

الاجتهاد والتجديد

فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقه الإسلامي
العدد التاسع عشر، السنة الخامسة، صيف ٢٠١١م، ١٤٣٢هـ

□ شروط النشر:

- ◀ ترحب المجلة بمساهمات الباحثين في مجالات الفقه الإسلامي وأصوله، وعلم الحديث، والرجال، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- ◀ يشترط في المادة المرسله أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو دورية عربية أخرى.
- ◀ تخضع المادة المرسله لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نشرت أم لم تنشر.
- ◀ يحقّ لهيئة التحرير إعادة صياغة النصوص التي ترد إليها إذا اقتضت الضرورة ذلك، شرط أن لا يؤدي إلى الإخلال بمقصود الكاتب.
- ◀ للمجلة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة منفصلةً أو ضمن كتاب.
- ◀ ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- ◀ يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحتة.

رئيس التحرير
حيدر حب الله

مدير التحرير
محمد عباس دهنبي

المدير العام
علي باقر الموسى

المدير المسؤول
ربيع سويدان

الهيئة الاستشارية (أجديا)

د. أحمد الريسوني المغرب
د. عبدالهادي الفضلي السعودية
د. محمدخير قيرباش أوغلو تركيا
د. محمد سليم العوا مصر
الشيخ محمد علي التسخيري إيران

تنفيذ وإخراج

مركز الثقلين

تصميم الغلاف

Idea Creation



فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقہ الإسلامي
تصدر عن مركز البحوث المعاصرة في بيروت

□ وكلاء التوزيع:

- ◀ شركة الناشرون - بيروت، لبنان
① هاتف: ٢٧٧٠٠٧ - ١ - ٩٦١ +
◀ المغرب - الشركة الشريفة للتوزيع والصحف
① سوش برس هاتف: ٤٠٠٢٢٣
فاكس: ٤٠٤٠٣١ / ٢
ص.ب: ٦٨٣ / ١٣
◀ مصر - القاهرة - مؤسسة الأهرام - شارع الجلاء
① هاتف: ٥٧٨٦١٠٠
ص.ب: ٦٨٣ / ١٣
◀ إيران - قم - كذرخان - مكتبة الهاشمي
① هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ - ٢٥١ - ٩٨ +
ودفتر تبليغات «بوستان كتاب» چهار راه شهدا
① هاتف: ٧٧٤٢١٥٥ - ٢٥١ - ٩٨ +
◀ البحرين، شركة دار الوسط للنشر والتوزيع
① هاتف: ١٧٤٨٨٩٩٢ (+٩٧٣)

□ المراسلات:

باسم رئيس التحرير
لبنان - بيروت - ص.ب: ٣٢٧ / ٢٥
www.nosos.net
البريد الإلكتروني info@nosos.net

□ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان - بيروت،
الحدث، قرب مستشفى السان تريز،
مفرق ملحمة كسّاب،
خلف المركز الثقافي اللبناني،
بناية عبد الكريم وعطية،
تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠
البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

المحتويات

□ كلمة التحرير

◀ العلامة محمد حسين فضل الله، معالم نهضة وسياقات مشروع إصلاحي /
الحلقة الأولى

حيدر حب الله..... ٥

ملف العدد:

التجديد في الفقه الإسلامي، العلامة فضل الله أنموذجاً /١/

◀ مرجعية القرآن في الاستنباط الفقهي عند العلامة فضل الله

الشيخ علي حسن غلوم علي..... ١١

◀ العلامة فضل الله، إطلالة على أزمته المدوّية وعلاقاته بإيران والمرجعيات الدينية

د. حسام الدين آشنا / د. الشيخ محمد رضا زائري / أ. محمد مهدي شريعتمدار ٤٩

◀ العلامة فضل الله رجل التقريب، إطلالة على رؤاه في مشروع الوحدة الإسلامية

أ. قدرة الله علي زادة ٦٤

◀ الفكر السياسي الإسلامي، قراءة في نظريات العلامة فضل الله

أ. مجيد مرادي..... ٧٠

◀ «من وحي القرآن»، تفسير اجتماعي ذو نزعة واقعية

أ. حامد شيفابور..... ٨٩

◀ الاجتهادية والحركية عند العلامة فضل الله، مطالعة في القضايا الفكرية
المعاصرة / القسم الأول

أ. نبيل علي صالح ١١٣

◀ حركة النبوة في مواجهة الانحراف، قراءة في المنهج التفسيري للسيد فضل الله

أ. برير السادة ١٤٠

□ دراسات

◀ الملكيات الفكرية، دراسة استدلالية تحليلية من زاوية فقهية

د. الشيخ عبد الله أميدي فرد..... ١٥٠

◀ علم الرجال الشيعي، مدخل إلى مراحل تكوينه وانطلاقته

د. مجيد معارف ١٧٨

◀ الوقف النقدي في الفقه الإسلامي، قراءة استدلالية

الشيخ حيدر حب الله ٢١٢

◀ الدين وموقع القيم في دراسة العلاقات الدولية

د. عصام محمد عبد الشافي ٢٣٩

◀ حدود الجزع في رثاء أهل البيت (عليه السلام)، رد على النقد الوارد في مقال «نزاهة الشعائر الحسينية»

الشيخ محمد تقي أكبر نجاد ٢٤٥

◀ نظرية فضل الرحمن في الاجتهاد الديني، مطالعة ونقد / القسم الثالث

د. الشيخ محمد جعفر علمي ٢٦٨

◀ اتحاد الدين والسياسة في الحكومة الصالحة، نظرة عامة على الدور السياسي والديني للإمام الخميني (رحمه الله)

د. السيد محمد مقيمي ٢٩٢

◀ اقتراح حساب إيداع جديد في النظام المصرفي اللاربوي

السيد عباس موسويان ٣٠٨

□ قراءات

◀ منهجية كتاب «الأخبار الدخيلة»، مقدمات في التحقيق حول أسباب ضعف الرواية ومعايير تنقيحها وتصحيحها / القسم الثالث

أ. عبد المهدي جلالتي ٣٣٤

العلامة محمد حسين فضل الله

معالم نهضة وسياقات مشروع إصلاحي

. الحلقة الأولى .

حيدر حب الله

١- مدخل إلى رصد سياقات مصائر الإصلاح

شكّل رحيل المرجع الدينيّ العلامة السيد محمد حسين فضل الله مفترقاً جديداً في مسيرة الوعي والإصلاح الدينيّ التي انطلقت في القرن العشرين، وقادها رجالٌ كبار، من محمد عبده وجمال الدين الأفغاني، مروراً بحسن البنا ورشيد رضا ومحسن الأمين، وصولاً إلى الخمينيّ ومحمد باقر الصدر وشريعتي وموسى الصدر ومطهرّي و... شكّل غيابه صدمةً لبعض تيارات الإصلاح الديني، وكان هناك شعورٌ بحجم الفجوة التي حدثت.

مآلات تجربة العلامة فضل الله، دلالات حدث ما بعد الوفاة

ترك العلامة فضل الله إرثاً علمياً كبيراً، وكذلك قاعدةً جماهيريةً واسعة، ولاسيما في الأوساط النخبوية، كونه مثل لعقود منزلة الأب الروحيّ للكثير من هذه الجماعات. ولهذا يذهب فريقٌ إلى القول بأنّ مشروعه هذا سوف يستمرّ ويبيدي نفسه في شخصيات جديدة عاجلاً أم آجلاً. لكنّ وبالرغم من الطابع المؤسّساتي الذي تحظى به مرجعية العلامة فضل الله، قياساً بالعديد من المرجعيات الدينية في العالم العربي، إلا أنّ هناك قلقاً كبيراً يلفّ الإرث الفكريّ والمنهجيّ الذي تركه؛ فهناك مَنْ يعتقد بأنّ هذا الخطّ من الوعي الدينيّ سوف يتلاشى تدريجياً بعد رحيله؛ إذ لم يتمكّن فضل الله - ولو بسبب حجم الحملة الواسعة عليه - من توفير الحدّ الأدنى لاستمراريّة

مسيرة وعي كبيرة في جيل تلامذته والمقرّبين منه. قد يكون إرثه ذا تأثير محدود زمنياً، لكنّه سرعان ما سينصهر في خضمّ الحالة العامّة الدينيّة، والتي يتقاسمها تيار الوعي الثوري من جهة وتيار الفهم التقليديّ المدرسيّ من جهة ثانية.

وقد يتعرّز هذا الشعور من خلال عدم وجود مراكز دراسات كبيرة وهامّة متعدّدة لتكون إرثاً يستطيع حمل المسؤولية بعد رحيل العلامة الكبير، اللهمّ إلا بعض المراكز القليلة التي أخذت بدورها حظاً من التهميش والحجر.

وقد تكون الأحداث التي راقت وتلت رحيل العالم الكبير دالّة على شيء ما، فالتيارات التقليديّة - ممثّلة برموزها - فضّلت مواصلة طريق الإقصاء وتجاهل الإرث الشعبيّ الذي يملكه فضل الله، فلم تُصدر حتّى بيانات نعي وبرقيات تعزية، في إشارة واضحة إلى أنّ المطلوب هو سياسة النفي من الوجود، وعدم إعطاء أيّة شرعية في أيّة لحظة زمنية لهذا الكيان المتمثّل بالعلامة فضل الله، ولهذا شكّلت مظاهر التشيع والعزاء صدمة لهذا الفريق الذي لم يكن متوقّعا أن يحصل ذلك بعد كلّ هذه السنين الطويلة من الجهود الإقصائيّة المضنية ضدّ الرجل.

بدت هذه الخطوة قاسية على القاعدة الجماهيريّة المدركة لتعقيدات الأمور، وهذا ما يفسّر بعض ردود الفعل العنيفة ضدّ رموز التيار التقليديّ هنا وهناك. فبالرغم من أنّ حركة ملحوظة كانت تتّجه لتتويع بعض المرجعيّات خلفاً للعلامة فضل الله، رغم عدم كونها جزءاً من مسيرة الفكر التصحيحيّ الذي ارتآه الراحل، ولو من وجهة نظر أنصاره، إلا أنّ رمزية ما حدث بُعيد وفاته صدّ قاعدة جماهيريّة كبيرة عن التفكير في ذلك.

على خطّ آخر، كانت الخطوة المتقدّمة التي قام بها الأمين العام لحزب الله العلامة المجاهد السيد حسن نصر الله حفظه الله، مستبقة الأحداث، ومدركة بوعي سياسيّ كبير أيضاً. إضافة إلى ممارسة أخلاقيّة ناضجة تقدّر الآخرين على كلّ حال وتثمنّ تاريخهم حتى ولو اختلفت معهم في بعض الأمور - أنّه من الضروري فتح نافذة على الإرث الشعبيّ للعلامة فضل الله، وعدم معاداته أو خسارته، ولاسيما في وسط النخبة؛ لأنّ أيّ تجاهل قاسٍ لهؤلاء الذين لا يقفون - بالمناسبة - عند الحدود اللبنانيّة من شأنه أن يولّد، في مناخ قضيّة حسّاسة كهذه، خلايا صغيرة كثيرة شديدة التطرّف،

قد تظهر يوماً ما في نزعات تجديدية متطرفة، كما حصل في أكثر من بلد إسلامي وعربي.

كان الإدراك اللبناني (والبحريني) للحدث أكثر نضجاً من الإدراك الخارجي، وقد كان هذا الأمر متوقّعاً، انطلاقاً من خروج لبنان عن دائرة الضغط التي قد يقع فيها الآخرون في بعض المواقع والمناطق.

مسيرة الإصلاح والتجديد، البحث عن المرجعية الخلف

على خطّ ثالث، بدت القاعدة الجماهيرية المشار إليها، ووفقاً لأصول التدين الشيعي، تبحث عن خلف مرجعي يمكن اللجوء إليه. وقد تعدّدت الأسماء، وخرج بعضها عن دائرة التداول، فيما دخلت أسماء جديدة تحت تأثير ما حصل عقب الوفاة. والإشكالية الثقافية التي تواجه أنموذج العلامة فضل الله في الإصلاح الديني هي وجود قلق من تشكيل المرجعية الجديدة عاملاً ارتكاسياً؛ بسبب نفوذها، على هذه القاعدة، فإذا عادت بها نحو الوراثة فهذا ما يشكل ضربة قاصمة لمشروع العلامة فضل الله في استمراريته الشعبية. كانت هذه التجربة قد وقعت عقب وفاة الإمام الخميني، ثم بعد وفاة الشيخ الأراكي. وكان الرأي آنذاك يتّجه نحو تكريس مرجعية قادرة على إخراجنا من المأزق، لا مرجعية قد تضعنا أمام مأزق في المستقبل، انطلاقاً من عدم وعيها لأصول خطّ الإمام الخميني. إذاً فهناك تحدّ كبير يواجه استمرارية الخطّ الذي تركه فضل الله.

هناك وجهة نظر تدعو إلى طرح مرجعية صغيرة في حضورها العلمي والفكري والحوزوي؛ ضماناً لاستمرارية الخطّ، وهذا الأمر حتى لو ووجه بخروجه عن أعراف التنصيب المرجعي الموروثة، لكّنه لا يضرّ، فهي مشاكل آنية يمكن تجاوزها في المستقبل لتكريس أمر واقع.

وفي مقابل هذا الرأي قد نجد مَنْ يقول بأنّ وجهة النظر هذه ترتكب خطأ واضحاً، من جهة أنّ تحطيم قواعد التنصيب المرجعي أمر يمكن الإمساك بخيوط البداية فيه، لكنّ نهاياته غير واضحة، وقد يؤسّس لفوضى غير خلاقّة؛ ليس ذلك لأنّ قواعد التنصيب لا عيب فيها، بل حتى لو احتوت ثغرات هنا وهناك فإنّ كسر هذا

العرف، وبهذه الطريقة بالذات، قد يوَلَّد مشاكل، فليس المهم الخروج من المأزق الآن بـأي حلّ.

وهناك وجهة نظر ثالثة تذهب ناحية التوجُّه إلى المرجعيّة الثورية أو بعض رموزها على الأقلّ؛ كونها الأقرب والأفضل والأنضج. وإذا لم تتطابق هذه المرجعيّة مع أفكار العلامة فضل الله تماماً، وهذا حقّها كما هو حقّه، لكنّها تظلّ الأقرب إليه، حتّى على المستوى الثقافي والفكريّ، فضلاً عن المستوى السياسي والاجتماعيّ.

ولعلّ هذا المقترح يواجه لدى بعض أنصار خطّ العلامة فضل الله من اللبنانيين وغيرهم بعض القلق الذي يستدعي من الطرف الآخر ملاحظته، والعمل على تجفيف منابعه، والتعامل معه بجديّة أكثر. قد يعيش بعضهم قلقاً من الموضوع من زاوية ثنائي: العربيّ؛ وغير العربي، الذي ظهرت بوادره في العقد الأخير بدرجة ساخنة جداً على السواء في الأوساط العربية وغيرها، وصار لدى هؤلاء صعوبة في بلورة مفهوم المرجعيّة العابرة للمناطق والبلدان، ويمثل أبويّة تتخطّى اللغات والقوميّات.

وقد ينطلق القلق مرّة أخرى من زاوية الجانب التواصلّي، فقد امتاز العلامة فضل الله - وهذا يسجّل له - بأنّه كان مرجعيّة تواصلية، وكان على صلة وثيقة ودائمة بال جماهير والقاعدة الشعبيّة. إنّ غياب هذا النوع من التواصل بين القاعدة والمرجع نتيجة العوائق اللغويّة والجغرافيّة وغيرها قد يسبّب مشكلة لدى بعضهم، وينطلق ليتحدّث عن ضرورة هذا الجانب التواصلّي في المرجعيّة؛ ليكون مرجحاً عنده في تفضيل مرجع هنا على آخر هناك.

إنّ هذه التساؤلات - وكلّها مشروعة تستحقّ الدرس - تستدعي التعامل معها بجديّة كبيرة، وعدم الاستهانة بالاستحقاق الجديد الذي فرضه غياب العلامة الراحل. لا أريد أن أقف كثيراً عند هذا الموضوع، رغم أنّ الكلام فيه كثير جداً، ويمكن الحديث عنه بتفصيلات أكبر، ولاسيما من الزوايا المحايدة؛ لأعرج على رصد موجز للمعالم الفكرية لتجربة العلامة الراحل.

٢- المعالم الفكرية العامّة لمدرسة العلامة فضل الله

يبدو من الواضح أنّ الأنموذج الفكريّ الذي قدّمه العلامة فضل الله يتمتّع

بسمات خاصة لا يشترك معه في بعضها سوى عددٍ محدود من الفقهاء والمفكرين النهضويين في الأمة. ويمكن أن أقف هنا عند بعض الإشارات المتصلة بهذا الموضوع:

١-٢- الإشراف والجامعية

يبدو من مراجعة نتاج العلامة فضل الله أنه كان رجلاً جامعاً إلى حدٍ كبير. فقد اشتغل في المجال الأدبي والشعري، وكانت له مساهماته في هذا المجال، بل عرف تفسيره «من وحي القرآن» حضوراً جاداً للجانب الأدبي والبلاغي في فهم النص القرآني وعرض تفسيره.

ومن اللغة إلى التفسير، حيث ترك العلامة فضل الله تفسيراً قرآنياً تشرف طبعته الأخيرة المزمع نشرها على ثلاثين مجلداً كما سمعنا، ويمكن القول بحق: إنه كان مفسراً جديراً للكتاب الكريم.

ومن التفسير إلى الفقه والعلوم الشرعية، كانت للعلامة فضل الله اجتهاداته الخاصة، حيث ترك ما يقرب أو يزيد عن خمسة وعشرين مجلداً - في الحد المطبوع حتى الآن - في فقه الحج والقضاء والوصايا والموارث والنكاح والرضاع والأطعمة والأشربة والجهاد والإجارة والنذر والعهد واليمين و... لتتصل دراساته هذه إلى جانب دراساته التفسيرية بمجال علمي الحديث والرجال والنقد السندي والمتني والصدوري والتاريخي.

وفي سياق التاريخ، ورغم أنه لم يترك أثراً خالصاً في هذا المجال، إلا أن قراءاته ذات الطابع النقدي والتحليلي كانت بادية وواضحة. وإذا أخذنا السيرة جزءاً من التاريخ فقد كانت له قراءاته المعروفة في تحليل سيرة المعصومين تحليلاً موسعاً، كما هو موجود في ثنايا مختلف كتبه ودراساته.

وبتخطي الجانب العلمي الخالص إلى الجانب الثقافي، يعرف الجميع أن هذا الرجل يشكل واحداً من ألمع الفقهاء المثقفين في تاريخنا المعاصر، إنه رجل الانفتاح والوسطية والثقافة والحضور والحوار والعالمية والسياسة والاجتماع، وهو الفقيه النادر - بحق - الذي عاش مع الناس، وسمعوه، وأنصتوا إليه، وتفاعل معهم، وكانت له مؤسساته الخيرية التي لم تشهد فقيهاً أو مرجعاً قام بمثلها، إلا ما شذّ وندر، يعرف

ذلك . في ما أظنّ . الموافق والمخالف .

هذه الجامعية . وإن اخترقت في بعض الاختصاصات كالفلسفة و... من العلم إلى الدين إلى الثقافة إلى الاجتماع إلى السياسة إلى الإعلام إلى النشاط الدعوي والخيري إلى تربية أجيال من العاملين في الخطّ الإسلامي ، سمة تستحقّ الوقوف عندها لرفع سقف المطالبة بتحسين ظروف المرجعية في عصرنا ، فقد كان هذا الرجل حجةً على غيره في هذا المجال ، وأثبت . كما أثبتت شخصيات أُخر من قبل . كالسيد الخميني والسيد الصدر والسيد الشيرازي و... أنه يمكن فعل شيء ، ويمكن تحقيق شيء ، ويمكن نحت نماذج ممتازة .

هل يجوز يا تُرى في عصر المعلوماتية والاتصال ، وبعد تجارب هؤلاء العلماء الكبار ، أن يرضى الشباب المسلم بوصاية شخصيات نجّلتها ونحترمها ، لكنّها ليست حاضرة في حياتهم ، في الوقت الذي تطرح المقولات الدينيّة التي تجعل لهؤلاء الولاية على كلّ تفاصيل حياة هذا الشابّ المسلم أو ذلك؟ كيف يمكن أن نعرض وجهة نظرنا هذه بصدق وإخلاص ثمّ لا يراها إخواننا في الله تهجّماً على المناصب الدينيّة؟ أليس من حقّ كلّ مسلم أن تكون مرجعيّته العليا في قضايا الدين ذات حضور وفاعليّة ، وإطلالة وجاذبيّة ، ونشاط وحيوية ، وممارسة وعيش؛ ليفتخر بها أمام أتباع الأديان والمذاهب الأخرى؟ ألا يحقّ له أن يرى مرجعيّته . كما كان يراها في العلامة فضل الله ، وما زال يراها في بعض الشخصيات القليلة اليوم ، من أمثال: السيد الخامنّي والسيد المدرّسي . تحضر في أروقة الجامعات ، ومحاريب المساجد ، وفوق أعمدة المنابر ، ومن على شاشات التلفزة و... ، لتتطق بوضوح وجرأة ، بدل أن يعيش ملايين المسلمين لم يسمّعوا يوماً واحداً . إلّا القليل منهم . صوت مرجعهم؟ هل هذه جرأة؟ هل هذه شطحة؟ هل هذا تطاول؟ أم مطالبة بأبسط الحقوق في مقابل تقديم الواجب بالانقياد لفكر هذا المرجع ونتائج العلميّة ، كما تستدعيه مقولة المرجعيّة والتقليد .

- يتبع -

مرجعية القرآن في الاستنباط الفقهي عند العلامة فضل الله

الشيخ علي حسن غلوم علي(*)

مقدمة

التجديد في حركة الاجتهاد من خلال آلياته وإعادة قراءة مصادره ضرورة ملحة، بل واقع يفرضه طبيعة مفهوم الاجتهاد الذي تدخل فيه الطبيعة البشرية، الطامحة نحو التكامل، والقاصرة عن بلوغ الهدف بخطوة واحدة حاسمة. هذه الحركة التي تعمل على قراءة الفقه الإسلامي في ثوابته ومبادئه وغاياته ونصوصه وقواعده وآلياته، ومن خلال ما تفرضه تبدلات الزمان والمكان والظروف المتغيرة والمعطيات العلمية المتجددة، لتقوم عندئذ بتقديم الحلول الشرعية العملية دون المساس بالأصالة.

المنهج الفقهي التجديدي عند المرجع فضل الله

وقد امتازت المدرسة الفقهية للمرجع الراحل السيد محمد حسين فضل الله بحركة تجديدية واضحة، قدّم من خلالها فتاواه وآراءه الفقهية دون تحرّج من مخالفة الأشهر والمشهور، بل وحتى الإجماع، الذي لا يمثّل - عنده - الحجية إن لم يكن كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره، وقد لا يتسنى - حسب رأيه - إحراز هذه الكاشفية في جملة كثيرة من الإجماعات المدّعاة في الموارد الفقهية المختلفة. كل ذلك أثار ضد المرجع الراحل موجة من الانتقادات - غير العلمية في أغلب الأحيان -، إلا أن ذلك لم يثبته عن المضي في منهجه التجديدي والإبداعي.

وقد أشار إلى هذه الحقيقة الباحث السيد محمد الحسيني - وهو المتلمذ على يدي المرجع الراحل -، منوهاً إلى أن السيد فضل الله عليه السلام - رغم ما تقدم - لم يخرج عن

(*) باحث وكاتب وناشط في المجال الديني، من الكويت.

الاتجاه التقليدي في منهجية الاستنباط، فقال: «إذا كان السيد مجدداً مبدعاً فإن ذلك لا يمثل خروجاً على الثوابت والقواعد؛ لأن التجديد لا يعني القطيعة معها، كما أنه لا يمثل ابتداءً أيضاً بقدر ما يعني التفكير بهذه القواعد والثوابت، دونما اعتراف بسلطة الماضي وذهنيته، وإلا فإن السيد تقليدي إن صح التعبير في أدواته الموروثة التي أنجزت تاريخياً، وأصبحت بحكم المقطوع به، فهو فقيه يحتفظ بالمنهج التقليدي، ويستضيء بما أنتجه العقل الفقهي الإمامي الاثنا عشري على مدى الزمن، ليضيف لبنة هنا، وينتزع لبنة أخرى هناك، بدأت تتآكل على مدى الأيام، وهو - أي السيد فضل الله - في إطار المعاصرة متفرد لا ينازعه فيها منازع، ولا يباريه معها مبار»^(١).

ملامح المنهج الاستنباطي عند السيد فضل الله

يمكن تلخيص أهم ملامح منهج الاستنباط الفقهي عند السيد فضل الله في النقاط التالية:

١- الطابع العرفي

لا إشكال أن قراءة الفقيه للنص الشرعي لا تختلف عن قراءة النصوص الأخرى الصادرة باللغة العربية؛ ولا يختلف فهم النص الشرعي عن فهم أية وثيقة مكتوبة باللغة العربية؛ وذلك لأن الشارع في أسلوبه البياني اللغوي يجري وفقاً لأصول وقواعد المحاورات عند العرف. ولكن مع ذلك هناك اتجاه لا يُستهان به أخذ يميل إلى قراءة النصوص الشرعية بطريقة فلسفية، ودخلت معها لغة الفلسفة والمنطق وآلياتهما وقواعدهما. ولم يُخفِ السيد فضل الله امتعاضه من هذه الطريقة في التفكير وطغيانها في المدرسة الفقهية، وهو ما أكدّه أكثر من مرة، مطالباً بضرورة الحفاظ على الفهم العرفي للنصوص. قال رحمته الله: «لعل مشكلة الاستنباط الفقهي تتمثل في المنهج العقلي الذي يستخدمه البعض في فهم النص، بما قد يبعده عن الفهم العرفي الذي يركز عليه وعي المضمون في اللغة العربية على أساس الظهور، فقد يقف هذا البعض عند المعنى اللغوي ليؤكد وروده في نطاق الاستعمال الحقيقي بينما يكون وارداً على سبيل الاستعارة أو الكناية من خلال السياق أو بعض القرائن المحيطة بالنص، وهو ما

يجعل المسألة تتجمد في الاستطاق الحري لا العري^(٣).

٢- الطابع الواقعي

يتسم فقه السيد فضل الله بالواقعية في النظر إلى المسائل الفقهية، بعيداً عن النظرة التجريدية أو الافتراضية التي لا واقع لها، كما دأب على ذلك بعض الفقهاء، من قبيل: حكم تزويج الصغيرة من قبل وليها، وذلك بهدف رفع الكلفة وتحليل النظر إلى أمها، ثم تصدي الولي لتطليقها من الزوج المفترض، لتكون أمها حراماً على الأخير الذي أنشأ القبول بالزواج لهذا الغرض بينه وبين الولي. وقد لاحظ السيد على هذا الزواج أنه غير صحيح، لأنه لم ينظر إلى واقع الحال، وأنه زواج غير جاد، أي لم يُقصد فيه الزواج فعلاً، وإن لم ينض وجود القصد الجدي أحياناً قليلة. قال رحمته الله: «...لا بد من رفض الحيل الشرعية القائمة على المعاملات الشكلية التي لا تعبر عن القصد الجدي للعنوان، بحيث يتحرك الإنسان نحوه بشكل طبيعي في نطاق الحالة المحيطة به، وتبقى الحيل الشرعية في نطاق الموارد التي يمكن أن تحقق القصد الجدي إلى العنوان البديل، بحيث يتضمن خصائصه الذاتية التي تختلف طبيعياً عن الخصائص الأخرى في المورد الآخر. أما أدلة اليسر والتخفيف والعفو والرحمة فإنها لا تمثل قاعدة فقهية ترفع الحكم الشرعي إلا في موارد انطباق عنوان الحرج على الحالة، فترفع بقاعدة نفي اليسر والحرج.. وقد لا يبتعد هذا اللون من التفكير الفقهي مع روح الشريعة ومقاصدها الكلية، باعتبار أن الشريعة قد انطلقت من أجل حماية حياة الإنسان ورعايتها، التي قد تلتقي في حركيتها في بعض الحالات ببعض الاستثناءات في الترخيص لما كان حراماً أو تحريم ما كان حلالاً على قاعدة «ما من عام إلا وقد خص». وخلاصة الفكرة إن المعاملات والإيقاعات تتقوم بالقصد الجدي، وليست عناوين خاضعة للتعبد، بعيداً عن الإرادة الحقيقية للاعتبار، وليست مجرد حالات شكلية تفتقد المضمون، مما يفرض التأمل بما ورد في الروايات من هذا القبيل، وحملها على الموقع الاضطراري الذي لا ينافي الجدية. وعلى ضوء ذلك فإننا نتحفظ في شرعية الحيل الشرعية التي يقصد فيها المكلف شيئاً وينشئ بالمعاملة شيئاً آخر؛ لأن قضية الوفاء بالعقد تفرض وجود التزام عقدي جدي خاضع للحاجة الإنسانية، بحيث ينطلق منها في التزاماته مع الآخر^(٣).

٣- النزعة التاريخية

قد تبدو للفقيه نتائج قد يقتنع بها، إلا أنها لا تثبت أمام النقد من وجهة نظر تاريخية، وذلك من قبيل: ضرورة الالتزام بالإحرام من أحد المواقيت اعتماداً على بعض الأخبار، من قبيل: «لا ينبغي لحاجٍّ أو معتمر أن يحرم قبلها»، و«لا تجاوزها إلا وأنت محرم». وعليه أفتى الفقهاء بإطلاق وجوب الإحرام من أحدها. غير أن السيد فضل الله رحمته الله لم يستفد منها الإطلاق، بل اعتبر أن النظرة التاريخية تدفع نحو القول بأنها ناظرة إلى طرق السفر المعتمدة آنذاك من قبل المسافرين والحجاج، فكلُّ مَنْ مرَّ عليها يلزمه الإحرام منها، أما مَنْ لم يمرَّ عليها كلية، كما إذا نزل بالطائرة في جدة، فلا إطلاق لهذه الأدلة بحيث تلزمه الرجوع إلى الجحفة مثلاً، والإحرام منها. قال رحمته الله، بعد استعراض الروايات، ونظريات الفقهاء في الباب، وترجيح صحة الإحرام من غير المواقيت لمن لم يسافر عن طريقها: «ثم إنه مما يؤيد ما ذهبنا إليه، من عدم لزوم الذهاب إلى الميقات، وكفاية الإحرام من جدة - بل قد يدل عليه -، ما ورد مرسلًا في (الفقيه)، ومسنداً بطريق معتبر في (الكافي)، أن رسول الله ﷺ أحرم في عمرة الحديبية من عسفان، مع أن عسفان ليست ميقاتاً، فإن هذا يفيد أن مَنْ كان بعد الميقات إلى مكة، حتى لو لم يكن منزله هناك، لا يجب عليه الرجوع إلى الميقات، بل يحرم من مكانه، فكأن هذه الرواية نصٌّ في ما نحن فيه»^(٤).

٤- المعطى العلمي

في ظل التطور العلمي والتقني تقفز إلى ساحة البحث الفقهي عدة مسائل تفتقر إلى أجوبة شرعية شافية وواضحة، وعلى الفقيه تقديم الحلول الشرعية تجاهها، ولا سيما بلحاظ أنها بدأت تفرض هيمنتها على حياة المسلمين، وذلك من خلال الاعتماد على المعطى العلمي والتقني الحديث. ومسألة الاعتماد على الحسابات الفلكية الدقيقة في تحديد بدايات الأشهر القمرية نموذج بارز على ذلك. قال رحمته الله: «يعتبر الشهر ظاهرة زمنية خاضعة لنظام الزمن الكوني، ويتكرر حدوثه منذ خلق الله السموات والأرض في وقت معين لا يزيد ولا ينقص أبداً من ظل الأرض المصطلح عليه بـ «المحاق»، وينتهي لحظة ولادة الشهر التالي، بعد أن يمضي عليه تسعة وعشرون يوماً وحوالي ثلاث عشرة ساعة، ولا يتخلف فيها عن مواعده الدائم هذا ثانية واحدة منذ أن كان،

وهو بذلك ظاهرة متكررة الوجود، ولا علاقة لوجودها برؤية البصر، تماماً كما هو الليل والنهار، فإذا شهد أهل الخبرة من الفلكيين، الذين يفيد قولهم الاطمئنان، بولادة الهلال وخروجه من المحاق فهذا يعني أنّ الهلال قد وجد في الكون قطعاً، ولن تنتظر حتى نراه لنحكم بوجوده. علماً أنّنا؛ ومن أجل الزيادة في تأكيد هذا الوجود، قد أضفنا إلى نفس التوليد عنصراً آخر، وهو ضرورة مضي بضع عشرة ساعة على لحظة ولادته، يصير خلالها على درجة من قوة الضوء تجعله قابلاً للرؤية بالعين بالنسبة للناظر إليه من الأرض؛ إذ حينها نحكم ببداية الشهر القمري الجديد فعلاً، حتى لو لم يُرَ بالعين في المنطقة التي يمكن رؤيته فيها، وفي كل منطقة تشترك معها بجزء من الليل، والذي يشمل معظم العالم إلا بلداناً قليلة. وهذا الرأي هو نفس ما ذهب إليه أستاذنا السيد أبو القاسم الخوئي رحمته الله في كتاب خاص له حول هذه المسألة، لكنّه تويّجَ دون أن يفتي بمقتضاه. وأمّا مَنْ ذهب إلى خلاف هذا الرأي من العلماء فإنّهم قد فهموا من الحديث الشريف الذي يقول: «اليقين لا يدخله الشك»، صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته» أنّ الرؤية بالعين مطلوبة بذاتها للحكم ببدء الشهر القمري، حيث إنّ الرؤية تمثل بذاتها حالة موضوعية دخيلة في بداية الشهر، فلا يحكم به بدونها، حتى مع اليقين بولادة القمر وبلوغه درجة عالية من قوة الضوء. في حين لا نرى خصوصية للرؤية البصرية بذاتها، بل هي مجرد طريق ووسيلة للتحقق من وجود الهلال وثبوت عنوان الشهر؛ لأنّ القرآن الكريم اعتبر عنوان الشهر موضوعاً للحكم بوجوب الصوم، وهذا العنوان سيتحقق سواء ثبتت الرؤية بالبصر أو من خلال الشهادة القاطعة لعلماء الفلك بتحقيقه ووجوده. وهذا المعنى للرؤية هو الذي يفهم حتى في العرف العام. فمثلاً: لو قال شخص لآخر: «إذا رأيت سعيداً في منزله فأخبرني»، وصادف أنّه علم بوجود سعيد في المنزل من خلال الاتصال التلفوني، فإنّ عليه حينئذ أن يخبر بوجوده، رغم أنّه لم يره بعينه؛ لأنّ العرف يفهم من كلمة «رأيت» العلم بوجوده، لا نفس مشاهدته بالعين، بل يمكننا تأكيد هذا المعنى من نفس الحديث الشريف الذي يفيد مطلعته: «اليقين لا يدخله الشك» بأنّ المعول عليه في هذا المقام هو تحقق اليقين بوجود الهلال، وأنّ رؤيته بالعين هي إحدى وسائل اليقين التي كانت متوافرة، فلو حصل اليقين من طريق آخر لزم الأخذ به، والحكم بمقتضاه؛ لأنّ اليقين لا يدخله الشك»^(٥).

وقال في مقابلة مع جريدة اللواء الإسلامي: «المشكلة لا تُحلّ إلا إذا انطلق المسلمون ليوحّدوا الرأي الاجتهاديّ الفقهيّ حول تحديد بدايات الشهور، إلى جانب اعتمادهم على ما وصل إليه علم الفلك من النتائج العلميّة في هذا المجال. وهذا يتطلّب - إلى جانب الانفتاح العلميّ - أن يلتقي العلماء ليحاوّر بعضهم بعضاً، وليستمعوا بشيء من الجدّيّة إلى آراء علماء الفلك، لتحصل لديهم الثقة بهذا العلم، أو حتى ليناقشوا علماء الفلك في بعض ما توصّلوا إليه من نتائج إذا لم تحصل لديهم القناعة بها؛ لأنّ المشكلة في كثير من الأحيان هي في غياب الروح العلميّة التي لا بدّ أن يتحلّى بها العالم، سواء كان فقيهاً، أو عالماً فلكياً، أو في أي ميدانٍ من الميادين»^(٦).

٥- البعد المجتمعي

كان السيد فضل الله ينظر إلى الفقه الإسلامي كإطار تشريعي منظم للفرد والمجتمع. وهو بذلك يتجاوز الفرد إلى المجتمع الإنساني، مما يجعل هذا الإطار التشريعي صالحاً للوفاء بمتطلبات هذا الاجتماع. وهو ما يغفل عنه عدد من الفقهاء، أو على الأقل لا يشعرون بضرورته. ولذلك دعا عليه السلام إلى ضرورة إعادة النظر في مناهج الفقيه في مقام استنباط الحكم الشرعي، والكشف عنه من أدلته المعتبرة شرعاً، وهي مناهج تتحدّد أساساً طبقاً لهدف الاجتهاد نفسه، الذي يمكن تلخيصه برفد حركة المسلمين أفراداً ومجتمعاً ودولة. وربما تساعد هذه الرؤية على حل بعض الإشكاليات القائمة لفهم بعض النصوص، وفي المجالات الحيوية تحديداً. ومن هذا القبيل: مسألة حصر الزكاة في الغلات الأربع، فإن عدم توسيع دائرة الغلات ستترتب عليها نتائج اقتصادية سلبية على مستوى الدولة. وقد اعتبر السيد فضل الله أن الروايات تتحدث عن أحكام ولايتية، بقرينة ما ورد في بعضها بقوله: «وعفا رسول الله ﷺ عما سوى ذلك»، على نحو يفيد أن كلمة «العفو» في الروايات ظاهرة في أنها حكم مؤقت، على خلاف التشريع العام، ما يعطي القوة والرجحان للروايات المعارضة، التي تؤكد شمول الزكاة لغير الغلات الأربع.

وهكذا الأمر في مسألة الوصية، فقد أشكل على منهجية الفقهاء في استنباط المسائل الشرعية ذات البعد الاجتماعي حين يتغافلون عن هذا البعد،

● مرجعية القرآن في الاستنباط الفقهي عند العلامة فضل الله

وينخرطون في الاستنباط النظري. قال ﷺ: «إِلَّا أَنْ مُشْكِلَةٌ هَذِهِ الطَّرِيقَةُ - طَرِيقَةُ تَقْيُّدِ الْعَامِ بِالْخَاصِّ - أَنَّهَا صَوْرِيَّةٌ وَشَكْلِيَّةٌ، وَتَتَعَاطَى مَعَ النُّصُوصِ كَقَوَاعِدِ هَنْدَسِيَّةٍ أَوْ حِسَابِيَّةٍ، دُونَ أَنْ تَأْخُذَ بِالْإِعْتِبَارِ مَقْتَضِيَّاتِ الْمَضْمُونِ فِي جَوَانِبِهِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ وَالتَّارِيخِيَّةِ وَالْإِنْسَانِيَّةِ. فَمَوْضُوعُ الْوَصِيَّةِ يَنْطَلِقُ مِنْ نِظَامِ الْعِلَاقَاتِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ، وَبِنَاءِ الْعُقُلَاءِ وَسِيرَتِهِمْ فِي تَنْظِيمِ مَعَامِلَاتِهِمْ وَتَوْزِيعِ ثُرَاتِهِمْ وَتِنَاقُلِ أَمْلَاقِهِمْ، فَلَا يُمْكِنُ التَّعَاطَى مَعَ مَوْضُوعَاتِ الْوَصِيَّةِ وَأَحْكَامِهَا كَأُمُورٍ تَعْبُدِيَّةٍ لَا مَجَالَ لِلْفَهْمِ الْاجْتِمَاعِيِّ أَوْ التَّحْلِيلِ الْعَقْلِيِّ فِي اسْتِيعَابِ مَضَامِينِهَا أَوْ تَأْسِيسِ مَعَانِيهَا، أَوْ إِعْتِبَارِهَا مَضَامِينَ شَرْعِيَّةٍ تَتَكُونُ مِنْ دَاخِلِ النَّصِّ، وَتَتَوَلَّدُ مِنْ رَحْمِ أَلْفَاظِهِ، مِنْ دُونَ أَنْ يَكُونَ لِلْبِنَاءِ الْعَقْلَائِيِّ أَوْ الْمَارَسَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ يَدٌ فِي تَشْكَلِّ مَفْهُومِهَا، وَفِي تَحْدِيدِ مَعَانِيهَا، وَضَبْطِ إِجْرَائَاتِهَا وَنِظَامِهَا.

فنحن نرى أن الوصية لا تحمل خصوصية ذاتية لتستثنى من سائر أعمال الصبي التي لا تصح ولا تترتب عليها آثارها العقلائية والشرعية المطلوبة، بحيث يكون استثناء بعضها دون بعض في الجواز ترجيحاً دون مرجح، ومخالفاً لمجرى العقلاء وبنائهم.

ولو نظرنا في الأدلة الشرعية الواردة حول المرحلة التي يصح فيها معاملة الصبي، وتكون أعماله فيها نافذة، نجد أن الآية القرآنية تؤسس قاعدة في المقام، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾ (النساء: ٦)، حيث إن الآية علقت جواز تصرف اليتيم الصبي بأمواله على الرشد، والرشد عبارة عن الحالة الذهنية والعقلية التي تؤهل الإنسان أن يستقل في تصرفه وأعماله، وبالتالي فإن الروايات التي تحدد الاحتلام أو بلوغ سن معينة، كخمسة عشر أو اثني عشرة أو غيره، كعلامات للبلوغ، تكون مبنية على الشيء الغالب والمعتاد من علامات البلوغ^(٧).

٦- اعتماد مرجعية القرآن الكريم

وذلك باعتبار هذه المرجعية هي الأساس في الاستنباط، بحيث تمثل الركيزة

الأساس في فهم موضوع الحكم الشرعي، مع تقديم حاكمية النص القرآني على أي دليل آخر. ولما كانت هذه النقطة هي التي يدور حولها هذا البحث فسأتناولها بشيء من البيان والتفصيل وفق نقاط متتالية.

ولكن ما ينبغي التنبيه عليه هنا ذكره المرجع الراحل في معرض كلامه عن مرجعية القرآن وتنقية السنة، حيث قال: «هذا لا يعني بالطبع تأييد الاتجاه الذي برز أخيراً، والذي يرمي إلى إبعاد السنة عن دائرة اعتبارها مصدراً للفهم الإسلامي في دائرة التشريع والمفاهيم وما سوى ذلك، وقد دعم هؤلاء اتجاههم بحجج عديدة، أبرزها: وجود الكثير من الروايات والأحاديث الموضوعة، مما يعرض منظومة السنة للإرباك والفوضى. ونحن إذ نسلّم بوجود الكثير من الأحاديث الموضوعة نعلم في المقابل بأن ثمة قواعد عقلائية وشرعية يمكنها تنقية السنة، وتمييز الحديث المسند من غيره»^(٨).

مرجعية القرآن الكريم الفكرية

قبل الحديث عن مرجعية القرآن الكريم في مجال الاستنباط الفقهي من المهم أن أتناول عموم هذه المرجعية على مستوى المعارف الإسلامية، وما يواجهه هذه المسألة المهمة من إشكاليات وتحديات. لا خلاف بين المسلمين - نظرياً - على اعتبار القرآن الكريم هو المصدر الأول والأساس في تكوين المعارف الإسلامية في الحقول المختلفة، كالعقائد والفقه والفلسفة والتاريخ والأخلاق والاقتصاد والاجتماع والسياسة والتربية وغيرها، وأنه هو الميزان والمعيّار في تصويب الآراء والأفكار، والمصدر الرئيس للقواعد الثابتة والشاملة لجميع العلوم الدينية، وأن ما ورد في القرآن الكريم ذاته من مسميات وصفات لهذا الكتاب السماوي الخالد يمثل دليلاً على صحة ما سبق. إلا أن الواقع يشهد أن هذا الدور المرجعي ووظيفته المتعددة الأطراف - عملياً - أمر غير متحقق إلا في موارد محدودة، وأن الهجران الذي حذرت منه بعض النصوص القرآنية والنبوية لا يقتصر على الجانب العملي في حياة المسلمين، بل هو أشمل من ذلك.

وقد أشار إلى خطورة استمرار هذا الوضع أكثر من مفكر وباحث إسلامي، معتبرين أن الفرضية الخطيرة والحساسة والمفصلية التي يجب أن تُبذل جهود بحثية عظيمة لإثباتها وتحقيقها هي أن القرآن الكريم هو الميزان وهو المعيار في تقويم جميع

المعارف، وعلاوة على حجيته فإنه مقياس تقويم الحجج والمعارف المكتوبة أو الذهنية أو الشخصية. كما أن مجرد إثبات حجية الظواهر القرآنية، إلى جانب حجية الخبر الواحد، وبمستوى واحد من الحجية، لا يحل المشكلة، ولا يزيل العوائق، فما يؤدي إلى التوازن ورفع الخلل في منهجية إنتاج المعارف الدينية واستنباط العلوم الشرعية هو إعادة القرآن إلى رتبة الهيمنة والمرجعية قياساً بمصادر إنتاج المعرفة الدينية الأخرى. وإلى جانب ذلك لا بد من التنبه إلى أن اعتبار خبر الواحد بشروطه الخاصة على مستوى واحد من الحجية مع القرآن الكريم وفي ذات المنزلة، أو أن ظاهر الاثنين بنفس القيمة، من أهم عوامل إلغاء تلك الهيمنة والمرجعية القرآنية. وهذا هو مراد العلامة محمد حسين الطباطبائي حيث قال: «وقد أفرط في الأمر إلى حيث ذهب جمع إلى عدم حجية ظواهر الكتاب، وحجية مثل: مصباح الشريعة، وفقه الرضا، وجامع الأخبار! وبلغ الإفراط إلى حيث ذكر بعضهم أن الحديث يفسر القرآن مع مخالفته لصريح دلالاته، وهذا يوازن ما ذكره بعض الجمهور: «أن الخبر ينسخ الكتاب». ولعل المتراءى من أمر الأمة لغيرهم من الباحثين - كما ذكره بعضهم - «أن أهل السنة أخذوا بالكتاب وتركوا العترة، فال ذلك إلى ترك الكتاب؛ لقول النبي ﷺ: «إنهما لن يفترقا»، وأن الشيعة أخذوا بالعترة وتركوا الكتاب، فال ذلك منهم إلى ترك العترة؛ لقوله ﷺ: «إنهما لن يفترقا»، فقد تركت الأمة القرآن والعترة «الكتاب والسنة» معاً. وهذه الطريقة المسلوكة في الحديث هي أحد العوامل التي عملت في انقطاع رابطة العلوم الإسلامية، وهي العلوم الدينية والأدبية، عن القرآن، مع أن الجميع كالفروع والثمرات من هذه الشجرة الطيبة التي أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها، وذلك أنك إن تبصرت في أمر هذه العلوم وجدت أنها نُظِّمَتْ تنظيمًا لا حاجة لها إلى القرآن أصلاً، حتى أنه يمكن لتعلم أن يتعلمها جميعاً: الصرف والنحو والبيان واللغة والحديث والرجال والدراية والفقه والأصول، فيأتي آخرها، ثم يتضلع بها، ثم يجتهد ويتمهر فيها، وهو لم يقرأ القرآن، ولم يمَسَّ مصحفاً قط. فلم يبق للقرآن بحسب الحقيقة إلا التلاوة؛ لكسب الثواب أو اتخاذه تميمة للأولاد تحفظهم من طوارق الحدثن! فاعتبر إن كنت من أهله»^(٩).

هذا فضلاً عن أن إلغاء الدور المرجعي الفكري للقرآن الكريم أثر بصورة سلبية على تكوين صورة متكاملة ومتناسقة للدين والشريعة، وعلى فهم الروح

الكلية وتشخيص الأهداف الاستراتيجية لهما. وهو بدوره هدد المعرفة الدينية بشكل عام، ومهد الأرضية لظهور كثير من الصور غير العقلانية وغير القابلة للتفسير، بل والمتعارضة فيما بينها، الأمر الذي ساهم - أحياناً - في خلق حالة من ازدواجية الشخصية عند بعض المتدينين بين التزامهم الفقهي وسلوكهم الأخلاقي القيمي، ودفع بآخرين إلى الابتعاد عن الإسلام وشريعته.. هذا علاوة على أن ظهور بعض صور التعارض مع حقائق علمية يقينية فتح الباب على مصراعيه للتشكيك من قبل العلمانيين وغيرهم في مقولات من قبيل: «البناء العقلاني في الإسلام»، و«المكانة المتميزة للعقل في الإسلام»، و«عدم إمكانية التضاد بين العلم والدين»، و«وحيانية المعارف الدينية»، وما إلى ذلك.

قال السيد فضل الله رحمه الله في هذا الخصوص: «إن هناك كثيراً من الناس من الذين قد يملكون موقعاً علمياً فقهياً اجتهادياً عندما يقتربون من القرآن يقولون: نحن لا نفهم القرآن؛ لأن القرآن لا يفهمه إلا أهله، وأهله هم النبي ﷺ وأئمة أهل البيت عليهم السلام. وعليه فقد أنكروا حجية ظواهر القرآن... في الواقع فإن هذا النمط من التفكير حول القرآن إلى مجرد كتاب مقدس يُقرأ من دون وعي ولا فهم، إلا من خلال الأحاديث، ما أدى إلى أن تصبح الأحاديث حاكمة على القرآن، وهذا ما جعل القرآن يعيش في متاهات ثقافية، من خلال الأحاديث التي قد لا تكون موثوقة في سندها، ولا في متنها. وفي حين أن الحديث النبوي وأحاديث الأئمة الأطهار من أهل البيت عليهم السلام يؤكدان أهمية عرض كل الأحاديث على القرآن تصبح المسألة معكوسة، أي إن القرآن وفق هذه الذهنية هو الذي صار يُعرض على الحديث. وقد تطور هذا الأمر إلى حد أن بعض الناس يفسرون عبارة «ما خالف كتاب الله فهو زخرف» بمعنى ما خالف باطن كتاب الله، وليس ما خالف ظاهر كتاب الله! وفي ضوء ذلك طرحت عدة إشكالات فكرية، وقد أثرت في بعض المناقشات أن هناك في إحدى الزيارات التي تُنسب إلى الأئمة عليهم السلام، من دون سند موثوق، ترد جملة «إياب الخلق إليكم، وحسابهم عليكم»، أي الأئمة، وقلت: إن القرآن يقول: ﴿إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ﴾ (الغاشية: ٢٥ - ٢٦)، فكان الجواب: إنه لا مانع من ذلك، فكما نجد أن الله يتوفى الأنفس، ومع ذلك ذكر في القرآن ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ﴾ (السجدة: ١١)، فإذاً يمكن حمل ذلك على خلاف الظاهر في القرآن، فنقول: إن الإياب إلى الله، ويكون لأهل البيت، تماماً كما في مسألة الوفاة، وهنا يجري الخروج عن ظاهر القرآن

● مرجعية القرآن في الاستنباط الفقهي عند العلامة فضل الله

لمصلحة نص قد لا يكون موثقاً؛ حفاظاً على قداسة النص الحديثي الوارد هنا وهناك. لذلك فإننا نعتقد أنه لا بد من إعادة النظر في تأصيل الحجية، وفي تطبيقات قضية الحجية في هذا الموضوع..»^(١٠).

ولا تقف سلبيات تهميش الدور المرجعي المهيمن للقرآن عند هذا الحد، إلا أن الاسترسال فيه يخرجنا عن مقصد هذا البحث، ولذا أكتفي بهذا المقدار. ويمكن الاستزادة في هذا المجال من كتاب «فلسفة مرجعية القرآن المعرفية في إنتاج المعرفة الدينية»، للباحث الشيخ نجف علي ميرزائي.

مرجعية القرآن الكريم الفقهية

لا خلاف بين المدارس الفقهية الإسلامية على اعتبار القرآن الكريم هو المصدر الأول من مصادر التشريع الإسلامي، غير أن الواقع الملموس يشير إلى وجود فوارق شاسعة في مدى الاعتماد على هذا المصدر، بل في مصداقية هذا العنوان المطروح، أعني كون القرآن هو المصدر الأول للتشريع، ولا سيما أننا نشهد في الحوزات العلمية غياباً واضحاً للتفسير وعلوم القرآن والدراسات التخصصية المتعلقة بكتاب الله سبحانه، إلا ما ندر، وليست من المقررات الدراسية لطلاب الحوزة العلمية، إلا في الفترة الأخيرة، ضمن التعديلات التي أجريت على مناهج الحوزة في قم المقدسة. بينما من المفترض أن الاجتهاد الفقهي يتوقف على الإحاطة بالقرآن الكريم لغةً وتفسيراً وتاريخاً، وبما يتجاوز آيات الأحكام التي بنى عليها الفقهاء مبانيهم العامة. وهذا ما أشار إليه الباحث مختار الأسدي، حيث كتب: «هناك العديد من الآيات القرآنية الكريمة مفادها أحكام في الفروع، ولم تُذكر في ما أسموه بآيات الأحكام، فضلاً عن العقائد والقيم والأخلاق القرآنية التي لا بد للفقهاء من التحلي بها؛ تأسيساً بأخلاق الله، واقتداءً برسوله والأئمة الميامين من آله صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين. وهذا يعني أن سيادة أو سيطرة الاتجاه التجزيئي للتفسير على الساحة الإسلامية لمدة ثلاثة عشر قرناً. حسب تعبير السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله. قد أبعد كتاب الله العزيز كثيراً عن أهدافه العظيمة التي من أجلها نزل؛ إذ راح كل واحد من المفسرين يفسر آيات الله آية آية لدعم اتجاهه الفكري والسياسي، فيبدأ بالقرآن، وينتهي بالقرآن، لا كما يفترض أن يكون التفسير، أي يبدأ من الواقع،

وينتهي بالقرآن، أو كما يقول السيد الشهيد: «..وهنا يلتحم القرآن مع الواقع، يلتحم القرآن مع الحياة؛ لأن التفسير يبدأ من الواقع وينتهي إلى القرآن، لا أن يبدأ من القرآن وينتهي بالقرآن، فتكون عملية منعزلة عن الواقع، منفصلة عن تراث التجربة البشرية، بل هذه العملية تبدأ من الواقع وتنتهي بالواقع». ويضيف: «لم ينزل القرآن الكريم على رسول الله ﷺ لكي يدرسه مجموعة من المتخصصين والمثقفين، وإنما نزل هذا الكتاب لكي يُخرج الناس من الظلمات إلى النور... إذاً فهو كتاب هداية، وليس كتاب اكتشاف»... وتصبح القضية فاجعة - حسب تعبير السيد علي الخامنئي مرشد الثورة الإسلامية الإيرانية، في معرض تعليقه على هذه القضية -، ولا سيما حين يجري تجاهل التفسير بشكل كامل وعدم الاهتمام به أو تغييبه في جوّ الحوزات العلمية؛ إذ قال يوماً متشككاً متوجعاً ضمن كلام له في مدينة قم المقدسة مع طلبة العلوم الدينية: «...وإذا أراد أحد كسب مقام علمي في الحوزة كان عليه أن لا يُفسّر القرآن حتى لا يُتّهم بالجهل؛ إذ كان يُنظر إلى الملا المحترم والعالم المفسر الذي يستفيد الناس من تفسيره على أنه جاهل ولا وزن له علمياً، لذا يضطر إلى ترك درسه، ألاّ يعتبرون أن ذلك فاجعة؟». إذاً يمكن القول: إن دارس الفقه يجب أن يتوفر على معرفة متخصصة في اللسان العربي، وفي تفسير القرآن وعلومه؛ لتترشح عملية الاستنباط عن رؤية شمولية وافية، تؤهله لاستكمال تفاصيلها أو آفاقها أو فضائها، كما يقول المعاصرون^(١١).

وعلى أية حال فإنني أقدم في هذا البحث نموذجين من نماذج المفارقات بين مقولة: إن كتاب الله هو المصدر الأول في الاستنباط، وبين آليات الاستنباط وقواعده ونتائجها. وستتضح من خلال نقاط لاحقة عدة مصاديق عملية في هذا الإطار بإذن الله تعالى.

مرجعية القرآن الفقهية عند الأخباريين

هذا هو النموذج الأول في تغييب مرجعية القرآن الكريم، حيث ذهب كثير من فقهاء هذه المدرسة إلى القول بعدم الأخذ بظواهر القرآن الكريم، إلا بالرجوع إلى الأحاديث المروية عن أهل بيت النبوة ﷺ، باعتبار أنهم هم الراسخون في العلم الذين دفعنا القرآن ذاته إلى الرجوع إليهم في فهم متشابهاته. وهذا يعني أن خبر الواحد

● مرجعية القرآن في الاستنباط الفقهي عند العلامة فضل الله

سيكون حاكماً على الآية القرآنية فيما لو كان الخبر موجوداً، وإلا فإن الآية ستكون معطلة الدلالة والفائدة.

ونحن لا نستطيع القول بوجود منهج استنباطي واحد عند المدرسة الأخبارية، ولا سيما في ما يخص الاعتماد على القرآن الكريم كمرجعية أساسية في عملية الاستنباط، فهي تبدو من حيث العنوان وكأنها تقترب كثيراً عند بعض فقهاءها من المدرسة الأصولية، وتبتعد كثيراً في بعض الأحيان، وإن كنت من حيث المبدأ أرى أن الابتعاد عند المدرستين متحقق على مستوى متقارب من الناحية العملية التطبيقية.

وقد صرح الشيخ يوسف البحراني في كتابه «الحدائق الناضرة» بوجود هذا الاختلاف بين فقهاء المدرسة الأخبارية، حيث قال: «المقام الأول: في الكتاب العزيز. ولا خلاف بين أصحابنا الأصوليين في العمل به في الأحكام الشرعية، والاعتماد عليه، حتى صنف جملة منهم كتباً في الآيات المتعلقة بالأحكام الفقهية، وهي خمسمائة آية عندهم. وأما الأخباريون فالذي وقفنا عليه من كلام متأخريهم ما بين إفراط وتفریط، فمنهم من منع فهم شيء منه مطلقاً، حتى مثل قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (التوحيد: ١)، إلا بتفسير من أصحاب العصمة (عليه السلام)، ومنهم من جوّز ذلك حتى كاد يدّعي المشاركة لأهل العصمة (عليه السلام) في تأويل مشكلاته وحل مبهمات. والتحقيق في المقام أن يقال: إن الأخبار متعارضة من الجانبين، ومتصادمة من الطرفين، إلا أن أخبار المنع أكثر عدداً، وأصرح دلالة».

ثم يذكر الشيخ البحراني جملة من الروايات المتعارضة - بنظره - في المقام، وبعد أن يطبق عليها قواعد التعارض ينتهي إلى ترجيح روايات المنع وردّ ما يعارضها، وكأن الشيخ بذلك يردّ الدليلين - الكتاب والسنة - إلى دليل ومصدر واحد لا غير، وهو سنة النبي وأهل بيته (عليه السلام).

وهكذا يبدو من الشيخ الحر العاملي صاحب وسائل الشيعة (عليه السلام)، حيث عقد لهذه المسألة باباً، وعنوانه «عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن إلا بعد معرفة تفسيرها من الأئمة».

وبهذا أيضاً برّر المحدث الإسترآبادي عمل الإخباريين أحياناً في الظواهر القرآنية، مثل: قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١)، وقوله تعالى: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ

النِّسَاءُ ﴿النساء: ٤٣﴾، وقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...﴾ (المائدة: ٦)، قائلًا: «نحن نوجب الفحص عن أحوالهما - أي الكتاب والسنة - بالرجوع إلى كلام العترة الطاهرة عليهم السلام، فإذا ظفرنا بالمقصود وعلمنا حقيقة الحال عملنا بها، وإلا أوجبنا التوقف والتثبت»^(١٢).

التعارض بين النص القرآني والحديث

وهذا هو النموذج الثاني في تغييب مرجعية القرآن الكريم. ولكن حديثًا هذه المرة ضمن المدرسة الأصولية. فالأصوليون يقولون بأن النص القرآني إذا كان يقيني الصدور والدلالة معاً فإنه لا يقف في وجهه حينئذٍ نصٌ حديثي.

إلا أن الكلام يقع فيما لو كانت دلالة الآية ظنية تعتمد على الأخذ بظاهرها، فأغلب علماء الأصول، ولاسيما المتأخرين منهم، كالشيخ حسن نجل الشهيد الثاني، والمحقق الحلي، والمحقق العراقي، والآخوند الخراساني، والسيد الخوئي، يتبنون موقفاً خلاصته أنه إذا حصل تعارض بين نصٍّ قرآني عام أو مطلق وبين مخصّص أو مقيد روائي، وهكذا بين الحاكم والمحكوم، والأظهر والظاهر..، فإن النص الروائي يقدم، نتيجة قانون المطلق والمقيد، والعام والخاص، والحاكم والمحكوم. ومردّد هذا القول هو النظر إلى النص القرآني والروائي بمنظار الحجية الأصولية، فيراهما الأصولي حجة في نفس المستوى من الحجية، ومن ثم يطبق عليهما معاً قوانين التخصيص والتقييد والحاكمية وغيرها.

وبهذا يفقد القرآن الكريم امتيازَه كمرجعية أساسية في استنباط الأحكام الشرعية، كما فقدتها في مجالات المعارف الدينية الأخرى، ونكون قد قدّمنا نصوصاً ظنية الصدور - أعني خبر الواحد - على نصوص قطعية الصدور، بذريعة أن الإسلام عذر أتباعه في اتباع تلك الظنية من باب الضرورة، ولقد أساليب الإثبات.

وقد تحققت عملية انتقال المرجعية هذه بهدوء وتدرّج تاريخي وبفعل مقومات كثيرة، وغدت بالتالي المرجعية الحديثية على حساب مرجعية كتاب الله - بدل أن تكون في طولها - من أهم أسباب إضعاف دائرة ثوابت الشريعة ومقاصدها، وكلاهما - أي الثوابت والمقاصد - من أسس الوصول إلى نظريات فقهية شمولية تبعدنا عن حالة

● مرجعية القرآن في الاستنباط الفقهي عند العلامة فضل الله

التفكك أو التجزؤ الفقهي - إن صح التعبير.. وابتعاد الفتوى أحياناً عن روح الإسلام، أو تفريغها من بعدها الإنساني أو الأخلاقي أو الاقتصادي أو الاجتماعي أو التربوي. ولتقريب الفكرة يمكن تقديم مثال الأحكام الشرعية المبثوثة في كتب الفقهاء حول الزكاة عندما ابتعدوا عن اعتماد المرجعية القرآنية، وقرأوا النصوص القرآنية والحديثية بصورة متجزئة وبعيدة عن مقاصد التشريع وروح الإسلام، كما فصلوا تلك المسائل عن الواقع وعن أزمات المجتمع الإسلامي وأفراده، مما أدى في النهاية إلى تقديم أحكام الزكاة معطلة ومفرغة من أهدافها، بل قد تكون متعارضة معها.

فلا اجتثاث الفقر، ولا المساهمة في تكوين اقتصاد الدولة العصرية، ولا العدالة الاجتماعية، ولا غير ذلك من روح الزكاة وفلسفتها، حاضر في أبحاث الكثير من الفقهاء وفتاواهم بالصورة التي تؤثر في النتيجة بتقديم نظرية متكاملة حول تشريع الزكاة، والانطلاق لاحقاً في تشكيل مفردات الفتوى ضمن إطار تلك النظرية التي يجب أن تنطلق من المبادئ المعرفية النابعة من القرآن الكريم، بحيث يخرج الاجتهاد الفقهي من إطار البحث ضمن دائرة التكليف الفردي، وينقله إلى دائرة المجتمع والدولة، كما يوسع دائرة موارد الزكاة بما يتوافق مع المعطيات الاقتصادية المعاصرة، وإلا كيف يمكن لنا أن نهضم الفتاوى التي ما زالت تحصر الزكاة في بعض العناوين، وتحملها الفقراء والمحرومون من المزارعين ورعاة الأنعام، وتعفي أصحاب الملايين النشطين في عالم الاقتصاد، والذين لا يعملون في تلك النطاقات الاقتصادية المحدودة؟!

قال المرجع الراحل السيد فضل الله رحمه الله، في معرض جوابه عن تساؤل حول (رأيه في الإسراف في توظيف بعض الأدوات الأصولية العقلية في استتطاق النص، والتي صاغت فتاوى لا تتسجم مع روح الشريعة، مثل: كراهة تزويج بعض الأقوام): «لعل مشكلة الاستنباط الفقهي تتمثل في المنهج العقلي الذي يستخدمه البعض في فهم النص، بما قد يبعده عن الفهم العرفي الذي يرتكز عليه وعي المضمون في اللغة العربية على أساس الظهور... هذا بالإضافة إلى عدم مقارنة بعض الأحاديث في مضمونها الفكري مع القرآن، وعلاقتها به سلباً أو إيجاباً، للأخذ به أو لرفضه على أساس القاعدة الحديثية في رفض كل حديث لا يوافق كتاب الله أو يخالفه. وبحسب

آراء البعض فإن المنهج العقلي حَصَرَ المخالفة بمنطوقه فحسب، فإذا لم يصطدم منطوق الحديث بمنطوق القرآن فلا مشكلة، بل يصار - لديهم - إلى التخصيص. ولعل المثال المذكور في السؤال أحد أبرز الأمثلة في هذا المجال، فهذا البعض يعتبر أن الأحاديث الواردة في عدم تزويج الأكراد والزنج وأمثالهما لا تنافي قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (الإسراء: ٧٠)؛ لأنه - كما هو المنهج عندهم - لا يدل على شمول التكريم بكل ألوانه وأشكاله أو لكل الأشخاص، فلا مانع من تقييده ببعض الأشخاص أو ببعض حالات التكريم؛ لأن الفهم الحرفي يفرض ذلك، أما الفهم العرفي فإنه يستفيد من هذه الفقرة من الآية التي يتحدث فيها الله عن تكريم الإنسان من خلال إنسانيته، باعتبارها القيمة التي يملك فيها الإنسان الفضل على كثير من المخلوقات، ما يجعل من أي تشريع ينزل بقيمة الإنسان من حيث ذاته، انطلاقاً من نسبه أو قوميته، مخالفاً للآية، وذلك باعتبار أن المخالفة للقرآن تمثل المخالفة لمفاهيمه، وفي ضوء ذلك فإنه يكون مخالفاً لروح الشريعة. وإننا إذ نؤكد على مراعاة روح الشريعة فإننا لا نريد بها الروح التي يستوحىها الإنسان في تفكيره الذاتي غير المرتكز على ظهور أو نص، بل الروح التي يستوحىها من الكتاب والسنة، كما في الفقرة المذكورة في هذه الآية، ولهذا رفضنا مثل هذه الفتاوى؛ لمخالفتها للقرآن من جهة، إضافة إلى ضعف السند في رواياته من جهة أخرى^(١٣).

وقال في مجال آخر: «أعتقد أن العودة إلى القرآن واستنطاقه قد يزودنا بعدد كبير من القواعد الفقهية الواسعة بالطريقة المصطلح عليها في عالم الاستنتاج وبالطريقة غير المصطلح عليها. إنني أضرب مثلاً لهذا: عندما ندرس في القرآن الكريم عدة موارد نتحدث عن مسألة الضرر مثلاً، الله سبحانه وتعالى يتحدث في الوصية بكلمة ﴿غَيْرَ مُضَارٍّ﴾، وبالنسبة إلى المرأة يقول: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِّعَنَتُوا﴾، وما إلى ذلك من الموارد التي قد تذكر الضرر لفظاً أو ما يشبه عنوان الضرر، كما في قوله تعالى ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (البقرة: ١٩٥)، فإننا نستطيع من خلال هذه النصوص المتناثرة في أكثر من موضوع أن نستخلص قاعدة في الضرر بشكل أساسي بدون حاجة إلى السنة، كما يمكننا استيعاب ذلك من خلال الأساليب الحديثة في فهم الفكر، أي من خلال مقارنة عدة نصوص. أمّا الفقهاء فكثير منهم يقولون: إن هذا نص ورد في مورد خاص، وذاك النص ورد في مورد

● مرجعية القرآن في الاستنباط الفقهي عند العلامة فضل الله

خاص، ونقل الحكم من هذا المورد إلى مورد آخر نقل حكم من موضوع إلى موضوع آخر مع عدم اليقين بالعلّة أو بالمصلحة، ما يجعل القضية قياسية، وبالتالي «ليس من مذهبنا القياس»، وما إلى ذلك. وفي تصوري أننا إذا استطعنا الارتكاز على القرآن كأساس للوعي التشريعي في الإسلام، وأتبعنا الأساليب الحديثة في استichاء الفكرة من النص، يمكننا أن نحصل على أشياء جديدة جداً. وإنني أتهم الأسلوب الاجتهادي الموجود لدى الكثير من الفقهاء بأنه ضيق؛ ذلك أنهم ينظرون إلى كل نص في مورد خاص على أن له شخصية خاصة تختلف عن شخصية النص الآخر الوارد في مورد آخر، مع أننا نجد أن أي إنسان ملّم باللغة العربية وبالصيغ التعبيرية يستطيع أن يأخذ من مجموع الموارد قاعدة عامة، ولاسيما إذا رأى أن هذه الموارد وإن كانت مختلفة في طبيعتها إلا أنها تلتقي بالخط العام الذي تشترك فيه جميع النصوص، ومن الممكن أن نحصل على نتيجة كبيرة في هذا المجال. ولعلّ قيمة هذا المعنى أو الشيء الجديد في هذا الاتجاه هو محاولة تجديد الأساليب في طريقة فهم النص»^(٤).

مرجعية القرآن في الاستنباط عند الفقهاء

لم يكن السيد محمد حسين فضل الله رحمته الله الوحيد الذي طرح ضرورة إعادة الأمور إلى نصابها الصحيح في ما يخص مرجعية القرآن في استنباط الأحكام الشرعية، فقد تعرّض لهذه المسألة عدد من الفقهاء، وقدّم بعضهم فتاوى منبثقة عن هذه الرؤية التي سعوا لتأصيلها في عملية الاستنباط. وفي ما يلي نماذج من كلماتهم وآثارهم:

أطروحة الشهيد الصدر الأول

تعرّض السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله في بعض أبحاثه إلى هذه النقطة دون توسّع. وله عدة تطبيقات أفتى من خلالها بما يخالف به فقهاء آخرين. ومن ذلك ما طرحه في خصوص كيفية التصرف بالهدي بعد ذبحه أو نحره. ففي مقابل الرأي الفقهي القائل بوجوب التقسيم إلى ثلاثة أقسام: أحدها للحاج نفسه؛ والآخر هدية لمؤمن؛ والثالث للفقير المؤمن؛ وذلك اعتماداً على ما جاء في بعض الروايات، وكذلك بالنسبة إلى التصرف بما شاء في ثلث الفقير بأخذ الوكالة من فقير ولو في بلد الحاج،

فإن الشهيد الصدر لم يرتضِ هذا القول، واعتمد على مرجعية ظهور الآية في فهم النصوص الروائية، حيث قال: «والصحيح أن هذا التصرف من الأساس ليس بواجب على هذا الوجه في هدي حج التمتع، فلا يجب على الحاج أن يأكل من ذبيحته، وإنما يرخّص له في ذلك، ويجب عليه أن يُطعم الفقراء من ذبيحته إذا تمكن من ذلك، قال الله سبحانه: ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾، ولا يشترط في الفقير هنا الإيمان، فإن لكل كبد حرّى أجر، وقد ورد بسند معتبر على الأظهر عن الإمام الصادق عليه السلام أن علي بن الحسين عليه السلام كان يطعم ذبيحته الحرورية، وهم الخوارج الذين يعادون مولانا أمير المؤمنين عليه أفضل الصلاة والسلام، وإطعام البائس الفقير الذي يأمر به القرآن الكريم لا ينطبق عرفاً على تقبّل الحاج للثلاث نيابة عن فقير يبعد عن منى مئات الفراسخ، ولا يحصل على شيء من الذبيحة، فإن المأمور به عنوان الإطعام، لا مجرد إنشاء التملك»^(١٥).

والمثال الآخر هو عدم تجاوز السيد الشهيد الصدر للمفهوم القرآني لقيومة الرجل على المرأة. وفي ذلك قال الباحث السيد محمد الحسيني: «فقد فهمها السيد الشهيد في إطار قرآني، وبذلك لا تتجاوز القيمومة المشار إليها المؤسسة الزوجية إلى غيرها، وذلك للربط بين الإنفاق والقيمومة قرآنياً، ولذلك لا قيمومة للرجل على المرأة مطلقاً بناءً على ظهور الآية الكريمة، من وجهة نظر السيد الشهيد، في أن القيمومة بسبب الإنفاق، فمع التخلّف عنه لا قيمومة»^(١٦).

ويمكن أن يضاف إلى ما سبق مقولة الشهيد الصدر عليه السلام حول إشعاع المفاهيم على الأحكام، والتي تطرق لها في كتابه «اقتصادنا»، وهو وإن لم يخصّص أولوية استقراء المفاهيم من كتاب الله عز وجل، إلا أنه يمكن استشفاف ذلك من الأمثلة التي قدمها ضمن حديثه حول هذا الموضوع، حيث قال: «ويمكننا أن نضع إلى صفّ الأحكام في عملية الاكتشاف المفاهيم التي تشكل جزءاً مهماً من الثقافة الإسلامية. ونعني بالمفهوم كل رأي للإسلام أو تصور إسلامي يفسر واقعاً كونياً أو اجتماعياً أو تشريعياً. فالعقيدة بصلة الكون بالله تعالى وارتباطه به تعبير عن مفهوم معين للإسلام عن الكون. والعقيدة بأن المجتمع البشري مرّ بمرحلة فطرة وغريزة قبل أن يصل إلى المرحلة التي يسود فيها العقل والتأمل تعبير عن مفهوم إسلامي عن المجتمع. والعقيدة

بأن الملكية ليست حقاً ذاتياً، وإنما هي عملية استخلاف، تعكس التصور الإسلامي الخاص لتشريع معين، وهو الملكية للمال، فإن المال في المفهوم الإسلامي كله مال الله، والله يستخلف الأفراد أحياناً للقيام بشأن المال، ويعبر عن هذا الاستخلاف تشريعياً بالملكية. فالمفاهيم إذاً وجهات نظر، وتصورات إسلامية في تفسير الكون وظواهره، أو المجتمع وعلاقاته، أو أي حكم من الأحكام المتشعبة، وهي لذلك لا تشتمل على أحكام بصورة مباشرة. ولكن قسماً منها بالرغم من ذلك ينفعنا في محاولتنا للتعرف على المذهب الاقتصادي في الإسلام، وهو ذلك القسم من المفاهيم الإسلامية الذي يتصل بالحياة الاقتصادية وظواهرها، أو بأحكام الإسلام المشبعة فيها. ولكي نوضح بشكل عام الدور الذي يمكن أن يؤديه هذا القسم من المفاهيم في سبيل تحديد معالم المذهب الاقتصادي في الإسلام يجب أن نتعجل النتائج التي سوف يسجلها بعض البحوث الآتية، وأن نستعير من تلك البحوث مفهومي إسلاميين دخلا في عملية اكتشاف المذهب التي يمارسها هذا الكتاب.

وأحد هذين المفهومين هو مفهوم الإسلام عن الملكية، القائل بأن الله تعالى استخلف الجماعة على المال والثروة في الطبيعة، وجعل من تشريع الملكية الخاصة أسلوباً يحقق ضمنه الفرد متطلبات الخلافة، من استثمار المال وحمايته، وإنفاقه في مصلحة الإنسان، فالملكية عملية يمارسها الفرد لحساب الجماعة، ولحسابه ضمن الجماعة.. فهناك من المفاهيم ما يقوم بدور الإشعاع على بعض الأحكام، وتيسير مهمة فهمها من نصوصها الشرعية، والتغلب على العقبات التي تعترض ذلك، فالمفهوم الأول الذي عرضناه قبل لحظات عن الملكية الخاصة يهيئ الذهنية الإسلامية ويعدّها لتقبل نصوص شرعية تحدّ من سلطة المالك، وفقاً لمتطلبات المصلحة العامة للجماعة؛ لأن الملكية بموجب ذلك المفهوم وظيفية اجتماعية، يسند لها الشارع إلى الفرد ليساهم في حمل أعباء الخلافة التي شرف الله بها الإنسان على هذه الأرض، وليست حقاً ذاتياً لا يقبل التخصيص والاستثناء. فمن الطبيعي أن تخضع الملكية لمتطلبات هذه الخلافة. ومن اليسير في هذا الضوء تقبل نصوص تحدّ من سلطة المالك، وتسمح بانتزاع المال من يد صاحبه في بعض الأحيان، كالنصوص الإسلامية في الأرض، التي تؤكد على أن الأرض إذا لم يقيم صاحبها باستثمارها ورعايتها، وفقاً لمتطلبات الخلافة، تنتزع منه، ويسقط حقه فيها، وتعطى لآخر. وقد تردّد كثير في الأخذ بهذه النصوص؛ لأنها تهدر

حرمة الملكية المقدسة. ومن الواضح أن هؤلاء المترددين لو كانوا ينظرون إلى تلك النصوص بمنظار المفهوم الإسلامي عن الملكية لما صعب عليهم الأخذ بها، والتجاوب مع فكرتها وروحها. وبهذا عُرف أن المفاهيم الإسلامية في الحقل الاقتصادي قد تشكل إطاراً فكرياً يكون من الضروري اتخاذه لتتبلور ضمنه النصوص التشريعية في الإسلام تبلوراً كاملاً، ويتيسر فهمها دون تردد. ونحن نجد بعض تلك النصوص التشريعية قد لاحظت هذا المعنى بوضوح، فأعطت المفهوم أو الإطار تمهيداً لإعطاء الحكم الشرعي، فقد جاء في الحديث بشأن الأرض وملكية الإنسان لها: «إن الأرض لله تعالى، جعلها وقفاً على عباده، فمن عطل أرضاً ثلاث سنين متوالية لغير علة أخذت من يده، ودفعت إلى غيره». فنحن نرى أن الحديث قد استعان بمفهوم معين عن ملكية الأرض، ودور الفرد فيها، على توضيح الحكم بانتزاع الأرض من مالكها وتبرير ذلك»^(١٧).

أطروحة الشيخ شمس الدين

بعد أن أشار الشيخ محمد مهدي شمس الدين رحمته الله، في بحثه حول (الستر والنظر)، إلى أن القرآن الكريم والسنة الشريفة هما المصدران الوحيدان للتشريع، وأن القرآن المتداول بين المسلمين قطعي السند لا زيادة فيه ولا نقصان ولا تحريف، وبعضه نص قطعي الدلالة، وبعضه ظاهر الدلالة، تحدث عن التركيز على آيات الأحكام، وتغيب سائر آيات القرآن الكريم، الأمر الذي ترتبت عليه بعض النتائج السلبية على مستوى الفتوى، فقال: «إن الفقهاء رضي الله عنهم والأصوليون القدماء.. انطلقوا في تعاملهم مع القرآن باعتباره مصدراً للتشريع من خلل أو من ضيق في الرؤية المنهجية جعلتهم يرون فقط آيات الأحكام المباشرة التي يتعاطونها، وهي ما يتصل بفقهاء الأفراد، عبادات الفرد، تجارة الفرد، جريمة الفرد، الأسرة»، وإنهم «غفلوا عن البعد التشريعي للمجتمع وللأمة في المجال السياسي والتنظيمي وللعلاقات الداخلية في المجتمع وعلاقات المجتمع مع المجتمعات الأخرى غير المسلمة»، وأصبح الفقيه يتعاطى مع أقل من عشر القرآن الكريم، متغافلاً عن الباقي منه.

والأمر الآخر الذي لاحظته الشيخ شمس الدين رحمته الله في مسلك الفقهاء الاستنباطي هو ما ذكرته مسبقاً حول تجاوز حاكمية القرآن الكريم، والسعي لفهم النصوص الدينية من الروايات والأحاديث الشريفة بمعزل عن التوجيه القرآني، بينما

كان من المفترض أن تكون للقرآن تلك المرجعية المهيمنة التي يلجأ إليها الفقيه ليحاكم من خلالها النص الروائي؛ وذلك لأن «الرؤية القرآنية هي المناخ التشريعي للأحكام، فهذه الأحكام ليست بلا جذور، وليست بلا إطار - فلسفة -، بل هي ترتكز على قاعدة عامة تعبر عنها هذه الرؤية، وبذلك تكون هذه الرؤية مرجعاً في فهم النصوص التشريعية وتفسيرها». وعليه فإن «الرؤية القرآنية تضيء النص التشريعي، وتكشف فيه عن أبعاد وخصوصيات قد تضيف إليه دلالة أخرى تضمنية أو التزامية على خصوصيات لا تدل عليها بالمطابقة وبصورة مباشرة»^(١٨).

أطروحة الشيخ الفضلي

يلاحظ العلامة الدكتور الشيخ عبد الهادي الفضلي أيضاً على المنهج الفقهي السائد أنه يتعاطى مع السنة الشريفة بمستوى واحد وبمسافة واحدة من القرآن الكريم. وفي معرض تصحيحه لهذا المسلك قدم عدة أمثلة، منها:

١. ولاية المرأة للوظائف العامة، ومنها: الولاية السياسية والقضائية. قال بعد ذكر قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ (النساء: ٣٤): «ونستفيد من هذا أن القوامية لا تعني القيمومة التي فهم منها المستدلون التسلُّط والتصرف، وإنما تعني إناطة مسؤولية رعاية مصالح النساء وتسيير شؤونهن بالرجال. ومن أظهر مصاديق تلك الرعاية وذلك التدبير هو وجوب إنفاق الرجل - الزوج - على زوجته، وهذا يعني أن الإنفاق من القوامية، وليس من القيمومة. وقد يرجع هذا إلى أن أكثر المجتمعات - ومنها المجتمعات العربية التي نحاول معرفة معنى القوامية لديهم - مجتمعات ذكورية، تحمل الرجل مسؤولية رعاية مصالح المرأة وتسيير شؤونها، وهم لا يرمون من هذا إلى أن تلك الرعاية وذلك التدبير هما من نوع الولاية السلطوية، وإنما هما شأن من شؤون تركيبة المجتمع.. ونخلص من كل ذلك إلى أن القوامية غير القيمومة».

٢. حرمة الغناء، واعتبارها عرضية، وليست ذاتية، حيث يعمد الشيخ الفضلي إلى إرجاع الروايات التي وردت في تحريم الغناء إلى القرآن نفسه، وهو ما تم الإرجاع إليه في الروايات ذاتها، كما في رواية أبي الصباح الكناني، والتي فيها: «عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾، قال: هو الغناء». وقد اعتبر

الشيخ الفضلي أنه لابد من حمل جملة «يشهدون» على معنى «يحضرون»، والمناسب لذلك هو حمل الغناء على إرادة مجالس الغناء؛ لأنه هو المعنى الذي يلائم مجالس الغناء. ولذلك فإنه على رأي الشيخ الفضلي إذا حملت على المعاني الأخرى فإنه لا يتم الاستدلال بالآية... وهذا يعني أن الغناء لم يحرم لذاته، وإنما لأسباب خارجة عنه، تعرض له، فتكسبه الحرمة^(١٩).

أطروحة الشيخ محمد الصادقي الطهراني

يعتبر الدكتور الشيخ محمد الصادقي الطهراني من المؤمنين بمبدأ إعادة تكوين طريق المعرفة الدينية عبر إعلاء القرآن الكريم والسنة القطعية، دون غيرهما؛ للوصول إلى معارف إسلامية أصيلة. ويرى الدكتور الصادقي أن أهم شروط الاجتهاد هو أخذ طالب العلم دورة بحثية كاملة للقرآن الكريم. كما لا يقف الصادقي عند القول بأن أفضل طريقة لفهم القرآن هي تفسير القرآن بالقرآن فقط، بل يرى أن هذه هي الطريقة الوحيدة لفهم القرآن، وأن السنة وإن كانت قطعية لا حاجة لها في فهم القرآن، الذي هو نص واضح وميسر وتبيان لكل شيء. ولهذا يؤكد الصادقي على بطلان القول بظنية دلالات القرآن، وأن قائل ذلك يشارك في ستر حقائق كتاب الله وكاتم للحق، لكنه يبين أن السنة القطعية يمكن أن ينتفع بها في التفسير القاصرون عن فهم النص الواضح. أما من جهة الأحكام الفقهية فلا مانع لدى الصادقي أن تؤسس السنة المتواترة أحكاماً لم ترد في القرآن الكريم. كما قام الشيخ الصادقي بتأسيس فقه إسلامي شبه متكامل يعتمد في استدلالاته على الأدلة التي يرى بأنها قطعية، وقد أطلق على هذا الفقه مسمى (الفقه الناطق)، في مقابل نوعين آخرين، هما: (الفقه التقليدي)، وهو الطريقة السائدة التي يصفها الصادقي بأنها همشت دور القرآن الكريم؛ والفقه الآخر هو (الفقه التجديدي)، ويشير فيها إلى أصحاب نظرية التحول الدائم في فهم الشريعة، مثل: الدكتور عبد الكريم سروش وأمثاله، وإن كان الصادقي يرى أن بعض الأحكام قد تتغير بتغير أو انتفاء علة الحكم؛ لأن الحكم يدور مع علته.

وقد جاءت المخرجات التطبيقية لمنهجه الاستنباطي بما يخالف به آراء مشهورة بين فقهاء الإمامية، ومن بينها: تحريم التقليد إلا للعاجز عن الاجتهاد، جواز السجود

على الفرش وأنواع السجاد، ربط جواز القصر في السفر بوجود الخوف أو الضرر فقط، وجوب صلاة الجمعة والجماعة والعيدين، حرمة تقبيل يد غير المعصوم، نفي وجوب الخمس في أرباح المكاسب.

قال الشيخ حيدر حب الله في معرض تقديمه نماذج لتيار التجديد الفقهي المعاصر: «ومن الرموز البارزة والمتقدمة في هذا الاتجاه الشيخ الصادقي الطهراني، صاحب كتاب «تبصرة الفقهاء»، وهو موجّه للفقهاء لإبانة إشكالات وقعوا فيها. ويميل الطهراني كثيراً إلى الاستنباط من القرآن الكريم، معارضاً التيار الأخبائي بشدة كبيرة، ومن آرائه أنه لا خمس في أرباح المكاسب، ويناقش الفقهاء في ما يطلقون عليه محرّمات الإحرام، ويرى - بدلاً عنها - محرّمات الحج، مستدلاً بقوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾، وأن الحلّ من الإحرام لا يحل الحاج من المحرمات المذكورة. كما أنه يرى زكاة النقدين في عصرنا الحاضر، ولا يرى انحصارها في الموارد التسعة المشهورة بين الفقهاء»^(٢٠).

أطروحة السيد فضل الله

اعتبر السيد فضل الله ﷺ أن القرآن انطلق في حركة الدعوة ليؤصل القواعد في دائرتها الواسعة، ولعلّ الخطأ الذي يقع فيه كثير من الباحثين والفقهاء والمفسرين يرجع إلى «أنهم ينظرون إلى كل آية بمفردها، ويعتمدون في صرف ظواهرها على أخبار غير موثقة، ويتحدثون عن نسخ بعضها ببعض في ما لا مجال فيه للنسخ، لاختلاف الموضوع والجهة، استناداً إلى أخبار آحاد لا تفيد علماً ولا ظناً، مما يجعل الإنسان يفقد الجو القرآني المتكامل في التشريع في ما يقرأه من آيات؛ لأنه يضيع عن المعنى الأصيل أمام هذا الركام الهائل من الوجوه أو الأحاديث. إن قيمة القرآن الكريم في القضايا التي يثيرها هي في هذا التناسق الرائع الذي يمثل وحدة القضايا في كل التفاصيل التي تثيرها الآيات، لتكون كلّ وحدة منها جزءاً من كلّ، لا قطعة منفردة، قد تلتقي بالآخرى، وقد لا تلتقي، ولن نستطيع فهم القرآن إلا على هذا الأساس، وبهذه الروح التي أرادنا القرآن أن نتدبر فيها آياته وأحكامه»^(٢١).

وحول ذات النقطة كتب نجله السيد جعفر فضل الله في مقدمته لتقرير بحثه

بعنوان (البلوغ): «إن المنهجية التي عالج من خلالها سماحة السيد الأستاذ حفظه الله الموضوع في علاقة القرآن - في ما طرحه من مواضيع - بالسنة، حيث يمثل القرآن - بنظر سماحته - الركيزة الأساسية في فهم موضوع الحكم الشرعي، مما سيحكم بالتالي سعة الإطلاقات التي يؤخذ بها في إطار المدرسة الأصولية السائدة، هذه المنهجية ألفت بظلالها على نتائج البحث، وعلى علاج التعارض. علماً أنها تمثل طرحاً جديداً ينبغي التوفر على دراسته من الحوزة العلمية بعامة. أما ملامح هذه المنهجية - بحسب فهمي - فهي ما نعرض له على النحو التالي: إذا تعرض القرآن الكريم لموضوع من الموضوعات الفقهية فإن وضوح المراد منه يجعله مرجعية في تفسير كل ما ورد في الروايات من عناوين، وبالتالي فإن سعة الإطلاق فيها تتبع سعة الإطلاق في المفهوم القرآني. وهذا ما يفترض - تالياً - عدم قبول سماحته لما قرره الأصوليون في باب الحكومة - على إطلاقه -، حيث نتيجته غض النظر عن المفهوم القرآني في استفادة المراد من الرواية، والحكم بإدخال فردٍ تعبداً فيه. كانت هذه القاعدة حاضرة بقوة في هذا البحث، حيث اعتبر السيد الأستاذ الوالد حفظه الله أن ما ورد في القرآن الكريم من عناوين للبلوغ، وهي بلوغ النكاح والحلم والأشد، تشير إلى معنى واحد، هو النضوج الجنسي، وهذا هو الذي ينبغي أن يحكم كل العناوين الواردة في الروايات، بحيث تفسر على أساس تحقق العنوان القرآني المستفاد، أو عدم تحققه، ما يجعل بعض العناوين الواردة، كالنسج والإنبات وغيرهما، عناوين غير تعبدية بعيداً عن النضوج الجنسي. وقد أكد سماحته ذلك عبر التعليقات الواردة في بعض الروايات، كقوله عليه السلام: «وذلك أنها تحيض لتسع»، وأيد ذلك ببعض التعبيرات الأخرى، كقوله عليه السلام: «ودخلت على زوجها»، أو «دُخل بها»، مضافاً إلى الروايات الواردة مورد بيان القاعدة، كما في قوله عليه السلام: «رُفع القلم عن الصبي حتى يحتلم»، أو في تفسير الأشد في قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾، قال عليه السلام: «احتلامه». وفي غير هذا الكتاب طبق سماحته هذه القاعدة المؤصلة لديه على روايات الغناء وآلات القمار، حيث استفاد أن الروايات طالما أنها في مقام تطبيق ما ورد في القرآن الكريم فإن الاستفادة منها يدور مدار الاستفادة من عناوين ﴿قَوْلَ الزُّورِ﴾، و﴿لَهُوَ الْحَدِيثُ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾، و﴿الْمَيْسِرِ﴾، ما يجعل حرمة اللعب بآلات القمار تدور مدار صدق الميسر عليه، وهو اللعب بعوض، ويجعل حرمة الغناء مختصة بالباطل والإضلال عن سبيل الله مما كان من مقول القول، وليست حرمتها

مطلقة، كما فهم كثير من الفقهاء. على أن هذه القاعدة الأصولية لا تختص - لدى سماحته - بالعناوين القرآنية، بل تشمل ما ورد في السنة أيضاً مما كان على مستوى القاعدة التي ترجع إليها كل الروايات، لكونها تطبيقات لها، كما في قوله عليه السلام: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب». ولذا اعتبر سماحته في بحث الرضاع أن ما ورد مما استفاد منه الفقهاء حرمة نكاح أبي المرتضع في أولاد صاحب اللبن لا يفيد الحرمة؛ لعدم انطباق القاعدة المذكورة، بل هو نظير ما ورد من النهي عن نكاح القابلة، معللاً بأنهن «بعض أمهاتهن»، وفاقاً للشيخ الطوسي رحمته الله في النتيجة. وهذا ما يمكن انطباقه في مسألة البلوغ، وذلك لوجود ما كان على نحو القاعدة التي تركز البلوغ على أساس النضوج الجنسي^(٣٣).

نماذج فقهية

لم يقتصر السيد فضل الله رحمته الله على مناقشة وتقرير الموضوع من ناحية نظرية، بل عمل على تقديم تطبيقات عديدة على مستوى الفتوى أحياناً، وعلى مستوى الرأي العلمي أحياناً أخرى. ومن هذه الموارد:

١- حق الزوجة الجنسي

فالاتجاه السائد هو أن لا حق جنسي لها أكثر من مرة واحدة كل أربعة أشهر؛ وذلك تبعاً لروايات في هذا المجال. ويتجلى منهج المرجع الراحل رحمته الله في تحكيم المرجعية القرآنية، حين يقدم الرؤية القرآنية عليها، كقوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ (البقرة: ٢٢٨)، وقوله تعالى: ﴿فَإِمْسَاكُ بِالْمَعْرُوفِ أَوْ تَسْرِيحُ بِإِحْسَانٍ﴾ (البقرة: ٢٢٩)، وقوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (النساء: ١٩). قال رحمته الله تحت عنوان (موقع القرآن الكريم من عملية الاستنباط): «نستطيع أن نستوحي من بعض العناوين القرآنية ما يكون قرينة على كثير من المواقع الشرعية لعلاقة الرجل بالمرأة. فعندما نقرأ قوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ﴾ فهذه الآية - بحسب الطريقة الأصولية في المدرسة العقلية - خاصة بصورة التعدد، وإن على الإنسان أن لا يجعل الزوجة الأولى كالمعلقة من خلال استغراقه مع الزوجة الثانية. ولكننا نفهم من ذلك

أن الله سبحانه وتعالى يفرض أن لا يذرهما كالمعلقة، بمعنى أن هذا أمر مرفوض في ذاته، فلم يقل «فلا تغمطوهن حقهن في القسم»، أو «لا تغمطوهن حقهن في النفقة»، بل أتى بهذا العنوان، مما يدل على أن عنوان المرأة المعلقة هو من العناوين المرفوضة لدى الشارع بحسب الفهم العرفي، وأن الشارع يرفض أن تبقى الزوجة معلقة. وعلى هذا الأساس فإن هذا العنوان حاكم على الروايات، وعلى كل حالة من الحالات التي تكون المرأة فيها معلقة، لا مزوجة ولا مطلقة. ومن المعروف أن المراد بالتعليق أن لا تعيش المرأة حقوقها، لا في جانب الإنفاق فحسب، بل في كل الجوانب التي تمثل حقاً للمرأة. وقد تتضح الفكرة أكثر إذا أضفنا إلى ذلك حكماً آخر، وهو ما يقوله صاحب الجواهر وجماعة، من أن حكم الأربعة أشهر مختص بصورة وجود الرجل عند المرأة، أما إذا كان مسافراً فلا يجب عليه شيء، كما لو تزوج ودخل بامرأته، وسافر عنها عشرين سنة، وتزوج بغيرها، واكتفى بإرسال الأموال لها، فليس لها الحق في ذلك، أفهل يتناسب هذا الحكم مع روح الإسلام؟ ومن هنا فإننا نحسب أن نقول: إن عملية الاستنباط ليست عملية هندسية متجسرة، وكنت دائماً أقول لكثير من الإخوة: افهموا النصوص كما تفهمون أي نصوص أخرى، فإننا نجد أن الطريقة الطبيعية المتعارفة في فهم المسألة التاريخية من التاريخ، أو فهم المسألة الأدبية من النص الأدبي، أو في دراسة أي مفكر، أن المحققين يحاولون أن يفهموا ذلك من خلال التقاط كل الخصوصيات، ومن خلال دراسة الجو العام حتى نستطيع أن نقول بعد ذلك: إن المؤرخ أو الأديب الفلاني يتبنى هذا الرأي. وهذا الكلام يجري أيضاً في الفقه، فالفقه ليس مجرد قواعد معلبة لا نحاول أن ننفتح فيها على الجو العام الذي يستفاد من مجموعات الروايات. وعلى هذا الأساس فإننا نفهم من كلمة «بالمعروف» في قوله تعالى: ﴿وَكُنَّ مِثْلُ النِّسَاءِ عَلَى مَا بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾، إذا فهمنا أن المراد بالدرجة درجة الطلاق، أن حق المرأة في الجنس بالنسبة للرجل كحق الرجل بالنسبة إلى المرأة، وخاصة إذا لاحظنا أن الجانب الجنسي هو الأساس في الزواج؛ لأنه لا معنى لأن تتزوج المرأة حتى تجد شخصاً يوفر لها الطعام. والحاصل أن الجنس غريزة خلقها الله في المرأة والرجل، فعالم الجنس هو للمرأة والرجل معاً، فكما أنه يمثل حاجة هنا فإنه يمثل حاجة هناك، وبالتالي فكما يجب على المرأة أن تستجيب كلما

أراد الرجل كذلك يجب على الرجل أن يستجيب كلما أرادت المرأة، إلا أن تكون هناك حالة مرضية أو حالة إعياء أو عذر شرعي وما إلى ذلك من العناوين الثانوية. ومن الطبيعي أن الفقهاء لا يوافقون على ذلك، ولكننا عندما نلاحظ النصوص الإسلامية ونجمع فيما بينها نجد أن المسألة تتحرك في هذا الاتجاه. ولو قطعنا النظر عن كل هذه الروايات والقواعد لو أن الرجل منع زوجته حقها الجنسي، بحيث لا يستجيب لحاجتها الجنسية في مدى السنة أو في مدى العمر، وإذا استجاب فإنه يستجيب بالمقدار الذي يصدق فيه عنوان مسمى الجماع أو الإدخال، فهل تصدق المعاشرة بالمعروف؟ أو الإمساك بالمعروف؟ إننا ندعي أنه لا يصدق ذلك إلا إذا كان عندنا عقل غير هذا العقل، ولذلك فإن المدرسة العقلية التي درج عليها الفقهاء هي التي أوصلت إلى هذه النتائج الفقهية»^(٢٣).

٢- طلاق المرأة التي يغيب عنها زوجها

يخالف السيد فضل الله رحمته الله فقهاء آخرين، حيث يفتون بأنه مع الإنفاق من قبل ولي الزوج لن يكون لها حق طلاق الحاكم. أما السيد فضل الله فيعتبر أن مجرد الإنفاق من الولي لن يحقق لها سائر حاجاتها، ومنها الحاجة الجنسية، وبالتالي يصح طلاق الحاكم حينئذ وإن أنفق ولي الزوج الغائب. قال رحمته الله، بعد مقدمة حول منهجه في التعامل مع الروايات والآيات القرآنية، بحيث يستفيد من بعضها أحكاماً ومفاهيم عامة تكون هي الأساس في مختلف الموارد والتطبيقات، وأن هذا الأسلوب يختلف عما هو المعهود لدى علماء الأصول: «قوله تعالى: ﴿فَإِمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾. فقد بين تعالى في هذه الآية القاعدة العامة التي تحكم علاقة الزوجين، وهذه القاعدة تسري في مختلف موارد هذه العلاقة وحالاتها، ففي كل حالة لا يكون فيها الزواج إمساكاً بمعروف - كما لو امتنع الزوج عن النفقة، أو كان يسيء معاملة الزوجة بالضرب المبرح بحيث تكره عندئذ البقاء معه - فلا بد من أن يطلقها أو يجبره الحاكم الشرعي على ذلك إذا أصر على عدم الإمساك بالمعروف ورفض الطلاق؛ لأن هذه الآية القرآنية قاعدة عامة تبين أن العلاقة الزوجية محكومة بهذه العناوين، بحيث يدور الأمر بينهما، فإذا انتفى الإمساك بالمعروف فلا بد من التسريح بالإحسان، ولا ثالث

لها، ولا سيما إذا ضممتنا آية: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾. ومن هنا عندما يمتنع الزوج عن وطء الزوجة أكثر من أربعة أشهر لا لشيء فإن هذا ليس إمساكاً ولا معاشرة بالمعروف، وما ورد من الروايات المتعلقة بهذا الجانب كعلاج سلبى، كما في امرأة غاب عنها زوجها، فقد سأل أبو الصباح الكناني الإمام الصادق عليه السلام عن «امرأة غاب عنها زوجها أربع سنين، ولم ينفق عليها، ولم تدر أحي هو أم ميت، أيجبر وليه على أن يطلقها؟ قال: نعم، وإن لم يكن له ولي طلقها السلطان. قلت: فإن قال الولي: أنا أنفق عليها؟ قال: فلا يجبر على طلاقها. قال: قلت له: رأيته إن قالت: أنا أريد مثل ما تريد النساء، ولا أصبر ولا أقعد كما أنا؟ قال: ليس لها ذلك ولا كرامة إذا أنفق عليها». أقول: إن لنا تحفظاً إزاء هذا النوع من الروايات؛ لأنها تصادم مفهوماً قرآنياً واضحاً يعتبر قاعدة وقانوناً يحكم هذا النوع من العلاقات. وهنا نرى أن الفقهاء يقعون في حيرة في حالات كهذه، حيث إنهم عندما يستندون إلى مثل هذه الأخبار نجد أنها لا تسمح لهم ولا تعطيهم الحق بفك العلاقة بين الزوجين، وإن كانت الزوجة تعيش الآلام والحرَج الشديد الذي لا يُتحمل عادة، وربما وقعت في الزنا المحرم! ونحن حينما نعتبر أن القرآن هو الأساس في مثل هذه الحالات نعتبر أن القرآن هو الذي يحكم الروايات، وليس العكس. ومن هنا نستقرب أن للحاكم أن يطلقها؛ وفاقاً للمنقول عن الشيخ حسين الحلبي، وإن اختلفت طريقة الاستدلال، حيث يظهر منه عليه السلام اعتبار هذا المورد من صغريات الضرر المنفي، فتأمل»^(٢٤).

٣- إرث الزوجة من الأرض

إن مشهور الإمامية وفق بعض الروايات على أنها لا ترث من أرض العقار، بل من قيمة البناء. وخالفهم السيد فضل الله في هذه المسألة، لأنها وفق مبناه تتعارض مع القرآن، معتبراً أن ما ورد في خبر ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: سألته عن الرجل هل يرث من دار امرأته أو أرضها من التربة شيئاً، أو يكون في ذلك بمنزلة المرأة، فلا يرث من ذلك شيئاً؟ فقال: يرثها وترثه من كل شيء ترك وتركت» هو الموافق للقرآن، وهو المقدم على سائر الروايات، وعليه الفتوى. قال عليه السلام: «فالخلاف حول المسألة بين المتأخرين منصبٌ على قضيتين - بعد تسالمهم على أصل الحرمان من

شيء ما :- الأولى: هل يختص الحرمان بغير ذات الولد أو يعم مطلق الزوجة؟ والثانية: ما هو المقدار الذي تُحرّم منه الزوجة غير ذات الولد أو الأعم؟ وهل هو مطلق الأرض عيناً وقيمة أو خصوص العقار منها أو تُحرّم منها عيناً لا قيمة؟ المشهور حرمانها من مطلق الأرض عيناً وقيمة، ومما هو مثبت فيها عيناً لا قيمة». وبعد استعراض الروايات في الباب وأقوال جملة من الفقهاء قال: «والواقع أن هذا الخبر موافق لظاهر القرآن، وما سبقه مخالف له، ولو بالعموم والخصوص.. وعلى أية حال فخير ابن أبي يعفور - بالرغم من دلالاته على التسوية بين الزوج والزوجة في أن الواحد منهما يرث من كل ما تركه الآخر - يقرر حقيقة أن الذي كان مترسّخاً في أذهان الشيعة هو حرمان الزوجة من الأرض، وهو ما ترشد إليه بطريقة أو بأخرى الأخبار السالفة، مع تفاوت في دلالتها عليه، وليس ثمة - بنظرنا - ما يرشد إلى الطريقة التي يمكن أن تعالج بواسطتها هذه الأخبار المختلفة المتفاوتة والمتعارضة في آن، وإن كان الذي يرجح بحسب نظرنا في مثل هذه المواضع التي تختلف فيها الأخبار هو عموم الكتاب، ذلك أن المسائل التي تكون موضع ابتلاء المسلمين منذ الصدر الأول، والتي لا تكون من القضايا السرية التي تكثر الدواعي لإخفائها، من الطبيعي أن ينقل المسلمون عن رسول الله ﷺ حكمها، وخصوصاً إذا كان ثمة في كلام رسول الله ﷺ ما يخص عموم الكتاب أو يقيّد مطلقه. أما ولم يُنقل عنه ﷺ من ذلك شيء البتة فهو قرينة على كون حكم ذلك هو العموم، وإلا للزم من السكوت إيقاع الناس في الحرام، ومن عدم البيان تسليط الناس على ما لا يملكون من أموال غيرهم. مع ملاحظة أخرى وهي أن الإمام علي عليه السلام لم ينبّه الناس إلى ذلك في أيام خلافته، التي كان يملك من خلالها تطبيق حكم الله، ولا سيما أنه لا يتصل بأي شيء مما قد يختلف عليه الناس من القضايا المثيرة للحساسيات الشديدة، وقد تقدم أن مصدر حكم الإمام الباقر عليه السلام هو كتاب علي عليه السلام، فكيف نفسّر ذلك؟»^(٢٥).

٤- بلوغ الأنثى

فعلى ضوء التعارض الروايات في تحديد سن البلوغ عند الأنثى فيما بينها، ومع تلك التي تحدّد البلوغ بالتحيض، رجّح السيد فضل الله روايات بلوغها بالحيض، على

خلاف الفتوى الدارجة ببلوغها عند التاسعة من عمرها، كما عليه كثيرون، معتبراً أن النصوص القرآنية تؤكد على مسألة النضوج الجنسي في البلوغ، وهي حاكمة على الروايات، وأن الروايات بصدد تقديم أمثلة من الواقع، لا التحديد بالسن على سبيل الدقة. قال ﷺ تحت عنوان (الرأي المختار): «هذه هي الروايات التي عثرنا عليها، بعضها على اعتبار التسع، وبعضها ردّد بينها وبين عشر سنين، وبعض على اعتبار البلوغ بالحيض، والبعض على جعل الثلاث عشرة حداً للحكم ببلوغ من لم تحض. والمتحصّل منها في نظرنا أمور:

أولاً: إن قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ﴾، وقوله عز وجل: ﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ﴾، وكذا ما ورد في السنة الشريفة في قوله ﷺ: «لا يتم إلا بعد الاحتلام»، أو «رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم»، وغيرها، مما هو وارد مورد بيان القاعدة في البلوغ، مع عدم إشارة القرآن إلى سنّ معين، كل ذلك يستفاد منه أن العنوان الأساسي في البلوغ هو النضوج الجنسي، وبحسب المنهج الذي ارتأيناه في علاقة العناوين القرآنية الثابتة بالعناوين المتحركة الواردة في السنة فإن هذا العنوان يحكم كل ما ورد في الروايات عن عناوين تحدّد البلوغ بها، مما يكون بإطلاقه اللفظي شاملاً لما تحقق معه العنوان وغيره. وبعبارة أخرى: إن ما ورد في السنة الشريفة في تحديدات للبلوغ بسنّ معين، كالتسع والعشر والثلاث عشرة، أو في الذكر بالثلاث عشرة والأربع عشرة والخمس عشرة وغيرها، محكومة بالعنوان القرآني الذي هو وارد مورد القاعدة، ما يعني أن دائرة إطلاق تلك العناوين - الواردة في السنة - ينبغي أن تقتيد بالعنوان القرآني، لا أن تتم توسعة البلوغ إلى ما لا يتحقق معه ذلك العنوان، كما قرّبه الفقهاء في ما سُمّي باب الحكومة. ونتيجة ذلك القول بأن التسع ليست ملحوظة بذاتها، وإنما بلحاظ كونها سنّ الحيض، ولاسيما مع ما ورد في روايتي الكناسي وحرمان الواردتين في التسع من الدخول على زوجها أو الدخول بها، فإنه قد يقال بأن ذلك إنما هو بلحاظ بلوغها مبلغ النساء من الحيض، وليس المراد التسع على إطلاقها، فتأمل في هذا الأخير^(٢٦).

٥- وجوب الخلع على الرجل إذا بذلت الزوجة

قال السيد محمد الحسيني: «ولعل أهم الموارد الفقهية التي حاول أن يعالجها

السيد فضل الله في ضوء المنهج القرآني مسألة الخلع، وكونه واجباً على الرجل حين بذل الزوجة أو لا؟ ومن الجدير بالذكر أن هناك عدداً من فقهاء الإمامية، وفي مقدمتهم الشيخ الطوسي، اختاروا وجوب الخلع، واستدلوا له بأن النهي عن المنكر واجب، وإنما يتم بهذا الخلع فيجب. أما السيد فضل الله فقد حاول التنظير له بعيداً عن استدلال الشيخ الطوسي وأمثاله، وردّه إلى المنهج القرآني، حيث إن قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ يعني أن الحل مما يريده الله على كل حال في حالة من هذا القبيل، بحيث يخشى أن لا يقيما حدود الله، ويتم تجاوزها أو انتهاكها، ولو ترك للرجل بأن يمتنع على نحو يكون كالطلاق فعندئذ يكون الأمر عديم الفائدة، هذا فضلاً عن روايات شروط البذل؛ إذ يمكن أن يستفاد منها أنها تؤكد على أن الطلاق واقع على كل حال^(٢٧).

وقد سألت المؤلف إن كان يملك وثيقة مكتوبة في هذا الخصوص فأجاب بأن ما طرحه السيد فضل الله ﷺ قد بيّنه له على مستوى الرأي العلمي، لا الفتوى، وأن بيانه كان شفافاً، لا كتباً.

٦- وجوب صلاة الجمعة وجوباً عينياً في زمن الغيبة

فبعد أن كان يوافق مشهور الفقهاء بالوجوب التخييري، كما في رسالته العملية «فقه الشريعة»، عدل عن ذلك في السنوات الأخيرة من حياته المباركة، اعتماداً على مرجعية القرآن الكريم، وتقديم ظاهر الآية على ظاهر الأحاديث في الباب، كما أخبرني بذلك شفاهاً، وكنت قد استفتيته حول هذه المسألة قبل سنتين تقريباً، حين عقدت العزم على إقامة صلاة الجمعة في المسجد الذي أؤم فيه المصلين في الكويت، فأجاب: «صلاة الجمعة في رأينا الفقهي واجبة وجوباً عينياً عند توفر شرائطها، وإذا أقيمت وجب الحضور إن لم يكن هناك عذر شرعي مانع، والتارك لها مأثوم كترك أية فريضة يومية أخرى. إنني أدعو المؤمنين في الكويت وفي كل البلدان الإسلامية إلى إقامتها وحضورها، فإن الله لم يتحدث عن صلاة في القرآن كما تحدث عن صلاة الجمعة، وأوحى بأن الانشغال عنها باللهو والتجارة يبعد الإنسان عن الخير، وقد ورد عن رسول الله ﷺ أنها حج المساكين، مما قد يستفاد منه أن الآتي

بها يثاب ثواب الحج، إذا لم يكن قادراً على الحج مالياً. وجاء عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال - في رواية زرارة بن أعين عنه -: صلاة الجمعة فريضة، والاجتماع إليها فريضة مع الإمام - والمقصود به إمام الجمعة؛ لأن الأئمة عليهم السلام لم يستطيعوا إقامتها، ولم يقيموها بإمامتهم.. وإذا كان بعض المراجع يرون التخيير بينها وبين الظهر فإنهم يرون أفضلية الإتيان بها عن الإتيان بالظهر، والله العالم^(٢٨).

٧- ابتداء الكفار بالحرب

قال السيد فضل الله رحمته الله، بعد إشكاله على المنهجية السائدة بين كثير من الفقهاء في عدم صياغة المفاهيم العامة القرآنية، وقراءة النصوص بشكل متجزئ، وإهمال المرجعية الأساسية للقرآن: «ولعل من الطريف أن نجد بعض الفقهاء الكبار يستدلون على وجوب ابتداء الكفار بالحرب بسيرة النبي عليه السلام والتابعين، التي تدل على شدة المواظبة والحث عليه، حتى تكرر ذلك منه عليه السلام وهو في النزاع، وخصوصاً في تنفيذ جيش أسامة بن زيد.. فإننا نسجل على هذا الاستدلال ملاحظات أساسية، وهي أن السيرة لا تدل على وجوب الابتداء بالجهاد كحكم شرعي أصيل، بل كل ما تدل عليه مشروعية الجهاد ضمن الظروف الموضوعية التي كانت موجودة في ذلك العهد. وهذا مما لا شك فيه؛ لأن حديثنا ليس في المبدأ، بل في التفاصيل. إن كل ما نريده من هذا الحديث هو إبداء التحفظات حول الفكرة التي يدعو إليها جمهور فقهاء المسلمين، من اعتبار الحرب أصلاً في الشريعة الإسلامية، بحيث يحتاج السلم إلى مبرر.. فربما كانت الفكرة الأكثر قرباً للإسلام هي اعتبار السلم أصلاً، لتكون الحرب قضية طارئة تخضع لمبرراتها، ولهذا ترجع إليه كلما زالت المبررات، أو ربما كانت قضية السلم والحرب خاضعة لمصلحة الإسلام والمسلمين، فليس أحدهما أصلاً، ليكون الآخر أمراً طارئاً، بل كلُّ منهما أصلٌ في إطاره وضرورة في موقعه، تماماً كأي أسلوبين يختلف موضوعهما ومجالهما في الحياة، فلكل موضع الذي يستقل به ولا يشاركه فيه شيء آخر. وعلى ضوء ذلك كله نجد أن من الحق لنا أن نرفض الفكرة التي حاول بعض المستشرقين أن يحاربوا بها الإسلام، فتحدثوا عن الروح الحربية التي تحكم القائمين على شؤون الإسلام، من خلال شريعة الجهاد التي

تعمل على إشعال نار الحروب الدائمة في العالم، فلا تخمد حرب في مكان إلا لتشعل في مكان آخر، ولا تهدأ جبهة في جانب إلا لتثور جبهة أخرى في جانب آخر، مما لا يسمح للعالم أن يستقر أو يخلد إلى طمأنينة أو استقرار»^(٢٩).

٨- حكم ثمار البحر وما لا فلس له من السمك

إن الأشهر بين الإمامية هو حرمة تناولها، وفقاً لما جاء في عدد من الروايات، التي عارضتها روايات أخرى دفعت ببعضهم إلى القول بالكراهة لا التحريم. إلا أن المبنى الفقهي للسيد فضل الله، القائل بحاكمية القرآن، دفعته إلى ترجيح الروايات المبيحة؛ لتوافقها مع القرآن، بل لاستشهادها بالآية القرآنية، وتعليق الإمام عليها بقوله: «إنما الحرام ما حرم الله ورسوله في كتابه، ولكنهم قد كانوا يعافون أشياء، فنحن نعافها». وقد أفتى رحمته الله في عام ١٤٣٠ هـ بحلية كل السمك، بالإضافة إلى ثمار البحر، وأصدر رسالة علمية بحثية في هذا الصدد تحت عنوان (ثمار البحر، نظرة فقهية جديدة)، بعد أن كان يحتاط احتياطاً وجوبياً، كما في تقرير درسه المنشور عام ١٤٢٨ هـ تحت عنوان (فقه الأطعمة والأشربة)، وفي رسالته العملية «فقه الشريعة». قال رحمته الله: «إن النصوص العامة المتوفرة في المقام، تدل على أنّ القاعدة العامة في الشريعة الإسلامية هي الحلية والإباحة، والنصوص العامة الواردة في الحلية على ثلاثة أنواع: فهناك عمومات الحل التي تثبت حلية كل ما في الأرض؛ وهناك ما يدل على حلية كل ما يطعمه الإنسان؛ وهناك ما يدل على حلية مطلق صيد البحر وطيئانه. وهذه العمومات إذا تمت، ولو في نوع منها، فإنها ستشكل مرجعاً لدى الشك وعدم تمامية المخصص، وسوف نلاحظ أنه لا مخصص لهذه العمومات في ما نحن فيه، وإليك هذه الأنواع:

النوع الأول: عمومات حل ما في الأرض. وبالإمكان أن نذكر لهذا النوع عدة وجوه: الأول: قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً...﴾ (البقرة: ٢٩). وبعد أن يذكر مفاد الآية يضيف: «الثاني: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالاً طَيِّباً﴾ (البقرة: ١٦٨). وتقريب دلالتها... الثالث: قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾ (المائدة: ٤). بتقريب أن...

النوع الثاني: عمومات حل الطعام. ويمكننا أن نذكر لهذا النوع عدة وجوه أيضاً: الأول: قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (الأنعام: ١٤٥)...

الثاني: ما ورد عن الأئمة عليهم السلام في غير واحدة من الروايات الصحيحة الواردة في حكم السؤال عن حلية بعض حيوانات البر أو البحر، حيث أجابوا عليهم السلام بأن الحرام هو ما حرم الله في كتابه، ثم استشهدوا عليهم السلام بقوله: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ...﴾. ومن مجموع هذه الروايات يستفيد الفقيه قاعدة عامة في حلية كل الحيوانات إلا ما أخرجه الدليل.

النوع الثالث: عمومات حل ما في البحر. ويمكننا أن نذكر هنا عدة وجوه أهمها: الوجه الأول: قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ﴾ (المائدة: ٩٦)...

الوجه الثاني: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاجِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل: ١٤)، ونحوه قوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمِنْ كُلِّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ فِيهِ مَوَاجِرَ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (فاطر: ١٢) ^(٣٠).

٩- حرمة التدخين

استدل المرجع الراحل رحمه الله بقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ (البقرة: ٢١٩) على حرمة التدخين، بتقريب أن مفادها يعني أن كل ما كان ضرره أكثر من نفعه فهو حرام.

قال رحمه الله، في معرض رده على سؤال حول مبناه في تحريم التدخين: «دليل الحرمة هو ما يسببه التدخين من الأضرار البالغة بشهادة أهل الخبرة وإقرار العقلاء، وما كان ضرره أكثر من نفعه فهو محرّم، قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ

كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ» (البقرة: ٢١٩). وقال في كتابه «دنيا الشباب»: «الأصل في الأشياء الإباحة في ما لم يرد فيه نص، ولكنني أقتربت من القول بأن هناك وجهاً وجيهاً في حرمة التدخين من خلال استيعاء الآية الكريمة: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾. فإذا فسرنا الإثم بالضرر أو بما يختزن في داخله الضرر؛ لأنه في مقام تقديم الأساس للتحريم الذي هو أن الإثم أكبر من النفع، فالقاعدة هي أنه كل ما كان ضرره أكثر من نفعه نوعاً فهو محرّم. والتدخين ضرره أكثر من نفعه بشهادة جميع الأطباء، ولذلك قد يقترب الإنسان من أن يقول بالحرمة، وإذا لم يقل بالحرمة فإن المسألة تدعو إلى الاحتياط. وهناك مسألة وهي أن الإنسان إذا عرف بأن التدخين سوف يوقعه في مرض مميت بنسبة عالية، ولو بعد عشر سنين، بحيث صار واضحاً لدى الأطباء أن التدخين يؤدي إلى التهلكة، فعندئذ يحرم على الإنسان ذلك»^(٣١).

١٠- تحديد ماهية القمار

قال عليه السلام، عند تقديمه نماذج على منهجه في التعامل مع الروايات والمفاهيم القرآنية: «في مسألتَي الشطرنج والنرد عندما يرد في الروايات أنهما من الميسر فما هو المقصود من ذلك؟ نحن نرى أن هذه الروايات ناظرة إلى المفهوم القرآني في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ...﴾. ونحن عندما نعرف أن الميسر من المفاهيم العرفية الواضحة، وهو عبارة عن القمار، فما لم يكن قماراً فليس ميسراً؛ لأن القمار والميسر من المفاهيم المتساوية لدى العرف. مثلاً: يقال: الرجل يقامر بزوجته، أو يقامر بماله، فكل ما يكون ميسراً لا بد أن يكون قماراً، هنا يقولون: إن الأمر وإن كان كذلك لكن الإمام كأنه يريد توسعة الموضوع وجعل الميسر شاملاً للقمار وغيره، من خلال تنزيل الشطرنج والنرد مثلاً منزلة الميسر. ولكننا نفهم الموضوع بطريقة مغايرة تماماً، فنحن نستفيد من هذه التعبيرات أن الإمام يشير إلى أن هذه الأفراد هي من الميسر، والميسر هو من المفاهيم التي يتداولها الناس ويعرفونها، وحينئذ فإن ما هو المفهوم لدى العرف هو الذي يقيد به الحديث ويفسر على أساسه، فلا مجال بعد ذلك للعكس، أي أن نقيّد الآية بالحديث. والخلاصة أننا عندما نطبق الآية على موضوع خارجي،

والذي يكون مفهوماً بصورة معينة، مع احتمال أن يكون بنحو آخر، فلا بد من أن يكون مورد التطبيق منسجماً مع المفهوم القرآني، ولا يكون حينئذ موجباً لتوسعة الموضوع، إلا إذا كان ذلك بلسان التخصيص الصريح، فما يقوله علماء الأصول في باب الحكومة من توسعة الموضوع وتضييقه إذا كان لا يرجع إلى التخصيص صراحة لا واقع له أصلاً، فقولهم عليه السلام: «لا شك لكثير الشك»، أو «الطواف بالبيت صلاة»، مما يعتبره الأصوليون من باب التنزيل لتوسعة الموضوع، لا نوافق عليه، وإنما هذا يرتبط بالجانب الشكلي التعبيري، فـ «لا شك» يعني لا حكم لكثير الشك، وحكم الطواف هو حكم الصلاة، وهذا يكون من اختلاف الصورة، أي اختلاف التعبير، كما في التعبير بقولهم: «زيد عدل»، فإنهم يريدون المبالغة في ذلك»^(٣٢).

