمة" مبني على أصالة عدم احترام الإنسان إلا إذا كان مسلماً أو دخل في ذمة المسلمين، وهذا محل اعتراضنا وإشكالنا كما عرفت، حيث ذكرنا وسيتضح ذلك أكثر أنّ الأصل في الإنسان هو الاحترام إلّا ما خرج بالدليل.

**ثانياً**: إنّ قوله: "إنّ من كان بنفسه محكوماً بأن يُقاتل ويُقتل فلا حرمة له في نفسه" يرد عليه:

أ - إنّ كلامه مبني على أنَّ الكافر إنّما يُقاتل لكفره لا لحرابته وعداوته، وهو أول الكلام، وقد استقربنا في مبحث الجهاد والعلاقات السياسية مع الآخر أنه إنما يقاتل لحرابته.

ب - إنّ الدعوة إلى قتال الكفار - لو كانت واجبة ومطلوبة - فإنّها لا تعني إباحة دمائهم وأعراضهم وأموالهم قبل بدء القتال وإعلانه من قبل مَنْ له الحقّ بذلك، والقتال الابتدائي - على فرض التسليم بمشروعيته - لا يصحّ الشروع به إلّا بعد الدعوة إلى الإسلام، فإنْ لم تتم الاستجابة فإنَّ الإمام يأمر بقتالهم، وبعبارة أخرى: إن الأمر بالقتال لا يكشف عن عدم الحرمة قبل القتال حتى لو كانوا مسالمين وغير محاربين ولا معادين لنا.

وخلاصة القول: إنّ المستفاد من الأدلّة والشواهد المتقدمة أنّ الأصل في الإنسان هو الاحترام، أي إنّه محترم النفس والمال والعرض، وإنّ كفره لا يسلبه الاحترام، وإنّما الذي يسلبه الاحترام هو عدوانه ومحاربته، أو خروجه على النظام.

### 5 - مستند القول بنفي الكرامة وعدم الاحترام

أمّا الرأي المشهور الذي يرى أنّ قاعدة الاحترام لا تشمل سوى المسلم، وأن لا كرامة ولا احترام لغيره إلا ما قام عليه الدليل، من حالات خاصة أو عامة، فعلينا أن ندرس أدلته لنرى إن كانت تامة أم لا؟

والملاحظ أنّ القائلين بذلك يستندون إلى العديد من الأدلة والشواهد، وبعضها عام، وبعضها خاص ووارد في موارد معيّنة ومحددة، ويهمّنا هنا الحديث عن النوع الأول منها، وهي الأدلّة العامّة، وأمّا الأدلّة والشواهد الخاصة فقد بحثنا بعضاً منها في كتاب فقه العلاقات الاجتماعية والمدنية مع غير المسلم، والبحث في سائرها متروك لمواردها الخاصة في مجال البحث الفقهي الاجتهادي.

### الوجه الأول: القرآن الكريم ونزع الاحترام عن الآخر

ربما استدل بعدة آيات من الكتاب الكريم على نزع الاحترام عن الآخر غير المسلم، ونشير هنا إلى صنفين منها:

#### أ - تشبيه الآخرين بالحيوانات

لقد شبه القرآن الكريم اليهود بالحمير، وذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوۡرَىٰةَ ثُمَّ لَمۡ يَحۡمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلۡحِمَارِ يَحۡمِلُ أَسۡفَارَۢاۚ بِئۡسَ مَثَلُ ٱلۡقَوۡمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِۚ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الجُمُعَة: 5].

وشبّه سبحانه أيضاً بعض الأشخاص[1] بأنّ مثلهم كمثل الكلاب، قال تعالى: ﴿وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ ٱلَّذِيٓ ءَاتَيۡنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنۡهَا فَأَتۡبَعَهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ فَكَانَ مِنَ ٱلۡغَاوِينَ وَلَوۡ شِئۡنَا لَرَفَعۡنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخۡلَدَ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُۚ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ

(1) قيل إن المراد بالآية بلعم بن باعورا، **تفسير القمي**، ج 1، ص 248، وورد ذلك في مصادر السنة عن ابن مسعود، انظر: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج 9، ص 160.

ٱلۡكَلۡبِ إِن تَحۡمِلۡ عَلَيۡهِ يَلۡهَثۡ أَوۡ تَتۡرُكۡهُ يَلۡهَثۡۚ ذَّٰلِكَ مَثَلُ ٱلۡقَوۡمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَاۚ فَٱقۡصُصِ ٱلۡقَصَصَ لَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأعراف: 175-176].

وشبّه الجاهلين أيضاً بأنّهم كالأنعام، في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ ذَرَأۡنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِۖ لَهُمۡ قُلُوبٞ لَّا يَفۡقَهُونَ بِهَا وَلَهُمۡ أَعۡيُنٞ لَّا يُبۡصِرُونَ بِهَا وَلَهُمۡ ءَاذَانٞ لَّا يَسۡمَعُونَ بِهَآۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡغَٰفِلُونَ﴾ [الأعراف: 179]. ونظيرها قوله تعالى: ﴿أَمۡ تَحۡسَبُ أَنَّ أَكۡثَرَهُمۡ يَسۡمَعُونَ أَوۡ يَعۡقِلُونَۚ إِنۡ هُمۡ إِلَّا كَٱلۡأَنۡعَٰمِۖ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفُرقان: 44].

فهذه الآيات وغيرها ربما عدّها البعض دليلاً على شرعيّة سبّ غير المسلم، وبصرف النظر عن ذلك فهي تعدُّ دليلاً على عدم احترامه، لأنّ وصف إنسان بأنّه حمار أو كالحمار أو أنّه كلب أو كالكلب يعني نزع الاحترام والتكريم عنه.

وقد تعرضنا لهذه الآيات في كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي[1]، وذكرنا هناك أنه لا علاقة لها بالسب مفهوماً، ولا دلالة لها على شرعيته، ولا بأس هنا أن نذكّر ببعض ما ذكرناه في ذاك الكتاب من عدم دلالتها على شرعية السب، ونضيف إليه أيضاً عدم دلالتها على نزع الحرمة عن الآخر:

**أما عدم علاقتها بالسب**، فلأنّ صدق السّب على ما يصدر عن الله تعالى إن لم يكن منتفياً حتماً فهو غير واضح، وذلك لسبب أساسي وهو قوة احتمال كون السبّ متقوّماً باستخدام ألفاظٍ خاصة يقصد قائلها الانتقاص من المسبوب والإزراء به وتوهينه، ومن المعلوم أنّ الله تعالى في هذه الآيات ليس بصدد التحقير أو التوهين أو الإزراء بعباده، وإنّما هو بصدد توصيف حال العباد بهدف إصلاحهم وتهذيب نفوسهم وإيقاظهم من سباتهم. والتوصيف والتشبيه وإنْ كان أحياناً لا يخلو من إدانة وزجر وردع لهم، لكنّها إدانة تحتاج إليها

(1) راجع: **فقه العلاقة مع الآخر المذهبي**، ج 2، ص 50.

عملية التزكية والهداية وتأتي في سياقها، وبعبارة أخرى: ثمة فارق كبير بين ما يصدر عن العبد تجاه أقرانه وبين ما يصدر عن الخالق تجاه عبيده، والفارق هو في الدوافع وفي الغايات وفي الآثار المترتبة على ذلك، فالدوافع التي ينطلق منها العبد - مهما تنزه في نواياه - مغايرة للدوافع التي ينطلق منها رب العباد، كما أنّ الغاية عند العبد لا تنفك عن الذاتيات وقصد التوهين والتحقير وشفاء الغيظ، ولا تصل غاياتنا - مهما سَمَتْ - في تنزهها إلى أدنى ما تصل إليه أفعال الله تعالى، وأما الآثار، فلا يخفى أنّ الإنسان عندما يُسبّ من بني جنسه، فإن ذلك يوجب انفعاله ويحرك غرائزه ويدفعه إلى الرد على السّاب وربما العدوان عليه بشخصه أو بمن يتعلق به أو بطائفته.. وأما إذا فرض أنه تعرض لذلك من الخالق فهو لا يثير انفعاله بهذه الطريقة، ومن هنا ورد في صحيحة أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: "إِنَّ رَجُلاً مِنْ بَنِي تَمِيمٍ أَتَى النَّبِيَّ ص فَقَالَ: أَوْصِنِي، فَكَانَ فِيمَا أَوْصَاه أَنْ قَالَ: لَا تَسُبُّوا النَّاسَ فَتَكْتَسِبُوا الْعَدَاوَةَ بَيْنَهُمْ"[1].

وما قلناه في السبّ يجري بعينه في الغيبة، فمن شرائط صدق الغيبة صدورها من الإنسان بحقّ نظائره من بني الإنسان، وربما يشهد له ما جاء في بعض الأخبار في تعريف الغيبة: "ذكرك أخاك بما يكره"[2]. وهكذا فالكلام يجري بعينه في مفهوم القذف، فوصف الله تعالى لعبده بأنّه زانٍ مثلاً ليس قذفاً، أي لا يصدق على كلامه عزّ وجل أنه قذف، خلافاً لقذف العباد بعضهم لبعض، ومن هنا، فلو قذف المكلّف غيره فعليه إقامة الحجة على قذفه، وإلا حُدّ، ومعلوم أنّ الله تعالى لا يطالب بالشهود فهو الحق المطلق وهو علام الغيوب، ولا يقاس عباده به بحال من الأحوال.

وخلاصة القول: إنّ مفاهيم مثل: السب والغيبة والقذف إنّما تصدق على

(1) **الكافي**، ج 2، ص 360.
(2) راجع: المصدر نفسه، ج 2، ص 357 و358.

ما يقوله الإنسان بحقّ بني جنسه، دون ما يصدر من الإله بحق عبيده.

وقد أضفنا إلى ذلك في الكتاب المذكور ملاحظة أخرى، وهي أنّ الكلمات الواردة في القرآن الكريم، والتي فيها ذكر لمعايب العباد أو تشبيههم ببعض الحيوانات، حتى لو سلمنا أنها تندرج موضوعاً تحت عناوين الغيبة والسب فليس من الصحيح دائماً اتخاذها دليلاً على الشرعية بالنسبة للعباد، إذ ليس كل ما يصدر عن الله تعالى بحق عباده يصلح ليكون حجة، بحيث يتخذ العباد الموقف ذاته تجاه بعضهم البعض، فصدور عمل أو قول من رب الأرباب لا يعدّ دليلاً في كل الحالات على جواز ذلك للعبد، لأنه ليس كل ما حقَّ لله تعالى فعله تجاه عباده حقَّ أو جاز للعبد فعله، فالله قد يبتلي عبده بالأمراض ويصيبهم بالآلام والأمراض والزلازل، لمصلحة معينة يراها في ذلك، فهل يحقّ لنا أن نسبب الأمراض للآخرين أو نتسبب في هلعهم فضلاً عن موتهم للغاية نفسها؟! وهكذا فإنّ الله تعالى قد يتكلم عن بعض معايب العباد ويكشف ما في صدورهم، لأغراضٍ تربوية أو رسالية هو أعلم بها، كما نلاحظ ذلك في بعض الآيات القرآنية التي فضحت بعض الناس، لارتكابهم أعمالاً محرمة، من قبيل قوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحُجرَات: 6]، والذي نزل في الوليد بن عقبة بن أبي معيط[1]، والفارق الذي يمنع من قياس العبد نفسه على الله تعالى أنّ الله تعالى هو مالكنا وخالقنا وله أن يفعل بنا ما يشاء، وهو لا يفعل إلا ما فيه مصلحة محضة لنا، ولهذا فإنّ له تعالى أن يصف عبده ببعض الأوصاف من موقع مالكيته له، ولكن لا يحق للعباد أن يصف بعضهم بعضاً بمثل هذه الأوصاف. نعم في خصوص الأشخاص الذين فضحهم الله تعالى بأعيانهم، ووصفهم بالفسق أو الفجور أو الزنا مثلاً ليس ثمة ما يمنع من أن نصفهم بما وصفهم الله تعالى به، لأن الله تعالى إنما وصفهم بما وصفهم به لأنه يريد فضحهم، وتحذير المؤمنين منهم، فلا مانع

(1) انظر: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج 26، ص 160، **وأسباب نزول الآيات** للواحدي، ص 261، **والاستيعاب** لابن عبد البر، ج 4، ص 1553، وغيرها.

من أن نصفهم بما وصفهم به، لكن هذا لا يمثل قاعدة فيمن نعتقد أنهم أمثالهم، فنقدم على التشهير بكل من هو فاسق أو زان، بحجة أن القرآن الكريم شهّر بأمثالهم.

**قد يقال**: إننا مدعوون إلى التخلق بأخلاق الله تعالى، طبقاً لما جاء في الحديث النبوي الشريف.

**ولكننا نقول**: إن جملة: "تخلقوا بأخلاق الله تعالى"، وإن ترددت على كثير من الألسنة وأسندها البعض إلى رسول الله ﷺ[1] ولكنّها لم ترد في نصّ معتبر، ولم يعثر عليها في المصادر الحديثية الأساسية للفريقين، فلا يصح الاستدلال بها والاعتماد عليها وكأنّها قاعدة مسلمة وعامة ويتمسك بإطلاقها. على أنها لو صحت فالمراد بها - كما قيل -: "اتصفوا بصفاته"[2] وهذا إنما يصح في بعض صفاته تعالى، من قبيل: صفات الحلم والكرم والود والرحمة وأمثالها، وأمّا صفات من قبيل: القهار والجبار والمتكبر[3] والأحد والصمد والأول والآخر والظاهر والباطن فلا يصحّ وصف العبد بها ولا دعوته للتخلق بها، لعدم إمكان ذلك في حقه، فهي خارجة بقرينة عقلية.

**أما عدم دلالتها على** نزع الحرمة عن الآخر، فلأنّ ما تضمنته تلك الآيات هو تشبيه حال بعض الأشخاص بحال بعض بالحيوانات من بعض الجهات، فقد شبّهت **الآية الأولى** الشخص الذي أنزل عليه الكتاب دون أن يستفيد منه شيئاً بحال الحمار الذي يحمل الأسفار والكتب، وهذا أسلوب متعارف عند العرب ولا سيما في تلك المرحلة، والآية لم تخاطب هؤلاء: بأنكم حمير ليقال إنها سبتهم ونزعت عنهم الحرمة والكرامة، وإنما ذكرت مثلاً لطيفاً وهو

---

(1) راجع: **كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي**، الملحق رقم (6).

(2) **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، ص 363.

(3) في الخبر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: "الكبرياء رداء الله فمن نازعه شيئا من ذلك كبه الله في النار"، **ثواب الأعمال وعقاب الأعمال** للصدوق، ص 221، ونظيرها ما رواه عبد الرزاق في **المصنف**، ج 10، ص 416.

مَثَلُ الحمار الذي يحمل أسفاراً وكتباً وشبّهت حالهم بذلك، في إشارة إلى عدم وعيهم لما في الكتب أو عدم استفادتهم منها، وشتان بين التعبيرين، **والآية الثانية** شبهت حال الشخص الذي آتاه الله العلم فلم يعمل به وانسلخ منه متبعاً هواه بحال الكلب الذي لا يزال لاهثاً في كل حال، ولم تنعت هذا الشخص بأنّه كلب.

باختصار: إنّ علينا التمييز بين دلالة النص على التشبيه أو ضرب المثل لغرض تربوي معين ولو كان مثلاً قاسياً في دلالته، وبين نزع الحرمة المعنوية عن الآخر، قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾ [العَنكبوت: 43]، والأمثال القرآنية هي دروس وعبر، ولها أغراض تربوية، وعلينا التأمل فيها ملياً لاستلهامها واستكناه معانيها، ولا نستغرب من بعض الأمثال، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْىِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا ۘ يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [البَقَرَة: 26]. وكما ورد التشبيه بالحيوان في الكتاب فقد ورد أيضاً في السنة، فقد روي عن رسول الله ﷺ: "اعتدلوا في السجود ولا يبسط أحدكم ذراعيه انبساط الكلب"[1]، وطبيعي أن النبي ﷺ هنا لا يقصد التوهين، وفي الصحيح: "**لا تقع في الصلاة بين السجدتين كإقعاء الكلب**"[2]، ولا يزال العرف العربي وغيره يستخدم بعض الأمثلة والتشبيهات لبيان أمر من الأمور، فيقال: فلان صابر كالحمار، وفلان وفيّ كالكلب، وشجاع كالأسد، إلى غير ذلك من الأمثال التشبيهية التي ليست بصدد التوهين، سواء جاءت في

(1) **صحيح البخاري**، ج 1، ص 200.

(2) رواه معاوية بن عمار وابن مسلم والحلبي: "قالوا: قال: لا تقع في الصلاة بين السجدتين كإقعاء الكلب"، **تهذيب الأحكام**، ج 2، ص 83. وهو مضمر والظاهر أنّ مرجع الضمير هو الإمام الصادق عليه السلام.

سياق المدح أو الذم، وفي ثقافات الشعوب الكثير من الأمثال والحكايات التي يمثلون فيها بالحيوانات ويرمزون بها لبني الإنسان.

**إن قلت**: هل يجوز توصيفُ الآخر بأنّه كالحمار إذا كان غبياً لا يستفيد من ميراث العلم الذي بين يديه؟! أو نقول فلان كالكلب، لأنّه يلهث كما يلهث الكلب؟

**قلت**: إذا لم يقصد قائله التنقيص والإهانة والإزراء بالآخر فهو لا يعدّ سبّاً، فلا يحرم من هذه الجهة، ولكنه قد يحرم من جهة ثانية، وهي أنّه قد يسبب إيذاءً للآخرين، والإيذاء محرم إلا إذا قام الدليل على جوازه في مورد معين[1]. وأمّا صدوره من الله تعالى - مع كونه مؤذياً للآخر - فلا يعد دليلاً على الجواز بالنسبة إلينا كما أشرنا. وبعض التعبيرات قد تكون في زمن معين خالية من الدلالة على التوهين ولكنها في زمن آخر تغدو دالة عليه.

**ب - آية الجزية والصغار**

وهي قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: 29].

والآية سوف نتناولها بالتفصيل في فقه الجهاد والعلاقات السياسية مع الآخر، لجهة بيان دلالتها على حكم القتال، وتحديد من هم الذين يقاتَلون، وما إذا كان الكافر يقاتَل لكفره أو حرابته، ومدى دلالتها على ما إذا كان

(1) قال الشيخ المشكيني: "فلا يجوز إيذاء أهل الذمّة بالفحش والسبّ والبُهتان وغيرها. نعم، لا بأس بما لم يكن سبباً للإيذاء من القذف والتعريض وغيرهما. وأمّا غيرهم، فالظاهر جوازه في موارد يجوز قتلهم وأخذ أموالهم. أو كان في ذلك غرضٌ عُقلائيٌّ، وإلّا فجواز إيذائهم بلا وجه عقلائيٌّ مشكل. قال اللّه تعالى: ﴿لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ﴾ [المُمتَحنَة: 8]"، انظر: **التعليقة الإستدلالية على تحرير الوسيلة**، ج 8، تقرير بحث السيد الخميني للمشكيني، ص 362.

نظام الذمة هو النظام الوحيد والحصري في إدارة العلاقات مع الآخر. وما يعنينا هنا هو حديثها عن الصغار والإذلال، حيث دلّت على أنّ الجزية تؤخذ منهم وهم صاغرون، والصغار لغة وعرفاً هو الإذلال، وهذا يتنافى والاحترام والتكريم، والسؤال: كيف يكون الصغار في المقام؟

يمكن أن تذكر عدة احتمالات في تفسير الصغار في الآية:

**الأول**: أنّ الصغار هو منهج عام في التعامل مع الآخر في شتى الحالات، ومنها حالة أداء الجزية.

**الثاني**: أنّ وضع الجزية عليهم هو الصغار.

**الثالث**: الصغار هو الإذلال عند دفع الجزية فقط، بقرينة أنّ الواو في قوله ﴿وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [النَّمل: 37] حالية، فيكون المعنى يؤدونها وهم على هيئة الصغار.

**الرابع**: الصغار هو خضوعهم لنظام الجزية، مع ما يعنيه ذلك ويرمز إليه من إنهاء حالة التمرد والحرب والخضوع التام للنظام الذي ينظم العلاقة معهم.

والاحتمال الرابع هو الأقرب بنظرنا دون بقية الاحتمالات، وتوضيح ذلك:

**أما الأول**، فقد تبناه بعضهم، قال في الدر المختار: "وينبغي أن يلازم الصغار فيما يكون بينه وبين المسلم في كل شيء، وعليه، فيمنع من القعود حال قيام المسلم عنده. ويحرم تعظيمه.."[1]. ولكنه رأي غريب، فالآية لا دلالة لها على أنّ الصغار والإذلال هو منهج تشريعي يحكم التعامل مع الآخر غير المسلم في كل شيء، وهذا ينبغي أن يكون واضحاً.

**وأما الثاني، وهو** أنّ وضع الجزية عليهم هو الصغار، فربما كان العلامة

(1) **الدر المختار**، ج 4، ص 391.

الحلي ناظراً إليه في قوله في المختلف أنّ الجزية عليهم إنما "وضعت للصغار والإهانة"[1]، ولكنه لا يخلو من إشكال، لعدم مساعدة ظاهر الآية عليه، لأنّ الظاهر منها أنّ الخضوع لنظام الجزية هو الصغار، وأمّا وضع الجزية في حدِّ نفسه، فليس دليلاً على الإهانة والإذلال، ولا هو هدف وضعها وتشريعها، وإنما الجزية هي ضريبة مالية يدفعها الذمي للدولة، كما يدفع المسلم الزكاة، وقد فسرت بكونها ضريبة لأجل الحماية، لأنّ نظام الذمة يعفيهم من القتال، ويفرض على الحكومة الإسلامية حمايتهم والدفاع عنهم، لكونهم جزءاً من الرعية[2]، ولعله لذلك جعلت الجزية للمقاتلين[3]، وكيف كان، فلو صرفنا النظر عما ذكرناه، وفرضنا تمامية هذا الاحتمال فهو لا يثبت المدعى حول أن الكافر لا بدّ أن نتعامل معه بإذلال.

**وأما الثالث**، فهو رأي معروف وتبناه عدد من الفقهاء، يقول الشيزري

---

(1) **مختلف الشيعة**، ج 4، ص 440.

(2) كما جاء في عهد الإمام علي عليه السلام إلى مالك الأشتر: "واعْلَمْ أَنَّ الرَّعِيَّةَ طَبَقَاتٌ، لَا يَصْلُحُ بَعْضُهَا إِلَّا بِبَعْضٍ، ولَا غِنَى بِبَعْضِهَا عَنْ بَعْضٍ، فَمِنْهَا: جُنُودُ اللَّه ومِنْهَا كُتَّابُ الْعَامَّةِ والْخَاصَّةِ: ومِنْهَا: قُضَاةُ الْعَدْلِ، ومِنْهَا: عُمَّالُ الإِنْصَافِ والرِّفْقِ، ومِنْهَا: أَهْلُ الْجِزْيَةِ والْخَرَاجِ مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ ومُسْلِمَةِ النَّاسِ، ومِنْهَا: التُّجَّارُ وأَهْلُ الصِّنَاعَاتِ، ومِنْهَا: الطَّبَقَةُ السُّفْلَى مِنْ ذَوِي الْحَاجَةِ والْمَسْكَنَةِ، وكُلٌّ قَدْ سَمَّى اللَّه لَه سَهْمَه ووَضَعَ عَلَى حَدِّه فَرِيضَةً فِي كِتَابِه أَوْ سُنَّةِ نَبِيِّه صلى الله عليه وآله عَهْداً مِنْه عِنْدَنَا مَحْفُوظاً"، **نهج البلاغة**، ج 3، ص 89.

(3) يقول المحقق السبزواري: "الجزية عند الأصحاب للمجاهدين خاصّة مع وجودهم، ومع عدمهم تصرف في الفقراء والمساكين وباقي مصالح المسلمين، ومذهب العامّة أنّها لبيت المال تصرف في مصالح المسلمين مطلقاً"، **كفاية الأحكام**، ج 2، ص 878، ويشهد بذلك ما جاء في خبر ابْنِ أَبِي يَعْفُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه ع قَالَ: "إِنَّ أَرْضَ الْجِزْيَةِ لَا تُرْفَعُ عَنْهَا الْجِزْيَةُ وإِنَّمَا الْجِزْيَةُ عَطَاءُ الْمُهَاجِرِينَ والصَّدَقَةُ لأَهْلِهَا الَّذِينَ سَمَّى اللَّه فِي كِتَابِه ولَيْسَ لَهُمْ مِنَ الْجِزْيَةِ شَيْءٌ.."، **الكافي**، ج 3، ص 568، ورواه الشيخ بسند صحيح عن محمد بن مسلم، **تهذيب الأحكام**، ج 7، ص 518، ولكن جاء فيه "وإنما الجزية عطاء المهاجرين"، وربما احتمل أنّ المهاجرين تصحيف المجاهدين. وفي صحيح الحلبي قال: "سأل رجل أبا عبد اللّه عليه السلام عن الأعراب أعليهم جهاد؟ فقال: ليس عليهم جهاد إلا أن يخاف على الإسلام فيستعان بهم، فقال: فلهم من الجزية شيء؟ قال: لا"، **من لا يحضره الفقيه**، ج 2، ص 53.

(توفي حوالي: 589هـ): "فإذا جاء المحتسب أو العامل لأخذ الجزية أقامه بين يديه، ثم لطمه بيده على صفحة عنقه، ويقول له: أدّ الجزية يا كافر، ويخرج الذمي يده من جيبه مطبوقة على الجزية، فيعطيها له بذلة وانكسار"[1].

وينقل النووي عن عدد من الفقهاء أنّه: "تؤخذ الجزية على سبيل الصغار والإهانة، بأن يكون الذمي قائماً، والمسلم الذي يأخذها جالساً، ويأمره بأن يخرج يده من جيبه، ويحني ظهره ويطأطئ رأسه، ويصب ما معه في كفة الميزان، ويأخذ المستوفي بلحيته ويضرب في لهزمته، وهي مجتمع اللحم بين الماضغ والأذن من اللحي، وهذا معنى الصغار عند بعضهم، وهل هذه الهيئة واجبة أم مستحبة؟ وجهان، أصحهما:مستحبة.."[2]، ثم يرده بما سيأتي.

ويلاحظ على ذلك:

**أولاً**: أمّا الطريقة المذكورة في الكلمات الآنفة في التعامل معهم فلا دلالة للآية عليها ولا جرت السّنة العملية في زمن النبي ﷺ عليها، بل إنها غير مشروعة لأنها ظلم، والظلم غير جائز كما سيأتي في قاعدة العدل. وقد أضاف النووي بعد نقل الكلام المذكور: "هذه الهيئة المذكورة أولاً، لا نعلم لها على هذا الوجه أصلا معتمداً، وإنّما ذكرها طائفة من أصحابنا الخراسانيين، وقال جمهور الأصحاب: تؤخذ الجزية برفق، كأخذ الديون، فالصواب الجزم بأنّ هذه الهيئة باطلة مردودة على من اخترعها، ولم ينقل أن النبي ﷺ، ولا أحد من الخلفاء الراشدين فعل شيئاً منها مع أخذهم الجزية"[3].

**ثانياً**: وبصرف النظر عن عدم شرعية تلك الطريقة، فلا دلالة للآية نفسها على ضرورة التعامل معهم على أساس الصغار والإذلال عند أداء الجزية، وذلك لأنّ الأقرب - بنظرنا - أنّ "حتى" في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ

(1) **كتاب نهاية الرتبة في طلب الحسبة**، ص 107.
(2) **روضة الطالبين**، ج 7، ص 504
(3) المصدر نفسه، ج 7، ص 504

عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التّوبَة: 29] هي لبيان نهاية القتال ووضع حدٍ للحرب، فمفاد الآية أنّه لا بدّ من مقاتلتهم حتى يخضعوا صاغرين لنظام الذمة من خلال دفعهم للجزية، وهذا معناه أنّ دفع الجزية عن يدٍ وهم صاغرون هو عبارة أخرى عن وضع حدٍ لحربهم وتمردهم وخضوعهم للنظام الإسلامي، وبهذا الخضوع يتحقق الصغار وينتهي غرضه، لا أنه يبقى سلوكاً ملازماً لكل عمليات أخذ الجزية منهم، وهذا هو الاحتمال الرابع الذي نرجحه، فالجزية لا يُراد بها مجرد دفع أموال للمسلمين كيف ما كان، وإنما دفع أموال في نطاق نظام خاص ينهي حالة الحرب وهو نظام الذمة، الذي ينظِّم العلاقات بينهم وبين المسلمين ويشكّل لهم حماية. إنّ التعبير المذكور في الآية يشبه - من بعض الجهات - ما تصدره الإدارة العسكرية إلى جنودها من أوامر تنص على ضرورة الاستمرار في محاربة المتمردين أو المعادين حتى يخضعوا راغمين صاغرين، فإنّ ما يفهم من هذا الأمر أنّ الخضوع والصغار يراد به القبول بإنهاء التمرد، والإقرار بالانخراط في ظل النظام والقانون، لا أنّه سلوكٌ عام يُعتمد في التعامل معهم حتى بعد الخضوع للنظام، وأثناء دفع ما يتوجب عليهم من استحقاقات مالية.

وكون الواو حاليّة في قوله ﴿وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [النَّمل: 37] لا يعني أكثر مما ذكرناه من الخضوع والقبول بمبدأ الجزية، لا أنّ الإذلال والصغار سلوك يتكرر عند كل حالة يتم فيها دفع الذمي للجزية، فهذا ما لا تدل عليه الآية، وإنما تدل - بحسب ما يفهم العرف من التعبير المذكور فيها ومن نظائره - على أنّ نهاية القتال تكون في إعطاء الجزية صاغرين، فالصغار وصف لخضوعهم لنظام الجزية والتزامهم بها.

**باختصار**: إنّ الصغار ليس سلوكاً يدعونا التشريع الإسلامي إلى اعتماده كقاعدة عامة مستمرة أو منهج عام يحكم العلاقات معهم، بحيث يلزمنا أن نتعامل معهم في مختلف الأحوال على أساس الصغار والإذلال، بل إننا لا نستطيع موافقة القائلين أنّ الصغار مطلوب مقارنة لدفع الجزية، بحيث كلما

جاء أحدهم لدفعها فلا بدّ أن يقدمها في حالة من الذلة والهوان.

وهذا التفسير للصغار تبناه مشهور فقهاء الشيعة وعدد من مفسريهم[1]، قال ابن إدريس: "والصغار اختلف المفسرون فيه، والأظهر أنه التزام أحكامنا عليهم وإجراؤها"[2]. وقال العلامة: "﴿حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ﴾ [التّوبَة: 29]، والصغار هو التزام أحكام الإسلام"[3]. وهذا التفسير نقل عن بعض فقهاء السنة، قال النووي: "وقد قال الرافعي رحمه الله في أول كتاب الجزية: الأصح عند الأصحاب: تفسير الصغار بالتزام أحكام الاسلام وجريانها عليهم، وقالوا: أشد الصغار على المرء أن يحكم عليه بما لا يعتقده ويضطر إلى احتماله"[4].

ونقل الفاضل المقداد هذا التفسير عن "فقهائنا" أي فقهاء الإمامية، ولكنه أضاف ضميمة على ذلك، وهي أن لا يقدر عليهم الجزية بمقدار معيّن، كي لا يوطنوا أنفسهم على أمر، ثم نقل قولاً بأن يؤخذ منهم ما لا يطيقون فيكون قدر الجزية مرتفعاً جداً ومرهقاً لهم، حتى يسلموا، ثم نقل حديثاً عن الإمام

---

(1) من المفسرين الذين لاحظنا أنهم تبنوا هذا التفسير للآية: السيد فضل الله، قال: "(وَهُمْ صٰاغِرُونَ)، من خلال ما يمثّله ذلك من الخضوع للسُّلطة الإسلاميَّة، في مواجهة حالة التَّمرُّد والكبرياء الَّتي كانوا يعيشونها قبل ذلك. وليس المراد بالصَّغار شكلاً معيَّنًا في إعطاء الجزية، كما ذكره بعض المفسِّرين، بل هو تعبيرٌ عن قهر الإرادة الممتنعة في حالة الحرب"، **من وحي القرآن**، ج 8، ص 230، والشيخ ناصر مكارم الشيرازي، قال: "والمراد من الآية أن الجزية ينبغي أن تدفع في حال من الخضوع للإسلام والقرآن.وبتعبير آخر: هي علامة الحياة السلمية، وقبول كون الدافع للجزية من الأقلية المحفوظة والمحترمة بين الأكثرية الحاكمة.وما ذهب إليه بعض المفسرين من أن المراد من الجزية في الآية هو تحقير أهل الكتاب وإهانتهم والسخر منهم، فلا يستفاد ذلك من المفهوم اللغوي لكلمة الآية، ولا ينسجم وروح تعاليم الإسلام السمحة، ولا ينطبق مع سائر التعاليم أو الدستور الذي وصلنا في شأن معاملة الأقليات"، **الأمثل**، ج 5، ص 587.

(2) السرائر، ج 1، ص 474.

(3) **تذكرة الفقهاء**، ج 9، ص 317.

(4) **روضة الطالبين**، ج 7، ص 504، ونحوه ما ذكره ابن القيم في **أحكام أهل الذمة**، ج 1، ص 35.

الصادق عليه السلام يشهد للقول الأخير، ونحن نذكر كلامه ونعلق على تلك الضميمة، قال: "﴿وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [النّمل: 37] من الصغار، وهو الذلّة، والواو للحال، أي يعطونها حال ذلّتهم، قيل: هو أن يدفع ويقهر بحيث تظهر ذلّته، وقيل أن يجيء ماشياً يسلّمها وهو قائم والآخذ جالس ويقال له: أدّ الجزية وأنت صاغر ويصفع على قفاه صُفيعة، وقال فقهاؤنا[1]: إنّه التزام أحكام الإسلام، وأن تجري عليهم وأن لا يقدّر الجزية عليهم فيوطّنوا أنفسهم على حال، وقيل: أن يأخذهم بما لا يطيقون حتّى يسلموا، وقال الصادق عليه السّلام: "إنّ اللّه تعالى يقول: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التّوبَة: 29] وللإمام أن يأخذهم بما لا يطيقون حتّى يسلموا، وإلّا كيف يكون صاغراً وهو لا يكترث بما يؤخذ منه"[2].

وبعض الأقوال التي نقلها قد تمت مناقشتها، فيبقى القول بعدم تقدير الجزية عليهم كي لا يوطنوا أنفسهم على ذلك، والقول بإرهاقهم وأخذهم بما لا يطيقون، أما **الأول** فهو مما لا وجه له ولا دليل عليه، بل إن تقدير الجزية - بالإضافة إلى أنه كان متعارفاً وجرت عليه السيرة - هو الأفضل لهم وللحاكم الإسلامي، منعاً لحصول الاختلافات والنزاعات، وأما **الثاني**، فيلاحظ عليه: بأنّ أخذهم بما لا يطيقون حتى يسلموا لا دليل عليه من الآية، وإرهاق الآخر ببذل المال في حدّ ذاته لا يكون سبباً لدخول الغير في

(1) نسب إلى الشيخ الطوسي وابن إدريس الحلي، قال السيد عميد الدين الأعرج في بيان معنى الصغار: "قال الشيخ في الخلاف: هو إلزام الجزية على ما يحكم به الإمام من غير أن تكون مقدّرة، والتزام أحكامنا عليهم. وبه قال ابن إدريس حيث قال: اختلف المفسّرون في الصغار، والأظهر أنّه التزام أحكامنا عليهم وإجراؤها، وأن لا يقدّر الجزية فيوطّن نفسه عليها، بل يكون بحسب ما يراه الإمام بما يكون معه ذليلاً خائفاً، ولا يزال كذلك غير موطّن نفسه على شيء فحينئذ يتحقّق الصغار الذي هو الذلّة، وقال ابن الجنيد: الصغار أن يجري عليهم أحكامنا إذا تحاكموا مع المسلمين أو ترافعوا إلينا، وأن تؤخذ منهم وهم قيام على الأرض"، **كنز الفوائد في حل مشكلات القواعد**، ج 1، ص 356.

(2) **كنز العرفان**، ج 1، ص 363.

الإسلام، بل قد يدفعه للكيد والخبث والانتفاضة والخروج على الحكم الإسلامي، والذي يرغبه في الإسلام أكثر هو إعطاؤه المال لا أخذه منه بالمقدار الذي لا يطيق، وهذا أحد أهداف سهم المؤلفة قلوبهم، وفي الحديث عن أمير المؤمنين عليه السلام: "الإحسان يسترق الإنسان"[1]، ونحوه غيره[2].

أجل، هناك خبر قد يستفاد منه ذلك، وهو صحيحة زُرَارَةَ قَالَ: "قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: مَا حَدُّ الْجِزْيَةِ عَلَى أَهْلِ الْكِتَابِ؟ وهَلْ عَلَيْهِمْ فِي ذَلِكَ شَيْءٌ مُوَظَّفٌ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَجُوزُوا إِلَى غَيْرِه؟ فَقَالَ: ذَاكَ إِلَى الإِمَامِ أَنْ يَأْخُذَ مِنْ كُلِّ إِنْسَانٍ مِنْهُمْ مَا شَاءَ عَلَى قَدْرِ مَالِه بِمَا يُطِيقُ، إِنَّمَا هُمْ قَوْمٌ فَدَوْا أَنْفُسَهُمْ مِنْ أَنْ يُسْتَعْبَدُوا أَوْ يُقْتَلُوا، فَالْجِزْيَةُ تُؤْخَذُ مِنْهُمْ عَلَى قَدْرِ مَا يُطِيقُونَ، لَه أَنْ يَأْخُذَهُمْ بِه حَتَّى يُسْلِمُوا، فَإِنَّ اللَّه تَبَارَكَ وتَعَالَى قَالَ: ﴿حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبَة: 29]، وكَيْفَ يَكُونُ صَاغِراً وهُوَ لَا يَكْتَرِثُ لِمَا يُؤْخَذُ مِنْه حَتَّى يَجِدَ ذُلّاً لِمَا أُخِذَ مِنْه فَيَأْلَمَ لِذَلِكَ فَيُسْلِمَ؟!.."[3].

وقد استشكل بعض الفقهاء فيما تضمنته الرواية من رفع قدر الجزية إلى الحد المرهق، قال: "المستفاد من آخرها كون الغرض من أخذ الجزية إذلالهم وإيلامهم حتى يسلموا، ولكن الالتزام بذلك مشكل، وأيّ إيلام في إعطاء دينار أو دينارين في ظرف السنة مع وقوعهم تحت حماية الدولة الإسلامية واستفادتهم من مزاياها؟! والدولة لا محيص لها عن أخذ مال وضريبة، فتدبّر"[4].

وإشكاله في محله، وخلاصته: أنّ الثابت في سيرة النبي صلى الله عليه وآله وأمير

(1) **عيون الحكم والمواعظ**، ص 43.
(2) عنه عليه السلام: "الإحسان يستعبد الانسان"، المصدر نفسه، ص 24.
(3) **الكافي**، ج 3، ص 566، **ومن لا يحضره الفقيه**، ج 2، ص 50، **وتهذيب الأحكام**، ج 4، ص 117.
(4) **دراسات في ولاية الفقيه**، ج 3، ص 429.

المؤمنين عليهم السلام أنهما كانا يأخذان ديناراً أو دينارين في الجزية، وعليه، فلو كان المطلوب إرهاقهم وتكليفهم فوق ما يطيقون، كما تضمنت الصحيحة لكانا عليهما السلام رفعا الجزية إلى الحد الأعلى، ولم يقتصرا على هذا المبلغ الزهيد، وهو الدينار أو الديناران في السِّنة الواحدة[1]. مضافاً إلى أنّ رفع المبلغ إلى القدر المذكور يتنافى مع الأمر بالرفق بهم، وأن لا يكونن الحاكم عليهم سبعاً ضارياً يغتنم أكلهم، كما جاء في وصية علي عليه السلام لمالك الأشتر.

ولهذا لا يسعنا الأخذ بما تضمنته الرواية لو أريد حملها على بيان الحكم الشرعي.

أجل، يمكن القول: إنّ ما ذكر في ذيلها من رفع مقدار الجزية للسقف الأعلى للضغط عليهم كي يسلموا، هو إجراء تدبيري، وليس تشريعياً، فإن تقدير الجزية إلى الإمام عليه السلام بحسب ما يراه من المصلحة، وهو ما نصت عليها الصحيحة نفسها، وهو أيضاً ما عليه أكثر علمائنا على حد تعبير العلامة الحلي[2].

وأما قوله: "حَتَّى يَجِدَ ذُلّاً لِمَا أُخِذَ مِنْه فَيَأْلَمَ لِذَلِكَ فَيُسْلِمَ"، فلا يراد منه أنّ غرض الجزية هو الإذلال فضلاً عن أنها تؤخذ بإذلال، وإنما غاية ما هناك أن رفع السقف المالي إلى الحد الأعلى سوف يدفع الآخرين - حسب الرواية - إلى أن يسلموا، لأنهم لن يطيقوا ذلك. وأعتقد أن هذا التعليل نفسه يتلاءم مع تدبيرية هذا الحكم، فإنّ إلزامهم بالمبلغ المالي الكبير قد لا يكون دافعاً لغير المسلمين إلى الإسلام في شتى الحالات والظروف، بل هو يدفعه في الأغلب، ولكن إسلامه هذا يبقى شكلياً ولا يمنعه من الكيد للإسلام والعمل على إضعاف المسلمين والتعامل مع أعدائهم.

---

(1) نقل الشيخ المنتظري الكثير من الأخبار الناقلة لسيرة رسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام في هذا المجال. **دراسات في ولاية الفقيه**، ج 3، ص 429.

(2) **تذكرة الفقهاء**، ج 9، ص 302.

وكيف كان، فهذا المورد حتى لو قيل فيه بالإذلال، فهو لا ينافي ما قلناه من أن قاعدة الاحترام غير قابلة للتخصيص، لأنه برر ذلك بأنّ الإذلال لهدف كبير، وهو دخولهم الإسلام، وقد ذكرنا أنّ الإكرام قاعدة محكمة إلا في حال وجود عنوان ثانوي أو مصلحة أعلى وأسمى تتقدم عليه.

وربما يستدل من القرآن أيضاً على سلب الاحترام عن الآخر بقوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ ۚ وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَٰكِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [المنَافِقون: 8]. ولكنا سنناقش الاستدلال بها في قاعدة العلو التشريعي.

**ت - آيات القتال والسيف**

ومما قد يستدل به للقول بنفي الاحترام التشريعي عن الآخر: آيات الجهاد والسيف والآمرة بقتال الآخر، ومن ذلك آية الجزية نفسها والتي دعت إلى قتال الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر. وقد تقدم كلام الشيخ محمد المؤمن: "إنّ من كان بنفسه محكوماً بأن يقاتل ويُقتل فلا حرمة له في نفسه"[1].

وآيات الجهاد كثيرة وسوف يأتي عرضها وبيان دلالتها في باب خاص معدّ للبحث في فقه الجهاد والعلاقات السياسية مع الآخر، وإنما نكتفي هنا بتسجيل ملاحظتين على الاستدلال بتلك الآيات:

**أولاً**: عدم دلالتها على نزع الحرمة التشريعيّة عن الآخر، لأنّ القتال والقتل إنما يبدأ بعد إعلان الحرب مع الآخر ممن له حق إعلانها والأذن بذلك، وأما قبل ذلك فلا دلالة للآيات على نزع الحرمة عن الآخر، ولا تكشف عنه، وقتال الآخر يمكن أن يكون مع منْ كان قبل إعلان الحرب محقون الدم والعرض والمال.

(1) **كلمات سديدة في مسائل جديدة**، ص 144 - 145.

**ثانياً**: ثم إنّ آيات الجهاد فيما نرجح إنما تدل على أنّ الكافر يُقاتل لعدوانه وحرابته لا لكفره، وعليه فالمحارب هو الذي يمكن أن يقال بعدم ثبوت حرمة له ولو قبل القتال.

**الوجه الثاني: الروايات ونزع الاحترام عن الآخر**

وقد يستدل بعدة أخبار على أن الشريعة نزعت الاحترام عن الآخر:

**الخبر الأول**: ما روي أنّ رسول الله ﷺ قال: "أذلوهم ولا تظلموهم"[1].

أقول تعليقاً على ذلك:

أ - لم نعثرْ على هذا الخبر منسوباً إلى رسول الله ﷺ إلا في كلام السرخسي، والصحيح أنّه من كلام عمر بن الخطاب، كما ذكر ابن تيمية[2] وغيره، وليس من كلامه ﷺ، وحديث عمر رواه ابن نعيم الأصبهاني (430 هـ)، وهذا نصه: "حدثنا أبو بكر محمد بن إبراهيم بن علي ثنا عبد الله بن عبد السلام ثنا بحر بن نصر ثنا بشر بن بكر حدثني أبو بكر بن أبي مريم حدثني حبيب بن عبيد عن ضمرة بن حبيب قال: قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه في أهل الذمة: سموهم ولا تكنوهم، وأذلوهم ولا تظلموهم، وإذا جمعكم وإياهم طريق فألجئوهم إلى أضيقها"[3]. والخلط بين كلامه ﷺ وكلام بعض الصحابة له نظائر وربما يأتي بعضها في سياق هذه المباحث.

ب - إنّ الأثر المذكور غير صحيح من حيث السند، لأنّ ضمرة بن حبيب مشترك بين رجلين، أحدهما الحمصي، وهذا تابعي ثقة[4] لكنه لم يدرك

(1) **السير الكبير** للسرخسي، ج 1، ص 137، **والمبسوط** له، ج 16، ص 94.
(2) **مجموعة الفتاوى**، ج 28، ص 653.
(3) **ذكر أخبار أصبهان**، ج 2، ص 70، وروي بعد ذلك في **تاريخ مدينة دمشق**، ج2، ص 183،
(4) **ميزان الاعتدال**، ج 2، ص 330.

عمر، فإنّ ضمرة توفي في سنة 130 هـ[1] بينما كانت وفاة عمر في سنة 23 هـ، والثاني، هو ضمرة بن حبيب المقدسي، وهذا مجهول و"لا يدرى من هو"[2]، ولو صحّ الأثر المذكور فهو ليس مستنداً للحكم الشرعي، إلا عند القائلين بحجية قول الصحابي، مع أنه حتى على هذا المبنى يمكن حمل كلام الصحابي على نحو من التدبيرية.

ت - إنّ في الكلام نوع تهافت، فإنّ الدعوة إلى إذلالهم لا تجتمع مع النهي عن ظلمهم، لأنّ الإذلال هو من أبرز مظاهر ظلم الغير.

**الخبر الثاني**: ما ورد في بعض الأخبار من قوله عليه السلام: "ولا كرامة" تعقيباً على تغسيل الميت من غير المسلمين، ففي موثقة عمار بن موسى، عن أبي عبد اللّه عليه السلام عَنِ النَّصْرَانِيِّ يَكُونُ فِي السَّفَرِ وهُوَ مَعَ الْمُسْلِمِينَ فَيَمُوتُ؟ قَالَ: "لَا يُغَسِّلُه مُسْلِمٌ ولَا كَرَامَةَ، ولَا يَدْفِنُه ولَا يَقُومُ عَلَى قَبْرِه وإن كان أباه"[3]. قال الشيخ التبريزي: "فإنّ التجهيز احترام وحفظ لكرامته والكافر ليس أهلاً للاحترام والكرامة.."، ثم استشهد بالموثقة[4]، ودلالة الخبر على النهي عن الغسل والدفن، ناظرة - بطبيعة الحال - إلى الغسل أو الدفن الشرعيين العباديين، وهذا ما سوف نتناوله في مبحث فقه الشعائر والعبادات المتصلة بالآخر، وما يهمنا هنا دلالة الخبر على نفي الاحترام عن الآخر، إما من خلال صراحة قوله: "ولا كرامة"، أو من خلال النهي عن تغسيله ودفنه الذي يستفاد منه نفي حرمته، لأن تغسيل الميت ودفنه هو تكريم له.

**وأما من جهة التعبير** بقوله: "ولا كرامة"، فقد يقال بصراحتها في المطلوب ولا وجه للمناقشة في دلالتها، لكن الأمر لا يخلو من إشكال، وتوضيح الإشكال يتوقف على معرفة المقصود بنفي الكرامة في كلمات الأئمة عليهم السلام؟

(1) **تهذيب التهذيب**، ج 4، ص 403.
(2) **ميزان الاعتدال**، ج 2، ص 330.
(3) **الكافي**، ج 3، ص 159.
(4) **تنقيح مباني العروة، (الطهارة)** ج 7، ص 67.

أقول: للتحقق من ذلك علينا مراجعة موارد استخدام الأئمة عليهم السلام لعبارة "ولا كرامة"، وهذه المراجعة مبنية على ضرورة أن تتم عمليّة استنطاق النصوص من خلال إعادة قراءتها في بيئتها وسياقها التاريخي، إذ إنّ دلالة الكلمات والجمل قد تتغيّر من زمان لآخر، بحكم حركيّة اللغة وتطور استعمالاتها واستخداماتها. وبالمراجعة نكتشف أن جملة "ولا كرامة" يكثر ترددها في الأخبار، ونجد أنّ استخدامها لا ينحصر في الآخر الديني بل تستخدم في الآخر المذهبي أيضاً[1]، وفيمن ارتكب بعض المخالفات الشرعيّة[2]، وأحياناً في أمور غير إلزامية[3]، وترد في أحكام وضعيّة[4]، وقد

(1) عن أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: "قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: الرَّجُلُ يَكُونُ لَه الزَّكَاةُ ولَه قَرَابَةٌ مُحْتَاجُونَ غَيْرُ عَارِفِينَ أَيُعْطِيهِمْ مِنَ الزَّكَاةِ؟ فَقَالَ لَا ولَا كَرَامَةَ لَا يَجْعَلُ الزَّكَاةَ وِقَايَةً لِمَالِه يُعْطِيهِمْ مِنْ غَيْرِ الزَّكَاةِ إِنْ أَرَادَ"، **الكافي**، ج 3، ص 551، وعن الْفُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: "قَالَ لَه الْفُضَيْلُ: أَتَزَوَّجُ النَّاصِبَةَ؟ قَالَ: لَا ولَا كَرَامَةَ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ واللَّه إِنِّي لأَقُولُ لَكَ هَذَا ولَوْ جَاءَنِي بِبَيْتٍ مَلآنَ دَرَاهِمَ مَا فَعَلْتُ"، **المصدر نفسه**، ج 5، ص 348.

(2) عن مسمع أبي سيار عن أبي عبد الله عليه السلام قال:"يجزيك من القول في الركوع والسجود ثلاث تسبيحات أو قدرهن مترسلاً، وليس له ولا كرامة أن يقول سبح سبح"، **تهذيب الأحكام**، ج 2، ص 77. وفي خبر عِمْرَانَ الْقُمِّيِّ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه ع قَالَ: "قُلْتُ لَه: الرَّجُلُ يَخْرُجُ إِلَى الصَّيْدِ مَسِيرَةَ يَوْمٍ أَوْ يَوْمَيْنِ يُقَصِّرُ أَوْ يُتِمُّ فَقَالَ إِنْ خَرَجَ لِقُوتِه وقُوتِ عِيَالِه فَلْيُفْطِرْ ولْيُقَصِّرْ وإِنْ خَرَجَ لِطَلَبِ الْفُضُولِ فَلَا ولَا كَرَامَةَ" **الكافي**، ج 3، ص 438. وعن معاوية بن وهب قال: "قلت لأبى عبد الله عليه السلام امرأة لها زوج فأبى أن يأذن لها في الحج ولم تحج حجة الإسلام فغاب عنها زوجها وقد نهاها أن تحج فقال: لا طاعة له عليها في حجة الإسلام ولا كرامة، لتحج إن شاءت"، **تهذيب الأحكام**، ج 5، ص 474، وعن مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: "سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام - وأَنَا جَالِسٌ - عَنْ رَجُلٍ نَالَ مِنْ خَالَتِه فِي شَبَابِه ثُمَّ ارْتَدَعَ أَيَتَزَوَّجُ ابْنَتَهَا؟ فَقَالَ: لَا، قُلْتُ: إِنَّه لَمْ يَكُنْ أَفْضَى إِلَيْهَا إِنَّمَا كَانَ شَيْءٌ دُونَ شَيْءٍ فَقَالَ لَا يُصَدَّقُ ولَا كَرَامَةَ"، **الكافي**، ج 4، ص 417. وعن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام "في الذي يقذف امرأته، قال: يجلد، قلت: أرأيت إن عفت عنه، قال: لا ولا كرامة"، **من لا يحضره الفقيه**، ج 4، ص 48.

(3) عن أبي عبد الله عليه السلام: "لَيْسَ مِنَّا ولَا كَرَامَةَ مَنْ كَانَ فِي مِصْرٍ فِيه مِائَةُ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ وكَانَ فِي ذَلِكَ الْمِصْرِ أَحَدٌ أَوْرَعَ مِنْه"، **الكافي**، ج 2، ص 78.

(4) عن الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه ع قَالَ: "سَأَلْتُه عَنْ طَلَاقِ السَّكْرَانِ؟ فَقَالَ: لَا يَجُوزُ ولَا

ترد للتأكيد على عدم تصديق الشخص وترك الأخذ بقوله[1]، وعدم ثبوت الحقّ للشخص[2]، وقد يكون التكريم المنفي هو بلحاظ أنّ العمل لا يناسب المؤمن[3]، وأقرب استعمالاتنا اليوم إلى هذه الجملة قولنا: "لا أتشرف بذلك"، وقد كان العرب يستخدمون تعبير "لا حباً ولا كرامة" للتعبير عن عدم احتفائهم وترحيبهم بالشخص، ويقابله قولهم: "حباً وكرامة". والجامع بين هذه الموارد نفي الاستحقاق بشكل مؤكد، وأنّ الشخص لا يكرم بهذا الشيء، وهذا الاستعمال الواسع والعريض للجملة يميل بنا ويدفعنا إلى ترجيح أنّ العبارة المذكورة أصبحت من المصطلحات الشائعة التي يتجاوز مستخدموها في كثير من الأحيان المعنى الحرفي لكلماتها، سوى دلالتها على نفي الاحتفاء بالآخر. فلا تحمل على نفي التكريم الشرعي إلا بقرينة.

---

كَرَامَةَ" **الكافي**، ج 6، ص 126. عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ".. فأيما رجل أقر بولده ثم انتفى منه فليس له ذلك ولا كرامة، يلحق به ولده إذا كان من امرأته أو وليدته"، **الاستبصار**، ج 4، ص 185.

(1) عن مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ يُصَابُ فِي عَيْنِه فَيَذْهَبُ بَعْضُ بَصَرِه أَيَّ شَيْءٍ يُعْطَى قَالَ تُرْبَطُ إِحْدَاهُمَا ثُمَّ يُوضَعُ لَه بَيْضَةٌ ثُمَّ يُقَالُ لَه انْظُرْ فَمَا دَامَ يَدَّعِي أَنَّه يُبْصِرُ مَوْضِعَهَا حَتَّى إِذَا انْتَهَى إِلَى مَوْضِعٍ إِنْ جَازَه قَالَ لَا أُبْصِرُ قَرَّبَهَا حَتَّى يُبْصِرَ ثُمَّ يُعَلِّمُ ذَلِكَ الْمَكَانُ ثُمَّ يُقَاسُ بِذَلِكَ الْقِيَاسِ مِنْ خَلْفِه وعَنْ يَمِينِه وعَنْ شِمَالِه فَإِنْ جَاءَ سَوَاءً وإِلَّا قِيلَ لَه كَذَبْتَ حَتَّى يَصْدُقَ قَالَ قُلْتُ أَلَيْسَ يُؤْمَنُ قَالَ لَا ولَا كَرَامَةَ ويُصْنَعُ بِالْعَيْنِ الأُخْرَى مِثْلُ ذَلِكَ ثُمَّ يُقَاسُ ذَلِكَ عَلَى دِيَةِ الْعَيْنِ"، **الكافي**، ج 7، ص 323.

(2) عن الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام "أَنَّه سُئِلَ عَنِ الْمَفْقُودِ فَقَالَ الْمَفْقُودُ إِذَا مَضَى لَه أَرْبَعُ سِنِينَ بَعَثَ الْوَالِي أَوْ يَكْتُبُ إِلَى النَّاحِيَةِ الَّتِي هُوَ غَائِبٌ فِيهَا فَإِنْ لَمْ يُوجَدْ لَه أَثَرٌ أَمَرَ الْوَالِي وَلِيَّه أَنْ يُنْفِقَ عَلَيْهَا فَمَا أَنْفَقَ عَلَيْهَا فَهِيَ امْرَأَتُه قَالَ قُلْتُ فَإِنَّهَا تَقُولُ فَإِنِّي أُرِيدُ مَا تُرِيدُ النِّسَاءُ قَالَ لَيْسَ ذَلِكَ لَهَا ولَا كَرَامَةَ"، المصدر نفسه، ج 6، ص 147.

(3) عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام "فِي امْرَأَةٍ وَلَّتْ أَمْرَهَا رَجُلاً فَقَالَتْ: زَوِّجْنِي فُلَاناً فَقَالَ إِنِّي لَا أُزَوِّجُكِ حَتَّى تُشْهِدِي لِي أَنَّ أَمْرَكِ بِيَدِي فَأَشْهَدَتْ لَه فَقَالَ عِنْدَ التَّزْوِيجِ لِلَّذِي يَخْطُبُهَا يَا فُلَانُ عَلَيْكَ كَذَا وكَذَا قَالَ: نَعَمْ، فَقَالَ هُوَ لِلْقَوْمِ: اشْهَدُوا أَنَّ ذَلِكَ لَهَا عِنْدِي وقَدْ زَوَّجْتُهَا نَفْسِي، فَقَالَتِ الْمَرْأَةُ: لَا ولَا كَرَامَةَ ومَا أَمْرِي إِلَّا بِيَدِي ومَا وَلَّيْتُكَ أَمْرِي إِلَّا حَيَاءً مِنَ الْكَلَامِ قَالَ تُنْزَعُ مِنْه وتُوجَعُ رَأْسُه"، المصدر نفسه، ج 5، ص 397.

ولهذه اللفظة نظائر:

من ذلك قول العرب: "ثكلتك أمك"، وهو دعاء على الشخص بالموت، وقد استعمل في كلماتهم عليهم السلام والحال أنّهم لا يريدون بذلك المعنى الحرفي لهذه الجملة، فأمير المؤمنين عليه السلام - فيما روي عنه - يقول لِقَائِلٍ قَالَ بِحَضْرَتِه أَسْتَغْفِرُ اللَّه: "ثَكِلَتْكَ أُمُّكَ أَتَدْرِي مَا الِاسْتِغْفَارُ؟ الِاسْتِغْفَارُ دَرَجَةُ الْعِلِّيِّينَ.."[1]، مع أنّ الرجل لم يقل منكراً، ونحوه ما جاء في غيره من الأخبار[2]. إنّ جملة "ثكلتك أمك" تأتي تارة في سياق التأنيب[3] وأخرى بهدف التنبيه على وضوح الأمر، وثالثة في مقام بيان عظمة الأمر[4]، لكنّ

---

(1) **نهج البلاغة**، ج 4، ص 97.

(2) في الخبر عن ابن عباس: "خرج رسول الله (صلى الله عليه وآله) ذات يوم وهو آخذ بيد علي بن أبي طالب (عليه السلام)، وهو يقول: يا معشر الأنصار، يا معشر بني هاشم، يا معشر بني عبد المطلب، أنا محمد رسول الله، ألا إني خلقت من طينة مرحومة في أربعة من أهل بيتي: أنا وعلي، وحمزة وجعفر. فقال قائل: يا رسول الله هؤلاء معك ركبان يوم القيامة؟ فقال: ثكلتك أمك، إنه لن يركب يومئذ إلا أربعة: أنا، وعلي، وفاطمة، وصالح نبي الله.."، **الأمالي** للصدوق، ص 270، وفي الخبر: "أشرف مولى لعلي بن الحسين (عليهما السلام) وهو في سقيفة له ساجد يبكي، فقال له: يا مولاي يا علي بن الحسين أما آن لحزنك أن ينقضي؟! فرفع رأسه إليه وقال: ويلك - أو ثكلتك أمك - والله شكى يعقوب إلى ربه في أقل مما رأيت حتى قال: ﴿يَا أَسَفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ﴾، إنه فقد ابناً واحداً وأنا رأيت أبي وجماعة أهل بيتي يذبحون حولي"، **كامل الزيارات**، ص 214.

(3) كما في خبر رَافِعِ بْنِ سَلَمَةَ قَالَ: "كُنْتُ مَعَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ صَلَوَاتُ اللَّه عَلَيْه يَوْمَ النَّهْرَوَانِ فَبَيْنَا عَلِيٌّ عليه السلام جَالِسٌ إِذْ جَاءَ فَارِسٌ فَقَالَ: السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا عَلِيُّ، فَقَالَ لَه عَلِيٌّ عليه السلام: وعَلَيْكَ السَّلَامُ مَا لَكَ ثَكِلَتْكَ أُمُّكَ لَمْ تُسَلِّمْ عَلَيَّ بِإِمْرَةِ الْمُؤْمِنِينَ.." **الكافي**، ج 1، ص 345.

(4) في الخبر عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه ع قَالَ: "جَاءَ حِبْرٌ مِنَ الأَحْبَارِ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ مَتَى كَانَ رَبُّكَ فَقَالَ لَه ثَكِلَتْكَ أُمُّكَ ومَتَى لَمْ يَكُنْ حَتَّى يُقَالَ مَتَى كَانَ.."، **الكافي**، ج 1، ص 90، وفي الخبر عن علي بن أبي طالب عليه السلام "أنه دخل السوق، فإذا هو برجل موليه ظهره يقول: لا والذي احتجب بالسبع، فضرب علي عليه السلام ظهره، ثم قال: من الذي احتجب بالسبع؟ قال: الله يا أمير المؤمنين، قال:أخطأت ثكلتك أمك، إنّ الله عز وجل ليس بينه وبين خلقه حجاب، لأنه معهم أينما كانوا.."، **التوحيد**، ص 184.

الظاهر أنّه لا يراد بها المعنى الحرفي وهو الدعاء بالموت.

ومن هذا القبيل أيضاً كلمة: "ويلك"، ومعلوم أنّ المعنى الحرفي لها يعني الدعاء عليه بالهلاك أو بالنار[1]، لأنّ الويل - على ما ذكر - اسم من أسماء النار، ولكنها تستعمل على ألسنة المعصومين عليهم السلام وغيرهم ولا يراد بها في أحيان كثيرة المعنى الحرفي للكلمة، حتى لو جاءت في سياق التأنيب، فليس كل تأنيب يوجب الدعاء بالهلاك، فمثلاً، ورد في الخبر عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه ع قَالَ: "بَيْنَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام يَخْطُبُ عَلَى مِنْبَرِ الْكُوفَةِ إِذْ قَامَ إِلَيْه رَجُلٌ يُقَالُ لَه ذِعْلِبٌ ذُو لِسَانٍ بَلِيغٍ فِي الْخُطَبِ شُجَاعُ الْقَلْبِ فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ؟ قَالَ: وَيْلَكَ يَا ذِعْلِبُ مَا كُنْتُ أَعْبُدُ رَبّاً لَمْ أَرَه، فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ: كَيْفَ رَأَيْتَه؟ قَالَ: وَيْلَكَ يَا ذِعْلِبُ لَمْ تَرَه الْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الأَبْصَارِ، ولَكِنْ رَأَتْه الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الإِيمَانِ وَيْلَكَ يَا ذِعْلِبُ إِنَّ رَبِّي لَطِيفُ اللَّطَافَةِ.."[2]، ونحوه غيره من الأخبار[3]. . . . . .

(1) وربما استفاد البعض من استخدام المعصوم تعبير "ويلك" لمن فعل بعض الأفعال كون الذنب كبيرة.

(2) **الكافي**، ج 1، ص 138.

(3) عن أَبِي حَمْزَةَ الثُّمَالِيِّ قَالَ: "قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فِي خُطْبَتِه أَعُوذُ بِاللَّه مِنَ الذُّنُوبِ الَّتِي تُعَجِّلُ الْفَنَاءَ، فَقَامَ إِلَيْه عَبْدُ اللَّه بْنُ الْكَوَّاءِ الْيَشْكُرِيُّ فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أوتَكُونُ ذُنُوبٌ تُعَجِّلُ الْفَنَاءَ؟ فَقَالَ: نَعَمْ وَيْلَكَ قَطِيعَةُ الرَّحِمِ.."، المصدر نفسه، ج2، ص 348. وفي الخبر: "كَانَ أَبِي مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ عليه السلام إِذَا أَرَادَ دُخُولَ الْحَمَّامِ أَمَرَ أَنْ يُوقَدَ لَه عَلَيْه ثَلَاثاً وكَانَ لَا يُمْكِنُه دُخُولُه حَتَّى يَدْخُلَه السُّودَانُ فَيُلْقُونَ لَه اللُّبُودَ فَإِذَا دَخَلَه فَمَرَّةً قَاعِدٌ ومَرَّةً قَائِمٌ فَخَرَجَ يَوْماً مِنَ الْحَمَّامِ فَاسْتَقْبَلَه رَجُلٌ مِنْ آلِ الزُّبَيْرِ يُقَالُ لَه كُنَيْدٌ وبِيَدِه أَثَرُ حِنَّاءٍ فَقَالَ مَا هَذَا الأَثَرُ بِيَدِكَ فَقَالَ أَثَرُ حِنَّاءٍ فَقَالَ وَيْلَكَ يَا كُنَيْدُ حَدَّثَنِي أَبِي وكَانَ أَعْلَمَ أَهْلِ زَمَانِه عَنْ أَبِيه عَنْ جَدِّه قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّه ص مَنْ دَخَلَ الْحَمَّامَ فَأَطَّلَى ثُمَّ أَتْبَعَه بِالْحِنَّاءِ مِنْ قَرْنِه إِلَى قَدَمِه كَانَ أَمَاناً لَه مِنَ الْجُنُونِ والْجُذَامِ والْبَرَصِ والآكِلَةِ إِلَى مِثْلِه مِنَ النُّورَةِ"، المصدر نفسه، ج 6، ص 509، وفي خبر محمد بن مروان قال: "كنت قاعداً عند أبي عبد الله عليه السلام أنا ومعروف بن خربوذ، وكان ينشدني الشعر وأنشده ويسألني وأسأله وأبو عبد الله يسمع، فقال أبو عبد الله عليه السلام: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لأن يمتلي جوف الرجل قيحاً خير له من أن يمتلي شعراً، فقال معروف: إنما يعني بذلك الذي يقول الشعر، فقال: ويحك

كما أنّ جملة "ويلك" تستخدم على لسان أصحاب الأئمة عليهم السلام[1].

ومن الكلمات التي توسعوا في استعمالها متجاوزين المعنى الحرفي: قولهم: "أصلحك الله"، وهي طلب الصلاح له، ما قد يوحي بأنه مفتقد له، لكننا نجد أنّ بعض الرواة يخاطبون الإمام عليه السلام قائلين: "أصلحك الله"[2]، مع كون الراوي من أجلاء أصحابه، ومع ذلك يدعو للإمام بالصلاح، مع أنه إمام أهل الصلاح، وقد احتمل بعضهم أن الدعاء بالصلاح ناظر إلى إصلاح أموره الدنيوية[3]، وهذا يدعى به للإمام عليه السلام وغيره.

وخلاصة الكلام: أنّ قوله "ولا كرامة"، لا يدل في ذاته إلا على مبغوضية الفعل أو التنفير منه أو عدم الاحتفاء بالشخص، فلا يكشف عن نفي الكرامة التشريعة عنه، إلا إذا قامت قرينة سياقية على ذلك، وسوف نلاحظ ما إذا كان ثمة قرينة على ذلك.

**وأما من جهة** ما تضمنه الخبر من النهي عن تغسيل الآخر ودفنه فيمكن

---

أو ويلك قد قال ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله"، **وسائل الشيعة**، ج 7، ص 403، الباب 51 من أبواب صلاة الجمعة، الحديث 3.

(1) في الخبر عن علي بن عطية قال: "أخبرني زرارة قال: اشترى ضريس بن عبد الملك وأخوه من هبيرة أرزاً بثلاثمائة ألف قال:فقلت له: ويلك أو ويحك انظر إلى خمس هذا المال فابعث به إليه واحتبس الباقي.."، **تهذيب الأحكام**، ج 6، ص 337.

(2) راجع **المحاسن**، ج 1، ص 125، و158، و173، و232، و288، وج 2، ص 482ـ

(3) قال الماماقاني تعليقاً على قول الراوي للإمام "أصلحك اللّه": "قد يتوهم بعض من لا خبرة له بمواقع الاستعمالات ان الدعاء للمعصوم (عليه السلام) بمثل هذا الكلام ناشىء من جهل المتكلم إذ لم يكن جميع أموره الا صلاحا لا يشوبه شيء من الفساد كما هو مقتضى العصمة ولكنه خطأ، إذ ليس المراد به الدعاء لإصلاح أمور الآخرة بناء على عدم حصول الصّلاح فيها وصدور خلاف العدل منه (عليه السلام) العياذ باللّه والا لم يمكن مقابلة خلفاء الجور بمثل هذا الكلام وقد كان من المتعارف مواجهتهم بقولهم أصلح اللّه الأمير إذ لو كان المراد به إصلاح حاله بمعنى تغيير حاله عن الجور والظلم إلى العدل والسداد لم يتمكن أحد من التكلم به في محضرهم وانما المراد إصلاح أمور سلطنته كما كان المراد ذلك عند مقابلة الخلفاء به وهو واضح بيناه لرفع جهل الجاهلين"، **غاية الآمال (ط. ق)**، ج 1، المامقاني، ص 60.

القول: إن التغسيل والتكفين في نفسيهما لا يدلان على التكريم، ليستفاد من النهي عنهما أو عدم وجوبها عدم التكريم، وذلك بدليل سقوطهما عن الشهيد مع أنه أحرى بالتكريم من غيره، نعم، في خصوص الدفن فإنه لو أريد النهي عنه بحصتيه، وهما: الدفن الشرعي الذي له شروط خاصة، كوضعه مستقبل القبلة، والدفن العرفي وهو ستره وموارته في الأرض أو غيرها بأي طريقة، فهو بلا ريب يدل على عدم كرامته، لأنّ معنى ذلك هو ترك جثته عرضة للتحلل وانبعاث الروائح الكريهة ونهش السباع لها، ولكنّ هذا النوع من الدفن العرفي ليس منهياً عنه ظاهراً لأن ظاهر الحديث النظر إلى النهي عن الدفن الشرعي، كما في التغسيل والوقوف على القبر، وبعبارة أخرى: إنّ النهي هو عن فعل هذه الأمور مع غير المسلم على حد ما يفعل منها مع المسلم، فتحمل على الحصة الشرعية منها، لأن المسلم يغسل ويكفن ويدفن بطريقة خاصة.

وبناءً على هذا فلا يصح القول: إن السياق هو قرينة على إرادة نفي الكرامة شرعاً، من قوله عليه السلام: "ولا كرامة".

ثم إن أبيت عن قبول ما ذكرناه، فنقول: إنّ قوله عليه السلام بالنسبة للذمي: "ولا كرامة" لا يراد به بيان أصل تشريعي عام في التعامل معه، بمعنى أنّ الآخر لا كرامة ولا حرمة له في الشريعة، أو أنه يجوز توهينه، لأنّ غاية ما قد يُدّعى هو دلالتها على أنّه لا يكرّم بهذا الشيء.

والعبارة المذكورة "ولا كرامة"، ليست تعليلاً للحكم المذكور بترك تغسيله، ليكون مفاد الخبر: أنه لا يغسل لأنه لا كرامة له، كما قد يستفاد من كلام الشيخ التبريزي الآنف، فيعمّ التعليل، ويدلّ على أنّ الآخر لا احترام له شرعاً مطلقاً، والوجه في عدم كونها للتعليل واضح، لا لفقد أداة التعليل فحسب، بل لأنّ شواهد استعمالاتها المختلفة والمتقدمة تشهد لعدم كونها تعليلاً للحكم.

وينبغي أن يكون واضحاً هنا أنه حتى لو التزمنا بعدم جواز أو عدم لزوم إكرام الميت غير المسلم بالغسل أو بالدفن، فهذا لا يلازم جواز تعمد هتكه وإهانته كالتمثيل بجثته مثلاً.

**هذا كله بصرف النظر** عن أنّ الخبر قد تضمّن أمراً مشكلاً، وهو النهي عن الوقوف على قبر الأب النصراني، فإنّ الوقوف **إن أريد** به صرف الوقوف للاعتبار، فالظاهر أنه لا مجال لتحريمه، أكان قبرَ أبٍ أو أمٍّ أو غيرهما، كيف وقد وقف النبي ﷺ على القليب (البئر) الذي دفن به قتلى المشركين في بدر وخاطبهم ببعض الكلمات كما أوردت كتب الحديث والسيرة[1]، وإن **أريد** به الوقوف لأجل تولي أمر دفنه وإدخاله في قبره، أو الاستغفار والدعاء له[2]، فعلى فرض كونه محرماً في غير الأب فلا وجه لتحريمه في خصوص الأب، فقد جاء في بعض الأخبار ما يدل على مشروعية الوقوف على قبر الأبوين ولو كانا كافرين، ففي خبر زَكَرِيَّا بْنِ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: "كُنْتُ نَصْرَانِيّاً فَأَسْلَمْتُ وحَجَجْتُ فَدَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام فَقُلْتُ إِنِّي كُنْتُ عَلَى النَّصْرَانِيَّةِ وإِنِّي أَسْلَمْتُ فَقَالَ وأَيَّ شَيْءٍ رَأَيْتَ فِي الإِسْلَامِ؟ قُلْتُ: قَوْلُ اللَّه عَـزَّ وجَـلَّ ﴿مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن

(1) راجع: **صحيح مسلم**، ج 8، ص 163، **وسنن النسائي**، ج 4، ص 100، **والسيرة النبوية** لابن هشام، ج 2، ص 466، **وتاريخ الطبري**، ج 2، ص 155، **وتصحيح اعتقادات الإمامية** للشيخ المفيد، ص 92.

(2) ذكر جمع من الأعلام في تفسير آية: ﴿وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ﴾ أن المنهي عنه هو الوقوف لأجل الاستغفار والدعاء لغير المسلم قال المقداد السيوري: "ولا تَقُمْ عَلى قَبْرِهِ" أي لأجل الدعاء وسؤال الرحمة لهم"، **كنز العرفان**، ج 1، ص 176، وقال الشيخ البهائي: "جواز الحضور في جنازة الكافر للدعاء عليه بل رجحانه، والقيام على القبر الذي نهي النبي صلى الله عليه وآله أن يفعله بالمنافقين هو الوقوف على قبورهم للدعاء لهم كما قاله في مجمع البيان"، **الحبل المتين**، ص 69. وقد ناقشنا ذلك في كتابنا فقه العلاقات الاجتماعية والمدنية مع غير المسلم، وذكرنا أنه لا يوجد دليل على تحريم الاستغفار لغير المسلمين، مطلقاً، ولو قيل بالحرمة فإنما يقال بها في خصوص من ليس معذوراً في كفره وشركه، وأما المعذور فلا مانع من الاستغفار له. والدعاء ينفعه ولو بالتخفيف عنه وتحسين حاله عند الله تعالى.

ﮋ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ︀ ︁ ︂ ︃ ︄ ︅ ︆ ︇ ︈ ︉ ︊ ︋ ︌ ︍ ︎ ️ ︐ ︑ ︒ ︓ ︔ ︕ ︖ ︗ ︘ ︙ ︚ ︛ ︜ ︝ ︞ ︟ ︠ ︡ ︢ ︣ ︤ ︥ ︦ ︧ ︨ ︩ ︪ ︫ ︬ ︭ ︮ ︯ ︰ ︱ ︲ ︳ ︴ ︵ ︶ ︷ ︸ ︹ ︺ ︻ ︼ ︽ ︾ ︿ ﹀ ﹁ ﹂ ﹃ ﹄ ﹅ ﹆ ﹇ ﹈ ﹉ ﹊ ﹋ ﹌ ﹍ ﹎ ﹏ ﹐ ﹑ ﹒ ﹓ ﹔ ﹕ ﹖ ﹗ ﹘ ﹙ ﹚ ﹛ ﹜ ﹝ ﹞ ﹟ ﹠ ﹡ ﹢ ﹣ ﹤ ﹥ ﹦ ﹧ ﹨ ﹩ ﹪ ﹫ ﹬ ﹭ ﹮ ﹯ ﹰ ﹱ ﹲ ﹳ ﹴ ﹵ ﹶ ﹷ ﹸ ﹹ ﹺ ﹻ ﹼ ﹽ ﹾ ﹿ ﺀ ﺁ ﺂ ﺃ ﺄ ﺅ ﺆ ﺇ ﺈ ﺉ ﺊ ﺋ ﺌ ﺍ ﺎ ﺏ ﺐ ﺑ ﺒ ﺓ ﺔ ﺕ ﺖ ﺗ ﺘ ﺙ ﺚ ﺛ ﺜ ﺝ ﺞ ﺟ ﺠ ﺡ ﺢ ﺣ ﺤ ﺥ ﺦ ﺧ ﺨ ﺩ ﺪ ﺫ ﺬ ﺭ ﺮ ﺯ ﺰ ﺱ ﺲ ﺳ ﺴ ﺵ ﺶ ﺷ ﺸ ﺹ ﺺ ﺻ ﺼ ﺽ ﺾ ﺿ ﻀ ﻁ ﻂ ﻃ ﻄ ﻅ ﻆ ﻇ ﻈ ﻉ ﻊ ﻋ ﻌ ﻍ ﻎ ﻏ ﻐ ﻑ ﻒ ﻓ ﻔ ﻕ ﻖ ﻗ ﻘ ﻙ ﻚ ﻛ ﻜ ﻝ ﻞ ﻟ ﻠ ﻡ ﻢ ﻣ ﻤ ﻥ ﻦ ﻧ ﻨ ﻩ ﻪ ﻫ ﻬ ﻭ ﻮ ﻯ ﻰ ﻱ ﻲ ﻳ ﻴ ﻵ ﻶ ﻷ ﻸ ﻹ ﻺ ﻻ ﻼ ﻽ ﻾ 

فلم يأذن لي، واستأذنته أن أزور قبرها فأذن لي"[1]، ولكننا ناقشنا[2] في هذا الخبر، ورفضنا ما تضمنه من النهي عن الاستغفار لأمّه، لأنّ الصحيح أنّها كانت مؤمنة، فليس ثمة ما يمنع من الاستغفار لها على فرض كان عدم الإيمان مانعاً من الاستغفار.

ثمّ إنّ في الموثقة نفسها مفارقة أخرى، وهي أنّها في الوقت الذي نهت فيه عن الوقوف على قبره، أجازت دفنه، والدفن متضمنٌ للوقوف على قبره، أما كيف يستفاد منها جواز دفنه؟ فلأنّ مفروض الرواية أنّ الرجل مسافر مع قوم مسلمين وقد مات، فمن دفنه غيرهم يا ترى، حتى يقال لهم: "ولَا تَقُوموا عَلَى قَبْرِه".

إلا أنْ يقال: إنّ ذلك منه عليه السلام كان جواباً افتراضياً، أي على فرض أنه دفن فلا تقم على قبره..

**الخبر الثالث**: ما ورد عنهم عليهم السّلام من أنّ "الإسلام ما عليه المناكح والمواريث وحقن الدماء". قال الشيخ المؤمن: "وممّا يدل على أن لا حرمة للكفّار ما ورد عنهم عليهم السّلام مستفيضاً في مقام بيان مشاركة الإيمان للإسلام من قولهم عليهم السّلام: "الإسلام ما عليه المناكح والمواريث وحقن الدماء". فالإسلام هو الموجب لحقن الدم، فالكافر ليس - بما هو كافر - محقون الدم، فضلاً عن أن يكون له حرمة أزيد منه"[3].

أقول: الروايات التي ينظر إليها هي من قبيل:

1 - موثّقة سَمَاعَةَ قَالَ: "قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: أَخْبِرْنِي عَنِ الإِسْلَامِ والإِيمَانِ أَهُمَا مُخْتَلِفَانِ؟ فَقَالَ: إِنَّ الإِيمَانَ يُشَارِكُ الإِسْلَامَ والإِسْلَامَ لَا يُشَارِكُ الإِيمَانَ فَقُلْتُ فَصِفْهُمَا لِي فَقَالَ: الإِسْلَامُ شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَه إِلَّا اللَّه والتَّصْدِيقُ

(1) **صحيح مسلم**، ج 3، ص 65.
(2) راجع **فقه العلاقات الاجتماعية والمدنية مع غير المسلم**، ص 394.
(3) **كلمات سديدة في مسائل جديدة**، الشيخ محمد المؤمن القمي، ص 145 - 146.

بِرَسُولِ اللَّه ص بِه حُقِنَتِ الدِّمَاءُ وعَلَيْه جَرَتِ الْمَنَاكِحُ والْمَوَارِيثُ وعَلَى ظَاهِرِه جَمَاعَةُ النَّاسِ والإِيمَانُ الْهُدَى ومَا يَثْبُتُ فِي الْقُلُوبِ مِنْ صِفَةِ الإِسْلَامِ ومَا ظَهَرَ مِنَ الْعَمَلِ بِه"[1].

2 - صحيحة فُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: "سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام يَقُولُ: إِنَّ الإِيمَانَ يُشَارِكُ الإِسْلَامَ ولَا يُشَارِكُه الإِسْلَامُ، إِنَّ الإِيمَانَ مَا وَقَرَ فِي الْقُلُوبِ، والإِسْلَامَ مَا عَلَيْه الْمَنَاكِحُ والْمَوَارِيثُ وحَقْنُ الدِّمَاءِ والإِيمَانَ يَشْرَكُ الإِسْلَامَ والإِسْلَامَ لَا يَشْرَكُ الإِيمَانَ"[2].

ويلاحظ على هذا الاستدلال: إنّ هذه الطائفة من الأخبار لا دلالة لها على أنّ كلّ مَنْ ليس مسلماً فهو غير محقون الدم، لأنّها ليست في مقام البيان من هذه الجهة أو حصر محقون الدم بخصوص المسلم، وإنّما هي في مقام البيان من جهة إعطاء الفارق بين الإسلام والإيمان، فذكرت أنّ الإسلام هو ما جرت عليه المناكح وهو الذي تُحقن به الدماء، ويكفي لصدق ذلك أن يكون المرء قبل إسلامه مهدور الدم كأن يكون حربيّاً، ولا دلالة فيها إطلاقاً على أنّ كلّ مَنْ ليس مسلماً فهو مهدور الدم.

**الوجه الثالث: متفرقات الأحكام**

وتقريب هذا الوجه أن يقال: إنّ استقراء الأحكام الشرعية المختلفة التي تتصل بالآخر غير المسلم، تدفع إلى الاستنتاج أن الإسلام أجاز إهانتهم ولم ير لهم حرمة، فهو - أعني الآخر - لا بد من التضييق عليه في الطريق، ولا بدّ من أن يمنع من التصدير في المجالس، ولا ينبغي للمسلم القيام له، وعليه أن يدفع الجزية بإذلال، ولا يسمح له بتعلية بنيانه على بنيان المسلمين، ولا حرمة لجثث موتاه، ويحكم بنجاسته.. إلى غير ذلك من الأحكام التي تكشف

(1) **الكافي**، ج 2، ص25.

(2) المصدر نفسه، ج2 ص26، وانظر نحوه ما رواه البرقي في **المحاسن**، ج 1، ص 185.

عن أنّ مذاق الشريعة في هذا المقام قائم ومبني على أنّه لا حرمة لغير المسلمين في أنفسهم أو أعراضهم، فيجوز إهانتهم وإذلالهم.

ولكننا نعتقد أنّ هذا الاستنتاج غير صحيح، لعدم تمامية ما بُني عليه، فهذه الفتاوى المشار إليها كلها موضع نقاش بالنسبة إلينا[1] بل إنّ بعضها موضع رفض، كما مرّ في سياق العلاقات والاجتماعية والمدنية مع الآخر، وسيأتي في سياق هذه البحوث، وإذا تمّ منها شيء فهو لكونه حكماً جزئياً لا يصلح لإلغاء الخصوصية والخروج بالاستنتاج المذكور.

**الوجه الرابع: حرمة تعظيم الكافر**

وتقريب الاستدلال: أن الشريعة الإسلامية قد نهت عن تعظيم الكافر، وعليه، فأي احترام يراد لمن نهينا عن تعظيمه وأمرنا بتوهينه؟! قال في الدر المختار: "وينبغي أن يلازم الصغار فيما يكون بينه وبين المسلم في كل شيء، وعليه، فيمنع من القعود حال قيام المسلم عنده. ويحرم تعظيمه.."[2]. وقال ابن عابدين في حاشية رد المحتار: "قوله[3]: "وينبغي أن يلازم الصغار"، أي الذل والهوان، والظاهر أن ينبغي هنا بمعنى يجب"[4]. وقال الحصفكي: " (ولو سلم على الذمي تبجيلا يكفر) لأن تبجيل الكافر كفر، ولو قال لمجوسي: يا أستاذ تبجيلاً كفر كما في الأشباه"[5].

وقد أرسل بعض الفقهاء حرمة التعظيم إرسال المسلمات، وبنوا على ذلك العديد من الفتاوى:

**منها**: حرمة القيام له، قال ابن نجيم المصري: "وإذا وجب عليهم إظهار

(1) راجع: فقه العلاقات الاجتماعية والمدنية مع الآخر.
(2) **الدر المختار**، ج 4، ص 391.
(3) هذا قول صاحب **الدر المختار**، ج 4، ص 391.
(4) **حاشية رد المحتار**، ج 4، ص 391.
(5) **الدر المختار**، ج 6، ص 743.

الذل والصغار مع المسلمين وجب على المسلمين عدم تعظيمهم، لكن قال في الذخيرة: إذا دخل يهودي الحمام هل يباح للخادم المسلم أن يخدمه؟ إن خدمه طمعاً في فلوسه فلا بأس به، وإن فعل ذلك تعظيماً له، إن كان لميل قلبه إلى الاسلام فلا بأس به، وإن فعل ذلك تعظيماً له من غير أن ينوي شيئاً مما ذكرناه كره له ذلك. وكذا إذا دخل ذمي على مسلم فقام له: إن قام طمعاً في ميله إلى الإسلام فلا بأس به، وإن فعل ذلك تعظيماً له من غير أن ينوي ما ذكرنا أو قام تعظيماً لغناه كره له ذلك اهـ. قال الطرسوسي: إنْ قام تعظيماً لذاته وما هو عليه كَفَر، لأن الرضا بالكفر كفر فكيف يتعظم الكفر اهـ"[1].

**ومنها**: حرمة تهنئته وتعزيته وعيادته، قال البهوتي: "(ويحرم تهنئتهم وتعزيتهم وعيادتهم)، لأنّه تعظيم لهم"[2].

وقد ناقشنا دعوى حرمة التعظيم في الباب المخصص لـ "فقه العلاقات الاجتماعية والمدنية مع الآخر"، وذكرنا ملاحظتين أساسيتين، وهما:

**أولاً**: إنّ حرمة التعظيم هي أوّل الكلام، إذ لا دليل على حرمة التعظيم في نفسه، سوى دعوى أن التعظيم ينافي الصغار الذي جعلته الآية غاية لدفع الجزية، ولكننا رجحنا أن الصغار في الآية هو بالامتثال للقانون والأحكام الإسلامية، لا أن الصغار هو طريق تعامل معهم، على أساس الإذلال، وبكلمة: لقد قلنا في تفسير الآية: إنّ الصغار ليس سلوكاً مطلوباً في التعامل مع غير المسلمين، وإنما الصغار هو كناية عن خضوع الطرف المحارب للدولة وقانونها وشروطها، ومنها الجزية. وعليه، فلا دليل على حرمة التعظيم ما لم يعبّر عن تعظيم الكافر لكفره، فأنت تارة تعظم شخصاً لعقيدته ودينه وأخرى تعظمه لما يحمله من مزايا طيبة، وعلينا أن نفكك في التعظيم، بين تعظيم شخصِ الكافر كإنسان أو صديق أو جار أو لكونه من أرحامنا أو صاحب

(1) **البحر الرائق**، ج 5، ص 194.
(2) **كشف القناع**، ج 3، ص 149.

اختراع أو نحو ذلك، بحيث إنّ تعظيمه يكون لإنسانيته وأخلاقه ومزاياه الطيبة وإنجازاته المفيدة وخدماته النافعة، وبين تعظيمه ككافر، أي لكفره أو لفسقه، ومحل الكلام في تعظيم الكافر بما هو كافر، وليس بلحاظ عنوان آخر.

**إن قلت**: إن هذا التفكيك غير عرفي.

**قلت**: بل هو في مثل هذه الموارد عرفي ومعمول به، أرأيت لو أن شخصاً جاء ممثلاً لسلطان عادل أو مرجع ديني، فإنه ربما كان في شخصه ليس موضع تقدير عندنا، بيد أننا نقوم بواجب احترامه لما يمثل ويحمل من عنوان، فهو رسول أو ممثل للسلطان والمرجع، فإهانته تكون إهانة للسلطان. ثم أرأيت إلى ما جرت عليه الأعراف السياسية في أيامنا من التفكيك بين المواقف السياسية وبين القضايا الإنسانية والاجتماعية، فهم يقومون بإرسال مندوبين عنهم للتعزية بخصومهم السياسيين أو التهنئة في مناسباتهم وأعيادهم الوطنية، دون أن يؤثر ذلك على الخصومات والصراعات شيئاً.

**ثانياً**: لو سلمنا بحرمة تعظيم غير المسلم مطلقاً، فإنّ التعظيم يتمثل بالإتيان ببعض الأفعال التي أعدّت عرفاً لإعظام الغير وإجلاله وتوقيره بسبب عظمة شأنه وعلو مكانه عندنا، والقيام ربما كان تعظيماً للشخص وربما احتف بجو معين يعطيه هذه الدلالة، ولكننا نرى - ولا سيما في زماننا - أنه قد أصبح للقيام دلالة على الاحترام وليس التعظيم، ودلالته على الاحترام في كثير من المجالات أوضح من دلالته على التعظيم، والاحترام - بنظرنا - مفهوم آخر أعم من التعظيم، فالتعظيم يختزن معنى الخضوع للآخر كالركوع بين يديه أو تقبيل يديه، أو تقديسه، كتعظيم الشعائر[1]، ولكن الاحترام لا يختزن هذا المعنى، وعليه، فليس كل احترام هو تعظيم، وحرمة الخاص (التعظيم) لا تدل على حرمة العام (الاحترام)، ولا دليل على حرمة احترام غير المسلم، بل إنّ احترام الناس هو من مظاهر الأخلاق الإسلامية الآمرة بالرفق بالناس

(1) قال تعالى: ﴿وَمَن يُعَظِّمْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ﴾. [الحج: 32]

والداعية إلى مداراة الخلق، والبر واللطف بهم. ثم لو كان الاحترام حراماً فكيف يسير علي عليه السلام - فيما ورد في الخبر الصحيح عنه - مع صاحب الطريق غير المسلم في طريقه المفارق لطريق علي عليه السلام تشييعاً له، ويعزي تصرفه هذا إلى وصية النبي صلى الله عليه وآله؟!

