بسم الله الرحمن الرحيم

النصوص الفقهية المعاصرة

إعداد وتقديم: رسول النقى ئى – محمد اللطيفى

الفهرس

تمهيد..... ۱۳

مقدمة المولف..... ۱۳

المستوى الأول

المقال الأول: التقليد فى المذاهب الاسلامية ۱۸

تقليد از ديدگاه مذاهب اسلامى ۱۹

أهميّة الموضوع..... ۲۳

معنى التقليد..... ۲۳

مشروعية التقليد..... ۲۴

مجال التقليد..... ۲۵

الفرق بين التقليد والاتبّاع..... ۲۶

ضوابط التقليد أو شروطه..... ۲۶

المقال الثانى: وقفة مع: مؤلف الموسوعة الفقهية الميسّرة..... ۳۰

مصاحبه با مؤلف كتاب «الموسوعة الفقهية الميسرة»..... ۳۱

ماهى الموسوعة..... ۳۳

عملية انجاز كتابة الموسوعة..... ۳۴

رة

المستوى الثانی

المقال الأول: معايير الاجتهاد و مفهوم الأعلمية.....۳۶

معيارهای اجتهاد و مفهوم اعلميت.....۳۷

تعريف الأعلمية.....۳۹

المفاضلة العلمية ومعاييرها فی المدارس الدينية.....۴۰

المقال الثانی: العنف الجسدی فی الأمر بالمعروف و النهی عن المنكر.....۴۵

برخورد فيزيكی در امر به معروف و نهی از منكر ۴۸

توطئة.....۴۸

المسألة من زاوية التاريخ الفقهی.....۴۸

المقتضيات الأوليّة.....۵۱

الأدلّة.....۵۱

المقال الثالث: حقوق المرأة فی الاسلام بالمقارنة مع مضمون ۶۲

مقايسه حقوق زن در اسلام با مفاد كنوانسيون ۶۳

توطئة.....۶۶

المساواة بين الرجل والمرأة.....۶۶

أوجه الخلاف: اللامساواة.....۶۸

الفئة الاولی: فئة النشاطات الاجتماعية والسياسية.....۶۹

أهلية العمل السياسى العادى..... ٧١
أهلية تولى السلطة..... ٧١
الفئة الثانية..... ٧٢
الزواج والتزويج..... ٧٢
زواج الصغير و الصغيرة..... ٧٣
زواج البالغ والبالغة وتزويجهما..... ٧٤
الاختيار عند اختلاف الدين..... ٧٥
الفئة الثالثة..... ٧٦
الميراث..... ٧٦
الدية..... ٧٦
الشهادة..... ٧٦
الفئة الرابعة العلاقات الزوجية..... ٧٧
واجبات الرجل..... ٧٧
(واجبات المرأة) تجاه الرجل..... ٧٨
حق الاستمتاع..... ٧٨
حق المساكنة..... ٧٩
الطاعة..... ٧٩

تعدد الزوجات..... ٨١
الطلاق والرد..... ٨١
الحقوق المادية للمرأة..... ٨٢
المهر والنفقة والرضاعة والحضانة..... ٨٢
الولاية..... ٨٢
الخدمة..... ٨٣
نشوز الرجل..... ٨٤
ما يمكن للمرأة مقابل حق الطلاق أو تعدد الزوجات..... ٨٤
تحديد النسل..... ٨٥
واجبات على عاتق الدولة لصالح المرأة..... ٨٦
المقال‌الرابع:تجربة الدولة الإسلامية الحديثة فی‌التعامل مع‌الفنون«الموسيقی نموذجاً» ٨٨
تجربه جديد حكومت اسلامی در برخورد با مقوله هنر ٩٠
تمهيد..... ٩٠
الملاكات الشرعية..... ٩٣
ماهية الموسيقی والغناء..... ٩٤

المستوى الثالث

المقال الاول: «البَنک اللاربوی»..... ٩٩

بانک داری بدون ربا ۱۰۰
سیاسة الاطروحة المقترحة..... ۱۰۳
المعالم الأساسية للسياسة المصرفية الجديدة..... ۱۰۴
المقال الثانی: الفقه الدستوری فی الاجتهاد الشیعی دراسة تطوریة مقارنة ۱۰۸
بررسی تطبیقی تحولات فقه حکومت در تاریخ اجتهاد شیعه ۱۰۹
مقدمة..... ۱۰۹
مفهوم الفقه الدستوری..... ۱۱۰
البواکیر الاولی للفقه الدستوری الامامی ۱۱۱
ضعف الدراسات الدستورية الشيعية القديمة..... ۱۱۲
الفقه الدستوری عن المذاهب الاربعة..... ۱۱۲
الفقه الدستوری عند الشیة الإمامیة..... ۱۱۵
ظهور العقل الدستوری الشیعی الجدید فی العصر الصفوی..... ۱۱۶
الدستورية الشيعية فی القرن العشرين..... ۱۱۷
المضمون الدستوری لرسالة «تنبیه الامة» للمیرزا النائینی..... ۱۱۸
الفقه الدستوری فی مدرسة السید محمد باقر الصدر..... ۱۱۹
مميزات فِی أطروحة الصدر الدستورية..... ۱۲۰
قراءة مقارنة بين نظريتیّ النائینی والصدر الدستوریّتین..... ۱۲۲

التعليقات الدستورية عند الشيخ محمد جواد مغنية..... ١٢٢
المداخلات الدستورية للشيخ محمد مهدى شمس الدين..... ١٢٣
المعارضات الدستورية لنظرية ولاية الفقيه..... ١٢٣
منافحات أنصار ولاية الفقيه عن صيغتها الدستورية..... ١٢٤
خاتمة..... ١٢٤
المفردات و المصطلحات..... ١٢٧

تمهيد

تشكّل الحوزات العلميّة فى مدرسة اهل البيت Δ الامتداد الطبيعى للحركة العلمية الّتى أسسّها رسول الاعظم محمد o و غَدّاها أمير المؤمنين الامام على بن ابى طالب 8 و تعاهدَها أئمة اهل البيت Δ بعطائهم الثرّ الوارِف و ذلک من خلال ما قامت به أدوار و مهامّ علميّة على صعيد حفظ التراث العلمى الخالد لائمة اهل البيتΔ و التأصيل له و التفريع عليه، طيلة الحقب التاريخيّة الّتى مرّت بها.

و اليوم حيث نقف على أعتاب دورة حَضاريّة جديدة بدأت بانتصار الثورة الاسلاميّة فى ايران بقيادة الامام الخمينى ϖ فإنّ الحوزات العلمية مدعوّة للنّهوض بأعباء المرحلة الإستجابة المسؤولة لمُتطلّباتها. و لا شکّ أنّ أحَدَ أهمّ مُتطلبات المرحلة هو النهوض بالنظام التعليمى فى الحوزة العلمية و إعادة بناء اولويّاته على ضَوء ظروف الواقع المعاصر و مستجدّاته، لا سيّما فى ما يتعلّق بإصلاح و تطوير النصوص و المناهج الحوزوية، و رفع مستوى الأداء العلمى و التعليمى للأساتذة و عموم الدارسين الكرام.

و من هذا المنطلق يَتحتّم على علماء الحوزة و فضلائها تحمّل مسؤولية إعادة النظر فى المناهج و الكتب الدراسيّة الموجودة و العمل على إصلاحها و تدوين مناهج جديدة أكثر فائدة. و نظرا للمنزلة الرفيعة و البالغة الأهميّة التى تحتله المناهج الدراسيّة فى الحوزات العلميّة و ضرورة الإفادة من التراث القيّم لل سّلف الصالح من علماء الأعلام إلى جانب ظهور الحاجة الماسّة إلى مناهج دراسيّة جديدةَ و تقنيّات حديثة على صعيد الخطاب العلمى و أساليب التدريس؛ نظرا لذلک كله، ينبغى على المتصدّين لمثل هذا

المشروع المبارک، التسلح بکافة مقومّات النجاح و مضاعفة الجهود للوصول ألی نتائج باهرة . و بدوره بادَر القسم النسوی فی إدارة الحوزة العلميّة؛ بالإضطلاع بهذه المهمّة الشاقّة آخذا بنظر الاعتبار ضرورة التواصل مع التراث العلمی الأصيل، إلی جانب الحرص علی توظيف التقنية التعلميّة و مراعاة ألاصول و المعايير المنهجيّة فی عمليّة التخاطب العلمی و إيصال المعلومة. فأسفرت هذه الجهود المباركة عن عشرات الكتب الدراسيّة و الّتی تضمنّت نصوصا تتناسب مع الأهداف المتوخّاة و تنصبّ فی المنهج العام الذی تمّ تصويبه، مع مراعاة كافّة المستويات للطلبة و الدارسين.

إن مواصلة هذا الطريق الطويل رهن بتعاون ودعم جميع الأساتذه و المُدراء والطلاب الأعزاء، من خلال نقدهم واقتراحاتهم و بيان مواقفهم، وبذلک يقدّمون لنا يد العون فی تطوير و إنجاز هذه المُهمّة الصعبة و المعقدة بشكل صحيح.

وهنا نغتنم الفرصة لتقدم الشكر الجميع المساهمين فی هذا المشروع العظيم، و أخصّ بالذكر إدارة التأليف و تدوين المناهج الدراسية و الخبراء و المؤلف المحترم، مقدرين بذلک جهودهم المخلصة.

والله من وراء القصد وهو يهدی الی سواء السبيل

مركز إدارة الحوزة العلمية للنساء

قسم البحوث

مقدمة المولف

إنّ للفقه بمعناه الخاص دائرة واسعة . إذ تمرّ على الإنسان قبل ولادته وإلى ما بعد وفاته حالات شتى؛ ومن تلک الحالات ما هو اجتماعى، ومنها ما يشمل حياته السياسية والاقتصادية والاجتماعية؛ وإن الفقه يحدد الوظيفة فى جميع هذا الحالات.[1]

إلى جانب أهمية الفقه الذى يعتبره البعض أساساً ومصدراً لجميع العلوم الإسلامية، فإن أهمية اللغة العربية وضرورة تعلمها لا تخفى على أحد . ولا يزال الأدب العربى يعدّ فى جميع الحوزات العلمية، أحد أهم المقدمات فى تعلم العلوم الإسلامية بما فى ذلک علم الفقه.

وقد امتزجت اللغة العربية بالعلوم الإسلامية منذ فجر الإسلام وتأسيس هذه العلوم إلى يومنا هذا، بشكل يمكن معه الادعاء بوضوح :إن المحروم من نعمة اللغة العربية، عاجز عن إبداء الرأى والتنظير بشأن سائر العلوم الإسلامية.

إن الالتفات إلى أهمية هذه اللغة يدعو إلى البحث فى موضوع تكامل اللغة العربية والتحّول الذى طرأ عليها. فإن اللغات وأدوات البيان تتغير وتتحول بمرور الزمن، إلى حدّ أن الشعوب العربية المعاصرة لا تستطيع ا لتكلم بلغة أسلافها، ولن يمضى طويل وقت حتى تكون تلک اللغة أجنبية وغريبة عليهم. وقد كان لهذا التغيير والتحول من الوضوح والشدّة ما دعا الكثيرين إلى التمييز بين هاتين المرحلتين من خلال إطلاق مصطلح : (العربية التقليدية (القديمة)، و(العربية المعاصرة)

---

[1] . سماحة السيد القائد آيه الله الخامنه اى، حديث الولايه، ج ٨ – ص ٦٠ و ٦١.

صرة

على الرغم من هذه التغييرات الجذرية التى تقدّم ذكرها لا تزال المناهج الحوزوية والكتب العلمية تدرّس على نفس اللغة التقليدية، وإن غياب ذلک المحتوى الثرّى فى هذا القالب الجديد، لا يزال محسوساً .وإذا لم يتخلّ الفقه عن ثوبه القديم ليرتدى حلته المنسوجة بلغة الصحافة والإعلام المعاصر، فانه سيغدو أكثر غرابة وأشدّ غموضاً من ذى قبل، وستحرم الإنسانية من معين هذه المعرفة التى هى حصيلة قرون من الانتهال من مورد علم صافٍ و دؤوب قد صدر عن أتقياء الدهر وصلحائه .

إن تغيير هذا القالب لا يبدو ضرورياً لعرض الفقه فحسب، وإنما يتوقف عليه تطور هذا العلم ونموّه أيضاً، إلى حدّ أنه رهنٌ بإدراک هذه الضرورة والعمل على أساسها.

تقام حالياً فى الكثير من الجامعات فى شتى أنحاء العالم مؤتمرات علمية فى مختلف الموضوعات الاجتماعية والقانونية والقضائية وغيرها وتعقد الجامعات يومياً فى كافة أنحاء العالم كراسى للتنظير بِشأنها. ومن ذلک حقوق المرأة والرجل، والاستنساخ، وتغيير الجنس، وحقوق السجين، وحقوق الحيوان، والمسائل القضائية وآلاف الموضوعات الأخرى من هذا القبيل وما أكثر الموضوعات التى يتكفل الفقه بالإجابة عنها.

إن تعلم العربية المعاصرة يعتبر منعطف اً لتحقيق هذا الرباط المبارک مما ينفع المرحلتين القديمة والحديثة.

يعد الكتاب الماثل بين أيدينا مجهوداً ضئيلا لتحقيق هذا الرباط، ونسأل الله أن يثمر هذا المجهود وأن يتمخض عن إقامة كرسى الفقه الإسلامى فى كافة جامعات العالم .

وفى الختام أرى من الضرورى التذكير بعدّة أمور:

١. إنّ هذا الكتاب وان كانت تطغى عليه صبغة تعلم اللغة، (الأمر الذى يوحى بسهولة تعلمه للوهلة الأولى،) ولكن بالالتفات إلى المحتوى الفقهى الكامل، (والذى تبدو فيه الاستدلالات فى بعض المقالات أكثر تعقيداً من الكتب الفقهية المعدّة للمستوى الثانى فى الحوزات العلمية،) نقترح على الطلاب أن يتعاملوا معه بوصفه درساً فقهياً، وأن لا يألوا جهداً فى مذاكرته، ومما يؤكد هذا الاقتراح عرض الموضوعات الفقهية الجديدة التى لم يسبق للباحثين أن تعرّفوا عليها.

٢. فى اختيارنا لهذه المقالات أخذنا بنظر الاعتبار أموراً من قبيل الثراء الأدبى، و حداثة الموضوع، وأسلوب البحث، ولم تكن للنتيجة الفقهية التى توصل إليها كاتب المقال، دور فى هذا الاختيار.

٣. لو استعملت مفردة معقدة وتكرر ورودها فى أكثر من مقالة، تم تمييزها فى جميع المقالات من غيرها من الكلمات والمصطلح ات، حتى لا تغدو المقالات مترتبة على بعضها، وليتمكن الأساتذة الكرام من اختيار المقالة التى تناسبهم دون حاجة إلى النظر فى سائر المقالات الأخرى.

نقترح عدم اختيار المقالات من مستوى واحد، ليتسنى للباحثين الكرام التعرف على المقالات ذات التعقيد الأكثر.

٤. تقدم ذكرى مستوى المخاطبين بهذه المقالات فى المقدمة.

٥. ذكرنا فى بداية كل مقالة خلاصة عنها باللغة الفارسية، ليقرأها الباحثون فيطلعوا على فحوى المقالة، وبذلک يسهل عليهم إدراک مفاهيمها.

صرة

۶. وفی الختام نشکر جمیع الأصدقاء والأساتذة الذین أسهموا فی إعداد واخ تیار هذه المقالات وترجمة المفردات إلی تلخیص المقالات، وإعداد السیرة الذاتیة للمؤلفین وما إلی ذلک، ونخص منهم بالذکر حجة الإسلام والمسلمین حمیدرضا شریعتمداری (حفظه الله)، وکذلک الأخ المحترم سماحة السید مهدی فصیحی. و روجو من کافة القرّاء الکرام أن یتفضلوا علینا بانتقاداتهم واقتراحاتهم البناءة، حیث أنّ تکامل وثراء هذا المجهود مرهون بهذه الانتقادات والمقترحات.

رسول النقی ئی – محمد اللطیفی

بتاریخ: ۱۳۸۸/۵/۲۱الهجری الشمسی

الموافق لـ: ۱۹/رجب/۱۴۳۰ق

المستوي الأول

١. التقليد في المذاهب الإسلامية
٢. وقفة مع مؤلف الموسوعة الفقهية الميسرة

رة

المقال الأول

التقليد في المذاهب الإسلامية

وهبة الزحيلي

«تقلید» از دیدگاه مذاهب اسلامی

موضوع تقلید همواره به عنوان یکی از مهم‌ترین موضوعات علم اصول، در محافل علمی شیعی و سنی مطرح بوده است ، چرا که از یک سو مطابق روایات، تلاش جهت فراگیری دانش بر هر مسلمانی واجب است و از سوی دیگر، در همه - ی زمان‌ها مسائلی نو و تازه و در برخی موارد پیچیده و مبهم وجود داشته که تنها علمای آگاه که عمری طولانی، در مسیر فهم دین صرف کرده اند، قادر به پاسخ گویی به آن‌ها می‌باشند.

بنابراین، همیشه سوالاتی ذهن فقها را به خود مشغول داشته است که در این مقاله تلاش شده است تا به برخی از آن ها پاسخ داده شود:

معنای «تقلید» از مجتهد و یا مفتی چیست؟

این پدیده از چه زمانی آغاز شده است؟

آیا تقلید در شریعت، امری جایز به حساب می‌آید؟

آیا مسلمانان می‌توانند از مجتهدی که وفات نموده تقلید نمایند؟

محدوده و حیطه‌ی تقلید تا کجاست؟

آیا شرایط و ضوابط خاصی، برای تقلید وجود دارد؟

فرق میان تقلید، تبعیت و دنباله روی چیست؟

استاد ارجمند جناب آقای دکتر وهبه الزحیلی در این مقاله، عهده‌دار پاسخ گویی بهاین سوال ها شده است.

التقليد في المذاهب الاسلاميه د. وهبة الزحيلی[1] *

* زندگی‌نامه

وهبة الزحيلی در شهر «دیرعطیه» –حومه‌ی دمشق– در سال ۱۹۳۲ میلادی به‌دنیا آمد. پدرش که به کشاورزی و تجارت اشتغال داشت، حافظ قرآن نیز بود.

دروس ابتدایی را در همین شهر پشت سرگذاشت و سپس دروس دبیرستان را در رشته الهیات به مدت ۶ سال سپری کرد و رتبه ی اول را در بین تمامی دانش آموزان به دست آورد. ایشان در سال – ۱۹۵۲– مدرک رشته‌ی ادبیات را به‌دست آورد.

در سال ۱۹۵۶، نفر اول دیپلمه های الهیات دانشگاه الازهر شد، سپس از دانشکده زبان عربی الازهر، اجازه‌ی تدریس گرفت و موفق به کسب «شهادة العالمية» (دانشنامه‌ی اجتهاد، بالاترین مدرک الازهر) شد؛ وی در سال ۱۹۵۷ با معدل بالایی موفق به کسب مدرک کارشناسی حقوق از دانشگاه عین - الشمس شد.

دیگر مدارک علمی او عبارتند از: دیپلم معهد الشریعه سال ۱۹۵۹ از دانشکده حقوق دانشگاه قاهره؛ دکترای حقوق (الشريعة الاسلاميه) سال۱۹۶۲.

فعالیت‌ها:

- استاد دانشگاه دمشق در رشته های فقه، اصول و فقه مقارن؛
- شرکت در نشست‌های مجمع الفقه الاسلامی در کشورهای عربستان، هند، آمریکا و سودان؛
- عضو شورای عالی افتاء سوریه؛
- رئیس بخش فقه اسلامی و مذاهب در دانشگاه دمشق؛
- رئیس هیئت نظارت قانونی بر موسسه‌های اعتباری و بانک‌داری اسلامی؛
- عضو گروه تحقیقات و امور اسلامی در وزارت اوقاف سوریه.

آثار علمی:

- کتاب الفقه الإسلامی و أدلته (در یازده جلد کتاب درسی دانشگاه‌های تخصصی پاکستان، سودان و ...)
- کتاب أُصول الفقه الأسلامی (کتاب درسی دانشگاه‌های مدینه منوره و ریاض)
- مقالات فراوانی در مجله‌های نهج الاسلام، الشريعة، القانون و ...

أهميّة الموضوع

هذا الموضوع من أهمّ موضوعات علم اصول الفقه، وهو ظاهرة شائعة في **أوساط المسلمين** العامة والخاصة، ولا يستغني عنه مسلم ولا مسلمة في أي عصر، رغم أن طلب العلم فريضة على كل منهما، فيظل الانسان **بحاجة ملحة** للتعرف على أحكام الشريعة المطهرة، و أحكام الحلال والحرام، من **مستجدّات المسائل**، والقضايا **المعقدة**، أو **الملتبسة**، التي لايتبين حكمها الشرعي إلا كلّ عالم **حصيف**، خبير، طالت خبرته، وامتد عمره.

ويظلّ العالم **منارة** يستضيء بعلمه الناس، فهم يلا زمونه ويتابعونه، في المسجد، والمدرسة، والشارع، والجلسات الخاصة والعامة، اما **مشافهة** واما **بالهاتف**.

وقد يكون المسلم مطلعاً على بعض الأ حكام من خلال مطالعاته وقراءاته المتوالية في كتب الفقه والتفسير والحديث، فهل له العمل بها؟ وهل يجوز تقليد مجتهد في ما أفتاه، سواء أكان حياً أم ميتاً؟ علماً بأنّ المجتهدين والعلماء **الأكفاء** للفتوى **قلائل**. وقد**تصدى** للفتوى مع الأ سف، **أنصاف** المتعلمين وبعض الطلاب، فأوقعوا الناس في حيرة وضلال.

فما معنى التقليد للمجتهد او المفتي؟ ومتى حدثت ظاهرة التقليد؟ وهل هو مشروع؟ وما الفرق بينه وبين ا لاتباع؟، ومامجاله أو **نطاقه السائغ** شرعاً؟ وما ضوابطه في المذاهب المعتبرة؟

كل هذه التساؤلات، أجيب عنها لدى أهل السنة و أهل البيت، أو الشيعة، **وأكاد أجزم** بأنه لا يوجد **فارق جوهري** في الجواب، فان **واقع** الأمة في عصرنا معروف، والناس بحاجة **ماسة** لمعرفة الحكم الشرعي فـي العبادات والمعاملات وأحكام الأسرة والمواريث والوصايا والأ وقاف والعلاقات القائمة بين المسلمين وغيرهم، في داخل الوطن الواحد، وفي الخارج.

معنى التقليد

التقليد، لغة: جعل القلادة في العنق، ومنه تقليد **الهدي** في الحج وغيره، أي جعل القلادة في عنق ما يهدى إلى الحرم من **النعم**، أو تعليمه بعلامات أو **خدوش** في **سنام البعير** ونحو ذلك. وهو، في الاصطلاح الاصولي والفقهي، الأ خذ بقول الغير، من غير معرفة دليله، أو حجته. أي محاكاة الغير في العمل اوالترك، كمسح بعض الراس تقليداً للإمام الشافعي، أو مسح كل الر أس تقليداً لأئمة آخرين، م ثل الإمام مالك و أحمد، أو مسح ربع الر أس تقليداً للإمام ابي حنيفة، أو مسح مقدم الرأس تقليداً للإمام جعفر الصادقA. وترك المقتدي قراءة الفاتحة في الصلاة أخذاً

بقول أبي حنيفة ونحو ذلك، علماً بأنّ قراءتها ركن عندالشافعية وواجبة عند الإمامية.

وعلى هذا، فالرجوع إلى الرسول، صلى الله عليه وآله وسلم، مثلا، ليس تقليداً له، لقيام الحجة بالمعجزة . وأخذ المقلد العامي بقول المفتي : تقليد له في العرف، وكذا المجتهد إذا اخذ بقول مثله.

وحدثت ظاهرة التقليد في أوائل القرن الرابع الهجري، بسبب تردد عوام المقلدة على **مائدة** المذاهب التي **تفتقت عنها** أفكار كبار المجتهدين و أئمة المذاهب، من دون أن يأذن بها إمام من الائمة المجتهدين، كما ذكر الإمام الشوكاني.

مشروعية التقليد

يجمع اكثر العلماء على جواز التقليد، لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد، سواء كان عامياً، أم عالماً ببعض العلوم. وقد اتفق العلماء، من أهل السنة و أهل البيت، على الاذن للعوام في الاستفتاء، و**سوغت** النصوص الشرعية الاستفتاء والتقليد تبعاً له، مثل قول الله تعالى: (وما أرسلنا قبلك الا رجالاً نوحي إليهم، فاسألوا اهل الذكر إن كنتم لا تعلمون). وهذا أمر بالسؤال، والأمريقتضي الوجوب، ولا تتحقق الفائدة من السؤال إلا بالعمل بقول المفتي. ولم يلزم الله تعالى، جميع أهل الايمان ببلوغ رتبة الاجتهاد، وإنما ألزم بها فئة أو طائفة من العلماء، في قول الله سبحانه : (وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا **نفر** من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون).

وثبت في السنة النبوية الاذن بالاجتهاد لبعض الصحابة الكرام، والتصدّي للافتاء، والترغيب به، **لتمكين** غير المجتهد من الأخذ عن المفتي أحكام الدين، مثل حديث: (إذاحكم الحاكم، فاجتهد، فأصاب، فله أجران، و إذا حكم فأخطأ، فله أجر واحد).

وفي حديث معاذ المشهور الذي أرسله النبي، صلى الله عليه وآله وسلم، قاضياً ألى اليمن أذن له النبي بالاجتهاد و أقره عليه، والاذن بالاجتهاد للمجتهد **يتضمن** ضرورة حكمية وواقعية الاذن لغير المجتهد بتقليد المجتهد، من أجل **تطبيق** أحكام الشريعة، و إلا **تعطلت** الأحكام، ولم يجد العوام (وهم اكثر الناس) سبيلاً للتعرف على أحكام الله في المسائل.

وبناء عليه، استقر الاجماع الفعلي بين الصحابة بافتاء العوام، دون أن يطالبوا ببلوغ رتبة الاجتهاد . وأيّه واقع الخطابات التشريعية لجميع الناس العلماء والعوام، وتكليفهم بالأ حكام؛ ولو طولب العوام بتحصيل رتبة الاجتهاد، **لتعطلت** مصالح الناس وحياتهم العمرانية والزراعية والصناعية والتجارية، و لأدّي ذلك الى خراب الدنيا.

مجال التقليد

أحكام الشريعة نوعان: اعتقادية، وفرعية عملية.

١. أما مسائل العقائد واصولها، فالحق كما قال الشهيد الثاني : منع التقليد فيها، وهو قول جمهور علماء الاسلام، إلا من **شذ** من أهل الخلاف، والبرهان الواضح قائم على خلافه، فلا التفات إليه.

ومسائل العقائد، مثل معرفة الله تعالى وصفاته والتوحيد، ودلائل النبوة، وما يلحق بها كالأخلاق الفاضلة وثوابت الفضائل، وكلّ ما علم من الدين بالضرورة (بالبداهة) من جميع التكاليف الشرعية، من العبادات، والمعاملات، والعقوبات، والمحرمات، كأركان الإسلام الخمسة، وحرمة الربا والزنا، وحل البيع واجوبنحوها، مما هو ثابت قطعا، لا يجوز فيها التقليد، انما يجب **تكوينها** بالاعتماد على النظر والفكر الصائب، لا على مجرد المحاكاة والتشبه بالآخرين، قال في جوهرة التوحيد: «وكل من قلد في التوحيد ايمانه لم يخل من ترديد».

والبراهين، أو الأدلة، على صحة هذا الحكم وسلامته واضحة، مرتبطة بقيام الشريعة واستمرارها، ومسوغات وجودها، فان الله تعالى ندب الخلق الى وجوب النظر الصحيح، والتأمل الشديد، للتوصل الى العقيدة الصحيحة، كما جاء في قول الله تعالى: (إنّ في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الألباب). قال النبي، صلى الله عليه وآله وسلم:

(ويل لمن قراها ولم يتفكر فيها) والمراد **توجيه الوعيد** على ترك النظر والتفكر في آيات الله ، ما يثبت وجوب النظر . ولو لم يجب النظر لما كان الكفار الثابتين على تقليد الآباء والاجداد معذبين، ولعذروا فيما هم عليه من ضلال.

ويؤكد ذلك اجماع الامة على وجوب معرفة الله تعالى، ومايجوز عليه، وما يستحيل عليه، وذلك لايحصل بالتقليد، لأنّ المقلد ليس معه إلا الأخذ بقول من يقلده، ولا يدري أهو صواب أم خطأ، وقد يكذب المقلَّد، فيضل مقلِّده. وقد ذمّ الله تعالى التقليد في العقائد في آيات كثيرة، منها قوله عن اهل الكتاب : (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله).

٢. واما المسائل الفرعية العملية، كأحكام الطهارات والصلوات والزكوات والحج والزيارة والصيام ونحوها، مما هو **منثور** في كتب الفقه بأبوابه المختلفة، فيجوز فيها التقليد لدى اكثر المحققين واكثرية المسلمين، من أهل السنة والشيعة، بل يجب على من **لم تتوفر** لديه أهلية الاجتهاد، ولو كان عالماً.

والمراد بها أحكام القضايا العملية التي ثبتت بطريق ظني، وهي مجال الاجتهاد والتقليد، لاحتياجها إلى استنباط مجتهد متخصص، وعجز العامي ومن ليس أهلاً للاجتهاد عن ادراك أحكامها والاحاطة بمواردها وأدلتها، وللأدلة النقلية والعقلية، الواردة والمدركة بالاستنباط. وهي من القرآن قول الله تعالى: (فاسألوا أهل الذكر

ان كنتم لاتعلمون) وهو نصّ عام لكل المخاطبين من الناس، وفي كل أمر لا يعلم، لأن الأمر المقيد بسبب (وهو عدم العلم) يتكرر بتكرره، فكلما وجد عدم العلم، أمر الشخص بالسؤال، و**أدنى** درجات قوله تعالى: (فاسألوا) الجواز، كما قال الامدي، وقدعرفنا أنه دال على الوجوب في اللغة والعرف والشرع.

ومن الاجماع، اجماع الصحب الكرام، فانهم كانوا يفتون العوام الذين يسألونهم عن حكم حادثة من الحوادث، دون نكير منهم على ذلك، ولا نهي لهم عن السؤال، ولا أمر لهم بتحصيل رتبة الاجتهاد، وهو أمر معلوم بالضرورة، والتواتر، من العلماء والعوام.

والعقل والواقع **يقران** هذا **الاتجاه**، وهو ان الاجتهاد ملكة أو أهلية معينة لا تحصل إلا **لنفر** قليل من الناس، كما ينبئ الواقع والاستقراء، فليس كل الناس نوابغ أو حكماء أو فلاسفة مثلا، فاذا كلف بالاجتهاد جميع الناس، كان تكليفاً بما لا يطاق، وهو ممنوع شرعاً، لقول الله تبارك وتعالى : (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها).

ولو ألزمنا العوام بالاجتهاد، **لأدّى** ذلك الى الانصراف عن معايش الدنيا، وتعطيل المصالح التي يقوم عليها نظام الحياة، والحرج مدفوع أو مرفوع من تكاليف الشريعة، لقوله تعالى: (وما جعل عليكم في الدين م ن حرج) وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: (لا ضرر ولا ضرار).

الفرق بين التقليد والاتباع

التقليد غير الاتباع، لان التقليد كما تقدم: هو الاخذ بقول الغير بغير حجة، وقال العلامة محمد تقي الحكيم: المتبادر من لفظ التقليد، عرفاً ، هو المحاكاة للغير، في عمله أو تركه، لا العمل وحده، ولا الالتزام.

وأما الاتباع فهو سلوك التابع طريق المتبوع، و أخذ الحكم من الدليل الظني، أو القطعي، بالطريق التي أخذ بها متبوعه، فهو اتباع للقائل على أساس ما اتضح له من دليل على صحة قوله، بخلاف التقليد الذي يحاكي فيه الشخص قول غيره، دون معرفة دليله، ومعنى قوله.

ضوابط التقليد أو شروطه

لا يصح استفتاء أي واحد من العلماء أو تقليده من غير **تحر** و اجتهاد، وانما يشترط في المفتي المجتهد أو المقلد شروط، منها بدهي كاشتراط العقل، لأنّ العقل أداة تحصيل العلم و أساس التكليف، فلا يعقل تقليد المجنون أو **المعتوه** أو المغفل أو النائم أو الساهي أو الغضوب الذي **يستشيط** غضباً.

وكاشتراط البلوغ، فلا يقبل بحال استفتاء الصبي، لعدم اكتمال أهلية الاجتهاد عنده. ومن الشروط محل نظر: كالحرية والذكورية، فلا يستفتى العبد لنقصه، ولا

الانثى لقلة خبرتها ونقص علمها ؛ لكن توفر أهلية الاجتهاد، (وهي الحجة) قد تكون لدى العبد، أو الانثى؛ ومن المعلوم أن بعض زوجات الرسول، صلى الله عليه وآله وسلم، امهات المؤمنين، قد بلغن رتبة الاجتهاد، وكان الصحابة يستفتونهن.

وثار الخلاف بين العلماء في شروط مهمة ثلاثة : وهي الحياة، والأعلمية، والعدالة. وعلى المقلد أن يعلم بحصول الشرائط في المفتي المقلَّد، اما **بالمخالطة** المطلقة، أوبالأخبار المتواترة، أو بالقرائن الكثيرة **المتعاضدة**، أو بشهادة العدلين العارفين.

أما اشتراط الحياة في المفتي المقلَّد: ففيه خلاف بين أهل السنة والشيعة . أما الشيعة: فلم يجيزوا بالاتفاق تقليد الميت، و أيدهم الفخر الرازي، فيمتنع الرجوع الى فتوى الميت، مع وجودالمجتهد الحي.

لانّ المجتهد يجوز له تغيير اجتهاده لو كان حيّاً؛ فاذا جدد النظر، فربما يرجع عن قوله الاول إذا اطلع على **أمارات** جديدة، وشاهد **الظروف** والقرائن والأحوال المصاحبة.

وقال العلامة محمد تقي الحكيم: إن في تجويز الرجوع الى الأ موات في التقليد إماتة للحركة الفكرية التشريعية، وتجميداً للعقول المبدعة عن الانطلاق في آفاقها الرحبة.

واما أهل السنة، فلجازوا تقليد الميت في أقواله وافتاءاته، لأنه لو لم يجز تقليد الميت، لأدى إلى فساد أحوال الناس وتضرره م ووقوعهم في الحرج، اذا لم يوجد مجتهد يفتيهم في أمور دينهم.

ولا بد لدى هؤلاء المجيزين لتقليد الميت في أقواله: من صحة النقل عنه، ومعرفة دليله الذي اعتمد عليه في بيان الحكم الذي استنبطه، فـإذا لوحظ ما يوجب تغير الحكم لمصلحة أو مراعاة عرف مثلاً ، كان المجال **متسعاً** للتغيير، لوجود دليل المجتهد امامنا. وأما اشتراط الأعلمية في المفتي المقلَّد: ففيه تفصيل:

اتفق المحققون، من الاصوليين، على أنه يجب على العامي ومن ليس أهلا للاجتهاد أن يسأل أهل العلم عما يعرض له من المسائل، ليعرف حكم الشرع فيها.

واتفقوا أيضا على جواز اس تفتاء العامي لمن عرف بالعلم و أهلية الاجتهاد والدين والورع والعدالة، بـأن يراه منتصبًا للفتوى، والناس متفقون على سؤاله، والاستفتاء منه، والاعتقاد به.

ولا يجوز للعامي أن يسأل من يظنه غير عالم، أو غير متدين، أو من يعرف بأضداد الصفات السابقة، كم آ لا يجوز له أن يستفتي من هو مجهول الحال في العلم وغيره.

وبناء عليه، إذا لم يوجد في البلد إلا مفت واحد (حالة اتحاد المفتي) وكذا حالة التعدد والاتفاق في الفتوى، فعلى العامي سؤاله والرجوع اليه . فإن كان هناك جماعة من المفتين والعلماء، واختلفوا في الفتوى، فمن الذي يستفتي منهم؟

إن علم المستفتي استواءهم في المعرفة والعدالة، تخير في تقليد أيهم شاء.

وإن كان بعضهم أرجح في العلم والعدالة من بعض، ففيه خلاف:

اتجه جماعة ، الى وجوب اتباع الأ فضل، وتعين تقليد الأ علم وتقديمه ؛ لأن الافتاء يستفاد من العلم، لا من الورع، والقدر الذي عنده من ا لورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم، فلا اعتبار برجحان ورع الآخر.

ولأن أقوال المجتهدين بالنسبة للمستفتين كالأدلة والأمارات المتعارضة بالنسبة للمجتهد، فيجب على العامي الترجيح، ولاترجيح إلا بالفضل والعلم، لأ ن الأ علم أقوى حجة. وطريق معرفة الأ علم اما بالاختبار والتجربة، او بالشهرة و**التسامع**، و رجوع الناس إليه.

واتجه آخَرون إلى أنه يخيرّ العامي في سؤال من شاء من العلماء، سواء تساووا أم **تفاضلوا**، وعبارتهم المشهورة في ذلك: (يجوز تقليد المفضول مع وجود الأفضل في العلم).

وأدلتهم من الكتاب والاجماع والمعقول.

اما الكتاب، فقول الله تعالى: (فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) وهذه آية مطلقة، لم تفرق بين الأعلم وغيره من العلماء.

وأما الاجماع، فهو اجماع عملي من الصحابة الذين اتفقوا على جواز الافتاء من كل صحابي، الفاضل منهم والمفضول من المجتهدين، من دون انكار من أحد على العمل بقول المفضول، مع وجود الأفضل، فكان ذلك كما **قدروا** اجماعاً.

وهو محل نظر، لانه لا دليل على قيامه.

وأما المعقول، فهو ان الترجيح بين العلماء يتعذر للعامي.

والواقع ان حس العوام **مرهف**، فيتمكن الواحد منهم من معرفة الأعلم بالتسامع والشهرة، ومشاهدة رجوع العلماء اليه ، وتوافر أهل الخبرة على تقديمه وتعيينه . كما ان **المثقف** المتعلم **أدق** في الحكم على العالم والأعلم، فعليه سؤال الأعلم.

وأما اشتراط العدالة، فهو متفق عليه عند الاكثرين . فانه يعتبر في المفتي الذي يرجع إليه المقلد، مع الاجتهاد والعلم، ان يكون مؤمنا عدلاً ، فهذا يحد د صفة المرجعية في الاستفتاء.

والعدالة في اللغة : التوسط في الامور، من غير افراط في الزيادة والنقصان . والعدل: هو المتوسط في الامر، ومنه قوله تعالى:

(وكذلك جعلناكم أمة وسطاً) أي عدولا.

وهي في لسان المتشرعة والاصطلاح تطلق ويراد بها أهلية الشهادة والرواية عن ا لنبي، صلى الله عليه وآله وسلم ؛ والعدالة كما عرفها الغزالي : عبارة عن

استقامة السيرة والدين، وحاصلها يرجع إلى هيئة راسخة في النفس، تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعاً حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه؛ وذلك إنما يتحقق باجتناب الكبائر وبعض الصغائر وبعض المباحات.

والحق أنّ الافتاء في الدين من أهم المجالات التي تطلب فيها العدالة؛ لذا تطلب جماهير العلماء من أهل السنة والشيعة وجود العدالة؛ فيجب على المستفتي أن يقلد من يغلب على ظنه أنه من أهل الاجتهاد والورع، وانما يحصل له هذا الظن برؤيته له **منتصباً** للفتوى، **بمشهد من الخلق**، واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه.

وقرر هؤلاء العلماء أن لا يُستفتي العامة (العوام الصرف والعلماء بالعلوم الاخرى غير الشرعية) إلا من عرف بالاجتهاد والعدالة، فإذا جهل اجتهاده فلا يستفتيه، كما تقدم سابقا، لأن الاجتهاد شرط لقبول الفتوى، فلا بدّ من ثبوته عند السائل. وكذلك مجهول العدالة لا يُستفتى إلا بعد البحث والسؤال عن عدالته بما يغلب على الظن، من قول عدل أو عدلين، أو بالاستفاضة والشهرة بين الناس؛ لأن العدل يكون غالباً موفقا إلى اختيار الصواب، ويطمئن الناس إليه؛ بخلاف الفاسق، فإنه مذموم، و**يتطرق** الشك إلى أقواله كثيراً ، فلا يصلح **قدوة** حسنة، لمحاكاة المجتمع له ولأقواله، وتقليدهم إياه في ما يصدر عنه من فتاوى، ومن هنا قالوا : **زلة** العالم زلة العالم، لأنه في مركز الصدارة والقيادة والقدوة، والناس تبع لقادتهم عادة.

وهذا أمر محمود شرعاً وتربية، فإن علماء التربية الحديثة يشترطون في المعلم، أن يكون قدوة حسنة، صالحة، حتى يتاءثر التلاميذ بسلوكه، فما **أرخص** القول إذا لم **يسانده** العمل، ويدل عليه الفعل، قال الله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا لمَ تقولون ما لاتفعلون كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون).

ومقتضى العدالة أن يلاحظ المفتي اموراً ثلاثة إذا اختار حكماً من بين المذاهب الإسلامية:

الأول: أن يتبع القول لدليله، فلا يختار من المذاهب أضعفها دليلا، بل يختار أقواها دليلاً. ومن المعلوم أنه لا يجوز الافتاء بالقول الضعيف.

الثاني: أن يجتهد ما أمكن الاجتهاد في ان لا يترك الأ مر المجمع عليه الى المختلف فيه.

الثالث: ألا يتبع أهواء الناس، بل يتبع المصلحة العامة والدليل الشرعي، ف إن المصلحة المعتبرة هي مصلحة الكافة.

المقال الثاني

وقفة مع:
مؤلف الموسوعة الفقهية الميسرّة

الشيخ محمدعلى انصارى

مصاحبه با مؤلف کتاب «الموسوعة الفقهية الميسرة»

اهمیّت تدوین دانش نامه‌ها و دائرة المعارف ها که با ارائه خلاصهٔ آخرین یافته-های هر علم به یاری پژوهشگران می شتابند بر اهل علم و تحقیق آشکار است، در این میان، همواره جای خالی دانش‌نامه‌ای فقهی همواره در میان گنجینه‌ی میراث فقه امامی احساس می شد و نگارش چنین کتابی، از آرزوهای پژوهندگان این عرصه بود. این آرزو سرانجام در سال ١٤١٥ هـ ق با چاپ جلد اول کتاب «الموسوعة الفقهية الميسرة» که نتیجه‌ی سال‌های متمادی تلاش و پژو هش بود، محقق گردید؛ تاکنون ٤ جلد از این دانش‌نامه به زیور طبع آراسته گشته است.

در این مصاحبه، مؤلف به بیان هدف نگارش و ویژگی‌های فرهنگ نامه‌نگاری و سختی‌هایی که در مسیر نگارش این کارگروهی با آن مواجه بوده است، می‌پردازد.

ایشان مشورت فراوان با مت خصصان این ع رصه و استفاده از آرا و انتقادات سازنده ایشان را از عوامل تکامل و پیشرفت این مجموعه ی گران بها (که تحسین پژوهشگران و هم چنین مراجع تقلید و علما را به همراه داشته است،) بر می‌شمرد؛ و سپس در قالب ده نکته، توضیحاتی در مورد این اثر سودمند ارائه می‌دهد.

وقفة مع مؤلف الموسوعة الفقهية الميسّرة: الشيخ محمدعلي الانصـ*ي١
[نشرت مجلة الفكر الإسلامي لقاءً مع سماحة حجة الإسلام و المسلمين الشيخ محمد علي الأنصاري **ليلقي الضوء** علي بعض جوانب **مسيرته** في موسوعته الفقهية، و اخترنا لكم اللقاء الثاني؛ **فافاد** سماحته في هذا اللقاء قائلاً:]

---

* زندگی نامه

نظرعلی خلیفه شوشتری، معروف به محمد علی انصاری در سال ۱۳۳۰ ش، مصادف با ۱۳۷۱ق در نجف اشرف در خانوده ای از اهل علم بدنیا آمد.

جد أعلای ایشان مرحوم "ملا نظر علی شوشتری"، جانشین شیخ انصاری H در امامت جماعت بوده، و احتمالا همین دلیل نامگذاری ایشان به جانشین بوده است.

دوران ابتدائی تا دبیرستان را در نجف گذراند و از سال ۱۳۴۷ ش در کنار دروس دبیرستان، فراگیری علوم حوزوی را نیز، آغاز نمود.

در سال ۱۳۵۱ش با دیگر اعضای خانواده (بر اثر کوچ اجباری نظام حاکم بر عراق) راهی ایران شد. پس از ورود به ایران با وجود قبولی در دانشگاه مشهد به دلیل شوق فراوان فراگیری علوم دینی رهسپار حوزه علمیه قم شد.

در حدود سال های ۱۳۵۴–۱۳۵۵ هـ . ش، در درس‌های خارج استادان بزرگوار آیات عظام ، مرحوم شیخ کاظم تبریزیH، مرحوم شیخ جواد تبریزیH، وحید خراسانی حفظه‌الله شرکت نمود.

ایشان همزمان با درس و تدریس ،به تحقیق و تألیف نیز اشتغال دارد و تا کنون آثار زیر را به چاپ رسانده است:

۱. الموسوعة الفقهية الميسرة در هفت جلد.