١١- التفصيل في حكم الغناء

عالج السيد فضل الله رحمته الله روايات حكم الغناء من خلال الآية القرآنية: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (لقمان: ٦)، معتبراً أن حرمة الغناء ناشئة من كونه لهو الحديث، وفي الآية الأخرى: ﴿وَأَجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ (الحج: ٣٠) من كونه من مصاديق قول الزور، فما كان من الغناء من هذا الباب فهو حرام، وما سواه مباح. قال رحمته الله: «عندما نلاحظ أن الأئمة عليهم السلام يفسرون ﴿قَوْلَ الزُّورِ﴾ بالغناء، أو يطبقونه عليه، كما يفسرون ﴿لَهْوَ الْحَدِيثِ﴾ بذلك، ويطبقونه عليه أيضاً، نعرف أن الغناء المحرم يدور مدار صدق هذين العنوانين: قول الزور؛ ولهو الحديث. وبعد ذلك لا نستطيع أن نأخذ بإطلاقات أدلة تحريم الغناء، حتى ولو كان مضمونه حقاً. لماذا ذلك؟ لأننا فهمنا من خلال استشهاد الإمام عليه السلام بالآية القرآنية لتحريم الغناء أن مورد الحرمة هو ما تنطبق عليه الآية القرآنية، ليكون الغناء المحرم ما كان مصداقاً لقول الزور أو لهو الحديث، وخاصة أن موضوع حرمة الغناء هو الغناء الموجود في زمانهم عليهم السلام في مجالس الخلفاء ومحافل المغنين، والذي يتناسب مع عالم أهل الفسوق، وعندئذ لا محالة أنه يتضمن كلمات هي مصداق للعناوين القرآنية: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾. قد يقال: إن أدلة الغناء مطلقة تشمل ما كان مضمونه حقاً وما لم يكن كذلك، كأن كان باطلاً. ولكن حسب منهجنا عندما نلاحظ استدلالهم عليهم السلام على حرمة الغناء من خلال هذه الآيات

● مرجعية القرآن في الاستنباط الفقهي عند العلامة فضل الله

القرآنية نرى أن الإمام عليه السلام يريد أن يستدل على أن الغناء محرم لأنه قول زور، وليس معنى ذلك أنه وإن لم يكن الغناء من قول الزور فالإمام يتعبدنا بجعله من مصاديقه، بحيث يريد توسعة الحكم بلسان توسعة الموضوع، فالزور الذي هو المناط في الحكم بالحرمة متعلق بالقول مع الطريقة الخاصة، وليس متعلقاً بالطريقة وحدها. ولذا فنحن نستفيد من مجموع ذلك ما يقوله الفيض الكاشاني رحمه الله وينقل عنه من أن حرمة الغناء ليست حرمة ذاتية، وإنما هي حرمة ناشئة من أن مضمونه من قول الزور ولهو الحديث. وليكن هذا على بالك، فإنه مجرد استقراب وبيان لمنهج عام نحاكم من خلاله كثيراً من الروايات على أساس عرضها على المفاهيم القرآنية، والتي تعتبر من القواعد العامة والمفاهيم الكلية، وإلا فللنقاش في ما طرحناه مجال ليس هنا محل بحثه، وإنما غرضنا الإشارة للمنهج وبعض تطبيقاته»^(٣٣).

الهوامش

- (١) محمد الحسيني، فقهاء ومناهج: ٢٠٢.
- (٢) الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل: ٢٤٥، المركز الثقافي العربي.
- (٣) الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل: ٢٥٠.
- (٤) الشيخ جهاد فرحات، فقه الحج، تقرير لبحوث المرجع السيد فضل الله ٢: ١٣٨.
- (٥) انظر: فقه الشريعة، الرسالة العملية للمرجع الراحل السيد فضل الله، كتاب الصوم.
- (٦) نقلاً عن موقع (بينات)، بتاريخ: ١ رمضان ١٤٣٠.
- (٧) الوصية، تقرير بحوث المرجع الراحل السيد فضل الله: ١١٦ - ١١٧.
- (٨) الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل: ٢٦٠، وللمزيد انظر: محمد الحسيني، كتاب فقهاء ومناهج: ٢٠٥ - ٢١٨.
- (٩) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٥: ٢٧٥ - ٢٧٦.
- (١٠) الميزان في تفسير القرآن ٥: ٢٧٥ - ٢٧٦.
- (١١) مجلة الاجتهاد والتجديد ١١، مقال بعنوان (الإضافات في الدراسات الفقهية) لمختار الأسدي.
- (١٢) مقدمة كتاب الحقائق الناضرة، بعنوان (منهج المحدث البحراني الفقهية)، بقلم: الدكتور الفضلي، ومنقول عن موقعه الإلكتروني www.alfadhli.org.
- (١٣) الاجتهاد بين أسر الماضي: ٢٤٥ - ٢٤٦.

- (١٤) الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل: ٢٦٢ - ٢٦٣.
- (١٥) محمد باقر الصدر، موجز أحكام الحج: ١٦٨.
- (١٦) محمد الحسيني، فقهاء ومناهج: ١٢٤.
- (١٧) محمد باقر الصدر، اقتصادنا: ٣٧٦ - ٣٧٩.
- (١٨) فقهاء ومناهج: ١٧٥ - ١٧٦.
- (١٩) فقهاء ومناهج: ٢٣٩.
- (٢٠) مقدمة العدد الأول من مجلة نصوص معاصرة.
- (٢١) السيد علي فضل الله، كتاب الجهاد، تقرير بحوث المرجع السيد محمد حسين فضل الله: ٢١٨ - ٢٩١.
- (٢٢) السيد جعفر فضل الله، البلوغ، تقرير بحث المرجع الراحل السيد فضل الله، المقدمة: ٣٠.
- (٢٣) الشيخ جعفر الشاخوري، كتاب النكاح، تقرير بحوث المرجع السيد محمد حسين فضل الله: ١ - ١٦٨ - ١٧٠.
- (٢٤) الشيخ محمد أديب قبيسي، رسالة في الرضاع، تقرير بحوث المرجع السيد فضل الله: ٣٠ - ٣١.
- (٢٥) الشيخ د. خنجر حمية، فقه المواريث، تقرير بحوث المرجع السيد فضل الله: ٢ - ٢٦١، ٢٧٠.
- (٢٦) البلوغ، تقرير بحث السيد محمد حسين فضل الله: ١٧٤.
- (٢٧) فقهاء ومناهج: ٢١٢.
- (٢٨) ٦ شعبان ١٤٢٩هـ. المصدر: وثيقة خطية عند الكاتب.
- (٢٩) كتاب الجهاد، تقرير بحوث المرجع الراحل السيد فضل الله: ٢١٨ - ٢١٩.
- (٣٠) ثمار البحر نظرة فقهية جديدة، تقرير بحث المرجع الراحل السيد فضل الله: ١٥ - ٢٦.
- (٣١) دنيا الشباب: ٢١٤ - ٢١٥.
- (٣٢) رسالة في الرضاع، تقرير بحوث المرجع الراحل السيد محمد حسين فضل الله: ٣٣ - ٣٤.
- (٣٣) المصدر السابق: ٣٢ - ٣٣.

العلامة فضل الله

إطالة على أزمته المدوية وعلاقاته بإيران والمرجعيات الدينية

د. حسام الدين آشنا (*)
د. الشيخ محمد رضا زائري (**)
أ. محمد مهدي شريعتمدار (***)
ترجمة: محمد عبد الرزاق

«كان لهذا العالم الجليل العامل دور بارز وبصمة واضحة على صعيد الدين والسياسة».

هذا هو جانب من رسالة التعزية من قبل السيد القائد الخامنئي بمناسبة رحيل العلامة السيد محمد حسين فضل الله. ومهما حاولت لم أتمكن من إقناع نفسي بأسباب غياب شخصية عالم كبير له مكانته على المستوى الدولي عن الوسط الشيعي الإيراني؛ إذ تقتصر معرفة عامة الناس لهذا الرجل في حدود الشهرة العلمية داخل المجتمع اللبناني، وكونه داعماً لحزب الله والثورة الإسلامية، أما ما يدور من مواقف مخالفة ومؤيدة له فقد باتت أخبارها منقطعة عن المجتمع الإيراني. وقد قبل كل من الدكتور حسام الدين آشنا والدكتور محمد رضا زائري ومحمد مهدي شريعتمدار دعوتنا للجلوس على طاولة مستديرة للتداول، ومناقشة هذا السؤال المحوري:

لماذا يجهل المجتمع الإيراني العلامة فضل الله؟

من هو العلامة فضل الله؟ ولماذا لا يعرفه المجتمع الإيراني جيداً؟

(*) باحث متخصص في العلاقات الدولية والثقافة الإسلامية.
(**) باحث متخصص في الحركات الإسلامية والعلاقات الدولية.
(***) باحث في الفكر السياسي والحركات الإسلامية، ناشط في مجال الإعلام الإسلامي.

شريعتمدار: لعله يمكن أن نقول بأن أصداء شخصية العلامة فضل الله كانت مقتصرة - قبل الثورة الإسلامية - على الوسط اللبناني المسلم. وقد صدرت أهم كتبه في العام ١٩٧٨ م، أي قبل الثورة بسنة أو سنة ونصف، وهي التي عرّفته للناس خارج لبنان. وعقب انتشار الثورة الإسلامية دخل العلامة المعترك السياسي بقوة، مؤيداً للثورة من خلال خطبه في الجمعة والجماعة، بل كانت له مشاركات في مجريات الثورة، من قبيل: الحضور في الاجتماعات والمؤتمرات.

في تلك الحقبة، وقبل الثورة، غُيِبَ الإمام موسى الصدر عن الأنظار، ثم جاءت حادثة استشهاد السيد محمد باقر الصدر في العراق - عقب الثورة .. هنا وجد حزب الدعوة الإسلامية - المنتشر في بعض دول المنطقة - نفسه مضطراً للجوء إلى سماحة العلامة، فاختره فقيهاً للحزب. بعد ذلك أخذ اسم العلامة يبرز أكثر في وسائل الإعلام في أعقاب أحداث لبنان، واحتلال أراضيه من قبل الكيان الصهيوني، وولادة المقاومة الإسلامية.

ولعل هذا هو السبب في تعرف النخبة الإيرانية - سواء في الحوزة أو الإعلام أو السياسة أو الجامعات - على العلامة فضل الله؛ إذ لم يعرف عنه سابقاً دخوله في نشاطات سياسية، إلا عندما كان متواجداً في النجف، وانخراطه في تنظيمات حزب الدعوة الإسلامية.

كان العلامة مواظباً حتى نهايات العقد السابع من القرن الماضي على الخطابة ومحاضرات التفسير، ومجالس ليالي الجمعة، ودعاء كميل، بالتعاون مع بعض المؤسسات الحوزوية والثقافية. وأقصى ما يمكن ذكره في نشاط التجمعات هو تأسيس الاتحاد الإسلامي لطلبة الجامعات في لبنان، وهو في الواقع فرع لحزب الدعوة في لبنان. علماً أن العديد من الشباب الذين التحقوا بصفوف المقاومة والمعترك السياسي اللبناني كانوا من تلامذته وقرّاء كتبه، حتى باتوا يعرفون في الوسط الجهادي برجال فضل الله.

بعد أن تأسّس حزب الله، وبعد الإعلان الرسمي للتأسيس عبر رسالة مفتوحة لجميع المستضعفين في العالم، عُرِفَ العلامة كأب روعي للحزب، وذلك عقب سنتين من الإعلان الرسمي للتأسيس، ولاسيما في الصحف والقنوات الغربية، التي وصفته بالشخصية البارزة، والأب الروحي للمقاومة اللبنانية. وقد استمر هذا اللقب يطلق عليه

● العلامة فضل الله، إطلالة على أزمته المدوية وعلاقاته بإيران والمرجعيات الدينية

فيما بعد، على الرغم من رفضه ذلك في إحدى المناسبات، لكن الموضوع لم يكذب بصورة علنية مباشرة أبداً.

لقد شهدت المنطقة في نهاية السبعينات تحولات واسعة، ولا سيما في إيران، بانتصار ثورتها الإسلامية، الأمر الذي كان مدعاة لحضور العلامة أكثر من ذي قبل في الساحة السياسية. وزاد في ذلك حرصه على الظهور أمام وسائل الإعلام، حتى بات من أهم العلماء في العالم الإسلامي.

الدكتور آشنا: إن المسألة الأبرز في ما يتعلق بالعلامة فضل الله هي السياسات الإعلامية في إيران، ودورها في تقديم هذه الشخصية للمجتمع. فقد اقترنت تلك السياسات بتقلبات ومدّ وجزر واسع. ففي إحدى المراحل لم يكن الإعلام يجحد اسم فضل الله كثيراً عندما كان يشارك ويحضر الاجتماعات والمؤتمرات المتعلقة بالثورة الإسلامية. لكنه في مرحلة لاحقة تعرّض للمجافاة، وقد تسببت الملاحظات المثارة حوله في التزام الحيطة والحذر تجاه آرائه ومواقفه. وعليه كان الافتقار لمجموعة من طلابه، ووجود جهة غير حكومية تمثل العلامة داخل إيران من جهة، ومجافاة الحكومة له أحياناً من جهة أخرى، هو العامل المؤثر في تغيّبه عن مجتمعنا هنا والساحة الإيرانية.

القضية الأهم في هذا السياق هي: هل كان العلامة فضل الله متواجداً في الوسط الحوزوي - وهو الأهم - لتصل أفكاره التجديدية إلى مسامع الطلاب والباحثين أم لا؟ وما مدى اهتمام طلاب الحوزة بنتاج هذا العالم؟ فقد تكون مخالفاً له أو موافقاً لكنك في جميع الأحوال لابد أن تكون على دراية واطلاع وعلم بنتاجاته وكتبه، حتى تتخذ قرار المخالفة أو الموافقة.

الدكتور زائري: كنت قد أجريت بحثاً في السابق درست فيه المشتركات والفوارق بين رجال الدين في لبنان ورجال الدين في إيران. فكان ما لفتني في الموضوع هو نقاط الاختلاف حتى بالنسبة للطلاب اللبنانيين الوافدين والمقيمين في مدينة قم. ولعل عنصر المعرفة والاتصال بالخارج كان ذا أهمية قصوى على هذا الصعيد في رصد أبعاد رؤى المخاطب العام. وقد نقل العلامة الأميني أنه قال: لو كانت أموال الحوزة بيدي لبعثت بها الطلاب إلى الخارج؛ ليزوروا بلدان العالم، وليطلعوا على أحوال الناس، وليتجربوا من تقوقعهم هذا. فنحن اليوم نرفع شعار تصدير رسالتنا من قم إلى

العالم، لكننا لم نسلح أنفسنا بما يلزم، وما زلنا نجهل متطلباته. أما ما أشار إليه الدكتور «آشنا» من ضرورة اطلاع المخالف أو الموافق على آراء ومؤلفات الآخر قبل اتخاذ القرار فهي معضلتنا القائمة حتى اليوم؛ إذ من المؤسف أن مواقفنا وأحكامنا الصادرة ليست عن وعي معمق وإمام بالتفاصيل. فإذا استثنينا بعض الحالات النادرة فإن الحالة الغالبة في الأجواء الدينية والتقليدية في حوزاتنا هي افتقاد التواصل مع العالم الخارجي والمعرفة بحقائقه، فالطلاب لا يقرأون عنه، ولا يواكبون مجريات العصر. وبالتالي لا نزال نعاني حتى في ردودنا وكتاباتنا النقدية. وقد تراجعنا حتى عن المستوى السابق، حيث قلة سبل الاتصال والتواصل، وباتت مواقفنا تفتقد الدقة اللازمة.

أيضاً هناك قضية أخرى ملحة في ما يتعلق بالمواقف المتخذة داخل أجوائنا الخاصة. وكان من جملة الإشكاليات الملاحظة في خصوص العلامة فضل الله هي أننا لم ننظر إليه من موقعه، بل نظرنا من موقعنا نحن، وصرنا نحكم ونقيم الأمور؛ بمعنى أن جميع المخالفين لأرائه - سواء على حق أم على باطل - كانوا ينطلقون من محيطهم، وليس من محيط العلامة نفسه. وهذه المعضلة حاضرة في العديد من المجالات الأخرى، ومعها يفتقد الفهم الصحيح للمواضيع المرتبطة بالحيثيات الدولية ومقتضيات العصر.

وبعبارة أخرى: لسنا هنا في صدد مناقشة الخلافات العلمية أو الفقهية أو التاريخية الحاصلة بين العلماء، أو نظرة العلامة المختلفة عن غيره من العلماء الآخرين، بل أريد الإشارة هنا إلى ما هو أبعد من ذلك بكثير، أو دور الزعيم الشيعي في مجتمع اليوم، أي ما نصطلح عليه بالرؤية الشيعية. فأنا أشعر أننا ابتعدنا كثيراً عن هذا المبدأ؛ إذا باتت مواقفنا ونتائجنا المعرفية مؤطرة بأجوائنا الحاكمة. والحال أننا ندعي مخاطبة العالم أجمع، وعلينا أن ندعن لتحقيق مفادها: إن المخاطب الخارجي واسع المديات - كمّاً وكيفاً -، وهو ينتظر وصول رسالتنا إليه.

فضل الله وإعلان المرجعية

شريعتمدار: أود الإشارة إلى بعض نظريات وآراء السيد العلامة التي أثارت جدلاً

● العلامة فضل الله، إطلالة على أزمته المدوية وعلاقاته بإيران والمرجعيات الدينية

واسعاً، حتى بلغ الأمر إلى إصدار بعض الفتاوى في حقه، وتجميع أكبر عدد ممكن من استفتاءات المراجع. وهذه المسألة - بلا شك - لها دافعها الخاص. وعلى أية حال فإن هذه الظاهرة ولدت عقب الإعلان عن مرجعيته. وكانت هذه الحقبة قد شهدت رحيل جملة من كبار مراجع التشيع، وولادة جيل جديد من المراجع أيضاً، من قبيل: رحيل الإمام الخميني، والسيد الخوئي، والشيخ الأراكي، والسيد الكلبيكاني، والسيد عبد الأعلى السبزواري. كل ذلك حصل في مدد زمنية متقاربة، مما ساعد على ظهور جيل جديد آخر، من قبيل: ظهور مرجعية السيد العلامة، وإن كان الحديث عنها في الأوساط الخاصة سابقاً لذلك.

كان حزب الدعوة آنذاك يعتمد في تنظيمه على عنصر الفقهاء - وإن قلّ دوره اليوم -، وجرت العادة على اختيار فقيه يمثل الحزب، ويرجع إليه في بعض المسائل. وبعد استشهاد السيد محمد باقر الصدر شغل هذا المنصب الشيخ الآصفي لمدة وجيزة، ثم جاء دور السيد كاظم الحائري - وهو من مجتهدي قم حالياً، ولديه رسالة عملية - وقد تخلّى جميع هؤلاء عن المنصب؛ لأسباب لا مجال لذكرها هنا، مما جعل الحزب يشعر بفراغ تنظيمي، فتوجه إلى العلامة فضل الله.

في تلك الأجواء، وعقب انتهاء الحرب المفروضة على إيران من قبل العراق، كانت المقاومة اللبنانية تعيش مرحلة النضج والتكامل وبلورة عناصرها الأساسية. الأمر الذي أسهم في اتساع قوة النقد في الأوساط الحوزوية والعلمية. وكانت الدوافع السياسية حاضرة أيضاً. ولو أننا رجعنا إلى شرارة تلك الحملة وجدنا العراقيين - من عوام ورجال دين - هم السمة الأبرز فيها. وقد امتدت الحملة إلى حوزة قم أيضاً، فأصدر اثنان من مراجع قم استفتاءً ضدّ السيد العلامة آنذاك. بعد ذلك اتسعت رقعة السجلات بين الجانبين في قم وبيروت ودمشق، بحوزاتها وشبابها، لتشكّل جبهتين: إحداهما مؤيدة للعلامة؛ والأخرى معارضة.

وفي نفس الوقت راح اثنان من الكتّاب المعروفين إلى صبّ الجهد في نقد جميع آراء وكتابات السيد فضل الله. وقد شهدت بعض النقود مجافاة الإنصاف والحقيقة، بل كان بعضها مسيئاً لمكانة التشيع وكيانه. وكان الكلام في معظمها يدور حول الجوانب الاعتقادية والفتاوى الفقهية والنظريات التاريخية عند السيد العلامة.

لا شك في أن السيد كان عالماً مجدداً، لكن هذا التجديد لم يرق للبعض، فأثار موجة من الانتقادات، ورفض آراءه. وقد شهدت حركة التجديد هذه صدور بعض الفتاوى المخالفة للمشهور بين علماء الشيعة، من قبيل: آراء العلامة في المرأة، والموسيقى، والحجاب، وطهارة أهل الكتاب، أو عدم الالتزام بالرؤية العينية للهِلال والاكْتفاء بثبوته عملياً، و.... وكان من دواعي شَنْ الحملة ضد السيد فضل الله أيضاً رأيه في قضية تعرُّض الزهراء (عليها السلام) للإساءة، حيث نفى وجود دليل تاريخي موثَّق على ذلك، وأكد تعارض الحادثة مع السياق التاريخي وظروفها، وهو ما دعاه إلى التشكيك في أصل الحادثة.

يُضاف إلى ذلك جملة من الآراء العقائدية والكلامية، من قبيل: رأيه في عصمة النبي والأئمة (عليهم السلام)، وكذلك ما ورد في التفسير والوحي. الأمر الذي أدى إلى تبني البعض مهمة نقد مؤلفات السيد العلامة. إلا أن المسألة أخذت بعداً متشددًا، قاد البعض إلى إنكار علميته، في حين ادعى البعض أن السيد لم يقطع المراحل المتعارف عليها في الحوزة لنيل درجة الاجتهاد والمرجعية. فهو - مثلاً - كان قد درس المقدمات والسطوح على يد والده فقط، ولم يكن له أستاذ غيره. كما أنه درس الكفاية في مدة وجيزة عند الشيخ مجتبي اللنكراني، ولم يكملها - حسب ما يقال -.

ثم حضر بعد ذلك مباشرة بحوث الخارج لدى خمسة من العلماء في النجف، كالخوئي والحكيم وحسين الحلي والشاهرودي. وقيل أيضاً: إنه لا يمتلك حاشية على العروة. وكان المعهود أن يكتب الطلاب تقارير أساتذتهم في الفقه والأصول، وينشرونها، لكن السيد العلامة لم ينشر شيئاً في هذا الصدد. كما أن تدريسه في الخارج في الفقه والأصول لم يخرِّج عالماً يذكر.

الدكتور زائري: يمكن أن يصدق جانب من هذا الكلام على الآخرين أيضاً. فإن قيل بأن السيد العلامة لا حاشية له على العروة - مثلاً - فهذا صادق في حق مراجع آخرين، وهكذا في الجوانب الأخرى المذكورة.

شريعتمدار: نعم، هذا صحيح، لكن مرجعية السيد حين ظهرت للعيان لم تحظ بتأييد أبرز المراجع الكبار. وهذه قضايا مطروحة فعلاً حول السيد فضل الله، وهي كفيلة - للأسف - بإنشاء جبهة ضده تجمع الآراء والفتاوى المناهضة. وهذه الجبهة

هي السبب في شحن الأجواء، مما أدى إلى انقطاع السيد عن زيارة إيران لمدة عشرين عاماً. على الرغم من كونه عضواً في الهيئة العليا لمجمع التقريب بين المذاهب، وعضواً في الهيئة العليا لمجمع أهل البيت (عليه السلام) العالمي. وكان من المفترض أن يتواجد في الاجتماعات، لكنه كان يرسل نائباً عنه. حتى حصل ذات مرة أنه كان مدعواً لحضور مؤتمر تكريم السيد مصطفى الخميني في قم، لكن الدعوة ألغيت بفعل الضغوطات والتهديد بإغلاق الحوزات من قبل رجال الدين والطلاب آنذاك. هذا ما جعل السيد فضل الله في السنوات الأخيرة يغتنم كل فرصة مؤاتية لتوجيه عتابه وإظهار وانزعاجه من رجال الدين، الذين تسببوا في ظهور هذه الجبهة.

الدكتور زائري: أود الإشارة هنا إلى قضية أخرى، وهي أنني كنت أشعر في موقف السيد فضل الله - رغم هذه الضغوط - أنه كان يحرص دائماً على تجنب الكلام في هذا الموضوع. ولا أزال أتذكر موقفه حين تطرقت إلى الموضوع أمامه في أكثر من مرة، وكنت أتوقع ردّة فعل أو انفعال منه، لكنه لم يفعل، إلا ما مضمونه: هذا كلّ سوء الفهم، وأرجو أن يصحّح يوماً ما، آمل أن يكون هناك المثقف المتفهم. القضية الأخرى هي أن التاريخ يروي ما هو أسوأ من ذلك في حق أساطين العلماء الشيعة، بدءاً بالشيخ المفيد والطوسي، وإلى يومنا هذا. فموضوع الشخّ في البحوث قائم في حق فطاحل علمائنا، بل قد تكون الملاحظات أكبر من هذا أيضاً. هذا كلّ إذا سلّمنا بصحة ما ينقل في هذا الباب؛ إذ إن أغلب ما ذكر حول السيد فضل الله كان عارياً عن الصحة تماماً؛ لأن الأجواء إذا شحنت كانت مسرحاً للكثير من الأقاويل والأكاذيب. وعلى فرض القول بصحة هذه المواضيع المثارة، ولا سيما في بعض جوانبها، من قبيل: إحراق الباب وغيرها، فإن لفقهاء وكبار علماء الشيعة آراء أكثر جرأة من ذلك. لكن أصل المشكلة يكمن في طريقة التعامل مع هذه الحقائق، وكيف نواجهها؟ فما هي مساحة تحملنا وسعة صدرنا نحن الحوزويين ورجال الدين في تقبل هذه المواضيع ودراستها؟ فمنها ما لا أثر خارجي له، ومنها ما لا مجال لإنكاره أصلاً، أو لا يمسّ ثوابت الدين إطلاقاً.

ولو فرضنا وجود هذه الإشكاليات فهل يصح تجاهل مثل هذه الشخصية صاحبة الإمكانيات العديدة والحضور القوي على مستوى زعامة دينية اجتماعية

وسياسية في مجتمع كشيعة لبنان لمجرد بعض الاختلافات الفكرية والفقهية؟ وهذه هي الحلقة المفقودة في الموضوع. وهذا يعود لما ذكرته بأننا ننظر إلى الأمور من حيث نحن متواجدون، ونسينا أن هذا العالم جاء إلى مجتمع يعاني من الفراغ ما يعاني؛ ليسد الفراغ ويزيل الجمود، جاء ليتزعم ويقود شعباً؛ حفاظاً عليه من الضياع في الدوامات. وأحسب أن الوافد من الخارج هو أكثر دركاً لهذا البعد في القضية. فمثلاً: حين يجيء شخص من أمريكا يعمل في مؤسسة (نشنل جيوغرافيك)، ويكتب كتابه (nameingods) حول زعماء المذاهب الدينيين، ويصل إلى موضوع الشيعة، سيدرك ما ينبغي أن يقوله عن شخصية بوزن العلامة فضل الله، وسيتفهم جيداً دوره المحوري في المجتمع؛ لأنه ينظر من موقع مختلف عن موقعنا نحن، ولهذا نصاب بهذا الجفاء. في الحقيقة أنا أذعن بصحة العديد من الملاحظات والملاحظات، سواء في الفقه أم التاريخ، وحتى الجانب الفكري، أي إنني كنت أشعر بموقف الرجل الحوزوي تجاه هذه الآراء، وصعوبة تقبله لها من حيث كونه حوزوياً، لكنني كنت أفترض أن هذا هو رأيه، وأنا لا أسلم به، لكن يبقى عليّ أن أرى وألاحظ أيضاً دوره ومكانته وعطاءه أيضاً. فأنا أقول: إن هذين موضوعان مختلفان. شريعتمدار: تناولتم في حديثكم القضايا الفكرية والسياسية والاجتماعية والدولية.

لكنني أودّ التطرق إلى ما هو أبعد من ذلك أيضاً. فحتى الحوزة الفقهية كانت مجحفة بحق السيد العلامة. فبغض النظر عن استحقاق المرجعية وعدمه كانت فتاواه الصادرة على شاكلة العديد من فتاوى العلماء الآخرين الذين لم يمتلكوا الشجاعة الكافية في الإعلان عنها، مع وافر احترامي لجميع المراجع والعلماء، لكنكم تعلمون بحال بعض العلماء الذين يطرحون نظريتهم في كتبهم الاستدلالية بطريقة مختلفة عما يطرحونه في رسائلهم العملية. لكن السيد فضل الله كان جريئاً حين قال - مثلاً - بطهارة أهل الكتاب علانية دون تردد.

وكان من جملة فتاواه أيضاً جواز تقليد غير الأعلام. وقد علل معارضوه هذا الرأي بكون السيد ليس الأعلام. إذاً فالمجافاة مستمرة حتى تجاه فتاواه الفقهية، حتى في حالة رفضنا موضوع مرجعيته.

● العلامة فضل الله، إطلالة على أزمته المدوية وعلاقاته بإيران والمرجعيات الدينية

العلامة فضل الله ومرجعية التواصل مع الناس

الدكتور زائري: لكن لعل مستوى علاقة السيد فضل الله بالناس وقربه منهم لم يتحقق لأي مرجع سواه؛ بمعنى تحقق التواصل المباشر مع المخاطب والمتلقي. وأودّ التذكير هنا بأن العديد من آرائه الفقهية لم تكن تنقل بشكل سليم. ولهذا كان من جملة نشاطات مسجد الحسنين الثابتة هو إصدار كرّاس شهري يتضمّن جديد الاستفتاءات وغيرها من المواضيع الأخرى غير الفقهية أيضاً. وكنت كلما حصلت على العدد الجديد من هذا الكرّاس قرأته بتمعّن، فلاحظت بعض الفتاوى الفقهية، وهي غاية في الالتزام بالتقاليد والأصول، أي في عداد الفقه التراثي الملتزم بالثوابت. وهذا خلاف الرؤية السائدة، وخلاف توقّعاتي الشخصية حين كنت أسمع عن آراء السيد العلامة ومنهجه التجديدي. ففي الوقت الذي كنت أتوقّع قراءة آراء غاية في الغرابة والخروج عن النص وجدته - وبالرغم من حرصه على تجنب الاحتياط - ملتزماً تماماً في بعض الموارد بالأسس والثوابت والاحتياطات. في حين كان يعرف أنه فقيه غير مكترث بالأصول والثوابت. وهذا مصداق آخر لما تعرض له السيد فضل الله من إجحاف وظلم.

تنوّع أدوار السيد فضل الله

الدكتور آشنا: بإمكان مفهوم «الزعيم الديني» أن يختزل أبعاد دور وشخصية العلامة الراحل في لبنان والعالم الشيعي. فكان المسجد مقرّه وقاعدته كزعيم ديني، وهو مسجد الحسنين عليه السلام، الذي دأب على إقامة صلاة الجماعة فيه دون تخلف؛ أي بوصفه إمام جماعة ثابت ودائم في المسجد. هذا بالإضافة إلى إمامة صلاة الجمعة الأسبوعية. أما واجبه الثاني كزعيم ديني فهو الخطابة؛ لما يتمتع به من حس أدبي رائع، وصنعة في البلاغة والفصاحة، جعلت منه خطيباً مفوّهاً، ذا قدرة على التأثير في المخاطب.

كما كان السيّد فضل الله مؤلفاً بارعاً. وقد نشرت كتاباته وأحاديثه الخاصة بالشأن الإسلامي، فكانت طريقاً للكثيرين في التعرف على شخصيته. وأيضاً كان العلامة مناظراً من الطراز الأول. فكان يجري لقاءات غاية في الجدلية والتحدّي، ولطالما خرج منها منتصراً على المقابل، بمعنى أنه كان جاهزاً

للمجادلة والإفحام.

كما كان يشرف - بوصفه رجل دين - على مجموعة من المؤسسات الخيرية في شتى المجالات. وإذا أردنا إضافة نشاطاته الأخيرة لقلنا: إنه إعلامي نشيط وجاد على صعيد وسائل الإعلام الحديث، فلن أكون مبالغاً إن قلت: إن موقع السيد الإلكتروني على شبكة الإنترنت (www.bayyanat.org.ib) هو من أوائل المواقع المنسوبة إلى مرجع شيعي، وهو من أكثر المواقع ارتياداً ومستخدمين؛ إذ يحدث الموقع يومياً، فيواجه زخماً كبيراً من قبل المستخدمين، وهو نافع للغاية.

وكان آخر ما تسنى للسيد فضل الله القيام به هو مرجعية المؤسسات؛ أي تنظيم عمل المرجع وفق نظام معين، فكان للمرجعية هذه المرة تنظيمات ودوائر فعالة. وقد شكّلت تجربته الحزبية والتنظيمات المتبلورة حوله - رغم جميع تلك الإرهاصات التي أشار إليها الزملاء - عنصراً مضاعفاً في نجاحاته كمرجع في دول الخليج ولبنان، باستثناء تحفظات حزب الله.

بقي أن نشير إلى مسألة أخرى، وهي تعدد ألوان الطيف اللبناني. وهنا يكون الوضع مختلفاً بالنسبة لمن يعتزم ممارسة نشاط تبليغي يدافع فيه عن التشيع والإسلام قياساً برجل الدين المعزّز والمكرّم في مدينة قم، التي يصطلح عليها بعين الشيعة. فلم يكن السيد فضل الله يمتلك سلطات في ردع المخاطب، من قبيل: الحكم بالارتداد، والتكفير، وتبعية المعاندين. ثم إنه كان يتواجد من حيث موقع الدفاع والمناورة، وليس من موقع الهجوم والمبادرة. فكان يتعين عليه إقناع الآخرين بتناغم أفكاره مع العقل والمنطق السائد.

خصائص في منهجه الفقهي

كانت الفرصة قد سنحت لي، بصحبة ستة من الزملاء، سنة ١٩٩٩م، بالحضور تحت منبر السيد فضل الله لمدة شهر كامل، تخللته (١٨) محاضرة، كدورة دراسية اصطلح عليها هو نفسه بـ"فقه الخارج" في موضوع التخاطب. وقد سجّلت جميع المحاضرات أيضاً. وقد حملت المواضيع نوعاً من التحدي والجدلية، وهي في الواقع عبارة عن أبحاث علمية كانت قد نشرت في السابق على أكثر من صعيد، ثم بلورها السيد العلامة على شكل حلقات دراسية في ما يخص المطالب الفقهي؛ إذ كان

لا بد له من الاستدلال والدفاع عن متبنياته الفقهية.
وإن أردتُ وصف محاضرات العلامة وأبحاثه بإيجاز قلتُ: إن بحوثه الفقهية تركز في قوامها على قاعدتين في ما يتعلق بالجوانب المستحدثة:

الأولى: إنه كان يصبّ جهده الفقهي على حلّ وتوضيح المسائل المستحدثة؛ بمعنى أنه كان يحرص دائماً على وضع السائل على جادة الطريق وتحديد واجبه الشرعي بدقة، دون أيّ غموض وإبهام، وخصوصاً أن مواضيع الأسئلة لم تكن فردية دائماً؛ إذ يتعلق بعضها بالبعد الاجتماعي الذي تنحصر قراراته بيد المنظّمات والمؤسسات الحكومية.

لا شك في أن الفقه الشيعي غني جداً على صعيد الأحكام الفردية، وهو الفقه المرتبط بعمل المكلف. لكن هناك مسألة جديدة طرحت قبل وبعد عصر الجمهورية الإسلامية، وهي مسألة الفقه الحكومي، أو ما يسمى بفقه الدولة، وهو الفقه المرتبط بشؤون الدولة، أي ذلك الفقه يرسم للدولة واجباتها. وهو ذو أسس وقواعد خاصة به. أما في ما يتعلق بالمساحة الموجودة بين الفرد والدولة فهي موضوع الفقه الاجتماعي وفقه المؤسسات والمنظّمات، من قبيل: ما هي شروط المؤسسة المتدينة؟ فقد يكون السؤال بسيطاً وبدائياً جداً لكن جوابه ليس بهذه البساطة أبداً؛ أو من قبيل: هل يجب الخمس على الشركات أو لا؟ وهكذا دواليك من الأسئلة التي كانت تواجه السيد العلامة.

أما القاعدة الثانية فتقول: من الممكن أن يكون السائل شيعياً، لكن العالم أيضاً سيسمع ويقرأ الإجابة أيضاً. وهذه المعضلة الكبرى التي كان يواجهها هذا العالم، فكان يفتي بوصفه مبلغاً وداعية أيضاً. كان يطمح إلى تقديم صورة عن التشيع بحيث لو سمع بها المسيحي الملتزم رحّب بها، وقال: هذا منطق مقبول. وهنا يكمن البعد العقلاني. ولم يكن الآخرون يعانون من معضلة كهذه. وعليه كانوا يتحدثون بطلاقة تامة. وبعبارة أخرى: كانت أحاديثهم أكثر انسيابية وتقوقعاً، في حين كان العلامة مضطراً للحديث بما يقنع المسلمين والمسيحيين، بل من لا دين لهم أيضاً.

كان العلامة يعقد جلسة حوارية مباشرة ليل كل ثلاثاء، في الطابق السفلي

من مسجد الحسنين، ولكل الحرية التامة في طرح سؤاله لسماع الإجابة منه مباشرة. وكان ذلك يتم بالمشافهة أو المكاتبة أحياناً، إلا أن الجلسة حضورية ومباشرة في جميع الأحوال. وصادف ذات مرة أن سألته امرأة من الحضور فقالت: لماذا يسمح الإسلام للرجل بالزوجة الثانية، وكذلك بالزوجة المؤقتة؟ وحين نظرت إلى السائلة المتواجدة داخل المسجد وجدتها غير محجبة أصلاً. وكان على السيد أن يجيب في هكذا نوع من التجمّع، فقال: هل تسألين من جهة النظر إلى حقوق المرأة أم حقوق الرجل؟ فأجابت المرأة: أنا أسأل - بالطبع - عن حقوق المرأة، وليس عن حقوق الرجل. فقال السيد: وهل قصدت حقوق الزوجة الأولى أم الثانية؟ فلم تردّ السائلة. واسترسل السيد في كلامه قائلاً: فإذا كانت الثانية هي امرأة أيضاً ماذا نفعل؟ ألا ينبغي مراعاة حقوق النساء اللواتي صرن زوجة ثانية؟ فهل تقصدون تجاهل وإهمال الحالة الاجتماعية لمن فقدت زوجها أو المطلقة أو العانس؟ وبهذه الصراحة راح يقول: فهذه الطبقة لها الحق في امتلاك زوج، ولو أنه ليس كاملاً بالمعنى المطلوب، لكنه يبقى رجلاً تحتاجه هذه المرأة في حمايتها. وعلى أية حال لا أعرف كيف أصف لكم أجواء تلك الجلسة. كان هناك فقيه تقليدي ملتزم بالنص تماماً. فهو يخاطب مجتمعاً، ويجاري الظاهرة والسؤال بلغة يمكن للمقابل القبول بها؛ لأنه ذو هدف رسالي واسع المضامين.

نعم، من الممكن أن لا تكون تلك المرأة قد اقتنعت بزواج الرجل مرة ثانية، لكنها لا تستطيع رفض هذا المنطق وهذه اللغة بسهولة. وهنا يذكرني السيد العلامة بالشهيد مطهري في أجواء ما قبل الثورة الإسلامية.

قد يلاحظ في هذا السياق اجتياز السيد فضل الله لبعض الحدود والأطر؛ وذلك بحثاً عن الطريقة المحبذة لديه في إقناع الآخرين بالمنطق. وهو على حق في ذلك. ولهذا من الممكن أن تكون بعض فتاواه ليست له شخصياً، لكنه كان يقول بأن هذه الفتاوى ليست خارجة عن إطار الفقه الشيعي. نعم، لو خيرت أنا في هذا الموضوع لم أفت بهذه الفتوى أبداً، لكنها تبقى داخل الإطار الفقهي بالنسبة لظروف هذا الشخص. وهذا قريب من نظرية الشهيد محمد باقر الصدر التي تصف حالة التعارض المحتملة حين نعتزم تأسيس نظام ما، فقد نتقبل الأصول والأسس التي من شأنها

● العلامة فضل الله، إطلالة على أزمته المدوية وعلاقاته بإيران والمرجعيات الدينية

الإسهام في تأسيس نظامنا، لكن الفتاوى الشخصية لا تسمح لنا بتأسيس النظام؛ وعليه نرجع إلى فتاوى فقهاء آخرين مرضيين لدينا، وغير خارجين على الفقه الشيعي؛ ليكتمل النظام. وهذا هو معنى المنطق الكلامي في الفقه الذي كان يحرص عليه السيد العلامة دائماً وأبداً.

أما في ما يخصّ فقه التخاطب فكان بحثه الفقهي يتبلور في إطار قاعدة التزام؛ أي إنه يربط أمهات القضايا الجدلية الصعبة بقاعدة الأولى فالأولى. فإن منح الأولوية لأمر ما في منطقة الكلامي هانت صعابه في الفقه. وعليه كان لدى السيد فضل الله فقه ميسر أيضاً. وأذكر هنا بأن السيد في استدلالاته الفقهية كان يكتفي ببعض الآيات وبعض الروايات، مع قاعدة عقلية وقاعدة أصولية، وأخرى كلامية أو فقهية، ليصدر فتواه في الموضوع. كما كان يتمتع بقدرات لغوية وشعرية وأدب رفيع يمكنه من التركيز على البعد اللغوي في النص. ولذا كان يؤكد دائماً على ضرورة المكنة في فهم النص العربي. وقد قال في إحدى المناسبات: حين قرأت فتاوى بعض الفقهاء الإيرانيين أدركت عندها الفرق بين فهم الإيراني وفهم العربي للنص الديني. إن جميع هذه النقاط تعود لشخصية السيد العلامة بوصفه زعيماً دينياً ومرجعاً للناس، وبوصفه أيضاً ناشطاً على صعيد الفكر والثقافة. وإن أردتَ إلغاء صفة المرجعية عنه قلت فيه: هو قائد الفكر والدين، المزود بسلاح الفقه والتفسير والتاريخ والكلام.

بين شمس الدين وفضل الله

شريعتمدار: أودّ هنا المقارنة بين الشيخ شمس الدين والسيد فضل الله. فكلاهما ينتمي إلى مجتمع واحد، وهو نفسه المجتمع المتعدّد الأطياف والمذاهب. ولعل الشيخ شمس الدين أكثر وشيجة بالمجتمع اللبناني؛ ذلك أن السيد فضل الله ولد في النجف وسط أسرة دينية، لكن يبقى انتماءهما لمجتمع واحد وحوزة واحدة وعصر واحد أيضاً. بل ثمة تشابه كبير بينهما على صعيد الدراسة الحوزوية والأنشطة الأخرى حين كانا في حوزة النجف. وقد حصل بينهما تعاون في بعض المجالات. فحين أصدرت جماعة علماء النجف مجلة الأضواء - التي كانت ظاهرة مفصلية آنذاك - كان كلٌّ من الشيخ شمس الدين والسيد فضل الله يكتب في صفحاتها. لكننا إذا عدنا إلى

آرائهما وجدنا فرقاً بين الاثنين. نعم، لا شك في أن السيد فضل الله كان عالماً مهتماً بالجانب الاجتماعي، وخطابه موجّه إلى عامة الناس. وكان الشيخ شمس الدين متمسكاً بالنص، وخطابه موجّه في الغالب إلى النخبة. لكن همّ المخاطبين كان واحداً، وهو الحاجة إلى فتاوى فقهية تحلّ أزمتهم اليومية. ومع هذا بقي الشيخ شمس الدين أكثر تمسكاً من السيد فضل الله بالطابع الأصولي التقليدي. وإذا كان التجديد عند السيد فضل الله قد حلّ بعض المشاكل، وفتح سبلاً جديدة، فإنه أيضاً كان سبباً في بروز بعض الإشكاليات الجديدة بالنقد.

الدكتور آشنا: لطالما صرح السيد فضل الله بأنه لم يرشّح نفسه للمرجعية قطّ، أما وقد فرضت عليه، وخصوصاً من قبل الشيعة في الكويت والخليج، الذين قالوا: إما أن تكون مرجعنا أو لا نريد مرجعاً غيرك، وهذا ما أثار المخاوف والقلق لدى السيد فضل الله، فقد تحملها من باب المسؤولية. فهو قبل أن يفكر في مزايا منصب المرجعية كان ينظر إليها كأمانة ثقيلة وخطيرة للغاية. وكنت أقول في نفسي - بوصفي حوزوياً وجامعياً حضر تلك المحاضرات، وهاور سماحة السيد -: ليته لم يدخل هذا المعترك، وظلّ محافظاً على إنجازاته، ومطوّراً لها، دون اقتحام منصب المرجعية؛ إذ كان أكثر تأثيراً في المنطقة بوصفه زعيماً دينياً وفكرياً يمضي بالتشيع إلى الأمام. رغم فطنة السيد ونباهته يبدو أن أمراً كان قد فاتته في بادئ المشوار، وتبّه إليه لاحقاً، حين أحس بأن واقع لبنان الثقافي مختلف عن واقع التشيع بشكل عام. وتبعاً لانطباعه عن وضعية لبنان وظروفه صار يقدّم بعض الطروحات. لكنها كانت تصل أيضاً إلى النجف وقم، في حين قد لا يكون المخاطب آنذاك هو النجف وقم. وحين وصلت آراؤه إلى هناك تغيّر وجهها بالكامل، وأخذت طابعاً مختلفاً.

أما بالنسبة إلى رأيه في إحراق الدار فحين قيل له: لماذا طرحت هذه القضية؟ وما هو الداعي إليها؟ أبدى قلقه العميق تجاه الفجوة النفسية الموجودة بين الشيعة والسنة جراء أخبار هذه الحادثة، وقال: لو تمكّننا من تقليص هذه الفجوة والكراهية، وعثرنا على أدلة تاريخية تطعن في قطعية هذا الموضوع، فهل سنرجع إليها؟ فهذا منطلق السيد في القضية. بينما قد تكون هذه الحادثة في مكان آخر - كعراق ما بعد صدام - عنواناً من عناوين الهوية الشيعية.

● العلامة فضل الله، إطلالة على أزمته المدوية وعلاقاته بإيران والمرجعيات الدينية

فضل الله ومنهج الحوار الإسلامي والعلماني والقومي

شريعتمدار: أشير في الختام إلى عنوان من عناوين الهوية الشيعية، إلى قضية ملحة بحاجة إلى تعمُّق أكثر في دراستها، وهي أن الدول الإسلامية قد خاضت في العقدين أو الثلاثة الأخيرة ثلاث تجارب أو ثلاث أيديولوجيات، هي: الأيديولوجية الإسلامية، أو الأصولية الدينية؛ والأيديولوجية العلمانية؛ والأيديولوجية القومية. وكانت كلّ واحدة منها تصب في نقي الأخرى وإلغائها.

فعلى الأقل كانت هناك طائفة - لا يستهان بها - من الإسلاميين أو الأصوليين في العالم العربي والإسلامي ترى بأن حضارة الإسلام وزهوها لا يكون إلا بإلغاء الغرب؛ أي إن وجود أحد الطرفين متوقّف على عدم الآخر. وكان هذا خطأ العلمانيين والليبراليين أيضاً، فهم يقولون: لا بد أن نكون غربيين حتّى نحقق النهضة والتنمية بأنفسنا، أما بالنسبة للقوميين فواضح أنهم يسيرون في دائرة أضيق بكثير؛ حيث إنهم يمارسون إلغاء الغير فيما بينهم.

لقد كان العلامة فضل الله من جملة الساعين إلى كسر هذه الحواجز. ولا أقول: إنه نجح فعلاً في ذلك، لكنه حقّق الكثير في خلق الحوار بين الذات والآخر. ويمكن تعريف ثنائية الذات والآخر من خلال مصاديق عديدة في مختلف المجالات، من قبيل: النظرة المذهبية بين الشيعة والسنة، والنظرة الدينية بين المسلمين والمسيحيين، أو من خلال النظرة السياسية بين الفرقاء السياسيين، سواء داخل لبنان أو خارجه. فلو فعلنا الحوار من خلال هذه الرؤى لنتج لدينا ما هو مغاير لما كانت عليه الأيديولوجيات الثلاث المذكورة؛ أي إلغاء الآخر.

لعل العلامة فضل الله هو من الظواهر النادرة بين علمائنا المتأخّرين الذي طرق هذا الباب. ووجدناه يسير في هذا الطريق حيث سمح له عصره، وأسعفه عزمه، وإن كان ذلك يكلفه أثماناً باهظة، وقد دفعها أيضاً. ولا شك أننا بحاجة ماسّة إلى هذه الفكرة على جميع المستويات، ولا بد من تميمتها.

العلامة فضل الله رجل التقريب

إطلالة على رؤاه في مشروع الوحدة الإسلامية

أ. قدرة الله علي زادة(*)

ترجمة: محمد عبد الرزاق

استذكار

حين دعيت للكتابة عن العلامة الراحل السيد محمد حسين فضل الله تبادر إلى خلدي ذكريات لقائنا الأول به عام (١٩٨٥م)، عندما جاء لزيارة الإمام الرضاء عليه السلام، والاطلاع على جامعة العلوم الإسلامية الرضوية. فكان أن طلب مني المسؤولون في الجامعة - بوصفي أحد طلابها - مرافقته في جولة تفقدية لنشاطات الجامعة؛ فكنت أشرح له مجريات كل قسم نزوره، وأضعه في صورة المشروع وأهداف مؤسسيه. وبما أن السيد فضل الله كان قد زار أيضاً جامعة الإمام الصادق عليه السلام في طهران فقد راح يقارن بين الاثنين، وعبر عما يدور في أحاسيسه، فقال: هذا غاية ما يتمناه أمثالي، بأن يتمكن الشباب من دراسة العلوم الدينية في حلّة جديدة تختلف عن السياقات الحوزوية، مع الحفاظ على منهج التعمق نفسه.

أما آخر لقاء جمعنا بالسيد فكان عام (٢٠٠٩م)، ضمن وفد برئاسة الشيخ التسخيري، فوجدناه على سابق عهده في الدفاع عن مبادئ الجمهورية الإسلامية، والتأكيد على سياسة الحوار بين المذاهب والأديان؛ علّها تكون منعطفاً في إقامة التواصل بين أتباع جميع المذاهب. ودعا الحضور على تعزيز الخطى، ورسم البرامج اللازمة، من أجل تحقيق الهدف الأسمى لدى السيد القائد الخامنئي.

كما زرنا السيد العلامة بصحبة اثنين من أعضاء مجلس الثورة، هما: السيدة

(*) باحث في الفكر الإسلامي.

● العلامة فضل الله رجل التقريب، إطلالة على رؤاه في مشروع الوحدة الإسلامية

فاطمة رهبر؛ والسيدة الدكتورة افتخاري. وقد استمعنا إلى آرائه في موضوع المرأة والأسرة، فوجدناها - كما عهدناها - متجددة ومتنوعة في الوقت ذاته، فقدم لنا نبذة مما ورد في كتابه «تأملات إسلامية حول المرأة، قراءة جديدة لفقه المرأة الحقوقي». لكنني أرى أن إدراك أبعاد شخصية هذا الرجل بحاجة إلى ما هو أبعد من المذكرات والخواطر. فلا بدّ من سبر أغوارها ودراسة الآراء والنتاج الفكري.

العلامة فضل الله داعية إلى التقريب

جمعنا بالسيد فضل الله ملتقى تقريبي حضره أيضاً علماء من أهل السنة والشيعة. وقد جاء في كلمته: لقد انطلقت حركة التقريب بين المذاهب الإسلامية في مصر كمبادرة ثقافية للإفصاح عن واقع التنوع الفكري والكلامي والتاريخي والفقهي، وكان أصحابها علماء من مختلف المذاهب، هدفهم الأساسي هو وضع ركائز علمية للفهم المشترك، مع مراعاة الثوابت والاصول.

كذلك سعى هؤلاء إلى إثارة العقلية العلمية في طرح تساؤلاتها حول القضايا الكلامية والفقهية والتاريخية للنهوض بالاختلافات بين المسلمين إلى مستوى العلم والواقعية، وتجنب التعصّب والانفعال.

وقد أسهمت هذه المبادرة التقريبية بشكل فعّال في إرساء المنهجيات الفكرية، وخلق فرص الالتقاء في العناصر الفكرية من جهة، وإلغاء الأفكار التكفيرية داخل المؤسسات والتيارات الإسلامية من جهة أخرى. لكن هذه الأجواء لم تدم طويلاً؛ نظراً للمستجدات والظروف الحاكمة، ولا سيما على الصعيد السياسي وإفرازاته، وعُطل المشروع في العالم الإسلامي، الذي ما فتئ في مواجهة مع قوى الاستكبار المعادية.

لكنّ المؤامرة خُطط لها من داخل المسلمين أنفسهم؛ بهدف خلق الاضطراب السياسي والأمني، من خلال إثارة الخلافات والقضاء على فرص الالتقاء بين المسلمين. وقد أسهمت هذه الخطة التآمرية في تجنيد العناصر الثقافية، وإثارة الضغائن التاريخية بين الشعوب، حتى بات المسلمون منشغلين بالنزاعات والخلافات التاريخية، بدلاً من التركيز على الأخطار المحدقة بهم في هذه الأيام. وقد بلغ الأمر إلى تطوير بعض المفاهيم، من قبيل: «الكفر»؛ ليستخدم هذه المرة في الاختلافات المرتبطة بالفروع أيضاً. وصُوّر الأمر على أن مواضيع الفروع لا تختلف عن الأصول، وعليه فإن

حكمها واحد، فصدرت الفتاوى التكفيرية في حق أتباع المذاهب الأخرى، وأصحاب بعض الاجتهادات المختلفة عن المشهور، حتى داخل المذهب الواحد. كما ذهب أرباب هذه الفتاوى إلى تفضيل المشركين على المسلمين الذين يحملون رؤى مختلفة، فاتخذوا بذلك طريقة يهود المدينة، حين قارنوا بين المسلمين والمشركين فيها، فقالوا للمشركين: أنتم أكثر هداية من المسلمين. لقد اتسعت الهوة بين المسلمين عقب فشل المساعي التقريبية، فتشتتوا إلى مذاهب وأديان متعددة. ولا تزال قوى الاستكبار العالمي تسلك شتى السبل الثقافية والسياسية والأمنية بغية تعميق الشرخ بين جميع المسلمين، والقضاء على وحدتهم داخل المذهب الواحد.

باتت مفردات الضعف والاستضعاف من ابتلاءات القاموس الإسلامي، من شرق الأمة إلى غربها، ومن شمالها إلى جنوبها. ولعل الحالة السائدة تفرض علينا منطقاً يقول: ثمة علاقة دياكتيكية بين المفهومين لم يشهدها تاريخ الأمة الإسلامية العريق؛ لكن واقعنا اليوم مصداق لهما، ونحن أمام حقيقة مرّة يمكن وصفها بقولنا: نحن أعظم أمم التاريخ، واليوم نعيش بين سائر الأمم على هيئة لا تليق بنا. لماذا سرى فينا الضعف حتى صرنا مستضعفين لدى الأجنبي، ولا سيما لدى القوى العظمى؟ لم لا نراجع أنفسنا وننظر إلى دمارنا وانحطاطنا وانشقاقنا؟ والأهم من ذلك: لماذا لا نبحث عن أسباب الضعف والاستضعاف؛ كي نتوصل من خلال كشف مسبب الاستضعاف إلى مسبب الضعف أيضاً؟ فصحيح أن مسبب استضعافنا هو الاستكبار العالمي، لكن من هو المسؤول عن ضعفنا؟

وضع النقاط على الحروف

القضية الأخرى: هل أننا نمتلك الجرأة في كشف الأمور وتسمية الأشياء بأسمائها الحقيقية؛ لنكون جادّين في الخلاص من هذا الشتات والخروج من المأزق؟ وهنا نتساءل: ما هي البرامج والخطط الموضوعة في هذا الصدد من أجل إنجاز هذه المهمة الصعبة؟ كما لا بدّ أن نسأل عن سبل متابعة أعمال التقريب بين المذاهب الإسلامية، وتقصي المشتركات بينها؟

● العلامة فضل الله رجل التقريب، إطلالة على رؤاه في مشروع الوحدة الإسلامية

لابدّ أن نكون على مستوى عالٍ من الوضوح والشفافية. فنحن قبل كل شيء بحاجة إلى إصلاح وترميم جسور الثقة بيننا؛ فتلك الجسور قد تعرّضت لعمليات تخريب جزئي وكلي، كانت مصادرها في الأغلب سياسية؛ إذ لم يكن الحكام على وئام مع سائر المذاهب، إلا المذهب الرسمي. وبدلاً من ترك مساحة من الحرية والتعددية للمذاهب الأخرى كانوا يسعون إلى تكفيرهم ونبذهم من المجتمع بتهم الزندقة والكفر وغيرها.

من هنا انتشر منطق التكفير في أفكار وضماير طائفة كبيرة من الناس، دون اتضاح أسبابه. وفي المقابل لجأت المذاهب الأخرى إلى التقية والعزلة؛ خشية بطش أتباع المذهب الرسمي المتفذين في السلطة، ولم يكن أمامهم سوى السبات والتهرب من الوسط الاجتماعي العام لأزمان متعاقبة. فهكذا يتغلغل منطق التكفير بين أبناء المجتمع، دون أن يلتفت أحدٌ إلى أسبابه الواقعية.

على أعتاب القرن العشرين دخل الاستعمار بلادنا، ولم تكن هناك دراسة ورصد لعلاقات المسلمين مع بعضهم الآخر، تعمل على تقريب وجهات النظر والأهداف، بينما كان الاستعمار يزيد في تفرقة المسلمين وتشيتيتهم؛ كي لا يتمكنوا من تفعيل سلاح الوحدة في وجهه.

نستنتج من هذه الجولة السريعة أن مشروعنا في التقريب بين المذاهب أمام نوعين من التحدي والمخاطر: الأول؛ هو المعضلة التي نعاني منها داخل مجتمعاتنا الإسلامية، وهي عبارة عن تفرقة بجذور سياسية، لكن جهتها المنفذة هي نحن بالتحديد، وقد نظر لها من الناحية الاعتقادية والدينية كي تعيش وتكبر في وجدان المسلمين.

والثاني: معضلة فرضها علينا الاستعمار والاستكبار، ولن تعالج هذه الحالة السقيمة إلا من خلال التقريب بين المذاهب، واستعادة الوحدة، التي هي صمّام الأمان في الحفاظ على كيان المسلمين من الداخل في مقابل العدو الخارجي.

لابدّيات التقريب العامة

من أجل تحقيق هذا الهدف لابدّ من تحديد جملة من الأولويات، التي يعود بعضها إلى الجانب العقائدي بين المسلمين، والبعض الآخر مرتبط بالوضع السياسي.

فعلى صعيد العقائد لابدّ من التأكيد على هذه الأمور:

١. يجدر بنا التعرف على أسلوب القرآن في الحوار. فهو يجردنا عن محيطنا الداخلي، ويحلّق بنا نحو آفاق الفكر. فهو أسلوب غاية في الواقعية والعقلانية من حيث احترام الآخر في الفتاوى.

٢. لابدّ من الانطلاق من الإسلام في رسم الأولوية الأولى في التعامل، وجعل الشهادتين حصانة كل مسلم، وضماناً لحريّاته وحريات أيّ مذهب ينتمي إليه، وبذلك يترتّب عليه كل ما يترتّب على كلّ مسلم، من صون حرّمته ودمه وعرضه.

٣. لابدّ من شطب مفردة تكفير المسلم من قاموس العلاقات بين المسلمين، وإزالة القلق تجاه الجزئيات، والخشية من مساسها بالأصول العامة في الإسلام، المبتنية على قول الشهادتين.

٤. لابدّ أن تكون المذاهب عبارة عن أدوار متعدّدة ووحدة هدف، أي إنها عبارة عن اجتهادات داخل إطار الإسلام العام. فلا يصح وصف مذهب ما بالجهالة لمجرد اختلافه مع المذاهب الأخرى، وتصنيفه في عداد الأعداء كونه لا يؤمن باجتهادات المذهب الآخر. من هنا يقع على عاتق أصحاب الفكر الإسلامي، والمتصدّين لشؤونه، العمل على إرساء دعائم أسلوب الحوار المجدي في كل مجال من مجالات حياة المجتمع الإسلامي.

٥. لابدّ من بثّ روح الصلح والسلام والحرية والمودة بين أتباع جميع المذاهب. وهذا واجب حضاري يتحتمّ على علماء الأمة ومفكّريها الالتزام به؛ من باب الشعور بالمسؤولية.

٦. لابدّ من الوقوف في وجه المتشدّدين في كلّ مذهب؛ لكي يخضعوا أمام الحكم الإلهي؛ لأن هذا هو مبدأ بعض المشاكل الحاصلة. فأحياناً نطرح في اجتماعاتنا نظرية ما لكننا في مرحلة التطبيق نتخذ مواقف متشدّدة وانفعالية، وقد نمنع أتباعنا من الاطلاع على آراء الفرق الأخرى بذريعة التضليل وأمثال ذلك.

لابدّيات التقريب على صعيد السياسة

ثمة ضرورة ملحّة في التمحور حول أسلوب التحوار القرآني، الذي يحمل في جوهره احترام المقابل، حتّى وإن لم يكن مسلماً؛ فقد يحمل مشتركات فكرية

● العلامة فضل الله رجل التقريب، إطلالة على رؤاه في مشروع الوحدة الإسلامية

يمكن معها العثور على نقاط التقاء مع أتباع الأديان الأخرى وأولئك الذين لا يؤمنون بدينٍ ما. لكن لا بدّ من الالتفات إلى جملة من القضايا تتعلق بالسياسة، ومنها:

١. الفصل بين المسائل الأساسية والفرعية في المجتمع الإسلامي تجاه العالم؛ لأنّ منها ما هو عائد إلى جميع الأمة الإسلامية، ولا يحقّ لجهة أو فرد اتخاذ القرار؛ لأنّ مضارّها ستعمّ جميع أقطار المجتمع السياسي الإسلامي.

٢. هناك من القضايا ما يتعلّق بالجانب الوطني لدى المسلمين. ونظراً لانتشار الوطن الإسلامي في جغرافياه السياسية فلا بدّ من اتخاذ القرار هنا وفقاً لموقعية المسلمين في مجتمعاتهم، والأخذ بعين الاعتبار المكونات الخاصة في كلّ مذهب.

٣. باتت قوى الاستكبار العالمي - بشكل عام - وأمريكا - بشكل خاص - تستهدف الإسلام والمسلمين؛ لذا لا بدّ من مواجهة هذا التحدي وفق موقف موحد بين جميع المسلمين.

٤. لا بدّ من مراجعة المفاهيم المتداولة في المجتمع الدولي - والتي يغلب عليها طابع الإرهاب والعنف والشر -، وبات يطلقها علينا بين الحين والآخر.

٥. لا بدّ من توحيد الموقف وبنية الخطاب الإسلامي في مواجهة المخالفين لوحدة المسلمين، وفي التعامل مع المصطلحات الجديدة السائدة في خطابات المجتمع الدولي ومؤسساته؛ وذلك للوقاية من حصول التفرقة بين صفوف المسلمين.

كلمة أخيرة

ليست الوحدة الإسلامية مجرد لافتات نرفعها في المناسبات؛ محاباةً، بل هي جزءٌ من صميم الإسلام الحاضر في خضم تجاذبات هذا العالم واضطراباته الحالية. بقيت مسألة أخيرة، وهي أننا لو لم نتمكن من تحقيق الوحدة عملياً فلا بدّ أن نتعلم كيف نتساير مع اختلافاتنا، وكيف نبقي سائرين على الخط القرآني الذي وصفنا بالأمة الواحدة.

إن ما يحدّق بنا من تحديات كبير جداً، ونحن نعيش في مرحلة خطيرة وحساسة للغاية، قلّ نظيرها في التاريخ الإسلامي. وعليه لا بدّ أن نبقي يقظين تماماً تجاه كل شيء، ولنعلم جيداً أن الاستمرار في الخلاف قد يؤدي إلى انهيار السقف على رؤوس الجميع.

الفكر السياسي الإسلامي

قراءة في نظريات العلامة فضل الله

أ. مجيد مرادي (*)

ترجمة: حسن مطر

تمهيد

يشكل «النص» و«الواقعية» مصدرين رئيسيين في الفكر السياسي لدى السيد محمد حسين فضل الله. يذهب السيد فضل الله إلى القول بأنّ الذي نحصل عليه من النصوص هو القيم، وأما الذي يتبلور ويتعين بالالتفات إلى الحقائق والواقعيّات في كلّ عصر وزمان فهو الأشكال والنماذج. وتبرز حيوية النص من خلال قابليته على الانطباق والتناغم مع مختلف الظروف والأوضاع المتنوّعة. لا يمكن انتزاع نموذج وبنية سياسية ثابتة ودائمة من النصّ الديني؛ وذلك لاستحالة تجاهل عنصر الزمن. إنّ المنظومة السياسية المنشودة من زاوية النصوص الدينية هي المنظومة التي تضمن العدل والحرية. إلا أنّ شكل هذه المنظومة - بالالتفات إلى الضرورات والظروف لكل مرحلة تاريخية وزمنية - يتمّ تحديده من خلال مدى فاعليته ومعطيّاته.

ولد السيد محمد حسين فضل الله عام ١٩٣٥م (١٣٥٤هـ) في النجف الأشرف. وبعد إتمام دراسته في الحوزة العلمية في النجف، هاجر في عام ١٩٦٦م بدعوة من بعض شيعة لبنان إلى موطن آبائه وأجداده، ومنذ ذلك الحين وهو يواصل نشاطه الثقافي والاجتماعي والعلمي لما يقرب من نصف قرن من الزمن. يصنّف السيد محمد حسين فضل الله ضمن الشخصيات الدينية والسياسية البارزة في لبنان، كما يُعتبر سمّاحته المرشد الروحي لحزب الله والمقاومة الإسلامية. وقد صدر له حتى الآن ما ينيف على

(*) باحث متخصص في الفكر السياسي والكلام الجديد، ومترجم ناشط من العربية إلى الفارسية، له كتابات متعدّدة، من إيران.

السبعين مؤلفاً.

جولة سريعة في المنهج الفكري العام

إنَّ الاجتهاد عبارة عن عملية استنباط النص واستطاقه. إنَّ النصَّ لا ينطق على نحو تلقائي، بل الذي يُنطقه هم المجتهدون والمستنبطون، ولكنَّ هؤلاء المجتهدين والمستنبطين ليسوا على وتيرة واحدة في ذلك. وإنَّ الذي يخلق هذا الاختلاف بين الاجتهادات عبارة عن مجموعة من العناصر والأسباب الداخلية والخارجية من قبيل: الذهنيات ومحتوياتها الفكرية والعلمية، وكذلك المناخات والظروف، ونوعية توقُّعاتنا من النص. ولبيان الفكر السياسي للسيد فضل الله علينا قبل كلِّ شيء أن نشير إلى بعض خصائص أسلوبه الاجتهادي:

١. اعتبار القرآن أساساً للعملية الاجتهادية، وجعله أصلاً أساسياً بين سائر المصادر، وجعله المعيار لتقييم السنة (الحديث).

ينتقد السيد فضل الله المنهج السائد بين الفقهاء، القاضي بتناول آراء الفقهاء المتقدمين، وخاصة المشهور منها أولاً، ومن ثمَّ الانتقال إلى الروايات، ليصار بعد ذلك إلى القرآن الكريم. ويعتقد أنَّ العملية الاجتهادية يجب أن تسلك منهجاً معاكساً لذلك تماماً.

٢. تجنب التعقيدات التجريدية والانتزاعية الأصولية التي تحول دون فهم المعاني الظاهرة من النصِّ.

يذهب السيد فضل الله إلى عدم إخضاع النصوص لتعقيدات التفكير الفلسفي، بل لا بدَّ من التعامل مع النصوص وفق أسس البلاغة القرآنية.

٣. النظرة الشمولية في الاجتهاد الفقهي. يعتقد السيد فضل الله أنه؛ ولأجل استنباط أي حكم، لا بدَّ من حشد جميع الموارد المرتبطة بذلك الحكم بنحو من الأنحاء، وملاحظة كلِّ تلك الموارد في بوتقة واحدة.

٤. الالتفات إلى معطيات العلم الحديث بوصفها عنصراً مهماً في تحديد الرؤية الفقهية.

٥. الذوق الأدبي والمقدرة الأدبية الممتازة. فنحن نعلم أنَّ النصوص الإسلامية مكتوبة باللغة العربية. وعليه فإنَّ الفهم العميق لهذه اللغة يعدُّ من أهمِّ شروط الاجتهاد.

وهذا ما توفر عليه السيد فضل الله، حيث يتمتّع بقريحة أدبية وشعرية ثرة، ودرك عميق للظرفيات اللغوية، عدا عن كون اللغة العربية لغته الأم. الأمر الذي مكّنه من فهم النصوص الإسلامية على نحو دقيق وعميق.

السياسة في فكر السيد فضل الله

من وجهة نظر السيد فضل الله تطلق السياسة على مجموعة من الأفعال والنشاطات المرتبطة بإدارة وتبدير أمور الناس من موضع القدرة، أو من موقع المعارضة للسلطة، أو دعم السلطة الحاكمة^(١).

ذهب السيد فضل الله إلى القول بأنّ السياسة هي نفس ما تشهده الأديان السماوية من إقامة العدل والقسط، معتقداً أنّ العدل هو خلاصة روح الشريعة الإسلامية، وأنّ غاية السياسة هي إقامة العدل.

وتعني العدالة استيفاء كل ذي حقّ حقه، وهو ما يتمّ تعريفه في السياسة بأداء حقوق الناس، وحقّ الحاكم. إنّ العدالة في مجال السياسة أمرٌ نسبيّ؛ إذ يتمتّع الفرد أحياناً بحق من الناحية الشخصية والذاتية، ولكن هذا الحقّ يتغيّر طبقاً لتغيّر الظروف والشروط والأوضاع المحيطة به.

يرى السيد فضل الله أنّ هدف المسلم من النشاط السياسي يجب أن لا يقتصر على إقامة الحكومة الإسلامية، دون ملاحظة الظروف الزمانية. ولو كان هذا هو الهدف الوحيد لوجب ترك النشاط السياسي عند عدم توفر المناخ المساعد للوصول إلى السلطة، وانتظار توفر مثل هذه الفرصة، في حين أنّ الرؤية الإسلامية لا تحدّد النشاط السياسي بفترة زمنية أو ظروف محدّدة، بل لا بدّ من ممارسة النشاط السياسي للوصول إلى ذلك الهدف على مختلف الصُّعد والمستويات، ولا بدّ من العمل على إبداء مختلف التعاريف لإعداد الأرضية المساعدة لتحقيق ذلك الهدف الكبير.

يعتقد السيد فضل الله أنّ الهدف الرئيس من الدين وبعث الأنبياء، الذي هو إقامة العدل بين الناس، هو هدف لا يمكن تحقيقه إلا من خلال النشاط السياسي. كما يذهب إلى عدم إمكان تطبيق الشريعة إلا من خلال السياسة القادرة على الأخذ بيد السلطة والحكومة^(٢). وقد استند سماحته إلى قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا

● الفكر السياسي الإسلامي، قراءة في نظريات العلامة فضل الله

بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴿٢٥﴾ (الحديد: ٢٥)، فقال: إن إقامة العدل في الحياة هي خلاصة ما قامت عليه رسالات جميع الأنبياء، ولكننا إذا أردنا تطبيق العدالة في المجتمع لا يمكن ذلك إلا من خلال النشاط السياسي. أفهل يمكن تحقيق العدالة في الحياة الفردية والاجتماعية دون محاربة مَنْ يتمرّد عليها؟ وهل يمكن لنا بلوغ العدالة أصلاً من دون ممارسة السياسة؟ عندما يطالب الله الناس بأن يقوموا بالعدل هل يمكن لهم ذلك إذا كانوا هم الموجد للظلم؟ وإذا كان القانون الحاكم، والذي يتم تطبيقه على المجتمع، هو القانون الظالم هل تبقى هناك من إمكانية لتطبيق العدالة من قبل الناس؟! وعليه فإنّ تحقيق الإرادة الإلهية من وراء بعث الأنبياء رهن بممارسة السياسة في إطار تقوى الله ورعاية الحدود الإلهية، بمعنى أنّ السياسة لا بدّ أن تقوم على مسار الدين والتقوى^(٣).

العلاقة بين الدين والدولة

يذهب السيد فضل الله إلى القول بأنّ الإسلام قد جاء لأمرين أساسيين، هما: نشر الدعوة؛ وإقامة الدولة. لقد قام الإسلام على الأرض لينشر كلمة الله ودعوته في جميع ربوع الكرة الأرضية، ويعمل من خلال هذه الدعوة على بشارة الإنسان، وأن يقيم حكومة تضمن هداية حياة الإنسان وتوجيهها، وتحفظ الإنسان من شرور نفسه ومن شرور الآخرين. من هنا فإنّ ماهية الدولة في الإسلام غير منفصلة عن روح الدعوة ومهدّها، بل هي منسجمة معها تمام الانسجام، ومتصلة بها اتصال النهر بنبعه. بل يمكن القول بأنّ الدعوة هي الروح، وأنّ الدولة بمنزلة الجسد لها، وعليه فإنّ الجسد يمد الروح بالغذاء، فيتقوم بها^(٤).

يرى السيد فضل الله أنّ ماهية الدعوة - لما كانت رسالة معنوية وفكرية - تستوجب توفير فرصة كافية للتفكير في طريق مناسب للاعتقاد، وهي تخلق مناخاً مناسباً للشعور بذلك وتحصيل الإيمان. من هنا يجب على المبلغ والقيادي - في حقل الدعوة - أن يعمل على توفير الأدوات اللازمة لهذه المهمة بغية الوصول إلى هذه الغاية.

أما ماهية الدولة فحيث إنها مؤسسة معنوية ومادية تضطلع بتوفير النظم في الحياة الاجتماعية للناس وضمان أمنهم وسلامتهم فإنّها تقتضي منها توفير الطاقات التي تضمن حياتها وإرساء قواعدها. وبالنظر إلى التفاوت الماهوي بين (الدعوة والدولة)

فإنّ الإسلام يرصد لكلّ منهما أسلوباً ومنهجاً يتناسب وقالبه^(٥). فإنّ بعض الآيات القرآنية التي تتحدث عن الرفق واللين وعدم استخدام العنف والإكراه في الدين والإيمان ناظر إلى الدعوة والتبليغ. وأما الآيات التي تتحدث عن الجهاد والدفاع فناظرة إلى ما بعد تأسيس الدولة وإقامة الحكم. يستفاد من قوله تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ أن باستطاعة النبي الأكرم ﷺ أن يتصرّف في أمور الحكم، ويتدخل في مسائل المؤمنين وشؤونهم الخاصة، وطبعاً فإنّ هذا التصرف يتعلق بمنصب ولايته ﷺ. فهذا النوع من الآيات يتحدث عن النبي الحاكم دون النبي المبلغ. ومع غض النظر عن سيرة النبي الأكرم التي يمكن أن تشكل دعامة وثيقة للحكومة الإسلامية فإنّ فهم وتطبيق بعض الآيات القرآنية، وأحكاماً من قبيل: القصاص، والديات، والجهاد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، لا يمكن تطبيقها إلا في إطار الدولة والحكومة^(٦).

الحكومة الإسلامية عند فضل الله، الهوية والشكل والإطار

من وجهة نظر السيد فضل الله تتلخص المهمة الأساسية والرئيسة للحكومة الإسلامية في التمهيد لتطبيق وتحقيق القيم الأخلاقية والفكرية على المستوى العملي، وهذا هو الذي يدعو إلى ضرورة إقامة الحكومة الإسلامية. وقال سماحتة في توضيح هذه المسألة: «إننا عندما نتحدث عن الحرية والعدالة أو سائر القيم الأخلاقية الأخرى، من قبيل: العفة والأمانة والصدق وما إلى ذلك، هل نتحدث عنها بوصفها مفاهيم وقيماً فكرية وإنسانية قائمة في الفراغ أم بوصفها قيماً ومفاهيم يراد تجسيدها وتطبيقها على أرض الواقع؟ طبعاً أن الذين يفكرون في الواقعيات يسعون إلى قولبة تلك الواقعيات بالشكل الذي يفكرون به، وبعبارة أخرى: يحاولون قولبة أفكارهم بشكل واقعي...، وعندما يكون الأمر كذلك نطرح هذا السؤال: كيف يمكن تطبيق العدالة على مستوى الحكومة والحاكم والقانون وجمهور الناس دون أن تكون هناك دولة تخطط لتطبيقها وتجسيدها على المستوى العملي وتسهر على صيانتها وحفظها مما يبيّت لها من الأخطار والأضرار؟ إنّ محاولة الإسلاميين الوصول إلى السلطة ليس مسألة ذوقية، ولا هي بالأمر الذي ينفذ في أذهانهم على نحو الصدفة... هذا مضافاً إلى التجربة الإسلامية الطويلة في الحكم - التي تمتد من

بدايتها إلى سقوط الدولة العثمانية ..

وعلى الرغم من الكلام في التفاصيل والجزئيات حول التصورات والممارسات التي صدرت عن الحكومات المتعاقبة طوال تلك المدة، وإمكانية الحديث عنها وانتقادها...، كان توجه الإسلاميين نحو السلطة هو القاعدة، وتجنبهم إيها واعتزالها هو الاستثناء؛ وذلك لأنه من غير المعقول أن نؤمن بإسلام يفكر في جميع الأمة، ويرى شمولية أحكامه، دون التفكير بتوفير قاعدة تطبيقية لهذا الإسلام. إن هذه الحالة تضع الإنسان المسلم في موقف مزدوج بين إسلام الشريعة والواقع القائم^(٧).

من وجهة نظر السيد فضل الله فإنّ الحكومة الدينية^(٨) ليست بالمعنى السائد والمعروف في الغرب، الذي يمارس فيها الحاكم سلطته وفقاً لهواه باسم الله، بل يرى الإسلام الحكومة مسؤولية اجتماعية يتعين فيها على موقع القيادة أن يواجه المسائل الاجتماعية من زاوية الشريعة الإسلامية، بحيث لا يتمكن القائد أن يستفيد من السلطة لصالحه الشخصي، بعيداً عن الحدود التي رسمتها الشريعة الإسلامية ضمن موضوعة الحكومة^(٩).

كما أنّ الحكومة الإسلامية حكومة مدنية؛ لأنّ الحاكم فيها مقيد بالتمسك بقوانين محدّدة، وما لم يلتزم الحاكم بهذه القوانين لن يحقّ له التصدي للحكم، فإنّ تجاوزها تمّ عزله، بحيث يجب على الناس - إذا رأوا من الحاكم سلوكاً يتنافى والضوابط الشرعية - أن يعتزلوه، ولا يتعاونوا معه... من هنا فإنّ الحكومة الإسلامية ليست حكومة استبدادية أو دكتاتورية تحكم باسم الله وفقاً لأذواق وأهواء شخصية، وإن كان الحاكم في الدولة الإسلامية يحصل على شرعيته في الحكم من قبل الله تعالى. فإذا كان الحاكم الإسلامي معصوماً كانت حركته في التبليغ والحكومة على خط العصمة، ولكنه يمنح الآخرين حرية السؤال عن سياسته ومواقفه. من هنا نشاهد أمير المؤمنين عليّ عليه السلام يواجه الناس ويسألهم أن ينتقدوا سياسته، ويقول لهم: «فلا تكلموني بما تُكلم به الجبابرة، ولا تتحفظوا مني بما يتحفظ به عند أهل البادرة، ولا تخالطوني بالمصانعة، ولا تظنوا بي استثقلاً في حق قيل لي، ولا التماس إعظامٍ لنفسي؛ فإنه من استثقل الحق أن يقال له، أو العدل أن يعرض عليه، كان العمل بهما أثقل عليه، فلا تكفوا عن مقالة بحق، أو مشورة بعدل، فإني لست في نفسي بفوق أن أخطئ»^(١٠).

فهذا حاكم إسلامي تقول بعض الفرق الإسلامية بعصمته، ومع ذلك نجده يدعو الناس إلى انتقاده والنظر في أعماله، ويشجعهم على قول الحق وإن كان مرأاً... ومن خلال دراستنا لسيرة النبي في فترة حكومته، وسيرة الخلفاء والأئمة الذين يراهم المسلمون تجسيدا للمشروعية، ندرك أنهم لم يستثمروا مناصبهم في الحكم لصالحهم الشخصي، فلم يشهر أي منهم السيف في وجه الناس، ولم يقل لهم: أنا الحاكم المطلق من قبل الله، أو إنني ظل الله في الأرض، وعليكم أن تطيعوني دون سؤال أو نقاش، بل كان يحدثهم عن الشريعة وكتاب الله وأسس الحكومة. وعليه يمكن القول بأن الحكومة الإسلامية حكومة مدنية تسير على النهج الإلهي^(١١).

إنّ كلفة وشكل الحكومة الإسلامية من أكثر المسائل حساسية في التفكير السياسي لدى المسلمين؛ وذلك لأن تعيين إحدى الطرق أو الأساليب بوصفه النموذج الأمثل لا يكون إلا من خلال المطالعة الشاملة والتقييم الكامل للظروف والشرائط الزمانية والمكانية. إنّ السيد فضل الله، الذي نشهد تأثير أوضاع العصر على جميع زوايا تفكيره السياسي، وخاصة في تحديد نوع الحكم المنشود، لا يقترح نوعاً خاصاً للحكم الإسلامي يكون هو المناسب لمختلف العصور، بل إنه ينكر وجود مثل هذا النموذج. يرى السيد فضل الله أن ملاك مشروعية نمط الحكومة يكمن في مدى فاعليته، ويعتقد أن ذلك يتوقف على مدى انطباقه على حفظ النظم في المجتمع الإسلامي، وهذا أمر متغير. فأحياناً يتوقف حفظ نظم المسلمين على العمل بقانون الانتخابات، وأحياناً يتوقف على العمل بالشورى وما يقرره أهل الحل والعقد، ولكن بشرط التمكن من الوصول إلى نموذج محدد لمثل هذه الشورى. وأما أصل البيعة فتكون ضرورية أحياناً لتعزيز الثقة والتلاحم بين الأمة والحكومة، وأحياناً لا تستشعر الحاجة إلى ذلك. ومن باب المثال: إن انتهاج الانقلاب العسكري وإن كان أمراً بعيداً عن الواقعية، ولكن لا مندوحة عنه أحياناً من أجل إصلاح الأمة وإقامة العدل في المجتمع الإسلامي، ولكن بشرط أن لا يؤدي ذلك إلى مصادرة إرادة الناس، فعندها لن يكتب الدوام لتلك السلطة^(١٢).

الدولة الدينية وسؤال الشرعية

من وجهة نظر السيد فضل الله فإن مشروعية الحاكم الإسلامي رهناً قبل كل

● الفكر السياسي الإسلامي، قراءة في نظريات العلامة فضل الله

شيء بتوفر الشروط التي حددها الدين الإسلامي له. وعليه إذا لم تتوفر هذه الشروط في حاكم لم يكن حكمه مشروعاً، حتى لو كان يحظى بتأييد الناس. ولا بد من الالتفات إلى أن المراد من المشروعية هنا هو الكفاءة، وليس كل من توفرت فيه هذه الشروط يكون كفوفاً في التصدي للحكم على المستوى العملي. من هنا لو تعدد الذين تتوفر فيهم الشروط التي تؤهلهم وتمنحهم المشروعية الإلهية كان المعول في هذه الحالة على رضا الناس، ونيل أكثر الآراء في انتخابات الولي الفقيه. فيما لو تعدد الفقهاء، مع العلم بأن الأكثرية لا تصلح مقياساً ومعيّاراً لتحديد الحق، ولكنها تكون معتبرة في ظروف خاصة، تكون فيها هي المصدق الأبرز للشورى بين المسلمين. يرى السيد فضل الله أن أقرب الطرق لحفظ النظام العام في مثل هذه الموارد هو الرجوع إلى الأكثرية^(١٣).

أ نموذج الدولة المنشودة

يرى السيد فضل الله أن أفضل نماذج الدولة هو ذلك الذي يعمل على المحافظة على النظم العام. فأي نموذج كان هو الأنجح في تحقيق هذا النظم العام كان هو الأنسب. وليس هناك نص من الكتاب والسنة يحدد شكل الحكم في عصر الغيبة. يقوم اعتقاد السيد فضل الله هذا على قوله باستحالة تحديد نمط وشكل معيّن ونموذج واحد للحكم يصلح لجميع الأزمنة والأمكنة، ويناسب مختلف الظروف والشرائط؛ وذلك لأن الظروف الزمنية والأوضاع متحركة ومتغيرة، ولا بد من السعي في كل زمان ومكان وبذل الجهد من أجل العثور على أفضل أشكال الحكم التي تناسب الظروف الزمانية والمكانية والتاريخية، مما يحفظ النظام العام. يقول السيد فضل الله: من الخطأ أن نجمد على نموذج محدد، حتى وإن كان ناجحاً في فترة تاريخية محددة، بل علينا توظيف مختلف الوسائل الحديثة التي أبدعتها التجارب الإنسانية في مختلف أبعاد الحياة. إن التفاوت في أساليب النشاط والحركة كالتفاوت في أساليب التبليغ والدعوة التي لا تقبل الوقوف والجمود على نموذج معيّن ومحدد، بل هي تابعة لحركة الحياة ومتغيراتها. وعليه لا بد من عدم التزام نموذج واحد أو نماذج محددة. إلا في ما يتعلق بالخطوط العريضة التي حددها الشارع، واكتشاف نماذج

متناسبة وواقع وأوضاع العصر والعمل على تطبيقها^(١٤).

يرى السيد فضل الله ضرورة تحديد نوع الحكم بما يتناسب وكل عصر من العصور. ففي بعض الظروف يكون نموذج ولاية الفقيه هو النموذج المناسب إذا لم يؤدّ إلى استبداد الفقيه، وكانت هناك صمّامات أمان تضمن عدم انحراف الفقيه، واعتمد الفقيه على آراء المتخصّصين؛ كما يمكن لنموذج شورى القيادة أن يكون أحياناً هو النموذج الأنجع؛ وأما في ما يتعلق بنموذج الديمقراطية يرى سماحة السيد فضل الله أنه لا ينسجم مع الأسس الإسلامية التي ترى مشروعية كل مشروع بمدى انطباقه مع الشرع، ولكن يمكن للأحزاب الإسلامية أن تستفيد من الفرصة المتوفرة في مناهات الأنظمة الديمقراطية. وفي ما يلي نبث في تلك النماذج.

١- ولاية الفقيه

يذهب السيد فضل الله إلى عدم وجود أيّ دليل أو نصّ قطعي على ولاية الفقيه العامة يخوّله الحقّ في الحكم. كما أنّ الروايات التي تدعو إلى الرجوع إلى رواة الأحاديث المروية عن المعصومين عليهم السلام مختصة باباب القضاء، دون الحكومة. وأما ولاية الفقيه - بمعنى سلطة الفقيه - فهي من باب حفظ النظم العام، إذا توقف حفظ النظم عليه، وأما في المورد الذي لم يقم فيه النظام الإسلامي، أو قام ولم يتوقف حفظ النظم على تدخل مباشر من الفقيه، فليس هناك من دليل على ولايته^(١٥).

من وجهة نظر السيد فضل الله لا بد أن يكون الولي الفقيه مجتهداً مطلقاً، ولكن ليس من الضروري أن يكون هو الأعلّم. مضافاً إلى ذلك يجب أن يتمتع بشجاعة روحية ومعرفة بمجريات عصره وزمانه. وعليه أن لا يكون مستبدّاً في اتخاذ القرارات، وعليه أن يستشير مجموعة من الخبراء، حتى في الموارد التي يجزم فيها بصوابية رأيه؛ لكونه مختصّاً في ذلك الشأن أيضاً^(١٦).

يرى السيد فضل الله أنّ أنسب الطرق في اختيار الولي الفقيه هو ذات الطريق في انتخاب رئيس الجمهورية والممثلين في البرلمان، وهو الرجوع إلى رأي الأكثرية، إمّا مباشرة أو على نحو غير مباشر، من طريق الخبراء الذين يعيّنهم الشعب لاختيار القيادة^(١٧). وأما مشروعية الولي الفقيه فلا يتمّ تحديدها من خلال آراء الناس، بل إنّ

● الفكر السياسي الإسلامي، قراءة في نظريات العلامة فضل الله

الناس بانتخابهم يثبتون فاعلية الفقيه الذي سيغدو ولي الأمر، أي إنهم يمنحونه القدرة والسلطة كي يُعمل ولايته من أجل حفظ النظم العام. وطبعاً هذا لا يعني أنّ كل فقيه تصدى أو رشح نفسه للولاية، وتحلق حوله جماعة من الناس، سوف يحصل على شرعية واقعية؛ لأنّ هذا يؤدي إلى تمزيق وحدة المجتمع، وسقوط النظام العام. وأما الفقيه الجامع للشرائط الذي يحصل على غالبية الآراء فهو الذي يحصل على الولاية الواقعية^(١٨).

يجب هنا توضيح الفارق بين مفهوم المشروعية والرضا المصحوب بالمشروعية في الفكر السياسي للسيد فضل الله. فإنّ المشروعية من وجهة نظره تعني الصلاحية الشرعية، بمعنى أنه يجب على مَنْ يريد أن يتولى منصب حاكم المسلمين - قبل أن يحصل على رأي الأكثرية - أن يستوفي الشروط والخصائص التي تمّ تحديدها في الإسلام، وبعد ذلك يعمد الناس إلى انتخاب واحدٍ من بين مَنْ تتوفر فيهم هذه الشروط والخصائص، فيحصل بذلك على الشرعية الكاملة.

٢- الشورى

إنّ مبدأ الشورى من المبادئ الإسلامية الراقية والناجعة للحل والفصل في مسائل الأمة الإسلامية. يرى سماحة السيد فضل الله أنّ الشورى صمام أمانٍ ينظم السلوك الفردي والجماعي على أساس من تجنب الاستبداد في اتخاذ القرار، وفتح المجال للمشاركة الجادة من قبل الناس في تحديد المصير، والاستعداد لملء الفراغ الذي يخلفه غياب القائد. وإنّ هذا الأصل يشمل مختلف أنواع الانتخابات، من قبيل: انتخاب القائد، ورئيس الجمهورية، والممثلين، والنواب، وحتى تحديد الخبراء في الأحكام الشرعية بغية التشريع فيما لو كان عددهم كبيراً، فعندها لا بدّ من الرجوع إلى رأي الأكثرية. وفي صورة تعدد الولي الفقيه كذلك ليس هناك من أساس أفضل من الرجوع إلى رأي الأكثرية^(١٩).

يمكن للحكومة الإسلامية أن تدار على أساس من الشورى، بمعنى الرجوع إلى آلية الانتخابات وآراء الناس في اختيار القادة والمسؤولين. ويرى السيد فضل الله أن نموذج الحكومة القائم في الجمهورية الإسلامية في إيران هو تلفيق من ولاية الفقيه

إنّ الحديث عن لا إسلامية أصل مبدأ الانتخابات كلام غير ناضج وغير دقيق؛ إذ يمكن عدّ الانتخابات أحد مصاديق الشورى في الإسلام، والانصياع لذلك - حتى إذا كان البرلمان قائماً على نمط خاص من الانتخابات - يبدو واجباً؛ إذ من المحتمل أن يوظف الإسلام ذلك البرلمان بشكل وذهنيّة أخرى للتخطيط والتشريع لحكومته^(٢١).

٣- الديمقراطية

كان موضوع الديمقراطية في القرن الأخير من الموضوعات التي كثر فيها النقاش والجدل في العالم الإسلامي. وإن التشابه الجزئي والصوري بين الديمقراطية وأصل الشورى في الإسلام دعا البعض إلى اعتبار الديمقراطية مرادفة للشورى، وبذلك يكون هناك إيمان كامل بالديمقراطية، وهناك في المقابل من يرفض الديمقراطية؛ لاعطائها المحورية للناس بشكل كامل. أما الرؤية السياسية للسيد فضل الله فلا تؤيد أيّاً من هاتين الرؤيتين. ففي الوقت الذي يدّعي فيه السيد فضل الله ويعترف بمزايا الديمقراطية، حتى بالنسبة إلى الإسلاميين، فإنه لا يرتضي أسسها الفكرية، ولكنه يدعو الإسلاميين إلى التناغم مع المناخ الديمقراطي القائم، حيث يقول: إنّ النظام الديمقراطي؛ بسبب ما يوفره من مناخات منفتحة على مختلف التيارات، يمكنه أن يفتح على الأشكال البديلة والمتنوعة من الحكم؛ وذلك لأنّ الأكثرية قد تصوّت في مرحلة من المراحل للإسلام، وقد تصوّت أحياناً للنظام الماركسي أو الوطني، وهذا الأمر تابع لمدى تأثير أيّ واحد من هذه الأنظمة على ذهنية الجمهور... إلا أنّ طبيعة الديمقراطية تقضي بأن يكون الناس هم مصدر الشرعية لكل مخطّط فكري أو قانوني، وليس لسواهم مثل ذلك، حتى الله والنبي، فحتى النظام المتمسك بالله والنبي يكتسب شرعيته وسلطته من خلال الرجوع إلى آراء الأكثرية^(٢٢).

ومن ثمّ يؤكّد السيد فضل الله على أنّ الديمقراطية في روحها، حيث تعتبر الناس هم مصدر الشرعية، لا تتسجم مع الإسلام من الناحية الفكرية والسياسية وأسلوب التشريع، ولا سيما عندما تمنح الديمقراطية - طبقاً لبعض تجاربها - الحق للأكثرية في سنّ القوانين المخالفة للشرعية الإسلامية.

● الفكر السياسي الإسلامي، قراءة في نظريات العلامة فضل الله

يذهب السيد فضل الله، على الرغم من قوله بعدم التناغم بين الأسس الديمقراطية والتفكير الإسلامي، إلى أنّ ذلك لا يمنع من تعامل الإسلاميين مع الأنظمة الديمقراطية غير الإسلامية بإيجابية، وخاصة إذا دار الأمر بين اختيار الديمقراطية أو الدكتاتورية، فعندها يجب الانحياز إلى صف الديمقراطية، ورفض الدكتاتورية وشجبها واستنكارها؛ وذلك لأنّ المناخ الديمقراطي يسمح للإسلاميين باستثمار هامش الحرية لتطوير أدائهم، واستمالة الجمهور وغالبية الناس إلى حسنات الإسلام؛ فيتوصلون من خلالهم إلى السلطة، وهو ما لا يمكن لهم تحقيقه في ظل الأنظمة الاستبدادية والدكتاتورية.

إنّ مراد السيد فضل الله من التناغم الفكري مع الديمقراطية هو تناغم تكتيكي مع الواقع، والاستفادة من الحريات التي يمنحها هذا النظام للحركات الإسلامية وغيرها على السواء.

يقول السيد فضل الله في توضيح ذلك: هناك فرق كبير بين أن تعترف رسمياً بالواقع القائم في نظام باطل من الناحية الفكرية وبين أن تدّعي للتعايش معه بهدف التقليل من العقوبات الماثلة في طريق النشاط الإسلامي، وأن تختار من بين الشرّين أهونهما. ومع ذلك عندما نتحدث عن التردد في فرض عنوان الديمقراطية على النظام السياسي في الإسلام علينا أن نأخذ هذه المسألة الحيوية بنظر الاعتبار، وهي أنّ مصطلح الديمقراطية يختزن الكثير من القيم الإنسانية، من قبيل: احترام آراء الناس وشخصياتهم، وانتهاج طريق العدالة، والوقوف بوجه الظلم والعنف الذي يمثل النظام الدكتاتوري...، وبذلك فقد تحوّل - بغض النظر عن محتواه القانوني الدقيق - إلى مفهوم أخلاقي وإنساني. ولذلك يتعيّن علينا أن نراعي جانب الدقة في تعبيرنا عن الديمقراطية، وأن نشجب مبناها الفكري من الناحية النظرية فقط، دون آثارها الأخلاقية والإنسانية^(٢٣).

إنّ المسألة الدقيقة التي تنبّه إليها السيد فضل الله في بحث التعاطي الإيجابي مع الديمقراطية والحكومات الديمقراطية تعود إلى الماهية المعدّلة للسلطات والحكومات الديمقراطية في العالم المعاصر. فإنّ سماحته يعزو مخالفة الفقهاء للتعاون مع الأنظمة الحاكمة (غير الدينية) إلى تصورهم عن أساليب الحكومات القديمة،

التي كانت تقوم على الاستبداد بالرأي والدكتاتورية؛ إذ يقول: كما نعلم فإنّ الحكومة في الماضي كانت تدار من قبل شخص واحد، وتبعاً لمذاقه يتم خنق كل صوت معارض في مهده، فلم تكن هناك أية فرصة لممارسة النشاط السياسي الحرّ في إطار تلك الحكومات، فما ظنك بالسعي إلى تغييرها وإسقاطها. واضح أنه في هذا النوع من الحكومات لا يمكن التفريق بين التعاون مع تلك الحكومات والتبعية لها؛ لأنّ كل ارتباط يعني نوعاً من الرضا والتأييد.

وعليه لا بدّ من إعادة النظر في الموقف السابق من الحكومات في العصر الذي تقوم فيه الحكومة على أسس قبول المؤسسات الديمقراطية؛ وذلك لأنّ أصول الديمقراطية تمكّن الفرد أو المؤسسة من السعي الحرّ للوصول إلى مراكز القرار السياسي والاقتصادي، أو في أقلّ التقادير اتخاذ المناخ وسيلة للضغط على الأحزاب المسككة بزمام السلطة. وهذا بالضبط هو ما يحصل في انتقال السلطة من حزب إلى حزب آخر. فإنّ الماركسية الأوروبية إنما تمكنت من تحقيق كل نجاحاتها بفضل هذا المناخ، على الرغم من تناقضه الكامل مع متبنياته الفكرية القاضية بالوصول إلى السلطة من طريق العنف والثورة. وبعد أن تخلّى الفكر الماركسي عن هذه النزعة النمطية، وبعد تماهيه مع النهج الديمقراطي في سياق الوصول إلى السلطة، اقترب من بلوغ السلطة في الكثير من البلدان - بما في ذلك إيطاليا وفرنسا -، وأوشك أن يتحوّل إلى حقيقة خارجية، ولولا المعارضة الأمريكية لأمكن للكثير من الأحزاب الماركسية أن تصل إلى السلطة في البلدان الأوروبية. وبالالتفات إلى هذه الإيضاحات يمكن التوصل إلى نتيجة مفادها عدم وجود محذور في القبول بالديمقراطية بوصفها واحدة من السبل الواقعية للوصول إلى السلطة وتغيير الوضع القائم^(٢٤).

يعتقد السيد فضل الله أنّ وجود بعض علامات الديمقراطية في الإسلام، من قبيل: ترك أمر انتخاب الحاكم أو تعيين الأسلوب السياسي إلى الناس، والرجوع إلى آراء الجماهير في الموارد التي تتعدد فيها الاجتهادات وتختلف فيها الآراء، لا يعني أنّ الإسلام يرى الأمة مصدراً للحكومة والسلطة، وأنه يواكب الديمقراطية إلى هذا الحد؛ وذلك لأنّ الأمة إنما تتخذ القرار في الموارد التي يترك الأمر إليها طبقاً للأكثرية والإجماع، ولا تتساق وراء القرارات الفردية، بل تسير ضمن الإطار الذي فرضه الله

● الفكر السياسي الإسلامي، قراءة في نظريات العلامة فضل الله

عليها، بمعنى أنها في ما يتعلق بمحتوى الانتخاب هناك أصول عامة حدّدها الله تعالى، ولكن في ما يتعلق بالجزئيات والتفاصيل يمكن للإنسان أن يمارس الانتخاب، وأن يتخذ القرارات. وقد نفى سماحته أيّ تناغم بين الإسلام وأي نظام سياسي آخر، بما في ذلك الديمقراطية، وقال بأنّ عنوان «الإسلام الديمقراطي» إنما هو اختلاق من قبل بعض المسلمين المصابين بعقدة فقدان الثقة بالنفس، ولا يرى ضرورة للتمسك بالمفاهيم الإسلامية إلا إذا امتزجت بالمفاهيم والأفكار الغربية^(٢٥).

الحريات الفكرية والسياسية

يذهب السيد فضل الله إلى الاعتقاد بأنّ الحرية جزء من العقيدة الإسلامية، وبها يتمكن الإنسان من تحديد مصيره في الدنيا والآخرة، وبذلك يتحمل مسؤولية اختياره وحرّيته. إننا من خلال قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٦٥) ندرك أنّ الله تعالى لم يُرِدْ أن يُجْبِرَ أحداً على اعتناق دينه. إذاً لكل إنسان كامل الحق في اختيار مصيره ومساره، وهو حرّ في اختيار دينه الذي يعكس معتقداته، دون أن يواجه عنتاً في حياته الاجتماعية^(٢٦).

يعتقد السيد فضل الله أنّ الإسلام يؤمن بحرية التفكير بوصفها جزءاً من الحريات العامة في رقعة الحياة الاجتماعية. ولكن هذه الحرية إنما تكون مشروعة ما لم تمسّ النظم الاجتماعي. من هنا لا بد من أخذ الظرفيات الاجتماعية في المجتمع الذي يحكمه الإسلام بنظر الاعتبار، وأن نلتزم في هذا الخصوص جانب الحيطة والحذر. إن النظام الإسلامي ككلّ نظام مسؤول لا يمنح الحرية لأعداء الحرية، بل يمنحها للذين يؤمنون بالحرية الفكرية الهادفة، والذين يشعرون بثقل مسؤولية تحمل مصير الإنسانية. وطبعاً إنّ دائرة هذه الحرية والمسؤولية بحيث تضمن التعالي والسمو والرقى للإنسان، وليست هي مغلقة بحيث تسدّ المجاري الفكرية لدى الناس. فمن حق الإنسان أن يفكر بالطريقة التي يريد، أو أن يؤمن بما شاء؛ لأنه وحده الذي يتحمل مسؤولية اعتقاده. ولكن من جهة ثانية يحقّ لـ «الدعوة» التي تمثل روح «الدولة الإسلامية» أن تدافع عن تفكيرها.

من وجهة نظر السيد فضل الله فإنّ حكم الارتداد لا يتعارض ومسألة حرية

الاعتقاد؛ وذلك لعدم وجود مشكلة في مجرد عدم الاعتقاد بالإسلام، بل الارتداد بالشكل الذي يحتك بالتبعية والارتباط العملي بالهوية الإسلامية، ويؤدي إلى رفض وإنكار هذه الهوية من قبل المرتد، وما يتبع ذلك من الإخلال في النظم العام، هو الذي يخلق المشكلة. ومن هنا لو لم يكن الشخص مؤمناً بالإسلام من صميم قلبه، وكان إسلامه مجرد لقلقة لسان، فإنه يكتفى منه بهذا المقدار من الإسلام أيضاً؛ وذلك لأنّ إسلامه بهذا المستوى لا يخلّ بالهوية والنظم الاجتماعي.

يرى السيد فضل الله، من خلال تفكيره الواقعي والمدرّك لمقتضيات العصر، أنّ طريق الحيلولة دون اتساع وانتشار الأفكار الخاطئة والضالة لا يكمن في سحقها وضرب جدار حديديّ دونها؛ وذلك لأنّ الإسلام لا يخشى من الأفكار المناوئة. ولذلك يذهب سماحته إلى عدم جدوائية فتوى الكثير من الفقهاء بحرمة حفظ كتب الضلال، ويقول في ذلك: إنّ فهمنا لأسلوب القرآن في طرح الأفكار المخالفة، ومشاهدتنا لهذه الحقيقة، وهي أنّ القرآن الكريم قد ذكر جميع الأسس الفكرية للكفر حتى خلّدها بخلوده، يثبت أنّ الإسلام يدعو الأفكار المخالفة للنزال والجدال المعلن في جميع الموضوعات الخلافية. هناك مَنْ يرفض منح الباطل حرية لإبراز رأيه، إلا في ظروف يمكن للحقّ فيها أن يردّ عليه مباشرة، حتى لا يكون للباطل فرصة للتأثير على أفكار الناس ولو لفترة قصيرة، لأنّ هذا التسامح لا ينسجم مع المسؤولية، والتزام الحق بوصفه العقيدة الوحيدة للحياة. إلا أننا نقول بأنّ المسألة ليست على هذه البساطة؛ إذ إنّ الظروف تقضي أحياناً بضرورة فسح المجال وإعطاء الحرية للفكر المخالف؛ لأنّ المنع من ذلك من خلال العنف والقسوة قد تحشد عواطف الناس إلى أصحاب هذه الأفكار المنحرفة؛ فيتعاطفون معهم ظلماً منهم بأننا إنما حاربناها بتلك القسوة لأننا نخشاها، أو لأننا لا نملك الحجّة على ردّها^(٢٧).

أما المحور الأخير الذي يمكن طرحه في ما يتعلق بالحرية فهو الحريات الفردية والمدنية. فهل يضمن الإسلام الحريات الفردية، بحيث يتمكن الفرد من التحرّر من جميع القيود - دون الإضرار بحرية الآخرين - ليلبي رغباته وأهواءه وشهواته وميوله؟

يجيب السيد فضل الله عن هذا السؤال على النحو التالي: لربما يكون جواب البعض عن هذا السؤال: إنّ الإسلام لا يحترم حرية الفرد؛ وذلك لأنه يتدخل في أدقّ

● الفكر السياسي الإسلامي، قراءة في نظريات العلامة فضل الله

تفاصيله وشؤونه الشخصية، وحتى أكله وشربه ولبسه وذوقه وحاجاته وعلاقته بزوجته. وإن الدولة (الإسلامية) تبيح لنفسها على هذا الأساس معاقبة وردع كل من تسوّل له نفسه تجاوز هذه الحدود. وفي غياب الدولة يتولى المجتمع القيام بهذه المهمة تحت عنوان (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر). إنّ عنوان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يؤدي إلى شعور الإنسان في المجتمع الإسلامي بقلق دائم حيال تلبية رغباته الشخصية التي تتعارض مع المتبنيات الإسلامية، وبذلك يعيش خوفاً من العقوبة التي ستطاله من قبل المجتمع أو السلطة على حدّ سواء. إلا أنّ المسألة ليست على هذا المستوى من الكارثية التي يتصوّرونها؛ وذلك لأنّ مسألة الحرية قد تمّ تنظيمها على أساس من الرؤية العامة للشرع تجاه المصلحة الشخصية للفرد ومصلحة المجتمع الذي يشكل حاضنة لنشاط الفرد، وكذلك من خلال النظر إلى ماهية الإنسان نفسه.

إنّ الإنسان ليس مجرد وجود مادي وحيواني يسعى وراء تلبية رغباته المادية وإشباع غرائزه الحيوانية، بل هناك إلى جانب هذا البعد بعد آخر، فهو كذلك كائن أخلاقي له رغباته الروحية السامية والمتعالية، بحيث إنّ مطالبه المادية والمعنوية في المسار التكاملي وارتباط المادة بالمعنى - بالمفهوم الإنساني - ترتبط ببعضها. وبالالتفات إلى هذه الحقيقة لا بدّ من التفكير من أجل صيانة الإنسان من آفات شرور أهوائه ورغباته المنحرفة بما يضمن التوازن للفرد والمجتمع. تماماً كما يتم الحفاظ على الفرد والمجتمع من الأخطار الخارجية التي تهدّده من قبل الوحوش والكواسر والطبيعة. وبذلك ندرك أنّ الشريعة الإسلامية قد أخذت بنظر الاعتبار كلا البعدين، المادي والمعنوي، من وجود الإنسان، وكذلك بعده الفردي والاجتماعي؛ وذلك من أجل صيانة إنسانية الإنسان في إطار الالتزام بالشرع وتطبيقه عملياً. وفي هذا السياق يصبّ تحريم الإسلام لشرب الخمر، والميسر، والسرقعة، والزنا، والعدوان على حقوق الآخرين، وأكل الميتة، والخنزير، وأكل أموال الناس بالباطل، وقتل النفس التي حرّمها الله، والخيانة، والغيبة، والنميمة، والكذب، وما إلى ذلك من المحرّمات ذات البعد الفردي والاجتماعي والطبيعي؛ وذلك لأنّ الشرع الإسلامي من خلال أخذه مصلحة الإنسان بنظر الاعتبار على نحو كامل وشامل قد حكم بإضرار هذه الأمور عليه، وأنّ منح الحرية للإنسان في ارتكاب واقتراف هذه الأمور يعني تحويل الإنسان إلى عنصر خامل

عقلياً، ومنحرف ومريض وعدواني وأناني، وأن لهذه الصفات آثار سلبية وكارثية على حياته الفردية والاجتماعية.

وعليه فإن الإسلام لم يشأ فرض نظامه الإداري والتنظيمي على الناس بالإكراه والعنف والقوة. بل إنَّ المسألة تكمن في مراقبة الإنسان وحفظ حياته من مختلف الأبعاد والزوايا، بحيث إن الإسلام كما يرفض حرية الإنسان بالمقدار الذي يضرّ بالآخرين فإنه يرفض حرّيته بالمستوى الذي يباح له الإضرار بنفسه؛ وذلك لأنّه عبد الله، وليس له أن يقوم تجاه نفسه بتصرّف دون إذن من الله تعالى؛ لأنه ملك لله روحاً وجسداً، ولكن ذلك ليس بمعنى سلب إرادة الإنسان وفرض القانون عليه بقوة السلاح والعنف واستخدام وسائل الردع وتحويله إلى شيء جامد يتحرك بجهاز للتحكم، سواء من قبل الدولة أو المجتمع... وكما أنّ القوانين الوضعية وغير الإسلامية تحرّم المواد المخدرة، وتعاقب عليها، وتتدخل في منع التجارة بها وتعاطيها بكل ما أوتيت من قوّة، فإنّ الإسلام - علاوة على ذلك - يحرم المسكرات؛ وذلك لأنّ الإسلام يحترم عقل الإنسان كما يحترم جسمه. وفي ما يتعلق بقلق البعض تجاه محدودية حرية الإنسان في سلوكه الفردي يجب التنويه إلى عدم وجود فرق بين تحديد حرية الإنسان في ما يتعلق بالأمور المرتبطة بالآخرين، من قبيل: المواد المخدّرة، وبين تحديد حرّيته في الأمور الشخصية والفردية، من قبيل: شرب الخمر، أي إذا كنتم تعتبرون تحريم الخمر تجاوزاً وانتهاكاً للحرية الفردية فإنّ تحريم المخدّرات من هذا القبيل، سواء بسواء^(٢٨).

الخاتمة

من وجهة نظر السيد محمد حسين فضل الله تعتبر الحكومة أمراً ضرورياً. وأنّ الدولة تتولى حفظ النظم العام. وإنّ للإسلام توجهاً سياسياً. وإنّ الكثير من الأحكام لا يمكن تطبيقها إلّا في ظلّ الحكومة الإسلامية. ولكن لا يمكن استخراج نموذج معيّن للحكومة الإسلامية من الكتاب والسنة. فكل نموذج من نماذج الحكم يستطيع فرض النظم العام والقيم الإسلامية، وأن يكون هذا النموذج منبثقاً من إرادة الناس - من طريق الانتخابات المباشرة أو من طريق الخبراء أو إجماع قاطبة الناس - هو النموذج المطلوب. ومن بين جميع النماذج بحث سماحته في ثلاثة منها، وهي: «ولاية

● الفكر السياسي الإسلامي، قراءة في نظريات العلامة فضل الله

الفقيه، و«الشورى»، و«الديمقراطية». ورأى أنّ ولاية الفقيه لو نجحت في المحافظة على النظم العام فهي نموذج مقبول للحكم؛ وأنّ الشورى على الرغم من فوائدها الكثيرة، ودورها في بلورة الحكومة الإسلامية، ولكن لا يمكن فرضها على القائد، فدور الشورى إنما يتجلى في مرحلة الانتخاب، وأما إذا تمّ تحديد القيادة فلا يمكن للشورى أن تفرض رأيها على القائد، بحيث يكون رأيها ملزماً له؛ وأما في ما يتعلق بالديمقراطية فإنّ السيد فضل الله يعتقد أنها لا تتسجم مع الإسلام بلحاظ منشأها ومبانيها الفكرية؛ لأنها تعتبر الناس هم مصدر الشرعية. ولكن على الإسلاميين أن يغتنموا الفرصة الذهبية التي توفرها لهم الديمقراطية. ويرى سماحته أنّ الحكومة المنشودة هي الحكومة التي تحظى بمشروعية إلهية ومقبولية جماهيرية.

الهوامش

- (١) في حوار أقمته مع سماحته في بيروت، خريف عام ١٣٨٠هـ ش.
- (٢) المصدر السابق.
- (٣) سيرة أهل البيت: ٤٣٢، ترجمة: محمد محقق البلخي وآخرون، قم، دار الملاك، ١٣٨٠هـ ش.
- (٤) كتاب الجهاد (تقرير درس البحث الخارج): ٢٤، دار الملاك، بيروت الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.
- (٥) غسان بن جدو، خطاب الإسلاميين والمستقبل (حوار مع سماحة آية الله السيد محمد حسين فضل الله): ١٠٤ - ١٠٥، (دار الملاك، بيروت الطبعة الثانية، ١٩٩٦م).
- (٦) حوار حول السياسة والفكر والاجتماع: ١٤٩.
- (٧) غسان بن جدو، المصدر السابق: ١٠٠ - ١٠١.
- (٨) Theocracy الشيوعية: الحكومة الدينية.
- (٩) كتاب الجهاد: ٢٤ - ٢٥.
- (١٠) نهج البلاغة، الخطبة: ٢١٦.
- (١١) مجلة المنطلق، العدد ٢٢: ١٢ - ١٣، طبعة بيروت.
- (١٢) حوار أجرته مع سماحة السيد محمد حسين فضل الله.
- (١٣) انظر: فقه الحياة: ٢٤١ - ٢٤٤، ترجمة: مجيد مرادي، قم، دار الملاك، ١٣٨٠هـ ش.
- (١٤) سليم الحسني، صراع الإرادات، دراسة في الفكر الحركي لسماحة آية الله السيد محمد حسين فضل الله: ٤٢، دار الملاك، بيروت، ١٩٩٥م.

-
- (١٥) حوار الكاتب مع سماحة آية الله السيد محمد حسين فضل الله.
- (١٦) فقه الشريعة ١: ١٨، قم، دار الملاك، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.
- (١٧) اتجاهات وأعلام، حوارات فكرية في شؤون المرجعية والحركة الإسلامية: ١١، دار الملاك، بيروت.
- (١٨) اتجاهات وأعلام، المصدر السابق: ٢٤ - ٣٣.
- (١٩) فقه الحياة: ٢٤ فما بعد.
- (٢٠) الحرية والديمقراطية، قراءة إسلامية (آزادي ودموكراسي، قرائتي إسلامي)، فصلية العلوم السياسية، العدد: ٣٣، السنة الأولى، خريف ١٣٧٧هـ ش.
- (٢١) كيمياء البصر (كيمياء نظر): ٦٧ - ٦٨.
- (٢٢) الحرية والديمقراطية، قراءة إسلامية (آزادي ودموكراسي، قرائتي إسلامي): ١٢٦.
- (٢٣) المصدر السابق: ١٢٧.
- (٢٤) كيمياء البصر (كيمياء نظر): ٦٤ - ٦٥.
- (٢٥) المصدر السابق.
- (٢٦) المصدر السابق: ١١١.
- (٢٧) الحرية والديمقراطية، قراءة إسلامية (آزادي ودموكراسي، قرائتي إسلامي): ١١٨ - ١١٩.
- (٢٨) المصدر السابق: ١٢٨ - ١٣٠.

«من وحي القرآن»

تفسير اجتماعي ذو نزعة واقعية

أ. حامد شيفاپور (*)

ترجمة: حسن علي حسن

مدخل

إنّ القرآن الكريم كتاب لا يبلى بتقادم العهود وتصرّم العصور، فيمكن للفرد أن يلتمس الهداية من هذا الكتاب أيّاً كان ظرفه التاريخي وواقعه الجغرافي. من هنا وعلى الرغم من وجود العديد من تفاسير القرآن الكريم، وخاصة في عصرنا الحاضر، لا يمكن لنا أن نقنع بكفاية الموجود، فلا نزال نجد ضرورة إلى البحث عن آفاق جديدة في معرفة القرآن الكريم، والاستئناس بهذا الكلام الإلهي. وطبعاً لا يتسنى لنا ذلك إلا من خلال النظر في أعمال الآخرين في هذا المجال، والوقوف على النتائج التي أفضت إليها أبحاثهم. من هنا يبدو أن نقد ودراسة التفاسير - وخاصة التفاسير التي كتبت في عصرنا هذا - أمر ضروري للغاية.

يحظى تفسير «من وحي القرآن»، لمؤلفه السيد محمد حسين فضل الله، من بين جميع التفاسير الشيعية المعاصرة - للأدلة الآتية - بموقع خاص. ونحن نسعى في هذا المقال إلى التعرف على هذا التفسير بشكل أفضل، وأن ندرس ونبحث في أهم خصيصة تميّز هذا الكتاب، وهي النزعة الاجتماعية التي ينحاز إليها المفسّر في تفسيره هذا، وذلك من خلال الاستناد إلى أفكاره في شأن القرآن والتفسير، وآرائه حول مختلف موضوعات هذا الكتاب.

(*) باحث متخصص في الدراسات القرآنية.

١- في ما يتعلق بالمفسّر

ولد العالم والمجاهد اللبناني السيد محمد حسين فضل الله عام ١٣٥٤هـ، في محافظة النجف الأشرف في العراق. وقد درس مرحلة المقدمات والسطوح في النجف الأشرف على يد والده السيد عبد الرؤوف، وبعد ذلك حضر دروس البحث الخارج على ثلة من مراجع الدين الكبار، من أمثال: السيد أبي القاسم الخوئي، والسيد محسن الحكيم، والسيد الشاهرودي. كما عمد في تلك الفترة ذاتها إلى تدريس للমেعة الدمشقية، والرسائل، والكفاية أيضاً. وإلى جانب دروس الفقه والأصول باشر دراسة قسم من كتاب «الأسفار الأربعة»، لصدر المتألهين، على يد الملا صدرا البادكوبي، وذلك بوصية من أستاذه السيد الخوئي.

لقد انخرط السيد فضل الله منذ تلك الفترة في النشاط السياسي، وقد وقف إلى جانب السيد الشهيد محمد باقر الصدر في تأسيس الحركة السياسية في العراق. وفي عام ١٩٦٦م هاجر السيد فضل الله إلى لبنان، وأسس هناك حوزة علمية باسم (المعهد الشرعي الإسلامي)، ومن ثم أقام مدرسة باسم (مدرسة القرآن الكريم). وواصل تدريسه في البحث الخارج في الفقه والأصول، إلى جانب جهاده ضد الكيان الصهيوني واحتلال القدس، وقيادة شيعة لبنان من الناحية الروحية، وإمامة الجمعة أيضاً. لقد دأبت وسائل الإعلام العالمية دائماً على تعريف السيد فضل الله بوصفه «الزعيم الروحي لحزب الله»، إلا أنه شخصياً ينفي انتسابه إلى أي حزب أو منظمة أو جماعة سياسية، إذ يقول: «إنّ منشأ هذه التسمية يعود إلى اشتراك أغلب الأخوة المجاهدين والمؤمنين في صلاة الجمعة والجماعة التي تقام بإمامتي، أو يحضرون حلقاتي الدراسية أو محاضراتي، فيحدث لدى بعض تصوّر بأنني أتولى قيادتهم»^(١).