هذا إذا بني على أن التعظيم ليس عنواناً قصدياً، وأما إذا بني على قصديته كما يرى بعض الفقهاء في مثل هذا العنوان والعنوان المقابل له وهو عنوان الهتك، فمن المعلوم أنّ القيام لغير المسلم قد لا يقصد منه تعظيمه فلا يحرم. لكنّ قصدية العنوان المذكور بنظرنا لا تخلو من إشكال في مثل هذه المفاهيم التي هي أدوات جرى تواضع أهل العرف على التعبير بها عن معنى من المعاني.

**الوجه الخامس: التوهين ودخول الإسلام**

إنّ إذلال غير المسلم - كما ذكر غير واحد من الفقهاء - يدفعه إلى اعتناق الإسلام، يقول السبكي مستدلاً على ضرورة تمييز أهل الكتاب في الزي: "ولأنه إذلال في معنى الجزية، ليكون ذريعة لهم إلى الإسلام"[1]. وقد ورد[2] في بعض الأخبار تبرير رفع مقدار الجزية عليهم بذلك، أي ليشعروا بعدم القدرة على أدائه ما يدفعهم إلى الإسلام[3]. وما ذُكر في هذا الوجه إنْ لم يصلح دليلاً فهو يصلح مؤيداً.

**ويردّه**: إنّ الدين قائم على القناعة، والإكراه لا يُقنع، وإذا فرض أنّ الإكراه دفع بعض الناس إلى إظهار الإسلام، فإنه بالتأكيد لن يقنعهم بل

(1) **فتاوى السبكي**، ج 2، ص 402.
(2) ذكرنا ذلك وناقشناه في صفحات سابقة فراجع.
(3) جاء ذلك في صحيحة زرارة عن أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: ".. فَإِنَّ اللَّه تَبَارَكَ وتَعَالَى قَالَ: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾، وكَيْفَ يَكُونُ صَاغِراً وهُوَ لَا يَكْتَرِثُ لِمَا يُؤْخَذُ مِنْه حَتَّى يَجِدَ ذُلّاً لِمَا أُخِذَ مِنْه فَيَأْلَمَ لِذَلِكَ فَيُسْلِمَ.."، **الكافي**، ج 3، ص 566، **ومن لا يحضره الفقيه**، ج 2، ص 50، **وتهذيب الأحكام**، ج 4، ص 117.

سيجعلهم من المنافقين، أي إنّهم سينتقلون من الكفر إلى النفاق، ويحملون في نفوسهم الكيد للإسلام والمسلمين من الداخل، وأهلُ النفاق أخطر من أهل الكفر، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ أسلوب الإكراه قد أثبت التاريخ أنّه غير نافع في كثير من الأحيان، بدليل بقاء غير المسلمين على دينهم في شتى بقاع المسلمين، وهو بالتأكيد لم يعد يجدي اليوم نفعاً في ظل الأوضاع المعاصرة، هذا ناهيك عن أن الإسلام لا بدّ أن يكون بالإقناع لا بالإكراه، قال تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البَقَرَة: 256].

**وخلاصة الكلام**: أننا لم نجد دليلاً يُعتد به يصلح لإثبات القول بسلب الاحترام عن غير المسلمين، أو أنّ الكافر بمجرّد الكفر مسلوب الاحترام في نفسه أو ماله أو عِرْضه، وعليه فنبقى نحن والعمومات والإطلاقات والوجوه المشار إليها سابقاً والدالة على حرمة مطلق الإنسان إلا ما خرج بالدليل.

### 6 - مجالات الاحترام: الدماء والأموال

وفي هذه المرحلة من البحث نتكلم عن أهم مجالات احترام الآخر: وهي مجال النفوس والأموال، والأعراض. وحرمة العرض - بمعنى عدم مشروعية تناول الآخر بالسب والقذف وما إلى ذلك مما يسقط حرمته المعنوية - قد تناولناها بالبحث في كتاب فقه العلاقات الاجتماعية والمدنية مع الآخر، فيبقى أمامنا مجالان:

### المجال الأول: حرمة النفس وعصمة الدم

إنّ من المبادئ الإسلامية الهامّة على المستوى الإنساني مبدأ عصمة الدماء والنفوس، والحديث عن هذا المبدأ أمر يكتسب أهميّة خاصة، ولا سيما ونحن في زمن تسود فيه أعمال العنف والقتل والإجرام بأبشع صورها حتى أصبحت أعمالاً طبيعيّة وأخباراً عادية، ويرتكبها البعض باسم الإسلام، وفيما يلي بيان لهذا المبدأ التشريعي، أعني عصمة الدّم:

### أ - عصمة الدماء/ الأصل اللفظي

في البداية، يجدر بنا أن نبيّن ما هي القاعدة الفقهية العامة في قضيّة الدماء؟ ومن ثم نتحدث عما هو مقتضى الأصل العملي في المسألة؟

مما لا ريب فيه أنّ القاعدة العامة المستفادة من نصوص الشريعة الإسلامية، تقتضي حقن الدماء وعصمتها، مع غضّ النظر عن هوية أصحابها المذهبية والدينية، ناهيك عن أنّ حفظ النفوس هو من أهم المقاصد التي هدفت الشريعة إليها، وأهم الأدلة على حرمة القتل وسفك دم الإنسان:

**الوجه الأول: حكم العقل**

إنّ القتل من أوضح مصاديق الظلم، وهو ممّا استقل العقل بقبحه، وحكم العقل هذا لا غبار عليه، ويلازمه حكم الشرع بالحرمة، وهذا الحكم شامل لكل حالات القتل باستثناء صورتين، يكون فيها القتل جائزاً لخروجه عن حكم العقل تخصصاً وليس تخصيصاً لعدم قابلية أحكام العقل للتخصيص:

**الأولى**: أن يتعنون القتل بعنوان ما يخرجه عن الظلم موضوعاً، من قبيل القتل في القصاص أو الدفاع عن النفس، فإنه بنظر العقل ليس ظلماً، ولذا فهو ليس قبيحاً بل هو جائز حفظاً للنظام.

**الثانية**: أن يزاحمه ما هو أهم منه ملاكاً، فيتقدم عليه بالأهمية، كقتل المؤمن الذي تترس به العدو إذا توقف الفتح والانتصار على قتله، فإنه جائز، والوجه في جوازه أنه - كما هو الحال في الصورة الأولى - خارج تخصصاً عن حكم القتل، فإنّ القتل عندها لا يكون ظلماً أيضاً.

**وقد يقال**: إنه يمكن تبرير إخراج تلك الحالات التي يجوز فيها القتل، عن طريق التخصص لكن ببيان آخر، وهو أنّ حكم العقل هذا بقبح إزهاق الروح وسلب الحياة ليس ناجزاً وعلى نحو العلة التامة، وإنما هو موقوف على عدم ورود الترخيص من واهب الحياة، وهذا ما يجعل الفقهاء لا يرون تنافياً بين قولهم بقبح القتل عقلاً وبين التزامهم بجواز القتل في بعض الحالات، فإنّه لو

كان حكمُ العقل ناجزاً وغير معلّق على عدم ورود الترخيص الشرعي، لوقع التهافت في كلامهم، فإنّ من تمّ استثناؤهم من حكم العقل ليسوا خارجين تخصصاً ولا معنى للتخصيص في حكم العقل!

**ولكننا نعلّق** على ذلك، بأنّ حكم العقل بقبح الظلم - كما سنذكر لاحقاً في قاعدة العدل - هو حكم ناجز، وليس معلقاً على عدم ورود الترخيص، فالظلم علة تامة للقبح، فيتعيّن أن تكون تلك الموارد التي أجيز فيها القتل في الشرع خارجة عن القاعدة خروجاً موضوعياً بالنحو المذكور أعلاه، أعني تعنون القتل بعنوان القصاص أو نحوه أو لوجود مزاحم أهم، وهو ما يعني أن مصب حكم العقل بالقبح ليس هو سلب الروح على إطلاقه، بل سلب الروح دون مبرر وبغير وجه حق.

ودعوى أن الظلم هو سلب الآخر حقه، وثبوت الحق لغير المسلم والذمي أول الكلام، مدفوعة بما سيأتي ذكره في قاعدة العدل.

**الوجه الثاني: القرآن الكريم**

ونكتفي هنا بقوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المَائدة: 32]. والآية واضحة الدلالة على حرمة القتل، فقد اعتبرت أنَّ قتل نفس واحدة تعادل قتل البشر جميعاً وأنّ إحياءها يعادل إحياءهم جميعاً، وهي لم تُضِفْ أيَّ قيد على النفس التي يحرم قتلها، مثل قيد الإسلام أو الإيمان، في دلالة واضحة على أنّ عصمة الدماء تتجاوز كلَّ الأُطُر الدينية أو غيرها.

ثم إنّ الآية وإنْ كانت نازلة في بني إسرائيل، ولكنْ المختار في "شرع من قبلنا"[1] أنّ كل ما ثبت في الشرائع السابقة فهو مستمر ما لم يرد فيه نسخ من

(1) راجع: الملحق رقم (1) في آخر الكتاب.

شريعتنا، ولو أننا بنينا في تلك المسألة على أن الأصل في الشرائع السابقة هو النسخ إلا ما ثبت إمضاؤه، فهذا لا يضر لأنّ هذه الآية من الآيات التي ثبت إمضاء حكمها في شريعتنا، واستدل بها الأئمة عليهم السلام من أهل البيت[1].

ويستفاد من الآية المذكورة أنّ ثمة موردين يباح فيهما القتل فحسب، وهما: القتل قصاصاً، وقتل المفسد في الأرض. وفيما عداهما فلا يجوز القتل، وهذا قد يبعث على التساؤل عن أنه كيف نفهم الموارد الأخرى التي أجيز القتل فيها، كالمرتد، وهذا الأمر قد بحثناه في الفقه الجنائي في الإسلام - الردة أنموذجاً.

**الوجه الثالث: الأخبار**

**الرواية الأولى**: ما ذكرناه سابقاً من قوله صلى الله عليه وآله: "**المسلم من سلم الناس من لسانه ويده إلا بالحق، لا يحلّ أذى المسلم إلا بما يجب**"، وهي مروية من طرق السنة والشيعة، وقد تقدم تقريب دلالتها.

(1) في موثق سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه ع قَالَ: "قُلْتُ لَه قَوْلُ اللَّه عَزَّ وجَلَّ: (مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ): (فَكَأَنَّما قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً ومَنْ أَحْياها فَكَأَنَّما أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً) قَالَ مَنْ أَخْرَجَهَا مِنْ ضَلَالٍ إِلَى هُدًى فَكَأَنَّمَا أَحْيَاهَا ومَنْ أَخْرَجَهَا مِنْ هُدًى إِلَى ضَلَالٍ فَقَدْ قَتَلَهَا"، وفي موثق فُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ قُلْتُ لأَبِي جَعْفَرٍ ع قَوْلُ اللَّه عَزَّ وجَلَّ فِي كِتَابِه: (ومَنْ أَحْياها فَكَأَنَّما أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً) - قَالَ مِنْ حَرَقٍ أَوْ غَرَقٍ قُلْتُ فَمَنْ أَخْرَجَهَا مِنْ ضَلَالٍ إِلَى هُدًى قَالَ ذَاكَ تَأْوِيلُهَا الأَعْظَمُ"، ورواه أيضاً بسند آخر موثق عن أَبَان"، **الكافي**، ج 2، ص 212، وفي صحيح مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنْ قَوْلِ اللَّه عَزَّ وجَلَّ: (مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ).. (فَكَأَنَّما قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً) قَالَ لَه فِي النَّارِ مَقْعَدٌ لَوْ قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً لَمْ يَرِدْ إِلَّا إِلَى ذَلِكَ الْمَقْعَدِ"، **المصدر نفسه**، ج 7، ص 273، وفي صحيح حُمْرَانَ قَالَ: "قُلْتُ لأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام: مَا مَعْنَى قَوْلِ اللَّه عَزَّ وجَلَّ: (مِنْ أَجْلِ ذلِكَ كَتَبْنا عَلى بَنِي إِسْرائِيلَ أَنَّه مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّما قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً) قَالَ قُلْتُ وكَيْفَ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً فَإِنَّمَا قَتَلَ وَاحِداً فَقَالَ يُوضَعُ فِي مَوْضِعٍ مِنْ جَهَنَّمَ إِلَيْه يَنْتَهِي شِدَّةُ عَذَابِ أَهْلِهَا لَوْ قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً إِنَّمَا كَانَ يَدْخُلُ ذَلِكَ الْمَكَانَ قُلْتُ فَإِنَّه قَتَلَ آخَرَ قَالَ يُضَاعَفُ عَلَيْه"، **المصدر نفسه**، ج 7، ص 271.

**الرواية الثانية**: ما رواه السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله: "سَاحِرُ الْمُسْلِمِينَ يُقْتَلُ وسَاحِرُ الْكُفَّارِ لَا يُقْتَلُ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّه ولِمَ لَا يُقْتَلُ سَاحِرُ الْكُفَّارِ؟ قَالَ: لأَنَّ الْكُفْرَ أَعْظَمُ مِنَ السِّحْرِ ولأَنَّ السِّحْرَ والشِّرْكَ مَقْرُونَانِ"[1]، حيث عللت عدم قتل ساحر الكفار بأنّ الكفر أعظم من السحر، وإذا كان لا يقتل بكفره، فبالأولى أن لا يقتل بسحره[2]، ما يعني أنّ الكفر ليس سبباً لهدر الدم، وأمّا ما ذكره بعض الفقهاء من تقييد الكافر في الرواية بما إذا كان ذمياً[3] فلا وجه له، وهو خلاف الإطلاق، وإن اعتمد عليه لدليل خارجي فعليه إثبات ذلك.

**قد يقال**: إنّ بعض النصوص أضافت قيد "المسلم" أو "المؤمن" على النفس التي يَحْرُمُ قتلها، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النِّسَاء: 93].

وفي الخبر عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا عليهما السلام قَالَ: "أُتِيَ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله فَقِيلَ لَه: يَا رَسُولَ اللَّه قَتِيلٌ فِي جُهَيْنَةَ! فَقَامَ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله يَمْشِي حَتَّى انْتَهَى إِلَى مَسْجِدِهِمْ قَالَ وتَسَامَعَ النَّاسُ فَأَتَوْه فَقَالَ مَنْ قَتَلَ ذَا قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّه مَا نَدْرِي فَقَالَ قَتِيلٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ لَا يُدْرَى مَنْ قَتَلَه والَّذِي بَعَثَنِي بِالْحَقِّ لَوْ أَنَّ أَهْلَ السَّمَاءِ والأَرْضِ شَرِكُوا فِي دَمِ امْرِئٍ مُسْلِمٍ ورَضُوا بِه لأَكَبَّهُمُ اللَّه عَلَى مَنَاخِرِهِمْ فِي النَّارِ أَوْ قَالَ عَلَى وُجُوهِهِمْ"[4].

---

(1) **الكافي**، ج 7، ص 260.
(2) انظر: **الوافي**، ج 5، ص 1062.
(3) قال التستري تعليقاً على الخبر: "كما لا يقتل الكافر إذا كان ذميّا لا يقتل لسحره لأنّ كفره فوق سحره"، **النجعة في شرح اللمعة**، ج 7، ص 35.
(4) **مَن لا يحضره الفقيه**، ج4 ص97، **والكافي**، ج7 ص273.

وفي الحديث عنه ﷺ: "كلُّ المسلم على المسلم حرام ماله وعِرضه ودمه، حسب امرئ من الشرّ أن يحقّر أخاه المسلم"[1].

ونقول: إنّ ذلك صحيح لكنه لا ينافي المطلقات ولا يعارضها، لأنه لا تنافي بين مثبتين، وتخصيص دم المسلم بالحرمة في بعض النصوص، أو دم المؤمن كما في الآية مردّه: إمّا لوجود مزية إضافية تقتضي التشدد إزاء الإقدام على قتله، وإمّا لكون ظروف الكلام ومناسبة الحديث اقتضت ذكر المسلم أو المؤمن، ولا دلالة فيه على نفي العصمة عن دم غير المسلم. ومن هنا ورد في الروايات الكثيرة التأكيد على حرمة الذمي والمعاهد وعصمة دمه، وإليك بعض هذه الأخبار:

**الأول**: عن عبد الله بن عمرو بن العاص عن رسول الله ﷺ: "**مَنْ قتل معاهداً لم يَرِحْ رائحة الجنة وإنّ ريحها يوجد من مسيرة أربعين عاماً**"[2]. والمعاهد في النصوص يراد به الذمي، وقد يقال بشموله للمستأمن والمهادَن[3].

**الثاني**: وروي عن المطلب أنّ النبي ﷺ قال: "**من قتل رجلاً من أهل الذمة حرم الله عليه الجنة التي توجد ريحها من مسيرة اثني عشر عاماً**"[4].

**الثالث**: وعن رجل من أصحاب النبي ﷺ: "**من قتل رجلاً من أهل الذمة لم يجد ريح الجنة وإنّ ريحها ليوجد من مسيرة سبعين عاما**"[5].

---

(1) **صحيح مسلم**، ج 8، ص 11، **وسنن ابن ماجة**، ج 2، ص 1298، وغيرها من المصادر.

(2) **صحيح البخاري**، ج 4، ص 65، **ومسند أحمد**، ج 2، ص 186، **وسنن ابن ماجة**، ج 2، ص 896.

(3) **فتح الباري في شرح صحيح البخاري**، 12، ص 229.

(4) رواه المجلسي عن كتاب الأعمال المانعة من الجنة، للشيخ جعفر بن أحمد القمي، **بحار الأنوار**، ج 97، ص 47.

(5) **مسند أحمد**، ج 4، ج 237، **وسنن النسائي**، ج 8، ص 25، **وأسد الغابة**، ج 5، ص 384.

**الرابع**: وعن أبي بكرة قال رسول الله ﷺ: "من قتل نفساً معاهدة بغير حقها لم يجد رائحة الجنة وإنّ ريحها ليوجد من مسيرة خمسمائة عام"[1]. وفي رواية أخرى لأبي بكرة "وإن ريحها ليوجد من مسيرة مائة عام"[2].

واختلاف الأخبار في تحديد المدة التي يشم منها ريح الجنة - إن لم يكن من اشتباه الرواة - لا يضر، إذ يرجح أنّ ذلك من قبيل المبالغة في التعبير، للإشارة إلى عظيم ما ارتكبه القاتل وبعده عن رحمة الله وجنته.

**الخامس**: ما روي عن رسول الله ﷺ أيضاً: "**لا إيمان لمن يقتل مسلماً أو معاهداً**"[3].

**السادس**: في معتبرة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام: ".. ومن قتل ذميا ظلماً، فإنه ليحرم على المسلم أن يقتل ذمياً حراماً، ما آمن بالجزية وأداها ولم يجحدها"[4].

وكيف كان، فإن حرمة قتل الذمي أو المستأمن، ليست موضع تشكيك من أحد، بل هي من المسلمات الفقهية، ولهذا وجدنا أنّ الخوارج - مع أنّهم استحلّوا قتل المسلمين الذين لم يكونوا على رأيهم في تكفير علي عليه السلام - ما كانوا يقتلون الذمي، فقد روي أنهم "أخذوا رجلاً من أهل الذمة يهودياً فقالوا له: ما دينك؟ قال: يهودي، فقالوا: خلوا سبيل هذا، لا سبيل لكم عليه"[5].

إنّه بالاستناد إلى هذه النصوص وسواها، يمكن التأسيس لقاعدة شرعية عامة تقتضي حرمة الدماء في الإسلام وعدم جواز الإقدام على سفكها. وأما إباحة القتل في بعض الموارد فهي استثناء تجوّزه بعض الضرورات الإنسانيّة

(1) **مسند أحمد**، ج 5، ص 50.
(2) المصدر نفسه، ج 5، ص 51.
(3) **عوالي اللآلي**، ج 2، ص 242.
(4) **تهذيب الأحكام**، ج 10، ص 188.
(5) **الغارات للثقفي**، ج 1، ص 340.

وتفرضه المصالح النوعية النظاميّة، من قبيل القتل قصاصاً أو دفاعاً عن النفس أو قتل المفسد في الأرض أو غير ذلك.

**قد يقال**: إنّ هذه الأخبار لا تثبت القاعدة العامة، لأنها نهت عن قتل الذمي، ما يعني أنّ من ليس ذمياً يجوز قتله ولو كان مسالماً.

**ولكنه يقال**: إنّ الأخبار الخمسة الأولى لا يبعد أنه لا مفهوم لها بالنسبة لغير الذمي، فلا تصلح لتقييد مطلقات حرمة القتل، وأما الخبر السادس فقد يتوهم أنّ له مفهوماً، فهو يحرِّم قتل الذمي ما أدى[1] الجزية، فمن لم يؤد الجزية لا يحرم قتله، وهو توهم فاسد، لأنّ من يؤدي الجزية إذا امتنع عن أدائها فهذا مؤشر على خروجه عن نظام الذمة وتحوله إلى محارب، وجواز قتله عندها لكونه محارباً وليس لكفره، وإن لم يكن ما ذكرناه ظاهراً منه، فهو محتمل، ولا يرفع اليد عن مطلقات حرمة الدم بمثل هذا الخبر لو كان تام الدلالة فضلاً عما إذا كان مجملاً.

### ب - أصالة الاحتياط في الدماء

ولو غضضنا الطرف عما تقتضيه القاعدة العامة، فإنّ الأصل العملي في المقام، يقتضي - عند حصول الشك - تعيّن الاحتياط في الدماء، واجتناب سفكها، فلو شكّ المكلف أنّ الشبح الذي يلوح أمامه هو طائر يجوز صيده أم أنه إنسان محترم الدم؟ فالأصل الجاري في المقام هو الاحتياط، ولا تجري أصالة البراءة، ولو شكّ أن الكافر يجوز قتله أم لا فالأصل العملي يقتضي الاحتياط أيضاً. ومستند هذا الأصل الذي هو محل وفاق[2]:

---

(1) ذكر فيه قيد الإيمان بالجزية والظاهر أنه لا يشترط الإيمان بالمعنى الحرفي، وإنما الواجب هو أداء الجزية.

(2) راجع: **منتهى المطلب**، ج 2، ص 919، **مسالك الإفهام**، ج 14، ص 374، **المهذب البارع**، ج 5، ص 210، **ومجمع الفائدة والبرهان**، ج 14، ص 183، **ومفاتيح الشرائع**، ج 2، ص 70، **رياض المسائل**، ج 13، ص 235، **ودراسات في**

**أولاً**: الارتكاز المتشرعي على عدم جواز الإقدام على سفك الدم إلا بمؤمِّن، فاحتمال عصمة الدم عندهم كافٍ للإحجام والتورع عن سفكه.

**ثانياً**: إنّ الأخبار الواردة في حرمة الدم هي ذات لسان متشدد، يغلظ فعل القتل ويعظمه، ويحرم مقدماته والإعانة عليه، فيستفاد منها أن احتمال الحرمة في الدماء منجز، وهذا التشدد نلاحظه في العديد من النصوص الإسلامية التي تحمل تحذيرات شديدة اللهجة بشأن الإقدام على سفك الدماء والاستهانة بالأرواح والإعانة على ذلك ولو بشطر كلمة، ومن هذه الأخبار:

صحيحة مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: "إِنَّ الرَّجُلَ لَيَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ ومَعَه قَدْرُ مِحْجَمَةٍ مِنْ دَمٍ فَيَقُولُ: واللَّه مَا قَتَلْتُ ولَا شَرِكْتُ فِي دَمٍ، قَالَ: بَلَى ذَكَرْتَ عَبْدِي فُلَاناً فَتَرَقَّى ذَلِكَ حَتَّى قُتِلَ فَأَصَابَكَ مِنْ دَمِه"[1].

رواية ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وآله: "مَنْ أعان على دم امرئ مسلم بشطر كلمة كُتِب بين عينيه يوم القيامة: آيس من رحمة الله"[2].

وعنه صلى الله عليه وآله: "لَزوالُ الدنيا أهون على الله من دم يُسفك بغير حق"[3].

وفي معتبرة أَبِي حَمْزَةَ الثُّمَالِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله: "لَا يَغُرَّنَّكُمْ رَحْبُ الذِّرَاعَيْنِ بِالدَّمِ، فَإِنَّ لَه عِنْدَ اللَّه عَزَّ وجَلَّ قَاتِلاً لَا يَمُوتُ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّه ومَا قَاتِلٌ لَا يَمُوتُ؟ فَقَالَ: النَّارُ"[4].

وعن جَابِرِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله: "أَوَّلُ مَا يَحْكُمُ اللَّه فِيه يَوْمَ الْقِيَامَةِ الدِّمَاءُ فَيُوقِفُ ابْنَيْ آدَمَ فَيَفْصِلُ بَيْنَهُمَا، ثُمَّ الَّذِينَ

---

**علم الأصول** للشاهرودي تقرير لدروس السيد الخوئي، ج 3، ص 261، **وصراط النجاة**، ج 5، ص 409.

(1) **الكافي**، ج 7، ص 273.

(2) **كنز العمال**، ج 15، ص 31.

(3) **سنن ابن ماجة**، ج 2، ص 874 .**وسنن الترمذي**، ج 2، ص 426.

(4) **الكافي**، ج7، ص 272، **ومعاني الأخبار**، ص 264، **ومن لا يحضره الفقيه**، ج 4، ص 93.

يَلُونَهُمَا مِنْ أَصْحَابِ الدِّمَاءِ، حَتَّى لَا يَبْقَى مِنْهُمْ أَحَد، ثُمَّ النَّاسَ بَعْدَ ذَلِكَ، حَتَّى يَأْتِيَ الْمَقْتُولُ بِقَاتِلِه فَيَتَشَخَّبَ فِي دَمِه وَجْهُه، فَيَقُولَ: هَذَا قَتَلَنِي، فَيَقُولُ: أَنْتَ قَتَلْتَه! فَلَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَكْتُمَ اللَّه حَدِيثاً"[1].

إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على حرص الإسلام على حرمة الدم، وعنايته بحفظ النفوس، وتشديده في أمرها.

**ثالثاً**: ولدينا خبر خاص قد يقال بكونه مثبتاً للأصل المذكور، وهو وارد في شأن الآخر غير المسلم، وهو مروي في العديد من المصادر في قصة إقدام أسامة بن زيد ورجل آخر من الأنصار على قتل رجلٍ يهودي أو مشرك بعد أن تشهد الشهادتين، بحجة أنّه قالها تعوذاً من القتل، وقد عاتب النبي ﷺ أسامة عتاباً شديداً على ما فعله، ونحن ننقل الرواية من مصادر الفريقين:

أما من مصادر السنة، فننقلها من صحيح البخاري، فقد روى بإسناده عن أبي ظبيان قال: "سمعت أسامة بن زيد بن حارثة رضي الله عنهما يحدث قال: بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الحرقة[2] من جهينة قال فصبحنا القوم فهزمناهم قال ولحقت انا ورجل من الأنصار رجلا منهم قال فلما غشيناه قال لا إله إلا الله قال: فكفّ عنه الأنصاري فطعنته برمحي حتى قتله! قال: فلما قدمنا بلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم، قال: فقال لي: يا أسامة أقتلته بعدما قال: لا إله إلا الله! قال: قلت: يا رسول الله إنما كان متعوذاً، قال: أقتلته بعد أن قال لا إله إلا الله! قال: فما زال يكررها عليّ حتى تمنيت أني لم أكن أسلمت قبل ذلك اليوم"[3].

---

(1) **الكافي**، ج 7، ص 271، **من لا يحضره الفقيه**، ج 4، ص 96، **المحاسن** للبرقي، ج 1، ص 106.

(2) الحرقة: "بضم المهملة وبالراء ثم قاف وهم بطن من جهينة"، **فتح الباري**، ج 12، ص 171.

(3) **صحيح البخاري**، ج 8، ص 36، **وصحيح مسلم**،ج 1، ص 68، **السنن الكبرى** للنسائي، ج 5، ص 177 .**وأسباب نزول الآيات** للواحدي، ص 117.

وأما من مصادر الشيعة، فننقلها من تفسير القمي، ففي تفسير قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا ضَرَبۡتُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُواْ وَلَا تَقُولُواْ لِمَنۡ أَلۡقَىٰٓ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسۡتَ مُؤۡمِنٗا تَبۡتَغُونَ عَرَضَ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا﴾ [النِّسَاء: 94]، قال: "فإنها نزلت لما رجع رسول الله ﷺ من غزوة خيبر وبعث أسامة بن زيد في خيل إلى بعض قرى اليهود في ناحية فدك، ليدعوهم إلى الإسلام، وكان رجل من اليهود يقال له مرداس بن نهيك الفدكي في بعض القرى، فلما أحسّ بخيل رسول الله صلى الله عليه وآله جمع أهله وماله وصار في ناحية الجبل، فأقبل يقول: أشهد ان لا اله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله، فمر بأسامة بن زيد فطعنه فقتله! فلما رجع إلى رسول الله صلى الله عليه وآله أخبره بذلك، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: قتلت رجلاً شهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله! فقال: يا رسول الله إنما قالها تعوذاً من القتل، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: فلا شققت الغطاء عن قلبه، لا ما قال بلسانه قبلت، ولا ما كان في نفسه علمت، فحلف بعد ذلك أنّه لا يقتل أحداً شهد أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله"[1].

ولكنّ هذا الوجه - على فرض حصول الوثوق بصدور الرواية - إنما يصلح لإثبات أصالة الاحتياط مع كون الشخص قد تلفظ بالشهادتين، فلاحظ قوله: "أقتلته بعد لا إله إلا الله"، أي إنّ الحرمة إنما تنشأ من الشهادة المذكورة، وما تكشف عنه من احتمال إسلامه، وأمّا مع إحراز كفره والشك في حرمة دمه كما فيما نحن فيه، فلا يجري الوجه المذكور.

**رابعاً**: ويمكن ذكر مستند آخر أو مؤيد لأصالة الاحتياط في النفوس، وهو ما ورد من "درءِ الحدود بالشبهات"، وقاعدة الدرء هذه هي قاعدة متسالم

(1) **تفسير القمي**، ج 1، ص 149، وعنه **تفسير الصافي**، ج 1، ص 485.

عليها لدى فقهاء المسلمين[1]، والأصل فيها ما ورد عنه ﷺ: "**ادرأوا الحدود بالشبهات**"[2]، ومؤدّى هذه القاعدة التي تطرقنا إليها في كتاب "الفقه الجنائي في الإسلام الردة نموذجاً" أنّ إقامة الحدّ منوطة بعدم وجود شُبْهة في البَيْن، فهي تؤشر ليس إلى أهمية النفوس في الإسلام فحسب، بل إلى أهميّة كرامة الإنسان، لأن الحدود - ولا سيما مع شمولها للتعزيرات - قد تتحقق بسفك الدم قتلاً أو قطعاً وقد تتحقق بالجلد أو الحبس أو نحو ذلك من العقوبات، ومع اتضاح ذلك فإننا نقول: إنّ الشبهة إذا كانت ترفع الإقدام على الدم في الحدود مع كون الحدود حاجة لانتظام المجتمع فبقياس الأولوية أو المساواة يكون الأمر كذلك في غير الحدود.

وانطلاقاً من النصوص والوجوه المتقدمة أسّس الفقهاء قاعدة خاصة في باب النفوس والدماء هي قاعدة الاحتياط، خلافاً للقاعدة العامة المحكمة في أكثر الأبواب الفقهية، عنيت بها أصالة البراءة والإباحة، ومفاد الاحتياط هنا: أنَّ أدنى شبهة كفيلة بحقن دم الإنسان أكان مسلماً أو غير مسلم، قاتلاً أو متّهماً بالقتل. ونحن لا نرى ما يمنع من شمول أصالة الاحتياط لغير المسلم، أيا ما كانت هويته الدينية، لأنّ معظم أدلتها عامة، ويكفي في لزوم الاحتياط احتمال حرمة الدم، والاحتمال المذكور موجود في غير المسلم ما لم يكن محارباً[3] للمسلمين، أجل، قد يدّعي البعض أن الآخر غير الذمي قد ثبت جواز الإقدام على قتله، فلا يكون ثمة مجال لأصالة الاحتياط، ونحن نطالبه بالدليل على ذلك.

وطبيعي أنّ ذلك كلَّه لا بدّ أن يؤسِّس لذهنيّة إسلاميّة تتورّع عن سفك

(1) **المبسوط** للطوسي ج 3 ص 66، **المبسوط** للسرخسي، ج 18، ص172، **الدر المختار**، ج7، ص115.

(2) **من لا يحضره الفقيه**، ج4، ص74، **كنز العمال**، ج5، ص 309.

(3) ونحن لا نرى أن من ليس ذمياً فهو محارب، وهذا ما أوضحناه في مبحث تحديد من هو الآخر؟

الدماء وتتجنّب الخوض في كلِّ ما يعين على سفكها بغير حقّ.

**المجال الثاني: حرمة مال الآخر**

إنّ احترام مال الإنسان يعني أنه ليس "بمثابة المباحات الأصليّة بحيث لا حرمة لها ويسوغ لأيّ أحد أن يستولي عليها ويستوفيها عن قهر وجبر"[1]. والاحترام عند المشهور - كما عرفت سابقاً - مختصٌ بأموال المسلم والذمي، كما هو الحال في حرمة الدم، وأما غير المسلم وغير الذمي فلا حرمة لماله، ومع ذلك لا بأس بذكر بعض فتاواهم بهذا الشأن:

**أ - من أقوال الفقهاء**

يستفاد ذلك من كلام الصدوق في الاستدلال على إرثِ المسلم للكافر: "وذلك أنّ أصل الحكم في أموال المشركين أنّها فيء للمسلمين، وأنّ المسلمين أحق بها من المشركين"[2].

واستدل العلامة على جواز بيع المذكى المختلط بالميتة من غير المسلم بـ "أنه في الحقيقة ليس بيعاً، بل هو استنقاذ مال الكافر من يده برضاه فكان سائغاً"[3]، واعترض عليه الشهيد الأول: "ويشكل بأنّ ماله محترم إذا كان ذمّياً إلّا على الوجه الشرعي، ومن ثمّ حرّم الربا معه"[4].

وقال السيد محمد بحر العلوم (1326هـ): "قاعدة الاحترام، فإنّ المسلم محترم في نفسه وعرضه وماله، وحرمة ماله كحرمة دمه، وعمله محترم أيضاً،

(1) **موسوعة الإمام الخوئي**، ج 30، ص 393.
(2) **من لا يحضره الفقيه**، ج 4، ص 334.
(3) **مختلف الشيعة**، ج 8، ص 319
(4) **الدروس الشرعية**، ج 3، ص 13، وتبعه على ذلك الشهيد الثاني، قال تعليقاً على كلام العلامة: "ويشكل بأن مستحل الميتة أعم ممن يباح ماله، إذ لو كان ذميا كان ماله محترماً، فلا يصح إطلاق القول ببيعه كذلك على مستحل الميتة"، **مسالك الإفهام**، ج 12، ص 58، وراجع: **الروضة البهية**، ج 7، ص 308.

وهو من ضروريات الدين، ومدلول عليه بالكتاب والسنة وإجماع المسلمين. ومعنى احترام ماله حرمة مزاحمته فيه والأخذ منه بالقهر عليه، بخلاف غيره ممن لم يدخل في ذمة الاسلام من الكفار، فإنهم وإنْ ملكوا أموالهم، ولذا كلفوا بالفروع من العبادات المالية - أيضاً - المتوقفة على تملكهم لها، إلا أنه يجوز لنا مزاحمتهم عليها والأخذ منهم بالغيلة أو الغلبة"[1].

وخلاصة ما يستفاد من كلماتهم: أنّ من لم يكن ذمياً فلا حرمة - بنظرهم - لماله، كما لا حرمة لدمه، حكمه حكم المحارب، بل قل هو محارب، لأن المحارب في نظرهم ليس من يحاربنا بالفعل بل من لم يندرج في نظام الذمة، ويبدو من بعض الفقهاء المعاصرين أنّ أموال غير المسلمين في أيامنا خارج الدولة الإسلامية مباحة بالعنوان الأولي، ولكنهم يذكرون بعض العناوين الثانوية توجب تحريم الاستيلاء عليها، من قبيل عنوان سوء سمعة الإسلام والمسلمين[2]، ويبرر البعض حرمة أموال غير المسلمين في البلاد غير الإسلامية التي يدخلها المسلم بتأشيرة دخول رسمية بأنّ ذلك فيه غدر بمن

---

(1) **بلغة الفقيه**، ج 1، ص 78.

(2) وهذا ما يصر عليه بعض الفقهاء المعاصرين، **منهم**: السيد الخوئي، فقد سئل: "هل يعتبر أهل الكتاب في وقتنا الحاضر كفارا حربيين؟ وهل يترتب على ذلك إذا اعتبروا [حربيين] جواز سرقتهم وقتلهم غيلة ولو على فرض حدوث ذلك خفية بحيث لا يترتب على هذا العمل إخلال بالنظام أو مفسدة؟ **فأجاب**: لا يعتبرون من أهل الذمة، ولكن لا مجال للسرقة من أموالهم أو الاغتيال لأزواجهم حفظا للعناوين الثانوية"، **صراط النجاة**، ج 2، ص 422 .**ومنهم**: السيد الحائري في فتاواه، راجع: **الفتاوى المنتخبة**، ص 316، سئل عن احترام مال الكفار ونظمهم، فأجاب: "ليس هذا عندنا من باب احترام أموالهم ونظمهم، بل من باب رعاية العناوين الثانوية"، وصرح قبل ذلك بأن العنوان الثانوي هو سوء سمعة المسلمين، ثم بعد ذلك حدد من هو المحارب، **ومنهم**: الشيخ التبريزي، فقد سئل: "لو أنّ شخصاً حصل على أموال عن طريق السرقة من الكفار أو الخيانة أو الخدعة إمّا جهلًا أو عصياناً، فما هو وظيفته تجاه تلك الأموال، فهل يجب عليه إرجاعها إلى أصحابها سواء توجّه إليه ضرر لو كشف عن نفسه واعترف أم لا ؟ وسواء أوجب ذلك سوء سمعة المسلمين أم لا؟ فأجاب: "لا يجب عليه إلَّا التوبة، وإذا لم يرتكب بعد ذلك من الأعمال ما فيه سوء سمعة المسلمين فلا شيء عليه"، **صراط النجاة**، ج 5، ص 235.

منحه الأمان[1]، أو أنّ هذه التأشيرة تتضمن عقداً بين المسلم وبين تلك الدولة، وهو ينص على احترام قوانينها، أو أنّ الدولة الإسلامية التي ينتمي إليها المسلم أبرمت عقوداً واتفاقيات مع تلك الدول غير الإسلاميّة، وعلى المسلم أن يحترم تلك الاتفاقيات.

وما نرغب به ونسعى إليه فيما يلي هو مقاربة المسألة من زاوية بيان الحكم الأولي في المسألة بعيداً عن العناوين الثانوية وبعيداً عما تقتضيه العقود والالتزامات الخاصة أو العامة، والتي قد لا تدفع الإشكال المطروح على الفقه الإسلامي بأنه يستبيح أموال ودماء غالبية معظم البشر من غير المسلمين، ولا سيما أنّ الفتاوى المذكورة ليست محل اتفاق.

والذي نختاره في المقام أنّ القاعدة الشرعية هي حرمة مال الإنسان، بصرف النظر عن هويته الدينية، وبصرف النظر عما إذا كان ذمياً أو غير ذمي، نعم يخرج من هذه القاعدة من كنّا معه في حالة حرب.

**ب - دليل القاعدة**

يمكن أن يستدل على حرمة أكل مال الغير والتصرف فيه بغير إذنه ولو لم يكن ذمياً، بعدة وجوه:

**الوجه الأول: القرآن الكريم**

**الآية الأولى**: قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟

(1) يقول السيد السيستاني: "لا تجوز السرقة من أموال غير المسلمين الخاصة والعامة ولا يجوز إتلافها، حتى وإن كانت تلك السرقة وذلك الإتلاف لا يسيء إلى سمعة الإسلام والمسلمين فرضاً، ولكنها عدت غدراً ونقضاً للأمان الضمني المعطى لهم حين طلب رخصة الدخول إلى بلادهم، أو طلب رخصة الإقامة فيها، وذلك لحرمة الغدر، ونقض الأمان، بالنسبة إلى كل أحد، مهما كان دينه وجنسه ومعتقده"، **الفقه للمغتربين**، ص 168، **وفقه الحضارة**، ص 104.

لَيْسَ عَلَيْنَا فِي ٱلْأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [آل عِمرَان: 75] بتقريب أنّ الآية تندد ببعض أهل الكتاب وهم اليهود كما ذكر المفسرون[1]، لأنهم كانوا لا يؤدون الأمانات مهما كانت حقيرة وغير ذات قيمة عالية، بزعم أنّ العرب أميون[2] وليس عليهم في ذلك حرج، ولا يدينهم الله على فعلهم هذا، وقد أبطل الله زعمهم هذا وكذبهم، بقوله: "ويقولون على الله الكذب".

والاستدلال بالآية يتوقف على إلغاء خصوصية الأمانة، وإلحاق سائر أنواع أكل مال الغير بها، ويتوقف أيضاً على إلغاء خصوصية أهل الكتاب وإلحاق المسلمين بهم، فإنّ الآية خطاب لأهل الكتاب.

**أقول**: أمّا التعميم من الجهة الأولى، أي إلغاء خصوصية الأمانة فهو - بدواً - غير متيسر، لأن حفظ الأمانة ووجوب ردّها للبر والفاجر والمسلم والكافر هو أمر متسالم عليه، ما يجعل لها خصوصية مانعة من التعدي إلى غيرها[3]، ولكن ثمّة قرينة في الآية تسمح بالتعميم، وهي التعليل، بقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَيْسَ عَلَيْنَا فِي ٱلْأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٌ﴾ [آل عِمرَان: 75]، ما يستفاد منه أنّ الذي دفعهم إلى عدم ردّ أمانات الناس هو أنهم يعتقدون أنّ الأميين لا حرمة لأموالهم وربما لدمائهم، وهذا ما ندد الله تعالى به.

---

(1) قال القمي: "فإن اليهود قالوا يحل لنا ان نأخذ مال الأميين، والأميون الذين ليس معهم كتاب"، **تفسير القمي**، ج 1، ص 106.

(2) قال الشريف الرضي: "العرب الذين أسلموا، أي: لا حرج علينا في الذهاب بأموالهم وانتهاك حرماتهم لخلافهم علينا ومباينة دينهم لديننا، وإنما سموهم أميين، لاعتقادهم أن لا كتاب لهم كما يسمون من لا يحسن الكتابة (أمياً)، وعلى هذا جاء في الخبر أن رسول الله صلى الله عليه وآله: "كان يكره أن يظهر الأميون على أهل الكتاب"، يريد: فارس على الروم، لأن الروم لهم كتاب، وفارس لا كتاب لهم"، **حقائق التأويل**، ص 125.

(3) ففي الخبر قال النبي ﷺ: "كذب أعداء الله ما من شيء كان في الجاهلية إلا وهو تحت قدمي، إلا الأمانة فإنها مؤداة إلى البر والفاجر"، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج 3، ص 432..

ويؤيد إلغاءَ الخصوصية فهمُ بعض الصحابة، فقد روي عن صعصعة، أنّ رجلاً سأل ابن عباس فقال: "إنا نصيب في الغزو من أموال أهل الذمة الدجاجة والشاة، قال ابن عباس: فتقولون ماذا؟ قالوا: نقول ليس علينا بأس في ذلك، قال: هذا كما قال أهل الكتاب ﴿لَيْسَ عَلَيْنَا فِي ٱلْأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٌ﴾ [آل عِمرَان: 75] إنهم إذا أدوا الجزية لم تحلل لكم أموالهم إلا بطيب أنفسهم"[1].

ويؤيده أيضاً ما روي عن ابن جريج من أنّ ما كان في ذمة اليهود للعرب هو ديون، والديون ليس أمانات بالمعنى الخاص، فقد قال: "بايع اليهودَ رجالٌ من المسلمين في الجاهلية، فلما أسلموا تقاضوهم[2] ثمن بيوعهم، فقالوا: ليس لكم علينا أمانة، ولا قضاء لكم عندنا، لأنكم تركتم دينكم الذي كنتم عليه، وادعوا أنهم وجدوا ذلك في كتابهم، فقال الله عز وجل: ﴿وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [آل عِمرَان: 78]"[3].

وأما التعميم من الجهة الثانية، أعني إلغاء خصوصية أهل الكتاب، فيمكن توجيهه: إما بأنّ الآية قد كذّبت أن يكون الله تعالى قد أباح لليهود أكل أموال الناس، ولسانها لسان إدانة، بسبب قبح هذا العمل في نفسه، والقبح هنا عقلي (والآية مرشدة إليه) فلا يقبل التخصيص، فلا يُعقل أن يكون هذا الأمر مرفوضاً إذا صدر منهم ومباحاً إذا صدر من المسلمين، وإما بأنّ الآية تضمنت تكذيب ما زعموه من اشتمال التوراة على إباحة أكل مال الغير، وهذا الحكم التوراتي نستصحب بقاءه في شريعتنا.

**الآية الثانية**: قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النِّسَاء: 29]، والأكل هنا لا يراد به معناه الحرفي، بل مطلق الاستيلاء على مال الغير والتصرف فيه بغير إذنه، وكثيراً ما

(1) **تفسير القرآن** لعبد الرزاق، ج 1، ص 124، ونحوه ما في **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج 3، ص 433.
(2) تقاضى المسلمون من اليهود، أي طلبوا إليهم أن يدفعوا إليهم أموالهم، فأبى اليهود.
(3) **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج 3، ص 433.

يعبّر أهل العرف عن سرقة مال الغير أو غصبه بأنه أكلٌ لمال الغير، مع أنه قد يكون المال ليس من المأكول ولا صُرف في المأكول.

ولكنّ الاستدلال بالآية كما جاء في بعض الكلمات[1]، لا يخلو من إشكال، لسببين:

**السبب الأول**: أنّ الآية الكريمة وكذا الآية الأخرى، وهي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البَقَرَة: 188] تخاطبان المؤمنين بأنْ لا يأكلوا أموالهم بينهم بالباطل، فلا إطلاق فيهما ليشمل أموال غير المسلمين.

أجل، يمكن التغلب على ذلك وإلغاء خصوصية المؤمنين، لإحدى نكتتين أو لكليهما: **الأولى**: أنّ كون المنهي عنه هو الأكل بالباطل تدفعنا إلى إلغاء الخصوصية عن المؤمن، فإنّ الباطل مما لا يمكن تشريع أكله والاستيلاء عليه أكان المأكول منه مسلماً أو غير مسلم، ولو قال المشرع: لا تأكل مال جارك بالباطل، فلا يرى أهل العرف أن للجار خصوصية، **والثانية**: ملاحظة تتمة الآية الثانية، عنيت بذلك قوله: ﴿لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ﴾ [البَقَرَة: 188] مما يدلّ على أن المبغوض له تعالى هو أكل أموال الناس، وليس خصوص المؤمنين، وإلا لقال: لتأكلوا فريقاً من أموالكم أو أموال بعضكم، وعليه يكون ذكر المؤمنين أولاً من باب المثال، فلا تنافي بين صدر الآية وعجزها، ويشهد لذلك أيضاً ما ورد في موثق سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام: ".. ولَا يَأْكُلْ أَمْوَالَ النَّاسِ إِلَّا وعِنْدَه مَا يُؤَدِّي إِلَيْهِمْ حُقُوقَهُمْ، إِنَّ اللَّه عَزَّ وجَلَّ يَقُولُ: ﴿لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النِّسَاء: 29].."[2]، حيث جعل عليه السلام مصبّ النهي هم الناس.

---

(1) **القواعد الأصولية والفقهية**، بإشراف الشيخ التسخيري، ج 2، ص 21.

(2) **الكافي**، ج 5، ص 95، **ومن لا يحضره الفقيه**، ج 3، ص 184، ورواه الشيخ في **تهذيب الأحكام**، ج 6، ص 185، ولكن بدل "سماعة" جاء" سلمة".

**السبب الثاني**: إنه بناءً على ما هو معروف من أنّ الباء في قوله "بالباطل" سببية، وليست للمقابلة، (أي في مقابل الباطل) يكون المقصود من الآية هو النهي عن أكلها بالأسباب الباطلة، كالقمار والربا، ونحوهما، وحيث إن الباطل يراد به الباطل الواقعي، فلا ينفع التمسك بالآية في المقام، لأنّ كون ما نحن فيه (أكل مال غير المسلم) من الأسباب الباطلة واقعاً أول الكلام، فيكون التمسك بالآية لمنعه وتحريمه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

أجل، لو قلنا إنّ الباطل هنا يراد به الباطل عرفاً كما استقرب الشيخ الأنصاري وليس الباطل واقعاً، فلا مانع من التمسك بالآية، لأنّ العرف يرى أنّ أكل مال الإنسان ولو كان كافراً بالغيلة والقهر هو من الأسباب الباطلة. ولكنّ السيد الخوئي اعترض عليه بأنّ "الباطل كسائر الألفاظ ظاهر في الباطل الواقعي"[1].

**وقد يقال** اعتراضاً على كلام السيد الخوئي: بأنّ ما لا مجال للرجوع فيه إلى العرف هو بعض الأحكام الوضعية الشرعية، وكذا ما لا مجال لفهمه من قبل العرف كالعناوين الواقعية التي كشف الشارع عنها[2]، وأمّا مفهوم الباطل ونظائره من المفاهيم الملقاة إلى العرف - من قبيل مفهوم العدل والإحسان والهتك والاحترام والبيع - فهي ليست من مخترعات الشارع ولا موجب لحملها على المعاني الواقعية، وإنما تحمل على معانيها العرفية، ويؤيده: عدم تصدي الشارع لبيانها وتحديد مقصوده بها، فإنّ ذلك يُرجح أنّه أوكل الأمر إلى الفهم العرفي، فيحمل المفهوم على المقصود العرفي به ما لم يثبت أن الشارع ألغى المفهوم العرفي أو تصرف فيه توسعة أو تضييقاً. وسيأتي منا تبني الحمل على المعنى العرفي في مفهوم العدل.

---

(1) **التنقيح في شرح المكاسب - البيع (موسوعة الإمام الخوئي)**، ج 36، ص 107.

(2) قال الشيخ حسين الحلي: "إنما يكون العرف مرجعاً في العناوين العرفية مثل الإكرام والاحترام والإهانة والبيع والغصب ونحو ذلك دون الأحكام الوضعية الشرعية ودون ما لا مجال لفهم العرف فيه من العناوين الواقعية التي كشفها الشارع عنها ولا يعرفها العرف". راجع **دليل العروة الوثقى**، ج 2، ص 354.

**الآية الثالثة**: قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحۡلَةٗۚ فَإِن طِبۡنَ لَكُمۡ عَن شَيۡءٖ مِّنۡهُ نَفۡسٗا فَكُلُوهُ هَنِيٓـٔٗا مَّرِيٓـٔٗا﴾ [النِّسَاء: 4].

قال المحقق النراقي (1244هـ): "الأصل حرمة أكل مال الغير المحترم - مسلماً كان أو كافراً محفوظاً في ماله - بدون إذنه"، واستدل بقوله سبحانه: ﴿فَإِن طِبۡنَ لَكُمۡ عَن شَيۡءٖ مِّنۡهُ نَفۡسٗا فَكُلُوهُ هَنِيٓـٔٗا مَّرِيٓـٔٗا﴾ [النِّسَاء: 4]، بتقريب أنّه "دلّ بمفهوم الشرط على عدم جواز الأكل بدون الطيبة، ويتعدى إلى غير الزوجة بالفحوى والإجماع المركب"[1].

ولكن قد يعترض على هذا الاستدلال بأن التعدي عن مورد الآية صعب للغاية، إذ إن ما استدل به النراقي للتعدي لا يخلو من إشكال:

**أمّا الأولوية**، فليست قطعية، لاحتمال وجود خصوصية لمهر الزوجة تمنع من التعدي، وقد يمكن تجاوز خصوصية المهر، بقرينة موثق سَعِيدِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: "قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: جُعِلْتُ فِدَاكَ امْرَأَةٌ دَفَعَتْ إِلَى زَوْجِهَا مَالاً مِنْ مَالِهَا لِيَعْمَلَ بِه وقَالَتْ لَه حِينَ دَفَعَتْ إِلَيْه أَنْفِقْ مِنْه فَإِنْ حَدَثَ بِكَ حَدَثٌ فَمَا أَنْفَقْتَ مِنْه حَلَالاً طَيِّباً فَإِنْ حَدَثَ بِي حَدَثٌ فَمَا أَنْفَقْتَ مِنْه فَهُوَ حَلَالٌ طَيِّبٌ فَقَالَ أَعِدْ عَلَيَّ يَا سَعِيدُ الْمَسْأَلَةَ فَلَمَّا ذَهَبْتُ أُعِيدُ الْمَسْأَلَةَ عَلَيْه اعْتَرَضَ فِيهَا صَاحِبُهَا وكَانَ مَعِي حَاضِراً فَأَعَادَ عَلَيْه مِثْلَ ذَلِكَ، فَلَمَّا فَرَغَ أَشَارَ بِإِصْبَعِه إِلَى صَاحِبِ الْمَسْأَلَةِ فَقَالَ: يَا هَذَا إِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّهَا قَدْ أَفْضَتْ بِذَلِكَ إِلَيْكَ فِيمَا بَيْنَكَ وبَيْنَهَا وبَيْنَ اللَّه عَزَّ وجَلَّ فَحَلَالٌ طَيِّبٌ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ قَالَ: يَقُولُ اللَّه جَلَّ اسْمُه فِي كِتَابِه: ﴿فَإِن طِبۡنَ لَكُمۡ عَن شَيۡءٖ مِّنۡهُ نَفۡسٗا فَكُلُوهُ هَنِيٓـٔٗا مَّرِيٓـٔٗا﴾ [النِّسَاء: 4]"[2]، ونحوه موثق سماعة قال: "سألته عن قول الله تعالى: ﴿فَإِن طِبۡنَ لَكُمۡ عَن شَيۡءٖ مِّنۡهُ نَفۡسٗا فَكُلُوهُ هَنِيٓـٔٗا مَّرِيٓـٔٗا﴾ [النِّسَاء: 4] قال: يعني بذلك أموالهن الذي في أيديهن مما يملكن"[3]. أجل إنّ الخبرين وإن ساعدا على إلغاء خصوصية

(1) **مستند الشيعة**، ج 15، ص 18.
(2) **الكافي**، ج 5، ص 136.
(3) **تهذيب الأحكام**، ج 6، ص 346.

المهر لكن مفادهما يبقى محصوراً في دائرة مال المرأة، وقد يدعى أنّ لمالها خصوصية، ولكنه بعيد.

**وأما الإجماع المركب**، فهو لا يتمّ لأنّ الإجماع حتى لو كان بسيطاً فهو ليس حجة في المقام، لعدم كشفه عن رأي المعصوم، فالإجماع المركب أولى بعدم الحجية. على أنّ الإجماع تام في خصوص مال المسلم دون سواه.

هذا ولكن ثمّة تقريب آخر لدلالة الآية لا نحتاج معه إلى التمسك بالأولوية والإجماع المركب، وهو أنّ المستفاد عرفاً من قوله تعالى: ﴿فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا﴾ [النِّسَاء: 4] أنّ طيب النفس هو الملاك التام لحلِّ أكل مال الغير، فإذا طابت نفسه يحلّ أكل ماله وإلا فلا.

**الآية الرابعة**: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ۖ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ ۖ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ ۖ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ ۖ وَءَاتُوهُم مَّآ أَنفَقُواْ ۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَن تَنكِحُوهُنَّ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ۚ وَلَا تُمْسِكُواْ بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ وَسْـَٔلُواْ مَآ أَنفَقْتُمْ وَلْيَسْـَٔلُواْ مَآ أَنفَقُواْ ۚ ذَٰلِكُمْ حُكْمُ ٱللَّهِ ۖ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ ۚ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [المُمتَحنَة: 10].

إنّ الآية بحسب ما يقتضيه سياقها وأسباب النزول تشير إلى حالة الهدنة والصلح التي جرت بين النبي ﷺ والمشركين، وقد كان الاتفاق على أنّ من جاء من آحاد المشركين إلى النبي ﷺ ردّه إلى قومه، وقد حصل أن جاءت بعض النساء[1] مهاجرات إليه، وهنا نزلت الآية لتأمر المسلمين بامتحان تلك النسوة فإن ثبت صدقهن وأنهن هاجرن بدينهن، فلا يجوز ردُّهن إلى المشركين، أجلْ، أثبتت للأزواج المشركين حقاً في أن يأخذوا ما أنفقوا،

(1) في تفسير ابن عباس: "نزلت هذه الآية في سبيعة بنت الحرث الأسلمية جاءت إلى النبي صلى الله عليه وسلم عام الحديبية مسلمة وجاء زوجها مسافر في طلبها فأعطى النبي صلى الله عليه وسلم لزوجها مهرها"، **تنوير المقباس من تفسير ابن عباس**، للفيروزآبادي، ص 468، وعن الشافعي أن المرأة التي جاءت مسلمة ونزلت الآية بسببها، هي أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط، راجع: **أحكام القرآن**، ج2، ص 67.

لقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوهُم مَّآ أَنفَقُواْ﴾ [المُمتَحنَة: 10] وقد استفاد الفقهاء من الآية حكماً عاماً فأفتوا بمضمونها في نظائرها، لكنهم قصروا الحكم على المهر دون غيره[1]، مع أنّ الآية مطلقة.

وإذا اتضح ذلك نقول: إنّ تقريب الاستدلال بالآية: أنه إذا كان المسلمون مأمورين بدفع مهر النساء اللاتي أسلمن لأزواجهنّ المشركين، فهذا يدل على احترام أموالهم وعدم جواز أخذها بالأولوية، والوجه في الأولوية واضح، وهو أنّ المهر قد أعطي للنساء ودخل في ملكيتهن وربما أنفقنه، ولكن حيث إنّ النسوة اخترن الإسلام بإرادتهن[2]، فتسببن بخسارة معينة لأزواجهنّ أُمر المسلمون بدفع المهر إليهم، فإذا لم يكن المال قد دخل في ملك المسلم، بل كان ملكاً لأصحابه من غير المسلمين، فبالأولى أنه يجب إرجاعه إليهم لو أخذ منهم، وهو ما يدل على عدم جواز أخذه والاستيلاء عليه دون سبب شرعي.

ولكن مع ذلك فإنّ هذه الآية لا تصلح لتأسيس قاعدة عامة، لكونها مبتلاة بعدة اعتراضات:

---

(1) قال الشيخ الطوسي: "إذا هادن الإمامُ المشركين مدة على أن من جاء منهم رده إليهم، ويكفّ الحرب فيما بينهم، ثم جاءت امرأة مسلمة مهاجرة منهم إلى بلد الإسلام، لم يجز ردها بلا خلاف، إلا أنه إن جاء زوجها وطالب مهرها الصحيح الذي أقبضها إياه كان على الإمام أن يرده إليه من سهم المصالح. وللشافعي فيه قولان: أحدهما: مثل ما قلناه، وهو أضعفهما عندهم. والثاني: وهو الصحيح عندهم أنه لا يرد عليه شيئا. وهو اختيار الشافعي، والمزني، وبه قال أبو حنيفة. دليلنا: قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوهُم مَّآ أَنفَقُواْ﴾، وهذا قد أنفق" **الخلاف**، ج 5، ص 550. وقال ابن شهر آشوب (588هـ): "دالٌ على أنّه إذا جاءت امرأة مسلمة مهاجرة من دار الحرب إلى دار الإسلام لم يجز ردها، إلا أنه إذا جاء زوجها وطالب بمهرها كان على الإمام أن يرده عليه من سهم المصالح، لأنه قد أنفق"، **متشابه القرآن ومختلفه**، ج 2، ص 186.

(2) قال الشيخ ناصر مكارم: "بالرغم من أن أزواج المؤمنات كفار فلا بد من إعطائهم ما أنفقوا من مهور على زوجاتهم، وذلك لأنّ الطلاق والانفصال قد تم بمبادرة من المرأة بسبب إيمانها، لذا توجب العدالة الإسلامية دفع خسارة الزوج"، **الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل**، ج 18، ص 260.

**الاعتراض الأول**: إنّ دعوى الأولوية قد ترد بأنّ الآية واردة في رد المهر كما ذكر المفسرون كافة[1]، وورد ذلك في تفسير القمي[2]، ويصعب إلغاء الخصوصية عن المهر وإلحاق سائر الأموال به، ولا سيما إذا بني على أنّ المهر هو عوض البضع كما قيل، وبهجرة المرأة وإسلامها قد حالت بين الزوج والبضع، فكان اللازم أداء المهر، وعليه، فلا يمكننا إحراز تعميم الحكم إلى غير المهر، ولهذا قال الجواد الكاظمي: "ومقتضى الآية عموم ردّ ما أنفق، لكنّ العلماء خصّوه بالمهر، نظراً إلى أنّه بدل عن البضع الَّذي حيل بينه وبينه، بخلاف ما عدا المهر من النفقة والهبة، فإنّه ليس بهذه المثابة"[3].

**ولكنه اعتراض ضعيف**، لأنه حتى لو تغاضينا عن الإشكال في دعوى كون المهر هو عوض البضع[4] فإنّ ذلك لا يلغي الاستدلال بالآية، بلزوم ردّ كل حقّ له عليها، فإن المهر الذي خسره الزوج ليس بأولى من الدين أو من المال الذي سلبته منه وهاجرت، ولهذا فإنّ دعوى أولوية ردّ غير المهر من الأموال تبقى قائمة، لأنه إذا وجب عليها ردّ المهر مع أنّها قد استحقته وملكته بالعقد،

---

(1) لاحظ الكلمات المذكورة في هامش سابق، ولاحظ أيضاً: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج 28، ص 89، وتبنى ذلك الفقهاء، لاحظ: **تذكرة الفقهاء**، ج 9، ص 362، **وإيضاح الفوائد**، ج 3، ص 53.

(2) قال: "يعني يرد المسلم على زوجها الكافر صداقها ثم يتزوجها المسلم"، **تفسير القمي**، ج 2، ص 363.

(3) **مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام**، ج 2، ص 338.

(4) فإنّ الصحيح أنّ المهر هو نحلة، كما قال جلّ وعلا: ﴿وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحۡلَةٗۚ فَإِن طِبۡنَ لَكُمۡ عَن شَيۡءٖ مِّنۡهُ نَفۡسٗا فَكُلُوهُ هَنِيٓـٔٗا مَّرِيٓـٔٗا﴾، ولأنه لو كان عوض البضع لكان اللازم عدم انتصافه عند عدم الدخول، فإنه والحال هذه لم يستوف من البضع شيئاً، وقال الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء (1373هـ): "المهر هو ما يجعل للزوجة في عقد زواجها مما هو مال عينا أو دينا أو حقا أو منفعة وليس هو عوض البضع أو عوض الاستمتاع بل المعاوضة في باب النكاح كما عرفت غير مرة بين ذات الزوجين وانما المهر كهدية وطيبة خاطر للزوجة ولذا يكره المماكسة فيه والتغالي ويستحب فيه أكيداً التساهل والمهاودة، ولحرص الشارع الحكيم على التسهيل في هذا المقام اكتفي من المهر حتى بتعليم السورة وقراءة الفاتحة، ولكن الاعتدال بمهر السنة وهو خمسمائة درهم أي خمسة وعشرون ديناراً"، **تحرير المجلة**، ج 5، ص 27.

ومع أنه - على فرض كونه عوض البضع - قد استوفى الزوج شيئاً مما يقابله في مدة الزوجية، فبالأولى يجب رد المال عليه إذا كان حقاً خالصاً له.

**الاعتراض الثاني**: إنّ الآية منسوخة، قال الشيخ الطوسي: "وقيل: نُسخ رد المهور على الأزواج من المشركين"[1]. وقال أبو بكر الجصاص (370هـ): "وهذه الأحكام في رد المهر وأخذه من الكفار [و] تعويض الزوج من الغنيمة أو من صداق قد وجب رده على أهل الحرب منسوخ [ـة] عند جماعة أهل العلم غير ثابت [ـة] الحكم"[2]. ثم قال: "**فإنْ قيل**: ليس في القرآن ولا في السنة ما يوجب نسخ هذه الأحكام، فمن أين وجب نسخها؟ **قيل له**: يجوز أن يكون منسوخاً بقوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النِّسَاء: 29]، وبقول النبي ﷺ: "لا يحلُّ مال امرئ مسلم إلا بطيبة من نفسه"[3].

**ويرده**: أنّ كون هذا من الأسباب الباطلة هو أول الكلام، على أنه لا تنافي بين الآيتين ليدعى نسخ آية ﴿وَءَاتُوهُم مَّآ أَنفَقُواْ﴾ [المُمتَحنَة: 10] بآية ﴿لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم﴾ [النِّسَاء: 29] وإنما غاية الأمر أنّ حكم إيتائهم المهر هو أخص من الآية المذكورة، والأخصية أيضاً هي النسبة بين آية إيتاء المهر وحديث "لا يحل مال امرئ"، فتتقدم الآية عليهما بالأخصية.

ونقل ابن الجوزي عن مقاتل بن سليمان، قوله: "كل هؤلاء الآيات نسختها آية السيف"[4]. ولكنّ دعوى نسخ هذه الآيات بآية السيف هي في الضعف أوهن من سابقتها، لأنه لا تناف بينها وبين آية السيف لتصح دعوى

(1) **التبيان في تفسير القرآن**، ج 9، ص 585.
(2) **أحكام القرآن**، ج 3، ص 589، والكلام عينه وفق التصحيح الذي أجريناه عليه في المتن نقله ابن الجوزي (597هـ) في **زاد المسير في علم التفسير** ، ج 8، ص 11، عن القاضي أبي يعلي.
(3) **أحكام القرآن**، ج 3، ص 589.
(4) **زاد المسير في علم التفسير** ، ج 8، ص 11.

النسخ، وهذه الدعوى لم تبتن على خبر يؤثر عن رسول الله ﷺ وإنما هي رأي اجتهادي لمقاتل، وهو اجتهاد لا يلزمنا بشيء، وهو مبتنٍ على تصور خاص للإسلام، وهو تصور يرى أنّ الأصل في الإسلام الذي يحكم العلاقة مع غير المسلم هو السيف والقتل، ولهذا ادعى أنّ آية السيف ناسخة لكل آيات الصلح والحوار ومداراة الآخر، ولهذا قد تكررت عبارة "نسختها آية السيف"[1] عشرات المرات في تفسير مقاتل، هذا كله لو غضينا الطرف عما اتهم به مقاتل من الكذب والدجل[2].

**الاعتراض الثالث**: إنّ الآية المباركة نازلة في حالة وجود صلح أو هدنة مع غير المسلمين، وهذا كافٍ في إسقاط الاستدلال، إذْ غاية ما تدلّ عليه حينئذٍ وجوب حفظ أموال المعاهَدين، ولا تثبت وجوب حفظ أموال من ليسوا أهلَ صلحٍ وعهد حتى لو لم يكونوا أهل الحرب، بل كانوا مسالمين مثلاً. ويؤيده ما نقله في مجمع البيان عن الزهري من أنه "لولا الهدنة لم يُرد إلى المشركين الصداق، كما كان يفعل قبل"[3].

---

(1) وهذه بعض الآيات التي ذكر أنها منسوخة بآية السيف، منها: قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُ ٱللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمۡ فَأَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡ وَعِظۡهُمۡ وَقُل لَّهُمۡ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ قَوۡلَۢا بَلِيغٗا﴾ [النِّسَاء: 63]، راجع، **تفسير مقاتل بن سليمان**، ج 1، ص 239، وكذا آية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحِلُّواْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ وَلَا ٱلشَّهۡرَ ٱلۡحَرَامَ﴾ [المَائدة: 2]، المصدر نفسه، ج 1، ص 277، وآية ﴿فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱصۡفَحۡۚ﴾ [المَائدة: 13]، راجع: المصدر نفسه، ج 1، ص 287، وكذا قوله تعالى: ﴿وَكَذَّبَ بِهِۦ قَوۡمُكَ وَهُوَ ٱلۡحَقُّۚ قُل لَّسۡتُ عَلَيۡكُم بِوَكِيلٖ﴾ [الأنعَام: 66]، أي مسيطر، راجع: المصدر نفسه، ج 1، ص 352، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكُواْۗ وَمَا جَعَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ حَفِيظٗاۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيۡهِم بِوَكِيلٖ﴾ [الأنعَام: 107]، المصدر نفسه، ج 1، ص 364، وقوله تعالى: ﴿وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾ [الأعرَاف: 199]، المصدر نفسه، ج 1، ص 430، وكذا قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾ [يُونس: 99]، المصدر نفسه، ج 2، ص 105، إلى موارد كثيرة جداً في تفسيره.

(2) راجع: **ميزان الاعتدال**، ص 1542 - 1543، ومن طريف ما روي عن مقاتل ما رواه البخاري، قال: قال سفيان بن عيينة: "سمعت مقاتلاً يقول: إن لم يخرج الدجال في سنة خمسين ومائة فاعلموا أني كذاب"، المصدر نفسه، **والتاريخ الصغير** للبخاري، ج 2، ص 216.

(3) **مجمع البيان**، ج 9، ص 454.

**أقول**: ليس في الآية نفسها ما يدل على ورودها في حالة الصلح أو الهدنة، فيؤخذ بإطلاقها، ولو صحّ ما قيل من كون مناسبة النزول هي وجود العهد أو الصلح، فهو لا يوجب حصر الحكم بذلك، لأنّ المورد لا يخصص الوارد.

**الاعتراض الرابع**: إنّ إرجاع مهر النساء إلى أزواجهنّ المشركين ليس لكون أموالهم محترمة وإنما لأنّ الإرجاع كان جزءاً من اتفاقية الصلح، فقد روي عن ابن عباس: "وكان قد صالح النبي ﷺ أهل مكة عام الحديبية قبل هذه الآية على أنّ من دخل منا في دينكم فهو لكم ومن دخل في ديننا فهو رد إليكم، وأيما امرأة دخلت منا في دينكم فهي لكم وتؤدون مهرها إلى زوجها، وأيما امرأة منكم دخلت في ديننا فيؤدى مهرها إلى زوجها فلذلك أعطى النبي ﷺ مهر سبيعة لزوجها مسافر"[1]، وهذا الرأي تبناه بعض الصحابة[2].

ولكنّ هذا الاعتراض خلاف الظاهر، فإنّ الآية - مع أنها ذكرت بعد ذلك أنّ هذا الحكم هو جارٍ على الطرفين، ﴿وَسْـَٔلُواْ مَآ أَنفَقْتُمْ وَلْيَسْـَٔلُواْ مَآ أَنفَقُواْ﴾ [المُمتَحنَة: 10] ما يجعله أقرب إلى مبدأ التعامل بالمثل[3] - قد صرّحت أنّ

---

(1) **تنوير المقباس من تفسير ابن عباس**، للفيروزآبادي، ص 468.

(2) عن ابن جريج "قلت لعطاء: امرأة من المشركين جاءت إلى المسلمين أيعاوض زوجها منها لقوله تعالى ﴿وَءَاتُوهُم مَّآ أَنفَقُواْ﴾ قال لا إنما كان ذلك بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين أهل العهد"، **صحيح البخاري**، ج6، ص 173.

(3) قال القمي: "قوله: ﴿وَسْـَٔلُواْ مَآ أَنفَقْتُمْ﴾ يعني إذا لحقت امرأة من المسلمين بالكفار فعلى الكافر أن يرد على المسلم صداقها، فإن لم يفعل الكافر وغنم المسلمون غنيمة أخذ منها قبل القسمة صداق المرأة اللاحقة بالكفار، وفي رواية أبى الجارود عن أبي جعفر ع قال في قوله: ﴿وَإِن فَاتَكُمْ شَىْءٌ مِّنْ أَزْوَٰجِكُمْ إِلَى ٱلْكُفَّارِ فَعَاقَبْتُمْ﴾: يعني من يلحقن بالكفار من أهل عهدكم فسألوهم (فاسألوهم) صداقها وإن لحقن بكم من نسائهم شيء فاعطوهم صداقها، وأما قوله: ﴿وَإِن فَاتَكُمْ شَىْءٌ مِّنْ أَزْوَٰجِكُمْ﴾ يقول: وإنْ لحقن بالكفار الذين لا عهد بينكم وبينهم فأصبتم غنيمة ﴿فَـَٔاتُواْ ٱلَّذِينَ ذَهَبَتْ أَزْوَٰجُهُم مِّثْلَ مَآ أَنفَقُواْ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِىٓ أَنتُم بِهِۦ مُؤْمِنُونَ﴾"، **تفسير القمي**، ج 2، ص 363، وعنه **تفسير نور الثقلين** للحويزي، ج 5، ص 306، **وتفسير كنز الدقائق وبحر الغرائب**، ج 13، ص 211.

هذا هو حكم الله تعالى، قال سبحانه: ﴿ذَٰلِكُمْ حُكْمُ ٱللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ﴾ [المُمتَحنَة: 10]، وظاهرها أنه حكمه بالعنوان الأولي، وليس حكمه المتفرع على ما اقتضته اتفاقية الصلح. بالإضافة إلى أننا لم نجدْ في المصادر التاريخية التي نقلت اتفاقيّة الصلح المشار إليها أنّها تضمنت أنّ إعادة المهر كانت شرطاً في الاتفاقية، بل يظهر من بعض الآثار أنّ الأمر كان على خلاف الشرط، وأنّ الله تعالى[1] هو من حكم بدفع المهر مع عدم ردّ المسلمات إلى المشركين، فيكون المهر هو نوع تعويض وإرضاء للمشركين على عدم دفع المسلمات المهاجرات إلى أزواجهم المشركين، والذي كان شرطاً ضمن العقد[2].

والحقيقة أنّ هذا المعنى الذي ذكرناه في رد الاعتراض، هو بنفسه يشكل اعتراضاً يمنع من الاستدلال بالآية في المهر فضلاً عن غيره، لأنّه يعني أنّ ردّ المهر ليس بسبب استحقاقهم له، بل لأنّه نوع تعويض رضائي لهم عن عدم الوفاء بشرط رد المرأة نفسها إليهم. واحتمال هذا المعنى يكفي في إسقاط الاستدلال بالآية.

وهذا ما يفسر عدم إشارة الروايات إلى لزوم دفع المهر إلى الزوج في حالة إسلام المرأة دون زوجها، مع إن إسلام أحد الزوجين كان ظاهرة موجودة في

---

(1) قال الشافعي: "﴿وَءَاتُوهُم مَّآ أَنفَقُواْ﴾ ففرض الله عز وجل عليهم أن لا يردوا النساء وقد أعطوهم رد من جاء منهم، وهن منهم، فحبسهن رسول الله صلى الله عليه وسلم بأمر الله عز وجل"، **أحكام القرآن**، ج 2، ص 67. أقول: الواو في قوله "وقد أعطوهم" حالية، أي والحال أنه قد أعطى المسلمون المشركين وعداً برد من جاء منهم مما هو شامل للمسلمات، لكن الله تعالى أمر نبيه بعدم إرجاعهنّ. وذكر الطبري: "قال ابن زيد، في قوله ﴿وَءَاتُوهُم مَّآ أَنفَقُواْ﴾ أزواجهن"، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج 28، ص 90.

(2) قال السيد فضل الله في تفسير قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوهُم مَّآ أَنفَقُواْ﴾: "وذلك من أجل الحفاظ على طبيعة المعاهدة المعقودة بين المسلمين والكافرين، الَّتي تعمل على الإبقاء على الجوِّ السِّلميِّ في ما بينهم، ما يجعل مسألة الامتناع عن إرجاع زوجات الكافرين المؤمنات، خاضعةً للتَّعويض الماليِّ على الأزواج، ما يخفِّف من سلبيَّاتها النَّفسيَّة من خلال النَّظرة المادِّيَّة الَّتي تحكم الذِّهنيَّة الموجودة في ذلك المجتمع في علاقة الرَّجل بالمرأة" **تفسير من وحي القرآن**، ج 18، ص 317.

زمان النص، وقد أسلمت العديد من النساء غير المسلمات قبل أزواجهن، ومع ذلك لم تتضمن تلك الأخبار إشارة إلى لزوم إرجاع المرأة المهر إلى زوجها، مع أنها في مقام البيان، بل في بعضها ما يشهد لعدم الرد، وإنما يُلزم الزوج بدفع المهر في حال الدخول ونصفه مع عدم الدخول، ففي خبر السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه ع قَالَ: "قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: فِي مَجُوسِيَّةٍ أَسْلَمَتْ قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ بِهَا زَوْجُهَا؟ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام لِزَوْجِهَا: أَسْلِمْ، فَأَبَى زَوْجُهَا أَنْ يُسْلِمَ، فَقَضَى لَهَا عَلَيْه نِصْفَ الصَّدَاقِ، وقَالَ: لَمْ يَزِدْهَا الإِسْلَامُ إِلَّا عِزّاً"[1].

ولكنْ يعارضها ما في صحيحة عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام: "فِي نَصْرَانِيٍّ تَزَوَّجَ نَصْرَانِيَّةً فَأَسْلَمَتْ قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ بِهَا؟ قَالَ: قَدِ انْقَطَعَتْ عِصْمَتُهَا مِنْه ولَا مَهْرَ لَهَا ولَا عِدَّةَ عَلَيْهَا مِنْه"[2]. حيث نفت استحقاق المهر من رأس.

وقد حاول الفقهاء الجمع بينهما ببعض[3] الوجوه التي لا يعنينا التوسع فيها

(1) **الكافي**، ج 5، ص 436.

(2) المصدر نفسه، ج 5، ص 436،

(3) يلاحظ أن المجلسي الأول ذكر توجيهاً لقضائه بنصف المهر في خبر السكوني، وهو الحمل "على الاستحباب"، فصحيح ابن الحجاج ينفي استحقاق المهر، وخبر السكوني ينص على الاستحباب، هذا ولكنّ لا وجه لهذا الحمل، لأنّ الاستحباب ينافيه كون ذلك من قضائه، ثم ذكر المجلسي وجهاً آخر وهو أن خبر السكوني هو قضية في واقعة، قال: "أو لأنّ الواقعة لا تتعدى، فيمكن أن يكون فعله لضرب من المصلحة مع أنهم مماليك للإمام"، **روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه**، ج 8، ص 451، أقول: إنّ حمله على المورد، هو ما ذهب إليه الفيض الكاشاني أيضاً، قال بعد أن ذكر وجهاً في الجمع وتنظّر فيه: "والأولى أن يخص هذا الحكم بمورده"، **الوافي**، ج 22، ص 628، ولكنّ حمل خبر السكوني على كونه قضيّة في واقعة ينافيه التعليل، بأنّ الإسلام لم يزدها إلا عزاً. فإنّ التعليل ظاهر في عموم الحكم، وكونه صغرى لهذه الكبرى، وبالإضافة إلى ما ذكر من توجيه - الحمل على الاستحباب، وعلى كونه قضية في واقعة - فقد ذكر وجه ثالث، قال الفيض الكاشاني: "لعلّه إنما قضى لها عليه بنصف الصداق لأنّ الفسخ وقع من قبله بعدم

هنا، وكيف كان، فإنّ صحيحة ابن الحجاج لا تصلح لإثبات لزوم رد المهر عليه في حال كان قد دخل بها وأقبضها المهر كما لا يخفى.

**الوجه الثاني: الأخبار الواردة في المسألة**

لدينا ثلاثة أصناف من الأخبار الواردة في حرمة مال الغير:

الصنف الأول: ما ورد في مال المسلم

الصنف الثاني: ما ورد في مال الذمي

الصنف الثالث: ما ورد في مال الإنسان

**الصنف الأول: ما ورد في مال المسلم**

والأخبار الواردة في هذا الصنف كثيرة جداً ومروية من طرق الفريقين، ففي صحيحة أَبِي أُسَامَةَ زَيْدٍ الشَّحَّامِ المروية في الكافي عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: "إِنَّ رَسُولَ اللَّه ص وَقَفَ بِمِنًى حِينَ قَضَى مَنَاسِكَهَا فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ اسْمَعُوا مَا أَقُولُ لَكُمْ واعْقِلُوه عَنِّي فَإِنِّي لَا أَدْرِي لَعَلِّي لَا أَلْقَاكُمْ فِي هَذَا الْمَوْقِفِ بَعْدَ عَامِنَا هَذَا ثُمَّ قَالَ أَيُّ يَوْمٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً قَالُوا هَذَا الْيَوْمُ قَالَ فَأَيُّ شَهْرٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً قَالُوا هَذَا الشَّهْرُ قَالَ فَأَيُّ بَلَدٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً قَالُوا هَذَا الْبَلَدُ قَالَ فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وأَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي

---

إسلامه بعد ما كلف به، فإنه لو أسلم لكانا على نكاحهما، وهذا بخلاف المسألة السابقة، فإنه ما كلف هناك بالإسلام"، **الوافي**، ج 22، ص 628، وأوضحه في الحدائق، قال: "ويمكن الجمع بين الروايتين: بأنّ رواية السكوني قد تضمنت أن أمير المؤمنين عليه السلام قد دعاه إلى الإسلام فلم يجب، ولو أجاب لكانا على نكاحهما، فلما لم يجب كان الفسخ من قبله فيكون في حكم الطلاق، بخلاف صحيحة عبد الرحمن، فإنها لم تتضمن ذلك، فكان الفسخ من قبل الزوجة"، **الحدائق الناضرة**، ج 24، ص 33، ولكنه عاد إلى ترجيح الوجه بحمل رواية السكوني على موردها، قال: "ولعلّ قصْرَ رواية السكوني على موردها، والعمل بما دلت عليه الصحيحة المذكورة أولى، سيما مع اعتضادها بفتوى الأصحاب"،المصدر نفسه، ج 24، ص 33.

شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا إِلَى يَوْمِ تَلْقَوْنَه فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ قَالُوا نَعَمْ قَالَ اللَّهُمَّ اشْهَدْ أَلَا مَنْ كَانَتْ عِنْدَه أَمَانَةٌ فَلْيُؤَدِّهَا إِلَى مَنِ ائْتَمَنَه عَلَيْهَا فَإِنَّه لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ ولَا مَالُه إِلَّا بِطِيبَةِ نَفْسِه ولَا تَظْلِمُوا أَنْفُسَكُمْ ولَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّاراً"[1]، ورواه الكليني أيضاً بسند موثق عن سماعة عنه عليه السلام[2]

وروت كتبُ السنة عن رسول الله ﷺ: "كلُّ المسلم على المسلم حرام ماله وعِرضه ودمه، حسب امرئ من الشرّ أن يحقّر أخاه المسلم"[3].

وفي خبر آخر عنه ﷺ: "لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس والثيب الزاني والمارق من الدين التارك الجماعة"[4]، إلى غير ذلك من الأخبار التي تحمل المضمون عينه.

**الصنف الثاني: ما ورد في حرمة مال الذمي**

وهناك طائفة من الأخبار واردة في حرمة مال أهل الذمة والمعاهدين من قبيل:

**الخبر الأول**: ما ورد في كتاب رسول الله ﷺ لأساقفة نجران: ".. ولنجران وحاشيتها جوار الله عز وجل، وذمة محمد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على أنفسهم، ومالهم وأرضهم، وأموالهم، وغائبهم، وشاهدهم، وتابعهم، ولا يغير ما كانوا عليه، ولا يغير حق من حقوقهم، ولا ملة من

(1) **الكافي**، ج 7، ص 273،
(2) المصدر نفسه، ج 7، ص 275.
(3) **صحيح مسلم**، ج 8، ص 11، **وسنن ابن ماجة**، ج 2، ص 1298، وغيرها من المصادر.
(4) **صحيح البخاري**، ج 8، ص 38، **وصحيح مسلم**، ج 5، ص 106، **وسنن ابن ماجة**، ج 2، ص 847.

مللهم، ولا يغير أسقف عن أسقفيته، ولا راهب عن رهبانيته، وعلى ما تحت أيديهم من قليل وكثير، وليس عليهم ربا ولا دم جاهلية، ولا يحسرون، ولا يعشرون، ولا يطأ أرضهم حاشر، ومن سأل فيهم حقاً أنصف، غير ظالمين ولا مظلومين.. "[1].

**الخبر الثاني**: ما ورد عن علي عليه السلام من كتابه إلى عماله على الخراج: "ولَا تَمَسُّنَّ مَالَ أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ مُصَلٍّ ولَا مُعَاهَدٍ إِلَّا أَنْ تَجِدُوا فَرَساً أَوْ سِلَاحاً يُعْدَى بِه عَلَى أَهْلِ الإِسْلَام"[2].

**الخبر الثالث**: ما عَنْ صَفْوَانَ بْنِ سُلَيْمٍ عنْ عِدَّةٍ مِنْ أَبْنَاءِ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله عَنْ آبَائِهِمْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله قَالَ: "أَلَا مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِداً أَوْ انْتَقَصَهُ حَقَّهُ أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئاً بِغَيْرِ طِيبِ نَفْسٍ فَأَنَا حَجِيجُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ"[3].

**الخبر الرابع**: ما رواه الكليني عن عِدَّة مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مَعْمَرٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو الْحَسَنِ الْعُرَنِيُّ قَالَ: "حَدَّثَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُهَاجِرٍ عَنْ رَجُلٍ مِنْ ثَقِيفٍ قَالَ: اسْتَعْمَلَنِي عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام عَلَى بَانِقْيَا[4] وسَوَادٍ مِنْ سَوَادِ الْكُوفَةِ، فَقَالَ لِي والنَّاسُ حُضُورٌ: انْظُرْ خَرَاجَكَ فَجِدَّ فِيه ولَا تَتْرُكْ مِنْه دِرْهَماً فَإِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَتَوَجَّه إِلَى عَمَلِكَ فَمُرَّ بِي، قَالَ: فَأَتَيْتُه، فَقَالَ لِي: إِنَّ الَّذِي سَمِعْتَ مِنِّي خُدْعَةٌ، إِيَّاكَ أَنْ تَضْرِبَ مُسْلِماً أَوْ يَهُودِيّاً أَوْ نَصْرَانِيّاً فِي دِرْهَمِ خَرَاجٍ أَوْ تَبِيعَ

---

(1) **تفسير مقاتل بن سليمان**، ج 1، ص 212، **وراجع**: **الطبقات الكبرى**، ج 1، ص 266، **ودلائل النبوة للبيهقي**، ج 5، ص 389.

(2) **نهج البلاغة**، ج 3، ص 81.

(3) **سنن أبي داوود**، ج 2، ص 45.

(4) في الوافي: "بانقيا هي القادسية وما والاها من أعمالها وإنما سميت القادسية بدعوة إبراهيم الخليل عليه السّلام، لأنه قال لها: كوني مقدسة أي مطهرة من التقدس، وإنما سميت بانقيا، لأن إبراهيم عليه السّلام اشتراها بمائة نعجة من غنمه، لأن با مائة ونقيا شاة بلغة نبط كذا في السرائر نقلا عن علماء اللغة وإنما قال عليه السّلام ذلك في حضور الناس لمصلحة رآها والعفو ما جاء بسهولة يقال أخذت هذا عفوا أي بسهولة من غير تكلف"، **الوافي**، ج 10، ص 185.

دَابَّةَ عَمَلٍ فِي دِرْهَمٍ فَإِنَّمَا أُمِرْنَا أَنْ نَأْخُذَ مِنْهُمُ الْعَفْوَ"[1]، والمراد باليهودي أو النصراني هنا الذميان منهما بقرينة الخراج.

**الخبر الخامس**: ما رواه الكليني أيضاً بسند معتبر إلى علي بْنِ أَبِي حَمْزَةَ قَالَ: قُلْتُ لأَبِي الْحَسَنِ عليه السلام: "يَهُودِيٌّ أَوْ نَصْرَانِيٌّ كَانَتْ لَه عِنْدِي أَرْبَعَةُ آلَافِ دِرْهَمٍ فَهَلَكَ أَيَجُوزُ لِي أَنْ أُصَالِحَ وَرَثَتَه ولَا أُعْلِمَهُمْ كَمْ كَانَ؟ فَقَالَ: لَا حَتَّى تُخْبِرَهُمْ"[2]، ورواه الصدوق[3]، والشيخ[4] أيضاً. وهذا الخبر يدلّ على حرمة أكل ماله حتى بطريق الصلح، فبالأولى أن يحرم في غيرها من الصور، والظاهر نظره إلى الذمي لأن المسألة التي سئل عنها هي قضية خارجية، وقد جرت في البلاد الإسلامية.

**الخبر السادس**: ما عن العرباض بن سارية السلمي قال: "نزلنا مع النبي صلى الله عليه وسلم خيبر ومعه من معه من أصحابه، وكان صاحب خيبر رجلا مارداً منكراً، فأقبل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا محمد، ألكم أن تذبحوا حمرنا وتأكلوا ثمرنا، وتضربوا نساءنا؟! فغضب يعني النبي ﷺ وقال: يا ابن عوف اركب فرسك ثم ناد: ألا إنّ الجنة لا تحل إلا لمؤمن وأن اجتمعوا للصلاة، قال: فاجتمعوا ثم صلى بهم النبي ﷺ، ثم قام فقال: أيحسب أحدكم متكئاً على أريكته قد يظن أنّ الله لم يحرم شيئاً إلا ما في هذا القرآن[5]، ألا وإني والله قد وعظت وأمرت ونهيت عن أشياء، إنها لمثل القرآن أو أكثر، وإنّ الله عز وجل لم يحل لكم أن تدخلوا بيوت أهل الكتاب إلا بإذن، ولا ضرب نسائهم، ولا أكل ثمارهم إذا أعطوكم الذي عليهم"[6].

---

(1) **الكافي**، ج 3، ص 540.
(2) المصدر نفسه، ج 5، ص 259.
(3) **من لا يحضره الفقيه**، ج 3، ص 33.
(4) **تهذيب الأحكام**، ج 6، ص 206.
(5) دلّ هذا الحديث على رفض مقولة الاكتفاء بالقرآن في معرفة الحلال والحرام.
(6) **سنن أبي داود**، ج 2، ص 45، **والسنن الكبرى للبيهقي**، ج 9، ص 204.