۸. دراسة حول الاسراف فی الکتاب، یک جلد رقعی، ۱۳۷۹ ش، دفتر تبلیغات اسلامی.

۹. اهل البیت Δ إمامتهم ، حیاتهم، یک جلد وزیری، ۱۳۸۲، مجمع الفکر الاسلامی.

۱۰. قم حرم اهل بیت Δ و مهد ثقافتهم، یک جلد رقعی ، ۱۳۸۴، آستانه مقدسه حضرت معصومه η

۱۱. تحقیق و مقدمه کتاب « بداية الهداية و لب الوسائل»، دو جلد، ۱۴۰۵ق، موسسه آل البیتΔ

۱۲. یک جلد از ترجمه‌ی ادوار فقه، سال ۱۳۶۷ ش، انتشارات الهدی، بیروت.

۱۳. نظارت بر تحقیق آثار شیخ مرتضی انصاری H، ۲۸ جلد .

۱۴. مقالات متعدد ارائه شده در برخی سمینارهای علمی و مجلات تخصصی فقه و اصول.

۱۵. تحقیق و مقدمه کتاب« تاریخ عصر الاجتهاد» تألیف مرحوم آغا بزرگ تهرانی/ یک جلد وزیری / ۱۴۰۱ هـق / حوزه علمیه.

ماهى الموسوعة

تطلق كلمة «الموسوعة» تارة علي **المدوّنات** أو المطوّلات والمبسوطات من علم خاصّ، مثل : كتاب بحار الأنوار في الحديث، وجواهر الكلام في الفقه، ونحوهما؛ وتارة تطلق علي دوائر المعارف . **ويمتاز** العملان من حيث **الأسلوب** والهدف.

أمّا من حيث الهدف فـإنّ هدف الموسوعات من قسم **المطوّلات** هو **تقديم** مادّة علمية **غزيرة** للمتخصّصين، تحتوي علي استدلالات و**مناقشات وردود** ونحو ذلك.

والهدف من دوائر المعارف هو **إسعاف** المراجع بتقديم **اللباب** والخلاصة عن مختلف الموضوعات بنحو خال من المناقشات والردود وأمثالهما، بحيث يصل **المراجع** بطريقة سهلة إلي ما يريده وبأقل زمن ممكن.

وأما من **حيث الأسلوب** فإنّ المطوّلات تتّخذ الطريق **المألوف** في تدوين الكتب، هو تقسيم الكتاب إلي أبواب وفصول وعناوين ونحو ذلك.

وأمّا دوائر المعارف فهي تتألّف من مداخل و عناوين تتضمن مسائل وموضوعات علم خاصّ أو أكثر، مرتبّة ألفبائيا، ولا يراعي فيها الطريق **المألوف** في تدوين الكتب، كتقديم باب خاص أو فصل خاصّ . ويمتاز العمل الموسوعي بالمعني الثاني

بـ :

خلوّه من **التعقيد** اللفظي والالتزام **ببساطة** التعبير.

تبسيط المادّة بالاستعانة بالموضوع المتقدم وبمهارة الكاتب.

تقسيم أبحاث كلّ موضوع تقسيماً فنيّاً **يخضع** لمراعاة أهميّة الأقسام فيقدّم الأهمّ منها فالأهم، أو مراعاة ترتيب الكتب الفقهيّة مثلاً، وهذا يختلف باختلاف العناوين المبحوث عنها.

توثيق المادّة المدوّنة بذكر **المصادر** التي نقلت منها.

وبما تقدّم يظهر أنّ تدوين الموسوعات الفقهيّ ة والأصوليّة بالطريقة الثانية – أي طريقة دوائر المعارف – **لم يعهد** في المذهب الإمامي إلاّ ما كتب بصورة مختصرة و متفرّقة **لا يتعدّي** شرح بعض الاصطلاحات الفقهية أو الأصولية.

وكان **ظهور** دائرة معارف فقهيّة – في الفقه الإمامي – **أمنيّة** لمن كان يهتمّ بهذه الأمور، وقد تحقّقت هذه الأمنية بحمد الله سنة ١٤١٥ هـ، إذ صدر الجزء الأول من كتابنا «الموسوعة الفقهية الميسّرة» بعد **جهد متواصل** ربّما لم يقلّ عن عشر سنين تقريباً، ثم **تلاه** الجزء الثاني ثم الثالث و الرابع – **قيد الطبع** – و**لم يتجاوز** عن **إصدار** الجزءالأول غير سبع سنين تقريباً، وليس ذلك إلاّ من ألطافه –

سبحانه وتعالي – الخفيّة، فنسأله أن يشملنا برعايته وعنايته لإتمام سائر أجزاء الموسوعة، إنّه نعم المعين.

[عملية انجاز كتابة الموسوعة]

وأمّا الرقاط التي تتعلّق **بصميم** عملنا **فهي**:

أوّلاً: العمل الموسوعي وكتابة دوائر المعارف لم يكن معهوداً في الفقه الإمامي – كما تقدم – فلذلك لم يكن عملنا خالياً من المشاكل والصعوبات، شأنه شأن كلّ **نتاج** جديد **غير مسبوق بمثله.**

ومما **يزيده صعوبة**، كثرة الأقوال وتنوّعها في كلّ مسألة فقهيّة.

ثانياً: كانت **خطتنا** قائمة علي الاختصار في ذكر العناوين وفي شرحها والبحث عنها، وهذا ما نشاهده بوضوح في الجزء الأول، ولكن تجاوزنا ذلك و **توسّعنا** في ذكر العناوين و شرحها، و قد **برزت** هذه **الظاهرة** في الجزءالثالث بصورة أكثر، فيكون **الطابع العام** للموسوعة بعد هذا هو الجزء الثالث من حيث **تكثّر** العناوين وسعة المطالب المذكورة لكلّ عنوان.

ثالثاً: لقد اقتضت الضرورة أن نتوسّع في بعض الموضوعات كما في عنوان «إسراف»؛ لأنّه لم يكتب عن الإسراف بصورة تفصيليّة و **مركّزة** من **المنظار** الفقهي إلاّ بعض الرسائل التي لم تتجاوز الأربعة أو الخمسة وأغلبها لم يكن **في متناول الأيدي**، ثم **ارتأينا** أن **نطبعه** بصورة مستقلّة ليكون أكثر وأعم فائدة، فطبع في مئتي صفحة من القطع الرقعي، و**لو استقبلت من أمري ما استدبرت** وكتبت عن الموضوع من جديد لتوسّعت في البحث أكثر مما مضي، وهذا شأن الإنسان وسيره نحو الكمال.

رابعاً: **استعنّا** ببعض الإخوة **لإنجاز** قسم من الأعمال التي **تمثّلت** بـ ... :

إعداد بطاقات اللغة، بمعني **استحضار** وكتابة المعني اللغوي للعنوان الذي يراد بحثه، و**أمّا استخلاص** النتيجة وتحديد المعني فهو من عملنا و نحن نقوم به.

مراجعة المقال من حيث اللغة والأسلوب.

مراجعة **تخريجات** المقال مرّة ثانية وتطبيقها مع مصادرها المأخوذة من ها، سواء كانت فقهيّة أو غيرها؛ لئلا يقع اشتباه في النقل، فإن العصمة لأهلها.

وأمّا بالنسبة إلي تجميع المطالب وتدوين المقال فإنّنا لم نستعن بأحد إلي الآن إلاّ الله تعالي، نعم جرّبنا ذلك في بعض العناوين ولكن لم تكن التجربة **ناجحة** فعلاً، ومع ذلك فإنّ هناك **نداءات** كثيرة تدعونا للاستعانة بالآخرين في هذا القسم تسريعاً في **إنجاز المشروع**، وفي ذلك بعض **المحاذير لا يسعنا ذكرها**.

خامساً: **اقترح** علينا بعض الأساتذة حذف القسم الأصولي من الموسوعة **ليتركّز** العمل في الفقه و **يثمر** بأسرع وقت ممكن، وكان يقول دوماً: أحب أن أرى إنجاز هذا العمل و أنا على قيد الحياة.

ولكن **لم تسعني** إجابة طلبه إلي الآن؛ لأسباب، منها تداخل و **تشابك** المصطلحات والعناوين الأصولية والفقهيّة وكأنّها اصطلاحات لعلم واحد.

نعم يمكن **التقليل** من التوسّع في قسم الأصول و **اختزال** المطالب و اختصارها أكثر من قسم الفقه فنكتفي بما يمكن إسعاف المراجع به.

سادساً: **يبدو** أنّه كان من المناسب ذكر **ترجمة موجزة** لحياة الأئمة عليهم السلام في ملحق الأعلام مع ذكر ما يختصون به من **الكنى** والألقاب لتسهل **المتابعة** على المراجع الذي لم يأنس بها ويريد أن يعرف المقصود منها، وهذا سوف **نتداركه** في محلّه المناسب إن شاء الله تعالي.

سابعاً:كانت **ردود الفعل** من العلماء والأساتذة و الفضلاء بعد نشر الموسوعة و خاصّة الأجزاء اللاحقة منها إيجابية و **مشجعة** بحمد الله تعالى وحتى على **صعيد** المرجعيّة أيضاً، وما زلت أسمع منهم آيات المدح والتقدير والثناء، مما دفعني إلى الاستمرار في العمل بقوّة و**حزم** مع ما **أعانيه** من صعوبات ومشاكل في الطريق.

ثامناً: من عوامل التكامل في العمل هو **استشارة ذوي الخبرة** والأخذ بآرائهم بعد التأمّل فيها و **دراستها** بدقّة، وقبول الانتقادات **البنّاءة** مهما كان المنتقد، وقد التزمنا بهذه الطريقة في جميع أعمالنا ومنها هذا العمل – أي مشروع الموسوعة الفقهيّة – وها نحن منتظرون **لتلقّي** أي نقد **أو اقتراح** في هذا المجال **بكلّ رحابة صدر**.

تاسعاً: قلنا: **إنّ المنهج** الموسوعي في الفقه منهج حديث، ولا مانع من وجود عدة مشاريع تسعي **وراء تحقيق** هذا الهدف، إذا كان كلّ منها يحقّق هدفاً مستقلاً عن الآخر.

عاشراً: وأخيراً **ينبغي** أن **نلفت النظر** إلي عظمة العمل و **ضآلة** الإمكانات، بل و عدمها أحياناً، و**قد تفاديت** ذلك كلّه بالصبر والاستقامة، وأوقفت عمري علي هذا المشروع فتركت سائر أعمالي من تدريس وتبليغ وغيرهما، فعكفت عليه مكتفياً بما لديّ من إمكانات محدودة في البيت رغبة في العمل واعتقاداً بضرورته وفائدته، فنسأله تعالي أن يثبّت أقدامنا عليه ويزيد رغبتنا فيه ويدفع عنّا كلّ ما يمكن أن يكون **عائقاً** عن الاستمرار به، إنّه خير ناصر ومعين.

ناصرة
=

المستوي الثاني

١. معايير الاجتهاد و مفهوم الأعلمية
٢. العنف الجسدي في الامر بالمعروف و النهي عن المنكر
٣. حقوق المرأة في الإسلام بالمقارنة مع مضمون «اتفاقية الغاء كل أشكال التمييز تجاه المرأة»
٤. تجربة الدولة الاسلامية الحديثة في التعامل مع الفنون «الموسيقى نموذجاً»

المقال الأول

معايير الاجتهاد و مفهوم الأعلمية

حيدر محمد كامل حب

معیارهای اجتهاد و مفهوم اعلمیت

از دیدگاه بسیاری از علما، مجتهد اعلم کسی است که در استنباط احکام شرعی از منابع آن توانا‌تر و در فهم این منابع از دیگران دقیق‌تر باشد.

اما این توانایی به چه معناست و معیار ارزش گذاری و ارزیابی در این مسئله چیست؟

آیا تسلط بر کتب و گنجینه های فقهی و نوشته های علمای پیشین، معیار درستی برای ارزیابی دقت فقهی به شمار می‌رود؟

آیا توانایی مجتهد در حل مسائل دشوار و پیچیده ی علم اصول، مثل مسئله ی اجتماع امر و نهی، معنای حرفی، علم اجمالی و ... می‌تواند معیار درست و در برخی موارد، تنها معیار تشخیص قدرت و دقت فقهی مجتهد و یا نشانه ی اعلمیت او به حساب آید؟

نقش علوم دیگر هم‌چون زبان و ادبیات عربی، تاریخ، رجال، علوم قرآنی، عقلی و هم‌چنین شناخت واقعیت‌های زندگی امروز بشری و ... در مسئله ارزیابی، قدرت فقهی و شناخت اعلمیت یک مجتهد به چه اندازه است؟

استاد حیدرمحمد کامل حب الله با نگارش مقاله‌ای سعی کرده به این سوالات پاسخ گوید. مقاله‌ی ایشان در دو بخش تنظیم گردیده است که دراین نوشتار بخش اول آن آورده می‌شود.

معايير الاجتهاد و مفهوم الأعلميّة

حيدر محمد كامل حب ا *
(الحلقة الاولى)

[تعريف الأعلمية]

يعرّف الكثير من العلماء الأعلمية بأنها **الأقدرية؛** فالأعلم هو الأقدر علي استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها، و هو **الأدق** في فهم مصادر الاستنباط

---

* زندگی نامه

حيدر محمد كامل حب الله در سال ١٩٧٣ م، در شهر صور، از مناطق جنوب لبنان در خانواده ای شيعی به دنيا آمد. تحصيلات ابتدايی را در مدرسه انگليسی و تحصيلات راهنمايی و دبيرستان را در شهر خود فرا گرفت.

درسال ١٩٨٩، وارد حوزه علميه «المدرسة الدينيّة» در شهر صور شد و نزد برادرش، شيخ علی حب الله، شيخ حسن حريری، سيد محمد غروی، شيخ صالح الفقيه، شيخ محمد زراقط، شيخ محمد صيعنی و... مقدمات و سطوح را فرا گرفت. در سال ١٩٩٥ م، دروس سطح عالی را تمام كرد و بعد از چند ماه شركت در دروس خارج مرحوم آيت الله شيخ محمد تقی فقيه به ايران مسافرت نمود. حدود ۵ سال نزد آيت الله محمد هاشميان، درس خارج فقه و اصول را فرا گرفت. همچنين از دروس خارج آيت الله شيخ حسين نجاتی، آيت الله باقر ايروانی و آيت الله جوادی آملی بهره برد.

مباحث فلسفی را نزد استاد سيدكمال حيدری و مباحث منطقی را نزد استادان سيدعماد ابوعفيف و سيد علی اكبر حائری فراگرفت.

وی در سال ١٣٨٣ هـ.ش مدرک فوق ليسانس علوم قرآن و حديث خود را از دانشگاه اصول دين قم دريافت نمود.

فعاليت‌های علمی فرهنگی:

١. استاد درس خارج حوزه علميه در رشته‌های فقه و اصول؛

٢. استاد دروس تاريخ، اصول فقه، فلسفه دين و كلام جديد؛

٣. سردبير مجلّه المنهاج و مجله الاجتهاد و التجديد؛

۴. عضو هيئت تحريريه مجله فقه اهل‌بيت و مجله ميقات حج و مجله أصداء.

(راجع – **على سبيل المثال**: السيد محمد الروحاني: المسائل المنتخبة:١٠: والسيد علي الخامنئي، منتخب الأحكام: ١٠، والسيد السيستاني، المسائل المنتخبة: ١٤).

وهذا التعريف. مع **تطعيمه** بتوضيحات، أفضل من غيره، وقد **راج** في **أوساط** المتأخرين من علماء الإمامية، ولا نبحث الان في الأعلمية والنظريات فيها، إنما سنجعل هذا المفهوم مدخلاً **لإعادة قراءة المفاضلة** العلمية ومعاييرها في **المدارس** الدينية.

[المفاضلة العلمية ومعاييرها **في** المدارس الدينية]

١. اوّل المفاهيم التي تحضر إلي الذهن عند الحديث عن أعلمية (ولو نسبية بين العلماء وحديثنا بصرف النظر عن مسألة التقليد) هو مفهوم الدقّة العلمية؛ حيث يتصوّر الكثير من العلماء وطلاب الشريعة الإسلامية أنه كلّما كان هناك دقة في عملية الاجتهاد كشف ذلك عن **مدي** العمق **والجودة** الّتين **يتمتع** بهما هذا المجتهد أو ذاك. وهذا التصوّر صحيح، ليس في العلوم الشرعية فحسب، وإنما في سائر العلوم الاخري ايضاً.

لكنّ مقولة «الدقة» مقولة **تخضع للمناخ** الذي **تمارس** فيه: فدقة الفيلسوف في أبحاثه الفلسفية، ودقة عالم **الكيمياء** في **مختبراته** العلمية، ودقة الطبيب في معالجاته الطبيّة، تختلف عن دقة وظرافة الاديب في **نسجه لخيوط** الصورة الخيالية عما يتحدّث عنه، وعن دقة الشاعر في نظمه الشكلي و المضموني لقصيدته الشعرية؛ فالمناخ يلعب **دوراً** في تعيين مصداق الدقة وتبلورها الخارجي.

٢. من هذه **النقطة بالذات**، ندخل إلي العلوم الإسلامية، و**أركّز** هنا علي علم الشريعة والفقه: حيث – و**انطلاقاً** من القرن الحادي عشر الهجري – شهد الفقه الامامي أنه بدأ يشهد نوعاً من الدقة تختلف عن **مثيلاتها** في مصنّفات علماء مدرسة النجف القديمة والحلة وحلب وجبل عامل والبحرين، فهذه **الفترة** اللاّحقة **تطور** فيها الفقه من حيث **المنهجة** والتنظيم و **الاستيعاب** والاشراف والاحاطة والظرافة والعمق: وهذا منطق تطوّري طبيعي نحمد الله عليه، لكنّ هذا التطوّر **اللافت** في القرون الأخيرة ، صاحبه بعض المشاكل أيضاً، وهي مشاكل لابد من **تلافيها** حماية للمسيرة التطوّرية من **الاخفاق** أو **التراجع** أو الدوران السريع حول الذات.

وإحدى هذه المشاكل، حصول تحوّل في العقل الجمعي في الوسط العلميء ازاء مفهوم «الدقة العلمية» وقد بدا هذا التحوّل علي **صعُد** عدة ابرزها:

أ. اسلوب أنّ **الهيمنة** علي **كتب التراث تعدّ** معياراً: و هذا ما **سجّل في تقديري** ضربة **قاصمة** للوعى، مع أنه لم يكن في حدّ ذاته سوى أمراً حسناً **صائباً**. وأقصد

بما قلت أن الإشراف علي التراث ومعرفة الكتب والعلماء وأقوالهم وتطور النظريات و **سيرورتها** و **صيرورتها**، كلّه من العلوم الخادمة للاجتهاد خدمةً جليلة؛ لهذا نجد **هفوات** عظيمة حتي عند بعض الكبار ناشئة من عدم اطلاعه علي **التراث** و تحوّلاته، لكنّ الخطأ الذي حدث ، أن صار **الفعل الابداعي** خاضعاً للعقل **التراثي**؛ أي أنك تجد شخصاً محققاً لكتب تراثية كثيرة مثلاً ويحفظ ما شاء الله من القصص العلمية والأحداث وأسماء الكتب و **المساجلات** و.. يعدّ في **الوعي العام** داخل المؤسسة الدينية، رجلاً كبيراً، قياساً بآخر قد يكون أقلّ منه في ه ذا **المضمار** غير أنه أفضل منه في إبداع الأفكار وطرح التصوّرات الجديدة وعدم **اجترار** التراث و .. أو تجد آخر حفّاظاً للفتاوي والفروع الفقهية، حفّاظاً مكتب القديمة وغيرها، كأن هناك صورة لهذه الفتاوي والتفريعات في ذهنه؛ لكنه أعجز عن أن يقدّم هو بنفسه لك تفريعاً جديداً .

إذاً، فمعرفة التراث وما في الكتب ضرورة : و نحن من أشدّ المدافعين عن قراءة تاريخ العلوم والنظريات، لكن لا يفترض أن **يغدو** هذا العنصر مقوّماً وحيداً أو فريداً لمدي دقة العالم وعمقه و**تبحرّه** وهيمنته علي العلوم.

و**في هذا السياق عينه**، نلاحظ في الأوساط العلمية مؤخراً **شياع المؤتمرات** و **الندوات** والمؤلفات التي تدور حول أشخاص **ينتمون** للتراث – ولو القريب منه – كما نجد **تضخّماً** كبيراً في مؤسّسات تحقيق التراث وإخراجه **بحلّة جميلة**، وكلّه مطلوب وحسنٌ و **منشود** كما **ألمحنا** إلي ذلك في موضع آخر : لكن يجب أن لا يكون على **حساب** الإبداع، وعلى حساب إقامة المؤتمرات والندوات والمؤسسات القائمة علي الموضوعات الجديدة ليتم **التناقش** فيها، و **ليس** – فقط – علي شخصيات التراث وكتبه، إلا بقراءة أبداعيّة وتجديدية ؛ فما هو حاصل اليوم مطلوب جداً، لكنه ليس كافياً.

ب- علي خطٍ آخر، **نما** في هذه الفترة علي الأصول نموّاً **مذهلاً** يستحقّ **التقدير** والاحترام، وليس من شك أنّ نموّ هذا العلم **قدّم** خدمات جليلة للاجتهاد الفقهي، لكنّ الذي حصل أن أخذ مفهوم (الدقة) في هذا العلم يصيّره علماً فلسفياً **تجريدياً** قائماً علي التحليلات البعيدة عن حاجة الاجتهاد العملية، فتضخّمت فيه أبحاث وطرحت فيه أفكار تحت حجج كثيرة **كشحذ** الذهن وغيرها **حَرَفت** إلي حدّ ما الاجتهاد عن **مساره**، ولا نتحدّث هنا فقط عن بعض الموضوعات **الدخيلة** علي هذا **العلم** أو ما ليس له فائدة عملية، بل يهمّنا أكثر الحديث عن حصول **تشوّه** في طرائق **البحث** و**المعالجة**، ففي **اللغويات** يصار لفهم النصوص **عبر** تأسيس قواعد لا تنتمي إلي روح اللغة و عرفيتها، وعندما دخل هذا الأصولي مجال فهم النصوص وضع هذه الصورة علي عينيه، فبدل أن يقرأ النص بعيداً عن **حمولات قواعدية** ليري دلالته العرفية القائمة من خلال عناصره بأكملها، واجهه فوراً

بعمل قواعدي ممّا بدّل حركة الاجتهاد من شكل عرفي إلي شكل **رياضي**، وهو في تقديري أخطر ما حصل في هذا المجال تحت مسمّيات الدقة و القدرة علي تطبيق القواعد و...

ولا يعني ما نقول حتمية **الفوضي** الذوقية في فهم النصوص، بقدر ما يعني أن الذي يفترض أن يواجه النص – الذي هو **بنية** لغوية – ليس **قوالب** قواعدية، وإنما عقل **مفرّغ** من هذه القوالب لينظر **بعرفية** تامة وبوجدانية لغوية، ثم إذا حصلت **التباسات** أو **ترددّات عُدنا** للقواعد لتحدّد لنا ما نفعله، **فالمنطلق** ليس القواعد دائماً لنخرج بالفهم اللغوي، بل قد تكون القواعد هي السبيل الأخير، عندما لا تقدّم **عفوية** الفهم أيّ **معطيات** أو كثير معطيات، وهذا شيء يمكن أخذه حتي من المعايير التي وضعوها هم في أصول الفقه، فعندما يتحدث عن بحث المفاهيم فهم يقرّرون أنّ لهذه الجملة مفهوماً وتلك ليس لها مفهوم، ويقولون هذا في الحال الأوّلي حيث لا قرينة، و كذلك عندما يتحدّثون عن دلالة الأمر و ا لنهي – مادّة و صيغة – علي الوجوب أو الحرمة، فهم يستثنون حال وجود القرينة، والأمر عينه في بحث الإطلاق والتقييد وبشكل أوضح، سيما عندما تعمّم القرائن للقرائن اللبية واللفظية والمقالية والمقامية والحالية والسياقية وغيرها، إذاً فالقاعدة تأتي حيث لانجد العناصر المضافة هذه.

وعندما نتحدّث عن عرفية الفهم، و**نراهن على مصداقية** هذه العرفية العفوية، فنحن نفترض سلفاً انّ الفقيه ممن يعيش روح اللغة و أذواقها و**يتماهى** معها، ولاينزّه نفسه عن **السباحة الممتعة** في **ثنايا** كتب الأدب والشعر والتراث العربي القديم، ولا يراه عيباً يعاب عليه في المدارسة الدينية، أو علامة استفهام **تطال** مستواه العلمي، بل هو **ذوّاق** للّغة يعيش معها قدر **المكنة، يحياها** ويشعر بها في وجدانه، هذا هو **رهاننا** علي الفهم العرفي: و من هنا ينشأ هذا الرهان، وليس فقط من مراجعة كتب اللغة ذات **الطابع** القواعدي ككتب النحو والص رف والبلاغة والمفردات، فهذه كلّها **مداخل** للغة و ليست اللغة نفسها، هي مداخل **صاغها** العلماء فيما بعد، وجزاهم الله خيراً، فاللغة روح قبل أن تكون فلسفة، واللغة حياة قبل أن تكون قواعد، و اللغة ذوق **يلمسها** الانسان بالشهود وليس فقط بالعلم الحصولي، ولعمري هذه أكثر ا لأشياء خطورةً وأهمية ودقة، والأسف كلّ الأسف أن **نفرّق شمل** اللغة العربية في أوساط كثير من المدارس الدينية، **فلم تعد تجد** الكثير من العلماء والفقهاء من أمثال السيد شرف الدين والسيد محسن الأمين والشيخ محمدرضا المظفّر والشيخ محمد أمين زين الدين و ... ممّن يفيض عليك من البيان **العذب وروعة** البلاغة وعيش اللغة وإحساسها و **الذوبان** فيها وبلوغ **النشوة** في **استذواق** حلو طعمها، وستكون لنا **وقفة** في الحلقة القادمة – إن شاء الله – مع مسألة الفهم العرفي لنصوص القرآن والسنّة.

وفي المسار نفسه، ظهر تصوّر **ما زال يهيمن** أيضاً علي تفكير طلبة العلوم الدينية؛ و هو تصوّر الفصل بين الفقه و أصول الفقه : فهناك من يتحدّث عن فلان **الضليع** في أصول الفقه وأنه مقتدر في هذا العلم، وهذا شي ء جيد بل ممتاز، لكنّ التضلّع في أصول الفقه لا يمثل العالم الأعلم أو **المفاضلة النهائية**، حيث تجد – كما يقول السيد الخوئيϖ[1] «من هو صاحب يد طولي في الأصول **بيد** أنه ضعيف في الاستنباط الفقهي » و ما أكثر هولاء الذين تجد عندهم التضلّع و التفنّن في الأصول، لكنك عندما تحاورهم في قضية فقهية تصاب بالصدمة من **ضحالة** ما عندهم وضعفه: فليس هذا هو الأعلم **النموذجي**، أي الأعلمية القواعدية الكبروية بل المهم في الأعلم جملة عناصر عملية الاجتهاد و ليس فقط أحد عناصرها وهو أصول الفقه الإسلامي من هنا **عاب** الإمام الخمينيϖ علي النظر إلي أصول الفقه كعلم مستقل، و إنما هو علم آلي لخدمة العلمية الفقهية[2] وربما من هنا نلاحظ علي بعضهم كالسيد الخوئي عبارات له توحي بتأخر الأصول عن اللغة.[3] اعتبار علم الأصول هو العمدة، و هو كذلك إلي جانب غيره، لا أنّ غيره يأخذ **دوراً** ثانوياً أمامه سيما اللغة والتاريخ، بل نحن نلحظ أن بعض العلماء – مثل السيد **محمد** سعيد الحكيم[4]. عندما يريد **تحديد** الأعلمية ينظر إليها علي شكل حلقات تبدأ من القواعد وتنتهي **بالتطبيق** لتلك القواعد: وهذا ما **ناقشناه** قبل قليل، فالاجتهاد ليس لزاماً أن يكون ذا **هيكلية** من هذا النوع، بحيث يشعر الفقيه أنه يحمل قواعد يريد **إسقاطها** علي النصوص، بل ينطلق الاجتهاد – كما سنري – من اللغة والتاريخ بنفس الدرجة التي ينطلق فيها من قواعد أصول الفقه الإسلامي.

ولعلّ هذا ما يؤيّده كلام السيد مصطفي الخميني حين يري أن مباحث الأصول إنما فصلت عن الفقه حذراً من التكرار.[5]

إذاً فالأصول من رحم الفقه ويحمل روحه وحاجاته وهمومه **وأنماطه** لا أنه **يخارجه** ثم يسقط عليه من الأعلي. و ربما لهذا **التزايد** التجريدي في علم الأصول **رفض** الإخباريون هذا العلم: لما وجدوه من أنه بدأ يفارق روح القرآن و السنّة، ويتعامل بتجريدية عقلية **لم يألفها** الفقه من قبل، كما يحتمل ذلك بعض العلماء

---

١. (التنقيح، الاجتهاد و التقليد: ٢٠٤).

٢. أنظر له: الاجتهاد و التقليد: ١١ – ١٢.

٣. أنظر: المصدر نفسه: ٢٥).

٤. المحكم في أصول الفقه ۶: ٣٧٣.

٥. أنظر له: الخلل فى الصلاة:۶.

الباحثين[1] وربما لهذا أيضاً **تخلّي** الاتجاه العام عند أهل السنّة منذ قرابة القرنين من الزمن **عن** هذا النموّ التجريدي في الأصول، والذي عرفوه قبل الشيعة بقرون، في مثل كتب الخبازي وابن أمير الحاج و غيرهما.

والمؤسف أن بعض الأوساط العلمية تجعل معيار التقدّم هو حلّ المعضلات **العالقة** في علم أصول الفقه كاجتماع الأمر والنهي والمعني الحرفي والعلم الإجمالي.. فيما تجد بعض هؤلاء لا خبرة لهم باللغة العربية وروح الأدب العربي، ولا اطلاع لهم علي تاريخ القرون الأولي التي صدرت فيها النصوص، و سنتحدّث لاحقاً بعون الله عن مسألة التاريخ، وليس لهم **طول باع** في علمي الرجال والحديث، ولعمري إن هذا لممّا **يؤسف له بحقّ**.

إنّني أشبّه ا لتصوّر **السائد** في بعض الأوساط بما كان يتصوّر في العلوم الحديثة قبل فترة، من انّ **الذكاء** تحدّده علوم مثل الرياضيات، فهناك من يتصوّر أنّ الذكاء الحوزوي يظهر فقط في مثل علم الأصول، وقد تخلّي العالم اليوم عن هذه النظرية، وصاروا يتحدّثون عن أكثر من اثني عشر نوعاً من الذكاء عند البشر، حتي وصلوا للذكاء العاطفي، فقد أكون ذكياً في الرياضيات لكنّي غبي في التجارة، فمن قال لي: إن ذكائي هذا مقدّم علي ذكاء التجارة، أو الأدب الذي أعجز أنا عنه، و**أسلّي نفسي** بالذكاء في مجال آخر، لأسقط ذكاءَ الاخرين؟!

إنّ هذه المباحث الأصولية، علي أهميّتها **الفائقة** وتأثيرها في تحديد المستوي العلمي للفقيه بلا شك ولا ريب، بيد أنها و هذا ما نريده بالضبط . ليست المعيار الأول فضلاً عن أن تكون المعيار الوحيد . واللّطيف **الملفت في الأمر** أنّ مثل هذه الأشياء عندما تجعل معياراً لا يهتمّ معها لكون هذا الفقيه مقلداً في علم الرجال والتاريخ واللغة والقرآنيات والأدب والمنطق وسنن التاريخ والاجتماع، قد لا يعرف عنها وعن واقع الحياة – الكثير؛ فلماذا – إذاً جعلت مسألة استصحاب العدم الأزلي أو توارد الحالتين أو التجرّي أو .. معياراً – من الدرجة الأولي – لعمق الاجتهاد، فيما الغربة عن علوم هامّة مثل ما أشرنا إليه لا تشكّل أيّ منقصة أو نقطة ضعف تلحظ في عملية **التقويم** و **المقارنة**؟! وكم أمضت المؤسّسة الدينية من عمر طلابها لعقود طويلة في المعني الحرفي، فيما يقول السيد الخامنئي بأنّه لا يكاد يبتلي بأمثاله الفقيه إلا نادراً كل بضعة سنوات!!

من هنا، نري أنّ تحديد أعلمية شخص **رهين** بوضع معايير جديدة للتقويم، وذلك بأن نعطي كلّ علم من العلوم الخادمة لعملية الاجتهاد، درجةً حسابية معيّنة، **توازي** دور هذا العلم في العملية الاجتهادية، فالعلامة القصوي هي عن مئةٍ مثلاً،

---

١. محمد علي الأنصاري، الموسوعة الفقهية الميسّرة ١: ٥٥٩.

ونعطي للأصول. مثلاً – عشرين درجة، فيما نعطي للغة عشر درجات، ونعطي لعلم الرجال عشر درجات، ونعطي لفنّ ممارسة الاجتهاد الفقهي عشرين درجة، ولعلم التاريخ عشر درجات وكلّه علي سبيل المثال وهكذا. وقد ندخل أيضاً الوعي الواقعي للحياة والسياسة والاجتماع وغيرها مما نراه يلعب دوراً في وعي الفقيه لنصوص السياسة و الاجتماع في كلمات النبي وأهل بيته عليهم السلام، ثم نحسب للفقيه كم عنده في هذا العلم وفي ذاك، و نجمع فنأخذ المعدّل **الرئيس** للقضية، فهذه هي الأعلمية المجموعية التي تأخذ المعدّل بعد الكسر والانكسار في الحساب، لا أن نجعل معيار علم المحقّق البلاغي **كامناً** كما يقول بعض العلماء المعاصرين في درجة فهمه لمسائل العلم الإجمالي في أصول الفقه، فهذا تبسيط للمسألة يحتاج إلي الكثير من التفكير...

المقال الثاني

العنف الجسدي في الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر

حيدر محمد كامل حب

برخورد فیزیکی در امر به معروف و نهی از منکر

این نوشتار به دنبال پاسخ دادن به این سؤال اساسی است که آیا در مراحل امر به معروف و نهی از منکر، (علاوه بر دو مرحله‌ی قلبی و زبانی) می‌توان از برخورد فیزیکی استفاده نمود یا خیر؟

مسلماً، اصل اولی در مسئله‌ی امر به معروف و نهی از منکر عدم وجوب به - کارگیری برخورد فیزیکی است و هم‌چنین بالاتر از آن مقتضای عمومات و اطلاقات قرآنی و روایی حرمت آزار رساندن به دیگران می باشد. لذا برای دست کشیدن از این عموم و آن اصل عملی، باید به دنبال یافتن ادله‌ای دیگر بود.

نویسنده، در این مقاله درجستجوی یافتن دلیلی که توانایی مقابله با این اصل و عموم را داشته باشد، به ادله‌ی مختلفی چنگ می‌زند.

اجماع و ادله‌ای که اصل جهاد و قیام در برابر منکرات را بیان می کنند و ادله‌ای که اجرای حدود و تعزیرات را لازم می دانند در کنار ادله ای که صلاحیت حاکم اسلامی، برای این مرحله از امر به معروف و نهی از منکر را اثبات نموده اند، دلائلی است که در ظاهر توان ایستادن در مقابل اصل و عموم را دارند، ولی نویسنده این ظهور را قبول نداشته و هیچ‌یک را نمی‌پذیرد.

بحث نویسنده بعد از عدم قبول این ادله، ادامه می یابد که در این نوشتار به دلیل رعایت اختصار حذف گردیده است.

العنف الجسدي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

حيدر حب الله *

تناول هذا المقال البحث عن العنف الجسدي في الأمر بالمعروف والنه ي عن المنكر، و **عرض** الأدلّة الفقهية في ذلك و **مناقشتها**، حيث تأمل مجلة الفكر الإسلامي **أن تتلقّي مزيداً من البحوث التي** تتناول مشكلات العصر من زاوية التصوّر الإسلامِي لها.

توطئة: السؤال المطروح هنا هو هل الشريعة الإسلامية و بحسب المقرّرات الأوّلية قد جعلت لوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مرتبة ثالثة، بمعني **يستبطن** استخدام القوّة والعنف الجسدي ضد فاعل المنكر زيادة علي مرتبتي القلب واللسان؟ أم هذه الفريضة لم يقرّر فيها سوي هاتين المرتبتين؟ أو **علي أبعد تقدير** مرتبة ثالثة ليس بالتي **تختزن** فيها فكرة القوّة بالمعني المتقدم بحيث نلتزم بثلا ثية المراتب لكن مع إجراء تعديل علي مضمون المرتبة الثالثة، بحيث تتحول عن معناها الشامل لاستخدام القوّة الجسدية إلي ممارسة القوّة بما **لا يفضي** إلي العنف الجسدي؟

ولا يعني العنف الجسدي **مدلولاً سلبياً** حتي **يثار تساؤل** عن **مدي** إمكانيّة أن يلتزم الإسلام به، **ومن ثمّ** فلا يعني هذا العنوان **استباقاً للنتائج** من خلال تحميل الفكرة و **إلباسها** المظهر السلبي؛ لأننا نلتزم بأن الإسلام قد دعا إلي العنف الجسدي في هذه الدائرة أو تلك، و أنه لا يمكن لأيّ نظام أو قانون أو حكومة أن **تلغيه** إذا أرادت أن تكون واقعِيّ ة، ولم يحدّث التاريخ عن سلطة سياسية أو اجتماعية أو دينية أو ... **لم تمارس** العنف ولو في إطار عملية **قوننة** له حتي لو **نظّرت** ضدّه، كل ما في الأمر إذا أريد للموضوع أن يقرأ من زاوية فلسفيّة إنسانيّة فإنه من الضروري أن تقدّم **تبريرات** تفسّر السّبب في **اللجوء** إلي القوّة ولو من خلال عدم وجود منفذ آخر.

وعلي كل حال فليس هذا هو موضوع هذه الصفحات؛ لأنها تريد أن تعالج المسألة من زاوية فقهية **بحتة** لا أكثر.

المسألة من زاوية التاريخ الفقهى

الظاهر أنه لا خلاف بين الفقهاء في ثبوت هذه المرتبة من حيث المبدأ، وقد عبّر عنها في كثير من المصادر والمراجع الفقهية باليد، وفسرت في بعض هذه

---

* تقدم فى المقال السابق التعريف بالمؤلف (حفظ الله) فلاحاجة إلى الاعادة.

المصادر بمعني مطلق استخدام القوة و العنف الجسدي ضد فاعل المنكر كضربه ونحوه.

فقد صرّح بذلك أو هو ظاهر كلمات كلّ من ابن حمزة [١] وابن البرّاج [٢] وأبي الصلاح الحلبي [٣] والمفيد [٤] والصّدوق [٥] والطوسي [٦] وابن إدريس [٧] وابن فهد [٨] وسلاّر [٩] والمحقق الحلّي [١٠] و العلاّمة [١١] والشهيدين الأول [١٢] والثاني [١٣] وابن سعيد الحلّي [١٤] والفيض الكاشاني [١٥]

والخراساني [١٦] و المقدّس الأردبيلي [١] والميرزا القمّي [٢] والمحقّق العراقي [٣] وصاحب الجواهر [٤] وصاحب التنقيح [٥] والسّادة الحكيم [٦] والخوئي [٧] والگپايگاني [٨]

---

١. الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ٢٠٧.

٢ . المهذّب ١:٣٤١.

٣ . الكافى فى الفقه: ٢٦٧.

٤ . المقنعة: ٨٠٩-٨١٠.

٥ . الهداية: ٥٧.

٦ . النهاية: ٢٩٩-٣٠٠، والاقتصاد: ١٥٠.

٧ . السرائر الحاوى لتحرير الفتاوى ٢:٢٣.

٨. قد يظهر من المهذب البارع ٢:٣٢٥ وإن كانت الدلالة ضعيفة؛ لأنها لمحض سكوته عن التزام المختصر النافع بذلك وهو لا يؤكد أنه يلتزمه أيضاً؛ لأن مقدمة الكتاب – أى المهذب البارع – ليس فيها ما يشير إلى مثل ذلك من أنه سيعلق على ما يخالفه أو ما شابه ذلك.

٩ . المراسم العلوية: ٢٦٣.

١٠ . المختصر النافع: ١١٥، والشرائع: ١:٢٥٩.

١١ . القواعد ١:٥٢٥، وتبصرة المتعلّمين: ٩٠، وإرشاد الأذهان ١:٣٥٣، ومنتهى المطلب ٢:٩٩٣. والمختلف ٤:٤٧٤-٤٧٥.

١٢ . اللمعة:٨٤، والدروس ٢:٤٧.

١٣ . الروضة البهية ٢:٤١٦، والمسالك ٣: ١٠٤-١٠٥.

١٤ . الجامع للشرائع: ٢٤٣.

١٥ . مفاتيح الشرائع: ٢:٥٧.

١٦ .كفاية الأحكام: ٨٢.

والإمام الخميني[٩] والشهيد الصدر[١٠] قدّس الله أسرارهم، ولعله ظاهر فقه القرآن للراوندي[١١] أيضاً.

إلاّ أنني وفي حدود ما بحثت **لم أعثر** علي رأي في المسألة لابن الجنيد والسيد المرتضي وابن زهرة وابن أبي عقيل، وبعض المتأخرّين كصاحب مفتاح الكرامة والمدارك ومستند الشيعة والحدائق وجامع المقاصد والرّياض ومصباح الفقيه، ولا أظن أنني بحثت بشكل **استقصائي** و شامل.

لكنّ أحداً من الفقهاء ϖ لم يذكر نفي هذه المرتبة بهذا المعني – **فضلاً عن** أن يذكروه من ناحية أوّلية بمعنى أن ينقل قولاً بعدم **الثّلاثية** في المراتب – كرأي أو كوجه، ولم ينسب الخلاف في ذلك إلى أحد، عدا ما سيأتي . ومن **هنا نصّ** في التنقيح على أن الحكم اتّفاقي[١٢] إلاّ أنّ الميرزا النوّيزي رحمه الله تعالى استشكل في المسألة[١٣] و لعله متوقف في ثبوت هذه المرتبة بهذا المعني **علي أقل تقدير**.

---

١ مجمع الفائدة والبرهان: ٥٤٢:٧.

٢ جامع الشتات ٤٢٢:١.

٣ . شرح تبصرة المتعلّمين ٤٥٨:٤-٤٥٩.

٤ . الجواهر ٣٧٧:٢١-٣٨٨.

٥. التنقيح ٥٩٥:١.

٦ . منهاج الصالحين ٤٩٠:١.

٧ منهاج الصالحين: ٣٥٢:١.

٨ . مجمع المسائل ٣٩٧:١.

٩ . تحرير الوسيلة ٤٤١:١.

١٠ . منهاج الصالحين ٤٩٠:١.

١١ . فقه القرآن ٣٥٨:١.

١٢ . التنقيح ٥٩٤:١.

١٣ . صراط النجاة ١٤٠:٣ س ٤٢١.

هذا علي مستوي الفقه الإمامي، وأمّا علي مستوى فقه السنّة فالظاهر أن الأمر على **نفس الطّراز** علي ما تفيده بعض المراجع الموسوعيّة الأخيرة كالموسوعة الكويتيّة.

المقتضيات الأوليّة

وعلي أيّ حال فمقتضي الأصل الأوّلي هو البراءة عن لزوم استخدام هذه المرتبة بالمعني المتقدّم. بل إنّ مقتضي العمومات والمطلقات القرآنية والروائية حرمة الإيذاء و **الاعتداء** و شبههما. و لذلك لابد من **تلمّس** دليل **يمكّننا** من رفع اليد عن مقتضيات الأصول والأدلة المذكورة.

الأدلّة

وما يمكن أن **يسجّل** كأدلّة للمسألة وجوه:

الوجه الأول: الإجماع بل ما قد **يرقى** إلي **مستوى** الضّرورة الفقهية بعد ملاحظة تصريحات الفقهاء (قدس الله سرهم) **في هذا الإطار**، سيّما وأن بعضهم قد ساق المسألة **مساق** الأمور الجزميّة الواضحة.

وربما يلاحظ عليه أولاً: أنّ العلاّمة قد ذكر أنّ كلّ من قدّم اليد علي القلب و اللسان من الفقهاء في سياق **استعراضه** ترتيب هذه المراتب، أراد باليد عين فعل المعروف وترك المنكر من ا لأمر الناهي نفسه **ناسباً** مثل هذا التقديم إلي صاحب المراسم.

قال في المختلف [١]: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان باليد واللسان والقلب، واختلف في التقديم: فقال الشيخ أولاً باللسان ثم باليد ثم بالقلب، وربما قيل بتقديم القلب، وقال سلاّر: وهو مرتّب باليد أولاً، فإن لم يمكن فباللسان فإن لم يمكن فبالقلب، ولا أري في ذلك كثير بحث.

والتحقيق أن النزاع لفظي فإن القائل بوجوبه... والقائل بتقديم اليد يريد أنه يفعل المعروف و**يتجنب** المنكر بحيث **يتأسّي** به الناس، فإن أفاد ذلك **الإنقياد** إلي التأسّي وإلاّ وعظ **وزجر** وخوّف باللسان، فإن عجز عن الجميع اعتقد الوجوب».