لقد صدر للسيد محمد حسين فضل الله حتى الآن أكثر من سبعين كتاباً، في أكثر من مئة مجلد. وإنّ بعضاً منها عبارة عن مجموع خطبه، وبعضها الآخر عبارة عن تقرير دروسه في البحث الخارج في الأصول والفقه التي قرّرها تلاميذه. ومن بين تلك الآثار تحقيقاته القرآنية، وهي - إذا استثنينا تفسيره «من وحي القرآن» - على النحو التالي:

١- الحوار في القرآن (وقد تمت ترجمته إلى اللغة الفارسية تحت عنوان: «گفتگو

● «من وحي القرآن» تفسير اجتماعي ذو نزعة واقعية

- وتفاهم در قرآن»، و صدر عن المركز العالمي لحوار الحضارات).
٢. أسلوب الدعوة في القرآن (وقد تمت ترجمته إلى اللغة الفارسية أيضاً تحت عنوان: «شيوه دعوت در قرآن»).
٣. من عرفان القرآن.
٤. حركة النبوة في مواجهة الانحراف.
٥. دراسات وبحوث قرآنية^(٢).

٢- أهمية تفسير «من وحي القرآن»

يبدو أنّ أهم ما يمتاز به تفسير «من وحي القرآن» هو أسلوب مؤلفه التحليلي والاجتهادي. وعلى الرغم من أنّ المفسر قد صرح في مقدّمة تفسيره أنّ أغلب مضامينه هي حصيلة آراء وكلمات المحقّقين والمفسّرين الآخرين^(٣)، إلا أنّ الحقيقة هي أنّ تفسير «من وحي القرآن» - كما هو الحال بالنسبة إلى سائر التفاسير المعاصرة - لا يُعنى بجمع أقوال المفسرين فقط، فقد عمد المؤلف مراراً في تفسير آية من الآيات إلى بيان رأيه وموقفه، بعد نقل آراء المفسرين الآخرين. بعد مضي أكثر من ألف عام على التراث التفسيري الثرّ في الثقافة الإسلامية والشيعية فإنّ مبادرة مفسرٍ إلى تأليف تفسير جديد مع بيان آرائه الخاصة والجديدة يحتاج إلى جرأة وشجاعة كبيرة. ولو أننا تنبّهنا إلى هذه الحقيقة، وهي أنّ هذا التفسير قد كتب في مرحلة لم يمض فيها وقت طويل على تأليف تفسير الميزان بما اشتمل عليه من الآراء المبتكرة للعلامة الطباطبائي، فإننا سندرك أهمية هذا التفسير والجهد الذي بذله مفسره بشكل أكثر. لقد تمكّن المؤلف إلى حدّ كبير من التحرر من هيمنة ووطأة تفسير الميزان، بل عمد في الكثير من الموارد إلى مواجهة صاحب الميزان بكل جرأة وشجاعة.

يتّضح الأسلوب الاجتهادي للسيد محمد حسين فضل الله في هذا التفسير، وكذلك شجاعته - التي عهدناها منه في ساحات الجهاد مع أعداء الإسلام جيداً -، وخاصة في بعض الموارد التي يقف فيها أمام الكثير من الآراء المقبولة عند المفسرين لي طرح رأيه الخاص، كما هو الحال بالنسبة إلى «تجسّم الأعمال»، وهو رأي يرتضيه الكثير من المتكلمين والمفسرين، إلا أنّ العلامة فضل الله قد أشار في أكثر من

موضع في تفسيره هذا إلى عدم تمامية هذا القول^(٤).

ففي ما يتعلق بتفسير الآية ١٨٠ من سورة آل عمران، وهي قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخُلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾، قال السيد فضل الله: إن الذين حاولوا أن يفهموا من هذه الآية أن أعمال الإنسان تتخذ يوم القيامة صورة، كما هو الحال في هذه الدنيا، لم يلتفتوا إلى الأسلوب البلاغي في القرآن، فحملوا هذا النوع من الآيات على ما يبدو من ظاهرها اللفظي^(٥).

مثال آخر: رأي المفسر في ما يتعلق بسبب نزول الآيات الأولى من سورة عبس، كما سوف نلاحظ. فقد ذهب - خلافاً للكثير من المفسرين - إلى إمكان تفسير هذه الروايات بحيث لا تحدد مقام عصمة النبي ﷺ وكونه على خلق عظيم^(٦). ومهما كان فإن نماذج هذا النوع من الاجتهادات في هذا التفسير ليست بالقليلة، وهذا النوع من التفسير هو الذي يكسبه أهمية خاصة. وعلاوة على ذلك فقد ذهب بعض المحققين إلى اعتبار تفسير «من وحي القرآن» جديراً بالاهتمام، وذلك للأسباب التالية:

١. شخصية المؤلف، بوصفه أحد مراجع التقليد، والمتخرجين من مدرسة السيد الخوئي.

٢. لقد كتب هذا التفسير في لبنان، وعليه يمكن اعتباره بوابة ثقافية بين الشرق والغرب، وجسراً يربط بين مختلف الثقافات. لا شك في أن لبنان من الحواضر المهمة للثقافة والعلوم الإسلامية في عالم الإسلام؛ إذ يشهد هذا البلد يومياً صدور آلاف الكتب في مختلف الموضوعات الإسلامية والإنسانية. يضاف إلى ذلك أن وجود الأديان والفرق المتنوعة في هذا البلد والتعاطي فيما بينها من خلال البحث والجدل يمنح هذه المنطقة من العالم الإسلامي أهمية خاصة^(٧).

ويمكننا أن نضيف هذه المسألة، وهي أن الأهمية الأخرى لهذه المنطقة تكمن في تاريخها العريق في التشيع، وإعداد علماء كبار كان لهم الأثر الكبير في دخول الإيرانيين في التشيع إبان العهد الصفوي، وقد ورثهم في العصر الحاضر علماء كبار مثل: السيد عبد الحسين شرف الدين، والسيد محسن الأمين، والشيخ محمد جواد

● «من وحي القرآن» تفسير اجتماعي ذو نزعة واقعية

مغنية، والسيد موسى الصدر، وآخرين. وها هو السيد محمد حسين فضل الله قد سار على ذات النهج الذي سار عليه هؤلاء العلماء. وهكذا فإن قيادته لجهاد الشعب، وخاصة شيعة لبنان، ضد الولايات المتحدة الأمريكية والصهيونية، ودعمه الروحي لحزب الله اللبناني، كل ذلك يعزز من أهمية وضرورة الاهتمام بهذه الشخصية والعطاء العلمي لهذا العالم الشيعي الكبير.

٣. إن الأهمية الأخرى لهذا التفسير - كما تقدم أن ذكرنا - تكمن في تأليفه بعد تفسير الميزان. وقد كان مؤلف هذا التفسير استشرافاً لتفسير الميزان؛ إذ أشار إليه في الكثير من مواضع هذا التفسير. وطبعاً إنه لا يشكل على المباني الرئيسية للعلامة الطباطبائي، بل إنه يثني على هذا التفسير، معتبراً إياه من أفضل التفاسير المعاصرة، وقد قام بتدريس قسم منه إلى بعض الراغبين^(٨). ولكنه في الكثير من مواضع تفسيره قد أشكل على آراء ذلك المفسر الكبير. وحيث إن تفسير الميزان من أهم التفاسير الشيعية، بل ومن أهم التفاسير في العالم الإسلامي، يمكن القول بأن تفسير «من وحي القرآن» وآراء السيد فضل الله من أهم المصادر في دراسة ومناقشة تفسير الميزان القيم.

٣- خصائص تفسير «من وحي القرآن»

لقد عمد السيد محمد حسين فضل الله أول الأمر إلى طرح مطالب هذا الكتاب على مجموعة من الشباب، ومن ثم صدر على شكل كتاب بعد إعادة النظر فيه. وقد تحدث السيد فضل الله بنفسه عن ذلك قائلاً: «إن تفسير «من وحي القرآن» تفسير مدون، وقد نجحت في تأليفه على نحو مستدل ودقيق. وقد عمدت بعد تأليفه إلى إلقاء بعض محتوياته للناس على شكل محاضرات سجلت على أشرطة صوتية متوفرة، وهناك فرق كبير بين هذه المحاضرات وبين ما كتبه...»^(٩).

وقد تكفلت دار الزهراء في بيروت بالطبعة الأولى لهذا التفسير في ٢٥ جزءاً، ضمن أحد عشر مجلداً، ثم أعيدت هذه الطبعة بعد ذلك مراراً على الأوفست. حتى عمدت دار الملاك البيروتية في الآونة الأخيرة إلى طبع هذا التفسير مع فهرس موضوعي، وتمة، مع ذكر البحوث التي أولى فيها المؤلف الاهتمام الأكبر بتفسير

الميزان (إلى بدايات سورة الأعراف في المجلد العاشر)، في ٢٥ مجلداً من القطع الوزيري^(١١). إلا أن المفسر المحترم لم يعمد حتى الآن إلى إدخال هذه الإضافات في بقية المجلدات.

وقد عمد الدكتور عقيقي بخشايشي إلى ترجمة أربعة مجلدات من أجزاء هذا التفسير، وتولت (دار التوحيد) في طهران طباعتها ونشرها^(١٢). وقد أعرب بعض أصحاب الفضيلة - مصيباً في ذلك - عن أسفه على عدم ترجمة هذا التفسير ترجمة كاملة^(١٣). وقد أعلن السيد فضل الله في مقابلة له مع صحيفة الحياة التركية عن ترجمة بعض مجلدات هذا التفسير إلى اللغة التركية^(١٤).

٤- البنية التفسيرية لكتاب «من وحي القرآن»

تقوم البنية التفسيرية لكتاب «من وحي القرآن» على الشكل التالي: يعمد المؤلف قبل كل شيء إلى بيان تسمية السورة، وأحياناً يتعرض إلى سبب تسميتها، ثم يتعرض إلى بيان مكيتها أو مدنيته والأقوال الواردة في ذلك. وأحياناً يتعرض إلى بيان الخطوط العريضة للسورة، تحت عناوين من قبيل: «أغراض السورة»، أو «أجواء السورة»، أو «موضوع السورة»، أو «آفاق السورة»، أو «مدخل عام».

وبعد ذلك يتم تفسير مجموعة من الآيات. فيبدأ المفسر بتفسير وتوضيح بعض مفردات السورة، ثم يشير إلى سبب وشأن نزول السورة إذا كان هناك من سبب أو شأن لنزولها. وعندها يأتي دور تفسير الآيات الذي هو الجزء الرئيس من عملية التفسير؛ فيباشر المفسر عملياته التفسيرية ضمن عناوين خاصة تتعلق بموضوع الآيات مورد البحث. فمثلاً: في ما يتعلق بتفسير الآيات ٣٠ إلى ٣٣ من سورة البقرة، وهي الآيات التي تتحدث عن قصة نبينا آدم عليه السلام يعمد المفسر، بعد توضيح مفردات الآيات، إلى تفسيرها تحت العناوين التالية: تحاور الله والملائكة، إعطاء جميع مستلزمات الخلافة الإلهية للإنسان من قبل الله، تسبيح الله من خلال الطاعة، المعرفة، العمل والابداع، خصائص وحقيقة المسميات بالنظر إلى رأي العلامة الطباطبائي، معنى الحوار الذي أقامه الله مع الملائكة، معنى الخلافة التي أقرها الله للإنسان، كيف نفهم ماهية الخلافة من قبل الله؟، خليفة الله هل هو آدم أم نوع الإنسان؟، معنى

● «من وحي القرآن» تفسير اجتماعي ذو نزعة واقعية

الأسماء التي علمها الله لآدم، عرض الأسماء من قبل آدم على الملائكة، إقرار الملائكة بالعجز، عبر ودروس للعاملين. كما يعمد أحياناً في ختام الآيات أو نهاية السورة إلى بيان النتيجة العامة التي يصل إليها المفسر من خلال تفسير السورة، وذلك تحت عناوين من قبيل: «دروس السورة»، و«إحياءات»، و«استيحاء»، وما شابه ذلك من العناوين.

٥- النزعة الاجتماعية في التفسير

إن من أهم المسائل التي ينبغي استحضارها في قراءة أي تفسير هو الاهتمام بالتوجهات والمناهج التفسيرية لكل مفسر، مع كيفية فهمه لآيات القرآن الكريم وفقاً لتلك المناهج والتوجهات. في هذا الإطار، وخاصة في المرحلة الجديدة، من خلال طرح البحوث الهرمنوطيقية من جهة، والعامل النفسي والاجتماعي في المعرفة من جهة أخرى، فإن كيفية تأثير المعرفة لدى الشخص وافتراضاته وتوقعاته في فهمه لنص من النصوص يعتبر بالنسبة لنا أمراً أكثر وضوحاً وتقبلاً من ذي قبل. وعليه فإننا حالياً أكثر تفهماً من ذي قبل لتأثير المعارف التفسيرية السابقة والانتماءات الفلسفية والعرفانية والفقهية والعلمية وما إلى ذلك في فهم المفسر للقرآن، وتأثيرها على توجيه آرائه التفسيرية.

وعليه من الطبيعي أن نجد آراء المفسر الذي يمارس عملية التفسير ضمن أجواء مغلقة وراكدة تختلف اختلافاً جذرياً عن آراء ذلك المفسر الذي يمارس عملية التفسير ذاتها ضمن أجواء مفعمة بالحركة والنشاط والأخذ والرد.

إن ما نعبر عنه بالمنهج الواقعي والاجتماعي هو من أكثر أنواع التفسير شيوعاً في عصرنا، وخاصة في القرنين الأخيرين، إثر المواجهة المحتدمة بين العالم الإسلامي والغرب المتجدد، وانعكاسات ذلك على التفسير. وقد أشار بعض المحققين - مصيباً - إلى تأثير أفكار وأنشطة السيد جمال الدين الأسدآبادي وتلميذه محمد عبده في هذا الاتجاه^(١٤).

في هذا المنهج التفسيري يكثر الاعتماد على العقل في تفسير القرآن، وتقديمه على أي منهج آخر، ولذلك يندر أن نشاهد البحوث الأدبية واللغوية والبلاغية في هذا المنهج التفسيري. من هنا يذهب البعض إلى أن هذا المنهج - في إعطاء الأولوية للعقل -

يجنح إلى التطرّف، ولذلك فإنه يحمل بعض الآيات على التمثيل والمجاز دون حاجة إلى ذلك، فهم لذلك أقرب إلى منهج المعتزلة. ولكن هناك في المقابل مَنْ يعتبر ذلك من جملة امتيازات هذا النوع من التفسير، حيث يقوم المفسّر فيه بالتسلّح بسلاح الحرية الفكرية في مواجهة الروايات الضعيفة والموضوعة في التفسير. كما أنّ المفسر في التفسير الذي يميل إلى النزعة الاجتماعية يؤكّد على هذه الحقيقة القائلة بأنّ القرآن الكريم لم ينزل لأبناء عصر دون عصر آخر، بل هو كتاب هداية لكل الناس في كلّ العصور. وعلى هذا الأساس يسعى المفسّر إلى عرض آيات القرآن على واقعه الاجتماعي المعاش ليعثر على جواب القرآن عمّا يعترض مجتمعه من التساؤلات والتحديات^(١٥).

لقد ذكر لهذا النهج الكثير من الخصائص والمزايا، يمكن لنا الإشارة إلى الموارد التالية منها: الاهتمام بتعاليم القرآن التربوية، الاهتمام بالعقل والعلوم التجريبية، اللغة السلسة والواضحة، الإجابة عن الشبهات المثارة حول الإسلام، عدم الاهتمام بالتوجهات الفلسفية والفقهية والأدبية وما إلى ذلك، التركيز على الجهاد الإسلامي ومواجهة الاستعمار الغربي والإسرائيلي، والوقوف في وجه الروايات الموضوعة والإسرائيليات، الاهتمام بالاتحاد بين المسلمين، وما شابه ذلك^(١٦).

وقد سلك هذا النهج التفسيري مفسّرون من قبيل: سيد قطب، ورشيد رضا، ووهبة الزحيلي، والقاسمي (صاحب تفسير «محاسن التأويل»)، وإلى حدّ ما الطنطاوي من أهل السنة. وكذلك العلامة الطباطبائي، والشيخ ناصر مكارم الشيرازي، والسيد محمود الطالقاني، والشيخ محمد تقي شريعتي، والشيخ محمد جواد مغنية، والسيد محمد حسين فضل الله.

إنّ لهذا النهج التفسيري ارتباطاً وثيقاً بالتفسير الموسوم بالعصري، وكذلك التفسير الاجتهادي. وربما بدا التفكيك بين هذه الاتجاهات على نحو دقيق أمراً مستحيلاً. من هنا أطلق بعض المحققين على هذا المنهج اسم (المدرسة الحديثة في التفسير)، وذهب إلى القول بأنّ هذا الاتجاه - باستثناء سيد قطب - في الأسس والأساليب هو امتداد للسنة التفسيرية في العالم الإسلامي، فهو يتبع ذات النهج القديم^(١٧).

● «من وحي القرآن» تفسير اجتماعي ذو نزعة واقعية

إنَّ المفسِّرَ الذي يتمتع بهذه النزعة يهتم في تفسيره بما يحيط به وبما يجري من حوله. كما يمثِّل في تفسيره ومقارنته للآيات بأمثلة من الواقع المعاصر. فنجد سيد قطب - مثلاً - ينبِّه في مواضع متعدِّدة من تفسيره إلى خطر الحركة الصهيونية. وهكذا الأمر بالنسبة إلى العلامة محمد جواد مغنِّية في تفسيره الكاشف، حيث تحدث مراراً عن الصهيونية والولايات المتحدة الأمريكية. ومن ذلك أنه في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ دَرَأْنَا لَجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ (الأعراف: ١٧٩) نبه إلى نشوة الجيش الأمريكي بقتل السود، معتبراً إياه مصداقاً بارزاً لهذه الآية، إذ يقول: «قرأت أنَّ الأمريكيين إذا أرادوا الترويح عن النفس جاؤوا بأحد الملونين، وتحلقوا حوله، وأمطروه بوابل من رصاص مسدساتهم، فيسقط على الأرض متخبطاً بدمائه، وهم يرسلون القهقهات عالياً...»^(١٨).

كما أنَّ تفسير «من وحي القرآن» من أفضل نماذج التفسير الاجتماعي، وسنرى كيف تركت الاهتمامات الاجتماعية والسياسية للمفسِّر تأثيرها على مبانيه التفسيرية وفهمه للآيات، وفي أيِّ موضع من التفسير قد ظهر هذا التأثير.

٦- الأسس التفسيرية والنزعة الاجتماعية

لقد أمضى السيد محمد حسين فضل الله معظم حياته في الجهاد، وهو يعيش في أرض اقترن اسمها على الدوام بالصراعات والأزمات الاجتماعية والسياسية. من هنا فإنَّ نزعته الاجتماعية، واستتباط المعنى وتفسير الآيات من خلال البعد الذهني والانتزاعي، والاهتمام بتطبيق آيات القرآن على الواقع، في تفسيره مسألة لا تكلف المحقِّق الكثير من العناء في إثباتها.

كما يتضح من عنوان هذا المقال يمكن القول: إنَّ أبرز خصائص المنهج التفسيري عند السيد فضل الله هي النزعة الواقعية - في قبال النزعة الباطنية والرمزية -، وتبعاً لذلك نزعته الاجتماعية والسياسية في عملية التفسير. وحيث إنَّ هذه الخصوصية قد تركت تأثيرها على مبانيه التفسيرية وأفكاره وآرائه في مواضع مختلفة من تفسيره فإنه يمكن النظر فيه من أبعاد مختلفة:

أ - القرآن كتاب في الواقعية والحياة

إنّ القرآن الكريم من وجهة نظر السيد فضل الله كتابٌ يتناول واقع حياة الإنسان. فقد قال في مقدمة الطبعة الأولى من تفسيره: «إنّ القرآن ليس مجرد كلمات لغوية لكي يجمد على معانيه اللغوية، بل هي كلمات تتحرك في الفضاءات الروحية والفكرية. من هنا فإن تعاملنا مع آياته ليس كتعاملنا مع النصوص الأدبية المجردة التي تتحرك في الذهن المحض بعيداً عن الفضاء الواقعي. إننا نشعر أنّ القرآن كتاب حيويٌّ ومتحرّكٌ وملهم، وكتاب هداية إلى الطريق القويم»^(١٩).

كما وصف القرآن الكريم في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَفْصُلُ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (النمل: ٧٦) قائلاً: إنه ليس كتاباً تجريدياً، بل هو ناظر إلى الواقعية في كل عصر، ويمكن لكل مجتمع أن يجد نفسه فيه، وأن يشعر بأنّ هذا الكتاب يرسم صورة حقيقية لواقعه^(٢٠).

من هنا فإنه يؤكد على هذه المسألة، وهي أنّ القرآن كتاب قابل للفهم، ويخالف بشدة كل رؤية تذهب إلى اعتبار القرآن كتاباً ملغزاً ومبهماً. وقد استهل السيد فضل الله مقدمة الطبعة الثانية من تفسيره بإثارة تساؤلات في هذا السياق^(٢١)، إذ يقول: هل القرآن كتاب معقد لا يمكن فهمه إلا لبضعة أشخاص أم أن القرآن نزل للجميع حتى يتلمّسوا من خلاله طريقهم إلى السعادة؟ يذهب السيد فضل الله إلى الرأي الثاني، ولذلك ينتقد بشدة وجهة النظر الأخبارية القائمة على اعتبار فهم كلام الله حكراً على عدد خاص ومحدود من الناس. يقول السيد فضل الله: إنّ القرآن ليس كتاباً رمزياً، بل هو كتاب واضح ومبين، ولا يعتمد التعمية على القارئ وإرباكه في فهم معانيه ومقاصده ومراميّه، فيتعامل مع القرآن بحذر؛ مخافة أن يكون مراد الآية على خلاف ظاهرها، ومن هنا كانت حجية الظواهر المبحوث عنها في أصول الفقه^(٢٢).

يذهب السيد فضل الله إلى القول بأنّ عربية القرآن ليست مجرد مسألة لغوية، بل إنها تشمل حتى الأساليب البيانية للقرآن وفهمه وإشاراته. وبكلمة واحدة: كل ما يكمن وراء المداليل اللغوية واللفظية، وهذا هو الذي يُسمّى بالفهم أو الذوق العرفي. من هنا لا توجد أية تعقيدات لفظية أو معنوية في القرآن الكريم. وليس الأمر كما يحاول البعض تسويقه من خلال القول بأن فهم كلام الله يحتاج إلى مجهود ذهني لفهم العلاقة بين الأشياء؛ وذلك لأن هذا بعيد عن الأسلوب البياني القائم على التفهيم

● «من وحي القرآن» تفسير اجتماعي ذو نزعة واقعية

والتفاهم^(٢٣).

كما يذهب السيد فضل الله إلى أنّ وجود المتشابهات لا يعني كون القرآن مبهماً وملغزاً ولا يمكن فهمه، فإنّ الآيات المتشابهة تحمل أكثر من مدلول واحد، وإنّ دور الراسخين في العلم لا يعدو اختيار المدلول الأقرب إلى الفهم من ظاهر الكلام أيضاً^(٢٤).

كما يعتقد السيد فضل الله أنّ اشتغال الآيات على البطون لا يعدو المداليل اللفظية أيضاً. فالمراد من البطن من وجهة نظر السيد فضل الله المعنى العام الذي يتخطى عتبة عصر النزول، وهذا لا يعني خروج المعنى عن المدلول اللفظي للآية^(٢٥). من هنا فإنّ تأويل بعض الآيات، من قبيل: تأويل «الطعام» في الآية الرابعة والعشرين من سورة عبس بـ «العلم»، وإن كان خارجاً عن دائرة المدلول اللفظي، ولكنه من خلال التأمل، وما يعبر عنه السيد فضل الله بـ «الاستيحاء» من الآية، يكون أمراً مفهوماً وقابلاً للاستيعاب^(٢٦).

ب - دور التقدّم الإنساني في فهم القرآن الكريم

يذهب السيد فضل الله إلى القول بأنّ فهم القرآن والاستئناس به عملية متطورة ومتحركة، ويعتقد أنّ القرآن الكريم لا يفهمه إلا الناشطون والمجددون والمجتهدون في البحث، أي أولئك الذين يواكبون الأوضاع الإسلامية بجميع أبعادها باستمرار وعن كثب. من وجهة نظر السيد فضل الله يعتبر القرآن كتاب هداية للمجاهدين والباحثين في سبيل الله، فهؤلاء يحصلون على الفائدة الأكبر من هذا الكتاب المقدس. وفي حوار أجري معه قال سمّاحته في هذا الشأن: «في ما يتعلق بتفسير القرآن سعيت إلى فهم القرآن في خضم الحركة الفكرية والسياسية والاجتماعية والجهادية على نحو تدريجي؛ وذلك لأنّ القرآن لم ينزل من قبل الله دفعة واحدة، وإنما نزل على نحو تدريجي، وفي مناسبات مختلفة، بحيث إنّ هذه الحالة التدريجية ترسخ مسار الحركة الإسلامية والثقافة القرآنية... إنّ الآيات القرآنية ليست بياناً مجرداً، بل هي بيان للواقع الخارجي، وحلّ المسائل الراهنة»^(٢٧).

يرى السيد فضل الله وجه تسمية تفسيره هذا مرتبطاً بهذه الرؤية، ويقول: لقد

أسميت هذا التفسير «من وحي القرآن» بغية استلهاام القرآن الكريم في جميع صُعد الحركة الاسلامية؛ بغية إعادة الإسلام إلى واقع الحياة^(٢٨).

ج - الاتجاه الوسطي في التعاطي مع الروايات التفسيرية

بالالتفات إلى التوجّه الخاص لدى السيد محمد حسين فضل الله نجده في ما يتعلق بالروايات التفسيرية يتخذ موقفاً وسطياً أيضاً. من وجهة نظره هناك فرق بين الروايات التفسيرية والأخبار الفقهية المتعلقة بعمل المكلف. وخلافاً لتلك الروايات يتعين على المفسّر أن يبلغ مرحلة اليقين أو مرحلة قريبة من اليقين، وإلا سيؤدي الأمر إلى الاضطراب وانعدام نظم العقائد. من هنا يجب علينا أحياناً أن نتوقف في الروايات التفسيرية؛ وذلك لأنّ التفسير - كما أعلن هو نفسه بثاقب نظرته - يلعب دوراً مهماً في صياغة ذهنية المسلمين، فإذا أطلقنا العنان للروايات التفسيرية دون بحث وتمحيص فإن ذلك سيؤدي إلى ترسيخ معانٍ خاطئة في أذهان المسلمين، فيؤدي بهم إلى الضلال، أو غلبة الكفر على الإسلام عند احتدام المواجهة بينهما^(٢٩).

وفي ما يخصّ العلاقة بين القرآن الكريم والسنة الشريفة يذهب السيد فضل الله إلى القول بأنّ القرآن حجة يقينية، ولذلك لا بدّ من جعل القرآن أساساً في الدراسات الفقهية، وأن يتمّ التعامل مع السنة بوصفها مفصلة لآيات القرآن؛ لأنّ السنة لا تعمل على تغيير حكم القرآن، وإنما تعمل على بيان المبهم والمجمل منه^(٣٠).

من وجهة نظر السيد فضل الله فإن هذا الأمر يجب أن لا يؤدي إلى التقليل من شأن السنّة، بل المراد من تقدّم القرآن على السنّة هو أنّ سند القرآن قطعي، أما سند الروايات فيحتاج إلى نقد وتمحيص، يضاف إلى ذلك أنّ الاهتمام بالقرآن يؤدي إلى استئناس الذهن بالقرآن، بحيث يتمكن من خلاله اكتشاف سقم الروايات الكاذبة والموضوعة^(٣١).

كما أنه يعتقد أنّ على علماء الأصول أن يتعرضوا لبحث «حجّة خبر الواحد» بشكل أدق؛ وذلك لأن هناك الكثير ممّن يعتمد على الروايات التي لا ربط لها بمسألة التشريع، لكنها تشتمل على حجية ذلك النوع من الروايات، والأسوأ من ذلك أن يتمّ أحياناً القبول بالروايات الضعيفة في مثل هذه الموارد، في حين لا يمكن القول بصحة

هذا المنهج بتاتاً^(٣٢).

وعلى هذا الأساس فإنَّ السيد فضل الله لا يحمل الروايات الضعيفة على ما يمكن فهمه من الآية بوضوح. فمثلاً: في تفسير الآية ١٧٤ من سورة الأعراف، وبالالتفات إلى بعض الروايات في ذيل هذه الآية، قد يذهب إلى القول بوجود عالم باسم «عالم الذرّ»، إلا أنَّ مفسرين، مثل: الشيخ الطوسي^(٣٣)، والطبرسي^(٣٤)، والعلامة الطباطبائي^(٣٥)، أشكلوا على هذا الفهم، واعتبروا أنَّ الروايات المتعلقة بعالم الذرّ ضعيفة. وكذلك؛ طبقاً للإشارة إلى هذا الاختلاف، تبنى السيد فضل الله الرؤية الأخيرة، فلم يعتمد على روايات عالم الذرّ^(٣٦).

إنَّ هذه النزعة عند السيد فضل الله في ما يتعلق بالروايات التفسيرية ليست متطرّفة؛ أي إنه لا يرى نفسه ملزماً برفض جميع الروايات التفسيرية. ففي هذا الشأن - كما تقدم أن أشرنا - نجد رأي السيد فضل الله في ما يتعلق بالآيات الأولى من سورة عبس جديرة بالملاحظة. فإنَّ كبار المفسرين من الشيعة، ضمن نقلهم للروايات الواردة في بيان شأن نزول هذه الآيات، يعمدون إلى ردّها ورفضها بحجّة أنها ترمي الرسول الأكرم ﷺ بسوء الخلق^(٣٧). وفي المقابل نجد أنَّ السيد فضل الله وإن كان لا يحكم بصحّة هذه الروايات، إلا أنه يدرس أبعاد هذه القضية ضمن ستّ مسائل، ليتوصل في النهاية إلى إمكان تبرير سبب نزول هذه الآيات، بحيث تتسجم مع عصمة النبي الأكرم ﷺ وخلقه العظيم^(٣٨). وإنَّ هذا النموذج والنماذج المشابهة الأخرى تثبت الرؤية الوسطية عند السيد فضل الله في ما يتعلق بالروايات التفسيرية.

د - عدم الاهتمام بتوضيح المجملات

ومن بين انعكاسات هذا النهج الذي يكرس فيه السيد فضل الله اهتمامه على الأبعاد السياسية والاجتماعية والتربوية الإسلامية في هذا التفسير أنه لا يقف طويلاً على الآيات المجملة، ويكتفي في ذلك - خلافاً للكثير من المفسرين الآخرين - بإشارة إجمالية، دون أن يرى حاجة إلى مزيد من التفصيل. ففي تفسيره الآيات ٨٣ فما بعد من سورة الكهف يقول السيد فضل الله: إنَّ أسلوب القرآن في ذكر قصص من قبيل: قصة ذي القرنين لا يقوم على التفصيل، كما هو الأسلوب المتبع في الكتب

التاريخية، من هنا لا تكون هناك حاجة إلى البحث في هوية ذي القرنين^(٣٩). وفي الآيات ٤ إلى ٧ من سورة الإسراء يشير سماحته إلى الموقف القاضي بتطبيق هذه الآيات على المسائل الراهنة ومواجهة العالم الإسلامي للصهيونية^(٤٠)، ولكنه، على الرغم من الموقع القيادي لشيعه لبنان في هذه المواجهة ضد الكيان الغاصب للقدس، لا يرى هناك ما يدل على هذا التطبيق، ويرجح البحث في الدروس والعبر العامة من هذه الآيات. فيقول: «لقد أشرنا في هذا التفسير إلى هذه المسألة، وهي أننا نفصل في ما ذكر في القرآن على نحو مجمل؛ إذ لا يترتب على ذلك مشكلة كبيرة. بل المهم أن نستلهم الدرس الذي يريد القرآن تعليمنا إياه، وأما تفاصيل القصة فلا أهمية لها في الواقع. ولذلك فإننا نكتفي بمجرد الإشارة، دون أن ندخل في تفصيل الآيات»^(٤١).

هـ - عدم الاهتمام بالمباحث الأدبية في التفسير

إن النتيجة الأخرى التي تنشأ من هذه الرؤية الخاصة هي أن المفسر، على الرغم من كونه عربياً، وشاعراً أصداً ثلاثة دواوين شعرية تحت عناوين: «يا ظلال الإسلام»، و«قصائد من أجل الإسلام والحياة»، و«على شاطئ الوجدان»، لا يتجج بمقدرته اللغوية والأدبية، تمنعه من ذلك همومه الاجتماعية والتربوية، ولذلك فإنه يقصر اهتمامه على محتوى الآيات ومضمونها. ومن باب المثال: نجد الكثير من المفسرين في ما يتعلق بتفسير الآيات الأولى من سورة الإسراء قد توقفوا طويلاً عند مفردة «سبحان»، وتكوين «ليلاً»، ووجه «أن» في عبارة «أن لا تتخذوا»، وعامل النصب في «ذرية»، وما إلى ذلك^(٤٢). إلا أن العلامة فضل الله يكتفي من ذلك بإشارات مقتضبة^(٤٣). وهكذا الأمر بالنسبة إلى وجوه إعراب قوله تعالى: «بأيكم المفتون» في سورة القلم حيث إن هناك الكثير من الأقوال^(٤٤). ولكن حيث إن معنى الآية واضح، لم يُشر سماحة السيد فضل الله إلى أي واحد من هذه الوجوه الإعرابية^(٤٥).

إن هذه المباني الخمسة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالنهج الاجتماعي للسيد فضل الله في التفسير. وقد تجلّى هذا النهج في مواضع متعددة من تفسيره هذا، كما ظهر في الكثير من آرائه ومواقفه المتنوعة. ولكي نبرز هذا النهج على نحو ملموس نشير في ما

يلي إلى بعض النماذج:

نماذج من النهج الاجتماعي في التفسير

١- الاهتمام بتساؤلات العصر وتحدياته

إنّ العلامة فضل الله؛ وانطلاقاً من هذا التوجّه، يولي اهتماماً للمسائل والتساؤلات والتحديات المعاصرة في تفسير الكثير من الآيات، فيحاول العثور على إجاباتها من خلال عرضها على القرآن الكريم. فمثلاً: يقول تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ * حَتَّمَّ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (البقرة: ٦ - ٧). وضمن تفسيره لهاتين الآيتين يجيب المفسّر عن هذا التساؤل تحت عنوان «الآيتان في حركة الواقع المعاصر»، قائلاً: كيف يمكن لنا أن نستلهم الدروس والعبر من هذه الآيات في عصرنا الراهن؟ وكيف يمكن للمسلمين مواجهة الكافرين من خلال الاستلهم من هاتين الآيتين؟ يقول السيد فضل الله في الجواب عن هذا السؤال: إنّ أساليب الكفار في السابق لم تختلف عن أساليبهم الراهنة، وعليه يمكن للمسلمين من خلال التعرّف على الموقف القرآني أن يتخذوا الموقف المناسب في هذا الاتجاه^(٤٦).

والمثال الآخر نراه في تفسير الآية ١٨٣ من سورة آل عمران، الواردة في الإنكار على اليهود؛ إذ يقول تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عٰهَدَ إِلَيْنَا أَنْ لَا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (آل عمران: ١٨٣). لقد أشار السيد فضل الله في تفسير هذه الآية، تحت عنوان «اليهود يثيرون الشبهات والشكوك في كلّ عصر»، إلى المسائل المعاصرة في العالم الإسلامي في مواجهة الصهيونية، مبيّناً طرق مواجهة المسلمين للشبهات التي يعمل اليهود على إثارتها^(٤٧).

وعلى الرغم من ذلك فإننا إذا أجرينا مقارنة بين تفسير «من وحي القرآن» وبين بعض التفاسير المعاصرة الأخرى ذات التوجه الاجتماعي، من قبيل: تفسير «في ظلال القرآن» لسيد قطب، أو تفسير «الكاشف» للشيخ محمد جواد مغنية، أو تفسير «الفرقان» للشيخ محمد صادق الطهراني، سنجد أنّ الإشارة إلى الحوادث المعاصرة

والاستشهاد بها في هذه الكتب التفسيرية أكثر منها في تفسير «من وحي القرآن».

٢- إطلالة على مسألة الغلو

إنّ من النتائج الأخرى المترتبة على هذا المنهج التفسيري عند السيد فضل الله رؤيته في ما يتعلق بمسألة الغلو. إنّ السيد فضل الله وانطلاقاً من رؤيته الواقعية والاجتماعية لا يبدي تفاعلاً مع الرؤية التأويلية والشيوعية الباطنية، وإن كان لا يبلغ في هذه النزعة حد التطرف، فهو يسعى إلى المرور بالمسائل الحساسة دون أن يثير غبارها. ففي ما يتعلق بتفسير الآيتين ٧٩ و ٨٠ من سورة آل عمران يقول السيد فضل الله: إنّ الخوض في الأسرار والخفايا المتعلقة بشخصية الأنبياء والأولياء، والغوص في ما لا يمكن لنا أن نفهم كنهه، قد يؤدي بنا إلى الغلو، وطبعاً ليس الكلام هنا في نفي أو إثبات مرتبة أو صحة الروايات وسقمها، وإنما الكلام في أنّ هذا البحث لا يرتبط بالأمور الضرورية، الاعتقادية والعملية، فلا يكون البحث حولها على درجة عالية من الأهمية. وعليه ليس هناك من دليل يدعونا إلى تكلف المشقة لنتوصل إلى نتائج لا نحصل منها على فوائد، سوى مخاطر الوقوع في مغبة الغلو في أوصاف الأشخاص^(٤٨). وقد أشار السيد فضل الله في موضع آخر إلى أنه يجب أن يكون هناك معياراً محدداً للحكم على الأشخاص؛ للمنع من الغلو في شأنهم^(٤٩).

٣- موارد استعمال كلمة «الحركة» في هذا التفسير

إنّ خير طريق للوقوف على اهتمام السيد فضل الله بالأبعاد الاجتماعية والسياسية للإسلام في هذا التفسير، بالمقارنة إلى سائر التفاسير المعاصرة، يكمن في التعرف على كمية استعمال بعض الكلمات الخاصة في هذا التفسير والتفاسير الأخرى. وقد أخذنا لذلك مثلاً كلمة «الحركة». في حالي التعريف والتتكير، ومن بادئة أو لاحقة - فتوصلنا، من خلال البحث في الحاسب الآلي في تفسيرين شيعيين معاصرين وتفسيرين آخرين سنيين معاصرين أيضاً، وحرصنا على أن تكون جميع هذه التفاسير قريبة من تفسير «من وحي القرآن» من الناحية العلمية والحجم، توصلنا إلى نتائج ملفتة للانتباه، فقد بلغ عدد استخدام هذه الكلمة في الترجمة العربية لكتاب «الأمثل في شرح كتاب الله المنزل» ٥١٩ مرة، واستخدمت في تفسير الميزان

● «من وحي القرآن» تفسير اجتماعي ذو نزعة واقعية

١٢٢ مرة، كما استعملت في تفسير «التحرير والتتوير» لابن عاشور ١٠٨ مرة، وفي «التفسير المنير» لوهبة الزحيلي ١٠١ مرة، في حين ورد استعمال هذه الكلمة في تفسير «من وحي القرآن» ٢٥١٧ مرة!

يكفي هذا المثال البسيط في إثبات النزعة الاجتماعية والسياسية الكاملة لدى المفسر، واهتمامه بالواقع المعاصر في هذا التفسير.

تفسير «من وحي القرآن» في مضمار النقد

لقد استحوذ تفسير «من وحي القرآن» منذ صدوره على اهتمام العلماء والمفكرين. وكما يبدو من كلام المؤلف في المقدمة فإن بعض الانتقادات قد انطوت أحياناً على شيء من القسوة. ففي هذه المقدمة يشكو المفسر أولئك الذين تلبسوا بلباس النقد، ولكنهم باشره التجريح بدلاً من النقد، فحملوا كلامه على خلاف ظاهره، وطلب منهم أن ينتقدوا آراءه ضمن رعاية «الأدب العلمي والتقوى الفكرية»^(٥٠). وعلى هذا الأساس نشير إلى بعض المسائل في نقد هذا التفسير، ونرجو أن لا نخرج عن وصية سماحته، فلا نخرج عن الأدب العلمي والتقوى الفكرية:

أ - عدم الانسجام البنيوي

إنَّ أحد أهم الانتقادات الواردة على هذا التفسير هو أنه - بالقياس إلى سائر التفاسير الأخرى - يفتقر إلى بنية منسجمة ومنظمة. فلم يتبع المؤلف نسقاً واحداً في تفسيره هذا، فإنه ابتداءً من السور الأولى في القرآن إلى سورة الحج - باستثناء سورة هود - يبدأ المفسر ببيان مقاصد كل سورة وأهدافها العامة، ولكنه ابتداءً من سورة المؤمنون فما بعد لم يواصل هذا النهج. كما أنه في نهاية بعض السور، من قبيل: سورة المطففين والكوثر والناس، يعمل على استخلاص النتائج العامة من تلك السور، ولكن هذا ما لم يقم به المفسر في الكثير من السور أيضاً.

وعلى الرغم من إعادة النظر من قبل المؤلف في هذا الكتاب، وإضافة بعض الأمور عليه، وإجراء بعض الاستدراكات، وتركيز الاهتمام على تفسير الميزان، ولكن هذه التغييرات - كما أسلفت - اقتصررت على بدايات السور، وصولاً إلى أوائل سورة الأعراف والجزء العاشر، ولم يواصل النهج في بقية الأجزاء. الأمر الذي أدى إلى

افتقار هذا التفسير إلى التناغم والانسجام في البنية. وتتضح هذه المسألة على نحو أكثر عندما ندرك أنّ الأجزاء الأحد عشر الأولى تشتمل على نصف القرآن الكريم، وأنّ الأجزاء التسعة عشر الأخرى تحتوي على النصف الثاني من القرآن. وطبعاً يبدو هذا الأمر طبيعياً؛ إذ يكون المفسر في بداية مشروعه مفعماً بالحماس، ولكن هذا الحماس يبدأ بالفتور، بالإضافة إلى أنه في النصف الثاني يكثر من الاعتماد على ما قاله في نصفه الأول، ويكثر من الإحالة إليه.

ب - قلة الاهتمام بالروايات التفسيرية

أما الإشكال الآخر الذي يرد على هذا التفسير فيكمن في قلة اهتمام المفسر بالروايات التفسيرية. فعلى الرغم من أنّ المفسر - كما تقدم أن ذكرنا - يحمل رؤية وسطية ومعتدلة، ويعتمد أحياناً إلى نقلها، ولكن في الكثير من الموارد لا يتم تجاهل الروايات المختلفة والموضوعة فحسب، بل يتجاهل الروايات الصحيحة والمعتبرة الواردة في الكتب الروائية والتفسيرية الشيعية أيضاً. وإذا تم التطرق إلى ذكر الروايات أحياناً فإنها لا تنقل من مصادرها الأصلية، وإنما يكتفى بنقلها من التفسير الذي اعتمدها.

وإليك بعض النماذج:

١. في ما يتعلق بتفسير الآية ١٠٢ من سورة البقرة أشارت أغلب التفاسير إلى الروايات الواردة في كتب الفريقين بشأن هاروت وماروت. وإنّ أكثر هذه الروايات موضوعة ومختلفة، لا يمكن القبول بها أبداً. وقد جاء في هذه الأخبار أنّ هاروت وماروت كانا ملكين، صدرت عنهما المعصية، فتحوّلا إلى بشرين، وأخذوا يشيعان الفاحشة في الأرض، ووقعا في غواية امرأة من بني إسرائيل، وإثر هذه الفاحشة تحوّلا إلى كوكب الزهرة. إلا أنّ المفسر لا يشير إلى هذه الروايات، ولا يعتمد إلى نقدها أبداً^(٥١).

٢. وفي ما يتعلق بتفسير الآية الأخيرة من سورة الرعد وردت الكثير من الروايات في المصادر الشيعية في أنّ المراد من قوله تعالى: ﴿وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾ هو أمير المؤمنين عليه السلام. وقد ذكر العلامة الطباطبائي هذه الروايات في البحث الروائي المتعلق

● «من وحي القرآن» تفسير اجتماعي ذو نزعة واقعية

بهذه الآية، نقلاً عن مصادرها في أصول الكافي، وبصائر الدرجات، ومعاني الأخبار، وتفسير العياشي، وتفسير البرهان^(٥٢). وقد أشار بعض المفسرين من أهل السنة، مثل: الثعلبي، إلى هذه الروايات أيضاً^(٥٣). ولكن الذي يدعو إلى الدهشة هو أن السيد فضل الله لم يُشير إلى هذه الروايات^(٥٤).

٣. وفي ما يتعلق بتفسير الآيات ٢١ فما بعد من سورة ص، في شأن قصة النبي داود عليه السلام وابتلائه من قبل الله، فإن المؤلف قد أشار إلى الروايات المختلفة في نسبة المعاصي والذنوب الكبيرة إلى داود عليه السلام، ولكنه لا ينقل هذه الروايات من مصادرها الأصلية، وإنما يكتفي بنقل خلاصة لها، نقلاً عن تفسير الميزان^(٥٥).

٤. في ما يتعلق بالآيات ١٩ إلى ٢٣ من سورة الرحمن جاءت روايات في تفسير قوله تعالى: ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ﴾ في أن المراد من البحرين علي عليه السلام وفاطمة عليها السلام، وأن المراد من قوله تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾ هما الحسن والحسين عليهما السلام. وقد ذكر هذه الروايات الطبرسي في تفسيره، رغم ما يتصف به من الاعتدال في نقل مثل هذه الروايات^(٥٦)؛ إذ يقول: «عن سلمان الفارسي، وسعيد بن جبير، وسفيان الثوري: إن «البحرين» علي وفاطمة عليهما السلام، بينهما برزخ محمد عليهما السلام، يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان الحسن والحسين عليهما السلام. ولا غرو أن يكونا بحرين؛ لسعة فضلهما، وكثرة خيرهما، فإن البحر إنما يُسمّى بحرًا لسعته»^(٥٧).

والأهم من ذلك أن السيوطي أيضاً نقل هذه الروايات على النحو التالي: «روى ابن مردويه عن ابن عباس، في قوله تعالى: ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ﴾، أن المراد علي وفاطمة عليهما السلام، وأن المراد من قوله تعالى: ﴿بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ﴾ النبي علي عليه السلام، وأن المراد من قوله تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾ الحسن والحسين عليهما السلام. وقد روى ابن مردويه عن أنس بن مالك، في هذه الآية ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ﴾، المراد علي وفاطمة عليهما السلام، إذ ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾ في إشارة إلى الحسن والحسين عليهما السلام»^(٥٨).

إلا أن السيد فضل الله لا يشير إلى أي من هذه الروايات في تفسيره. هذا في حين ينقل شرحاً علمياً، مطنباً نسبياً، نقلاً عن تفسير «في ظلال القرآن»، في خصائص حياة اللؤلؤ والمرجان^(٥٩).

ويُتضح هذا النقص في تفسير «من وحي لقرآن» بالقياس إلى تفسير مثل: الميزان على نحو أكثر. إنّ العلامة الطباطبائي، على الرغم من انتهاجه أسلوب التفسير الموضوعي (تفسير القرآن بالقرآن)، وعلى الرغم من عدم اختلاف موقفه من الروايات التفسيرية عن موقف السيد فضل الله، ولكنه في ختام كلّ فصل تفسيري يتعرض إلى الآيات على نحو تفصيلي، استناداً إلى المصادر الشيعية والسنية. كما أنه يعتمد أحياناً إلى ذكر الروايات التي ترتبط بمضمون الآية أو الآيات على نحو غير مباشر، ويعتمد مع ذلك إلى نقلها أو نقدها.

ج - عدم الاهتمام بتوضيح الآيات المجملة في موارد الضرورة

الأمر الآخر في نقد هذا التفسير - كما تقدم أن ذكرنا - هو أنّ من جملة المباني التفسيرية للسيد فضل الله في هذا التفسير عدم الخوض في بعض الآيات المجملة، والاكتفاء ببعض المسائل التربوية العامة. وعلى الرغم من أنّ البحوث المطوّلة التي يتعرض لها المفسّرون في تفسيرهم للمجملات القرآنية ليس لها ثمرة أو لا ربط لها بأغراض الهداية والمقاصد التربوية، وإنّ الحق مع السيد فضل الله من هذه الناحية، إلا أن عدم الخوض فيها أحياناً، وعدم تفسير المفسّر للآيات المجملة، يعتبر تنصلاً من قبل المفسّر عن مسؤوليته، ويؤدي إلى عدم حصول الغرض الكامن في كون القرآن كتاب هداية. ونشير في ما يلي إلى نموذجين من هذا النوع:

الأول: الآية ٩٦ من سورة الأنبياء. فقد تحدثت هذه الآية عن «يأجوج ومأجوج»، وارتباطهما بأحداث ما قبل يوم القيامة. إلا أن السيد فضل الله لا يذكر أية إشارة في ما يتعلق بهوية «يأجوج ومأجوج»، ولا يقدم أيّ توضيح عن علاقتهما بأحداث ما قبل القيامة^(١٠). كما أنه في ما يتعلق بتفسير الآية ٩٤ من سورة الكهف، التي أشارت إلى «يأجوج ومأجوج»، وبناء ذي القرنين لسدّ مأرب؛ للحيلولة دون هجومهما، لم يقدم أيّ توضيح في ذلك^(١١).

الثاني: تفسير «دابة الأرض» في الآية ٨٢ من سورة النمل. فبعد أن نقل السيد فضل الله كلام العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان وانتقاده قال: «لقد ذكر المفسّرون بحثاً تفصيلية حول «الدابة» وماهيتها الإنسانية والحيوانية، وصفاتها

● «من وحي القرآن» تفسير اجتماعي ذو نزعة واقعية

العجيبة، وكيفية خروجها، ومعنى كلامها، دون أن يقدموا على ذلك حجة قطعية. وكما رأينا فإن القرآن الكريم قد ذكرها بشكل مبهم، ولم يبين تفصيل أي واحد من هذه الأمور، ولذلك علينا أن لا نتكلف الخوض في مثل هذه الأمور؛ لعدم وجود فائدة فيها...»^(٦٢).

وخلافاً لما ذهب إليه السيد فضل الله يبدو أنه إذا كان البناء على ترك هذه الآية ومثيلاتها على إجمالها، واعتبرنا البحث عن حقيقة «دابة الأرض» عقيماً، لن يترتب أي أثر تربوي على هذا النوع من الآيات.

د - قلة الاهتمام بالبحوث الأدبية عند اللزوم

أما المسألة الأخرى الجديرة بالذكر في نقد هذا التفسير فهي أن السيد فضل الله، رغم تبجّره وتضلعه في الأدب العربي، لا يخوض في المسائل الأدبية والبلاغية القرآن الكريم، ولا يضحى بالبحوث التربوية فداءً للبحوث الأدبية. ولكن هذا الأسلوب يبلغ أحياناً حدّ التفريط. فأحياناً يتوقع القارئ أن يوضّح له المفسّر مسألة أدبية تساعد على حلّ الإبهام الموجود في الآية، ولكنه لا يحصل على إجابة في هذا التفسير من هذه الناحية. ونشير في ما يلي إلى نموذجين في هذا السياق:

١. هناك اختلاف بين المفسرين في ما يتعلق بعامل النصب في كلمة «قيماً»، في الآية الثانية من سورة الكهف^(٦٣). وإنّ الخلاف في هذا الشأن يؤثر في فهم الآية، إلا أن السيد فضل الله لا يتعرض إلى عامل النصب في هذه الكلمة^(٦٤).

٢. إعراب القسم التالي من الآية ٢٧ من سورة الحديد، والذي يقول: ﴿وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا...﴾. ففي تفسير هذه الآية ليست هناك أية إشارة إلى عامل النصب في كلمة «رهبانية»^(٦٥). هذا في حين أنّ إعراب هذه الكلمة مهم جداً؛ حيث إنّ له علاقة وثيقة بمسألة كلامية؛ إذ لو كان عامل النصب لهذه الكلمة هو الفعل «جعلنا» كان ذلك من فعل الله، وهو موافق لمعتقد الأشاعرة، وأما إذا اعتبرنا العامل فعلاً مقدّراً، وتقديره «ابتدعوا»، كانت الرهبانية منسوبة إلى العباد، وهذا التفسير يوافق ما عليه العدلية^(٦٦). من هنا نجد الزمخشري المعتزلي يميل إلى رأي أبي علي الفارسي في اعتبار الناصب فعلاً مقدّراً، الذي هو الرأي الأخير^(٦٧). وهذا يثبت

أن البحوث الأدبية في علمية التفسير ليست عبثية دائماً، وإنّ التفريط في هذه الناحية قد يؤدي إلى نتائج غير مقبولة.

الاستنتاجات

اتضح مما تقدم كيف واصل السيد فضل الله نهجه الاجتماعي، متماهياً مع التفسير الاجتهادي والعصري، في هذا التفسير. ورأينا كيف ترك هذا النهج تأثيراته على مختلف آرائه التفسيرية. وكما ذكرنا فإنّ هذا التفسير بالقياس إلى التفاسير الأخرى يتمتع بأدنى مستوى من التماسك والانسجام. وربما لهذا السبب وغيره من الأسباب التي أشير لها في نقد هذا التفسير لم يحظَ هذا التفسير باستقبال كبير يليق بحجم وموقع مؤلفه في عالم الإسلام والتشيع. ومع ذلك فإنّ هذا الأمر لا يقلل من قيمة وأهمية تفسير «من وحي القرآن»، وهو ما أشرنا له بالتفصيل. وإن السعي والجهد المبذول من قبل مفسر العالم والمجاهد مشكور، ونأمل أن يستفيد العالم الإسلامي والشيعي على وجه الخصوص من بركات هذا العالم الكبير، وأعماله العلمية والاجتماعية القيّمة.

الهوامش

- (١) موقع السيد فضل الله على شبكة الإنترنت.
- (٢) لمزيد من التفصيل في ما يتعلق بسيرة فضل الله راجع: بهاء الدين خرمشاهي (ومساعدوه)، دانشنامه قرآن وقرآن پژوهی ٢: ١٥٨٩، وموقع محمد حسين فضل الله على الإنترنت: <http://www.bayyinat.ir>
- (٣) فضل الله، من وحي القرآن ١: ٢٧.
- (٤) من وحي القرآن ٣: ٢٠٠؛ ٧: ١٠٦؛ ١٠: ٢٩.
- (٥) من وحي القرآن ٧: ١٠٦ - ١٠٧.
- (٦) المصدر السابق ٢: ٦٠ - ٦٥.
- (٧) عقيلي بخشايشي ٥: ٨٢ - ٨٣.
- (٨) من وحي القرآن ١: ٢٠.
- (٩) فضل الله، حوار مع آيينه پژوهش: ٧٩.

- (١٠) أيازي، سير تطور تفاسير شيعه (السير الصعودي لتفاسير الشيعة): ٢٠٧.
- (١١) عقيقي بخشايشي ٥: ٨٢ - ٨٣.
- (١٢) أيازي، شناخت نامه تفاسير (معرفة التفاسير): ٢٦٤.
- (١٣) انظر: موقع السيد فضل الله على شبكة الإنترنت.
- (١٤) رضائي أصفهاني: ٢٨١.
- (١٥) المصدر السابق: ٢٨١ - ٢٨٣.
- (١٦) المصدر نفسه ٢٨١ - ٢٨٣.
- (١٧) مساعد مسلم آل جعفر، ومجيب هلال السرحان: ٢٥٧.
- (١٨) مغنية، الكاشف ٣: ٤٢٤.
- (١٩) من وحي القرآن ١: ٢٥.
- (٢٠) المصدر السابق ١٧: ٢٤١.
- (٢١) لقد تمت ترجمة هذه المقدمة إلى اللغة الفارسية، ونشرت في العدد ٤٦ و ٤٧ من مجلة (پژوهشهای قرآنی).
- (٢٢) من وحي القرآن ١: ٦ - ٨.
- (٢٣) المصدر السابق ١: ٧.
- (٢٤) المصدر السابق ١: ٩ - ١٠.
- (٢٥) المصدر السابق ١: ١٢ - ١٤.
- (٢٦) المصدر السابق ١: ١٥ - ١٦.
- (٢٧) فضل الله، حوار مع صحيفة (آيينه پژوهش): ٧٩.
- (٢٨) المصدر السابق: ٨٠.
- (٢٩) من وحي القرآن ١: ١١ - ١٢.
- (٣٠) المصدر السابق ١: ١٩.
- (٣١) المصدر السابق ١: ٢٤.
- (٣٢) المصدر السابق ١٤: ١٣.
- (٣٣) الطوسي ٥: ٢٨ - ٣٠.
- (٣٤) الطبرسي ٤: ٧٦٥ - ٧٦٧.
- (٣٥) الطباطبائي ٨: ٣٠٦ فما بعد.
- (٣٦) من وحي القرآن ١٠: ٢٨٤.
- (٣٧) انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن ١٠: ٦٦٣ - ٦٦٤؛ التبيان في تفسير القرآن ١٠: ٢٦٨ - ٢٦٩؛ الميزان في تفسير القرآن ٢٠: ٢٠٣ - ٢٠٤.
- (٣٨) من وحي القرآن ٢٤: ٦٠ - ٦٥.
- (٣٩) المصدر السابق ١٤: ٢٨٢ - ٢٨٣.

- (٤٠) هذه هي وجهة نظر سيد قطب. وقد أشار السيد فضل الله إلى رؤيته دون تسميته. انظر: في ظلال القرآن ٤: ٢٢١٤.
- (٤١) المصدر السابق ١٤: ٣٧ - ٣٨.
- (٤٢) انظر: إعراب القرآن وبيانه ٥: ٣٩٠ - ٣٩١. وكذلك: التبيان في تفسير القرآن ٦: ٤٤٣ - ٤٤٦؛ والكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ٢: ٦٤٦ - ٦٤٨.
- (٤٣) من وحي القرآن ١٤: ١٧.
- (٤٤) درويش ١٠: ١٦٥.
- (٤٥) من وحي القرآن ٢٣: ٤١.
- (٤٦) فضل الله ١: ١٢٨ - ١٢٩.
- (٤٧) المصدر السابق ٦: ٤٢٦ - ٤٢٧.
- (٤٨) المصدر السابق ٦: ١٣١ - ١٣٢.
- (٤٩) المصدر السابق ١٤: ٢٦٩.
- (٥٠) المصدر السابق ١: ٢٠ - ٢١.
- (٥١) المصدر السابق ٢: ١٤١.
- (٥٢) الطباطبائي ١١: ٣٨٨ - ٣٨٩.
- (٥٣) التعلبي ٥: ٣٠٣.
- (٥٤) من وحي القرآن ١٣: ٧١.
- (٥٥) من وحي القرآن ١٩: ٢٤٥.
- (٥٦) وقد أشار إلى ذلك السنة أنفسهم، واعتبروه مفسراً شيعياً معتدلاً. انظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون ٢: ١٤٢ - ١٤٤.
- (٥٧) الطبرسي ٩: ٣٠٥.
- (٥٨) السيوطي ٦: ١٤٢ - ١٤٣.
- (٥٩) من وحي القرآن ٢١: ٣١١ - ٣١٢.
- (٦٠) المصدر السابق ١٥: ٢٦٨.
- (٦١) المصدر السابق ١٤: ٣٩٠.
- (٦٢) المصدر السابق ١٧: ٢٤٧.
- (٦٣) يصف محيي الدين درويش هذا الخلاف على النحو التالي: «اضطربت أقوال النحاة والمفسرين في إعراب (قيماً) اضطراباً شديداً» انظر: إعراب القرآن وبيانه ٥: ٥٣٠. وكذلك انظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ٢: ٧٠٢؛ ومفاتيح الغيب ٢١: ٤٢٣.
- (٦٤) من وحي القرآن ١٤: ٢٦٦.
- (٦٥) المصدر السابق ٢٢: ٤٩ - ٥٠.
- (٦٦) درويش ٩: ٤٧٧ - ٤٧٩.
- (٦٧) الزمخشري ٤: ٤٨١ - ٤٨٢.

الاجتهادية والحركية عند العلامة فضل الله

مطالعة في القضايا الفكرية المعاصرة

. القسم الأول .

أ. نبيل علي صالح (*)

تمهيد

رحل عن عالمنا الفاني منذ حوالي السنة المرجع السيد محمد حسين فضل الله، بعد سنوات وعقود طويلة من العمل والنشاط الفكري والجهادي والمرجعي والحركي، قضاهما سماحته دفاعاً عن رسالة الإسلام، في محاولة منه - مثل كثير من علماء هذه الأمة - إبراز صورة هذه الرسالة السمحة والنقية، بعد أن اعترتها شوائب كثيرة في كثير من حقول ومجالات الفكر والمعرفة الإسلامية على المستوى الفقهي والتاريخي والكلامي والسياسي.

ولعلنا لا نغالي كثيراً إذا ما أقررنا منذ البداية بأن العلامة السيد محمد حسين فضل الله هو من أبرز مراجع الفكر الإسلامي المعاصر. وهو لا يزال يشكل - منذ بداية صعوده المرجعي الإسلامي في النصف الثاني من ثمانينات القرن الماضي - ظاهرة مهمة وحيوية لها جذبيتها وأصالتها وموقعيتها المميزة والفريدة في داخل منظومة التفكير الديني الإسلامي، من حيث أبعاده الفكرية، وسعة اطلاعه، وانفتاحه الديني، وحضوره الاجتماعي البارز والمؤثر، ومقدرته العلمية والعملية على الجمع بين الرؤية النظرية والممارسة العملية، بين الفكر والمنهج النظري الديني الذي يعتقد أنه يؤمن به والعمل المؤسساتي التطبيقي، الذي يبرز واضحاً في مؤسساته الاجتماعية

(*) باحث وكاتب في الفكر الإسلامي، من سوريا.

المتعدّدة، وخدماته الكبيرة المتنوعة التي يقدمها لأبناء مجتمعه من مختلف التوجهات والانتماءات والمستويات. وقد أوصله ذلك التماهي بين الفعل والقول إلى مستوى رفيع ومرموق على صعيد بناء دور مرجعي إسلامي وإنساني كبير في أوساط العرب وغير العرب، من المسلمين وغير المسلمين، وخصوصاً في الوسط الإسلامي الشيعي.

وقد حمل السيد فضل الله رحمته الله الهمّ الفكري والثقافي الإسلامي والإنساني لهذه الأمة منذ بدايات تفتّحه الأولى، ثم انطلق ليدرس ويجتهد ويكتب ويحاور ويخاطب الشرق والغرب في دعوة سامية للحوار والتعارف. وقد كان من العلماء السابقين في هذه الأمة إلى نبذ العنف والإرهاب، وتكريس مفهوم الحوار واللقاء والتسامح الفكري والروحي، وكان من الذين ناصروا المستضعفين أئى وجدوا، وقد حمل لواء رسالة الإسلام الحضارية الإنسانية في عناوين الحريات والأخلاقيات والوحدة الإسلامية ودور المرأة ومكانة العلم والفنون، ليكون بحق عالماً لا تختصره الكلمات، ولا تسمو إليه الرتب والألقاب.

وقد تمكّن الراحل الكبير السيد فضل الله من الوصول إلى هذه الدرجة المتقدمة والمكانة السامقة والعالية من العمل الرسالي الحركي الإسلامي من خلال ما تميّز به من روح إنسانية كبيرة وثّابة، ومنطلقة إلى الآفاق العليا من رحاب الحياة والوجود، وما امتلكه من علم جادّ، وبحث دؤوب وصادق، وجهد كبير متواصل ومستمر رغم تقدم السنّ المادي. وقد أوصلته كل تلك المعطيات والخبرات والتجارب إلى مستوى العطاء المتدفّق، الذي يمكّن صاحبه من تقديم نماذج عملية متميزة عن قدرة الفكر والمعرفة الدينية الإسلامية على مواكبة تغيرات الحياة وتطورات الوجود الإنساني، من خلال ما تحويه من طروحات فكرية ومفاهيم نظرية ومبادئ إنسانية ونظم معرفية عملية. أي إن الإسلام والإيمان بقيمومة هذا الدين الإنساني هو القوة المحرّكة التي أعطت السيد فضل الله كل هذا الدفع والانطلاقة العملانية الهائلة للبحث والمعرفة والخبرة والبناء المرجعي المؤسسي. وعن هذه المرحلة الإيمانية الأساسية في حياته يتحدث السيد فضل الله فيقول: «إن هذه الحركة تطورت، بحيث إنني اكتشفت إسلاميتي في وقت مبكر؛ ولذلك لم أشعر بنفسي في أية مرحلة من مراحل حياتي بما هي المرحلة الحائرة بين الطفولة والشباب، لم أشعر أنني شيء آخر غير

الإسلام.. لذلك كنت أتحمس الإسلام في وجداني بحسب ما كنت أتمثله من ثقافة آنذاك.. كنت أتحمس الإسلام كشيء يعيش في وجداني في اللاشعور، ويتحرك في حياتي في مواقع الدراسة. ولهذا فقد عملت في وقت مبكر، وذلك في سنة ١٩٤٧م، وقد كنت في الثانية عشرة من عمري، عملت مع بعض أصدقائي على إصدار مجلة خطية كنا نوزعها على حسب عدد المشتركين، ونكتبها تحت اسم «الأدب»، وأذكر أن العدد الأول كان خاصاً بالإمام الحسين عليه السلام، ما يوحي بأن المسؤولية الثقافية الإسلامية كانت مبكرة في وجداني»^(١).

وهذا الإيمان اليقيني المنغرس في ذات السيد فضل الله، والمعبر عن رؤيته وفهمه للإسلام كدين إنساني وكحالة حضارية في الفكر والممارسة، ليس وليد هذه اللحظات التي عاشها فقط في عمق تجربته الحياتية كداعية ومرجع ديني درس الفقه والتاريخ والمنطق والأصول وغيرها فقط، وإنما هو نابع من طبيعة تكوينه الذاتي في انفتاحه على الحياة والزمن في أن لا يكون الزمن مجرد لحظات تمر، ولكنه كان يحاول دائماً أن يملأ الزمن بكل معاني إنسانيته، حتى يتحول الزمن إلى عنصر من العناصر التي تمنح الإنسان معنى من حياة. وربما يتصور الإنسان الحياة منحصرة في هذه الحياة الجسدية التي تحرك كل أجهزته وأعضائه، «ولكنني أتصور - والقول هنا للسيد فضل الله - أن هذا يمثل آلية الحياة، وليس الحياة. إن إنسانية الإنسان عندما يقول: «أنا»، أو عندما تقول: «أنت»، ليست هي هذا الجسد، وإنما الإحساس بكل عنصر داخلي يتحرك في إطار هذا الجسد... ولذلك كنت منذ البداية أشعر بالزمن وهو يتحرك في وجودي، وكنت لا شعورياً في البداية أحاول أن أغني هذه الحياة التي تضج في هذا الوجود المادي... كنت أحاول أن أغنيها بفكر، أي فكر، ولذلك كانت الحياة الفكرية عندي تشبه الفوضى، لم أخطئ لها، ولكنني كنت ألتقطها، وكنت أحاول - مهما صدمتني المحاولة - أن يكون ما أتمثله من هذا الفكر الذي يغني الحياة جديداً. لذلك عشت الجدة منذ بداية عمري، ربما لم أكن أختزنها في العمق... ربما كانت تطفو على السطح... ربما كانت تترك تأثيرها على كلماتي وأسلوب، ولكنها كانت تشعرني بأني أحياء في العصر الذي أعيش فيه... إنني أفهم الحياة بأنها هذه الحيوية العقلية والروحية والحركية التي تمثل الوجود الإنساني الذي

يبحث عن فكرٍ ينغرس فيه، وعن مستقبل يصنعه، وعن روح يسمو معها ويصفو^(٢). والسيد محمد حسين فضل الله، الإنسان والمفكر والداعية والمرجع والفقيه والعالم الديني، من أشد أنصار الحوار الحضاري بين الإسلام والغرب، وبين الإسلام والمسيحية، وبين المسلمين السنة والشيعة، وهو يعلن بكل وضوح حماسته لهذا الحوار حتى مع أشد الناس عداوة وتطرفاً وتعصباً، وهو يعتبر أن «لا مقدسات في الحوار»، وأن الله تعالى قد حاور إبليس، كما هو وارد في نص القرآن الكريم. وإذا كان الأمر كذلك فلماذا لا نحاور بعضنا بعضاً، ونفتح قلوبنا على المحبة والتسامح والأخوة والتعاون...

وتزداد أهمية موقع وحجم ودور السيد فضل الله في واقعنا المعاصر الذي أدخلنا فيه، وأصبحنا نعيشه بكل تعقيداته وتحدياته وضغوطاته، حيث يحتدم الجدل، وتثار الأسئلة والإشكاليات حول مدى قدرة الحضارات والثقافات والأديان عموماً على الصمود والثبات والتنافس أمام التحديات والمخاطر التي تظهر في عالمنا الراهن بين الفينة والأخرى بحكم قاعدة التطور والتغير والتبدل من حال إلى آخر، والتي قد تضع عدداً كبيراً منها - من تلك الحضارات والثقافات العالمية والأديان الكونية - على مفترق طرق ومنعطفات شديد الحساسية والخطورة.

من هنا ينبغي على المسلمين - وبصورة مستمرة - أن يظهروا دينهم ومشروعهم الفكري الحضاري، واستراتيجياتهم العملية، ويبرزوا قدرة هذا المشروع على الصمود والمنافسة، والتأثير المتبادل بين مختلف الثقافات.

وفي هذا الإطار يأتي النتاج الفكري والمعرفي الغني والحيوي للعلامة المجدد السيد محمد حسين فضل الله رحمته الله ليساهم في توضيح وتحليل كل تلك الأمور، وإظهار موقف الدين الإسلامي منها، ووضع حلول لتلك الأسئلة المثارة، ومواجهة ما تفرضه تلك التحديات. وهو يسعى - ضمن صيغة عمله المرجعي المؤسساتي - إلى دراسة الإشكالات المطروحة بقوة على الإسلام كدين خاتم، سواء في المسائل والطروحات الفكرية المستجدة أو في القضايا العملية السياسية والاجتماعية والاقتصادية..، وفي مجمل ما تحفل به حياتنا المعاصرة بالكثير من التحولات والمتغيرات الكونية، التي باتت هي الثابت الوحيد في كل ما نراه ونعيشه من أحداث متسارعة على أكثر من صعيد. ومن الطبيعي جداً أن تتأثر بلداننا ومجتمعاتنا العربية والإسلامية بتلك

التحولات، وخاصة أن منطقتنا هي المركز الأساسي والساحة الرئيسية التي تختصر كل حركية الصراع السياسي والعسكري والاقتصادي بين مختلف الأمم والحضارات منذ زمن طويل؛ لأسباب عديدة لم تعد خافية على أحد، وهي وجود ثروات وموارد هائلة طبيعية وبشرية، وتوفر الموقع الجغرافي الممتاز الذي يتوسط كل قارات العالم، ووجود إسرائيل كموقع متقدم للغرب في المنطقة، يُراد على الدوام الحفاظ على تفوقه النوعي على باقي دول المنطقة، الأمر الذي يؤدي باستمرار إلى استيلاء أزمات متوالية جديدة من هذه الأزمة والقضية الأم، قضية اغتصاب فلسطين، وعدم إيجاد حل عادل وشامل للصراع العربي الإسرائيلي، الذي سيؤسس لمزيد من الصراعات وأعمال العنف الدموية في المنطقة.

وقد تمكن السيد محمد حسين فضل الله من أن يكون حاضراً بقوة - من موقعه كمفكر إنساني ومرجع إسلامي - في صلب معادلات الصراع الحضاري القائم حالياً. وكيف لا وهو أحد أبرز المؤسسين والمنظرين والعاملين بقوة على تأصيل خط المواجهة والممانعة، وتطوير وسائل وأدوات هذا الصراع، في وجه كل المشاريع التفتيتية التي تعرضت وتعرض لها المنطقة منذ عهود الاستقلال الشكلي عن الاستعمار الغربي في أربعينيات القرن الماضي، من خلال ما كان يقوم به من جهود عملية وحركية فكرية، ورعاية أبوية لكثير من مواقع وتيارات ورموز المواجهة والتحرر والصمود في هذه الأمة.

وعبر هذا الموقع المرجعي الكبير^(٣) لا يمكن للمرء إلا أن يجد للسيد فضل الله رأياً أو موقفاً تجاه ما يحدث في المنطقة والعالم، في كل محاضراته وندواته ولقاءاته؛ إذ إننا نجد أن السيد فضل الله يحاول - على الدوام - إعطاء الموقف والقناعة والرأي الإسلامي الصريح والواضح في خصوص كل ما يتحرك في الواقع من تحولات ومستجدات سياسية أو فكرية أو اقتصادية أو اجتماعية. وعندما يعطي السيد فضل الله رأيه ورؤيته للأحداث الجارية فإنه لا يلزم أحداً بها، ولا يعتبرها فتوى دينية، بل هو تحليل فكري نقدي، يمكن أن يكون صائباً أو مخطئاً فيه. ولكن الأحداث التي مرت على هذه الأمة أثبتت صحة وصوابية كثير من آراء وأفكار السيد فضل الله التي قدمها وطرحها في مختلف المواقع، منذ أن انطلق محاولاً ربط الإسلام بالعصر والحياة؛ لتقديم هذا الدين باعتباره قاعدة للفكر والعاطفة والحياة.

وعندما يحلُّ السيد فضل الله رحمه الله قضايا الواقع المعاصرة، ويطالب المسلمين المنفتحين على الواقع، السائرين على خط الرسالة، أن يتابعوا المتغيرات السياسية من حولهم في تأثيراتها السلبية والإيجابية على الساحة الإسلامية العامة في أكثر من صعيد فإن ذلك ينبع من خلال أن تلك المتغيرات ليست مفصولةً عن الساحات الأخرى في العالم، حيث السياسة الاستكبارية العالمية التي تتحرك في مواقع المستضعفين في الأرض، ومنهم المسلمون، لا تزال تفرض نفسها على الواقع كله، في عملية ارتباط وثيق بين المواقع، تماماً كما هو الحال في الارتباط العضوي بين الأشياء، لا سيما إذا لاحظنا أن العالم الإسلامي، في أكثر شعوبه وحكامه، لا يزال يعيش الخضوع للقوى الكبرى في ثقافته وسياسته واقتصاده وحربه وسلمه، بحيث إنه يعيش ردات الفعل للأحداث العالمية في الدوائر الكبرى والصغرى المنطلقة في الواقع الدولي. ولعلَّ هذه المتابعة للأحداث المتنوعة، لا سيما إذا كانت قضايا ذات حجم سياسي كبير، قد توحى للمسلمين بالكثير من الإحياءات الإيجابية في حركة النمو الصاعدة في قضاياهم الحيوية، وبالكثير من الخلفيات السلبية في حركة التراجع الهابطة في مواقعهم المهمة، فتفتح لهم آفاقاً جديدة للتفكير، وأبعاداً واسعة للحركة، وتعيد لهم الثقة بالواقعية الحركية للتحرك العملي الذي يستهدفون من خلاله تحقيق الأهداف الكبرى في وصول الإسلام إلى موقع التكامل في وجوده الثقافي والحضاري القوي على صعيد المستقبل، وتبعدهم بالتالي عن الاستغراق في الزوايا المغلقة، والآفاق الضيقة التي تحبسهم في دائرة الأفكار القاتمة، والخيالات المتشائمة، والاهتزازات الروحية التي تمنعهم من الثبات في المواقع الصلبة في ساحة الصراع، عندما تحاصرهم الضغوط، وتطبق عليهم المشاكل، وتهاجمهم التحديات، فيخيل إليهم أنهم يتحركون في داخل المأزق الذي لن يجدوا سبيلاً للخروج منه، بفعل الحيرة بين الأهداف الكبرى والإمكانات المحدودة المتواضعة، ما يجعل من الحركة في هذا الجوّ أمراً بعيداً عن الواقعية، وقريباً إلى المثالية الغارقة في أحلام الخيال، فيتحوّل الهدف الكبير في الوعي العملي إلى حلم غير قابل التحقق، ما يؤدي إلى وقوع المسألة في دائرة الإحباط الفكري والعملي^(٤)... ولذلك فإن الانفتاح على الواقع الإنساني المتحرك في أكثر من دائرة، والمنطلق مع أكثر من حركةٍ للتغيير، قد يوحي للعاملين الإسلاميين بأن الفرص الواقعية للوصول إلى الأهداف موجودة، وليست محدودةً

بحدود الزمان والمكان التي تحكم حركة الواقع من حولهم، مقارنة بحركة الواقع المضاد في مواجهته؛ لأنهم قد يكتشفون في متغيرات الواقع لدى الآخرين أن الثغرات الموجودة في الجدار المنتصب أمامهم كحاجز كبير ليست قليلة، وأن الاهتزازات الحادثة في تلك الساحات ليست محدودة، ما يفسح المجال لهم في النفاذ من تلك الثغرات، وفي التأثير على تلك الاهتزازات؛ للوصول إلى إضعاف القوى المضادة، وإسقاط التحديات الضاغطة، وتحطيم الكثير من تلك الحواجز، لأن القوة المطلقة لا معنى لها في عالم المحدود، كما أن الضعف لا معنى له في واقع القوة المتنوعة المنتشرة في كل موقع من مواقع الضعف الذي يختزن القوة في بعض مجالاته، وهذا هو ما نستوحيه من الآيات الكريمة التي تطرح مسألة التغيير المتحرك في كل الساحات، كحقيقة كونية في مستوى السنن الطبيعية الإلهية التي أخضع لها عالم الإنسان في الحياة، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾، وقوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

من هنا كان للسيد فضل الله حضور فكري لافت على مستوى النقد والمواجهة، واهتمام نوعي كبير بكل التحديات والقضايا المثارة محلياً ودولياً حول واقع الإسلام والمسلمين، وما يتفرع عنها من أحداث وتحولات.

وفي رأيي فإن السبب الكامن وراء هذا الاهتمام الملحوظ للسيد فضل الله بقضايا الحياة المعاصرة المتعددة والمختلفة يعود - في جانب أساسي منه - إلى خطورة ما يمكن أن تفضي إليه محاولة مطلقها وأصحابها - من الداخل والخارج - تحريف وتزييف الفكر الإسلام الأصيل، وعدم إظهار الإسلام على حقيقته، وعملهم الدائم على إسقاطه - عن حسن أو سوء نية - في عقول وأفئدة أهله وأتباعه وعشاقه. ولذلك كان لا بدّ من مواجهة تلك الأفكار وتفكيكها، وإيضاح الرأي العقلي والعلمي والشرعي في شأنها، ولا بدّ أيضاً من خطة تربط المسلمين بالهدف الكبير، ولا سيما أنّ الخطر الكبير يتناول وجودهم. ومن الواضح أنّ عظمة الهدف وخطورته تربط الإنسان بالآفاق الرحبة، التي تتجاوز الحواجز النفسية في عملية انفتاح على الواقع المتحرك أبداً في اتجاه الله، وليس معنى ذلك أن نتنكر للتحديات والحواجز، بل كلّ ما هناك أن نتعامل معها بطريقة واقعية، من خلال الاعتراف بالعوامل الفكرية والعملية التي

ساهمت في وجودها وامتدادها، ما يدفعنا إلى تجميدها في الحالات التي يفرض علينا الواقع عملية التجميد، أو تحريكها في المجالات التي يمكن أن نتحرك فيها بوعي ومرونة وإخلاص، أو تهديمها في ما نملك من وسائل واقعية تجمع بين عملية الهدم من جهة والبناء من جهة أخرى، لتكون السلبية خطوة في طريق الإيجابية، وذلك من أجل مواجهة المخلصة لعوامل الخطر الموجودة في الساحة^(٥)... فهذه هي الروح التي نلمسها في كلمات الإمام علي^{عليه السلام} وهو يحدثنا عن تجربته الذاتية في ما واجهه من عملية التكرّر لحقه في الخلافة، وفي ما انطلق فيه من خطوات عملية بعيداً عن المسألة الذاتية، التي قد تعتبر السلبية موقفاً طبيعياً يمنعها من المشاركة في الحلول، أو التحرك إيجابياً في الجانب المضاد الذي يثير المشكلة في الواقع المرتبك الخطر، بل تحرك في مسارات إيجابية انطلاقاً من الإيمان بالهدف الكبير الذي يحدد القضية من موقع المسؤولية الإسلامية الكبرى. يقول^{عليه السلام}: «فما راعني إلا انشغال الناس على فلان يبايعونه، فأمسكت يدي، حتى رأيت راجعة الناس قد رجعت عن الإسلام، يدعون إلى محق دين محمد^{عليه السلام}، فخشيت إن لم أنصر الإسلام وأهله أن أرى فيه ثلماً أو هدماً تكون المصيبة به عليّ أعظم من فوت ولايتكم، التي إنما هي متاع أيام قلائل، يزول منها ما كان، كما يزول السراب، أو كما يتشّعّ السحاب؛ فنهضت في تلك الأحداث، حتى زاح الباطل وزهق، واطمأن الدين وتنهّه...».

وبالنظر إلى ما تقدم، وإلى موقعية السيد فضل الله المتميزة على الساحة العربية والإسلامية التي كوّنّها وبنّاها وراكمها لبنة لبنة بجهد وكدحه العلمي وانفتاحه على الحياة والفكر والتيارات الأخرى من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين، وإلى ما يقوم به من أدوار حركية فكرية وعملية نوعية وحيوية على صعيد الدعوة والتبليغ والبناء النفسي والتربوي لأجيال الأمة، وما تمارسه مؤسّساته الكثيرة المتعددة والمتنوعة أيضاً، وبالنظر إلى امتداد مرجعيته الدينية، وأهمية طروحاته وآرائه العقلية، التي تتمحور حول تأكيد الدائم على امتلاك الإسلام الإمكانيات والقدرات النظرية والعملية للانفتاح والتطور والازدهار، سنحاول تحليل أسلوب ومنهجية البحث الفكري لدى السيد فضل الله من خلال الغوص في بعض مواقفه ورؤاه التي أطلقها هنا وهناك حول بعض مسائل وقضايا الحياة المعاصرة، والتي ستكون على الشكل التالي:

١- موقفه من العقل والعلم

إن التربية الفكرية الإسلامية المنفتحة التي تربي عليها السيد فضل الله ﷺ تقدم لنا صورة حقيقية متكاملة عن هذه الشخصية الرسالية والإنسانية المتعددة الأبعاد والمواهب، التي عاشت في كنف القرآن والإسلام، ونشأت على قيم وأفكار ومبادئ الرسول وأهل البيت ﷺ. ولذلك كان من الطبيعي جداً أن يعتبر السيد فضل الله - طالما أن روحه ونبعه إسلامي الهوى والعقل والفؤاد - العقل هبة من الله تعالى للإنسان، وأنه ينبغي على الإنسان أن يكون وفياً ومؤتماً على هذه الهبة العظيمة، بأن يقوم بتطويرها وتتميتها، ومن ثم تحريكها واستثمارها بشكل منتج في كل مواقع وساحات حياته؛ لكي يكون له وجود حي وفاعل.

ويؤسس السيد فضل الله نظريته العقلية بناءً على القرآن الكريم، الذي هو تبيان لكل شيء؛ حيث إنه عندما ندرس حركة المستقبل في نشاطات الأمة بشكل عام، وفي تطلعات الإسلام، فإننا نستوحي من القرآن الكريم، في مفاهيمه التي تعبر عنها آياته، أنه يخطط لصنع العقل الإنساني الذي يفتح في أول انطلاقاته على آفاق معرفة الله تعالى، خالق السموات والأرض والإنسان، ومبدع النظام الكوني بكل أسرار الإبداعية التي تمثل عمق العناصر التي يركز عليها الكون كله، على أساس أن الله تعالى جعل لكل شيء قدراً ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩). فليس هناك في الكون آية صدفة، حتى ما يعتبره الناس في حياتهم الخاصة وفي أوضاعهم العامة صدفةً فإننا عندما نتعمق فيه نجد أنه خاضع لنظام معين، يتمثل بالظروف الخفية أو البارزة التي تحيط بالإنسان وبالواقع.

ويعتقد السيد فضل الله جازماً أن القرآن الكريم إنما يستهدف صنع العقل الإنساني، حتى يرتفع هذا العقل إلى مستوى الانفتاح على الله في ما يمكن أن يعرفه منه؛ لأن العقل الإنساني لا يستطيع أن يقتحم ذات الله، فهي ليست تحت الحسّ أو تحت التجربة حتى يعمل الإنسان على أساس اكتشافها، ولكننا نعرف الله من خلال ما تحدّث به عن نفسه، ومن خلال خلقه وآياته في الكون. ولذلك جاء في كثير من الآيات القرآنية استخدام مصطلحات التفكير العقلي الأساسية، من قبيل: ﴿يعقلون﴾، ﴿يتفكرون﴾، ﴿يتدبرون﴾... إلخ.

ويجد السيد فضل الله ﷺ في القرآن الكريم المخطط للمنهج الإسلامي بهدف صنع العقل وتمييزه وتطويره ومنحه الحرية؛ لأن الله سبحانه وتعالى لم يمنح الحرية المطلقة لأعضاء الإنسان، بل جعل لكل عضو حدوداً لا يجوز له أن يتجاوزها، سواء في العينين في ما ينظر إليه، أو في الأذنين في ما يسمع بهما، أو في يديه ورجليه وكل أجهزة جسمه، حيث جعل الله لكل واحد من هذه الأعضاء حدوداً، ولم يطلق الحرية المطلقة إلا للعقل، فالإسلام أعطى للعقل حريته في أن يفكر في كل شيء، ولم يجعل له آفاقاً ضيقة يحشر في داخلها، بل إننا عندما نقرأ القرآن الكريم وندرس الآيات التي تذكر العقل نجد أنه يقحم العقل في كل أوضاع الكون الإنساني؛ في تطلعات الإنسان في نفسه، وفي الكون من حوله.

فإن الله تعالى قال للعقل: كُن حراً، فكَّر في ما تريد، ليست هناك حدود لتفكيرك، فكَّر في الله، فكَّر في كل ما يقوله الآخرون وما لا يقولونه، ولكن تحمّل مسؤولية فكرك، بحيث تجعله ينطلق في الخطوط التي يمكن لها أن تنتج النتائج الإيجابية، وأن تصل إلى الحق؛ لأن كل إنسان سيقف غداً بين يدي الله تعالى ليقدّم حساب عقله قبل أن يقدم حساب جسده، لأن أيدينا وأرجلنا وجلودنا وألسنتنا ستشهد علينا يوم القيامة، أما العقل فعلى أن نقدم شهادتنا عنه أمام الله، كيف فكَّر؟ وعلى أي أساس؟ وما هو منهجه؟ وكيف وصل إلى هذه النتيجة الإيجابية أو تلك النتيجة السلبية؟!...

والله تعالى خلق الإنسان قبضةً من طين ونفخةً من روحه، وهذا الروح الإلهي الذي دخل في تكوين الإنسان كان عقلاً، عقلاً يتحرك لجعل الإنسان خليفته في الأرض، وليحرك العقل ليعقلنها في كل عناصر الحياة، في عملية نمو وإبداع وحركة. أن تكون الحياة عقلاً ينفذ إلى العمق، إلى كل ما في الحياة من عمق؛ من أجل أن يكتشف أسرارها بالعلم.. وقد قال الله سبحانه وتعالى للعقل: أقبل إليّ، انفتح عليّ، اصعد إلى سماواتي، انفتح على آفاقي، لأعطيك كل ما في مواقع القدرة عندي ومواقع الرحمة لديّ، أقبل إليّ لأعطيك الطهر والنقاء والصفاء، حتى تتجه إلى الأعماق لتكتشف الحقيقة. وتوجه العقل إلى ربّه فأقبل، ليستوحي من ربّه كلّ ما يغني عناصره في اكتشاف الكون، ليعرف كيف يدير الكون ويعقلنه.. والله يقول:

﴿سُنْرِيهِمْ آيَاتًا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فصلت: ٥٣). وهكذا أقبل العقل إلى ربه ليتعرف أولاً ربه، ليتعرف سر الوجود عندما يتعرف سر الربوبية والألوهية. وهكذا ينطلق العقل من المعرفة بالله تعالى، لتمتد إلى معرفة كل ما خلقه الله تعالى، وكل ما أبدعه، «ثم قال له: أدبر فأدبر»، امش أمامي وتحرك، لأعرف كيف تتوازن خطواتك في خط مسؤوليتك. ثم قال له، وقد أعطى الله تعالى معنى العقل للعقل: «ما خلقت خلقاً أعزَّ عليّ منك»، فالعقل هو سر كل عظمة الخلق، هو القيمة التي تعطي للإنسان قيمته، فالإنسان عقل قبل أن يكون جسداً، بل إن هذا النوع من التواصل بين العقل والجسد استطاع أن يعقلن الجسد، حتى الأنبياء والأولياء، عظمتهم أن عقولهم قد أخذت أساليب الكمال، فكان الرسول عقلاً، وقيمته هي عقلانيته.

وقد ورد في المأثور أنّ «الرسول عقلٌ من خارج، والعقل رسولٌ من داخل». هذا النوع من التزاوج بين العقل والرسول يجعل الرسالة عقلاً. ولذلك فإن الرسالة لا يمكن أن تلتقي بالخرافة، ولا يمكن أن تلتقي بالتخلف، أو تلتقي بالجهل، بل إن الرسالة تحتضن العقل وتخزنه؛ من أجل أن تغيّر العالم على صورتها.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (الأنفال: ٢٤)، وقالها الله: «إياك أمر، وإياك أنهى، وبك أُنِيب، وبك أعاقب». عندما يقوم الناس لرب العالمين يقف العقل، وتتحرك كل العقول أمام الله تعالى لتقدم حساباتها بين يديه تعالى، بأنه هل استطاع العقل أن يعقلن مسيرته أم أنّه أعطى مسيرته خطأ لا يلتقي بحسابات الفكر، على طريقة ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾؟

ويعتبر السيد فضل الله أن سلوك طريق التفكير العقلي - أي تحريك قيمة العقل في كل فاعليات الحياة - لا بد أن ينتج العلم، سواء كان العقل التأملي أو التجريبي؛ لأن التجربة وإن كانت تتحرك بالحس، إلا أنّ الحس لا يمكن أن يعطي الفكرة إلا من خلال العقل الذي يمدّ هذه التجربة المحدودة إلى كل ما يماثلها، كما ورد في الفكرة أو القاعدة الفلسفية: إن حكم الأمثال في ما يجوز وفي ما لا يجوز واحد.

والنصيحة التي يقدمها السيد فضل الله لعموم الناس هنا هي ضرورة انفتاحهم الدائم على العقل، بأن يمتلكوا أسس التفكير العقلي، الذي يطلق إمكاناتهم

وقدراتهم المنظورة وغير المنظورة على طريق إنتاج العلم والفكر، ويحرك تأملاتهم في الآفاق، ويطلق تجربتهم في الواقع الذي يعيشه الإنسان.

ويستمر السيد فضل الله في قراءاته لموضوع وقيمة العقل ليركز على أهمية دور القراءة في الكون..؛ لأن الله أراد لنا أن نقرأ في كتاب الكون الذي يتمثل بالظواهر الكونية؛ لنتعرف من خلاله النظام الكوني، حتى نتمكن من فهمه وإيضاح معالمه، ولنفهم ما يختزنه من أسرار، من أجل أن نمنح الإنسان من خلال هذا التدقيق في أسرار الكون شيئاً جديداً يتصل بكل جوانب حياتنا، سواء في ما يتعلق بالمرض والعافية، أو في ما يتعلق بحركة الإنسان في تطوير المادة أو في ما يتعلق بكل أوضاع الحياة...

وهذه القراءة - يتابع السيد فضل الله - يمكن أن تعطينا وعي ما أنتجه الآخرون، من خلال ما أطلقوه من تأملات وما قاموا به من تجارب، ومن الطبيعي أن تكون هذه القراءة قراءة واعية مفكرة علمية لا تحدق في الكتاب تحديقاً ساذجاً، بل تحاول أن تدرس ما في الكتاب، لتتقد ما ينبغي نقده، ولتقبل ما يمكن قبوله؛ لأن الآخرين قد يخطئون في تأملاتهم عندما يتأملون، وقد ينحرفون في تجاربهم أو في استنتاج التجربة عندما يجربون.

ويؤكد السيد - في هذا السياق - على ضرورة أن نعطي الغريزة، وما يمكن أن ينتج عنها من انفعالات وعواطف، جرعة من العقل، لنوظفها في طبيعة حاجة الحياة إلى الغريزة في استمراريتها وحيويتها، ولكن مع التوازن في حركتها وواقعها. كذلك لا بد من أن نعطي العاطفة جرعة من العقل، لتتوازن وتتأصل؛ لأن الإنسان قد يجمع في عاطفته، فيحب من دون حساب، ويبغض من دون حساب.

ولذلك يأتي العقل - كما يرى السيد فضل الله - ليخاطب في الإنسان أساس العاطفة، ما هي العناصر التي تجعله يحب الآخر أو يحب الشيء؟ ما هي العناصر المادية؟ ما هي العناصر الروحية؟ ما هي الأسس التي يرتكز عليها حبه؟ لأن الحب لا بد من أن يكون مفتوح العينين، ولا يجوز أن يكون أعمى؛ لأن العمى في الحب يجعل الإنسان يتخبط ويسقط في كل المهاوي، ويجعل حبه حباً فوضوياً غير متوازن. وهكذا عندما يبغض لا بد من أن يعرف العناصر التي تبرر له هذا البغض، حتى لا

يكون الحب حالة انفعال، والبغض حالة انفعال، بل ليكون الحبّ - أي حبّ - منطلقاً من حبه لله تعالى، ومن حبه لرسول الله، ومن خلال هذا الحبّ ينطلق حبه للناس من حوله، وحبه للحياة ولما يلتذ به ويحلوه له، حتى يكون حبه منطلقاً من دراسة، بحيث يقترب من معادلة $1+1=2$ ، لا الحب كيفما كان، ولا الحب من خلال نظرة طارئة أو من خلال لذة آنيّة؛ لأنّ اللذة تزول، والنظرة تختفي^(١).

ويعتقد السيد فضل الله أننا في حاجة ماسة ودائمة إلى أن نعقلن كل شيء عندنا؛ أن نعقلن الفكر حتى لا ينطلق من السطح، بل من العمق، وحتى لا يختلط بالخرافة، كما أدخلها البعض في الفكر والدين، وحسبوها فكراً وديناً، فعاش العالم المتخلف هذا الخلط، وقدّس الخرافة باسم الدين.. وحتى الدين علينا أن نعقلن وعينا وفهمنا له، وتصوّرنه له، من خلال الفهم العقلاني الثقافى المتوازن، الذي يجعلنا نفهم الدين بجذوره العقلية والفكرية. والسيد فضل الله لا يعتبر الإيمان فوق العقل، كما يعتبره بعض أتباع الديانات، بل إن العقل هو الذي ينتج الإيمان، ولا عمق لإيمان لا يتركز على العقل. نحن نؤمن بالله تعالى لأن العقل قادنا إلى وجوده، وقادنا إلى توحيده... فنحن وحّدناه لأنّ عقلنا اكتشف توحيده، ونحن عبدناه لأنّ عقلنا اكتشف عبوديتنا له وطاعتنا له.

واستخدام العقل - من منظور السيد فضل الله - يجب أن لا يقتصر على الجوانب السابقة، بل لا بدّ لنا من أن نعقلن مجمل الحياة الاجتماعية التي نعيشها، ونمارس فيها التزاماتنا الفكرية والعملية الذاتية والموضوعية تجاه أنفسنا وتجاه الآخرين ممّن نقاسمهم الهواء والماء والطعام والشراب، حتى لا نسقط في خطّ العصبية العمياء، بل لنتحرك على أساس نظم وخطوط وقواعد تجعل من المجتمع جسماً واحداً، ينطلق كلُّ أفرادهِ لتحقيق الأهداف الكبرى للمعنى الاجتماعي في المجتمع الذي يؤكّد قضاياهِ الكبرى، كما يؤكّد للأفراد قضاياهم الحيوية.. ولا بدّ أيضاً من أن نعقلن السياسة، حتّى لا تكون انفعالاً وحالة طارئة وعاطفة، بل لتكون خطة تدرس كل حاجات الإنسان وأهدافه ووسائله بطريقة عقلانية تحسب حساب القوة والضعف، والربح والخسارة، والبداية والنهاية.

ولذلك فإنّ عقلنة السياسة تفرض أن لا يستقلّ بالسياسة أفراد ينطلقون من

خلال ذاتية فكرهم، ليتبعهم الناس تصفيقاً وتهليلاً وتكبيراً واتباعاً أعمى. إن عقلنة السياسة تعني أن يكون لكل شخص ممن تتصل حياته بالسياسة فكرٌ سياسيٌّ وخطٌ سياسيٌّ، وأن يتعرّف مواقع السياسة عندما يرتبط الداخل بالخارج، وعندما تندمج القضايا الإقليمية بالقضايا الدولية، وعندما تتحرك مصالح المستضعفين في مواقع مصالح المستكبرين. أن لا تكون السياسة تقليداً، بل تكون إنتاجاً وإبداعاً. أن لا نتحرك لأن الآخرين يريدون لنا أن نتحرك، بل لأننا نحن نريد ذلك، ولأن الآخرين الذين ربما يملكون موقعاً في مركز القيادة لا بدّ لهم من أن يتكاملوا معنا.

وعندما يسير الإنسان على هدى العقل المستتير فإن ذلك يمكن أن يهيئ له مستقبلاً كبيراً في مستوى القوة وفي مستوى العنفوان. وقد ورد عندنا حول مسألة التفكير، الذي هو نتيجة العقل: «تفكر ساعة خير من عبادة سنة»؛ لأن هذه الساعة تضيء للإنسان معنى عبادته ومعنى إيمانه ومعنى حياته، كما يؤكد السيد.. ولذلك كان الواجب يقتضي من كل الناس - وبخاصة من هم في مواقع الدعوة والتربية والقيادة والتخطيط - أن ينمّوا عقولهم بالفكر والتأمل والتجربة المستمرة والممارسة العقلية النقدية الواعية، وأن يدرسوا كلّ خطوة ليتعرفوا إيجابياتها وسلبياتها، وأن يبتعدوا عن التقليد والتبعية والتلقين.

ونلاحظ أن السيد فضل الله يركّز دائماً - في كل أفكاره وحركته المرجعية الدعوتية - على أهمية استخدام العقل والمنهج العقلي في كل ما يتعلّق بشؤون الإنسان الخاصة والعامة. وهو يضرب المثال النبوي التالي، الوارد في القرآن؛ لإظهار الفرق بين استخدام المنهج العقلي الهادئ وبين اتباع أساليب الانفعال والتوتر النفسي والعملي.. فقد تحدث الله سبحانه وتعالى في بيانه للنبي محمد ﷺ، عندما كان قومه في مكة يثيرون الغوغاء حوله، فينطلق أحدهم في مكة ليقول عنه: إنه مجنون، فتتطلق بذلك الهتافات، فالله سبحانه وتعالى علّم النبي محمد ﷺ الأسلوب العقلاني الذي يحاول به إثارة التفكير بعقل هادئ.. فهناك قضية واحدة تُمثّل المنهج في فهم الأشياء، المنهج الذي يستطيعون من خلاله أن يفكروا باستقلالية وموضوعية وبطريقة علمية، فقال لهم - على لسان القرآن -: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْطُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَ خِزْفٍ وَمَنْ يَنْصُرْكُمْ فَبِمَا كُنْتُمْ تَتَّقُونَ﴾ (سبأ: ١٣٦). على لسان القرآن -: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْطُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَ خِزْفٍ وَمَنْ يَنْصُرْكُمْ فَبِمَا كُنْتُمْ تَتَّقُونَ﴾ (سبأ: ١٣٦).

(٤٦)، فأراد لهم أن ينفصلوا ويتفرقوا، فرداً فرداً واثنين اثنين، عن ذلك التجمع المحموم الذي ينطلق بوحى العصبية العمياء، والذي يتحرك فيه الأفراد من خلال الحمى التي تسود كل مشاعر المجتمع وأحاسيسه، ليتفكروا ما بصاحبهم من جنة، ولكنه النبي الذي يريد لهم الهداية إلى طريق الخير في الدنيا والآخرة.

من هنا يريد السيد فضل الله من جماهير الأمة أخذ درس عملي من هذا التوجيه العقلاني الرباني - إذا صح التعبير - في كل واقعه السياسي والاجتماعي والاقتصادي؛ إذ هناك ما يسمى في علم النفس بمصطلح (العقل الجمعي)، ويقولون: إن الفرد عندما يكون ضمن الجماعة فإنه يتحرك بشكل يختلف عما لو كان فرداً، بحيث يتأثر الفرد بالجماعة؛ لأن الجماعة عندما تسيطر على الساحة فإنها تجعل الإنسان ينجذب غريزياً إلى ما تطرحه، فيفقد بذلك استقلاله الفكري، ويصبح جزءاً من الحمى الجماهيرية..

ويشير السيد فضل الله هنا - في معرض شرحه للآية السابقة - إلى أن الله سبحانه وتعالى علم رسوله أن يقول لهم: إنكم لا تستطيعون التفكير باستقلال، سواء قلتم: إني مجنون أو عاقل، ما دتم تعيشون الحمى العصبية والعدوانية التي تسيطر عليكم من خلال بعض الأشخاص، فتتلقون كما ينطقون، وتهتفون كما يهتفون، فارجعوا إلى عقولكم.. ﴿أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ﴾ يعني أن تفتحوا على الحقيقة أمام الله سبحانه وتعالى، بعيداً عن أية مؤثرات عاطفية أو انفعالية وما إلى ذلك، ﴿مَثْنَى﴾ اثنين اثنين، ﴿وَفَرَادَى﴾ واحداً واحداً، ﴿ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جُنَّةٍ﴾؛ لأن الفرق بين العاقل والمجنون هو أن العاقل يتكلم بطريقة عقلانية منطلقة من قاعدة فكرية وخط دقيق متوازن، ويتحدث بحسب دراسة الظروف المحيطة والقضايا التي تثار في المجتمع، فيختار ما ينفع المجتمع.. والنبي ﷺ يقول - بحسب القرآن -: ادرسوا كلماتي وطريقتي في التعامل والدعوة دراسة موضوعية هادئة، لتعرفوا أن ﴿مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جُنَّةٍ﴾، فكل ما فعلته هو أنني أنذرثكم في شرككم وكفركم وفي تمردكم على الله وفي عبادتكم للأصنام: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾^(٧).

ويتحدث السيد فضل الله في إحدى مواعظه عن حالة الاستقلال الروحي والفكري للإنسان، وأهمية بناء قناعة وإيمان ذاتي حقيقي حرّ وغير تابع لهذه الجهة

أو تلك، أي إنه يدعو إلى رفض التقليد والتبعية كحالة مضادة للعقل والتفكير العقلي، وذلك من خلال هذا الحوار القرآني الذي يعرض الله تعالى لنا فيه ماهية الحوار الذي يدور بين الجيل الأول والجيل الآخر يوم القيامة، عندما يكون الجيل الأول جيلًا ضالاً فيفرض ضلاله على الجيل الآخر؛ لأن الجيل الآخر يتبعه ويسير في مسيرته ويقلده في كل شيء، كما درج عليه الكثيرون من الناس في أنهم يقلدون آباءهم في عاداتهم وتقاليدهم وأفكارهم، من دون أن يناقشوها، ومن دون أن يتأملوا فيها، كما لو كان آباؤهم معصومين.. ويرصد السيد فضل الله هنا - من خلال متابعتة الدقيقة لحركة المجتمع - كيف أنه لا يزال فريق من الناس في عالمنا هذا عندما تحدثهم عن عاداتهم التي ساروا عليها، وأنها عادات ضارة ومتخلفة، يقولون: هذه عادات آبائنا وأجدادنا، وأنهم غير مستعدين للدخول في مناقشة. هذا هو الذي يجعل الأجيال الجديدة تدخل في الضلال، بلحاظ الأجيال القديمة.

ويؤكد السيد فضل الله - في هذا المجال - على أن القرآن الكريم واجه وحارب هذه المسألة، وطالب الناس بعدم الخضوع لها، وتحدث عن هؤلاء الذين إذا سُئِلُوا عن ما هم فيه من الكفر والضلال قالوا: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ (الزخرف: ٢٣)، أي نحن اتبعنا آباءنا، وقد ربانا آباؤنا على هذه العادات والأفكار والتقاليد.

وينقل لنا الله سبحانه وتعالى عن الأنبياء عندما كانوا يقفون ضد هذه الفكرة: ﴿قَالَ أُولُو جِثَّةٍ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ﴾، كان آباؤكم يفكرون بهذه الطريقة، فما رأيكم أن آتيكم بطريقة أخرى أكثر وعياً وهدايةً وصواباً وصحةً مما درج عليه الآباء؟ ﴿قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾ (الزخرف: ٢٤)، لن نناقش. وفي آية أخرى يقول الله تعالى: ﴿أُولُو كَانٍ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (المائدة: ١٠٤)، يعني حتى لو كانوا جاهلين وكنتم مثقفين، هم لم يتعلموا وأنتم تعلمتم، مثلما قال إبراهيم لأبيه: ﴿يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي﴾ (مريم: ٤٣)، هذا العلم الذي عندي ليس موجوداً عندك. والجاهل يجب أن يتبع العالم، وليس على الصغير أن يتبع الكبير، فقد يكون الصغير أكثر علماً من الكبير.

وفي تفسيره وتحليله القرآني لهذه الظاهرة يتحدث السيد فضل الله عن أن الله يعطينا صورة عما عليه هؤلاء الناس، عندما تلتقي هذه الأجيال الكافرة أو الضالة في النار، وكيف يسير الحوار بينهم، يعني كما يحصل حوار بين أهل الجنة وأهل النار يحصل حوار بين أهل النار أنفسهم، وقد حدثنا الله عن هؤلاء كيف كانوا منحرفين عن خط الهدى بقوله: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِباً﴾، أي نسب إلى الله شيئاً لم يقله ولم يشرعه، ﴿أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ﴾ (يونس: ١٧)، أو أنه عندما جاءه الرسل وتلوا عليه آيات الله كذب بها ولم يصدقها ورفضها، ﴿أُولَئِكَ يَنَالُهُمْ نَصِيبُهُمْ مِنَ الْكِتَابِ﴾، يعني نصيبهم من المسؤولية.. ﴿حَتَّى إِذَا جَاءَهُمْ رَسُولُنَا يُخَوِّفُونَهُمْ قَالُوا أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾، أين هؤلاء الناس الذين كنتم تعبدونهم من دون الله، والذين كنتم تتبعونهم وتطيعونهم في معصية الله؟ دعوهم يخلصوكم، نحن نريد أن نقبض أرواحكم الآن، فليخلصوكم إذا كانوا هم شركاء لله تعالى، ﴿قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا﴾، ليسوا موجودين، ﴿وَشَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ﴾، عندما وجدوا أنه لا يوجد أحد من كل هؤلاء الذين عبدوهم وأطاعوهم في معصية الله، فلم يجدوهم عند الحاجة وعند الحسرة، ﴿قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ فِي النَّارِ﴾، يعني أن هناك ممن كان قبلكم من الإنس والجن من ساروا على خط مسيرتكم في أنهم عبدوا أشخاصاً من دون الله، وأطاعوهم وعصوا الله، ادخلوا معهم في النار، ﴿كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا﴾، يعني كل جيل يدخل إلى النار يستقبله هذا الجيل باللعن، ﴿حَتَّى إِذَا ادَّارَكُوا فِيهَا جَمِيعاً﴾، يعني اجتمعوا فيها والتقى كل جيل مع الجيل الآخر، ﴿قَالَتْ أَخْرَاهُمْ لَأُولَاهُمْ﴾، قال الجيل الجديد للجيل القديم، عندما أرادوا أن يتخلصوا من المسؤولية بأية طريقة، وأرادوا أن يحملوا المسؤولية لهؤلاء الذين سبقوهم بالضلال، وتركوا تأثيراتهم الفكرية والعملية عليهم، قالوا: ﴿رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا﴾، هؤلاء السبب في ضلالنا، لولا ضعفهم ووسوستهم واستغلالهم للظروف الصعبة التي كنا نعيشها، ولولا استكبارهم واستضعافنا، لكننا سرنا على الخط الصحيح، ﴿هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا فَآتِهِمْ عَذَاباً ضِعْفاً مِّنَ النَّارِ﴾، آتاهم عذاباً لأنهم ضالّون، وعذاباً آخر لأنهم أضلّونا، فهم قاموا بجريمتين، فماذا كان الجواب؟ ﴿قَالَ لِكُلِّ ضِعْفٍ﴾، كل فريق أضلّ الفريق الذي بعده، ﴿وَلَكِنْ لَا تَعْلَمُونَ﴾؛ لأن الله خلق لكم عقلاً كما

خلق لأولئك عقلاً. فلنفرض أنك ورثت بعض الأفكار، ولكن الله أعطاك عقلاً، فلو أنك ما زلت صغيراً لكنت غير مكلف ولا تستطيع أن تفكر، لكن عندما يكتمل عقلك وتفتح ثقافتك تصبح قادراً على مناقشة الأمور، فمثلما تناقشون بعضكم بعضاً تستطيعون أيضاً أن تناقشوا الأجيال التي سبقتكم، فلماذا لم تفكروا؟ إن الله أعطاكم عقلاً فلماذا لم تستخدموه ولم تعقلوا به الأشياء؟ والله أعطاكم سمعاً فلماذا لم تستمعوا إلى آيات الله؟ والله أعطاكم بصراً فلماذا لم تبصروا آيات الله في الكون ولم تقرأوا القرآن والوحي؟ ﴿وَقَالَتْ أُولَاهُمْ لَأُخْرَاهُمْ﴾، أجابوهم: ﴿فَمَا كَانَ لَكُمْ عَلَيْنا مِنْ فَضْلٍ﴾، نحن لسنا مسؤولين عنكم، فهناك فرق بيننا وبينكم، فالله أعطانا عقلاً لم نستعمله أو استعملناه في الشر، وأنتم أعطاكم الله عقلاً واستعملتموه في الشر أيضاً، فلماذا اتبعتمونا؟ نحن نستطيع أن نضغط على أجسادكم، وأن نضغط عليكم في حاجاتكم، ولكننا لا نستطيع أن نضغط على عقولكم، ﴿فَمَا كَانَ لَكُمْ عَلَيْنا مِنْ فَضْلٍ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ﴾ (الأعراف: ٣٧ - ٣٩)، فكل جيل يتحمل مسؤوليته.

وعلينا أن نعرف من خلال ذلك كله حقيقة جوهرية، وهي أن على الإنسان أن يعتبر أن عقله هو حجة الله عليه، فالله خاطب عقلك، وجعل العقل أساساً في أن يثبثك إذا سرت على خط الهدى، أو يعاقبك إذا سرت على خط الضلال، وقد ورد في الحديث عن النبي ﷺ: «إن الله لما خلق العقل قال له: أقبل، فأقبل، ثم قال له: أدبر، فأدبر، ثم قال: وعزتي وجلالي، ما خلقت خلقاً أعز علي منك»، يعني أن العقل الذي وهبه الله للإنسان هو أعز الخلق عليه، وأحب الخلق إليه؛ لأن العقل هو الذي يدرك الحقائق، فبالعقل نعرف ربنا، وبالعقل نعرف نبينا، وبالعقل نعرف الحق من الباطل، ونعرف الحسن من القبيح، فهو الذي يربطنا بالحقيقة، ويبعدنا عن الخرافة وعن الباطل، «إياك أمر، وإياك أنهى»، فهو يخاطب عقلك، حتى يقول لك عقلك: لا بد لك أن تستجيب لهذا الأمر؛ لأن الله عليك حقاً في الطاعة، ولأن المعصية تمثل التمرد على الله، وفي ذلك العقاب الذي تستحقه من الله سبحانه وتعالى، «وبك أثيب»، عندما يتحرك عقلك في خط الحق وفي خط الهدى والصواب، «وبك أعاقب»، عندما ينحرف العقل عن الطريق المستقيم.

وعلى ضوء هذا يؤكد السيد فضل الله دائماً أنّ على الإنسان أن ينمي عقله بالتفكير والتأمل والتجربة والقراءة والحوار. فكما ينمي جسده يومياً بالأكل والشرب النافع والمفيد الذي يحتوي الفيتامينات، ويبتعد أيضاً عن الأشياء المضرّة حتى ينمو جسده نمواً طبيعياً، كذلك لا بد لنا من أن نربّي عقلنا بأن نفكر في كلّ شيء يعرض علينا، وأن نستفيد من تجاربنا وتجارب الآخرين.. ويدعو السيد فضل الله كل الناس إلى أن يمتلكوا ويحوزوا العلم النافع، كلّ بحسب ظروفه وأوضاعه؛ لأن العلم معرفة بالنفس والحياة والواقع والطبيعة والمحيط السياسي والاقتصادي الذي نعيشه حاضراً، أو يمكن أن نخطّط لنعيشه في المستقبل القريب أو البعيد.

والعقل - في نظر السيد فضل الله - هو المعيار الحقيقي للوعي والتخطيط والبناء الحضاري والإنساني المزدهر والمتطور في كل مفرداته ومواقعه. والواجب يقتضي من الجميع - وخصوصاً مَنْ هم في مواقع المسؤولية - أن يعملوا على تنمية عقولهم، وأن يسألوا عن كل ما يمكن أن يسمعه من كلام، وأن يناقشوا ما يعرض عليهم من أفكار، حتى يقتنع العقل بها أو يرفضها. لهذا كونوا أحراراً. ومشكلة كثير من الناس أنهم عميان، لا عمى النظر، كما يقول القرآن: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (الحج: ٤٦)^(٨).

وحول العلاقة بين العقل ووجود الخالق يتحدث السيد فضل الله مؤكداً أنه لا يمكن تصور وجود عقل يحترم نفسه لا يؤمن بالله..؛ لأن مسألة وجود الله تمثّل العنصر الذي يبرّر وجود الكون، لأننا لو درسنا طبيعة هذا الكون المادية فإننا نجد أن كل مفردة من مفرداته لا تحمل في داخلها جذوراً حتمية لوجودها. ولكن المناطقة أو الفلاسفة يقولون: «إن الممكن هو الذي لا يكون وجوده ضرورياً، وعدمه ليس ضرورياً»، يعني لو لم يوجد فلا مشكلة، أي لو فرضنا أن الجبال لم تكن موجودة فهل هناك حتمية تفرض وجودها بحسب طبيعتها، أو كان وجودها ليس حتمياً، وعدمها ليس حتمياً، فهل يمكن أن توجد؟ ولو انطلقنا للبحار وللأنهار وللإنسان وكل هذه الكائنات... هل وجودها حتمي أم ليس حتمياً؟ هل عدمها حتمي أم ليس حتمياً؟... وهكذا، فإذا كانت كل الأشياء تتساوى فيها فرضية الوجود والعدم فمن الذي يرجّح جانبها الآخر؟ فإذا أن تكون الأشياء بحسب طبيعتها تحمل في داخلها

حتمية الوجود فنقول: إنها حتمية في ذاتيتها؛ أو إن كل الأشياء تتساوى عندما ندرسها في ذاتها من حيث الوجود والعدم، وعند ذلك فإن فرضية الوجود تساوي فرضية العدم، الأمر الذي يتطلب وجود قوة من خارج ذاتها يغلب جانب الوجود على جانب العدم. إن هذه القوة هي الله تعالى... وهناك من الناس من يسأل عن الله مَنْ أوجده؟ هل أوجد نفسه؟ من الطبيعي أنه لو لم يكن الإله لما كان هناك كون. كون فرضية وجود الإله هي التي تبرّر وجود الكون. وإذا كنا نعرف بأن الكون ممكن؛ لأنه تحت تجربتنا، إلا أننا لا نستطيع أن نقول بأن الله ممكن؛ لأن الله ضروري في تبرير الكون، ولذلك يجب أن يكون الله واجب الوجود، فهو يختزن في داخل ذاته حتمية وجوده؛ لأننا عندما نريد أن نتسلسل، نقول: إن الكون خلقه الله، ولنفرض مثلاً أن هذا الذي نسميه الله خلقه شخص، وهكذا، فلا بد - في النهاية - من أن نصل إلى شيء ثابت، ولا نظلّ معلقين في الهواء... لا بد أن نصل إلى مصدر الخلق، وإلا لا نجد شيئاً. فإذا لا بد أن يكون الله (واجب الوجود)، وكل شيء نتصوره (ممكن الوجود) فهو ليس الله. فالله سبحانه هو الذي نتصوره عندما نسير مع سلسلة الفرضيات إلى آخر السلسلة. فلماذا يشك الناس في هذه المسألة؟! وفي الواقع أنا أحتاج إلى خالق لأن وجودي ليس وجوداً ينطلق من حتمية ذاتية، فلو لم أوجد لما كانت هناك مشكلة، ولو وجدت لما كانت هناك مشكلة، لكن الله لو لم يوجد لما وجد الكون.

فالعقل لا بد أن يميّز من خلال الفطرة السليمة، ومن خلال التجارب؛ لأن هناك عقل التجارب، وعقل الذات، وكلاهما ينطلقان من عند الله سبحانه وتعالى. لكن البعض لا يستسلم لفطرته، ولا يستسلم لدراسة موضوعية للمسألة، فنحن لا نريد أن نقول للعقل: سلّم من دون أساس، بل نقول للعقل: شكّك في كل شيء؛ لأن الشك طريق العقل، علماً أن الأسلوب القرآني مع الكفار كان أسلوب الشك: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (سبأ: ٢٤). ومعنى ذلك أن الله يعلم النبي ﷺ أن يكون أسلوبه هو أن يقدم نفسه للطرف الآخر شاكاً، وهو ﴿الَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ﴾ (الزمر: ٣٣)، لكنه أسلوب حوار يشمل شكاً آخر، فإذا انطلق شخصان يبحثان عن الحقيقة فسيلتقيان باليقين، وفي هذا المجال نحن نقول: إن هناك شكاً سلبياً وشكاً إيجابياً، والشك السلبي هو شك الإنسان الذي يريد أن يشك ولا يريد أن

يتحرك، والشك الإيجابي هو الشك الباحث، وهو الشك المتأمل، ولا بد أن يصل إلى نتيجة^(٩).

وأما على صعيد العلاقة بين العلم والدين فقد حفلت أحاديث وندوات وكتب السيد فضل الله بالكثير الكثير من البحوث والتحليلات والتعليقات والاستشهادات الدالة على أهمية موقع العلم والعلماء، وعلى الدور المميز والحيوي الذي ينبغي أن يقوم به ويلتزمه العلماء في الإسلام، وعلى أفضلية العالم على الجاهل بدرجات كثيرة. والعلم الذي يتحدث عنه السيد فضل الله هنا لا يقتصر على الدين، وإنما يتعداه إلى العلم الطبيعي المادي الذي حققت البشرية من خلاله تطورات وقفزات نوعية هائلة في مسيرتها الحياتية. ويلاحظ السيد فضل الله هنا أن المشكلة كانت تتحرك - على صعيد التاريخ الإسلامي في مواقف المسلمين أو مواقفهم - في خطين: مشكلة عمل بدون علم، ومشكلة علم بدون عمل. فهناك الكثيرون في هذا التأريخ تخشع لتقواهم وإخلاصهم، ولكنك تكتشف أنها تقوى تفتقد عمق الوعي، أو أنه إخلاص افتقد العلم والمعرفة، وهؤلاء كثر في مجتمعنا الإسلامي. وقد عاش هذا المجتمع ولا يزال الكثير من مشاكل هؤلاء؛ لأنهم قد حصلوا على الثقة الاجتماعية بين المسلمين من خلال عملهم فتفرض هذه الثقة على الواقع الإسلامي جهلهم.