ويبدو أنّ أهل خيبر يومئذٍ كانوا ذميين[1]، بقرينة ما في ذيله، أعني قوله: "إذا أعطوكم الذي عليهم"، وهذه الفقرة لا تدلّ على أنّ من لم يعط الجزية ولو كان مسالماً فيجوز أكل ماله، لأنها ناظرة إلى من كانوا محاربين في الأصل ثم انخرطوا في عقد الذمة، فلاحظ قوله إذا أعطوكم أي اليهود..

**الخبر السابع**: ما روي عن علي عليه السلام: "إنما أعطيناهم الذمة وبذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا"[2]. وقال الزيلعي بعد أن رواه: "قلت: غريب"[3]

وأخرج الدارقطني في سننه عن الحكم عن حسين بن ميمون عن أبي الجنوب الأسدي قال: قال علي بن أبي طالب: " من كانت له ذمتنا فدمه كدمنا وديته كديتنا"[4].

**الخبر الثامن**: وفي كتاب الجعفريات، قال: "أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنِي مُوسَى قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ عليه السلام قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله يَقُولُ مَنْ أَخَذَ شَيْئاً مِنْ أَمْوَالِ أَهْلِ الذِّمَّةِ ظُلْماً فَقَدْ خَانَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ جَمِيعَ الْمُؤْمِنِينَ"[5].

**الخبر التاسع**: وروى الكليني عن مُحَمَّد بْن يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ

---

(1) بقي اليهود بعد معركة خيبر، ففي صحيح عن محمد بن مسلم قال: "سألته عن الشراء من أرض اليهودي والنصراني؟ فقال: ليس به بأس، وقد ظهر رسول الله صلى الله عليه وآله على خيبر فخارجهم على أن تكون الأرض في أيديهم يعملون فيها ويعمرونها.."، **من لا يحضره الفقيه**، ج 3، ص 240، ورواها الشيخ في **التهذيب والاستبصار**.

(2) **أصول السرخسي**، ج 1، ص 190، **ونصب الراية** للزيلعي، ج 4، ص 227.

(3) **نصب الراية**، ج 4، ص 227.

(4) المصدر نفسه، ج 4، ص 227.

(5) **الجعفريات**، محمد بن محمد أشعث الكوفي (القرن 4 هـ)، ص 81.

أَبِي عَبْدِ اللَّه الْجَامُورَانِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّه بْنِ وَضَّاحٍ قَالَ: كَانَتْ بَيْنِي وبَيْنَ رَجُلٍ مِنَ الْيَهُودِ مُعَامَلَةٌ فَخَانَنِي بِأَلْفِ دِرْهَمٍ فَقَدَّمْتُه إِلَى الْوَالِي فَأَحْلَفْتُه فَحَلَفَ وقَدْ عَلِمْتُ أَنَّه حَلَفَ يَمِيناً فَاجِرَةً فَوَقَعَ لَه بَعْدَ ذَلِكَ عِنْدِي أَرْبَاحٌ ودَرَاهِمُ كَثِيرَةٌ فَأَرَدْتُ أَنْ أَقْتَصَّ الأَلْفَ دِرْهَمٍ الَّتِي كَانَتْ لِي عِنْدَه وحَلَفَ عَلَيْهَا فَكَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام وأَخْبَرْتُه أَنِّي قَدْ أَحْلَفْتُه فَحَلَفَ، وقَدْ وَقَعَ لَه عِنْدِي مَالٌ، فَإِنْ أَمَرْتَنِي أَنْ آخُذَ مِنْه الأَلْفَ دِرْهَمٍ الَّتِي حَلَفَ عَلَيْهَا فَعَلْتُ؟ فَكَتَبَ عليه السلام: لَا تَأْخُذْ مِنْه شَيْئاً، إِنْ كَانَ قَدْ ظَلَمَكَ فَلَا تَظْلِمْه، ولَوْلَا أَنَّكَ رَضِيتَ بِيَمِينِه فَحَلَّفْتَه لأَمَرْتُكَ أَنْ تَأْخُذَهَا مِنْ تَحْتِ يَدِكَ ولَكِنَّكَ رَضِيتَ بِيَمِينِه فَقَدْ مَضَتِ الْيَمِينُ بِمَا فِيهَا فَلَمْ آخُذْ مِنْه شَيْئاً وانْتَهَيْتُ إِلَى كِتَابِ أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام"[1].

**الخبر العاشر**: وجاء في "المغازي" للواقدي و"إمتاع الأسماع" للمقريزي أنّ بعض المسلمين اعتدوا على حرث اليهود وتركوا دوابهم ترعى فيه، فشكى اليهود ذلك إلى رسول الله ﷺ، فدعا إلى اجتماع المسلمين ثم قام فيهم خطيباً، فقال: "إنّ يهود شكوا إليّ أنكم وقعتم في حظائرهم، وقد أمناهم على دمائهم، وعلى أموالهم التي في أيديهم في أراضيهم، وعاملناهم[2] وإنه لا تحل أموال المعاهدين إلا بحقها. فكان المسلمون لا يأخذون من بُقُولهم شيئاً إلا بثمن"[3]، وأخرجه ابن داوود بإسناده إلى خالد بن الوليد[4].

---

(1) **الكافي**، ج 7، ص 430، ورواه الشيخ في **تهذيب الأحكام**، ج 6، ص 290، **والاستبصار**، ج3، ص 54. وهي ضعيفة على الأقل بأبي عبد الله الجاموراني.

(2) يقصد بذلك المساقاة، التي جرت معهم، فكانوا يعملون في الغرس وللمسلمين حصة منه، راجع: **إمتاع الأسماع** للمقريزي، ج 1، ص 323.

(3) **المغازي**، ج 2، ص 691، **وإمتاع الأسماع** للمقريزي، ج 1، ص 323، وأضاف الواقدي: "فربما قال اليهودي للمسلم: أنا أعطيكه بلطلا! [هكذا] فيأبى المسلم إلا بثمن".

(4) وجاء فيه: "غزوت مع رسول الله ﷺ خيبر، فأتت اليهود، فشكوا أنّ الناس قد أسرعوا إلى حظائرهم، فقال رسول الله ﷺ: ألا لا تحلّ أموال المعاهدين إلا بحقها.."، **سنن أبي داوود**، ج 2، ص 209.

وكيف كان فالحكم بالنسبة لأموال الذمي ليس مورد تشكيك أيضاً، فإنه حتى لو لم ينهض دليل خاص على ذلك، فإنّ عقد الذمة نفسه يعطي الآخر حرمة في ماله ونفسه وكنائسه.

**الصنف الثالث: ما ورد في حرمة مال الناس**

**الرواية الأولى**: ما ذكرناه سابقاً من قول رسول الله ﷺ: "المسلم من سلم الناس من لسانه ويده إلا بالحق"[1] بتقريب أن منْ لم يسلم الناس من يده ليس بمسلم، وعدم السلامة من يده لا ينحصر بالاعتداء عليه جسدياً بل بالعدوان على بيته والاستيلاء على ماله أيضاً، فتأمل.

**الرواية الثانية** ما ورد في التوقيع الشريف عن الإمام المهدي عجل الله فرجه: "فلا يحلُّ لأحدٍ أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه"[2]. رواها الصدوق قال: "محمد بن أحمد الشيباني، وعلي بن أحمد بن محمد الدقاق، والحسين ابن إبراهيم بن أحمد بن هشام المؤدب، وعلي بن عبد الله الوراق رضي الله عنهم قالوا: حدثنا أبو الحسين محمد بن جعفر الأسدي رضي الله عنه قال: كان فيما ورد عليّ من الشيخ أبي جعفر محمد بن عثمان، قدس الله روحه"[3]. ورواه الطبرسي في الاحتجاج مرسلاً عن محمد بن جعفر الأسدي[4].

وموضوع الرواية ليس مال المسلم، بل مال الغير، فتكون شاملة لكل الناس، ولكنّ السيد الخوئي حكم بضعفها، قال: إنها "ضعيفة السند، فإنها قد رويت في الاحتجاج عن أبي الحسين محمد بن جعفر وهو منقطع السند،

(1) **علل الشرائع** للصدوق، ج 2، ص523، **وصفات الشيعة**، ص31 .**وتاريخ الطبري**، ج 3، ص 457.
(2) **كمال الدين وتمام النعمة**، ص 521.
(3) المصدر نفسه.
(4) **الاحتجاج**، ج 2، ص 298.

ورويت أيضاً عن مشايخ الصدوق (قدس سره) كعلي بن أحمد بن محمد الدقاق وعلي بن عبد الله الوراق وغيرهما ولكنهم لم يوثقوا في الرِّجال، وليس في حقِّهم غير أنّهم من مشايخ الإجازة للصدوق (قدس سره) وأنه قد ترضّى وترحّم على مشايخه في كلامه وشيء من ذلك لا يدل على توثيقهم، لوضوح أن مجرّد كونهم مشيخة الإجازة غير كاف في التوثيق لعدم دلالته على الوثاقة بوجه، كما أنّ ترحّمه وترضّيه (قدس سره) كذلك فإن الإمام عليه السلام قد يترحّم على شيعته ومحبيه ولا يدل ذلك على وثاقة شيعته، فكيف بترحّم الصدوق (قدس سره)"[1].

**أقول**: لا مشكلة في سند التوقيع إلا من جهة مشايخ الصدوق الأربعة، لأن من وقع في السند بعدهم هو محمد بن جعفر الأسدي وهو "ثقة صحيح الحديث"[2]، والأسدي بدوره روى عن السفير الثاني للإمام عليه السلام الشيخ أبي جعفر محمد بن عثمان، وأمّا مشايخ الصدوق فإنه وإن لم يرد فيهم توثيق، كما أنّ ترضي الصدوق لا يكفي لإثبات الوثاقة، ولكنْ بما أنّ أربعة منهم قد رووا هذه الرواية فيبعد اجتماعهم على الكذب، فيمكن الوثوق بالخبر.

**الرواية الثالثة**: "الناس مسلطون على أموالهم"، استفاد منها الشيخ الأنصاري واستفادته في محلها: "أنّ الأصل في كل مال العصمة... خرج من ذلك من علم عدم عصمة ماله - كالحربي مثلا - وبقي الباقي"[3].

أقول: إنّ الرواية تضمّنت إقرار الشرع لسلطة الناس على أموالهم وملكيتهم لها، وهذا الإقرار كما يمنحهم حق التصرف فيها ونقلها كيف ما شاؤوا فإنه يقتضي منع الغير من التعدي والاستيلاء عليها بغير إذن مالكي أو شرعي، وكلاهما مفقودان في المقام، ودعوى أنّ الشارع أذن بأخذ مال غير المسلم

(1) **موسوعة الإمام الخوئي**، ج 5، ص 327.
(2) **رجال النجاشي**، ص 373.
(3) **كتاب الخمس**، للشيخ الأنصاري، ص 136.

وغير الذمي من أهل الكتاب هو أول الكلام.

وهذه الرواية مشهورة في كتب الاستدلال، واستند القوم إليها في إثبات الكثير من الفروع الفقهية، وقد أدرجها البعض في القواعد الفقهية[1]، أو بحثها في تنبيهات قاعدة لا ضرر[2]، وأفرد بعضهم لها رسالة خاصة[3].

ولكنّ المشكلة التي تواجهنا أنّ هذه الرواية - رغم شهرتها وشهرة الاستدلال بها في عشرات الفروع الفقهية، وكونها المستند الأساس لقاعدة فقهية أخذت عنوانها منها - لا تصحّ سنداً، بسبب إرسالها، ولذا رفض الاعتماد عليها بعض المتأخرين من أمثال السيد الخوئي، وفي المقابل، طُرحت بعض المحاولات للتغلب على مشكلة السند، ومن أهمها:

**الأولى**: حصول الوثوق بصدورها، لأنها مستفيضة[4] ومعروفة ومشهورة بين الفريقين[5]، حتى أنّ صاحب مفتاح الكرامة وصف الخبر أنه "المعمول عليه بين المسلمين... بل هو متواتر"[6].

**الثانية**: أنها "وإن كانت مرسلة لكنها مجبورة بعمل الأصحاب قديما وحديثاً، واستنادهم إليها في مختلف أبواب الفقه"[7].

ولكنّ هاتين المحاولتين لا تجديان نفعاً، **أما الأولى** وهي دعوى شهرتها

---

(1) **القواعد الفقهية** للشيخ مكارم، ج 2، ص 17، ومنهم الشيخ الفضلي في كتابه **دروس في فقه الإمامية**، ج 2، ص 278،

(2) راجع **القواعد الفقهية** للبجنوردي، ج 1، ص 242.

(3) منهم السيد حسن الصدر له رسالة تحمل اسم: **كشف الالتباس عن قاعدة الناس**، وقد طُبعت مؤخراً، وهناك رسالة أخرى حول الحديث من تأليف الشيخ أسد الله الزنجاني، راجع **أعيان الشيعة**، ج 3، ص 285.

(4) **التحفة السنية في شرح النخبة المحسنية**، ص 248.

(5) **القواعد الفقهية** للبجنوردي، ج 6، ص 381، **والقواعد الفقهية** للشيخ ناصر مكارم، ج 2، ص 21.

(6) **مفتاح الكرامة**، ج 19، ص 68.

(7) **القواعد الفقهية** للشيخ ناصر مكارم، ج 2، ص 21.

عند الفريقين أو تواترها فهي واهية جداً وسيأتي بيان ذلك، **وأمّا الثانية** وهي دعوى انجبارها بالعمل، فهي ضعيفة أيضاً، قال السيد الخوئي: بعد أن حكم بضعفها وأنها نبوية - ولعله إشارة إلى أن مصدرها أهل السنة -: "ودعوى انجبار ضعف سندها بعمل المشهور ممنوع صغرى وكبرى، إذ استنادهم إليها غير محرز، وعلى تقدير إحراز أنّهم استندوا إليها في عملهم لا دليل على أنّه يوجب انجبار ضعف سند الرواية"[1].

وتحقيقاً للحال في أمر هذه الرواية نقول: إنّ مشكلة هذه الرواية ليست في إرسالها أو ضعفها فحسب حتى يمكن التغلب على ذلك بدعوى انجبارها بالعمل،على فرض تسليم دعوى الانجبار كبرى وصغرى، بل المشكلة الأهم أننا لم نجد لها مصدراً حديثياً في كتب الفريقين الحديثية، ما يبعث على الشك في كونها خبراً من أصلها، بل يقوى الظن بعدم كونها كذلك، والمصدر الحديثي الوحيد الذي أوردها هو كتاب عوالي اللآلي[2] لابن أبي جمهور الأحسائي (880 هـ)، ومعلومٌ أنّ الكتاب المذكور هو مجموعة من الأخبار المرسلة التي لم يذكر سندها وأحياناً لا نعرف مصدرها، ثم بعد ذلك أوردها المجلسي في بحار الأنوار[3]، ويرجح أنه أخذها من كتاب الأحسائي، لأنه لم يذكر مصدر النقل، وأورد قبلها خبراً عن عوالي اللآلي، والسؤال من أين استقى الأحسائي الخبر؟ وهل له أصل؟

**أولاً**: إن المتأمل في مصادر الحديث الشيعية أكانت من الدرجة الأولى والتي عليها المعول أو من الدرجة الثانية، يجدها خالية من هذه الرواية، فقبل الأحسائي لا نجدها في شيء من مصادر الحديث الشيعية بتاتاً بحسب تتبعنا. ويبدو أنّ الشيخ الحر ملتفت إلى ذلك، ولذا لم يروها في الوسائل، بل قال إنّه لم يذكرها أحدٌ من المحدثين في كتب الحديث على ما نقل عنه تلميذه

(1) **التنقيح في شرح المكاسب، (موسوعة الإمام الخوئي)** ج 36، ص 80.
(2) **عوالي اللآلي**، ج 1، ص 222، 457، وج 2، ص 138، وج 3، ص 208.
(3) **بحار الأنوار**، ج 2، ص 272.

الشيخ محمد فاضل المشهدي، مرجحاً أنها مروية من طرق السنة[1]، وهذا الترجيح غير صحيح كما سيأتي. ونقل السيد الخوئي أنّ شيخ الشريعة الأصفهاني أمر "في زمانه بأن يتفحّص عنها المحصّلون، ولكنّهم فحصوا ولم يظفروا بها ثمّ هو (قدّس سرّه) نبّه على مكانها"[2]. والغريب أنّ صاحب الحدائق مع خبرته بالأخبار وأخباريته وعدم تعويله إلا على أخبار أهل البيت عليهم السلام قد أكثر من الاستدلال بها في حدائقه[3].

**ثانياً**: وعند السنة لم نعثر عليها أيضاً في مصادرهم الحديثية المتقدمة والمتأخرة، وأشار بعض علمائنا إلى عدم عثوره عليها عندهم[4]، واللافت أيضاً أنه لم يتطرق إليها حتى العلماء الذين ألفوا في الموضوعات أو الأخبار التي لا أصل لها. وقد أوضح السيد البروجردي أنّ "قولهم: الناس مسلَّطون على أموالهم وأنفسهم - كما اشتهر في ألسنة الفقهاء وعنون في كتبهم - لم نجده في الكتب الحديثيّة، لا من طريق الخاصّة ولا من طريق العامّة"[5]. وكذلك ذكر السيد السيستاني[6].

**ثالثاً**: وكما خلت كتب الحديث السنية من هذه الرواية كذلك فقد خلت

---

(1) راجع **بحار الأنوار**، ج 107، هامش ص 107، بناءً على أنّ الشيخ الحر هو المقصود من كلام المشهدي، كما رجحنا في كتابنا : **الحر العاملي - موسوعة الحديث والفقه والأدب**، ص 138.

(2) **التنقيح في شرح المكاسب**، (**موسوعة الإمام الخوئي**) ج 36، ص 80.

(3) **الحدائق الناضرة**، ج 18، ص 362، و396، وج 19، ص 418، وج 20، ص 352، وغير ذلك.

(4) وهو أبو الحسن الشعراني في هامش **الوافي**، ج 18، ص 966، وكذلك السيد البروجردي، والسيد السيستاني، كما سيأتي.

(5) **تقريرات ثلاثة**، ص 181.

(6) قال: "إنه خبر ضعيف غير مجبور بعمل الأصحاب فإنه لم يرد في جوامعنا الحديثية إلا في كتاب البحار، وأما في الكتب الفقهية فقد ذكره الشيخ في الخلاف، وربما يوجد في بعض مصنفات العلامة، ولعل صاحب عوالي اللآلي قد أخذه منها ويوجد في كلام المحقق الثاني وغيره التعبير بمضمونه من دون الإشارة إلى أنه رواية، وأما في كتب الحديث للعامة فالظاهر أنه غير موجود في كتبهم المشهورة، كما يعلم

منها كتبهم الفقهية، فلم يستدل بها - بوصفها رواية عن رسول الله ﷺ أو أحد من صحابته - أحدٌ من فقهائهم في شتى مصادرهم الفقهية التي تتبعناها.

أجل، نقلت كمقولة للشافعي، كما ذكر غير واحد، فقد نقل إسماعيل المزني (ت 264) عن الشافعي حديثاً عن تدخل عمر بن الخطاب في تسعير الزبيب الذي كان يبيعه حاطب بن أبي بلتعة، ثم تراجع عمر عن ذلك وذهب إلى بيت حاطب وأذن له أن يبيع بما شاء، ثم علّق الشافعي قائلاً: "وبه أقول: لأنّ الناس مسلطون على أموالهم، ليس لأحدٍ أن يأخذها أو شيئاً منها بغير طيب أنفسهم، إلا في المواضع التي تلزمهم"[1].

**رابعاً**: لم يبق لهذه الجملة من مصدر سوى كتب الفقه الشيعية، ويرجح أنّ الأحسائي أخذها من هنا، كما يظهر من كلامه[2]، وبالرجوع إلى الكتب المشار إليها، نجد أنّ الجملة المذكورة لم تذكر في كتب المفيد ولا الصدوق ووالده، ولا كتب السيد المرتضى كالناصريات والانتصار، ولا ما وصلنا عن كتب القديميْن ولا غيرهم من فقهاء الإمامية، وإنما ذكرت مرة واحدة في كتاب الخلاف للشيخ الطوسي بصيغة "روي عن النبي ﷺ"[3] وذكرها مرة

---

بملاحظة المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ومفتاح كنوز السنة، نعم لا يبعد وجوده في بعض كتبهم الحديثية غير المعروفة، فما وصفه به في مفتاح الكرامة لا يخلو عن مبالغة"، **قاعدة لا ضرر ولا ضرار**، ص 329.

(1) **مختصر المزني**، ص 93، وراجع **الاستذكار** لابن عبد البر، ج 6، ص 412، و**الفتاوى** لابن تيمية، ج 28، ص 91.

(2) وردت في كتاب ابن أبي جُمهور الأحسائيّ، في مواضع أربعة وهي هذه بعناوينها **الأول**: في المقدّمة، الفصل السابع، في ذكر أحاديث تتضمّنُ شيئاً من أبواب الفقه، ذكرها بعض الأصحاب في بعض كتبه. **الثاني**: في الباب الأوّل، في أحاديث ذكرها بعض متقدّمي الأصحاب، المسلك الثالث في أحاديث رواها الشيخ محمّد بن مكّي (الشهيد الأوّل) في بعض مصنّفاته .**الثالث**: المسلك الرابع في أحاديث رواها المقداد السيّوريّ. **الرابع**: الباب الثاني، القسم الثاني، أحاديث تتعلّق بأبواب الفقه، رواها ابن فهد الحلّي، مرتّبةً على ترتيب المحقّق نجم الدين الحلّي. وقد نبه على ذلك السيد الجلالي في كتابه **المنهج الرجالي والعمل الرائد في الموسوعة الرجالية للسيد البروجردي**، ص 118.

(3) **الخلاف**، ج 3، ص 177، وعلّق محقق الكتاب في هامش تلك الصفحة: "لم أقف

أخرى في المبسوط لكن لا بعنوان الرواية[1]، وعلى هذا النحو وردت في كتاب السرائر لابن إدريس[2]، ووردت في كتاب "الرسائل التسع"[3] للمحقق منسوبة إليه عليه السلام، ثم في كشف الرموز تكرر الاستدلال بها تارة بصيغة "لقولهم عليهم السلام"[4]، وأخرى بصيغة: "لقوله صلى الله عليه وآله"[5]، وثالثة دون نسبتها إلى أحد من المعصومين[6]، وهكذا تكرر الاستدلال بها منسوبة إليه صلى الله عليه وآله في كتب العلامة الفقهية، كالتذكرة[7]، والمختلف[8]، والنهاية[9]، وانتشرت بعد ذلك في كتب الاستدلال.

وقد اتضح أنها نسبت إلى النبي صلى الله عليه وآله في كتاب الخلاف، ونقلت كمقولة عن الشافعي.

وإننا نحتمل أن الفقرة المذكورة ليست خبراً من الأصل، وإنما هي كلام للشافعي، وقد وقع الشيخ أو أحد قبله في الالتباس فظنها خبراً، والذي يقوّي هذا الاحتمال هو ما تقدم من أنها لم تذكر في كتب الحديث الشيعية والسنية، مع أنها تمثل قاعدة كلية عامة وأمثالها تتوفر الدواعي لنقلها بشكل مستفيض، كما أنّ خلو كتب الفقه منها وتفرد الشيخ في موضع واحد من كتبه بذكرها وإن تبعه على ذلك من تبعه هو شاهد آخر يقوي الاحتمال المذكور.

---

على مصدر هذا الحديث في الوقت الحاضر سوى ما رواه مرسلا العلامة الحلي في التذكرة، وما رواه ابن أبي جمهور الأحسائي في عوالي اللآلي فلاحظ".

(1) **المبسوط**، ج 3، ص 272.
(2) **السرائر**، ج 2، ص 382، و453، وج 3، ص 14.
(3) **الرسائل التسع**، ص 307.
(4) **كشف الرموز**، ج 1، ص 465، وج 2، ص 71 و383.
(5) المصدر نفسه، ج 2، ص 433.
(6) المصدر نفسه، ج 2، ص 19، و91،
(7) **تذكرة الفقهاء**، ج 10، ص 247.
(8) **مختلف الفقهاء**، ج 5، ص 224، وج 6، ص 278، وج 7، ص 24، و161، وج 8، ص 114.
(9) **نهاية الإحكام**، ج 2، ص 521.

وتبيّن مما تقدم: أنّ العبارة المذكورة (الرواية) ليست مروية من طرق الفريقين، ولا هي مشهورة ولا مستفيضة فضلاً عن كونها متواترة، بل ليست خبراً على الأرجح. وهي من أوضح الأمثلة على قولهم: رب مشهور لا أصل له.

ولكن ما تقدم لا ينفي أنّ قاعدة السلطنة في نفسها قاعدة صحيحة، وذلك لقيام أدلة أخرى عليها، كيف وهي قاعدة عقلائية ونظامية، ولكنّ هذا شيء، وافتراض أنها مرويّة باللفظ المشار إليه شيء آخر.

**الرواية الرابعة**: ما رواه الطبرسي في الاحتجاج بإسناده عن العسكري عليه السلام في احتجاج النبي صلى الله عليه وآله على مشركي العرب أنه قال لهم: "لمَ عبدتم الأصنام من دون الله؟ قالوا نتقرب بذلك إلى الله.. ثم قال: أرأيتم لو أذن لكم رجلٌ بدخول داره يوماً بعينه، ألكم أن تدخلوها بعد ذلك بغير أمره؟ أو لكم أن تدخلوا له داراً أخرى مثلها بغير أمره؟ قالوا: لا، قال: فالله أولى أن لا يتصرف في ملكه بغير إذنه فلم فعلتم؟ ومتى أمركم أن تسجدوا لهذه الصور؟!.."[1]، والرواية - ظاهراً - مأخوذة من التفسير المنسوب إلى العسكري عليه السلام[2].

إن استنطاقه لهم على ذلك وإقرارهم به يشير إلى أنّ هذا الأمر المذكور مركوز في الأذهان، وقد أقرته الشريعة الإسلامية. أجل، إنّ الخبر لا يصح سنداً، لأنه مرسل في الاحتجاج، وتفسير العسكري لا يسعنا التعويل عليه، كما ذكرنا في محل آخر[3].

وقد اتضح وجود ثلاثة مجاميع روائية، والثالث أوسعها دلالة، والأخبار بأجمعها مثبتة وليس بينها ما لسانه لسان النفي، ولذا فلا تعارض بينها، لأنّ

---

(1) **الاحتجاج**، ج 1، ص 24، وعنه **وسائل الشيعة**، ج 6، ص 387، الباب 27، من أبواب السجود، الحديث 3.

(2) **التفسير المنسوب إلى العسكري**، ص 542.

(3) راجع كتاب **الشيعة والغلو** ص 159.

حرمة أكل مال الذمي لا ينافي حرمة أكل مال المسلم، وحرمة أكل مال الذمي والمسلم لا تنافي حرمة أكل مال كل إنسان لم يقم دليل معتبر على جواز أكل ماله كالحربي.

وربما يؤيّد ما تقدم بأنه قد جاء في قصة إسلام المغيرة بن شعبة، أنّه ذهب إلى مصر مع جماعة من بني مالك للقاء المقوقس، وقد أكرم الأخير بني مالك وأغدق عليهم بالهدايا، ثم وفي طريق العودة غدر المغيرة بالجماعة الذين اصطحبوه معهم بعد أنْ سكروا، ثم سلبهم هداياهم وما معهم ورجع قاصداً المدينة، يقول: "فقدمت على النبيّ ﷺ، فوجدته جالساً في المسجد مع أصحابه، وعلى ثياب السفر، فسلّمت بسلام الإسلام، فنظر إليّ أبو بكر بن أبي قحافة، وكان بي عارفاً، فقال: ابن أخي عروة؟ قلت: نعم، جئت أشهد أن لا إله إلا اللَّه، وأن محمداً رسول اللَّه. فقال رسول اللَّه ﷺ: الحمد للَّه الذي هداك إلى الإسلام. فقال أبو بكر: أفمن مصر أقبلتم؟ قلت: نعم. قال: فما فعل المالكيون الذين كانوا معك؟ قلت: كان بيني وبينهم بعض ما يكون بين العرب ونحن على دين الشرك، فقتلتهم وأخذت أسلابهم، وجئت بها إلى رسول الله ﷺ ليخمسها، ويرى فيها رأيه، فإنّما هي غنيمة من مشركين، وأنا مسلم مصدّق بمحمد ﷺ، فقال رسول اللَّه ﷺ: أما إسلامك فنقبله، ولا نأخذ من أموالهم شيئاً، ولا نخمسها، لأنّ هذا غدر، والغدر لا خير فيه"[1].

ولكن ربما يقال: إنّ الرواية واردة في النهي عن المال المأخوذ غدراً وخيانة، فإنّ "الرفقاء يُصطحبون على الأمانة، والأمانة مؤداة إلى المسلم والكافر"[2]، ومال الأمانة له خصوصية ويحرم أكلها ولو كان صاحبها كافراً، كما نصت على ذلك الأخبار[3]، فلا يستفاد منه في حكم المال بشكل عام.

(1) **الأغاني**، ج 16، ص 322، **والطبقات الكبرى** لابن سعد، ج 4، ص 286.
(2) كما قال ابن الجوزي في **كشف المشكل من حديث الصحيحين**، ج 4، ص 55.
(3) عن عُمَرَ بْنِ أَبِي حَفْصٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه ﷺ يَقُولُ: "**اتَّقُوا اللَّه وعَلَيْكُمْ بِأَدَاءِ**

## الوجه الثالث: حكم العقل

قال العلامة الحلي: "لتطابق العقل والنقل على قبح التصرف في مال الغير بغير إذنه"[1]، وقال الأردبيلي: "العقل والنقل دلا على عدم جواز التصرف في مال الغير إلا بإذنه"[2]. وقال الشهيد الثاني: "ولقضاء العقل بقبح التصرف في مال الغير "[3]، وقال الشيخ الأنصاري مستدلاً على بطلان عقد الفضولي: "ما دلّ من العقل والنقل على عدم جواز التصرف في مال الغير إلا بإذنه"[4]، وقد أشار إلى حكم العقل هذا جمع من الأعلام[5].

ووجه دلالة العقل على ذلك: أنّ التصرف في مال الغير ظلم له، والعقل

---

**الأَمَانَةِ إِلَى مَنِ ائْتَمَنَكُمْ ولَوْ أَنَّ قَاتِلَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ** عليه السلام ائْتَمَنَنِي عَلَى أَمَانَةٍ لأَدَّيْتُهَا إِلَيْه"، وفي خبر مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: "أَدُّوا الأَمَانَةَ ولَوْ إِلَى قَاتِلِ وُلْدِ الأَنْبِيَاءِ"، وفي خبرعَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام فِي وَصِيَّةٍ لَه: "**اعْلَمْ أَنَّ ضَارِبَ عَلِيٍّ** عليه السلام **بِالسَّيْفِ وقَاتِلَه لَوِ ائْتَمَنَنِي واسْتَنْصَحَنِي واسْتَشَارَنِي ثُمَّ قَبِلْتُ ذَلِكَ مِنْه لأَدَّيْتُ إِلَيْه الأَمَانَةَ**"، إلى غير ذلك من الروايات، انظر: **الكافي**، ج 5، ص 133، وراجع **وسائل الشيعة**، ج 19، ص 78، وما بعدها، الباب 2، و3 من أبواب كتاب الوديعة.

(1) **تذكرة الفقهاء**، ج 2، ص 194.

(2) **مجمع الفائدة والبرهان**، ج 10، ص 439، ونحوه ما ذكره في ج 11، ص 327.

(3) **مسالك الإفهام**، ج 4، ص 284.

(4) **المكاسب المحرمة**، ج 3، ص 371.

(5) منهم الشيخ الأنصاري، انظر: **مطارح الأنظار**، ص 247، والآشتياني في **بحر الفوائد في شرح الفرائد**، ج 3، ص 22. طبعة قديمة، والهمداني في **حاشية المكاسب**، ص 298، والميرزا حبيب الله الرشتي في **كتاب الإجارة**، ص 147، والنائيني، انظر: **منية الطالب** من تقرير دروس المحقق النائيني، ج 2، ص 135، وقال الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء: "إن جميع الأدلة على حرمة الغصب مرجعها إلى حكم العقل بقبح التصرف في مال الغير بغير رضاه"، **الفردوس الأعلى**، ص 97، وقال السيد الخوئي: "إنّ أصالة الاحترام من غير إناطةٍ بالإسلام هي المعوّل عليها في كافّة الأموال بالسيرة العقلائيّة وحكومة العقل القاضي بقبح الظلم كما عرفت، إلّا إذا ثبت إلغاؤه والإذن في التصرّف فيه بدليل خاصّ، كما ثبت في الكافر الحربي بإذنٍ من مالك المملوك الموجب لخروج ذلك عن عنوان الظلم"، **موسوعة الإمام الخوئي (الخمس)**، ج 25، ص 80.

يستقل بالحكم بقبح الظلم، وحكم العقل بقبح التصرف[1] لا يفرق بين مسلم وكافر، وبين ذمي وغيره.

**وقد يقال**: أنّ المال فيما نحن فيه - مال غير المسلم الذي لا عهد بيننا وبينه - لا يقبح أكله، لأنّه ليس مالَ الغير أصلاً، ليحكم بقبح التصرف فيه، وإنما هو مالنا نحن المسلمين، كما ادعي، وسيأتي.

**ويردّه**: أنّ هذه مصادرة، والصحيح - كما سنذكر - أنّ الآخر مالك لما تحت يده، وجواز انتزاعه منه في بعض الحالات - كما في حالة الحرب - لا ينافي ملكيته.

**وقد يقال**: إن حكم العقل هنا ليس منجزاً وإنما هو من قبيل المقتضي الذي يؤثر في مقتضاه في حال عدم وجود المانع، والمانع هو الترخيص الشرعي بالتصرف، فإنه تعالى المالك للدنيا وما فيها ومن فيها، وله أن يأذن بالتصرف في أموال الناس لمصلحة معينة، وقد أذن بذلك في بعض الحالات، وهذا ما يظهر من السيد الخوئي عند الحديث عن حكم "جواز أخذ الصدقات والمقاسمات من الجائر المستحل لذلك"، حيث قال - تعليقاً على كلام الأردبيلي الذي استشكل في إطلاق[2] الحكم بجواز أخذ هذه الأموال من الجائر، لمنافاته لحكم العقل بقبح التصرف في مال الغير -: "إنّ حكم العقل بقبح التصرف في مال الغير بدون إذنه وإن كان مما لا ريب فيه، وكذا لا شبهة في دلالة جملة من الروايات على حرمته، إلا أنّ إذن الشارع فيه أحياناً يوجب ارتفاع القبح وتخصيص العمومات، وعليه، فجواز أخذ الصدقات من

(1) وقد يناقش في كون بعض الأعمال تمثل ظلماً أم لا، وذلك من جهة الشك في كونها تصرفاً أم لا، من قبيل أنّ مجرد الدخول إلى أرضه للعبور مثلاً دون ضمّها إلى ملكه ولا الاستقرار فيها ولا زراعتها هل يعدّ ظلماً أم لا؟

(2) رأى أنّ ما دلّ على جواز الشراء منه "لا يدل إلا على جواز شراء ما كان حلالاً بل مشتبهاً، وعدم جواز ما كان معروفاً أنه حرام بعينه، ولا تدلّ على جواز شراء الزكاة بعينها صريحاً، نعم ظاهرها ذلك، لكن لا ينبغي الحمل عليه، لمنافاته العقل والنقل"، **مجمع الفائدة والبرهان**، ج 8، ص 102.

الجائر لا ينافي حكم العقل والنقل، لأن أخذ الجائر هذه الحقوق من المسلمين وإن كان على وجه الظلم والعدوان، إلا أنّ الشارع أجاز[1] لغير الجائر أن يأخذها منه. ومن هنا، لم يتوهم أحد أنّ إذن الشارع في التصرف في الأراضي المتسعة والأنهار الكبار وغيرهما ينافي حكم العقل والنقل"[2].

وتجدر الإشارة إلى أنّ قول السيد الخوئي: "إنّ إذن الشارع فيه أحياناً يوجب ارتفاع القبح وتخصيص العمومات" يشير إلى أنّ الإذن الشرعي يوجب ارتفاع القبح العقلي من جهة، ويوجب تخصيص العمومات اللفظية من جهة أخرى، فلا يُتوهمنّ أنّه يقصد كون الإذن موجباً لتخصيص حكم العقل، ما يعني أنّ أحكام العقل تقبل التخصيص، فهذا ليس ظاهر كلامه أبداً، وقد ذكر ذلك في محل آخر[3].

أجل، إن السيد الخوئي يدّعي أنّ الإذن الشرعي يوجب ارتفاع القبح العقلي، لأنّ حكم العقل ليس ناجزاً وإنما هو معلق على عدم ورود الترخيص الشرعي، وقد رخص الشارع بالتصرف في مال الغير لبعض الاعتبارات، وبناءً على هذا يتوجه ما ذكره السيد من أنّ الحكم بجواز أخذ الصدقات من الجائر لا ينافي حكم العقل والنقل، فعدم منافاته لحكم العقل ليس من باب تخصيص حكم العقل، بل من باب أن إذن الشارع مانع من تمامية حكم العقل وتنجيزه.

**ولكن قد يعترض عليه:**

**أولاً**: إنّ أكل مال الغير بغير إذنه هو من الظلم، والظلم - كما سيأتي في

---

(1) وذلك من خلال الروايات المتعددة التي دلت على جواز ذلك، وقد عقد لها الشيخ الحر بابا خاصاً في وسائله تحت عنوان: "باب جواز شراء ما يأخذ الظالم من الغلات باسم المقاسمة، ومن الأموال باسم الخراج، ومن الانعام باسم الزكاة"، انظر: **وسائل الشيعة**، ج 17، ص 218، الباب 52، من أبواب ما يكتسب به.

(2) **موسوعة الإمام الخوئي (مصباح الفقاهة في المعاملات)**، ج 35، ص 810.

(3) المصدر نفسه، ج 33، ص 190.

قاعدة العدل - علة تامة للقبح، وليس حكم العقل بقبح الظلم على نحو المقتضي الذي يتوقف تأثيره في مقتضاه على عدم وجود المانع، ولذا لا يعقل الترخيص فيه، وأما الحالات التي ثبت فيها شرعاً جواز مصادرة وتملك مال الغير كما لو كان محارباً ومعادياً، فالجواز فيها **إما بسبب** خروج المورد عن القاعدة خروجاً موضوعياً بحيث يكون موضوع القاعدة ليس حرمة أكل مال مطلق الغير، بل أكل مال الغير الذي لم يتعنون بعنوان المحارب مثلاً، نظير ما قلناه في ارتفاع قبح القتل عند تعنونه بعنوان القصاص، فإن ارتفاع القبح هو بسبب ارتفاع عنوان الظلم عندها، **وإما بسبب** انطباق عنوان أهم عليه، كتوقف إنقاذ النفس على أكل مال الغير، أو غير ذلك من العناوين الأهم ملاكاً. ومن الموارد التي يقال فيها بجواز الأكل لانطباق عنوان يبرر ذلك: صورة كون الإرجاع إلى صاحبه غير متيسر، كما في المثال الذي اختلف فيه السيد الخوئي مع المحقق الأردبيلي، وهو الأموال التي يأخذها الجائر بغير حق بعنوان الزكاة والمقاسمة، فإنّ الحكم بجواز أكلها للمؤمنين ليس رافعاً لتقبيح العقل لأكلها، كون التقبيح من قبيل المقتضي كما زعم السيد الخوئي، بل هو - أعني تجويز أكلها - مرده إلى أنّ الإرجاع إلى أهلها غير ممكن لأنهم غير معلومين بأعيانهم عادة، ليتسنى الإرجاع إليهم أو الاستئذان والاستحلال منهم، وحيث إنّ الامتناع عن أكلها يؤدي إلى اختلال نظام السوق بسبب كثرتها وانتشارها، أجاز الإمام عليه السلام الذي هو ولي من لا ولي له أكلها، ومعلوم أنّ دفع اختلال النظام أهم عند الشارع من حرمة أكل مال زيد وعمر.

**ثانياً**: ما الذي يقصده السيد بقوله الآنف: "ومن هنا، لم يتوهم أحدٌ أنّ إذن الشارع في التصرف في الأراضي المتسعة والأنهار الكبار وغيرهما ينافي حكم العقل والنقل"؟ **إنْ قصد** بذلك الأراضي والأنهار المملوكة للإمام عليه السلام / الدولة، وأنّ تصرف الناس فيها لا ينافي حكم العقل والنقل، فيرده: أنّ التصرف فيها - على هذا الفرض - لا ينافي حكم العقل، لا من زاوية أنه

بالرغم من كونه تصرفاً في مال الغير بغير إذنه فإنّ العقل والنقل يريان جوازه، وإنّما لا ينافيه لكونه حينئذ تصرفاً مأذوناً فيه من مالكها، وهذا الإذن يستفاد إما من السيرة أو من مطلقات ما دلّ على أنّ "من أحيى أرضاً فهي له"، أو غيرها من الوجوه، **وإن قصد** بذلك الأراضي والأنهار المملوكة للأفراد، فهذا مع بعد نظره إليه[1]، لكنّ دعوى أن التصرف فيها بدون إذن أهلها لا ينافي حكم العقل والنقل، أول الكلام، نعم لك أن تقول أنّ الإذن في الدخول إليها والاستفادة من الأرض بمثل الرعي ومن الأنهار بمثل السقي جائز لإحراز الرضا بذلك.

**وقصارى القول**: إنّ العقل يحكم بقبح التصرف في مال الغير بغير إذنه، وحكمه ناجزٌ وليس معلقاً على عدم ورود الترخيص، وعلى فرض كونه معلقاً، فإنّ من المعلوم أنّ الترخيص في المقام ليس ثابتاً.

**الوجه الرابع: سيرة العقلاء**

وقد ادعى السيد الخوئي قيام "بناء العقلاء والمتشرعة على عدم جواز التصرف في مال الغير بغير إذنه ورضاه"[2].

**أقول**: وهذا الوجه تام، فإننا نلاحظ أن سيرة العقلاء جارية على سلطنة الإنسان على ماله ومنع الغير من التصرف في مال غيره بغير إذنه ولو بالدخول إلى أرضه والجلوس فيها ولو لم يكسر باباً ولا أتلف زرعاً، نعم، قد يكون مجرد الدخول إلى الأرض الفلاة وغير المسيجة متعارفاً، للعلم أو الاطمئنان بعدم منع المالك من مثل هذا التصرف، فيكون جواز الدخول لوجود الإذن المالكي وليس الشرعي، ولو علم المنع من الدخول فهم يستقبحون الدخول عندها.

---

(1) بسبب أن الأنهار الكبار لا يملكه آحاد الناس، ولا تدخل في ملكيتهم، بل هي من الأموال العامة.

(2) **موسوعة الإمام الخوئي**، ج 5، ص 326.

وكذلك الحال في بناء المتشرعة وسيرتهم، فإنها جارية على عدم جواز التصرف والدخول إلى أرض الغير مع منعه، أو بدون إذنه.

أجل، قد يطرح هنا إشكالان:

**الإشكال الأول**: في ضمّ سيرة العقلاء إلى سيرة المتشرعة في الاستدلال على حكم بعينه، ومنشأ الإشكال أنّ المورد إذا كان مما جرت عليه سيرة العقلاء، فلا يحرز عندها أن المتشرعة جروا عليه استناداً إلى ما تلقوه عن صاحب الشرع، إذ ربما جروا على ذلك استناداً إلى مرتكزاتهم العقلائية، فيكون ذلك نظير مدركيّة الإجماع، ولك أن تقول: إنّ السيرة إنما تكون حجة إن لم تكن مدركية، فإذا احتمل استناد المتشرعة إلى العقل أو الارتكاز العقلائي أو فتاوى الفقهاء فلا حجية لها كسيرة متشرعية. وعليه ينحصر الاستدلال بسيرة العقلاء، وهي تامة لأنها ممتدة إلى زمن صاحب النص، وإطباق العقلاء على ذلك مؤشر على هذا الامتداد، فتكون ممضية، إذ لو ردع عنها لبان ذلك وعرف.

**الإشكال الثاني**: إنّ السيرتين العقلائية والمتشرعية، حيث إنّهما من سنخ الأدلة اللبيّة، فيُقتصر بهما على القدر المتيقن، وهو أموال المسلمين ومن دخل معهم في عقد ذمة أو هدنة أو صلح أو أمان.

**أقول**: لو قبلنا بهذا الإشكال بلحاظ سيرة المتشرعة، حيث لا يحرز جريانها في غير ما ذكر، ولكنّنا لا نقبل به بلحاظ سيرة العقلاء، وذلك لعلمنا أنّهم لا يفرقون بين المسلم وغيره، وحيث لم يردع الشارع عن سيرتهم فتكون ممضيّة.

ودعوى أنّ سيرة المتشرعة جارية على أكل أموال غير المسلمين الذين لا تربطهم بالمسلمين رابطة عهد من ذمة أو نحوه، فتكون رادعة عن سيرة العقلاء، مردودة بأنه على فرض جريان سيرة المتشرعة على ذلك، إلا أنّا لا نحرز امتدادها ونحتمل نشؤها من فتاوى الفقهاء الذين لم يروا حرمة لأموال غير المعاهد من الكفار.

اتضح مما تقدم أنّ الأدلة ناهضة على تأسيس أصل عام حول حرمة مال الغير. فهل من دليل يقضي برفع اليد عن هذا الأصل أو يعارضه؟

**ت - دليل القول بعدم حرمة مال الآخر غير الذمي**

إنّ مستند القول بعدم حرمة مال الآخر غير الذمي هو أحد وجوه:

**الوجه الأول**: ما قد يقال من أنّ الكافر لا يملك ما تحت يده، ولذلك يجوز أخذ أمواله والاستيلاء عليها، والسبب في عدم ملكية هؤلاء أنّ الكافر غير المعاهد (لا بعهد ذمة ولا أمان ولا صلح) حربي أو بحكمه، والحربي لا يملك، وعليه فيكون هذا الفرد خارجاً عن أدلة حرمة أكل مال الآخر خروجاً تخصصياً، فلا داعي للقول بأنه قد طرأ عليها التخصيص، لنبتلي بالإشكال الآنف بأن من هذه الأدلة ما هو آب عن التخصيص، كحكم العقل مثلاً.

لكن إذا كان الآخر لا يملك أمواله، فمن الذي يملك تلك الأموال التي هي تحت يده وفي تصرفه؟ هناك دعويان:

**الأولى**: "الحربي لا يملك، إذ ماله في الحقيقة للمسلمين وما في يده يملك بالاستيلاء عليه"، كما قال السيد عميد الدين الأعرج[1].

**الثانية**: أن يقال أنّ المالك الحقيقي هو الإمام عليه السلام، قال الشيخ علي بناه الاشتهاردي (1429هـ): "إنّ أموال الكفّار للإمام عليه السلام واقعاً كما في غير واحد من الأخبار، فإنّ المولى الحقيقيّ إنّما يبيح ماله لمن أطاعه لا لمن عصاه وأظهر عناده، فجميع تصرّفات الكفّار والمعاندين للأئمّة عليهم السلام في غير محلّها"[2]، وإذا نوقش في كونها للإمام عليه السلام، فيمكن القول إنها على الإباحة الأصليّة.

ويلاحظ على الوجه بأنّه مبني على أنّ كلّ من ليس ذمياً فهو حربي، وهذا

(1) **كنز الفوائد في حل مشكلات القواعد**، ج 2، ص 206.
(2) **مدارك العروة**، ج 23، ص 228.

ليس صحيحاً بنظرنا، فثمة صنف ثالث من غير المسلمين: يضم المسالمين والمحايدين، وهذا ما تطرقنا إلى بحثه في المحور المخصص لتحديد من هو الآخر. وبصرف النظر عن ذلك، فإنّ ما ذكر في هذا الوجه هو محل نقاش من ناحيتين:

الأولى: أصل دعوى نفي الملكية عن الكافر الحربي.

الثانية: تحديد من هو المالك بعد نفي ملكية الكافر.

**أما من الناحية الأولى**: فإن دعوى سلخ الملكية عن الكافر مردودة ومرفوضة لأكثر من سبب:

**أولاً**: أنه يترتب عليه لازم فاسد، وهو عدم كونه مكلفاً بالضرائب المالية من الخمس والزكاة، لأنّها واجبة على المالك، وهو ليس مالكاً بحسب الفرض، مع أنّ الضرائب المذكورة واجبة عليه، قال السيد بحر العلوم في البلغة: "وأما ما قيل: من أن الحربي لا يملك، فليت شعري كيف يمكن دعوى ذلك مع أنّ الحربي مكلف بالفروع المالية، كالخمس والزكاة والحج وغير ذلك مما يتوقف على الملك؟!"[1]. فالتكليف بالخمس ونظائرها هو فرع الملك.

وهذا الوجه وإن لم يقبل به من يرى أنّهم غير مكلفين بالفروع، كما تقدم سابقاً، ولكن بالنسبة إلينا فنحن وإن كنا نرى عدم تكليفهم بالفروع، لكننا نستثني من ذلك بعض الأحكام، ومنها الأحكام النظامية العامة، ويدخل فيها الضرائب العامة التي هي ميزانية دولة وتسد حاجات المجتمع، فلا يعقل أن تفرض على المسلم دون غيره. **ولا تقل**: إنّ الآخر غير معفى من مبدأ أخذ الضريبة، فإنّ الجزية التي تؤخذ منه هي ضريبة، ما يغني عن أخذ الزكاة والخمس. **لأننا نقول**: إن مفروض الكلام هو في الحربي وليس في الذمي.

(1) **بلغة الفقيه**، ج 4، ص 140.

**ثانياً**: هناك لازم باطل لا غبار عليه، وهو أنه يلزم على القول بعدم ملكيتهم انتفاء موضوع الأراضي الخراجية والغنائم في الإسلام، وذلك لأنه على القول بعدم ملكيتهم لا بدّ - عند فتح بلاد الكفار - أن تكون الأموال المنقولة وغير المنقولة ومنها الأراضي كلها للإمام/ الدولة، لأن الإمام مالك لها، وهو مالك[1] ما لا مالك له، وبناءً عليه، فعندما ينتصر المسلمون، فعليهم دفع الغنائم بأجمعها للإمام وهي الأراضي الموات والعامرة معاً من غير المنقول وكذا الأموال المنقولة، وليس دفع خصوص الأراضي الميتة دون العامرة من غير المنقول، أو دفع خصوص خمس المنقولة إليه (وهو على المشهور يملك نصف الخمس والنصف الآخر هو لليتامى والمساكين وابن السبيل من بني هاشم)، دون بقية الأخماس الأربعة الباقية فإنها للمقاتلين، وإنما نقول بأنه يلزم دفع ذلك كله إليه، لأنه عليه السلام هو المالك حسب الفرض، وأصحابها الكفار لا يملكون شيئاً. ولزوم إيصال كل ذلك إليه، وتملكه له مخالفٌ لما هو المتسالم عليه وقامت عليه الأدلة في محلها من أنّ الأموال المنقولة هي للغانمين باستثناء الخمس، وأنّ غير المنقولة إن كانت عامرة حين الفتح فهي للمسلمين، وليست للإمام كما لا يخفى، وعليه، فالالتزام - شرعاً - بكون الأرض كلها للإمام عليه السلام يلغي موضوع الأرض الخراجية من رأس ويلغي امتلاك المقاتلين لأربعة أخماسٍ من أموال الخمس، وهذا بديهي البطلان، من الجهتين، **أما من جهة الخمس**، فللعلم بأنّ الإمام عليه السلام يملك خمساً واحداً (نصفه يملك عينه، ونصفه الآخر يملك تولي أمر صرفه في مستحقيه) والباقي للمقاتلين، ودعوى أنّ هذه الأخماس الأربعة هي للإمام عليه السلام ولكنها انتقلت إليهم منه غير صحيحة، ومنافية لظاهر الأدلة، ومنها: الآية، حيث إنها أضافت الغنائم إليهم فتدل على أنها ملكهم من قبل الله تعالى، لا من خلال تمليك الإمام عليه السلام، قال تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ

(1) طبيعي أنه يملكها ليس بشخصه بحيث تنتقل إلى ورثته عند موته، بل بعنوان الإمامة، فهي ملك المنصب وليس الشخص.

خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الأنفال: 41]، **وأما من جهة الأراضي العامرة**، فللعلم بوجود هذه الأرض كما نصّت عليه الأخبار وجرى عليه عمل المسلمين، وعرفته التواريخ، ولا مجال لتوهم أنّ ما دل على أنّها للمسلمين يخصص مطلقات كونها للإمام، لأن موضوع الأراضي الخراجية هي أموال الكفار وليس مال الإمام عليه السلام.

**ثالثاً**: إنّ عدم تمليك الحربي منافٍ لأدلة الملكية، فإنّ نصوص التمليك والتملك عامة، فما دل على تملك الإنسان للمال عام ولا يختص بالمسلم، وعلى سبيل المثال: فإنّ من المعلوم أنّ الإحياء، سبب للتملك، ودليله عام ولا يختص بالمسلم، وهو قوله صلى الله عليه وآله: "**من أحيى أرضاً ميتة فهي له**"[1]، وكذلك فإنّ الحيازة سبب للتملك "من حاز ملك"، وأدلة كون الحيازة مملكة عامة أيضاً لكل البشر، ولا يبعد أن التشريع هنا لا يفارق التكوين[2]، وأن

---

(1) **الكافي**، ج 5، ص 280، **ومن لا يحضره الفقيه**، ج 3، ص 240، **وتهذيب الأحكام**، ج 7، ص 151، نعم، ثمّة كلامٌ فقهي في أنّ إحياء الكافر للأرض الموات هل يوجب ملكيته لها أم لا؟ إذ قد يقال: إنّ الأرض الموات وبعد تشريع حكم الأنفال، هي للإمام، ولم يثبت إذنه للكافر بإحيائها، كي يتملكها، ومن هنا فإذا فتحها المسلمون عنوة فلا يملكون - كأمة - هذا الصنف من الأرض، أعني ما كان ميتاً عند نزول آية الأنفال، بل تبقى ملكاً للإمام أي الدولة، وإنما يتملك المسلمون ما كان عامراً حين الفتح، وكذا ما كان عامراً عند نزول الآية، ولكن إذا قلنا إن دليل الإحياء لا يختص بالمسلم بل هو عام، فما أحياه الكافر ولو بعد نزول آية الأنفال يملكه أو في الحد الأدنى يثبت له فيه حق، فإذا فتحت عنوة، فيملكها المسلمون، ويعتقد الشهيد الصدر "أن إحياء الكافر للأرض يورثه حقاً فيها كالمسلم وإن ظلت رقبة الأرض ملكاً للإمام، وفقاً للنص القائل: من أحيى أرضاً فهو أحق بها، دون تمييز بين المسلمين وغيره. وعلى هذا الضوء يصبح فتح المسلمين للأرض سبباً في انتقال هذا الحق من الكافر إلى الأمة، فتكون الأرض حقاً عاماً للمسلمين، ورقبتها تظل ملكاً للإمام، ولا تعارض بين الأمرين"، راجع، كتاب **اقتصادنا**، ص 696. وحول ما إذا كان الإسلام شرطاً في محيي الأرض الموات أم ليس شرطاً راجع، **دراسات في ولاية الفقيه**، ج 4، ص 216، وما بعدها.

(2) قال الشيخ المنتظري: "إن نظام التشريع الصحيح يوافق نظام التكوين، أساس الملكية

السيرة العقلائية على التملك بالإحياء والحيازة لا تزال قائمة ومستمرة منذ بداية التمدن البشري[1]. والميراث أيضاً هو سبب للملكية ودليله عام ولا يختص بالمسلم، والبيع والهبة ونحوها هي أيضاً أسباب للملكية وأدلتها عامة، مثل ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البَقَرَة: 275]، و﴿أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِۚ﴾ [المَائدة: 1]. وفي ضوء ما تقدم، من نهوض الأدلة على ملكية غير المسلم، فلا يصغى إلى دعوى اختصاص الملكيّة بالمسلم، بل ليس ثمة ما يمنع من الحكم بأنّ أموالهم وأملاكهم لهم، والإقرار بالملكية يقتضي منع أخذها منهم دون سبب مشروع.

على أنّنا لو بنينا على شمول أصالة الصحة للكافر، فهذا يعني ترتيب الأثر الشرعي على عقوده، من البيع والإجارة والمضاربة وغيرها، وهذا يعني أنّ التشريع يراهم مالكين لأموالهم لا أنّها ملك لنا.

**أما من الناحية الثانية**، فإنّ الدعويين المطروحتين في تحديد من يملك ما تحت يدي الكافر بعد سلخ الملكية عنه أيضاً هما محل نقاش، وتوضيح ذلك:

### الدعوى الأولى: الأرض كلها للإمام

إنّ ما ورد من أنّ الأرض كلها ملكٌ للإمام عليه السلام، - لو تم - لا يمكن

---

الاعتبارية هو الملكية التكوينية، وملكية آثار الإحياء أمر يقتضيه نظام التكوين بلا تفاوت في ذلك بين المسلم والكافر، إذ كل منهما يملك تكويناً فكره وقواه وجهاز فاعليته فيملك قهراً آثار فعله، ولو فرض كون ذلك سبباً لملكية رقبة الأرض أيضاً فلا فرق فيه بينهما، فيكون الفرق جزافاً"، **دراسات في ولاية الفقيه**، ج 1، ص 381.

(1) قال السيد الخميني: "الروايات الواردة في تملّك الموات بالإحياء، موافقة للسيرة وارتكاز العقلاء، بل هذه السيرة القطعيّة من أوّل تمدّن البشر - حيث تكون الملكيّة بالإحياء والحيازة من غير نكير من الأنبياء والأولياء والمؤمنين -كاشفة عن الإذن الإلهيّ، وقضاء منه تعالى من بدء الخلقة. بل لعلّ لقوله تعالي: (**وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ**) وقوله تعالي: (**هُوَ الَّذي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأرضِ جَمِيعَاً** ) دلالةً على هذا القضاء الإلهي، والإذن في أنحاء الاستفادة منها وممّا فيها، تملّكاً وغيره"، **البيع**، ج 3، ص 45.

الأخذ به على ظاهره كما لا يخفى، ومن هنا اتجه القوم إلى توجيهه، وأياً ما كان توجيهه فهو لا يتنافى مع وجود ملكية شرعية بالمعنى المصطلح للناس - مسلمين وغير مسلمين - على ما تحت أيديهم. هذا ما نقوله إجمالاً، ولكن تفصيل الكلام في ذلك يفرض علينا أن نذكر بعضاً من هذه الأخبار ونلاحظ دلالتها ومفادها وما إذا كان يمكن الأخذ بها أم لا، ولهذا نقول: قد ورد هذا المعنى في عدة روايات نذكر منها اثنتين:

**الرواية الأولى**: ما عنْ أَبِي خَالِدٍ الْكَابُلِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: "وَجَدْنَا فِي كِتَابِ عَلِيٍّ عليه السلام: ﴿إِنَّ ٱلْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [الأعراف: 128]، أَنَا وأَهْلُ بَيْتِيَ الَّذِينَ أَوْرَثَنَا اللَّه الأَرْضَ ونَحْنُ الْمُتَّقُونَ والأَرْضُ كُلُّهَا لَنَا، فَمَنْ أَحْيَا أَرْضاً مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَلْيَعْمُرْهَا ولْيُؤَدِّ خَرَاجَهَا إِلَى الإِمَامِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي ولَه مَا أَكَلَ مِنْهَا فَإِنْ تَرَكَهَا أَوْ أَخْرَبَهَا فَأَخَذَهَا رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ مِنْ بَعْدِه فَعَمَرَهَا وأَحْيَاهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا مِنَ الَّذِي تَرَكَهَا فَلْيُؤَدِّ خَرَاجَهَا إِلَى الإِمَامِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي ولَه مَا أَكَلَ حَتَّى يَظْهَرَ الْقَائِمُ عليه السلام مِنْ أَهْلِ بَيْتِي بِالسَّيْفِ فَيَحْوِيَهَا ويَمْنَعَهَا ويُخْرِجَهُمْ مِنْهَا كَمَا حَوَاهَا رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله ومَنَعَهَا إِلَّا مَا كَانَ فِي أَيْدِي شِيعَتِنَا فَإِنَّه يُقَاطِعُهُمْ عَلَى مَا فِي أَيْدِيهِمْ ويَتْرُكُ الأَرْضَ فِي أَيْدِيهِمْ "[1].

وقد وصفت الرواية من قبل بعض الفقهاء بالصحيحة[2]، وضعّفها آخرون[3]، لعدم وثاقة الكابلي، وهو كنكر، واسمه وردان سواء قلنا أنّ المسمى بذلك رجلان أم رجل واحد[4]، إذ غاية ما ذكر في وثاقته أنه من

(1) **الكافي**، ج 1، ص 407، **وتهذيب الأحكام**، ج 7، ص 152.
(2) **مفتاح الكرامة**، ج 19، ص 38، **ومستمسك العروة الوثقى**، ج 9، ص 598، وعبر عنها بعضهم بالمُصَحح، راجع: **الخمس** للشيخ مرتضى الحائري، ص 73، **والأراضي** للفياض، ص 27، **وفقه الصادق**، ج 8، ص 33.
(3) **البيع**، ج 3، ص 33.
(4) راجع: **معجم رجال الحديث**، ج 15، ص 137.

رجال كامل الزيارة، بالإضافة إلى أنه وردت بعض الأخبار الدالة على وثاقته في رجال الكشي، ولكنّ الأخبار المشار إليها لا يصح التعويل عليها في إثبات الوثاقة لضعف سندها، كما أنّ وروده في رجال كامل الزيارة لا يدلّ على الوثاقة[1].

**الرواية الثانية**: وفي الصحيح عن عمَرَ بْنِ يَزِيدَ، قَالَ: "رَأَيْتُ مِسْمَعاً بِالْمَدِينَةِ، وقَدْ كَانَ حَمَلَ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام تِلْكَ السَّنَةَ مَالاً فَرَدَّه أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام! فَقُلْتُ لَه: لِمَ رَدَّ عَلَيْكَ أَبُو عَبْدِ اللَّه الْمَالَ الَّذِي حَمَلْتَه إِلَيْه؟ قَالَ: فَقَالَ لِي: إِنِّي قُلْتُ لَه حِينَ حَمَلْتُ إِلَيْه الْمَالَ: إِنِّي كُنْتُ وُلِّيتُ الْبَحْرَيْنَ الْغَوْصَ فَأَصَبْتُ أَرْبَعَمِائَةِ أَلْفِ دِرْهَمٍ وقَدْ جِئْتُكَ بِخُمُسِهَا بِثَمَانِينَ أَلْفَ دِرْهَمٍ، وكَرِهْتُ أَنْ أَحْبِسَهَا عَنْكَ وأَنْ أَعْرِضَ لَهَا وهِيَ حَقُّكَ الَّذِي جَعَلَه اللَّه تَبَارَكَ وتَعَالَى فِي أَمْوَالِنَا، فَقَالَ: أومَا لَنَا مِنَ الأَرْضِ ومَا أَخْرَجَ اللَّه مِنْهَا إِلَّا الْخُمُسُ! يَا أَبَا سَيَّارٍ إِنَّ الأَرْضَ كُلَّهَا لَنَا، فَمَا أَخْرَجَ اللَّه مِنْهَا مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ لَنَا فَقُلْتُ لَه: وأَنَا أَحْمِلُ إِلَيْكَ الْمَالَ كُلَّه فَقَالَ: يَا أَبَا سَيَّارٍ قَدْ طَيَّبْنَاه لَكَ وأَحْلَلْنَاكَ مِنْه، فَضُمَّ إِلَيْكَ مَالَكَ، وكُلُّ مَا فِي أَيْدِي شِيعَتِنَا مِنَ الأَرْضِ فَهُمْ فِيه مُحَلَّلُونَ حَتَّى يَقُومَ قَائِمُنَا فَيَجْبِيَهُمْ طَسْقَ[2] مَا كَانَ فِي أَيْدِيهِمْ ويَتْرُكَ الأَرْضَ فِي أَيْدِيهِمْ، وأَمَّا مَا كَانَ فِي أَيْدِي غَيْرِهِمْ فَإِنَّ كَسْبَهُمْ مِنَ الأَرْضِ حَرَامٌ عَلَيْهِمْ حَتَّى يَقُومَ قَائِمُنَا فَيَأْخُذَ الأَرْضَ مِنْ أَيْدِيهِمْ ويُخْرِجَهُمْ صَغَرَةً"، قَالَ عُمَرُ بْنُ يَزِيدَ: فَقَالَ لِي أَبُو سَيَّارٍ: مَا أَرَى أَحَداً مِنْ أَصْحَابِ الضِّيَاعَ ولَا مِمَّنْ يَلِي الأَعْمَالَ يَأْكُلُ حَلَالاً غَيْرِي إِلَّا مَنْ طَيَّبُوا لَه ذَلِكَ"[3].

---

(1) راجع، **معجم رجال الحديث**، ج 15، ص 137.

(2) قال الفيض الكاشاني: " والطسق: الوظيفة من خراج الأرض المقدرة عليها فارسي معرب صغرة أي أذلاء من الصغار بمعنى الذل"، **الوافي**، ج 10، ص 287.

(3) **الكافي**، ج 1، ص 408. **وتهذيب الأحكام**، ج 4، ص 144. قال المازندراني: " قوله (وليت البحرين الغوص) وليت إما بفتح الواو وكسر اللام المخففة يقال ولي الأمر يليه بالكسر فيهما، وتولاه إذا فعله بنفسه من غير أن يوليه أحداً، وبضم الواو وكسر اللام المشددة من التولية يقال: ولّاه الأمير عمل كذا فتولاه وتقلده، والغوص

إلى غيرها من الأخبار التي تحمل اللسان المذكور[1].

أقول: إنّ ما يمكن أن يسجل على هذه الأخبار:

**أولاً**: منافاتها للكتاب والسنة، قال السيد الخميني بعد أن طرح توجيهاً لها سوف نذكره عما قليل: "هذا مع الغض عن أنّ أكثر تلك الروايات ضعيفة السند، بل ظواهرها مخالفة للكتاب والسنّة وفتاوي الفقهاء، فلا بدّ من ردّ علمها إلى أهلها"[2]، وتعقيباً على الرواية الأولى قال بعد تضعيفها سنداً: "واشتمالها على ما لا نقول به من وجوه"[3].

أقول: أما ضعف أكثرها فلا يعدّ مشكلة في دلالة الأخبار فيما نحن فيه، وهو المسألة الفقهية[4] وهي الملكية، إذ يكفي صحة سند البعض، وتعضده بقية الأخبار. أجل، دعوى تواترها كما عن الشيخ الحر في فوائده الطوسية[5] لا وجه لها.

والمهم في كلامه هو الاعتراض عليها بمخالفة الكتاب والسنة، والظاهر أنّ مقصوده بمخالفة الكتاب هو الإشارة - كما ذكر محققو الكتاب - إلى مخالفتها للآيات التالية، وهي قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾

---

وهو استخراج اللئالي من تحت الماء على التقديرين إما بدل من البحرين أو مفعول، والتقدير وليت في البحرين الغوص، قوله: "وقد جئتك بخمسها بثمانين ألف درهم"، دلّ على أنه كان المتعارف عندهم نقل جميع الخمس إلى الإمام في حال حضوره..."، **شرح أصول الكافي**، ج 7، ص 36.

(1) أوردها في **الوافي**، ج 10، ص 285، وما بعدها: باب أنّ الأرض كلّها للإمام عليه السّلام.

(2) **البيع**، ج 3، ص 21.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 33.

(4) إن لهذه الأخبار مفاداً آخر يتصل بالمسألة الكلامية، لارتباطها ببيان كمالاتهم المعنوية، وهنا لا يكتفى بأخبار الآحاد.

(5) **الفوائد الطوسية**، ص 479.

[البَقَرَة: 29-30]، وقوله تعالى: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا ۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَٱسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوٓا۟ إِلَيْهِ ۚ إِنَّ رَبِّى قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾ [هُود: 61]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ﴾ [الرَّحمٰن: 10].

**ولكن قد يقال**: إنّ هذه الآيات الامتنانية لا تدلّ إلا على أنّ الأرض وضعت لخدمة العباد وفائدتهم، واللام هنا لام الغاية وليست لام الملكية، وهذا في نفسه لا ينافي ملكيتها للإمام عليه السلام، لأنه يمكن أن يقال إنّ ملكيته له ليست بشكل شخصي، وإنما هي ملك لمنصب الإمامة، إي إنّ حيثية الإمامة هنا هي حيثية تعليلية وليست تقييدية، فإمامة الصادق عليه السلام مثلاً قد غدت علة لصيرورة الأرض ملكاً له، والإمام قد أباح للعباد أن يتصرفوا فيها وربما ملّكهم إياها، بالإحياء أو غيره.

وأما مخالفتها للأخبار، فإنْ أريد بها مخالفتها لروايات "من أحيى أرضاً ميتة فهي له"، كما يظهر من الإحالة التي أشار إليها محققو كتاب البيع للسيد الخميني، فيرده أنّ الإحياء لا ينافي ملكيته عليه السلام للأرض، لأنه يمكن القول: الإحياء يأتي في طول ملكيته، أي إنه عليه السلام سمح لهم أن يحيوا أرضه ويتملكوها بالإحياء، سواء كان إذنه شرعياً أو ولايتياً.

أجل، ربما كان نظره إلى مثل الخبر الذي رواه الكليني عن عَلِيّ بْن إِبْرَاهِيمَ عَنِ السَّرِيِّ بْنِ الرَّبِيعِ قَالَ: "لَمْ يَكُنِ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ يَعْدِلُ بِهِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ شَيْئاً وكَانَ لَا يَغُبُّ إِتْيَانَه[1]، ثُمَّ انْقَطَعَ عَنْه وخَالَفَه، وكَانَ سَبَبُ ذَلِكَ أَنَّ أَبَا مَالِكٍ الْحَضْرَمِيَّ كَانَ أَحَدَ رِجَالِ هِشَامٍ ووَقَعَ بَيْنَه وبَيْنَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ

(1) قال الفيض الكاشاني: "لا يغب إتيانه يعني بل يكثر إتيانه فإن الإغباب في الإتيان أن يأتيه حينا دون حين"، **الوافي**، ج 10، ص 291، وقال المجلسي الأول: "وكان لا يغب إتيانه، أي لا يزوره غباً بل كان يزوره كل يوم"، **روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه**، ج 3، ص 140.

مُلَاحَاةٌ[1] فِي شَيْءٍ مِنَ الإِمَامَةِ، قَالَ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ: الدُّنْيَا كُلُّهَا لِلإِمَامِ عليه السلام عَلَى جِهَةِ الْمِلْكِ وإِنَّه أَوْلَى بِهَا مِنَ الَّذِينَ هِيَ فِي أَيْدِيهِمْ، وقَالَ أَبُو مَالِكٍ: لَيْسَ كَذَلِكَ، أَمْلَاكُ النَّاسِ لَهُمْ إِلَّا مَا حَكَمَ اللَّه بِه لِلإِمَامِ مِنَ الْفَيْءِ والْخُمُسِ والْمَغْنَمِ فَذَلِكَ لَه، وذَلِكَ أَيْضاً قَدْ بَيَّنَ اللَّه لِلإِمَامِ أَيْنَ يَضَعُه وكَيْفَ يَصْنَعُ بِه، فَتَرَاضَيَا بِهِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ وصَارَا إِلَيْه، فَحَكَمَ هِشَامٌ لأَبِي مَالِكٍ عَلَى ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ فَغَضِبَ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ وهَجَرَ هِشَاماً بَعْدَ ذَلِكَ"[2].

ولكن لو كان نظره إليه فيلاحظ عليه: إنّ هذا الخبر ضعيف السند، لجهالة السري بن الربيع[3]. وبالإضافة إلى ذلك فقد قال في الوافي اعتراضاً على هذا الخبر: "لعل هشاماً استعمل التقية في هذه الفتوى"[4] وبعد نقله لهذا الكلام قال الشيخ البحراني: "والظاهر أنه كذلك لما عرفت من الأخبار المذكورة لأن عدم اطلاع هشام عليها بعيد جداً، فالحمل على ما ذكره جيد"[5].

ولكننا لا نوافق على حمل الخبر على التقية، لأنّ هشام بن الحكم إمّا أن يتقي من ابن عمير أو من أبي مالك، وكلاهما بعيد، أما أبو مالك الذي هو من الأجلاء الثقات[6] فهو من رجال هشام، أي من خواصه، حسبما ذكرت الرواية فلمَ يتقي منه؟! وأمّا ابن أبي عمير فهو من خواص الإمام الصادق عليه السلام وأجلاء أصحابه، ومعرفته بهشام كانت وثيقة حسب مفروض الرواية، لأنّه كان ملازماً له فلا مبرر للتقية منه، واحتمال أنّ هشام لم يتق من ابن عمير بل من

(1) منازعة، أو مباحثة، كما قال في **روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه**، ج 3، ص 140.
(2) **الكافي**، ج 1، ص 410.
(3) راجع **المفيد من معجم رجال الحديث**، ص 244، **ومستدركات علم الرجال**، ج 4، ص 17.
(4) **الوافي**، ج 10، ص 291.
(5) **الحدائق الناضرة**، ج 12، ص 437.
(6) قال النجاشي: "الضحاك أبو مالك الحضرمي كوفي، عربي، أدرك أبا عبد الله عليه السلام وقال قوم من أصحابنا: روى عنه، وقال آخرون: لم يرو عنه. وروى عن أبي الحسن عليه السلام وكان متكلما، ثقة ثقة في الحديث"، **رجال النجاشي**، ص 205.

شخص ثالث كان في المجلس بعيدٌ، لأنه لا شاهد عليه، بل الشاهد على العكس، فإنّ ابن أبي عمير قد غضب من هشام وهجره، فلو كانت فتوى هشام تقية من الشخص الثالث، لما استمر الهجر من ابن أبي عمير لهشام، بل لبادر هشام بعد انفضاض المجلس إلى إلفات نظر ابن أبي عمير إلى أنّه ليس جاداً في كلامه وإنما اتقى من ذاك الثالث.

وكيف كان، فهذا الخبر لا يصلح ليكون معارضاً لروايات "أنّ الأرض لهم"، لأنه بالإضافة إلى ضعفه السندي، فإنّ ما تضمنه هو رأي لهشام بن الحكم، ولا يمكن جعله معارضاً لأخبارهم عليهم السلام. واحتمال أنه مستفاد من مدرستهم عليهم السلام وأخبارهم واردٌ، لكن الاحتمال غير كافٍ، ولا يسعنا دعوى الجزم أو الاطمئنان بكون المضمون المذكور هو مضمون كلامهم، إذ لعله اجتهاد له، ولا سيما مع ما يظهر من مخالفة ابن عمير لرأي هشام، على ما يستفاد من غضبه وهجره له.

**ثانياً**: إنّ ظاهر الروايات المذكورة مخالف للضرورة[1] الإسلامية الثابتة الدالة على ملكيّة الناس لما في أيديهم، بشتى أسباب الملكية المشار إليها، من الحيازة والإحياء والشراء والميراث وغيرها من الأسباب، وهذه الملكية تمنح الناس كامل السلطنة على أموالهم دون حاجة إلى استئذان أحد من الناس، وهذه الملكية مستفادة بشكل أو بآخر من الكتاب والسنة وجرت على ذلك سيرة العقلاء منذ فجر التاريخ وإلى يومنا هذا، وبالتالي فجعل ملكية الأرض كلها للإمام عليه السلام يتنافى مع ذلك، وهذه الضرورة هي التي تدفعنا إلى ردّ علم تلك الأخبار إلى أهلها.

**ولا يخفى** أنّ الاعتراضين الآنفين على هذه الأخبار مبنيان على أنّ ملكية

(1) قال الفقيه الهمداني: "ولكن قد يقال بعدم إمكان الالتزام بهذا الظاهر، فإنّه كاد أن يكون مخالفا للضرورة، ولم ينقل عن أحد من الأصحاب التعبّد بهذا الظاهر"، **مصباح الفقيه**، ج 14، ص 8.

الناس لما تحت أيديهم لا تجتمع مع ملكية أخرى عليها من السنخ نفسه، لأنه لا يعقل اجتماع ملكيتين اعتباريتين عرضيتين على مملوك واحد. ولكنّ المحقق الإيرواني رأى أنه "يمكن أن تجتمع ملكيّتان عرضيّتان مستقلّتان على مال واحد، كما تجتمع أوصياء متعدّدون ووكلاء متعدّدون على مال واحد، كلّ مستقلّ في وصيّته ووكالته"، وأضاف أنّ "توهّم الامتناع نشأ من تضمين الملك وتبطينه السّلطنة على دفع المزاحم فكانت الملكيّة مركّبة من عقدين: إثباتيّ هو السّلطنة على التصرّفات بلا مراجعة أحد، وسلبيّ هو السّلطنة على منع الغير من التصرّف، ومعلوم أنّ ما هذا شأنه لا يجتمع اثنان منها، بل يكون اجتماع اثنين منها من قبيل اجتماع المتناقضين، وأمّا لو نفينا اعتبار العقد السّلبي فيها واكتفينا بالعقد الإثباتي كما هو الظّاهر، فلا يلزم من اجتماع ملكيّتين اجتماع نقيضين، فإنّ استحقاق أحد للتصرّف في مال لا ينافي بوجه استحقاق آخر في عرضه، كما في الوكلاء والأوصياء المستقلّين وقد اجتمعت ملكيّة اللّه تعالى وملكيّة خلفائه وملكيّة الملّاك الشخصيّة على مال واحد"[1].

ويلاحظ عليه: أنّ منع العقد السلبي في الملكية لا وجه له، فهو عنصر مقوم للملكية عرفاً وشرعاً، فمعنى الملكية كمال السلطنة من جهة، ومقتضاها ومن شؤونها منع الغير من التصرف في المال وجواز دفعه عنه بشتى الطرق.

**لا تقل**: إنّ المستفاد عرفاً من دعوى ملكية أحد الطرفين لمال معين، وإن كان يعني سلطنة الشخص على نقل ماله، ومنع الغير من التصرف فيه، بيد أنّ ما دلّ على ملكيتهم عليهم السلام للمال هو بنفسه دليل على تقييد الملكية برفع الجانب السلبي منها، فإنّ دفع الغير هو من أحكام الملكية، فيجوز رفعه وتقييدها بما عداه.

**لأنّه يقال**: إنّ ظاهر الروايات المذكورة هو نفي حتى الجانب الإيجابي من

(1) **حاشية المكاسب**، ج 1، ص 51.

الملكية، بمعنى أنه لا حق لأحد بالتصرف فيما تحت يده وما كسبه من مال إلا من أذنوا عليهم السلام له وحللوه، وهذا ما قاله عليه السلام لأبي سيار، وهذا معناه نفي ملكية الغير.

على أنّ تحليلهم عليهم السلام - بحسب هذه الأخبار - هو لشيعتهم، وأمّا غيرهم "فَإِنَّ كَسْبَهُمْ مِنَ الأَرْضِ حَرَامٌ" وهذا يعني عدم تملك حتى المسلمين الآخرين، فضلاً عن أهل الذمة، لشيء مما في أيديهم، وبطلان بيوعهم وتصرفاتهم المالية ونحوها، وهذا ما جرت ضرورة الفقه على بطلانه.

**التوجيهات المطروحة للروايات**

وحيث إنّ الفقهاء أدركوا أنّ ظاهر هذه الأخبار مما لا مجال للأخذ به، نجد أنّهم اتجهوا إلى توجيهها بحملها على بعض المحامل، وما عثرنا عليه من هذه المحامل هو أربعة:

**التوجيه الأول**: أن المراد من الملكية فيها الملكية الحقيقية، وهي لا تنافي الملكية الاعتبارية الثابتة للأشخص، قال السيد البروجردي: "تُحمل الملكيّة في هذه الروايات وما يقرب منها مضموناً على الملكية الحقيقية، وهي ملكيّة طوليّة، لا على الاعتبارية حتى تكون في عرض ملكيّة زيد وعمرو مثلاً، وبعبارة أخرى: هذه الملكية إنما هي من شؤون ملكيّة اللّه تبارك وتعالى وقد أثبتها لهم، فإنه يعطي الملك من يشاء، فلهم عليهم السلام ضربان من الملكية: **حقيقية** وهي من طور ملكية اللّه تعالى لما خلقهم أعطاها إياهم حيث جعلهم مظاهر أسمائه ووسائط رحمته، فهي ثابتة لهم بالنسبة إلى غيرهم ممن هو دونهم فإنّ ما سواهم في مرتبة نازلة من مرتبتهم، **وأخرى اعتبارية**، لأنهم كسائر الناس من حيث اشتراكهم معهم فيما يحتاجون إليه في معيشتهم فصحّ لهم الملكية الاعتبارية أيضا كي يتفرع عليها أحكامها الثابتة في بناء العقلاء فأثبتها اللّه لهم في خمس الغنائم والمعادن والغوص والكنز وأرباح المكاسب"[1].

(1) **زبدة المقال في خمس الرسول والآل**، ص 115.

وقد اعترض السيد الخميني على هذا التوجيه بعد أن نقله عن المحقق الأصفهاني، قائلاً: "لم يتّضح ما هو المراد من "الملك الحقيقيّ"، فإن كان المراد منه مالكيّة العلّة لمعلولها، وأنّهم عليهم السلام لمّا كانوا وسائط الفيض، فلهم نحو مالكيّة للأشياء، فهو لا يناسب الروايات، بل ظواهر أكثرها آبية عنه، كرواية الكابليّ وجابر وغيرهما..."[1] واعتراضه في محله وسيأتي بيان وجه المنافاة مع الظاهر في التعليق على التوجيه الثاني، على أنّ نظرية وسائط الفيض هي محل تأمل وإشكال، وقد أوضحنا ذلك في كتابي الشيعة والغلو والولاية التكوينية، فراجع.

**التوجيه الثاني**: أن المراد بالمالكية: مالكية التصرف التكويني في الموجودات، وهو ما رجحه السيد الخميني، قال: إنّ "أقرب الاحتمالات، هو أنّ الله تعالى جعل لهم اختيار التصرّف في الدنيا والآخرة، فهم من قبل الله ملّاك التصرّف في كلّ شيء، وإن كانت الأموال لصاحبها، وهذه ولاية عامّة كلّية بالنسبة إلى جميع الموجودات، غير[2] الولاية التكوينيّة، وغير الولاية السلطانيّة الثابتة من قبلهم للفقهاء أيضاً، فلهم[3] التحليل والتحريم، فقد حرّموا على سائر الطوائف الاستفادة من الأرض، وإن كانوا مالكين"[4].

ويلاحظ عليه: إن حمل الآخبار عليها أيضاً ضعيف، ولا تساعد عليه ظواهرها. وذلك لأنّ أبا سيار لما حمل الخمس إلى الإمام عليه السلام وقال له: "هِيَ حَقُّكَ الَّذِي جَعَلَه اللَّه تَبَارَكَ وتَعَالَى فِي أَمْوَالِنَا"، أجابه الإمام مستنكراً:

---

(1) **كتاب البيع**، ج 3، ص 21

(2) لأنه يصطلح بالولاية التكوينية على نظرية وسائط الفيض. وولاية التصرف في الموجودات هي أحد التوجيهات والتفسيرات المطروحة في الولاية التكوينية، ولا ينحصر تفسير ولاية التكوين بنظرية الفيض، كما أوضحنا في محله، راجع كتاب: **الشيعة والغلو**، ص 417، وراجع كتابنا **الولاية التكوينية**.

(3) هذا تفريع على ولايتهم في التصرف في الموجودات في الدنيا والآخرة، فلا تتوهم أنه ناظر إلى الولاية التشريعية.

(4) **كتاب البيع**، ج 3، ص 21

"أومَا لَنَا مِنَ الأَرْضِ ومَا أَخْرَجَ اللَّه مِنْهَا إِلَّا الْخُمُسُ! يَا أَبَا سَيَّارٍ إِنَّ الأَرْضَ كُلَّهَا لَنَا فَمَا أَخْرَجَ اللَّه مِنْهَا مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ لَنَا"، فإنّ الإنكار على أبي سيار وردّ ما قدمه إلى الإمام عليه السلام لا وجه له لو أريد بالملكية ولاية التصرف، لأن أبا سيار لم ينف شيئاً منها وليس هي محط نظره، وإنما هو ناظر إلى حقهم الشرعي، فقوله عليه السلام له: "الأرض كلها لنا" يراد به تكريس ملكيةٍ من سنخ ملكيتهم للخمس الذي اعتقد أو ظنّ أبو سيار أنه هو كل حقهم، فهو عليه السلام يريد تخطئة أبي سيار ليس في عدم فهمه لنوع الملكية، بل في حصره لملكيتهم في خصوص الخمس، والحال أنّ الأرض كلها لهم. على أنّ هذه الولاية في نفسها لا تقتضي توقف تصرف الناس على إذن الإمام، وإنما الذي يحتاج إلى الاستئذان منه هو المالك بالملكية الاعتبارية.

**التوجيه الثالث**: ما ذكره الشيخ مرتضى الحائري، قال: "والذي أظن في توجيه الخبر الشريف أن المقصود من أنّ "الأرض كلها للإمام" هو الملكية الولائية، ويكون حرمة ذلك من حيث عدم كونه بإذن ولي الأمر. ونظير ذلك - لتوضيح المرام - تصرف الابن في مال نفسه مع نهي الوالد عن التصرف الخاص، فإنه لا يكون حراماً من حيث التصرف في مال الغير، بل يكون حراماً - بناء على وجوب إطاعته وحرمة مخالفته أو في ما كان عقوقا - من جهة ذلك، بخلاف من يتصرف في مال أبيه من دون رضاه في التصرف في المال أو من دون رضاه في ذلك التصرف"[1].

**ويلاحظ عليه**: إنّ الملكية الولايتية، تعبّر عن ولاية سلطانية في طول ملكية الأشخاص وولايتهم على التصرف في أموالهم، وفي حالة وجود ولاية سلطانية فلا يتوقف تصرف الأشخاص على إذن من له الولاية، وإنما يتوقف تصرفهم على عدم منعه، وحيث إنّ الظاهر من الأخبار المتقدمة هو الأول أي توقف تصرف المالك على الإذن المسبق من الولي السلطان، فلا يكون ثمة

(1) **الخمس**، للشيخ مرتضى الحائري، ص 76.

مجال لحملها على السلطنة الولايتية، هذا بالإضافة إلى أنّ الملكية الولايتية لا يعبر عنها بتعبير "الأرض كلها لنا"، وإنما يعبر عنها بتعبير الأولوية، كما في قوله تعالى ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوۡلَىٰ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ مِنۡ أَنفُسِهِمۡۖ﴾ [الأحزَاب: 6] ونظائره.

**التوجيه الرابع**: ما ذكره الشيخ الحر، قال: " قوله عليه السلام: "والأرض كلّها لنا" قد ورد مضمونه في عدة أحاديث تدلّ على أنّ الأرض كلّها للامام، والظاهر أنها مخصوصة كما يفهم من هنا بالأرض الموات، وما لا يعرف له مالك، وبأرض الأنفال من ذلك، ويمكن حملها على أنهم أولى بالتصرف بها، وأن أحكامها ترجع إليهم وتؤخذ عنهم، وأنه يجب على المالكين لها طاعتهم"[1].

أقول: ما ذكره في ذيل كلامه من أنه يمكن حملها إلخ.. هو عين ما ذكره الشيخ مرتضى الحائري، فيبتلي بالإشكال المتقدم عينه، وأمّا ما ذكره في صدر كلامه فهو وجه آخر، وهو قريب، وتشهد به صحيحة أبي سيار، فإنّ أبا سيار قد ولي البحرين، وهي من الأنفال كما جاء في الموثق[2]، كما أنّ قوله عليه السلام: "وأَمَّا مَا كَانَ فِي أَيْدِي غَيْرِهِمْ فَإِنَّ كَسْبَهُمْ مِنَ الأَرْضِ حَرَامٌ عَلَيْهِمْ حَتَّى يَقُومَ قَائِمُنَا فَيَأْخُذَ الأَرْضَ مِنْ أَيْدِيهِمْ ويُخْرِجَهُمْ صَغَرَةً"، هو شاهد آخر قوي على ذلك، فإن إخراج من عدا الشيعة منها - بصرف النظر عن قبولنا به أو عدم قبولنا به - هو خير دليل على ما نقول من أن محط النظر هو الأرض التي تملكها الدولة كأراضي الأنفال، أو ذات الملكية العامة كالأرض الخراجية، وليست أراضي الأشخاص التي ورثوها عن آبائهم، أو شروها أو عمروها بأنفسهم أو ما إلى ذلك، لأنّ إذا كان المقصود إخراجهم من كل الأرض بما فيها ما ورثوه وما اشتروه وعمروه.. فإلى أين يخرجهم منها!؟ وأين يذهبون؟! وذكر الطسق أيضاً يشهد لذلك، فإن الأراض التي يؤخذ عليها

(1) **وسائل الشيعة**، ج 25، هامش ص 415.

(2) عن سماعة بن مهران قال: "سألته عن الأنفال؟ فقال: كل أرض خربة أو شيء كان للملوك هو خالص للإمام ليس للناس فيها سهم، وقال: ومنها البحرين لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب"، **تهذيب الأحكام**، ج 4، ص 133.

الطسق هي الأرض الخراجية. على أنّ قول أَبي سَيَّارٍ: "مَا أَرَى أَحَداً مِنْ أَصْحَابِ الضِّيَاعَ ولَا مِمَّنْ يَلِي الأَعْمَالَ يَأْكُلُ حَلَالاً غَيْرِي إِلَّا مَنْ طَيَّبُوا لَه ذَلِكَ" شاهد آخر لذلك، وهكذا الحال في رواية أبي خالد الكابلي فهي بقرينة ذكر الخراج، وقرينة قوله: "فَمَنْ أَحْيَا أَرْضاً مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَلْيَعْمُرْهَا ولْيُؤَدِّ خَرَاجَهَا إِلَى الإِمَامِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي" تشهد لما قاله الشيخ الحر، فإن الإحياء والخراج هما من أحكام الأرض الخراجية، وعليه، فمن غير البعيد أنّ قوله عليه السلام: "الأرض كلها لنا" ناظر إلى الأرض ذات الملكية العامة، وهي غالبية الأرض، ما يسمح بإطلاق القول: "الأرض كلها لنا"، أما الأراضي الملوكة لأهلها بأسباب الملكية الخاصة آنذاك فهذا ليس محط النظر في هذه الأخبار.

فإذا أمكن استظهار هذا المعنى فهو، وإلا فلا مفر عندها من ردّ علم هذه الأخبار إلى أهلها.