ووفقاً لذلك فسوف لن نحرز أن الجميع يقصدون معني واحداً من مصطلح اليد ونحوه، بحيث يكون شاملاً أو منحصراً في استخدام العنف الجسدي. و**يعزّز** أصل

---

١. المختلف ٤:٤٧٤-٤٧٥، وتجدر الإشارة إلى أن النّسبة التى ذكرها العلاّمة هنا إلى صاحب المراسم هى نسبة صحيحة. راجع المراسم مصدر سابق.

الإيحاء بمثل هذا المدلول أن الشيخ في النّهاية[١] وابن البرّاج في المهذّب[٢] قد جعلا هذا المعني – أي عين فعل المعروف وترك المنكر من الأمر والنّاهي – أحد معاني اليد في الباب، بل من الممكن أن يستظهر من عبارتهما أنه المدلول الأوّل، لأنهما ذكراه في إطار تفسير هذه المرتبة أولاً، وإن **ضمّنا** في استدراكهما أو ما يشبه الاستدراك بعد ذك ر المعني الثاني لليد، وهو العنف وشبهه ملتزمين بهذا الشمول.

ثانياً: أن كثيراً من الكلمات استخدمت كلمة اليد من دون أن تشير إلي معني هذا المصطلح هنا، الأمر الذي ربّما **يفسح لنا** المجال في **التشكيك** في إرادة هؤلاء نفس المعني الذي فهمه المتأخّرون مما استقرّ عليه الحكم و الفتوي فيما بعد.

و هذا التشكيك ممكن إلاّ إذا **استبعد** بعدم ذكر **أحد** معني آخر مما **يضعّف** من احتمال إرادة من أطلق خصوص معني فعل المعروف، ومن ثمّ **نصبح بحاجة** إلي مثل نصّ النهاية والمهذّب والمختلف **لبعث الحياة** مجدّداً في هذا الشك.

ثالثاً: أن هذا الإجماع و بعد ملا حظة النصوص الواردة في المقام، واستخدام الفقهاء تعابير مشابهة لما في هذه النصوص كتعبير اليد، يمكن الوثوق بمدركيّته ولا أقل من الاحتمال، ومن ثمّ سقوطه عن الحجيّة.

الوجه الثاني: التمسك بأدلّة الجهاد علي أساس اشتمالها علي فكرة استخدام القوّة لتغيير الواقع الفاسد أو **لفرض** النموذج الصالح، وأمثال هذه **الصياغات** التي تعطي مفاداً هو أن استخدام القوّة لرفع المنكرات والانحرافات أمر مشروع بل ومطلوب. ويعزّز ذلك أن مفردة الجهاد قد استفيد منها في النصوص في مختلف مواقع **مواجهة** الفساد حتي ذاك الذي **يعيشه الفرد** داخل نفسه، مما يعطي هذا **المصطلح** – في النص الإسلامي – مدلولاً أوسع من الإطار **الحربي** بالمعني العسكري للكلمة.

كما أن ملاحظة جملة من المصادر الفقهية المتقدّمة يشرف الباحث من خلالها علي الاطمئنان بذلك؛ لأن هذه المصادر كانت **تدرج** الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضمن كتاب الجهاد و**لا تفصله عنه** ، كما يلاحظ من بعض المناقشات[٣] حول طبيعة وجوب الأمر بالمعروف، وأنه عقلي أو شرعي أنّ الإمامية قائلة بأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرد من أفراد الجهاد.

---

١ . النهاية: ٢٩٩–٣٠٠.

٢ . المهذّب ١:٣٤١.

٣ . يراجع بهذا الشأن كتاب الغنية (لابن زهرة) قسم العقائد.

وقد يناقش: بأن أدلة باب الجهاد من حيث المحتوي والظرف الذي صدرت **فيه أجنبية** نسبيّاً عن مجال البحث هنا، لأننا نريد هنا إثبات مشروعية استخدام العنف الجسدي ضد فاعل المنكر مثلاً **لردعه** عن فعله حتي لو كان مسلماً غير **باغ،** وأدلة الجهاد أخص وأضيق بكثير من هذا المدّعي ؛ لظهورها في المواجهة السياسيّة **بتوظيفها** القوّة لاعتبارات عامّة ذات **طابع** جمعي **بمستوي الظاهرة المقابلة،** ومثل هذا التشريع – **المستوحي** من مجموع أدلّة الجهاد – كيفما **امتدت** مساحته لا يستوجب **صيرورة** العنف مشروعاً حتّي لآحاد المكلّفين مع بعضهم في ظلّ أيّ وضع سياسيّ أو اجتماعي و لو بإذن الحاكم الشرعي.

وبعبارة مختصرة أن المطالع لنصوص باب الجهاد القرآ نية والروا يّة **يشعر** بأنّه بحاجة إلي شيء من **تحميل النص،** إذا أراد أن يفهم منها معني بهذا الحجم من السّعة.

كما أن مسألة إدراج الأمر بالمعروف في ضمن أبحاث الجهاد لا ينفع كثيراً هنا؛ لأن من الواضح أن كونه فرداً منه فقهاً بحسب التقسيم و **التبويب المتّبع** في علم الفقه – وهو تقسيم وإن كان يحمل في داخله الكثير من **فرص** قراءة العقل الفقهي الذي **يستشرف** الموقف الفقهي أحياناً إلاّ أنّه ونتيجة بعض تأثيرات الفقه السني فيه وأمور أخري أيضاً قد حمل بطريقة غير مقصودة **هيكلية** غير معبرة عن ذاته بالدقة – لا يعني تطبيق أحكام الجهاد **كافة** عليه، بل هناك ما يفيد بأنهم لم يقولوا بذلك من خلال **ملاحقة** بعض التفاصيل التي **أوردوها** في كلا البابين، من قبيل اختلافهم في جواز الجرح أو القتل في الأمر بالمعروف و نحو ذلك.

هذا ومن جهة أخري مجرد الصّدق اللغوي واستعمال مفردة الجهاد أحياناً في غير هذا المعني الخاص الذي أشرنا إليه لا يوجب حكماً شرعياً – كان ثابتاً للجهاد بهذا المعني – لما هو أوسع من ذلك ما لم تصل المسألة إلي درجة الاصطلاح و**المواضعة** في **الدائرة** الشرعية والمتشرعية، الأمر الذي **لا يتسني التأكّد** منه **فعلاً**.

الوجه الثالث: التمسّك بالأدلّة كافة الواردة في مجال العقوبات كالحدود، فإنها **تمثّل أبرز شاهد** علي **تقرير** الإسلام العنف بالمعني المتقدم لمواجهة المنكر.

لكن هذا الوجه **يفتقر** إلي **مصادرة** أن العناصر القانونيّ والمفردات التشريعِيّة **البانية** لوظيفة الأمر بالمعروف متفقة معها في العقوبات، بمعني أ ن الشروط و**المتطلبلت** والإجراءات الموجودة في تلك الوظيفة هي بعينها أو بروحها المأخوذة في التركيبة **البنيويّة** للقانون الجزائي ونحوه، و ما لم يكن الأمركذلك سوف تبدو أمامنا **ظاهرتان** قانونيتان مختلفتان في ال مضمون والشكل و **الآليّة** والعناصر و إن **تلامستا** في الأهداف.

غير أن هذه المصاد رة غير واضحة؛ و ذلك لأن **المستخلص** من نصوص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سلسلة من الشروط وال مراتب والأحكام كالترتيب و نحوها من الاعتبارات التي لا وجود لها في باب العقوبات. كما أنه من جهة أخري يلا حظ أن باب القانون الجزائي **محدّد** وفق مقرّرات قضائية لإثبات الجرم، فبدون الإثبات القضائي من البيّنة وغيرها لا يمكن إقامة حد، وهو أمر لا وجود له فيما نحن فيه في إطار **علاقة** الآمرين بالمأمورين.

وبعبارة أخري حتي الحاكم لا يمكنه أوّلياً إجراء الحدود بدون مراعاة الضوابط القضائية؛ وذلك لأنّنا حينما نفوّض الحاكم في قضيّة الأمر بالمعروف، سيعني ذلك أنه يملك الحق في تفويض ملاحقة المنكرات ولو بالقوّة – بالمعني المتقدّم – إلي مجموعة من الأفراد **لتطبيقها** بلا حاجة إلي **محاكم** وغيرها، بمعني كفاية تأكدّ أحد الأفراد من المنكر لاستعمال القوّة وفق شروط الأمر والنّهي، بل للحاكم جعل هذه الوظيفة في يد آحاد المكلّفين **بلاداع** لمراعاة الجانب القضائي، بل هي في أيديهم بلا حاجة لإذن الحاكم علي بعض المباني، وهذا الأمر غير واضح في باب العقوبات **لا يتأتّي** فيها **تنفيذها** بمثل هذه **الآليّة الإجرائيّة.**

ومن خلال هذا النموذج من التفاوت **في المعالم** يظهر أنه ليس من **الجليّ** أن تشريع العقوبات يمكنه أن **يدلّل** علي ما نحن فيه.

ولعل هذه الخصوصيات المتقدّم ذكرها **دفعت** بالمحقّق العراقي إلي نفي الملازمة بين أدلة الجهاد والحدود وما نحن فيه، حيث أشار بصورة سريعة إلي ذلك في شرح التّبصرة[1].

الوجه الرابع: التمسّك بأدلّة الحكومة لإعط اء الصلاحية للحاكم في **ممارسة أسلوب** العنف الجسدي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من قبيل أدلّة الولاية العامّة للفقيه.

غير أنّه يسجلّ علي هذا الوجه أننا نريد هنا تثبيت تشريع له جعل قانوني أوّلي، بمعني كون العنف الجسدي صيغة أوليّة مقرّرة في الشريعة لوظيفةالأمر والنهي، وهذا غير أن **يسمح** الشارع من خلال جعل آخر – وهو جعل الولاية للحاكم – بآليّة عمل في هذا المجال مبتنية علي نظر إنسانيّ بشريّ آني. فقبول الشارع **بمبدأ** العنف – بالمعني الذي نقصده هنا – من خلال حاكميّة الحاكم إنما هو قبول لها بملاك مغاير لمورد البحث ومن حيث العنوان الأوّلي.

وفي مقابل كل ذلك قد تطرح فكرة الا ستعانة بالمقولة **القاضية** بنفي الإكراه في الدّين، وأن الوظيفة – حتي النبوية – **مقتصرة** علي التبليغ والجدال بالتي هي

---

١ . شرح تبصرة المتعلّمين ٤:٤٥٨-٤٥٩.

أحسن وما شابه ذلك، وأن استخذام القوّة والإجبار المباشر وغير **المباشر** أمر بعيد عن الجوّ الدّيني، سيّما وأنّ الدّين أمر قلبيّ واختياريّ لا مجال لفرض الإكراه فيه لانتفاء الغرض حينئذ منه.

وهذا الوجه مبتنٍ علي نظريّة كلاميّة في باب الدين والتديّن، ولهذه النظرية أنصار ومؤيّدون سيما في الغرب المسيحي، ونحن لن ندخل في البحث حولها لكن نشير إلي أ ن هناك فرقاً بين الدين بمعني الفعل القلبي والروحي، وبينه بالمعني القانوني، فمن الممكن أن يبحث في الجانب الأوّل وقد بحث فعلاً ، أما الجانب الثاني فلا أظن أنه من المنطقي افتراضه كحقيقة؛ لأنه لا معني لافتراض نظام حاكم سياسياً أو اجتماعياً أو عائلياً أو قانونياً أو... ثم يعتمد فكرة الفعل الاختياريّ الخالص فحسب، وإلاّ فبماذا نفسّر قوانين العقوبات الجزائية والجنائية وأشباهها في الإسلام وغيره؟

إن هذه النظرية تشبه في **تكوينها الشيوعيّة** المطلقة التي وعدت الماركسية بها العالم والتي تقوم علي نظام **إلغاء الملكية** و**إزالة الطبقيّة**، وإذا حصل ظرف كهذا وصارت هناك إمكانية وضمانة في الاعتماد علي الفعل الاختياري فحسب من دون حاجة إلي نظام قوّة وحاكميّة ملزمة من خارج النّفس الإنسانية فهناك يمكن التفكير في الأمر من جديد.

وفيما **أخمّن** فإن هذا **النّمط** من التفكير قد تمّ **استيراده** من الغرب المسيحي مع **سلخه** عن **نسقه** و**سياقه** المحيط والتاريخي والذي اقتضته الديانة المسيحِيّة والظروف الأخيرة التي واجهتها، ومن ثمّ أريد تطبيقه في **الدائرة** الإسلامية مع **تجاهل الفوارق العديدة** بين المسيحية – لا أقل بوجودها الفعلي – وبين الإسلام، ولا نعني بذلك أن المسيحيّة تتقبل مثل هذا الفرض فإن الإنجيل نفسه **قد سنّ** قوانين عديدة في مجال العقوبات ونحوها، وإنما نعني أن قابلية هذه الديانة **لاستيعاب** مثل هذا الافتراض وبهذه السعّة أكبر منها بالنسبة إلي الإسلام.

الوجه الخامس: العمومات والمطلقات القرآنية و الروائية الآمرة و **الحاثّة** علي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، و ذلك من خلال شمولها للقوة، فإن معني النهي عن المنكر هو الزجر عنه والرّدع، ومقتضي إطلاق الزجر شموله لما كان بوسيلة القوّة بالمعني السابق.

إلاّ أنّ **الملاحظة** الأساسيّة هنا هي أن هذه الأدلة كافة ليس فيها إطلاق أو عموم مؤثر في مجال بحثنا، فإنها غير ناظرة إلي وسائل **التنفيذ وتحديد** الشروط والأحكام والمراتب وأشكال إقامة هذه الفريضة، و إنما نظرها:

أ– إمّا لوصف المؤمنين كقوله تعالي : «المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ...»[١]

ب – وإما لوصف النبي oكقوله تعالي: «الذين يتّبعون الرّسول النبيّ الأمّي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيّبات...»[٢]

ج – أو لأصل الحثّ علي هذه الوظيفة وتقريرها كمبدأ، نحو قوله تعالي : «ولتكن منكم أمّة يدعو ن إلي الخير و يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون»[٣]

د – أو لبيان **إيجابيّاتها** و**سلبيات** هجرانها كما في عدة روايات، نحو ما في خبر يحيي عن حسن [٤] وغيره، وأشباه هذه الألسنة والمقامات، وفي مثل هذه **الأجواء** لا يتسنّي **استنطاق** هذه النصوص لتأكيد أمر فرعي يتعلق بأشكال التطبيق، أو كما في التعبير الفنيّ ليست هذه النصوص في مقام البيان من هذه الجهة حتي يؤخذ بإطلاقها.

الوجه السادس: وهو علي ما يظهر العمدة عندهم [٥] حيث يرجع إلي مجموعة روايات لها دلالة حول موضوع البحث، وهذه الروايات هي:

الرواية الأولي: خبر جابر عن أبي جعفر A – في حديث – قال: «فأنكروا بقلوبكم، والفظوا بألسنتكم،و**صكّوا** بها **جباههم**، ولا تخافوا في الله لومة لائم، فإن اتّعظوا وإلي الحقّ رجعوا فلا سبيل عليهم (إنما السّبيل علي الذين يظلمون الناس و**يبغون** في الأرض بغير الحق اولئك لهم عذاب أليم) هنالك فجاهدوهم بأبدانكم وأبغضوهم بقلوبكم غير طالبين سلطاناً ولا باغين مالاً ولا مريدين بالظلم ظفراً، حتي **يفيئوا** إلي أمر الله ويمضوا علي طاعته»[٦]

ومن قبيل هذه الرواية خبر ابن أبي ليلي قال : «إني سمعت علياً A يقول يوم لقينا أهل الشّام: أيها المؤمنون، إنه من رأي منكم عدواناً يعمل به ومنكراً يدعي

---

١ . سورة التوبة: ٧١.

٢ . سورة الأعراف: ١٥٧.

٣ . سورة آل عمران: ١٠٤.

٤ . الوسائل ١٦:١١٩، الباب الأول من أبواب الأمر والنهى، الحديث ٧.

٥. كما يظهر من المنتهى و الكفاية والجواهر وشرح التبصرة، راجع المصادر المتقدمة.

٦ . الوسائل ١٦:١٣١، الباب ٣ من أبواب الأمر والنهى، الحديث الأوّل، والآية: ٤٢ من سورة الشورى.

إليه فأنكره بقلبه فقد سلم و **بريء** ... ومن أنكره بالسّيف لتكون كلمة الله العليا وكلمة الظّالمين السّفلي فذلك الذي أصاب سبيل الهدي...»[١]

وكذلك ما في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين A أنه قال في خطبة له يذكر فيها أصحاب الجمل: «فوالله لو لم يصريبوا من المسلمين إلاّ رجلاً واحداً معتمدين لقتله بلا جرم لحلّ لي قتل ذلك الجيش كلّه، إذ حضروه ولم ينكروا ولم يدفعوا عنه بلسان ولا يد...»[٢]

و ذلك أن «فجاهدوهم بابدانكم» و«أنكره بالسيف» و«بلسان ولايد» وغيرها الواردة في هذه الروايات تدل علي استخدام العنف – بالمعني المتقدّم – في الامر و النهي.

و الجواب: أولاً: أنّ هذا الروايات ضعيفة سنداً

ثانيا: أن السياق الذي وقعت فيه هذه النصوص سيّما الأولين هو سياق الجهاد و القتال في إطار المواجهة السياسيّة، وعبارة «غير طالبين سلطاناً ولا باغين مالاً...» في خبر جابر و «أنكره بالسّيف» في خبر ابن أبي ليلي مؤيداً بظرف صدور النص في **أجواء** قتال أهل الشام تدلّل علي أن المقدار الذي تتحدّث هاتان الروايتان عنه هو في إطار مواجهة الإنحراف العام **بالخروج المسلّح** ونحوه، وهو أمر يتعلق بالفقه السياسي أكثر من تعلّقه بما نحن فيه.

كما أنّ كلمة اليد الواردة في رواية نهج البلاغة لا **علاقة** لها بما نحن فيه؛ إذ يراد بها القيام بعمل **يؤدي** إلي دفع القتل عن مسلم، وهذا مما لا إشكال فيه، فإن رفع **العدوان** عن مسلم برفع قتله فريضة أخري قد تكون واجبة حتي لو لم يكن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبين أصلاً.

الرواية الثانية: رواية الحسين بن سالم عن أبي عبد الله A قال: «أيّما **ناشيء نشأ** في قومه ثم لم يؤدّ ب علي معصية كان الله أول ما يعاقبهم به أن ينقص في (من) أرزاقهم»[٣]

وفي نطاق موضوع هذه الرواية عدة نصوص **تتعرض** لضرب أو تأديب الزّوجة والصبي والمملوك، وتقريب الاستدلال بها واضح.

والجواب: أن دائرة هذه النصوص هو الحياة **العائلية** تقريبا، واحتمال الخصوصيّة للدائرة **الأسرية** في نطاق كهذا معقول جداً إذا لم نقل إنه **موثوق به،**

---

١ . المصدر السابق: ١٣٣، الحديث ٨.

٢ . الوسائل ١٦:١٤١، الباب ٥ من أبواب الأمر والنهى، الحديث ١١.

٣ . الوسائل ١٦: الباب ٣ من أبواب الأمر والنهى، الحديث ٦.

ومع هذا كيف يراد **تسرية** حكم في مجال **تربوي** أسري لإطار اجتماعي عام أوسع منه بكثير؟ هذا مع **غض النظر** عن ضعف هذه الرواية.

الرواية الثالثة: ما عن أمير المؤمنين A: «من ترك إنكار المنكر بقلبه ولسانه ويده فهو ميّت بين الأحياء ...»[١] فإن هذه الرواية ظاهرة في ثبوت مرتبة اليد – بالمعني السابق – بمقتضي إطلاق اليد، وكما يقول المحقق العراقي فإن حمل اليد في هذه الرواية وأمثالها علي نفس فعل الآمر بالمعروف الناهي عن المنكر خلاف الظاهر من كلمة اليد[٢].

وما أفاده المحقق العراقي في محلّه، غير أنه مع ذلك يمكن إبراز عدة ملاحظات و هي:

الملاحظة الأولي: أن الرواية من حيث السّند ضعيفة، فقد رواها مرسلة كلّ من الشيخ الطّوسي في التهذيب والمفيد في المقنعة علي ما نقله صاحب الوسائل[٣].

الملاحظة الثانية: أن الرواية لا بيان فيها للمراد من اليد ولو بالإطلاق لأنها واردة في إطار الحديث عمن ترك إنكار المنكر بيده، وهي لا تدل علي سعة «اليد»؛ لانها ليست في مقام بيان وإثبات الحكم حتي نتمسّك بإطلاقها، و إنما هي في مقام بيان أثر ترك الإنكار باليد من دون أن تحدّد لنا مفهوماً ، بل وكأنها **تفترض مسبقاً** أنّ هذا المفهوم واضح وتريد أن تقرر **ما ينجم** عن تركه.

و لتقريب ذلك نأخذ كلمة اللسان، فهل يقال هنا بانعقاد إطلاق في الرواية لإثبات تمام حالات الإنكار باللسان أم نقول إن الرواية ليست بصدد بيان **امتدادات** هذه المراتب وإنما هي في مقام بيان نتائج الإعراض عنها وفرق بينهما؟

ووفقاً لذلك فإن كلمة «اليد» في الاستعمالات العربية يكثر **تداولها** بمعني القوة والقدرة، وليس من الضروري أن يكون استعمال القوّة للرّدع عن المنكر **مساوقاً** لاستخدام العنف الجسدي، فإن استعمال القوّة في مواجهة ظاهرة شرب الخمرة يصدق علي صورة مصادرتها أو إتلافها بدون رضا أصحابها، وكذا **الأوثان** وأدوات القمار ونحو ذلك.

وما دام هذا المعني بهذا المقدار صادقاً فلا نحرز ما هو أوسع منه من كلمة « اليد» بعدما تقدم **آنفاً**.

---

١ . الوسائل ١٦:١٣٢،الباب ٣ من أبواب الأمر والنهى، الحديث ٤.

٢ . شرح تبصرة المتعلّمين ٤:٤٥٩.

٣ . الوسائل ١٦:١٣٢، الباب ٣ من أبواب الأمر والنهى، الحديث ٤.

الملاحظة الثالثة: أن كلمة « اليد» لم ترد في بعض النسخ ممّا **يحدث** الشك في المقام.

إلاّ أن ملاحظة ما جاء في رواية في نهج البلاغة وهي : «فمنهم المنكِر للمنكَر بقلبه ولسانه ويده فذلك المستكمل لخصال الخير، ومنهم المنكِر بلسانه وقلبه التارك بيده فذلك متمسك بخصلتين من خ صال الخير و **مضيع** خصلة.... ومنهم تارك لإنكار المنكر بلسانه وقلبه ويده فذلك ميّت الأحياء »[1] إن ملاحظة هذه الرواية قد يجعلنا **نميل** إلي أن الشيخ الطّوسي والمفيد قصدا في نقلهما رواية النهج هذه، وحيث إن هذه الرواية مشتملة علي كلمة «اليد» **فيتقوّي** بذلك احتمال صحّة **النسخ** التي اشتملت علي هذه الكلمة، ويبقي أن يصل هذه الاحتمال إلي درجة عدم تأثير الاحتمال **المعاكس**.

كما أن تقديم أصالة عدم الزيادة و **تحكيمها** وفق بعض المباني المقرّرة في علم الأصول قد ينفع في المقام أيضا، وفيما تقدم كفاية لنا.

الرواية الرابعة: خبر محمد بن سنان عمّن أخبره عن أبي عبد الله A في حديث طويل يروي قصّة فاجر ة ردعت طالبا للزنا عن المعصية حيث ورد في آخرها : «.. وأوجبت لها الجنة **بتثبيطها** عبدي فلاناً عن معصيتي»[2] .

لكن هذه الرواية بقطع النظر عن ابتلائها بضعف السّند بالإرسال ، قضيّة في واقعة؛ ولا تعطي شمولاً في أن كلّ تثبيط عن المعصية مشروع، غايته أن مبتدأ **الحيلولة** بين الإنسان والمعصية ممدوح دون **تعرّض للأسلوب** . هذا كلّه إ ذا **تغاضينا** عن أن هذه المرأة قد حالت بين العبد والمعصيّة بالوعظ واللسان لا بغيرهما كما تفيده الرواية نفسها.

الرواية الخامسة: خبر مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمدX قال: «قال أمير المؤمنين A: إن الله لا يعذّب العامّة بذنب الخاصّة إذا عملت الخاصّة بالمنكر سراً من غير أن تعلم العامّة، فإ ذا عملت الخاصّة بالمنكر **جهاراً** فلم تغير ذلك العامّة استوجب الفريقان العقوبة من الله عزّوجل»[3] حيث قد يتمسّك بإطلاق التغيير.

ويناقش أولاً: أنها ليست في مقام البيان من ناحية وسائل التغيير فلا ينعقد لها إطلاق.

---

١ . الوسائل ١٦:١٣٤، الباب ٣ من أبواب الأمر والنهى، الحديث ٩.

٢ . الوسائل ١٦:١٣٢، الباب ٣ من أبواب الأمر والنهى، الحديث ٤.

٣ . الوسائل ١٦:١٣٥، الباب ٤ من أبواب الأمر والنهى، الحديث الأول.

ثانياً: أنها أقرب إلي **الاختصاص** بعلاقة العامّة بالخاصّة **فتكتسب** مدلولاً سياسياً في علاقة الحاكم بالمحكوم، ومن ثمّ **لايحرز** شمولها لغير هذا المورد الذي تقدّم الحديث عنه.

الرواية السادسة: ما عن الصادق A: «إنه قد حقّ لي أن آخذ **البريء** منكم **بالسقيم**، وكيف لا يحقّ لي ذلك وأنتم يبلغكم عن الرج ل منكم القبيح فلا تنكرون عليه ولا تهجرونه و لا تؤذونه حتي يترك»[1]

حيث صرّحت باستخدام حتّي الأذيّة في الرّدع عن المنكر **مغياة بإقلاع** فاعله عنه، فتدل ع لي مشروعية أيّ سبيل لتحقيق هذا الهدف حتي لو كان الضرب ونحوه.

وهذه الرواية وإن كان فيها نحو دلالة علي المطلوب غير أنها ضعيفة سنداً لرواية الشيخ والمفيد لها بلا سند أصلا، مما يوجب سقوطها عن الحجيّة حتي لو صدّر الشيخ الرواية بـ «قال الصادق ع ».

الرواية السابعة: خبر يحيي الطويل عن أبي عبد الله A: «ما جعل الله بسط اللسان وكفّ اليد ولكن جعلهما يبسطان معاً ويكفان معاً»[2] فإنها تقرر أن حكم اليد واللسان واحد من حيث الإطلاق والإمساك، و حيث لا شك في بسط اللسان في هذه الفريضة فاليد تكون كذلك.

و يرد عليه: أولاً: أن الرواية ضعيفة سنداً بجهالة يحيي الطويل إلاّ إذا بني علي وثاقة كل من روي عنه ابن أبي عمير [3] ، مع إثبات أنه قد روي عنه فعلاً؛ لأنه لا يكفي أن يكون قد ورد في الروايات أنه روي عنه، بل لابدّ من كون السند أو القرينة **الحافّة** مؤكّداً لذلك إذ من الجائز أن تكون الرواية قد وضعها من وقع بعد ابن أبي عمير في السّند فلا يثبت أن ابن أبي عمير قد روي فعلاً عن هذا الرجل، وهذه **نقطة** مهمّة قد يغفل عنها الباحث أثناء مراجعته.

ثانياً: أن الرواية لا يتّضح منها الملازمة الدائمة بين اللسان واليد بالمعني المقرّب آنفاً، بل **أقصي** ما يظهر منها هو أن مبدأ اليد يقف إلي جانب اللسان لا أزيد، وإلاّ فهل يقبل فقيه بأنه كلّما جاز استخدام اللسان مطلقا حتي في تعليم الأحكام جاز استخدام اليد؟! أو هل يقبل **بالكفّ** عن استخدام البيان عند عدم وجود المجال لاستخدام القوّة؟! فالإنصاف أن الرواية غير واضحة **بدرجة** تفيد الظهور

---

١ . الوسائل ١٦:١٤٥، الباب ٧ من أبواب الأمر والنهى، الحديث ٤.

٢ . الوسائل ١٦:١٣١، الباب ٣ من أبواب الأمر والنهى، الحديث ٢.

٣ . المعجم، مصدر سابق ٢٠:١٠٠، الرقم: ١٣٦١٧-١٣٦١٨.

فيما نحن فيه إ ذا لم نقل إنها مندرجة في كتاب الجهاد لتقرير مبدأ الجهاد، كما يظهر من الشيخ الكليني في الكافي حيث أدرجها في باب الجهاد.

الرواية الثامنة: ما في التفسير المنسوب إلى الإمام العسكريA عن النبيo في حديث قال: «...من رأي منكم منكراً فلينكر بيده إن استطاع فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه...»[١]

وهذه الرواية من حيث السند وقع فيها جدل تبعاً للجدل في صحّة هذا التفسير، حيث ضعّف – كما ذهب إليه السيد الخوئي ϖ– من جهة جهالة أبي الحسن علي بن محمّد بن سيّار[٢] وأبو يعقوب يوسف به محمّد بن زياد[٣].

وأمّا من حيث الدّلالة فإن السؤال الذي يمكن **إثارته** هنا هو أنه هل مواجهة المنكر من أي شخص تتم بالدرجة الأولي بالضرب ونحوه، فإنه قد **يدغدغ** هذا المدلول إذا ما **قيس بالرّوح العامة** في علاقات المؤمن بالمؤمن المستفادة من كثير من النصوص القرآنية والروائية، ومن هنا يترجح أن يكون المراد من «اليد» ما كان من قبيل الحيلولة بين العبد والمعصية، وأشباه ذلك من تأسيس المؤسسات وممارسة **الضغوط** التي تأتي من **مواقع النفوذ** وأشباه ذلك، فإن لم يتمكّن المؤمنون من ذلك كفاهم الوعظ والتذكير وهكذا، وهذا المعني محتمل الإرادة من الرواية، وفهم الضرب من اليد ربما كان اشتباهاً في التطبيق لا المفهوم.

الرواية التاسعة: ونحو هذه الرواية المتقدمة آنفاً من حيث الترتيب ما جاء في النهج مرسلاً «إنّ أوّل ما تغلبون عليه من الجهاد الجهاد بأيديكم ثم بألسنتكم ثم بقلوبكم...»[٤].

غير أنها مضافاً إلي الضعف السندي الذي فيها:

أ – لا إطلاق فيها من هذه الناحية.

ب – علي أنها وبقرينة الجهاد قد يتوقّف في استفادة اليد التي ذكرت في الأمر بالمعروف من اليد هنا؛ لأنها تحتمل معني الجهاد المسلّح فيكون معني الرواية هو أنكم تغلبون أولاً من ناحية الحرب وتضعفون عن القتال ومواجهة الأعد اء، ولكن تحتفظون لأنفسكم بالجهاد اللساني والقلبي ثم تخسرونهما أيضاً وبالتدريج، ومعه فلا دلالة في الرواية علي ما نحن فيه.

---

١ . الوسائل ١٦:١٣٤، الباب ٣ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١٢.

٢ . المعجم، مصدر سابق ١٢:١٤٧، الرقم: ٨٤٢٨.

٣ . المصدر السابق ٢٠:١٧٥ الرقم: ١٣٨٠٩.

٤ . الوسائل ١٦:١٣٤، الباب ٣ من أبواب الأمر و النهي، الحديث ١٠.

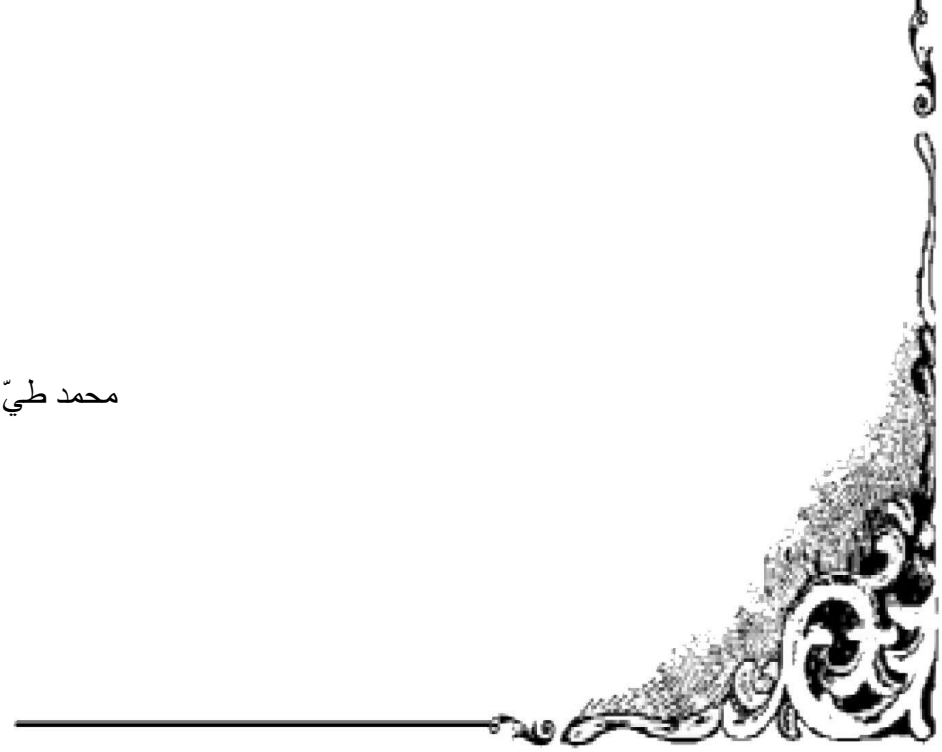
و **المتحصّل** من الروايات الشريفة – علي تقدير ثبوتها ومع غض النظر عن الرواية السادسة والتي **تكمن** المشكلة فيها في سندها كما تقدّم أن الوظيفة في غير إطار المواجهة السياسيّة والمجال العائلي هو ممارسة النّفوذ والسعيّ الفعلي لمواجهة المنكر، وأما أن يمارس الضرب والعنف الجسدي فهذا ما لم تصرّح به أيّة رواية، ولا يوجد إطلاق واضح يمكنه أن يقف **قبالة** الأصول والأدلة الأوليّة.*

*. واصل المؤلف الدراسة فى الموضوع ولم ندرجها حفظا للاختصار.

المقال الثالث

حقوق المرأة في الاسلام بالمقارنة مع مضمون «اتفاقية الغاء كل أشكال التمييز تجاه المرأة»

محمد طيّ



مقایسه «حقوق زن در اسلام» با مفاد

«کنوانسیون رفع همه انواع تبعیض علیه زنان»

همه‌ی ادیان آسمانی آمده اند تا انسان ها را از بند مظاهر ستم پذیری و بندگی خدایان وهمی برهانند؛ بنابراین در آموزه‌های ادیان، سلطه‌ی هر کس بر دیگری جز در مواردی که خداوند به آن دستور داده، نفی شده است.

متأسفانه جوامع بشری به این اصول و مبانی زندگی بخش ، پایبند نماندند و قوی‌ترها سلطه‌ی خود را بر ضعیفان تحمیل کردند تا زندگی، آزادی و ثروت آنها را به چنگ آورند. یکی از مصادیق این سلطه، تسلط مردان بر زنان می‌باشد که بسیاری از دست‌آوردهای متعالی ادیان (و به ویژه اسلام) برای زنان را، از میان برد.

برخی از اندیشمندان مسلمان با استناد به اموری ، زنان را در زمینه ی شأن اجتماعی و حقوقی، پایین‌تر از مردان قرار می دهند و دسته‌ی دیگری از اندیشمندان با استناد به قاعده ی بنیادین «تساوی» که مستند به آ یات و روایات است ، پایین‌تر بودن ارزش زن در هر یک از زمینه ها را نفی کرده، مظاهر و مصادیق خارجی عدم تساوی حقوق زنان و مردان در کشورهای اسلامی را برآمده از سنت‌ها و آداب رایج در آن کشورها که با روح اسلام و نصوص دینی در تعارض است ، می دانند با وجود همه‌ی این اختلافات، هر دو دسته متفق القول‌اند که زنان و مردان در زمینه ی ارزش‌های دینی و تکالیف الهی در اخلاقیات و عبادیات با هم برابرند.

نویسنده مقاله در چهارفصل به مقایسه دستورات اسلام درباره ی زنان از جمله: کار زن در خارج از منزل، اذن ولی در ازدواج، ازدواج مسلمان و کافر، حق طلاق و رجوع، تنبیه بدنی، تعدد همسران، حضانت، ارث زن، شهادت زن، دیه زن ... با مفاد کنوانسیون رفع همه ی انواع تبعیض علیه زنان و منافات و عدم منافات آنها با یکدیگر می‌پردازد. این چهارفصل به شرح زیر می‌باشند:

الف: فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی زنان؛

ب: مسئله ازدواج؛

ج: ارث، دیه، شهادت و مسائل مربوط به آن؛

د: مسائل مربوط به امور زناشویی.

حقوق المرأة فى الإسلام بالمقارنة مع مضمون " اتفاقية الغاء كل اشكال التمييز تجاه المرأة "

د. محمد طي

[توطئة]

الحرية كانت في اساس قيام الاديان السماوية، فما قامت هذه الأديان الا **لتمكين** الناس من **امتلاكها** و**ممارستها**، والدليل على ذلك ان هذه الاديان، بكشفها **زيف الالوهيات الأرضية**، خلصت الإنسان من مختلف القهر **والاذلال** و**التحكم**. وتتمثل هذه الانواع في ما يأتي: جميع انواع **الاستعباد** للالهة الوهمية، **كالاوثان** و**التماثيل** ومظاهر الطبيعة، وكالملوك و**الاباطرة** مدعي الالوهية أو نيابة الالوهية.

الطاعة **العمياء** للاشخاص الحاكمين على اساس انه لا سلطة لهؤلاء عليه، لان السلطة لله وحده.

جميع انواع **العنت** و**الارهاق** و**السخرة** والقتل التي كان يساق اليها تحقيقا لاحلام المسيطرين ورغباتهم، لان الله حدد حصة المجتمع من اموال الفرد و**مجهوده**، فلم تعد **رهنا باستنساب** الحاكمين.

جميع انواع **الرق** ذات الاشكال المختلفة، من طريق حصرها ورسم الطريق للقضاء عليها.

و باختصار فقد **الغت** الاديان سلطة أيً كان على أيً كان من الناحية **المبدئية** الا من كلفهم الله بذلك.

ولم يبق الا حرية الانسان في أن يقيم **الحكم** الذي وضعت الأ ديان حدوده الأساسية، تاركة للبشر امكانية الاتفاق عليه.

وهكذا يكون الاصل هو الحرية، إلا ان المجتمعات البشرية لم تلتزم بهذه المبادىء فراح القوي يفرض سلطته على الضعيف فيخضعه لارادته في حياته وحريته وماله.

ومن مظاهر هذه السلطة كان تسلط الرجل على المرأة، الذي **قضى** على **الشطر** الاكبر من المكتسبات التي حملتها اليها الأديان، وبخاصة الاسلام.

وهكذا فقد أصبحت الآ راء **تتضارب** في مسائل الحريات والحقوق مت أثرة بالتشريعات السماوية و**بالاعراف** و**التقاليد** البشرية، وكانت حقوق المرأة من أكثر الأمور **عرضة للالتباس**، لا سيما في موضوع مساواتها أو عدم مساواتها بالرجل.

المساواة بين الرجل والمرأة

يتخذ المفكرون المسلمون مواقف متباينة من **مبدأ** المساواة بين الرجل والمرأة، حيث ما زال فريق منهم **يقيد** هذاالمبدا فيما يذهب الآ خرون الى تأكيده بكل قوة،

وبين هذا وذاك **تتوزع** المواقف المتفاوتة. غير ان الجميع متفقون علىالمساواة في عدد من الأمور، لا سيما منها القيم التي يبشر بها الدين والتكاليف التي يتوجه بها الى الناس في المجال الأخلاقي والعبادي، حيث يخاطب افراد الجنس البشري أو المؤمنين أو المسلمين **دونما** تمييز بين الرجل والمرأة، مؤكدا **تحدر**هما من نفس واحدة: (وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة) «النسا/٩٨». كما ان الجميع متفقون علىالمساواة في مجال الملكية والنشاط الاقتصادي والأهلية **المدنية** والمساواة أمام القانون في مجال حفظ النفس والمال وفي مجال المسؤولية الجزائية . وان قارنا هذه المواقف الإسلامية مع ما ورد في المادة ١٣ في الفقرتين: أ وب، من الاتفاق الدولي حول «ازالة كل أشكال التمييز ضد المرأة، ومع الأ هداف العامة التي رسمها المؤتمران الدوليان للسكان و**التنمية** ولمشاكل المرأة»، لوجدنا ان ما وضعه الاتفاق والمؤتمر يتوافق مع تلك المواقف الإسلامية.

غير ان الخلاف **يبرز** عندما **يتوفر** البعد **العائلي** في العلاقة بين المرأة والرجل، فيتخذ فريق من الفقها ء على أساسه مواقف تجعل المرأة في مرتبة دون الرجل كما في مس ألتي الإ رث والحياة **الاسرية**، فيما يصرّ الآخرون على أنّ التفاوت هنا لا يخل **بمبدأ المساواة**، بل هو متعلق **بالمعطيات النفسية** لكل من الرجل و المرأة وبالمعطيات الاقتصادية داخل العائلة . ولعل ما يلخص موقف الفريق الاول هو **اعتبار** النساء أدنى مرتبة من الرجال، لا على **صعيد** الواقع فحسب بل وعلى صعيد **القيمة الاجتماعية** والحقوقية.

أما موقف الفريق الآ خر فيقوم على قاعدة المساواة **الآساسية** المستندة الى الحديث الشريف: «النسا **شقائق**الرجال» وينفي نقصان المرأة في أيّ مجال من المجالات على أساس أنه لو كانت ناقصة العقل لنقص تكليفها عن تكليف الرجل، ويثبت أن طاقاتها مساوية لطاقات الرجل. ويذهب فقها الثورة الاسلامية في ايران إلى أن المرأة والرجل في نظر الإ سلام انسانان كاملا الإ نسانية و**يتمتعان** بنفس الدرجة من حقوق الإنسان.

ونتيجة لهذه النظرة **يرفض** هذا الفريق أيّ تسلط للرجل على المرأة لأن سيطرة الأب والاخ والابن على المرأة ليس له اساس في التشريع الاسلامي، بل هو **تعدٍ** وايذاء، وهو **يجر** المسؤولية على أساس مبد أ ﴿والذين يؤذون المؤمنين و المؤمنات بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتاناً وإثماً مبيناً﴾ «الأحزاب/ ٥٨».

ولعل الذي **يدعم** هذا الموقف هو أن القرآن والسنة يأمران بالمعروف في العلاقات بين الرجل و المرأة سواء في مسالة المعاشرة أو الإنفاق أو الطلاق ذلك المعروف القائم على أساس الخلق من نفس واحدة وعلى أساس ضرورة اقامة الاسرة على الود والرحمة و**الطمأنينة**: ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم ازواجاً

لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة» «الروم/٢١». ويرى بعض الفقهاء أن هذا الأمر يشكل مبدأ لا **مجرد تفاصيل**، وهذا المبدا يجب أن يحكم العلاقات جميعها، لأن المسلم مأمور بأن يعرض كل حكم على القرآن للتمسك بما يوافقه **ونبذ** ما يخالفه. على ان المساواة في نظر هذا الفريق من الفقهاء تتجاوز الزوج والزوجة إلى الابن والبنت، إذ يقول الرسول o«**ساووا** بين أولادكم **بالعطية** فلو كنت **مفضلا** أحداً لفضلت النساء» و «من كانت لديه **انثى**... لم **يؤثر** ولده عليها أدخله الله الجنة». وهكذا يقوم التقارب بين الاسلام المفهوم على هذا النحو، وبين الأهداف التي **تبناها مؤتمر** القاهرة حول السكان المشار إليه اعلاه، لا سيما في ما يتعلق بعدم التمييز في معاملة الأطفال كما يتجاوز الإسلام ذلك إلى الأب والام حيث يؤثر الاسلام أحيانا الام التي حملت الابن (كرها ووضعته كرها) «الأحقاف/ ١٥» (وهناً على وهن) «لقمان/١٤» فاستحقت في نظر النبي oمزيداً من **البر**، إذ يؤكد بأن الأحق بحسن الصحبة امك ثم امك ثم امك ثم ابوك.