وهناك الأشخاص الذين يملكون العلم كأرحب ما يكون العلم، ولكنهم لا يملكون العمل، ولا يملكون مسؤولية هذا العلم ورسالته إلى المجتمع من خلال ما يفرضونه عليه بالثقة بهم من خلال علمهم، ولكنهم يسيئون إلى مسيرته من خلال انحراف خط العلم عندهم عن خط العمل... ولعل الكلمة المشهورة التي لم ندقق في سندها عن أمير المؤمنين عليه السلام «قصم ظهري اثنان: جاهل متسلّك؛ وعالم متهتك» تمثل واقع المسيرة الإسلامية كلّها... وقد عالج رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمة من أهل البيت عليهم السلام ذلك كلّ. ففي الخط الأول، وهو العمل بغير علم، نقرأ في الحديث عن بعض أصحاب الإمام جعفر الصادق عليه السلام قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: العالم على غير بصيرة كالسائر على غير الطريق، لا تزيده سرعة السير إلا بعداً». فعندما تبدأ خط السير عليك أن تعرف الطريق الذي تسير فيه، والهدف الذي تسعى إليه؛ لأنك عندما لا تعيش ثقافة المسيرة في بداياتها وخطوطها فقد يخيل إليك أنك تسير في الطريق الذي يصل

بك إلى الهدف، وإذا بك تسير في الطريق الذي يصل بك إلى ما هو ضد الهدف. ولذلك فقد تكتشف وأنت في نهاية الطريق أنك ابتعدت عن الطريق أكثر لأنك كنت أقرب إليه في البدايات، ولكن عندما انطلقت تلك البدايات في خط الانحراف فإنك ابتعدت عن الطريق كثيراً، ولو وقفت لاستطعت أن تهتدي أكثر.

ويورد السيد فضل الله حديثاً آخر عن بعض أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، وهو (حسين الصيقل)، ليدعم نظريته للعلاقة العملية بين العلم والعمل، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا يقبل الله عملاً إلا بمعرفة». فالله تعالى يريد منا أن نعرف من قبل أن نعمل؛ لأن العمل ليس مطلوباً في ذاتيات العامل في ما ينطلق به، ولكن العمل المطلوب هو الذي يجسد الفكرة... فالمطلوب - كما يؤكد السيد فضل الله في شرحه للنص السابق - هو أن تتحرك الرسالة في الواقع، فإذا كنت تجهل الرسالة فإن معنى ذلك أن ما يتحرك في الواقع باسم الرسالة ليس هو الرسالة.

منهجية السيد فضل الله في تحليل ودراسة العقل والتفكير العقلي

على ضوء ما تقدم يمكننا أن نحدد هنا بعض المعالم الفكرية للمنهجية التي يعتمد عليها السيد فضل الله في موقفه العملي من مسألة العقل والعلم والعلاقة بينهما وبين المسألة الدينية:

أ. العقل هو معيار وحجة ورسول باطني داخلي. وهو جوهر روحاني وهبة من الله تعالى للإنسان.

ب. العقل مصدر أساسي من مصادر التشريع الإسلامي، وما يحكم به العقل يحكم به الشرع، والعكس صحيح.

ج. العقل أساس تطور الإنسان والمجتمعات والحضارات والأمم.

د. تغذية العقل وتنميته لا تتم إلا من خلال التأمل والتفكير والتدرب واكتساب الخبرات العملية الميدانية في كافة المواقع الحياتية، على المستوى الشخصي أو الاجتماعي.

هـ. العقل المؤهل والمدرب هو القادر على تأويل النص الديني المتشابه بعد عرضه على محكم الكتاب.

و. العقل قادر على التمييز والتفريق بين الحسن والقيبح، بين الحق والخير، إذا

ما ترك على فطرته وسليقته الأولى. أي إن للأفعال حسناً أو قبحاً ذاتياً وقبل ورود الشرع، وإنَّ بإمكان العقل أن يدرك ذلك، فالعدل - مثلاً - حسن في ذاته، والظلم قبيح في ذاته، وبمقدور العقل أن يدرك حسن ذاك وقبح هذا.

ز - الإدراك العقلي يمكنه القيام بأعمال التجزئة والتحليل والاستنتاج والحكم ومعرفة المفاهيم الكلية والإبداعية العامة؛ لفهم معايير البناء والتكامل، وإدراك الحقائق والقوانين الخاصة والعامة.

ح - العلاقة بين النص والعقل علاقة تكاملية منتجة وفاعلة، وليست علاقة تنافرية متضادة. صحيح أن هناك فارقاً (ذاتياً) في جوهر الممارسة العملية تنتج نوعاً من التمايز المنهجي بين مرجعية العقل ومرجعية النص، ولكنَّ هذا الحدَّ الفاصل أو الفارق التطبيقي العملي لا ينعكس سلباً على دور كلٍّ منهما، بل يجعل منه تمايزاً إيجابياً منتجاً كما ذكرنا.

ط - يشير السيد فضل الله رحمته الله على الدوام إلى الأهمية الكبرى لتلك العلاقة التفاعلية التكاملية بين النص والعقل من خلال هذا الحديث - (الذي يركز سماعته عليه، ويكرره باستمرار في معظم أحاديثه وندواته؛ نظراً لأهميته في حياتنا) - المروي عن الإمام الكاظم عليه السلام: «إنَّ لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة؛ وحجة باطنة. فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة عليهم السلام؛ وأما الباطنة فالعقول..»^(١٠). أجل إنَّ هذا التمايز لا يصل إلى مستوى القطعية أو التضاد والتناقض المنطقي بين المنهجين، بل إنَّ افتراض هذا التناظر أو التضاد بين المنهجين - كما يبدو من بعض المثقفين - ليس بريئاً، ولا هو مجرد اشتباه، بل هو متعمَّد، يهدف إلى الإيحاء بأنَّ اتباع النص الديني هو عمل غير عقلائي، ولا يملك مشروعية في نظر العقل. ووجه الخلل أو المغالطة في افتراض التضاد بين المنهجين المشار إليهما، كأنما هما خطان متوازيان لا يلتقيان، واضحٌ لا يكاد يخفى؛ فإنَّ العقل هو الذي يقود إلى الإيمان بالوحي، وهو الذي أرسى أساس حجية النص، فكيف ينافيه أو يضاده؟ وهل ينافي أو ينفي الشيء ذاته؟ وفي المقابل فإنَّ الوحي يلعب دوراً مهماً في مؤازرة العقل وترشيده وإعادته إلى صفائه الفطري عندما تملوه التراكمات وتغزوه المؤثرات فتشوش رؤيته وتعرقل فاعليته وتمنعه من بلوغ غاياته في اكتشاف الحقائق. وقد كان أمير المؤمنين عليه السلام واضحاً عندما أكَّد على أنَّ واحدة

من مهام الأنبياء والرسول أنهم ينفضون الغبار ويزيلون الركام عن العقل، قال ﷺ في أول خطبة من خطب نهج البلاغة، وهو بصدد بيان مهام الأنبياء ووظائفهم: «ويثيرون لهم - أي للناس - دفائن العقول». وقد نبهت العديد من الروايات إلى ضرورة التفريق بين العقل والشيطنة، وعدم الخلط بينهما، في إشارة واضحة إلى إمكانية انحراف العقل أو تشابه الأمور بين مقتضيات العقل والوساوس الشيطانية. ففي الحديث عن الإمام الصادق ﷺ، وقد سئل عن العقل؟ قال: «ما عبد به الرحمن، واكتسب به الجنان». وهنا سأل الرواي عما كان لدى معاوية، وهو المعروف بدهائه، فقال ﷺ: «تلك النكراء، تلك الشيطنة، وهي شبيهة بالعقل، وليست بالعقل»^(١١).

إننا نلاحظ على منهجية السيد فضل الله في تناوله لقضايا الحياة المعاصرة على تنوعها واختلافها وتناقضاتها وتعدد مشاربها واختلاف انتماءات أصحابها أنه يركز على العقل المتفاعل - (بالدعم والتكامل والموازنة) - مع النص، فأنت تراه مستخدماً لسلطة العقل على النص لتفسيره وشرح مضامينه والنفاذ العميق إلى جوهره وحقيقته. والمهمة الأخطر والأهم للعقل - وللتفكير العقلي الذي يمارسه السيد فضل الله في تفسيره للنص ووعيه لقضايا الحياة استناداً للنص المفسر عقلياً - أنه يشكل مصفاة للنص، ومعياراً في قبوله أو رفضه إن لم يكن النص ذا مستند قطعي، أو تأويله إن كان كذلك. والوجه في هذه المرجعية المعيارية أن العقل عندما تتوفر شروط فعاليته، بأن يكون قطعياً، وبعيداً عن الهوى والمؤثرات، فإنه يعتبر وحياً داخلياً، كما جاء في حديث الرسول الكريم: «العقل حجة باطنة»، أي رسول من الداخل، مما يجعل من العقل أساس حجية النص والوحي، ولا يمكن بناء أو تشكيل معرفة دينية إلا على أساس العقل. وأما الوحي (حامل النص) فإن دوره أن يكون موجهاً ومرشداً للعقل؛ لأن هناك كثيراً من المعارف الدينية الاعتقادية التي لا عمل ولا دور أساسياً للعقل فيها، كما هو الحال في الحقائق الغيبية المرتبطة بعالم الآخرة، التي يقف العقل إزاءها موقف المحايد، لا ينفي ولا يثبت، تاركاً المجال أمام النص ليخوض في غمرات هذا الميدان... وبشكل عام يمكن أن نقول: إن النص كما هو بحاجة إلى العقل في تأكيد مرجعيته وإثبات حجيته، وفي تقييم نتائجه الاجتهادية فإن العقل بدوره يحتاج إلى النص في تحسين ظروف عمله وترشيده وإزالة العوائق من أمامه^(١٢).

وإذا ما عدنا قليلاً إلى بدايات نشوء علم الكلام والفلسفة في الإسلام فإننا سنجد أن اعتماد كثير من علماء الإسلام وفلاسفته على العقل والإدراكات العقلية هو الذي أدى إلى تشكيل وصياغة أولى المعارف الكلامية التي كان لها دور كبير في إثبات مجمل العقائد المتعلقة بالإسلامي، وذلك بالاستناد إلى البرهان العقلي، كما قلنا، كما هي الحال بالنسبة لإثبات الصانع «واجب الوجود»، أو في مسائل عقدية أخرى، من قبيل: «وجوب النظر والمعرفة»، أو «وجوب إطاعة المولى»، فإن هذه القضايا تعتمد على حكم العقل، ولا دور للشرع فيها، وإلا لزم التسلسل. وأما سائر العقائد، كالاعتقاد بالمعاد أو الإمامة أو العصمة أو غيرها، من أصول العقائد أو فروعها، فإنها لا تستغني في إثباتها عن العقل، وإن أمكن إثباتها عن طريق الوحي أيضاً.

وبالنتيجة نلاحظ أن السيد فضل الله يحتفظ للعقل بمكانة خاصة، ودور مفصلي ومرجعي مهم في تشكيل وصياغة مفاهيم وتصورات المعرفة الدينية، على الرغم من وجود حالة من الرفض الذاتي لدى الكثير من الفرق الإسلامية لأي دور عقلي في الميدان التشريعي والاعتقادي، مما ساهم في تعزيز ودعم الاتجاهات الظاهرية اللاعقلية في التاريخ الإسلامي، التي تجمّدت عند النص. قرأنا سنة . من دون أن نعطي للعقل حقه في التحليل والفهم والوعي. وقد أوقع هذا النزوع اللاعقلي تلك الفرق في شرك القول بالتجسيم أو التشبيه. ولا مجال هنا للتوسع في الحديث عن ذلك.

العلاقة بين العلم والأخلاق في ضوء موقف السيد فضل الله منهما

ينطلق السيد فضل الله في إدراكه للعلاقة القائمة بين الأخلاق والأحكام القيمية الأخلاقية العليا في الحياة من جهة، وبين العلم والأحكام العلمية والعقلية والمعرفية من جهة أخرى، من قاعدة أساسية، هي أن الإنسان موجود أخلاقي. وهذه قاعدة مطلقة. وإنّ القيم الأولية والأساسية الأخلاقية، كالعدل والحرية والسعادة والتكامل، هي قيم مطلقة. وهذا الكائن الأخلاقي يستمد وجوده وقيمه الأخلاقية وأحكامه الأخلاقية العملية - في المبدأ والأصل - من الإيمان بالله تعالى، باعتباره واجب الوجود ومصدر الواجبات. وإن طاعة أي أمر أخلاقي تستمد مشروعيتها من استلزام وطاعة الواجبات الإلهية.

وبالنظر إلى ذلك فإن الأخلاق والأوامر والقيم الأخلاقية لا يمكن أن تبنى على

قاعدة المصالح والمفاسد^(١٣)؛ لأن المقاييس والأحكام الأخلاقية تحدّد لنا ما هو أخلاقي وما هو غير أخلاقي، بغضّ النظر عما يمكن لنا أن نشاهده ونكتشفه من منافع ومغانم وخسارات ومخاطر في الأفعال. وبالتالي فالأحكام العلمية ليست مرتبطة بالأخلاق، من زاوية أن العلم والمعرفة العلمية لا تنتج مقياساً أخلاقياً، حيث إن التطور التقني لا يحدّد لنا مقياس العدالة وأسس المساواة وغيرها من القيم الأخلاقية. إن الأخلاق وما ينبغي فعله ليست خاضعة لمتطلبات التكوين والغريزة، باعتبارها مجموعة أوامر قيمية عليا محمودة في ذاتها؛ لكونها تستمد قوتها وأحقّيتها وحقيقتها من الإلزام الإلهي. وأما مسألة تطبيق القواعد الأخلاقية على مصاديقها الحقيقية فهي ليست شأنًا من شؤون العقل العملي (التطبيقي)، وإنما هي نشاط عقلي نظري، ولا يمكن لأحد أن يدّعي أن تطبيق الكبرى الأخلاقية على مصاديقها يفضي إلى علاقة استنتاجية بين الأخلاق والعلم.

من هنا أكّد المتكلمون والعرفاء على أن مجرد الإيمان بأن الله موجود، وإرادته عين ذاته، وأمره عين وجوده، لا يسوّغ طاعة أوامره وامتثال نداء واجباته. بل إن الإيمان بكونه معشوقاً ومطلوباً بالذات، هو بطبيعته لاحقٌ ومؤسّس على حكمة عملية وعقل عملي مدرك للواجبات الأخلاقية. نعم، رحلة العشق والعرفان الحق لا تتأسّس بالطرفة والبداهة، إنما هي رحلة مؤسّسة لاحقة للعقل العملي وتهذيب السلوك والممارسة القائمة على طاعة الواجبات الأخلاقية. إن ما يبرّر عشق الله هو حكمة عملية، يتحلّى بها العاشق، ويجدها أكمل وأعلى في ذات المعشوق^(١٤).

- يتبع -

الهوامش

- (١) راجع: «في عمق السكون»، موقع بينات على الإنترنت: <http://arabic.bayynat.org.lb>
- (٢) راجع: «في عمق السكون»، موقع بينات على الإنترنت: <http://arabic.bayynat.org.lb>
- (٣) يمكن أن نشير هنا إلى أن السيد فضل الله، وعلى الرغم من كونه مرجعاً إسلامياً تحظى مرجعيته بتأييد واسع بين صفوف الناس من مختلف الأعمار والتوجهات، لم يدع يوماً ما بأنه مسؤول أمام الله فقط، بل اعتبر عملياً أن المرجع لا يكون مرجعاً إلا إذا اكتملت مسؤوليته باحترامه للناس، وتحمله للمسؤولية أمامهم، وأنه يحق للمجتمع أن ينتقده، رافضاً كل أشكال التقديس لشخص المرجع. ولذا رأى أن على المرجع أن يجيب المجتمع عن تساؤلاته حتى في قضايا الشخصية في ما يتصل بموقعه ودوره وعمله وكسبه الخاص والعام؛ لأنه بموقعه لا يعود يملك نفسه، وعليه أن يقدم حساباته المختلفة للأمة، انطلاقاً من قول الإمام علي عليه السلام: «لا تكلموني بما تكلم به الجبابة، ولا تتحفظوا بي بما يُحفظ به عند أهل البادرة، ولا تظنوا بي استتقلاً لحق قيل لي، ولا لعدل يعرض علي، فإنه من استنقل الحق أن يقال له والعدل أن يعرض عليه كان العمل بهما عليه أثقل، فلا تكفوا عن مشورة بحق أو مقالة بصدق فإنني لست في نفسي بفوق أن أخطئ، إلا أن يكفي الله مني ذلك».
- (٤) مجلة المنطلق، العدد ٦٣، ١٤١٠هـ، منشور على موقع بينات.
- (٥) من محاضرة العلامة السيد فضل الله حول عوامل تمزق المسلمين وإشكالية الوحدة...، ٢٢/جمادى الأولى/١٤٢٢هـ، الموافق ١٢/٨/٢٠٠١م.
- (٦) جزء من محاضرة تحت عنوان: تربية العقل بين الإيمان وتحديات العصر، ألقاها السيد فضل الله في مؤتمر المبرات السادس عشر، بتاريخ ٣/٧/١٤٢٦هـ - ٧/٩/٢٠٠٥م.
- (٧) راجع: نشرة فكر وثقافة العدد ٣١٤، السنة السابعة، ٤/جمادى الآخرة/١٤٢٤هـ، ٢/آب/٢٠٠٣م.
- (٨) موعظة ليلة الجمعة، بيروت، ٨/٤/٢٠٠٤م.
- (٩) راجع: نشرة فكر وثقافة، موقع السيد فضل الله على شبكة الإنترنت: <http://arabic.bayynat.org.lb>
- (١٠) الكافي ١: ١٦.
- (١١) راجع: العقل والنص، علاقة تكامل لا تقابل، موقع الإنترنت الخاص بالسيد فضل الله.
- (١٢) راجع: العقل والنص، علاقة تكامل لا تقابل.
- (١٣) نذكر هنا أن المصالح والمفاسد - كما صورها بعض الفلاسفة - مدركات بعدية، تتحدد وفق مقاييس الضرر والنفع، وهي مقولات من عالم آخر غير عالم القيم الأخلاقية. أما في واقع الفكر الإسلامي فلا يمكن لتلك المبادئ والأحكام العقلية العملية أن ترتبط بالمصلحة والمفسدة. فالفعل لا يكون أخلاقياً، أي يتصف بالصفة الأخلاقية المحمودة، لدى استجابته لمنطق النفع والضرر، وحسابات الربح والخسارة، وإنما مدى تطابقه وتماثله مع الأمر أو القيمة الأخلاقية ذاتها.
- (١٤) راجع: محاضرة للسيد عمار أبو رغيف حول الموضوع ذاته، موقع السيد فضل الله على الإنترنت.

حركة النبوة في مواجهة الانحراف

قراءة في المنهج التفسيري للسيد فضل الله

أ. برير السادة^(*)

مقدمة

رغم كل ما يقال عن المنهج التفسيري وضوابطه التي تبقيه على تماس مع النص القرآني، فإنه يبقى أسير المنهج الفكري للمفسر بمقدار ما. فمع أن الضوابط التفسيرية مهمة في الحفاظ على الإطار الجامع والمشارك التفسيري لمجمل التأملات القرآنية، غير أنها غير قادرة على تفكيك المنهج التفسيري عن المنهج الفكري. ترى الهرمونيكا أن هناك علاقة تبادلية بين النص والقارئ «والقراءة ليست قراءة النص فقط، بل هي قراءة الذات نفسها؛ لأن القراءة تنعكس في اتجاه الذات أيضاً بفضل التأثيرات النصية، وتفرض على الذات النظر في مسلماتها وافترضاها المسبقة.. وهي أيضاً سيروية لإنتاج المعنى والفهم، تركز بالفعل على المخزون الثقافي الخاص بكل قارئ»^(١).

من هذا المنطلق تتعدد صور التفاسير وتتنوع تبعاً لمنهج المفسر، رغم خضوعها لضوابط التفسير العامة. فمن الإعجاز البلاغي للقرآن، لعبد القاهر الجرجاني، إلى الإعجاز العلمي في القرآن، للدكتور زغلول النجار ومحمد البار... ويرى الدكتور أحمد النيفر أن علاج هذه المشكلة يكمن في بعدين: الأول: التمايز بين ما ينتجه المفسر وبين الفهم الحقيقي لكلام الله تعالى؛ والآخر: الجدل بين الوحي والتاريخ في مستوى المدونة التفسيرية، وفي مستوى النص القرآني نفسه^(٢).

ولعل واحدة من التجارب التفسيرية الجمالية التي اصطبغت بالحركة الرسالية والنضال من أجل الحرية والكرامة تجربة السيد فضل الله، التي سعت لتوظيف

(*) كاتب في الثقافة الإسلامية، من البحرين.

● حركة النبوة في مواجهة الانحراف، قراءة في المنهج التفسيري للسيد فضل الله

مجمل النتاج الديني وربطه بالحركة الرسالية. فالسيد فضل الله يرى أن الحركة الرسالية تعيش نفس ظروف البعثة النبوية، وتواجه نفس التحديات في أشكال جديدة تواكب التطور الزمني الذي نتجت فيه.

القراءة التي سنقوم بها ليست واسعة وشاملة لمجمل النتاج التفسيري للسيد فضل الله، بل هي مستوحاة من كتاب حركة النبوة في مواجهة الانحراف، وهو محاضرات تفسيرية في السور الثلاث: يونس؛ هود؛ يوسف، وهي محاضرات مبسطة كما يقول عنها: «وقد تابعت تفسير القرآن... بأسلوب شعبي مبسط كمحاولة لتوعية الناس بالمفاهيم القرآنية، بحيث يتفهمونه بشكل منفتح قريب إلى أفهامهم»^(٣).

تميزت هذه المحاضرات بسهولة، وبُعدها عن المصطلحات العلمية، والبحوث اللغوية، وأسباب النزول، والبحث الروائي... وسعت لملامسة الواقع في كل نقاط التماس؛ لكونها بحثاً غير تخصصية، تهدف إلى الاستهداء بالقرآن الكريم في حركة الحياة. يقول في هذا الصدد: «الدور دوركم أنتم، أنتم خلفاء الماضين، جئتم بعدهم، ورثتم أرضهم، وأخذتم دورهم، سيطرتم على الأجواء التي كانوا يسيطرون عليها، سرتهم في الدروب التي ساروا فيها، نزلت عليكم الرسالات كما نزلت عليهم... لا تجلسوا لتتجمدوا أمام تجاربهم، خذوا الدرس منهم، واستغرقوا في دوركم أنتم...»^(٤).

مميزات المنهج التفسيري

١- حيوية النص في الحركة الرسالية

يستعيد السيد فضل الله مفردة الحركة في العديد من نصوص هذا التفسير. وهو يؤكد بهذا على أن حياة المؤمن حركة نضالية باتجاه التوحيد ومبادئ الإسلام وتعاليمه. فالحركة الرسالية في رؤية السيد فضل الله أقدر على فهم النص القرآني؛ لكونها تواجه نفس التحديات، والفتن، وآلام المرحلة.. إنها تتذوق وتستشعر الوحي الإلهي للخلاص، «ودائماً يطلب الله تعالى من الإنسان أن يحرك فكره في كل شيء، وأن لا يستغرق في خياله وأوهامه، فإذا حرك فكره قاده إلى حقائق الأشياء...، وإذا عرف حقائق الأشياء فإنه سيعرف حتماً الطريق إلى الهدى»^(٥). ويقول عن الصبر وأهميته في حياة الإنسان الرسالي: «وهذا أيضاً ما يريد القرآن أن يقدمه كدرس

لرسول الله ﷺ عندما كان يعيش المشاكل الصعبة في مكة، خاصة إذا ما عرفنا أن سورة يوسف هي سورة مكية، نزلت على النبي حيث كانت الصعاب تحاصره وتحداه في دعوته، ولهذا فإن سورة يوسف هي السورة التي تعطي الإنسان دروس الصبر، الصبر على الطاعة، والصبر عن المعصية، والصبر على كل ما يبتلى به الإنسان^(٦). ولكن أين تكمن هذه الحيوية؟ لاشك أنها تتمثل في الحضور الزماني والقدرة على استيعاب المفاهيم المعاصرة، والتعاطي مع الواقع بصورة تلبي حاجات الإنسان. «وتؤكد التأملات المعاصرة في النص القرآني حيويته، وقابليته للتجدد، ومرونته في مواجهة التحديات، لتقرر جهود المعاصرين أن ذلك النص لم يُفَضِّ لنا بكل أسرارهِ حتى الآن»^(٧). فحيوية النص سمة بارزة في المنهج التفسيري عند السيد فضل الله. فهو يرى أن النص القرآني حاضر بكل أبعاده الرمزية والدلالية والروحية في مسيرة الإنسان في كل زمان ومكان. لهذا دائماً ما يؤسس لعلاقة معرفية بين النص والقضايا المعاصرة. يقول في تفسير سورة آل عمران: «لأن قيمة القرآن في نقل القصة أنه يحشد أمامنا الأجواء الروحية التي كان يعيشها المسلمون كما لو كنا نعيشها في ذلك العصر. إنه ينقل لنا التجربة حية، وينقدها وهي تتحرك في مراحلها المتقدمة. وهكذا نجد في هذه السورة الكثير من الإحياء الروحية والعملية، وطريقة التعامل مع الآخرين من أهل الكتاب، وذلك في ما ترصده من حركاتهم وأوضاعهم؛ من أجل أن تخلق في نفوس المؤمنين المزيد من الوعي العملي عندما يتحركون في ساحة العمل معهم ومع غيرهم، ثم توحى للمؤمنين بأن سبيل الانتصار والنجاح في الحياة لا يحصل بالاسترخاء والتواكل والكسل والاستغراق في غيبوبة صوفية بعيدة عن الواقع، بل بالعمل الجاد المتحرك الذي يلاحق الحياة من خلال أسبابها الطبيعية التي أودعها الله فيها في ما أودعه من قوانين الحركة في هذه الحياة»^(٨).

٢- مقارنة النص والواقع

لاشك أن الاستغراق في البحوث والدراسات العلمية الخاصة يحيل التفسير إلى نصوص مشفرة تستلزم فك رموزها وإعادة قراءتها، الأمر الذي يحيل النص القرآني المقدس إلى رفوف المكتبات، وخزائن التاريخ، وبطون الكتب، بل ويحصر فهمه بطبقة ونخبة معينة. وهنا ثمة إشكالية تحيط هذه الدراسات، تغرقها في الموسوعات

● حركة النبوة في مواجهة الانحراف، قراءة في المنهج التفسيري للسيد فضل الله

والقواميس اللغوية والفلسفية والروائية، فهي من جهة تغرق في المصطلحات والمفاهيم، ومن جهة تزيد من حجم المسافة بين الواقع والنص القرآني، فتحيله نصاً معقداً، يستلزم أدوات خاصة لاستطاقته وفهمه، واستحضاره في القضايا المعاصرة. وهو ما قد يتعارض في بعض جزئياته مع دعوة القرآن للتدبر والتفكير في سوره وآياته.

من هنا تأتي ضرورة المقاربة بين النص والواقع؛ لاستعادة حيوية النص واستحضاره في الواقع الحياتي. لذا فإن تجربة السيد فضل الله في هذه المحاضرات تعتبر رائدة. فقد حرص على هذا الحضور في تفسيره للعديد من الآيات، والتي سجل فيها تصالهاً بين النص والواقع، فهو دائماً ما يحاول استلهاً طرق التعامل مع التحديات التي تواجه الحركة الرسالية والإنسان الرسالي من خلال الآيات التي يفسرها. يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي﴾: من خلال هذه الآية نستوحي حقيقة اجتماعية سياسية فيما هي مسألة القيادة. صحيح أن القرآن يتحدث عن مسألة الإله والشريك المزعوم للإله، ولكننا نستطيع ومن خلال استيحاء الجو القرآني أن نبرز مسألة مهمة، وهي أنه إذا دار الأمر بين مَنْ يملك العلم والمعرفة والروحانية والاستقامة وبين قيادة ضالة منحرفة، وهي نفسها تحتاج إلى هداية.. لا بد أن نوالي القيادة التي تنطلق من موقع المعرفة والقدرة الروحية والاستقامة.. وهذا ما يجب أن نلتفت إليه في حركتنا الاجتماعية والثقافية والسياسية عندما نريد اختيار القيادة^(٩). ويقول في قصة عاد، وهو يتحدث عن الداعية: «هكذا يريد هو أن يجتذب عقولهم وقلوبهم، ولكنهم ككل مجتمع متخلف لا يحاول أن يستمع بعقل وفكر لمن يدعو إلى الحق والخير، بل يعمل من خلال جهله وتخلفه ليستغرق في ما هو متمسك به، وليهدد الداعية إلى الحق بمختلف أنواع التهديد.. وإننا نجد في واقعنا أمثال ما يحدثنا الله عنهم، وذلك عندما يواجه الداعية أجواء العصبية التي يعيشها الناس، سواء كانت عصبية طائفية أو حزبية أو مذهبية، فيحاول أن يستبدل أجواء العصبية بأجواء الخير والإيمان والعقل، فيعتمد المتعصبون إلى الرد عليه بالشتائم والتهم؛ لإضعاف مبادئه وما يؤمن به. ولذا فإن الماضي يتمثل عندنا في الحاضر، وفي كل موقع من مواقع التخلف والعصبية^(١٠). ويقول عن المقولة الشائعة عن كيد النساء في الآية: ﴿إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾: نحن نعلق هنا ونقول: ليس هذا تقرير الله في ما يختص بالمرأة، بل كان قول العزيز عندما

انكشفت الحقيقة. لذلك نحن لا نستطيع اعتبار أن القرآن يقر هذه الفكرة بأن كيد النساء عظيم؛ لأن المرأة كالرجل، فكما أن الرجل قد يتوصل إلى مبتغاه بالمكر كذلك المرأة في هذا المجال^(١١). لم تقف واقعية السيد فضل الله عند هذا الحد، بل هو يؤكد عليها دائماً في مقالاته وخطبه. يقول في مقال له بعنوان «السيرة النبوية في حركة القرآن والواقع المعاصر»: إذا أردنا أن ندخل إلى الواقع، ولا نغيب في الماضي ونستغرق في خصوصياته، علينا أن نتمثل كل القضايا والمفردات التي أثرت في التاريخ كنماذج، انطلاقاً من كوننا نعيش قضايا حيّة يجب التفاعل معها وإيجاد الحلول للمشاكل المتفاقمة التي تضغط على حريتنا وحياتنا وأفكارنا وحركتنا في السياسة والاقتصاد. وبتعبير آخر: نحن نعيش في صلب قضايا الصراع بكل ما تعني هذه الكلمة من معنى^(١٢). وهو بهذا النص يسجل نفسه في تيار المفسرين المعاصرين: «ويهدف هذا التيار المهتم بمجال إعادة قراءة التراث الإسلامي، بضرورة الإجابة عن مطالب العصر، ببناء سلطة مرجعية جديدة متسقة تحل محل السلطة السابقة، وتتجاوزها في المقدرة والكفاءة... إنه سعيه لمعرفة خصوصيات العصر ومتطلباته، يفرض أن يكون مستسجلاً لحلوله، مندمجاً في اختياراته ومواقفه بصفة اتباعية»^(١٣).

٣- البحث عن الحقيقة من خلال مرجعية القرآن

يرى السيد فضل الله أن مرجعية القرآن جامعة لمختلف المذاهب والتيارات الإسلامية. من هنا يؤكد على أهمية الانطلاق من هذه المرجعية للوصول إلى الحقيقة، بعيداً عن المسبقات العقيدية والفكرية. كما أن الالتفاف والتمركز حول هذه المرجعية يؤسس لحرية الحوار والانفتاح على المدارس الأخرى.. لهذا نراه في بحوث قرآنية يشرح منهج الحوار في القرآن، ويبين منطلقاته ومنهجه: «وإذ أرشدنا القرآن إلى أنّ الاختلاف حقيقة وواقع، ودعانا إلى التعامل مع هذه الحقيقة من خلال الحوار، فما هو المنهج الذي رسمه القرآن لذلك؟ هذا ما نحاول تلمّسه في هذا المقال. لقد اعتبر الإسلام الحوار قاعدته الأساسية في دعوته الناس إلى الإيمان بالله وعبادته، وكذا في كل قضايا الخلاف بينه وبين أعدائه، وكما أنه لا مقدّسات في التفكير كذلك لا مقدّسات في الحوار؛ إذ لا يمكن أن يُغلق باب من أبواب المعرفة أمام الإنسان؛ لأنّ الله جعل ذلك وحده هو الحجة على الإنسان في الطريق الواسع الممتد أمامه في كل

● حركة النبوة في مواجهة الانحراف، قراءة في المنهج التفسيري للسيد فضل الله

المجالات المتصلة بالله والحياة والإنسان»^(١٤).

ويقول أيضاً: «فإن الله أنزل الكتاب ليفرق ويفصل بين الحق والباطل، بين الصواب والخطأ، ولكن مشكلة الناس أنهم لم يفهموا الكتاب حق فهمه، ولم يتدبروا حق التدبر فيه، فحرفوا الكلم عن مواضعه، واختلفوا فيه، وحاول كل فريق أن يتخذ هذا الكتاب حجة على ما ينتفع به»^(١٥). ويقول في تفسير الآية الأولى من سورة يونس: «في هذا إشارة إلى ما تشتمل عليه هذه السورة وبقية السور من آيات الله تعالى؛ ليتدبرها الإنسان؛ كونها تمثل كتاب الله الذي هو الحقيقة الخالدة التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها. وهذا الكتاب الحكيم المشتمل على الحكمة يرفع من مستوى الناس في الحياة، وينظم أوضاعهم، ويحل مشاكلهم، ويؤدي التمسك به إلى النجاة في الدنيا والآخرة. وقد حدثنا الله في أكثر من آية أنه تعالى جمع لرسله الكتاب والحكمة، فالكتاب يعطينا الخط النظري للعقيدة والشريعة، والحكمة تعطينا الأسلوب العملي الذي يؤدي بنا إلى أن نضع الشيء في موضعه، ونتحرك وفقاً للنتائج التي يريد الله لنا أن نبلغ فيها أهدافنا بكل قوة وسلامة»^(١٦). لكن هذه المرجعية تواجه سؤالاً حاداً في ظل التعدد المعرفي، يطرحه غسان عثمان في شكل تساؤل عن قدرة النص في حركة النهوض: «هل يقدم النص القرآني خطاباً نهضوياً، يصلح لإدارة أزمات الوعي العربي الإسلامي في عصرنا الراهن؟ بل هل يستطيع النص القرآني أن يقدم إجابات لزمان غير زمان تنزيله؟! للإجابة عن هذا السؤال علينا القول: إن النص القرآني يحمل بين طياته فلسفة اجتماعية وإيكولوجية، والنص القرآني نزع إلى المستقبلية، فآياته تتحرك في إطار التجديد لما كان قائماً في زمانه، وإلى الجديد غير المجهول في مستقبله»^(١٧). ويرى نجف علي ميرزائي في كتابه «فلسفة مرجعية القرآن المعرفية» «أن هجر القرآن الكريم في ساحة إنتاج العلم الديني شكّل هوة بين الأفكار الدينية والفقهية والعقائدية التي أنتجها العلماء وبين متطلبات المسلم المعاصر وحاجياته»^(١٨). على أن هذه المرجعية لا تعني إبعاد السنة النبوية بمقدار ما تتطلع وتسعى للوصول إلى الحقيقة. «وهكذا فإن هذا النوع من الناس لا يسير في طريق إلا إذا عرف معرفة يقينية أن هذا الطريق يؤدي إلى الله والسلامة. ولكن المشكلة في الناس أنهم يتبعون الظن والوهم اللذين لا يرتكزان على حجة، وإنما هي

تخيالاتهم وأوهامهم وظنونهم التي يتبعونها، ولا يتركون لأنفسهم المجال ليدرسوا الحجة على الأمور والقضايا، أو ليدرسوا البرهان والأسس التي تقوم عليها هذه القضايا»^(١٩). ويقول في حوار مع مجلة الحياة الطبية: «نحن نعتقد أن على المفسر أن يجعل القرآن إمامه، لا أن يكون هو إمام القرآن. علينا أن نأخذ عقيدتنا من القرآن، ولا نخضع القرآن لعقائدنا. فعندما يكون القرآن ظاهراً في شيء يوجد دليل عقلي قطعي على خلافه فهذا لا نأخذ بهذا الظاهر، كآيات الظاهرة في الجبر والتجسيم، وغير ذلك. وكما نعتقد بالتوحيد فإننا كذلك نعتقد بالنبوة، ولكن من أين نأخذ مفاهيمنا عن التوحيد والنبوة؟ لا بد أن نأخذها من القرآن»^(٢٠). ولا يخفى أن بواعث التمسك بمرجعية القرآن وأولويته على النصوص في فكر السيد فضل الله تنطلق من فكره الوحدوي، الذي يرى فيه ضرورة من ضروريات نجاح الحركات الإسلامية، ومن النصوص القرآنية والنبوية التي تؤكد على هيمنته على ما عداه باعتباره ميزان الحق والباطل، والهدى والضلال، لأنه لا يرى في بعض المصادر الروائية والتاريخية قطعية صدورها، بل ربما تعرضت للتشويه، «ومن خلال ذلك لم يكن النقل دقيقاً في ما ينقله كل فريق عن الآخر، ولم تكن الدراسة بالمستوى العلمي الموضوعي في ما يناقش بعضهم بعضاً في فهم المضمون، ونقد السند، ودراسة الأجواء. فقد يكفي أن نجد نصاً يدين الفريق الآخر لنكتشف فيه أساس الضلال، وربما كان المصدر غير أمين، أو لم يكن قطعياً يؤكد القناعة؛ لأن المصادر لم تمثل في أكثرها - فيما عدا القرآن - الحقيقة المعصومة التي لا يأتيناها الباطل من بين يديها ولا من خلفها. فقد درج المؤلفون في الروايات على خلط الغث بالسمين، وقد يحمل بعضهم رأياً شخصياً فينسبه الآخرون إلى المذهب كله، لأن صاحب الكتاب ينتمي إلى هذا المذهب، دون الالتفات إلى أن الناس الذين قد يتفقون معه في صفة المذهب قد لا يتفقون معه في هذا الرأي، وقد يفسرون النص الذي اعتمد عليه بطريقة أخرى، وقد لا يكون محل اعتمادهم أساساً»^(٢١). فمرجعية القرآن عن السيد فضل الله لا تعني بأي شكل من الأشكال التقوقع والاختزال في تاريخية النص، وفهمه حسب المعاني التي ضبطت زمن نزوله، أو في فترات زمنية لاحقة، لكنها تعني الانفتاح على النص عبر حركته المعاصرة. «مرجعية النص عند التيار الحديث مدخل لاكتشاف جديد للنص من خلال

● حركة النبوة في مواجهة الانحراف، قراءة في المنهج التفسيري للسيد فضل الله

الجدل معه، هذا الجدل الذي سمّاه بعضهم «استمرارية الوحي»، أي الارتقاء في فهم الدين باعتماد المعرفة بمجالاتها الجديدة وما يطرحه الواقع من معضلات»^(٢٣).

٤- سلسلة الأسلوب في تبين آرائه

سلسلة الأسلوب وسهولة العبارة التي استخدمها السيد فضل الله في محاضراته التفسيرية جعلت للمفاهيم القرآنية حضوراً في الوسط الاجتماعي. فالمحاضرات تميّزت ببعدها عن التعقيد وتنميق المصطلحات، حتى عند استجلائه للحقائق القرآنية التي يخالف فيها كبار المفسرين، فهو يقدمها للقارئ سهلة الفهم، شديدة الوضوح. فيقول مثلاً حول مسألة التحدي القرآني: «يذهب كثير من المفسرين، ومنهم: السيد الطباطبائي، إلى أن التحدي كان بكل ما في القرآن من أسرار ومعارف وعلوم؛ لأن الخطاب موجّه إلى كل الناس، من عرب وعجم، فمن لا يملك معرفة اللغة العربية كيف يمكن أن يوجّه إليه التحدي في البلاغة؟ نحن نخالف السيد الطباطبائي في ما ذهب إليه، ونرى أن التحدي كان بالبلاغة؛ لأننا عندما ندرس بعض سور القرآن فإننا لا نجد فيها أسراراً علمية أو تشريعية، كما في سورة الكوثر وغيرها. نعم، لو كان التحدي بأن يأتوا بمثل القرآن كله لكانت المسألة تحتل ذلك»^(٢٤). ويقول حول قصة نبي الله نوح عليه السلام: «وقد يتساءل البعض: هل يحمل سؤال نوح عليه السلام لربه اعتراضاً على أمره؟ بالطبع لا، فهو لا يعترض عليه سبحانه، خصوصاً مع هذا الإخلاص الذي بذل فيه حياته في الدعوة على مدى ألف إلا خمسين من السنوات، إنه مجرد تساؤل يوحى للآخرين بأن لا يندفعوا في أي موقع عاطفي مع أولادهم إذا ما ساروا في خط مغاير لخط الله تعالى، وعندها يقعون في الجهل»^(٢٥). ويقول في قصة يوسف: «وهنا ربما يتساءل البعض، ويقول: كيف يجزع يعقوب، وهو نبي؟ نجيب عن ذلك بأنه عليه السلام لم يفعل أي شيء يؤذي جسده، ولكن كان يعيش الحزن الهادئ، حيث ابيضت عيناه من البكاء، كنتيجة طبيعية للعوارض التي أوجبت فقدان بصره»^(٢٥). ولا شك أن سلسلة الأسلوب، وسهولة العبارة، تجسر الهوة بين النص والقارئ من جهة، وبين النص والمفسر من جهة أخرى، وتبلور لحضور مفاهيم المفسر وآرائه، وتكوين زخم معرفي يساهم في رفع المستوى المعرفي والإدراكي لقضايا العصر وحاجاته. ويبدو أن سلسلة

الأسلوب، وسهولة العبارة في التفسير، نهج طغى على بعض من النتاج التفسيري المعاصر، من أمثال: خلاصة التفاسير في أوضح التعابير، للشيخ محمد جواد مغنية؛ وتفسير الجواهر الثمين، للسيد عبد الله شبر؛ وتفسير القرآن الكريم، للسيد الشيرازي. وهي تهدف لتكوين علاقة بين النص والإنسان المسلم، قائمة على المعرفة والعلم.

الموامش

- (١) عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة: ٢٥٥.
- (٢) د. أحميدة النيفر، النص الديني والتراث الإسلامي، قراءة نقدية: ١٠٥.
- (٣) السيد محمد حسين فضل الله، حركة النبوة في مواجهة الانحراف: ٦.
- (٤) المصدر نفسه: ٢٩.
- (٥) المصدر نفسه: ٤٦.
- (٦) المصدر نفسه: ٢٦٧.
- (٧) د. عباس رحيلة، موقع حراس العقيدة.
- (٨) السيد فضل الله، تفسير من وحي القرآن، تفسير سورة آل عمران، الآية: ١ - ٦، موقع بينات.
- (٩) المصدر نفسه: ٦٠.
- (١٠) المصدر نفسه: ١٧٧ - ١٧٨.
- (١١) المصدر نفسه: ٢٩٦.
- (١٢) موقع السيد فضل الله (بينات)، السيرة النبوية.
- (١٣) النص الديني والتراث الإسلامي، قراءة نقدية: ١٠٩.
- (١٤) السيد فضل الله، الحوار في القرآن، موقع التنوع الإسلامي، مقال منهج الحوار في القرآن الكريم.
- (١٥) المصدر السابق: ٢٢٢.
- (١٦) المصدر السابق: ١١.
- (١٧) صحيفة النبا، العدد الإلكتروني رقم ١٣٧، (مشروعات النهضة العربية وغياب المرجعية القرآنية).
- (١٨) جريدة المرفأ الإلكتروني، العدد ٢١.
- (١٩) السيد فضل الله، حركة النبوة في مواجهة الانحراف: ٦١.
- (٢٠) موقع السيد فضل الله (بينات)، من وحي القرآن، حوار مع السيد فضل الله.
- (٢١) السيد محمد حسين فضل الله، طريق التكفير في مشروع الوحدة، الوحدة الإسلامية، موقع بينات.
- (٢٢) النص الديني والتراث الإسلامي، قراءة نقدية: ١٧٧.
- (٢٣) المصدر نفسه: ١٤٧ - ١٤٨.
- (٢٤) المصدر نفسه: ١٧٣.
- (٢٥) المصدر نفسه: ٢٥٣.

الملكيّات الفكرية

دراسة استدلالية تحليلية من زاوية فقهية

د. الشيخ عبد الله أميدي فرد^(*)

ترجمة: أسعد الكعبي

تمهيد

من الأبحاث المتداولة في الأنظمة الحقوقية قضية الحقوق المعنوية والفكرية. ونادراً ما نجد بلداً لا يُدّعى لهذه الحقوق. فالحق المعنوي مُبتنٍ على أساس العمل والنشاط الفكري. وفي العصر الحديث نجد مثقّفين لا يقومون بنشاطٍ جسديّ، وإنّما ينحصر عملهم بمزاولة النشاط الفكري، كالتصميم والابتكار والإبداع الذهني. وفق الحسابات المالية نلاحظ أحياناً أنّ القيمة المالية لساعة عملٍ ذهنيٍّ لعالم أو مُفكّر، أو استشارته في قضيةٍ ما، تعادل القيمة المالية لعملٍ يومٍ أو أكثر من قبل عامل ماهر في مجال النشاط الجسدي.

هكذا نشاطات أطلقوا عليها اسم الحقوق المعنوية أو الفكرية، والتي تشمل: حق التأليف، حق النسخ، حق الطبع، حق العمل الفكري (الذهني)، حق براءة الاختراع، حق الاكتشاف، حق الإبداع، حق تسجيل علامة أو عنوان (تجاري، صناعي، إلكتروني، وما شابه ذلك).

حراجة الموضوع وأهميّته

إنّ مبدع النتاج الفكري، بغضّ النظر عن كونه شخصية حقيقة أو اعتبارية، يقوم بإبداع نتاجه عن طريق تخصيص وقته ومهارته ورؤوس أمواله. وإذا لم ينل نصيباً

(*) أستاذ مساعد في الفقه والحقوق في جامعة قم، من إيران.

● الملكيات الفكرية، دراسة استدلالية تحليلية من زاوية فقهية

من العائد الاقتصادي لذلك النتاج، وفي نفس الوقت إذا لم يُقدم المُقنّن على سنّ قوانين تمكّنه من التمتع بتلك العائدات - على النحو الذي لا يمكن لأيّ شخصٍ آخر أن يقوم بإنتاج وتوزيع النتاجات المذكورة بقيمة أقل -، فبال تأكيد سوف يتعرّض هذا الإنتاج الإبداعي لخلل ملحوظ، ويطرّب عليه بالتالي انحسار وشحّ النتاجات الثقافية والعلمية. إنّ الأمر الذي وضعته التقنية الحديثة في خدمة ترويج الثقافة والنتاجات الأدبية والفنية، والذي أصبح في حدّ ذاته سبباً لتطوّر وترويج التقنية ذاتها، هو الحافز الاقتصادي لدور النشر من خلال نشر النتاجات الأدبية. لذلك فإنّ العامل المالي والاقتصادي سيكون سبباً لنمو وازدهار الثقافة، وسبباً لنضوج ورفق المجتمع.

من الطبيعي أنّ الاستثمار في هذا المجال يكون في بداياته عرضةً للمخاطرة والمجازفة؛ لأنّه بحاجة إلى تسويقٍ كافٍ، وعلى مستوىٍ واسعٍ. وحتى الآن فإنّ استجابة السوق لهكذا نتاجات لم تُختبر بشكل عمليّ. وغالباً ما تتعرّض العملية الإنتاجية لعوائقٍ تؤدّي إلى توقّفها، بينما إذا تمّ إنتاج وعرض محصولٍ ما فإننا نجد أنّه بالإمكان توفير سوقٍ استهلاكيٍّ له، وعلى مستوىٍ واسعٍ، ويكون مشجّعاً للطلب بشكلٍ كبير.

وفي الواقع فإنّ كل شخصٍ - عدا المستثمر المبتكر والمخاطر في المرحلة الأولى - سيكون راغباً في أن يستغلّ الفرصة المتاحة له. وعن طريق إنتاج ونسخ النتاجات الحاصلة سوف يمكنه الحصول على نصيب من الفوائد الاقتصادية للمحصول الجديد.

هذا الأمر سيكون سبباً لعدم الإقدام على الاستثمارات الأولى المحفوفة بالخطر. وحينها سيواجه إنتاج وتوزيع النتاجات الأدبية والفنية والعلمية خللاً وأزمةً حادةً. ولهذا السبب لا بدّ للمجتمع أن يخصّص حقاً ثابتاً لمبدعي النتاجات المذكورة، وأن يجيز ملاحقة مغتصبها.

في البلدان التي لا يتوفّر فيها هكذا حقّ وحماية، أو لا يمكن تنفيذه بشكلٍ فعّالٍ، نجد أنّ سرقة الأملاك المعنوية بأشكالها المختلفة - كنسخ الكتب، وبرامج الحاسوب، بدون إذن أصحابها، أو تسجيل ونسخ الألحان المنطوية تحت حق الملكية المعنوية - أمرٌ معهودٌ وسائدٌ.

إنّ عملية التزوير، التي كانت يوماً ما مختصة بالنتائج المرغوبة والمشهورة، أضحت اليوم أوسع نطاقاً، لتشمل شتى أنواع النتائج، كالمستحضرات الطبية، والمحاصيل الزراعية، وقطع غيار الطائرات. واستمرار هذه الفعالية على هذا المنوال سيؤدّي إلى اضمحلال روح الإبداع والاجتهاد. وكذلك سيكون سبباً لالتباس في معرفة المبدعين بحق، والسارقين المحترفين.

تشریح المصطلحات

١. **المعنى اللغوي لكلمة حقّ:** وردت معانٍ عديدة لهذه الكلمة في اللغة، ومن جملتها: ثبوت الأمر وصدقه، الوفاء بالعهد، الوفاء بالوعد، التصديق، التيقن، الصواب، العدل، الوجوب، غلبة الشيء، وغير ذلك. ولكن المعنى المراد في هذه المقالة هو: الربح المعين، السهم، الشيء الذي يتضمنّ الفائدة والمصلحة الخاصة للفرد.

وأما الاصطلاح الفقهي (المعنى الاصطلاحي للكلمة) فهو أن الحقّ نوعٌ من التسلّط على شيء تابع للعين، كحقّ التحجير، وحقّ الرهانة، وما إلى ذلك.

٢. **الحقّ المعنوي:** طبقاً لتعريف الأستاذ لنكرودي فإنّ الحقّ المعنوي عبارة عن استحقاق غير مادّي، وقانون خارج عن نطاق ملكية العين ومنافعها وملكيتها ما في الذمّة، مثل: حقّ صاحب شهادة البكالوريوس، براءة الاختراع، حقّ المؤلّف، حقّ العمل والنشاط الفكري، حقّ الإنسان في لقبه العائلي، أو عنوانه التجاري.

العرف السائد في زماننا هذا بالنسبة للمؤلّفات هو أنّ الحقّ يستدعي وجوب ذكر المصادر المقتبس منها. فعدم ذكر تلك المصادر يعتبر خرقاً لهذا العرف، وانتهاكاً لحقوق المؤلّفين، حيث إنّ المؤلّفين اعتادوا على ذكر المصادر في كتاباتهم^(١).

وحسب رأي الأستاذ كاتوزيان فإنّ الحقّ المعنوي يشمل الحقوق التي بموجبها يكون مقدوراً لصاحبها استثمار منافعها، واستثمار حاصل عمله الفكري بشكلٍ مقصورٍ عليه^(٢).

٣. **حقّ العمل الفكري (الذهني):** وهو عبارة عن حقّ الانتفاع من الإبداع والإنجاز الفكري، وبشكل مقصور على صاحبه، في الآداب والعلوم والفنون، سواءً

● الملكيات الفكرية، دراسة استدلالية تحليلية من زاوية فقهية

أكان بشكل شفاهي أم مدوّن، أم بشكل غرافيكي (صورة أو تصميم أو مخطّط) أم بشكل مجسّم، وغير ذلك. وأيضاً كل شيء يتمّ إعداده بطريقة علمية، بشرط أن يكون علامة على الماهية الفكرية للمنتج^(٣).

طبقاً لهذه التعريفات فإنّ كل ما يكون ناتجاً عن الفكر والتصميم، وباعتبار ماهية الشخص أو الشركة العائدة له، يكون واحداً من مصاديق الحقّ المعنوي وحقّ العمل الفكري.

أقسام الملكية المعنوية

يمكن تقسيم الملكية المعنوية إلى قسمين مختلفين:

١. الملكية الأدبية والفنية: هذا النوع من الملكية المعنوية يشمل ملكيةنتاجات الأدبية، والنتاجات المسموعة والمرئية، مثل: نتاجات التصوير الفوتوغرافي، والسينمائي، وأمثالها. لذلك فإنّ حقّ التأليف يعتبر مصداقاً للملكية المعنوية، ويتعلّق بمبتكري الننتاجات الأدبية والفنية.

وبغضّ النظر عن أية شروط أو عقد متّفق عليه فإنّ هذا الحقّ يوجب استحقاقات لمبدع ذلك الننتاج، ويتوجّب على جميع أعضاء المجتمع مراعاته.

٢. الملكية الصناعية: هي نوع من الملكية المعنوية، والتي تشمل: براءات الاختراع، الأسماء والعلامات التجارية، أنواع الخدمات، التصميمات والنماذج الصناعية، العنوان التجاري الخاص بالبضاعة، وكذلك تشمل المنع عن المنافسة غير القانونية.

ونظراً لأهمية عنوان «الاسم» أو «العلامة» التجارية، والذي أصبح ذا أهمية كبيرة في القوانين الدولية، ومصادقاً بارزاً ومتداولاً في الحقوق المعنوية، فمن المناسب أن نذكر تعريفاً خاصاً به. فالاسم أو العنوان التجاري هو اصطلاح يستخدم في الموارد التالية:

أ. الشعار التجاري للبضاعة. وهو الذي يحدّد اسم وعنوان البضاعة، ويميّزها عن سائر البضائع المماثلة لها. فهذه الميزة والشهرة التجارية للبضاعة وإنّ كانت تدلّ على جودة وخصائص البضاعة، إلّا أنّ المستهلكين عندما يسمعون بهذا الاسم أو العنوان يأخذون بنظر الاعتبار تلك البضاعة وخصائصها ومدى جودتها. وهذا الأمر هو

الدافع من وراء إقدام المستهلكين على شراء تلك البضاعة^(٤).

وفي عصرنا هذا يطلق على هذا العنوان اسم «العلامة التجارية»^(٥).

ب. الاسم التجاري للمحل التجاري أو الشركة أو المعمل، بحيث إنّه نال شهرته بهذا الاسم بمرور الوقت، بالشكل الذي تكون الشهرة وذياح الصيت بهذا الاسم والعنوان التجاري، وليس تحت اسم أو عنوان آخر. فهذا الاسم التجاري أحياناً يكون مقتبساً من اسم أو لقب أو سمعة التاجر، فهو اسم وضعي (منتخب). هذا الاسم أو العنوان يطلق عليه اليوم اصطلاح «السمعة التجارية»، أو «الشهرة التجارية».

ج. اسم وعنوان محل التجارة يستخدم حصرياً لمعرفة محل استقرار ومبنى الشركة أو المعمل، أو لمعرفة محل الاكتساب والعمل، وليس ناشئاً من سعي وجهد راعيه لعرض بضاعة مرغوبة، وبجودة عالية، أو لتقديم امتيازات أكثر وأفضل. فحال الأغلبية العظمى من أسماء المحالّ التجارية ومحالّ الاكتساب (اللافئات)، حيث إنّ الغرض منها معرفة محل وجود المتجر. وهذه العناوين يعبر عنها بـ «محل الكسب والتجارة»، أو «المتجر».

نبدأ البحث في الموضوع بذكر أربعة أسئلة يجب أن يجاب عنها بشكل استدلالي:

١. هل أنّ الاسم، العلامة، الاختراع، التأليف، الترجمة، التصميم، وغيرها من الموارد الأخرى الماثلة، توجب الحقّ الشرعي؟
 ٢. هل تدرج هذه الحقوق ضمن نطاق ملكية الإنسان، لتكون مشمولة بأحكام الملكية؟
 ٣. هل تكون هكذا حقوق شرعية - في حال ثبوتها - سبباً للانتفاع من القيمة أو الفائدة المالية؟
 ٤. هل يعتبر انتقال وشراء وبيع هكذا حقوق جائزاً؟
- وللإجابة عن السؤال الأوّل لا بدّ لنا من التعرّض للمعنى الاصطلاحي للحقّ وماهيّته حسب رأي الفقهاء.

الحق بمعناه الاصطلاحي

أ - في القرآن

وردت كلمة الحقّ ومشتقاتها في القرآن الكريم أكثر من مئتين وثمانين مرّة،

وبمعاني مختلفة. وتارةً وردت هذه الكلمة بهيئة فعل؛ وتارةً أخرى بهيئة اسم^(٦).
إن بعض تلك المعاني التي دلّت عليها هذه الكلمة عبارة عن: ثبوت، استحقاق، ارتكاب، إثبات، استقرار، اسم وصفة لله عزّ وجلّ، زكاة، الأمر الواجب، الدين، القرآن، طلب، صواب وصدق، الحقّ المحض، وغير ذلك.

ب - في علم الحقوق

تقسم الحقوق بشكل عام إلى قسمين: ١- الحقوق السياسية؛ ٢- الحقوق المدنية. والحقوق السياسية هي عبارة عن الحقوق التي تبين العلاقة بين الناس والحكومات وسائر المؤسسات المختلفة، مثل: حق الانتخابات، وحق النيابة (في المجالس والمؤسسات المختلفة).

أما الحقوق المدنية، والتي غايتها تأمين المصلحة الشخصية للمواطنين، فإنها تقسم إلى قسمين: ١- حقوق مدنية خاصة؛ ٢- حقوق مدنية عامة.

والحقوق المدنية الخاصة تقسم بدورها أيضاً إلى قسمين:

أولاً: حقوق الأسرة: حيث تشمل الأحوال الشخصية، مثل: حقّ الحضانة، والطلاق، وما شاكلها من حقوق.

ثانياً: الحقوق المادية (المالية): وهذه الحقوق ذات قيمة مادية ومالية. ولها ثلاثة أقسام: ١- عينية؛ ٢- شخصية؛ ٣- معنوية.

فالحقوق العينية يحقّ للإنسان بموجبها أن يتسلّط على شيء معيّن، وينتفع منه، ويستثمره بدون واسطة، مثل: حق الملكية.

والحقوق الشخصية عبارة عن آصرة حقوقية موجودة بين شخصين أو أكثر، مثل: العلاقة بين الدائن والمدين.

والحقوق المعنوية هي الحقوق التي تجيز لصاحبها أن ينتفع من المنافع والنتائج الحاصل من جرّاء عمله وفكره، وبشكل مقصور عليه^(٧).

أما الحقوق الفكرية (الذهنية) فهي تشمل مثل حق المؤلف، حيث يصطلح عليها بملكية الحقوق الأدبية والفنية. وكذلك تشمل الحقوق المتعلقة بأطروحات ورسائل الماجستير، والتي تُعرف بملكية حقوق الأطروحات أو الرسائل. وأيضاً تشمل حقوق المخترع (براءة الاختراع)، والتي يطلق عليها اصطلاح حق الملكية الصناعية.

وتشمل الإثباتات والوثائق والمستندات المتعلقة بذلك.
فالعنوان الشامل لكافة أنواع هذه الحقوق هو نفسه مفهوم الحقّ الذهني^(٨).

ج - من وجهة نظر الفقهاء

استخدمت كلمة الحق بشكل واسع في روايات أهل البيت عليهم السلام، وكلمات الفقهاء. ولكن في هذه المقالة سوف نبحث في المعنى الحقوقي لكلمة الحق.
الحقّ باعتقاد فقهاء الإمامية ذو معانٍ متعدّدة. ونشير هنا إلى بعض منها:
١. باعتقاد الشيخ الأنصاري فإنّ الحقوق على ثلاثة أقسام:
أولاً: الحقوق التي لا يمكن معاوضتها أو نقلها، كحق الحضانة، وحق ولاية الأب والجَدِّ للأب.

ثانياً: الحقوق التي يمكن معاوضتها، أي إنّهُ يمكن استبدال ذلك الحق بشيء آخر، من خلال دفع مبلغ من المال. وهذا النوع من الحقوق لا يمكن نقله، ولكن يمكن إسقاطه، كحق الشفعة، وحق الخيار.

ثالثاً: الحقوق التي يمكن نقلها إلى الآخرين بشكل إرادي، وكذلك يمكن إسقاطها، كحق التحجير، وحق السبق في المباحات^(٩).

٢. باعتقاد الآخوند الخراساني فإنّ الحق اعتباراً خاصّ بين ذي الحق ومتعلّقه، وإضافة معيّنة، ويكون بإزاء الملكية، لا الملك، ويُنتزع من حكم وضعي أو تكليفي أو من منشأ آخر، مثل: حق المارّة، الذي ينشأ من إباحة تناول ثمار المزرعة التي يمرّ من قربها^(١٠).

٣. باعتقاد صاحب الجواهر فإنّ الحقوق تكون معوّضة مطلقاً^(١١).

٤. باعتقاد الشيخ كاشف الغطاء فإنّ الحقوق لا تكون معوّضة مطلقاً^(١٢).

٥. باعتقاد السيد اليزدي الطباطبائي فإنّ الحقّ عبارة عن نوع من القدرة والسلطنة على شيء متعلّق بعينٍ خارجية، مثل: حق التحجير، وحق الرهانة، وحق الغرماء (أصحاب الدّين) في تركة الميّت؛ أو أنّه غير متعلّق بعينٍ خارجية، مثل: حق الخيار المتعلّق بالعقد؛ أو سلطنة شخصٍ على آخر، مثل: حق القصاص، وحق الحضانة. فيتربّط عليه كون الحق رتبةً ضعيفة من الملك، بل هو نوع من الملك، بحيث يبيح لصاحب الحق أن يتسلّط على المالك وما في يده^(١٣).

٦. أمّا السيد الإصفهاني فقد خالف جميع النظريّات الآنفه؛ إذ إنّه يعتقد أنّ الحقّ في كل مورد ومصدق خاصّ به يكون له اعتبار مختلف ومفهوم معيّن، أي في كل مورد اعتبار خاصّ، يكون له أثر مخصوص.

فهو يعتقد أنّ المعتبر في حقّ الولاية عبارة عن الولاية ذاتها، والمعتبر في حقّ الزوجية عبارة عن نفس الزوجية، حيث إنّهما متباينان عن بعضهما بشكل تامّ، ولا يوجد بينهما أيّ قدر مشترك، أو مفهوم متّحد^(١٤).

٧. باعتقاد السيد بحر العلوم فإنّ الحقّ يستخدم أحياناً كمفهوم مقابل الملك، وأحياناً كمفهوم مرادف له. وفي كلا المعنيين هو عبارة عن قدرة اعتبارية متّفق عليها، وبموجبها يمكن لشخص أن يتسلّط على مال أو شخص أو على كليهما، كالعين المستأجرة، حيث إنّ المستأجر له سلطة على الأموال الخاصّة بالمؤجّر. فالحقّ عبارة عن سلطنة مجعولة للإنسان من حيث هو على غيره، ولو بالاعتبار^(١٥).

٨. باعتقاد السيد الحكيم فإنّ الحقّ نوع من الملكية، وهي نوع خاصّ من الإضافة والعلاقة والاعتبار بين المالك والمملوك^(١٦).

٩. باعتقاد السيد الخوئي فإنّ الملك عبارة عن القدرة والسلطة العامّة، ولكنّ الحقّ سلطة خاصّة.

١٠. أمّا برأي بعض الفقهاء فإنّ الحقّ رتبة ضعيفة من الملك. فقد عبّر بعضهم عنه بأنّه ملك غير ناضج (غير تامّ). ففي اعتقاد السيد محمد تقي بحر العلوم الحقّ عبارة عن العلاقة الحاصلة بين شخص وآخر، وتكون هذه العلاقة ملكاً عندما تكتمل وتشمل كل نوع من أنواع الصلاحية والأهليّة للتصرّف، وعندما تكون غير مكتملة وتجزئ نوعاً واحداً من إمكانيّة التصرّف ستكون حقّاً^(١٧).

١١. وجعل صاحب الميزان الحقّ بمعنى الاختصاص. فقد ذكر أنّ الاختصاص الموجود بشكل إجمالي، سواءً أكان قبل تأسيس المجتمع أم بعد تأسيسه، ظهر بأشكال عديدة ومتنوّعة، وكان الحقّ واحداً منها^(١٨).

ونستنتج من الآراء المذكورة أنّ الحقّ عبارة عن نوع من القدرة الاعتبارية المتّفق عليها، والسلطنة على الأشخاص والأعيان، ناشئة من الأحكام الوضعية والشرعية. ويمكن أن تكون هذه القدرة معوّضة في المعاملات التجارية. على الرغم من أنّنا لا نستطيع أن نتعرّف إلى كونه ماهيّة بتعريف واحد، إلّا أنّ أغلب الفقهاء اعتبروه رتبة

متزلزلة وضعيفة من الملكية، أو الملك، أو ما رادفهما.

د- ماهية الحق

طبقاً لما ذكره يمكننا تعريف ماهية الحق بما يلي: الحق أمرٌ اعتباريٌّ يمكن من خلاله لفردٍ أو مجموعةٍ معينة نيل قدرة قانونية تجيز لهم نوعاً من التصرف الخارجي أو الاعتباري في شيء معين أو شخص آخر. ويترتب عليه أيضاً تحقق إضافة بين «مَن له الحق» و«مَن عليه الحق»، حيث بموجبها يتعين على «مَن عليه الحق» أن يراعي حق «مَن له الحق»، وأن يمتنع عن انتهاكه.

والإجابة عن ما ذكر من أسئلة كالتالي:

أما الجواب عن السؤال الأول فإنه إذا أخذنا بنظر الاعتبار آراء الفقهاء في ما يخص الحق، والذي اعتبروه نوعاً من التسلط على الشيء أو الشخص، ومن جهة ثانية اعتبروا أن منشأ هذا التسلط يمكن أن يكون المشرع أو العرف، فعندئذٍ يمكن القول: نعم، إن عرف العقلاء وسيرة العلماء قائمة على الاعتراف رسمياً بالاسم، أو العلامة، أو الاختراع، وكافة الحقوق المعنوية الأخرى.

فقد اعتبر العرف كون هذه الحقوق مزية خاصة لصاحبها، ودعمها إلى حد أنه قام بتخصيص وسنّ قوانين لها. وهذه الحقوق، مع كونها مستحدثة، صارت معتبرة في نظر الشرع؛ لأنها مصاديق، وتعيين كون الشيء مصداقاً تابع لرأي العرف أولاً. كذلك فإن بيان حكمها راجع إلى الله جلّ وعلا. وبعبارة أخرى: ليس من اللازم أن يكون تعيين مصاديق الحقوق محدوداً بدائرة الشرع. ولذلك عندما يعتبر العرف أن نتاج الكاتب وعائده المادية حق له فإن المشرع أيضاً يعتبر أن ذلك حق له، ويعترف بهذا الحق رسمياً.

ومن أجل التوضيح أكثر نقول: يقوم مؤلف الكتاب مثلاً بتأليف كتابه بعد جهدٍ يدوم أشهراً، أو ربما سنوات. ولو كان في هذه المدة قد قام بعمل جسدي آخر فإنه كان - دون شك - سيكتسب دخلاً معادلاً لمن هو في مستواه، بينما صار هذا التأليف بديلاً عن ذلك الدخل، وهو ثروته الفعلية.

وقد استطاع التاجر والمصنّع بعد سنواتٍ من الجهد أن يحصل على سمعة واعتمادٍ في مجال عمله، حتى صارت بضاعته اليوم معروفة بعنوان أو علامة خاصة.

فهذا العنوان والاسم هو أصل اعتباره التجاري والصناعي، وإذا كان بإمكان أي شخص أن يستغله لصالحه (بدون إذن صاحب العنوان) فسوف يتعرض صاحب ذلك العنوان لضرر فادح.

لقد جعل عرف العقلاء هكذا حقوق جزءاً من الحقوق الخاصة للأشخاص، ولا يمكن للآخرين استغلالها دون إذنهم؛ لأنّ هذا العنوان التجاري وعلامة البضاعة لا تعتبر مجرد اسم أو عنوان، بل إنها شيء يحكي الجهد والمشقة الكبيرة لصاحبها. فكما أنّ الحق يتعلّق بالأعيان المادّية (البضاعة وما شاكلها)، وعلى وجه التملّك أو الاختصاص، فإنّه في نفس الوقت يتعلّق بالجهود والمسااعي الفكرية والمعنوية، وتحمل مشقة وعناء الإبداع والاختراع في المسائل الفكرية والصناعية. لذلك عندما يعترف العرف العقلي باختصاص هكذا حقّ بصاحب البضاعة أو الشركة أو المؤلف أو المخترع فهذا الاعتراف نفسه يكون سبباً لثبوت الحق الشرعي لصاحب ذلك العنوان؛ لأنّ عرف العقلاء هو المرجع الأصلي لإثبات الحقوق.

كذلك فإنّ سيرة الشارع المقدّس في باب المعاملات وسائر الأمور غير التعبدية - باستثناء موارد محدودة، ولحفظ المصلحة العامة، كبيع الغرر، أو الربا - كانت قائمة على تجويز ما كان متداولاً في المجتمع.

يعتبر الشيخ الأنصاري أنّ الضابطة والمعيّار في تحديد المنفعة هو العرف، حيث قال: «والفرق بينهما (بين ذي المنفعة المحلّة المقصودة وذي المنفعة غير المقصودة) حكم العرف بأنّه لا منفعة فيه»^(١٩).

وهو في باب المعاملات أيضاً، وفي مبحث تملّك المنفعة المحلّة المقصودة أو عدم تملّكها، والتي توجب حرمة وبطلان البيع، يعتبر أنّ العرف هو أساس تعيين ذلك. كما ذكر في كتاب (البيع)، عند تعريفه لفظ البيع، أنّ لفظ البيع ليس حقيقة شرعية، ولا متشرّعية، لكنه يبقى على معناه العرفي. بناءً على هذا عندما يعتبر العرف العقلاني أنّ الحقوق المعنوية جزءاً من الحقوق الاختصاصية، وأنّها ذات منافع، فإنّ الشارع المقدّس سوف يؤيّد ذلك بالتأكيد، ويحكم بعدم شرعية جواز التصرف دون إذن صاحبها.

وأما الجواب عن السؤال الثاني، فبما أنّ مفهوم الملك يعتبر مفهوماً عاماً،

ويطلق على الأشياء التي ليس لها قيمة مالية، فإنّ السؤال الثاني يطرح نفسه، وهو: هل تقع الحقوق المعنوية ضمن نطاق ملكية الإنسان، لتكون مشمولة بأحكام الملكية؟ ومن أجل توضيح هذا الموضوع فإنّ الحديث عن مصطلح «الملك» - علاوة على مصطلح «الحق» الذي تحدّثنا عنه بتفصيل - يعتبر ضرورياً أيضاً.

مفهوم الملك

تمّ بيان مفهوم مصطلح الملك في كتابات الفقهاء بأشكال مختلفة، نشير إلى بعض منها هنا:

١- في رأي الشهيد الأول فإنّ الملك حكم شرعيّ يتعلّق بعين المنفعة، ويدرّب عليه أنّه يمكن للمالك الاستفادة منه ومعاوضته. فهو يعتقد أنّ الملكية مصدر ملك، وقد شاع استعمالها في معانٍ متعدّدة، واستعملت في فقه القانون، مراداً بها الدلالة على معنى خاصّ يفيد الصلة بين الإنسان والمال، ويطلق عليه حق الملكية^(٢٠).

٢- لم يعتبر الشيخ الأنصاري الملكية من الأحكام الشرعية، بل اعتبرها أمراً عرفياً، ويدور في حیطة رأي العرف. ويعتقد أنّ بعض الأمور، مثل: الملكية، والزوجية، والحرية، لا تعتبر بذاتها من الأحكام الشرعية. فالحكم بثبوت هذه الموارد هو حكم شرعي، ولكنّه في الواقع من الأمور الاعتبارية المنتزعة من الأحكام الشرعية^(٢١).

٣- باعتقاد الإمام الخميني فإنّ الملكية اعتبار عقلائي. وأحد أحكامها هو القدرة الاعتبارية للشخص في تغيير وتحويل ما يملكه، حيث يقول: إنّ لكلّ ذي حق وملك سلطنة عليهما (على الحق والملك). وهي (الملكية) من الأحكام العقلائية لهما (للحق والملك)، فإنّ لم يكن الحق ملكاً ولا مملوكاً - وإن أطلقا عليه بنحو من المسامحة - لا يكون نقله بيعاً، سواء كان من طرف أو طرفين^(٢٢).

٤- باعتقاد الشيخ بدران أبو العينين بدران - وهو أحد علماء أهل السنة المعاصرين - فإنّ الملكية عبارة عن الاختصاص بشيء ما، على النحو الذي تمنع الآخرين من التصرفّ بها، وتجيّزه لصاحبها، إلّا إذا منعه من التصرفّ بها مانع شرعي^(٢٣).

٥- برأي بعض الفقهاء، كالسيد اليزدي والسيد الحكيم، فإنّ الملكية عبارة عن اعتبار سلطة الشخص (الحقيقي أو الاعتباري) على شيء معيّن، على النحو الذي يمكنه هو من التصرفّ به، ويمنع الآخرين من ذلك. فالمالكية معنى اعتباري مختصّ

● الملكيات الفكرية، دراسة استدلالية تحليلية من زاوية فقهية

بالسلطة والقدرة على التصرف وقدرة التملك، والمالك له حق التصرف بما في يده^(٢٤). نستنتج مما ورد في الآراء الآتية الذكر بما يخص مفهوم الملك أنه يمكننا تعريف الملكية بما يلي: هي عبارة عن مفهوم اعتباري لوحظ فيه الاختصاص، التسلط، إمكانية التصرف، وقدرة المالك على الشيء الذي في حيازته.

لذلك فإنّ مفهومي الحق والمالك يختلفان عن بعضهما.

عندما ذكرنا في تعريف «المالك» بأنّه مفهوم اعتباري يشمل الاختصاص، القدرة، التسلط، وإمكانية التصرف؛ وفي تعريف «الحق» ذكرنا أنه عبارة عن القدرة، الاختيار، الميزة، الاختصاص، الإضافة، والمالك، يتّضح لنا أنّ هذين المفهومين ليسا مانعاً جمع، أي إنّ في بعض الموارد يمكن أن يكون الشيء حقاً في الملكية، وفي نفس الوقت يكون بعنوان اختصاص استثمار صاحب الحق.

لهذا السبب فإنّ الملكية تصدق على الحقوق المعنوية (كالعنوان التجاري، براءة الاختراع، والتأليف). ولذلك يمكن القول: إنّ أصحاب الحقوق المعنوية مالكون لها، وتنطبق عليهم جميع أحكام الملكية.

وأما الجواب عن السؤال الثالث، فبعد إثبات أنّ الحقوق المعنوية من جملة الحقوق الاختصاصية والمقصورة على أصحابها، ولا يمكن للآخرين التصرف بها دون إذن أصحابها، نطرح السؤال الثالث، وهو: هل تكون هكذا حقوق معنوية سبباً للانتفاع من القيمة أو الفائدة المالية؟

في زماننا هذا يحصل الكثير من العلماء، والمصمّمين، والفنانين، ومستشاري الحملات الدعائية، على مبالغ طائلة نتيجة لعملهم الفكري، وتقديم آرائهم وتصاميمهم. مثلاً: عنوان وعلامة معمل أو شركة يصبح ذا قيمة كبيرة إلى الحدّ الذي تقوم بعض البلدان بشراء امتياز إنتاج ذلك المعمل (بنفس الاسم أو العلامة) بمبلغ ضخم؛ وذلك بسبب قِدَم المنتجات وجودتها ورواجها واعتبارها العالمي، على الرغم من وجود نماذج مشابهة لهذه البضاعة في الأسواق، لكن اعتبار واعتماد المستهلكين للبضاعة التي تعرض في السوق بذلك الاسم أو العلامة هو السبب في ارتفاع قيمتها مقابل البضائع المماثلة لها.

لذلك فإنّنا نلاحظ أنّه حتى اسم وعلامة وعنوان الشركة أيضاً يكون ذا قيمة مائيّة، ويمكن بيعه وشراؤه في السوق. فهذه الحقوق، التي هي في رأي العرف

والعقلاء ذات قيمة مالية، ستكون جزءاً من العناوين المالية المشمولة في مصاديق قاعدة «الناس مسلطون على أموالهم»، وفي مصاديق الآية الشريفة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٢٩).

وأما الجواب عن السؤال الرابع والأخير فالحديث فيه يكون في الحديث عن الجواز الشرعي في المعاملات للحقوق المعنوية، فهل أن انتقال وبيع وشراء الحقوق المعنوية جائز شرعاً؟

للإجابة عن هذا السؤال نجد من الضروري أن نتطرق إلى بعض ما ذكرناه:

١- يعتبر الاسم التجاري للبضاعة، أو عنوان المكتب التجاري والشركة، أو تأليف المؤلف، واختراع المخترع، وتصميم المصمم، وما شاكل ذلك، من الموارد التي تقع تحت عنوان الحقوق المعنوية والفكرية، سبباً لثبوت حق مختص بصاحبها.

٢- تكون هكذا حقوق من جملة ما يملكه ذو الحق، وتترتب عليها جميع آثار الملكية.

٣- للحق المذكور قيمة مالية. ويكون في عرف العقلاء سبباً للانتفاع المالي لصاحبه.

وبعد أن أثبتنا الموارد الثلاثة أعلاه نقول: إنَّ الملك الخاص، حقيقياً كان أم اعتبارياً، وسواءً كان عيناً أم منفعةً أم حقاً، تكون له صبغة مالية، وفائدة قيمية، ويمكن شراؤه وبيعه وانتقاله.

إن الحقوق المعنوية، مثل: حق المؤلف، والمصمم، والمخترع، أو العنوان والعلامة التجارية، يمكن شراؤها وبيعها وانتقالها على نحو الملكية؛ وذلك لأنها ذات صبغة وفائدة مالية.

وبعد أن اتضح لنا جواب الأسئلة الأربعة سوف نسعى للحصول على الحكم الفقهي للحقوق المعنوية عن طريق الاطلاع على الأدلة الفقهية.

نظرية الملكية الفكرية، الأدلة الفقهية

أ- الدليل القرآني

كما ذكرنا في المباحث السابقة فإنَّ الحقوق المعنوية تعتبر جزءاً من أموال

وأملك صاحبها. ومن هذا المنطلق، وعلى أساس الآيات القرآنية - التي سنتطرق لتحليلها -، يمكن التصرف بها على نحو الملكية، ويمكن التعامل بها.

١. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ (النساء: ٢٩).

يقول عزّ شأنه في هذه الآية الشريفة: لا تتبادلوا ولا تأكلوا أموالكم في موارد وتصرفات باطلة، كالقمار، والسرقة، والخيانة، والغصب، وغيرها من الموارد المحرّمة، إلّا أن يكون التبادل عن طريق التجارة، وبدافع الرغبة والرضا، كالبيع، والصلح، والهبة؛ لأنّه في هذه الموارد تكون المبادلة محلّلة. وهكذا مبادلات عن طريق الشراء والبيع والصلح والهبة وأمثالها تعتبر أمراً عرفياً ومتداولاً، ويجيزه العقلاء. لذلك فإنّ حليّة الأكل (للأموال) ومبادلتها وتحويلها - والذي أقرّه الشارع المقدّس - أمرٌ جائزٌ.

قال السيد الخميني: في زماننا هذا يعتبر بيع الحقوق العقلائية، كالسرقة قلبية (المبلغ المدفوع لإخلاء المحل التجاري)، أو حق المياه، وحق أصول الأشجار، أمراً رائجاً عرفاً. ولا أظنّ أنّ أحداً جعل المعاملة على هكذا حقوق عقلائية شيئاً آخر غير البيع. ولا توجد شبهة في صدق مفهوم البيع على هكذا معاملات^(٢٥).

وقد قال في مكان آخر: عند العقلاء والعرف أنّ البيع يتحقّق في موارد أخرى غير الأعيان، كبيع الفلاحين لآثار الأعمال التي قاموا بها في أراضيهم الزراعية عندما يريدون تركها أو الهجرة من القرية، مثل: كرى الأنهار والجداول، وحفرها، وتصنيف الأرض. ولا أظنّ أنّ أحداً يتردّد في صدق البيع على هكذا موارد. فقد قال: والإنصاف أنّ نقل الحقوق بالعوض، بل بالحقوق، والأملك بها، أو بالعكس، بيع عرفاً، فبيع حق التحجير بالثمن بيعٌ لدى العقلاء^(٢٦). لذلك فإنّ الحقوق المعنوية والنتائج الفكرية لها قيمة ماليّة، والتعامل بها جائز، والتصرف بها دون انتقال شرعي وعرفي يعتبر من مصاديق أكل المال بالباطل.

٢. ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: ٢٧٥).

هذه الآية الشريفة تدلّ على صحة البيع غير الربوي. وكذلك تدلّ على حليّة أكل المال الناتج عن البيع؛ وذلك لتحقّق الملكية فيه؛ بسبب ذلك البيع. وكذلك تدلّ على عدم حليّة الزيادة الحاصلة للمال نتيجة الربا؛ لأنّ الربا في نظر العرف والعقلاء لا يعتبر بيعاً.

في باب الحقوق المعنوية، وكما ذكرنا في الاستدلال السابق، فإن هكذا حقوق في عرف التجارة والعقلاء لها قابلية البيع والشراء، ومن مصاديق البيع البارزة. ولهذا تعتبر مصداقاً للآية الشريفة.

يعتقد الشيخ الأنصاري أنه لا يمكن جعل الحقوق عوضاً في المعاملة؛ لأنه يشترط في العوض أن يكون مالاً، والحقوق عرفاً لا يطلق عليها عنوان المال^(٣٧).

لكن كلام الشيخ هذا محل تأمل؛ لأن الكثير من الفقهاء الذين ذكرنا آراءهم سابقاً، كصاحب الجواهر، يعتقدون أن الحقوق لها قابلية الانتقال والإسقاط، ولها صبغة مالية، ويمكن أن تكون عوضاً. إضافة إلى ذلك فإن العرف يطلق على هكذا حقوق عنوان المال والملك. فيترتب عليه أن كلام الشيخ بعيد عن الواقع.

٣. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١).

لا شك في ظهور الآية الشريفة في لزوم الوفاء بكل عقد (العقد، الصلح، الشرط)، حيث تصدق هذه الموارد على مسمى العقد عرفاً. وحينما تطرأ هذه العموميات على العقلاء فلا شك في كون المشرع في مقام إمضاء جميع العقود والشروط وماهيّة الصلح المجرد عن الشرط؛ لأن المشرع لو كان قد أخذ قيداً في نظر الاعتبار لذكره؛ لأنه في مقام البيان والتوضيح، كما تم ذلك في الآية السابقة، حيث نهى عن الربا بلفظ صريح.

وبناءً على ما ذكرنا فإننا في باب المعاملة بالحقوق المعنوية أو المصالحة عليها وهبتها نقول: إنها من مصاديق ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ البارزة، والشارع المقدس يوجب الوفاء بها.

ب - السنّة الشريفة

يمكننا الاعتماد على الروايات الوفيرة في مبحث المعاملات وانتقال الحقوق المعنوية. ولكننا نذكر هنا أشهر تلك الروايات، والتي صارت بمنزلة قواعد أساسية:

١. حديث السلطنة: قال النبي ﷺ: «إِنَّ النَّاسَ مُسْلَطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ»^(٣٨).

إن ظاهره إثبات السلطنة لهم بأنواعها على النحو المتداول بين العرف. فإذا تداولوا المعاطاة يشملها الحكم، ولازمه كون أسبابها العرفية أسباباً شرعية. وظاهر الروايات يدل على أن الناس لهم سلطنة (سلطة) على أموالهم. وهذه السلطنة تشمل

جميع أنواع التصرف الشائع. ففي عرف المجتمع يتوقف نفوذ المعاملات على أمرين:
الأمر الأول: تسلط المالك على ماله (المجنون والطفل غير المميز لا سلطة لهم عند العقلاء).

الأمر الثاني: أن تتم المعاملة طبقاً للقواعد العقلائية والشرعية.
وبالنسبة إلى الحقوق المعنوية والفكرية، وبعد إثبات ماليتها، وسلطة صاحب الحق عليها، فإن إمكانية أي تصرف، ومن جملته: البيع، والشراء، أو الصلح، والهبة، تبقى محفوظة للآخرين.

قال السيد الخميني: هذا الحديث المرسل ليس في صدد تأسيس حكم (تسلط الناس على أموالهم)، لكنه في صدد إمضاء حكم العقلاء؛ لأن جميع العقلاء في العالم يحكمون بأن الناس مسلطون على أموالهم. لذلك فإن دليل الفقهاء في هذه القاعدة ليس هذا الحديث، بل هو حكم العقلاء. وهذا الحديث مؤيد لذلك الحكم^(٢٩).

٢- روي حديثان للرسول الأكرم ﷺ بعبارات متشابهة: «لا بيع إلا في ما تملك»؛ و«لا بيع إلا في ما تملكه»^(٣٠).

كما هو الحال في سيرة العقلاء فإن الشارع المقدس أجاز للإنسان التصرف في ملكه، بما فيه البيع. والروايتان تدلان على هذا الأصل الثابت، وهو أن الإنسان يجب عليه أن يتعامل في ما يملكه. وقد ثبت لدينا في المباحث الماضية أن الحقوق المعنوية والفكرية جزء من ممتلكات الإنسان، لذلك يجوز بيعها؛ لأن بيع الملك جائز.

٣- وقد رويت عدة روايات بعبارات ومضامين مترادفة، مثل: موثقة سماعة المروية عن الإمام الصادق عليه السلام: «لا يحل دم امرئ مسلم ولا ماله إلا بطيبة نفسه»^(٣١).
وورد أيضاً في توقيع (رسالة) الإمام المهدي عليه السلام: «لا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه»^(٣٢).

وكذلك نقل عن رسول الله ﷺ: «لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيبة نفسه»^(٣٣).
وقد أنيط في هذه الروايات كل تصرف في مال الغير بإذنه ورضاه. لذلك فإن التصرف دون الإذن والرضا أمر محرّم. وبعد إثبات كون الحقوق المعنوية والفكرية ذات قيمة مالية، وقابلة للتملك، يثبت لدينا أن أي تصرف في تلك الحقوق يجب أن

يكون على نحو الملكية، أو بإذن ورضا المالك، وإلا فهو غير جائز.

ج - الدليل العقلي

كما أنّ العقل يحكم بأنّ الإنسان مالك لنتاج عمله اليدوي، وله حق التصرف فيه كيف يشاء، كذلك فإنّه يحكم بأنّ الإنسان مالك لعمله ونتاجه الفكري، والذي يطلق عليه اسم الحقوق المعنوية. وفي بعض الأحيان يكون النتاج الفكري أهم وأثمن من العمل الجسدي، حتى في جانبه المادي. ولهذا السبب نجد أنّ البعض في كافة أنحاء العالم يدفع مبالغ طائلة للاستفادة من قدرات المصمّمين والمبرمجين في شتى المجالات. وكذلك فإنّ العقل يحكم بأنّ تصرف الآخرين في النتاجات الفكرية لشخص ما هو أمرٌ محرّم؛ لأنّه نوعٌ من التصرف في أملاكه وأمواله دون إذنه ورضاه. فالتصرف بدون إذن المالك يعتبر غاصباً، وتترتب عليه تبعات ونتائج عمله.

جولة مع آراء عدد من الفقهاء المعاصرين

ومن بين الفقهاء المعاصرين نجد جماعةً تؤيّد ثبوت ملكية الحقوق المعنوية؛ ومجموعةً ثانيةً تخالف ذلك.

ذكر صاحب كتاب «جامع المسائل» في جواب بعض الأسئلة ما يلي:

س: كتابٌ مؤلّفه رجل من البلدان الأجنبية، ولكنّه يُدرّس في بعض مؤسساتنا العلمية، والمؤلّف قد جعل حق النشر والطباعة محفوظاً له، فهل يمكن طباعة هذا الكتاب دون إذنه؛ بسبب الحاجة إليه؟

ج: يعتبر حقّ الطبع من الحقوق الثابتة عقلاً، ومحفوظاً للمؤلّف أو الناشر. لذلك فإنّ طباعة ونشر الكتب دون إذنهما غير جائز^(٣٤).

س: هنالك بعض قراء القرآن يجودون ويرتلون سوراً أو آياتٍ منه بصوتٍ جميل، ويسجّلونه في شريط مسموع أو مرئي. فهل يمكن للقارئ أن يبيع ويشترى امتياز هذا التسجيل أو لا يمكن له ذلك؟ وهل يلزم على الآخرين أن يستأذنه إذا أرادوا تسجيل قراءته؟

ج: يمكنه ذلك؛ لأنّ هذا العمل يعتبر من الحقوق العقلانية التي لم يردع المشرّع عنها^(٣٥).

أمّا صاحب كتاب «مجمع المسائل» فقد قال في جواب الأسئلة التالية:

س: هل أنّ أخذ المال تحت عنوان حقّ الجهد أو حقّ التأليف، من قبيل المؤلفين أو المترجمين وأصحاب النتاجات الفنية، جائز؛ حيث إنّهم يتحمّلون المشقّة والجهد، ويبذلون الأموال، ويسخّرون وقتهم في سبيل إعداد نتاجاتهم؟

ج: أخذ مبلغ من المال تحت عنوان حقّ الجهد أو حقّ التأليف مقابل إعطاء كتاب أو نسخة أصلية أو نتاج فني لا مانع منه؛ لأنّ عمل المسلم محترّمٌ. والتصرّف في ماله دون إذنه محرّم؛ لأنّه لا يحلّ مال امرئ مسلم إلاّ عن طيب نفسه.

س: يقوم بعض الأشخاص أو المؤسسات ببذل أموال طائلة من أجل إنتاج وإعداد (برامج كمبيوترية) مفيدة للمجتمع. وفي الوقت الراهن صارت هذه البرامج تحظى بدور كبير في نشر وترويج الثقافة الدينية وتعاليم أهل البيت (عليه السلام) في كافة أرجاء العالم، لكن بعض النفعيين يقومون بنسخ هذه البرامج وبيعها في الأسواق - بالاعتماد على الوسائل الحديثة للاستتساخ، وبأقلّ جهدٍ ومبلغٍ ممكن - بدون نيل رضا منتجيها ومالكها المعنويين. وغالباً ما يؤدّي هذا الأمر إلى عزوف المنتجين الأصليين عن أداء عملهم.

بالأخذ بنظر الاعتبار ما ذكرنا فما هو رأيكم في المسائل التالية:

١. هل يمكن لهؤلاء الأشخاص، ومن أجل نيل منافع وأرباح، أن ينسخوا ويوزّعوا هذه النتاجات، على الرغم من منع ذلك وشرط عدمه من قبيل منتجيها الأصليين؟
٢. هل يجوز لهؤلاء الأشخاص نشر هذه النتاجات وعرضها بأسمائهم عند إجراء تغييرات طفيفة في بعض أو جميع مواردها، أو في ظاهر هذه البرامج، من غير أن يبدعوا فيها بأنفسهم؟
٣. في حال كون هذه الأعمال، وحسب مقرّرات وقوانين حكومة الجمهورية الإسلامية، وفي زمان بسط يد الحاكم الإسلامي، صارت ممنوعةً، أو تمتّ مصادرتها في ظروفٍ معيّنة، فهل أنّ الالتزام بهذه القوانين والعمل بها أمرٌ لازم؟
- ج ١ و ٢: استتساخ نتاجات الآخرين الذي لا يجيزه صاحبها أمرٌ محرّمٌ وغير جائز، «ولا يحلّ مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه». وكيف يكون التصرف في شيء

ذي مالية، ويعتبره العرف من ممتلكات الغير وأموالهم، أمراً مباحاً؛
ولا يوجد هنالك فرق بين العين الخارجية والمنفعة أو النتاج (الفكري)؛ فإنّ كل
هذه الأشياء برأي العرف والعقلاء مالٌ يملكه صاحبها، وهو أمرٌ ثمين يُنسب إليهم.
لذلك فإنّ جواز التصرفٍ مُنَاط بطيب نفس ورضا أصحابها.

ج ٣: طبقاً لما ذكرنا فإنّ الاتّباع لازمٌ، والتخلّف عن ذلك حرام؛ لكون السبب
هو التصرف في مال الغير بدون رضاهم. يُضاف إليه أنّ اتّباع القوانين والمقرّرات
الحكومية لازم؛ باعتبار وجوب رعاية الحدود والمقرّرات الاجتماعية^(٣٧).

وقد قال أيضاً في بيان جواب سؤالٍ حول الاختراع: كل شخصٍ له الحق
والسلطة على اختراعه ونتاجه الفكري والعلمي والتجريبي. والتصرف فيها من قبل
الآخرين يعتبر تصرفاً في حق الغير. وإذا كان بدون إذنٍ ورضا فهو محرّم وغير جائز؛
لأنّه «لا يحلّ مال امرئٍ إلا بطيب نفس منه»^(٣٧).

أمّا مصطفى إسكندري فقد اعتبر بعض الحقوق، كحق التأليف، وحق
الامتياز والطبع، من الحقوق المشروعة لأصحابها. ففي رأيه أنّه في هكذا موارد لم
يصلنا ردع من الشارع المقدّس. لذلك يمكن إثبات مشروعيته بالاعتماد على عرف
العقلاء، وعمومات ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، و«المؤمنون عند شروطهم». فهو يعتقد أنّ عرف
المؤلّفين ومبدعي النتاجات الفنية المسموعة والمرئية عند بيعها هو نقل جزء من منافعها
للمشتري فقط، ويكون على أساس شرط عدم نسخها وترويجها.

فقد ذكر أنّ ثبوت الحقوق المعنوية مطّرد في حق التأليف والامتياز والطبع
وغيرها من الحقوق المستجدة. ويثبت باعتبار العرف وجعله لها. فهي موجودة في عالم
اعتبار العرف العقلاني، وإن لم تكن موجودة في اعتبارات الشرع أصالةً وابتداءً.
وبالتالي تتولّد لها مالية لديهم، فيتّصف ذلك الحق بأنّه مال من الأموال، ويقع التعاوض
عليه؛ لأنّ موضع المعاوضات هو المال. وعلى ذلك يصحّ بيعها. فكل حقٍّ جديد يقع
صغرى للمعاوضات الشرعية. ويضاف إلى ذلك توسعة حجّة الارتكازات العقلانية
واعتباراتهم لما هو متجدّد منها غير معاصر للشارع. وعلى ذلك يكون اعتبار وتقنين
الحقوق المستجدة مُمضىً من قبل الشارع.

أمّا بيان تلك التوسعة فهو أنّ التقنين العقلاني غير مردوع عنه ومُمضى، سواءً

عاصر الشارع أم لا، إلا ما ثبت عن الشارع أنه رده، وذلك نظير ما قد قيل في ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، و«المؤمنون عند شروطهم»... وتقريبه في حق الامتياز وحق الطبع أن يشترط البائع على المشتري أن لا يطبع هذه النسخة؛ إذ الطبع والاقتباس منها من منفعه، ويكون هذا الشرط بمنزلة قوله: «بعتك هذه النسخة مسلوقة المنفعة الخاصة»، أي استثناء حصة خاصة من منافعها. ولا ريب أن الاقتباس والطباعة على النسخة من المنافع الهامة لكل نسخة، فيتأتى الوجه^(٣٨).

ومن بين العلماء الذين تطرّقوا إلى قضية الحقوق المعنوية السيد محمد الشيرازي، أحد الفقهاء المعاصرين، حيث يعتقد أن حق التأليف في مفهومه المادي والاقتصادي يعتبر من المسائل المستحدثة والجديدة؛ لأنه نشأ بعد ظهور الطباعة والنشر. فحق التأليف هو حق عريق يقع في مقابل الحق العيني. حق الترجمة وحق الاقتباس وحق الترجمة وحق النشر كلّها حقوق تعود لمبدعيها. وكذلك هو حال سائر النتائج، كالرسم والتصوير والتمثيل وألعاب الحاسوب (الألعاب الكمبيوترية).

وكذلك لا يجوز للآخرين استغلال الاسم والعنوان الخاص لشخص جَعَلَهُ اسماً أو عنواناً خاصاً لكتابه أو مؤسسته أو صحيفته، بحيث إنّه صار عرفاً حقاً له. فهذا العمل محرّم من جهتين: أولاً: من جهة أنّه يعتبر تعدياً على حقوق صاحب ذلك الكتاب أو المؤسسة أو الصحيفة وأمثالها؛ وثانياً: من جهة أنّه يعتبر تمويهاً وخداعاً للناس عند شرائهم أو مراجعتهم الكتاب أو الصحيفة أو المؤسسة المذكورة وما إلى ذلك. ففي كل شكل من هذه الاحتمالات يكون العرف هو المعيار في التحليل والقضاء. وعليه إذا كان هناك عمل يعتبره العرف تعدياً وانتهاكاً لحقوق المؤلف أو الشاعر فهو عمل محرّم. وكذلك فإنّ أيّ تقليد ونسخ للنتائج العلمية والفنية، المسموعة والمصورة: المعمارية، الخط، الأفلام، السينما، برامج المذياع، التلفاز، محطات الأقمار الصناعية، وما شاكلها، إذا لم يكن بإذن ورضا أصحابها، فهو تعدّ على حقوقهم ومحرّم.

ولو جعل المبدع اسماً خاصاً لكتابه أو مؤسسته أو جريدته أو ما أشبه ذلك، وصار عرفاً حقّه، لم يحقّ لغيره التسمية به في ما يكون معرضاً لضرب صاحب الاسم؛ بسبب الاشتباه. مثلاً: أخرج مجلة علمية صارت معروفة، ویتهافت الناس عليها،

وسماها (العلوم الكونية)، فإذا أخرج شخصاً آخر مجلةً بهذا الاسم صار ذلك سبباً لاشتباه وإضلال الناس بشرائهم تلك المجلة بدل هذه، ويتضرر صاحب المجلة الأولى ببقاء نسخها عنده، فإنه يُعدّ حينئذٍ حقاً عرفاً، فلا يصحّ لغيره التسمية بهذا الاسم، بخلاف ما إذا لم يكن الأمر كذلك، حيث يحقّ للغير؛ لإطلاق سلطنة الناس...

والمعيار أن يرى العرف أنه تعدّ على حق المؤلف أو الشاعر، فلا يجوز، أو ليس تعدياً، فيجوز. فالقراءة بطور خطيب خاص إذا رأى العرف أنه تقليد احتاج إلى إجازته. وكذلك إذا قرأ مجالسه التي ألقاها في الأشرطة أو سجّلها من تحت المنبر. وهكذا الحال فيما إذا جعل أشرطةته في الراديو أو التلفزيون أو الفيديو. وكذلك فيما إذا كان يأخذ من الراديو ويسجلّها في الأشرطة بدون رضا الخطيب^(٣٩).

أمّا السيد الروحاني، الذي يعتبر أول الفقهاء الذين بحثوا المسألة المذكورة بالطريقة الاستدلالية السائدة في الحوزات العلمية، فقال: التأليف وتصانيف الكتب تعتبر حاصل جهد مؤلفيها، وتعدّ من ممتلكاتهم. واستناداً لحكم حديث «الناس مسلطون على أموالهم» يجوز لهم منع الآخرين من التصرف بها في غير الموارد المسموح بها^(٤٠).

وفي هذا الشأن، ونظراً لأهمية بعض استفتاءات مراجع التقليد، نقول: سئل بعضهم: كما هو معروف فإنّ النشاطات الثقافية لها أشكال مختلفة. وأحد أبرز أشكالها هو عرض النتاجات الثقافية في إطار أقراص مدمجة. يتطلّب إنتاج هذه الأقراص بذل مبالغ كبيرة من قبل منتجيها. ولكن بعد فترة قصيرة من إنتاجها يقوم البعض بنسخها بدون رضا منتجيها، ممّا يؤدي إلى تضرره نظراً لما ذكر. لذلك نرجو التفضّل بالإجابة على الأسئلة التالية:

١. هل أنّ إنتاج القرص المدمج في حدّ ذاته يوجد الحقّ لصاحبه؟

٢. هل أنّ نسخ هذه الأقراص جائز شرعاً؟

٣. بما أنّ القانون يمنع نسخ الأقراص المدمجة بدون رضا منتجيها، ووضع عقوبة

في هذا الشأن، فما هو حكم النسخ دون رضا المنتج شرعاً؟

٤. ما هو حكم استخدام الأقراص المدمجة التي تمّ نسخها من قبل الآخرين دون

رضا منتجيها؟

فأجاب الشيخ حسين منتظري: ١. حسب رأيي فإنّ الإنتاج والاختراع والتأليف

يثبت الحق للمنتج والمخترع والمؤلف، إلا إذا قام هو بالتنازل عن ذلك الحق.

٢. هكذا شيء يثبت الحق عرفاً، ولم يتمّ النهي عنه شرعاً.

٣. لا يجوز ذلك، وهو بخسّ لحقّ الآخرين.

٤. لا يجوز ذلك. فالحقوق المذكورة (حق التأليف والترجمة وحق الامتياز للناسر

في طباعة الكتاب) هي من الحقوق العقلائية، والأقوى وجوب مراعاتها.

وأجاب الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: لا يجوز نسخ وترويج الأقراص المدمجة بدون إذن ورضا منتجها الأصليين. وإذا كان هذا الأمر يؤدي إلى تضرر المنتجين الأصليين في استثماراتهم فإنّ المتعدّي على حقوقهم يلزمه الضمان. ولكن من المناسب أن يقوم المنتجون لهذه الأقراص المدمجة بعرضها بأسعار مناسبة حتى لا يُفسح المجال لهكذا أفعال خارجة عن القانون. باعتقادنا فإن حق الطبع والتأليف وأمثاله هو حق شرعي وقانوني، وحسب مقررات الشريعة الإسلامية فإنّه يجب أن يكون محترماً. وبكلام آخر: إنّ أهمية الملكية المعنوية لا تقلّ شأنًا عن أهمية الملكية العينية، ويجب على الحكومة الإسلامية أن تتولّى الحفاظ عليها.

ودليلنا في هذه المسألة هو أنّنا دائماً نأخذ المواضيع (المصاديق) من العرف، ونستخرج الأحكام من الشرع. مثلاً: عندما نقول: إنّ القمار حرام فإنّ حكم الحرمة استُخرج من القرآن والأحاديث الإسلامية، ولكن ما هو مصداق أو موضوع القمار؟ والجواب هو أنّ ذلك عائد إلى العرف. وفي مسألة الملكية الفكرية تطرح القضية ذاتها؛ لأنّ الإسلام يقول: إنّ الظلم والاستبداد والتعدّي على حقوق الآخرين حرام. وهذا الحكم قد استُخرج من أحكام الشريعة الإسلامية. ولكن موضوع ومصداق الظلم والاستبداد والتعدّي على الحق يتمّ إثباته عن طريق العرف. وفي زماننا هذا اتفق جميع عقلاء الدنيا على كون هذه المسألة حقاً لا يمكن للآخرين التصرف فيه بدون رضا صاحبه. فهذا الحكم أيضاً استُبط من الشريعة الإسلامية، ولكن موضوعه - والذي هو أنواع الملكية - قد أُخذ من العرف.

وأجاب السيد الموسوي الأردبيلي عن تلك الأسئلة بما يلي: تأليف الكراسة والكتاب وبرامج الحاسوب وما ماثلها من إبداعات لها قيمة عقلائية. وحسب رأيي فإنّ أصحابها ذوو حق شرعي. ولا يجوز لأحد أن يستخدمها أو ينسخها دون إذنهم

وموافقتهم. والمتخلف يستحق التعزير، ويضمن القيمة العقلانية للحق الذي تجاوز عليه، حيث تُحدد القيمة طبقاً لرأي المتخصصين، وحسب مورد التخلف.

وقال الشيخ محمد فاضل اللنكراني في جوابه: ١. نعم، هذه حقوق عقلانية محترمة، ويجب مراعاتها.

٢. نعم، ولا يجوز خلافه.

٣. لا يجوز التصرف فيه خلافاً لرغبة المنتج.

٤. الاستفادة من ذلك بالنسبة للآخرين غير محرّم، ولكن نسخه غير جائز.

وأجاب الشيخ يوسف صانعي بما يلي: التصرف والتدخل في الأمور المتعلقة بالآخرين يدخل في حكم عدم جواز التصرف في مال الغير. ولا فرق في كون النقل لها يكون عن طريق الإنتاج الفكري والنظري أو الاختراع الخارجي والمادي أو نشر وطبع الكتاب وما شابه ذلك. فكلها بدون استثناء تعتبر مصاديق للحقوق، إلا إذا كان التصرف ناشئاً عن رضا أصحابها. فالحكم هو عدم جواز التدخل والتصرف. ولا يوجد فرق بين العين والملك وغيرها. وكلمة المال التي وردت في الحديث لا خصوصية لها، وجاءت من باب التغليب. أضف إلى ذلك أنّ الأمور الأنفة الذكر هي ذات قيمة، وتعدّ من الأموال. وكما أنّ المعيار في الحرمة هو نسبة وإضافة المال إلى «امرئ» فإنّه في الحقوق المعنوية - بكونها ذات قيمة ومالية - تكون الإضافة في رأي العقلاء عن طريق الاعتبار. وإذا لم تتحقّق الإضافة فإنّ مبحث الحق المعنوي لا يرد فيها. وعلاوة على حكم الحديث فإنّ حكم العقلاء في حدّ ذاته كافٍ لأن يكون التدخل والتصرف بدون إذن في موارد الحقوق المعنوية - والتي ورد أحد مصاديقها في السؤال - ظلماً وكاشفاً عن الحرمة الشرعية؛ لأنّ المشرّع جلّ وعلا ليس بظالم، ولا يحكم بظلم.

الاستدلال الثالث لإثبات الحق في مورد الحقوق المعنوية الرائجة: في عصرنا الحديث يعتبر العرف والعقلاء التدخل والتصرف فيها بدون إذن أصحابها أمراً منكراً. وكل أمر منكراً؛ بحكم الآية الشريفة: ﴿وَيَنْهَاكُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (الأعراف: ١٥٧)، محكوماً بالحرمة. وفي مسألة تعريف الحقوق المعنوية فإنّه بغضّ النظر عن كونها اصطلاحاً، ويجب الرجوع إلى علماء الاصطلاح عند السؤال عنها، فهي لا تتعدّى كونها موضوعاً واحداً لا يتمّ بيانه في علم الفقه، ولكن علم الفقه يبيّن حكم

الموضوع والأمور ذات الصلة بالأفعال والأعمال.

ففي الجواب المذكور تمّ بيان جميع موارد الحقوق المعنوية. والأساس في علم الفقه هو معرفة الحكم، وعلى المكلف إيجاد الموضوع الاصطلاحي (المصداق)، وتطبيق الحكم عليه^(٤١).

بعد كلّ هذه الآراء التي تطرّقنا لها فإنّ الإمام الخميني له رأي آخر في مسألة حق التأليف وحق الطبع. فهو يرى أنّ هذا الحق (حق التأليف) ليس حقّاً شرعياً، حيث إنّ الشخص الذي يشتري كتاباً يصبح مالِكاً له، ويحقّ له التصرف فيه بنحو الملكية كيف يشاء، واستناداً لحديث: «الناس مسلّطون على أموالهم» فلا يمكن لأحد أن يمنعه من التصرف فيه.

قال الإمام الخميني: الثالث: ما يُسمّى عند البعض بحق الطبع ليس شرعياً. فلا يجوز سلب تسلّط الناس على أموالهم بلا تعاقد وتشارط. فمجرّد طبع كتاب والتسجيل فيه بأنّ حق الطبع والتقليد محفوظ لصاحبه لا يوجب شيئاً، ولا يُعدّ عقداً مع غيره، فجاز لغيره الطبع والتقليد، ولا يجوز لأحد منعه عن ذلك... وكذلك فهو لا يعتقد بثبوت حق المخترع، وحقّ الاختصاص التجاري^(٤٢).

ويبدو أنّ هذا المورد من موارد تحديد الموضوع وتشخيصه، والذي يتمّ من خلال العرف. وليس من شأن الفقيه أن يخوض في تعيين الموضوع والمصداق، بل إنّ واجبه هو بيان الحكم الشرعي في ما يتعلّق بالحقوق المعنوية.

وحسب رأي العقلاء فإنّه إذا تمّ عرض نتاج ما في الأسواق (كتاب، فنّ، فيلم، وما شابه) فللمشتري الحق في الانتفاع من النسخة التي اشتراها فقط. ونوع الانتفاع أيضاً واضح، وخصوصاً عندما يكون شرط عدم النسخ وغيره قد دُوّن عليها.

الملكية المعنوية من وجهة نظر علم القانون والحقوق

هل أنّ العلاقة الحاصلة بين مبدع النتاج الفنّي أو الفكري وبين نتاجه هي نوع من الحقّ أو نوع من الملكية؟

لا يقبل البعض تحقّق الملكية في مورد الحقوق المعنوية. فهم يعتقدون أنّ الخصوصيّات والعناصر الثلاثة اللازمة لتحقّق الملكية غير موجودة في الحقوق المعنوية، أي إنّ الملكية حقّ مُطلق وخاصّ ودائم. فحسب رأيهم إنّ متعلّق الملكية هو

الأعيان والمصاديق المادية والخارجية، وليس المتعلق هو الحقوق المعنوية. وكذلك فإن الاستمرار والإطلاق والخصوصية لا تصدق في هذه الموارد. لذلك فإطلاق الملكية على الحقوق المعنوية ليس أمراً حقيقياً.

ومن جانب آخر فإن الملكية عبارة عن حق مالي محض، بينما الحقوق المعنوية ذات اعتبارين: اعتبار مالي؛ واعتبار غير مالي (متعلق بشخصية المنتج).
الدوام والاستمرار هو أمر كامن في ذات الملكية، أي إن الملكية ثابتة دائماً لصاحب الملك، ولكن الحقوق يتم دعمها عادة في برهة زمنية خاصة. في حق الملكية يكون اختصاص الاستثمار ثابتاً، ولكن في مورد الحقوق المعنوية لا يمكن تصوّر الاختصاص عادة^(٤٣).

ومن ناحية أخرى فإن البشرية تشاطر مبدع النتائج الفكرية في جانبين:
أولاً: من باب المصلحة العامة، حيث إن تطوّر البشرية رهنٌ لرواج الأفكار.
ثانياً: من باب أن صاحب هذا الفكر يعتبر مديناً للمجتمع الإنساني؛ لأن نتاجه الفكري ليس إلا حلقة من سلسلة طويلة، فإذا كان قد أعان الحلقات التالية له فإنه يجب أن يعلم بأنه كان قد استعان قبل ذلك بالحلقات السابقة له. وهذا يدل على أن الحق المعنوي ليس حقاً دائماً وأزلياً^(٤٤).

وفي جواب السؤال الذي ذكرناه قيل:

١. يعتبر استعمال اصطلاح الملكية للحقوق الفكرية استعمالاً حقيقياً بحثاً. وبالتحديد فإن الملكية تصدق على هكذا نتاجات فكرية، حيث إنه بالنسبة لسائر موارد الملكية يكون دور الإنسان في حدود كونه واسطة، ولا يتعدى إيجاد تغييرات طفيفة.

٢. تعود جذور اختصاص الملكية بالأعيان إلى الأزمنة المنصرمة. ولم تكن الحقوق المعنوية حينها بالمستوى الذي هي عليه اليوم، من حيث السعة والتنوع، ولم يكن أصحابها في ذلك الحين مهتمين بالبعد المادي لنتائجهم.

٣. إن عناصر الاستمرار والاختصاص والإطلاق هي بلا ريب من المفاهيم النسبية؛ لأنه لم يتم تصوّرها مسبقاً، وسوف لن يتم تصوّرها أبداً بمعناها الحقيقي، في أي زمان، ومن قبل أي شخص. فلو سلّمنا بكون هذه المفاهيم نسبية، وبالاتكاء

● الملكيات الفكرية، دراسة استدلالية تحليلية من زاوية فقهية

على عرف زماننا هذا، والذي أقرّ بها، فسوف يكون من الممكن تحقّق معنى لها.

٤. إنّه لا يمكن إنكار دور البشرية في مجال النتاجات الفكرية، إلا أنّه في نفس الوقت لا يمكن إنكار جهود الناس، والتباين الموجود في القابليّات، والقوى الذهنية، ومدى درك الإنسان للأمور المختلفة في الحياة. فكما أنّه بإمكان إنسان أن ينال مزايا كبيرة خلال مدّة قصيرة في المجال الاقتصادي؛ نتيجة مساعيه وجهوده وقابليّاته، إلى درجة أنّ المجتمع يعترف بها رسمياً، فكذلك لا يصحّ أن يُحرّم إنسان آخر من المنافع المادّية لنتاجه الحاصل إثر قابليّته الخاصّة في إبداع النتاج الفنّي أو الفكري.

فنستنتج ممّا ذكر أنّ مفهومي الحق والملك يعتبران من المسائل الاعتبارية والعرفية. ويمكن القول: إنّ العلاقة بين المبدعين وبين نتاجاتهم، سواءً كانت نوعاً من الحق أم نوعاً من الملك، لا تأثير لها؛ لأنّه على أية حال لا يكون الحق إلا رتبةً من الملكية.

النتيجة النهائية

١. تعتبر جميع العناوين التالية: حق التأليف، حق النشر، براءة الاختراع، حق التصميم، الإبداع، حقّ تسجيل العلامات التجارية والبضائع أو الشركات، وما إلى ذلك، من الحقوق المعنوية في مجتمعاتنا البشرية.
٢. تكون هكذا حقوق ذات عوض مالي. وكذلك تترتّب عليها فوائد مالية.
٣. تدخل هكذا حقوق ضمن نطاق ممتلكات الإنسان.
٤. إن بيع وشراء هكذا حقوق في عرف العقلاء أمرٌ صحيحٌ. والشارع المقدّس لم يَقمُ فقط بعدم ردعها، بل إنّه أيّدها.
٥. لا يحق لأيّ أحدٍ أن يتصرّف في الحقّ المعنوي أو الفكري، أو يقوم بنسخه، بدون إذن صاحبه.

الهوامش

- (١) لنكرودي، مبسوط در ترمينولوژي ٣: ١٧١٢.
- (٢) كاتوزيان، مقدمة حكم حقوق ومطالعة در نظام حقوقي إيران: ٢٧١.
- (٣) لنكرودي، المصدر السابق ٣: ١٧٠٧.
- (٤) البوطي، قضايا فقهية معاصرة ١: ٩٦.
- (٥) Trade mark
- (٦) الأنصاري، المكاسب: ٧٩.
- (٧) كاتوزيان، المصدر السابق: ٢٧١.
- (٨) السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد ٨: ٢٧١.
- (٩) محمدي، شرح المكاسب ٤: ١١.
- (١٠) الخراساني، حاشية بر مكاسب ١: ١٥١.
- (١١) محمدي، شرح المكاسب ٤: ١١.
- (١٢) محمدي المصدر السابق ٤: ١١.
- (١٣) الخراساني، حاشية بر مكاسب ١: ٥٥.
- (١٤) الإصفهاني «الكمباني»، الحاشية على المكاسب: ١٠.
- (١٥) بحر العلوم، بلغة الفقيه ١: ١٣.
- (١٦) نهج الفقاهة: ٦ - ٧.
- (١٧) بحر العلوم، التعليقة على بلغة الفقيه ١: ٢٣.
- (١٨) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢: ٥٤.
- (١٩) الأنصاري، المكاسب: ٧٩.
- (٢٠) الشهيد الأول، القواعد والفوائد ٦: ١٣٢.
- (٢١) الأنصاري، المكاسب: ٣٥١.
- (٢٢) الخميني، كتاب البيع ٢: ١١ و ٢٥.
- (٢٣) بدران أبو العينين، تاريخ الفقه الإسلامي ونظرية الملكية والعقود: ٣٠٥.
- (٢٤) الإصفهاني «الكمباني»، الحاشية على المكاسب: ٥٧؛ الحكيم، نهج الفقاهة: ٦ - ٧.
- (٢٥) الخميني كتاب البيع ١: ٣٢.
- (٢٦) الخميني، كتاب البيع ١: ٣١.
- (٢٧) الأنصاري، المكاسب: ٧٩.
- (٢٨) المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٢٧٢.
- (٢٩) الخميني، كتاب البيع ١: ١٢٧.
- (٣٠) النوري، مستدرک الوسائل ١٣: ٢٣٠.
- (٣١) الحر العاملي، الوسائل ٥: ١٢٠، باب ٣، ح ١.
- (٣٢) الحر العاملي، الوسائل ٩: ٥٤٠، باب ٣، ح ٧.

- (٣٣) المصدر السابق ١٩: ١٠، باب ١، ح ٣.
- (٣٤) محمد فاضل اللكراني، جامع المسائل ٢: ٤٢٢.
- (٣٥) المصدر السابق ٢: ٤٠٢.
- (٣٦) محمد فاضل اللكراني، مجمع المسائل ٢: ٢٨٨ - ٢٨٩.
- (٣٧) محمد فاضل اللكراني، المصدر نفسه.
- (٣٨) إسكندري، فقد البنوك والحقوق الجديدة من محاضرات الأستاذ محمد السند: ٢٧٧ - ٢٨٠.
- (٣٩) الشيرازي، الفقه كتاب الحقوق ١٠٠: ٤٢٨ - ٥٠١.
- (٤٠) الروحاني، المسائل المستحدثة ٢: ٩٢.
- (٤١) صانعي، الاستفتاءات القضائية ٢: ٤٣؛ مجمع المسائل.
- (٤٢) الخميني، كتاب البيع ٢: ٥٩٦.
- (٤٣) مدني، مبانى وكليات علم حقوق: ٢٢٦.
- (٤٤) إسماعيلي، رابطته آثار فكري با پديد آورندگان از دیدگاه حقوق إسلامي: ١٤٤.

علم الرجال الشيعي

مدخل إلى مراحل تكوينه وانطلاقته

د. مجيد معارف^(*)

ترجمة: جواد سيحي

مقدمة

بحسب تعريف العلماء فإن «علم رجال الحديث هو علم يبحث عن أحوال وأوصاف الراوي من جهة قبول قوله أو رده»^(١). وبعبارة أخرى: إن موضوع علم الرجال يهتم فقط بدراسة جانب خاص من جوانب شخصية الراوي، بحيث يكون له تأثير على قبول خبره أو رده، ولا يحتاج إلى دراسة الجوانب الأخرى. وهذا بخلاف علم التراجم الذي يبحث عن الجوانب المختلفة لشخصية الراوي^(٢). ولقد كان علم الرجال في بداية أمره شعبة من شعب رواية الحديث، وكانت رواية الحديث بدورها قسماً من أقسام «علم الحديث» بمعناه العام^(٣).

أما في ما يتعلق بظهور وتطور «علم الرجال» فلا بد من القول: إنه يجب الرجوع إلى كتاب الله وسنة رسوله لمعرفة الجذور الأولى لهذا العلم. فقد أمر الله تعالى في الآية ٦ من سورة الحجرات بالثبوت والتبين من خبر الفاسق. كما أن الروايات الواردة عن رسول الله ﷺ تحذر من الكذب على الرسول ﷺ^(٤). إضافة إلى هذا فإنه يوجد مجموعة من القرائن التي تبين ضرورة معرفة الراوي من حيث وثاقته واحترازه عن الكذب.

وبالرجوع إلى عصر الصحابة والتابعين فلا نكاد نعثر على أي شيء يتعرض

(*) عضو الهيئة العلمية في جامعة طهران، ومسؤول الدراسات والتحقيق في كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية، باحث متخصص في تاريخ الحديث الإسلامي، من إيران.

● علم الرجال الشيعي، مدخل إلى مراحل تكوينه وانطلاقته

لمعرفة أحوال الرواة من جهة وثافتهم وعدمها؛ وذلك لثقة المسلمين ببعضهم. ولكن مع نهاية عصر التابعين بدأ الحديث عن ضرورة السؤال عن رجال الحديث وسند الروايات. وهذا ما ذكره مسلم في صحيحه، نقلاً عن ابن سيرين^(٦). وتجدر الإشارة إلى أنه في بداية الأمر لم تكن هناك ضوابط معقدة في معرفة الرجال، حيث كان شيخ الحديث ضمن بحثه حول جوانب حديث معين يتعرض شفاهاً للمعلومات المتوفرة لديه حول سند الحديث، وكانت تُذكر أوصاف الرواة مع ذكر بعض المسائل المتعلقة بالراوي، مثل: سابقته في الإسلام، والحروب التي خاضها.