**الدعوى الثانية: أموالهم فيء للمسلمين**

وأما ما قاله السيد عميد الدين الأعرج من أنّ أموال الحربي هي للمسلمين وقد تقدم كلامه، ومضمون كلامه هذا قاله أيضاً غيره، قال المحقق السبزواري: "عندهم أنّ مال الحربي فيءٌ للمسلمين في الأصل، فمن أخذ منه شيئاً من غير قتال فهو له وعليه خمسه، وقد يعرض له التحريم بالهدنة والأمان ولو من بعض المسلمين كما فصّلوه في مبحث الجهاد، فمن أخذه منه حينئذ لم يملكه، بل يجب عليه ردّه، وأنّ أموال أهل الذمّة يحرم بالتزامهم بأحكامها، ويحلّ بدونه"[1]، وقد منع بعضهم من الوقف على الحربي "لأنّ ماله فيء للمسلمين"[2].

**ويلاحظ عليه**: أنّ المتأمل في أدلة الفيء والغنيمة يرى دلالتها على أنّ ما

(1) **كفاية الأحكام**، ج 2، ص 878.
(2) **مفاتيح الشرائع**، ج 3، ص 209.

هو فيء للمسلمين هو ما حصل نتيجة استيلاء المسلمين عليها إثر عملٍ جهادي[1]، وأما إذا لم يكن الأمر كذلك، بل تمّ السطو من قبل بعض الأفراد على بعض بلاد غير المسلمين والاستيلاء على أموالهم، أو كان المسلم يعيش في بلادهم وسرق بعض أموالهم، فعندها لا دليل على شرعية تملك هذه الأموال، وربما يشهد بذلك ما عن أمير المؤمنين عليه السلام من كلام له عليه السلام كلم به عبد الله بن زمعة وهو من شيعته، وذلك أنه قدم عليه في خلافته يطلب منه مالاً، فقال عليه السلام: "إِنَّ هَذَا الْمَالَ لَيْسَ لِي ولَا لَكَ، وإِنَّمَا هُوَ فَيْءٌ لِلْمُسْلِمِينَ وجَلْبُ أَسْيَافِهِمْ، فَإِنْ شَرِكْتَهُمْ فِي حَرْبِهِمْ كَانَ لَكَ مِثْلُ حَظِّهِمْ، وإِلَّا فَجَنَاةُ أَيْدِيهِمْ لَا تَكُونُ لِغَيْرِ أَفْوَاهِهِمْ"[2]. فقد عدّ عليه السلام الفيء ما يكون جَلَبَ أسيافهم في الحرب، وليس ما كان نتيجة الغيلة والسلب. إنّ أموال غير المسلمين التي تحت أيديهم، ما دام لم يتم إعلان الحرب معهم، ليست فيئاً ولا يحل اغتنامها، أجل قد يطلق لفظ الفيء عليها بلحاظ المآل فيما لو كانت الظروف والأجواء مهيأة للحرب معهم، وأما ما ورد في الأخبار من جواز تملك ذوات الأزواج بدون حرب أو ما ذكر من الإجماع على جواز ذلك فسيأتي ما فيه. ولعله لما ذكرنا استشكل السيد اليزدي في الفتوى بعدم صحة الوقف على المحارب بحجة أنّ "ماله فيء للمسلمين"[3].

**الوجه الثاني**: أنّ أموال غير المسلم حتى لو كانت ملكاً له، لكن يجوز "مزاحمته في ماله والأخذ منه بأي وسيلة أمكنت، ولو بالغيلة، لسقوط

---

(1) والفيء وإن كان قد يطلق على ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الحشر 6]. لكنه هنا أعم مما فتح عنوة من بلاد غير المسلمين أو صولح عليها، أو فروا منها ولم يحاربوا، ولذا ورد في رواية عن أبي الربيع الشامي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: "لا تشتر من أرض السواد شيئاً إلّا من كانت له ذمّة، فإنّما هو فيء للمسلمين"، **تهذيب الأحكام**، ج 7، ص 147. مع أن أرض السواد، أي العراق فتحت عنوة.

(2) **نهج البلاغة**، ج 2، ص 226.

(3) **العروة الوثقى**، ج 6، ص 320.

احترامه في نفسه وماله"، كما ذكر السيد بحر العلوم في "بلغة الفقيه"[1]، فإنه مع رفضه لدعوى عدم مالكية الحربي، بيد أنه أجاز مزاحمته عليها كما ذكرنا.

**ويلاحظ على ذلك**: أنّ سقوط احترامه في نفسه وماله هو أوّل الكلام، وهو يحتاج إلى دليل، وهو مفقود، فإنّ غاية ما قام عليه الدليل أنه في حالة الجهاد وفتح بلاد الآخرين يمكن عندها اغتنام أموالهم من قبل المسلمين، وفق شروط خاصة وتوزيع معين، وحاصله: أنّه إذا كانت الغنائم منقولة فيتملكها الغانمون بعد إخراج الخمس منها، وأمّا إذا كانت غير منقولة كالأرض فإن فتحها المسلمون عنوة فهي للمسلمين قاطبة إلى يوم القيامة، وإن أخذوها دون حرب بسبب فرار أهلها مثلاً فهي للدولة / الإمام. وأما تملك أفراد المسلمين وسطوهم على أموال الآخرين في غير حالة الحرب معهم، فلا دليل على مشروعيته وكونه مملِّكاً للمسلم.

**الوجه الثالث**: أنّ الدليل قام على أنّ الآخر يجوز قتله وقتاله فلا حرمة له في نفسه وماله وعرضه، كما تقدم نقل ذلك عن بعضهم.

ويرده: أنّا ذكرنا سابقاً أنّ شرعية القتال لا تدلّ على حليّة أموال الآخرين قبل إعلان الحرب أو البدء بها ممن له ذلك.

**الوجه الرابع**: دعوى جريان سيرة المتشرعة على عدم حرمة أموال الكافر غير الذمي وغير المعاهد.

**ويرده**:

**أولاً**: إن هذه السيرة غير محرزة، وإذا أحرزت فلا يحرز امتدادها إلى عصر التشريع ليثبت تلقيها عن المعصوم ونشؤها في الفضاء التشريعي.

**ثانياً**: سلمنا أن السيرة موجودة ولكن من المحتمل كونها مستندة وناشئة عن فتاوى مشهور الفقهاء في المسألة.

---

(1) **بلغة الفقيه**، ج 4، ص 140.

**ثالثاً**: إنّ السيرة دليلٌ لبي، فيقتصر فيها على القدر المتيقن، وهو الكافر الحربي الذي بيننا وبينهم حالة قتال وحرب، وليس الكافر المسالم.

**الوجه الخامس**: دعوى الإجماع على عدم حرمة أموال غير المسلمين، ويمكن أن يستفاد ذلك من دعوى كون غير المسلمين في ذواتهم ملكاً للمسلمين فضلاً عن أموالهم.

ولكن دعوى الإجماع مدفوعة كبروياً وصغروياً، أما كبروياً، فلأن الإجماع هنا مدركي، وأما صغروياً فلأن ظاهر المحقق العراقي احتمال قيام الإجماع على حرمة سرقة أموالهم، قال: "ويحرم الغلول، قيل: وهو سرقة أموالهم بعد الأمان، وإلَّا فقبله فهي فيء للمسلمين. ومن المحتمل قيام الإجماع على حرمة مطلق سرقة أموالهم، ولكنه مشكل جداً، وقيل في تفسيره: السرقة من الغنيمة، وعلى الاحتمالات، فالمتيقن هو الأول والأخير"[1]. على أنّ الإجماع دليل لبي والقدر المتيقن منه حالة قيام الحرب مع الآخر.

**الوجه السادس**: الأخبار الدالّة على جواز استرقاقهم في غير حال الحرب أو شراء ما يبيعه أهل الحرب من بناتهم وزوجاتهم، وإذا جاز تملك زوجاتهم وبناتهم والاستيلاء عليهن، فبالأولى يجوز تملك أموالهم.

وهنا سوف نعرض الأخبار ونلاحظ مدى دلالتها على المدعى:

**الرواية الأولى والثانية**: رواية عبد الله اللحام قال: "سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل اشترى من رجل من أهل الشرك ابنته فيتخذها؟ قال: لا بأس"[2]. وفي خبر آخر بالإسناد نفسه قال: "سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشتري امرأة رجل من أهل الشرك أم ولد؟ قال: لا بأس"[3].

والروايتان وإن كانتا واردتين في الشراء منهم، ولكنّ غير واحد من الفقهاء

(1) **شرح تبصرة المتعلمين**، ج 4، ص 408.
(2) **الاستبصار**، ج 3، ص 83، **وتهذيب الأحكام**، ج 7، ص 77.
(3) **الاستبصار**، ج 3، ص 83، **وتهذيب الأحكام**، ج 7، ص 77.

اعتبروا أنّ الشراء هو أمر صوري وهو مجرد وسيلة للاستيلاء عليهم. ففي تعليقه على قول المحقق: "ويجوز ابتياع ذوات الأزواج من أهل الحرب وأبنائهم"[1]، قال الفاضل المقداد: "أي يجوز أن يشتري المسلم المرأة المزوجة من أهل الحرب وإن كان البائع زوجها، وكذا أن يشتري أبناءهم وبناتهم وإن كان البائع القريب، لأنه يجوز تملكهم بدون ذلك بل بمجرد الاستيلاء، فلا يكون توسط البيع مانعاً من صحة الاستيلاء، لأنه في الحقيقة استنقاذ. ولهذا لا تلحق ذلك العقد أحكام البيع من الخيار والغبن على الأصح"[2]. وقال المحقق الكركي: "لا خلاف بين علمائنا في أنه يجوز للمسلم أن يشتري المرأة المزوجة من أهل الحرب ولو من زوجها، وكذا يجوز أن يشتري بناتهم وأبناءَهم فيصيرون ملكاً له وإن كان البائع الأب ونحوه، ويترتب على هذا الملك أحكامه التي من جملتها وطء الجارية بملك اليمين، ووجهه أن أهل الحرب فيء للمسلمين يُملكون بمجرد الاستيلاء عليهم، فإذا توسط البيع كان آكد في ثبوت الملك"[3]، وقال الشهيد الثاني: "لا خلاف في جواز شراء النساء ذوات الأزواج من أهل الحرب ولو من الزوج، لورود الأخبار به، ولأنهم فيء للمسلم في الحقيقة لا يتوقف أخذهم على الشراء، وإنما جُعل الشراء وسيلة إليه لا شرطاً في الجواز"[4]، وأوضح من ذلك قول المحقق الأيرواني: إنّ "الحربيّ حاله حال المباحات الأصليّة يتملَّك بالقهر ولو كان القاهر حربيّاً آخر مثله وتدلّ على ذلك رواية عبد الله اللحّام.."[5] إلى غير ذلك من الكلمات[6].

**أقول**: إنك ترى أنّهم جوزوا شراء نساء أهل الحرب وبناتهم، وأهل

(1) **المختصر النافع**، ص 185.
(2) **التنقيح الرائع لمختصر الشرائع**، ج 3، ص 170.
(3) **جامع المقاصد**، ج 13، ص 176.
(4) **مسالك الإفهام**، ج 8، ص 77.
(5) **حاشية المكاسب**، ج 1، ص 170.
(6) **نهاية المرام**، ج 1، ص 311.

الحرب عندهم هم كل من ليس ذمياً ولو كان مسالماً، وعللوا جواز الشراء بعدة وجوه: الأول: الإجماع، والثاني: هو أنّها فيء للمسلمين، وهذان الوجهان تقدم ما فيهما، والثالث: وجود الأخبار، التي دلت على جواز استرقاقهم أو شرائهم ممن استرقهم ولو في غير حالة الحرب، ورأى غير واحد أنّ أخذهم جائز بصرف الاستيلاء عليهم، ولا يتوقف ذلك على الابتياع من أحد، وذكر الابتياع في الأخبار، لأنّه وسيلة للاستنقاذ، ولذا لا تجري عليه أحكام البيع من الخيار وغيره.

ويلاحظ على ذلك:

**أولاً**: الخبران لا يعوّل عليهما سنداً بسبب جهالة عبد الله اللحام أو عدم وثاقته.

**ثانياً**: لا دلالة واضحة فيهما على حلّ أموال غير المسلمين أو جواز الاستيلاء على أبنائهم ونسائهم واسترقاقهم، لأنّ جواز الشراء منهم قد يكون مبنياً على إقرارهم على ما يرونه في "شريعتهم" أو يجرون عليه في سلوكهم، وله نظائر[1]، وقيّدت بعض الروايات حلَّ التصرف في العبد بما إذا أقرّ بالعبودية كما سيأتي، ودعوى أن الشراء هنا ليس سوى وسيلة للاستيلاء على أموالهم، وليس هو المحلل للمال، مخالف للظاهر ومبني على مصادرة مفادها أنّ لا حرمة لهؤلاء في أنفسهم وأموالهم، وهذه المصادرة هي التي دفعتهم لتجاوز الظاهر.

**الرواية الثالثة**: معتبرة رِفَاعَةَ النَّخَّاسِ[2] قَالَ: قُلْتُ لأَبِي الْحَسَنِ عليه السلام: "إِنَّ

(1) وهذا نظير إقرار الشريعة للمسلم أن يتقاضى من أهل الذمة وهم محترمو المال دينه من ثمن ما باعوه من الخمر والخنزير، مع أنه كمسلم لا يجوز له أن يبيع الخمر والخنزير ويأكل ثمنه.

(2) قال الفيومي: "نخست الدابة نخساً من باب قتل، طعنته بعود أو غيره فهاج، والفاعل نخاس مبالغة ومنه قيل لدلال الدواب ونحوها: نخاس"، **المصباح المنير**، ص 596، وقال الطريحي: "النخاس بالتشديد: هو دلّال الدواب والرقيق"، **مجمع البحرين**، ج 4، ص 110.

الرُّومَ يُغِيرُونَ عَلَى الصَّقَالِبَةِ[1] فَيَسْرِقُونَ أَوْلَادَهُمْ مِنَ الْجَوَارِي والْغِلْمَانِ فَيَعْمِدُونَ إِلَى الْغِلْمَانِ فَيَخْصُونَهُمْ ثُمَّ يَبْعَثُونَ بِهِمْ إِلَى بَغْدَادَ إِلَى التُّجَّارِ فَمَا تَرَى فِي شِرَائِهِمْ ونَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ قَدْ سُرِقُوا وإِنَّمَا أَغارُوا عَلَيْهِمْ مِنْ غَيْرِ حَرْبٍ كَانَتْ بَيْنَهُمْ؟ فَقَالَ: لَا بَأْسَ بِشِرَائِهِمْ إِنَّمَا أَخْرَجُوهُمْ مِنَ الشِّرْكِ إِلَى دَارِ الإِسْلَامِ"[2]. وقد اعتبر السيد الخوئي أنّها "دالة على جواز الاسترقاق حتى في حال غير الحرب"[3].

ولكن يلاحظ على ذلك:

**أولاً**: لو سلّمنا بدلالة المعتبرة على جواز استملاك الآدميين من الأطفال أو النساء، بيد أنّه لا يُستفاد منها حكم المال، لعدم الملازمة العرفية فضلاً عن الأولوية بين الأمرين، وذلك بعد التوجه إلى أنّ استملاك الآدمي قد عُلل بتعليل يمنع من ذلك، والتعليل أنه أخرجه من بلاد الكفر إلى بلاد الإسلام، وهذا التعليل مختص بالآدمي، ما يعني أن ذلك قد يكون سبباً لهدايته.

ولكنْ هل نقبل بمضمون الخبر بلحاظ الآدمي؟ هذا ما علينا بحثه في محله، من فقه الجهاد والعلاقات السياسية مع الآخر، حيث نتطرق هناك إلى مسألة الاسترقاق.

**ثانياً**: يمكن القول: إنّ هذه الرواية لا تدل على جواز الاسترقاق

---

(1) جاء في لسان العرب: " ابن الأَعرابي: الصِّقْلابُ الرجلُ الأَبْيَضُ. وقال أَبو عمرو: هو الأَحْمَرُ؛ وأَنشد لجندل: بَيْنَ مَقَذَّى رأْسِه الصِّقْلاب. قال أَبو منصور: الصقالِبَةُ جِيلٌ حُمْرُ الأَلوان، صُهْبُ الشُّعُور، يُتاخِمُون الخَزَر وبَعْضَ جِبالِ الرُّوم.وقيل للرَّجُلِ الأَحمرِ: صِقْلابٌ تَشْبِيهاً بهم"، **لسان العرب**، ج 1، ص 526، وقال الفيروزآبادي: "والصقالبة: جيل تتاخم بلادهم بلاد الخزر بين بلغر وقسطنطينية"، **القاموس المحيط**، ج 1، ص 93، وقد تكلم المسعودي عنهم بشكل مفصل وعن أجناسهم ومساكنهم، راجع: **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج 2، ص 3، وما بعدها. ويستفاد من بعض الأخبار التاريخية وجود صقالبة مغاربة.

(2) **الكافي**، ج 5، ص 211، **وتهذيب الأحكام**، ج 6، ص 162،

(3) **منهاج الصالحين**، ج 1، ص 373.

ومشروعيته لا للمسلم ولا لغيره، وإنما هي بصدد التعامل مع أمر واقع، حيث إنّ محل الكلام في الرواية عن فرقتين من غير المسلمين، يغير بعضهم على البعض الآخر ويسرقون أولادهم ثم يأتون بهم إلى أسواق المسلمين ومنها سوق بغداد لبيعهم، ولما سئل الإمام عليه السلام عن شرائهم أجاب بالإيجاب، ومن المحتمل قوياً أن يكون السماح بشرائهم منطلق من أمر واقع، وهو أنّ هؤلاء الغلمان غدوا أسرى وعبيداً للروم بعد سرقتهم، وقد باعوهم في أسواق المسلمين، وبالتالي فبما أنّ إعادتهم إلى ذويهم من الصقالبة ليس بالأمر المتيسر ولا المتاح في ذلك الزمن، والإمام عليه السلام ليس بيده السلطة ليمنع من هذا الواقع، وعليه، فيدور الأمر بين الامتناع عن شرائهم من الروم وإعادتهم إليهم، وبين إبقائهم في بلاد المسلمين، وقد رجح الإمام عليه السلام الخيار الثاني، وهو شراؤهم منهم ليكونوا في بلاد المسلمين، لأنّ هذا أفضل الخيارين، فإنّ ذلك يقربهم من الإسلام ويستفيد المسلمون منهم، وقد علل عليه السلام جواز شرائهم بأنّ الذين اشتروهم وهم المسلمون أخرجوهم من الشرك إلى بلاد الإسلام، والمقصود أنهم أخرجوهم من ديار الشرك وهي بلاد الروم، إلى بلاد الإسلام، وليس المقصود أخرجوهم من الشرك إلى الإسلام ليتمسك بعموم التعليل لكل حالات استرقاقهم، وذلك بقرينة قوله: "إلى دار الإسلام"، وإلا لو كان مقصوده إخراجهم من الشرك نفسه إلى الإسلام لقال "إلى الإسلام"، فيكون المستفاد من كلامه عليه السلام أنّ هؤلاء الغلمان - مع أنهم من حيث الأصل قد لا يصح سبيهم واسترقاقهم - حيث لا يتسنى للمسلم إعادتهم إلى أهليهم فأجيز شراؤهم، لأنّ الشراء نقلٌ لهم من دار الشرك إلى دار الإسلام. ومنه يتضح أنه لا يستفاد من جملة التعليل أن كل إخراج للكافر من بلاد الشرك إلى بلاد الإسلام جائز، ولو كان المخرج مسلماً.

**إن قلت**: إنّ الاسترقاق لو كان باطلاً لحكم عليه السلام بحريتهم.

**قلت**: حيث إنّ محلَّ الكلام هو في الغلمان وهم أطفال أو مراهقون، وهؤلاء لا معيل لهم، والحكم بحريتهم في ظروف ذلك المجتمع وتلك البيئة

قد يعني تعريضهم للكثير من المصاعب الحياتية والاجتماعية، فيكون إبقاؤهم على الرقيّة وهو أفضل الخيارات الممكنة آنذاك أصلح لحالهم، لأنهم يكونون في عهدة وكنف من اشتراهم وهو يتحمل المسؤولية عن إعالتهم وحمايتهم.

**الملاحظات العامة**

بالإضافة إلى ما تقدم من ملاحظات خاصة، فإن ثمة ملاحظات عامة يمكن تسجيلها على هذه الأخبار، ويمكن هنا الإشارة إلى ملاحظتين منها:

**الملاحظة الأولى**: أنه لو سلمنا بدلالة الروايات على جواز الاسترقاق، ولكنْ يقال: إنّها أخصّ من المدعى، فإنّ موردها هم المشركون، ولا يندرج أهل الكتاب فيهم، وهذا في الروايتين الأولى والثانية واضح، فإنّ الحديث عن أهل الشرك، وكذا في الرواية الثالثة، بقرينة قول الإمام: "إنما أخرجوهم من الشرك إلى دار الإسلام"، ويؤيده أنّ الصقالبة فيهم أناس - كما قيل - لا دين ولا كتاب لهم، قال المسعودي: " الصقالبة: أجناس مختلفة وبينهم حروب، ولهم ملوك، ومنهم من ينقاد الى دين النصرانية إلى رأي اليعقوبية، ومنهم من لا كتاب له ولا ينقاد الى شريعة، وهم جاهلية لا يعرفون شيئا من الشرائع"[1]، فلعل الصقالبة المذكورين في الخبر من الصنف الثاني منهم، وهم المشركون. ودعوى إلغاء الخصوصية عن المشركين وإلحاق أهل الكتاب بهم بعيدة جداً، وكذا دعوى أنّ مصطلح "أهل الشرك" شامل لأهل الكتاب لأن عقائدهم لا تخلو من اعتقادات شركية، ووجه البعد في الثاني هو أنّ اصطلاح المشركين أو أهل الشرك عند المسلمين غدا مصطلحاً مقابلاً لأهل الكتاب، انطلاقاً من المغايرة القرآنية بين الطائفتين، قال تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ ۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا

(1) **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج 2، ص 3.

يَسۡتَكۡبِرُونَ﴾ [المَائدة: 82]، إلى غير ذلك من الآيات والشواهد الدالة على ذلك والتي ذكرناها في كتاب فقه العلاقات الاجتماعية والمُدنية مع غير المسلمين، فراجع.

**الملاحظة الثانية**: لو سلمنا بدلالة الأخبار المذكورة على جواز سبي غير المسلمين أو شرائهم، لكن هذا الحكم ليس على إطلاقه، بل لا بدّ من تقييده ببعض القيود المستفادة من سائر الأخبار الواردة في المقام عينه:

القيد الأول: إقرار المسبيين بالعبوديّة، وذلك جمعاً بين تلك الأخبار[1] وبين ما روي عن الإمام الرضا عليه السلام فقد سئل: "عَنْ سَبْيِ الدَّيْلَمِ يَسْرِقُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ ويُغِيرُ الْمُسْلِمُونَ عَلَيْهِمْ بِلَا إِمَامٍ أيَحِلُّ شِرَاؤُهُمْ؟ قَالَ: إِذَا أَقَرُّوا بِالْعُبُودِيَّةِ فَلَا بَأْسَ بِشِرَائِهِمْ"[2]. والسند صحيح إلى صفوان بن يحيى الذي رواه عن المرزبان بن عمران، وهو رجل مذكور في الرجال دون توثيق[3]، ولكنْ رواية صفوان عنه تكفي في وثاقته على الأرجح، بناء على كبرى وثاقة مشايخ الثلاثة. ويؤيدها ما الكليني والشيخ بسندهما عن زَكَرِيَّا بْنِ آدَمَ قَالَ: "سَأَلْتُ الرِّضَا عليه السلام.. وعَنْ سَبْيِ الدَّيْلَمِ يَسْرِقُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ ويُغِيرُ الْمُسْلِمُونَ عَلَيْهِمْ بِلَا إِمَامٍ أيَحِلُّ شِرَاؤُهُمْ؟ قَالَ: إِذَا أَقَرُّوا بِالْعُبُودِيَّةِ فَلَا بَأْسَ بِشِرَائِهِمْ"[4]. فقد دلّت بمفهومها على عدم جواز شرائهم مع عدم إقرارهم بالعبودية، وهذا ما يعدّ شاهداً على أنّ نظر الإمام في صحيحة رفاعة المتقدمة إلى من كانوا عبيداً في الأصل.

وإقرارهم بالعبوديّة قد يكون مؤشراً على أنّهم كانوا عبيداً منذ سبيهم أي

---

(1) اعترف بالمعارضة المحقق الأردبيلي في **مجمع الفائدة والبرهان**، ج 8 ص 281.

(2) **تهذيب الأحكام**، ج 6، ص 161. ورواها الكليني بسند آخر، فيه محمد بن سهل. **الكافي**، ج 5 ص 210.

(3) **معجم رجال الحديث**، ج 19، ص 127.

(4) **الكافي**، ج 5 ص 210، **وتهذيب الأحكام**، ج 6، ص 162. وفي السند محمد بن سهل بن اليسع الأشعري القمي، ولا توثيق له.

أنهم أخذوا بالقهر، قال المجلسي: "يدلّ على جواز شراء ما سبي بغير إذن الإمام مع إقرارهم بالعبودية، ولعله لتحقق الاستيلاء والقهر"[1].

وهذا القيد ناظر إلى الذين يُسْبَون في غير حالة الحرب الشرعية، كما هو واضح من الخبرين المذكورين. بخلاف التقييد الثاني الآتي فإنه ناظر إلى سبي الحروب.

**القيد الثاني**: أن يكون ذلك في صورة نشوب الحرب مع الآخرين، وهذا التقييد بدأ مع الشيخ فقد حمل الخبرين الأولين على أهل الحرب، بقرينة ما ورد في خبر آخر من منع شراء أبناء أهل الذمة منهم، وهو ما رواه الشيخ نفسه بإسناده عن زكريا بن آدم قال: "سألت الرضا عليه السلام عن رجل من أهل الذمة أصابهم جوع فأتى رجل بولد له فقال: هذا لك أطعمه وهو لك عبد؟ قال: لا يبتاع حر، فإنه لا يصلح لك ولا من أهل الذمة"[2]، ثم علق الشيخ قائلاً: "هذا الخبر مخصوص بمن كان من أهل الذمة، لأنهم لا يستحقون السبي لدخولهم تحت الجزية، والخبر الأول يتناول من كان في دار الحرب ولا تنافي بينهما على حال"[3].

هذا ولكن التقييد بالقدر الذي ذكره الشيخ أعني إخراج أهل الذمة من حكم الشراء والاسترقاق، لا مفر منه ولو لم تتم رواية زكريا بن آدم، لأنّ احترام أهل الذمة في أنفسهم وأموالهم هو من مقتضيات عقد الذمة نفسه ولا يحتاج إلى دليل خاص، والذي يمكن أن يشكل قيداً إضافياً في المقام هو ما إذا استطعنا إقامة الدليل على تقييد مشروعية الاسترقاق بصورة ما إذا كان الآخر محارباً بالفعل، دون المسالم، فإنّ غاية ما يستفاد من رواية زكريا المتقدمة هو إعطاء الحرمة للذمي فقط دون غيره ولو كان مسالماً، وما يمكن أن يشهد لهذا

(1) **مرآة العقول**، ج 19 ص 236.
(2) **تهذيب الأحكام**، ج 7، ص 77، **والاستبصار**، ج 3، ص 83.
(3) **تهذيب الأحكام**، ج 7، ص 77، ونحوه ما في **الاستبصار**، ج 3، ص 83.

القيد بهذا التعديل أعني المحارب بالفعل، دون المسالم، صحيح إسماعيل بن الفضل قال: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن سبي الأكراد إذا حاربوا ومن حارب من المشركين هل يحل نكاحهم وشراؤهم؟ قال: نعم"[1]. وهو ظاهر في أنّ حلّ الشراء هو في صورة ما إذا حاربوا. وكون القيد مذكوراً في كلام السائل لا يضرّ، لأنّ جواب الإمام عليه السلام جاء مبنياً عليه، أي أن السائل يظهر منه أن المحاربة لها دور في حل نكاحهم الذي يسأل عنه، وقد أقره الإمام عليه السلام على فهمه، فلو كانت المحاربة ليست شرطاً في الحل، لقال له الإمام نعم يجوز الشراء حاربوا أو لم يحاربوا.

**القيد الثالث**: أن يكون الحربيُّ من خارج البلاد الإسلامية، فعن بعض الفقهاء أن غاية ما تدلّ عليه هذه الأخبار هو جواز سبي وتملك المحاربين من خارج البلاد الإسلامية دون من كان داخل الديار الإسلامية معدوداً من المحاربين أو في حكمه، فيما لو كان مستأمناً من قبل سلطان جائر. ومستند ما ذهب إليه هو قصور أخبار الاسترقاق عن شمول من كان في داخل البلاد الإسلامية، ومقصوده به من كان لا تجري عليه أحكام الذمة. قال المحقق السبزواري: "قال بعض المتأخرين بعد نقل أكثر هذه الأخبار: الّذي يظهر من هذه الأخبار أنّ التملّك يحصل بسبي الحربيّ ومن في معناه بالمقاتلة أو السرقة وإخراجه من بلادهم الّتي لم يجر فيها أحكام الإسلام، وأمّا إذا كان الحربيّ في بلاد يجري فيها أحكام الإسلام مستأمناً، أي من غير قتال، بل مطيعاً لحكّام الإسلام وإن كان جائراً في الخراج والمقاسمة وما يشبههما راضياً منهم الحكّام بذلك دافعين عنهم أذى الغير ككثير من بلاد الهند في زماننا هذا فدفع ابنه منه مثلا إمّا ببيع أو غيره إلى أحد من المسلمين فلا، سواء أقعده معهم في بلادهم أو لا. والحاصل أنّ الأصل عدم التملّك واستحقاق هذه السلطنة الخاصّة، ولم يظهر من الأخبار ومن كلام الأصحاب أنّ مجرّد كونهم حربيّين كاف في استملاكهم واستملاك أموالهم. وأجاب عن

(1) **تهذيب الأحكام**، ج 6، ص 161.

روايتي ابن اللحّام - بعد استضعاف السند - بأنّ الظاهر أنّ المراد ما إذا أخرجها من بلاد الشرك إلى بلاد الإسلام، فلا يزيدان على ما يفهم من صحيحة رفاعة"[1].

**الوجه السابع**: ما جاء في حل مال الناصب، بتعليل أنه مشرك، أو بتقريب أنّ حل ماله يدل على مال الكافر بالأولوية.

ولكن يلاحظ على ذلك: أنّ حلَّ مال الناصب مرفوض بنظرنا، كما أوضحنا ذلك مفصلاً في مبحث فقه العلاقة مع الآخر المذهبي. فليراجع.

**هل يمتد الاحترام إلى ما بعد الموت؟**

هل تمتد أصالة احترام غير المسلم إلى ما بعد موته؟ أم أن الحرمة بعد الموت تختص بالمسلم؟

**أ - من كلمات الفقهاء**

ظاهر العلامة أن قاعدة الاحترام تشمل الذمي بعد موته، قال العلامة الحلي: "الذمّيّة إذا كانت حاملاً من مسلم إذا ماتت ومات حملها دفنت في مقابر المسلمين لحرمة ولدها، لأنّه يلحق بأبيه في الإسلام فيلحقه في الدفن، وشقّ بطن الأمّ لإخراجه هتك لحرمة الميّت وإن كان ذمّيّاً لغرض"[2].

وفي المقابل، يصرح فقهاء آخرون بأنه لا حرمة له، قال الشهيد الأول: ".. لو دفن، نبش إن كان في الوقف، ولا يُبالَى بالمثلة، فإنه لا حرمة له، ولو كان في غيره، أمكن صرفاً للأذى عن المسلمين، ولأنه كالمدفون في الأرض المغصوبة"[3].

وقال المحقق العراقي: "بل ولو مات فيه لم يدفن فيه، بمناط عدم دفنهم

(1) **كفاية الأحكام**، ج 1، ص 402.
(2) **منتهى المطلب**، ج 7، ص 407.
(3) **ذكرى الشيعة**، ج 2، ص 42.

في مقابر المسلمين أيضاً، بل لو دفن ينبش قبره، لعدم احترام له. بل لا وجه لحرمة نبش قبرهم مطلقاً، لعدم احترام لجنائزهم، ودليل حرمة النبش قاصر الشمول عن المورد" [1].

ويقول السيد الخوئي: "لا يجوز تشريح بدن الميت المسلم، فلو فعل لزمته الدية على تفصيل ذكرناه في كتاب الديات"، ثم يقول في مسألة أخرى: "يجوز تشريح بدن الميت الكافر بأقسامه، وكذا إذا كان إسلامه مشكوكاً فيه، بلا فرق في ذلك بين البلاد الإسلامية وغيرها"[2].

ويقول السيد الخميني: "لا يجوز تشريح الميت المسلم فلو فعل ذلك ففي قطع رأسه وجوارحه دية ذكرناها في الديات، وأمّا غير المسلم فيجوز ذمياً كان أو غيره ولا دية ولا إثم"[3].

**ب - دليل عدم الاحترام**

والمستند للقائلين بعدم احترام غير المسلم بعد الموت هو أحد وجوه:

**الأول**: عدم الدليل على الاحترام، وعندها يكون المرجع مع الشك في الحرمة هو أصالة البراءة.

ولكن يلاحظ عليه إنه لا تصل النوبة إلى الأصل العملي، لقيام الدليل الاجتهادي على الاحترام.

**الثاني**: إنه إذا لم يكن له حرمة وهو حي فبالأولى أن لا يكون له حرمة وهو ميت.

وهذا الوجه قد اتضح ضعفه وأن الدليل قائم على حرمة الحي من بني الإنسان، بصرف النظر عن هويته الدينية.

---

(1) **شرح تبصرة المتعلمين**، ج 4، ص 376.
(2) **منهاج الصالحين**، ج1، ص426.
(3) **تحرير الوسيلة** ج 2، ص 624.

**ت - دليل الاحترام**

عرفت أنّه لم ينهض دليل على نفي احترام الميت غير المسلم، ولا سيما إذا كان ممن له الحرمة في حال الحياة، وأضف إليه أنه يمكن إقامة الدليل على احترامه:

**الوجه الأول**: المطلقات المتقدمة الدالّة على تكريم الإنسان واحترامه ومنها: آية التكريم، إما لكونها شاملة للميت، وإما - على فرض نظرها إلى الحي - لأن تكريم الإنسان الميت هو مظهر من مظاهر تكريم الحي وشكل من أشكاله.

**الوجه الثاني**: ورد في الحديث عن رسول الله ﷺ: "**إيّاكم والمثلة ولو بالكلب العقور**"[1] ونحوه روايات أخرى تنهى عن التمثيل بأجساد أمواتهم، ويقول الشافعي متحدثاً عن سيرة علي عليه السلام مع البغاة، وقتله ابن ملجم: "فأمر بحبسه وقال لولده: إن قتلتم فلا تمثلوا"[2]، فإن المستفاد عرفاً من النهي عن التمثيل بالجثة أنّ لها حرمة.

**الوجه الثالث**: ما قد يستدل به لحرمة جنازة الميت ولو كان كافراً، ما ورد في بعض الأخبار من الحثّ على القيام عند مرور جنازة ولو كانت جنازة يهودي:

ففي الخبر عن جابر بن عبد الله قال: "مرّ بنا جنازة فقام لها النبي ﷺ وقمنا، فقلنا: يا رسول الله إنّها جنازة يهودي قال: إذا رأيتم الجنازة فقوموا"[3]. دلّ الخبر على حثّه ﷺ على القيام للجنازة أيا كان دين صاحبها. وفي روايةٍ عن جابر، قال: "كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم إذ مرت بنا جنازة، فقام لها، فلما ذهبنا لنحمل إذا هي جنازة يهودي، فقلنا: يا رسول

(1) **نهج البلاغة**، ج3، ص78.
(2) **كتاب الأم**، ج 4، ص 229.
(3) **صحيح البخاري**، ج 2، ص 87.

الله، إنما هي جنازة يهودي، فقال: إنّ الموت فزع، فإذا رأيتم جنازة فقوموا"[1]. وربما كان ما في هذه الرواية نقلاً آخر للحادثة عينها.

وعن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال: "كان سهل ابن حنيف وقيس بن سعد قاعدين بالقادسية فمروا عليهما بجنازة فقاما فقيل لهما: إنها من أهل الأرض أي من أهل الذمة، فقالا: إن النبي صلى الله عليه وسلم مرت به جنازة فقام، فقيل له: إنها جنازة يهودي. فقال: أليست نفساً"[2]. وهذا الخبر واضح في تعليله أنّ القيام للجنازة هي لكونها نفساً، يقول بعض الفقهاء: "فهذا منطق الإسلام، يرى للإنسان وحتّى لجنازته بأيّ ملّة ودين كان حرمة وشأناً ما لم يتجاوز على حقوق غيره"[3].

وورد في خبر آخر رواه النسائي أنّ النبي ﷺ قام عند مرور جنازة اليهودي، ولكنه علّل ذلك بأنّ القيام كان احتراماً للملائكة، قال: "أخبرنا إسحق، قال: أنبأنا النضر قال: حدثنا حماد بن سلمة عن قتادة عن أنس: أنّ جنازة مرت برسول الله ﷺ فقام، فقيل: إنها جنازة يهودي فقال: إنما قمنا للملائكة"[4].

ولكن في المقابل، ورد في بعض الأخبار إعطاء تفسير آخر لقيام رسول الله ﷺ عند مرور الجنازة، وهو كراهة أن تعلو جنازة اليهودي عليه، والخبر رواه النسائي أيضاً، قال: "أخبرنا إبراهيم بن هارون البلخي قال: حدثنا حاتم عن جعفر بن محمد عن أبيه: أنّ الحسن بن علي كان جالساً فمُرّ عليه بجنازة، فقام الناس حتى جاوزت الجنازة، فقال الحسن: إنما مرّ بجنازة يهودي وكان رسول الله ﷺ على طريقها جالساً فكره أن تعلو رأسَه جنازةُ يهودي فقام"[5].

---

(1) **سنن النسائي**، ج 2، ص 73.
(2) **صحيح البخاري**، ج 2، ص 87.
(3) **دراسات في ولاية الفقيه**، ج 2، ص 724.
(4) **سنن النسائي**، ج 4، ص 47.
(5) **المصدر نفسه**.

والمعنى الأخير وارد من طرقنا، تارة عن الإمام الحسن عليه السلام، فقد روى عبد الله بن جعفر في قرب الإسناد، عن الحسن بن ظريف، عن الحسين بن علوان، عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام: "أن الحسن بن علي عليه السلام كان جالساً ومعه أصحاب له فمر بجنازة فقام بعض القوم ولم يقم الحسن، فلما مضوا بها قال بعضهم: ألا قمت عافاك الله؟ فقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقوم للجنازة إذا مروا بها، فقال الحسن عليه السلام: إنما قام رسول الله صلى الله عليه وآله مرة واحدة، وذلك أنه مر بجنازة يهودي وكان المكان ضيقاً فقام رسول الله (صلى الله عليه وآله) وكره أن تعلو رأسه"[1].

وروي تارة أخرى عن أخيه الحسين عليه السلام، فقد روى الكليني عن عِدَّة مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ مُثَنًّى الْحَنَّاطِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه صلى الله عليه وآله قَالَ: "كَانَ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ عليه السلام جَالِساً فَمَرَّتْ عَلَيْه جَنَازَةٌ فَقَامَ النَّاسُ حِينَ طَلَعَتِ الْجَنَازَةُ، فَقَالَ الْحُسَيْنُ عليه السلام: مَرَّتْ جَنَازَةُ يَهُودِيٍّ وكَانَ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله عَلَى طَرِيقِهَا جَالِساً فَكَرِه أَنْ تَعْلُوَ رَأْسَه جَنَازَةُ يَهُودِيٍّ فَقَامَ لِذَلِكَ"[2]. وربما يرجح حدوثها مع الإمام الحسن عليه السلام، وحصل تصحيف في الاسم.

وتعليقاً على ذلك نقول:

**أولاً**: ثمة خلاف في أصل القيام للجنازة وعدمه، ويظهر من بعض الأخبار صدور أكثر من موقف منه صلى الله عليه وآله فقد قام تارة وقعد أخرى، روى النسائي: أخبرنا يعقوب بن إبراهيم عن ابن علية عن سليمان التيمي عن أبي مجلز عن ابن عباس والحسن بن علي: "مرت بهما جنازة فقام أحدهما وقعد الآخر، فقال الذي قام: أما والله لقد علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قام، قال له الذي جلس: لقد علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد جلس"[3].

---

(1) **قرب الإسناد**، ص 88، وعنه **وسائل الشيعة**، ج 3، ص 170، الباب 17 من أبواب الدفن وما يناسبه، الحديث 3.

(2) **الكافي**، ج 3، ص 192، ورواه الشيخ في **تهذيب الأحكام**، ج 1، ص 456.

(3) **سنن النسائي**، ج 4، ص 47.

وروى السجستاني بسنده عن مسعود بن الحكم، عن علي ابن أبي طالب: "أنّ النبي ﷺ قام في الجنائز، ثم قعد بعد"[1].

قال الشافعي تعليقاً على خبر قيامه: "وهذا لا يعدو أن يكون منسوخاً وأن يكون النبي قام لها لعلة قد رواها بعض المحدثين من أنّ جنازة يهودي مُرّ بها على النبي فقام لها كراهية أن تطوله وأيهما كان، فقد جاء عن النبي تركه بعد فعله، والحجة في الآخر من أمره، إن كان الأول واجباً فالآخر من أمره ناسخ، وإن كان استحباباً فالآخر هو الاستحباب، وإن كان مباحاً فلا بأس بالقيام والقعود"[2].

**أقول**: الفعل في نفسه - قياماً أو قعوداً - لا يدل على الإلزام، نعم قد يدل على الاستحباب، ولو لدليل خارجي وهو استحباب التأسي به على فرض شموله لغير العباديات، وفي المقام، لو سلم أنه صدر منه الفعلان وكان ﷺ في مقام التشريع ولم يكن قيامه لحاجة بشرية، فإن كان ثمة قرينة على وجود خصوصية للقيام أو القعود، بحيث يمكن الحكم معها بصحتهما وحمل كل منهما على محمل خاص أخذ بها وعمل عليها، وإلا إن لم يكن ثمة قرينة على هذا أو ذاك، فالعمل على الأخير، وإنما قيدنا الأمر بثبوت كونه في مقام التشريع، لاحتمال أن يكون قيامه أو قعوده قضاء لحاجة بشرية، كما لو كان جلوسه رفعاً للتعب وقيامه تطلعاً لرؤية ما يجري، فهنا لا مجال لاستفادة الحكم الشرعي، ويكون المرجع هو الإباحة التي تعني التخيير عملاً.

**ثانياً**: أصل قيامه لجنازة اليهودي تؤكّده الأخبار المتقدمة بأجمعها، وإنما الخلاف في توجيه القيام، وأنّه هل قام احتراماً لها كنفس بشرية، أو توقيراً للموت، أو أنه خشي أن تعلو رأسه؟ فهذا ما تختلف فيه الروايات، ولا يسعنا ترجيح بعضها على بعضٍ، لضعفها سنداً. ولو سلمنا أنه قام لكي لا تعلو

(1) **سنن أبي داوود**، ج 2، ص 73.
(2) **اختلاف الحديث**، ص 535.

جنازة اليهودي رأسه كما روي عن الإمام الحسن عليه السلام، فمن المحتمل كون الحكم مختصاً به، قال الشيخ يوسف البحراني: "واحتمال الاختصاص به صلى الله عليه وآله لمزيد شرفه - ونحوه الأئمة المعصومون (عليهم السلام) - ممكن إلا أنّ الاحتياط في القيام بالشرط المذكور في رواية الحميري من كون الطريق ضيقا فيلزم بالقعود إشرافها على الرأس "[1].

وهكذا اتضح أنّ الرأي النافي للاحترام عن الميت الآخر لا نجد له مستنداً صحيحاً يقتضي رفع اليد عن المطلقات المتقدمة، أجل، لو أنّ أهل الذمة أو غيرهم ممن قلنا بثبوت الاحترام لهم لم يروا أنّ التشريح ينافي الاحترام فلا مانع والحال هذه أن نلزمهم بما ألزموا به أنفسهم، فإذا كانوا لا يمانعون من تقديم موتاهم للتشريح أو للإفادة من أعضائهم فيجوز عليهم ما هو ماضٍ في دينهم ومعتقدهم، بل إن منافاة التشريح للاحترام هي على إطلاقها محل تأمل حتى في المسلم، كما أوضحنا ذلك في محل آخر[2].

**وكيف كان**، فإنّ رفع اليد عما تقدم من أنّ الأصل في الإنسان هو الاحترام إلّا من خرج بالدليل، كالمحارب أو نحوه، بمثل هذه الأخبار مع تعارضها مما لا مجال له.

هذا كله بصرف النظر عن النصوص التعاقدية التي تنظم العلاقة التعاقدية بين المسلمين وغيرهم، وأما إذا أخذنا هذه النصوص بنظر الاعتبار، فإنّ من الواضح أنّ العقد هو شريعة المتعاقدين، فإذا تم التنصيص على احترام موتاهم كما احترام الأحياء وجب الالتزام به، وقد وجدنا أنّ النبي صلى الله عليه وآله فيما عرف بوثيقة المدينة أقرَّ لليهود بأنّهم أمة واحدة مع المؤمنين "وأنّ يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلّا من

(1) **الحدائق الناضرة**، ج 4، ص 88.

(2) هذا ما ذكرناه في دروسنا عن فقه الطب في الإسلام، ونسأل الله تعالى أن يوفق لإخراجها إلى الطباعة، لتعم فائدتها.

ظلم وأثم فإنّه لا يوتغ (يهلك) إلا نفسه وأهل بيته، وأنّ ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف، وأنّ ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف.."[1] إنّ معنى كونهم أمة مع المؤمنين أنّ حرمتهم كحرمة المؤمنين إلّا من ظلم فإنّه يُهلك نفسه، وهذه الوثيقة هي من أهم وأقدم العهود والوثائق السياسية والقانونية في الإسلام.

(1) انظر: **السيرة النبوية** لابن هشام، ج2، ص351.

## القاعدة الثانية

## قاعدة العدل

**أولاً: مفهوم العدل لغة واصطلاحاً**

**ثانياً: العقل وحسن العدل وقبح الظلم**

**ثالثاً: مرجعيّة أصل العدل في علم الكلام**

**رابعاً: العدل كتكليف شرعي**

**خامساً: حرمة ظلم غير المسلم**

**سادساً: دور العدل في الأحكام التدبيرية**

**سابعاً: العدل كقاعدة تشريعيّة**

**ثامناً: حكومة قاعدة العدل على العناوين الأولية**

إنّ الحديث عن قاعدة العدل سيكون مسهباً، ونتناولها في العديد من العناوين، وبعض هذه العناوين تشكل بحوثاً تمهيدية، والسبب في هذا الإسهاب هو أنّ قاعدة العدل - على أهميتها - غير مدونة كقاعدة فقهية، بل لا يُعترف بها، كما سيتضح لاحقاً.

## أولاً: مفهوم العدل لغة واصطلاحاً

في هذه الوقفة نطلّ إطلالة سريعة على بيان مفهوم العدل وفرقه عن بعض العناوين الملابسة له، من قبيل مفهومي المساواة والقسط، وأهم مجالاته لدى الشارع.

### 1 - العدل لغة واصطلاحاً

إنّ مفهوم العدل هو من المفاهيم السهلة على الإدراك والفهم، ولا يحتاج إلى مزيد من الشرح والبيان، فالإنسان يدرك بوجدانه معنى العدل وما يقابله من الظلم، ولكنّ الإدراك الوجداني يبقى مشوباً بالإبهام في بعض الجوانب، فلا يغني عن إعطاء تعريف محدد يرجع إليه في موارد الالتباس والاشتباه:

**في اللغة**: ذكر غير واحد من اللغويين أن العدل هو الاستقامة، وأنه ضد الجور[1]، والشرع لم يبتعد عن هذا المعنى في تعريفه لعدالة المكلف، قال: الشريف الجرجاني (816هـ): "العدالة في اللغة الاستقامة، وفي الشريعة عبارة عن الاستقامة على طريق الحق بالاجتناب عما هو محظور في دينه"[2].

**في الاصطلاح**: ثمة تعريفان مطروحان في كلمات الأعلام في تعريف العدل:

**التعريف الأول**: العدل هو وضع الأمور في مواضعها، وهو مستفاد من كلام يروى عن الإمام علي عليه السلام قال: "**الْعَدْلُ يَضَعُ الأُمُورَ مَوَاضِعَهَا**"[3]. وقد نسب الشارح المعتزلي هذا التعريف إلى "الاصطلاح الحكمي"[4]، وهذا ما

(1) قال ابن منظور: "ما قام في النفوس أَنه مُسْتقيم، وهو ضِدُّ الجَوْر"، **لسان العرب**، ج 11، ص 430، ونحوه ما **في القاموس المحيط**، ج 4، ص 13، **وتاج العروس**، ج 15، ص 475.

(2) **كتاب التعريفات**، ص 224.

(3) **نهج البلاغة**، ج 4، ص 102.

(4) **شرح نهج البلاغة**، ج 20، ص 85.

جاء في شرح فصوص الحكم للجندي[1].

وقد يُعترض على ذلك بأنّ الإمام عليه السلام في هذه الكلمة ليس بصدد بيان مفهوم العدل، وإنما بصدد بيان أثره، وهذا ما يستفاد من تتمة كلامه، حيث إنه بصدد التفريق بين العدل والجود، بمعنى العفو، ففضل العدل لأنه يضع الأمور في مواضعها على الجود الذي قد يخرجها عن جهتها، وسنعود بعد قليل إلى التوقف عند هذا الفارق الوارد في كلامه عليه السلام.

ولهذا وجدنا أنّ بعض العلماء[2] عرف الحكمة بأنها وضع الأمور في مواضعها، والحكمة غير العدل، كما سيأتي.

**التعريف الثاني**: العدل إعطاء كلّ ذي حق حقه، وقد انتشر هذا التعريف على ألسنة كثير من الأعلام[3]، وهذا التعريف كسابقه لا ينحصر بالعدل التشريعي الذي أُمر به العباد، بل هو شامل للعدل التكويني، قال تعالى: ﴿رَبُّنَا ٱلَّذِيٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: 50].

وهذا التعريف يفترض أنّ الحق هو أساس العدل، وأنه لا بدّ في الرتبة السابقة من وجود حق، ليكون إعطاؤه لصاحبه عدلاً وسلبه عنه ظلماً وجوراً.

وهذا التعريف هو الأرجح في نظرنا، ويمكن استفادته من بعض الأخبار، ففي مرسلة حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنِ الْعَبْدِ الصَّالِحِ عليه السلام الواردة في الخمس قَالَ: ".. وقَالَ إِنَّ اللَّه لَمْ يَتْرُكْ شَيْئاً مِنْ صُنُوفِ الأَمْوَالِ إِلَّا وقَدْ

(1) **شرح فصوص الحكم**، ص 580.

(2) قال الفخر الرازي: "الحكمة: هي وضع الأمور مواضعها على الصواب والصلاح"، **تفسير الفخر الرازي**، ج 6، ص 202، ونحوه ما ذكره أبو حيان الأندلسي في تفسيره، انظر: **تفسير البحر المحيط**، ج 2، ص 278.

(3) **جامع المدارك**، ج 4، ص 426، **ودراسات في ولاية الفقيه**، ج 2، ص 189، **ومنهاج البراعة في شرح نهج البلاغة**، ج 16، ص 46، **والميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 371، **والأمثل في تفسير كتاب الله المنزل**، ج 5، ص 17.

قَسَمَه وأَعْطَى كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّه الْخَاصَّةَ والْعَامَّةَ والْفُقَرَاءَ والْمَسَاكِينَ وكُلَّ صِنْفٍ مِنْ صُنُوفِ النَّاسِ، فَقَالَ: لَوْ عُدِلَ فِي النَّاسِ لَاسْتَغْنَوْا، ثُمَّ قَالَ: إِنَّ الْعَدْلَ أَحْلَى مِنَ الْعَسَلِ ولَا يَعْدِلُ إِلَّا مَنْ يُحْسِنُ الْعَدْلَ.."[1]. وفي نصوص أخرى ورد هذا المعنى وهو "إعطاء كل ذي حق حقه"، كصفة من صفات علي عليه السلام في تعامله مع المسلمين في توزيع بيت المال على أهله[2]، أو كشرط لتوبة العبد الذي أكل أموال الناس[3].

**2 - العدل وفرقه عما يلابسه**

وثمّة مفاهيم قد يلتبس أمرُها بمفهوم العدل، لذا كان التفريق بينه وبينها ضرورياً، ليتضح بذلك مفهوم العدل ويتميّز عما سواه، وإليك بعض هذه المفاهيم:

**أ - العدل وفرقه عن المساواة**

والعدلُ قريبٌ من مصطلح المساواة، ولكنّه يختلف عنه بعض الشيء وليس مرادفاً له، ما يجعل مصطلح العدل أدق في التعبير عن المعنى المقصود للشرع، وقد لاحظنا أنّ الإسلام ركز على مصطلح العدالة أكثر من التركيز

---

(1) **الكافي**، ج 1، ص 541، **وتهذيب الأحكام**، ج 4، ص 131.

(2) روى الصدوق بإسناده عن الأصبغ بن نباتة، أنه قال: كان أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب (عليه السلام) إذا أتي بالمال أدخله بيت مال المسلمين، ثم جمع المستحقين، ثم ضرب يده في المال فنثره يمنة ويسرة، وهو يقول: يا صفراء، يا بيضاء، لا تغريني، غري غيري:

هذا جناي وخياره فيه إذ كل جان يده إلى فيه

ثم لا يخرج حتى يفرق ما في بيت مال المسلمين ويؤتي كل ذي حق حقه، ثم يأمر أن يكنس ويرش، ثم يصلي فيه ركعتين.."، **الأمالي**، ص 357.

(3) روى الكليني عن عَلِي بن إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيه عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ وَهْبِ بْنِ عَبْدِ رَبِّه وعُبَيْدِ اللَّه الطَّوِيلِ عَنْ شَيْخٍ مِنَ النَّخَعِ قَالَ: "قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع إِنِّي لَمْ أَزَلْ وَالِياً مُنْذُ زَمَنِ الْحَجَّاجِ إِلَى يَوْمِي هَذَا فَهَلْ لِي مِنْ تَوْبَةٍ قَالَ فَسَكَتَ ثُمَّ أَعَدْتُ عَلَيْه فَقَالَ لَا حَتَّى تُؤَدِّيَ إِلَى كُلِّ ذِي حَقٍّ حَقَّه"، **الكافي**، ج 2، ص 331.

على مصطلح المساواة[1]، لأنّ المساواة في بعض الحالات قد لا تنسجم مع العدل، فلو فرضنا أنّ الخالق كلّف الصغير بما يكلف به الكبير فقد ساوى بينهما لكنه لم يعدل، ولو أنه كلف المريض بما كلف به الصحيح فقد ساوى بينهما ولكنه لم يعدل، ولهذا نجد أيضاً أنّ كثيراً من أحكام الرجل قد تختلف عن أحكام المرأة، فالمرأة لم يكلفها الشارع بالجهاد، ولكنه كلف الرجل به وهذا ليس فيه مساواة، ولكن فيه عدل، لأنّ البنية الجسدية للرجل تسمح له بتحمل ويلات الحرب ومشقاتها ولا سيما في الأزمنة الغابرة، دون المرأة، ولا سيما بملاحظة مرورها بظروف صعبة في كثير من الحالات مثل الأمومة أو الحمل أو العادة الشهرية، ولهذا لا يمكننا أن نطالب بالمساواة بينها وبين الرجل، وإنما نطالب بالعدل وإعطاء كل ذي حق حقه. ولا يجوز أن نقع في شباك المصطلحات المخادعة مثل الدعوة إلى المساواة بين الجنسين، فإنّ المساواة بينهما على إطلاقها قد تكون ظلماً لهما معاً.

وقد نبه غير واحد من العلماء على أن العدل يختلف جزئياً عن المساواة[2].

---

(1) عن أمير المؤمنين عليه السلام: "**واللّه لَوْ كَانَتْ أَمْوَالُهُمْ مَالِي لَسَاوَيْتُ بَيْنَهُمْ فَكَيْفَ وإِنَّمَا هِيَ أَمْوَالُهُمْ**"، **الكافي**، ج 4، ص 31. وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: "**ساووا بين أولادكم في العطية فلو كنت مفضّلاً أحداً لفضّلت النساء**"، **الجامع الصغير**، ج 2، ص 40.

(2) وفي هذا الصدد يقول السيد محمد الصدر: "لو كان للفرد بعض الأموال التي يريد توزيعها بين المحتاجين، فهل من العدل توزيعها على نحو التساوي المطلق؟ إنّ هذه الطريقة سوف توصل مالاً متساوياً إلى من هو أقلّ وإلى من هو أكثر حاجة و ضرورة. وهذا خلاف العدل، لأنّه ليس وضعاً للشيء في موضعه الحقيقي. بل العدل هو التفاضل في العطاء، فكلما كان الفرد أكثر حاجة أعطاه أكثر من المال"، **ما وراء الفقه**، ج 6، ص 177. ويقول الشيخ المنتظري: "ليس معنى العدل تساوي جميع أفراد النوع في الإمكانات والوظائف، بل العدل أن يبذل كل فرد ما يقتضيه طبعه وحاجته، وان يراد منه ما يطيقه و يقدر عليه. فالريحانة الظريفة تتفاوت مع الشجرة البرية في الطاقة وسنخ الحاجة. و الإنسانة الظريفة المليئة بالعواطف تتفاوت مع الإنسان الخشن في الطاقة وفيما يمكن أن يتحمل من المسؤولية. ومن أفحش الظلم أن يحمل على فرد ما لا يقدر حمله. وبالجملة الأفراد في الحاجات وفي الطاقات

**ب - العدل وفرقه عن القسط**

والملاحظ أنّ القرآن الكريم تارة يستخدم تعبير العدل، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِۚ﴾ [النِّسَاء: 58] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النّحل: 90] ، وقال سبحانه: ﴿وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُۖ﴾ [الشّورىٰ: 15] . وأخرى يستخدم تعبير القسط، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ﴾ [النِّسَاء: 135] أو قوله تعالى: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [المَائدة: 42]، وقال تعالى: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِٱلْقِسْطِۖ﴾ [الأعرَاف: 29]. وقد يقع السؤال عن الفرق بينهما؟ فهل هما مترادفان؟

قد تُردّ دعوى الترادف، إمّا لإنكار مبدأ الترادف في اللغة[1]، أو في خصوص المقام وذلك بالاستناد إلى قوله تعالى: ﴿فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الحُجرَات: 9]، فإن الأمر بالقسط المعطوف على الإصلاح بالعدل لا يخلو من دلالة على مغايرتهما لأن العطف يقتضي المغايرة.

وعليه يقع السؤال: ما الفرق بينهما؟

يقول أبو هلال العسكري (395هـ): "الفرق بين القسط والعدل: أنّ القسط هو العدل البيّن الظاهر، ومنه سُمِّي المكيال قسطاً والميزان قسطاً[2]،

---

مختلفون والعدل يقتضي رعاية التناسب مع طباعهم وطاقتهم"، **دراسات في ولاية الفقيه**، ج 1، ص 343.

(1) انقسم اللغويون فبعضهم آمن بالترادف والبعض الآخر أنكره، والأرجح أنه ممكن وواقع، قال الشيخ المظفر: "لا ينبغي الإشكال في إمكان الترادف والاشتراك، بل في وقوعهما في اللغة العربية، فلا يصغى إلى مقالة من أنكرهما. وهذه بين أيدينا اللغة العربية ووقوعهما فيها واضح لا يحتاج إلى بيان"، **أصول الفقه**، ج 1، ص 77.

(2) ولعل منه أخذ لفظ القسطاس، وثمة احتمال آخر في لفظ القسطاس، قال الفيومي: "والقسطاس الميزان، قيل: عربي مأخوذ من القسط، وهو العدل، وقيل: رومي

لأنه يصوّر لك العدل في الوزن حتى تراه ظاهراً، وقد يكون من العدل ما يخفى، ولهذا قلنا إن القسط هو النصيب الذي بينت وجوهه[1]، وتقسّط القوم الشيء تقاسموا بالقسط"[2].

والفارق المذكور لا يؤثر فيما نحن فيه شيئاً، ويظهر أنّ لفظ القسط استعمل في معنى العدل، ومن هنا ذهب العلامة المازندراني إلى أنّ عطف العدل على القسط في حديث "**هو المهدي الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما مُلئت جوراً وظلماً**"، هو من قبيل عطف التفسير قال: "القسط والعدل متقاربان وكذا الجور والظلم، فالعطف للتفسير"[3]. ويشهد له أيضاً ما ورد في الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام: ".. وضِدُّ الْعَدْلِ الْجَوْرُ والظُّلْمُ.."[4]، وفي حديث جنود العقل عن الإمام الصادق عليه السلام: ".. والْعَدْلُ وضِدَّه الْجَوْرَ.."[5].

**ت - العدل وفرقه عن الحكمة**

وهكذا فإن علينا أن لا نخلط بين العدل والحكمة، ومن أفضل الكلمات التي أظهرت الفارق بين العدل والحكمة ما ذكره بعض العلماء، قال: "أن العدل هو إعطاء كل ذي حق حقه، وظاهره هو اختصاصه بما إذا كان في البين حق، والا فلا مورد له، فإعطاء الفضل والنعم، مع تفضيل بعض على بعض، لا ينافي العدالة ولا يكون ظلماً، إذْ الذين أنعم عليهم لا حق لهم في التسوية حتى يكون التبعيض بينهم منافيا للعدالة، نعم لا بدّ أن يكون التفضيل

---

معرب بضم القاف وكسرها وقرئ بهما في السبعة والجمع قساطيس"، **المصباح المنير**، ص 503.

(1) وبحسب الراغب الأصفهاني فإنّ "القسط هو النصيب بالعدل كالنصف والنصفة"، **المفردات في غريب القرآن**، ص 403.

(2) **الفروق اللغوية**، ص 194، منشورات مكتبة بصيرتي قم.

(3) **شرح أصول الكافي**، ج 6، ص 256.

(4) **الكافي**، ج 1، ص 112.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 21.

والتبعيض لحكمة ومصلحة، وهو أمر آخر، فإذا كان ذلك لمصلحة فلا ينافي الحكمة أيضا، فالتسوية بين الناس من دون استحقاق التسوية ليست بعدل، كما أن التسوية في خلقة الموجودات، من دون اشتمالها على المصلحة ليست بحكمة، وبالجملة فالعدل هو إعطاء كل ذي حق حقه، والحكمة هو وضع الشيء في محله، والنسبة بينهما هو العموم والخصوص مطلقاً، فإنّ الحكمة بالمعنى المذكور صادقة على كل مورد من موارد صدق العدل بخلاف العكس. إذ الموارد التي ليس فيها حق في البين ومع ذلك تشتمل على المصلحة، تكون من موارد صدق الحكمة دون صدق العدل"[1].

**ث - العدل وفرقه عن العفو**

وغني عن البيان أنّ ثمة فرقاً شاسعاً بين مفهومي العدل والعفو، وخلاصته أنّ العدل يكون بأخذ الإنسان ما هو حق له، وأما العفو فيكون بترك الأخذ بالحق، فصاحب الحق إن أخذ حقه فقد عدل، وإن تسامح فقد عفا، والعفو وإن كان في نظرة معينة قد يبدو أفضل وأسمى من العدل، ويعبر عن خلق رفيع، ﴿وَأَن تَعۡفُوٓاْ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۚ﴾ [البَقَرَة: 237]، ولكنه إذا نظرنا إلى الأمور بمنظار الحق العام فالعدل أفضل، لأن العفو لا يمكن أن يكون قاعدة عامة عن المجرمين وإلا لاختل النظام العام، ومن هنا رجح أمير المؤمنين عليه السلام جانب العدل على العفو بهذا اللحاظ، فقد روي أنه "**سُئِلَ علي** عليه السلام **أَيُّهُمَا** أَفْضَلُ: الْعَدْلُ أَوِ الْجُودُ؟ فَقَالَ عليه السلام: **الْعَدْلُ يَضَعُ الأُمُورَ مَوَاضِعَهَا والْجُودُ يُخْرِجُهَا مِنْ جِهَتِهَا، والْعَدْلُ سَائِسٌ عَامٌّ والْجُودُ عَارِضٌ خَاصٌّ، فَالْعَدْلُ أَشْرَفُهُمَا وأَفْضَلُهُمَا**"[2].

(1) **بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية**، ج 1، ص99.
(2) **نهج البلاغة**، ص 553.

### 3 - العدل الإلهي

وكثيراً ما ينسب العدل في الآثار الدينية إلى الحق جل وعلا، فهو صفة من صفاته الثبوتية الكمالية، ولا نتعقل إلهاً ظالماً لخلقه، والتدبر في معنى الإله وفي صفاته وأسمائه يقودنا إلى القول: إنّ الله تعالى هو العادل والذي يحكم بالعدل، ويحبّ العدل، ويأمر بالعدل، قال الله تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ﴾ [آل عِمرَان: 18]. وقيامه بالقسط شامل لكل من عالم التكوين والتشريع والجزاء، وهذا يعطي للعدل الإلهي مفهوماً واسعاً فهو يشمل:

أ - العدل في التكوين: أي في مجال الخلق والصنع، فالله تعالى عادل في خلقه، بمعنى أنه وضع ويضع كل شيء مما صنعه في محله الملائم. وهذا العدل يتجلّى في كل نظامه التكويني، فكل ما نراه من توازن في عالم البيئة والطبيعة هو تعبير جلي وبرهان ساطع على عدله التكويني، ولذا فحيثما تطلّعت الباصرة وأينما امتدت اللامسة، فلن تجد إلا الإحكام والاتساق والتوازن في هذا النظام التكويني، فليس في الإمكان أبدع مما كان، ومهما حاول الإنسان أن يكتشف ثغرات غير منطقيّة في هذا العالم فسوف يرجع خاسئاً خائباً، ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ۖ مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ۖ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ [الـمُـلـك: 3-4]. وقال تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ﴾ [الرَّحمٰن: 7].

ب - العدل في التشريع: إنّ التشريع العادل هو الذي لا يحيف ولا يجور وإنما يضع القوانين التي تعطي كل ذي حق حقه، ولا ريب أن التشريعات الإلهية تشريعات عادلة. قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: 25]، فالغرض من إنزال الكتب وبعث الرسل إقامة العدل في ربوع

المجتمعات، ولا يستقيم الاجتماع البشري إلا وفق القوانين العادلة التي لا تحيف بالإنسان.

ت - العدل في الحساب: والعادل هو الذي لا يحيف في الحساب ثواباً وعقاباً، وفي اعتقاد المؤمنين أنّ يوم القيامة هو يوم إحقاق الحق، وإقامة العدل، قال تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا﴾ [الأنبياء: 47].

ولعله إلى هذه الأقسام الثلاثة للعدل أشار الإمام علي عليه السلام: "..**وارْتَفَعَ عَنْ ظُلْمِ عِبَادِه، وقَامَ بِالْقِسْطِ فِي خَلْقِه، وعَدَلَ عَلَيْهِمْ فِي حُكْمِه..**"[1]. فقوله: "ارتفع عن ظلم عباده" ناظر إلى العدل في الجزاء أو شامل له، وقوله: "وقام بالقسط في خلقه"، ناظر إلى العدل في التكوين، وقوله: "وعدل عليهم في حكمه" ناظر إلى العدل التشريعي.

ولنا بحث مفصّل حول العدل الإلهي، وفيه ردود موسعة على ما أثير ويثار من شبهات واعتراضات على العدل الإلهي في التكوين أو التشريع[2].

## ثانياً: العقل وحسن العدل وقبح الظلم

إنّ تحديد دور العقل في الحكم بحسن العدل وقبح الظلم، هو مسألة جوهرية وتبتني عليها الكثير من المطالب الآتية، لذا ارتأينا التطرق إليها في مستهل الكلام من خلال النقاط التالية:

**أولاً**: إنّ قضيتا "العدل حسن" أو "الظلم قبيح" هل هما قضيتان عقليتان أو شرعيتان؟

**ثانياً**: إنّ الحكم بالحسن أو القبح العقليين، هل هما أمران اعتباريان

(1) **نهج البلاغة**، ج 2، ص 115.
(2) راجع كتاب: هل ظلمنا الله؟ الشّر في الرؤية القرآنية.

قانونيان محضاً، ولا وجود ولا حقيقة لهما خارج الاعتبار ليدركا بالعقل، أو أنّهما أمران واقعيان مدركان بالعقل؟

**ثالثاً**: هل قضيتا "العدل حسن" و"الظلم قبيح" هما من القضايا الأوليّة البديهية أم لا؟

**رابعاً**: هل حكم العقل بحسن العدل وقبح الظلم ناجز أم على نحو المقتضي؟

**خامساً**: الملازمة بين حكم العقل والشرع، فإذا حكم العقل بحسن العدل فهل يحكم الشرع بوجوبه؟ وإذا حكم العقل بقبح الظلم فهل يحكم الشرع بحرمته؟

ثم إنه يبقى أمر آخر لا بدّ أن نتناوله بالبحث لاحقاً، وذلك عند الحديث عن الاستفادة من قضية حسن العدل وقبح الظلم في المجال الشرعي، وهو أنه هل يمكن للعقل اكتشاف العدل في خطوطه التفصيلية أم أنّ حكمه لا يتعدى التعميمات الكلية التي لا تنفع كثيراً في التفاصيل؟

وهذا توضيح للنقاط الخمس الأولى المذكورة أعلاه:

**1 - هل الحكم بالحسن والقبح عقليان أو شرعيان؟**

لا يخفى أنّ علماء العدلية قد ذكروا أنّ عقولنا تحكم بحسن كثيرٍ من الأمور حتى قبل أن يأمر بها الشرع، كحكمها بحسن العدل ورد الأمانة والإحسان، وتحكم بقبح جملة من الأمور قبل أن ينهى عنها الشرع، كحكمها بقبح الظلم والخيانة والتعدي.

إن ما يعنيه حسن العدل وقبح الظلم عقلاً أنّ العدل حسن في نفسه، ولذلك أمر الدين به، ولا يصحّ القول: إنّ منشأ حسن العدل هو أمر الشرع به، بحيث لو أنه نهى عنه لكان قبيحاً. وهكذا يصح القول: إنّ الظلم قبيح في نفسه، ولذلك نهى الشرع عنه، ولا يصح القول: إنّ قبح الظلم مرده إلى نهي

الشرع عنه، فلو أمر به لكان حسناً. ومن لوازم عقليّة مسألة حسن العدل وقبح الظلم وبداهتها أنّ الشرع إذا أخبر عن حسن العدل أو قبح الظلم، فإنّه يكون بذلك مرشداً إلى حكم العقل وما هو مركوز في الوجدان والفطرة، ولا يكون مؤسساً لشيء جديد.

في مقابل ذلك، فقد أنكر الأشاعرة[1] عقليّة التحسين والتقبيح، وقالوا: إنّ حسن الأشياء وقبحها شرعيان، وليسا عقليين، فالعدل حسن بسبب أنّ الشارع أمر به، ولو لم يأمر به لما كان حسناً، والظلم قبيح بسبب أنّ الشرع قبّحه ونهى عنه، ولو أنّ الشارع أمر به لكان حسناً! فمقياس الحسن والقبح - بنظرهم - هو ما جاء به الشرع لا ما حكم به العقل.

ولكن هذا الرأي الأشعري باطل لعدة وجوه:

**أولاً**: الفطرة والوجدان: فإنّ كل إنسان يدرك بوجدانه قبح بعض الأشياء والأفعال، وحسن البعض الآخر، وهذا الوجدان يشعر به كل من المؤمن بالله والكافر به، المعتقد بالشرائع والمنكر لها، العارف بالقوانين والجاهل بها، وهذا شاهد على صحة هذا الوجدان وأنّه لم يأتِ من التعليم الخارجي، بل هو استجابة لنداء الفطرة والجبلة.. ومما غرسه الله فينا وأودعه في فطرتنا.

**ثانياً**: العقل: فإنّه لو كان الحسن والقبح شرعيين وليسا عقليين، كما يزعمون، لما قَبُح على الله شيء، ولما أمكن التصديق بكلامه، أو الثقة بوعده القاضي بأنه لا يعذب المؤمنين أو غيره من الوعود، لأننا إنما نثق بوعده، استناداً إلى مسلمة مفروغ منها، وهي أنّ إخلاف الوعد قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح، فإذا أنكرنا الحسن والقبح العقليين وبنينا على ما يقوله الأشعري من أنّ خلف الوعد ليس قبيحاً في ذاته ولا يستقل العقل بإدراك قبحه، فما الذي يمنع الله تعالى من أن يخلف الميعاد؟! وكيف نثق بوعده؟!

(1) راجع: **كتاب هل ظلمنا الله؟** ص53.

**إن قلت**: إننا نثق بوعده تصديقاً له، لأنه تعالى قد أخبرنا بأنّه "لا يخلف الوعد"، **قلت**: إنّ قوله تعالى هذا لا يدفعنا إلى التصديق بوعده، لأنّنا نجرّ الكلام إلى كلامه هذا، فما الذي يضمن أنه سيفي به؟ **إن قلت**: إنّ خلف الوعد قبيح وهو تعالى منزه عقلاً عن فعل القبيح، لأنّ العقل يحكم بقبح ذلك، **قلت**: هذا اعتراف بقدرة العقل على الحكم بالحسن والقبح، فلمَ لم تقل بذلك من أول الأمر؟ **وإن قلت**: إنّ عدم خلفه لهذا الوعد (وهو الثاني حسب الفرض) هو بسبب أنه وعد بذلك. **قلت**: ننقل الكلام إلى هذا الوعد الجديد، وهكذا دواليك..

وهكذا لو أنكرنا كون الحسن والقبح عقليين لانسد باب المعرفة بالنبوة، فعندما يدّعي شخص النبوة، فكيف نصدق دعواه؟ إننا نصدق دعواه عندما يقيم البرهان على صدقه، والبرهان هو المعجزة، فإتيانه بالمعجزة هو الذي يُظهر لنا صدقه من كذبه، والوجه في ذلك هو مسلمة تدركها عقولنا وهي أنّ من المستحيل أن يظهر الله تعالى المعجزة على يد الكاذب، وإلّا يلزم إغراء الناس بالجهل وضياع الحق، فلولا هذه المسلمة التي يدركها العقل لما قبح على الله - والحال هذه - إظهار المعجزة على يد الكذاب، وبذلك يختلط الحق بالباطل ولا يبقى لنا طريق لنميّز النبي الصادق من مدعي النبوة كذباً وزوراً.

وعليه، يمكن القول: إنه إذا لم يثبت الحسن والقبح العقليان، لم يثبت الحسن والقبح الشرعيان أيضاً، لأنه لا يمكن الوثوق بحكم الشرع بحسن عمل أو قبحه إن لم يثبت في المرتبة السابقة أن الشارع منزه عن الكذب، ولا طريق لنا إلى إثبات ذلك إلا من خلال حكم العقل لا الشرع نفسه.

**ثالثاً**: القرآن الكريم، حيث يظهر من العديد من آياته المفروغية عن أنّ العقل البشري قادر على إدراك حسن الأشياء وقبحها، فلاحظ قوله تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [القَلَم: 35-36]، فإنّ إدانتهم على مساواتهم بين المسلمين والمجرمين ليس لأنّ الله تعالى نهاهم عن المساواة،

فإنّ الحديث مع غير المؤمنين، بحسب السياق، وهؤلاء لا يُجعل الشرع مرجعية في الحوار والحجاج معهم، فيتعيّن أن يكون منشأ الإدانة هو أنّ عقولهم تدرك عدم مساواة هؤلاء بهؤلاء.

ونظيره قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ ۚ قُلِ ٱللَّهُ يَهْدِى لِلْحَقِّ ۗ أَفَمَن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّىٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ ۖ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [يُونس: 35]، فهو تعالى عندما يُنكر - في الآية - على المشركين عدمَ اتباعهم لمن يدعو إلى الحق، وتفضيلهم لمن لا يدعو إلى الهدى على من يدعو إليه، ويسجل هذا الإنكار بقوله: ﴿فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [يُونس: 35]، إنّما يحيلهم على عقولهم التي تدرك أنّ من يهدي إلى الحق أحقّ بالاتباع ممن لا يهدي إليه، ولا يحيلهم على مرجعية الوحي التي لا تقبل المساواة بين هؤلاء وهؤلاء، وكيف يحيلهم على مرجعية لا يؤمنون بها؟!

ومن الآيات التي تدلُّ على إحالة القرآن على مرجعية العقل، قوله تعالى: ﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ﴾ [الرَّحمٰن: 60]، فإنّ سياق الاستفهام الإنكاري الذي تعقبه الاستثناء يوحي بالإحالة على عقولهم وأنها تدرك ذلك، أي أن جزاء الإحسان هو الإحسان.

وقد يستشهد لذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النّحل: 90]، وقوله عز وجل في وصف النبي ﷺ: ﴿يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [الأعراف: 157] وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً قَالُوا۟ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: 28]، فإن هذه الآيات ليست بصدد بيان أن الله تعالى يأمر بأشياء بحيث لولا أمره لما كانت مطلوبة ولا واضحة الحسن، أو أنه تعالى ينهى عن أمور أخرى بحيث لولا نهيه لم تكن قبيحة، كلا، بل ظاهر هذه الآيات وغيرها من الآيات الآمرة ببعض الخصال والناهية عن خصال أخرى من دون أن تحدد طبيعة هذه الخصال ومعناها لدى الشارع أنّه تعالى قد

أحال على العقل وما هو مركوز في الأذهان بشأن حسن بعض الخصال وقبح بعضها الآخر، فحكمه تعالى في المقام هو إرشاد وتنبيه إلى ما حكم به العقل حسناً وقبحاً.

**2 - الحسن والقبح واقعيان مدركان بالعقل أم هما اعتباران عقلائيان؟**

بعد الفراغ من أن مسألة التحسين والتقبيح عقلية لا شرعية وقع نزاع آخر في تشخيص هوية هذه القضايا ونوعها في قائمة الصناعات الخمس من المنطق، وقد ظهر مسلكان في قضية التحسن والتقبح:

المسلك الأول: "وهو للمحققين من علماء العدلية"[1] أنّهما من القضايا الأولية المدركة بالعقل العملي[2] أي إنّ "دور العقل فيها دور المدرِك الكاشف"[3].

**المسلك الثاني**: "وهو مسلك الفلاسفة وبعض من جاراهم من علمائنا"[4]، قال

(1) على حدّ تعبير الشهيد الصدر، **بحوث في علم الأصول**، للشيخ حسن عبد الساتر، ج 8، ص 82.

(2) قسموا العقل إلى نظري وعملي، أما النظري فهو إدراك ما ينبغي أن يعلم، كإدراكنا لوجود الصانع وصفاته، وأما العملي فهو ما ينبغي أن يعمل، كإدراكنا لحسن العدل وقبح الظلم، وتقسيم العقل نفسه إلى نظري وعملي لا يخلو من تجوز، لأنّ العقل واحد، والمقسم هو الإدراك، أو ما يُدرك، فإن كان ما يدرك يرتبط بالنظر فهو إدراك نظري، وإن كان يتصل بالعمل فهو إدراك عملي. يقول الشيخ المظفر: "وليس الاختلاف بين العقلين إلا بالاختلاف بين المدركات، فإن كان المدرك - بالفتح - مما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل - مثل حسن العدل وقبح الظلم - فيسمى إدراكه " عقلا عمليا ". وإن كان المدرك مما ينبغي أن يعلم - مثل قولهم : " الكل أعظم من الجزء " الذي لا علاقة له بالعمل - فيسمى إدراكه "عقلا نظرياً"، **أصول الفقه**، ج 2، ص 22.

(3) **بحوث في علم الأصول** للسيد الهاشمي، ج 4، ص 41.

(4) على حدّ تعبير الشهيد الصدر، **بحوث في علم الأصول**، للشيخ حسن عبد الساتر، ج 8، ص 82.

به الشيخ الرئيس[1] وتبعه بعض الأصوليين[2]، "حيث ذهبوا إلى أنّ حسن العدل وقبح الظلم قضايا عقلية ولكنّها ليست أوليّة، بل هي من القضايا المشهورة"[3] التي توافق عليها العقلاء حفظاً لنظامهم، وإبقاءً للنوع وسموها أيضاً بالتأديبات الصلاحية[4]. والغريب أنّ الشيخ المظفر نسب هذا الرأي إلى عموم العدلية[5]. وعلى هذا المسلك فالحسن والقبح لا واقعية لهما خارج الاعتبار، فهما أمران اعتباريان عقلائيان قانونيان.

والمسلك الأول هو الأصح، وقد ردّ كثيرون المسلك الثاني[6]، ونكتفي

---

(1) قال الشيخ الرئيس في تعداد المشهورات: "منها: الآراء المسماة بالمحمودة وربما خصصناها باسم المشهورة إذ لا عمدة لها إلا الشهرة وهي آراء لو خلي الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف بها ولم يمل الاستقراء بظنه القوي إلى حكم لكثرة الجزئيات ولم يستدع إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة والخجل والأنفة والحمية وغير ذلك لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسه مثل حكمنا أن سلب مال الإنسان قبيح وأن الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه"، **الإشارات والتنبيهات**، ص 127.

(2) راجع: **نهاية الدراية في شرح الكفاية**، ج 1، ص 369، و576، وفصّل ذلك في ج 2، ص 42 وما بعدها، وتبعه على ذلك الشيخ المظفر، **أصول الفقه**، ج 2، ص 281.

(3) **بحوث في علم الأصول**، للشيخ حسن عبد الساتر، ج 8، ص 82.

(4) قال الشيخ المظفر في بيان أقسام المشهورات: " 2- التأديبات الصلاحية: وتسمى " المحمودات " و " الآراء المحمودة " وهي ما تطابق عليها الآراء من أجل قضاء المصلحة العامة للحكم بها باعتبار أن بها حفظ النظام وبقاء النوع، كقضية حسن العدل وقبح الظلم. ومعنى حسن العدل: أن فاعله ممدوح لدى العقلاء، ومعنى قبح الظلم: أن فاعله مذموم لديهم... وهذه القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء من المدح والذم لأجل تحصيل المصلحة العامة تسمى "الآراء المحمودة" و "التأديبات الصلاحية" وهي لا واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء. وسبب تطابق آرائهم شعورهم جميعا بما في ذلك من مصلحة عامة"، **المنطق**، 343.

(5) قال: "إن العدلية إذ يقولون بالحسن والقبح العقليين يريدون أن الحسن والقبح من الآراء المحمودة والقضايا المشهورة المعدودة من التأديبات الصلاحية وهي التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء"، **أصول الفقه**، ج 2، ص 281.

(6) من الردود القيمة ما جاء في كلام السيد الشهيد، **بحوث في علم الأصول** للسيد الهاشمي، ج 4، ص 46 وما بعدها.

هنا بالقول: إنّ الوجدان حاكم بكون الحسن والقبح عقليين، فإنّ كلّ عاقل يدرك حسن العدل وقبح الظلم حتى مع تجريد نفسه عما يقرره العقلاء، بل وقبل وجود نظام عقلائي يقرر حسن الأول وقبح الثاني، فلو فرض أنّ الإنسان العاقل عاش لنفسه منقطعاً عن العقلاء فإنه يدرك بوجدانه قبح الظلم وحسن العدل، وعلى هذا غالبية الأصوليين[1]، و"لو فرض القطع أو احتمال كون منشأ قضايا الحسن والقبح التلقين لزم من ذلك زوال التصديق عندنا بمجرد الالتفات إلى ذلك، مع أنه خلاف الوجدان وخلاف تصريحهم واعترافهم بكونها قضايا فيها تصديق جازم"[2].

ولو أنّ القضية المذكورة كانت تلقينية، ولا واقع لها خارج الاعتبار والمواضعة، لكان بالإمكان أن تنقلب الأمور في حال تبدلت الاعتبارات العقلائية، مع أنّنا نجد من أنفسنا أنّه ومهما عُلِّمنا ولُقِّنا أنّ الظلم حسن فإننا ننكر ذلك أشد الإنكار، بل إننا نجد الأطفال الصغار يرفضون ويستنكرون قتل الآخرين وضربهم من أخوتهم وأصدقائهم أو ذبح بعض الحيوانات، وليس ذلك إلا بدافع من فطرتهم ووجدانهم.

وكيف كان، فإنه - وبناءً على عقلائية اعتبارية أحكام العقل العملي ومنها حسن العدل وقبح الظلم - لو شخّص العرفُ العقلائي العام أنّ هذا المعنى هو من مصاديق العدل وأنّ ذاك من مصاديق الظلم، فيكون من الطبيعي عندها أن يكون المرجع في تحديد العدل هم العقلاء، بل لا واقعية لهما - على هذا المسلك - وراء الاعتبار والمواضعة من قبل العقلاء.

---

(1) والشيخ محمد إسحاق الفياض في **المباحث الأصولية**، ج 7، ص 53 - 54، **الكافي في أصول الفقه**، ج 1، ص 388.

(2) **بحوث في علم الأصول**، للهاشمي، ج 4، ص 48.

### 3 - هل قضيتا "العدل حسن" و"الظلم قبيح" من القضايا الأولية؟

لا يخفى أن من أهم قضايا العقل العملي قضيتي: حسن العدل وقبح الظلم، والمعروف عند علماء الكلام والأصول أنّ القضيتين المذكورتين من القضايا البديهية بل إنّ مرجع كافة أحكام العقل العملي كلّها إليهما[1].

ولكنّ السيد الشهيد مع تسليمه بذاتية الحسن والقبح وبداهتهما، يرفض بداهة قضيّتيْ حسن العدل وقبح الظلم وأوليّتهما ومرجعيتهما لسائر قضايا العقل العملي، بل يراهما تتضمنان خطأ منطقياً، كونهما قضيّتان بشرط المحمول[2]، وذلك لأنّ الظلم - لو أخذنا قضية الظلم قبيح كمثال - عبارة عن سلب ذي الحق حقه، فلا بدّ من افتراض وجود حق للغير في المرتبة السابقة[3]، وإدراك العقل لوجود حق للغير هو بنفسه إدراك للقبح، فكأنك

---

(1) يقول السيد الخوئي: "الأحكام العقليّة كلّها ترجع إلى حسن العدل وقبح الظلم، فمتى ما تحقّق عنوان العدل يستقلّ العقل بحسنه، كما في ضرب اليتيم للتأديب، فإنّه لغاية التأديب عدل، فيحكم بحسنه لا مطلقا، فالغايات دخيلة في موضوعات الأحكام العقليّة وعناوين لها بحيث لو ضرب اليتيم لا لغاية التأديب بل ظلما، لا يحكم العقل بحسنه ولو ترتّب عليه التأديب قهرا حيث لا ينطبق عليه بدونها عنوان العدل، فلا يتحقّق موضوعه، فلا يكون له حكم"، **الهداية في الأصول**، تقرير الشيخ حسن الصافي،ج 2، ص 96، وراجع: **دراسات في علم الأصول**، ج 3، ص 14، وراجع: **تحقيق الأصول**، ج 2، تقرير السيد علي الحسيني الميلاني، ص 49

(2) القضية بشرط المحمول أو بقيد المحمول هي التي يجعل المحمول فيها قيداً في الموضوع، كأن تقول: "زيد العالم عالم"، فهي لا تتضمن شيئاً جديداً.

(3) يقول بشأن قضية قبح الظلم وحسن العدل: "هذه القضية رغم صحة مضمونها فيها خطأ منطقي فان قضية الظلم قبيح يعني انه لا ينبغي والظلم عبارة عن سلب ذي الحق حقه، وهذا يعني افتراض ثبوت الحق في موضوع القضية وهذا الحق ليس جعليا إذ الكلام في مدركات العقل العملي التي هي أمور واقعية بحسب هذا المسلك، وهذا الحق الواقعي لا معنى له إلا أن يرجع إلى ما ينبغي فعله وما لا ينبغي، وهذا يعني ان الحكم بعدم الانبغاء مأخوذ في الظلم الواقع موضوعا لقضية الظلم قبيح أي لعدم الانبغاء فتكون القضية بشرط المحمول، فلا يمكن أن تكون هذه القضية إلا تجميعا للقضايا الأولية وإشارة إليها، وإلا فالصحيح أن يقال مثلا الخيانة قبيحة والكذب قبيح وهتك المولى قبيح وهكذا."، **بحوث في علم الأصول**، ج 4، ص 28. **والمصدر نفسه**، ج 5، ص 28

عندما تقول "الظلم قبيح" قد قلت: "الظلم القبيح قبيح"، وقد أوضح ذلك في دورته الأصوليّة الأولى بشكل مفصل[1].

**وقد يلاحظ عليه**: بأنّ ابتناء قضيّة قبح الظلم على تحديد ما هو الظلم في الدرجة السابقة، والذي هو سلب ذي الحق حقه، لا يلغي بداهة تلك القضية، ولا يجعلها ضروريّة بشرط المحمول، فإنّ سلب حق الغير هو بيان لمعنى الظلم والقبح ليس مأخوذاً قيداً فيه، ليكون تعبيراً آخر عن القبح ذاته. بل القبح هو المحمول وهو حكم من الأحكام التي يدركها العقل بالبداهة عند إدراكه لمعنى الظلم. إنه بتصوّر معنى سلب الحق يكون الحكم بالقبح بديهياً، لكنّ هذا لا يعني أنّ سلب الحق يساوي القبح، أو أن إدراك العقل العملي لثبوت

---

(1) قال: "إنّ قولنا: العدل حسن والظلم قبيح ضروريتان بشرط المحمول، ونحن نشرح الكلام في ذلك بالنسبة لقولنا: "الظلم قبيح"، ومنه يظهر الكلام في قولنا: "العدل حسن"، فنقول: لا يتحصل معنى معقول للظلم عدا سلب ذي الحق حقه. فقد فرض في الرتبة السابقة على هذا الكلام حق للمظلوم.. ونحن نتكلم فيما يجب أن يكون مفروضاً في الرتبة السابقة على الظلم وهو الحق، فنقول: إن هذا الحق تارة يفترض أنه ليس مدركاً بالعقل، وانما هو حق قانوني واعتباري بحت، وأخرى يفترض كونه مدركا بالعقل. فإن فرض الأول: فمن الواضح أن العقل العمليّ لا يدرك قبح مخالفته، لعدم اعترافه به، وإنما الحاكم بقبحها هو القانون والمجتمع أو الفرد الذي اعتبر هذا الاعتبار. ولذا ترى أنّ ما يقبح في مجتمع رأسمالي من تصرفات في أموال لا يقبح في مجتمع شيوعي مثلاً، باعتبار أن ملكية الفرد وسلطنته أمر اعتباري اعتبره المجتمع الأول ولم يعتبره المجتمع الثاني. وإنْ فرض الثاني - أي ان العقل العمليّ أدرك الحق - فهذا بنفسه هو الإدراك للقبح. فمعنى قولنا مثلاً: "إن من حق اليتيم أن لا يضرب" هو أنه يقبح ضرب اليتيم. فقولنا: "الظلم قبيح" يرجع بالآخرة إلى قولنا: "القبيح قبيح" وهذه قضية بشرط المحمول. وبتعبير آخر: إنّ قولنا: الظلم قبيح لا يصلح إلّا أن يكون منبهاً ومشيراً إلى عدة قضايا مفروضة في الرتبة السابقة، فقد جعل الظلم اسماً لكلّ ما فرض في المرتبة السابقة قبحه، وهذا هو السِّر في عدم الخلاف في قبح الظلم. والحاصل: إنّ إدخال قولنا: "الظلم قبيح والعدل حسن" في البراهين والأبحاث الفنّيّة ليس إلّا عبارة عن لعب الألفاظ بالأمور العقليّة والمطالب الفنّيّة"، **مباحث الأصول**، ج 1، ص 545. والقضايا المفروضة في الرتبة السابقة، هي من قبيل: "الخيانة قبيحة، والكذب قبيح، وهتك المولى قبيح ونحوه، فهنا لا يكون المحمول مستبطنا في الموضوع، وإذا أردنا الإشارة إليها نقول: الظلم قبيح"، **بحوث في علم الأصول للشيخ حسن عبد الساتر**، ج 8، ص 87.