أما مظاهر التسلط واللامساواة الملحوظة في مختلف المجتمعات الاسلامية **فيعزوها** بعض المفكرين الاسلاميين الى **الاعراف السائدة** بعيداً عن روح الاسلام ونصوصه، ذلك أن العديد من مفكري الإسلام وفقهائه حاولوا أن يفهموا النص بطريقة **غير شعورية** من خلال **الأعراف** التي تحولت إلى حالة ذهنية **متغلغلة** في كل الوجدان بحيث ان الانسان لايستطيع ان يفهم نصاً الا من خلال هذه الحالة الوجدانية ولا يستطيع أن يفهم النصوص إلا على أساس ما **انطبع** في ذهنه من خلال **البيئة** أو من خلال **مرتكزاته** التي جاءت من هنا وهناك، فاصبحت تشبه البديهية في ذهنه وهذا ما **تلتقي به** المادة الخامسة من الاتفاقية الدولية المشار اليها قبل قليل مع أحكام الإسلام. على أن المساواة التي يراها هذا الفريق من المفكرين والفقهاء المسلمين لا تعني **المماثلة**، بل تعني التوازن والتقابل فالذي يطرحه الاسلام حسب بعض فقهاء الثورة الإيرانية، هو أن المرأة، بما انها إمرأة، تختلف عن الرجل لكونه رجلا من جوانب كثيرة ... ان كثيراً من الحقوق والواجبات والعقوبات سوف لا تكون واحدة لكليهما كما يرى الشيخ محمد مهدي شمس الدين ان الدعوات المطروحة في الغرب هي دعوات إلى المماثلة لا إلى المساواة، ومن هنا كانت الاختلافات في بعض **أوجه** التشريع **الموجهة** إلى كل من الرجل والمرأة.

أوجه الخلاف: اللامساواة

يمكننا **تصنيف** مواضيع الاختلاف في الحقوق بين الرجل و المرأة في أربع **فئات** أساسية:

أولاً: فئة **النشاطات** الاجتماعية والسياسية.

ثانياً: فئة الزواج والتزويج.
ثالثاً: فئة النصيب و**الصدقية**.
رابعاً: فئة الأوضاع المتعلقة بالحياة الزوجية و **سنعالج** هذه الفئات الأربع و**الحلول** الممكنة **للمشاكل** المطروحة في تفاصيل كل منها، ثم **نخلص** إلى ما نراه من واجبات الحكومة في مساعدة المرأة للوصول إلى أفضل صورة من حقوقها.

الفئة الاولى: فئة النشاطات الاجتماعية والسياسية

يجب **التمييز**، داخل هذه الفئة، بين النشاط في المجال الاجتماعي والنشاط في المجال السياسي، نظراً لتباين المواقف بخصوص كل منهما:
النشاط الاجتماعي : يتفق علماء الاسلام على الحقوق الاقتصادية للمرأة بالتساوي مع الرجل، إلا أنهم يختلفون في موضوع العمل و **مغادرة** المنزل الزوجي للعمل أو للقيام بالنشاطات الاجتماعية. فيرى فريق من الفقهاء منعها من ذلك ويرى فريق آخر حريتها كالرجل.
أما **دعاة** منع المرأة من العمل والنشاط الاجتماعي فينطلقون من ان واجبها القيام على أطفالها وبيتها أولاً وأخيراً، ومن انها غير مكلفة **بالانفاق** على الاسرة. وقد اكد هذا السيد قطب في تفسيره القرآني . حيث يقول : وأعجب العجب ان انحراف التصورات الجاهلية **ينتهي** بناس من المعاصرين الى ان **يعتبروا** نظام العمل للمرأة **تقدماً** و**تحرراً** **وانطلاقاً من الرجعية**، وهو هذا النظام الملعون الذي **يضحي** بالصحة الذهنية **لأغلى** ذخيرة على وجه الارض، الاطفال، **رصيد المستقبل** البشري. وفي مقابل ماذا؟ في مقابل زيادة في دخل الاسرة أو في مقابل **إعالة** المرأة التي بلغ من **جحود** الجاهلية الغربية والشرقية المعاصرة وفساد نظمها الاجتماعية والاقتصادية أن **تنكل** عن إعالة المرأة التي لا تنفق جهدها في العمل.
و يتبنى الشيخ محمد ابو زهرة الرأي نفسه فيرى أن واجب الزوجة الاساسي هو العمل في البيت **كالكنس** وغيره والقيام عليه بوجه عام.
وفي مقابل هذا الرفض لعمل المرأة خارج البيت يقر بعض مفكري الاسلام بحق الخروج من البيت للعمل، ولكن بشروط معينة تتعلق بالجانب الأخلاقي التقليدي المتمثل **بالحشمة** وعدم الاختلاط بالرجال. وإلى هذا يذهب الدكتور محمد عقلة، استاذ الشريعة في الجامعة الاردنية، فيقول : «ليس في نصوص الاسلام من كتاب وسنة ما يمنع المرأة من العمل اذا وجدت الأسباب **الداعية** له **وتوفرت الظروف** والشروط الملائمة للمرأة **كانثى**. بل اننا نجد ما يعطيها حق الكسب من اي مصدر مشروع، ومن ذلك العمل ». أما الشروط الواجبة في هذه الحالة فهي

«ان يتناسب العمل مع طبيعتها وان تكون محتشمة ولا تخالط الرجال وتتخلّى بهم، وان لا يتعطل عملها في البيت وان ياذن وليها بذلك.»

غير ان هذه ا لموانع هي موانع اخلاقية **تسري** على المرأة وعلى الرجل معاً، ذلك انه ليست هناك قيمة أخلاقية تفرض على المرأة ولا يفرض مثلها على الرجل، وليست هناك **قيمة سلبية** يمكن أن **تطال** المرأة ولا تطال الرجل وهكذا فانه عندما **يسمح** للرجل بالعمل مع النسا ء، فانه يسمح للمر أة بان تعمل مع الرجال، فلماذا **الحظر** على المرأة.

ولهذا فان عدداً من المفكرين والفقها ء **يبيحون** العمل للمر أة، شريطة عدم الاخلال بواجباتها البيتية، و**شريطة** ان تستعمل الحجاب، واذا كان ذلك حسب رأي بعض الفقهاء يتعارض مع حقوق الزوج **فلتحتط** له في عقد زواجها من طريق اشتراط العمل. وبهذا يحق لها الخروج من دون اذنه.

أما مجالات العمل المشروعة لها فهي أن تبيع وتتاجر و**تعقد الصفقات** و**تؤجر** البيوت و **ترهنها** وتقوم **بالغرس** والزراعة و **الفلاحة** و**الحصاد** وتشتغل عند الضرورة **القصوى** في **المعامل** و**المصانع** في حدود ما يليق من اعمال. وهكذا فإذا كان العم ل مباحاً، فان ذلك لا يعني تكليفها بالانفاق على الاسرة، ومن هنا فان عملها ان كان مجانياً **يمسي** مباحاً أيضا، فتقوم **بالنشاطات** الاجتماعية المختلفة.

وهكذا فانه يمكن أن **تتلاقى** الاتفاقية لمنع التمييز مع الاسلام، مع شي ء من **التحفظات** تعود إلى وظيفة المرأة داخل الاسرة، وذلك لجهة حق المرأة في العمل. ويتوافق هذا الموقف مع ما أقرّه الفصل الرابع من المؤتمر الدولي الذي عُ قد في القاهرة في قسم «**الإجراآت**»، لا سيما الفقرة (د)، كما يتوافق مع الاهداف التي حددها مؤتمر **بيجنغ** لا سيما الفصل الرابع الفقرة (و). اما التدابير الاخرى المتخذة في مواجهة أرباب العمل فهي مسألة غير **مطروقة**، بشكل كاف. ويمكننا القول إن الاسلام لا يلزم **رب العمل** الا بأجر متساو، لعمل متساو، ولا يجبره على أن **يمنح** المرأة **اجازات مدفوعة** بما **يقيم** تمييزاً بينها وبين الرجل . ولكن يمكن ان تقدم المساعدة للمر إة في **إجازات الحمل** بوساطة صناديق يمكن ان يجد الفقها ء سبلاً **لتمويلها**. واذا كان الموقف الاسلامي النظري على **النحو** الذي بيناه فان عددا من **الدول** مثل تونس **تحفظت** على الاتفاقية الخاصة بازالة اشكال التمييز **تجاه** المرأة في هذا الجانب.

النشاط السياسي: يعتبر المفكرون الاسلاميون، الذ ين يقرون حق المرأة في العمل، ان حقها في العمل السياسي اكيد ولكنهم يختلفون على حدوده، ذلك ان فريقا منهم يرى عدم أهليتها للحكم والسلطة فيما يقر باهليتها لما دون ذلك.

أهلية العمل السياسى العادى

أما المنادون بحقها في **تعاطي** السياسة فان بعضهم، وان أقرّ بهذا الحق، فانه يرى أن المسلمات الأوائل لم **يمارسنه**، ذلك لانهن كن يعتبرن ان واجبهن الاول هو ان يكن امهات **وربات بيوت**. لكن هذا الر أي لم يكن محل اجماع، ذلك ان العديد من الفقها يرون ان لا دليل على عدم أهلية المرأة للعمل السياسي، بل العكس هو الصحيح استنادا إلى بيعة النساء للرسولo في المدينة وفي مكة واستناد أ إلى مشاورة عبد الرحمن بن عوف للنسا ء بمناسبة اختياره عثمان بن عفان لخلافة المسلمين وغيرها. هذا ولا تقف فئة من الفقها ء عند حدود إباحة العمل السياسي للمرأة، بل تتعدى ذلك إلي اعتبارها مأمورة به تماماً كالرجل، وذلك بالآيات التي تحث على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر اللذين لابد من أن يكون لهما وجه سياسي، وباحاديث عن الرسول oكالقائل انه ((من اصبح وامسى لا يهتم بشؤون المسلمين فليس منهم)) تلك الآ يات والاحاديث التي استند اليها عدد كبير من المسلمات في هجرتهن إلى المدينة، كما اعتمدت عليها السيدة فاطمة بنت الرسول في **حجاجها** مع ابي بكر وفي خطبتها في مسجد رسول الله، كما اعتمدت عليها عائشة في مواقفها لدى طعن الخليفة عمر بن الخطاب واثناء خلافة عثمان، وهذا إلى العديد من النساء اللواتي كنّ يناقشن الرسول والخلفاء.

وتعبيراً عن مواقف معارضة لبعض جوانب الحقوق السياسية، فقد تحفظت دولة الكويت على الفقرة الاولى من المادة السابقة من الاتفاقية لجهة المساواة في حق الانتخاب.

أهلية تولى السلطة

يعارض معظم الفقها ء المسلمين **تولي** المرأة **للسلطة**، على أساس حديث شريف يقول: «إنه لم يفلح قوم قد **ولو** أمورهم امرأة». وهكذا يذهب مؤلفو كتاب الفقه على المذاهب الاربعة إلي ان المسلمين اتفقوا على ان الامام يشترط فيه أن يكون... ذكراً.

ويفصل الشيخ مصطفى السباعي هذا الراي، فيعزو عدم أهلية المرأة إلي ضعفها عن القيام **بالمهام** المطلوبة من رئيس الدولة، وبخاصة في مجال الحرب وامامة الصلوات فيقول : إن رئيس الدولة في الإ سلام ليس صورة **رمزية** للزينة و**التوقيع**، إنما هو قائد **المجتمع** ورأسه المفكر ووجهه **البارز** ولسانه الناطق، وله صلاحيات واسعة خطيرة الآ ثار والنتائج. فهو الذي يعلن الحرب على الاعدا ء ويقود جيش الامة في ميادين الكفاح و يقرر السلم والمهادنة، ان كانت المصلحة فيهما، او الحرب والاستمرار فيها ان كانت المصلحة تقتضيها، وطبيعي ان يكون

ذلك كله بعد **استشارة أهل الحل والعقد** في الامة، ولكن هو الذي يعلن **قرارهم** و**يرجح** ما اختلفوا فيه. ورئيس الدولة في الاسلام يتولى خطابة الجمعة في المسجد الجامع وامامة الناس في الصلوات والقضا ء بين الناس في **الخصومات**، اذا اتسع وقته لذلك. و مما لا ينكر ان هذه الوظائف **الخطيرة** لا تتفق مع **تكوين** المرأة **النفسي** والعاطفي، وبخاصة فيما يتعلق بالحروب وقيادة الجيوش، فان ذلك يقتضي من قوة الأ عصاب وتغليب العقل على العاط فة والشجاعة في خوض المعارك ورؤية الدماء... أما خطبة الجمعة والامامة في الصلاة فلا ينكر ان العبادة في الديانات، وبخاصة في الاسلام، تقوم على الخشوع وخلو الذهن من كل ما يشغله، وليس مما يتفق مع ذلك ان تعظ الرجال امراة او ان تؤمهم في الصلاة.

الا ان هناك فريقاً من الفقهاء القدماء والمحدثين يذهب إلى الر أي المعاكس، فيرى ابن حزم الظاهري اعتماداً على قول ابي حنيفة واستنادا إلي سابقة حصلت في عهد عمر بن الخطاب، انه «من الجائز أن تلي الحكم امر أة». ويفصل الفقهاء المعاصرون هذا الرأي، فيرون أن الحكم اليوم ليس استبداداً بالسلطة و هو لا يعتمد على ر أي الحاكم، بل حكم القانون و **المؤسسات**، فلا ينطبق عليه ما كان ينطبق على الخلفاء. هذا مع العلم ان هناك من يعود إلي قصة القرآن الكريم عن ملكة سبأ التي كانت انثى وقد مدحها الله عز وجل.

وبالمقارنة مع ما ورد في الاتفاقية الدولية لالغا ء أشكال التمييز تجاه المرأة، نجد أن الموقف الإ سلامي المتقدم المبين هنا يتقبل ما ورد فى المادتين السابعة والثامنة، اللتين تطالبان الحكومات بايجاد **الضمانات** للنساء ليمارسن، على قدم المساواة مع الرجال، حق **التصويت** ورسم السياسة وتنفيذها والمشاركة في **المنظمات** والتجمعات غير الحكومية وفي العمل السياسي وان تمثل حكومات بلدانها على النطاق الدولي وان تشارك في أعمال المنظمات الدولية. كما يلتقي مع الإسلام ما قرره مؤتمر القاهرة في الفصل الرابع في ال فقرتين (٤ و ٨) من **الاجرآت** التي يراها لهذه الجهة.

الفئة الثانية

الزواج والتزويج والميراث والدية والشهادة

أ- الزواج والتزويج

يثور الخلاف بين الفقهاء حول حق المرأة في عقد الزواج، فهل هي التي تقرره لنفسها، أو يقرره لها وليها؟ وهنا يجب **استعراض** الحالات المطروحة، وهي زواج الصغير والصغيرة وتزويجهما، وزواج البالغ والبالغة وتزويجهما.

زواج الصغير و الصغيرة

ينظر الاسلام إلي الزواج بوصفه عقداً، ويشترط لصحته ان يكون العاقد بالغاً راشداً ومن هنايكون زواج الصغير نفسه باطلاً سواء كان ذكراً ام انثى.

غير انه في حالة الذكر يرى بعض الفقها ء انه من الممكن اجازته من قبل الولي، وهذا هو مذهب أبي حنيفة. أما زواج الصغيرة نفسها فلم نعثر على موقف فقهي يعالجه، ولكننا نستطيع ان نطبق عليه ماينطبق على الصغير نظراً لعدم وجود مانع.

تزويج الصغير والصغيرة : يرى الفقها ء ان الولي يستطيع تزويج الصغير والصغيرة، ويرى الإمام الخوئي ان ليس لهما سلطة **الخيار** بعد البلوغ، شرط أن يكون الولي الأب أو الجد وإن علا، لا غيرهما من الاقارب. الا ان بعض الفقهاء، حتى من **القدامى**، يعارضون تزويج الصغير والصغيرة على أساس أن لا ولاية على الصغيرة حتى تبلغ وتستأذن، كما انه لا ولاية على الصغير الذكر في الزواج لعدم حاجته إليه. وأياً كان الحكم الشرعي هنا، فاننا نرى انه اذا كان زواج الصغير ممكنا في العصور **الخالية**، فإنه اليوم **مستحيل** تقريباً من الناحية العملية، اذ ان الاستقلالية اصبحت الاساس في العلاقات بين الاولاد المتزوجين واهليهم، كما ان **متطلبات** العصر **لم تعد تسمح** بانيكون الصغير مسؤولاً عن اسرة، لما حملته هذه الحياة من **التعقيدات**.

أما زواج الصغيرة فهو اليوم اكثر **خطورة** بعد **التطور** العلمي، الذي لا يمكن ان يكون في **متناول** الطفلة، حتى في مجال الحمل و **الحضانة** والتربية. من هنا كان لابد من الرشد، على ان عموم الفقها ء يربطون الرشد بالبلوغ ويعتبرون ان الفتاة تصبح راشدة في سن التاسعة، أما الصبي ففي سن اكبر قليلاً كالرابعة عشرة او الخامسة عشرة. ولكن تحديد السن بهذه الطريقة يعتمد على حالة الجسم، الذي **ينضج** في سن **مبكرة**، وان كانت الفتاة تسبق الفتى. اما مسالة الرشد فهم **يقيسونها بمدى** السلامة العقلية. ونحن هنا لابد من ان نرى ان السلامة العقلية ليست كافية، لأنها إن كانت كافية لصحة تصرفات الصبي غير المميز الذي لا يشكو من أيّ نقص في قدراته الذهنية . فيبقى أن الرشد هو امكانية القيام **بالأعباء** المختلفة الواقعة على **عاتق** الانسان. هذه الاعباء التي لا يمكن ان **ينهض** بها إلا الإنسان **الناضج** المتفهم، الذي عرف الحياة **بالحدّ الادنى**، وحصل **قسطاً** من العلم، او **تمرس بمهنة** او حصل على خبرة تمكنه من **تثمير رأسمال** موروث أو ما إلي ذلك. وهذا لا يتأتى للانسان في سن مبكرة **تتراوح** بين التاسعة والخامسة عشرة، ولعل **أبلغ** دليل على ما نقول هو ء ما **نصطدم** به يومياً في حياتنا العملية التي أصبحت **معقدة** بشكل غير معقول.

إن الفتى الذي كان يبلغ الرشد في ظل **مجتمع الكفاية** او المجتمع القديم، كالذي كان سائداً في صدر الاسلام، في سن مبكرة لم يعد يبلغه اليوم، حسب التجربة البشرية، قبل سن تتراوح بين الثامنة عشرة والحادية والعشرين **نضجاً** أولياً معقولاً لمواجهة الحياة. ومن هنا يرى بعض الفقها ء ان سن الرشد، عند الفتاة، ليس بالضرورة سن التاسعة، بل هو السن الذي يثبت فيه انها رشدت فعلا. وعلى كل حال فان الاتجاه اليوم في الدول الإ سلامية هو تحديد سن اعلى من السن المحددة فقهياً. فقد جعلت مصر السن الادنى لزواج الفتى ثماني عشرة سنة، ولزواج الفتاة ست عشرة سنة ويمكن زيادة هذه السن استناداً إلي نفس **المبررات** التي سمحت بتجاوز التاسعة والرابعة عشرة.

زواج البالغ والبالغة وتزويجهما

لا خلاف بين الفقهاء على امكانية أن يزوج البالغ من الرجال نفسه، ولا ولاية عليه.

أما البالغة فهناك **تمييز** بين كونها **ثيباً** أو **بكراً**.

أما الثيّب، أي التي كانت متزوجة فاصبحت **أرملة** او **مطلقة**، وهي **تمتلك** في نظر الفقهاء عموماً حرية اوسع من حرية البكر، أي التي لم تعرف الزواج. على الرغم من اقرار بعض المفكرين بان **المبدأ** هو ان لا ولاية لأحد على أحد.

ويختلف الفقهاء في شأن الثيّب، فهل تمتلك حرية مطلقة في الزواج ممن تشا ء، او ان لوليها حقاً ما في الامر؟ يرى بعض الفقهاء ان الثيّب لا تنكح حتى **تستأمر**، أي ان ليس لوليها تزويجها دون ر أيها سواء كانت صغيرة أم كبيرة، بل عليه ان يستشيرها، فلا يز وجها دون ارادتها. ومن هنا اعتبر بعض الفقها ان الثيب احق بنفسها من وليها.

الا ان بعض الفقها يذهبون أبعد من هذا، فيرون ان الفتاة إن كانت ثيباً فهي تملك أمرها كما هو الحال بالنسبة للفتى. أما البكر فلا تستغني عن ر أي وليها، **اما دور** الولي فهو موضع خلاف كبير.

فبعض الفقها، من المذاهب الاربعة السنية، يرون صلاحية الولي باجبار البنت، الا انهم يختلفون في تحديد من له هذه السلطة من الاولياء، فيرى الحنفية ان هذا حق لكل ولي، ولكن الشافعية **يحصرون** هذا الحق بالاب والجد. ويحصره المالكية بالاب او بمن يوصيه. فيما يحصره الحنابلة بالاب دون غيره. وهي ان استؤذنت فهيتستاذن استحباباً عند الحنفية وعند بعض فقهاء الشيعة.

غير ان عدداً من الفقهاء يرى أن لا أحد يستطيع الزام الفتاة بالزواج ممن لا تريد على الاطلاق، اذ ان للفتاة الر أي الأول والأخير في الاختيار، فليس لأحد ان يفرض عليها ما لا تريد.

ولكن هذا لا ينفي كل حق لوليها، بل يبقى له حق ربما يراه بعض الفقهاء **متمثلا** بحق **الرفض، النابع** من حق مشورته او مباشرته طلب رأيها، وذلك حماية لها من الخديعة.

غير ان رفض الولي لا يسمح له بان يكون **تعسفياً** في نظر عدد من المفكرين الإسلاميين، الذين يرون ان للسلطان او للقاضي الحق بان يزوج البكر من **الكفؤ** اذا رفض وليها ذلك.

و هناك من يرى انها تملك الحق بتزويج نفسها حتى وان رفض وليها غير ان مسالة الاجماع في هذا الشأن ما زالت بعيدة. ولعل الموقف الأخير هذا يستند إلي مبدأ ان لاو لاية لأحد على أحد وان الله لا يكلف نفساً الا ما آتاها، وان الانسان ملزم **بالانصياع** إذا قضى الله و رسوله أمراً و انه بدليل العكس لا ينصاع في غير هذه الحالة. كما يستند إلي واقعة ان النبي oاعطى الحرية لفتاة شكت اليه ان اباها أجبرها على الزواج من ابن أخيه.

الاختيار عند اختلاف الدين

يشكل اختلاف الدين **عائقا** في وجه الزواج، وذلك ان **قران** المسلم او المسلمة ممن **لايدين** بدين سماوي او لا تدين به، امر **محظور** بناءً على الآية القرآنية القائلة: (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولأ مة مؤمنة خير من مشركة ولو اعجبتكم ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير م ن مشرك ولو اعجبكم) «البقرة/٢٢١». ولكنه لا يجوز للمرأة أن تتزوج بكتابي في نظر الفقها ء بوجه عام.

والحجة في ذلك ان المسلم يؤمن بسماوية أديان اهل الكتاب فيما لا يؤمن أهل الكتاب، بسماوية الدين الاسلامي، الامر الذي **يعيق** المسلمة من ممارسة شعائر دينها.

والتساؤل يطرح في حال تعهد الزوج باحترام دين الزوجة المسلمة، ولكن في هذه الحالة **تنشأ** أمور كثيرة متصلة بالعلاقات والارث تعيق ذلك.

وه كذا فان اتجاهاً **متنوراً** يعمل على رفض التقاليد الاجتماعية المتعلقة بموضوع الزواج، ويحاول ان يخلص موضوع علاقات الزواج مما علق بها مما ه و بعيد عن الإ سلام، ويعمل فقهاءُ هذا الاتجاه على ان يثبتوا حقوقا متقاربة جدّ اً للرجل و المرأة على صعيد عقد الزواج . وهنا نرى توافقا يكاد يكون تاماً بين الاتفاقية على ازالة كل أشكال التمييز تجاه المرأة وبين الموقف الاسلامي، بحيث يبقى هناك **فارق بسيط** يتعلق بموضو ع الولي الذي يكاد ينحصر في حق ابدا الراي.

الا ان المشكلة الاساسية، وهي مشكلة اختلاف الدين، تبقى مطروحة فلن تتفق الاتفاقية مع الاسلام، ولابد من تحفظ الدول الاسلامية عليها في هذه المسالة.

[الفئة الثالثة]:

وهي تشمل الميراث والدية والشهادة

أ) الميراث

جعل الإ سلام ميراث المرأة، في غالب الأ حيان، على النصف من ميراث الرجل: (للذكر مثل حظ الانثيين) «النساء/١١» لكن **العديد** من الفقها يعتبرون ان هذا التفاوت يعود إلي أسباب اقتصادية وبالتالي فهو **توزيع** لأ **تفضيل**، لان مجرد التفاوت في **الحصة** لا يعني تفاوتاً بالقيمة والا كان ا لابن، الذي يحصل بالارث على حصة اكبر من حصة الاب، مفضلا عليه. ذلك ان حصة الاب في حال وجود الولد تنحصر بالسدس، فيما يمكن ان يكون كل الباقي للولد ان كان وحيداً، وهو يقسم على الاولاد ان تعددوا.

ويحاول بعض الفقهاء ان **يسوغ** هذا التفاوت عن طريق القول بان المرأة ليست مكلفة بالانفاق على الأهل ان وجد لها اخ، كما انها ليست ملزمة بالانفاق على بيتها وهذا ما يعطيها **ميزة**، اذ تحصل على ارث من دون ان تكلف بالانفاق، ما يجعلها **الرابحة**.

على ان القضا ءَ على التفاوت، اذا شا ءَ المورث ذلك، امر **ميسور** في بعض المذاهب، وهي المذاهب التي **تقر** الوصية لوارث، حيث ان المورث يستطيع **الايصاء** للبنت او للبنات بنصيب يصل إلي ثلث الثروة اضافة إلي نصيبهن الارثي.

ب) الدية

جعل الفقهاء دية المرأة على النصف من دية الرجل . واعتبر بعضهم ان هذا الأمر لا علاقة له بقيمة المرأة والرجل، لان القيمة لا **تقدر بثمن**، بل **عزوه** إلي أسباب اقتصادية **ذات علاقة** بالخسارة المادية التي تصيب العائلة **جراءَ** فقد كل منهما، معتبرين ان فقد رجل، وهو المعيل الحالي او المستقبلي، يؤدي إلي خسارة اكبر من خسارة المرأة التي لاتتحمل بشكل الزامي أية **نفقة** على وجه العموم.

ج) الشهادة

ينصّ القرآن على أن الشهادة عامة يمكن أن تتمّ برجلين أو رجل وامر أتين، وربما **يوحي** هذا الأمر أن صدقية المرأة على النصف من صدقية الرجل. غير ان

الفقهاء يعزون هذا الامر إلي أسباب **محددة** فيرون أنها غير ذات علاقة بالصدقية في جانبها الاخلاقي، فيقولون ان السبب انما يعود إلي العاطفة أو إلي عدم المتابعة.

فالعاطفة قد **تجنح** بالمرأة إلي عدم **التريث** والتثبت، أو إلي الرغبة في **ايقاع** العقوبات **المشددة** على أفعال لاتستحقها وهذه العاطفة تكون عند المرأة أقوى منها عند الرجل ومن هنا كانت ضرورة أن يكون إلي جانبها إمراة اخرى تذكرها إن نسيت، وهذا أمر لا يثبت نقصاً ، لانه لو كان كذلك، فان النقص **لايزول** بجمع النقصين ولا بسبب الاتهام، لان الاتهام يجعل الشهادة غير مقبولة **بالمرة**، فالرجل اذا كان يتهم بشهادته فهي لا تقبل مطلقاً.

أما موضوع عدم المتابعة فيوضحه الدكتور السباعي بقوله : «الإسلام مع اباحته للمرأة التصرفات المادية، يعتبر رسالتها الاجتماعية هي **التوفر** على شؤون الاسرة، وهذا ما يقتضيها **لزوم بيتها** غالب الأوقات، وبخاصة في أوقات البيع والشرأ. ولذا فان شهادة المرأة هي حق متعلق بالمعاملات المالية بين الناس لا يقع الا نادراً ، وان كان الأ مر كذلك فليس من شأنها أن **تحرص** على تذكره حين مشاهدته، فإنها تمر **عابرة** لا **تلقي** إليه **بالاً**، فاذا جاءَت تشهد به كان أمام القاضي احتمال نسيانها أو خطأها أو وهمها، فاذا شهدت امر أة اخرى بمثل ما تشهد به، زال احتمال النسيان والخطأ».

هذا ويضيف بعض المفكرين ان شهادتها في مسائل الدما ء ايضا لا تكون دقيقة، لأنها لا **تصمد في** حالات حصول **الشجارات** ولا تتحمل رؤية الدماء. على ان قيمة شهادة المرأة ليست دائما على هذا النحو، بل هي في حالات معينة ذات قيمة **لا ترقى** اليها شهادة الرجل، فاذا كان لابد للشهادة من وجود رجلين على الاقل، فان شهادة امر أة واحدة تكفي في مواضيع الولادة والنسب والإ رث، وكذلك في ما يخص العذوبة والبكارة **والعاهات** الجنسية.

الفئة الرابعة العلاقات الزوجية

جعل القرآن الرجال قوامين على النسا ء كما أعطاهم عليهن درجة. ولفهم ما يعنيه هذا سنتناول واجبات الرجل وحقوقه وواجبات المرأة وحقوقها، كل تجاه الآخر ثم الحقوق المشتركة للزوجين معاً.

واجبات الرجل

يرى الفقهاء ان واجبات الرجل تجاه المرأة **تتلخص بأمرين** مادي ومعنوي. أما الأ مر المادي فهو الانفاق عليها وعلى الأ سرة بشكل كامل، فيوفر **المأكل والملبس والمسكن**، من دون أن تكلف المرأة باي شيء من ذلك، ولعل هذا ما

يشير إليه القرآن الكريم في مقابل **القوامة**، حيث يقول اللّه تعالى: (الرجال قوامون على النساء بما فضل اللّه بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم) «النساء/ ٣٤».

أما الأمر المعنوي فيلخص بالحماية والرعاية بشكل عام.

أما الحماية، فهي الحماية الفردية ا لتي تتمثل بأن **يحمي** الرجل زوجته وعائلته من أي **اعتداء** مادي أو معنوي، ولعل هذا الواجب كان أهم في الماضي مما هو الآن، ذلك لان الحماية اليوم تقع على عاتق الدولة، اما في الحالات الاستثنائية كما في حالات التهديد فان **الكل يحاول** الدفاع ما امكنه ذلك.

أما الحماية ا لجماعية فتتمثل بواجب الرجال في الجهاد والحفاظ على الديار، وهو أمر لم يكلف النسا ء به إلا **تطوعاً** او في حالات عدم قدرة الرجال على التصدي.

أما الرعاية فتتمثل بتعليم المرأة واجباتها وسائر ما تحتاجه و **الصفح** عن أخطائها و معاملتها بالمعروف، وذلك على راي ابن عباس فـي تفسير مسألة الدرجة التي للرجل على المرأة، كما ورد في تفسير الطبري . حيث يورد الأقوال الصادرة في تفسير الأ ية فيقول: «وأولى هذه الأ قوال بتأويل الآ ية ما قاله ابن عباس، وهو ان الدرجة التي ذكرها اللّه تعالي ذكره في هذا الموضع، الصفح من الرجل لامرأته عن بعض الواجب عليها، واغضاؤه لها عنه، و أداء كل الواجب عليه».

(واجبات المرأة) تجاه الرجل

اذا كانت القوامة تفترض قيام الرجل بواجباته، فهي ترتب له حقوقا، وهذه الحقوق، كمايرى بعض الفقها ء هي: حق الاستمتاع وحق المساكنة والطاعة والتاديب والطلاق والرد وتعدد الزوجات.

حق الاستمتاع

يعتبر جميع الفقهاء ان هذا الحق هو الحق الأساس للرجل على امرأته، فهي لا تستطيع ان تمتنع منه الا لمانع شرعي كالحيض والنفاس والمرض . وقد اعتمد هؤلاء الفقهاء على الحديث القائل: «إذا دعا الرجل امر أته الى فراشه **فلبت** فبات غضبان عليها، لعنتها الملائكة حتى تصبح»، والحديث الاخر القائل : «إذا دعا الرجل زوجته لحاجته فلتأته وان كانت على **التنور**». وقد **علق** الترمذي على الحديثين فاعتبر ان كلا منهما حسن غريب. وفي مطلق الأحوال فإن هذه الأحاديث وما يشبهها **تحث** المرأة على الاستجابة لزوجها، ويمكن ان يستفاد من عباراتها انها من المستحبات، وهذا ما يؤكده ر أي الشيخ محمد مهدي شمس الدين، من

فقهاء الشيعة، الذي يرى ان الاستمتاع يجب ان يكون معياره «المعروف»، وهذا المعيار **يقضي** بمراعاة الوضع **الصحي** للمراة وكذلك النفسي عندما تكون **محقة**.

ولكن النصوص تسكت عن حق مقابل للمراة، الا الحكم العام الذي يقضي بأنه (ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف) «البقرة/٢٢٨».

حق المساكنة

ويستنتجه الفقهاء من الحكم الوارد في الاية الكريمة التي تقول : (و**قرن** في بيوتكن) «الأحزاب/٣٣».

ويرى بعضهم ان للزوج بناء على ذلك ان يمنع زوجته من الخروج من البيت، ولكننا ذكرنا ان من الفقهاء من يعترف بأن للمراة الحق بالعمل، ونوضح هنا موضوع حق المساكنة فنذكر ان هناك فقهاء يرون أنها لا تستطيع الخروج ما لم يأذن الزوج ويرى آخرون منع الخروج الا لحاجة على أن لا يتسبب بقطيعة رحم، كان تمنع من زيارة أهلها مثلاً.

الا ان هناك اتجاهاً فقهياً حديثاً يعتبر ان حق المساكنة يقضي بالمساكنة بالمعروف، أي بما يتعارف عليه انه المساكنة، الامر الذي لا يمنع الخروج الا اذا تعارض مع حق الاستمتاع المفروض، والا تحول إلي **عضل** و**مضارة** و**سجن**، ويرى ان الاستئذان مامور به كطلب النصيحة أو **لياقة** ومن هنا يكون حق المساكنة فرعاً من حق الاستمتاع وليس أصلا. أما الآية الكريمة فهي ليست موجهة لسائر النساء، بل إلي نسا النبيo حيث تسبقها آية تنادي نساء النبيين، و أما حق المرأة بعدم ربط **جنسيتها** بجنسية زوجها فإن هذا الأمر ليس للإسلام حكم اساسي فيه، الا انه ي أمر المرأة بأن تسكن حيث يسكنها زوجها، شرط ملاءمة المسكن، و لكن ليس في الإسلام مانع اذا اشترط ذلك في عقد الزواج، من أن يكون السكن حيث تشاء الزوجة، والا **فبالتشاور**. ومن هنا يمكن تطبيق المادة ١/٩ بشروط من المجتمعات الاسلامية. هذا وقد تحفظ عدد من الدول العربية على مسالة المساواة بين الجنسين بعد **تبنيها** الاتفاقية، ومنها العراق . اما من مسالة المساكنة او الاقامة على نحو عام فان الدول المتحفظة هي الاردن وتونس والمغرب.

الطاعة

يورد الفقهاء **تسويغاً** لحق الزوج في طاعة زوجته الآية القائلة: (فإن أطعنكم فلا **تبتغوا** عليهن سبيلاً) «النسا/٣٤». **كما يتو سع** بعض الفقهاء في مسالة الطاعة، إلا ان تؤمر بمعصية، غير أن رأياً آخر **برز** اليوم بقوة، وهو يرى أن للطاعة شروطاً منها أنها محصورة بالاسرة ولا تتعداها إلي شؤونها الخاصة

المالية الاقتصادية، وانها تقوم ضمن حدود الشريعة، وشرط ان **يفي** الرجل **بالتزاماته**. وهكذا تنحصر الطاعة في قيام المرأة بواجباتها المختلفة، حتى إذا **أخلت** وطلب إليها الرجل القيام بحقه، كان عليها أن تطيعه ولكن بالمعروف. أما الآية الكريمة المذكورة هنا فهي تناقش مسألة التأديب و سنتطرق إليها في ما يلي.

يرى الفقهاء أن للرجل تأديب المرأة في بعض الأحيان. والتأديب يبدأ بالوعظ ثم **بالهجر** في الفراش واخيراً بالضرب بناء على الآية الكريمة: (واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فان اطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً) «النساء/٣٤».

ولكن الفقهاء **يهونون** من شأن الضرب، فيرون أنه ضرب تأديب كضرب الأب لابنه، بحيث لا يؤذيها ولا **يسيء** إلى مواطن جمالها الظاهرة. إلا انهم يختلفون في الشروط التي تسمح بالضرب، فمنهم من يرى فيها اي معصية دينية **او تبديد** لأموال الزوج أو الامتناع عن **تمكينه** من **ممارسة** حقوقه، ولكنه لا يجوز الا من بعد الوعظ والهجر.

ولكن بعضا من الفقهاء يحاول تقييد الحالات ما أمكن، فيرى أن الضرب غير جائز الا في حالات، كأن تمنعه من ممارسة العلاقات الجنسية ولعل الصحيح في هذا المجال ربط **الضرب بالنشوز** كما تدل الاية الكريمة.

والنشوز لغة، هو الارتفاع او النهوض، ونشوز المرأة **استعصاؤها** على زوجها وبغضه والخروج عن طاعته، وذلك كما في لسان العرب، الذي يضيف أن نشوز المرأة هو استعصاؤها على زوجها.

وفي تفسير الميزان ان النشوز هو العصيان والاستكبار عن الطاعة وفي تفسير الجلالين ان النشوز هو العصيان.

واما الراغب الاصفهاني فيفسره في المفردات ((بأنه بغض المرأة لزوجها ورفع نفسها عن طاعته وعينها عنه إلي غيره)).

وهكذا فيمكننا اختصار معنى النشوز بالتعالي ورفض التمكين، سواء كان ناتجاً عن تطلع آخر ام لا. وقد اعطي الرجل حق الضرب الخفيف غير المبرح ((كما في تفسير الجلالين)). ولعل مقابله وهو نشوز الرجل، ولان المرأة لا تستطيع ضربه فهو موك ول إلي القاضي . على ان الضرب مكروه بوجه عام لقول الرسولo: ولن يضرب خياركم وغيره من الأقوال التي كان **يحض** فيها النبي على الرحمة والر أفة وعدم ضرب النسا ء. ولعلنا نستطيع القول إن المرأة التي كانت جاهلة بحقوقها وواجباتها في السابق، والتي كانت تستعصي على زوجها أو ترغب عنه بعد ان تتزوجه . كان المجتمع لايجد وسيلة لارجاعها إلي رشدها إلا وسائل القسوة، إما اليوم فإن الحل يمكن ان يكون مختلفاً ، كأن يتم التوافق علىامكانية الطلاق **بمبادرة** من المرأة عندما تجد صعوبة في متابعة الحياة

الزوجية. وبهذا تزول مسببات الضرب . كما يمكن ان يكون باشتراط مراجعة القاضي والامتناع **الطوعي** في العقد عن الضرب. وهكذا فانه لابد من بذل مجهود معين للتقريب بين موقف الاسلام من مس ألة العنف ضد المرأة وهو يرفضه إلا فيما **خص** قضية التأديب الخفيف، وبين الموقف الدولي الحالي الذي برز في اعلان حقوق الانسان . ثم في الاتفاقية المتعلقة بازالة كل اشكال التمييز تجاه المرأة، و أخيراً في الاعلان بشأن القضاء على العنف ضد المرأة الصادر سنة ١٩٩٢.

تعدد الزوجات

تقول الاية الكريمة: (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان خفتم الا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك ادنى الا تعولوا) «النساء/٣» ومن هنا فقد حصر القرآن التعدد باربعة فما دون، و شرطه العدل وامكانية النفقة (الا تعولوا) «النساء/٣». وقد سوغ بعض الفقهاء التعدد بزيادة النساء على الرجال من جهة، وبطول فترة **الاخصاب** عند الرجل التي قد تستمر إلي السبعين، فيما تتوقف عند المرأة حوالي الخمسين. أما مسالة الانفاق فهي بالفعل عائق، لأن الرجل ملزم به في كل الظروف، فاذا عجز فان المرأة يمكن ان تطلب الطلاق منه، ومن هنا فانه يمكن ان **يسن** شرط ملزم بأن يتقيد الرجل بكشف عن املاكه إذا كان يريد الزواج من أمراة ثانية أو اكثر والأمر متروك للفقهاء ليحكموا بامكانيته أو عدمها، وأما العدل فقد صرح القرآن الكريم باستحالته، ولكنه امر بما هو ممكن فقال: (ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة «النساء/١٢٩». ومن هنا يستنتج علماء الاسلام ان المطلوب العدل في النفقة وفي المساكنة وليس العدل في الميل والعاطفة . ولكن حتى تتخلص المرأة من هذه المظلمة فهي تستطيع ان تتدارك ذلك في العقد. اما بالشرط عند المذاهب التي تقبل به، او بتفويض الرجل اليها حقه بالطلاق بشكل دائم فتعمد إلي الطلاق عندما يتزوج من غيرها.

الطلاق والرد

اعطى الإسلام الرجل حق طلاق المرأة وردها قبل انتهاء عدتها، ولم يعط المرأة **مبدئيا** هذا الحق. لكنه اعتبر الطلاق حالة وسطى بين الاكراه و**الابتزاز**، من طريق عضل المرأة و**تعذيبها** في البيت، وبين **تسريحها** في أوقات غير **ملائمة**.

وهكذا فان الله تعالي يقول: (ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن) «النساء/١٩» وذلك منعاً للرجل من اجبار المرأة على البقاء تحت سلطته لابتزازها مادياً ومعنوياً. ثم ان الرسولo يصرح بمكروهية «الطلاق» فيقول: ما

أحل الله شيئاً أبغض إليه من الطلاق. و كما اعطى الإسلام الرجل حق الطلاق، أعطاه حق **رد** مطلقته قبل انقضاء عدتها بعد الطلقتين الاولى والثانية، حيث يقول في القرآن الكريم : (والمطلقات يتربصن بـأنفسهن ثلاثة قروء .. وبعولتهن أحق بردهن في ذلك ان ارادوا اصلاحاً) «البقرة/٢٢٨». ولكن هذا الحق المعطى للرجل لا يجعله سيداً مطلقاً في هذا الموضوع، فقد ا عطى الإسلام القاضي حق **التفريق** عندما تصبح حياة المرأة مستحيلة مع الرجل، او عندما **ينكل** عن القيام بواجباته، او اذا ارتكب ما يفسد عقد الزواج. الا انه، و من أجل مزيد من المساواة بين الرجل و المرأة، وجدنا ان المرأة تستطيع ان تحتاط في العقد فتجعل الطلاق بيدها.

الحقوق المادية للمرأة

يعطي الإسلام المرأة عدداً من الحقوق في مصادره الاساسية، و**يفرع** الفقهاء عدداً آخر.

اماالصنف الاول فهو الحق بالمهر والنفقة والرضاعة والحضانة.

كما يعطيها حق **مراجعة** القاضي في حال نكول الزوج عن القيام **بواجباته**. اما الصنف الثاني فيتعلق بمسألة الولاية والخدمة اضافة إلي الشروط التي اعتبرها الفقهاء مباحة لمواجهة الطلاق وتعدد الزوجات وغيرها من حالات عدم المساواة.

المهر والنفقة والرضاعة والحضانة

على الرجل ان يقدم المهر إلي زوجته، وهي ليست ملزمة بتقديم أي مقابل مادي له، ولكنها تستطيع **بملء** ارادتها ان تقدم ما تشاء كما ان النفقة واجبة على الرجل تجاه الاسرة و **تجاه** المرأة نفسها، إلا أن تقدم هي شيئا باختيارها أو موافقتها.

أما الرضاعة فهي الحق المعطى للمر أة في تغذية طفلها من لبنها ولكن مقابل اجر، فاذا خيف على الولد، فانه يمكن ان ترضعه اخرى. وما ينطبق ع لى الرضاعة ينطبق على الحضانة. وانه لمن **نافل** القول ان المرأة تستطيع اذا شاءَت أن **تتخلى** عن الاجر، وهي غالبا ما تفعل ذلك.

الولاية

ان الولاية على الصغار هي اساسا للرجل، في الاسلام، الا ان الام تحصل على هذا الحق في حالات معينة تختلف باختلاف المذاهب، فمنهم من يجعلها بعد **الآباء** و**العمومة** والاخوة، وهذا موقف المذهب الحنفي ، أما في ايران فقد **منح** الدستور (م ٥/٢١) **قيمومة** الاولاد للامهات الصالحات في حال انعدام الولي

الشرعي، مع ملاحظة مصلحة الاولاد. اما الولي الشرعي فهو الاب، ثم الجد لاب وان علا، ثم الوصي المعين من أحدهما، والا فللحاكم الشرعي ان يعينه.

و يمكن هنا ان يتم الاتفاق في عقد الزواج على جعل الولاية للام في حال فقد الأب أو الجد، كما ان الحاكم الشرعي لا مانع من ان يعين الام قيّمة في حال فقدان الاب والجد ووصي أي منهما.

رغم هذه الامكانيات فقد تحفظ على الاتفاقية المتعلقة بازالة التمييز تجاه المرأة عدد من الدول العربية الاسلامية كتونس والكويت.

أما في مسالة جنسية الاولاد التي تشير اليها المادة ٢/٩ والتي تقضي بالمساواة بين الرجل والمرأة في مجال منح الجنسية للاولاد، فإن الإسلام يقضي مبدئياً بان يتبع الأبناء آباءهم بحكم ولايتهم الاصلية عليهم، غير ان لا مانع من الاتفاق في عقد الزواج على غير هذا.

هذا وقد تحفظت أيضاً بعض الدول العربية في موضوع المساواة في منح الجنسية للاولاد، ومنها تونس والاردن ومصر والعراق والمغرب والكويت.