فقد قال الشيخ الطوسي في هذا المجال، عند ترجمته لعبيد الله بن أبي رافع: «له كتاب سمّاه «من شهد مع أمير المؤمنين عليه السلام الجمل وصفين والنهروان الصحابة»^(٧). وبرأي الشيخ آغا بزرك الطهراني فإن عبید الله بن أبي رافع هذا هو أول عالم رجال شيعي^(٨). ولكنه من الواضح أن هذا الكتاب لم تكن له جنبه رجالية تبين أمر الحديث، بل الذي يظهر منه بشكل جلي أن له جنبه كلامية، حيث بين فيه توجهات واتجاهات أصحاب الإمام علي عليه السلام. ومع ذلك فإن مطالب الكتاب لا تخلو من فائدة بيان كيفية تصنيف وتبويب الأفراد في الصدر الأول من الإسلام.

١- تكوّن علم الرجال عند الشيعة الإمامية

بناء على الشواهد الروائية الموجودة فإنه يجب استقصاء القواعد والأسس الأولى لعلم الرجال من مدح وذم الإمامين الصادقين عليه السلام لجماعة من أصحابهما. وعلى نفس المنوال فقد تابع الأئمة الباقر هذه السيرة. ومن جملة ذلك ما ذكره الإمام الرضا عليه السلام حول التعريف بزعماء الواقفية وتكذيبهم^(٩)، وما ذكره أيضاً الإمام الهادي والعسكري عليه السلام حول لعن غلاة عصرهم^(١٠). وبشكل عام فإن الروايات التي حفظت كتب الرجال والحديث لهؤلاء العظماء هي خير سند على تجريح وتعديل عدد من الرواة الشيعة في طبقة أصحاب الأئمة.

وفي ما يتعلق بطبقة علماء الشيعة يجب القول أيضاً: إن أواخر القرن الثاني الهجري شهد وجود مجموعة من أصحاب ومعاصري الأئمة الذين عمدوا إلى التعريف بالرواة الضعفاء ومجهولي الحال، وذلك بالاستفادة من الروايات الواردة عن المعصومين عليه السلام، ومن قريهم من الرواة. ونذكر من هؤلاء العظماء: عبد الله بن حلبة

الكناني(٢١٩هـ)^(١٠)، والحسن بن محبوب(٢٢٤هـ)، وأحمد بن محمد بن خالد البرقي(٢٧٤هـ)، وإبراهيم بن سعيد الثقفى(٢٨٣هـ)، وعلي بن فضال، والحسن بن شاذان النيسابوري(كلاهما عاشا في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري). فكل واحد من هؤلاء الأفراد له أثر أو كتاب حول موضوع رجال الشيعة، أو حول التعريف بأساتذته ومشايخه^(١١). وبالإضافة إلى هذه الكتب فقد كتب علماء الشيعة كتباً لا تعد ولا تحصى حول الرد على الفرق المنحرفة من الغلاة: الإسماعيلية، والفضحية والواقفية... وللإطلاع بشكل أكبر حول هذا المجال يمكن الرجوع إلى كتب رجال النجاشي، وفهرست الشيخ الطوسي. وبالتالي يمكن القول: إن القرن الثالث الهجري شهد بروز طليعة متنورة بذلت جهوداً كبيرة في مجال معرفة رجال الحديث. فأراؤهم الرجالية في هذا العصر - على اختلافها من الناحية الكمية - هي في متناول أيدينا إلى اليوم بفضل ما نقله الكتّاب الذين جاؤوا من بعدهم. ويعتبر كتاب رجال البرقي من بين تلك الآثار التي حفظت إلى يومنا هذا. وهو مستند جيد لمعرفة طبقات الرواة.

ومع القرن الرابع الهجري خرج علم الرجال من حالته البسيطة، ليدخل مرحلة جديدة، حيث اشتغل الكثير من العلماء بالكتابة والتحقيق في هذا العلم. فبالإضافة إلى كتاباتهم المستقلة في علم الرجال أفردوا بالتأليف كتباً عرفت بكتب «المشيخة»، أو «الفهرست»، والتي تضمنت الكثير من المعلومات الرجالية. و من أهم الأشخاص الذين ألفوا كتباً حول رجال الحديث في هذا القرن يمكن أن نذكر محمد بن يعقوب الكليني(٣٢٩هـ)، ومحمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد القمي(٣٤٣هـ)، وأحمد بن محمد المكتى بأبي غالب الرازي(٣٦٧هـ)، وابن داوود القمي(٣٦٧هـ)، ومحمد بن علي بن بابويه المعروف بالشيخ الصدوق(٣٨١هـ)، ومحمد بن عمر بن عبد العزيز الكشي(المتوفى في النصف الثاني من القرن الرابع)^(١٢). وتجدر الإشارة إلى أن الذي بقي من هذه الكتب فقط كتاب «الفهرست» لأبي غالب الرازي، وكتاب «اختيار معرفة الرجال» للكشي، أما الكتب الأخرى فقد ضاعت، ولم يبق لنا من الآراء الكثيرة لهؤلاء العلماء، من أمثال: ابن الوليد، والشيخ الصدوق، وأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، إلا ما وجد في ثنايا مؤلفاتهم الأخرى، أو ما نقله العلماء من الطبقات اللاحقة عنهم.

● علم الرجال الشيعي، مدخل إلى مراحل تكوينه وانطلاقته

ويعدّ القرن الخامس الهجري عصر إحدى فترات تطور وازدهار علم الرجال الشيعي في مرحلة المتقدمين، حيث شهدت هذه المرحلة تأليف أهم المصادر الرجالية الشيعية، بما فيها الكتب الأربعة الرجالية، وذلك لما أبداه الرجاليان الكبيران الشيخ الطوسي والشيخ النجاشي من همّة عالية في تأليفها، فقد استطاعت هذه الكتب بفضل شهرتها وتواترها، الحفاظ على بقائها إلى عصرنا هذا. وبالإضافة إلى هذين العُلَمَين يوجد من الأكابر مَنْ كان له تأليف ونظر في علم الرجال، من أمثال: أبو عبد الله الحسين بن عبيد الله الغضائري، وابنه أحمد بن حسين بن عبيد الله، وأحمد بن محمد بن نوح السيري. والملفت للنظر أنه لم يبقَ من كتب هذا العصر إلا الكتب الأربعة، حيث شكّلت هذه الأخيرة الأساس والقاعدة للكتب الرجالية اللاحقة. ولهذا فإننا سنعمد من خلال هذا البحث إلى القيام بتعريف مختصر لهذه الكتب، مع بيان طريقة وأسلوب مؤلفيها.

٢- دراسة «اختيار الرجال» للطوسي والكشي

أبو عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشي من علماء شيعة القرن الرابع الهجري، حيث كانت له اليد الطولى في الحديث والرجال. أما سنة ولادته ووفاته فلا نعرف عنها شيئاً. ولكن بقرينة أن الكشي كان من تلامذة محمد بن مسعود العياشي، وهو - أي العياشي - من معاصري وتلامذة علي بن الحسن بن فضال (المتوفى في النصف الثاني من القرن الثالث) يمكن أن نصل إلى أن حياة الكشي العلمية ونشأته كانت في النصف الأول من القرن الرابع. وهذا الأمر يمكن استنتاجه بطريقة أخرى أيضاً، وهي أن الكشي كان من مشايخ جعفر بن محمد بن قولويه، وهذا العالم - على حسب نقل الطوسي في رجاله - توفي سنة (٣٦٨ هـ)^(١٣).

وفي ما يتعلق بموطنه الأصلي ومحل سكناه لا بد من القول: إن نسبة الكشي إلى كَشْ، وهي إحدى قرى ما وراء النهر^(١٤). ومن جهة أخرى فالكشي من تلامذة العياشي، والعياشي كان من تلامذة سمرقند. فلقد ذكر النجاشي في كتاب الرجال أن الكشي «صحب العياشي، وأخذ عنه، وتخرّج عليه، في داره التي كانت مرتعاً للشيعة وأهل العلم»^(١٥). ومن جهة أخرى أيضاً فإنه بمراجعة «اختيار الرجال للكشي» يتضح أن حوالي ثلث روايات الكتاب تبتدئ بـ «حدثني محمد بن مسعود»، أو «قال

محمد بن مسعود»، وهذا بنفسه خير شاهد على أن الكشي إما أخذ ذلك سماعاً من العياشي، وإما أنه أخذها نقلاً عن كتب أستاذه. فهذه القرائن جميعها تدل على أن حياة الكشي العلمية ونشأته كانت في سمرقند، وفي بلاد ما وراء النهر.

أما في ما يتعلق بآثاره العلمية فلا بد من القول: إن الشيخين الطوسي والنجاشي لم ينسبا إليه إلا كتاباً واحداً حول علم الرجال، وهو كتاب غير واضح العنوان، على الرغم من قرب عهد الشيخين بالكشي، حيث أوردا في ترجمته فقط: «له كتاب الرجال»^(١٦). ولكن ابن شهرآشوب، الذي عاش بعد قرن من زمن الشيخ الطوسي، ذكر حول كتاب الكشي بأن «له كتاب الرجال، المسمى بمعرفة الناقلين عن الأئمة الطاهرين»^(١٧). وقد اعتبر بعض العلماء، من أمثال: العلامة المجلسي في «البحار»، والعلامة التستري في «قاموس الرجال»، أن اسم الكتاب هو «معرفة الرجال». فبرأيهما مادام الكتاب تم تهديبه باسم اختيار معرفة الرجال فلا بد أن يكون اسمه «معرفة الرجال»^(١٨).

وكما يظهر فلا يوجد لأصل الكتاب أي عين ولا أثر. وإن الذي في حوزتنا اليوم - بحسب تصريح السيد ابن طاووس - هو مختارات أصل الكتاب، قد أملاها الشيخ الطوسي على تلامذته سنة (٤٥٦هـ)^(١٩). ففي إحدى النسخ الموجودة من الكتاب يوجد ما مجموعه ١١٥١ حديثاً رجالياً، حيث تم تعريف ٥١٥ شخصية، كلهم من أصحاب الأئمة^(٢٠). ومع ملاحظة ترجمة الكشي للرواة يظهر أنه كان ملتزماً عند ذكر الرواة برعاية الترتيب على حسب عصر الأئمة. والملفت للنظر أيضاً أن روايات الكتاب تتضمن معلومات تاريخية مهمة.

ولم يتم استتساخ الكتاب بشكل واسع؛ وذلك بحكم إقامة وسكن الكشي في بلاد ما وراء النهر، وهي مناطق بعيدة عن المناطق الأصلية للتشيع، مثل: قم، والكوفة. فحتى القرن الخامس لم يبقَ من الكتاب إلا نسخٌ معدودة، بدليل أن النجاشي والطوسي نقلوا الكتاب بسندين مختلفين؛ فقد روى النجاشي كتاب رجال الكشي عن أحمد بن علي بن نوح، عن جعفر بن محمد قولويه، عن الكشي؛ في حين روى الطوسي الكتاب عن هارون بن موسى التلعكبري، عن الكشي. فإذا قلنا: إن سند الشيخ الطوسي ناقص، حيث حذف منه جعفر بن محمد، فيمكن في هذه

● علم الرجال الشيعي، مدخل إلى مراحل تكوينه وانطلاقته

الصورة أن نستنتج أن الأستاذين ابن نوح والتلعكبري قد رويا الكتاب عن طريق ابن قولويه. ويقوي هذا التخمين ما ذكره الشيخ الطوسي عند ترجمته لجعفر بن محمد بن قولويه من أن التلعكبري ممن روى عن ابن قولويه^(٢١). وعلى أية حال بعد أن أملى الشيخ الطوسي مختاراته لكتاب الكشي ترك أصل الكتاب تدريجياً، وبعدها فقد الكتاب كلياً، وأصبح «اختيار معرفة الرجال» بشكل عملي كتاباً ينسب إلى الشيخ الطوسي.

تقييم طريقة الكشي في «اختيار الرجال»

كما تقدّم فإن هدف الكشي من كتابة هذا الكتاب هو ترجمة وإظهار خصوصيات الرواة وأصحاب الأئمة^(عليه السلام) على شكل قالب روايات مسندة تنتهي إلى أحد الأئمة أو أحد أعلام الحديث والرجال.

وتجدر الإشارة إلى أن الكتاب الموجود يفتقد إلى الخطبة الاستهلالية. كما لا يوجد أدنى إشارة إلى هدف تأليفه للكتاب. ولم يُطلعنا الشيخ الطوسي أيضاً، عند املائه لمختارات الكتاب، على كيفية عمله، ولا على معياره في انتقاء الروايات. ولهذا فعلى المعهود عادةً يمكن معرفة أسلوب وطريقة الكشي من خلال مطالعة النسخة الموجودة من «اختيار معرفة الرجال»، وآراء العلماء اللاحقين.

يقول أبو العباس النجاشي، عند تعريفه لكتاب الكشي: «له كتاب الرجال، كثير العلم، وفيه أغلاط كثيرة»^(٢٢). من خلال هذا التعريف لم يبين لنا النجاشي نوعية هذه الأغلاط، ولكن؛ بالقرينة التي صرح بها، من أن الكشي «روى عن الضعفاء كثيراً»؛ يمكن التخمين بأن هذه الأغلاط الموجودة في الكتاب هي أغلاط علمية، وليست ناشئة من اشتباه النسخ والنساج. وهذا المطلب له قرائن كثيرة، سنشير إليها في محلها.

وعلى فرض قبولنا بأن أغلاط الكتاب من عمل وتصحيح النسخ، وليس من المؤلف، فلا بد أن نُرجع علة التحريف إلى عدم اعتناء معاصريه ومن جاء بعدهم بالكتاب؛ وذلك أن الكشي وأستاذه العياشي؛ بسبب كثرة روايتهما عن الضعفاء ومجهولي الحال، تركت وأهملت كتبهما. ونتيجةً لإهمال هذا الكتاب تم تحريف وتغيير النسخ الأصلية الجيدة منه^(٢٣).

وبرأي بعض المحققين فإنه اعتماداً على الحقائق التاريخية لم يصحّ إلا حوالى ثلث روايات الكتاب البالغة ١١٥٠ رواية^(٢٤). فعلى فرض صحة هذا الرأي فإن ثلثي روايات الكتاب تعد ضعيفة. وهذا الضعف في الروايات إما من حيث السند في قسم من الروايات، وإما من حيث المتن في القسم الآخر منها.

فمن الناحية السندية: أولاً: إن الكثير من روايات الكتاب معلّقة؛ لوجود الانقطاع السندي والإرسال فيها. ويظهر ذلك جلياً بمقارنة روايات الكتاب مع بعضها^(٢٥).

وثانياً: يوجد في سند هذه الروايات مَنْ طعن فيهم ومَنْ هم مجهولو الحال. وهذا ما أوجد الضعف في كثير منها.

وأما من ناحية المتن فإن عدداً كبيراً من روايات الكتاب لم يسلم من التناقض، ومن المسلم أنها مخالفة لحقائق التاريخ. وكمثال على ذلك: يوجد في ترجمة العديد من الرواة مجموعتين من الروايات تتضمن المدح والذم معاً. فإن مجموعة من هذه الروايات تطعن في مثل: زرارة، وأبو بصير، ومحمد بن مسلم، ويونس بن عبد الرحمن...؛ ومجموعة أخرى من الروايات تمدح مجموعة من الأشخاص، من أمثال: الفضل بن عمر، ومحمد بن سنان، وأبو الخطاب، و... وبطبيعة الحال فإن هذه الروايات لا تتسجم مع حقيقة هؤلاء الأفراد. وعلى هذه الشاكلة أورد الكتاب خمس روايات حول عبد الله بن سبأ وسليم بن قيس الهلالي، وهما من مجهولي الحال والهوية عند بعض المحققين^(٢٦)، كما أن كتاب سليم بن قيس من الكتب الموضوعية^(٢٧). فإذا اعتبرنا هذه الموارد من مصاديق قول النجاشي: «فيه أغلاط كثيرة» فحينها نصل إلى نتيجة أن هذه الأغلاط هي من نفس المؤلف. والشيخ الطوسي أيضاً، عند إملائه لمختارات الرجال، لم يكن في صدد تنقيح الكتاب من الأغلاط. وبالطبع يمكن القول، عند تحليل أخطاء الكتاب: إن نقل الحديث لا يدلّ أبداً على الاعتقاد الجزمي بمضمونه.

فالكشي وأستاذه، علاوة على نقلهم عن الضعفاء ومجهولي الحال كما قلنا، يمكن أن يكون بُعدهم الكبير عن المراكز الأصلية للتشيع توجيهاً لجزء من أخطاء الكتاب.

ومن جهة أخرى فإن تسجيل الكشي لهذه الروايات يمكن عدّه سجلاً هاماً

● علم الرجال الشيعي، مدخل إلى مراحل تكوينه وانطلاقته

لجزء من أعمال الغلاة وأصحاب المذاهب الفاسدة في تاريخ الحديث الشيعي. وبدراسة تاريخ الحديث الشيعي نصل إلى أن وضع الحديث، وتسقيط الشخصيات الصالحة، وإعطاء المنزلة والدرجة الرفيعة للرواة غير المؤثقين؛ وذلك لإيجاد الاختلاف بين المحدثين والمراكز العلمية، كل هذا وذلك كان من أعمال الغلاة. وبدراسة كتاب الكشي بتفطن يمكن العثور على مستندات مهمة لأعمال الغلاة في هذا المجال^(٢٨).

الجوانب الإيجابية في الكتاب

يتبين من خلال النظر في الكتاب أنه سلك في تأليف رجاله طريقة وأسلوب الأقدمين، حيث وردت مطالب الكتاب مسندة، كما في تاريخ بغداد، وتاريخ أصبهان، وتاريخ جرجان، وتاريخ قم، وطبقات ابن سعد، وحلية الأولياء لأبي نعيم الأصبهاني.

ومن أهم مميزات هذه الطريقة والأسلوب في عرض كتاب الكشي هو تعريف القارئ على آراء مشايخ الكشي، وعلى آراء فئة من علماء القرنين الثاني والثالث الهجريين، في موضوع الرجال والحديث. فالكتاب بعرضه هذا يطلعنا على معلومات مهمة تتعلق بمدح وذم الأئمة لمجموعة كبيرة من الرواة. كما يعرض الكتاب مواقف الأئمة تجاه الحوادث التاريخية الواقعة في زمنهم. وبهذا يمكن القول: إن رجال الكشي - على رغم النقائص الموجودة فيه - يُعدّ مصدراً أساسياً في دراسة تاريخ الحديث، ومعرفة أنواع الفرق والمذاهب الشيعية. فالكتاب يحتوي على معلومات قيمة حول الغلاة والواقفية والطححية والزيدية.

ومن اللازم القول: إن الكشي قليلاً ما كان يبرز آراءه الشخصية في تأليفه للكتاب. ولذلك استطاع أن ينقل لنا بأمانة آراء وأفكار مَنْ سبقه من العلماء، وأيضاً آراء أئمة الشيعة عليهم السلام.

مثلاً: لقد أخذ الكشي رواياته عن العياشي، والعياشي نقل أكثر هذه الروايات عن علي بن الحسن بن فضال، وهذا الأخير كان من أجَلِّ فقهاء ومحدثي ورجاليي الشيعة في القرن الثالث الهجري، حيث قال العياشي في حقه: «ما رأيت في مَنْ لقيت بالعراق وناحية خراسان أفقه ولا أفضل من علي بن الحسن بالكوفة، ولم يكن كتاباً عن الأئمة عليهم السلام من كل ما صنف إلا وقد كان عنده، وكان أحفظ

الناس...»^(٢٩). وقد قال النجاشي أيضاً في حقه، بعدما وثّقه بتوثيق قوي: «إنه صنف كتباً كثيرة»، ثم ذكر أسماء الكتب، وأضاف: «قرأ أحمد بن الحسين كتاب الصلاة والزكاة ومناسك الحج والصيام والطلاق والنكاح والزهد والجنائز والمواظل والوصايا والفرائض والمتعة والرجال على أحمد بن عبد الواحد في مدة سمعتها معه، وقرأت أنا كتاب الصيام عليه في مشهد العتيقة، عن ابن الزبير، عن علي بن الحسن»^(٣٠).

فمن خلال هذا العرض نتوصل - بشكل إجمالي - إلى أن كتب ابن فضال كانت مقررّة ككتب دراسية إلى حدود القرن الخامس الهجري.

وإلى جانب آراء ابن فضال في الكتاب توجد آراء علماء آخرين، أمثال: الفضل بن شاذان، ويونس بن عبد الرحمن، ومحمد بن قولويه، وأحمد بن محمد بن عيسى. فبمطالعتها نتوصل إلى أن كل شهادة وآراء هؤلاء حول الرواة كانت شهادة عن حسّ وتحقيق، ولم تكن شهادة عن حدس ورواية.

وما نودّ قوله أخيراً: إن ما قام به الكشي بتأليفه للكتاب، وما قام به الشيخ الطوسي بنقل الكتاب إلى القرون اللاحقة، هو أداء للأمانة العملية التي كانت ملقاة على عاتقهما.

٣- دراسة «رجال النجاشي»

أ- ولادة النجاشي، وفاته، ونشأته

هو أحمد بن أحمد بن العباس، المكنى بأبي الحسين، المعروف بالنجاشي أو ابن النجاشي. من علماء الرجال الشيعة، بل هو رأس رجاليّ الشيعة، على حسب نظر البعض^(٣١).

فمضافاً إلى معرفته بأحوال الرجال كان متبحراً في معرفة كتب ومصنّفات الشيعة، وكان له اطلاع دقيق على طبقات الرواة ومؤلفي الكتب، والأنساب، والأمصار، وأعراق الناس وعائلاتهم. والذي يشهد على هذا آثاره ومؤلفاته، وبالأخص كتابه القيم «فهرست أسماء مصنّفي الشيعة».

وفي ما يخص موضوع ولادته ونشأته لابدّ من القول: إنه ولد سنة ٣٧٢هـ. وبعد جهد علمي دام ٧٨ عاماً توفّي سنة ٤٥٠هـ في مكان يدعي «مطيرآباد»^(٣٢). وحسب بعض

● علم الرجال الشيعي، مدخل إلى مراحل تكوينه وانطلاقته

المحققين فإنه توفي سنة ٤٦٣هـ^(٣٣)، إلا أن أكثر العلماء ذهب إلى أن وفاته كانت سنة ٤٥٠هـ، وهو القول الصحيح في وفاته^(٣٤).

وعلى طبق ما أورده النجاشي عند ترجمته لنفسه فإن نسبه يرجع إلى عدنان، الذي كان من أجداد رسول الله ﷺ^(٣٥). لذا فأصله عربي قحّ، فأحد أجداده عبد الله بن النجاشي بن عثيم، وهو من الرواة عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، وقد كان والياً على الأهواز بأمر من المنصور في زمن خلافته، وقد كتب إلى الإمام الصادق رسالة يسأله فيها عن مسؤوليته وعمله، فأجابه برسالة مكتوبة تعرف بالرسالة الأهوازية. وبرأي النجاشي فإنه لم يُرَ للإمام الصادق سوى هذا التصنيف^(٣٦). وبالإجمال فإن شهرة أحمد بن علي بالنجاشي أخذت من هذا الأصل.

أما في ما يخص أساتذته فلا بد من القول: إنه أخذ العلوم الأولية عن أبيه علي بن أحمد، فقد كان أبوه من محدّثي الكوفة^(٣٧). ولإكمال تحصيله العلمي سافر إلى البصرة، فأدرك مجلس الرجالي الكبير أبو العباس بن نوح السيرفي، فحضر درسه كثيراً^(٣٨). ولما سافر إلى بغداد بقي على اتصال معه مكاتبة^(٣٩). ولقد أوصى له ابن نوح السيرفي أيضاً بجميع تراثه العلمي^(٤٠).

وفي بغداد أفتى النجاشي عمره العلمي. فقد وُفق للقاء عدد كبير من الأساتذة، كل واحد منهم كان يعدّ نجماً ساطعاً في سماء العلم والمعرفة. ومن الذين صرّح النجاشي بتلمذه عليهم:

أ. أبو عبد الله محمد النعمان، أو الشيخ المفيد.

ب. أحمد بن محمد بن عمران، المعروف بابن الجندي.

ج. أبو عبد الله الحسين بن عبيد الله الغضائري.

د. علي بن شيران أبلّى^(٤١).

ومضافاً إلى هذا بلغ عدد الرواة الذين نقل عنهم رواياته خمساً وعشرين شيخاً. وكذلك فقد نقل عن عدة من مشايخ الحديث لم يصرّح بالسماع والقراءة عنهم، وإنما عبّر بـ «قال فلان»، و«أخبرني في ما كتب»، و«أخبرني»^(٤٢).

والذي نستنتجه أن أبا عبد الله الحسين بن عبيد الله الغضائري، في ما وصل إلينا، ومن بعده ابن نوح السيرفي، كان لهما الأثر الأبرز في تكوين النجاشي العلمي.

فقد كان يقضي أياماً كثيرة بشكل متواصل مع ابن نوح السيرفي، في المذاكرة والمكاتبة العلمية. ويُعلم من كلام النجاشي في حق أستاذه أنه كان يعتني كثيراً بآرائه ويعتبرها ذات قيمة عالية^(٤٣).

أما في ما يخص ابن الغضائري فلا بد من القول أيضاً: إن الطوسي والنجاشي أثريا عليه بأنه أستاذ في علم الحديث والرجال، وقد وُفِّقاً معاً لسماع وقراءة كتبه وآثاره العلمية، كما أخذاً عنه إجازة رواية الحديث^(٤٤). وقد صرح ابن حجر العسقلاني في كتابه «لسان الميزان» أن «أبو عبد الله الحسين بن عبيد الله الغضائري من كبار مشايخ الشيعة، وكان من أعلمهم بحديث أهل البيت»^(٤٥). ويضيف في نفس الموضوع، نقلاً عن الشيخ الطوسي: «كان كثير السماع، وخدم العلم لله، وكان حكمه أنفذ من حكم الملوك»^(٤٦).

فالذي نستنتجه من هذه الإيضاحات أن ابن الغضائري كان شخصية مقتدرة، وقد حظي برؤية الكثير من الأساتذة، وتوفّر لديه الكثير من الكتب والأصول الروائية المتعددة. فقد كان يتمتع بمقدرة عالية في معرفة متون الحديث، وتمييز النسخ الصحيحة من الموضوعة، بحيث مكّنه هذا من خدمة العلم والمعرفة في هذا الجانب.

وبالإضافة إلى ابن الغضائري الكبير فقد كان للنجاشي صداقة وتعاون مع ابنه المعروف بأحمد بن الحسين^(٤٧). فقد حضر معه ومع الشيخ الطوسي درس أبو عبد الله ابن الغضائري^(٤٨). وما يعرف عن الغضائري وابنه قيامهما بجهود جبارة في مجال رجال الحديث ومعرفة الأصول ومصنفات الشيعة. وسيأتي في محله ذكر أن ما بقي من مصنفات ابن الغضائري شيء قليل.

و من الشخصيات الأخرى التي كان للنجاشي مذاكرات علمية معها يمكن أن نذكر علم الهدى الشريف المرتضى. فالظاهر أن النجاشي ألّف كتابه «الفهرست» بناء على طلبه^(٤٩). وقد تكفل النجاشي بغسله بعد وفاته^(٥٠). ولهذا يمكن القول: إن أبا العباس النجاشي قد اجتمعت فيه الكثير من الخصائص والشروط، وهي:

١. كونه من سلالة عربية.
٢. كونه عارفاً بأنساب العرب بشكل لا نظير له.

● علم الرجال الشيعي، مدخل إلى مراحل تكوينه وانطلاقاته

٣. كون أساتذته من مجتهدي فنّ الرجال. ومن جملتهم: ابن نوح السيرفي، والحسين بن عبيد الله الغضائري...
٤. لقد اختار فقط هذا التخصص، وأوقف كل عمره المبارك في هذا العلم^(٥١).
٥. لقد توفّر له عدد لا يُحصى من مصادر الرجاليين والمحققين الذين سبقوه.
و بذلك استطاع أن يصبح من خيرة المتخصصين في علم الرجال، وأن يكتب كتاباً تلقاه العلماء من بعده كأحسن سند رجالي^(٥٢). إضافة إلى هذا فقد تمكن النجاشي؛ بفضل نبوغه الذاتي، من الوصول سريعاً إلى أعلى الدرجات والمرتبات العلمية. فقد صرح بأنه التحق في زمن ابن الجندي (أحد أساتذته) بصفّ المشايخ^(٥٣).
ويستنتج من وفاة ابن الجندي سنة ٣٩٦هـ، مع الأخذ بعين الاعتبار أن ولادة النجاشي كانت سنة ٣٧٢هـ، أن النجاشي كان من الأساتذة المشهود لهم في الحديث والرجال قبل سنّ الرابعة والعشرين.
وبالتالي يظهر عدم وجود أي أساس لتخمين بعض الأكابر بأن النجاشي أقدم على خطوة تأليف كتاب الرجال بناءً على تأثره بالشيخ الطوسي في كتابته «لفهرست»^(٥٤).

ب - التعريف برجال النجاشي، والغرض من تأليفه

كما تقدّم فإن الأصل والغرض من تأليف كتاب النجاشي، المعنون بعنوان «فهرست أسماء مصنّفي الشيعة»، هو التعريف بآثار وكتب ومصنفات الشيعة، بالإضافة إلى الرد على مَنْ يعتقد بأنه لا يوجد للشيعة آثار علمية. وبحكم أن الكتاب تعرض عند ترجمة مصنّفي الكتب إلى إعطاء معلومات قيمة عن أحوال وأوضاع الرواة فقد تلقى العلماء الكتاب منذ بداية تأليفه على أنه كتاب رجالي، وإلا فإن الكتاب لم يؤلّف في أول أمره ككتاب مختصّ في الرجال^(٥٥). وهذا ما ذكره النجاشي في بيان الغرض من تأليف الكتاب بقوله: «أما بعد، فإنّي وقفت على ما ذكره السيد الشريف - أطال الله بقاءه وأدام توفيقه - من تغيير قوم من مخالفينا أنّه لا سلف لكم، ولا مصنّف، وهذا قول مَنْ لا علم له بالناس، ولا وقف على أخبارهم، ولا عرف منازلهم وتاريخ أخبار أهل العلم، ولا لقي أحداً فيعرف منه، ولا حجة علينا لمن لم يعلم ولا عرف.

وقد جمعت من ذلك ما استطعته، ولم أبلغ غايته؛ لعدم أكثر الكتب، وإنما ذكرت ذلك عذراً إلى مَنْ وقع إليه كتاب لم أذكره»^(٥٦).

وبعد ذكر هذه المقدمة شرع النجاشي بتعريف ستة أشخاص من طبقة أصحاب الإمام علي^{عليه السلام}، ثم انكبَّ على ترجمة أصحاب الأصول والكتب الشيعة وآثارهم. فالمؤلف في هذا القسم عمد إلى التعريف بـ ١٢٦٩ شخصية من مصنّفي الشيعة الذين عاشوا ما بين القرنين الثاني والخامس الهجريين، حيث يوجد بينهم عدد كبير من أصحاب ورواة الأئمة^{عليهم السلام}. وكذلك تم تعريف عدد من المصنفين والرواة الشيعة من خلال الترجمة لرواة آخرين^(٥٧). فالكتاب مختصُّ فقط بالتعريف بكتب الشيعة وآثارهم. ولقد رُتبت أسامي الكتاب على حسب حروف الهجاء، وبحكم اشتغال الكتاب على معلومات قيّمة في مجال علم الرجال فقد أصبح معروفاً لدى أهل العلم بـ «رجال النجاشي».

ج - تقييم طريقة النجاشي في «الرجال»

يتبيّن من خلال دراسة كتاب النجاشي أن هذا العالم قد تميّز بإتقان وتحقيق كاملين عند بيان آرائه الرجالية، حيث تمكّن من رعاية الضوابط والأصول العلمية في تأليف هذا الكتاب. ودليل هذا الأمر هو اختلاف عباراته في ترجمة الشخصيات المختلفة، وتنوع أسلوب تعبيره في مواطن متعددة من الكتاب، فالنجاشي - خلافاً للشيخ الطوسي - لم يكن صاحب مؤلفات كثيرة، وهذا ما بيّنه من خلال التعريف بشخصيته، فلم يكن له إلاّ مؤلفات محدودة، أهمّها: «فهرست أسماء مصنّفي الشيعة»، أو «الرجال»^(٥٨). ولهذا السبب يجب القول: إن هذا الكتاب - على الرغم من صغر حجمه - هو ثمرة عمر من التحقيق والمثابرة العلمية لهذا العالم. وكما تقدم فإن النجاشي اتّبع في تأليف هذا الكتاب طريقة أستاذه الكبير ابن الغضائري. وبالإضافة إلى هذا فقد كان ملازماً لابنه أحمد بن الحسين. فكلُّ من الأب وابنه كانا من الرجاليين والخبراء بمعرفة النسخ الشيعة، وخاصة أحمد بن الحسين، فقد كان صاحب فكر ونظر وتأليف في مجال التعريف بالأصول الروائية ومصنّفات الشيعة^(٥٩). فلقد استفاد النجاشي في حوالي عشرين مورداً من آراء وأثار أحمد بن الحسين. وفي كل مورد من هذه الموارد اكتفى بتعبير: «قال أحمد بن الحسين^{عليه السلام}»، أو «ذكر

● علم الرجال الشيعي، مدخل إلى مراحل تكوينه وانطلاقته

أحمد بن الحسين عليه السلام». والسبب في ذلك هو عدم سماعه وقراءته عنه لهذه الآراء، وتعد طريقة وكيفية الأخذ هذه قرينة واضحة على دقة النجاشي وأمانته العلمية في النقل^(٦٠). وبمطالعة الكتاب يظهر أن هذا العالم لم يكن فقط ناقلًا لآراء السابقين، ومقلدًا لهم، فمع احترامه الشديد لمشايخه كان في كثير من الموارد يبادر إلى النقد العلمي لآراء مشايخه وآراء العلماء الذين سبقوه، معتمدًا في ذلك على أدلة استقاهها من كثرة تتبعه وتحقيقه، ومن اتصاله المباشر بالكتاب أو المصادر التي كانت موجودة في عصره. فمثلاً: عند ترجمته لعلي بن محمد بن شيهر القاساني، المكّي بأبي الحسن، يقول: «كان فقيهاً، مكثراً من الحديث، فاضلاً، غمز عليه أحمد بن محمد بن عيسى، وذكر أنه سمع منه مذاهب منكورة. وليس في كتبه ما يدل على ذلك»^(٦١).

وعلى خلاف هذا المورد ففي ترجمة جعفر بن محمد بن مالك الفزاري - بعد تضعيفه الشديد - من حيث المذهب والرواية - يقول: «ولا أدري كيف روى عنه شيخنا النبيل الثقة أبو علي بن همام وشيخنا الجليل الثقة أبو غالب الزراري عليهما السلام»^(٦٢).

د - منهج النجاشي

كان منهج النجاشي في تأليف هذا الكتاب على الشكل التالي:

عند تعريفه لكتاب معين كان ينظر إلى نسخه، فإن وجدها متعددة تفحصها جميعاً، وذكر اختلاف هذه النسخ، وبيّن السالم منها والمخدوش فيها، وكذلك ضعفها وقوتها سنداً، وطرق كل نسخة. وعلى نفس الشاكلة عند ترجمته لراوٍ أو صاحب كتاب يتطرق إلى جوانب التوثيق أو التضعيف، وكيفية أخذه للحديث وتحملّه، وعصر وطبقة الراوي، وهل أن مذهبه صحيح أو ممنّ ينتحل المذاهب الفاسدة، ويذكر ارتباطه بالفرق المنحرفة ومعيّار ذلك، ومشايخه وتلامذته، وسنة ولادته ووفاته، وموطنه، ومكان ولادته ووفاته. فقد كان يتعرض إلى الحد الأقصى من المعلومات التي حصل عليها عن صاحب الترجمة، فيذكر أن فلاناً روى فقط عدداً من الأحاديث، أو روى فقط بواسطة فلان. كما يذكر أن الشخص لم يلق الإمام، ولم يرو عنه. فهذا كلّ يظهر مدى دقة عمل هذا العالم. وإذا كان الراوي مبتلياً بضعف الذاكرة والحفظ أو فقدان حسّ من الحواس، مثل: العمى، أو اختلال أحد

الحواس، أو الشيخوخة، أو كان له مشكلة، فإن النجاشي يذكره؛ لأن أموراً من هذا القبيل قد توجد مشكلة من حيث الضبط الدقيق للفرد، وقد تشكّل عائلاً للحفاظ بشكل سليم على النسخ الحديثية. ولقد أورد النجاشي معلومات مهمة عند التعريف بالشخصيات؛ لأنه كان عربياً وعالمياً بأنساب العرب. فالكتاب من هذه الجهة يتضمن فوائد جمة. ومن كتبه في هذا المجال أيضاً كتاب «أنساب بني نصر بن قعين وأيامهم وأشعارهم»^(٦٣).

هـ - نماذج من رجال النجاشي

ولتأييد ما ذكرناه حول أسلوب وطريقة النجاشي توجد العشرات من الشواهد والقرائن، والتي تشهد كلها على دقة نظر هذا العالم، وعلى رعايته للموازين العلمية. وعلى سبيل المثال نكتفي بذكر بعض الموارد:

أ. ذكر النجاشي في ترجمة معاوية بن بريد أن «بريد بن معاوية أبو القاسم العجلي عربي، روى عن أبي عبد الله وأبي جعفر عليه السلام، ومات في حياة أبي عبد الله عليه السلام. وجه من وجوه أصحابنا، وفقهه أيضاً. له محل عند الأئمة. قال أحمد بن الحسين: إنه رأى له كتاباً يرويه عنه علي بن عقبة بن خالد الأسدي. ورأيت بخط أبي العباس أحمد بن نوح: أخبرنا أحمد بن إبراهيم الأنصاري - يعني ابن أبي رافع - قال: حدثنا أحمد بن محمد بن سعيد قال: قال لنا علي بن الحسن بن فضال: مات بريد بن معاوية سنة مائة وخمسين»^(٦٤).

ب. ذكر في ترجمة إسحاق بن الحسن، برقم ١٧٨: «إسحاق بن الحسن بن بكران أبو الحسين العقرائي التمار. كثير السماع، ضعيف في مذهبه، رأيت بالكوفة وهو مجاور، وكان يروي كتاب الكليني عنه، وكان في هذا الوقت علواً، فلم أسمع منه شيئاً. له كتاب الرد على الغلاة، وكتاب نفي السهو عن النبي عليه السلام، وكتاب عدد الأئمة».

ج. قال النجاشي، بعد ذكر نسب أحمد محمد بن عبيد الله بن الحسن بن عياش الجوهري: «كان سمع الحديث وأكثر، واضطرب في آخر عمره. وكان جده وأبوه من وجوه أهل بغداد أيام آل حماد والقاضي أبي عمير». وبعد ذكر كتبه أضاف: «رأيت هذا الشيخ، وكان صديقاً لي ولوالدي، وسمعت منه شيئاً كثيراً، ورأيت

● علم الرجال الشيعي، مدخل إلى مراحل تكوينه وانطلاقته

شيوخنا يضعفونه، فلم أرو عنه شيئاً، وتجنبته. وكان من أهل العلم والأدب القوي وطيب الشعر وحسن الخط. رحمه الله وسامحه. ومات سنة إحدى وأربعمئة»^(٦٥).

د - كتب في ترجمة جابر بن يزيد الجعفي، المكنى بأبي عبد الله أو أبي محمد: «عربي قديم، نسبه: ابن الحارث بن عبد يغوث بن كعب بن الحارث بن معاوية بن وائل بن مرار بن جعفي. لقي أبا جعفر وأبا عبد الله عليه السلام. ومات في أيامه سنة ثمان وعشرين ومائة. روى عنه جماعة غمز فيهم وضعفوا، منهم: عمرو بن شمر ومفضل بن صالح ومنخل بن جميل ويوسف بن يعقوب. وكان في نفسه مختلطاً. وكان شيخنا أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان عليه السلام ينشدنا أشعاراً كثيرة في معناه تدل على الاختلاط ليس هذا موضعاً لذكرها، وقلماً يورد عنه شيء في الحلال والحرام»^(٦٦).

ثم يذكر كتبه التي كان أكثرها في التفسير والفضائل والنوادر وبعض المسائل التاريخية التي رواها ضعفاء. وبعد الفراغ من ذكرها قال: «وتضاف إليها رسالة أبي جعفر إلى أهل البصرة، وغيرها من الأحاديث والكتب. وذلك موضوع، والله أعلم»^(٦٧).

هـ - ذكر في ترجمة عقيل البجلي أنه «كوفي ثقة قليل الحديث»^(٦٨). «يقول القميون: إن له كتاباً. وعندي أن الكتاب لمحمد بن قيس. أخبرنا أبو الحسن بن الجندي قال: حدثنا محمد بن همام قال: حدثنا علي بن الحسين الهمداني قال: حدثنا محمد بن خالد البرقي، عن يوسف»^(٦٩).

و - ذكر في ترجمة مشعمل بن سعد الأسدي الناشري أنه «ثقة من أصحابنا، لم يرو عنه إلا عبيس بن هشام. روى عن أبي عبد الله عليه السلام. وروى عن أبي بصير. له كتاب الديات، يشترك فيه وأخوه الحكم. أخبرنا محمد بن جعفر المؤدب قال: حدثنا أحمد بن محمد بن سعيد قال: حدثنا عباس بن محمد قال: حدثنا أبي قال: حدثنا أحمد بن الحسن الميثمي قال: حدثنا عبيس، عن الحكم ومشعمل»^(٧٠).

و - التعرف على أساليب وطرائق المحدثين من خلال رواية النجاشي

هناك نقطة لا بد من التنبه لها في دراسة رجال النجاشي، وهي معرفة طرق وأساليب المحدثين الشيعة عبر مطالعة ودراسة هذا الكتاب. فمن لازم القول: إن هذا الكتاب مترجم حسن ومقرر أمين لجهود المحققين الشيعة في المجال العلمي والديني.

فالإنسان بمطالعة هذا الكتاب يتعرف على الجهود العلمية الجبارة المبذولة فيما بين القرنين الثاني والخامس الهجريين، والتي حفظت لنا التراث العلمي الشيعي بشكل دقيق. فقد ساهمت هذه الجهود في إيجاد آلاف من الآثار العلمية التي كان لها الأثر الفعال في ترشيد مسيرة العلم، وخاصة في مجال الحديث، حيث تركت لنا آثاراً عظيمة. وفي الحقيقة فإن كتاب النجاشي يُعدّ موسوعة كاملة تمكّن القارئ من الحصول على معلومات واضحة وقيّمة حول المجالات الدينية المختلفة، من مراتب الحديث الشيعي، وعلاقة المجالات ببعضها، والرواة والأصحاب المتميزين للأئمة الشيعية، وطريقة الاتصال بالأئمة، والرواية عنهم، والآثار والمصنفات الحديثية الشيعية، ودقّة وجهود العلماء في ضبط الحديث، ومعرفة الغلاة وإبعادهم وإقصائهم عن المراكز الحديثية، والتعرف على النسخ السليمة من النسخ الموضوعة والمحرّفة، وأصول وضوابط الجرح والتعديل، و.... وبلا شكّ لا مفرّ للمحقّق في مجال تاريخ حديث الشيعة، والمهتمّ بدراسته وتطوره وصيرورته، من مراجعة وتدبر كتاب النجاشي. ولتأييد ما قلناه يمكننا إقامة العديد من القرائن، والتي سنشير إليها في المباحث اللاحقة عند التعرّض لموارد منها.

٤- دراسة «الفهرست» للشيخ الطوسي

يعتبر كتاب «الفهرست» للشيخ الطوسي ثالث أثر رجالي شيعي في مرحلة المتقدمين. ويظهر بشكل واضح من خلال عنوان الكتاب أنه كتب من أجل بيان أسامي الكتب والمؤلفات الشيعية. وعلى الرغم من أن موضوع الكتاب هو التعريف بالكتب فإن فيه فوائد رجالية جمة ومتنوعة. ولذلك فقد استحق من قبل العلماء عنوان أحد الكتب الرجالية الأربعة الأصلية.

والجدير بالذكر أن ثلاثة من هذه الكتب الرجالية الأربعة الأصلية هي ثمرة عمل ومساعي الشيخ الطوسي؛ فاثنتين منها من تأليفه؛ والثالث - كما سبقت الإشارة إليه، وهو المعروف بـ «اختيار معرفة الرجال»، هو من إملائه على تلامذته.

وفي ما يتعلق بالغرض من تأليف الكتاب فمثله مثل كتاب النجاشي. فقد كان القصد منه التعريف بكتب ومصنّفات الشيعة، ويعلم هذا من خلال مقدمته، حيث تحتوي على نكات مهمة في بيان الغرض والهدف من كتابة الكتاب. فسنبدأ

أولاً بذكر هذه المقدمة، ثم نشرع في تقييمها لاحقاً.

قال الشيخ الطوسي، بعد حمد الله والصلاة على رسوله وآل بيته: «فإني لما رأيت جماعة من شيوخ طائفتنا من أصحاب الحديث عملوا فهرست كتب أصحابنا وما صنّفوه من التصانيف ورووه من الأصول، ولم أجد منهم أحداً استوفى ذلك، ولا ذكر أكثره، بل كلُّ منهم كان غرضه أن يذكر ما اختصّ بروايته وأحاطت به خزانته من الكتب، ولم يتعرض أحد منهم لاستيفاء جميعه، إلا ما كان قصده أبو الحسين أحمد بن الحسين بن عبيد الله رحمته، فإنه عمل كتابين: أحدهما: ذكر فيه المصنّفات؛ والآخر: ذكر فيه الأصول، واستوفاهما على مبلغ ما وجده وقدر عليه، غير أن هذين الكتابين لم ينسخهما أحدٌ من أصحابنا، واخترم هو رحمته، وعمد بعض ورثته إلى إهلاك هذين الكتابين وغيرهما من الكتب، على ما يحكي بعضهم عنهم. ولما تكرر من الشيخ الفاضل أدام الله تأييده الرغبة في ما يجري هذا المجرى، وتوالى منه الحث على ذلك، ورأيته حريصاً عليه، عمدت إلى عمل كتاب يشتمل على ذكر المصنّفات والأصول. ولم أفرد أحدهما عن الآخر؛ لئلا يطول الكتاب؛ لأن في المصنّفين مَنْ له أصل، فيحتاج إلى أن يُعاد ذكره في كلِّ واحد من الكتابين، فيطول. ورتبت هذا الكتاب على حروف المعجم، التي أولها الهمزة وآخرها الياء؛ ليقرب على الطالب الظفر بما يلتمسه، ويسهل على من يريد حفظه أيضاً. ولست أقصد ترتيبهم على أزمنتهم وأوقاتهم، بل ربما يتفق ذكر مَنْ تقدم زمانه بعد ذكر مَنْ تأخّر وقته وأوانه؛ لأن البغية غير ذلك. وإذا ذكرت كل واحد من المصنّفين وأصحاب الأصول فلا بد من أن أشير إلى ما قيل فيه من التعديل والتجريح، وهل يعول على روايته أو لا وأبين عن اعتقاده، وهل هو موافق للحق أم هو مخالف له؛ لأن كثيراً من مصنّفي أصحابنا وأصحاب الأصول ينتحلون المذاهب الفاسدة، وإن كانت كتبهم معتمدة. فإذا سهل الله إتمام هذا الكتاب فإنه يطلع على ذكر أكثر ما عمل من التصانيف والأصول، ويعرف به قدر صالح من الرجال وطرائقهم. ولم أضمن أن أستوفي ذلك إلى آخره؛ فإن تصانيف أصحابنا وأصولهم لا تكاد تضبط؛ لانتشار أصحابنا في البلدان وأقاصي الأرض، غير أن عليّ الجهد في ذلك والاستقصاء في ما أقدر عليه ويبلغه وسعي ووجودي، وألتمس بذلك القرية من الله تعالى، وجزيل ثوابه، ووجوب حق الشيخ

الفاضل أدام الله تأييده. وأرجو أن يقع ذلك موافقاً لما طلبه إن شاء الله تعالى»^(٧١).

مقدمة «الفهرست»، تقييم وتحليل

أخبر الشيخ الطوسي أن كتابة «الفهرست» كانت شيئاً معهوداً عند علماء الشيعة. وهذا الأمر صحيح. ولابد أن نضيف بأن كتابة الفهارس كانت أمراً متداولاً بين علماء المسلمين منذ القرن الثالث فما بعد. وقد كان العلماء يقومون بهذا الأمر من أجل ضبط أسامي الكتب الموجودة في خزاناتهم، أو أسامي الكتب التي كانوا يستفيدون منها، وعند اللزوم كانوا يرجعون إليها^(٧٢).

ويُفهم من بعض العبارات أن هذا الفعل كان أكبر من جهد شخصي يقوم به الفرد لنفسه، حيث كان هذا الأمر قابلاً للاستفادة منه حتى بالنسبة للآخرين. فقد ذكر النجاشي عند ترجمته لإبراهيم بن سليمان بن واحد أن «له كتب ذكرها بعض أصحابنا في الفهرستات، لم أرَ منها شيئاً»^(٧٣). وبالإجمال هناك من عمد إلى كتابة الفهارس للتعريف بكتب الشيعة قبل الشيخ الطوسي والنجاشي. وعلى حسب شهادتهما فإنهما استفادا من هذه الكتب، ومن الذين كتبوا في هذا المورد يمكن أن نذكر: أحمد بن عبد الواحد البزاز، المعروف بابن عبدون؛ ومحمد بن جعفر المؤدب، المعروف بابن بطة؛ وجعفر بن محمد بن قولويه؛ ومحمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد؛ والشيخ المفيد؛ والشيخ الصدوق؛ وسعد بن عبد الله الأشعري؛ وعبد الله بن جعفر الحميري؛ والسيد المرتضى علم الهدى؛ وأبو الحسين محمد بن علي بن المفضل؛ والحسين بن الحسين العمي؛ وأبو عبد الله محمد بن علي بن شاذان القزويني؛ وأبو محمد هارون بن موسى، المعروف بالتلعكبري؛ وأبو علي محمد بن همام بن سهيل الكاتب؛ ومحمد بن إسحاق (ابن النديم)؛ وأبو محمد الحسن بن محمد بن سماعة؛ وابن الجنيد؛ ومحمد بن أحمد علي الإسكافي؛ وأبو القاسم حميد بن زياد الدهقان؛ وأبو عبد الله محمد بن إبراهيم العلوي؛ وأبو الفرج محمد بن موسى بن علي بن عبد ربه القزويني؛ وأبو الحسن علي بن محمد ماجيلويه؛ وأبو جعفر أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري؛ وأبو الحسن علي بن حاتم القزويني؛ وأبو العباس محمد بن جعفر الرزاز؛ وأبو جعفر محمد بن عبد الحميد بن سالم العطار، وأخيراً أبو الحسين أحمد بن عبيد الله الغضائري، المعاصر للنجاشي والطوسي. فوجود هذه الفهارس يُظهر

● علم الرجال الشيعي، مدخل إلى مراحل تكوينه وانطلاقته

بشكل واضح كثرة مؤلفات الشيعة، واهتمام هؤلاء العلماء بتدوين العلوم، وخاصة الفقه والحديث والكلام والتفسير.

صرّح الشيخ الطوسي أن ابن الغضائري هو أول من خطر في ذهنه تأليف كتاب جامع في أسامي الكتب، حيث ألف كتابين في هذا المجال. ويذكر الشيخ الطوسي أن ابن الغضائري توفي فجأة، وقام بعض ورثته بإتلاف كتابيه قبل استساخهما، ولم يوضح لنا الشيخ الطوسي، ولا الشيخ النجاشي، علّة وفاته وإتلاف كتبه. إلا أنه توجد مسألة لا يمكن أن نشكّ فيها، وهي أن ابن الغضائري وأباه عبيد الله كانا يعدّان من نقّاد فنّ الحديث، وقد عُرف عنهما عدم التواني عن التعريف بالغلاة والضعفاء ومجهولي الحال، بحيث لم يكن لهم أي تواطؤ أو مصلحة في إسقاط الروايات الضعيفة وبيان النسخ المخدوش فيها والساقطة من الاعتبار، حيث يُعتبر كتاب الضعفاء أحد كتبه. ويرى الشيخ آغا بزرك الطهراني أنه على فرض انتساب كتاب الضعفاء إلى ابن الغضائري فإنه قلّما يسلم أحد من طعنه^(٧٤). فمع هذا الوصف الذي ذكره ليس ببعيد أن تكون وفاة ابن الغضائري وإتلاف كتبه مرتبطتين بخطّه الفكري وأسلوبه وطريقته في الجرح والتعديل. وتجدر الإشارة إلى أنه اعتماداً على بعض القرائن فإن إحدى النسخ المسوّدة كانت موجودة عند النجاشي، وباعتبار أن هذه المسوّدة تفتقد للقراءة والسماع فإن النجاشي نقل عنها بتعابير «قال أحمد بن الحسين»، أو «ذكر أحمد بن الحسين». وعلى رأي بعض المحققين فإن هذه النسخة عثر عليها العلامة الحلي وجادة في القرن السابع الهجري، وقد استفاد منها أيضاً في بعض الموارد، بعد إحرازه صحة نسبة الكتاب إلى ابن الغضائري^(٧٥).

كتب الشيخ الطوسي كتابه الفهرست بطلب وحث من شخص يدعى بـ «الشيخ الفاضل». وقد كتب أيضاً كتاباً أخرى بطلب من نفس هذا الشخص، ومن جملتها: «تهذيب الأحكام»، و«الرجال»، و«الغيبة»، و«العدة في أصول الفقه»، و«الجمال والعقود»، و«الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد»، و....

إلا أنه لم يُظهر في أيّ موضع من المواضع مراده من «الشيخ الفاضل». وهذه من مبهمات حياة الشيخ الطوسي العلمية. وحتى الآن لم يتمّ حل هذا الإبهام بشكل دقيق، ولا يوجد قول فصل في الموضوع، سوى ما احتمله بعض الأكابر^(٧٦)، من أن المراد منه

الشيخ المفيد، أو عبد العزيز بن البراج. ولكن لا توجد قرائن كافية لتأييد هذا الاحتمال. وما يسعنا قوله هو أن «الشيخ الفاضل» كان له نفوذ كبير على الشيخ الطوسي^(٧٧). وقد وقع الشيخ الطوسي على اختيار هذا الشخص للإشراف على مهمة ردّ وقبول الأخبار، وجرح وتعديل الرواة، وحماية الحوزة العلمية وتدريب أمرها، وحفظ تراث المذهب بشكل عام. ولهذا السبب احتملت فئة من المحققين أن يكون هذا الشخص من الشخصيات السياسية والمذهبية، ومن عائلة بني نوبخت، بحيث استطاع الطوسي بدعم وسند هذا الشخص من كتابة ونشر مؤلفاته^(٧٨).

تعرض الشيخ الطوسي في كتابه «الفهرست» إلى ترجمة تسعمائة شخصية من أصحاب المصنّفات والأصول، حيث تمّ تعريف أزيد من ألفي أثر شيعي^(٧٩). وبالنظر إلى العمل الذي قام به فقد قدّم خدمة كبرى لمذهب التشيع، حيث تمّ تعريف عدد كبير من المصنّفات في تخصصات مختلفة، ولكن بالنظر إلى الجنبه الرجالية فإن كتبه ليست غنية كما هي كتب النجاشي.

ومع الالتفات إلى أن هذين العالمين قد توفر لهما نفس المصادر فالمطمأنّ به أن الشيخ الطوسي لم يذكر كل المعلومات الرجالية عند ترجمته للرواة والمؤلفين. غير أن هذا الأمر في نفسه لا يوجد أية مشكلة ما دام الغرض من التأليف هو التعريف بالتراث الشيعي. ولكن مع التنبيه إلى كلام الشيخ الطوسي في مقدمة الكتاب، حيث تعهدّ بذكر جرح وتعديل الرواة وذكر أصحاب المذاهب الفاسدة، فإنّ عدم التعرض لهذه المسائل في تعريف الرواة يطرح أسئلة مثيرة. ولم يبقَ في هذه الأسئلة لبس عند الكثير من المحققين. فقد ذكر العلامة التستري في «قاموس الرجال»، بعد ذكر تعهد الشيخ الطوسي في مقدمة «الفهرست»، «أن الشيخ الطوسي لم يفِ بذلك، وسكت في كثير من ذوي المذاهب الفاسدة، فلم يقلْ في مورد إبراهيم بن بكير بن أبي السمال شيئاً، مع أنه كان واقفياً، كما صرح النجاشي والكشي بمذهبه»^(٨٠). ثم يضيف: «والنجاشي، الذي لم يعدْ بذلك في أول كتابه، أكثر منه ذكراً لفساد مذاهب الفاسدين وضعف الضعفاء...»^(٨١).

يوجد هناك مطلب آخر يرجع إلى مقدار دقة الشيخ الطوسي في بيان آرائه حول الجرح والتعديل. ففي هذا المورد يجب ذكر ما جاء في مقالة «الكتب الأصلية في علم

● علم الرجال الشيعي، مدخل إلى مراحل تكوينه وانطلاقته

الرجال»، حيث ذكرت أنه «لا يمكن اعتبار صحة جميع ما قاله الشيخ الطوسي في مجال الرجال، كما لا يمكن غض الطرف عن بعض الأخطاء الموجودة في الكتاب. على أنه يجب الإذعان إلى أن هذه الأخطاء إذا ما قارناها بآرائه الدقيقة والصحيحة فهي نادرة ولا تساوي شيئاً. فلقد أشار المحقق الرجالي الشيخ محمد تقي الشوشتری (التستري) في كتابه الجامع «قاموس الرجال» إلى موارد أخطائه في كتابيه «الفهرست» و«الرجال». وكمثال على ذلك: يمكن ذكر ما جاء في الفصل العشرين من مقدمات الكتاب، عند ترجمته لأبي غالب الزراري^(٨٢).

ويجب الالتفات إلى أن ما ذكر سالفاً ليس معناه أن الشيخ الطوسي كان يتجنب نقد الرواة والمؤلفين الشيعة، فلقد أشار الشيخ في موارد معينة إلى تضعيف وعدم توثيق المؤلفين وأصحاب المصنفات. ولكن بالنظر إلى مجموع الكتاب فإن مواطن التوثيق أكثر من مواطن التضعيف، حيث إن الشيخ الطوسي والنجاشي يصرّحان معاً بوثاقة الكشي والعياشي عند التعرض لترجمتهما^(٨٣)، إلا أن النجاشي أضاف أنهما كانا ينقلان عن الضعفاء، ولم يذكر ذلك الشيخ الطوسي في «الفهرست». ولذلك فإن معلومات النجاشي أكمل وأفضل تعبيراً عن الواقع. ولعل غرض الشيخ من كتابة «الفهرست» و«الرجال» - كما سيأتي لاحقاً، عند ذكر الشخصيات الشيعية ومصنفاتها - هو التقليل من موارد الإشكال على المصنفين ما أمكن ذلك.

٥-دراسة «رجال» الشيخ الطوسي

كتاب «الرجال» هو المؤلف الثاني للشيخ الطوسي، وهو يعرف أيضاً بكتاب الأبواب. ووجه هذه التسمية هو أن الشيخ الطوسي أورد في هذا الكتاب ثمانية آلاف وتسعمائة راوٍ من رواة الأخبار، مرتبة طبقة طبقة على حسب المراحل التاريخية، من زمن الرسول ﷺ إلى عصر كل واحد من الأئمة. فللكتاب أربعة عشر باباً، ثلاثة عشر منها مختصة بذكر رواة وأصحاب الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام، والباب الرابع عشر معنون بعنوان «في مَنْ لم يرو عن الأئمة»، وحسب الظاهر فهو مختص بالذين عاشوا بعد عصر الأئمة، أو الذين عاشوا في زمان الأئمة ولكن لم يوفقوا لصحبتهم والرواية

عنهم. وهذا الكتاب أيضاً أُلّف بطلب من «الشيخ الفاضل»، فقد قال الشيخ الطوسي في مقدمة الكتاب: «فإني قد أجبت إلى ما تكرر سؤال الشيخ الفاضل فيه من جمع كتاب يشتمل على أسماء الرجال الذين رووا عن رسول الله ﷺ وعن الأئمة عليهم السلام من بعده إلى زمن القائم عليه السلام، ثم أذكر بعد ذلك من تأخّر زمانه عن الأئمة عليهم السلام من رواية الحديث، أو مَنْ عاصرهم ولم يرو عنهم. وأرتّب ذلك على حروف المعجم التي أولّها الهمزة وآخرها الياء؛ ليقرب على ملتسمه طلبه، ويسهل عليه حفظه، وأستوفي ذلك على مبلغ جهدي وطاقتي وعلى قدر ما يتسع لي زمني وفراغي وتصفحي. ولا أضمن أنني أستوفي ذلك عن آخره؛ فإن رواية الحديث لا ينضبطن، ولا يمكن حصرهم؛ لكثرتهم وانتشارهم في البلدان شرقاً وغرباً، غير أنني أرجو أنه لا يشدّ منهم إلا النادر، وليس على الإنسان إلا ما تسعه قدرته وتتاله طاقته»^(٨٤). ثم يضيف: «ولم أجد لأصحابنا كتاباً جامعاً في هذا المعنى، إلا مختصرات قد ذكر كل إنسان طرفاً منها، إلا ما ذكره ابن عقدة من رجال الصادق عليه السلام، فإنه قد بلغ الغاية في ذلك، ولم يذكر رجال باقي الأئمة عليهم السلام. وأنا أذكر ما ذكره، وأورد من بعد ذلك مَنْ لم يورده (يذكره)، ومن الله أستمد المعونة لكل ما يقرب من طاعته، ويبعد من معصيته، إنه وليّ ذلك، والقادر عليه، وأول ما أبتدئ من الرجال الذين رووا عن النبي ﷺ، ثم من بعد ذلك رجال الأئمة عليهم السلام على سياقهم، إن شاء الله تعالى»^(٨٥).

هذا ما ذكره الشيخ الطوسي في مقدمة كتاب «الرجال»، والتي تتضمن توضيحات لهدف وطريقة تأليف الكتاب. ولا ضير في أن نضيف في موضع تقييم الكتاب أن الشيخ الطوسي من جهة ترتيبه لطبقات الرواة على حسب عصر وزمان الأئمة عليهم السلام قد قام بعمل يستوجب التوقّف عنده والالتفات إليه، حيث إن فهم ومعرفة عصر وطبقة الراوي من المسائل المهمة في علم الرجال^(٨٦). وبالإضافة إلى ذلك فقد تعهد الشيخ الطوسي قدر الإمكان ببيان وتوضيح مكان وموطن وسكن الراوي. إلا أنه إذا نظرنا إليه من الناحية الرجالية فإن المرء يحتاج فيه إلى مسائل أكثر من هذا. ولذلك يجب القول: إن كتاب الشيخ الطوسي لا يستوفي جميع الجهات، بل إن المتوصل إليه هو أن الكتاب له حكم كتاب فهرست رجالي، وليس كتاباً رجالياً، وحسب قول العلامة التستري في «قاموس الرجال»: «فإنه أراد استقصاء أصحابهم عليهم السلام ومَنْ روى

● علم الرجال الشيعي، مدخل إلى مراحل تكوينه وانطلاقاته

عنهم، مؤمناً كان أو منافقاً، إمامياً أو عامياً، فعدّ أبا بكر وعمر وعثمان ومعاوية وعمرو بن العاص ونظراءهم في أصحاب النبي ﷺ، وعدّ زياد ابن أبيه وابنه عبيد الله بن زياد في أصحاب أمير المؤمنين ﷺ، وعدّ المنصور الدوانيقي في أصحاب الصادق ﷺ بدون ذكر شيء. فالاستناد إليه ما لم يحرز إمامية رجل غير جائز^(٨٧). أما من حيث الجرح والتعديل فمن اللازم القول: إن الشيخ الطوسي لم يكن مهتماً بالتوثيق والتضعيف في هذا الكتاب، بل كان غرضه تمييز طبقات الأصحاب والرواة، وتحديد طبقة الراوي عن أيّ إمام يروي. ولذلك نرى أنه يأتي على ذكر الكثير من الثقات، لكنّه لا يؤثّقهم. إلا أن هذه المسألة ليست كلّية، فقد يأتي على ذكر التوثيق بشكل استطرادي في بعض الموارد المحدودة^(٨٨). وقد كان يذكر إذا اقتضى الحال أصحاب المذاهب الفاسدة، مثل: الواقفية، والفتحية.... وبالتالي فإن الشيخ الطوسي لم يكن له أسلوب واحد متّبع في تضعيف الرواة مجهولي الحال؛ لأن غرضه الإجمالي هو عدم التضعيف الشديد. فقد كان يذكر أحياناً الشخص في مواطن متعدّدة في الكتاب، ولكن لا يضعّفه إلا في موطن واحد،. كما هو شأن أبان بن عياش، الذي لم يطعن فيه عند ذكره في الصفحة ٨٣ و١٥٢، حيث اكتفى بتضعيفه في الصفحة ١٠٦ فقط، بقوله: «أبان بن عياش فيروز، تابعي ضعيف». ومثل هذا موجود في موارد أخرى من الكتاب، حيث دُكرت نماذج منها في كتاب «معرفة الحديث». فصاحب هذا الكتاب يرى أن الشيخ الطوسي «كان يكرر بعض الرجال مرتين أو ثلاث مرات، يعدّه في طبقة بعد طبقة، ولكن لا يطعن على مَنْ كان مطعوناً إلا مرة واحدة؛ لئلا يتراءى في أعين الناظرين»^(٨٩).

والمتموصل إليه من عمل الشيخ الطوسي هذا هو إكمال نفس ما استحسّنه في كتاب «الفهرست». وبالتالي فالشيخ الطوسي في «رجال» لم يضعّف إلا أشخاصاً معدودين لا يتجاوزون ثلاثين راوياً، فلم يُشر في موارد متعدّدة من كتاب «الرجال» إلى ضعف الرواة؛ لأنه أتى على ذكر حال هؤلاء الرواة من ضعف وغلو في كتاب «الفهرست». ومن جملة هؤلاء يمكن أن نذكر أحمد بن محمد السيار، ووهب بن وهب أبو البختری، ومحمد بن علي القرشي، المكتّى بأبي سميّة، وسهل بن زياد الأدمي، وسالم بن مكرم أبو خديجة^(٩٠).

ولهذا السبب يستحسن لمعرفة ضعف الرواة بحسب رأي الشيخ الطوسي قراءة الكتابين معاً: كتاب «الفهرست»؛ و«الرجال».

توضيح حول الباب الرابع عشر «في مَنْ لم يرو عن الأئمة»

تقدّم بأن الشيخ الطوسي قد قسّم كتابه إلى أربعة عشر باباً، وعنون الباب الرابع عشر بعنوان «في مَنْ لم يرو عن الأئمة عليه السلام». فقد ذكر الشيخ الطوسي في بيان الغرض من تأليف الكتاب أنه سيدرج في هذا الباب الرابع عشر أسماء الذين عاشوا بعد عصر الأئمة، وأسماء الذين عاصروا الأئمة ولم يرووا عنهم^(٩١). ولكن مع مطالعة الكتاب يقف القارئ في هذا الباب على أسامي رواة صرّح علماء الرجال بسماعهم من الأئمة. ومن جملة هؤلاء العلماء نفس الشيخ الطوسي. فعلاوة على إدراج الشيخ الطوسي لأسماء بعض الرواة في الباب الرابع عشر أدرج أسماءهم أيضاً في أبواب أخرى من الكتاب؛ باعتبارهم من أصحاب الأئمة عليه السلام. وعلى سبيل المثال: عدّ الشيخ الطوسي ثابت بن شريح مرةً من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، وعدّه مرةً أخرى ممّن لم يرو عن الأئمة عليه السلام. وعلى نفس المنوال عدّ كليب بن معاوية الأسدي مرةً من أصحاب الإمام الباقر عليه السلام وعدّه مرةً أخرى من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، وذكره مرةً ثالثة في الباب الرابع عشر. كما توجد بالإضافة إلى هذا نماذج أخرى، وهم عبارة عن: محمد بن عيسى بن عبيد اليعقطيني، والقاسم بن محمد الجواهري، وبكر بن محمد الأزدي، و...، حيث ذكر شيخ الطائفة كلّ واحد من هؤلاء الأفراد في أكثر من موضع من كتاب الرجال، ومن جملتها الباب الرابع عشر.

ذكر السيد محمد صادق آل بحر العلوم في مقدمته على رجال الشيخ الطوسي أن «في ذلك من التناهي ما لا يخفى حسب الظاهر. وقد أشكل على أساتذة الفن حلّ ذلك، فذكروا في رفع التناهي اثني عشر وجهاً، وكلها لا ترفع التناهي لدى التأمل فيها، حتى قال بعض الأعلام: «إن ما صدر من الشيخ عليه السلام من التناهي محمول على السهو والنسيان والغفلة، التي لا يكاد ينجو منها إنسان»، ثم قال: «وليس بعزيز في جنب الشيخ عليه السلام في تغلغله وكثرة علومه وتراكم أشغاله ما بين تدريس وكتابة وتأليف وإفتاء وقضاء وزيارة وعبادة»^(٩٢).

ويوجد لتوجيه كتابة الباب الرابع عشر آراء أخرى متعددة، وهي تبين الغرض

● علم الرجال الشيعي، مدخل إلى مراحل تكوينه وانطلاقته

من كتابة هذا الباب. ونحن في ختام هذا البحث سنقوم بذكر رأيين في هذه المسألة، على أن هذه الآراء تبقى نسبية أيضاً على أية حال، كما قيل.

أ. ذكر عبد الله المامقاني في الفائدة الثامنة من كتاب «تنقيح المقال»، بعد عدد الوجوه المذكورة في توجيه الغرض من كتابة هذا الباب، والانتقادات الموجهة إليها، أنه «ظهر بلطف الله سبحانه، بعد فضل الغوص في التراجم والالتفات إلى نكات كلمات الأعاضل، من دون تصريح أحد منهم بذلك، أن الرجال أقسام؛ فقسم منهم لم يرو عن الإمام دائماً بغير واسطة؛ وقسم منهم لم يرو عن الإمام أصلاً إلا بواسطة؛ لعدم دركه أزمنا الأئمة عليهم السلام، أو عدم روايتهم عنهم؛ وقسم منهم له روايات عن الإمام بلا واسطة، وروايات عنه بواسطة غيره. فالذي يذكر الشيخ في باب مَنْ روى عن أحدهم عليه السلام تارة، وفي باب مَنْ لم يرو عنهم أخرى، يشير بذلك إلى حالتين، فباعتبار روايته عنه عليه السلام بغير واسطة درجه في مَنْ روى عنه عليه السلام، وباعتبار روايته عنه عليه السلام بواسطة آخر أدرجه تارة أخرى في باب مَنْ لم يرو عنه عليه السلام، ومصادقه كثير، منهم: بكر بن محمد الأزدي، فإن له روايات عن الصادق والكاظم عليهما السلام بغير واسطة، وروايات عن أحد الأئمة عليه السلام بواسطة عمته غنيمه وغيرها، فلذا أدرجه تارة في باب أصحاب الصادق عليه السلام، وأخرى في باب أصحاب الكاظم عليه السلام، وثالثة في أصحاب الإمام الرضا عليه السلام، ورابعة في مَنْ لم يرو عنهم عليهم السلام، ومنهم: ثابت بن شريح، فلاحظ ترجمته تجد ما قلنا، وتدبره جيداً»^(٩٣).

ويرى الشيخ محمد باقر البهبودي في كتابه «معرفة الحديث» أنه «قدس سره أبدع إبداعاً لطيفاً، واخترع باباً رابع عشر لكتابه الرجال، وجعله كالذيل لكتابه الفهرست، وكتاب طبقات الرواة، وسمّاه «باب مَنْ لم يرو عن أحد من الأئمة»، وذكر في هذا الباب زهاء خمسمائة رجل من مشاهير العلماء والمحدثين والمؤلفين في الحديث ممن تأخر عصرهم عن عهد الأئمة الطاهرين، وطعن على نحو من عشرين رجلاً منهم بالضعف والغلو، ومع ذلك سرد في خلالهم جماعة من أصحاب الأصول المعروفين بالرواية عن الأئمة الطاهرين، حكماً منه بأن ليس لهؤلاء الرجال لقاء مع الأئمة، ولا رؤية، ولا حديث؛ إما لضعف أنفسهم؛ وإما لضعف طرقهم، فتكون روايتهم وأصولهم ساقطة»^(٩٤).

و من خلال هذا الاستخلاص لابدّ من القول: إنه توجد العديد من النماذج في رجال الشيخ الطوسي توافق ما ذكر آنفاً. ولقد أشار صاحب كتاب «معرفة الحديث»، في الصفحة ٥٥، وفي فصل ضعفاء الكتاب، إلى هذا الأمر^(٩٥).

وعلى سبيل المثال فإن الشيخ الطوسي ذكر محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني في أربعة مواضع من كتابه، ومن جملتها: باب «في مَنْ لم يرو عن الأئمة»^(٩٦)، في حين يذكر النجاشي في ترجمة هذا الشخص أنه: «روى عن أبي جعفر الثاني^{عليه السلام} مكاتبة ومشافهة»^(٩٧). فلماذا إذاً عدّه الشيخ الطوسي من أصحاب ثلاثة أئمة من الذين نقل عنهم، ثم ذكره في الباب الرابع عشر؟! ربما يكون من إحدى الدلائل على هذا هو تكذيبه لادعاء سماع هذا الشخص من الإمام الرضا^{عليه السلام}؛ لأن محمد بن عيسى بن عبيد ادّعى رسمياً لقاءه للإمام الرضا^{عليه السلام} وسماعه عنه، في حين أنه طبقاً للقرائن التاريخية المتعددة فإن هذا الأمر غير ممكن^(٩٨).

«رجال النجاشي» و«فهرست الطوسي»، مقارنة ومقاربة

لقد ذكر حوالي ٧٠٠ راوٍ بصورة مشتركة في كتاب رجال النجاشي وفهرست الشيخ الطوسي. ويعدّ «كتاب «الفهرست» للشيخ الطوسي - بتصحيح لويس اسبرنجر - من الكتب المناسبة لمقارنة آراء الشيخ الطوسي والنجاشي، حيث تعرّض في هذا الكتاب المصحّح، بعد إدراج كلام الشيخ الطوسي، إلى ذكر معلومات تخصّ بعض المصنّفين بحسب كلام النجاشي. فالقارئ بمجرد مطالعته لمضمون الكتاب يمكنه الاطلاع بسهولة على رأي كلّ منهما، وعلى أسلوبهما العلمي، وعلى مقدار سعة معلوماتهم الرجالية. وهنا سنتعرض بصفة مقارنة إلى ذكر بعض النماذج المعدودة من الكتائبين:

- ١- أورد الشيخ الطوسي في ترجمة الحسن بن علي بن المغيرة - تحت رقم ١٨٨ - بأن «له كتاب رويناه بالإسناد الأول عن حميد بن نهيك».
- في حين أن النجاشي أضاف إلى ذلك «الزبيدي الكوفي، ثقة هو وأبوه. روى عن أبي جعفر وأبي عبد الله^{عليه السلام}». وهو يروي كتاب أبيه عنه. وله كتاب مفرد. أخبرنا...»^(٩٩).

- ٢- ذكر الشيخ الطوسي في ترجمة الحسين بن يزيد - (تحت رقم ٢٤١) - أن

● علم الرجال الشيعي، مدخل إلى مراحل تكوينه وانطلاقته

«الحسين بن يزيد له كتاب. أخبرنا به عدة من أصحابنا، عن أبي الفضل...»
في حين قال النجاشي في تعريف هذا الشخص: «الحسين بن يزيد بن محمد بن عبد الملك النوفلي، من نوفل النخع، مولاهم، كوفي، أبو عبد الله. كان شاعراً أديباً. وسكن الري، ومات بها. وقال قوم من القميين: إنه غلا في آخر عمره. وما رأيت له رواية تدل على هذا. له كتاب التقية. أخبرنا...»^(١٠٠).

٣. أورد الشيخ الطوسي في ترجمة حماد بن عثمان - (تحت رقم ٢٥٢) -: «حماد بن عثمان الناب الكوفي، ثقة جليل القدر. له كتاب. أخبرنا...».

في حين قال النجاشي حول نفس الشخص: «حماد بن عثمان، يعرف بالناب. كان يسكن عزم، فنسب إليها، هو وأخوه. روى عن أبي عبد الله عليه السلام. واختص حماد بروايته عن الكاظم والرضا صلوات الله وسلامه عليهما. مات سنة تسع ومائة بالكوفة»^(١٠١).

٤. أورد الشيخ الطوسي في ترجمة محمد بن الصانع - (برقم ٦٢٤) -: «له نوادر. رويناهما بهذا الإسناد...».

في حين ذكر النجاشي في حق نفس هذا الشخص أنه «كوفي، ينزل في بني ذهل، أبو جعفر، ضعيف جداً. قيل: إنه غال...»^(١٠٢).

يتضح من خلال مقارنة هذه النماذج، ونماذج أخرى، أن الشيخ الطوسي كان يكتفي في تعريف المصنّفين بإعطاء أقلّ المعلومات.

في حين أن النجاشي كان يأتي على ذكر أكثر المسائل المتعلقة بالتوثيق والتضعيف، وعصر وطبقة الراوي، وصحة مذهبه أو فساد، ومولده، وموطنه، ومحل وفاته، ونسبه وعائلته، وآثاره وتأليفاته، وكيفية نسخه. فمن هذه الجهة يعتبر كتاب النجاشي أشبه بكتاب رجالي من كتاب التعريف بالمصنّفات الشيعية.

إن الاختلاف في طريقة وأسلوب كل من هذين العالمين يدفعنا إلى التساؤل عن علة هذا الاختلاف.

وللجواب عن هذا التساؤل يوجد العديد من آراء المحققين في هذا الموضوع. ذهب أكثرهم إلى أن تعدد اختصاصات الشيخ الطوسي، وتصدّيه لشؤون المرجعية، وإدارته للحوزة العلمية في بغداد، كان عائقاً أساسياً أمام إعمال دقته في المباحث الرجالية.

بخلاف النجاشي فقد كان له تخصص واحد، وهو (الرجال). لذلك فقد أعمل دقته في معرفة أصحاب المصنفات ومؤلفاتهم، وفي معرفة النسخ الموجودة. وهذا ما أوجب غنى الكتاب^(١٠٣). وقد صرح هؤلاء العلماء بتفوق النجاشي على الطوسي في الآراء الرجالية، وعند اختلاف آرائهما يُقدم قول النجاشي على قول الطوسي. ومن جملة هؤلاء العلماء الذين ذكروا تقدم النجاشي على الطوسي يمكن أن نذكر المحقق الحلي في كتابه «المعتبر» و«النكت»، والعلامة الحلي في «خلاصة الأقوال»، والشهيد الثاني في «المسالك»، وابنه الشيخ حسن في «شرح الاستبصار»، والميرزا محمد الإسترآبادي في «منهج المقال»، والعلامة بحر العلوم في «الفوائد الرجالية»^(١٠٤). فقد سعى العلامة السيد بحر العلوم جاهداً، بعد ذكره للكثير من تصريحات العلماء، إلى ذكر أدلة تقدم النجاشي على الطوسي في هذا المجال، حيث قال في هذا الخصوص: «وبتقديمه صرح جماعة من الأصحاب؛ نظراً إلى كتابه الذي لا نظير له في هذا الباب. والظاهر أنه الصواب. ولذلك أسباب نذكرها، وإن أدى إلى الإطناب:

أ. تقدم تصنيف الشيخ الطوسي لكتابه: «الفهرست»؛ و«الرجال»، على تصنيف النجاشي لكتابه؛ فإنه ذكر فيه الشيخ عليه السلام، ووثقه وأثنى عليه، وذكر كتابه مع سائر كتبه، وحكى في كثير من الموارد عن بعض الأصحاب، وأراد به الشيخ... فقد لاحظ النجاشي كتابي الشيخ في تصنيفه، وكان من الأسباب الممددة والعلل المقدرة، وزاد عليها كثيراً، وخالف الشيخ في كثير من المواضع. والظاهر في مواضع الخلاف وقوفه على ما غفل عنه الشيخ.

ب. ما علم من تشعب علوم الشيخ، وكثرة فنونه ومشاغله، وتصنيفه في الفقه، والكلام، والتفسير، وغيرها، بخلاف النجاشي، فإنه عني بهذا الفن، فجاء كتابه أضيظ وأتقن.

ج. استمداد هذا العلم من علم الأنساب والآثار وأخبار القبائل والأمصار. وهذا مما عرف للنجاشي، ودل عليه تصنيفه وإطلاعه عليه.

د. إن أكثر الرواة عن الأئمة عليهم السلام كانوا من أهل الكوفة ونواحيها القريبة، والنجاشي كوفي من وجوه أهل الكوفة، من بيت معروف مرجوع إليهم.

هـ. ما اتفق للنجاشي من صحبة الشيخ الجليل، العارف بهذا الفن، الخبير بهذا

● علم الرجال الشيعي، مدخل إلى مراحل تكوينه وانطلاقته

الشأن، أبي الحسين أحمد بن الحسين بن عبيد الله الغضائري، فإنه كان خصباً به، صحبه وشاركه وقرأ عليه، وأخذ منه ونقل عنه مما سمعه أو وجده بخطه... ولم يتفق ذلك للشيخ، فإنه ذكر في أول الفهرست «أنه رأى شيوخ طائفتنا من أصحاب الحديث عملوا (فهرست) كتب أصحابنا، وما صنّفوه من التصانيف، ورووه من الأصول، ولم يجد من استوفى ذلك، أو ذكر أكثره، إلا ما كان قصده أبو الحسين أحمد بن الحسين بن عبيد الله، فإنه عمل كتابين ذكر في أحدهما المصنّفات، وفي الآخر الأصول...»، ثم قال: «غير أن هذين الكتابين لم ينسخهما أحد من أصحابنا... واخترم الله»، وعمد بعض ورثته إلى إهلاك هذين الكتابين وغيرهما من الكتب، على ما حكاه بعضهم^(١٠٥).

ومن هذا يُعلم أن الشيخ الطوسي لم يقف على كتب الشيخ ابن الغضائري، وظنّ هلاكهما، كما أخبر به. ولم يكن الأمر كذلك؛ لما يظهر من اطلاع النجاشي عليها وإخباره عنها^(١٠٦).

و - تقدم النجاشي، واتساع طرّقه، وإدراكه لكثير من المشايخ العارفين بالرجال الذين لم يدركهم الشيخ، كالشيخ أبي العباس أحمد بن علي السيرفي، وأبي الحسن أحمد بن محمد بن الجندي، وأبي الفرج محمد علي الكاتب، وغيرهم^(١٠٧).

إن هذه المطالب التي ذكرت آنفاً تبرّر بشكل قاطع جزءاً من اختلاف الطوسي مع النجاشي، وخاصة في ما يتعلق بأسباب تقدّم النجاشي على الطوسي في فنّ الرجال. ولكن بالرغم من ذلك فإن هناك من التحقيقات ما يظهر أن أسباب اختلاف هذين العالمين هي أوسع من ذلك. ولا بد من القول: إن معرفة هذه الأسباب يرتبط بمعرفة الحالة والوضع القائم في الحوزة ببغداد خلال القرن الخامس الهجري، كما يرتبط بتقييم الظروف الاجتماعية لكل من هذين العالمين^(١٠٨).

المواشم

- (١) آغا بزرك الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١: ١٠، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٣هـ.
- (٢) لمعرفة الفرق بين علم الرجال والتراجم انظر: السيد خامنه إي، مقاله چهار كتاب أصلي علم رجال.
- (٣) صحيح البخاري ١: ١١٨، بتصحيح: قاسم الشماخي، بيروت، دار القلم، ١٤٠٧هـ.
- (٤) كاظم مدير شانه جي، دراية الحديث: ٧ - ٨، انتشارات جامعة المدرسين، بدون تاريخ.
- (٥) صحيح محمد بن مسلم النيسابوري، بتصحيح: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط٤٣٧هـ.
- (٦) الشيخ الطوسي، الفهرست، برقم ٤٥٦.
- (٧) الذريعة ١٠: ٨٠.
- (٨) انظر: الشيخ الطوسي، اختيار معرفة الرجال، برقم ٨٦٠، تحت عنوان «الواقفية»: المجلسي، بحار الأنوار ٤٨: ٢٥٠، تحت عنوان «باب ردّ مذهب الواقفية». وتجدر الإشارة إلى أن العلامة المجلسي ذكر في البحار ٤٨: ٢٥٦، سلوك الإمام الرضا عليه السلام وعلماء الشيعة في مواجهة الواقفية، والتعريف بهم، وتسقيطهم، وإبراز دورهم في وضع الحديث، ولابد من الالتفات إلى أن تكذيب الإمام الرضا للواقفية إنما كان في جانب اعتقاداتهم، وليس في جانب ما تركوه من تراثهم العلمي زمن الصادقين عليهم السلام.
- (٩) انظر: اختيار معرفة الرجال، رقم ٩٩٤ - ٩٩٧، تحت عنوان «في الغلاة في وقت أبي محمد العسكري عليه السلام»: منهم: علي بن مسعود حسكة، والقاسم بن يقطين القميان.
- (١٠) هذا الشخص هو مؤسس علم الرجال الشيعي، بحسب أحد الأقوال (انظر: الصدر، مبحث «علم الرجال»).
- (١١) الذريعة ١١: ٨٤: المامقاني، الغفاري، تلخيص مقباس الهداية في علم الدراية، مؤسسة آل البيت، ١٤١١هـ.
- (١٢) الذريعة ١٠: ٨٤.
- (١٣) رجال الطوسي، برقم ٤٥٨.
- (١٤) الحموي ٤: ٤٦٢؛ دهخدا، ماده «كش».
- (١٥) رجال النجاشي، برقم ١٠١٨.
- (١٦) رجال النجاشي، برقم ١٠١٨؛ الفهرست، برقم ٦٠٤.
- (١٧) ابن شهر آشوب، معالم العلماء برقم ٦٧٩، النجف، المطبعة الحيدرية، ١٣٨٠هـ؛ الذريعة ١٠: ١٧٤.
- (١٨) محمد تقي التستري، قاموس الرجال ١: ١٥، قم، سازمان نشر إسلامي، ١٤١٠هـ؛ البحار ١: ١٦.
- (١٩) المحدث النوري، مستدرک الوسائل ٣: ٧٥٧، طهران، كتاب فروشي إسلامية.
- (٢٠) السيد علي خامنه إي، مقاله چهار كتاب أصلي علم رجال: ٣٨٦.
- (٢١) رجال الطوسي: ٤٥٨.
- (٢٢) رجال النجاشي، برقم ١٠١٨.
- (٢٣) چهار مقاله: ٣٩١.
- (٢٤) البهبودي، معرفة الحديث: ٥٦، انتشارات علمي وفرهنگي ١٣٦٣هـ. ش.
- (٢٥) انظر الأمثلة في: معرفة الحديث: ٥٧.

- (٢٦) انظر: معرفة الحديث (عبد الله بن سبأ): ٢٥٦.
- (٢٧) معرفة الحديث: ٢٥٦؛ الغفاري، مقالة «تدوين الحديث في الإسلام».
- (٢٨) لمزيد من التفصيل انظر: د. مجيد معارف، پژوهش در تاريخ حديث: ٣٧٣، ٣٧٨.
- (٢٩) اختيار معرفة الرجال، برقم ١٠١٤.
- (٣٠) رجال النجاشي، برقم ٦٧٦.
- (٣١) الذريعة ١٠: ١٠٠؛ تفسير علي بن إبراهيم القمي ١: ٣٠٣، قم، دار الكتب، ١٤٠٤هـ.
- (٣٢) العلامة الحلي، خلاصة الأقوال في علم الرجال: ٢٠، قم، منشورات الرضي، ١٤٠٢هـ؛ محمد بن علي الأردبيلي، جامع الرواة ١: ٥٤ - ٥٥، قم، مكتبة المرعشي النجفي، ١٤٠٣هـ.
- (٣٣) قاموس الرجال ١: ٣٤٧.
- (٣٤) انظر: الأستاذ شبير زنجاني، المقالة التحقيقية، مجلة نور علم، الدورة الأولى، العددان ١١ و ١٢.
- (٣٥) رجال النجاشي، برقم ٢٥٣.
- (٣٦) المصدر نفسه، برقم ٢٥٣ و ٥٥٥؛ البحار ٤٧: ٣٣، ينقل عن كشف الغمة ٢: ٤١٦.
- (٣٧) انظر مقالة: «رجال نجاشي مهمترين كتاب رجالي شيعه»، للسيد علي مير شريف، مجلة نور علم، الدورة الثالثة، العدد الأول.
- (٣٨) رجال النجاشي، برقم ٢٠٩.
- (٣٩) مثلاً: في ترجمة الحسين بن سعيد الأهوازي يقول: «أخبرنا بهذه الكتب غير واحد من أصحابنا بطرق كثيرة، فمنها: ما كتب إليّ به أبو العباس أحمد بن علي بن نوح السيرفي رحمته الله في جواب كتابي إليه» (انظر: رجال النجاشي: ١٣٦ - ١٣٧).
- (٤٠) مثلاً: في ترجمة الحسين بن عنبسة الصوفي، برقم ١٥٨، يقول: «وجدت بخط ابن نوح في ما وصّى إليّ من كتبه: حدثنا الحسين بن علي...» (انظر رجال النجاشي، رقم ٢٥٢ و ٣٠٢).
- (٤١) للاطلاع أكثر على مشايخ النجاشي انظر: مقدمة رجال النجاشي، بتصحیح: محمد جواد النائي. (٤٢) رجال النجاشي، برقم ٦٤، ٩٤، ٩٦، ١٠٥، ١١٦، ١١٧، ١١٩، ١٣٨، ١٤١، ١٥٨.
- (٤٣) يقول في ترجمته، برقم ٢٠٩: «هو أستاذنا وشيخنا ومن استفدنا منه».
- (٤٤) رجال النجاشي، برقم ١٦٦؛ رجال الطوسي: ٤٧٠.
- (٤٥) العسقلاني، لسان الميزان ٢: ٢٩٧، برقم ١٢٣٠.
- (٤٦) المصدر نفسه.
- (٤٧) معرفة الحديث: ٦١.
- (٤٨) رجال النجاشي، برقم ٢٠٠ و ١٠٦٧.
- (٤٩) رجال النجاشي: ٣.
- (٥٠) المصدر نفسه، برقم ٧٠٨.
- (٥١) مقالة رجال نجاشي مهمترين كتاب رجال شيعة.
- (٥٢) شبستري الزنجاني، مقدمة رجال النجاشي: ٢.

- (٥٣) رجال النجاشي، برقم ٢٠٦.
- (٥٤) مصطفوي، اختيار معرفة الرجال، مقدمة الكتاب.
- (٥٥) توجد هنا نقطة مهمة، وهي أن كتب الفهارس تختلف من حيث الموضوع عن كتب الرجال، حيث إن الهدف الأصلي من كتب الرجال هو معرفة أحوال الرواة، وإذا ما تمّ التعرّض إلى ذكر كتبهم فهو على نحو العرض والتبع. فالمعروف عادة أن المسائل المهمة في علم الرجال تتركّز حول بيان حال الرواة، من ضعف وتوثيق، وبيان طبقاتهم، ومكان وتاريخ الولادة والوفاة، وهذا بخلاف كتب الفهرست، فإن هدف المؤلف فيها هو التعريف بالمصنّفات، وفي مثل هذه الكتب لا توجد أية موضوعية للتعرّض لجرح وتعديل الرواة (انظر: مقالة مير شريف: «رجال نجاشي مهتمين كتابي رجال شيعية»).
- (٥٦) رجال النجاشي: ٣.
- (٥٧) السبجاني، كليات علم الرجال: ٥٨ - ٦٢.
- (٥٨) رجال النجاشي، برقم ٢٥٣.
- (٥٩) الطوسي، الفهرست: ١ - ٢.
- (٦٠) في هذا المورد انظر بدقة: معرفة الحديث: ٦١ - ٦٤، تحت عنوان: مسودات ابن الفضائري.
- (٦١) رجال النجاشي، برقم ٦٦٩.
- (٦٢) المصدر نفسه، برقم ٣١٣.
- (٦٣) المصدر نفسه، برقم ٢٥٣.
- (٦٤) المصدر نفسه، برقم ٢٨٧. وتجدر الإشارة إلى أن النجاشي ذكر سند الرواية.
- (٦٥) المصدر نفسه، برقم ٢٠٧.
- (٦٦) المصدر نفسه، برقم ٣٣٢.
- (٦٧) المصدر نفسه، برقم ٣٣٢.
- (٦٨) «قليل الحديث» ليست من ألفاظ الجرح. ولكن هذا القدر كافٍ لبيان أن الرجل ليس له شأن في أمر الحديث.
- (٦٩) رجال النجاشي، برقم ١٢٢١.
- (٧٠) المصدر نفسه، برقم ١١٢٥.
- (٧١) الطوسي، الفهرست: ١ - ٣.
- (٧٢) زين العابدين قرباني، علم حديث ونقش آن در تهذيب أحاديث: ٩٢، قم، نشر أنصاريان، ١٣٧٢هـ. ش.
- (٧٣) رجال النجاشي، برقم ١٤.
- (٧٤) الذريعة ٤: ٢٩٠، و١٠: ٨٩. قال الشيخ السبجاني في ترجمة ابن الفضائري، نقلاً عن الميرداماد، في كتاب «كليات الرجال»: «هو الذي قيل فيه: قل أن يسلم أحد من جرحه أو ينجو ثقة من قدحه».
- (٧٥) معرفة الحديث: ٦٤؛ الذريعة ١٠: ٨٩؛ معجم رجال الحديث ١: ١٠٢.
- (٧٦) الذريعة ٥: ١٤٥.
- (٧٧) السيد محمد صادق آل بحر العلوم، مقدمة رجال الطوسي: ١٠١، دار الذخائر، النجف الأشرف، ١٣٨١هـ.
- (٧٨) البهبودي، گزيده إى تهذيب، مقدمة، طهران، انتشارات علمي وفرهنگی، ١٣٦٣هـ. ش.

- (٧٩) علم حديث ونقش آن در تهذيب أحاديث: ١٣.
- (٨٠) قاموس الرجال ١: ٢٨.
- (٨١) قاموس الرجال ١: ٢٨.
- (٨٢) مقالة چهار كتاب أصلي رجال شيعة: ٤٠٨.
- (٨٣) الطوسي، الفهرست، برقم ٥٩٣ و ٦٠٤: رجال النجاشي، برقم ٩٤٤ و ١٠١٨.
- (٨٤) رجال الطوسي: ٢.
- (٨٥) رجال الطوسي: ٢.
- (٨٦) مقدمة رجال الطوسي: ٥٥.
- (٨٧) قاموس الرجال ١: ٢٩.
- (٨٨) مقدمة رجال الطوسي: ٥٥.
- (٨٩) معرفة الحديث: ٥٤ - ٥٥.
- (٩٠) المصدر نفسه: ٥٥.
- (٩١) رجال الطوسي: ٢.
- (٩٢) مقدمة رجال الطوسي: ٥٨.
- (٩٣) المامقاني، تنقيح المقال ١: ١٩٤.
- (٩٤) معرفة الحديث: ٥٥.
- (٩٥) المصدر نفسه، فصل الضعفاء، برقم ٣٧، ١٢٧، ١٤٩.
- (٩٦) بهذه الحالة في ص ٣٩٣ عن أصحاب الإمام الرضا عليه السلام، وفي ص ٤٢٣ عن أصحاب الإمام الهادي عليه السلام، وفي ص ٤٣٥ عن أصحاب الإمام العسكري عليه السلام، وفي ص ٥١١ في مَنْ لم يرو عن الأئمة عليهم السلام.
- (٩٧) رجال النجاشي، برقم ٨٩٦.
- (٩٨) لدراسة المسألة بشكل مفصل انظر: معرفة الحديث و پژوهش در تاريخ حديث شيعة: ٣٩٦ - ٣٩٧، ٢١٩ - ٢٢٣.
- (٩٩) رجال النجاشي، برقم ١٠٦.
- (١٠٠) رجال النجاشي، برقم ٧٧.
- (١٠١) المصدر نفسه، برقم ٣٧١.
- (١٠٢) المصدر نفسه، برقم ٩٠٠.
- (١٠٣) عبد الهادي الفضلي، أصول الحديث: ١٦٦ - ١٦٨، مؤسسة أم القرى، ١٤١٦هـ.
- (١٠٤) بحر العلوم الفوائد الرجالية ٢: ٤٤ - ٤٦.
- (١٠٥) الطوسي، الفهرست: ٢.
- (١٠٦) هذا المورد أخبر به النجاشي في اثنين وعشرين مورداً، حيث استخرجها الشيخ البهبودي في كتاب معرفة الحديث: ٦٢ - ٦٤.
- (١٠٧) الفوائد الرجالية ٢: ٤٦ - ٥٠.
- (١٠٨) للاطلاع أكثر انظر: پژوهشي در تاريخ حديث شيعة، بعنوان حوزة بغداد في عصر الشيخ الطوسي.

الوقف النقدي في الفقه الإسلامي

قراءة استدلالية

الشيخ حيدر حب الله

تمهيد: في تحديد دائرة البحث وموضوعه

عرّف الفقهاء المسلمون الوقف بأنه «تحبّيس الأصل، وتسبيل المنفعة (أو الثمرة)»^(١)، أو إطلاق المنفعة^(٢). وفي بعض الكلمات: إنه عقد هذه ثمرته^(٣). وفي بعضها: إنه حبس المملوك عن التمليك من الغير^(٤)، أو حبس العين على ملك الواقف والتصدّق بالمنفعة^(٥)، إلى غيرها من البيانات والتوضيحات.

ومعنى ذلك أنّ الأصل الذي هو العين يُجعل محبوساً ممنوعاً، بحيث لا يجوز التصرّف فيه من الناحية الشرعية تصرفاً ناقلاً، في مقابل المنفعة - أي منفعة ذلك الأصل -، فإنها تطلق للموقوف عليه، ولا يُحال دون انتفاعه بها، أو تجعل في سبيل الله ينتفع بها كذلك.

وقد فهم غير واحد من الفقهاء هذا التعريف للوقف من خلال بعض الروايات، مثل: النبوي الوارد في قصّة الخليفة الثاني عمر بن الخطاب برواية ولده: «حبّس الأصل، وسبّل الثمرة»، أو «إن شئت حبّست أصله وسبّلت ثمره»^(٦). ورغم إشكال بعض الفقهاء في حقيقيّة هذا التعريف إلا أنهم جعلوا ما فيه من خصائص الوقف^(٧).

وانطلاقاً من عنصر تحبّيس الأصل مقابل الإطلاق في المنفعة كان لابد من كون العين الموقوفة باقية في ظرف الانتفاع بها، فلا تزول بهذا الانتفاع، وإلا كان ذلك مخالفاً لمفهوم التحبّيس المأخوذ في التعريف مقابلاً للانتفاع بالمنفعة؛ لأنّ هذه المقابلة توحي بأنّ هناك شيئاً يخضع للانتفاع به، فيكون مورد التصرّف والاستهلاك، في مقابل شيء يكون محلاً للانتفاع ويظلّ محبوساً ثابتاً. ولهذا ذكر بعض الفقهاء

صراحةً أنّ الوقف يصحّ في كل ما يصحّ الانتفاع به مع بقاء عينه^(٨)، بلا خلاف^(٩). ووفقاً لذلك منع الفقهاء من وقف مثل: الأطعمة والشموع، وكلّ ما يكون الانتفاع به بإتلاف عينه؛ لأنّ ذلك مناقضٌ لمفهوم الوقف وهويته، التي يعبر عنها التعريف المتقدم^(١٠). وذكروا أنّ من ذلك وقف المنافع نفسها^(١١)، من حيث إنّ الانتفاع بها مستلزم لإتلافها.

هذا السياق القانوني والمفهومي ترك تأثيره على مسألة هامة في باب الوقوف، وهي وقف النقد أو العملة، التي تعبر عن القيمة والمالية في تداولات السوق فإنه لما كان النقد سابقاً عبارة عن الدراهم والدنانير، وكانت الدراهم والدنانير مأخوذة من الفضة والذهب، فقد بحث الفقهاء في وقف الذهب والفضة:

أ. فإذا كان الذهب والفضة حلياً كان من الطبيعي الحكم بجواز وقفه؛ لأنه عين يمكن الانتفاع بها مع بقائها، كالعقار تماماً. وقد ذكر العلامة الحلي (٧٢٥هـ) هذا الأمر، ونقل موافقة الشافعي عليه، وأحمد في إحدى الروايتين^(١٢)، بل ذكر المرداوي (٨٨٥هـ) أنّ عليه جماهير الأصحاب^(١٣).

ب. أمّا إذا كان الذهب والفضة دراهم ودنانير مسكوكة فهنا حالتان:

الحالة الأولى: أن يوقف للتزيين باعتبار ما فيهما من عنصر الذهبية والفضية، وقد ذكر غير واحد من الفقهاء الحكم بالجواز في هذه الحالة أيضاً بهذا الاعتبار؛ نظراً للمنفعة الموجودة هنا، وهي التزيين وأمثاله^(١٤). لكنّ الفقه السني شهد خلافاً في هذا الموضوع. فقد ذكر النووي أنّ الأصحاب - الشافعية - أجازوه؛ لنصّ السيدة حفصة بنت عمر؛ ولأنّها - أي الدراهم والدنانير الموقوفة للزينة ونحوها - عينٌ يمكن الانتفاع بها مع بقائها، ونسب ذلك إلى أصحاب الإمام أحمد، ثم نقل المنع عن أحمد نفسه فيه^(١٥). وجعل صاحب «مغني المحتاج» القول بعدم جواز وقف الدراهم والدنانير للتزيين هو الأصحّ^(١٦). واستدلّ له بعضهم - مثل: الدكتور وهبة الزحيلي - بأنه نفع غير مقصود؛ لذا لا يصحّ^(١٧).

من هنا يجب أن نعرف أنّ جانباً كبيراً من خلاف الفقهاء في جواز وقف الدراهم والدنانير لا يعود إلى جواز وقف المالية، كما سوف يأتي بحثه إن شاء الله، وإنما يعود إلى مكان الانتفاع بالدرهم والدينار بمثل جعله حلياً أو زينة، فلا يتماهى

ذلك الخلاف مع موضوع مسألتنا بالضرورة.

الحالة الثانية: أن تلاحظ الدراهم والدنانير بوصفها عملة نقدية لا حلياً، فهل يجوز وقفها أم لا، من حيث إن الانتفاع بها بوصفها نقداً لازماً لإتلافها إتلافاً حكماً بنقلها إلى شخص آخر؛ إذ لا منفعة لها إلا في المجال التداولي في السوق، وهذا ما يفضي إلى زوال عينها وبقاء ماليّتها ضمن البديل الذي يؤخذ مقابلها؟

هذا هو بحثنا هنا، فهل يجوز وقف النقود بما هي نقود أم لا؟

فإن قلنا بالعدم فهذا معناه أننا جعلنا العين النقدية ميزاناً ومعيّاراً.

وإن قلنا بالجواز فهذا معناه إلغاء معيارية العين واستبدالها بمعيارية أخرى هي المالية أو القوة الشرائية الموجودة فيها، فيكون تعريف وقف النقود بناء على الجواز هو: حبس المالية وتسبيل منفعتها.

من هنا يدور البحث بين وقف عين النقد ووقف ماليّته. وهذا ما سنحاول التعرّض له في هذه الوريقات إن شاء الله تعالى.

لكن قبل ذلك من الضروري التعرّف أكثر على وقف النقود من حيث المجال الذي يمكن توظيف هذا النقد فيه؛ لأنّ لوقف النقود أنواعاً وحالات، ولاسيما في العصر الحاضر، تجعل هذا النوع من الوقف واسع الاستخدام.

أنواع وقف النقود

رغم أنّ وقف النقود كان مسألة مطروحة في الفقه الإسلامي منذ قرون عديدة، إلا أنّ ظاهرة وقف النقد لم تكن بهذا الشيوع. ولم يبلغ مجال الاستثمار فيها الحال الذي بلغه اليوم؛ بسبب تطوّر مجالات الاستثمار وأشكاله ومؤسّساته وأساليب تنظيمه بفعل التطوّر الاقتصادي العام في العالم.

لقد كان وقف النقد موجوداً بشكل ضعيف في الأزمنة السالفة. وكان الباحثون في تاريخ الوقف الإسلامي^(١٨) يتحدثون عن أوقاف نقدية للإقراض أو الاستثمار والمضاربة بشكل بسيط. وقد نقل البخاري سؤالاً وجّه للزهري حول وقف ألف دينار في سبيل الله يتّجر بها يكون ربحها صدقةً للمساكين والأقربين^(١٩). وهو يكشف عن تداول الموضوع، وموافقة الزهري عليه، في أوائل القرن الثاني الهجري. كما ورد في المدوّنة الكبرى للإمام مالك الحكم بوجوب الزكاة على رجل حبس

مائة دينار موقوفة يسلفها الناس ويردونها على ذلك الذي جعلها حبساً^(٢٠). ومثل ذلك من استفتاءات منقولة عن الإمام أحمد بن حنبل.

لكن مع هذه الإشارات البسيطة كان الظهور الفاعل والقوي لوقف النقود في بدايات العصر العثماني، حيث كان في بعض بلاد البلقان، ثم انتقل إلى إستانبول بعد فتحها، ومنه إلى بلاد الشام، ثم تحوّل إلى قضية هامة في الدولة العثمانية، أثارت جدلاً ونقاشات واسعة على مستوى المذهب الحنفي خاصة.

ولكي تتضح أهمية وقف النقد ومجالاته - بصرف النظر عن شرعيّته - يمكن ذكر بعض صور الوقف النقدي التي باتت ممكنة أو واقعة اليوم^(٢١)، وهي:

١. **الوقف النقدي الاستثماري:** ويقصد به وقف مبالغ ماليّة معينة، توضع تحت ولاية متولّي الوقف أو عند مؤسّسة مالية مكلفة بالمضاربة في هذه الأموال، فما نتج من أرباح عن طريق المضاربة هو الذي يتم توزيعه على مصارف الوقف المقصودة للواقف. ولا فرق في ذلك بين:

أ. أن تتدب هيئة وقفية نفسها لاستقبال الصدقات الجارية النقدية لتمويل مشروع ما يعود ربحه للأغراض الوقفية، سواء كانت هذه الهيئة الوقفية حكومية أم شبه حكومية أم أهلية خاصة. وهنا يتحد الناظر على الوقف مع المستثمر له.

ب. أن يحدّد الواقف نفسه الجهة التي تستثمر فيها النقود، كأن توضع الموقوفات وديعة استثمارية في بنك إسلامي معيّن أو وحدات في صندوق استثمار. وهنا يحدّد الواقف ناظراً على الوقف، مهمته متابعة شؤونه مع البنك مثلاً، ثم أخذ أرباحه لتوزيعها على الجهات المعنية بالوقف. ومن الواضح هنا أنّ الواقف غير الناظر، وغير المستثمر أيضاً.

ج. أن يصار إلى جمع أموال وقفية بغية تحويلها إلى أعيان، كبناء مسجد أو مستشفى. وهذا الأخير مبنيّ على جعل هذه الصورة من وقف النقود استثماراً. ويكون ذلك مثل تأسيس مشروعات وقفية على الطريقة السودانية، أو صناديق وقفية على الطريقة الكويتية؛ بهدف استدراج التبرّعات الوقفية لمشروع معيّن أو غير معيّن بمعنى غير مفرد الهدف. وهنا يصبح هناك صندوق مالي كبير يمكن من خلاله بناء المستشفيات أو المساجد أو المستوصفات أو المدارس أو الجامعات أو المعاهد والحوارات

الدينية.

كما يمكن أن يكون الوقف بإصدار أسهم نقدية وقفية؛ تشجيعاً على الوقف لتحقيق المشاركة الجماعية فيه.

٢. **الوقف الإيرادي**: ويقصد به وقف إيرادٍ نقدي، دون وقف الأصل الذي ينشأ منه الإيراد المذكور، وله صور نذكر منها:

أ. وقف إيراد عين معمرة لفترة زمنية محدّدة، كأن يحبس شخص الإيراد الإجمالي أو الصافي لعين ما، مثل: عقارات أو مطاعم أو فنادق أو منتزهات أو مدن ملاهي أو غير ذلك، لكي يجعل الإيراد وقفاً لجهات البرّ. ولهذه الحالة صور: فتارةً يكون الوقف مؤبّداً؛ وأخرى يحدّد شهراً في السنة يجعل إيراده وقفاً، بناءً على صحّة ذلك.

ب. وقف حصّة محسومة بنسبة مئوية من الإيرادات النقدية لصالح مؤسسة استثمارية وقفية.

٣. **الوقف النقدي القرضي**: ونقصد به أن توقف النقود لإقراضها لمن يحتاج إليها، على أن يعيدها حسب الاتفاق، ليُعاد إقراضها من جديد لمحتاج آخر، دون أن يفرض وجود أيّ بُعد استثماري أو عائد من هذا القرض، فراراً من إشكالية الربا أو غيره. وهذه هي بنوك التسليف في بعض الدول، حيث يقوم البنك بإقراض المحتاجين للزواج أو غيره، على أن يسدّدوها بأقساط خفيفة على دفعات كثيرة. ويمكن تسميتها ببنوك التسليف الوقفية. وهذا هو الوقف للسلف.

إلى غير ذلك من الصور التي اقترحت أو يمكن تصويرها، مثل: وقف احتياط الشركات المساهمة، وغير ذلك.

وهكذا يتحرّك وقف النقد في مجال الاستثمار، كالقائم على البيوع المؤجلة، والاستصناع، والمشاركة أو السلم، والمضاربة، والمراوحة، والإجارة، وكذا التورق، ليساهم في التنمية بأنواعها من خلال مشاريع استثمارية وخدمية. كما أنّ مجالات استثمار الوقف تطال الأسهم وبيع العملات وصكوك المضاربة والتجارة وغير ذلك.

وليس هدفنا في هذا البحث تصحيح هذه الصور لوقف النقد من جميع الجهات، وإنما البحث في زاوية النقدية في الموقوف فيها، وإلا فقد تُبحث بعض الصور

● الوقف النقدي في الفقه الإسلامي، قراءة استدلالية

من زوايا آخر، تتصل بالتأمين أو غير ذلك، كما لا ندرس الأحكام اللاحقة المترتبة على جواز هذه العملية الوقفية، مثل: أثر تغير قيمة النقد على الأصول النقدية الموقوفة، و..

مميزات الوقف النقدي

يمتاز الوقف النقدي ببعض الخصائص والميزات. وهذه أهمها:
أ. إنه يساهم في إنشاء الوقف المشترك أو الوقف الجماعي، حيث سيتمكن صغار المالكين - فضلاً عن المتوسّطين والكبار - من المشاركة جميعاً في مشاريع وقفية، واحدة من خلال المساهمة النسبية في رؤوس الأموال الوقفية. على خلاف الحالة الشائعة في الوقف العيني، حيث يقوم مالك خاص بوقف عقار ما من طرفه، دون أن يشاركه أحد في عملية الوقف هذه.

ب. إنه يراكم رؤوس الأموال، مما يمكن من إنشاء مشاريع وقفية كبرى هذه المرة؛ لأنّ عنصر المشاركة في الوقف سوف يوفر رؤوس أموال أكبر، من خلال زيادة عدد الواقفين، الأمر الذي يسهّل بطبيعة الحال القيام بمشاريع وقفية أكثر سعة وفعالية. هذا إلى جانب كونه يفسح المجال في دخول الأوقاف مجالاً أوسع من الأنشطة الإنتاجية؛ نظراً لقدرة النقد على النفوذ في مختلف أشكال الإنتاج والاستثمار.

ج. إنه يظلّ أسهل إنجازاً من غيره بالنسبة للواقفين؛ لوفرة النقد - ولو القليل - في يد العدد الأكبر من الناس. على خلاف الحال في الأراضي والعقارات، فليس كلّ الناس يملكونها أو تتوفر في أيديهم.

تأسيس الأصل وتقعيد المبدأ

من الضروري - بدايةً - معرفة أنه هل توجد مرجعية لفظية أو من نوع الأصول يمكن الاستناد إليها على تقدير الشك في صحة نوع من أنواع الوقف أم لا؟ وهل تقف هذه المرجعية لصالح تصحيح الوقف مشكوك الصحة أم لصالح الحكم بفساده؟
من الواضح أنّ الأصل الأوّلي هو الفساد، من حيث إنه إذا قلنا بأنّ الوقف عقدٌ يحتوي على نقل وانتقال، أو قلنا بأنه إخراج للمال من ملكية الواقف، أو قلنا أيّ شيء آخر، فإنّ الأصل العدمي يستدعي عدم هذه الأمور جميعها، تماماً كالأصل الأوّلي

المذكور في كلمات الفقهاء في باب المعاملات.

لكن هل يوجد أصل ثانوي يفيد التصحيح، كما كان في البيع، حيث كان الأصل الأولي هو الفساد، فيما كان الأصل الثانوي المستند إلى بعض العمومات والمطلقات في الكتاب والسنة يستدعي الصحة، أم لا؟

ظاهر كلمات غير واحد من الفقهاء عدم وجود أصل ثانوي، وأنّ الدليل الدالّ على مشروعية الوقف خاصّ بالعين المعيّنة الخارجية^(٢٢).

لكن قد يقال بوجوده. ويقرّب ذلك وفقاً لعدة أسس:

الأساس الأول: أن يلتزم في تعريف الوقف بما ذهب إليه بعض الفقهاء، كما ألمحنا سابقاً، من أن الوقف عقدٌ ثمرته تحبّيس الأصل وتسبيل الثمرة والمنفعة. فإذا قلنا بذلك صار الوقف من ضمن العقود، ومعه يكون مشمولاً للعمومات التي أسست الأصل الثانوي (الصحة) في باب العقود عموماً، حاله في ذلك حال البيع، مع تبني الرأي القائل بأنّ عمومات الصحة غير مقيدة بالعقود المتعارفة زمان نزول الآيات وصدور الأحاديث، بل تشمل العقود المستجدة، كما ذهب إليه بعض الفقهاء، مثل: السيد الخوئي^(٢٣).

لكن قد يناقش بعدم صدق العقد على الوقف؛ لعدم حاجته إلى القبول، فيصحّ حتى لو لم يشتمل على القبول؛ لأصالة عدم اشتراط القبول فيه بعد شمول عموماته لما خلا من القبول، بل السيرة العملية الجارية قائمة على عدم أخذ القبول في الوقوف، ولاسيما الوقف على البطون، أو الوقف التحريري القائم على تحرير الملك وفكّه فقط، كوقف المساجد، وأمثال ذلك. هذا وقد استشهد بعضهم بخلو الوقوف المنقولة عن المعصومين من قيد القبول^(٢٤).

من هنا يشكّ جداً في صدق عنوان العقد على الوقف أو صدق عنوان البيع، أو التجارة، أو غيرها من العناوين، المأخوذة في عمومات الصحة، المؤسسة للأصل الثانوي في باب المعاملات^(٢٥).

الأساس الثاني: الاستناد إلى عمومات الإنفاق في سبيل الخير وإنفاق الإنسان ما يحبّ، والصدقة، والصدقة الجارية. فمن المعروف أنّ كلمة (الوقف) قلّما وردت في آية أو حديث، وأنّ التعابير السائدة الشاملة للوقف هي الصدقة والإنفاق في سبيل الله.

كما أن التعابير الموازية تقريباً هي عنوان: الصدقة الجارية. وقد فهم الفقهاء من الجريان هنا ظاهرة الوقفية التي تقوم على هذا الجريان، أو على الأقل كون الوقف أبرز مظاهرها، حتى أن بعض الفقهاء عرّف الوقف بأنه الصدقة الجارية التي ثمرتها التحبيس^(٢٦).

وربما يكون هذا هو ما دفع البعض لإنكار تشريع الوقف في غير المساجد. لكن بصرف النظر عن هذا الموضوع؛ لافتراضنا شرعية الوقف أصلاً موضوعاً هنا، فإنّ عمومات الصدقة الجارية يفترض أن تشمل جميع أنواعها. فالحث على الصدقة الجارية - بوصفه نتيجةً لمجموعة النصوص القرآنية والحديثية في هذا السياق - مطلق، فيمكن الرجوع إليه في كل صدقة جارية يراد تحقيقها في الخارج، ما دام عنوان الصدقة الجارية صادقاً على المأتي به في الخارج لغةً وعرفاً وعقلاً، ولم يلزم محذور بالتصادم مع مبدأ تشريعي أو نصّ ديني، أو مع بُعد آخر في هوية الصدقة نفسها.

وبعبارة ثانية: الأوامر الإلزامية وغير الإلزامية الواردة في عموم الإنفاق في الخير والصدقات وخصوص الصدقات الجارية تحثّ على الوقف مطابقةً أو ضمناً. وهذا يستبطن التصحيح؛ إذ لا يعقل الحثّ على ما هو باطل وضعاً. فالوجوب التكليفي، وكذا الاستحباب، لا يعقل تصوّرهما متعلّقين بالمتعلّق الباطل. وحيث كانا مطلقين استفيد منه، بدلالة الاقتضاء أو بغيرها، الحكم بصحة متعلّقها، ما لم يتمّ دليل على البطلان.

وقد يناقش هذا الأساس:

أولاً: إنّ متعلّق هذه النصوص مخصّص بالوقوف والصدقات التي كانت صحيحةً في المرحلة المسبقة.

ويجاب: إنّ المفروض أنّ هذه النصوص قد علّقت على صدق العنوان لغةً وعرفاً وعقلاً، فمع صدقه يفترض الشمول، فيستكشف منه ضمناً المفروغية عن الصحة. ثانياً: إنّ عنوان الصدقات الجارية منحصر بما كان متعارفاً زمان صدور النصوص أو نزولها، وهو مثل: وقف العقارات والأراضي وأمثالها، لا النقود.

ويجاب: إنّ لا موجب لهذا التقييد بعد صدق عنوان «الصدقة» و«الإنفاق» في سبيل الله وسبيل الخير و«الصدقة الجارية» على الأنموذج الجديد في الوقف، فيكون

مشمولاً للأدلة.

ثالثاً: إنّ الصدقة مقيّدة شرعاً بنية القرية، وقد اختلفوا في اشتراط نية القرية في الوقف، فكيف تجعل نصوص الصدقة شاملة للوقف مع هذا الاختلاف الجوهري بينهما؟

ويجاب: إنّنا نأخذ الصدقة والإنفاق هنا بمعناها الواسع اللغوي والعرفي والعقلاني العام، لا بالمصطلح الفقهي الخاص، وفي اللغة لم يُشَرَّ غير واحد من اللغويين إلى قيد القرية في هذا المفهوم^(٢٧). وقد تنبّه بعض الفقهاء إلى التمييز بين المصطلح الشرعي والعام، كما تلمح إلى ذلك بعض عباراتهم^(٢٨). ويشهد لما نقول أنّ القرآن الكريم عبّر عن المهور التي لا يؤخذ فيها قصد القرية بأنها صدقات، فقال تعالى: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ (النساء: ٤)، كما ورد في الحديث الصحيح: «كلّ معروف صدقة»^(٢٩). كما أنّ الأصل اللغوي لا يفرض سوى الاستحكام في مفهوم الصدقة، تماماً كالصدق والصدقة، لا التقرب إلى الله. وهو متحقّق في الأوقاف كما أنّ الحيثية الأساسية التي في الصدقة هي العطاء الذي لا يطلب فيه المقابل. وهذا موجود هنا. ولهذا جعلت الصدقات الشرعية بقصد القرية؛ كون هذا التعبير أحد مصاديقها الرئيسية. وعلى أبعد تقدير نحصر صحّة مثل هذا الوقف - أي الوقف النقدي - بشرطه بقصد القرية.

بل يمكن القول: إنّ هذا الإشكال لا يردّ على شرعية الوقف النقدي، بل هو وارد في أصل باب الوقوف؛ فإن التزمنا فيها بشرط القرية؛ انطلاقاً من التعبير الغالب فيها بالصدقة والصدقات وأمثال ذلك، كان المورد منه، وارتفع الإشكال؛ وإلا كان المطلوب من القائلين بعدم شرط قصد القرية حلّ هذا الإشكال في الوقف النقدي وغيره، فلا يكون المورد مورد الإشكال على الوقف النقدي بعينه، إلا إذا كان مدرك غير الوقف النقدي هو النصوص الخاصة الأخرى.