الحكم هو نفسه إدراك للقبح كما ذكر رحمه الله، وذلك، لأنّ تفسير الظلم بذلك هو تحديد المقصود من موضوع القضية، وتحديد الموضوع ركن ليتسنى حمل الموضوع عليه، قال **بعض المحققين** من أنّه "لا شبهة في أنّ قضيّة قبح الظلم وحسن العدل من القضايا الأولية الفطريّة وثابتة في أعماق النفوس كالجبلة، وأما القضيّة الأخرى، وهي إدراك حقٍّ للغير في المرتبة السابقة فهي موضوع قضيّة قبح الظلم وملاكها، لأنّ تمام موضوعها وملاكها هو ثبوت الحق للمظلوم في المرتبة السابقة، إذ معنى الظلم هو سلب ذي حق حقه، وعنوان الظلم عنوان مشير إلى ذلك، فإذن ليس هنا قضيتان مستقلتان موضوعاً ومحمولاً، بل القضية الثانية تمام الموضوع والملاك للقضية الأولى وهي قضية قبح الظلم وحسن العدل، ومن الواضح أنّ العقل إنما يحكم بقبح الظلم وحسن العدل بعد إحراز موضوعه وملاكه، ومع الشك فيه وعدم إحرازه لا يحكم بذلك، ومن الطبيعي أن حكم العقل بقبح الظلم أو حسن العدل لا يكون إلا بعد إحراز تمام موضوعه وملاكه، أو فقل إنه إذا صدق عنوان الظلم في الخارج وتحقق، فلا شبهة في قبحه وإنه أمر فطري أولي فلا يحتاج إلى أي مؤنة زائدة"[1].

### 4 - الاستثناء في أحكام العقل العملي

هل أحكام العقل العملي تقبل التخصيص والاستثناء؟ وهل حكم العقل بحسن العدل وقبح الظلم حكم ناجز أم أنّه على نحو المقتضي؟

من المعروف والمشهور على الألسنة، أنّ أحكام العقل لا تقبل الاستثناء والتخصيص[2]، فقبح الظلم حكم عقلي مطلق (لا يقبل التخصيص) وليس نسبياً، وهكذا الحال في حسن العدل وحسن ردّ الأمانة وقبح الظلم والخيانة

(1) **المباحث الأصولية**، الشيخ محمد إسحاق الفياض، ج 9، ص 64 - 65.

(2) نصّ على ذلك كثيرون، انظر: **مستمسك العروة الوثقى**، ج 4، ص 93، **وموسوعة الإمام الخوئي**، ج 33، ص 190،

والكذب، وقد جاءت الشريعة في تعاليمها مؤكدة لذلك، فلسان النصوص الآمرة بالعدل والناهية عن الظلم هو لسان آب عن التقييد، وفي الأخبار تأكيد على ضرورة أداء الأمانة للبر والفاجر حتى لقاتل الإمام الحسين بن علي عليه السلام[1]، وهكذا حكم العقل بلزوم طاعة المولى وقبح المعصية، فإنهما لا يقبلان التقييد. والفرق بين الحكم الشرعي والحكم العقلي واضح وجلي، فإنّ الحكم الشرعي هو اعتبار شرعي قانوني حتى لو كان ينطلق من ملاكات (مصالح ومفاسد) واقعية معينة.. ولذا قد يقبل التخصيص إن لم يأب لسانه ذلك، وأما الأحكام العقلية فهي لا تقبل التخصيص، **إما** لأنها من قبيل المعلول التابع لعلته، ومن المستحيل انفكاك المعلول عن علته أو تخلفه عنها، فما ورد في النقل مما ينافيها لا بدّ من تأويله، **وإما** لأنّ أحكام العقل إنما تكون حجة بسبب إفادتها اليقين، بينما الحكم العقلي الظنّي لا حجية له أصلاً، ومن الواضح أنّ حجيّة اليقين أو القطع لا يمكن سلخها عن القطع[2]، فمرجع التخصيص أو الاستثناء إلى سلب الحجية عن القطع، لأن القاطع ما دام قاطعاً لا يرى أن التخصيص صادراً من المولى بشكل جدي، أو أنه غير متوجه إليه ولا هو معني به.

**وقصارى القول**: إنّ مبدأ العدل - كما غيره من المبادىء والقيم - لا يقبل التجزئة، لأنّه من المبادىء التي يحكم بها العقل، ومعلومٌ أنَّ أحكام العقل لا تقبل التخصيص[3]، كما أنّ الآيات والروايات الآمرة بالعدل والناهية عن الظلم هي من النوع الآبي عن التقييد والتخصيص والاستثناء، فلاحظ قوله تعالى: ﴿وَأَقْسِطُوٓاْۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الحُجرَات: 9]، وكذلك قوله تعالى:

(1) كما ورد في بعض الأخبار، مما تقدم نقله في هامش سابق في قاعدة الكرامة.

(2) على اختلاف بين المشهور والسيد الشهيد الصدر في تصوير عدم نفي الحجية عن القطع، راجع: **بحوث في علم الأصول**، ج 4، ص 31، **ودروس في علم الأصول - الحلقة الثالثة**، ج 1، ص 50، طبع: دار الكتاب اللبناني بيروت.

(3) وإنما يقبل التخصص والخروج الموضوعي.

﴿وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾ [المَائدة: 87]، ولهذا لا يجوز بحالٍ من الأحوال خرق قانون العدل، حتى مع الذين يضمرون لك الشرّ، قال تعالى: ﴿وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ﴾ [المَائدة: 8] [المائدة آية8].

لكنّ السؤال أنّ الحكم المذكور بقبح الظلم وإن كان لا يقبل التخصيص، ولكن هل هو ناجز أو على نحو المقتضي؟

**ربما يقال**: إنّه على نحو المقتضي، لأنه يمكن للآخر أن يتنازل عن حقه، كما لو تنازل المولى عن حق الطاعة، فعندها ينتفي القبح، لوجود المانع من أن يؤثر المقتضي في مقتضاه.

**والجواب**: إنّ تنازل الآخر عن حقه، ينفي موضوع الظلم من أصله، فلا يكون في الأمر ظلم من رأس، وعليه، فحكم العقل بالقبح ناجز وغير معلق، وسلب الآخر حقه (الظلم) علة تامة للقبح.

أجل، يبقى أنّ أحكام العقل المنجزة قد يحصل التزاحم بينها وبين حكم آخر، وقد يكون ذاك الحكم أهم، وعندها يتقدم ذلك الحكم عليها، فالصدق مع كونه حسناً ومطلوباً ولكن إذا أدى الصدق إلى وقوع قتل نفس محترمة فعندها يجب اجتناب الصدق لا لأنه يصبح قبيحاً في نفسه، بل لأنّ ثمة مزاحماً أهم منه، وهو رعاية وحفظ النفس، ولو أنه في هذه الحالة قد صدق الشخص وأدى صدقه إلى وقوع الجريمة فإنه لا يعاقب على صدقه بل يعاقب على الجريمة التي نتجت عن صدقه.

### 5 - الملازمة بين حكم العقل والشرع

"إنّ العقل العملي وحده لا يجدي في استكشاف الحكم الشرعي على أساسه ما لم نضم إليه مقدمة عقلية نظرية دائماً، هي قانون الملازمة بين ما حكم به العقل وما يحكم به الشرع".

وقد بحث الأصوليون هذه المسألة، ويعدّ بحث السيد الشهيد لها من أوفى البحوث، ولهذا نقتصر فيما يلي على خلاصة بحثه لهذه القضية:

**أ - دعوى الملازمة ومستندها**

المدعى "أن هذه الملازمة بديهية واضحة باعتبار أن الشارع سيد العقلاء فإذا حكم العقلاء بحكم بما هم عقلاء كان في طليعتهم وأول الحاكمين به، ومن هنا ذكر أن التعبير بالتلازم مسامحة وانما الأصح التضمن لاندراج الشارع في العقلاء فيكون حكمه ضمن حكمهم".

وعبر السيد عن ذلك بأنه مجرد توهم، ورده بردين:

**الأول**: إن الملازمة مبنية على افتراض وجود حكم للعقلاء، والحال "أنّ الحسن والقبح أمران واقعيان.. وليسا أمرين تشريعيين، فحكم العقلاء في المقام يراد به إدراكهم لا تشريعهم".

**الثاني**: إنّ دعوى أنّ سيّد العقلاء من اللازم أن يحكم بحكمهم، إنما تتم إذا كان سيد العقلاء من جنسهم ومحكوماً بنظامهم، وحيث إنه ليس كذلك فـ"لا موجب لدعوى الملازمة بين حكم العقلاء وحكم الشارع الذي هو سيدهم، إذ حكمهم انما يصدر عنهم باعتبار وقوعه في طريق مصالحهم وحفظ أنظمتهم والشارع سبحانه وتعالى خارج عن دائرة تلك المصالح والنظام، فأي ملزم لأن يحكم بأحكامهم وتشريعاتهم".

**ب - استحالة جعل حكم شرعي على طبق الحكم العقلي**

ووجه الاستحالة أنّ "الحكم الشرعي إنما يكون بداعي التحريك بتوسيط حكم عقلي في النهاية بقبح المعصية ولزوم الإطاعة للمولى والمفروض في المقام أن الحكم العقلي بالقبح أو الحسن ثابت منذ البداية، فإذا كان محركا للعبد كفى وحصل المقصود بلا حاجة إلى توسيط جعل شرعي وإلا فلا فائدة في جعله لأنه وحده لا يكون محركاً من دون محركية الحكم العقلي بقبح معصيته".

ورد السيد ذلك بـ "أنّ إعمال المولى لمولويته في موارد الحسن والقبح يوجب تحقق ملاك ثانٍ للحسن والقبح زائداً على الحسن والقبح الثابتين في العقل بعنوانه الأولي حيث يتحقق عنوان إطاعة المولى أو معصيته، فيتأكد الملاك العقلي وقد يكون محركاً حينئذ للعبد".

### ت - تحقيق الحال في دعوى الملازمة

إنّ إعمال الشارع لمولويته بإصدار حكم شرعي على طبق حكم العقل هو أمر يختلف من مورد لآخر وذلك بحسب اختلاف أغراضه شدة وضعفاً، إذ إنّ "الشارع تارة يكون غرضه في مقام حفظ الحسن وترك القبيح بنفس مرتبة ودرجة حافظية ومحركية المرتبة الذاتيّة الموجودة في الفعل نفسه من حيث اقتضائه للحسن أو القبح واستحقاق المدح والثواب أو الذم والعقاب، وأخرى يفرض أن غرضه يتعلق بمرتبة أقوى وأشد من ذلك، فعلى الأول لا موجب لافتراض أنّ المولى يعمل مولويته ويجعل على وزان الحكم العقلي حكما شرعياً وإنما يرشد إلى ما هو واقع من الحسن أو القبح الذاتيين في الفعل، وعلى الثاني فلا محالة يتصدى من أجل تأكيد تلك الحافظية وتشديدها إلى إعمال المولوية والأمر به أو النهي عنه. وتشخيص مرتبة هذا الاهتمام قد يكون بدليل شرعي وقد يكون راجعا إلى مناسبات وأذواق عقلائية لا يمكن التعويل عليها ما لم تبلغ مرتبة الجزم واليقين ومن هنا يظهر أنه لا برهان على أصل الملازمة"[1].

## ثالثاً: مرجعيّة أصل العدل في علم الكلام

ومن الأمور الجديرة بالبحث - قبل الحديث عن مرجعية أصل العدل في المجال التشريعي - بيان دوره في المجال الكلامي:

(1) **بحوث في علم الأصول**، ج 4، ص 138 - 139.

### 1 - قاعدة حسن العدل وقبح الظلم مرجعُ القواعد الكلاميّة

ولا يخفى أنّ لقاعدة التحسين والتقبيح العقليين المشار إليها سابقاً انعكاساً كبيراً على العقيدة والشريعة، وانعكاسها على الشريعة سيأتي بيانه لاحقاً، وأمّا انعكاسها على العقيدة، فلكونها المستند الأساس لجملة من القواعد الكلامية، ومنها: قاعدتا "قبح العقاب بلا بيان"، و"قبح التكليف بغير المقدور"، فهاتان القاعدتان من ثمرات قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، كما أوضحنا ذلك في مجال آخر[1]. ويمكنك أن تقول: إنّ أصول الاعتقاد تحتاج إلى هذه القاعدة، وأننا معنيون بأن نصوغ ونبلور رؤيتنا الاعتقادية فيما يتصل بالله تعالى وصفاته وأفعاله في الدنيا والآخرة على ضوء هذه القاعدة، ومن الجلي أنّ ثمّة فارقاً كبيراً بين أن تؤمن بإلهٍ عادل حكيم لا يمكن إلا أن يسير - في التعامل مع خلقه وعباده - وفق قوانين عادلة (وهذه القوانين ليست من وضعنا ولا من بنات عقولنا بحيث تكون هي الحاكمة بها، وإنما هي قوانين بديهية، ودور عقولنا إزاءها هو أنها تدركها وتكتشفها، لا أنها تضعها) أو تؤمن بإله لا يلزم نفسه بالتحرك وفق أي قوانين.

### 2 - حاكمية أصل العدل على التصورات الكلامية

وبناءً على ما تقدم، يمكننا القول: إنّ العدل يشكل أصلاً حاكماً في المجال الكلامي، فكلّ ما ينافي عدل الله تعالى من مفاهيم وأفكار لا بدّ من رفضه، وحاكمية العدل ومعياريته موضع اتفاق عند الشيعة والمعتزلة (العدلية)، ومن هنا فإننا لا نتردد في رفض النصوص أو المفاهيم التي يتبناها البعض والتي تتضمن أنّ الله تعالى يمكن أن يعاقب أو يؤاخذ شخصاً على ما ليس باختياره كأن يعاقبه على لونه أو ما لم تقم عليه الحجة به، أو ما يفرض نفسه عليه من وساوس وأسئلة لا يستطيع لها رداً، إنّ الله تعالى أجل وأكرم وأعدل

(1) انظر: **هل ظلمنا الله؟** ص 58-59.

من أن يعذب هؤلاء، وذلك لأنّ معاقبتهم عليها هي عقاب على ما ليس بالاختيار، وهو قبيح، وقد أرشدت إلى ذلك العديد من النصوص، قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾ [الطّلاق: 7]، وأضفْ إليه أنّه قد ورد في الحديث الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام: "**كُلُّ مَا غَلَبَ اللَّه عَلَيْه فَاللَّه أَوْلَى بِالْعُذْرِ**"[1]، وهكذا فإنّ الحديث النبوي المشهور والمعروف بحديث الرفع يدلّ على أنّ الإنسان لا يؤاخذ على ذلك أيضاً، ففي صحيحة حريز عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: **قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع عن أمتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يطيقون، وما لا يعلمون، وما اضطروا إليه، و الحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة**"[2]، فإن القدر المتيقن من المرفوع هو المؤاخذة[3]، إلى غير ذلك من النصوص التي تدل على معذوريّة الإنسان على ما لا يملك له دفعاً، ولا يستطيع له رفعاً، وهذا في الواقع مما يحكم به العقل قبل النقل. وهكذا فقد

---

(1) **الكافي**، ج 3، ص 412.

(2) **التوحيد**، ص 353، **والخصال**، ص 417، **ومن لا يحضره الفقيه**، ج 1، ص 59.

(3) ثمّة ملاحظة واجهت الفقهاء والشراح لهذا الحديث، وهي أنّ تخصيص الرفع بأمته صلى الله عليه وآله يعني أن غير هذه الأمة يمكن أن تؤاخذ على هذه الأمور وأنها لم ترفع عنها، وحيث إن بعض المذكورات هي مما لا يعقل المؤاخذة عليها فعندها يشكل الأمر في الحديث! وقد أجيب على ذلك بأكثر من جواب، ومنها أن الرفع لا يختص برفع المؤاخذة بل هو يشمل رفع الحكم أيضاً، (ولو الحكم الظاهري)، وهذه السعة من الرفع هي ما تمتاز به أمته صلى الله عليه وآله، ولكنّ ما تقدم لا يحلّ المشكلة، لأنّه خلاف صريح قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾، وقد لاحظ ذلك الشيخ الأنصاري واقترح رداً آخر على الإشكال، وهو أن العقل لا يحكم بقبح المؤاخذة على هذه الأمور بقول مطلق، "فإن الخطأ والنسيان الصادرين من ترك التحفظ لا يقبح المؤاخذة عليهما، وكذا المؤاخذة على ما لا يعلمون مع إمكان الاحتياط، وكذا التكليف الشاق الناشئ عن اختيار المكلف. والمراد ب" ما لا يطاق " في الرواية هو ما لا يتحمل في العادة، لا ما لا يقدر عليه أصلا كالطيران في الهواء. وأما في الآية فلا يبعد أن يراد به العذاب والعقوبة، فمعنى * (لا تحملنا ما لا طاقة لنا به) *: لا تورد علينا ما لا نطيقه من العقوبة"، **فرائد الأصول**، ج 2، ص 31، وثمة كلام في ذلك نتركه إلى محله.

رفضنا التسوية - مثلاً - بين المؤمن بالله والكافر به أو بين المطيع والعاصي في الثواب الأخروي، لكونها خلاف العدل الإلهي، فيحكم العقل والنقل بقبحها، إلى غير ذلك.

وهذا الأصل العقلي قد شكّل مستنداً للكثير من الآراء العقدية التي موضوعها الآخر الديني، من قبيل:

**أولاً**: أننا بنينا - بالاستناد إلى أصل العدل المذكور - على معذورية غير المسلم ما دام أنه لم تقم عليهم الحجة بلزوم اتباع الإسلام، فإن مؤاخذته هي من العذاب قبل البيان، وهو قبيح، سواء لم يصله الإسلام من أصل، أو من بلغه البيان بطريق غير مقنع بالرغم من تجريد نفسه لاتباع الحقيقة، وقد أوضحناه ذلك بالتفصيل في كتاب هل الجنة للمسلمين وحدهم؟

**ثانياً**: إننا وبالاستناد إلى الأصل المذكور رددنا بعض الأخبار التي نصت على أنّ أولاد المشركين هم مع آبائهم في النار، فهذا الخبر حتى لو كان صحيحاً لا يمكن الأخذ به لمنافاته لعدل الله تعالى[1]، وقد أوضحنا ذلك في كتاب الولد غير الشرعي[2]، فراجع.

هذا كله فيما يتصل بانعكاس قاعدة التحسين والتقبيح على العقيدة، وأما انعكاسها على الشريعة، فلأن الشريعة شعاع للعقيدة، وأحكامها هي فروع تلك الأصول، ولكن وقع الكلام أنه إلى أي حدٍ يسعنا جعل قاعدة العدل حاكمة على الشريعة أيضاً؟ وهذا ما سوف يتضح في الفقرات الآتية وبالأخص الفقرة السابعة.

---

(1) **من لا يحضره الفقيه**، ج 3، ص 491.

(2) وقد قال الشيخ الحر: "أدلة العدل بأسرها منافية له، ويحتمل الحمل على ما بعد التكليف وتحقق الطاعة والمعصية... فأمّا تعذيب أطفال الكفار بغير استحقاق فهو ظلم، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً"، **الفصول المهمة في أصول الأئمة**، ج 1، ص 281.

## رابعاً: العدل كتكليف شرعي

إنّ مبدأ العدل هو من أهمِّ المبادئ التي نادت بها الشرائع السماويّة وعلى رأسها الشريعة الإسلاميّة، وندبت إليه وسعت إلى تحقيقه ونشره على وجه البسيطة وربوع المعمورة، فكان أن أرسل الله تعالى الأنبياء عليهم السلام وزوّدهم بالكتاب والميزان اللذين يمثلان شرط إقامة العدل بين العباد، لأنّه بغير العدل، لا تستقيم الحياة البشرية، ولا يأمن الناس ولا السبل، وقد كان الأمر بالعدل هو من أهم التكاليف الشرعية التي يلزم العباد بالعمل بها، ولسنا نجانب الصواب إذا قلنا إنّ العدل - كتكليف شرعي - يمتد إلى جميع الدوائر الإنسانية، بدءاً من الأسرة وصولاً إلى المجتمع برمته، ويمكننا توضيح ذلك من خلال النقاط التالية:

### 1 - التكليف بالعدل على مستوى الأسرة

فعلى مستوى الأسرة، ألزم الإسلام الزوج بأن يعدل بين زوجاته، وهذا تكليف إلزامي، وقد استفيد من الذكر الحكيم، حيث إنه منع من تعدد الزواج إنْ خاف عدم العدل بين الزوجات، قال تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُواْ فَوَٰحِدَةً﴾ [النِّساء: 3]، وقد حمل العدل الواجب على العدل بينهما في النفقة، والقسمة، دون الميل القلبي، فإنه ليس مطلوباً، لأنه غير مقدور، وقد أشار الله إلى عدم قدرة الإنسان على التحكُّم بعواطفه فقال: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْۖ فَلَا تَمِيلُواْ كُلَّ ٱلْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَٱلْمُعَلَّقَةِۚ﴾ [النِّساء: 129]، حيث إنّ الآية الكريمة ناظرة إلى نفي القدرة على العدل العاطفي بين النساء، وقد أشارت إلى ذلك بعض الأخبار[1]. وذكر الفقهاء أنه "يستحب التسوية بين الزوجات في الانفاق

(1) روى الكليني في الخبر المعتبر، عن عَلِيّ بْن إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيه عَنْ نُوحِ بْنِ شُعَيْبٍ ومُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ قَالَ "سَأَلَ ابْنُ أَبِي الْعَوْجَاءِ هِشَامَ بْنَ الْحَكَمِ فَقَالَ لَه أَلَيْسَ اللَّه حَكِيماً قَالَ بَلَى وهُوَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ قَالَ فَأَخْبِرْنِي عَنْ قَوْلِه عَزَّ وجَلَّ: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا

وإطلاق الوجه والجماع وغير ذلك، لأنه من كمال العدل والانصاف المرغب فيهما شرعاً"[1]. وتفصيل الكلام في ذلك إلى محله.

وهكذا فإنّ الأب مدعو للعدل بين أبنائه وهذه الدعوة لا ترقى إلى حد الإلزام الفقهي، مع أنّها ترقى إلى مستوى الواجب التربويّ والأخلاقي، روي عن رسول الله ﷺ: "**اتّقوا الله واعدلوا بين أولادكم**"[2]. وفي رواية أخرى أنّ العدل بين الأبناء هو حقّ من حقوقهم على الآباء والأولياء، وعنه ﷺ: "**إنّ لهم عليك من الحقّ أن تعدل بينهم، كما أنّ لك من الحقّ أن يبرّوك**"[3].

وقد ورد في الحديث عن عبد الله بن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: "**ساووا بين أولادكم في العطيّة فلو كنت مفضّلاً أحداً لفضّلت النساء**"[4]. طبيعي أنّ الأب الذي يتحلّى بالوعي والحكمة لا يفاضل بين أبنائه في الهدايا والعطايا، وكذا الأم الحكيمة، حرصاً على نقاء العلاقة بين الأبناء وكسب مودّتهم، قال ﷺ - فيما روي عنه -: "**اعدلوا بين أولادكم في النِّحل** (جمع

---

طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً﴾ أَلَيْسَ هَذَا فَرْضاً قَالَ بَلَى قَالَ فَأَخْبِرْنِي عَنْ قَوْلِه عَزَّ وجَلَّ: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓا۟ أَن تَعْدِلُوا۟ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا۟ كُلَّ ٱلْمَيْلِ﴾ أَيُّ حَكِيم يَتَكَلَّمُ بِهَذَا فَلَمْ يَكُنْ عِنْدَه جَوَابٌ فَرَحَلَ إِلَى الْمَدِينَةِ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّه ع فَقَالَ يَا هِشَامُ فِي غَيْرِ وَقْتِ حَجٍّ ولَا عُمْرَةٍ قَالَ نَعَمْ جُعِلْتُ فِدَاكَ لأَمْرٍ أَهَمَّنِي إِنَّ ابْنَ أَبِي الْعَوْجَاءِ سَأَلَنِي عَنْ مَسْأَلَةٍ لَمْ يَكُنْ عِنْدِي فِيهَا شَيْءٌ قَالَ ومَا هِيَ قَالَ فَأَخْبَرَه بِالْقِصَّةِ فَقَالَ لَه أَبُو عَبْدِ اللَّه ع أَمَّا قَوْلُه عَزَّ وجَلَّ: ﴿فَانْكِحُوا ما طابَ لَكُمْ مِنَ النِّساءِ مَثْنى وثُلاثَ ورُباعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَواحِدَةً﴾ يَعْنِي فِي النَّفَقَةِ وأَمَّا قَوْلُه: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓا۟ أَن تَعْدِلُوا۟ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا۟ كُلَّ ٱلْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَٱلْمُعَلَّقَةِ﴾ يَعْنِي فِي الْمَوَدَّةِ قَالَ فَلَمَّا قَدِمَ عَلَيْه هِشَامٌ بِهَذَا الْجَوَابِ وأَخْبَرَه قَالَ: واللَّه مَا هَذَا مِنْ عِنْدِكَ"، **الكافي**، ج 5، ص 362.

(1) **جواهر الكلام**، ج 31، ص 181.

(2) حديث معروف ومروي في بعض المصادر، راجع على سبيل المثال: **مكارم الأخلاق**؛ ص220، **وكنز العمال** ج16 ص445.

(3) **مسند أحمد**، ج4، ص270.

(4) **كنز العمال**، ج16، ص444.

نحلة وهي الهدية) **كما تحبُّون أن يعدلوا بينكم في البِّر واللّطف**"[1]. وإرشاداً منه إلى أهميّة المساواة بين الأبناء، فقد رفض النبيّ ﷺ أن يشهد على وثيقة أو وصية لا تراعي مبدأ العدالة بين الأبناء، ففي الخبر عن النعمان بن بشير قال: "سَأَلَتْ أمي أبي بعض الموهبة لي فأخذ أبي بيدي، وأنا غلام، فأتى رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله إنّ أمّ هذا ابنة رواحة طلبت مني بعض الموهبة، وقد أعجبها أن أُشهدك على ذلك، قال ﷺ: **يا بشير ألكَ ابن غير هذا؟** قال: نعم، **قال: فوهبت له ما وهبت لهذا؟** قال: لا، قال ﷺ: **فلا تشهدني إذاً، فإنّي لا أشهد على جور**"[2].

ولا يقتصر تكليف الآباء بالعدل بين الأبناء على الجانب المادي، كما تقدم، بل يمتد إلى المجال المعنوي، ففي الحديث عن رسول الله ﷺ: "**إنّ الله تعالى يحبّ أن تعدلوا بين أولادكم حتى في القُبَل**"[3]، وفي رواية أخرى: "نظر رسول الله ﷺ إلى رجل له ابنان فقبَّل أحدهما وترك الآخر، فقال له النبيّ ﷺ: فهلّا واسيت بينهما!"[4].

**2 - السلطات الثلاث ووظيفة إقامة العدل**

وأمّا على مستوى الدائرة الأوسع، فإنّ إقامة العدل هي وظيفة السلطات الثلاث (كما اصطلح عليها): التشريعية والتنفيذية والقضائية، وتوضيحاً لذلك أقول:

**أمّا السلطة التشريعيّة**، فإنها تمثل المرجعيّة القانونيّة التي لا بدّ أن يُعمل بما يصدر عنها من تشريعات وقوانين ويؤخذ بها في عملية تطبيق العدل، سواء نظرنا إليها من زاوية كونها في الأساس وظيفة الأنبياء عليهم السلام، كما قال تعالى

(1) **السنن الكبرى**، ج6، ص178.
(2) **سنن النسائي**، ج6، ص26.
(3) **كنز العمال**، ج6، ص445.
(4) **مَن لا يحضره الفقيه**، ج3، ص483.

وهو يبيّن الهدف الأسمى لإرسال الرسل وبعث الأنبياء عليهم السلام: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: 25]، أو نظرنا إليها من زاوية كونها وظيفة يضطلع بها الفقهاء والمجتهدون بعد عصر المعصوم[1]، لأنّ دور الفقهاء هو استنباط أحكام الشريعة العادلة، أو نظرنا إليها من زواية أنها مهمة أوكلت في النظام الحديث إلى ما يعرف بالمجالس التشريعية، فإنّ ما يعقل شرعاً أن يُعهد بها إلى المجالس التشريعية الإسلامية هو سن قوانين تدبيرية إجرائية[2] تراعي منطق العدالة، وتستهديه - بالإضافة إلى سائر المبادئ التشريعية - في هذا المجال.

وأما السلطة القضائيّة، فالعدل هو دستورها ومقصدها، ولا شرعية لحكم يصدر عنها إن لم يراع مبدأ العدل. إنّ على القاضي مراعاة جانب العدل دون أي اعتبار آخر، وإذا كان المكلّف العادي ملزماً بمراعاة العدل في تعامله مع غير المسلم، فبالأولى أن يكون القاضي ملزماً بمراعاته في الحكم على الآخر، فلا يلتفت إلى دين المتخاصمين، وإنما عليه الالتفات فقط إلى ما تقتضيه موازين العدل، كما أمرت الآية المباركة: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النِّساء: 58].

وقد كان لنا في مبحث فقه العلاقات الاجتماعية نقاش في بعض المرويات التي يستفاد منها تمييز المسلم عن غيره شكلاً - لا مضموناً - في مجلس القضاء، وذكرنا هناك أنّ من رسوم القضاء وآدابه أن لا يميز القاضي بين الخصمين، وهذا أمر يحرص عليه الإسلام في سياق حرصه على تحقيق العدالة شكلاً ومضموناً.

**أما السلطة التنفيذية** أعني الحكومات وأجهزة الدولة التي تباشر العمل

---

(1) الفارق بين سلطة المعصوم التشريعية وسلطة غير المعصوم هي في العصمة، فقول المعصوم ليس اجتهاداً قابلاً للنقض أو قابلاً للخطأ بخلاف اجتهادات غير المعصوم.

(2) وإن كان فيها مجتهدون فيمكن أن يجتهدوا ويسنوا قوانين تشريعية تكون بقوة فتوى الفقهاء.

التنفيذي الإجرائي، فهي المسؤولة عن تطبيق القوانين التي تضمن بسط العدل وتوفير الأمن والاستقرار لكل مواطني الدولة بصرف النظر عن هويتهم الدينية، ومن هنا وجدنا علياً عليه السلام - بحسب ما روي عنه عليه السلام - يدعو إلى مراعاة اللطف ويدعو إلى اجتناب الظلم والتعسف مع الرعية أكانوا من المسلمين أو غيرهم، "**وأَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ والْمَحَبَّةَ لَهُمْ واللُّطْفَ بِهِمْ، ولاَ تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبُعاً ضَارِياً تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ، فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ، وإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ**"[1]. ويقول عليه السلام له أيضاً: "**وأَنْصِفِ النَّاسَ مِنْ نَفْسِكَ، ومِنْ خَاصَّةِ أَهْلِكَ، ومَنْ لَكَ فِيه هَوًى مِنْ رَعِيَّتِكَ، فَإِنَّكَ إِلاَّ تَفْعَلْ تَظْلِمْ، ومَنْ ظَلَمَ عِبَادَ اللَّه كَانَ اللَّه خَصْمَه دُونَ عِبَادِه، ومَنْ خَاصَمَه اللَّه أَدْحَضَ حُجَّتَه، وكَانَ لِلَّه حَرْباً حَتَّى يَنْزِعَ أَوْ يَتُوبَ - ولَيْسَ شَيْءٌ أَدْعَى إِلَى تَغْيِيرِ نِعْمَةِ اللَّه وتَعْجِيلِ نِقْمَتِه، مِنْ إِقَامَةٍ عَلَى ظُلْم، فَإِنَّ اللَّه سَمِيعٌ دَعْوَةَ الْمُضْطَهَدِينَ، وهُوَ لِلظَّالِمِينَ بِالْمِرْصَادِ، ولْيَكُنْ أَحَبَّ الأُمُورِ إِلَيْكَ أَوْسَطُهَا فِي الْحَقِّ، وأَعَمُّهَا فِي الْعَدْلِ وأَجْمَعُهَا لِرِضَى الرَّعِيَّةِ، فَإِنَّ سُخْطَ الْعَامَّةِ يُجْحِفُ بِرِضَى الْخَاصَّةِ..**"[2].

### 3 - امتداح النبي صلى الله عليه وآله الحاكم العادل غير المسلم

ويجدر بنا هنا التنبيه والإشارة إلى أنّه قد روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه وصف أحد الملوك مع عدم كونه مسلماً بأنه كان عادلاً ولا يظلم، فقد روي عنه صلى الله عليه وآله أنه قال بشأن أنوشيروان: "ولدت في زمن الملك العادل". نقله الثعالبي (429 هـ) في يتيمة الدهر، والراوندي في قصص العلماء[3]، وابن شهر آشوب المازندراني في المناقب[4]، والأربلي في كشف الغمة[5]،

(1) **نهج البلاغة**، ج 3، ص 84.
(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 85.
(3) **قصص العلماء**، ص 314.
(4) **مناقب آل أبي طالب**، ج 1، ص 149،
(5) **كشف الغمة في معرفة الأئمة**، ج 1، ص 14.

وغيرهم[1]، ولكن الخبر لا يصحّ، وهو في كل المصادر المذكورة مرسل، ويرى جمع من المحققين والعلماء أنه لا أصل له[2] وهو من الموضوعات[3]، وقد كذبه البعض بالاستناد إلى المنامات[4] ولكن هذا الطريق ليس تاماً، لا في الإثبات ولا في النفي، لعدم حجية المنام شرعاً، كما أوضحنا ذلك في مجالات أخرى.

وثمّة خبر آخر روي عنه ﷺ عندما أرشد بعض الصحابة إلى الهجرة إلى بلاد الحبشة واصفاً تلك البلاد بأنّ فيها "مَلِكاً لا يُظلم عنده أحد وهي أرض صدق"[5].

---

(1) ومنه صاحب العدد القوية، قال: "وذكر الطبري أن مولده (عليه السلام) كان لاثنتي وأربعين سنة من ملك أنو شيروان. وهو الصحيح، لقوله عليه السلام (ولدت في زمن الملك العادل أنو شيروان) ووافق شهر الروم العشرين من شباط"، **العدد القوية لدفع المخاوف اليومية**، ص 111، ومنهم المشغري في **الدر النظيم**، ص 58.

(2) قال البيهقي (458هـ): "وبسط الحليمي رحمه الله الكلام في ذلك واحتج بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في أخبار كثيرة من النهي عن التشبه بالأعاجم وتكلم في بطلان ما يرويه بعض الجهال عن نبينا صلى الله عليه وسلم: ولدت في زمن الملك العادل يعني أنو شروان وكان شيخنا أبو عبد الله الحافظ قد تكلم أيضا في بطلان [هذا] الحديث"، **شعب الإيمان**، ج 4، ص 305، وقال الشامي الصالحي(942 هـ): "اشتهر على بعض الألسنة عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: ولدت في زمن الملك العادل. قال الحافظ: إنه كذب باطل لا أصل له"، **سبل الهدى والرشاد**، ج 1، ص 345، وراجع حول تكذيب الخبر والحكم بوضعه: **تذكرة الموضوعات** للفتني، ص 88، **والأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة**، ص 362، **وكشف الخفاء** للعجلوني، ج 2، ص 341.

(3) وممن قال بوضعه من قبل بعض الشعوبية الشيخ محمد هادي اليوسفي، في **موسوعة التاريخ الإسلامي**، ج 1، ص 160، ويظهر أن الشهيد مطهري قد حكم بوضعه، راجع: **يادداشتهاى**، ج 6، ص 475.

(4) قال البيهقي: "وكان شيخنا أبو عبد الله الحافظ قد تكلم أيضاً في بطلان [هذا] الحديث ثم رأى بعض الصالحين رسول الله صلى الله عليه وسلم في المنام فحكى له ما قال أبو عبد الله فصدقه في تكذيب هذا الحديث وابطاله وقال ما قلته قط"، **شعب الإيمان**، ج 4، ص 305، وراجع أيضاً: **المنتظم في تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 245.

(5) قال ابن إسحاق: "فلما رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يصيب أصحابه من

**باختصار:**

إنّ المجتمع البشري بعامة والمجتمع الإيماني بخاصة وبتشكلاته ومؤسساته كافة لا بدّ أن يكون مجتمع العدل، وأن يكون كل فرد من أفراده أيضاً قائماً بالقسط، كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَۚ﴾ [النِّسَاء: 135].

## خامساً: حرمة ظلم غير المسلم

وهذه النقطة نخصصها للحديث عن حرمة ظلم غير المسلم، وهي تمثل استكمالاً لما جاء في النقطة السابقة وليست قسيمة لها، لأننا تكلمنا هناك عن وجوب ومطلوبية العدل في بعض المجالات، وهنا نتحدث عن الوجه الآخر لهذا التكليف وهو حرمة ظلم الآخر:

### 1 - النسبة بين العدل والظلم

وبداية يواجهنا تساؤل: ما هي النسبة المنطقية بين العدل والظلم؟

والجواب: الظاهر أنّ النسبة بين العدل والظلم هي نسبة الملكة وعدمها، فالظلم هو ترك العدل حيث يكون للعدل محل.

وثمة سؤال آخر: وهو هل يمكن أن يكون العدل مطلوباً طلباً غير لزومي، فيكون فعل الشيء عدلاً ولكنّ تركه ليس ظلماً؟

**والجواب**: إنّ العدل لا يمكن إلا أن يكون واجباً، كما أنّ الظلم لا يمكن إلا أن يكون محرماً، وعليه، فكل ما ليس بعدل فهو ظلم، والوجه في ذلك

---

البلاء، وما هو فيه من العافية، لمكانه من الله ومن عمه أبو طالب، وأنه لا يقدر على أن يمنعهم مما هم فيه من البلاء، قال لهم: لو خرجتم إلى أرض الحبشة، فإن بها ملكاً لا يظلم عنده أحد، وهي أرض صدق، حتى يجعل الله لكم فرجاً مما أنتم فيه"، **السيرة النبوية** لابن هشام، ج 1، ص 213،

أنّ العدل هو إعطاء كل ذي حق حقه، وهذا واجب، وسلبه الحق محرم، وأمّا العدل المستحب فهو ليس عدلاً وإنما هو إحسان وتفضل.

**2 - نصوص حرمة ظلم الآخر**

إنّ المسلم مدعو ليكون عادلاً حتى مع أعدائه، ويحرم عليه ظلم غيره، حتى لو كان عدواً، نعم، يشرع له أن يقاتل الذين يعادونه أو يحاربونه، ولكن دون ظلم أو تعدٍ أو حيف، قال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾ [البَقَرَة: 190].

وعَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه الصادق عليه السلام قَالَ: "**اتَّقُوا اللَّه واعْدِلُوا فَإِنَّكُمْ تَعِيبُونَ عَلَى قَوْمٍ لاَ يَعْدِلُونَ**"[1].

والنصوص التي تحرم الظلم أصناف:

**الصنف الأول**: ما يحمل إطلاقاً أو عموماً بما يجعلها شاملة لكل إنسان، كما في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلۡأَمۡنُ وَهُم مُّهۡتَدُونَ﴾ [الأنعَام: 82]، وفي الخبر المعروف عن رسول الله صلى الله عليه وآله: "**الظلم ظلمات يوم القيامة**"[2]. وعن أمير المؤمنين عليه السلام: "**.. أَلاَ وإِنَّ الظُّلْمَ ثَلاَثَةٌ: فَظُلْمٌ لاَ يُغْفَرُ وظُلْمٌ لاَ يُتْرَكُ، وظُلْمٌ مَغْفُورٌ لاَ يُطْلَبُ، فَأَمَّا الظُّلْمُ الَّذِي لاَ يُغْفَرُ فَالشِّرْكُ بِاللَّه، قَالَ اللَّه تَعَالَى** ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ﴾ [النِّسَاء: 48]، **وأَمَّا الظُّلْمُ الَّذِي يُغْفَرُ، فَظُلْمُ الْعَبْدِ نَفْسَه عِنْدَ بَعْضِ الْهَنَاتِ، وأَمَّا الظُّلْمُ الَّذِي لاَ يُتْرَكُ، فَظُلْمُ الْعِبَادِ بَعْضِهِمْ بَعْضاً..**"[3]. وجاء نظيره في الكافي، لكنه جعل المقسم الذنب[4].

---

(1) **الكافي**، ج 2، ص 147.

(2) **صحيح البخاري**، ج 3، ص 99، **وصحيح مسلم**، ج 8، ص 18، **وسنن الترمذي**، ج 3، ص 254.

(3) **نهج البلاغة**، ج 2، ص 95.

(4) وفيه: " الذُّنُوبُ ثَلاَثَةٌ فَذَنْبٌ مَغْفُورٌ وذَنْبٌ غَيْرُ مَغْفُورٍ وذَنْبٌ نَرْجُو لِصَاحِبِه ونَخَافُ

**الصنف الثاني**: ما أخذ فيه المسلم كموضوع للتحريم، كما في الحديث المروي عن رسول الله ﷺ: "**المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه، ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته**"[1]، وعن الإمام الصادق عليه السلام: "**المسلم أخو المسلم هو عينه ومرآته ودليله لا يخونه ولا يخدعه ولا يظلمه ولا يكذبه ولا يغتابه**"[2]. إلى غير ذلك من النصوص التي تظهر أن الظلم هو من أعظم الذنوب عند الله تعالى.

ولا يخفى أنه - بمقتضى الصناعة والفهم العرفي - لا تنافي بين الطائفتين المذكورتين، لأنه لا تنافي بين مثبتين، ويشهد لذلك روايات الصنف الثالث الآتية.

**الصنف الثالث**: ما دلّ على حرمة ظلم غير المسلمين أو دعا إلى ضرورة مراعاة العدل معهم، وسوف نستعرض نصوص هذا الصنف بإسهاب، لا لأنها تبين تكليف المسلم تجاه الآخر فحسب، بل لأنها توضح بشكل لا لبس فيه نظرة الإسلام لكيفية التعامل مع غير المسلمين:

ويأتي القرآن الكريم على رأس النصوص الدالة على ضرورة التعامل مع الإنسان المسالم من غير ديننا على أساس العدل، عنيت بذلك قوله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [المُمتَحنَة: 8]، وهذه الآية سوف نتطرق إليها في قاعدة البر والإحسان الآتية. ولهذا سوف نتقصر هنا على الروايات الدالة على حرمة ظلم غير المسلم، وهي كثيرة:

---

عَلَيْه قَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَبَيِّنْهَا لَنَا قَالَ نَعَمْ أَمَّا الذَّنْبُ الْمَغْفُورُ فَعَبْدٌ عَاقَبَه اللَّه عَلَى ذَنْبِه فِي الدُّنْيَا فَاللَّه أَحْلَمُ وأَكْرَمُ مِنْ أَنْ يُعَاقِبَ عَبْدَه مَرَّتَيْنِ وأَمَّا الذَّنْبُ الَّذِي لَا يُغْفَرُ فَمَظَالِمُ الْعِبَادِ بَعْضِهِمْ لِبَعْضٍ..."، **الكافي**، ج 2، ص 443.

(1) **صحيح البخاري** ج3 ص98.

(2) **الكافي**، ج2 ص166.

**الرواية الأولى**: ما قاله علي عليه السلام - فيما روي عنه - لما أغار جيش معاوية على الأنبار وهتك في تلك الغارة حجاب المرأة اليهودية أو المسيحية كما هتك حجاب المرأة المسلمة: "**ولَقَدْ بَلَغَنِي أَنَّ الرَّجُلَ مِنْهُمْ كَانَ يَدْخُلُ، عَلَى الْمَرْأَةِ الْمُسْلِمَةِ والأُخْرَى الْمُعَاهِدَةِ، فَيَنْتَزِعُ حِجْلَهَا وقُلُبَهَا وقَلاَئِدَهَا ورُعُثَهَا، مَا تَمْتَنِعُ مِنْه إِلاَّ بِالاِسْتِرْجَاعِ والاِسْتِرْحَامِ، ثُمَّ انْصَرَفُوا وَافِرِينَ، مَا نَالَ رَجُلاً مِنْهُمْ كَلْمٌ ولاَ أُرِيقَ لَهُمْ دَمٌ، فَلَوْ أَنَّ امْرَأً مُسْلِماً مَاتَ مِنْ بَعْدِ هَذَا أَسَفاً، مَا كَانَ بِه مَلُوماً بَلْ كَانَ بِه عِنْدِي جَدِيراً..**"[1]. فعلي عليه السلام - وفقاً لهذا النص - يتألم ويتأسف ويتحسر على هذا الاعتداء على المرأة المسلمة والأخرى المعاهدة، ويعتبر أنّ المرء لو مات نتيجة ذلك أسفاً وألماً لما كان عنده ملوماً.

**الرواية الثانية**: معتبرة إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: "**إِنَّ اللَّه عَزَّ وجَلَّ أَوْحَى إِلَى نَبِيٍّ مِنْ أَنْبِيَائِه فِي مَمْلَكَةِ جَبَّارٍ مِنَ الْجَبَّارِينَ: أَنِ ائْتِ هَذَا الْجَبَّارَ فَقُلْ لَه: إِنَّنِي لَمْ أَسْتَعْمِلْكَ عَلَى سَفْكِ الدِّمَاءِ واتِّخَاذِ الأَمْوَالِ، وإِنَّمَا اسْتَعْمَلْتُكَ لِتَكُفَّ عَنِّي أَصْوَاتَ الْمَظْلُومِينَ، فَإِنِّي لَمْ أَدَعْ ظُلاَمَتَهُمْ وإِنْ كَانُوا كُفَّاراً**"[2].

**الرواية الثالثة**: ما روي عن الإمام زين العابدين عليه السلام في رسالة الحقوق طبقاً لما رواه الشيخ الصدوق في العديد من كتبه، ومما جاء في هذا المجال قوله عليه السلام: "**وحق الذمة أن تقبل منهم ما قبل الله عز وجل منهم، ولا تظلمهم ما وفوا لله عز وجل بعهده**"[3].

وتجدر الإشارة إلى أنّ رسالة الحقوق مرويّة في "تحف العقول"، باختلاف كبير عما جاء في كتب الصدوق واختصار في بعض الفقرات،

---

(1) **نهج البلاغة**، ج 1، ص 69.

(2) **الكافي**، ج2، ص 333، وفي رواية أخرى: "إني لم استعملك على سفك الدماء واتخاذ الأموال وإنما استعملتك لتكف عني..."، **ثواب الأعمال وعقاب الأعمال**، ص 272.

(3) **من لا يحضره الفقيه**، ج 2، ص 625، **الخصال**، ص 626، **والأمالي**، ص 457.

وبالنسبة لفقرة الاستدلال جاءت في التحف أكثر تفصيلاً، قال: "وأمّا حقّ أهل الذمة فالحكم فيهم أن تقبل منهم ما قبل الله، وتفي بما جعل الله لهم من ذمته وعهده، وتكلهم إليه فيما طلبوا من أنفسهم وأجبروا عليه، وتحكم فيهم بما حكم الله به على نفسك، فيما جرى بينك [وبينهم] من معاملة، وليكن بينك وبين ظلمهم من رعاية ذمة الله والوفاء بعهده وعهد رسول الله صلى الله عليه وآله حائل، فإنه بلغنا أنه قال: "من ظلم معاهداً كنت خصمه" فاتق الله ولا حول وقوة إلا بالله"[1]. وللحديث عن مصادر هذه الرسالة ومدى إمكان الاعتماد عليها راجع الملحق في آخر الكتاب.

**الرواية الرابعة**: ما جاء في عهد علي عليه السلام إلى محمد بن أبي بكر عندما ولاه مصر: وهو عهد قيّم ومختصر، قياساً على عهد الأشتر، وقد جاء فيه: "هذا ما عهد عبد الله علي أمير المؤمنين إلى محمد بن أبي بكر حين ولاه مصر، أمره بتقوى الله [والطاعة له] في السر والعلانية، وخوف الله في المغيب والمشهد، و[أمره] باللين للمسلم وبالغلظة على الفاجر، وبالعدل على أهل الذمة، وبالإنصاف للمظلوم، وبالشدة على الظالم، وبالعفو عن الناس، وبالإحسان ما استطاع، والله يجزي المحسنين [ويعذب المجرمين]"[2].

**الرواية الخامسة**: ما رواه المؤرخون من وصية علي عليه السلام لمعقل بن قيس حين بعثه إلى بعض المارقة الذين خرجوا عليه بعد صفين، فقال له: "يا معقل اتق الله ما استطعت فإنها وصية الله للمؤمنين، لا تبغ على أهل القبلة، ولا تظلم أهل الذمة، ولا تتكبر، فإنّ الله لا يحب المتكبرين"[3].

**الرواية السادسة**: روى الشيخ الصدوق، قال: حدثنا الحسين بن أحمد بن

---

(1) **تحف العقول**، ص272.

(2) **الغارات**، ج 1، ص 224، **وتاريخ الطبري**، ج 3، ص 556، **وتحف العقول**، ص 176، **وشرح نهج البلاغة** لابن أبي الحديد، ج 6، ص 65.

(3) **الغارات**، ج 1، ص 351. **تاريخ الطبري**، ج 4، ص 94، **والكامل في التاريخ**، ج 3، ص 367، **وشرح نهج البلاغة** للمعتزلي، ج 3، ص 137.

إدريس (رضي الله عنه)[1]، قال: حدثنا أبي[2]، قال: حدثنا أحمد بن محمد بن عيسى[3]، قال: أخبرني محمد بن يحيى الخزاز[4]، قال: حدثني موسى بن إسماعيل[5]، عن أبيه[6]، عن موسى بن جعفر، عن أبيه، عن آبائه (عليهم السلام)، عن أمير المؤمنين (عليه السلام)، قال: "إنّ يهودياً كان له على رسول الله (صلى الله عليه وآله) دنانير فتقاضاه، فقال له: يا يهودي، ما عندي ما أعطيك! قال: فإنّي لا أفارقك يا محمد حتى تقضيني. فقال ﷺ: إذن أجلس معك. فجلس ﷺ معه حتى صلى في ذلك الموضع الظهر والعصر والمغرب والعشاء الآخرة والغداة. وكان أصحاب رسول الله يتهددونه ويتواعدونه، فنظر رسول الله (صلى الله عليه وآله) إليهم فقال: ما الذي تصنعون به؟ فقالوا: يا رسول الله، يهودي يحبسك! فقال (صلى الله عليه

(1) قال الشيخ الطوسي: "يكنى أبا عبد الله، روى عنه التلعكبري، وله منه إجازة"، **رجال الطوسي**، ص 432، ولم يرد فيه توثيق لكنه شيخ الصدوق وقد ترضى عليه مراراً، قال المجلسي الأول: "والظاهر أنه من مشايخ الإجازة ولا يضر جهالته مع اعتماد الصدوق عليه وترحمه عليه عند ذكره أزيد من ألف مرة فيما رأيته من كتبه، فالخبر قوي كالصحيح"، **روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه**، ج 14، محمد تقي المجلسي (الأول)، ص 66.

(2) قال النجاشي: "أحمد بن إدريس بن أحمد أبو علي الأشعري القمي كان ثقة، فقيها، في أصحابنا، كثير الحديث، صحيح الرواية"، **رجال النجاشي**، ص 92.

(3) قال النجاشي: شيخ القميين، ووجههم، وفقيههم، غير مدافع. وكان أيضا الرئيس الذي يلقى السلطان بها، ولقى الرضا عليه السلام"، المصدر نفسه، ص 82.

(4) "ثقة عين"، المصدر نفسه، ص 359.

(5) قال النجاشي: "موسى بن إسماعيل له كتاب جوامع التفسير، وله كتاب الوضوء، روى هذه الكتب محمد بن الأشعث"، المصدر نفسه، ص 410. ولم يرد فيه توثيق.

(6) قال النجاشي: "إسماعيل بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين عليهم السلام سكن مصر وولده بها وله كتب يرويها عن أبيه عن آبائه.."، المصدر نفسه، ص 26، وهذا أيضاً لا توثيق له، قال السيد الحائري: "ولا دليل على وثاقة موسى بن إسماعيل وأبيه عدا ورودهما في أسانيد كامل الزيارات، وهذا غير كاف عندنا"، **القضاء في الفقه الإسلامي**، ص 474.

وآله): لم يبعثني ربي عز وجل بأن أظلم مُعَاهَداً[1] ولا غيره.."[2].

وهذا الخبر مهم، لأنّه ﷺ - وبالرغم من اعتبار الصحابة تصرّف اليهودي بأنه حبس للنبي ﷺ وفيه إهانة له - لم ير بأساً في ذلك، وبيّن لهم أنه لم يُبعث بظلم معاهد أو غيره.

والحديث المذكور والمروي عند أهل السنة أيضاً[3]، قد عُرف بحديث "صفة النبي ﷺ في التوراة"، لأنّ اليهودي المذكور، لم يفعل ما فعله إلا ليرى إن كان وصفه ﷺ مطابقاً لما جاء في التوراة، ولما شاهد بعينيه ردة فعل النبي ﷺ اتجاهه، بالرغم من شدته في التعامل معه أدرك أنه هو المشار إليه في التوراة، فأسلم على يديه ﷺ.

**الرواية السابعة**: من وصية علي عليه السلام لجارية بن قدامة عندما أرسله إلى البصرة: "..**ولا تظلم مُعَاهَداً ولا معاهَدة..**"[4].

**الرواية الثامنة**: ومن كتاب علي عليه السلام إلى عمّاله على الخراج: "مِنْ عَبْدِ اللَّه عَلِيٍّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ إِلَى أَصْحَابِ الْخَرَاجِ، أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ مَنْ لَمْ يَحْذَرْ مَا هُوَ صَائِرٌ إِلَيْه، لَمْ يُقَدِّمْ لِنَفْسِه مَا يُحْرِزُهَا، واعْلَمُوا أَنَّ مَا كُلِّفْتُمْ بِه يَسِيرٌ وأَنَّ ثَوَابَه كَثِيرٌ، ولَوْ لَمْ يَكُنْ فِيمَا نَهَى اللَّه عَنْه، مِنَ الْبَغْيِ والْعُدْوَانِ عِقَابٌ يُخَافُ، لَكَانَ فِي ثَوَابِ اجْتِنَابِه مَا لَا عُذْرَ فِي تَرْكِ طَلَبِه، فَأَنْصِفُوا النَّاسَ مِنْ أَنْفُسِكُمْ واصْبِرُوا لِحَوَائِجِهِمْ، فَإِنَّكُمْ خُزَّانُ الرَّعِيَّةِ، ووُكَلَاءُ الأُمَّةِ وسُفَرَاءُ الأَئِمَّةِ، ولَا تُحْشِمُوا[5] أَحَداً عَنْ حَاجَتِه ولَا تَحْبِسُوه عَنْ طَلِبَتِه، ولَا تَبِيعُنَّ لِلنَّاسِ فِي

---

(1) قال الشيخ البهائي: "أظلم معاهداً: اسم مفعول من العهد بمعنى الأمان أو الذمّة". **الأربعون حديثا**، الشيخ البهائي العاملي، ص 272.

(2) **الأمالي للصدوق**، ص 551.

(3) **دلائل النبوة**، للبيهقي، ج 6، ص 281، **تاريخ مدينة دمشق**، ج 1، ص 184، **والإصابة**، لابن حجر، ج 2، ص 128.

(4) **الغارات**، ج 2، ص 628، وعنه **بحار الأنوار**، ج 34، ص 16.

(5) قال ابن أبي الحديد المعتزلي: " قوله: " ولا تحشموا أحدا"، أي لا تغضبوا

الْخَرَاجِ كِسْوَةَ شِتَاءٍ وَلَا صَيْفٍ، وَلَا دَابَّةً يَعْتَمِلُونَ عَلَيْهَا وَلَا عَبْداً، وَلَا تَضْرِبُنَّ أَحَداً سَوْطاً لِمَكَانِ دِرْهَمٍ، وَلَا تَمَسُّنَّ مَالَ أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ مُصَلٍّ[1] وَلَا مُعَاهَدٍ، إِلَّا أَنْ تَجِدُوا فَرَساً أَوْ سِلَاحاً، يُعْدَى بِهِ عَلَى أَهْلِ الإِسْلَامِ، فَإِنَّه لَا يَنْبَغِي لِلْمُسْلِمِ أَنْ يَدَعَ ذَلِكَ فِي أَيْدِي أَعْدَاءِ الإِسْلَامِ، فَيَكُونَ شَوْكَةً عَلَيْه"[2].

**الرواية التاسعة**: ما في سُنَنِ أَبِي دَاوُد عَنْ العرباض بْنِ سَارِيَةَ السلمي قال: "نزلنا مع النبي ﷺ خيبر ومعه من معه من أصحابه، وكان صاحب خيبر رجلاً مارداً منكراً، فأقبل إلى النبي ﷺ فقال: يا محمد، ألكم أن تذبحوا حمرنا، وتأكلوا ثمرنا، وتضربوا نساءنا!؟ فغضب، يعنى النبي ﷺ وقال: **يا ابن عوف اركب فرسك، ثم نادى**: ألا إن الجنة لا تحلّ إلا لمؤمن وأن اجتمعوا للصلاة، قال: فاجتمعوا ثم صلى بهم النبي ﷺ ثم قام فقال: "**أيحسب أحدكم متكئاً على أريكته قد يظن أن الله لم يحرم شيئاً إلا ما في هذا القرآن، ألا وإني والله قد وعظت وأمرت ونهيت عن أشياء، إنّها لمثل القرآن أو أكثر، وإنّ الله عز وجل لم يحل لكم أن تدخلوا بيوت أهل الكتاب إلا بإذن، ولا ضرب نسائهم، ولا أكل ثمارهم إذا أعطوكم الذي عليهم**"[3].

**الرواية العاشرة**: ما جاء في كتاب رسول الله ﷺ لأهل نجران، وهو مروي في العديد من المصادر الحديثية والتاريخية، وبعضها تقول أنه لأساقفة نجران، وننقله من كتاب تاريخ المدينة لابن شبة النميري (262هـ)، قال: "حدثنا أبو الوليد قال: حدثنا الوليد بن مسلم قال: حدثنا أبو عمرو عيسى بن يونس، عن عبيد الله بن أبي حميد، عن أبي الفتح: أن رسول الله ﷺ صالح

---

طالب حاجه فتقطعوه عن طلبها، أحشمت زيدا، وجاء " حشمته"، وهو أن يجلس إليك فتغضبه وتؤذيه. وقال ابن الأعرابي: حشمته: أخجلته، وأحشمته: أغضبته، والاسم الحشمة، وهي الاستحياء والغضب"، **شرح نهج البلاغة**، ج 17، ص 20.

(1) أي مسلم، والتعبير عن المسلم بالمصلّي لا يخلو من لطافة ودلالة على أهميّة الصلاة في الإسلام.

(2) **نهج البلاغة**، ج 3، ص 81.

(3) **سنن أبي دواد**، ج 2، ص 45، **والسنن الكبرى** للبيهقي، ج 9، ص 204.

أهل نجران، وكتب لهم كتاباً: بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب محمد النبي رسول الله لأهل نجران إذا كان حكمه عليهم أنّ[1] في كل سوداء أو بيضاء وصفراء وتمرة ورقيق[2]، وأفضل عليهم وترك ذلك لهم على ألفي حلة، في كل صفر ألف حلة، وفي كل رجب ألف حلة، مع كل حلة أوقية ما زادت على الخراج أو نقصت على الأواقي فبحساب، وما قضوا من دروع أو خيل أو ركاب أو عرض أخذ منهم بحساب، وعلى نجران مثواة رسلي ومتعتهم بها عشرين فدونه، ولا يحبس رسول فوق شهر، وعليهم عارية ثلاثين درعا، وثلاثين فرسا، وثلاثين بعيرا، إذا كان كيد باليمن ومعذرة. وما هلك مما أعاروا رسولي من دروع أو خيل أو ركاب فهو ضمان على رسولي حتى يؤديه إليهم، ولنجران وحسبها[3] جوار الله وذمة محمد النبي على أنفسهم وملتهم وأرضهم وأموالهم وغائبهم وشاهدهم وعشيرتهم وتبعهم، وألا يغيروا مما كانوا عليه، ولا يغيّر حق من حقوقهم ولا ملتهم، ولا يغيّر أسقف من أسقفيته، ولا راهب من رهبانيته، ولا واقه[4] من وقهيته، وكل ما تحت

(1) اسم إن ليس بيناً بحسب نص ابن شبة، ولكن صياغة العبارة في الطبقات لا لبس فيها، فقد جاءت على الشكل التالي: "هذا كتاب من محمد النبي رسول الله لأهل نجران أنه كان له عليهم حكمه في كل ثمرة صفراء أو بيضاء أو سوداء أو رقيق فأفضل عليهم وترك ذلك كله على ألفي حلة حلل الأواقي.."، **الطبقات الكبرى**، ج 1، ص 288.

(2) الصفراء: الذهب كما في الحديث: " يا صفراء ويا بيضاء غريا غيري ". والسوداء: يحتمل أن يكون المراد منه كل متاع لهم كما في الحديث: "وهذه الأساود حولي وما حوله إلا مطهرة وأجانة وجفنة، أو المراد البساتين والزرع، لأن العرب تسمي الأخضر الأسود ومن أجل ذلك يقال المزارع عراق السواد، والسواد جماعة النخل والشجر لخضرته واسوداده (اللسان والنهاية) وفي رسالات فسر السوداء بالنحاس. الرقيق: العبيد والإماء"، **مكاتيب الرسول**، ج 3، علي الأحمدي الميانجي، ص 157.

(3) في نسخة أخرى: وحاشيتها.

(4) قال ابن الأثير: "في كتابه لأهل نجران "لا يحرك راهب عن رهبانيته، ولا واقه عن وقهيته" الواقه: القيم على البيت الذي فيه صليب النصارى، بلغة أهل الجزيرة. ويروى " واهف " وسيجئ. وبعضهم يرويه بالقاف. والصواب الفاء."، **النهاية في غريب**

أيديهم من قليل أو كثير، وليس عليهم ريبة[1] ولا دم جاهلية، ولا يحشرون[2] ولا يعشرون[3]، ولا يطأ أرضهم جيش، ومن سأل منهم حقاً فبينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين، ومن أكل ربا من ذي قبل فذمتي منه بريئة، ولا يؤخذ رجل منهم بظلم آخر، وعلى ما في هذه الصحيفة جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله حتى يأتي الله بأمره ما نصحوا وأصلحوا فيما عليهم غير منقلبين بظلم"[4].

وفي الطبقات الكبرى لابن سعد: " قالوا: وكتب رسول الله ﷺ لأسقف بني الحارث بن كعب وأساقفة نجران وكهنتهم ومن تبعهم ورهبانهم: أن لهم على[5] ما تحت أيديهم من قليل وكثير من بيعهم وصلواتهم ورهبانيتهم وجوار الله ورسوله لا يغيّر أسقف عن أسقفيته ولا راهب عن رهبانيته ولا كاهن عن كهانته ولا يغيّر حق من حقوقهم ولا سلطانهم ولا شيء مما كانوا

---

**الحديث والأثر**، ج 5، ص 211، وقال ابن منظور: " وفي كتابه لأَهل نجْرانَ: وأن لا يُغيَّرَ واقِف من وِقّيفاه؛ الواقف: خادم البِيعة لأَنه وقَف نفسَه على خِدْمتها، والوِقّيفى، بالكسر والتشديد والقصر: الخدمة، وهي مصدر كالخِصِّيصى والخِلِّيفى"، **لسان العرب**، ج 9، ص 360.

(1) وفي نسخة أخرى: ربا.

(2) في الطبقات: "ويعني لا يحشرون من ماء إلى ماء في الصدقة"، **الطبقات الكبرى**، ج 1، ص 271، قال ابن الأثير في تفسير الحشر: " أي لا يندبون إلى المغازي، ولا تضرب عليهم البعوث. وقيل لا يحشرون إلى عامل الزكاة ليأخذ صدقة أموالهم، بل يأخذوها في أماكنهم"، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ج 1، ص 398.

(3) قال ابن الأثير: "أي لا يؤخذ عشر أموالهم. وقيل: أرادوا به الصدقة الواجبة، وإنما فسح لهم في تركها لأنها لم تكن واجبة يومئذ عليهم، إنما تجب بتمام الحول"، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ج 3، ص 239، في الطبقات: ".. "ولا يعشرون" يقول: في السنة إلا مرة"، **الطبقات الكبرى**، ج 1، ص 271.

(4) **تاريخ المدينة المنورة**، ج 2، ص 585، وراجع: **تفسير مقاتل بن سليمان**، ج 1، ص 212، **وراجع: الطبقات الكبرى**، ج 1، ص 266، **ودلائل النبوة للبيهقي**، ج 5، ص 389، **والبداية والنهاية**، لابن كثير، ج 5، ص 66، **وإمتاع الأسماع** للمقريزي، ج 14، ص 70.

(5) الأرجح زيادة "على" على النص.

عليه ما نصحوا وأصلحوا فيما عليهم غير مثقلين بظلم ولا ظالمين"[1].

**الرواية الحادية عشرة**: الكليني عن عِدَّة مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مَعْمَرٍ قَالَ: "أَخْبَرَنِي أَبُو الْحَسَنِ الْعُرَنِيُّ قَالَ: حَدَّثَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُهَاجِرٍ عَنْ رَجُلٍ مِنْ ثَقِيفٍ قَالَ: اسْتَعْمَلَنِي عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام عَلَى بَانِقْيَا[2] وسَوَادٍ مِنْ سَوَادِ الْكُوفَةِ فَقَالَ لِي والنَّاسُ حُضُورٌ: انْظُرْ خَرَاجَكَ فَجِدَّ فِيه ولَا تَتْرُكْ مِنْه دِرْهَماً فَإِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَتَوَجَّه إِلَى عَمَلِكَ فَمُرَّ بِي قَالَ فَأَتَيْتُه فَقَالَ لِي: إِنَّ الَّذِي سَمِعْتَ مِنِّي خُدْعَةٌ إِيَّاكَ أَنْ تَضْرِبَ مُسْلِماً أَوْ يَهُودِيّاً أَوْ نَصْرَانِيّاً فِي دِرْهَمِ خَرَاجٍ أَوْ تَبِيعَ دَابَّةَ عَمَلٍ فِي دِرْهَمٍ فَإِنَّمَا أُمِرْنَا أَنْ نَأْخُذَ مِنْهُمُ الْعَفْوَ "[3].

**الرواية الثانية عشرة**: ما رواه صَفْوَان بْن سُلَيْم عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَبْنَاءِ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله عَنْ آبَائِهِمْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ (صَ) قَالَ: "**أَلاَ مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِداً أَوْ انْتَقَصَهُ حَقَّهُ أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئاً بِغَيْرِ طِيبِ نَفْسٍ. فَأَنَا حَجِيجُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ**"[4]. قال الكناني: "وإسناده جيد وإن كان فيه من لم يسمّ فإنهم عدة من أبناء الصحابة يبلغون حد التواتر الذي لا يشترط فيه العدالة فقد رويناه في سنن البيهقي الكبرى فقال في روايته: عن ثلاثين من أبناء الصحابة"[5]. وهذه الوصية النبوية هي التي تمسك بها الأوزاعي في الاعتراض على ما ارتكبه

---

(1) **الطبقات الكبرى**، ج 1، ص 266.

(2) قال ابن إدريس: " بأنقياء هي القادسية وما والاها وأعمالها، فإنّما سمّيت القادسية بدعوة إبراهيم الخليل (عليه السلام) لأنّه قال: '' كوني مقدسة للقادسية '' أي مطهّرة من التقديس، وإنّما سمّيت القادسية بأنقياء لأنّ إبراهيم (عليه السلام) اشتراها بمائة نعجة من غنمه، لأنّ با: مائة، ونقيا: شاة، بلغة النبط، وقد ذكر بأنقياء أعشى قيس في شعره، وفسّره علماء اللغة وواضعُوا كتب الكوفة من أهل السيرة بما ذكرناه"، **السرائر**، ج 2، ص 195.

(3) **الكافي**، ج 3، ص 450.

(4) **سنن أبي داوود**، ج 2، ص 45.

(5) **تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة**، ج 2، ص 182.

الوالي العباسي صالح بن علي من ظلم بحق النصارى في جبل لبنان[1].

وفي خبر آخر عنه ﷺ: "من آذى ذمياً فأنا خصمه، ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة"[2].

قال العجلوني: ""من آذى ذمياً فأنا خصمه"، رواه أبو داود عن عدة من أبناء أصحاب رسول الله ﷺ عن آبائهم عن رسول الله ﷺ أنه قال: "ألا من ظلم معاهداً أو تنقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس، فأنا خصمه يوم القيامة"، قال في المقاصد: وسنده لا بأس به ولا يضر جهالة من لم يسمّ من أبناء الصحابة فإنهم عدد منجبر به جهالتهم، ولذا سكت عليه أبو داود، وهو عند البيهقي في سننه من هذا الوجه، وقال عن ثلاثين من أبناء أصحاب رسول الله ﷺ عن آبائهم وذكره بلفظ: "ألا من ظلم معاهداً أو تنقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس منه فأنا حجيجه يوم القيامة"، وأشار رسول الله ﷺ بأصبعه إلى صدره: "ألا ومن قتل معاهداً له ذمة الله وذمة رسوله حرم الله ريح الجنة عليه وإن ريحها ليوجد من مسيرة سبعين خريفاً"، ثم قال له شواهد بينتها في جزء أفردته لهذا الحديث، منها عن عمر بن سعد رفعه: "أنا خصم يوم القيامة لليتيم والمعاهد ومن أخاصمه أخصمه"، وقال النجم: "من آذى ذميا فأنا خصمه"، قلت: أخرجه الخطيب عن ابن مسعود به، وزاد فيه ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة، وأقول: لكن قال الإمام أحمد: لا أصل له، إلا أن يحمل على أنه لا أصل له بلفظه المشهور على الألسنة وهو "من آذى ذمياً كنت خصمه يوم القيامة" فتدبر"[3].

وما نقله في آخر كلامه عن أحمد هو قوله: "أربعة أحاديث تدور على

---

(1) **فتوح البلدان**، ج 1، ص 192.

(2) **الجامع الصغير**، ج 2، ص 547، ورواه في **تاريخ بغداد**، ج 8، ص 367. عن عبد الله بن مسعود عنه ﷺ، ثم قال: إنه منكر بهذا الإسناد.

(3) **كشف الخفاء**، ج 2، ص 218.

ألسنة الناس ولا أصل لها عن رسول الله، ﷺ: من آذى ذمياً فأنا خصمه يوم القيامة. ومن بشّر بخروج آذار بشر بالجنة. ويوم نحركم يوم فطركم. وللسائل حق وإن جاء على فرس"[1].

وتعليقاً على ذلك أقول: إنّ الخبر بصيغة: "من آذى ذمياً فكأنما [فقد] آذاني"[2] لا أصل له، ولذا أدرجه أصحاب الموضوعات في كتبهم[3]. وقال ابن تيمية: "أَمَّا مَا يَرْوِيهِ بَعْضُ الْعَامَّةِ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: "مَنْ آذَى ذِمِّيّاً فَقَدْ آذَانِي"، فَهَذَا كَذِبٌ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَمْ يَرْوِهِ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ، وَكَيْفَ ذَلِكَ وَأَذَاهُمْ قَدْ يَكُونُ بِحَقِّ وَقَدْ يَكُونُ بِغَيْرِ حَقٍّ، بَلْ قَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ بِغَيْرِ مَا ٱكْتَسَبُوا۟ فَقَدِ ٱحْتَمَلُوا۟ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: 58] فَكَيْفَ يُحَرِّمُ أَذَى الْكُفَّارِ مُطْلَقاً؟ وَأَيُّ ذَنْبٍ أَعْظَم مِن الكُفْرِ؟!"[4].

أقول: إنّ إشكال ابن تيميّة حول أنّ الإيذاء قد يكون بحق وهو جائز بحّق المؤمن كما دلت الآية المباركة فضلاً عن الذمي، ضعيف بأن الحديث - على فرض صحته - ناظر أو منصرف إلى الإيذاء بغير حق، وعلى فرض إطلاقه، فيخصص بما دل على جواز الإيذاء بحق.

وعن بعضهم أن علياً عليه السلام كتب لبعض عماله: "واعلم أن من آذى إنجيلياً فقد آذاني"[5]. ولكنّ هذا الخبر لم نجد له مصدراً يعوّل عليه.

**وخلاصة القول**: إنّ موضوع كبرى حرمة الظلم والعدوان بغير حق هو الإنسان بما هو إنسان بصرف النظر عن لونه، ودينه، وعرقه، بل لا يبعد أنْ يقال: إنّ موضوعها أعمّ من الإنسان، فلا يحقّ للإنسان أن يظلم الحيوان أو

(1) **عمدة القاري**، ج 15، ص 89، **ومقدمة ابن الصلاح**، ص 161.
(2) **شرح نهج البلاغة**، ج 17، ص 147، **ومعارج نهج البلاغة**، ص 23.
(3) **الموضوعات** للفتني، ص 185، **والأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة**، ص 460.
(4) **مجموعة الفتاوى**، ج 28، ص 653.
(5) **علي إمام المتقين**، للشرقاوي، ج 2، ص 34.

يعتدي على البيئة بغير حق، كما جاء في الحديث عن علي عليه السلام: "**اتقوا الله في عباده وبلاده، فإنّكم مسؤولون حتى عن البقاع والبهائم**"[1]. ومن هنا "يشكل الأمر في تجويز الفقهاء أو أكثرهم قتل الحيوانات بلا جهة عقلائية، كدفع ضرر أو جلب منفعة، والأحوط - إنْ لم يكن الأقوى - المنع، فإنّه ظلم والظلم حرام عقلاً وشرعاً"[2]. وبناءً على ذلك، فظلمُ الآخر غير المسلم هو في الحرمة والمبغوضية عند الله تعالى، كظلم المسلم، فالجميع عباد الله وعياله، وسوف يُسأل العبد يوم الحساب عن إساءته وظلمه لكل واحد منهم.

## سادساً: دور العدل في الأحكام التدبيرية

ومن النقاط التي يجدر بنا أن نتعرّض لها قبل التطرق إلى قاعدة العدل التشريعية، هي بيان دور العدل في الحكم التدبيري، وهنا يبدو أنّه ليس ثمّة ما يمنع من استثمار مبدأ العدل في سنّ التدابير المختلفة التي يحتاجها الاجتماع البشري، وذلك لكون العدل مقصداً أساسياً من مقاصد التشريع، وهدفاً من أهداف إرسال النبوات، ومقاصد التشريع حتى لو لم ترق إلى مستوى أن تكون قاعدة تشريعية، فإنّ بإمكان الحاكم الشرعي استهداءها في أحكامه السلطانية في مناطق الفراغ التشريعي لتحقيق قدر من العدالة على أكثر من صعيد، والذي يساعد على هذا الأمر ويعطي الفقه سعة في هذا المجال أنه ليس كل الموضوعات قد ملأتها الشريعة بالأحكام الإلزامية، بل ثمّة مساحة واسعة غير مملوءة بالأحكام، ولا سيما في مجال إدراة الشؤون العامة للدولة، الأمر الذي يسهل الإفادة من مبدأ العدل لوضع التدبيرات الإلزامية فيما ليس ملزماً في أصل التشريع، فيكون العدل موجهاً وهادياً للفقيه في حركة الأحكام التدبيرية، ونذكر مثالين على ذلك:

---

(1) **نهج البلاغة**، ج 2، ص 80.

(2) **حدود الشريعة / المحرمات**، ج 1، ص 14.

**المثال الأول**: أن قوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: 7]، ظاهر في أنّ التوازن وانتشار المال بطريقة تشبع كل الحاجات المشروعة في المجتمع وعدم تركيزه في عدد محدود من أفراده هدف من أهداف التشريع، وعلى هذا الأساس يحقّ لولي الأمر أن يضع كلّ الصيغ التشريعيّة الممكنة التي تُحافظ على التوازن الاجتماعي في توزيع المال وتحول دون تركزه في أيدي أفراد محدودين[1]. ومن الإجراءات التي يمكن للحاكم اتخاذها لتحقيق الهدف المذكور، أن يفرض بعض الضرائب على أصحاب رؤوس الأموال والأثرياء أو ما شابه ذلك[2].

**المثال الثاني**: وهو مثال يذكره الشهيد الصدر أيضاً: وهو أنّ نصوص الزكاة صرّحت بأنّ الزكاة ليست لسدّ حاجة الفقير الضرورية فحسب، بل لإعطائه من المال بالقدر الذي يلحقه بالناس في مستواه المعيشي، أي أنّ توفير مستوى معيشي متقارب لكل أفراد المجتمع هدف إسلامي أصيل لا بدّ للحاكم الإسلامي من السعي في سبيل تحقيقه[3]. والنصوص التي يشير إليها الشهيد الصدر هي من قبيل: خبر إِسْمَاعِيلَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ أَبِيه عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: "سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِنَا لَه ثَمَانُمِائَة دِرْهَم وهُوَ رَجُلٌ خَفَّافٌ ولَه عِيَالٌ كَثِيرَةٌ أَلَه أَنْ يَأْخُذَ مِنَ الزَّكَاةِ؟ فَقَالَ: يَا أَبَا مُحَمَّدٍ أَيَرْبَحُ فِي دَرَاهِمِه مَا يَقُوتُ بِه عِيَالَه ويَفْضُلُ؟ قَالَ: قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: كَمْ يَفْضُلُ؟ قُلْتُ: لَا أَدْرِي. قَالَ: إِنْ كَانَ يَفْضُلُ عَنِ الْقُوتِ مِقْدَارُ نِصْفِ الْقُوتِ فَلَا يَأْخُذِ الزَّكَاةَ وإِنْ كَانَ أَقَلَّ مِنْ نِصْفِ الْقُوتِ أَخَذَ الزَّكَاةَ. قُلْتُ: فَعَلَيْه فِي مَالِه زَكَاةٌ تَلْزَمُه؟ قَالَ: بَلَى، قُلْتُ: كَيْفَ يَصْنَعُ؟ قَالَ: يُوَسِّعُ بِهَا عَلَى عِيَالِه فِي طَعَامِهِمْ وشَرَابِهِمْ وكِسْوَتِهِمْ وإِنْ بَقِيَ مِنْهَا شَيْءٌ يُنَاوِلُه غَيْرَهُمْ ومَا أَخَذَ مِنَ

(1) **الإسلام يقود الحياة**، ص45.
(2) **المرجعية والقيادة** للسيد الحائري، ص 133.
(3) **الإسلام يقود الحياة**، ص45.

الزَّكَاةِ فَضَّه عَلَى عِيَالِه حَتَّى يُلْحِقَهُمْ بِالنَّاسِ"[1].

إنّ الإفادة من مبدأ العدل على هذا الصعيد، لا يتوقف على كونه قاعدة كليّة شرعية، بل يكفي أن يكون مقصداً أو حكمة للتشريع.

واستلهام العدل في حركة الأحكام التدبيرية لا يقتصر على الجانب الاقتصادي بل هو يمتد إلى الجانب الإداري أيضاً، فالحاكم معني بأن يراعي في التعيينات والتعليمات الإدراية العدل بين الأفراد ولا يميز جماعة على أخرى دون مبرر من كفاءة أو غيرها.

## سابعاً: العدل كقاعدة تشريعيّة

ومع هذه النقطة ندخل إلى المفصل الأهم في هذه القاعدة، وهو أنّ العدل هل يمكن أن يكون قاعدة تشريعية يستفاد منها في مجال الاستنباط؟

والجواب: إنّ ما يمكن تصوره من دور تشريعي لمبدأ العدل هو دوران:

أولاً: دوره في تأصيل قاعدة تشريعية عامة يستفاد منها كما يستفاد من سائر القواعد:

---

(1) **الكافي**، ج 3، ص 560، **ومن لا يحضره الفقيه**، ج 2، ص 34. وفي خبر آخر عن إِسْمَاعِيلَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ أَبِيه قَالَ: "دَخَلْتُ أَنَا وأَبُو بَصِيرٍ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّه ﷺ فَقَالَ لَه أَبُو بَصِيرٍ: إِنَّ لَنَا صَدِيقاً وهُوَ رَجُلٌ صَدُوقٌ يَدِينُ اللَّه بِمَا نَدِينُ بِه فَقَالَ: مَنْ هَذَا يَا أَبَا مُحَمَّدٍ الَّذِي تُزَكِّيه فَقَالَ الْعَبَّاسُ بْنُ الْوَلِيدِ بْنِ صَبِيحٍ فَقَالَ رَحِمَ اللَّه الْوَلِيدَ بْنَ صَبِيحٍ مَا لَه يَا أَبَا مُحَمَّدٍ قَالَ جُعِلْتُ فِدَاكَ لَه دَارٌ تَسْوَى أَرْبَعَةَ آلَافِ دِرْهَمٍ ولَه جَارِيَةٌ ولَه غُلَامٌ يَسْتَقِي عَلَى الْجَمَلِ كُلَّ يَوْمٍ مَا بَيْنَ الدِّرْهَمَيْنِ إِلَى الأَرْبَعَةِ سِوَى عَلَفِ الْجَمَلِ ولَه عِيَالٌ أَلَه أَنْ يَأْخُذَ مِنَ الزَّكَاةِ قَالَ نَعَمْ قَالَ ولَه هَذِه الْعُرُوضُ فَقَالَ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ فَتَأْمُرُنِي أَنْ آمُرَه أَنْ يَبِيعَ دَارَه وهِيَ عِزُّه ومَسْقَطُ رَأْسِه أَوْ يَبِيعَ جَارِيَتَه الَّتِي تَقِيه الْحَرَّ والْبَرْدَ وتَصُونُ وَجْهَه ووَجْه عِيَالِه أَوْ آمُرَه أَنْ يَبِيعَ غُلَامَه وجَمَلَه وهُوَ مَعِيشَتُه وقُوتُه بَلْ يَأْخُذُ الزَّكَاةَ وهِيَ لَه حَلَالٌ ولَا يَبِيعُ دَارَه ولَا غُلَامَه ولَا جَمَلَه"، **الكافي**، ج 3، ص 562، وعنه **وسائل الشيعة**، الحديث 3، الباب 9 من الأبواب نفسها. ووصف المجلسي الخبر بالموثق، انظر: **مرآة العقول**، ج 16، ص 112.

أ - ردّ الاجتهادات الفقهيّة التي لا تنسجم مع العدل، فكلُّ عملية اجتهادية تكون نتيجتها فتوى أو رأياً لا يتوافق مع قاعدة العدل ترفض.

ب - في إثبات الأحكام التي يقتضيها منطق العدل، علاوة على نفي ما لا ينسجم مع العدل، وعليه، فيمكن بالاستناد إليها استنباط بعض الأحكام الشرعية.

ت - في ردّ الأخبار المنافية للعدل، أو في ترجيح خبر على خبر، فلو ورد نصان في ضمان تنزل القيمة الشرائية للمهر مثلاً، أحداهما يحكم بضمان ذلك، والآخر ينفي الضمان، فإننا في حال وصل الأمر إلى المرجحات نحكم بترجيح النص الأول لأنّ العدل قاعدة قرآنية. وهكذا فإنّ العدل هو مرجعية معياريّة توزن به النصوص، فكلُّ نصٍّ ديني يطرح مفهوماً أو حكماً لا ينسجم مع قاعدة العدل لا بدّ من رسم علامة استفهام حوله.

**ثانياً**: جعله قاعدة شرعية حاكمة[1] على الأحكام الأولية، نظير حكومة قاعدتيْ "لا ضرر" و"لا حرج" عليها.

والدور التشريعي المذكور لمبدأ العدل ببعديه الأساسيين، - وهما العدل كقاعدة تشريعية عادية، والعدل كقاعدة تشريعية حاكمة على الأحكام الأولية - سوف نبينه ونفصّل الكلام فيه فيما يلي، ولكننا نستبق الكلام عن ذلك بالتطرق إلى قاعدة شرعية مشهورة ومتداولة على ألسنة مشهور الفقهاء المتأخرين، وإن ناقش فيها بعضهم، وقد عُرفت بقاعدة العدل والإنصاف في الحقوق والماليّات، وحيث إنها قد تعدّ شعبة من شعب قاعدة العدل العامة، وربما عُدت شاهداً عليها، ناسب أن يتم التطرق إليها هنا.

(1) ومعلوم أنه ليس لكلّ القواعد الفقهيّة دور الحكومة على الأحكام الأوليّة.

ولهذا سيكون الكلام في ثلاثة أمور:

الأول: العدل والإنصاف في الحقوق والماليّات.

الثاني: العدل كأصل تشريعي حاكم.

الثالث: والعدل كقاعدة حاكمة على العناوين الأولية.

## الأمر الأول: قاعدة العدل والإنصاف في الحقوق والماليّات

ثمّة قاعدة فقهيّة يُستند إليها في الحقوق والماليات، وقد عُبِّر عنها في كلمات الفقهاء بقاعدة العدل والإنصاف وقد استند إليها كثيرون في موارد شتى وأفردها بعض الفقهاء والأفاضل المتأخرين بالتصنيف[1].

### 1 - المراد بالقاعدة

ويراد بها "توزيع الحقوق[2] والأموال المشتبهة مناصفة[3] بين المدعيين[4]، كما إذا اشتبه الأمر بالنسبة إلى مالٍ بأنه لزيد أو لعمرو مع العلم الإجمالي بأنّ المال يكون لأحدهما قطعاً، ولم يكن [هناك] أية أمارة على التعيين،[فـ] تكون القاعدة هي المرجع فيقسم المال بينهما"[5].

---

(1) منهم: السيد علي البهبهاني (1380 هـ) في كتابه **الفوائد العلية**، ج 1، ص 45، والمصطفوي في كتابه **مائة قاعدة فقهية**، ص 159، وكذلك السيفي المازندراني في كتابه **مباني الفقه الفعال**، ج 1، ص 199 وما بعدها. وراجع **القواعد الفقهية** للبجنوردي، ج 5، ص 33 - 38.

(2) إضافة الحقوق في التعريف في محلها، لعدم الوجه في انحصارها في الأموال العينية، خلافاً لما يظهر من غير واحد، ومنهم السيد الخوئي، "قاعدة العدل والإنصاف التي جرت عليها السيرة العقلائيّة في كلّ مال مردّد بين شخصين من غير أيّ مرجّح في البين.."، **موسوعة الإمام الخوئي، المستند في شرح العروة الوثقى (الخمس)**، ج 25، ص 145 - 146.

(3) الظاهر أنه لا وجه لكون الاشتباه على نحو المناصفة، فقد يكون بنسبٍ أخرى، فقد يكون لأحدهما ثلثان والآخر ثلث، وتوزيع الخسارة في حال لم يتلَف كل المال يكون بالنسبة.

(4) وذِكْرُ المدعيَيْن هو من باب المثال، فقد يكون الأمر دائراً بين ثلاثة أو أكثر.

(5) **مائة قاعدة فقهية**، للمصطفوي، ص 159.

**2 - موقف الفقهاء منها**

لقد لاحظنا أنّ جمعاً من الفقهاء اعتمدوا على قاعدة العدل والإنصاف، حيث يظهر من الشهيد الأول[1] وغيره[2] تبنّيها، ويذهب المحقق الهمداني[3] إلى أنّ العمل بها لا ينحصر بصورة الخصومة وحسم الموقف من قِبَل الحاكم، بل إنّ كل مكلف ملزم بالعمل بها بشرطها وشروطها، فلو كانت الأعيان الزكوية متفاوتة في الجودة، فليس له أن يدفع من الرديء، فإنْ دفع من الأجود "فقد أحسن وأنفق ممّا أحبّ (وإلّا كان له الإخراج من كلّ جنس بقسطه) كما هو مقتضى العدل والإنصاف، ومشاركة الفقراء مع الأغنياء في الأموال"[4].

وبعد أن يتساءل السيد البروجردي أنّه لو كان للعبد المغصوب عدة منافع ولا يمكن استيفاؤها في آنٍ واحد، فهل يضمن الغاصب ما هو أعلى أجرة أم أدنى أم أوسط؟ فإنه يستدل على الثالث بأنه مقتضى العدل والإنصاف[5].

وقد اختلفت كلمات السيد الخوئي بشأنها ففي حين نراه اعتمد عليها في مسألة دوارن الضرر بين شخصين[6]، حيث حكم بأنه إذا لم يحصل تراضٍ بين الطرفين فلا بدّ أن يُرفع الأمر إلى الحاكم الشرعي لـ"يقسم الضرر بينهما

---

(1) قال: "ولو كان عنده ما لو أطعمه أحد المضطرين لعاش يوماً، ولو قسمه بينهما لعاش كل منهما نصف يوم، فالظاهر القسمة، لعموم قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾، ولتوقع تتميم حياة كل منهم"، **القواعد والفوائد**، ج 2، ص 44.

(2) **بلغة الفقيه**، ج 3، ص 112، **شرح تبصرة المتعلمين** للمحقق العراقي، ج 5، ص 380.

(3) **مصباح الفقيه**، ج 14، ص 631.

(4) المصدر نفسه، ج 13، ص 311.

(5) **تقريرات ثلاثة**، ص 217.

(6) بحيث إنه "لا مناص من تضرر أحدهما خارجاً، كما إذا دخل رأس دابة شخص في قدر شخص آخر، ولم يمكن التخليص إلّا بكسر القدر، أو ذبح الدابّة"، وفرض أيضاً أنّ ذلك لم يكن بفعل أحد المالكين ولا فعل شخص ثالث، وإنما هو بسبب طبيعي لا علاقة للبشر به.