وأما في مسالة اسم العائلة، حيث تطالب الاتفاقية ب اعطاء المرأة حق اعطاء اسم عائلتها لاولادها على قدم المساواة مع الرجل(م١٦/ا) فإن الاسلام يأمر بنسبة الأولاد إلى آبائهم: (ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند اللّه) « الاحزاب/٥».

وفي هذه المسالة تحفظت على الاتفاقية الخاصة بازالة كل اشكال التمييز تجاه المرأة، بعض الدول كالاردن وتونس.

وفي مطلق الأحوال فان الإسلام لا يعطي هنا للمراة حقاً مساوياً لحق الرجل، ولا يمكن تطبيق **مبادىء** الاتفاقية المتعلقة بازالة جميع أشكال التمييز بين الرجل والمرأة، لا سيما المادة الثانية المتعلقة بايجاد التشريعات **المكرسة** للتمييز أو**تعديلها**. والمادة ١٦/د التي تفرض المساواة بين المرأة والرجل في المسائل العائدة لأولادهما في كل الحالات، على أن تكون مصلحة الأولاد هي الأساسية.

الخدمة

درجت العادة في البلدان الاسلامية أن تقوم المرأة بأعمال البيت من طبخ وكنس وتنظيف، واعتبر بعض الفقهاء ان هذا واجب عليها. ومنهم من يعتبر هذا الواجب دينياً وليس حقوقياً. ولكن الغالبية من الفقهاء يرون ان ليس عليها خدمة البيت، اذ لا دليل في القرآن ولا في السنة عليه، بل يرون ان على الرجل ان **يؤمن** خدمتها من طريق خادم او غيره ان كان **موسرا** و كانت هي اصلاً ذات قدر وشرف وهكذا فان المرأة غير مكلفة بأن تكون حبيسة البيت ولا ربة البيت بالمعنى المتعارف عليه، واذا قامت بهذه الخدمة فذلك **تطوع** و جهاد، وهو من «**حسن التبعل**».

ولابد من **التنويه** هنا بان الإسلام قد سبق الاتفاقية المتعلقة بازالة جميع أشكال التمييز تجاه المرأة في هذا المجال، كماسبق ما أقر في مؤتمر القاهرة للسكان (الفصل الرابع، القسم ١ - الاجراآت فقرة ٤ - ١١).

نشوز الرجل

ان نشوز الرجل هو **اخلاله** بالتزاماته الزوجية، سوا ء اكان ذلك في الجانب المادي ام المعنوي، وهي المتمثلة بالمعاشرة بالمعروف. وفي هذه الحالة يأمر الله بالاصلاح، (وان امر أة خافت من بعلها نشوزاً او اعراضاً فلاجناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحا والصلح خير) «النساء/١٢٨» فاذاً عليها ان تحاول **استرضاه**. فان **أصر** على اعراضه أمرها القاضي بهجره فإن لم يفد الهجر عاقبه **زجراً** وتعزيراً.

وهكذا يتساوى حق الرجل عند نشوز المرأة بحق المرأة عند نشوز الرجل، ولكن بدلاً من ان تضرب المرأة زوجها فان القاضي يعزره، والتعزير يحتمل الضرب دون الاربعين سوطاً.

ومن هنا فانه يمكن التفاهم عند اجراء عقد الزواج على التخلي عن اسلوب الضرب واستبداله بأي اسلوب آخر، اعتماداً على ما أباه الرسول تجاهه من **كره**.

ما يمكن للمرأة مقابل حق الطلاق أو تعدد الزوجات

رأينا ان الرجل هو المتملك لحق الطلاق دون المرأة. ولكن الفقهاء استطاعوا تعويض المرأة بان اعطوها هذا الحق **بتخريجات** معينة. وهي تتمثل باتخاذ تدابير معينة لدى **ابرام** عقدالزواج. من هذه التدابير ان تشترط في العقد قدرتها على الطلاق، ولكن بعض المذاهب ترى ان هذا الشرط في هذه الحال فاسد، ومن هنا فان **الحل** هو **بالتفويض**، كما يرى الحنفية والشيعة وغيرهما، على اساس ان الطلاق حق للرجل يمنحه او يفوضه للمراة عند ابرام عقد الزواج . وقد جاء في المادة ١١١٩ من القانون المدني الايراني: «يحق لطرفي عقد الزواج أن يشترطا أي شرط لا يتعارض مع مقتضيات العقد المذكور، وذلك ضمن عقد الزواج او اي عقد آخرملزم. كما لو اشترطا مثلا انه لو تزوج الزوج من امر أة ثانية او غاب لمدة معينة او توقف عن الانفاق أو حاول الإساءَة الى الحياة الزوجية او أساءَ الأخلاق معها، بحيث أصبحت حياتهما المشتركة مستحيلة، فان الزوجة تستطيع، بناء على توكيل زوجها، ان تطلق نفسها بعد اثبات تحقق الشروط في المحكمة.»

هذا وقد تحفظت بعض الدول العربية على **اقرار** المساواة في حق الطلاق الواردة في الاتفاقية حول ازالة اشكال التمييز (م١٦/١/ز)، كالاردن وتونس.

الحقوق والواجبات المشتركة لكلا الزوجين: يحث القرآن والسنة على المعاشرة بالمعروف، ويعتبران الحياة الزوجية مهدا للسكينة والرحمة والانس، فقد جا ء في القرآن الكريم: (ومن آياته ان خلق لكم من انفسكم أزواجاً لتسكنوا إليهاو جعل بينكم مودة ورحمة) «الروم/٢١». وحيث لا يستطيع القاضي ان يحل جميع المشاكل، لا سيما الصغيرة منها والتي لا تصل اليه مما يحصل داخل الاسرة، طلبت السنة من الرجل، وهو الطرف القوي في الاسرة، ان يكون خيرا في معاشرته، فقالo: «خيركم خيركم لأهله.»

هذا، وعلى صعيد الجزئيات، فان القرآن والسنة يأمران بالتشاور في عدد من المسائل، منها ما يخص البنات ومنها مايخص الرضاع ومنها ما يخص العملية الجنسية.

ففي شؤون البنات ورد عنه o: «آمروا النساء في بناتهن» اي في شؤونهن، لكون النساء اكثر اطلاعا على مشاكل البنات. وحول الرضيع ورد في القرآن: (لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك ف إن أرادا فصالاً عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما) «البقرة/٢٣٣». وهكذا فقد أمر الله أن لا يلجأ أحد الوالدين إلي الضغط على الآخر وابتزازه، وان يتفاهما معا حول **فطام** الولد (فصاله).

أما في موضوع العملية الجنسية فقد ثار جدال حول **العزل**، بمعنى منع المني من الدخول إلي الرحم، فقد رويت عن رسول الله احاديث متضاربة في ظاهرها، ففي حين تورد جذامة بنت وهب ان الرسول قال عنه : ((**ذلك الوأد الخفي**))، يروى عن جابر قوله : كنا نعزل على عهد رسول الله فبلغه ذلك فلم ينهنا . كما يورد ابو سعيد الخدري حديثا آخر يقول: ان الرسول علق على العزل بقوله: «لا، عليكم الا تفعلوا».

ومن هنا **توزعت المواقف** على التحريم والاباحة والكراهة . فقد حرمه ابن حزم الظاهري الاندلسي، و أباحه الشافعية وخاصة الغزا لي، فيما كرهه آخرون واشترطوا الحاجة لاباحته.

وحديثاً فقد أباحه عدد من العلما ء بشروط متعلقة بالصحة او التربية وعلى ان يكون مؤقتا شرط ان يتم برضا الزوجين.

تحديد النسل

وهو يطرح مشكلة عالمية بسبب عدم التناسب بين **معدلات النمو** الاقتصادي ومعدلات الزيادات السكانية، وفيما وقف بوجهه عدد من الفقها ء المسلمين، أباحه بشروط آخرون، ولعل الموقف منه مشتق من المواقف من العزل، فاذا هو اما

الحرمة او الحلية او الكراهة . وقد اباحه القرضاوي وابو زهرة ومصطفى عبد الواحد والبهي الخولي ومحمد عقلة.

وأخيراً، فقد وافقت لجنة الافتاء في الازهر على ان استعمال دواء لمنع الحمل مؤقتا لا يحرم، لا سيما ان خيف من كثرة الحمل او ضعف المرأة من الحمل **المتتابع**، من دون أن يكون بين الحمل والحمل فترة تستريح المرأة فيها وتسترد صحتها. أما استعماله لمنع الحمل أبداً فهو حرام.

فاذا شرطت هذه الفتوى بما ورد في الفقرة السابقة من ضرورة ان يكون العزل، وقياساً مع منع الحمل، برضا الزوجين، فان الموقف يلتقي مع ما ورد في الاتفاقية على الغاء جميع اشكال التمييز تجاه المرأة، لا سيما في المادة ١/١٢ والمادة ٥/١٦ اللتين تنظمان، الاولى مشاركة المرأة في التخطيط الاسري على قدم المساواة مع الرجل، والثانية الفترات الفاصلة بين الولادات.

واجبات على عاتق الدولة لصالح المرأة

يمكننا تلخيص واجبات الدولة تجاه المرأة، على طريق تمكينها من الحصول على أفضل مستوى من حقوقها، بأمرين أساسيين: الأول يتعلق بالعلاقات بين الرجل والمرأة، والثاني يتعلق بالعلاقات بين المجتمع والمرأة.

الأمر الأول: ويقضي باتخاذ **خطوتين** رئيسيتين: أولاهما: حماية الحقوق التي برزت في ثنايا **نقاشنا** من طريق انزال العقوبات بالرجل، أباً او أخاً او زوجاً او قريباً، اذا اعتدى على حقوق المرأة وحريتها.

وثانيتهما: أن تعمد الحكومات إلي توعية النساء، جنباً إلي جنب مع المنظمات **الأهلية**، على حقوقهن الكاملة وان تصوغ الشروط التي تستطيع المرأة فرضها في عقد الزواج بحيث تصبح جزءاً من كل عقد زواج ما لم تتخل عنها المرأة نفسها صراحة.

الأمر الثاني: أن تحمي الدولة المرأة من كل **اعتداء** يقوم به المجتمع في غير الحالات المذكورة في الأمر الاول، كحالات الاجبار على **الدعارة** أو **الاغراء** بها او حالات المتاجرة بالنساء او حالات ممارسة العنف ضدهن بأي صورة من الصور بحيث تطبق العقوبات مشددة ما أمكن في هذا المجال.

وبهذا تؤمن الحكومات تنفيذ مضمون الاتفاق المتعلق بازالة كل أشكال التمييز ضد المرأة في خطوطه العريضة، كما تؤمن تنفيذ الاعلان المتعلق بالقضاء على العنف ضد المرأة، من طريق تنفيذ أحكام الإسلام في مجال العقوبات على تسهيل البغاء او التحريض عليه، حيث جاء في القرآن: (ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان أردن تحصناً) «النور/٣٣». هذا و قد فرض الإسلام عقوبات مشددة على **القوادة**، وهي تسهيل الدعارة والحث عليها.

أما في مجال ايذاء المرأة، فان الإسلام يتشدد، فقد كان النبيo وخلفاؤه يوصون القادة العسكريين بالقول:

«ولاتقتلوا شيخاً فانياً ولا صبياً ولا امرأة» كما كان علي بن ابي طالبA يأمر جيشه، ليس بعدم قتل النساء فحسب، بل حتى بمنع اي اذى يمارس ضدهن، و إن أسأن إلي قادة الأمة، وذلك بقوله: «ولا تهيجوا امرأة باذى وان شتمن أعراضكم و سببن أمراءكم» الأمر الذي يدل على ان الأذى الممنوع تجاه المرأة هو الذي يؤدي إلي تهييجها، أي **اثارتها**. ولما كانت الإثارة يمكن أن تحدث بسبب فعل مادي او بسبب فعل معنوي، يكون الممنوع هنا أيّ اذى سوا كان مادياً ام معنوياً.

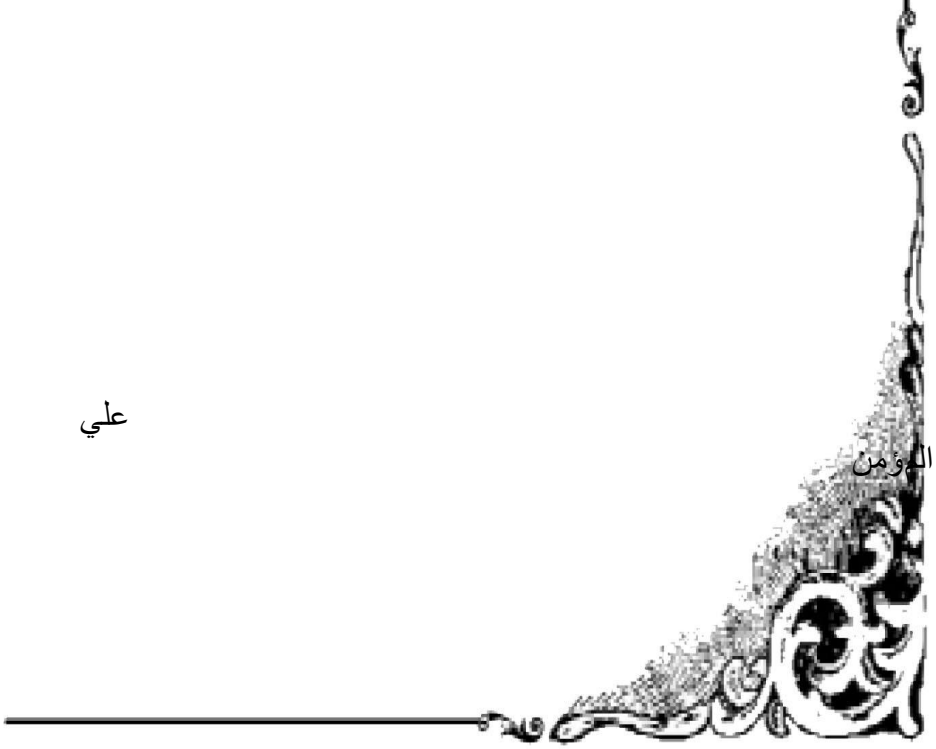
الخلاصة لقد أعطي الإسلام حقوقا أساسية للمر أة، تكاد تساوي ما أعطاه للرجل، وان كان جعل الكلمة الاخيرة للرجل في شؤون الأسرة، من طريق ولايته الحكمية على الأولاد، والدرجة التي يتمتع بها وكذلك القيمومة، في مقابل الانفاق.

أما في ما يخص وسائل تمتع المرأة بهذه الحقوق، والتي تقف العادات و **التقاليد حوائل دونها**، فان الاسلام لا يمكن إلا أن يكون مع **أنجع** الوسائل بالنسبة إليها، وذلك طبقاً لمبدأ يعتبر ان كل ما **يؤدي إلي تحقيق** الواجب على النحو الاكمل **يمسي** واجباً، ومن هنا فلا يمكن ان يقوم التعارض بين التدابير العملية التي **تفرضها** الاتفاقية **القاضية** بازالة جميع اشكال التمييز ضد المرأة وبين ما يقره الإسلام لهذا الغرض.

المقال الرابع

تجربة الدولة الإسلامية الحديثة في التعامل مع الفنون «الموسيقي نموذجاً»

علي المؤمن



تجربه جدید حکومت اسلامی در برخورد با

مقوله هنر و به طور مثال موسیقی

بازگشت برخی سنت های جاهلی در زمان حکومت های اموی و عباسی به جامعه‌ی مسلمانان و هم چنین تأثیرپذیری جامعه اسلامی از مظاهر فرهنگی و اجتماعیِ ملت‌های دیگر که بیشتر در کاخ های خلفا، حکم‌رانان و مرفهان جامعه وجود داشت باعث ایجاد بحث‌های فقهی و واکنش‌های اجتماعی پیرامون این مظاهر شد. یکی از این مسائل بحث برانگیز که از قرون آغازین اسلام تا کنون مورد بحث و بررسی فقهی و اجتماعی قرار گرفته است ، موضوع حلّیت و حرمت موسیقی و غنا می‌باشد.

درپی برپایی حکومت اسلامی در ایران، کمبودها و کاستی‌های احکام شرعی که در بنای نظام اسلامی نقش دارند روشن گردید ؛ و به دنبال آن انقلاب فقهی بزرگی در عرصه‌های مختلف، به ویژه در عرصه‌ی فرهنگی و اجتماعی ایجاد شد.

برخورد واقع بینانه با مسئله موسیقی و غنا، و تلاش در جهت یافتن پایه های فقهی برای آن و ارائه راه حل فرهنگی و اجتماعی متناسب با شرایط زمانی و مکانی و برکنار از انفعال و سطحی نگری از جمله‌ی آنهاست.

حکومت اسلامی به موسیقی به عنوان ابزار فرهنگی و هنری و نه ابزار تجاری و درآمدزا می‌نگرد؛ و بنا به قواعد فقهی و گاه قاعده عسر و حرج و برای دور نگه داشتن اجتماع از مصادیق موسیقی و غنای حرام، برخی از انواع موسیقی را جایز دانسته است.

تجربة الدولة الإسلامية الحديثة في التعامل مع الفنون: الموسيقى نموذجاً

الأستاذ على المؤمن

[تمهيد]

موضوع **خلافي** ظل موضوع الفن بدلالته الاصطلاحية الحديثة من المواضيع الخلافية و **المثيرة** للجدل في دائرة البحث الفقهي وفي الدائرة الاجتماعية، منذ **عودة** بعض **تقاليد** العصر الجاهلي الى حياة المسلمين خلال حكم الامويين والعباسيين، وتأثرهم ببعض المظاهر الثقافية والاجتماعية **للشعوب** التي دخلت الإسلام أو خضعت بلدانها للفتح الإسلامي. وحين انتقلت، أو عادت، هذه المظاهر إلى حياة المسلمين، كانت قصور معظم الخلفاء والولاة والحكام وكثير من **الأثرياء الحضن** الذي **ضمها** ور**عاها**.

ومن هنا جاء البحث الفقهي **و ردّ الفعل** الاجتماعي على هذه المظاهر **متاثرين بأجواء الردّ ة** التي خلقتها، والمفاسد الجانبية التي ترتبت عليها، أو متأثرين بالموقف السياسي. فمن جانب كانت بعض المواقف الفقهية **خاضعة** لتأثيرات **الفقه السلطاني**، فكانت تسعى الى **تسويغ** تلك المظاهر، أو **تغض النظر** عنها ولا **تخوض** في تفاصيلها، في حين كانت **المعالجات** الفقهية الاخرى التي تتصف بالاصالة، مضطرة تحت ضغوطات **الواقع** الى ان **تحصر** نفسها في دائرة فقه **النظرية**، او إلى ان تحكم على الموضوعات والمصاديق من خلال الأ جواء التي **تغلفها**.

هذه العوامل جميعها اقتضت ان يحصر الفقه نظرته الى تلك الموضوعات في دائرة المكان والظرف **الزمني** اللذين يحددان شكل الموضوع ومضمونه، وظل البحث الفقهي و **الموقف** الاجتماعي **يتوارثان** هذه **النظرة**، ومنها النظرة الى موضوع الموسيقى والغناء، والتي **تتضمن** فهمين خاصين، ويترتب عليهما حكمان شرعيان مختلفان، تبعاً للمدرسة الفقهية التي ينتمي إليها كل منهما.

تجربة **رائدة**: وبعد قيام الدولة الإسلامية الحديثة في ايران، **برزت** الحاجة إلى **سدّ الفراغات** في مجال الأ حكام الشرعية والقوانين التي تدخل في بناء النظام الإسلامي، فحدثت **على اثر ذلك** نهضة فقهية كبرى بفضل **الأساليب** الاجتهادية الجديدة التي دعا إليها الإمام الخمينيϖ وامتدت هذه النهضة **أفقياً لتستوعب معظم** الموضوعات، ولتواجه **الواقع المعقد** الذي **ينطوي** على الكثير من الحقائق **الضاغطة**، ولا سيما في المجالين: **الثقافي** والاجتماعي، وهي حقائق لم تكن محل

ابتلاء كبير بالنسبة للفقه وحركة الاجتهاد، بسبب **التغييب القسري** الذي **عانت** منه الشريعة **طوال** مئات من السنين . فكان ان عملت ولا تزال تعمل هذه النهضة الفقهية على التعامل **بموضوعية** وعمق مع هذه ا لحقائق، و**التأصيل** لها، بهدف **إخضاعها** لأحكام الشريعة، وخلق واقع اجتماعي يتقبل الموقف الفقهي الجديد.

هذه التجربة الرائدة والثرة التي صنعتها الجمهورية الإ سلامية في مجال التعامل مع حقائق الواقع وموضوعاته، ولا سيما على **المستويين**: الثقافي والاجتماعي، **يجدر بمشاريع تطبيق** الشريعة الإ سلامية في البلدان الاخرى والمؤسسات والجماعات الإ سلامية الثقافية والعلمية والاجتماعية، **دراستها وتداولها**، بهدف **التعرف** عليها و**الإفادة منها** ، لأ ن هذه التجربة تعتمد **معايير** الاجتهاد الجديد وشروطه وسيلة لها في اخضاع الواقع للشريعة، ولأ نها أول تجربةمعاصرة للتطبيق تخوضها الشريعة الإسلامية.

التعامل الواقعي مع الموضوع الموسيقى والغناء من جملة الموضوعات التي تعاملت معها الجمهورية الإسلامية بواقعية، إذ اخذت بنظر **الاعتبار خلال** التأصيل الفقهي لها و **معالجتها** اجتماعياً وثقافياً **متطلبات** الزمان والمكان وحقائقهما، فلم يكن هذا التعامل انفعالياً او سطحياً ، بل كان خاضعا للبحث الفقهي من جهة وللبحث الاجتماعي والثقافي من جهة اخرى، إذ بد أت مع الموسيقى بداية **متوازنة**، فلم تمنعها و**لم تشجعها** او **تطلق العنان لها**، بل تركت للشخص في كثير من المجالات **تحديد** تكليفه الشرعي عند الت عامل مع الفتوى والحكم . أي أنها **استحضرت** العناوين الشرعية الموروثة **ذات العلاقة** بالموسيقى، سواء ما يتعلق بموارد الحرمة أم بموارد المفاسد المترتبة، وهي في معظمها عناوين تختص بالافراد، و**في الوقت نفسه لم تتنكر** للواقع الضاغط الذي يرتبط بالبعد الإ نساني والاجتماعي للموسيقى، وبتأثيراتها، و**مساحات** الانتشار التي **تحتلها**.

وبذلك تحركت الدولة الاسلامية على مستويين جديدين الى جانب المستوى الفردي: أحدهما مستوى الجماعة والثاني مستوى الدولة، وهما مستويان لم ترث فيهما الدولة الا خطوطاً عامة، فكانت بحاجة إلى **بلورة** فكر فقهي متكامل يحدد التكليف الشرعي للدولة والمجتمع والفرد معاً . اضافة إلى ذلك فانها ومن **منطلق** البعد الإنساني، اخذت تنظر إلى الموسيقى بوصفها وسيلة ثقافية **وفنية**، وليست وسيلة تجارية ومصدراً للكسب، وهذه نظرة تعبر عن مستوى الاحترام للفطرة الانسانية وللواقع الاجتماعي. ولكنها، في الوقت نفسه، لم تضع **تشجيع** الموسيقى ضمن أهدافها، بل رأت أن تشجيع الموسيقى **يتقاطع** مع أهداف الدولة الإسلامية، إذ يقول الإ مام الخامنئي **رداً** على سؤال **في هذا الشان** : «ان ترويج الموسيقى وآلاتها يتنافى كلية مع أهداف النظام الإسلامي».

وعندما **سمحت** الجمهورية الإسلامية ببعض **ألوان** الموسيقى، اعتمدت قواعد العسر والحرج والضرورة في الفقه، فكان في السماح لهذه الأ لوان، **كالتراثية** و**الفلكلورية** والكلاسيكية، مصلحة قوية **اضطرتها** لاستخدام الحكم الثانوي، في **اطار** القاعدة التي يشير إليها الإمام علي بن أبي طالب A بقوله: «...وقد عملت الولاة قبلي أعمالا خالفوا فيها رسول اللهo ولو حملت الناس على تركها و حولتها عن مواضعها و إلى ما كانت في عهد رسول الله، لتفرق عني جندي حتى ابقى وحدي». أي ان الجمهورية الإ سلامية **عمدت**، في بعض هذه الحالات، إلى دفع الأفسد بالفاسد إن عدّه بعضهم فاسداً بهدف **الحيلولة دون لجوء** بعض **الفئات** الاجتماعية الى الموسيقى المحرمة.

ولكن الأقرب إلى الواقع أن ما تم هو عملية **ملء للفراغ** الذي تركته الموسيقى المحرمة والتي كانت **متفشية** بشكل كبير جداً في **المجتمع.**

والنتيجة هي ان **المسعى** العملي **اتجه** نحو ملء الفراغ و**احتواء** الموقف الاجتماعي، من خلال اللجوء إلى **تحييد** الموسيقى بوصفها **ظاهرة** اجتماعية وايجاد بعض **المتنفسات، كالفرق** الموسيقية الرسمية مثلاً أو الفرق التابعة لبعض المؤسسات **الثورية**، ولا يزال بعضها **قائماً ونشيطاً**، كالفرقة **السمفونية** الكبرى التابعة **لمؤسسة الإذاعة والتلفزيون** ، وهي شبيهة بالفرق ا لعالمية المتخصصة بالموسيقى الكلاسيكية و**الإنشاد الاوبرالي**.

فضلا عن فتح الأ بواب أمام تشكيل الفرق الموسيقية التراثية الصغيرة، وهي **السائدة** والأكثر رواجاً. كما خصصت **مهرجانا** سنوياً للموسيقى باسم «مهرجان الفجر الموسيقي» يقيمه مركز الإ نشاد والموسيقى التابع لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي.

كما سمحت باستمرار تدريس الموسيقى في **معاهد** الدراسات النغمية، كتلك التابعة **لاكاديمية الفنون الجميلة وكلية** الاذاعة والتلفزيون. وهذه الفعاليات ليس فيها ما يدل على تشجيع الموسيقى، بقدر ما تعبر عن **مساعي** الجمهورية لتحييد الموسيقى ووضعها في **خانة** المباحات، فضلاً عن استثمارها بوصفها عاملاً مساعداً على تحقيق بعض الأهداف الثقافية و**التعبوية**، من خلال تحريك العواطف في **الاتجاه السليم**، و**بالتالي** يمكننا ان نعد كثيراً من هذه الفعاليات وسائل **فاعلة** في مواجهة **الغزو الثقافي**.

والواقع انه من الصعب **استثمار** فن الموسيقى والغناء في الاتجاه السليم قياساً بالمجالات الفنية الاخرى، كالسينما و**البرامج** التلفزيونية والرسم، فهذه الأ عمال يمكن أن تكون من أفضل الوسائل التبليغية التي **تسهم** في بناء الإنسان المسلم، في حين ان الموسيقى ربما عدا الموسيقى التعبوية الثورية والعسكري ة لا يمكن أن **تؤدّي الدور نفسه**.

الملاكات الشرعية

يرى بعض فقهاء الدولة الإ سلامية أنّ كثيراً من ألوان الموسيقى فيه «شبهة مفهومية» حسب اصطلاح علماء الاصول فيخضعونه لقاعدة «أصل البراءة» ويرى آخرون أنّ حرمة الموسيقى والغناء نسبية، وترتبط بتشخيص المكلف، لأنّ مصداق الغناء المحرم يدور حول الطرب الذي هو ملاك الحرمة عادة . ومن هنا تكون الحرمة، أو الاباحة، لها علاقة بالمكلف ومقدار تأثره وطربه. في حين يرى قسم ثالث أنّ التحديد لا يرتبط بالفرد، بل بالعرف العام وتعريفه للموسيقى اللهوية وألحان أهل الفسق والفجور التي تختص الحرمة بها. ويذهب الفقهاء أيضاً إلى أنّ الحرمة قد تختصّ بالموسيقى وحدها أو باجتماعها مع الكلام . وعموما فالخلاف بين الفقهاء هنا يقتصر على موضوع الموسيقي ومصداقها واستثناءاتها . اما الغناء والموسيقى اللهوية عموماً فلا خلاف بينهم في حرمتهما . وفي مراجعة لآراء الفقهاء السلف والمتأخرين حول الغناء والموسيقى نجد أنهم يتفقون على المفاهيم والمفاسد والقواعد العامة، ويختلفون في التطبيقات، ومن الآ راء الأساسية في هذا المجال، والتي ربما توقفت عندها التجربة الإ سلامية الجديدة، هي التي تذهب إلى أنّ أدلة حرمة الغناء والموسيقى التي يستفاد منها في الأحاديث الصادرة عن ائمة أهل البيت A إنّما ترتبط بالظرف التاريخي الذي يعود إلى العصور الأموية والعباسية، وأساليب استخدام الموسيقى حينها ونوعية ألحانها ومايصاحبها من أجواء الفسق والفجور، ولا سيما ما كان يحدث في قصور حكام بني أمية وبني العبلس. وهو ما يراه عدد من الفقهاء السابقين، كالفيض الكاشاني والنراقي، ويذهب مذهبهم أيضاً بعض الفقهاء المعاصرين.

ومن الأمور التي **تثير الاستغراب** هو **الاتجاه المعاكس** الذي **تنتهجه** بعض الجماعات والطرق التي تنسب نفسها للدين، و التي **حاولت على مرّ التاريخ اضفاء** بعُد دينيّ على أكثر ألوان الموسيقى التي اخترعتها وجعلتها **طقساً** ورمزاً دينيين. وهناك من **معتنقي** هذا الاتجاه من **يفلسف** ذلك بانّ بعض أنواع الموسيقى **الهادئة الحالمة** تدعو إلى التأمل وإلى صفاء **المشاعر**، ومن ثم إلى التوجّه عاطفياً ووجدانياً و**بحس مرهف** نحو **مبدع** هذا الكون ومصوره ومهندسه، وقد يصاحب هذه الموسيقى بعض الكلمات التي ترافق بتراتيل و **رموز** خاصة، وهي **ممارسات** متأثرة ببعض الفلسفات والأ فكار والجماعات الدينية غير الإ سلامية. والحقيقة أن الموسيقى لا يمكن أن تشكل وسيلة من وسائل التصوف الحقيقي والتعبير العرفاني، لأنها حالة وجدانية **أرضية** وتعبير عاطفي خاص. في حين تكثر وسائل التأمل الديني الأ صيل والتعبير العرفاني الحقيقي، ك أنواع العبادات والدعاء والمناجاة والتفكير والتأمل. وفي هذا الشان يقول الامام الخميني:

«الغناء حرام فعله وسماعه والتكسب به... و يتضاعف عقابه لو استعمله في ما يطاع به اللّه تعالى» اي تحويله الى وسيلة للتعبد والاتصال باللّه تعالى، بالصورة التي عليها بعض الدراويش.

ماهية الموسيقى والغناء

يذكر اللغويون أن الموسيقى هي الصوت الصادر عن ارتعاش أيّ جسم، وحين تنتظم هذه الارتعاشات في **تموجات** منظمة **بترددات محددة** ، تتحول تلك الارتعاشات الى الموسيقى.

وبذلك يمكن اطلاق لفظ الموسيقى على **الأنغام** الطبيعية التي تتعامل مع فطرة الانسان و**تنسجم** معها، والتي يتداخل فيها **تغريد** البلابل مع **خرير** المياه **وانسياب** النسيم. أما الموسيقى بالمعنى الأ خص فهي **اصدار** مثل هذه الأ صوات وغيرها **باسلوب صناعي**، بهدف تحريك العواطف والمشاعر **وتهييجها وإثارتها**، وتحويل **مسار** العواطف **نحو** الحزن.. الفرح.. **الهدوء..** التأمل الاضطراب.. الجنون والتعقل، اذ يمكن تحريك العواطف في الاتجاه الطبيعي والسليم، ويمكن تحريكها في الاتجاه غير السليم . وهكذا الامربالنسبة للغناء، الذي **يتلخص** في كونه كلاماً بلحن موزون.

كما مر **افسحت** الجمهورية الاسلامية **في المجال** لاربعة ألوان من الموسيقى والغناء:

١. الانغام التراثية، الخاصة **بالمقامات** و**الموشحات**.

٢. الانغام المحلية، او الموسيقى الفلكلورية للقوميات والقبائل.

٣. الانغام **المؤلفة** من التراث الموسيقي الإ يراني و الموسيقى الحديثة، وهي خاصة **بالأناشيد** الإسلامية والثورية والوطنية والعاطفية العامة.

٤. الانغام السمفونية، وهي **على غرار** الموسيقى الكلاسيكية العالمية.

ورغم أن **المسموح ببثه** عبر الاذاعة والتلفزيون وطرحه في **الأسواق** الإيرانية هو هذه الأ لوان، إلا أن الفقهاء، في الوقت نفسه، تركوا للمكلف تحديد موقفه الشرعي **حيال** ما يستمع إليه، ولم يجعلوا بث الموسيقى من الاذاعة والتلفزيون الرسميين ملاكاً للحلية. ففي سؤال للإ مام الخامنئي حول «حد جواز الموسيقى، وهل ان تلفزيون الجمهورية الإ سلامية حجة باعتبار انه تحت نظر ولاية الفقيه؟»، أجاب: «... إن كانت الموسيقى من القسم المطرب المخصوص بمجالس اللهو فهي حرام، وتشخيص الموضوع موكول الى ر أي المكلف نفسه، ومجرد بثها من التلفزيون ليس دليلاً على حليتها، فان كان ما يبث مخصوصا بمجالس اللهو حرم بثه وحرم الاستماع إليه». ولعلّ هذا أوضح دليل على الموقف الفقهي الحقيقي غير **المتساهل** للجمهورية الإسلامية حيال الموسيقى والغناء، رغم

أن معظم ما يبث من الاذاعة والتلفزيون الإ يرانيين لا وجود فيه **للايقاع الراقص** والانفعالي والمثير للغرائز المحرمة، او ما لا ينس جم مع النغم الطبيعي الذي **تستسيغه** الفطرة السليمة، ولكن الفتوى تدور هنا حول بعض النادر و الشاذ.

ويمكن القول إنّ الموسيقى السائدة حالياً في الشارع الايراني هي الموسيقى التراثية الإ يرانية، أو ما يسمونه بالموسيقى الأ صيلة، وهي موسيقى **تقليدية توارثتها أجيال** الإيرانيين منذ قرون طويلة . والواقع ان هذه الموسيقى **كادت تنقرض** في عهد الشاه، إذ كانت الموسيقى السائدة، آنذاك، والتي تلقى التشجيع والدعم، هي تلك القائمة على الايقاع الغربي او الايقاع الراقص المثير، بنوعيه : الشرقي والغربي، و المصحوب بالكلمات والاشعار **الهابطة** والمبتذلة. وكان هدف الاذاعة والتلفزيون والسينما والمؤسسات الفنية والفرق الموسيقية العامة والخاصة حينها، **اجتذاب** المستمعين والمشاهدين وتخريب أذواقهم، في اطار أهداف انحرافية **مدروسة**، إطارها نشر الفساد و **الخلاعة** و**التميع**، فضلا عن اهداف الكسب التجاري . ومع تشجيع المؤسسات الرسمية للموسيقى الغربية **المستوردة**، الى جانب الموسيقى الساقطة المنتجة محلياً ، عاشت الموسيقى التراثية الإ يرانية عزلة واضحة، إلا أنها عادت في عهد الجمهورية الإ سلامية لتأخذ موقعها الطبيعي، في اطار الأ هداف الخاصة للجمهورية الاسلامية والتي سبق الحديث عنها. **بيد** انه في السنوات الاولى من عمر الثورة الاسلامية وسنوات ا لحرب المفروضة كانت الموسيقى **الملحمية** والأناشيد الثورية هي **سيدة الساحة الفنية**، وقد أثرت بتأثيراً كبيراً في **تأجيج** العواطف **والاسهام** في **تعبئة الشعب**.

وبذلك **عاشت** الجمهورية الإسلامية **واقعها** وعصرها ولم **تتخلف عنه**، حيث استثمرت **تطوراته** استثماراً **مدروساً** وفي **خطة** متكاملة، آخذة بنظر الاعتبار ظرفي الزمان والمكان، **والتحصن** بالشريعة الإسلامية، ولم تدخل العصر دخولا **مرتبكاً وفوضوياً**، أو **منصاعة** للشعارات والضغوط **والجو الاعلامي السلبي** الموجه ضدها.

الحاجة إلى **جهد** فقهي: ويبقى ان الواقع لا يزال يحتاج الى جهد فقهيّ **متميّ** حيال أحكام الفن عموماً، والموسيقى والغناء خصوصاً ، لأنها من **مسائل الابتلاء** المهمة بالنسبة للفرد والمجتمع والدولة، بحيث ينتقل هذا الجهد بالبحث الفقهي من اطاره النظري الى الواقع، أي من فقه النظرية الى فقه التطبيق، وصولاً إلى التأسيس لفقه ثقافي متكامل ومنفصل عن أبواب الفقه الاخرى، **أسوة** بالفقه السياسي أو فقه الاقتصاد، وهي دعوة سبق أن طرحت في مقال سابق عموماً ، فالأحكام الفقهية في **الحقول** الفنية لا تخرج غالبا عن مجال **التنظير** الفقهي الذي **لا ينطلق** من الواقع، و هي كثيراً ما تبقي المكلف في حيرته، بعد أن يعجز عن تطبيق هذه الأ حكام على مصاديقها، لأ نها تركت له مساحة **فضفاضة** ليحدد من

خلالها موقفه الشرعي، ومنها أنها تركت له على مستوى الموسيقى والغناء مثلاً ان يلتمس مقدار تأثره ويفهم رأي العرف، ثم يكشف عن حقيقة **الألحان** المحرمة ليعرف مصاديقها.

المستوى الثالث

١. الربا اللاربوي

٢. الفقه الدستوري في الاجتهاد الشيعي

المقال الاول

«البنک اللاربوي»

آیة الله السید محمد
قدس سره

بانک‌داری بدون ربا

نظریه بانک‌داری بدون ربا، با دو رویکرد قابل طرح و ارائه می‌باشد:

۱. رویکردی که در آن برنامه‌ریزی برای بانک‌داری بدون ربا نه به شکل مستقل، که به عنوان بخشی از برنامه‌ریزی فراگیر برای جامعه اسلامی مطرح است.

۲. رویکردی که در آن بدون توجه به دیگر بخش های جامعه و به طور مستقل برای بانک‌داری بدون ربا در فضای جامعه غیراسلامی برنامه‌ریزی می‌شود.

شهید صدر رحمه‌الله در این مقاله با رویکرد دوم و با پیش فرض وجود م ؤسسات مالی و اعتباری ربوی و غیر اسلامی در جامعه، به بیان مؤلفه ها و ویژگی های اساسی بانک‌داری بدون ربا می‌پردازد.

از دیدگاه ایشان بانک‌داری اسلامی بر سه پایه‌ی زیراستوار است:

سیاست‌های بانک داری پیشنهادی ، نباید مخالف با احکام شرع مقدس اسلام باشد.

بانک اسلامی باید این توانایی را داشته باشد که در فضای نظام بانکی فاسد ، به حرکت و موفقیت خود به عنوان یک م ؤسسه تجاری سود ده ادامه دهد و ساختار اسلامی آن نباید مانع از این حرکت و موفقیت باشد.

(هم‌چنین ساختار اسلامی بانک باید این م ؤسسه را قادر سازد تا هم‌چون سایر بانک‌ها در حیات اقتصادی، صنعتی و تجاری جامعه نقش آفرین باشد.

البنك اللاربوي

آیه الله السید محمد باقر الصدر[١]*

* زندگی نامه

آیت الله سید محمد باقر صدر فیلسوف و متفکر بزرگ اسلامی و مجاهد نستوه در سال ۱۳۵۰ هـ‌ق در شهر کاظمین و در یک خانواده‌ی اصیل، مبارز و روحانی چشم به جهان گشود.

پدرش سید حیدر، از نوابغ فقه و اصول بود و جدش آیت الله العظمی صدر، پس از درگذشت آیت الله شیرازی(مجدد) به مقام مرجعیت عام نائل شد.

آثار نبوغ از آغاز کودکی در وی چنان آشکار بود که تحسین همگان را برمی انگیخت. او در ۱۰ سالگی بزمینه‌های مختلف تاریخ اسلام آشنایی یافت و در همان دوران مقدمات علوم را فرا گرفت.

در ۱۱ سالگی به آموختن منطق پرداخت و پس از آن، با نگارش رساله ای، کتب منطق را به ورطه‌ی نقد کشید. علم اصول را در ۱۲ سالگی نزد برادرش آموخت و از همان آغاز با نقد برخی آرای صاحب‌نظران نبوغ خود را آشکار ساخت.

آیت الله صدر به استنباط و اجتهاد ابعاد تازه‌ای بخشید و در زمینه‌های مختلف سیاسی و اقتصادی هم-چنین مسائل مربوط به جهاد صاحب مکتب بود. مکتب فکری و اقتصادی و نیز شیوه ی دیپلماسی و مبارزاتی او مشهور است.

مبارزات وی بر ضد استعمار و اختناق و مکتب های مادی‌گرای امپریالیسم و کمونیسم جهانی، عامل مهمی در شهادت او به دست مزدوران بعثی عراق به شمار می‌رود.

آیت الله صدر در زمینه های گوناگون، اعم از فقه ، اصول، اقتصاد و جامعه شناسی تخصص داشت و احاطه‌ی او بر تاریخ اسلام و قرآن آن و هم‌چنین نظرات او در باب بانک داری بدون ربا، گواه ی صادق بر نبوغ علمی اوست.

او در تلاش های علمی چنان پشت‌کاری از خود نشان داد که قبل از سپری شدن دومین دهه ی عمر گران‌قدرش به درجه اجتهاد مطلق رسید و در سال ۱۳۷۰ هـ‌ق ، از سوی آیت الله رمیثی برای حاشیه نویسی علمی و اجتهادی دعوت به همکاری شد.

در همان زمان بود که آیت الله صدر فتواهای علمی معروف خود را به صورت حاشیه های نگارش-یافته صادر کرد. این فتواها هنوز موجودند و در زمینه‌ی فقهی یکی از آثار علمی نفیس و مورد توجه به شمار می‌روند.

در سن بیست سالگی، تألیف کتاب جامعی به نام« غایة الفکر» را در علم اصول آغاز کرد. این کتاب حاوی آرا و دیدگاه‌های وی در زمینه علم اصول است.

موقفنا من **الاطروحة**

أودّ لدى **محاولة التخطيط لأطروحة** البنك اللاربوي أن أشير إلى **نقطة** أساسية في هذه المحاولة، وهي: أننا يجب أن **نميز** بصورة **جوهرية** بين الموقفين التاليين:

أ) موقف من يريد **أن يخطط** لبنك لا ربوي ضمن تخطيط شامل للمجتمع، أي بعد أن يكون قد **تسلم زمام القيادة** الشاملة لكلّ **مرافق المجتمع**، فهو يضع للبنك أطروحته الإسلامية كجزء من صورة إسلامية كاملة وشاملة للمجتمع كله.

ب) وموقف من يريد أن يخطط لإنشاء بنك لا ربوي بصورة مستقلة عن سائر جوانب المجتمع، أي مع **افتراض** استمرار **الواقع** الفاسد و**الإطار** الاجتماعي اللاسلامي للمجتمع، وبقاء المؤسسات الربوية الأخرى من بنوك وغيرها، و**تفشي النظام الرأسمالي** مضموناً وروحاً في الحياة الاقتصادية والحياة الفكرية و**الخلقية** للناس.

با پایان یافتن، تألیف بخش اول این کتاب در سن ۲۸ سالگی، تدریس خارج اصول و سه سال بعد تدریس خارج فقه را آغاز کرد.

آیت الله صدر دارای تألیفات بسیار است که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

۱. غایة الفکر فی علم الأصول؛

۲. فلسفتنا(ترجمه فارسی آن موجود است)؛

۳. اقتصادنا(به فارسی، اردو و ترکی ترجمه شده است)؛

۴. الإنسان المعاصر و المشکلة الاجتماعیة(به فارسی ترجمه شده)؛

۵. البنک اللاربوی فی الإسلام؛

۶. الأسس المنطقیة للاستقراء(به فارسی با نام مبانی منطقی استقرا ترجمه شده و به انگلیسی نیز ترجمه شده است)؛

۷. بحوث فی شرح العروة الوثقی؛

۸. الفتاوی الواضحة(رساله عملیّه ایشان است)؛

۹. منهاج الصالحین و التعلیقة علیه؛

۱۰. دروس فی علم الأصول.

آیت الله العظمی سید م حمد باقر صدر پس از سال ها مبارزه و ستیز در فروردین ماه ۱۳۵۹ هـ ش توسط رژیم بعث عراق، به شهادت رسید و در وادی السلام در نجف اشرف به خاک سپرده شد.

إن هذين الموقفين يختلفان اختلافاً أساسياً. إذ على **مستوى** الموقف الأول **يطبّق** حكم الإسلام بتحريم الربا على البنك ضمن تطبيق شامل للنظام الإسلامي كله، وبذلك يؤتي تحريم الربا في مجال التطبيق كلّ **ثماره المرجوّة**، ولا يخلق **مضاعفات**، ويساهم مع باقي أجزاء النظام الإسلامي في تحقيق الأهداف **الرئيسية** التي **يتوخّاها** الإسلام في **تنظيمه** الاجتماعي.