رابعاً: إنّ عنوان الصدقة الجارية منحصر مصداقه في مرتكز المشرّعة في الوقف الذي لا يباع ولا يوهب ولا يتبدّل. ويكون هذا الارتكاز صالحاً للقريّة الموجبة لانصراف إطلاق عنوان الصدقة الجارية إلى وقف العين^(٣٠). ولم يعهد في العصر النبوي والإسلامي الأول وقف النقود، وإنما الذي كان هو وقف الأصول الثابتة والعقارات.

ويجاب: إنّ هذا القول غير واضح؛ إذ هناك فرق بين أن يكون المصدق الشائع لديهم هو وقف الأعيان وبين ارتكاز الانحصار بالأعيان بالنسبة إليهم؛ لعدم تداول وقف الماليات عندهم، فإنّ مجرد الشيوع لا يفيد تقييداً، ولا يوجد ما يفرض احتمال الارتكاز، وإلا لزم من مثل هذا الاحتمال تقييد إطلاقات التجارة بخصوص الحالات الشائعة عندهم في المعاملات المالية. فهذا تماماً مثل قولك: سافر إلى مكة، فإنّ المنصرف إلى الذهن آنذاك هو السير على الجمال أو الخيول، فهل يقال بتقييد أدلة الحج بخصوص الذهاب ماشياً أو على الجمال أو الخيول؟!

إنّ الواضح في نصوص الصدقة الجارية والتحبيس وغيرهما أنّ هناك شيئاً ثابتاً تدور المنافع حوله، أما ما هو هذا الشيء الثابت؟ فإن مصاديقه آنذاك كان الغالب فيها الأعيان، ولاسيما العقارات والآبار والبساتين، وحدوث مصاديق جديدة لا يمنع من الأخذ بالإطلاقات، كما هو واضح، ما دام المبدأ «وهو العنصر الثابت الذي تدور حوله المنافع» قائماً، وإلا يلزم المنع من وقف بعض المنقولات أيضاً، وقد قلنا في محله بأنّ هناك فرقاً بين مقولة المصاديق الجديدة للمفهوم ومقولة التاريخية في المفهوم عينه، كما قلنا بأنّ هناك فرقاً بين صرف احتمال القرينة المتصلة احتمالاً فرضياً منطقياً (وهو هنا الارتكاز التشريعي) وبين واقع الاحتمال القائم على عناصر موضوعية تفرض ظهوره في الذهن، وإلا سقط مجال التمسك بجميع النصوص لو احتملنا القرينة المتصلة احتمالاً صرفاً^(٣١).

الأساس الثالث: الذهاب إلى القول بأنّ الوقف ظاهرة عقلائيّة، وليست تأسيساً لطريقة شرعية في التصدّق أو الإنفاق في وجوه الخير، كما أقرّ بذلك بعض الفقهاء^(٣٢)، وهذا معناه أنّ الشارع بإمضائه الوقوف، وجعله لها صحيحة، ووضعه نظامها الداخلي بيد الواقف، في مثل: صحيحة محمد بن الحسن الصفار، التي جاء فيها أنه كتب إلى أبي محمد الحسن بن علي^{عليه السلام} في الوقف وما روى فيه عن آبائه^{عليهم السلام}، فوقّع^{عليه السلام}: «الوقوف تكون على حسب ما يوقفها أهلها إن شاء الله»^(٣٣)، أنّ الشارع بذلك يكون قد أمضى هذه الظاهرة العقلائيّة، فالمطلوب حينئذٍ تصحيح كلّ مصداق من مصاديق هذه الظاهرة لا يناقض هويّتها ولا يعارض مبدأً شرعياً في الإسلام؛ لأنّ الإمضاء لا يقف عند حدود الظاهرة بشكلها الزمني، وإنّما يدور حول

النكته الارتكازية التي تبلورت الظاهرة نتيجة لها. فحتى لو فرض أنّ بعض نماذج الوقف لم تكن موجودة في العصر الإسلامي الأول - رغم أنّ مسألة وقف النقود لم تكن بالغريبة عن الفقه السنّي، كما قلنا، ومع ذلك لم يردّ فيها نصّ مانع في روايات أهل البيت - إلا أنّ الشارع بإمضائه مقولة الوقف التي تدور حول وجود أصل ثابت ومنافع متحرّكة سيّالة يكون قد رخص في كلّ وقف من هذا القبيل. فلو كان لديه مانع من وقف النقود مثلاً لكان عليه أن يضيف على نصوصه التي تتكفل ببيان أحكامه قيوداً تمنع مثل هذا الوقف، وإلا فإنّ سكوته عن هذه الأنواع سوف يؤدّي إلى ظهورها في المستقبل دون منع منه.

وهذا الأساس يقوم على فكرة أنّ الممضى في مثل المقام هو النكته الأساسية في هوية الوقف، لا الظواهر الزمنية التاريخية. فإذا قبل فقيه بذلك فبها، وإلا كان المرجع هو الأساس الثاني المتقدّم.

وعليه فالصحيح وجود أصل ثانوي في باب الوقف يحكم بصحة كلّ وقف إلا ما خرج بالدليل، ويكون مقدّماً على أصالة الفساد الأوّلية، بالحكومة أو الورود.

النظريات الفقهية في الموقف من الوقف النقدي

تعدّدت النظريات الفقهية في الموقف من الوقف النقدي بين مانع منه ومجيز. ولا بدّ لنا من عرض النظريتين، وتحليلهما، ورصد مستنداتهما؛ للخروج بنتائج في هذا الإطار إن شاء الله تعالى.

١- نظرية المنع من وقف النقود

ذهب غير واحد من الفقهاء إلى المنع من وقف النقود والعملات بوصفها عملة، لا بوصفها حلياً أو ما شابه ذلك^(٣٤)، بل نفي عنه الخلاف ممّن يعتدّ به^(٣٥)، بل نفي الخلاف مطلقاً^(٣٦)، وأنه قول أكثر علمائنا^(٣٧). ومن صحّح ربط الأمر بإمكان التزيّن بالدرهم والدينار، كما قلنا سابقاً. واكتفى بعض الفقهاء بالاستشكال بوقف الدراهم والدنانير، دون بيان تفصيل^(٣٨).

لكن ذهب السيد اليزدي إلى تصحيح الوقف النقدي؛ لحفظ الاعتبار^(٣٩).

واستشكل آخرون في قوله هذا^(٤٠).

مستندات الموقف المتحفّظ من الوقف النقدي، مطالعة نقدية

استدلّ - أو يمكن أن يستدلّ - على نظرية المنع من الوقف النقدي بعدّة أدلّة، نشير إلى أهمّها كالتالي:

الدليل الأول: إنّ يشترط في الموقوف أن يكون عيناً خارجيّةً جزئيّةً حقيقيّةً ينتفع بها مع بقائها؛ فإنّ هذا هو معنى تحبّيس الأصل. فلو كان الأصل لا يبقى، بل يستهلك ويتلف بالانتفاع به، لم يتحقّق الوقف أساساً^(٤١).

ويمكن مناقشة هذا الكلام:

أولاً: إنّ النقود المعاصرة بما هي نقود لا عينيّة لها إلا ماليّتها وقوّتها الشرائية وقدرتها التبادلية؛ لأنّ العقلاء لا ينظرون إلى أعيانها وأشخاصها، وإنما ينظرون إلى ماليّتها. فإذا كانت ماليّتها متحقّقة - ولو بتبدّل أعيانها - كانت باقيةً، وإلا صدق عليها أنها انعدمت وتلاشت. والماليّة غير مرتبطة حتماً بالجانب العيني للنقد بعد زوال الذهبية والفضية عن النقود المعاصرة.

وبعبارة أخرى: إنّ الذهن العقلاني يربط وجود النقد مع زيد بوجود المالية، لا بوجود العين بما هو وجود لها خاصّة، إلا إذا كان لعين نقدٍ خاصٍّ خصوصية استثنائية ضمن حالة خاصّة. فما دامت المالية موجودة فإنهم يقولون بأنّ زيداً ما زالت عنده الألف درهم، فإذا زالت المالية حكموا بفقدانه هذه الألف.

ولعل ما نقصده هنا هو ما عبّر به ابن عابدين (١٢٥٢هـ) بقوله: «إنّ الدراهم لا تتعيّن بالتعيين، فهي وإن كانت لا ينتفع بها مع بقاء عينها، لكنّ بدلها قائم مقامها؛ لعدم تعيّنّها، فكأنّها باقية»^(٤٢).

ولعلّه من هنا ذهب أستاذنا السيد محمود الهاشمي الشاهرودي إلى جواز «وقف النقود الورقية بما هي مالية محضة، فيجب حفظ ماليّتها الخارجية، ولو ضمن استبدالها بغيرها مما يعادلها من النقود الأخرى أو البضائع، فيصحّ الاتّجار بها بشرط حفظ المالية، وصرف ناتجها وما زاد عليها في الجهة الموقوف عليها»، محتاطاً بعد ذلك استحباباً في العدم^(٤٣).

وينتج عمّا قلناه بأنّ الوقف لا يتعيّن بفرده، فحتى لو تمّ شراء عقار به فإنّ هذا

العقار - بوصفه عقاراً - لا يكون وقفاً حتى يمنع استبداله بحجة أنه ليس نقداً؛ لأنّ الواقف لم يوقف إلا الماليّة ضمن الأعيان، لا الأعيان نفسها، فتحوّل المالية ضمن عين ثابتة لا يغيّر من واقع الموقوف شيئاً.

ثانياً: قد يناقش في أصل الدليل على لزوم كون الموقوف عيناً خارجيةً باقيةً بهذا المعنى الذي ذكره، فما هو الدليل على ذلك أساساً؟ وما هو المقدار الذي يقدمه لنا هذا الدليل؟

١. إنّ الحكم بلزوم كون العين الموقوفة عيناً خارجيةً يمكن الانتفاع بها مع بقائها هو نتيجة طبيعّية لهوية الوقف وحقيقته؛ إذ ما دام تحبيساً للأصل وتسيلاً للمنفعة فهذا معناه أنه لا بد أن يفرض الأصل ثابتاً، والانتفاع يكون بالمنفعة، فلو كانت العين مما يتلف بالانتفاع فلا تحبيس هنا، كما لا يكون الانتفاع بالمنفعة حينئذٍ، بل بالأصل نفسه^(٤٤).

وهذا الدليل لا يلغي التكييف القانوني والشرعي الذي بينّا فيه الموقوف في وقف النقود؛ إذ لا نراه شاملاً لما نحن فيه؛ حيث يكفي بقاء المالية لإشباع حيثية هوية الوقف؛ لأننا نفرض هنا أنّ (الأصل) في مجال وقف النقود هو المالية، لا العين، والمفروض أنها باقية ومحبّسة، وأنّ الانتفاع يكون بها مع بقائها عبر حركة التجارة بالمال مع المحافظة على المالية، غايته أنّ المالية المحفوظة يختلف محلّ حفظها بين النقد والبضاعة وحركة التناقل في الأعيان والنقود.

وبعبارة ثانية: هوية الوقف لا تفرض إلا ثبات الأصل في ظرف الانتفاع به، لكنها لا تفرض كون الأصل عيناً خارجيةً، كالبستان والشجر والعقار. فأيّ أصل ثابت تفرض له منفعة متحرّكة تدور حوله يمكن وقفه. والمالية هنا هي الأصل، لا عينية النقد، فلماذا لا تكون مشمولةً لتعريف الوقف بعد فرض ثباتها في الأعيان المتحرّكة المتبدّلة؟ ولماذا لا يشملها المقصد الشرعي للوقف؛ لما فيها من مصالح وأغراض؟

وبناءً عليه لا يصحّ قياس النقود على مسألة الطعام والشراب والشمع وغيره مما مثّل به الفقهاء؛ لأنّ الاستفادة من المطعوم والمشروب يحقّق استهلاكاً واقعياً للأصل الموقوف، على خلاف الاستفادة من النقد بوصفه معبراً عن قدرة التبادل ومعيّاراً للقيمة

والقوة الشرائية، فإنّ زوال عينه يحقّق تلقائياً البديل له الذي يماثله ولا يختلف عنه أبداً في الغرض المقصود منه لمن هو في يده، وهو أشبه شيء بالتحوّلات التي تطرأ على الأشجار الموقوفة، من حيث إنه بالدقة لا تعود الأشجار عينها كلّ عام.

٢. الاستناد إلى الأحاديث التي شكّلت المرجع الفقهي لتعريف الوقف عند الفقهاء، وهي:

أ - النبوي المعروف: «حبس الأصل، وسبّل الثمرة»^(٤٥)، في جوابه عليه السلام لعمر بن الخطاب حين قال له: «يا رسول الله، إني أصبت مالا لم أصب مثله قط، كان لي مائة رأس، فاشتريت مائة سهم من خيبر من أهلها، وإني أردت أن أتقرّب بها إلى الله عز وجل». وورد بصيغ متقاربة أيضاً، مثل: «إن شئت حبست أصلها وتصدّقت بها»^(٤٦)، أو «احبس أصلها وسبّل ثمرتها، أو وتصدّق بثمرتها»^(٤٧). وفي صيغة أخرى: «تصدّق بثمره واحبس أصله، لا تباع ولا تورث»^(٤٨).

إلا أنّ الإنصاف - وبصرف النظر عن الجانب السندي والصدوري من الحديث - أنّ هذا الحديث الذي اعتُبر الأصل في تحديد هويّة الوقف غير دالّ على حصر هذه الهويّة بما جاء فيه؛ إذ - فضلاً عن وجود تعبير «إن شئت» في بعض صيغه - غاية ما يدلّ عليه أنّ الرسول عليه السلام أرشد عمر بن الخطاب إلى طريقة في وقف أمواله التي هي عبارة عن سهام من خيبر، وليس في الحديث حصر للوقف بهذه الطريقة، وربما لو كانت أموال ابن الخطاب دراهم ودنانير قال له: اجعلها صدقةً للتجارة بها، أو للمضاربة، أو للإقراض. بل ما المانع أن يكون الوقف على نوعين: أحدهما يشتمل على تحبّيس الأصل؛ والثاني لا يشتمل عليه، ويكون الرسول عليه السلام قد أرشده إلى إحدى الطريقتين؟! نعم لا يسمّي الفقهاء النوع الثاني وقفاً، وإنما يعبرون عنه بأنه صدقة، ولا ضير مادام الوقف في لسان النصوص الدينية غير مستخدم كثيراً، وإنما المستخدم هو الصدقة، ومنها الصدقة الجارية.

وخلاصة القول: إنّ هذا الحديث لوحده لا يفيد حصر الوقف بظاهرة تحبّيس الأصل وتسبيل الثمرة، بل قد يجامع وجود نوع آخر للوقف يكون الانتفاع بالأصل فيه مساوفاً لتلفه. ونحن وإن كنّا لا نرى ذلك وقفاً تترتّب عليه أحكام الوقفية، لكننا نعتقد أنّ هذا الحديث لا يدلّ على ما قالوه ممّا اشتهر بينهم.

إضافةً إلى ذلك كلّه فإنّ هذا الحديث لا يعارض الصورة التي بيّناها للوقف النقدي؛ لأنّ المفروض أنّه قد جرى تحبيس الأصل وتسبيل المنفعة، غايته أنّ الأصل هو المالية، وليس في هذا الحديث منعٌ لكون الأصل من نوع المالية، غايته أنّ مورده كون الأصل عيناً خارجية متميّزة جزئية.

ب. ما جاء في بعض الوقوف من استخدام تعبير «صدقة لا تباع ولا تورث»^(٤٩)، أو «صدقة مبتولة»^(٥٠).

وإذا تجاوزنا أنّ هذه الوقوف غاية ما تدلّ عليه هو تحقّق الوقف بهذه الطريقة، لا حصره بها، ما لم يكن التوصيف «لا تباع ولا تورث» بياناً لطبيعة الصدقة الوقفية شرعاً، لا تقييداً شخصياً من قبل الواقف، فإنّ ما تريده هذه القيود هو عدم خروج الوقف عن الوقفية بتحوّله بالبيع أو الإرث إلى ملكية شخصية للأصل بالنسبة إلى المشتري أو الوارث. وأين هذا من الوقف النقدي الذي تظلّ فيه المالية ثابتة لا تخرج عن الوقفية بانتقالها من نقدٍ إلى آخر؟ وليس ببيع النقد مثل بيع العين؛ إذ في بيع العين تزول خصائص العين نفسها لتحلّ محلّها عينٌ أخرى ذات خصائص أخرى، على أنّ العين يمكن تعلّق الغرض بها دون بدلها، أمّا في وقف الماليات فالوقوف يبقى على حاله، والغرض منه واحد، غاية الأمر أنّ المعبر عنه سيكون مختلفاً بين النقود والسلع والبضائع، فلا يصحّ قياس هذه على تلك، ولا العكس.

وبتعبير آخر: إنّ البيع في مثل العقار يغيّر هوية الوقف وخصائصه المقصودة، وهو ما لا يكون في النقد؛ لأنّ النقد لم يوقف إلا بلحاظ ماليته التي لا تتغيّر بعمليات التداول نفسها، وإنما يختلف محلّ حلولها في هذا النقد أو ذاك، أو هذه السلعة أو تلك.

ج. ما جاء في بعض النصوص من تعبير الصدقة الجارية^(٥١)، حيث يستدعي الجريان وجود أصل ثابت عيني تدور حوله المنافع، فهي تميّز بين نوعين من الصدقة: إحداها جارية؛ والأخرى غير جارية، والجارية هي الوقف؛ إذ لا معنى للجريان في غيره.

وبغضّ النظر عمّا تقدّم فإنّ غاية ما تفيده هذه النصوص أنّ هناك أصلاً تدور عليه المنافع، لكنها لا تفرض كون الأصل بطريقة حصرية عيناً خارجية جزئية حقيقية، فلا تقصر عن الشمول لكون المالية هي الأصل، وأرباحها الناتجة عن

حركاتها في السوق هي الثمرة. وإذا كان مورد النصوص هو العقارات وأمثالها فلا يوجد في النص ما يفيد الحصر كما قلنا. كما أنّ وقف المالية يصدق عليه عنوان الصدقة الجارية المحفوظة ضمن أعيان مختلفة متبادلة، بحيث ينتفع بها الفقراء للقرض أو المضاربة أو نحو ذلك.

وبهذا كلّ ظهر أنّ المأخوذ في الوقف - على أبعد تقدير - وجود أصل ثابت تتحرّك منافعه وثماره، وتدخل هي فقط دائرة الاستهلاك، أما شرط كون هذا الأصل عيناً خارجية جزئية مادية حقيقية، كالعقار والبستان ونحو ذلك، فلم يثبت بدليل معتبر. فهوّة الوقف ونصوصه الأصلية لا تتألف جعل المالية أصلاً موقوفاً في مجال النقود.

الدليل الثاني: إنّ الوقف النقدي يواجه مخاطر تغيّر القيمة الشرائية للنقد؛ بسبب التضخم وتحوّل القيم، وفي هذه الحال لا يمكن خوض هذا المجال؛ لأنه يعرّض الوقف لمخاطر يفترض حمايته منها. فهذه المالية التي يجري الحديث عن كونها الأصل المحبّس لا قرار لها؛ لأنها تتغيّر من عام إلى عام آخر تبعاً لوضع السوق وحال الاقتصاد عموماً، وفي هذه الحال يمكن منع الوقف النقدي من ناحية جرّه إلى مخاطر على المال الموقوف، بخلاف العقار أو الأرض مما يملك في حدّ نفسه ثباتاً واستقراراً في وجوده مهما اختلفت قيمته. بل هناك من يرى أنّ انهيار الوقف في الدولة العثمانية التي راج فيها الوقف النقدي كان بسبب التضخم الذي انتشر في العالم بعد تدفّق الذهب من القارة الأميركية.

ليس هذا فحسب، بل يواجه الوقف النقدي مخاطر السرقة، والاختلاس، وعدم تسديد المقترضين لقروضهم في الوقف النقدي القرضي، مما يبطل غرض الواقف في دوام الأصل المحبّس الذي وقفه. بل يواجه وقف النقود مشكلة الصرف على المتولّين لشأن الوقف، حيث لا بد أن يستهلكوا مقداراً من الأصل حينئذٍ.

وهذا الاستدلال القائم على مقولة المخاطرة في مناقضتها لمقصديّة الوقف وغرض الواقف يمكن حلّه بما يلي:

أولاً: إنّنا نقول - كما عليه مشهور الفقه الإمامي - بجواز وقف المنقول^(٥٢)، خلافاً لبعض الرأي في فقه الجمهور، ولاسيما عند الأحناف. ونرى أنّ الموقوف ولو

مؤبداً يظلّ في الوقفية إلى أن يزول ويرتفع. وزوال العين الموقوفة ولو بعارض طبيعي لا يناقض مشروعية الوقف، كما لو وقف سيارةً لا بدّ لها من الزوال والخراب بمرور الزمن. وهذا معناه أنّ الوقف يتبع حال الموقوف من حيث قدرته على الاستمرار الزمني، وأنّ سقوطه عن هذه القدرة لا يبطل وقفيّته، ويكشف من ثَمَّ عن عدم انعقاد الوقف من الأوّل؛ فإنّ الأرض نفسها قد تبور ولا تعود صالحةً لشيء؛ لسببٍ أو لآخر، كالزلازل، وهذا لا يبطل وقفيّتها. فالمقصود من التأبيد والاستمرار في الوقف بقاء الموقوف موقوفاً إلى زواله واندثاره، لا التأبيد بمعنى بقائه إلى أن يبعث الله الأرض ومنّ عليها بالضرورة.

من هنا أيضاً يظهر أنّ الاستدلال على منع وقف النقود بمناقضته لمبدأ التأبيد - كما ذكره بعضهم - غير صحيح؛ فإنّ وقف النقد - كما قلنا - وقفٌ للمالية التي فيه، لا للعين، وهذه المالية لها قدرة الدوام، تماماً كالعقار، ما لم يطرأ طارئ، وهذا المقدار كافٍ في الوفاء بشرط التأبيد المأخوذ في الوقف بناءً على أخذه، فضلاً عن إسقاط شرط التأبيد الذي يرفع شطراً كبيراً من الإشكالية هنا. ومن المعروف أنّ إلغاء شرط التأبيد قولٌ ذهب إليه المالكية.

ثانياً: إنّ الزوال المفترض هنا يمكن تفاديه بما يرتهن بإدارة الوقف، حيث يمكن استثمار بعض المال الموقوف ليعود بريع على الموقوف نفسه في المحافظة عليه، ضمن صيغة قانونية منضبطة، إلى جانب التشدّد في الحصول على ضمانات من عقارات وصكوك في دائرة الوقف القرضي مثلاً؛ حفظاً لبقاء الأصل والمالية. أضيف إلى ذلك أنّ عملية تحريك الموقوف النقدي لا تقتصر على تحويله من نقد إلى آخر، بل قد يكون بتحويله إلى أعيان يتجر بها، ولا سيما في الوقف النقدي الإيرادي.

فهذه الإشكالية يرجع الشطر الأكبر منها إلى مسؤولية إدارة الوقف في تنويع المشاركات التجارية بالمال الموقوف، وعدم حصره في استثمار واحد، كما وفي عدم الدخول في استثمارات عالية المخاطر قد تضرّ بالأصل الموقوف، ويكون الإقدام عليها مخالفاً لوظيفة الناظر والمتولّي في هذا المجال.

علماً أنّ تجويز وقف النقد لا يعني حصر الوقف بالنقود، بل مشاركتها في نظام الوقف عامّة إلى جانب الوقف العيني. فنحن لا ننتقد الوقف العيني، بل نضع معه

غيره، فلا مانع من تحريك أغراض الواقفين بما يحدث التوازن بين أنواع الوقوف، أو جعل بعض أوقاف النقود أعياناً ثابتة، مثل: المستشفيات وغير ذلك، كما تقدّم.

وقد ذهب بعض الباحثين هنا إلى إمكانية وضع تكلفة رعاية الوقف النقدي والإشراف عليه في عهدة المقترض^(٥٣). وهو أمر يحتاج إلى بحث من حيث إشكالية الربا وغيره.

الدليل الثالث: ما يظهر من بعض الكلمات من أنّ النقود يكمن غرضها في الثمنية التي فيها، والتي تجعل معياراً لمعرفة القيم ومبادلة السلع، وليس الوقف من أغراضها؛ حيث إنّ منفعة الوقف لا تعدّ من المقاصد التي جاءت النقود لأجلها.

ويبدو أنّ هذا الدليل قد انطلق من وقف النقود بوصفها أعياناً، فكأنّ الواقف وقف النقود لتبقى، ولو للزينة أو غير ذلك، وهذا ليس غرضاً للنقد، فإنّ الغرض منه دخوله حقل التداول المالي والنقل والانتقال ووقوعه ثمناً للسلع؛ لأنّ هذه هي فلسفة النقد التي فرضت وجوده بدلاً من المقايضات التي لا تتوفّر للإنسان في أغلب الأحيان. فكأنّ هذا الدليل ما زال مسكوناً بربط النقد بالدرهم والدنانير الفضيّة والذهبيّة، مما اختلف الفقهاء في جوازه انطلاقاً من قابليتهما للزينة وجعلهما حلياً، أو قابليتهما للإجارة لهذا الغرض ونحوه.

لكنّ فرض موضوعنا أنّ الموقوف هو المالية، والغرض هو الاستثمار أو الإقراض أو نحو ذلك. وهذا ما لا يضرّ بعنصر التبادل أو الثمنية الموجود في النقود، كيف ووقف المالية بهذه الطريقة يفرض تحريك النقد في السوق واستخدامه في أغراضه الأصيلة؟

من هنا نعرف أنّه لا معنى لجعل وقف النقود تحجيراً للمال بلا منفعة؛ فإننا لا نقف النقد لتظلّ أعيانه ثابتة بلا تحريك في السوق، بل على العكس تماماً؛ فإنّ وقف النقود بهذا المعنى إطلاقاً للمال في مجال الاستثمار والتبادل والتداول. كما أنّ المنافع هنا واضحة، وقد ظهرت عند الحديث عن أنواع وقف النقد ومجالاته من رفع حاجة المحتاجين بالإقراض، أو توظيف المال لتكون أرباحه وعائداته لصالح الفقراء والمساكين وسبل الخير والصالح، فلا يمكن فرض انعدام المنفعة من عملية الوقف هذه.

إنّ الإشكالية الأساسية تكمن في أنّ النقود المعدنية - الدرهم والدينار - تحوي

قيمة ذاتية، بصرف النظر عن دخولها مجال النقد؛ لأنّ المفروض أنها ذهب وفضة. وكأنّ بعض المانعين القدامى فرضوا أنّ عملية الوقف منصبة على عنصر الذهبية والفضية في النقدين؛ لهذا لاحظوا جعلها حلياً، وبحثوا في وقفها للتزّين بها، فيما يراد ملاحظة عنصر النقدية الذي يحويها، والذي يحمل في طياته المالية والتمنية والقدرة الشرائية والقوة التبادلية ..

فإذا انتقلنا من النقد المعدني إلى النقد الورقي اليوم نعلم أنّ هذا النقد وإن أخذ بعض قيمته من رصيد الذهب والفضة الذي يحكي النقد عنه، والموجود في خزائن البنك المركزي، إلا أنه - ولاسيما بعد تطوّر النقد - لم يعد ورقة إثباتية لصالح حاملها عمّا له من مقدار الذهب والفضة الذي تحكي عنه الأوراق النقدية؛ وإنّما قيمة هذا الورق النقدي تكمن في قوة الدولة وتغطيتها ممّا تملكه على صعيد الاستقرار السياسي والثقل الاقتصادي ومقدّراتها الأولية والثانوية من موادّ خام ورؤوس أموال واحتياطي، إلى جانب فعاليتها في المجال الصناعي والزراعي والتجاري، مع استقرارها الباعث على حالة الطمأنينة العامة، فليس مالك النقد الورقي اليوم مالِكاً للمقدار الذي يحكي عنه النقد من الذهب في البنك المركزي، وإنّما هو مالك لقوة شرائية اعتبارية مصدرها مجموعة العناصر المتشابكة التي تعطي للدولة والمجتمع قوة تلقي بظلالها على قيمة النقد الذي يعبر عنها.

وهذا معناه أنّ النقود الورقية لا يصحّ التعامل معها بوصفها شيئاً له استخدامين، كما قد يتصوّر في الدرهم والدينار، بل ليس لها إلاّ هوية واحدة، وهي المالية، فوقفها وقفاً للمالية التي فيها، وهي عنصر ثابت، ولا تلحظ العين إطلاقاً على هذا الصعيد، حتى يجري الحديث عن ثباتها وعدم ثباتها. وحتى لو فرض لها أكثر من استخدام فإنّنا نلاحظ هنا وقف المالية التي فيها، لا وقفها بملاحظة الاستخدام الآخر.

والشاهد على هذه الخصائص كلّها في النقد اليوم أنّ النقد لا يلحظ بوصفه سلعةً فيها حيثية إشباع، فليس الطلب على النقد - كما ذكر بعضهم^(٥٤) - ناشئاً من عنصر إشباع حاجة، وإنّما من كونه وسيلة لذلك، كما أنّ تلفها لا يضرّ بالثروة على المستوى الاجتماعي، بعد قدرة الدولة على إعادة طباعة هذه الأوراق النقدية، ومع كلّ

هذا الوضع الذي فيها لا يصح التعامل مع النقود على نهج التعامل مع السلع المقصودة بذاتها.

ومن خلال ما تقدّم يظهر أنّه لا يوجد مانع يمنع عن الوقف النقدي بمعنى وقف المائيّة السيّالة ضمن النقود المتبادلة والأعيان. وإنّ كل المبرّرات التي تدفع للحفاظ من الوقف النقدي ليست تامّة، ولا مقنعة.

٢- نظرية تجويز الوقف النقدي

في مقابل جمهور القائلين بمنع الوقف النقدي، ذهب بعض الفقهاء المسلمين إلى الحكم بجواز هذا الوقف صريحاً. فقد تبنّاه أو مال إليه عددٌ قليل جداً من فقهاء الإمامية، منهم: السيد محمود الهاشمي الشاهرودي، والسيد محمد الحسيني الشيرازي، والشيخ جعفر السبحاني، والشيخ يوسف الصانعي، كما نقل عن بعض المالكية، وعامّة الأحناف، وابن تيمية، والزهري^(٥٥).

ونقل ابن نجيم المصري (٩٧٠هـ) عن الأنصاري - من أصحاب زفر - أنه حكم بجواز هذا الوقف، وبينه بأنها تدفع مضاربة، ثم يتصدّق بها في الوجه الذي وقف عليه، ثم قال: وعلى هذا الوجه «إذا وقف هذا الكرّ من الحنطة على شرط أن يقرض للفقراء الذين لا بذر لهم؛ ليزرعوه لأنفسهم، ثم يؤخذ منهم بعد الإدراك قدر القرض، ثم يعرض لغيرهم من الفقراء أبداً على هذا السبيل، يجب أن يكون جائزاً»^(٥٦).

وقد بذلت جهودٌ ومحاولات عديدة لتصحيح الوقف النقدي في الفترة المتأخرة. وأصدرت فتاوى في هذا السياق - غير ما تقدّم عن بعض فقهاء الإمامية -، سواءً عن مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في جلسته التي انعقدت في آذار من عام ٢٠٠٤م في سلطنة عمان، أو من شخصيات فقهية قدّمت دراسات أو فتاوى، مثل: عجيل جاسم النشمي، وناصر بن عبد الله الميمان، ومحمد بن عبد الله الملا، وغيرهم.

مبررات الترخيص في الأوقاف النقديّة

بعدما تمّت مناقشة كلّ المبرّرات التي دفعت لمنع وقف النقد عند الفقهاء المانعين يُرجع تكليفاً إلى أصالة البراءة، بحيث يكون وقف النقد جائزاً شرعاً لا حرمة

تكليفية فيه. وأما إثبات جوازه الوضعي، أي الحكم بالصحة والنفوذ وترتيب الآثار، فيمكن - بعد المناقشات السابقة - الاستدلال ببعض الأدلة التي تصلح أساساً لنظرية الترخيص أحياناً، وتصلح أحياناً أخرى لتأييد القول بالجواز، دون أن ترقى إلى مستوى الأدلة الحاسمة. وهذه الأدلة هي:

الدليل الأول: الاستناد إلى مقتضى الأصل والمرجع العام في حكم وقف خاص معين عند الشك فيه. وقد ذكرنا أن العمومات والمطلقات الواردة في مطلق الإنفاق في سبل الخير، وكذلك الصدقات، وخصوص الصدقات الجارية، تشمل وقف النقود الورقية اليوم. وإن عدم اشتهاار هذا الوقف في الصدر الإسلامي الأول لا يضر بإطلاقات الأدلة هنا. هذا كله بعد شمول تعريف الوقف وهويته لوقف النقود، كما ذكرنا سابقاً.

وإلى جانب ذلك فإن الوقف ظاهرة عقلائية ممضاة شرعاً، ولم يرد في الشرع من قيودها ما يمنع الشمول لمثل وقف النقود، حيث لم نعثر على نص صريح أو ظاهر ثابت صدوراً ودلالة في هذا المجال. وفي مثل هذه الحال، وحيث إن المشرع الإسلامي يشرع إلى يوم القيامة، فإن هذا معناه الترخيص في الوقف النقدي، وإلا لبيّن ومنع مع وجود النقود في عصره وإمكان تفهيم المنع في موردها بالنسبة لأهل زمنه، وليس من سيأتي بأقل حالاً ممن كان عصر النزول والصدور، بعد فرض الله سبحانه وتعالى هو المشرع، وهو المطلع على الغيب وجميع الأزمنة.

وعليه يحكم بجواز كل أنواع وقف النقود، من حيث كونها وقفاً للنقد، إلا إذا اشتمل نوع خاص منها على محذور من جهة خاصة ثبت الدليل على المنع منها، كالربا أو غيره.

الدليل الثاني: إن الوقف من أمور التبرعات التي يتسامح فيها؛ نظراً لكون الغرض هو الخير والإحسان وأعمال البر، فلا يتوقع التوقف فيه؛ نظراً لقيامه على الحث والتسامح بغية تحقق الأغراض النبيلة التي فيه. وقد قال القرآني عن الوقف: «هو من أحسن القرب، وينبغي أن تخفف شروطه»^(٥٧).

لكن هذا الدليل غير واضح؛ لاحتمال وجود مفسدة في وقف النقود لأجلها لم تُجزه الشريعة، مثل: مفسدة زوال قيمة النقد والتضخم، فلعل الشرع تحفظ من هذه

الزاوية لتلك المفسدة، فيدور الأمر بين احتمال المصلحة واحتمال المفسدة. ولا معنى للتسامح هنا إذا لم يُبَيَّنْ على العمومات والمطلقات الواردة في الأدلة؛ لأنه مجرد ظنّ واحتمال لا دليل على حجّيته في غير كونه مجرد مؤيد للأدلة الأساسية، فهو تماماً مثل الوصية، حيث لا تصحّ الوصية بكلّ التركة، ولو كان الورثة أغنياء لا يحتاجونها.

الدليل الثالث: إنّ وقف النقود يحقق المقاصد الشرعية للوقف والمصالح العامة التي فيه؛ فإنّ الغرض من الوقف تحقيق المصالح الاقتصادية العامة. وحيث يمكن مساعدة الفقراء والمحتاجين وتنمية الاقتصاد وإقامة المشاريع الخيرية الكبرى من المساجد والمستشفيات والمدارس والمعاهد الدينية والجامعات والمراكز الخدمية وطباعة الكتب المفيدة وكفالة الأيتام ودعم المجاهدين وغير ذلك، إلى جانب توفيره المجال لصغار المالكين للمساهمة في فعل الخير وتقديم الصدقات وتيسير الأمور لمن يريد الإفادة من ثواب هذا العمل الخيري، إضافة إلى توفيره المشكلات التي تواجه وقف العقارات أحياناً من ارتفاع تكاليف تجديدها وصيانتها ومحدودية طرق استثمارها وصعوبة تمويلها وعُسْر بيعها في حالات الضرورة..، فإذا كان الوقف يحقق التكافل الاجتماعي والحفاظ على المال وتوثيق عرى التواصل الرحمي ونشر العلم وتوفير الخدمات للآخرين.. فإنّ وقف النقود يحقق هذه الأغراض والمقاصد السامية أيضاً، ويترك أثره الطيّب في المصالح العامة للمسلمين.

فإذا استطعنا فهم هذه المقاصد والغايات والمصالح على أنها هي علة مشروعية الوقف واستحبابه كان الحكم دائراً مدار العلة، فتثبت في مجال وقف النقود، وإلا كان ذلك شاهداً مؤيداً ومنبهاً وجدانياً متشرعياً على عدم وجود مشكلة في هذا النوع من الوقوف.

الدليل الرابع: الاستناد إلى ما دلّ على جواز أن يشترط الواقف بيع الوقف. ففي خبر عبد الرحمن بن الحجّاج، الذي يتحدث عن وقف الإمام علي^{عليه السلام} لماله في عين ينبع، جاء: «فإن أراد - الإمام الحسن - أن يبيع نصيباً من المال فيقضي به الدين فليفعل إن شاء، ولا حرج عليه فيه.. وإن كان دار الحسن - غير دار الصدقة - فبدا له أن يبيعه فليبيعه إن شاء، ولا حرج عليه فيه، فإن باع فإنه يقسمها ثلاثة أثلاث...»^(٥٨).

فإن جواز الوقف مع شرط الواقف البيع تعبيراً آخر عن تعلّق الوقف حقيقةً بوقف المالية، لا العين، فيجري ذلك في النقود، ويكون مرجعاً في بحثنا هنا. إلا أنّ ظاهر الخبر هو البيع وصرف المال، بمعنى فكّ الوقف وإبطاله، فيصلح في الحكم بجواز التوقيت في الوقف أو ما شابه ذلك، وهذا غير كون الوقف قد تعلّق ابتداءً بالمالية، لا العينية، كما هو واضح.

الدليل الخامس: الاستناد إلى خبر محمد بن مهران، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام أوصى أن يُنَاح عليه سبعة مواسم، فأوقف لكلّ موسم مالاّ ينفق فيه^(٥٩). فإنّ هذا الخبر يدلّ على أنّ الإمام وقف مالاّ يُصرف في مجالس ذكره. وهذا من أجلى مظاهر الوقف للصرف والاستهلاك. فإذا كان هذا جائزاً فيمكن جعله أساساً يجيز الوقف للمالية بالأولوية.

لكنّ هذا الخبر ضعيف السند؛ فإنّ محمد بن مهران بن محمد الكرخي مهمل، إضافة إلى احتمال أن كلمة (أوقف) هنا استخدمت في المعنى اللغوي العام، بحيث تقبل إرادة الوصية أيضاً، فكأنه أوصى أن ينَاح عليه، وخصّ - في ضمن ما أوصى - أن يجعل مبلغ مالي معيّن - وهو أقلّ من ثلث تركته - يُصرف في هذا الوجه الخير. وبهذا لا يكون لهذا الحديث أيّ ارتباط بقضية الوقف. من هنا يتبيّن أنّ عمومات الإنفاق في سبل الخير والصدقة والإنفاق في سبيل الله والصدقات الجارية وغيرها، وكذلك تحليل هوية الوقف ومفهومه وتفكيك البنية العقلانية الممضاة له..، ذلك كلّه يصلح دليلاً لتصحيح هذه الأوقاف، مؤيداً ببعض المؤيّدات السابقة.

نتيجة البحث

ما يبدو لنا صحيحاً في موضوع الوقف النقدي أنّ وقف النقود من حيث هو وقف للنقود جائز تكليفاً، وصحيح وضعاً وقانوناً؛ لأنّ مفهوم الوقف وارتكازه العقلائي ومفهوم الصدقة الجارية ينطبق عليه بعد تحليل هوية الموقوف في الوقف النقدي، وأنّه المالية والقدرة الشرائية والتبادلية، على خلاف الحال عادةً في الوقف العيني الذي يكون الموقوف فيه ملاحظاً بما له من خصائص ذاتية في العين الجزئية الخارجية، كالعقار.

● الوقف النقدي في الفقه الإسلامي، قراءة استدلالية

من هنا يظهر أنّ وقف النقود الورقية المعاصرة يكاد يكون أوضح في الترخيص من وقف النقود المعدنية القديمة، كالدرهم والدينار، من حيث إن النقد الورقي لا يملك خاصيّة ذاتية في عينه بصرف النظر عن الاعتبار المالي الذي تمنحه الدولة له، على خلاف النقد المعدني الذي يبقى حاوياً لقيمة ذاتية^(١). أي الذهبية والفضية. حتى لو ألغي اعتباره النقدي من جانب الدولة، الأمر الذي يعزّز فرضية أنّ الموقوف في النقد الورقي محض الاعتبار المالي، لا العين، حتى يناقش بأنها ممّا يتلف بالاستعمال والاستخدام، فيكون حالها حال المأكولات والمشروبات التي حكموا في الفقه الإسلامي بعدم صحّة وقفها.

وعليه فالعمومات والمطلقات القرآنية والحديثية، إلى جانب كلّ من البناءات العقلانية الممضاة، والمقاصد الشرعية، والمصالح النوعية الكامنة في الوقف النقدي، مع عدم وجود نصوص حاسمة في الصدور والدلالة تمنع من ذلك، ذلك كلّه يؤكّد شرعية الوقف النقدي وضعاً وتكليفاً، مع ضرورة التوفّر على إدارة وقفيّة حسنة قادرة على تجنب الوقف المخاطر الاستثمارية أو الخيرية العالية، وتوفير تقلّبات مالية له تزيد أو تحافظ على قدرته المالية.

إنّ الترخيص في الوقف النقدي لا يواجه الوقف العيني، بل يظلال معاً حاجةً خيرية برّية تتوازنان في مصالح المسلمين ومنافعهم، إن شاء الله تعالى.

الهوامش

(١) انظر: الطوسي، المبسوط ٣: ٢٨٦؛ وابن حمزة، الوسيلة: ٣٦٩؛ والسرائر ٣: ١٥٢؛ والجامع للشرائع: ٣٦٩؛ والمهذب البارع ٣: ٤٧؛ والنراقي، مستند الشيعة ١٤: ٣٢٠؛ وجواهر الكلام ٢٨: ٢؛ والإصفهاني، حاشية المكاسب ٣: ٨٥؛ وجامع المدارك ٤: ٢، ١١، ٢٥؛ ومصباح الفقاهة ٣: ٤٤٤، ٤٧٧، ٤٨٢؛ والمنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٤: ٢١٥؛ وفقه الصادق ٢٠: ٣٣٥؛ والخوئي، منهاج الصالحين ٢: ٢٣١؛ ومحمد الروحاني، منهاج الصالحين ٢: ٢٥٩؛ والسيستاني، منهاج الصالحين ٢: ٣٨٨؛ وفضل الله، فقه الشريعة ٢: ٤٥٥؛ والمجموع ١٥: ٣٢٥، ٣٢٨؛ والمغني ٦: ١٨٥، ١٨٨، ٢٣٦؛ والشرح الكبير ٦: ١٨٥؛ وكشاف القناع ٤: ٣٢١؛ والبجنوردي، القواعد الفقهية ٤: ٢٣٢؛ والمرداوي، الإنصاف ٧: ٣؛ والراوندي، فقه القرآن ٢: ٢٩٠؛ وإصباح الشيعة: ٣٤٥؛ والفصول الغروية: ٢٩٨؛ ومنهج الصالحين ٣: ٣١٥.

- (٢) المختصر النافع: ١٥٦؛ واللمعة الدمشقية: ٨٨؛ والروضة البهية ٣: ١٦٣، ١٧٦؛ والحدائق الناضرة ٢٢: ١٢٦؛ ورياض المسائل ٩: ٢٧٣؛ والعروة الوثقى ٦: ٢٧٩.
- (٣) الحلي، شرائع الإسلام ٢: ٤٤٢؛ والعلامة الحلي، تحرير الأحكام ٣: ٢٨٩؛ وقواعد الأحكام ٢: ٣٨٧؛ والشهيد الأول، الدروس الشرعية ٢: ٢٦٣؛ والمحقق الكركي، جامع المقاصد ٩: ٥٨، ٥٩، ٦٦، ٦٧؛ ورسائل المحقق الكركي ١: ١٩٧.
- (٤) السرخسي، المبسوط ١٢: ٢٧.
- (٥) انظر: ابن نجيم المصري، البحر الرائق ٥: ٣١٣، ٣٢٤؛ وحاشية ابن عابدين ٢: ٣٤٨، ٥٩٧؛ و٣: ٥.
- (٦) الشافعي، المسند: ٣٠٨؛ والأم ٤: ٥٤؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٦: ١٦٢؛ ومعرفة السنن والآثار ٤: ٥٤٤؛ والأحسائي، عوالي اللآلي ٢: ٢٦٠؛ والنوري، مستدرک الوسائل ١٤: ٤٧.
- (٧) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٥: ٣٠٩.
- (٨) انظر: ابن سعيد الحلي، الجامع للشرائع: ٣٦٩؛ والآبي، كشف الرموز ٢: ٥٢؛ والشهيد الأول، اللمعة الدمشقية: ٨٨؛ وابن فهد، المهذب البار ٣: ٤٧؛ والخوئي، منهاج الصالحين ٢: ٢٣٩؛ ومحمد الروحاني، منهاج الصالحين ٢: ٢٦٨؛ وزين الدين، كلمة التقوى ٦: ١٣١؛ وابن حزم، المحلى ٩: ١٧٦؛ ومحمد الصدر، منهج الصالحين ٣: ٣٢٧.
- (٩) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٢٨: ١٦.
- (١٠) انظر: جامع المقاصد ٩: ٥٨؛ والنووي، المجموع ١٥: ٣٢٥؛ وابن قدامة، المغني ٦: ٢٣٥؛ والبهوتي، كشف القناع ٤: ٢٩٨.
- (١١) اليزدي، العروة الوثقى ٦: ٣٠٩؛ ومحمد صادق الروحاني، فقه الصادق ٢٠: ٣٢٨.
- (١٢) انظر: العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٣٢ (حجرية)؛ وجعفر السبحاني، في وقف الحلي والأئمة، مجلة فقه أهل البيت، العدد ٥٣: ٤٣ - ٤٤؛ وروضة الطالبين ٤: ٣٨٠؛ وابن قدامة، الشرح الكبير ٦: ١٩٠؛ وكشاف القناع ٤: ٢٩٧.
- (١٣) المرادوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام الميثل أحمد بن حنبل ٧: ٨.
- (١٤) راجع: النجفي، جواهر الكلام ٢٨: ١٨؛ وزين الدين، كلمة التقوى ٦: ١٣٣ - ١٣٤. وهو مقتضى المادة ٥٨ من القانون المدني الإيراني، فانظر: ناصر كاتوزيان، حقوق مدني (عقود معين) ٣: ٢١١، نشر ليدا، إيران، ١٩٩٠م.
- (١٥) النووي، المجموع ١٥: ٣٢٥.
- (١٦) الشرييني، مغني المحتاج ٢: ٣٧٧.
- (١٧) وهبة الزحيلي، الوصايا والأوقاف في الفقه الإسلامي: ١٨٨، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٨٧م.
- (١٨) انظر: منذر قحف، الوقف الإسلامي، تطوره، إدارته، تنميته: ٤٠ - ٤١، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، بيروت ودمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
- (١٩) صحيح البخاري ٣: ١٩٧.
- (٢٠) مالك، المدونة الكبرى ١: ٣٤٣.
- (٢١) لقد تعرض الكثيرون للحديث عن أشكال الوقف النقدي، ولكن نكتفي من باب المثال لصور وقف النقود بالإرجاع إلى: منذر قحف، الوقف الإسلامي، تطوره، إدارته، تنميته: ١٩٣ - ٢١٠.
- (٢٢) انظر: القمي، مباني منهاج الصالحين ٩: ٤٦٨.
- (٢٣) انظر: أبو القاسم الخوئي، مستند العروة (الإجارة): ٤٠١؛ ومصباح الفقاهة ٢: ٣١٥.

- (٢٤) اليزدي، العروة الوثقى ٦: ٢٨١ - ٢٨٢.
- (٢٥) انظر مواقف فقه الجمهور وغيرهم من قضية العقدية وشرط القبول عند: محمد عبيد عبد الله الكبيسي، أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية ١: ١٦٤ - ١٨٣، الجمهورية العراقية، وزارة الأوقاف، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٧٧م.
- (٢٦) انظر: الشهيد الأول، الدروس الشرعية ٢: ٢٦٣؛ واليزدي، العروة الوثقى ٦: ٢٧٩.
- (٢٧) انظر: الفراهيدي، العين ٥: ٥٦ - ٥٧؛ والجوهري، الصحاح ٤: ١٥٠٥ - ١٥٠٦؛ وابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٣: ٣٣٩ - ٣٤٠.
- (٢٨) راجع: اليزدي، العروة الوثقى ٦: ٢٧٩.
- (٢٩) الكليني، الكافي ٤: ٢٦، ٢٧؛ القاضي النعمان، دعائم الإسلام ٢: ٣٢٠؛ الصدوق، الخصال: ١٣٤؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٢: ٥٥؛ ابن شعبة الحراني، تحف العقول: ٣٨٠؛ المفيد، الاختصاص: ٢٤٠؛ الطوسي، الأمالي: ٤٥٨؛ ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلي ١: ٣٧٦؛ ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلي ١: ٤٥٣؛ النوري، مستدرک الوسائل ١٢: ٣٤٢، نقلاً عن كتاب الأخلاق، لأبي القاسم الكوفي. راجع: اليزدي، العروة الوثقى ٦: ٢٧٩.
- (٣٠) حسن الجواهري، استثمار موارد الأوقاف (الأحباس)، مجلّة فقه أهل البيت، العدد ٢٧: ٦٣، عام ٢٠٠٢م.
- (٣١) انظر: حيدر حب الله، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ٧١٤ - ٧١٩؛ وحجّية السنّة في الفكر الإسلامي: ٦٦١ - ٧٤٠.
- (٣٢) انظر: محمد الحسيني الشيرازي، الفقه ٦٠: ٣١، ٣٢.
- (٣٣) الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٣٧؛ والطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ١٢٩ - ١٣٠.
- (٣٤) انظر: ابن زهرة، غنية النزوع: ٢٩٧؛ وابن إدريس، السرائر ٢: ٤٧٩؛ والجامع للشرائع: ٣٦٩؛ وجامع الخلاف والوفاق: ٢٦٦؛ والدروس ٢: ٢٦٩؛ والسبزواري، كفاية الأحكام ٢: ٦؛ وفضل الله، فقه الشريعة ٢: ٣٧٠؛ والكيدري، إصباح الشيعة: ٣٤٥؛ وهاشم معروف الحسني، الوصاية والأوقاف و...: ٢١٥ - ٢١٦، دار القلم. وهو مقتضى المادة ٥٨ من القانون المدني الإيراني، فانظر: ناصر كاتوزيان، حقوق مدني (عقود معيّن) ٣: ٢١١.
- (٣٥) غنية النزوع: ٢٩٧.
- (٣٦) السرائر ٢: ٤٧٩؛ وجامع الخلاف والوفاق: ٣٦٦.
- (٣٧) العلامة الحلي، مختلف الشيعة ٦: ٣٣٠.
- (٣٨) انظر: العلامة الحلي، قواعد الأحكام ٢: ٣٩٣.
- (٣٩) العروة الوثقى ٦: ٣١١.
- (٤٠) الخوئي، منهاج الصالحين ٢: ٢٣٩؛ ومحمد الروحاني، منهاج الصالحين ٢: ٢٦٨ - ٢٦٩؛ وكلمة التقوى ٦: ١٣٤؛ والسيستاني، منهاج الصالحين ٢: ٤٠٣؛ ومحمد إسحاق الفياض، منهاج الصالحين ٢: ٤٥٢؛ ومحمد رضا الموسوي الخلخالي، كتاب الوقف في الشريعة الإسلامية: ١١٨، المكتبة الحيدرية. لكن وافقه السيد القمي ولم ير إشكالاً فيه، فانظر: مباني منهاج الصالحين ٩: ٤٧٠، فيما جعل الفياض والخلخالي المشكلة في عدم كونها منفعة مقصودة.
- (٤١) غنية النزوع: ٢٩٧؛ والسرائر ٢: ٤٧٩؛ وجامع الخلاف والوفاق: ٣٦٦؛ ومختلف الشيعة ٦: ٣٣٠؛ وجواهر الكلام ٢٨: ١٨؛ وإصباح الشيعة: ٣٤٥؛ وكشاف القناع ٤: ٢٩٨؛ وعبد اللطيف محمد عامر، أحكام الوصايا والأوقاف: ٢٥١، مكتبة وهبة، مصر، ط١، ٢٠٠٦م.

- (٤٢) حاشية رد المحتار ٤: ٥٦٠؛ وانظر: أحمد محمد عبد العظيم الجمل، دور نظام الوقف الإسلامي في التنمية الاقتصادية المعاصرة: ٤٤؛ دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، مصر، ط١، ٢٠٠٧م.
- (٤٣) محمود الهاشمي الشاهرودي، منهاج الصالحين ٢: ٣٤٣.
- (٤٤) انظر: القمّي، مباني منهاج الصالحين ٩: ٤٦٩.
- (٤٥) عوالي اللآلي ٢: ٢٦٠؛ وسنن النسائي ٦: ٢٣٢؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٦: ١٦٢؛ ومسند الحميدي ٢: ٢٨٩ - ٢٩٠؛ وابن سلمة، شرح معاني الآثار ٤: ٩٥.
- (٤٦) صحيح البخاري ٣: ١٨٥، ١٩٦، ٧: ٢٣٥؛ وصحيح مسلم ٥: ٤٧؛ وسنن ابن ماجه ٢: ٨٠١؛ وسنن أبي داود ١: ٦٥٨؛ وسنن الترمذي ٢: ٤١٧؛ وسنن النسائي ٦: ٢٣٠ - ٢٣١ و..
- (٤٧) سنن ابن ماجه ٢: ٨٠١؛ وسنن النسائي ٦: ٢٣٢؛ وابن أبي عاصم، كتاب الأوائل: ٤١؛ وصحيح ابن خزيمة ٤: ١١٩؛ وصحيح ابن حبان ١١: ٢٦٢.
- (٤٨) البيهقي، معرفة السنن والآثار ٤: ٥٤٦.
- (٤٩) انظر - على سبيل المثال -: الزيلعي، نصب الرأية ٤: ٤٠٧؛ وابن حجر، الدراية ٢: ١٤٥؛ وابن سعد، الطبقات الكبرى ٢: ٢٤٣.
- (٥٠) دعائم الإسلام ٢: ٣٤٠ - ٣٤١؛ وجامع أحاديث الشيعة ١: ٣٧٤، ٤١١، ١٩٩: ٩٩.
- (٥١) انظر - على سبيل المثال -: دعائم الإسلام ٢: ٣٤٠؛ وعوالي اللآلي ٢: ٥٣، ٣: ٢٨٣؛ وصحيح مسلم ٥: ٧٣؛ وسنن أبي داود ١: ٦٠٩ و..
- (٥٢) لهذا لا نرى منع وقف النقود انطلاقاً من كونها منقولة.
- (٥٣) محمود أحمد أبو ليل، وقف النقود في الفقه الإسلامي، مجلة الشريعة والقانون، العدد ١٢: ٤٥ - ٤٨، جامعة الإمارات العربية المتحدة، شباط ١٩٩٩م.
- (٥٤) المصدر نفسه: ٤٩.
- (٥٥) انظر: محمد الحسيني الشيرازي، الفقه ٦٠: ٣٤؛ والهاشمي الشاهرودي، منهاج الصالحين ٢: ٣٤٣؛ ويوسف الصانعي، في جواب عن استفتاء، أدرج في مقال «بررسی تطبیقی تعریفی وقف، وقف نقود وشرایط موقوفه» للدكتور وليّ الله ملكوتي فر، مجلّة میراث جاویدان (بالفارسية) السنة التاسعة، العدد ١ - ٢: ١٤٤؛ والموسوعة الفقهية (الكويتية) ٣٤: ١٦٧؛ والكبيسي، أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية ١: ٣٧٨ وما بعد؛ ومحمد شفيق العاني، أحكام الأوقاف: ١٩، مطبعة الثورة، بغداد، ط٢، ١٩٦٠م؛ ومحمد حسن حائري يزدي، وقف در فقه إسلامي: ١٣٨. يشار إلى أنّ السيد عبد الأعلى السبزواري ذكر جواز وقف الدراهم والدنانير للأغراض الصحيحة الشرعية في كتابه: جامع الأحكام الشرعية: ٣٨٣. ولا ندري هل يقصد بكلامه ما نبهته أم يقصد مثل التزین وجعلهما حلياً؟
- (٥٦) المصري، البحر الرائق في شرح كنز الدقائق ٥: ٣٣٨ - ٣٣٩؛ وانظر: ابن عابدين، حاشية رد المحتار ٤: ٥٦٠.
- (٥٧) القرافي، الذخيرة ٦: ٣٢٢، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب، لبنان، ١٩٩٤م.
- (٥٨) الطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ١٤٦ - ١٤٧.
- (٥٩) الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٤٤؛ والطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ١٤٤.
- (٦٠) الذاتية هنا ذاتية نسبية، وإلا فإن قيمة الذهب والفضة اعتبارية أيضاً.

الدين وموقع القيم في دراسة العلاقات الدولية

د. عصام محمد عبد الشافي(*)

مدخل

يمكن النظر إلى القيم على أنها أحكام معيارية تتضمن مثلاً وأهدافاً ضابطة للوجود الاجتماعي فكراً ونظماً وممارسة، ولها صفة الضرورة والالتزام والعمومية. وبهذا المعنى فإن القيم هي أحكام معيارية معترف بها في الوجود الاجتماعي. وهي في معياريتها تجسد المثل والأهداف والغايات العليا التي يسعى هذا الوجود إلى تحقيقها، ويبغي الوصول إليها. وهذا يفترض الرضا بها، والاقتناع بما تعد به من حقوق، وما تقضي به من واجبات.

وبالقيم، كأحكام مطلقة في ذاتها، ونسبية في التعامل معها، توضع مقاييس مستمدة من مصادر معترف بها في الوجود الاجتماعي، ومؤمنٌ بما تحتويه، وبما تسعى إليه من صلاح وإصلاح لهذا الوجود. وهذه المقاييس تتجه إلى تقويم كل ما له صلة بالوجود، وكل ما يعتل فيه من أفكار، ونظم، وحركات. وهذا يعني أن هذه المقاييس يمكن أن تتعدد وتتغير، تبعاً للتعدد والتنوع في أبعاد هذا الوجود. وقد يكون ذلك أحد المبررات التي مهدت للحديث عن مصفوفات كثيرة للقيم: أخلاقية، وسياسية، ودينية، واجتماعية، واقتصادية. وهذا التقويم لا يمكن تحقيقه إلا بالإحساس العام بالحاجة إلى الأحكام المعيارية (القيم)، مثلاً وأهدافاً، والالتزام العام بما قد تفرضه وتقضيه من أوامر ونواهي، دون الخروج عليها^(*).

وقد ارتبط تحليل البعد الديني في مرحلة من مراحل تطور العلاقات الدولية بدراسة وتحليل القيم. وتنازعت فكرة القيم في العلاقات الدولية في الأدبيات الغربية

(*) باحث في العلوم السياسية، من مصر.

مدرستان:

الأولى: وتمثلها المدرسة الواقعية، التي ترى أنه من العبث التمسك بقيم في عالم السياسة الدولية الذي لا يعرف إلا المصلحة. وإن تمسك دولة بالأخلاق يعني استسلامها في موقفٍ ما للطرف الآخر، الذي لن يتبع نفس قواعد السلوك. ولا يمكن تطبيق المبادئ الأخلاقية العالمية بشكلها المجرد والعام على أنشطة الدول. فالدول تحكمها أخلاقية تختلف عن أخلاقية الفرد في علاقاته الشخصية، ولا يجوز الخلط بين الأخلاقيتين؛ لأن ذلك قد يؤدي إلى كارثة على الدولة. فالحذر والمقارنة بين الانعكاسات المحتملة لخيارات سياسية سلوكية هو الفضيلة الأعلى في السياسة. وفي حين أن الأخلاق في المطلق تقوم بالعمل بمدى تلازمه مع القيم الأخلاقية فإن الأخلاق السياسية تقوم أي عمل بنتائجها السياسية، مع رفض اعتبار القيم الأخلاقية العالمية متطابقة مع قيم ومبادئ دولة معينة. فكل شيء نسبي، ولا توجد قيم ومبادئ عالمية مطلقة، بالرغم من أن كل دولة قد تحاول أن تصوّر قيمها ومبادئها وأعمالها وكأنها تتطابق مع الأهداف والمبادئ الأخلاقية التي يفترض أن تحكم العالم^(٣).

وفي هذا الإطار يرى (غيوم) أن مورجنشو يعتقد أن الأخلاق ضرورية في العلاقات الدولية، ولكنه يناهض المبرر الأخلاقي للسياسة الدولية، وهو ما يسميه بـ «أيديولوجية الأخلاق»، أي إن المبادئ الأخلاقية تخفي وراءها المصالح الخاصة. كما يدين «الإطلاقية الأخلاقية»، ويسمّيها «بالنزعة العاطفية»؛ لأنها تغطي طبيعة السياسي، وتركز فقط على القيمة الأخلاقية على حساب القيم الأخرى. ويرى أنه يمكن عن طريق توازن القوى تحقيق النظام والاستقرار للجميع، وإيجاد حالة تخلو من صراعات مسلحة. أي إن الأمر يتطلب أخلاقية المسؤولية، و«المصلحة العليا للدولة». وعلى القادة أن يكونوا أحياناً إذا أمكن، وأشراراً إذا استدعت الضرورة ذلك^(٣).

الثانية: وترى أن الحديث عن القيم لا يعني تجاهل الواقع، بل ترشيده، حتى لا ينغمس العاملون في المجال السياسي في الحسابات البراغماتية الوقتية. ويرؤن أن القيم تنفذ إلى قلب العلم عن طريق النظريات، بوصفها مبادئ جوهرية تُشكل بناء الفكر النظري، مُزوَّدة إياه بالمعنى والاتجاه^(٤).

واستناداً لمقولات هذه المدرسة ظهر المنظور المثالي في دراسة العلاقات الدولية.

ويستمد أنصار هذا المنظور رؤيتهم للعلاقات الدولية من الأديان السماوية، والتعاليم والفلسفات الإنسانية، التي تهتم بوضع الضوابط والمعايير الأخلاقية العامة للسلوك الإنساني، وتركز على مخاطبة عقل الإنسان وقلبه، واستثارة الجوانب الخيرة في الطبيعة البشرية، بهدف الارتقاء بالسلوك الإنساني، والعمل على أن يأتي هذا السلوك متماشياً مع القواعد الأخلاقية، التي تحضّ على قيم التعاون، بدلاً من الصراع؛ وعلى السلام، بدلاً من الحرب؛ وعلى العدالة، بدلاً من الظلم؛ وعلى الحب والإخاء والكرم، بدلاً من الكراهية والحقد والأنانية. كما يستمدون بناءهم الفكري من عدة روافد تمثلت في أعمال عصر النهضة والتتوير وليبرالية القرن التاسع عشر، ومثالية الرئيس الأميركي ولسون في القرن العشرين^(٥).

واستلهاماً لهذه القيم طرح عدد من المفكرين رؤى أو نظريات عن الحرب والسلام، أو اتخذوا مواقف مناهضة للاستعمار أو للنظم العنصرية، أو غير ذلك من ظواهر العلاقات الدولية المختلفة. ولم يتردد عدد من الأساقفة وعلماء اللاهوت من التدديد بالاستعمار، وتفنييد الأسس التي يقوم عليها، من منظور ديني. بل وذهبت بعض المجالس المليّة الكنسيّة إلى حدّ تقديم مساعدات مادية ومعنوية لدعم حركات التحرّر في أمريكا اللاتينية. وفي المقابل برزت رؤى ومواقف مماثلة مستوحاة من تعاليم الدين الإسلامي أو اليهودي، أو من التراث الثقافي والأخلاقي لديانات غير سماوية، أو حتى لفلسفات إنسانية عامة^(٦).

إلا أن مقولات هذا المنظور تراجعت أمام هيمنة مقولات المنظور الواقعي على دراسة العلاقات الدولية في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية. إلا أن المتغيرات والتحوّلات الدولية في مرحلة ما بعد نهاية الحرب الباردة، مع عجز دارسي العلاقات الدولية عن التعامل مع هذه المتغيرات بأدواتهم ونظرياتهم التقليدية، دفعت إلى ردّ الاعتبار للتحليل القيمي، وهو ما مهّد المناخ للاهتمام بالبعد الثقافي من أبعاد دراسة الظاهرة الدولية. كذلك فإن محاولات دراسة الثقافة في إطار العلاقات الدولية ركّزت على أهمية تجدد الدراسة والبحث في النظرية القيمية؛ لتحقيق نتائج أفضل لدراسة القضايا الجديدة في إطار واقع العلاقات الدولية، وخاصة أن المكوّن القيمي هو الأساس في تكوين المركّب الذي تتكون منه الثقافة. ولا يتأتّى الاهتمام بالبعد

الثقافة في إطار الرؤية الغربية إلا من خلال الحديث عن القيم ودراساتها، كنوع من التعبير عن الحضارة الغالبة، وتزكية النسق القيمي الغربي وتعميمه وعالميته^(٧)، والبحث في المقابل عن تهميش الأنساق القيمية الأخرى، أو افتراض عناصر مواجهة بين الحضارات وأنساقها القيمية^(٨).

وفي مواجهة هذه النزعة الغربية خلصت دراسة أجرتها «اليونسكو» إلى أن هناك عدداً متزايداً من معتقي ديانات العالم يؤمنون بأنه على الرغم من اختلاف العقائد والمعتقدات إلا أن هناك اشتراكاً في العديد من القيم والأخلاقيات؛ لإيجاد قيم ومثل عالمية، ولاسيما تلك التي تحكم المعاملات بين البشر. وإن العلاقات بين الأديان تؤثر على المجتمع الدولي. فغالباً ما يستخدم الدين لتبرير المصالح الأيديولوجية والاقتصادية والسياسية، وإضفاء الشرعية عليها، ولكن الدين يمكن أن يكون له دور كبير في خلق ثقافة السلام، التي تجعل من الممكن تفادي النزاعات والصراعات، ونزع فتيل العنف، وبناء هياكل وأطر أكثر عدالة وحرية. فالدين من شأنه التأكيد على الجوانب الأصلية والأساسية للكرامة الإنسانية، والانفتاح على الآخرين، وتحديد الأولويات الحقيقية في حياة الأفراد والشعوب^(٩).

وهنا يشير «كامرن موفيد» (Kamran Mofid) إلى أن هناك حاجة إلى مثل عالمية توفر أساساً أخلاقياً للعوالم، حيث يرى أن «غياب الروحانية في العوالم ضار جداً، حيث جمد خيالنا. وللنجاح في عكس هذا الوضع الحرج والمتأزم المرتبط بالعوالم علينا أن نوقظ الرغبة في الناس لكي يطرحوا أسئلة أعمق وأكبر وأوسع حول الحياة وغايتها. فالعوالم اليوم تفتقر بشدة إلى وعي مدرك، وإلى قيم وأخلاقيات وروحانيات»^(١٠).

وفي دراسة لمدخل القيم، كإطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، قدّم الدكتور سيف عبد الفتاح^(١١) رسداً لواقع القيم في دراسة العلاقات الدولية، وقام بالتمييز بين عدة اتجاهات:

الأول: الفصل بين العلم والقيم. ويقوم على أنه كلما كان العلم متحرراً من القيمة، خالياً منها، صار علماً، ويراكم المسيرة نحو علميته. وهذا التوجه تحرّكه جملة من القيم ضمن أنساقه المعرفية ورؤاه المنهجية وموضوعاته البحثية.

الثاني: النظر للقيم كموضوع للعلوم الإنسانية والاجتماعية. ويرى أن القيم بالمعنى المادي قد تصلح لأن تكون مكوّنًا للظواهر القابلة للبحث، والتعامل مع تطوراتها، ولكنها بالمعنى المعنوي يستحيل الاستدلال عليها. أما المادي من القيم القابلة للدراسة والتكميم فهو الجدير بالاهتمام؛ وما هو غير قابل لذلك فليس من الأهمية بمكان.

الثالث: الفصل بين القيم والواقع. ويرى أن القيمة الوحيدة تكمن في الواقع المادي نفسه. فهو الذي يكوّن الظاهرة، وهو الذي يعد محرّكاً للتغيير، وهو المقياس للدراسة المنهجية والعلمية.

الرابع: محورية القيم. ويشمل هذا المستوى جملة الدراسات والبحوث التي جعلت من القيم أهم عناصر بحثها في سياق نماذج معرفية عربية وإسلامية. إلا أن هذا المستوى، وفي الوقت الذي حرص أنصاره على جعل القيم في المركز من اهتماماته، يقود إلى تهميش القيم وعدم تفعيلها على مستوى الممارسة؛ نتيجة لأخطاء نظيرية يجب تعديلها لضبط دراسة القيم. ومن هذه الأخطاء: ١- نسبية القيم، أي جعل القيم «متغيراً» تابعاً لمتغيرات أكثر أهمية في العملية السياسية، والظاهرة الدولية، أهمها: اعتبار القوة القيمة الأساسية، والمصلحة القيمة المحددة. ٢- إجرائية القيم، أي محاولة تحويل القيم لإجراءات جديرة بالنقد والمراجعة، حيث إن تحويل القيم لفكرة قابلة للقياس لا غبار عليها، على أن لا تتحكم مقاصد القياس في التعامل القيمي إلى الحد الذي يستبعد موضوعات بعينها من أجندته وطرائقه في البحث، بغض النظر عن قيمتها في التحليل أو في التفسير أو في التقويم؛ وافترض الترادف بين أنساق القيم من جانب، والأنساق الأيديولوجية من جانب آخر.

وفي إطار تصاعد الاهتمام بالبعد القيمي في العلاقات الدولية، وبروز العديد من الأطروحات الغربية في هذا الإطار، يرى الباحث أن إسهام المنظور الإسلامي في العلاقات الدولية قد يكون أكبر من غيره من المنظورات الفكرية، باعتبار أن اهتمام الدارسين لهذا المنظور بالقيم ليس نابعاً من منطلق رد الاعتبار للقيم أو عودة الاهتمام بها فحسب، كما هو الغالب في الرؤية الغربية، بل لأن المنظور الإسلامي قيميّ بالأساس، ومن ثمّ فإن دراساته وخطواته أكثر إسهاماً في الدراسة النظرية للقيم في العلاقات الدولية.

الهوامش

- (١) د. مصطفى محمود منجود، القيم والنظام المعرفي في الفكر السياسي: رؤية مقارنة في إسهامَي الغزالي مجلة إسلامية المعرفة، واشنطن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد ١٩، نسخة إلكترونية.
- (٢) د. ناصيف يوسف حتي، النظرية في العلاقات الدولية: ٢٣ - ٢٥، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٨٥م.
- (٣) إكرافيه غيوم، العلاقات الدولية، ترجمة: د. قاسم المقداد، مجلة الفكر السياسي، دمشق، اتحاد الكتاب العرب، العددان ١١ - ١٢، يوليو ٢٠٠١، نسخة إلكترونية.
- (4) Robert R. Alford. The Craft of inquiry Theories, Methods and Evidences, (Oxford University Press, 1998), pp.35-38.
- (٥) هانز كينغ، الحوار بين الأديان والأمم، مجلة التسامح، (مسقط، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، العدد السابع عشر: ٢٠١ - ٢٠٤، شتاء ٢٠٠٧).
- (6) Chris Brawn, International Relations Theory: New Normative Approaches, (New York, Simon & Schuster International Group, 1992), pp. 223-227.
- (٧) تأكيداً لذلك قال رئيس وزراء بريطانيا السابق طوني بليز: إنه ينبغي أن تنتصر القيم والمبادئ الغربية على التشدد في العالم الإسلامي، مؤكداً أن النزاع في الشرق الأوسط والقضايا الأخرى المتعلقة بالمتطرفين المسلمين تدور حول التحديث، وما إذا كان من الممكن أن يعتنقوا النظام الغربي للمبادئ والقيم. وأضاف: إن الصراع كان بين القيم الغربية المعتدلة وغير المؤذية وبين كراهية وعدم تسامح الأصولية. وتساءل عما إذا كان في مقدور القيم الغربية أن تكون أكثر قوة للمواجهة والتغلب على قيمهم ومبادئهم. وأضاف: إن الغلبة لا تخص الأمن والتكتيكات العسكرية فحسب، بل تشمل أيضاً الحصول على محبة الناس وإقناعهم وإعلامهم أن قيمنا في مصلحتهم! وأضاف: «إنه ما لم يُجر الغرب تقييماً شاملاً لاستراتيجيته، ويعيد تقوية الأجندة العالمية الكبرى لمكافحة الفقر، وتغيير المناخ والتجارة الدولية، وبذل كل الجهود الممكنة لتحقيق السلام بين الفلسطينيين والإسرائيليين، فإننا لن نتنصر، مع أنه يجب أن نتنصر في هذه المعركة المصيرية، ولا ينبغي أن نركز على مكافحة الإرهاب فقط، بل أيضاً على كيفية حكم العالم نفسه في أوائل القرن الحادي والعشرين، وعلى القيم العالمية الغربية!». انظر: بليز: نخوض حرباً لفرض القيم الغربية على العالم الإسلامي، ترجمة: محمد بشير، صحيفة عكاظ، السعودية، ٢٠٠٦/٨/٣.
- (٨) د. سيف الدين عبد الفتاح، مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، (في) د. نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير)، مشروع العلاقات الدولية في الإسلام: ٤٤ (القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦).
- (9) United Nations Educational Scientific and Cultural Organization (UNESCO), "The Contribution of Religions To a Culture of Peace", Conference Held, April, 1993. p. 181.
- (10) Kamran Mofid, "Global Capitalism in Crises :Globalization and Business for the Common Good – Theology and Economics Working Together", Interreligious Insight a Journal of Dialogue and Engagement, Vol 1 ,No. 3 (July, 2003), p. 18
- (١١) د. سيف الدين عبد الفتاح، المصدر السابق: ٤٤ - ٤٩.

حدود الجزع في رثاء أهل البيت عليهم السلام

رد على النقد الوارد في مقال «نزاهة الشعائر الحسينية»

الشيخ محمد تقي أكبر نجاد^(*)

ترجمة: محمد عبد الرزاق

في البدء أرى من واجبي أن أتقدم بالشكر الجزيل للزملاء الأعزاء الذين بذلوا جهدهم في قراءة ونقد مقالنا المعنون «التطبير والأعمال المستهجنة في مراسم العزاء الحسيني»، وأخص بالذكر الإخوة السيد محسن محقق والسيد حسين سيف الله، اللذين أخذوا على عاتقهما عناء نقد المقال.

نظرة إجمالية على مقال النقد

لابد قبل نقد المقال المذكور من استعراض ما ورد فيه من آراء الكاتبين، وكيفية تناولهما المواضيع، ومن ثم الإشارة إلى ما فاتهما في هذا المضمار. ينطلق المقال الناقد من نافذة الآراء الأساسية لصاحب مقال «التطبير والأعمال...»، فيستنتج من ذلك بأن كاتب هذا المقال يرى حرمة كل ما هو جزع وفزع مستهجن، وأن كل هذه الأمور منهي عنها، باستثناء البكاء، وزيارة القبور، وأن حكم اللطم والتطبير ونحوهما حرام في حكمها الأولي، وأن الحكم الثانوي مؤيد للأولي في واقع حاله.

وقد اعتمد كُتاب المقال في نقد المدعى المذكور على تقسيم الروايات إلى ثلاث مجموعات:

المجموعة الأولى: الروايات الدالة على استحباب الجزع في مصيبة سيد الشهداء

(*) باحث وأستاذ في الحوزة العلمية.

● الشيخ محمد تقى أكبر نجاد

وأهل البيت عليه السلام. والغرض من إيراد هذه الروايات هو التدليل على استثناء أهل البيت عليه السلام من أدلة تحريم الجزع والفرع. وعليه فإن مدعى الكاتب في حرمة الجزع والفرع على أهل البيت عليه السلام لم يكن بلا دليل فحسب، وإنما هو مخالف لصريح الروايات المتواترة. وأعتقد أن هذا القسم من المقال قد أصيب بنوع من التناقض الغريب سنعرض له لاحقاً.

المجموعة الثانية: الروايات الدالة على استحباب لطم الصدر والوجه، وكذلك الضرب بالسلاسل، وشق الثوب، في رثاء أهل البيت عليه السلام، وخصوصاً الإمام الحسين عليه السلام.

وقد تناول هذا الجانب نقد الأدلة التي قدّمناها، دون إدراك كامل للمطالب الأساسية فيها. ويلاحظ هنا وجود استماتة في البحث عن دليل يثبت استحباب اللطم وسيأتي ذكر ذلك.

المجموعة الثالثة: الروايات الدالة على استحباب النياحة على الإمام الحسين وسائر المعصومين عليه السلام.

ويرمي هذا القسم الثالث إلى إثبات استحباب النياحة. والحال أننا نؤيد هذا النوع المعقول من النياحة. فإن عدم تطرقنا له ليس دليلاً على قولنا بحرمة أو الكراهة، بل كان كلامنا يدور حول الأعمال المستهجنة في العزاء، وليست النياحة من الأساليب المستهجنة، بل هي من الشعائر المتعارف عليها، وهي من ضروريات كل أنواع الرثاء. وقد ذكر الإمام الباقر عليه السلام أن المرأة بحاجة إلى النوح كي يسيل الدمع من محاجرها^(١).

إن التركيز والاهتمام الزائد بالألفاظ، وعدم التركيز على مراد الكاتب، هو الذي تسبّب في هذا اللبس. وعليه نحن أيضاً نسير مع كتاب المقال، ولم نكن منكرين أساساً لأصل النياحة.

روايات استحباب الجزع على أهل البيت عليه السلام، الملاك في حدود الجزع

الجزع في اللغة - كما ذكر الزملاء - هو القطع وانتهاء الصبر والتحمل؛ لأن الجازع قد يصل به الأمر لأن تفارق روحه جسده فتقطع حياته^(٢).

● حدود الجزع في رثاء أهل البيت (عليه السلام)، رد على النقد الوارد في مقال «نزاهة الشعائر الحسينية»

وعليه فإن كل عمل لا صبر فيه على المصاب جزع لغةً. وبهذا يتضح أن الجزع لغة وعرفاً يشمل كل عمل دالٌّ على انقطاع الصبر والتحمل، من قبيل: التطبير، واللطم على الوجه والرأس، والضرب بالسلاسل المشفرة، ولطم الصدور بما يؤدي إلى خروج الدم أو الاسوداد، وكذلك ضرب الرأس بالحائط، وشق الثياب، و... وإذا اتضح معنى الجزع اللغوي يتضح معه دليل بعض الفقهاء في استحباب وجواز جميع هذه الأعمال بوصفها من مصاديق الجزع الواضحة. وقد أكدت الروايات المتواترة على استحباب الجزع على أهل البيت (عليه السلام) كثيراً، فقول الإمام (عليه السلام) بأن الجزع مستحبٌ علينا يفيد استحباب جميع هذه الأعمال؛ وذلك لأنه (عليه السلام) أطلق النص في الجزع، ولم يقيده بشيء، ونقول - وفقاً لأصول الحكمة -: لو كان هناك قيد أو مصداق محدد وضروري للجزع عند الإمام (عليه السلام)، أو أن هناك جزع محرّم، للزم بيانه ولو بالإجمال؛ في حين أن هذا لم يحصل. ولذا نستنتج من إطلاق الروايات بأن الجزع مباح، بل مستحبٌ، بجميع مصاديقه.

وقد بات هذا الموضوع موضع استدلال العديد من الفقهاء، حتى أن بعضهم ذكر بالنص والعبارة في بعض الفتاوى: «تدرج هذه الأعمال تحت مسمى الجزع؛ وعليه فهي مستحبة».

وهذا هو السبب في استهلال الكتّاب مقالهم بهذا القسم من الروايات؛ إذ أرادوا أن يقولوا لنا: أولاً: إنكم ترفضون حكم الجزع في حين تنصّ الروايات على جوازه. وثانياً: إن الجزع مطلق في الروايات، ويشمل الأعمال المألوفة والمستهجنة معاً. وليس من فرق حتى بالنسبة لحكم التطبير واللطم، أي إذا كانت هناك حرمة فهي تصدق على سائر المصاديق، وإن كان الجواز أيضاً فإنه سيصدق على الجميع؛ لأن الموضوع هنا مطلق، إلا إذا ورد دليل خاص يلغي الإطلاق.

نقد القول بالإطلاق في روايات الجزع

لا إطلاق في روايات الجزع؛ للأدلة التالية:

الأول: روايات استحباب الجزع نفسها.

إن من جملة ما غاب عن الزملاء والكثير من العلماء أن الإطلاق في روايات

الاستحباب ملغى، وبات الجزع محدداً بموارد خاصة. ولإيضاح الفكرة نسلط الضوء مرة أخرى على ما ذكره من روايات:

١. جاء في قصص النبي يعقوب عليه السلام وفراقه يوسف عليه السلام: ﴿تَاللّٰهِ تَفْتَأُ تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ﴾ (يوسف: ٨٥)، وبكى عليه حتى ﴿اَبْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزَنِ﴾ (يوسف: ٨٤).

٢. قصة جزع سيدنا يوسف عليه السلام على أبيه، وهو في سجن عزيز مصر، فقد بكى على يعقوب عليه السلام حتى شكاه السجناء، وخيروه بين البكاء ليلاً أو نهاراً.

٣. بكاء الإمام السجاد عليه السلام السرمدى في رثاء أبيه عليه السلام، فكانت دموعه تنزل من محاجرهما كلما رأى ماءً.

٤. بكاء صاحب العصر والزمان عليه السلام على جده الحسين عليه السلام: «ولأبكين عليك بدل الدموع دماً».

هذه هي الروايات التي استشهد بها أصحاب المقال كنماذج لمفهوم جزع المعصومين. ومهما تأملنا في هذه النصوص لم نعثر على شيء سوى البكاء بحرقة. أليس جزع يعقوب عليه السلام على يوسف عليه السلام من أبرز قصص الجزع النادرة في التاريخ الإنساني، حتى أن الإمام السجاد عليه السلام كان يستشهد به كثيراً؟ فالنبي الذي بات جزعه مضرِباً للأمثال لم يصدر منه شيء سوى البكاء. ولو كان هناك جزع مباح غيره فلماذا لم يُقم به؟ فلماذا - مثلاً - لم يلطم أو يضرب رأسه بشيء ما؟!

لقد تطرق النقاد الأعزاء إلى بكاء النبي يوسف عليه السلام في فراق النبي يعقوب عليه السلام، وهذا بكاء، وليس ضرب الرأس بالجدران! فقد بلغ الجزع مبلغه عند يوسف عليه السلام، حتى صار يبكي ليلاً ونهاراً بلا انقطاع، أي إنه كان في قمة مراحل الجزع، ومع ذلك لم يتعد جزعه حدود البكاء.

لقد تحدثوا أيضاً عن بكاء الإمام السجاد عليه السلام فقليل فيه: هو ذلك الإمام الذي كابد المعاناة لحظة بلحظة، وظل متألماً كثيراً؛ لعجزه عن نصرة أبيه، وهو الإمام الذي بكى سيد الشهداء عليه السلام أكثر من غيره، كان يذهب إلى الصحراء فيضع رأسه الشريف على صخرة ويشعر بالبكاء، ويواصل بكاءه حتى يبتل الصخر من دموع عينيه. ومع هذا كله لم ينقل عنه لطم ذات مرة.

● حدود الجزع في رثاء أهل البيت (عليه السلام)، رد على النقد الوارد في مقال «نزاهة الشعائر الحسينية»

كذلك نقلوا عن الإمام صاحب العصر والزمان (عليه السلام) نديته، وهو الإمام الذي تمنى الحرب إلى جانب جده، غير أن الأزمان حالت بينه وبينه. وقد ورد في مراثيه ذكر البكاء والدموع، لا اللطم والأعمال التي نطلق عليها اليوم اسم الجزع. ألا يمكن أن تكون طريقة الإمام في العزاء هنا تفسيراً لمفهوم الجزع؟ هل هناك من جزع على مصاب أكثر من جزع السجاد والمهدي (عليه السلام)؟ أو هل سيأتي من يجزع على مثل ما جزعوا عليه؟ ومع ذلك كان جزعهما هو الدمع والحزن فقط.

لقد ذكروا في المقال أيضاً روايات أخرى بشيء من التفصيل والإطالة، وهي:
١. عن الإمام علي (عليه السلام) أنه قال في رثاء الرسول (عليه السلام): «إن الصبر لجميل إلا عنك، وإن الجزع لقبيح إلا عليك...»^(٣).

وهنا سؤال ملح: هل حقاً جزع الإمام (عليه السلام) في رثاء الرسول (عليه السلام) أو لا؟ فإن كان لم يجزع فقد ترك ما يستحقه منه النبي (عليه السلام)، وإذا كان قد جزع فكيف كان جزعه؟ هل لطم رأسه أو وجهه؟ بعد تتبعي للنصوص لم أعثر على رواية معتبرة في هذا الموضوع. والثابت من الروايات هو بكاءه (عليه السلام) في رثاء سيد الرسل (عليه السلام)، بمعنى أن الجزع عند الإمام هو ذلك العمل الذي قام به. ومما يؤيد ذلك كلام له (عليه السلام) عند تفسير الرسول: «بأبي أنت وأمي يا رسول الله، لقد انقطع بموتك ما لم ينقطع بموت غيرك من النبوة والإنباء وأخبار السماء. خصصت حتى صرت مسلياً عمَّن سواك، وعممت حتى صار الناس فيك سواء، ولولا أنك أمرت بالصبر، ونهيت عن الجزع، لأنفدنا عليك ماء الشؤن، ولكان الداء مماتلاً، والكمد محالفاً، وقلا لك، ولكنه ما لا يُملك رده، ولا يستطيع دفعه، بأبي أنت وأمي، اذكرنا عند ربك، واجعلنا من بالك»^(٤).

تضمنت هذه الرواية - المذكورة في نهج البلاغة وغيره من الكتب الروائية - مسألة في غاية الأهمية، وهي أن الإمام (عليه السلام) هنا يخبر عن نهى الرسول (عليه السلام) عن الجزع قبل وفاته. وقد جاء في رواية أخرى - تقدمت - في نهج البلاغة أيضاً: إن الجزع لقبيح إلا عليك. والحال أن الجزع منهى عنه من قبل الرسول (عليه السلام) نفسه؛ لقول الأمير (عليه السلام): «ولولا أنك أمرت بالصبر، ونهيت عن الجزع...».

فكيف يمكن الجمع بين هاتين الروايتين؟

يبدو أن أفضل طريقة في الجمع أن نقول: إن الجزع الذي نهى عنه النبي ﷺ هو الجزع اللغوي والعري، الذي كان أهل الجاهلية يمارسونه، ويشمل كل أنواع الجزع غير المعقول، أما الجزع الذي يعدّه الإمام جائزاً في حقّ الرسول ﷺ فهو البكاء والحزن السرمدى. وهذا ما فعله الإمام ﷺ في حياته الشريفة.

وحين قال الإمام ﷺ: «لولا أنك أمرت بالصبر، ونهيت عن الجزع، لأنفدنا عليك ماء الشؤن، ولكان الداء مماتلاً، والكمد محالفاً» فهو بصدد بيان قمة الجزع المنهي عنه، ومع ذلك اكتفى بنزول الدمع وسرمدية الحزن، أي إن قوله لم يستبطن أعمالاً أخرى، كاللطم، مما هو متعارف عليه بين نساء الجاهلية، بمعنى أنه ﷺ حتى في كلامه عن الجزع المنهي عنه لم يُشير إلى الأعمال الجاهلية، فضلاً عما هو غير منهي عنه في الجزع.

٢. جاء في رواية: «إن البكاء والجزع مكروه للعبد في كل ما جزع، ما خلا البكاء والجزع على الحسين بن علي ﷺ، فإنه فيه مأجور»^(٥).

وقد وردت هذه الرواية بألفاظ مختلفة أيضاً. وما يهمنا منها هو ذكر مفردة البكاء والجزع جنباً إلى جنب. وقد حاول الزملاء في مقالهم التفريق بين معنى البكاء ومعنى الجزع، وأن مراد الرواية هو كراهة البكاء المصاحب للجزع، إلا على الحسين ﷺ. والحال أن هذا ليس هو مراد الرواية إطلاقاً، بل إن معنى اللفظين واحد، ولا مغايرة بينهما، بل أحدهما مفسرٌ للآخر. وهذا من قبيل الحوارات العرفية المتداولة، كقولهم: بالسعي والمثابرة سأنال درجة الاجتهاد، ولابد في الصلاة والعبادة من طهارة، وكذلك قولهم: يستحب البكاء والعزاء على سيد الشهداء ﷺ.

ويلاحظ في هذه الأمثلة وجود عطف بياني بين المفردتين، وليس هناك بيان شيء جديد مختلف عن السابق، فالكلمتان من المرادفات، توضح إحداها الأخرى. وبعبارة أخرى: إن هذه الروايات نفسها دليل على أن الجزع المسموح به هو البكاء حصراً.

٣. جاء في دعاء الندية: «...فعلى الأطائب من أهل بيت محمد وعلي - صلى الله عليهما وآلهما - فليبك الباكون، وإياهم فليندب النادبون، ولمثلهم فلتذرف الدموع، وليصرخ الصارخون، ويضع الضاجون، ويعجّ العاجون»^(٦).

● حدود الجزع في رثاء أهل البيت (عليه السلام)، رد على النقد الوارد في مقال «نزاهة الشعائر الحسينية»

لقد ورد في هذا النص دعوة الناس إلى البكاء والندبة وذرف الدموع والصراخ والضجيج والعجيج. واللافت في ذلك أن الإمام لم يذكر شيئاً سوى البكاء والعيول والنياحة، وكلها من الأعمال المألوفة، في حين كان كلامنا يدور حول ما هو غير مألوف في مراسم العزاء.

٤. روي عن صفوان الجمال أنه قال: «خرجت مع الإمام الصادق (عليه السلام) من المدينة نقصد الكوفة، فاجتزنا الحيرة، هنا وقف الإمام عند موضع قبر أمير المؤمنين (عليه السلام)، وأخذ قبضة من ترابه فشَمَّها، ثم شهق شهقة حتى ظننت أنه فارق الدنيا، وعندما أفاق (عليه السلام) قال: هنا والله مشهد أمير المؤمنين (عليه السلام)، ثم سأل صفوان عن سبب اختفاء مشهد أمير المؤمنين (عليه السلام)، فأجابه الإمام (عليه السلام): «حزناً من بني مروان والخوارج أن تحتال في أذاه»^(٧).

وهنا نتساءل: هل تدل هذه الرواية على جواز الأعمال غير المألوفة؟ فهي تذكر بأن الإمام (عليه السلام) حين شَمَّ تراب قبر جدّه شهق من شدة الحزن والحسرة، حتى ظن صفوان أنه فارق الدنيا، وهذا ليس عملاً مستهجناً، ولا تدل الرواية على جواز اللطم ونحوه.

٥. محمد بن يعقوب بإسناده... عن معاوية بن وهب، قال: «استأذنت على أبي عبد الله (عليه السلام)، فقبل لي: ادخل، فدخلتُ، فوجدته في مصلاه في بيته، فجلست حتى قضى صلاته، فسمعتَه، وهو يناجي ربه، ويقول: يا من خصنا بالكرامة، وخصنا بالوصاية، ووعدنا الشفاعة، وأعطانا علم ما مضى وما بقي، وجعل أفئدة من الناس تهوي إلينا، اغفر لإخواني، ولزوار قبر أبي عبد الله...، فارحم تلك الأعين التي جرت دموعها رحمة لنا، وارحم تلك القلوب التي جزعت واحتترقت لنا، وارحم الصرخة التي كانت لنا».

كانت هذه الرواية من جملة الروايات التي استندوا إليها في إثبات جواز بعض الأعمال، كاللطم ونحوه، في حين أنها من الأدلة التي يمكن التمسك بها في عدم جواز اللطم والتطبير وغيرهما، فالإمام (عليه السلام) هنا يدعو لزائري ومعزّي الإمام الحسين (عليه السلام)، والأعين التي تذرف الدموع في مصاب أهل البيت (عليه السلام)، والقلوب الجازعة، والصرخات الصاعدة، ولا يوجد ذكر للطم وشق الثوب على الإطلاق.

٦. وعن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري، عن أبيه، عن علي بن محمد بن سالم، عن محمد بن خالد، عن عبد الله بن حماد، عن الأصم، عن مسمع بن عبد الملك، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام - في حديث -: أما تذكر ما صنع به - ويعني الحسين ؟ قلت: بلى، قال: أتجزع؟ قلت: إي والله، وأستعبر بذلك، حتى يرى أهلي أثر ذلك عليّ، فأمتنع من الطعام، حتى يستبين ذلك في وجهي، فقال: رحم الله دمعتك، أما إنك من الذين يعدّون من أهل الجزع لنا، والذي يفرحون لفرحنا، ويحزنون لحزننا...^(٨).

دهشت كثيراً وأنا أطلع ملاحظات أصحاب المقال والروايات التي يستشهدون بها؛ لأن جميع ما ذكره من روايات إنما هي ضد آرائهم. ففي هذه الرواية يسأل الإمام عليه السلام: أتجزع؟ وهو سؤال عن الجزع، ولا بد أن يكون جوابه عن الجزع أيضاً، وليس شيئاً آخر، ولهذا قال المخاطب بالسؤال، أي مسمع بن عبد الملك: إي والله، وأستعبر بذلك، حتى يرى أهلي أثر ذلك عليّ، فأمتنع من الطعام، حتى يستبين ذلك في وجهي. والملفت في الأمر أن هذا الجواب كان من بواعث ارتياح الإمام عليه السلام، فوصف صاحبه بقوله: أما إنك من الذين يعدّون من أهل الجزع لنا.

ألا يدلّ كلام الإمام هذا على أن هذه الأعمال - البكاء والحزن لأهل البيت عليهم السلام - تمثّل مفهوم الجزع عندهم عليهم السلام ؟

والعجيب أن الإمام كان قد وضع الجزع في عزاء أهل البيت عليهم السلام في مقابل الفرح في أفراحهم. وكما قيل: تُعرف الأشياء بأضدادها. فيمكن بيان معنى الجزع من خلال مقارنته بالفرح، أي هل يجوز لنا أن نفرح في فرح أهل البيت عليهم السلام، كما يفرح أهل الدنيا، فنجزع في عزائهم كما يجزع أهل الدنيا أيضاً؟

وقد حملت هذه الرواية رسالة أخرى، فليس أهل البيت عليهم السلام وحدهم من يفسّر الجزع بالبكاء والحزن، بل هذا هو انطباع أصحابهم أيضاً عن مفهوم الجزع، فلو كان الجزع غير البكاء لما أجاب مسمع بن عبد الملك عن سؤال «أتجزع؟» بأنه يبكي و...، ولكان ينبغي أن يقول: أنفعَلُ فأضرب رأسي بالحائط والباب، وألطم على وجهي ورأسي حتى يسيل الدم منهما، ثم أشق ثوبي، وأنثر التراب على رأسي... كما تضمّن نص الرواية قضية أخرى، وهي أن الراوي مسمع وغيره من الأصحاب كانوا يحزنون،

● حدود الجزع في رثاء أهل البيت (عليه السلام)، رد على النقد الوارد في مقال «نزاهة الشعائر الحسينية»

بدلاً من ضرب الرأس أو اللطم، وكان يبلغ بهم الحزن مبلغاً، فيعزفون عن الطعام. والمفارقة أننا نشاهد عاشوراء اليوم مهرجاناً للإطعام وألوان الموائد. علينا أن نعترف إذاً بابتعادنا عن حقيقة معنى الجزع والحزن، فقد جردنا العزاء من جوهره، كما هو الحال بالنسبة للصلاة وغيرها من العبادات، وإلا كيف يمكن لمن يجزع على الحسين (عليه السلام)، ويكنّ الولاء له في قلبه، أن يظلم الآخرين، ويستغيب الناس، ويظنّ السوء بهم، ولا يعتني بصلاته، ولا يراعي حدود الله؟ إنما الحسين (عليه السلام) نور للهداية، ومن يدعي بلوغ هذا النور، ولا نورانية في سلوكه، فلا بد من التشكيك في انتمائه. فالحسين سفينة النجاة، وليس معنى ادعاء الغارق في معصية الله تمسكه بالحسين وحبّه إياه إلا ازدواجية ونفاق. وبشكل عام فإن العمل الذي يختلف ظاهره عن الباطن كثيراً هو رياء محض. وعليه فإن من يلطم على الحسين (عليه السلام)، ولا أثر للحسين في تصرفاته، مُراءٍ، وهو لا يمارس تلك الأعمال إلا من أجل الإمتاع وجلب الأنظار.

ومن غرائب الزمن أن أصحاب الأئمة (عليهم السلام) لم يفهموا من الجزع ممارسة هكذا نوع من الأعمال، لكننا بعد مئات السنين استتجناها ومارسناها! فعلياً تتبّع سبب ذلك في الروايات التي ذكرها الزملاء، وفي المواضيع التي سنعرض لها تباعاً. وفي خاتمة القسم الأول من هذه الروايات عقّبوا بقولهم: «في هذه الروايات المعتبرة دلالة واضحة على أن الجزع - فضلاً عن البكاء - على أبي عبد الله والمعصومين (عليهم السلام) مستحبٌّ، ومن مدعاة سرور أهل البيت، ويستحق الأجر والثواب؛ حيث جاء في رواية مسمع أنه امتنع عن الطعام حتى استبان ذلك في وجهه، ومع ذلك شجّعهُ الإمام (عليه السلام) على ذلك بقوله: رحم الله دمعك، أما إنك من الذين يعدون من أهل الجزع لنا. كما ورد في دعاء الندبة التصريح بالصراخ والعيول؛ وعليه لم تقتصر الروايات على ذكر البكاء وحده».

هل - حقاً - اشتملت هذه الروايات على أعمال مستهجنة وغير مألوفة حكمتها بحرمتها؟ نحن لم نقل بحرمة النياحة أو الصراخ؛ بل مرادنا هو الأعمال المستهجنة والمنافية للوقار مما كان على العهود الجاهلية، فهي محرمة حتى وإن كانت من أجل أهل البيت (عليهم السلام)؛ إذ لا تخرج بذلك من عمومات التحريم.

وقفه مع صاحب الجواهر رحمته الله

انّضح ممّا تقدم من الأدلة الردّ على رأي صاحب الجواهر، حيث قال: «على أنه قد يستثنى من ذلك [حرمة الجزع في المصيبة] الأنبياء والأئمة عليهم السلام، أو خصوص سيدي ومولاي الحسين بن علي عليه السلام، كما يشعر به الخبر المتقدم، وكذا غيره من الأخبار، التي منها: حسن معاوية السابق، عن الصادق عليه السلام: «كل الجزع والبكاء مكروه، ما خلا الجزع والبكاء لقتل الحسين عليه السلام»، المراد به فعل ما يقع من الجازع من لطم الوجه والصدر والصراخ ونحوها، ولو بقريضة ما رواه جابر، عن الباقر عليه السلام: «أشدّ الجزع الصراخ بالويل والعويل، ولطم الوجه والصدر، وجزّ الشعر» إلى آخره. مضافاً إلى السيرة في اللطم والعويل ونحوهما مما هو حرام في غيره قطعاً، فتأمل»^(٩).

ونقول في جواب ذلك:

أولاً: ثبت بالأدلة والقرائن أن الجزع في الروايات ليس بمعناه اللغوي. وعليه لا يمكن التمسك بإطلاقه. فقد مرّت بنا الروايات التي تستعمل الجزع في معاني ظاهر الحزن والبكاء.

ثانياً: إن الرواية المستشهد بها لم تكن كاملة، فهي كما يلي: «عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر والحسن بن علي جميعاً، عن أبي جميلة، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قلت له: ما الجزع؟ قال: أشدّ الجزع الصراخ بالويل والعويل، ولطم الوجه والصدر، وجزّ الشعر من النواصي، ومن أقام النياحة فقد ترك الصبر، وأخذ في غير طريقه...»^(١٠).

فالإمام عليه السلام هنا بصدد بيان مفهوم الجزع المحرّم، ولا يمكن حمله على الجزع الجائز، ولا سيما أن مراد أهل البيت عليهم السلام من أقوالهم وأفعالهم في المسألة هو الجزع على الإمام الحسين عليه السلام تحديداً.

أما في ما يخصّ الكلام عن سيرة المتشرّعة فنقول: إنها حجة بشرطين:

أولاً: أن لا تثبت لدينا سيرة أهل البيت عليهم السلام في الموضوع المنظور.

ثانياً: أن تصل السيرة إلى زمان المعصوم عليه السلام.

والحال أن سيرة أهل البيت في ما يخصّ الجزع على الحسين عليه السلام ثابتة لا غبار عليها كي نلجأ في بيان الحكم إلى سيرة المتشرّعة. ثم إن ثبوت هذه السيرة في عصر

● حدود الجزع في رثاء أهل البيت (عليه السلام)، رد على النقد الوارد في مقال «نزاهة الشعائر الحسينية»

المعصوم (عليه السلام) محلّ شكّ وترديد، بل الثابت خلافه تماماً. وشاهد ذلك قصة مسمع بن عبد الملك حين سأله الإمام (عليه السلام) عن جزعه، فأجاب عن ذلك بالبكاء والحزن.

سيرة أهل البيت العملية

لا شك أن سيرة أهل البيت (عليهم السلام) من أقوى الأدلة والبراهين في إثبات الطريقة المثلى في إجراء العزاء، وبيان مفهوم الجزع؛ لأن الأحكام الصادرة عن الإمام (عليه السلام) على نحوين: إما أن تكون محل ابتلائه؛ أو لا. فإن لم تكن محل ابتلاء الإمام (عليه السلام)، ولم يحدّد الحكم بقيد أو وصف، جاز العمل بالإطلاق؛ وإذا كان الحكم محل ابتلائه (عليه السلام) فإنه إن لم ينصّ على قيد أو وصف في امتثال الحكم، لكنه في مقام التطبيق التزم بطريقة خاصة، فإن هذه الطريقة هي المفسّر لمراعاة من الحكم، وعليه لا يجوز العمل بالإطلاق اللفظي. فلو أمر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) - على سبيل المثال - بالصلاة، ولم يصل، أو لم يبيّن طريقة الصلاة، لجاز لنا العمل بالإطلاق، واستتاج استحباب هذا الحكم، والاكتفاء في تطبيقه بأي نوع للدعاء والمناجاة، ولا حاجة إلى المقدمات والآداب؛ أما إذا كان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قد طبّق ما أمر به، فكان أمره بصيغة مطلقة، بأن قال: «صلّوا»، لكنه في مقام التطبيق التزم بنمط خاص من العبادة، فهل يمكن في هذه الحالة أيضاً استتاج الإطلاق من كلامه (صلى الله عليه وآله وسلم)؟

إنه في مثل هذه الحالات يكون عمل المعصوم (عليه السلام)، المصاحب لأمره، كاشفاً عن مراده من ذلك الأمر. وعليه فإن أمر الإمام (عليه السلام) بالجزع على الإمام الحسين (عليه السلام) وسائر الأئمة (عليهم السلام)، وتقديمه طريقة خاصة لذلك، يعني أن مراده من الجزع هو هذه الطريقة بعينها، لذا لا يصحّ هنا العمل بالإطلاق اللغوي والعريّ للفظ.

وهنا نسأل عن جزع أهل البيت (عليهم السلام)، وهم الأقرب، والأكثر تأثراً بمأساة الحسين (عليه السلام)، والأبلغ جزعاً، كما والأجدر بأشد حالات الجزع وأنواعه، فهل جزعوا بالطريقة التي ذكرها السادة في مقالهم؟

لقد ادّعى هؤلاء الزملاء أن رواية الباقر (عليه السلام) مفسّرة لمفهوم الجزع، وأنه «عبارة عن صراخ الشخص بالويل والعيول، وضرب الوجه والصدر، وجرّ الشعر من أعلى الناصية، وإقامة النياحة الجاهلية».

● الشيخ محمد تقي أكبر نجاد

وسؤالنا لهؤلاء الأعزاء: لماذا لم يمارس الأئمة عليهم السلام - وهم الأكثر جزءاً على الحسين - هذه الأعمال المذكورة؟ فمتى ذكر عن السجادة عليها السلام أو الباقر - مثلاً - أنه ضرب وجهه حتى نزف منه الدم؟ ومتى ذكر عن أهل البيت عليهم السلام أنهم لطموا عراً على الحسين؟ فإن كان واقع الجزع كما ادّعى هؤلاء فأين هي أمثله؟ فلو كانت لذكروها لنا بلا شك.

إن ما ذكروه من روايات إنما يدل على بكاء الأئمة عليهم السلام في رثاء الحسين عليه السلام لا غير. وعلى الرغم من اتضاح معنى الجزع في الروايات التي قبلها نقادنا، وانحصاره في البكاء والحزن، فانهم لا يزالون يحاولون البرهنة على استحباب اللطم! ألم نُنّه عن توظيف فرضياتنا المسبقة في فهم وتفسير الروايات؟! وبقي أن نسأل: إذا كان اللطم ونحوه من مصاديق الجزع البارزة فلماذا امتنع مَنْ أمر به عن العمل به طيلة حياته؟! لا يمكنكم العثور على رواية تذكر أن الأئمة عليهم السلام لطموا أيضاً. وأما التقية فإنها لم تكن موجودة في كل الأوقات. إذاً لماذا نسب إلى أهل البيت عليهم السلام أعمالاً لم يرتكبوها؟

الإجابة عن الاستدلال بسيرة أهل البيت عليهم السلام

أجاب الزملاء عن هذه الأسئلة بجوابين من سيرة أهل البيت عليهم السلام، هما:

الأول: إن أهل البيت عليهم السلام كانوا محكومين بأجواء التقية، بل حتى في بيوتهم لم يكونوا في مأمن من الأعداء، وكانوا يلتجئون إلى التقية أيضاً. ثم ذكروا شاهداً على ذلك، وهو: «عن سفيان بن مصعب العبدي، قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام، فقال: قولوا لأُمّ فروة تجيء فتسمع ما صنع بجدّها، قال: فجاءت، فقعدت خلف الستر، ثم قال: أنشدنا، فقلتُ: «فروُ جودي بدمعك المسكوب»، قال: فصاحت، وصحَنَ النساء، فقال أبو عبد الله عليه السلام: الباب الباب، فاجتمع أهل المدينة على الباب، قال: فبعث إليهم أبو عبد الله: صبيُّ لنا غشي عليه فصَحَنَ النساء».

إن هذه الرواية لا تؤيد مدّعاهم، بل هي دليل ضدّه أيضاً؛ لأنها تدل على أن البكاء والصرخ أيضاً من موارد التقية. ولهذا كانوا عليهم السلام يلجأون إلى إقامة العزاء في بيوتهم وضمن المحيط العائلي.

● حدود الجزع في رثاء أهل البيت (عليه السلام)، رد على النقد الوارد في مقال «نزاهة الشعائر الحسينية»

لم يكن أعداء أهل البيت (عليه السلام) يعيرون بالاً لنمط العزاء وشكله، فلا فرق عندهم بين اللطم أو البكاء، وإنّ ما يهمهم، وأمروا بمنعه، هو إحياء ذكر كربلاء الحماسة، وهو موجود في كل أشكال العزاء وأنواعه. وعليه إن كانت التقية مانعاً عن اللطم للزم أن تكون مانعاً عن البكاء والعيول أيضاً.

ثم إذا كان اللطم خلف الجدران فبماذا سينافى أصل التقية؟ فالتقية تصدق على مَنْ كان أمام أعين الأعداء، وإلا وجب عليه العمل بأصول الأحكام الواقعية. وقد رُوي عن أهل البيت (عليه السلام) أنهم كثيراً ما كانوا يصلّون في البيت أولاً، ثم يصلّون في المسجد بطريقة القوم.

زُدْ على هذا أن أهل البيت (عليه السلام) لم يعيش جميعهم في ظروف التقية، فالإمام السجاد (عليه السلام) - مثلاً - كان يبكي وينحب يومياً أمام العدو والصديق، ويجزع على أبيه الحسين (عليه السلام)، ومع ذلك لم يؤثّر عنه القيام بتلك الأعمال.

وروي عنه (عليه السلام) أنه كان يخرج في بعض الأحيان إلى البادية، فيضع وجهه الشريف على الحجر، ويبكي بكاء شديداً، فإذا رفع رأسه من الحجر وجده مبتلاً بدموع عينيه. وهنا نسأل: هل كانت التقية سارية في الصحراء؟ فلم لم يبادر الإمام في جزعه إلى اللطم؟

الثاني: رد النقّاد الأعداء على عدم لطم أهل البيت (عليه السلام) بقولهم: «ثانياً: ليس كل ما أمر به أهل البيت (عليه السلام)، وعدّوه من المستحبات، قد روي عنهم العمل به. فعلى سبيل المثال: هناك أخبار عديدة في استحباب زواج المتعة، في حين لم يردّ خبرٌ واحدٌ في قيامهم بذلك».

ونقول في دفع هذه الشبهة: تنصّ القاعدة - عقلاً ونقلاً - على ضرورة أن يبادر الأئمة (عليهم السلام) إلى تطبيق الأوامر والأحكام قبل مخاطبة الناس بها، وهذا هو ما يفسّر لنا سرّ اختيار الأنبياء من بين الناس أنفسهم؛ وذلك لكي يعملوا بالأوامر والنواهي، ولا تبقى للناس حجة عليهم. زُدْ على ذلك أن كلام المرشد يكون مؤثراً إذا كان هو نفسه قد سبق الآخرين إلى الإيمان به والعمل على تطبيقه، وإلا لما حقق نجاحاً في الإرشاد.

أما على صعيد النصوص القرآنية والروائية فهناك أدلة وشواهد عديدة، نذكر منها:

١. لقد ذمّ البارى - عز وجل - أولئك الذين يأمرّون الناس بالخير ولا يعملون به، فقال: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ٤٤)؛ إذ يشير استفهام التهكم في ذيل الآية إلى أن ترك البر والأمر به مخالف للعقل.

٢. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ (الصف: ٢ - ٣).

وتصف هذه الآية ذلك العمل بالذنب الكبير.

٣. عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحجّال، عن العلاء، عن ابن أبي يعفور، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «كونوا دعاة للناس بغير ألسنتكم، ليروا منكم الورع والاجتهاد والصلاة والخير، فإن ذلك داعية»^(١١).

٤. نقل العياشي في تفسيره عن يعقوب بن شعيب، عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: قلت: قوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾؟ قال: فوضع يده على حلقه، قال: كالذابح نفسه^(١٢).

من المعلوم أن الروايات في هذا الجانب تتعدى حدود التواتر أيضاً، بل إن هذا الموضوع من مسلّمات الشيعة، أي لا يمكن أن يأمر الأئمة عليهم السلام ببر ويتركوا العمل به. إذاً ووفقاً لهذا المبدأ إذا وجدنا أنهم أمروا بشيء ولم يعملوا به فذلك إما لأنه لا يشملهم أساساً، ويكون من مختصّات عامة للناس، أو لأن ذلك العمل مميّزات خاصة تدعوهم إلى تركه.

وهناك فروق كثيرة بين المتعة واللطم، نكتفي بذكر اثنين منها:

الأول: إن حكم اللطم محلّ شكّ، ولهذا فإن عمل أهل البيت به أو عدمه سيؤثّر جوهرياً على النتائج؛ بينما جواز زواج المتعة من مسلّمات الشيعة، وقد وردت في إثباته أدلة قرآنية وروائية متواترة، وعليه لا نحتاج إلى سيرة أهل البيت عليهم السلام، بمعنى لو ثبت ترك الأئمة عليهم السلام له فإن ذلك لا يترك أي أثر على صحة الحكم.

الثاني: إن للمتعة ظروفاً خاصّة منعت الأئمة عليهم السلام من التفكير بها، ولا تتوفّر مثل تلك الظروف والحيثيات بالنسبة للطم.

وبشكل عامّ فإنّ للمتشرّع حساسية خاصّة تجاه القضايا الجنسية. فعلى سبيل

● حدود الجزع في رثاء أهل البيت (عليه السلام)، رد على النقد الوارد في مقال «نزاهة الشعائر الحسينية»

المثال: لو كان في المجتمع شخص كثير الغيبة فلن يكون منبوذاً في العرف بقدر مَنْ زنا مرة واحدة؛ في حين أن عقاب كثير الغيبة يوم القيامة أشدّ من عقاب الزاني. ولا تزال هذه الحيثية والحساسية تجاه العلاقات الجنسية، ومنها: المتعة، قائمة في المجتمع الشيعي حتى يومنا هذا، فمع أن الجميع يعترف بجواز، بل باستحباب، المتعة، لكنّ المتشرعة لا يمارسونها شخصياً، بل قد يدعون الناس ويشجعونهم عليها، لكنهم يتجنبونها؛ نظراً لمساوئها الاجتماعية.

لقد نهى الأئمة (عليهم السلام) الناس من أن يحلوا موضعاً للتهمة، وقد كانوا يعيشون في مجتمع لا يعترف بإمامتهم، ولا يرى المتعة حلالاً؛ بل يعدّها زناً. ففي هذه الأجواء لا شك أن الاقتراب منها - حتى وإن كان من قبل أصحاب الأئمة - سيكلف التشيع أثماً باهظة.

ومما يؤيد هذا الكلام رواية عن الصادق (عليه السلام) أنه قال لعمار ولسيلمان بن خالد: قد حرّمتُ عليكم المتعة من قبلي ما دمتما بالمدينة؛ لأنكما تكثران الدخول عليّ، فأخاف أن تؤخذا، فيقال: هؤلاء أصحاب جعفر^(١٣).

ويلاحظ هنا أن الإمام يقول: حرّمتُ من قبلي، أي أن المتعة حلال في حدّ ذاتها، لكن ظروفاً حكمته، فحرّمها عليهما. وقد ورد هذا المعنى في رواية أخرى مشابهة: عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال لإسماعيل الجعفي ولعمار الساباطي: حرّمتُ عليكم المتعة مادمتما تدخلان عليّ؛ ذلك لأنني أخاف أن تؤخذا، وتضربا، وتشهدا، فيقال: هؤلاء أصحاب جعفر^(١٤).

وإذا كان الإمام (عليه السلام) حذراً مع أصحابه إلى هذا الحدّ فكيف مع نفسه؟ زدْ على ذلك أنه روي في المتعة - خلافاً لمدعى الناقدين - عن الرسول (صلى الله عليه وآله) وعن الإمام علي (عليه السلام) أيضاً، في حين لم يُروَ عنهما موردٌ واحدٌ في اللطم. ومن المرويات: ١- عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: المتعة نزل بها القرآن، وجرت بها السنّة من رسول الله^(١٥).

٢- روى ابن بابويه بإسناده أن علياً (عليه السلام) نكح امرأة بالكوفة من بني نهشل متعة^(١٦).

الروايات الناهية عن اللطم وكل الأعمال المستهجنة في العزاء الحسيني

فالروايات الواردة في تحريم اللطم والخدش ونحوهما على ثلاثة أقسام:

الأول: الروايات التي نهت عن هذه الأعمال بشكل مطلق، وعدتها منافية للعبودية. وهي كثيرة، وقد ذكرنا جانباً منها في مقالنا السابق.

الثاني: الروايات التي لم تجوز تلك الأعمال في عزاء الأولياء، كجعفر بن أبي طالب.

الثالث: الروايات التي تحرم هذه الأعمال، حتى في عزاء ورثاء المعصومين عليهم السلام، ونهت عنها بشدة قاطعة. وبعبارة أخرى: إن هذه الروايات تردّ على الزعم القائل بأن رثاء المعصومين مستثنى من عموم اللطم.

١. عن الإمام الباقر عليه السلام، في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ﴾، وهي في ما يخصّ بيعة النساء مع الرسول عليه السلام: «إن رسول الله عليه السلام قال لفاطمة عليها السلام: إذا أنا متّ فلا تخمشي عليّ وجهاً، ولا تنشري عليّ شعراً، ولا تنادي بالويل، ولا تقيمي عليّ نائحة، قال: ثم قال: هذا المعروف الذي قال الله عز وجل»^(١٧).

لقد اتُّهمت هذه الرواية والرواية الثانية بضعف السند. والواقع أن هذه الرواية مقبولة تماماً، ويمكن الاستناد عليها؛ لأن من أفضل معضدات الرواية هو انسجامها مع سيرة المعصوم عليه السلام العملية. فلو نسب كلام للإمام عليه السلام، وهو مطابق لسيرته العملية، فإن ذلك سيكون أفضل دليل على صدوره عنه. ومضمون هذه الرواية منسجم أيضاً مع سيرة الأئمة عليهم السلام؛ حيث لم ينقل عن الزهراء عليها السلام - مثلاً - أنها لطمت وجهها أو رأسها، أو نشرت شعرها، أو شقت ثوبها، لوفاة أبيها.

كما استشهد كُتّاب المقال بكلام أمير المؤمنين عليه السلام في مناسبة رثاء الرسول عليه السلام، حيث قال: «إن الجزع لقبيح إلا عليك»، بمعنى أن الجزع جائز في حق الرسول عليه السلام.

وقد فصلنا القول في هذه المسألة، وقلنا: ليس بالضرورة أن يكون المقصود من الجزع هنا الخدش واللطم، وإذا كان الجزع لغةً يشمل هذه الموارد فهو لا يشملها شرعاً.

أما بالنسبة لإشكالهم حول النياحة الملتزمة بالأصول والآداب، والقول

● حدود الجزع في رثاء أهل البيت (عليه السلام)، رد على النقد الوارد في مقال «نزاهة الشعائر الحسينية»

بجوازها، فهذا رأينا أيضاً؛ إذ إنها - نظراً للروايات الأخرى الواردة في النوح والنياحة - من لوازم البكاء، وإن نهي الرسول (صلى الله عليه وآله) كان عن النياحة الجاهلية حصراً.
٢. جاء في حديث مطوّل عن السجادة (عليه السلام) أن الحسين (عليه السلام) قد نهى السيدة زينب (عليها السلام) ليلة عاشوراء عن أي لطم وجزع^(١٨).

وقد خضنا في تفاصيل الرواية في المقال السابق.

إن أبرز الطعون الموجهة إلى هذه الرواية هو تضعيف سندها، حيث أشكل نقاد المقال بأنها ذكرت لأول مرة في كتاب تاريخ الطبري، وهو غير معتبر لدى علماء الشيعة، ولا يمكن الاستناد إليه. كما ادّعى أن الشيخ المفيد وصاحب المناقب كانا قد نقلتا الرواية ذاتها عن الطبري نفسه. وعليه لا قيمة لنقلهما.

ونقول لهم: لقد وردت هذه الرواية في معظم كتب التاريخ الشيعية والسنية. وقلما ذكرت حادثة في هذا الكمّ من المصادر التي أوردنا بعضها في الهامش. ولم يكن الطبري هو أول من رواها، بل سبقه من قبل أبو الحسن البلاذري في كتابه «أنساب الأشراف»، واليعقوبي المعاصر للطبري، وهو من الشيعة طبعاً.

وفضلاً عن هذا كله لو لم تصل الرواية مبلغ الحجية بنفسها فيعضدها في ذلك الروايات الأخرى وعموماتها في تحريم اللطم، والروايات المخصصة بتحريم تلك الأعمال في رثاء المعصومين (عليهم السلام). والأهم من ذلك تعضيد السيرة العملية لأهل البيت (عليهم السلام)، ومطابقة هذه الرواية لها. وعليه فإن مجرد إهمال العلماء لها في السابق، وعدم نقلها في الكتب الفقهية، ليس دليلاً على نفي حجيتها.

٣. عن جعفر بن محمد (عليه السلام) أنه أوصى عندما احتضر فقال: لا يُلطَمَنَّ عليّ خدٌّ، ولا يشقَنَّ عليّ جيبٌ، فما من امرأة تشقّ جيبها إلا صدع لها في جهنم صدع، كلما زادت زيدت^(١٩).

وعلى الرغم من أن هذه الرواية مرسلة ومروية عن الدعائم، لكنها تعضد كما عضدت الرواية السابقة. فالرواية تتحدث عن رثاء الإمام الصادق (عليه السلام) بعيد وفاته. إذاً فهي صريحة في بيان المقصود.