بقاعدة العدل والإنصاف الثابتة عند العقلاء"[1]، فقد أنكرها في الخمس، قال: إنّ "القاعدة في نفسها غير تامة، إذ لم يثبت بناء ولا سيرة من العقلاء على ذلك حتى تكون ممضاة لدى الشارع"[2]، وقد عدّ الشيخ آصف محسني هذا تراجعاً من السيد الخوئي[3]، وظاهر السيد الحكيم التشكيك فيها، قال: "لا دليل ظاهر عليها إلا ما يتراءى من كلام غير واحد من حكم العقل بذلك، لعدم المرجح"[4]. وفي حاشيته على المنهاج لم ير السيد الشهيد حجية القاعدة، قال: "وقاعدة العدل والانصاف لم تثبت بنحو يخرج بها عن دليل القرعة"[5].

**3 - ما هو مستندها؟**

وقد استدل عليها بعدة وجوه:

**الوجه الأول**: العقل، كما ذكر السيد الحكيم لعدم المرجح.

ولكنه اعترض على ذلك: بأنه يوجد خيار آخر بنظر العقل وهو أن يكون مخيراً بدفع المال لأي منهما، فإنه " لا فرق في نظر العقل بين احتمال الموافقة المقرون باحتمال المخالفة، وبين القطع بالمخالفة المقرون بالقطع بالموافقة. ففي المقام تخصيص أحد الشخصين بتمام المال يوجب الموافقة الاحتمالية المقرونة بالمخالفة الاحتمالية، والتوزيع يوجب الموافقة القطعية المقرونة بالمخالفة القطعية. ولا فرق بينهما في نظر العقل"[6].

وقد يقال: إنّ ثمة مرجحاً للموافقة القطعية المقرونة بالمخالفة القطعية،

(1) **دراسات في علم الأصول**، ج 3، ص 531.
(2) **موسوعة الإمام الخوئي / الخمس**، ج 25، ص 147.
(3) **الأرض في الفقه الإسلامي**، ص 146.
(4) **مستمسك العروة الوثقى**، ج 14، ص 249.
(5) **منهاج الصالحين**، للسيد الحكيم، ج 2، ص 198.
(6) **مستمسك العروة الوثقى**، ج 14، ص 250.

وهو أن الموافقة القطعية محرزة هنا، وما يرتكبه من المخالفة القطعية هو أمر لا بدّ منه كمقدمة لإيصال المال إلى صاحبه. إن في التنصيف - فيما لو دار أمر المال "بين شخصين من غير أيّ مرجّح في البين" - "إيصالاً للمال إلى مالكه ولو في الجملة، فيعطى النصف لغير المالك مقدّمةً للعلم بوصول النصف الآخر إلى المالك، فيكون حال المقدّمة العلميّة حال المقدّمة الوجوديّة فيما لو توقّف الإيصال على صرف مقدار من المال كأجرة العمل، فإنّه لا ينبغي الإشكال في جوازه مقدّمةً للإيصال، فكذا فيما كان مقدّمةً للعلم بالإيصال"[1].

**الوجه الثاني**: السيرة العقلائية، فقد ذُكر أنّ القاعدة معتبرة لدى العقلاء[2].

وقد عرفت أنّ السيد الخوئي ناقش في السيرة بأنه: "لم يثبت بناء ولا سيرة من العقلاء على ذلك". وسبقه السيد الحكيم إلى ذلك.

ثم على فرض التسليم بوجود سيرة عقلائية على التنصيف أو بناء عقلائي على ذلك، فقد يقال - كما ذكر الشهيد الصدر[3] - إن السيرة "لا تكون ملاكاً لفصل الخصومة بعد ورود العموم الرادع عن غير البيّنة والأيمان وهو قوله صلّى اللّه عليه واله وسلّم: "إنّما أقضي بينكم بالبيّنات والأيمان". فإنّ هذا العموم الحاصر للقضاء بخصوص البينات والأيمان وارد في مقام استنكار غير هذين الميزانين وحصر ما ينبغي أن يقضى به" فيهما، نعم ورد تخصيص لعموم الحصر المذكور بما دل على حجيّة الإقرار والقرعة في مورد فصل

---

(1) **موسوعة الإمام الخوئي، المستند في شرح العروة الوثقى (الخمس)**، ج 25، ص 145 - 146.

(2) **القواعد الفقهية** للبجنوردي، ج 4، ص 94.

(3) هو قد بنى مناقشته على التفصيل التالي، وهو أنّ قاعدة العدل والإنصاف "إمّا أن يقصد بها حجيتها في مورد المخاصمة وفصل النزاع كاليمين، وامّا في حدّ نفسها وفي مقام ترتيب الآثار، كالأصول العملية وغيرها، فإنّها حجّة في نفسها وغير حجّة في مورد النزاع"، والإشكال المذكور ذكره بناءً على الأول، راجع: **جواهر الأصول**، ص 265.

الخصومة ورفع النزاع فنلتزم به ويبقي غيرهما داخلاً في مفهوم الحصر الدال على عدم الحجّية[1].

**أقول**: أما الإشكال الأول، وهو عدم ثبوت سيرة على ذلك، فيرده أنّ من غير البعيد أن يكون التنصيف في المورد ونظائره عقلائياً، أي يراه العقلاء أقرب السبل إلى إحقاق الحق، وإيصال المال إلى أصحابه.

وأما الإشكال الثاني، فيمكن دفعه بأن الحصر هنا إضافي، ويراد به نفي اعتماده ﷺ في القضاء على العلم الخاص، ويشهد بذلك تتمة الخبر[2]، وقد أورد عليه الشيخ آصف محسني بأنّ "ردع السيرة بهذا الحصر ربّما لا يسلم من النقاش لاحتمال سوقه لنفي قضائه صلّى اللّه عليه واله وسلّم مستندا إلى الوحي وعلم النبوّة، فلا ينفى حجّية غير البيّنة واليمين ولذا كان جواز الحكم بالعلم هو المعروف المدّعى عليه الاجماع والمخالف نادر"[3].

وأضف إليه أنّ القاعدة (قاعدة العدل والإنصاف) إن كانت عقلائية ومركوزة في الأذهان[4] فلا يُكتفى في الردع عنها بمثل هذا اللسان الدال على الردع بعموم الحصر، بل يفترض أن تصدر عن المعصوم عليه السلام نصوص أكثر صراحة ودلالة على الرادعية عنها.

---

(1) راجع: **جواهر الأصول**، ص 264.

(2) عنيت بذلك قوله ﷺ: " فَأَيُّمَا رَجُلٍ قَطَعْتُ لَه مِنْ مَالِ أَخِيه شَيْئاً فَإِنَّمَا قَطَعْتُ لَه بِه قِطْعَةً مِنَ النَّارِ" **الكافي**، ج 7، ص 414.

(3) **الأرض في الفقه**، ص 147. وإلى هذا الوجه أشار الشيخ الصافي الكلبيكاني، فاحتمل أنّ " قوله صلى الله عليه وآله (إنما أقضي بينكم بالبينات والأيمان) إشارة وتوطئة لبيان أنه لا يقضي بعلمه بالواقعيات بل يقضي كغيره بالبينات والأيمان. فعلى هذا يمكن تصحيح القول بقاعدة العدل والانصاف في الجملة في الموارد التي لا يمكن الحكم فيها بالبينة واليمين واليد، كما إذا كان مال بين شخصين كل واحد منهما يعلم أنه إما له أو لصاحبه، ولا يد لأحدهما عليه، فالحكم في ذلك، التنصيف دون القرعة عملا بقاعدة العدل والإنصاف" ، **ثلاث رسائل فقهية**، ص 41.

(4) أشار إلى مركوزيتها في **مهذب الأحكام**، ج 11، ص 141.

**الوجه الثالث**: العمومات والمطلقات القرآنية الآمرة بالعدل والقسط، والتي ستأتي الإشارة إليها في الفقرة الآتية، وهي تثبت حجيتها حتى في غير موارد الخصومة، وذلك بتقريب أنّ أفضل وجوه العدل الممكنة في المقام هو التنصيف. قال الشيخ آصف: "الظاهر أنّ قاعدة العدل تشمل غير موارد فصل الخصومة لاطلاق الآيات المتقدّمة، فإذا اشتبه الودعي في أن هذا المال لزيد أو لعمرو لا يجب عليه الاحتياط بدفع المال إلى أحدهما ومثله من ملكه إلى ثانيهما من جهة قاعدة الاشتغال، بل إذا قبلنا القاعدة نرجع إليها ونحكم بلزوم التنصيف لهما ولا شيء أزيد على الودعي"[1].

**الوجه الرابع**: النصوص الخاصة:

منها: معتبرة غِيَاثِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: "أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام اخْتَصَمَ إِلَيْه رَجُلَانِ فِي دَابَّةٍ وكِلَاهُمَا أَقَامَ الْبَيِّنَةَ أَنَّه أَنْتَجَهَا[2] فَقَضَى بِهَا لِلَّذِي هِيَ فِي يَدِه وقَالَ: لَوْ لَمْ تَكُنْ فِي يَدِه جَعَلْتُهَا بَيْنَهُمَا نِصْفَيْنِ"[3]. ولكنّ السيد الشهيد رأى أنّ هذه الرواية ونحوها واردة "في موارد فرض مدعيين أقام كل منهما البيّنة، وتعارضت البيّنتان ولم يكن هناك مرجح لإحدى البيّنتين على الأخرى فحكم الإمام عليه السّلام بالتنصيف، وظاهر

(1) **الأرض في الفقه**، ص 148.

(2) أولدها.

(3) **الكافي**، ج 7، ص 419، **وتهذيب الأحكام**، ج 6، ص 234، وج 7، ص 76. وفي موثقة عَنْ غِيَاثِ بْنِ كَلُّوبٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: "أَنَّ رَجُلَيْنِ اخْتَصَمَا إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع فِي دَابَّةٍ فِي أَيْدِيهِمَا وأَقَامَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الْبَيِّنَةَ أَنَّهَا نُتِجَتْ عِنْدَه فَأَحْلَفَهُمَا عَلِيٌّ ع فَحَلَفَ أَحَدُهُمَا وأَبَى الآخَرُ أَنْ يَحْلِفَ فَقَضَى بِهَا لِلْحَالِفِ فَقِيلَ لَه: فَلَوْ لَمْ تَكُنْ فِي يَدِ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وأَقَامَا الْبَيِّنَةَ قَالَ أُحْلِفُهُمَا فَأَيُّهُمَا حَلَفَ ونَكَلَ الآخَرُ جَعَلْتُهَا لِلْحَالِفِ فَإِنْ حَلَفَا جَمِيعاً جَعَلْتُهَا بَيْنَهُمَا نِصْفَيْنِ، قِيلَ: فَإِنْ كَانَتْ فِي يَدِ أَحَدِهِمَا وأَقَامَا جَمِيعاً الْبَيِّنَةَ قَالَ: أَقْضِي بِهَا لِلْحَالِفِ الَّذِي هِيَ فِي يَدِه"، **الكافي**، ج 7، ص 419، **وتهذيب الأحكام**، ج 6، ص 233، وراجع "باب حكم تعارض البينتين، وما ترجح به إحداهما، وما يحكم به عند فقد الترجيح"، **وسائل الشيعة**، ج 27، ص 249.

الحكم أنّه حكم بالتنصيف بعنوان إنشاء فصل الخصومة فيكون جعلاً للحجّية لهذه القاعدة بعنوان فصل الخصومة"[1].

وقد يقال: لا يبعد أيضاً إلغاء خصوصية الخصومة والترافع إلى الحاكم، ليكون التنصيف - مع فقد كافة وسائل الترجيح - هو الخيار الأقرب إلى العدالة، أكان المورد مورد خصومة أو لم يكن كذلك.

**ومنها**: رواية السكوني عن الصادق جعفر بن محمد، عن أبيه عليهما السلام "في رجل استودع رجلا دينارين واستودعه آخر ديناراً فضاع دينار منهما، فقال: يعطى صاحب الدينارين ديناراً ويقتسمان الدينار الباقي بينهما نصفين"[2].

وفي سندها النوفلي وفيه كلام معروف[3]، وبصرف النظر عن السند فقد لوحظ عليها دلالة بـ"أنّ قاعدة العدل والانصاف إنّما تقتضي الحكم بالتساوي في الخسارة مع التساوي في جميع الجهات احتمالاً ومحتملاً لا مع عدم التساوي كما في مورد الرواية، فإنّ المناسب أن يعطى صاحب الدرهمين درهماً وثلث وصاحب الدرهم ثلثي الدرهم"[4].

ويمكن رد الاعتراض المذكور، بأنه إنما يتم ما ذكره من توزيع الخسارة على حسب حصة كل منهما من رأس المال لو كان المال مشتركاً بينهما على نحو الإشاعة، كما هو الحال في الشريكين، وأما في المقام، فالمال ليس

---

(1) ودفعاً لاحتمال الجمود على مورد الأخبار وهو صورة تعارض البينتين، فلا يشمل سائر حالات الخصومة، قال السيد الشهيد: " مقتضى الفهم العرفي أن فرض تعارض البينتين، استطراق إلى جعل الحجية لقاعدة العدل والإنصاف، ولا يفهم العرف أنّ التعارض بما هو تعارض له دخل في جعل قاعدة العدل والإنصاف.."، **جواهر الأصول**، 265 - 266.

(2) **من لا يحضره الفقيه**، ج 3، ص 37، **وتهذيب الأحكام**، ج 6، ص 208.

(3) راجع الموقف منه في: **فقه العلاقة مع الآخر المذهبي**، ج 2، ص 455.

(4) **قاعدة لا ضرر ولا ضرار**، ص 322.

مشاعاً، وعليه فمن الدينارين المتبقيين، ثمة دينار نقطع بأنه لصاحب الدينارين، ودينار آخر، لا يدرى لأي منهما، فمقتضى قاعدة العدل والإنصاف تنصيفه بينهما.

وكيف كان ففي الوجوه المتقدمة كفاية.

ثم إنه لو تمّ الوجه الأخير على قاعدة العدل والإنصاف، فيتعيّن تقديمها على قاعدة القرعة لكونها أخص منها، وإلا لو اعتمدنا في إثبات قاعدة العدل على سائر الوجوه، فقد يقال عندها: إنّ القرعة "تُقدم على قاعدة العدل والإنصاف، لكونها أعدل[1] من قاعدة العدل والإنصاف"[2]. ولكنّ تقديم القرعة عليها مشكل، إلا إذا بني على أنّ القرعة طريق لكشف الواقع، وذلك فيما لو فوض المساهمون أمرهم إلى الله تعالى، كما تدل عليه بعض الروايات[3]، وتحقيق ذلك والتوسع فيه موكول إلى محله.

**الأمر الثاني: العدل كقاعدة تشريعية**

وهذه الوقفة هي من أهم الوقفات فيما نحن بصدده، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: أنّه وبصرف النظر عن كون العدل حكماً شرعياً يحكم سلوك المسلم بحيث يحظر على الإنسان أن يجور على الآخرين ويظلمهم بالتعدي على أنفسهم أو أموالهم أو كراماتهم، وفيما يتجاوز ويتعدى قاعدة العدل والإنصاف المتقدمة، فهل هو قاعدة تشريعية بحيث يكون الفقيه ملزماً بأخذها

---

(1) لعله استند في ذلك على ما جاء في بعض الروايات عن أبي عبد الله عليه السلام: ".. **وأَيُّ قَضِيَّةٍ أَعْدَلُ مِنْ قَضِيَّةٍ تُجَالُ عَلَيْهَا السِّهَامُ!**"، **الكافي**، ج 7، ص 158،

(2) نُقل ذلك عن الشيخ مرتضى الحائري، **قاعدة القرعة**، للسيد حسين الكريمي، ص 28.

(3) في صحيحة جميل، قال: "قال الطيار لزرارة: ما تقول في المساهمة أليس حقا؟ فقال زرارة: بلى هي حق وقال الطيار: أليس قد رووا انه يخرج سهم المحق؟ قال: بلى قال: فتعال حتى ادعي انا وأنت شيئا ثم نساهم عليه وننظر هكذا هو؟ فقال له زرارة: إنما جاء الحديث بأنه ليس من قوم فوضوا أمرهم إلى الله ثم اقترعوا إلا خرج سهم المحق.."، **تهذيب الأحكام**، ج 6، ص 328.

كمرجعيّة وحجة يُحاكِم على ضوئها الاجتهادات والفتاوى، بل ونصوص الأخبار التي قد توحي بإباحة ظلم الغير؟

من الواضح أننا لا نجد لهذه القاعدة بهذا المعنى تأصيلاً أو بياناً لضوابطها ولا حضوراً لها في الاستدلال إلا لماماً وعلى استحياء كما سنذكر، ولهذا ربما أُورد على القاعدة "بأنّه لم يعلم في قواعد الفقه قاعدة تسمى بقاعدة العدل، وإنما ذلك يشبه الاستحسان الذي هو من مبادئ فقه الحنفية"، ولكن بعض الفقهاء المعاصرين نقل أنه "قد أجيب عنه بأنّ قاعدة العدل من أعظم قواعد الفقه وإن لم تكن معنونة في أبوابه كسائر القواعد"[1]. وهذا كلام قد تتضح بعض دلالاته فيما بعد وإن لم يَرِدْ له توضيح في كلام صاحبه.

ويمكن القول: إنّ قاعدة العدل والإنصاف المتقدمة وعلى الرغم من كونها خاصة بباب الماليات والحقوق هي مصداق من مصاديق قاعدة العدل العامة، ومؤشر على توجه الفقهاء والتفاتهم إلى أصل العدل في مجال الاستنباط الفقهي، فإن تنصيف المال بين الطرفين مع عدم وجود حجة لأحدهما في البين هو أقرب الطرق إلى العدل وإيصال الحق إلى صاحبه.

وكيف كان، فإذا كان العدل من العناوين القرآنية الأساسية وله مكانته في النصوص الإسلامية فسيكون من المستغرب[2] غياب حضوره الملائم كقاعدة فاعلة وأساسية في الاستنباط الفقهي، باستثناء ما سيأتي في بعض الكلمات التي أشارت إلى العدل كقاعدة، وأذكر أنّي كتبت منذ عقدين من الزمن مقالاً مختصراً أثرت فيه القضيّة وكان تحت عنوان: "**العدل ميزاناً للأحكام الشرعية**"[3] وحاولنا الاستدلال على ذلك بما سنعود إلى تفصيله لاحقاً.

---

(1) **قاعدة لا ضرر ولا ضرار**، ص 325.

(2) أجل، قد يدفع هذا الاستغراب بأن العدل بنظر هؤلاء الفقهاء متحقق وموجود في القواعد والأحكام الشرعية التي جاءت بها الشريعة الإسلامية، لا من خلال كونها قاعدة في عرض القواعد والأحكام.

(3) نشر بعد ذلك في كتاب **الشريعة تواكب الحياة**، ص 31.

وفيما يلي تفصيل للحديث عن قاعدة العدل التشريعية:

## 1 - قاعدة العدل: نماذج تطبيقية

وعلى الرغم من أننا لم نجد تدويناً لهذه القاعدة وتسجيلاً لها في عداد القواعد الفقهية، بل ربما رفض بعضهم ذلك أو استوحشه، بيد أنّ ملاحظة بعض الاجتهادات الفقهيّة تشير إلى أنّ الاستدلال بالقاعدة ليس غريباً عن مذاق الفقهاء ولا سيما المتأخرين، وبالأخص المعاصرين منهم، وربما أنبأت بعض كلماتهم عن وجود شعورٍ وإحساس لديهم بصعوبة توجيه بعض ما تقود إليه الصناعة الفقهية مما ينافي العدل، واللافت أنّ الاستدلال بهذه القاعدة كان في الأغلب للنفي، وليس للإثبات، أي إنهم رفضوا بعض الفتاوى لمنافاتها لأصل العدل.

### أ - نماذج تطبيقية

وفيما يلي نعرض لبعض ما عثرنا عليه من كلمات الفقهاء ممن استدلوا بقاعدة العدل في ثنايا بعض الفروع الفقهية، أو جعلوها مؤيداً لحكم من الأحكام، وذلك بصرف النظر عن رأينا فيما طرحوه في هذه النماذج:

#### النموذج الأول: مبيت الليل والنهار عند الزوجة

ينقل السيد محمد العاملي (1009هـ) في كتابه نهاية المرام رأي العلامة الحلي - وقد سبقه إليه الشيخ الطوسي - الذي ينصّ على أنّ من واجب الزوج أن لا يقتصر - خلافاً للمشهور - في القسمة بين الزوجتين أو الزوجات على قضاء الليل عند صاحبة الحق، بل عليه أن يكون عندها في النهار أيضاً، ثم يعلق على ذلك الرأي قائلاً: "ودليله غير واضح على الخصوص، وإن كان المصير إلى ما ذكره مقتضى العدل والإنصاف"[1]. واستدلاله هذا - فيما يبدو

(1) **نهاية المرام**، ج 1، ص 420.

لنا - لا ربط له بقاعدة العدل والإنصاف المتقدمة، لأنّها خاصة في الأموال التي يشتبه أمرها بين شخصين من دون بينة لأحدهما، وإذا أصرّ شخص على أنّ مردّ كلامه إلى تلك القاعدة، فهذا معناه أنّه قد توسع فيها إلى ما يجعلها قاعدة عامة تتجاوز الأموال المشتبهة.

**النموذج الثاني: إجزاء الزكاة والخمس المأخوذين من سلاطين الجور**

استدل الشيخ إسماعيل المازندراني (1173هـ) في كلام له حول سقوط الخمس والزكاة عمّن أَخَذ منه الولاة الظلمة هذه الحقوق قهراً، بالأخبار، ومنها: ما في الفقيه عن أبي عبد الله عليه السّلام: "أنه سئل عن الرجل يأخذ منه هؤلاء زكاة ماله أو خمس غنيمته، أو خمس ما يخرج من المعادن، أيحسب ذلك له في زكاته وخمسه؟ فقال: نعم"، ثم علّق قائلاً: "فلو كلَّفوا عليهم السّلام إياهم مرة أخرى بالزكاة والخمس كان ذلك على خلاف العدل والانصاف، فحسبوا لهم ذلك من خمسهم وزكاتهم ترحماً عليهم"[1]، فهو كمن يفسر حكمهم عليهم السلام بإجزاء ما دفع إلى الولاة الظلمة أنه حكم يهدف إلى عدم الجور والظلم على المؤمنين. وبالتالي اعتبر أنّ إفتاء المكلف بإعادة أداء الزكاة والخمس منافياً لقاعدة العدل فيكون مرفوضاً.

**النموذج الثالث: ملازمة الإجزاء للقبول**

رأى الشيخ يوسف البحراني (1186هـ) أنّ الإجزاء هو القبول وأنّه لا يصح التفكيك بينهما، وذلك لأنّ ردّ العمل المجزي وعدم قبوله هو خلاف العدل، يقول: "الظاهر أنه لا خلاف بين كافة العقلاء في أنّ السيد إذا أمر عبده أمراً إيجابياً بعمل من الأعمال ووعده الأجر على ذلك العمل فامتثل العبد ما أمره به مولاه وأتى به فإنه يجب على السيد قبوله منه والوفاء بما وعده، فلو رده عليه ومنعه الأجر الذي وعده مع أنه لم يخالف في شيء مما

(1) **الرسائل الفقهية**، ج 1، ص 87.

أمره به فإنهم لا يختلفون في لوم السيد ونسبته إلى خلاف العدل سيما إذا كان السيد ممن يتمدح بالعدل والاكرام والفضل والإنعام "[1].

**النموذج الرابع: المساواة التامة في مراتب الجراح في القصاص**

وفي تعليق الشيخ محمد حسن النجفي (1266هـ) على رأي الشيخ في المبسوط[2] حول عدم اعتبار العمق في الشجاج، بحيث "لو كان عمق المتلاحمة مثلا نصف أنملة جاز في القصاص الزيادة عليه ما لم ينته إلى السمحاق"، اعترض عليه قائلاً: إن هذا "خلاف العدل"[3].

**النموذج الخامس: تقديم الخمس على المؤنة**

في قاعدة لا ضرر ولا ضرار نقل السيد السيستاني عن "بعض المحققين في مسألة أنّ المؤونة التي أنفقت على الغنيمة بعد حصولها بحفظ ورعي وجمع وغيرها هل تقدّم على الخمس أم لا؟ قال بأن تقديم الخمس على المؤن مخالف للعدل"[4]، وسيأتي أنه لم ينكر هذه القاعدة بل ربما استدل عليها ببعض الآيات.

**النموذج السادس: الإمساك ضراراً**

إذا ساءت العلاقة الطبيعية بين الرجل وزوجته ولم تعد الحياة الزوجية ممكنة، ورفض الزوج القيام بواجبات الزوجية ورفض الطلاق أيضاً فما العمل؟ يقول الشهيد مطهري: "إنّ رأي الكثيرين هو أنّ هذا الأمر لا يقبل

---

(1) **الحدائق الناضرة**، ج 6، ص 14، والكلام بعينه ذكره في ج 2، ص 181.
(2) **المبسوط**، ج 7، ص 75.
(3) **جواهر الكلام**، ج 42، ص 534، وتبعه على ذلك المدني الكاشاني، **القصاص للفقهاء والخواص**، ص 206، والسيد المرعشي النجفي، **القصاص على ضوء القرآن والسنة**، ج 3، ص 99. وقال الأخير: "يعتبر التساوي بالمساحة في الشجاج طولًا وعرضاً، لعموم أدلّة القصاص وحكم العدل الإسلامي".
(4) **قاعدة لا ضرر ولا ضرار**، ص 325.

العلاج في نظر الإسلام، إنّه نوع من السرطان الذي يصيب بعض الناس أحياناً ولا يملكون له علاجاً ويجب على المرأة أن تشقى لتبقى حتى تنطفئ شمعة حياتها بالتدريج، وفي نظري إنّ هذا النوع من التفكير يتعارض مع المبادئ الإسلامية المعروفة، فالدين الذي ينادي بالعدل ويعتبر القيام بالقسط هو الهدف المبدئي والأساس لجميع الأنبياء ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحَديد: 25] كيف يمكن ألا يفكر في حلّ لمثل هذا الظلم الفاحش الواضح؟ وهل يمكن أن يضع قوانينه بالشكل الذي تنجم عنه معاناة الضعفاء لما يشبه السرطان ويتجرعوا الغصص والآلام حتى الموت؟! إنّ مما يدعو إلى الأسف أن يعتقد بعض الأفراد - الذين يقرون بأنّ الإسلام دين العدل وهم أنفسهم أعضاء محاكم - بمثل هذا الرأي، ولو أنّنا ألصقنا بالإسلام قانوناً ظالماً تحت عنوان "السرطان" فلن نجد بأساً بعد ذلك من قبول قانون ظالم آخر تحت عنوان "الكزاز" وآخر بعنوان "السل" ورابع بعنوان "الشلل" ومجموعة أخرى من القوانين الظالمة بعناوين أخرى. إذا كان الأمر كذلك فأين مبدأ العدل الذي هو أساس التقنين الإسلامي؟ وأين القيام بالقسط الذي هو هدف الأنبياء؟"[1].

## النموذج السابع: تحمل الشفيع للمؤن

بعد أنْ نقل الشيخ محمد جواد مغنية عن الفقهاء أنّهم لا يلزمون الشفيع بتحمل المؤن التي بذلت في عملية البيع التي جرت مع شريكه، كأجرة الدلال ونحوها، لأنّ النصوص لا تنصّ على تحميله ذلك، قال: "ويلاحظ بأن المؤن إذا لم تكن من قواعد الشفعة، فإنّها من قواعد العدل الذي لا يجيز لأحد أن يكتسب شيئاً على حساب غيره، وعليه يكون الشفيع ملزماً بالتكاليف الضرورية التي لا بدّ منها لإتمام البيع"[2].

(1) **نظام حقوق المرأة في الإسلام**، ص252.
(2) **فقه الإمام جعفر الصادق** عليه السلام، ج 4، ص 133.

**النموذج الثامن: استبعاد كون الأنفال ملكاً شخصياً للإمام**

واستبعاداً منه لجعل الأنفال ملكاً شخصياً للإمام، قال الشيخ المنتظري: "وهل يجوّز أحد أن يجعل الإسلام الذي هو دين العدل والإنصاف جميع البحار والقفار والمعادن والآجام وقطائع الملوك وميراث من لا وارث له وخمس جميع عوائد الناس من تجاراتهم وصناعاتهم وزراعاتهم وغير ذلك لشخص واحد بشخصه لو كان في مقام العدالة بل والعصمة أيضاً؟! وهل لا ينافي هذا التشريع حقيقة الإسلام وروحه المنعكسة في قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْۚ﴾ [الحشر: 7]؟! وأيّ حاجة للشخص بالنسبة إلى هذه الأموال الكثيرة الواسعة بسعة الأرض والناس إليها في حاجة شديدة؟ وليست التشريعات الإسلامية جزافية بل تكون على طبق مصالح النفس الأمرية"[1].

**النموذج التاسع: تنزّل قيمة الأوراق النقدية**

لو كان مهر امرأة قبل أربعين سنة ألف ليرة لبنانية مثلاً وكان بإمكانها أن تشتري بها آنذاك منزلاً سكنياً، فهل يكتفي زوجها لو أراد دفع المهر إليها على فرض كونه مؤجلاً أن يدفع الألف رغم تنزل قيمتها إلى حد أصبحت مالاً زهيداً لا تكفي لشراء وجبة طعام عادية لشخص واحد، أو يجب عليه دفع ما يعادل قوة ذلك المبلغ الشرائية في ذلك الزمان؟

ذهب بعض الفقهاء المعاصرين إلى اختيار الثاني على اعتبار "أنّ الدفع بالأوراق الفعلية مخالف لأصل العدل، فإنّه ليس من العدل دفع الأوراق الفعلية عوضاً عنها قبل أربعين سنة، نعم لو كان التفاوت يسيراً يحكم بكفايته في براءة الذمة لجريان سيرة العقلاء على عدم الاعتناء باليسير بخلاف المال الخطير"[2].

(1) **دراسات في ولاية الفقيه**، ج 4، ص 40.
(2) **فقه أهل البيت، العدد** 5 و6، ص75.

**النموذج العاشر: إهدار عمل الغاصب في العين المغصوبة**

يقول السيد محمود الهاشمي (1440هـ): ".. فالفنّان الذي يأخذ خشبة الغير بتصوّر أنّها لنفسه فيصنع منها لوحة فنّية باهضة[1] القيمة خلاف العدل والإنصاف أن يقال بأنّ ذلك كلّه لمالك الخشبة التي قيمتها ضئيلة جدّاً وأنّ العامل الفنّي لا يستحق شيئاً"[2].

**النموذج الحادي عشر: الاكتفاء بالدية مع كون كلفة العلاج تفوق قيمة الدية**

ذكر الشيخ آصف محسني (1440هـ) أنه في حال كانت الجناية مما لا تبرأ عادة ولا تكفي الدية بنفقة علاجها فـ "الحكم بكفاية الدية في مثل ذلك مشكل جدّاً؛ فإنّه خلاف العدل والإنصاف"[3].

**النموذج الثاني عشر: قتل الحيوان دون مبرر عقلائي**

رفض الشيخ آصف محسني الفتوى التي تنصّ على جواز قتل الحيوانات بلا مبرر عقلائي، يقول: "ويشكل الأمر في تجويز الفقهاء أو أكثرهم قتل الحيوانات بلا جهة عقلائيّة، كدفع ضرر، أو جلب منفعة، والأحوط - إن لم يكن الأقوى - المنع؛ فإنّه ظلم، والظلم حرام عقلاً وشرعاً"[4].

---

(1) الأصح باهظة، قال ابن منظور: " بهظ : بَهَظَنِي الأَمْرُ والحِمْل يَبْهَظُني بَهْظاً : أَثقلني وعجزت عنه وبلغ مني مَشَقّة، وفي التهذيب : ثَقُل عليّ وبلَغ منِّي مشقَّتَه. وكلُّ شيء أَثقلك، فقد بَهَظك، وهو مَبْهُوظ. وأَمر باهِظ أَي شاقٌّ. قال أَبو تراب: سمعت أَعرابيّاً من أَشجع يقول: بَهَضني الأَمر وبهظني، قال: ولم يتابعه أَحد على ذلك"، **لسان العرب**، ج 7، ص 436.

(2) **كتاب المضاربة (بحوث في الفقه)**، السيد محمود الهاشمي الشاهرودي، ص 334.

(3) **المبسوط في فقه المسائل المعاصرة (المسائل الطبية)**، للشيخ محمد القائني، ج 2، ص 39.

(4) **حدود الشريعة / المحرمات**، ج 1، ص 14.

## النموذج الثالث عشر: تفاوت الرجل والمرأة في الدية

في الاستدلال على رأيه حول تساوي الرجل والمرأة في الدية، يقول الشيخ يوسف الصانعي: "هناك الكثير من الآيات الدالة على أنّ كلام الله وحكمه يقومان على أساس الحقيقة والعدالة. وأنّه لا يظلم عباده البتة، لا في ميدان التكوين ولا في ميدان التشريع مثل: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ [الأنعام: 115]، و﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ﴾ [الأنعام: 57]، و﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا وَلَٰكِنَّ ٱلنَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [يونس: 44]، و﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النِّسَاء: 40]، و﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: 31]، و﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [آل عِمرَان: 57]. إن هذه الآيات تنفي الظلم والجور عن الله تعالى، وتنزّه ساحته عنهما، كما أن وضع اختلاف بين دية المراة والرجل هو ظلم عند الناس، بعيد عن العدالة والحقيقة، ذلك أن النساء مشتركات مع الرجال في الهوية الإنسانية، والحقوق الاجتماعية والاقتصادية، كما أن العقل نفسه يشهد على هذا التساوي أيضاً، وهو ما يؤيده الكتاب والسنة"[1].

وقد يناقش في هذا الكلام، بأن الدية لا توزن بمعيار الهوية الإنسانية، وإلا فالإنسان لا يقدر بالمال، كيف وهو خليفة الله، وقتله يعادل عند الله قتل البشرية جمعاء، وإنما الحكمة في الدية أنها تمثل تعويضاً مادياً، لا عن النفس الإنسانية، بل بسبب ما يتركه فقد الإنسان من خسارة مادية بحقّ ذويه الذين يعيلهم. وبهذا المعنى قد يقال: إنّ الرجل هو عمود الأسرة من الناحية الاقتصادية، فلذا من المعقول أن تكون ديته ضعف دية المرأة، فتأمل.

---

(1) **سلسلة الفقه المعاصر (3)، مساواة الدية الرجل والمراة والمسلم والكافر**، طبقاً لنظريات المرجع الديني سماحة آية الله العظمى الشيخ يوسف الصانعي، ص61- 62، مؤسسة فقه الثقلين.

**النموذج الرابع عشر: إعطاء الزوج الحق المطلق في الطلاق دون الزوجة**

وفي موضوع طلاق المرأة، يقول الصانعي: "من الجائز للرجل متى أراد أن يطلق زوجته مع دفعه المهر لها، فهذا إنما يقبل عقلائياً به ويحكم العقلاء بكونه حكماً عادلاً عندما تطالب المرأة به، وتدفع المهر أو تهبه وتتنازل عنه، فيكون الرجل ملزماً بطلاق المرأة، وهذه الملازمة توافق الأصول والضوابط الإسلامية وكذلك عدالة الأحكام التشريعية، التي تدلّ عليها أيضاً نصوص الكتاب والسنة، قال تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [الأنعام: 115]، وقال سبحانه: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فُصّلَت: 46]، كما يعتبر العقلاء أن ما يخالف هذه الملازمة مخالفٌ للعدل فيكون ظلماً. بعبارة أخرى: يعتبر العقل والعقلاء من القبيح أن يكون هناك أمرٌ غير اختياري - وهو الرجولة أو الأنوثة - سبباً لإعطاء تمام الصلاحيات لأحد طرفي العقد، ويكون هذا الأمر غير الاختياريّ نفسه موجباً لفقد أحد الطرفين المستعد لمراعاة تمام الحقوق.. صلاحياته، فإن الرجولة أو الأنوثة ليست في يد الإنسان، قال تعالى: ﴿يَهَبُ لِمَن يَشَآءُ إِنَٰثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَآءُ ٱلذُّكُورَ﴾ [الشّورىٰ: 49]"[1].

وقد أكثر الشيخ الصانعي من التمسك بأصالة العدل في إثبات بعض الأحكام، أو نفي بعضها، وللمناقشة فيما ذكره مجال واسع.

إلى غير ذلك من الفتاوى[2] التي يمكن بالاستناد إلى قاعدة العدل وحرمة الظلم رفضها أو إثباتها.

---

(1) **سلسلة الفقه المعاصر (8)/ وجوب طلاق الخلع على الرجل**، طبقاً لنظريات المرجع الديني سماحة آية الله العظمى الشيخ يوسف الصانعي، ص50- 51، مؤسسة فقه الثقلين.

(2) تعليقاً على فتوى السيد اليزدي القائلة: "إذا عمل للغير لا بأمره ولا إذنه لا يستحق عليه العوض وإن كان بتخيل أنه مأجور عليه فبان خلافه"، قال بعض المعاصرين: "لا يخلو من نظر في بعض الموارد مثل أن يحمل طفل جاره المريض إلى

وهذه الآراء إنما حكمت بردّ ورفض بعض النتائج التي قادت إليها الصناعة، واعتبرتها مخالفة لأصل العدل، مستندة في ذلك إلى ما تدركه من معنى العدل إما بفطرتها وعقولها أو بمرتكزاتها العقلائية، وهذا ما سيأتي توضيحه وبيانه لاحقاً.

وربما تُثار بعض الاعتراضات على ما جاء في هذا المورد أو ذاك، إلّا أنّ متابعة ذلك خارج عن محل البحث، لأنّنا بصدد بيان الفكرة العامة مع قطع النظر عن الاعتراضات التي قد تسجل على التفاصيل.

**وخلاصة الكلام**: إنّ المستفاد من هذه النماذج - بصرف النظر عن قبولنا بها أو رفضنا لها - أنّ ثمة اتجاهاً، أخذ عدالة التشريع في نظر الاعتبار، ورفض بعض الفتاوى التي رأى أنّها مصادمة لمبدأ العدل.

## ب - أمثلة أخرى لم ترد في الكلمات

وثمة موارد أخرى يمكن تطبيق القاعدة فيها لرفض بعض الفتاوى، وإن لم نجد من ذكرها:

**منها**: إطلاق الفتوى بعدم جواز خروج المرأة من بيت زوجها بدون إذن في شتى الظروف، فلو منعها لم يجز لها الخروج لا لزيارة أهلها وأرحامها ولا للتنزه ولا للزيارة أو العمرة، ولا توفير حاجياتها لأنه يؤمن لها تلك

---

المستشفى، ولكن لا بقصد التبرع إنما لاضطرار المريض إلى المعالجة الفورية فضياع حقه خلاف العدل والقسط وكذلك لو حمل سائق التاكسي عابراً في الطريق يتوهم أنه يطلب النقل، والأحوط في كثير من الموارد المشتبهة التراضي"، **الفقه الإسلامي (تعليقات على العروة الوثقى ومهذب الأحكام)**، للسيد محمد تقي المدرسي ج 3، ص 180. وتعليقاً على فتوى السيد اليزدي بأنه لو تنازع العامل والمالك "في أنه قصد التبرع أو لا؟ قدم قول العامل، لأصالة عدم قصد التبرع بعد كون عمل المسلم محترماً، بل اقتضاء احترام عمل المسلم ذلك"، قال: "وهذا مفاد العدل والقسط الذين أمرنا بهما في القرآن ولا مناص منهما إلا ببرهان قوي يدلنا على إن العامل قصد التبرع"، **المصدر نفسه**.

الحاجيات، فهذا قد يقال إنه لا ينسجم مع العدل والعشرة بالمعروف.

**منها**: الفتوى بإعطاء الرجل حق الاستمتاع الجنسي بزوجته متى شاء وأراد وحرمان المرأة من ذلك حتى مع حاجتها إليه، إلا في كل أربعة أشهر مرة واحدة، هذا إذا كان الزوج حاضراً وأما إذا كان مسافراً فلا حق لها مهما طالت المدة، بحسب ما يرى بعض الفقهاء، فهذه الفتوى قد يعترض عليها أيضا بأنها منافية لمنطق العدل.

**ومنها**: الفتوى القاضية بعدم ضمان منافع الحر الفائتة[1]، فلو حبس حراً لم يضمنه بشخصه ولا يضمن منافعه[2]، فلربما اعترض عليها بمنافاتها لمبدأ العدل، ولا سيما إذا طال الحبس لسنوات طويلة وكان الحر شخصاً كسوباً أو موظفاً ومعيلاً لأبنائه، وقد ناقش السيد اليزدي في هذه الفتوى[3].

**ومنها**: حق الابتكار، فإن العرف العقلائي اليوم يرى أنّ لصاحب الابتكار والاختراع حقاً وهذا الحق يرغب به ويباع ويشترى، ويرون أنّ هدر حقه فيه ظلم له، فقد بذل جهده الفكري أو الجسدي وصنع هذا الاختراع فعندما يأتي شخص آخر ويستنسخ هذا الاختراع دون إضافة عليه ويكثر من نسخه ولا سيما إذا كان ذا قدرة على الصنع والاستنساخ، فعدم إعطائه حق الاستفادة مما صنعته يداه خلاف العدل.

---

(1) نعم لو استوفاه الغاصب ضمنها.

(2) أما المستوفاة فإنها تضمن، قال الشهيد الثاني: " (ويضمن الرقيق) بالغصب، لأنه مال (ولو حبس الحر مدة) لها أجرة عادة (لم يضمن أجرته إذا لم يستعمله)، لأنّ منافع الحر لا تدخل تحت اليد تبعا له، سواء كان قد استأجره لعمل فاعتقله ولم يستعمله أم لا"، **الروضة البهية**، ج 7، ص 28.

(3) قال: "إذا استأجره لقلع ضرسه ومضت المدة التي يمكن إيقاع ذلك فيها وكان المؤجر باذلا نفسه استقرت الأجرة، سواء كان المؤجر حرا أو عبدا بإذن مولاه واحتمال الفرق بينهما بالاستقرار في الثاني دون الأول لأن منافع الحر لا تضمن إلا بالاستيفاء لا وجه له، لأن منافعه بعد العقد عليها صارت مالا للمستحق، فإذا بذلها ولم يقبل كان تلفها منه، مع أنا لا نسلم أن منافعه لا تضمن إلا بالاستيفاء، بل تضمن بالتفويت أيضا إذا صدق ذلك، كما إذا حبسه وكان كسوبا فإنه يصدق في العرف أنه فوت عليه كذا مقداراً"، **العروة الوثقى**، ج 5، ص 40.

والأمثلة التي قد تذكر في هذا المجال كثيرة، فتأمل ولاحظ.

**ت - الفقهاء والنصّ على القاعدة**

ويضاف إلى ما تقدم من تطبيقات، أننا قد لاحظنا وجود إشارات ولو إجمالية من قبل بعض الفقهاء المعاصرين إلى قاعدة العدل، والإضافة المهمة هنا والتي تتضمنها هذه الإشارات أنّ الفقيه لم يقتصر على ذكر العدل كوجه لتأييد حكم أو رفض آخر، بل إنه هنا خطا خطوة إضافية، وهي أنه اعتبر العدل قاعدة عامة في الاستنباط الفقهي، وإن لم يؤصلها بشكل وافٍ، وعلى سبيل المثال: نجد أنّ السيد السيستاني بعد أن نقل كلاماً عن أنّه "لم يُعلم في قواعد الفقه قاعدة تسمى بقاعدة العدل وإنما ذلك يشبه الاستحسان الذي هو من مبادئ فقه الحنفية"، ثم نقل الجواب عنه: "بأن قاعدة العدل من أعظم قواعد الفقه وإن لم تكن معنونة في أبوابه كسائر القواعد"، وذكر أنه "ويستدل لها من الكتاب بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾ [النّحل: 90]، ولا ريب أنّ من العدل أن تكون مؤونة المملوك على مالكه ومن البغي أن تحمل مؤونته على غير مالكه. والظاهر أنّه لا ينبغي الإشكال في أصل القاعدة كما دلت عليه الآيات الشريفة كقوله: ﴿وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ﴾ [النِّسَاء: 58]، وقوله تعالى: ﴿وَأُمِرۡتُ لِأَعۡدِلَ بَيۡنَكُمُۖ﴾ [الشّورىٰ: 15]، إلا أنّ البحث يقع في أساسه وضابطه الكلي، وقد أوضحنا بعض القول فيه في بعض المباحث الأصولية"[1].

وهكذا فقد نبّه الشيخ محمد آصف المحسني، إلى ضرورة "تأسيس قاعدة فقهية، باسم قاعدة العدل"[2]، واستدل عليها بالآيات الآتية، ثم عقب قائلاً: "والمستفاد من هذه الآيات الكريمة أنّه لا بد من المراجعة إلى قاعدة العدل

(1) **قاعدة لا ضرر ولا ضرار**، ص 325.
(2) **الأرض في الفقه**، ص 143.

في الحقوق بل في مطلق الروابط الاجتماعية وعدم المجاز[1] عن حدود العدل. وعلى هذا فيمكن أن يستخرج أهل الاستنباط من هذه القاعدة فروعات كثيرة في المعاملات والعلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، في ما لا نص فيه، سواء في الفتوى أو في الحكم والقضاء، بلا خوف من إهمالها لحدّ الآن في الكتب الفقهية. فإنّ الحق أحقُّ أن يتبع"[2]. وألمح إلى قاعدية العدل السيد فضل الله، قال: "إننا نستطيع من خلال ذلك أن نوسِّع حركةَ العدل الفقهية عما هي موجودة الآن لتشمل الفتاوى التي تنظم للناس علاقتهم مع بعضهم البعض، لا سيما علاقة الرجل بالمرأة. ومن الممكن جداً أننا إذا انطلقنا من هذا الاتجاه أن نكشف أشياء جديدة، وأن نكتشف واقعاً جديداً للمسألة التشريعية، إن أمثال هذه القضايا قد تقلب مسألة الفقه رأساً على عقب"[3]، وإلى دور قاعدة العدل وأهميتها أشار بعض الباحثين من أهل السنة، قال: "مبدأ العدل في الإسلام مهم جداً، فهو أساس الشريعة

(1) هكذا، ولعل الأنسب التجاوز.

(2) **الأرض في الفقه**، ص 144.

(3) **الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل**، ص 264، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2009م، ويقول: "إنّ علينا أن نبحث مسألة العدل من خلال المفهوم الشامل للعدل، أو المفهوم الإنساني العام للعدل، لأن النظرة الموجودة لدى الفقهاء هي أن قصة العدل تتأطر بإطار الموارد التشريعية التي وردت في قضايا الناس التي وضع الشارع فيها موازين معينة للعدل، ولكننا لا نعرف أن الشارع وضع موازين مطلقة وشاملة للعدل، وإنما تحدث في القضايا بشكل عام مع بعض التفاصيل، كحق المؤمن على المؤمن مثلاً، وكحق الأب على الأولاد... إلخ، ولكنه لم يتحدث عنها بشكل مطلق. على سبيل المثال قد نستفيد من آية ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [البَقَرَة: 228]، أنّ الشارع أطلق مقولة أنّ كل ما للرجل هو للمرأة إلّا في بعض التفاصيل الصغيرة جداً التي حددها الشارع بالدرجة. إننا انطلاقاً من ذلك، يمكن لنا أن نأخذ من إطلاق كلمة العدل بمفهومه الشامل في القرآن الكريم فكرة مفادها أن العدل قاعدة، وإذا كان الشارع لم يحدِّد ميزاناً مطلقاً للتفاصيل لتخضع له كل مفردات العدل بصفة شرعية، كما هو المعنى المصطلح عليه للكلمة الشرعية الإسلامية، فإننا نستطيع أن نقول إنَّ الشارع عندما أطلق كلمة العدل ولم يحدد لها خطوطاً تفصيلية، فإنَّ معنى ذلك أنه أراد منها المعنى العقلائي العام، المعنى الإنساني العام الذي يلتقي عليه كل الناس، بحيث يمكن لك في أية حال أن تقول إن فلاناً ظلم فلاناً، وإن

الإسلامية وقاعدة أنظمتها جميعاً ومنه تتفرع مبادئ كثيرة وجزئيات أكثر، والنصوص فيه كثيرة جداً، وبه أمرت جميع الشرائع الإلهية.."[1].

وهذه الكلمات على أهمية تنبهها إلى قاعدية أصل العدل بيد أنّها لم تذهب إلى تفصيل الكلام في القاعدة وبيان مداركها وحدودها وموارد الإفادة منها بشكل مفصل.

**2 - مستند القاعدة**

إنّ مستند هذه القاعدة هو العقل والنقل، وبيان هذين الدليلين يحتاج إلى بيان وتوضيح:

**أ - دليل العقل / دور العقل في إدراك العدل**

قد عرفت أنّ العقل يعدّ مرجعيّة أساسيّة في تحديد العدل والظلم في المجال المعرفي الكلامي، وأنه يمكن بالاستناد إليه بناء وإثبات تصوراتنا العقدية الملائمة للعدل، ونفي التصورات المنافية له، ومن هنا فقد رفضنا كل تصوّر كلامي ينافي عدل الله تعالى وينسب إليه الظلم، كما تقدم سابقاً، من قبيل الحكم على أبناء الكافرين غير البالغين أنّهم من أهل النار، وكذا من لم تقم عليهم الحجة، إلى غير ذلك، والوجه في ذلك أنّ العقل العملي يحكم - وحكمه بمعنى إدراكه - بحسن العدل وقبح الظلم، وإدراكه لذلك هو من المستقلات العقليّة، أي لا يتوقف على مقدمة شرعية[2]، وإنما هو أمر تدركه

---

فلاناً عدل مع فلان، كما أنَّ من الممكن جداً أن تتطوَّر مسألة حركية العدل في تفاصيل الحاجات الإنسانية"، المصدر نفسه، ص 276.

(1) **المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، ص 418.

(2) إن صغرى القياس وكبراه تارة تكونان شرعيتين، وأخرى عقليتين، وثالثة تكون الصغرى شرعية والكبرى عقلية، والحكم الشرعي المستنبط من مقدمتين عقليتين، هو ما اصطلح على تسميته بالمستقلات العقلية، ومثاله: إدراك العقل لحسن العدل وقبح الظلم، وهنا لا نحتاج لاستنباط الحكم الشرعي سوى ضم قاعدة الملازمة، (الملازمة بين ما حكم به العقل وما حكم به الشرع)، وأما الحكم الشرعي المستنبط من مقدمة

العقول بالبداهة وضرورة الفطرة، وعليه فلا ريب في مرجعية العقل على هذا الصعيد، وهذا ليس موضع تشكيك من علماء العدلية، ولا سيما أنّ تشخيص كون هذا الشيء هو خلاف العدل أمر ميسور في كثير من الأحيان، لكن السؤال: هل يعدّ العقل مرجعيّة أيضاً في تحديد ما هو العدل في مجال السلوك الإنساني، أم أنّ المرجعية الوحيدة في هذا المجال هو الشرع دون سواه؟

**في البدء يمكن القول**: إنّ البتّ بمرجعيّة العقل في هذا المجال ليس بهذه السهولة، وهو يحتاج إلى تدقيق، لأننا من ناحية المبدأ والكبرى لا نمانع من القول إنّ العقل قد يدرك كون هذا الأمر مما يقتضيه العدل أو لا يقتضيه، وعليه، فمن ناحية الإمكان لا نجد فارقاً بين العقديات والشرعيات، فكما بإمكان العقل إدراك قبح فعل أو حسنه في العقديات، فإن بإمكانه إدراكه ذلك في السلوكيات، وإذا أدرك أنّ هذا من مصاديق العدل فهو يدرك حسنه، وإذا أدرك أنه من الظلم فهو يدرك قبحه.

بيد أنّ المعضلة التي تواجهنا هي معضلة صغروية تنشأ من صعوبة الإدراك القطعي في تفاصيل السلوك البشري، لأنّ قضايا السلوك يتداخل فيها أكثر من بعد وتتشابك فيها في بعض الأحيان المصالح والمفاسد، ما يجعل تشخيص الملاك في المسألة غير ميسور على إطلاقه، ومن هنا لا يسعنا جعل ما تدركه عقولنا معياراً لمحاكمة النصوص الشرعية الواردة في الفرعيات، ونقول بأنّ هذا الحكم أو ذاك مما ينافي العدل قطعاً، كيف والتشريع في بعض الأحيان لا تكون جهة المفسدة أو المصلحة ثابتة فيه بنسبة 100%، وإنما يعتمد المشرِّع فيه على قاعدة الغلبة الملاكية، فإذا رأى غلبة الضرر على النفع حرّم، وإذا رأى غلية النفع على الضرر أباح، كما يشير إلى ذلك قوله تعالى في شأن

---

شرعية وأخرى عقلية، وهو ما اصطلح عليه بغير المستقلات العقلية، ومثاله: الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، فإنه إذا نص الشرع على وجوب الصلاة، وعلى أنه لا صلاة إلا بوضوء، فإن العقل يحكم عندها بوجوب الوضوء.

الخمر: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البَقَرَة: 219]، وأضف إلى ذلك أنّ بعض المصالح والمفاسد قد لا تظهر كل مكامنها للناظر في الأحكام والمتأمل في ملاكاتها، فربّ تحريم خلناه خالياً من المفسدة إذا بالزمان يكشف وجودها، وعليه، يصعب البتُّ بمنافاة هذا الحكم أو ذاك للعدل أو للمصلحة. وهذا ما دفع الأصحاب إلى القول: إنّ المرجع في تحديد ما يلائم العدل وما ينافيه هو الشرع وحده في قضايا السلوك الإنساني كافة. باختصار: إنّ العقل وإنْ دلّ على حسن العدل وقبح الظلم، ولكنّ المعضلة التي تواجهنا أنه يصعب علينا اكتشاف العدل في خطوط التشريع التفصيلية.

بيد أنّ ملاحظتنا التي نسجلها على هذا الكلام هي أنّنا لا نوافق على هذا الكلام على إطلاقه، فإنّ وجود معضلة في الكثير من التطبيقات لا يعني أنّ العقل عاجز عن إدراك قبحِ بعض التصرفات أو حسنها، وإننا نعتقد أنّ الباب ليس موصداً في وجه العقل أمام معرفة ملاكات الأفعال والتروك، وقد أوضحنا هذا الأمر في دروسنا التي حملت عنوان السبيل إلى ملاكات الأحكام والتي نأمل أن ترى النور قريباً، ومن الأمثلة التي نذكرها في المقام إدراك العقل بأن بعض الأفعال هي من الظلم القبيح، كما في ضرب الأطفال الرُّضع، والذي هو نوع تعذيب لهم ولا يندرج في سياق التأديب وليس له مبرر عقلائي، أليس هذا أمراً يدرك العقل قبحه يقيناً ودون ترديد، لكونه ظلماً دون مبرر فيكون محرماً، وعليه، إذا ورد في الخبر أنّ الله تعالى يبيح لنا تعذيب الطفل فلا يسعنا الأخذ به على ظاهره، بل يتعيّن رده. إذاً، الاعتماد على العقل في استنباط الحكم الشرعي، لا غبار عليه.

ويؤيد ما قلناه: أنّ من المعلوم أن الأمم التي لم يصلها صوت الرسالة الإلهية كونها تعيش في بعض الأماكن المعزولة والنائية، لا تحاسب على أساس مخالفة الشرائع السماوية، لأنها لم تصل إليهم، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسرَاء: 15]، ومحاسبتهم لا تكون على ترك

الإيمان والاعتقاد بالأصول فقط، بل على مخالفة الأحكام الفرعية التي تدركها عقولهم كحرمة الظلم والإفساد والخيانة.. فلو لم يكن العقل قادراً على الإدراك لكان اللازم الاقتصار في المحاسبة على ما حكمت به العقول في قضايا الأصول فقط، وهذا مستبعد جداً.

وإذا أردنا أن نطرح في المقام معياراً للتمييز بين ما يصعب فيه البتّ بالملاك وبين ما يمكن فيه ذلك على نحو القطع أو الاطمئنان، فإننا لا نجد أفضل من المعيار الذي ذكرناه في محل آخر[1]، وهو المعيار الذي يفصِّلُ بين حقلي التعبديات وما ألحق بها مما هو مبني في كثير من الأحيان على شيء من التعبد، وبين المعاملات ونظائرها مما نجزم أو نطمئن أن الحكم فيها مبني على علل يمكن إدراكها بالتأمل وملاحظة مناسبات الحكم والموضوع، ومن أراد التفصيل في ذلك فليراجع ما ذكرناه في كتاب أبعاد الشخصية النبوية.

إنّ اعتبار الشرع هو المحدد الوحيد للعدل والكاشف الوحيد عنه مع إقصاء أيّ دورٍ للعقل في ذلك وفي كافة المجالات، هو نوع من الأشعرية العملية التي رفضها العدلية في الكلام، ما يجعل سلوك علماء العدلية في الفقه هو أقرب إلى رأي الأشعريّة في الكلام الذي سد باب العقل عن إدراك الحسن والقبح[2].

**إصرار بعض الفقهاء على عجزنا عن إدراك الملاك**

ولكن بعض الفقهاء المعاصرين أصرّ على أنّ العقل لا يسعه ولا يمكنه - بوجه - أن يدرك ملاكات الأحكام وما هي المصلحة أو المفسدة الواقعية

(1) **أبعاد الشخصية النبوية**، ص 78، وما بعدها.

(2) وقد يكون الفرق بين الطرفين أنّ الأشعري يرفض اعتماد العقل في الكلام، لا لقصوره فحسب، بل لأنه يرى أن في ذلك تحكيماً للعقل على الله تعالى، وهذا فيه منافاة مع التوحيد الأفعالي، أما الفقهاء فهم لا يرون مانعاً من حيث المبدأ من الرجوع إلى العقل، ولكنهم يرون قصوراً لدى العقل عن إدراك المصالح والمفاسد الواقعية والإحاطة بها.

ليتسنى لنا الحكم بأنّ هذا عدل وذاك ظلم، ولا يمكن بالتالي أن يكون العقل حاكماً على النصوص الشرعية، قال السيد تقي القمي: "ومما يدل على أنّ الحكم الشرعي لا يمكن دركه بالعقل أنّا نرى اختلاف الآراء في عقلاء العالم و ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون: 53]. **وصفوة القول**: إنّه لا طريق إلى إثبات الملازمة بين العقل والشرع، ومما يدلّ على صدق مقالتنا أنّ إبراهيم أمر بذبح ولده إسماعيل، ولا إشكال في أنّ ذبح مثل إسماعيل بنظر العقل أمر قبيحٌ في حدِّ نفسه، وإذا كانت الملازمة المدعاة تامة لكان اللازم أن لا يقوم إبراهيم بهذه المهمة، ولهذه القضيّة نظائر دلّ عليها الكتاب والتاريخ. منها: جواز الزواج المتعدد للرجل مضافاً إلى ملك اليمين وعدم جوازه للمرأة، فإنّ العقلاء يرون هذه التفرقة خلاف العدل ولكنْ لا إشكال فيه شرعاً، فإنّ الشارع الأقدس عالم بتمام الجهات واختيار الكلِّ بيده"[1].

ولكن يلاحظ عليه:

**أولاً**: إنّ أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه لم يكن تكليفاً شرعياً جدياً من نسيج سائر التكاليف الشرعية الموجهة إلى عامة المكلفين والمبنية على المصالح أو المفاسد في متعلقاتها والتي يراد بعث المكلف إلى تحقيق متعلقها خارجاً أو تركه، وإنما كان حكماً خاصاً لاختبار إرادة النبييْن إبراهيم وابنه إسماعيل عليهما السلام، والله جلّ وعلا عالم بما يؤول إليه الأمر وأنّه لن يبلغ حدّ الذبح حقيقة، بل هو لا يريد تحقق الذبح، وعليه، فلا يصحّ جعلُه دليلاً على عدم إدراك العقل للأحكام الشرعية أو ملاكاتها. ودعوى أنّ ذبح مثل إسماعيل بنظر العقل أمر قبيح في حد نفسه، فـ"إذا كانت الملازمة المدعاة تامة لكان اللازم أن لا يقوم إبراهيم بهذه المهمة"، مردودة بأنّ إبراهيم عليه السلام يدرك قبح القتل، ولكنْ حكم العقل بقبح القتل هو على نحو المقتضي، وليس حكماً منجزاً، فيكون معلقاً على عدم ورود الترخيص الشرعي، وإلا لو كان على

(1) **آراؤنا في أصول الفقه**، السيد تقي الطباطبائي القمي، ج 2،، ص 39

نحو العلة التامة للقبح لما أبيح في القصاص والدفاع عن النفس ونظائرهما، فحيث نزل الوحي من السماء على إبراهيم بذبحه لأن "رؤيا الأنبياء وحي"، كان ذلك مانعاً من تأثير المقتضي في مقتضاه، وعليه فلا محل للملازمة.

**ثانياً**: وأمّا المثال الآخر الذي ذكره كشاهد على اختلاف الشرع عما عليه العقلاء، وهو إباحة تعدد الزواج العرضي بالنسبة للرجل دون المرأة، وأنّ العقلاء يرون هذا التفاوت خلاف العدل، فهو غريب، لأنّنا لا نوافق على كون هذا التفاوت خلاف العدل، لأنّ التأمل بروية في المسألة يقود إلى اكتشاف أن المسألة ليس فيها ما ينافي العقل ولا مما يقبحه العقلاء وإن كان كثيرون لا يمارسون التعدد لأسباب مختلفة، وبيان ذلك: أما بالنسبة للمرأة الواحدة فقد يقال: ثمّة حكمة في منع تعدد الأزواج لها بشكل عرضي، والحكمة في ذلك هي وجود أسباب وعوامل بعضُها نفسيّة وعاطفية وبعضها الآخر اجتماعيّة تحول دون إباحة التعدد، أمّا من الناحية النفسيّة فالمرأة بحسب فطرتها وطبيعتها - بحسب ما نلاحظ ونرى - لا ترغب بالتعدد، بل تميل إلى مشاركة الحياة مع زوج واحد، بخلاف الرجل، على أنّ الشراكة في المرأة هي مثار خلافات وصراعات بين الأزواج، وهي صراعات قد تكون دموية وكارثية، ما ينافي كون الزواج سكناً للطرفين، بخلاف التعدد في المرأة، فإنه قد يخلق مشكلات بين الضرائر ولكن لا يصل الأمر إلى حدّ تعدد الأزواج للمرأة الواحدة، ولهذا كان البشر على مرّ التاريخ يتقبلّون تعدد الزوجات ويمارسونه ولكنهم لا يتقبلون تعدد الأزواج. هذا ناهيك عن أنّ الأمر سيؤدي إلى ضياع الأنساب، وإن أمكن إيجاد حل لذلك في زماننا، من خلال فحص الحمض النووي، لكنه أمر لا يزال غير ميسور لجميع الناس، وأما بالنسبة للرجل فتعدد الزوجات وإن لم يخلُ من بعض العواقب والآثار السلبية ولكن مبرراته الإيجابية أكثر من سلبياته، كما أوضحنا ذلك في محل آخر[1].

(1) قلنا في كتاب "**مع الشباب في همومهم وتطلعاتهم**"، ص 242: "إنّ التعدد بالنسبة

## عدم الحاجة إلى حكم العقل في التشريع

هذا ولكن قد يقال: حتى لو سلمنا أنّ العقل قادر على إدراك الحسن والقبح في مجال السلوك، بيد أننا لا نحتاج إلى حكم العقل في ذلك، وذلك لكفاية الكتاب والسنة في هذا المجال، ونحن لا نجد حكماً شرعيّاً ينحصر إثباته بالدليل العقلي، بل يكون إلى جانبه دليل شرعي، كما ذكر السيد الشهيد محمد باقر الصدر[1].

---

للرجل يسهم في التخفيف من حالة العنوسة المتزايدة لدى النساء المسلمات وربّما غيرهن، والتعدّد وإن لم يعد مقبولاً في كثير من المجتمعات الإسلامية، ونحن لا يسعنا أن ننكر أنّه - أعني التعدّد - ليس الحلّ المثاليّ للمشكلة، وقد لا يكون مقبولاً لدى الكثيرات من النساء اللواتي يتطلّعن أن يكون لكلّ واحدة منهنّ زوج لا تشاركها فيه امرأة أخرى، بيد أنّ علينا درس المسألة من جميع جوانبها دراسة واقعية موضوعية، بعيداً عن العواطف، وعن ضغط الواقع المأخوذ بسطوة "المدنية الغربية" وسيفها المسلط على رؤوسنا ونمطها الحياتيّ الذي قد يتّهمنا بالتخلّف والابتعاد عن ركب الحضارة والمدنية في حال نادينا بمبدأ تعدّد الزوجات، إنّ فكرة التعدّد إنّما انطلق بها المشرع الإسلاميّ من حقائق الواقع ومعطياته، ومن أهمّ هذه المعطيات: ظاهرة زيادة عدد النساء لدى الجنس البشريّ على عدد الذكور، ولا سيّما مع تعرض الذكور أكثر من النساء إلى الموت نتيجة الحروب أو غيرها، ولذا فإنّ السؤال المنطقيّ الذي يطرح نفسه على كلّ من يفكّر بالاجتماع الإنساني برمته: ما هو الحلّ المنطقي لمشكلة تزايد عدد النساء العوانس، أنرميهنّ في أحضان الرذيلة؟ أو ندعوهن للترهّب والكبت الجنسي؟! إنّ هذه الحلول - كما هو واضح - ليست واقعية ولا منطقية ولا مقبولة في ميزان الدين والأخلاق، وقد يكون الحلّ الأنسب هو في التعدّد، لكننا نؤكّد على أهميّة أن يكون التعدّد مدروساً بدقة وعناية، فإنّنا لا نشجّع عليه كيفما اتفق، ولا نريد له أن يؤدّي إلى إفساد الحياة الزوجية الأولى، فنحن لا نريد بناء أسرة على حساب هدم أسرة أخرى، وأعتقد أنّ المرأة المسلمة وغيرها إذا فكّرت في الأمر بواقعية وبعيداً عن الضغوطات الاجتماعية التي قد تمارس عليها ووازنت بين أن تعيش حياتها في عنوسة دائمة مع ما قد يصاحبها من متاعب وأمراض، وبين أن تدخل في زواج ثانٍ، فإنّها ستميل إلى الخيار الثاني، لأنّه أفضل الخيارات الممكنة، وإن لم يكن أمثل الحلول، وقد لاحظنا أنّ عدداً لا بأس به من النساء المسلمات اللواتي لا يردن لأنفسهن السقوط في متاهات الانحراف أو أن يقعن فريسة الاستغلال أخذن يتقبّلن فكرة الزواج الثاني، وربّما تخليّن عن بعض حقوقهن، كحقّ السكنى أو غيره، وهو ما عرف بزواج المسيار".

(1) قال رحمه الله: "وأمّا ما يسمّى بالدليل العقلي الذي اختلف المجتهدون والمحدّثون

ولكنّ هذا منظور فيه، وإذا كان السيد يرى ذلك، فلغيره رأي آخر، وقد وجدنا أن بعض الفقهاء لم يجد مستنداً لبعض الفتاوى سوى دليل العقل، على سبيل المثال: في مسألة الفورية في الحج وجدنا الشيخ الأنصاري بعد أن استشكل في دلالة الأخبار عليها، قال: " فيجب البدار حينئذ بحكم العقل"[1]، وفي مسألة وجوب حفظ النفس المحترمة رأى السيد الخوئي أن مستندها هو العقل[2]، وفي كلام السيد الشهيد نفسه نجد مورداً جعل الدليل العقلي مستنداً أساسياً له بالإضافة إلى ذوق الشارع، وهو استثناء المؤمنين من بني أمية من منطوق اللعن الوارد في فقرة الزيارة: "لعن الله بني أمية قاطبة"[3]. ولا يسعنا هنا الاستطراد في ذكر أمثلة أخرى قد يكون العقل هو الحاكم الوحيد فيه، فهذا ليس موضع بحثه هنا.

على أنّه يمكن الاعتراض عليه بأنّه في حال كان المورد مما يحكم به العقل فقد يقال: إنه لا يكون حكم الشرع فيه تأسيسياً بل للإرشاد إلى حكم العقل، لأنه لا موجب لحكم الشارع فيما يستقل العقل فيه بالحكم. وهذا ما سيأتي بيانه والتعليق عليه في النقطة السادسة.

وبناءً على ما تقدم وكنتيجة له، يمكننا القول: إنه في حال ورد في بعض

---

في أنّه هل يسوغ العمل به أو لا؟ فنحن وإن كنّا نؤمن بأنّه يسوغ العمل به ولكنّا لم نجد حكماً واحداً يتوقّف إثباته على الدليل العقلي بهذا المعنى، بل كلّ ما يثبت بالدليل العقلي فهو ثابت في نفس الوقت بكتاب أو سنّة"، **الفتاوى الواضحة وفقا لمذهب أهل البيت** عليهم السلام (تراث الشهيد الصدر ج 16)، ص 111.

(1) **كتاب الحج** للشيخ الأنصاري، ص 11.

(2) قال السيد الخوئي: "فإذا أحرز العقل وجود المصلحة الملزمة غير المزاحمة في فعل، كما في حفظ النّفس المحترمة مثلاً، فبالملازمة يستكشف ثبوت الحكم الشرعي بوجوبه، ولا يبعد أن يكون مدرك وجوبه هو هذا الحكم العقلي، إذ لم نجد ما يدل على وجوبه من الأدلة اللفظية"، **دراسات في علم الأصول**، ج 3، ص 33.

(3) قال تعليقاً على قوله عليه السلام: "لعن الله بني أُمية قاطبة"، : "إنَّ القضية ظاهرة في الخارجية وإنه لم يثبت بمخصص لفظي أنَّ المراد غير المؤمنين منهم.. وإنّما ثبت ذلك بحكم العقل أو استفيد من ذوق الشارع بنحو عام"، **بحوث في علم الأصول**، ج 3، ص 324.

الأخبار ما ينافي القاعدة المذكورة لا يسعنا سوى ردّ الخبر إنْ لم نجد له محملاً صحيحاً ووجيهاً، نظير ما قلنا في القضايا الكلامية، للتعليل ذاته، وهو أنّ العدل مما يحسنه العقل والظلم مما يقبحه العقل أيضاً، وهذا سيجعل منهما معياراً وميزاناً في محاكمة النصوص والروايات، لأنه من غير المعقول أن يصدر عن الشارع ما ينافي بديهيات العقول.

**ضرورة الدراسة الشمولية**

إنّ التأكيد على قدرة العقل على اكتشاف ما هو عدل أو ظلم، لا يعني التسرع في هذا المجال، بل لا بدّ من التدقيق في الأمور من جميع جوانبها ووجوهها، ومن أهم الأمور التي يفترض بالفقيه أن يأخذها بنظر الاعتبار هو قراءة هذا الحكم أو ذاك في بيئته التشريعية، فإنّ إحدى خصائص التشريع الإسلامي أنه يمثّل دورة تشريعية متكاملة تغطي جميع نواحي الحياة، ولهذا فإنّ إخضاع أي حكمٍ من منظومة تشريعية متكاملة بالدراسة النقدية والحكم عليه بأنه ظلم لا يمكن أن يتم بطريقة تجزيئية تفكيكية، فينتزع هذا الحكم من تلك المنظومة أو يستل من سياقه ومن ثم يدرس على حدة ويتم تقييمه بأنّه منافٍ لأصل العدل مثلاً أو غيره، إنّ هذا أسلوب خاطئ ويؤدي إلى نتائج غير دقيقة، بل لا بدّ أن يدرس الحكم في سياق المنظومة التشريعية المتكاملة، وتلاحظ جميع المصالح والاعتبارات التي قد تبرر هذا الحكم أو ذاك، ومن هنا فإنّ وصف حكم بمنافاة العدل في التفاصيل القانونية والشرعية يحتاج إلى دقة عالية ودراسة وافية للمنظومة التي جاء الحكم في سياقها، فأنت لا تستطيع - برؤية قاصرة - أن تنظر إلى مسألة ميراث المرأة مفصولة عن سياقها وتقول: إنّ إعطاءها نصف ما يُعطى الرجل هو مخالف للعدل، وإنّما عليك أن تنظر إلى النظام المالي والإنفاقي العام في الإسلام وإلى مسؤوليات كل من الرجل والمرأة فيه، حينذاك تستطيع الحديث عن عدالة التشريع أو عدم عدالته، ولا يخفى أنه عند النظر إلى المسألة بهذا المنظار الواسع قد يكتشف

الإنسان أنّ ما تأخذه المرأة في الميراث بالقياس إلى ما يأخذه الرجل لا يشكل ظلماً لها، بل ربما يزيد على ما يأخذه، لأنها لا تكلف بالإنفاق مما أخذته أو جمعته وإنما يكلف الرجل بذلك.

**ب - دليل النقل / دور الشرع في تحديد العدل**

وقبل أن نذكر النصوص النقلية الدالة على مطلوبية العدل، ونقرِّب الاستدلال بها، نرى من الملائم التطرق إلى قضية هي أشبه بدفع دخل، وخلاصتها: أنّه لا ينبغي التشكيك في أنّ للشارع دوراً أساسياً في بيان ما هو عدل أو هو ظلم، فهذا حقه ولا يمنعه مانع، وهو الأعلم بما يصلح عباده أو يفسدهم، وقد جرت سيرته على ذلك، إذ من المعلوم أنّ الأحكام الشرعية المنصوص عليها في الكتاب والسنة تهدف إلى تحقيق العدل، وهذا ما يشهد به الحديث المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام فيما خطب به في المدينة: ".. **أَمَا والَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وبَرَأَ النَّسَمَةَ لَو اقْتَبَسْتُمُ الْعِلْمَ مِنْ مَعْدِنِه وشَرِبْتُمُ الْمَاءَ بِعُذُوبَتِه وادَّخَرْتُمُ الْخَيْرَ مِنْ مَوْضِعِه وأَخَذْتُمُ الطَّرِيقَ مِنْ وَاضِحِه وسَلَكْتُمْ مِنَ الْحَقِّ نَهْجَه لَنَهَجَتْ بِكُمُ السُّبُلُ وبَدَتْ لَكُمُ الأَعْلاَمُ وأَضَاءَ لَكُمُ الإِسْلاَمُ فَأَكَلْتُمْ رَغَداً ومَا عَالَ فِيكُمْ عَائِلٌ ولاَ ظُلِمَ مِنْكُمْ مُسْلِمٌ ولاَ مُعَاهَدٌ ولَكِنْ سَلَكْتُمْ سَبِيلَ الظَّلاَمِ فَأَظْلَمَتْ عَلَيْكُمْ دُنْيَاكُمْ بِرُحْبِهَا**"[1].

ونحن نطرح هذا الكلام في مقابل وجهة نظر أخرى حديثة ترى أنّ العدل[2] هو مطلبٌ ديني وشرعي كما هو مطلب عقلائي، وأنّ الدين أكّد

(1) **الكافي**، ج 8، ص 32، وسُمِّيت هذه الخطبة بالطالوتية، لتضمّنها الحديث عن طالوت، **شرح أصول الكافي**، ج 11، ص 296، وقال المجلسي: "ضعيف على مصطلح القوم، لكن بلاغة الكلام، وغرابة الأسلوب والنظام تأبى عن صدوره عن غير الإمام عليه السلام، وإنما سميت بالطالوتية لذكره فيها"، **مرآة العقول**، ج 25، ص 70.

(2) والعدل إنما نذكره - وفقاً لهذه النظرية - من باب المثال، فما نقوله بشأن العدل نقوله أيضاً في غيره من المفاهيم التي جاء بها الكتاب والسنة، فالمبادئ العامة ثابتة

المبدأ المذكور ودعا إليه، وهو مبدأ ثابت بلا شك، لكنّ تطبيقاته بأجمعها متغيّرة ومتحركة، فما جاءت به الشريعة من أحكام العدل، هي تطبيقات ذات طابع تاريخي كانت تراعي منطق العدل بحسب الوضعية التاريخية المحكومة لظروف المجتمع السابق وما يحكمه من عادات وتقاليد، ولكنّ التطبيق المذكور إذا لاحظناه بالقياس إلى مجتمعاتنا وما شهدته من نضج فكري واجتماعي ومن تغيرات في الذهنية وفي النظرة إلى كثير من الأشياء قد لا يكون محققاً للعدل، وهذا لا ينتقص منه شيئاً، لأنّ قيمته تقدر بلحاظ زمنه وبيئته الخاصة، وبهذا اللحاظ لا ريب أنه كان وافياً بالغرض، لكن المشكلة في جعله مطلقاً وعابراً للأزمان كلها. إنّ هذا الرأي ينطلق من قاعدة أن المبادئ العامة التشريعية ثابتة وأما التطبيقات فهي متحركة ومتغيرة.

وهذا الرأي - كما يلاحظ - يقع على الطرف المقابل للرأي المتقدم الذي يريد أن يكفّ العقل عن هذا الميدان.

ولكننا كما لم نوافق على الرأي السابق، فإننا لا نوافق على هذا الرأي، وذلك لأننا لم نجد له تأصيلاً مقنعاً، نعم نحن نوافق عليه في حدود معينة، وهي إذا ما ثبت لنا أنّ الأحكام المجعولة في تفصيلات المسائل الشرعية كانت أحكاماً محدودة بدائرة خاصة، وأن حكم النبي ﷺ أو الإمام عليه السلام كان صادراً عنهما بصفتهما الولايتية، ودائرة الأحكام التدبيرية الولايتية قد أوضحناها بشكل وافٍ في كتاب أبعاد الشخصية النبوية، فليراجع، فإن ثبت لنا أنّ التطبيقات صدرت عن النبي ﷺ أو الإمام عليه السلام بصفته قائداً ووليّاً لا بصفته ناقلاً لشرع الله تعالى، فعندها يتم ما ذكر من أنّها مؤقتة وأننا اليوم غير ملزمين بها وإنما نستهدي المبدأ العام بما نراه من تطبيقات جديدة، وأما إذا

---

وتطبيقاتها متحركة. وقد توسع صاحب هذه النظرية حتى للعباديات، معتبراً أنّ المبدأ الثابت في الصلاة مثلاً هو حالة المعراجية فما يحقق هذا الهدف ولو بغير الصلاة يكون مجزياً عن الصلاة.

لم يثبت لنا ذلك بدليل فعندها لا مفر من التمسك بالإطلاق الأزماني لخطاب التطبيقات ونثبت بقاءها واستمرارها.

### ت - دليل النقل / عرض النصوص

ومع اتضاح ذلك نأتي إلى عرض النصوص الدالة على أنّ الإنسان مأمور ومخاطب بالعدل والقسط، ومنهي عن الظلم والجور، وسنبدأ أولاً باستعراض النصوص الآمرة بالعدل، ثم نأتي بعدها إلى النصوص الناهية عن الظلم أو النافية لوجوده في الشريعة، وعلينا الالتفات إلى أنّ هاتين المجموعتين ليستا من حيث الإفادة منهما على حدٍّ سواء، فهما معا تصلحان لتأسيس القاعدة التشريعية، لكنّ في مسألة الحاكمية على الأحكام الأولية سوف يكون اعتمادنا على آيات نفي الظلم عن ساحة الشريعة.

#### أولاً: النصوص الآمرة بالعدل

قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ﴾ [النّحل: 90]. وروي عن عن أمير المؤمنين عليه السلام في تفسير هذه الآية قال عليه السلام: "**العدل: الإنصاف، والإحسان، الفضل (التفضل)**"[1]. والأمر بالإحسان محمول على الاستحباب لقرينة خارجية، فالباقي يبقى محمولاً على الوجوب عملاً بالظاهر[2]، فيكون العدل مأموراً به، ولا مجال لدعوى أنّ الآية ترمي إلى بيان أنّ ما أمرت به الشريعة هو من العدل، وذلك لأنها بصدد الإنشاء وليس الحكاية والإخبار.

وقال تعالى: ﴿قُلۡ أَمَرَ رَبِّي بِٱلۡقِسۡطِۖ﴾ [الأعرَاف: 29].

---

(1) **نهج البلاغة**، ج 4، ص 51، **معاني الأخبار**، ص 257، **وعيون الأخبار** لابن قتيبة، ج 3، ص 24.

(2) يقول الشيخ الطوسي: " فالأمر بالأول (العدل) على وجه الإيجاب، وبالإحسان على وجه الندب"، **التبيان في تفسير القرآن**، ج 6، ص 418، وراجع: **فقه القرآن** للراوندي، ج 2، ص 210.

وقال تعالى: ﴿وَأَقْسِطُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الحُجرَات: 9]

وقال جلّ وعلا: ﴿فَلِذَٰلِكَ فَٱدْعُ وَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَقُلْ ءَامَنتُ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِن كِتَٰبٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ ٱللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ﴾ [الشّورىٰ: 15].

وقال جل وعلا: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المَائدة: 8]. وهذه الآية المباركة تدل على "أنّ المبدأ الأساس الذي يقوم عليه المجتمع الإسلامي، وتقوم عليه حياته وعلاقاته الداخلية والخارجية ورسالته العالمية هو أن يقوم الناس بالقسط، أي أن يكون مبدأ العدالة هو المبدأ الحاكم والمسيطر على الحياة الخاصة والعامة للبشر، في المجتمعات السياسية وبينها خاصة"[1].

وقال سبحانه وتعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [المُمتَحنَة: 8]، وهذه الآية سوف نتوقف عندها ملياً، في القاعدة الآتية، ونرد دعوى كونها منسوخة.

وقال: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُواْ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ﴾ [صٓ: 26].

وقال جلّ وعلا: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ [النِّسَاء: 58]، وهذه الآية تدل على وجوب الحكم بين الناس بالعدل، فهي ناظرة إلى خصوص القضاء، أو في الأعم منه ومن الولاية، قال الشيخ مغنية: "ووجوب العدل لا يختص بالقاضي، بل يشمل الوالي أيضاً، والوالي العادل هو الذي

(1) في الاجتماع السياسي الإسلامي، ص 104.

يهتم بجميع نواحي الحياة، كالصحة والثقافة والعيش والحرية للجميع"[1]، ويؤيد التعميم للحاكم خبر معلى بن خنيس عن الصادق عليه السلام قال: "قلت له: قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ﴾ [النِّسَاء: 58] قال: على الامام أن يدفع ما عنده إلى الإمام الذي بعده، وأمرت الأئمة أن يحكموا بالعدل، وأمر الناس أن يتبعوهم"[2].

وقال تعالى: ﴿وَإِذَا قُلۡتُمۡ فَٱعۡدِلُواْ وَلَوۡ كَانَ ذَا قُرۡبَىٰۖ﴾ [الأنعام: 152].

هذا ما يتصل بالنصوص القرآنية، وأما الأخبار الآمرة بالعدل فهي كثيرة جداً، وإليك بعضاً منها:

عن أمير المؤمنين عليه السلام في وصف رسول الله صلى الله عليه وآله: "..**وزَنْدٌ بَرَقَ لَمْعُه، سِيرَتُه الْقَصْدُ، وسُنَّتُه الرُّشْدُ وكَلَامُه الْفَصْلُ وحُكْمُه الْعَدْلُ..**"[3].

ومن كلام له عليه السلام فيما رده على المسلمين من قطائع عثمان: "**واللَّه لَوْ وَجَدْتُه قَدْ تُزُوِّجَ بِه النِّسَاءُ ومُلِكَ بِه الإِمَاءُ، لَرَدَدْتُه، فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً، ومَنْ ضَاقَ عَلَيْه الْعَدْلُ فَالْجَوْرُ عَلَيْه أَضْيَقُ**"[4].

وفي خبر عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي إِبْرَاهِيمَ عليه السلام فِي قَوْلِ اللَّه عَزَّ وجَلَّ: ﴿يُحۡيِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَاۚ﴾ [الرُّوم: 50] قَالَ: "**لَيْسَ يُحْيِيهَا بِالْقَطْرِ، ولَكِنْ يَبْعَثُ اللَّه رِجَالاً فَيُحْيُونَ الْعَدْلَ فَتُحْيَا الأَرْضُ لإِحْيَاءِ الْعَدْلِ ولإِقَامَةُ الْحَدِّ لِلَّه أَنْفَعُ فِي الأَرْضِ مِنَ الْقَطْرِ أَرْبَعِينَ صَبَاحاً**"[5].

---

(1) **التفسير الكاشف**، ج 2، ص 357، والتعميم للحاكم ظاهر من تفسير **الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل**، ج 3، ص 284.
(2) **من لا يحضره الفقيه**، ج 3، ص 3، **وتهذيب الأحكام**، ج 6، ص 223.
(3) **نهج البلاغة**، ج 1، ص 185.
(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 46.
(5) **الكافي**، ج 7، ص174، **وتهذيب الأحكام**، ج 10، ص 146.

وعَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: "**اتَّقُوا اللَّه واعْدِلُوا فَإِنَّكُمْ تَعِيبُونَ عَلَى قَوْمٍ لاَ يَعْدِلُونَ**"[1].

وفي صحيحة الحلبي عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: "**الْعَدْلُ أَحْلَى مِنَ الْمَاءِ يُصِيبُه الظَّمْآنُ، مَا أَوْسَعَ الْعَدْلَ إِذَا عُدِلَ فِيه[2] وإِنْ قَلَّ**"[3].

وعن حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنِ الْعَبْدِ الصَّالِحِ عليه السلام قَالَ: "**.. لَوْ عُدِلَ فِي النَّاسِ لاَسْتَغْنَوْا، ثُمَّ قَالَ: إِنَّ الْعَدْلَ أَحْلَى مِنَ الْعَسَلِ ولاَ يَعْدِلُ إِلاَّ مَنْ يُحْسِنُ الْعَدْلَ..**"[4].

إلى غير ذلك من النصوص التي يعثر عليها بالتتبع، والتي سنتكلم عن تقريب دلالتها على قاعدية العدل في العنوان التالي.

وإننا نرجح أن مرجع ما تضمنه قوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ ۖ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّٰبِرِينَ﴾ [النحل: 126]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ۖ﴾ [الشورىٰ: 40]، إلى قاعدة العدل.

**ثانياً: ما دل على نفي الظلم في الشريعة**

إنّ حرمة الظلم من البديهيات وقد دلت على ذلك الأدلة العقلية والنقلية، كما تقدم، ولذا لسنا بحاجة هنا إلى ذكرها، وإنما يعنينا هنا التعرض لبعض الأدلة التي يستفاد منها نفي الظلم عن ساحة الشريعة المقدسة، لأنّ هذا النوع من النصوص هو أكثر دلالة على المدعى، لنظره إلى نفي الظلم عن الشريعة، فيكون له صفة الحكومة، وهذا ما سيأتي بيانه لاحقاً، والنصوص النافية للظلم كثيرة، منها:

---

(1) **الكافي**، ج 2، ص 147.
(2) "فيه": أي في الأمر وإنْ قلّ ذلك الأمر، **الوافي**، ج 4، ص 478.
(3) **الكافي**، ج 2، ص 148.
(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 541، **وتهذيب الأحكام**، ج 4، ص 131.

قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا مَا قَصَصْنَا عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [النّحل: 118] .

وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البَقَرَة: 278-279]. وتقريب الاستدلال بهاتين الآيتين وما قد يرد عليهما سيأتي بيانه لاحقاً.

وقوله تعالى: ﴿إِن تُبْدُواْ ٱلصَّدَقَٰتِ فَنِعِمَّا هِىَ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا ٱلْفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنكُم مِّن سَيِّـَٔاتِكُمْ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَىٰهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنفُسِكُمْ وَمَا تُنفِقُونَ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ ٱللَّهِ وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ [البَقَرَة: 271-272]، ونظيره ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَىْءٍ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ [الأنفَال: 60].

إنّ هذه النصوص ظاهرة في نفي الظلم عن ساحة الشريعة، فيستظهر منها أنه لا يمكن القبول بأي نتيجة فقهية تكون مسببة لظلم العباد، وأنّ كل ما قد يتسبب بالظلم لسبب من الأسباب الخارجية فهو - حتى لو كان حكماً شرعياً - مرفوع عن ساحة التشريع.

وهذا الكلام يحتاج إلى مزيد بيان وتقريب، ولا سيما أنه قد يُعترض عليه ببعض الاعتراضات، وهذا ما سوف نتناوله في الفقرة التالية وما يليها.

### أ - دليل النقل/ دور العرف العقلائي في تحديد العدل

ومع اتضاح ما تقدم من أنّ الشرع له دور أساسٌ في تشخيص وتحديد ما هو عدل، وهو دور لا ينكر، واتضاح ما تقدم قبل ذلك من أنّ للعقل دوراً في

هذا المجال أيضاً، يبقى علينا التطرق إلى دور العرف العقلائي في ذلك، وهل يستفاد من النصوص إعطاء العقلاء مثل هذا الدور؟ وبعبارة أخرى: إنّ محور البحث والنقاش هنا أنّ الطريق إلى معرفة ما هو عدل هل ينحصر بما جاء في النصوص الشرعية وما تقتضيه قواعد الاستنباط من الأمارات والأصول ولا يتعداه، أو أنّ بإمكان العقلاء أيضاً - بالإضافة إلى العقل - أن يحددوا ما هو عدل أو ظلم بحسب فطرتهم وارتكازاتهم العقلائية؟

لا يخفى أن إعطاء دور للعقلاء في تحديد العدل والظلم، أمر ممكن من الناحية الثبوتية، والعقل لا يمانع منه، ولكنّ المهم هو إقامة الدليل الإثباتي على ذلك، وملاحظة ما إذا كان هناك مانع شرعي يمنع منه؟

لا يخفى أنّ طريقة الفقهاء في الاستنباط تنبئ عن أنهم لا يقرون بأنّ ثمة مساحة معينة يستطيع العقلاء فيها تحديد ما هو العدل، ما يعني أنّ ما سنّه وحدده الشارع في شتى الأبواب وتفاصيل الأحكام هو العدل والحق، وحيث إنهم نفوا أي دورٍ للعقل أيضاً في معرفة العدل كما تقدم، فهذا يعني أنه لا مجال لتأسيس قاعدة كليّة مستقلة تأمر بالعدل بعيداً عما جاء في سائر أحكام الشرع، وإنما علينا في كل مورد يشك في انسجامه مع العدل أن نرجع إلى ما جاء في نصوص الشريعة وقواعدها، فنأخذ بها ونعتبر مضمونها هو العدل دون سواه، فالحديث عندها عن عدالة الإسلام هو حديث إخبار عن عدالة أحكامه فقط، فإذا استفيد من نصوص أو بعض قواعدها أن للرجل الحق إبقاء زوجته دون طلاق ولو كانت تعيش معه حياة نفسية واجتماعية صعبة ولا تطاق، فإنّ هذا هو العدل بنظر التشريع ولا يسوغ لنا أن نسمه بأنه حكم ظالم، وإنما علينا التسليم له، وإذا استفيد من النصوص أو القواعد المعدة للاستنباط عندهم أن تنزَّل قيمة النقد لا يضمن ولو كان تنزَّلاً فاحشاً وكبيراً ومجحفاً بحق الدائن فلا يضمن المدين، فلا يسعنا أن نقول إنّ هذا الحكم ظالم وليس عادلاً، وهكذا في سائر الموارد والأمثلة.