وقد قلنا في كتاب «اقتصادنا»: إن النظام الإسلامي كلّ **مترابط** الأجزاء، وتطبيق كل جزء يهيىء إمكانيات **النجاح** للجزء الآخر في مجال التطبيق، ويساعده على أداء **دوره** الإسلامي **المرسوم**.

وأما على مستوى الموقف الثاني؛ فإن تحريم الربا سوف يطبّق على بنك خاص، بينما يبقى غير مطبق على سائر المؤسسات النقدية والمالية الأخرى، ويبقى كثير من جوانب النظام الإسلامي معطلاً في واقع الحياة. وهذه **التجزئة** في مقام التطبيق سوف **لن تسمح** للتطبيق الجزئي المحدود لفكرة تحريم الربا أن يؤتي كلّ ثماره، ويحقق نفس الأهداف والمكاسب التي بإمكانه أن يحققها لو وضع ضمن تطبيق شامل للنظام الإسلامي كله.

ولكنّ هذا **لا يشكّل** عذراً عن التطبيق الشرعي حيث يمكن. لأن كل حكم من أحكام الإسلام واجب التطبيق على أي حال، سواء طبّقت الأحكام الأخرى أم لا. وتطبيق كل حكم يقرّب المجتمع نحو إمكانية التطبيق الشامل للشريعة المقدسة.

وهكذا نعرف أن الشخص الذي **يتاح** له الموقف الأول يمكنه أن **يصوغ** أطروحة البنك اللاربوي **بشكل** ينطبق على أحكام الشريعة الإسلامية نصاً وروحاً، ويساهم في تحقيق الأهداف الرئيسية التي يتوخّاها الاقتصاد الإسلامي، من توازن اجتماعي، وعدالة في التوزيع، وغير ذلك، و**لايمنى** بتناقض بين أطروحة البنك اللاربوي، وباقي جوانب المجتمع. ذلك لأن الموقف الأول يعني أن تنظّم كل جوانب المجتمع على أساس الإسلام، ومع وحدة الأساس للتنظيم الاجتماعي في كل المجالات لا يبقى مجال للتناقض أو **نشوء** المضاعفات. إلا تلك المضاعفات التي قد تنشأ عن **ضغوط** المجتمعات الربوية الأخرى التي **تعايش** المجتمع الإسلامي.

وعلى العكس من ذلك من فرض عليه **الموقف** الثاني. لأنه موقف ضيق بطبيعته إذ تفرض عليه **الأرضية** والإطار بصورة **مسبقة**، وهذا يجعل أطروحة البنك اللاربوي غير **مرنة** ولا **حرة** في اتخاذ أفضل صيغة لها من الناحية الإسلامية، بل إنها مضطرة إلى اتخاذ صيغة صالحة للعيش والحركة ضمن ذلك الإطار والأرضية، وقادرة على **معاصرة** البنوك الأخرى التي تواصل نشاطها الربوي حتى بعد قيام البنك اللاربوي **المزمع** إيجاده.

سياسة الاطروحة المقترحة

وحديثنا الآن عن أطروحة البنك اللاربوي المقترحة يجب أن يكون بروح الموقف الثاني؛ لأن **المفترض** بقاء الواقع كما هو من سائر نواحيه: الاقتصادية، والاجتماعية، والفكرية، والسياسية، ولو كنا **نعالج** الموضوع بروح الموقف الأول لكان لنا حديث غير هذا الحديث.

وروح الموقف الثاني تفرض علينا أن **نفتّش** عن **صيغة** شرعية معقولة للبنك اللاربوي، ولكي تكون الصيغة المقترحة كذلك يجب أن تتوفر فيها عناصر ثلاثة:

الأول: أن لا يكون البنك المقترح مخالفا لأحكام الشريعة الإسلامية.

الثاني: أن يكون البنك قادراً على التحرك والنجاح في الجو الفاسد للواقع المعاش أي أن لا تخلق صيغته الإسلامية فيه **تعقيداً** وتناقضاً شديدا مع واقع **المؤسسات الربوية الرأسمالية** وجوّها الاجتماعي العام بالدرجة التي **تشلّه** عن الحركة والحياة.

نقول هذا فعلاً، بينما لم يكن هذا التناقض الشديد ليشكل خطراً على البنك اللاربوي لو أتيح لنا الموقف الأول، إذ **نستأصل** حينئذ كل المؤسسات الربوية و**نجتثّ** كل جذورها الاقتصادية والاجتماعية والفكرية. وهكذا نعرف أن الصعوبة **لا تكمن** في إعطاء صيغة إسلامية لا ربوية للبنك، بل في إعطائه هذه الصيغة مع افتراض أن يعيش ضمن الواقع الفاسد ومؤسساته المختلفة.

الثالث: أن **تمكّن** الصيغة الإسلامية البنك اللاربوي لا من النجاح كمؤسسة تجارية تتوخّى الربح فحسب، بل لا بد للبنك اللاربوي هذا أن يكون قادراً ضمن تلك الصيغة على النجاح بوصفه بنكاً، أي أن يؤدي في الحياة الاقتصادية نفس الدور الذي تقوم به البنوك فعلاً، من تجميع رؤوس الأموال **العاطلة** ودفعها إلى مجال الاستثمار و**التوظيف** على أيدي **الأكفاء** من رجال الأعمال، و**تمويل القطاعات** التجارية والصناعية والقطاعات الأخرى بما تحتاجه من المال، وتكثير **وسائل الدفع** التي **تعوّض** عن **العملة** وتساهم في **اتساع** حركة التبادل ونشاطها من **شيكات (صكوك)** وغيرها.

وإضافة إلى ذلك، لا بد للبنك لكي ينجح باعتباره بنكا في بلد من **البلاد النامية** أن يؤدي دوراً **طليعياً** في **تنمية** اقتصاد البلد الذي يشكّل البنك **جهازاً** من أجهزته المالية الحساسة، وأن يساهم مساهمة فعالة في **تطوير** الصناعة في ذلك البلد ودفعها **إلى** الامام.

نستخلص من ذلك، أن سياسة البنك اللاربوي المقترح يجب أن توضع على ثلاثة أسس:

أولاً: أن لا يخالف أحكام الشريعة المقدسة.

ثانياً: أن يكون قادراً على الحركة والنجاح ضمن إطار الواقع المعاش بوصفه مؤسسة تجارية تتوخى الربح.

ثالثاً: أن تمكّنه صيغته الإسلامية **من النجاح** بوصفه بنكاً، ومن ممارسة الدور الذي **تتطلبه** الحياة الاقتصادية والصناعية والتجارية من البنوك، وما تتطلبه ظروف الاقتصاد **النامي** والصناعة **الناشئة** من ضرورة **التدعيم** و**التطوير**.

و فى ضوء هذه السياسة، سوف نتحدث عن الأطروحة المقترحة للبنك دون أن نتقيّد بحصر نشاط البنك المقترح في نطاق الدائرة التقليدية لنشاطات البنوك التجارية (بنوك **الخصم** و**الودائع**)، أو الدائرة **التقليدية** لنشاطات **بنوك التخصص (بنوك العمّال)**، أو أي دائرة اخرى محدودة من هذا القبيل، بل إننا سوف نفكر في أي نشاط يمكن أن يقوم به البنك، إذا كان منسجما مع الأسس الثلاثة المتقدمة، سواء كان هذا النشاط من اختصاص هذه الدائرة أو تلك.

المعالم الأساسية للسياسة المصرفية الجديدة

يمكننا أن نلخص المعالم الرئيسية للسياسة المصرفية الجديدة التي **تحدد** بموجب **الأسس** المتقدمة فيما يلي:

أولا: **الاتّجاه** إلى إبراز عنصر العمل البشري في النشاطات المصرفية بوصفه **مصدر دخل**، والاتجاه **عكسياً** إلى **الحدّ** من دخل رأس المال.

فبينما البنك الربوي يمارس عمله بوصفه شخصية رأسمالية، و**يركز** على دخله بهذا الوصف، يتجه البنك اللاربوي إلى التأكيد على صفته **كعامل**، و **يركز** على دخله **المستمد** من هذا الوصف.

و**يتمثل** هذا الاتجاه، من ناحية، في تأكيد البنك اللاربوي على **العمولة** بوصفها أجرة عمل واهتمامه بتوسيع نطاق دخله القائم على أساس العمولات. ومن ناحية أخرى، في **تعففه** عن فائدة القرض بوصفها أجرة رأس المال و**الممثلة** لسلطانه الربوي.

وثانياً: الاتجاه إلى الاحتفاظ مهما أمكن بروح **الوساطة** في **الدور الذي يمارسه** البنك بين المودعين والمستثمرين، و**صياغة** موقفه القانوني منهم بصورة **تجسّد** الوساطة.

وبالرغم من أن الظروف الربوية القاهرة التي تحيط بالبنك اللاربوي تمنعه في كثير من الأحيان من تجسيد الاتجاهات التي **يتبناها** تجسيداً كاملاً، إلا انها لا تمنعه على أي حال من التعبير عنها بشكل من الأشكال. وبذلك يحمل البنك اللاربوي **على أقل تقدير بذرة** التغيير الإسلامي الشامل في نظام **الصيرفة**، ويهيأ للمسلمين **الانفتاح** على أطروحة تسير في **خطة** هذا التغيير ولو على **المستوي النظري**

أحياناً. هذا، إلى جانب ما يكسبه البنك اللاربوي من شرف الالتزام فعلاً بأحكام الشريعة الإسلامية والتقيّد بحدود الله تعالى.

وثالثاً: استعداد البنك اللاربوي لتحمل **أعباء** التجربة الجديدة في سبيل إشاعة الروح الإسلامية في نظام البنك اللاربوي، واستعداده **للتضحية** بشيء من **الربح**، أو **المخاطرة** حين يتطلب **إنجاح** الأطروحة شيئا من ذلك. لأن مؤسسي البنك اللاربوي إذا كانوا يريدون ان يقدموا أطروحة جديدة للعالم يجسّدون فيها بعض **قيم** الرسالة الإسلامية وروحها العظيمة، فلا بد **أن يتحلّوا** إلى جانب روحهم التجارية بروح **رسالية ودوافع** عقائدية تجعلهم **يحسون** دائماً بأن العمل الذي يمارسونه ليس مجرد عمل تجاري لأجل الربح فحسب، بل هو إضافة إلى ذلك، لا بدلاً عن ذلك، **أسلوب** من أساليب الجهاد في حمل **أعباء** الرسالة و**الأعداد لاستنقاذ** الأمة من **أوضاع** الكفر و**أنظمته**. وكل جهاد يتطلب التضحية ويفرض على المجاهد البذل والعطاء.

فالبنك اللاربوي بحكم إقدامه على هذا العمل **الرسالي الضخم** في عالم **يزخر** بالربا يجب أن يتجه إلى **دراسة أرباحه** لا **بلغة** الأرقام المادية **فحسب**، بل يدخل في أرباحه المكاسب العظيمة التي يحققها بعمله بأشرف رسالات السماء على الأرض. وهو أولى بتحمل أعباء التجربة و**التضحية** ببعض الأرباح من **المودعين** أو **المستثمرين** الذين **لم يعيشوا** الدوافع الرسالية للبنك، ولم يرتفعوا إلى مستوى الهمّ الكبير الذي دفع أصحاب فكره البنك اللاربوي إلى تقديم أطروحتهم الجديدة إلى العالم.

و رابعاً: البحث عن **متنفس** للبنك اللاربوي يستطيع عن طريقه أن يمارس عمله الفريد **النبيل** في الاقتراض بلا فائدة، في عالم **يسوده** نظام الربا و**القروض بفوائد** من **أقصاه إلى أقصاه**.

وتقوم الفكرة في هذا التنفس على تمييز البنك اللاربوي في تعامله بين الجهات التي صنعت ذلك **الوضع الشاذّ** الربوي في العالم وغيرها.

فبينما **يحجم** البنك اللاربوي عن إقراض الأشخاص و**الهيآت** بفائدة تعفّفاً عن الربا **يسمح لنفسه** أن يودع بفائدة في بنوك أشخاص لا يؤمنون بالإسلام، أو بنوك حكومات لا تطبق الإسلام.

فالبنك، كمقرض لا يأخذ فائدة من المقترض، ولكنه كمودع في تلك البنوك يمكنه أن يأخذ الفائدة. و**المبرر الواقعي** لذلك هو أن الوضع الفعلي لهذه البنوك هو المسؤول عن الحرج الذي يلقاه البنك المؤمن في ممارسة نظامه اللاربوي.

و**التخريج** الفقهي لذلك يقوم على أساس عدة أحكام على رأسها الرأي الفقهي القائل بجواز التعامل مع الكافر غير الذمي بالربا وأخذ الزيادة منه، و هو قول

يتفق عليه علماء المذهب الإمامي، ويذهب إليه غيرهم من علماء المسلمين أيضا كإمام المذهب الحنفي.[١]

١ . حذفنا باقي المقال اختصاراً، راجع كتاب بنک اللاربوي للمؤلف.

المقال الثاني

الفقه الدستوري في الاجتهاد الشيعي
دراسة تطورية مقارنة

عبد الأمير كاظم

بررسی تطبیقی تحولات فقه حکومت در تاریخ اجتهاد شیعه

مسئله‌ی حکومت و امامت، منشأ اختلاف شیعه با دیگر مذاهب اسلامی می‌باشد. از نظر علمای شیعه، با توجه به نظریه ی حکومت امام معصوم، حکومت‌های برپا شده در طول تاریخ غیر مشروع بوده‌اند؛ همین مسئله باعث گردید که فقه شیعه، بر خلاف فقه اهل سنت بیشتر به فقه فردی اهتمام بورزد و کمتر به فقه حکومتی بپردازد و علمای شیعه نیز از ارتباط با سلاطین و حاکمان کناره بگیرند.

با ظهور دولت صفوی در قرن دهم هجری به عنوان یک حکومت شیعی مستقل در ایران، فقه شیعی وارد نظریه پردازی در فقه حکومتی گردید و مسائل ی هم‌چون نیابت فقها از امام معصوم که بعدها در نظریه ولایت فقیه متبلور شد مطرح گردید.

در اواخر قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم ، هم‌زمان با تحوّلات جامعه‌ی ایران و بروز مشروطّیت و مفاهیمی هم چون آزادی، عدالت، برابری، حقوق عمومی و هم - چنین تفکیک قوا ، دو جریان در میان علما و فقها شکل گرفت : دسته‌ی اول این تغییر و تحولات را تأیید کرده، در پی یافتن پایه‌ها و مبانی اسلامی برای آن برآمدند و دسته‌ی دیگر، بر اساس فکر رایج ، به جدایی شئون و وظایف فقها (امور شرعی) و شئون حکومت (امور عرفی) قائل شدند. یکی از شخصیت‌های برجسته‌ی دسته‌ی اول، میرزای نائینی است.

این مقاله به بررسی نظریه‌ی میرزای نائینی در باب حکومت و دولت پرداخته و با بیان و بررسی نظریه شهید صدر در این خصوص به بحث تطبیقی میان این دو نظریه و مشترکات و اختلافات آن می‌پردازد. نویسنده در ادامه، دیدگاه برخی دیگر از علما در زمینه‌ی فقه حکومتی و ولایت فقیه را مطرح نموده و با اشاره به تبعات این تحول و لوازم آن، مقاله را به پایان می‌رساند .

الفقه الدستوري في الاجتهاد الشيعي

دراسة تطورية مقارنة

أ.عبد الامير كاظم زاهد[١]

مقدمة

بات الحديث عن **نشأة مدرسة** النجف وتاريخها و تطوّر مراحلها معروفاً، تعدّدت مصادره، فلعلّنا لسان بحاجة إلي إعادة التعريف بالمعروف . لكننا بحاجة الي المقاربة مع موضوعات **ذات صلة** بمدرسة النجف العلمية ومنها:

هل يمكن أن **يدرس** العمق المعرفي في النجف وتطوراته **بمعزل عن جذره** في مدرسة الكوفة، ومدرسة قم الأخبارية في القرن الرابع، ومدرسة بغداد في القرنين: الرابع والخامس؟ لأن **دراسة** التحولات العلمية و **المنهجية** لهذه المدرسة **تتخطي الجانب الحدثي التاريخي** ، والجانب الج غرافي المكاني فهي تقارب **امتدادات الأفق الحضاري** ولأن المعرفة جوهر الحضارة، لذا أعتقد أن ما حصل في مدرسة الحلة في القرنين السادس والسابع هو امتداد أو **تداعيات** لتأسيس مدرسة النجف، فمدرسة النجف - فيما أري - لم يبدأ تاريخها العلمي في ۴۴۸ هـ. بل يبدأ تاريخها من **تحصير** الكوفة وممارستها **الجهد المعرفي** في القرن الأول ويمتد إلي بغداد حتي ۶۵۶ هـ ، ثم الحلّة في القرنين السابع والثامن، ثم كربلاء في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، ثم تطوّرات المعرفة والمنهج في تلك المدرسة والتطور العلمي المعاصر **إبّان** القرن الرابع عشر الهجري وبعده... إيماناً بأن تاريخ المعرفة في هذه المدرسة ليس تاريخاً **تتقابه** القطيعات المعرفية، صنعه **التواصل** المعرفي، والتراكم العلمي والمنهجي، فالكوفة أسست **مباديء المعرفيات الإسلامية** ونقلتها إلي بغداد، ثم صنفت هذه المبادي ء وفق مناهج **متطورة**، ثم دخلت **التطورات العلمية** عليها في الحلة و كربلا ء ؛ فعادت تحمل هذه **الحصيلة** مرة أخري إلي مدرسة النجف الأشرف، فصارت النجف، المدرسة هي المب دأ و المنتهي؛ لذلك فدراسة الفقه الشيعي من خلال مدرسة النجف يجب أن يؤرخ بعمق **شمولي** وليس بطريقة تجزيئية، ويجب أن **يتعدّي** طريقة **الاقتصار** علي ترجمة الفقهاء البارزين **إلي** رصد نظرياتهم وأصول استنباطهم والتحولات الفكرية في آرائهم.

---

١ . أستاذ جامعي، والأمين العام لبيت الحكمة في بغداد.

ومما يلحق **بالدراسة المنهجية** علي **النمط** المطلوب هذا، قراءة علمية للتحولات المهمة التي منها دراسة التحولات المهمة في الفقه الشيعي، وكمثال علي ذلك التحول من **سمات** مدرسة الاصول الار بعمائة إلي فقه الاجتهاد عند المفيد وابن الجنيد، وتحوّلات النقلة من الفقه المستقر في رحم الحديث . كما هو **ديدن** مدرسة قم، وما ظهر منه عند الطوسي في كتابه : «النهاية في الفقه ». إلي فقه الاجتهاد في (المبسوط)، والاجتهاد المقارن في «الخلاف»... ومن تداعيات هذه الرؤية دراسة أسس **المتغيّرات التطبيقية** في فقه ابن إدريس «بعدم العمل بخبر الواحد» و المتغيرات المنهجية في فقه المحقق الحلّي «بإعادة التصنيف الفقهي» عبر معيار جديد و **المنظرات** الفقهية في «المختلف» و «منتهي المطلب» ذات العمق المقارن والاصولي **الناضج**، كذلك من تداعياته عودة ظهور مدرسة كربلاء الأخبارية ثم تطورات الفكرة الأخبارية حتي **آل** التعديل عليها علي يد المحقق البحراني في «الحدائق»، والذي كان من **ناتج** الحوار مع المنهج الأصولي علي يد الوحيد البهبهاني، كذلك من تداعياتها التجديد الأصولي والمنهجي والفقهي التفسيري الذي ظهر في القرن الثاني عشر الهجري وما تابعه من تطورات حتي يومنا هذا، و يبدون أنّ هذه **التراتبية** ليست دراسة تاريخية للحدث بقدر ما هي دراسة **راصدة** للتطور العلمي وتحولاته في مدرسة النجف وغيرها.

وعلي هذا المنهج في **سبر** هذه التحولات، نختار «مساهمة الفقيه الشيعي في تأسيس الفقه **الدستوري** وتطويره» آخذين بهذه المراحل والتحولات، فيقتضي لنا أولاً التعريف بالفقه الدستوري، ثم ملاحقة التطورات التي حصلت بعد **بواكير** التفكير الفقهي الدستوري، ثم معرفة ما للنظرية الدستورية وما عليها.

مفهوم الفقه الدستورى

من المعروف إن الفقه هو مجموعة الأحكام الشرعيه المستنبطة من أدلتها التفصيلية التي تنظم و **تضبط** سلوك الأفراد والمؤسسات . أما الدستور فهو مفردة وحديثة تعني بما **يحدد** «شكل الدولة »، ثم الحقوق والحريات وصلاحيات **السلطات الثلاث**، وعليه يكون الفقه الدستوري وهو مجموعة الدراسات الشرعية المستندة للأدلة الأصولية الأساسية أو الاجتهادية التي تعني بتحديد شكل الدولة وحقوق الافراد وحرياتهم، وصلاحيات السلطات، والأصل في شرعية السلطة، وحقوق الاقليات وأحكام **الجنسية**، والاسس القانونية التي تحكم سلوك الحكومة، ووظائف الدولة، وأسس السياسة الاقتصادية للحكومة، **وهياكل السلطة التشريعية** وصلاحياتها، وطريقة تشكيلها، و كذلك **سلطة التنفيذ** وسلطة القضاء، ودور **الاعلام** وحرياته والتزاماته والضمانات الدستورية، ونوع الدستور وطرق تعديله؛ فهل كان للفقه الشيعي دور **ريادي** في مثل هذه المباحث؟ وما مدي الريادة؟ وهل

نستنتج من خلال المقارنة مع ا لفقه الدستوري للمذاهب الاخري و النظريات الدستورية الوضعية **تفوقاً** عليماً في مدرسة فقه الامامية؟ و هل يمكن في هذا **الاطار** ممارسة جهد علمي **تأصيلي لدفع** قضية الفقه الدستوري نحو مزيد من البحث **المتخصص**، والمزيد من عمق الاستدلال للوصول إلي قواعد دستورية إسلامية؟ وه ل يمكن أن يكوّن ذلك **أطروحتا** في مجال حوار الحضارات؟

البواكير الاولى للفقه الدستورى الامامى

لعلّ نقطة الخلاف الأساسية بين الشيعة الإمامية والمذاهب الأخري تبدأ من النظر **بإشكالية** السلطة (الإمامة)، ولا سيما بعد **أحداث** السقيفة، فهي المنطلق لتراكمات هذا الخلاف حتي ظهر معيار التشيع في الرواية عن المعصوم وهو يخاطب أبا البلاد قال عليه السلام: «يا أبا البلاد أتدري من الشيعة؟ الشيعة إذا اختلف الناس علي رسول الله صلى الله عليه وآله أخذوا بقول علي، واذا اختلف الناس عن علي أخذوا بقول جعفر». و بذلك بد أ التشيع خلافاً دستورياً وانتهي خلافاً منهجياً وعل مياً؛ فأصل الخلاف الم متدّ تاريخياً علي مدي خمسة عشر قرناً هو خلاف دستوري، **استدعي** التعدّد في المواقف، مثل موقف المعارضة السلمية الذي ظهر في سلوك أئمة أهل البيت Δ في النصف الاول من القرن الاول، من ذلك موقف الإ مام علي عليه السلام من شكل التعاون مع سلطة الخلفاء الثلاثة وم وقف الإمام الحسن عليه السلام من **الهدنة**، ثم المعارضة **التصادمية** عند ما تحول الحكم من حكم شوري (بدرجة ما) إلي حكم ملكي وراثي **عضوض** علي يد معاوية ومن **أعقبه**، واستمرار ذلك الموقف حتي العصر الحديث؛ فاستقرّ في الذهن الشيعي ان الحكم وادارة الدولة علي طول ا لتاريخ يجري خارج **نطاق** الشرعية؛ **فانحسر** في فقه الفرد و **الآليات** الشرعية لممارسة المعارضة.

ومن استقراء التجربة السياسية لأ ئمة أهل البيتΔ وجدنا أنهم حينما **يحوزون** السلطة ويمارسون قيادة الأ مة **يرتئزون** علي شرعيتين: أولاهما النصّ الجلي، والأخري كونهم نخبة الأ فضلية و **الصفوة القيمية** والمعرفية، وان غلبتهم القوة علي **اغتصاب** حقهم فالموقف عندهم أنهم يسالمون في معارضتهم سلطة الغاصب متي سلمت أمور المسلمين وان لحق بهم الجور؛ فيتحملون الضرر الخاص دفعاً للضرر العام (**الكيان** الاسلامي) لكن حينما تتعرض أمور المسلمين ويتضررّ التطبيق المركزي للشريعة الي الا نحراف فإنهم **يجاهرون** ببطلان التصرفات و**يتصدون للمواجهة**. بهذا يحدثنا تاريخ **الثورات** العلوية.

ضعف الدراسات الدستورية الشيعية القديمة

وبهذا يظهر أثر النص في **صياغة** الواقع، وأثر الواقع في **تكييف** فهم النص ومن تداعيات هذا ان الفقه الشيعي **لانشغاله** تماماً في **التنظير** للواقع- وهو خارج إدارة المجتمع والدولة- انحسر بسبب واقع لا شرعية السلطة الي الاهتمام بفقه الفرد، وهذا ما أدّي إلي **تضاؤل** الاهتمام بفقه الم ؤسسات، والأحكام السلطانيه؛ فالفقهاء لم يكونوا علي صلة بالسلاطين، بل أصبحت العلاقة معهم من الكبائر المسقطة لعدالتهم، و **لم يفسح** السلاطين لهؤلاء الفقهاء **فرصة ترشيد قراراتهم فتركز** جهدهم علي حماية الفرد وبيان تكاليفه، مع الاشارة الي انه **في طيات** بحث فقهاء الامامية في صلاة الجمعة، والزكاه، والجهاد، والامر بالمعروف، والقضاء، والحدود والتعزيزات، ... مجموعة من المبادي ء الدستورية، لكننا لم نشهد بحثاً مستقلاً ومتميزاً في صلاحيات السلطات وحقوق الأفراد وشكل الدولة، كما وجدناه في كتب الأ حكام السلطانية، مع الاشارة إلي انّ بعض مباحث الإ مامة في علم الكلام قد تناولت بعض هذه الموضوعات لكنها كانت خارج التخصص الفقهي، كونها دائرة في مجال «شرعية السلطات لا غير».

لهذه الاسباب صار الفقه الشيعي فقه الحكم الجزئي، وفقه المعارضة السياسية، و**نقص** عندهم فقه الدولة وفقه **المؤسسات الوطنية** حتي ظهرت ضرورة للتفريق بين فقه الفرد وفقه المجتمع، أو الفقه الجزئي وفقه النظرية العامة ... وحتي نفرق بينهما يجب- بداءاً- أن ننطلق من القدر المتيقن وهو ان الفقه هو المنظومة الحقوقية التي **تدير** حركة الانسان والحياة... كما هو مقتضي التكليف **العقدي**؛ فما كانت تطبيقات الحكم علي مستوي الفرد دون ان يكون مشروطاً بالامتثال الجمعي عينياً أو كفائياً فهو حكم للفرد مثل صلاة الليل والوضوء، أما إذا اقترن بالامتثال الجماعي مثل صلاة الجماعة والجمعة والجهاد والامر بالمعروف والحج فهو تطبيق جماعي وفقه للمجتمع ومؤسساته.

وهناك معيار آخر: ما كان للامتثال وقت محدد يؤدّي فيه سواء اكان موسعاً أم مضيقا فهو حكم اجتماعي، وما لم يكن **موقتاً** والمخاطب به فرد بعينه فهو حكم فردي علي الأغلب، ولعل عموم التكاليف الشرعية التي **تتدرج** في الحكم التكليفي (الكفائي) هو فقه جماعي . و كذلك أحكام الم ؤسسات مثل أحكام بيت المال والأموال الموقوفة.

الفقه الدستورى عن المذاهب الاربعة

من المعروف ان فقه المذاهب الاخري قد سبق فقه الامامية **في تنظيرات** الفقه الدستوري؛ وذلك لامتداد عصر النص عند الإ مامية حتي منتصف القرن الثالث؛

فيمكن ان **نتلمس** ذلك في الروايات، بينما انتهي عصر المعصوم عند المذاهب الأخري بوفاة النبي عام ١١ هـ ، و قد ظهر في فقههم بموجب نظريتهم في عدالة الصحابي امتداد آخر يستندون اليه كحجة شرعية هي **تصرفات** الصحابي وأقواله وتطبيقات (دولة الراشدين)، ومباحث الإمامة وان كثرت في المباحث الكلامية إلا أنها دارت في مدار **سجال** الشرعية الأساسية أكثر من اهتمامها بجديات سلطة الحكام وحقوق الأفراد، لقد ظهر اكثر من كتاب بعنوان الأ موال، ومن كتاب أبي عبيد القاسم بن سلام (٢٢٤ هـ) الذي **تناقل** بعض المقولات الدستورية فيما يخصّ الموارد المالية، ظهرت في القرن الرابع أعمال أخري، وهو قرن **الانتاج المعرفي الابداعي** للحضارة الاسلامية والذي كانت منه حكومات **الدويلات** الإسلامية كل منها **يتبني مذهباً** بل يفرضه علي الناس، فـالرّي واصفهان في ايدي بني بويه، والموصل وسوريا عند بني حمدان، ومصر عند الاخشيد، والمغرب وشمال افريقيا في يد الفاطميين والاندلس عند بني امية والبحرين بيد القرامطة، لكن ملوك الطوائف هولاء يعترفون بالسيادة الشكلية للخليفة في بغداد، ومنها تجد مجموعة افكار في ه ذا الشأن يوجزها «آدم متز » حين يتحدث عن الفراغ في الفقه الدستوري كيف ظهرت تداعياته في **الانقلابات** علي الخلفاء و**تولي** حكام الولايات (الامراء) مهام إدارة دويلاتهم.

يقول «جولدتسهير» في معرض التفريق بين الخليفة في الفقه السنّي والامام في الفقه الشيعي: إن الخليفة عند السنة يجب **ترصيبه** خليفة وان مهماته تنفيذ أحكام الشريعة وحماية البلاد و **تسيير** الإدارة المالية، وهو رئيس السلطة القضائية والادارية والحربية، ويختاره المسلمون بالانتخاب أو بالتعيين من سلفه، ولا يشترط فيه ان يكون اعلم المسلمين، أما عند الشيعة فهو رئيسهم ومع لمهم فهو (يحكم ويُعلّم). ويري «آدم متز » أن دولة الخلفاء كانت أشبه باتحاد **يتألف** من ولايات كثيرة ولكل ولاية ديوان (وزارة مستقلة)، ويحمل ما زاد علي **نفقات الخراج** إلي خزينة الدولة المركزية، وقد ظهر منصب الوزارة في العصر العباسي الأول إذ يعيّنه الخليفة، وكان بيت المال - علي الأقل نظرياً - مؤسسة مستقلة عن خزانة الخليفة، ولم يظهر فصل بين سلطة التنفيذ والسلطة القضائية و ان **تعاظم** شأن القاضي.

و لعل من **رواد** الفقه الدستوري في فقه المذاهب أبوالحسن الماوردي (٣٦٤-٤٥٠ هـ) الذي عمل قاضياً، وكان يصرّ ح بان علي القضاة ألا يلت زموا بمذهب معين إنما يعملوا باجتهادهم، وله كتاب «الأحكام السلطانية والولايات الدينية » الذي يقرر فيه في رواية لأ بي هريرة عن الرسول ﷺ انه سيليكم الفاجر بفجوره فاسمعوا له واطيعوا، والحديث مما رواه الطبراني باسناد هشام بن عروة وعبدالله

بن محمد بن يحيي بن عروة، وهما ضعيفان جداً علي اجماع رجال الرواية، وقد قسم الماوردي الناس علي : نخبة تنتخب وصفوة **مرشحة** للخلافة، ثم قال : وليس علي من عدا هذين الفريقين في تأخير الإمامة من حرج ولا **مأثم**، كما حدد شروط أفراد الفريق الأول بالعدالة و العلم والحكمة والتدبير؛ ليختاروا من بينه م من هو اصلح، ويتم الاختيار في بلد الإمام فهو المتولي عرفاً مهام اختيار الإمام.

أما الصفوة المرشحة فشروط أفرادها سبعة: العدالة والعلم الاجتهادي وسلامة الحواس وسلامة الاعضاء والتدبير والشجاعة والنسب (من قريش) وتنعقد الامامة عنده امام باختيار أهل الحل والعقد او بعهد الامام الذي قبله، و **يورد** آراء بعدد (أهل الحل والعقد)، منها أنه يكفي فيهم أن يكونوا خمسة، مستدلاً علي ذلك كله بالتجربة السياسية لعصر الراشدين، ونقل عن أهل الكوفة انها تنعقد بثلاثة يتولاها احدهم، وبرضا الاثنين اللذين **عد**هما شاهدين (مثل عقد النكاح) ورقل أيضا انها تنعقد بواحد؛ فمن صار إماما بغير عهد ولا اختيار انعقدت امامته وتحمل الامامة علي طاعته .

ثم تحدث عن منصب الوزارة و امراء الاقاليم، يقول : « امراء الاقاليم: مرة بعقد عن اختيار، واخري بعقد عن اضطرار، ومن جهة اخري ولاية مطلقة علي كل المهمام في الا قليم او ولاية **متخصصة**» وصلاحيات رئيس الاقليم : تدبير الجيش، إلا إذا حدد الخليفة نوع تدبير الحكم وتعيين القضاة و **جباية** الخراج والصدقات وتعيين متولي المالية حماية الدين ومراعاة التغيير والتبديل واقامة الحدود في حقوق الله وحقوق العباد وامامة الناس في الجمعة والج ماعة او الانابة لتدبير فعاليات الحج، واذا كان الاقليم (حدودياً) فعليه إدارة الع ملي ّات الحربية ويجوز للوزير تعيين الولاة (روساء الاقاليم) وفيه تفصيل ولايجوز لرئيس الاقليم (زيادة **الرواتب**) بلا **مسوغ**، وينتقل **الفائض** من **الضرائب** والموارد المالية عن **ميزانية الانفاق** الي المركز ليدخل في موارد المصالح العامة، واذا نقصت موارده المالية طالب العاصمة باتمام ميزانية الانفاق، الا الزكاة فان نقصت لم يجز له المطالبة.

ورئيس الاقليم إن كان **مقلداً** بأمر الخليفة **لم ينعزل** بموته، بينما إذا كان بأمر الوزير انعزل بموته أو **إقالته**؛ لأن تقليد الخليفة (المنتخب) حصل نيابة عن المسلمين وينعزل الوزير بموت الخليفة، لكن رئيس الاقليم لا ينعزل بموت الخليفة؛ لان الوزارة نيابة عن الخليفة و الامارة علي الاقليم نيابة عن المسلمين وعنده بحث في امراء سرايا الدفاع والسلطة القضائية و **نقابة** الأشراف وامامة الصلاة وولاية الصدقات والموارد المالية والجنايات و**الحسبة** وتقسيم الحقوق الي حقوق خالصة للعبد وحقوق مشتركة بين الله وبين الادميين، وفي هذا الكتاب آراء

كثيرة **لا تصمد** للنقد؛ لان اكثر اسانيدها انعكاسات عصره، وتطبيقات العصرين الاموي والعباسي.

وقد ظهر كتاب آخر **بذات الاسم** لأبي يعلي الفراء الحنبلي الذي لا يفترق بالمضمون الا قليلاً عن كتاب الأحكام السلطانية للماوردي، ولم يتوال هذا الجهد فيما بعد، ولا سيما بعد سقوط الخلافة العباسية في بغداد (٦٥٦ هـ) و توالي الدويلات المتعاقبة علي بلاد الإسلام والتي لم تلتزم بالقواعد الدستورية الاسلامية.

الفقه الدستورى عند الشية الإمامية

في البدء، يعدّ الامام المعصوم مدبر العالم الإسلامي في عصره ومعلمه، وواضح أنّ النظرية الدستورية الشيعية تقارب **جمهورية** افلاطون التي **تمنح** السلطة للأكمل والأعلم والأفضل، ويكون جهاز الدولة كله من العلماء و الخبراء وأفاضل الناس... فالمعصوم الذي هو رأس الدولة وفقاً للنظرية الشيعية ليس في مجتمعه من هو أكمل منه، وله وظيفة النبي في التبليغ والقضاء والحكم، إلا أن هذه النظرية الشيعية بقيت في حدود النظرية فلم تطبق حتي في عصر الامام علي عليه السلام لوجود **مخلّفات** أوجدت رأياً عاماً مضاداً لهذه النظرية في **فترة** من سبقه من الخلفاء بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله ، و تميزت هذه الفترة بكثرة المشكلات والحروب الداخلية والتمرد السياسي المسلح التي انتهت باستشهاد أمير المومنين عليه السلام ، ثم انتهت فترة الامام الحسن عليه السلام بهدنة مع معاوية **علي أمل استرجاع** الدستورية الشيعية لدورها في التطبيق بعد موت معاوية الذي **نكث** عقد الهدنة و**ورّثها** لابنه يزيد الذي **مارس** – عملياً – **سلوكيات** الدولة الاستبدادية **القمعية** الخارجة علناً عن الاسلام المحمدي؛ فتولي ائمة أهل البيت Δمهمة قيادة المجتمع - من خارج مركب السلطة - واه تموا بتعليمهم والحفاظ علي معتقداتهم والتزامهم بالتكاليف وتهيئة الوضع الاجتماعي **لاستعادة** الصورة الصحيحة للمجتمع الاسلامي، وفق نظرية المعلم الأكمل (الإمام المعصوم) الذي يمتاز بسمات الشخص الكامل ويكون جهازه التنفيذي والقضائي علي ذات **المواصفات** التي للامام؛ فقد جاء في قول الإمام علي: «ألا إن لكل امام م أموم يقتدي به ... فلعينوني بورع واجتهاد وعفة وسداد».

وقبل غيبة الإمام الثاني عشر (صاحب الزمان عجل الله تعالي فرجه) بل من أواخر القرن الاول **سادت** فكرة المصلح الذي يملأ الأرض قسطا وعدلاً ، في النصوص المروية، وارتكزت في الذهنية السائدة وتحولت إلي أمل يخفف من الياس و **الاحباط** اللذين انتهت اليهما التجربة السياسية للاسلام في العصرين : الأموي والعباسي، ولقد حصلت الغيبة فعلاً و أعلن رسمياً عن بدء عصر **الترقب**

للإمام العادل الذي سيملإ الأرض قسطاً وعدلاً، وبذلك ا نتهت فعلاً نظرية القيادة المعصومة للأمة...

ظهور العقل الدستورى الشيعى الجديد فى العصر الصفوى

بيد ان ذاك الامر لم يستمرّ في الفقه الشيعي طويلاً : ففي القرن العاشر ايقظته دولة شيعية قامت في ايران قد **حفزت** العقل الفقهي ان ينظر لفقه الدولة، بينما لم يستعد التفكير بالفقه الدستوري في المدرسة السنّية الا عند جمال الدين الافغاني في القرن الرابع عشر؛ ففي القرن العاشر كان السائد التفكيك بين الأ مور الشرعية والامور العرفية، وتعني الأ خيرة ممارسة السياسة فهي تكليف المتصدّين من الناس (السلاطين)، أما الفقهاء فلم يكونوا في وضع يتيح لهم اكثر من ممارسة الأمور الحسبية، مع الاختلاف في **مدياتها**، لكن مع قيام دولة شيعية في ايران في القرن العاشر تحرّكت أذهان الفقهاء نحو رسائل الخراجيات؛ فكان منها ما الفه المحقق الكركي والاردبيلي والفاضل القطيفي وغيرهم في جواز اخذ السلطان لضريبة الخراج والجديد الذي ظهر في شروط اقامة الجمعة مثل رسالة في صلاة الجمعة للمحقق الكركي والرسائل الجهادية، وظهرت علي يد المحقق الكركي بواكير اعادة التفكير بنظرية الدولة، وظهرت فكرة نيابة الفقيه العادل الجامع للشرائط عن الامام المعصوم الذي له ما للإ مام مع استثنائات **طفيفة**، فهو الحاكم المنصوب بالوصف من قبل الإ مام مما تطور فيما بعد تحت اسم (ولاية الفقيه)، لكنه – وعلي اثر الخلاف مع الصفويين وهجرته الي العراق، لم تتطور آراؤه نحو **النضج** و**شاطره** الرأي المحقق الاردبيلي (٩٩٣ هـ) صاحب زبدة البيان.

ثم بعد ثلاثة قرون ظهر الشيخ النراقي **فسطر** في كتاب (عوائد الأ يام) مشروعه في ولاية الفقهاء والدور السياسي لهم، **ولاقت** نظريته **تجاوباً** واسعاً ونقداً ظهر في مولَّف الشيخ الأ نصاري المكاسب يقول (عن ولاية الفقهاء) إنها غير ثابتة بعمومها ولا بدليل عدا ما ربما يتخيل من اخبار واردة بش أن العلماء ثم يعدد الروايات و منها مقبولة عمر بن حنظله: «قد جعلته عليكم حاكماً» ويعقب بقوله «لكن الانصاف بعد ملاحظة سياقها او صدرها او ذيلها يقتضي الجزم بانها في مقام وظيفتهم من حيث الأ حكام الشرعية لا كونهم كالنبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام في انهم أولي بالناس في أموالهم» ثم يقول: « فلو طالب الفقيه الزكاة والخمس من المكلف فلا دليل علي وجوب الدفع إليه شرعاً» ويقول: « وبالجملة فاقامة الدليل علي وجوب اطاعة الفقيه كالامام إلا ما خرج بالدليل **دونه خرط القتاد** ». أما الصلاحية الثانية، وهي توقف تصرف الغير علي اذنه مما يتوقف علي اذن الإمام، فهي غير مضبوطة فلابد من ضابط، وتحدث عن ما يرجع فيه الناس إلي رؤسائهم.

ولم **يعضدها** ايضا الشيخ محمد حسن النجفي صاحب جواهر الكلام؛ اذ صرح ان الروايات غير واضحة هل ولايتهم من باب الحسبة ام لا واذا كانت كذلك فما مسوغ تقديمهم علي بقية الناس أو ان الله أنشأ لهم ولاية أو انها وكالة عن المعصوم.

الدستورية الشيعية فى القرن العشرين

وفي **مطلع** القرن الرابع عشر الهجري **داهمت** العالم الاسلامي في تركيا وايران قضية السلطة والنواب والانتخاب (عصر المشروطة) وظهرت مفاهيم الحرية والعدالة والمساواة و **الحقوق العامة** والفصل بين السلطات فنشأ **تياران**: احدهما يؤيد هذا التطور ويجد له أصولاً في الفكر النظري الاسلامي، وآخر يدافع عن السائد الفكري بالفصل بين مهام الفقهاء ومهام السلطة السياسية (الأمور العرفية) ومثل الاتجاه الاول وظهر إلي جانبه تنظير الشيخ محمد حسين النائيني في كتابه (تنبيه الامة) وقد سبقه الكواكبي (١٨٥٥ – ١٩٠٢م) الذي ولد في حلب، وعمل في الصحافة والتقي بجمال الدين الافغاني في ١٨٩٥ م) في الاستانة، ثم استقر في مصر (١٩٠٠م) فنشر كتابه: «**طبائع** الاستبداد و**مصارع الاستعباد**» في مصر ١٩٠١م، **ثم دسّ له السم** في (١٩٠٢م) ودفن في القاهرة؛ ففي كتابه ذاك اعتبر الكواكبي الاستبداد أساساً في **تخلّف** المسلمين، م ن كاتب ايطالي (فيتوريو الفيري) الذي **تناول** الاستبداد وعلاقته بالدين والعلم، والمترجم إلي التركية (١٨٩٨م) ومن يقرأ فصل الاستبداد والدين في كتاب الكواكبي، وفصل الدين وحقوق الانسان يتوصل إلي شبه يقين أن النائيني قد اطلّع علي كتاب الكواكبي وتاثر به، وقد ذكر بعض الباحثين أن النائيني كان **علي صلة** بجمال الدين الافغاني منذ أيام دراسته الأولي في اصفهان.

والنائيني في هجرته الي العراق كانت سامراء مستقره الاول وكان السيد اسماعيل الصدر من أوائل من تلمّذه، ثم المجدد الشيرازي، بعدها **لازم** الآخوند الخراساني، **فأثر** هولاء في صياغة توجهاته فهم جميعاً ممن يصير علي المشاركة الجادة في صناعة **الحدث** التاريخي وفق **رؤي** تجديدية. وقد صدر كتابه (تنبيه الأمة) في ١٩٠٩ م، وقد توفي النائيني بعد ذلك التاريخ بـ (٢٧) سنة قضاها بين مرجعية **منافسة** لمرجعية السيد أبي الحسن الاصفهاني بعد أن عاش **صداماً** مع المستبدة، و**نفي** خارج العراق لسبب **مواقفه** ضدّ الإنجليز، ليعود في أواخر عمره إلي العراق، و يتولّي نظرياته في علم الأصول.