المحصلة

لم تكن الروايات التي استشهد بها كتاب المقال في إثبات الاستحباب في اللطم

● الشيخ محمد تقي أكبر نجاد

ونحوه مجدية في ذلك، بل كانت تفيد استحباب البكاء والحزن؛ حيث لم يرد لفظ اللطم في أي من تلك الروايات، وإنما كانت تتحدث عن البكاء والحزن والندبة والصراخ، وهي أعمال مألوفة في المجتمع، ولا يعترض عليها أحد.

كما كانت سيرة المعصومين (عليه السلام) في عزاء سيد الشهداء (عليه السلام) أقوى الأدلة في إثبات أن الجزع ليس بمعنى اللطم والأعمال المستهجنة. نعم، الجزع بمعناه اللغوي يشمل هذه الموارد، لكن بيان سيرة أهل البيت (عليهم السلام) يدل على أن الجزع لا ينبغي أن يصل - ولو في أشد حالاته - إلى هذا الحد؛ وذلك لأنهم (عليهم السلام) كانوا يعيشون المأساة في عنفوانها، وفي أشد أنواع الجزع، ومع ذلك لم يمارسوا أيّاً من تلك الأعمال المذكورة.

ويضاف إلى الروايات العامة - في الدلالة على تحريم اللطم والخدش وكل عمل غير مألوف - روايات خاصة تدل أيضاً على تحريم تلك الأعمال حتى في عزاء أهل البيت (عليهم السلام). إذاً هناك أدلة دامغة في تحريم هذا العمل، في حين لم يُقدم دليل واضح على جواز اللطم ونحوه.

الروايات الدالة على استحباب اللطم على الوجه والصدر، وكذلك الضرب بالسلاسل، وشق الثياب، و..

هل قدم لنا الناقدان أدلة على جواز هذه الأعمال تصمد أمام سيرة المعصوم، والروايات التي فسّرت الجزع بالبكاء، والروايات الدالة صراحةً على التحريم؟ فقد كان دليلهم الوحيد، والذي تمسّكوا به كثيراً، هو زيارة الناحية المقدسة^(٢٠)، وقصة الفاطميات المأساوية في يوم عاشوراء.

الفقرة الأولى: «...فلئن أخرجتني الدهور، وعاقني عن نصرك المقدور، ولم أكن لمن حاربك محارباً، ولن نصب لك العداوة مناصباً، فلأندبتك صباحاً ومساءً، ولأبكين عليك بدل الدموع دماً، حسرة عليك، وتأسفاً على ما دهاك، وتلهفاً على مصابك، حتى أموت بلوعة المصاب، وغصة الاكتياب...».

لقد تأملت كثيراً في هذه العبائر فلم أستشعر فيها دلالة على جواز اللطم أو أي عمل مستهجن، كالتطبير، ونزع الثياب، والضرب على الرأس والوجه. نعم، تدل هذه العبارات على مدى حزن الإمام وأساه، فتمنى التضحية بحياته

● حدود الجزع في رثاء أهل البيت (عليه السلام)، رد على النقد الوارد في مقال «نزاهة الشعائر الحسينية»

من أجل سيد الشهداء (عليه السلام). وتنص هذه الرواية على أن الإمام (عليه السلام) ندب جده (عليه السلام) وبكاه بلوعة وحسرة. وليست هذه أعمالاً غير مألوفة. وإذا كنا قد قلنا في مقالنا السابق بأن أهل البيت (عليهم السلام) لم يوصوا بعمل غير البكاء والزيارة فليس هذا نافياً لبعض الأعمال المشابهة، كالتدب، والنياحة؛ لأنها من المواضيع المفروغ عن جوازها، وهي أيضاً من لوازم البكاء، فكان مرادنا أن أهل البيت (عليهم السلام) قد أمروا بالأعمال المألوفة، كالزيارة، والزيارة، ولم يأمرُوا بالأعمال غير المألوفة، كاللطم، والخدش.

الفقرة الثانية: «وأسرع فرسك شارداً، إلى خيامك قاصداً، محمهماً باكياً، فلما رأين النساء جوادك مخزياً، ونظرن سرجك عليه ملوياً، برزن من الخدور، ناشرات الشعور، على الخدود لاطمات، وللوجوه سافرات، وبالعويل داعيات، وبعد العز مدللات، وإلى مصرعك مبادرات، والشمر جالس على صدرك...».

تعدّ هذه الفقرة من الزيارة أهم الأدلة المقدّمة ضدنا. وهنا نرى الإمام (عليه السلام) وهو يروي أحداث يوم عاشوراء، فيبكي على ما جرى مع الإمام الحسين (عليه السلام). وبعبارة أخرى: هو في قراءة مجلس تعزية كما نصطلح عليه اليوم.

لماذا لا يريد زملاؤنا أن يقتنعوا بأن ظروف الفاطميات يوم عاشوراء هي ظروف اضطرارية، وأن صدور مثل تلك الأفعال منهنّ لم يكن أمراً طبيعياً في تلك الساعات العصيبة، فهل يمكن استتباط حكم من الحالات الاضطرارية، وتعميمه على كل الأزمان؟ هل كانت هذه العبائر السردية دليلاً على جواز تلك الأعمال في كل عصر ومكان؟ إذا كانت تلك الأحداث نموذجاً مستداماً للجميع فلماذا لم يصدر عن الأئمة (عليهم السلام) ولو مرة واحدة؟ ففي أقلّ تقدير لم يكن الإمام المهدي (عليه السلام) في تقيه أبداً، فلماذا لم يذكر في زيارته التي تمّت بعيداً عن أعين الناس شيئاً عن اللطم، أو أي عمل غير مألوف؟ لماذا لم يتكرّر هذا العمل من الفاطميات أنفسهنّ في الأعوام اللاحقة، وفي ذكرى مراسم يوم عاشوراء؟ لماذا لم نسمع عن خربة الشام - وهي مأتم دائم للفاطميات - أن أحداً كسر فيها رأسه، أو لطم، أو شقّ ثيابه؟

لقد استنتج النقاد الأعزاء من مجلس تعزية الإمام (عليه السلام) تقريره تلك الأعمال، في حين لم يكن الإمام هنا بصدد بيان حكم شرعي كي يستنتج تقريره.

وقد ذكرنا في المقال السابق أن حضور الإمام السجاد (عليه السلام) يوم عاشوراء،

● الشيخ محمد تقى أكبر نجاد

وسكوته عما جرى، لا يعدّ تقريراً منه لأعمال الفاطميات؛ إذ كان عليه السلام مريضاً نحيلاً طريح الفراش لا يقوى على الحركة، وحين شُبَّت النيران في خيمته جاءت السيدة زينب عليها السلام وأخرجته منها. ففي هذه الأجواء كيف يمكن أن يأمر بشيء أو ينهى عنه؟! وقد اعترض علينا النقاد في مقالهم، وقالوا: إن كلامنا هذا يدل على قصور في فهم عظمة الإمام عليه السلام ومكانته!

وعلى أية حال إذا كان الإمام عليه السلام في صدد الأمر أو النهي عن طريق الأدوات المادية والحالة الطبيعية فماذا كان يمتلك منها؟! هل كان يقوى على الحركة أم على النداء والصراخ؟!

نحن لا ننكر وجود أشخاص يتفاعلون؛ بإيمانهم، مع الحسين عليه السلام، فيرون أن كل يوم عاشوراء وكل أرض كربلاء، لكن أكثر أولئك الذين يمارسون أعمالاً غير مألوفة في عزاء سيد الشهداء عليه السلام لا يعرفون واجباتهم الشرعية، ولا يلتزمون بأقل الأخلاق الإسلامية، فاتخذوا من الإمام الحسين عليه السلام مسيحاً لهم، ليذنبوا بذريعة رثائه والبكاء عليه، ويتجاهلوا أهدافه الحقيقية.

ولم يسمع أو يشاهد أحدٌ من المخلصين العارفين - ومنهم علماء الشيعة - قد مارس تلك الأعمال ذات مرة، وحتى أولئك العلماء الذين أفتوا بجوازها.

الفقرة الثالثة: «...فانزعج الرسول، وبكى قلبه المهول، وعزاه بك الملائكة والأنبياء، وفجعت بك أمك الزهراء، واختلف جنود الملائكة المقربين تعزي أباك أمير المؤمنين، وأقيمت لك المآتم في أعلى عليين، ولطمت عليك الحور العين، وبكت السماء وسكانها، والجنان وخرّانها، والهضاب وأقطارها، والبحار وحيثانها، والجنان وولدانها، والبيت والمقام، والمشعر الحرام، والحل والإحرام...».

لقد تشبّث الزملاء النقاد هنا بنصوص ليس لها أي دور في دعم مدّعاهم، بل إنها قد تكون دليلاً ضدّهم أيضاً.

إذا كان اللطم ونحوه جائزاً حقّاً لذكر هنا من باب أولى، ولقال الإمام مثلاً: لقد لطم الرسول في مصابك على رأسه ووجهه، وشقّت أمك الزهراء ثوبها، وخدشت وجهها، وحين سمع أبوك أمير المؤمنين أمر مصرعك ضرب رأسه بالحائط حزناً عليك...!

● حدود الجزع في رثاء أهل البيت (عليه السلام)، رد على النقد الوارد في مقال «نزاهة الشعائر الحسينية»

لماذا تصرّون على إثبات شيء لا وجود له؟ فعلى الفقيه والباحث في الفقه أن يهتم بمعرفة ما هو موجود، لا أن يؤوّل ويصلح ما هو غير موجود في الخارج أصلاً. ولو كان للطم واقع حقاً فلماذا ننقّب عنه بالمجهر؟!

ولعل العبارة الوحيدة في هذه الفقرة التي يمكن لهم الاستشهاد بها هي: «ولطمت عليك الحور العين»؛ حيث ورد فيها لفظ اللطم صراحةً، وهنا نسأل: لماذا لم تلطم الزهراء (عليها السلام) ولطمت الحور العين؟ هل هي أكثر حزناً وحرصاً على الحسين من أمه الزهراء؟ ألا يدلنا هذا على أن لطم الحور العين يختلف تماماً عن لطم الإنسان، وأن أحكامها تختلف أيضاً عن أحكام الإنسان، وأنه لا يمكن الاستناد إلى تصرفات الحور العين في تجويز أو منع عمل ما؟ أما بالنسبة لحقيقة حور العين وأعمالها فهذا موضوع بحاجة إلى إسهاب لا مجال له هنا.

إن لغة هذه العبائر هي لغة الإشارة والاستعارة والرمز، وهي من قبيل قولهم: «بكاء الأرض والسماء»، فهل يصح لنا أن نتخذ عمل مخلوق لا نعرف عنه شيئاً، ولا نعرف كيف يحزن أو يفرح، أساساً في استنباط الحكم الفقهي؟

من هنا يتضح لنا أيضاً أن مراد الإمام الصادق (عليه السلام) في رواية ابن سدير أنه كان في صدد وصف مدى المعاناة والأهوال في يوم عاشوراء، ومن الصعب في مثل هذا اليوم نفي قبح أو حرمة أعمال الفاطميات، فهو (عليه السلام) لم يقصد بذلك تعميم هذا على سائر الأيام: «وذكر أحمد بن محمد بن داود القمي في نوادره قال: روى محمد بن عيسى، عن أخيه جعفر بن عيسى، عن خالد بن سدير أخيه حنان بن سدير، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل شقّ ثوبه على أبيه أو على أمه أو على أخيه أو على قريب له؟ فقال: لا بأس بشق الجيوب؛ فقد شقّ موسى بن عمران على أخيه هارون، ولا يشقّ الوالد على ولده، ولا زوج على امرأته، وتشقّ المرأة على زوجها، وإذا شقّ زوج على امرأته، أو والد على ولده، فكفارته حنث يمين، ولا صلاة لهما حتى يكفرا ويتوبا من ذلك، وإذا خدشت المرأة وجهها، أو جزّت شعرها أو نتفتته، ففي جز الشعر عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً، وفي الخدش إذا دميت، وفي النتف، كفارة حنث يمين، ولا شيء في اللطم على الحدود سوى الاستغفار والتوبة، وقد شقّقن الجيوب ولطمن الحدود الفاطميات على الحسين بن علي (عليه السلام)، وعلى مثله

تلطم الخدود، وتشقّ الجيوب»^(٢١).

لقد تكلمنا عن هذه الرواية في المقال السابق بما فيه الكفاية. ونضيف هنا: إن قليلاً من الإمعان والتأمل يكشف لنا الخطأ في فهم جواز اللطم منها؛ فقد مرّ بنا في روايات التحريم نهي الصادق عليه السلام عن اللطم والخدش، حتى في رثائه، الأمر الذي يدل على أن النهي الصادر في تلك النصوص لا يقتصر على رثاء الناس العاديين، بل يشمل الأئمة عليهم السلام أيضاً. فكما أن حرمة الغناء تشمل القرآن ومجالس التعزية فإن حرمة اللطم أيضاً تشمل الأئمة عليهم السلام وغيرهم. والإمام عليه السلام هنا بصدد بيان الحكم الشرعي، فلو كان فيه تخصيص للزم ذكره والإفصاح عنه، كأن يقول مثلاً: إن جميع هذه الأحكام مختصة بعامة الناس، أما بالنسبة للأولياء فلا إشكال فيها.

وعليه فإن الروايات السابقة تدل على أن هذه الأعمال غير جائزة، حتى إذا كانت في عزاء أهل البيت عليهم السلام، ولو كان اللطم جائزاً من أجل أهل البيت عليهم السلام فما هو الداعي إلى التذكير بعمل الفاطميات، وتبريره بكونه حالة استثنائية؟ فإن استثناء الفاطميات، ونفي القبح والمعصية عن كيفية رثائهم الشهداء في كربلاء، هو دليل واضح على كون اللطم غير جائز، حتى في عزاء ومصاب أهل البيت عليهم السلام، وعلى أن لعمل الفاطميات في ذلك اليوم خصوصية متفردة.

إن معنى التطرّق إلى الفاطميات في هذه الرواية، وتصحيح عملهنّ، هو أنهنّ لم يقمن بذلك فيما بعد، وإلا لما كانت حاجة إلى تعليل فعلهنّ هذا. فحين يتحدث الإمام عليه السلام عن حكم اللطم الشرعي سيتداعى لدى المخاطب سؤال مفاده: إذا كان اللطم حراماً فلماذا لطمت الفاطميات في كربلاء؟ ولذا استدرك الإمام قائلًا: إن ذلك كان جائزاً لهنّ في ذلك اليوم، وأن هذا العمل مختصّ بكربلاء ويومها، ولم يتكرّر بعد ذلك أبداً. وإن لم يكن الأمر كذلك فما هي الحاجة إلى ذكر الإمام عليه السلام للحادثة، وتوضيحها إلى هذا الحدّ.

وعلى أية حال فإن هذه الرواية - ونظراً لمفاد الروايات الأخرى، وأهمّ منها سيرة المعصومين - هي بصدد بيان علة ذلك التصرّف في يوم عاشوراء، وصدوره من قبل الفاطميات، ولا تحمل أية دلالة على جواز اللطم في جميع الأعصار والأزمان والمناسبات.

المواشم

- (١) بما أن مصادر الروايات المذكورة في المقال الناقد فإننا سنتجنب تكرارها هنا.
- (٢) العين ١: ٢١٦؛ لسان العرب ٨: ٤٧؛ مجمع البحرين ٤: ٣١١.
- (٣) نهج البلاغة: ٥٢٧، الكلمات القصار، الرقم ٢٩٢، «وقال (عليه السلام) على قبر رسول الله (صلى الله عليه وآله) ساعة دفنه».
- (٤) نهج البلاغة: ٣٥٥، الخطبة ٢٣٥، «ومن كلام له (عليه السلام) قاله وهو يلي غسل رسول الله (صلى الله عليه وآله) وتجهيزه».
- (٥) كامل الزيارات: ١٠٠، ح: ٢؛ بحار الأنوار ٤٤: ٢٩١، ح: ٣٢؛ جامع أحاديث الشيعة ١٢: ٥٧.
- (٦) محمد بن المشهدي، المزار: ٥٧٨؛ إقبال الأعمال ١: ٥٠٨؛ بحار الأنوار ١٠٢: ١٠٧، وفي بعض النسخ: «فلتدر» بدلاً من «فلتذرف».
- (٧) فرحة الغري: ٩٢؛ بحار الأنوار ٩٧: ٢٣٥.
- (٨) كامل الزيارات: ١٠١؛ وسائل الشيعة ١٤: ٥٠٧، ح: ١٩٧٠٥؛ بحار الأنوار ٩٩: ١٠٦.
- (٩) جواهر الكلام ٤: ٣٧١.
- (١٠) الكافي ٣: ٢٢٢، باب الصبر والجزع والاسترجاع.
- (١١) الكافي ٢: ٧٨، باب الورع، ح: ١٤.
- (١٢) مستدرک الوسائل ١٢: ٢٠٢، باب ٩، وجوب الإتيان بما يؤمر به من الواجبات وترك ما ينهى عنه من المحرمات، ح: ١٣٨٨٣.
- (١٣) الكافي ٥: ٤٦٧، باب النوادر، ح: ١٠.
- (١٤) مستدرک الوسائل ١٤: ٤٥٦، باب كراهة المتعة مع الغنى عنها و...، ح: ١٧٢٧٤.
- (١٥) الكافي ٥: ٤٤٩، أبواب المتعة، ح: ٥؛ تهذيب الأحكام ٧: ٢٥١، باب ٢٤، باب تفصيل أحكام النكاح؛ الاستبصار ٣: ١٤١، باب ٩٢، باب تحليل المتعة.
- (١٦) وسائل الشيعة ٢١: ١٠، باب ١، باب إباحتها، ح: ٢٦٣٧٨؛ خلاصة الإيجاز: ٢٥، الباب الأول في مشروعيتها.
- (١٧) الكافي ٥: ٥٢٧.
- (١٨) بحار الأنوار ٤٥: ٢؛ تاريخ اليعقوبي ٢: ٢٤٤؛ أنساب الأشراف ٣: ١٨٥؛ المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ٥: ٣٣٨؛ فمن الحوادث فيها: مقتل الحسين بن علي بن أبي طالب (عليه السلام)؛ البداية والنهاية ٨: ١٧٧؛ «وهذه صفة مقتله رضي الله عنه مأخوذة من كلام أئمة هذا الشأن، لا كما يزعمه أهل التشيع من الكذب الصريح والبهتان»؛ تاريخ الطبري ٥: ٤٢٠.
- (١٩) دعائم الإسلام ١: ٢٢٦، ذكر التعازي والصبر ما رخص فيه من...؛ بحار الأنوار ٧٩: ١٠١، باب ١٦، التعزية والمآتم وأدابهما؛ مستدرک الوسائل ٢: ٤٥٦، باب ٧٢، باب كراهة الصياح على الميت وشق الثوب على...، ح: ٢٤٥٥.
- (٢٠) نذكر بأن في نسبة زيارة الناحية إلى الإمام (عليه السلام) شكاً وترديداً، ولا يمكن معاملتها معاملة الرواية في الاستدلال على الحكم.
- (٢١) تهذيب الأحكام ٨: ٣٢٥، ح: ٢٣؛ وسائل الشيعة ٢٢: ٤٠٢، ح: ٢٨٨٩٤؛ بحار الأنوار ١٣: ٣٦٤، ح: ٥؛ عوالي اللآلي ٣: ٤٠٩، ح: ١٥٩.

نظرية فضل الرحمن في الاجتهاد الديني

مطالعة ونقد

. القسم الثالث .

د. الشيخ محمد جعفر علمي^(*)

ترجمة: صالح البدراوي

دراسة نظرية فضل الرحمن

كل ما سبق يمثل أسلوبه المختار لتجديد منهج الاجتهاد. أسلوب فضل الرحمن هذا، والذي سنشير إليه في الجزء الختامي لهذه المقالة، حظي بترحيب واسع من قبل أوساط المثقفين الحداثيين، كما لاقى ترحيباً واسعاً في مختلف البلدان، وخاصة في أندونيسيا وتركيا. كما أن الكثير من المجددين الذين يعيشون في البلدان الأوروبية وإنجلترا يستعينون بأسلوبه في التحليل التاريخي للأحكام الإسلامية في مؤلفاتهم وكتاباتهم.

الأمر الذي يلاحظ جيداً في مؤلفات وآثار فضل الرحمن هو أنه مسلم مؤمن بدينه، كان في صدد العثور على مخرج للمعضلات الاجتماعية، والأسئلة والإشكالات المثارة بما يتناسب مع أوضاع وظروف عصرنا المختلفة عن القرون الماضية، بدافع من حرصه وحمله لهموم دينه. من الملاحظات الجديرة بالاهتمام في آرائه هو الاهتمام بعصمة النبي الأكرم ﷺ، والتأكيد على ضرورة إعادة فتح باب الاجتهاد في الفقه، وتحذيراته المتكررة من خطر العلمانية، وكذلك الفصل بين الذاتيات والعرضيات في الدين، أو القواعد والأصول الثابتة والأمور المتغيرة في دائرة

(*) دكتوراه في فلسفة الدين من جامعة برمنغهام، وعضو الهيئة العلمية لجامعة باقر العلوم عليه السلام،
مستشار رئيس جامعة المصطفى عليه السلام العالمية لشؤون البحث العلمي، من إيران.

● نظرية فضل الرحمن في الاجتهاد الديني، مطالعة ونقد / القسم الثالث

الشريعة. يُعدّ التأكيد على عصمة النبي الأكرم اعترافاً بأن كل ما جاء في القرآن الكريم وأحاديث النبي الأكرم وسيرته العطرة يتمتع بالصدق والحق. من هنا يُلاحظ أن فضل الرحمن جعل دائرة تفسيره الجديد للدين محدودة بنطاق الأحكام الاجتماعية للشريعة، وليس جميع التعاليم الدينية بما في ذلك العقائد، والتعاليم الدينية المرتبطة بعوالم الغيب، وكذلك الأحكام العبادية، كالصلاة والصوم والحج...إلخ. بالإضافة إلى ذلك فإن جهوده في تقديم الحلول - على أساس المبادئ الإسلامية - لبعض المعضلات الاجتماعية التي تعصف بمختلف المجتمعات الإسلامية - بغض النظر عن صحّة هذه الحلول أو خطأها - تُعدّ في حدّ ذاتها من النقاط الإيجابية الأخرى للجهود الفكرية لفضل الرحمن.

ومع ذلك فإن جهده الفكري هذا محلّ شكوك حقيقية من عدة جهات صغيرة وكبيرة، وسنشير إليها في نهاية المقالة.

حدوث القرآن وقدمه والثبات والتغيير في الأحكام

إن أحد الأسس الكلامية التي استخدمت من قبل فضل الرحمن؛ لإثبات نظريته، هو موضوع حدوث القرآن وقدمه. فهو يرى أن القرآن الكريم؛ بما أنه حادث، فأحكامه تاريخية، ولا يمكن أن تتّسم بالثبات. إن ربط موضوع الثبات والتغيير بمسألة حدوث القرآن وقدمه يُعدّ هو الآخر خطأً فاحشاً في نظرية فضل الرحمن. إنّ موضوع حدوث القرآن وقدمه من المواضيع الفرعية لموضوع أسماء الله وصفاته؛ إذ بعد إثبات الذات المقدّسة لله سبحانه وتعالى ووحدانيته يتم الانتقال في الكلام والفلسفة الإسلامية إلى موضوع أسماء الله وصفاته، بما في ذلك الأسماء الذاتية والفعلية. وهنا يوجد اختلاف في الرأي بين الفريقين الرئيسيين للمتكلّمين السنّة: الأشاعرة؛ والمعتزلة. فالأشاعرة يقولون بقدّم الأسماء الذاتية، ولكنهم لم ينجحوا في تبين كيفية ارتباط الأسماء الذاتية بالحق تعالى؛ بسبب ضعفهم النظري، ولذا قالوا بقدّمها إلى جانب قدّم الذات المقدّسة لله سبحانه وتعالى. وفي الجهة المقابلة فإن المعتزلة، الذين كانوا لا يملكون أيضاً القدرة على توضيح كيفية ارتباط الأسماء الذاتية بالذات، وكانوا يقولون من ناحية أخرى بأن القدم هو مناط عدم

الاحتياج لليلة، اعتبروا نظرية الأشاعرة منافية لتوحيد الحق تعالى، وقالوا ضمن إنكارهم لقدم أسماء الذات: إن الذات الإلهية هي نائب مناب الذات صاحبة العلم والقدرة والحياة، دون أن تكون - مثل هذه الصفات - ثابتة لله سبحانه في الواقع والظرف الخارج، أو أن تكون قابلة للحمل على الذات المقدسة لله تعالى على نحو الحقيقة.

وبالإضافة إلى الاختلاف المذكور فإن إحدى الصفات الأخرى المختلف عليها بين هذين الفريقين هي صفة الكلام. وفي هذا الصدد قال المعتزلة بأن الكلام هو فعل من الأفعال الإلهية؛ وقال الأشاعرة بأن الكلام من الصفات الذاتية. ورأي الأشاعرة في هذا الخصوص هو نفس رأي أهل الحديث؛ إذ انبرى أهل الحديث في القرن الهجري الثالث إلى القول بأن الكلام هو من الصفات الذاتية، ليخالفوا بذلك رأي المعتزلة، الذين كانوا يتمتعون آنذاك بحماية السلطة السياسية لهم. وأدت هذه المسألة إلى مواجهة أهل الحديث بكل قوة، حيث تعرف تلك المرحلة في تاريخ الأفكار الكلامية الإسلامية بمرحلة المحنة. وفي الفترات اللاحقة تبنت الأشاعرة نفس هذه النظرية. وبشيوع المذهب الأشعري بين السنة خرجت هذه النظرية على شكل النظرية الرسمية للسنة في هذا الخصوص، بالرغم من أنها خرجت عن شكلها المتطرف، من خلال التعديلات التي أجريت عليها من قبل المفكرين الأشاعرة، بطرح مسألة الكلام النفسي، وعاد معناها بالتالي إلى صفة العلم. وعلى أية حال فالكلام الإلهي، سواء كان من صفات الذات أو من صفات الفعل، وفي الموضوع الذي هو قيد دراستنا، سواء كان القرآن الكريم حادثاً أو قديماً، كل ذلك لا علاقة له بكون الأحكام القرآنية تاريخية أو غير تاريخية، ولا يوجد أي ارتباط بين القرآن الكريم فيما إذا كان حادثاً فيجب أن تكون أحكامه تبعاً لذلك تاريخية أو إذا كان القرآن قديماً فأحكامه يجب أن تكون أزلية كذلك. كما أن الشيعة يقولون في هذه المسألة بحدوث القرآن وعدم تاريخية أحكامه. وكمثال على ذلك: يقول الشيخ الطوسي رحمته الله في كتاب «الخلافة»: إذا أقسم أحد الأشخاص بالقرآن أو بإحدى سوره فلا يترتب أثر شرعي على هذا القسم، ومخالفته لا تستلزم الكفارة. دليل شيخ الطائفة في ذلك أن القسم بغير الله تعالى لا ينعقد؛ لأن كلام الله هو غير الله تعالى، ولا يمثل ولو صفة

من الصفات الذاتية لله تعالى. ويشير في المسألة ١٢ إلى الاختلاف الموجود في هذا الباب، ويوضح قائلاً: إن كلام الله هو فعل الله، ولذلك فهو محدث. ويضيف قائلاً: إن الشيعة يتحفظون على القول بأن كلام الله مخلوق؛ لأن لفظة مخلوق تُوهم بأن القرآن الكريم ليس بكلام الله. والأدلة التي يذكرها شيخ الطائفة في خصوص كون القرآن الكريم محدثاً عبارة عن الآية الكريمة، من قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ﴾ (الأنبياء: ٢)، والآيات التي تؤكد على عربية القرآن الكريم، من قبيل: قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ (الزخرف: ٣)، وقوله تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ (الشعراء: ١٩٥). وبما أن العربية أمر محدث يجب أن يكون القرآن كذلك محدثاً. الآيات التي من هذا القبيل، والتي تصرّح بكيفية تنزيل القرآن الكريم، هي من الأدلة الأخرى لدى شيخ الطائفة على كون القرآن الكريم محدثاً. ومن الضروري الالتفات إلى النقطة التالية: إذا كان قد جاء في الروايات الواردة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام، في معرض الإجابة عن هذا السؤال: هل أن القرآن مخلوق أم غير مخلوق؟ أن القرآن لا مخلوق ولا غير مخلوق، من المحتمل أن القول بخلق القرآن يدل في تلك الأيام على أنه منحول - أو من صنع البشر-. ومن هذه الروايات رواية وردت عن الإمام الصادق عليه السلام، وذكرها في كتاب الخلاف في نفس هذا الموضوع: «فإنه سئل عليه السلام عن القرآن؟ فقال: لا خالق ولا مخلوق، ولكنه كلام الله تعالى ووحيه وتنزيله»^(١). وفي رواية أخرى عنه عليه السلام تمّ توضيح هذه النقطة بشكل أوضح، مع تأييد القول بأن القرآن محدث، وفي نفس الوقت أنه غير مخلوق. وجاء في هذه الرواية ما يلي: عن عبد الرحيم قال: كتبت على يدي عبد الملك بن أعين إلى أبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك، اختلف الناس في القرآن، فزعم قوم أن القرآن كلام الله غير مخلوق، وقال آخرون: كلام الله مخلوق، فكتب عليه السلام: القرآن كلام الله، محدث غير مخلوق، وغير أزلي مع الله تعالى ذكره، وتعالى عن ذلك علواً كبيراً، كان الله عز وجلّ ولا شيء غير الله معروف ولا مجهول، كان عز وجلّ ولا متكلّم، ولا مريد، ولا متحرّك، ولا فاعل، جلّ وعزّ ربنا، فجميع هذه الصفات محدثة غير حدوث الفعل منه، عز وجلّ ربنا، والقرآن كلام الله غير مخلوق^(٢).

والظاهر أن منشأ الخطأ في التلازم بين حدوث القرآن وقدمه وتاريخية

أحكامه أو أزليتها هو قول فقهاء السنة: إن أزلية الأحكام القرآنية يعود إلى قدمها. وكان السؤال التالي مطروحاً في القرن الهجري الثاني: هل يمكن نسخ القرآن الكريم بالسنة أم لا؟ وما زال هذا السؤال خاضعاً للبحث والمناقشة إلى وقتنا الحاضر، في موضوع أصول الفقه، تحت عنوان نسخ القرآن بالسنة. وعلى أية حال تحدث عدد من فقهاء السنة في تلك الأيام، ومنهم: أحمد بن حنبل - في إحدى الأقوال المنسوبة له -، عن رفض فكرة نسخ القرآن بالسنة. والظاهر أن إحدى استدلالاتهم كانت بشأن هذا الموضوع الكلامي حول قدم القرآن، وكانوا يستدلون على النحو التالي: إن القرآن الكريم؛ بما أنه قديم، لا يمكن نسخه بالسنة^(٣). وعلى أية حال فإن هذا التعليل الخاطئ مازال محط استدلال بقيّة المجدّدين المسلمين^(٤) حتى اليوم^(٥). وفي المقابل قام جمع آخر؛ استناداً لهذا التعليل، بنفي إمكانية نسخ القرآن بالسنة^(٦).

الوحي والبساطة وتفصيل آيات القرآن

التفسير الذي يقول به فضل الرحمن عن الوحي وألفاظ القرآن الكريم يراه في الواقع نتاجاً للظروف التاريخية لعصر النبي الأكرم ﷺ وانعكاساً لها. ولطالما تكرر ذكر هذا المفهوم في آثار المجدّدين الدينيين ومؤلفاتهم، قبل وبعد فضل الرحمن أيضاً. ومع ذلك لا بد أن نقول: إنه لا يلاحظ بين أحاديثهم شيء سوى إبداع الاحتمال. وكل ظاهرة يمكن تفسيرها بأشكال وصور مختلفة. ولكن مجرد إبداع الاحتمال لا يدل على صحة هذه التفاسير. التفسير الصحيح يجب أن ينطوي على خصائص مختلفة، ومن جملتها: أن يتمتع بحالة الانسجام مع المعارف أو المعارف الدينية الأخرى، ويتوافق أيضاً مع الأصول القطعية العقلانية. هذا الحديث نقوله للذين يؤمنون بالبيدهيات الأولية، التصورية منها أو التصديقية؛ ولكن إذا كان هناك من ينكر هذه المسألة فلن يبقى مجال للتفاهم والنقاش والحوار معه. وفي خصوص نظرية فضل الرحمن، وفي ما يتعلق بالقرآن الكريم، يجب أن نقول أيضاً: إن هذه النظرية تتعارض مع ما تصرّح به آيات القرآن الكريم، وتخالفها؛ إذ إن تقييد الآيات الكريمة، من قبيل: قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم: ٣ - ٤)، بالمرحلة البسيطة لها؛ بقريئة «النطق» الواردة في الآية الكريمة، يأتي خلافاً لمنطوق الآية الصريح. أضف

إلى ذلك فإن العديد من الآيات التي تشير إلى القرآن الكريم بعنوان الكتاب المنزل من قبل الله تعالى على النبي الأكرم ﷺ تدل على أن مقام تفصيل آيات القرآن الكريم هو الآخر من عند الله سبحانه وتعالى. إن إحدى الآيات التي تدل على هذا الأمر بكل صراحة هي الآية الكريمة في بداية سورة هود المباركة، من قوله تعالى: ﴿الرَّكَابُ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾، إذ جاء في هذه الآية المباركة أن مقام الأحكام والبساطة، وكذلك مقام الشرح وتفصيل آيات القرآن الكريم، إنما هو من عند الله سبحانه وتعالى، وليس من قبل النبي الأكرم ﷺ. كما أن العديد من الأحاديث الواردة في هذا الخصوص تنص على أن ألفاظ القرآن الكريم ليست نابعة من ذهن النبي الأكرم ﷺ، بل هي عين الوحي الإلهي.

خلود الأحكام

لقد تم إثبات مسألة خلود أحكام القرآن الكريم وبقائها هو الآخر بمختلف الأدلة؛ إذ إن آياً من هذه الأدلة لم يرد ذكره في آثار فضل الرحمن ومؤلفاته. ولو أجرينا تصنيفاً عاماً للأحكام الإسلامية نجد أنها تقسم من حيث السعة وشمولها للمكلفين إلى مجموعتين: الأولى: هي الأحكام المحددة بشكل قطعي على أنها ذات جنة شخصية أو تاريخية، ومقيدة بزمان خاص. وبعبارة أخرى: إنها على شكل قضية شخصية، أو قضية خارجية. وعلى سبيل المثال: يمكن أن نشير إلى الموارد التالية: الأحكام التي كانت من مختصات شخص النبي الأكرم ﷺ، أو الأئمة الأطهار عليهم السلام^(٧)، أو الأحكام المرتبطة بزمان ومكان خاصين، من قبيل: نهي النبي الأكرم ﷺ عن أكل الحصان أو البغل، حيث كان يرتبط ذلك بغزوة خيبر، ويتسبب بضعف إمكانات المسلمين، أو من قبيل: التوضيح الذي أعطاه أمير المؤمنين عليه السلام لأمر النبي الأكرم ﷺ بتخضيب محاسن كبار السن من المسلمين في صدر الإسلام؛ لكي لا يتم الخلط بين المسلمين واليهود، الذين كانوا لا يخضّبون شعرهم طبقاً لعاداتهم، ولكي لا يبدوا ضعفاء أمامهم^(٨).

الثانية: هي الأحكام التي يكون واضحاً بشكل قطعي أنها الأحكام التي صدرت بصورة عامة ولجميع الأزمنة والأماكن. وبعبارة أخرى: الحكم الذي يصدر

بصورة قضية حقيقية، من قبيل: الخطابات القرآنية التي تشرّع حكماً عاماً لجميع المؤمنين، بدون أي قيد مكاني أو زمني، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...﴾، أو الآية الكريمة في سورة الأنعام: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَتَيْنَكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَى قُلْ لَا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ (الأنعام: ١٩). وعلى أية حال ففي الحالات التي يكون فيها الحكم محدداً بشكل قاطع ومؤكد لن يكون هناك أي خلاف بين طريقتي النزاع. وتكمن المشكلة في الحالات التي لا يبدو فيها بشكل قطعي أن هناك حكماً قد صدر على نحو القضية الحقيقية، أو على نحو القضية الشخصية أو الخارجية. ويقوم الأصوليون في هذه الحالات بالتأسيس للقاعدة التالية، وهي: إن الأصل في مقام التشريع هو في كون الحكم المراد حقيقةً أو أزلياً، كما هو الحال في قضايا العلوم المختلفة أيضاً^(٩). وبعبارة أخرى: انطلاقاً من أن الدين الإسلامي هو آخر الأديان الإلهية، وأن القرآن الكريم هو آخر الكتب والقوانين الإلهية التي نزلت لهداية الناس، فقد جاءت القوانين فيه، وكذلك على لسان النبي الأكرم ﷺ، أبدية، وهي ليست محدودة بزمن النبي الأكرم ﷺ^(١٠). وبالإضافة إلى ذلك إذا كان هناك مَنْ يقول بأن الخطابات الشرعية ذات صفة خارجية، مثل: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...﴾، ونظائر ذلك، ويقولون بأن زمنها يقتصر على زمن النبي الأكرم، أو أن الخطابات الشرعية لا تشمل الأفراد الذين لم يكونوا موجودين في زمن النبي الأكرم^(١١). كما هو عليه المرحوم الميرزا القمي، فإنه سيتم كذلك إثبات صفة العمومية الزمانية للأحكام بحكم قاعدة اشتراك الأحكام بين الحاضرين والغائبين. وفي ما يتعلق بالأدلة والوثائق الخاصة بقاعدة الاشتراك بالاستصحاب فإن الأمر الجاري بين عامة المسلمين، القائم على أساس الاشتراك في الأحكام بين جميع الأجيال، وكذلك اتفاق الفقهاء وإجماعهم القطعي على اشتراك الأحكام بين المكلفين في جميع الأوقات والأماكن، قد تم الاستدلال عليه^(١٢).

بالإضافة إلى ذلك أشير في العديد من الروايات - التي تُعدّ هي الأخرى من ضمن وثائق وأسانيد قاعدة الاشتراك - إلى أزلية الأحكام، وعدم اختصاصها بزمن النبي الأكرم ﷺ. ومنها: الرواية التي وردت في أبواب الجهاد من كتاب «وسائل الشيعة»

نقلًا عن «الكافي» للكليني: عن أبي عبد الله: «ولا يؤمر بالمعروف مَنْ قد أمر أن يؤمر به، ولا يُنهى عن المنكر مَنْ قد أمر أن ينهى عنه. فَمَنْ كان قد تَمَّت فيه شرائط الله عز وجل التي قد وصف بها أهلها من أصحاب النبي، وهو مظلوم، فهو مأذون له في الجهاد كما أذن لهم؛ لأن حكم الله عز وجل في الأولين والآخرين وفرائضه عليهم سواء، إلا من علة أو حادث يكون، والأولون والآخرين أيضاً في منع الحوادث شركاء، والفرائض عليهم واحدة، يسأل الآخرون من أداء الفرائض عما يسأل عنه الأولون، ويحاسبون عما به يحاسبون»^(١٣).

وكذلك الرواية النبوية المرسلة التي تقول: حكمي على الواحد حكمي على الجماعة^(١٤).

وكذلك رواية الإمام الصادق عليه السلام التي يصرح فيها بأبدية الأحكام: عن زرارة: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحلال والحرام؟ فقال: حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرام محمد حرام أبداً إلى يوم القيامة، لا يكون غيره، ولا يجيء غيره. وقال: قال علي عليه السلام: ما أحدٌ ابتدع بدعة إلا ترك بها سنة^(١٥).

الملاحظة الجديرة بالتأمل في خصوص هذه الرواية أن الكليني ذكر هذه الرواية في باب البدع والرأي والمقاييس. وهو يشير إلى أن هذه الرواية جاءت بشكل ضمني في مقابل القائلين باستخدام القياس، وفي أن التمسك بالقياس لا يسمح بتوسيع دائرة الأحكام أو تضيقها. والرواية الأخرى التي تم الاستناد إليها في هذا الباب منقولة عن الإمام الرضا عليه السلام: عن محمد بن زيد الطبري، قال: كنت قائماً عند رأس الرضا عليه السلام بخراسان، وعنده عدة من بني هاشم، وفيهم إسحاق بن موسى بن عيسى العباسي، فقال: يا إسحاق، بلغني أن الناس يقولون أنا نزعنا أن الناس عبيد لنا. لا، وقرابتي من رسول الله ﷺ ما قلته قط، ولا سمعتُ أحداً من آبائي قاله، ولا بلغني عن أحدٍ من آبائي أنه قاله، ولكني أقول: الناس عبيد لنا في الطاعة، موالٍ لنا في الدين، فليبلغ الشاهد الغائب^(١٦).

والرواية الأخرى التي تم الاستناد إليها في هذا الشأن وردت عن الإمام الباقر عليه السلام: عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: أوصي الشاهد من أمتي والغائب منهم ومن في أصلاب الرجال وأرحام النساء إلى يوم القيامة أن يصل الرحم وإن

كانت منه على مسيرة سنة؛ فإن ذلك من الدين^(١٧).

وكما نلاحظ فإن هذه الرواية تنصّ على أزلية الأحكام وأبديتها. وتجدر الإشارة إلى أنه أثير إشكال على هذه الرواية بأنها تتعلق بصلة الرحم فقط. ولكن يمكن الإجابة عن هذا الإشكال بالقول: إن صلة الرحم لا خصوصية لها بين الأحكام. والحقيقة أن النبي الأكرم طَبَّقَ الحكم العام لأزلية الأحكام على مصداق خاص. وبعبارة أخرى: الحكم باشتراك جميع المكلفين في حكم من الأحكام يبيّن في الواقع اشتراكهم في جميع الأحكام. وانطلاقاً من أن مجموع هذه الروايات، مع الحالات الأخرى المشابهة لها، هي في حدّ التواتر المعنوي يمكن الجزم بصدور البعض منها. وبعبارة أخرى: إذا كان البعض من هذه الروايات يعاني من مشكلة السند فإنها بمجموعها توجب القطع في كل الأحوال^(١٨).

وبناءً على ما قيل حتى الآن فإن دائرة الأحكام الخارجية محدودة بالحالات التي يوجد في شأنها نصّ خاصّ على أنها خارجية. إن الأمر الذي حظي بأهمية فائقة في هذا البحث، ويستحق المزيد من ذلك، هو إجراء الدراسات والأبحاث بشأن وجود معايير أشمل وأكثر عمومية، ليصبح بالإمكان الحكم على أساسها على قضية ما بأنها خارجية.

جعل الدين أمراً عرفياً

أشرنا سابقاً إلى أن هدف فضل الرحمن من طرح الأسلوب المتقدم هو تحديث وتجديد منهج الاجتهاد في الفقه. وحسب ما يراه فإن هذا الأسلوب هو المخرج الوحيد للهروب من الوقوع في ورطة العلمانية. ومع ذلك يجب أن نقول: رغم أن جميع الأمثلة التي جاء بها فضل الرحمن كانت في نطاق الأحكام الاجتماعية، وأن هدفه كان يتمثّل بإيجاد مخرج لتطبيق أحكام الدين بما يتناسب ومتطلبات الزمان، فإن دائرة هذا الأسلوب ليست محدودة بالأحكام الاجتماعية للقرآن الكريم. وعلى سبيل المثال: في حالة تطبيق هذا المنهج يمكن القول: إن أداء الصلاة باللغة العربية هو نتاج الثقافة والمجتمع الموجود في زمن النبي الأكرم ﷺ. ولو أن الرسول بُعث برسالته في مجتمع آخر لكانت الصلاة تؤدي كذلك بلغة ذلك المجتمع. وبالتالي فإن الحكم بأداء

● نظرية فضل الرحمن في الاجتهاد الديني، مطالعة ونقد / القسم الثالث

الصلاة باللغة العربية هو حكم تاريخي ومؤقت، ولا توجد أية ضرورة الآن لكي تؤدي الصلاة باللغة العربية في أيامنا هذه، حيث يوجد الإسلام الآن في العديد من البلدان وبمختلف اللغات. وبعبارة أخرى: عربية الصلاة كان من ضمن أعراض الإسلام. وعليه انطلاقاً من أن مراد الدين من العبادة يتمحور حول إظهار العبودية أمام الله تعالى فلا حاجة لأدائها باللغة العربية، وخاصةً بالنسبة للذين لا يمتلكون القدرة على التحدث بهذه اللغة. هذا التعبير استخدم مراراً من قبل الحداثيين في تركيا في زمن أتاتورك، ولا يزال يستخدم حتى الآن من قبل القائلين بأن القرآن تاريخي^(١٩). وكذا الحال بالنسبة إلى الصلوات الخمس، والصوم، والحج، وجميع الأحكام الإسلامية الأخرى. وبعبارة أشمل: تصبح الشريعة برمتها ذات جنة تاريخية. وبالتالي يمكن القول: إن الأساس الذي يقوم عليه هذا المنهج لم يؤدّ إلى تجديد وتحديث الاجتهاد، بل ختم الاجتهاد وأنزله إلى مستوى مجموعة من الأحكام العقلية أو الفطرية. وخلاصة القول: إنه بغض النظر عن الإشكالات الواردة على هذا المنهج في نطاق الأحكام فلا يوجد أي دليل على بقاء دائرة هذا المنهج - في حالة الموافقة عليه - محدودة بنطاق الأحكام الاجتماعية للشريعة، بل في حالة الموافقة على القول بأن القرآن تاريخي فسيشمل ذلك جميع التعاليم القرآنية، وتتغير الرؤية الكونية للقرآن الكريم إلى رؤية كونية أسطورية تتناسب مع الثقافة المتداولة في صدر الإسلام؛ إذ إن هذه النتيجة مذكورة بكل صراحة في آثار ومؤلفات البعض الآخر من المجددين^(٢٠).

تحديث الاجتهاد بتحديث القياس

يصرّح فضل الرحمن في العديد من المواقف أن منهجه يهدف في الواقع إلى تجديد القياس. وتوضيح ذلك: إن أحد الأصول المستخدمة في المذهب الحنفي والشافعي والمالكي؛ للحصول على الحكم اللازم للموضوعات الجديدة، هو قياسها مع الحالات التي تمّ تبين حكمها بكل وضوح في الشريعة. وقيل في تعريف القياس: «هو إثبات حكم في محلّ بعلة؛ لثبوته في محل آخر بتلك العلة»^(٢١). ويعود السبب في كثرة استخدام القياس لدى السنّة إلى مواجهة الظروف والأوضاع المتباينة لتطبيق الأحكام من جهة، وكذلك المسائل الجديدة من جهة أخرى؛ إذ تسببت هذه المسألة، إلى جانب

إعراضهم عن الأئمة الأطهار عليهم السلام، والكنوز العظيمة لمذهب أهل بيت العصمة والطهارة، بتمسكهم بالقياس لتبيين أحكام الموضوعات المختلفة والمتنوعة. وقد أدى التمسك بالقياس في الموضوعات المختلفة، بدعوى عدم وجود نص عام يدل على تعدي الحكم إلى الحالات غير المنصوص عليها، إلى عدم خضوع القياس لضابطة معينة، وإلى أن يواجه الفقهاء السنة صعوبات متعددة، وأن يفتي كل واحد منهم بظنه على نحو ما في كل حالة تعرض أمامه. وآلت هذه المسألة إلى شيوع حالة من الفوضى، وظهور المدارس الفقهية المختلفة في المدينة ومكة والعراق والشام وغيرها، في القرنين الأول والثاني للهجرة. وسعى فضل الرحمن، وهو يعترف بهذه الفوضى الناجمة عن التمسك بالقياس^(٢٢)، من خلال طرحه للأسلوب المذكور، إلى تنظيم وضبط عملية القياس^(٢٣). وأهم الأركان الأربعة للقياس - الأصل والفرع والعلة والحكم - هو العلة، أي الجهة المشتركة القائمة بين الأصل والفرع. وبسبب وجود هذه العلة المشتركة سيسري الحكم أيضاً من الأصل إلى الفرع في حالة إثباته. وقد كانت جهود فضل الرحمن تهدف في الواقع للتوصل إلى أسلوب لكشف المناط من الأحكام الشرعية، بطرحه للأسلوب المذكور، والتي لا تعني برأيه شيئاً آخر غير تلك الأهداف والمبادئ الدينية العامة.

يُعدّ قول فضل الرحمن بأن الأحكام تتبع المصالح والمفاسد والمبادئ العامة أو أهداف الدين، وكما سيأتي ذكره في الجزء اللاحق - من نقاط القوة في نظريته، غير أن الضعف يكمن في تشخيص مصاديق هذه المبادئ العامة، والتي لم يتمّ تحديد طريقة معينة لتشخيصها في نظرية فضل الرحمن. وتوضيح ذلك: إنه لو تمّ تحديد علة الحكم في إحدى الحالات بشكل قطعي - وبعبارة أخرى: لو كان الحكم منصوص العلة - يمكن الذهاب إلى توسيع دائرة الحكم وبسطه على الحالات التي تكون العلة فيها موجودة، أو الإفتاء برفع الحكم في الحالات والمواضيع التي تكون فاقدة لتلك العلة. ولكن مع ذلك فقد انبرى فضل الرحمن في بعض الحالات إلى الكشف عن علة الحكم عن طريق الحدس والظن - كما يلاحظ ذلك في الأمثلة التي ذكرت سابقاً -، وانزلق إلى ورطة القياس - كباقي فقهاء السنة -، وأثيرت على هذا الأسلوب نفس الإشكالات التي أثيرت من قبل الأئمة الأطهار عليهم السلام وفقهاء الشيعة على منهج القياس

بشكل كامل.

الاختلاف بين التمسك بالأصول العامة والقياس

الملاحظة المهمة التي يجب أن تؤخذ بنظر الاعتبار هنا هي اختلاف العمل بالأصول العامة والقياس في استنباط الأحكام الشرعية. وهذه المسألة هي التي كان نصيبها الإهمال من قبل فضل الرحمن؛ إذ لم يتمكن من أن يقدم فصلاً واضحاً بين هذين الأمرين. ففي القياس يصار عادةً إلى استخدام الظن لوضع علة للحكم في حالة عدم وجود دليل منصوص، ولكن في الأصول العامة لا وجود للظن في إيجاد علة للحكم، بل العمل بالقطع هو المستخدم، على العكس من القياس.

يتمثل دور الأصول العامة في الاستنباط في العلاقة المباشرة بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد ونفس الأمر. ومسألة تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والنفس أمرية مقبولة لدى جمهور الأصوليين؛ إذ لا يمكن أن يكون فعل ما قبيحاً ومع ذلك يأمر الله سبحانه وتعالى به، وبالعكس أن ينهى الله تعالى عن فعل حسن. وبعبارة أخرى: إن جميع أوامر الله العالم القادر الحكيم ونواهيه هي على أساس المصالح والمفاسد النفس أمرية، وعلى هذا الأساس فإن الأصول العامة في الشريعة الإسلامية، مثل: مبدأ العدالة: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: ٢٥)، وقاعدة لا ضرر: «لا ضرر ولا ضرار»^(٢٤)، وقاعدة حفظ النفس: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (البقرة: ١٩٥)، وقاعدة صون المجتمع الإسلامي والمحافظة عليه: ﴿وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ (الأنفال: ٦٠)، وأمثال ذلك، حظيت بالقبول من قبل الشارع المقدس، سواءً من باب الإرشاد بحكم العقل أو توضيح أحد القواعد الدينية العامة. وبالتالي فإن كل حكم من الأحكام يكشف عن وجود المصالح العامة والأصول المبدئية في كل حكم منها بشكل آني، وبعبارة أخرى: ستكشف عن أن هذه الأهداف أو المقاصد أو المبادئ يجب أن تجري مجرى الروح السارية في جسد جميع الفتاوى والآراء الفقهية. وعلى سبيل المثال: يمكن أن نذكر الكثير من الأحكام التي يمكن أن تتغير تحت تأثير هذه الأصول والظروف الخاصة للمكلف.

كما هو الحال في الصلاة، فرغم أهميتها الاستثنائية في الشريعة يسمح الشارع بعدم أداء القيام والقعود والسجود في حالة وجود الضرر؛ أو في الصيام في حالة الضرر أو الخوف من الضرر فإن تكليف المكلف هو الامتناع عن الصوم. والنموذج الآخر هو مبدأ الحفاظ على الإسلام، وبسط العدالة، ودور الولي الفقيه الذي حظي بالاهتمام من قبل الإمام الخميني عليه السلام. يتحدث الإمام الخميني في كتاب البيع حول هذا الموضوع فيقول: وكيف كان بعدما علم بالضرورة، ومرت الإشارة إليه، من أن في الإسلام تشكيلات وحكومة بجميع شؤونها، لم يبق شك في أن الفقيه لا يكون حصناً للإسلام - كسور البلد - إلا بأن يكون حافظاً لجميع الشؤون، من بسط العدالة وإجراء الحدود وسد الثغور وأخذ الخراجات والضرائب وصرفها في مصالح المسلمين ونصب الولاية في الأصقاع، وإلا فصرف الأحكام ليس بإسلام. بل يمكن أن يقال: الإسلام هو الحكومة بشؤونها، والأحكام قوانين الإسلام، وهي شأن من شؤونها، بل الأحكام مطلوبات بالعرض، وأمور آلية لإجرائها وبسط العدالة، فكون الفقيه حصناً للإسلام كحصن سور المدينة لها لا معنى له إلا كونه والياً، له نحو ما لرسول الله وللائمة صلوات الله عليهم أجمعين من الولاية على جميع الأمور السلطانية^(٢٥).

ومع ذلك فإن بيان مصاديق هذه الأصول العامة العقلية أو الشرعية في بعض المجالات، وكيفية تطبيقها على مختلف الحالات، أمر خارج عن دائرة عمل الفقيه. ففي مسألة حفظ النفس - مثلاً - القاعدة العامة هي في الابتعاد عن أي عمل قد يؤدي إلى تعرض النفس البشرية للخطر. إن توضيح هذه القاعدة العامة، سواء جاء بعنوان إحدى المستقلات العقلية، التي تم التأكيد عليها كذلك في القرآن والحديث من باب الإرشاد بحكم العقل، أو بنفس الشكل الذي سبق أن قلناه كقاعدة دينية، هو من عمل الفقيه واختصاصه. أما بالنسبة لتعيين مصاديق هذا الأمر فلا هو من اختصاص الفقيه، ولا يمكن للفقيه أن يحيط بها أيضاً؛ نظراً لكثرة مصاديقه. وبتعبير آخر، وهو المستخدم في أصول الفقه: إنه في القضايا الحقيقية - وعلى العكس من القضايا الخارجية - يقع تطبيق موضوع الحكم على مصاديقه وأفراده على عاتق المكلف نفسه، وما يراه هو^(٢٦). وهنا يمكن للعلوم المختلفة القيام بتعيين مصاديق هذا الحكم العام والأزلي لحفظ النفس وتوضيح حدوده القصوى. والمراد بالحد الأقصى - وليس

● نظرية فضل الرحمن في الاجتهاد الديني، مطالعة ونقد / القسم الثالث

الحد الأدنى - للدين هو أن الأحكام موضحة بشكل كامل؛ إما بذكر جزئياتها؛ أو بذكر أصولها العامة. ففي الحالات التي يتم فيها توضيح جزئيات الأحكام بشكل مفصل على المكلف أدائها، وفي الحالات التي تكون القواعد العامة فيها مبيّنة فإن على المكلف أولاً القيام بتعيين مصاديق تلك القاعدة العامة، ومن ثم العمل بتلك المصاديق.

وهناك تفسير آخر لمفهوم الحد الأقصى والأدنى للدين وهو أن ما جاء في الدين يكفي لتحقيق سعادة الإنسان، ولا حاجة للرجوع إلى العلوم الجديدة. ففي مسألة حفظ النفس - مثلاً - إذا عمل المكلف بأحكام الطهارة الشرعية فإن هذا المقدار يكفي، ولا حاجة لاستخدام المطهرات والمعمّات، كالصابون وأشباه ذلك. هذا المستوى من الفهم ناجم عن الخلط بين الطهارة الشرعية والقاعدة العامة لحفظ النفس؛ لأن استخدام المواد المطهرة عند انتشار الأمراض السارية والمعدية يصبح واجباً بصفته أحد مصاديق حفظ النفس، وفي نفس الوقت فإن استخدام هذه المواد وغسل البدن بها لا يجزي عن الطهارة الشرعية. كما أن الطهارة الشرعية لا تجزي هي الأخرى عن الوجوب الشرعي لاستخدام هذه المواد.

الأصول العامة للدين، من قبيل: مبدأ العدالة، ومبدأ حفظ النظام، ومبدأ حفظ النفس، وأمثال ذلك، يمكن أن يصبح لها مصاديق متعددة بمرور الوقت. والعمل بتلك المصاديق كل حسب زمانه سيكون واجباً هو الآخر. ولكن تجدر الإشارة إلى أن هذه الأصول، وبناء على أساس الموافقة عليها كأصول عقلية عامّة، تحظى كذلك بموافقة الشارع المقدّس لها من باب الملازمة، تعود بأجمعها إلى القاعدة البديهيّة القائلة بحسن العدل وقبح الظلم، والتي تُعدّ الأساس لجميع مسائل الحكمة العملية^(٢٧). كما أن تعيين المصاديق في ظلّ تلك الأصول العامة تُعدّ هي الأخرى من واجبات المكلفين. وإذا كنا نلاحظ في المواضيع المتعلقة بالأحكام العبادية، وكذلك بعض الأحكام الاجتماعية - كالزواج والطلاق والخمس والزكاة -، أن أحكامها مبيّنة بشكل تفصيلي، مع ذكر الجزئيات، فلأن العقل البشري غير قادر على توضيح الأحكام التفصيلية لهذه المواضيع. وبعبارة أخرى: إن مناهل الأحكام لا يمكن التوصل إليه بشكل كامل من قبل العقل، ولو لم يتم شرح هذه الأحكام بشكل تفصيلي لم

يكن للعقل البشري من طريق إلى ذلك. فبالنسبة إلى عدد ركعات الصلاة - مثلاً -، وعدد أيام الصيام، وغيرها، نجد أن الحد الأقصى لعمل العقل في هذه الأمور يصل إلى مرحلة إثبات حسن العبادة، ووجوب شكر المنعم، أما التطرُّق إلى بيان كيفية أداء هذه العبادة أو العبادات، وبأي شكل يجب أدائها، فهو خارج عن حدود تفهّم العقل وإحاطته بها.

المسألة الأخرى التي تمّ الاهتمام بها في نظرية فضل الرحمن ضمن الحركة الثانية هي ضرورة الاستفادة من العلوم البشرية الأخرى، كالطب والاقتصاد وعلم الاجتماع وعلم النفس ونظائر ذلك، في تعيين مصاديق الأصول العامة والمبدئية للدين. ورغم موافقة بعض المجدّدين ودعمهم لهذا الأسلوب فإنهم يرون أنه بمثابة السير على خطى علمنة الدين. وهذا التفسير يأتي هو الآخر على خلفية عدم الاهتمام بدور العقل، وكذلك مكانة الأصول العامة، في الاجتهاد. وتوضيح ذلك: بما أن العقل يمثل أحد مصادر الاجتهاد، ومعنى المصدر هو أن العقل، على نحو الموجبة الجزئية^(٢٨)، وفي بعض الموارد، يكون قادراً على تشخيص حسن الأفعال والأمور وقبحها. هذه الموارد عبارة عن سلسلة من المبادئ العامة التي في حال إيجابيتها - الحسّن العقلي - إما أن تعود إلى كمال النفس، كالعلم والشجاعة، أو أن العقل يدرك أن فيها مصلحة نوعية؛ لأنه كما يدرك حسن العدل في الحفاظ على النظام وبقاء النوع الإنساني ففي الحالة السلبية - القبح العقلي - يكون العقل قادراً على إدراك قبح الجهل أو الظلم بهذا الشكل أيضاً^(٢٩). وبعد إثبات هذه الأصول يأتي دور تطبيقها على مصاديقها، وتوضيح المسائل والحالات التي تقع مصداقاً للعدالة أو الظلم. في هذه المرحلة، وفي الموارد المختلفة، سيأتي دور الاستفادة من العلوم المختلفة؛ للقيام بالتشخيص الدقيق للواجب والتكليف. وبالتالي يمكن القول: إن الاستفادة من العلوم المختلفة لا يعني علمنة الدين، بل عين العمل بالتكليف الديني. وعلى سبيل المثال: لو أن أحداً كان مستطيعاً بحكم العقل أداء فريضة الحج، وكان يجب عليه أن يبادر إلى القيام بإجراءات تسجيل الأسماء والتلقيح وتهيئة الجواز وبقية المقدمات اللازمة للحج، فإنه سيعاقب في حالة تقصيره في هذه الأمور، والتي ستؤدي في النهاية إلى ترك الحج - سواء بالنسبة إلى الحجّ فقط أو بالنسبة إلى مقدمات الحج كذلك، بناءً على كلا الرأيين القائلين

● نظرية فضل الرحمن في الاجتهاد الديني، مطالعة ونقد / القسم الثالث

بالوجوب الشرعي لمقدمة الواجب أو بعدم الوجوب الشرعي له .، وليس بوسع أحد أن يتذرع بأنني قمت بترك التلقيح لأنه لم يكن معروفاً في الشريعة، ولذلك لا يمكنه الذهاب إلى الحج، وسوف لن تترتب عليه العقوبة . حتى في ترك فريضة الحج .. وبعبارة أخرى: لعبت مقدمات الحج هي الأخرى دوراً في الامتثال للأمر الإلهي، واكتسبت طابعاً دينياً بما يتطابق وظروف كل زمان. وبنفس هذا الشكل يجب القيام بالاستفادة من أنواع العلوم والأساليب التي تتناسب والظروف المحيطة في أوانه، وفي حالة التقصير وإلحاق الضرر بالنظام والمجتمع الإسلامي سوف تتم معاقبة مَنْ ارتكب ذلك. أو لغرض المحافظة على النفس، وهو من المبادئ الإسلامية العامة، بات من الثابت وجوب القيام بإجراء الدراسات والأبحاث في مختلف الاختصاصات والفروع الطبية؛ لتحقيق هذا الأمر، أو انطلاقاً من المبدأ العام في الحفاظ على المجتمع الإسلامي من ضرر الأعداء يصبح من الثابت وجوب الاستعداد والتهيؤ الدفاعي بأشكاله المختلفة. وكان مصداق هذا الاستعداد في زمن النبي الأكرم ﷺ متمثلاً بإعداد رباط الخيل، وفي زماننا الحالي سيكون في إطار الوسائل الدفاعية الجديدة. ومن هنا فإن الاستفادة من العلوم البشرية لا يعني التحرك في المسار العرقي. كما سبق أن ذكرنا .، بل سيكون بمعنى الجهد الأكثر علمية ودقة على طريق تحديد التكليف الشرعي للمكلفين.

السنة عامل التغيير في السنة

ما يستفاد من آثار فضل الرحمن وكتاباته أن الأمر الذي قاده باتجاه طرح نظريته المتقدمة هو الشعور بالحاجة الذي كان يشعر به في شأن إجراء التغيير والتطور في الأحكام الإسلامية وفقاً لظروف العصر الجديد. وقد سبق أن قلنا: إنه كان لفضل الرحمن موقفٌ سلبيٌّ تجاه العلمانية، معتبراً إياها فكرةً إلحاديةً بذاتها، ومعاديةً لجميع المقدسات والقيم الدينية^(٣٠)، ويرى أن ضعف الأساليب الاجتهادية هي السبب وراء إقبال المجتمعات الإسلامية على العلمانية^(٣١). هذا الوازع وإن كان وازعاً محترماً، وجاء استجابةً لحاجة المجتمع الإسلامي له، ولكن بسبب ضعف الأسس الاجتهادية للسنة في الإجابة عن الحوادث الواقعة من جهة، وغلق باب الاجتهاد لدى السنة من جهة أخرى. وكما تمت الإشارة إلى ذلك آنفاً .، فقد ساقه ذلك باتجاه تسبب

في استهدافه لأساس الدين من حيث لا يعلم، بجعله القرآن أمراً تاريخياً. وبالرغم من كل ذلك لا بد من القول: إنه توجد في الفقه السنّي كذلك بعض الأسس والقواعد التي لو استخدمت طاقاتها من قبل الفقهاء السنّة كما يجب وينبغي لما اتجه فضل الرحمن وغيره من المجدّدين، الذين كانوا يبحثون عن إيجاد حالة من التغيير والتطور في الأحكام الاجتماعية، نحو نظرية جعل الدين أمراً تاريخياً. كما هو الحال في الفقه الشيعي؛ إذ إن هذه الاحتياجات الاجتماعية حظيت بالاهتمام اللازم، وتم تبيين أحكامها الشرعية بنفس الأدوات الفقهية التقليدية، اعتماداً على الكنوز والذخائر الروائية الواردة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام من جهة، وبقاء باب الاجتهاد مفتوحاً من جهة أخرى. وتمثّل التغييرات التي تم إدخالها على القوانين المتعلقة بحقوق الأسرة، من قبيل: وضع الشروط ضمن عقد الزواج، والحاجة إلى الإذن بالطلاق من قبل المحكمة، والخدمات المصرفية، وتبديل بعض العقود، من قبيل: المضاربة، بدلاً عن القرض الربوي، والمطبّق حالياً من قبل المصارف العالمية غير الإسلامية أيضاً؛ بهدف استقطاب رؤوس أموال المسلمين، وكذلك التغييرات الحاصلة على القوانين الجزائية، ومنها: تعليقها المحدود أو غير المحدود، تمثّل نماذج لهذا الأمر.

هذا الأسلوب هو الأسلوب الثالث الذي عبّر عنه فضل الرحمن بعبارة: «تغيير السنّة بسلاح السنّة»، بنفس الشكل الذي تمت الإشارة إليه في موضوع السبل المتعدّدة لتعامل المسلمين مع الحادثة، واعتبرها غير فاعلة. ويبدو أن هذا الأسلوب، وعلى العكس مما يراه فضل الرحمن، لا يعدّ غير فاعل، بل إنه أفضل أسلوب وأكثرها فاعلية لإحداث التغيير في السنّة. وروح هذا الأسلوب كامنة في النقطة التالية، وهي أنه تظهر بالتدرّج، وخلال الظروف والأوضاع المختلفة، وبالتعبير الهرمنوطيقي له: تظهر في المراحل التاريخية المتعددة أمام الإنسان، أسئلة جديدة، وإن أفضل أسلوب لإيجاد إجابة شرعية عن هذه الأسئلة هو في الرجوع إلى القرآن والسنّة والروايات، والأخذ بأحكامها الخاصة، وبأصولها العامة والمبدئية. وفي هذه الحالة فقط يمكن الاطمئنان والوثوق بالحجّة الشرعية للجواب المستحصل. كما أن هذا الأسلوب يعدّ أفضل أسلوب فاعل وعملّي لإيجاد التغيير في السنّة. ويمكن أحياناً، بل يجب تغيير بعض الحالات من الأحكام بما يتناسب والمسائل الجديدة - بسبب تغيير خصائص

● نظرية فضل الرحمن في الاجتهاد الديني، مطالعة ونقد / القسم الثالث

موضوعها .، اعتماداً على هذا الأسلوب. كما تمّ اعتماد هذا الأسلوب بشكل كامل من قبل الأوساط الإسلامية؛ بسبب استناده إلى المصادر الأساسية للشريعة، ولن يواجه ردود أفعال معينة. إلا أن ذلك ليس بمعنى إعطاء نفس الإجابات السابقة للأسئلة الجديدة، بل كما تمّ توضيح ذلك آنفاً، حتى الموضوع الذي كان له في السابق حكمٌ معينٌ يمكنه في الظروف المتغيرة للعصر الجديد أن يكتسب حكماً جديداً بعد عرضه على القرآن والسنة. وكمثال بسيط على ذلك: يمكن الإشارة إلى الحكم المتعلق بحرمة بيع الدم الذي كان يعمل به في العهود الماضية، ولكن بمرور الوقت وبظهور الأساليب الجديدة للاستفادة المشروعة والمحللة منه أفقاه الفقهاء بحلّة الاستفادة منه في هذه الحالات. إلا أن جميع الموضوعات والمسائل الجديدة ليست بهذه البساطة. وبالنظر لتعقيدات الموضوعات واحتمالها لعدة وجوه في الظروف الراهنة ستكتسب قهراً المزيد من التعقيدات، ولا بد من إخضاع موضوع الحكم للمزيد من التدقيق والتمحيص قبل وضع الحكم المناسب له. إن أحد أوجه الخلط الشائعة هنا هو الخلط بين مقام فهم الحكم ومرحلة تطبيقه. فلو كان الملاك في الفهم واستظهار الحكم هو الفهم العرفي ففي مقام التطبيق ليس كذلك، بل لا بد من القيام بالتطبيق بالدقة العقلية. وحسب تعبير الإمام الخميني رحمته الله: الزمان والمكان هما العنصران المؤثران في الاجتهاد. المسألة التي كان لها في السابق حكمٌ ما من الممكن في الظاهر أن تأخذ حكماً جديداً في العلاقات الحاكمة على سياسة أحد الأنظمة والمجتمع والاقتصاد؛ بمعنى أنه من خلال المعرفة الدقيقة للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لذلك الموضوع الأول، الذي يبدو في الظاهر أنه لم يختلف عن القديم، أصبح في الواقع موضوعاً جديداً يتطلب قهراً حكماً جديداً^(٣٢).

ويقول الإمام الخميني في السياق ذاته، رداً على الإشكال المثار على فتواه بحلّة الشطرنج، ما يلي: بناء على تعليق سماحتكم تصرف الزكاة للفقراء وفي سائر الوجوه التي مر ذكرها، والآن وقد بلغت وجوه صرفه أكثر بمئات المرات فلا سبيل لذلك. والرهان في السباق والرمية يختص بالقوس والنشاب وسباق الخيل وأمثال ذلك مما كان يستخدم في الحروب سابقاً، واليوم كذلك يستخدم في نفس تلك الموارد. كما أن المنازل والمساجد يجب أن لا نقوم بتخريبها في أعمال إنشاء الشوارع التي

نحتاجها لحل المشاكل المرورية والحفاظ على أرواح آلاف الناس وأمثال ذلك. وعموماً فإنه بناءً على فهم سماحتكم للأخبار والروايات يجب أن تزول المدنية الجديدة تماماً، ويعود الناس للسكنى في الأكواخ أو العيش في الصحراء إلى الأبد^(٣٣).

إن أحد الإشكالات المثارة على هذا الأسلوب - والتي نقلها فضل الرحمن أيضاً، وأيدها - أن هذا الأسلوب يفضي إلى الفوضى واللغط في استنباط الأحكام، وسيقوم كل فقيه لدى الإجابة عن المسائل المختلفة بتوضيح أمرٍ ما بناءً على استنتاجه ورأيه، بحيث يختلف مع آراء بقية الفقهاء. وعلى الرغم من ذلك لا بد من القول: إن مشكلة تباين الآراء لن يتم القضاء عليها حتى على أساس الرأي القائل بتاريخية الشريعة. وعلى سبيل المثال: لو قال قائل: إن حكم حصة ابن الابن من الإرث المعادلة لضعف حصة ابن الأخت هو حكم تاريخي، ويرتبط بظروف العالم القديم وأحواله، ولا ينسجم في الوقت الحاضر مع مبدأ العدالة، مع ذلك لا يمكن أن نستنتج من هذه المقدمات كيفية الصيغة التي يجب أن يصار إليها في الوقت الحاضر. إن أبسط الفرضيات هي التساوي، ولكن يمكن أن نسأل: لِمَ لا تكون حصة البنات ضعف حصة البنين، أو واحد ونصف، أو $\frac{3}{2}$ من حصة البنين؛ ذلك أن أيّاً من هذه النسب يمكن تبريرها على أساس مختلف نماذج التحليلات الاقتصادية والاجتماعية. وبعبارة أخرى: الاتفاق العام والشامل - على العكس من قواعد الإسلام العامة - على المقدار الذي يجب أن تكون عليه حصة كل فرد من الورثة غير موجود. وهذه المسألة هي نفسها التي وضّحها الفقهاء مراراً بأن مناطات الأحكام خارجة عن حدود فهم العقل لها. والمراد أن اختلاف الرأي لا يمكنه بالنتيجة أن يكون دليلاً ملزماً على بطلان الأسلوب المستخدم، وإلا فإن نفس أسلوب التحليل التاريخي للشريعة سيكون هو الآخر محكوماً بالبطلان.

وعلى أية حال طالما بقي هذا الاختلاف في الآراء الفقهية ضمن النطاق الشخصي للأفراد فإن كلّ واحد منهم سيكون مكلفاً باتباع رأيه أو رأي مقلّده - في فترة غيبة الإمام المعصوم - وللحد من الهرج والمرج في المجتمع في نطاق الأحكام الاجتماعية لا مفرّ من إيجاد آلية أو مخرج ما يحول دون هذه الفوضى. إن العمل بفتاوى الولي الفقيه، أو القانون الناجم عن رأي مؤسسة واحدة أو عدّة مؤسسات - كمجلس

● نظرية فضل الرحمن في الاجتهاد الديني، مطالعة ونقد / القسم الثالث

الشورى، ومجلس صيانة الدستور، وكذلك مجمع تشخيص مصلحة النظام. يمثل الآلية المستخدمة في إيران. وتحديد الآلية والأسلوب اللازم للحد من هذه الفوضى في هذا المجال ليس له نموذج سابق. وبعبارة أخرى: يمكن أن يكون لتطبيقه على الحالة؛ استناداً للتجربة البشرية، أو ما يعتمد على العقل، وكذلك الأصول العامة، مصاديق مختلفة بمرور الوقت. كما يمكن أن تكون التجربة المحدودة على مدى ٣٠ سنة الماضية شاهداً حياً على هذا الادعاء، وكيف أنه تمّ بتأسيس مجلس الشورى الإسلامي، وكذلك مجلس صيانة الدستور، تعريف آلية لوضع القوانين، ولكن بعد مرور عدة سنوات، والوصول إلى طريق مسدود، ومواجهة العقد القانونية، أقدم الإمام الخميني عليه السلام على تأسيس مجمع تشخيص مصلحة النظام. وهذه الأساليب، وكيفية إكمالها، تتضح فقط في بوتقة الزمن والتجارب المتكررة وحالات المد والجزر والأفعال وردود الأفعال المختلفة.

تأثير فضل الرحمن على المجددين من بعده

لاقت نظرية فضل الرحمن بشأن تاريخية الأحكام الإسلامية ترحيباً واسعاً من لدن المجددين المسلمين، وتوقلت آراؤه في مختلف البلدان عن طريق تلامذته. ففي أندونيسيا يعدّ نور خالص مجيد أحد أبرز شخصيات التجديد الفكري لذلك البلد خلال السنوات الماضية، وهو أحد تلامذة فضل الرحمن. ومن خصائصه تأييده للبروليتاريا. كما أنه بطرحه شعار Islam yes، Islamic political parties no، كان يدافع عن فضل الإسلام عن الفعاليات السياسية الحزبية. وتوفي نور خالص مجيد عن عمر ناهز ٦٦ عاماً، في آب ٢٠٠٦م.

أمينة ودود - وهي الآن أستاذة الدراسات الإسلامية في جامعة Virginia Commonwealth University - من الذين اعتبروا نظرية فضل الرحمن نموذجاً. وعندما قامت بتأليف كتاب^(٣٤) «Quran and Woman» انبرت لإثبات أن الكثير من حالات التباين بين أحكام النساء والرجال في الإسلام ذات جذبة تاريخية. وبعبارة أخرى: لا تتعلق بالوقت الحاضر. وقامت أمينة ودود في عام ٢٠٠٥م بإمامة صلاة الجماعة للنساء والرجال في مدينة نيويورك، وأثارت في ذلك الوقت الكثير من الجدل

● د. الشيخ محمد جعفر علمي

والأنظار حول هذا الأمر.

كما أن المجددين المسلمين في إيران - وعلى الرغم من اختلاف بيئة نظرية فضل الرحمن المتمثلة بفقهاء السنة مع بيئة الخطاب الإسلامي في إيران القائمة على أساس مذهب أهل البيت (عليه السلام) - قاموا - وعلى أساس هذا النموذج - بإعادة تفسير الأحكام أولاً، وبعد أن واجهوا الردود الرصينة والقوية قاموا في المرحلة التالية بتحليل التعاليم الإسلامية بمختلف أبعادها.

المواش

(١) الطوسي، الخلاف ٦: ١١٨ - ١٢٢.

(٢) العلامة المجلسي، بحار الأنوار ٨٩ : ١١٨.

(3) Watt, The Formative Period of Islamic Thought, p. 179.

(٤) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن: ١١٧ - ١٣٤، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م.

(٥) لعل الالتفات إلى النقطة التالية لا يخلو من فائدة، وهي أنه توجد بعض أوجه الشبه بين آراء فضل الرحمن بشأن القرآن الكريم والمسيحية والإنجيل. ففي سبتمبر من عام ٢٠٠٥م اشترك البابا بنديكت السادس عشر في مؤتمر حول الإسلام. وكانت إحدى المواضيع المطروحة في هذا الملتقى آراء فضل الرحمن، وأسلوبه المقترح لتطبيق الإسلام في الظروف الراهنة، أو تجديده، فقال البابا بنديكت بشأن آراء فضل الرحمن متعجباً: «هذا الأسلوب ينطوي على مشكلة أساسية، وهي أن الله تعالى وطبقاً للتعاليم الإسلامية أعطى كلامه للنبي محمد ﷺ، ولكن هذا الكلام قديم، وليس بكلام النبي محمد ﷺ. وهذا الكلام سيبقى إلى الأبد كما هو. إذاً لا توجد أية إمكانية لتطبيقه أو تفسيره بما يتطابق والظروف الجديدة الراهنة. هذا التباين الجوهرى يجعل الإسلام مختلفاً تماماً عن المسيحية واليهودية. ففي هذين الدينين يكون الله تعالى قد عمل من خلال مخلوقاته، و[النصوص الدينية لهذين الدينين] ليست كلام الله فقط، بل هي كلام عيسى أيضاً. وليست كلام الله فقط، بل كلام مارك [أحد كتّاب الأناجيل الأربعة]. استخدم الله تعالى عباده الذين خلقهم وألهمهم ليقولوا كلامه للناس. بإمكان المسيح واليهود أن يجعلوا ما يرونه حسناً في سنتهم نموذجاً للعمل به. وبتعبير آخر: هناك منطلق باطني في إنجيل المسيحيين يسمح، بل ويطلب، من المسيحيين أن يجعلوه متطابقاً مع الظروف الجديدة، ويصار إلى العمل به».

Daniel Pipes. the New York Sun. Jan 17, 2006.

(٦) تطرق الدكتور محمد عابد الجابري في مقالة له تحت عنوان «عملية جمع القرآن... إشكالات في مصادر السنة»، في صحيفة الاتحاد الإماراتية، بتاريخ ١٠ أكتوبر ٢٠٠٦م، إلى دراسة الروايات التاريخية على أساس مصادر السنة. ويشير فيها إلى مسألة نسخ البعض من آيات القرآن الكريم بآيات أخرى. وفي معرض الرد عليه تطرق الدكتور طه العلواني - رئيس المجلس الفقهي لشمال أمريكا -، في مقالة مفصلة، إلى نقد آراء الجابري، ومنها: تعارض القول بقدّم القرآن مع النسخ. وكتب يقول: القرآن كلام الله - تعالى - قديم غير مخلوق. وأخطر الممارك الفكرية التي وقعت في تاريخنا تلك المعركة التي مازالت آثارها عالقة في تراثنا الفكري، وهي التي عرفت بمعركة «خلق القرآن»، يوم ذهب المعتزلة إلى القول بالخلق، وخالفهم الأمة - كلها - في تأكيد قدّم القرآن المجيد، وإطلاقه، ونفي تاريخانيته، وأنه كلامه - تعالى - غير مخلوق. ولقد دفع بعض علماء الأمة حياتهم ثمناً لذلك، ودفع بعضهم حريتهم في هذه المعركة. ولم يسأل المسرفون في دعاوى «النسخ» أنفسهم حول مدى قيمة أو أهمية هذه القضية إذا قيل بالنسخ، خاصة نسخ التلاوة، وكيف يستقيم لهم القول بالنسخ والقول بقدّم القرآن المجيد في وقت واحد؟ إنها عقلية التجزئة، تقول القول، وتتجاوز لوازمه المنطقية، أو تتغافل عنها؛ لعدم الخضوع لمنهج صارم يضبط حركة العقل الإسلامي وهو يقرأ الخطاب القرآني. والعجب من الأشاعرة ومن إليهم من القائلين «بالكلام النفسي» كيف يتقبلون القول «بنظرية النسخ»، ويروجون لها، مع القول «بالكلام النفسي»، الذي اعتمدوه لتوكيد صفة القرآن المجيد الأساسية، ألا وهي «القدم»، مقابل القول «بخلق القرآن»، الذي تبنته المعتزلة؟! فإن القدر المشترك بين سائر معاني النسخ التي ذكروها «الرفع والبيان والنقل والإزالة والتبديل والإبطال وما إليها» وغيرها إنما هو «التغيير».

ففي كل تلك المعاني تغيير ما. وهذا يتنافى مع القول بـ «قدم القرآن» باعتباره كلام الله - تعالى -، وصفة من صفات ذاته العلية لا يقبل التغيير. والفوائد والحكم التي ذكروها للنسخ لا تكفي للتخلص من هذا الإشكال، فإما القول بـ قدم القرآن، وأنذاك لا بد من نفي النسخ كلياً بسائر معانيه، أو تحويل كل ما ادّعى وقوع النسخ فيه إلى أمور أخرى يمكن أن تشكل أدوات لفهم المجتهد، لا أحكاماً تسري على الخطاب القرآني، ولا تتناقض واتصافه بـ «القدم»، كأن يعتبر النصان المتعارضان أو المتعادلان - في ذهن المجتهد - من قبيل: عام وخاص، فيخصّص العام بالخاص، أو يقيّد المطلق بالمقيّد، أو يبيّن المجمل بالمبيّن، أو نحو ذلك، مما لا يعدّ تغييراً، ولا يخلّ بصفة القدم، أو يعارضها.

(٧) أشير في كتب المتأخرين الفقهية إلى هذه الموارد تحت عنوان «خصائص النبي»، ومنهم: المحقق الحلي، شرائع الإسلام كتاب النكاح، في خصائص النبي ٢ : ٤٩٧، طهران، استقلال، ١٤٠٩هـ؛ العلامة الحلي، تحرير الأحكام كتاب النكاح، في خصائص النبي ٣ : ٣٩٦، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٢٠هـ.

(٨) الهندي، كنز العمال ٦ : ٦٧٠، الحديث رقم ١٧٣٢٨، بيروت، الرسالة، ١٩٨٩م.

(٩) الكاظمي، فوائد الأصول ١ : ١٤٨، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين.

(١٠) المصدر نفسه: ١٧٠ - ١٧٨ - ٢٧٦ - ٢٨٠.

(١١) القمي، قوانين الأصول ١ : ١٣١ و ٢٢٩.

(١٢) الكاظمي، فوائد الأصول ١ : ٥٤٩؛ البجنوردي، القواعد الفقهية ٢ : ٥٣ - ٦٩، قم، الهادي، ١٤١٩هـ.

(١٣) العاملي، وسائل الشيعة ١١ : ٢٣، باب ٩ من أبواب جهاد العدو وما يناسبه، ح ١.

(١٤) الغزالي، المستصفى في علم الأصول: ٢٣٥، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ؛ وابن جمهور الإحصائي، عوالي اللآلي ٢ : ٩٨؛ والمجلسي، بحار الأنوار ٢ : ٢٧٢.

(١٥) الكليني، الكافي ١ : ٥٨؛ وكذلك الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٨ : ١٢٨، باب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٧.

(١٦) المصدر نفسه ١ : ١٨٧، باب فرض طاعة الأئمة، ح ١٠، ١ : ٢٩١، باب ما نص الله عزّ وجلّ على الأئمة واحداً فواحداً.

(١٧) المصدر السابق ٢ : ١٥١، باب صلة الرحم، ح ٥.

(١٨) البجنوردي، القواعد الفقهية ٢ : ٦٢.

(19) Nasr Abu Zayd. Reformation of Islamic thought. Amsterdam : Amsterdam University Press, 2006, p 19.

(٢٠) أبو زيد، نقد الخطاب الديني: ٢١٢ - ٢١٥، القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٤م.

(٢١) المظفر، أصول الفقه ٢ : ١٦٨.

(22) Fazlur Rahman. "Islam : Legacy and Contemporary Challenge", p. 242

(23) Fazlur Rahman, " Methodology of Islamic Law", p. 223

(٢٤) الكليني، الكافي ٥ : ٢٩٢.

(٢٥) الإمام الخميني، كتاب البيع ٢ : ٤٧٠ - ٤٧١.

(٢٦) الخوئي، أجود التقريرات ١ : ٤٧٦.

(٢٧) المراد بالحكمة العملية تلك القضايا والأحكام المتعلقة بنطاق العمل، وما يجب وما لا يجب. في مقابل القضايا والأحكام التي تعود لدائرة الذهنيات، وتسمى بالحكمة النظرية. هذين القسمين يعودان كذلك إلى دائرة العقل

● نظرية فضل الرحمن في الاجتهاد الديني، مطالعة ونقد / القسم الثالث

النظري. العقل هنا بمعنى القدرة وقوة الفهم، في مقابل قدرة العقل العملي، والذي يأتي بمعنى القدرة والقوة على العمل (الخواجة نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات ٢: ٣٥٢؛ صدر المتألهين، الأسفار الأربعة ٤: ١١٦ - ١١٧).

(٢٨) الكاظمي، فوائد الأصول ٣: .

(٢٩) الكاظمي، فوائد الأصول ٣: ٥٧ - ٦٢، مبحث «المستقلات العقلية»؛ المظفر، أصول الفقه ١: ٢٢٣ - ٢٢٤، مبحث «أسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح».

(30) Fazlur Rahman, Islam and Modernity, p. 15.

(31) Fazlur Rahman, Islam and Modernity, p.29.

(٣٢) الإمام الخميني، صحيفة النور ٢١: ٩٨.

(٣٣) المصدر نفسه ٢١: ٣٤.

(34) Wadud, Amina, Quran and Woman : Reding the Sacred Text from a Woman Perspective. New York : Oxford University Press, 1999.

اتحاد الدين والسياسة في الحكومة الصالحة

نظرة عامة على الدور السياسي والديني للإمام الخميني رحمته الله

د. السيد محمد مقيمي (*)

مقدمة

عادة ما يسعى الناس في أي مجتمع إلى تكييف تصرفاتهم وسلوكهم وتعاييرهم الاجتماعية مع نموذج الأفراد البارزين في ذلك المجتمع، ويحاولون أداء دورهم في إطار النشاط الذي يمارسونه وفقاً لذلك النموذج أيضاً. ولإمكانية تصنيف الأفراد في أي مجتمع على شكل مجاميع أو طبقات اجتماعية متعددة فإن كل واحدة من تلك المجموعات بحاجة إلى نموذج خاص بها. وفي نفس الوقت فإن كل فرد كذلك مضطراً إلى أداء أدوار متنوعة داخل المجتمع، حيث قد يشكل مجموع تلك الأدوار نوعاً من التناقض في دور الأفراد الآخرين. وتُشير تلك التعقيدات في أداء الأدوار الاجتماعية إلى ضرورة إيجاد نماذج للدور الاجتماعي في أي مجتمع تتناسب وثقافة ذلك المجتمع ونظامه الديني.

ويُعتبر الإمام الخميني شخصية فذة وأسوة خالدة، حيث يمكن على الدوام اعتبار أسلوب حياته وسلوكه الاجتماعي نموذجاً للحياة الاجتماعية للمسلمين في العصر الحالي والأجيال القادمة. ولما كان الإمام الخميني رحمته الله وحيد زمانه وقدوة للشعب الإيراني العظيم أمكنه لعب دور النموذج المناسب في العالم الإسلامي. ولقد كان الإمام رحمته الله طيلة حياته المباركة، منذ شبابه وحتى شيخوخته، مصدراً للأثار والنتائج القيمة للمجتمع. وبرزت عنه في كل دورة حياتية تكاملية اجتماعية من دورات حياته مظاهر سلوكية اجتماعية نموذجية. إضافة إلى أنه كان فرداً مسلماً يحس ويشعر بالشؤون الاجتماعية والسياسية في المجتمع. وكان له حضور فعال وناشط، سواء خلال الفترة المظلمة من العهد الشاهنشاهي

(*) أستاذ مساعد في جامعة طهران، متخصص في علم الإدارة.

أو في عصر استقرار وقيام الحكومة الإسلامية، ودورٌ متعدد الجوانب في المجالات الاجتماعية المختلفة، وكل أدواره الاجتماعية في السجلات السياسية، ونطاق المرجعية لبلاس رجل الدين، وفي دور القائد والمرشد للمجتمع والمدير الكفو، إضافة إلى السياسي العارف القدير. وتؤكد كل تلك المظاهر تنوع واختلاف أدواره الحياتية.

وقد طرح الإمام الخميني (عليه السلام) الفكر السياسي الإسلامي في بحوثه الفقهية في فترة حرجة وظرف صعب، لكنه لم يكن فكراً حبيس الفقه وأصوله، بل أثبت ضرورة إيجاد «الحكومة الإسلامية» بقيادة الولي الفقيه في كلامه وأحاديثه، ثم قام بمزج الفقه مع هذا الفكر. وللشيخ جوادى الأملي نظرة واضحة حول ذلك. ولأهمية تقييمه ذلك سنقوم بنقله كما هو بنصه: «إنَّ ما أنجزه الإمام الخميني وأبدعه في الدين وعلم الفقه لم يكن كالأخباريين الذين كانوا ينظرون إلى ذلك ويتحدثون عنه من خلال تقيب صغير أو نظرة متحجرة أو خمول بائن، ولم يكن مثله كمثّل بقيّة الأصوليين الذين يبحثون في ذلك بقصر النظر والألفاظ القاصرة، ولم يكن كالفلاسفة والعرفاء...، بل إنَّ معرفته الدينية في الفقه الأصغر والأوسط والكبر هي معرفة تنتهج نفس المنهج الذي كان الأئمة المعصومون (عليهم السلام) ينتهجونه في معرفة الدين، حيث كان يُميّز الذوات المقدسة للأئمة بجانبها الغيبي والشهودي، وكان ينوي تطبيق كل تلك التفاصيل، فتبيّن له أنّ تأسيس الحكومة الإسلامية هو العمل الوحيد الذي يمكن من خلاله تطبيق ذلك المنهج»^(١). ويستنتج الشيخ الأملي قائلاً: إذاً فإنَّ تأسيس الحكومة وإيجاد الدولة الإسلامية القائمة على أساس الفقهاء العدول هو واجب كفائي^(٢). وهكذا فإنَّ فكر الإمام يشير إلى أنّ الفقهاء مكلفون بالسعي والاجتهاد لتحقيق الحكومة. وهذا يعني أنّه إذا وُفق أحد فقهاء العصر إلى تأسيس الحكومة وجب على بقيّة الفقهاء تأييده ومساندته^(٣). وقد سعى كاتب هذه المقالة إلى دراسة وبحث أدوار الإمام الخميني في المجال السياسي والمرجعية، مستعيناً بالمنهج العلمي، مع الأخذ بعين الاعتبار الأدب العلمي.

لمحة خاطفة على الأدب النظري

لا يمكن لأيّ مجتمع إنسانيّ الاستمرار في البقاء دون «تحليل اجتماعي»، بمعنى «تصنيف الأفراد على أساس التمييز بين أدوارهم ونشاطاتهم الاجتماعية». لذلك فالمقصود

بالتحليل الاجتماعيّ هو تصنيف الأفراد على أساس الأدوار الاجتماعية ونشاطاتهم داخل ذلك المجتمع^(٤). أمّا الأدوار فيُقصد بها مجموعة من السلوك التي يتوقعها الأفراد ممّن يشغل موقعاً معيّناً أو منصباً ما^(٥).

إنّ كلّ شخص يولد في مجال ثقافيّ معيّن يحمل في ثناياه أدواراً اجتماعية مكنونة ومتأصلة فيه من قبل. وكثيرة هي الأدوار الاجتماعية ومتعدّدة. وليس باستطاعة أيّ فرد أداء كلّ تلك الأدوار معاً. فالدور الاجتماعيّ لذلك الفرد يُمثّل واجباً وتكليفاً يقوم بهما ذلك الشخص. وقد يكون باستطاعة شخص ما الوصول إلى بعض مراتب أو درجات الكمال من خلال تطبيق دوره، لكنّ الدور نفسه لا يعتبر نتاجاً لمساعيه وجهوده لوحده فقط^(٦).

ومن بين الأدوار الاجتماعية المختلفة يحتلّ الدور الذي يلعبه القادة والمدراء في المجتمع أهمية استثنائية، لكي يتمكنوا بواسطته من تأسيس حكومة صالحة ذات تأثير إيجابي. فالحكومة الصالحة أو الحكم الصالح (Good Governance) هو عبارة عن عملية تتمّ من خلالها اتّخاذ القرارات، ووضعها موضع التنفيذ. ولتحقيق حكم صالح لا بدّ للقادة من القيام بأدوار معيّنة تعمل على تحسين الاستجابة، والشفافية، وتحمل المسؤولية، والعدالة، والإجماع، والمشاركة، واتباع القوانين وطاعتها، والكفاءة، والتأثير^(٧).

وكما نلاحظ فإنّ الحكومة الصالحة والجيدة هي مزيج من المؤشّرات السياسية والأخلاقية معاً، حيث تحتلّ المؤشّرات الأخلاقية منها أهمية أكبر. أمّا العامل الأهمّ في نجاح المنظمات العصرية فهو تبديلها إلى مؤسسات أخلاقية. فالأسلوب الشامل والاستثمار في المؤسسات يتطلبان إيجاد محمّيات للأخلاق، ومراعاة للأمور الأخلاقية في ما يخصّ اتّخاذ القرارات، والفعاليّات، والانتفاع، وكلّ الشؤون الاستراتيجية الأخرى^(٨).

ويتمّ في الثقافة التنظيمية الأخلاقية شرح وبيان السلوك الصحيح والخاطئ بالنسبة لموظّفي المنظمة؛ إذ تبرز فيها أهمية بعض القيم، مثل: العدالة، والاحترام، والعلاقات، المفتوحة والشفافة^(٩).

وتواجه المؤسسات العامة، سواء على مستوى الحكومة المركزية أو المستوى المحلي، ضغوطاً كبيرة من أجل أن تكون أكثر فاعلية، ومن أجل إيجاد التغيير في نفس الوقت. ويعتبر بعض أصحاب النظر والرأي أنّ «الإدارة المبنية على القيمة Value based

● اتحاد الدين والسياسة في الحكومة الصالحة، نظرة عامة على الدور السياسي والديني للإمام الخميني (عليه السلام)

«management» هي خيار مناسب لمواجهة تلك الضغوط. وبإمكان الإدارة المبنية على القيمة في إطار الهيكل الإداري السلعي والأخلاقي تعيين نقطة الارتكاز لإجراءاتها على أساس قيم المؤسسة^(١٠).

ويعتقد (أوت Ott) أن الثقافة التنظيمية الأخلاقية هي التي تخلق الشعور العاطفي إزاء المشاركة، والتعهد إزاء القيم والرموز. إضافة إلى تأثيرها بشكل كبير على نشاط موظفي المؤسسة^(١١).

وتشمل الأخلاق التنظيمية أبعاداً مختلفة، منها: فاعلية القيم والمبادئ الأخلاقية، والعملية المنطقية موضوعية البحث في اتخاذ القرارات الأخلاقية، إضافة إلى القرارات والسلوك الناجمين عن العمليات المؤسسية^(١٢).

وعلى هذا الأساس يمكن تعريف الأخلاق التنظيمية بأنها عبارة عن: اللوائح والمعايير والرموز أو المبادئ التي تهيئ التعليمات الضرورية لأداء السلوك الأخلاقي الصحيح والوجداني، وكذلك الإخلاص في الظروف التنظيمية الخاصة^(١٣).

ليست الأخلاق المؤسسية (organizational ethics) ظاهرة جديدة. فموجة الإفلاس والفضائح المالية التي عصفت بالشركات والمؤسسات جعلت من حاجة المنظمات العاجلة إلى إيجاد حكم مؤسسي مناسب، وتحمل المسؤولية الاجتماعية والأخلاقية في المؤسسة، جعلت منها أمراً ملحاً للغاية. وإلى جانب المؤسسات العامة فقد توصلت المؤسسات التجارية كذلك إلى استنتاج مفاده أنها مضطرة إلى الاهتمام ومراعاة السلوك الأخلاقي، إلى جانب اهتمامها بالسلوك الاقتصادي (أي زيادة الأرباح إلى أقصى حد). لذلك فقد أصبح السلوك الاقتصادي والأخلاقي معاً الخيار الوحيد لتلك المؤسسات؛ للوصول إلى الأهداف المؤسسية^(١٤).

اتحاد الدين والسياسة من وجهة نظر الإمام الخميني

كان الإمام الخميني، وفي مواضع مختلفة ومناسبات متعددة، يتطرق إلى تعريف موضوع السياسة. فالنظرية السياسية للإمام الخميني وعلم المعرفة لديه مبنيان على معلوماته في ما يتعلق بعلم الأنثروبولوجيا. فهو يعتقد أن شخصية الإنسان تتصف بوجهين اثنين: الوجه المادي؛ والوجه المعنوي، وأن الهدف من إرسال الأنبياء هو هداية الإنسان إلى

السعادة الدنيوية والأخروية؛ استناداً إلى ذينك الوجهين، وأنّ أساس جميع صفات الكمال لدى الإنسان مرهون بمعرفته لله سبحانه. وبالتالي فإنّ الهدف الأصليّ من وراء بعثة الأنبياء هو تقديم تعريف لله سبحانه، وبيان له للمجتمعات الإنسانية، أمّا بقيّة المواضيع والشؤون، مثل: القسط، والعدالة، وغير ذلك، فإنّها تتّصف بجانب فرعيّ ثانويّ غير استقلاليّ. وقد تناول الإمام الخمينيّ في مؤلّفاته وتصريحاته مراراً هذا الموضوع. فتعاريف الإمام الخمينيّ لـ «النبيّ» و«الإنسان الكامل» و«الوحي» و«معرفة الله والإنسان» تُمثّل آصرة نظاميّة منتظمة، وهي آصرة قويّة، وعلاقة وثيقة، لا يمكن فصل أجزائها عن بعضها البعض إطلاقاً. ويوجد هناك تعريفان للسياسة في فكر الإمام الخمينيّ: سياسة بالمعنى الخاصّ؛ وأخرى بالمعنى العامّ. فالسياسة ذات المعنى الخاصّ هي عبارة عن السياسة التي تقود المجتمع وترشده إلى ما هو مصلحة كلّ من المجتمع وأفراده. وهذا ثابت في رواياتنا بلفظ السياسة عن قول النبيّ ﷺ؛ وفي الزيارة (الجامعة) يبدو أنّ عبارة (سياسة العباد) موجودة فيها، وفيها كذلك أنّ النبيّ ﷺ إنّما بُعث ليتكفّل بسياسة الأمة^(١٥). ويقدم الإمام الخمينيّ في موضع آخر تعريفاً أكثر شموليّة من الأوّل عن السياسة، والذي يبدو منسجماً مع بعض التعاريف المذكورة عن السياسة في العصر الحاليّ، فهو في البداية يطرح الموضوع على شكل سؤال، قائلاً: «وماذا تعني السياسة غير ذلك؟»، ثمّ يُعرّفها بالشكل التالي: «(هي) العلاقة القائمة فيما بين الحاكم والشعب، أو العلاقات القائمة ما بين الحاكم والحكومات الأخرى»^(١٦).

ويُعتبر موضوع الأصرة التي تربط بين الدين والسياسة من الموضوعات التي عالجه الإمام الخمينيّ بأشكال مختلفة، ومن زوايا متعدّدة؛ حيث أُشير في بعض تصريحات الإمام الخمينيّ إلى (علاقة الدين بالسياسة) على أنّها العلاقة السياسيّة نفسها التي كانت موجودة في صدر الإسلام؛ وفي بعض الأحيان باعتبارها علاقة القيادة السياسيّة والدينيّة في صدر الإسلام؛ وأحياناً أخرى يُشار إليها بأنّها علاقة مجموعة الأحكام والعبادات بالسياسة. لكنّ الإمام الخمينيّ وفي موضع معيّن صرّح بكون الدين والسياسة توأماً متشابهاً. وفيما يلي نشير إلى بعض الفقرات من أحاديث الإمام الخمينيّ في هذا الشأن: «اليوم عرف الجميع ذلك... و(عرف الجميع) أنّ موضوع التدخّل في الشؤون السياسيّة هي من الأمور السامية التي بُعث الأنبياء من أجلها؛ والقيام بالقسط ودعوة الناس إلى القسط.

هل يمكن القيام بهذا الأمر دون التدخل في الشؤون السياسية؟ هل يمكن دون التدخل في السياسة والتدخل في الشؤون الاجتماعية واحتياجات الرعاية، هل يمكن أن يقوم شخص ما باتباع القسط دون تلك التدخلات؟ هل يمكن له تطبيق قاعدة ﴿لِيُقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾^(١٧).

وقد وردت تلك العبارات عدّة مرّات في أحاديث الإمام، وبمضامين مختلفة، مثل قوله: «إنّ السياسة تُمثّل كلّ مكوّنات الإسلام؛ لقد أسأؤوا تعريف الإسلام. إنّ السياسة العصريّة مستنقاة من الإسلام»^(١٨).

ومن وجهة نظر الإمام الخميني فإنّ مصدر الأحكام العباديّة في الإسلام هو الخدمات الاجتماعيّة والسياسيّة. ويقول الإمام الخميني في هذا الشأن: «والكثير الكثير من الأحكام العباديّة في الإسلام تمثّل مصدر وأساس الخدمات الاجتماعيّة والسياسيّة، فالعبادات في الإسلام هي أصلاً تُعتبر الوجه الآخر للسياسة وإدارة المجتمع»^(١٩).

أمّا النتيجة التي يمكن استخلاصها من موضوع الرابطة بين الدين والسياسة في فكر الإمام الخميني فهي أنّ اهتمام الإمام الخميني بموضوع «السياسة» هو اهتمام ناجم عن اهتمامه بالعمل. فمن وجهة نظره السياسة هي كالعلوم الأخرى، مثل: علم الكلام، والفقه، والأخلاق، وهي لا تُشكّل بحثاً أو موضوعاً مستقلاً بذاته، بل هي تابعة للاجتهادات والاستنباطات الشرعيّة للفقهاء^(٢٠).

وتتّسم مسألة تمييز وتشخيص الفكر السياسي لدى القادة العظام، من أمثال: الإمام الخميني، الذين أخذوا على عاتقهم إحياء الفكر السياسي الإسلامي ونظريّة الحكومة الإسلاميّة، بأهميّة خاصّة؛ فالتجربة العمليّة لسيرة حياة أولئك الرجال يمكنها أن تقدّم الحلّ المثاليّ لإيجاد النظام السياسيّ المطلوب إذا تمّ تقديمها بشكل صحيح إلى المجتمع: «حتى ولو كان شخص ما هو الأعم في العلوم الموجودة في الحوزة، لكنّه غير قادر على تحديد وتعيين مصلحة المجتمع، أو تمييز الأفراد الصالحين عن غيرهم، فإنّ هذا الشخص لا يُعتبر مجتهداً في الشؤون الاجتماعيّة والحكوميّة، ولن يستطيع بالتالي قيادة المجتمع»^(٢١).

ويُصنّف أحد المفكرين في مجال العلوم السياسيّة بعضاً من المبادئ الأساسيّة للفكر السياسيّ لدى الإمام الخميني (عليه السلام) إلى ثلاثة عشر مبدأً^(٢٢)، وهي:

١. مبدأ التكليف؛ ٢. مبدأ مصلحة الإسلام؛ ٣. مبدأ مصلحة المسلمين؛ ٤. مبدأ مراعاة الأحكام الشرعية الثابتة؛ ٥. مبدأ الدعوة ونشر الإسلام؛ ٦. مبدأ نفي السبيل ٧. مبدأ تقديم الأهم على المهم؛ ٨. مبدأ العمل بالقدر المقدور؛ ٩. مبدأ العدالة؛ ١٠. مبدأ ضرورة الحكومة؛ ١١. مبدأ الولاية الإلهية؛ ١٢. مبدأ أخذ مقتضيات الزمان والمكان بعين الاعتبار؛ ١٣. والأهم من كل ذلك هو مبدأ «الاجتهاد»، والذي يُمثل في الحقيقة المبدأ الأساسي والموجه للمبادئ الأخرى.

الأدوار السياسية للإمام الخميني

أشاع الإمام عليه السلام؛ باعتباره فقيهاً جامعاً للشروط، نظرية عدم انفصام الدين عن السياسة. فإضافة إلى تطرقه إلى الجوانب النظرية لهذا الموضوع فقد أدى دوره العملي كذلك في المجتمع بشكل فريد. ويعتقد الإمام أن من جملة الأمور التي ظلت خالدة في الدين الإسلامي هي السياسة وشؤونها المتنوعة. وكان الإمام يؤمن بأن «السياسة تُمثل كل مكونات الإسلام»^(٣٣)؛ ويكثر من قول: «لقد أسأؤوا تعريف الإسلام»، وإن أفعال النبي عليه السلام ونشاطاته، وكذلك الأئمة المعصومين عليهم السلام من بعده، كلها تشير إلى اهتمامهم بهذا المجال الهام^(٣٤).

ويتضمن حديث الإمام الخميني عليه السلام مع رؤساء الدول والمندوبين المبعوثين من قبلهم نقاطاً كثيرة تشير إلى مهارات الإمام عليه السلام الفذة في السياسة. فحديثه مثلاً مع مبعوثي (قصر الإليزيه) أثناء وجوده في باريس، وحديثه الآخر مع الوسطاء من الولايات المتحدة الأميركية، ثم شكل المواجهة وتصريحاته خلال أول لقاء له مع سفير الاتحاد السوفياتي السابق، ومباحثاته مع (ياسر عرفات) والقادة الفلسطينيين، ولقائه مع (إدوارد شيفرنادزه) - المبعوث الخاص لغورباتشوف - والذي حملّه الإمام عليه السلام الرسالة المعروفة في رده على رسالة غورباتشوف، ثم تحدّثه إلى رؤساء الأقطار الإسلامية والشخصيات السياسية الأجنبية الأخرى، وتصريحاته عليه السلام، والتشريفات البسيطة، والثقة الذاتية التي كان عليه السلام يتحلّى بها، إضافة إلى هيمنته وتأثيره على مجرى الحديث، كلها تشير إلى المهارات السياسية الفذة التي كان يتّصف بها الإمام عليه السلام.

يُضاف إلى ذلك أجوبته القصيرة والمقتضبة والذكية، وصراحته في نفس الوقت،

واستشهاده واستتاده خلال حديثه للصحفيين والمراسلين المعروفين في العالم وشبكات الإذاعة والتلفزيون في مختلف الأقطار، والصحف المتعددة، الإيرانية منها والأجنبية، وخاصة في الوقت الذي بلغت فيه تلك اللقاءات أوجها في بداية الثورة الإسلامية إبان وجوده في باريس، جميعها تدلّ على ذكاء الإمام وألمعيته في فهم وإدراك أهداف وغايات السائلين بسرعة فائقة، ثمّ فطنته في تقديم الجواب، ودقّته، وصدقه، وصراحة مواقفه، في المسائل السياسيّة. ولبحث ودراسة أدوار الإمام الخميني (عليه السلام) السياسيّة، والتي يمكن تصوير أهمّها من خلال الشكل التالي، فقد سعى المحقّق - مؤلّف المقالة - إلى تقييم تلك الأدوار وفقاً لما جاء في (صحيفة الإمام (عليه السلام) نفسها:

الأدوار السياسيّة

- ١- دور سياسيّ؛ ٢- دور الديمقراطيّ؛ ٣- دور التحرّريّ؛ ٤- دور المحلّل السياسيّ؛ ٥- دور المطالب بالاستقلال؛ ٦- دور الفاضح؛ ٧- دور المقاوم أو المجاهد.

١- دور سياسيّ

كان الإمام الخميني (عليه السلام) منظرّاً في السياسة، حيث كان يُبين السياسة ويُفسّرّها من المنظار الدينيّ. وباعتقاده فإنّ السياسة هي عبارة عن قيادة المجتمع نحو ما يُحقّق مصالح ذلك المجتمع، مع الأخذ بعين الاعتبار الأبعاد الإنسانيّة والاجتماعيّة المختلفة لذلك. ويجب أن يكون الأنبياء والأولياء هم القادة والمرشدون، ثمّ يتلوهم علماء الإسلام الواعين^(٢٥). ويعتبر الإمام (عليه السلام) النشاط السياسيّ من جملة الواجبات الخاصّة بالقائد الإسلاميّ^(٢٦)، مشيراً إلى أنّ أطروحة فصل الدين عن السياسة هي أطروحة استعماريّة. وكان يعتقد بأنّ الأحكام الإسلاميّة المقدّسة قد قامت ببحث الشؤون السياسيّة والاجتماعيّة أكثر من الأمور العباديّة^(٢٧).

٢- دور الديمقراطيّ

كان الإمام (عليه السلام) يعتبر نفسه تابعاً لرأي الشعب، وأنّ الله سبحانه والنبّي الأعظم (عليه السلام) لم يُجوّزا له فرض أيّ أمر على الشعب أو الرعيّة. فقد كان يثق برأي الأكثرية، وإنّ

كان ذلك يضرّ به شخصياً أو يخالف رأيه. وهو الذي صرّح باستمرار بأنه نائب للشعب، وليس ولياً عليهم^(٢٨).

٣- دور المُقاوم أو المُجاهد

كان الإمام عليه السلام شخصية مجاهدة، سواء قبل الثورة الإسلامية أو بعد قيامها. وقد لعب هذا الدور حتى قبل انتصار الثورة الإسلامية على النظام الشاهنشاهي والقوى العظمى الشرقية والغربية، وكذلك ظلّ يلعب هذا الدور بعد انتصار الثورة ضدّ القوى العظمى. وكان عليه السلام يُعلن دوماً عن استعدادة للتضحية بنفسه من أجل الاستمرار في جهاده^(٢٩). وكان يُصرّح بأنّ الهدف الأساسي من مقاومته وجهاده هو تأسيس الحكومة الإسلامية وقطع دابر الأجنبي في الأقطار الإسلامية^(٣٠). وكان عليه السلام يعتبر أنّ الآليات المتعدّدة، مثل: المقاومة السريّة، والتتديد العلنيّ، والمقاومة المسلّحة، هي من وسائل المقاومة، وكان يوصي الشعب باستمرار باستخدام أسلوب المقاومة السريّة لمواجهة بعض القوى المعارضة في الداخل^(٣١).

٤- دور المطالب بالاستقلال

كان الإمام عليه السلام ينادي بالاستقلال، واكتفاء بلدان العالم الثالث بشكل عامّ ذاتياً، والعالم الثالث بشكل خاصّ، إضافة إلى مهمّته في إيجاد النظريّات الخاصة بالإدارة السياسيّة، والقائمة على أساس الفكر الدينيّ. وكان عليه السلام يعتقد بأنّ الإنسان إذا عاش حياة مستقلة، وإنْ كانت مشوبة بالصعوبات والمشاقّ، فإنّ لها قيمة أكبر، قياساً بالحياة المريحة مع الحاجة إلى الآخرين^(٣٢). وكان الإمام عليه السلام يُفضّل الاستقلاليّة مع العيش البسيط على الخضوع للأجنبي مع العيش الرغيد^(٣٣). وفي الوقت الذي كان يسعى فيه دائماً إلى تحقيق استقلال إيران الإسلاميّة كان الإمام الخميني عليه السلام يُروّج لاتّحاد وتضامن المستضعفين ضدّ المستكبرين؛ من أجل تحقيق الاستقلال الوطني^(٣٤).

٥- دور التحرّري

كان الإمام عليه السلام يعتبر أنّ الحرّيّة هي رمز الحضارة في أيّ مجتمع، وكان يهتمّ بها؛

باعتبارها مكمّلة للاستقلال. وكان يشير إلى الاستقلال على أنّه مفهوم خارجي أكثر من كونه داخلياً، وأنّ ذلك المفهوم يشتمل على السيادة الخارجية للبلاد. أمّا الحرية فيصنّفها على أساس أنّها (فكرة) قائمة على دعائم الاستقلال الوطني، حيث تتألف من مكونات أخرى، مثل: حرية الرأي، لكنّه حتى في هذا الإطار لم يُجزّ التأمّر على الآخرين^(٣٥).

٦- دور المحلّل السياسي

كان الإمام (عليه السلام) يعتقد دوماً بوجود مراقبة سلوك وأفعال العدو في ما يتعلّق ببلادنا بشكل دقيق وتحليلها، ثمّ اتّخاذ استراتيجية تتناسب وذلك السلوك أو التصرف^(٣٦). وكان يقوم بتحليل سلوك وتصرفات بعض الأفراد، من خلال ذكره لبعض خواطره التي تتضمن تحليلاً سياسياً متميّزاً^(٣٧). وعند تحليله لفاجعة مقتل عدد من الحجاج الإيرانيين عام (١٩٨٧م) قام بشرح وتفصيل جذور تلك الحادثة (١٩٨٧/٨/٢٣م).

٧- دور الفاضح

كان الإمام (عليه السلام) قبل انتصار الثورة الإسلامية يفضح في أحاديثه وخُطبه أهداف نظام الشاه وأميركا، ويكشف عنها. فكان يُعلّم أفراد الشعب وينبّههم بهذه الطريقة. وعلى سبيل المثال: من خلال فضحه لمسألة تقسيم البلاد إلى أقاليم وولايات أشار الإمام الخميني (عليه السلام) إلى خطر تسلّط غير المسلمين، وخاصة اليهود والبهائيين، على مصير البلاد والعباد، الذي سينجم عن شروط المقترعين والمرشّحين وفقاً لمشروع القانون المذكور^(٣٨). وقد قام الإمام (عليه السلام) كذلك، وفي عدّة مواضع أخرى، بفضح العديد من الجماعات المنحرفة^(٣٩).

أدوار الإمام الخميني في المرجعية الدينية

لم يقتصر بيان الإمام الخميني وإشاعة أهدافه الدينية على نشر رسالته العلمية والعملية كمرجع ديني. ومن هنا يُعتبر عمله هذا عملاً فريداً في تاريخ المرجعية. ففي نفس الوقت الذي كان يحتلّ فيه منصب أحد المراجع الدينيين الكبار كانت له مكانة رفيعة

ومتميزة في أذهان مُقلّديه، حيث كان قادراً على بيان وشرح المفاهيم الدينية الدقيقة والصعبة لمُخاطبيه بشكل سلس ولغة سهلة، وخاصة ما يتعلّق منها بالجوانب السياسيّة والاجتماعيّة. وقد كان الإمام (عليه السلام) قادراً على تنظيم وإدارة نظريّاته عملياً بشكل شخصي. وإضافة إلى ذلك كان يحرص على نقل أهدافه بلغة مفهومة للجميع، من خلال خطاباته الفصيحة والمؤثرة على جموع الشعب، وبيان إصراره في الدفاع عن تلك الأهداف حتى لو كلفه ذلك التضحية بنفسه. ومن أجل أداء دوره في المرجعيّة كانت للإمام (عليه السلام) العديد من النشاطات على مستوى المجتمع الإسلاميّ، حيث يمكن بحث تلك النشاطات في إطار المرجعيّة وفقاً لما تضمّنته صحيفة الإمام.

وأدواره في المرجعية الدينية هي: ١- دور العدالة؛ ٢- دور الفقيه؛ ٣- دور إصدار الفتوى؛ ٤- دور الإجازة في الأمور الشرعيّة؛ ٥- دور المحافظ على القيم؛ ٦- دور المبلّغ؛ ٧- دور المنادي للإسلام؛ ٨- دور معرفة الإسلام.

١- دور الفقيه

استطاع الإمام الخميني؛ باعتباره مجتهداً جامعاً للشروط، المزج بين الآراء التقليديّة والحديثيّة، وبيّن آراء جديدة في مجال الفقه. وكان يعتبر الزمان والمكان عنصرين مؤثّرين في الاجتهاد^(٤٠). وإضافة إلى ذلك كان يعتقد بأنّ على المجتهد أن يكون مطلعاً وملماً بأمور وشؤون زمانه. وقد عدّ الإمام (عليه السلام) امتلاك البصيرة والنظرة الاقتصادية، والعلم بكيفيّة التعامل مع الاقتصاد السائد في العالم، ومعرفة السياسة ورجالها، من جملة الخصائص التي يجب توفرها في المجتهد^(٤١).

وكذلك كان الإمام الخميني يؤمن بأنّ الفقيه لا بدّ له من أن يكون مقاتلاً وسيّافاً، مع بقائه فقيهاً بالطبع^(٤٢).

٢- دور الإجازة في الأمور الشرعيّة

وفقاً للأحكام الفقهية والأدلة الشرعيّة فإنّ الأمور المتعلّقة باستلام المبالغ الشرعيّة في عصر غيبة الإمام (عليه السلام)، وإنفاقها في مظانّها المقرّرة لها، لا بدّ أن تكون بواسطة الفقيه الجامع للشروط، فلا يجوز إنفاق مثل تلك الأموال والمبالغ بشكل كفيّ، دون إذن من

الفقيه. ولهذا السبب كان الفقهاء ومراجع التقليد، ومنذ القدم، يعيّنون أشخاصاً موثوقين لاستلام وتحويل الأموال الشرعية أو الإشراف على عملية إنفاقها، وفقاً لمعرفتهم بأولئك الأفراد الجامعين للشروط، أو بموجب شهادة الخبراء العدول، ويمنحونهم إجازة مكتوبة وممهورة، يعيّنون فيها حدود صلاحياتهم ضمن إطار الأمور الحسبية والأموال الشرعية. وبما أنّ الإمام الخميني كان أحد مراجع التقليد الكبار فقد قام بإصدار العديد من الإجازات التي تجاوزت قبل الثورة فقط (٥٣٠) إجازة صادرة من قبله. وبعد قيام الثورة الإسلامية ازداد عدد تلك الإجازات بشكل مُتّرد.

ولأنّه كان مرجع التقليد لشريحة كبيرة من الشيعة، داخل وخارج إيران، كان يقوم بإصدار إجازات للأشخاص الموثوق بهم والمعتمدين لديه؛ لأخذ الأموال الشرعية، والقيام بالأمور الحسبية، وكذلك إنفاق الزكاة والكفّارات على الشؤون المقررة لها، والأمور الأخرى أيضاً، أو إرسالها.

٣- دور إصدار الفتوى

لما كان الإمام الخميني مرجعاً للتقليد فقد قام بإصدار العديد من الفتاوى، حيث كان بعض تلك الفتاوى يتجاوز القواعد السابقة؛ إذ كان عامل الزمن والمكان أمراً مشهوداً في تلك الفتاوى^(٤٣). فحكمه في لعبة الشطرنج، وتصديّه الجادّ للمسؤولين في الإذاعة والتلفزيون في ما يتعلق باللقاء الذي تناول سيرة الزهراء (عليها السلام) بشكل مهين^(٤٤). والفتوى التي أصدرها سماحته بشأن إعدام المرتدّ سلمان رشدي^(٤٥)، هي من جملة الأمور التي توضّح جراته (عليه السلام) في إصداره للفتوى. وكان الإمام (عليه السلام) يعتقد بضرورة كسر قيود الجهل والخرافة، والاستقاء من معين الإسلام الصافي^(٤٦).

٤- دور المبلّغ

كان الإمام (عليه السلام) أحياناً، ومن خلال نشر وتبليغ القيم الإسلامية والأحكام الدينية بشكل عام^(٤٧)، يدعو بعض الأفراد أو الشخصيات التي تتمتع بمكانة اجتماعية أو سياسية متميزة إلى الإسلام بشكل خاص. أمّا أهمّ تلك الحالات فهي دعوته ميخائيل غورباتشوف إلى الإسلام^(٤٨).