ولكن في مقابل ذلك يمكننا القول: إنّ أمر الشارع بالعدل ونهيه عن الظلم

لا يستفاد منه الأمر بالأول والنهي عن الثاني فحسب، بل ويستفاد منه أيضاً أنّ العرف العقلائي العام هو مرجع في تحديد ما هو عدل أو ظلم، وليس الشرع والعقل فحسب.

وقد تسأل: ما هو الوجه في استفادة ذلك من نصوص الشرع، مع أنّها ليست في مقام البيان من هذه الجهة، وإنما هي في مقام بيان الأمر بمتعلقها أو النهي عنه؟

والجواب: إنّ استفادة ذلك تتم بأحد وجهين:

**الوجه الأول**: إنّ تفسير العدل الوارد في النصوص بخصوص ما تضمنته الشريعة من أحكام وقوانين فيه إلغاء لموضوعية عنوان العدل، وحمله على المرآتية البحتة، وهو خلاف الظاهر ولا موجب له، وكان الأولى بالشارع لو كان عنوان العدل أو الظلم عنده عنواناً طريقياً مرآتياً ومشيراً إلى ما ورد في الشريعة من أحكام ولم يكن تكليفاً عاماً للمكلفين، أن يقول للمكلف: تعامل مع الآخر وفق ما جاءت به الشريعة، ولا تتجاوز أحكامها، وبذلك يتحقق العدل وينحسر الظلم.

**الوجه الثاني**: إنّ من المعلوم أنّ سيرة الشارع الأقدس قد جرت واستقرت على أنّه في الموارد التي يكون فيه متعلق الحكم ذا ماهية شرعية خاصة ومطلوباً امتثاله بطريقة شرعيّة محددة فإنّه يتصدى بنفسه لبيان تلك الماهية والتنصيص على تلك الطريقة وبيان معالمها، كما في الصلاة أو الصوم أو الحج، فإنّ الشارع عندما جعلها متعلقاً لحكمه الشرعي، فإنه حدد صورة الصلاة، وكذلك سائر العبادات ولم يترك طريقة امتثالها بيد المكلف بل حدد بنفسه كيفية أداء المتعلق، وفي المقابل، فإنّه في الموارد التي لا يكون للشارع صورة خاصة للمتعلق ولا يريدُ أداءَه بطريقة محددة لا يصح تجاوزها، ففي هذه الحالة نجد أنّه يترك الأمر إلى العرف العام ولا يلزم بطريقة معينة وثابتة في الأداء، كما هو الحال في "العشرة بالمعروف" المأمور بها في تعامل

الرجال مع زوجاتهم، كما في قوله عزّ وجلّ: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [النِّسَاء: 19]، فهنا لم ينصّ الشارع على طريق خاص لا يجوز تعديه في العشرة بالمعروف، وحيث إننا لا نحتمل أن يكون الأمر متروكاً لتقدير كل فرد من أفراد المكلفين، لأنّ الأفراد يتحكم بهم المزاج الخاص وتتغلب عليهم الأهواء، فمن الطبيعي - بعد استبعاد الاكتفاء بمرجعية العقل القطعي في هذا المجال - أن يتم إيكال الأمر إلى العرف العقلائي العام الذي يقدر الموقف بطريقة مدروسة وبعيدة عن الأهواء والمزاجيات، ويبدو أنّ هذا المعنى لا خلاف فيه بين الفقهاء.

وإذا اتضح ذلك نأتي إلى ما نحن فيه، أعني قضية العدل، حيث إنّ الشارع تعالى قد أمر بالعدل، فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النّحل: 90] وقال: ﴿وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾ [الشّورىٰ: 15]، والعدل في هذه النصوص هو متعلق الحكم الشرعي، ونلاحظ أنّه لم يرد في الكتاب والسنة إعطاء تحديد معيّن للعدل وطريقة خاصة لكيفية امتثاله وأدائه، الأمر الذي يعني أن الشريعة اتكأت على وضوح المفهوم في الذهن العام، وأرجعت إليه في حركة العدل وتطبيقاته، وتركت أمر امتثاله إلى العرف العام، حال العدل في ذلك هو حال مفهوم العشرة بالمعروف وحال سائر المفاهيم الملقاة إلى عامة الناس.

**شواهد ومؤيدات**

وثمة شواهد ومؤيدات تعزز الفكرة المشار إليها، وهي أن للعرف دوراً في تحديد العدل:

**المؤيد الأول**: إنّ سياق الآيات القرآنية الآمرة بالعدل يؤيد ما قلناه، فقد لاحظنا أن بعض الآيات المتقدمة قد عطفت على الأمر بالعدل أشياء أخرى، منها الإحسان وإيتاء ذي القربى، وهذه المفاهيم لم يرد لها تحديد شرعي خاص، فيكون أمرها موكولاً إلى العرف العام، وإلا لو كان لدى الشرع تعريف خاص لها بحيث تؤخذ منه تفاصيلها، لكان تصدى لبيان ذلك، ولكنه

لم يفعل، وكذلك يكون حال الأمر بالعدل الوارد معها في السياق عينه.

**المؤيد الثاني**: إنّ مرجعية العرف في تحديد العدل وتشخيصه في الموضوعات مقبول عند الفقهاء في بعض الموارد الجزئية التي ورد فيها الأمر بالعدل، وذلك من قبيل:

**مثال أول**: إنّ الشارع أمر الرجل الذي لديه أكثر من زوجة بالعدل بينهنّ، وقد حمل الفقهاء العدل على المفهوم العرفي.

**مثال ثانٍ**: أمر الله تعالى المصلح بين الطائفتين المتقاتلتين أن يصلح بينهما بالعدل: ﴿فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَا بِٱلۡعَدۡلِ وَأَقۡسِطُوٓاْۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ﴾ [الحُجرَات: 9]، ولم يحدد له ما هو العدل فهو متروك إلى ما يراه المتصالحان من العدل مما ليس فيه جور على أحدهما ولا ما ينافي شرع الله تعالى.

**مثال ثالث**: كذلك عندما نراجع النصوص التي تأمر الأبوين والمربين[1] بالعدل مع الأولاد في العطاء وفي الرعاية ونحوها، فإنها - ظاهراً - تحيل إلى العدل عند أهل العرف.

ولتكن هذه الأمثلة مؤشراً على أنّ إعطاء المرجعية للعرف في تحديد العدل ليس بذلك المستهجن والمستغرب.

**والحاصل**: أنّ نصوص العدل تُنزَّل على الفهم العرفي، ويؤخذ بما يراه

---

(1) روي عن رسول الله ﷺ: "**اتّقوا الله واعدلوا بين أولادكم**"، **مكارم الأخلاق**، ص220، **وكنز العمال**، ج 16، ص445. وفي خبر آخر أنّ العدل بين الأبناء هو حقّ من حقوقهم على الآباء والأولياء، ففي الحديث المروي عنه ﷺ: "**إنّ لهم عليك من الحقّ أن تعدل بينهم، كما أنّ لك من الحقّ أن يبرّوك**"، **مسند أحمد**، ج4، ص270. وهذه الروايات شاملة للعدل المادي والعاطفي، وعنه ﷺ "**اعدلوا بين أولادكم في النِّحل** (جمع نحلة وهي الهدية) **كما تحبُّون أن يعدلوا بينكم في البِّر واللّطف**"، **السنن الكبرى**، ج 6، ص178. وعنه ﷺ: "**إنّ الله تعالى يحبّ أن تعدلوا بين أولادكم حتى في القُبَل**"، **الجامع الصغير**، جلال الدين السيوطي، ج 1، ص 288.

العقلاء عدلاً سواءً في المجال السياسي والاقتصادي والاجتماعي، والكلام عينه يقال في المفهوم المقابل للعدل وهو الظلم، فإنّ الشارع لم يعطه معنى محدداً أو تعريفاً خاصاً، مما يظهر منه أنه قد أوكل الأمر في هذا المفهوم إلى العرف، وقد تقدمت الكثير من نصوص الكتاب والسنة الناهية عن الظلم، ولم نجد في شيء منها إعطاء تفسير خاص للظلم، وأنّ المراد به معنى خاص لدى الشارع.

وربما يقال: إنّ حكم داوود بالظلم في قصة الخصمين اللذين تسورا عليه المحراب، هو حكم صدر منه على أساس التشخيص العقلائي للظلم، فقد جاءه أحد الخصمين شاكياً أخاه: ﴿إِنَّ هَٰذَآ أَخِى لَهُۥ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِىَ نَعْجَةٌ وَٰحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِى فِى ٱلْخِطَابِ﴾ [صّ: 23]، فما كان جواب داوود عليه السلام إلا أن قال: ﴿قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِۦ ۖ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْخُلَطَآءِ لَيَبْغِى بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ ۗ وَظَنَّ دَاوُۥدُ أَنَّمَا فَتَنَّٰهُ فَٱسْتَغْفَرَ رَبَّهُۥ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ﴾ [صّ: 24]، فحكمه عليه السلام بالظلم لم يعتمد فيه على تشخيص موحى به إليه، وإنما جرى فيه على ضوء التشخيص العقلائي العام للظلم، ولكون الأمر كذلك عرفاً.

وبما ذكرناه اتضح أنّ ما يقوله المشهور من أنّ الآيات والروايات الآمرة بالعدل إنما هي بصدد بيان أنّ التشريعات الإلهية هي المحققة للعدل فحسب، وأنّ علينا الأخذ بما اشتملت عليه النصوص حتى لو كانت بنظرنا القاصر ليست محققة له، هو أشبه بالمصادرة، فهو مبني على مقدمة مطويّة ومفروغ منها في كلامهم وهي أنّ بيان ما هو العدل هو من وظيفة الشارع، وأنّ التشريعات الإلهية التفصيلية المحققة للعدل ثابتة ودائمة مدى الزمان، وعليه فحتى لو تراءى لنا اليوم لسبب ما أنّها لا تحقق العدل فلا يجوز لنا رفع اليد عن إطلاقها الأزماني، ولكنك عرفت أنه لا مانع من جعل المرجعية في ذلك هو العرف العقلائي العام.

وهكذا اتضح أنّ العدل يمثل معياراً حاكماً توزن به النصوص والفتاوى،

فكلُّ نصٍّ يُعزى إلى صاحب الشريعة لا ينسجم مع مبادئ العدل لا يمكن القبول به، وكلّ فتوى فقهيّة تبرر الظلم والقهر هي فتوى لا تمتّ إلى الدين بصلة، شريطة أن يدرك العقل بشكل واضح ولا لبس فيه أنّ هذه الفتوى هي فتوى مخالفة للعدل، أو تثبت مخالفتها للعدل بحسب الارتكاز العقلائي العام، وهذا معناه أنّ العدل هو الذي يحكم الفقه وليس العكس، والعدل من القواعد التي لا تقبل الاستثناء.

ولك أن تعزز هذه النتيجة بمؤيد وهو أنّ التشريع يعكس صفات المشرّع، في حكمته وعدالته، ومن هنا فبما أنّ التشريع الإسلامي ينتسب إلى الله تعالى، فإنّ عدالة التشريع هي من متفرعات أو تجليات عدالة الله تعالى، فالله تعالى كما هو عادل في خلقه فهو عادل في شرعه وأوامره ونواهيه، وكما أنّ عدله في التكوين يبرز ويتجلى لكافة خلقه في هذا الإتقان والإحكام الذي نراه في خلق الإنسان وخلق السماوات والأرض فإنّ عدله في التشريع لا بدّ أن ينعكس في كل المنظومة التشريعية التي تحقق الاستقرار والانتظام للبشر.

**تنبيه ضروري**

وكما نبهنا في نهاية الحديث المتقدم عن دور العقل في تحديد العدل على ضرورة الدراسة المستوعبة والشاملة لما جاء في النصوص الشرعية، وحذرنا من مغبة دراستها بشكل تجزيئي أو التسرع برميها بمخالفة العدل، فإننا ننبه هنا على الأمر ذاته وبشكل آكد، وننبه أيضاً إلى أمر آخر، وهذا الأمر يمثل فارقاً بين حكم العقل وحكم العقلاء بالعدل، وخلاصة هذا الأمر: أنّ حكم العقل القطعي - إن كان ناجزاً وليس معلقاً - لا يمكن تقييد حجيته بعدم وجود مخالف له في الشرع، لأنّ حجيّة الإدراك العقلي على المشهور عند العدلية تعني أنه لا يعقل صدور ما يخالفه من الشارع، فما يظن كونه مخالفاً لحكم العقل لا بدّ أن يعاد النظر فيه، ويصار إلى ردّه إن كان ذلك ممكناً كما في الخبر، أو تأويله إن لم يمكن الرد، كما في النص القرآني. وأما إذا كان

الحاكم بالعدل في مورد معين هو العرف العقلائي العام، فلا مانع من تقييد حجيته بعدم وجود اعتراض شرعي عليه، لأن حجية العرف العقلائي مستمدة من الشارع، فهي مشروطة بعدم اعتراضه على مضمونها، وعليه فإذا ثبت لنا أنّ الشارع في مورد معيّن قد حدد طريقة خاصة يتحقق العدل بها دون سواها، كما قد يقال ذلك في العدل بين الزوجات المتعددة للرجل الواحد، فإنّ ظاهر النصوص - حسب ما هو معروف - أنّ العدل المطلوب هو في القسمة والنفقة، دون غيرهما، كالعدل بينهنّ في العاطفة والميل القلبي.. ففي هذه الحالة علينا أن نلزم طريقة الشارع دون الأخذ بما يراه العرف العقلائي العام.

### 3 - الاعتراضات على قاعدة العدل الشرعية

إن النتيجة التي وصلنا إليها حول إعطاء دور لكل من العقل والعرف العقلائي العام في فهم العدل وتحديده، قد يعترض عليها بجملة من الاعتراضات:

#### الاعتراض الأول: القاعدة ولزوم تأسيس فقه جديد

إنّ أول ما قد يعترض به على تحكيم العدل كقاعدة تشريعية، ولا سيما مع جعل العرف هو المرجعيّة في تشخيص ما هو العدل: أن ذلك يلزم منه تأسيس فقه جديد.

ولكننا نلاحظ على ذلك، بما ذكرناه في محل آخر من أنّ لزوم تأسيس فقه جديد ليس محذوراً باطلاً في نفسه، لأنّ هذا الأمر إنّما يدعو إلى التوقف إذا قطعنا ببطلان اللوازم المترتبة على ذلك، كما في الأخذ بعموم القرعة لمعرفة الأحكام الشرعية المشكوكة أو للقضاء بين المتخاصمين، فإنّ هذا مقطوع البطلان، فهنا يكون منبهاً على بطلان الرأي الذي اتخذناه وأفضى إلى هذه النتيجة، أمّا إذا لم يلزم ذلك، فلا يكون تأسيس فقه جديد سبباً كافياً للتراجع عما قام عليه الدليل، وإن كان ذلك خلاف الإجماع.

على أن الأمر ليس بهذه المبالغة، على الرغم من أنّ لهذه القاعدة الكثير من النتائج الفقهية الهامة، بيد أن ذلك ليس بالنحو الذي سيؤدي إلى انقلاب تام وشامل في كافة الأبواب الفقهية، ولا سيما أن بعض الفروع التي يستدل فيها بقاعدة العدل يمكن إثباتها بأدلة ووجوه أخرى.

**الاعتراض الثاني: مخالفة الإجماع**

إنّ التعامل مع العدل كقاعدة تشريعية مخالف للإجماع.

ويرده أنّه - بصرف النظر عن عدم حجية الإجماع في نفسه ما لم يُحرز كشفه عن رأي المعصوم- ليس في المسألة إجماع على الكبرى، وهي بطلان التمسك بالعدل كقاعدة تشريعية، لأنّ المسألة لم تطرح في الكلمات ولم يتم الحديث عنها ككبرى كليّة، غاية ما هناك أننا لم نجدهم استدلوا بها إلا في بعض كلمات المتأخرين، وعدم استدلالهم بها ليس دليلاً على رفضهم لها، إذ لعل بعضهم لم يتنبه لها، أو لم ير حاجة إليها، ولذا لا يُنسب لساكت رأيٌ أو قول بالرفض، لأن سكوته أعم، أما في التفاصيل فلا بدّ من ملاحظة كل مورد على حدة، ولعله لأجل ما ذكرناه استند جمع الفقهاء - ممن عثرنا على كلاماتهم - على قاعدة العدل في بعض الموارد، كما تقدم.

**الاعتراض الثالث: الوقوع في المصادرة**

إنّ العدل هو إعطاء كل ذي حقّ حقّه، والظلم هو سلبه هذا الحق، وعليه، فالتمسك بمطلقات العدل في الفروع الفقهية يتوقف على إثبات وجود حقٍّ في الرتبة السابقة، ليقال بضرورة أدائه إلى صاحبه، وبحرمة حرمانه منه، وهذا الحقّ لا يثبت بأدلة قاعدة العدل نفسها، إلا على نحو المصادرة، لأنّ المفروض أنها لم تثبت إلى الآن. وإلى هذا الاعتراض أشار السيد الهاشمي في تعليقه على الاستدلال بقاعدة العدل وحرمة الظلم للحكم بضمان انخفاض قيمة النقد، حيث ذكر أنّ التمسك بأدلَّة حرمة الظلم وسلب حقّ الغير هو فرع

ثبوت حق للمضمون له في ضمان مالية ماله من قبل الضامن في المرتبة السابقة، فيكون إثباته به مصادرة، على أنّ حرمة الظلم أو قبحه لا يثبت الضمان الذي هو حكم وضعي[1].

ويلاحظ عليه:

**أولاً**: بالنقض، وهو أنّ السيد نفسه قد تمسك بقاعدة العدل لرفض إهدار عمل الفنّان الذي يأخذ خشبة الغير بتصوّر أنّها لنفسه فيصنع منها لوحة فنّية باهظة القيمة، واعتبر أنّ إهدار أجره هو خلاف العدل والإنصاف، كما تقدم في كلامه.

**ثانياً**: بالحلّ، وذلك لأننا عندما ندرك بفطرتنا أو بعقولنا أنّ هذا من العدل أو الظلم، فهذا يعني أننا قد شخصنا الحق، وعلينا عندها أن نبني على كون أدائه لصاحبه عدلاً، وأنّ سلبه منه ظلم، وكذا إذا بنينا على أنّ العدل ولو في حدود معينة موكول إلى العرف، فإن ما يعنيه ذلك أنّ الحق هو ما يراه ويشخصه العقلاء. وبعبارة أخرى: يغدو الحق العقلائي حقاً شرعياً، لإمضاء الشارع له، وهذا لا ضير فيه ما دام أنه مقيّد بقيد أن لا يكون مصادماً للشريعة. ودعوى أنّ الحق موكول بشكل كلّي وفي كل دوائره إلى خصوص الشارع ولم يعط الشارع دوراً للعرف العام في ذلك، غير تام ولا دليل عليه على إطلاقه.

---

(1) هو سجل على الاستدلال المذكور: "أوّلاً: بالنقض بالجنس إذا فرض نزول قيمته كذلك كما إذا كان قد أعطاه أو أتلف عليه ألف مثقال من فضة سابقا حينما كانت تساوي مائة مثقال من الذهب، وهي اليوم لا تساوي عشرة مثاقيل ذهب، فهل يلتزم فيه أيضا بالضمان؟! وثانياً: بالحلّ، وحاصله: إن أريد بقاعدة العدل والإنصاف التمسك بأدلَّة حرمة الظلم وسلب حقّ الغير عنه فمن الواضح أن هذا فرع ثبوت حق للمضمون له في ضمان مالية ماله من قبل الضامن في المرتبة السابقة، فيكون إثباته به مصادرة، على أنّ حرمة الظلم أو قبحه لا يثبت الضمان الذي هو حكم وضعي..."، **مقالات فقهية**، ص 86، ونظير هذا الاعتراض سجله السيد الخونساري في بعض فروع مسألة القسمة بين الزوجات في المبيت، راجع: **جامع المدارك**، ج 4، ص 427.

وأما ما ذكره في آخر كلامه من أن تحريم الظلم لا يثبت حكماً وضعياً فهذا لا يهمنا بحثه هنا، فيوكل إلى محله.

**الاعتراض الرابع: اختلاف المدارس فيما هو العدل**

إنّ تطبيقات العدل مما تختلف فيها آراء المدارس الفكرية والفلسفية وربما الدينية اختلافاً كبيراً، فما هو عدل عند طائفة ليس كذلك عند أخرى، إن حرية التملك المطلقة حق بنظر النظام الرأسمالي، ولكنها لم تكن كذلك بنظر الفكر الشيوعي[1]، وعليه، فلا يصح جعل العرف معياراً في تحديد تطبيقات العدل، بل لا بدّ أن تكون المرجعيّة لتحديد ذلك هي الوحي، والوحي الذي عليه المعوّل هو النازل على سيدنا رسول الله ﷺ، فالمأمور به في هذه النصوص يتحقق باعتماد ضوابط الشريعة والتزام أحكامها وقوانينها في وسائل الإثبات القضائي، وفي كيفيّة الحكم بين المتخاصمين. فيكون المقصود بالعدل هو الأخذ بهذا المنهج والالتزام بتلك الأحكام الشرعية[2] ولو رأى فيها العقلاء ظلماً، ويكون الظلم بتجاوز ما نصت عليه الشريعة ولو رآه العقلاء عدلاً.

---

(1) يستفاد هذا الإشكال من كلام الشيخ آصف محسني، قال: "ليس العدل بمعنى التسوية في الكمية مطلقا جزماً، بل بمعنى التسوية في مراعاة الحقوق، وحينئذ يصبح مفهوم العدل الذي هو من المفاهيم الظاهرة الدائرة في ألسنة جميع الناس المقبول عند جميع طوائف الأنام في مشارق الأرض ومغاربها من المجملات أو المشكلات، فانّ معنى الحق مختلف فيه، من مذهب إلى مذهب ومن دين إلى دين ومن متدين إلى ملحد ومن ملحد إلى ملحد، ولكل أمّة اصطلاح ونظر خاص فيه فترى الشيوعيين يرون أشياء من الحق بينما لا يراها الرأسماليون حقّا. وما هو حق عند الرأسماليين من الظلم الفاحش عند الشيوعيين، كما أنّ الشيوعيين يرون بعض الأمور حقّاً يعتقده الرأسماليين ظلماً وخلافاً للكرامة الإنسانية. وحينئذ فلا بدّ من تقييد الحق بكونه حقّا حسب الارتكاز الإسلامي"، **الأرض في الفقه**، ص 145.

(2) فمثلاً: قد ورد في الخبر عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه ع قَالَ: "مَنْ عَدَلَ فِي وَصِيَّتِه كَانَ بِمَنْزِلَةِ مَنْ تَصَدَّقَ بِهَا فِي حَيَاتِه ومَنْ جَارَ فِي وَصِيَّتِه لَقِيَ اللَّه عَزَّ وجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وهُوَ عَنْه مُعْرِضٌ"، **الكافي**، ج 7، ص 58، **ومن لا يحضره الفقيه**، ج 4، ص 184، وقد فسّر العلامة المجلسي الأول العدل في الوصية بأنه لم يكذب فيها ولم يتجاوز الثلث،

وقبل التعليق على هذا الاعتراض، لا بد من التأكيد على ضرورة التجرد من المؤثرات المتغيرة، وأن لا ندرس فقهنا وشريعتنا تحت تأثير الثقافة المهيمنة، لأنّ هذا يفقدنا الموضوعية ويؤثر على صحة الاستنتاج، إنّ علينا أن ندرس الأمور من زاوية ما ينبغي أن يكون لا من زاوية ما هو كائن وواقع، وغير خافٍ أنّ الفضاء الذي يعيش فيه الإنسان قد يفرض نفسه عليه بما يؤثر على سلامة النتائج، فلو أنّ الباحث الذي يعيش في بيئة لا تعرف الحجاب بالنسبة للمرأة رأى امرأة محجبة أو منقبة فلسوف يستغرب ويقول: لماذا هذا الحجاب أو النقاب؟! أي يكون الحجاب موضع التساؤل، ولو أن شخصاً عاش في بيئة محافظة ولا تعرف السفور بوجه فلم ير في حياته امرأة تسير في الشارع دون حجاب واعتاد الأمر وألفه، أبصر امرأة سافرة متهتكة فسوف يستغرب ويسأل لماذا هذا الفعل؟! ومن هنا يكون من الضروري للباحث أنْ يتجرد من مؤثرات البيئة وعاداتها ويبتعد عما ألفه ودرج عليه، ليدرس المسألة على ضوء ما يمليه العقل وتقتضيه الفطرة ومصلحة النوع البشري.

**باختصار**: لا يمكننا أن نجعل قيم حضارة بشرية معينة أو حصيلة تجاربها وتشريعاتها مقياساً لمحاكمة واقع البشر جميعاً حتى ممن لا ينتسبون إلى تلك الحضارة ولا يؤمنون بما تؤمن به، ولا يحملون همومها الثقافية وعاداتها الاجتماعية، إننا نستطيع أن نعتبر أنّ ما يلزمنا العمل به، هو ما يُلزمنا به العقل باعتباره حجة الله على العباد وما يلزمنا به إيماننا واعتقادنا وشريعتنا.

وإذا اتضح ذلك نعود للتعليق على الاعتراض المذكور، حيث يلاحظ عليه:

**أولاً**: إنّ بالإمكان تلافي الإشكال المذكور بجعل المعيار هو ما يتلاقى عامة أو غالب العقلاء على اختلاف أديانهم وثقافاتهم على كونه عدلاً، دون

---

**روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه**، ج 11، ص 22، أي التزم بضوابط الشرع.

ما هو مختلف عليه، وهذا التلاقي العام يكشف عن ارتكازية الأمر وفطريته، وأنّ الإنسان لو خلي وطبعه ووجدانه لما عداه. **وبكلمة**: إنّ المدراس الدينيّة والفلسفية على اختلافها تتوافق في بعض الدوائر على كون هذا الأمر مما يقتضيه العدل والإنصاف، أو أنّ هذا العمل هو ظلم وعدوان، وعندها نأخذ بهذا القدر المتفق عليه، وعندما نلاحظ اليوم المبادئ العامة لشرعة حقوق الإنسان نجد أنها في معظمها محل توافق كل بني الإنسان عليها على اختلاف ثقافتهم وأديانهم.

**ثانياً**: إنّ مرونة العناوين العامة ليست عيباً في القوانين على إطلاقها، وتلافياً للمخاوف التي طرحت في الاعتراض فإنّ بإمكاننا أن نفصّل في المقام بين نطاقين للعدل:

**النطاق الأول**: ما لوحظ أنّ الشريعة قد اهتمت بشأنه ولم تقتصر في الدعوة إليه على العدل بعنوانه العام، بل بادرت إلى ملئه بقوانين تشريعية تضمن تحقيق العدل بصورة معيّنة دون غيرها ولم تترك الأمر إلى العرف، فهنا لا يصح الخروج على ما وضعته الشريعة - بصرف النظر عما سيأتي في الأمر الثالث - وفي هذا النطاق لا يصحّ الخروج عما وضعته الشريعة وما قررت أن يكون طريقة خاصة ضامنة لتحقيق العدل، كما في العدل بين الزوجات مثلاً، أو العدل في توزيع التركة على الذكور والإناث، أو غير ذلك، اللهم، إلا إذا كان وضعها للقانون وضعاً تدبيرياً، وعلينا هنا التأمل في الكثير من مصاديق العدل التي نصّت عليها الشريعة، فإنّها كانت بحسب الظروف التاريخيّة مصداقاً للعدل، ولكنها لم تعد اليوم كذلك.

**النطاق الثاني**: ما لم تملأه الشريعة بقوانين تشريعية خاصة تضمن تحقق العدل بطريقتها الخاصة، مقتصرة في بيان موقفها على الأمر بمبدأ العدل العام، أو غيره من المبادئ، والاقتصار على ذلك قد يكون مقصوداً لإعطاء مرونة للتشريع. وفي هذا النطاق، لا ضير أن نأخذ في عمليات الاستنباط بمبدأ العدل العام حتى لو كانت مصاديقه متغيرة ومتحركة من ظرف - زماني

أو مكاني - لآخر، ويكون الحاكم في التطبيقات هو أهل العرف العام.

**حركيّة تطبيقات العدل**

وأعتقد أنّ حركيّة تطبيقات العدل - خارج ما كان ظاهر دليل الحكم بعنوانه الأولي ظاهراً في ثباته - لا تمثّل مشكلة بالنسبة إلينا، بل إنّها تمثل عنصر قوة تحسب لصالح التشريع الإسلامي، الذي عرف بهذه الخاصية، أعني مرونة عناوينه الكليّة من حيث تطبيقاتها المتحركة، وهذه بعض الشواهد على الفكرة المذكورة:

**الأول**: عنوان المعروف، وقد ورد العنوان المذكور في عشرات الآيات القرآنية موضوعاً لعدد من الأحكام الشرعية من قبيل: معاشرة الزوجة: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [النِّسَاء: 19] والإنفاق عليها: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البَقَرَة: 233]، وإعطائها المتعة في حال طلقها الزوج ولم يكن قد فرض لها فريضة: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًۢا بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البَقَرَة: 236] وورد ذلك في الأمر بمصاحبة الوالدين: ﴿وَإِن جَٰهَدَاكَ عَلَىٰٓ أَن تُشْرِكَ بِى مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِى ٱلدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾ [لقمَان: 15]، والوصية لهما وللأقربين: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [البَقَرَة: 180]، إلى غير ذلك.. وعنوان المعروف هو عنوان كلّي ومتحرك، فربّ شيءٍ كان يعدُّ في الزمان السالف معروفاً، فكان يجتزئ به، والآن لم يعد كذلك فلا يجتزئ به، وقريب من عنوان المعروف عنوان الإصلاح الوارد في كيفية التعاطي مع اليتامى، قال تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَٰمَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ﴾ [البَقَرَة: 220]، فالإصلاح مبدأ عام وثابت لكن آلياته متحركة.

**الثاني**: عنوانا الغنى والفقر، فإن من المعلوم أن التشريع الإسلامي رتب مجموعة من الأحكام على عنوان "الفقير" فأعفاه من الضرائب المالية كالزكاة والخمس بل جعل له سهماً من الحقوق الشرعية ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ

وَٱلْمَسَٰكِينِ﴾ [التّوبَة: 60]، وفي المقابل ألزم الغني بهذه الضرائب ولم يبح له أخذ الزكاة والخمس، وألزمه بالنفقة على الأولاد والأبوين والزوجة.. لكنْ من هو الغني ومن هو الفقير؟ هنا تكمن مرونة التشريع وديناميكيته، حيث لم يحدد الغنى بامتلاك مقدار محدد من الأموال أو نحوها، وإنما أعطى له تعريفاً متحركاً، وهو الذي يملك مؤونة سنته فما زاد، بينما الفقير هو الذي لا يملك مؤونة سنة كاملة، و"المؤونة السنوية" أمر متحرك يختلف من زمان لآخر ومكان وآخر وشخص وآخر، فمؤونة ابن القرن الخامس عشر للهجرة تختلف عن مؤونة ابن القرن الأول الهجري، ومؤونة ابن المدينة الكبيرة قد تختلف عن مؤونة ابن القرية الصغيرة، ومؤونة المعيل تختلف عن مؤونة غير المعيل..

**الثالث**: عنوان الشورى: حثّ الإسلام على التشاور في النطاقين الفردي والاجتماعي، لأنّ "من شاور الرجال شاركها في عقولها" كما قال علي عليه السلام فيما روي عنه[1]، ومدح الله بالمؤمنين بقوله: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشّورىٰ: 38]، وأمر نبيه ﷺ بالمشاورة، فقال عزّ من قائل: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ﴾ [آل عِمرَان: 159]. وقد اعتبر جمعٌ من علماء المسلمين أنّ نظام الحكم الإسلامي شوروي. وقد اعترض بعض أساتذتنا على ذلك - بالإضافة إلى النقاش في دلالة الآيات ونظرها إلى نظام الحكم - بأنّه لو كان نظاماً الحكم شورويا لذكر القرآن الكريم والسنة آليات الشورى وتفاصيلها ولم يكتف بالعموميات. بيد أنّه بالإمكان الإجابة على هذا الاعتراض بأنّ الاكتفاء بالعمومات ليس نقطة ضعف بل ربما كان نقطة قوة في التشريع، لأنّ آليات الشورى ووسائلها متحركة، ولذا فمن الطبيعي أن يتجنب التشريع الذي يريد لنفسه أن يحكم الحياة على امتدادها الدخول في التفاصيل ويكتفي بالعموميات.

وبناءً على ما تقدم، فليكن العدل كذلك، بل هو كذلك، لأنّه لو أراد

(1) **نهج البلاغة**، ج 4، ص 41.

الشارع في قضيّة العدل مخالفة طريقته التي جرى عليها في بيان سائر الموضوعات، لأوضح ذلك ونصّ عليه، مع أننا لا نجد شيئاً من ذلك.

وإننا نعتقد أنّ هذه المرونة في مفهوم العدل هي أقرب إلى مقاصد المشرع الإسلامي، لأنه ربما وصلت التجربة البشرية إلى تجسيد روح العدل من خلال بعض التطبيقات والآليات المعاصرة أكثر مما جاء في بعض التطبيقات التاريخية. ألا ترى أنّ نظام جباية الضرائب وآليات توزيعها وتوزيع سائر المساعدات على الفقراء والمحتاجين في النظام المؤسساتي الحديث (صندوق الضمان الاجتماعي أو الصحي) هو أقرب إلى روح العدالة التي رامها التشريع الإسلامي؟! ولا سيما أنّ فيها حفظاً لكرامة الفقير، وهو الأمر الذي حرص عليه الإسلام كثيراً، لأنه لا يريد إهانة الإنسان من خلال أسلوب إعطائه باليد على طريقة الصدقات المتعارفة والتي قد تكون ممزوجة بالمن أو مشاعر الشفقة، قال تعالى: ﴿قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَآ أَذًى ۗ وَٱللَّهُ غَنِىٌّ حَلِيمٌ﴾ [البَقَرَة: 263].

إن هذا الفهم لمفهوم العدل سيخلق لنا آفاقاً جديدة للفقه الإسلامي، على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي والإداري والقانوني، بالإفادة من أحدث التجارب الإنسانية وما وصله الفكر البشري من إرساء قواعد المساواة بين الناس على الأصعدة المذكورة كافة.

**الاعتراض الخامس: حكومة العرف على الشرع**

إنّ الأخذ بالعدل العرفي في مقام الاستنباط يرجع إلى حاكمية العرف على الشرع، وهو أمر لا يمكن القبول به بوجه. والإشكال يرد أيضاً على إعطاء العقل دوراً في الحكم بالعدل، فإن معنى ذلك أنّ العقل حاكم على الشرع والوحي، وبالتالي فهو حاكم على الله تعالى.

**ولكن يرده:**

أولاً: إنّه عندما يُعطي الشرع دوراً للعرف العقلائي العام في تحديد العدل، فإنّ ما يعنيه ذلك أنّ الحاكمية هي للشرع، لا أن العرف هو الحاكم على الشرع. ولقد أعطى الشارع العرف دوراً مرجعياً في فهم النصوص، ولم يكن في ذلك مشكلة ولم يعترض أحد بأن في ذلك تحكيماً للعرف على النص، والأمر هنا كذلك.

**ثانياً**: إنّ محلَّ الكلام في تحكيم العقل على الشرع إنّما هو في مرحلة الإثبات لا في مرحلة الثبوت، فلو أننا علمنا أنّ هذا الأمر واقعاً وثبوتاً وعند الله تعالى هو من الظلم، فلا قيمة لتقديرنا أنّه ليس كذلك، بل علينا أن نحكم بخطئنا في التقدير ونراجع حساباتنا، وأما إذا استفدنا من ظواهر النصوص مثلاً أنّ هذا الأمر هو من العدل، ولكنّ العقل القطعي حكم جازماً بأنه ليس من العدل بل هو ظلم، فعندها نُحكِّم عقولنا ونحكم بكونه مطلوباً، ويتقدم ذلك على فهمنا لتلك الأدلة أو على الأدلة نفسها، وعلينا عندها أن نحكم برد علمها إلى أهلها[1]، وتحكيم العقل على النص في هذه الحالة مردّه إلى أنه

---

(1) قال الشيخ الصانعي: "ومن الممكن أن يقال: إنّ تشريع التمييز بين الرجل والمرأة في القصاص يعدّ - في النظام الإلهي الأتم والأكمل - عين العدل والإنصاف، ذلك أنّ الله تعالى يعلم من المصالح ما لا نعلمه نحن، ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا﴾ [الإسراء: 85]، وعليه، فمن الممكن أن يكون الحكمُ الذي نراه بنظرنا ظالماً غير عادل ولا منصف عينَ العدل والعدالة والحقيقة عند الله سبحانه، وهو خير الحاكمين. **والجواب**: إنّ الأمر كذلك في عالم الواقع والثبوت، ذلك أنّه لو ثبت حكم من الأحكام على نحو القطع واليقين من قبل الله تعالى، فيما كان من وجهة نظرنا مخالفاً للعدل والحقيقة لوجبت نسبته إلى الله تعالى، وسيكون في علمنا نقص وخلل، أمّا في مقام الإثبات واكتشاف أو تمييز الحكم الإلهي كما واستنباطه واستخراجه من الأدلة الظنية - التي يعتمد عليها معظم الفقه - فإنّ الأمر لا يكون كذلك، وإنما يلزم في البداية أن لا يكون هذا الحكم المستخرج من الأدلة الظنيّة غير منسجم مع الظواهر القرآنية، وإذا ما قلنا هنا بإمكان أن يكون هذا الحكم المدلول عليه بالأخبار الظنية عدلاً وحقاً عند الله سبحانه، فإن معيارية العرض على الكتاب سوف تتلاشى تلقائياً". **سلسلة الفقه المعاصر (2) مساواة الرجل والمرأة والمسلم وغيره في القصاص**، طبقاً

بعد حكم العقل بالأمر فإنّ هذا يكشف عن عدم إرادة الشارع لظاهر النص، أو أنه لم يصدر عنه.

وأضف إلى ذلك أنه بالنسبة لدعوى حكومة العقل على الشرع، يرد عليها، ما ذكرناه سابقاً من دور العقل في المقام هو دور الإدراك، وهذا لا يعني أبداً حاكمية العقل على الله تعالى، وإنما كاشفيته عن حكم الله تعالى.

**قد تقول**: إنّ الدعوة إلى "حكومة العدل على الفقه" هي دعوة تواجهها معضلة كبيرة، وهي أنّه إذا لم يحدد الشارع ما هو العدل في تفاصيل الأمور فإنّ الفقيه مهما اجتهد يبقَ عاجزًا عن الإحاطة بكل جوانب المصلحة والمفسدة، فيما يعترضه من مشكلات في الحياة، أما المشرع الإسلامي، فهو محيط بكل جوانب حركة الإنسان، الأمر الذي يفرض على الفقيه أن يفتي بما يفهمه من الدليل فقط.

**الجواب**: نحن لا نزعم أن الفقيه محيط بكل شيء، ولا نريد القول: إنه يفتي خلافاً للنصوص الشرعية، فهذا غير مقبول، لأن الاجتهاد لا يكون في مقابل النص، بل في فهم النص، وما قلناه ونجدد التأكيد عليه هو أنّ الشريعة الإسلامية نفسها قد ألزمت الفقيه بمراعاة العدل في استنباطاته الفقهية، باعتبار أنّ العدل من القواعد المقاصدية والتي لا بدّ أن تشكل هادياً للفقيه في عمله الفقهي، ومرجحاً لبعض النصوص على البعض الآخر عند التعارض، فنحن على اعتقاد جازم، أنه لا وجود لنص شرعي صادر عن الله تعالى وهو يخالف أصل العدل، وعليه، فما يتوهم أنه مخالف للعدل لا بدّ من التدقيق فيه، والابتعاد عن التسرع في الحكم، فإن ثبت أنّه مخالف لأصل العدل فلا بدّ من تأويله أو ردّه.

---

لنظريات المرجع الديني سماحة آية الله العظمى الشيخ يوسف الصانعي، ص54 - 55، مؤسسة فقه الثقلين.

## وفي الختام

تجدر الإشارة أخيراً إلى أنّ من خصائص قاعدة العدل أنّها آبية عن التخصيص والاستثناء، كما أوضحنا ذلك فيما سبق، فلا يسعك أن تقول إنّ العدل مطلوب إلا بحق فلان، بل لك أن تقول: إن الشريعة برمتها توصف بأنها شريعة عدل، ما يجعل عنوان العدل عنواناً ناظراً إلى الشريعة بكافة أحكامها، وحاكماً عليها.

وهكذا فإن الظلم لا يرتفع ولا يتغيّر بمجرد التغيّر الشكلي في العنوان، فسلب مال الغير ظلم قبيح، ولو أَخَذَ عنواناً جميلاً، كما هو الحال في الحيل الربوية، حيث ذهب بعض الفقهاء إلى بطلانها، لأنّ تحريم الربا ليس تحريماً للاسم[1] بل لما يتضمنه من ظلم، فلا ينفع تغيير التسمية[2] في رفع الحرمة، و"بيانه أنّ قوله تعالى: ﴿وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البَقَرَة: 279]، ظاهر في أنّ أخذ الزيادة عن رأس المال ظلم في نظر الشارع الأقدس، وحكمة في الجعل إن لم نقل بالعلّية، وظاهر أنّ الظلم لا يرتفع بتبديل العنوان مع بقاء الأخذ على حاله"[3]، ومن هنا ردّ السيد الخميني الروايات المبيحة للحيل الربوية معتبراً أنّها مخالفة لكتاب الله والسنة القطعية[4].

---

(1) كان قوم يستحلون الربا ويسمونه اللبا، واليوم يسمونها فوائد، أو عوائد. ويسمون القروض الربوية ودائع، وهي ليست وديعة بالمعنى الفقهي.

(2) يقول السيد الخميني: "ومن تأمّل في الآيات والروايات الواردة في باب الربا - هذا السحت الذي يستجلب من المفاسد والمشاكل ما لا يحصى، ولقد عدّه الله تعالي في كتابه من الظلم فقال: ﴿فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوالِكُمْ لا تَظْلِمُونَ ولا تُظْلَمُونَ﴾، وما ورد في الروايات من التشديد عليه، وأنّ الدرهم منه كذا وكذا - لعلم أنّه لا يحلّ ولا يجوز بالتخلّص منه بتغيير العبارة أو العنوان، مع بقاء واقع الربا بحاله"، **كتاب البيع**، ج 5، ص 527.

(3) **كتاب البيع**، ج 2، ص 553.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 553.

## ثامناً: حكومة قاعدة العدل على العناوين الأولية

بقي أن نتحدث عن حكومة قاعدة العدل على الأحكام الشرعية الأولية، والحكومة هنا غير الحاكميّة التي قدمنا الحديث عنها وفرغنا من إثباتها، فقد كنا نقول إلى الآن أن قاعدة العدل قاعدة تشريعية يُرجع إليها في الموارد التي لم تنصّ الشريعة فيها واقعاً على موقف معين ومحدد، ويراد التعرف على حكمه من وسائل الاستنباط المعروفة، وقد عرفت أنّه لا يسع الفقيه أن يتخذ موقفاً في أي قضيةٍ على تماس بمبدأ العدل إن لم يرجع إلى القاعدة ويأخذها بنظر الاعتبار، وتتميز القاعدة - كما عرفت - بأنّ لها حاكمية على سائر أدوات إثبات واستنباط الحكم الشرعي، وذلك بسبب كونها قاعدة قرآنية وذات لسان آب عن التخصيص.

وأمّا في هذا الوقفة الثامنة فنريد أن نتعرف على أنّ العدل من أي سنخ من القواعد الفقهية؟ هل هي من سنخ القواعد العادية الصرفة، أو أنها من سنخ القواعد التي لها حكومة[1] على الأحكام الأوليّة؟ ولهذا فإنّ ثمة شيئاً من الترقي في البحث بين المرحلتين، حيث نريد هنا القول: إنه حتى في الموارد التي نصّت الشريعة فيها واقعاً على حكم بعينه، لكنّ هذا الحكم - ونتيجة ظروفٍ خارجيّة معيّنة - أصبح غير محقق للعدل، فيمكن الرجوع عندها إلى قاعدة العدل لنقض ورفع الحكم الشرعي الأولي، لكونها حاكمة - بالمعنى

(1) والحاكمية غير الحكومة، فما نقصده بالحاكمية، هو أنّ القاعدة تصلح - عند محاولة معرفة حكم الشارع - للتقدم على وسائل الاستنباط الأخرى، وأما الحكومة، فهي ناظرة إلى مرحلة أخرى، وهي مرحلة يفترض فيها الفراغ من ثبوت الحكم الأولي، ولكنّ بعض الظروف والعناوين الطارئة توجب تعنونه بعنوان معين، ما يجعله موضوعاً للقاعدة الحاكمة، كما في تعنون الوضوء مثلاً والذي هو واجب في الشرع بعنوان الضرر والحرج، فتأتي القاعدة الحاكمة - كقاعدة نفي الحرج أو نفي الضرر - لترفع ذلك الحكم، والحكومة - بحسب ما يرى النائيني - تارة تكون واقعية، كما في حكومة دليل لا ضرر ولا حرج حيث يستفاد منها أن الأحكام الشرعية لم تجعل في موارد الضرر والحرج واقعاً، وأخرى ظاهرية، أي في مقام الإثبات والظاهر، كحكومة دليل الأمارات على دليل الأصول، انظر: **أجود التقريرات**، ج 2، ص 10.

المصطلح للحكومة - على أدلة الأحكام الأولية ذات الصلة، فيكون وزان قاعدة العدل أو نفي الظلم هو وزان قاعدة نفي العسر والحرج أو قاعدة نفي الضرر، فقاعدتا لا ضرر ولا حرج لهما حكومة على أدلة الأحكام الأوليّة، فكلُّ حكم شرعي ثابت بالدليل إذا غدا امتثاله ضررياً أو حرجياً فإنه يرتفع بأدلة نفي الضرر والحرج. والمدعى هنا أنّ قاعدة العدل كذلك، أي إنها حاكمة على الأحكام الشرعية الأولية، بما يعني أنّ كلّ حكم شرعي تفصيلي مما يعدّ تطبيقاً وصغرى لكبرى العدل إذا غدا بسبب تغيّر ظروف الحياة وحالات المكلفين غير محقق للعدل فيمكن لقاعدة العدل أن ترفعه وتنقضه، كما يرفع الحرج وجوب الوضوء أو حرمة المصافحة أو غير ذلك من الأمور الحرجية.

ولا يخفى أنّ الحكومة أكانت بالتضييق[1] أو بالتوسعة[2] تتوقف على كون الدليل الحاكم ناظراً إلى الدليل المحكوم ومفسراً له وقرينة عليه، والنظر محرز في قاعدتي لا ضرر ولا حرج، لكن ماذا عنه فيما نحن فيه؟

ويمكن توجيه النظر بعدة وجوه:

**الوجه الأول**: إنّ طبيعة مفهوم العدل لجهة حسنه العقلي وكونه قانوناً إلهياً يحكم عالمي التكوين والتشريع، وكونه مقصداً من أهم المقاصد الكليّة للشرائع السماوية، كما يستفاد من قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: 25]، وكونه دخيلاً

(1) مثلا: لدينا دليل يقول: "الربا حرام"، ثم يأتي دليل آخر ليقول: "لا ربا بين الوالد وولده" فالثاني يعدّ حاكماً على الأول حكومة تضييق، وذلك بإخراج الزيادة على القرض التي يأخذها الوالد من ولده من تحت حكم الربا، وهو إخراج تعبدي.

(2) مثلاً: لدينا دليل يدل على شرطية الطهارة في الصلاة وجاء دليل آخر يقول: "الطواف في البيت صلاة"، فالأول دليل محكوم والثاني حاكم، والحكومة بالتوسعة، أي إنّ الدليل الحاكم موسّع لمفهوم الصلاة توسعة تعبدية، فيندرج فيها الطواف، لكي يشملها حكم الصلاة وهو الوضوء، فكما لا تصح الصلاة بدون وضوء كذلك لا يصح الطواف بدون وضوء.

في المنظومة التشريعية برمتها، فهو يمثل القاعدة التي لا بدّ من مراعاتها من قبل السلطات القضائية والتنفيذية، ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النِّسَاء: 58]، وبالإضافة إلى ذلك، فإنه أيضاً صفة لا بدّ أن يتصف بها المسلم: ﴿إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ حِينَ ٱلْوَصِيَّةِ ٱثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المَائدة: 106]، وسلوك لا بدّ أن يحكم فعله، ﴿ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المَائدة: 8] وكذلك لا بدّ أن يحكم قوله وكلامه، قال تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾ [الأنعَام: 152]، ويدخل في المجالات كافة، ففي مجال التعاقد والديون، يقول تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ ۚ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌۢ بِٱلْعَدْلِ ۚ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُ ۚ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْـًٔا ۚ فَإِن كَانَ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُۥ بِٱلْعَدْلِ ۚ﴾ [البَقَرَة: 282]، وفي مجال الإصلاح بين الطائفتين المتنازعتين، يقول سبحانه: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الحُجرَات: 9]، وفي مجال الحياة الزوجية، قال تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً﴾ [النِّسَاء: 3]. إنّ هذه العناية التشريعية والاهتمام البالغ بالعدل يكشف عن أنّ الشريعة الإسلامية هي شريعة العدل، فالعدل بمثابة الروح السارية في كل مفاصلها، ما يجعل منه مفهوماً ذا خصوصية إشرافية حاكمة على كافة أحكام الشريعة الإسلامية، فهو يأبى أنْ يكون خاضعاً للتخصيص والاستثناء، ما يعني أنّ كلّ حكم تفصيلي أدى سوء تطبيقه إلى وقوع ظلمٍ على أحد يأتي قانون العدل ليرفع ذلك الحكم.

**الوجه الثاني**: إنّ بعض الآيات الآمرة بالعدل هي ذات لسان ناظر إلى أحكام الشريعة، وفيما يلي نذكر بعضاً منها:

**الآية الأولى**: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾ [النّحل: 90]. بتقريب أنها تدل على أنّ أوامر الشريعة هي تجسيد للعدل.

**ولكن قد يقال**: إنّ غاية ما تدل عليه الآية بمقتضى شهادة السياق، أن الله تعالى قد أمر بالعدل كما أمر بالإحسان وإيتاء ذي القربى، وأنه نهى عن الظلم كما نهى عن الفحشاء والبغي، فالعدل مأمور به من قبل الله تعالى ومطلوب، لا أنّ ما أمر به تعالى وصدر عنه من أحكام هو العدل أو من العدل، فلا يستفاد منه نظر الآية إلى الأحكام الشرعية الأولية.

**الآية الثانية**: قوله تعالى: ﴿وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾ [الشّورىٰ: 15] فإنها ناظرة إلى الأوامر والتشريعات الإلهية، فهذه الأوامر تهدف إلى إرساء العدل.

ويلاحظ على ذلك: إنّ نظر الآية الإشرافي الحكومي إلى أحكام الشريعة مبني على كون اللام في قوله "لأعدل" هي لام التعليل، ليكون المعنى أمرت بما أمرت به لأجل تحقيق العدل، ولكن ثمة رأي آخر في تفسيرها، تبناه بعض الأعلام، وهو أن اللام بمعنى أن، فيكون المقصود أنّ النبي ﷺ أمر بالعدل بين الناس. قال السيد الطباطبائي في الإشارة إلى هذين[1] القولين: "قيل: إن اللام زائدة للتأكيد نظير قوله: ﴿وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنعَام: 71]، والمعنى: وأمرت أنْ أعدل بينكم، أي أسوي بينكم فلا أقدم قوياً على ضعيف ولا غنياً على فقير ولا كبيراً على صغير، ولا أفضل أبيض على أسود ولا عربياً على عجمي ولا هاشمياً أو قرشياً على غيره فالدعوة متوجهة إلى الجميع، والناس قبال الشرع الإلهي سواء.. وقيل إنّ اللام في "لأعدل بينكم" للتعليل، والمعنى: وأمرت بما أمرت لأجل أن أعدل بينكم"[2].

وقد ورد أن رسول الله ﷺ كتب هذه الآية في رسالته إلى ملوك حمير حين أرسل إليهم عياش بن أبي ربيعة المخزومي[3]، وهذا يرجح القول بأنّ اللام

---

(1) أشار إليهما الشيخ الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج 9، ص 158. والثعلبي في تفسيره، **الكشف والبيان في تفسير القرآن**، ج 8، ص 307.

(2) **الميزان في تفسير القرآن**، ج 18، ص 33.

(3) **الطبقات الكبرى**، ج 1، ص 282.

بمعنى "أن"، والمعنى أمرت أن أعدل بينكم.

وهذا القول، أعني إرادة أن من اللام إن لم يكن هو الظاهر من الآية، فلا أقلّ من احتماله بما يمنع من استظهار القول الآخر، قال الثعلبي: "والعرب تعاقب بين لام كي وبين أن فتضع إحداهما مكان الأُخرى، كقوله: ﴿وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾ [الشورىٰ: 15] وقوله: ﴿وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنعام: 71]، ثم قال في موضع آخر: ﴿وَأُمِرْتُ أَنْ أُسْلِمَ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [غافر: 66]، وقال: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِـُٔوا۟ نُورَ ٱللَّهِ﴾ [الصَّف: 8]، ثم قال في موضع آخر: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِـُٔوا۟ نُورَ ٱللَّهِ﴾ [التّوبَة: 32] "[1].

**الوجه الثالث**: إنّه لو لم تتم دعوى النظر والقرينية في آيات العدل، فإنّها تتم في بعض الآيات الناهية عن الظلم، فهي ناظرة إلى الأحكام الأولية. وبيان ذلك: أنّ نفي الظلم واردٌ في العديد من الآيات، بعضها ناظرٌ إلى نفي الظلم التكويني أو السنني[2]، والبعض الآخر ناظر إلى نفي الظلم الأخروي[3]، وهذان الصنفان لا يرتبطان بما نحن فيه، ولكن ثمة صنف ثالث ناظر إلى نفي الظلم التشريعي، وهذا الصنف هو الذي ينفعنا في المقام، من قبيل الآيات التالية:

**الآية الأولى**: قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا مَا قَصَصْنَا عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ وَلَٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [النّحل: 118]، دلت على أن التشريع ليس فيه ظلم على العباد، وقوله: "ما قصصنا عليك من قبل"، إشارة إلى ما جاء

---

(1) **الكشف والبيان في تفسير القرآن**، ج 3، ص 290.

(2) لعلّ منه ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنذِرُونَ ذِكْرَىٰ وَمَا كُنَّا ظَٰلِمِينَ﴾ [الشُّعَرَاء: 208-209]

(3) من قبيل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُجْرِمِينَ فِى عَذَابِ جَهَنَّمَ خَٰلِدُونَ لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ وَلَٰكِن كَانُوا۟ هُمُ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الزّخرُف: 74-76]، وفي آية أخرى: ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ ۚ لَا ظُلْمَ ٱلْيَوْمَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ [غَافر: 17].

في سورة الأنعام[1] والتي "نزلت قبل سورة النحل بلا إشكال"[2].

**ربما يقال**: إنّ نفي الظلم في هذه الآية ناظرٌ إلى أنّ تحريم هذه الأشياء عليهم كان بسبب طغيانهم وتعنتهم، ولم يكن ظلماً لهم، لأنه وقع على سبيل التأديب لهم[3]، فلا تدل على أنّ الآية ناظرة إلى كافة أحكام الشريعة السماوية، ورافعة للظلم عنها.

**ولكن يقال**: إنّ نفي الظلم عن تحريم هذه الأمور ولو كان التحريم تأديبياً، يدلّ على أنّ الشريعة في الحالات العادية الخالية من التحريم التأديبي ليست ثابتة أيضاً في حال الظلم بطريق الأولى. فتأمل.

الآية الثانية: قوله تعالى في شأن الربا: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ فَأۡذَنُواْ بِحَرۡبٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَإِن تُبۡتُمۡ فَلَكُمۡ رُءُوسُ أَمۡوَٰلِكُمۡ لَا تَظۡلِمُونَ وَلَا تُظۡلَمُونَ﴾ [البقرة: 278-279]، وفي صحيح الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: "سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ لَه دَيْنٌ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَيَأْتِيه غَرِيمُه فَيَقُولُ: انْقُدْنِي كَذَا وكَذَا وأَضَعُ عَنْكَ بَقِيَّتَه أَوْ يَقُولُ: انْقُدْنِي بَعْضَه وأَمُدُّ لَكَ فِي الأَجَلِ فِيمَا بَقِيَ عَلَيْكَ؟ قَالَ: لَا أَرَى بِه بَأْساً إِنَّه لَمْ يَزْدَدْ عَلَى رَأْسِ مَالِه قَالَ اللَّه عَزَّ وجَلَّ: ﴿فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البَقَرَة: 279]"[4].

---

(1) من قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمۡنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٖۖ وَمِنَ ٱلۡبَقَرِ وَٱلۡغَنَمِ حَرَّمۡنَا عَلَيۡهِمۡ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتۡ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلۡحَوَايَآ أَوۡ مَا ٱخۡتَلَطَ بِعَظۡمٖۚ ذَٰلِكَ جَزَيۡنَٰهُم بِبَغۡيِهِمۡۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ﴾ [الأنعام: 146].

(2) **الميزان في تفسير القرآن**، ج 12، ص 366.

(3) قال الطباطبائي: "حرمنا عليهم ذلك وما ظلمناهم في تحريمه ولكنهم كانوا يظلمون أنفسهم فنحرم عليهم بعض الأشياء أي انه كان محللا لهم مأذونا فيه لكنهم ظلموا أنفسهم وعصوا ربهم فجزيناهم بتحريمه عقوبة كما قال سبحانه في موضع آخر ﴿فَبِظُلۡمٖ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمۡنَا عَلَيۡهِمۡ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتۡ لَهُمۡ﴾ [النِّسَاء: 160] الآية ولو أنهم بعد ذلك كله رجعوا إلى ربهم وتابوا عن معاصيهم تاب الله عليهم ورفع الحظر عنهم وأذن لهم فيما منعهم عنه انه لغفور رحيم"، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 12، ص 366.

(4) **الكافي**، ج 5، ص 259، **وتهذيب الأحكام**، ج 6، ص 207، ورواه الشيخ الصدوق

وتقريب الاستدلال بالآية أنّه تعالى في سياق إدانته لأكل الربا قد علل حرمة الزيادة على رأس المال بأنّه ظلم[1]، وأن هذا الظلم لا تقبل به الشريعة. وتمامية الاستدلال بالآية تتوقف على استظهار أنّ الظلم ليس وصفاً للفعل وهو أخذ الزيادة في نفسه، وإنما هو وصف لاستباحتهم أخذ الزيادة، فهذه الاستباحة ظالمة لأنها تتسبب بالظلم، والآية المباركة تنفيها وترفضها، بينما تشريع أخذ رأس المال هو تشريع عادل لا ظلم فيه على أحد من الطرفين. وهذا يعني نظر نفي الظلم إلى الأحكام الشرعية.

وما يواجه به هذا البيان هو دعوى مخالفته للظاهر في رجوع التعليل ﴿لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البَقَرَة: 279] إلى أكل الربا نفسه، وليس إلى استحلاله، فلاحظ قوله "وذروا ما بقي من الربا"، ولذا يحتاج حمل التعليل على النظر إلى إستباحة الربا إلى قرينة، والقرينة على ذلك:

**أولاً**: إنّ السياق دليل على ذلك، فقد سبق تلك الآية قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البَقَرَة: 275]، وهو يدل على أنّ رؤية المرابين في الجاهلية كانت مبنية على زعم وهو أنّ البيع مثل الربا، ولا فرق بينهما، فكما كان البيع مباحاً فالربا لا بدّ أن يكون مباحاً! وهذا هو المسّ الذي أصابهم في العمق، فإن الشخص الذي يساوي بين الربا والبيع ولا يفرق بينهما وفي نتائجهما وآثارهما المختلفة هو شخص ممسوس ومهتز، وقد نزلت الآية المذكورة المحرمة للربا لتفنيد هذه الشبهة لديهم، بإبراز الفارق بين البيع

---

بسنده عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، راجع: **من لا يحضره الفقيه**، ج 3، ص 33.

(1) قال السيد الخميني: ".. فالتحريم معلول الظلم بدلالة ظاهر الآية الكريمة، والظلم علّته أو حكمته"، **كتاب البيع**، ج 2، ص 542.

والربا. والتعليل المشار إليه هو تعليل يبين عمق الفارق بينهما.

**ثانياً**: أنّه لو كان الظلم وصفاً للفعل، لما كان ثمّة مبرر لوصف دفع الزيادة الربوية بالظلم على إطلاقه، فإنّ المعطي للزيادة قد يدفعها بطيب خاطر، وعندها لا يعدّ الآخذ لها ظالماً، كما أنه - أي المعطي - قد يكون مقتدراً ولا يضر به دفع الزيادة، ولا سيما إذا استفاد من القرض بالاستثمار، ومن هنا فقد استشهد بعض الفقهاء بالآية على كون الربا المحرم هو الربا الاستهلاكي دون الإنتاجي، لأنّ أخذ الفائدة في الثاني لا ظلم فيه، بنظر العقلاء[1].

إذا تمت هاتان القرينتان تم الاستدلال بالآية على كون الظلم رافعاً ولكن مع ذلك فإنّها لا تخلو من ظهور أو إشعار في كون الظلم وصفاً للفعل، أعني أكل الربا وليس وصفاً للتشريع. وأضف إلى ذلك أنه حتى لو استظهرنا دلالة الآية على أنّ التشريع الجاهلي الربوي هو تشريع ظالم، لكنّها لا تنفع في النظر إلى الأحكام الأولية، لأنها تريد أن تقول إنّ هذا التشريع - إباحة أكل الربا - تشريع ظالم من أصله ولا ينتج عنه سوى الظلم، ولكن أين هذا من الحكومة حيث يكون التشريع الواقعي الأولي عادلاً وتأتي القاعدة الحاكمة الثانوية لترفعه في صورة ما إذا ترتب عليه الظلم أو الضرر في بعض الحالات؟!

**الآية الثالثة**: قوله تعالى: ﴿إِن تُبْدُواْ ٱلصَّدَقَٰتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا ٱلْفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنكُم مِّن سَيِّـَٔاتِكُمْ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَىٰهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَآءُ وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنفُسِكُمْ وَمَا تُنفِقُونَ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ ٱللَّهِ وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ [البَقَرَة: 271-272]. ونظيره ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ

(1) **الربا الاستثماري**، ص36- 37.

وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمۡ لَا تَعۡلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعۡلَمُهُمۡۚ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيۡءٖ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ يُوَفَّ إِلَيۡكُمۡ وَأَنتُمۡ لَا تُظۡلَمُونَ﴾ [الأنفال: 60].

ولكنّ الاستدلال بهما قد يُعترض عليه أنّ المراد بالظلم المنفي هو النقص، وهو ظاهر في النقص التكويني، أكان أخروياً[1] أو أعم منه ومن الدنيوي[2]، فهما لا تنفعان لإثبات نفي الظلم التشريعي.

ولكن لقائل أن يقول: ليس ثمة ما يمنع من إطلاقها وشمولها لنفي الظلم التشريعي والتكويني في آنٍ، والغرض من نفي الظلم التشريعي هو دفع تخيّل البعض أن هذا التكليف وهو الأمر بإنفاق الأموال والأنفس فيه ظلم أو يتسبب بالظلم والنقص والضرر على العباد، فأرادت الآية أن تقول إنّ هذا التشريع وهو الأمر بالزكاة والصدقة أو الجهاد وإعداد القوّة لا يتسبب بالنقص ولا الضرر، وإنما هو لصالحكم. بل قد نقول بنظر قوله "وأنتم لا تُظلمون" إلى نفي الظلم التشريعي دون سواه، وذلك لأن نفي الظلم التكويني تكفلت به الجملة السابقة وهي قوله: "يوف إليكم"، فإنّ ما يوفى إليهم ثوابه لا يكون فيه نقص، فلو كان قوله تعالى "وأنتم لا تُظلمون" ناظراً لنفي النقص عينه لكان قد كرر المفاد عينه ولم يأت بجديد، بخلاف ما لو أريد به بيان نفي الظلم عن ساحة التشريع، فإنه يكون قد أضاف جديداً، فتأمل. ومن الآيات القرآنية التي عقبت على الأمر بالنفقة بنفي الظلم عن ساحته تعالى: قوله عزّ وجل: ﴿وَمَاذَا عَلَيۡهِمۡ لَوۡ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَأَنفَقُواْ مِمَّا رَزَقَهُمُ ٱللَّهُۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِهِمۡ عَلِيمًا إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖۖ وَإِن تَكُ حَسَنَةٗ يُضَٰعِفۡهَا وَيُؤۡتِ مِن لَّدُنۡهُ

(1) كما يظهر من بعض المفسرين، قال الطبرسي: " عن ابن عباس: ﴿وَأَنتُمۡ لَا تُظۡلَمُونَ﴾ بمنع ثوابه ولا بنقصان جزائه"، **مجمع البيان**، ج 2، ص 200. ونظيره ما في **كنز العرفان**، ج 1، ص 389، **وكنز الدقائق**، ج 2، ص 449.

(2) كما اختاره الطباطبائي، قال: ".. فبين أنّ نفع هذا الإنفاق المندوب وهو ما يترتب عليه من مثوبة الدنيا والآخرة ليس أمرا وهميا، بل هو أمر حقيقي واقعي سيوفيه الله تعالى إليكم من غير أن يظلكم بفقد أو نقص"، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 2، ص 399.

أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النِّسَاء: 39-40]، إن الظلم المنفي عن ساحته تعالى والذي جاء تعقيباً على الإنفاق المأمور به[1] هو أعم من الظلم التكويني والتشريعي.

**الآية الرابعة**: قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا وَلَـٰكِنَّ ٱلنَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [يُونس: 44].

وظاهر الإطلاق في هذه الآية شمول النفي للظلم التشريعي.

اللهم إلا أن يقال: إنّ ما سبق هذه الآية وهو قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ ۚ أَفَأَنتَ تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا۟ لَا يَعْقِلُونَ وَمِنْهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ ۚ أَفَأَنتَ تَهْدِى ٱلْعُمْىَ وَلَوْ كَانُوا۟ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [يُونس: 42-43] يشهد لكون ما تضمنته الآية "مسوق للإشارة إلى أنّ ما ابتلى به هؤلاء المحرومون من السمع والبصر من جهة الصمم والعمى من آثار ظلمهم أنفسهم من غير أن يكون الله تعالى ظلمهم بسلب السمع والبصر عنهم فإنهم انما أوتوا ما أوتوا من قبل أنفسهم"[2]، وهو ما يعني أنّها ناظرة إلى نفي الظلم التكويني.

هذا بالنسبة للآيات القرآنيّة، وفي الأخبار أيضاً ما يصلح لإثبات أنّ نفي الظلم ناظر إلى الأحكام الأوليّة، وهي أخبار واردة في موارد خاصة، ولكن يمكن تعميم مفادها إلى سائر الموارد بإلغاء الخصوصية عنها، وذلك من قبيل:

**الرواية الأولى**: صحيحة مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: "..وقَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فِي رَجُلٍ تُوُفِّيَ وأَوْصَى بِمَالِه كُلِّه أَوْ أَكْثَرِه فَقَالَ: إِنَّ الْوَصِيَّةَ تُرَدُّ إِلَى الْمَعْرُوفِ غَيْرِ الْمُنْكَرِ فَمَنْ ظَلَمَ نَفْسَه وأَتَى فِي وَصِيَّتِه الْمُنْكَرَ

(1) قال العلامة الطبطبائي: "والسياق يفيد أن تكون الآية بمنزلة التعليل للاستفهام السابق والتقدير ومن الأسف عليهم ان لم يؤمنوا ولم ينفقوا فإنهم لو آمنوا وأنفقوا والله عليم بهم لم يكن الله ليظلمهم في مثقال ذرة أنفقوها بالإهمال وترك الجزاء"، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 4، ص 356.

(2) المصدر نفسه، ج 10، ص 68.

والْحَيْفَ فَإِنَّهَا تُرَدُّ إِلَى الْمَعْرُوفِ ويُتْرَكُ لأَهْلِ الْمِيرَاثِ مِيرَاثُهُمْ.."[1]. فإنّ ردّ الوصيّة إلى المعروف هو رفع للحيف الواقع فيها. فيكون رفع الظلم ناظراً إلى الأحكام الأولية، وليس نظر الرواية إلى أنّ الوصية بالزيادة على الثلث هي ظلم في حد نفسها، لأنّ الوصية بما يزيد على الثلث موقوفة على إذن الورثة، فإنْ أمضوها لم يكن في ذلك حيف، وإن لم يقبلوا بها لم تنفذ، وعليه يبدو أنّ محل الكلام في الرواية هو وصية خاصة رفع أمرها إلى أمير المؤمنين عليه السلام وقد قضى فيها بما جاء في الرواية، وكأنه كان يراد لهذه الوصية الخاصة أن تنفذ في الزائد على الثلث بدون أخذ إذن الورثة، وهنا حكم الإمام بأن هذا ظلم ولا بدّ أن ترد الوصية إلى الثلث. وبناءً عليه، يشكل الاستدلال بالرواية، لأنّ المقصود رفعه هو ظلم خاص خارجي واقع على الورثة، وليس أن المقصود نظر قاعدة "نفي الظلم" إلى الأحكام الأولية لرفعها، فتأمل.

**الرواية الثانية**: ما رواه الكليني عن عَلِيّ بْن إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيه عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ أَبِي الْمِقْدَام عَنْ أَبِيه عَنْ سَلَمَةَ بْنِ كُهَيْلٍ قَالَ: "سَمِعْتُ عَلِيّاً عليه السلام يَقُولُ لِشُرَيْحٍ: انْظُرْ إِلَى أَهْلِ الْمَعْكِ والْمَطْلِ[2] ودَفْعٍ[3] حُقُوقِ النَّاسِ مِنْ أَهْلِ الْمَقْدُرَةِ والْيَسَارِ مِمَّنْ يُدْلِي بِأَمْوَالِ الْمُسْلِمِينَ إِلَى الْحُكَّام فَخُذْ لِلنَّاسِ بِحُقُوقِهِمْ مِنْهُمْ وبِعْ فِيهَا الْعَقَارَ والدِّيَارَ، فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّه صلى الله عليه وآله يَقُولُ:

---

(1) **الكافي**، ج 7، ص 11، **وتهذيب الأحكام**، ج 9، ص 192.

(2) قال الفيض الكاشاني: "المعك المطل واللي، فالعطف للبيان والتفسير"، **الوافي**، ج 16، ص 910. وقال ابن الأثير: "فتمعك فيه " أي تمرغ في ترابه. والمعك: الدلك. والمعك أيضاً: المطل. يقال: معكه بدينه وماعكه. ومنه حديث ابن مسعود " لو كان المعك رجلا كان رجل سوء، وحديث شريح "المعك طرف من الظلم".."، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ج 4، ص 343.

(3) هناك ثلاث نسخ، في هذه العبارة، ففي بعض النسخ "وادفع"، فيكون عطفاً على انظر، وعلى نسخة "دفع" كما في الكافي، فالمراد بها ردّ ومدافعة حقوق الناس، "فهو مصدر جاء "عطفاً على " أهل " وفي بعضها " ودمغ " بالميم والغين، قال في القاموس: دمغه كنصره شجه حتى بلغت الشجة موضع الدماغ، وفي الفقيه " من يدفع " وهو أظهر، أي. يدافع من اليوم إلى الغد"، **ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار**، ج 10، ص 30.

مَطْلُ الْمُسْلِمِ الْمُوسِرِ ظُلْمٌ لِلْمُسْلِمِ، ومَنْ لَمْ يَكُنْ لَه عَقَارٌ ولَا دَارٌ ولَا مَالٌ فَلَا سَبِيلَ عَلَيْه، واعْلَمْ أَنَّه لَا يَحْمِلُ النَّاسَ عَلَى الْحَقِّ إِلَّا مَنْ وَرَّعَهُمْ عَنِ الْبَاطِلِ.."[1]، دلّت على أنّ مماطلة صاحب المال، لا بدّ من رفعها لأنّها ظلم، ونفي الظلم قد ترتب عليه - حسب الرواية - إعطاء صلاحية للحاكم برفع الظلم، وهو نظير قوله ﷺ للأنصاري في قصة سمرة: "إذهب واقلعها وارم بها". وترتب على نفي الظلم أيضاً أثر وضعي وهو بيع مال المماطل وسداد ديونه.

**اللهم إلا أن يقال**: إن ما طلب عليه السلام رفعه ليس هو الحكم الشرعي بإباحة المماطلة، ليستفاد منها الحكومة، ويكون نظير أمره برفع ضرر سمرة الواقع على الأنصاري، بل المرفوع هو المماطلة لكونها منكراً.

**الوجه الرابع**: وهو مؤلف من مقدمتين: **الأولى**: أنّ قاعدة لا ضرر حاكمة على الأحكام الأولية ودالة على أنّ الضرر منفي في الشريعة، وهذه المقدمة ثابتة في محله، **الثانية**: أن الظلم ضرر، فيكون مرفوعاً.

وهذه المقدمة يمكن إثباتها بأحد طريقين:

**الأول**: إنّ الظلم هو إضرار بالغير، لأن الظلم سلب حق الغير، وهذا من أكبر الضرر عليه، فيكون نفي الضرر نفياً للظلم.

**الثاني**: إنّ ما دلّ على رفع الضرر يدل على رفع الظلم، لأنّ المستفاد من أدلة نفي الضرر أن المناط في كون الضرر مرفوعاً هو كون ظلماً للغير، ولا ريب أنّ الإضرار بالغير ظلم له[2]، فيكون الظلم هو المرفوع حقيقة، وتكون قاعدة لا ضرر هي الحاكمة.

---

(1) **الكافي**، ج 7، ص 412، **وتهذيب الأحكام**، ج 6، ص 225، **ومن لا يحضره الفقيه**، ج 3، ص 15.

(2) نص الفقهاء على كون الإضرار ظلماً، راجع: **قاعدة لا ضرر ولا ضرار**، للسيد السيستاني، ص 186، **وفقه الصادق** عليه السلام ج 18، ص 446.

ومنه تعرف أنه كما قيل في قاعدة لا ضرر من أنّ المرجع في تشخيص الحرج والضرر هو العرف، فكذلك يفترض أن تكون مرجعية تشخيص الظلم هو العرف.

**ملاحظة عامة**

وثمة ملاحظة عامة نوردها على كافة الأدلة التي ذُكرت في الوجهين الأخيرين لإثبات النظر والحاكميّة، وهي أنّ العدل ونفي الظلم في الآيات والروايات المتقدمة، هو إخبار عن واقع الشريعة وعن سمة في أحكامها، وهذا الإخبار ليس إخباراً ناظراً إلى أدلة أحكام الشريعة الأولية ليكون حاكماً عليها، وليستفاد منه رفع الظلم في كل حكم من أحكامها تسبب بظلم العباد، وإنما هو إخبار محض، فيكون مفاده أنّ الظلم منتفٍ عن ساحة الشريعة.

**ويرده**: أنّ لسان بعض تلك الأدلة ليس لسان الحكاية المحضة، وإنما هو لسان الرفع والنقض التشريعي. على أنه لو أريد الإصرار على أنّ مفاد النصوص فيما نحن فيه هو الحكاية المحضة فليكن الأمر كذلك في قاعدتي "لا ضرر" و"لا حرج"، فيقال: إن أدلة القاعدتين تريدان بيان أنّ الشريعة الإسلامية تتصف بهذا الوصف، أعني باليسر والسهولة وعدم الضرر والحرج، لا أنهما بصدد الرفع والنفي لكل حكم يتسبب بالضرر والحرج، كما هو مدعى القائلين بالحكومة، مع أنهم لا يقولون بالحكاية المحضة في قاعدتي لا حرج ولا ضرر، بل يقولون بأنهما نافيتان ورافعتان للأحكام الضررية والحرجية، وعليه فليكن الأمر فيما نحن فيه كذلك، لأن اللسان هو اللسان.

**إن قلت**: إنّه لا مفرّ في قاعدتي نفي الضرر والحرج من الالتزام بالحكومة، لأننا نرى رأي عين أنّ بعض الأحكام الشرعية قد تغدو أو يغدو امتثالها حرجياً أو ضررياً بالنسبة لبعض المكلفين، كالحكم بوجوب الوضوء على المريض الذي يضره الماء.. أو الحكم بوجوب الصوم على الشيخ العجوز الذي يضعفه الصوم..

**قلت**: وكذلك الحال في قاعدة العدل، فمع أنّ الأحكام الشرعية الإلهية لا ظلم ولا جور فيها في نفسها، لكنْ قد تُحيط بها ظروف ناتجة عن سوء التطبيق[1]، أو من التعسف في استخدام الحق فتغدو مخالفة للعدل، وعندها لا بدّ من وجود قانون يرفع الحكم الأولي في هذه الحالات. والمسألة عقلائية، فكل مقنن عقلائي يُصدر قوانين كلية قد يلتفت من البداية أو مع مرور الوقت إلى أنّ بالإمكان استغلال القانون والتعسف في استخدامه، ليس من خلال مخالفته فحسب، (وهذا حكمه واضح وأنه تمرد على القانون)، بل وفي التمسك به على حرفيته، أو التحايل عليه، الأمر الذي يجعل القانون جامداً وموجباً للجور على بعض الناس وفي كثير من الأحيان، لذا يكون من الطبيعي أن يصدر مقررات - ولو على شكل ملاحق - متممة للقانون تمنع من سوء استغلاله والتحايل عليه، وإذا كان المقنن البشري يلتفت إلى الأمر ويحتاط له بالقوانين المتممة، فكيف يعقل الغفلة عنه من قبل الله تعالى وأن لا يحتاط للأمر؟!

ولو جئنا إلى الفضاء الشرعي، فإننا نجد الكثير من الأمثلة على سوء استغلال الأحكام الشرعية والتعسف في استخدام الحق:

**منها**: أنّ منع المرأة من الخروج من بيتها بدون إذن زوجها لو سلمنا أنه ليس ظلماً لها في حدّ نفسه، لكنّ إطلاق هذا المنع للحالة التي قد تؤدي إلى حبس المرأة هو ظلم لها بالتأكيد، فما دلّ على نفي الظلم عن ساحة الشريعة يرفع حقه هذا.

**ومنها**: أنّ جعل حق الطلاق والولاية حصراً في يد الرجل هو حكم شرعي وفقاً للرؤية المشهورة ليس فيه جور على المرأة في حد نفسه، ولكنّ إطلاق

---

(1) كما ورد في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام: " قَالَ إِنَّ اللَّه فَرَضَ لِلْفُقَرَاءِ فِي مَالِ الأَغْنِيَاءِ مَا يَسَعُهُمْ ولَوْ عَلِمَ أَنَّ ذَلِكَ لَا يَسَعُهُمْ لَزَادَهُمْ، إِنَّهُمْ لَمْ يُؤْتَوْا مِنْ قِبَلِ فَرِيضَةِ اللَّه ولَكِنْ أُتُوا مِنْ مَنْعِ مَنْ مَنَعَهُمْ حَقَّهُمْ لَا مِمَّا فَرَضَ"، **الكافي**، ج 3، ص 496.

هذا الحق أو الولاية حتى لصورة كون الحياة الزوجية جحيماً لا يطاق بالنسبة للمرأة مع سد أبواب الطلاق في وجهها، بالرغم من ظلم زوجها لها ظلماً مادياً أو معنوياً، إنّ هذا يعد ظلماً لها فيكون هذا الحق مرفوعاً بأدلة نفي الظلم عن ساحة الشريعة، بصرف النظر عمن يرفع هذا الظلم وأنه الحاكم الشرعي أم غيره.

**ومنها**: أنّ تمكين الرجل من التصرف في ملكه الشخصي حق من حقوقه، ولكنّ إطلاق حقه في التصرف حتى لو كان يؤدي إلى إيذاء جاره هو ظلم للجار، فيسقط بنفي الظلم.

وثمة فروع تتصل ببحثنا هذا وهي تحتاج إلى مزيد من التوسع في تناولها ودراستها:

**منها**: أن قاعدة العدل هل تصلح للإثبات أم أنها نافية للنتائج الفقهية التي تصادم مبدأ العدل، أو قل: للنتائج التي يكون فيها ظلم على العباد؟

**ومنها**: أن القاعدة هل تجري في الأحكام الوضعية أم تختص بالأحكام التكليفية؟

ويمكن القول: إنّ ما تضمنه هذان السؤالان هو من خصائص القواعد الحاكمة برمتها، فوزان قاعدة نفي الظلم هو وزان قاعدة نفي الضرر، فما يقال هناك بشأن هذين السؤالين يقال هنا بحذافيره.

## القاعدة الثالثة

## قاعدة البرّ والإحسان

1 - معنى البر والإحسان

2 - مستند هذه القاعدة

3 - موارد الاستدلال بالقاعدة

4 - وهل جزاء الإحسان إلا الإحسان

قاعدة البّر والإحسان هي من جملة المبادئ والقواعد الفقهيّة وثيقة الصلة بالعلاقة مع الآخر غير المسلم، وفيما يلي نسلط الضوء على هذه القاعدة من خلال النقاط التالية:

### 1 - معنى البر والإحسان

المستفاد من العرف اللغوي وكلمات أهل اللسان أنّ البر بالغير بمعنى الإحسان إليه واللطف به وصدق المحبة معه، قال ابن الأثير (606هـ): "والبر بالكسر: الإحسان، ومنه الحديث في بر الوالدين، وهو في حقهما وحق الأقربين من الأهل ضد العقوق، وهو الإساءة إليهم والتضييع لحقهم. يقال بر يبر فهو بار، وجمعه بررة، وجمع البر أبرار"[1]. وقال الفيومي (770هـ): "البر بالفتح خلاف البحر، والبرية نسبة إليه هي الصحراء، و البر بالضم القمح، الواحدة بُرة، والبر بالكسر الخير والفضل وبرّ الرجل يبر براً وزان علم يعلم علماً فهو بَرٌّ بالفتح، وبار أيضاً أي صادق أو تقي وهو خلاف الفاجر وجمع الأول أبرار، وجمع الثاني بررة، مثل كافر وكفرة، ومنه قوله للمؤذن: صدقت وبررت، أي صدقت في دعواك إلى الطاعات وصرت باراً

(1) **النهاية**، ج 1، ص 116.

دعاء له بذلك ودعاء له بالقبول والأصل بر عملك، وبررت والدي أبره براً وبروراً أحسنت الطاعة إليه ورفقت به وتحريت محابه وتوقيت مكارهه، وبرّ الحج واليمين والقول براً أيضا فهو بر وبار أيضاً ويستعمل متعدياً أيضاً بنفسه في الحج وبالحرف في اليمين والقول، فيقال: بر الله تعالى الحج يبره بروراً أي قبله وبررت في القول واليمين أبر فيهما بروراً أيضاً إذا صدقت فيهما فأنا بر وبار"[1].

والقرآن الكريم لم يبتعد في استعمالاته لكلمة البر عن المعنى اللغوي المشار إليه، ولكنه - كما هي عادته في التعامل مع الكثير من المفاهيم اللغوية - أعطى البر أو الإحسان بعداً شاملاً، فلم يعد البر منحصراً بالجانب المادي أعني مساعدة الغير بالمال وإن كان ذلك من أبرز مصاديقه، وإنما اندرجت فيه أعمال الخير كلّها، وهكذا امتد واتسع ليشمل فيه القضايا المعنوية والإيمانية، قال تعالى: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟ ۖ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾ [البَقَرَة: 177]، وقال جلّ وعلا: ﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ ۗ وَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَٰبِهَا ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [البَقَرَة: 189]، ويشهد لسعة مفهوم البر ما ورد عن رسول ﷺ، ففي خبر سمعان الأنصاري قال: "سألت رسول الله ﷺ عن البر والاثم؟ فقال: البر حسن الخلق، والإثم ما حاك في صدرك وكرهت أن يطلع عليه الناس"[2].

(1) **المصباح المنير**، ج 1، ص 44.
(2) **صحيح مسلم**، ج 8، ص 7، **وسنن الدارمي**، ج 2، ص 322.

**2 - مستند هذه القاعدة**

ذكر جمع من الأعلام أن استقلال العقل بالحكم بحسن الإحسان والبر[1]، وما ذكروه وجيه، وهو أمر ندركه ونحسه بوجداننا، ومعه، فلا يُحتاج إلى نصّ شرعي يؤكِّد على حسن البر ومحبوبيته، ولكن بغضّ النظر عن ذلك، فإنّ الآيات القرآنية تدلّ على مطلوبيّة البر بالغير وحسنه، وإطلاقات النصوص مضافاً إلى عقليّة المسألة تجعل موضوعها عاماً وشاملاً لكل الناس بصرف النظر عن هوياتهم الدينيّة، أجل، يخرج عنه تخصصاً المحارب، لأنه ليس أهلاً للبر والإحسان.

**أ - آية البر والقسط**

والنصوص القرآنيّة والحديثيّة التي تؤسس لهذه القاعدة كثيرة، وعمدتها: قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [المُمتَحنَة: 8]. وقال القرطبي: "هذه الآية رخصة من الله تعالى في صلة الذين لم يعادوا المؤمنين ولم يقاتلوهم"[2].

أقول: إنّ الآية قد أكدت على مبدأين، وهما: العدل مع الآخر، والبر به، أما العدل فهو - باعتقادنا - من أهم المبادئ التشريعية التي تحكم العلاقة مع الآخر، وقد مرّ بيانه بالتفصيل، وأما المبدأ الثاني وهو البر والإحسان، فهو الذي نريد تناوله في هذه القاعدة.

ولأهميّة هذه الآية نوقع الكلام فيها في عدة نقاط:

(1) انظر: **تذكرة الفقهاء**، ج 21، ص 153، وذكرى الشيعة، ج 1، ص 52.
(2) **الجامع لأحكام القرآن**، ج 18، ص 59.

## أولاً: أسباب النزول

في أسباب النزول أنّها نزلت "في خزاعة وبني مدلج، وكانوا قد صالحوا رسول الله ﷺ على أن لا يقاتلوه، ولا يعينوا عليه أحداً، عن ابن عباس"[1]، ونحوه ما قاله الفراء[2] وبعضهم خصّها "بالذين لم يقاتلوكم من آمن من أهل مكة ولم يهاجروا"[3]، وروي نزولها في والدة أسماء بنت أبي بكر[4]. ولكنّ الآية مطلقة في كل من لا يقاتل، والمورد لا يخصص الوارد، ولا وجه لتخصيصها بأهل العهد والذمة، كما عن بعضهم، فهي شاملة لكل من كان مسالماً لنا وانطبق عليه عنوان "لم يقاتل في الدين ولم يخرجونا من ديارنا".

## ثانياً: دلالتها على الطلب

من الواضح أنّ الآية حثت على القسط بالآخر والبر به، وطلبت ذلك من خلال قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحة: 8]، ولا ينافي دلالتها على الطلب مجيؤها بتعبير "لا ينهاكم"، فهو تعبير ربما أريد به دفع ما يتخيله البعض من مبغوضية أو عدم مشروعية البر بالمخالف في الدين، فأراد الله تعالى دفع هذا التوهم، نظير قوله تعالى في السعي بين الصفا والمروة ﴿فَمَنْ

(1) **مجمع البيان**، ج 9، ص 449.
(2) **التبيان في تفسير القرآن**، ج 9، ص 583.
(3) المصدر نفسه، ج 9، ص 583.
(4) عن أسماء ابنة أبي بكر، قالت: "أتتني أمي راغبة في عهد النبي ﷺ، فسألت النبي ﷺ أصلها؟ قال: نعم، قال: ابن عيينة فأنزل الله تعالى فيها ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ﴾"، **صحيح البخاري**، ج 7، ص 71. وروى الطبري: ".. نزلت في أسماء بنت أبي بكر، وكانت لها أم في الجاهلية يقال لها قتيلة ابنة عبد العزى، فأتتها بهدايا وصناب وأقط وسمن، فقالت: لا أقبل لك هدية، ولا تدخلي علي حتى يأذن رسول الله ﷺ، فذكرت ذلك عائشة لرسول الله ﷺ، فأنزل الله: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ﴾ إلى قوله: ﴿ٱلْمُقْسِطِينَ﴾"، **جامع القرآن عن تأويل آي القرآن**، ج 28، ص 84.

حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البَقَرَة: 158]، حيث إنّه واردٌ مورد توهم الحظر.

ولكن ربما **يقال**: إنّ دلالتها على الطلب لا تنكر ولكنّها لا تدل على الوجوب، حتى بالنسبة للقسط، فضلاً عن البر، وتعبير "يحبّ المقسطين" لا يدلّ على أكثر من الاستحباب.

**ودعوى** أنّ القسط، إذا كان مطلوباً، وهو يقيناً مطلوب، فهو على نحو الوجوب، لأن تركه لا يخلو من الوقوع في الظلم، لا تخلو من إشكال، إذ لا مانع من كون بعض مستويات العدل مستحبة، كما ورد في العدل بين الأولاد في العطية والهدية[1]، وعليه، فلا يكون تركه ملازماً دائماً للظلم، وعليه فترك العدل إن كان فيه سلب حق الغير فيكون محرماً، وإلا فلا.

## ثالثاً: دعوى نسخ الآية

وذكر غير واحد من المفسرين أنّ آية ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ﴾ [المُمتَحنَة: 8] منسوخة الحكم إما بقوله ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [المجَادلة: 22][2]، أو بقوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التّوبَة: 5] كما نقل عن ابن عباس والحسن وقتادة[3].

ولكن نلاحظ على ذلك أنّ دعويي النسخ مرفوضتان، وبيان ذلك:

**أولاً**: إنّ آية ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ﴾ - بحسب الظاهر - نازلة بعد آيات الحرب والعداوة، كما يستفاد من سياقها، فقد جاء قبلها قوله تعالى: ﴿عَسَى ٱللَّهُ أَن يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ

(1) راجع: كتاب **حقوق الطفل في الإسلام**، ص 155.

(2) **إيضاح الفوائد**، ج 3، ص 23.

(3) نقل نسخها عن قتادة وابن عباس، **التبيان في تفسير القرآن**، ج 9، ص 582، **ومجمع البيان**، ج 9، ص 450. وفي تفسير الصنعاني: "عبد الرزاق عن معمر عن قتادة في قوله لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين قال نسخها قوله فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم"، **تفسير القرآن الكريم** لعبد الرزاق الصنعاني، ج 3، ص 278.