المضمون الدستورى لرسالة «تنبيه الامة» للميرزا النائينى

تتألف الرسالة من مقدمة طويلة وخمسة فصول وخاتمة؛ ففي المقدمة ابتدأ النائيني من فكر ة أن وجود الدولة في أي مجتمع ضرورة فطرية وعقلية، أيد الشرع تلك الضرورة فأصبحت ضرورة قانونية أيضاً؛ فضلاً عن موافقة سلوك النبي والأئمة عليهم السلام لذلك، ووظائفها حماية البلاد و **تمشية** امور الناس ومصالحهم وفق نظام، والحكومات في تاريخ البشرية نوعان : منها ما يقوم علي اساس ان الحاكم مالك للبلاد والعباد مطلق تصرّ فهفيهما، وسلطانه استبدادي؛ فهو يحكم أمة ذليلة تسودها – هي ذاتها – قيم الاستبداد كما يمارسه كل صاحب سلطة علي من هو في سلطته. واخري حكومة **أمناء** علي إدارة أمور الناس فهي (السلطة) ولاية وأمانة، ثم يشترط في بيان كل صنف و آثاره ونشأته وتأثيره علي نهضة الأ مم ليتوصل إلي ان السبب الرئيس في التخلّف هو الاستبداد، ولا بديل للأمم **الناهضة** إلا بالتخلّص منه وإقامة النظام البديل ثم يقرر أن أصل السلطة في التصور الشيعي هو سلطة المعصوم بوصفه الفرد الأ كمل إلا أنها غصبت منه وبغصبها غلب الا ستبداد وصار سمة لتجربة أمتنا السياسية بل الحضارية، ويقررّ أنّ الغاصب قد غصب حقين : حق الله وحق الناس، وأنّ من النادر أن يجد المجتمع حاكماً عادلاً كريماً كالمعصوم ولا من يقترب منه، فلابد اذاً – مع فقدان المعصوم وندرة العدول أن ينتخب الناس العدول الأ مثل فالأمثل، وينتخبون إلي جنبه هيئة مسدّدة من العقلاء العدول والعلماء لمراقبته ومحاسبته، ويقيد الجميع بدستور يتضمن كيفية إقامة السلطان، ودرجتها، وحرية الامة وتشخيص الحقوق، ويكون الدستور بالنسبة للدولة مثل الرسالة الع ملية للمكلفين، شرط ألا يتعارض الدستور مع قوانين الشرع، ولا يعتبر أي شرط آخر قيداً علي صحة الدستور ومشروعيته، وهذه النظرية في رأي النائيني وسط بين حكومة المعصوم وحكومة الاستبداد.

ولعل ما يكشف من عباراته عن اطلاعه علي كتاب الكواكبي، قوله: «ومن هنا يظهر لك **جودة** استنباط أهل الفن عندما قسموا الاستبداد إلي استبداد سياسي وآخر ديني. وختم مقدمته : إن وظيفة الدين **استنقاذ** حرية الامم، وإنها أهم مقاصد الانبياء، وإن أهم ركنين في أية رسالة سماوية : الحرية والمساواة في الحقوق والأحكام والتقاضي. ثم ردّ علي استدلالات (المستبدة).

ذهب النائيني الي أنّ الموقف الشرعي يدعونا الي ايجاد حكومة منتخبة، وعدّ ذلك مقصداً شرعياً، كما ر أي أنّ الاستبداد غصب مركّ ب لحق الله في وجوب طاعته بتولية المعصوم وحقّ الأ مّة في التمتع بالعدل والحرية : لذا فالحكومة الدستورية تجعل الغصب فقط في شأن حقّ الله، لأنها **تحدد** الجور قدر الامكان ولا تتخذ مغصوبية المعصوم **ذريعة** لاسقاط تكليف **الانعتاق** من الاستبداد.

وقد فصّل النائيني في الفصل الخامس ركني : الحرية والمساواة، وفي الفصل الرابع أورد شبهات المعارضين لاطروحته ورد عليها؛ منتهياً إلي صحّة انتخاب أعضاء مجلس النواب، وبيّن مهامهم.

والحكومة المنتخبة – عنده – هي حكومة عدل نسبي، مقابل عجزنا عن التمتع بحكومة العدل المطلق التي هي حكومة المعصوم، وهذا العدل النسبي يتم بالانتخابات والبرلمان والدستور؛ وبذلك نقل النائيني الخطاب الدستوري الشيعي من الانحسار في المشروعية الدينية إلي **خطاب** تتجلّي فيه المشروعية المدنية السياسية **المستمدة** من الدين، وقد **حشد** النائيني في رسالته عشرات الأ دلة من القرآن والسنن الفطرية والأحاديث النبوية وكلام الائمة من نهج البلاغة وبقية كتب الرواية والتجربة العلمية.

بيد أن عوامل متعددة – مختلف عليها – أدت إلي أن **يسحب** النائيني كتابه ويتنصّل منه، و لم تتتا بع أفكاره عند تلاميذه .. حتي ظهر كتاب السيد الخميني (الحكومة الاسلامية أو ولاية الفقيه) الذي كتبه في مدينة النجف، ونشره عام ١٩٧٠ م، ثم نظرية السيد الشهيد محمد باقر الصدر الدستورية والتعديلات التي أجراها علي أفكاره بحيث غدت أفكاره تعبر عن أكثر من أطروحة، كما سوف نري إن شاء الله تعالي.

الفقه الدستورى فى مدرسة السيد محمد باقر الصدر

من المصادفات **الملفتة** للنظر أن الشهيد الصدر يشاطر قول من يري أن الدولة الإسلامية في عصر الغيبة ليست دولةً معصومة عن الخط أ، لذلك **اتجه** أول أمره إلي نظرية حكم الامة لنفسها وفق نظرية ال شوري، فللأمة بموجبه ولاية الأ مر، وأي شكل شوري يعدّ صحيحاً ما لم يتعارض مع **الثوابت** الشرعية، وما لم **يهدر** مصالح الامة الفعلية والرسالية، و**في ضوء** هذه يحتكم إلي صناديق **الاقتراع** وحكم الأكثرية البرلمانية في مقام الترجيح بين الخيارات ...، ويروي أن الصدر قال بجواز ا لأخذ بولاية الفقيه بشرط **الكفاءة** الواقعية، وهي الاجتهاد الشرعي والعدالة، والخبرة السياسية بالنسبة للفقيه الذي يتولّي الاشراف علي إدارة الدولة و**المجتمع**، وفي أواخر حياته **دمج** الصدر بين النظريتين بما سماه : (خلافة الأمة وإشراف الفقيه)، وتتلخّص هذه النظرية علي:

١. إذا حرّرت الامة نفسها فهي مصدر السلطات، وصاحبة الحقّ في ممارسة السلطات استناداً إلي قوله تعالي: (وَأمرُهُم شُوري بَينَهُم) .

٢. إنّ عدداً من أحكام الشرع موجّه نحو المجتمع؛ فلابد من **تفعيل** الفقه المجتمعي، ولابد من دولة تحت اشراف الفقهاء للاشراف علي امتثال التكاليف.

٣. إن السيادة لله تعالي، والولاية بالنيابة للامة، والفقيه جزء من هذه الامة إذا كان الأبرز **وعياً** و **نزاهة**، وكما أنّ للمواطنين رأيهم فله رأيه في المشاكل الزمنية، ولكن بقدر ما له من تأثير في الأ مة، وقد سماه (الشاهد والشهيد) أي أن يكون له رؤية ايديولوجية (شاهد) و**يشرف** علي سير الجماعة ويتدخل لتعديل **المسار** متي انحرف عن التطبيق، فمركزه القانوني يتركز في ضمان تطبيق الشريعة، وعلي نحوين: معرفة موضوعات الحكم وتشخيص مصلحة الامة (من خلال مجالس الخبراء) وملء منطقة الفراغ التشريعي وفقاً **للمؤشرات** العامة والاصول النصية والقواعد الاجتهادية فيما سكت عنه النص أو **اوكل** النص الأمر فيه إلي المناط العقلي والتطور **الحضاري** للمجتمعات.

أما صفات الفقيه (الموجّه) عند السيد الصدر، فأنه معيّن **ربانياً** بالوصف والخصائص، وعلي الامة أن تعرفه بالشخص وتختاره بوعي بحسب تلك التوصيفات؛ لذلك ينبغي أن **يرشح** من اكثرية اعضاء مجلس المرجعية ويؤيد التشريح من عدد كبير من العاملين، وفي حالة تعدد المرجعيات بنفس المواصفات **يصار إلي** الاستفتاء العام علي تشخيص مرجع الامة.

٤. ويري السيد الصدر جواز فصل السلطات - بعد عصر العصمة – كما يري ضرورة انتخاب رئيس السلطة التنفيذية، ولم يتضح ما إذا كان رأية اختيار النظام (البرلماني او الرئاسي)، بعد ترشيحه من المرجعية، أو من غير المرجعية، كما يري انتخاب اعضاء مجلس النواب، وضمناً لابد من دستور تستفتي عليه الامة؛ فيفهم منه أن هناك اربع سلطات : سلطة المرجعية (اشراف وتوجيه و تقويم) والسلطة التشريعية (مجلس النواب) و السلطة التنفيذية، والسلطة القضائية.

٥. ويري أنّ علي مجلس النواب الاستعانة بالعقل الاجتهادي لتشريع القوانين وفق نظرية **ملء الفراغ** التشريعي، بما لا يتعارض مع الدستور، وعلي المجلس مراقبة السلطة التنفيذية ومحاسبتها.

ويمنح (المرجع) سلطة قيادة الجيش، وامضاء انتخابات البرلمان، ومراقبة التنفيذ الحكومي و **البت** في دستورية القوانين، وإنشاء **محكمة عليا** ، و **ديوان** للمظالم.

٦. وتقرّر أطروحة الصدر أن ليس للمرجع شأن مباشر في التخصّصات التفصيلية للوزراء، إنما تنحصر مهامه في الاشراف والتوجيه العام.

مميزات في أطروحة الصدر الدستورية

وفي أطروحة الصدر آراء متقدمة في النضج والوعي الدستوري، منها:

١. إن المسلم علي نوعين : المسلم الملتزم والمسلم الظاهري، ويعاملان علي قدم المساواة في الحقوق والواجبات، وهذه تحلّ إشكالية الإقصاء في الفكر الديني.

٢. إن المرتد – فطرياً أو ملياً – إذا رجع عن ردّته تقبل عودته سواء كان ذلك واقعاً أم ظاهراً، ويعامل كبقية المسلمين، وهذا الرأي خلاف المشهور.

٣. إن الوطن الاسلامي منه ما كان استحقاقاً سياسياً كاختيار أغلبيته الروية الاسلامية، ومنه ما كان استحقاق **مواطنة**... وهذه رؤية متقدمة علي التفكير السائد.

٤. إن المعارضة في دولة غير إسلامية حقّ شرعي، لكن لايجوز القيام بأعمال تعرّض العاملين والناس إلي الخطر، بل علي **المثقفين** ايضاح ما تجهله الدولة من نظريات الاسلام بالحوار، مع ضرورة إطاعة النظام العام وحتي مع اختلاف في وجهات النظر مع دولة مسلمة غير اسلامية القوانين، فان إطاعتها واجبة فيما يجب فيه توحيد الر أي كالضرائب والامور العامة، أما فيما له مجاله الخاص – دون أن يؤثر علي وحدة الكيان – فللمكلف اجتهاده المخالف لاجتهاد الدولة.

٥. أما إذا تعمّدت الدولة التمسك بمخالفات صريحة للثوابت والمصلحة الوطنية فللمعارضة حقّ العمل **لاستبدالها** علي أن لا يكون بالحرب الداخلية إنما طبقاً لأحكام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي احسن.

إلا إذا تعمدت الحكومة تلك **إبادة** و**استئصال الدعاة**.

أما فيما يخص السلطة القضائية، فقد ظهرت عند السيد الشهيد أفكار أهمّها:

أ. لا يمنح منصب القضاء إلا للمجتهد العادل، ولا يمنع مجتهد من ممارسة هذا الحقّ، ولم يظهر ر أيه – في حدود ما اطلعت عليه – في مسألة القضاة المأذونين بالقضاء .

ب. يجب علي الدولة **توفير** المجتهدين العدول لممارسة القضاء بما يسدّ حاجة الأمة.

ج. مع تعدد آراء المجتهدين في الموضوع الواحد؛ فإن **تبنّي** الحاكم اجتهاداً ما كان علي الجميع القضاء وفقاً له؛ فمن كان مخالفاً قضي به بالوكالة عن ذاك المجتهد.

و**ثمة** قضية دستورية أخري في تراث السيد الصدر وهي أنه حينما أصدر رسالته العلمية (الفتاوي الواضحة) أعرض عن التصنيف التقليدي السائد، وقسّمها إلي أربعة أقسام : العبادات، وأخرج منها الجهاد والزكاة والخمس والامر بالمعروف، ثم الأموال التي قسّمها إلي أموال عامة (الزكاة، الخمس، الخراج....)، وأموال خاصّة، فعرض فيها أسباب التملك والحقّ الخاص والاحياء والضمان.... وأحكام التصرف بالمال، والتصرف الاجتماعي والخاص. ثم الأحوال الشخصية والأحكام الاجتماعية، وأفرد للسلوك العام - وهو سلوك ولي الأمر في مجالات

الحكم والقضاء والحرب والعلاقات الدولية والولاية العامة والحدود والجهاد - باباً خاصاً.

قراءة مقارنة بين نظريتيّ النائيني والصدر الدستوريّتين

أ. تتميز نظرية السيد الصدر بمواصفات زائدة عن السائد التقليدي في المرجع الفقيه، فإضافة إلي العلم الشرعي والعدالة، هناك حاجة للخبرة الفعلية، بينما **تفتقد** نظرية النائيني هذا التوصيف.

ب. تميّز نظرية الصدر بين تك ليف الناس في وضع **المعارضة** وبين وضع استلام زمام القيادة؛ ففي عصر المعارضة يفترض الصدر الفقي ه عقلاً موجّهاً، بينما في عصر القيادة يري مهمّته الإشراف والتوجيه لإدارة الدولة وليس التنفيذ المباشر.

ج. أغفلت نظرية النائيني آثار مفهوم الخلافة الربانية علي الأرض (الاستخلاف) لعموم الإنسان وما يترتب عليها، بينما أكّدت عليها نظرية الصدر.

د. تمنح نظرية الصدر المرأة دوراً واسعاً، وتسكت عنها نظرية النائيني.

هـ. **يشدّد** الصدر علي احترام غير المسلمين ويؤكّد علي **تمتعهم** بالحقوق والحريات، فيما تسكت نظرية النائيني عن ذلك.

و. لم تقدّم أ طروحة متكاملة عن السلطة القضائية في النظريتين معاً، إلا أن الصدر جعلها تحت إشراف المرجعية، ويمنح الصدر سلطة القضاء للمرجعية للحفاظ علي سلامة التطبيق.

ز. تمنح نظرية الصدر للناس مهمّة تشخيص موضوعات الأحكام وعلي الفقهاء تشخيص الأحكام نفسها.

ح. تمنح نظرية الصدر مجلس النواب اختيار الرأي الراجح عند تعدّد الخيارات بما يتناسب مع المصلحة، حتي لو خالفت المرجع الفقيه نفسه...

التعليقات الدستورية عند الشيخ محمد جواد مغنية

وقد **حفلت** الآراء الدستورية ذات الصلة بولاية الفقيه بدراسات وتعليقات كثيرة، منها تعليقات الشيخ محمد جواد مغنية وأبرزها:

تصريحه بأننا لا نعرف طريقاً للحكم سوي الرجوع إلي آراء الناس عامّة، ولذلك ليس هناك غير الانتخابات من سبيل.

إنّ الفقهاء لا يتميزون عن الناس في خضوعهم لسياسات الحكومة المنتخبة وينحصر دورهم في استنباط الأحكام وفي القضاء الصلحي بين الناس والدعوة إلي الخير.

يميز الشيخ مغنية بين الثوابت والمتغيرات؛ فيري العقائد والعبادات والإرث ولزواج والطلاق ثوابت، أما المعاملات فهي متغيرات.

المداخلات الدستورية للشيخ محمد مهدي شمس الدين

يقول الشيخ شمس الدين : إن الأحكام التي تنظّم العلاقات الاج تماعية والاقتصادية والسياسية والعلاقات الدولية أحكام متغيرة ومرتبطة بالزمان وتتغير بتغيير المصالح؛ لذلك فهي ناشئة من إرادة **المجتمع**، وعلي الفقهاء إعطاء رأي منها وبيان الأحكام؛ وليس للفقهاء غير دور استنباط الأحكام الشرعية، وليس الفقيه نائباً للإمام المعصوم و لا ولاية له علي الأمة؛ من هنا يري العلامة شمس الدين أنّ الأمة بالانتخابات تحدّد شكل نظامها علي أساس الشوري، ولا يعد الفقه شرطاً لرئيس الدولة المنتخب. ومن البيّن أن حكومةً لا تنسجم مع طبيعة المجتمع ولا **تمتزج** في أعماق الأمة لا يكتب لها النجاح.

المعارضات الدستورية لنظرية ولاية الفقيه

ويري معارضو نظرية ولاية الفقيه السياسية أنّ النظرية تجعل الحكم السياسي من مقتضيات النصّ و **تحصر** دلالته في ما تريد و **تهمل** دلالته الأخري؛ وبذلك تجعل المعارضة الضرورية في أيّ نموذج **متحضر** في مواجهة مع النص، كما أنها تمنح الفقهاء فقط ال سلطة السياسية وتمنع غيرهم؛ فتصبح نظرية إقصائية للتكنوقراط فضلاً عن ظهور احتمالات في أن تجعل من الفقهاء وحدهم الطبقة المستفيدة، وتقترب من نموذج الحكم الثيوقراطي (الحكومة الإلهية) الذي يحكم الفقيه فيه باسم الإله...

إنّ اعتماد نظرية ولاية الفقيه لا يحتاج للش رعية المدنية إنما تطرح مكملاً للشرعية الدينية، ومن ثمّ فهي تتصادم مع الاختيار الديموقراطي المدني، ولا تطرح فاصلاً معرفياً بين الفكر الديني الثابت (النصوص والحقائق المجمع عليها) وبين الفكر السياسي المتغيرتبعاً لتعدّد دلالة النص أو تبعاً للاجتهاد.

ومنهجياً تؤدي نظرية ولاية الفقيه إلي الاعتماد علي مست ند مركّب: المستند العقائدي والمستند التاريخي علي حساب المستند الاختيار المدني، وستتحوّل في ظلها – فقط – الأحزاب الدينية، بل يحتمل أن تتحول الأحزاب إلي فرق دينية، وتمنع الأحزاب غير الدينية والمنظمات المدينة من أن تأخذ دورها السياسي و**الرقابي** للمساهمة في خلق وعي متجدّد.

إن الفقيه في النظرية فوق الدستور والقانون، فهو المشرف والموجّه وليس مقيداً إلا بالنصوص القابلة للتأويل (الذي قد يتعدّد) والاجتهاد المفتوح، وعليه فلا يصح هذا قيداً ضابطاً.

منافحات أنصار ولاية الفقيه عن صيغتها الدستورية

أما مؤيدو نظرية ولاية الفقيه فيرون:

أن مشروعية الاجتهاد واحترام المجتهدين عرفٌ تقليدي وشرعي في **الوسط** الفقهي الشيعي؛ لذلك فانّ تعدّد الدلالة لا يسبّب انقساماً بل ينظر إليه كما ينظر للراجح والمرجوح أو الصحيح والأصح، ويعتقدون أن مشروعية المعارضة ثابتة شرعاً بحيث لا تستطيع نظرية ولاية الفقيه الغاءها نظرياً أو عملياً إلا بخر وجها عن النصّ الذي نصّب الفقهاءَ أنفسهم ولاةً للأمّة، ويؤكدون أنه لما كانت مهمة الفقيه **إشرافية** توجيهية فليس ينتج عن ذلك شيء من **الإقصاء** أو **الثيوقراطية**، كما أنهم يرون أنّ اختيار الفقيه الأعلم والأعدل والخبير يتمّ عن طريق طبقة واسعة من أهل العلم؛ فلا يفرض بطريقة **قسرية**؛ وبهذا تدمج هذه النظرية بين المشروعية الدينية والمشروعية المدنية.

ولا يري أنصار ولاية الفقيه فاصلاً بين المستند العقائدي والممارسات والسوابق التاريخية التي تك وّن بأجمعها العقل **القيمي** للإنسان المسلم، وبين المستند الاختياري المدني.

خاتمة

إن وجود هذه التحولات الدستورية في الفكر السياسي الاسلامي في مرحلة تسبق القرن الماضي، ثم **تجذر**ها مطلع القرن الماضي و**تبلورها** في نصفه الثاني يكشف عن:

أ. بطلان ما أجتمع عليه الغرب من أن الفكر الاسلامي فكر استبدادي أصولي ينتج **الإرهاب** و**العنف** السياسي، في حين أن الحق ان هذا الدين له اكثر من قراءة دستورية تحترم سيادة القانون والحقوق والحريات و **تحتكم** إلي صناديق الاقتراع، وتطبّق القيم الإنسانية الرفيعة وتجعلها منظوراً ينظر الدين من خلاله...

وليس مستند هذه القراءة استجابة **للضغوط الراهنة** ، إنما هي قرأة للنص التاريخي المشار إليه في القرآن الكريم، ثم قراءة للنصوص، ولتجربة الرسول الأكرم العملية والإمام علي عليه السلام إضافة لمقاصد الشريعة.

ب. لقد دعت رسالة (تنبيه الأمة) للشيخ النائيني إلي تأسيس رؤية نقدية موضوعية للتراث الفكري، وتحليل الهزيمة الحضارية للمسلمين ومعرفة أسبابها، وتحليل أسباب **فشل** المشروعات **التنموية** في دول العالم الإ سلامي، ومجرد الدعوة لممارسة النقد العلمي والموضوعي للتراث والتجربة السياسية الإ سلامية هي خطوة مهمة و **استراتيجية** علي طريق التصحيح العق ائدي والسياسي نحو إشاعة ثقافة الحرية والمساواة والعدل وسلطة العلم.

ج. أقرّت رسالة النائيني بضرورة الإفادة من **منجزات** الغرب المنهجية و**المعرفية** و**التقنية**، والإفادة من تجربته التي سبقتنا إلي الأوضاع الديموقراطية، وبهذا **ألمح** إلي نظرية تكامل الحضارات، وهي الحلقة الثالثة بعد صدامها، وتنوّرها بالفكر الإسلامي (الأندلس: ابن رشد).

د. اتهم النائيني «بعض العقول الدينية التي تعتقد أن الاستبداد مقتضي الدين، حتي صيرت الدين مقتضي للاستبداد».

هـ. إن هذه الأفكار والمفاهيم الدستورية وجهت أنظار الدراسات المفسّرة للإحباط النهضوي إلي الأسباب العملية الفعلية القائمة، دون **تزييف** وعي الناس بأنّ ذلك قضاء من الله وقدر أو أنّه من **جراء** ذنوب العباد... وإذا كان **التنوير** الأوروبي قد نشأ كجبهة معرفية مستقلة من خارج **الكنيسة** فإن التنوير الإسلامي يمكن اعتباره **نسقاً** من الإضاءة القيمة من داخل المنظومة الأصولية الإسلامية.

كما فسّرت هذه التحولات سبب **تردي** الإبداع الفكري بفقدان الحرية اعتماداً علي مبدأ (الإبداع شرطه الحرية).

و. إن شكل الدولة الإسلامية – كما هو مقتضي التطبيق التاريخي لها – هو الدولة **الإتحادية المنضوية** ولايتها تحت سلطة العاصمة أو أن إدارة الولايات «تأخذ **منحي** مركزياً» إذا عاملنا التطبيق التاريخي علي شكل الدولة (سياسياً) فهو **اتحادي**، وإذا نظرنا إليه من الناصية الإدارية فهو «إدارة **لا مركزية**».

ز. نلحظ في التطبيقات التاريخية أن سلطة التنفيذ **لاتبتعد** كثيراً عن السلطة القضائية في الفكر الإسلامي ، لكن علي **مستوي الأداء الفعلي** نجد نصوصاً وممارسات كثيرة مقتضاها استقلال القضاء عن إرادة السلطة التنفيذية لاسيما في قضاء المظالم، هو عبارة عن قضاء يحاسب رموز السلطة التنفيذية.

ح. ومن مباحث الوزارة في التطبيق التاريخي نلحظ أنّ شكل النظام يقترب من الشكل **الرئاسي** طالما أن تعيين الولاة وحكّام الأقاليم والوزراء بيد الخليفة.

ط. إن الأحاديث المروية عن النبي في ولاية الجائر والفاجر إخبارات عن الرسول الأكرم فهي لوحدها لا تحمل أمراً باطاعتهم، لكنها زيدت بـ (فاسمعوا لهم وأطيعوا)، ويمكن حملها علي حال عدم القدرة علي استبدالهم وعزلهم. لكن ثقافة الاستبداد جعلتها هي القاعدة... وإلا فإن نقد المتن بعد غض النظر عن الأسانيد – لا يحتمل أمر النبي باطاعة الظالم، إذ بذلك يمنح الرسول الأكرم الشرعية للاستبداد.

ي. من فكر الماوردي نلحظ «أن الناخبين ليسوا عموم الناس إنما من تتوفر بهم شروط محددة، وبذلك يكون الشكل الانتخابي هو الشكل الجزئي وليس العام، ولا يمكن – وفق اجتهاد الماوردي – اعتبار بلد الامام هو القاعدة الانتخابية إلا علي

اعتبار الوضع التاريخي وصعوبة أخذ آراء مواطني الدولة وليس علي أسقاط حق المقاطعات.

ث. إن ولاية العهد لها شكلان:

١. الشكل الشرعي، وهو ما أسّس علي قاعدة النصّ المسبق – كما فيما رواه ابن كثير من أنّ الأئمة اثنا عشر كلهم من قريش. فيكون العهد من الله تعالي وليس من الإمام السابق للاحق، وليس لمن يعهد خيار في تشخيصه إنما هو مشخص أساساً بأمر الله وبالحديث الصحيح المروي من الطرفين.

٢. أما الشكل الثاني فهو استئثار هذه الشكلية الدستورية الخاصة بأئمة آل البيت، ونقل صلاحية العهد والتشخيص من الله إلي الخليفة المستولي فهو يختار من يلي الأمر بعده . وهذا التفريق قد غاب في الفكر الدستوري الإسلامي عن الماوردي وساق التولية بعهد السابق علي أنّها إحدي الحقائق الدستورية.

المفردات و المصطلحات

الآباء: ج أب، پدر
آل: بازگشت، برگشت
آلیّات: راهکارها، ابزارها، ساز و کارها
الآليّ: راهکار، سازوکار
آنفاً: اخیراً، به تازگی
إبادة: نابود کردن، منهدم کردن، تار و مار کردن
ابارز: شناخته شده، آشنا
أباطرة: عیاشان، سرخوشان، خوشگذران
إبّان: در طول، در خلال، در طی
أبَت: امتناع کرد، نپذیرفت
ابتزاز: سوء استفاده(باجگیری)
ابرام: بستن (قرار داد)
أبلغ: رساترین
الاتّجاه السليم: گرایش صحیح، جهت-گیری درست
الاتّجاه العام: گرایش کلّی
تجاه: گرایش، جهت
الاتجاه‌المعاكس:جهت‌گیری‌عکس، گرایش مخالف
إتَّجَه: روی آورد، گرایش پیدا کرد
إتحادي: فدرالی
إتحادية: فدرالیسم
إتساع: گسترش
اتغييب: پنهان کاری، إخفا
إثارة: برانگیختن، تحریک کردن ، طرح کردن
أثّر: تأثیر گذاشت
أثرياء: ج ثری، ثروتمند، توانگر
إجازات الحمل: مرخصی بارداری
إجازات مدفوعة: مرخصی‌های کاری
إجتذاب: جذب نمودن
إجترار: يدك كشيدن
إجراءات: تصمیمات
أجواء: ج جو، فضا، حال و هوا ، اوضاع و احوال
أجيال: ج جیل، نسل‌ها
إحباط: شکست، ناکامی
احتوا(على):به دست آوردن، در بر گرفتن
أحداث: ج حدث، رویدادها، اتفاقات
اختزال:کوتاه‌سازی، مختصرنویسی، جمع و جور کردن
الإخصاب: بارور بودن، حاصلخیز بودن
إخضاع:به‌تبعیت‌واداشتن،رام‌کردن، مطیع ساختن
الإخفاق: ناکامی، شکست، بن بست
إخلال: تخطی کردن، نقص وارد نمودن
أخمّن: گمان دارم، ارزیابی می‌کنم
إدراج: گنجاندن، درج نمودن

أدقّ: دقیق‌تر
أدني: پایین ترین، کمترین
أدّي: منجرشد
الإذلال: تحقیر
أرباح: ج ربح، سودها
ارتأينا: صلاح‌دیدیم، بهتر دیدیم، مناسب دیدیم
أرضية: زمینه
أركز: متمرکز می شوم، تأکید می‌کنم
أرملة: بیوه
إرهاب: تروریسم
إرهاق: ستم، جور، ریختن (خون)
إزالةالطبقيّة: برداشتن فاصله طبقاتی، نفی فاصله طبقاتی
أساليب: جأسلوب، روش ها، راهکارها
إستئصال: ریشه کن کردن، از میان برداشتن
استباقاً للنتائج : از پیش نتیجه گیری کردن
إستبدال: جای‌گزین کردن
استبعد: بعید شمرده شود ، مقبول نیفتد
استثمار: به کارگیری، بهره کشی
استحضار: تهیه کردن، فراهم نمودن
إستحضرت:آماده‌کرده‌است، مهیا نموده است
استخلاص:استنباط،استنتاج،به‌کف آوردن
إستدعى: در پی داشت
استذواق: چشش
إسترجاع: برگرداندن
استرضاء:رضایت‌کسی را به دست آوردن
استشارة: مشورت کردن، بهره فکری بردن، شور نمودن
إستشاط: برافروخته است
إستعادة: بازگرداندن
استعباد: به بندگی گرفتن
استعراض: بررسی، به نمایش گذاشتن، ارائه
استعصاء: گردن‌کشی
إستعنّا: مدد جستیم، کمك گرفتیم
إستغراب: تعجب، شگفتی، حیرت
استقصائي: فراگیر
استنساب: پسندیدن، مناسب یافتن
استنطاق: به سخن در آوردن ، مطالبه سخن
استنقاذ: نجات دادن، رهایی بخشی
استيراد: وارد ساختن
الاستيعاب: فراگرفتن، فراگیرشدن
الأسريّ: خانوادگی
أسريّة: خانوادگی
الأسُس:جاساس، پایه‌ها، أصول، مبانی
إسعاف: یاری کردن، مدد رسانی
أسلوب: روش، سبک، راهکار
أسلوب‌صناعي:روش‌غیرطبیعی،روش صنعتی

أسلي نفسي :خود را آرام می کنم، به خود دلداری می‌دهم

أسوة: الگو، با الگو برداری از، با نگاه به

إسهام: سهیم بودن، نقش داشتن

إشاعة: نشر، گسترش

إشكالية: مسئلهٔ حاد، مشکل وارد، معضل بحث برانگیز

إصدار: انتشار، چاپ، صادر کردن (فرمان و ...)، پدید آوردن

اضطرتها: آن را وادار ساخت، او را مجبور کرد

اضفاء: دادن، بخشیدن

إطار: چهارچوب، محدوده، حوزه، حیطه، قالب

أطروحة: نظریه، تز، رساله، طراح، فرضیه

إعادة قراءة: بازخوانی، مرور مجدّد

إعالة:خرجی‌دادن، تأمین‌مالی‌کردن، اداره کردن

أعاني: رنج می‌برم

أعباء: ج عبء : بار، سنگینی، زحمت ، مسئولیت

اعتبار: به حساب آوردن، بر شمردن

إعتداء: تجاوز، تعدّی

إعداد: آمادگی، آماده ساختن، تهیه

أعراف: ج عرف، رسم، سنت

أعقب: جانشین شد، در پی آمد

إعلام: رسانه

إغتصاب: غصب، ربودن، هتک حرمت زنان

الإغراء: گمراه سازی، فریفتن

أغلى: گران قیمت تر

أفاد قائلا : گفت، باید بیانش (فلان مطلب را) رساند

إفتراض: فرض، تصور

أفسحت....في المجال:... مجال را بازگذاشته

الافق الحضاري: ساحتِ تمدن

إقالة: عزل نمودن، برکنار کردن

إقتراع: رای گیری

اقترح: پیشنهاد کرد

إقتصار: بسنده کردن

الأقدرية: تواناتر بودن، با توانایی بیشتر

أقرّه: او را تأیید کرد، او را تثبیت کرد

إقصاء: حذف کردن، طرد کردن، تبعید کردن

أقصى: آخرین، نهایی‌ترین

إقلاع: کندن کامل، جداسازی کامل، منصرف سازی

أكاد أجزم: تقریباً مطمئنم

أكاديمية‌الفنون‌الجميلة: مرکز دانشگاهی هنرهای زیبا

أكفاء: ج كُفُؤ: متخصصان، توانا

إلافادة منها: ازآن‌سودجستن، ازآن بهره بردن

إلباس: به اشتباه انداختن، پوشاندن

ألبتّ: تصميم گيری كردن، فيصله دادن، سخن قاطعانه زدن
الالتباس: ابهام
إلتباسات: ج التباس، ابهام، پيچيدگی
ألحان: ج لحن، آواها، آهنگ‌ها
إلغاء: ابطال، ملغی سازی، مبارزه با
ألغى: ابطال كرد، نفی كرد
اَلمَح: اشاره كرد، نشان داد
ألوان: انواع، گونه‌ها
إماتة: ميراندن، از بين بردن
أمارات: نشانه‌ها، علائم
امتدادات: گستره‌ها، قلمروها
امتدت: گسترش يافت، دامنه دار شد
امتلاك: داشتن، دارای (چيزی) بودن
امسي: شد، روز را به شب رسانيد، به شب درآمد
أمناء: ج امين، معتمدين، نمايندگان
أمنية: آرزو، آرمان
أن تؤدّي الدّور نفسه: همان نقش را ايفا كند
أن تتلقّى مزيداً من البحوث التي...: بيشتر به مباحثی بپردازد كه...
أن تُمكنّه من النجاح: آن را موفق سازد
أن يتحلّوا: آراسته شوند
أناشيد: ج أنشودة، سرودها
الانتاج المعرفي الابداعي: توليد ابتكاری معرفت
أنثى: دختر، مونث
إنجاح: موفق ساختن، به بار نشاندن
إنجاز: به‌پايان رساندن، به انجام رساندن
أنجع: مفيدترين
إنحسر: محدود شد، فرو رفت
إنسياب: وزش، جريان
إنشاد:سرودخوانی،اجرای موسيقی همراه با خواندن اشعار
إنشغال: مشغول شدن
أنصاف‌المتعلّمين:دانش‌آموختگان متوسّط
انصياع: تسليم شدن
انطبع: نقش بست
إنطلاق: آغاز، شروع
انطلاقاًمن الرجعية : ناشی از ارتجاع و عقب ماندگی، بر مبنای ارتجاع
أنظمة: ج نظام، سازمان‌ها، نظام‌ها
انعتاق: رهايی، خلاصی
أنغام: ج نغمه، آهنگ‌ها، نغمه‌ها
إنفتاح: گشايش انديشه، بازشدن فكر
إنقلابات: ج انقلاب، شورش‌ها، كودتاها
إنقياد: رام شدن، گردن نهادن
أنماط: ج نمط: روش، سبك، شيوه، گونه
الأوبرالي: اوپرايی
أوثان: ج وَثَنَ، بُت
أوجُه: ج وجه، صورت، وجه
أوّد: دوست دارم، علاقه مندم

أوردوا: آورده‌اند، وارد کرده اند، ایراد گرفته‌اند
أوساط المسلمين: میان مسلمانان
أوساط: ج وسط، محافل، میان
أوكَلَ: سپرد، واگذار کرد
اهل الحلّ والعقد: افراد متنفّذ، اصحاب فکر ونظر
أهليّ: محلیّ، ملّی
ايجابيات: امور مثبت، نکات مثبت
إيحاء: اشاره کردن، القاءنمودن
إيصاء: وصیت کردن
ايقاع: گونه، القاء، قرار دادن
بات: شده است، گردیده است
باغ: ظالم، متجاوز
بالتالي: در نتیجه
بالحد الادنى: حدأقل
بالمرّة: به‌کلّی، تماماً، اساساً
البانية: سازنده، به دست دهنده
بثّ: پخش شدن، پراکندن
بحتة: محض، خالص
برّ: نیکی
برامج: ج نامج، برنامه‌ها
بَرَز: ظاهر شد
برزت: نمایان شد، آشکار گردید
بساطة: سادگی، قابل فهم بودن، وضوح
بسيط: ساده
بطاقات: ج بطاقة، کارت، فیش
بفضل: به برکت، به یُمن
بكر: باکره، دوشیزه
بكل رحابة صدر: با آغوش کاملاً باز، با استقبال فراوان
البلاد النامية: کشورهای توسعه یافته
بلاداع: بدون انگیزه
بلْوَرة: شکل‌گیری، تحقق یافتن، متبلور شدن
بمستوى الظاهرة: در سطح پدیده
بمشهد من الخلق: در حضور مردم، با اطلاع عموم
بمعزل عن: ورای، بدون در نظر گرفتن، به دور از
بملء ارادتها: با کمال اختیارش
البنّاءة: سازنده، راهگشا
بنوك العمّال: بانک‌های کارگری
بنوك التخصص: بانک‌های تخصصی
بُنية: ترکیب، قالب، چارچوب
البنيويّة: اساسی،پایه‌ای، ساختاری
بواكير: ج باکوره، نخستین نشانه ها، نخستین علائم
البيئة: محیط زندگی، فضای معاش
بيجنغ: پکن
بيد أن: با وجود این، ولی
بَيدَ: در حالی که
تأثر: تأثیرپذیری
تأجيج: شعله‌ور ساختن، شوراندن
تأصيل: بنیان سازی، اصالت بخشی ، ریشه دار کردن
تأصيلي: بنیادین، اساسی، بنیاد سازی
التأكد: اطمینان، وثوق
تبديد: برباد دادن
تبريرات: ج تبریر، توجیه

تبسيط: گستراند، بسط دادن ، قابل فهم سازی
تَبَنّي: اختیار کرد، اتخاذ مبنی کرد، به پسری گرفت، پذیرفت
التبويب: باب بندی، فصل بندی
تتألف: تشکیل می‌شود، شکل می‌پذیرد
تتخطى: فراتر می رود، تجاوز می‌کند، عبور می‌کند
تتطلب: نیاز دارد، اقتضاء دارد، طلب می‌کند
تتعرض: می‌پردازد، اشاره دارد ، در معرض قرار می گیرد
تتلاقى: هم نظر شود، موافق باشد، به هم برسند
تتلخص بأمرين : در دو چیز خلاصه می‌شود
تتوزّع: تقسیم می‌شود
تتوفّر: موجود باشد، فراهم است
تثبيط: باز داشتن، مانع شدن
تثمير: به سود آور دن، با ثمر ساختن
تجاوب: پذیرش، پاسخ مثبت
تجاه...: در حق، نسبت به، در قبال
تجاهل: غفلت ورزی
تجذر: ریشه دواندن، ریشه دار شدن
تجريدي: محض، صرف، عاری
تُجَسّدُ: مجسم می‌سازد، متبلور می سازد
تجنح: می کشاند، سوق می‌دهد
تحتكم: داوری می خواهد، به داوری تن می دهد
تحتل: اشغال می‌کند، به تصرف در می-آورد
تحَثَّ: بر می انگیزد
تُحدَّد: مشخص می‌شود، معیّن می‌شود
تحدّر: منشعب شدن، سرازیر شدن
تحديد: تعیین، تعریف، مشخص کردن
تحرّر: آزادی
تحرّي: پی‌گیری، جست و جو
تحصر: محصور می کند، محدود می‌کند
تحصّن:پناه‌گرفتن، حمایت جستن
تحقيق: محقق کردن، به چنگ آوردن
تحكم: استبداد
تحميل النّص : چیزی بیش از معنی واقعی بر متن بار کردن
تحييد: بی‌طرف بودن، بی طرف ساختن
تختلي: خلوت گزیدن با ..
تخريج: استنباط، درك، فهم
تخريجات:ج‌تخریج، توضیحات،-شرح‌ها، توصیف‌ها
تخضع للمناخ: از فضا تبعیت مي-کند، پیرو شرایط است
تخطيط: برنامه ریزی
تخلّف: در جا زدن، عقب‌ماندگی، عدم پیشرفت

تخلّى عن....:کنارهگرفت، دست کشید، صرفنظر کرد
تَخلّي: چشم بپوشد، دست بکشد
تداعيات: بازتاب، آثار
تداول: رواج، متداول بودن، معمول بودن
تدعيم: پشتیبانی، حمایت
التراتيبيةّ: چینش، ترتیب بندی، سلسله مراتبی
التراثي: سنتی، میراث گرا
تراثية: قدیمی، سنتی
التراجع: بازگشت، عقب نشستن
تراوح بين :در تغییر است، در نوسان است، میان، بین
تربوي: تربیتی
ترجمة: سرگذشت
ترددات: انعکاس‌ها، تکرارها
تردّي: سقوط، واژگونی، انحطاط
ترشيد: هدایت کردن، جهت دادن
ترقب: انتظار
ترکّز: متمرکز شد، تأکید کرد
ترهن: گرو می‌گذارد
تريّث: درنگ، تأمل
التزامات:وظایف، اموری که به آن ملتزم است، پایبندی‌ها
التزايد: افزایش، فراینده بودن
تزييف: تحریف، تزویر، جعل، دست-کاری
تساؤل: سؤال، پرسش
تسامع: شهرت، نَقل محافل
تُستأمر: به مشورت گرفته شود، رأی او پرسیده شود
تستسيغ: گوارا می یابد، مناسب می‌یابد
تستوعب: فراگیرد، شامل شود
تسري: جاری می شود
تسرية: جریان بخشیدن، سریان دادن
تسريح: آزاد کردن
تَسلَّم: در دست گرفت
تسويغ: جایز شمردن، تجویز کردن
تسهم: سهیم است، نقش دارد
تسيير: پیش‌برد، اداره کردن، به جریان انداختن
تشابك: در هم تنیدگی، پیوستگی شدید
تشاور: هم‌فکری
تشجيع: تشویق، تحریک
تُشِلُّ: فلج می‌سازد
تشوّه: عیب و نقص، تحریف
تصادمية: با اصطکاک، برخوردی
تصدّي: عهده دار شد
تصرفات: کارها، رفتارها
تصنيف: دسته بندی
تصويب: رای دادن،شرکت در انتخابات
تضاؤل: کاسته شدن، کم رنگ شدن، ضعیف شدن
تضارب: دو گونه بودن، تعارض داشتن، برخورد
تضبط: تنظیم می کند، سامان می دهد
تضحية: قربانی کردن، فداکاری
تضخم: متورم شدن، حجیم شدن

تطال: زیرسوال ببرد، دست اندازی کند، می بپردازد
تطبيق: اجرا، عملی نمودن
التطبيقية: در مقام تطبیق، در مقام به کارگیری
تطعيم: پیوندزدن، همراه کردن، ضمیمه نمودن
تطلق العنان لها: آن را افسارگسیخته سازد، آن را رها سازد
تطور: پیشرفت
تطوّر: پیشرفت کرد، گسترش یافت
تطورات: پیش رفت‌ها
تطوّرات: پیش رفته ا
تَطوَّع: داوطلب شد
تطوير: پیشرفت
تعاطي: مشارکت، داد و ستد، در دست گرفتن
تعايش: هم‌زیستی دارد
تعبئة: بسیج کردن، بسیج
تعبوية: بسیجی، مردمی
تُعَدُّ: به شمار می‌آید
تعرّف: آشنایی
تعسّفيّ: خودسرانه
تعطلت: بیهوده شدن، از کار باز ایستادن
تعفف: خویشتن‌داری، پاکی
تعقد الصفقات: قرار داد می بندد
تعقيد: پیچیدگی
التّعقيد: پیچیدگی، ابهام
تعقيدات: ج تعقید، پیچیدگی
تعمّدت: قصد کرد
تعوّض: جانشین می شود، عوض قرار می‌گیرد
تغاضينا: نادیده انگاریم، تساهل ورزیم
تغريد: چَه چَه کردن (آواز مخصوص بلبل)
تغضّ النظر:چشم می‌پوشد، نادیده می-انگارد
تغطّي: می‌پوشاند، احاطه می کند
تفاديت ذلك: از بند آن رها شدم
تفاضلوا: بریکدیگر برتری داشتند
تفترض: فرض می‌کند، تصور می‌کند
تفتّقت‌عنها:آفریدن آن را،ابداع کرد آن را
تفتقد: کم داشتن، کاستي داشتن
تفرض: مقرر می دارد، الز ام می کند، تحمیل می‌کند
تفرق شمل: از هم گسیختگی
تَفَشّي: رواج، شیوع
تفعيل: فعال سازی
تفوق: چیرگی، برتری
تقاليد: ج تقلید، آداب و رسوم، سنّت‌ها
تقدّم: پیشرفت
التقدير: قدرشناسی
تقرّ: می‌پذیرد
تقرير: تثبیت، قبول