٥- دور العالم والعارف بالإسلام

كان الإمام عليه السلام عالماً وعارفاً حقيقياً بالإسلام، خلافاً لما كان يعتقد البسطاء والسذج من الناس، من أنّ الإسلام مجرد مجموعة من الأعمال العبادية لا غير. كان الإمام الخميني يعتقد بأنّ الإسلام يمتلك برنامجاً شاملاً يضمّ جميع أبعاد الحياة الإنسانية، فكان يقوم بتوضيح وشرح نظرة الإسلام ورؤيته في ما يتعلّق بالمجالات الاقتصادية والاجتماعية^(٤٩). وبسبب ما كان يمتلكه من المعرفة الحقيقية والكاملة بالإسلام فقد سعى دائماً إلى تعريف الإسلام الحقيقي والأصيل. وكان أحياناً يواجه ويدخل في جدال مع المدّعين للقداسة والتدين، ويهاجم ما يروّجون له من فصل الدين عن السياسة^(٥٠). وكان يصرّح بأنّ أقسى الضربات والنكبات التي واجهها الإسلام كانت من قبل هؤلاء المدّعين للقداسة والتدين^(٥١).

٦- دور المنادي للإسلام

إضافة إلى أنّ الإمام الخميني كان عارفاً وعلماً بالإسلام، ومبيّناً ومفسّراً له، فقد كان يطبّق ذلك عملياً، حيث سعى إلى تأسيس حكومة إسلامية وفقاً للمبادئ الإسلامية التي كان يصرّ على تطبيقها. وقد كان قيام الجمهورية الإسلامية في إيران ثمرة جهوده الجبّارة تلك^(٥٢).

ولم يكن عليه السلام يرى اقتصار دوره على تقليد ومحاكاة المسائل الإسلامية فحسب، بل كان يؤكّد - وبكلّ شجاعة - على ضرورة تطبيق المبادئ الإسلامية، حيث كان يعتقد بأنّه لن يسمح للحكومة بالانحراف والجنف عن منهج الإسلام ما دام حياً^(٥٣).

٧- دور المحافظ على القيم

إضافة إلى اعتقاد الإمام الخميني بضرورة طرح مواضيع جديدة في المسائل الفقهية فقد كان حسّاساً للغاية إزاء القيم والمبادئ الإسلامية التقليدية^(٥٤)، فكان ينتقد الذين يشكّكون بتلك التقاليد الدينية، وكان يدعو إلى التواصل مع تلك التقاليد، وإحيائها، وخاصةً التعازي الحسينية، وإقامة مجالس الوعظ والمراثي واللمطم على الصدور، إضافة إلى إحياء سنّة الله المتمثلة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٥٥).

٨- دور العدالة

كان الإمام الخميني؛ وباعتباره فقيهاً عادلاً، يؤدي دوره في إجراء العدالة بمنزلة مرجع المسلمين. وكان يطالب بتطبيق العدالة والمساواة في المجتمع الإسلامي^(٥٦).

خلاصة واستنتاج

بالنظر إلى سيادة الثقافة الأخلاقية والدينية في إدارة المجتمعات والمنظمات والمؤسسات فمن الملفت للانتباه أن الموضوع المذكور يشمل أيضاً المنظرين والمسؤولين في سائر البلدان، إضافة إلى المسؤولين في الحكومة الإسلامية. وقد وضع الإمام الخميني، وبالنظر إلى الرؤى الإسلامية، نموذجاً منسجماً للحكم والحكومة، حيث يلعب كل من الدين والسياسة دورهما في ذلك، باعتبارهما ركنين أساسيين، ووحدة واحدة غير قابلة للتجزئة. ووفقاً لنظرة الإمام (عليه السلام) تعتبر الأسرة التي تربط الدين بالسياسة ضرورة ملحة للإدارة المؤثرة في المجتمع، أما التدخل في الشؤون السياسية للمجتمع فهو جزء لا يتجزأ من التكاليف الأساسية التي كُلف بها المسلم. ومن وجهة نظره أيضاً فإن الإسلام بمُجمله، بما في ذلك أحكامه العبادية، يمثل السياسة أيضاً. وكان يعتقد كذلك بأن الأمور السياسية والاجتماعية المذكورة في أحكام الإسلام تزيد وتنفق على الأمور العبادية. ويقترح الإمام بأن لا تقتصر وحدة الدين والسياسة في إطار النظرية، دون التطبيق. ولما كان الإمام الخميني يمثل المدير الناجح على مستوى الإدارة الشاملة والواسعة فقد استطاع بشكل فريد وفدّ الجمع بين هذين الموضوعين اللذين كان يُعتقد حتى عصره بأن جمعهما هو بحكم المستحيل، وتمكّن من تطبيقهما بشكل عملي، مبيّناً فعاليتيهما العملية بشكل واضح. أمّا دوره في التوأم، السياسة والمرجعية، فقد لعبه (عليه السلام) طيلة فترة حياته المباركة، حيث تمت الإشارة بإيجاز إلى كل تلك الأدوار في هذه المقالة، ممّا يبيّن أن الدين والقيم الأخلاقية إنما هي منبعثة عن ذلك، وهي الكفيلة بإيجاد حكومة صالحة وجيدة، وبإمكان المسؤولين في المجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية النجاح في إدارتهم لمجتمعاتهم من خلال تقليد تلك الأدوار في النموذج المذكور.

الهوامش

- (١) جوادي الآملي، آوي توحيد: بياض إمام خميني به گورباچوف وشرح نامه: ٢٣.
- (٢) الإمام الخميني، شؤون واختيارات ولي فقيه: ٣٣.
- (٣) المصدر نفسه.
- (٤) قرائي مقدم، مباني جامعه شناسي: ٣٦٥.
- (5) Kreitner & Kiniki. 1995.p.241.
- (٦) نيك گهر، مباني جامعه شناسي: ٢٠٩.
- (7) UNESCAP, 2007, p.3.
- (8) Embse et al. 2004, p.146.
- (9) Small, 2006, p.589.
- (10) Pedersen & Rendtorff, 2004, p.71.
- (11) Liu et al., 2004, p.438.
- (12) Fisher & Bonn, 2007, p.1561.
- (13) wells & Spinks, 1996, p.28.
- (14) Koh & Boo, 2004, p.677.
- (١٥) صحيفة الإمام ٣: ٤٣١.
- (١٦) صحيفة الإمام ٣: ٢٢٧.
- (١٧) صحيفة الإمام ٣: ٢١٥.
- (١٨) صحيفة الإمام ٣: ٢٧٠.
- (١٩) عنايت، مفهوم نظريه ولايت فقيه از ديدگاه إمام خميني: ٨.
- (٢٠) يوسف فخر، تعامل دين وسياسات از منظر إمام خميني، مجلة حضور، العدد ٥١.
- (٢١) صحيفة النور ٢١: ٤٧.
- (٢٢) لك زايي، ثبات وتحول در آنديشه سياسي إمام خميني، فصيلة العلوم السياسية، العدد ٥.
- (٢٣) صحيفة الإمام ١: ٦٦.
- (٢٤) المصدر السابق ٢: ٨٢.
- (٢٥) المصدر السابق ١٣: ٤٣٢؛ ٥: ١٨٨ و ٤٤٠.
- (٢٦) المصدر السابق ٥: ٣٨٨.
- (٢٧) المصدر السابق ٢٠: ٤١١، ٥: ١٨٨.
- (٢٨) المصدر السابق ١١: ٣٤ و ١٩٧؛ ٩: ٣٠٤.
- (٢٩) المصدر السابق ١: ١٧٩.
- (٣٠) المصدر السابق ٣: ٣٧٩؛ ٩: ٤٩٤.
- (٣١) المصدر السابق ٥: ٣٠١؛ ٢: ٢٢٤؛ ٩: ٤٩٤ و ٤٦٩؛ ٤٧٠؛ ٢١: ٢٧٨.

- (٣٢) المصدر السابق ١٤ : ٤٣٧.
- (٣٣) المصدر السابق ١٥ : ٣٣٩ : ٧ : ٤١٩.
- (٣٤) المصدر السابق ١٨ : ٤٢٩.
- (٣٥) المصدر السابق ٥ : ٣٢ : ٣ : ٣٧١.
- (٣٦) المصدر السابق ١٥ : ٤٦٩.
- (٣٧) المصدر السابق ١٤ : ٣٠٣ - ٣٠٤.
- (٣٨) المصدر السابق ١ : ١٠٤.
- (٣٩) المصدر السابق ١١ : ٢٣٥.
- (٤٠) المصدر السابق ٢١ : ٢٨٩.
- (٤١) المصدر السابق ٢١ : ٢٨٩.
- (٤٢) المصدر السابق ٦ : ٢٨٧.
- (٤٣) المصدر السابق ٢١ : ١٥٢.
- (٤٤) المصدر السابق ٢١ : ٢٥١.
- (٤٥) المصدر السابق ٢١ : ٢٦٣ و ٢٦٨.
- (٤٦) المصدر السابق ٢١ : ١٦٠.
- (٤٧) المصدر السابق ٢ : ٣٦ : ٨ : ٣٣٥.
- (٤٨) المصدر السابق ٢١ : ٢٢١ و ٢٢٥.
- (٤٩) المصدر السابق ٥ : ٢١٨ : ٦ : ٢٠٠.
- (٥٠) المصدر السابق ٢١ : ٢٧٨.
- (٥١) المصدر السابق ٢١ : ٢٨٠.
- (٥٢) المصدر السابق ١٣ : ٤٠ : ٨ : ٢٥٨.
- (٥٣) المصدر السابق ٨ : ٤٧٣ : ٢١ : ٣٢٦.
- (٥٤) المصدر السابق ٨ : ٥٣٦.
- (٥٥) المصدر السابق ١٣ : ٣٢٣ : ٩ : ٢٣٨ : ١١ : ١٠٠.
- (٥٦) المصدر السابق ٧ : ٣٢٧ و ١٥٠ : ١٩ : ٣٧٧.

اقتراح حساب إيداع جديد في النظام المصرفي اللاربوي

السيد عباس موسويان(*)

ترجمة: الشيخ محمد حسن زراقط

تمهيد

تؤدي الصناعة المصرفية اليوم دوراً مهماً في اقتصاد المجتمعات الإنسانية، من خلال تأسيس أنواع جديدة لحسابات الودائع وتوجيهها باتجاه أنشطة اقتصادية منتجة. وهذا الأمر المهمّ يحصل في زمن يحاول النظام المصرفي الاستفادة من وسائل مشروعة لتشجيع المودعين على إيداع أموالهم في المصارف.

وبعد تغيير قانون العمليات المصرفية في إيران، وتطبيق نظام البنك اللاربوي، ووجه هذا النظام الجديد بإشكالات عدّة، منها: عدم توفر هذا النظام الجديد على أنواع حسابات إيداع تتسجم مع أهداف المودعين وروحياتهم. وسوف نحاول في هذه المقالة البحث عن دوافع المودعين، أفراداً ومؤسسات، وتحليل أنواع الحسابات الموجودة في النظام التقليدي (الربوي) والبنك اللاربوي. وهذه الحسابات هي:

١. الحساب الجاري.
 ٢. حساب القرض الحسن.
 ٣. حساب الإيداع ذو الربح الثابت.
 ٤. حساب الاستثمار مع الربح الثابت.
 ٥. حساب الاستثمار مع الربح المتغير.
- كلّ هذه الحسابات، التي صُمّمت على أساس عقود القرض اللاربوي (القرض

(*) أستاذ في الحوزة والجامعة، وباحث في مجال الاقتصاد الإسلامي، رئيس تحرير مجلة «اقتصاد إسلامي» الصادرة عن المجمع العلمي للفكر والثقافة الإسلامية.

● اقتراح حساب إيداع جديد في النظام المصرفي اللاربيوي

الحسن)، أو الوكالة، ليس فيها مشكلة الربا، ويمكن الاستفادة منها في نظام البنك اللاربيوي.

هذا، وبعد المصرف والعمل المصرفي أحد أهم ميادين النشاط الاقتصادي في عصرنا الراهن؛ حيث ساهمت المصارف من خلال تنظيم وتوجيه العمليات المالية في تسهيل التبادل التجاري، وتوسعة الأسواق والتنمية الاقتصادية. ومن جهة أخرى ساعدت المصارف عبر تنظيم حسابات الإيداع الصغيرة والكبيرة في توجيه رؤوس الأموال نحو قطاعات الإنتاج التجاري على تحقيق مجموعة من الأمور، أهمها:

أولاً: بدلت رؤوس الأموال الراكدة، والمخربة أحياناً، إلى رؤوس أموال منتجة.

ثانياً: ساعدت قطاعات إنتاجية كانت تعاني من الشلل أو انخفاض الإنتاجية؛ بسبب نقص السيولة النقدية، على الارتقاء والتطور والعمل بفاعلية أكبر.

ثالثاً: بما أن المصارف تعدّ واحدة من العوامل المهمة في مجال رسم السياسات النقدية، وبخاصة المصارف المركزية للدول، فإنها، عبر تأمين الاعتمادات المالية وتوجيهها من مجال إلى مجال، تقوم بدورين في آن معاً: **أولهما:** تثبيت الاقتصاد في مستوياته العالية؛ **وثانيهما:** تنظيم القطاعات الاقتصادية.

ومن الواضح أن الآثار والنتائج المشار إلى ترثبها على النظام المصرفي والصناعة المصرفية إنما تترتب عندما يكون النظام المصرفي، في أقسامه الأساسية: تأمين الاعتمادات، إعطاء التسهيلات، تقديم خدمات الحسابات الجارية، تنظيم السياسات النقدية، وغيرها، نظاماً جامعاً ومنطقياً وفعالاً ومرناً.

وبعد انتصار الثورة الإسلامية وتغيير النظام المصرفي كانت تواجه فكرة نظام البنك اللاربيوي في الجمهورية الإسلامية مشكلة عدم الجامعية وعدم الفعالية في مجال تأمين الاعتمادات المالية. وسوف نحاول في هذه المقالة بالدرجة الأولى دراسة دوافع المودعين وروحياتهم؛ لنتعرف على طبيعة الحسابات التي يجب أن يتوفر النظام المصرفي عليها ليكون منسجماً مع هذه الدوافع. وفي القسم الثاني من المقالة سوف نوضح كيفية تعامل النظام المصرفي التقليدي مع هذه المسألة. وفي القسم الثالث سوف نحاول تقييم النظام المصرفي المعمول به في الجمهورية الإسلامية، لجهة جامعياته وفعاليتها. وسوف نخصص القسم الأخير من المقالة لاقتراح أنواع جديدة من الحسابات المصرفية.

أهداف الإيداع ودوافعه

تكمن خلف ظاهرة الإيداع في المصارف دوافع عدة تدعو الناس والمؤسسات الحقيقية والمعنوية إلى إيداع أموالها في المصارف. ومن هنا كان أفضل أنواع النظم المصرفية ذلك النوع المنسجم مع دوافع المودعين، والذي يلبي رغباتهم. وفي تلخيص لأهداف المودعين ودوافعهم يمكن الإشارة إلى ما يلي:

١. حفظ ما يزيد عن الحاجة من السيولة: إن كثيراً من المودعين يلجأون إلى إيداع ما يزيد على حاجاتهم من النقد المتوفر بين أيديهم؛ بغرض حفظه في مكان آمن، للاستفادة منه في المصاريف الآتية المتوقعة أو غير المتوقعة.

٢. تسهيل التبادل النقدي عبر الخدمات المصرفية: من المعروف أن المصارف تقدم لعملائها خدمات جمّة، من قبيل: الحساب الجاري، وغيره من الحسابات، التي يستطيع العميل الاستفادة منها في حالات السفر وغيرها. وكذلك تمثل المصارف واسطة سريعة وموجبة للاطمئنان لنقل الأموال من حساب شخصي إلى حساب شخصي آخر، ومن مكان إلى مكان آخر. أضف إلى ذلك أن المستندات التي تقدمها المصارف تمثل وثيقة مهمة في حالات الاختلاف والتنازع. ولهذه الخدمات والمحاسن جميعاً يختار عدد كبير من الناس والمؤسسات إجراء مبادلاتهم المالية عبر المصارف. ولأجل ذلك تضطر لإيداع أموالها في المصارف.

٣. الحصول على الربح: مضافاً إلى ما تقدّم يوجد عدد لا بأس به من الناس، بل والمؤسسات، تملك من النقد مقداراً زائداً عن الحاجة، ولا تستطيع استثماره في مجالات اقتصادية منتجة. ومن هنا تلجأ إلى إيداعه في المصارف؛ للحصول على الربح الذي يعطيه المصرف على الإيداع.

٤. المشاركة في ثواب القرض الحسن: لما كانت النصوص الدينية تشجّع على الإقراض لوجه الله تعالى فقد يرغب عدد كبير من الناس في الحصول على ثواب الإقراض، ولكن لا يجد عدد منهم السبيل إلى التواصل المباشر مع المقترض، أو لا يرغب بذلك؛ لأيّ سبب كان. ومن هنا فإن عدداً من هؤلاء يلجأون إلى بعض المؤسسات المعتبرة أو المصارف لتوسيطها في هذا الأمر، فيودعون أموالهم عندها لتتولّى هذه المؤسسات عملية الإقراض.

● اقتراح حساب إيداع جديد في النظام المصرفي اللاربيوي

٥. المساعدة في إعمار البلاد: حيث إنّ المصارف تتحوّل إلى محلّ تجتمع فيه رؤوس الأموال والودائع الصغيرة، فتتراكم لتتحوّل إلى أرصدة ضخمة يمكن استخدامها في مشروعات إنتاجية كبرى على مستوى الوطن. ولذلك يودع بعض الناس أموالهم في المصارف بهذا الدافع.

وأخيراً لا بدّ من الالتفات إلى أن هذه الدوافع المذكورة لا تتنافى فيما بينها، فقد يحرك اثنان منها أو أكثر شخصاً واحداً لإيداع أمواله في المصرف. نعم، لا يمكن أن تجتمع الرغبة في الحصول على ثواب القرض الحسن مع الرغبة في الحصول على الربح المادّي من هذا القرض؛ لحرمة الربا في الشريعة الإسلامية.

روحيات المودعين وأصنافهم

ينقسم المودعون، الذين يودعون أموالهم في المصارف بغرض الحصول على الربح، سواء كان هذا غرضاً وحيداً أم رافقته أغراض أخرى، من حيث طبائعهم الشخصية وروحياتهم إلى ثلاث فئات، وهي:

١. المخاطرون: بعض الناس؛ ولأسباب نفسيّة، لا يهتمّون كثيراً للمستقبل، ويقدمون على تحمّل المخاطرة. هذا الصنف من الناس يُقدّم على استثمار أمواله في مجالات يتوقّع منها الربح العالي، حتى لو كان مرفقاً بدرجة عالية من المخاطرة والتخوُّف من الخسارة.

٢. العاديون: في مقابل الفئة الأولى تجد بعض الناس مستعدّين لتحمّل المخاطرة، ولكن عندما ترتفع درجة المخاطرة عن الحدّ المتعارف يتردّدون في الاستثمار مهما كانت نسبة الأرباح عالية.

٣. الذين يفرّون من المخاطرة: في مقابل الفئتين السابقتين يوجد بين المودعين من يخشى المغامرة والمخاطرة، ويميل إلى الحصول على نسبة ثابتة من الربح، حتى لو كانت متدنيّة، ويفضّلها على النسبة العالية من الربح إذا كانت محفوفة بالمخاطرة.

ولا يخفى أن هذا التقسيم لا يرسم الحدود الفاصلة بين الفئات المذكورة، بل هو تصنيف نوعي طبيعيّ مبنيّ على التقريب. مثلاً: إذا اعتبرنا درجة المخاطرة في الحدود العقلانيّة ٦٠٪، فإن ٢٥٪ يفرّون من المخاطرة، و٢٥٪ يقدمون عليها بشجاعة،

العلاقة بين تحمُّل المخاطرة ومستوى الدخل

يقبل كثير من الناس على الاستثمار في الأنشطة الاقتصادية ذات الوضعية المستقرّة والواضحة. وينتج عن كثافة الإقبال على هذا النوع من الأنشطة الاقتصادية احتدام المنافسة تبعاً لوفرة الإنتاج فيها وانخفاض معدل الربح. بينما نجد الأمر مختلفاً في الأنشطة التي تتضمن نوعاً من المخاطرة، مثل: الأنشطة الجديدة والمبتكرة؛ حيث إن قلة المنافسين يحول سوق هذه الأنشطة إلى سوق حصرية لعدد قليل من المستثمرين، وبالتالي يرتفع معدل الربح المتوقع من الاستثمار في هذه المجالات. وتبعاً لهذا المنطق توجد علاقة مباشرة تجريبية نفسية بين الإقدام على تحمل المخاطرة وبين توقع معدلات ربحية عالية؛ أي كلما سعى المستثمر إلى ربح أعلى عليه أن يتحمّل درجة أعلى من المخاطرة. وعليه يجب على النظام المصرفي أن يلبي حاجات كلا القسمين من الناس: أولئك الذين يسعون للادخار، والاستفادة من الخدمات المصرفية في مجال نقل الأموال والاعتمادات، والراغبين في الحصول على الثواب والأجر من خلال المساهمة في القرض الحسن أو المساعدة في إعمار البلاد؛ وأولئك الذين يرغبون - ربما مضافاً إلى هذه الأهداف - بتحصيل أرباح جرّاء الإيداع في المصارف.

أنواع حسابات الإيداع في المصارف التقليدية

في النظام المصرفي المعاصر أنواع عدّة من حسابات الإيداع، ولكن رغم تعددها يمكن تصنيفها بشكل كليّ إلى أقسام ثلاثة:

١- الحساب الجاري

الحساب الجاري هو نوع من حسابات الإيداع التي يتعهّد المصرف فيها تجاه المودع بأن يدفع له ما يريد من أمواله بمجرد طلبه ذلك. والميزة الأساس للحساب الجاري أنه لا يشترط حضور المودع لدى البنك، بل يسمح للمودع بنقل أمواله إلى مَنْ يريد من خلال ما يعرف بـ «الشيك»؛ ولذلك يعد هذا النوع من الحسابات من أنواع

● اقتراح حساب إيداع جديد في النظام المصرفي اللاربيوي

حجم السيولة في المجتمع.

تصنّف الحسابات الجارية ضمن الحسابات المؤقتة، وغالباً ما يستفاد منها في التبادل التجاري الداخلي والخارجي. وفي أكثر البلدان لا يترتب على هذه الحسابات أية فائدة أو ربح. ولذلك تعدّ واحدة من أدنى مصادر الربح والاستثمار. وتسعى المصارف، من خلال تأسيس فروع عدّة في أماكن كثيرة، لجذب أكبر نسبة من الأموال بواسطة هذا النوع من الحسابات.

٢- حسابات التوفير

يطلق هذا الاسم على الحسابات التي تتم بالتوافق بين المصرف والمودع على أن يودع الأخير أمواله في المصرف ويؤديها المصرف إليه عند الطلب، ولا يحقّ للمودع؛ بموجب هذا الحساب، أن يوسّط المصرف في نقل أمواله إلى شخص ثالث، بل يحقّ له وحده التصرف بها من خلال حضوره لدى المصرف مباشرة أو بالوكالة. ومن هنا يتبين عند مقارنة هذا الحساب بالحساب الجاري أن درجة السيولة في هذا الحساب أدنى من الحساب الجاري، ولا يعدّ جزءاً من حجم المال في المجتمع. وبشكل عامّ يستخدم الأشخاص الحقيقيون هذا النوع من الحساب لحفظ الأموال؛ لاستخدامها في المصارف المتوقّعة، ومن أجل شراء الأعيان الطويلة العمر، كالعقارات، وأثاث البيوت، وما شابه من الحاجات غير الاستهلاكية.

وتترتب الفائدة على هذا النوع من الحسابات؛ تشجيعاً للمودعين على الاستفادة منها، على الرغم من أن نسبة الفائدة في هذه الحسابات أقلّ بدرجات من الفائدة التي تترتب على الحسابات المؤجّلة (المجمّدة) أو حسابات الإقراض والاعتمادات. نعم، في بعض البلاد تعدّ هذه الحسابات من حسابات الإيداع المؤجّلة؛ لأنّه يحقّ للمصرف تأخير دفع المبالغ المالية التي يطلبها المودع إلى ثلاثين يوماً من تاريخ الطلب، بالرغم من أن المصارف عادة لا تستفيد من هذا الحق^(١).

٣- حسابات الإيداع المؤجّل

حسابات الإيداع المؤجل هي الحسابات التي يقدم المودع بموجبها على إيداع

أمواله لدى المصرف بدافع الحصول على الربح. وهو عقد بين المودع والمصرف يحصل بموجبه المصرف على حق الاحتفاظ بالأموال إلى أجل يتمّ التوافق عليه بين الطرفين، على أن يتمكن المودع عند حلول الأجل من الحصول على أمواله مع الفائدة المترتبة عليها. والفائدة التي تلحظ لهذا النوع من الحسابات أعلى من الفائدة المترتبة على حساب الادّخار (حساب التوفير)، ولكن المودع لا يحقّ له الحصول على الفائدة إلاّ إذا التزم بالأجل المتفق عليه مع المصرف، فلو طلب المال قبل الأجل المضروب، ولبّى المصرف طلبه، لم يحقّ له المطالبة بالفائدة.

ومن الواضح أن هذه الحسابات ترتّب على المصرف مبالغ كبيرة من الفوائد، ولكن المصارف تقدم على تحمّل هذه التكاليف نظراً للثبات الموجود في هذا النوع من الحسابات، ما يسمح للمصرف بالاستفادة من هذه الأموال في إقراضها إلى زبائنه بفائدة أعلى. وهذا بخلاف الحسابات الجارية وحسابات الادخار.

وتقسّم الحسابات المؤجلة إلى حسابات قصيرة الأجل (لسنة)، ومتوسطة الأجل (لسنتين أو ثلاث)، وطويلة الأجل (لخمس سنوات)، وترتفع الفائدة تبعاً لطول مدة الأجل.

الماهية القانونية للحسابات المصرفية

تصنّف الحسابات المصرفية (الحساب الجاري، وحساب التوفير، وحساب الإيداع المؤجل) قانونياً ضمن عقود الإقراض، وذلك في أكثر البلدان، مثل: أمريكا وفرنسا وبريطانيا وإيران (قبل تغيير النظام المصرفي فيها). ومن هنا يفتي أكثر فقهاء المسلمين بحرمة الفائدة المترتبة على الإيداع، وتعد الفائدة التي تقدّم للمودع رباً محرماً^(٢).

دراسة حسابات النظام المصرفي التقليدي، ونقدها

في دراسة لقسم تأمين المصادر المالية في النظام المصرفي التقليدي، وبخاصة في المجتمعات الإسلامية، يمكن التوصل إلى النتائج التالية:

١- الماهية القانونية للودائع هي القرض. ومن المعلوم أن الشريعة الإسلامية تحرّم

● اقتراح حساب إيداع جديد في النظام المصرفي اللاربيوي

كلّ قرض يجزّ نفعاً أو يترتّب عليه فائدة (ربح). ومن هنا أفتى الفقهاء بحرمة الودائع المؤجلة. وبالتالي لا يمكن الاستفادة منها في المجتمعات الإسلامية.

٢. تقدم أن بعض الناس يرغبون في الحصول على ثواب القرض الحسن، ويودون نيل هذا الثواب عن طريق إيداع أموالهم في مصارف تؤمّن هذه الخدمة. ولما كان النظام المصرفي التقليدي لا يقدم هذا النوع من الخدمات فسوف يكون باب هذا النوع من الإيداع مقفلاً أمام هؤلاء.

٣. تقدّم الحديث أيضاً عن وجود عدد من الناس مستعدّين للمخاطرة من أجل الحصول على ربح أعلى. ولما كان النظام المصرفي التقليدي مبنياً على فكرة الربح الثابت الخالي من المخاطرة فإنه لا يوفر لهذا النوع من المودعين رغباتهم. فمن الطبيعي أن يتوجّه هؤلاء إلى الاستثمار في مجالات أخرى، كسوق الأسهم، وغيره من المجالات الاستثمارية التي تناسب ميولهم.

٤. في النظام المصرفي التقليدي تتوزّع نسب الفوائد على الإيداعات على النحو التالي: الحساب الجاري فائدته صفر (وفي بعض البلاد يترتّب عليه فائدة ضئيلة)؛ حساب التوفير فائدته قليلة، وحسابات الإيداع المؤجلّ لأمد قصير تترتّب عليه فائدة بحدود متوسطة، والنسبة الأعلى للفوائد تترتّب على الإيداع المؤجلّ لفترات طويلة. وبهذا التوزيع للفائدة تتولّى المصارف تحديد قيم الفوائد، وبالتالي تستطيع جذب كلّ أو أكثر السيولة الزائدة عن حاجة السوق في المجتمع.

٥. في النظام المصرفي التقليدي تتحكّم المصارف بقيمة الفائدة. مثلاً: عندما يحتاج المصرف إلى سيولة ثابتة فإنه يعتمد إلى رفع فائدة الحسابات المؤجلة، ويخفض فائدة حسابات التوفير، وبالتالي يدفع المودعين إلى نقل أموالهم من حسابات التوفير إلى الحسابات المؤجلة. وإذا توفّر لدى المصرف سيولة زائدة عن حاجته فإنه يعتمد إلى خفض نسبة الفوائد، وهكذا...

أنواع حسابات الإيداع في المصارف اللاربية في إيران

يتولى الفصل الثاني من قانون المصرف اللاربيوي، وتحديد المواد ٣ و ٤ و ٥ و ٦ شرح وتوضيح مسألة تأمين المصادر المالية. وبعد نقلنا لهذه المواد سوف نحاول توضيح

هذا الأمر من خلال الاستفادة من المقررات الإجرائية والإدارية للمصارف.

المادة ٣: تستطيع المصارف قبول الودائع تحت أي من العناوين المذكورة أدناه:

أولاً: ودائع القرض الحسن: ١- الحساب الجاري؛ ٢- التوفير.

ثانياً: ودائع الاستثمار المؤجلة.

تبصرة: ودائع الاستثمار المؤجلة، التي يعدّ المصرف وكيلاً في التصرف فيها،

يمكنه استثمارها في المشاركة، والمضاربة، والإجارة بشرط التملك، والبيع بالتقسيط، والمزارعة، والمساقاة، والاستثمار المباشر، والمعاملات النقدية، والجعالة.

المادة ٤: يجب على المصارف إعادة دفع ودائع القرض الحسن (التوفير والحساب

الجاري)، كما يمكنها التعهد أو ضمان دفع أصل ودائع الاستثمار المؤجل.

المادة ٥: الأرباح الحاصلة من العمليات المذكورة في تبصرة المادة ٣ من هذا

القانون يجب تقسيمها بين المصرف وبين المودع على أساس العقد المنظم معه، وبالتناسب مع قيمة الوديعة والأجل المضروب لها.

المادة ٦: يستطيع المصرف تشجيع المودعين على الإيداع من خلال مجموعة من

الامتيازات التي يقدمها لهم، وهذه الامتيازات هي:

١- تقديم جوائز غير ثابتة، نقدية أو عينية، لودائع القرض الحسن.

٢- تخفيف أو إعفاء المودعين من دفع بدل الوكالة.

٣- إعطاء المودعين حق الأولوية للاستفادة من التسهيلات التي يقدمها المصرف

في الموارد المذكورة في الفصل الثالث.

بالالتفات إلى قانون المصارف، والمقررات التطبيقية التابعة له، يمكن تقسيم

حسابات الإيداع إلى الأنواع الثلاثة المذكورة أدناه:

١- الحساب الجاري (القرض الحسن)

الحساب الجاري في العمليات المصرفية اللاربوية في إيران ذو ماهية قرضية. وهو

من هذه الناحية مثل الحساب الجاري في المصارف التقليدية، ويقدم للعميل الخدمات

التي تقدم لصاحب الحساب الجاري في سائر المصارف، ولا يترتب عليه أية فائدة أو

ربح. والنفع الذي يترتب على هذا الحساب، مضافاً إلى حفظ الأموال، هو أنه يغني

● اقتراح حساب إيداع جديد في النظام المصرفي اللاربيوي

صاحب المال عن حمل ما يحتاج إليه من نقد، ويمكنه من الاستفادة من الخدمات المصرفية في مجال نقل الأموال وانتقالها.

والأموال التي تتراكم عند المصرف في هذا النوع من الحساب تدخل في ملكية المصرف وفق ماهية عقد الإقراض، ويستطيع المصرف، بعد حسم ما يجب عليه ادّخاره لدى المصرف المركزي كاحتياط، الاستفادة من المبالغ المتبقية في تحصيل الأرباح، عن طريق العقود والمعاملات المدرجة في المادة ٣.

٢- حساب التوفير (القرض الحسن)

حساب التوفير أيضاً ذو ماهية قرضية، كما في النظام المصرفي التقليدي، بفارق وحيد، هو أن المصارف التقليدية تحتسب للمودع ربحاً (رباً)، وأما المصرف اللاربيوي فإنه لا يقدم لصاحب هذا الحساب ربحاً. وهذا الحساب يسمح للناس بإيداع ما زاد عن حاجتهم لدى المصرف واسترجاعها عند الحاجة. ويستفيد أصحاب هذا النوع من الحساب من الأجر والثواب، من خلال المساهمة في القرض الحسن. والسيولة المتوفرة من هذا النوع من الحسابات، كما في النوع السابق، تدخل في ملكية المصرف بحسب عقد القرض، ويستطيع المصرف الاستفادة من المبالغ المتوفرة في الاسترباح عبر العقود المذكورة في المادة ٣ وفق القواعد المقررة المذكورة أعلاه. ولتشجيع المودعين على هذا النوع من الحساب تعتمد المصارف إلى تقديم بعض الجوائز وبعض الامتيازات لأصحاب هذه الحسابات.

٣- حساب الاستثمار المؤجل

العلاقة بين المصرف وبين صاحب حساب الاستثمار المؤجل هي علاقة الوكالة. فالمصرف يستثمر هذه الأموال بالوكالة في مجالات المشاركة والمضاربة والإجارة بشرط التمليك والمزارعة والمساقاة والاستثمار المباشر والجعل والتزويل (شراء الدين)^(٣). ويتعهد المصرف بإرجاع أصل الوديعة إلى العميل في الوقت المحدد، ويتولى تقسيم الأرباح الحاصلة من العمليات المذكورة أعلاه بين المودعين وفق ضوابط العقود بينهم وبين المصرف، بما يتناسب مع المبالغ والمدد المقررة لها، وكل ذلك بعد

اقتطاع التكاليف وحقوق الوكالة المقررة للمصرف نفسه.
في هذا النوع من الحساب لا تحدّد نسبة الأرباح مسبقاً، ولكن نتيجة سعة العمل وتنوّع المعاملات يصبح المصرف مطمئناً بتحقيق الأرباح، ما يسمح له بدفع نسبة من الأرباح على الحساب قبل احتساب الأرباح بشكل دقيق.

دراسة ونقد تأمين المصادر الماليّة في النظام المصرفي اللاربوي في إيران
سوف نحاول في هذا القسم من المقالة دراسة كلّ واحد من الحسابات المذكورة من جهات مختلفة؛ للتدقيق في نقاط ضعفها ونقاط قوتها.

١- الحساب الجاري (القرض الحسن)

هذا الحساب - كما تقدّم - مشابه تماماً لمثيله في النظام المصرفي التقليدي، لجهة ماهيته القرضية وكيفية العمل فيه. فبافتتاح هذا الحساب يستطيع الأشخاص الحقيقيون والمعنويون إيداع ما زاد عن حاجتهم من النقد في المصرف، واستبدالها بدفتر شيكات؛ للاستفادة منه في تعاملاتهم المالية ومبادلاتهم التجارية. وحيث إن غرض أصحاب هذا النوع من الحساب هو الاستفادة من مزايا الحساب الجاري، مضافاً إلى حفظ الأموال، فإن استخدام وصف (القرض الحسن) في حقّ هذا الحساب لا يبدو صحيحاً. ويبدو أن سبب إطلاق هذه الصفة ناشئ من اعتقاد أن كلّ قرض لا يترتب عليه ربح مالي هو قرض حسن، والحال أن هذا الاعتقاد ليس صحيحاً. وبالرجوع إلى الآيات والروايات يتبيّن أن القرض الحسن هو القرض الذي يقدّم إلى المحتاج لرفع حاجته عن طريق إقراضه بغرض الحصول على الثواب والأجر. وعليه فإنه يجوز إقراض المصرف أو غيره بغرض حفظ المال من التلف والاستفادة من تسهيلات الحساب الجاري، ولكن لا يسمى هذا قرضاً حسناً، حتى لو لم يحصل المقرض في مقابله على ربح مادي. وقد تقدم أن أكثر الذين يقدمون على هذا النوع من الحساب يقدمون عليه للاستفادة من الخدمات المترتبة عليه.

٢- حساب التوفير (القرض الحسن)

هذا النوع من الحسابات من الأنواع الرائجة في الأنظمة المصرفية. وخصوصية

● اقتراح حساب إيداع جديد في النظام المصرفي اللاربوي

هذا الحساب أنه يسمح للمودعين، حقيقيين ومعنويين، أن يودعوا ما زاد عن حاجتهم من النقد في المصارف لمدة غير محدّدة، مع القدرة على استرجاعها عند الحاجة إليها. والطبيعة القانونية لهذا الحساب قرضية، وفي النظام المصرفي التقليدي يترتب على هذا الحساب أرباح، وأما في المصارف اللاربوية فلا يترتب عليه ذلك. نعم، قد تقدّم أنّ للمودعين بعض الجوائز التشجيعية (النقدية أو غير النقدية)، التي تقدّم من دون تعهد مسبق، وتوزّع بصورة غير ثابتة عن طريق القرعة. وحيث إن بعض المودعين في هذا الحساب يقدم على الإيداع بغرض المساهمة في القروض غير الربوية، التي يقدمها المصرف للمحتاجين، والحصول على ثوابها، يمكن تسميته قرضاً حسناً. وفي المقابل يوجد بعض الناس الذين يرغبون بالاستفادة من هذا الحساب للحصول على الفائدة والربح، مضافاً إلى حفظ أموالهم، وبالمقارنة بين النظام المصرفي التقليدي وبين النظام اللاربوي نجد أن المصارف التقليدية أقدر على تلبية رغبات هذا النوع الأخير من المودعين؛ لأمرين:

أولاً: لأنّ الربح المترتب على هذا الحساب في المصرف اللاربوي مرهونٌ بالمصادفة وإصابة القرعة لاسم المودع؛ حيث إن المصارف في إيران تقدّم للمودعين جوائز بالقرعة. هذا إذا افترضنا عدم وجود محذور شرعيّ فيه.

وثانياً: لأجل كلفة الدعاية المرتفعة التي يتوجّب على المصرف اللاربوي دفعها لترويج هذا الحساب.

٣- حساب الاستثمار المؤجل

بالنظر إلى ما تقدّم في شرح طبيعة هذا الحساب القانونية، وكيفية تحصيل المصرف للأرباح من عائدات الأموال المودعة بهذه الطريقة، وكيفية توزيعها بين المودعين، بالنظر إلى ذلك كله يتبين أن أرباح المصرف، وتبعاً له أرباح المودعين، تابعة للمجالات الاستثمارية التي يخوض المصرف فيها. وبالتالي لا يرتبط تقدير أرباح المصرف بتقدير أرباح هذه المجالات الاستثمارية، بل بتقدير أرباح الاقتصاد ككله. وبناءً على هذا التوصيف لا يستطيع هذا الحساب أن يجذب الأفراد الذين لا يميلون إلى المخاطرة، والذين يسعون إلى ربح ثابت ومعين من البداية، ولا يجذب سوى أرصدة

المخاطر.

نتيجة المقارنة بين النظام الربوي والاربوي لجهة تأمين المصادر المالية

١. حسابات التوفير والحسابات المؤجلة في النظام المصرفي التقليدي ربوية، ولا يمكن الاستفادة منها في البلاد الإسلامية.
٢. المودعون الذين يرغبون بالحصول على ثواب القرض الحسن لا محلّ لهم في النظام المصرفي التقليدي.
٣. لا محلّ في النظام المصرفي التقليدي للمودعين الذين يميلون إلى المخاطرة.
٤. في النظام المصرفي التقليدي يمكن التحكم وإدارة المصادر المالية من خلال رفع الفوائد أو خفضها، ولا وجود لهذه الميزة في النظام المصرفي الاربوي.
٥. في النظام المصرفي الاربوي لا محلّ للمودعين الذين يرغبون بالربح الثابت دون مخاطرة.

اقترح نموذج لحساب جديد

حيث إن كفاءة تأمين المصادر المالية وابتكار أنواع جديدة لحسابات الإيداع مرتبط بالعقود المتبعة في هذا المجال كان من الواجب توضيح أساليب إعطاء التسهيلات المالية وتخصيص الاعتمادات بشكل مختصر قبل طرح أي نوع من الحسابات الجديدة.

أساليب تخصيص الاعتمادات

أقرّ قانون العمليات المصرفية مجموعة من الأساليب والطرق تستطيع المصارف اعتمادها في استخدام السيولة الحاصلة من الودائع. وهذه الطرق بحسب القانون يصل عددها إلى اثنتي عشرة طريقة أو أسلوباً. ولكن يمكن تصنيفها في أربعة أصناف، وهي:

١- عقود المشاركة

في هذا النوع من العقود يستطيع المصرف الاستفادة من السيولة المجتمعة لديه

● اقتراح حساب إيداع جديد في النظام المصرفي اللاربيوي

باستثمارها في أنشطة اقتصادية، بالمشاركة مع مستثمر آخر. ويقسّم الربح الحاصل بين العامل وبين المصرف بحسب العقد المتفق عليه. والمضاربة والمساواة والمزارة من أمثلة هذا النوع من العقود. كما أن الاستثمار المباشر يدخل في هذا النوع من العقود من الناحية القانونية.

خصوصية هذا النوع من العقود أن ربح المصرف تابع لنسبة الربح في الميدان المستثمر فيه، كما أنه تابع لطبيعة الإدارة المثبتة في الإدارة الشريكة. ونتيجة ذلك أن في هذا النوع من الاستثمار نوعان من المخاطرة: المخاطرة التابعة للوضع الاقتصادي العام؛ والمخاطرة التابعة لطريقة الإدارة في المؤسسة المستثمرة.

٢- العقود مع الأرباح المتغيرة

يؤمن المصرف في هذا النوع من العقود رؤوس الأموال التي تحتاجها بعض الأنشطة الاقتصادية. ولهذه العقود، التي هي الإجارة والسلف والجعالة، بحسب ماهيتها ربح متغير، تبعاً للتحوّلات الاقتصادية في المجتمع، وتغير القيم والأسعار في السوق. وبعبارة أخرى: لا يتأثر ربح المصرف بطريقة الإدارة للمؤسسة، بل يتأثر بالأوضاع الاقتصادية العامة.

٣- العقود ذات الأرباح الثابتة

في هذا النوع من العقود يتولّى المصرف أيضاً تأمين بعض رساميل الأنشطة الاقتصادية أو جميعها، مع فارق وحيد، هو أن ربح المصرف يتحدّد بعد العقد وقبل البدء بالنشاط الاقتصادي الممول من قبل المصرف؛ بحيث لا يتأثر ربحه بما يطرأ من تغير على الاقتصاد العام أو على إدارة المؤسسة. وهذه العقود عبارة عن بيع النسيئة (البيع بالتقسيط) والإجارة بشرط التملك. وتجدر الإشارة إلى أن العقود ذات الأرباح الثابتة والعقود ذات الأرباح المتغيرة يستفاد منها أحياناً لرفع حاجات العائلات والأفراد.

٤- القرض الحسن

القرض الحسن هو عقد قرض يقوم المصرف بموجبه بدور المقرض للأفراد أو

المؤسَّسات وفق ضوابط مقرَّرة منصوص عليها في العقد، ويتعهَّد المدين بموجبه بسداد قيمة الدين في الموعد المحدَّد في العقد.

ووفقاً للمادة ١٤ من قانون المصارف في إيران، والمقرَّرات التنفيذية ذات الصلة، يحقُّ للمصارف تقديم هذا النوع من القروض في الموارد التالية:

أولاً: شركات الإنتاج والخدمات (ما عدا الشركات التجارية وشركات التعدين)، التي تنشط في مجالات تساهم في تأمين الحاجات الضرورية للمجتمع، وتوفِّر فرص العمل.

ثانياً: للأفراد الذين يعملون في الزراعة وتربية الدواجن.

ثالثاً: لرفع حاجات الأفراد في مجال الزواج وتهيئة جهاز العروس^(٤)، ومداواة المرضى، وترميم المنازل، والمساعدات التعليمية، والمساعدة في تأمين المنازل في القرى. والمدة المقرَّرة لتسديد القرض المعطى للإنتاج خمس سنوات كحدٍّ أقصى، والقروض التي تعطى للحاجات الشخصية تُسدَّد في مدَّة أقصاها ثلاث سنوات. ويحقُّ للمصرف أخذ الضمانات الكافية للاطمئنان من إمكانية تسديد المبالغ المعطاة، وكذلك يسمح له القانون بأخذ ما نسبته ٢.٥٪ بعنوان أجور موظَّفين وبدل أتعاب.

أنواع الودائع في النموذج المقترح

وبالنظر إلى دوافع المودعين وأوضاعهم النفسية، وكذلك بالنظر إلى نقاط قوَّة النظام المصرفي التقليدي والنظام اللاربوي ونقاط ضعفهما، أقترح حسابات الإيداع التالية:

١- الحساب الجاري

لا يختلف هذا الحساب من الناحية القانونية وطريقة العمل عن الحساب الجاري المعمول به في المصارف. وكذلك يقدِّم المصرف للمودع بموجبه الخدمات عينها، مثل: الحصول على دفتر شيكات يسمح للمودع بنقل الأموال من حسابه إلى حساب غيره دون حضوره إلى المصرف. وبالتالي فإن استخدام هذا الحساب يؤمِّن للمودع خدمتين، هما: حفظ أمواله؛ وتسهيل معاملاته المالية والتجارية.

● اقتراح حساب إيداع جديد في النظام المصرفي اللاربيوي

وكما تقدّم فإنّ العلاقة بين المصرف وبين المودع في هذا الحساب هي علاقة القرض من دون ربا، وليس القرض الحسن؛ حيث مرّ أن هذا الحساب في إيران لا يترتّب عليه فائدة ماليّة للمودع. ومن المعلوم أن عقد القرض يؤدّي إلى دخول الأموال المودعة في هذا الحساب في ملكية المصرف، بحيث يمكنه الاستفادة ممّا زاد عن الرصيد الاحتياطي والقانوني في أعماله ذات الأجل القصير.

ومن المناسب الإشارة إلى أنه إذا ترتّب على هذا الحساب فائدة ماليّة للمودع، كما هو معمول به في بعض البلاد، فلا يمكن الاستفادة من صيغة عقد القرض، بل لا بدّ من بناء العلاقة بين المصرف والمودع على أساس عقد آخر، هو الوكالة.

٢- حساب القرض الحسن

لقد بلغ الإسلام الغاية في التأكيد على مساعدة المحتاجين من خلال إقراضهم. وممّا نقل عن النبي(ص): «من أقرض أخاه المسلم كان له بكلّ درهم أقرضه وزن جبل أحد من جبال رضوى وطور سيناء...»^(٥).

وحيث إن بعض الناس لا يستطيعون القيام بهذا العمل بشكل مباشر، أو لا يرغبون بذلك، يمكن للنظام المصرفي أن يكون واسطة خير في هذا المجال. وبالتالي تستطيع المؤسسات الخيرية أو الأفراد إيداع أموالها في المصارف؛ ليستخدماها المصرف. بعد اقتطاع الاحتياط والمبالغ القانونية. في إقراض الراغبين بالحصول على قروض ميسّرة لا يترتّب عليها فوائد، سوى أجور المصرف الواقعية، مع الاحتفاظ بحقّ المودعين في سحب أرصدتهم أو بعضها عند الحاجة إليها. وحتى يتحوّل القرض الحسن إلى وسيلة جيّدة لا بدّ من مراعاة ما يلي:

أولاً: لا بدّ من الانتباه إلى أن الإقراض مستحبّ في موارد الحاجة، ولكنّ الاقتراض مع عدم الحاجة أمرٌ مكروه. وعليه لا بدّ من لحاظ هذا الأمر الأخير في نظام القرض الحسن؛ بحيث تحدّد الكمية والكيفية التي تجعل القروض تصل إلى مستحقيها لرفع حاجاتهم الضروريّة.

ثانياً: حيث إن الدولة الإسلاميّة لها وظائف، على رأسها حماية الطبقات الفقيرة والمحتاجة، فعليها أن تقوم بواجبها في هذا المجال؛ بحيث تكون المساهم الأكبر في

مجال القرض الحسن، من خلال تخصيص مبالغ كبيرة من ميزانيتها العامة السنوية لتُقرض إلى المحتاجين في الحوادث غير المتوقعة.

ثالثاً: وبمراعاة الأمرين المذكورين أعلاه تضعف الحاجة إلى الدعاية المكلفة وتقديم الجوائز؛ لحث الناس على الإيداع في حساب القرض الحسن، بل يمكن أن تكتفي الدولة والمصارف بدعاية بسيطة وجوائز معنوية غير مادية، وبذلك تنتفي الحاجة إلى الدعاية، وفصل حساب الإيداع عن حساب القرض الحسن.

٣- حساب الإيداع بالربح الثابت

تقدم أن النظام المصرفي التقليدي يلاحظ نوعاً من الحساب بعنوان حساب التوفير، يسمح للناس بإيداع ما زاد عن حاجتهم من النقد في المصارف، وسحبه عند الحاجة إليه. والغرض الأساس من هذا الحساب هو حفظ الأموال. ولكن قد يكون الدافع إلى فتح هذه الحسابات الحصول على الفائدة. ومن هنا تدفع المصارف هذه الفائدة لتشجيع الناس على إيداع أموالها في هذا النوع من الحسابات. ومن الواضح أن النظام اللاربوي لا محل فيه لهذا الحساب بالشكل المتعارف عليه في النظام الربوي، وحساب القرض الحسن؛ حيث إنه لا فائدة فيه، فلا يمكن أن يكون بديلاً مناسباً، ولا سيما أن الحصول على الجوائز مرهون بالقرعة، التي قد تصيب اسم صاحب الحساب وقد لا تصيبه.

ويمكن الاستفادة من بعض العقود الشرعية لابتكار حساب تترتب عليه فائدة ثابتة بطريقة مشروعة، يكون بديلاً عن حساب التوفير المتعارف. ولهذا الحساب أشكال عدة، أبرزها وأكثرها بعداً عن شبهة الربا: أن يجعل المودع المصرف وكيلاً عنه في التصرف في ما يودعه عنده؛ لاستخدامه في استثمارات ذات ربح ثابت، مثل: بيع النسيئة (البيع بالتقسيط)، والإجارة بشرط التمليك، وشراء الدين، ويحصل عن طريق هذه المعاملات على أرباح محددة معروفة سلفاً.

ويستطيع المصرف تحديد أرباح هذه المعاملات في كل سنة بحسب تبدل الأسعار ووضع السوق والاقتصاد العام، وبعد ذلك يقطع حقه وأجوره، ويعلن للراغبين في الاستثمار في هذه المجالات نسبة أرباحهم. ويستطيع المودع أن يوكل المصرف في النيابة عنه في الاستثمارات المذكورة، مع احتساب بدل الوكالة للمصرف، والحصول

● اقتراح حساب إيداع جديد في النظام المصرفي اللاربيوي

على ما بقي من أرباح لما أودعه لديه.

مثلاً: إذا توصل المصرف - بعد الدراسة - إلى أن معدل الربح في الموارد المذكورة أعلاه هي ١٥٪ فإنه يقدّر أن نسبة أرباحه بعد اقتطاع الاحتياطي والمبالغ القانونية هي ١٠٪ مثلاً، وبعد احتساب ٣٪ مثلاً بعنوان أجور الوكالة يستطيع أن يعلن للمودعين أن نسبة الأرباح التي يمكن أن يحصلوا عليها هي نسبة ٧٪. وعندها يستطيع المودع أن يوكل المصرف في الاسترباح بأمواله، ويقدم له أجور الوكالة، ويأخذ الباقي أرباحاً لوديعته.

ونظراً للتشابه بين هذا الحساب وبين حساب الاستثمار بالربح الثابت لا بدّ من توضيح هذا الحساب الأخير، وبعد ذلك نوضّح الفرق بينهما.

٣- حساب الاستثمار بالربح الثابت

تقدّم أن بعض الناس يرغبون بالحصول على الربح من خلال الإيداع في المصرف، ولبعض الأسباب النفسية لا يرغبون بالمخاطرة. وقد لاحظ النظام المصرفي التقليدي هؤلاء الأفراد، وقدم لهم حساباً خاصاً هو حساب الإيداع المؤجل. وأما النظام المصرفي اللاربيوي في إيران فإنه لم يلحظ هؤلاء الناس في أصناف حساباته التي أقرّها. وهنا أيضاً يمكن الاستفادة من بعض العقود المشروعة، وأبسطها توكيل المصرف في استثمار أمواله التي يودعها عنده في بعض الأنشطة الاقتصادية، ومنها: ما تقدمت الإشارة إليه في ما تقدّم. وإذا استخدمنا المثال المذكور في حساب التوفير فإنّ المصرف إذا قدر - بعد دراسة أوضاع السوق - أن نسبة الربح في المجالات المذكورة ١٥٪ فإنه بعد اقتطاع الاحتياطي والمبالغ القانونية، التي هي أقل في هذا النوع من الحساب، يمكنه أن يقدر نسبة الأرباح بـ ١٢.٥٪، وبعد اقتطاع أجور الوكالة، التي هي مثلاً ٢.٥٪؛ لأن هذا النوع من الودائع أكثر ثباتاً، ومراجعة المودعين أقل، وبالتالي إدارة هذه الودائع أقلّ كلفة، يمكن للمصرف أن يعلن أن نسبة الربح في السنة الفلانية هي ١٠٪، ويجري العقد بين المودع والمصرف على هذا الأساس.

أنواع حسابات الاستثمار ذات الربح الثابت

يقسم النظام المصرفي التقليدي الودائع المؤجلة إلى أقسام، وهي: قصيرة الأجل

(سنة واحدة)؛ متوسطة الأجل (سنتان أو ثلاث)؛ طويلة الأجل (خمس سنوات). وترتبط قيمة الفائدة بمدة الإيداع، أي كلما طالت المدة ارتفعت نسبة الفائدة. وفي ودائع الاستثمار ذات الربح الثابت يمكن العمل بالطريقة المتقدمة؛ وذلك لأنه عندما تطول مدة الوديعة تقل نسبة المبلغ الاحتياطي الذي لا يستطيع المصرف التصرف فيه بحسب القانون، وبالتالي يستطيع المصرف أن يحرك مبلغاً أكبر من هذه الودائع في أسواق الاستثمار. أضف إلى ذلك أنه عندما تطول مدة الإيداع تقل مراجعة المودع إلى المصرف، ويستطيع هذا الأخير التخطيط لاستثمارات منتجة، وبالتالي الحصول على أرباح أكثر، مع تكاليف أقل في إدارة الأموال، الأمر الذي يزيد من الربح لمصلحة المودع، فتكون له نسبة أعلى من الأرباح.

توضيح بعض الإشكالات والتعقيدات

في هذا النموذج المقترح لحساب الإيداع يعلن المصرف من البداية نسبة أرباح ثابتة تعطى للمودعين. وهذا الأمر يثير سؤالين، هما:

أولاً: كيف يتسنى للمصرف الجزم بالحصول على الأرباح أو الاطمئنان بنسبتها؟ فربما لا يستطيع المصرف الحصول على عملاء، أو إذا حصل على عملاء فربما لا يستطيع استرجاع الأموال من عملائه بعد أن قدّم لهم خدماته.

ثانياً: من المعلوم أن الشرع يحرم الاتفاق على نسبة للربح إذا كان العقد قرضاً، ويحرم الاتفاق على نسبة ثابتة إذا أدرجنا العقد مع المصرف في باب المضاربة، فكيف نجوز تحديد الأرباح في هذا الحساب المصرفي المبتكر؟

وسوف نحاول في ما يلي من هذه المقالة البحث حول هذين السؤالين تحت عنوان: إمكانية دفع الربح الثابت، وجواز الإعلان عنه.

إمكان دفع الربح الثابت

إن هذه الإشكالية المطروحة؛ أي كيفية الاطمئنان بالحصول على الربح الثابت، لا تختص بطرحنا هذا، بل هي موجودة، ويمكن طرحها في مقابل الصناعة المصرفية، وبخاصة في المصارف التقليدية. فالمصارف التقليدية على أساس معرفتها

● اقتراح حساب إيداع جديد في النظام المصرفي اللاربيوي

بأوضاع السوق تقرّر فائدة محدّدة للقروض التي تعطيها، وبعد احتساب أرباح المصرف وأتعابه يعلن عن نسبة محدّدة تعطى للمودعين. ومن الطبيعي وجود قلق من عدم قدرة المصرف على إعطاء قروض للعملاء، أو عدم إمكان تحصيل القروض التي أعطاها. ولأجل رفع هذه الهواجس تتخذ المصارف بعض التدابير والإجراءات التي تضمن للمصرف حصوله على الأرباح. وهذه الإجراءات يمكن اعتمادها بعينها في النموذج المقترح.

١- ضبط الودائع بقرارات إداريّة

عندما يشعر المصرف بأن نوعاً من حسابات الإيداع زاد عن المقدار الذي يتوقّع القدرة على إدارته تستطيع إدارة المصرف الطلب من جميع الفروع توقيف هذا النوع من حسابات الإيداع إلى أجل محدّد أو غير محدّد.

٢- ضبط الودائع من خلال تغيير نسبة الربح

عندما يلاحظ المصرف أنه لا يستطيع، تبعاً لتغيّر في أوضاع السوق، أن يسوّق التسهيلات التي يقدمها بالأرباح التي كان يتوقّعها، وبالتالي يحتاج إلى خفض نسبة الأرباح التي يأخذها من العملاء، فإنه في الوقت الذي يعلن عن خفض نسبة الفوائد التي يأخذها يعلن عن خفض نسبة الفوائد التي يعطيها للفترة القادمة. وبهذه الطريقة يستطيع أن يسوّق خدماته، وفي الوقت عينه يخفّض قيمة الودائع، ومعها تنخفض التكاليف التي يتوجّب عليه دفعها إلى المودعين.

٣- ضبط نوعيّة الودائع من خلال تغيير نسبة أرباحها

قد يشعر المصرف أحياناً أن حجم الودائع مناسب لطاقته وقدرته على إدارته، ولكنها ليست موزّعة على الحسابات بالشكل الذي كان متوقّعاً، فإنه في هذه الحالة يستطيع ضبط توزيع الودائع على الحسابات من خلال تغيير توزيع نسبة الأرباح على الحسابات، فيحصل جراء ذلك على التوزيع المطلوب للودائع على الحسابات. مثلاً: إذا وجدت إدارة المصرف أن نسبة الأرباح التي يدفعها أكبر من المقدار المرغوب به فإنه

يستطيع خفض نسبة الأرباح على الودائع الطويلة الأجل، ورفع نسبة الأرباح على ودائع حساب التوفير أو الودائع قصيرة الأجل، فيتحول المودعون إلى النوع الثاني. وبالعكس، إذا وجد المصرف أنه بحاجة إلى حجم أكبر من السيولة فإنه يرفع نسبة الأرباح على الودائع الطويلة الأجل، ليقفل من قيمة الاحتياط، ويزيد بذلك حجم السيولة التي يحتاجها.

٤- ضبط تحصيل القروض

يستطيع المصرف اتخاذ مجموعة من التدابير للاطمئنان من إمكانية تحصيل القروض التي يقدمها للعملاء. ومن هذه الطرق: أخذ الوثائق اللازمة والضمانات الكافية، بل وأحياناً عن طريق التأمين على القروض التي يقدمها، ما يقلل نسبة التخلف عن التسديد إلى درجة الصفر أحياناً. وهذه الإجراءات يمكن اعتمادها في النموذج المقترح.

والحاصل أن المصرف اللاربوي - كالمصرف التقليدي - يمكنه اعتماد الإجراءات التي تؤدي إلى رفع القصور في تقديم التسهيلات والخدمات لعملائه من جهة، ومن جهة أخرى تضمن له الحصول على نسبة عالية من وفاء عملائه بأقساطهم له. وبهذه الإجراءات يستطيع المصرف الوصول إلى صدقية عالية لتقديره لأرباحه، الأمر الذي يسمح له بوعده المودعين بالحصول على نسب واضحة ومحددة، ولو فرض وجود بعض الموارد غير المتوقعة فيمكن صرف النظر عنها، وتغطية أعبائها من أرباح المصرف نفسه.

مشروعية الاتفاق المسبق على الربح الثابت

السؤال الثاني، الذي قد يكون أكثر أهمية من الأول في المجتمعات الإسلامية، هو في جواز إعلان المصرف لنسبة ثابتة من الأرباح عند الاتفاق مع المودع. ألا ينطبق تعريف الربا على اشتراط نسبة ثابتة من الأرباح عند الاتفاق مع المودع؟ في الجواب عن هذا السؤال نقول:

أولاً: يتحقق الربا بحسب تعريف الفقهاء له في موردين:

● اقتراح حساب إيداع جديد في النظام المصرفي اللاربيوي

١. حالة الاتفاق على دفع مبلغ يضاف إلى أصل رأس المال عند التوافق على القرض.

٢. حالة بيع الأعيان الربوية ببعضها مع زيادة (حالة بيع المكيل أو الموزون من جنس واحد مع زيادة).

وقد مر سابقاً أكثر من مرة أن ماهية العقد محلّ البحث في هذا القسم من المقالة هو شيء آخر لا علاقة له بالقرض، فما يحكم علاقة المودع مع المصرف هي عقد الوكالة، لا القرض، ولا بيع المكيل أو الموزون من جنس واحد. ومن الواضح أنه لو قال الموكل لوكيله: «بع لي هذا المتاع بكذا، وأعطني كذا، وخذ ما بقي أجرة وكالتك» فلا مشكلة شرعية في ذلك. نعم، لو فرض أن الوكيل عجز عن بيع المتاع، أو باعه وعجز عن قبض ثمنه، فلا الوكيل له حق المطالبة، ولا الوكيل مطالب بدفع الثمن من ماله. ولكن بحسب الضوابط والإجراءات المشار إليها في ما مضى فإنّ مثل هذه الحالة إما أن لا تتحقّق، وإما أنها تتحقّق في حالات نادرة، يظهر أثرها في أجرة الوكالة، لا في الربح المتفق عليه بين المودع والمصرف.

ثانياً: هناك فرق كبير بين التعهّد القانوني وبين الضمان الحقيقي. وما يسمّى ربا، ويحكم عليه بالحرمة، هو التعهّد القانوني.

وتوضيح ذلك: إنه تارة يأخذ أحدهم، سواء كان شخصية حقيقية أو معنوية، مبلغاً من المال من جهة أخرى، سواء كانت شخصية حقيقية أو معنوية، ويتعهّد بتسديد هذا المبلغ مع نسبة معينة من الفائدة عليه، بغضّ النظر عن كيفية التصرف فيه أو مورد صرفه؛ أي يتعهّد بدفع رأس المال والزيادة، سواء بقي المال راكداً أو أنجر به، وسواء أخذه للاستهلاك أم للتجارة، وإذا كان للتجارة سواء كان الربح الحاصل مقطوعاً به أو محتملاً، تحقّق أم لم يتحقّق. هذا التعهّد هو تعهّد قانوني، وهو الربا المحرّم.

وأما في حالة المصرف، الذي يملك تجربة ممتدّة لسنوات، وبرنامجاً واضحاً لاستثمار الأموال من خلال عقود معينة وبأرباح محدّدة، ويملك وسائل علمية وعملية لضبط هذه الأموال، وضمانات لاسترجاعها، فإنّ مثل هذه المؤسسة، مصرفاً كانت أم غيره، تستطيع الجزم بحصول نسبة واضحة من الأرباح في آخر الدورة المالية المعتمدة

لديها، ولو فرض وجود هامش للخطأ فإنه خطأ قابل للتسامح والجبر. وعليه إذا كان الأمر كذلك فباستطاعة هذه المؤسسة أن تعلن للمودع أنها تضمن له الحصول على نسبة محدّدة من الربح لقاء المبلغ المالي الذي يودعه لديها. وهذا ضمان من المصرف لحصول الربح، وليس تعهداً بدفع مبلغ زائد عن رأس المال، حتّى يدخل في دائرة الربا المحرّم^(٦).

والأمر الذي يستحقّ الاهتمام في العمليات المصرفية هو ما يؤثّر على دوافع المودعين، ويدعوهم إلى اتخاذ القرار بالإيداع؛ وهذا الأمر الأساس هو الضمان الحقيقي للحصول على الربح، لا التعهد القانوني بدفع الربح، وإلاّ فلو قدّم المصرف كلّ الوثائق التي تلزمه بدفع الربح، ولم يطمئن المودع بضمانات حصوله، فلا شيء يدعوه إلى التعامل مع المصرف والإيداع عنده.

٥- حساب الاستثمار بالربح المتغيّر

ذكرنا في ما سبق أن بعض الناس يرغبون بالمخاطرة، وهم مستعدّون للمخاطرة مهما علت درجتها؛ من أجل الحصول على أرباح أكثر، وآخرون معتدلون مستعدون للمخاطرة بحدود معقولة؛ طمعاً بالحصول على ربح أعلى. وذكرنا أيضاً أن النظام المصرفي التقليدي لا يفتح أبوابه للفئتين من هؤلاء الناس، ويدفعهم إلى سوق الأسهم والأوراق المالية. بينما يمكن للمصرف اللاربوي أن يلبي حاجة هؤلاء، ويضمّمهم إلى أسرة مودعيه؛ حيث إن نظام المصارف اللاربوية في إيران يسمح لها باستثمار أموالها في مجالات منتجة غير معلومة الأرباح، من خلال نظام المشاركة في بعض الأنشطة الاقتصادية، كالمزارعة والمضاربة والمساواة أو الاستثمار المباشر، أو غير ذلك من المعاملات غير الثابتة الأرباح، كالسلف والجعالة والإجارة. وفي نهاية الدورة المالية يقسم الأرباح على المودعين بحسب رؤوس أموالهم. ومن الواضح أن الأرباح الحاصلة من عقود المشاركة تابعة لتحويلات الاقتصاد العام، ولحسن إدارة المؤسسة لنشاطها الاقتصادي، وأما العقود ذات الأرباح المتغيرة فلا تتأثر بحسن إدارة المؤسسة، وإن كانت تتأثر بالأوضاع الاقتصادية العامة. وعلى أية حال فإنّ ربح هذا النوع من الاستثمار يحتوي على المخاطرة، ويحتمل الزيادة والنقيصة. ونظام المصرف اللاربوي

● اقتراح حساب إيداع جديد في النظام المصرفي اللاربوي

يسمح للمصارف بجذب رؤوس أموال لاستثمارها في هذا النوع من الأنشطة الاقتصادية، من خلال فتح حسابات استثمار بربح متغير. ويتم التعاقد بين المودع والمصرف بأن يجعل المودع المصرف عند افتتاح الحساب وكيلاً عنه في ضمّ رصيده المالي إلى سائر الأرصدة المودعة بالطريقة عينها؛ لاستثمارها في عقود ذات أرباح متغيرة، على أن تقسم الأرباح في نهاية الدورة المالية بين المودعين بحسب أرصدتهم، بعد اقتطاع مبلغ من المال للمصرف بعنوان أجرة الوكالة.

أنواع ودائع الاستثمار بالربح المتغير

ودائع الاستثمار بالربح المتغير - كمنظيرتها من ودائع الاستثمار بالربح الثابت - يمكن تقسيمها إلى ودائع لسنة، أو سنتين، أو ثلاث سنوات، أو خمس سنوات، أو خمس سنوات قابلة للانتقال. وفي ودائع الاستثمار ذات الربح المتغير يمكن فتح حساب خاص للأفراد الراغبين بالمخاطرة واستثمار أموالهم في مشروعات اقتصادية خاصة. وفي هذه الودائع أيضاً كلما كانت المدة أطول كلما كانت الحاجة إلى الاحتياط أقل. وبالتالي يتمكن المصرف من استثمار الجزء الأكبر من الوديعة، ما يسمح له بالحصول على نسبة أعلى من الأرباح، مع التذكير بتأثير قلة مراجعة المودع للمصرف على خفض أجور الوكالة التي يأخذها المصرف.

نتائج واقتراحات

١. النموذج المقترح في هذه المقالة أقدر على الوفاء برغبات المودعين من النظام المصرفي الربوي، ومن النظام اللاربوي المعتمد حالياً في إيران.
٢. النموذج المقترح لا يطبق على المصارف الحكومية وحدها، وإنما يقبل التطبيق في المصارف التي يديرها القطاع الخاص.
٣. الوضع الأفضل لتطبيق هذا النموذج هو وجود حالة منافسة كاملة؛ ليكون الربح الحاصل ربحاً حقيقياً. ولكن مع ذلك يمكن تطبيقه في الأسواق شبه المغلقة، أو المغلقة من جوانب عدة، ما لم تكن نسبة الأرباح مجحفة.
٤. لقد صُمم هذا الاقتراح مع مراعاة الموازين الفقهية وقوانين النظام المصرفي

● السيد عباس موسويان

اللابوي المعمول به حالياً في إيران. ولا شكّ في أن تحقّق النظام المصرفي الإسلاميّ يحتاج، مضافاً إلى انسجامه مع الموازين الفقهية، إلى التدقيق من الخبراء في العقود؛ ليتمّ الخلاص من الربا، ومن روحية الربا أيضاً، بحيث لا يتركّز الاهتمام على الفرار من الربا الظاهريّ، مع الوقوع في الحكمة الكامنة وراء تحريمه.

٥. إنّ هذا النموذج المقترح يحتاج - ككل طرح جديد - إلى الاختبار في نطاق ضيق؛ ليتمّ تعميمه بعد اختباره، وترميم ما فيه من خلل، أو ظهور خلوه من الخل.

الهوامش

- (١) عباس صدقي، أصول بانكداري (أصول الصناعة المصرفية): ٩١، منشورات جامعة طهران.
- (٢) السيد عباس موسويان، بانكداري إسلامي (النظام المصرفي الإسلامي): ٥٣ - ٧٠، مؤسسة الأبحاث النقدية والمصرفية، ط ٢، ١٣٨٠هـ. ش.
- (٣) العمليات المتعلقة بشراء الدين تتم على ضوء النظام المؤقت المتعلق بتتريال السندات والأوراق المالية، الذي أقر في لجنة المال في المجلس، في الجلسة التي عقدت بتاريخ: ١٣٦١/٨/٢٦هـ. ش، وصدق عليه بأكثرية الأصوات، واعتبر غير مخالف للشرع والدستور في الجمهورية الإسلامية في مجلس صيانة الدستور. وأدخلت عليه بعض التعديلات في لجنة المال، في جلسة ١٣٦٦/٩/٢٤هـ. ش. ووفق هذا النظام على المصرف أن يتأكد من كون وثيقة الدين مورد المعاملة ديناً حقيقياً، كي لا يتم شراء دين تواطاً طرفان على دعواه دون أن يكون ثابتاً في الواقع.
- (٤) يشار إلى أن العرف في إيران يقضي بأن يتولى والد الفتاة تجهيز مترلها قبل انتقالها إلى بيت الزوجية، كما في بعض البلاد العربية (المترجم).
- (٥) تحرير الوسيلة: ١: ٦٥٢.
- (٦) لمزيد من التفصيل راجع: السيد محمود الهاشمي، مجموعة مقالات المؤتمر الثاني لمؤسسة المصارف الإسلامية العالية: ٦٩.

منهجية كتاب «الأخبار الدخيلة»

مقدمات في التحقيق حول أسباب ضعف الرواية ومعايير تنقيحها وتصحيحها

. القسم الثالث .

أ. عبد المهدي جلالى (*)

ترجمة: نظيرة غلاب

نكمل في هذا القسم الثالث من المقال دراسة الفصلين الأخيرين من الباب الثاني، والباب الثالث، من كتاب الأخبار الدخيلة، للعلامة الشيخ محمد تقي التستري.

الفصل الثالث: الأحاديث التي لنية مبيّنة قد تم الزيادة فيها، أو النقيصة منها،
أو تم تغيير بعض مفرداتها.

١. جاء في رواية للخطيب البغدادي عن الرسول الأكرم ﷺ: «إذا رأيتم معاوية يخطب على منبري فاقبلوه؛ فإنه أمين مأمون»^(١).

وكان سند هذه الرواية في «تاريخ بغداد» هو التالي: «حدثني الحسن بن محمد الخلال، قال: أخبرنا يوسف بن أبي حفص الزاهد، قال: أخبرنا محمد بن إسحاق الفقيه إماماً، قال: حدثني أبو النضر الغازي، قال: أخبرنا الحسن بن كثير، قال: أخبرنا بكر بن أيمن القيسسي، قال: أخبرنا عامر بن يحيى الصريمي، قال: أخبرنا أبو الزبير، عن جابر، قال: قال رسول الله ﷺ:..»

يقول الخطيب البغدادي في هذا السند: إنه لم يرو هذه الرواية فقط بهذا السند الذي يوجد فيه أبو النضر الغازي، الحسن بن كثير، بكر بن أيمن القيسسي وعامر

(*) باحث في الحوزة العلمية.

● منهجية كتاب «الأخبار الدخيلة»، مقدمات في التحقيق حول أسباب ضعف الرواية...

بن يحيى الصريمي، وقد كان هؤلاء الأربعة واسطة بين محمد بن إسحاق وأبو زبير، وكلهم ضعفاء^(٢).

أما الأصل الحقيقي لهذه الرواية فهو ما رواه نصر بن مزاحم في كتاب «واقعة صفين» عن الحسن البصري، عن النبي الأكرم ﷺ: «إذا رأيتم معاوية يخطب على منبري فاقتلوه»^(٣).

ويقول الحسن البصري إثر هذه الرواية التي رواها بنفسه: إن أحداً نقل له أن أبا سعيد الخدري قال: «لم نفعل، ولم نرَ من وفق في ذلك».

وكما رأينا فقد تم تغيير لفظ «فاقتلوه» بـ «فاقبلوه». كما تم زيادة عبارة «فإنه أمين مأمون»، حتى لا يقع المستمع في حيرة، بل ينقاد بكل قوة لتأييد معاوية والانصياع لظلمه.

٢. ما جاء في كتاب «الأربعين»، لأبي النعيم الأصفهاني (٤٣٠هـ)، في حاشية عن أخبار الإمام المهدي ﷺ، وهي الرواية الواحدة والعشرين والخامسة والثلاثين في إسناده لابن مسعود وابن عمر: «لن تقوم الساعة إلا بعد أن يبعث الله رجلاً من أهل بيتي، اسمه اسمي، واسم أبيه اسم أبي، حتى يملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً»^(٤).

في هذه الرواية تم زيادة عبارة كاذبة، وهي «واسم أبيه اسم أبي». وقد تواترت الروايات التي تتحدث عن مهدي آخر الزمان عن النبي الأكرم ﷺ، وعن أمير المؤمنين ﷺ، لذا فقد سعى المنصور الدوانيقي السفاح العباسي؛ لتلميع صورته، بعد أن عانى الناس من ظلمه الكثير، أن يدعي المهدوية لابنه، في حين أن جلّ كتب التاريخ تؤكد أن اسم ابنه كان محمد، وأما هو فإن اسمه كان عبد الله. كما أنه أراد بوضعه هذا، وتحريفه للروايات، وكذبه على الرسول الأكرم عمداً، كسب التأييد لابنه في توليته للعهد بعده^(٥).

هناك أخبار أخرى تشير إلى أن وضع هذه الرواية - التغيير والزيادة فيها - كان لخدمة مصالح محمد بن عبد الله بن الحسن المحض، وذلك في مواجهته للإمام الصادق ﷺ بعد شهادة والده الإمام الباقر ﷺ. وقد عُرف عنه كثرة مجادلته للصادق، وكثرة مواجهته له. وقد كتب النوبختي في كتابه «فرق الشيعة»: «عندما استشهد الإمام الباقر ﷺ نادى جماعة من أصحابه - الذين خرجوا عن تعاليم الإمام

بعد استشهاده .، وكان من بينهم: المغيرة بن سعيد ، بإمامة محمد بن عبد الله». وقد كان أهل محمد بن عبد الله بن الحسن ينادونه بالمهدي بين الناس؛ حتى يركّزوا لديهم هذا المعتقد. ولأنه كان حاداً في كلامه، ولم يكن فصيحاً، وضعت له روايات أخرى تقول: «المهدي ثقيل اللسان، وليس بالفصيح». ولأن أمه كانت تسمى هند فقد جعلوا رواية أخرى؛ لمزيد من التسيق والترتيب، فقالوا: «اسم أمه مكُون من ثلاث حروف أولها «هاء» وآخرها «دال»^(٦).

والدليل على أن عبارة «اسم أبيه اسم أبي» قد زيدت في الرواية؛ لأغراض ذكرنا بعضها، أن نفس الرواية - ولكن بدون تلك العبارة - قد رواها كلٌّ من حذيفة وزر بن عبد الله، ورواها ابن عمر بسند آخر، كما رواها أبو النعيم. وقد قال الكنجي الشافعي: إن الترمذي هو الآخر قد روى هذه الرواية، ولكن بدون تلك الزيادة^(٧).

الفصل الرابع: أحاديث متفرقة في موضوعات مختلفة:

١. ما جاء في كتابي «سليم بن قيس الهلالي» و«إرشاد القلوب»، نقلاً عن سليم، رواية عن محمد بن أبي بكر أنه قال: «حين وفاة أبي كنت إلى جانبه، وسمعتة يولول، ويدعو بالويل والثبور: «واويحاه! واويلاه!»، فخرج كلٌّ من عائشة أم المؤمنين، وعبد الرحمن بن أبي بكر، وعمر، يريدون الوضوء استعداداً لإقامة صلاة الميت، فسمعوا محمد بن أبي بكر يلقي أباه، ويصرّ عليه في النطق بالشهادة: «قل لا إله إلا الله»، فيجيبه أبوه: «لن أقول، وأبدأ لا أستطيع قولها، حتى أموت وألقى جهنم، فيعود ليكرّر الدعاء على نفسه بالويل والثبور»، وعندما أتى عمر، وفهم ما جرى، قال: «كل ما قاله - يعني أبو بكر - مجرد هذيان وهجر، فأنتم عائلة إذا جاءكم الموت هذيتم وهجرتم!».

والأدلة على ضعف الرواية وكذبها ما يلي:

١. لم يكن لمحمد بن أبي بكر من العمر حين وفاة أبيه غير سنتين وأشهر قليلة، فقد ولد في سنة حجة الوداع، وكانت في السنة العاشرة للهجرة. ويردّ الشيخ المجلسي على مَنْ قال بأنه ربما أخطأ الناسخون فوضعوا اسم محمد بن أبي بكر بدل أحد إخوته، فيقول: إن اسم محمد قد تعدّد أكثر من مرة في

● منهجية كتاب «الأخبار الدخيلة»، مقدمات في التحقيق حول أسباب ضعف الرواية...

الرواية، وقد تحدّثت نفس الرواية عن استشهاده بمصر، مما يعني أن الحديث عن التحريف، أو حتى التصحيف، لا دليل عليه. وقول العلامة المجلسي: إن تكلم محمد بن أبي بكر في تلك السن المبكرة قد تعود إلى بعض كرامات الإمام علي^{عليه السلام} هو أيضاً كلام لا دليل عليه؛ لأن سياق الرواية يشير إلى أن محمد بن أبي بكر في تلك الرواية كان رجلاً مكتمل الأهلية، ولم يكن طفلاً في السنين الأولى من طفولته. ولو كان الحال معجزة أو حديثاً عن كرامة لكان هناك ما يشير إليها^(٨).

٢. لم يقبل كل من الشيخ المفيد وابن الغضائري كتاب سليم، وطعنا فيه بإظهار عيوبه وهفواته. فالشيخ المفيد في شرح كتاب «الاعتقادات للصدوق» قال: «الكتاب الذي نسب إلى سليم مروياً عن أبان بن عياش فالمعنى فيه في الجملة صحيح»^(٩). ومع ذلك فإنه غير موثوق، ولا يصحّ العمل بكل ما جاء فيه، فقد اختلط فيه الصحيح بغيره، مما يعني أنه تعرض للتدليس والوضع. فما لم توجد قرينة لا يمكن الاطمئنان إلى كل أخباره^(١٠).

أما ابن الغضائري فقد قال: «كتاب سليم بدون أدنى شك كتاب موضوع، ويحمل في ثنياه ما يدل على كذبه وزيفه، كرواية محمد بن أبي بكر حين كان يعظ أباه، وقد كان على فراش الموت، أو كالروايات التي تدّعي أن الأئمة عند الشيعة ثلاثة عشر».

أما العلامة التستري فإنه يقول: «رغم أن ابن الغضائري قد طعن في الكتاب، ورآه موضوعاً مكذوباً عن سليم، إلا أن رأي الشيخ المفيد كان أكثر علمية، فكل كتاب له قرائن على صحته، وإذا غابت القرينة وجب التوقف، ولا يجب العمل بالرواية في هذه الحال، أما ما دلت القرينة على صحته فالعمل به مطلوب».

بعد أن تبين ضعف كتاب سليم، واتضحت عيوبه، فإن نقل المشايخ الثلاثة منه، وتنويه الشيخ النعماني به، ومدحه، لا يشفع للكتاب أو يعيد له الاعتبار^(١١).

٣. نقل الواقدي - وهو من العامة - في رواية عن أبي بكر «أن أبا بكر أوصى زوجته أن تغسله عند مماته، وإذا ثقل عليها الأمر أن تستعين بابنه محمد بن أبي بكر». وعلّق الواقدي على هذه الرواية بالقول: إنه قد وقع في الرواية سهو أو غفلة؛ لأن محمد بن أبي بكر حين وفاة أبيه لم يكن سوى طفلاً في السنة الثالثة من عمره^(١٢).

٢. ما رواه الشيخ الكليني في «الكافي»، كتاب الحجة، باب في شأن ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ وتفسيرها، عن الحسن بن عباس بن حريش، عن أبي جعفر الثاني - الإمام الجواد عليه السلام -، عن الإمام الصادق عليه السلام، عن الإمام الباقر عليه السلام، رواية يعيب فيها الإمام الباقر عليه السلام على عبد الله بن عباس، وينبئه أن عيناه ستفقدان البصر بضربة من جناح جبريل عليه السلام، يوم أنكر قول علي أمير المؤمنين عليه السلام في شأن ليلة القدر. كما أن الرواية قد وردت فيها عبارة استخفاف بعقل عبد الله بن عباس. وضمناً تشير الرواية إلى عدا ابن عباس لأهل البيت عليه السلام^(١٣).

والأدلة على ضعف الرواية ما يلي:

١. إن الإمام الباقر عليه السلام كان يحب ابن عباس كثيراً. فقد نقل الكشي عن الإمام الصادق عليه السلام: «كان ابن عباس محبوباً إلى أبي، فقد كانت أمه تلبسه لباسه حتى يذهب بمرافقة أطفال بني عبد المطلب إلى ابن عباس. وبعد أن فقد ابن عباس بصره ذهب إليه أبي، فسأله ابن عباس: مَنْ أنت؟ فأجابه عليه السلام: أنا محمد بن علي بن الحسين، فقال ابن عباس: «فلا تغتم لعدم معرفة الآخرين لك - يريد معرفة منزلته عليه السلام -، فأنا أعرفك، ومعرفتي لك تغنيك عن معرفة الآخرين».

٢. الرواية تشير إلى أن ابن عباس كان كارهاً لأهل البيت، بينما قد سجل له التاريخ مواقفه العظيمة في إظهار الحق، وذلك في مطارحاته لمرتبة الإمامة مع كل من عمر، وعائشة، وابن زبير، وغيرهم.

٣. جاء في الرواية أن ابن عباس فقد بصره بضربة من جناح جبرائيل عليه السلام؛ بسبب ردّه لقول علي عليه السلام في ليلة القدر: «إنه في كل ليلة تعرض الأمور على الأئمة الاثني عشر عليه السلام»، بينما كتب المسعودي قائلاً: إن ابن عباس فقد بصر لكثرة بكائه حزناً على الإمام علي والحسن والحسين عليه السلام. وإذا كان هذا حقاً فقد كان أعداء علي من الكثرة ومن الفطاعة ما لا يتحمّله ملك في السماء أو بشر في الأرض، فلماذا لم يُصيَبْهم جناح جبرائيل، فيعمي بصرهم بعد أن عميت بصيرتهم، ويذهب ببصر واحد ممن وقف كثيراً في وجه أعداء أهل البيت عليه السلام وردّ مزاعمهم؟

في المعارف لابن قتيبة أن ثلاثة قد فقدوا بصرهم، واحداً بعد الآخر: عبد المطلب، ابنه العباس، وابنه عبد الله (يعني الجد والابن والحفيد). وقد استهزأ معاوية بهم، وقال: «أنتم بنو هاشم لا بدّ وأنكم ترتكبون عيباً في عملكم لذلك تعاقبون

● منهجية كتاب «الأخبار الدخيلة»، مقدمات في التحقيق حول أسباب ضعف الرواية...

بالعمى». وقد رد عليه ابن عباس: «أما انتم بنو أمية فلشدّة معاصيكم ومكركم فقد عميت بصيرتكم»^(١٤).

٤. لقد كان ابن عباس قريباً من علي^{عليه السلام}، ومن الموالين له. وهذا ما جعل معاوية بعد صفين يأمر بلعنه على منابر الصلاة مع علي والحسين^{عليهما السلام} ومالك الاشر^(١٥).

٥. من جهة السياق الداخلي للرواية فإنه يظهر منها عدم التناسق بين عباراتها، والخلل بين جملها، فلا يمكن الخلوص منها إلى معنى. كما أن أبسط الناس لا يمكن أن يكون تفكيره وجوابه بتلك البساطة والسذاجة، فما بالك بأئمة أهل البيت^{عليهم السلام}، الذين هم مثال للإنسان الكامل علماً وأخلاقاً وسلوكاً. ويكفي الرجوع إلى ما ثبت من كلامهم، حيث يظهر منها عصمتهم وتجلي مقامهم وعلو شأن كلامهم، وأنه ليس كلاماً لأناس عاديين علت مراتبهم في العلم، بل كلام أناس علموا بظهر الغيب، وهم مظهر لوجه الله في أرضه^(١٦).

وللأسف فإن هذا الضعف لم يُصَبِّ فقط هذه الرواية، بل ابتليت به كلّ الروايات التسع التي شملها هذا الباب، والتي رويت جميعها عن طريق سند واحد، نقلاً عن كتاب ابن حريش^(١٧). «ومن علائم الوضع والكذب في الرواية: اختلال عباراتها، إن من جهة النظم، أو القواعد الأدبية، أو الركائز في اللغة، والتي تتناقض مع كون النبي وأهل بيته من أفصح العرب، فتكون الركائز وعدم الصحة أو التضارب في الكلام مستحيلة منهم»^(١٨). وقد حملت تلك الرواية من الأخطاء الأدبية، وفي المعنى، ما يظهر حالة الوضع فيها بسهولة وبدون أدنى عناء. وكمثال على هذا قول الراوي: «استضحك حتى اغرورقت عيناه دموعاً. ثم قال: هل تدرون ما أضحكني؟ قالوا: لا. قال: زعم ابن عباس أنه من الذين ﴿قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا﴾»^(١٩).

٦. ما يستتج من هذه الرواية أن ابن عباس قد حاج الإمام الباقر^{عليه السلام} في إمامته، بينما المشهور أن ابن عباس قد فارق الحياة في الطائف سنة فتنة الزبير، أي سنة ٦٨هـ، بينما كانت زيارة الإمام الباقر^{عليه السلام} لابن عباس وهو طفل صغير، فكيف يحاجّه في إمامته ولم تصر له الإمامة بعد^(٢٠).

ابن حريش في عيون الرجاليين

هو أبو علي الحسن بن عباس بن حريش الرازي. روى عن أبي جعفر الثاني

(الإمام الجواد عليه السلام). وهو ضعيف، رديء الحديث، ومضطرب الألفاظ. رواياته في كتاب ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ فاسدة.

وكتب العلامة المستري في «قاموس الرجال»: إن الفهم الحقيقي لآراء النجاشي وابن الغضائري في ابن حريش لا يتم إلا بالرجوع إلى الروايات التي رواها في باب ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ من «الكافي». فقد ذكرت له تسع روايات كلّها بسند واحد عن الإمام التاسع، والتي هي في أغلبها فاسدة العبارات، وفيها غرابة عن اللسان العربي الفصيح^(٢١). لينوّه بعد هذا بكلام النجاشي، قائلاً: «جزى الله خيراً ابن الغضائري. فبعد أن ذكر اسم ابن حريش أخذ في وصف كتابه، فقال: «عبارة الكتاب فاسدة، وفارغة المحتوى، ليس لها أية قيمة أدبية أو علمية، علم منها الوضع والاختلاق». ولم يكن رأي تلميذ ابن الغضائري النجاشي مخالفاً لرأي أستاذه، فقد رأى هو الآخر أن كتاب ابن حريش قصص بلا قيمة، واختلاق ووضع. أما علي بن الحكيم فقد كتب يقول في ابن حريش: ضعيف، وليس من اللائق الاعتماد على رواياته، فهي موضوعة^(٢٢).

و ما يستدعي العجب هو قول الفضل بن شاذان في سهل بن زياد الآدمي، وهو من روى ذلك الكتاب عن ابن حريش: «إنه أحق يقيناً»^(٢٣).

الأدعية والزيارات بين الوضع والتحريف

الباب الثالث: الأدعية والزيارات التي تعرضت للتحريف والوضع.

الفصل الأول: الأدعية المحرفة.

١. ما جاء في الزيارة الشعبانية التي ذكرها السيد ابن طاووس في «إقبال الأعمال»، نقلاً عن ابن خالويه. وتوجد في «مفاتيح الجنان» ضمن الأعمال العامة المستحبة في شهر شعبان:

أ. «إلهي لم أسلّط على حسن ظني قنوط الإياس، ولا انقطع رجائي من جميل كرمك». الشاهد عندنا في هذا المقطع فعل «لا انقطع»، فالأصل «لم أقطع»؛ لتناسبه مع الفعل السابق عنه «لم أسلّط»، فكلا الفعلين متعدّين مجزومين بدخول (لم) التي تدخل على الفعل المضارع.

● منهجية كتاب «الأخبار الدخيلة»، مقدمات في التحقيق حول أسباب ضعف الرواية...

ب - «إلهي إن حطّنتي الذنوب من مكارم لطفك فقد نبّهني اليقين إلى كرم عطفك». فيظهر أن لفظة «نبّهني» محرّفة، والصحيح «نوّهني»، فبعد أن حطته الذنوب يأتي اليقين ليرفعه ولينوّهه، وهو المناسب، وليس التنبيه الذي لا يتلاءم والخطّ. حطّ تتناسب ونوّه. بينما يتناسب التنبيه مع الإنامة، التي أتت في الدعاء مباشرة بعد هذا: «إلهي إن أنامتني الغفلة... فقد نبهتني المعرفة».

ج - «يا قريباً لا يبعد عن المغترب». الشاهد عندنا في هذه العبارة كلمة «المغترب» به، أي الذي غرّر به فظنّ الأمن والأمان في جهة أخرى غير الله، فيصبح هنا نوع من التناقض، فكيف تؤمن به أنه قريباً منك، وفي نفس الوقت أنت ترى الأمان في حضن غيره. لذا يُعتَقَد أن الكلمة الأصل، والتي صُحِّفَتْ أو حُرِّفَتْ، فأصبحت المغترب، هي إما «المعتزّ به»، بمعنى أنت يا ربي قريباً ممن اعتزّ بعبوديتك والانتساب إليك بالطاعة والانقياد؛ أو «المعتزّ به»، أي الذي يؤمن أنه دائماً في محضر لطفك ورأفتك، وفي مقام عنايتك^(٢٤).

فيكون الصحيح: يا قريباً لا يبعد عن عزّ به (كلأته عنايتك وحظي بلطفك)، ويا قريباً لا يبعد عن المعتزّ به (لن هو معزز ومكرم حين وحدك وعبدك مستسلماً).

٢- ما جاء في «المصباح»، في حاشية زيارة عاشوراء، في دعاء صفوان بن مهران؛ وفي «مفاتيح الجنان»، بعد زيارة عاشوراء، ضمن ما يستحب الدعاء به عقب قراءة زيارة عاشوراء، يوجد في القسم الأخير من ذلك الدعاء خطابٌ موجّه إلى أمير المؤمنين وإلى أبي عبد الله الحسين عليهما الصلاة والسلام: «انصرفت يا سيدي يا أمير المؤمنين، ومولاي، وأنت يا أبا عبد الله يا سيدي، وسلامي عليكم متصل...».

يظهر أن الضمير المنفصل «أنت» تحريف لكلمة أخرى، وبالدقة لفعل «أُبْتُ» الماضي، مصدره «أُوبُ»، بسكون الواو وفتح ما قبلها، والذي يعني عدتُ ورجعتُ^(٢٥). وفعل «أبْتُ» وفعل «انصرفت»، الذي جاء في أول الفقرة «انصرفت يا سيدي يا أمير المؤمنين...» يتلاءمان، إن من جهة الترادف، أو من جهة لحن القراءة. بخلاف ضمير «أنت»، فليس له أي معنى، بحيث إذا قطعنا بصحته يكون المعنى «انصرفت أنا وأنت يا أبا عبد الله»^(٢٦)!! والذي لا يتناسب وقوله: «و سلامي عليكم متّصل».

٣. ما جاء في دعاء الصباح، المنسوب إلى أمير المؤمنين عليه السلام، حيث قال:

أ. «واغرس اللهم بعظمتك في شرب جناني ينابيع الخشوع». والشاهد عندنا في هذه العبارة فعل «اغرس»، الذي لا يتناسب وكلمة «ينابيع»، وليس لها أي معنى. لذا يكون الصحيح «و اغزر»، وقد جاءت في بعض النسخ الأخرى^(٢٧)، بمعنى أفض وأملاً حتى يصبح مشرب الفؤاد غزيراً.

ب. «فبئس المطية التي امتطت نفسي من هواها، فواهاً لها لما سولت لها ظنونها ومناها». يقول العلامة التستري: إن كلمة «فواهاً لها» لا تتناسب ومقام تأنيب النفس وعدّ عيوبها ومعاصيها. وهذا ما تبينه بوضوح الفقرة التالية لها: «وتباً لها لجرأتها على سيدها ومولاها»، بينما كلمة «فواهاً لها» تعني التحسين والمدح والرضا بفعل النفس.

وقد استشكل العلامة على الفيروزآبادي (صاحب القاموس المحيط)، الذي قال أن «واهاً» كلمة تعني التلهّف^(٢٨)، وقال: «لعله قرأها (واه)، بينما الكلمة التي وردت في الدعاء هي «واهاً» بالتثوين، والتي لا تعني ما تعنيه «واه». إذاً تكون الكلمة التي حُرِّفت في الدعاء يجب أن تبقى في نفس سياق تأنيب النفس والغضب عليها. لذا فالكلمة الأصحّ هي «فويلاً لها»، التي تعني تبّاً لها، وتوعدها بالويل والثبور^(٢٩).

ولكن ما فات العلامة التستري أن الفيروزآبادي لم يكن الوحيد الذي قال: إن «واهاً» تعني التلهّف، بل هناك كذلك صاحب لسان العرب، الذي قال: «إن «واهاً» كما تعني التعجب والتحسين كذلك تفيد التفجع والتلهف، وتقول في التفجع: واهاً وواه أيضاً».

وإذا ما دققنا في استعمالات «واهاً» نجد أنها إذا استعملت مضافاً إليها «له» أو «لها» فعندها تفيد التحسين والتعجب، وإذا استعملت مضافاً إليها «على» (واهاً عليه) أفادت حينها التفجع والتلهف^(٣٠).

لذا فإن قول العلامة التستري: إنها إذا كانت منوثة «واهاً» أفادت التحسين والقبول، وإذا استعملت بدون تثوين «واه» أفادت التحسر والتلهف، لا دليل عليه. لذا يكون التحريف الذي وقع في الجملة هو تبديل «على» بـ «ل»، فبدل «واهاً عليها» كتب «واهاً لها».

٤. ما نقله الشيخ الطوسي في «مصباح المتهجد» عن معلى بن خنيس، عن الإمام

● منهجية كتاب «الأخبار الدخيلة»، مقدمات في التحقيق حول أسباب ضعف الرواية...

الصادق عليه السلام، ضمن الأدعية الخاصة بشهر رجب؛ وفي «مفاتيح الجنان» ضمن أدعية أيام رجب: «اللهم إني أسألك صبر الشاكرين لك، وعمل الخائفين منك...». ومن أهم أساليب التحريف هو تغيير موضع الكلمة، ووضع إحداها في مكان الأخرى^(٣١). بينما العبارة الصحيحة هي «اللهم إني أسألك عمل الشاكرين لك، وصبر الخائفين منك؛ فالشاكر يحتاج إلى العمل، من إنفاق وعبادة وخدمة العباد وكل ما يشمل العمل الخالص لله، حتى يتحقق له الشكر، والخائف يحتاج إلى الصبر، ليتجنب المعاصي والذنوب، ويحتاج الصبر في تحمل ما يشق على نفسه من الابتلاءات والمصائب.

ومن الأمثلة الأخرى على قلب مكان الكلمات وتغيير مكانها: «اللهم أنت العلي العظيم وأنا عبدك البائس الفقير، أنت الغني الحميد وأنا عبدك الذليل». وقد لوحظ تحريف في ترتيب عبارات الدعاء، فالصحيح هو «اللهم أنت العلي وأنا العبد الذليل، وأنت الغني الحميد وأنا عبدك البائس الفقير»^(٣٢).

٥. من الأمثلة الأخرى على تحريف الأدعية: دعاء شهر رجب، الذي جاء في «المصباح» بدون ذكر سنده، ونقله السيد ابن طاووس في «إقبال الأعمال»، نقلاً عن الحجة عليه السلام: «اللهم يا ذا المنن السابغة، والآلاء الوازعة، والرحمة الواسعة...، يا من قدّر فأحسن، وصورّ فأتقن». بينما العبارة الصحيحة: يا من قدّر فأتقن، وصور فأحسن؛ لأن التقدير يستلزم الإتقان، وأما التصوير فيستلزم تحسين ما صورّ، وهو المناسب^(٣٣).

الفصل الثاني: الأدعية الموضوعة والمكذوبة.

في كتاب «مصباح المتهجد» رواية لأبي جعفر بن عثمان بن سعيد عن الناحية المقدسة لإمام العصر والزمان الحجة عليه السلام عليها توقيعه الشريف، وقد جاء فيها استحباب قراءة هذا الدعاء الذي يبتدئ بـ: «بسم الله الرحمن الرحيم، اللهم إني أسألك بمعاني جميع ما يدعوك به ولادة أمرك...».

أنموذج لدعاء موضوع

وقد عدّ هذا الدعاء موضوعاً وكذباً على حضرته الشريفة. ومن الأدلة على كذبه واختلاقه ما يلي:

نقد لمتن الدعاء

١. وردت هذه العبارة في هذا الدعاء: «أسألك بما نطق فيهم من مشيتك»، فما هو المراد بـ «مشيئة الله في الأئمة»؟ وعلى أي معنى يمكننا حملها؟
٢. في هذا المقطع من نفس الدعاء: «فجعلتهم معادن لكلماتك، وأركاناً لتوحيدك، وآياتك ومقاماتك التي لا تعطيل لها». لم يتضح إلى مَنْ تشير «التي» التي ذكرت في هذا المقطع، فهل يريد بها «ولاة أمرك»؟ وحتى لو فرضنا أنه أراد بها «ولاة أمرك» فإن المعنى غير مكتمل وناقص، وإذا عني بها «آياتك ومقاماتك» فإن المعنى كذلك ناقص وغير كامل.
٣. ما ورد في هذه الفقرة من الدعاء: «لا فرق بينك وبينهما إلا أنهم عبادك وخلقك».

أ. يظهر أن الضميران في «بينهما» و«أنهم» يُراد بهما شيء واحد، وهو خلاف الحقيقة، فالضمير في «بينك» هو «أنت»، وأنهم التي تعني «هما» في «بينهما» مغايرة ومضادة لـ «أنت» في «بينك»، الشيء الذي يجعل الكلام مضطرباً وغير مستقر على معنى ثابت.

- ب. يحتمل أن المراد بـ «مقاماتك» الملائكة. والملائكة ليسوا في ذاتهم مقامات إلهية؛ لأنه لا كثرة في الذات الإلهية، ولكن لديهم مقامات إلهية^(٣٤). فيكون المعنى بالنسبة للعبارة: «لا فرق بينك...» أن لهم كل الصفات الإلهية، وجميع الكمالات الإلهية، ولا فرق بينه وبينهم سوى صفة الخالقية والمخلوقية، وهو كفر محض^(٣٥).
٤. إن جملة «يا فاقد كل مفقود...» في خطاب حضرة الحق تعالى عبارة فيها انحراف وكفر، فمتى كان الله تعالى فاقداً لشيء، ومتى عدَّ شيء بالنسبة له سبحانه مفقوداً، ليكون فاقداً للمفقود؟! بل العبارة الصحيحة، والتي تجوز في حقه تعالى: «يا واجداً كل مفقود».

نقد لسند الدعاء

١. ممن جاؤوا في سند هذا الدعاء «أحمد بن محمد بن عياش». وقد جرّحه علماء الرجال، وطعنوا في عدالته، فاعتبر عندهم ضعيفاً.

● منهجية كتاب «الأخبار الدخيلة»، مقدمات في التحقيق حول أسباب ضعف الرواية...

قال فيه النجاشي: «أحمد بن محمد بن عبيد الله بن عياش بن إبراهيم بن أيوب الجوهري، أبو عبد الله، سمع الحديث، واضطرب في آخر حياته، حتى قيل فيه: إنه كان يخلط بين الأحاديث، له كتب يرويها، ومنها: كتاب أعمال شهر رجب. لقد رأيت هذا الشيخ بنفسه، لقد كان صديقاً لي ولأبي، ولقد سمعت منه كثيراً. يريد سمع منه أحاديث كثيرة.، ولكن لما رأيتُ شيوخه وأساتذتي يضعفونه لم أرو عنه شيئاً مما سمعت منه، بل لقد ابتعدت عنه. كان من العلماء والأدباء الضالعين، له أشعار جيدة، كما عرف بخطه الجميل. توفي سنة ٤٠١، رحمه الله وعفا عنه»^(٣٦).
أما الشيخ الطوسي فقد كتب فيه: «أحمد بن محمد بن عياش، كثير الرواية، اضطرب في آخر عمره، وأخلط في الحديث»^(٣٧).

أما العلامة التستري فقد قال في «قاموس الرجال»: إن اجتناب النجاشي لرواياته عمل حسن. نقل عنه الشيخ الطوسي في «مصباح المتهجد» الدعاء الذي مطلعته: «اللهم إني أسألك بمعاني جميع ما يدعوك...»، وهو دعاء وهن المعاني، ومنحرف الألفاظ والعبارات، معانيه غير مقبولة البتة»^(٣٨).

٢. يوجد في سند ابن عياش شخصٌ عُرف باسم «خبير بن عبد الله»، وقد روى عن محمد بن عثمان، ولكن لم يرد في كتب الرجال هذا الاسم. لذا يكون هذا الدعاء مهملاً؛ لأن أحد رواته لم يرد فيه مدحٌ، ولا ذمٌّ. والمهمل من أقسام الضعيف. وقد أورد اسمه كلُّ من السيد ابن طاووس في «إقبال الأعمال»، نقلاً عن الطوسي، والعلامة المجلسي في «بحار الأنوار»، من غير أن يذكر عن حاله شيئاً^(٣٩).

بعض ما ورد في كتاب «الأخبار الدخيلة» من إشارات وملاحظات في الرواية وفي نقد أو مدح الرجال تستحق بحق التنويه والإشادة بها:

١. الإشارة إلى التصحيف الذي وقع في كتاب «اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)»، حيث تم الخلط في مواضع من هذا الكتاب بين «أبو بصير ليث المرادي» و«أبو بصير يحيى بن أبي القاسم الأسدي»^(٤٠).

فأبو بصير اسم مشترك لراويين إماميين، ومن أصحاب الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام. في كثير من روايات الشيعة الإمامية يذكر اسم «أبو بصير» من دون إضافة أي قيد للتفريق بين الراويين ومعرفة المراد منهما، ولا يأتي في سلسلة السند ما

يدل على أي منهما ، سوى قرائن خارجية تجعلك تشير لأحدهما دون الآخر.
إن الروايات التي أتى فيها اسم «أبو بصير» مصحوباً بقيد قليلة ومعدودة.
وكثيراً ما تكون القيود المصاحبة للاسم هي الأخرى غير كافية ، تجعلك تقع في
الخلط بين الرجلين ، وخصوصاً أن التفريق بينهما لا يجب أن يستند إلى المحل أو
الزمن؛ لأنهما كلاهما أبناء الكوفة وأبناء نفس الفترة الزمنية^(٤١).

٢. إن كتاب «تهذيب الأحكام» كتاب حديثي ، ولكنه في بعض الأحيان
يذكر تفاسير أستاذه الشيخ المفيد ، والتي تكون أقرب إلى الفقه منها إلى الحديث.
وليس موضوع الكتاب الأحاديث الصحيحة ، وإنما هو تحقيق في الأحاديث السليمة ،
أي التي ليس فيها عيبٌ هو من عيوب الأحاديث المتعارفة في علم مصطلح الحديث ،
وكذلك هو تحقيق في الأحاديث السقيمة ، ويرجع اختياره لهذا الموضوع إلى الضرورة
التي فرضها عليها محيطه ، بحيث لم يكن أناس محيطه ضالعين بقواعد الرجال ، ولا
يستطيعون التمييز بين السليم والسقيم^(٤٢).

٣. حوى كتاب «دلائل الإمامة» المروي عن محمد بن جرير رستم الطبري الغث
والثمين. وفيه روايات كثيرة عن الشيباني^(٤٣). وقد طعن فيه كلٌّ من الشيخ الطوسي
والشيخ النجاشي ، حيث كتب فيه: «ضعفه جمعٌ من أتباعنا ، وجمعٌ من أصحابنا»^(٤٤).
أما ابن الغضائري فقد قال فيه: «كذاب ، وله يد طويلة في وضع الأحاديث».
كما أن هذا الكتاب فيه روايات متعددة عن عمارة بن زيد^(٤٥). قال فيه كلٌّ
من الحسين بن عبيد الله الغضائري (الأب) وأحمد بن الحسين بن عبيد الله الغضائري
(الابن): «سئل عن عمارة فأجاب: عمارة إنسان نزل من السماء ، فروى عنّا أحاديث ، ثم
طار إلى السماء»^(٤٦).

كما قال فيه ابن الغضائري: «عمارَة اسم بدون مسمى ، كل ما روي عن هذا
الشخص فهو كذب وبهتان ، وكل روايات رويت عنه تفوح منها رائحة الكذب
والوضع»^(٤٧).

٤. كثيراً ما يذكر الشيخ الطوسي اسمين متشابهين في بابين مختلفين^(٤٨).
فمثلاً: في خصوص (يزيد وبريد) ، فقد ذكر اسم «يزيد الكناسي» مرة في باب الباء
من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام ، ومرة أخرى في باب حرف الياء ضمن أصحاب الإمام

● منهجية كتاب «الأخبار الدخيلة»، مقدمات في التحقيق حول أسباب ضعف الرواية...

الصادق عليه السلام، ولم يوضح بشأنهما شيئاً. وهذا غير محمود من جانبه؛ لأنه كثيراً ما يوقع في الخلط والاشتباه في السند، بحيث لا يعرف هل هو «يزيد الكناسي» أم «بريد الكناسي»؟ ولعل الشيخ نفسه كان يقع في الخلط بينهما؛ لأنه روى رواية في «التهذيب» عن أحدهما، ونفس الرواية رواها في «الاستبصار» عن الآخر^(٤٩). ولعل ذلك ما دفع به إلى أن يذكر الاسم مرة في باب «الباء»، ومرة ثانية في باب «الياء».

٥. في بعض المواضع يشير علماء السنة إلى شخص سني بأنه شيعي. وهذا يرجع إلى عدم استيعابهم لمفهوم «الشيعي»، فهم يرون أن علياً عليه السلام أفضل من عثمان فحسب، وليس بأفضل من الخليفين الأولين، كـ «عمار الدهني». وقد كتب فيه النجاشي: «عمار عند العامة ثقة».

ويقول فيه بعض أهل السنة: إنه شيعي، غير رافضي^(٥٠). ابنه معاوية بن عمار الدهني من الوجوه الشيعية المعروفة، والمشار إليها بالعلم، ومن الثقات^(٥١). كذلك أشار إليه الشيخ الطوسي أنه من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام^(٥٢). كما جعل المنصور الدوانيقي وأبو حنيفة من أصحاب الإمام؛ لمجرد أنهما روى عنه^(٥٣).

الهوامش

- (١) الأخبار الدخيلة: ٢٣٠: تاريخ بغداد ١: ٢٥٩، بيروت دار الفكر، بدون تاريخ.
- (٢) تاريخ بغداد ١: ٢٥٩.
- (٣) الأخبار الدخيلة: ٢٣٠ - ٢٣١: نصر بن مزاحم المنقري (٢١٢هـ)، وقعة صفين: ٢١٦، حققه وشرحه: عبد السلام محمد هارون، قم، نشر مكتبة المرعشي النجفي، ١٤٠٤هـ. وقد روي في هذا كذلك عن عبد الله بن مسعود.
- (٤) الأخبار الدخيلة: ٦٦ - ٦٣.
- (٥) المصدر نفسه: ٢٢٩ - ٢٣٠.
- (٦) المصدر السابق.
- (٧) المصدر السابق.
- (٨) المصدر نفسه: ٢٣٣ - ٢٣٤.
- (٩) جاء في الأخبار الدخيلة: ٢٣٤: «فالمعنى فيه غير صحيح. وفي متن شرح «الاعتقادات»، للشيخ الصدوق: «فالمعنى فيه صحيح»، ولكن بعدها قال: «غير أن هذا الكتاب غير موثوق به...». والعبارة الأخرى: «فالمعنى فيه الصحيح».
- (١٠) المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية (شرح اعتقادات الصدوق) بالإضافة إلى كتابين آخرين ٥: ١٤٩ - ١٥٠، الطبعة الثانية، بيروت، دار المفيد، ١٤١٤هـ. ويتابع الشيخ المفيد القول: «المعرفة الأحاديث الصحيحة من الفاسدة الموجودة في هذا الكتاب فإن الكتاب يحتاج إلى تحقيق أصحاب الحديث والضالعين بعلم الرواية»، بمعنى أن الكتاب لا يحمل فقط الأحاديث الصحيحة، بل فيه كذلك ما ليس بصحيح، ولا يمكن معرفة نوعية الأحاديث إلا عن طريق عرضها على ذوي الاختصاص.
- (١١) الأخبار الدخيلة: ٢٣٤.
- (١٢) المصدر السابق.
- (١٣) الأصول من كتاب الكافي ١: ٢٤٧ - ٢٤٨، ح ١، صحَّحه وعلَّق عليه: علي أكبر الغفاري.
- (١٤) الأخبار الدخيلة: ٢٣٦: ابن قتيبة المعارف: ٢٢٥، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ.
- (١٥) المصدر نفسه: ٢٣٦ - ٢٣٧.
- (١٦) قال الإمام علي عليه السلام: «وإننا لأمرء الكلام، وفيها تشبَّت عروقه، وعليها تهدَّلت غصونه (نهج البلاغة، الخطبة ٢٣٣).
- (١٧) جاء سند تلك الروايات التسع كالتالي: «محمد بن أبي عبد الله ومحمد بن الحسن، عن سهل بن زياد ومحمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، جميعاً، عن الحسن بن العباس بن الحريش، عن أبي جعفر الثاني عليه السلام (الكافي ١: ٢٤٢).
- (١٨) دراية الحديث: ٩١.
- (١٩) الكافي ١: ٢٤٧. وكذلك انظر: مرآة العقول ٣: ٧٤، ط ٢، دار الكتب الإسلامية، ١٣٣٦هـ. ش.
- (٢٠) الأخبار الدخيلة: ٢٣٥ - ٢٣٦.
- (٢١) رجال النجاشي: ٦٠، رقم ١٣٨؛ قاموس الرجال ٣: ٢٧١.

● منهجية كتاب «الأخبار الدخيلة»، مقدمات في التحقيق حول أسباب ضعف الرواية...

- (٢٢) الأخبار الدخيلة: ٢٣٧؛ لسان الميزان، ٢: ٢٧١، بيروت، دار الفكر، ١٤١٤هـ.
- (٢٣) المصدر السابق.
- (٢٤) الأخبار الدخيلة: ٢٥٠؛ عباس القمي، كليات مفاتيح الجنان: ٢٨٦ - ٢٨٨، ترجمه: مصباح زاده، طه، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلامية (فرهنگ إسلامی)، ١٣٧٤هـ. ش.
- (٢٥) «قلت» مصدرها «قول»، و«صمت» مصدرها «صوم»...
- (٢٦) الأخبار الدخيلة: ٢٥٢؛ مفاتيح الجنان: ٨٤٣ - ٨٤٤.
- (٢٧) بئر غزيرة وعين غزيرة من الغزارة: الوفرة والكثرة.
- (٢٨) وهاه له. ويترك التثوين كلمة تعجب من طيب كل شيء. وكلمة تلهف (انظر: القاموس المحيط).
- (٢٩) الأخبار الدخيلة: ٢٦١ - ٢٦٢.
- (٣٠) يرجع إلى: لسان العرب ١٥: ٤٢٤، مادة «ويه»؛ والمعجم الوسيط؛ وقاموس لاروس.
- (٣١) الآية القرآنية تقول في هذا الخصوص: «يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ» (النساء: ٤٦؛ المائدة: ١٣). أما في خصوص تغيير مواضع الكلمة فالآية تقول: «يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ» (المائدة: ٤١).
- (٣٢) الأخبار الدخيلة: ٢٤٧؛ مفاتيح الجنان: ٢٤٣.
- (٣٣) المصدر نفسه: ٢٤٨، ٢٤٣ - ٢٤٤.
- (٣٤) «وَمَا مِنْهُ إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ» (الصفات: ١٦٤).
- (٣٥) الأخبار الدخيلة: ٢٦٣ - ٢٦٤؛ مفاتيح الجنان: ٢٤٥. يمكن بتغيير ضمير «بينهما» بـ «بينهم»، وإيجاد المناسبة بين «بينهم» و«أنهم»، أن تشير بعض تلك العبارة إلى أئمتنا الاثني عشر عليهم السلام. ولكن حتى مع إخضاعها لتلك التغيرات تكون كذلك كضراً محضاً؛ لأن أئمتنا لم يكونوا ولن يكونوا راضين بأن تصدر في حقهم أوصاف ترفعهم إلى مقام الألوهية، أو تلك الأوصاف الخاصة بالذات العلية المقدسة، إلا إذا كانت بغية وصف شيء آخر غير التثنية، أي تاويلها إلى معان أخرى تليق بكونهم بشراً، لكن يجب الابتعاد عن هكذا أوصاف حتى لا تؤذي بالناس إلى الغلو.
- (٣٦) الأخبار الدخيلة: ٢٦٤ - ٢٦٥؛ رجال النجاشي: ٨٥، رقم ٢٠٧؛ رجال الطوسي: ٤١٣، رقم ٥٩٨٣، باب «من لم يرو عن واحد من الأئمة»: الطوسي، الفهرست: ٧٩، الرقم ٩٩؛ قاموس الرجال ١: ٦٢٣. كذلك يُرجى الرجوع إلى: عباس القمي، الكنى والألقاب ٢: ٣٦٩، الطبعة الخامسة، طهران، مكتبة الصدر، ١٣٦٨هـ. ش.
- (٣٧) المصدر السابق.
- (٣٨) المصدر السابق.
- (٣٩) المصدر السابق.
- (٤٠) الأخبار الدخيلة: ٣٣.
- (٤١) دائرة المعارف الكبرى الإسلامية ٥: ٢١٣، الطبعة الأولى.
- (٤٢) الأخبار الدخيلة: ٤٠.

- (٤٣) أبو جعفر محمد الطبري، دلائل الإمامة، الطبعة الثالثة، قم، نشر الرضي، ١٣٦٣هـ. ش. في خصوص رواية الكتاب «أبو الفضل محمد بن عبد الله الشيباني» يرجى الرجوع إلى هذه الصفحات: ١٢٣، ١٢٤، ١٢٧، ١٣٨، ١٤٢، ١٤٤، ١٤٧، ١٥٢، ١٥٥، ٢٢٩، ٢٣٤، ٢٤٨.
- (٤٤) قضى الشيباني عمراً طويلاً في البحث عن الأحاديث. وأصله كوفي. وقد كان في بداية عمله في حقل الحديث ثقة، ولكنّه اضطرب في آخر عمره. قال عنه الطوسي في الرجال: الشيباني كان كثير الرواية، وجيد الحفظ» (الرجال: ٤٤٧، رقم ٦٣٩٠، باب من لم يرو عن واحد من الأئمة: الفهرست: ٢١٦، رقم ٦١٠: رجال النجاشي: ٣٩٦، رقم ١٠٥٩).
- لقد فهم النجاشي ما أُصيب به الشيباني من الخلط في الأحاديث. لذا فقد اعتزل الرواية عنه، واكتفى بالنقل عمّن رووا عنه في فترة قوة حافظته وفترة عدالته (قاموس الرجال ١: ٤٤٥).
- (٤٥) بخصوص عبد الله بن محمد بلوى وعمارة بن زيد يرجى الرجوع إلى: دلائل الإمامة: ٨٤، ٨٦، ١٠٤، ١١٣، ١١٤، ١٥٨، ١٨٦، ١٨٧، ٢١٢. وفي سند بعض الروايات يذكر عمارة بن زيد بدل عمارة بن زيد. ويظهر أنه خلط.
- (٤٦) رجال النجاشي: ٣٠٣، رقم ٨٢٧.
- (٤٧) الأخبار الدخيلة: ٤٧.
- (٤٨) حين يذكر الشيخ الطوسي أصحاب الإمام الصادق (عليه السلام) يذكر مرةً بريد الكناسي، ومرةً يزيد أبو خالد الكناسي (رجال الطوسي: ١٧١، رقم ٢٠٠٩، و٣٢٣، رقم ٤٨٣٣). كما أن الشيخ الطوسي يكتب ضمن أصحاب الإمام الباقر (عليه السلام): «يزيد يكنى أبا خالد الكناسي» (المصدر نفسه: ١٤٩، رقم ١٦٥٥).
- (٤٩) الأخبار الدخيلة: ٥٤: قاموس الرجال ٢: ٢٧٥، رقم ١٠٧٢.
- (٥٠) وقد قال عنه الذهبي: الحاكم النيشابوري شيعي، ولكنه ليس رافضياً (الأخبار الدخيلة: ١٨٦).
- (٥١) رجال النجاشي: ٤١١، رقم ١٠٩٦.
- (٥٢) رجال الطوسي: ٢٥١، رقم ٣٥٢٥.
- (٥٣) الأخبار الدخيلة: ١٨٦.

قسمة الاشتراك

مجلة الاجتهاد والتجديد

☐ أفراد	☐ مؤسسات
اسم المشترك:	
العنوان الكامل:	
الهاتف: فاكس:	
مدة الاشتراك: ابتداء من:	
المبلغ: عدد النسخ:	
نقداً إلى: شيك مصرفي:	
التاريخ: التوقيع:	

الاشتراك السنوي

☐ للأفراد ١٠٠ دولار	☐ للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)
--	---

ثمن النسخة

لبنان ٥٠٠٠ ل.ل	سوريا ١٥٠ ل.س	الأردن ٢.٥ دينار	الكويت ٣ دينار
العراق ٣٠٠٠ دينار	الإمارات العربية ٣٠ درهماً	البحرين ٣ دينار	قطر ٣٠ ريالاً
السعودية ٣٠ ريالاً	عمان ٣ ريال	اليمن ٤٠٠ ريالاً	مصر ٧ جنيهات
السودان ٢٠٠ دينار	الصومال ١٥٠ شلناً	ليبيا ٥ دنانير	الجزائر ٣٠ ديناراً
تونس ٣ دينار	المغرب ٣٠ درهماً	موريتانيا ٥٠٠ أوقية	تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة
قبرص ٥ جنيهات	أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولار.		

Al-Egtihad & Attagdeed

Summer 2011 – 1432 5st Year – No. 19

Editor-in-chief:

Haidar Hobballah

Editor-in-Director:

Mohamad Dohaini

General Director:

Ali Baqer AL-mousa

Responsible Director:

Rabie Sowaidan

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

P.O.Box: 25 \ 327 Beirut – Lebanon

E-mail: info@nosos.net