عَادَيْتُم مِّنْهُم مَّوَدَّةً وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المُمتَحنَة: 7]. وعليه فلو كان ثمة ناسخ ومنسوخ في البين لتعيّن أن تكون هي الناسخة وليس المنسوخة.

**ثانياً**: لا موجب للنسخ، إذ لا تنافي بين آية ﴿لَّا يَنْهَاكُمُ﴾ [المُمتَحنَة: 8] وآية ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التّوبَة: 5]، لأنّ الآية الثانية نازلة في أهل الحرب، والأولى نازلة في المسالمين[1]، ولا أقلّ من أنّ آية ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التّوبَة: 5] مطلقة وشاملة لمن قاتلنا وأخرجنا من ديارنا ولمن لم يفعل ذلك، وآية ﴿لَّا يَنْهَاكُمُ﴾ [المُمتَحنَة: 8] أخصّ لأنها واردة فيمن لم يقاتل ولم يخرجنا من ديارنا، فتتقدم عليها تقدم الخاص على العام.

وهكذا فلا تنافي بين آية ﴿لَّا يَنْهَاكُمُ﴾ [المُمتَحنَة: 8] وآية المحادة، لما قلناه للتو تعليقاً على دعوى النسخ الأولى، من أنّ كل آية ناظرة إلى صنف من الناس، فآية ﴿لَّا يَنْهَاكُمُ﴾ [المُمتَحنَة: 8] كما هو نصُّها ناظرة إلى المسالمين الذين لم يقاتلوا وآية المحادة ناظرة إلى المحاربين[2]، ولو سلمنا أنّ الثانية مطلقة فالأولى أخصّ فتتقدم عليها بالأخصية.

وذكر السيد اليزدي تعليقاً على دعوى النسخ الثانية وجهاً آخر لرفع المنافاة، وهو أنّ "المنع المستفاد منه[3] إنّما هو عن الموادّة من حيث كونها

---

(1) قال السيد الطباطبائي: "قيل: إن الآية منسوخة بقوله: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التّوبَة: 5]، وفيه: إن الآية التي نحن فيها لا تشمل بإطلاقها إلا أهل الذمة وأهل المعاهدة وأما أهل الحرب فلا، وآية التوبة إنما تشمل أهل الحرب من المشركين دون أهل المعاهدة فكيف تنسخ ما لا يزاحمها في الدلالة؟!"، **تفسير الميزان**، ج 19، ص 234.

(2) وقد مال إلى ذلك السيد بحر العلوم في البلغة، قال مستدلاً للقول بالتفصيل في صحة وصية الكافر بين الذمي فتصح وغيره فتبطل بالقول: "أمّا الأوّل فلقوله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ﴾ [المُمتَحنَة: 8]، وأهل الذمة هم الموصوفون بذلك، وأما الثاني فلقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ﴾، مضافاً إلى أنّ الحربي هو المتيقن من قوله: ﴿مَنْ حَادَّ اللَّهَ﴾ وقوله: ﴿عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ﴾ في الآيتين السابقتين"، **بلغة الفقيه**، ج 4، ص 138.

(3) من النهي عن مودة من حاد الله ورسوله.

محادّة لا مطلقاً"[1]، واستشكل فيه السيد الخونساري، "من جهة أنّه إذا قال المولى لعبده: "لا تعاشر الفاسق" فلا يستفاد منه النهي عن معاشرة الفاسق من حيث فسقه، بل يظهر منه النهي عن المعاشرة مطلقاً"[2].

**ثالثاً**: إنّ آية ﴿لَا يَنْهَىٰكُمُ﴾ [المُمتَحنَة: 8] تشتمل على قرينة تجعلها غير قابلة للنسخ، والقرينة هي التعليل، وهو قوله ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ ولا يصح نسخ الآية المعللة إلا بنسخ علتها، والعلة في المقام لم تنسخ ولا تنسخ. على أنّ الأمر بالبر والإحسان مع المسالمين، هو في نفسه آب عن التخصيص والتقييد.

ومن خلال ذلك اتضح أنّ المستفاد من الآية المباركة ومن سائر أدلة قاعدة البر والإحسان أنّ موضوع القاعدة هو الآخر المسالم، وهو الذي لم يقاتل المؤمنين في الدين ولم يعتدِ عليهم فيعمل على إخراجهم من ديارهم، وبناءً على ذلك، فنحن لا نجد تعارضاً بين هذه الآية وبين الآيات الدالة على النهي عن موادة الآخر وموالاته، فإنّ المتأمل في الطائفتين من الآيات، وهما: الآيات الداعية إلى البر بالآخر والآيات الناهية عن موالاته، يظهر له أنه لا تنافي بينهما، لأنّ موضوع الأولى هو المسالم، وموضوع الثانية هو المحارب، وسوف يتضح بشكل جلي ومبرهن هذا الجمع بين الآيات في القاعدة الثانية الآتية من المحور الثاني.

### ب - نصوص أخرى في البر والإحسان

هذا ما ورد في عنوان البر، والحكم فيه واضح، ولم نجد خلافاً في جواز

---

(1) **العروة الوثقى**، ج6، ص 321، وتبعه على ذلك الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، قال في رفع التنافي بين الآيتين: "إنّ النهي عن المودة من حيث المحادة لا من حيث البر والإحسان أو تأليف القلوب ونحوها من الجهات الراجحة عقلا وشرعاً"، **تحرير المجلة**، ج 5، ص 81.

(2) **مدارك الأحكام**، ج 4، ص 16.

بر غير المسلمين، بل ادعي الإجماع على جواز برهم ولو كانوا من أهل حرب، قال الشيخ الطوسي: "والذي عليه الإجماع والمفسرون بأنّ برّ الرجل من شاء من أهل دار الحرب، قرابة كان أو غير قرابة، ليس بمحرم، وإنما الخلاف في إعطائهم الزكاة والفطرة والكفارات، فعندنا لا يجوز"[1]، والكلام بعينه نجده عند الطبرسي في تفسيره[2].

وأمّا الإحسان، فوردت بشأنه نصوص كثيرة، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ﴾ [النّحل: 90]. واللافت أن هذه الآية ورد فيها القرن بين العدل والإحسان، فتكون نظيرة لسابقتها التي قرنت بين العدل والبر.

وقال تعالى: ﴿وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنۡيَاۖ وَأَحۡسِن كَمَآ أَحۡسَنَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ وَلَا تَبۡغِ ٱلۡفَسَادَ فِي ٱلۡأَرۡضِۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾ [القَصَص: 77].

وقال سبحانه: ﴿وَلَا تَسۡتَوِي ٱلۡحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُۚ ٱدۡفَعۡ بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِي بَيۡنَكَ وَبَيۡنَهُۥ عَدَٰوَةٞ كَأَنَّهُۥ وَلِيٌّ حَمِيمٞ﴾ [فُصّلَت: 34].

وفي خبر شداد بن أوس قال: "ثنتان حفظتهما عن رسول الله ﷺ قال: إن الله كتب الإحسان على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبح، وليحد أحدكم شفرته، فليرح ذبيحته"[3].

وفي الحديث عن علي عليه السلام: "**ولاَ يَكُونَنَّ الْمُحْسِنُ والْمُسِيءُ عِنْدَكَ بِمَنْزِلَةٍ سَوَاءٍ، فَإِنَّ فِي ذَلِكَ تَزْهِيداً لأَهْلِ الإِحْسَانِ فِي الإِحْسَانِ، وتَدْرِيباً لأَهْلِ الإِسَاءَةِ**

(1) **التبيان في تفسير القرآن**، ج 9، ص 583.
(2) **مجمع البيان**، ج 9، ص 450.
(3) **صحيح مسلم**، ج 6، ص 72، **وسنن أبي داوود**، ج 1، ص 643، **وسنن ابن ماجة**، ج 2، ص 1085، **ومسند أحمد**، ج 6، ص 72، ورواه القاضي نعمان، في **دعائم الإسلام**، ج 2، ص 174.

**عَلَى الإِسَاءَةِ، وأَلْزِمْ كُلاًّ مِنْهُمْ مَا أَلْزَمَ نَفْسَه واعْلَمْ أَنَّه لَيْسَ شَيْءٌ بِأَدْعَى إِلَى حُسْنِ ظَنِّ رَاعٍ بِرَعِيَّتِه، مِنْ إِحْسَانِه إِلَيْهِمْ وتَخْفِيفِه الْمَؤونَاتِ عَلَيْهِمْ"**[1].

والإحسانُ مطلوبٌ في القول كما هو مطلوب بالفعل أيضاً، قال تعالى: ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البَقَرَة: 83]، والقول لا خصوصيّة له، فهي تشمل الفعل، كما يستفاد من بعض الأخبار الواردة في تفسير الآية، ففي الخبر الصحيح الذي رواه ابن إدريس في آخر "السرائر" نقلا من كتاب "المشيخة" للحسن بن محبوب، عن عبد الله بن سنان قال: "سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: أوصيكم بتقوى الله ولا تحملوا الناس على أكتافكم فتذلوا، إن الله عز وجل يقول في كتابه: ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البَقَرَة: 83] ثم قال: عودوا مرضاهم، واحضروا جنائزهم واشهدوا لهم وعليهم، وصلوا في مساجدهم حتى يكون التمييز، وتكون المباينة منكم ومنه"[2]. ورواه البرقي في "المحاسن" عن ابن محبوب مثله إلى قوله: في مساجدهم"[3].

ثمّ إنّ مفهوم البر أو الإحسان لا يبتعد كثيراً عن مفهومي الرحمة والرفق، لأنّ الرحمة - كما قال الراغب الأصفهاني - "رقّة تقتضي الإحسان إلى الْمَرْحُوم، وقد تستعمل تارة في الرّقّة المجرّدة، وتارة في الإحسان المجرّد عن الرّقّة، نحو: رَحِمَ اللَّه فلاناً. وإذا وصف به الباري فليس يراد به إلَّا الإحسان المجرّد دون الرّقّة، وعلى هذا روي أنّ الرَّحْمَةَ من اللَّه إنعام وإفضال، ومن الآدميّين رقّة وتعطّف"[4]. وفي عهد علي عليه السلام لمالك الأشتر: "**وأَشْعِرْ قلبك الرحمة للرعيّة واللطف بهم ولا تكونن عليهم سبعاً ضارياً تغتنم أكلهم، فإنّهم صنفان: إمّا أخٌ لك في الدين أو نظيرٌ لك في الخلق**"[5].

---

(1) **نهج البلاغة**، ج 3، ص 88.
(2) **مستطرفات السرائر**، ص 599، وعنه **وسائل الشيعة**، ج 12، ص 7، الباب 1 من أبواب أحكام العشرة، الحديث 6.
(3) **المحاسن**، ج 1، ص 18.
(4) **المفردات في غريب القرآن**، ص 191.
(5) **نهج البلاغة**، ج 3، ص 84.

وفي الرفق وردت أخبار كثيرة، منها ما جاء في صحيحة زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: "دَخَلَ يَهُودِيٌّ عَلَى رَسُولِ اللَّه صلى الله عليه وآله وعَائِشَةُ عِنْدَه. فَقَالَ: السَّامُ عَلَيْكُمْ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله: عَلَيْكُمْ، ثُمَّ دَخَلَ آخَرُ فَقَالَ مِثْلَ ذَلِكَ، فَرَدَّ عَلَيْه كَمَا رَدَّ عَلَى صَاحِبِه، ثُمَّ دَخَلَ آخَرُ، فَقَالَ مِثْلَ ذَلِكَ، فَرَدَّ رَسُولُ اللَّه ص كَمَا رَدَّ عَلَى صَاحِبَيْه، فَغَضِبَتْ عَائِشَةُ فَقَالَتْ: عَلَيْكُمُ السَّامُ والْغَضَبُ واللَّعْنَةُ يَا مَعْشَرَ الْيَهُودِ يَا إِخْوَةَ الْقِرَدَةِ والْخَنَازِيرِ! فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله: يَا عَائِشَةُ إِنَّ الْفُحْشَ لَوْ كَانَ مُمَثَّلاً لَكَانَ مِثَالَ سَوْءٍ. إِنَّ الرِّفْقَ لَمْ يُوضَعْ عَلَى شَيْءٍ قَطُّ إِلَّا زَانَه ولَمْ يُرْفَعْ عَنْه قَطُّ إِلَّا شَانَه، قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّه أَمَا سَمِعْتَ إِلَى قَوْلِهِمْ السَّامُ عَلَيْكُمْ؟ فَقَالَ: بَلَى، أَمَا سَمِعْتِ مَا رَدَدْتُ عَلَيْهِمْ قُلْتُ: عَلَيْكُمْ. فَإِذَا سَلَّمَ عَلَيْكُمْ مُسْلِمٌ فَقُولُوا: سَلَامٌ عَلَيْكُمْ، وإِذَا سَلَّمَ عَلَيْكُمْ كَافِرٌ فَقُولُوا عَلَيْكَ"[1]، ونلاحظ أنه وبعد أن نهى صلى الله عليه وآله عن الفحش في القول مع الآخر الديني، ذكّر بمبدأ عام وهو الرفق، بما يظهر معه جلياً أنّ الفحش خلاف الرفق في التعامل مع الآخرين.

### 3 - موارد الاستدلال بقاعدة البر والإحسان

وقاعدة البر والإحسان هي مستند للكثير من الفروع الفقهية المتصلة بغير المسلمين، وقد استدل بها بعض الفقهاء في بعض الموارد: منها: جواز الوقف لغير المسلم أو الوصية له[2]، قال فخر المحققين: "فأجاز (أي الله تعالى) مبرة الذمي ومنع مبرة الحربي والوصية مبرة"[3]، وكذلك الصدقة عليه[4].

والقاعدة كما تصلح مستنداً للكثير من الفروع المتصلة بالعلاقات

(1) **الكافي**، ج 2، ص 648.
(2) منها: الاستدلال بها لجواز الوقف والصدقة على الذمة، انظر: **كنز الفوائد في حل مشكلات القواعد**، ج 2، ص 135، **وإيضاح الفوائد**، ج 2، ص 387، وكذلك استدل بها لتجويز الوصية إلى الذمي.
(3) **إيضاح الفوائد**، ج 2، ص 487.
(4) **غنائم الأيام**، ج 4، ص 400.

الاجتماعية مع الآخر، فإنه أيضاً يمكن الإفادة منها لردّ ومناقشة الفتاوى التي تنافي البر والإحسان، ومنها: الفتوى بمنع تصدير الآخر في المجالس، فيما لو جاءك - مثلاً - زائراً أو مواسياً بفقد ميت أو مهنئاً بفرح، فهل من البر به والإحسان إليه أن تمنعه من الجلوس في صدر المجلس، كما أفتى بذلك كثيرون، وإذا جلس في الصدر فتطلب منه الجلوس في الخلف؟!

وهذا الفرع قد بحثناه في فقه العلاقات الاجتماعية والمدنية مع غير المسلم، وخلصنا هناك إلى أنّ مطلوبية التعامل مع الغير على أساس البر والإحسان مما لا شك فيها، ومنع تصديرهم في المجالس ليس من الإحسان، ولا مجال لدعوى أن ما دل على منع تصديرهم فيها - على فرض صحته - هو أخص من مطلقات البر فيتقدم عليها تقدم الخاص على العام، وذلك لأنّ أوامر البر والإحسان هي من نوع الكليات الآبية عن التخصيص، ولا سيما مع اقترانها بالأمر بالقسط، وتعليله بقوله: ﴿ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: 8].

### 4 - وهل جزاء الإحسان إلا الإحسان

وربطاً بالحديث عن قاعدة الإحسان نقول: إنّ ثمة كبرى رديفة لها، وهي مستفادة من قوله تعالى: ﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ﴾ [الرَّحمٰن: 60]. وهذه أيضاً شاملة لغير المسلم، كما يقتضي إطلاق الآية المباركة، ونُص على ذلك في الخبر الذي رواه الحسين بن سعيد في كتاب "الزهد" عن عثمان بن عيسى، عن علي بن سالم قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: "آية في كتاب الله مسجلة، قلت: ما هي؟ قال: ﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ﴾ [الرَّحمٰن: 60] جرت في المؤمن والكافر، والبر والفاجر، من صنع إليه معروف فعليه أن يكافئ به، وليست المكافاة أن يصنع كما صنع به، بل يرى مع فعله لذلك أنّ له الفضل المبتدا"[1]. وروى ابن شعبة الحرّاني عن الإمام

(1) **كتاب الزهد**، ص 31، وعنه **وسائل الشيعة**، ج 16، ص 306، الباب 7 من أبواب فعل المعروف، الحديث 3.

الكاظم عليه السلام نحوه[1]، وروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله الأمر بمكافأة من صنع المعروف مطلقاً: "... **ومن صنع إليكم معروفاً فكافئوه، فإنْ لم تجدوا ما تكافئونه فادعوا له حتى تروا أنّكم قد كافأتموه**"[2].

ويمكن أن تندرج هذه الكبرى الأخلاقية "الرد على الإحسان بالإحسان" تحت عنوان التعامل بالمثل مع الآخر.

(1) وجاء فيه: "يا هشام قول الله: ﴿هَلۡ جَزَآءُ ٱلۡإِحۡسَٰنِ إِلَّا ٱلۡإِحۡسَٰنُ﴾ جرت في المؤمن والكافر والبر والفاجر. من صنع إليه معروف فعليه أن يكافئ به. وليست المكافأة أن تصنع كما صنع حتى ترى فضلك. فإن صنعت كما صنع فله الفضل بالابتداء"، **تحف العقول**، ص 395.

(2) **سنن أبي داوود**، ج 1، ص 377، **ومسند أحمد**، ج 2، ص 68. وصححه الألباني في **إرواء الغليل**، ج 6، ص 60.

## القاعدة الرابعة

## حفظ النظام العام[1]

### تمهيد في المقولة والمفهوم:

ليس النظام العام مجرّد مقولةٍ تتردّد على الألسن، أو فكرة طارئة ومستجدّة، وإنما هو مفهوم متجذّر سعت وتسعى المدارس الفكرية كافّةً إلى إقراره والإسهام فيه. فما هي أبعاد هذا المفهوم ومداليله وضوابطه؟ وماذا عن موقف الإسلام ورؤيته في هذا المجال؟ ما هي علاقة النظام العام بالعقيدة الدينية والشريعة الإسلامية والحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه.

ثمّة تعاريف متعدّدة للنظام العام، تحاول كلّها تسليط الضوء على المفهوم في أبعاده ومداليله، وربما اختلفت - أعني التعاريف - باختلاف المرتكز الأيديولوجي والفلسفي لأصحابها؛ فربّ أمرٍ يعدّه مجتمعٌ ما من موجبات حفظ النظام، هو في مجتمع آخر من علائم الإخلال به، كما هي الحال في بعض مفردات نظام العقوبات أو غيره، فقطع يد السارق، أو رجم الزاني، أو قتل المرتدّ، تندرج - وفق الفقه الإسلامي - في موجبات حفظ النظام، بينما يراها الفقه الوضعي من مصاديق الإخلال بالنظام المستوجبة للعقوبة. ورغم الاختلاف المذكور، قد يكون التعريف الآتي أقرب التعاريف وأكثرها قبولاً لدى الجميع، والتعريف هو: النظام العام عبارة عن مجموعة القواعد والضوابط التي يتوقّف عليها استقرار الحياة الإنسانية وتوازنها على

(1) إنّ هذه القاعدة، كنّا قد أدرجناها في كتاب **الإسلام والبيئة**". ولصلتها الوثيقة ببحوثنا هذه، أحببنا أن ندرجها ضمن القواعد الناظمة لفقه العلاقة مع الآخر الديني، وهي من سنخ القواعد العامة التي يُنتفع بها في الكثير من الأبواب الفقهية.

الأصعدة الاجتماعية والسياسية والأمنية والاقتصادية كافةً.

**الحاجة إلى النظام:**

إنّ حاجة الإنسان الملحّة إلى النظام، تُمليها طبيعة الحياة الإنسانية ذات الطابع الاجتماعي والمدني، وما تفرضه من مصالح متشابكة وتطلّعات متضاربة ناتجة من نزعة التدافع والتغالب الفطرية المتحكّمة بالإنسان، والتي هي بحقّ سرّ تميّزه ونجاحه وتطوّره نحو الأفضل، ﴿ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيۡرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُۗ وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ لَّهُدِّمَتۡ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٞ وَصَلَوَٰتٞ وَمَسَٰجِدُ يُذۡكَرُ فِيهَا ٱسۡمُ ٱللَّهِ كَثِيرٗاۗ﴾ [الحجّ: 40]. لكنّ هذه النزعة، إن لم يُحسن الإنسان إدارتها وضبطها، ستغدُ عامل شرّ وعنصر خطر على الإنسانية برمّتها، والقانون وحده هو الذي يتكفّل ضبطها وتهذيبها؛ لأنه يضع القواعد التي من شأنها تنظيم الاختلافات، وكبح جماح الغرائز، وإدارة الحياة على أساس المصلحة العامة، ولذا لا يكاد يختلف اثنان في أصل الحاجة الملحّة إلى فكرة النظام والقانون، وإنما يختلف الناس في ما هو القانون الأمثل والنظام الأفضل.

في ضوء ما تقدّم، فإن المرجّح أن فكرة القانون والحاجة إلى النظام وجدت مع الإنسان مذ كان يعيش حياة البساطة في المجتمع البدائي، ومن ثمّ تبلورت وتطوّرت مع تطور الاجتماع الإنساني، وتشابك المصالح، وتعقيد الحياة، وتعاقب الحضارات، وتراكم الخبرات، إلى أن وصلت البشرية إلى مرحلة متقدمة من النضج في تقرير النظام الأمثل، على الرغم من أنّ المسألة لا تزال مشوبةً بالكثير من الثغرات الفادحة، وخصوصاً لجهة التعسّف في التطبيق وازداوجية المعايير.

وأدنى نظرة فاحصة لما حولنا، من سماء وأرض وبحار وأنهار، تحتّم على المرء الإذعان بأنّ هذا الكون خُلق بأبهى صورة وأحسن نظام، وأنه ليس بالإمكان أبدع مما كان، فلا خلل ولا عيب ولا نشوز ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ سَبۡعَ

سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ۖ مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ۖ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ [المُلك: 3-4]، بل أينما سرّحت النظر، ستجد الروعة والجمال والإتقان والإحكام، سواء في السماء ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِ ۖ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ ٱلسَّعِيرِ﴾ [المُلك: 5]، أو في الأرض ﴿وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِيَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ﴾ [قّ: 7]، أو في الإنسان ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التّين: 4]، أو غير ذلك... إنّ مظاهر وآيات النظم والإتقان في الكون باديةٌ للعيان، وهي لا تزال تتبدّى وتتكشَّف مع مرور الزمن وتقدّم العلوم، وهي خير دليل على وجود الخالق؛ لأن النظام يدلّ على وجود المُنظّم، كما أنها دليل على وحدة الخالق، لأنّ وحدة النظام دليل على وحدة المنظم، وكما أنّ النظام التكويني مظهرٌ من مظاهر قدرة الله وحكمته، فإنّ نظام التشريع كذلك من مظاهر الحكمة والعدالة الإلهيّتين.

**النبوَّة وحفظ النظام:**

وإذا كان النظام التكويني يقدّم دليلاً ساطعاً على وجود الخالق ووحدانيته وقدرته، فإنّ النظام التشريعي - من خلال حاجة المجتمع إليه - هو الذي أملى ضرورة بعثة الأنبياء والرسل؛ ذلك أنّ الهدف الأسمى لبعثتهم، هو حفظ نظام الجماعة، وإرساء قانون العدل، بما يحمي الإنسان ويصون كرامته، ويدفع عنه الظلم والعدوان، ويجنّبه الفوضى والفلتان، وقد ارتكز الحكماء في استدلالهم على ضرورة بعثة الأنبياء على هذا المبدأ، أعني حفظ النظام، فقالوا ما ملخَّصه: إنّ الإنسان مدنيّ بالطبع؛ لا يمكنه أن يعيش وحده بعيداً عن جماعة من بني جلدته، يستعين بهم في رحلة الحياة، والاجتماع مظنّة النزاع؛ لأنّ التنافس والتغالب موجود في الطباع بسبب اختلاف الأهواء والآراء، الأمر الذي يفرض الحاجة إلى قانون يضع الحدود والضَّوابط، وهذا القانون لا يجوز تفويضه إلى أفراد الإنسان، وإلا لوقع النزاع في كيفية وضعه،

وتحديد ما هو الأنسب والأصلح؛ فلذلك تعيّن أن يوكل أمره إلى القدير الخبير ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [المُلك: 14]، وحيث إنّه سبحانه ممن يتعذّر مشافهته لكل إنسان، وجب وجود واسطة بينه وبين خلقه، وذلك هو النبي[1].

وما قيل في النبوّة، يجري بعينه في الإمامة، باعتبارها امتداداً للنبوة؛ فالغرض من نصب الإمام هو حفظ النظام[2]، وهذا ما أكّدته النصوص بما لا لُبس فيه، ففي الحديث عن رسول الله ﷺ: «اسمعوا وأطيعوا لمن ولاه الله الأمر؛ فإنه نظام الإسلام»[3]، وعن أمير المؤمنين عليه السلام - كما في نهج البلاغة -: «فرض الله الإيمان تطهيراً من الشرك.. والإمامة نظاماً للأمة»، وفي خطبة السيدة الزهراء: «وطاعتنا نظاماً للملّة، وإمامتنا لمّاً للفرقة[4].

ويمكن القول: إنّ حاجة الإنسان إلى النظام العام، لا تشكّل دليلاً على ضرورة بعثه الأنبياء وتعيين الأوصياء فحسب، بل هي دليل على عصمتهم أيضاً كما ذكر بعضهم؛ «لأن جواز الخطأ عليهم فيما ينقلونه عن الله سبحانه، لن يؤدي إلى انحفاظ النظام، بل ربما أدّى إلى اختلاله»[5].

بل لو جئنا إلى الأصل الثالث من أصول الدين، وهو المعاد، لوجدنا أنّ هذه العقيدة المرتكزة على مبدأ الحساب - ثواباً وعقاباً - لها تأثير مباشر في حفظ نظام الجماعة الإنسانية، فالإيمان بالعقاب يوم القيامة، يشكّل رادعاً أساسياً يحول دون تجاوز القانون والإخلال بالنظام. وبهذا يتبيّن أن علاقة الدين والإيمان بالنظام العام، هي علاقة وطيدة، وبحاجة ماسة إلى تفعيل دور الدين

(1) راجع: **اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية**، ص 232.
(2) التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج 2، ص 273. **عجالة المعرفة في أصول الدين**، ص 19.
(3) المفيد، **الأمالي**، ص 14.
(4) الطبري، **دلائل الإمامة**، ص 113.
(5) المنتظري، **دراسات في ولاية الفقيه**، ج 1، ص 265.

والإيمان في الحياة العامة؛ لأنه عنصر أمن وضمان لحسن تطبيق النظام وإرسائه.

وفي ضوء ما تقدّم، تتّضح وجاهة التهديد بالعقاب الوارد في الكتاب والسنّة، فإنّ الغرض من العقاب ليس هو التشفي بالتأكيد؛ لأنه سبحانه لا تضرّه معصية من عصاه، كما لا تنفعه طاعة من أطاعه، وليس هو مجرّد حفظ العبد عن الوقوع في المفسدة، بل حفظ النظام أيضاً، ويتفرع على ذلك - وفق ما يرى المحقق الأصفهاني - أنّ استحقاق العقوبة يكون على المعصية لا على مقدماتها، كالعزم والإرادة؛ لأنّ مجرد العزم على الظلم دون ارتكابه، ليس ظلماً، ولا مخلاً بالنظام[1]، ويقول التفتازاني في شرح المقاصد: «إن الحكماء، وإن لم يُثبتوا المعاد الجسماني والثواب والعقاب المحسوسين، لم ينكروها غاية الإنكار، بل جعلوها من الممكنات... وصرحوا بأنّ ذلك ليس مخالفاً للأصول الحكمية والقواعد الفلسفية، ولا مستبعد الوقوع في الحكمة الإلهية؛ لأنّ للتبشير والإنذار نفعاً ظاهراً من أمر نظام المعاش وصلاح المعاد...»[2].

إنّ ما ذكرناه من العلاقة بين مبدأ العقاب وحفظ النظام، أمرٌ أقرّه حتى الملاحدة، لكنهم ادّعوا أن ما ورد في الأخبار حول تعذيب الكفار والفساق، هو بأسره أخبار صورية غير مطابقة للواقع، قُصد بها مجرّد التخويف لحفظ النظام وتكميل الأنام[3]. ونحن لا نستطيع الموافقة على ما أفادوه من خيالية الوعد والوعيد الواردين في النصوص الدينية؛ لأنّ ذلك وارد على لسان الصادق المصدّق الذي لا يخلف الميعاد. أجل، ما ذكروه من أنّ للاعتقاد بالمعاد دوراً في حفظ نظام المعاش، صحيحٌ لا غبار عليه.

**مبدأ حفظ النظام في الرؤية المقاصدية:**

يشكّل حفظ النظام مقصداً هاماً رئيساً من المقاصد الكلية للشريعة

(1) الأصفهاني، **نهاية الدراية**، ج 1، ص 211، وج 2، ص 44.
(2) التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج 2، ص 225.
(3) **الفصول الغروية**، ص 119.

الإسلامية، بل لا نبالغ في القول: إنه يمثل المقصد الأساس الذي تطلّعت الشرائع كلّها إلى تحقيقه، وما سواه من مقاصد هو من متفرعاته ومكملاته، فدعوات الأنبياء وجهودهم تتمحور كلّها حول محاولة إرساء النظام العام في الأمة، سواء النظام الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي أو القضائي أو الدفاعي أو الأمني أو الصحي أو البيئي، إضافةً إلى دورهم في توضيح المعتقدات الدينية الإيمانية وتصحيحها.

يقول العلامة الحلّي - وهو يحدّد منافع التكليف الإلهي وأهدافه -: «ومنها: ارتداع العباد من خلال ما وعدهم الشارع من الخير والشر الأخرويين، فيحفظ النظام المقتضي للتعادل والترافد»[1].

ولمزيدٍ من البيان والتوضيح، يمكننا أن نفصّل الكلام فيما تقدّم مجملاً:

1 - **المقاصد الشرعية في النظام الاقتصادي**: إن الأنشطة الاقتصادية والمعاملات التجارية والتبادلية التي أقرّها التشريع الإسلامي وأمضاها، تهدف إلى إقرار نظامٍ اقتصاديّ متوازن يضمن استقرار الحياة الاقتصادية، بعيداً عن كل أشكال التقامر والتكالب أو الأطماع والأنانيات، ومختلف العمليات التجارية غير المشروعة، كالربا والقمار والاحتكار أو الأطماع والأنانيات، وغيرها من الأنشطة التي تخلق الفجوات الاجتماعية، وتؤدي إلى تجمع الثروات في أيدي جماعة قليلة من الناس، بينما الملايين تتضوّر جوعاً، كما هو حاصل في ظلّ النظام الرأسمالي السائد في العالم، وهكذا فإنّ السياسة الضرائبية الإسلامية تنشد تحقيق التوازن المشار إليه.

2 - **المقاصد الشرعية في النظام الاجتماعي**: حرص الإسلام في قوانينه وتعاليمه الإرشادية ذات الصلة بمجالات الأسرة والعلاقات مع الجيران والأرحام والأصدقاء، وغيرها من الدوائر الإنسانية، على تنظيم علاقة الإنسان

(1) العلامة الحلي، **كشف المراد**، ص 441.

بأخيه الإنسان، سواء اتفق معه في المعتقد والفكر والسياسة واللون والعرق، أو اختلف معه في ذلك، وتركيز هذه العلاقات على أسس ومبادئ الأخوّة والسلام والصداقة، بما يعزّز الروابط وحبال المودّة ويشدّ الأواصر، بعيداً عن التناحر وكلّ ما من شأنه خلق العداوة وإثارة الشحناء والبغضاء، وصولاً إلى نظام اجتماعي قائم على التضامن والتعاون والتكافل.

3 - **المقاصد الشرعية في النظام السياسي**: إنّ هدف السلطة السياسية في أيّ نظام للحكم، هو إدارة شؤون الجماعة وحفظها من شتَّى الأخطار، وحراسة القوانين وحسن تطبيقها، بما يضمن تحقيق الاستمرار والرخاء والتنمية والعدالة، والإسلام لم يبتعد عن ذلك الخط، بل أرشد إليه وأكّده، معتبراً أن لا معنى للسلطة ولا شرعيّة لها إن لم تسعَ لتحقيق النظام العام. قال الإمام علي عليه السلام: فيما روي عنه -: «لا بدّ للناس من أمير برّ أو فاجر، يعمل بإمرته المؤمن، ويستمتع بها الكافر، ويُبلِّغ الله فيها الأجل، ويجمع به الفيء، ويقاتل به العدو، وتأمن به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوي، حتى يستريح بر، ويستراح من فاجر»[1].

4 - **المقاصد الشرعية في النظام القضائي**: وكما أنّ فلسفة السلطة السياسية ومشروعيتها قائمة على التزامها بحفظ النظام، فإنّ السلطة القضائية أكثر صلةً بالنظام المذكور؛ لأنّ وظيفتها هي فصل النزاعات وقطع الخصومات، بما يحمي حقوق الأفراد والجماعات، ويقطع دابر الفوضى والفلتان، ولا ريب في أن النظام القضائي الإسلامي ينطلق من هذه الفلسفة، وينشد الغاية المذكورة بما يكفل إحقاق الحق، شريطة أن يتمّ تطبيقه والأخذ به بنزاهة وأمانة.

5 - **المقاصد الشرعية في النظام الدفاعي والأمني**: ولا يبتعد النظام

(1) **نهج البلاغة**، ج 1، ص 91.

الدفاعي في الإسلام عن هذه الغاية؛ فإنّ هدف الجهاد هو الدفاع عن المستضعفين، ودفع الفتنة وردّ الاعتداء، كما هو صريح القرآن الكريم، وهكذا الحال في الجهاز الأمني الاستخباري، فإنّ شرعيّة تشكيله تكمن في حاجة نظام الجماعة إليه، والشارع ما اهتمّ بشيء كاهتمامه بحفظ النظام.

كما أنّ النظام الجزائي (نظام العقوبات)، وكذا النظام البيئي والصحي، يأتي على رأس أولويات الإسلام؛ لما له من تأثير مباشر في استقرار الحياة الإنسانية ومساهمة في حماية النظام العام. وقد قال علي عليه السلام: وهو يشير إلى دور الأمن في حماية النظام واستقرار الحياة -: «شرّ البلاد بلدٌ لا أمن فيه ولا خصب»[1]، إن العلاقة بين «الخصب» بمعنى الرخاء الاقتصادي، و«الأمن» بمعنى الاستقرار السياسي والأمني، وطيدة، فلا خصب بدون أمن، كما لا أمن ولا استقرار بدون قانون عادل وقضاء نزيه.

**العبادات الدينية وحفظ النظام:**

إذا كان فقه المعاملات - بما يتضمّن من فقه العلاقات العامة والأنشطة التجارية وغيرها - يرتكز على مبدأ حفظ النظام، ولولا هذا المبدأ لأمكن شطب هذا الفقه برمّته من التداول، فإنّ فقه العبادات لا يبتعد عن هذا المنحى كثيراً؛ لأنّ العبادة، وإن كانت ترمي في بُعدها المباشر والرئيسي إلى ربط الإنسان بخالقه وتقريبه منه، إلّا أنّ لها - بكل تأكيد - أبعاداً نظاميةً اجتماعيةً وتربوية، فالصلاة - مثلاً - في الوقت الذي تمثل فيه حالة عروج روحي إلى الله، فهي تسهم في إيجاد ضابط أخلاقي عند المصلّي يمنعه من الاعتداء على حقوق الآخرين إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ]العنكبوت: 45[، والصوم - أيضاً - له بعد اجتماعي جليّ، فهو يسهم في تنمية الأحاسيس الاجتماعية والإنسانية لدى الصائم، أما الزكاة والخمس والصدقة - وهي

(1) **عيون الحكم والمواعظ**، ص 294.

عبادات مالية - فإنّ، وظيفتها الاجتماعية ومساهمتها في حفظ النظام العام للأمّة بادية للعيان، ولا تحتاج إلى برهنة واستدلال.

ولو خرجنا عن الإطار الضيّق لمعنى العبادة، وأخذناها بمفهومها الواسع الذي يشمل العبادات المرسومة والمعروفة، كما ويشمل كلّ عمل إنساني يهدف إلى مساعدة الآخرين والتخفيف من آلامهم، حتى إنّ لين الكلام وإفشاء السلام وإرشاد الضالّ وإزالة الحجر عن الطريق هي أعمال عبادية، كما تنصّ المأثورات الدينية، إنه وبملاحظة ذلك، ستغدو العلاقة وطيدةً بين العبادة وحفظ النظام وحمايته، وبذلك تخرج العبادة عن كونها مجرّد طقس ديني وممارسة صوفية تجريدية بعيدة عن واقع الإنسان وآلامه وآماله وتطلّعاته.

وهكذا يتضح أن حفظ النظام، كما أنه فعل عبادي، هو في الوقت عينه هدف ومقصد لكلّ العبادات، كما هو مقصد لسائر التشريعات الإسلامية، الأمر الذي يحتّم على الفقيه وضع هذا المقصد نصب عينيه، واستيحاءه واستهداءه في عمله الاجتهادي، لتأتي اجتهاداته مترابطةً ومنسجمةً كمال الانسجام مع مقاصد الشريعة، بدل أن نجد أنفسنا أمام فقهٍ متناثرٍ لا يجمعه رابط ولا ناظم، وتصعب المواءمة بينه وبين غايات الشريعة وأهدافها الكليّة.

**مقولة النظام العام في موروث الفقه الإسلامي وأصول الفقه، نماذج دالّة:**

على الرغم من انتشار الاستدلال بـ«حفظ النظام» في أكثر من مجال، سواء في علم الأصول أو الفقه، أو الكلام، لكن العلماء لم يخصّوا هذا الموضوع ببحثٍ مستقل يتحدّثون فيه عن مدلول هذه القاعدة - أقصد قاعدة حفظ النظام - وأدلّتها ومضمونها وموارد تطبيقها، مع أنّ موضوع «حفظ النظام» لا يمثل مقصداً هاماً وأساسياً من مقاصد الإسلام فحسب، وإنما قاعدة فقهية يمكن استثمارها في بناء الكثير من النظم المستجدة في المجالات التنظيمية المتعدّدة، فضلاً عن الاستعانة بها لتبرير العديد من الاجتهادات الفقهية المتنوعة وتفسيرها.

وقبل الخوض في أدلّة القاعدة ومفادها ودورها في العملية الاستنباطية، نرى من المناسب ملاحظة بعض الموارد التي استند فيها الفقهاء والأصوليون إلى هذه القاعدة، بما يؤكد ارتكازيّتها في الأذهان، وتلقّيها بالقبول والإذعان تلقّي المسلَّمات والبديهيات، والموارد التي سنوردها هي مجرّد نماذج وأمثلة لتأكيد الفكرة، مع غضّ النظر عما قد يُثار حولها من نقاش تفصيلي.

**1 - عيّنات من أصول الفقه الإسلامي:**

يلاحظ المتتبّع في علم الأصول، أنّ الأصوليين شادوا أكثر من قاعدة أصولية على مبدأ حفظ النظام، معتبرين هذا المبدأ من الضروريات التي يُستدلّ بها ولا يستدل عليها، ومن ذلك على سبيل المثال:

**1 - قاعدة الاستصحاب**: يرى بعض الأصوليين أنّ حجية الاستصحاب - بمعنى البناء على الحالة السابقة المتيقّنة - من متفرّعات قاعدة حفظ النظام وثمراتها؛ إذ «لو قُدّر للمجتمعات أن ترفع يدها عن الاستصحاب، لما استقام نظامها بحال، فالشخص الذي يسافر مثلاً، ويترك بلاده وأهله وكلّ ما يتصل به، لو ترك للشكوك سبيلها - وما أكثرها لدى المسافرين - ولم يدفعها بالاستصحاب، لما أمكن أن يسافر عن بلده، بل أن يترك عتبات بيته أصلاً، ولشلّت حركتهم الاجتماعية وفسد نظام حياتهم»، ويضيف صاحب هذا الكلام - وهو السيد محمد تقي الحكيم - معلّقاً على كلام المحقق النائيني القائل: «إنّ عملهم على طبق الحالة السابقة، إنما هو بإلهام إلهي حفظاً للنظام»، بأنه: «لا يخلو من أصالة وعمق»[1].

**2 - قاعدة الاحتياط**: إن البناء على الاحتياط في موارد الشبهات - بناء

(1) محمد تقي الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 459. ومحمد رضا المظفر، **أصول الفقه**، ج 2، ص 289.

على القول بالانسداد - لا يمكن المصير إليه؛ لأنه مستلزم لاختلال النظام النوعي والشخصي[1].

3 - **حجيّة الظّواهر**: إنّ حجية ظواهر الكلام هي من الأصول التي تلاقى عليها العقلاء على اختلاف مشاربهم وأهوائهم، وقامت عليها المحاورات والمحاججات العرفية والقانونية، وقد افترض غيرُ واحدٍ - بحقّ - أنّ هذه الحجيّة لا تحتاج إلى تجشّم عناء الاستدلال، إذ بدونها يلزم اختلال نظام حياة الجماعة الإنسانية، ما يعني أن ضرورة حفظ النظام هي المدرك الأساس لحجية الظواهر، وبتعبير المحقق النائيني: «لولا اعتبار الظهور والبناء على أنّ الظاهر هو المراد، لاختلّ النظام، ولما قام للعقلاء سوق»[2].

**2 - عينات من القواعد الفقهية الإسلامية:**

هناك أكثر من قاعدة فقهية ترتكز على قاعدة حفظ النظام، وإليك بعضها:

1 - **قاعدة الصحّة**: إنّ حمل أعمال الآخرين ومعاملاتهم على الصحيح، وترتيب آثار الصحة عليها، مع ما يعنيه ذلك من دفع احتمال الفساد ورفضه ما لم تظهر أماراته، هو من القواعد المتَّفق عليها عند الفقهاء، وقد اصطلح عليها بقاعدة الصحة. وعمدة الدليل على هذه القاعدة العقلائية: أن رفضها وعدم اعتمادها، سيؤدّي إلى اختلال نظام الجماعة، وقد رأى بعض الفقهاء أن «الاختلال الذي يلزم من عدم اعتبار قاعدة الصحة، أشدّ وأعظم من الاختلال الذي يلزم من عدم اعتبار قاعدة اليد (سيأتي الحديث عنها)؛ لأن قاعدة الصحّة جارية في أغلب أبواب الفقه من العبادات والمعاملات»[3].

---

(1) راجع: العراقي، **نهاية الأفكار**، ج 3، ص 153. والسيد الخميني، **الرسائل**، ج 1، ص 121. والسيد الخوئي، **الاجتهاد والتقليد**، ص 175. والبجنوردي، **القواعد الفقهية**، ج 1، ص 258.

(2) النائيني، **فوائد الأصول**، ج 3، ص 135.

(3) راجع: البجنوردي، **القواعد الفقهية**، ج 1، ص 288. والشيرازي، **القواعد الفقهية**، ج 1، ص 191. والعراقي، **نهاية الأفكار**، ج 4، ص 80-93.

**2 - قاعدة الفراغ**: وهي غير بعيدة عن قاعدة الصحة، ويراد بها: الحكم بصحّة العمل إذا حصل الشك فيه بعد الفراغ منه، فمن شك في صحّة الوضوء أو الصلاة أو الحج بعد الفراغ منه، لا يعتني بشكّه، ويبني على صحة العمل. والفارق بينها وبين قاعدة الصحة: أنّ قاعدة الصحة تجري في عمل الغير، بينما قاعدة الفراغ تجري في عمل المكلّف نفسه. وكيف كان، ومع صرف النظر عن بعض الملاحظات حول الفارق المذكور، فقد ذكر بعض المحققين: «أن العمدة في حمل الأعمال الماضية الصادرة عن المكلّف على الصحيح هي السيرة القطعية، وأنه لولا ذلك، لاختلّ نظام المعاش والمعاد، ولم يقم للمسلمين سوق»[1].

**3 - قاعدة اليد**: من المعروف فقهياً، أنّ اليد أمارة الملكية، فمن كانت يده على مال أو عين، فَيُحكَم بأنها له، ويتعامل معه معاملة المالك، لجهة جواز الشراء منه، وعدم جواز التصرّف فيها إلّا بإذنه، ونحو ذلك، ولا يعتنى باحتمال عدم كونه مالكاً ما لم تقم عليه القرائن والأمارات. وقد استدلّ على هذه القاعدة - من جملة ما استدلّ به - أنه لو لم تكن اليد أمارة الملكية، «لزم العسر الأكيد، والحرج الشديد، واختلّ النظام في أمور الدنيا والدين، وبلغ الأمر إلى ما لا يكاد يتحملّه أحد، ولم يستقرّ حجر على حجر...»[2]. وهذا ما أشار إليه الإمام الصادق عليه السلام في رواية حفص بن غياث، قال له رجل: أرأيت إذا رأيتُ شيئاً في يد رجل، أيجوز لي أن أشهد أنّه له؟ قال: نعم، قال الرجل: أشهد أنه في يده ولا أشهد أنه له، فلعلّه لغيره، فقال أبو عبدالله: أفيحلّ الشراء منه؟ قال: نعم، فقال أبو عبدالله: «فلعلّه لغيره، فمن أين جاز لك أن تشتريه ويصير ملكاً لك، ثمّ تقول بعد الملك هو لي وتحلف

(1) راجع: الهمداني، **مصباح الفقيه**، ج 1، ص 210. وقد اعترض عليه السيد الخميني، راجع: **الرسائل**، ج 1، ص 315.

(2) راجع: ناصر مكارم الشيرازي، **القواعد الفقهية**، ج 1، ص 284-288. وبحر العلوم، **بلغة الفقيه**، ج 3، ص 308.

عليه، ولا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قِبَلِهِ إليك؟!» ثم قال عليه السلام: «لو لم يجز هذا، لم يقم للمسلمين سوق»[1].

**4 - قاعدة نفي العسر والحرج**: قد يستدلّ على قاعدة نفي الحرج - مضافاً إلى الأدلة النقلية من الكتاب والسنّة - بأن التكليف الحرجي موجب لاختلال النظام، لكن بعض الفقهاء أفاد بأن الحرج المرفوع بقاعدة نفي الحرج، ليس ما كان الالتزام به موجباً لاختلال النظام، لأنّ ما كان كذلك، وإن لم يمكن التكليف به، لكنّه خارج عن مفاد القاعدة، «لأنّ قبح التكاليف الموجبة لاختلال النظام، مما لا يحتاج إلى مؤونة الاستدلال»[2].

**5 - قاعدة السوق**: ويراد بها أنّ ما يؤخذ من سوق المسلمين مما يشكّ في حليته وذكاته من اللحوم والجلود ونحوها، محكومٌ بالحلية، وقد استدلّ بعض الفقهاء على ذلك، بأنّ عدم اعتبار القاعدة يؤدي إلى اختلال النظام[3]، ويقصد نظام الجماعة المسلمة.

**3 - عيّنات من الدراسات الفقهية الفرعية:**

إنّ الاستدلال بقاعدة حفظ النظام في الفروع الفقهية شائعٌ على ألسنة الفقهاء، وموارده كثيرة، ويحتاج إحصاؤها إلى بحث مستقلّ، وهي - على العموم - منتشرة على مساحة الأبواب الفقهية، ابتداءً بالطهارة، وانتهاءً بالديات. والملحوظ أنّ الاستدلال بمسألة حفظ النظام، تارةً ينطلق من الجانب الإيجابي للقاعدة؛ بمعنى إثبات حكم ما حفظاً للنظام، وأخرى ينطلق من الجانب السلبي منها، بمعنى نفي حكم ما، دفعاً لاختلال النظام، وفيما يلي، نشير إلى بعض النماذج من النوعين:

(1) الكليني، **الكافي**، ج 7، ص 387.
(2) الشيرازي، **القواعد الفقهية**، ج 1، ص 160.
(3) بحر العلوم، **بلغة الفقيه**، ج 3، ص 318.

**أ - قانون حفظ النظام ودوره في تأسيس فتاوى فقهية:**

أما النوع الأول، فيكفي أن نذكر أن ثمّة مجموعةً كبيرةً من الأعمال والمهن والصناعات عرفت لدى الفقهاء بالواجبات النظامية؛ لأنّها إنما وجبت حفظاً للنظام، من قبيل مهنة الحدادة والبناء والزراعة والطبابة، وغيرها من الواجبات الكفائية التي يتوقف عليها انتظام الحياة الإنسانية[1].

**ب - قانون حفظ النظام ودوره في إلغاء فتاوى فقهية:**

أما النوع الثاني، فإليك بعض نماذجه، مما كان دفع اختلال النظام هو المدرك الوحيد أو الأساس في إلغاء الفتوى:

1 - إلزام جميع المكلّفين بالاجتهاد[2].

2 - تنجيس المتنجس مع تعدّد الواسطة[3].

3 - عدم اعتماد قول ذي اليد في طهارة ما تحت يده أو نجاسته[4].

4 - الاعتناء بالوسوسة في قضايا الطهارة ونحوها[5].

5 - عدم حصر ممارسة العنف الجسدي في النهي عن المنكر بيد الحاكم[6].

6 - إناطة أمر الجهاد بيد آحاد المكلّفين[7].

---

(1) الأنصاري، **المكاسب**، ج 2، ص 138. والأصفهاني، **الإجارة**، ص 210. والنائيني، **المكاسب والبيع**، ج 1، ص 42. والخوئي، **مباني تكملة المنهاج**، ج 1، ص 4-6. والبجنوردي، **القواعد الفقهية**، ج 7، ص 143.

(2) الهمداني، **مصباح الفقيه**، ج 2، ص 5. والخميني، **كتاب البيع**، ج 3، ص 590. والقمي، **القوانين المحكمة**، ص 121. والحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 620.

(3) مصباح **الفقيه**، ج 1، ص 581. والخوئي، **كتاب الطهارة**، ج 1، ص 322.

(4) الخوئي، **كتاب الطهارة**، ج 1، ص 322.

(5) المصدر نفسه، ج 2، ص 172.

(6) المنتظري، **دراسات في ولاية الفقيه**، ج 2، ص 218.

(7) الروحاني، **فقه الصادق**، ج 13، ص 35.

7 - عدم إناطة إقامة الحدود بيد الحاكم[1].

8 - الترخيص في مزاحمة الحاكم لحاكم آخر[2].

9 - عدم جواز أخذ الأجرة على الواجبات النظامية[3].

10 -عدم جواز الرجوع إلى السلطان الجائر مع عدم تيسر السلطان العادل[4].

11 -عدم جواز استلام ما يأخذه السلطان الجائر بعنوان الخراج والمقاسمة والزكاة، وكذا جواز قبالة الأراضي الخراجية واستيجارها منه[5].

12 -عدم حرمة احتكار ما يحتاجه الناس، ولو كان غير منصوص على حرمته[6].

13 -عدم شرعية القسمة[7].

14 -عدم جواز الشهادة المستندة في إثبات المشهود به إلى الاستصحاب[8].

15 -عدم جواز توسعة الطرقات العامة بحسب الحاجة وتجاوز التحديد المنصوص[9].

إلى غير ذلك من الموارد التي يعثر عليها الباحث بالتتبّع.

---

(1) الخوئي، **مباني تكملة المنهاج**، ج 1، ص 255. والمنتظري، **دراسات في ولاية الفقيه**، ج 2، ص 219.
(2) الهمداني، **مصباح الفقيه**، ج 3، ص 315.
(3) الأنصاري، **المكاسب**، ج 2، ص 139. وبحر العلوم، **بلغة الفقيه**، ج 2، ص 14. والأصفهاني، **الإجارة**، ص 210.
(4) السيد مصطفى الخميني، **ولاية الفقيه**، ص 16.
(5) **المكاسب**، ج 2، ص 203. **ودراسات في ولاية الفقيه**، ج 3، ص 225.
(6) الفياض، **منهاج الصالحين**، ج 2، ص 119.
(7) الآشتياني، **القضاء**، ص 291.
(8) الأنصاري، **القضاء**، ص 291.
(9) الفياض، **الأراضي**، ص 154.

**قاعدة حفظ النظام، الأدلّة والشواهد:**

والمثير للاستغراب، أنّ قاعدة حفظ النظام، رغم محوريتها ومركزيتها في تشكّل الفقه الإسلامي وبنائه في قوانينه وكلياته ومقاصده، ورغم شيوع الاستدلال بها، كما لاحظنا، أرسلت إرسال المسلّمات، ولم يشتغل الفقهاء - كما فعلوا بشأن سائر القواعد الفقهية - على تأصيلها وبلورتها، أو بيان مستندها ومدركها، على الرغم من أهميّتها - أي قاعدة حفظ النظام - ودورها الهامّ في تحديد موارد الاستدلال بها سعةً وضيقاً، فإن الغفلة عن أدلّة القاعدة، حدا ببعضهم إلى القول بأن «اختلال النظام دليل لبّي يُقتصر به على القدر المتيقَّن»[1]، مع أنّ ذلك ليس صحيحاً، كما سنرى.

وما يمكن الاستدلال به لهذه القاعدة أمران:

**الأول**: إنّ حسن حفظ النظام وقبح الإخلال به من مدركات العقل العملي[2]، ومن ثمّ فهي من البداهة بمكانٍ يجعلها في مصاف القضايا الضرورية الوجدانية المستغنية عن البرهان، وهذا ما يفسّر تلاقي مختلف العقلاء عليها على اختلاف مشاربهم وأهوائهم، فلم يشكّك أحد في بداهتها، ولا تجشّم عناء الاستدلال عليها، وإنّما أرسلت إرسال المسلَّمات، ولا نجانب الصواب إذا اعتبرناها في عداد أمهات القضايا البديهية؛ لذا كانت الأساس لقاعدة حسن العدل وقبح الظلم، باعتبار أن العدل بعنوانه مما يحفظ به النظام، وأنّ الظلم بعنوانه مما يختلّ به النظام، وانحفاظ النظام هو الفائدة المترتبة من العدل، واختلال النظام هو المفسدة المترتبة على الظلم[3].

**الثاني**: ما نلحظه في النصوص المختلفة من إشارات وتصريحات يلوح منها

---

(1) اليزدي، **العروة الوثقى**، ج 6، ص 672. ويلوح هذا المعنى من السيد الخوئي، راجع له: **الصوم**، ج 2، ص 88.

(2) بلغة الفقيه، ج 3، ص 290. و**دراسات في ولاية الفقيه**، ج 2، ص 434.

(3) الأصفهاني، **نهاية الدراية**، ج 2، ص 430-467.

أن إقامة النظام من المسلّمات المركوزة في الأذهان، ولذا يعلّل بها الكثير من الأحكام، كما في قضية الإمامة أو الحاكمية؛ حيث ورد أنها تشكّل ناظماً للأمة، وأماناً من الفرقة، ففي الحديث عن سيدتنا الزهراء عليها السلام: فرض الله الإيمان تطهيراً من الشرك، والصلاة تنزيهاً عن الكبر، والصيام تثبيتاً للإخلاص، وطاعتنا نظاماً للملة، وإمامتنا لمًّا للفرقة[1]، وفي رواية أخرى، «إمامتنا أماناً من الفرقة»[2].

وعن علي عليه السلام في نهج البلاغة: «ومكان القيّم بالأمر مكان النظام من الخرز يجمعه ويضمّه، فإذا انقطع النظام، تفرّق الخرز وذهب، ثم لم يجتمع بحذافيره أبداً».

وعنه عليه السلام: «الشركة في الملك تؤدي إلى الاضطراب»[3].

وتقدم سابقاً قوله عليه السلام: «لا بدّ للناس من أمير بَرٍّ أو فاجر، يعمل في أمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلِّغ الله فيها الأجل، ويجمع به الفيء، ويقاتل به العدو، وتأمن به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوي، حتى يستريح بر، ويستراح من فاجر»[4].

وعنه عليه السلام: «والٍ ظلوم غشوم، خير من فتنة تدوم»[5].

وقد مرّ سابقاً أنّ الإمام الصادق عليه السلام قد برّر حجيّة اليد ودلالتها على الملكية، بأنه «لولا ذلك لم يقم للمسلمين سوق»، وهو تعبير عن اختلال نظام الأمة، ولا خصوصية للمسلمين في المقام، وإنما ذُكروا من باب المثال. فالمستفاد من هذه النصوص المتفرقة وغيرها، أن حفظ النظام من

(1) المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 29، ص 241.
(2) **دلائل الإمامة**، ص 113.
(3) النوري، **مستدرك الوسائل**، ج 13، ص 452.
(4) **نهج البلاغة، الخطبة** 40.
(5) **غرر الحكم ودرر الكلم**، ص 326. **دستور معالم الحكم**، ص 17. **شرح ابن أبي الحديد**، ج 6، ص 233.

الواضحات، وأن المشرّع الإسلامي لا يسمح بالفوضى والإخلال بأمن الناس، سواء الصحي أو الاجتماعي أو السياسي، حتى في ظل الدولة الكافرة أو الظالمة، ولذا رأى بعض الفقهاء، أن القاعدة لا تحتاج إلى الاستدلال، «لأن قبح التكاليف الموجبة لاختلال النظام مما لا يحتاج إلى مؤونة الاستدلال، بل هو أمر واضح ظاهر، بداهة أنّ الشارع المقدَّس لم يرد بتشريع أحكام الدين ونظاماته، إبطال نظام المجتمع، وتعطيل معيشتهم، بل المقصد الأقصى من إثبات كثيرٍ من تكاليفه، ليس إلّا حفظ هذا النظام على الوجه الأحسن، وتحكيم قواعده على نهج صحيح يشتمل على منافع دينية ودنيوية للناس...»[1].

وما تقدم من دليل على القاعدة، يوضح أنها ليست دليلاً لبياً يُقتصر فيه على القدر المتيقَّن، خلافاً لما أفاده السيد اليزدي، والوجه في ذلك:

أن عمدة الدليل عليها هو الدليل العقلي، وهو لا يندرج في نطاق الأدلّة اللبية، فإنّ مدركات العقل القطعية تكون محددّة الموضوع دائماً، ولا مجال للشك في حدود موضوعاتها.

**قاعدة حفظ النظام في بُعديها الإيجابي والسلبي:**

ثمّة سؤال هام هو: إنّ ما ينهض الدليل - عقلياً أو نقلياً - بإثباته، هل هو حرمة الإخلال بالنظام فحسب، أو وجوب حفظه أيضاً؟

يبدو من السيد الإمام الخميني التردّد في الأمر[2] في كتاب المكاسب، لكنّه في البيع تقبّل القاعدة بعقديها: الإيجابي - وجوب حفظ النظام - والسلبي - حرمة الإخلال به - وهكذا يظهر من بعض الفقهاء قبولها بعقديها[3]، وهذا هو الصحيح؛ لأنّ العقل كما هو حاكم بحرمة الإخلال

(1) **القواعد الفقهية** للشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ج 1، ص 160-161.
(2) الخميني، **المكاسب**، ج 2، ص 203.
(3) الكلبايكاني، **الدرّ المنضود**، ج 2، ص 254. **وبلغة الفقيه**، ج 3، ص 290.

بالنظام، حاكمٌ - أيضاً - بوجوب حفظه. وبعبارة أخرى: إنّ العقل يُدرك حُسن حفظ النظام وقبح الإخلال به. وبعبارة ثالثة: إنّ العقد السلبي من القاعدة هو أحد وجهي القاعدة، أو لنقل: إنه نتيجة متفرعة على العقد الإيجابي. ونلاحظ أنّ حديث السيدة الزهراء المتقدم بشأن الإمامة، يشير إلى مجموع الأمرين؛ ففي الجانب الإيجابي قالت: «وطاعتنا نظاماً للملة» وفي الجانب السلبي قالت: «وإمامتنا لمّاً للفرقة»؛ وفي ضوء ذلك - أعني صحة القاعدة بعقديها - ستكون دائرة الاستدلال بها واسعة جداً، خلافاً لما إذا قيل بها بخصوص العقد السلبي، فإنّ دائرة الاستدلال ستضيق وتختصّ بالحالات المؤدية لاختلال النظام.

## العلاقة القانونية بين قاعدة حفظ النظام وسائر الأحكام الشرعية:

قد يستوجب حفظ النظام في كثير من الأحيان تجاوز بعض الأحكام الشرعية، كما لو توقّف حفظه على فتح طريق عام في الأملاك الخاصة، وسلب ملكية أصحابها، أو الحدّ من سلطنتهم مما هو غير جائز بالعنوان الأولي، وهكذا قد يتوقف حفظه على ارتكاب محرّم من المحرمات كالكذب أو غيره، والحكم في هذه الموارد وأمثالها، هو تقديم حفظ النظام على سائر الأحكام؛ لأنه - أعني حفظ النظام - على درجةٍ من الأهمية تستوجب تقديمه على ما سواه في حالات التزاحم؛ لأن قانون باب التزاحم يقضي بتقديم الأهمّ على المهم، ولا ريب في أن حفظ النظام من أهمّ الواجبات، فلا يزاحمه حرام إلا صار حلالاً على حدّ تعبير بعض الفقهاء[1]، والوجه في أهميته قد اتضح مما سلف، فإن أمراً هدفت النبوّات إلى إرسائه وتحقيقه في المجتمع، وشكّل محوراً لكلّ التشريعات السماوية وغيرها، من الطبيعي أن يكون من الأهمية بمكان لا يوازيه شيء.

(1) المنتظري، **دراسات في ولاية الفقيه**، ج 2، ص 853. وله أيضاً: **نظام الحكم**، ص 322.

إن قاعدة حفظ النظام بلغت من الرسوخ والوضوح حداً لا تقبل معه الاستثناءات والتخصيصات، لأنها من القواعد المقاصدية - كما سلف - وما كان من هذا القبيل، فإن مضمونه آب عن التقييد، ومن هنا كان حفظ النظام مطلوباً، والإخلال به مذموماً، حتى في ظل الدولة الكافرة، وهذا ما يوحي به حديث أمير المؤمنين المتقدم: «والٍ ظلوم غشوم خير من فتنة تدوم»، والحديث الآخر عنه: «لا بدّ للناس من أميرٍ برٍ أو فاجرٍ...»، ولعله لذلك أفتى بعض الفقهاء بعدم جواز مخالفة النظام حتى في الدولة غير الإسلامية، فقد سئل الفقيه السيد الخوئي (رحمه الله): هل حكمكم بعدم جواز مخالفة النظام في الدول الكافرة مبني على الاحتياط أم هو فتوى؟

فأجاب: «هذا الحكم فتوى وليس باحتياط»[1].

**حفظ النظام ومواكبة المستجدّات، القاعدة بين الجمود والمرونة:**

هل إنّ دائرة حفظ النظام من الدوائر التي ملأها المشرّع الإسلامي بالقوانين المناسبة، فلا مجال للإضافة عليها، أم أنها تشتمل على مساحات من الفراغ التشريعي، ما يسمح للعقل البشري بالمساهمة فيها وفق مقتضيات المصلحة العامة؟

قد يبدو من بعض الفقهاء أنها منطقة مقفلة على العقل البشري، فما يُحفظ به النظام يُرجَع به إلى الشارع؛ لأنه قرّر لذلك طرقاً خاصةً لا يجوز تعديها أو الإضافة عليها، ولم يترك فراغاً تشريعياً، قال السيد الكلبايكاني - في تعليقه على الاستدلال بحفظ النظام لإثبات شرعية التعزير -: «إن أصل الكبرى الكلية لا تقبل الإنكار، فإنه لا شك في أنه لا بدّ من الاحتفاظ على نظام أمور الأمة مادية ومعنوية»، إلى أن يقول: «إلّا أنّ الله تعالى قد قرّر

(1) **صراط النجاة**، ج 3، ص 297.

طرقاً ومناهج لحفظ النظام وصيانته، كالحدود المقرّرة والعقوبات الخاصة...»[1].

لكنّ بعض العلماء في المقابل، يرى «أنّ حفظ النظام وتأمين السبل والطرق، وتنظيم الأمور الداخلية، ورفع مستوى الاقتصاد، وغير ذلك من الضروريات»، هي من الأمور المتحرّكة، «فيتبع فيها مقتضيات الظروف، وليس فيها للإسلام حكم خاص يتبع، بل الذي يتوخاه الإسلام، هو الوصول إلى هذه الغايات وتحقيقها بالوسائل الممكنة، دون تحديدٍ وتعيينٍ لنوع هذه الوسائل، وإنما ذلك متروك إلى إمكانيات الزمان الذي يعيش فيه البشر»[2].

ويبدو لي أنه لا تنافي بين كلام العَلَمين المذكورين؛ لأنّ كلاً منهما ناظرٌ إلى حقلٍ من حقول التشريع. وعلى كلٍّ حال، فما يمكن أن نقوله في هذا المقام: إنه إذا ورد نصّ شرعي حول حفظ النظام بكيفيةٍ خاصّةٍ وطريقةٍ محدَّدةٍ، وفُهم أنها طريقة متعيّنة، وللمشرِّع عناية خاصة بها، كما هي الحال في الأحوال الشخصية، كأحكام النسب والمصاهرة والميراث وغيرها، فلا مجال حينئذٍ لتجاوز هذه الطريقة وتعدّيها أو تعديلها، أمّا إذا لم ينصّ على مقررات خاصة لحفظ النظام، كما هي الحال في الأمثلة المتقدمة على لسان بعض العلماء، مثل تأمين السبل والطرق، ونظام الاتصالات والسير وغيرها، فيترك الأمر حينئذٍ لمقتضيات المصلحة العامة. وكذلك الحال في الموارد التي ملأها التشريع ببعض المقررات التدبيرية غير النهائية، مما يسمح بتغييرها أو تعديلها وفقاً لمصالح الأمة ومتطلبات المرحلة، كما هي الحال فيما ورد من تحديد مساحة الطرق والشوارع بعدّة أذرع، فإنّ ذلك ليس تحديداً تعبدياً، وإنما هو تدبير اقتضته ظروف تلك المرحلة.

وفي ضوء ذلك، يكون لقاعدة حفظ النظام من المرونة والطواعية ما

(1) الكلبايكاني، **الدرّ المنضود**، ج 2، ص 154.
(2) جعفر السبحاني، **الاعتصام بالكتاب والسنة**، ص 205.

يجعلها كفيلةً بمواكبة المستجدّات في مختلف مجالات الفقه، وإليك بعض الأمثلة على ذلك:

**المثال الأول**: المعروف في باب العقوبات، أنّ الفقه الإسلامي ينصّ على اعتماد العنف الجسدي عقوبةً على المخالفات القانونية، لكن هل يمكن تخطّي هذه الوسيلة في التجاوزات التي تستوجب تعزيراً وتأديباً، باعتماد الغرامة المالية بديلاً من العقوبة الجسدية؟

**والجواب**: إنّ الفقيه قد يستقرب ذلك انطلاقاً من أن حفظ النظام هو الأساس لنظام العقوبات، ولا دليل على أن العقوبة الجسدية هي الطريقة الوحيدة والمتعيّنة في هذا المجال، وقد يكون هذا المعنى هو الذي حدا بالسيد الخوئي إلى الإفتاء بجواز وضع غرامة مالية على الأشخاص الذين يعتدون على الطرقات العامة ووضع ما يضرّ المارة عليها، معلّلاً ذلك بحفظ المصالح العامة[1].

**المثال الثاني**: إن اعتماد وسائل الإثبات المعروفة، كالشهود أو اليمين، قد لا يكون كافياً للوصول إلى الحقيقة، وبالإمكان الوصول إليها باعتماد وسائل حديثة، من قبيل البصمات الوراثية، وتحليل الدم وغيرها، أو الأخذ بأساليب التحقيق التي تعمل على التفريق بين الشهود وانتزاع الاعترافات منهم بوسائل متعدّدة تستعين بعلماء النفس أو غيرهم، إلى غير ذلك من القرائن التي توجب الاطمئنان أو اليقين، بل أفتى بعضهم بوجوب اعتمادها إذا توقف عليها حفظ النظام[2].

وفي السياق القضائي نفسه، ثمّة جدل فقهي حول نفوذ حكم القاضي غير المجتهد مع عدم تيسّر المجتهد، كما هي الحال في زماننا، فإنه وبالرغم من توفر المجتهدين، لكن ليس بمقدورهم متابعة كلّ الدعاوى المرفوعة إليهم أو البتّ فيها؛ بسبب كثرتها ومحدودية قدراتهم، ما يعني أنّ الإصرار على شرط

(1) الخوئي، **صراط النجاة**، ج 1، ص 430.
(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 420.

الاجتهاد، سيؤدي إلى تجميد تلك الدّعاوى وتكدّسها، مع ما لذلك من مضاعفات خطيرة على نظام المجتمع؛ ولذا بالإمكان تجاوز هذا الشرط واعتماد غير الفقيه للإفتاء مع رعاية الأكفأ فالأكفأ[1].

**الإفادة من القاعدة في المجال البيئي:**

إن أهمية القاعدة لا تقتصر على دورها الهام في اجتراح الحلول الشرعية للكثير من المعضلات المستجدّة في شتى المجالات الفقهية القانونية، بل في أهليَّتها وقدرتها أيضاً على بناء نظريات جديدة وصوغها، فيما يمكن تسميته بالفقه النظامي، كنّا سنواجه صعوبةً في إثباتها وصوغها لولا القاعدة المذكورة.

ويأتي على رأس ذلك: قضية حماية البيئة من الأخطار المحدقة التي تتعرّض لها، ما ينذر بكوارث عالمية تطال كلّ أشكال الحياة، وقد أصبحت هذه المسألة ضرورةً ملحّةً للإنسانية برمّتها، وهي بحاجة إلى رزمة من القوانين ذات الصلة، وقد لا يكون بمقدور الفقه التقليدي - استناداً إلى الأحكام الجزئية المتناثرة - تقديم حلولٍ ناجعةٍ للمشكلة المذكورة، بينما بإمكان القاعدة المذكورة المساهمة في تأسيس نظام بيئي يرتكز على مجموعة من القوانين والتشريعات الكفيلة بتحقيق النتائج المرجوّة.

إن قاعدة حفظ النظام تعتبر من أهم وأوسع القواعد الفقهية التي يرتكز عليها الحاكم الشرعي - كما سيأتي - في اتخاذ الإجراءات الملائمة لحماية البيئة واجتراح الحلول لكافة المشكلات البيئية، وعلى سبيل المثال فإن القاعدة تسعفنا في المجالات التالية:

**1 - حماية نظام المواصلات:**

إن التصرفات التي تعيق حركة المارة والمترددين في الشوارع والأزقّة، هي

(1) **القضاء في الفقه الإسلامي**، ص 153.

تصرفات ممنوعة شرعاً، وذلك من قبيل ما يحصل كثيراً في التظاهرات الشعبية في بلداننا العربية والإسلامية، من إحراق إطارات السيارات في الشوارع، أو تكسير إشارات السير والمرور، أو نحو ذلك مما يؤدي إلى الإخلال بنظام السير وحركة المواصلات وتعطيل أعمال الناس وحركتهم.

**2 - حماية النظام الصحي:**

إن كل التصرفات والأنشطة التي يتحرك بها الإنسان، وتؤدي إلى الإخلال بالأمن الصحي، من قبيل: تلويث الهواء والجو العام بالملوثات السامة والضّارَّة التي تؤثر في المسيرة الطبيعية للحياة، بحيث يمتنع الناس عن التردد إلى المناطق المرتفعة التلوّث، أو يخرجون منها خوفاً على أنفسهم وحفظاً لأرواحهم، فإنَّ هذه الأمور وأمثالها يمكن الحكم بتحريمها من باب إخلالها بالنظام العام.

ويدخل في ذلك وضع القمامة في الطرقات والساحات العامة، يقول بعض الفقهاء: «لما كانت القمامة تشتمل بشكل عام على ما يؤدي إلى انتشار الأمراض وتجمع الذباب والهوام والحشرات الضارة والروائح الكريهة المؤذية للناس، لذلك، فلا بد من الامتناع من إلقائها في الشارع إلا مع وضعها في أكياس مغلقة، وربما كان من اللازم إلقاؤها في الأماكن الخاصة المعدة لها، انطلاقاً من المحافظة على النظام العام الذي يحمي الناس من الأمور الضارة، ومن أن الناس لا يملكون التصرف في الشوارع المعدَّة للانتفاع بها بطريقة تسيء إلى المارّة أو أهل المنطقة، فيكون أشبه بالتصرف في الأملاك العامة أو الخاصّة بما لا يملك حرية التصرف فيه، وإذا كان هذا الموضوع لا يخضع للحكم الشرعي المباشر، فإنَّهُ قد يكون من مصاديق الأمور الحسبية التي لا بد للحاكم الشرعي من القيام بها والإشراف على تحقيقها في الواقع العام».

وما قلناه في شأن نظام المواصلات والنظام الصحي، يأتي أيضاً في أكثر من مجال من مجالات البيئة.

# المحتويات


**مقدمة** ..... 5

1 – تنبيهات منهجية ..... 6

2 – قواعد عامة وقواعد خاصة ..... 8

3 – تصنيف قواعد فقه العلاقة مع الآخر ..... 9

4 – تبويب الكتاب ..... 10

**الباب الأول: قواعد التكليف** ..... 13

القاعدة الأولى: غير المسلم وتكليفه بالفروع ..... 15

ملاحظة هامة ..... 15

1 – إشارة إلى تكليف الآخر بالأصول وعقوبته الأخروية ..... 16

2 – مقتضى الأصل ..... 18

3 – الاتجاهات الفقهية في المسألة ..... 19

وقفة عند تصور الشيخ الأنصاري في المسألة ..... 21

4 – أدلة القول بكونهم مكلفين بالفروع ..... 23

الوجه الأول: الإجماع ..... 23

الوجه الثاني: التمسك بالكتاب. ..... 25

الوجه الثالث: السنة ..... 31

الوجه الرابع: حكم العقل ..... 35

5 – أدلّة القول بعدم كونهم مكلّفين بالفروع ..... 36

أولاً: الوجوه العقلية ..... 36
ثانياً: الوجوه الشرعية ..... 41
الوجه الأول: القرآن الكريم ..... 42
الوجه الثاني: الاستدلال بالسيرة ..... 46
الوجه الثالث: لو كان لبان ..... 47
الوجه الرابع: إقرار الآخر على دينه ..... 48
والجواب عن هذا الاعتراض ..... 49
الوجه الخامس: ما ورد في الأخبار ..... 50
الاعتراضات العامة ..... 58
6 – ما هي الشريعة التي كلف بها الآخر الديني؟ ..... 62
أ – معيار المؤاخذة الأخروية ..... 63
ب – الأحكام التي كلفوا بها ..... 64
الأول: الأحكام العقلية ..... 64
الثاني: الأحكام المشتركة بين الشرائع السماوية ..... 64
الثالث: أحكام شريعتهم ..... 65
ت – المقررات النظامية أنموذجاً ..... 66
القاعدة الثانية: صحة عمل غير المسلم ..... 71
1 – تحرير محل الكلام ..... 71
2 – صحة التصرفات والأعمال التوصلية ..... 73
3 – صحة الأعمال العبادية ..... 76
أ – توجيه الصحة على مبنى عدم تكليف غير المسلمين بالفروع ..... 77
ب – الأقوال في المسألة ..... 79
ت – الدليل على بطلان عباداتهم ..... 80

الوجه الأول: الآيات القرآنية ..... 80
الوجه الثاني: نفي الثواب يكشف عن نفي الصحة ..... 82
الوجه الثالث: دعوى الإجماع ..... 84
الوجه الرابع: الأولوية ..... 87
وقفة مع أدلة الشهيد الثاني على بطلان عبادة غير الإمامي ..... 88
الوجه الخامس: عدم تأتّي نيّة القربة من غير المسلم ..... 92
النقطة الأولى: أقوال الفقهاء في المسألة ..... 93
النقطة الثانية: ما المقصود بالتقرب؟ ..... 95
النقطة الثالثة: دليل القائلين بعدم تأتّي نية القربة من غير المسلم ..... 99
النقطة الرابعة: شواهد تأتّي نية القربة منه ..... 103
النقطة الخامسة: حول تأتي نية القربة من خصوص المشرك
والشاك بوجود الله تعالى ..... 104
4 - هل الصحة تستلزم القبول؟ ..... 105
أ - ثمرة البحث ..... 106
ب - أقوال الفقهاء ..... 108
ت - أدلة القائلين بالملازمة ..... 109
ث - أدلة القائلين بعدم الملازمة ..... 113
تقييم هذه الوجوه ..... 114
القاعدة الثالثة: أصالة الصحة في عمل غير المسلم ..... 120
1 - الصحيح في مقابل الحرام ..... 121
أ - مستند الصحة بهذا المعنى ..... 122
أولاً: القرآن الكريم ..... 122
ثانياً: السنة ..... 123

حديث مشهور لا أصل له ..... 124
ب – عدم ترتيب آثار الصحيح ..... 125
ت – هل تشمل الصحة غير المسلم؟ ..... 126
2 – الصحيح في مقابل الفاسد ..... 131
أ – دليل أصل الصحة في المعاملات ..... 131
ب – جريان أصل الصحة في معاملات غير المسلم ..... 134
القاعدة الرابعة: إقرار الآخر الديني على دينه ..... 137
1 – معنى إقرار الآخر على دينه ..... 137
2 – الاتجاهات الفقهية ..... 138
3 – مستند القول بإقرارهم على شريعتهم ..... 139
الوجه الأول: القرآن الكريم ..... 139
الوجه الثاني: النصوص الحديثيّة القاعدية ..... 140
التعبير الأول: من دان بدين قوم لزمته أحكامهم ..... 141
التعبير الثاني: جائز على أهل كل ذوي دين ما يستحلون ..... 142
الوجه الثالث: النصوص الحديثية المتفرقة ..... 144
الوجه الرابع: السيرة ..... 148
4 – عدم جواز إكراههم على اعتناق الإسلام ..... 149
القاعدة الخامسة: إلزامهم بما التزموا به من شريعة ..... 151
1 – الفرق بين قاعدتي الإلزام والإقرار ..... 151
2 – مستند قاعدة الإلزام وشمولها للآخر الديني ..... 152
الأول: الإجماع ..... 153
الثاني: السيرة ..... 153
الثالث: هو الأخبار المطلقة أو العامة ..... 153

الرابع: الأخبار المتفرقة ..... 158
3 - الإقرار والإلزام بين الإباحة والصحة ..... 159
القاعدة السادسة: الكفر ملّة واحدة ..... 164
1 - مفاد الكبرى ..... 164
2 - موارد الاستدلال بها ..... 165
3 - هل هذه المقولة خبر؟ ..... 167
4 - المقولة في ميزان النقد ..... 168
5 - الاستدلال على المقولة ببعض الوجوه ..... 170
القاعدة السابعة: الإسلام يَجُبُّ ما قبله ..... 172
1 - مفاد القاعدة إجمالاً ..... 172
2 - مستند القاعدة ..... 173
الوجه الأول: الكتاب الكريم ..... 173
الوجه الثاني: الإجماع ..... 176
الوجه الثالث: السيرة ..... 177
الوجه الرابع: الأخبار ..... 177
الصيغة الأولى: "الإسلام يجبّ ما كان قبله" ..... 177
الصيغة الثانية: هدم الإسلام ما كان قبله ..... 185
الصيغة الثالثة: هدر الإسلام ما قبله ..... 189
الاعتراض السندي على الأخبار ..... 189
3 - موارد جريان القاعدة وموارد عدم جريانها ..... 195
أ - محتملات جريان القاعدة ..... 195
ب - موارد جريان القاعدة ..... 196
ت - موارد عدم جريانها ..... 199

وقفة مع حديث جب الطلاق ..... 209
4 – ضوابط جريان القاعدة ..... 212
**الباب الثاني: قواعد التعامل** ..... 217
المحور الأول: قواعد التعايش ..... 219
القاعدة الأولى: قاعدة الكرامة الإنسانية/ أصالة الاحترام ..... 219
1 – أنحاء التكريم الإلهي للإنسان ..... 221
أولاً: ذاتي واكتسابي ..... 221
ثانياً: تكويني وتشريعي ..... 222
2 – آراء فقهاء المسلمين وموارد الاستدلال بالقاعدة ..... 223
أ – اتجاهان فقهيان ..... 224
الاتجاه الأول: سلب الكرامة عن غير المسلم ..... 224
أولاً: فتاوى السنة ..... 225
ثانياً: فتاوى الشيعة ..... 226
الاتجاه الثاني: الآدمي مكرم شرعاً ..... 228
ب – نماذج من الاستدلال بالقاعدة للتكريم التشريعي ..... 232
3 – السبب وراء غياب التأصيل لمبدأ الكرامة ..... 235
4 – في مستند القول بالتكريم كأصل شرعي ..... 236
الأول: التكريم في القرآن الكريم ..... 236
أ – إثبات عموم التكريم ..... 237
أولاً: إطلاق التكريم لعموم بني آدم ..... 237
ثانياً: إطلاق التكريم على التكريم التشريعي ..... 240
ب – اعتراضان على الاستدلال بالآية ..... 242

مؤيدان لأصالة الاحترام ..... 263
المؤيد الأول: الانسجام التشريعي ..... 263
تقريب آخر للاستشهاد بفتاوى الاحترام ..... 266
المؤيد الثاني: النصوص التعاقدية ..... 267
وقفة مع الشيخ المؤمن ..... 269
5 - مستند القول بنفي الكرامة وعدم الاحترام ..... 271
الوجه الأول: القرآن الكريم ونزع الاحترام عن الآخر ..... 271
أ - تشبيه الآخرين بالحيوانات ..... 271
ب - آية الجزية والصغار ..... 277
ت - آيات القتال والسيف ..... 286
الوجه الثاني: الروايات ونزع الاحترام عن الآخر ..... 287
الوجه الثالث: متفرقات الأحكام ..... 298
الوجه الرابع: حرمة تعظيم الكافر ..... 299
الوجه الخامس: التوهين ودخول الإسلام ..... 302
6 - مجالات الاحترام: الدماء والأموال ..... 303
المجال الأول: حرمة النفس وعصمة الدم ..... 303
أ - عصمة الدماء/ الأصل اللفظي ..... 304
الوجه الأول: حكم العقل ..... 304
الوجه الثاني: القرآن الكريم ..... 305
الوجه الثالث: الأخبار ..... 306
ب - أصالة الاحتياط في الدماء ..... 310
المجال الثاني: حرمة مال الآخر ..... 315
أ - من أقوال الفقهاء ..... 315

ب – دليل القاعدة ..... 317
الوجه الأول: القرآن الكريم ..... 317
الوجه الثاني: الأخبار الواردة في المسألة ..... 331
الصنف الأول: ما ورد في مال المسلم ..... 331
الصنف الثاني: ما ورد في حرمة مال الذمي ..... 332
الصنف الثالث: ما ورد في حرمة مال الناس ..... 337
الوجه الثالث: حكم العقل ..... 346
الوجه الرابع: سيرة العقلاء ..... 350
ت – دليل القول بعدم حرمة مال الآخر غير الذمي ..... 352
الدعوى الأولى: الأرض كلها للإمام ..... 356
التوجيهات المطروحة للروايات ..... 364
الدعوى الثانية: أموالهم فيء للمسلمين ..... 368
الملاحظات العامة ..... 376
هل يمتد الاحترام إلى ما بعد الموت؟ ..... 380
أ – من كلمات الفقهاء ..... 380
ب – دليل عدم الاحترام ..... 381
ت – دليل الاحترام ..... 382
القاعدة الثانية: قاعدة العدل ..... 388
أولاً : مفهوم العدل لغة واصطلاحاً ..... 389
1 – العدل لغة واصطلاحاً ..... 389
2 – العدل وفرقه عما يلابسه ..... 391
أ – العدل وفرقه عن المساواة ..... 391

ب – العدل وفرقه عن القسط ..... 393
ت – العدل وفرقه عن الحكمة ..... 394
ث – العدل وفرقه عن العفو ..... 395
3 – العدل الإلهي ..... 396
ثانياً : العقل وحسن العدل وقبح الظلم ..... 397
1 – هل الحكم بالحسن والقبح عقليان أو شرعيان؟ ..... 398
2 – الحسن والقبح واقعيان مدركان بالعقل أم هما اعتباران عقلائيان؟ ..... 402
3 – هل قضيتا "العدل حسن" و"الظلم قبيح" من القضايا الأولية؟ ..... 405
4 – الاستثناء في أحكام العقل العملي ..... 407
5 – الملازمة بين حكم العقل والشرع ..... 409
أ – دعوى الملازمة ومستندها ..... 410
ب – استحالة جعل حكم شرعي على طبق الحكم العقلي ..... 410
ت – تحقيق الحال في دعوى الملازمة ..... 411
ثالثاً : مرجعيّة أصل العدل في علم الكلام ..... 411
1 – قاعدة حسن العدل وقبح الظلم مرجعُ القواعد الكلاميّة ..... 412
2 – حاكمية أصل العدل على التصورات الكلامية ..... 412
رابعاً : العدل كتكليف شرعي ..... 415
1 – التكليف بالعدل على مستوى الأسرة ..... 415
2 – السلطات الثلاث ووظيفة إقامة العدل ..... 417
3 – امتداح النبي ﷺ الحاكم العادل غير المسلم ..... 419
خامساً : حرمة ظلم غير المسلم ..... 421

1 – النسبة بين العدل والظلم ..... 421
2 – نصوص حرمة ظلم الآخر ..... 422
سادساً : دور العدل في الأحكام التدبيرية ..... 434
سابعاً : العدل كقاعدة تشريعيّة ..... 436
الأمر الأول: قاعدة العدل والإنصاف في الحقوق والماليّات ..... 438
1 – المراد بالقاعدة ..... 438
2 – موقف الفقهاء منها ..... 439
3 – ما هو مستندها؟ ..... 440
الأمر الثاني: العدل كقاعدة تشريعية ..... 445
1 – قاعدة العدل: نماذج تطبيقيّة ..... 447
أ – نماذج تطبيقية ..... 447
النموذج الأول: مبيت الليل والنهار عند الزوجة ..... 447
النموذج الثاني: إجزاء الزكاة والخمس المأخوذين من سلاطين الجور ..... 448
النموذج الثالث: ملازمة الإجزاء للقبول ..... 448
النموذج الرابع: المساواة التامة في مراتب الجراح في القصاص ..... 449
النموذج الخامس: تقديم الخمس على المؤنة ..... 449
النموذج السادس: الإمساك ضراراً ..... 449
النموذج السابع: تحمل الشفيع للمؤن ..... 450
النموذج الثامن: استبعاد كون الأنفال ملكاً شخصياً للإمام ..... 451
النموذج التاسع: تنزّل قيمة الأوراق النقدية ..... 451
النموذج العاشر: إهدار عمل الغاصب في العين المغصوبة ..... 452

النموذج الحادي عشر: الاكتفاء بالدية مع كون كلفة العلاج تفوق قيمة الدية ..... 452
النموذج الثاني عشر: قتل الحيوان دون مبرر عقلائي ..... 452
النموذج الثالث عشر: تفاوت الرجل والمرأة في الدية ..... 453
النموذج الرابع عشر: إعطاء الزوج الحق المطلق في الطلاق دون الزوجة .. 454
ب - أمثلة أخرى لم ترد في الكلمات ..... 455
ت - الفقهاء والنصّ على القاعدة ..... 457
2 - مستند القاعدة ..... 459
أ - دليل العقل / دور العقل في إدراك العدل ..... 459
إصرار بعض الفقهاء على عجزنا عن إدراك الملاك ..... 462
عدم الحاجة إلى حكم العقل في التشريع ..... 465
ضرورة الدراسة الشمولية ..... 467
ب - دليل النقل / دور الشرع في تحديد العدل ..... 468
ت - دليل النقل / عرض النصوص ..... 470
أولاً: النصوص الآمرة بالعدل ..... 470
ثانياً: ما دل على نفي الظلم في الشريعة ..... 473
أ - دليل النقل/ دور العرف العقلائي في تحديد العدل ..... 474
شواهد ومؤيدات ..... 477
تنبيه ضروري ..... 480
3 - الاعتراضات على قاعدة العدل الشرعية ..... 481
الاعتراض الأول: القاعدة ولزوم تأسيس فقه جديد ..... 481
الاعتراض الثاني: مخالفة الإجماع ..... 482
الاعتراض الثالث: الوقوع في المصادرة ..... 482

الاعتراض الرابع: اختلاف المدارس فيما هو العدل ..... 484
حركيّة تطبيقات العدل ..... 487
الاعتراض الخامس: حكومة العرف على الشرع ..... 489
وفي الختام ..... 492
ثامناً: حكومة قاعدة العدل على العناوين الأولية ..... 493
ملاحظة عامة ..... 505
القاعدة الثالثة: قاعدة البرّ والإحسان ..... 508
1 – معنى البر والإحسان ..... 508
2 – مستند هذه القاعدة ..... 510
أ – آية البر والقسط ..... 510
أولاً: أسباب النزول ..... 511
ثانياً: دلالتها على الطلب ..... 511
ثالثاً: دعوى نسخ الآية ..... 512
ب – نصوص أخرى في البر والإحسان ..... 514
3 – موارد الاستدلال بقاعدة البر والإحسان ..... 517
4 – وهل جزاء الإحسان إلا الإحسان ..... 518
القاعدة الرابعة: حفظ النظام العام ..... 520
تمهيد في المقولة والمفهوم ..... 520
الحاجة إلى النظام ..... 521
النبوَّة وحفظ النظام ..... 522
مبدأ حفظ النظام في الرؤية المقاصدية ..... 524
العبادات الدينية وحفظ النظام ..... 527

مقولة النظام العام في موروث الفقه الإسلامي وأصول الفقه، نماذج دالّة ... 528
1 – عيّنات من أصول الفقه الإسلامي ..... 529
2 – عينات من القواعد الفقهية الإسلامية ..... 530
3 – عيّنات من الدراسات الفقهية الفرعية ..... 532
أ – قانون حفظ النظام ودوره في تأسيس فتاوى فقهية ..... 533
ب – قانون حفظ النظام ودوره في إلغاء فتاوى فقهية ..... 533
قاعدة حفظ النظام، الأدلّة والشواهد ..... 535
قاعدة حفظ النظام في بُعديها الإيجابي والسلبي ..... 537
العلاقة القانونية بين قاعدة حفظ النظام وسائر الأحكام الشرعية ..... 538
حفظ النظام ومواكبة المستجدّات، القاعدة بين الجمود والمرونة ..... 539
الإفادة من القاعدة في المجال البيئي ..... 542
1 – حماية نظام المواصلات ..... 542
2 – حماية النظام الصحي ..... 543