تقليدية: سنتی
تقنيّة: فن آوری، دارای فن آوری
التقويم: ارزش‌گذاری، ارزیابی
تكتسب: کسب می‌کند، می‌یابد
تكمن: نهفته است
تكوين: آفرینش، سرشت ،تحقق، شکل گیری
تكييف: انطباق، سازگاری، همخوانی
تلا: در پی‌آمد (تلاوت کردن)
تلافي: جبران
تلامستا: در کنار هم قرار گرفتند ، به هم رسیدند
تلتقي: برخورد می‌کند. دیدار می‌کند
تُلغي: الغا کند، بیهوده بداند
تلقّی: دریافت
تلمّس: جست و جو کردن، جویا شدن
تماثيل: ج تمثال، تندیس، مجسمه
تُمارَس:به‌آن پرداخته می‌شود، اجرا می‌گردد
تمتزج: درهم آمیختن، مخلوط شده، ترکیب شدن
تمتّع: برخورداری، بهره مند شدن
تمتلك: برخوردار است
تُمثل أبرز شاهد علي ...: به عنوان بارزترین نمونه (ابرز: نقش دارد در...)
تمثّل: نمایندگی می‌کند
تمثلت بـ...: به عنوان نمونه، برای ذکر مثال، مثال زدن
تمرّس بـ : سر و کار داشتن (با کاری یا چیزی)، مشغول بودن (به کاری)
تمشية: به جریان انداختن، راه بردن
تملّكُن: قادر ساختن، توانایی بخشیدن
تمنح: عطا می‌کند، تقدیم می‌کند، می بخشد
تموّجات: امواج، موج‌ها
تمويل: تأمین بودجه، تزریق پول، سرمایه گذاری
تميع: لاابالی گری، بی قیدی ، آبکاری کردن
التمييز: تبعیض، تفاوت
التناقش:بحث‌وگفت‌وگوی‌علمی، مناظره
تناقص: فروکاهید، کم شد
تناقل: نقل کرده است
تناول: بررسی کرد، تحقیق کرد، متعرض شد
تنتاب: جای می‌گیرد، صورت می‌گیرد
تنتهج: در پیش می‌گیرد، می‌پیماید
تندرج: می‌گنجد، قرار می‌گیرد
تنسب: نسبت می‌دهد، منسوب می‌کند
تنسجم: همنوا می‌شود، همساز می‌شود
تنصيب: منصوب کودن، تعیین کردن
تنظير: نظریه پردازی، نظریه دادن، تئوری سازی
تنظيم: سازمان‌دهی

تنفيذ: اجرا، عملی کردن
تنكل: سرباززند، نپذیرند
تنمويّة: عمرانی، توسعه‌ای (مشروعات تنمویّهٔ پروژه‌های توسعه)
تنمية: رشد، بالندگی
تنوّر: تنور
تنوير: روشن‌فکری، روشنگری
تنويه: اشاره
توارثت: از يك ديگر به ارث بردند
توازي: به موازات، همطراز است با
تواصل: پیوند مستمر
توثيق: وثاقت بخشی، مستندسازی
توجر: اجاره می‌کند
توجيه الوعيد : متوجه ساختن عذاب قیامت
توزعت: گوناگون شد، پراکنده شد
توسعنا:گسترش‌دادیم، توسعه بخشیدیم
توطئة: مقدمه، درآمد
توظيف: به کارگیری، به خدمت گرفتن
توفر: حاصل شد، فراهم آمد
توفير: فراهم کردن، گردآوردن
توقيع: امضا
تولّي: در دست گرفتن، عهده دار شدن، سرپرستی
تهمل: غفلت می‌کند، نادیده می‌گیرد
تهييج: به هیجان آوردن، به شور انداختن
تيار: جناح، جریان، حرکت، گرایش
ثقافي: فرهنگی
الثلاثية: سه گانگی، سه جانبه
ثِمار: ج ثمره، اثر، نتیجه، خروجی
ثمة: آنجا، وجود دارد
ثَمَن: قیمت
ثنايا: درون، لا به لا
ثوابت: ج ثابته، اصول، امور تغییرناپذیر
ثورات: ج ثورة، انقلاب‌ها، قیام ها، نهضت ها
ثورية: انقلابی
ثَيّب: زن غیر باکره
ثيوقراطيه: خداسالاری، استبداد دینی
جادّة: جدی
الجانب الحَدَثي التاريخي: جنبهٔ وقایع تاریخی
جباه: ج جبهه، پیشانی‌ها
جباية: جمع آوری مالیات
جحود: حق ناشناسی
جذر: ریشه
جذور: ج جذر، ریشه
جرّاء: از طریق، به واسطه
جليّ: آشکار، بدیهی، واضح، روشن
جنسية: تابعیّت، ملیت
الجوّالاعلامي السّلبي: فضای تبلیغاتی منفی
جودة: درستی، مرغوبیت، کیفیت
جوهرية: بنیادین، اساسی
جهار: آشکار، علنی
جهاز: دستگاه

الجهد المعرفي: تلاش علمی
جهد متواصل: تلاش پیگیر، کوشش مستمر
جُهد: کوشش، تلاش چند طرفه داشتن
الحاثّ: برانگیزنده، ترغیب کننده
حاجة ملّحة: نیاز شدید
الحافة: در برگرفته – در برگیرنده
حالمة: رؤیایی، خیال انگیز
حاولت: تلاش کرد، سعی نمود
حبيسة: زندانی
حجاج: جدال، احتجاج
حد: منع، جلوگیری
حدث: واقعه
حدثت: پدیدآمد، به وجود آمد
الحربي: جنگي، مربوط به جنگ
حَرَّفت: منحرف ساخته است
حزم: قاطعیت، مصمم بودن، ثبات
حسٌ مرهف: حس لطیف، احساس سرشار
حسبة: امور حسبیه (اموری که حتماً باید انجام شود و متولی مشخصی ندارد)
حسن التبعل: نیکو شوهرداری کردن
حَشد: گردآوری کردن
حِشمة: شرم، حجب و حیا
حصاد: درو کردن
حصة: سهم، نصیب
حصيف: نيك انديش، دوراندیش، تیزبین
حصيلة: دست‌آورد، حاصل
حضاري: تمدّنی
حضانة: سرپرستی
حضن: آغوش، بغل
حظر: منع
حفزت: واداشته، برانگیخته
حفلت: جمع شده است، همراه شده است
حقول: ج حقل، ساحت‌ها، رشته ها، عرصه ها
حكم: حکم، فرمان، حکومت
حُلّة جميلة: لباس زیبا، ظاهر آراسته
الحلقة : بخش، قسمت
حلوّ: شیرینی
حُمولات: ج‌حمولة،ظرفیت،کشش، گنجایش
حوائل: ج حائل، مانع ها
حوار الحضارات: گفت و گوی تمدن‌ها
حَوالَي: حدود
حيال: در قبال، نسبت به
حيلولة: مانع شدن، جلوگیری
خاضعة: تابع، پیرو
خالية: گذشته، سابق
خانة: جایگاه، شمار
خدوش: ج خدش، خراش
الخروج‌المسلح: قیام مسلحانه، یاغی-گری
خَرير: شُرشُر (صدای آب)
خطاب: گفتمان
خُطة: راهکار، خط مشی، تدبیر، برنامه
خُطوة: گام، قدم
خطورة: أهمیت، خطرناک بودن

الخطير: مهم، خطرناک
خطيراً: مهم، سرنوشت ساز
خلاعة: ەرزگی، ولنگاری، بی بند و باری
خلال: از طریق، به واسطه
خلص الي: رسید به .. منتج شده به
خلوّ: خالی بودن
خيوط: ج خیط، ریسمان، نخ، رشته
الدائرة: محدوده، قلمرو
دّاعي: برانگیزنده، باعث، دعوت کننده
داهم: یورش آوردن، هجوم بردن، به غفلت گرفتن، مورد حمله ناگهاني قرار دادن
الدخيلة: وارد شده، داخل شده، اضافه شده
الدراسة المنهجية: بررسی روش‌مند
دراسة: بررسی، پژوهش، مطالعه
درجت: رایج شده، شایع شده
دسّ له: دس السم لـ : سم به خورد کسی دادن
دُستوري: قانونی، حقوقی
دعاة: ج داعی، دعوت کنندگان
دعاة: ج داعی، قائل، داعیه دار
دِعارة: فحشا، بی بند و باری
دَعَم: تایید کرد، پشتیبانی نمود
دفع: حرکت داد، سوق داد
دفع: راندن، سوق دادن
دفعت: وادار ساخت، سوق داد
دَمجَ: جمع کرد، ترکیب کرد
دوافع: ج دافع، محرك‌ها، باعث‌ها
الدور الذي يمارسه: نقشی که بر عهده دارد، نقشی که ایفا می‌کند
دور: نقش، جایگاه
دُول: ج دولة، دولت، کشور
دون لجوء: بدون پناه بودن به
دَونَما: بدون
دونه خرط القتاد: بسیار مشکل است
الدويلات: ج دویلة، کشورهای کوچك
ديْدن: عادت، دأب، سبك
ديموقراطية: دموکراسی، مردم سالاری
ديوان: محکمه، دادگاه
ذات العلاقه: مرتبط، پیوند خورده
ذات صله: مربوط، در ارتباط
ذات علاقة: مرتبط، با ارتباط
ذريعة: بهانه، مستمسك
الذكاء: زیرکی، تیزی ذهن، هوش
ذوي الخبرة : اصحاب فن، آگاهان امر
رئاسي: مربوط به ریاست جمهوری
رؤوس الأموال: سرمایه‌ها
رُؤَي: ج رؤیة، عقیده، نگرش، دید
الرئيس: اصلی، اساسی
الرئيسية: اصلی، اساسی
رائدة: الگو، پیشرو، پیشگام، دیده - بان
راج: رواج پیدا کرده، شایع شده
رأسمال: سرمایه
راصدة: موشکافانه، دقیق
راقص: رقص آور، تحریک کننده
راهنه: کنونی، زمان حاضر

رب العمل: كار فرما
ربات بيوت: ج رب البيت، خانه دارها، خانم های خانه دار
ربانيّ: خدایی
ردّ الفعل: واكنش
رَدّ: بازگرداندن
ردّاً: در جواب
الردّة: برگشت، ارتداد
ردع: بازداشتن، منع كردن
ردود الفعل: واكنش‌ها
ردود: ج ردّ ، جواب‌ها، رديه ها، پاسخ‌ها
رسم: نقاشی
رصد: به دقت بررسی كردن، زير نظر داشتن، پاييدن
رصيد: سرمايه، اندوخته
رعي: محافظت كرد، مراعات نمود
رُغمَ: علی‌رغم...، برخلاف، باوجود
رَفض: رد كرد، سر باز زد، امتناع كرد
رّق: بندگی
رمز: نماد، سمبل
رَمزيّ: نمادين
رّواتب: ج راتب، حقوق ماهيانه، مقرّری، شهريه
روّاد: ج رائد، بزرگان، پيش‌گامان
الرّوح العامة: فضای عمومی، فضای كلّی
روعة: زيبايی، دلفريبی
رهان: عهد، التزام، ميثاق
رهن بـ : منوط به
رهين: درگرو

ريادي: پيش‌گام، پيش‌تاز، پيشروانه
رياضي: ورزشی و تمرينی
زَجر: سرزنش، توبيخ، منع
زُجرَ: نهی می‌شود، باز داشته می‌شود
زلّة: لغزش
زمام القيادة: زمام رهبری
الزمني: زمان‌مند، اين دنيايی، مادی
زَيف: دروغين بودن
سائد: حاكم، رائج، شايع
السائد: غالب، رايج
سائدة: شايع، رايج، حاكم
السائغ: مجاز، روا
ساد: رايج شد، مطرح شد، حاكم شد
السّباحة: شنا كردن
سَبر: كاوش، معاينه، وارسی
سجال: كش‌مكش، منازعه
سَجَّلَ: ثبت و ضبط كرد، نگاشت
سجْن: زندانی كردن
سدّالفراغات:جبران‌كمبودها،تدارك كاستی‌ها
سطر: نگاشت، نوشت
سقيم: آلوده، بيمار(روحی)
سلبيات: امور منفی، نكات منفی
سلخ: جدا كردن، كندن
سلطات: (الثلاث): قوای سه گانه
السلطة التشريعيّة: قوه‌ی مقننه
السلطة التنفيذيّة: قوه‌ی مجريه
سلطة الخيار: حق خيار فسخ
سُلطة: حكومت، مقام، قوه
سلفاً: پيشاپيش، سابقاً

سَلَمية: مسالمت آميز
سلوكيات: رفتار، منش
سِمات: ويژگی ها، نقش و نگار صورت
سمحت: اجازه داد، تجويز نمود، مجاز دانست
سنّ: پايه گذاری كرد، وضع كرد
سنام البعير: كوهان شتر
سوّغت: جائز شمرده است
سياق: بافت، ساختار
سيدة الساحة الفنية: يكه‌تاز ميدان هنر
سيرورة: سير، حركت، پيش روی
شؤون الأسرة: امور خانواده
شاطر: شريک شد، سهيم شد، همراهی نمود
شجارات: ج شجار، نزاع
شحذ: پرورش، تقويت، كارآمدسازی
شَذَّ: مخالفت ورزيد، سرپيچی كرد
شريطة: مشروط به اين‌كه
شطر: قسمت، بخش
شعوب: ج شعب، ملت، مردم
شقائق: ج شقيقه، خواهر تنی
شمولي: فراگير، جامع
شياع: رايج شدن، رواج، به راه افتادن
شيكات: ج شيك، چک
الشيوعية: كمونيسم
صاغ: شكل‌داد،به‌وجود آورد
صحّي: بهداشتی
صِدام: درگيری، برخورد
صدقية:صداقی،مربوطبه‌مهريه و صداق زن
صُعُد:ج صعّيد،زمينه، زمين، عرصه (على هذا الصعيد : در اين زمينه)
صعيد: زمينه، عرصه، زمين
صفوة: برگزيدگان، نخبگان
صك: (ج: صكوک) چك‌ها
صكّوا: بزنيد، بكوبيد
صميم: ذات، ماهيت، عمق
صياغات: ج صياغة، ساختار، تركيب
صياغة: شكل دهی، ترسيم كردن، ساختن
صيرفة: تبادل پول، صرّافی
صيرورة: تحوّل، تغيير، شدن
صيغة: شكل، قالب، ساختار
ضآلة: اندك بودن، ناچيز بودن
ضاغطة: فشارآور، دست و پاگير
ضحالة: كم عمقی، اندک مايگی
ضخم: بزرگ، حجيم
ضرائب: ماليات، جريمه‌ها
ضغوط: ج ضغط، فشار
ضليع: خبره، ماهر، چيره دست
ضم: دربرگرفت
ضمّنا: با ما همراه شد، به ما ضميمه شد
طابع: اثر، نقش، نشان
الطابع‌العام:ساختاركلّی، شاكله عمومی، ويژگی كلی
طاعة عمياء: اطاعت كوركورانه
طفيفة: كم، اندك
طقس: نُسُک، ادب دينی، شعائر مذهبی

طليعي: پیشگام، پیشاهنگ، برجسته
طوال: در طول، در طی
طوعيّ: داوطلبانه
طول باع : لیاقت، شایستگی، توانمندی کافی
طيات: درون، میان،داخل
ظاهرة شائعة: پدیده‌ی رایج
ظاهرة: پدیده
ظروف: ج ظرف، شرایط، اوضاع و احوال
عائق: مانع
العائلية: خانوادگی
عاب: ایراد گرفته است
عابرة: گذرا
عاتق: عهده، ذمه
عاشت ... واقعها: مطابق نیازهای زمان زیست
عاطلة: رها شده، بی‌مصرف
عالج: بررسی کرد، رسیدگی کرد
العالقة: آویزان، معلّق، موانع موجود
عانت: رنج برد
عاهات: ج عاهه، بیماری ها
عَبرَ: توسط، به وسیله، از راه
عَدّ: به حساب آورده است، شمرده است
العدوان: دشمنی
العديد: بسیاری، تعدادی
العديدة: گوناگون، متعدد
عذب: گوارا، شیرین
عرض: ارائه
عُرضة: در معرض
عزل: جلوگیری از انعقاد نطفه
عزوا: نسبت دادند
عسكري: نظامی
عضل: سخت‌گیری، منع کردن
عَضوض: گزنده
عطية: هدیه
عفويّة: جوشش، تراوش
عقدي: قراردادی
علاقة: ارتباط، نسبت رابطه
علّقَ: حاشیه زد (برگفتاری)
علي أبعد تقدير : حداکثر، بنا به بعیدترین فرض، در مرتبه نهایی
على إثر ذلك: به دنبال آن، در پی آن
على أقل تقدير: دست کم، حداقل
على أمل: درآرزوی، به امید
علي سبيل المثال: به عنوان نمونه
على صلة: در ارتباط با، در رفت و آمد با
على غرار: به همان معنی، مانند ، بر طبق
على مرّ التاريخ: درگذر تاریخ
عمدت: تکیه کرد
العمل الرسالي: رسالت، کارآرمانی
العُملة: پول، وجه نقد، ارز
العُمولة: حق دلالی، وجه العمل
عَنَت: مصیبت، رنج
عنف: خشونت

العنف الجسدي: برخورد فیزیکی، خشونت بدنی
عودة: بازگشت
الغاء الملكية: لغو مالکیت
غرس: کاشتن
الغزو الثقافي: تهاجم فرهنگی
غزيرة: فراوان، پرحجم
غضّ النّظر: چشم پوشی
غوّيات: امور مربوط به زبان و لغت
غير مسبوق بمثله: بی سابقه، مانند آن سابقه نداشته
غير مطروقة: بررسی نشده
غيرشعوريه: ناخودآگاه
فئات: ج فئة : گروه‌ها، دسته ها، طبقه‌ها
فائض: سرریز، اضافی
فائقة: بالا، چشمگیر
فارق: تفاوت
فارق جوهري:فرق اساسی،تفاوت بنیادین
فاعلة: کارآمد، مؤثر
فترة: دوران، روزگار، برهه، مقطع
فحسب: به تنهایی
فرَاغ: جالی خالی، خالی بودن
فرُص: ج فرصة،فرصت، ظرفیت
فُرضَ عليه: بر آن تحمیل و الزام شده
فشل: شکست
فضفاضة: باز، وسیع
فضلاً عن: چه برسد به
فطِام: از شیرگرفتن
الفقه السلطاني: فقه حکومتی
الفلاحة: زراعت، کشاورزی
الفلكورية: محلّی، بومی
فلم تعد تجد: دیگر نمی‌یابی
الفوارق: ج فارق، فرق، تفاوت
فوضوي:آشوبگر، آشفته، بی‌نظم، درهم و برهم
في تقديري : به نظر من، بنا به محاسبات من
في ضَوء: در پرتوی، به لطف
في هذا الإطار : دراین چارچوب، در محدوده
في هذا السياق عينه : دقیقاً در همین یافت، در همین رول و روند
في هذا الشأن: در این باره، در این خصوص
قائماً ونشيطاً: بر پا و فعّال
قاصمة: شکننده، خُرد کننده
قاضية: حکم کننده
قبالة: در مقابل، رو در روی
القدامى: ج قدیم، قدما، گذشتگان
قدَّروا: سنجیده‌اند، ارزیابی کرده‌اند
قدوة: الگو، اسوه
قرَار: تصمیم
قرارات: ج قرار، تصمیمات
قِران: ازدواج، همراهی
قرنَ: بمانید، آرام بگیرید

القروض بفوائد: قرض‌های با احتساب سود
قسري: جبری، قهری، از روی اجبار
قَسرِيّة: از راه زور و اجبار
قسطاً من...: مقداری از
قصور: ج قصر، کاخ‌ها
قصوى: بالاترین حد
قضى على: از بین بردن، فائق آمدن بر
قضية في واقعة: مسئله شخصی، قضیه موردی
قطاعات: ج قطاع، بخش ها، قسمت‌ها
قطيعات: ج قطيعة، گروه ها، مجموعه ها
قلائل: ج قليل، اندك، كم
قمعية: سركوب گرايانه، خشونت آميز
قوادة: واسطه‌گری در فحشا
قوالب: ج قالب، قالب، ترکیب، ساختار
قِوامة: برتری، قوام
قوننة:قانونمندکردن،قانونی‌کردن
قيَّد: محدود کرد
قيدالطبع: در دست چاپ، در حال چاپ
قيس: سنجیده شود، ارزیابی شود
قيم: ج قيمة، ارزش‌ها
قيمة سلبية: ارزش منفی؛ ضدّ ارزش
قيمومة: سرپرستی، قیومیت
قيمي: ارزشی
كادت تنقرض: رو به انقراض بود، رو به نابودی بود
كافةً: به تمامی، به صورت کامل
كامن: نهفته، پنهان
كانت تدرج: قرار می‌داد، مندرج می‌کرد
كُره: نارضایتی
كفّ: دست برداشتن، بازداشتن، خودداری
كفؤ: هم‌سطح، هم مرتبه، همتا
كِفاءة: کفایت، شایستگی، لیاقت
كلّية: دانشکده
كَنس: جارو زدن
الكنى: ج كنيه، لقب
كنيسة: کلیسا (تشکیلات مسیحیت)
كيان: موجودیت، هویت
كيمياء: شیمی
لا تبتغوا: طلب نکنید، نجویید
لا تخوض: داخل نمی شود، نمی پردازد
لا ترقى: نمی رسد
لا تصمد: طاقت نمی‌آورد، مقاومت نمی کند
لا تقدّر: اندازه گیری نمی شود
لا تُلقي إليه بالاً: به آن توجهی نمی شود
لا يتسنّى: آسان نیست، میسر نیست
لا يتعطل: متوقف نشود، تعطیل نشود
لا يُحرَز: احراز نمی‌شود، به دست نمی‌آید
لا يدِينُ: اعتقاد ندارد
لا يفضي: منجر نمی‌شود، نمی انجامد

لا يمنى: دچار شدن، گرفتار شدن
لا ينطلق:سرچشمه نمی‌گیرد، آغاز نمی-شود
لاتصمد: تحمّل ندارد، نمی پذیرد، مقاومت نمی‌کند
لاتفصله: جدا نمی‌سازد
لاتكمن: نهفته نیست
لازَمَ: همراهی کرد، مصاحبت کرد
لافت: چشمگیر، جالب توجه
لاقت: ملاقات کرد، روبه‌روشد، مواجه شد
لامركزية: غیر متمرکز
لايتأتى: صورت نمی‌پذیرد، مقدور نیست
لايتعدى: تجاوز نمی‌کند، فراتر نمی رود
لايزول: از بین نمی‌رود
لايسعنا ذكرها: مجال بیان آنها نیست، نمی‌توان آن‌ها را ذکر کرد
لايشكّل: شکل نمی‌دهد، به وجود نمی - آورد
اللّباب: چکیده،عصاره، مغز
اللجوء: پناه بردن، دست به دامان شدن
لدى: هنگام، نزد
لزوم: ماندن (در خانه)
لصَّفح: گذشت و بخشش
لِعَمومة: ج عَمّ، عموها
لم أعثر: نیافتم
لم تتخلّف: عقب نماند
لم تتنكّر: غریبه نیست، ناآشنا نیست
لم تتوفر: حاصل نشده، تحقق نیافته
لم تسعني : برایم میسر نشد، نتوانستم
لم تَعُد تَسَمح: دیگر اجازه نمی دهد
لم يألف: آشنا نبود، نمی‌شناخت
لم يسانده: همراهی نکند، در پی نیاید
لم يفسح فرصة: وقتی را باز نکرد، فرصت ندارد
لم ينعزل: برکنار نشد
لمتمارس: نپرداخته است، به کار نبسته است
لمويعهد:سابقه نداشته است، معهود نبوده است
لن‌تسمح:اجازه‌نخواهدداد، میسر نخواهد ساخت
لو استقبَلتُ من أمري ما استدبَر تُ: ای کاش توانائی برگشت به گذشته را داشتم...!
لياقة: رفتار پسندیده، برازندگی
لِيُنذِروا: تا بترسانند
مؤتمر: کنفرانس
مؤتمرات: ج مؤتمر : کنگره، همایش
مؤسسات الوطنية: نهادهای ملّی
مؤسسات: ج مؤسسّة، نهادها
مؤسسةالإذاعةوالتلفزيون: نهاد صدا و سیما
المؤشرات: شاخص‌ها، نشانه ها
المؤلفة: تشکیل شده، ترکیب یافته
ما أرحض: سودی ندارد
مائدة: خوان، سفره و طبق غذا

مأثم: گناه
مارس: پرداخت، انجام داد، تمرين كرد
مازال يُهيمن : هنوز سايه انداخته است، هنوز غالب است
ماسّة: شديد، ضروری
مأكل: خوراك
المألوف: مأنوس، شايع، رايج، شناخته شده
مبادرة: اقدام كردن، مبادله
مباديء المعرفيات الإسلامية: پايه-های علوم اسلامی
مباديء: اصول
مباشر: مستقيم، زنده، بی واسطه
مبدئي: اصلی، اساسی، پايه ای
مبدئياً: اصولاً، در اصل
مبدأ: مفهوم، عنصر، اصل، اساس
مُبدع: آفريننده، خالق
المبرّر الواقعي: توجيه كننده اصلی
مبرّرات: ج مبرّر، توجيه، عذر
مبكرة: زود
المتابعة: پی‌گيری
متأثر: تاثيرپذيرفته، اثرگرفته
متّبَع: مورد قبول، رايج، مورد پيروی
متتابع: متوالی
متحصّل: آنچه حاصل می شود،آنچه به دست می‌آيد
متحضّر: متّمدن، امروزی
متخصّص: تخصصی، حرفه‌ای
مترابط: دارای پيوند، وابستگی دو يا
متساهل:آسان‌گير، باتساهل و تسامح، كم توجّه
متسع: گشاده، باز، مفتوح
متطلّبات: مطالبات، موارد نياز، مقتضيات
متطلّبات: نيازها، مقتضيات
متطوّرة: پيش رفته
المتعاضدة: قوی، قابل اعتماد و اتكا
متغلغل: عميق
متفشيه: انتشار يافته، پخش شده
متمثل: متبلور در، نمايندگی شوند با
متميز: جداگانه، برجسته
متناول الأيدي : در دسترس، قابل دسترسی
متناوَل: در دسترس
متنفَّس: محل تنفس، دريچه حيات
متنفّسات:ج‌المتنفس،روزنه‌ها،دريچه‌های مثبت
مُتنوّر: روشن، درخشان
متوازنة: معتدل، حساب شده
المثقف: فرهيخته
مُثقّفين: ج مثقف، تحصيل كردگان، فرهيختگان
مَثيلات: ج مَثيل، نمونه‌ها، نظاير
مُجتَمَع: جامعه
مجتمع الكفاية: جامعه‌ی سنتی قديم ، جامعهٔ خودكفا و قانع
مجرد: صِرف...
مجهود: كوشش، عمل
المحاذير: ج محذور : مشكلات، موانع، آنچه بايد از آن بر حذر بود

محاكاة: تقليد، الگوبرداری، مانند کسی اندیشیدن یا عمل کردن
محاكم: ج محكمة، دادگاه
محاولة: إقدام، تلاش
محدّد: معين، مشخص
محظور: ممنوع
مُحِقّ: برحق، حق با اوست
محكمة عليا: دادگاه عالی
مخاطرة:ريسك‌كردن،به‌مخاطره انداختن
المخالطة: معاشرت
مختبرات: آزمايش‌ها
مخلّفات: ارث، ميراث، ماترك
مدرسة: مكتب
مدروس:بررسی شده، چكش كاری شده
مدروسة: مندرس شده، كهنه
مدلولاً سلبياً: معنای منفی
مَدَني: شهری، شهروندی، مدنی
المدوّنات:مجموعه‌ی‌كنارهم قرار گرفته، مطالب تدوين شده
مدى: محدوده، قلمرو، گستره، برد، دامنه
مديات: ج مدي: حدود و مرزها، گستره‌ها
مُذْهِل: شگفت انگيز، حيرت آور
المُراجع: مراجعه كننده، استفاده كننده، ارباب رجوع
مراجعة: دادخواست، مرور
مَرافق: ج مِرفق، منافذ
مرتبك: مضطرب، جو زده
مرتكزات: تصورات ذهنی
مَرجُوّة: مورد توقع و انتظار
مرسوم: بخش نامه، ترسيم شده
مرشحة: كانديدا، داوطلب
مُرَكَّزة: متمركز
مَرنة: انعطاف‌پذير
مرهَف: دقيق، تيز
المُزمَع: مقررشده، تصميم گرفته شده
مساجلات: جمساجلة، بحث و گفتگو، مناظره
مسار: مسير، راه، روند
مساعي:ج مسعى، تلاش‌ها، اقدامات
مساق: مجرا، روند
مساوق: برابر، مساوی، همسان
مسبقاً: پيشتر، سابقاً، از پيش
مسبقة: از پيش، قبلاً، سابقاً
مستثمرين: بهره برآن
مستجدّات المسائل: مسايل نو و جديد
مستحيل: محال
مستخلص: نتيجه، آنچه به دست می‌آيد
مستقبل: آينده
مستمِدّ: وام گرفته، كمك گرفته
مستوحى: الهام گرفته شده، برداشت شده، دريافت شده
مستوردة: وارداتی
مستوى الأداء الفعلي: در ميدان عمل عينی، در سطح تحقق واقعی
المستوى النّظري: بخش نظری، سطح تئوری
مستوى: سطح، مرتبه

المسموح: اجازه داده شده، مجاز دانسته شده
مسوّغ: مجوزّ، دليل قانع كننده
مسيرة: روند، سيركار، راهپيمايي
مشاريع: ج مشروع، طرح
مشاعر: احساسات
مشافهة: رو در رو
مشاكل: ج مشكلة، معضل، مشكل
مشجعة: مشوّق، ترغيب كننده
مشروع: طرح، برنامه، پروژه
مصادر: منابع، كتب يا مقالات منبع
مصارع الاستعباد: مهلكه‌هاى ذلت و حقارت
مصانع: ج مصنع، كارخانه
مصداقية: اهميت، اعتبار
مصدر دخل: منبع درآمد
مصرفية: بانكى
مضارة: آسيب رساندن
مُضاعَفات: پيچيدگى‌ها، دشوارى ها
مضمار: زمينه، ميدان، عرصه
مضمون: تضمين شده، معتبر
مضيّع: تباه كننده، ضايع كننده
مطلع: ابتدا، آغاز
مطلّقة: طلاق داده شده
مطوّلات: مجموعه‌ى بلند و حجيم، پر مطلب
معارضة: مخالفت، ضديت، اعتراض
معاصرة: همزمان
معاكس: عكس، مقابل
معالجات:راه‌حل‌ها، رسيدگى ها، بررسى‌ها
المعالجة: بررسى، پردازش
معالم: ج مَعلَم: ويژگى، نشانه، شاخصه، معيار
معامل: ج معمل، كارگاه
معاهد:ج معهد، پژوهشكده، مركز علمى، كالج
معايير: ج معيار، شاخصه، ملاك
معّبر عن: بيانگر، حاكى از
معبوّة: توصيف كننده، بيان كننده
معتنق: معتقد، گرونده
المعتوه: ديوانه
معدّلات: ج معدّل، ميانگين
معرفية: معرفت شناسانه
معطيات: ج معطى، داده، نتيجه، يافته
مُعظم: فراوان، بسيار
معقد: پيچيده
مغادرة: ترك كردن
مغياة: تا آنجا كه، با اين هدف كه ، هدفدار
المفلضلة النهائية: برترى نهايى
مفرّغ: خالى شده، فارغ
مفضّل: برترى دهنده
المقارنة: سنجش، مقايسه
مقترحة: پيشنهاد شده
مقتصرة: منحصر
مقلّد: تعيين شده، گماشته شده
الملوّسة: مختص، ويژه، تمركز يافته
المُكنة: توانايى

مَلء الفراغ: پر کردن جای خالی، پر کردن کاستی ها
ملء: پرسازی، پُر از
ملائم: مناسب
ملاحظة: اشکال، مشاهده
ملاحقة: پی‌گیری، تعقیب
ملبس: پوشاك
ملتبسة: مبهم، مشتبه
ملحمية: حماسی
الملفت: جالب توجه
مماثلة: شباهت، همانندی
ممارسات:جممارسة، تلاش ها، اقدمات، تمرین ها
ممارسة: به کار بردن، اعمال کردن
المُمتعة: فرح بخش، لذت‌بخش
ممثّلة: نمایانگر، نشان دهنده
مميّزات: ویژگی‌های متمایز، نکات متفاوت
من نافل القول أنّ...: از نکته های جالب توجه
منارة: برج نور، مناره
منافحات: ج منافحة، دفاعیات، حمایت‌ها
منافسة: رقیب، رقابت کردن
مناقشات:جمناقشة، انتقادها، اشکالات، ملاحظات
مناقشة: نقد و بررسی
منأقصاه إلي أقصاه: از گوشه ای به گوشه دیگر، تمام گوشه گوشه
منتصب: نصب شده، مشخص گردیده
منثور: پخش شده، پراکنده
مُنجَزات: دست‌آوردها
مَنَح: بخشید، عطا کرد
منحى: روند، سو، جهت، سبك
منشود: مطلوب، مورد رغبت
منصاعة:زیربار رفته، تن داده،تسلیم شده
منضوية: وابسته، زیرمجموعه
منطلق: نقطهٔ آغاز، سرمنشأ، خاستگاه
المُنطلَق: نقطهٔ آغاز، خاستگاه، نقطهٔ عزیمت
منظار: دیدگاه، منظر
منظمات: ج منظمة، سازمان
مُنعَطف: نقطهٔ عطف، نقطهٔ تحول
منهج: روش، راهکار
المنهجية: متدلوژی، روش شناسی، روش شناسانه، روش‌مندی
مواجهة: رویارویی
مؤتمر: کنفرانس، مواضع
مواصفات: ویژگی‌ها
مواضعة: وضع، قرار داد جمعی
مواطنه: شهروندی
مواقع النفوذ: مراکز قدرت
مواقف: موضع‌گیری‌ها، مواضع
موثوق به : مورد اطمینان، مقطوع، یقینی

موجزة: مختصر، اندك
الموجّه ضدّها: برضدّ او جهت يافته
المَوَجَّهة: در حق .. نسبت به ..، جهت داده شده
مودّعين: سپرده گذاران
موسر: ثروتمند
الموشّحات: نوعی شعر (در اینجا مراد موسیقی با کلام است)
موضوعية: عينيت گرايی، واقع گرايی
موقف: جايگاه، موضع
مَهامّ: ج مهُمَّة، مسئوليت،مأموريت
مَهرَجان: جشنواره، مهرگان
مهنة: شغل، حرفه
ميزانية الإنفاق: بودجه برای هزينه‌ها
ميزه: خصوصيت
ميسور: ممكن
نابع من: ناشی از ...
ناتج: ثمره، نتيجه
ناجحة: موفق، همراه با كاميابی
ناسب: نسبت دهنده، منتسب كننده
ناشئة: نوپا
ناشيء: نوآموز، كودك
ناضج: رسيده، بالغ، پخته
ناقشنا: رد كرديم، نپذيرفتيم
نامي: در حال رشد، در حال توسعه
ناهضه: بپاخاسته
نبذ: پشت سر انداخت، ترك نمود
نبيل: شريف، با ارزش، پاك
نتاج: محصول، فرآورده
نتدارك:جبران می‌كنيم، تدارک می‌كنيم
نتلمَّس: بجوييم، بيابيم
نجاح: كام‌يابی، موفقيت
نجتثّ: از ريشه در آوردن، كُندن از بُن
نحو: به سوی، به سمت
نداءات: ج ندا، دعوت، فراخوانی
النّدوات:جالندوه: انجمن علمی، همايش
نراهن على...: توافق می كنيم بر، ملتزم می شويم به، شرط بندی می‌كنيم
نزاهة: پاكی، شرافت، مبّرا بودن
نستأصل:ريشه كن می كنيم، حذف می‌نماييم
نستخلص: نتيجه می‌گيريم
نسج: بافتن، به تار و پود كشيدن
نَسَق: ترتيب، تركيب، منوال
نشأ: رشد كرد، باليد
نشأة: پيدايش
نشاطات: ج نشاط، فعاليت
نشوء: شكل گيری، پديدآمدن
النشوة: شور و شعف، وجد و سرخوشی
نشوز: سرباز زدن، امتناع از وظايف زناشويی
نصّ: تصريح كرده است
نصبح بحاجة: نياز پيدا مي‌كنيم
نُضج: رسيدگی، بلوغ، پختگی
نطاق: چهار چوب، حوزه، حيطه، قلمرو حيطه
نطبع: چاپ نماييم
النّظام الرأسمالي: نظام سرمايه داری
نظرة: ديد، نگاه

نظّرت: نظریه پردازی کنی، نظیر بیاوری
نعالج: بررسی می‌کنیم، می‌بپردازیم
النّعم: چهارپایان
النغمية: آهنگین، موسیقایی
نفتش: جست و جو می کنیم،می-جوییم
نَفَر: عده کم، تعداد، گروه اندك
نَفَرَ: کوچ کرد، بارسفر بست
نفس الطراز : همین منوال، همین نحو
نفسي: روحی، روانی
نفقات الخراج: درآمدهای مالیاتی
نفقة: خرجی، نفقه
نُفِيَ: تبعید شد
نقابة: اتحادیه، صنف، سندیکا
نِقاش: بحث، جدال
نقطة: نکته
النقطةبالذات:خود این‌نکته، همین نکته
النّقلة: ج ناقل، ناقلان، راویان
نكث: شکست، زیرپاگذاشت
نلفت‌النظر:توجه کنیم، جلب نظر می‌کنیم.
نما: رشدکرد، بالید
نّمط: روش، گونه، نوع، نحوه
نمو: رشد
نموذجي: نمونه، شایان تقلید
نموذجياً: به عنوان نمونه
نُميّز: فرق می گذاریم، تفاوت قائل می‌شویم
و من ثَمّ: و از این رو، و به این خاطر، و از اینجا
واجبات: تکالیف
الواقع المعقد: واقعیت پیچیده
واقع: حقیقت، واقعیت، خارجی
الواقعة: پیش آمد (شرعي)
الودائع: ج الودیعة، امانت، سپرده
وراء تحقيق: در پی انجام، در پس این کار
ورّث: برجای گذاشت، باقی گذاشت
وسائل‌الدفع: راه‌کارهای پرداخت و
وسط: جریان، محفل، محیط، میانه
الوضع الشاذ: وضع استثنایی، وضع نادر
وَعي: درك، فهم، شعور
الوَعي‌العام: دید عامّه مردم، تصور عموم، درک همگانی، گاهی، خبرویت
وقفة مع: درنگی با، لحظاتی با
ولّوا: سپردند، به دست کسی دادند
ومايزال: ... و هنوز ، همچنان
الوهية: خداوندگاری، ربوبیت
هابطة: فرومایه، پست، مبتذل
الهاتف: تلفن
هادئة: آرام
هَجر: دوری
هُدنة: صلح، سازش
الهدوء: آرامش
الهَدي: قربانی حج
هفوات: ج هفوة، لغزش، خطا
هياكل: ج هیکل، ساختارها، ترکیب‌ها
هيكلية: ترکیب، شاکله، ساختار
هَيمَنة: تسلّط، چیرگی و اشراف

يؤثر: برتری می‌دهد، ترجیح می دهد
يؤدّي إلى: منجر می‌شود به
يؤدّي: منجر می‌شود، می انجامد
يؤسف له بحق: واقعاً جای تأسف دارد
يؤمن: تامین کند
يبدو: به نظر می‌رسد
يبغون: ظلم می‌کنند، تجاوز می‌کنند
يُبيح: اجازه دادن
يُتاح: مهیا می‌شود، میّسر می‌شود
يتأسّى به الناس: مردم او را الگوی خود قرار می‌دهند، اسوه‌ی مردم می‌شود.
يتألف: تشکیل می‌شود
يتبنّى مذهباً: به دیدگاهی ملتزم است، مذهبی را قبول دارد
يَتَبنىّ: برعهده می‌گیرد، متکفّل می‌شود
يتجنب: دوری می‌کند، اجتناب می‌ورزد
يتداخل:به هم می پیوندد، با هم در می - آمیزد
يتركّز: متمرکز شود
يتصدّون للمواجهة: عهده دار رویارویی می شوند، به مقابله می پردازند
يتضمّن: دربردارد
يتطرّق: راه پیدا می‌کند
يتعدى إلى: فراتر رود، گذر کند
يتعذّر: غیر ممکن است، میسّر نیست
يتقاطع:برخورددارد،مخالفت‌دارد، ناسازگار است
يتقوى: تقویت می‌شود
يتلخصّ: خلاصه می‌شود
يتماهى: می‌آمیزد
يتمتّع: بهره می برد، بهره مند است
يتمثّل: شکل می گیرد، صورت می - پذیرد، تجسّم می‌یابد
يتنصّل: انکار کند، بیزاری بجوید
يتوارثان: وارث می شوند، به ارث می برند
يتوخّى: در نظر دارد، در سر می پروراند
يتوسّع:تفصیل‌و بسط می‌دهند، گسترش می دهند
يثار: طرح شود، برانگیخته شود
يثمر: ثمر دهد، نتیجه بخشد، به بار بنشیند
يثور: به وجود می‌آید، مطرح می‌شود
يجاهرون: آشکارا بیان می‌کنند، با صدای رسا می گویند، بدون پرده پوشی اظهار می‌کنند.
يجدر: مناسب است، شایسته است
يُجمع: اجماع دارد
يحاوَل: تلاش می‌کند، سعی می‌نماید
يُحجم: امتناع می ورزد
يحدث: ایجاد می‌نماید
يحدّد: معین می‌سازد، مشخص می‌کند
يحَصرون: منحصر می‌سازند
يحَضّ: وا می‌داشت
يحَمي: حمایت کند
يحوزون: به‌دست می‌آورند، مالک می‌شوند

يحياها: با آن زندگی می‌کند

يخارج: جدایی می‌کند، کناره می‌گیرد

يخضع: پیروی می‌کند، تابع است

يخطّط: برنامه ریزی می‌کند

يُدرس: بررسی شود

يدغدغ: شکسته می‌شود، خرد می گردد، از بین می‌رود

يدلّل: دلالت کند، دلیل باشد ، دلیل می آورد

يرتكزون: اهتمام می ورزند، متمرکز می‌شوند

يُرشَّح: کاندیدا می شود

يرقي: بالا می‌رود، اوج می‌گیرد

يركّز: متمرکز می‌شود، تأکید می‌کند

يزخر: پر است، مملو است، لبریز است

يزيده صعوبة: آن را مشکل‌تر می‌سازد، کار را سخت‌تر می‌کند

يستبطن: در خود دارد، در بردارد

يستشرف: برتری دارد، اشراف دارد

يستضيء:کسب نورمی‌کند، نور می‌گیرد

يسجّل: قید شود، ثبت و ضبط کند

يَسحَب: پس گرفتن

يسمح لنفسه: به خود اجازه می دهد

يسمح: اجازه می‌دهد

يسنّ: وضع شود، قانون می‌گذارد

يسود: سروری می کند، حاکم است

يُسوّغ: هموار سازد، حل نماید

يسيء: صدمه می‌زند

يشدّد: تأکید می‌کند

يُشرفُ: سرپرستی می‌کند، اداره می‌کند

يشعر: احساس می‌کند، درمی‌یابد

يصار إلي: عاقبت به .....، می-انجامد

يصَوغ: می‌سازد، قالب ریزی می‌کند

يضحّي: قربانی می‌کند

يضعّف: تضعیف می‌کند.

يُطبَّقَ: اجرا می‌شود

يعرّف: تعریف می‌کند

يُعزّز: تقویت می‌شود

يعزو: نسبت می‌دهد

يعضد: همراهی کردن، پشتیبانی کردن

يعيشه الفرد: شخص با آن زندگی می‌کند

يعيق: منع می کند، باز می‌دارد

يغدو: باشد، بشود

يفتقر: نیاز دارد

يفرّع: تفریع می کنند، شاخه های اضافه را می کنند

يفسح: می‌گشاید، مفتوح می‌دارد

يفلسف:فلسفه بافی می کند، توجیه می-کند

يفي: کاملاً انجام دهد

يفيئوا: باز گردند، رجوع نمایند

يقرّان: تاکید می‌ورزند، تثبیت می کنند.

يقضي: حکم می‌کند

يقيسون: می‌سنجند، مقایسه می‌کنند

يقيم: سبب می‌شود

يلتمس: طلب می‌کند، می‌خواهد

يلقي الضّوء : پرتو بیفکند، روشن نماید

يلمس: لمس می‌کند، در می‌یابد

يمارسون: می پردازند، انجام می دهند

يمتاز: متمایز می‌شود، برتری دارد

يمكّن: توانا می‌سازد، قدرت می‌بخشد

يمنَح: ببخشد، بدهد

ينبغي: شایسته است، در خوراست

ينتمون: انتساب دارند، پیوستگی دارند، تعلّق دارند

ينتمي: تعلق دارد، مرتبط است، وابسته است

ينتهي: می‌رساند، می انجامد

ينجم عن ...: ناشی می شود، سرچشمه می‌گیرد.

ينضج: بالغ می‌شود

ينطوي: در بر دارد، شامل است

يُنظِّر: نظریه‌پردازی کند، تئوری ارائه کند

ينكَل: سرباز می‌زند

ينهض بها: آن را پیش ببرد آن را انجام دهد

يوحي: اشاره دارد، الهام می‌کند

يورد: می‌آورد، ذکر می‌کند

يهتمّ: اهتمام می‌ورزد، دغدغه دارد

يَهدِر: هدر دهد، از بین برد

يهوّنون: سبک می شمرند، فرو می کاهند